

# دیدگاه‌های روشنفکران مذهبی در انقلاب مشروطه

دکتر نوروز هاشم زهی  
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

## چکیده

روشنفکران به شیوه‌های گوناگون در انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی نقش بودند؛ برخی در تولید اندیشه، بعضی در شعله‌ور کردن انقلاب و پاره‌ای دیگر در رهبری گروه‌های سیاسی شرکت داشتند. اندیشه‌های روشنفکران مذهبی در انقلاب مشروطه ایران در میان گروه‌های مبارز راه یافت و به پیروزی انقلاب کمک کرد. آنان در رهبری گروه‌های سیاسی نیز ایفای نقش کردند. اختلاف نظر علما در انقلاب مشروطه سبب شده است که پژوهشگران در ارزیابی نقش آنان در انقلاب، نظر یکسان نداشته باشند. در واقع تنوع دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های علمای مذهبی نشان‌دهنده گرایش‌های فکری متفاوت آنهاست. این مقاله، با هدف مقایسه دیدگاه‌های روشنفکران مذهبی در انقلاب مشروطه، به مطالعه این گرایش‌ها می‌پردازد و نیز ویژگی‌های کلی دو گرایش مشروطه خواه و مشروطه مشروعه خواه و آرای تنی چند از هر گرایش را بررسی می‌کند. بدین منظور، تفسیرهای علمای مذهبی از مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی در آستانه انقلاب مشروطه، با یکدیگر مقایسه شده است.

## پیشگفتار

در آثار پژوهشی، انقلاب مشروطه از زوایای گوناگون مورد توجه بوده است. از یک دیدگاه به انقلاب مشروطه به منزله تحول سیاسی و فرهنگی ناشی از ترویج اندیشه‌های روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی نگریسته‌اند و از دیدگاه دیگر، آن را یک حرکت ملی و میهنی دانسته‌اند که در جریان آن، علمای دینی، مردم را در برابر استبداد بسیج کرده‌اند. نظر سوم، انقلاب را یک حرکت صنفی و آزادیخواهانه می‌داند که تجار و قشر سرمایه‌دار آن روز، هدف‌های خود را در روند آن تعقیب می‌کرده‌اند. انقلاب مشروطه از هر زاویه که تحلیل شود، نقش علما را در تولید اندیشه سیاسی، ترویج اندیشه‌های دیگران و رهبری گروه‌های سیاسی نمی‌توان نادیده گرفت.

تحریم تنباکو، فتوای قتل گریبایدوف، اعلام جهاد برای پس گرفتن سرزمین‌های از دست رفته در جنگ دوم ایران و روس، مخالفت با وام‌های خارجی و استخدام بیگانگان و قراردادهای استعماری و تعرفه‌های گمرکی ناعادلانه، از جمله کارها و تدبیرهای علما در آستانه انقلاب مشروطه بوده است.

ایران نخستین کشور غیر غربی بود که در انقلاب مشروطه، آزادی‌خواهی، عدالت، قانون‌مداری و حکومت مشروطه را مطرح کرد. انقلاب، برآیند صف‌آرایی سه قدرت بود:

۱- آزاداندیشان و ترقیخواهان، ۲- مدافعان حکومت مطلقه شاهنشاهی و ۳- علمای دینی، مراجع و روحانیون شیعی. اما از نظر فکر و اندیشه، می‌توان دو گرایش

غرب، از اهداف کلی تجدّدخواهی اولیه دینی بود. در ایران، این موج با اندکی تأخیر و البته در مقاطع گوناگون با اندکی تفاوت با دنیای اهل سنت، شکل گرفت که یکی از وجوه تفاوت، تأکید بیشتر بر ساختار سیاسی بود.

علما تا مقطعی از تاریخ با سلاطین اختلافهای عمده نداشتند. در منابع کهنی چون آثار شیخ طوسی (متوفای ۳۶۱ ه.ق) و ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ه.ق) به مسلمانان توصیه شده است با حکامی بیعت کنند که سلطان بر حق و عادل هستند، و طبعاً چنین سلطانی، غیر از امام معصوم و فقیه است (منتظری، ۱۳۶۷، ص ۷۴).

اختلاف علما با شاهان در اوایل سده نوزدهم پدید آمد و بیشتر به سبب نفوذ غرب و بی‌توجهی قاجارها به انرژهای علما بود. بطور کلی، در این دوره مجتهدان شیعه معتقد بودند که امور مذهبی و عبادی و نیز امور داوری و دادگستری مسلمانان، بی‌چون‌وچرا در حوزه مسئولیت مجتهدان است، ولی برای رسیدگی به امور سیاسی و اداره کشور، باید پس از بررسی تصمیم گرفت. براین اساس، برخی از مجتهدان به این نتیجه رسیدند که امور سیاسی هم باید زیر نظر آنان باشد و برخی دیگر، پس از بررسی، استدلال می‌کردند که هم مجتهدان و هم شاهان غیر مجتهد، فرمانروایان مشروع جامعه اسلامی هستند و باید به صورت مشترک و بر پایه نوعی تقسیم کار، اداره کشور را برعهده گیرند. برای نمونه، میرزای قمی در یکی از نوشته‌هایش، برای پادشاهی پادشاهان، گونه‌ای مشروعیت قایل شده و در نوشته‌های دیگر، شاهان را بی‌تأیید علما، به رسمیت نشناخته است.

شیخ جعفر کاشف الغطاء، سخت به حکومت همه‌جانبه مجتهدان اعتقاد داشت و حتی شاه را بنده خود می‌خواند و عباس میرزا را در بهترین حالت، شایسته شفاعت خویش می‌بیند (بهشتی سرشت، ۱۳۸۰، صص ۵۶-۵۷). ملا احمد نراقی در جایی به حکومت قاجاران مشروعیت داده و در جایی دیگر تنها مجتهدان شایسته را لایق فرمانروایی دانسته است (نراقی، ۱۳۶۷، ص ۳). سید جعفر کشفی، بیشتر به سوی مشروعیت بخشی به حکومت شاهان، حتی شاهان ستمکار و همکاری شاه و مجتهدان گرایش داشته است (حائری، ۱۳۶۷، صص ۳۲۴-۳۲۳).

در انقلاب مشروطه، علما قانون اساسی را چون ابزاری برای تحدید قدرت شاه پذیرفتند، اما میان آنان بر

متفاوت را مشاهده کرد: یکی دیدگاه مذهبی که دربرگیرنده دوشاخه «مشروطه‌خواه» و «مشروطه مشروعه‌خواه» که از اوضاع داخلی و فرهنگ ملی و مذهبی ریشه می‌گرفت و دیگری دیدگاه غیرمذهبی که فقط برآیند فرهنگ ملی و مذهبی نبود و دو دیدگاه لیبرالیستی و رادیکال را نیز دربرمی‌گرفت.

از وجوه اشتراک همه جریانهای روشنفکری در دوران مشروطه، یکی انتقاد از اوضاع زمانه و افسوس خوردن از درماندگی وطن بود و دیگر، جستجوی چاره کار. آنها در چاره‌یابی، به دردهایی چون استبداد حکومت، نادانی و جهل ناشی از خرافات مذهبی، ناآگاهی از آنچه در جهان می‌گذرد، بیسوادی و وضع نابسامان اقتصادی، اشاره کرده‌اند. اندیشه و افکار علما گرچه در انقلاب مؤثر افتاد، اما علما پدید آورنده یکی از ناهمگون‌ترین و نامنسجم‌ترین گروههای روشنفکر بودند و تحلیلها و تبیین‌های گوناگونی از مسائل فرهنگی و سیاسی داشتند. پس از پیروزی انقلاب مشروطه نه تنها بین روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی، که در میان روشنفکران مذهبی نیز شکاف پدید آمد و این به شکست انقلاب انجامید.

## دیدگاههای روشنفکران مذهبی

در تاریخ ایران، به دنبال بروز سستی در ساختارهای گوناگون اجتماعی که بویژه پس از شکست ایران از روسیه و بسته شدن قراردادهای استعماری گلستان و ترکمانچای در دوره قاجاریه، بیشتر آشکار شد، روشنفکران مذهبی واکنشهای مختلف نشان دادند. هرچه جامعه ایران با عناصر تمدن غرب بیشتر آشنا شد، نقش و فعالیت علما در رویدادهای سیاسی - اجتماعی بیشتر گسترش یافت. گرچه این فعالیتها متفاوت بود، ولی وجه مشترک همه آنها احساس درد با انگیزه چیره شدن بر مشکلات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه بود. در پی این نگرانی که به گونه جدی از دوره سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغاز گشت (توسلی، ۱۳۸۰، صص ۳۹۰-۳۷۳)، موضوع تجدیدنظر در اندیشه دینی، نوگرایی یا بازسازی مفاهیم و انطباق آنها با زندگی اجتماعی مطرح شد. پیراستن عقیده مسلمانان از خرافه و تاریک‌اندیشی و بازگرداندن اسلام به دوران پاک گذشته، یعنی روزگار پیشوایان صدر اسلام، همچنین هماهنگ شدن با موازین عقل و مقتضیات نو، با تکیه بر یگانگی ملت‌های مسلمان در برابر خطر سلطه سیاسی و فرهنگی

سر نوع قانون، اختلاف نظر بود. يك نحله فکری دینی، نظریه پادشاهی مطلق را رد می کرد، اما توجیه گر سلطنت مشروطه و حکومت پارلمانی از دیدگاه فقه شیعه بود (بشیریه، ۱۳۷۸، صص ۱۲۲-۱۲۰). گرچه قانون اساسی مشروطه، نقش و نفوذ علما را نهادینه کرد، اما در عمل، خصلت غربی و مسیحی قانون اساسی که مبتنی بر جدایی دین و دولت بود، غالب گردید. اندیشه مذهبی دیگری در مشروطه، تنها خواستار اجرای شریعت بود؛ با این باور که شاهان نیز می توانند قانون اسلام را اجرا کنند و مجری قانون، لزوماً نباید از نواب عامه باشد. برخی از علما به این نتیجه رسیدند که مشروطه در مرتبه دورتری از شریعت قرار دارد و درباره استبداد گفتند:

«سلطان و اجزای دیوان با سایر مسلمانان در احکام قرآن و دین خاتم پیغمبران، متفق و شرکت دارند و خود را محکوم به حکم شرع می دانند و در واجبات و محرمات شرع، قولاً و اعتقاداً، افکاری ندارند؛ بلی، بعضی در عمل معصیت کار می باشند... این است که فقها در کتب شرعی، تعبیر از آنها در آن حال، به ظلام یا سلطان جابر می نمایند و اعوان آنها را اعوان ظلمه می خوانند.» (قادر، ۱۳۷۸ ص ۲۳۵).

علمای دیگر عقیده دارند که تجربه دوران پهلوی، خلاف این امر را ثابت کرده است (بشیریه، ۱۳۷۸، صص ۱۲۲-۱۲۰). علما تحت تأثیر اوضاع و احوال و رویدادهای اجتماعی، در مسائل مستحدثه دیگری نیز درگیر شدند که عبارت بود از: مسئله بانکداری، مجاز یا مجاز نبودن استفاده از فنون و رسوم غربی، از جمله آشنایی با تجهیزات نظامی یا آموزشی و لباس متحدالشکل نظامی و همچنین نحوه مواجهه با علم پزشکی و دیگر علوم تکنولوژیک و مصنوعات غربی که به گونه روزافزون به جامعه ایران وارد می شد.

در مجموع، علما ناگزیر بودند درباره این مسائل، بویژه مشروطه توضیح دهند، از آن دفاع کنند یا با آن به مقابله برخیزند و اندیشه های خود را در قالب رساله های، به گونه تلویحی یا صریح، بنابه مشرب و سائقه خود و در پیوند تنگاتنگ با آموزه های اسلامی و شیعی، تنوین کنند. البته، شیوه ای که علما برای تشریح اندیشه های مشروطه خواهانه به کار بردند، سبب صدور چند حکم کلی از سوی پژوهشگران درباره این دیدگاهها شده است؛ برای مثال، کسروی و حامد الگار چنین قضاوت کرده اند که علمای شیعه به سبب اعتقاد به مشروعیت

انحصاری حکومت ائمه، همواره با هرگونه مفهومی از دولت و نظام سیاسی مخالف بوده اند (کسروی، ۱۳۴۸، ص ۱۱).

دیگری، افکار علما را درباب هدفهای انقلاب مشروطیت، آشفته و متناقض می داند و بر این باور است که گروهی که تصور روشنی از مشروطیت داشته، گروه ترقیخواه تربیت یافته معتقد به حکومت دموکراسی غربی بوده است (آدمیت، ۱۳۳۵، ص ۲۲۸)؛ اما تأثیر نوشته های آنان به اندازه اظهارات علما نبوده است. تبیین های گوناگون علمای شیعه دیدگاههای آنان را در انقلاب مشروطه به دو شاخه تقسیم می کند: یکی دیدگاه مشروطه خواه و دیگری دیدگاه مشروطه مشروعه خواه.

### اندیشه علمای مشروطه خواه

ویژگیهای اصلی دیدگاه مشروطه خواه، عبارت بود از: بازگشت به سنت صدر اسلام، محکوم کردن سنت پرستی کور کورانه، طرفداری از وحدت مسلمانان، مبارزه با استبداد، پذیرش اصول فلسفه سیاسی جدید، پذیرش علم و فن جدید و اعتقاد به مغایرت نداشتن دین با آنها. این جریان کوشید تا خردگرایی و علم و آزادی و تحول را با مقاصد و سنتهای مذهبی توفیق دهد و در دینداری، تساهل و تسامح به خرج دهد. در این جرگه، روشنفکران تحت تأثیر امواج انقلاب فرانسه و اندیشه های تجدید لیبرالی غرب، دست به اصلاح و احیای فکر دینی زدند و کوشیدند مفاهیم و نهادهای جدید غربی را با معرفت دینی شیعی سازگار کنند و آشتی دهند. آنان درصدد اثبات عدم تعارض علم و دین بودند. شعارهای مهم روشنفکری از این دیدگاه، آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، گسترش نهادهای تجدید و اصلاح و مهندسی اجتماعی برای رهایی جامعه از عقب ماندگی و مدرن شدن آن بود. البته جامعه برای این پیشرفت، ناگزیر است خود را با اعمال، نهادها و مصنوعات که با قدرت مغرب زمینان بیوند دارد، منطبق کند. روشنفکران پیرو این گرایش، برای رسیدن به این آرمان، از بازخوانی مستمر و انعطاف پذیر اسلام دفاع کردند تا مسلمانان بتوانند نهادهای سیاسی، اقتصادی و آموزشی را با شرایط جدید سازگار کنند. این گرایش، هم خود را نقد می کرد و هم در پی بازگشت به سنت صدر اسلام بود (حائری، ۱۳۷۳، ص ۵۳۰).

علما و مراجع موافق و مدافع مشروطه، تأسیس حکومتی شرعی را - دستکم در آن روزگار - امکان پذیر

جامعه است. پیشنهاد او برای حل مشکلات جامعه، افزایش آگاهی سیاسی مردم، «شرکت فعالانه در سیاست» و «تعاون و همکاری» برای سازش دادن مذهبیین و غرب‌گرایان و نوسازی دولت مستبد بود (حائری، ۱۳۶۴، ص ۵۶). وی بازگشت به اسلام واقعی را بستر این کار و بدعت‌زدایی و خرافه‌شویی را شرط این بازگشت می‌دانست (صاحبی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷). او با این باور که نباید گذاشت تعلیمات گذشتگان، حجاب تدبیر و تفکر تازه شود، به تأثیر ایمان در زندگی ملت‌های مسلمان تکیه می‌کرد و با نگاهی کم‌وبیش تاریخی، دریافته بود که پیدایش علوم و فنون و گسترش آن در نخستین سده‌های اسلام، در جایی متوقف شده است و در دوره‌های بعد، مسلمانان مقلد شده‌اند. سید جمال نه تنها تقلید صرف و بی‌چون و چرا در برابر استعمار سیاسی و فرهنگی غرب را رد می‌کرد، بلکه با تأکید بر حفظ اصالت‌ها و ارزش‌های جوامع اسلامی، خواستار مبارزه سیاسی و فرهنگی مستمر بود. او در عین حال، ارزش‌هایی چون تمدن، پیشرفت، دموکراسی، قانون، شورا و روی آوردن به دانش و هنر را از نیازهای اساسی جامعه‌های مسلمان می‌دانست و برای هموار کردن این راه، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۶) او از این نظر علم‌گرا و تجددگرا بود، اتحاد اسلامی را تبلیغ می‌کرد و در نفاق‌افکنی‌های مذهبی و غیرمذهبی، دست‌های مرئی و نامرئی استعمارگران را می‌دید و افشا می‌کرد (صاحبی، ۱۳۷۶، صص. ۱۰۸-۱۰۷).

سید جمال روحانیت شیعی را برای مبارزه با استبداد مستعدتر می‌دانست و تأثیر اندیشه‌های او بر انقلاب مشروطه که در نامه با اهمیتش به میرزای شیرازی و تقاضایش از او برای اقدام برضد استبداد و تحریم تنباکو مشهود است، برجسته است. او در این نامه، نقش و ویژگی‌های میرزا را برشمرد و اهمیت کار او را در بیداری و نجات مسلمانان و ایرانیان یادآور شده بود (محیط طباطبایی، ۱۳۵۰، صص. ۱۹۸-۲۰۰).

به این ترتیب، سیدجمال‌الدین با تیغ زبان و نوک قلم خود، زمینه‌سازی کرد و شالوده اصلی پذیرش حکومت مشروطه جدید را در ذهن علمای روحانی کشور فراهم آورد (آدمیت، ۱۳۳۵، صص. ۳۲-۳۴). سید جمال به اندیشه و فرهنگ سنتی و مذهبی وفادار بود؛ او در هند با دیدن روند از دست رفتن هویت فرهنگی جامعه، در برابر سید احمدخان بعنوان پاسدار عقاید و سنت‌های قدیمی

نمی‌دانستند و از سوی دیگر، برخلاف تراقی، کاشف‌الغطاء از متأخران و محقق ثانی از متقدمان، حکومت آن روز را آلوده و اعتمادناپذیر می‌دانستند. آنان برعکس موافقان حکومت مطلقه، به عدالت، رفع ستم و بیداد و احقاق حقوق علاقه داشتند و مشروطیت را در این جهت، یک راه حل عینی و عملی بالفعل می‌یافتند تا شاید با شور و مشورت و مجلس عقلانی ملت و حکومت قانون که با سنت‌های اسلامی نیز موافقت دارد، گشایشی پدید آید؛ در ضمن، آنان نیک می‌دانستند که مشروطه، مشروعه نخواهد شد؛ بلکه در زمان غیبت امام زمان (عج)، با توجه به عدم امکان تحقق حکومتی شرعی، مشروطه جایگزینی کارآمد و مناسب است (فراستخواه، ۱۳۷۷، سرآغاز... ص ۳۸۱). برخی از آنان، حتی به حاکمیت جمهور مسلمین در زمان غیبت اشاره کردند (ملک‌زاده، ۱۳۲۸، ص ۱۱۱). وقتی شیخ فضل‌الله به علما نوشت که «این مجلس، شرایط مجلسی [را] که شما می‌گوئید، ندارد»، علمای نجف که طرفدار مشروطه بودند، نوشتند: «منظور ما همان مجلس بهارستان است» و در دفاع از مشروطه پافشاری کردند و در جریان استبداد صغیر گفتند: «همراهی با مخالفان اساس مشروطیت، هر که باشد، محاربه با امام زمان (عج) است.» (ملک‌زاده، ۱۳۲۸، جلد ۴، ص ۴۹). آنان حتی شیخ فضل‌الله را مفسد خواندند و زمانی بشیمان گشتند که شیخ به دار آویخته شده بود (کسروی، ۱۳۶۵، ص ۵۲۸). برخی مسفاهیم اصلی در دیدگاه مذهبی مشروطه‌خواه عبارتند از: مقدمه واجب، واجب است؛ رفاه، نیاز به قانون دارد؛ قانونگذاری در احکام ثانویه است و به نظر متخصص بستگی دارد؛ مسائل عرفی در برابر مسائل شرعی هستند و منطقه الفراع دارند؛ اولویت نظر مرجع اعلم یا اجماع اصحاب نظر؛ توجه به جایگاه عقل در فرهنگ اسلامی؛ توجه به اصل اجتهاد و فقاهت و علم اصول و توجه به مسئولیت علما در زمان غیبت. سید جمال، کواکبی و نجم‌آبادی از بانیان این دیدگاه بودند اندیشه‌های برخی از آنها را مرور می‌کنیم.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۹ تا ۱۸۹۷ م)

و استراتژی اتحاد مسلمین

سیدجمال، مهمترین و مزمن‌ترین درد جامعه را «استبداد حاکم داخلی» و «استعمار خارجی» می‌دانست و بر این باور بود که نادانی و بی‌خبری، عقب ماندن از کاروان علم و تمدن، نفوذ عقاید خرافی در اندیشه مسلمانان و جدایی و تفرقه مسلمانان از دیگر دردهای

شهرت یافت (عنایت، ۱۳۷۶، ص ۸۶).

هیچ‌یک از رهبران طراز اول اصلاح فکر دینی و اجتماعی در دوره زندگی سید جمال، به اندازه او در پیکار با استعمار و استبداد رنج نبرد و هیچ‌یک از آنان مانند او، جاذبه شخصی و نفوذ کلام نداشت.

محیط طباطبایی در این باره نوشته است: سید جمال‌الدین در فلسفه مشائی به میرزا ابوالحسن جلوه، و در حکمت اشراق به حکیم قمشاهی نمی‌رسید و در معرفت به مبنای حقوق و قوانین اروپا، توسعه‌نظر و اطلاع میرزا ملکم‌خان را نداشت و در ریاضیات قدیم به میرزا محمد علی قاضی یا میرزا عبدالغفار اصفهانی نمی‌رسید، و زبان فرانسه را محمدحسن خان اعتمادالسلطنه از او بهتر می‌دانست، و میرزا حسنعلی خان در خط و انشای فارسی استادتر بود، و عربی را شیخ محمد عبده مصری و ادیب اسحق لیبانی بهتر از او می‌نوشتند، ولی در وجود او سرنوی مکتوم بود که من حیث المجموع در وجود کلیه افراد نامبرده یافت نمی‌شد. سید بی‌آنکه در اروپا درس خوانده یا در یک کشور آزاد راقی به سر برده باشد، طی اقامت محدود اول خود در اسلامبول و ارتباط با پیشاهنگان نهضت فرهنگی و اجتماعی عثمانی و با استفاده از زبان ترکی و عربی و مراجعه به ترجمه‌های مختلفی که از فرانسه در مصر و عثمانی به عربی و ترکی شده بود، به حقیقتی آشنا شد که دیگران با وجود فضایل علمی و ادبی مکتسب، به درک آن موفق نشده بودند (۱۳۵۰، صص ۴۹-۵۰).

سید جمال با بیشتر آزاداندیشان و تجدیدطلبان، از جمله آخوندزاده، مشیرالدوله، مستشارالدوله، میرزا آقاخان، طالبوف، ملک‌المتکلمین، سید محمد طباطبایی، نجم‌آبادی، دولت‌آبادی و بویزه ملک‌خان، هم‌عصر و مرتبط بود (کرمانی، جلد ۵، صص ۶۷-۴۹-۶۸ و ۶۸)؛ اما از نظر محیط طباطبایی، او بر اندیشه دینی تأثیر بیشتری گذاشته است.

از نظر آبراهامیان، ذهن کنجکاو جمال‌الدین او را به زمینه‌های آموزش غیر سنتی کشاند؛ چنانکه شیخ‌گیری و سپس بایبگیری را بررسی کرد و سرانجام در جستجوی علوم جدید به هندوستان رفت. تفکر وی، سه نتیجه اساسی به بار آورد: نخست اینکه امپریالیسم با تصرف هند، اکنون خاورمیانه را تهدید می‌کند؛ دوم اینکه

شرق از جمله خاورمیانه، فقط با اقتباس فوری فناوری غرب می‌تواند در برابر یورش غرب ایستادگی کند؛ سوم اینکه اسلام به رغم سنت‌گرایی‌اش، دینی مؤثر در بسیج کردن مردمان بر ضد امپریالیست‌هاست. سید جمال، این عقاید اصولی را تا پایان زندگی‌اش حفظ کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۵۷). او برای مدتی به عضویت جمعیت فراماسونری مصر درآمد؛ اما نمی‌توان این مسئله را دلیل همکاری پنهان او با استعمار انگلستان دانست و در صداقت او شک کرد (عنایت ۱۳۷۶، ص ۸۴). خود سیدجمال هدفش را از پیوستن به فراماسونری اشتیاق به برادری، آزادی، برابری، عدالت، عزت نفس و اخلاق پاک برای مبارزه با ستمکاران - که از شعارهای فراموشخانه بود - دانسته، ولی در نهایت آن اجتماع را متکبر، ریاست‌طلب و قدرت‌طلب معرفی کرده است (حائری، ۱۳۶۸، ص ۹۱).

اشکال کار جمال‌الدین، چنان‌که خود گفته است، ریختن بذر اندیشه‌هایش در زمین بایر درباری‌ها بود؛ در صورتی که اگر با آن افکار مردم را بارور می‌کرد، شاید تأثیر بیشتری می‌داشت. شاید می‌پنداشته که مردمان هنوز به دین پادشاهان هستند؛ از این رو به سراغ پادشاهان رفته بود تا نخست آنان را اصلاح کند. این شیوه سیدجمال، متأثر از عصر روشنگری غرب بود؛ زیرا، در آن دوران، روشنگران اصلاح را از شاهان آغاز کرده بودند.

برخی پاسخ سیدجمال به رنان را غیر دینی دانسته‌اند؛ همچنین خاورشناسانی در ارزیابی اندیشه‌های او گفته‌اند که سیدجمال، ژرف‌اندیش نبوده و به واسطه تبیین اندیشه‌های خود و آموزش‌هایی که از اسلام گرفته بوده، نمی‌توانسته به اسلام خدمت کند. گپ، خاورشناس انگلیسی عضو فرهنگستان زبان عربی قاهره چنین گفته است: «تنها کاری که سیدجمال کرد، انتشار کتاب ردّ مادیرگرایان است. از این کار او هم چنین بر نمی‌آید که سید جمال انسانی است با توانمندی عقلی» (بهی، ۱۳۷۷، ص ۸۵).

سید جمال تأکید بر خردگرایی، نفی تقلید، خرافه‌زدایی، غبارروبی، پیرایشگری و تصفیه، پرهیز از تک‌نگری در دین و اجتهاد مستمر را راه‌های احیای فکر دینی می‌دانست. باید افزود که جمال‌الدین نقطه شروع است، نه نقطه پایان؛ پس اشتباهاتی هم داشته است. از سوی دیگر، داور خاورشناسان درباره سیدجمال را باید واکنشی در برابر ضدیت او با استعمار غرب شمرد.

بیست و دوسالگی به تهران مهاجرت کرد و سپس به نجف رفت. وی در نامه‌ای هدف انقلاب مشروطه را این‌گونه بیان کرده است: «غرض ما از این همه زحمت، ترفیه حال رعیت و رفع ظلم از آنان و اعانه مظلوم و اغاثه ملهوف و اجراء احکام الهیه عز اسمه و حفظ وقایه بلاد اسلام از تطاول کفار و امر به معروف و نهی از منکر و غیرها از قوانین اسلامیة نافعہ للقوم بوده است» (کرمانی، جلد اول، ص ۲۶۴). افکار و اندیشه‌های وی را از تلگرافهایی که او و شیخ عبداللّه مازندرانی، از نجف به تهران مخابره کرده‌اند، می‌توان دریافت. در یکی از تلگرافهای آنها چنین آمده است:

... آیا بر احدی از مسلمین مخفی است که از بدو سلطنت قاجاریه تاکنون، چه صدمات فوق‌العاده بر مسلمین وارد آمد و چقدر از ممالک شیعه از حسن کفایت آنان! به دست کفار افتاد. قفقاز و شیروانات و بلاد ترکمان و بحر خزر و هرات و افغانستان و بلوچستان و بحرین و مسقط و غالب جزایر فارس و عراق عرب و ترکمنستان، تمام از ایران مجزی شد و تمامی شیعیان این بلاد با کمال ذلت به دست کفار اسیر شده و از استفاده روحانی مذهب محروم ماندند... گاهی میبایست گفت قرض کرده و در ممالک کفر خرج نمودند و ممالک شیعه را به رهن کفار دادند، گاهی به دادن امتیازات منحوسه ثروت شیعیان را به مشرکین سپردند و مسلمین را محتاج بدانها ساختند... گرگان آدمی خوار و عالم نمایان دین بریاد رفته، نیز وقت را غنیمت شمرده به جان و مال مسلمین افتادند... به حدی شیرازه ملک و ملت را گسیختند که اجانب علناً مملکت را مورد تقسیم خود قرار دادند...

آنان در تأیید حرکت مشروطه‌خواهی مردم چنین نوشته‌اند:

و داعیان نیز بر حسب وظیفه شرعی خود و آن مسؤولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته‌ایم، تا آخرین نقطه امکان در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدایی خیر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغضوبه مسلمین خودداری ننموده و در تحقیق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب‌الزمان عجل‌الله فرجه با جمهور مسلمین است، حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد و عموم مسلمین را به تکلیف خود

ناظم‌الاسلام کرمانی، بخشهایی از آخرین نامه سید را که از زندان حکومت عثمانی نوشته، به این شرح بازگو کرده است:

دوست عزیزم! من در موقعی این نامه را به دوست عزیز خود می‌نویسم که در محبس، محبوس و از ملاقات دوستان خود محروم... حبسم برای آزادی نوع؛ کشته می‌شوم برای زندگی قوم؛ ولی افسوس می‌خورم از اینکه کشته‌های خود را ندرودم... ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخمهای بارور و مفید خود را در زمین شورزار سلطنت، فاسد نمی‌نمودم... آنچه در آن مزرعه کاشتم، به ثمر رسید؛ هر چه در این کویر غرس نمودم، فاسد گردید... سیل تجدّد به سرعت به طرف شرق جاری است؛ بنیاد حکومت مطلقه، منعدم شدنی است. شماها تا می‌توانید، در خرابی اساس حکومت مطلقه بکوشید، نه در قلع‌وقمع اشخاص. شماها تا قوا دارید، در نسخ عاداتی که میانه سعادت ایرانی سرسید گردیده، کوشش نمایید، نه در نیستی صاحبان عادات. هرگاه بخواهید به اشخاص مانع شوید، وقت شما تلف می‌گردد... سعی کنید مواعی را که میانه الفت شما و سایر ملل واقع شده، رفع نمایید. گول عوام‌فریبان را نخورید (کرمانی، جلد ۵، ص ۶۸). سیدجمال‌الدین در این نامه به جهت گیری بیشتر اصول و افکارش اشاره کرده است. او در پی آزادی، بویژه آزادی اندیشه بوده و عقلانی فکر کردن را محصول آزادی فکر و اندیشه می‌دانسته است. بنابراین از وجوه مدرنیته، به عقلانیت آن توجه داشته است. او در سال ۱۲۶۷ هـ.ش، یعنی سه سال پیش از قیام تنباکو درگذشت.

ملاً محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ تا ۱۳۲۹

هـ.ق) و طرفداری از دولت عقل

یکی از چهره‌های مشهور علمی حوزه دینی نجف که نظریات او در انقلاب مشروطه و دیدگاه علمای مشروطه‌خواه نقش داشت، ملاًمحمد کاظم خراسانی بود. وی مؤلف کتاب کفایة‌الاصول است و مرجعیت شیعه پس از میرزای بزرگ به او و به سید کاظم یزدی رسید. وی همچنین کتاب نائینی را تقریظ و تأیید کرد. او در سال ۱۲۵۵ هجری قمری در مشهد زاده شد، در

آگاه ساخته و خواهیم ساخت... (دولت آبادی، ۱۳۶۴، صص ۳۰-۳)

ملاً محمد کاظم خراسانی در نامه‌ای دیگر، برداشت خود از مشروطه را چنین بیان کرده است:

مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروط بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن که استبدادیت دولت است، عبارت از رها و خودسر بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی و فاعل مایشاء و حاکم مایرید... و غیرمسئول از ارتکاب بودن آنهاست در مملکت؛ و آزادی هر ملت هم که اساس مشروطیت سلطنتی مبتنی بر آن است، عبارت است از عدم مقهوریتشان در تحت تحکیمات خودسرانه سلطنت و بی‌مانعی در احقاق حقوق مشروع ملیه؛ و رقیب مقابله آن هم عبارت از همین مقهوریت مذکوره و فاقد هر چیز بودن در مقابل اراده دولت است. (کرماتی، جلد ۱، ص ۲۶۷)

او مجتهدان و فقه‌های دیگری را گرد خود جمع کرد؛ از جمله میرزای نائینی، ملا عبداللّه مازندرانی، حاج میرزا حسین تهرانی، حاج آقا نورالله اصفهانی، شیخ الشریعه اصفهانی، سیدابوالقاسم کاشانی. وی برخلاف میرزای شیرازی و حوزه سامرا، در پی ایجاد ولایت در بخشی از عرصه قدرت یا وکالت فقیه بود، نه در همه عرصه‌های قدرت و نه ولایت مطلقه فقیه (نامدار، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹). اندیشه‌های او در مقایسه با مکتب سامرا، قدرت انطباق اجتماعی بیشتری از جنبه‌های نظریه‌سازی، برنامه‌ریزی و سازماندهی سیاسی از خود نشان داد. اندیشه‌ها و راهنمایی‌های او در موج دوم مشروطه، یعنی پس از مرگ مظفرالدین شاه آغاز شد. وی اندرزنامه‌ای در ده بند برای محمدعلی شاه فرستاد و یک نظام سیاسی پایدار و باثبات و مترقی را برای شاه تشریح کرد. اصول حاکم بر دیدگاه مشروطه‌خواه - که او به دنبال آن بود - به این شرح است:

(۱) اعتقاد به توانایی اسلام برای حل مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مسلمانان و ایران و اینکه شریعت تضادی با سیاست (مانند اکثریت آراء در مشارکت سیاسی، آزادی، برابری، عدالت و نظام سیاسی مشروطیت) ندارد. این اصل در کتاب تنبیه‌الامّه نائینی، رسائل آخوند، مکالمات مقیم و مسافر آقا

نورالله اصفهانی بیان شده است. تفاوت این دیدگاه با حوزه سامرا که نماد دیدگاه مشروطه مشروع خواهی است، در اصول نیست، بلکه در نگرش نسبت به مسائل و مقتضیات زمان است. طبق افکار ملامحمد کاظم، دیدگاه مشروطه‌خواهی کارآمدگرا و واقع‌گراست تا آرمان‌گرا و غیر مقبولیت‌گرا.

(۲) این دیدگاه در پی تعمیم ولایت در همه حوزه سیاست نبود و عقیده داشت که این کار با آمدن امام زمان (عج) صورت می‌گیرد؛ بنابراین، به وکالت رضاداد و مشروطه را حرام نکرد، بلکه از آن دفاع کرد. از این دیدگاه که مبتنی بر اندرزنامه است، اصول و مؤلفه‌های نظام سیاسی پایدار و کارآمد عبارت بود از:

- (۱) تأسیس حکومت بر مبنای ارزشهای جامعه؛
- (۲) انتخاب کارگزاران صالح و کارآمد؛
- (۳) برنامه‌ریزی برای رشد و توسعه کشور؛
- (۴) حفظ استقلال سیاسی و اقتصادی و نفی رابطه سلطه؛
- (۵) گسترش عدالت اجتماعی و جلب مشارکت مردم.

(۶) حفظ تمامیت ارضی کشور. (نامدار، ۱۳۷۶، صص ۱۸۵-۱۶۰)

در همه این اصول و در زیرفصلهایی که وی در اندرزنامه‌اش آورده است، اوضاع و احوال اجتماعی انعکاس دارد. منظور وی از مشروطه، «محدود و مشروط بودن ارادات سلطنتی و دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذاهب رسمی مملکت بود. چون مذهب رسمی ایران، همان دین قدیم اسلام و طریقه حقه اثناعشریه است، پس در مشروطیت و آزادی ایران از احکام اسلامی عدول نخواهد شد.»

گسترش عدالت اجتماعی از دیدگاه او چهار رکن داشت: برابری در حقوق اجتماعی، اجرای بی‌تبعیض قوانین و مقررات، رفاه عامه و مشارکت مردمان در امور سیاسی و اجتماعی. در واقع، او به توزیع ثروت، قدرت و فرصت توجه داشته است.

محمد حسین نائینی مهمترین نظریه پرداز مشروطه

شیخ محمد حسین نائینی را می‌توان مهمترین نظریه‌پرداز حکومت مشروطه بر پایه آموزه‌های اسلامی دانست. وی «پارلمان»، «دموکراسی» و «مشروعیت

سیاست براساس حق، امانت و انصاف است نائینی برای رساندن منظور خود از جامعه و شرایط مطلوب، چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه بگوید: آن جامعه و شرایط، این جامعه و شرایط موجود نیست؛ یعنی، نوع دوم سیاست را از گونه مالکیت، قاهریت، فاعلیت مایشاء و... نمی‌داند. نوع اول بر قهر استوار است و نوع دوم بر ایفای وظایف برای استقرار نظم، حفظ کشور و امانتداری تأکید دارد. نوع دوم را می‌توان مقیّده، محدوده، عادله، مشروطه، مسئوله و دستوریه، یعنی براساس دستور و «قانون» نامید. برای تحقق نوع دوم سیاست، و در غیاب معصوم یا حاکمان آرمانی، لازم است دو شرط فراهم آید: شرط نخست، دستور یا همان قانون است. نائینی در بیان اهمیت قانون، آن را با رسائل عملیه تقلیدی سنجیده است. قانون عهده‌دار نظامات نوعیه است. شرط دوم، وجود جمعی است که بتواند به مراقبت و نظارت بر چگونگی اجرای قانون بپردازد و این جمع عقلا و دانایان، همان مجلس است. نائینی در ادامه بحث، افزوده است که در نظام شیعی، وجود هیأت منتخب از مجتهدان عادل برای جلوگیری از تصویب قوانین مغایر با شرع، لازم است و این مجتهدان، با توجه به آموزه اعتقادی شیعی، از اجزای ضروری مجلس مشروطه هستند. نائینی در بحث قانون و مجلس نیز خود را موظف دیده است بر رعایت حقوق برابر همه افراد ملت با شخص حاکم - که منطبق با سیره پیامبر اسلام (ص) است - تأکید کند (قادری، ۱۳۷۸، صص. ۲۳۹-۲۳۵).

وی این برابری را در سه زمینه حقوق، احکام و مجازات‌ها مشخص کرده و در فصل چهارم، در پاسخ به شبهات مخالفان مشروطه در مورد اصل برابری، توضیح داده است که منظور از برابری، یکسان بودن همه مردمان در همه احکام و حدود نیست، بلکه برابری، ناظر بر این است که احکام و قوانین نسبت به مصادیق هر موضوع و عنوانی به تساوی اجرا شود (نائینی، ۱۳۶۰، ص ۷۲).

نائینی در فصل اول کتاب خود، به هنگام بحث درباره حقیقت سلطنت، از ضرورت محدودیت استیلا سخن گفته است؛ محدودیتی که مورد رضایت همه شرایع و ادیان است؛ زیرا سلطنت از نوع امانت است و رعایت قواعد امانتداری، فرض است. وی با اشاره به برخی رویدادهای تاریخی، از جمله حکومت معاویه، به توضیح پدیده استبداد در تاریخ مسلمانان پرداخته و با اتکاء به فقه شیعه و شیوه عقلا، ضرورت تغییر سلطنت از «جابرانه به مشروطه» را یادآور شده است. مسائلی چون لزوم نهی از

مردمی» را عین دینداری می‌دانست و براساس اجتهاد پویا و نگاه اصلاح طلبانه‌اش، هرگونه استبداد را محکوم می‌کرد و از استبداد دینی - که به زعم او بدترین نوع استبداد بود - غافل نبود. نگاه نائینی نگاه نادری است که بسیاری از عالمان آن را بر نمی‌تابند (فاضل میبیدی، ص ۳). او در کتاب «تنبیه‌الامّه و تنزیه‌الملة» با بهره‌گیری از آیات و روایات، درصدد است که در مخالفت با نظام آموزه استبدادی، به تأسیس نظری نظام مشروطه دست یابد. «تنبیه‌الامّه» به معنی آگاهی از ضروریات شریعت و «تنزیه‌الملة» به معنی پاک کردن و زدودن بدعت استبداد است. اثبات ضروری بودن سلطنت، اقدام بعدی نائینی بود. از نظر او، سلطنت برای دوام نظام عالم و زندگی نوع بشر، يك ضرورت است. منظور او از سلطنت، حکومت است. نائینی، سلطنت را با سه ملاک تعداد حکومتگر، حقانیت آن و شیوه کسب قدرت، به گونه‌های مختلف تقسیم کرده است: سلطنت یا فردی است یا جمعی که در اینجا، معیار تقسیم‌بندی نفرات حکومتگر است. تصدّی سلطنت یا از روی حق است یا از روی غصب، و نیز شیوه کسب قدرت یا قهر آمیز است، یا برخاسته از نظام وراثتی یا انتخابی. به این ترتیب از دیدگاه نائینی می‌توان شش گونه سلطنت برداشت کرد. سلطنت در مفهوم عام، دو وظیفه اصلی دارد. وظیفه نخست، به درون جامعه و کشور محدود است؛ یعنی حفظ نظامات داخلی، تربیت اهالی و احقاق حق. وظیفه دوم، جلوگیری از مداخله بیگانگان است که در زبان سیاسی شایع در عصر نائینی و در اقتباس از جوامع اروپایی، «حفظ وطن» نامیده می‌شده است. به ظاهر، از برقراری چنین موازنه‌ای می‌توان این گونه برداشت کرد که در ذهن نائینی، امت و جامعه اسلامی معادل «ملت» بوده است. نائینی پس از این بحث، دو گونه سیاست را با معیار قرار دادن کیفیت سیاست، از هم تمیز داده است.

نائینی به هنگام سخن گفتن از ضروری بودن سلطنت و در گونه دوم، به این دو نوع اشاره کرده است، یعنی تصور تصدّی سلطنت از روی حق یا با غصب. او در توضیح مقصود خود از دو گونه سیاست، نخست درباره چگونگی سیاست استبدادی سخن گفته است. در این گونه از سیاست، مستبد، ملت و کشور را مایملک خود می‌پندارد و هرگونه که می‌خواهد، با آنها رفتار می‌کند. این نوع سیاست به تعابیر مختلف تملیکیه، استبدادیه، استبدادیه، اغتصابیه و... خوانده می‌شود که این تعابیر وجوه آن را آشکار می‌سازد. نوع دوم سیاست،



موضوعه و قوانین شرعی از مهمترین مباحث زمان نائینی و پس از آن بوده است.

نائینی در پاسخ این گفتهٔ مخالفان که «سیاست از امور حسبیه است و دخالت در آن بر همه کس واجب نیست»، پذیرفته که سیاست از امور حسبیه است، اما افزوده است که «نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامیّه، چنانچه سابقاً مبین شد، عموم ملت از این حیث و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند و از باب منع از تجاوزات درباب تهی از منکر...» سیاست جزء امور و وظایف عمومی است (نائینی، ۱۳۶۰، صص ۷۸۷۹). این برداشت از سیاست و اشاره به حق مردمان برای نظارت بر چگونگی خرج شدن وجوه مالیاتی، از مهمترین مواردی است که نائینی بر آن انگشت گذاشته است. وی در بحث پیرامون وظایف حسبیه نیز بر لزوم ایفای امور حسبیه، در هر حالت، تأکید کرده است؛ در صورتی که «نواب عام» امام به‌طور کلی و جزئی نتوانند اقامه امور حسبیه نمایند، نوبت به «عدول مؤمنین» رسیده و در صورت عدم تمکین آنان، «فساق مسلمین» هم وظیفه‌دار اقامه حسبیه می‌گردند. (نائینی، ۱۳۶۰، صص ۷۸۷۹) به این ترتیب، هیچ منع «پایداری» از زاویهٔ حسبیه برای دخالت عامهٔ مردم در امور سیاسی وجود ندارد؛ هرچند چگونگی دخالت آنان بسته به تمکین یا عدم تمکین افراد شایسته‌تر از خودشان است.

نائینی پس از پاسخگویی به ایرادهای مخالفان، وظایف نمایندگان را برشمرده و بر اهمیت ضبط و تعدیل خراج و مالیات و چگونگی استفاده از وجوه جمع‌آوری شده، بمشابه نخستین و اصلی‌ترین وظیفهٔ نمایندگان تأکید کرده است (نائینی، ۱۳۶۰، صص ۹۰). مالیات درست، به نظر او، متضمن نظامات اصولی در زمینه‌هایی چون نیروهای نظامی و انتظامی و مسائلی از این دست است. بحث در مورد قراردادهای وضع قوانین - به شرحی که گذشت از دیگر وظایف نمایندگان است.

نائینی در بخش پایانی کتابش هفت عامل را برشمرده است که اصل و منشأ استبداد شناخته می‌شود: بهره‌گیری و سوء برداشت از دین و تبدیل آن به شعبهٔ استبداد دینی، شاه‌پرستی، تفرقه میان مردمان، به‌کارگیری رعب و وحشت و اسباب تخویف مردمان از سوی مستبدان و فراعنهٔ هر عصر، زیردستی ضعفا نسبت به زبردستان و روی آوردن به سیره و اخلاق زورگویانه یا استبداد طبقاتی، و سرانجام کاربرد نیروهای نظامی برای

منکر، توجه به حسبیات و اینکه اگر نتوان غاصبی را از قدرت خلع کرد، دستکم باید کوشید که فعالیت وی محدود باشد، همگی در عدم پذیرش و جلوگیری از استبداد، مورد بحث قرار گرفته است. نائینی پس از استدلالهای فقهی و عقلی، به خوابی اشاره کرده و آن را مؤید اقدام خود در تأیید مشروطیت و نفی استبداد دانسته است. در این خواب، امام زمان (عج) لفظ مشروطیت را جدید، ولی مطالبش را قدیمی توصیف کرده‌اند و سپس مثالی برای توضیح و روشن شدن موضوع آورده‌اند: «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد، به شستن دست وادار نمایند» (قادری، ۱۳۷۸، صص ۲۴).

نائینی، در فصل چهارم کتاب، به شبهات و اعتراض‌های مخالفان درباب مشروطیت پاسخ داده است. مهمترین اعتراض‌های مخالفان، در مسائلی چون حریت (آزادی)، مساوات، دستور (قانون) و اینکه سیاست از امور حسبیه است و بر همه واجب نیست، خلاصه می‌شد. وی درباب حریت (آزادی) و اینکه مخالفان، آن را برگرفته از شیوهٔ فرنگیان دانسته‌اند، گفته است که اصولاً پیامبران خواسته‌اند مردمان را از قید فراعنه و بندگی دیگران آزاد سازند. در پی این نیز توضیح داده است که منظور از آزادی، آزادی از دین نیست؛ بلکه آزادی از استبداد است (فرستخواه، سرآغاز...، ۱۳۷۷، صص ۳۹۰).

اگر بحث نائینی را با موضوع «آزادی از» در بحث آزادیخواهی و لیبرالیسم مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که «آزادی از»، به معنای آزادی از استبداد است و احکام و قواعد دینی را دربر نمی‌گیرد. نظر نائینی درباب مساوات، بیان شد، اما دربارهٔ دستور یا قانون و این اعتراض مخالفان «که در کشور اسلام، تدوین قانون چه معنایی دارد» نیز او پاسخ داده است که قانون اگر به قصد تشریح نباشد و حالت نظامنامه داشته باشد، بدعت به‌شمار نمی‌آید و براساس این اصل که «مقدمه واجب، خود واجب است»، محدود ساختن غصب غاصب را متوقف به تنظیم و عمل به قانون دانسته و آن را از نوع «مقدمه واجب، واجب است»، دانسته است. نائینی افزون بر این مباحث نظری، بر وجود اساسنامه و نظامنامه، برای مثال در نزد نیروهای قزاق اشاره کرده و آورده است که اگر نظامنامه و اساسنامه خلاف شرع است، چرا کسی به این امر اعتراض نمی‌کند؟ در مجموع، قوانین برای رفع نیازهای متغیر زمان است. بحث قانون و نسبت میان قوانین

## اصلاح طلبی سید محمد طباطبایی

وی در نوزدهم ماه ذی حجة الحرام سال ۱۲۵۷ هجری در کربلا به دنیا آمد. پس از يك سال به همدان برده شد و شش سال در آنجا بود. سپس به تهران آمد تا دوران تحصیلاتش را بگذراند. طباطبایی همواره خواستار همنشینی با بزرگان علم و ادب و جهانگردان دانا بود و به خواندن روزنامه‌ها و آگاهی از وضع اروپایی‌ها علاقه داشت. او به روسیه، آسیای صغیر و استانبول سفر کرد و ده سال در سامرا، نزد میرزای شیرازی به تحصیل و تکمیل علوم دینی پرداخت (کرمانی، جلد ۱، صص ۴۷-۵۰). او نزد شیخ هادی نجم‌آبادی نیز شاگردی کرد. طباطبایی دارای دانش سیاسی، مسلط به زبان خارجی و مشوق مدارس و مکاتب و مروج جراید و مکاسب بوده است. نامه‌هایی نیز از سید جمال دریافت کرده و از او اثر پذیرفته بوده است (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲). نامه‌های سیدجمال به طباطبایی، نشان دهنده صلاحیت او در چشم سید جمال، برای بسیج کردن مردمان در تحولات دارد.

از نظر آبراهامیان، طباطبایی به سبب داشتن ارتباط با سیدجمال، از ابتدا از شهرت يك اصلاح طلب معتدل برخوردار بود. او یکی از نخستین مدرسه‌های جدید را در تهران تأسیس کرد و نیز پسرش سیدمحمد صادق طباطبایی را برای آموختن زبانهای اروپایی به اسلامبول فرستاد. سید محمد صادق، بعدها واسطه اصلی انجمن مخفی، بازار و روحانیون در تهران شد (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۷۳). طباطبایی دستاوردهای اجتماعی و سیاسی نو را به میان توده‌های متدین برد؛ کاری که از تحصیلکردگان جدید ساخته نبود و در مقام مجتهد پیشرو شیعی در راه تبیین و تعبیر دینی نهضت مشروطه کوشید. او بر آورد ویژه‌ای از نقش دین در زندگی داشت و مسئولیت علمای دین را محدود می‌دانست؛ از این رو، معتقد بود که علمای دین باید با روشنفکران آزادیخواه و درس‌خواندگان جدید و نیروهای ترقیخواه متحد شوند (فراستخواه، سرآغاز...، ۱۳۷۷، ص ۳۷۴). برخی بر طباطبایی خرده گرفته‌اند و او را شخصی ساده لوح و خوش باور دانسته‌اند. اما موضع گیری او را باید متکی بر شناخت استبداد و رسالت تاریخی جامعه آن زمان دانست. به ظاهر، او نتوانست از «معادله اسلام و مشروطیت»، تبیین اصولی و پخته ارائه کند و این شاید

سرکوب مردمان. بدیهی است که این عوامل، مؤلفه‌های نظری، شرایط عینی ساختار سیاسی آستانه مشروطه را در برمی‌گیرد، اما هدف نائینی، تنظیم موضوعی این عوامل نبوده، بلکه اشاره به عوامل مؤثر در اصل و منشأ استبداد بوده است. وی در مورد چگونگی رفع و علاج این عوامل نیز گفته است: رفع و علاج استبداد، در علاج همین عوامل هفتگانه خلاصه می‌شود. به فرض، علاج استبداد بر اساس سوء استفاده از دین، با توجه دقیق به صفات و ویژگیهای لازم برای علما همان گونه که در روایت «صائناً لدینة، حافظاً لنفسه، مطیعاً لامر مولاه و مخالفاً لهواه» آمده است و پرورش نیروی عقلانی مردم، امکان‌پذیر است (نائینی، ۱۳۶۰، ص ۱۵۲).

برخی از موارد، مانند استفاده از نیروهای نظامی با ضبط و در اختیار قرار گرفتن قانونی این امکانات و نیروها، میسر است. سرانجام، آشنایی مردمان با ضروریات و جوهر دین راستین و آگاهی از مفاسد و کیفیات استبداد و برقراری نظام مشروطه، مانع استبداد خواهد بود (قادری، ۱۳۷۸، صص ۲۳۹-۲۴۲).

درباره نقدهایی که از روش و تفکر نائینی شده است، باید اشاره کرد که وی از کواکبی و از کتاب طبایع الاستبداد او اثر پذیرفته است (حائری، ۱۳۶۴، ص ۲۲۱). همچنین گفته شده است که نائینی، کتاب تنبیه‌الامة را چهار ماه پیش از فتح تهران و ده ماه پس از الغای مشروطه و به توپ بسته شدن مجلس و در واقع در دوره استبداد صغیر نوشته و این زمان پس از نخستین پیروزی مشروطه است. او در دوره‌ای، بیانیه‌نویس سه مرجع بزرگ یعنی میرزای شیرازی، عبدالله مازندرانی و آخوند خراسانی بود. در نهایت، کتاب او به تأیید مازندرانی و خراسانی رسید. مطهری با نگرش مثبت به کتاب نائینی نوشته است: «ولی افسوس که جو عوامزده محیط ما کاری کرد که آن مرحوم پس از نشر آن کتاب، یکباره مَهر سکوت بر لب زد و دم فرو بست.» (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۴۶)

حائری با دید انتقادی، عقیده دارد که نائینی در معنای مشروطیت تحت تأثیر سخنان گمراه کننده نوگرایان جهان اسلام - ایرانی و غیر ایرانی - قرار گرفته است چنین به نظر می‌رسد که تفاوت‌های بنیادی و اجتناب‌ناپذیر میان اسلام و دموکراسی را از دیده دور داشته و به این نتیجه رسیده بوده است که میان اسلام و دموکراسی همسانی فراوان وجود دارد (حائری، ۱۳۶۴، ص ۳۰۲). اما حرف جدید نائینی این بود که گفت: «همه مردم حق»

ناشی از خامی اندیشه و نارسایی‌های جامعه آن روز بوده است.

طباطبایی، به رغم طرفداری از مشروطه، وقتی در نخستین روزهای مجلس، نمایندگان و تماشاچیان هورا کشیدند و کف زدند، گفت: «این عمل انحصار به فرنگیها دارد و ما نباید... از آنها اقتباس کنیم.» (آدمیت، ۱۳۳۵، ص ۳۷۳). دیگر اینکه هرچند اهل تسامح مذهبی بود، به ماده قانونی که دولت را مسئول اداره موقوفات می‌شناخت، اعتراض کرد (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷).

وی در جریان به توب بستن مجلس و استبداد صغیر، با وجود همه مخاطرات به مجلس آمد، کتک خورد، صدمه دید، مورد اهانت قرار گرفت و تبعید شد (آدمیت، ۱۳۳۵، صص ۳۶۹-۳۶۲). طباطبایی با پاره‌ای از سخنان خود نشان داد که به مفهوم «قرارداد اجتماعی» در اصل حکومت، نزدیک شده است؛ مفهومی که حکومت در آن، پیمانی متقابل، نسبی، مشروط و بشری است، نه عهد و ولایتی یک طرفه، الهی و بی‌ارتباط به قرارداد و اعتبار و پذیرش مردمان. طباطبایی می‌گفت:

مردم بایستی شخصی را به‌عنوان پادشاه بخوانند که نگاهبان حقوق و مدافع آنان باشد و در این صورت، پادشاه نماینده مردم خواهد بود. تا مادامی که او به مردم خدمت می‌کند، باید پادشاه بماند، ولی اگر به امور مردم بی‌توجه گردد و به دنبال تمایلات خویش رود، مردم باید او را برداشته، فردی دیگر به‌جای وی بنشانند (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶).

از نظر حائری، طباطبایی با این‌گونه استدلالها، دو تشریحی کهن ایرانی را نادیده گرفت؛ بدین معنی که هم عقیده مربوط به پیش از اسلام ایرانیها درباره پادشاه که وی را سایه خدا می‌دانستند و هم استدلال علمای شیعه در مورد نیابتشان از امام دوازدهم - مبنی بر اینکه اساس سلطنتها بر غضب حق حکومت علمای شیعه پایه‌ریزی شده است - هر دو را مورد پرسش قرار داد. او گونه‌ای سلطنت عرفی و دنیایی را مورد تأیید قرار داد و پادشاه را مقامی می‌دانست که تا چندی که به خدمت مردم کمر بسته است، به رسمیت شناخته شود. (حائری، ۱۳۶۴، صص ۱۰۷-۱۰۶).

طباطبایی در سال ۱۳۲۲ ه.ق. در سخنانی خطاب به ناظم‌الاسلام، بر مقوله‌هایی تأکید کرد که بر موجی از اندیشه‌های نو می‌غلطید، مانند خودآگاهی ملی و سیاسی مردمان، حقوق متقابل دولت و ملت، نفی ظلم و استبداد، ضرورت کفایت و درایت مدیران کشور، لزوم تأسیس

مدارس جدید، ضرورت قانون اساسی و نظام مشروطه و رفع خودکامگی و موکول بودن بسیاری از اصلاحات بدان، استقلال ایران، دعوت به مبارزه و تشکل سیاسی، لزوم ارتباط مثبت با ترقی‌خواهان و مطالعه کتب و مطبوعات جدید (کرمانی، ص ۱۵۹). او همچنین پیش از پیروزی مشروطه (۱۳۲۴ ه.ق.)، در وعظ و خطابه‌های خویش، از مقوله‌های مشابهی سخن می‌راند است: هدف انبیاء (ص) و اولیاء (ع) عدالت و مساوات بوده است؛ عدالت و مساوات امری عقلی و بدیهی است؛ استقلال ایران در برابر روس و انگلیس؛ ضرورت برپایی مجلس نمایندگان و آگاهی مردمان؛ توجه به تاریخ و علوم جدید؛ علم حقوق بین‌الملل؛ علم ریاضی؛ زبان خارجی؛ لزوم مشورت (کرمانی، ص ۳۷۴).

از نامه‌های او به مظفرالدین شاه و عین‌الدوله گرایش او به ترقی و نجات و پیشرفت ایران مشهود است. او در نامه‌اش به مظفرالدین شاه درباره مشکلات اجتماعی چنین نوشته است:

عقل حکم نمی‌کند که دعاگویان با این خطرات، ساکت و اضمحلال دولت را طالب باشیم. نمی‌گذارند اعلیحضرت بر حال مملکت و خرابی و خطرات آن و پریشانی رعیت و ظلم ظلمه از حکام و غیر هم و قضایای ناگوار واقعه مطلع شوند؛ متصل عرض می‌کنند مملکت آباد و منظم و دور از خطر، رعیت راحت و آسوده و به دعاگویی مشغول و قضیه ناگواری واقع نشده و نمی‌شود.

اعلیحضرتا مملکت خراب، رعیت پریشان و گدا، دست تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز، ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد؛ از مال رعیت هر قدر میلشان اقتضا کند، می‌برند؛ قوه غضب و شهوتشان به هر چه میل و حکم کند از زدن و کشتن و ناقص کردن اطاعت می‌کنند. این عمارت و مبلها و وجوهات و املاک در اندک زمان از کجا تحصیل شده، تمام مال رعیت بیچاره است، این ثروت همان فقرای بی‌مکت است... پارسال دخترهای قوچانی را در عوض سه ری گندم مالیات - که نداشتند بدهند - گرفته به ترکمانها و ارامنه عشق‌آباد به‌قیمت گزاف فروختند، ده هزار رعیت قوچانی از ظلم به‌خاک روس فرار کردند. هزارها رعیت ایران... به‌ممالک خارجه هجرت کردند و به فعلگی و به حمالی گذران می‌کنند... حالیه اگر این مملکت

(۱) موضع‌گیری‌های سیاسی برای مخالفت با موافقان مشروطیت و مخالفت با آثار سیاسی مترتب بر آن یا نیروهای مؤثر در آن مانند تلاش بیگانگان برای نفوذ در سنت و مذهب مردمان که بیشتر فرقه‌های موصوف به ضالّه یا ایادی خارجی را دربرمی‌گرفت، و تندروها و اعمال سبکسرانۀ موافقان مشروطیت، در هتک حرمت سنت یا مذهب و به کارگیری شیوه‌های تحریک‌کننده.

(۲) مباحث نظری شرعی، با توجه به دیدگاه مخالفان مشروطیت که دخالت عوام را در امور حسیبه و حکومت درست نمی‌دانستند و نیز حریت یا آزادی را به سبب مقیدات شرعی نمی‌پذیرفتند؛ همچنین مساوات را قبول نداشتند، زیرا افراد نامسلمان را با مسلمانان - یا به تعبیر دیگر شیعیان - در موضع یکسان قرار می‌داد.

مهمترین اختلاف نظری، بحث استبداد و برداشت از آن بود. این دسته بر این باور بود که مستبدان و حکومتگران در زبان و بیان، شریعت را نفی نمی‌کنند و عیبشان فسق و معصیتکاری است؛ درحالی که «مشروطه، از اول وضع سلطنت گرفته تا آخر قوانین و جزئیات، خلاف شرع انور است». (قادری، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵).

محور اندیشه مشروعه‌خواهی پذیرش تمرکز قدرت سیاسی در سلطان قوی شوکت بود که مشروعیت قدرت خود را از علما می‌گرفت و در حوزه زمامداری می‌بایست شریعت را پاسبانی کند و از اجرای احکام شرع و حدود آن جانبداری نماید. مقام سلطنت از تعرض مصون بود و عنوان ظلّ‌اللّٰهی را برای خود حفظ می‌کرد.

علمای مشروعه‌خواه در نهایت مشروطه را يك كالای وارداتی از اروپا، ناسازگار با اسلام و لذا نوعی بدعت می‌پنداشتند (تاریخ کمبریج، ص ۲۶۹)؛ اما شریعت را حقیقتی ثابت و فراتاریخی می‌دانستند و در آن کمتر به تأویل و تحوّل و انعطاف رضا می‌دادند و با آزادی و برابری و قانون نویسی به وسیله مجلس، سر سازگاری نداشتند (فراستخواه، دین... ۱۳۷۷، ص ۱۱۳).

دیدگاه این دسته از علما با عنوانهای گوناگون توصیف شده است. برخی آنان را محافظه‌کار و سنتگرا خوانده‌اند، زیرا گاه با دربار و فئودالها و بازرگانان در يك سو قرار می‌گرفتند و در برابر آزاداندیشان سازگاری و انعطاف نشان نمی‌دادند و نیز اهل تفسیر و تأویل شرع نبودند.

مشروعه‌خواهان، در پی حاکمیت کامل ولایت بر

اصلاح نشود، عن‌قرب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد... اسلام ضعیف و مسلمین ذلیل شدند.

اعلیحضرتا تمام این مفسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامۀ مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... این ظلمها رفع خواهد شد؛ خرابیها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد؛ سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد؛ فلان محل را روس نخواهد برد؛ عثمانی به ایران تعدی نمی‌تواند بکند. وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است، بسیار بد است. جیره و مواجب سرباز را هم به آنها نمی‌دهند. (کسروی، ۱۳۶۵، صص ۸۶-۸۱).

او همچنین به تشکیل نشدن مجلس، اجرا نشدن دستور (دستخط) شاه و بی‌توجهی صدراعظم (اتابک) به آن اعتراض کرد.

### عبدالله بهبهانی پیشگام مخالفت با استبداد

او در حدود سال ۱۲۶۰ قمری متولد شد؛ تحصیلاتش را در نجف گذراند و به درجه اجتهاد رسید. بهبهانی در حدود سال ۱۲۹۵ قمری به تهران بازگشت، در مبارزات مشروطه شرکت کرد و در انتخابات دوره اول، روانۀ مجلس شد. بسیاری از کارهای کشور در منزل او حل و فصل می‌شد و بیشتر نمایندگان مجلس زیر نفوذ و تأثیر او بودند (ملک‌زاده، جلد ۲، ص ۲۰).

بهبهانی با محافل روشنفکری، از جمله انجمن مخفی که در سال ۱۲۸۴ هـ.ش. تشکیل شده بود، مراوده داشت. وی از کسانی بود که با پشتیبانی از امتیاز تنباکو، در آن زمان شهرت ناخوشایند هواداری از سیاست انگلیس پیدا کرده بودند (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۷۳). او از سویی به سبب دشمنی شخصی با وزیران و از سویی به علت نفوذ روزافزون روسیه در اداره گمرکات، مخالف دربار شده بود و همین دشمنی، جرّقه‌ای برای حرکت او و فراخوانی دیگر علما به مخالفت و مبارزه با ظلم و استبداد و پیگیری عدالتخانه و مجلس معدلت بود (کسروی، ۱۳۶۵، ص ۴۹).

### دیدگاه علمای مشروطه مشروعه‌خواه

علمای مشروطه مشروعه‌خواه به دلایلی چند، با مشروطیت مخالفت می‌ورزیدند. این دلایل را می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد:

عقد موقت در آورد و زن مسلمان نمی‌تواند به عقد مرد کافر درآید. فقط فرد مسلمان از کافر در شرایطی ارث می‌برد و عکس این قضیه صادق نیست. در باب گواهی دادن و دیه گرفتن نیز بین مسلمان و نامسلمان تفاوت وجود دارد.

(۱۰) برابری مرد و زن با سنت تعدد زوجات و قانون ارث که هر دو در قرآن آمده است، ناسازگار است.

(۱۱) شرایط نمایندگی همچون تعهد و دیانت، با عرف دموکراسی توجیه نمی‌شود، بنابراین، نامسلمانان نمی‌توانند در مجلس شورا شرکت کنند.

(۱۲) دادگستری به مفهوم عرفی و دموکراتیک با ولایت قضایی و محاکم شرعی به مفهوم سنتی تفاوت دارد.

(۱۳) در فرهنگ متعارف اسلامی و شیعی و ایرانی، دیانت و حکومت با هم در آمیخته‌اند؛ حال آنکه در فرهنگ جدید، مبنای تفکیک و تمایز آن دو است.

(۱۴) نظام مالیاتی با خمس و زکات و دیگر موارد معهود در سنت اسلامی جمع نمی‌شود (فراستخواه، سرآغاز...، صص ۴۳۱-۴۲۹).

نماینده برجسته این دیدگاه در سطح مجتهدان تهران شیخ فضل‌الله نوری و در سطح مرجعیت نجف سید محمد کاظم طباطبایی یزدی بود (فراستخواه، همان، صص ۳۹۷)؛ هرچند یزدی به دخالت آشکار در سیاست - جز در موارد و شرایط بسیار ضروری و غیر عادی - مایل نبود (حائری، ۱۳۶۴، صص ۳۴۴). این دیدگاه (مشروع‌خواهی) در اندیشه میرزای شیرازی نیز ریشه دارد. حتی شیخ فضل‌الله نوری، متأثر از حوزه سامرا و اندیشه‌های میرزا بود و آنجا که شیخ استدلال کرده ایران مسلمان مانند غرب نیاز به قانون ندارد، ویژگی‌های این دیدگاه را توضیح داده است. تلاش طرفداران این دیدگاه برای پاسخگویی به مسائل جدید و دفاع از سنت و دیانت در برابر مشروطه‌خواهی سبب شده است که آراء آنان را دیدگاه روشنفکری تلقی کنیم.

### میرزای شیرازی و تلفیق دیانت و سیاست

میرزای شیرازی در حدود سال ۱۲۹۱ قمری، حوزه سامرا را پایه‌ریزی کرد. چگونگی آموزه‌ها و حساسیت وی به حیات اجتماعی مسلمانان و رویکرد او به معرفت سیاسی، پس از مدتی کوتاه، بسیاری از فقها و مجتهدان شیعه را در حوزه سامرا گرد آورد و در محضر میرزا، درس سیاست و دیانت فرا گرفتند؛ به گونه‌ای که بسیاری

عرصه‌های قدرت و جامعه و سیاست بودند، اما مشروطه‌خواهان که زمینه این امر را مساعد نمی‌دانستند، به مشروطه رضایت دادند. مشروطه‌خواهان نیز بر موارد دیگری تأکید داشتند:

(۱) نظام حکومتی نمایندگی و انتخابی و دموکراتیک به مفهوم قرارداد آزاد اجتماعی، غیر از مفهوم سنتی ولایت فقها در زمان غیبت است؛ همچنین، بیعت و اجماع در سنت مسلمانان با قرارداد اجتماعی و اکثریت آراء تفاوت دارد.

(۲) قانون به مفهوم جدید، وضع شده انسان و یکسره نسبی و متغیر است، ولی قانون در سنت دینی از جانب خدا و پیامبر و امام و در نهایت فقیه و مجتهد جامع‌الشرایط است و برخی تغییرات آن نیز بر عهده خدا و پیامبر و امام و در نهایت «حاکم شرع» است.

(۳) قانونگذاری به شیوه جدید که بر پایه اکثریت آراء است، با سنت اجتهاد دینی مجتهدین از متون و ادله شرعی، تفاوت کلی دارد.

(۴) شورا در فرهنگ دینی غیر از پارلمان در قاموس دموکراسی است.

(۵) عدل در فرهنگ و معارف مسلمانان با عدالت به مفهوم بیان شده در نظریه‌ها و آرمانهای جدید، متفاوت است.

(۶) حقوق و آزادیهای طبیعی انسان در عرف جدید، غیر از مفهوم متعارف حقوق و آزادیها در آثار به جای مانده از شریعت است.

(۷) از مصادیق آزادی، مختار بودن در انتخاب هر یک از مذاهب و حتی انتخاب خود مذهب یا لامذهبی است؛ حال آنکه در سنت فقهی مسلمانان و شیعه، احکام ارتداد وجود دارد. عقد آدم مرتد باطل است؛ دارایی‌هایش دیگر به او تعلق ندارد؛ بدنش ناپاک است و قستلش واجب خواهد بود؛ حتی درباره آیه «لا اکراه فی الدین» تأکید شده است که اسلام براساس توحید بنا گردیده و در نفی و اثبات آن مجالی برای آزادی عقیده و مذهب به معنی جدید کلمه نیست (طباطبایی، جلد ۴، صص ۱۲۴).

(۸) آزادی قلم و بیان و مطبوعات یکی از مفروضات دموکراسی است؛ در حالی که در سنت شرعی، موضوعی تحت عنوان کتب ضاله و مضله مطرح است.

(۹) در مقوله برابری، احکامی را که در سنت دینی راجع به مسلمان و نامسلمان آمده است، چه باید کرد؟ برای مثال، فقط مرد مسلمان می‌تواند زن کافر ذمی را به

يك كلمه بیشتر، ذهن و روح انسان و جامعه را در برگیرد و ولایت و اقتدار سازمان روحانی شیعه روز به روز فزونی یابد. وی به دیگر نهادهای اجتماعی (چون علم، خرد و اندیشه بشر، هنر، اقتصاد، سیاست و...) با سوءظن و حزم و احتیاط می‌نگریست و آنها را رقبای نهاد دین می‌دانست. در این میان، نهاد سلطنت (محمدعلی شاه) از برخی مخالفت‌های وی با مشروطه بهره برد و با او در يك جناح قرار گرفت (فراستخواه، سرآغاز...، ۱۳۷۷، ص ۳۹۷).

شیخ فضل‌الله در استبداد صغیر، مکتوباتی دارد که حاوی مواضع او درباره روند مشروطیت است. او مشروطه را کالایی وارداتی می‌دانست که نواندیشان و طبیعی مشربهای داخلی آورده‌اند، جنبه‌های ضد اسلامی آن را پوشانده‌اند و با توجیهاتی آن را دینی و موافق با اسلام نشان داده‌اند. از نظر شیخ «منشأ این فتنه، فرق جدید و طبیعی مشربها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و به صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هر کس فریفته این عنوان و طالب این مقصد باشد، به اینکه در طلب عدل برآمدند و کلمه طیبه «العدل» را هر کس اصغاه نمود، بی‌اختیار در تحصیل آن کوشید... من جمله خود داعی...» (ملک‌زاده، صص. ۲۲۰-۲۰۹).

شیخ فضل‌الله قانون‌گذاری بشری را که در برابر فقه است و اکثریت آراء و وکالت را که به جای ولایت شرعی است، دو بدعت می‌دانست. از نظر او: اگر قانون‌نویسی، امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد، امور شرعی عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت. ولایت در زمان غیبت امام زمان (عج) با فقها و مجتهدین است، نه با فلان بزّاز و بقال و اعتبار... اکثریت آراء... در مذهب امامیه، غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که او اصل انتخابات را رد کرده است (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱).

شیخ در مورد تصمیم خود برای مطابقت دادن قانون با قواعد اسلامی گفته است: «دیگران بدین علت که دول خارجه این قانون را به عنوان مشروطه نمی‌شناختند، همکاری نکردند.» لذا، او در «بی‌اصرار بر تصویب ماده واحده نظارت مجتهدان بر قوانین تصویبی برآمد که گریزی از قبول اصل آن نبود. به نوشته کسروی، در مورد نظارت مجتهدان سه دیدگاه وجود داشت: دیدگاه اول، با پیش کشیدن اصل بیست‌وهفتم قانون -

از پرورش یافتگان مکتب وی، از طلایه‌داران جنبش‌های اسلامی شدند. مجتهدانی چون محدث نوری، سید کاظم طباطبایی یزدی، آخوند خراسانی، شیخ فضل‌الله نوری، آقای نجفی اصفهانی، حاج آقا نورالله اصفهانی، میرزای نائینی، سید حسن مدرس، میرزای آشتیانی، ملا عبداللّه مازندرانی و ملا قربانعلی زنجانی و... که هر يك در فقاقت و سیاست در تاریخ معاصر ایران و جهان شیعه مهم به‌شمار می‌آید، نزد میرزای شیرازی درس خواندند (نامدار، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹). اما شیخ فضل‌الله شاگرد معنوی و تداوم‌دهنده اندیشه میرزای شیرازی بود. نویسنده‌ای اصول تفکر میرزا را به این شرح بیان کرده است:

(۱) حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی است. این اصل فکری میرزا، جوهره ذاتی سیاست را از جایگاه فقه اسلامی خارج کرد و در جایگاه رفیع علم کلام قرار داد.

(۲) حکومت، قوه اجرایی احکام اسلام است. بر پایه این اصل، بدون تشکیل حکومت تحقق حاکمیت قوانین اسلامی در جامعه امکان‌پذیر نیست؛ چون همه احکام حکومتی و دینی مکمل و متمم یکدیگرند.

(۳) برقراری عدالت اجتماعی در گرو تشکیل حکومت اسلامی است و این بدان سبب است که مفاهیم و پدیده‌های سیاسی، در ردیف مفاهیم و پدیده‌های دینی است و دیگر احکام حکومتی نیز در رده احکام دینی قرار دارند.

(۴) انفکاک سیاست از شریعت، منشأ حقیقی حکومت‌های اقتداری و استبدادی است.

میرزای شیرازی در جریان مبارزه با قرارداد استعماری رژی، با این اصول فکری، فتوایی در تحریم استعمال توتون و تنباکو صادر کرد و جنبش تنباکو را همچون مقدمه‌ای بر انقلاب مشروطیت به‌وجود آورد (نامدار، ۱۳۷۶، صص. ۱۱۹-۱۴۰).

### شیخ فضل‌الله نوری و مخالفت با مشروطه

شیخ فضل‌الله نوری بیش از هر کس، خود را سنگربان مقدّسات، سنتها، معتقدات و احکام شیعی می‌پنداشت. از نظر او، نهاد دین باید يك نهاد برتر، فائق، مسلط و فراگیر باشد و همچنان بر ثبات، مطلق بودن و جاودانگی تکیه زند؛ متون، سنتها، معتقدات و احکامش از تفسیر و تأویل مصون بماند و وجه‌المصالحة اغماضها و مصلحت‌اندیشی‌ها نشود؛ اسلام نه يك کلمه کمتر و نه

حقیقی، فقط همان است که شریعت می‌فرماید. شیخ می‌گفت: «نشر عدالت محتاج به این ترتیبات نیست... در دین اسلام - بحمدالله تعالی - نیست مگر عدل» (ملک‌زاده، همان).

شیخ در یکی از لویح، که در حرم عبدالعظیم متحصن بود، نوشت: «چیزی نگذرد که حریت مطلقه رواج، و منکرات مجاز و مسکرات مباح و مخدرات مکشوف و شریعت منسوخ و قرآن مهجور بشود... دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شورا گرفت. آیا چه افتاده است که امروزه باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید... برز الاسلام کله الی الکفر کله...» (ملک‌زاده، جلد ۳، ص ۸۹).

### چالش در رابطه دین و نهاد دولت

شیخ فضل‌الله، علما را نایبان نبوت انبیاء و سلاطین متشرع و سازگار با علمای شرع - و به اصطلاح «شاهان دین یار» - را نایبان سلطنت انبیاء می‌دانست و معتقد بود که این دو مکمل و متمم همدیگرند. به نظر حائری، خواست شیخ و همفکران او، اصلاحات با حضور سلطنت بود (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۱).

شیخ با تفکیک قوای سه‌گانه در شیوه حکومت‌داری مخالف بود: «تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا در اسلام برای احدی جایز نیست تضمین و جعل حکم هر که باشد و اسلام ناتمام ندارد که کسی او را تمام نماید.» (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰).

پس از بیان عدالت از دیدگاه شیخ فضل‌الله، به چگونگی تحقق عدالت از نظر وی می‌پردازیم. او عقیده داشت که تقویت دو نهاد متوافق (علمای شریعت و حکومت مقتدر متشرع)، عدالت را گسترش می‌دهد. «پس به حکم این مقدمه، ظاهر و هویدا شد که اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت به این دو فرقه بشود؛ یعنی «حمله احکام» و «اولی الشوکه من اهل الاسلام» این است؛ راه تحصیل عدالت صحیحه نافع... حاصل المرام این است که... ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید، مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این، سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است.»

که «استقرار قانون را موقوف به عدم مخالفت با موازین شرعی» کرده بود - می‌گفتند که قانون را همگی علما باید نگهداری کنند و این اصل، به این صورت، مورد نیاز نیست (کسروی، ۱۳۶۵، ص ۳۱۷). دیدگاه دیگر چنین بود که علمای ناظر باید جزء مجلس باشند و در همان چارچوب عمل کنند که طباطبایی و نائینی از آن پیروی می‌کردند.

طبق دیدگاه سوم، علمای ناظر می‌توانند یک نهاد مستقل و موازی در خارج از مجلس تشکیل دهند. شیخ فضل‌الله از این دیدگاه، طرفداری می‌کرد (آدمیت، ۱۳۳۵، ص ۴۱۴).

مجلس این نظرات را معیار اختیارات قانونگذاری ملی ارزیابی می‌کرد و وکلای مجلس را مختار نمی‌دانست که اشخاص دیگری را به جای خود بگمارند. مجلس استدلال می‌کرد که اگر نظارتی لازم باشد، علمای ناظر باید با رأی ملی انتخاب شوند.

سرانجام، اصل نظارت مجتهدان به تصویب رسید، اما در عمل، دیدگاه اول جاری شد. این اصل پس از به دار آویخته شدن شیخ فضل‌الله و بی‌رغبتی مجتهدان به حضور در مجلس و حوادث بعدی (ملک‌زاده، جلد چهارم، ص ۲۱۳)، در حد نوشته باقی ماند.

### انتقاد از بدعت قانونگذاری در کنار قانون شریعت

شیخ بر این عقیده بود که اصل قانونگذاری با اکثریت آراء - ولو در امور مباح - چون بر وجه التزام (ملزم داشتن مردم به عمل بدان) است، بدعت و حرام است. او اصل نوشتن قانون اساسی را بدعت می‌دانست؛ نه به معنای اینکه قانون اساسی ضد اسلام است، بلکه اینکه عده‌ای مسلمان کنایی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند، خود این کار خلاف اسلام و بدعت است. از نظر او، جایی که قرآن وجود دارد و علما به رتق و فتق امور می‌پردازند، لزومی ندارد که قانون اساسی باشد (حائری، ۱۳۷۲، ص ۵۳۰).

از نظر نوری، «عدالت» اصل و ارزش و آرمانی مستقل نیست که اسلام را با آن منطبق سازیم، بلکه عدالت جز کتاب و سنت و فقه شیعی نیست؛ یعنی عدالت امری عقلی، انسانی و عرفی نیست، بلکه امری شرعی و الهی است. مشروطه‌خواهان، خواستار عدل - به مفهوم عقلی، اجتماعی و عرفی آن - بودند و مشروطه‌خواهان خواستار شریعت؛ ولی اینان با عدالت اجتماعی مخالف نبودند، بلکه اعتقاد داشتند که عدالت

هرگز در فضیلت و فواید وجود مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شك نداشته است.» (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۲).  
 شیخ در آخرین رساله‌اش، درباره نقش خود در انقلاب مشروطه نوشت: «هر کاری که کردم مماشات بود، شرکت در کمیته قانون اساسی و امثالهم مماشات بود...» یعنی همکاری‌اش با انقلایبسون را از روی مماشات می‌دانست.

### خلاصه و نتیجه

در این مقاله رابطه روشنفکران مذهبی و سیاست و نیز نقش آنان در انقلاب مشروطه ایران مطرح و دیدگاه‌های چند تن از علما درباره حکومت، مشروطیت، دموکراسی، مجلس و پاره‌ای از دیگر مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و رابطه این مسائل با دین و همچنین وجوه افتراق و تشابه اندیشه‌های آنان بررسی شد.

روشنفکران از چند راه در سیاست نقش دارند:

(۱) تولید يك نظریه سیاسی و اجتماعی تازه در چارچوب فرهنگ گسترده‌تر برای حل مشکلات گوناگون جامعه و پیشرفت آن.

(۲) تبیین شرایط و گرایش‌های سیاسی جاری با بهره‌گیری از نظریه‌های موجود بدون ابداع نظریه‌ای نو.

(۳) مشارکت در هدایت امور جاری حکومت و رهبری گروه‌های سیاسی. روشنفکران مذهبی در آستانه انقلاب مشروطه به هر سه روش در سیاست دخالت داشتند و بویژه دست به ابداع نظری در زمینه تلفیق دینت و دموکراسی زدند. در این نوآوری گسرچه اختلاف‌های فکری داشتند، اما بیشتر نظریه‌پردازان هوادار نوعی دموکراسی، تجدید هویت ملی، تحدید قدرت شاه در پرتو قانون، مبارزه با نظام استبدادی حاکم و حامیان خارجی استبداد بودند. اصلاح نظام سیاسی و از میان بردن موانع پیشرفت و ریشه‌های فقر و عقب‌ماندگی از دیگر وجوه اشتراك دیدگاه‌های علما بود. از دید همه روشنفکران مذهبی، حکومت غیر مشروطه دارای ماهیت غاصبانه، فاسد و مهار گسیخته بود و محدود کردن آن ضرورت داشت. هر دو گروه در مورد نظرات مجتهدان بر قوانین مصوب مجلس توافق نظر داشتند؛ ولی میان دو دیدگاه مذهبی مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه، اختلافاتی هم بود، از جمله:

(۱) مشروطه‌خواهان به کارکرد نظام سیاسی در برقراری نظم و توسعه اجتماعی، توجه داشتند، اما مشروعه‌خواهان به مؤلفه ارزشها و اعتقادات در حکم

ملك‌زاده درباره شیخ فضل‌الله چنین نوشته است:  
 پس از استبداد صغیر که شاه برخلاف میل باطنی و به واسطه فشار مردم و قیام تبریز، اعلام مبهم و بی‌سر و ته انتخابات را منتشر نمود، سیل تلگرافها از طرف روحانیون و اعیان شهرستانها در مخالفت و حرمت مشروطه به طرف دربار سرازیر شد. در تهران، شیخ فضل‌الله و امام جمعه و... نوشتند: «مجلس شورای ملی، منافی با قواعد اسلام است و ممکن‌الجمع نیست؛ چنانچه به رأی‌العین مشاهده کردیم و ما مسلمانان که در تحت اقتدار سلطنت اسلامی هستیم، ابداً راضی نمی‌شویم که وهنی به اسلام و دین ما برسد...» محمدعلی شاه در پاسخ نوشت: «جنابان مستطابان، حجج‌الاسلام سلمهم الله تعالی، عزم ما همه وقت به تقویت اسلام و حمایت شریعت حضرت نبوی (ص) بوده و هست. حال که مکشوف داشتید تأسیس مجلس با قواعد اسلامی منافی است و حکم به حرمت دادید و علمای ممالک هم به‌همین نحو کتباً و تلگرافاً حکم بر حرمت نموده‌اند، در این صورت ما هم از خیال بالمره منصرف و دیگر عنوان همچو مجلس نخواهد شد...» (جلد ۵، ص ۱۹۹)

محمدعلی شاه نه تنها از وجهه مذهبی شیخ فضل‌الله، بلکه از اعتبار سید کاظم یزدی نیز برای دستگاه خودکامگی خویش بهره می‌برد (کسروی، ۱۳۶۵، ص ۷۳۰).

محمد علی میرزا (در جریان متمم قانون اساسی) رویه دینداری و پرهیزگاری به خود داده می‌گفت، تا علمای نجف امضاء نکنند، من امضاء نخواهم کرد؛ چون در نجف سید کاظم یزدی که یکی از مجتهدان بنام و خود از رده آخوند خراسانی و شیخ‌مازندرانی بود و دسته بزرگی از ایرانیان به او تقلید می‌داشتند، راه حاج شیخ فضل‌الله را پیش گرفته بود و با مشروطه دشمنی نشان می‌داد، محمدعلی میرزا نیک می‌دانست که میانه علمای نجف يك سنخی نخواهد بود و قانون اساسی از نجف باز نخواهد گشت.

درباره گرایش فکری شیخ فضل‌الله، قضاوت‌های متفاوتی وجود دارد؛ برخی معتقدند که شیخ فضل‌الله هیچ تحول و اصلاحاتی را بر نمی‌تافت و سخت بر آزادی، قانون، انتخابات، حکومت اکثریت، تحمیل کیفرهای نقدی به افراد، تغییر در قانون، پارلمان و مساوات حمله‌ور می‌شد. وی وضع هر قانونی را «منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین» می‌دانست (حائری، تشیع و مشروطیت...، صص ۲۶۴-۱۶۳). اما حمید عنایت به دفاع از او برخاسته و نوشته است: «شیخ



پایه‌های نظم حاکم بر حیات اجتماعی که در چهره قوانین تجلی می‌یافت. میرزای شیرازی بعنوان نماینده دیدگاه مشروعه‌خواه می‌گفت: اگر قانونگذاران فاقد مشروعیت و مقبولیت باشند، نظم برقرار نمی‌شود؛ اما نظم مورد نظر آخوند خراسانی که نماینده مشروعه‌خواهان بود، می‌بایست با ایجاد ساختار مشروعه ضد استبداد به دست نمایندگان و با برگزاری انتخابات برقرار شود.

(۲) مشروطه از دید شیرازی و شیخ فضل‌الله نوری مغایر با ارزشهای حاکم بر جامعه پاهریزی شده بود و تعمیم حوزه ولایت در حیطه سیاست کامل نبود؛ ولی از دید آخوند و نائینی، ولایت کامل بر جامعه از اختیارات و اقتدارات امام زمان (عج) است. بنابراین، آنان تعمیم آن را در حد نظارت بر قدرت، کافی می‌دانستند.

(۳) دیدگاه مشروعه‌خواه به قانون اساسی ایراد داشت؛ اما پاسخ مشروعه‌خواهان به مفاهیم مرحله دوم وضع قانون، یعنی مجلس بود. به نظر آنان در رکن نخست، نیازهای نظام سیاسی از منابع شریعت استنباط می‌شود و در مقام قانون جامعه قرار می‌گیرد؛ مرحله دوم عبارت است از دآوری درباره مسائل مستحدثه. در نظریات مشروعه‌خواهان، میان دو مرحله تفکیکی وجود نداشت و آنان بیشتر بر مرحله دوم تأکید می‌کردند (نامدار، ۱۳۷۶، صص. ۱۹۵-۱۸۵).

برخلاف رویکرد پارتو، روشنفکران مذهبی را در آستانه انقلاب مشروعه نمی‌توان بعنوان شیفتگان قدرت، با شعارهای فریبنده تحلیل کرد، بلکه آنان نظریه‌پردازی و فعالیت سیاسی را دارای جایگاهی افتخارآمیز برای اصلاح زندگی اجتماعی، از راه رایانه تفسیری تازه و پویا از رابطه دین و دموکراسی می‌دیدند. آنان نگرشی به نسبت عینی، و تفسیری سیاسی از مسائل جامعه ارائه و خود را نماینده منافع عمومی تلقی می‌کردند. در آستانه انقلاب مشروعه، دین مهمترین مؤلفه جامعه سنتی ایران شناخته می‌شد و با همه عناصر اجتماعی و فرهنگی آمیختگی داشت و در چنین فضایی، هرگونه تحول چشمگیر نمی‌توانست بی‌کنش تاریخی یا واکنش روشنفکران مذهبی صورت پذیرد.

علما آگاهانه کوشیدند تفکر دینی را با اندیشه مشروطیت درآمیزند و عنصری ملی و بومی پدید آورند، اما به سبب ضعف مبانی معرفت‌شناختی و شوریک نتوانستند یک نظریه سیاسی مستقل و قابل دفاع مبنی بر حکومت دینی و دموکراسی غیر لیبرال لایه کنند. همین

امر سبب انحراف مسیر انقلاب مشروعه و تردید و ابهام در مورد هدفهای آن شد و این انقلاب سرانجام به بن‌بست فکری و عملی رسید.

### منابع:

- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، انتشارات پیام، ۱۳۳۵.
- بشیری، حسین، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸.
- بهشتی سرشت، محسن، نقش علما در سیاست، از مشروطه تا انقراض قاجار، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: نشر پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۵.
- بهبی، محمد، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- تاریخ کمبریج، سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۱.
- ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، ... روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، دو جلد، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲.
- توسلی، غلامعباس، جامعه‌شناسی دینی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
- توسلی، غلامعباس، روشنفکری و اندیشه دینی: رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه دکتر علی شریعتی (مجموعه مقالات)، تهران: نشر قلم، ۱۳۷۹.
- حائری، عبدالهادی، تاریخ جنبشها و تکاپوی فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- حائری، عبدالهادی، «رویارویی اندیشه‌ها در انقلاب مشروطیت»، همشهری، کتاب سال ۱۳۷۲، سال اول، شماره اول.
- حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با تمدن غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- دولت‌آبادی، یحیی، تاریخ معاصر یا حیات یحیی، تهران: انتشارات عطار، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ۱۳۷۴.
- صاحبی، محمدجواد، اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی، قم: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶.

- طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، قم: چاپ مهر، بی تا، جلد ۴.  
 عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین  
 خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۵.  
 عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، از حمله ناپلئون به  
 مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم،  
 ۱۳۷۶.  
 فاضل میبیدی، محمدتقی، «گام نخست اصلاحات»، روزنامه بهار،  
 ۳۰ تیرماه ۱۳۷۹.  
 فراستخواه، مقصود، دین و جامعه، مجموعه مقالات، تهران: شرکت  
 سهامی انتشار، ۱۳۷۷.  
 فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیردینی،  
 تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۷.  
 قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: انتشارات  
 سمت، ۱۳۷۸.  
 کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ۵ جلد، تهران:  
 انتشارات امیر کبیر.  
 کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر،  
 ۱۳۶۵.
- کسروی، احمد، دین و سیاست، تهران: ۱۳۴۸.  
 محیط طباطبائی، سیدمحمد، نقش سید جمال در بیداری مشرق  
 زمین، با مقدمه و ملحقات از: هادی خسروشاهی، قم: دفتر تبلیغات  
 اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۵۰.  
 مطهری، مرتضی، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، قم: نشر  
 عصر، ۱۳۵۷.  
 ملکزاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطه، تهران: نشر ابن سینا،  
 ۱۳۲۸، جلد ۵.  
 منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود  
 صلواتی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.  
 نائینی، شیخ محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، یا حکومت از  
 نظر اسلام، به کوشش سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی  
 انتشار، چاپ هفتم، ۱۳۶۰.  
 نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در  
 صد ساله اخیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،  
 ۱۳۷۶.  
 تراقی، ملامحمد، شئون تقیه، ترجمه سید جمال موسوی، تهران:  
 انتشارات بعثت، ۱۳۶۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی