

تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین

با تأکید بر دوره تاریخی جنبش مشروطه (۱۲۸۵ش/۱۹۰۶م) و جنبش ملی (۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م)

محمد مسعود سعیدی، دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد*

محمد مظلوم خراسانی، استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد

محسن نوغانی، دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد

علی یوسفی، دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین متناسب با شرایط متغیر اجتماعی - فرهنگی جامعه، برای سازگاری بیشتر با مقتضیات محیط جدید، تغییر می‌کند. نیمه اول سده بیستم میلادی از این لحاظ، نقطه عطفی برای مذهب تشیع در ایران است. ایده‌های نظری مربوط به تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین را می‌توان در دو مورد از تاریخ تشیع: (۱) دوره و طولانی‌مدت از آغاز عصر غیبت امام زمان (ع) تا جنبش مشروطه در ۱۲۸۵ش/۱۹۰۶م، و (۲) دوره کوتاه‌مدت از جنبش مشروطه تا جنبش ملی و کودتای مرداد ۱۳۳۲/۱۹۵۳م، بازنمایی کرد. ضمن این بازنمایی که یکی از رویکردهای جامعه‌شناسی تاریخی است، معلوم می‌شود که اگر چه، جهت کلی و عمومی تغییرات اجتماعی - فرهنگی یکسان است، این امکان وجود دارد که برحسب عامل‌های مختلف تنش (چالش) بین عالمان دین و محیط اجتماعی، تغییر دیدگاه‌ها و مواضع ایشان جهات کاملاً متفاوتی را طی کند، لذا مدل نظری ارائه‌شده قادر است موضع‌گیری عالمان مذهب تشیع در جنبش ملی را نیز توضیح دهد. واژه‌های کلیدی: دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین، بازنمایی نظریه، جنبش مشروطه، جنبش ملی، تنش (چالش) عالمان دین با محیط جدید.

مقدمه (مسأله و پیشینه)

فقیهان و مجتهدان شیعه، و به تبع ایشان روحانیان، همواره بیشترین نفوذ را در میان مردم ایران داشته‌اند. عوامل مختلفی در وجود این نفوذ دخالت داشته‌اند: (۱) نیاز عمومی مردم به تبیین دین، خصوصاً تشریح احکام روزمره عملی، (۲) اعتقاد شیعه به امامت، و اعتقاد به نیابت عالمان از امام غایب (ع)، در ترویج دین، قضاوت و به‌طور کلی در امور حسبه، و بالاخره (۳) وجود ملایان فراوان محلی در میان مردم که واسطه بین مجتهدان و روحانیان برجسته با مردم بودند (الگار، ۱۳۶۹: ۱۷-۴۷). به همین جهت است که برداشت‌ها، باورها و رفتارهای عالمان و روحانیان برجسته دین و همچنین دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی-اجتماعی ایشان در نظر مردم دیندار، جزو دین و دینی تلقی می‌شود، لذا می‌تواند به لحاظ اجتماعی بسیار تأثیرگذار باشد. جامعه‌شناسان دین در بررسی تحولات درون‌دینی معمولاً به همین گونه عناصر توجه می‌کنند (بروس، ۱۳۸۷: ۶۱-۹۳). مقصود اصلی ما نیز در اینجا، برداشت‌ها، مواضع و عملکردهای نخبگان و عالمان برجسته دین است.

بر طبق برخی از نظریات موجود در جامعه‌شناسی دین (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۸)، برداشت‌ها، ایستارها و عملکردها یا به طور خلاصه، قرائت دینی عالمان دینی از روند مدرنیزاسیون متأثر می‌شود و در جهت سازگاری بیشتر با مقتضیات جدید تغییر می‌نماید (تأثیرپذیری)، و به‌نوبه خود می‌تواند بر روند تحولات سیاسی و اجتماعی، تأثیرات مهمی داشته باشد (تأثیرگذاری). سؤال این است که آیا چنین تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در مذهب شیعه تحقق پیدا کرده است؟ یا نظر و موضع‌گیری عالمان مذهب شیعه به علت وجود ادله و منابع دینی، به آسانی متحول نمی‌شود؟ این‌گونه تغییرات-در صورت وجود- چگونه بوده است؟ چرا ایشان در دو مقطع تاریخی از روند مدرن شدن ایران؛ یعنی جنبش مشروطه (۱۲۸۵ش/۱۹۰۶م) و جنبش مآلی (۱۳۳۱ش/۱۹۵۲م)، دو عملکرد کاملاً متفاوت داشته‌اند، و ظاهراً در اولی با روند مدرن شدن موافق و در دومی مخالف بوده‌اند؟ آیا موضع‌گیری ایشان در جنبش مآلی و مخالفتشان با اصلاحات

مردم‌سالارانه، نظریه تغییرات درون‌دینی (در اصطلاح جامعه‌شناسان دین، تغییرات نهاد دین و در اینجا، به معنای تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین) را نقض می‌کند؟ تحقیق در این مسأله، پیشینه جامعه‌شناختی مستقیمی ندارد. آنچه وجود دارد، اطلاعات تاریخی مورخان است که ما تلاش کردیم آنها را در قالب مفاهیم جامعه‌شناختی و به روش یکی از رویکردهای جامعه‌شناسی تاریخی بررسی کنیم.

مباحث مفهومی و نظری

تعریف مفاهیم

روحانی و عالم برجسته دین: مقصود عالم دینی صاحب نفوذ است. عالمان مجتهد و مراجع تقلید شیعی، خصوصاً در دوره مورد بررسی، یقیناً چنین بوده‌اند؛ حتی در صورت سکوت و عدم دخالت در امور سیاسی-اجتماعی. در هر صورت، ملاک ما برای تشخیص روحانی برجسته و دیدگاه‌ها و مواضع آنها گزارش مورخان در کتاب‌های متعدد تاریخی است.

دیدگاه‌های عالمان دین: مقصود از دیدگاه‌ها، دیدگاه‌های سیاسی-اجتماعی یا با تفصیل بیشتر، برداشت‌های دینی و به طور کلی رویکردهایی درباره انسان، جامعه، دین و حکومت است که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به چگونگی اداره جامعه ارتباط پیدا می‌کنند.

موضع‌گیری‌های سیاسی عالمان دین: ما جامعه را قبل از جنبش مشروطه و قبل از جنبش مآلی، به دو دسته اصلی تقسیم می‌کنیم: اول) جناح حاکم؛ یعنی حاکمان-شاه و دربار، نخست‌وزیر و وزراء، نمایندگان مجلس و فرماندهان عالی ارتش- و طرفداران حکومت اقتدارگرای موجود، و دوم) جناح مخالف؛ یعنی مردم و تشکلات مخالف با حکومت اقتدارگرا. مقصود ما از محافظه‌کار، افرادی از جناح حاکم هستند که به دنبال حفظ وضعیت اقتدارگرای موجود در جامعه بوده، نیرویی بر ضد اصلاحات و محدودکردن قدرت سلطنت مطلقه محسوب می‌شوند. برعکس، مقصود از اصلاح‌طلب افرادی از جناح حاکم هستند که عملاً در پی اصلاحات حکومتی و محدودیت اختیارات پادشاه، از طریق

نهاد دین را در ضمن بحث از سطوح دیگر فرآیند سکولارشدن مطرح کرده‌اند. ما در اینجا از مجموع اظهارات نظری مهمی که در این موضوع وجود دارد، ایده‌های نظری مربوط را استخراج کرده، یک مدل نظری می‌سازیم. مفهوم تنش (چالش) بین عالمان دین و محیط اجتماعی را به صورت یک مفهوم واسطه اضافه کرده، فایده این مفهوم را در بخش روش توضیح می‌دهیم. همچنین، یکی از صور کلی تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین را به کمک موارد بومی‌تر توضیح خواهیم داد.

بر طبق توصیف‌ها و تبیین‌های مختلف نظری نسبت به سکولاریزاسیون درون دینی، آنچه بیش از همه به واپسین تحول بنیادی جوامع انسانی؛ یعنی مدرنیزاسیون مربوط می‌شود، این است که دگرگونی‌های اساسی اجتماعی - فرهنگی ایجاد شده در دنیای مدرن، یک محیط اجتماعی پُر تنش برای عالمان دین می‌آفریند. این تنش معمولاً ناشی از کاهش مقبولیت و کاهش تقاضا برای نهاد دین سنتی موجود در جامعه، یا کاهش اقتدار و منافع عالمان و نخبگان دین است. در مقابل، عالمان دین که نمایندگان رسمی دین هستند، با ایجاد تغییراتی در دیدگاه‌ها، مواضع و کلاً برداشت‌های دینی خود، می‌کوشند تا مشارکت دینی مردم را حفظ و تقویت نمایند، یا اقتدار و منافع متولیان دین را تأمین نمایند. در واقع، عالمان دین در مواجهه با پرسش‌های جدید و مسائل روز، و برای محافظت از دین و دینداری در مقابل هجوم افکار و اندیشه‌های جذاب نوین، و یا در مواجهه با کاهش اقتدار اجتماعی، یا به جهت حفظ منافع جدید سازمانی (ناشی از رشد بروکراسی‌های دینی)، از خود واکنش نشان می‌دهند. این واکنش گر چه ممکن است بر طبق ضوابط دینی صورت گیرد و عالمان دین برای آن ادله‌ای از منابع دینی اقامه کنند، نتیجه‌اش تغییر و تحول دیدگاه‌ها و مواضع ایشان است. غالب این تغییرات - با نگاهی از بیرون دین - نوعی سازگاری با مقتضیات محیط تازه اجتماعی و فرهنگی در جهت رفع تنش ایجاد شده محسوب می‌شوند. تغییرات به صور گوناگونی می‌توانند محقق شوند، که در مدل می‌آوریم. یکی از این صور

تحقق یا تقویت لاقبل برخی از شیوه‌های مردم‌سالارانه اداره جامعه هستند. در جناح مخالف حکومت نیز مقصود ما از میانه‌رو، همان نیروهایی هستند که برای اصلاح وضعیت اقتدارگرای موجود، از طریق تحقق یا تقویت لاقبل بعضی از شیوه‌های اداره دموکراتیک جامعه تلاش می‌کنند، و واژه تندرو را به افرادی اطلاق می‌کنیم که علاوه بر مخالفت با حکومت اقتدارگرا، اصلاحات دموکراتیک و مشروطیت را نیز نمی‌خواهند و مانع تحقق آن می‌شوند.

تنش بین عالمان دین و محیط اجتماعی: این مفهوم به مشکلی دینی اشاره می‌کند که در نظر اکثر عالمان برجسته، حل کردن آن بیشترین ضرورت را دارد.

مدل نظری

سعیدی در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب بروس نوشته است، با استفاده از برخی منابع مهم مثل ویلسون (۱۳۷۴)، ویلم (۱۳۷۷)، همیلتون (۱۳۸۱)، تامسون (۱۳۸۱)، دابلیو (۱۹۹۹)، هادِن (۲۰۰۴)، بروس (۲۰۰۲)، ییپ (۲۰۰۲) و دیگران، سطوح متفاوت (فرد، جامعه، نهاد دین) و نظریات مختلف سکولاریزاسیون را تشریح نموده است (۱۳۸۷: ۱۲-۱۸). همین ابتدا باید یادآور شویم که درباره فرآیند سکولارشدن، نظریه به معنای واقعی نظریه - کلی و عام - وجود ندارد، آنچه هست مجموعه‌ای از توصیف‌ها و تبیین‌های منطقی درباره واقعیاتی است که قبلاً اتفاق افتاده است (بروس ۱۳۸۷: ۵۴ و ۱۱۸). تبیین‌های جامعه‌شناختی در مورد فرآیند سکولاریزاسیون را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۸) با وجود تفاوت‌هایی که در این سه دسته نظریه وجود دارد، همه این نظریه‌ها اجمالاً در وقوع و علل سکولاریزاسیون درون دینی (اصطلاحاً تغییرات نهاد دین و در اینجا، تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین)، متفق هستند. به طور کلی، سکولاریزاسیون درون دینی به تأثیرپذیری دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین از نیازهای زمانه اشاره دارد. خصوصیات این فرآیند به طور مستقل، مورد بحث قرار نگرفته است. متخصصان همیشه سکولاریزاسیون در سطح

از مفاهیم دینی سنتی (بروس، ۱۳۸۷: ۵۹-۹۳)؛ (Berger, 1967: 148-149)؛ (150)؛ (Stark & Bainbridge, 1985: 429-456)؛ (Berger, 1973: 143-145) و (سعیدی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۵). ایده‌های نظری بالا را می‌توان به این صورت نمایش داد:

توجه به ترجیحات فرهنگی جدید و تلاش در جذب لاقفل بخشی از آن ترجیحات در مفاهیم و اندیشه‌های دینی است؛ مثلاً به صورت تجویز شرعی برخی از مطلوبیت‌های نوین با دادن صبغه‌ای دینی به مفاهیم و ایده‌های پرجاذبه فرهنگ مدرن و در واقع، به کمک استنباط و استخراج ایده‌های جدید



مدل نظری تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین

روش تحقیق

پژوهش حاضر در حوزه پژوهشی جامعه‌شناسی تاریخی انجام می‌شود. امروزه، سه منطق عملی^۱ [یا روش] (Skocpol & Somers 1980: 175)، یا سه راهبرد^۲ عمده و اصلی (Skocpol, 1984: 362) و یا سه هدف (Collier, 1993: 108) برای جامعه‌شناسی تاریخی، قائل هستند: (۱) بازنمایی موازی

نظریه^۳ Y (۲) تقابل دادن زمینه‌ها^۴ و (۳) تحلیل علی کلان^۵. راهبرد سوم تناسب بیشتری با تحلیل‌های تطبیقی-تاریخی دارد و دو راهبرد دیگر علاوه بر مطالعات تطبیقی با مطالعات موردی نیز سازگاری دارند. عملاً مطالعات تک‌موردی برای دو گونه اول جامعه‌شناسی تاریخی معمول‌تر هستند (Skocpol, 1984: 376). در این پژوهش، چون سؤال از فهمیدن و تحقق

³ parallel demonstration of theory

⁴ contrast of contexts

⁵ macro-causal analysis

¹ logics-in-use

² strategy

ایران بررسی شود. سپس برای بررسی دوره کوتاه مدت جنبش مشروطه تا جنبش ملی، این دو جنبش را به لحاظ تغییرات مذکور مقایسه کرده، توانایی یا عدم توانایی مدل نظری را در توضیح موضع‌گیری عالمان دین در جنبش ملی نیز ارزیابی می‌نماییم.

از روش تحلیل روایت تاریخی، برای بررسی بسترها و زمینه‌های مناسب تغییرات مورد نظر استفاده می‌کنیم. این بسترها تغییرات اجتماعی - فرهنگی هستند که شاخص‌های مدرن شدن جامعه ایرانی در تاریخ محسوب می‌شوند. مفهوم تنش (چالش) را تعریف عملیاتی و بررسی مستقیم تاریخی نخواهیم کرد. اولاً اطلاعات تاریخی لازم برای این کار در دسترس نیست؛ ثانیاً ما نوع تنش را از نوع تغییرات اجتماعی (عامل تنش) و نوع واکنش عالمان دین به آنها (معلول تنش)، به کمک استدلال عقلانی، استنباط خواهیم نمود. این مفهوم و استنباط آن به ما کمک می‌کند تا موضع‌گیری‌های متفاوت عالمان دین را بهتر دریابیم (بحث و نتیجه‌گیری).

برای بررسی تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع از آغاز غیبت کبرا تا جنبش مشروطه (مورد اول)، علاوه بر مراجعه به مصادر روایی و آثار تفسیری، اخلاقی، سیاسی و فقهی مهم عالمان برجسته شیعه، برای تفحص کامل تر منابع دینی موجود از نرم‌افزار مکتبه اهل‌البیت (ع) استفاده شده است. این نرم‌افزار حاوی متن کامل بیش از ۷۰۰۰ اثر مهم روایی، فقهی، اصولی، تفسیری، اخلاقی، رجالی، تاریخی، فلسفی، عرفانی و غیره، از غیبت کبرا تا زمان حاضر است. در خصوص دوره مشروطه از کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله نوشته عالم و فقیه برجسته این دوره محمدحسین نایینی بیشترین بهره را برده‌ایم. این کتاب در ۱۹۰۹م/۱۲۸۸ش نوشته شد. نایینی به نمایندگی از سوی مجتهدان بزرگ نجف با برخی از مقام‌های انگلیسی بغداد تماس می‌گرفت و تلگراف‌ها و اعلامیه‌های رهبران مذهبی هواخواه مشروطه را انشا می‌کرد. بنابراین، عقایدی را که در کتاب تنبیه‌الامه نایینی آمده است، می‌توان آئینه تمام‌نمای عقاید رهبران مذهبی موافق مشروطه دانست. نامه‌های ستایش‌آمیزی که دو مجتهد نامدار نجف محمدکاظم آخوند

بخشیدن ایده‌های نظری در یک یا دو مورد خاص است، روش ما نوعی بازنمایی موازی نظریه است. در این راهبرد، یک فرضیه یا نظریه را که به‌طور روشنی تشریح شده است، در یک یا چند مورد مناسب به کار می‌بندند تا توان آن را در توضیح دادن شواهد و مسیرهای تاریخی مربوط نشان دهند. در واقع، موردها برای نشان دادن و تشریح منطق درونی الگوی نظری، انتخاب می‌شوند، مفاهیم و قضایای نظری انتزاعی را عملیاتی می‌کنند. هدف، فرضیه‌آزمایی نیست، بلکه توسعه نظریه یا فرضیه به موارد بیشتر، و توضیح آن به کمک واقعیات تاریخی است (Skocpol & Somers 1980: 174-181); (Skocpol 1984: 362-378)، (Collier 1993: 108).

توجه ما در اینجا به مدل نظری است که آن را از مباحث مختلف جامعه‌شناسان دین استخراج کردیم. از آنجا که تحولات نهاد دین حوزه‌ای وسیع، با ابعاد و مصادیق فراوان را شامل می‌شود، پژوهش حاضر را به تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع در نیمه اول سده ۲۰ میلادی در ایران، محدود نموده، مدل نظری بالا را در این مورد بازنمایی می‌کنیم. آشنایی ایرانیان با پیشرفت‌های غربی، شروع روند رو به رشد وابستگی (گسترش نظام جهانی به ایران)، اولین تلاش کسانی مثل عباس میرزا و امیرکبیر برای نوسازی و اصلاحات از بالا، آشنایی با اندیشه‌های نوین و سبک زندگی غربی و ظهور روشنفکران و مشروطه‌خواهان نوگرا، همه در قرن نوزدهم اتفاق افتاد و زمینه را برای دوره حساس نیمه اول قرن بیستم مهیا کرد. به فاصله کمتر از ۵۰ سال، در ایران دو جنبش مهم مشروطه (۱۹۰۵-۱۹۱۱م/۱۲۸۴-۱۲۹۰ش) و جنبش ملی (۱۹۵۱-۱۹۵۳م/۱۳۳۰-۱۳۳۲ش) اتفاق افتاد که دیدگاه‌ها و مواضع روحانیت شیعه در وقوع آنها بسیار مؤثر بود.

در این پژوهش، دو مورد برای بازنمایی مدل نظری مربوط به تغییر نهاد دین انتخاب شده است: نخست، یک دوره طولانی مدت از صدر اسلام تا جنبش مشروطه، در نظر گرفته می‌شود تا تغییرات بسیار تدریجی - و لذا نامحسوس - دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین متناسب با نفوذ نوگرایی در

اصلاحاتی که بعدها در سراسر جهان به مدرنیزاسیون دفاعی معروف شد، نفوذ غرب و آشفته‌گی‌های اجتماعی آن را محدود کنند. نوسازی سریع و دفاعی قاجار که غالباً عقیم و ناتمام ماند، شامل اقداماتی بود نظیر ایجاد ارتش مدرن، دایرکردن اداره ترجمه، ایجاد دفاتر دائمی نمایندگی در شهرهای اروپایی، مثل پاریس و لندن، اعزام دانشجو به اروپا برای تأمین نیروی شاغل در مؤسسات، کارخانه‌ها و دفاتر جدیدالتأسیس، راه‌اندازی چاپخانه دولتی و دایرکردن روزنامه‌های رسمی برای کشور، بنیان‌گذاری اولین دبیرستان به سبک جدید (دارالفنون) برای آموزش علوم جدید، توسط استادان بعضاً اروپایی، افتتاح چند مدرسه و کالج وابسته به دارالفنون در شهرهای دیگر، تأسیس مدرسه ترجمه (هاشمیان، ۱۳۷۹: ۱۲۰ و ۱۷۳-۲۷۴)، (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۶۵-۷۵ و همان، ۱۳۸۹: ۷۴-۸۴). مدرنیزاسیون دولتی و دفاعی شاهان قاجار با ایجاد فرصت‌های جدیدی برای مشاغل نوین دولتی، تولیدی و خدماتی، سبب رشد جمعیت شهرنشین و گسترش طبقه متوسط شهری شد (فوران، ۱۳۸۲: ۱۸۳-۲۱۴).

نخستین دهه سده نوزدهم شاهد آغاز نوحواهی و نفوذ فرهنگی غرب در ایران بود. انقلاب فرانسه [۱۷۸۹م/۱۶۸۸ش، مقارن با آغاز حکومت سلسله قاجار در ایران] نخستین نهضت فکری اروپا بود که تأثیر مهمی بر خاورمیانه و مسلمانان نهاد (لویس، ۱۳۸۱: ۳۲۳-۳۲۵). نفوذ و نظارت غرب در خاورمیانه برخی از بنیادی‌ترین و گرامی‌ترین ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی و اقتصادی مردم را نشانه گرفت. ورود کالاهای کارخانه‌ای خارجی ذوق و پسند مردم را دگرگون می‌کرد. مجموعه قوانین، نظامات اداری و نظام آموزشی غربی، تخصص‌های عالمان و آموزش‌های سنتی را منسوخ می‌داشت (Issawi, 1982: 1-16). از یک طرف، تماس با غرب از طریق مسافرت، تجارت یا جنگ، و از طرف دیگر، مدرنیزاسیون دفاعی قاجار زمینه رواج مفاهیم و اندیشه‌های جدید و گرایش‌های نو را به همراه ظهور مشاغل جدید شهری در ایران فراهم ساخت، طبقه متوسط حرفه‌ای جدیدی با خواسته‌ها و ارزش‌های نوین به وجود آورد. مورخان معمولاً این انسان‌های نوگرا را که همگی خواستار دگرگونی‌های بنیادی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک بودند، منورالفکر یا

خراسانی و سیدعبدالله مازندرانی در آغاز کتاب تنبیه‌الامه نوشته‌اند، مؤید این نکته است (حائری، ۱۳۶۴: ۲-۷، ۱۲۶، ۱۵۵-۱۵۷، ۲۱۵-۲۱۷).

برای بررسی تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین در دوره کوتاه پنجاه ساله از جنبش مشروطه تا جنبش ملّی (مورد دوم)، از بررسی موضع‌گیری سیاسی روحانیان برجسته با عناوینی مثل محافظه‌کار، اصلاح‌طلب، میانه‌رو، تندرو و بی‌طرف، استفاده می‌کنیم. تعداد روحانیان و عالمان برجسته اصلاح‌طلب و میانه‌رو (مشروطه‌خواهان) از یک سو، و عالمان برجسته محافظه‌کار، تندرو و بی‌طرف از سوی دیگر، ملاکی برای مقایسه دو جنبش، و معرفی برای تغییرات سیاسی-اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع در این دوره، خواهد بود.

یافته‌های تحقیق

بسترهای مناسب تغییر سیاسی-اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع؛

مورد اول: زمینه جدید تغییر در سده نوزدهم و آغاز سده بیستم؛ در طول سده نوزدهم بود که ایران از موقعیت عرصه بیرونی به موقعیت پیرامونی در نظام سرمایه‌داری جهانی کشانده شد و توسعه وابسته را تجربه کرد (فوران، ۱۳۸۲: ۴۰، ۱۵۷-۱۶۴، ۱۸۲ و ۲۲۲). صنایع دستی ایران و دیگر کشورهای منطقه از آغاز قرن نوزدهم به علت رقابت کالاهای کارخانه‌ای اروپا رفته‌رفته رو به زوال نهاد. توزیع ثمرات رشد اقتصادی بسیار نابرابر بود و خشمی فزاینده را برمی‌انگیخت. اکثریت مسلمان احساس می‌کرد در قیاس با اروپاییان، آنچه به دست می‌آورد، بسیار ناچیز است (Issawi, 1982: 1-16 & 150-169). نفوذ اقتصادی غرب، بازارهای شهری و بازرگانی ملّی را تهدید کرده، مایه ضرر شدید بازاریان، پیشه‌وران و تجار پراکنده محلی (حامیان عمده تشیع و پرداخت‌کنندگان اصلی وجوهای شرعی)، و نگرانی عالمان و نخبگان دینی شد، و به تدریج ایشان را در قالب طبقه متوسط فرامحلی یکپارچه ساخت. این طبقه متمول به لحاظ پیوندهایش با اقتصاد سنتی و آیین سنتی تشیع به طبقه متوسط سنتی معروف شد. قاجارها تلاش کردند تا از طریق تقویت دولت با استفاده از اقدامات و

گسترش بیشتر طبقه روشنفکر شدند. سال‌های جنگ جهانی دوم و پس از آن شاهد تشکیل اتحادیه‌های کارگری فراوانی بوده است (کدی ۱۳۷۵: ۲۰۶-۲۰۷، ۲۱۰ و ۲۲۴-۲۲۶) و (فوران، ۱۳۸۲: ۳۵۶ و ۳۶۰-۳۶۴).

مصدق تا ۳۰ تیر هنوز در تصمیمات و انتصاب‌های خود تلاش بیشتری در راضی نگاه داشتن نیروهای سنتی به عمل می‌آورد، ولی در ماه‌های پس از پیروزی ۳۰ تیر ۱۳۳۱ با اطمینان از شکست شاه و انگلیس، و با قدرتی که از پشتیبانی مردم علیه مخالفان خود احساس می‌کرد، دست به تغییرات اجتماعی بنیادین زد؛ اصلاحاتی که - لاقلاً در دیدگاه افراد سنتی - مخالفت با دین تلقی می‌شد، یا جهت‌گیری آشکارتری به سوی شیوه‌های واقعی - نه فقط صوری - مردم‌سالاری نشان می‌داد؛ اقداماتی نظیر: انتصاب افراد به مناصب مهم بدون لحاظ تعهدات دینی آنها (ظاهراً مخالفت با نابرابری ادیان و عقاید)، پیشنهاد اعطای حقرأی به زنان (ظاهراً مخالفت با نابرابری مرد و زن)، تبدیل کردن شاه به یک رئیس تشریفاتی، انحلال مجلس سنا که در کنترل دربار بود، اخراج سلطنت‌طلبان از کابینه، مبارزه به منظور کنترل دولت بر نیروهای مسلح طبق قانون اساسی، کاهش نفوذ اشراف زمیندار از طریق وضع قانون اصلاحات ارضی و تشکیل شوراهای روستایی و افزایش سهم دهقانان از محصول سالانه، وضع قانون مالیاتی جدید برای برداشتن بار مالیاتی از دوش مصرف‌کنندگان کم‌درآمد (ظاهراً مخالفت با احترام به مالکیت خصوصی)، اقدام برای اصلاح ساختارهای آموزشی کشور (ظاهراً تقویت آموزش نوین در مقابل آموزش سنتی)، اقدام برای اصلاح قانون انتخابات در جهت تقویت مردم‌سالاری و اصلاح دستگاه قضایی و آیین دادرسی (ظاهراً تقویت دادگاه‌ها و قوانین عرفی در مقابل قوانین شرعی)، کاهش شدید بودجه سرویس‌های اطلاعاتی و خودداری از اقدام علیه مخالفان دولت و روزنامه‌های توده‌ای و سکولار، برطبق موازین مردم‌سالاری (ظاهراً احترام به آزادی‌های مدنی، بلکه بی‌قیدی‌ها در مقابل برخی محدودیت‌های شرعی) (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۳۳۵-۳۴۱)؛ (فوران ۱۳۸۲: ۴۳۳-۴۳۴) و (کاتوزیان ۱۳۷۲: ۲۴۵-۲۵۶). لوائج و مصوبات دوران حکومت مصدق نشان می‌دهد که قدرت در دوره او به تدریج از دربار و ارتش و قشرهای

روشنفکر نامیده‌اند. تاریخ غرب آنان را به این باور رهنمون شد که پیشرفت بشری نه تنها ممکن و مطلوب است، بلکه اگر سه زنجیر استبداد سلطنتی، جزم‌اندیشی دینی و امپریالیسم خارجی را پاره کنند، آسان به دست می‌آید. بنابراین، طبقه روشنفکر، مشروطیت، سکولاریسم و ناسیونالیسم را سه ابزار کلیدی برای ساختن جامعه‌ای نوین، قدرتمند و توسعه‌یافته به‌شمار می‌آورد (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۰)، و از اصول لیبرالیسم، ناسیونالیسم و حتی سوسیالیسم دفاع می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۷۵). روشنفکران در سده نوزدهم تنها یک قشر کم‌شمار و ناهمگون بودند، ولی در قرن بیستم، یک طبقه متوسط جدید شهری - با منبع و میزان درآمد مشابه و سبک زندگی همگون - را به وجود آوردند. ایشان حدوداً ۵ درصد از جمعیت باسواد شهری را تشکیل می‌دادند و مشغله آنها کار برای دولت - آموزگار، کارمند اداری، افسر ارتش، روزنامه‌نگار - و یا در بخش خصوصی - نویسندگی، تاریخ‌نگاری، طبابت، روزنامه‌نگاری و چاپ - بود (فوران، ۱۳۸۲: ۲۰۲-۲۰۴ و ۲۱۲)؛ (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۷۹) و (اشرف و بنوعزیری، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰ و ۶۳-۶۹).

تغییرات اجتماعی - فرهنگی مذکور هر چند به لحاظ منطقی، مستقیماً به معنای تنش بین عالمان دین و محیط جدید در نیمه دوم سده نوزدهم و آغاز سده بیستم، نیست (ما تنش را عملیاتی و با روش تحلیل روایی بررسی نکرده‌ایم)، ولی این تغییرات زمینه‌ای برای تنش بوده و به حدی رسیده است که عالمان دینی کاهش مقبولیت نهاد دین رایج، یا کاهش اقتدار و منافع خویش را مشکلی بسیار مهم بینند و در پی حل آن برآیند.

مورد دوم: زمینه تغییر در دوره جنبش مشروطه تا جنبش ملی بعد از جنبش مشروطه، تا جنبش ملی در ۱۳۳۲/م ۱۹۵۳ش نیز همچنان شاهد گسترش بیشتر طبقه متوسط شهری در جامعه ایران هستیم. تعداد روزنامه‌نگاران و نویسندگان همچنان افزایش می‌یافت. در آن روزها بحث از افکار و اندیشه‌های سیاسی گوناگون نقل محافل بود. توسعه روزافزون امور شهری به‌همراه ظهور گروه‌های اجتماعی جدید شهری به معنی پیدایش ناآرامی اجتماعی در شهرها بود. تحصیل کرده‌های جوان ایران نیز که در تهران و یا خارج از کشور درس می‌خواندند و روزبه‌روز بر تعدادشان افزوده می‌شد، باعث

در برخی از آیات و روایات اسلامی، بنده (عبد) و بندگی (عبادت) مفهومی اخلاقی دارد و بر نوعی ویژگی روانی (اطاعت و خضوع) دلالت می‌کند، و در مقابل این مفهوم، واژه آزاد یا آزاده (حرّ) و آزادگی (حریت) نیز به معنای رهایی از قید اطاعت و بندگی غیرخدا، خصوصیتی روانی و اخلاقی را نشان می‌دهد، ولی آیات و روایات دیگری نیز وجود دارند که واژه‌های عبد و حرّ در آنها به معنایی حقوقی و فقهی - به عنوان موضوعی برای ترتب حکم شرعی - به کار رفته‌اند؛ برای نمونه: (بقره: ۱۷۸). در این آیه مقصود از عبد فردی است که ملک دیگری محسوب می‌شود و قابل خرید و فروش است، در مقابل، حرّ دلالت بر فردی دارد که مملوک نیست. چنین مفهومی از واژه عبد گاهی با واژه‌های دیگری مثل رقبه و مملوک بیان شده است. برای نمونه: (الریشهری، ۱۴۲۵: ۲۱۸). با گذشت دوران اولیه حضور معصومین، به علت نیاز مردم در زندگی روزمره به احکام فقهی و مراجعه بیشتر به مجتهدان و فقیهان برای پرسیدن و فراگرفتن احکام عملی، گسترش کتب و رساله‌های فقهی در پاسخ به این نیاز عمومی، معنای حقوقی حرّ و حریت، بر کتاب‌ها و آثار عالمان برجسته دین غالب شد و این غلبه تا دوره مشروطه ادامه یافت. با جستجو در کتاب‌های فقهی، اخلاقی، اعتقادی، تفسیری و دیگر آثار برجای مانده از عالمان، از آغاز عصر غیبت تا اواخر دوره قاجار، فقط به معنای فقهی و حقوقی حریت (آزادی) و عبودیت (بندگی و بردگی) برمی‌خوریم؛ برای نمونه: (علی‌بن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۹۱؛ الشهدالاول، ۱۴۱۴: ۳۶ و الانصاری، ۱۴۱۵: ۴۰۶-۴۰۷).

در تمام این دوران طولانی، از آغاز غیبت امام زمان (ع) تا اواخر حکومت قاجار، کاربرد واژه‌های حرّ و عبد در معنای اخلاقی آن بسیار به ندرت به چشم می‌خورد، و کاربرد واژه حرّ یا شبه آن در معنای آزادی‌های مدنی و سیاسی اصلاً وجود ندارد. این وضع همچنان ادامه داشته تا اینکه مقارن ظهور مشروطه‌خواهی در ایران، واژه استبداد در معنای تازه‌ای به کار رفت و این معنا در کلام عالمان دین نیز متداول گشت و این مطلب تأثیری نیز بر مفهوم حرّ و حریت گذاشت.

ممتاز جامعه سلب شده و بر اساس موازین مشروطه نه به مصدق، بلکه به دادگستری و انجمن‌های محلی و مجامع صنفی و مردم تفویض می‌شد (عظیمی، ۱۳۶۸: ۷۹-۸۶ و ۹۹-۱۰۵) و (لاجوردی، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۴۲). بنابراین، در انتهای این دوره، تغییرات اجتماعی بالا می‌توانست بستر مناسبی برای تنش؛ یعنی کاهش بیشتر مقبولیت نهاد سنتی دین و کاهش اقتدار و منافع عالمان دینی باشد.

تغییر دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین

مورد اول: تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع را از آغاز غیبت کبرا تا جنبش مشروطه و نیمه اول سده بیستم در دو بخش مفاهیم و رویکردها (بخش اول)، و نظریه حکومت و تغییرات آن (بخش دوم) دنبال می‌کنیم و به جهت حجم زیاد مطالب، در هر مورد به حداقل مثال‌های لازم اکتفا می‌نماییم:

مفاهیم و رویکردها

غلبه معنای فقهی آزادی (حرّیة) قبل از دوره مشروطه

قرآن معنای گسترده‌ای برای واژه عبادت (بندگی و پرستش) و مشتقات آن (عَبَدْتُ، یَعْبُدُونِی، عَابِدُونَ) لحاظ کرده است. بر طبق آیات قرآن، هر اطاعت و خضوعی، نوعی عبادت و بندگی است، اگر برای خدا یا به دستور خدا باشد، پسندیده است و الا نوعی شرک محسوب می‌شود. به عنوان نمونه: (الشعراء: ۲۲)، (المؤمنون: ۴۷). عبادت در این آیات نه به معنای انجام مراسم خاص پرستش، بلکه به معنای اطاعت و فرمانبرداری محض است. بر این اساس، عبد کسی است که بی‌چون و چرا اطاعت می‌کند و بندگی حالت روحی خضوع در برابر غیر است. این حالت اگر در برابر خداوند باشد، از نظر دینی امری ممدوح به‌شمار می‌آید، ولی اگر این حالت در برابر غیرخدا باشد، شرک تلقی شده است. در روایات شیعه گاهی واژه حرّ (آزاد) در مقابل این مفهوم (عبد و مطیع غیرخدا) آمده است. برای نمونه: (الشهدالثانی، ۱۴۰۷: ۵۰-۵۱). حرّ (آزاد) در این گونه روایات، انسانی است که بنده هوا و هوس و منافع دنیایی نیست، از بندگی غیرخدا آزاد است. بنابراین،

ظهور معنای سیاسی واژه استبداد

تا پیش از دوره مشروطه، اثری از معنای سیاسی واژه استبداد - به عنوان نوعی رژیم سیاسی - در نوشته‌ها و کتاب‌های مختلف فقیهان شیعی وجود ندارد. واژه استبداد در منابع و مصادر حدیث شیعه و در باب‌های مختلف فقه و کلام، به معنای انفراد در انجام کار و یا به انحصار خود در آوردن، در مقابل معنای اجتماع و همراهی در انجام کار بوده است؛ برای نمونه: (الوحیدالبهبهانی، ۱۴۱۷: ۴۷۰ و المجلسی، ۱۴۰۳ ج ۱۰: ۳۲۷). محمدحسین نایینی (۱۸۶۰-۱۹۳۶م/۱۲۳۹-۱۳۱۵ش) از اولین عالمان و مجتهدان برجسته شیعی است که واژه استبداد را در یک کتاب استدلالی و عالمانه، در مفهوم نو و سیاسی آن به کار برد (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۰-۴۵). البته، پیش از نایینی، برخی از روحانیان نوگرا مثل سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۹۷م/۱۲۱۷-۱۲۷۶ش) از این واژه در مفهوم نو آن استفاده کرده بودند (حائری، ۱۳۶۴: ۷۳).

نزدیک شدن به مفهوم جدید آزادی اجتماعی

نایینی بعد از این که استبداد را در مفهوم سیاسی و جدید آن به کار می‌برد، عملکرد این نظام را به بندگی گرفتن مردم (استعباد) می‌شمارد، و با استناد به شواهد دینی، زندگی در چنین نظامی را عبادت غیرخدا می‌داند. بنابراین، نایینی اساس نظام استبدادی را، عبودیت به معنای اخلاقی آن (خضوع) در برابر غیرخدا می‌شمارد، در نتیجه، حریت و آزادی - به معنای اخلاقی - را که در سنت اولیه شیعی در مقابل عبودیت غیرخدا بود، در نقطه مقابل استبداد و زندگی در نظام استبدادی قرار می‌دهد (نایینی، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۸). بدین ترتیب، نایینی با احیای معانی اخلاقی و نسبتاً فراموش شده واژه‌های عبد و حر تلاش می‌کند در چارچوب تعالیم دینی، به مفهوم جدید آزادی اجتماعی نزدیک شود. مفهوم جدید آزادی - شامل آزادی‌های سیاسی و مدنی، حقوق شهروندی - در نظام‌های استبدادی یا وجود ندارد و یا بسیار ضعیف است، لذا نایینی با قرار دادن مفهوم آزادی در نقطه مقابل نظام استبدادی، اولاً با فضای نوین فرهنگی عصر خویش که توسط روشنفکران ایجاد شده، و در حال اشاعه بود، ظاهراً همسویی می‌کند؛ ثانیاً از آنجایی

که آزادی که او ترسیم می‌نماید، الهام گرفته از سنت دینی است، از چارچوب معیارها و ارزش‌های دینی منحرف نمی‌شود، در واقع، او اندیشه‌ای دینی را در قالب‌های جدید ارائه می‌دهد؛ ثالثاً با متوجه کردن مبغوضیت دینی عبودیت غیرخدا به سوی نظام استبدادی، ارزش‌های دینی و ایمان مردم را در جهت سرنگونی حکومت استبدادی قاجار برمی‌انگیزاند.

تغییر رویکرد نسبت به آزادی و استبداد

همان‌طور که پیش از این بیان شد، آزادی و استبداد به عنوان دو مفهوم متقابل، تا دوره مشروطه، سابقه‌ای در نوشته‌ها و کتاب‌های مجتهدان و عالمان برجسته شیعه ندارد. در اواخر عصر قاجار است که بعد از عمومی‌تر شدن این مباحث، موضع‌گیری مجتهدان و روحانیان برجسته در قبال این مفاهیم ظاهر می‌شود. شیخ فضل‌الله نوری، شیخ عبدالنبی نوری، شیخ ابوالحسن نجفی مرعشی مرندی، شیخ محمد حسین تبریزی، ملا محمد آملی و سید کاظم یزدی از عالمان برجسته و فقیهانی هستند که گفتگوی شرع و تجدد را ممتنع دانسته، معمولاً در مقابل مفاهیم نو، موضع نفی و طرد اتخاذ می‌کردند (آبادیان، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۴، ۸۹، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۹۱-۲۹۲ و ۳۲۹-۳۳۳) و (حائری، ۱۳۶۴: ۶). شیخ فضل‌الله نوری آزادی قلم و بیان را مغایر قوانین الهی می‌دید. او معتقد بود که اسلام مبتنی بر عبودیت خداوند است، نه اختیار و آزادی، بنابراین آزادی بیان و قلم مردود است (ملکزاده، ۱۳۲۸ ج ۴: ۲۱۶).

در مقابل، آخوند ملا محمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله (لاهیجی) مازندرانی، میرزا حسین (خلیلی) تهرانی، محمد حسین نایینی، شیخ اسماعیل غروی محلاتی، ملا عبدالرسول کاشانی، سید حسین اردبیلی، شیخ محمدحسین یزدی، حاجی آقا شیرازی و برخی دیگر از مجتهدان با تفاوت‌هایی، موضعی موافق‌تر نسبت به نوگرایی داشتند (آبادیان، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۴، ۸۹، ۲۸۱-۲۸۳، ۲۹۱-۲۹۲ و ۳۲۹-۳۳۳). برای مثال، نایینی آزادی را اصلی مبارک می‌خواند و آن را از بنیان‌های مشروطه برمی‌شمرد (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۰۰). طرفداران آخوند خراسانی نبرد علیه دستگاه خودکامه را به مثابه جهاد

مطلب نوشته است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۴۴-۴۵). البته، ملا احمد نراقی و کاشف الغطاء در مقام نظر فقهی، حکومت شیعه را بر پایه نیابت عامه مجتهدان عادل از امام زمان (ع)، می‌دانستند (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۹)، (حائری، ۱۳۶۷: ۳۲۹-۳۳۲). دیدگاه‌های مذکور درباره منزلت والای سلطان، اختصاصی به دوره قاجار ندارد. دیدگاه‌هایی که نوعاً سلطان را سایه خدا، دارای حق الاهی و مالک الرقابِ بندگان می‌داند و توده‌های مردم را رعیتِ ملزم به اطاعت و دعاگویی تلقی می‌نماید. این دیدگاه‌ها اولاً برداشت عالمانی است که در شرایط خاص اجتماعی زندگی می‌کردند، شرایطی مثل نیاز به قدرت و حمایت سلاطین برای حفظ بیضه اسلام (جامعه و سرزمین‌های اسلامی) در مقابل کفار خارجی، یا حفظ دین در مقابل امثال صوفیان، اخباری‌ها و شیخیه (حائری، ۱۳۶۷: ۳۵۶-۳۶۲)؛ ثانیاً این دیدگاه‌ها برداشت از روایاتی است که خود آن روایات نیز در شرایط خاص مثل تقیه و برای حفظ جان شیعیان صادر شده و یا مُطَلَّقات آن به مقید (سلطان عادل و مجری دین) انصراف دارد. در هر صورت، آنچه در اینجا مقصود است، این است که درست یا غلط، خواسته یا ناخواسته، دیدگاهِ منزلت فخیمِ سلطنت تا دوره مشروطه باقی می‌ماند.

در دوره مشروطه، دیدگاهی نو نسبت به سلطان و مقام سلطنت در بین عالمان شیعه ظهور می‌کند که امثال نایینی و سید محمد طباطبایی نمایندگان آن هستند. طباطبایی سلطان را از آن مقام و منصب مقدس پایین کشیده، در حد انسان‌های دیگر قرار می‌دهد و سلطنت او را نه عطیت دائمی الاهی، که انتصاب موقت مردمی می‌داند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۳: ۳۷۸). نایینی نیز - همان‌طور که از وی نقل کردیم - یک قسم از سلطنت را استبدادی می‌دانست و سخت به آن می‌تاخت. در واقع، از زمانی که مفاهیم پرتطرفدار حقوق مردم، آزادی و مساوات به اندیشه و کلام عالمان دین راه پیدا کرد، منزلت سلطان نزد ایشان سخت تنزل یافت.

حقوق مردم

حق الناس در منابع دینی در مقابل حق الله آمده، و عبارت است

در رکاب امام عصر علیه السلام به شمار می‌آوردند (آبادیان، ۱۳۸۸: ۹۰). نایینی به علمای هواخواه استبداد اشاره کرده، می‌گوید که گروهی از مردم به نام مذهب بر ضد آزادی خداداده، برابری و دیگر حقوق ملی و مذهبی برخاسته، از رژیم استبدادی پشتیبانی کردند (حائری، ۱۳۶۴: ۱۲۶).

تعریف امثال نایینی از آزادی (آزادی از رقیّت جائران) با آنچه مورد طرد امثال نوری (آزادیِ محرّمات الاهی) بوده است، کاملاً متفاوت است، ولی نفسِ دفاع و تکریم یک عالم مجتهد دینی از واژه و اصطلاحی جدید و نظریه‌پردازی برای تحقق آن و متهم ساختن مخالفان آن به طرفداری از استبداد (نایینی، ۱۳۸۲: ۹۶-۹۹) حاکی از تغییری اساسی در دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین است. تکریم آزادی، تکریم اصطلاحی بود که به سبب ماهیت اولین استعمال کنندگان آن و کثرت استعمال آنان، ظهور در مفهومی جدید داشت؛ هر چند نایینی مفهومی دینی به آن بخشید و مقصود خود را در یک کتاب عالمانه روشن نمود.

تنزل منزلت سلطان و مقام سلطنت

واژه سلطان در قرآن کریم اسم مصدری به معنای تسلط و چیرگی است؛ برای نمونه: (الصافات: ۳۰). اما در روایات، سلطان به معنای پادشاه و فرمانروا آمده است. در بسیاری از روایات اسلامی، سلطان عادل - و گاهی سلطان به طور مطلق - مورد تمجید قرار گرفته، و مقام و منزلت رفیعی برای او بیان شده است. برای نمونه: (المجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۳۵۴)، (دارابی کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۳). کشفی، علت منزلت بالای مقام سلطنت در منابع دینی را بیان کرده، و سلطان را تا منصب نیابت از امام معصوم در وظیفه برقراری نظم دینی در جامعه بالا می‌برد (دارابی کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۶-۸۹۹). ملا احمد نراقی، فقیه پرآوازه در زمان حکومت فتحعلی‌شاه در کتاب مشهور خود معراج السعاده، وجود سلاطین را از اعظم نعمای الهی و قدر ایشان ندانستن را کفران نعمت غیرمتناهی می‌شمارد (نراقی، ۱۳۷۱: ۴۸۶-۴۸۷ و ۵۰۱). شیخ جعفر کاشف الغطاء یکی دیگر از مجتهدان و رهبران بزرگ شیعه در عصر قاجار در آغاز کتاب خود کشف الغطاء بیش از بیست سطر در مدح فتحعلی‌شاه

مشروطه، پابندی سلطان به دین و اقامه عدل بود، اینک استیفای حقوق مردم ضابطه مشروعیت حکومت محسوب می‌شد. بین مفهوم حق الناس در سنت، با مفهوم جدید حقوق مردم تفاوتی مبنایی وجود داشت. حق الناس در حوزه روابط فردی، الزامی در راستای مصلحت غیر، ناشی از دستورهای شرعی بود، ولی حقوق مردم در عرصه عمومی، وظیفه حکومت در راستای مصالح جمعی، و ناشی از قانون بشری تلقی می‌شد. اگر عالمان دین تا پیش از این سعی داشتند با اندرز دادن، توصیه به عدالت و استفاده از احساسات مذهبی - و گاهی در مواقع اضطرار، با تشرزدن به شاهان و شوراندن مردم - مزاری برای قدرت و خودکامگی سلاطین ایجاد کنند، اینک به فکر افتادند تا به کمک مفهوم حقوق مردم و حکومت مشروطه به مثابه یکی از مهمترین لوازم احقاق آن، قدرت سلطنت را به شکلی قانونمند و دائمی، محدود نمایند. کتاب *تنبيه الامة و تنزيه الملة* اثر شیخ محمد حسین نایینی و رساله *اللائالی المربوطه فی وجوب المشروطه* نوشته شیخ اسماعیل محلاتی در زمره مهمترین رسایل سیاسی ایران دوره مشروطه به شمار می‌آیند. این رساله‌ها گسستی از سنت اندرزنامه نویسی دوره‌های سلف هستند (آبادیان، ۱۳۸۸: ۲۰۹-۲۱۰). نایینی می‌کوشد تا لزوم استیفای حق مشارکت مردم در محدود کردن قدرت را از مفاهیم شرعی شورا و نهی از منکر استنباط کند (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۴). از دیدگاه محلاتی نیز مشروطه از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر برای حفظ شریعت و استیفای حقوق مردم است (آبادیان، ۱۳۸۸: ۲۲۴-۲۲۶ و حائری، ۱۳۶۴: ۱۲۵).

مساوات

جملاتی که در مباحث بالا از عالمان برجسته دوره قاجار و ما قبل آن، در منزلت سلطان و رابطه او با رعیت و حقوق آنان نقل شد، اجمالاً عقیده آنان را در موضوع مساوات و برابری نشان می‌دهد. روشن است که اگر سلطنت عطیه الهی و تاج سروری تلقی شود که خداوند بر سر سلطان نهاده، و مردم کشورش، رعیتی دیده شوند که خداوند ریسمان مذلت بر گردنشان نهاده، جایی برای مساوات و برابری شاه با مردم

از «متعلق الزام شرعی که به لحاظ مصلحت غیر تشریح شده است» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷: ۳۴۳). در واقع، حق الناس در حوزه روابط اجتماعی، متعلق نوعی تکلیف فردی در جهت تأمین مصلحت انسان‌های دیگر است، مثل وجوب ادای امانت یا حرمت تصرف در مال غیر. تفحص در منابع و مآخذ دینی از عصر غیبت تا اواخر دوره قاجار نشان می‌دهد که در این موضوع نیز غلبه با معنای حق الناس در فقه خصوصی که تنظیم‌کننده روابط بین فردی است، می‌باشد، و حقوق مردم نسبت به دستگاه حکومتی که مربوط به فقه عمومی و تنظیم‌کننده روابط در سطح نهادهای اجتماعی است، به ندرت مورد توجه قرار گرفته است. چند روایت از حضرت علی (ع) درباره حقوق متقابل والی (فرماندار) و رعیت (مردم) وارد شده است، نظیر آنچه در خطبه ۳۴ نهج البلاغه آمده است (عبده، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۴)، ولی عالمان دین این سنت را پی‌نگرفتند، بلکه جملات نادری که از ایشان درباره مفهوم حقوق متقابل مردم و سلطان وجود دارد، تحت تأثیر همان منزلت والی سلطنت است. کشفی حتی حق مقاومت در برابر سلطان بی‌دین را نیز به مردم نمی‌دهد (دارابی کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۶-۸۹۷). روش عالمان دین در این مورد بر سنت اندرزنامه نویسی مبتنی است. ایشان می‌کوشند با بیان روایات، حکایات و نصایح اخلاقی و دینی، راهنمای روابط متقابل سلطان و رعیتش باشند. وظیفه‌ای که در این اندرزنامه‌ها برای سلطان آمده - و حتی با عبارت حق رعیت هم بیان نشده - عدالت و رحمت است، و در مقابل، بر ذمه رعایا، انقیاد و دعاگویی واجب است (نراقی، ۱۳۷۱: ۵۰۰)، ولی همان طور که در بالا اشاره شد، این گونه نوشتارها بسیار کم هستند. در طول تاریخ، در کتب و آثار دینی، مفهوم حق الناس در مقابل حق الله - به عنوان تکالیف افراد نسبت به هم و در حوزه روابط فردی - غلبه داشته است. برای نمونه: (الطوسی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۴۰).

مقارن جنبش مشروطه، بحث حقوق مردم بر سر زبان‌ها افتاد. اگر مردم تا قبل از این تاریخ، همه رعیتی ذلیل تلقی می‌شدند که باید توسط سلطانی چونان سایه خدا، هدایت و حمایت شوند، اینک دارای حقوقی معین بودند که باید به آنان بازپس داده شود. اگر ملاک مشروعیت سلطنت تا پیش از

اوایل سال ۱۳۸۱/م ۱۹۰۲/ش برای اصلاح فساد اداری و غیره، تأسیس یک مجلس نمایندگی درخواست می‌کنند، سید محمد طباطبایی نیز در تهران، بنیانگذاری عدالتخانه و مجلس یا انجمنی را که در خدمت مردم باشد درخواست می‌نماید (حائری، ۱۳۶۴: ۱۰۳-۱۰۴). نایینی در نقش نظریه‌پرداز و روحانی برجسته نوگرا، برای حل نظری این مشکل و هموار کردن راه، اولاً بدعت را در همه موارد قانونگذاری محقق نمی‌داند. می‌گوید بدعت در صورتی متحقق می‌شود که حکمی جزئی یا کلی که شرعاً تشریح نشده است، به عنوان حکم مجعول (وضع شده) شرعی، ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، الا بدون شرط مذکور، هیچ نوع الزام و التزامی بدعت و تشریح نخواهد بود (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۷)، ثانیاً موضوع‌های مربوط به سیاست را دو قسم کرده، قانونگذاری و تغییر قانون را در یک قسم آن درست می‌داند که در عصر غیبت به عهده نائب عام امام (فقیه) یا کسانی است که از جانب او اذن این کار را دارند، (همان: ۱۳۴)؛ ثالثاً تدوین قانون و قانونمندی نظام، وجود مجلس برای نظارت را- و رای صرف نصاب اخلاقی- لازمه جلوگیری از خودگامگی سلطان غیرمعصوم برمی‌شمارد (همان: ۴۵-۴۸). سرانجام، برای عالمان مشروطه‌خواه، مجلس قانونگذاری چنان مهم می‌شود که شیخ اسماعیل محلاتی از روحانیان و فضیلاى برجسته ایرانی در حوزه علمیه نجف، معارضه با مجلس شورای ملی را در حد محاربه با امام زمان می‌شمارد (حائری، ۱۳۶۴: ۱۲۵).

تغییر رویکرد به آموزش و دانش جدید

پشتیبانی علمای مشروطه‌خواه ایرانی در عراق از شیوه‌های آموزش و پرورش نو و بنیانگذاری مدارس جدید کمک فراوانی به بیداری مردم عراق کرد (همان: ۱۶۸). طباطبایی برخلاف بسیاری از همقطاران و همکاران روحانی خود هواخواه نظام آموزشی نو بود. وی در گلایه از ناآگاهی مردم زمانه خویش می‌گوید یک وقتی مردم علوم قدیم را تحصیل می‌کردند و درصدد علوم جدید نبودند، ولی حالا می‌گوییم که علوم جدید هم دانستنش (چالش) لازم است (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۳ ج ۱: ۳۷۷). نایینی نیز در بیان شرط اول از شرایط

عادی باقی نمی‌ماند، اما خود مردم نیز از این جهت که دارای ویژگی‌های متفاوت با هم هستند، موضوع‌های مختلفی برای احکام شرعی متفاوت قرار می‌گیرند، لذا دارای تکالیف و حقوق شرعی غیریکسان خواهند بود، پس در اینجا نیز مساوات و برابری مثلاً بین مرد و زن، یا بین مسلمان و کافر معنا ندارد. شیخ فضل‌الله نوری می‌نویسد: «... محال است با اسلام حکم مساوات...» (ملکزاده، ۱۳۲۸، ج ۴: ۲۱۴-۲۱۵). در مقابل، نایینی حکومتی را که قدرت در آن محدود به قانون است، سلطنت مشروطه، ولایتی عادلانه و محدوده می‌نامد. نایینی در توصیف حکومت مشروطه، مساوات احاد ملت با شخص سلطان و دیگر متصدیان امور را مطرح می‌کند، از مسئولیت متصدیان امور در برابر ملت، مشارکت اهل مملکت در قوا، و مساواتشان در حقوق یاد کرده، قدرت، ایمنی و آزادی مردم را برای سؤال و اظهار اعتراض می‌ستاید (نایینی، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵). نایینی مساوات را به برابری مصادیق یک موضوع در اجرای قانون و حکم، تفسیر می‌کند؛ یعنی عدم رواداشتن تبعیض در مقام اجرای حکم. پس، باز هم نایینی برابری موضوع‌های مختلف در حکم را نمی‌پذیرد؛ مثلاً نمی‌پذیرد که احکام مسلمان و غیرمسلمان، یا مرد و زن یکسان باشد. بنابراین، نایینی از چارچوب شریعت خارج نمی‌شود، ولی نفس دفاع او از مساوات، مبارک خواندن آن و آن را روح تمام قوانین دانستن، همچنین پافشاری بر برابری سلطان و سایر متصدیان مملکت با مردم عادی در اجرای قوانین و احکام (همان: ۱۰۰-۱۰۲)، برداشتن گامی نو است.

مجلس، قانونگذاری و تغییر قانون

قانونگذاری مشکل دیگری برای عالمان نوگرا و مشروطه‌خواه در اواخر سلطنت قاجاریه بود که می‌بایست حل می‌کردند. از صدر اسلام تا آن زمان، در نزد عالمان دین و متشرعان، قانونی به جز احکام اسلامی معتبر نبوده است. شیخ فضل‌الله نوری که نماینده این فکر در عصر مشروطه است، در رساله تحریم مشروطه و قانون اساسی، تقنین و جعل حکم و تغییر قانون را بدعت و ضلالت محض می‌خواند (ملکزاده، ۱۳۲۸، ج ۴: ۲۱۵-۲۱۶ و ۲۱۹). در برابر این موضع مخالف، بیشتر علمای نجف در

کرد. به نظر می‌رسد که شیعه انتظار یک غیبت طولانی را نداشته است، به همین جهت است که حتی عالمان شیعه تا مدتی بعد از آغاز غیبت کبری از پذیرش سهم امام (بخشی از خمس) خودداری می‌کردند و معتقد بودند که خمس باید دفن شده یا نزد مؤمن قابل اعتمادی سپرده شود تا خود امام ظهور کند و آنها را دریافت نماید (الطوسی، بی‌تا: ۲۰۰-۲۰۱).

اما طولانی شدن غیبت، فقدان نایبان خاص و نیاز ضروری مؤمنان، زمینه‌ای اجتماعی فراهم آورد تا اندیشه نیابت فقیهان از امام معصوم (نیابت عامه) - البته با تمسک به ادله‌ی شرعی مربوط - پدید آید و عالمان شیعه به ناچار برخی از وظایف امام (امور حسبیه) را به عنوان نایب عام به عهده گیرند. هنگامی که در دوران آل بویه (۹۳۳-۱۰۵۶ م/۳۱۲-۴۳۵ ش) اولین حاکمان طرفدار شیعه به قدرت رسیدند، عالمان شیعه برای جلب حمایت‌های پادشاه در راه کوشش‌های علمی خودشان با این خاندان همکاری کردند، و این ایده تدریجاً قوت گرفت که همکاری با قدرت به عنوان ابزاری برای رسیدن به مقاصد شرعی جایز است. تا دوره صفویه، عالمان شیعی هنوز به فقه عمومی و مسائل سیاسی نپرداخته بودند. در این دوره بود که عالمان شیعه از قدرت بی‌نظیری در جامعه برخوردار شدند و اولین نظریه فقه سیاسی شکل گرفت. بر طبق این نظریه که از حیث زمان پر قدمت‌ترین نظریه و در بین عالمان شیعه دست کم تا عصر مشروطه، پر طرفدارترین نظریه سیاسی بوده است، امور شرعی، از قبیل قضاوت و اجرای حدود و کلاً امور حسبیه از وظایف فقیهان، و سیاست، نظم و امنیت، از جمله امور عرفی، از وظایف مسلمان ذی شوکت (سلطان) شمرده شده است (نظریه سلطنت مشروعه). علامه مجلسی در عصر صفوی، میرزای قمی (نویسنده ارشادنامه) و سید دارابی کشفی در عصر قاجار، شیخ فضل الله نوری در عصر مشروطه، از عالمان و فقیهان برجسته‌ای هستند که به این نظریه متمایل شده‌اند، اما از همان عصر صفویان، در کنار این نظریه شایع، نظریه دیگری در فقه سیاسی شیعه بالیدن گرفت. هر چه عالمان از لحاظ پایگاه‌های نهادی خود نیرومندتر می‌شدند، این ایده که رابطه ایشان با حکومت برای رسیدن به مقاصد شرعی سودمند است، سست‌تر می‌شد، انکار

نمایندگان مجلس، وجود تخصص در علوم جدید را برای نمایندگان لازم می‌داند و آن را مکمل فقهت مجتهدان برای سیاست درست امور اُمت می‌شمارد (نایینی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). شیخ اسدالله مقانی نیز از شاگردان برجسته آخوند خراسانی و از مجتهدان برجسته ایرانی در عصر مشروطه، بر این باور بود که اگر روحانیان به علوم رایج زمان آگاهی یابند، می‌توانند در برابر غرب وظایف خطیر خود را انجام دهند و در کلیه مسائل جدید و مبتلا به مردم اظهار نظر کنند (آبادیان، ۱۳۸۸: ۱۹۵). همین‌طور، سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی، پرآوازه‌ترین خطیب پایتخت در دوران مشروطه و نویسنده کتاب لباس تقوی، در یکی از مشهورترین نطق‌هایش، خطاب به مردم می‌گوید: «بیش از هر چیز در سراسر مملکت مدارس افتتاح کنید ... و در پی آموزگاران شرافتمند و با معلومات ... مثلاً از امریکا یا یک کشور دیگری بفرستید تا فرزندان شما را چهارنعل به سوی علم و دانش بتازند» (معاصر، ۱۳۴۷: ۲۲۲-۲۲۵).

تغییر رویکرد به دنیا

سید جمال‌الدین واعظ، روحانی مبارز و خطیب توانای مشروطه‌خواه و نویسنده چندین کتاب، در همان نطق مشهورش، به خوبی تغییر رویکرد عالمان دینی به دنیا را نشان می‌دهد. وی با انتقاد شدید از موضع انفعال، زهد آن‌جهانی و آخرت‌گرایی افراطی علما و وعاظ، موضعی فعال و جدی گرفتن دنیا را تبلیغ می‌کند (معاصر، ۱۳۴۷: ۲۲۲-۲۲۵).

نظریه حکومت و تغییرات آن

در طی مدت طولانی غیبت کبرا تا دوره مشروطه، تکوین و تحول نظریه عالمان دین درباره نحوه اداره جامعه را، با توجه به تحول برخی شرایط اجتماعی، این چنین می‌توان خلاصه نمود: بعد از استقرار حکومت بنی‌امیه، سیره عملی امامان معصوم شیعه در برابر حکومت‌های وقت، عدم تمایل به اظهار مخالفت آشکار، در عین انکار حقانیت قدرت‌های موجود بوده است. غیبت امام زمان (ع) به همراه روش توصیه‌شده تقیه در برخورد با مخالفان (پنهان کردن عقیده، خصوصاً هنگام خطر) تمایل شیعه را به عدم دخالت در امور سیاسی تقویت

عالمان مذهب تشیع از جنبش مشروطه تا جنبش ملی

پس از دوره پرتلاطم مشروطه، انکار ولایت سیاسی فقیه در بین عالمان و مجتهدان رشد می‌کند. تنها در انتهای دوره مورد نظر، آیت‌الله محمدحسین بروجردی را داریم (متوفای ۱۹۶۱ م / ۱۳۴۰ ش) که گرچه ادله نقلی را برای ولایت انتصابی عامه فقیهان کافی نمی‌شمارد، اما با اقامه دلیل عقلی مسأله را اثبات شده می‌داند. با وجود این، کنش و مشی سیاسی ایشان ابداً با این نظریه هماهنگ نیست. آیت‌الله بروجردی تقریباً در تمام وقایع مهم مربوط به جنبش ملی - ملی کردن نفت، استعفای مصدق در ۲۵ تیر ۱۳۳۱ و روی کار آمدن قوام، تقاضای مصدق برای تمدید اختیارات در بهمن ۱۳۳۱، ماجرای قصد عزیمت شاه به خارج در اسفند ۱۳۳۱، همه‌پرسی مصدق برای انحلال مجلس هفدهم، و وقایع کودتای ۲۵، ۲۶ و ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ش - سکوت اختیار می‌کند، تنها در برخی از وقایع با انتشار اعلامیه، همه مسئولان را به اتحاد و حفظ آرامش و نظم دعوت می‌نماید (کدیور، ۱۳۷۶: ۲۰-۲۱)، (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۲۹۱-۲۹۳ و ۳۱۶-۳۱۸) و (روزنامه اطلاعات، ۱۳ اسفند ۱۳۳۱). آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی که در بین روحانیان این دوره، مهمترین کنشگر سیاسی محسوب می‌شود، برای توجیه عمل‌گرایی و مصلحت‌گرایی خود، هرگز به ولایت فقیه تمسک نمی‌جوید (اخوی، ۱۳۶۸: ۱۴۸، ۱۹۰). کاشانی تقسیم اراضی را که نوعی تصرف در مال غیر بود، بدون استناد به نظریه ولایت فقیه، به منظور حفظ وطن، رعایت منافع عمومی و اجرای عدالت اجتماعی برای دولت مجاز شمرد (روزنامه اطلاعات، ۱۴ آبان ۱۳۳۱). وی حکومت دموکراسی حقیقی را که منطبق با مبانی دین مبین اسلام باشد، بهترین حکومت برای ایران دانسته بود (روزنامه اطلاعات، ۲۵ مهر ۱۳۳۱).

به منظور مقایسه تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع در دوره جنبش مشروطه تا جنبش ملی از تعداد عالمان و روحانیان برجسته مشروطه‌خواه، به عنوان معرف استفاده می‌کنیم. در دوره زمانی قبل از صدور فرمان تشکیل مجلس توسط مظفرالدین شاه (مرداد ۱۲۸۵/اگوست ۱۹۰۶)، مقصود از مشروطه‌خواه - چه در جناح

حقانیت دولت که تا آن زمان، ویژگی همیشگی شیعه بود، نتایج بیشتری به بار می‌آورد. بدین ترتیب، با بسط ید فقیهان و افزایش اقتدار ایشان، کم‌کم دایره نیابت عامه گسترش یافت و از محدوده امور حسیبه به عرصه امور سیاسی و اداره جامعه اسلامی رسید. محقق کرکی و محقق اردبیلی از عالمان فقیه دوره صفوی، از نیابت فقیه از جانب ائمه در همه آنچه در آن نیابت راه دارد، سخن گفتند، و بعدها در عصر قاجار، وقتی پادشاهان قاجار تدریجاً بیشتر در مقابل خواسته‌های عالمان ایستادگی کردند، این نظریه قوت بیشتری یافت. ملا احمد نراقی در دوره قاجار، صریحاً انتظام امور دنیوی مردم و همه وظایف یک سلطان در امور رعیت را از وظایف فقیهان شمرد (نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان). در اواخر سلطنت پادشاهان قاجار و در عصر مشروطه، با استقرار دولت‌های مشروطه در کشورهای مختلف آسیا و شیوع نوگرایی در مردم، شاهد تقابل دو رویکرد فقهی در این موضوع هستیم: یکی دیدگاه سنتی سلطنت مشروعه - که در بالا مذکور شد - و دیگری دیدگاه تحول‌طلب که به دنبال سازگاری مشروعه و مشروطه، و هماهنگی وظیفه الهی و حق مردمی بود، نظریه دولت مشروطه مبتنی بر اذن و نظارت فقیهان را مطرح نمود (المتظری، ۱۴۱۱: ۱۲۲-۱۲۸)، (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۳-۲۰، ۵۸-۷۹، ۱۱۲-۱۲۶) و (الگار، ۱۳۶۹: ۱۷-۳۴، ۴۷-۵۲). نظریه دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیه) در کتاب نایینی - تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملئه - از شاگردان برجسته آخوند خراسانی که خود نیز مجتهد و فقیه مسلم بود، به کمال رسید و مورد تأیید بخش مهمی از عالمان و مجتهدان نجف و ایران قرار گرفت. حمایت عالمان دین از حکومت مشروطه تا آنجا بود که برای مثال، رهبران مجتهد مشروطه در نجف؛ یعنی آخوند ملا محمدکاظم خراسانی، شیخ عبدالله (لاهیجی) مازندرانی و میرزا حسین (خلیلی) تهرانی، ضمن تلگرافی به مردم ایران به نظام مشروطه این‌گونه تقدس بخشیدند: «الیوم ... بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فدا، و سرمویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت ... است» (کسروی، ۲۵۳۷: ۷۳۰).

مورد دوم: تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع

در نظر دینداران سنتی) مخالف دین را در این برهه زمانی جدی‌تر پی گرفت. بنابراین، همراهی و همگامی با دولت مصدق، تقویت‌کننده مشروطیت و شیوه‌های مردم‌سالارانه در آن جنبش بوده، برعکس، کارشکنی و مقابله با دولت مصدق، به نفع اقتدارگرایی و تثبیت نظام سلطنت مطلقه تمام شده است. بر این اساس، مقصود از مشروطه‌خواه - چه در جناح حاکم (اصلاح طلب)، و چه در جناح مخالف (میان‌رو) - کسی است که با همراهی و همگامی با مصدق - در دوره بعد از ۳۰ تیر ۱۳۳۱ - مشروطیت را تقویت و سلطنت مطلقه را تضعیف کرده است. ما با تفحص در منابع مربوط به تاریخ جنبش ملی و تاریخ زندگی عالمان دینی، عالمان برجسته مشروطه‌خواه (اصلاح طلب یا میان‌رو)، احتمالاً بی طرف، محافظه‌کار و تندرو را شمارش کرده، در جدول ذیل آورده‌ایم. تندروهای مذهبی در این دوره فدائیان اسلام هستند که گروه کوچکی بوده‌اند ولی در اعضای آن روحانی و عالم برجسته‌ای وجود نداشته است. به جهت تعداد زیاد منابع مورد استفاده برای به دست آوردن نام و مواضع اشخاص، فقط برخی از منابع را ذکر می‌کنیم: (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۳۱۴)؛ (رهنما، ۱۳۸۴: ۴۹۷)؛ (سفری، ۱۳۷۱: ۸۰۷)؛ (اخوی، ۱۳۶۸: ۱۷۰، ۱۸۸)؛ (جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۴، ۳۵، ۳۷)؛ (پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۸۴: ج ۵: ۴۵۴)؛ (الگار، ۱۳۸۸: ۳۴۲)؛ (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۷۲)؛ (زعیم و اردلان، ۱۳۷۸: ۲۲۱)؛ (نجاتی، ۱۳۶۵: ۳۵۵)؛ (عاقلی، ۱۳۸۰: ۳۳۴)؛ (مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۵: ج ۱: ۱۵۲)؛ (آبراهامیان، ۱۳۸۸: ۳۳۱، ۳۳۲) و (امینی، ۱۳۸۱: ۲۴۱).

حاکم (اصلاح طلب)، چه در جناح مخالف (میان‌رو) - واضح است. تمام کسانی که به مخالفت با نظام استبدادی قاجار برخاسته بودند، خواستار نوعی مشروطه بودند. البته، به تدریج و به ویژه هنگام تصویب متمم قانون اساسی اختلافات پدیدار شد، ولی همه کسانی که بعداً اختلاف کردند، قبل از پیروزی اولیه مشروطه (امضای مظفرالدین شاه)، نیرویی در جهت تحقق آن بودند. ما با جستجو در متون متعدد و مهم تاریخی که در موضوعات مربوط به مشروطیت و روحانیت در دسترس هستند، عالمان برجسته مشروطه‌خواه (اصلاح طلب یا میان‌رو)، احتمالاً بی طرف، محافظه‌کار و تندرو را شمارش کرده، در جدول ذیل آورده‌ایم. به جهت تعداد زیاد منابع مورد استفاده برای به دست آوردن نام و مواضع اشخاص، فقط برخی از منابع را ذکر می‌کنیم: (بامداد، ۱۳۸۴: ۱۰۴)؛ (ملکزاده، ۱۳۸۷: ج ۱-۳: ۲۴۵)؛ (نوائی، ۱۳۷۵: ۹۲)؛ (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۳: ۲۶۹)؛ (ملکزاده، ۱۳۸۷: ج ۶-۷: ۱۲۵۸)؛ (آجدانی، ۱۳۸۳: ۱۵۳)؛ (ترکمان، ۱۳۶۳: ج ۲: ۶۶)؛ (آبادیان، ۱۳۷۴: ۴۱)؛ (عاقلی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۳۰۳)؛ (آفاری، ۱۳۷۹: ۷۴، ۷۳)؛ (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴: ۷۴۷)؛ (حائری، ۱۳۶۴: ۹۹، ۱۰۹-۱۱۲)؛ (پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۸۴: ج ۵: ۲۴۵)؛ (رجیبی، ۱۳۸۴: ۳۱۰)؛ (ذبیح‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۷۰)؛ (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ج ۲: ۶)؛ (افشار، ۱۳۸۸: ۲۷) و (شاه‌آبادی، ۱۳۷۸: ۳۴۶).

برای بررسی جنبش ملی، کابینه دوم مصدق؛ یعنی بعد از قیام ۳۰ تیر ۱۳۳۱ و بازگشت دوباره مصدق به نخست‌وزیری تا کودتای مرداد ۱۳۳۲ مورد نظر است. همان‌طور که پیش از این گفتیم، مصدق اصلاحات دموکراتیک و به‌ظاهر (دست‌کم

مقایسه جنبش مشروطه و جنبش ملی به لحاظ موضع‌گیری سیاسی عالمان برجسته

تعداد عالمان دینی برجسته	مشروطه‌خواه (اصلاح طلب و میان‌رو)	محافظه‌کار	بی طرف	تندرو
جنبش مشروطه	۷۰ نفر (۲۰ نفر مجتهد)	۴ نفر (۲ نفر مجتهد)	۱۶ نفر (۸ نفر مجتهد)	-
جنبش ملی	۱۴ نفر (۴ نفر مجتهد)	۵۰ نفر (حدادقل ۲۰ نفر مجتهد)	۲۰ نفر (۱۰ نفر مجتهد)	-

برخی از سیاست‌های مردم‌سالارانه در تفویض آزادی‌های اجتماعی و حقوق یکسان به مردم و مشارکت دادن آنها در قدرت. پس از اینکه مصدق اصلاحات مردم‌سالارانه را به طور جدی در کابینه دوم خود پی گرفت، کاشانی و بسیاری از عالمان و روحانیانی که مصدق را در سیاست ضدانگلیسی ملی کردن نفت کمک کرده بودند، به صف محافظه‌کاران پیوستند، به طوری که ایشان را در این مقطع می‌توان محافظه‌کار توصیف نمود. تعداد عالمان بی‌طرف نیز در این جنبش، نسبت به جنبش مشروطه، کمی بیشتر شد. چرا ظرف کمتر از ۵۰ سال چنین تغییر موضع کاملی از مشروطه‌خواهی به محافظه‌کاری به وجود آمد؟

به این پرسش دست کم دو گونه می‌توان پاسخ گفت: پاسخ اول: عالمان دین در دوره مشروطه، از ماهیت آن کاملاً آگاه نبودند، به همین جهت با آن - و در واقع با آنچه خود تصور می‌کردند و امثال نائینی گونه‌ای از آن را ترسیم کرده بودند - موافقت کردند، ولی بعد وقتی به تدریج به ویژگی‌های مشروطه و مقاصد روشنفکران پی بردند، بنای مخالفت را گذاشتند و به حمایت از نظریه سلطنت مشروطه پرداخته، یا لاقلاً بی‌طرفی گزیدند. این وضعیت بلافاصله پس از امضای مشروطه، بر سر تصویب متمم قانون اساسی شروع شد. وقایع تلخ و ناگواری مثل کشته‌شدن شیخ فضل‌الله نوری و سید عبدالله بهبهانی همراه با نارسایی‌های دیگر، عالمان دین را نسبت به نظام مشروطه ناامید ساخت (حائری، ۱۳۶۴: ۱۵۹-۱۶۷). بنابراین روحانیت شیعه در جنبش ملی با آگاهی و تجاربی که از جنبش مشروطه اندوخته بود، در مقابل تغییرات و اصلاحاتی که آنها را مخالف دین می‌دانست، ایستاد و محافظه‌کاری پیشه کرد. این پاسخی است (با توضیحات بیشتر نگارنده) که می‌توان آن را از فحوای کلام نوع مورخان استنباط نمود. در واقع، گویی عالمان دین با تکیه به ادله و منابع دینی، در مقابل جریان‌های روشنفکری و اصلاحات آن تسلیم نشدند.

پاسخ دوم: اگر راستای کلی تغییر؛ یعنی گسترش نوگرایی و مشروطه‌خواهی را عامل اصلی تأثیرگذار برای ایجاد تنش

بنابراین، نتیجه بررسی تغییرات سیاسی - اجتماعی دیدگاه‌ها و مواضع عالمان مذهب تشیع در دوره کوتاه‌مدت (مورد دوم)، با معرف قرار دادن تعداد عالمان برجسته مشروطه‌خواه، این است که عالمان دین در آخر دوره، نسبت به اول دوره، کمتر مشروطه‌خواه و نوگرا، و بیشتر محافظه‌کار می‌شوند.

بحث و نتیجه‌گیری

در دهه آغازین سده بیستم، دو عامل احتمالی مهم برای تنش (چالش) بین عالمان دین و محیط اجتماعی وجود داشت: (۱) از یک سو، سرایت نوگرایی و مشروطه‌خواهی از ممالک خارجه و اکثر غیرمسلمان و شیوع تدریجی آن در جامعه بود که طبقه کوچک روشنفکر را به وجود آورد و (۲) از سوی دیگر، سقوط ایران به موقعیت پیرامونی در نظام جهانی، نفوذ سیاسی و اقتصادی غرب، و استبداد فاسد و سیاست‌های غلط قاجار در مدرنیزاسیون دفاعی بود که باعث آشفتگی شدید بازار و متضرر شدن طبقه متوسط سنتی ایران شد. این طبقه - شامل بازاریان، تجار و پیشه‌وران - حامیان اصلی تشیع و روحانیت شیعه بودند. عالمان دین متأثر از این شرایط، تغییراتی در دیدگاه‌ها و مواضع خویش ایجاد کردند، ایشان منزلت والای سلطان را فروشکستند، معنای قدیمی واژه جذاب آزادی را احیا کرده، در مقابل معنای جدید استبداد قرار دادند و از برابری انسان‌ها و حقوق مردم بر حاکمان دفاع کردند، رویکردی تازه به دنیا، آموزش و دانش نو اتخاذ کرده و بالاخره، نظریه‌ای برای حکومت مشروطه پرداختند. با توجه به اکثریت قاطع عالمان مشروطه‌خواه، می‌توان ایشان را در این مقطع، مشروطه‌خواه توصیف نمود.

در جنبش ملی، راستای کلی تغییر اجتماعی - فرهنگی همان بود که در جنبش مشروطه و قبل از آن تکوین یافته بود؛ یعنی، نوگرایی، مشروطه‌خواهی و مدرن‌شدن جامعه. دو عامل احتمالی مهم برای تنش (چالش) بین عالمان دین و محیط اجتماعی در این مقطع، عبارت بود از: (۱) رشد بیشتر نوگرایی و مشروطه‌خواهی به دنبال گسترش تحصیلات دانشگاهی و آموزش‌های نوین در بین مردم؛ (۲) عملی‌شدن

بروجردی است که فقط برای یک نظریه قدیمی از عهد قاجار (نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان)، ادله جدیدتری اقامه می‌کند. در این دوره، هیچ عالم برجسته‌ای نداریم که برداشت تازه‌ای از ادله دینی در رابطه با اندیشه‌های نوین ارائه دهد و برداشت‌هایی هماهنگ‌تر با نوحواهی اتخاذ نماید. آیت‌الله کاشانی، مهمترین کنشگر سیاسی روحانی در این مقطع، بیشتر اهل عمل بود تا نظر. بنابراین، ظاهراً در نظر عالمان دین، محیط اجتماعی آن زمان، اقتضایی جدی برای برداشت‌هایی موافق‌تر با نوگرایی نداشته است، و تنش موجود، ناشی از کاهش مقبولیت دین سنتی به علت رشد نوگرایی نبوده است، بلکه عامل اصلی تنش را باید همان اجرای اصلاحات و سیاست‌های دموکراتیک مصدق پس از ۳۰ تیر ۱۳۳۱ دانست. این سیاست‌ها بدون اینکه از مقبولیت نهاد دین در نزد مؤمنان آن زمان بکاهد، مستقیماً قدرت اجتماعی نهاد دین را از طریق تدوین قوانین سکولار نشانه می‌گرفت، و از اقتدار و منافع متولیان رسمی دین در سطح اجتماعی می‌کاست.

بنابراین، جنبش ملی‌موردی برای نقض الگوی عمومی سازگاری دیدگاه‌ها و مواضع عالمان دین با مقتضیات محیط نیست. فقط باید به این نکته توجه کرد که این عالمان برجسته و متولیان رسمی دین هستند که مشکل درک و تنش (چالش) را احساس می‌کنند و بر حسب آن، مقتضیات محیط جدید را تعریف و بر وفق آن، واکنش نشان می‌دهند. نوع واکنش ایشان و نوع تغییری که به دیدگاه‌ها و مواضع خویش داده‌اند، نشان می‌دهد که در دوره تاریخی موردنظر از اواخر سده ۱۹م تا اواسط سده بیستم میلادی، رشد نوگرایی برای عالمان دین تنش‌زا نبوده که برداشت‌های خویش را هماهنگ با آن تغییر دهند، بلکه نهایتاً دغدغه‌ای بوده که با مشاهده گسترش آن، تنها با پند و اندرز به سراغش رفته‌اند و بس.

منابع

اخوی، شاهرخ. (۱۳۶۸). نقش روحانیت در صحنه سیاسی ایران ۱۹۴۹-۱۹۵۴، ص ۱۴۶-۱۹۰، در جیمز بیل و ویلیام راجر لوئیس (گردآورنده)، مصدق، نفت،

(چالش) بین عالمان دین و محیط اجتماعی در هر دو واقعه تلقی کنیم، جای سؤال از تغییر موضع عالمان دین مطرح می‌شود که چرا در جنبش مشروطه به گونه‌ای و در جنبش ملی به گونه دیگر برای رفع تنش اقدام کردند، ولی اگر توجه کنیم که در جنبش مشروطه روشنفکران نوگرا کم‌شمارتر و خاص‌تر از آن بودند که وجود آنها و عقاید آنها تنش جدی برای عالمان دین ایجاد کند، تفاوت موضع عالمان در دو جنبش طبیعی‌تر جلوه خواهد کرد. عامل اصلی تنش در مشروطه، متضرر شدن و نارضایتی طبقه متوسط سنتی بود که بخش قابل توجهی از جمعیت شهری را تشکیل می‌دادند و بیشترین پیوند را با روحانیت داشتند. نارضایتی حامیان پرتعداد و متمول تشیع و روحانیت از اوضاع اقتصادی به وجود آمده از نفوذ بیگانگان غیرمسلمان و وادادگی استبداد قاجار در مقابل آنان، عامل مهم تنش بین عالمان دین و محیطی بود که اکنون اقتضای جدیدی داشت: اقتضای یک دین ضداستبدادی و ضد سلطنت مطلقه. به همین جهت، همه علمایی که در انقلاب مشروطه و به سود آن درگیر بودند- انگیزه واقعی ایشان هر چه بود- مخالف رژیم استبدادی قاجار تحت نفوذ بیگانه بودند. مراجع تقلید در جریان انقلاب مشروطیت با روشنفکران و دیگر مردم مشروطه خواه همدست شدند تا با تشکیل یک حکومت ملی مشروطه که به باور آنان بهترین گونه حکومت در دوره غیبت امام زمان (ع) محسوب می‌شد، به تجاوز اقتصادی و سیاسی بیگانگان پایان بخشند و نوسازی‌های داخلی را به سود صنایع داخلی و بازرگانی ملی آغاز کنند. انگیزه و محتوای اصلی کتاب نائینی (نظریه‌پرداز مهم این مقطع) نیز پاک کردن دامن شریعت از استبدادخواهی و ارائه طرحی برای محدود کردن سلطنت مطلقه است (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵-۶۸ و ۹۵-۱۲۱).

همچنین، عامل اصلی تنش بین عالمان دین و محیط اجتماعی در مقطع تاریخی جنبش ملی و پیش از آن را نیز نمی‌توان رشد روزافزون نوحواهی و گسترش بیشتر طبقه روشنفکر دانست. پس از مشروطه، فقه سیاسی شیعه دچار فترت و بلکه حرکت قهقروایی شد. در این دوره، تنها نظریه‌پرداز نهاد دین در عرصه سیاسی، آیت‌الله محمدحسین

- ترکمان دهنوی، محمد. (۱۳۶۳). *رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و سخنرانی‌های شیخ فضل‌الله نوری*، ج ۲، تهران: رسا.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). *جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی-سیاسی ایران سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____. (۱۳۸۵). *روحانیت و نهضت ملی‌شدن صنعت نفت*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- _____. (۱۳۶۷). *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- دارابی‌کشفی، سیدجعفر. (۱۳۸۱). *تحفه الملوک*، قم: بوستان کتاب
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۶۲). *حیات یحیی*، ج ۲، بی‌جا: انتشارات جاویدان.
- ذبیح‌زاده، ع.ن. (۱۳۸۲). *رهبران دینی در نهضت مشروطه*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رجبی، حسن. (۱۳۸۴). *علمای مجاهد*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رهنما، علی. (۱۳۸۴). *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: گام نو.
- رئیس‌نیا، رحیم. (۱۳۷۴). *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تهران: ستوده.
- زعیم، کورش با همکاری علی اردلان. (۱۳۷۷). *جبهه ملی ایران*، تویسرکان: تاخ.
- سعیدی، محمدمسعود. (۱۳۸۷). *مقدمه مترجم*، ص ۱۱-۵۱، *در استیو بروس، مدل سکولارشدن غرب*، تهران: گام نو.
- سفری، محمدعلی. (۱۳۷۱). *قلم و سیاست*، تهران: نشر نامک.
- شاه‌آبادی، حمیدرضا. (۱۳۷۸). *تاریخ آغازین فراماسونری در ایران بر اساس اسناد منتشر نشده*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب
- ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر نو.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی. (۱۳۸۷). *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه: سهیلا ترابی فارسانی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- افشار، ایرج. (۱۳۸۸). *خاطرات و ملاحظات سیاسی، علی محمد دولت‌آبادی*، تهران: سخن.
- الگار، حامد. (۱۳۶۹). *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجار، مشهد: انتشارات توس.
- _____. (۱۳۸۸). *نیروهای مذهبی ایران در قرن بیستم*، ص ۳۲۱-۳۷۰، *در تاریخ ایران کمبریج*، ج ۷ (قسمت سوم) مترجم: تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- امینی، علیرضا. (۱۳۸۱). *تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در دوران پهلوی*، تهران: صدای معاصر.
- آبادیان، حسین. (۱۳۷۴). *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران: نشرنی.
- _____. (۱۳۸۸). *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران)*، تهران: انتشارات کویر.
- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۸). *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه: احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی.
- _____. (۱۳۸۹). *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه: محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی.
- آجدانی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: اختران.
- آفاری، ژانت. (۱۳۷۹). *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه: رضا رضایی، تهران: بیستون
- بامداد، مهدی. (۱۳۸۴). *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هجری*، تلخیص زیر نظر ذبیح‌الله علیزاده، تهران: فردوس.
- بروس، استیو. (۱۳۸۷). *مدل سکولارشدن غرب*، ترجمه: محمدمسعود سعیدی، تهران: گام نو
- پژوهشکده باقرالعلوم. (۱۳۸۵). *گلشن ابرار*، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، قم: نشر معروف.

- اسلامی.
- عاقلی، باقر. (۱۳۸۰). شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران، ج ۱، ۲، ۳. تهران: نشر گفتار با همکاری نشر علم.
- عظیمی، فخرالدین. (۱۳۶۸). آشتی سیاست و اخلاق، ناسیونالیسم و دموکراسی: نگاهی به کارنامه سیاسی دکتر محمد مصدق، ص ۷۴-۱۰۸ در جیمز بیل و ویلیام راجر لویس (گردآورنده) مصدق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه: عبدالرضا (هوشنگ) مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر نو.
- فوران، جان. (۱۳۸۲). مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه: احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کاتوزیان، همایون. (۱۳۷۲). مصدق و نبرد قدرت، ترجمه: احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- _____ . (۱۳۷۲). مصدق و نبرد قدرت، ترجمه: احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۷۵). ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی.
- کسروی، احمد. (۲۵۳۷). تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- لاجوردی، حبیب. (۱۳۶۸). حکومت مشروطه و اصلاحات در دوران مصدق، ص ۱۰۹-۱۴۵، در جیمز بیل و ویلیام راجر لویس (گردآورنده)، مصدق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر نو.
- لوئیس، برنارد. (۱۳۸۱). خاورمیانه، دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: نشر نی.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات. (۱۳۸۵).
- دولتمردان عصر پهلوی به روایت اسناد ساواک، ج ۱، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- معاصر، حسن. (۱۳۴۷). تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، ج ۱، بی‌جا: انتشارات ابن‌سینا.
- ملکزاده، مهدی. (۱۳۲۸). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۴، تهران: کتابخانه سقراط.
- _____ . (۱۳۸۷). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، ۲، ۳، تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۸۷). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۶، ۷، تهران: انتشارات سخن.
- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد. (۱۳۶۳). تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نایینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.
- نجاتی، غلامرضا. (۱۳۶۵). جنبش ملی‌شدن صنعت نفت ایران و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۷۱). معراج السعاده، قم: انتشارات هجرت.
- نوائی، عبدالحسین. (۱۳۷۵). ایران و جهان از مشروطیت تا پایان قاجاریه، ج ۳، تهران: هما.
- هاشمیان، احمد (ایرج). (۱۳۷۹). تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجار و مدرسه دارالفنون، تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب.
- هاشمی‌شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۷). فرهنگ فقه، مطابق مذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام، ج ۳، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
- اطلاعات: ۱۳ اسفند ۱۳۳۱، ۱۴ آبان ۱۳۳۱، ۲۵ مهر ۱۳۳۱.
- الانصاری، مرتضی. (۱۴۱۵). کتاب الزکاه، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذكری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الأنصاری.
- الریشهری، محمد. (۱۴۲۵). موسوعه العقائد الإسلامیة، ج ۲، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.
- الشهید الاول، شمس‌الدین محمد. (۱۴۱۴). الدروس، ج ۲، قم:

- مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
 الشهيد الثاني، زين الدين. (١٤٠٧). مسكن الفؤاد، قم: مؤسسه
 آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
 الطوسي، ابو جعفر محمد. (١٣٨٨). المبسوط، ج ٤، تهران:
 المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
 الطوسي، ابو جعفر محمد. (بی تا). المبسوط، ج ٢، المكتبة
 المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
 عبده، محمد. (١٤١٢). نهج البلاغة، خطب الامام علي (ع)، ج ١،
 قم: دارالذخائر.
 علي بن بابويه. (١٤٠٦). فقه الرضا، مشهد: لمؤتمر العالمي
 للإمام الرضا (ع)
 كاشف الغطاء، شيخ جعفر. (١٤٢٢). كشف الغطاء عن مبهمات
 الشريعة الغراء، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
 المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣). بحار الأنوار، ج ٧٢، بيروت: دار
 إحياء التراث العربي.
 المجلسي، محمد باقر. (١٤٠٣). بحار الأنوار، ج ١٠، بيروت: دار
 إحياء التراث العربي.
 المنتظري، حسينعلي. (١٤١١). دراسات في ولاية الفقه و فقه
- الدولة الاسلاميه، ج ٣، قم: دارالفكر
 الوحيد البهبهاني، محمد باقر. (١٤١٧). حاشية مجمع الفائدة و
 البرهان، قم: منشورات مؤسسه العلامة المجدد الوحيد
 البهبهاني
 Berger, Peter. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of
 a Sociological Theory of Religion*, Anchor
 Books.
 Berger, Peter . (1973) *The Social Reality of Religion*,
 Penguin University Books
 Collier, David. (1993) *The Comparative Method*,
 pp.105-119, In Ada Finifter (Ed.) *Political
 Science: The State of the Discipline II*,
 Washington, DC: American Political Science
 Association
 Issawi, Charles. (1982) *An Economic History of the
 Middle East and North Africa*, New York:
 Columbia University Press.
 Skocpol, Theda. & Somers, Margaret. (1980) "The Use
 of Comparative History in Macrosocial
 Inquiry", *Comparative Studies in Society and
 History*, Vol. 22. No. 2 (Apr.) pp. 174-197
 Skocpol, Theda. (1984) 1991, *Emerging Agendas and
 Recurrent Strategies in Historical Sociology*,
 pp. 356-391, in T. Skocpol (Ed.) *Vision and
 Method in Historical Sociology*, New York:
 Cambridge University Press
 Stark, Rodney. & Bainbridge, William Sims. (1985)
The future of religion, University of California
 Press