

پیامدهای دو جریان اصولی گری و اخباری گری در سازمان روحانیت و تحولات دوره قاجاریه

دکتر جهانبخش نواب^۱

سروش آزادبخت^۲

چکیده

اساس این مقاله بر طرح این دو پرسش مهم استوار است. نخست اینکه: کدام یک از دو جریان اصولی گری و اخباری گری در پویایی نهاد مرجعیت و اندیشه اجتهادی و نیز تحولات نوین در تاریخ ایران عصر قاجاریه نقش عمده ای ایفا کرده است؟ دیگر اینکه دو جنبش اصولی و اخباری بر سازمان روحانیت رسمی (اصولی) شیعه چه تأثیری گذاشته است؟ مجادلات و مباحثات این دو اندیشه در دوره ی قاجار پیامدهای گوناگون سیاسی و مذهبی داشت که به ویژه در حوزه ی تحولات مربوط به دستگاه روحانیت در گسترش اندیشه اجتهاد و تقلید، تحکیم نهاد مرجعیت، قدرت یابی و نفوذ روحانیت در میان توده های مردم و رویارویی با دولت و نظام حکومتی، گرایش بخشی از روحانیت اصولی به اندیشه های روشنگرانه و تفکرات جدید و استقبال از برخی مظاهر نوگرایی، ظاهر شد. در این مقاله پیامدهای دو جریان اصولی و اخباری در عرصه تحولات درون سازمانی روحانیت و فرآیند نوسازی در جامعه ایران بررسی می شود.

واژگان کلیدی: اخباریون، اصولیون، روحانیت، مرجعیت، اجتهاد، نوسازی،

عصر قاجاریه

۱ دانشیار و عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه لرستان

۲ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی

مقدمه

جریان اخباری گری به عنوان یک تفکر و اندیشه از زمان محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۳ ق) از عالمان دوره ی صفویه شکل گرفت. هر چند اصطلاح «اخباری» در برابر «اصولی» قبل از استرآبادی، در کلام شهرستانی (م ۵۴۸ ق) در کتاب «الملل و النحل» آمده است. وی علمای امامیه را به دو فرقه اخباری و اصولی تقسیم می کند.^۱ همچنین علامه حلی (م ۷۲۶ ق) این تقسیم را به کار گرفته و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) را در زمره ی اصولیون به حساب می آورد.^۲ در کلام قدما مانند شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)، سید مرتضی و شیخ طوسی، تعبیر «المتعلقین بالاخبار»، «اصحاب الحدیث» و «المتمسکین بالاخبار» به کار رفته است. اینان (اخباریون) مسلک خود را به قدمای شیعه نسبت داده و شخصیت هایی چون شیخ صدوق (م ۳۲۹ ق) و کلینی (م ۳۲۸ ق) را نیز اخباری می دانند.^۳

محمدامین استرآبادی به عنوان احیاگر تفکر اخباری در سده ی یازدهم هجری قمری شناخته می شود. این شخص به تدریج شاگردانی تربیت کرد که حوزه های شیعی را از آن تاریخ تا اواخر دوره ی زندیه کاملاً تحت تأثیر خود قرار دادند. حتی برخی معتقدند علمایی چون مرحوم مجلسی، شیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق و ملامحسن فیض کاشانی بینابین اصولی و اخباری حرکت کردند.^۴ بعضی ها هم بر این باورند که این افراد تحت تأثیر اخباریون بودند. در هر صورت اخباریون توانستند در مناطقی مثل بحرین، عراق، هندوستان و قسمت هایی از جنوب ایران و نقاط مرکزی ایران حاکم شوند و نسبتاً یک جمعیت شکل یافته و قدرتمندی را تشکیل دهند. جایگاه این جریان فکری در عتبات عالیات که مرکز تشیع بود بر نفوذ و اقتدار آنها افزود.^۵

اما غلبه تفکر اصولی به ابتدای تأسیس قاجاریه بر می گردد. آیت الله محمدباقر بهبهانی که از او به عنوان وحید بهبهانی نام برده می شود و یکی از علمای برجسته ایران در آن زمان بود که توانست با اشاعه تفکر اصولی و تربیت شاگردان مهم حوزه اخباری گری را از ایران و جهان اسلام برچیند. شاگردان برجسته بهبهانی مثل شیخ انصاری که از بزرگان تاریخ تشیع محسوب می گردد و صدها مجتهد دیگر که از شاگردان بلافصل و یا غیر مستقیم شیخ انصاری بودند؛ مانند میرزای شیرازی، شیخ جعفر نجفی و ملا احمد نراقی همه از علمای اصولی بودند که به واسطه وحید

بهبهانی در مناطق شیعی ایران پراکنده و موفق شدند تفکر اصولی را کاملاً حاکم کنند. این امر از این جهت اهمیت داشت که اساساً در سابقه تفکر اخباری مواجه شدن با مباحث مستحدثه و مسائل جدید که وارد حوزه سیاسی شیعیان شد هیچ جایگاهی نداشت. اینک به مختصر به تفاوت دیدگاههای دو مکتب اصولی و اخباری پرداخته می شود. موارد اختلاف عبارتند از:

- ۱- مجتهدان (اصولیون) اجتهاد را واجب عینی یا تخییری می دانند، اما اخباریون اجتهاد را حرام می دانند و معتقدند در مسائل مورد نیاز باید روایت را از مقام معصوم گرفت.
- ۲- احکام از نظر مجتهدان عبارتند از؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل، اما اخباریون به کتاب و سنت معتقدند و برای اجماع و عقل اهمیتی قائل نمی باشند.
- ۳- مجتهدان عمل به ظن را در حکم شرعی تجویز می کنند، اخباریون تنها به علم اکتفا می کنند. منظور اخباریون از علم، علم عادی است. یعنی همان چیزی که به طور واقع از معصوم رسیده و قابل خطا نیست.
- ۴- مجتهدان احادیث را به چهار دسته (صحیح، موثق، حسن و ضعیف) تقسیم می نمایند، اما اخباریون احادیث را به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می سازند.
- ۵- مجتهدان اقسام اربعه حدیث را طوری که مرامشان اجازه می دهد تفسیر می کنند اما اخباریون حدیث صحیح را عبارت از خبری می دانند که دارای نشانه های چندی باشد که به وسیله آن بتوان یقین کرد که این خبر از معصوم رسیده، حال آنکه حدیث ضعیف چنین ویژگی ای ندارد..
- ۶- مجتهدان مردم را به دو دسته تقسیم می کنند: مجتهد و مقلد، اما اخباریون همه مردم را مقلد معصوم می دانند و اجازه نمی دهند مردم از مجتهد تقلید کنند، مگر در صورتی که بخواهند حدیث صحیح را، به اصطلاح خود آنها، از مجتهد فرا گیرند.
- ۷- مجتهدان در عصر غیبت، رسیدن به درجه اجتهاد را واجب می دانند و در عصر حضور اخذ احکام را منحصر به حضور معصوم می دانند. اخباریون اخذ احکام را منحصر به حضور معصوم می دانند و معتقدند باید احکام را از معصوم گرفت هر چند با واسطه باشد.

۸- مجتهدان برای رسیدن به درجه استنباط، علوم مختلفی را شرط می دانند که مهمترین آنها «اصول الفقه» است. اما اخباریون معرفت به اصطلاحات اهل بیت را شرط استنباط احکام می دانند، به اضافه اینکه خبر مورد عمل معارض به مثل نباشد، اما رجوع به اصولی که از کتب اهل سنت گرفته شده را تجویز نمی نمایند.

۹- مجتهدان تقلید از میت را تجویز نمی کنند. اما اخباریون تقلید از میت را جایز می شمارند.

۱۰- مجتهدان ظاهر کتاب را حجت می دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می دهند، اما اخباریون ظاهر کتاب را در صورتی تجویز می کنند که تفسیری از معصوم رسیده باشد.

۱۱- مجتهدان اطاعت از مجتهدان را مانند اطاعت از امام واجب می دانند، اما اخباریون اطاعت از مجتهد را واجب نمی دانند.

۱۲- مجتهدان کلیه اخبار کتب اربعه را صحیح نمی دانند، بنابراین علم رجال را لازم می شمارند، اما اخباریون روایات کتب اربعه را صحیح می دانند، به این معنی که اخبار کتب اربعه، قطعی الصدور از معصوم است و خدشه ای در آن وارد نیست، بنابراین نیازی به علم رجال نداریم.

۱۳- مجتهدان تصرف در امور حسبیه و فتوا دادن را منحصر به اجتهاد می دانند و اخباریون موضوعات فوق را مربوط به افرادی می دانند که روایت کننده از معصوم و مطلع از احکام آنها باشند.^۶

درباره دلایل پیروزی اصولیون بر اخباریون در دوره قاجار اظهار نظرهایی شده است که عمدتاً این پیروزی را نتیجه آغاز تماس با غرب و نوگرایی در ایران و هماهنگی بیشتر اندیشه های اصولی گری با این پدیده ها می دانند. افزایش تماس با غرب از روزگار صفویه، پیامدهای ناگوار شکست های ایران از روسیه، کوشش های نافرجام امیرکبیر و سپهسالار در جهت نوسازی (مدرنیسم)، اعزام دانشجو به خارج، تأسیس چاپخانه و سرانجام نفوذ افکار و مفاهیم فرهنگی و روشنفکرانه از غرب، همه دست به دست هم داده، گرایشی کلی در محاجه و معارضه با وجوه سنتی اندیشه را موجب شد.

بنابراین جامعه دینی هم از این تحولات و گرایش ها مصون نماند. پیروزی اصولیون که معتقد به اجتهاد و استدلال فردی بر مبنای علم اصول بودند بر اخباریون، بی ارتباط با این آگاهی شایع

در مورد عدم کفایت قواعد جزمی فقهی برای مقابله و کنار آمدن با این گونه تحولات نبود. اخیراً محققان غربی و ایرانی که در زمینه تشیع تحقیق کرده اند، به تأثیر این پیروزی بر سیر اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی شیعه ارج نهاده اند.^۷

عنایت می گوید: حق این است که نمی توان رابطه دقیقی بین جریان های اجتماعی و اقتصادی با دگرگونی ذهن و اندیشه دینی تعیین کرد. مثلاً نمی دانیم آیا تفرقه اصولی - اخباری هماهنگ با آرایش نیروهای اجتماعی - اقتصادی بوده یا نه؟ اگر چه همکاری علمای اصولی با روشنفکران در انقلاب مشروطیت به پیشبرد منافع بورژوازی خدمت کرده است. از سوی دیگر علاقه‌ی روزافزون علما به مسائل سیاسی از اواسط قرن نوزدهم به بعد را شاید بتوان به واکنش آنان در برابر دستیاری های مداوم امپریالیست ها نسبت داد. مانند امتیاز رویتر در مورد تأسیس بانک شاهی به سال ۱۲۸۹ هـ ق / ۱۸۷۰ م، گشایش سرویس کشتیرانی بین المللی کارون در ۱۳۰۶ هـ ق / ۱۸۸۸ م، اعطای امتیاز تنباکو به رژی ۱۳۰۹ - ۱۳۰۷ هـ ق / ۱۸۹۲ - ۱۸۹۰ م. و مانورهای بانک استقراضی روس از سال ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰ م به بعد.^۸

به ویژه اصولیون با داشتن نهادی به نام مرجع تقلید و روحانیتی سازمان یافته، هم از لحاظ عقیدتی انعطاف بیشتری داشتند، که با استناد به عقل و استفاده از مدارک شرع بتوانند نظام قانونی و شرعی شیعه را قابل انعطاف و متناسب با نیازهای روز سازد و هم رهبری زنده و پیوسته ای را به مؤمنان عرضه نمایند.^۹ یقیناً وجود روحانیتی سازمان یافته که در رأس آن نهادی به نام مرجع تقلید باشد به نحو بهتر، قوی تر و سریع تر می توانست در مقابل منافع سیاسی و اقتصادی بیگانگان مقاومت کند. در حالی که اخباریون نه انعطاف اصولیون را داشتند و نه دستگاه روحانی سازمان یافته ای مانند اصولیون. در تبیین بیشتر موضوع، قبل از ورود به بحث اصلی لازم است به جایگاه عقل و اجتهاد در میان شیعیان اشاره شود.

عقل و اجتهاد در میان شیعیان

اجتهاد از ریشه «جهد» به معنای منتهای کوشش است. به تعبیر شهید مطهری: اجتهاد سربسته به معنای صاحب نظر شدن در امر دین است، و معنای صحیح اجتهاد یعنی به کار بردن تدبر و تعقل در فهم ادله شرعی که البته احتیاج دارد به یک رشته علوم که مقدمه شایستگی و استعداد تعقل و تدبر

صحیح و عالمانه است.^{۱۰} اندیشه اجتهاد را می توان به عنوان اولین حرکت در راستای جریان روشنفکری دینی در جهان اسلام نام برد. این اصل در قرن هفتم در میان اهل سنت تعطیل شد، اما شیعیان اصولی همواره این رکن را در میان خود زنده نگه داشته اند.

اجتهاد در واقع مهم ترین دستاورد شیعیان برای انطباق خود با تحولات اجتماعی و سیاسی است. این اصل، هم طرح و تدبیری است برای تکمیل منابع فقهی، و هم تعبیه ای است انقلابی در برابر قدرت های دنیوی. اگر چه اجتهاد مطلق که حق انحصاری مؤسسان مذاهب چهارگانه شمرده می شود، به عنوان اجتهاد نسبی یا مقید، هرگز در میان مسلمانان اهل سنت متروک نبوده، اما شک نیست که اجتهاد فقط در میان شیعیان همواره دوشادوش عمل و اعتقاد پیش می رفته است.^{۱۱}

اما آیا شیعیان و به ویژه اصولی ها توانسته اند از این اصل مترقی مکتب خود به نحو مطلوب در فقه و رویدادهای سیاسی و اجتماعی استفاده کنند؟ پاسخ بسیاری از روشنفکران جهان تشیع به این پرسش منفی است. مرحوم مطهری می گوید: امروزه اجتهاد روح خودش را از دست داده و مردم فکر می کنند معنی اجتهاد و وظیفه مجتهد این است که همان مسائلی را که در همه زمان ها یک حکم دارد رسیدگی کند. مثلاً آیا در تیمم یک ضربه زدن بر خاک کافی است یا حتماً باید دو ضربه بر خاک زد. یکی بگوید اقوی یک ضربه کافی است و یکی بگوید احوط این است که دو ضربه بر خاک بزنند، در حالی که این مسائل چندان اهمیت ندارند. آنچه اهمیت دارد، مسائل نو و تازه ای است که پیدا می شود و باید دید این مسائل با کدامیک از اصول اسلامی منطبق است.^{۱۲}

اندیشه اجتهاد در ذات خود به نوآوری و پویایی و تفکر و استنباط در باب مسائل مستحدثه ی جامعه ی دینی نظر دارد لیکن تا ظهور انقلاب اسلامی، اندیشه اجتهاد بیشتر در باب عبادات و مقدمات آن به کار گرفته شده و چنان در این مسأله افراط و زیاده روی شده بود که از جنبه معنوی و روحانی عبادات کاسته و به وجهه صوری آن دامن زده شد. مهم تر از این، بسیاری از مکلفین در انجام بعضی از مسائل عبادی دچار شک و وسواس شده اند. مهندس مهدی بازرگان در مقاله «انتظارات مردم از مراجع» می نویسد:

از طرف دیگر هر مسأله و مطلبی که طرح شود، چنانکه ارتباط با مصالح دین و دنیای ما داشته باشد، مسأله شرعی است و اسلام نمی تواند نسبت به آن بی اعتنا و بی نظر باشد. بنابراین کلیه مسائل زندگی اعم از فردی و اجتماعی مسائل شرعی هستند و ناچار فقه و اجتهاد باید راجع به آن بحثی و جوابی داشته باشد.

اصولاً این که ما بر اهل جماعت افتخار می کنیم و می گوئیم باب اجتهاد در قرن هفتم، بعد از چهار مجتهد بزرگ آنان بسته شد و فقه و فقاہت را منجمد کردند اما ما شیعیان باب اجتهاد را مفتوح و باز گذاشته ایم و ملزم به تقلید از مجتهد زنده هستیم تا دینمان تازه و زنده بماند و با تغییر و توسعه روزگار پیش برود، این افتخار و امتیاز وقتی تحقق پیدا می کند که با واقعیت تطبیق نماید، و حقیقتاً باب اجتهاد باز باشد و مسائل و موضوعات روز به هر شکل و اندازه که باشد از آن ورود و خروج نماید. اگر بنا باشد افکار و معلومات و افق دید مجتهدین ما در حدود و محور مطالب قرن های گذشته دور بزند چه فایده دارد؟، باز هم باب اجتهاد بسته و مرده است حق این است که در برابر هر یک رساله عملیه، که از طرف مراجع تقلید و روحانیت نوشته می شود ده رساله عملیه و فکریه و اصولیه و اجتماعیه و اقتصادیه و سیاسییه بر طبق احتیاج و درک و قبول مردم و شأن زمان راجع به اصول و عقاید و افکار و مرام اسلام نوشته شود. مخصوصاً آنچه اساس اسلام و اساسنامه مسلمانی است و کلام خدا می باشد، یعنی قرآن در متن برنامه حوزه های علمی وارد شده و تعلیم و تفسیر آن رواج پیدا کند. همچنین تربیت اخلاقی و اشاعه و اجرای صفات عالییه انسانی دست کمی از شکایات و سهویات و غسل های مستحبی ندارد. بنابراین اجتهاد نباید منحصر به شکایات، طهارت و باشد. فقه و اجتهاد راجع به هر مسأله شرعی مورد ابتلای مسلمان است. چه فرد مسلمان و چه اجتماع مسلمان.^{۱۳}

حمید عنایت نیز معتقد است فقهای شیعه در طی اعصار و قرن های گذشته آن طور که باید و شاید از اصل اجتهاد بهره ننگرفته و یا لاقلاً چنانکه می بایست در مسائل حاد سیاسی و اجتماعی سود نبرده اند، در نتیجه ذهن شیعی در میان همان جزئیات انعطاف ناپذیری که خصیصه سایر فرقه های اسلامی است، محصور بوده است.^{۱۴}

منظور از عقل به عنوان یکی از منابع فقه شیعه، احکام قطعی عقل نظری و عقل عملی است، همچون خوبی عدالت و بدی ستم. در تعالیم اسلامی قاعده ای وجود دارد به نام «قاعده ملازمه» که

حکم شرعی از حکم عقلی استنتاج می شود. تلازم میان وجوب چیزی با وجوب مقدمات آن، یا میان امر به چیزی با نهی از آن، همچنین اینکه امر و نهی در یک مورد نمی تواند جمع شود، همه از این احکام عقلی است. در راستای نقش عقل به عنوان یکی از منابع فقه اسلامی در کتاب های اصولی از جمله کتاب "اصول الفقه مظفر"، بابتی تحت عنوان مستقلات عقلیه و مستقلات غیر عقلیه آورده شده است.^{۱۵}

با این حال برخی دانشمندان متأخر شیعی (شهید صدر) معتقدند که عقل منبع بالقوه ای برای فقه شیعی است نه یک منبع بالفعل، به این معنی که اگر چه بر اساس ضوابط علم فقه عقل به تنهایی می تواند حکمی فقهی را کشف کند و ما را به یکی از احکام و تکالیف مذهبی راهنمایی نماید، لیکن این مطلب عملاً در هیچ موردی اتفاق نیفتاده و تمامی احکام شرعی که بر اساس احکام قطعی عقل مجرد انسانی قابل کشف است، در همان حال در قرآن و سنت مورد راهنمایی قرار گرفته و با دلیل شرعی (سمعی) بیان شده است.^{۱۶}

تردید روشنفکران جهان تشیع در مورد استفاده قرار گرفتن «عقل و اجتهاد» در مسائل مورد نیاز اعم از سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ...، ما را در برابر این پرسش قرار می دهد که چرا روحانیت اصول گرای شیعه نتوانست چنانکه باید و شاید از این اصل بهره برداری کند؟ گرچه پیرامون این پرسش پژوهش گسترده ای انجام نشده، اما به نظر می رسد دیدگاه سنت گرای روحانیون به مسائل، مهمترین عامل در این زمینه باشد. بدین معنا که روحانیون بیشتر متوجه حفظ سنت های گذشته بوده و کمتر تمایل به استقبال از مسائل نو و تازه دارند. به ویژه شیعیان و روحانیت شیعه که در اکثر قرن های گذشته به عنوان یک اقلیت در جامعه اسلامی مطرح بوده اند، نگرش سیاسی پیشرفته ای نسبت به امور نداشتند. تنها از دوره صفویه که شیعیان دارای قدرت و حکومت رسمی شدند، گرایش قابل توجهی به مسائل سیاسی حکومتی در بین روحانیون شیعه پیدا شد و روندی را به وجود آورد که در دوره قاجار، به ویژه در انقلاب مشروطیت به اوج خود رسید.

بعضی از محققان، نظام اقتصادی و معیشتی روحانیت شیعه را مهمترین عامل در عدم آزاداندیشی آنان می دانند. بدین معنا که آنها به دلیل اینکه بودجه مورد نیاز خود را مستقیماً از مردم دریافت می کنند؛ در عین اینکه آنها را مستقل از دولت و حکومت می گرداند و می توانند در مقابل قدرت موجود موضع گیری کنند، اما روحانیت را وادار می سازند که مطابق عقاید و

دیدگاه توده مردم رفتار کنند و حسن ظن آنها را به دست آورند. در مقابل روحانیت اهل سنت چون بودجه خود را از دولت می گیرند، در آنها وابستگی به حکومت ایجاد می کند، اما مجبور نیستند از عقاید توده مردم تبعیت کنند و لذا دارای حریت و آزاد اندیشی هستند. بنابراین بعید به نظر می رسد که یک روحانی بزرگ شیعه در حال حاضر هر اندازه هم روشن ضمیر و اصلاح طلب و مخلص باشد، بتواند فتوایی مانند فتوای شیخ شلتوت که یک طلسم هزار ساله را شکست صادر کند و قدمی مانند او بلکه خیلی کوچکتر از قدم او بردارد.^{۱۷}

پیامدهای جنبش اصولی و اخباری در دوره قاجار

در مباحث گذشته به اختلافات و درگیری های علمی و عملی اصولی ها و اخباری ها اشاره کردیم و گفتیم که سرانجام اصولی ها در این میان توانستند اخباری ها را کنار بزنند. اکنون در این قسمت به پیامدها و تأثیرات مذهبی، سیاسی و فرهنگی که این دو جنبش بر سازمان روحانیت رسمی شیعه (علمای اصولی) بر جای گذاشتند، می پردازیم.

گسترش بی رویه علم اصول

یکی از پیامدهای جنبش اصولی و اخباری گسترش فوق العاده و بی رویه «علم اصول» در دوره قاجار است. در ابتدا لازم است تعریفی از علم اصول داشته باشیم و سپس اصل بحث را پی گیری کنیم. علم اصول را چنین تعریف کرده اند: علمی است که در آن از قواعدی بحث می شود که از نتیجه ی آن در راه استنباط احکام شرعی استفاده می شود.^{۱۸} و یا به عبارت دیگر «علم اصول» علمی است که: روش و راه استنباط صحیح احکام شرعی را از چهار منبع کتاب، سنت، اجماع و عقل به ما یاد می دهد.^{۱۹}

فقه و اصول دو علم وابسته به هم هستند، وابستگی این دو به هم مانند وابستگی فلسفه و منطق است. «علم اصول» به منزله مقدمه ای برای «علم فقه» است و بدین جهت آن را «اصول الفقه»، یعنی پایه ها و ریشه های فقه می نامند.^{۲۰} بسیاری از اصول و ضوابط علم «اصول فقه» از منطق، فلسفه، لغت و کلام گرفته شده و با ترتیبی خاص و مسیر مشخص با یکدیگر ترکیب شده اند.^{۲۱}

علم اصول از آن رو حائز اهمیت است که در کنار علومى مانند صرف، نحو، لغت، منطق، کلام، تفسیر، حدیث و رجال از جمله مبانی درجه اجتهاد می باشد.^{۲۲} بلکه در عرف جامعه دینی مهم ترین علم برای رسیدن به آن درجه است.

تاریخچه علم اصول

قدیمی ترین اثری که از علمای شیعه در زمینه اصول فقه در دست است "التذکره باصول الفقه" نوشته شیخ مفید (م ۴۱۳) است، که کراچکی خلاصه ای از آن را در کتاب "کنز الفوائد" خود آورده است. پس از آن "الذریعه الی اصول الشریعه" از سید مرتضی (م ۴۳۶)، "عده الاصول" اثر شیخ طوسی، بخش اصول فقه از کتاب "الغنیه" از سید ابوالکاسم ابن زهره حلبی (م ۵۸۵)، "المصادر فی اصول الفقه" اثر سدید الدین محمود حمصی، "معارج الاصول" اثر محقق جعفر بن الحسن الحلی (م ۶۷۶)، "تهذیب الاصول"، "مبایذی الوصول" و "نهایه الوصول" از آثار علامه حسن بن یوسف بن المطهر الحلی (م ۷۲۶)، و مقدمه اصول بر کتاب "معالم الدین" اثر حسن بن زین الدین العاملی (م ۱۰۱۱). (امروزه کتاب «معالم الدین» بر همین مقدمه اصول آن گفته می شود و اصل کتاب «معالم الدین» مورد توجه نیست).

در قرن دوازدهم با مسلط شدن اخباریون - که دشمن سر سخت علم «اصول فقه» بودند - بر حوزه های علمی شیعه، پیشرفت این دانش متوقف شد. اما در اواخر این قرن با ظهور محمد باقر بن محمد اکمل (۱۲۰۵) مشهور به وحید بهبهانی و کوشش و سعی او در مبارزه با تفکر اخباری و ترویج علم اصول فقه، این دانش احیا شد و به سرعت رو به گسترش نهاد. مخصوصاً شاگردان وحید در این عرصه بسیار فعال بودند.

کتاب هایی چون "قوانین الاصول" از ابوالقاسم بن حسن گیلانی، مشهور به میرزای قمی (م ۱۲۳۱)، "فصول" از محمد حسین بن محمد رحیم اصفهانی (م ۱۲۵۴)، "هدایه المسترشدین" از محمد تقی بن محمد رحیم اصفهانی (م ۱۲۴۸)، مفاتیح از سید محمد مجاهد کربلایی (م ۱۲۴۲)، ضوابط از ابراهیم بن محمد باقر قزوینی (م ۱۲۶۲)، از آثار شاگردان و پیروان این مکتب است. شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) با نبوغ خود افق جدید و گسترده ای به روی این علم گشود و آن را به شکل بسیار دقیق و اصولی از نو پایه ریزی نمود. مجموعه رساله های او "رسائل" یا "فرائد الاصول" نام

دارد که در حوزه های علمی شیعه از متون درسی است. در مکتب شیخ انصاری دانشمندان بزرگی چون ملا محمد کاظم خراسانی مشهور به آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) نگارنده "کفایه الاصول"، محمد حسین نائینی (م ۱۳۵۵)، ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱) نگارنده مقالات، و محمد حسین اصفهانی کمپانی (م ۱۳۶۱) نگارنده "نهایه الدرايه" به ظهور پیوستند که در گسترش و تکمیل علم اصول سهم عمده ای دارند.^{۲۳}

گرایش و توجه به علم اصول به حدی رسید که متأخرین فقها از یک قرن پیش به این سو در کتاب های خود تصریح کرده اند که آن علمی که عمده و مهم و اساس است «علم اصول» است. لذا چندان توجهی به سایر علوم می که از مبانی اجتهاد و فقه است، نمی کنند. بلکه بعضی از آن علوم مانند تفسیر، حدیث و رجال به طور مختصر هم تدریس نمی شود. زیرا متأخرین از فقها معتقدند: دانستن مقداری ادبیات عرب کافی است که مجتهد در مواقع لزوم به تفسیر آیه قرآن رجوع کند و لزومی ندارد که مجتهد قبلاً با تفسیر قرآن آشنا باشد. همچنین است حدیث و معرفت رجال اسناد احادیث، چون به عقیده متأخرین در علم اصول، حجیت خبر واحد صحیح ثابت شده است. از طرفی بعضی از علمای حدیث مانند شیخ حر عاملی، مؤلف "وسائل الشیعه"، این زحمت و رنج را متحمل شده اند و احادیث صحیح را از غیر صحیح جدا کرده اند و در دسترس قرار داده اند، پس لزومی ندارد برای شناختن حدیث صحیح از غیر صحیح وقت صرف شود. بنابراین دلایل، در شرایط فعلی طلاب بعد از خواندن مقدار مختصری ادبیات عرب و منطق به خواندن «اصول فقه» می پردازند و عمده کار و تلاش خود را روی این دانش قرار می دهند و ضمناً به خواندن فقه مشغول می شوند تا آنکه به عقیده خودشان به مقام اجتهاد برسند. البته این روش اغلب، عمومی و نوعی است، ولی ممکن است افراد استثنایی پیدا بشوند که به تفسیر، حدیث، معرفت رجال یا فقه اهل سنت و یا تاریخ تمایل نشان دهند. ولی اصولاً و معمولاً این امور کارهای لازمی شمرده نمی شود. به طور کلی به واسطه وسعت و ترقی علم اصول و توجه بیش از حد طلاب به آن باعث شده که آنها از سایر علوم اسلامی احساس بی نیازی کنند.^{۲۴}

منتقدین علم اصول

علم اصول گرچه با هدف نگرش عقلانی به مسائل و مباحث دینی مورد توجه قرار گرفت، اما به علت افراط و زیاده روی در توجه به این علم و غفلت از سایر علوم عقلی و اسلامی، مورد

تردید بعضی از محققان قرار گرفته است. حجم و مباحث گسترده این دانش، همراه با پیچیدگی های لفظی و معنوی آن، که به منزله مقدمه فقه می باشد، نزدیک به یک دهه از عمر طلاب علوم دینی را به خود اختصاص می دهد. ملا علی نهانندی که به قول اعتماد السلطنه محققى است کم نظیر، و همه امروزه به استادی او در علوم شرعیه تسلیم هستند، معتقد است که: این فن (علم اصول)، مفنی روزگار و مبطل اعمار است. قرن های بسیار به این علم چندان توجهی نمی شد و فقه روز به روز در حال گسترش بود. حاشا که شارع مقدس با این اطنابات و اکثارات که بدون شک از تکمیل مقام فقاہت عظمی، عائق است، رضا دهد. آنچه از مسائل علم اصول در فقه کاربرد دارد اندکی از این بسیار است، بلکه یکی از هزار.^{۲۵} به طوری که علم اصول که امروزه ده پانزده سال آن را می خوانند و آن را مقدمه فقه می شمارند، چه بسیار کسانی که عمر خود را صرف آن می کنند، به طوری که مجال خواندن اصل فقه را پیدا نمی کنند و اگر هم پیدا کنند، این تجربه رسیده، که اصولی فقیه نمی تواند بود. قرن ها در اسلام کسی نام اصول را نمی شنید و چنین علمی وجود نداشت. بعدها هم که این علم پیدا شد چند قاعده ای بیش نبود، که معمولاً توسط کسانی که فقه تدریس می کردند، در مقدمه آن بیان می شد. تا این اواخر کتاب معالم نیز اصول علم جداگانه ای به شمار نمی رفت. از این کتاب پیداست که این علم چقدر توسعه داشته ولی اکنون ده برابر معالم را می خوانند و آن را به چیزی نمی شمردند. گذشته از اینکه چند کتاب حجیم را در علم اصول می خوانند، باید سال ها پای درس خارج «اصول» بنشینید. کسانی که سی سال پیش علم اصول خوانده اند، اگر امروز به حوزه های تدریس این علم بروند، چه بسا خود را بیگانه ببینند. ما این علم را جز تباه کردن عمر و فرسودن مغز نمی شماریم.^{۲۶}

علم اصول فقه اگر چه ضروری و غیر قابل انکار است اما نباید در آن افراط و تفریط کرد. نه شیوه اخباریون درست است که منکر ضرورت علم اصول هستند و نه شیوه اصولیونی که «علم اصول» را «بت» کرده اند و آن را مقدم بر ادله شرعیه (قرآن و حدیث) می دانند. رسم فقهای سلف این بود که اول قرآن و سپس حدیث را دلیل حکم خدا قرار می دادند و اگر دستشان از این «نصوص» و «ظواهر» کوتاه بود، سراغ «اصول عملیه» می رفتند. از زمان وحید بهبهانی تاکنون، روش دروس خارج حوزه های علمیه چنین شد که ابتدا حکم مسأله ای را به مقتضای اصل اولیه و قواعد اصولی و اصول عملیه بررسی کنند و سپس به قرآن و روایات در استنباط احکام شرعی

می پردازند، و چه بسا قرآن و روایات را یدک کش آن قواعد می کنند. چنانکه در "جواهرالکلام" که از مهم ترین و رایج ترین کتاب های اجتهادی دروس خارج فقه است، این مسأله کاملاً مشهود است. به طوری که برای اثبات هر مطلبی اول به اصل و سپس به اجماع، شهرت و امثال اینها استناد می شود و آنگاه روایات و احیاناً آیه ای هم ارائه می شود. در دوره وحید بهبهانی به خاطر مقابله با اخباریون از طرفی علم اصول بسیار گسترده شد و از طرف دیگر مسیر استدلال هم تغییر کرد. کسانی که ذوق اصولی قوی تری دارند، معمولاً آیات قرآن را به عنوان اینکه مجمل است و در مقام بیان و تشریح احکام فرعی نبوده کنار می گذارند. روایات را نیز به راحتی با مخدوش کردن سند و یا دلالت حدیث با اندک ابهام و یا ضعفی کنار گذاشته و به اصول عملیه و اصل اولیه و تمسک می نمایند.^{۲۷} مرحوم آیت الله بروجردی با همه مهارتی که در اصول فقه داشت، کمتر مسائل فقهی را بر مبانی شکی اصولی قرار می داد و هیچ گاه پیرامون مسائل فرضی نمی رفت. گاهی به طعنه می گفت که: آقایان طلاب منتظرند که یک اصل را گیر بیاورند، آن را دست آویز قرار داده و به بحث و جدل پردازند.^{۲۸}

به طور کلی زیاده روی علوم دینی در مباحثه خواندن علم اصول در عین اینکه یک نوع هوشیاری در اندیشه آنان ایجاد می کند، یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع بینی در مسائل اجتماعی دور می کند. به ویژه آنکه منطق تعقلی ارسطویی به اندازه کافی در حوزه های علوم دینی تدریس نمی شود. روی این اصل، روشنفکری طلاب بیشتر جنبه جدلی و بحثی دارد و این بزرگترین عاملی است که باعث می شود طلاب در مسائل اجتماعی واقع بینی نداشته باشند.^{۲۹}

تأثیر اجتهاد و علم اصول بر مبانی فکری روحانیت

در بخش مربوط به بررسی دیدگاه های اصولی گری انتقاداتی مطرح شد. در این زمینه که اندیشه اجتهاد نتوانست آنچنان که باید و شاید در تفکر روحانیت شیعه تأثیر بگذارد، همچنین علم اصول که به عنوان مهمترین مقدمه تفکر اجتهادی مطرح است، به علت توجه و پرداختن بیش از حد در تعلیم و تعلم آن در میان طلاب علوم دینی، باعث عدم واقع گرایی آنان نسبت به امور جامعه شد، اما در عین حال نباید از تأثیر نسبی این اندیشه بر تفکر مذهبی، سیاسی، همچنین استقبال

آنان از بعضی مظاهر نوگرایی در ایران غافل ماند. یکی از جریان‌هایی که روحانیت با استفاده از بعضی مفاهیم علم اصول در آن نقش کلیدی داشت، انقلاب مشروطیت بود. میزان مشارکت روحانیون در انقلاب مشروطیت به حدی بود که آنها را در کنار روشنفکران و بازرگانان به عنوان سومین گروه فعال در انقلاب مطرح ساخت.^{۳۰} روحانیون اعم از مجتهدان، واعظان و خطیبان، از جمله کسانی بودند که از حرکت ملی نهضت مشروطیت حمایت کردند.

در اینجا بود که مجتهدان با توسل به اصل اجتهاد و تأویلات اصولی به توجیه شرعی مبانی انقلاب مشروطه برآمدند و در این زمینه آثار سیاسی تازه‌ای پروراندند که در حوزه تفکر اجتماعی و روحانی اهمیت دارند، گرچه از نظر فلسفه سیاسی پرمایه نباشند.^{۳۱} آخوند خراسانی و نائینی در میان پیشنازترین قهرمانان مشروطه خواهی بودند. نائینی مؤلف تنها رساله مشهور و مضبوط در دفاع از مشروطیت است و این مسأله حاکی از پیوند بین نگرش فقهی آنان با نظریه سیاسی است.^{۳۲} یکی از مسائل اساسی که علما در انقلاب مشروطیت با آن مواجه بودند، تازگی و بی سابقگی قانون گذاری بشر برای تنظیم روابط اجتماعی بود. برای حل این مشکل یک سری مفاهیم فقهی و اصولی به کار رفت که به شرح بعضی از آنها می پردازیم:

- ۱ - مفهوم مقدمه واجب. این مسأله یکی از مباحث پیچیده اصولی است. اصولیون مقدمه واجب را به عنوان پیش شرط یک عمل تعریف می کنند. یکی از تقسیمات مقدمه واجب همانا فرق بین مقدمه ای است که شریعت صریحاً به آن اشاره دارد، مانند واجب بودن غسل یا وضو برای نماز، و دیگری اینطور نیست، بلکه اگر عمل واجب دیگری بر آن مبتنی شود، واجب می گردد.^{۳۳}
- ۲ - مفهوم احکام ثانویه ظاهریه. احکام شرعی بر دو قسم هستند: اول احکام اولیه حقیقیه، دوم احکام ثانویه ظاهریه، که ناظر بر امور دنیوی است. در قسمت اول فقط علما هستند که صلاحیت تعبیر و تفسیر مقوله اول و حتی وضع اصول کلی مقوله دوم را دارند. اما تعیین موضوع مقوله دوم، از وظایف خبرگان غیر روحانی است. مثلاً همان طور که دو طبیب صالح برای بیماری، شراب تجویز کنند، نوشیدن شراب که در مواقع دیگر گناه است، برای آن بیمار مباح می گردد. به همین ترتیب اگر «متخصصین سیاست» که در

این مورد کسانی جز نمایندگان مجلس نیستند، چون در موضوعات مربوط به دولت و حکومت که در حد صلاحیت آنهاست، اظهار نظر کنند، تصمیماتشان باید حتی بدون تصویب علما الزام آور باشد.^{۳۴}

۳ - مسائل عرفی در برابر مسائل شرعی. این مسأله رایج ترین فرق گذاری بر سر قانون اساسی بود، که به مفهوم عرف یا مسائل غیر دینی اهمیت زیادی داده بودند، تا قانون گذاری را به عنوان یک تنظیم کننده مسائل خارج از حوزه شریعت توجیه کنند.^{۳۵} نائینی پیرامون مجلس برخی نکته ها دارد که در خور توجه است. وی می گوید: تأسیس مجلس برای اقامه وظایف راجعه به نظم، و حفظ مملکت و سیاست امور امت، و احقاق حقوق ملت است، نه برای حکومت شرعیه و فتوا و نماز جماعت. با این سخن، نائینی معتقد به تفکیک قانون گذاری عرفی از قوانین شریعت است.^{۳۶}

نائینی در کتاب "تنبیه الامه" با استفاده از توجیهاات اصولی، از قانون اساسی، مجلس شورای ملی، وضع خراج از طرف حکومت، اکثریت آراء، حقوق اقلیتهای مذهبی، آزادی، مساوات و ... دفاع کرد.^{۳۷} عقاید نائینی در کتاب "تنبیه الامه" صرفاً عقاید شخصی او نیست، بلکه وی به علت رابطه نزدیک با رهبران طراز اول مذهبی نجف که از انقلاب مشروطه حمایت می کردند، همچنین نمایندگی از سوی مجتهدان نجف در ملاقات با برخی از مقامات انگلیسی بغداد و انشاء تلگراف ها و اعلامیه های رهبران مذهبی هواخواه مشروطه، می توان گفت، که عقایدی که وی در کتاب خود آورده است، می تواند آئینه واقع نمای رهبران مذهبی موافق مشروطه باشد. یکی از دلایلی که نشان می دهد علمای هواخواه مشروطه نظرشان با نظر نائینی یکی است، نامه های ستایش آمیزی است که دو مجتهد نامدار خراسانی و مازندرانی در آغاز کتاب "تنبیه الامه" نوشته اند.^{۳۸}

روحانیون موافق مشروطه از مبانی انقلاب مشروطه حمایت و دفاع کردند و با رژیم موجود سر ستیز داشتند، به طوری که طهرانی، خراسانی و مازندرانی نوشتند: «به عموم ملت حکم خدا را اعلام می داریم: الیوم همت در دفع این سفاک جبار [محمد علی شاه] و دفاع از نفوس و اعراض مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرّمات و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه، و سرمویی مخالفت و مسامحه

به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه است.» بلکه همچنین به مبارزه و فعالیت با روحانیونی از قبیل سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در نجف و شیخ فضل الله نوری در تهران پرداختند، که بر ضد مشروطه فعالیت می کردند.^{۳۹}

شیخ فضل الله نوری انتقاداتی در مورد آزادی، تساوی حقوق شهروندان مسلمان و غیر مسلمان، آزادی مطبوعات، افتتاح مدارس تربیت زنان و دبستان دوشیزگان، قانون اساسی، مجلس شورای ملی - که به قول هواداران نوری این فتنه ها همه از تأسیس شورای ملی است - داشت.^{۴۰} بعضی از علمای مشروطه خواه مانند نائینی در کتاب "تنبیه الامه" با توجهات اصولی و استدلال های منطقی و عقلی به او پاسخ می گوید و به طور ضمنی به او حمله می کند. تهرانی، خراسانی و مازندرانی، در عین حال که از سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی حمایت می کردند، زمانی که دیدند شیخ فضل الله نوری بر ضد مشروطه برخاسته است، صریحاً نوشتند نوری چون مخل به آسایش و مفسد است، تصرفش در امور حرام است.^{۴۱}

عوامل مؤثر در استقبال روحانیون از پاره ای مظاهر نوگرایی در ایران

سه سنت فلسفه عقلی در فرهنگ خاص ایرانی و اسلامی، اصل اجتهاد در میان شیعیان و عرفان از منابع تفکر ایرانی، سه عاملی بودند که می توانستند تا حدی از شدت فکر قشری دینی بکاهند و تجددپذیری را میان اهل حکمت و عرفان و عنصر روحانی آسان گردانند، اما نه بیشتر، بدین معنا که نه هر سه عامل بر روی هم، و نه هیچ کدام به تنهایی نمی توانست منبع تجددخواهی یا موجد فلسفه سیاسی نوینی بوده باشند. زیرا که تغییر و تحول فکری و اجتماعی در ایران همچون کشورهای اسلامی، فقط در برخورد بامدنیّت غربی به وجود آمد. اما این عوامل یاد شده هر کدام نوعی آمادگی ذهنی می بخشید و زمینه تغییر پذیری را تا حدی هموار می ساخت. به طوری که حکیم عقلی بنیادهای غربی را با نگرش فلسفی و معیار عقلانی بسنجد، و مجتهد روشن بین با تأویل های اصولی، احکام دینی گذشته را با شرایط جامعه متحول سازش دهد و به پذیرفتن آن بنیادهای نو فتوا دهد.^{۴۲}

از گروه حکما باید از میرزا جعفر حکیم الهی نام برد. وی درنامه ای که منتشر ساخت، تأسیس روزنامه جدید را «نتیجه بکر عقل» می دانست و آن را به عنوان یکی از تدبیرهای مهم میرزا حسین

خان (صدر اعظم و اصلاح طلب بزرگ عصر ناصری) تبریک گفت. از گروه مجتهدان هم بودند کسانی که به کشیدن راه آهن رأی دادند. چنانکه حاجی ملا صادق، مجتهد بزرگ قم در جواب استفتاء مستشارالدوله گفت: راه آهن باعث آبادی و تقلیل عده بیکارها خواهد شد. همچنین شش تن از مجتهدان و مدرسان علوم دینی مشهد از طرح راه آهن تهران - مشهد که توسط مستشارالدوله ارائه شده بود، استقبال کردند. حتی میرزا نصرالله مجتهد خراسان فتوا داد که تغییر در خط کتب یا اختراع خط جدید مطلقاً جایز است چرا که این مسأله موجب تسهیل تعلیم و تعلم است.^{۴۳} همچنین تأسیس کمپانی برای تأسیس کارخانه های صنعتی در ایران عصر ناصری مورد توجه قرار گرفت. باید دانست در کشور عثمانی بر سر تشکیل کمپانی مشاجره تندی در گرفت چرا که اصول اداره کمپانی و شناخت شخصیت حقوقی آن با فقه اسلامی تعارض داشت. اما در ایران چنین نزاعی در نگرفت، برعکس فقها و مجتهدان، برپا کردن کمپانی را لازم شمردند. طوری که حاجی میرزا جواد مجتهد تبریز در کمپانی، در راه سازی آذربایجان حاضر به سرمایه گذاری شد.^{۴۴} به طور کلی جناح روشنفکر روحانیت مخالفتی با ساختن راه آهن نداشت، بلکه تقویت کننده ی این فکر بود. این نکته به این معنا است که گروه مجتهدان مهم ترین کانون های مذهبی چون قم، مشهد و تبریز به حکم عقل و تجربه هوا خواه راه و راه آهن شدند. بنابراین رأی لرد کرزن» انگلیسی که طبقه ملایان را همدست مرتجعان و مخالف هر گونه نوآوری می شمرد، نادرست است. «کرزن» چون سنجش تاریخی نداشت و وجهه نظرهای کاملاً متمایز جناح های مختلف دستگاه روحانیت را نمی شناخت، چنین می پنداشت که علمای دین یکسره با هر نوآوری سر ستیز دارند، اما چنین نبود.^{۴۵}

نفوذ گسترده علما در دوره قاجار

یکی از پیامدهای مهم دیگر جنبش اصولی و اخباری، نفوذ فوق العاده روحانیون در دوره قاجار است. برخی از محققان بر این باورند که این مسأله یکی از ناگواری های این روزگار بود، که شاهان قاجار به خاطر مشروعیت سیاسی خود ناچار بودند دست به سوی علما دراز کنند و آنها را پشتیبان خود ساخته، بر مردم چیره گردانند. لذا آقا محمدخان با بسیاری از این روحانیون دیدار

کرد. فتحعلیشاه نه تنها کار او را دنبال کرد، بلکه پا را فراتر گذاشت و در دو جنگی که با روس ها کرد، فتوای جهاد از روحانیون گرفت.^{۴۶}

امیر کبیر هم دخالت روحانیون به ویژه امام جمعه و شیخ الاسلام ها را در امور سیاسی نمی پسندید و آنها را مانع پیشرفت نقشه اصلاح و ترقی می دانست. در این راستا بود که وی آیین بست را در سال ۱۲۶۶ هـ. ق لغو کرد و دست روحانیون جاه طلب را از دخل و تصرف در سیاست کوتاه کرد. میرزا حسین خان سپهسالار نیز معتقد بود که به اندازه ذره ای نباید روحانیون را در امور حکومتی مداخله داد و نباید آنها را واسطه بین دولت و ملت کرد والا باعث بی نظمی ها می شود.^{۴۷} اما قابل ذکر است که قاجارها به این نتیجه رسیده بودند که برای چیرگی قدرت خود بر مردم می باید دست به دامن علما (که در بین مردم صاحب محبوبیت و نفوذ بودند) شوند. برای روشن شدن این مطلب یادآوری نمونه هایی از نفوذ و تأثیرات روحانیون در این دوره ضروری می نماید.

عزل حکام

یکی از موارد این نفوذ، عزل حکام و یا تحت فشار قراردادن دولت برای برکناری آنها است. به طوری که ملاحسن یزدی، به علت تعدی حاکم آن شهر به مردم حکم کرد که حاکم آن شهر را بیرون کردند.^{۴۸} میرزا حسین خان سپهسالار صدراعظم ناصرالدین شاه، زیر فشار برخی روحانیون از قبیل سید صالح عرب و ملاعلی کنی از صدارت عزل شد. حتی سید صالح گفته بود که صدراعظم واجب القتل است.^{۴۹}

جنگ های ایران و روس

یکی دیگر از موارد دخالت و نفوذ علما در امور حکومتی دولت قاجار مداخله آنان در جنگ های ایران و روس است که به موجب آن ایران به علت شکست از رقیب خود تن به امضای دو عهدنامه گلستان و ترکمانچای داد و در نتیجه بخش های زیادی از اراضی و جمعیت خود را از دست داد.

فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۳ ه. ق در جنگ اول ایران و روس برای تشویق مسلمانان به جنگ و جهاد علیه روس ها به میرزا بزرگ (میرزا عیسی) قائم مقام وزارت کبری فرمان داد تا از علما طلب فتوا کند. وی ملا محمدباقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی را برای روشن ساختن مسأله به عتبات عالیات و قم فرستاد تا خدمت شیخ جعفر نجفی، آقا سیدعلی اصفهانی و میرزا ابوالقاسم جابلقی گیلانی برسد. وی با علمای اصفهان، یزد و کاشان نیز نامه نگاری کرد. در نهایت ملا احمد نراقی کاشانی (که از بزرگترین علمای ایران بود)، شیخ جعفر نجفی، آقا سید علی طباطبایی، میرزا ابوالقاسم، حاجی میرزا محمد حسین سلطان العلما امام جمعه اصفهان، ملاعلی اکبر اصفهانی و دیگر فقها، هر یک رساله ای نوشتند و یادآور شدند که نبرد با روس ها «جهاد فی سبیل الله» است. میرزا بزرگ قائم مقام این نوشته ها را جمع و مرتب کرد و آن را رساله جهادیه نامید.^{۵۰} سرانجام ایران در این جنگ شکست خورد و تن به معاهده گلستان داد. اما باید دانست که علما در این جنگ نقش آنچنانی نداشتند و همان مقدار دخالت هم به درخواست فتحعلیشاه و دستگاه نایب السلطنه عباس میرزا بوده است.

به نظر می رسد که دیدگاه انتقادی بعضی مورخان و محققان نسبت به دخالت روحانیون در شروع مرحله دوم جنگ های ایران و است که منجر به پذیرش عهدنامه ترکمانچای شد. در سال ۱۲۴۱ ه. ق (۱۸۲۵ میلادی) بعد از تسلط روس ها بر گنجه و شیروانات و قزاق، آنها دست تعدی بر عرض و ناموس مسلمانان دراز کردند. علما و در رأس آنها سید محمدبن سیدعلی طباطبایی اصفهانی معروف به سید مجاهد، از عتبات به حضور فتحعلیشاه آمد و در این باب اصرار کرد.^{۵۱}

فتحعلیشاه می دانست که علمای شیعه خود را قائم مقام امام عصر می دانند و اگر جز این باشد، آنها مردم را به شورش علیه پادشاه و ادار می کنند. لذا پادشاه کار دولت خود را از دو جهت در تنگنا دید. چه اگر با علما مخالفت کند در امر سلطنت خلل وارد شود و اگر با دولت روسیه صلح کند سلطنت او در معرض خطر جدی تر است. در این شرایط پادشاه در پاسخ نماینده سید محمد مجاهد جواب مثبت داد. لذا وی از عراق به ایران آمد و به علمای ایران نامه نوشت و آنها را به آمدن به دارالسلطنه و ادار کرد. بنابراین علما در تهران گردآمدند و در جهاد با روس ها همدستان شدند و به ناچار فتحعلیشاه از بیم قیام مردم مطیع آنان شد. سرانجام روز جمعه، هفدهم ذی

القعهده ۱۲۴۱، سید محمد اصفهانی معروف به سید مجاهد و دیگر فضلا از جمله حاجی ملاجعفر، سید نصرالله استرآبادی، حاجی سید محمد قزوینی، سید عزیزالله طالش و بسیاری دیگر از علما، به اردوی شاه (در چمن سلطانیه) پیوستند.

پس از دو روز حاجی ملاعبدالوهاب قزوینی و حاج ملا احمد نراقی و جمعی دیگر از علما رسیدند. سرانجام نظر علما بر این قرار گرفت که پادشاه نباید با دولت روسیه ترک مخاصمه نماید، و بر او واجب است که دشمنی و جنگ را با او آشکار کند.^{۵۲} علما از آن جهت در این زمینه مورد انتقاد قرار گرفته اند که اولاً عدم آمادگی نیروهای نظامی ایران برای نبرد با روس ها را نادیده گرفتند، به ویژه که بعضی از دیپلمات های زبردست ایرانی مانند میرزا ابوالحسن خان ایلچی با شروع جنگ مخالف بودند. به علاوه زمینه صلح و سازش بین ایران و روسیه در این زمان تا حدی آماده شده بود. چرا که در سال ۱۲۴۱ ق.ه (۱۸۲۵ میلادی)، کینیاز بخشکوف (پرنس منشیکو، یا منچیکو) به همراه هدایایی از جمله تختی از بلور به دربار ایران آمد. چون الکساندر امپراطور روسیه در این سال وفات کرده بود و امپراطور نیکلای به جای او جلوس کرده بود. بعد از رسیدن سفیر، علما و مجتهدان به اردوی شاه آمدند و هر چه وی از صلح و آشتی سخن راند و گفت وقت آن است که کسی نزد امپراطور روس گسیل دارید تا او را تهنیت جلوس، بر مرگ پادشاه گذشته تعزیت گوید، مورد پذیرش علما قرار نگرفت. بلکه آنها شاه را بر جهاد تشویق و بر آن اصرار کردند. در نهایت علما در پاسخ سفیر روس گفتند که: دین ما صلح و دوستی با کفار را گناهی بزرگ می داند و حتی اگر روس ها از حدود ایران هم بیرون شوند جهاد با آنها را واجب می دانیم. سفیر روس ناامید برگشت و ارتش ایران با نیروهای روسیه به زد و خورد پرداختند. در پایان، جنگ با پیروزی روسها خاتمه یافت و عهدنامه ترکمانچای بین ایران و روسیه بسته شد.^{۵۳}

ناصرالدین شاه راجع به فتوای جهاد علمای کربلا و نجف می گوید: این مسأله فتحعلیشاه را وادار کرد که با دولت روسیه به جنگ پردازد. هر چه تا به حال دولت ایران می کشد، از نتیجه همان نصایح علمای آن روزگار است.^{۵۴} آدمیت هم معتقد است که اعلان جهاد علمای نجف در جنگ ایران و روس سخت بی خردانه و مصیبت بار بود.^{۵۵}

از دیگر مواردی که بیانگر نفوذ علما در این دوره می باشد، نقش فعال علما در حوادث و رویدادهای آن زمان است که به دو مورد آن اشاره می شود:

یکی از موارد حضور فعال روحانیون در امتیاز نامه «رژی» است که به موجب آن ناصرالدین شاه در سال ۱۲۶۸، «امتیاز توتون و تنباکو» را به انگلیسی ها داد و در سایه جنبش و ایستادگی علما این امتیازنامه از میان رفت. مردم ایران ابتدا در تبریز به رهبری میرزا جواد، سپس در اصفهان به رهبری آقاجنقی و در تهران به رهبری میرزا محمد حسن آشتیانی و دیگران علیه این امتیاز دست به مخالفت زدند. میرزا محمد حسن شیرازی هم از سامرا تلگراف فرستاد و شاه را از زیان های این امتیاز آگاه کرد. وی همچنین فتوا به حرام بودن قلیان و چپق داد.^{۵۶}

مورد دیگر نقش علما در قتل «گریبایدوف» است. وی خواهرزاده پاسکویچ (سردار مشهور روس در جنگ با ایران) بود که برای محقق کردن عهدنامه ترکمانچای به ایران آمده بود. وی در طول سفارت خود با اولیای دولت ایران بسیار متکبرانه برخورد کرد. سرانجام به تحریک علما از جمله میرزا مسیح مجتهد تهرانی گریبایدوف کشته شد.^{۵۷} در ماجرای قتل گریبایدوف و حمله مردم به سفارت روسیه از ۳۵ نفر کارمند سفارت، تنها یک تن یعنی «مالزوف» دبیروال سفارت، و از قزاقان پاسبان فقط دو تن زنده مانده بودند.^{۵۸}

تشکیل محاکم شرعی و اجرای حدود

علما براساس شرع مبین اسلام، قضاوت را وظیفه خودشان می دانستند. لذا دستگاه قضایی آنان با دستگاه قضایی دولت رقابت می کرد. این دوگانگی قضایی محاکم شرعی و عرفی که از دوران صفویه به ارث رسیده بود تا سال ۱۹۱۱م که نخستین قانون مدنی معمول شد دست نخورده باقی ماند.^{۵۹} در این راستا سید محمد باقر موسوی شفتی معروف به حجه الاسلام (م ۱۲۶۰)، رساله ای نوشت که در آن حکم اقامه حدود را در عصر غیبت بیان کرده است. وی اقامه حدود را بر مجتهدان واجب می دانست. بنابراین به فرمان او بین هفتاد تا صدو بیست نفر را به حدود شرعی به قتل رساندند. البته به دستور وی حدود شرعی قتل هم بسیار جاری کردند.^{۶۰}

همچنین آقا محمد علی فرزند ارشد وحید بهبهانی (مشهور به صوفی کش)، تعداد زیادی از درویش را کشت. از جمله وی حکم به قتل نورعلیشاه کرد و او را کشتند. آقا محمد علی همیشه ده بیست نفر ملازم داشت که حکم های قتل و حد او را جاری می کردند.^{۶۱}

نهاد مرجع تقلید

یکی دیگر از تأثیرات جنبش اصولی و اخباری، به وجود آمدن نهاد مرجع تقلید، یعنی تمرکز امور سیاسی و مذهبی در شخص واحد یا افراد معدودی از مجتهدان شیعه بود. تشکیل این نهاد در پی عنوان فرضیه «اعلمیت» در فقه است. باید دانست قبل از روش تقلید از مجتهد اعلم، روش تقلید از مجتهدین بدون شرط اعلمیت مورد عمل و توجه بود. بدین صورت که در هر محل، هر کس به درجه اجتهاد می رسید، می توانست رهبر جمعیتی از مردم باشد. اما به مرور زمان و اختلاف نظر در فروع فقهی، فرضیه مجتهد اعلم پیدا شد.^{۶۲} منظور از اعلم یعنی استادتر در بیرون آوردن و استنباط حکم خدا از روی ادله شرعی می باشد. لذا بر این اساس وجود مجتهد اعلم و رجوع به او واجب است.^{۶۳}

در گذشته به علت نبودن وسایل ارتباط جمعی سریع، شناسایی و تعیین فردی به نام مرجع تقلید، تقریباً ناممکن بوده است.^{۶۴} تشکیل این نهاد را می توان نمونه ای از تأثیر نیازهای دنیوی در امور دینی دانست.^{۶۵} به طور کلی عوامل اصلی که موجب تشکیل این نهاد شد می توان از اختلاف نظر زیاد مجتهدان در فروع فقهی، دسترسی به وسائل ارتباطی سریع و شاید مهم تر از همه بعد سیاسی آن یعنی ایجاد مرکز و شخص واحد برای اعلام موضع روحانیت در مقابل استبداد داخلی و استعمار خارجی و دفاع از حدود و احکام شرعی و مصالح دینی یاد کرد.

شایان ذکر است که به علت کثرت طلاب علوم دینی در مدارس علوم دینی به ویژه در عتبات عالیات عراق و داغ شدن بحث های کلامی و فقهی پیرامون موضوعات مختلف دینی، سیاسی و، هر آن احتمال انشعاب مذهبی تازه ای در روحانیت شیعه می رفت. (که این چنین شد و مذهب های شیخی گری، بابی گری، بهایی گری به وجود آمدند) بنابراین شاید ایجاد سازمانی واحد برای قرائت رسمی از دین و مقابله با چنین انشعابات مذهبی دور از ذهن نباشد. با این تحلیل شاید مهم ترین دلیل شکل نهاد مرجع تقلید کنترل روحانیت شیعه بوده است.

در هر صورت این دستگاه تا اواسط قرن نوزدهم میلادی، نزد شیعیان سابقه نداشت. یکی از اولین افرادی که ادعای اعلمیت بر مجتهدان عصر خود نمود، حاج مولا اسدالله بروجردی مشهور به حجه الاسلام از اساتید شیخ انصاری در بروجرذ است.^{۶۶} اما به نظر نمی رسد پیش از شیخ محمد

حسن نجفی صاحب جواهر (م ۱۸۴۹/۱۲۶۶) تمرکز تمام یافته باشد.^{۶۷} صاحب جواهر که از مجتهدین بزرگ شیعه و ریاست تامی در میان شیعیان داشت قبل از مرگش شیخ مرتضی انصاری را که از شاگردانش بود جانشین و نایب مخصوص خود قرار داد و همه شیعیان را از این کار آگاه کرد. لذا بعد از مرگش اختلافی پیش نیامد و مردم بر حسب تصریح وی شیخ انصاری را «اعلم» دانسته و از او تقلید می کردند و او را اولین نایب عام امام (ع) می دانستند. هیچ مجتهدی در عصری نبوده که مجتهد دیگری ادعای برتری بر وی نکرده و منکر تقدم او نشده باشد، مگر شیخ انصاری که هیچ گاه کسی ادعای رجحان بروی نکرد.^{۶۸} برتری شیخ انصاری در زمان حیاتش مورد شناسایی شیعیان ترکیه، جهان عرب، هندوستان و دیگر کشورهای اسلامی قرار گرفت.^{۶۹}

بعد از شیخ مرتضی انصاری: میرزا محمدحسن شیرازی (میرزای شیرازی) (م ۱۸۹۴/۱۳۱۲)، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (م ۱۹۱۱/۱۳۲۹)، حاجی سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (م ۱۹۱۹/۱۳۳۷)، میرزا محمدتقی حائری شیرازی (م ۱۹۲۰/۱۳۳۹)، شیخ فتح الله شریعت اصفهانی (م ۱۹۲۰/۱۳۳۹)، حاج آقا حسین بروجردی (م ۱۳۴۰ خورشیدی) و ... ، به مقام «مرجعیت تقلید» رسیدند.^{۷۰}

تمرکز معنوی کم کم شامل تمرکز مالی هم شد و مالیاتهای شرعی (خمس، زکات و...) که قبلاً به روحانیون محلی داده می شد اکنون باید به مرجع تقلید تحویل می شد. در واقع بودجه ای که امروزه عملاً سازمان روحانیت را اداره می کند سهم امام است (به نصف خمس سهم امام گفته می شود). تا حدود صد سال پیش که تمدن جدید به ایران نیامده بود و وسائل ارتباط جمعی بین شهرها کمتر بود، مردم هر شهر معمولاً وجوهات خود را به علماء آن شهر می پرداختند و غالب آن وجوه هم در همان جا مصرف می شد. ولی در یک قرن اخیر در اثر پیدایش وسائل ارتباطی سریع و نزدیک شدن مناطق به یکدیگر، عادت بر این شد که وجوهات شرعی به همان کسی داده شود که مرجع تقلید است. از این پس مراجع علاوه بر اینکه مرکز توجه عواطف مردم بودند و امرشان مطاع بود - در نتیجه رسیدن سهم امام - امکانات جدیدی در اداره حوزه های علمیه یافتند و حوزه ها توسعه یافت. در نهایت تمرکز قدرت مالی و معنوی نهاد مرجع تقلید را نیرومند ساخت و به میرزای شیرازی این امکان را داد که در پایان قرن نوزدهم میلادی (اوایل قرن چهاردهم هجری) نخستین جنبش مردم را در قضیه تنباکو رهبری کند.^{۷۱}

رساله های عملیه

از دوره قاجار یک سری رساله های فقهی توسط علمای اصولی به رشته تحریر درآمده که بر خلاف رساله های فقهی قبل از خود خالی از هر گونه استناد به روایات و احادیث است. این گونه رساله ها را به عنوان "رساله های عملیه" می شناسیم. کتاب ها و رساله های فقهی را می توان به طور عمده به دو قسمت تقسیم کرد:

۱ - کتاب ها و رساله های فقهی که توسط علمای اخباری به رشته تحریر درآمده است.

۲ - کتاب ها و رساله های فقهی که به وسیله علمای اصولی نوشته شده است.

کتاب ها و رساله های فقهی علمای اخباری خود بر دو قسم است: اول، کتاب ها و رساله های فقهی که توسط علمای متقدم اخباری گردآوری شده است. در این گونه کتاب ها مسائل فقهی اکثراً به لفظ حدیث آمده است و تقریباً هیچ گونه دخل و تصرف در الفاظ حدیث، همچنین استدلالی پیرامون آنها دیده نمی شود. از نمونه های این قبیل رساله ها می توان از "المقنع" و "الهدایه" و حتی "من لا یحضره الفقیه" از شیخ صدوق نام برد.^{۷۲} دوم کتاب ها و رساله های فقهی که توسط علمای متأخر اخباری تألیف شده است. نمونه این گونه کتاب های فقهی "الحدائق الناضره" نوشته شیخ یوسف بحرانی است. وی در بحث های فقهی خود در عین حال که بسیار به روایات استناد می کند، استدلال های فقهی فراوانی را هم در موضوع مورد بحث ارائه می کند. به علاوه وی نظرات فقهای قبل از خود، چه اصولی و چه اخباری را هم ذکر می کند.^{۷۳}

اما کتاب ها و رساله های فقهی که توسط علمای اصولی به رشته تحریر درآمده است مانند "مسائل الناصریات" تألیف سید مرتضی (م ۴۳۶)^{۷۴}، "جواهر الفقه" اثر ابن البراج (م ۴۱۸)^{۷۵}، "شرایع الاسلام" و "مختصرالنافع" از محقق حلی (م ۶۷۶)^{۷۶}، "اللمعه الدمشقیه" از شهید اول (م ۷۸۶)^{۷۶} و ...، هم مستند به روایات هستند و هم در آنها پیرامون مسائل فقهی بحث و استدلال و استنباط عقلی دیده می شود. با این تفاوت که کتاب های فقهی علمای اخباری متأخر بیشتر مستند به احادیث می باشد و استدلال در آنها کمتر است. اما در کتاب های فقهی اصولی بیشتر تکیه بر استدلال می باشد و کمتر استناد به روایات و احادیث شده است.

از دوره قاجار یک سری رساله های فقهی توسط علمای اصولی به نگارش درآمده که به شدت در حوزه های علمی و جوامع شیعی جایگاه بلندی یافته، و گسترش پیدا کرد. این نوع رساله ها با عنوان «رساله های عملیه» معروف اند. تفاوت این گونه رساله های فقهی با رساله های فقهی قبل از خود این است که در این گونه رساله ها نه استدلالی عقلی وجود دارد و نه استنادی به روایات دیده می شود.

اولین رساله عملیه از این نوع توسط شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱) در دوره صفویه به نگارش درآمد که یک دوره فقه غیراستدلالی به زبان فارسی است. این کتاب همان جامع عباسی است که شیخ بهایی آن را برای شاه عباس تألیف کرد.^{۷۷} سپس در دوره قاجار این قبیل رساله ها گسترش فراوانی پیدا کرد. یکی از مهم ترین و شاید قدیمی ترین آنها "مجمع الرسائل" نوشته محمد حسن نجفی مشهور به صاحب جواهر می باشد.^{۷۸} دیگری "تحفه الابرار" یا "رساله سئوال و جواب" از محمد باقر موسوی شفتی مشهور به حجه الاسلام است، که برای مقلدین خود نوشته است.^{۷۹} این روند رساله نویسی هنوز هم به شدت و قوت خود باقی است.

این شیوه رساله نویسی غیر مستند، گویا مورد ایراد و اعتراض علمای اخباری در دوره قاجار بوده است، لذا مرحوم نائینی می گوید: اخباری ها به واسطه نفهمیدن حقیقت تشریح و بدعت، نفس رساله عملیه نوشتن فقهای عصر غیبت را مقابله با دستگاه نبوت می دانند.^{۸۰} به نظر می رسد این گونه رساله ها قبل از آنکه از نظر فقهی حائز اهمیت باشند به عنوان وسیله و حلقه ای مقلدان را به مراجع تقلید پیوند می زند. فراموش نشود که گسترش این نوع رساله نویسی هم زمان با طرح نظریه «اعلمیت» و تمرکز در مرجعیت می باشد. البته نیاز زمان را به این نوع کتاب های فقهی نمی توان نادیده گرفت چرا که مردم عادی به آسانی و سهولت می توانند مسائل مورد نیاز خود را از آن به دست آورند.

گسترش اندیشه اجتهاد و تقلید در میان شیعیان

یکی دیگر از پیامدهای جنبش اصولی و اخباری گسترش اندیشه «اجتهاد و تقلید» در میان شیعیان است. این موضوع از دیرباز در کتاب های «اصول فقه» مطرح شده است. شیخ انصاری و آخوند خراسانی^{۸۱} این مسأله را در کتاب های خود مطرح کرده و پیرامون آن به بحث پرداخته اند.

مجتهدان و فقهایی مانند محمد حسن نجفی (مشهور به صاحب جواهر) و سید کاظم یزدی این مسأله را در آغاز رساله عملیه خود آورده اند. سپس بقیه مراجع تقلید بدون استثناء این بحث را در اول رساله عملیه خود مطرح کرده اند. برای اثبات این نظریه دلایلی از عقل و نقل توسط علمای شیعه آورده شده است. از جمله آخوند خراسانی جواز تقلید و رجوع جاهل به عامل را فی الجمله بدیهی، جبلی و فطری می داند، که نیاز به دلیل ندارد.^{۸۲}

علامه طباطبایی هم پیرامون اندیشه اجتهاد و تقلید می گوید: بیانات دینی که در کتاب و سنت آمده کلی و محدود است، اما مسائل مورد ابتلای انسان غیر متناهی است. بنابراین برای به دست آوردن جزئیات احکام و تفصیل آنها راهی جز پیمودن طریق استدلال نیست و این همان اندیشه ای است که ما آن را اجتهاد می نامیم. اما این وظیفه برای همه افراد مسلمان ممکن نیست و تنها عده محدود و معدودی قدرت و توانایی آن را دارند که احکام دینی را از منابع مورد نظر به دست آورند. تعذر و دشواری اجتهاد برای همه از یک طرف، و وجوب آگاهی به احکام دین برای همه از طرف دیگر موجب آن شده است که در اسلام برای افرادی که توانایی اجتهاد ندارند، وظیفه دیگری در نظر گرفته شود و آن تقلید این عده افراد از مجتهدین است. وی یکی دیگر از دلایل لزوم تقلید را سیره مستمره مسلمین می داند که این سنت از صدر اسلام تاکنون برقرار بوده و کسانی که توانایی اجتهاد نداشته اند به فقها و دانشمندان مراجعه می کردند. به علاوه هر انسانی در بخش بسیار کوچکی از جهات زندگی خود به اجتهاد می پردازد و قسمت عمده زندگی خود را با تقلید می گذراند.^{۸۳}

همان گونه که گفتیم بحث اجتهاد و تقلید از دیرباز توسط علمای اصول مطرح شده و پیرامون آن به بحث پرداخته اند. اما از دوره قاجار به بعد این تفکر شیوع و گسترش فراوانی پیدا کرد. به طوری که تقریباً بدون استثنا همه فقهایی که از دوره قاجار تا زمان حال رساله عملیه نوشته اند، این بحث را در اول رساله های خود مطرح کرده اند. به نظر می رسد آنچه به رشد بیش از حد این اندیشه کمک کرد، طرح نظریه «اعلمیت» و «تمرکز مرجعیت» در میان شیعیان بود.

به نظر می رسد به همان اندازه که اندیشه اجتهاد و مبانی مورد استفاده آن در روشنگری و روشنفکری روحانیت تأثیر نسبی داشت، می توانست به رکود و جمود فکری ناشی از آن در میان توده مردم کمک کند. به ویژه که برخی حوزه اندیشه تقلید را توسعه داده و آن را منحصر به

مسائل فقهی مصطلح نمی دانند بلکه مسائل عقیدتی، اخلاقی و حتی سیاسی را هم تابع آن دانسته و در واقع رأی فقیه را در اکثر موضوعات فصل الخطاب می دانند. آنها مقلدین را ملتزم و متعهد به نظر فقیه می دانند بدین معنا که فقیه هر چه گفت باید بپذیرند. همچنین تنها فقیه را قادر به نقد فقهی دیگر و جایگزینی نظر فقهی او می دانند. غیر فقیه تنها می تواند از زاویه خاصی نظر فقهی را نقد کند و توان جایگزینی ندارد و تنها می تواند پیشنهاد یا راهنمایی هایی بنماید.^{۸۴}

کم توجهی به قرآن

همان طور که اشاره شد یکی از موارد اختلاف بین اصولی ها و اخباری ها درباره قرآن به عنوان یکی از منابع فقه بود. اخباری ها به واسطه اینکه قرآن هم آیات متشابه دارد و هم آیات محکم، دلالت قرآن را بر معنایی قطعی نمی دانند. لذا از نظر آنها آن مقدار از آیات قرآن برای ما حجت است که درباره آن آیات، تفسیری از معصوم رسیده باشد.^{۸۵} علمای اصولی گرچه با این اندیشه اخباری ها مخالف بودند و تفسیر عقلی را از قرآن جایز می دانستند، اما در نهایت اندیشه اخباری ها بر آنها تأثیر گذاشت، و آنها هم از اساسنامه مسلمانی (قرآن) غافل ماندند. به طوری که امروزه هم درس و بحث و تفسیر قرآن به عنوان یک درس اصلی در حوزه های علمیه شیعه مورد توجه نیست. همه هم و غم و سعی و تلاش طلاب صرف فقه و اصول می شود. دانشجوی علوم دینی که ممکن است ۴ تا ۵ سال صرف خواندن ادبیات عرب، ده سال صرف اصول، و ده سال را به فقه بپردازد، شاید یک سال هم از عمر علمی خود را به قرآن نپردازد. در هر حال یکی از پیامدهای این دو جنبش فقهی محجور ماندن قرآن در میان شیعیان بود.

توجه فوق العاده به سنت

یکی دیگر از موارد اختلاف علمای اخباری با دانشمندان اصولی درباره میزان و چگونگی استفاده از اخبار در فقه بود. اخباری ها گرایش شدیدی به سنت داشتند به طوری که اکثر کتاب های روایی شیعه توسط آنها به رشته تحریر درآمد. همچنین آنها در استنباط های فقهی خود بیشتر بر روایات تأکید داشتند. اما علمای اصولی با به کار بردن ضابطه هایی بیشتر احادیث شیعه را از اعتبار ساقط کردند و در مکتب فقهی خود کمتر به احادیث توجه داشتند. علمای اصولی

مخصوصاً اخبار آحاد را قبول نداشتند، که با این نظر البته بیشتر روایات را فاقد ارزش و حجیت می دانستند. اما سرانجام با تلاش علمای اخباری خیر واحد هم مورد پذیرش علمای اصولی قرار گرفت. لذا بعضی از علمای اصولی مانند آخوند خراسانی و محمدرضا مظفر در کتاب های خود پیرامون حجیت «خبر واحد»، به بحث و استدلال پرداخته اند.^{۸۶} بنابراین اخباری ها اگر چه ظاهراً از اصولی ها شکست خوردند، اما توانستند دو اصل مهم مورد نظر خود، یعنی کم توجهی به قرآن و توجه و گسترش حدیث را در روحانیت شیعه نهادینه کنند.

نتیجه گیری

بنیاد اساسی پویایی مذهب شیعه و ساماندهی حیات اجتماعی شیعیان را باید در عنصر اجتهاد جستجو کرد. بی تردید اجتهاد، در طول تاریخ، همواره شیعه را از اسارت در چنبر جمود و واپس گرایی حفظ کرده و جذابیت های لازم را برای همسازی معرفت دینی با دستاوردهای دانش بشری در حوزه های گوناگون سیاست، اجتماع، اقتصاد، فرهنگ و علوم ایجاد کرده است. هر چند نفوذ اخباری گری و ضدیت شدید این مسلک با اصول گرایی و عنصر اجتهاد، خطر عمده ای برای معارف بالنده و تحول گرای مکتب شیعه محسوب می شد، اما هیچگاه نتوانست سلطه نفوذناپذیری را بر این مذهب تحمیل نماید. بعضاً نیز پیروزی مقطعی اخبار گرایان قشری نگر، به دست توانای اصول گرایان در هم پیچیده و عنصر اجتهاد و بینش اجتهادی، مجدداً سایه بلند پایه خود را بر تار و پود دین شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی، می گستراند.

جنبش فکری اصولیون در نهادینه کردن مرجعیت و اندیشه اجتهاد در جهان اسلام نقش شایانی داشته است. آن گونه که در متن مقاله بیان شد، در بسیاری از حوادث و رویدادهای حساس، در دوره قاجار و پس از آن روحانیت حضور فعال و موثر داشته است؛ در واقع با غلبه اصولگرایان در عهد قاجاریه، توسعه نفوذ دین و مرجعیت باعث تحولات خاصی در جامعه ایران شد. افزایش توان، قدرت و نفوذ علمای اصولی راه را برای توضیح و تبیین مسائل جدید در سطح جامعه ایران هموار کرد.

بهره گیری از قدرت استنباط و اجتهاد عقلی در فرآیند نوسازی و توسعه جامعه ایران اسلامی در قیاس با سایر جوامع مسلمان تاثیر بسیار فزاینده ای ایجاد کرده است. لذا اصولی گری در عرصه

دین و اجتهاد در کارکرد دین و تفسیر منطقی آن بر اساس نیازهای نوین جامعه ایران بسیار موثر افتاد و در عین حال که دین در حوزه های اقتصادی و اجتماعی در تغییر و تحویل جامعه ایران تاثیر گذار شد و در حوزه های سیاسی و عقیدتی بر اساس استنباط عقلانی مبتنی بر دین از جوهره منطقی دین و مذهب تشیع دفاع کرد و راهی به سوی انکشاف قواعد منطقی با حفظ هویت دینی و حدود شرعی گشوده شد. بر این اساس جامعه ایران در سایه انقلاب فرهنگی و دینی پیشتاز انقلابات دینی و سیاسی در جهان معاصر گردید.



پی نوشت ها و ارجاعات:

- ۱ - شهرستانی ، محمد بن عبدالکریم ، الملل و النحل به تحقیق و تصحیح محمد رضا جلالی نائینی ، ج ۱ ، چاپ سوم ، تهران ، انتشارات اقبال ، ۱۳۶۱ ، ص ۱۶۵ .
- ۲ - دایره المعارف تشیع ، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی ، کامران فانی ، و بهاء الدین خرمشاهی ، چاپ اول ، ج ۲ ، تهران ، سازمان دایره المعارف تشیع ، ۱۳۶۸ ، ص ۱۱ .
- ۳ - همان ، همانجا .
- ۴ - منتظری ، حسینعلی ، مبانی فقهی حکومت اسلامی ، ترجمه محمود صلواتی ، تهران ، چاپ اول ، انتشارات کیهان ، ۱۳۶۷ ، ص ۴۳ .
- ۵ - بهشتی سرشت ، محسن ، نقش علما در سیاست ، چاپ اول ، تهران ، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی ، ۱۳۸۰ ، ص ۴۸ .
- ۶ - خوانساری ، محمد باقر ، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات ، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی ، ج ۱ و ۲ ، چاپ اول ، تهران ، انتشارات کتابفروشی اسلامیة ، ۱۳۶۰ ، صص ۸-۲۰۴ .
- ۷ - مطهری ، مرتضی ، ده گفتار ، چاپ دوم ، تهران ، انتشارات صدرا ، ۱۳۶۱ ، صص ۴۵-۶۸ و عنایت ، حمید ، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر ، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی ، چاپ سوم ، تهران ، انتشارات خوارزمی ، ۱۳۷۲ ، ص ۲۷۷ .
- ۸ - عنایت ، همان ، صص ۲۷۸ و ۲۷۷ .
- ۹ - الگار ، حامد ، دین و دولت در ایران ، ترجمه ابوالقاسم سری ، چاپ اول ، تهران ، انتشارات توس ، ۱۳۵۶ ، ص ۵۱ و دایره المعارف ، همان ، ص ۱۳ .
- ۱۰ - مطهری ، مرتضی ، مجموعه آثار ، ج ۲۰ ، چاپ پنجم ، تهران ، انتشارات صدرا ، ۱۳۷۸ ، صص ۱۶۷-۱۶۴ .
- ۱۱ - عنایت ، همان ، ص ۶-۲۷ .

- ۱۲- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، چاپ سوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶، ص ۲۳۳.
- ۱۳- جمعی از نویسندگان (علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان، و...)، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، بی جا، بی تا، صص ۱۰۴ و ۱۰۹ و ۱۲۲.
- ۱۴- عنایت، همان، همانجا.
- ۱۵- مدرسی طباطبایی، حسین، مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، ص ۱۲. و المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، المجلد الاول و الثانی، چاپ الابی، قم، مرکز النشر مکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ ه ق، صص ۲۶۵-۱۹۸.
- ۱۶- مدرسی طباطبایی، همان، همانجا. و مدرس، محمد علی، ریحانه الادب، ج ۱، چاپ دوم، تبریز، چاپخانه شفق، ۱۳۴۶، ص ۷۲.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱، صص ۸-۲۵۱.
- ۱۸- المظفر، همان، ج ۱، ص ۱۵.
- ۱۹- مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳.
- ۲۰- همان، همانجا.
- ۲۱- مدرسی طباطبایی، همان، ص ۱۴.
- ۲۲- جمعی از نویسندگان، همان، صص ۸-۲۳۷. و رشاد، محمد، اصول فقه، چاپ سوم، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۶۶، صص ۸-۲۵۶.
- ۲۳- مدرسی طباطبایی، همان، صص ۱۵ و ۱۶. و مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، صص ۲۰ و ۲۲.
- ۲۴- جمعی از نویسندگان، همان، صص ۹-۲۳۷.
- ۲۵- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، تاریخ منتظم ناصری، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۷، ص ۲۳۱.

- ۲۶- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴، صص ۳ و ۴.
- ۲۷- طالقانی، هدایت الله، مرجعیت، چاپ دوم، قم، انتشارات دارالحکمه، ۱۳۷۴، صص ۵-۱۶۴.
- ۲۸- جمعی از نویسندگان، همان، صص ۲۴۷.
- ۲۹- مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۵۰.
- ۳۰- آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات پیام، ۲۵۳۵، ص ۲۷.
- ۳۱- همان، صص ۹-۱۴۸.
- ۳۲- عنایت، همان، صص ۷-۲۸۴.
- ۳۳- همان، ص ۲۹۱.
- ۳۴- همان، ص ۲۹۲.
- ۳۵- همان، صص ۳-۲۹۲.
- ۳۶- آدمیت، همان، ج ۲، ص ۲۴۳.
- ۳۷- نائینی، محمد حسن، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه سید محمود طالقانی، بی جا، بی تا، صص ۱۴ و ۱۵ و ۲۷ و ۳۶ و ۴۳ و ۸۱ و ۸۰.
- ۳۸- همان، ص ۱. و حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۵۰.
- ۳۹- حائری، همان، ص ۲۱۳. و کسروی، همان، ص ۳۷۰.
- ۴۰- کسروی، همان، صص ۴۱۶ و ۴۳۶.
- ۴۱- همان، ص ۵۲۸. و حائری، همان، ص ۱۱۰.
- ۴۲- آدمیت، ۲۵۳۵، همان، صص ۶-۲۲۵.
- ۴۳- فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۲۵۳۶، صص ۳۳۱ و ۳۲۸ و ۱۵۹.
- ۴۴- همان، صص ۳۲۹ و ۳۲۴ و ۳۲۳.

- ۴۵-، ص ۳۳۱.
- ۴۶- نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۲، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنیاد، ۱۳۴۴ صص ۳۸ و ۳۹.
- ۴۷- آدمیت، ۲۵۳۶، ص ۱۷۹.
- ۴۸- نفیسی، همان، صص ۴۸ و ۴۹.
- ۴۹- آدمیت، همان، صص ۲۶۸ و ۲۶۷. کسروی، همان، صص ۹ و ۱۰.
- ۵۰- لسان الملک سپهر، میزا محمد تقی، ناسخ التواریخ به اهتمام جهانگیر قائم مقامی، ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۳۷ و ص ۱۰۷. و نفیسی، همان، صص ۷۲ و ۷۰ و رجبی، محمد حسین، وسایل و فتوای جمادی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸. ص ۸۷.
- ۵۱- اعتماد السلطنه، همان، ج ۳، ص ۱۵۶۹.
- ۵۲- نفیسی، همان، صص ۷۴ و ۷۲.
- ۵۳- اعتماد السلطنه، همان. صص ۱۵۸۱ و ۱۵۸۰. لسان الملک سپهر، همان، صص ۲۱۶ و ۲۱۵.
- ۵۴- آدمیت، ۲۵۳۵، ص ۴۳.
- ۵۵- همان، همانجا.
- ۵۶- کسروی، همان، صص ۱۶ و ۱۵.
- ۵۷- لسان الملک سپهر، همان، صص ۲۵۰- ۲۴۹.
- ۵۸- نفیسی، همان، ص ۱۹۵.
- ۵۹- همان، ص ۴۲.
- ۶۰- تنکابنی، محمد بن سلیمان، قصص العلماء، چاپ اول، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة، بی تا، صص ۱۴۵ و ۱۴۱ و خوانساری، همان، ج ۲، ص ۲۹۳.
- ۶۱- تنکابنی، همان، همانجا.
- ۶۲- جمعی از نویسندگان، همان، ص ۲۲۳.

- ۶۳- نجفی، شیخ محمد حسن، مجمع الرسائل، با حاشیه جمعی از فقهای بزرگ اسلام، چاپ اول، مشهد، موسسه حضرت صاحب الزمان (عج)، ۱۳۷۳، صص ۵-۱۱
- ۶۴- حائری، همان، صص ۸۳ و ۸۲
- ۶۵- عنایت، همان، ص ۲۷۹.
- ۶۶- اعتمادالسلطنه، همان، ص ۱۸۹.
- ۶۷- حائری، همان، همانجا.
- ۶۸- السلطنه، محمد حسن خان، الماثروالاثار (چهل سال تاریخ ایران)، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران، شرکت انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳، صص ۱۸۶ و ۱۸۴.
- ۶۹- حائری، همان، همانجا.
- ۷۰- همان، همانجا.
- ۷۱- همان، همانجا. و مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴.
- ۷۲- طالقانی، همان، ص ۳۴۶
- ۷۳- البحرانی، الشیخ یوسف، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، الجزء الثامن، چاپ الاول، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ه. ق، صص ۱۳-۲.
- ۷۴- المرتضی، السيد الشریف، مسائل الناصریات، بی جا، رابطه الثقافه و الملاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ه. ق. صص ۹۰-۶۰.
- ۷۵- ابن البراج الطرابلسی، القاضی عبدالعزیز، جواهر الفقه، چاپ الاول، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۱، صص ۱۳-۵.
- ۷۶- امام خمینی، رساله نوین، ترجمه از عبدالکریم بی آزار شیرازی، ج ۱، چاپ اول، بی جا، موسسه انجام کتاب، ۱۳۶۴، صص ۴۹ و ۴۸.
- ۷۷- مطهری، ۱۳۷۱، ج ۳، صص ۹۶ و ۹۵ و عاملی، بهاء الدین محمد معروف به شیخ بهایی، جامعه عباسی، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات فراهانی و کانون انتشارات عابدی، بی تا، ص ۲.
- ۷۸- نجفی، همان، ص ۲۵۳.
- ۷۹- خوانساری، همان، ص ۲۹۲.

- ۸۰ - همان ، ص ۷۵.
- ۸۱ - محمد کاظم ، کفایه الاصول ، ج ۲، چاپ اول ، قم ، انتشارات امام مهدی ، بی تا و صص ۲۵-۳۱.
- ۸۲ - همان ، ۱۲۳.
- ۸۳ - جمعی از نویسندگان ، همان ، صص ۲۰-۱۵.
- ۸۴ - طالقانی ، همان ، صص ۸۱-۶۶.
- ۸۵ - خوانساری ، همان ، ص ۲۰۶ .
- ۸۶ - خراسانی ، همان ، صص ۱۱۸ و ۱۱۷ و المظفر ، همان ، صص ۹۰ و ۶۹.

منابع و مأخذ:

- ۱ - آدمیت، فریدون، **اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)**، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی ، ۲۵۳۶.
- ۲ - آدمیت، فریدون، **ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران**، ج ۱، تهران، انتشارات پیام ، ۲۵۳۵.
- ۳ - ابن البراج الطرابلسی ، القاضی عبدالعزیز، **جواهر الفقه** ، قم: موسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۱ ه.ق.
- ۴ - اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، **المآثر و الاثار (چهل سال تاریخ ایران)**، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات اساطیر ، ۱۳۶۳.
- ۵ - اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، **تاریخ منتظم ناصری**، به تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، ج ۲ و ۳، تهران: انتشارت دنیای کتاب، ۱۳۶۷.
- ۶ - الگار، حامد، **دین و دولت در ایران - نقش علما در دوره قاجار**، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۶.
- ۷ - امام خمینی، **رساله نوین**، نگارش، ترجمه از عبدالکریم بی آزار شیرازی، ج ۱، (بی جا)، مؤسسه انجام کتاب ، ۱۳۶۴.

- ۸ - بهشتی سرشت، محسن، **نقش علما در سیاست**، تهران، پژوهشکده امام (ره) و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- ۹ - البحرانی، الشیخ یوسف، **الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره**، حقه و علق علیه و اشرف علی طبعه محمد تفی الايروانی، الجزء الثامن، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
- ۱۰ - تنکابنی، محمدبن سلیمان، **قصص العلماء**، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة، (بی تا).
- ۱۱ - جمعی از نویسندگان، (علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، مهدی بازرگان و...)، **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، (بی جا، بی تا).
- ۱۲ - حائری، عبدالهادی، **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ۱۳ - خراسانی، محمد کاظم (مشهور به آخوند خراسانی)، **کفایه الاصول**، ج ۲، قم، انتشارات امام مهدی، بی تا.
- ۱۴ - خوانساری، محمدباقر، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، ج ۱، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۰.
- ۱۵ - **دایره العمارف تشیع**، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی، ج ۲، تهران، سازمان دایره المعارف تشیع، ۱۳۶۸.
- ۱۶ - رجیبی، محمدحسین، **رسایل و فتوای جهادی**، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۷ - رشاد، محمد، **اصول فقه**، چاپ سوم، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۶۶.
- ۱۸ - شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، **توضیح الملل (الملل و النحل)**، به تحقیق و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، چاپ سوم، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۶۱.
- ۱۹ - طالقانی، هدایت الله، **مرجعیت**، چاپ دوم، قم: انتشارات دارالحکمه، ۱۳۷۴.
- ۲۰ - عاملی، بهاء الدین محمد معروف به شیخ بهایی، **جامع عباسی**، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی، کانون انتشارات عابدی، (بی تا).

- ۲۱ - عنایت، حمید، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- ۲۲ - کسروی، احمد، **تاریخ مشروطه ایران**، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱
- ۲۳ - لسان الملک سپهر، میرزا محمد تقی، **فاسخ التواریخ**، به اهتمام جهانگیر قائم مقامی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۷.
- ۲۴ - مدرس، محمدعلی، **ریحانه الادب**، ج ۱، چاپ دوم، تبریز، چاپخانه شفق، ۱۳۴۶.
- ۲۵ - مدرسی طباطبایی، حسین، **مقدمه ای بر فقه شیعه**، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
- ۲۶ - مطهری، مرتضی، **آشنایی با علوم اسلامی**، ج ۳ (اصول فقه - فقه)، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
- ۲۷ - -----، **اسلام و مقتضیات زمان**، ج ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۶.
- ۲۸ - -----، **ده گفتار**، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۱.
- ۲۹ - -----، **مجموعه آثار**، ج ۲۰، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ۳۰ - المرتضی، السيد الشریف، **مسائل الناصریات**، بی جا، رابطه الثقافه و الملاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ه.ق.
- ۳۱ - المظفر، محمدرضا، **اصول الفقه، المجلد الاول و الثاني**، قم، مرکز النشر مکتب الاسلامی، ۱۴۱۳ ه.ق.
- ۳۲ - منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ترجمه محمود صلواتی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.
- ۳۳ - تائینی، محمدحسن، **تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام**، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی (بی جا، بی تا).

- ۳۴ نجفی (معروف به صاحب جواهر)، شیخ محمدحسن، **مجمع الرسائل**، با حاشیه جمعی از فقهای بزرگ اسلام از قبیل شیخ مرتضی انصاری، آخوند خراسانی، میرزای شیرازی و... مشهد: مؤسسه حضرت صاحب الزمان (عج)، ۱۳۷۳.
- ۳۵ نفیسی، سعید، **تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر**، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات بنیاد، ۱۳۴۴.

