



The Relevance of Legal System in Javad Tabatabai's Theory of Religious Reform: A Critical Rereading

Amir Mohajer Milani * 

Assistant Professor, Jurisprudence and Law
Group, Women and Family Research
Institute, Qom, Iran

Received: 26/Jul/2023

1. Introduction

Accepted: 07/Oct/2024

The history of modernity in Iran, regardless of its origins, begins with the Iranian constitutional movement—marking the moment when Iran inevitably entered the realm of European thought. This movement was supported by three influential groups: the clergy, intellectuals, and court elites, each with different views and motivations. On one hand, the movement could not transcend the traditional structures of Iranian society and therefore required the support of religious authorities to succeed. On the other hand, the religious thought of the time was not equipped to shoulder the weight of constitutionalism without undergoing reform. Consequently, the idea of religious reform became a central concern of the reformist movement from the outset, leading to the development of more complex theoretical reflections.

ISSN:2345-6116

eISSN:2476-6216

* Corresponding Author: milani@wfrc.ac.ir

How to Cite: Mohajer Milani, A, "The Relevance of Legal System in Javad Tabatabai's Theory of Religious Reform: A Critical Rereading", The Quarterly Journal of Public Law Research, Vol. 26, No. 85, (2025), 111-158.

Doi: [10.22054/QJPL.2024.75027.2919](https://doi.org/10.22054/QJPL.2024.75027.2919)

In this context, Javad Tabatabai, one of the most significant theorists of intellectual movements in Iran, held a distinct view compared to many of his contemporaries. He argued that religious reform within Sharia-based Islam was possible only within the realm of law—through the transformation of Sharia law into a modern, historically-informed legal system. According to him, this transformation provided the conditions for the reinterpretation of the Sharia-based legal text through the lens of modern legal theories originated from the philosophy of modern law. This process of (re)interpretation, in Tabatabai's view, resulted in *the new within the old* while eliminating *the old within the old*, thereby paving the way for modernity in Iranian society. Tabatabai contended that the constitutional movement, whose legal dimension had overshadowed its political nature, exemplified this model of theory in practice by reshaping the logic of religious understanding and legitimizing the transformation of Sharia law into the modern legal system. The present study aimed to offer a critical reading of Tabatabai's theory on the Iranian modernity and the relevance of legal debates therein.

2. Literature Review

The discussion on religious reform and its impact on modernity, beyond broad and often inconclusive and futile debates like secularization or laicization, presents a significant challenge—especially when attempting a scholarly analysis that ought to account for the diversity of religions and the singularity of human societies. As Marcel Gauchet (2006) has aptly explained, this complexity makes theorizing in this field particularly difficult. The spectrum of theorizations on religious reform in Iran ranges from relatively simple

ideas, such as Akhundzadeh's notion of Islamic Protestantism or Mirza Malkam Khan's minimal interpretation of Islam (Tabatabai, 2013), to more intricate perspectives such as Shariati's sociological analysis (Shariati, 1973), Soroush's hermeneutic discussions (Soroush, 1991), and Hajjarian's sociological explanations of the secularization of jurisprudence (*fiqh*) (Hajjarian, 2010).

However, according to Tabatabai, these theories are not only insufficient but also fail to account for the Sharia-oriented nature of Islam and establish a point of relevance with history of Iranian thinking. As a result, they cannot fully explain the evolution of religious thought in contemporary Iran. As a theorist of the historical decline and the impossibility of thought in Iran, Tabatabai dedicated a significant portion of his later and more complex writings to addressing this issue. He raises a crucial question, if the term *religious reform* can be applied to Islam, what would be the indigenous theory of religious reform within the Sharia-based Islam?

Tabatabai (2021) rightly considered this one of the knots and underexplored questions in the history of Iranian thought. For him, addressing the issue is key not only to understanding the history of thought in Iran but also to shedding light on the history of concepts in contemporary Iran. His general response to this question lies in the realm of law.

Tabatabai contends that in Sharia-oriented Islam, religious reform is only possible through the transformation of Sharia law into a modern legal system. He argues that Iran's constitutional movement exemplified this approach, as the constitutional movement introduced two groundbreaking perspectives within the Islamic world—particularly in Shia Islam: first, the permissibility of transforming

Sharia into a set of codified laws, and second, the possibility of interpreting these laws through the modern law. This created an unprecedented transformation in the understanding of Islam. The current research sought to provide a revised and coherent account of Tabatabai's thought, focusing on two key areas: his theorization of religious reform and its application to the constitutional movement. However, rather than uncritically accepting his assumptions, unspoken premises, or reasoning, the analysis aimed to challenge his single-factor approach in explaining the evolution of religious knowledge and tradition over the past two centuries, calling for adjustments and a more nuanced perspective. Tabatabai's legal-oriented interpretation of religious reform in Islam is unprecedented. Yet, despite its significance and its high explanatory power in understanding contemporary religious thought, his theory has received little critique or scholarly reassessment. The only existing work on the subject is Javad Miri's short treatise in Persian: *The General Theory of Religious Reform: Rereading Seyyed Javad Tabatabai's Narrative of Constitutional Political Philosophy* (2021). However, despite the title, Miri limited himself to a few general and somewhat hasty criticisms in the opening pages before shifting his focus to critiquing other aspects of Tabatabai's work.

3. Materials and Methods

The present study relied on documentary research and content analysis to provide a coherent account of Tabatabai's complex theory of religious reform.

4. Results and Discussion

Tabatabai argued that modern legal knowledge could play a significant role in reforming Sharia-based Islamic thought. In his view, transforming jurisprudence (*fiqh*) into legal codes creates a lasting separation between these laws and Islamic jurists (*faqih*s). This detachment of legal texts from the guardians of the traditional view of Sharia paves the way for legal scholars to take on the role of interpreting and understanding these legal codes. Free from the discursive constraints of the Islamic jurist (*faqih*) and unbound by ideological influences, modern legal scholars can apply modern legal theories and philosophies to reinterpret *fiqh*-based legal codes. Tabatabai sees this as the only viable path to religious reform within the Sharia-based Islam. While the idea that pragmatic jurisprudence (*fiqh*) can facilitate religious reform at the intersection of *fiqh* and law is significant and valuable, it can be questioned from various perspectives. Perhaps the most fundamental criticism lies in its core assumption: the separation of Islamic jurists (*faqih*s) from *fiqh*-based legal codes. At least within the Iranian legal system, such a separation has not yet materialized.

5. Conclusion

According to the findings, while Tabatabai's theory of religious reform demonstrates a stronger capacity for indigenous understanding and a more coherent interpretation of this complex issue compared to competing perspectives, it cannot be considered a definitive or comprehensive explanation of the evolution of Shia religious thought in the modern era. The primary criticisms of his theory include its reliance on a linear evolutionary conception of history, its comparison of fundamentally incommensurable categories, its one-dimensional

interpretation of the constitution as merely a legal matter, and its misreading of key religious texts.

Keywords: Religious Reform, Modern Law, Constitutionalism, Iranian Modernity, Akhund Khorasani





جایگاه نظام حقوقی مدرن در نظریه اصلاح دینی جواد طباطبائی؛ بازخوانی انتقادی

امیر مهاجر میلانی *  استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده زن و خانواده، واحد قم، قم، ایران

چکیده

جریان روشنفکری همواره با ایده‌های ناهمگنی، سودای اصلاح دینی داشته است. طباطبائی بر خلاف بسیاری از روشنفکران معتقد است که اصلاح دینی در اسلام شریعت‌محور صرفاً در قلمرو حقوق و از راه تبدیل حقوق شرع به نظام حقوقی جدید و تاریخ‌مند میسر است. در نگاه وی این تبدیل، شرایط امکان تفسیر متن قانون مبتنی بر شریعت، بر اساس نظریه‌های حقوقی جدید برآمده از فلسفه حقوق مدرن را فراهم کرده، در ادامه به پدیدار شدن «جدید قدیم» و منتفی شدن «قدیم قدیم» و در نتیجه تحقق تجدد در جامعه ایرانی می‌انجامد. به باور وی جنبش مشروطه‌خواهی با تحولی که در منطق فهم دین و جواز تبدیل حقوق شرع به قانون و شکل‌گیری نظام حقوقی جدید ایجاد کرد، نمونه‌ای از این الگو در مقام «نظر در عمل» است. این پژوهش که در راستای مطالعه انتقادی این نظریه است با روش اسنادی و تحلیل محتوا به ارائه روایتی منسجم از نظریه پیچیده طباطبائی پرداخته سپس به نقد و ارزیابی آن می‌نشیند. به باور این پژوهش نظریه طباطبائی علی‌رغم توان بالایی که در توضیح مواد تاریخی و اندیشه ایران دارد از برخی وجوه اساسی از قبیل خطی‌تکاملی دیدن تاریخ، مقایسه دو نظام فکری قیاس‌ناپذیر، خطا در تحلیل متون اندیشه دینی با اشکالاتی مواجه است.

واژگان کلیدی: اصلاح دینی، عرفی‌شدن، جدال جدید و قدیم، مشروطه مشروعه، اصلاح

معرفت دینی

مقدمه

سخن از اصلاح دینی و پیامدهای آن بر تجدد و مدرنیته، هنگامی که بخواهد از کلیات کم حاصلی همچون سکولاریزاسیون یا لائیسزاسیون عبور کرده و توضیح عالمانه‌ای از این تحول با در نظر داشت سرشت متفاوت ادیان و تکنیکی مناسبات جوامع انسانی ارائه دهد، همان گونه که گشه به خوبی آن را توضیح داده است، کار بس دشواری خواهد بود.^۱ طباطبایی در این میان به عنوان نظریه پرداز انحطاط تاریخی و امتناع اندیشه در ایران معاصر، حجم انبوهی از نوشته‌های متاخر و البته پیچیده خود را به توضیح این مسئله اختصاص داده است. در نگاه وی مسئله مهم پیش گفته این گونه مطرح می‌شود که اگر به کار بردن اصطلاح «اصلاح دینی» در اسلام صحیح باشد، نظریه بومی اصلاح دینی در دیانت شریعت محور اسلام چیست؟ این مسأله - که طباطبایی به درستی آن را از گره‌های تاریخ اندیشه ایران و در عین حال کار نشده می‌داند^۲ - از آن جهت برای وی نقش کلیدی دارد که پاسخ به آن می‌تواند پرتوی بر تاریخ اندیشه و بیشتر از آن، تاریخ مفاهیم در ایران معاصر و از آن مهم تر زمینه ساز تجدد و امکان اندیشیدن در جامعه ایرانی باشد.

رویکرد کلی وی در پاسخ به این معضل، «در قلمرو حقوق» می‌باشد و معتقد است که در اسلام شریعت محور صرفاً از طریق تبدیل حقوق شرع به نظام حقوقی جدید می‌توان سخن از اصلاح دینی کرد. در نگاه وی تجربه مشروطیت ایران به عنوان نمونه‌ای از «نظر در عمل»، در تعارض با دیدگاه‌های روشنفکران^۳ دقیقاً از همین اسلوب پیروی کرده است. در تحلیل وی از «جنبش» مشروط‌خواهی ایران، «مشروعیت مشروطیت در محدوده حکومت جور که آیات نجف از آن دفاع می‌کردند و جواز تبدیل شرع به مجموعه‌ای از قانون‌های مدون و قابل تفسیر با توجه به نظریه‌های حقوق جدید، دو دیدگاه نوآیین در جهان اسلام بویژه اسلام شیعی بود که تحولی بی سابقه در فهم اسلام ایجاد کرد».^۴ در این

۱. مارسل گشه، دین در دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیکی‌پی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۵) صص ۴۹ و ۲۹.

۲. جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۲ (تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲) ص ۵۸۸.

۳. جواد طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، چاپ ۴ (تهران: مینوی خرد، ۱۴۰۰) ص ۱۸۹.

۴. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۳۸.

روایت ۱- «قدیم قدیم» به رهبری شیخ فضل الله نوری تمام ظرفیت خود را وارد میدان جدال کرد؛ ۲- ولی نتوانست از عهده «جدید قدیم» که نتیجه اجتهادات مشروع علمای نجف در حیطه امکانات نظام قدمایی بود، بر آید؛ ۳- پیامد این شکست، فراهم شدن شرایط امکان تبدیل نظام حقوق شرع به نظام حقوق عرف بود؛ ۴- با این تبدیل تنها راه اصلاح دینی ممکن در دیانت شریعت محور اسلام مهیا شد و ۵- با اصلاح دینی صورت گرفته عملاً ایران در آستانه تجدید قرار گرفت و امکان بازگشت به گذشته برای همیشه منتفی شد. این پژوهش در راستای پاسخ به مسأله طباطبایی ابتدا با بازخوانی همدلانه آرای وی می‌کوشد روایتی منقح و منسجم از اندیشه وی را در دو ساحت نظریه پردازی در حوزه اصلاح دینی و تطبیق آن بر جنبش مشروطه خواهی ارائه دهد. در ادامه نویسنده با پیچیدن در پیش فرض‌ها، نااندیشیده‌ها و دلایل وی بسندگی و روایی دال محوری اندیشه وی را نپذیرفته، خواستار تعدیل در رویکرد تک عامل پنداری وی در توضیح و تبیین تحول معرفت دینی یا تحول نظام سنت در دو سده اخیر می‌شود.

۱. مفاهیم

طباطبایی به تفاریق متذکر شده است که کاربست غیرانتقادی مقولات و مفاهیم اندیشه غربی که برای توضیح و تفسیر مواد تاریخی غرب ساخته شده است، نمی‌تواند پرتوی بر فهم مسائل ایران معاصر باشد.^۱ در نگاه وی «نویسندگان تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران در نوشته‌های خود، به تقلید از تاریخ‌نویسان و ایران‌شناسان اروپایی، مقولات و مفاهیم اروپایی را در مورد مواد تاریخی ایران به کار برده‌اند و تاکنون، این پرسش مطرح نشده است که آیا می‌توان آن مواد را به محک این مفاهیم زد و آن مواد را با ضابطه‌های این مفاهیم تحلیل کرد؟»^۲ از این رو وی شرط اصلی گذر از «شیشه کبود»^۳ مفاهیم غربی را مفهوم سازی‌های ناظر به مواد تاریخی ایران می‌داند. بر پایه چنین ضرورت روش‌شناختی،

۱. همان ج ۲، ص ۶۴۲.

۲. همان ج ۱، ص ۱۶.

۳. استعاره «شیشه کبود» را از خود طباطبایی وام گرفته‌ام. وی این استعاره را به جهت نشان دادن کاستی‌های مفاهیم غربی برای توضیح مواد تاریخی ایران به کار گرفته است. همان ج ۱، ص ۱۶.

فهم معانی مفاهیمی که طباطبایی می‌سازد جز از طریق ارجاع به نظام اندیشه وی ممکن نیست.

از مفاهیم اصلی و پرکاربرد طباطبایی که ایده اصلی وی را راهبری می‌کنند دو مفهوم «قدیم قدیم» و «جدید قدیم» است. این دو مفهوم به اجمال به این دلالت دارند که مفاهیم و نظریات قدمائی گاهی در همان مختصات قدمایی فهم می‌شوند و گاهی در سایش با مفاهیم نوین و تجدید برآمده از آن با یک بازتفسیر عالمانه، جدید و نو می‌شوند. وی اولی را «قدیم قدیم» و دومی را «جدید قدیم» می‌نامد. در این تحلیل، شیخ فضل‌الله نوری نماینده تلقی «قدیم قدیم» و مرحوم آخوند خراسانی و نائینی، نظریه پرداز «جدید قدیم» هستند. در نگاه طباطبایی هر چند «جدید قدیم» همچنان «قدیم» است و لذا عین تجدید نیست، ولی به هر حال با فراهم آوردن زمینه جدی تجدید، ایران را از «آستانه تجدید» عبور داده است. لازم به یادآوری است که جدید قدیم در این توضیح محصول اختلاط ناهمگن قدیم و جدید نیست، بلکه محصول اجتهاد بزرگترین دانشوران نظام سنت قدمائی است که حتی می‌تواند اصالت دینی نیز داشته باشد. از این رو طباطبایی تمامی تفاسیری را که حضور جدی فقیهانی همچون آخوند خراسانی و محقق نائینی در جنبش حقوقی مشروطه را به بازی گرفته شدنشان از سوی جریان روشنفکری تقلیل می‌دهند، یکسره به لحاظ تاریخ اندیشه مردود می‌داند.

از دیگر مفاهیم مهم طباطبایی در موضوع محل بحث، مفهوم «نظر در عمل» است. این مفهوم در ادبیات طباطبایی اشاره به موقعیتی دارد که برخی کنشگران حقوقی بدون تاملات مسبوق به مقام عمل در حین مسیر و در مقام عمل، متاملانه به تلاشی مشغول هستند که می‌توان آن را صورت‌بندی نظری کرد. این مفهوم را می‌توان به نظروری در مقام عمل نیز تعریف کرد.

«جدال جدید و قدیم» از دیگر مفاهیم دستگاه فکری طباطبایی است. این مفهوم در تاریخ اندیشه فرانسوی شرایط امکان تحقق تجدید را توضیح می‌دهد و به اختصار اشاره به نزاعی دارد که در آن طرفداران اندیشه‌های جدید مناقشاتی را بر کلیت اندیشه‌های طرفداران قدیم مطرح می‌کردند. این نزاع و جدال معرفتی به پیروزی طرف جدید ختم

شد و توانست مشروعیت تجدد در دوران کنونی را توجیه کند.^۱ طباطبایی با وارد کردن این مفهوم به تاریخ اندیشه ایران معتقد است که منورالفکری در ایران بسیار ضعیف‌تر از آن بود که بتواند با قدیم به چالش معرفتی بنشیند. از این‌رو شبیه نزاع جدید و قدیم در فرانسه، میان دو طائفه از طرفداران نظام اندیشه قدمایی منتقل شد. به عبارت ساده‌تر دو گروهی که همچنان پایبند به سنت بودند، در موضوع ایران و راه کار برون‌رفت از بحران با یکدیگر به بحث و گفتگو نشستند. این نزاع درون‌گفتمانی توانست به شکل‌گیری دو گونه فهم متفاوت از دین و در ادامه بسط و استقرار اصلاح دینی ممکن در اسلام شیعی بینجامد.

۲. پیشینه

پژوهش‌های متنوعی درباره اصلاح معرفت دینی در ایران صورت گرفته است، ولی بر پایه جستجوهای انجام شده، پژوهشی که اصلاح دینی در اسلام شریعت‌محور شیعی را در نسبت با نظام حقوقی ایران بسنجد، یافت نشد. از این‌رو تقریر بازخوانی انتقادی دیدگاه طباطبایی مبنی بر ارتباط نظام حقوقی مدرن و اصلاح دینی در ایران فاقد هرگونه پژوهش جدی است. در این میان تنها سید جواد میری در کتاب «نظریه عام اصلاح دینی، بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه» به دیدگاه طباطبایی درباره اصلاح دینی اشاره می‌کند. بر خلاف عنوان کتاب که امیدبخش بحثی عالمانه از نظریه طباطبایی درباره صلاح معرفتی دینی است، نویسنده با «بلهانه» دانستن دیدگاه طباطبایی در این مورد، در حدود یک صفحه به این پرسش می‌پردازد که چرا بایستی قانون بر اساس نظریه‌های حقوق مدرن تفسیر شود؟ میری در ادامه به نقد سایر دیدگاه‌های طباطبایی پرداخته است.

۳. بازخوانی اندیشه طباطبایی

سخن از ضرورت اصلاح دینی یا معرفت دینی بدیه گفتمان روشنفکری «از نیمه دوم عصر ناصری به بعد» یعنی از زمانی که «ایران در مدار اندیشیدن اروپایی قرار گرفته و گریزی از آن» نداشت^۲ است. پیش فرض مصرح یا مطوی بدیهه‌انگاری پیش گفته از یک سو پذیرش

۱. جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، نسخه دوم، چاپ نخست (تهران: مینوی خرد ۱۴۰۰) صص ۴۰۲-۴۰۴.

۲. طباطبایی، همان ص ۳۰.

لوازم «مشروعیت دوران جدید» است و از سوی دیگر قرار گرفتن در دایره جاذبه سنت و درک بدیهی دیگری که هیچ تحولی در جوامع اسلامی بدون در نظر داشت نسبت آن با سنت دینی در عمل، حداقل در موقعیت کنونی شذونی نیست. اشتداد این دو عامل گاهی چنان ذهن و اندیشه موج نخست این جریان را آشفته می‌کند که منجر به طرح مفاهیم بی‌حاصلی همچون پروتستان‌تسم اسلامی آخوندزاده یا «تفسیر اقلی» میرزا ملکم‌خان از اسلام می‌شد.^۱

طبیعی است که پیچیدگی ارائه روایتی سراسر از چیستی و چگونگی تغییر در معرفت دینی در دیانت اسلام یا به اصطلاح اصلاح معرفت دینی بر اساس الزامات دوران جدید، به پدیدارشدن نظریه‌های دقیق‌تری در افق روشنفکری دینی بینجامد. تلاش‌هایی از قبیل رویکرد جامعه‌شناسانه شریعتی^۲ مباحث هرمنوتیکی سروش^۳، توضیحات جامعه‌شناسانه حجاریان از عرفی شدن فقه^۴ و دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه و اخلاق باور فنائی^۵ نمونه‌های از ایده‌ها یا نظریه‌های هستند که به نوعی خواهان توضیح و تبیین عالمانه‌تری از چیستی یا چگونگی اصلاح دینی یا معرفت دینی هستند.

در نگاه طباطبایی این گونه نظریات افزون بر بسنده نبودن‌شان، با تاریخ اندیشیدن ایرانی نسبتی نداشته و از این‌رو توان توضیح تحولات اندیشه دینی معاصر را ندارد. وی به‌عنوان نظریه پرداز انحطاط و با نظرگاه تاریخی، معتقد است که با زوال اندیشه در ایران و تصلب نظام سنت قدمایی و بی‌مضمون شدن مفاهیمش، «در میان اهل نظر ایران التفاتی به پدیدار شدن گسل‌ها در مضمون مفاهیم پیدا نشد و با شتابی که ضرباهنگ دگرگونی‌ها به دنبال اصلاحات پیدا کرد، فاصله میان این دگرگونی‌ها و نظام مفاهیم سنت قدمایی چنان ژرفایی پیدا کرد که پر کردن آن با امکانات سنت قدمایی امکان‌پذیر نبود». به دیگر سخن «پیوندهای اهل نظر سنت قدمایی با واقعیت دگرگونی‌های آستانه دوران جدید تاریخ ایران

۱. جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۱ (تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲) صص ۱۵۵-۱۰۶ و طباطبایی، همان ج ۲، ص ۱۶۷.

۲. علی شریعتی، تشیع علوی تشیع صفوی (تهران: کتابخانه دانشجویی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۲).

۳. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰).

۴. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (تهران: طرح نو، ۱۳۸۹).

۵. ابوالقاسم فنائی، اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹).

بیشتر از آن گسسته بود که آنان بتوانند سهمی در عرضه کردن فهمی نو از دگرگونی‌های حیات اجتماعی داشته باشند.^۱

اگر مقدورات تاریخی و امکانات اندیشه‌ای نمایندگان اهل نظر نظام سنت قدمایی یارای ارائه نظریه‌ای در باب اصلاح معرفت دینی یا اصلاح دینی نبود، از سوی دیگر روشنفکری نیز چون در خلاء نزاع قدیم و جدید شکل گرفته بود فاقد نظام مفهومی ناظر به واقعیت‌های دین، جامعه و فرهنگ خود بود و صرفاً می‌توانست با کاربرد بی‌رویه مفاهیم و مقولات غربی، از آن منظر به مسائل خود نگاه کند. در نگاه طباطبایی این معضل نیز پیامد قهری شرایط امتناع اندیشه در ایران بوده و است.^۲

به باور طباطبایی هر چند روشنفکران نیمه دوم عصر ناصری در ژرف‌تر کردن گسل‌هایی که در دارالسلطنه تبریز، بعد از آن «وهن» بزرگی که پیامد شکست‌های ایران از روسیه بود، نقش مهمی در تکوین نطفه نظام حکومت قانون ایفا کردند و شورمندانه در «پراکندن اندیشه‌های مشروطه‌خواهی» که می‌توانست «زمینه ایدئولوژیکی» آن را فراهم کند مقاله‌ها سرودند^۳ ولی در عالم نظر، توانایی به چالش کشیدن اعتبار معرفتی نظام سنت قدمایی را نداشتند. اصولاً به لحاظ تاریخی «روشنفکری ایران در خلایی تکوین پیدا کرد که در غیاب طرفداران نظام سنت قدمایی ایجاد شده بود. از این‌رو روشنفکری ایران به خلاف طرفداران نظام سنت قدمایی، فارغ از وسوسه‌های رویارویی با سنت بود و پذیرفتن مفاهیم جدید که به طور عمده از طریق معادل‌هایی برای آن مفاهیم انجام می‌شد، مشکلی ایجاد نمی‌کرد». یکی از پیامدهای نادیده گرفتن مفاهیم سنت قدمایی و تکوین جریان روشنفکری در «بی‌اعتنایی به نظام سنت قدمایی»، درنگرفتن جدال قدیم و جدید در اندیشه ایرانی و به کار گرفتن مفاهیمی که «مبنای نظری» نداشتند بود؛ این حضور غائبانه روشنفکران از بحث‌های نظری سبب می‌شد که بعد از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، روشنفکرانی که «توان دفاع نظری از آن را» نداشتند^۴ و به اصطلاح «در زبان سنت الکن

۱. طباطبایی، همان ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۴۸ و ۵۹۵ و ۱۵۵.

۳. طباطبایی، همان، ص ۳۰۲.

۴. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۰۸.

بودند» از دایره نزاع قدیم و جدید خارج شوند^۱ و از این رو با پیروزی مشروطیت «زمانه کسانی که تاریخ‌نویسان پدران فکری آن خوانده‌اند - از جمال‌الدین اسدآبادی تا ملک‌خان- سپری شده بود».^۲

طباطبایی در یک نقد کلی دیگر به روشنفکری دینی معتقد است که این جریان هرچند «هرگز نتوانسته است خود را از سودای اصلاح دینی رها کند، ولی در عمل «جز کاربرد مفاهیم و مقولات الهیات مسیحی، به‌رغم جهل مرکب به آن» نتوانسته تلاش دیگری را صورت‌بندی نماید. در کنار طرح بی‌پایه مفاهیم الهیات مسیحی «در سال‌های اخیر، در غیاب نوشته‌ای قابل اعتناء درباره الهیات مسیحی، اقبالی به فلسفه دین صورت گرفته است و برخی کوشیده‌اند تا از دیدگاه فلسفه دین در مواد دیانت اسلامی نظر کنند، اما توجهی به این نکته اساسی نشده است که فلسفه دین در نظام دانش اروپایی مبتنی بر الهیات مسیحی است».^۳ از این رو مدعی است که فلسفه دین روشنفکری «فلسفه‌ای است که از مسیحیت گرفته شده است»^۴ و با تأکید مکرر بر تفاوت‌های بنیادین سرشت دیانت اسلام از دیانت مسیحی^۵ چنین نتیجه می‌گیرد که «بر پایه فهم دینی مسیحی و مباحث فلسفه دین، فهم جدیدی از اسلام امکان‌پذیر نخواهد بود». وی به درستی تأکید دارد که «ایضاح سرشت اسلام، به‌عنوان دیانت مبتنی بر شریعت، نخستین گام در فهم و تفسیر آن است».^۶

بر اساس چنین مقدماتی وی به تفاریق یادآور می‌شود که کاربرد «اصطلاح مبهم» اصلاح دینی^۷ در مورد اسلام خالی از مسامحه نیست.^۸ وی با ارجاع به تحلیل‌های ماکس وبر درباره فرآیندهای تاریخی پدیدار شدن نهضت اصلاح دینی در غرب، چنین جمع‌بندی می‌کند که «اگر این ارزیابی ماکس وبر درست باشد معنای آن این خواهد بود که تکرار

۱. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۶۸.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۳۴.

۳. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۱۵۵.

۴. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، ص ۲۱۹.

۵. طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۲، ص ۱۵۴.

۶. طباطبایی، همان ج ۱، ص ۱۰۶.

7. Reformation.

۸. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۱۵۶ و ۱۶۹ و ۱۷۲ و ۶۰۷ و ۶۲۷ و طباطبایی، همان ج ۱، ص ۱۰۶.

اصلاح دینی در حوزه دیگر دین‌های الهی غیر ممکن یا دست کم با ضابطه‌های اصلاح دینی مسیحی غیر ممکن خواهد بود.^۱ از این رو هرگونه نظریه اصلاح دینی یا «جانشین آنچه می‌بایست آن را اصلاح دینی در اسلام نامید»^۲ بایستی مبتنی بر سرشت دیانت شرع‌محور اسلام که فقه در آن «یک ضرورت» است^۳ باشد. امری که در نگاه طباطبایی تنها از طریق «فهم حقوق شرع در درون یک نظام حقوقی جدید و بسط» آن، شدنی است. طباطبایی در توضیح ادعای خود متمرکز بر «کانون نظام سنت» یعنی ناحیه حقوق شرع/فقه می‌شود. در نگاه وی بر خلاف «بسیاری از ناحیه‌های سنت» که دچار «تصلب درازدامن» شده و در نتیجه «یکسره از درجه اعتبار ساقط شده بودند»، این ناحیه «بخشی پویا از نظام سنت قدمایی به شمار می‌آید» که همچنان پیوندهایی با مجموعه نظام اجتماعی دارد. از این رو منطقی است که «با آغاز بحران خودکامگی»، «از میان اهل نظر سنت قدمایی تنها گروه‌هایی از فقهای اصولی» پای به میدان گذاشته و بتوانند جدالی میان قدیم و جدید صورت دهند.^۴ طباطبایی به درستی اشاره دارد که علی‌رغم اهمیتی که این دوره دارد^۵ به هیچ وجه مورد پژوهش جدی در تاریخ اندیشه قرار نگرفته است.^۶ اصولاً به باور طباطبایی، تدوین تاریخ اندیشه معاصر و بیشتر از آن تاریخ مفاهیم را نمی‌توان بدون «دریافتی از تاریخ جدال قدیم و جدید در ایران و دوره‌های آن نوشت».^۷

در این جدال که به شکل‌گیری دو مبنای متفاوت در فهم دین انجامید،^۸ برخی همچون آخوند خراسانی، محقق نائینی و مرحوم محلاتی توانستند «تحولی در فهم ناحیه مهمی از سنت و فقه ایجاد» کنند^۹ که شرط امکان مهمی برای عبور ایران از «آستانه تجدد» بود.

۱. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۱۵۶.

۲. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، ص ۲۲۱.

۳. طباطبایی، همان، ص ۲۱۹.

۴. طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۲، ص ۶۱۵.

۵. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۶۹.

۶. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۳۴.

۷. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۷۰.

۸. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۴۸۰ و ۵۰۹.

۹. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۸۸.

اینان که ناچار به زبانی متفاوت و در نظام مفاهیم جدید سخن می گفتند،^۱ با تفسیر جدیدی که از قدیم ارائه می دادند، شرایط امکان تبدیل فقه به مثابه «مهم ترین بخش از نظام سنت قدمایی» به نظام حقوقی جدید را فراهم کردند^۲ و با این تبدیل و اعلام اولین سند نظام قانونی در ایران امکان بازگشت به گذشته - همان گونه آخوند خراسانی تاکید کرده بود- و به «قدیم قدیم» برای همیشه منتفی شد.^۳

طباطبایی در توضیح شکل گیری نظام حقوق جدید بر پایه دانش حقوق شرع با تاکید بر این نکته که «تبیین منطقی تحول در نظام سنت نیازمند نظریه است و ضروری»^۴ نهضت مشروطیت را الگوی «نظر در عمل» و تنها راه ممکن در اصلاح دینی در اسلام شریعت محور می داند. در نگاه وی «مشروطیت ایران به عنوان حکومت قانون، اجتهادی در محدوده نظام سنت قدمایی بود»^۵ که توانست با تاسیس نظام قانون و به دنبال آن شکل دهی به نظام حقوقی تاریخ مند که با «تحولات اجتماعی و الزامات زمان دگرگون می شود»، زمینه تفسیر قوانین «برابر اصول نظریه های حقوقی» جدید را فراهم کند.^۶ این سخن را این گونه می توان معنا کرد که «هر حکم قانونی، اگر مبتنی بر شرع و دارای نص صریح باشد، به اعتبار حکم شرعی، نمی تواند نسخ شود، اما علم حقوق می تواند مطابق روح قانون، نظریه های حقوقدانان و مقتضیات زمان تفسیری متفاوت از آن عرضه نماید».^۷ به دیگر سخن «حتی اگر از پذیرفتن مضمون حقوق شرع، به عنوان ناحیه ای مهم از نظام سنت قدمایی گریزی نباشد، اما آن نظام حقوقی باید با اسلوب حقوق جدید فهمیده شود و با توجه به نظریه های حقوق جدید مورد تفسیر قرار گیرد و در غیر این صورت اعتبار خود را از دست خواهد داد».^۸

۱. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۹۰.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۸۸.

۳. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۷۷.

۴. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۵۱.

۵. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۴۰.

۶. طباطبایی، همان ج ۱، ص ۵۴۶.

۷. طباطبایی، همان ج ۱، ص ۵۴۷.

۸. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۵۵.

بر این اساس وی نتیجه می‌گیرد که اصلاح دینی در دیانت شریعت محور صرفاً از طریق تفسیر قدیم «در درون یک نظام حقوقی جدید» میسر است.^۱ امری که نمایندگان مجلس اول «به مکتب نرفته و خط نوشته اما به عقل عقلایی توجهی به این نکته در جامعه‌شناسی حقوقی و فلسفه حقوق پیدا کرده بودند» و با فهم «اسلامی» که از اسلام داشتند توانستند ایران را از مجرای ایجاد نظام حقوقی وارد دنیای جدید کنند.^۲

بر پایه چنین مقدماتی طباطبایی معتقد است که «نظریه عام اصلاح دینی در اسلام به دست آمده است» و نباید وقت را برای عرفی کردن دینی که خود عرفی است تلف کرد.^۳ «در یک عبارت کوتاه» می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که «تبدیل حقوق شرع به نظام حقوقی جدید، به عنوان شالوده حکومت قانون در ایران، قرینه عرفی شدن - که در تداول علوم اجتماعی جدید به زبان اروپایی Secularisatation نامیده می‌شود- در مسیحیت است».^۴

در این نگاه نقش روحانیت طراز اول که همدلانه با کاستن از تصلب اندیشه دینی زمینه این تبدیل را فراهم کرده‌اند بسیار برجسته است. از این رو نه می‌توان ساده‌لوحانه، ساده‌سازی امثال حائری مبنی بر «گمراه» شدن علمای اصولی از سوی روشنفکران را پاسخی به چرایی مشارکت گسترده و فعالانه آنان در دفاع از مشروطه دانست^۵ و نه دیدگاه «ناسنجیده» آجودانی از «ذبح اسلامی» مشروطیت را سخنی جدی در تاریخ اندیشه و اندیشه سیاسی فرض کرد.^۶ طباطبایی در جمع‌بندی سرشت اندیشه مشروطه‌خواهی، آن «را نه به عنوان موضعی روشنفکرانه، بلکه در گسست پیوستی با نظام سنت قدمایی» می‌بیند و از این رو نه موضع گسستی آدمیت را می‌پذیرد و نه رویکرد پیوستی آجودانی را منطبق بر

۱. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، ص ۲۴۸.

۲. طباطبایی، همان، صص ۲۲۲ و ۲۴۸.

۳. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، ص ۲۴۸.

۴. طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۱، ص ۶۵۷.

۵. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴) صص ۲۲۶ و ۳۲۹ و نقد آن: طباطبایی، همان ج ۲، ۵۵۷.

۶. ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی (تهران: اختران، ۱۳۸۷) و نقد آن: طباطبایی، همان ج ۲، صص ۵۴۶-۵۴۳.

مواد تاریخ اندیشه‌ای ایران می‌داند.^۱

طباطبایی همسو با چنین تحلیلی، «جنبش مشروطیت» را نمونه بارزی از «فهم قدیم در صورت جدید آن با منطق جدید» می‌یابد.^۲ دال مرکزی این روایت، فهم حقوقی-سیاسی از مشروطیت است که «از بسیاری جهات جنبه حقوقی آن بر وجه سیاسی می‌چربد».^۳ وی با برجسته کردن دوگانه «جنبش» و «انقلاب» بر آن است که به گواه مشروح مذاکرات مجلس دوره اول، نمی‌توان تفسیری سیاسی-انقلابی از ماهیت «جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران» ارائه داد.

در نگاه وی انقلاب فرانسه سرشتی ضد سلطنتی داشت و این سرشت با ماهیت حقوقی «جنبش مشروطیت» ایران که هدفی جز برقراری نظام قانون و نهادهای اجرایی آن نداشت، ارتباطی ندارد. شاید از همین رو بود که طالبوف در اشاره‌ای اجمالی گفته بود اگر بخواهیم برای مشروطیت ایران سابقه‌ای پیدا کنیم باید به مشروطه انگلستان برگردیم.^۴ همسو با چنین دریافتی طباطبایی بر آن است که از همان ابتدا مفهوم مقدماتی مشروطه‌خواهی تا زمان پیروزی مشروطیت، «عدالت‌خانه» بود که معادلی برای نهاد House of Justice انگلیسی بود و به وضوح سرشتی متفاوت از یک انقلاب سیاسی که هدفش براندازی سلطنت و شکل دهی به یک شیوه دیگر از فرمانروایی است را در تخیل اجتماعی منعکس می‌کرد. وی تاکید دارد که به هیچ وجه مد نظرش از این توضیح، ربط دادن مشروطیت ایران به نظام مشروطیت انگلستان نیست و صرفاً خواهان این است که جنبش مشروطه‌خواهی ایرانی را از نگاه سیاسی حقوقی بنگرد.^۵

وی با تفکیک دریافت نمایندگان مجلس ملی دوره اول از فهم روشنفکران موج نخست تاکید می‌کند که نمایندگان هر چند اهل نظر در اندیشه سیاسی-حقوقی نبودند،

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۵۸۶.

۲. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، ص ۲۴۳.

۳. طباطبایی، همان، ص ۱۸۱.

۴. طباطبایی، همان، ص ۱۷۷ و طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۰۴. شایان بادآوری است که به باور نویسنده عبارت طالبوف ظهوری در این برداشت طباطبایی ندارد. بنگرید به عبدالرحیم طالبوف، کتاب/احمد، چاپ دوم (تهران: انتشارات شبگیر، ۲۵۳۶) ص ۱۹۱.

۵. طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، صص ۱۷۹-۱۸۱.

ولی به «عقل عقلانی» خود و به نوعی با «نظر در عمل»^۱ دریافته بودند که درد ایران جز از طریق قانون همسو با مقتضیات زمانه و نهادهای اجرایی آن درمان پذیر نیست. وی در توضیح گسست ایران از «قرون وسطای طولانی تاریخ خود»^۲ با طرح مفهوم «جدید قدیم»، بر آن است که مسیر تجدد و امتناع بازگشت به گذشته از مجرای ایدئولوژی روشنفکری پی ریزی نشده است، بلکه این فرآیند در ایران با نظر به مواد تاریخی خاص خود از جمله دیانت شریعت محور از طریق بازتفسیر قدیم در زبان، منطق و عقلانیت جدید محقق شده است. در نگاه وی نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی اول و «مشروطه خواهان به طور کلی، برای نخستین بار، قدیم را جدید فهمیدند»^۳ و با «پدیدار شدن امور قدیم در صورت جدید»، «ایران به طور بازگشت ناپذیری از قرون وسطای طولانی تاریخ خود» جدا شد.^۴

در تحلیل طباطبایی از سرشت این تحولات تاکید می شود که تمامی مشارکت کنندگان در مشروطه هر کدام به درجات مختلفی دریافته بودند که مشروطیت همان «حکومت قانون» است و بر آن بودند که «اگر بتوان در اسلام از اصلاح دینی سخن گفت، جز از مجرای تبدیل قانون شرع به نظام حقوق جدید امکان پذیر نخواهد بود»؛ نقش عمده و البته بسیار مهم آیات نجف و شریعتمداران مشروطه خواه در حدوث این نظام قانونی از طریق کاستن تصلب سنت و زدودن موانع شرعی «تبدیل شرع به مجموعه ای از قانون های مدون و قابل تفسیر با توجه به نظریه های حقوق جدید»^۵ بود و در بقاء به صورت طبیعی حقوق دانان و نهادهای اجرای نظام قانون راهبری اجتماعی را به عهده بگیرند. «اشاره به مرگ آیات نجف در زمانی که برای استوار شدن شالوده حکومت قانون در ایران تعیین کننده بود، به معنای آن نیست که با مرگ جسمانی آنان قانون تصمیم گیری از نجف به تهران انتقال پیدا کرد؛ روح مشروطیت، نظام حقوقی جدید بود که کالبدی جز مجلس شورای ملی نمی توانست داشته باشد».^۶ از این رو «در مرگ آیات نجف ... رمزی از آغاز

۱. طباطبایی، همان، ص ۲۷۵.

۲. طباطبایی، همان، ص ۲۷۹.

۳. طباطبایی، همان، ص ۳۰۲.

۴. طباطبایی، همان، ص ۲۷۹.

۵. طباطبایی، تأملی درباره ایران، ج ۲، ص ۶۳۸.

۶. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۲۹.

پایان دوره‌ای در تاریخ نظام سنت قدمایی وجود داشت». بر پایه چنین تحلیل حقوقی از سرشت تحولات جامعه ایرانی آن دوره، طباطبایی معتقد است که این «پایان» و غیاب فقیهان در سپهر مناسبات سیاسی- اجتماعی دوران پسامشروطه را نمی‌توان با مفاهیم بی‌حاصلی همچون «غرب زدگی»، «خیانت روشنفکران» و «نظریه توطئه» تفسیر کرد.^۱

۴. نقد نظریه اصلاح دینی طباطبایی

نظریه طباطبایی، همانگونه که گذشت می‌کوشد به تمامی ابعاد موضوع توجه داشته باشد و از این جهت توانسته است از برخی جهات پرتوی نو را بر تاریخ اندیشه ایران افکنده باشد. از دیگر مزایای مهم نگاه طباطبایی سعی در ارائه روایتی ایرانی‌شیعی و مبتنی بر مواد تاریخی و اندیشه ایرانی است و در این باره متعدد متذکر می‌شود که نمی‌توان با کاربری بی‌رویه نظریات اندیشمندان غربی که بر اساس مواد تاریخی، تحولات اندیشه غربی و بر پایه دیانت مسیحی شکل گرفته است، پرتوی بر نظریه اصلاح دینی در شریعت اسلام افکند. در این روایت به خوبی نشان داده می‌شود که توضیح چگونگی انعقاد نطفه مفاهیم نوآئین و توضیح «حرکت جوهری» این مفاهیم و نشان دادن سیلان در عین ثبات آنها و تحولی که در نظام فهم دین پدید می‌آید، بسیار پیچیده‌تر از این است که بتوان با خواندن ناقص چند متن کلی از اندیشه غربی و تطبیق مفاهیم آن بر اندیشه ایرانی به کار اساسی دست زد. روی دیگر نقد مهم و ارزشمند طباطبایی به خوانش ایدئولوژیک از تاریخ معاصر ایران است. امری که به باور طباطبایی پیامد فقدان نگاه تاریخ اندیشه حقوقی در تحلیل سرشت مشروطه به ضمیمه غفلت از مبانی شریعت خواهان آن دوره است.

از این رو هر ارزیابی از تلاش طباطبایی داشته باشیم مطمئن نمی‌توان تنگ‌نظرانه و بدون در نظر داشت وجوه مثبت نظام اندیشه‌ای وی، نگاه او را یک «صورت‌بندی بلهانه» دانست.^۲ به باور این پژوهش، نظریه طباطبایی علی‌رغم برخورداری از برخی وجوه مثبت از جهات اساسی دچار اشکالاتی است که در ذیل بدان اشاره خواهد شد.

۱. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۶۳۴-۶۳۲.

۲. سید جواد میری، نظریه عام اصلاح دینی، بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه (تهران:

انتشارات نقد فرهنگ، سید جواد) ص ۱۰.

۵. خطی تکاملی دانستن تاریخ

طباطبایی هر چند به دفعات سخن از گسست و انقطاع در تاریخ دارد و در این راستا ارجاعات نسبتاً دقیقی به رویکردهای گسست‌پژوهانه در تاریخ اندیشه‌نگارانی همچون پژوهش‌های میشل فوکو و هانس بلومنبرگ و نظریه‌پردازان تاریخ همانند راینهارت کوزلک می‌دهد، ولی در نهایت اسیر فلسفه تاریخ دوره روشنگری است که تجدد را پایان تاریخ می‌داند. وی که مکرر دنیای سنت را تمام شده می‌داند،^۱ با ارجاع به این فراز از هگل که «روح زمانه فرمان به پیش داده است و این فرمان اجراء خواهد شد»،^۲ بر آن است که «اگر ناحیه‌ای از سنت نتواند برابر منطق جدید تحول پیدا کند، همه اعتبار خود را از دست خواهد داد». وی به صراحت تأکید دارد که اعتبار هر ناحیه‌ای از نظام سنت قدمایی به «حرکت جوهری آن است»؛ حرکتی که ما الیه الحركه آن تجدد و خروج از «جاذبه میدان منطق نظام سنتی» است و در غیر این صورت از درجه اعتبار ساقط خواهد شد.^۳

طباطبایی گاهی چنان در این ادعا جانب افراط را نگه می‌دارد که جدال جدید و قدیم وی، از صورت گفتگوی مسئولانه تبدیل به سرزنش تحکم‌آمیزی از سوی جدید که در آن بایستی قدیم کورکورانه به همه الزامات جدید تن دهد می‌شود. در جدال قدیم و جدید وی اصولاً امکان طرح خط سومی که برآمده این نزاع باشد نیست و قدیم بایستی متواضعانه خود را «از درون با الزامات اندیشه و منطق جدید سازگار» کند. وی در یک غیب‌گویی متنبیانه که به وضوح نوع نگرش فلسفه تاریخی وی را روشن می‌کند تأکید دارد که در این جدال اگر قدیم از درون خود را تغییر ندهد، «هر صورتی که بتوان به نسبت میان دو مبنای متفاوت داد، گزینش عناصری از نظام سنت و تجدید عناصر آن، جز در درون منطق ایدئولوژی قابل بازیافت و دریافت نخواهد بود».^۴ اما علی‌رغم تأکیدات مطوی و آشکاری که وی به اسطوره فراتاریخیت عقلانیت تجددی دارد هیچ استدلالی بر این ادعای سترگ خود اقامه نمی‌کند.

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، صص ۶۵۶ و ۵۹۰ و ۶۳۶ و ۶۳۲ و ۶۳۰ و ۵۴۸.

۲. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۶۳۳.

۳. طباطبایی، همان، ج ۲، صص ۶۵۶-۶۵۵.

۴. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۶۲۲.

به هر روی بر اساس همین شیفتگی به تجدد است که طباطبائی به مثابه نظریه پرداز «انحطاط» و «امتناع تفکر»، ریشه همه مشکلات و معضلات جامعه ایرانی را در عدم کفایت دستگاه معرفتی آن برای فهم و مواجهه عقلانی با مسائل اجتماعی و تاریخی خود می داند و هرگونه تلاش برای احیای سنت در جهت مقابله با تجدد را «لغزش از سنت به ایدئولوژی های جدید» ارزیابی می کند. اصولاً در این نوع نگاه بازگشت ایجابی به سنت، به مثابه تلاش برای احیای میراثی مرده تلقی می شود که اعتبار عقلانیت دوران تجددی شرایط امکان چنین امری را منتفی کرده است.

پیامد خط ارزشی تجددی طباطبائی در فقدان نگاه پدیدارشناسانه وی به مقاومت اندیشه دینی در برابر تجدد قابل مشاهده است. اگر پیش داشته اندیشمندی، فراروایت خطی تکاملی تاریخ باشد چون نمی تواند فهمی با تعلیق پیش فرض های سترگ و اندیشه سوز از این مقاومت داشته باشد، مقاومت اندیشه دینی و نمایندگان نظام سنت قدمائی را در زمینه مناسبات قدرت فهمیده و از موضع ارزش داوری آن را تلاشی مذبحخانه و غیراخلاقی ارزیابی می کند امری که در ارزیابی های طباطبائی از قدمای نمایندگان سنت قدمائی به وضوح قابل رویت است. به عنوان نمونه وی علی رغم تاکیدهای مکرری که بر بی ارزش و بی اعتبار بودن تحلیل هایی که بر انگیزه های غیراخلاقی شیخ شهید در مخالفت با مشروطه اصرار دارند نمی تواند به وجوه مثبتی که در اندیشه وی مطرح است عطف نظر جدی داشته باشد و بدین سان به صورت کاملاً یک جانبه به طرفداری از نائینی به مثابه یکی از امکانات استقرار تجدد در ایران می پردازد.

در نگاه وی هر چند آیات نجف فهم درستی از آنچه در ساحت اندیشه و در جنبش مشروطه خواهی در حال وقوع بود نداشتند و بر اساس تعبیر کوزلک نمی توانستند به فراروی گسست خیز «افق انتظارات» از «قلمرو تجربه» توجهی داشته باشند، اما «با تکیه بر قلمرو تجربه دوران قدیم خود، در مناسبات دوران جدید وارد شدند». ورودی که از «دریافت قدمایی» آنان سرچشمه می گرفت و طبیعی بود که «خطیر و پرمخاطره» هم باشد.^۱ خطیر و پرمخاطره از این جهت که با جدالی که بین دو گروه از طرفداران نظام سنت قدمائی شکل گرفت، آرایش نیروهای نظام سنت قدمایی برای همیشه برهم خورد و با

۱. طباطبائی، همان، ج ۲، ص ۶۳۰.

پیروزی جنبش مشروطه خواهی و تثبیت آگاهی نوآئین، دوره «رکود و کمون سنت» آغاز شد. در نگاه طباطبایی علی رغم این سادسازی‌هایی که در اندیشه آیات نجف دیده می‌شود - و در ادامه به برخی وجوه دیگر آن اشاره خواهد شد - این حرکت را می‌توان «رمزی از مشیت الهی به ودیعه گذاشته شده» تفسیر کرد^۱ و به جهت نقش متمایزی که در پدیدارشدن «تجدد حقوقی» که زمینه‌ساز شکستن تصلب سنت و شکل‌گیری تجدد در جامعه ایرانی بود ستود.

به باور این پژوهش چنین جمع‌بندی صرفاً از این‌رو است که در نگاه وی حرکت به سوی ایده‌ال تجدد مطلوبیت نفسی دارد و در این راه هر تلاشی حتی اگر به لحاظ ضوابط دانشی نازرنده باشد ولی بتواند مسیری را پیش‌پای تجدد هموار کرده باشد شایسته ارج‌گذاری است؛ بالعکس اگر شیخ شهید با داشته‌های قدیم خود حتی در سخنان رهبران روحانی مشروطه همچون سید محمد طباطبایی نشانه‌هایی از پدیدار شدن «ساحت ناشناخته‌ای از اندیشه تجدد» را می‌دید، این تیزبینی به فهم محدود وی «از مبانی نظری شرع» تقلیل پیدا می‌کند.^۲

اصولاً نگاه مثبت طباطبایی به تلاش آیات نجف ریشه در فهم نادرست وی از نهاد سنتی «اجتهاد» دارد؛ نگاهی که در آن اجتهاد بلکه تمامی نهادهای سنت در فرضی ارزشمند هستند و صلاحیت بقا خواهند داشت که به مثابه ابزاری برای بسط عقلانیت تجدیدی ایفا وظیفه نمایند. طباطبایی از «اجتهاد» شیعی آن «نهاد پویا» این انتظار را دارد که این امر خطیر را به عهده گرفته، به سر منزل مقصود برساند. به واقع روشن نیست که طباطبایی چه فهمی از اجتهاد دارد که چنین انتظاراتی که پیامد آن غلطیدن از نظامی به نظام دیگر است را مطرح می‌کند. اجتهاد چه اکسیر اعظمی است که می‌تواند تجدد را دینی کند یا ایران را در آستانه تجدد قرار دهد؟ اگر طباطبایی مفهوم جامعه‌شناختی عرفی شدن دین را درباره تشیع صادق نمی‌داند، گمان می‌کند که می‌توان با اجتهاد، عرف و سلیقه مدرن را دینی است. اجتهاد در معنای اصیل خود پروسه‌ای است که نسبت به نتیجه بلاشرط است، ولی در نگاه وی اجتهادی مشروع و مقبول است که پروژه‌ای بشرط نگاه تجدیدی باشد. اجتهادی

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۶۳۳.

۲. طباطبایی، همان، ج ۲، صص ۵۰۹ و ۴۷۸.

که آخوند و نائینی و دیگر نمایندگان صاحب صلاحیت نظام اندیشه قدمایی خود را در آن هویت‌یابی می‌کنند. اجتهاد مجددانه است که زمینه جریان امر فراتاریخی را در تاریخ فراهم می‌کند و همچنان پایبند به عقل دینی است و آنی که طباطبایی خواستار آن هست، اجتهاد متجددانه‌ای است که از افق انسان مدرن به روح دین و پیام و رای لفظ می‌نگرد و در آن برابری، آزادی، خودآئینی و دیگر ارزش‌های تجدیدی را می‌یابد و در یک کلام دنبال دین عقلانی است. قابل فهم است که در این نگاه اخیر، به خاطر غلبه عقلانیت ابزاری، فراهم کردن ایدئولوژی دوران مدرن از هر راهی مشروع باشد، اما طباطبایی دیگر نمی‌تواند بر صندلی تاریخ اندیشه نشسته دیگران را به چوب بازیگران ایدئولوژی یا هرمنوتیک بنوازد.

۶. قیاس دو امر قیاس‌ناپذیر

طباطبایی در ارزیابی جریان روشنفکری دینی آنان را «اهل ایدئولوژی» دانسته و به این نکته اشاره دارد که «بازگشت اهل ایدئولوژی به سنت جز اتخاذ موضعی در مناسبات قدرت و ابزار قرار دادن عناصری از سنت برای برهم زدن آرایش مناسبات قدرت نیست». وی در تحلیل این ادعا بر آن است که «آنچه در این بیانیه‌های ایدئولوژیکی، در ظاهر، به قلمرو سنت تعلق دارد، وجه ایدئولوژیکی شده عناصری از سنت است که به هیچ وجه مطابق احکام منطق نظام سنت قدمایی عمل نمی‌کنند». وی در این موضع‌گیری که علیه روشنفکرانی است که در صدد برساخت روایتی از اسلام بر اساس اندیشه‌های چپ هستند، با برجسته‌سازی مکرر بُعد ایدئولوژیکی این دسته از تلاش‌ها، آنها را گره‌گوری در ساحت اندیشه ایرانی می‌داند که با دست با کفایت دانایان نیز گشودنی نیست.

طباطبایی در این ارزیابی با برجسته کردن منطق درونی نظام سنت قدمائی، به ناسنجیده بودن تلاش‌هایی که بدون در نظر داشتن این منطق، خواهان ارائه روایتی از سنت بر اساس چپ تجدیدی هستند اشاره دارد. اگر این استدلال از وی پذیرفته شود، طباطبایی در برابر این پرسش قرار خواهد گرفت چرا و چگونه ناحیه حقوق شرع نظام اندیشه قدمائی را می‌توان با اندیشه جدید حقوقی تفسیر کرد؟! اصولاً آیا این دو قیاس‌پذیرند تا بتوان قانون حقوق شرع را بر اساس فلسفه حقوق جدید یا نظریه‌های حقوقی مدرن تفسیر کرد؟! اگر اهل ایدئولوژی چپ مجاز نیستند که بدون نظر داشتن منطق درونی متن دینی، تفسیری

همسو با تجدد از آن ارائه دهند، بر چه پایه‌ای تفسیر حقوق شرع بر اساس نظریه‌های حقوق مدرن اروپای غربی نه تنها مجاز بلکه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؟ پرواضح است اگر استدلال طباطبایی صحیح باشد، به مناط آن می‌توان توصیه طباطبایی به فهم تجددی قانون برآمده از متن دینی را نیز تلاشی ایدئولوژیک در راستای شکل‌دهی به مناسبات دیگری از قدرت دانست.

جالب است که این اشکال به حیثی مورد توجه طباطبایی در ارزیابی تلاش مستشارالدوله در تدوین رساله یک کلمه قرار گرفته است. در نگاه طباطبایی نیاستی این اثر را که تلاشی در روح قوانین و فلسفه حقوقی است، با قانون‌خواهی میرزا ملکم‌خان در «دفتر قانون یا دفتر تنظیمات» که بیشتر ناظر به حقوق موضوعه بود تا روح قوانین یا مبانی فلسفه حقوقی آن قیاس گرفت. «مستشارالدوله با دریافتی که از مفهوم سنت قدمائی در ایران پیدا کرده بود، به خلاف بسیاری از روشنفکران، می‌دانست که تدوین مجموعه‌های قانونی نیازمند مبانی نظری ویژه‌ای است که او آن را روح الاسلام می‌خواند و در واقع قانون شرع تنها در صورتی می‌تواند به حقوق جدید تبدیل شود که با توجه به الزامات دوران جدید تاریخ ایران و با تکیه بر «روح قانون‌ها» و مبانی نظری جدید تدوین شده باشد.^۱ از این رو وی در صدد بود که «با اقتباس از مواد اعلامیه حقوق بشر که در مقدمه قانون اساسی فرانسه آمده بود، آن اصول را با مبانی حقوق اسلام تطبیق دهد»^۲ و از این راه مبانی نظری قانون‌نویسی در ایران را بدست داده باشد.

از پرسش‌های مهمی که طباطبایی معتقد است مستشارالدوله آن را بی‌پاسخ گذاشته است، دقیقاً همان پرسش مطرح شده طباطبایی است که وی نیز از آن طفره رفته است. طباطبایی چنین اشکال می‌کند که اگر به فرض «روح قانون‌های اسلام و مشتملات قانون‌های فرنگستان مغایرتی با یکدیگر ندارند، چرا باید در تدوین قانون‌های عرفی جدید در ایران مبادی عام را از اعلامیه حقوق بشر گرفت و کتب معتبره اسلام و مجموعه قانون‌های دول متمدنه را با رعایت آن مبادی تفسیر کرد؟»^۳ به دیگر سخن این اصل و

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۰۷.

۲. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۱۹۸.

۳. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸.

فرعی که از مستشارالدوله تا طباطبایی مسلم فرض شده است و گاهی در مقام انتقاد، طباطبایی نیز آن را پر رنگ کرده است، چه دلیل محکمی آن را پشتیبانی می‌کند؟ جالب‌تر این که طباطبایی در نقد بسیاری از تطبیق‌های ظاهری مستشارالدوله دقیقاً این نکته را برجسته کرده است که خاستگاه این دو نظام حقوقی به لحاظ مبانی نظری، چنان در دو طرف خط هستند که صرفاً با یک نگاه سطحی می‌توان یکی را دیگری دانست.^۱ طباطبایی به درستی اشاره دارد که «فلسفه سیاسی حاکم بر این اعلامیه خواستار برگرداندن حاکمیت به خود انسان بود و از این‌رو انسان دیگر مکلف نبود، بلکه دارای حق حاکمیت شده بود» و مستشارالدوله بی‌اطلاع از تحولات اندیشه حقوقی در غرب نمی‌توانست از ظاهر پدیده‌هایی که دیده فراتر رفته و از این‌رو گمان می‌کرد که مبدا حکم، حضرت یزدان است و در توهم مضاعفی مدعی می‌شد که «حکمای اورپا و شریعت اسلامی در این باره هم‌رأی هستند».^۲ اگر مبنای حاکمیت و خاستگاه حقوق تا بدین اندازه در دو نظام حقوقی اسلام و غرب جدید، متفاوت است چگونه می‌توان یکی را قرینه تفسیر دیگری کرده و تفسیر موجهی از حقوق شرع برپایه فلسفه حقوق جدید و نظریه‌های حقوقی مدرن ارائه داد؟!۳

به‌رغم این تفتن شایسته، طباطبایی همچنان اصرار دارد که «حقوق فرانسه با تدوین اعلامیه حقوق بشر، بسطی به مبادی عام داده است که هیچ نظام حقوقی در استنباط خاص از عام و اجتهاد قانون‌های جدید نمی‌تواند آن مبادی را لحاظ نکند».^۳ اعلامیه‌ای که در حقوق به معنای دقیق آن نیست، بلکه بیانیه‌ای در اصول اساسی حقوق و آزادی‌هاست و آن‌گونه که مارسل گشه در کتاب *انقلاب حقوق بشر* گفته است هدف آن ایجاد «انقلاب حقوق بشر» و نسخ کامل نهادها و نظام سنت قدمائی در فرانسه بود.^۴ طباطبایی هم‌سو با تحلیل میشل ویله، دیگر فیلسوف مهم حقوق فرانسوی، از ماهیت اعلامیه حقوق بشر تأکید دارد که «با پایان سده‌های میانه در حوزه‌های علمیه مسیحیت دگرگونی‌ها زمینه تأسیس

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، صص ۲۲۲ و ۲۲۵ و ۲۲۷ و ۲۳۰ و ۲۳۷ و ۲۴۲.

۲. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۶.

۳. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸.

۴. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۴۲.

نظریه‌های جدیدی را در حقوق فراهم آورد. به نظر میشل ویله، اعلامیه حقوق بشر، فرآورده این دگرگونی در مبنای علم حقوق است و با بسط روح اعلامیه، علم حقوق در مسیری افتاد که بسیاری از بیراهه‌های تجدد را باید از پیامد آن دانست.^۱ بر پایه چنین جمع‌بندی از ماهیت حقوق مدرن، به واقع روشن نیست که چگونه و چرا بایستی ناحیه حقوق شرع نظام سنت قدمائی را بر اساس فلسفه حقوق جدید و بر پایه مبادی عام بسط یافته در اعلامیه حقوق بشر تفسیر کرد یا در اجتهاد خاص از عام به آن نظر داشت؟! امری که مورد اعتراض شیخ شهید نیز بود و با توجه به بصیرت‌هایی که از مبنای نظری قانون در اندیشه فرانسوی پیدا کرده بود می‌پرسید که «چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد».^۲

این رویه طباطبایی هنگامی با ابهام بیشتری مواجه می‌شود که مبنای تفسیری هرمنوتیکی طباطبایی نیز بر تعیین‌کننده بودن مراد نویسنده در موجه بودن تفسیر متن استوار است. وی در نقد عباس میلانی که با کاربردهای نظریه‌های تفسیری «پست مدرن» به تفسیر عجیبی از آرای نظامی رسیده است، یادآور می‌شود «این که هیچ نویسنده‌ای نمی‌تواند به همه لایه‌های معنایی آفرینش هنری خود دست یابد، به معنای این نیست که می‌توان هر روایتی را بر نوشته او تحمیل کرد».^۳ اگر تحمیل هر روایتی بر هر متنی نابسند است و اصولاً نمی‌توان بدون در نظر داشت منطق و مراد نویسنده متن را به اسم تاویل، تحریف کرد به همان ملاک نمی‌توان ناحیه حقوق شرع را بدون در نظر داشت منطق و مبنای نظری آن با فلسفه حقوق مدرن و نظریه‌های حقوقی جدید معنا کرد. اصولاً این رویکرد، منطبق بر موازین «تفسیر» نیست و همان «تحمیلی» است که طباطبایی به درستی در نقد میلانی بدان اشاره کرده است.

بر این اساس این ادعای اصلی و مفصل‌بند طباطبایی که «هر حکم قانونی، اگر مبتنی بر شرع و دارای نص صریح باشد، به اعتبار حکم شرعی، نمی‌تواند نسخ شود، اما علم حقوق

۱. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱ (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲) ص ۱۵۰.

۳. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۶۲۶.

می‌تواند مطابق روح قانون، نظریه‌های حقوقدانان و مقتضیات زمان تفسیری متفاوت از آن عرضه نماید^۱ متضمن تجویزی است که با بدیهیات ضوابط تفسیر حقوق شرع در تعارض است و صرفاً در بازار ایدئولوژی می‌تواند خریدار داشته باشد. این تجویز دقیقاً یادآوری نقدی است که خود طباطبایی بر برخی اندیشمندان حوزه علمیه وارد می‌کند که با هرمنوتیک، خواستار ارائه روایتی نو از متن دینی هستند. در نگاه وی «جای شگفتی نیست که حتی سنتی‌ترین گروه‌های حوزه علمیه از بد حادثه به زبان جدید سخن می‌گویند و اهل هرمنوتیک یا ایدئولوژی‌اند. این نوع سخن گفتن، این توهم را ایجاد می‌کند که گویا اینان با تکیه بر مبانی اندیشه جدید و به زبان جدید سخن می‌گویند، بسیاری در دام توهم می‌افتند و این را از نشانه‌های متحول شدن گروه‌هایی می‌دانند که در واقع نه تنها جدید نیستند، بلکه در بهترین حالت، جز با قشری بی‌مغز از سنت پیوندی ندارند» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۶). اینکه بایستی حقوق برآمده از متن دینی را با نظریه‌های حقوقی مدرن تفسیر کرد آیا چیزی جز بندبازی‌های اهل هرمنوتیک یا اهل ایدئولوژی است که بدون در نظر داشت منطق درونی سنت خواستار ارائه خوانشی نو از آن هستند؟!

افزون بر اینکه مکاتیب مدرن تفسیر حقوقی نیز آنچنان که طباطبایی پیش‌فرض می‌گیرد چندان هم یکپارچه نیستند و طیفی از نص‌گرایی، هدف‌گرایی، قصد‌گرایی و عمل‌گرایی را شامل می‌شود. طباطبایی به عنوان یک حقوقدان می‌تواند هر نظریه‌ای در باب تفسیر متن حقوقی داشته باشد، ولی با نظر به اینکه ایشان هیچ‌گونه استعلائی تعیین‌کننده‌ای بر دیگر حقوق‌دانان ندارد، همچنان این باب بر روی دیگران حقوق‌دانان مفتوح است. جالب اینکه «نص‌گرایی در میان نظریات تفسیری محبوب‌ترین نظریه محسوب می‌شود» و اینان همانند «رمال‌ها به دنبال شکار روح قانون» نیستند^۲ و جالبتر اینکه حتی خود این نظریه‌های نیز تفاسیر مختلفی دارند.^۳ از این رو روشن نیست که با چنین تنوعی چگونه طباطبایی انتظار دارد که علم حقوق «مطابق روح قانون، نظریه‌های حقوقدانان و مقتضیات

۱. طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۵۴۷.

۲. رضا پورمحمدی، درآمدی بر تفسیر حقوقی (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۲) ص ۴۴.

۳. همان، ص ۱۳۲.

زمان» تفسیری مدرن از متن قانونی برآمده از فقه ارائه دهد و در ادامه با بسط و استقرار آن جامعه ایرانی در بستر تجدید قرار گیرد.

افزون بر نقدهای پیش گفته، این ایده طباطبایی به لحاظ نگرش عمل‌گرایانه نیز با ابهاماتی روبرو است. پیش‌فرض نااندیشیده طباطبایی خالی بودن مناسبات میدان جامعه ایرانی از هر نیروی معارض قوی است. طباطبایی در نظر نمی‌گیرد که نمایندگان نظام حقوق شرع در هر حال در ایران از جایگاه خاصی برخوردار هستند و دیر یا زود متوجه تفسیرهای مبتنی بر فلسفه حقوق مدرن از نظام حقوق عرف مبتنی بر شرع خواهند بود. اصولاً متمم دوم قانون اساسی مشروطه و شورای نگهبان قانون اساسی با اختیارات موسعی که دارد با در نظر داشت همین تجربه تاریخی طراحی شده است که همواره زمینه تفسیرهای مدرن از حقوق موضوعه وجود دارد. افزون بر اینکه ابداع پارادایم حقوق اسلامی ناظر به این خلاء است و طبیعی است که این پاداریم، حقوق‌دان خود را نیز بسازد. به واقع روشن نیست که طباطبایی چگونه انتظار دارد که نمایندگان صاحب صلاحیت اندیشه‌پردازی یا این تفاسیر تجدیدی که ایران را متجدد خواهد کرد را نبینند و یا موضع‌گیری نکنند! این ایده که با تبدیل حقوق شرع به حقوق عرف، اصلاح دینی ممکن در اسلام شریعت‌محور محقق شده است و بسط و استقرار آن در ادامه به تحقق تجدید در ایران خواهد انجامید، بر پایه فهم خاصی از مناسبات قدرت و نیروهای درگیر در در جامعه ایرانی استوار است که چندان با واقع مطابقت نمی‌نماید.

اشکال بسیار مهم دیگری نیز در این میان مطرح است که شایسته توجه مضاعف است. پذیرفتیم که جامعه حقوقی در ایران، نظریه تفسیر حقوقی یک‌دستی دارد و نیروی رقیب و معارضی نیز در کار نیست. در این فرض اگر حقوق‌دانان تجدیدی با تفاسیر مبتنی بر حقوق مدرن، قانون از فقه درآمده را تفسیر جدیدی کرده و با جهت‌دهی به مناسبات زندگی عینی مردم، عملاً جامعه را در بستر تجدید قرار دادند، در این فرض این پرسش مطرح خواهد شد که چنین تجدیدی چه مشروعیت معرفت‌شناختی دارد؟ این پرسش یادآور نزاع معروفی است که میان کارل اشمیت از نظریه‌پردازان مطرح حقوق عمومی و هانس بلومبرگ از فیلسوفان بزرگ آلمانی درباره مشروعیت دوران مدرن در گرفت و در آن نزاع کارل اشمیت با این استدلال که عمده‌ترین مفاهیم تجدیدی، عرفی شده مفاهیم الهیاتی

هستند، تجدد را به نوعی به سرقت و در نتیجه عدم مشروعیت متهم کرد.^۱ در برابر این دیدگاه، بلومبرگ با نوبنیاد دانستن این مفاهیم و نهادهای برآمده از آن، از مشروعیت دوران مدرن دفاع کرد.^۲ بر پایه چنین نگاهی اگر تجدد در ایران محصول بازی تفاسیر حقوقی باشد، به جد این پرسش مطرح خواهد بود که دلیل مشروعیت معرفت‌شناختی چنین تجددی چیست؟! به دیگر سخن هگلی اندیشیدن و مارکسی پیشنهاد دادن، تناقض‌ناپیدایی است که نظریه طباطبایی علی‌رغم ظاهر جذابی که دارد بدان مبتلی است. طباطبایی عمل‌گرایانه همچون مارکس دریافت‌افته است که هر جریانی، مناسبات عینی زندگی را عهده‌داری کند، هم ذهنیت و هم رفتار مردم را مسلط خواهد شد؛ اصولاً این عینیت است که نحوه رفتار و فهم را تعیین می‌بخشد. از این‌رو وی از طریق تفسیر مدرن قانون، بدنبال سیطره جریان تجدد نسبت به عینیت است؛ اما این چنین تحلیلی با کسی که اندیشه را بر عین مقدم می‌دارد نمی‌سازد و در نهایت نمی‌تواند مشروعیت تجددی را که از دریچه سیطره عین برآمده است، توجیه کند.

به هر حال تحلیل تقلیل‌گرایانه طباطبایی همچون ایده ایدئوژیک‌زده منصورالسلطنه عدل و همفکرانش است که گمان می‌کردند با آتش‌زدن صورت مذاکرات قانون مدنی، امکان بازگشت به قدیم قدیم منتفی می‌شود و «حقوق‌دان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند در تفسیر آن به جای مراجعه به منابع قدیم فقهی یعنی نص‌های قدیم، به اصول حقوق جدید برمی‌گردند و بدین‌سان، قانون قدیم برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید» توضیح داده می‌شود.^۳ اما خود طباطبایی به خوبی می‌داند که مشکل «نص» با این سادسازی‌ها قابل رفع و رجوع نیست و به قول خود طباطبایی «هیچ اجتهادی در برابر آن کارساز» نیست.^۴

۱. کارل، اشمیت، *الهیات سیاسی*، ترجمه شجاع احمدوند، سمیه حمیدی (مشهد: انتشارات مرنديز، ۱۳۹۲).

۲. هانس بلومبرگ، *مشروعیت عصر مدرن*، ترجمه زانیار ابراهیمی (تهران: موسسه فرهنگی‌هنری پگاه روزگار نو، ۱۴۰۱).

۳. طباطبایی، *ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت*، ص ۲۲۳.

۴. طباطبایی، *تأملی درباره ایران*، ج ۲، ص ۶۲۶.

۷. تفسیر انحصاری حقوقی از سرشت مشروطه

به باور این پژوهش، ریشه بسیاری از ابهامات یا اشکالات نظریه طباطبایی را بایستی در تقلیلی دانست که وی در ارتباط با ماهیت نهضت مشروطه و فروکاست آن به بُعد حقوقی و برپایی نظام قانون داده است. وی در این ادعا گاهی چنان جانب افراط را می‌گیرد که به نتایجی عجیب و یکسره نادرست می‌رسد. همانند این ادعا که مشروطه حقوقی توانست «نص» چهارم یکی از مهم‌ترین وجوه نوآئین اندیشیدن ایرانی یعنی تجدد را در قالب مشروح مذاکرات مجلس پدید آورد.^۱ به واقع این ادعای سترگ که نمایندگان مجلس اول «نص مفقود وجه چهارم نظام سنت در ایران» یعنی تجدد را تدوین کرده‌اند،^۲ نمی‌توان مطرح کرد جز از طریق نادیده گرفتن مناسبات آشفته حاکم بر مجلس که در روایت بسیار غم‌بار رئیس آن، احتشام السلطنه، و همچنین در تحلیل‌های تاریخی منعکس شده است.^۳ طرفه آنکه طباطبایی اجتهادات این مجلس را که به گواه آدمیت، رهبران موثر آن «اغلب‌شان در مدارس اروپایی» تحصیل کرده بودند بدون هیچ دلیلی «اسلامی» هم می‌داند.^۴

به هر حال اینکه تمامی گروه‌های درگیر در نهضت، خواهان نظام قانون و نهادهای اجرای آن بودند تا حدودی و بویژه در سال‌ها و ماه‌های منتهی به مشروطه سخنی درست است؛ اما این خواسته، مطالبه‌ای در صورت و فرم قانون‌خواهی صرف نبود که طاردیتی در آن مقطع تاریخی نداشته باشد، بلکه هر گروه تحت آرمان خاصی و با نظام ارزشی و هویتی متفاوتی طالب قانون بود، امری که قانون‌خواهی آنان را بشدت محتوایی و ایدئولوژیک می‌کرد. به دیگر سخن اینکه تمامی گروه‌ها به نوعی خواهان قانون بودند و قانون‌خواهی

۱. طباطبایی به تفاریق چیستی و اهمیت نص‌های سه‌گانه سنت اندیشیدن ایران شهری ایران و ناحیه‌های مبتنی بر آن وجوه ثلاثه را یادآور شده است. به گمان طباطبایی ناحیه چهارم که در دوره مشروطه در کنار ناحیه‌های سه‌گانه نظام سنت قدمانی قرار گرفت، فاقد نص تاریخی بود که مجلس شورای ملی توانست آن را تدوین کند (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۵۲ و طباطبائی، همان، ص ۱۶۸ و ۱۶۴).

۲. طباطبایی، همان، ص ۳۰۰.

۳. میرزا محمود احتشام السلطنه، *خاطرات*، به کوشش سید مهدی موسوی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷) صص ۵۹۵-۵۹۶ و فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران* (سوئد: کانون کتاب ایران، ۱۹۸۵) صص ۳۶۷-۳۶۲.

۴. طباطبایی، همان، ص ۲۴۸.

تجلی فعلیت آرمان آنان بود، به معنای این نیست که تمام واقعیت نهضت مشروطه، در قانون خواهی و بعد حقوقی صرف فهم شود. اینکه ماده مساوات قانونی می توانست شش ماه وقت مجلس را بگیرد و در نهایت بدون راهکار محصلی، سخن از آن به تعویق انداخته شود، گواه وجود یک طبقه خاصی از نیروهای جدید قدرت با آرمانی متفاوت بود که می توانست در برابر نیروهای سنتی قدرت، ایستادگی کند. این گروه به قانون فرمی راضی نبود و آن را حلال مشکلات ایران آن روز نمی دانست، بلکه دل در آرمان گسست گرای انقلاب فرانسه داشت.

احتشام السلطنه رئیس مجلس، درباره فعالیت این گروه چنین ارزیابی می کرد که «بدبختانه بعضی و کلاء که در رأسشان تقی زاده و حاجی میرزا ابراهیم زنجانی آذربایجانی قرار گرفته بودند، اصطلاح انقلاب کبیر فرانسه از زبانشان نمی افتاد و عاشق گیوتین و دادگاه های انقلاب بودند که ظرف یک ساعت، حکم اعدام شاه و درباریان و جمیع وزراء و امرای حال و گذشته را صادر نماید. یکی می خواست روبسپیر بشود؛ دیگری خود را جانشین مارا می دانست و دیگری دانتون شده بود. هیچ یک از علل بروز و کیفیت وقوع و شرح حوادث ناگوار و آثار و عواقب آن انقلاب در فرانسه اطلاعی نداشتند و جز شهرت طلبی هدفی در کار نبود».^۱ جالب است که احتشام السلطنه با تمام فراستی که داشته است خود را عاجز از مدیریت این طیف می دید.

مخبر السلطنه از دیگر رجال موثر آن دوره نیز درباره ماهیت قانون خواهی مجلس شوری ملی، با دریافتی پیش رو چنین تحلیل می کرد که «قوانین اساسی فرانسه یا بلژیک را ما هم خوانده بودیم؛ مملکتی که تازه پا بسازمانی غیر آشنا می گذارد باید آهسته پیش برود. متأسفانه بحکم عادت سیاسی قانون اساسی بلشویک را مصدر قرار دادند که بر اساس فرانسه بود؛ مردم فرانسه آتشی مزاج همان قانون کنستیتوان را هم مجری نکردند؛ کنوانسیون سوابق را از ریشه برآورده او باش غلبه کردند و خرابی ها بار آوردند و ما همان رشته را دنبال کردیم؛ اگر ملاحظات سیاسی نبود می بایست تقلید از انگلیس کرد که همیشه اصول قدیمی را ملحوظ می دارد و نواقص را اصلاح می کند».^۲ حتی تقی زاده که در اواخر

۱. احتشام السلطنه، همان، ص ۶۱۹.

۲. مهدی قلی هدایت، مخبر السلطنه، خاطرات و خطرات (تهران: شرکت چاپ نگین، ۱۳۲۹) ص ۱۹۳.

عمر خود از فرانسوی صحبت کردن مردم می‌آشفست، نیز در بازاندیشی که در ایام پیری از خود داشت به این نکته پی برد و با ندامتی بی‌حاصل، الگوی پیوستی انگلستان را نمونه ایده‌آلی برای مشروطیت ایران دانست که متأسفانه در اثر تقلید از آرمان گسست‌گرای انقلاب فرانسه در جامعه ایرانی پیگیری نشد.^۱ بنابراین این استدلال شیخ شهید در مخالفت با مشروطه که جریان‌های تجددخواه «می‌خواهند مجلس شورای ایران را پارلمنت پاریس بسازند»^۲ سخنی به گزاف نبود. وی از «فرقه‌ای که زمام حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهام کلیه به دست آنها بود» «صریحا و علنا» شنیده بود که «ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامی، و با این تصحیحات و تطبیقات، دول خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت».^۳ حتی آخوند نیز بعدها و پس از افتادن پرده‌ها همانند شیخ شهید از جماعت موثری صحبت کرد که «عشاق آزادی پاریس» هستند و فهمید که اینان به جد نهضت را در همان مسیر راهبری می‌کردند.^۴

اصولا خطای راهبردی در اندیشه طباطبایی قیاس گرفتن پس‌زمینه نهضت مشروطه ایران از نظام قانون‌خواهی انگلستان است، در حالی که این نهضت و به تعبیر صحیح‌تر این انقلاب در تمامی مراحل انعقاد نطفه، بسط و استقرار آن به دلایل و شواهدی که در این مقاله قابل بازگویی نیست و نویسنده در متن دیگری مفصل بدان پرداخته است، ملهم از روشنفکری گسستی فرانسه، دل در آرمان انقلاب کبیر داشت و از دریچه مفاهیم و زبان فرانسوی به تجدد، قانون، دین و اصلاح اجتماعی نظر می‌کرد.

این توضیح حتی می‌تواند تبیینی عینی‌تر از روایت طباطبایی از سرّ غیاب اهل نظر نظام اندیشه قدمائی در تحولات بعد از مشروطه را ارائه دهد. اینکه طباطبایی تأکید دارد با تبدیل نظام حقوق شرع به نظام عرف، زمانه مجتهدین به نحو گریزناپذیری به پایان می‌رسید، دریافتی نسبتاً دقیق و قابل تحسین است. اصولاً روح نظام حقوقی رومی‌ژرمنی که در ایران از نظام حقوقی فرانسه تقلید شد، ارتباطی زنده با واضع قانون و نگهبان آن ندارد و می‌توان

۱. سیدحسن تقی‌زاده، *آخذ تمدن خارجی*، یغما، ۱۴۹ و ۱۵۰، (آذر ۱۳۳۹).

۲. شیخ فضل‌الله نوری، *لوايح*، به کوشش هما رضوانی (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲) ص ۳۱.

۳. شیخ فضل‌الله نوری، *در حرمت مشروطه و قانون اساسی*، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۱۶۲.

۴. محمد حسن قوچانی، آقا نجفی، *حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام*، مصصح رمضان علی شاکری (تهران: انتشارات کوبر، ۱۳۹۳) صص ۹۳-۹۲.

تمام هویت قانون را در متن مدون مشاهده کرد. در یک تشبیه تبدیل قانون شرع به حقوق موضوعه و مدون را می‌توان از تقلید از مجتهد میت قیاس گرفت.. مجتهد با اجتهاد خود احکام فقهی را استنباط می‌کند و نقش وی تمام می‌شود؛ در ادامه مقلدینی که گاهی در نسل‌های آینده خواهند آمد، می‌توانند به متن فتاوی‌ای وی مراجعه کنند و نیازی به اجتهاد و مجتهدین نخواهند داشت؛ کسانی که مقلدین به صورت طبیعی نیازمند به آنها خواهند بود شارحین فتاوا هستند؛ با تبدیل فقه به قانون نیز طبیعی است که مردم به حقوقدان نیازمند باشند تا به مجتهدین. اما این توضیح نسبتاً درست صرفاً بر پایه نگاه تقلیل‌گرایانه می‌تواند تبیینی انحصاری از سرّ غیاب مجتهدین در بعد از مشروطه ارائه دهد. اگر ماهیت گسستی تحولات منتهی به مشروطه و آرمان فرانسوی رجال نخبه تحول‌خواه تا بدان روز برای بسیاری روشن نبود، دیگر نمی‌شد با ساده‌سازی‌های گذشته مشروطه را عین شریعت دانست و به اسم دین و شریعت در این مناسبات دخالت کرد. رویکرد افراطی پیش‌گفته حتی بزرگانی همچون آخوند خراسانی و آیت‌الله مازندرانی را «خسته و درمانده» و «خائف بر جان خود» کرده بود و مازندرانی پیرو گزارش‌های دقیقی مطلع شده بود که «از انجمن سرّی مذکور به شعبه [ای] که در نجف اشرف و غیره دارند رأی در آمده که نفوذ ما دو نفر تا حالا که استبداد در مقابل بود، نافع؛ و از این به بعد مضرّ است؛ باید در سلب این نفوذ بکوشند».^۱

رویکرد افراطی و گسست‌گرایی جریان تجددخواه که شاخصه مهم روشنفکری فرانسوی بود و در آرای الکسی دُ توکویل مفصلاً بدان اشاره شده است^۲ در کنار ماهیت روحانیت‌ستیز این جریان،^۳ هزینه کرد آرمان مشروطه برای منافع شخصی که مشروطه و مشروطه‌خواهی را بشدت بدنام کرده بود،^۴ رواج هتاک‌گری زبانی و بی‌بندوباری در مطبوعات انقلابی،^۵ درهم کوبیدن شدن نظم سابق، اوضاع اسف‌بار دربار و پدیدار شدن بحران‌های

۱. شیخ عبدالله مازندرانی، «بی‌نام»، جبل‌المّتن، شماره ۱۵، (رمضان ۱۳۲۸) ص ۲۰.

۲. الکسی دُ توکویل، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات مروید، ۱۳۹۱).

۳. حسین آبادیان، معماران نظری حکومت خودکامه (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۴۰۰) ص ۱۹.

۴. احتشام السلطنه، همان، ص ۵۹۳ و محمدعلی همایون کاتوزیان، ایران جامعه کوتاه‌مدت و ۳ مقاله دیگر، ترجمه عبدالله کوثری (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳) ص ۱۲۰.

۵. همان، ص ۱۰۹.

تازه‌ای چون جنگ جهانی اول، ورشگستگی اقتصادی و پرکشیدن نظام خودکامه و دین‌ستیز پهلوی که در مجموع ایده شکست انقلاب را تلقی غالب اکثر گویندگان و نویسندگان آن دوره کرده بود،^۱ همگی عواملی عینی بودند که می‌تواند تفسیر موجهی از غیاب موقت نمایندگان ناحیه حقوق شرع از سپهر عمومی جامعه ایرانی در آن دوره تاریخی را ارائه دهد. اصولاً انتظار حضور سیاسی- اجتماعی نمایندگان صاحب صلاحیت نظام اندیشه قدمائی در بعد مرگ آیات ثلاث در چنین فضای بحران‌زده چندان واقع‌بینانه نیست. حضوری که جز بدنامی، تخریب، توهین و تزلزل اعتقاد توده‌ها به مرجعیت شیعی نمی‌توانست پیامد دیگری داشته باشد.

اگر صحت آن نقل تاریخی که تاکید بر جمع‌آوری نسخ تنبیه‌الامه توسط نائینی دارد احراز شود، می‌توان این تصمیم را شاهی بر این مدعی دانست که نائینی نیز نمی‌توانست بدنامی «حضور فعالانه هواخواهی» خود از چنان انقلابی را تحمل کند و به طریق اولی دیگران نیز انگیزه‌ای مشروع برای ورود در امر سیاسی را پیدا نمی‌کردند. در تحلیل حائری از این جمع‌آوری که با اشاراتی ظاهراً نابه‌جا به ریاست‌طلبی نائینی همراه شده است بر «سرخوردگی از شیوه نظام سیاسی پس از مشروطه» که پیامد «گام‌های زیان‌آور و ناپسند» برداشته شده بعد از مشروطه بود، تاکید شده است. این سرخوردگی نائینی را به این جمع‌بندی رساند که «سرگذشت مشروطه‌خواهی خود را تا اندازه‌ای از خاطره‌ها بزدايد و هم شاید امید داشت که این کار وی، بدیده مردم، گونه‌ای ابراز پشیمانی از سوی نائینی بشمار آید».^۲

۸. خطا در تحلیل متون اندیشه دینی

اینکه دقیقاً کی و کجا بسط عقلانیت تجددی توانست تردیدهای جدی در اعتبار اندیشه دینی برای عالمان هواخواهش ایجاد کند چندان روشن نیست. طباطبایی که تاکید بر فقدان تحقیقی تاریخی در تاریخ ایجاد شکاف در جبهه طرفداران نظام سنت قدمایی دارد^۳ در تحلیل شایسته توجه‌ای، بر آن است که پس از پیروزی مشروطه و از بین رفتن استبداد

۱. ماشاءالله آجودانی، *یا مرگ یا تجدد، دفتری در شعر و ادب مشروطه* (لندن: انتشارات فصل کتاب، ۱۳۸۱) ص ۲۶۸.

۲. حائری، همان، ص ۲۲۰.

۳. طباطبایی، *تأملی درباره ایران*، ج ۲، ص ۶۳۶.

سیاسی دو فهم متفاوت از اندیشه دینی که یکی در قالب جدیدِ قدیم، مقدمات مشروطه‌خواهی را فراهم می‌کرد و دیگری به ظاهر شرع و قدیمِ قدیم نمی‌توانست همسو با حکومت نظام قانون باشد، در ساحت اندیشه ایرانی پدیدار شد که در واقع «صورتی از جدال میان قدما و متاخرین بود» و اصولاً مخالفت و موافقت میرزا نائینی و شیخ شهید با مشروطه نه در راستای منافع و اغراض شخصی، بلکه در دو فهم متفاوت از مبانی نظری دینی بایستی جستجو کرد. از این‌رو نزاع در مخالفت با مشروطیت یا دفاع از آن، هر چند به ظاهر سیاسی بود، «اما به لحاظ مبانی نظری دو دریافت متفاوت از اندیشه دینی را در برابر یکدیگر قرار می‌داد».^۱

این نزاع از اولین مجادلات دینی از نوع جدید آن بود که در افق اندیشیدن اهل نظر ایرانی ظاهر شد و در ارزیابی طباطبایی از آن، «دقایق بسیاری از شیخ فوت شده بود» و وی با «فهم و تفسیر محدودی از مبانی نظری شرع و در بی‌اعتنایی به تمایز دو نظام مفهومی قدیم و جدید، از نظامی به نظامی می‌لغزید و مبانی آنها را خلط می‌کرد». بر خلاف میرزا که «با تمیز آن دو و فهم جدیدی از نظام سنت قدمایی با توجه به الزامات دوان جدید» فهمی یکسره متفاوت عرضه می‌کرد.^۲

فارغ از داوری در نزاع شیخ شهید و میرزای نائینی، آیا به واقع مواجهه نائینی و شیخ را می‌توان نقطه صفر اصلاح دینی در درون اندیشه دینی فهمید؟ یا اینکه هر دو طرف به لحاظ مبانی دینی از سرشتی واحد برخوردار بودند و اختلاف، معلول چیز دیگری بود؟ به باور نویسنده، به گواه آثار متعدد فقهی و اصولی آخوند و نائینی، نمی‌توان سخن از شکل‌گیری مبانی جدیدی در فهم دین را جدی گرفت. اصولاً نائینی و دیگر روحانیت طراز مشروطه‌خواه آن دوره، ضرورتی در تغییر مبانی اندیشه دینی خود نمی‌دیدند و بر آن بودند که مشروطیت در اصول خود متخذ از قرآن و شریعت اسلامی است، «لکن مثل آب صافی که آن را به اجزا رقیقه ترابیه مکدر کنی، بعضی از دقایق و شعب و شئون آنها را حکمای اروپا به خیالات ناقصه خود مشوش نموده، به اطراف عالم انتشار داده‌اند».^۳ نائینی

۱. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۴۲۶ و ۴۸۴ و ۵۰۹.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۵۰۹ و ۵۵۵.

۳. اسماعیل محلاتی، *اللتالی المربوطه فی وجوب المشروطه*، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۲۳۰.

حتی در «رویای صادقه» خود هنگامی که از شیخ حسین تهرانی از رهبران مهم مشروطه‌خواه از حقیقت مشروطه پرسیده بود، تهرانی از لسان امام (عج) جواب داده بود که «حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است؛ مطلب که قدیمی است». جالب است که طباطبایی خود اذعان دارد که قدیمی دانستن مشروطیت «از مسلمات همه علمای مشروطه‌خواه بود» و از این مشروطیت برای آنان نمی‌توانست معنای جز «حکومت قانون شرع» داشته باشد.^۱

از این رو «مشروطیت هر مملکت» نزد آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، «محدود و مشروطه بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذاهب رسمی آن مملکت» بود و بر پایه این فهم نادرست تاکید داشتند که «چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنا عشریه صلوٰه‌الله علیهم اجمعین است، پس، حقیقتاً، مشروطیت و آزادی ایران عبارت [است] از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاده از مذهب و بنا بر اجرای احکام الهیه، عز اسمہ، و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیات و اشاعه عدالت».^۲ بر اساس این فهم از مشروطیت حاکمیت، مشروطه‌خواهی در داخل مفاهیم نظام قدمائی و بر اساس امکانات آن هم ممکن بود و ضرورتی برای اصلاح مبانی فهم معرفت دینی و ارائه روایتی جدید از قدیم، نه به لحاظ معرفت‌شناختی و نه به منطبق کارکردی در کار نبود.

بر این اساس اگر سخن از آزادی و دو اصل برابری و مساوات به کرات در ادبیات علمای مشروطه‌خواه مطرح می‌شد همه آنها برای رسیدن به «اقتدار شرع» بود و هرگز تصور نمی‌شد که این مفاهیم و نهادهای اجرایی آن در راستای تغییر در ساختار دینی جامعه مورد سوء استفاده قرار گیرند و به فرض اگر این نهادها در راستای تغییر در «قوانین و احکام مذاهب جعفری، حکم قانونی جعل، و زندقه و بدعتی را احداث، و قانون اساسی و اصل

۱. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۴۹۹.

۲. غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴) صص ۴۸۷-۴۸۶؛ به نقل از لایحه آیات عظام خراسانی و مازندرانی.

مشروطیت ایران را نقض» نمایند «استبداد به شکل معلون دیگر» که «به مراتب اشنع و ارذل» است برپا خواهد شد.^۱

اصولا این گونه فهم از مشروطیت و تلاش در راستای بسط آن بیشتر از آنکه نیازمند مبانی جدیدی برای فهم دین داشته باشد، برخاسته از فهم نادرست جدید در قالب قدیم و بازی تجدد را بازی خود پنداشتن بود و بهترین پاسخی که مشروعه خواهان به آن داشتند توجه به این مهم بود که در این صورت نزاع میان دو طیف اندیشه دینی درباره سرشت و پیامدهای مشروطه خواهی صغروی است. محمدحسین تبریزی از عالمان مخالف مشروطه تاکید داشت که عقلانیتی که «قرآن خدا را کهنه» یافته و «پی قانون جدید فرانسه»^۲ است، نمی تواند مصداقی برای دغدغه مشروع علمای نجف باشد^۳ و به اصطلاح «نزاع در صغری است و نه در کبرای» مجلسی که به تقویت دیانت بینجامد.^۴

مطالعه لوایح شیخ شهید نیز به خوبی نشان می دهد که شیخ حداقل در دوره دوم مواجهه خود با مشروطه یعنی دوره بست نشینی، نزاع خود را با موافقان مشروطه خواه کاملاً صغروی می دید. وی تاکید داشت که با اصل مجلس شورای ملی مخالف نیست و منتهی بر مجلسی که «برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری تاسیس گردیده است، ممکن نیست که آثار پارلمنت پاریس و انگلیس بر آن مترتب گردد، و قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایع و احکام از آن گرفت و برافتاح خمارخانه ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات نائل گردید».^۵ روشن است که نزاع صغروی آخوند و شیخ را نمی توان از جدال قدیم و جدیدی که طباطبایی میان این دو فرض کرده است، قیاس گرفت. اصولاً نزاع در صغری، محصول آگاهی های متفاوت طرفین، از موضوع و انضمامیات آن است و از این رو فرض راه کار شرعی برای حل آن ممکن نیست تا چه رسد به ارجاع این نزاع به تفاوت در مبانی فهم دین.

۱. همان، صص ۴۸۷-۴۸۶.

۲. محمدحسین تبریزی، کشف المراد من المشروطه و الاستبداد، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۱۲۶.

۳. همان، ص ۱۱۸.

۴. همان، صص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۵. نوری، همان، ص ۴۳.

اما تقابل پیش گفته در دوره سوم مواجهه شیخ با مشروطه و مفاهیم وابسته آن از پیچیدگی مضاعفی برخوردار است ولی همچنان نمی‌توان این رویارویی را نمونه‌ای از جدال جدید و قدیم در اندیشه دینی دانست که در آن، زمینه پدیدار شدن دو برداشت متفاوت از مبانی نظری فهم دین مهیا شده بود. شیخ در این دوره که آن را دوره «عمل و امتحان» می‌نامید،^۱ دریافته بود که به یک معنا نزاع بین دو طایفه از علمای دیگر صغروی نیست. اگر در دوره دوم که «دوره تحریر و اعلان» بود می‌شد با «اجمالیات و مبهمات» یک صورت قابل دفاعی از مشروطه عرضه کرد و بالتبع نزاع خود با دیگری را نه در کبری بلکه در مصداق آن کبری دانست، در دوره سوم شیخ پی برده بود که مفهوم واحد و یکسانی از مشروطه و مفاهیم وابسته آن میان طرفداران و مخالفان مشروطه در جریان نیست.

شیخ در این دوره با ضرب آگاهی‌هایی که از انقلاب فرانسه توسط شاگردش علامه قزوینی و دیگر منابع در اختیارش یافته بود، در عقلانیت نوینادی که مظاهر آن در سرتاسر جامعه ایرانی در حال پدیدار شدن بود، «جنبش مشروطه‌خواهی در ایران را از انقلاب فرانسه قیاس می‌گرفت»، انقلابی که «کلیسا و روحانیت را یکسره از میان برداشت». ^۲ شیخ از گریه اغلب مردها و زاری زنان پاریس در هنگام اخراج «رئیس اساقفه پاریس» از «صومعه‌ای که پنجاه سال بود در آنجا منزل داشت» خبر داشت و می‌دانست که این پیرمرد «نود ساله و [با] موی ابروان و مژگان مانند پنبه سفید و بر روی چشمانش ریخته و پشتش را روزگار مقوس کرده» علی‌رغم دعایی خیری که در هنگام اخراج با مضمون اینکه «فرزندان من، خداوند برکات خود را بر شما نازل کند» کرده بود، «اصلاً از کسی حرکتی در همراهی با» خود ندیده بود. ^۳ تحلیل ضرب‌آهنگ تحولات جامعه ایرانی به وی این هشدار را می‌داد که اطمینان و اعتمادی که اندیشمندان مشروطه‌خواه به توانایی اندیشه دینی در راهبری جامعه ایرانی دارند می‌تواند محصول ساده‌اندیشی این جریان باشد و به جد محتمل می‌دید که با پیروزی مشروطیت تجربه انقلاب فرانسه در ایران تکرار شود. ^۴

۱. شیخ فضل‌الله نوری، در حرمت مشروطه و قانون اساسی، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۱۶۳.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، ص ۵۴۹.

۳. منذر علی ابوالحسنی، «نامه علامه قزوینی به شیخ فضل‌الله»، نشریه زمانه، شماره ۴۷، (۱۳۸۵)، ص ۱۴.

۴. طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۵۴۹.

در مقابل، آخوند و میرزا نه تنها دریافت درستی از تحولات ارزشی معرفتی و سمت‌وسوی آن در جامعه ایرانی نداشتند، بلکه تعریفی کاملاً انتزاعی و البته غیر دقیق از مشروطه ارائه می‌دانند که نه حظی از واقعیت میدان اجتماعی-سیاسی ایران آن دوره داشت و نه مبانی استواری در حوزه نظر. اگرچه آخوند و نائینی به کرات سخن از تغییر در سرشت زمانه و ضرورت رعایت مقتضای زمان و مکان کرده‌اند ولی فهم ثاقبی از سرشت و سرعت تحولات زمانی که در آن می‌زیستند، از خود نشان نداده‌اند. مشکل در اینجا بود که ضرب‌آهنگ تحولات زمانه و زمان بسی بیشتر و عمیق‌تر از انتظارات مرحوم آخوند و نائینی بود. امری که ظاهراً مورد توجه شیخ قرار گرفته بود و با در نظر داشت این نکته نمی‌توانست همراهی آخوند با مشروطیت را درک کند.

طباطبایی خود با طرح مفاهیمی از کوزلک، نظریه‌پرداز آلمانی تاریخ، که تاکید بر عدم هماهنگی بین «قلمرو تجربه» و «افق انتظارات» و اینکه نمی‌توان «همه انتظارات را از تجربه استخراج کرد» دارد، نتایجی می‌گیرد که یکسره برخلاف تعریف و تمجیدهای مکرری است که از آیات نجف دارد و در عین حال اقراری است ضمنی به فراست و جلالت شیخ. به اذعان طباطبایی «کسانی از طرفداران نظام سنت قدمائی، که با تکیه بر قلمرو تجربه دوران قدیم خود در مناسبات دوران جدید وارد شدند، به کاری خطیر و پرمخاطره دست زدند». «افق انتظارات چنان فاصله‌ای از قلمرو تجربه طرفداران نظام سنت قدمایی گرفته بود» که نه تنها شیخ، بلکه «گروه‌های مشروطه‌خواه طرفدار نظام سنت قدمایی نمی‌توانستند خود را با شتاب ضرباهنگ زمان دوران جدید ایران سازگار کنند».^۱ آنان نمی‌دانستند که پیامد «ژرف شدن شکاف میان قلمرو تجربه و افق انتظارات» به «محدود شدن حضور فعال و موثر اهل شریعت در جنبش مشروطه‌خواهی به دوره کوتاه میان مشروطه اول و دوم» خواهد انجامید. از این‌رو طباطبایی به درستی تاکید دارد که «خاستگاه تنش‌های میان دو گروه طرفداران نظام سنت قدمایی همین تغییر ضرباهنگ زمان جوهری دوران جدید بود» که نتیجه محتوم آن «پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی» و آغاز دوران «کمون سنت» و «رمزی از آغاز پایان دوره‌ای در تاریخ نظام سنت قدمایی» بود.^۲

۱. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۶۳۴-۶۳۰.

۲. طباطبایی، همان ج ۲، صص ۶۳۳-۶۳۲.

اصولا اگر شیخ به تصریح خود سه دوره متفاوت در مواجهه با مشروطه‌خواهی را تجربه کرده است، آخوند و میرزا نتوانستند نقیبی به فراسوی دو مرحله ابتدایی شیخ بزنند و در همان مرحله دوم مصرانه مجلس شورای ملی را مصداق مجلسی یافتند که هدفی جز تقویت اسلام و حفظ حقوق ملت و دولت و نگه‌داشت بیضه اسلام نداشت. شروع دوره استبداد صغیر که آغاز جدی‌تری بر دوره سوم شیخ بود، در نگاه آخوند «به منزله خذلان و محاربه با امام صلوات الله علیه» بود و دیگر نمی‌شد با صغری و کبری کردن به این نزاع سرپوشی گذاشت. آخوند در پاسخ به نامه مردم همدان که مقارن با به توپ بستن مجلس شورای ملی بود نوشت که «در خصوص کبری کلیه و صغری شخصیه مجلس دارالشورا نوشتیم که مخالفت همین مجلس منعقد در بهارستان حرام و محاربه با صاحب شرع صلوات الله علیه است».^۱ فتوایی که چند صباحی نگذشته بی‌اعتبار گشت و روشن شد که توصیه مشفقانه و خصوصی احتشام السلطنه مشروطه‌خواه به آخوند خراسانی مبنی بر اینکه «چون اصول مشروطیت بر حضرتعالی معلوم نیست، مسلما، حکم بر موافقت یا مخالفت آن با شرع انور نفرموده و به‌عنوان مرجع معتمد ملت، نظر شخصی و اجتماعی را تبلیغ» بفرمائید^۲ تا چه اندازه دارای عمق راهبردی بود.

از این رو منشا این اختلاف، ریشه در هر چه داشته باشد نمی‌توان منشا آن را پدیدار شدن فهم جدید از دین یا شکل‌گیری مبانی جدیدی برای فهم دین دانست. به‌واقع نمی‌توان فهم فتوای شیخ به ارتداد کسانی که سعی در مشروطه‌خواهی دارند^۳ و فتوای آخوند به محارب بودن حامیان استبداد^۴ را به فهمی از دین که در برابر فهم محدود شیخ از حقوق شرع و دیانت است نسبت داد، در حالی که هیچ صورت‌بندی شفاف‌تری از آن جدید قدیم در ادبیات آخوند، میرزا و شیخ دیده نمی‌شود. حتی شیخ در مسئله تقلید، در میان سید یزدی و آخوند خراسانی، از آخوند خراسانی جانبداری کرده بود.^۵

۱. قوچانی، همان، ص ۶۵.

۲. احتشام السلطنه، همان، ص ۵۷۰.

۳. نوری، همان، ص ۱۶۸.

۴. قوچانی، همان، ص ۶۵.

۵. علی ابوالحسنی منذر، سندی منتشر نشده از عصر مشروطه؛ «نامه فرزند صاحب عروه به پدر پس از شهادت شیخ فضل الله نوری»، تاریخ معاصر ایران، شماره ۲۷، (پاییز ۱۳۸۵)، ص ۱۰۵.

از این رو این اختلاف را بایستی در فرای برداشت‌های دینی و در پیش‌فرض‌های نانوشته، عمیق و کمتر اندیشیده شده یا اندیشه‌نشده‌ها بلکه اندیشه‌ناپذیرها جستجو کرد و نه در سطح روبنای اندیشه دینی و مبانی فهم آن. در تحلیل نهایی و پدیدارشناسانه از سرشت و منشأ این اختلاف شاید بتوان چنین جمع‌بندی کرد که زیست‌جهان شیخ و میرزا دو دنیای کاملاً متباینی بودند. یکی از این تحولات می‌ترسید و دیگری آن را با ورزش نسیم عدالت^۱ قیاس می‌گرفت. شیخ علائم دهشت‌افزایی که روایات برای «فتن آخرالزمان» بیان کرده‌اند را در این دوره می‌دید^۲ همان «فتنه بزرگ آخرالزمان و امتحان عظیم اهل اسلام و ایمان که یشیب فیها الصغیر و یهرم فیها الکبیر»^۳ اما نائینی سخن از «عصر فرخنده که عصر سعادت و یقضت و انقضای دوره اسارت و انتهای سیر قهقرائی اسلامیان» می‌گرفت.^۴ بافت گفتمانی این دو جریان، بی‌تناسب با لاقیاسیت گفتمانی نبود و از این رو امکان فهم همدیگر تا حدود زیادی منتفی بود. این دو طیف از دو دنیای متباین به اتفاقات جامعه و متون دینی نظر و به همین دلیل واقعیت‌های موجود را در تأیید خودشان فهم می‌کردند؛ همچنان که انسجام ذهنی اندیشمند دینی با واقعیت نیز مسیر فهم متن را در راستای دنیای مفسر قرار می‌داد و در نتیجه هر دو طیف به فهمی همسو با دنیا و زیست‌جهان خود می‌رسیدند. برپایه چنین فرآیندی مفهوم اجتماعی واژگانی چون آزادی، برابری، عدالت و نظایر آن برای شیخ شهید کاملاً متفاوت از مفهوم اجتماعی این مفاهیم برای نائینی بود. این تفاوت در مفهوم اجتماعی بیش از آنکه از دو مبنای نظری در فهم دین ناشی شود، ریشه در تجربه زیسته متفاوت این دو اندیشمند داشت. اما در این میان ادبیات فقهی و دینی تنها ابزاری بود که این دو گفتمان می‌توانست یافته‌های بنیانی خود را با امکانات آن مطرح کند و از این رو ادبیات دینی و فقهی صرفاً روبنایی برای دریافت‌های عمیق و متفاوت‌شان از دنیای درونی و بیرونی بود. به دیگر سخن این گونه نبود که ایده‌های دینی و فقهی آنان مواجهه سیاسی- اجتماعی آنان را راهبری کرده و بدان جهت می‌داد؛ بلکه در فرآیندی

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الأئمه و تنزیه المله (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴) ص ۱۵۷.

۲. نوری، همان، ص ۱۶۷.

۳. نوری، همان، ص ۱۶۱.

۴. نائینی، همان، ص ۶۳.

معکوس، کلان نگرش هر دو طیف از پاسخ‌شان به این سؤال فلسفه تاریخ که مسیر حرکت تاریخ به چه سمتی است؟ چگونگی مواجهه و فهم واقعیت‌های اجتماعی یا متون دینی را رقم می‌زند.

نتیجه‌گیری

مبثنی بر یافته‌های این پژوهش نظریه طباطبایی در باب اصلاح دینی هر چند از جهات متعددی نسبت به دیدگاه‌های رقیب توانایی بیشتری در فهم بومی و تفسیر منسجم این موضوع مهم را دارد، ولی در نهایت نمی‌توان این نظریه را از ایشان به‌عنوان دیدگاه نهایی و تمام‌کننده در توضیح چگونگی تحول معرفت دینی شیعی در دوران مدرن از ایشان پذیرفت. مهم‌ترین نقدهای وارد بر این نظریه خطی تکاملی دیدن تاریخ، قیاس دو امر قیاس‌ناپذیر، تک‌بعدی فهمیدن سرشت مشروطه و منحصر کردن آن در امر حقوقی، تفسیر به رأی مشروح مذاکرات و خطا در تحلیل متون اندیشه دینی هستند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Amir Mohajer Milani



<https://orcid.org/0000-0002-0988-4653>

منابع

کتاب‌ها

- احتشام‌السلطنه، میرزا محمود، *خاطرات*، به کوشش سید مهدی موسوی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۷).
- آبادیان، حسین، *معماران نظری حکومت خودکامه* (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۴۰۰).
- آجودانی، ماشاءالله، *مشروطه ایرانی* (تهران: اختران، ۱۳۸۷).
- آجودانی، ماشاءالله، *یا مرگ یا تجدد، دفتری در شعر و ادب مشروطه* (لندن: انتشارات فصل کتاب، ۱۳۸۱).

- آدمیت، فریدون، *اندیشه ترقی یا حکومت قانون* (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱).
- آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران* (سوند: کانون کتاب ایران، ۱۹۸۵).
- بلومبرگ، هانس، *مشروعیت عصر مدرن*، ترجمه زانیار ابراهیمی (تهران: موسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو، ۱۴۰۱).
- پورمحمدی، رضا، *درآمدی بر تفسیر حقوقی* (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۲).
- تبریزی، محمدحسین، *کشف المراد من المشروطه والاستبداد*، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).
- ترکمان، محمد، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیه فضل‌الله نوری*، ج ۱ (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲).
- توکویل، الکسی، *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات مرواید، ۱۳۹۱).
- حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴).
- حجاریان، سعید، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری* (تهران: طرح نو، ۱۳۸۹).
- زرگری‌نژاد، غلامحسین، *رسائل مشروطیت* (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۴).
- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت* (تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰).
- شریعتی، علی، *تشیع علوی تشیع صفوی* (تهران: کتابخانه دانشجویی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۵۲).
- طالبوف، عبدالرحیم، *کتاب احمد*، چاپ دوم (تهران: انتشارات شبگیر، ۲۵۳۶).
- طباطبایی، جواد، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، نسخه دوم، چاپ نخست (تهران: مینوی خرد، ۱۴۰۰).
- طباطبایی، جواد، *تاملی درباره ایران* (تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲).
- طباطبایی، جواد، *ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت*، چاپ ۴ (تهران: مینوی خرد، ۱۴۰۰).
- فنایی، ابوالقاسم، *خلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه* (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹).
- قوچانی، محمد حسن، *حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام* (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۳).
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، *ایران جامعه کوتاه مدت و ۳ مقاله دیگر*، ترجمه عبدالله کوثری

- (تهران: نشر نی، ۱۳۹۳).
- گشه، مارسل، دین و دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه امیر نیک پی (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۵).
 - محلاتی، اسماعیل، *الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه*، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).
 - مخبر السلطنه، مهدی قلی هدایت، *خاطرات و خطرات* (تهران: شرکت چاپ نگین، ۱۳۲۹).
 - میری، سید جواد، *نظریه عام اصلاح دینی، بازخوانی روایت سید جواد طباطبایی از فلسفه سیاسی مشروطه* (تهران: انتشارات نقد فرهنگ، ۱۴۰۰).
 - نائینی، محمدحسین، *تنبيه الأئمه و تنزيه المله* (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴).
 - نوری، شیخ فضل الله، *در حرمت مشروطه وقانون اساسی*، به کوشش حسین آبادیان (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).
 - نوری، شیخ فضل الله، *لویح*، به کوشش هما رضوانی (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲).

مقاله‌ها

- تقی زاده، سیدحسن، «اخذ تمدن خارجی»، یغما، شماره‌های ۱۴۹ و ۱۵۰، (آذر ۱۳۳۹).
- طباطبایی، جواد، «تاملی درباره ایران» فصلنامه ناقد، سال اول، شماره دوم، (۱۳۸۳).
- منذر، علی ابوالحسنی، «سندی منتشر نشده از عصر مشروطه؛ نامه فرزند صاحب عروه به پدر پس از شهادت شیخ فضل الله نوری»، تاریخ معاصر ایران، شماره ۲۷، (پاییز ۱۳۸۵).
- منذر، علی ابوالحسنی، «نامه علامه قزوینی به شیخ فضل الله»، نشریه زمانه، شماره ۴۷، (۱۳۸۵).
- مازندرانی، شیخ عبدالله، «بی نام»، حبل المتین، شماره ۱۵، (رمضان ۱۳۲۸).

In Persian

Books

- Abadian, Hossein, *Theoretical Architects of Authoritarian Government*. (Tehran: Political History of Contemporary, 2021). [In Persian]
- Adamiyat, Fereydoun, *The Ideology of Iran's Constitutional Movement* (Sweden: Iran Book Center, 1985). [In Persian]
- Adamiyat, Fereydoun, *The Political of Reform in Iran* (Tehran: Kharazmi Publications, 1972). [In Persian]

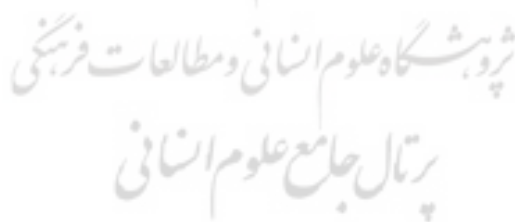
- Adjudani, Mashallah, *Death or Modernity* (London: Fasl-e Ketab Publications, 2002). [In Persian]
- Adjudani, Mashallah, *Iranian Constitution* (Tehran: Ahtran, 2008). [In Persian]
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of The Modern Age*, Translated by Zaniar Ebrahimi (Tehran: Rozraeg Pegah Now Art Cultural Institute, 2022). [In Persian]
- Fanaei, Abu al-Qasim, *The Ethics of Religious Studies* (Tehran: Nashr_negahemoaser, 2010). [In Persian]
- Gauchet, Marcel, *Religion, Democracy and Human Rights*, Translated by Amir Nikpi (Tehran: nshr tālt, 2006). [In Persian]
- Haeri, Abdul Hadi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics* (Tehran: Amir Kabir Publications, 1985). [In Persian]
- Hajjarian, Saeed, *From the Sacred Witness to the Profane Witness (the Secularization of Religion in the Sphere of Politics)* (Tehran: trḥ nū, 2010). [In Persian]
- Ihtsham al-Sultanah, Mirza Mahmood. *Khaterat*, By the Efforts of Seyed Mehdi Mousavi (Tehran: Zovar Publications, 1988). [In Persian]
- Katouzian, Homayoun, *Iran's Long History and Short-Term Society*, Translated in Persian by Abdullah Kothari (Tehran: Nshr Nei, 2014). [In Persian]
- Mahalati, Ismail, *Al-l' iālī al-mrbūth fi ūgūb al-mšrūth*, Hossein Abadian's Effort (Tehran: nshr Ni, 1995). [In Persian]
- Miri, Seyed Javad, *The General Theory of Religious Reform* (Tehran: Neqdefarhang, 2021). [In Persian]
- Mokhber-ol Saltaneh, Mehdi Qoli Khan Hedayat, *Memories and dangers* (Tehran: Nagin Printing Company, 1950). [In Persian]
- Naini, Mohammad-Hossein, *Tanbih al-Ummah wa Tanzih Al-Milla* (Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, 2003). [In Persian]

- Nouri, Sheikh Fazlullah, *The Prohibition of Constitutionalism and the Constitution*, by the Efforts of Hossein Abadian (Tehran: Nshr Ney, 1995).
- Nouri, Sheikh Fazlullah, *The proposals*, by Homa Rizvani (Tehran: nshr tarikh Iran, 1983). [In Persian]
- Pourmohammadi, Reza, *An Introduction to Legal Interpretation* (Qom: Research Institute of Hozha and University, 1402). [In Persian]
- Quchani, Mohammad Hassan, *Hayat al-Islam fi Ahvale Ayah al-Malek al-Allam* (Tehran: kaver Publications, 2014). [In Persian]
- Shariati, Ali, *Red Shi'ism vs, Black Shi'ism* (Tehran: Student library of Faculty of Literature and Humanities, 1973).
- Soroush, Abdul Kareem, *Bill and Theoretical Development of Sharia* (Tehran: Sarat Cultural Institute, 1991). [In Persian]
- Tabatabai, Javad, *Ibn Khaldun and Social Sciences*, First Edition (Tehran: mīnwy kh̄rd, 2021). [In Persian]
- Tabatabai, Javad, *Reflection on Iran* (Tehran: mīnwy kh̄rd, 2013). [In Persian]
- Tabatabai, Javad, *Reflection on Iran* (Tehran: mīnwy kh̄rd, 2013). [In Persian]
- Tabatabai, Javad, *The Nation, The State, and the Rule of Law* (Tehran: mīnwy kh̄rd, 2021). [In Persian]
- Tabrizi, Mohammad Hossein, *Kashf al-Murad Man al-Mashrurath and Al-Isttabdad*, by the Efforts of Hossein Abadian (Tehran: Nei Publishing, 1995). [In Persian]
- Talibov, Abdul'Rahim, *The Book of Ahmad* (Tehran: shbgīr Publications, 1973). [In Persian]
- Tocqueville, Alexis, *The Old Regime and the French*, Translated by Mohsen Salasi (Tehran: Marwayd Publications, 2012). [In Persian]
- Turkman, Mohammad, *Letters, Declarations, ... and the Newspaper of Sheikh Fazlullah Nouri*, Vol. 1 (Tehran: Cultural Services Institute of Rasa, 1983). [In Persian]

- Zargarinejad, Gholamhossein, *Treatises on Constitutionalism* (Tehran: Kavir Publications, 1995). [In Persian]

Articles

- Mazandarani, Sheikh Abdullah, "Habl al-Matin", No. 15 (Ramadan 1328 AH [1910]). [In Persian]
- Monzer. Ali Abolhassani, *An Unpublished Document from the Constitutional Era; The Letter of the Son of the Owner of Urwa to His Father after the Martyrdom of Sheikh Fazlullah Nouri*, Tarikh Iran, No. 27, (2006). [In Persian]
- Monzer. Ali Abolhassani, *Letter of Allamah Muhammad Qazvini to Sheikh Fazlollah Nouri*, No. 47, (2006). [In Persian]
- Tabatabai, Javad, "Reflection on Iran", Critic Quarterly, Year 1, No. 2, (2004).
- Taghizadeh, Seyed Hasan, *Adoption of Western Civilization*, Yaghma, Vol. 149 and 150 (1960, November). [In Persian]



استناد به این مقاله: مهاجر میلانی، امیر، «جایگاه نظام حقوقی مدرن در نظریه اصلاح دینی جواد طباطبایی؛ بازخوانی انتقادی»، پژوهش حقوق عمومی، دوره ۲۶، شماره ۸۵، (۱۴۰۳)، ۱۱۱-۱۵۸.

Doi: 10.22054/QJPL.2024.75027.2919



The Quarterly Journal of Public Law Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License