

جستاری در تفکر سیاسی علمای شیعه از

مشروطیت تا سال ۱۳۲۰

• دکتر جلال درخشه*

چکیده: دوره انقلاب مشروطیت ایران، نقطه عطف و عصر نوینی در فرآیند کلی اندیشه سیاسی شیعه به شمار می‌آید؛ زیرا با طرح مفاهیم و پرسشهای تازه در پهنه پذیره‌های پیشین و سنتی علمای شیعه، اندیشه و ادبیات سیاسی شیعه مرحله‌ای از بازشناسی، بازپروری و پاسخگویی به شرایط و دگرگونیهای نو را تجربه کرد. این بازشناسی، فراتر از تحلیلهای درون دینی، تحت تأثیر گفتمان رو به رشد تمدن و فرهنگ غربی و ورود آن به ایران قرار داشت. تحولات مشروطیت به مدت کوتاهی، با بدفرجامی روبرو شد. با به قدرت رسیدن رضاخان، فضای بسته سیاسی به وجود آمد، و در کنار آن اندیشه‌های ضددینی نیز شدت رشد کرد بدین ترتیب، شرایط جدیدی بر جریان فکری و کارکردی علمای شیعه حاکم گردید. این مقاله در پی آن است که با مروری بر کنکاشهای فکری و نیز کارکردهای سیاسی، فرهنگی علمای شیعه، اندیشه و رفتار آنان را در این دوره که منتهی به پایان حکومت رضاخان (۱۳۲۰) است، بررسی و پژوهش نماید.

واژه‌های کلیدی: ۱- اندیشه سیاسی ۲- مشروطیت ۳- علمای شیعه ۴- حکومت

* عضو هیئت علمی دانشکده علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

الف: درآمدی بر تطور اندیشه سیاسی شیعه در مشروطیت ایران

یکی از دوره‌های اساسی توسعه و تطور اندیشه سیاسی شیعه که توأم با مشارکت روحانیت شیعه در امور سیاسی و اجتماعی نیز بود، سالهای انقلاب مشروطیت ایران، و پس از آن می‌باشد که این دوره را باید نقطه عطفی در فرآیند کلی اندیشه سیاسی شیعه قلمداد نمود. در این دوره، اندیشه و ادبیات سیاسی شیعه مرحله‌ای از بازشناسی، بازپروری و پاسخگویی به شرایط نوین را تجربه کرد که به خودی خود، تأثیر بسزایی در روند کلی اندیشه سیاسی شیعه گذاشت. در عهد حکومت قاجاریان، با اینکه برخی از روحانیان، بویژه ائمه جمعه، منصوب از طرف حکومت بودند و روحانیان حکومتی به دربار علاقه نشان می‌دادند، ولی بسیاری از مجتهدان و علمای با نفوذ دین از دربار و حکومت دورماندند. در مواردی نیز آنان ضمن برخورد با حکومت، نقش تاریخی حساس و متمایزی را از خود به جای گذاشتند. در این دوره، پادشاهان قاجاریه نیز برخلاف تلاشهای گسترده در جهت کسب تقدس و مشروعیت الهی، ناکام ماندند؛ چرا که بنا به دیدگاه اساسی شیعه درباره حکومت و حاکمیت، رهبری جامعه هیچگاه به رهبران غیر دینی واگذار نشده است. اما آنچه در این دوره فراتر از منازعات لایه‌هایی از علمای شیعه با حکومت و نیز وجود مسائل درون دینی طرح گردید و برای نخستین بار به صورت جدی پذیره‌های تئوریک سیاسی شیعه هجوم آورد، گفتمان روبه رشدی بود که در چارچوب شاخصه‌های تمدن غرب وارد جهان اسلام و ایران شده این گفتمان سریعاً توانست مخاطبان زیادی را حتی در میان مذهب‌یون و علمای دینی بیابد، و مؤلفه‌های آن از سوی بسیاری از افراد پذیرفته شد. هر چند این مؤلفه‌ها در متن توده‌ها نفوذ نکرد، لیکن بیوقفه در اندیشه متفکران جامعه اثر گذاشت. در نهایت، بخش مهمی از آن، جزء پذیره‌های سیاسی و حقوقی ایران در جریانهای انقلاب مشروطیت گردید، که به عنوان عامل چالش‌دهنده در مقابل سنتهای تاریخی جامعه ایرانیان عمل نمود. همچنین، در درون آن بحث و گفتگوی حادی بین ایدئولوژیهای مخالف و مختلف، اعم از قدیم و جدید، به راه انداخت. فحوای بسیاری از اندیشه‌های مربوط به مشروطیت، مبنای اجماع دینی - سیاسی و نیز هماهنگی فرهنگی نظام سنتی را به معارضه خواند، و شکاف و شقاقی را در میان نخبگان پدید آورد (ابراهیمیان، ص ۲۸۵). با شکل‌گیری چنین چالشی، بالمآل اندیشه حکومت قانون از دیدگاه سیاسی و اندیشه تجدد از دیدگاه فلسفی، سر فصل ادبیات سیاسی متفکران ایران شد (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۸).

از این رو، مشروطیت ایران مبین نخستین رویارویی عمیق بین فرهنگ سنتی اسلام و غرب در ایران جدید است (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۵) این گفتمان جدید، برگرفته از تمدنی بود که تمام اندیشه، سنت و پذیره‌های بشر را از نو قالبگیری کرد و به دلیل ماهیتی که داشت، اثرات و برآیندهای مهمی را در تاریخ معاصر ایران بر جای گذاشت. چنین گفتمانی به همان نحو که موجبات گشوده شدن سرفصل جدیدی در اندیشه معاصر ایران بویژه به لحاظ سازه‌های این اندیشه در فرآیند فکر سیاسی شیعه بود، پاسخی به مقتضیات تاریخی ایران، چه از لحاظ داخلی و چه بین‌المللی، نیز به شمار می‌آید. این انقلاب از جهت داخلی، در واقع «کوشش برای یافتن» توجیه «ایدئولوژی» یا «عصبیتی» تازه برای برقراری و بازسازی آمریت بهتر، در شرایطی که ساختار سیاسی در حال نابودی است، [بود].... و در مجموع پاسخ به بحران سیاسی حاکم بر جامعه ایران برای برقراری یک نظم سیاسی مبتنی بر قانون بود که هم قدرت بی‌حد و حصر شاه را محدود می‌کرد، و هم برای اولین بار به اهالی این مرز و بوم شخصیت حقوقی به عنوان شهروند بخشید(رجائی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶). بدین لحاظ، نهضت مشروطیت ایران تحول اساسی و نقطه عطفی در اندیشه سیاسی سنتی شیعه نیز به وجود آورد.

این نهضت بر اثر یک رشته از عوامل داخلی و خارجی به وقوع پیوست، و دنباله جنبشهای گسترده مشروطه‌خواهی در کشورهای مختلف جهانی در اواخر قرن ۱۹ م و اوایل قرن ۲۰ م بود(حائری، ۱۳۶۴، ص ۴۶؛ خدوری، ۱۳۶۶، ص ۳۷)، که بدون شک تأثیر شگرفی بر اندیشه ایرانیان داشت. ولی پر واضح است که از سوی دیگر، از لحاظ داخلی نیز زمینه‌ها و شکافهای متعددی از جمله: استبداد، پرسش عقب‌ماندگی و نفوذ خارجیها، ضرورت دگرگونی عمیق اجتماعی و سیاسی را ایجاد می‌کرد. از این رو، بخش مهمی از مشروطه‌خواهی ایرانیان نیز بازتاب و انعکاسی از تحولات فکری و اجتماعی ضد استبدادی، آزادی‌خواهانه و قانون‌گرایانه بود. آشنایی ایرانیان با غرب از طریق اعزام دانشجویان، تأسیس مدارس جدید بویژه دارالفنون، مسافرت‌های خارجی، ترجمه کتابهای حاوی اندیشه‌های غربی و انتشار روزنامه‌ها - که بویژه در نیمه دوم قرن ۱۹ م و در اواخر دوره ناصرالدین شاه افزایش چشمگیری داشت - انجام پذیرفت. بدین ترتیب، گفتمان تمدن و فرهنگ غربی، خود را به صورت آشکارتری در فضای سنتی جامعه ایران وارد کرد(آدمیت، ۱۳۴۰، صص ۲۱ - ۹۲). با گسترش دخالت بیگانگان و به دنبال این، آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های نو و به تبع آن، توسعه این اندیشه‌ها که سخت اندیشه دینی را به چالش می‌کشید و به دنبال خود مقام و موقعیت علمای دینی را - که در سازه اجتماعی -

تاریخی ایران نهادینه شده بودند - متزلزل و لرزان می‌کرد، پرسشهای متعددی رو در روی علمای شیعی قرار گرفت. چالش اندیشه دینی با مغرب زمین و اندیشه‌های غربی، آشکارتر شد و بالمآل، مباحثی همچون: ماهیت جامعه صالحه، سرشت روابط انسانی، مناسبات مدنی و سیاسی، مصلحت عمومی، نظام حکومتی مطلوب و تحلیل مقوله‌هایی همچون: قدرت سیاسی و مشروعیت، توجه بسیاری از متفکران این دوره، از جمله علمای دین، را به خود جلب کرد. در حالی که دست کم تا آن زمان، در اندیشه علمای دین تأملات و تفکرات پیگیر و عمیق در فلسفه دین، کار ویژه‌های اجتماعی و سیاسی آن، جایگاهش در روابط انسانی و زندگی، و ارتباط آن با خرد بشری، وجود نداشت. بدین لحاظ، پدیده مشروعیت را باید یکی از خواندنی‌ترین فصول تاریخی جامعه ما، از حیث تأثیر و تأثر حوزه‌های فکری سنتی و مدرن، به شمار آورد.

اما در همین راستا و فراتر از همه پرسشها، بررسی نسبت اندیشه دینی شیعی با نظام و اندیشه سیاسی جدید بود، که شاخصه‌هایی همچون، تأکید بر عقل‌گرایی، علم، اندیشه آزادی و حقوق اساسی انسانها را در بر داشت؛ بویژه یکی از اجزای اصلی آن را اراده عمومی افراد و قرارداد اجتماعی، در پیریزی جوامع و نیز حاکمیت تشکیل می‌داد. بدون شک، با توجه به ادبیات سیاسی قابل توجهی که از سوی علمای شیعه در این دوره شکل گرفت، باید اذعان کرد که عصر مشروعیت ایران فراتر از شکل دادن به اندیشه‌های مبتنی بر عرف و انسان‌گرایانه، دوره‌ای از نواندیشی فکری و نیز به نوعی بازآفرینی اندیشه دینی را به وجود آورد. و با اینکه نگرشهای متفاوتی در قبال آن اتخاذ گردید، ولی در عین حال تولید این حجم از ادبیات فکر سیاسی بویژه در تبیین مشروعیت مشروعیت از سوی علمای شیعه، حکایت از ظرفیت انعطاف‌پذیر تفکر سیاسی عالمان شیعی در پاسخ به چالشهای فکری زمانه به شمار می‌آید که تحت تأثیر نگرشهای اجتهادی و اصول‌گرایی احیا شده متأخر قرار داشت. چنین نگرشهایی که به نحو غیر قابل انکاری واقع‌بینی نیز در آن مشاهده می‌شود، ذهن شیعی را پذیرای تحولات اجتماعی می‌کند و نسبت به توانمندی انسان در سازماندهی امور اجتماعی خویش اطمینان بیشتری را به وجود آورد.

تصریح به مقوله اجتهاد شیعی - همان طوری که حمید عنایت نیز می‌گوید - باعث تلقی با انعطاف‌تری از کاربرد فقه در مسائل مستحدث اجتماعی و سیاسی می‌شود (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۸). از این حیث نیز نهضت مشروعیت ایران، تحول اساسی و نقطه عزیمتی در اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت امام زمان (عج) را به وجود آورد، که مشتمل بر گفتمانی نو در

تبیین نگره‌های سیاسی شیعه به شمار می‌آید. و بدین لحاظ، در انقلاب مشروطیت ایران علمای مذهبی نقشی بسیار مهم توأم با بیان یک اندیشه را ایفا کردند آنان از قدرتی که به صورت سنتی از رهگذر نقش معنوی، سیاسی، اجتماعی و مالی داشتند، در انقلاب مشروطیت شرکت کردند. این نظر، درست در مقابل دیدگاهی است که برخی از روشنفکران معاصر چون آدمیت، دربارهٔ فعالیت و اندیشهٔ علما در این دوران ارائه کرده‌اند. آدمیت در مجموع، علما را عامل منفی و قهقراپی در آن مبارزه می‌داند، و اندیشهٔ آنان را آشفته و متناقض ارزیابی می‌کند (آدمیت، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲۸). در حالی که فریدون آدمیت در کتاب *فکر آزادی و مقدمهٔ مشروطیت* می‌نویسد که عوامل اصلی سازندهٔ مشروطیت، عبارت بودند از: روشنفکران و روحانیان که هر دو نیروی مؤثر اجتماع بودند، و هر کدام قدرت و ضعفی داشتند روحانیان عامل مؤثر و اصلی هیجان ملی به شمار می‌رفتند. قدرت آنها در نفوذی بود که در افکار عامه و طبقهٔ متوسط، کسبه و تجار، داشتند. ملایان در مسجد، منادی عدل و نقاد جور و ستم بودند (آدمیت، ۱۳۴۰، صص ۲۴۴ - ۲۴۵). در جای دیگر، او می‌نویسد که در حکم منصفانهٔ تاریخ، روی هم رفته باید گفت که تاریخ نشر اندیشه آزادی و بیداری افکار، به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی، به نام ملایان ثبت شود. خدمت آن دو طبقه، خاصه روشنفکران، از این نظر ارزنده و بسزرگ است (آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۲۴۷) البته این دیدگاه فریدون آدمیت متقن نمی‌باشد چرا که فعالیت‌های علما و مراجع شیعه در این دوره بدون تردید در نشر آزادی و بیداری افکار ایرانیان اهمیت اساسی داشته است و در این ارتباط فتوای تحریم تنباکو و نیز حضور گسترده در تحولات مشروطیت و امثال آن به خوبی گویا است.

هر چند مشروطه‌خواهی، هواداری از قانون و حتی لفظ و واژه آن منشأ اروپایی داشت (حائری، ۱۳۶۴، صص ۲۵۲ - ۲۵۴)، ولی برخی از علمای شیعه این عصر معتقد بودند که با توجه به از نظر پنهان بودن و غیبت امام زمان (عج) از جهان، قدرت و اقتداری که کاملاً مشروع و برخوردار از حقانیت باشد، فی حد نفسه ناممکن است لذا، اعتقاد آنان بر این بود که تمام کاری که می‌شود در زمان غیبت انجام داد، عبارت است از تحدید نامشروعیتی اقتدار و حکومت موجود. بدین ترتیب، آنان معتقد بودند که قدرت سلطنتی که از طریق قانون اساسی و انتخاب یک مجلس نمایندگان محدود شود، بر سلطنتی مطلقه، خودرأی و خودسر در اعمال قدرت مرجح خواهد بود. از این‌رو، اندیشهٔ مشروطه‌خواه و هواداری از حکومت قانون که به وسیلهٔ عناصر و افراد آموزش‌یافته در غرب وارد ایران شده بود، از سوی علما محمل و محتوای

خاصی یافت. علمای شیعه، مشروطه‌خواهی را به عنوان ابزاری برای تحدید قدرت دربار و کاستن از نامشروعیتی تلقی می‌کردند، که از نظر ایشان کلاً در نهاد دولت در زمان غیبت اجتناب‌ناپذیر بود (الگار، ۱۳۶۰، ص ۳۱). بدین ترتیب، رویکرد حکومت مردمی و عرفی در فرآیند تاریخی نظریه حاکمیت شیعه پذیرفته شد، و طیف قابل توجهی از مجتهدان بزرگ شیعه سعی کردند که تعارض نداشتن دیدگاه سیاسی شیعه را با این رویکرد توضیح دهند. البته، کسانی بودند که چنین نگرشی را همراه و همپای اندیشه دینی شیعه ندانستند و آن را مابین و معارض با دین اعلام نمودند؛ چرا که آن را با نحوه حکومت مورد نظر شیعه یکسان قلمداد نمی‌کردند (دائرة المعارف شیعی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵). ولی، شکی وجود ندارد، که ماهیت فکر سیاسی شیعه و نیز نبوغ اجتهادی برخی علمای آن زمان و توانایی ایشان در استخراج اصول حکومت ملی و مردمی از مبانی فقه و شریعت اسلامی (با وجود مخالفت برخی دیگر)، عامل پویایی و آزادیخواهی روحانیت شیعه در این عصر بود (عنایت، ۱۳۶۵، شماره ۱۳۹۰۶) هر چند باید اضافه نمود که تلاش و تکاپوی علمای طرفدار مشروطه از باب اثبات مشروعیت حکومت مشروطه به نحو مطلق نبوده بلکه از باب تقلیل عدم مشروعیت این نوع حکومت و در مخالفت با استبداد قلمداد می‌گردد از این رو در این راستا میرزای نائینی نیز این نوع توضیح را متصل به ولایت فقیه می‌نماید.

به هر حال، ورود موجدان اندیشه‌های غربی، طیفی از علمای شیعی را واداشت تا در مقابل این چالش، ضمن رد فرآیند غربی شدن و وابستگی به غرب، سعی کنند جریان اصلاح‌طلبی دینی را جهت تبیین مشخص‌تر نقطه نظرات دینی مطمح نظر قرار دهند و اندیشه دین را در رابطه با حکومت بیان دارند. در فضای فکری مشروطه‌خواهی، سؤال اساسی پیش روی علمای مذهبی این بود که در واقع اگر در عصر غیبت حکومتی بر مبنای رأی مردم شکل گیرد، آیا آن مشروع است؟ در این اندیشه، خاستگاه و بستر حکومت مردم بودند، و حکومت از آن مردم تلقی می‌شد. این اندیشه به هر توجیه آن، مقدمتاً مبانی نظری تثبیت شده شیعه را در عرصه سیاست و حکومت که طی قرنهای متمادی نهادینه شده بود، با مخاطره جدی روبه‌رو کرد. از این رو، علمای شیعه می‌بایست این مهم را فراتر از دغدغه فکری آن، و در راستای حفظ حریم و حصار شریعت و اندیشه شیعی مورد مذاقه قرار دهند. و با عنایت به زیرساخت اجتماعی ایران که بافت سخت مذهبی داشت، ضرورت می‌یافت که آنها موضعی مشخص درباره آن بیان دارند، همراهی قابل توجه توده‌های مردم از این انقلاب در ابتدا، حکایت از همپایی علمای مذهبی با

چنین تحولی است. حمید عنایت در این باره می‌نویسد: این واقعیت که در طی انقلاب مشروطیت توده‌های شهری - که مطمئناً کمتر از توده‌های امروزی مذهبی نبودند - با آنهمه شور و اشتیاق که به صلاهی حکومت مشروطه اجابت می‌گفتند، دلیل کافی بر این اعتقاد است که علمای آزادیخواه نفوذ عظیمی بر آنها داشته‌اند (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۴).

به هر حال، فارغ از این همپایی، اندیشه مشروطه‌خواهی که طیف وسیعی از علمای شیعه نیز از آن حمایت می‌کردند، به هر تعبیر آن در نظریه حکومت‌نخبگان شیعی شکاف ایجاد کرد؛ مگر اینکه فرض کنیم که طی قرون متمادی پس از عصر غیبت، نمایی مشخص از تئوری حکومتی در اندیشه سیاسی شیعه وجود نداشته است. البته، چنین فرضی نیز قابل قبول نمی‌باشد. بر همین اساس، علمای شیعی سعی می‌کنند راهی را حتی برای تبیین فقهی و اصولی آن در مأخذ و مصادر دینی بیابند؛ به همان نحو که نائینی در کتاب *تنبيه الامم و تزيه الملة* انجام داد (نائینی، ۱۳۳۴).

مرحله مشروطیت در ایران، عصر جدیدی در فکر سیاسی شیعه به حساب می‌آید؛ زیرا مفاهیم و پرسشهای تازه‌ای را در اندیشه و ذهنیت فقیهان شیعه مطرح کرد. مشروطه همراه با قانون اساسی، سلطنت را از حالت مطلقه خارج می‌گرداند و آن را مشروط می‌کند. مواجهه فقه‌های شیعه با مفاهیم اساسی سیاسی آن، همچون: حاکمیت مردمی، تفکیک قوا، وکالت، رأی مردم، انتخابات و قانون، باعث شد که دو رهیافت متفاوت در این دوره و در مقابل آن شکل گیرد؛ بویژه اینکه خلأ تئوریک موجود در زمینه ارائه یک نظریه حکومتی در سازمان عقیدتی شیعه و دست کم عدم اجماع نظر درباره آن، جهت‌های متفاوتی را به اندیشه اندیشه‌گران شیعی می‌داد. الگار در این زمینه می‌نویسد که در مرجعیت جدید، هنوز یک نظریه سیاسی که بتواند دولت را در نظام عقیدتی بگنجاند، پرورده نشده بود (الگار، ۱۳۵۶، صص ۳۵۶ - ۳۵۹).

حتی اگر این دیدگاه را نیز به نحو مطلق آن نپذیریم، نگرش سنتی علمای شیعه بویژه از عصر صفویه به این طرف و نیز نبود یک اجماع نظر برای تشکیل یک حکومت دینی، عاملی قابل توجه در ناهمگونی و همپایی علمای شیعه در برخورد با مسائل جدید بویژه مشروطه شد. هر چند نباید این نکته را از نظر دور نماییم که البته اقتضای اجتهاد شیعی، این نوع عدم اجماع نظر را نیز به صورت طبیعی به دنبال داشت. یکی از این دو رویکرد، نگرشی بود که مشروطه را به نحو مطلق آن رد می‌نمود، و فقط آن را در چارچوب شرع مشروع می‌دانست؛ بویژه بر دیدگاه سنتی فقه‌ها و متفکران شیعی نگرش غالب آنان در عهد قاجاریان، که مبتنی بر

دو پایه حکومت مسلمان مقتدر در عرصه سیاست، و ولایت فقها در عرصه شرعیات بود، اصرار می‌ورزید(ترکمان، ۱۳۶۲؛ آبادیان، ۱۳۷۴، صص ۷-۲۷؛ کدیور، ۱۳۷۶، صص ۷۹-۷۹). در حالی که رویکرد دوم، متضمن دیدگاهی تحوّل‌خواه بود که کوشش نظری قابل ملاحظه‌ای در سازگاری دادن مشروطه و شرع انجام داد، و سعی کرد بحران تنوریک به وجود آمده را در چارچوب اصول و مستندات دین پاسخ گوید(آبادیان، ۱۳۷۴، صص ۱۰-۱۵).

به رغم انگیزه‌های گوناگون که علما در درگیری انقلاب مشروطه داشتند، موضع تقریباً همه آنان این بود که رژیم استبدادی وقت، حتی به بهای وام گرفتن برخی از پدیده‌ها و اصول سودمند غرب، باید نابود گردد. برخی از رهبران مذهبی همچون سید محمد طباطبائی، هر چند بخوبی دریافته‌اند که یک نظام مشروطه علما را از حقوق، مزایا و اختیارات سنتی آنان مانند تصدی امور داوری محروم خواهد ساخت، ولی برای شکست جناح استبداد از برقراری یک رژیم مشروطه سخت پشتیبانی کردند. این، یکی از تفاوت‌های بنیادی میان آن دو گروه از رهبران مذهبی است، که به عنوان مخالف و موافق با مشروطه در انقلاب درگیر شده بودند. هر دو گروه از اسلام دفاع می‌کردند، ولی برخی از علما که بر ضد نظام نو برخاستند، به این جهت بود که آن را ضد اسلام یافته بودند. آنان مایل هم نبودند که با اغماضهایی در راه آشتی دادن اسلام و مشروطیت، کوششی به کار برند. از سوی دیگر، علمای مشروطه خواه کوشش کردند که اسلام و مشروطیت را آشتی دهند؛ زیرا آنان هیچ‌گونه بهانه‌ای برای دفاع از رژیم استبدادی روا نمی‌دانستند(حائری، ۱۳۶۴، ص ۳۳۱). در هر صورت، نظریه علما نسبت به مشروطیت و حتی مخالفان مشروطه، هر چه باشد، نمی‌توان نقش برتر آنان را در رویدادهایی که منتهی به صدور حکم مشروطیت شد، نادیده انگاشت.

هر چند برخی از پژوهشگران این دوره معتقدند که حتی روشنفکران عصر مشروطیت نیز می‌دانستند که بدون همراهی علمای مذهبی - به دلیل نقش سنتی آنان در ساختار اجتماعی جامعه - نمی‌توان تغییراتی را در وضع موجود ایجاد کرد، ولی در عین حال این سؤال را مطرح ساخته‌اند که آیا واقعاً علما به رغم نقش برتری که در به حرکت در آوردن توده‌ها داشتند، آگاهانه چنین کردند یا آنکه ناآگاهانه از سوی گروه‌های اصلاح‌طلب در راه مقاصدی مغایر با مقاصد خودشان، به کار گرفته شدند(الگار، ۱۳۶۰، ص ۳۵۰). فارغ از چنین تحلیلی، رهبری جنبش ضد دولتی از سوی روحانیت شیعه و نیز پایمردی شدید آنان نسبت به تغییرات بنیادین، نیازمند توضیح بیشتر و عمیقتر است.

ب: مشروطیت ایران و نگرش‌های متفاوت علمای شیعه نسبت به آن

نگرش‌های علمای شیعه در قبال مشروطیت به دلیل دریافت‌های مختلف از آن با تفاوت‌های قابل توجهی همراه بود، در این میان، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی دو فقیه بزرگ عصر مشروطیت؛ یعنی علامه میرزا محمدحسین غروی نائینی در موافقت با مشروطیت، و شیخ فضل‌الله نوری در مخالفت با مشروطیت بدون مشروعه، تحول مهم در سیر پیشرفت آرای سیاسی و بویژه مقوله دولت در اندیشه سیاسی شیعه است. بدون تردید، هر دو رویکرد و تلقی، چه در موافقت و چه در مخالفت مشروعه، در قاموس اندیشه علمای آن عصر در جهت هدف کلی حفظ اسلام ارزیابی می‌شد. هر چند نباید اندیشه‌های این دو جریان را در مبانی توجیهی آن معارض و منافی یکدیگر دانست، ولی به صورت قطع حکایت از دو رویکرد متفاوت در برخورد با مقوله مشروعه بود.

البته، باید اضافه کرد که طرفداران هر دو رویکرد، در اساس وجود مهاری برای اعمال بی‌حد و حصر قدرت شاه موافقت داشتند. حمید عنایت در این خصوص معتقد است که حمایت از مشروعه خواهی، محدود به علمای به اصطلاح آزادیخواه همچون: سیدمحمد طباطبائی، سید عبدالله بهبهانی، سیدمحمد کاظم خراسانی و محمد حسین نائینی نبود. حتی تعدادی از روحانیان غیر انقلابی و برتر از همه، شیخ فضل‌الله نوری، هرگز در فضیلت و فواید مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشتند(عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۲؛ دوانی، ج ۱، صص ۱۱۲-۱۱۷). ولی در عین حال، شیخ فضل‌الله اعلام کرد که چون مشروعه با شرع مغایرت دارد، باید تعطیل شود. این نقطه نظر که از سوی مشروطیت با نحوه حکومت مورد نظر طیفی از روحانیان شیعه مغایرت داشت، و از سوی دیگر با استبداد نیز مغایر بود، نقطه اشتراکی فیما بین در مخالفت با مشروعه به وجود آورد. و بدون تردید، این نقطه اشتراک موجبات بعضاً تأیید حکومت استبدادی از سوی برخی از روحانیان را فراهم کرد. همان طوری که شیخ فضل‌الله نوری خطاب به محمدعلی شاه تصریح کرد که اطاعت از اوامر ملوکانه را خواهد پذیرفت، تا حدی که مخالف با مذهب نباشد. «و چیزی که مخالف مذهب باشد تا جان در بدن داریم، نخواهیم گذاشت اجرا شود. استدعا می‌شود که بر طبق استدعای قاطبه رعایا و حکم صریح اسلام بر حرمت مشروعه، دستخط ملوکانه را در رفع مشروطیت مرحمت فرمائید»(آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۲۸).

آخوند خراسانی و نائینی، در میان پیشتازترین مؤیدان مشروعه قرار داشتند. این پیشتازی، جز دلیل عینی بر پیوند نظریه و نگرش فقهی آنان با دیدگاه سیاسی‌شان نبود. در این راستا،

استوارترین نوشتار سیاسی که در حمایت و نیز دفاع سرسختانه از مشروطه در میان روحانیت شیعه نگاشته شد، کتاب *تنبيه الامه و تنزيه الملة* در اساس مشروطیت، اثر علامه نائینی است. کوششهای اساسی وی به عنوان یکی از افقهای بنام عصر خویش در تبیین موافقت مبانی نظری دین و فقه شیعی با مبانی فکری مشروطیت، از لحاظ نظری یکی از طرحهای اساسی تغییر شکل حکومت از سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه به شمار می‌آید؛ هر چند سازگاری مزبور، در چارچوب مقتضیات خاص توجیهی فقه شیعه در نظر گرفته شده است.

ج: میرزای نائینی و مبانی نظری مشروطیت

همانطوری که اشاره شد نائینی یکی از برجسته‌ترین مدافعین مشروطه در میان علمای شیعه به شمار می‌آید که مهم‌ترین اثر تئوریک در تبیین و توجیه مشروطه نگاشت، کتاب نائینی که به سال ۱۳۲۷ق برای نخستین بار در عراق و سپس در ایران منتشر شد و بر آیند قابل توضیح و نقطه عطفی در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه به حساب می‌آید، به وسیله آخوند ملا محمدکاظم خراسانی و عبدالله مازندرانی، از علمای برجسته آن زمان، در دو تقریظ جداگانه تأیید شد. در تقریظ آخوند خراسانی آمده است (نائینی، ص ۱):

«اجل از تمجید و سزاوار است که - ان شاء الله تعالی - به تنظیم و تعلم و تفهیم آن، مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محقه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه: بمولاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان قد فسد من دنیانا» را به عین یقین ادراک نمایند. «

همچنین، در تقریظ عبدالله مازندرانی آمده است (نائینی، ص ۱):

«اجل از تمجید و برای تکمیل عقاید و تصدیق وجدانی مسلمین به مأخوذ بودن تمام اصول و مبانی سیاسی از دین قدیم اسلام، کفای و فوق مأمول است. فله در مصنفه المحقق و جزی عن الاسلام و اهله خیراً و کثر فی الفقهاء و المجتهدين امثاله بحمد و آله صلوات الله عليهم اجمعين.»

بدون تردید، این دو تقریظ بر رساله نائینی، حکایت از اهمیت و مقبولیت آن نزد برجستگان علمای شیعه بوده است. کوششهای نائینی در این رساله، نخستین تلاشهای مدون در فقه شیعه برای سازگاری وظیفه دینی و حق مردمی به شمار می‌آید؛ تلاشی که بر مبنای اصول و مبانی دینی تبیین شد. کتاب نائینی پس از حدود چهار دهه فراموشی، به سال ۱۳۳۴ از سوی آیت

۱... سید محمود طالقانی بازبایی و توضیح داده شد و با عنوان حکومت در اسلام، به چاپ رسید. آیت ا... سید محمود طالقانی در مقدمهٔ این کتاب، نگاشت (طالقانی، ۱۳۳۴، صص ۱۸ و ۱۵):
«اهمیت بیشتر آن، به دست دادن اصول سیاسی و اجتماعی اسلام، و نقشه و هدف کلی حکومت اسلامی است... آنها که خواهان دانستن نظر اسلام و شیعه دربارهٔ حکومتند، در این کتاب نظر نهایی و عالی اسلام را عموماً و شیعه را بخصوص، با مدرک و ریشه خواهند یافت.»

نائینی در نظریهٔ خود، ضمن حفظ مبانی سنتی و اعتقادی شیعه، از دیدگاهی نو به مقولهٔ دولت و مدیریت اجتماعی می‌نگرد. وی برای نخستین بار، سعی کرده است که مفاهیم حقوق اساسی، بحث آزادیهای سیاسی، مساوات و امثال آن را که جزئی از ادبیات سیاسی نوین جهان به شمار می‌آید، بر اساس استدلالها و اصول فقهی از متون اسلامی استخراج کند. بدین لحاظ، نظریهٔ دولت مشروطهٔ وی، جهش و نقطهٔ عزیمتی در سیر نظریه‌های دولت در فقه شیعه به حساب می‌آید. این نظر، خود حکایت از یک برداشت جدید دینی دارد، که افقهای نوینی را در منظر فقهای شیعه گستراند. ولی در عین حال و به تعبیر حائری، او نیز در برداشت خود از تئوری مشروطه، تحت تأثیر اندیشمندان و نوگرایان جهان اسلام قرار داشت، و کمتر به منابع اصلی اندیشهٔ دموکراسی و مشروطه‌طلبی غربی دست یافت، آگاهی علامهٔ نائینی، محدود به نوشته‌های عربی و فارسی بود که بیشتر آن منابع، توجهی به نقاط اساسی اختلاف میان اسلام و مشروطهٔ دموکراسی نداشت (حائری، ۱۳۶۴، صص ۲۲۰-۲۲۷، ۳۲۹).

نائینی در رسالهٔ خود با تحلیلی از تاریخ اسلام، بیان می‌دارد که اسلام بر اساس آزادی، عدالت، حکومت نوع مردم و شورا استوار است، در زمان پیامبر (ﷺ) بویژه در عهد حکومت امام علی (علیه السلام) نیز چنین بود. ولی حکومت امویان، آن را به سلطنت مطلقه تبدیل کرد. علامهٔ نائینی آن را جزء عوامل اصلی انحطاط مسلمانان می‌داند (نائینی، صص ۱۷، ۱۹، ۲۱ و ۴۵). او نیز مانند همهٔ فقهای شیعه، اندیشهٔ سیاسی دیرین شیعه مبنی بر انحصاری بودن حق ولایت معصومین (علیهم السلام) را می‌پذیرد. همچنین، معتقد است که در عصر غیبت، شرعاً و عقلاً به اقتضای ضرورت تأمین عدالت و مساوات، محدود کردن قدرت سلطنت به قدر امکان واجب است (نائینی، ۴۶ - ۴۷ و ۵۶). هر چند باید تصریح کرد که وی بهترین شیوهٔ حکومت عملی در زمان خود را مشروطه می‌داند، ولی نه به آن معنا که یک نظام عالی و مطلقاً خوب و مشروع باشد. وی در این باره تصریح می‌دارد (نائینی، ۵۶):

«حال [دستان نه تنها از دامن عصمت، بلکه از ملکه تقوا و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه، و به ضد حقیقی و نقطه مقابل آنها گرفتاریم. همچنانکه بالضروره معلوم است، حفظ همان درجه مسلمه از محدودیت سلطنت اسلامی که دانستی، متفق علیه امت و از ضروریات دین اسلام و هم همچنین صیانت این اساس شور ویتی که به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه دانستن که ثابت و از قطعیات است، جز به گماشتن مسدد را دع خارجی که به قدر قوه بشریه به جای آن قوه عاصمه الهیه - عزاسمه - و لاقول جانشین قوه عقلیه و ملکه عدالت و تقوا تواند بود... از این رو، وجوب گماشتن هیئت مذکوره بدیهی و غیر قابل انکار است.»

بر این اساس، به نظر او پذیرش یک نظام عرفی در مقابل حکومت استبدادی، مقبولتر و کم اشکالتر و در نهایت به شیوه حاکمیت معصومان (علیهم السلام)، نزدیکتر است.

از جمله مبانی بنیادین و اساسی اندیشه نائینی، مبارزه علیه استبداد است. وی در رساله خود، با هرگونه برداشتی که توجیه کننده استبداد و حاکمیت استبدادی باشد - و به تعبیر خود «استبداد دینی» - بشدت مخالفت می‌ورزد (نائینی، ۵۶ و ۶۰). او سعی می‌کند که مستدلاً اصول و مبانی مشروطه را از قرآن، سنت پیامبر (ص) و فرمانهای امام علی (علیه السلام) برگیرد، و آن را از ضروریات اسلام در عصر غیبت قلمداد کند (نائینی، صص ۲، ۳، ۵۶ و ۹۷). وی آنچه از قانون و آزادی و مسائل مربوط به کشورداری و حقوق اساسی را که وارد جهان اسلام شده است، خودی و از اصول اساسی سلطنت اسلامی می‌داند (نائینی، صص ۲، ۳، ۶۰). همچنین، او اضافه می‌نماید که شهروندان، مسلمان و نامسلمان، باید از برابری سیاسی برخوردار باشند (نائینی، ص ۶۹). البته، این سخن در نوع خود، بسیار با اهمیت است.

نائینی قوام حکومت مشروطه را در تدوین قانون اساسی (نائینی، صص ۱۳ - ۱۴)، و نیز نظارت از سوی نمایندگان مجلس برای ممانعت از استبداد می‌داند (نائینی، ص ۴۶) کوششهای نائینی و همفکران او در فرآیند تاریخی اندیشه سیاسی شیعه، منتهی به بیان نوعی مشروعیت الهی و مردمی شد. بدون شک، وی مبانی حکومت مورد نظر خود را، در چارچوب نظریه ولایت فقیه بیان کرد؛ زیرا وی از جمله مجتهدانی است که ولایت فقها را در حیطة امور حسبیه دیده است. وی در این باره می‌گوید (نائینی، ص ۴۶):

«از جمله قطعیات مذهب ما، طایفه امامیه، این است که در عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضاء شارع مقدس با همال آن حتی - در این زمینه - معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده و نیابت فقها در عصر غیبت در آن، قدر متقین و ثابت

دانستیم؛ حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب، و چون عدم رضاء شارع مقدسه اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.»

وی برخلاف پذیرش چنین دیدگاهی که مبین گستردگی ولایت فقهاست، هیچگاه چنین اقتداری را برای فقیه درخواست نمی‌کند. او در این موارد تصدی شخص مجتهد را به صورت مستقیم لازم نمی‌شمرد، بلکه اذن او را کافی نمی‌داند (نائینی، ص ۷۹) و می‌کوشد تا فقیه این قدرتش را به نمایندگان مردم تفویض کند تا هم حکومت و هم قانونگذاری، مشروع شود. به طور قطع، وی ولایت فقیه را در عصر غیبت پذیرفته است، ولی معتقد است که اعمال چنین ولایتی عملاً قابل تحقق نیست؛ زیرا باید طبق قاعده، برای آنان نیز نظارتی وجود داشته باشد. حال آنکه، وی تصریح می‌دارد (نائینی، ص ۷۹):

«نه اصل گماشتن نظارتی برای فقها در عصر غیبت ممکن است، و نه بر فرض گماشتن، جز اهانت نتیجه و اثری دیگری محتمل.»

از این رو، راهی باقی نمی‌ماند مگر اینکه از طریق اذن دادن، مشکل حل شود. او تأکید می‌کند که در عین حال (نائینی، ص ۷۹):

«در جهت رعایت احتیاط، وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذالحکومه و یا اشمال هیئت مبعوثان به طور اطراد، و رسمیت بر عده از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره ... با این ترتیب، تمام جهات و احتیاطات مرعی، و نبودن مجال شبهه غیرمغرضانه، حتی برای عوام شیعه؛ فضلاً عن اهل العلم، بدیهی است.»

در هر صورت، تلاشهای نائینی که متضمن نوسازی و نوآوریهای مهمی بود، در واقع پاسخی دینی به مشکل و چالش فکری و سیاسی در زمان خود است تا در پرتو آن، بتواند بسا ارائه یک طرح سیاسی و اجتماعی اسلامی، مبانی اسلامی را از هجوم اندیشه‌های تهدیدکننده حفظ کند. اما هر چند نائینی در نگرش، هدف و اندیشه‌اش بسیار صادقانه گام برداشت، ولی هیچگاه در دفاع از مشروطه پس از اینکه واقف شد نیروهای غیر مذهبی در جریان آن گسترش یافتند، دنبال نکرد. شگفت‌انگیزتر اینکه، احیاناً پس از سرخوردگی از مشروطه، وی تا توانست نسخه‌های کتاب خود را جمع‌آوری کرد و در دجله انداخت (حائری، ۱۳۶۴؛ صص ۲۱۹ و ۳۲۴؛ نائینی، ص ۱۷). البته، این موضع صرفاً موضع علامه نائینی نبود، بلکه علمای مشروطه‌خواه

دیگر نیز به طور کلی با گذشت زمان و عملکرد دولت مشروطه، متوجه شدند که نظام نوپای ایران از جهات گوناگون برخلاف انتظار آنان است. متن تلگراف آخوند خراسانی و مازندرانی به ناصر الملک، این معنا را بخوبی نشان می‌دهد. آنان در این تلگراف با اشاره به آزادی مطبوعات و عدم حق نظارت خود بر نشر مطالبی که مربوط به مسائل مذهبی است، سخت شکایت کردند. همچنین، آنان دربارهٔ اموری همچون: لامذهب بودن شخصیت‌های سیاسی، مالیات‌های سنگین و آزاد نکردن زندانیان سیاسی، ناخشنودی خود را ابراز داشتند (حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۵۶ - ۱۵۸).

د: شیخ فضل‌الله نوری و مبانی نظری مشروطیت

برجسته‌ترین نمایندهٔ فکری رویکرد دوم نسبت به مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری بود. وی از علمای طراز اول (بود) که پایه‌اش را در اجتهاد اسلامی، برتر از طباطبائی و بهبهانی شناخته‌اند (آدمیت، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۳۹). ملکزاده می‌گوید (ملکزاده، ص ۲۴۵):

«اگرچه دو تهران عدهٔ روحانیون زیاد بود و معاریف آنها هر یک مستقل و مقام و منزلتی داشته، ولی چهار نفر آنها طبقهٔ اول روحانیون مرکز را تشکیل می‌دادند... دو نفر از آن روحانیون، یکی حاج شیخ فضل‌الله نوری که خود را اعلم علمای تهران می‌دانست.»

علی دوانی دربارهٔ او می‌نویسد که شیخ شهید زمانی که در سامره بود، از مفاخر شاگردان میرزای شیرازی به شمار می‌رفت و در تهران هم در علم و عمل نظیر نداشت (دوانی، ج ۱، ص ۶۳). وی به اشاره و توصیهٔ میرزای شیرازی، به ایران آمد. و هم، ایشان بود که حکم تحریم تنباکوی میرزا را از سامرا به داخل کشور آورد. (انصاری، ص ۳۴، روزنامه کیهان، ۱۳۷۶، شماره ۱۶۱۰۹). اگرچه او از جمله کسانی بود که در بنیانگذاری مشروطه سهیم بود و در این باره خود می‌گوید: «ایها الناس! من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه من مداخلت خود را در تأسیس این اساس از همه بیشتر می‌دانم، زیرا که علماء بزرگ که مجاور عتبات عالیات و سایر ممالک هستند، هیچ یک همراه نبودند و همه را با اقامهٔ دلیل و براهین همراه کردم» (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۵): ولی از ادامهٔ همپایی و همراهی با مشروطیت به دلیل مغایرت اصول مشروطه با شرع در دیدگاه او دست کشید.

فریدون آدمیت در این باره می‌نویسد (آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۲۱۶):

«مخالفت شیخ فضل‌اله از آنجا حاصل شد که چون فرمان مشروطیت به دست آورده شد و زمان تدوین اصول حقوق اساسی رسید، ناسازگاری عقاید دموکراسی با مبانی شریعت مشهود افتاد و فکر مشروعیت‌طلبی علیه مشروطه‌خواهی نشو و نما یافت.»

شیخ فضل‌اله نوری از ابتدا، قرائت خاصی را از مشروطیت ارائه کرد. او چنین می‌اندیشید که مراد مشروطه این است که احکام شرع به رویه قانونی تبدیل خواهد شد، و بدین ترتیب موازین شرع بر جامعه حاکم می‌گردد. به عبارت دیگر، منظور وی از مشروطه، اجرای احکام شرع در قالب یک نظام اجتماعی بود. این نوع برداشت را می‌توان بخوبی در نامه‌ای که به آقا نجفی اصفهانی نوشته است، یافت. وی در این نامه، رویه مشروطه بر اساس دیدگاه اروپائیان را به منزله اضمحلال دین، و انحطاط اسلام به شمار می‌آورد (کسروی، ۱۳۶۳، صص ۲۸۶ - ۲۸۸). وی در جای دیگر، در جواب استفتای مردم درباره وظیفه مجلس پاسخ داد که در احکام اسلام، تغییری ایجاد نمی‌شود و حدود آن، کارهای دولتی و اصلاحات امور سلطنتی است که سابقاً بر وجه استقلال واقع می‌شدو حال باید بر وجه شوروی شود. و به هیچ وجه، در امور شرعی و احکام اسلامی اثنی‌عشری، چه معاشیه و چه معادیه، حق دخالت ندارد و تعرض نخواهد کرد (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۶).

به طور طبیعی، پذیرش مشروطه تبعات ویژه‌ای داشت. به همان ترتیبی که توجیه دینی خاص خود را میان طیف وسیعی از علمای شیعه پیدا کرد، فهم جدیدی از دین را نیز به دنبال داشت که با قرائت سنتی از دین تفاوت فاحشی داشت. دین‌شناسی نوینی که در پرتو تحول مشروطه به وجود آمد، قرائت نوینی از کارکرد دین را در امور اجتماعی و سیاسی مطرح نمود. این قرائت، از این منظر دین را جستجو کرد تا دین بتواند جوابگوی نیازها، مقتضیات و پرسشهای عصر نو باشد. لذا، به دنبال خود در نگرش به انسان و جامعه، در میان طیف قابل توجهی از پاسداران اندیشه دینی اثر اساسی گذاشت. این گروه، پایداری دین را در اجرای احکام اجتماعی و سیاسی شریعت، در قالب زمان خود و نیز پاسخ متقن به شبهه‌ها درباره دین می‌دیدند. در حالی که در مقابل چنین دیدگاهی، نپذیرفتن مشروطه ساده‌ترین راه‌حل برای حفظ اسلام و عقاید مسلمانان تلقی می‌گردید که در چارچوب تداوم برداشت سنتی از دین، تعبیر می‌شد. شیخ فضل‌اله نوری که از رهبران عمده چنین تفکری بود، «غذای مشروطه اروپا را در تعارض با قواعد اسلام می‌دانست معتقد بود که جامعه ایران به دلیل ویژگیهای مخصوص به خود، آمادگی لازم برای ایجاد پارلمنت ندارد. از نگاه وی، به دلیل وجود مذاهب گوناگون در

ایران و نبود نیروی نظامی، اعطای آزادی به هرج و مرج سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شد (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۱۵۹).

بدون تردید، شهید شیخ فضل‌اله برداشت خوشبینانه‌ای نسبت به مشروطیت نداشت. از آنجا که وی آن را مغایر با شرع دید، حتی تلقی دینی از آن و احیاناً سازگاری برخی از اصول آن با اسلام را نیز نپذیرفت، و در اینکه آیا امکان سازگاری بین این دو وجود دارد نیز فکر نکرد. البته، این هراس از سوی نوری در ظرف زمانی خود قابل درک بود، زیرا تسلط بدون چون و چرای اندیشه مشروطه، به منزله نابودی پیشینه فکر مذهبی تلقی می‌گردد. بر این اساس، باید گفت که شیخ فضل‌الله یکی از معدود کسانی بود که واقعیت مشروطیت - یا به عبارت دیگر اندیشه‌های غربی - را درک کرد. دغدغه شدید وی نسبت به این مسئله، باعث شد که حتی به موضع دفاع از شاه نیز بپردازد. البته، بعید به نظر می‌رسد که او و همفکرانش، از موضع دفاع از استبداد دیدگاه‌هایشان را مطرح کرده باشند، بلکه آنان در جهت احیای دوباره دیدگاهی بودند که پادشاهان از علمای دینی مشروعیت گرفته بودند، و علما را گرامی می‌داشتند. وی در تبیین این اندیشه و رد اندیشه حاکمیت نمایندگان مجلس معتقد بود، (رضوانی، ۱۳۶۲، ص ۱۶):

«اگر مقصد امور شرعیه است، این امور راجع به ولایت است و نه وکالت، ولایت در زمان غیبت امام زمان (ع) با فقها و مجتهدان است، نه فلان بقال و بزاز. و اعتبار به اکثریت آراء، به مذهب امامیه غلط است.

به دور از هرگونه قضاوت نسبت به رفتار سیاسی شیخ فضل‌اله نوری در جریانهای مشروطیت، از حیث نظری او را باید از میان فقهای شیعی از جمله کسانی دانست که به صورت سنتی، در حوزه گفتمان اندیشه سیاسی شیعه، ولایت انتصابی فقها را در شرعیات (امور حسبیه) - که البته ولایت فقیه به این معنا از مسائل دیرپای فقه شیعه به شمار می‌رود - و نیز سلطنت مسلمان با کفایت و مقتدر در امور عرفی، می‌پذیرفتند و در آن گفتمان اندیشه می‌کردند (کدیور، ۱۳۷۶، صص ۷۳ - ۷۸). وی معتقد است (ترکمان، ۱۳۶۲، صص ۱۱۰ - ۱۱۱ و ۱۵۵):

«نبوت و سلطنت در انبیاء سلف، مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی متفرق. و در وجود مبارک نبی اکرم (ﷺ) و همچنین در خلفاء آن بزرگوار، حقاً ام غیره نیز چنین بود. تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینی و اعمال قدرت و شوکت و دعا و امنیت در دو محل واقع شد. و فی الحقیقه، این دو

هر یک مکمل و متمم دیگری هستند. یعنی، بنای اسلامی بر این دو امر است؛ نیابت در امور نبوتی، و سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه اجرائیه احکام اسلام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت این دو فرقه بشود؛ یعنی ختمه احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام. این است راه تحصیل عدالت صحیح و نافع... و نیز به حکم محکم خلاق عالم - جل اسم - حفظ بیضه اسلام در قرون و اعصار، بر عهده سلطان وقت و علمای اسلام است.»

بر این اساس، به اعتقاد او امور شرعی همچون: فتوا، صدور احکام قضایی و استنباط احکام به عهده فقیهان، نایبان عام امام زمان (عج)، است؛ و امور عرفی که مشتمل بر سلطنت، سیاست اجتماعی و مصالح عام مسلمانان است، به عهده پادشاهان خواهد بود. از نظر وی، بهترین قوانین، قوانین الهی است. او تصریح می‌کند (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۵۶ - ۵۸):

«ما طائفه امامیه، بهترین و کاملترین قوانین الهیه را در دست داریم... این قانون الهی ما، مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است، حتی ارش الخدش. لذا، ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود؛ خصوص به ملاحظه آنکه ما می‌باید بر حسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند. و لابد، چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی، زیرا اوست که جامع جهتین است؛ یعنی نظم‌دهنده دنیا و آخرت است... جعل قانون کلاً ام بعضاً، منافات اسلام دارد. و این کار، کار بی‌غم‌براست، مسلم را حق قانون نیست.»

وی ضمن ردّ اصل مساوات و آزادی در اسلام معتقد است (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۰۴ و ۱۱۴):

«دو اصل مودی مساوات و حریت، خراب نماینده رکن قویم قانون الهی است؛ زیرا قوام اسلام به عبودیت است، نه به آزادی و بنای احکام آن، به تفریق و جمع تغلفات است، نه به مساوات. لازمه مساوات در این است که فرقه ضاله مصله و طایفه امامیه، نهج واحد محترم باشند... اما یهود و نصاری و مجوس، حق قصاص ابدأ ندارند... آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است. مگر نمی‌دانی قایده آن، آن است که بتوانند فرق ملاحظه و زنداقه نشر کلمات کفریه خود را بر منابر و لوائح بدهند، و سب مؤمنین و تهمت به آنان بزنند، و التاء شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند... ای خداپرستان! این شورای ملّی و حریت و آزادی و مساوات و برابری و اساس قانون مشروطه حالیه سیاسی است به قامت فرنگستان دوخته، که اکثر و اغلب طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند.»

به هر حال، نگاه شیخ فضل‌اله نوری، متضمن مغایرت مشروطیت با اسلام بود. در حالی که، چنین لزومی در موارد متعددی می‌توانست وجود نداشته باشد. نهضت مشروطیت ایران که با اهدافی همچون: ضرورت قانونمند کردن حکومت و برقراری عدالت و آزادی آغاز شد، و خود از حلقات مهم دوره گذار ایران از جامعه کهنه و قدیم به جامعه نو بود، بدون شک وجوه معین و مشخصی از روح دینی داشت؛ هر چند در رابطه با هر یک از مفاهیم آن، قرائتهای متفاوت در میان روحانیت بود که در میانه راه همین قرائتها، شکاف عمیق نظری و به تبع آن عملی را شکل داد. کوششهایی که از سوی روحانیت شیعه بویژه کسانی همچون علامه نائینی انجام پذیرفت، این فرصت و امکان را در اوج هجوم اندیشه‌های غربی و بحران تفکر سیاسی در ایران در بین جامعه مذهبی فراهم آورد که با بهره‌گیری از عناصری چون اجتهاد شیعی، اندیشه‌های نو را در قالب کلی اندیشه دینی قابل هضم و توجیه‌پذیر کند.

البته، باید تصریح کرد که در جریان مشروطیت ایران، بیش از نیم قرن بود که اندیشه‌های جدید، ادبیتی را در ایران برای خود به وجود آورده بود. اما در این میان و در این فاصله، علمای شیعه، با وجود حضور مؤثر در مبارزات ضداستبدادی و ضداستعماری، در بیان دین به زبان روز و در مواجهه فکری با اندیشه‌های غربی، غفلت ملموسی داشتند و حضوری در خور اندیشه دینی در این مجال نداشتند. تنها کوششهایی نیز که در این راستا انجام پذیرفت، قرین موفقیت نبود. به همین دلیل، آنان توانمندیهای فکری لازم را برای هدایت انقلاب مشروطیت و وصول به اهداف خود نداشتند. همچنین، عمده‌ترین رهبران روحانی مشروطیت نیز در خارج از ایران بویژه در شهر نجف حضور داشتند. استقرار مرجعیت شیعه در خارج از ایران و دور بودن آنان از صحنه‌های کشمکش و مبارزه که بالطبع به ناآشنایی آنان در شناخت نیروهای موجود در جریان انقلاب و نیز عدم تعرف کامل به اوضاع ایران منجر می‌شد، توانایی آنان را در اداره جریانها با پرسشهای جدی روبه‌رو می‌ساخت.

بدین ترتیب، انقلاب مشروطه ایران، بویژه اندیشه‌هایی که از سوی علمای شیعه مدافع آن بیان شد - و بدون تردید یکی از جالب‌ترین پدیده‌های فکری ایرانیان به شمار می‌آید - به دلیل اختلافهای داخلی، مقاومت استبداد که از سوی خارجها حمایت می‌شد و نیز به سبب بحرانی که بتدریج ایران را فرا گرفت، عقیم و بی‌ثمر ماند و هیچگاه خوش‌بینیها و نوآوریهای فکری آن ثمربخش واقع نشد. البته، نظریه‌پردازی در حول و حوش آن، راه آزادی‌طلبی، مقاومت و مبارزه

را با استبداد برای نسلهای بعد مشخصتر ساخت. و بدون تردید، این اندیشه‌ها پشتوانه مناسبی برای تحولات فکری دهه‌های بعدی ارائه کرد.

به لحاظ تاریخی، از زمان مشروطیت تا زمان به قدرت رسیدن رضاخان، ایران از ثبات سیاسی برخوردار نبود، و عمده دولتهایی که روی کار آمدند، کارآمد نبودند. وجود ۵۱ کابینه بین سالهای ۱۲۸۵ تا ۱۲۹۹، دلیل کافی بر این بی‌ثباتی اوضاع و احوال سیاسی جامعه است (رجائی، ۱۳۷۵، صص ۱۳۱ - ۱۴۰). همچنین، از لحاظ بین‌المللی نیز ایران در تنگناها و فشارهای قدرتهای بزرگ قرار داشت. قرارداد ۱۹۰۷ م، ۱۹۱۵ م، و نهایتاً ۱۹۱۹ م و تأثیر مستقیم جنگ اول جهانی بر ایران، نمونه‌هایی از این بحران است.

این بحرانه‌ها و سرخوردگی مذهبیان از مشروطیت، بویژه متعاقب اعدام شیخ فضل‌اله نوری و ترور بهبهانی، بر رهبران مذهبی تأثیر جدی گذاشت. حتی سرسخت‌ترین مدافعان تئوری مشروطیت همچون: خراسانی و نائینی که حتی تا آخرین لحظه به قصد مبارزه با استبداد به توجیه دینی مشروطیت پرداخته بودند، نسبت به راهی که رفتند دچار تردید شدند. از این‌رو، دوره‌ای از سکوت و انزوای فکر سیاسی، در میان روحانیت شیعه ایران قابل ملاحظه است. در عین حال، مبارزات و نهضتهایی همچون: نهضت ضداستبدادی شیخ محمد خیابانی و جنگل شکل می‌گیرد، که در نوع خود تداوم نگرشهای موجود در مشروطیت ایران و در قالب حفظ استقلال کشور، مبارزه با بیگانه و آزادی‌خواهانه بود. با عینیت یافتن مرجعیت شیعه در رهبری سیاسی و فکری نیروهای مذهبی، حرکت‌های مذهبیان در قطبهای سیاسی و نظامی ظاهر می‌شود، که در حد حرکت‌های فراگیر مشروطیت نبود. یکی از دلایل عدم تولید و بیان فکر سیاسی در میان عالمان شیعی در این دوره، این بود که متفکران دینی با وجود انگیزه‌های عمیق، فرصت و ضرورت ارائه اندیشه‌های منسجم را نمی‌دیدند. همچنین، نابسامانیهای اجتماعی شرایط ابراز عقاید سیاسی و آرمانها را از آنان سلب کرده بود. در هر صورت، در اثر انقلاب مشروطیت که شکل سازمان‌یافته خود را از نهضت تنباکو و با خیزش سیاسی روحانیت آغاز کرد، بسیاری از علمای شیعه عملاً پا به عرصه مبارزات گذاشتند و به روند تحقیق و تحلیل، بویژه سیاست فقهی شکل تازه‌ای بخشیدند. ولی این روند، استمرار نیافت، هر چند - همان طوری که گفته شد - عملگرایی و اصلاحگرایی روحانیت شیعه، یکی از دوران پر فروغ حضور عناصر مذهبی را در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران به وجود آورد.

ه: اندیشه‌های سیاسی مدرس و بن‌بست مشروطیت در عهد حکومت رضاخان

با به قدرت رسیدن رضاخان در ایران، فضای کاملاً بسته و اختناق‌آوری به وجود می‌آید. استبداد رضاخان در قلمرو یک نظم نوین و متمرکز، و با ابزار و عناصر جدیدی اعمال می‌شود که با استبداد قبیل از مشروطیت یا قاجاری تفاوت داشت. یکی از ویژگی‌های این دوره، دین‌ستیزی آشکار استبداد جدید بود. در عین حال، رضاخان سعی می‌کرد در موارد خاصی، توجیه دینی بیندازد. البته، سازشهای او نیز با نیروهای مذهبی، یک حرکت تاکتیکی به شمار می‌آید. نوسازی این دوران در عرصه‌های: اداری، سیاسی و فرهنگی، همان چیزهایی بود که بسیاری از روشنفکران مشروطیت آرزوی آن را داشتند. رضاخان جریان تجدد و سکولار را که اساس آن دین‌ستیزی یا دست‌کم دین‌پرهیزی بود، تمرکز و قدرت بخشید. با تجدد و نوسازی در این دوره، دین‌کارکردهای اجتماعی و سیاسی خود را از دست داد و به تبع آن، جزئی از مسائل فردی - و حتی کمتر از آن - درآمد. حکومت رضاخان در عین دین‌ستیزی گسترده، در مقابل آموزه‌های فرهنگ غربی کاملاً با تساهل و تسامح عمل کرد. این نوع برخورد با گفتمان و تمدن غرب، باعث شد بسیاری از روشنفکران با وی همراهی کنند، و خادم یکی از مستبدترین حکومتها شوند.

در مقابل رشد شدید اندیشه‌های ضد دینی در این دوره، بخشی از روحانیت به مقابله برخاستند و هرگز بر سر فضیلت‌های آزادیخواهی و دین‌طلبی کوتاه نیامدند. پژوهش در رفتارها و اقدامات دولت رضاخانی، این تمایل را کاملاً محرز می‌نماید. که عملکردهای این حکومت، همچون: کشف حجاب، یک شکل کردن لباسها، بستن حوزه‌های درس دینی، سرکوب مخالفان بویژه روحانیان و تضعیف شدید جایگاه مجلس به عنوان یکی از نهادهای اصلی مشروطه ایران و امثال آن، نشان از روحی واحد داشت که متضمن تغییر بافت سنتی و دینی جامعه ایران بود جدای از سرکوب حکومت قانون و مشروطه، حکومت رضاخانی سعی کرد که به تقلید از اقداماتی که کمال پاشا، آتاتورک، در ترکیه انجام داد، بذر ناسیونالیسم قوم‌پرستانه‌ای که مبتنی بر نفی میراث اسلامی، تجلیل از گذشته ایران قبل از اسلام و نظایر آن بود، در تار و پود فرهنگ ایران بپاشد و آن را رشد دهد؛ هر چند که او به میزان آتاتورک در ترکیه، موفق نبود (آشنا، شماره ۸ و ۹، ص ۲۸، شماره ۱۰، ص ۵۲؛ معروف، شماره ۱۴، ص ۷۹).

در میان روحانیان شیعه این دوره، بدون تردید مهمترین عالم روحانی که در چارچوب پذیره‌های مشروطیت و گفتمان حاصل از آن در جهت استقلال کشور، نهادینه کردن آزادی و

قانون، و ممانعت از توسعه نفوذ بیگانگان فعالانه مبارزه کرد و دیدگاه‌های قابل توجهی را در عرصه سیاست بیان داشت، سید حسن مدرس بود. وی درخشنده‌ترین چهره انقلابی و اصلاح‌طلب روحانیت شیعه، در ربع قرن تاریخ سیاسی ایران پس از مشروطیت است. نقش وی بویژه به لحاظ عملی کردن اندیشه‌های نوگرایانه و اصلاح‌جویانه از آغاز مشروطیت تا اواخر دوره حکومت رضاخان، ارزنده و قابل تأمل است. از این رو، وی را باید ادامه‌دهنده آرمان و اندیشه‌های علامه نائینی به شمار آورد (دائرةالمعارف تشیع، ص ۳۰۳). وی کوشش‌های بیوقفه‌ای را برای عملی کردن اندیشه‌های عصر مشروطیت انجام داد. هر چند شهرت او در تاریخ معاصر ایران به دلایل مبارزات او علیه استبداد و حضور او در عرصه سیاست است، ولی باید اضافه کرد که وی از لحاظ تحصیلات حوزوی نیز بی‌شک یکی از مبرزترین دانش‌آموختگان دینی به شمار می‌آید که ارجح او حتی در میان علمای حوزه نیز در این مجال مشخص نیست (شکوری، صص ۴۹ - ۶۵).

وی در حوزه سیاست نظری اثری از خود به جای نگذاشت، ولی بی‌تردید عملکردهای او بویژه سخنرانی‌هایش در مجلس شورای ملی، حامل تأملاتی کاملاً سیاسی است. عملکردها و رفتارهای سیاسی هر فردی، اصولاً ناشی از تأمل و تلقی او درباره حکومت و اجتماع است. وقتی غریبها جملاتی هر قدر مبهم و نارسا در اشعار شعرای قرن نهم قبل از میلاد مشاهده کردند که مناسبتی با افکار سیاسی داشته است، آن را به عنوان سند تاریخی از اندیشه‌های سیاسی کهن ثبت کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۳). یقیناً، ادبیات ارزشمند سیاسی، در میان نطقها و رفتارهای مدرس قابل بازشناسی است.

مدرس نیز به مانند اکثر علمای شیعه آن عصر، از شاگردان مکتب فقهی نجف بود. بیه تبع آن، وی تحت تأثیر اندیشه‌های کسانی همچون: آخوند خراسانی و نائینی قرار داشت. از سوی دیگر، وی از درس فلاسفه بزرگی همچون: جهانگیرخان قشقایی، مدرس نوری و ملا محمد کاشی، از مدرسان حوزه اصفهان، بهره گرفته بود. وی شاگردان بزرگی، همچون: شیخ ابوالحسن شعرانی و حاج میرزا علی آقا شیرازی را تربیت کرد (دوانی، ج ۲، ص ۱۴۷). مدرس از اولین کسانی است که تدریس نهج البلاغه را در حوزه‌های علمیه رسمی کرد، و آن را به عنوان متن درسی برای طلاب درآورد. مدرس درباره اهمیت کنکاش در متن نهج البلاغه معتقد است (مدرسی، ۱۳۶۹، شماره ۲۰، ص ۱۰۵):

«استنباط حرکت تاریخ از متن نهج‌البلاغه، تاریخ را از مسیر تباهی و ویرانگری جدا و به راه ساختن و پرداختن کشانیده، ثمره عقل و درک در این آزمایشگاه، بخوبی آشکار می‌شود. و تاریخ، موفقیت و جایگاه حقیقی خود را به دست می‌آورد».

مطرح کردن تفحص و تعلیم نهج‌البلاغه، با جریان سنتی تعلیم و تربیت حوزوی در آن زمان موافقتی نداشت. لذا آن را بدعت نامیدند، و مدرس به خاطر آن با مشکلاتی نیز مواجه شد. این برخورد نشان می‌داد که هنوز حوزه‌های علمیه و نیز علما، پذیرایی لازم را برای نواندیشی و نوآوری حتی در حیطة مکالمات دینی نداشتند، و چارچوبه‌های سنتی را قویاً ارج می‌نهادند، مدرس در این باره می‌گوید (مدرسی، ۱۳۶۹، شماره ۲۰، ص ۱۰۵): «تدریس نهج‌البلاغه و تاریخ را در حوزه درس خود گنجاندم، و حتی برای خود معاند و مخالف درست کردم. آنان می‌گفتند: بدعت است. ولی مقید بودم اگر این کار بدعت است، جهتی است به سوی تکامل اجتماعی».

با وجود این گونه برخوردها، کوششهای او در طرح نوین درس حوزه، بویژه معرفی نهج‌البلاغه و پژوهش در آن، تأثیر شگرفی در نسلهای بعدی متفکران حوزه گذاشت. میرزا علی آقا شیرازی، از استادان آیت ا... بروجردی، در همین زمینه می‌گوید (مدرسی، ۱۳۶۹، شماره ۲۰، ص ۱۳۷): «من از طریق مدرس بود که با اقیانوس نهج‌البلاغه آشنا شدم». به همین ترتیب، استاد مطهری نیز آشنایی خود را با نهج‌البلاغه، از میرزا علی آقا شیرازی اصفهانی می‌داند (مطهری، صص ۹ - ۱۲). بی‌شک، طرح نهج‌البلاغه در محافل علمی و فرهنگی بویژه در دهه پنجاه شمسی از سوی استاد مطهری و تأثیر فکری آن، مدیون راهی است که مدرس آن را بنا نهاد.

اما از زاویه سیاسی، تأثیر دیدگاههای مدرس را می‌توان بخوبی در اندیشه‌های امام خمینی (ره)، رهبر انقلاب اسلامی ایران، از ابتدای مبارزه خود علیه رژیم شاه ملاحظه کرد. حسن روحانی در این باره می‌نویسد که مهمترین تأثیر سیاسی و مبارزاتی مدرس، بر روی امام خمینی بوده است. امام مجذوب مدرس بود. بویژه با عنایت به صحبت‌های خود ایشان، در جوانی به عنوان تماشاچی در مجلس شورای ملی شرکت کرده، نطق‌های مدرس را شنیده و درس‌های مدرس را در مدرسه سپسالار دیده بود. به نحو کاملاً مشخص، از سخنان امام روشن است که تحت تأثیر اندیشه‌های مدرس بود. امام از مدرس، به عنوان اولین مجاهد در رژیم پهلوی یاد می‌کند. (روحانی، ۱۳۷۴، صص ۱۹۶ - ۱۹۷).

سید حسن مدرس از سوی آخوند ملا محمدکاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی، دو تن از علمای مشروطه‌خواه، طی نامه مورخ سوم جمادی الاولی ۱۳۲۸ ق، جزء ۲۰ نفر از علمای دینی ولایات مختلف، جهت انتخاب پنج نفر از میان آنان، به عنوان هیئت طراز اول - که مبتنی بر اصل دوم قانون اساسی مشروطیت و ثمره تلاشهای شیخ فضل اله نوری بود- به مجلس شورای ملی معرفی شد. در نهایت، وی به عنوان یکی از پنج عالم طراز اول انتخاب گردید، و در پنج دوره تقنینیه مجلس حضور داشت (ترکمان، ۱۳۷۴، ص ۱۹).

فعالیت‌های وی در این پنج دوره، شامل: تلاش برای استقرار مشروطیت و نهادهای حقوقی آن بر اساس قانون اساسی، و مبارزه جدی برای برقراری آزادی و استقلال ایران بود؛ بویژه این دو مقوله، در حکومت پهلوی اول قابل توجه است. وی در همین زمینه می‌گوید (بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۸۱):

« اختلاف من با رضاخان، بر سر کلاه و عمامه و این مسائل جزئی، از قبیل نظام اجباری نیست. من در حقیقت، با سیاست انگلستان که رضاخان را عامل اجرای مقاصد استعماری خود در ایران قرار داد، مخالفم. من با سیاستهایی که آزادی و استقلال ملت ایران و جهان را تهدید می‌کند، مبارزه می‌کنم و هدف خود را هم می‌شناسم.»

با اینکه مدرس دیدگاههای مهمی را در عرصه سیاست بیان داشت، ولی یک نظریه حکومتی جدید یا جدای از مشروطه - دست کم با عنایت به فعالیت‌هایش - ارائه نداد. سر سختی او درباره اجرای اصول مشروطه در چارچوب پذیره‌های آن، حاکی از آن است که گفتمان موجود در آن را پذیرفته است. این نوع عملکرد از سوی مدرس، او را به عنوان یکی از شاخصترین روحانیان عملگرا و نوگرای شیعه در دوران معاصر در آورده است، که در سیاستگذاری جامعه حضور فعال داشته و سعی نموده تا از حقوقی که قانون برای او و جامعه مشخص کرده است، دفاع نماید.

مدرس، نخستین روحانی شیعه در عصر جدید ایران است که در شرایط بسیار سخت، مدیریت سیاسی و اجتماعی را تجربه می‌کند. او به دور از فضای ذهنی بحث و دروس جزووی، مشکلات را لمس می‌کند و تلاش دارد پاسخی درخور آن مشکلات بیابد. حضور او در مجلس به عنوان مجتهد طراز اول، دال بر آن است که اگرچه به نظر برخی از روحانیان، مؤسسات ناشی از مشروطیت، از جمله مجلس، منطبق با شرع نیست، ولی مخالف شرع نیز نبوده است. وی در

شکل‌گیری بسیاری از نهادهای نوین در ایران جدید، مشارکت داشت. از این رو، در زمرة نوگرایان به حساب می‌آید که با کوششهای خود، نمونه قابل توجهی از سیاستگذاری روز آمد دینی را ارائه کرد. هر چند او مشخصاً اسلام را طلب می‌کرد، ولی تفسیر او از اسلام یک تفسیر اصولی - در مقابل اخباریگری - و عقلگرایانه بود. این نکته مهم در اندیشه وی را، می‌توان در نطق او در جلسه ۲۱۲ مجلس شورای - که در واقع در نقد دیدگاههای اخباریگری بیان شده است - ملاحظه کرد. وی می‌گوید (ترکمان، بی‌تا، ج ۱ ص ۱۴؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۳۱):

« مسئله ادارات دولتی و امورات، عرفی است... فرق است میان موافقت با شرع، و عدم مخالفت آن. نکته‌ای که قانون اساسی گفت: مخالفت با شرع نداشته باشد، نفرمودند: موافق با شرع باشد. یعنی، در کتاب و سنت نیست که یک اداره بر پا می‌شود، باید مشتمل بر صندلی یا پرده یا میز باشد، و اول زنگ بزنند، اینها دخالتی به موازین شرعی ندارد؛ الا آنکه هر اداره که بر پا می‌شود، مخالف با شرع نباشد.»

به بیان دیگر به اعتقاد مدرس، اسلام عرصه‌هایی را عرصه آزاد و باز برای بشر قرار داده و در کنار حجیت کتاب و سنت، حجیت عقل را نیز پذیرفته است (روحانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵). مدرس در این بیان خود، سعی می‌کند که رابطه مقوله دین و سیاست، و فراتر از آن، معادله دین و خرد آدمی، را به نحو دقیقی روشن نماید.

تفکر مدرس در عرصه سیاست، بنیانگذاری سیاستی مردمی و حکومت مقیده، و استبدادزدایی از طریق: اشاعه حقوق عمومی، تثبیت حقوق اساسی، نظارت اعمال قدرت سیاسی، حقوقی کردن مناسبات قدرت، و شکستن قدرت سیاسی به نفع حقوق و آزادیهای عمومی بود. وی اعتقاد خود را در این باره، چنین توضیح می‌دهد (ترکمان، ۱۳۷۴، ص ۲۲۷):

«این مقامات که از سلسله‌های مختلف هستند، شاه، رئیس‌الوزراء، پارلمان، حجة الاسلام، تمام اینها نوکر خلقند، یکی اسمش شاه؛ یعنی نوکر مردم، یکی اسمش رئیس‌الوزراء است؛ یعنی خدمتگزار مردم. باید تمام اینها نوکری بکنند.»

فراتر از آن، مدرس گفت (ترکمان، ۱۳۷۴، ص ۲۲۷):

«من می‌گویم پیغمبران خدا هم که از همه برترند، نوکر خلقند. من می‌گویم آنها را خدا بر خلقش فرستاده.»

بعید به نظر می‌رسد که این گفتار او، سخنی احساسی تلقی شود. اگر به این دیدگاه او از منظر کلان توجه کنیم، تفاوت قابل توجه آن را با دیدگاههای فقهای قبل و بعد ملاحظه می‌نماییم. این بیان او، تعلق خاطرش را به یک نظام مردمی روشن‌تر می‌کند.

بر همین اساس، او شأن قابل توجهی برای اراده عمومی قائل است. لذا، به تقدیس مجلس به عنوان خانه ملت می‌پردازد، و اصالت آزادی مردم را در اداره و تمشیت امور جامعه می‌پذیرد (نجفی، ج ۲، ص ۲۲۷):

«قدرتی که مجلس دارد، هیچ چیز نمی‌تواند مقابلش بایستد. شما تعیین صلاح کنید. مجلس بر هر چیزی قدرت دارد.»

مدرس عظمت ملت را عظمت مجلس شورای ملی می‌داند، و تصریح می‌نماید که هر مملکتی بزرگواری و عظمتش، بسته به عظمت و فلاح مجلس شورای ملی او است. پس هر کسی ملتی را بزرگ و با عظمت بخواند، باید مجلس شورای ملی او را هم بزرگ و با عظمت بخواند (نجفی، ج ۲، ص ۲۲۷). در عین حال، مدرس همواره بر اسلامی بودن قوانین نیز اصرار می‌ورزد. او اندیشه دینی را جامع و مستفنی از اندیشه وارداتی برای مدیریت اجتماع می‌داند و اظهار می‌کند (بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۶):

«اینکه ما تعقیب از مقالات روسو نمی‌کنیم، برای این است که افکار عالیة محمد بن عبدالله (ص) را برای نظم اجتماع بهتر از افکار روسو می‌دانیم.»

در حالی که اتفاقاً، وی در چارچوب نهادهای حقوقی فعالیت می‌کند، و بر آن اصرار می‌ورزد که حاصل تأملات روسو و امثال او، از متفکران و روشنفکران غربی، در عرصه روابط بین مردم و دولت است. این جنبه از تعارض در اندیشه او را، جز با تفکیک مبانی و ماهیت اندیشه‌هایش از سویی، و صورتها و قالبهایی که در آن بیان می‌دارد، نمی‌توان دفع کرد؛ تفسیری که خود نیز در کتاب زرد^۳ بیان داشته است (فصلنامه یاد، شماره ۲۰، ص ۱۰۴):

«سخن من این بود [است] که فلسفه و ماهیت و اصول قوانین، به واسطه پیغمبر (ﷺ) رسیده. آنچه باید درباره آن اندیشه و بحث شود، مواد اجرای آن ماهیت و اداره امور با اعمال آن قوانین است آنچه متعلق به اداره کردن مواد امور سیاسی مملکت است، بحث و اجتهاد و انتساب اصلاح می‌خواهد.»

وی دیدگاه دقیقتر خود را در این زمینه، در جلسه مجلس شورای ملی چنین بیان می‌کند (نجفی، ج ۲، ص ۲۲۶): «هر قانونی، دو فلسفه دارد: یک فلسفه متعلق به ماهیت است،

و یک فلسفه راجع به ترتیب و اداره وسایل است. سایر دول هر قانونی جعل و وضع می‌کنند، باید آن دو فلسفه را خودشان ملاحظه کنند؛ هم فلسفه راجع به ماهیت مواد، هم فلسفه متعلق به اداری و مواد دیگر. در مملکت ما فلسفه متعلق به ماهیت قانون و ماهیت مواد [محرز] است. فلسفه عادی، آن فلسفه است که به واسطه پیامبر (ص) رسیده است. و آن فلسفه که باید مجلس شورای ملی [در نظر بگیرد] و منظور از انعقاد [مجلس] هم همین است، همان فلسفه اداری است که ... متعلق به اداره کردن مواد امور سیاسی مملکت است.»

بر این مبنا، مدرس با اینکه کوششهای فراوانی را برای قانونمند کردن امور سیاسی و اداری کشور انجام داد، هیچگاه محتوای این قانونمندی را فارغ از شرع و اسلام ندانست. وی این نکته را به صراحت در یکی از نطق‌هایش در مجلس اعلام می‌دارد (نجفی، ج ۲، ص ۲۲۶):

«هر جایی که قانون اسلام است، باید دقت کرد سر مویی برخلاف نشود... امروز قانون سی‌کرور از اهل اسلام [که] به تصویب مجلس رسیده، قانون اسلام است و اشکال ندارد. قانونی که در مملکت ما وضع می‌شود، هر جا که لفظ قانون می‌گوییم؛ یعنی قانون اسلام، اعم از اینکه به عناوین اولیه یا به عناوین ثانویه باشد.»

از این رو بی‌تردید، یکی از اعتقادهای قابل توضیح وی، ضرورت دینی ساختن سیاست در قالبهای نو بوده است که بویژه در این بیان او که «سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ماست»، متجلی می‌شود (ترکمان، ۱۳۷۴، ص ۱۷). او این نظریه را در شرایطی بیان می‌کند که اندیشه سکولاریزم، به نحو وسیعی فضای فکری جامعه ایران را فرا گرفته بود. وی در این نظریه، معتقد است که اسلام یک نظام کامل سیاسی و اجتماعی است که در عین حال، می‌تواند همگام با تمدن جدید باشد نظریه عینیت سیاست در دیانت، در واقع زیرساخت اندیشه‌های سیاسی مدرس است. از این رو، ملاحظه می‌شود که او حتی معضل عقب‌ماندگی مسلمانان و نیز راه چاره آن را، در متن دین جستجو می‌کند (نجفی، ج ۲، ص ۲۲۶).

مدرس در عین حالی که از سویی، یک اصلاح‌طلب و از سوی دیگر، یک بنیادگرا به شمار می‌آید - و هر دو جنبه در ورای اندیشه‌هایش نهفته است -، در عملکردها و دیدگاه‌هایش به نحو محسوسی می‌توان روح وطنخواهی و ملیگرایی را نیز مشاهده کرد. حضور فعال او در کمیته دفاع ملی به هنگام حضور قوای روسیه در ایران در جریان جنگ اول جهانی، و نیز تأکید وی بر به کار بردن لفظ ایرانی به جای عجم در دیدار با صدر اعظم عثمانی و سخنانش خطاب

به مفتی اعظم عثمانی، دال بر این وجه از شخصیت فکری او است(دوانسی، ج ۲، صص ۱۱۱ - ۱۱۵).

به هر حال، سیره عملی مدرس را نباید صرفاً یک اعتراض تاریخی علیه استبداد و استعمار تلقی نمود، بلکه باید او را پایه‌گذار تفکر اصیل سیاسی - انقلابی، و در عین حال نمونه بارز واقع‌بینی و مصلحت‌گرایی در میان روحانیان معاصر شیعه دانست(عمید زنجانی، ۱۳۷۷، صص ۱۷۲ - ۱۷۵) سرمشقی که مدرس برای مبارزه جویی همراه با قناعت و حتی ریاضت در زندگی شخصی‌اش ارائه داد به زنده ماندن سنتهای خصومت علما با سلطنت در سالهای حکومت رضاشاه کمک کرد؛ حکومتی که در غیر این صورت، با مخالفت چندانی مواجهه نبود(کمبریج، ۱۳۷۱، ص ۲۸۱). وی عملاً گفتمان مشروطه را پذیرفت و در چارچوب مؤلفه‌های آن اندیشید و سعی کرد در شرایط بسیار سخت استبداد روح مشروطه‌گرایی را زنده نگاه دارد.

حضور او در عرصه سیاست و عملکرد سیاسی وی که توأم با مبارزه جدی برای آزادی و استقلال ایران بود، شخصیتی را برای وی شکل داد که تقی‌زاده درباره او چنین گفت(بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۹):

«هیچ یک از ما مدرس نبودیم و نمی‌شدیم. غیر از او، بقیه صلاح دیدیم همراه سیل آمده حرکت کنیم، و با جریان آن خویشتن را به ساحل برسانیم. ولی مدرس به خاطر رشادت و تهوری که داشت، خلاف جریان به حرکت درآمدو دست از مخالفت بر نداشت. نظیر مدرس در تمام طول تاریخ، کمتر پیدا می‌شود.»

زندگی فعال سیاسی مدرس در چارچوب نظام پارلمانی، دلالت بر این دارد که وی در عین حال، نیاز به دولت جدید با ساختار جدید را بخوبی دریافته بود. رفتارهای وی، رفتار یک دولتمرد امروزی را به یاد می‌آورد. او نشان داد که فهمیده بود خاستگاه نخبه جدید بودن، نیازمند الگوی رفتاری جدیدی است و دولت مقتدر امروزی در دنیای پیچیده و جهانی شده، نمی‌تواند با تصمیمات فردی تداوم یابد. او نخستین روحانی است که عصر جدید و مفهوم دولت - کشور را درک نمود، و تلاش کرد در مدار چنین شرایطی فعالیت کند(رجانی، ۱۳۷۳، صص ۱۷۸ - ۱۷۹).

و: آیت الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی و نقش راهبردی وی بر جریان اندیشه سیاسی و دینی معاصر

یکی از رویدادهای مهم این دوران، پایه‌گذاری حوزه علمیه قم و بالمآل، انتقال تدریجی

مرجعیت شیعه از خارج ایران به داخل بود. بدین ترتیب، چنین کاری توانست یکی از کمبودهای اساسی رهبری سیاسی و مبارزاتی نیروهای مذهبی را در آینده، مرتفع سازد. تجربه تلخ روحانیت شیعه در جریان مشروطیت ایران به دلیل نتایج آن، آموزشهای مهمی را به آنان داد. آنان بخوبی دریافتند که در شرایط نوین و با وجود توسعه و نفوذ اندیشه‌های ضددینی در ساختار اجتماعی، ایجاد یک جنبش سیاسی و مذهبی، لوازم پیچیده‌ای را می‌طلبد. حتی این نتایج، پیشروترین علما در تحولات مشروطیت - همچون: نائینی و آخوند خراسانی - را با پرسشهای جدی و تأملی دوباره مواجه ساخت.

موضوع غیبت مرجعیت شیعه از رهبری فکری و سیاسی، تزلزل حاصل از تجربه مشروطیت، رحلت آخوند خراسانی و شکل نگرفتن مرجعیت جدید که نقش فعال سیاسی را ایفا نماید، به صورت ملموسی بر روی کارکردهای روحانیت، چه از لحاظ فکری و چه از لحاظ عملی، اثر جدی گذاشت. در چنین شرایطی، نیروهای مذهبی با حکومت بسته و ضد مذهبی رضاخان نیز روبرو شدند. حمله مستقیم رضاشاه به مذهب و موقعیت سنتی و تاریخی علما از جمله به کارکردهای حقوقی و قضایی آنان متعاقب تصویب قانون مدنی، پایان دادن به کارکردهای آنان در امور سجلی، تصویب امتحان و صدور مجوز برای مدرسان و مبلغان مذهبی، قانون متحدالشکل کردن لباسها، کشف حجاب و سپس قانون موقوفات که سیطره علما را بر آن امور از بین می‌برد، محدودیت و ممنوعیت مراسم مذهبی، ایجاد یک فرهنگ بدلی مبتنی بر کیش مدرنیسم و ملیگرایی قومی تحت حمایت دولت توأم با محو فرهنگ اسلامی، و در مجموع تلاشهای دولت برای اعمال سیطره بر نهاد مذهبی جامعه، روحانیت را در وضعی ناستوار و متزلزل قرار داد.

این هجوم که در نوع خود دومین هجوم پس از مشروطیت ایران علیه روحانیت به شمار می‌آمد و به مراتب شکننده‌تر از هجوم نخست بود، موجودیت و هویت روحانیت را، چه از لحاظ فکری و چه به لحاظ عملی، زیر سؤال برد. شاید کارترین عمل در مقابل چنین وضعیتی، شکل دادن به مبارزه‌ای فرهنگی و فکری در کنار مبارزه سیاسی بود، که می‌توانست از طرف روحانیت و از طریق توسعه مراکز علمی - مذهبی، صورت پذیرد (کمبریج، ۱۳۷۱، صص ۲۸۲ - ۲۸۳؛ دوانی، صص ۱۴۸ - ۱۷۰). همه این مسائل، رهبران دینی را با وجود نارضایتی از شرایط موجود، به تأملی عمیقتر نسبت به هویت تاریخی خود، فهم گفتمان موجود و یافتن راه‌حل

مناسب سوق داد. چند بعدی عمل کردن آنان در حکومت رضاشاه، یکی از فوریترین نتایج دریافت شرایط جدید بود. از این رو، مشاهده می‌شود که بخش مهمی از روحانیت، عدم بسیج نیروهای مذهبی را تا حدودی می‌پذیرند. و کسانی همچون میرزای نائینی، عموماً به سیاستهای مقطعی روی می‌آوردند، و از رژیم رضاخان نیز حمایت می‌کنند(حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۹۴ - ۲۸۲؛ دوانی، ج ۲، صص ۱۶۰ - ۱۷۰؛ بصیرت‌منش، ۱۳۷۶، ج ۱)؛ هر چند بعضی از پژوهشگران این همکاری را، به موقعیت ناستوار وی در عراق مربوط دانسته‌اند(کمبریج، ۱۳۷۱، ص ۲۷۹).

پذیرش اصل عدم بسیج سیاسی عمومی از سوی بسیاری از علما، مانع تحرکات سیاسی محدود آنان علیه رضاشاه نشد. از این رو، با وجود سکوت بسیاری از علمای برجسته و سرکوب نسبتاً مؤثر رضاشاه، طرحهای وی نمی‌توانست بدون درگیری نیروهای مذهبی انجام پذیرد. قیام حاج آقا نورالله اصفهانی و ملاحسین فشارکی در اصفهان، قیام علمای تبریزی به رهبری شیخ ابوالحسن انگجی و میرزا صادق آقا، و اعتراض علنی و شدید آیت ... محمدتقی بافقی در قم و حاج آقا حسین قمی در مشهد که در نهایت منجر به گردهمایی اعتراض‌آمیز مردم در مسجد گوهرشاد و کشتار مردم شد، نمونه‌هایی از آن است(کمبریج، ۱۳۷۱، صص ۴۸۲ - ۲۸۳، دوانی، ج ۲، صص ۱۶۰ - ۱۷۰)؛ هر چند این حرکتهای، قرین موفقیت لازم نبود.

در چنین شرایط شکننده‌ای برای روحانیت و نیروهای مذهبی، شهر قم بتدریج یکی از پایگاههای اصلی فکری شیعه در می‌آید که بی‌شک، مرهون ورود آیت ... حائری یزدی به قم است. پیش از آیت ... حائری، آیت ... بافقی در سال ۱۲۹۸، در قم سکنی گزیده بود. او بود(دوانی، ج ۲، صص ۱۵۶ و ۳۳۳ - ۳۳۵؛ کمبریج، ۱۳۷۱، صص ۲۸۷ - ۲۸۸؛ حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۷۹ - ۱۸۴) که در رأس هیئتی از علمای قم به اراک رفت، و شیخ عبدالکریم حائری یزدی را برای سکونت در قم ترغیب کرد. اگرچه مرکز علمی - دینی قم یکی از پایگاههای ثابت تعالیم دینی بود، ولی تا دوران اخیر مراکز عمده تعالیم شیعی که در تحولات ایران نفوذ فراوانی داشتند، در خارج از کشور و در شهرهای: کربلا، نجف، کاظمین و سامرا در عراق قرار داشتند. تقریباً همه علمای برجسته هر چند ایرانی الاصل بودند، ولی در این شهرها درس خوانده و بیشتر سالهای عمر خود را در آنجا گذرانده بودند(الگار، ۱۳۶۰، ص ۵۹).

اهمیت حوزه قم فراتر از نقش تعلیماتی فرهنگ شیعه، از آن جهت بود که بتدریج شرایط لازم برای استقرار و حضور نزدیک مرجعیت شیعه در ساختار اجتماعی ایران را فراهم آورد.

همچنین، این حوزه به نحو شگرفی، به حفظ موجودیت روحانیت شیعه کمک کرد. حوزه علمیه قم مقتضای موجود در ایران را به مراتب، بهتر از حوزه‌های علمیه خارج از ایران دریافت می‌کرد. در واقع، تأسیس، این حوزه مهمترین واکنش علما در مقابل شرایط نوین فکری و سیاسی بود که با نوسازی و توسعه نهادهای آموزشی مذهبی در قم از سوی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، دستاوردهای آموزشی گسترده‌ای را به همراه داشت. این دستاوردها، بعدها از سوی آیت اله بروجردی توسعه و تحکیم یافت، و به قم این امکان را داد که در درجه نخست به پایگاه آموزشهای اسلامی، و سپس مرکز مبارزه جویی فعالان سیاسی روحانیت تبدیل شود (کمبریچ، ۱۳۷۱، ص ۲۸۶).

شیخ عبدالکریم حائری یزدی، از شاگردان میرزای شیرازی، با تأسیس حوزه علمیه قم، هرمی از تعلیم و تربیت دینی را در ایران به وجود آورد، که در برگیرنده طیف وسیع و کاملی از علوم سنتی مذهبی و معارف دینی بود. حوزه‌ای که بعدها تدریس و تعلیم فلسفه نیز در آن رونق گرفت، و ادبیات فلسفی قابل توجهی را در مقابل رشد افکار غیردینی بویژه فلسفه الحادی ماتریالیستی تولید کرد. ورود حائری یزدی به قم، تقریباً همزمان با کودتای رضاخان، و درست در زمانی بود که هجوم وسیعی به اندیشه دینی صورت می‌گرفت. وی با ایجاد یک حلقه علمی اسلامی، علمای متعددی را به قم آورد. و زمینه لازم را برای شکل‌گیری مکتب قم فراهم کرد. هر چند این حوزه برای مدتها سیاسی نبود، ولی بنیان‌گفتمان علمای شیعه و اندیشه‌های سیاسی نوین آنان، در درون آن شکل گرفت. و بدون شک نفس تشکیل آن، یکی از مؤلفه‌های اساسی این گفتمان به شمار می‌آید. این اقدام بنیانی، به نحوی غیرمستقیم بر اندیشه و نیز تحولات تاریخی چند دهه جامعه ما و بالمآل شکلدهی انقلاب اسلامی اثر گذاشت.

شیخ عبدالکریم حائری یزدی در طول مدت مرجعیت خویش، کوشش کرد تا تمام توان و قدرت خود را برای حفظ تداوم حوزه به کار برد. از این رو، وی در سطح رهبری سیاسی قرار نگرفت. عملکردهای وی، فقدان گرایش و تمایل او را به مسائل سیاسی بوضوح نشان می‌دهد. ولی آن طور که تاریخ نشان داد، وی حرکت فکری قوی را شکل داد که دانش‌آموختگان آن، نقش اصلی را در تحوّل تاریخی و فکری ایران در دهه‌های بعدی رقم زدند. وی مرجعیت را در شرایط بحرانی به داخل ایران منتقل نمود و با گسترش و توسعه آن، نیروهای علمی تربیت کرد. بدین ترتیب، وی توانست یکی از معضلات اصلی حرکت‌های وسیع اجتماعی از سوی نیروهای مذهبی را که همانا ناتوانی در جایگزینی برای نظارت اداره این نوع حرکتها بود، حل کند؛

حرکتی که از سوی آیات ثلاث: صدر، حجت، خوانساری تداوم یافت، و در مجموع هدف کلی اندیشه‌های سکولاریستی عهد رضاشاه را عقیم گذاشت.

حائری یزدی که روحاً غیرسیاسی بود، برخلاف شاگردان دیگر میرزای شیرازی، همچون آخوند خراسانی و نائینی، سعی کرد گام در عرصه سیاست نگذارد. از این رو، در اوج تحولات مشروطیت، وی در آن دخالت نکرد و در هنگام اعلام مشروطیت، ایران را ترک کرد. و به نجف اشرف بازگشت. و چون حوزه نجف درگیر در انقلاب مشروطیت بود، راهی کربلا شد. پرهیز او از سیاست، بعدی بود که در مهاجرت ضدخارجی علمای نجف و کربلا به کاظمین، حضور نداشت. وی در سال ۱۳۳۱ ق در اراک مستقر شد، و به سال ۱۳۴۰ ق نیز به قم آمد. چنین کناره‌گیری حائری از سیاست، باعث شده است که برخی از صاحب‌نظران، آن را با حیرت ارزیابی کنند. در عین حال، برخی از پژوهشگران نیز که در صدد اثبات فرضیه رشته پیوسته مخالفت علما با دولت هستند، وی را به دوراندیشی برای تأمین مصالح کلی حوزه و حفظ آن در دوران خودکامگی شدید، نسبت داده‌اند (دوانی، ج ۲، صص ۳۳۳ - ۳۳۵)، در حالی که از تمایلات ضد مذهبی عصر خود آگاهی داشت و مذهب را در سایه بردباری، احتیاط و درایت خود پاسداری کرد. در عین حال باید این نکته را پذیرفت که او سیاسی نبود، ولی با شکیبایی خود حوزه را حفظ کرد. تنها موارد دخالت او در امور سیاسی، حضور وی در گردهمایی علمای قم با حضور نائینی و اصفهانی بود، که در نهایت از رضاخان درخواست کردند تا از جمهوری خواهی دست بکشد (مکی، ج ۳، ص ۱۵؛ حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۸۹). مورد مهم دیگر، تلگراف وی به رضاخان، در اعتراض به کشف حجاب است.

در هر حال، در آن موقعیت شاید موفقیت‌آمیزترین روش برای مقابله با دین‌ستیزی رضاخان، راهی بود که حائری انتخاب کرد تا از تحریک رضاخان و حساس کردن وی درباره روحانیان بهره‌برد (دوانی، ج ۲، صص ۳۳۳ - ۳۳۵؛ حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۷۹ - ۱۸۴؛ کمبریج، ۱۳۷۱، صص ۲۸۷ - ۲۸۹). وی به این نتیجه رسیده بود که درست‌ترین خط‌مشی برای او، پرهیز از سیاست عملی است. البته، معنای این سخن این نبود که به مسائل اجتماعی بی‌توجه باشد، بلکه او صلاح‌کار را در پاسداری از سنت دانست.

نتیجه:

با عنایت به بررسی‌های این نوشتار، دوران مشروطیت ایران به لحاظ تاریخی و نیز نظری، یکی از فصول مهم تطور اندیشه سیاسی شیعه در ایران به شمار می‌آید؛ به طوری که در درون آن، فراوری اندیشه سیاسی - دینی بخوبی قابل رؤیت است. در قبال مبانی این تحول (مشروطیت) در میان علمای شیعه، دو رهیافت بنیادین شکل گرفت: یکی، مبنی بر ارائه طرحی سازگار یافته بین این مبانی و اصول اساسی تفکر سیاسی شیعه بود. رویکرد دوم، مبین تباین و تعارض این دو ساخت فکری با یکدیگر بود. اما، با وجود همه این مسائل، آینده پرابهام که در انتظار مشروطیت ایران بود، همچنین مباحث نظری حول و حوش آن و در نهایت هرج و مرج‌های سیاسی - اجتماعی داخلی و فشارهای خارجی، این انقلاب را با روی کار آمدن رضاخان با بن‌بست و بدفرجامی همراه ساخت. ولی در عین حال، برخی از علمای شیعه بر سر فضیلت‌های آزادیخواهانه و حمایت از دین کوتاه نیامدند. مدرس، از جمله برجسته‌ترین این چهره‌هاست. تأملات سیاسی وی در جو استبداد رضاخانی، بسیار اهمیت دارد. فراتر از آن، باید از شکل‌گیری حوزه علمی قم و به تبع آن، مکتب فکری قم اشاره کرد. چنین حرکتی که اثر بنیادین در تحولات دهه‌های بعد تاریخ ایران داشته است، یکی از موفقیت‌آمیزترین روشها برای مقابله با دین‌ستیزی این دوره به شمار می‌آید، راهی که بدون تردید نقش آیت‌الله حائری یزدی در آن ممتاز است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه:

۱. آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴
۲. آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی مشروطیت*، ج ۱، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۵
۳. همو، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰
۴. آشنا، حسام‌الدین، «سیاست فرهنگی ایران در دوره رضاخان»، *مجله مسجد*، شماره‌های ۸، ۹ و ۱۰
۵. ابراهیمیان، پروانه، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمدی گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر تهران

۶. الگار، حامد، *انقلاب اسلامی در ایران*، ترجمه مرتضی اسعدی و حسین چیدری، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۰
۷. همو، دین و دولت در عصر ایران، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۶
۸. انصاری، مهدی، *شیخ فضل‌ا... نوری و مشروطیت*
۹. بصیرت‌منش، حمید، *علما و رژیم رضاشاه*، تهران: عروج، ۱۳۷۶
۱۰. بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، مدرس، تهران: انتشارات بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۶۶
۱۱. ترکمان، محمد، *آراء و اندیشه‌ها و فلسفه سیاسی مدرس*، تهران: نشر هزاران، ۱۳۷۴
۱۲. همو، مدرس در پنج دوره تقنینه مجلس شورای ملی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۳. همو، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه ... شهید شیخ فضل‌ا... نوری*، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۶۲
۱۴. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴
۱۵. خدواری، مجید، *گرایشهای سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چ ۱، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، ۱۳۶۶
۱۶. *دائرة المعارف شیعی*، «تشیع، سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع»، تهران، ۱۳۷۳
۱۷. دوانی، علی، *نهضت روحانیون ایران*، انتشارات امام رضا
۱۸. رجائی، فرهنگ، «مدرس، تمدن‌سازی و بحرانهای پس از مشروطیت»، مجموعه مقالات مدرس، تاریخ و سیاست، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشها و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵
۱۹. همو، *معرکه جهان بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳
۲۰. رضوانی، هما، *لوايح آقا شیخ فضل‌ا... نوری*، چ ۱، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲
۲۱. روحانی، حسن، «جاودانگی مدرس»، مجموعه مقالات: مدرس، تاریخ و سیاست، تهران: مؤسسه پژوهشها و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴
۲۲. *روزنامه کیهان*، شماره ۱۶۱۰۹، ۲۶ آذر ۱۳۷۶
۲۳. شکوری، ابوالفضل، «مقام مدرس در روحانیت، ابعاد فقهی مدرس»، *یادنامه پنجاهمین سالگرد شهادت شهید بزرگوار حسن مدرس*

۲۴. طباطبائی، سیدجواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات کوثر، ۱۳۷۳
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی، *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*، ج ۱۲، تهران: انتشارات کتاب طوبی، ۱۳۷۷
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶
۲۷. عنایت، حمید، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵
۲۸. همو، «حلقه مفقوده تاریخ انقلاب مشروطه». *روزنامه کیهان*، شماره ۱۳۹۰۶، ۱۷ مرداد ۱۳۶۶
۲۹. کدیور، محسن، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶
۳۰. کسروی تبریزی، احمد، *تاریخ مشروطیت ایران*، ج ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳
۳۱. کمبریج، *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه عباس مخبر، ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۱
۳۲. مدرسی، علی، «پراکنده نگاهی به کتاب زرد»، *فصلنامه یاد*، فصلنامه بنیاد انقلاب اسلامی ایران شماره ۲۰، سال پنجم، پاییز ۱۳۶۹
۳۳. مطهری، مرتضی، *سیری در نهج البلاغه*، قم: صدرا
۳۴. معروف، حسام‌الدین، «سیاست رضاخان در برابر مذهب و روحانیت»، *مجله مسجد*، شماره ۱۴
۳۵. ملکزاده، مهدی، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ج ۲، تهران: انتشارات علمی
۳۶. نائینی، محمدحسین، *تبیه‌الامة و تنزیه‌الملته در اساس و اصول مشروطیت*، مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، تهران: چاپخانه فردوسی، ۱۳۳۴

یادداشت:

^۱ در این ارتباط می‌توان به رسالاتی همچون: کشف‌المراد من الشروط و الاستباده محمد حسین بن علی اکبر تبریزی، تذکرة العاقل و ارشاد الجاهل عبدالنسی نوری و لوائح شیخ فضل‌اله نوری اشاره کرد.

^۲ در این ارتباط، می‌توان به کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة علامه شیخ محمد حسین نائینی که از سوی آخوند ملامحمد کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی تقریظ شده و در دفاع از مشروطیت است، و نیز رساله اللسان الربوطة فی وجوب الشروط شیخ اسماعیل محلاتی، رساله انصافیه ملام عبدالرسول کاشانی و نیز رساله معنی سلطنت مشروطه و فوائدھا سید عبدالعظیم عماد العلماء خلخالی، اشاره کرد.

^۳ این کتاب به وسیله مرحوم مدرس نگاشته شد، ولی تکمیل نگردیده و به چاپ نیز نرسیده است.





پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ