

# بررسی چهار نظریه در تحلیل

## اختلاف سیاسی فقهای شیعه در نهضت مشروطیت ایران

### علیرضا جوادزاده (جهانشاهلو)

منبع: مجله آموزه، شماره 5، پائیز 83

#### مقدمه

با مرور مواضع فقیهان در قبال مشروطه در خلال سال های 1323-1328 ق، می توان عالمان شیعه آن دوره را به پنج گروه تقسیم کرد:

1. گروهی از فقها همانند سیدین سندین (بهبهانی و طباطبائی) و افجه ای در تهران، علمای مشروطه خواه نجف (علمای ثلاثه، نائینی و...)، آقا نجفی، حاج آقا نورالله و اکثر علمای اصفهان، سید عبدالحسین لاری و سید محمد ابوالمکارم زنجانی، از آوان شکل گیری اعتراضات به دولت قاجار یا مدتی کوتاه پس از برقراری مشروطه، از این قیام حمایت کرده و تا استقرار مشروطه دوم، بر همین موضع باقی ماندند؛
2. دسته ای نیز هم چون سید محمدکاظم طباطبائی یزدی (مقیم نجف) میرزا ابوطالب زنجانی و ملا محمد آملی (مقیم تهران)، ملا قربانعلی زنجانی، حاج آقا محسن عراقی و میرزا حسین مجتهد سبزواری (یا نیشابوری)، در هیچ یک از مراحل همراهی نکردند. و شاید این گروه، خود به مخالف و متوقف - دست کم در اوایل امر - دسته بندی شوند؛
3. در میان این دو طیف، فقهای بسیاری به رغم موافقت اولیه، در ادامه به مخالفت برخاستند؛ مانند شیخ فضل الله نوری، سید احمد طباطبائی (برادر سید محمد)، میرزا حسن تبریزی، میرزا ابراهیم شریف شیرازی، ملا محمد خمایی رشتی و اکثر فقهای تبریز و گیلان؛
4. فقهایمانند سیدعلی مجتهد یزدی و سید ریحان الله مجتهد بروجردی - که هر دو مقیم تهران بودند - بعد از اختیار موضع توقف و حتی مخالفت، در زمان استبداد صغیر به هواداری از مشروطه برخاستند؛
5. مجتهدانی نیز همانند میرزا محمدرضا مجتهد کرمانی، در سه برهه زمانی مشروطه اول، استبداد صغیر و مشروطه دوم، سه رویکرد سیاسی متفاوت داشته اند؛ البته شروع مخالفت ها یا موافقت های هر یک از افراد یک دسته نیز، یکسان نبوده است.<sup>12</sup>

تحقیق حاضر، صرف نظر از کمک رسانی به «کشف پاره ای از ابهامات مربوط به نهضت» و «شناخت نهاد روحانیان بویژه رهبران آن»، می تواند زمینه را جهت آسیب شناسی فعالیت های سیاسی - اجتماعی عالمان دینی، و به طور اخص فقهای شیعه فراهم آورد؛ این که آیا اختلاف رویکرد سیاسی فقیهان، معلول شناخت برون دینی آنان و نگرش متفاوت نسبت به محدوده قوانین دینی و اختیارات انسان می باشد، یا آن که عوامل درون دینی و استنباط متفاوت از متون دینی در مورد نوع نظام مطلوب در عصر غیبت، منشأ مواضع و رویکردهای مختلف زعمای شیعه می شود؟ احتمال وجود سودجویی های شخصی و صنفی نیز در تحلیل مسأله منتفی نیست؛ چنان که می توان فهم و بینش ناهمگون در قبال مسائل سیاسی جامعه را - با مسلم انگاشتن اسلوب واحد اجتهادی عالمان عصر مشروطه و قرائت یکسان از گزاره های دینی در حوزه امور سیاسی - عامل مؤثر بیان کرد. اصولاً آیا در بررسی این موضوع و مسائلی از این دست، تحلیل واقعه به صورت انحصار علت آن در یک مسأله، منطقی است؟

مطالب زیادی در کتب تاریخ نگاری و تحلیلی مشروطه تا قبل از دهه هفتاد شمسی در باب موضوع مورد تحقیق وجود دارد؛ اما همگی به صورت گذرا، استطرادی و بیش تر در مورد تعدادی از فقهای شهرهای

تهران، نجف و تبریز به بحث پرداخته اند. تحلیل اکثریت این گروه نویسندگان از تفاوت مواضع سیاسی فقها، براساس رقابت های صنفی و منافع شخصی و طبقاتی علما مخالف مشروطه و تنی چند از فقهای طرفدار مشروطه صورت پذیرفته است.

در دهه هفتاد - تا حدودی تحت تأثیر فضای فکری جامعه - نظریه هایی شکل گرفت که اولاً با دسته بندی فقها به مشروطه خواه و مشروعه خواه و ثانیاً محور قرار دادن نائینی و شیخ فضل الله برای هر يك از دو طیف، اختلاف فقها را در جهت اختلاف اندیشه آن ها مورد ارزیابی قرار می دادند البته صاحبان این نظریه ها در دو سطح به تحلیل این امر پرداختند: برخی، اختلاف در نوع نگرش به انسان، جهان و دین را سبب طیف بندی فقها به دو دسته مشروطه طلب و مشروعه خواه دانستند؛ اما گروهی از نویسندگان، استنباط متفاوت مشروعه خواهان بویژه مجتهد نوری از نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت را موجب مخالفت آنان با مشروطه ارزیابی کردند.

برخی محققان نیز - نه رقابت های صنفی و اختلاف در اندیشه، بلکه - تفاوت فقها در میزان بینش و تشخیص مسائل سیاسی - اجتماعی را مؤثر دانسته اند.

پژوهش حاضر در همین جهت، سعی دارد به صورت مختصر، با بررسی نظریه هایی که بخصوص در يك دهه اخیر در این باره طرح شده، قول صائب را بیان کند.

## أ) اختلاف نظر در قلمرو دین

بحث و پژوهش درباره حوزه تعالیم و دستورات دینی - به طور خاص دین اسلام - که در دهه اخیر با عنوان «دین اقلی و اکثری» طرح و اهمیت یافته، به تدریج به محدوده شناخت و کشف تفاوت موضع گیری های اجتماعی عالمان و فقهای شیعه نیز بسط داده شده است.

صرف نظر از تفسیرهای غیرهمسانی که در توضیح عنوان «دین اقلی و اکثری» بیان شده است، دیدگاه های متعددی درباره اصل مسأله ابراز شده و می شود. برخی از این نظریه ها، بیش از آن که در مقام توصیف «محدوده دین» باشند، جنبه ارزشی و دستوری یافته اند و یا به توصیف و گزارش از محدوده «دین داران» - و نه «دین» - برآمده اند.

به هر حال سه دیدگاه کلی درباره قلمرو دین، قابل ذکر است:

**1. تعطیلی شریعت و تحدید دین به ایمان:** گروهی عقیده دارند که هدف اصلی دین، ایمان به خداوند و ارتباط با او می باشد. در این جهت آن چه مهم است، پذیرش اعتقادات کلی و برقراری ارتباط بوده، باید؛ نیاید های دین در حوزه امور فردی، می تواند به عنوان یکی از شیوه های ارتباطی مد نظر واقع شود.<sup>3</sup>

**2. اختصاص دین به حوزه مسائل فردی:** از نظر این دسته، تعالیم و دستورات دینی، تنها امور شخصی را شامل می شود. در نتیجه باید انتظار انسان ها از دین، برآوردن نیازهای فردی و اخروی باشد، نه نیازهای اجتماعی. آن چه خواست های اجتماعی را بر می آورد، تلاش و هم فکری و برنامه ریزی خود انسان هاست. تفکر این دسته که به «سکولاریسم» شهرت یافته است، بر مطالب مختلفی می تواند استوار باشد.<sup>4</sup>

**3. جهان شمولی دین در محدوده هدایت انسان:** این دیدگاه معتقد است که هر آن چه مورد نیاز انسان در جهت هدایت و کمال او می باشد، دین در خود گرد آورده است و اگر امور لازم برای هدایت را شامل نشود، باید آن مسأله به گونه ای باشد که عقل سلیم آن را دریابد. بر این مبنا کلیه اموری که اصل یا کیفیت انجام آن ها هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت انسان نداشته باشند، در دایره «مباحات» قرار گرفته و برنامه ریزی درباره چگونگی انجام آن ها به عقل و نیروی اندیشه انسان ها و نهاده شده است.<sup>5</sup>

برخی نویسندگان، به دنبال گسترش بحث «دین اقلی و اکثری»، آن را راه گشای مسأله اختلاف علما در مشروطه دانسته اند. از منظر آنان، علت اختلاف فقها «در باب مشروطه این بود که هر دو دسته از مجتهدان با دیدگاه خاص دین شناسی و انسان شناسی خود با مشروطه برخورد کرده و هر کدام باتوجه به معلومات پیشین، در مورد آن اظهار نظر می کردند، و از آن جایی که نظرگاه هایشان در مورد دین و انسان با یکدیگر تفاوت داشت و پیشینه فکری شان بایکدیگر متفاوت بود، به نتیجه گیری متضادی رسیده بودند.»

از دید مشروعه خواهان «اختیار قانون گذاری نمایندگان مردم با «قوانین محکمه قرآنی» مغایر بوده و نظریه اجرای شریعت بنا به مقتضیات زمان، مخالف «شریعت ابدیه محمدیه» است؛ زیرا آن چه برای يك جامعه اسلامی ضرورت دارد، در منابع فقهی موجود است و کسی حق قانون گذاری جدید ندارد.» شیخ فضل الله نوری «با تلقی خاصی که از شریعت داشت، تصویب قانون با اکثریت آرا را غیر شرعی و آن را منافی با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین می دانست و به آن حمله می کرد. او حتی تصویب قوانین مطابق با شرع را از طرف نمایندگان نمی پذیرفت و این امر را در حوزه وظایف مجتهدین می دانست و عمل نمایندگان را استحسان عقلی می خواند و حرام تلقی می کرد؛ زیرا در فقه شعیه، قوانین مطابق با ادله اربعه (یعنی قرآن، حدیث، اجماع و عقل) استخراج می گردد و استحسان حرام شمرده می شود.»

به عبارت دیگر، دین شناسی مشروعه خواهان که در رأس آن ها شیخ فضل الله نوری قرار داشت، «حداکثر انتظارات از دین را به دنبال می آورد؛ یعنی این که فهم آن ها از خاتمیت حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) این گونه بود که با ختم رسالت، کلیه مسائل مبتلابه بشر کلاً و جزئاً حل و فصل گردیده است؛ لیکن دین شناسی علمای مشروطه طلب بر این دیدگاه متکی بود که شریعت، احکام کلی را مشخص کرده است و تدوین قوانین جزئی را برعهده خود انسان ها گذارده تا به مقتضای شرایط زمان آن ها را بدون و منقح کنند. با انتظار حداقل از دین بود که مشروطه طلبان بر قانون گذاری بشری در امور عرفی مهر تأیید می نهادند، و با انتظار حداکثر از دین توسط مشروعه طلبان، بالطبع هرگونه قانون گذاری بشری مذموم شمرده می شد. به عبارت دیگر، دو طرز تلقی از دین، دو توقع به وجود آورد که رویاروی یکدیگر ایستادگی می کردند.»<sup>6</sup>

## نقد

### 1. نقد بر کلیت ادعا

با آشنایی ابتدایی از دین اسلام، نادرستی این ادعا که «با ختم رسالت، کلیه مسائل مبتلابه بشر کلاً و جزئاً حل و فصل گردیده است»، ثابت می شود. اصولاً مسائل مبتلابه انسان، بی شمار بوده و هر مکتبی که تعالیم و دستوراتی را در يك چارچوب خاص و با هدف معین عرضه می کند، غیر ممکن است قضایای بی شمار را در خود گرد آورد. آیا کسی می تواند ادعا کند که دین، تمام مسائل مربوط به کشاورزی، نساجی، مسکن و ... را ذکر کرده است؟

اگر مقصود، «مسائل مبتلابه بشر در محدوده هدایت و شقاوت انسان» باشد، در این صورت نیز دین در مورد فرد فرد مسائل جزئی، دستور جداگانه ای صادر نکرده است؛ بلکه شارع، احکام کلی ثابتی<sup>7</sup> را بیان می کند و دین داران باید با تطبیق آن احکام بر امور جزئی، تکلیف خود را تشخیص دهند. چنین مسأله ای مورد اتفاق فقها بوده، اختلافی میان آنان وجود ندارد. در همین جهت، هدایت انسان به وسیله دین هنگامی کامل می شود که احکام هر فرضی که کمال و نقص انسان در آن امکان دارد، بیان شود. با توجه به آن که عدل و ظلم در حوزه اجتماعی بسیار مهم تر از قلمرو فردی است، معقول نیست دین در این زمینه، پیام و تعالیم روشنی نداشته باشد. با کم ترین تأمل در نقش تصمیم گیری نسبت به مسائل اجتماعی - که در ظاهر به تنظیم حیات مادی مردم اختصاص دارد - می توان دریافت که منهای کامل این قبیل امور از دین، به معنای آن است که از دین، قدرت هدایت و سرپرستی انسان سلب شود.

به عبارت دیگر، با اندک تأملی در سه دیدگاه کلی که درباره قلمرو دین ذکر شد، آشکار می گردد علمای

شیعه پیرو دیدگاه سوم می باشند؛ چرا که نظریه اول و دوم، با مسلمات دین و ضروریات فقه اسلامی ناسازگار است. طبق نظریه سوم نیز، شارع در يك بیان کلی به اباحه هر چیزی حکم کرده که یکی از احکام چهارگانه (واجب، حرام، مستحب، مکروه) برای آن جعل نشده باشد، و در این دایره مباحات، انسان ها با تفکر، خلاقیت، تجربه و سلیقه خویش برنامه ریزی کنند. طبیعی است که این برنامه ریزی، باید با توجه به چارچوب های کلی دینی انجام پذیرد تا پیامدهای منافی با احکام دینی حاصل نشود.

پیروان و طرفداران نظریه سوم، در برخی مسائل با یکدیگر اختلاف دارند؛ ولی این اختلاف ها در محدوده اقلی و اکثری بودن تعالیم دینی نیست؛ زیرا دخالت دین به وسیله صدور احکام کلی در امور فردی و اجتماعی با ملاک تأثیر آن امور در سعادت و شقاوت انسان، برای علمای شیعه قابل تردید نیست. همچنین عدم دخالت جزئی دین در غیر این حوزه، یقینی است؛ در نتیجه نمی توان ادعا کرد تفاوت دیدگاه در قلمرو دین، اختلاف رویکردهای سیاسی فقیهان را فراهم آورده است.

## 2. گستره شریعت و قانون گذاری در اندیشه شیخ فضل الله

در اندیشه مجتهد نوری، شرع در «امور عرفیه»<sup>8</sup> که «راجع به ملك و لشکر و کشور»<sup>9</sup> است و مسائل بسیاری را شامل می شود، دخالت نموده، آن ها را به خود مردم واگذار کرده است.

او - هم چون نویسنده یکی از رساله های مشروعه خواهی<sup>10</sup> - صریحاً درباره نیاز مسلمانان به مجلسی که در چارچوب تعالیم اسلامی باشد، می گوید:

**عموم مسلمانان مجلسی می خواهند که برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمد(صلی الله علیه وآله) و برخلاف مذهب مقدس جعفری(علیه السلام) قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی می خواهم.<sup>11</sup>**

اگر شیخ، قلمرو دین اسلام را حداکثری به معنای مورد ادعا (حل کلیه مسائل - جزئی و کلی - مورد ابتلا انسان) می دانست، باید وجود هر گونه مجلسی را نفی می کرد؛ در این صورت آن همه تلاش شیخ در اوایل نهضت و تثبیت مجلس، چگونه توجیه می شود؟

شیخ با عالمان مشروطه خواه (همانند حاج آقا نورالله) موافق بود که محدوده اختیارات مجلس در سه چیز است:

1. تشخیص کیفیت انجام قوانین شرعی<sup>12</sup>؛
2. جعل قانون در مواردی که حکم خاصی از سوی شارع مشخص نشده؛ «از قبیل امورات عامه؛ مثل رواج تجارت و صناعت و حفظ ثغور و نظم طرق و...»<sup>13</sup>؛
3. «در اموری که برخلاف موازین شرعی به حکم دولت، تعدی و اجحاف می شود که رفع آن بالکلیه ممکن نیست، حدودی معین کنند که حتی الامکان ظلم کم تر واقع شود.»<sup>14</sup>

## ب) تفاوت فهم عالمان از متون دینی

اختلاف برداشت از متون دینی بویژه از سوی عالمان دینی، متکلمان، حکما، محدثان و مفسران، واقعیت انکارناپذیر و پدیده ای آشکار است. این تعدد فهم ها، تنها در متون دینی نمایان نیست؛ بلکه در دیگر متون نیز وجود دارد؛ اما عالمان اسلامی با فرض پذیرش اختلاف قرائت، به وجود معیار سنجش فهم صحیح از سقیم و سره از ناسره معتقدند و فرآیند فهم صحیح را تبیین می کنند و روش عالمانه را از روش تفسیر به رأی تفکیک می نمایند. در مقابل، گروهی که پیرو «هرمنوتیک فلسفی» می باشند، علاوه بر نسبیت فهم

دینی، به نسبت روش شناختی فهم دینی و نفی روش تفسیری صحیح و نفی معیار سنجش فهم صحیح از سقیم حکم می‌رانند. بنابراین، از نظر گروه اول، هر متنی قابلیت هر نوع تفسیر را نداشته، هر تفسیری نیز نمی‌تواند صحیح و قابل پذیرش باشد؛ ولی عقیده طایفه دوم بر آن است که هر متنی، قابلیت هر نوع فهم را دارد و تقسیم آن، به صحیح و سقیم نیز، ناتمام است.

ریشه این تمایز، «مؤلف محور» بودن عالمان اسلامی، و «مفسر محور» بودن طرفداران گروه دوم می‌باشد. اختلاف و تکرر قرائت تا بی‌نهایت، نزد مفسر محوران، امری طبیعی و حتی لازم است؛ ولی مؤلف حوران که دخالت پیش دانسته‌های تطبیقی مفسر را در تفسیر متون روا نمی‌دارند، تنها به تکرر معقول و ضابطه مند قرائت‌ها تن در می‌دهند.<sup>15</sup>

عالمان اسلامی با آن که مؤلف محورند، به اجتهاد یکسان و فهم واحد نایل نمی‌شوند، و این امر سؤال برانگیز است.<sup>16</sup> می‌توان با استقرا، علت یا علل این موضوع را در پنج محور کلی ذکر کرد:

1. اختلاف در مبانی تفسیر و استنباط از متن؛ 2. اختلاف نظر در مسائل علوم ابزاری استنباط؛ 3. عدم جامع‌نگری به دین؛ 4. عوامل اجتماعی؛ 5. عوامل روان‌شناختی.

برخی تحلیل‌گران مباحث تاریخ معاصر ایران در بررسی اختلاف رویکرد سیاسی فقهای عصر مشروطه، تنها علت یا مهم‌ترین عامل را تفاوت اندیشه حکومتی عالمان مشروعه خواه و مشروطه طلب دانسته‌اند. از نظر این گروه، تلقی و استنباط شیخ فضل‌الله نوری و مشروعه خواهان از نظام حکومتی شیعه در زمان غیبت، «نظام دو قطبی بر مبنای حاکمیت حمله احکام (مجتهدان) و اولی الشوکه من اهل الاسلام (پادشاه) بود.» فقیهان در امور افتا و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن (از قبیل اجرای حدود و تعزیرات) جمع‌آوری مالیات‌های شرعی و... که از آن‌ها به «امور حسیه» یا «شرعیات» تعبیر می‌شود - از جانب شارع مقدس به ولایت منصوب شده‌اند؛ اما خارج از محدوده شرعیات - که به آن «عرفیات» اطلاق می‌گردد - سلطان صاحب شوکت با شرایطی به رسمیت شناخته می‌شود. مراد از عرفیات، قلمرو حقوق عمومی، روابط داخلی و خارجی اسلامی است. طبق این استنباط، فقیه و سلطان دو قدرت مستقل از یکدیگرند و هیچ‌یک واقعاً منصوب دیگری نمی‌باشد.

در مقابل، در اندیشه عالمان مشروطه خواه - که نائینی را می‌توان سخن‌گوی آنان دانست - در کنار دو رکن فقاقت و سلطنت، مردم به عنوان رکن سوم، مشروعیت پیدا می‌کنند. نمایندگان مردم از یک سو در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط، نظارت، مراقبه و محاسبه می‌کنند، و از سوی دیگر، در امور غیر منصوص، راهکار صحیح جهت اجرای مسائل را با اتفاق نظر یا اکثریت آرا انتخاب می‌کنند. یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری اندیشه مشروطه خواهی این عالمان، دیدگاه اصولی آنان بود که در رساله‌های به جای مانده از آنان (هم‌چون رساله علامه نائینی) می‌توان ملاحظه کرد.

مشروعه خواهان در حاق اندیشه خود با مشروطه که با نظام مطلوبشان سازگاری نداشت، مخالف بودند؛ ولی چون زمینه را برای ابراز اندیشه سیاسی اجتهادی خود مهیا نمی‌دیدند، لاجرم راه تقیه پیش گرفتند و حتی آماده بودند تسامح نموده و مشروط به قبول و تحقق خواسته‌هایی که طرح می‌کردند، با مشروطیت کنار آیند؛ اما با عملی نشدن آن درخواست‌ها، مخالفت خود را آشکار کردند. البته به خلاف تمام مشروعه خواهان که در ابتدا موضعی احتیاط‌آمیز پیش گرفته بودند، مؤلف رساله «کشف المراد»، آشکارا از مابینت مشروطیت با شریعت سخن گفت و از جمله ادله خود را «أخذ مالیات و گمرکات» بیان کرد که به تصویب مجلس رسیده یا مورد تأیید قرار گرفته بود و مطابق استنباط او، حکم حرمت داشت.<sup>17</sup>

## نقد

### 1. خلط میان اندیشه علما درباره حکومت اصیل و قدر مقدور

یکی از غفلت های اساسی در این نظریه آن است که آن چه برخی فقیهان در فرض قدر مقدور و با در لم داشتن عدم امکان تحقق حاکمیت سیاسی فقیه بیان داشته اند، اندیشه اصلی این عالمان دانسته شده است.

### 1.1. گستره نقش فقیهان و مردم در عصر غیبت از نگاه مجتهد نوری

شیخ فضل الله نوری به صراحت، مشروعیت استقلالی حکومت غیر فقیه در زمان غیبت را انکار کرده، بر نیابت عامه فقیه تأکید می کند:

**وجوب اطاعت ثابت است از برای خدا و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیهم السلام) و کسانی که نیابت از امام (علیه السلام) داشته باشند. به مذهب جعفری در صورتی که متصدی اش (حکومت) غیر از خدا و سه طایفه دیگر (پیامبر) صلی الله علیه وآله، ائمه (علیهم السلام) و نوام عام باشند، واجب الاطاعه نخواهد بود، بلی، به مذاهب اربعه دیگران (مالکی، حنفی، حنبلی و شافعی)، سلطان، اولی الامر و واجب الطاعه است.<sup>18</sup>**

از نظر شیخ:

**...کارهای سلطنتی ... بر حسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها به دولت جائره و در عرف سیاسین، دولت مستبده گردیده است.<sup>19</sup>**

در رساله «حرمت مشروطه» می نویسد:

**در زمان غیبت امام (علیه السلام) مرجع در حوادث، فقهای از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است.<sup>20</sup>**

نظر شیخ در مورد حکومت قابل تحقق شیعه در زمان غیبت چنین است:

**قوانین جاریه در مملکت، نسبت به نوامیس الهیه، از جان و مال و عرض مردم، باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشند؛ و از این رو باید تمام قوانین، ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزار گونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد و منصب دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می باشد؛ چنان چه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است.<sup>21</sup>**

بنابراین در اندیشه شیخ، در عصر غیبت، تنها تشخیص و ابلاغ آن حکم به عهده فقیه نیست؛ بلکه وی تشخیص موضوع را نیز بر عهده دارد؛ چرا که فقه شیعه، فقه حکومتی است. در این میان «دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام»، تنها يك ابزارند برای «اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل». با این بیان دانسته می شود که تکلم «در امور عامه؛ یعنی در اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد... مخصوص است به امام (علیه السلام) یا نواب عام او، و ربطی به دیگران ندارد و دخالت آن ها در این امور حرام» است.<sup>22</sup> با توجه به آن که نگارش قانون برای عموم مردم، دخالت در امور عامه محسوب می شود، بدون امضا و تنفیذ مجتهدان، جایز و لازم الاجرا نخواهد بود.

مجتهد نوری در خارج از نطایقی که مربوط به مجتهدان می داند، در چارچوب شریعت، حقوق مردم را به رسمیت می شناسد. از دیدگاه او دایره وکالت یا حقوق عمومی، به امور مربوط به ملك و لشکر و کشور - که تحت عنوان امور عرفیه<sup>23</sup> یا صغرویه<sup>24</sup> نام برده شده است - گسترش می یابد:

**پس وظیفه وکلا... تحصیل قوه ی دافعه یا جهت نافعہ برای موکلین خود و امور راجعہ بہ ملک و لشکر و کشور است.** <sup>2526</sup>

شیخ تعیین نوع و شکل حکومت را از حقوق و امتیازات مردمی شناخته است؛ همان که امروزه در مورد آن بحث است که آیا دین، شکلی از حکومت را پیشنهاد می کند یا این مسأله به عرف عمومی و از امتیازات حقوق مردم واگذار شده است؟ شیخ در نظریه سیاسی خود مدعی است تعیین شکل حکومت، در حیطه اختیارات شریعت نیست و به منافع یا مضار حقوق مردمی وابسته است. بدین لحاظ، شیخ به مردم آزادی انتخاب هرگونه حکومتی - البته با ماهیت کاملاً دینی - می دهد:

**مردم را حق جلب منافع و دفع مضار دشمن داخلی و خارجی است، به مقداری که دین ترخیص فرموده؛ و لذا به هیأت اجتماعی، تبدیل سلطنت استبدادی به سلطنت اشتراکی نمودند.** <sup>27</sup>

طرفداران نظریه مذکور - که از نظر آن ها شیخ به نظام دو قطبی عقیده داشته است - جملاتی از شیخ را شاهد و دلیل آورده اند:

**نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی مفترق، و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم... و همچنین در خلفای آن بزرگوار - حقاً ام غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه، بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر (یعنی تحمل احکام دینی و اعمال قدرت و شوکت و دعای امنیت) در دو محل واقع شد، و فی الحقیقه این دو، هر یک مکمل و متمم دیگری هستند؛ یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت، و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه اجراییه احکام اسلام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت این دو فرقه بشود؛ یعنی **دَمَلَه أَحْکَامِ وَأُولَى الشُّوْكَةِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ. این است راه تحصیل عدالت صحیحہ و نافعہ.** <sup>28</sup>**

اما این سخنان، به هیچ روی در مقام مشروعیت استقلالی دادن به حکومت سلاطین نیست؛ چرا که در غیر این صورت - از آن جا که تعبیر شیخ، عصر امام معصوم (علیه السلام) را نیز دربرمی گیرد - باید از دیدگاه شیخ، حکومت حکام اموی و عباسی نیز مشروع باشد، و این به طور مسلم با عقاید شیعه جعفری در تضاد است. بنابراین او صرفاً در مقام بیان حکومت قدر مقدور، در جهت عملی شدن احکام اسلامی به مقدار ممکن، آن مطالب را - که در نوشته استاد او، میرزا محمدحسن شیرازی نیز، موجود می باشد <sup>29</sup> - نگاشته و به آن اعتقاد داشت. <sup>30</sup>

## **1.2. جایگاه مردم در حکومت ولایی از منظر علامه نائینی (رحمه الله)**

درباره اندیشه سیاسی میرزای نائینی (رحمه الله) نیز خلط صورت پذیرفته است. عمومیت حاکمیت فقیه نسبت به زمامداری سیاسی، در اجتهاد دینی نائینی مسلم است. او احادیث مورد ادعا در نیابت عامه فقیه را بررسی می کند و سیرانجام به این نتیجه می رسد که فقیه در غیبت امام معصوم (علیه السلام)، به نیابت از او، علاوه بر مرجعیت در احکام شرعی و امر قضاوت - که اجماعی است - مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود. <sup>31</sup> این مجتهد مشروطه خواه در کتاب سیاسی خود، مشروعیت نیابت عامه مجتهدان را مسلم می انگارد. نائینی در انتهای مقدمه تفصیلی «تنبیه الامه»، اندیشه مشروطه خواهی را در فرض عملی نشدن حاکمیت فقها و نواب عام امام عصر (علیه السلام) مطرح می کند:

**بر این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب، و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی (سلطنت مطلقه) ... به نحوه ثانیه (سلطنت مشروطه) ... واجب است؟** <sup>32</sup>

نائینی - همانند بسیاری از علمای دیگر - چون حاکمیت فقها را «غیر مقدور» می‌پند، به حکومت «مقدور» پناه می‌آورد. از نظر او در سلطنت مطلقه «هم اغتصاب رداک کبریایی - عز اسمه - و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت... و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است، بر خلاف» سلطنت مشروطه که «ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غضب دیگر خالی است.»<sup>33</sup> و از آن جا که دخالت حاکم در امور مردم «از قبیل غیر متولی شرعی است در امر موقوفه که... با صدور اذن عمن له ولایة الاذن، لباس مشروعیت» می‌پوشد، پس با اذنی که فقیه به حاکم می‌دهد «اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم» از بین خواهد رفت و این چنین، حکومت قدر مقدور تشکیل می‌یابد.<sup>34</sup>

برخلاف نظر مجتهد نوری - که امور عامه، از جمله «قیام به سیاست امور امت» را از باب ولایت دانسته که مخصوص مجتهدان بوده و طبعاً دخالت مردم نیاز به اذن فقیه دارد - نائینی چنین تصرفاتی را برای مردم «نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی» و «از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند» و نیز «از باب منع از تجاوزات» که داخل نهی از منکر می‌شود، جایز می‌داند؛ اما نائینی نیز احتیاط را در اذن فقیه بیان می‌کند:

**من باب الاحتیاط لازم الرعایة، تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذالحکومه و یا اشمال هیأت مبعوثان به طور اطراد و رسمیت بر عده ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آرای صادره؛ چنان چه فصل دوم از دستور اساسی متضمن است.**<sup>35</sup>

نتیجه آن که میان شیخ فضل الله نوری - به عنوان فرد شاخص علمای مخالف مشروطه - و میان میرزای نائینی - به عنوان سخن گوی علمای مشروطه خواه - به لحاظ فقه سیاسی، تفاوت اصولی وجود ندارد؛ البته از برخی گزارش‌ها و نیز نوشته‌های فقهایی مانند آخوند خراسانی<sup>36</sup>، سید محمد طباطبایی<sup>37</sup>، حاج آقا نورالله اصفهانی<sup>38</sup> و مرحوم محمداسماعیل محلاتی<sup>39</sup> به دست می‌آید که اندیشه سیاسی آنان درباره نقش مردم و فقها در امور حکومتی، تفاوت‌هایی با شیخ فضل الله داشته است؛ اما باید توجه داشت که فقه‌های مشروطه خواهی مانند سید عبدالحسین لاری<sup>40</sup> و آقاجفی اصفهانی<sup>41</sup> و نائینی نیز، تفاوت‌هایی از این دست با آن‌ها داشته‌اند؛ حتی اندیشه‌های برخی از آنان، در مواردی، با یکدیگر متغایر بوده است. بنابراین، اختلاف رویکرد سیاسی علمای شیعه نسبت به مشروطه، نمی‌توانست ریشه در تفاوت استنباط فقها و اندیشه سیاسی داشته باشد.

نکته دیگری که در این میان حائز اهمیت بوده و موجب خدشه در این نظریه می‌شود، این است که چگونه تفاوت استنباط فقهی می‌تواند توجیه‌کننده دو حکم متضاد درباره ارتداد افراد باشد؛ یکی، حکم به «مهذور الدم بودن طرفداران مشروطه» از سوی شیخ فضل الله نوری، و متقابلاً حکم به «محراب امام زمان (علیه السلام) بودن مخالفان مشروطه» از سوی علمای ثلاثه نجف که موافق مشروطه بودند؛ آیا قابل پذیرش است که تنها تفاوت استنباط دینی دو فقیه شیعی در مسائل حکومتی، موجب صدور دو حکم متضاد در ارتداد و قتل شود؟

## 2. عدم تأثیر مشرب اصولی در اختلافات عالمان

روشن نیست نسبت دادن حمایت علما از مشروطه به مشرب اصولی آنان، چه ارتباطی با مسأله اختلاف علما دارد که در نوشتار برخی تحلیل‌گران مطرح شده است.<sup>42</sup>

اکثریت عالمان عصر مشروطه با اتکای به فقه و اصول رایج، حکم خود را استنباط می‌کردند. مهم‌تر آن که کثر مجتهدان بلندپایه هر دو دسته، از محصلان و پرورش‌یافتگان مکتب فقهی و اصولی میرزای شیرازی بوده‌اند؛ از جمله آخوند خراسانی<sup>43</sup>، سید محمدکاظم یزدی<sup>44</sup>، مجتهد نوری<sup>45</sup>، بهبهانی<sup>46</sup>، طباطبائی<sup>47</sup>، آقا نجفی اصفهانی<sup>48</sup>، سید لاری<sup>49</sup>، میرزا ابراهیم شریف شیرازی<sup>50</sup>، میرزا حسن تبریزی<sup>51</sup>، میرزای نائینی



52 و ... .

در این که انتخاب هر يك از مشرب اصولی یا اخباری، در استنباطات دینی فرد از اندیشه حکومتی شیعه تأثیر گذار می باشد، شکی نیست<sup>53</sup>؛ اما طرح آن در حل مسأله مورد نظر، چگونه توجیه می شود؟

ممکن است گفته شود مشروطه خواهانی مانند آخوند خراسانی و نائینی در مقایسه با مجتهدان مشروعه خواه، به مباحث اصولی گرایش بیش تری داشتند و همین مسأله، تفاوت استنباط را میان آنان و مشروعه خواهان موجب می شد؛ اما در جواب باید فقهای بسیاری را ذکر کرد که به رغم نداشتن رویه و گرایش شدید به اصول فقه، مشروطه خواه بودند.

بهره برداری برخی عالمان مشروطه خواه از مباحث مهم اصولی؛ مانند «مقدمه واجب» و «تفکیک میان احکام اولیه حقیقیه با احکام ثانویه ظاهریه» و مسائل جزئی علم اصول؛ همچون «حجیت و محدودیت دلالت مقبوله عمرین حظله»، در شریعت بخشیدن به مشروطه - چنان که برخی اندیشمندان سیاسی ذکر کرده اند -<sup>54</sup> جای تردید ندارد؛ اما اکثر چنین مباحثی بویژه موضوعات کلی و بااهمیت، مورد اتفاق و اجماع فقهای اصولی بوده است. در نتیجه استدلال های مبتنی بر مسائل مذکور نمی توانسته سبب ساز تعدد رویکردهای سیاسی فقها گردد.

### 3. عدم اختصاص حرمت مالیات و گمرک به استنباط برخی عالمان مخالف مشروطه

حرمت مالیات و گمرک، به دیدگاه نویسنده رساله «کشف المراد» منحصر نیست.<sup>55</sup> میرزای نائینی با تطبیق مالیات به خراج شرعی، پرداخت آن را بر هر مسلمان واجب دانسته، «گرفتن آن هم بر تمام طبقات متصدیان - در صورت عدم تجاوز از اندازه لیاقت خدمت و علمشان - حلال و بدون شبهه و اشکال» بیان می کند؛<sup>56</sup> اما حاج آقا نورالله اصفهانی در مقام محال بودن شریعت مشروطه، به حرمت مالیات و گمرک استناد کرده است:

**تصور بفرمایید چگونه می شود گمرکات و مالیات و عوارضات و دخلیات دولت را به تمام خصوصیاتها مطابق با قانون شرع نمود؟**

ولی چون از نظر او بدون «سلطنت و مالیات هم دیگر دولتی باقی نمی ماند و مسأله شیر بی سر و پا و شکم است»<sup>57</sup>، چاره ای جز تن دادن به این امر نمی باشد. او عقیده دارد: «این اموالی که به اسم مالیات و وجوهات از ملت فقیر... می گیرند، باید صرف در امور و اصلاح خود رعیت بشود» و «به طور عدل و انصاف و صحت» و «به طریق رفیق و مدارا» آخذ شود.<sup>58</sup>

سید لاری نیز در رسائل خود بر لزوم برداشته شدن این دو از مسلمانان، تأکید می کند.<sup>59</sup>

### ج) منافع شخصی و صنفی

احتمال آن که منفعت جویی های فردی و صنفی در تفاوت رویکردهای عالمان تأثیرگذار باشد، منتفی نیست؛ اما آن چه مهم است، اولاً میزان تأثیر این عامل و ثانیاً شناخت موارد آن بر اساس ملاک و معیارهای علمی می باشد.

اغلب نویسندگان سکولار کتب تاریخی مشروطیت که به عنوان منبع تاریخ نگاری مورد استفاده قرار می گیرند، عامل مخالفت علما با مشروطه را سود انگاری دنیوی آنان ذکر می کنند.

در واقع گفتمان غالب در عصر مشروطیت، ارزیابی اختلاف ها بر پایه منافع شخصی بود. از منظر این نویسندگان - که البته دیدگاه اکثری هواداران آن نظام نو، با آن توافق داشت - اموری چون وابستگی به

دربار قاجار و حاکمان محلی، فئودالیت گری، ترس نابودی کسب های صنفی، رقابت های صنفی و جاه طلبی و شهرت خواهی باعث کنارگذاری، سبب مخالفت و تحریم مشروطیت از سوی برخی عالمان شده بود.

رویاری سید محمدکاظم یزدی و مجتهد نوری با مشروطه، بر پایه ریاست خواهی و رقابت های صنفی آن دو با مجتهدان دیگر، و مخالفت میرزا حسن تبریزی، متأثر از فئودالی بودن او تبیین گردیده و علت مقابله برخی از روحانیان بلندمرتبه با آن نظام، وابستگی آن ها به دربار قاجار عنوان شده است. البته محدوده این تحلیل منحصر به فقهای مشروطه نمانده، عالمان مشروعه خواه را نیز دربر گرفته است. حمایت آقاجقی اصفهانی از مشروطه، به جهت قدرت و ریاست طلبی و در راستای فئودالی گری او و طرفداری سید بهبهانی، بر اساس جاه طلبی و رقابت صنفی بیان شده است.<sup>60</sup>

برخی محققان، منافع صنفی و طبقاتی را در انگیزه فعالیت رهبران مذهبی و اختلافات تأثیرگذار دانسته اند. از منظر اینان «آغاز انقلاب مشروطه ایران از نقطه نظر خارجی، دنباله و ادامه سیر جنبش های مشروطه گری بود که در بسیاری از کشورهای جهان رو به گسترش داشت.» و «ایران در آن زمان، دوره به اصطلاح فئودالیسم از گونه آسیایی خود و یا دوره پیش از سرمایه داری را می گذراند و به حکم تاریخ می خواست به سوی سرمایه داری که در آن دوره از تاریخ می توانست ارزنده باشد، گام بردارد؛ چون اندیشه گران ما ارزش های نوباختر زمین را از نزدیک تا اندازه ای می شناختند، آگاه بودند که اروپا نظام های فئودالی را پشت سر گذاشته، صنعتی گردیده است» و «ایران نیز چون از تاریخ جدا نیست، ناگزیر باید هرچه زودتر دست از نظام فئودالی شکل آسیایی خود بردارد و به سوی ارزش های نو پیش رود و خلاصه صنعتی گردد.»<sup>61</sup>

از دیدگاه این گروه، انگیزه آن دسته از رهبران مذهبی که رهبری نهضت را عهده دار گشتند، «پیوند آن ها با طبقه متوسط اجتماعی بویژه بازرگانان و کاسبان خورده پا» بوده است؛ چرا که «آن دو گروه، یعنی علمای ملی و بازرگانان، برای سال های دراز به طور دو جانبه از یکدیگر بهره می بردند. علما به بازرگانان نیازمند بودند؛ زیرا از آن ها خمس و سهم امام دریافت می کردند. از سوی دیگر، بازرگانان متکی به علما بودند؛ زیرا علما بانفوذترین پشتیبانان آنان در برابر دولت به شمار می رفتند.»<sup>62</sup>

مطابق چنین نگرشی به انقلاب مشروطه، می توان علت مهم اختلاف علما را، میزان وابستگی آن ها و هواداران هم صنفشان به فئودالیت یا بورژوازی تحلیل کرد؛ یعنی عالمانی که خود و روحانیان تحت نفوذشان، از جنبه اقتصادی به بازرگانان وابسته بودند، از انقلاب حمایت کردند؛ اما فقهای فئودال و زمین دار (مانند میرزا حسن مجتهد تبریزی و آقا محسن عراقی) به دلیل در معرض خطر قرار گرفتن حیثیت اقتصادی خود و روحانیان وابسته به آنان در جریان انقلاب سرمایه داری مشروطیت، با آن به مخالفت برخاستند.

## نقدهای کلی

### 1. جهت دار و سطحی بودن تحلیل

دیدگاه این نویسندگان، از یک سو غیر بومی بوده، خاستگاه ملی و دینی ندارد. افرادی از این طیف، اولاً با نهاد روحانیان و بلندپایگان، آشنایی و ارتباط نزدیک ندارند؛ ثانیاً با ملاحظه آن چه در مغرب زمین رخ داده - دانسته یا ندانسته - با تطبیق نادرست وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اروپا بر جامعه ایران، تحلیل کپی گونه از مسائل تاریخی اجتماعی ارائه می کنند.

از سوی دیگر، چنین نگرشی بر اصول و معیارهای صحیح سنجش تاریخی مبتنی نیست؛ چرا که قضاوت در این سنخ مسائل یا باید بر اسناد و مدارک تاریخی متقن، استوار باشد و یا به ذکر مستند و بی غرض جزئیات زندگی افراد؛ در حالی که بیش تر قضاوت ها و نوشتارهای این گروه بر حدس و گمان، شایعات و نسبت های مخالفان علما تکیه دارد. اساساً شناخت انگیزه های افراد در انتخاب مواضع و انجام فعالیت

های فردی و اجتماعی، امری مشکل و نیازمند آشنایی دقیق و توجه به همه ابعاد شخصیتی فرد مورد نظر می باشد. نمی توان صرفاً با ملاحظه برخی رفتارهای ظاهری شخص، درباره شخصیت و انگیزه او به داوری نشست.

## 2. نقد بر «سرمایه داری دانستن انقلاب مشروطه»

تحلیل مشروطیت بر اساس فئودالیته و بورژوازی، صرف نظر از آن که تحت تأثیر «مکتب تضاد» و نظریه مارکس می باشد<sup>63</sup>، بر مقایسه طبقات اجتماعی ایران قبل از مشروطه با طبقات اجتماعی اروپا مبتنی است؛ در حالی که میان آن ها تفاوت آشکاری وجود داشت؛ به عنوان مثال در فرانسه مردم به سه دسته تقسیم می شدند و میان طبقه متوسط و اعیان، نزاع و کشمکش بود. رفته رفته این نزاع ها اوج گرفته و قیام طبقه متوسط علیه طبقه اعیان را موجب شد؛ اما در ایران اگر وجود طبقات سه گانه را بپذیریم - که خود جای تأمل دارد - نزاع میان دو طبقه متوسط و اعیان وجود نداشت.<sup>64</sup> برخلاف بورژوازان فرانسوی، بازرگانان ایرانی - که تعداد نه چندان کمی از آن ها جزء اعیان نیز بودند - حضور جدی در عرصه اقتصادی کشور داشتند. آنان، با استعمار اقتصادی بیگانگان درگیری داشتند که منافعشان را به خطر انداخته بود، نه فئودالیسم.<sup>65</sup>

از سوی دیگر، مطابق چنین تحلیلی، بایستی مسائل مربوط به بازرگانی در شعائر، نوشتجات، سخنرانی های قبل و خلال مشروطیت و نتایج حاصل از انقلاب، بروز و ظهور پر رنگ داشته باشد؛ حال آن که در مشروطه طبقات گوناگونی حضور داشتند و انقلاب صبغه سرمایه داری به خود نگرفته بود.<sup>66</sup>

اساساً ادبیاتی از این دست برای بررسی نهضت مشروطه، در حقیقت تحمیل يك ساختار تحلیلی متأخر از مشروطه و بازگشت به حوادث تاریخی و دسته بندی آن در چارچوب الگوهای تحلیلی زمان های بعدی است. و این شیوه تحقیق، بیش از آن که پرده از حقایق مبهم و نانوشته تاریخ بردارد، در واقع نشان دهنده تلاشی است برای جمع آوری شواهد و نمونه های تاریخی، جهت اثبات نظریه خود.

نتیجه آن که تحلیل تفاوت دیدگاه ها و عملکرد سیاسی فقها در نهضت مشروطه نمی تواند بر ساختار فرضیه منافع فردی و گروهی استوار شود؛ گرچه قرائن و شواهد در مورد برخی روحانیان بانفوذی که از سوی دربار یا حاکمان محلی مسئولیتی داشته اند، گویای تعلق آنان به چنین منافعی در انتخاب رویکرد سیاسی است. همچنین نباید نقش خان ها و متنفذان منفعت جو، بازرگانان، اشراف و حتی احزاب سیاسی در حمایت از عالمانی (هم چون شیخ ابراهیم زنجانی) را نادیده گرفت که زمینه روحی لازم جهت برآوردن خواست های آنان را دارا بودند؛ اما آن چه مسلم است، این افراد درصد کمی از دین شناسان شیعی را تشکیل می دادند، و طبعاً نمی توان به لحاظ مسأله مورد پژوهش، سهم قابل توجهی را به عامل مذکور اختصاص داد.

## (د) اختلاف در فهم و تحلیل مسائل سیاسی - اجتماعی (تشخیص مصادیق)

هر حکم شرعی بر يك عنوان قائم است که آن عنوان، موضوع نامیده می شود؛ به عنوان مثال در گزاره «نماز واجب است»، «وجوب»، حکم و «نماز»، موضوع می باشد؛ یا در قضیه «قمار حرام است»، «حرمت»، حکم و «قمار»، موضوع است. موضوع، امری کلی بوده، می تواند در خارج، افراد نامحدودی داشته باشد که هر يك از آن ها يك مصداق برای موضوع به شمار می روند.

با توجه به این مطلب، در موارد زیادی، عالمان دینی به رغم فهم یکسان از گزاره های دینی، در تطبیق موضوعات احکام بر مصادیق و به تعبیری در مصداق شناسی، اختلاف پیدا می کنند؛ به عنوان مثال «حرمت قمار» مورد اتفاق فقهاست؛ اما در این که آیا «شطرنج» از افراد و مصادیق قمار محسوب می شود، اختلاف دیدگاه وجود دارد.<sup>67</sup>

نلاف در تشخیص مصادیق احکام اسلامی که در حوزه مسائل اجتماعی است، مهم ترین عامل در تفاوت رویکردهای اجتماعی و سیاسی فقها می باشد. شناخت متغایر عالمان دینی از جریان های فکری موجود در منطقه و جهان، دستگاه سلطنت و حکام کشور، استعمار، مشکلات و نیازهای اجتماعی مردم و ... بویژه اختلاف در تشخیص شیوه برخورد مناسب با مسائل فوق، و به طور کلی تفاوت در بینش اجتماعی - سیاسی، تأثیر درخور توجهی در اختلاف رویکردهای فقها برجای می گذارد.

به عنوان نمونه، در عصر صفوی به رغم اتفاق نظر عالمان دینی در عدم مشروعیت ذاتی سلاطین صفوی و نیز لزوم حفظ آن دولت در مقابل سلطنت عثمانی، در میزان همکاری با شاهان صفویه، اختلافاتی میان آنان وجود داشت. در این زمینه مباحث اندیشه ای و تفاوت استنباط از منابع دینی، بی تأثیر در اختلافات مذکور نبود؛ اما به نظر می رسد آگاهی متفاوت علما از امور سیاسی و اجتماعی، عامل مهمی در این مسأله بوده است.<sup>68</sup>

در دوره قاجاریه نیز برخی فقها با این توجیه و انگیزه که بتوانند اصلاحاتی در روند امور سیاسی به وجود آورند، ارتباط نزدیکی با دستگاه سلطنت برقرار کرده بودند و برخی دیگر یا به دلیل آن که سلاطین و حکام را قابل اصلاح نمی دانستند و یا ... رویه مخالفی پیش رو گرفته بودند و حتی از دیدار با حکام احتراز می جستند.<sup>69</sup>

عوامل مختلفی در اختلاف شناخت فقها نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی (اختلاف مصداق شناسی) می تواند تأثیر گذارد. منابع اطلاعاتی، تفاوت موقعیت مکانی، ویژگی های شخصیتی هم چون زیرکی یا سادگی، تجربه سیاسی و ... از جمله علل به شمار می روند.

### تطبیق نظریه بر موضوع بحث

به نظر می رسد اختلاف علما در مشروطه، عمدتاً - و نه صرفاً - ریشه در بینش علما نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی داشت که در سه مسأله متبلور می شد:

## 1. یکسان اندیشی زعمای دینی مشروطه؛ ناهمگونی در نگرش بر مصادیق

### 1.1. مجلس تقنینیه یا شورای برنامه ریزی

مطالعه رساله ها، نامه ها، تلگراف ها و لوایح به جای مانده از علمای موافق و مخالف، هیچ تردیدی باقی نمی گذارد که از منظر آنان وضع قانون به صورت مستقل وبدون در نظر داشتن احکام و قوانین شرعی، حرام و غیر قابل عمل خواهد بود؛ هم چنان که در دیدگاه همه فقها، برنامه ریزی در چارچوب شرع برای امور اجتماعی جایز و لازم شمرده می شد؛ گرچه برخی مجتهدان در نیاز چنین مجلسی به اذن و اجازه فقیه جهت حصول مشروعیت احکام صادره، نظر مثبتی نداشتند.

نزاع و اختلاف، در تطبیق مجلس زمان مشروطه بر یکی از آن دو بود. علمای مخالف، به دلیل أخذ قانون اساسی از قوانین سکولار کشورهای غربی و وجود اصول مبهم و مهمی از قانون که مطابق برخی تفاسیر، در تضاد با احکام دینی نمایان می شد، مجلس موجود را بر نوع اول منطبق می کردند. تصویب قوانینی در مجلس که به نظر آنان حرام بود و وجود نمایندگانی تأثیرگذار بر جریان های مجلس با گرایش سکولاری، بر برداشت آنان صحه می گذارد؛ اما طیف مقابل، دارای چنین نگرشی نبودند. برخورداری متمم قانون اساسی از آن چه در اصل اول و دوم ذکر شده بود، اطمینان آنان را در پردازش مجلس مزبور به «امور عرفیه در محدوده شرع اسلام»، برآورده می ساخت.

جهت اثبات این قضاوت، نوشتارهایی از دو جریان سیاسی ذکر می شود:

نظر مؤلف رساله «تذکره الغافل»، این است که:

حقیقت مشروطه، عبارت از آن است که منتخبین از بلدان، به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شوند و این ها هیأت مقننه مملکت باشند و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند؛ موافق مقتضای عصر، به عقول ناقصه خودشان، بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اظهر؛ بلکه هرچه به نظر اکثر آن ها نیکو و مستحسن آمد، او را قانون مملکتی قرار بدهند.<sup>70</sup>

شیخ محمد اسماعیل محلاتی، از علمای مشروطه خواه نجف، جواب می دهد:

**عقد مجلس در هر بلدی، برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت - چه مالیه چه عسکریه - و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت و آبادی آن... و پرواضح است که این امور و امثال آن راجع است به مصالح دنیویه، دخلی به امور دینیّه ندارد.<sup>71</sup>**

شیخ فضل الله نوری و متحصنان حرم حضرت عبدالعظیم، صراحتاً از مجلسی که «برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد» دفاع می کنند. آنان اختلاف حقیقی خود را با لامذهب ها «که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند» می دانند.<sup>72</sup>

حاج آقا نورالله اصفهانی درباره محدوده اختیارات و قانون گذاری مجلس می نویسد:

**در مملکت اسلامی، قانون الهی همانا قرآن مجید و سنت پیغمبر [صلی الله علیه وآله] است. جعل قوانین در مجلس دارالشوری، دو قسم است: یکی در ترتیب اصلی قانون شریعت مقدسه اسلام است که به چه قسم قوانین شرعیه را جاری کنند و به همه کس محول نمایند که حیف و میل بنماید و تغییر و تبدیل بدهد؛ مثلاً حکم قرآن بر احقاق حقوق شرعیه و مساوی میان منخاصمین است که از روی بی‌بینه و بی‌مین، به طوری که در شرع مقرر است بشود. در مجلس قانون می گذارند که چه قسم محکمه های عدلیه را برقرار نمایند و چند نفر شاخص متدین بی غرض در مجلس عدلیه بنشینند که حکم خدا جاری بشود و حاکم نتواند رشوه بگیرد... قسم دیگر، قانون در امور عرفیه جعل می کردند؛ مثلاً می گفتند اگر حاکمی به جایی رفت و ظلم کرد، دیگر او را به حکومت نفرستند... آن ها امور عرفیه است که قابل تغییر و تبدیل است. قانون در این گونه امور جعل می کردند. و اقوی دلیل بر صحت عرض من که گفتیم در مملکت اسلامی، قانون، قرآن مجید و سنت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می باشد، این است که مقید بود احکام مجلس دارالشوری به موافقت با قانون اسلام؛ و علاوه از این که، جمعی از علما در مجلس بودند، قرار داده بودند که در تمام اعصار، پنج نفر علمای اعلام در مجلس، نظارت داشته باشند که قوانین موضوعه، مطابق با قانون اسلام باشد.<sup>73</sup>**

شیخ عبدالله مازندرانی نیز ضمن تلگرافی «که در "روزنامه مجلس" در شماره 159 برای تقویت مجلس و اتحاد مقصود خودشان مندرج کرده اند»، می فرماید:

**و انعقاد مجلس شورای ملی - که به جهت اصلاح حال عموم رعیت و نظم امور دولت و فواید آن عاید به عموم اهل ملت است و به جهت ضبط و تحدید ظلم و تعدیات ولات و حکام و امرا که خارج از قوت و طاقت تحمل خلق بوده باشد، بدون استلزام خروج از حدود شریعت مطهره - سعی در اجرا و همراهی در قرار و استفاده چنین مجلس، راجح، بلکه لازم است؛ چون از مراتب نهی از منکر است و بنای تخریب و مخالفت آن در حد مخالفت با صاحب شریعت است.<sup>74</sup>**

بعد از آن که علمای ثلاثه نجف در جواب تلگراف های مشروطه خواهان در شکایت از شیخ و متحصنان، تلگرافی فرستاده، نوشتند:

...مجلسی که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است، قطعاً عقلاً و نبرعاً و عرفاً راجح، بلکه واجب است،<sup>75</sup>

بست نشینان عبدالعظیم تلگرافی به نجف ارسال داشته، مجلسی با قیود مندرج در تلگراف علمای نجف را خواسته خود برشمردند؛ ولی در ادامه متذکر شدند:

**توضیح فرمایید مجلسی که منشأ شیوع منکرات و رواج کفریات و جسارت مرتدین و ضعف اسلام و مسلمین و حرمت شریعت و شرایع و تأمین قواعد حریت در امور دینی و سلب امنیت از بلاد و رفاه عباد و ظلم بر ضعفا [ست]، چه حکمی دارد؟<sup>76</sup>**

این ویژگی ها در واقع به مجلسی منتسب بود که در بهارستان تهران منعقد شده بود.

در یکی از لویح متحصنان در مقام جواب به این سؤال که اگر مجلس موجود با شریعت مخالف است، چرا «علمای راشدین» از آن حمایت می کنند، اشتباه آنان در قضیه صغریه این استدلال بیان می شود:

**هذا المجلس يأمر بالعدل و الاحسان؛ و كل مجلس يأمر بالعدل و الاحسان مفترض الطاعة؛ فهذا المجلس مفترض الطاعة.<sup>77</sup>**

مؤلف رساله «کشف المراد» بعد از ذکر دیدگاه های موافقان و مخالفان از علما درباره مجلس، قضاوتی جامع و درخور توجه دارد. او می نویسد:

**پس مفاد مقاصد همه طبقات مذکوره بر این شد: مجلسی که برای رفع ظلم و ترویج دین و ترقی مملکت، مشروط بر این که مخالفت با شریعت نباشد، انعقاد و همراهی و تقویت او راجح، بلکه لازم است؛ اما سخنی که در میانه موجب اختلاف گشته، آن است که بعضی از مجلس طلب ها از علما و وکلا و رعایا، اعتقادشان این است که این مجلس منعقد، همان مجلس مقصود و مطلوب است؛ اما مهاجرین زاویه (متحصنین عبدالعظیم) و هم کلام آن ها از سایرین، اعتقادشان این است که این مجلس موجود، غیر از آن مجلس موعود است؛ زیرا در این مجلس موجود، قید عدم مخالفت با قانون شرع، مرقوم و ملحوظ نشده؛ پس در حقیقت نزاع در صغراست، نه در کبیرا. به این بیان که مجلس سابق الذکر که مخالفت با قانون شرع نباشد، مطلوب و محبوب تامه عدل است، جای سخن نیست؛ اما این مجلس موجود آیا همان مجلس مذکور است یا نه؟ مابین آن ها محل خلاف گشته.<sup>78</sup>**

این نویسنده در ادامه رساله خود، نظر دوم را می پذیرد:

**چگونه شایسته و رواست به کسانی که خود را معتقد به قرآن می دانند، فریب چند نفر شیطان انسان نما را خورده، به جای کعبه، مجلس پارلمانت نما را قرار داده، عوض قرآن، قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده، نظام نامه اساسی مطالبه کنند.<sup>79</sup>**

سخن از شرعیت یا حرمت رأی اکثریت و عمل به مفاد آن، متفرع بر هر يك از دو تشخیص بود.<sup>80</sup>

## 1.2. دو تفسیر متضاد از قانون مساوات

قرائت مخالفان مشروطه از این اصل که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی الحقوق خواهند بود»<sup>81</sup>، تساوی مسلمان و کافر، مرد و زن و... در حقوق یکدیگر بود. طبیعی است با این نگاه - که شواهدی آن را تأیید می کرد - نوشته شود: «محال است با اسلام، حکم مساوات»؛ زیرا «اسلامی که

این قدر تفاوت گذارد، بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می شود، گفت که (معتقد به) مساوات است».<sup>82</sup>

در مقابل، نظرگاه علمای طرفدار مشروطه - بویژه با توجه به قید «قانون دولتی» - نه مساوات مسلم و کافر، بلکه تساوی در برابر قوانین شرعی و دولتی بود. از دید حاج آقانورالله، مشروطه می گوید:

**مطابق حکم الهی در تمام حدود مجازات مابین تمام افراد خلق، حکم تساوی باید باشد و حکم الهی بر وضع و شریف، کوچک و بزرگ یکسان باشد. کسی که شرب خمر یا قتل نفس یا زنا یا لواط یا سرقت نموده - خواه حاکم یا محکوم، امیر یا مأمور باشد - در حکم شریک باشند.**<sup>83</sup>

مؤلف رساله «انصافیه» عباراتی همانند دارد:

مساوات، برابر بودن در حقوق است؛ مثلاً اگر بنده، مظلومه یا جنایتی بکنم، حضرت آیت الله و وزیر داخله هم همان جنایت یا مظلومه را مرتکب شوند، دیت و مجازاتی که برای من معین شده با حضرت آیت الله و وزیر داخله مساوی است، ابدأً فرق ندارد، فرق گذاشتن ظلم و استبداد است و با هیچ قانونی نمی سازد؛ خاصه با قانون محمدی (صلی الله علیه وآله) که ابدأً تفاوت نگذاشته.<sup>84</sup> لزوم اجرای برابری با چنین تفسیری، بدیهی بوده، انکار آن با اعتقادات اسلامی ناسازگار است.

### 1.3. آزادی و تضاد معانی آن

یکی از مسائلی که رهزن تحقیق می باشد، استفاده از واژه هایی است که دارای چند معنا بوده، و در اصطلاح، مشترك لفظی هستند. کلمه «آزادی» از چنین واژه هایی است. «توحید عملی»، «رهایبی از ستم»، «حق انتقاد سازنده و بیان مصالح»، «عدم تقید به دین و مذهب» و «هرج و مرج طلبی»، از معانی آن شمرده می شود. دو معنای اخیر با سه معنای ابتدایی - دست کم - در برخی محدوده ها تضاد دارد.

زعمای دینی مشروطه، سه معنای اول از این واژه، بخصوص اصطلاح اول و دوم را اراده می کردند. مرحوم نائینی «تمکین از تحکّمات خودسرانه طواغیت امت و راهزنان ملت» را علاوه بر «ظلم به نفس» - به استناد «نص کلام مجید الهی تعالی شأنه و فرمایشات مقدسیه معصومین» - «از مراتب شرك به ذات حدیث تقدست اسمائه» می داند؛ در نتیجه «آزادی از این رقیبت خبیثه خسیسه» را «از مراتب و شؤون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت در مقام اسما و صفات خاصه» بیان می کند.<sup>85</sup> از نظر او «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکیه خودش» جهت «تحصیل آزادی از» اسارت و رقیبت «سلطنت غاصبه جائره»، بوده است؛ «نه خروج از ربقه عبودیت الهیه - جلت آلائه - و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که بدان تدین دارند». همچنین «تمام این منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین انبیا و اولیا (علیهم السلام) با فراغنه سلف و فیما بین پیروان ایشان با طواغیت خلف، و این درجه اهتمام در تبدیل حوه سلطنت، همه بر سر استنقاذ این اعظم مواهب الهیه - عز اسمه - از مغتصبین آن بوده و هست»<sup>86</sup>

این در حالی است که تصور نویسنده «تذکره الغافل» از آزادی، «حریت مطلقه» بود؛ چرا که اگر مراد صحنه گردانان مشروطه این نبود، «جمال زندیق و جهنمی ملعون... این همه کفریات در منابر و مجامع و جراید خود نمی گفتند... آن خبیث در محضر عمومی این همه انکار ضروری نمی کرد و از جمله نمی گفت: مردم حق خود را بگیرید، در قیامت کسی پول سکه نمی زند، آخوندها از خودشان (در آوردند) که قسم بخور برو پی کارت، و آن صور ملعون نمی نوشت که: توسل به هر اسم و رسم، شرك است؛ و نمی گفتند که: آن دارالفسق، بل الکفر چون مکه معظمه محترم است...»؛ در نتیجه از منظر او «آزادی قلم و زبان از جهات کثیره، منافی با قانون الهی است».<sup>87</sup>

حاج آقا نورالله اصفهانی در بحث کوتاه خود از آزادی، قرائتی چون نائینی دارد:

**مشروطه می گوید: تمام خلق در غیر آن چه قانون کتاب و سنت آن ها را مقید نموده، باید آزاد باشند؛ نه آزادی به این معنا که بعضی از جهال خیال کرده و می گویند که مرادشان آزادی در مذهب باشد؛ بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آن ها را آزاد فرموده در مقابل بندگی، و به عبارت اخری مشروطه می گوید: باید خلق بنده خدا باشند و به جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند، عبید و اماء که از تحت عموم به حکم خداوندی خارج است. در این جا چند دقیقه است که تمام مردم آزاد هستند؛ ولی آزادی احدی تا اندازه ای می باشد که مزاحم با آزادی دیگری نباشد.<sup>88</sup>**

مجتهد نوری طی دیداری که با سیدین سندین؛ طباطبائی و بهبهانی در تحسن حرم حضرت عبدالعظیم داشت، به انتقاد از محتوای جراید مشروطه و آزادی بی رویه آن ها پرداخته، از آزادی به معنای «حق انتقاد سازنده و بیان مصالح» دفاع می کند:

**این آزادی که این مردم (مشروطه خواهان تندرو) تصور کرده اند... کفر در کفر است. من شخصاً از روی آیات قرآن بر شما اثبات و مدلل می دارم که در اسلام، آزادی کفر است؛ اما فقط در آزادی شان يك چیز است که فقط و فقط در ضمیر عموم، اگر کسی خیر به خاطرش می رسد، بگوید، لا غیر؛ اما نه تا اندازه (ای) باید آزاد باشد که بتواند توهین از کسی بکند. مراد از خیر عموم، ثروت است و رفتن در راه ترقی است و بیدار کردن معدن است، بستن سد های عذیده است و ترقیات دولت و ملت؛ اما (آیا) گفته اند کسی که دارای این آزادی است، باید توهین از مردمان محترم بکند؟! آیا گفته اند فحش باید بگوید و بنویسد؟! آیا گفته اند انقلاب و آشوب و فتنه در مملکت حادث کند و پارتی اجانب باشد (و) برای خارج کار کند؟! از همه این مراتب گذشته، آزادی قلم و زبان برای این است که جراید آزاد، نسبت به ائمه اطهار [علیهم السلام] هر چه می خواهند بنویسند و بگویند؟!<sup>89</sup>**

## 2. اولویت دهی در مهار استبداد یا دفع غرب گرایی و دخالت بیگانگان

شکی نیست علمای دین مدار شیعه، نه به استبداد حاکم بر ایران آن عصر رضایت داشتند و نه می توانستند در قبال غرب مآبی، استعمار غرب و نفوذ فرق ضاله بی تفاوت بمانند.

سلطنت مطلقه و ستم گری های سلاطین و نیز تعالیم غربی، از دیدگاه اجتهاد دینی همه فقها قابل پذیرش نبود. در این میان اختلاف علما در تشخیص شدت و ضعف استبداد و هجمه فرهنگی غرب باوران، موجب تفاوت اهتمام آنان به آن دو می شد.

برخی فقها، چون مشروطه را از يك طرف در مقابل استبداد و ظلم سلاطین قاجار تصور کرده و از سوی دیگر نفوذ غرب مآبان را چندان قوی و مهم نمی دانستند، نظرشان بر آن بود که بعد از استحکام اساس مشروطیت می توانند این عده قلیل را از صحنه سیاسی خارج کنند؛ از این رو اولویت را به تحدید ظلم داده، از آن نظام نو حمایت کردند. آنان می گفتند:

**اگر ما امروزه در مقام اصلاح برآییم و بخواهیم این مردم [منحرفان] را دفع دهیم، هیچ وقت نمی شود؛ بلکه فتنه و انقلاب بزرگی حادث خواهد شد که دولت و ملت دچار محنت و مخاطرات شوند؛ پس بر ما لازم است که به مرور زمان... به معاونت یکدیگر رهبری کرده، این معایب را دفع نماییم و رفع شر این مردم از سر ما بشود؛ و لکن با این عجله و شتاب دفع این مردم را نمی شود کرد.<sup>90</sup>**

در مقابل، عالمان دیگری مسأله غرب گرایی و فرق ضاله را در درجه نخست اهمیت قرار داده بودند:



**امروز که این جماعت (غرب گرایان و بابیان) دارای قوه و قدرتی نیستند، اگر در دفع آن ها دچار حادثات ناگوار شوید، فردا که قدرتی پیدا کردند، مسلمانان سست عنصر را دور خود جمع کردند، مخلوقی را از اطراف برای پیشرفت مقاصد در دور خویش حاضر کردند و جمعیتی شدند، در آن وقت می خواهید دفع نماییم؟! <sup>91</sup>**

برخی از علما نیز علت مخالفتشان با مشروطه، توجه به دخالت بیگانگان در امور نهضت بوده است. <sup>92</sup>

### **3. رویکرد اصالت کارکردی یا اصالت ساختاری نسبت به حکومت**

برخی محققان عقیده دارند نظرگاه علمای مشروطه خواه، بویژه آخوند خراسانی و شاگردانش به مشروطه، بر پایه میزان اصالت ساختار نظام حکومتی بوده است؛ برخلاف شیخ و همراهانش که پیرو مکتب سامرا بوده اند. «مکتب سامرا به دکتترین اصالت وظیفه یا اصالت کارکرد» نظر دارد. آن چه برای این مکتب مهم است، میزان عملکرد در جهت تحقق اهداف نظام اسلامی است و همین امر «نظریه پردازان این مکتب را از پرداختن به مناقشات مربوط به شکل يك نظام سیاسی کارآمد باز داشته است.» <sup>93</sup>

توضیح بیش تر آن که «زاویه نگرش مکتب نجف (آخوند خراسانی و هم فکرائش) با زاویه نگرش مکتب سامرا به حوزه سیاست، دقیقاً با یکدیگر تفاوت دارد. این تفاوت در حقیقت در اصول اندیشه سیاسی نیست؛ بلکه در زاویه نگرش نسبت به مباحث مهم با توجه به مقتضیات زمان است. مکتب سامرا از زاویه مبانی مشروعیت، نظام سیاسی ایده آل خود را ترسیم می کند و از ورای اصول و یافته ها و اثرات سیاسی - اجتماعی این نظام، به مجادله با مشروطه بر می خیزد؛ در حالی که مکتب نجف از زاویه مبانی مقبولیت یا کارآمدی، نظام سیاسی ایده آل خود را ترسیم می کند و آن را به دلیل ضرورت عقلی آن یا عقلی بودن دولت، کاملاً منطبق با شریعت می بیند؛» پس «اختلاف مکتب سامرا و مکتب نجف در حقیقت در مبانی اندیشه سیاسی نیست؛ بلکه اختلاف در زاویه نگرش آن ها به معرفت سیاسی است.» <sup>94</sup>

### **عوامل مؤثر در اختلاف بینش سیاسی عالمان نسبت به مشروطه**

مسئله بسیار مهم در این نظریه، ریشه یابی اختلاف می باشد. طبیعی است با وجود کمبود اطلاعات تاریخی درباره برخی عالمان، همه علل و اسباب مشخص نیستند. نگارنده در محدوده اطلاعات تاریخی خود و با استفاده از تحقیقات مختصر پژوهش گران دیگر که بعضاً به صورت استطرادی بدین محور پرداخته اند، عواملی را در این جهت مهم می داند:

#### **1. تفاوت موقعیت شهرها**

یکی از ریشه های اختلاف، میزان نفوذ غرب گرایان و استبداد، در شهرهای مختلف ایران و عراق بوده است؛ یعنی در شهرهایی که نفوذ جریان های انحرافی کم تر، و استبداد زیاد بود، گرایش علما به مشروطه بیش تر از مناطقی بوده که در موقعیت عکس قرار داشته اند. در سه منطقه که علمای زیادی مخالف مشروطه بودند، نفوذ نوگرایان مشرب سکولاریسم بیش تر بود: 1. تهران؛ 2. تبریز؛ 3. رشت.

وضعیت تهران با وجود مرکزیت ایران، اشخاص قابل اعتنایی از طیف غرب زده درباری، دولتی، معلم مدارس جدید، تنی چند از نمایندگان منورالفکر غرب گرای جریان ساز، برخی روحانیان منبری و پرنفوذ بابی مسلک، انجمن های متعدد دارای رگه های لیبرالیستی و روزنامه های بسیاری که در هتک حیثیت دین و علما رقابت می کردند، به مراتب غیر دینی تر از دو شهر دیگر می نمایاند. وضعیت نامناسب فرهنگی تهران، در رسائل، لوایح و تلگراف های مشروعه خواهان منعکس شده است. <sup>95</sup>

گیلان و آذربایجان نیز، به دلیل نزدیکی به شهرهای روسیه و واقع شدن در راه آمد و شد منورالفکران و

مجاهدان قفقازی، زمینه های زیادی جهت رشد غرب گرایی فراهم کرده بودند. با وجود همراهی های امام جمعه تبریز و حمایت های مهم میرزا حسن مجتهد تبریزی و نیز تأیید ملامحمد خمّامی رشتی از مشروطه، جریان التقاطی و غرب زده، آن سه را به خروج از شهر مجبور کرد.

نکته ای که در مورد هر سه شهر قابل توجه است، این است که در هر سه شهر، مشروطه خواهی با جمع و تحصّن در کنسول گری انگلیس به سرانجام رسید.<sup>96</sup>

در مقابل، در اصفهان - که اکثر علما موافق مشروطه بودند - جریان نوگرایی غیر دینی نمودی نداشت و به نوشته کسروی «مشروطه خواهی در اصفهان، رویه ملاّ بازی داشت.»<sup>97</sup> آقا نجفی و حاج آقا نورالله مرجعیت فقهی و سیاسی مشروطه را عهده دار شده بودند و در نتیجه روند حاکم بر مشروطیت اصفهان، رنگ دینی به خود گرفته بود. مروری بر نشریات اصفهان در آن عصر، این ادعا را ثابت می کند. از سوی دیگر، ستم گری های ظل السلطان و اعوان او - که تا حدودی در حکایات مندرج در «رساله مکالمات مقیم و مسافر» انعکاس یافته است - سبب علقه بیش تر مردم و فقها به مشروطه - که در قبال آن برخواسته بود - می شد.

در همه نقاط کشور نیاز به عدالت محسوس بود؛ ولی در برخی مناطق هم چون اصفهان و فارس، به دلیل شدت ظلم حکام، این نیاز ظهور بیش تری داشت. به نظر می رسد شدت ستم ستیزی سید لاری، تاحدودی متأثر از ظلم و استبداد حکام لارستان و نیز قوامیان بوده است.

شهر نجف، مرکز دینی شیعیان، از گرایش های غربی خالی نبود؛ ولی با اعمال نفوذ فقهایی چون آخوند خراسانی مهار می شد. محرک علمای مشروطه خواه نجف، بیش تر گزارش هایی بود که از ظلم وارده بر مردم ایران به آن ها می رسید؛ چنان که محور بحث های نائینی، رهایی از ظلم و استبداد و تحصیل عدالت و مساوات است.

همچنین وجود هرج و مرج و مفسد اشرار که تا حدودی متأثر از حوادث مشروطه بود، موجبات مخالفت یا دل سردی برخی فقیهان را فراهم آورد.<sup>98</sup>

## 2. منابع اطلاعاتی

علمای نجف به دلیل دوری از جریان های ایران - بخصوص تهران - ناگزیر بودند اطلاعات مربوط را از طریق نامه ها و تلگراف ها اخذ کنند. طبیعی است اعتماد آنان به هر فردی که دارای گرایش سیاسی خاصی بود، سبب تأثیرپذیری از گرایش او می شد؛ چرا که آن فرد اگر هم صداقت داشت، مسائل را با عینک سیاسی خود نگاه کرده، به تجزیه و تحلیل می پرداخت.

شیخ ابراهیم زنجانی، در خاطراتش می نویسد:

**(آخوند خراسانی) می گفته (در) این امر مهم مملکت، کاغذها که به من می آید و در هر امر مختلف، هر کس موافق غرض خود اظهاراتی می کند، تا این که از فلان کس (زنجانی) که به من مکتوب می آید، اطمینان پیدا می کنم و می دانم او جز راست نمی نویسد.<sup>99</sup>**

این نوشته بدین صورت قابل قبول نیست؛ ولی وجود نامه ای از آخوند که گفته می شود در تعریف و تحسین زنجانی است<sup>100</sup>، کلیت مطلب را تأیید می کند.

در زمان تحصن حرم حضرت عبدالعظیم از شیخ فضل الله نوری پرسیده می شود:

**آیا علمای اعلامی مانند آخوند ملا کاظم خراسانی و آقای حاجی میرزا حسین... تهرانی و آخوند ملاعبدالله مازندرانی که فتوای مشروطه را داده اند، مشروعیت مشروطه را در نظر**

## داشته اند یا خیر؟

شیخ پاسخ می دهد:

**این آقایان از ایران دورند و حقیقت اوضاع را از نزدیک نمی بینند و نامه ها و تلگراف هایی که به ایشان می رسد، از طرف مشروطه خواهان است و دیگر مکاتیب را به نظر آقایان نمی رسانند.**<sup>101</sup>

در مقابل، اسناد موجود نشان دهنده اعتماد سید یزدی به فقها و روحانیان مخالف مشروطه می باشد.<sup>102</sup>

عامل فوق در شیوه اتخاذ مواضع مشروطه خواهی از طرف فقهای شهرهای داخل کشور نیز، بی تأثیر نبوده است؛ البته این مطالب نمی تواند به معنای برخورد سطحی علما با مسائل اجتماعی - سیاسی باشد؛ چرا که از يك سو وقایع مشروطه و مفاسد آن، چندان به درازا نکشید، و از سوی دیگر، وسایل ارتباطی و رسانه های جمعی در آن عصر محدود بوده است.

### 3. میزان شناخت از غرب

از نظر نائینی «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکیه خویش»، جهت تحصیل آزادی از «سلطنت غاصبه جائره» است؛ «نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب.» این فقیه مشروطگی دولت را، انتزاع آزادی از غاصبان دانسته، می نویسد:

**اتّسع مشرب ها بی ربط به این داستان، و بود و نبودش ناشی از اختلاف مذاهب، و نسبت به استبداد و مشروطیت دولت یکسان است.**<sup>103</sup>

همچنین نائینی از قانون مساوات، برداشتی همانند آزادی دارد.<sup>104</sup>

آن چنان که از دیگر رسائل، تلگراف ها و نامه های مشروطه خواهان بر می آید؛ آنان مشروطه را نظامی خنثا که قابل تطبیق بر فرهنگ ایرانی - اسلامی است، دانسته و مفاسد غرب را زاییده مذهب غربیان بیان کردند. به نظر می رسد آنان در معنای مشروطه، تحت تأثیر «نوگرایان دنیای اسلام - ایرانی و غیر ایرانی - قرار گرفته» و «تفاوت های بنیادی و اجتناب ناپذیر میان اسلام و دمکراسی را از دیده دور داشته» بودند.<sup>105</sup>

اسناد و گزارش ها حکایت از آن دارد که در میان مشروعه خواهان، دست کم شیخ فضل الله نوری آگاهی بسنده ای از غرب داشت.<sup>106</sup> نتیجه این اطلاعات در موضع گیری ها و تحلیل های او در زمان مشروطه ظاهر شد. در یکی از لوایح متحصنان در حرم حضرت عبدالعظیم که زیر نظر شیخ تدوین می شد، چنین آمده:

**در این عصر ما فرقه ها پیدا شده اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند، این فرق مستحدثه را برحسب تفاوت اغراض، اسم های مختلف است؛ آنارشئیست، نیهلیست، سوسیالیست، ناتورالیست، بابیست...<sup>107</sup>**

شیخ در نامه ای به یکی از مجتهدان مازندران می نویسد:

**بر خاطر عالی کاملاً مشهود و مکشوف است که در این مدت حادثه جدید، اغتشاش داخله مملکت و اضطراب اهالی و سلب امنیت، تا چه درجه رسیده؟ علاوه بر این که برای معالجه**

**ظلم دفع فاسد به افسد کردند، قوانین مجعوله آن ها که از روح آزادی اروپا برداشته شده بود، باعث شد که مردم فاسدالعقیده، بی ملاحظه، بر ضعف اسلام آن چه خواستند، گفتند و نوشتند.**<sup>108</sup>

#### 4. ویژگی های روان شناختی

یکی از احتمالات مقرون به شواهد در مورد علت رویکردهای متفاوت برخی فقها در مراحل مختلف مشروطه، وجود يك نوع تزلزل و انفعال شخصیتی در برخی و غلبه احساسات در برخی دیگر است.

به عنوان مثال قاطعیت و شجاعت سید عبدالله بهبهانی شهره بود؛ اما تأمل در مجموعه آن چه که در کتب تاریخی درباره این مجتهد ذکر شده، نمایان گر رگه های احساسی در شخصیت او، و عدم تعمق فکری در این فقیه می باشد. مخالفت علنی او با حکم تحریم میرزای شیرازی<sup>109</sup>، و تأیید بست نشینی مردم در سفارت انگلیس<sup>110</sup>، شاهد بر این مطلبند.

در مورد مجتهد نوری، قضاوت مشکل است. او در مهاجرت صغرا شرکت نکرده، به هنگام ظهور جریان های منحرف و آشکار شدن روند غیردینی مشروطه، چندین مرتبه در مخالفت و موافقت مشروطه رأی خود را تغییر داد. در رساله «حرمت مشروطه» در مقام ایراد و اشکال بر متمم قانون اساسی، نقدهایی را مطرح کرده که شایسته مقام علمی بلند او - به عنوان مجتهد اول تهران - نبود<sup>111</sup> و ظاهراً این گونه مسائل و ایرادات غیر دقیق، تأثیر بسزایی در نوع تحلیل نائینی و محلاتی از مخالفت شیخ و همراهان او به جای می گذاشته، نتیجه می گرفتند که مخالفان، به دلیل منافع شخصی رویاروی مشروطه ایستاده اند.<sup>112</sup>

در جواب علت عدم همراهی شیخ در مقدمات قیام و مهاجرت صغرا گفته شده: شیخ در مورد وقایع مقدماتی «چون نزاع را شخصی و احیاناً به تحریک ایادی وابسته می دید، همراهی نمود». <sup>113</sup> از طرف دیگر، تغییر نظر شیخ در مشروطه خواهی تا زمان وقایع توپخانه، بر پایه وعده های مشروطه خواهان و عملی نشدن آن ها مورد ارزیابی قرار گرفته است.<sup>114</sup>

به نظر می رسد نباید وضعیت بسیار بغرنج شیخ که از يك طرف حرکت مشروطه را غربی و ضد دینی، و از جانب دیگر حمایت شدید علمای دیگر از آن را می دید، نادیده انگاشت. طبیعی است با مخالفت او - با توجه به حمایت فقهای مشروطه خواه هم چون سیدین در تهران و علمای ثلاثه نجف - حداقل در يك برهه زمانی موقتی، وضعیت به آشوب کشیده کشور، نامتعادل تر می شد. درك صحیح این مسأله و این که به هر حال در اوایل طرح نوشتن متمم قانون اساسی و احساس خطر جدی، او دست کم این مقدار امید داشت که نظام مبتنی بر شالوده غربی را بتواند با ابزارهایی بر طبق شرع مهار کند، موجب قضاوت جامع نری نسبت به تبدل رویکردهای سیاسی این مجتهد خواهد شد.

#### 5. نفوذ و دخالت افراد و جریان های مشکوک

به عنوان نمونه یکی از انجمن های فعال دارای گرایش های سکولاریستی که در سال 1322 به صورت رسمی فعالیت خود را آغاز کرد، «انجمن پاغ سلیمان خان میکده» بود. یکی از اهدافی که در این انجمن طرح شد، عبارت بود از ارتباط با حوزه علمیه نجف تا با توجه به اهمیت آن حوزه، بهتر و سریع تر به اهداف خود برسند. در این جهت سید اسدالله خرقانی به نجف می رود و شروع به فعالیت می کند.<sup>115</sup>

برخی تحلیل گران، مسائلی چون «سوابق مبارزاتی»، «میزان دخالت عملی در سطح رهبری» و «شناخت حیل های روشن فکرانه و سیاست های استعماری» را از دیگر عوامل معرفی نموده اند.<sup>116</sup>

به طور مسلم، عوامل و ریشه هایی که سبب ساز اختلاف مجتهدان در زاویه نگرش به موضوعات و مصادیق خارجی می شد، منحصر به موارد فوق نخواهد بود. شناخت همه علل، به پژوهشی گسترده در

زندگانی همه فقها و نخبگان دینی - حتی عالمان غیرمشهور - احاطه به جریان های سیاسی و فرهنگی قبل و زمان مشروطه، آشنایی جامع با دربار و دولت قاجار، آگاهی کافی از وضعیت اجتماعی مردم و میزان و شیوه برخورد علما با آنان نیاز دارد.

### هـ) جمع بندی تحقیق

با شیوع ظلم حکام و عدم اداره صحیح امور اجتماعی به وسیله آنان، نیاز به تحقق عدالت و نظارت بر عملکرد حاکمان، در میان توده مردم و علما شکل بارزی به خود گرفت. نهضت عدالت خانه که در جریان تحسن سفارت انگلیس به مشروطه تغییر نام داد، در این شرایط شکل گرفت و به صدور فرمان مشروطه منتهی شد. با همراهی و مساعدت بیش تر عالمان تهران - بویژه سیدین سیدین، طباطبائی و بهبهانی و نیز شیخ فضل الله نوری - مجلس شورای ملی، جهت تدوین قوانین اجتماعی عرفی و نظارت بر عملکرد درباریان و حکام ولایات گشایش می یابد.

عالمان نجف که اهتمام خود را در برخی وقایع مقدماتی به جریان عدالت خواهی نشان داده بودند، به دنبال درخواست های افرادی هم چون مجتهد نوری، و بعد از «فحص از خصوصیات» مشروطه و «تأمل کامل» در آن، چون از منظر خویش دیدند که «مبانی و اصول صحیح» مشروطه، از «شرع اسلام، مأخوذ است»، حمایت خود را از آن اعلان داشتند؛ البته سید محمدکاظم یزدی، از آن نظام نوپا طرفداری نکرد.

در شهرهای دیگر ایران با پیشوایی علما، انجمن های ایالتی تأسیس شد و انتخابات جهت تعیین نماینده انجام پذیرفت؛ گر چه معدود فقیهانی همانند آخوند ملا قربانعلی زنجانی، از مشروطه حمایت نکردند. به نظر می رسد دست کم یکی از عوامل عدم همراهی برخی فقیهان در این مرحله، مشکوک دانستن اصالت ملی نظام تازه تأسیس، به دلیل دخالت بیگانگان، نفوذ غرب گرایان و افراد منتسب به فرقه بابیه بوده است.

با نوشته شدن متمم قانون اساسی بر پایه قوانین اساسی دولت های اروپایی، مشروطه غربی تا حدود زیادی رسمیت یافت. زمره های مخالفت مجتهد نوری از همین زمان شنیده شد با عدم پذیرش تصحیحاتی که مجتهدان در مورد مواد متمم قانون اساسی صورت داده بودند و نیز با تغییر ماده پیشنهادی درباره نگاهبانی فقها بر مصوبات مجلس، مخالفت شیخ صورت عینی به خود گرفت. او امید داشت بتواند با گذاردن قیود و شرایطی برای مجلس و قانون اساسی و اخذ تعهد از نمایندگان مجلس در مورد معنای اسلام پسند مشروطه، آزادی و قانون گذاری، مشروطه اروپایی را لگام زند؛ اما عملی نشدن برخی خواسته های او و هم نظرانش و نیز گذشت زمان به او نمایاند که این امر به دلیل غلبه جریان سازان، ناشدنی است؛ در نتیجه حکم به حرمت آن صادر کرد. عالمان بسیاری از حامیان مشروطه، هم زمان با اعتراض مجتهد نوری یا مدتی بعد از آن، اعتراض و مخالفت خود را اعلان کردند.

در مقابل، فقهای بسیاری نیز به حمایت خود از مشروطه ادامه دادند. تفاوت موضع گیری های اجتماعی مجتهدان شیعی در زمان های قبل از نهضت مشروطه، سابقه داشته و در زمان های بعد نیز تکرار شد؛ اما هیچ يك به گستردگی و شدت اختلاف آنان در مشروطه نبوده است. شدت اختلاف ها تا بدان جا رسید که مخالفان، سعی در مشروطه شدن را موجب ارتداد دانسته، متقابلاً عالمان طرفدار مشروطه، مخالفت با مشروطه را در حکم «محاربه با امام عصر» بیان کردند.

اندیشه و اجتهاد دینی، در رویکرد سیاسی فقها بی تأثیر نبود؛ اما علت مهم اختلاف آنان، اختلاف در شناخت مسائل جامعه (مصادق شناسی) بود که از عوامل متعددی هم چون تفاوت موقعیت شهرها، منابع اطلاعاتی متضاد، شناخت نادرست از غرب، ویژگی های شخصیتی و... سرچشمه می گرفت؛ البته نباید منافع شخصی را نیز در رویکرد سیاسی معدود عالمان وابسته به دربار، خان ها، متنفذان محلی و گروه های سیاسی نادیده انگاشت.

پس از استبداد صغیر و حاکمیت مشروطه دوم - که طیف علمای مخالف با اعدام مجتهد نوری و ترور و

تبعید برخی دیگر، در انزوا قرار گرفتند - علمای موافق نیز نتوانستند اهداف ملی و دینی خود را عملی کنند و در نتیجه بسیاری از آنان به تدریج از مشروطه سرخورده شدند.

علت این امر آن بود که مشروطه غربی - با فرض نادیده انگاشتن ایرادات شرعی - مطابق مزاج و طبع خاص جامعه آن روز ایران نبود و استقرار آن در این کشور، حاصلی جز بسط دامنه آشوب، فروپاشی قدرت مرکزی و در نهایت هموار شدن راه سلطه بیگانه نداشت.

شیفتگی غرب باوران مانع از آن شد که قیام اصیل ملت، سیر طبیعی خود را طی کند و در نتیجه به رغم تحول چشم گیری که در شکل و ظاهر رژیم صورت گرفت، محتوا تغییری نکرد؛ بلکه استبداد قاجار به استبداد شدید پهلوی منجر شد. آنان فراموش کردند که مشکلات يك جامعه سنتی را نمی توان با قانون هایی که هیچ پیوندی درونی با شرایط تاریخی، سیاسی، مذهبی و جغرافیایی جامعه ندارد، حل کرد. با رونوشت گرفتن از قانون هایی که برای کشوری دیگر با شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی دیگری تنظیم و تصویب شده بود - دانسته یا نادانسته - نهضت ملی اسلامی را از مسیر اصلی و طبیعی خود منحرف کردند. آنان بسا که در کمال حسن نیت، جامعه ای دوختند که برازنده قامت ایرانیان آن عصر نبود.

جریان مذکور علاوه بر عرصه سیاسی، در بُعد فرهنگی ضربه های مهلك تری بر پیکر جامعه ایرانی نواخت. برنامه های ضد مذهبی رضاخان، تا حدود زیادی از زمینه ای تأثیر می گرفت که با فعالیت های غرب گرایان فراهم شده بود؛ چرا که چنان برنامه هایی به هیچ وجه نمی توانست بدون زمینه سازی عملی گردد.

یکی از فعالیت های فرهنگی اثرگذار و به جای مانده از آنان، تاریخ نگاری انقلاب مشروطه است. بر این اساس، در جهت موضوع تحقیق، نمی توان به منابع تاریخ نگاری مشهور مشروطه بسنده کرد؛ بلکه برای دستیابی به اطلاعاتی وسیع تر در باب نوع رویکرد همه عالمان و فقیهان آن زمان و دلیل و انگیزه آنان، علاوه بر کتب فوق الذکر، باید به منابع محلی و قابل اعتماد بسیاری مراجعه کرد.<sup>117</sup>

بدون اطلاعات دقیق و جزئی تاریخی درباره زندگانی رهبران مذهبی عصر مشروطه، ریشه یابی مسأله ناممکن و تحلیل و قضاوت درباره آن، بیش از يك پیش داوری غلط نخواهد بود. نباید با اتخاذ و پذیرش نظریه های عصری، به سراغ يك موضوع تاریخی رفته و بدون آگاهی از ریز وقایع و عدم تأمل جدی در نوشتارها و اسناد برجای مانده از آنان و روشنایی بخشیدن به متشابهات کلام ایشان با توجه به محکمت، به داوری پرداخت.

## کتاب نامه

1. آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه ومشروع، چ 1، تهران، نی، 1374ش.
2. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، چ 1، تهران، پیام، [بی تا].
3. آملی، محمدتقی، المکاسب والبیع، ج 2، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1413ق.
4. ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قوز؛ بازکاوی شخصیت و عملکرد شیخ فضل الله نوری بر اساس آخرین برگ زندگی او و فرجام مشروطه، چ 1، تهران، عبرت، 1380ش.
5. - ، اندیشه سبز؛ زندگی سرخ، چ 1، تهران، عبرت، 1380ش.
6. - ، جزوه «آیت الله العظمی سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، پرچمدار عرصه جهاد و اجتهاد»، یزد، ستاد بزرگداشت آیت الله العظمی سید محمدکاظم یزدی، فرمانداری شهرستان یزد، 1417ق.

7. دیدۀ بان، بیدار! دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل‌الله نوری، چ 1، تهران، عبرت، 1380ش.
8. احتشام السلطنه، محمود، خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سید محمدمهدی موسوی، چ 1، تهران، زوار، 1366ش.
9. افشار، ایرج، خاطرات و اسناد مستشارالدوله، ج 2، چ 1، تهران، فردوسی و ایران و اسلام، 1362 و 1361ش.
10. امین، محسن، الاعیان الشیعه، ج 2 و 10، تحقیق و اخراج حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات؛ 1403 ق.
11. انصاری، مهدی، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، چ 2، تهران، امیر کبیر، 1376ش.
12. ایوانف، م.س.، تاریخ نوین ایران، ترجمه احسان طبری، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
13. براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، کویر، 1376ش.
14. پیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، چ 1، تهران، امیر کبیر، 1376ش.
15. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، چ 1، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، 1362ش.
16. \_\_\_\_\_، مکتوبات، اعلامیه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، چ 2، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1363ش.
17. تهرانی، آقا بزرگ، نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، تعلیقات سید عبدالعزیز طباطبائی، چ 2، مشهد، دار المرتضیٰ للنشر، 1404 ق.
18. \_، هدیه الرازی الی الامام المجدّد الشیرازی، تهران، میثاق، 1403 ق.
19. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چ 2، تهران، امیر کبیر، 1364ش.
20. حسین زاده، محمدعلی، علما و مشروعیت دولت صفوی، چ 1، انجمن معارف اسلامی، 1379ش.
21. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، چ 3، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380ش.
22. خراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، به کوشش سیدمهدی شمس‌الدین، چ 1، وزارت ارشاد اسلامی، 1406ق.
23. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، چ 1، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، 1379ش.
24. دوانی، علی، «نکاتی تاریخی از حیات شیخ شهید، تندیس پایداری (یادنامه سالروز شیخ فضل‌الله نوری)» روزنامه رسالت، مرداد 1380ش.

25. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج 2، چ 2، تهران، عطار و فردوسی، 1361ش.
26. رضوانی، هما، لوايح شيخ فضل الله نوري، چ 1، تهران، تاريخ ايران، 1362ش.
27. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، چ 2، تهران، کویر، 1377ش.
28. زنجانی، ابراهیم، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، چ 1، تهران، کویر، 1379ش.
29. شکوری، ابوالفضل، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران، چ 1، زنجان، اداره کل فرهنگ و ارشاد، 1371ش.
30. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، چ 2، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، 1362ش.
31. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ 3، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، 1372ش.
32. قانون اساسی و متمم آن، تهران، کتابخانه و چاپخانه اقبال، 1325ش.
33. قوچانی، آقاجفی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیت الملك العلام)، تصحیح ر.ع. شاکری، چ 1، تهران، هفت، 1378ش.
34. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، چ 4، تهران، نی، 1378ش.
35. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، چ 19، تهران، امیر کبیر، 1378ش.
36. گوهرخای، محمدباقر (امجد الواعظین)، گوشه ای از رویدادهای انقلاب مشروطیت ایران، تهران، مرکز نشر سپهر، 2535 شاهنشاهی.
37. لاری، عبدالحسین، التعليقة على المكاسب، ج 2، چ 1، قم، اللجنة العلمية للمؤتمر - مؤسسة المعارف الاسلامية، 1408 ق.
38. - ، رسائل سيد لاری، چ 1، به کوشش سید علی میر شفیعی، چ 1، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1377ش.
39. - ، مجموعه رسائل، چ 1، قم، هیأت علمی کنگره، 1418 ق.
40. مافی، معصومه، خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی، ج 1، چ 1، تهران، تاریخ ایران، 1361ش.
41. م. پاولویچ، و. تریا، س. ایرانسکی؛ سه مقاله درباره انقلاب مشروطه ایران، ترجمه م. هوشیار، چ 2، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1357ش.
42. مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، چ 1، [بی جا]، زرین، [بی تا].
43. دفتر تبلیغات اسلامی، مجله حوزه، (ویژه نامه نائینی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 76 و 77، سال 1375ش.



44. محمدی، منوچهر، انقلاب اسلامی؛ زمینه ها و پیامدها، چ 1، قم، دفتر نشر و پخش معارف، 1380ش.
45. مدنی کاشانی، عبدالرسول، رساله انصافیه، چ 1، کاشان، مرسل، 1378ش.
46. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسشها و پاسخها، چ 3، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378ش.
47. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلابات مشروطیت ایران، چ 4، تهران، علمی، 1373ش.
48. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، چ 5، تهران، پیکان، 1377 و 1376ش.
49. نامدار، مظفر، رهیافتی بر میانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، چ 1، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1376ش.
50. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به اهتمام سید محمود طالقانی، چ 9، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1378ش.
51. نجفی خوانساری، موسی، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، چ 1، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
52. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، چ 2، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، 1378ش.
53. \_\_\_\_\_، حکم نافذ آقا نجفی، چ 1، قم، اسلامی، 1371ش.
54. نراقی، حسن، کاشان در جنبش مشروطه ایران، چ 2، تهران، ایران، 1364ش.
55. هادوی، مهدی، ولایت و دیانت، چ 1، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، 1378ش.
56. هدایت (مخبرالسلطنه)، مهدی قلی، خاطرات و خطرات، چ 4، تهران، زوار، 1375ش.

1. به عنوان مثال شیخ در مهاجرت صغرا، شرکت نکرد - برخلاف سیداحمد طباطبائی - همچنین موافقت علمای نجف، چند ماه پس از شروع به کار مجلس صورت گرفت؛ در حالی که بهبهانی و سید محمد طباطبائی از ابتدای قیام، از آن پشتیبانی کردند.

2. برای آگاهی از تفصیل مواضع برخی فقهای مذکور در قبال مشروطه، علاوه بر منابع عمومی مشروطه و مقالات زیادی که در برخی مجلات منتشر شده است، می توان به تکی نگاری ها مراجعه کرد. برخی منابع عمومی عبارتند از: محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران - مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، صفحات مختلف؛ بویژه کتاب چهارم، فصل نوزدهم و قهرمان میرزا سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، چ 3 و 4.

**تکی نگاره ها:** در مورد آخوند خراسانی و تا حدودی شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی ر.ک: آقا نجفی قوچانی، برگگی از تاریخ معاصر لژیات الاسلام فی احوال آیت الملك العلام و عبدالحسین مجیدکفایی، مرگی در نور (زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه).

در مورد سید محمدکاظم یزدی ر.ک: علی ابوالحسنی، آیت الله العظمی سید محمدکاظم طباطبائی

یزدی، پرچمدار عرصه جهاد و اجتهاد - مرتضی بذرافشان، سید محمدکاظم یزدی، فقیه دور اندیش.

درباره شیخ فضل الله نوری مطالب بسیار زیادی در کتب و مجلات می توان یافت؛ اما کتبی که به صورت مستقل در مورد ایشان - بخصوص موضع مشروطه خواهی اش - نگاشته شده باشد، محدود است. ر.ک: مهدی انصاری، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت و علی ابوالحسنی، پایداری تا پای دار. این نویسنده در سال 1380 چهار کتاب دیگر درباره شخصیت، زندگی، دیدگاه ها و مواضع سیاسی - فرهنگی مجتهد نوری و پاسخ به برخی پرسش های مربوط را، با عناوین آخرین آواز قو - اندیشه سبز، زندگی سرخ - دیده بان بیدار و کارنامه شیخ فضل الله نوری نگاشت که نشر عبرت آن ها را منتشر کرد.

در مورد میرزای نائینی ر.ک: مجله حوزه، ش 76 و 77 (ویژه نامه نائینی).

در مورد موضع مشروطه خواهی آقانجفی اصفهانی و حاج آقا نورالله اصفهانی ر.ک: موسی نجفی، حکم نافذ آقا نجفی و موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی. در این دو کتاب - بخصوص کتاب اول - درباره مواضع عالمان دیگر اصفهان نیز مطالبی ذکر شده است. در مورد سید عبدالحسین لاری ر.ک: محمدتقی آیت اللهی، ولایت فقیه زیربنای فکری مشروطه مشروعه (سیری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری) - محمدباقر وثوقی، لارستان و مشروطیت - علی کریمی جهرمی، مهاجر الی الله (سیری در زندگی نامه مجاهد بزرگ آیت الله العظمی سید عبدالحسین لاری); و مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری.

در مورد ملا قربانعلی زنجانی ر.ک: ابوالفضل شکوری، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران و علی ابوالحسنی، سلطنت علم و دولت فقر. در کتاب اول در خصوص فقهای دیگر زنجان، بویژه سید محمد ابوالمکارم (ص 417 و 419) نیز اشاراتی شده است.

3. به عنوان نمونه ر.ک: عبدالکریم سروش، «دین اقلی و اکثری»، مجله کیان، ش 41، ص 2-7; عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، مجله کیان، ش 42، ص 19.

4. برای اطلاع از یکی از دیدگاه ها ر.ک: مهدی بازرگان، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، مجله کیان، ش 28، ص 46-61.

5. جهت توضیح این دیدگاه ر.ک: مهدی هادوی، ولایت و دیانت، ص 16-55 - علیرضا پیروزمند، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، ص 123-133 و محمدتقی مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ج 3، ص 48-49.

6. حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ص 34-56 و جهانگیر صالح پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، مجله کیان، ش 24، ص 30. عبدالهادی حائری نیز در کتاب «تشیع و مشروطیت» در تفسیر نظرات نائینی، خالی از چنین نگرشی نیست. او در صفحه 290 پس از بحث درباره رجحان رأی اکثریت از منظر نائینی، می نویسد: «چنین به نظر می رسد که نائینی بدان باور بوده است که برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه، با اوضاع و شرایط دنیای نو - بویژه دوران انقلاب مشروطیت - متناسب نبوده است و به همین دلیل ایرانیان مسلمان باید در برابر نوگرایی و نوسازی گذشت و تعهد داشته باشند.» حائری از این نکته غفلت کرده که دیدگاه های نائینی بر اساس اجتهاد از دین است. به تعبیر دیگر، به فرض بپذیریم آن چه نائینی درباره جایگاه رأی اکثریت و... نوشته، منحصر به او باشد؛ اما این ها حاصل استنباط او از منابع اجتهاد - که عقل از جمله آن هاست - می باشد، نه این که نائینی به جهت ناسازگاری برخی تعالیم شیعه و داده های قرآن و سنت با اوضاع آن روز، حکم به کنار گذاردن آن تعالیم نموده است.

7. ثبات احکام دینی به معنای تغییر آن ها به هنگام تبدیل موضوعشان نیست. احکام و قوانین دینی، مانند هر قانون عقلایی، تابع مصالح و مفاسدند و در مواردی، مصالح و مفاسد با تغییر شرایط و موقعیت های زمانی و مکانی دگرگون می شوند و طبیعتاً احکام نیز تغییر می کنند. این گونه تغییرات دارای اقسام

گوناگونی است که با استقرا می توان پنج مورد از آن ها را بر شمرد: نسخ، تبدل موضوع، احکام ثانوی، تراجم احکام و احکام حکومتی (ر.ک: محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، ص 87-96). البته تعبیر «تغییر حکم» یا «تحول حکم» در این موارد مسامحه آمیز است؛ چرا که حکم در آن ها بر عنوان خود ثابت است و موضوع تغییر می کند؛ موضوع تحت عنوان دیگری که دارای حکم جدیدی است وارد، و از عنوان قبلی که حکم سابق بر آن بار بود، خارج می شود.

**8.** شیخ فضل الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 104.

**9.** هما رضوانی، لوايح شيخ فضل الله نوری، ص 69.

**10.** ر.ک: محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطة و الاستبداد، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 119.

**11.** محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ج 1، ص 246.

**12.** شیخ اوایل برقراری مشروطه، در نامه ای به آقا نجفی اصفهانی بر همین نکته تکیه کرده است (ر.ک: همان، ص 137).

**13.** البته شیخ دخالت مردم در امورات عامه را نیازمند اذن فقیه می داند.

**14.** حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 356-357 و 382-383.

**15.** ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص 149-154.

**16.** البته باید توجه داشت که فقهای شیعه اولاً در بسیاری از گزاره های موجود متون دینی - خصوصاً اصول و کلیات دینی - با روش ضابطه مند، به معنا و فهم یکسانی دست یافته اند؛ ثانیاً پاره ای از اختلاف برداشت ها و فهم ها قابل جمع اند و از مصادیق «قرائت های مختلف از دین» خارج اند.

**17.** ر.ک: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 15-46 - محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص 58-60، 73-78 و 112-126 و حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 285-294.

**18.** هما رضوانی، لوايح شيخ فضل الله نوری، ص 51.

**19.** همان، ص 32.

**20.** شیخ فضل الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 113.

**21.** هما رضوانی، لوايح شيخ فضل الله نوری، ص 69.

**22.** شیخ فضل الله نوری، تذكرة الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 67. در مورد نویسنده رساله فوق، چهار گمانه مختلف وجود دارد: شیخ فضل الله نوری، شیخ عبدالنبی عراقی، سید احمد یزدی ( فرزند مرجع تقلید وقت) و میرزا علی اصفهانی (شاگرد شیخ فضل الله). به نظر می رسد شیخ فضل الله نمی تواند نویسنده آن باشد؛ به دلیل آن که اولاً شأن فقیه طراز اولی او همانند آخوند خراسانی به همین مقدار بود که در جواب از استفتا، به توضیح علت روی آوری اولیه به مشروطه و روی گردانی بعدی پرداخته، به فرد دیگری از شاگردان یا همرهان خود به نوشتن

رساله تفصیلی تر توصیه کند؛ ثانیاً با وجود نگارش رساله «حرمت مشروطه» (پاسخ استفتائیه)، چه نیازی بود در همان زمان استبداد صغیر مجدداً به نگارش رساله ای دیگر پردازد؛ بویژه آن که خود شیخ در همان نوشتار، خبر از نگارش رساله ای تفصیلی در باب مخالف بودن مشروطیت با شریعت، توسط «علمای اعلام» می دهد. (ر.ک: شیخ فضل الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 107) فرزند شیخ عبدالنبی نوری نیز انکار کرده که پدرش آن را نوشته باشد. (ر.ک: محمد ترکمان، همان، ص 23). وجود يك سند در میان اسناد مستشارالدوله، انتساب آن به میرزا علی اصفهانی را تقویت می کند. اصفهانی در نامه ای خطاب به محمدعلی شاه که شیخ فضل الله نیز بر آن حاشیه زده است، خبر از اشتغال خود به نوشتن رساله «جامعه در فساد مشروطه» با «تصویب حضرت حجت الاسلام» [شیخ فضل الله] می دهد. «پشت ورقه عکس، به خط نسخ با جوهر بنفش نوشته است: «در جواب این عریضه و در ازای تألیف رساله «تذکره الغافل» در حرمت مشروطیت و تفصیل انهدام مجلس شورای ملی که آن [را] در رساله، دارالکفر نامیده است، به موجب فرمان، يك صد تومان مستمری مرحمت شد.» (ر.ک: ایرج افشار، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، ج 2، ص 235-237). دقت در برخی مطالب نامه و رساله «تذکره الغافل»، مؤید این انتساب است. از نامه اصفهانی به محمدعلی شاه به دست می آید که او عالم «علوم برهانی» بوده است و در قسمتی از رساله «تذکره الغافل» نیز آمده است: «توضیح این مطلب را در سؤال و جواب عقل عاقل به بیان واضح و برهان لایح در همین اوان نموده ام.» (ر.ک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 57). نتیجه ای که از این بحث به دست می آید، عدم صحت نسبت جزئیات رساله به شیخ است؛ گر چه - با توجه به تأیید رساله از سوی شیخ - کلیات و مطالب اندیشه ای آن، قابلیت انتساب را دارد.

[23](#). محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 104.

[24](#). همان، ص 58 و 59.

[25](#). هما رضوانی، لویح شیخ فضل الله نوری، ص 69.

[26](#). متأسفانه در آثار شیخ و منسوبان فکری او، معیار دقیقی برای بازشناسی امور عرفی و صغروی از امور عامه بیان نشده است. آن چه مسلم است، دستورالعملی که سلطان به جهت عمل مأمورانش معین می کند، «که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند» (شیخ فضل الله نوری، تذکره الغافل وارشاد الجاهل، ص 58)، از مسائل صغروی محسوب می شود. در قبال نگارش قانون اساسی که از امور عامه است؛ اما این که قوانین جزئی دیگر که در حوزه وظایف مجالس شورا شمرده می شود، از کدام امور باید قرار داده شود، روشن نیست. مطالب «تذکره الغافل» (ص 67) و ظاهراً برداشت میرزای نائینی از نوشته شیخ (ر.ک: محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 109)، گویای آن است که این قوانین، از امور عامه به حساب می آید.

[27](#). هما رضوانی، لویح شیخ فضل الله نوری، ص 69.

[28](#). شیخ فضل الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ص 110-111. نویسنده کتاب «تئوریهای دولت در فقه شیعه» یکی از استنادهای اصلی خود را این نوشته شیخ قرار داده است.

[29](#). ر.ک: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص 331.

[30](#). برای آگاهی بیش تر از اندیشه دینی شیخ فضل الله نوری درباره جایگاه مردم و فقیه در حکومت ر.ک: مظفر نامدار، «نظریه دولت شریعت»، مجله فرهنگ، ش 27-28، و علی ابوالحسنی، دیده بان بیدار...، ص 177-198.

[31](#). موسی نجفی خوانساری: منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، ج 1، ص 325-327؛ محمد تقی آملی، المکاسب والبیع، ج 2، ص 333-339. نویسنده کتاب «تئوریهای دولت در فقه شیعه» میان این دو تقریر از درسهای فقهی نائینی تفاوت قایل شده است. این نویسنده ادعا می کند: نائینی مطابق تقریر شیخ

موسی خوانساری، ولایت انتصابی فقیهان را نمی پذیرد؛ ولی طبق تقریر شیخ محمدتقی آملی پذیرفته است. (محسن کدیور، تئوریهای دولت در فقه شیعه، پاورقی ص 121-122) اگر تأمل جدی در تقریرات مرحوم خوانساری صورت گیرد، نادرستی این نسبت روشن می شود. نائینی در این تقریر - به رغم انتقادات زیاد به روایات مطرح در موضوع مذکور - روایت مقبوله عمر بن حنظله را می پذیرد. آقای عبدالهادی حائری تعبیر مناسب و دقیقی را در مقام حکایت از نظر نائینی مطابق تقریر مرحوم خوانساری ارائه کرده اند. او بعد از ذکر ترجمه برخی روایات مذکور، برداشت خود را چنین می نویسد: «یکی از کسانی که ارزش محتوایی برخی از حدیثهای یاد شده در بالا را مورد پرسش قرار داد، همانا میرزا محمدحسین نائینی است؛ ولی سرانجام به این نتیجه می رسد که فقیه در غیبت امام به نیابت از او، مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود.» (عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق، ص 80)

[32](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 65.

[33](#). همان، ص 74.

[34](#). همان، ص 75.

[35](#). همان، ص 109-110.

[36](#). ر.ك: محمد کاظم خراسانی، حاشیة کتاب المکاسب، 92-96 - آقا نجفی قوچانی، برگگی از تاریخ معاصر، ص 53.47 و محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص 230.

[37](#). ر.ك: محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص 62-63، 152، 245، 259، 267، 273، 279 و 449 - اسلام کاظمیه، یادداشتهای سیدمحمد طباطبائی، ص 473، به نقل از عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت...، ص 105 - مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب دوم، ص 246؛ روزنامه ایران، ش 148، 17 مرداد 1347، به نقل از مجله حوزه، ش 76 و 77، ص 283.

[38](#). ر.ك: آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه دینی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 370.

[39](#). ر.ك: محمداسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 541-543.

[40](#). ر.ك: سید عبدالحسین لاری، التعلیقة علی المکاسب، ج 2، ص 143 و سید عبدالحسین لاری، قانون در اتحاد دولت و ملت، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص 249-251، 253-254.

[41](#). ر.ك: آقانجفی اصفهانی، بحث فی ولایة الفقیه، مندرج در: موسی نجفی، حکم نافذ آقانجفی، ص 235-284.

[42](#). حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 285-294 و حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ص 34-36.

[43](#). آقا نجفی قوچانی، برگگی از تاریخ معاصر، ص 11.

[44](#). محسن امین، الاعیان الشیعه، ج 10، ص 43.

[45](#). قابزرگ تهرانی، هدیه الرازی الی الامام المجدد الشیرازی، ص 20-21.

46. آقابزرگ تهرانی، نعباء البشر، ج3، ص1194.
47. محمدناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص62.
48. موسی نجفی، حکم نافذ آقاجفی، ص20.
49. علی اکبر آیت اللهی، شجره طیبه، مندرج در: سیدعبدالحسین لاری، رسائل سید لاری، ج1، ص 210
50. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، 395.
51. مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، ص 118.
52. آقابزرگ تهرانی، نعباء البشر، ج2، ص593.
53. البته در این باره نباید زیاده روی کرد. مسلك اخباری دارای مراتب مختلفی است. گرایش های ضعیف حتی متوسط آن، شاید سبب ساز تغییرات بنیادین در مسد تنبّطات فقهی، نشود. برخوردهای تند برخی علما، صرفاً با اشخاص متعلق به طیف افراطی اخباری گری بوده است.
54. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص 290-294.
55. ر.ک: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 28.
56. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص125-126.
57. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص37.
58. همان، ص 361-363.
59. ر.ک: سید عبدالحسین لاری، قانون مشروطه مشروعه، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص 232-233 و سید عبدالحسین لاری، قانون در اتحاد دولت و ملت، مندرج در: سیدعبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص 257-258.
60. به عنوان نمونه ر.ک: محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص 212-214، 268، 463، 467-477، 496-497، 504 و بخش دوم، ص 168، 238 - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص 259، 375، 381 - مهدی ملک زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص881-880، 1013، 1147، 1150، 1258 - یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ج 2، ص 106-109، 348 - محمود احتشام السلطنه، خاطرات احتشام السلطنه، ص572 - مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، ص155 - ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص151 - ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، ص 202 و فریدون آدمیت، ایدئولوژی مشروطیت ایران، ص 428.
61. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت...، ص24-26. نویسندگان مارکسیست یا دارای گرایش های مارکسیستی، پیرو چنین دیدگاهی اند. به عنوان نمونه ر.ک: م.س.ایوانف، تاریخ نوین ایران، ص 6-25 و م.پاولویچ، و.تربیا، س.ایرانسکی، سه مقاله درباره انقلاب مشروطه ایران، ص 5-60.
62. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت...، ص 129-131.

63. ر.ك: منوچهر محمدی، انقلاب سلامی؛ زمینه ها و پیامدها، ص 28-29.

64. برای اطلاع بیش تر از وضعیت زندگی اجتماعی مردم در قبل از مشروطه ر.ك: علی اکبر سعیدی سیرجانی، وقایع اتفاقیه.

65. شاید گفته شود تحولات مذکور، در اروپا به جهت نزاع طبقاتی به وجود آمد و در ایران به دلیل خطر استعمار اقتصادی؛ در هر صورت بازرگانان، رهبران اصلی جنبش ها و انقلاب ها بوده اند؛ اما این توجیه نیز ناتوان از اثبات ادعاست؛ ترا که آن چه از این مسأله به دست می آید، تنها بُعد استعمارستیزی مشروطه و رفع خطر افول بازرگانی ایران است و انقلاب، حداکثر می تواند جایگاه اصلی طبقه بازرگان را به برگرداند؛ جایگاهی که هم طراز جایگاه فئودالیت یا حتی کم تر از آن بوده است.

66. حائری با در نظر داشتن پیش فرض خود و جهت اثبات آن، به مسائل تاریخی رو کرده است. یکی از شواهد او، تأسیس شرکت اسلامی با همکاری بازرگانان و علمای اصفهان و حمایت مراجع نجف در قبل از مشروطه به سال 1318 ق است؛ اما از آن جا که حاج آقا نورالله اصفهانی به عنوان ایفا کننده نقش محوری در تأسیس این شرکت (موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 43-44)، از زمین داران و فئودالان بوده است (همان، ص 94-99)، این واقعه تاریخی که درباره آن سخن بسیار رانده شده، توان شهادت برای تحلیل نویسنده را نخواهد داشت. جریان تحریم تنباکو نیز، از دیگر مؤیدات ارتباط تاریخی این دو قشر - که رهبری فقیهان به دلیل در خطر قرار گرفتن منافع بازرگانان صورت گرفت - ذکر شده است. از آن جا که هیچ سند و مدرکی جهت اثبات مدعا آورده نشده و نویسنده صرفاً بر اساس همان پیش فرض خود به طرح قضیه پرداخته، طبعاً جای بحث باقی نمی ماند. توجه به این نکته مهم است که جریان های تاریخی را اگر به صورت بریده نگاه کنیم، با هر پیش فرض ذهنی می توانند تطابق داده شوند؛ ولی اگر مجموع قضایای به هم پیوسته و مرتبط با هم را در نظر گرفته و با ذهن بسیط آن را قرائت کنیم، در معرض یافتن واقعیت گام برداشته ایم. عملکرد اقتصادی فقهای شیعه هم چون تأسیس شرکت اسلامی و تحریم تنباکو، با قرائن و شواهد بسیار - از جمله آن چه خود در تأییدیه ها و تقریبات ها نگاشته اند - حکایت از آن دارد که انگیزه سلطه نیافتن کفار است؛ چرا که از ضروریات دین اسلام، حرمت قرار گرفتن مسلمانان، تحت هر نوع سلطه ای از غیر مسلمانان می باشد. به همین دلیل تساسیت آن ها نسبت به عثمانی کم تر از دَوْل دیگر بوده است.

آیا قوانینی که پس از شکل گیری مشروطه، به ضرر فئودالیت در مجلس به تصویب رسید، می تواند مؤید نظریه مذکور باشد؟ در این که برخی قوانین مانند اصلاح مالیات و برداشتن تیول، به نفع بازرگانان و احیاناً بر ضرر فئودالیت بود، شکی نیست؛ اما اولاً این قوانین تنها به سود بازرگانان نبوده، برای اکثریت مردم با تعلق به طبقات اجتماعی مختلف، منفعت داشت؛ ثانیاً تکیه بر چند قانون از میان صدها قانون مصوب مجلس، به لحاظ موازین استدلال، چندان منطقی نبوده، نمی تواند بیان گر جو ضد فئودالی حاکم بر عصر مشروطه باشد.

67. البته در مواردی، مسأله پیچیده می شود؛ به عنوان نمونه در موارد تراحم دو حکم که باید طبق قاعده اصولی، موضوع هر يك از آن دو حکم که مهم تر است را انتخاب کرد، اگر میان دو فقیه اختلاف به وجود آید، دلیل این اختلاف می تواند یکی از دو مسأله باشد: 1. اختلاف در میزان اهمیت هر يك از دو موضوع که این اختلاف به نوعی فقهی است؛ 2. اختلاف در شناخت میزان شدت و ضعف مصادیق آن دو موضوع. مثال: اگر حکم «وجوب رفع ظلم» با حکم «وجوب دفع سلطه کفار» تراحم پیدا کرد (یعنی در يك زمان هم ظلم باشد و هم زمینه سلطه کفار و رفع و دفع هر دو به صورت هم زمان امکان پذیر نباشد) طبعاً باید یکی از دو حکم را مقدم کرد. حال ممکن است دو فقیه، در آن حکمی که باید مقدم شود اختلاف، داشته باشند؛ منشأ این اختلاف، یا اختلاف در مهم تر بودن اصل ظلم و دفع سلطه کفار است (یعنی يك فقیه استنباطش از دین چنین باشد که مفسده ظلم بیش تر از مفسده تسلط کفار است و فقیه دیگر استنباطش به عکس باشد) و یا تفاوت شناخت از مصادیق دو موضوع (ظلم و سلطه کفار) است؛ یعنی يك فقیه چنین تشخیص دهد که ظلم در جامعه موجود بسیار زیاد، اما زمینه سلطه کفار کم تر است و اساساً ظلم خود زمینه ساز سلطه کفار می باشد؛ اما فقیه دیگر زمینه سلطه کفار را بسیار بیش تر از

ظلم موجود تشخیص دهد. در صورتی که علت و منشأ اختلاف، صورت دوم باشد، این اختلاف، اختلاف در مصداق شناسی خواهد بود.

[68](#). جهت آگاهی از اندیشه عالمان معروف دوره صفوی نسبت به حکومت و رویکرد آنان به سلطنت صفوی ر.ك: سید محمدعلی حسین زاده، علما و مشروعیت دولت صفوی، ص 111-220.

[69](#). شیخ فضل الله نوری (ر.ك: محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص 211) برای گروه اول، و ملا قربانعلی زنجانی (ر.ك: معصومه مافی و دیگران، خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی، ج 1، ص 275-276) برای دسته دوم قابل ذکرند.

[70](#). شیخ فضل الله نوری، تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 64.

[71](#). محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 516.

[72](#). محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 246.

[73](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 355-356.

[74](#). محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطة و الاستبداد، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 119.

[75](#). احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص 382.

[76](#). آقا نجفی قوچانی، برگگی از تاریخ معاصر، ص 26-27.

[77](#). هما رضوانی، لوايح شیخ فضل الله نوری، ص 36-37.

[78](#). محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطة و الاستبداد، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 119-120.

[79](#). همان، ص 125.

[80](#). به عنوان نمونه ر.ك: شیخ فضل الله نوری، تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 58-59 و محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 111-112.

[81](#). قانون اساسی و متمم آن، ص 22، اصل هشتم.

[82](#). محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 160.

[83](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 364.

[84](#). عبدالرسول مدنی کاشانی، رساله انصافیه، ص 111.

[85](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 50-51.



86. همان، ص 95-94.

87. شیخ فضل الله نوری، تذكرة الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 61-60.

88. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه دینی و تاریخ نهضت حاج آقا نور الله اصفهانی، ص 365.

89. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه ها...، ج 2، ص 211-210. برای توضیح بیش تر درباره آزادی از دیدگاه شیخ ر.ک: علی ابوالحسنی، دیده بان بیدار...، ص 118-74. برخی ادعا کرده اند: «علمای مشروطه خواه، راه حل حفظ اسلام را در گرو مسلح شدن به عقاید و افکار جدید و پاسخ متقن و مستدل به شبهات درباره شرع و اجرای احکام سیاسی اجتماعی آن می دیدند و بر این باور بودند که شرع باید پاسخ لازم را برای معاندین حاضر و آماده داشته باشد و در این صورت از آزادی او را گزند نمی رسد؛ حال آن که گروه مخالف، حفظ ظواهر شرع و ممانعت از ابزار عقیده مخالفین را راه حل حفظ عقیده مسلمین می دانستند.» (حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت، ص 40).

برای این سخن در هر دو قسمت، هیچ سند و مدرک ارائه نشده است. اساساً نه در تلگراف ها، نه در سخنرانی ها و نه در رسائل آن دوران، در خصوص آزادی بحث های علمی میان معاندان اسلام و نخبگان دینی - تا آن جا که نگارنده اطلاع دارد - اشاره ای نشده است. نباید میان توهین و هتک حرمت با بحث های تخصصی علمی خلط شود. آن چه مورد حمله مشروع خواهان واقع می شد، آزادی لجام گسیخته بدون منطقی و براساس هیجانات اجتماعی بود و نه آن چه این نویسندگان برداشت کرده اند.

90. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه ها...، ج 2، ص 214. (گفت و گوی طباطبائی با شیخ در تحصن عبدالعظیم)

91. همان. (سخنان شیخ در جواب سید طباطبائی در تحصن عبدالعظیم.) از تلگراف ها و نامه های سید بزدی به دو عالم متحصن در عبدالعظیم برداشت می شود این مجتهد بلندپایه بر این مبنا مخالفت می کرد. (ر.ک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ج 1، ص 255-256 و 304-305).

92. از سخنان ملا قربانعلی، چنین برمی آید. (ر.ک: ابوالفضل شکوری، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران، ص 152).

93. مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص 155.

94. همان، ص 155-154. البته این نظریه در محدوده کمی قابل پذیرش است. مطالعه نامه ها، تلگراف ها و دیگر نوشتارهای به جا مانده از آخوند خراسانی و شاگردان و اصحابش تردیدی باقی نمی گذارد که آنان به دنبال رفع ستم وارده بر مردم (تحقق عدالت اجتماعی)، رفع عقب ماندگی و وابستگی اقتصادی، نظامی، سیاسی ایران به بیگانگان و نیز حاکمیت ارزش های اسلامی بودند و در این جهت، چگونگی مشروطه را پُرطرف کننده این مشکلات دیدند، آن را پذیرفتند. ای آن ها صرفاً قالب نظام، اهمیت چندانی داشت و اهمیت آن به دلیل میزان کارکردش جهت رفع نابسامانی های موجود در جامعه اسلامی بود؛ چنان که درباره شیخ فضل الله نوری نیز نمی توان پذیرفت که او و هم فکرانش به قالب و ساختار نظام سیاسی بی اعتنا بودند. همراهی شیخ و اهتمام او در اوایل نهضت جهت برپایی مجلس با چارچوب و ظایف مشخص - بویژه نامه ای که وی به همراه عالمان مهاجر، از قم به مظفرالدین شاه نوشتند (ر.ک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ج 1، ص 131-129) - تأییدی بر این مدعاست.

95. به عنوان نمونه ر.ک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 61-60 و 333-332.

96. روشن است این مطلب نه به معنای نادیده گرفتن نقش علماست و نه تجمع خود آنان در کنسولگری.

97. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص 387.

98. به عنوان نمونه می توان - دست کم - یکی از علل حمایت میرزا حبیب الله شریف کاشانی از به توپ بسته شدن مجلس را فعالیت های گسترده و مخرب اشرا در دوره مشروطه اول در کاشان بیان کرد (ر.ک: حسن نراقی، کاشان در جنبش مشروطه ایران، ص 95-101).

99. ابراهیم زنجانی، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، ص 27.

100. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص 132.

101. محمدباقر گوهرخای (امجد الواعظین)، گوشه ای از رویدادهای انقلاب مشروطیت ایران، ص 41-42.

102. علاوه بر تلگراف هایی که از مرحوم سید یزدی خطاب به ملا محمد آملی و سید حسین قمی - دو تن از متحصنان حرم حضرت عبدالعظیم - در منابع تاریخی مانند «تاریخ مشروطه» کسروی موجود است، دو نامه از ایشان به دو تن از علمای غیر مهاجر تهران نیز، شاهد ادعای فوق می باشند (ر.ک: علی ابوالحسنی، جزوه آیت الله العظمی سید محمدکاظم یزدی طباطبایی یزدی، پرچمدار عرصه جهاد و اجتهاد، ص 87). این فقیه در نامه ای دیگر به سید حسین قمی در هیجدهم ماه صفر 1321 (احتمالا 1326 باشد؛ چرا که در سال 1321 اتفاقی همانند آن چه در نامه آمده، رخ نداده بود)، می نویسد: «اکنون تکلیف فعلی اقتضا نموده، در خصوص مواد متجدده و قوانین متحدنه که چندی است اخبار موحشه آن، نظام امور غالبی را مبدل به انفصال نموده، چون داعی استحضار تام از موافق و صدور آن به نحوی که موافق نظام و محصل مرام است، ندارم، استکشاف حال و استعمال وظیفه فعلیه آن را از آن جناب نمایم.» (ر.ک: علی دوانی، نکاتی تاریخی از حیات شیخ شهید، تندیس پایداری، ص 16-17).

103. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 94-95. محلاتی نیز آزادی در غرب را به همین صورت تفسیر کرده است. (ر.ک: محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 520.

104. همان، ص 100-101.

105. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت...، ص 302.

106. اوراق و نشریاتی که در خارج کشور نشر می یافت و به اسلام و ایران ارتباط داشت، به وسیله یکی از آشنایان شیخ تهیه شده و همراه با ترجمه آن قسمت که به زبان های غیرشرقی نوشته شده بود، به مجتهد نوری داده می شد. (علی ابوالحسنی، آخرین آواز قو، ص 115 و 116، نقل از آیت الله شیخ حسین لنکرانی). در نامه ای که یکی از شاگردان شیخ از فرانسه به او در اوایل مشروطه ارسال داشته، خبر می دهد که دولت فرانسه «تمام اموال و اراضی و مستغلات و ابنیه و مدارس و صوامع و کنایس و ادیره و بیرها که در تصرف قسد یسین و راهبان بود» را مصادره کرده. (علی ابوالحسنی، دیده بان بیدار، ص 27-29)

107. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ج 1، ص 265-266.

108. همان، ص 162.

109. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص 22.

110. همان، ص 509 و رسول جعفریان، بست نشینی مشروطه خواهان در سفارت انگلیس، ص 77-88.

111. به عنوان نمونه، شیوه نقد او به قانون مساوات را می توان یادآور شد: اولاً در ماده ای که درباره

مساوات است، تصریح شده که «اهالی مملکت در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود» و طبعاً با ذکر قانون دولتی، محملی جهت حمل آن بر برابری غربی باقی نمانده و باید از طریق دیگر (مثلاً آن چه که در عمل و خارج رخ داده بود)، اشکال مطرح می شد؛ ثانیاً در هیچ کشوری و قانونی، مساوات به معنای برابری «عافل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره» (محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ج 1، ص 108) تفسیر نشده و اساساً چنین مسأله ای ممکن نیست. شیخ باید تنها به برابری زن و مرد، و کافر و مسلم می پرداخت که مورد نظر غرب گرایان بود.

[112](#). به عنوان نمونه ر.ک: محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 62-61، 84-85، 89-90، 93 و 114-116.

[113](#). مهدی انصاری، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، ص 80-81.

[114](#). علی ابوالحسنی، اندیشه سبز؛ زندگی سرخ، ص 137-138. بعد از آن که تصحیحات علما بر قانون اساسی، مورد قبول طیف غرب زده واقع نشد و زمزمه مخالفت شیخ با مشروطه در میان بود، به دلیل طرح ماده پیشنهادی او در مورد نظارت فقها در مجلس - که امید بسیار می رفت به همان صورت که پیشنهاد شده بود، تصویب گردد - شیخ در اطلاعیه ای پایبندی خود را به مشروطه بیان کرد؛ اما چند روز بعد، آن اصل با تغییرات به تصویب می رسد و در این هنگام مخالفت رسمی خود را آغاز می کند. شیخ درباره علت مراجعت خود از تحصن و مخالفت مجددش می نویسد: «در ظرف نود روز تمام، با جمعی کثیر از مجتهدین و اساطین و فقها، آن چه گفتنی و نوشتنی بود، گفته شد و نوشته شد و بر همه رسانده شد تا عاقبت ثانیاً آن ورقه التزام به احکام اسلام و عدم تخطی از آن را دادند و داعی و علمای اعلام مراجعت کردیم. بعد التفریق و انکشاف الملحمه جو را صافی و عرصه را خالی دیدند... فعلوا ما فعلوا من القبایح و المنکرات...» (شیخ فضل الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات...، ص 105)

[115](#). مهدی ملك زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب دوم، ص 237-245.

[116](#). موسی نجفی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت دینی و غربشناسی، ص 58.

[117](#). خوشبختانه بعد از انقلاب اسلامی در مورد برخی عالمان؛ هم چون شیخ فضل الله نوری، آقا نجفی اصفهانی، سید عبدالحسین لاری، ملا قربانعلی زنجانی، حاج آقا نورالله اصفهانی، چنین کاری صورت گرفته است که مناسب است در مورد فقهای دیگر - مشهور یا غیر مشهور - نیز انجام پذیرد.