

سنت‌های فکری^۱ محدودکننده قدرت مطلقه: بسترهای تکوین حقوق عمومی در آستانه مشروطه

چکیده

این مقاله با تمرکز بر سال‌های منتهی به مشروطه، به واکاوی سنت‌ها و گفتمان‌های فکری درونی می‌پردازد که علی‌رغم سلطه استبداد و نظریه سلطنت مطلقه، ظرفیت تحدید قدرت شاه را دارا بودند و بستر نظری لازم برای تکوین حقوق عمومی و استقرار نظام مشروطه را فراهم آوردند. با اتکا به روش تحلیل تاریخی-اندیشه‌ای و با بررسی هشت سنت/گفتمان عمده (اندیشه سیاسی-فقهی شیعه، گفتمان قانون، سنت اندرزنامه‌نویسی، اندیشه اصلاح‌طلبی دینی، گفتمان ترقی‌خواهی، گفتمان عدالت‌خانه، نظریه ودیعه و امانت الهی، نهاد وقف)، استدلال می‌شود که محدودسازی قدرت در این عصر، ریشه در منظومه‌ای پیچیده و درهم‌تنیده از اندیشه‌ها داشت. از سنت فقهی-کلامی شیعه با مؤلفه‌های نیابت علما و مشروعیت مشروط حکومت، تا گفتمان قانون با مکانیسم‌های تفکیک قوا و حاکمیت قانون، از سنت اندرزنامه‌نویسی با تأکید بر عدالت و حق انتقاد، تا اندیشه اصلاح‌طلبی دینی با بازخوانی مفاهیم شورا و مصدق عمومی، از گفتمان ترقی‌خواهی با تحول مفاهیم ملت، وطن و مشروعیت کارکردی، تا گفتمان عدالت‌خانه با حق تظلم‌خواهی و گذار به نهادسازی. افزون بر این، دو سنت نظریه ودیعه و امانت الهی و نهاد وقف، به ترتیب چارچوب‌های حقوقی-فلسفی و اقتصادی-اجتماعی مستحکمی برای تحدید قدرت ایجاد می‌کردند. این سنت‌ها در تعامل و گاه تقابل با یکدیگر، فضای فکری جامعه ایران را از «مشروعیت مطلقه شاه» به سمت «مشروعیت و مسئولیت‌پذیری قدرت» سوق دادند. این فرآیند، مسیر تبدیل تحدیدهای اخلاقی و پراکنده به محدودیت‌های نهادی و نظام‌مند حقوق عمومی در قانون اساسی مشروطه را هموار نمود.

واژگان کلیدی: قدرت مطلقه، مشروطه، سنت‌های فکری، تحدید قدرت، حقوق عمومی، قانون، امانت الهی.

^۱ منظور از سنت‌های فکری، مجموعه‌ای منسجم از باورها، ارزش‌ها، مفاهیم و روش‌های استدلالی است که در بستر تاریخی خاصی شکل می‌گیرد، توسط نسل‌های متوالی منتقل می‌شود و چارچوب شناختی و هنجاری برای تفسیر واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را فراهم می‌آورد.

مفهوم «سنت» در این نوشتار با استنباط از اندیشه لاگلین و اوکشات مورد نظر است؛ که در مقاله زیر به تفصیل بررسی شده است: مرضیه صادقیان، اسداله یآوری و سیدناصر سلطانی، «تفسیر لاگلین از اندیشه اوکشات در حقوق عمومی؛ با تأکید بر مفهوم سنت و رویه»، پژوهش حقوق عمومی، ۲۶ (۱۴۰۳): ۲۸۹-۳۲۶.

بیان مسئله: حکومت قاجار، به ویژه در عصر ناصرالدین شاه، در ظاهر نماد اوج استبداد شرقی و تمرکز قدرت در شخص شاه بود. با این حال، پیروزی نهضت مشروطه و تدوین قانون اساسی که هسته آن محدودسازی نهادینه شده قدرت است، پرسشی جدی را فرامی خواند: در غیاب سنت مدرن حقوق عمومی و تفکیک قوا، چه زمینه‌های فکری درونی در جامعه ایران وجود داشت که ایده محدود کردن قدرت مطلق پادشاه را ممکن، مطلوب و ضروری می‌ساخت؟^۱ فهم چرایی و چگونگی گذار از سلطنت مطلقه به حکومت مشروطه، مستلزم بررسی دقیق بسترهای فکری پیشامشروطه است.

ضرورت و هدف: تمرکز صرف بر تأثیرپذیری از غرب یا نقش نخبگان سکولار، تصویری ناقص و یک‌سویه از ریشه‌های مشروطیت ارائه می‌دهد. هدف این مقاله، ارائه تصویری جامع‌تر از «میدان فکری» عصر ناصری است که در آن، سنت‌های مختلف بومی -دینی، اخلاقی، ادبی و اقتصادی- هر یک به شیوه‌ای خاص، به تدریج مبانی مشروعیت و سلطه مطلق شاه را به چالش کشیدند و گفتمان محدودیت قدرت را تولید یا تقویت کردند. پاسخ به این پرسش، بستر لازم برای فهم چگونگی تبدیل این سنت‌های پراکنده به نظام مسجّم حقوقی مشروطه را فراهم می‌آورد.

پیشینه: تحقیقات کلیدی (همچون آثار فریدون آدمیت، عبدالهادی حائری، یدالله شهیدی، داود فیروزی و غلامحسین زرگری‌نژاد) هر یک به بخشی از این سنت‌ها (مانند روشنفکری، فقه مشروطه‌خواهی یا سنت عدالت‌خانه) پرداخته‌اند. اما کمتر پژوهشی به صورت نظام‌مند، تمامی این جریان‌های موازی و تعامل آن‌ها را به عنوان یک کل یکپارچه و در جهت پاسخ به پرسش اصلی فوق بررسی کرده است. این مقاله در پی پر کردن این خلا است.

ساختار مقاله: پس از این مقدمه، مقاله در هشت بخش اصلی به تحلیل مسأله هر یک از سنت‌های فکری محدودکننده قدرت می‌پردازد: (۱) اندیشه سیاسی-فقهی شیعه، (۲) گفتمان قانون و حاکمیت قانون، (۳) سنت اندرزنامه‌نویسی و آینه شاهی، (۴) اندیشه اصلاح‌طلبی دینی، (۵) اندیشه‌های ترقی‌خواهانه و وطن‌پرستی، (۶) گفتمان عدالت‌خانه و تظلم‌خواهی، (۷) نظریه ودیعه و امانت الهی قدرت، و (۸) نهاد وقف و نظریه حقوقی-اقتصادی آن. در نتیجه‌گیری، با جمع‌بندی تعامل این سنت‌ها، فرآیند تبدیل آن‌ها به حقوق عمومی مشروطه تبیین می‌گردد.

^۱ منظور همان «سنت‌های فکری» است که در عنوان آمده و بیانگر اندیشه‌ها، نظریات و گفتمان‌هایی است که چارچوب نظری محدودیت قدرت را شکل می‌دادند.

۱. اندیشه سیاسی-فقهی شیعه

در عصر ناصری، اندیشه سیاسی-فقهی شیعه به عنوان قدرتمندترین سنت فکری محدودکننده قدرت مطلقه شاه عمل کرد. این اندیشه با چالش کشیدن مبانی مشروعیت حکومت قاجار، چارچوب نظری مقاومت در برابر استبداد را فراهم آورد و زمینه‌ساز تحولات بعدی، از جمله نهضت مشروطه شد. محدودسازی قدرت از طریق سه عنصر کلیدی این سنت ممکن شد:

۱) نظریه نیابت علما در عصر غیبت: بر اساس اندیشه شیعی، حکومت مشروع در عصر غیبت از آن امام معصوم (ع)

است. فقهای جامع‌الشرایط به عنوان «نائبان عام» امام، بخشی از اختیارات وی، از جمله قضاوت، اجرای حدود و تصرف در امور حسیه را دارا بودند (نراقی، ۱۳۷۵، عوائد ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰). این جایگاه، برای علما مشروعیت و اقتدار معنوی مستقلی از دربار ایجاد می‌کرد. تبلور عملی این نظریه در **نهاد مرجعیت** و شبکه مالی مستقل آن (خمس، زکات، موقوفات) بود که علما را از وابستگی اقتصادی به حکومت، بی‌نیاز می‌ساخت و برای آنان پایگاه اجتماعی قدرتمندی فراهم می‌آورد.

۲) مشروعیت مشروط حکومت: برخلاف صفویان که مدعی ارتباط نسبی با امامان معصوم بودند، قاجارها فاقد چنین

پشتوانه مشروعیت‌بخشی بودند و و این امر موجب شد تا برای کسب مشروعیت، به ناچار به سوی علما و روحانیون روی آورند (الگار، ۱۳۶۹، ص ۳۸). در اندیشه علمای این دوره، حکومت پادشاهان مشروط به رعایت احکام شرعی و عدالت بود. نظریه‌پردازانی مانند نراقی، فتحعلی شاه را تنها با شرط اجرای عدالت «جل‌الله» می‌دانستند (نراقی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۱-۳۸۴). این دیدگاه به معنای آن بود که مشروعیت شاه مطلق نبود و علما برای حرد حق نظارت بر عملکرد حاکمان و اعتراض در صورت انحراف از شرع قائل بودند (رثوفت، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹-۱۶۸). این مشروعیت مشروط، شاهان قاجار را ناگزیر به جلب رضایت نسبی علما می‌کرد.

۳) تقویت اجتهاد و غلبه مکتب اصولی: در دوره قاجار، مکتب اصولی که بر **اجتهاد پویا** تأکید داشت، بر مکتب

اخباری غلبه یافت (ثواقب و آزادبخت، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). این تحول، استقلال فکری و فقهی علما را به شدت افزایش داد. نمونه عینی این استقلال در **جنگ‌های ایران و روس** مشاهده شد، جایی که علمایی مانند سید محمد مجاهد، مستقل از دربار و گاه در تقابل با خواست شاه، فتوای جهاد دادند و نیروهای مردمی را رهبری کردند. شاه قاجار با اکراه ناچار به حمایت از این جریان شد، چرا که از نفوذ مستقل علما هراس داشت (ابراهیم، ۱۳۸۰، ص ۳۳۰-۳۲۹). به گفته عنایت، علاقه روزافزون علما به سیاست از میانه قرن نوزدهم، پاسخی به تهاجم خارجی بود (عنایت، ۱۳۶۵). این استقلال عمل، ظرفیت ایجاد یک قطب قدرت موازی را نشان می‌داد.

این سه عنصر در کنار هم، سلطنت قاجار را در موقعیتی قرار می‌داد که برای حفظ حداقل مشروعیت، ناگزیر از رعایت حدودی بود که نهاد دین تعیین می‌کرد. علمای شیعه با تکیه بر این سنت فکری، نه تنها مبانی نظری تحدید قدرت را فراهم کردند، بلکه با نهادهای مستقل مالی و اجتماعی خود (مرجعیت، وقف)، توان عملی مقاومت و ایستادگی در برابر استبداد را نیز دارا بودند. به تعبیر کسروی، «مشروطه را در ایران علما پدید آوردند» (کسروی، ۳۶۳، ص ۱۰۶)، زیرا تنها آنان در اوج استبداد قاجاری، از مشروعیت و ابزار لازم برای سخن گفتن از محدودیت قدرت برخوردار بودند.

۲. «گفتمان»^۱ «قانون» و حاکمیت قانون

مواجهه با تمدن غرب در عصر قاجار، مفهوم نوین «قانون» را به عنوان محور اساسی محدودسازی قدرت وارد گفتمان سیاسی ایران کرد. قانون به عنوان مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور و عمومی که نه تنها رفتار حاکمان، بلکه ساختار مشروعیت سیاسی را نیز محدود می‌کند. این گفتمان، با هدف جایگزینی اراده شخصی حاکمان با قواعد عقلانی و عام، مهم‌ترین جایگزین نظری در برابر استبداد سنتی بود. گفتمان قانون‌خواهی در سه عرصه اصلی تحول یافت و موانع نظری خود را پشت سر گذاشت:

۱،۲ تحول معرفت‌شناختی و چالش نسبت قانون و شرع

هسته این گفتمان، تغییر مبانی مشروعیت از «حق الهی» به «حاکمیت ملی» بود و به گفته آدمیت، مستشارالدوله نخستین کسی است که از تفکیک قدرت دولت از قدرت روحانی و لزوم تدوین قوانین عرفی برای تنظیم امور دنیوی سخن گفت (آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۱۸۶). با این حال، بزرگ‌ترین مانع نظری این گفتمان، تعارض ظاهری با شریعت بود (راسخ و بخشی زاده، ۱۳۹۷، ص ۸۵). مشروعه‌خواهانی مانند شیخ فضل‌الله نوری، هرگونه قانون‌گذاری بشر را بدعت و منافی خاتمیت نبوت می‌دانستند و حکومت قانون الهی (شرع) را کافی می‌شمردند (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۵۶-۵۷). در مقابل، فقهای مشروطه‌خواه مانند نائینی و آخوند خراسانی، با تفکیک میان «قوانین منصوص شرعی» و «منطقه‌الفراغ غیرمنصوص»، مشروعیت قانون‌گذاری عرفی در حوزه امور عمومی و حکمرانی (سیاسات) را توجیه کردند. آنان تأکید داشتند که مجلس برای تغییر احکام شرعی تشکیل نمی‌شود، بلکه برای تنظیم امور دنیوی و تحدید استیلاي حکومت است (نائینی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ فیرحی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۹). این تبیین فقهی، پلی حیاتی بین سنت دینی و ضرورت‌های حکمرانی مدرن ایجاد نمود.

۲،۲ نظریه پردازان کلیدی و ترویج گفتمان

روشنفکران پیشگام، سنگ بنای این گفتمان را نهادند:

^۱ منظور از «گفتمان»، نظامی از گفتارها، نوشتارها و کنش‌های نمادین که در یک بازه زمانی مشخص است که حقیقت، دانش و ارزش‌های پذیرفته‌شده را تعریف

می‌کند.

- **ملکم خان:** با انتشار روزنامه «قانون»، او را نخستین کسی می‌دانند که این واژه را به معنای امروزی به کار برد (الگار، ۱۳۶۹، ص. ۳۱). ملکم در تعریف قانون می‌نویسد: «هر حکمی که از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید آن حکم را قانون می‌گویند» (ملکم خان، ۱۳۲۷، ص ۱۵). از نظر وی، «حکومت قانون» یعنی کلیه اعمال دولت، از عزل و نصب تا مجازات، باید تابع قانون باشد. او قانون را جایگزین «میل شخصی» و ضامن نظم و ترقی می‌دانست (ملکم خان، ۱۳۶۹، ص ۱۹ و ۶۳).
- **مستشارالدوله:** در رساله «یک کلمه»، قانون را عصاره تمدن غرب و راه نجات ایران معرفی کرد (مستشار الدوله، ۱۲۸۷ق، ص. ۳۰). نوآوری او تلاش برای تطبیق اصول قانون اساسی فرانسه با مبانی شریعت اسلام بود تا پذیرش آن را برای جامعه سنتی میسر کند (مرادخانی، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۱). اگرچه این تطبیق از نظر برخی (مانند آدمیت و حائری) صوری و نامتناسب ارزیابی شده (آدمیت، ۱۳۴۹، ص ۱۵۹؛ حائری، ۱۳۸۱، ص ۳۵-۳۴)، اما نشان‌دهنده درک ضرورت بومی‌سازی مفهوم قانون بود.
- **طالبوف و آخوندزاده:** این دو بر رابطه ناگسستگی قانون با پیشرفت، امنیت و استقلال ملی تأکید داشتند (آخوندزاده، ۱۹۶۳م، ص ۷۳ و ۲۲۵؛ آدمیت، ۱۳۶۴، ص ۶۹؛ طالبوف، ۲۵۳۶، ص ۷۹، ۸۰ و ۸۴). آخوندزاده به صراحت شریعت و قانون را دو نظام متفاوت می‌دانست و راه ترقی را در پیروی از قوانین عقلانی جستجو می‌کرد.
- **۳. مکانیسم‌های سه‌گانه تحدید قدرت:** گفتمان قانون، سه ابزار عملی برای محدود کردن قدرت شاه ارائه می‌داد: تفکیک قوا؛ به عنوان جایگزین نظارت درونی (عصمت) پیشنهاد شد. نائینی تشکیل مجلس و تدوین قانون اساسی را «مقدمه واجب» برای تجزیه قوا و ایجاد نظارت بیرونی بر حاکم غیرمعصوم می‌دانست (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۴۷-۴۹ و ۸۹).
- **پاسخگویی^۱:** در این گفتمان، حکومت مشروطه به معنای حکومتی تعریف شد که مسئول پاسخگو باشد، در مقابل حکومت استبدادی که در آن حاکم «فاعل مایشاء و غیرمسئول» است^۲ (زرگری نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴-۲۱۳).
- **حقوق شهروندی:** برای نخستین بار، حقوقی مانند «حقوق مشروع ملیه» و «حقوق نوعیه» (شامل آزادی، امنیت، برابری در برابر قانون) نه به عنوان بخشش شاه، بلکه به عنوان حقوق ذاتی ملت مطرح و تضمین قانونی آن خواسته شد (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹؛ مرادخانی، ۱۳۹۶، ص ۵۲۰).

^۱ Accountability.

^۲ از نظر نائینی، دو اصل سعادت و سرمایه حیات امت، حفظ حقوق ملیّه و مسئولیت زمامداران حکومت در قبال اقداماتشان است (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۶۴).

بنابراین، گفتمان قانون، با عبور از چالش مشروعیت دینی و با ارائه شیوه‌های نوین حکمرانی، انقلابی فکری در ایران عصر قاجاری ایجاد کرد. این گفتمان تنها خواستار اصلاحات اداری نبود، بلکه با پیوند زدن قانون به مفاهیمی مانند آزادی، عدالت و پیشرفت، خواستار دگرگونی در رابطه سنتی «حاکم-رعیت» و تبدیل آن به رابطه متقابل «دولت-ملت» تحت حاکمیت قانون بود. اگرچه تقلیل مفهوم قانون به «تنظیمات» یا تلاش برای تلفیق صرف آن با شرع، گاه به ابهام می‌انجامید، اما همین گفتمان بود که زمینه نظری لازم برای مشروعیت و تدوین قانون اساسی را فراهم ساخت.

۳. سنت، اندرزنامه‌نویسی و آینه شاهی

بخش بزرگی از سه جریان عمده اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی را سیاست‌نامه‌ها تشکیل می‌دهند که در قالب «اندرزنامه نویسی» یا «پند نامه نویسی» صورتبندی شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰). سنت دیرپای اندرزنامه‌نویسی، که ریشه در میراث سیاسی ایران پیش و پس از اسلام داشت، در عصر قاجار به عنوان یکی از سازوکارهای اخلاقی-فکری محدودکننده قدرت تداوم یافت. برخلاف گفتمان‌های انقلابی، این سنت رویکردی اصلاح‌طلبانه از بالا داشت و در چارچوب پذیرش نظام سلطنت، با ارائه معیارهایی برای حکمرانی مطلوب، به تحدید غیرمستقیم قدرت می‌پرداخت (قدیمی قیداری و خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). اندرزنامه‌ها در دوره ناصری از دو دسته سنتی (مانند «تحفه خاقانیه») و نوگرا (مانند «رساله در اصلاح امور») تشکیل می‌شدند (زرگری نژاد، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۱۳) و از طریق چهار مؤلفه اصلی عمل می‌کردند:

۱. تفکیک پادشاه عادل از حاکم ستمگر: اندرزنامه‌ها با تمایز قائل شدن بین «پادشاه مشروع» (دارای فره، عادل، شجاع، دین‌مدار) و «جبار ستمگر»، چارچوبی برای نقد قدرت فراهم می‌آوردند (خان‌خانیان، ۱۳۹۵، ص ۱۶). این تفکیک به شاه هشدار می‌داد که مقبولیت او، حتی با داشتن مشروعیت نسبی، مشروط به رعایت اصول اخلاقی و شرعی است. خروج از مسیر عدالت، مشروعیت و بقای سلطنت را به خطر می‌انداخت (مروزی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶). این آموزه، زبان مشترکی در اختیار نخبگان قرار می‌داد تا عملکرد شاه را با معیارهای سنتی ارزیابی کنند.

۲. نظریه دایره عدالت: تکرار مداوم اصل «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»، سنگ بنای نظری این سنت بود (عنصرالمعالی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳). بر اساس این اصل، اجرای عدالت نه یک فضیلت اختیاری، بلکه شرط ضروری بقای حکومت و مایه آبادانی مملکت شمرده می‌شد (مروزی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶). این نظریه، انگیزه‌ای عملی و مبتنی بر مصلحت خود شاه برای حکمرانی عادلانه ایجاد می‌کرد. در دوره متأخر، برخی اندرزنامه‌نویسان مانند مؤتمن‌الملک، تحقق این عدالت را در گرو «متابعت از یک قانون» می‌دانستند (ثقفی، ۱۳۸۶، ص ۳۳) و بدین ترتیب، پیوندی بین سنت عدالت‌خواهی و گفتمان نوین قانون برقرار می‌ساختند.

۳. ایجاد حق انتقاد و اعتراض (جهانگرد، ۱۳۹۰، ص ۶۴): این سنت، حق اخلاقی و سیاسی نصیحت و آینده‌داری را

برای وزیران، دبیران و خردمندان به رسمیت می‌شناخت (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۱۶). وظیفه مشاور، نشان دادن واقعیت‌ها («آینه‌داری») به شاه بود، حتی اگر تلخ می‌بود (طوسی، ۱۳۸۶). این فرایند، فضایی هرچند محدود برای بیان انتقادات در قالب پند و اندرز فراهم می‌آورد. با این حال، کارآمدی آن کاملاً به اراده و شخصیت شاه وابسته بود. نقد مدرن روشنفکرانی مانند آخوندزاده، نقطه عطفی در تحول این سنت بود. او «کریکتا» (نقد عقلانی و صریح) را جایگزین «موعظه پدران» کرد و مخاطب را از شاه به عموم جامعه تغییر داد، تا با آگاهی‌بخشی، تغییر از پایین به بالا را ممکن سازد (آخوندزاده، ۱۳۵۱، ص ۲۱-۲۲).

۴. تأکید بر مشورت و پرهیز از استبداد رأی: سفارش به مشورت با خردمندان، از ارکان اندرزنامه‌ها بود. این تأکید،

که با استناد به آیات قرآنی نیز توجیه می‌شد، در تقابل مستقیم با «استبداد رأی» قرار داشت (بهبهانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۶-۲۰۷) و خواستار مشارکت نخبگان در فرآیند تصمیم‌گیری بود (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف، ص. ۲۳۳). این مفهوم سنتی، در آستانه مشروطه به پلی مفهومی بدل شد و راه را برای پذیرش نهادهای مشورتی مدرن مانند «مجلس شورا» هموار کرد.

در نهایت باید گفت سنت اندرزنامه‌نویسی در عصر ناصری، اگرچه در قالب موجودیت سیاسی مستبد شکلی محافظه‌کارانه و اصلاح‌طلبانه از بالا داشت، اما با برجسته کردن مباحثی مانند عدالت به عنوان شرط بقا، حق اخلاقی انتقاد، و لزوم مشورت، حداقل‌های اخلاقی و کارکردی را برای حکمرانی تعیین می‌کرد و پادشاه را در چارچوبی از انتظارات سنتی محبوس می‌ساخت. بی‌اثری نسبی این سنت در ایجاد تغییرات ساختاری (که مورد نقد آخوندزاده قرار گرفت)، باعث شد در نیمه دوم دوره قاجار، گفتمان‌های رادیکال‌تر «قانون» و «مشروطه» جایگزین آن شوند. با این حال، این سنت با زنده نگه داشتن ایده‌های عدالت و مشورت، و ایجاد زبان مشترکی برای نقد حاکم، بستری فرهنگی برای تحولات بعدی فراهم آورد.

۴. اندیشه اصلاح‌طلبی دینی

در واکنش به انحطاط داخلی و تهاجم خارجی، جریان اصلاح‌طلبی دینی در عصر ناصری به عنوان پاسخی درون‌دینی و نوگرا به بحران‌های جامعه شکل گرفت. برخلاف روشنفکران سکولار، این جریان به رهبری افرادی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی (غروی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۶) و بعدها فقهای چون نائینی و آخوند خراسانی، معتقد بود که اسلام ذاتاً توانایی هدایت جامعه به سوی ترقی و عدالت را دارد، مشروط بر آنکه از قید خرافات و تفسیرهای جمودگرایانه رها شده و با عقلانیت و مقتضیات زمان سازگار شود (همان). این جریان که استبداد و استعمار را دو روی یک سکه می‌دانست، با بازخوانی مفاهیم کلیدی اسلامی، چارچوب نظری قدرتمندی برای محدودسازی قدرت و گذار به حکومتی مشروط فراهم آورد.

۱,۴ بازخوانی مفهوم «شورا» و نهادینه‌سازی آن در قالب مجلس

اصلاح‌طلبان دینی، مفهوم سنتی «شورا» (مشورت) را از یک توصیه اخلاقی به یک ساختار حقوقی الزام‌آور برای مشارکت سیاسی و نظارت بر حکومت ارتقا دادند. آنان مجلس شورای ملی را تجلی مدرن و نهادینه شده اصل شورا در اسلام قلمداد کردند (مرادخانی، ۱۳۹۶، ص ۴۵۰). نائینی مجلس را «قوه مسدده و رادعه خارجی» می‌نامید که برای تحدید قدرت سلطنت ضروری است. این تفسیر، مشروعیت دینی عمیقی برای نهاد پارلمان ایجاد کرد و خواست مشارکت مردم در حکومت را از دل متون دینی استخراج نمود (زرگری نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۴۰-۴۴۲).

۲,۴ توسعه مفهوم «مصلحت عمومی» به عنوان معیار حکمرانی

انان مفهوم فقهی «مصلحت» را از حیطة احکام فردی به عرصه سیاست و حکومت‌داری تسری دادند. در این نگاه، مشروعیت حکومت و تصمیماتش، منوط به تبعیت از «مصلح نوعیه» یا مصلحت عمومی جامعه است (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۴۳). نائینی تأکید داشت که سلطنت «مشروط» به اقامه همین مصلح عمومی است و مالیات مردم نیز باید صرفاً در این راه هزینه شود. این ایده، اراده شخصی شاه را در برابر معیاری فراتر و عینی قرار می‌داد و مبنایی برای نظارت بر عملکرد حکومت فراهم می‌کرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

۳,۴ تبیین مفاهیم مدرن در چارچوب اسلامی (اسلامی‌سازی، مشروطه)

بزرگ‌ترین چالش و دستاورد این جریان، ارائه تفسیری اسلامی از مفاهیم بنیادین مدرن بود. میرزای نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» با تقسیم حکومت به «ولایتیه» (مشروطه) و «تمنیکیه» (استبدادی)، حکومت استبدادی را مصداق شرک در ربوبیت دانست و مشروطه را تنها نظام سازگار با اسلام معرفی کرد (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۴۰). او و همفکرانش مفاهیمی مانند آزادی (رهانیدن از قید استبداد)، برابری در برابر قانون، قانون اساسی (به مثابه مقدمه واجب برای تحدید قدرت) و حقوق ملت («حقوق مشروعه ملیه») را با استناد به اصول فقهی و سیره نبوی توجیه و در ادبیات سیاسی ایران جانداختند (زرگری نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۹۴). این کار، پلی حیاتی بین سنت دینی جامعه و ساختارهای سیاسی نوین ایجاد کرد.

۴,۴ نقد دینی استبداد

اصلاح‌طلبان دینی، استبداد سیاسی را نه تنها یک اشکال مدیریتی، بلکه مصداق ظلم و خلاف شریعت می‌دانستند (الگار، ۱۳۶۹، ص ۳۰۰). سید جمال، استبداد را عامل اصلی جهل، خرافه‌پرستی و انحطاط مسلمانان معرفی می‌کرد (اسدآبادی، ۱۳۷۹، ص ۸۵؛ مدرسی چهارده، ۱۳۶۰، ص ۳۴). نائینی نیز ریشه استبداد را در جهل مردم به حقوق خود می‌دانست و بر «نظارت بیرونی» (مجلس و قانون اساسی) به عنوان درمان آن در عصر غیبت تأکید داشت (نائینی، ۱۳۸۸، ص ۸۷). این نقد،

مبارزه با استبداد را به یک تکلیف دینی تبدیل کرد و انگیزه قدرتمندی برای طیف وسیعی از نیروهای مذهبی در جنبش مشروطه‌خواهی فراهم آورد.

لذا جریان اصلاح‌طلبی دینی، حلقه واسط بین سنت و تجدد در ایران عصر ناصری بود. این جریان با بازتفسیر منابع دینی (اجتهاد پویا)، هم از بنیادگرایی سنتی فاصله گرفت و هم در مقابل غرب‌زدگی سکولار ایستاد. با ارائه خوانشی از اسلام که بر عدالت، شورا، عقلانیت و مقابله با ظلم تأکید داشت، توانست مبانی مشروعیت قدرت مطلقه را سست کند و مهم‌تر از آن، مشروعیت دینی لازم برای پذیرش نهادهای محدودکننده قدرت مانند مجلس و قانون اساسی را در میان توده مذهبی جامعه ایجاد نماید. اگر سید جمال‌بن‌این اندیشه را کاشت، فقهای مشروطه‌خواهی مانند نائینی بودند که آن را به نظریه‌ای فقهی-سیاسی منسجم تبدیل کردند و بدین ترتیب، نیروی عظیم سنت دینی را در مسیر تحول سیاسی مدرن هدایت نمودند.

۵. اندیشه‌های ترقی‌خواهانه و وطن‌پرستی

شوک ناشی از مواجهه با قدرت و پیشرفت اروپا و عقب‌ماندگی داخلی، در عصر ناصری به شکل‌گیری جریان فکری نوینی انجامید که محور آن ترقی و نوسازی ایران بود (روزخوش و خالقی دامغانی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵). این جریان، با انتقاد از ساختار سنتی، سه تحول مفهومی بنیادین را پایه‌ریزی کرد که هر یک به نحوی به محدودسازی قدرت مطلقه می‌انجامید:

۱،۵ جایگزینی «ملت» به جای «رعیت» (تحول در ماهیت رابطه سیاسی)

این تحول، هستی‌شناختی قدرت را دگرگون کرد. مفهوم «رعیت» که دلالت بر اتباع منفعل و فاقد حق داشت، جای خود را به مفهوم فعال و حقوق‌مدار «ملت» داد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۸۲۰-۸۱۹). ملت نه مجموعه‌ای از بندگان، بلکه جامعه‌ای از شهروندان دارای حقوق ذاتی (امنیت، آزادی، برابری در قانون) و مسئولیت‌های متقابل (دفاع از وطن، پرداخت مالیات) تعریف شد. این تغییر، رابطه حاکم-رعیت را به رابطه دوسویه دولت-ملت تبدیل کرد (نجفی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). حاکم دیگر صاحب مطلق نبود، بلکه موظف به تأمین حقوق و رفاه ملت شد و ملت نیز حق نظارت و مطالبه‌گری یافت. به گفته آدمیت، مستشارالدوله نخستین کسی بود که صراحتاً منشأ قدرت دولت را اراده ملت اعلام کرد (آدمیت، ۱۳۴۰، صلاحیت، ۱۸۶).

۲،۵ تبدیل «ملک» به «وطن» (تحول در مالکیت سرزمین و مشروعیت حکومت)

در اندیشه سنتی، سرزمین ایران «ملک» یا دارایی شخصی شاه بود. گفتمان ترقی‌خواهانه، این مفهوم را به «وطن» تغییر داد؛ سرزمینی که میراث مشترک و ملک مشاع همه ایرانیان است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۴۲۲؛ روزخوش و خالقی دامغانی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵). این تحول، بنیان مالکانه حکومت را ویران کرد. شاه از «مالک مطلق» به «امین و مسئول» ملت در حفظ و آبادانی

این میراث مشترک تنزل یافت. این نگاه جدید، هم احساس تعلق ملی و مسئولیت‌پذیری شهروندان را تقویت کرد و هم مستلزم پاسخگویی شاه در قبال این امانت بود. روشنفکرانی مانند **ملکم خان** و **میرزا آقاخان کرمانی** با ترویج این مفهوم، خواستار ایجاد دولت ملی مدرنی بودند که حافظ منافع این وطن مشترک باشد.^۱

۳،۵ قرار دادن «ترقی و پیشرفت» به عنوان معیار مشروعیت حکومت (تحول در وظایف و مسئولیت‌های حکومت)

پرسش نمادین عباس میرزا از فرستاده ناپلئون (ژوهر، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱)، نشان‌دهنده بیداری نسبت به «بحران ترقی» بود. در این نگاه، وظیفه حکومت فراتر از تأمین امنیت و عدالت اولیه رفت. حکومت مشروع، حکومتی کارآمد و ترقی‌آفرین بود که باید موجب پیشرفت علمی، صنعتی، اقتصادی و فرهنگی کشور می‌شد. شکست در انجام این وظیفه، مشروعیت حکومت را به چالش می‌کشید. **ملکم خان** ریشه همه مشکلات را در «نقص ترکیب دولت» و بی‌قانونی آن می‌دید و ترقی را در گرو استقرار «دولت مطلقه منظم» و نظام قانونی می‌دانست (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۹، ص ۷۶). **آخوندزاده** نیز ترقی را در گرو آگاهی ملی و پیروی از قوانین عقلانی می‌شمرد (آخوندزاده، ۱۳۵۷، ص ۱۷۲).

این سه تحول در هم تنیده، یک چرخه منطقی محدودکننده قدرت ایجاد می‌کردند: اگر وطن، ملک مشاع ملت است (مؤلفه ۲)، پس حکومت باید در خدمت صاحبان این وطن یعنی ملت باشد (مؤلفه ۱) و خدمت اصلی آن، تأمین ترقی و پیشرفت این ملت در وطنش است (مؤلفه ۳). هرگونه قصور در این امر، حتی نظارت و مطالبه‌گری را برای ملت به وجود می‌آورد. این گفتمان، با تعریف جدیدی از مشروعیت مبتنی بر کارآمدی و خدمت‌رسانی (به جای مشروعیت مبتنی بر نسب یا فره ایزدی)، و با برجسته کردن حقوق ملی و حاکمیت مردم بر سرزمینشان، بنیان‌های نظری استبداد قاجاری را سست کرد و خواستار حکومتی مسئول، پاسخگو و توسعه‌گرا شد. این ایده‌ها، بعدها در شعارها و جریسته‌های جنبش مشروطه تبلور یافتند.

^۱ نگاه کنید به:

- میرزا فتحعلی آخوندزاده، (۱۳۵۷)، مکتوبات کمال الدوله، به کوشش باقر مومنی، تبریز: احیا.
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، (۱۹۶۳ م)، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، باکو: فرهنگستان علوم و جمهوری شوروی سوسیالیستی.
- میرزا آقاخان کرمانی، (۱۳۹۵)، رساله ماشاءالله، در: اسنادی از مشروطه پژوهشی در ایران، دفتر دوم، هفت رساله، به کوشش علی اصغر حقدار، بی‌جا، باشگاه ادبیات.
- میرزا آقاخان کرمانی، (۲۰۰۱)، هشت بهشت، تهران: بیان.

۶. گفتمان «عدالت‌خانه» و تظلم‌خواهی

گفتمان «عدالت‌خانه» در اواخر عصر ناصری، تجلی عینی و فراگیر آرمان کهن عدالت‌خواهی در بستر بحران‌های جدید بود. این گفتمان که ریشه در سنت‌های دینی و تاریخی داشت (مدنی، ۱۳۸۲، ص ۲۷)، با دو سازوکار «دیوان مظالم» و «عدالت‌خانه» و با تکیه بر «حق تظلم‌خواهی»، به دنبال ایجاد شیوه‌ای برای محدود کردن ظلم عمال حکومت و پاسخگو ساختن قدرت بود.

۱. **حقوق تظلم‌خواهی و نقش علما:** این گفتمان بر حق دادخواهی مردم حتی در برابر شخص شاه تأکید داشت. ابزارهایی مانند عرصه‌نویسی، طومار و تحصن در اماکن مقدس، این حق را عملی می‌ساخت. علما به عنوان میانجی‌گران سنتی بین مردم و حکومت، با حمایت از این حرکات، نقشی کلیدی در هدایت و تشدید فشار اجتماعی ایفا می‌کردند و گفتمان تظلم‌خواهی را به سمت یک خراسمت سیاسی، ساختاری سوق دادند.

۲. از «دیوان مظالم» سنتی تا «عدالت‌خانه» مدرن: این گفتمان مراحل زیر را طی کرد:

- **دیوان مظالم:** نهادی سنتی با پیشینه اسلامی که در آن شاه شخصاً به شکایات رسیدگی می‌کرد (ماوردی، ۱۸۵۳، ص ۱۳۰؛ ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۴۲۶). در عصر ناصری، احبای صوری آن (مثلاً رسیدگی هفتگی ناصرالدین شاه) نشان‌دهنده تلاش نظام برای نمایش عدالت‌ورزی بود (مدنی، ۱۳۸۲، ص ۲۷)، اما وابستگی کامل آن به اراده فردی شاه، کارآمدی آن را محدود می‌ساخت.

- **عدالت‌خانه:** منظور، نهاد یا مکانیزم نهادینه‌شده‌ای (یا شبه‌نهادینه‌ای) بود که وظیفه نظارت بر عملکرد حاکمان، رسیدگی به شکایات مردم و تضمین اجرای اصول اخلاقی یا الهی در حکومت را بر عهده داشت. در پاسخ به ناکارآمدی دیوان مظالم و فساد سیستم قضایی، خواست عمومی برای تأسیس عدالت‌خانه (یا مجلس عدالت) به عنوان نهادی مستقل، دائمی و منتشر در سراسر کشور شکل گرفت (کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۸). در دهه‌های عمومی، این نهاد عمدتاً کارکرد قضایی داشت و هدفش رسیدگی عادلانه به شکایات مردم بود. رهبران نهضت (مانند سیدعبدالله بهبهانی) نیز در ابتدا بر این معنا تأکید داشتند تا از حساسیت شاه بکاهند (کسروی، ۱۳۷۸، ص ۸۸-۸۷).

۳. **تحول معنایی و گذار به «مشروطه»:** ماهیت عدالت‌خانه در جریان مبارزه دستخوش تحول و توسعه معنایی شد. به تدریج و تحت تأثیر روشنفکران و تحولات، از یک نهاد صرفاً قضایی، به مجلسی با کارکرد نظارتی و قانون‌گذاری تغییر معنا داد. سید محمد طباطبایی آشکارا عدالت‌خانه را مجلسی توصیف کرد که در آن «شاه و گدا در حدود قانون مساوی باشند» (همان، ص ۸۶-۸۵). این تحول، خواسته‌ای بومی و قضایی را به خواسته‌ای سیاسی برای محدودسازی ساختاری قدرت تبدیل

کرد. در نهایت، با تشدید مبارزه، شعار «عدالت‌خانه» به «دارالشوری» و سپس «مشروطیت» تغییر یافت و فرمان تأسیس مجلس شورای ملی صادر شد.

بنابراین، گفتمان عدالت‌خانه، حلقه اتصال آرمان سنتی عدالت با نیاز مدرن به نهادسازی بود. این گفتمان از یک سو با احیای حق تظلم‌خواهی و استفاده از ظرفیت نهاد دین (علما)، نیروی اجتماعی عظیمی را بسیج کرد و از سوی دیگر با تحول از یک نهاد قضایی موردی (دیوان مظالم) به یک نهاد سیاسی ساختاری (مجلس)، مسیر گذار از استبداد شخصی به حکومت قانون را هموار ساخت. اگرچه الگوی نهایی مشروطه با خواست اولیه عدالت‌خانه تفاوت داشت، اما بدون بسیج نیروها و شور عمومی‌ای که این گفتمان ایجاد کرد، پیروزی مشروطه ممکن نبود. بنابراین، عدالت‌خانه نه تنها یک خواست سیاسی، که زبانی گویا و فراگیر برای بیان اعتراض به بی‌عدالتی و محدودسازی قدرت در آستانه انقلاب مشروطه بود.

۷. نظریه ودیعه و امانت الهی قدرت

در نظریه ودیعه و امانت، استدلال محوری این است که این نظریه، با ریشه در مفاهیم قرآنی و فقهی، با تبدیل تصور قدرت از «مالکیت» شخصی شاه به «امانتی» الهی یا مردمی، چارچوب نظری قدرتمندی برای تحدید اختیارات حاکم و بنیان‌گذاری مسئولیت متقابل فراهم کرد (عباسی و محمدپور، ۱۴۰۴، ص ۲).

در آستانه مشروطه، نیاز به تبیین مفاهیم مدرن حکومت با زبانی آشنا برای مردم، نقش فقها را به عنوان «حقوق‌دانان تاریخی» برجسته کرد (سلطانی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸). آنان با تسلط بر سنت فقهی و با استفاده از مفاهیم دقیقی مانند «ودیعه» (امانت)، پلی میان سنت و تجدد ایجاد کردند. این مفهوم که ابتدا بیشتر وجه فقهی داشت، به تدریج به نظریه‌ای اساسی در تنظیم رابطه مردم و شاه و محدودسازی قدرت دولت تبدیل شد.

ارکان اصلی نظریه ودیعه عبارتند از:

- الف) حکومت و رعیت به مثابه امانت: هسته مرکزی نظریه، نفی مالکیت شخصی شاه بر قدرت و کشور است. قدرت، امانتی الهی و رعایا ودیعه‌ای خداوندی نزد شاه هستند. این تلقی، مشروعیت شاه را از حق ذاتی به وظیفه‌ای امانی تغییر می‌داد. مهم‌ترین تجلی فقهی این ایده در نظریه میرزای نائینی مشاهده می‌شود که حکومت‌ها را به «تملیکیه» (استبدادی، مبتنی بر مالکیت) و «ولایتیه» (مطلوب، مبتنی بر ولایت و امانت‌داری برای مصالح عمومی) تقسیم کرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱؛ نائینی، ۱۳۸۸، ص ۴۳). در گفتمان مشروطه، این ایده در متونی مانند

رساله مجدالملک سینکی^۱ و نامه‌های علما^۲ تکرار شد و مبنایی برای رابطه‌ای دوسویه و قراردادی بین شاه و ملت فراهم آورد.

ب) مسئولیت دوگانه حاکم: پذیرش نظریه امانت، مسئولیت دوگانه را برای حاکم ایجاد می‌کرد: هم در برابر خدا (برای رعایت احکام الهی و عدالت) و هم در برابر مردم (برای حفظ حقوق و تأمین رفاه آنان) (سلطانی، ۱۳۹۹، ص ۱۸-۱۶). این مسئولیت‌ها جدایی‌ناپذیر و مکمل یکدیگر بودند: خدمت به مردم، راه رسیدن به رضای الهی شمرده می‌شد. این مسئولیت‌پذیری، هم اخروی (با وعده عذاب برای خیانتکاران) و هم دنیوی (با ایجاد حق اعتراض و مطالبه برای مردم) بود.

• ج) مکانیزم نظارت و بازخورد: نظریه امانت، مکانیزم‌های نظارتی و ضمانت‌اجرائی در خود داشت (مرادخانی و صادقیان، ۱۴۰۱، ص ۳۳). (از منظر فقهی، امین (شاه) موظف به حفظ امانت، عدم تعدی و تفریط، و رفتار متساوی با همگان بود. خیانت در امانت (شامل ظلم، فساد، تبعیض) مجازات‌های دنیوی و اخروی داشت (مقدسی، ۱۴۰۱، ص ۲۱). مهم‌تر آنکه، این نظریه حق بازپس‌گیری امانت را برای امانت‌گذار (خدا یا مردم) در صورت تخلف حاکم به رسمیت می‌شناخت. این حق می‌توانست به شکل عزل، زوال مشروعیت، یا حق انقلاب تعبیر شود، که در اصل ۳۵ متمم قانون اساسی با بیان «سلطنت و دیعه‌ای است که از طرف ملت به شخص شاه مفوض شده» تبلور یافت.

بنابراین، نظریه ودیعه و امانت الهی، تلاشی هوشمندانه برای تطبیق سنت دینی با ضرورت‌های سیاسی مدرن بود. این نظریه بدون رویارویی مستقیم با باورهای دینی رایج، با تغییر ماهیت قدرت از مالکیت به امانت‌داری، مفاهیم محدودیت قدرت، مسئولیت‌پذیری حاکم، حقوق مردم، و حاکمیت قرارداد را در درون سنت فقهی-کلامی شیعه نهادینه کرد. بنابراین، این سنت فکری، بستر نظری ضروری برای گذار از استبداد ناصری به نظام مشروطه و تبدیل «تحدید اخلاقی قدرت» به «محدودیت نهادی و حقوقی» آن فراهم آورد.

۸. نهاد وقف و نظریه حقوقی-اقتصادی آن

در نهاد وقف، استدلال اصلی آن است که وقف، با ایجاد حوزه‌ای مستقل از حاکمیت سیاسی و تحت کنترل نهاد روحانیت، نه تنها بخش عظیمی از اقتصاد را از کنترل مستقیم شاه خارج کرد، بلکه با ایجاد یک شبکه خدمات عمومی موازی و تقویت استقلال مالی-اجتماعی علما، به شکل‌گیری یک مرکز قدرت متوازن و نظارت‌گر در برابر دستگاه سلطنت انجامید.

^۱ مجدالملک سینکی در رساله مجدییه می‌نویسد: «مگر نه رعیت امانت خداست که به پادشاه سپرده و این ستم‌ها که به رعیت می‌شود مگر نه خیانت است به خداوند عزوجل» (مجدالملک، ۱۳۲۱، ص ۱۳ و ۲۹).

^{۲۲} برای مثال در نامه مورخ ۲ جمادی الاول ۱۳۲۱ ق. آمده بود: «رعیت همه ودیعه پروردگارت و سپرده به سلطان اسلام» (خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸).

۱,۸ ماهیت حقوقی و استقلال ذاتی وقف

بر اساس تعریف فقهی، وقف حبس اصل مال و تسبیل منفعت^۱ آن برای مصالح عمومی است و با اصل «لا یباع ولا یوهب ولا یورث» از خصلت دایمی و غیرقابل انتقال برخوردار است. از منظر حقوق عمومی اسلامی، وقف خارج از اختیارات ولی امر است و حاکم سیاسی حق تصرف مستقیم در اموال موقوفه را ندارد. این اصل استقلال وقف، نوعی تفکیک قدرت بین حاکمیت سیاسی و مدیریت اموال عمومی ایجاد می‌کند که به‌طور عملی محدودیتی مهم علیه قدرت مطلقه بود.

۲,۸ رکردهای محدودکننده وقف

- الف) استقلال اقتصادی و خروج از اختیار حاکم: بر اساس نظریه «حریم وقف»، اموال موقوفه کاملاً خارج از دایره اختیارات شاه و دولت قرار داشت و نظارت بر آنها در اختیار متولیان و در نهایت مجتهدین بود. تلاش‌های ناصرالدین شاه و میرزا حسین خان سپهسالار برای ایجاد وزارت اوقاف و نظارت دولت بر موقوفات، با مقاومت موفقیت‌آمیز روحانیون مواجه شد (لمبتون، ۱۳۸۱، ص ۹۲؛ آدمیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶؛ مرادعلیان، ۱۳۹۵، ص ۹۰). این مقاومت ناشی از پشتوانه نظری فقهی استقلال وقف بود. نشان می‌داد که شاه نمی‌تواند به منابع عظیم اقتصادی وقف (که بر اساس تخمین‌ها بیش از یک‌پنجم اراضی مهم کشور را شامل می‌شد) دسترسی داشته باشد. این امر محدودیت جدی در قدرت اقتصادی شاه ایجاد می‌کرد.
- ب) ایجاد حوزه عمومی مستقل و تأمین خدمات اجتماعی: وقف بر مبنای تئوری مصلحت عمومی، یک حوزه عمومی مستقل از حکومت ایجاد می‌کرد. موقوفات، شبکه گسترده‌ای از خدمات اجتماعی شامل آموزش، بهداشت، رفاه (آشپزخانه‌های عمومی) و زیرساخت‌های شهری (آب‌انبارها، پل‌ها) را تأمین می‌کردند. مدیریت این خدمات بر اساس شرط واقف و توسط متولیان انجام می‌گرفت، نه سیاست دولت (فلاح‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۱۶-۱۱۵). این سیستم موازی، وابستگی مردم به دولت را کاهش و همزمان مشروعیت اجتماعی روحانیت را تقویت می‌نمود.
- ج) تقویت قدرت متوازن نهاد روحانیت: گسترش موقوفات با اهداف عمدتاً مذهبی (مومنی، ۱۳۶۵، ص ۳۶)، پشتوانه مالی مستحکمی برای نهاد روحانیت فراهم می‌آورد (تأمین معاش علما، هزینه مدارس دینی، فعالیت‌های مذهبی). متولیان وقف (که اغلب از علما بودند) در رأس یک شبکه گسترده اجتماعی-اقتصادی قرار داشتند که تجار (به‌ویژه در بازار) و مردم عادی را دربرمی‌گرفت (اتحادیه، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۰). این ارتباط تنگاتنگ، قدرت

^۱ «حَبْسُ الْأَصْلِ وَ سَبْلُ الْمَنْفَعَةِ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۳۸).

اجتماعی و اقتصادی روحانیت را به شدت افزایش داد. در نتیجه، روحانیت با این استقلال، به یک مرکز قدرت متوازن تبدیل شد که می‌توانست در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی (مانند صدور فتوا، میانجیگری و مقاومت در برابر سیاست‌های دولتی) تصمیم‌گیری مستقلی داشته باشد. نمونه اوج این نقش‌آفرینی، جنبش تنباکو بود که روحانیون با پشتوانه منابع وقفی و شبکه اجتماعی خود، مقاومتی مؤثر علیه تصمیم شاه سازمان دادند. در نهایت می‌توان گفت نهاد وقف در عصر ناصری، فراتر از یک عمل خیریه، یک ساختار حقوقی-اقتصادی قدرتمند با کارکرد محدودکنندگی سیستماتیک علیه قدرت مطلقه بود. این نهاد با خارج کردن بخش عمده‌ای از ثروت ملی از حیطه اقتدار شاه، ایجاد یک سیستم خدمات عمومی غیردولتی، و تقویت استقلال و نفوذ نهاد روحانیت، عملاً سیستمی از تعادل و نظارت^۱ در برابر حکومت مرکزی ایجاد کرد. این بستر عینی و اقتصادی، مکمل بسترهای فکری (مانند نظریه امانت) بود و زمینه را برای تبدیل نهادهای سنتی به نهادهای نظارتی در نظام مشروطه فراهم نمود.

۹. تحلیل و چالش‌های سنت‌های فکری محدودکننده قدرت

در این بخش، با تفکیک روابط علی، هم‌زمانی و تأثیر و همچنین بررسی نقاط ضعف هر سنت، ارزیابی نهایی از کارآمدی آن‌ها در محدودسازی قدرت ارائه می‌شود.

۱,۹ تفکیک رابطه علیت، هم‌زمانی و تأثیر

برای پاسخ به این پرسش که کدام سنت‌ها واقعاً باعث محدودسازی قدرت شده‌اند (علیت) و کدام‌ها صرفاً در بستر تاریخی آن دوره حضور داشته‌اند (هم‌زمانی)، باید به ماهیت مکانیزم‌های هر سنت توجه کرد:

• سنت‌های دارای رابطه علی و تأثیرگذار مستقیم:

- اندیشه سیاسی-فقهی شیعه: این سنت دارای رابطه علی مستقیم بود. نظریه بی‌ابت و استقلال مالی علما (از طریق وقف و خمس)، عملاً یک «قطب قدرت موازی» ایجاد کرد که شاه را ناگزیر به رعایت حدود شرعی می‌ساخت. بدون این نهاد فقهی، مقاومت سازمان‌یافته‌ای در برابر استبداد وجود نداشت.
- نهاد وقف: رابطه علی اقتصادی-اجتماعی داشت. با خارج کردن بخش عظیمی از ثروت کشور از چرخه بودجه سلطنتی، توانایی شاه برای ایجاد ارتش شخصی وفادار و سرکوب معترضان را به شدت کاهش داد. این محدودیت اقتصادی، پیش‌زمینه فیزیکی برای محدودیت سیاسی بود.

¹ Checks and balances.

- **گفتمان قانون و اصلاح‌طلبی دینی:** این دو دارای رابطه تأثیرگذار و تقویت‌کننده بودند. گفتمان قانون ابزار فکری مدرن را فراهم کرد و اصلاح‌طلبان دینی با بومی‌سازی آن (اسلامی‌سازی مشروطه)، آن را برای جامعه پذیرفتنی ساختند. این تعامل، بستر فکری لازم برای انقلاب را فراهم آورد.
- **سنت‌های دارای رابطه هم‌زمانی یا تأثیر غیرمستقیم:**
 - **سنت اندرزنامه‌نویسی:** این سنت بیشتر دارای رابطه هم‌زمانی با جریان‌های اصلی بود. اگرچه زبان مشترکی برای نقد ایجاد کرد، اما به دلیل وابستگی به «خیرخواهی شاه» و عدم وجود نهاد نظارتی مستقل، مکانیزم قطعی برای چهارشاه به عقب‌نشینی نداشت. تأثیر آن بیشتر «فرهنگی» و «زیربنایی» بود تا ساختاری.
 - **گفتمان عدالت‌خانه:** این گفتمان در ابتدا دارای رابطه هم‌زمانی با نارضایتی‌های اجتماعی بود. تحول آن به یک خواست سیاسی (مشروطه) زمانی رخ داد که با گفتمان قانون و نقش علما ترکیب شد. به تنهایی، عدالت‌خانه (به عنوان نهاد قضایی) نمی‌توانست قدرت مطلقه را محدود کند، مگر اینکه به نهادی سیاسی (مجلس) تبدیل شود.

۲,۹ نقاط تنش و محدودیت سنت‌ها

- هر یک از این سنت‌ها با چالش‌های درونی روبرو بودند که کارآمدی آن‌ها را در کوتاه‌مدت محدود می‌کرد:
 - **تنش در اندیشه فقهی:** خطر تبدیل شدن نهاد روحانیت به بخشی از دستگاه قدرت (هم‌پیمان شاه) به جای ناظر بر آن، اگر نظریه «ولایت فقیه» به درستی تعریف و نهادینه نمی‌شد.
 - **تنش در گفتمان قانون:** تعارض ظاهری با شریعت که می‌توانست مشروعیت قانون‌گذاری را زیر سوال ببرد (مشاهده شده در مخالفت شیخ فضل‌الله نوری).
 - **تنش در اندرزنامه‌نویسی:** محافظه‌کاری ذاتی این سنت که مانع از پذیرش تغییرات رادیکال (مانند تغییر شکل حکومت) می‌شد.
 - **تنش در عدالت‌خانه:** تبدیل شدن آن از یک خواست قضایی ساده به یک خواست سیاسی پیچیده، که نیازمند اجماع نخبگان و قدرت اجتماعی بالا بود.
- در جدول زیر، مکانیزم‌های محدودسازی قدرت در هر سنت فکری و چالش‌های آن آمده است:

ردیف	سنت فکری	مکانیزم اصلی محدودسازی قدرت	شواهد و سنجش‌پذیری (مثال عینی)	نقاط تنش و محدودیت‌های درونی
۱	اندیشه سیاسی-فقهی شیعه	مشروعیت مشروط؛ نظارت علما؛ استقلال نهادی	فتوای تحریم تنباکو و فتاوی جهاد در جنگ‌های ایران و روس؛ شبکه مالی مستقل (خمس/وقف)	خطر تبدیل شدن به حامی استبداد در صورت همکاری با شاه؛ انحصارطلبی در تفسیر شرع
۲	گفتمان قانون و حاکمیت قانون	جایگزینی اراده شخصی با قواعد عمومی؛ تفکیک قوا	رساله «یک کلمه» مستشارالدوله؛ مقالات روزنامه قانون	ابهام در نسبت قانون و شرع (چالش مشروعیت)؛ خطر تقلید صوری از غرب بدون بومی‌سازی
۳	سنت اندرز؛ مذهب‌نویسی و آینه شاهی	نصیحت پادشاه؛ تأکید بر عدالت به عنوان شرط بقا	آثار طوسی، مروزی، مؤتمن‌الملک؛ تأکید بر اصل «الملک یبقی مع الکفر...»	فقدان نهاد نظارتی؛ وابستگی کامل به شخصیت اخلاقی شاه؛ عدم امکان اجرای اجباری
۴	اندیشه اصلاح‌طلبی دینی	بازتفسیر شورا و مصلحت؛ نهاد دینی استبداد	کتاب «تنبیه الامه» نائینی؛ رساله مجدیه سینکی؛ تبدیل شورا به مجلس	خطر تفسیرهای سلیقه‌ای از مصلحت عمومی؛ نیاز به دانش فقهی و سیاسی پیچیده
۵	اندیشه‌های ترقی‌خواهانه و وطن‌پرستی	تغییر ماهیت ملک به وطن؛ تغییر رعیت به ملت	مقالات آخوندزاده و طالبوف؛ مفهوم «وطن» در برابر «ملک»؛ شعارهای ملی‌گرایانه	ریسک ملی‌گرایی افراطی که ممکن است با هویت دینی سنتی در تضاد باشد؛ ضعف در ساختار اجرایی
۶	گفتمان عدالت‌خانه و تظلم‌خواهی	حق دادخواهی مردم؛ تحول نهاد قضایی به سیاسی	طومارهای تضرع؛ تحول شعار عدالت‌خانه به «دارالشوری»؛ نقش سید محمدالله بهبهانی	ماهیت اولیه قضایی و موردی؛ عدم توانایی در نظارت پیشگیرانه بر ساختار حکومت
۷	نظریه ودیعه و امانت الهی قدرت	نفی مالکیت شخصی شاه؛ مسئولیت‌پذیری دوگانه (در قبال خدا و مردم)	اصل ۳۵ مهم قانون اساسی («سلطنت ودیعه‌ای است...»؛ رساله مجدیه)	خطر بی‌ثباتی در صورت تفسیر گسترده از «خیانت در امانت»؛ نیاز به تعریف دقیق از مرجع بازپس‌گیری امانت
۸	نهاد وقف و نظریه حقوقی-اقتصادی	استقلال اقتصادی؛ خروج ثروت از کنترل دولت	مقاومت علما در برابر وزارت اوقاف؛ مدیریت مستقل موقوفات توسط متولیان عمومی	ریسک فساد در مدیریت متولیان وقف؛ پتانسیل ایجاد شکاف طبقاتی در دسترسی به خدمات عمومی

۱۰. نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی هشت سنت و گفتمان فکری در سال‌های منتهی به مشروطه نشان داد که گذار از سلطنت مطلقه به حکومت مشروطه، فرآیندی درون‌زا و ریشه‌دار در بسترهای فکری-نهادی جامعه ایران بود. محدودسازی قدرت در آستانه مشروطه، نه صرفاً حاصل تقلید از غرب یا تلاش نخبگان سکولار، بلکه برآیند تعامل پیچیده سنت‌های بومی بود که هر یک به شیوه‌ای خاص، مبانی مشروعیت قدرت مطلقه را به چالش کشیدند.

گذار از سلطنت مطلقه به حکومت مشروطه در ایران، پدیده‌ای تک‌عاملی یا صرفاً وارداتی نبود، بلکه حاصل همگرایی

تعاملی چندین سنت فکری و نهادی بومی بود که هر یک بخشی از معمای محدودسازی قدرت را حل می‌کردند.

تحلیل نهایی حاکی از آن است که سنت‌های فقهی و نهاد وقف به عنوان بازوی «قدرت منفی^۱» عمل کردند؛ یعنی با ایجاد تعادل نیروها و کاهش توانایی مطلقه شاه در سرکوب، فضا را برای ظهور ایده‌های جدید باز کردند. در مقابل، **گفتمان قانون و اصلاح طلبی دینی** به عنوان بازوی «قدرت مثبت^۲» عمل کردند و ساختارهای نوین حکمرانی (مجلس و قانون اساسی) را طراحی نمودند.

نکته تحلیلی مهم این است که سنت اندرزنامه‌نویسی و عدالت‌خانه اگرچه به تنهایی کافی نبودند، اما به عنوان «پل‌های فرسنگ» عمل کردند. آن‌ها زبان مشترکی برای نقد حاکمیت ایجاد کردند که به جامعه اجازه داد مفهوم «قدرت مطلق» را به عنوان چیزی غیرطبیعی و ناپسند بپذیرد. بنابراین، مشروطیت در ایران محصول «بومی‌سازی مدرنیته» از طریق فیلتر سنت‌های کهن بود، نه جایگزینی کامل آن‌ها.

همچنین می‌توان گفت که محدودسازی قدرت در ایران، از یک مدل «اخلاقی-فردی» (نصیحت و عدالت‌خواهی موردی) به یک مدل «نهادی-ساختاری» (قانون و تفکیک قوا) تکامل یافت. این گذار، نیازمند آن بود که سنت‌های کهن، ظرفیت بازخوانی و نهادینه‌سازی مجدد خود را داشته باشند.

شکست‌های بعدی مشروطه، نه لزوماً ناشی از باکارآمدی این ایده‌ها، بلکه ناشی از عدم تعادل در قدرت نهادهای نظارتی (ضعف مجلس و استقلال قوه قضاییه) و فشارهای خارجی بود که سنت‌های داخلی نتوانستند به تنهایی در برابر آن‌ها مقاومت کنند. اما هسته اصلی مشروعیت‌زدایی از استبداد مطلق، با موفقیت در بسط فکری عصر ناصری شکل گرفت و در قانون اساسی تبلور یافت.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که تکوین حقوق عمومی در ایران، نه محصول وارداتی از غرب، بلکه حاصل فرآیندی پیچیده از بازخوانی، بازتفسیر و بازسازماندهی سنت‌های بومی در مواجهه با چالش‌های داخلی و خارجی بود. مشروطیت، به این معنا، نه گسست کامل با سنت، بلکه «سنت بازاندیشیده» بود. انقلاب مشروطه، نقطه اوج همگرایی سنت‌های محدودکننده بود که در لحظه‌ای تاریخی، در قالب خواست مشترک «محدودسازی قدرت» و «تأسیس حکومت قانون» گرد هم آمدند. قانون اساسی و متمم آن، تبلور نهایی این همگرایی بود؛ سندی که در آن می‌توان رد پای همه این سنت‌ها را یافت. بنابراین مشروطیت ایران، داستان تحولی است که در آن، سنت‌های کهن نه سدی در برابر تجدد، بلکه ابزاری برای تحقق آن شدند. فهم این فرآیند، نه تنها برای درک تاریخ سیاسی ایران بلکه برای فهم امکان‌های گفتگوی سنت و مدرنیته در جوامع اسلامی ضروری است.

¹ Negative Power.

² Positive Power.

۱۱. فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. متمم قانون اساسی. (۱۲۸۶).
۲. آبادیان، حسین. (۱۳۸۸). مفاهیم قدیم و اندیشه جدید (درآمدی بر نظریه مشروطه ایران). تهران: نشر کویر.
۳. آدمیت، فریدون. (۱۳۴۰). فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت. تهران: سخن.
۴. آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی.
۵. آدمیت، فریدون. (۱۲۶۳). اندیشه‌های طالبوف تبریزی. تهران: دماوند.
۶. آدمیت، فریدون. (۱۳۸۵). اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی.
۷. آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۱). مقالات (به گردآوری باقر مومنی). تهران: انتشارات آوا.
۸. آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۷). انبای جدید و مکتوبات (به کوشش مجید محمدزاده). تبریز: چاپ مهر.
۹. آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۹۶۳ م). انبای جدید و مکتوبات. باکو: فرهنگستان علوم و جمهوری شوروی سوسیالیستی.
۱۰. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون (ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. ابوطالب بهبهانی. (۱۳۹۵). «منهاج العلی». در سیاست‌نامه‌های تاجاری (تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد، جلد ۳). تهران: نگارستان اندیشه.
۱۲. اسدآبادی، سید جمال الدین. (۱۳۷۹). نامه‌ها و اسناد سیاسی تاریخی (به کوشش سید هادی خسروشاهی). تهران: کلبه شروق.
۱۳. الگار، حامد. (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار. تهران: توس.
۱۴. بشیریه، حسین. (۱۳۸۲). عقل در سیاست، سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی. تهران: نگاه معاصر.
۱۵. ترکمان، محمد. (۱۳۶۲). رسائل، اعلامیه، مکتوبات،... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری. تهران: موسسه خدمات فرهنگی.
۱۶. تقفی، مراد. (۱۳۸۶). مسائلی در باب حکومت‌مندی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. ژوبر، پیر. (۱۳۹۵). مسافرت به ارمنستان و ایران (ترجمه محمود مصاحب). تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. طالبوف، عبدالرحیم. (۲۵۳۶). کتاب احمد. تهران: شبگیر.
۱۹. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۰). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران: نگاه معاصر.

۲۰. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۵). نظریه حکومت قانون در ایران. تبریز: ستوده.
۲۱. طوسی، خواجه نظام‌الملک. (۱۳۸۶). سیرالملوک معروف به سیاستنامه (تصحیح عزیزالله علیزاده). تهران: فردوس.
۲۲. طوسی، شیخ. (۱۴۱۱ ق.). الخلاف. الجزیره: چاپخانه موسسه النشر الاسلامی.
۲۳. عنایت، حمید. (۱۳۶۵). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۴. عنصرالمعالی. (۱۳۷۱). قابوس‌نامه (به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. فیرحی، داؤد. (۱۳۹۱). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نشر نی.
۲۶. فیرحی، داؤد. (۱۳۹۴). آستانه تجدد (در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله). تهران: نشر نی.
۲۷. کرمانی، میرزا آقاخان. (۱۳۹۵). «رساله ماشاءالله». در اسنادی از مشروطه پژوهشی در ایران، دفتر دوم، هفت رساله (به کوشش علی اصغر حقدار). باشگاه ادبیات.
۲۸. کرمانی، میرزا آقاخان. (۲۰۰۱). هشت بهشت. تهران: بیان.
۲۹. کرمانی، ناظم‌الاسلام. (۱۳۷۶). تاریخ بیاباری ایرانیان (به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی). تهران: پیکان.
۳۰. کسروی، احمد. (۱۳۶۳). تاریخ هجده ساله ادراپجان یا سرنوشت گردان و دلیران. تهران: امیرکبیر.
۳۱. کسروی، احمد. (۱۳۷۸). تاریخ مشروطه ایران. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۲. ماوردی. (۱۸۵۳ م). احکام السلطانیه بن: بی‌نا.
۳۳. مجدالملک، میرزا محمدخان. (۱۳۲۱). رساله مجدیه (س. نفیسی، تصحیح). تهران: چاپخانه بانک ملی.
۳۴. مدرسی چهارده، مرتضی. (۱۳۶۰). سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او. تهران: سپهر.
۳۵. مروزی، محمد صادق. (۱۳۸۶). «تحفه عباسی». در سیاستنامه‌های قاجاری (تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد، جلد ۱). تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳۶. مرادخانی، حسین. (۱۳۹۶). خوانش حقوقی از انقلاب مشروطیت ایران (تاریخ مفاهیم و نهاد‌های حقوق عمومی در ایران). تهران: نشر میزان.
۳۷. مستشارالدوله، میرزا یوسف خان. (۱۲۸۷ ق.). یک کلمه. تهران: نسخه دیجیتال برگرفته از نسخه چاپ سنگی طهران.
۳۸. ناظم‌الدوله، ملک‌خان. (۱۳۲۷). مجموعه آثار میرزا ملک‌خان (تدوین و تنظیم محمدمحیط طباطبائی). تهران: بی‌نا.
۳۹. ناظم‌الدوله، ملک‌خان. (۱۳۶۹). روزنامه قانون. تهران: کویر.
۴۰. ناظم‌الدوله، ملک‌خان. (۱۳۸۹). نامه‌های میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله (به کوشش علی اصغر حقدار). تهران: چشمه.
۴۱. نائینی، میرزا محمدحسین. (۱۳۸۸). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله (با مقدمه و تصحیح سیدجواد ورعی). قم: بوستان کتاب.

۴۲. نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۵). *عوائد الأیام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۳. نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۴). *معراج السعاده*. قم: قائم آل محمد.

۴۴. خان خانان. (۱۳۹۵). «رساله در اصلاح امور». در *سیاستنامه‌های قاجاری (تصحیح و تحشیه غلامحسین زرگری نژاد، جلد ۴)*. تهران: نگارستان اندیشه.

۴۵. خراسانی، محمدکاظم. (۱۳۸۵). *سیاستنامه خراسانی: قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمدکاظم خراسانی* (به کوشش محسن کدیور). تهران: کویر.

۴۶. زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۵). «رساله در اصلاح امور». در *سیاستنامه‌های قاجاری (جلد ۴)*. تهران: نگارستان اندیشه.

ب) مقاله‌ها

۴۶. ابراهیم، فؤاد. (۱۳۸۰). گذری بر اندیشه سیاسی شیعه - ولایت فقیه در عصر قاجاریه (ترجمه محمد باغستانی). *فقه، شماره ۲۷ و ۲۸، ۳۲۰-۳۸۶*.

۴۷. اتحادیه، منصوره. (۱۳۷۸). *موقوفات تهران و تحول شهر ۱۳۲۰-۱۲۶۹ ه. ق. وقف میراث جاویدان*، شماره ۲۸، ۷-۱۶.

۴۸. علیزاده بیرجندی، زهرا؛ ملک‌زاده، الهام؛ پوربطانی، سمیه. (۱۳۹۹). بررسی تحول محتوایی اندرزننامه‌های سیاسی عصر قاجار و دلایل بروز آن *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ۱۲(46)*، ۱۰۵-۱۲۴.

۴۹. جهانگرد، فرانک. (پاییز ۱۳۹۰). رویکرد انتقادی مبنای دگرگونی‌های ادبی در عصر قاجار. *مجله نقد ادبی*، شماره ۱۵، ۶۱-۸۶.

۵۰. ثواقب، جهانبخش؛ آزادبخت، سروش. (۱۳۸۸). پیامدهای دو جریان اصلاح‌گری و اخباری‌گری در سازمان روحانیت و تحولات دوره قاجاریه. *تاریخ ایران و اسلام، دانشگاه لرستان*، شماره ۵.

۵۱. راسخ، محمد؛ بخشی‌زاده، فاطمه. (۱۳۹۷). *شرع‌گرایان و قانون در عصر انقلاب مشروطه ایران. حقوقی دادگستری*، ۸۲(101)، ۸۵-۱۱۶.

۵۲. رئوفت، رحیم. (۱۳۸۸). مبنای اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران (از تأسیس قاجاریه تا اواسط دوره ناصر). *علوم سیاسی*، ۱۶۵-۱۸۴.

۵۳. روزخوش، مهدی؛ خالقی دامغانی، احمد. (۱۴۰۲). برآمدن مفهوم جدید وطن در ایران عصر تجدد (قرن نوزدهم میلادی) (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله). *پژوهش سیاست نظری*، شماره ۳۴، ۱۵۵-۱۸۴.

۵۴. سلطانی، سید ناصر. (۱۳۹۹ الف). عناصر نخستین قانون اساسی ایران؛ اصول حکومت قانون. *پژوهش‌های حقوقی*، شماره ۴۲، ۷-۳۰.

۵۵. سلطانی، سید ناصر. (۱۳۹۹ب). پیدایش مفهوم امر عمومی در مشروطیت. *مطالعات حقوقی*، ۱۲(۱)، ۱۷۶-۲۰۱.
۵۶. صادقیان، مرضیه؛ یآوری، اسداله؛ سلطانی، سیدناصر. (۱۴۰۳). تفسیر لاگلین از اندیشه اوکشات در حقوق عمومی؛ با تأکید بر مفهوم سنت و رویه. *پژوهش حقوق عمومی*، ۲۶ (۸۵)، ۲۸۹-۳۲۶.
۵۷. عباسی، بیژن؛ محمدپور، محمدجواد. (۱۴۰۴). مفهوم ودیعه در عصر صفوی؛ مبنایی در تحدید قدرت دولت در دوره قاجار. *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران*، ۱-۱۵.
۵۸. غروباز، محسن. (۱۳۷۹). نگاهی به اندیشه اصلاح طلبی (به تصحیح عبدالصمد میرشهرکی). *معرفت*، شماره ۳۸، ۱۰۵-۱۰۹.
۵۹. فلاحزاده، رضا. (۱۴۰۰). نهاد مذهبی وقف و کارکرد خدمات اجتماعی آن در دوران قاجار. *فصلنامه علمی تخصصی فرهنگ پژوهش*، ۱۴(۴۵)، ۱۱۳-۱۳۰.
۶۰. قدیمی قیداری، عباس؛ خسروپناه، مرتضی. (۱۳۹۴). پندنامه یحیویه؛ دریچه‌ای به افکار و اندیشه‌های امیرنظام گروسی. *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ۶(۱۱)، ۱۷۵-۱۰۱.
۶۱. لمبتون، آن. (۱۳۸۸). وقف در ایران (ترجمه احمد نمایی). *علوم قرآن و حدیث: مشکوه*، شماره ۱۰۲، ۹۴.
۶۲. مدنی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۲). از دیوان مظالم تا نواح دادگستری: *زمانه*، شماره ۷ و ۸، ۲۷-۳۱.
۶۳. مرادخانی، فردین؛ صادقیان، مرضیه. (۱۴۰۱). امانت، مبنایی برای برابری (با تأکید بر اندیشه محقق نائینی). *علوم سیاسی (باقرالعلوم)*، ۲۵(۹۷)، ۳۱-۵۰.
۶۴. مرادعلیان، لیلا. (۱۳۹۵). نهاد وقف و کارکرد آن در دوره سلطنت ناصرالدین شاه (با تأکید بر اسناد آرشیو ملی ایران). *اسلام*، ۲(۳)، ۷۴-۱۰۱.
۶۵. مقدسی، سید محمدهادی. (۱۴۰۱). امانت بودن قدرت در حکومت اسلامی. *معرفت*، ۱۱(۶)، ۲۱-۳۲.
۶۶. مومنی، مصطفی. (پاییز ۱۳۶۵). ردیابی فرهنگ وحی در ساختارشناسی فرهنگی، اقتصادی و کالبدی دوره آغازین شهر دولت‌آباد ملایر. *تحقیقات جغرافیایی*، ۱(۲).
۶۷. نجفی، موسی. (۱۳۸۱). فرایند سکولاریزاسیون مفهوم ملت در ایران. *کتاب نقد بهار*، شماره ۲۲، ۱۳۳-۱۴۸.

Intellectual Traditions Limiting Absolute Power: The Genesis of Public Law at the Threshold of Iranian Constitutionalism

Abstract

Focusing on the years leading up to the Constitutional Revolution in Iran, this article examines the internal intellectual traditions and discourses that, despite the dominance of autocracy and the theory of absolute monarchy, possessed the capacity to constrain the King's power. These traditions provided the necessary theoretical groundwork for the formation of public law and the establishment of a constitutional system. Employing a historical-ideological analysis method and investigating eight major traditions/discourses (Shi'a political-legal thought, the discourse of law, the tradition of *andarznameh* [advice literature] writing, religious reformist thought, progressivist discourse, the discourse of *Edalat Khaneh* [Houses of Justice], the theory of divine deposit and trust, and the institution of *Waqf* [endowment]), this study argues that the limitation of power in this era was rooted in a complex and interwoven system of ideas. From the Shi'a jurisprudential-theological tradition, with its components of clerical deputyship and the conditional legitimacy of government, to the discourse of law featuring mechanisms for the separation of powers and the rule of law, from the tradition of *andarznameh* writing, emphasizing justice and the right to criticize, to religious reformist thought, which reinterpreted concepts of consultation (*Shura*) and public interest; from the progressivist discourse, which transformed concepts of nation, homeland, and functional legitimacy, to the discourse of *Edalat Khaneh*, focusing on the right to petition and the transition toward institution-building. Furthermore, the theories of divine deposit/trust and the institution of *Waqf* provided robust legal-philosophical and socio-economic frameworks, respectively, for limiting power. These traditions, through their interaction and occasional confrontation, shifted Iranian society's intellectual climate from the "absolute legitimacy of the King" toward "constitutionalism and accountability of power." This process paved the way for the transformation of scattered moral constraints into institutionalized and systematic limitations of public law within the Constitutional Constitution.

Keywords: Absolute Power, Constitutionalism, Intellectual Traditions, Limitation of Power, Public Law, Law, Divine Trust.