

مطالعه سیر تحول تاریخی روحانیان شیعه؛

نقش نوگرایی و نوسازی در تغییر منش و روش سیاسی روحانیان

در انقلاب مشروطه

محمد سمیعی / دانشیار دانشگاه تهران / m.samiei@ut.ac.ir

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۵/۱۱

چکیده

روحانیان شیعه به‌طور سنتی، خود را در حد امکان از چالش‌های سیاسی دور نگاه می‌داشتند. این روش تا دوران قاجار ادامه داشت؛ ولی از اواخر دوران ناصری، چرخش بزرگی در روش و منش سیاسی آن به‌وجود آمد. در واقع، انقلاب مشروطه، نخستین حادثه تاریخی بود که در آن، روحانیان شیعه یک جریان سیاسی را رهبری می‌کردند که در پی تغییر ساختار حکومتی برآمده بود. کاوش در این باره، نشان می‌دهد که عوامل اصلی این چرخش، دو عنصر مهم نوسازی و نوگرایی بوده‌اند که به‌طور عمده از دوران ناصری در ایران اوج گرفتند. فناوری‌های جدید ارتباطی به شبکه روحانیت از منظرهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی استحکام بیش‌تری بخشید و نیز اندیشه‌های جدید، و به‌ویژه اندیشه‌های سیاسی نو، امکان در نظر گرفتن گزینه‌های جایگزین حکومت استبدادی را فراهم آورد که تا آن زمان به صورت انحصاری در قبضه حاکمان متکی بر قدرت شمشیر بود. سیاست مدرن به قلم، قدرتی بیش از شمشیر می‌بخشید؛ از این رو، روحانیان که در زمره اهل قلم بودند، در مقابل پادشاهان که اهل شمشیر بودند، توان بیش‌تری یافتند. آنان بدین ترتیب، قدرتی را به‌دست آوردند که پیش از آن فاقد آن بودند و تقاضای اقامه عدل در جامعه به یکی از تقاضاهای محوری آنان تبدیل شد.

کلیدواژه‌ها: روحانیت شیعه، مدرنیته، اندیشه سیاسی، نوگرایی، نوسازی.

مقدمه

از زمان صفویه، روحانیان شیعه به یک قشر مهم و نقش‌آفرین در ایران تبدیل شدند. اما روحانیان، اگرچه یک نیروی سیاسی مهم بودند، هرگز به فکر براندازی استبداد حاکم و انقلاب کردن و تشکیل حکومت عدل نبودند. اما از اواخر دوران ناصری و به‌ویژه در جریان انقلاب مشروطه، ناگاه روحانیان آشکارا دم از نفی استبداد و دخالت در قدرت می‌زنند و تشکیل «مجلس مشروعه عدالت خواه» را درخواست می‌نمایند. هم‌چنین با اصرار بر اجرای قوانین شریعت، مایل به تغییر شکل حکومت از نظام استبدادی به مشروطه می‌شوند. در این راه، سران روحانی انقلاب مشروطه، با الگو قرار دادن قیام حسینی از فدا کردن جان و نیل به شهادت هم دریغ ندارند.

برای درک بهتر این تحول تاریخی در اندیشه سیاسی روحانیان شیعه، لازم است قدری به عقب بازگردیم تا ببینیم اندیشه سیاسی شیعه در دوران امامان علیهم‌السلام چگونه بوده است. پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام، بقیه امامان شیعه علیهم‌السلام، در پی قیام و تشکیل حکومت نبودند و با حکومت‌های امویان و عباسیان مدارا می‌کردند. آنان به جای مبارزه با آن حکومت‌های ستم‌گر، تحت پوشش تقیه، به تقویت بنیان‌های کلامی و فقهی تشیع پرداختند. حتی زمانی که ابومسلم خراسانی قیام کرد و بنی‌امیه را برانداخت و سپس با فرستادن نامه‌ای به امام صادق علیه‌السلام، پیشنهاد کرد که ایشان حکومت را بپذیرد، آن حضرت از این کار امتناع ورزیدند (حرّعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۵۲) راه‌برد امامان این بود که به جای مصروف داشتن نیروی خود در جهت تأسیس یک حکومت شیعی، با تشکیل یک شبکه منسجم اجتماعی از راویان احادیث که توسط شبکه وکلای امامان تقویت می‌شدند، به تحکیم جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی تشیع و نهادینه کردن این مکتب در جامعه اسلامی بپردازند. (Takim, 2006)

در راستای همین راه‌برد است که در میراث حدیثی شیعه، به شیعیان توصیه می‌شود به فکر در دست گرفتن حکومت نباشند و این کار را به امام دوازدهم واگذارند. در کتاب

وسائل الشیعه، در بابی شامل هفده حدیث با عنوان «حُكْمُ الْخُرُوجِ بِالسَّيْفِ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ»، روایاتی جمع‌آوری شده که مضمون کلی آن، نهی از قیام مسلحانه و در دست گرفتن حکومت قبل از قیام حضرت حجت علیه السلام است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۵۰) در برخی از این روایات، چنین اقدامی، محکوم به شکست و نوعی عجله نسبت به تغییر تقدیر الاهی دانسته شده است. (همان، ش ۲ و ۵) در برخی دیگر، حکومت‌های قبل از قیام حضرت مهدی علیه السلام، همگی مصادیق طاغوت برشمرده می‌شوند. (همان، ش ۶)

با روی کار آمدن صفویان که تشیع را مذهب رسمی ایران قرار دادند، روحانیان شیعه به دو گروه تقسیم شدند: گروهی به هم‌کاری با حکومت پرداختند و مناصب حکومتی را پذیرفتند و با عناوینی مانند صدر و شیخ‌الاسلام، به جامعه شیعه خدمت کردند. گروهی دیگر، ترجیح دادند که خود را از مناصب حکومتی، دور نگاه دارند و به صورت مستقل به فعالیت‌های دینی و فرهنگی خود ادامه دهند. اما حتی آن گروهی که با حکومت هم‌کاری می‌کردند، الزاماً حکومت صفویان را حکومت عدل نمی‌دانستند و همان‌طور که از محقق کرکی نقل شده است، او که در حکومت صفویان مقامی بس والا داشت و با آنان هم‌کاری می‌کرد، در عین حال، از لحاظ نظری، حکومت آنان را حکومتی ستم‌گر و نامشروع می‌دانست. (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵)

هم‌زمان با روی کار آمدن قاجاریان، با تلاش‌های علامه وحید بهبهانی، مکتب اصولی بر حوزه‌های علمیه تفوق یافت. این مکتب، سه ویژگی بارز داشت: یکی این‌که با به‌کار گرفتن ساختاری منسجم از «امارات شرعی» و «اصول عملیه»، می‌توانست برای هر سؤال‌الی از درون فقه، پاسخی فراهم کند. هیچ سؤال‌الی اعم از اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و حتی سؤال‌های کاملاً فرضی مانند اجرای حدود شرعی بر سطح کره ماه، بدون پاسخ‌گذاشته نمی‌شد. به عبارت دیگر، نزد اصولیان، هر عمل مفروضی، به یکی از احکام تکلیفی پنج‌گانه (واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام) یا احکام وضعی (صحیح و باطل) متصف می‌شود. دوم آن‌که این مکتب، با تفکیک نهادن میان مجتهد و مقلد و تکمیل نظریه‌های پیشین در این زمینه و تأکید روی مسأله اعلمیت، شأن و جایگاه ویژه‌ای برای فقیهان و مجتهدان در

نظر می‌گرفت و با توجه به چنان شأن والای مذهبی، در نتیجه آنان موقعیت ممتاز اجتماعی و سیاسی نیز می‌یافتند. سومین ویژگی این مکتب، استغنا مالی بود که به روحانیان می‌بخشید. با نهادینه کردن رابطه مجتهد و مقلد، مقلدان وجوهات شرعی خود را در اختیار مجتهدان قرار می‌دادند و به این ترتیب، شبکه روحانیت مستقیماً از طریق مردم تغذیه می‌شد و برای تأمین مخارج خود به حکومت وابسته نبود.

تفوق مکتب اصولی، انسجام تحسین‌برانگیزی به شبکه اجتماعی روحانیت بخشید، ولی هنوز در اوج سلطه اصولیان بر حوزه‌های علمیه در زمان وحید بهبهانی و حتی در زمان شاگردان میرزش، روحانیان شیعه به دخالت در سیاست اظهار تمایل چندانی نمی‌کردند. مهم‌ترین واقعه سیاسی که پس از وحید بهبهانی اتفاق افتاد و علما به شدت در آن درگیر شدند، جنگ‌های طولانی ایران و روسیه بود. علما در جریان آن جنگ‌ها، فتاوی‌ای مهمی صادر کردند و مردم را به مقابله تشویق نمودند و حتی برخی از آنان در جنگ شرکت کردند، ولی هرگز به دنبال اصلاح نظام سیاسی حاکم نبودند. آنان به دفاع از کشور اسلامی به عنوان یک وظیفه شرعی نگاه می‌کردند و مانند وظایف شرعی دیگر به آن پرداختند. اما به ساختار حکومت و نسبت حکومت با عدالت و مسائل مهم دیگری از این دست، چندان نمی‌پرداختند. پرسش اصلی این پژوهش آن است، که چه عواملی باعث شد که روحانیان شیعه در طول کم‌تر از یک سده، از زمان جنگ‌های ایران و روسیه تا انقلاب مشروطه، ناگهان چرخش بزرگی به سمت سیاسی شدن، مشارکت در انقلاب و درخواست تشکیل حکومت عدل کنند.

برای پاسخ به این سؤال، ابتدا تلاش می‌کنیم با مطالعه فتاوا و نظریات سیاسی چهارتن از علمای بزرگ دوران فتحعلی‌شاه، چشم‌انداز سیاسی آن‌ها را بررسی کنیم. سپس با مطالعه سخنرانی انقلابی و آتشین سید محمد طباطبایی یکی از دو رهبر انقلاب مشروطه در تهران که عین متن آن در دسترس است و بی‌شباهت به سخنرانی‌های امام خمینی در انقلاب اسلامی ایران نیست، تحول ایجادشده در نگاه سیاسی علمای شیعه و علل و عوامل آن را بررسی می‌کنیم.

علما در زمان فتحعلی شاه

فقهای بزرگی که در سال‌های آغازین عصر قاجار زندگی می‌کردند، مانند شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، میرزای قمی و ملا احمد نراقی، شاگردان مبرز مدرسه اصولی علامه وحید بهبهانی بودند و با بن‌مایه فکر کل‌نگر اصولی و ادله اجتهادی و فقاهتی که در اختیار داشتند، امکان نظریه‌پردازی در امور سیاسی برای آنان به خوبی فراهم بود. آن فقها اگرچه وابسته به حکومت نبودند و دخالت مستقیمی در مسائل سیاسی نداشتند، توان استنباط هر گونه حکم سیاسی را داشتند و در آن زمینه فتوا می‌دادند و با توجه به شأن اجتماعی که داشتند، فتوای آنان مورد توجه قرار می‌گرفت. نیز آنان و دیگر اعضای شبکه روحانیت برای امرار معاش خود، جیره‌خوار حکومت نبودند و این استقلال مالی، در تعیین نوع روابط میان آنان و پادشاهان، بسیار تعیین‌کننده بود.

از حیث نظری، فقها مشروعیتی برای شاهان قاجار قائل نبودند؛ ولی از حیث سیاسی، گاهی چاره‌ای جز گردن نهادن به حکومت آنان و مشروعیت بخشیدن به سلطنتشان نداشتند. یکی از مثال‌های گویا، موضع‌گیری فقها در جنگ با روسیه است. فقیه بزرگ آن دوران، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء نجفی در کتاب *کشف الغطاء* در باب جهاد، پس از تقسیم‌بندی جهاد به تهاجمی و تدافعی، جهاد تهاجمی را در زمان غیبت ائمه علیهم‌السلام مردود می‌شمارد و آن را مختص به زمان حضور امامان می‌داند. اما جهاد تدافعی را به دو نوع تقسیم می‌کند: گاهی دفاع، جنبه فردی دارد، مانند وقتی که کسی از خود و خانواده خود در مقابل یک شخص مهاجم دفاع می‌کند و گاهی جنبه اجتماعی و ملی دارد و مستلزم فرماندهی و عملکرد سازمان‌یافته گروهی است. کاشف‌الغطاء جنگ با روس را از نوع دوم می‌داند. ولی از نظر فقهی، چه کسی باید منصب فرماندهی را عهده‌دار شود؟ پر واضح است که به عقیده شیعیان، اگر یکی از امامان حضور داشته باشد، فرماندهی یا نصب فرماندهان بر عهده اوست. ولی حکم زمان غیبت امام چیست؟ پاسخ او چنین است:

هنگامی که امام غایب باشد - یا حاضر باشد ولی امکان کسب اجازه از او نباشد - بر مجتهدان واجب است که تصدی امر را بر عهده گیرند. نیز واجب است که مجتهد افضل یا کسی که از جانب او اجازه دارد این سمت را بر عهده گیرد و کس دیگری حق دخالت ندارد و بر مردم واجب است که از آنان اطاعت کنند و هر کس با آنان مخالفت کند، در حقیقت با امام مخالفت کرده است... از آن جا که کسب اجازه از مجتهدان، موافق با احتیاط است و به رضای خداوند نزدیک‌تر است و به حقیقت بندگی و خواری و فروتنی در مقابل پروردگار عالمیان نزدیک‌تر است، پس من اگر از اهل اجتهاد و شایسته نیابت از سادات زمان، محسوب شوم، به سلطان بن سلطان و خاقان بن خاقان که در دیده عنایت خداوند منان پاس داشته می‌شود، فتحعلی شاه - سایه‌اش را خداوند از سر مردم کم نکند - اجازه می‌دهم که متولی اموری شود که مدیریت سپاه و لشکرها و عقب راندن اهل کفر و طغیان و انکار، بر آن متوقف باشد... (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۳۳۳)

وی در این مورد، از نظر فقهی، مشروعیت فرماندهی را منحصر در «مجتهد افضل» می‌داند. ولی واقعیت‌های سیاسی آن زمان، اجازه نمی‌داده که خود او یا هیچ مجتهد دیگری بتواند مستقیماً متولی فرماندهی سپاه ایران شود؛ بنابراین، او در تصمیمی که کاملاً جنبه سیاسی دارد، تلاش می‌کند با وکالت دادن به فتحعلی شاه قاجار، موقعیت شاه را در مقابل ارتش مهاجم تقویت کند و این دفاع ملی را به جهادی شرعی تبدیل نماید و در نتیجه، کشتگان را مقام شهادت بخشیده، انگیزه آنان را برای جنگ و ایستادگی تقویت کند؛ بنابراین، ماهیت این فتوا، دو بخش دارد: بخش نظری که در آن هر گونه مشروعیت اصیلی برای سلطان نفی می‌شود و بخش سیاسی که به علت اوضاع زمان، خود کاشف الغطاء در مقام مجتهد افضل، بهترین گزینه را از نظر سیاسی و در وضعیت موجود، فتحعلی شاه می‌بیند و فرماندهی ارتش اسلام را به او واگذار می‌نماید.

میرزای قمی اگرچه از حیث نظری مانند کاشف الغطاء می‌اندیشد، در این مورد، از حیث سیاسی، قدری محتاطانه برخورد می‌نماید. وقتی از او سؤال می‌شود که «هرگاه این جهاد و دفاع [در مقابل روسیه] محتاج به اذن مجتهد عصر باشد، [آیا بهتر نیست] هر کس را که لایق و قابل دانند مرخص و مأذون نمایند و متصدی شرعی نمایند که مباشر عرف [= سلطان] که متصدی جهاد است، به اجازت، قیام و اقدام کند بر واجب مذکور، او [مسلمین و مجاهدین، اطاعت و انقیاد نمایند و شرع و عرف، مطابق و موافق گردد؟] او در پاسخ چنین می‌نویسد:

از ابتلاهای غیرمتناهی این حقیر، همین باقی مانده که «عرف» را مطابق «شرع» کنم! مجمل آن که پیش اشاره شد که این نوع مدافعه، نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع، و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی [= اختیاری] از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غزات و مدافعین نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای [= جنگ] فی سبیل الله کند! مصرع نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی. عجل الله فرجنا بفرج آل محمد ﷺ ... (میرزای قمی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۴۰۰)

میرزای قمی در این جا، آشکارا از زیر بار چراغ سبز دادن به فتحعلی‌شاه، شانه خالی می‌کند. او می‌گوید:

هنگامی که مجتهد، مبسوط‌الید نیست و اختیار کامل برای تصرف در امور مالی و سیاسی را ندارد، هرگونه اجازه‌ای به سلطان دهد، بدون وجه و صوری است. از این گذشته، او حاضر نیست که آنچه را در قلمرو «عرف» می‌گذرد، با ابزار «شرع» توجیه کند. هم‌چنین به این تن در نمی‌دهد که نبردهای شاهان را جهاد بخواند. ولی خود او در جای دیگر در همان کتاب، ناگزیر است «مماشات با خلفای جور» را چه سنی باشند و چه شیعه، به عنوان واقعیتهای سیاسی بپذیرد. (همان، ص ۴۰۴)

مشی ملا احمد نراقی با دو فقیه دیگر متفاوت است. او با این‌که به رغم کهنولت سن و شکستگی، خود کفن پوشید و در جنگ با روس شرکت کرد و مردم را تحریک و تشویق نمود که در دفاع از تهاجم روس تا پای جان ایستادگی کنند، ولی فتوای مکتوب یا رساله‌ای در مورد جهاد و واگذاری فرماندهی به فتحعلی‌شاه از او در دست نیست. (ذاکری، ۱۳۸۰) در عوض، او نخستین فقیهی است که دلایل ولایت فقیه را به صورت کامل و منظم در کتاب *عوائد‌الایام* خویش می‌آورد. (نراقی، ۱۴۱۷ق) در آن کتاب، ذیل عنوان «در بیان ولایت حاکم و چیزی که در آن ولایت دارد»، او در عین این‌که به صورت ضمنی، ولایت سلطان را مشروع نمی‌داند، بر اساس اخبار و احادیث، اختیارات وسیعی را برای فقها اثبات می‌کند. (همان، ص ۵۲۹) البته این‌که دامنه ولایت فقیه نزد نراقی، همان «ولایت مطلقه» بوده که بعدها مطرح شده یا خیر، محل تردید و اختلاف است (شفیعی، ۱۳۸۹)، ولی در این‌که سلطان در این بین، حق فقهی مشروعی برای حکومت ندارد، جای بحثی نیست. اما نراقی نیز وقتی واقعیات سیاسی جامعه را در نظر می‌گیرد، چاره‌ای جز به رسمیت شناختن سلطان و قدرت و سطوت او ندارد. او در *معراج‌السعادة* سلطنت سلطان را این‌چنین به رسمیت می‌شناسد:

و مخفی نماند که هم‌چنان که بر شهریاران و ملوک، معدلت‌گستری و رعیت‌پروری لازم و بر ایشان متحتم است که سایه شفقّت و مرحمت بر سر کافّه خلائق بگسترانند، هم‌چنین بر کافّه رعایا و عامه برایا واجب است که از جاده اطاعت و انقیاد ایشان انحراف جایز ندانسته، همواره طریق یک‌رنگی و اخلاص، مسلوک دارند و اسامی سامیه ایشان را در خلأ و ملأ به تعظیم و تکریم بر زبان جاری سازند و دعای آن‌ها را بر ذمه خود لازم شمارند. از حضرت امام موسی عجل‌الله فرجه مروی است که فرمودند: «ای گروه شیعه! خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید، به سبب نافرمانی سلطان و فرمان‌فرمای خود! پس اگر عادل است، از خدای تعالی درخواست کنید او را پاینده بدارد و اگر ظالم است، از درگاه الهی مسئلت نمایید که او را به صلاح

آورد که صلاح احوال شما در صلاح سلطان شماست. به درستی که سلطان عادل، به منزله پدر مهربان است؛ پس بپسندید برای او آنچه برای خود می‌پسندید و نپسندید برای او آنچه از برای خود نمی‌پسندید.» و بالجمله وجود طبقه عالی سلاطین، از اعظم نعمای الهی و قدر ایشان را ندانستن، کفران نعمت غیرمتناهی است. پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن و ستون وجودشان را پیوسته به دو دست دعا داشتن، بر عالمیان واجب است. (نراقی، ۱۳۷۱، ص ۵۰۰)

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌کدام از این سه فقیه اصولی که در دوران خود از بزرگ‌ترین مجتهدان شیعه بودند، از نظر فقهی، مشروعیتی برای سلطان قائل نیستند، ولی از نظر سیاسی، چاره‌ای جز تن دادن به واقعیات موجود ندارند. نراقی با نقل قول خود از امام هفتم علیه السلام، به خوبی این مسأله را بازتاب داده که فلسفه اصلی تحمل سلطان و احترام به او، این بوده که به شیعیان سفارش شده که «خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید!»؛ یعنی اگر بخواهید با سلطانی که قدرت او متکی بر شمشیر برنده است، سر ناسازگاری داشته باشید، از بین خواهید رفت و به ورطه هلاکت خواهید افتاد. این مسأله، در سیاست‌نامه‌ای که به قلم سیدجعفر کشفی، یکی دیگر از فقهای آن دوران نوشته شده، به صورت واضح بیان شده است. او توضیح می‌دهد که میان پادشاهان و علما، به صورت قهری، یک نوع تقسیم وظایف تاریخی، انجام گرفته است:

مجتهدین و سلاطین، هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است، که آن را دین گویند، و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم، که آن را ملک و سلطنت گویند؛ و همین دو رکن است که آن‌ها را سیف و قلم گویند یا سیف و علم نامیده‌اند؛ و هر دو رکن در امام، جمع بوده است... و باید که در هر کس که نایب اوست، هر دو رکن جمع باشد، و لکن چون که علما و

مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آن‌ها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند ... لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید. (کشفی، ۱۳۸۵، ص ۸۹۸)

طبق این توضیح کشفی، نایب امام اصولاً باید متصدی امور دینی و امور سیاسی باشد. ولی به علت این‌که پادشاهان به اتکای قدرت شمشیر به معارضه با علما برخاستند و علما نیز به سبب بیم از بروز فتنه (و هم به جهت احادیث پیش‌گفته) مایل به تعارض با پادشاهان نبودند، به صورت قهری این تقسیم قدرت را پذیرفتند. حتی اگر پادشاهان از جاده عدالت خارج شوند و یک‌سره راه ظلم و جور را در پیش گیرند، باز تن دادن به حکومت سلطانی ظالم، از وقوع هرج و مرج در جامعه بهتر است. پس احترام به سلطان و اطاعت از او، اگرچه عادل نباشد، «از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج و من باب الضروره لازم و واجب» است. (همان، ص ۹۰۰)

و هرچند که سلاطین، بد و بلا حقوق باشند، باید که رعیت بنای بدی و عقوق را نگذارد و مثل فرزندی که باید به بدرفتاری و عقوق پدر صبر نماید، باید که رعیت ایضاً بر بدرفتاری و عقوق سلطان صبر نماید؛ چون که دانسته شد که اطاعت نمودن سلطان ظالم، بهتر است از مهمل و معطل گردیدن رعیت. مگر این‌که دست‌رسی به سلطان دیگر، که اعدل و بهتر از آن باشد و به جای آن امارت و سلطنت آن‌ها را بنماید، داشته باشند، پس در این صورت، عقوق و عزل آن لازم و واجب است. (همان، ص ۸۹۴)

این جا کشفی با شفافیت، به ما نشان می‌دهد که پذیرش سلطان ظالم، تنها از باب ضرورت است. اگر راهی و چاره‌ای نداشته باشیم، باید به سلطان ظالم مانند پدری نگاه کنیم که در حق ما که به منزله فرزندان هستیم، بدرفتاری می‌کند و او را تحمل نماییم؛ زیرا در هر صورت، هرج و مرج، گزینه بدتری است. ولی اگر گزینه بهتری وجود داشته باشد که بتواند جلوی هرج و مرج را بگیرد، عزل سلطان ظالم واجب است.

علما در انقلاب مشروطه

در ایام فاطمیه، روز شنبه چهاردهم جمادی‌الاولی (۱۵ تیر ۱۲۸۵)، یک ماه قبل از پیروزی انقلاب مشروطه، سید محمد طباطبایی در منزل خود در میان انبوه جمعیت به منبر رفت و سخنان مهمی ایراد کرد. از آن جا که این سخنان، به خوبی روال تحول مطالبات سیاسی علما را در اوج انقلاب مشروطه به تصویر می‌کشد و عین متن آن در دسترس است، در این جا بخش‌هایی از آن را نقل می‌کنیم:

از بس که حکام، ظلم و ستم به مردم می‌کنند، می‌ترسم رفته‌رفته رعیتی باقی نماند... این مشقت مردم بیچاره ایران به که عرض و داد کنند؟ شماها نمی‌دانید که در ولایت‌ها، این حکام چه ظلم‌ها می‌کنند! رعیت بیچاره ایران، خودش و اهل و عیالش باید نان ذرت و جو بخورند که مالیات دیوان را بپردازند. نه رعیتی باقی مانده و نه در خزانه پادشاه چیزی موجود است... همه جا خراب است! از تهران بگذرید، هر چه باشد پایتخت است؛ به ملاحظه ما هم که باشد چندان متعرض نمی‌شوند. در سایر ولایات، نه رعیتی مانده؛ نه مالی مانده، چیزی نگذرد که تماماً خودشان را از دست این ظلم‌ها به روس و انگلیس خواهند بست... ای مردم! بدانید و بفهمید همه شماها مکلفید به رفع ظلم!... حاکم وقتی که دید مردم کنیز و غلام اویند، معلوم است آن وقت هر جا زن خوشگل ببیند، می‌برد و هر جا مال و ملک خوبی دید، تصرف می‌کند... باباجان! پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه این که به قول بعضی، مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند! مگر در اروپا پادشاه نیست؟! کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آن جا باشد؟! روزه‌روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر! هر چه خرابی و ظلم است، در سر این یک مشقت ایرانی بیچاره است و این هم به واسطه این است که نمی‌دانیم معنی سلطنت را. تمام انبیا برای عدل و داد آمدند... به اجداد قسم است تا زنده‌ام دست‌بردار نیستم. وقتی که من نباشم سایرین هستند. من که باید بمیرم، حال کشته شوم،

بهرتر است! جدم را کشتند؛ اسم مبارکش شرق و غرب عالم را گرفت. یک روز و یک شب تشنه ماند، دین اسلام را آبیاری و زنده داشت... همین استبداد بود که جدهام زهرا را سیلی زدند. برای مطالبه حقوقش بود که استبداد، بازویش را به تازیانه سیاه کرد؛ استبداد، طفلش را سقط نمود. همین استبداد بود که حضرت سیدالشهدا را شهید کرد، چه آن حضرت فرمود: «ای مردم بنشینید، مجلس کنید، با هم شور و مشاورت نمایید، ببینید صلاح است که مرا به قتل آورید؟» ما عدل و عدالت‌خانه می‌خواهیم؛ ما مجلسی می‌خواهیم که در آن شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری! ما می‌گوییم مجلس مشروعه عدالت‌خواه.

(ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۷۲-۴۸۲)

این کلمات نغز که بر روی منبر مجلس عزاداری فاطمیه مطرح شده، سؤال بسیار مهمی را در ذهن برمی‌انگیزد. پیش از آن برهه از تاریخ، علما تمام این مطالب را می‌دانستند. مسائل تاریخی مورد استناد طباطبایی، مسائل ناآشنایی برای شیعیان نیست! ولی چرا تا آن موقع، روحانیان به فکر ایفای نقش فعال سیاسی نبودند؟ چگونه بود که نسل‌های پیشین علما، با همان پادشاهان مستبد، حشر و نشر داشتند و آن‌ها را تأیید هم می‌کردند، ولی ناگهان این عالم شیعه بر اساس همان منابع و مدارکی که در اختیار پیشینیان خویش قرار داشته، در مجلس عزاداری فاطمیه که در طول تاریخ، هزاران عالم دیگر قبل از او به منبر رفته بودند و چه بسا از حکومت تعریف و تمجید هم کردند، چنین به سلطنت مطلقه می‌تازد؟ مگر تازه علما متوجه شده‌اند که «تمام انبیا برای عدل و داد آمدند»؟! آیا به تازگی یک سند تاریخی کشف شده بود که طباطبایی متوجه شد عامل ظلم به حضرت زهرا علیها السلام و قتل سیدالشهدا علیه السلام استبداد بوده است؟ می‌دانیم که قطعاً سند تاریخی جدیدی در کار نبوده، و اگر بود، باید طباطبایی به آن اشاره می‌کرد. پس دلیل این تغییر گفتمان چیست؟ در ادامه تلاش خواهیم کرد تا به این سؤال مهم پاسخ دهیم.

تحلیل علت تحول نگرش سیاسی علما

لُب کلام این است که آن گزینه بهتر را که کشفی در جست و جوی آن بود، امواج نوگرایی (مدرنیته) و نوسازی (مدرنیزاسیون) برای فقهای شیعه به ارمغان آورد. از زمانی که سیدجعفر کشفی در سال ۱۲۳۳ قمری *تحفة الملوك* را نگاشت تا سخنرانی سیدمحمد طباطبایی در سال ۱۳۲۴ قمری، کم‌تر از یک سده، فاصله است. فاصله تألیف *کشف‌الغطاء*، *جامع‌الاشتات* و *عوائد‌الایام* نیز با سخنرانی طباطبایی در همین حدود است. تحولی که در این سده اتفاق افتاد و نظریه سیاسی روحانیان را تا این درجه متحول ساخت، باید در وارد شدن امواج فناوری‌ها و افکار نو به ایران جست‌وجو کرد. این فناوری‌ها و افکار از دو جهت، منش و روش سیاسی روحانیان را تغییر داد: یکی از راه ابزار جدیدی که در اختیار آنان قرار داد و آنان توانستند به خوبی از آن بهره‌گیرند (نوسازی) و دیگر، از راه افکار و فلسفه سیاسی جدید که به جامعه ایران آورد و طبیعت سیاست را از جدالی سخت و خشن، متکی بر شمشیر، به جدالی نرم، متکی بر عقلانیت و قلم، تبدیل نمود. (نوگرایی) در ادامه به توضیح و تشریح این دو راه می‌پردازیم.

ورود فناوری‌های جدید به کشور، شبکه اجتماعی روحانیت را به مراتب منسجم‌تر کرد. نخستین چاپخانه در ایران به نام «بصمه‌خان» در دوران صفویان، میان سال‌های ۱۰۲۰-۱۰۳۰ قمری، توسط مسیحیان کرملی با حروف عربی و فارسی در اصفهان دایر گردید. پس از چندی ارمینان همان شهر، چاپخانه‌ای بنیاد کردند و نخستین کتاب مذهبی آنان با عنوان *ساقموس* در سال ۱۰۴۸ چاپ شد که هم‌اکنون نسخه‌ای از آن در دست است. (حائری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۰) ولی در آن زمان، مسلمانان از صنعت چاپ استقبال نکردند و آن صنعت در ایران رواج نیافت و متروک شد. دو‌یست سال بعد، در زمان عباس میرزا، نخستین چاپخانه در تبریز و سپس در تهران، تأسیس شد. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۱۲) با ورود این چاپخانه‌ها به کشور، یکی از بیش‌ترین بهره‌مندی‌ها نصیب روحانیان گردید. با چاپ رساله *توضیح‌المسائل* فقیه بزرگ شیعه، شیخ‌محمدحسن نجفی اصفهانی، معروف به صاحب

جواهر، فتاوی این فقیه با استفاده از صنعت چاپ، به صورت وسیع منتشر شد. عنوان رساله او *نجات‌العباد* بود. اعتمادالسلطنه چنین گزارش می‌کند:

سال‌ها ریاست دینی جمیع شیعه امامیه روی زمین که همانا شمار ایشان تا به هشتاد کرور [= چهل میلیون] می‌رسید، به این بزرگوار [یعنی صاحب جواهر] انحصار داشت. آن گروه سعادت‌پژوه [= شیعیان] فتاوی وی را مناط صحت عمل می‌دانستند و رساله *نجات‌العباد* را همی در بغل می‌داشتند. (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ص ۱۸۴)

پیش از صاحب جواهر، نظریه اجتهاد و تقلید وجود داشت و نیز نظریه لزوم تقلید از اعلم، مورد قبول بسیاری از فقهای اصولی بود. ولی این امکان وجود نداشت که فتاوی یک مجتهد اعلم در زمان حیاتش که معمولاً زمانی کوتاه بود - چون معمولاً مجتهدان در سنین بالا به رتبه اعلمیت شناخته می‌شدند - به صورت گسترده منتشر شود. بنابراین، اگرچه از حیث نظری، همه شیعیان باید از مجتهد اعلم تقلید می‌کردند، در عمل، این کار ممکن نبود که فتاوی مجتهد اعلمی که مثلاً در نجف زندگی می‌کرد، به صورت وسیع در اقصی نقاط جهان تشیع از هند گرفته تا لبنان و از قفقاز تا مدینه، توزیع و منتشر شود. سال‌ها زمان می‌خواست تا نسخه‌های دست‌نویس توسط کاتبان، در شمارگان چشم‌گیری نوشته و توزیع شود و عملاً به دوران حیات مجتهد اعلم وصال نمی‌داد. بنابراین، شیعیان به مجتهدانی که به صورت محلی به آنان دسترسی داشتند، مراجعه می‌کردند و هیچ مجتهد شیعه در زمان حیات خویش، وجهه‌ای جهانی نمی‌یافت. ولی صنعت چاپ این امکان را فراهم آورد. با چاپ رساله *نجات‌العباد* و چاپ و انتشار سریع آن در اقصی نقاط بلاد، صاحب جواهر نخستین فقیهی بود که رهبری جهانی شیعه را عهده‌دار گردید. از این رو، او نخستین مجتهدی بود که با عنوان «مرجع تقلید» شناخته شد و پیش از او این عنوان برای مجتهدان و فقها به کار نمی‌رفت. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۸۲-۸۳)^۱

۱. طبق جست‌وجویی که در نرم‌افزار نور انجام گرفت، عبارت مرجعیت تقلید، اصولاً در کتاب‌های فقهی پیش از آن دوران استفاده نشده است.

تمرکزی که به این صورت در شبکه اجتماعی روحانیت شکل می‌گرفت، ملزومات بسیاری را با خود به همراه می‌آورد. یکی از این ملزومات، شکل گرفتن حالت هرمی و سلسله‌مراتبی در شبکه روحانیت بود. این حالت هرمی، می‌توانست فقها و مجتهدان محلی مستقر در شهرهای دیگر را منسجم و هدایت کند و از انحرافات احتمالی در درون شبکه جلوگیری نماید. با ظهور نهاد مرجعیت تقلید، همه روحانیان و شیعیان، اتفاق نظر می‌یافتند که یک مرجع، و گاهی تعداد انگشت‌شماری از مراجع، حرف آخر را در مورد مباحث دینی و شرعی می‌زنند. روحانیانی که به هر دلیل در این هرم قرار نمی‌گرفتند، به سرعت از جامعه شیعه طرد می‌شدند. این حالت، در ایجاد یک‌رنگی و یک‌صدایی در جامعه شیعه بسیار مؤثر بود. کسی که به عنوان مرجع تقلید در رأس هرم قرار می‌گرفت نیز شخصیتی افسانه‌ای و جایگاهی قدسی می‌یافت. یکی از افرادی که در اواخر دوران مرجعیت میرزای شیرازی به حضور او رسیده بود، اوضاع را چنین گزارش می‌کند:

در سنه ۱۳۱۲ به سامره رفتم. دیدار آخر میرزای شیرازی را دریافتم و ریاستی و احترامی فوق‌باور برای او دیدم که در هفته دو روز بار عام می‌داد و در ایوانی روی تخت بزرگی می‌نشست و دستش را روی دیواره تخت بالای یک مخدّه کوچکی می‌گذازد برای بوسیدن. و دو نفر عرب قوی‌پیکر در دو طرف دست او ایستاده، بند دست او را گرفته بودند تا در بوسیدن، زیاد نبوسند و فشار زیاد ندهند و به طرف خود نکشند و به سینه خود نمالند (چون غالباً این کارها را می‌کردند برای تبرک) و زوار ازدحام نموده، حیاط را پر کرده فشار بر یک‌دیگر می‌دادند و مسابقت می‌نمودند با گریه و شیون و سلام و صلوات. از در که وارد می‌شدند، گریان بودند و بر سینه و صورت خود می‌زدند و بعضی زیارت‌نامه می‌خواندند، مانند حرم ائمه. و کسی به کسی نگاه و اعتنا نمی‌کرد. وزرای بزرگ و امرا و تجار محترم، میان توده با کمال ذلت ایستاده، گریه می‌کردند. میرزا سر به زیر انداخته اعتنا و احوال‌پرسی از هیچ‌یک نمی‌نمود... (منظور الاجداد، ۱۳۹۳، ص ۲ به نقل از قزوینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۴)

به نظر می‌رسد کیوان قزوینی، گزارش‌کننده این کلمات که خود سابقه تصوف داشته و البته بعدها از آن مشرب فاصله گرفته، قدری در گزارش خود مبالغه نموده باشد. ولی فارغ از آن جنبه‌هایی که در این نقل قول، مبالغه به نظر می‌رسد، این کاملاً قابل درک است که رسیدن یک مجتهد به مرجعیت تقلید و نیل به موقعیت یک رهبر جهانی، به مراتب بر ارج و قرب او نزد شیعیان می‌افزود. فقهایی که پیروانی محلی داشتند، از موقعیت مذهبی و قدسی کم‌تری در مقایسه با یک مرجع مذهبی جهانی برخوردار بودند. موقعیت اجتماعی - سیاسی مجتهدان نیز تابع موقعیت مذهبی آنان بود.

یکی دیگر از ملزومات تمرکز شبکه روحانیت، انسجام بیش‌تر مالی این شبکه بود. طبیعی است وقتی یک مجتهد به مرجعی جهانی تبدیل شود، وجوهات شرعی مقلدان از اقصی نقاط جهان نزد او تمرکز می‌یابد و از طریق او برای امور شیعیان هزینه می‌شود. این وضعیت، نفوذ و اقتدار زیادی را در اختیار مرجع تقلید قرار می‌دهد. از این جهت است که اعتمادالسلطنه در مورد صاحب‌جوهر گزارش می‌کند که «حقوق شرعی و وجوهات فرقه اثناعشریه، سال‌های دراز از راه‌های دور به حضور فیض‌ظهور او واصل می‌شد و از این ره‌گذر، تربیت تلامیذ و ترویج علوم را وسایل، حاصل می‌گردید». (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ص ۱۸۵) شیخ مرتضی انصاری، مرجع تقلیدی بود که جای صاحب‌جوهر را پس از او گرفت. اعتمادالسلطنه وضعیت مالی مرجعیت را در زمان او چنین توصیف می‌کند:

ملت شیعه اثناعشریه از اهالی مملکت ایران و گروهی انبوه که در هند و بلاد روسیه و بعضی از ایالات عثمانیه و چند شهر افغانستان و ترکستان و غیرها هستند، هر ساله از بابت اوقاف و زکوات و اخماس و سهم امام و مظالم و امثالها، قرب دویست هزار تومان به مظهر اطهر او ایصال می‌داشتند و او به اندازه یک مستحق مقتصدی نیز در حق خود از آن وجوه تصرف نمی‌فرمود و همه را در نهایت احتیاط، الی دینار آخر، به دست ارباب استحقاق می‌رسانید. (همان، ص ۱۸۶)

تلگراف بعد از صنعت چاپ، فناوری دیگری بود که به صورت اساسی، شبکه مرجعیت را تحول بخشید و توان سیاسی آن را دو چندان کرد. اعتمادالسلطنه تاریخ ورود تلگراف را به ایران چنین توصیف می‌کند:

این صنُع شگفت که از آیات و آثار بزرگ قدرت الهی است، در سنه ۱۲۷۴ هجریه، نخست به حکم بندگان اعلیٰ حضرت قدر قدرت اقدس شاهنشاهی [ناصرالدین شاه] - صان الله سلطانه عن التناهی - از عمارت سلطنتی دارالخلافة تهران تا باغ لاله‌زار کشیده شد و در سال ۱۲۷۵ هجری شروع به حرکت نموده ... و در تاریخ جمع این کتاب مستطاب [= ۱۳۰۶ قمری] از جمیع ایالات و مدن و قصبات ممالک محروسه ایران گذشته است و از سه سمت به قلمرو دول مجاوره عثمانی و روس و انگلیس پیوسته ... (همان، ص ۱۲۹)

فقط سه سال پس از زمانی که شبکه تلگراف فراگیر شد، میرزای شیرازی، توانست با استفاده از همان فناوری، نخستین حرکت سیاسی مستقل مرجعیت تقلید را در داستان تحریم تنباکو شکل دهد. بدون تلگراف، چنین حرکت سیاسی گسترده‌ای هرگز توفیق نمی‌یافت. بدون وجود نهاد مرجعیت تقلید و ساختار متمرکزی که شبکه روحانیت به خود گرفته بود نیز چنین دستاوردی شکل نمی‌گرفت. پس از آن، در جریان نهضت مشروطه، شبکه روحانیت از تلگراف به صورت بهینه استفاده کرد. کلاً باید اذعان نمود که روحانیان، کارنامه درخشانی در جهت استفاده از فناوری‌های ارتباطی مدرن داشته‌اند. بعدها در زمان انقلاب اسلامی ایران با استفاده بهینه از دستگاه‌های تکثیر (فتوکپی) و نوارهای (کاست) ضبط صوت بود که روحانیت توانستند سخنرانی‌های امام خمینی را به صورت وسیع توزیع کنند و بسیج و آگاه‌سازی عمومی را شکل دهند. در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که فناوری‌های جدید، شبکه روحانیان را منسجم‌تر، یک‌رنگ‌تر، ثروتمندتر و از نظر سیاسی قدرتمندتر نمود.

دومین جهتی که موجب تحول در نقش سیاسی روحانیان شد، نشر افکار و فلسفه سیاسی نو بود. در تاریخ ایران از آن‌جا که معمولاً سلسله‌های حکومتی از ایلات و عشایر کوچ‌نشین بودند که با غلبه بر حاکمان پیشین به قدرت می‌رسیدند و کوچ‌نشینان از مظاهر تمدن بسیار فاصله داشتند، در میان آنان خشونت تا سرحد توحش، عادی می‌نمود. ولی در دوران قاجار، به علت ورود دولت‌های خارجی روس و انگلیس در عرصه سیاسی ایران و با باز شدن فضای کشور، قدری از خشونت‌ها کاسته شد. هم‌چنین روشن‌فکران و تاجران که با کشورهای دیگر مراوده داشتند، الگوهای سیاسی آنان را برای هم‌وطنان خویش تشریح می‌کردند و از مزایای آن دیار داستان‌ها نقل می‌نمودند. به تلاش روشن‌فکران بود که فکر سیاسی جدید در مقابل استبداد قاجار به عنوان یک گزینه جایگزین، به مردم ایران و از جمله روحانیان شناسانده شد. اما چون روشن‌فکران، خود توان بسیج عمومی را نداشتند، بیش از همه به روحانیان متوسل می‌شدند و در صدد توجیه آنان بودند که سیاست مدرن، چه محاسنی نسبت به الگوی پوسیده سلطنت استبدادی دارد. اصولاً یکی از نقش‌های روحانیان به طور سنتی، میانجی‌گری بین مردم و حکومت بود. حال، بخشی از مردم که با نظام‌های عقلانی سیاست مدرن آشنا شده بودند، با استناد به آن نظام‌ها، خواسته‌های تازه‌ای مانند «قانون» و «آزادی» را توسط روحانیان به حکومت، منتقل می‌کردند. نتیجه همه این موارد، این شد که روحانیان به این نکته توجه کنند که همان گزینه دیگری که سیدجعفر کشفی به دنبال آن می‌گشت ولی آن را نمی‌یافت، واقعاً وجود دارد. بر خلاف پندار کشفی، براندازی حکومت ظالمانه، ضرورتاً معادل برقراری هرج و مرج نبود. اکنون گزینه دیگری نیز وجود داشت.

آن گزینه سیاست مدرن بود. سیاست مدرن اگرچه بر اساس معادلات و موازنات قدرت شکل می‌گیرد، قدرت در آن، به جای این‌که از جنس سخت باشد، بیش‌تر از جنس نرم است. در چنین عرصه‌ای، قلم گاهی حتی بیش‌تر از شمشیر بُرندگی دارد. عقلانیت، استدلال و اقتناع افکار عمومی، از ملزومات جدانشدنی سیاست مدرن است. به عبارت دیگر، از آن‌جا که پیش از دوران مدرن، خشونت و خون‌خوارگی و با سر دشمنان مناره

ساختن، و در کل، زور و شمشیر، وجه بارز سیاست و حکومت بود، روحانیان خود را از این میدان کنار کشیدند؛ چون آلودگی به سیاست، به ناچار آلودگی به همه ملزومات آن بود. اما با ورود مدرنیته، طبیعت سیاست تحول جدی یافت و قدرت سخت در آن به قدرت نرم تبدیل شد و این تحول، میدان را برای ورود بسیاری از گروه‌ها، از جمله روحانیان، به عرصه سیاسی فراهم آورد. این نکته را طباطبایی به خوبی دریافته بود که - چنان که از او نقل کردیم - می‌گفت: «پادشاه هم مثل ما یک نفر است، نه این‌که به قول بعضی، مالک الرقاب و آن چه بخواهد بکند! مگر در اروپا پادشاه نیست؟! کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آن‌جا باشد؟! روز به روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر». این که او به اروپا اشاره می‌کند، به خوبی نشان می‌دهد که این افکار جدید، از کجا سرچشمه گرفته است. اگر کاشف‌الغطاء چاره‌ای نداشت جز سپردن فرماندهی به فتحعلی‌شاه، میرزای قمی راهی جز مماشات نمی‌یافت؛ ملا احمد نراقی هم مردم را برای جلوگیری از افتادن به ورطه هلاکت، به رعایت حریم پادشاه در خلأ و ملأ توصیه می‌کرد و کشفی نیز مجبور بود پادشاه ظالم را چون پدری ناصالح تحمل کند تا به عقوق گرفتار نشود. طباطبایی گزینه دیگری پیش رو داشت. آن گزینه «دولت مشروطه» بود و آن ارمغان نوگرایی (مدرنیته) برای او و دیگر ایرانیان به شمار می‌رفت. هیچ‌کدام از علما اعتقادی به مشروعیت سلطانی نداشتند که صریحاً وی را سلطان جور می‌خواندند. کرنش آنان در مقابل سلطان، یک فعل سیاسی بود که بنابه مصلحت زمانشان به آن مجبور بودند. فعل سیاسی، بر خلاف حکم فقهی، دائرمدار مصلحت سیاسی است و همیشه در معرض تغییر. طبیعی بود که آنان به عنوان کنش‌گران خردمند، این تغییر را با آغوشی باز بپذیرند. به ویژه وقتی به برکت استفاده از فناوری‌های مدرن به مراتب قدرتمندتر شده بودند.

یکی از محاسن فعل سیاسی در فضای سیاسی مدرن، این بود که مستلزم قیام مسلحانه نبود. اصولاً روحانیان شیعه در طول تاریخ خود، از هر گونه مبارزه مسلحانه برای رسیدن به قدرت ابا داشتند. شاید این به علت همان روایاتی باشد که پیش از این از کتاب

وسائل الشیعه در باب «حُكْمُ الْخُرُوجِ بِالسَّيْفِ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» به آن اشاره شد و مضمون کلی آن، نهی از قیام مسلحانه و در دست گرفتن حکومت، قبل از قیام حضرت حجت علیه السلام است. (حرّعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۵۰) اما در سیاست مدرن، برای رسیدن به قدرت، استفاده از شمشیر ضروری نیست و شاید از این جهت بود که مبارزه در عرصه سیاست مدرن از منظر روحانیان، دیگر مشمول روایات «خروج به سیف» نمی‌گردید. دو نفر از مورخان مشروطه، به این روش سیاسی روحانیان اذعان دارند. کسروی روش مبارزه روحانیان را صلح‌جویانه و به دور از اعمال خشونت‌آمیز و خون‌ریزی می‌داند، اگرچه او که خود متمایل به تندروی بوده، این روش را پیش از به توپ بستن مجلس، نوعی کوتاه‌نگری می‌خواند. (کسروی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵) در جای دیگر، روش مبارزه دو رهبر سید مشروطه را «ایستادگی ستم‌کشانه» می‌داند. (همان، ص ۶۳۵) در عین حال، او در آن‌جا هم از این روش روحانیان ناخرسند بود و آن را سنگی جلوی پای مشروطیت می‌پنداشت:

دو سید می‌خواستند همه چیز را با زبان و اندرز درست گردانند و در چنان شورش‌هایی که پس از هزارها سال در ایران رخ داده بود، به جنگ و خون‌ریزی نیاز نمی‌دیدند، و این اندیشه ایشان یکی از سنگ‌هایی در راه پیشرفت مشروطه گردیده بود. (همان، ص ۳۹۰)

ملک‌زاده نیز اذعان می‌دارد که روحانیان «به کلی با خون‌ریزی و جنگ، مخالف بودند». (ملک‌زاده، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۶۸) همو در جای دیگر می‌گوید: «روحانیان مشروطه خواه، طرفدار صلح و سلامت و مظلومیت بودند». (همان، ج ۳، ص ۵۸۳)

به هر حال، نفس این که نوگرایی و نوسازی، باعث شد تا روحانیان وارد عرصه سیاست شوند، موضوع دور از ذهنی نیست. هانتینگتون این را از لوازم فرایند نوسازی (مدرنیزاسیون) می‌داند که همه گروه‌های اجتماعی، از سنتی و جدید، بیش از پیش از وجود خودشان به عنوان یک گروه و از داعیه‌ها و مصالح گروهی‌شان در برابر گروه‌های دیگر آگاهی می‌یابند. طبعاً آن‌ها با انسجام، تشکل و فعالیت فزاینده، قابلیت مشارکت سیاسی

بیش‌تری نیز پیدا می‌کنند. با توجه به سنتی بودن جامعه‌های در حال‌گذار، آن‌گروه‌های سنتی که از جاذبه‌های مردم‌گرایانه بسیار برخوردارند، نسبت به هم‌گنان روشن‌فکر خود، بخت بیش‌تری برای اقبال عمومی دارند. (هانتینگتون، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

موضوعی که شاید قدری موجب شگفتی باشد، این است که چرا در غرب، نوگرایی و نوسازی، موجب سکولار شدن جامعه شد، ولی در ایران، دقیقاً برعکس، موجب قدرت گرفتن روحانیان گردید؟ سه دلیل می‌توان برای اختلاف نتیجه و ورود امواج مدرنیته در ایران و اروپا ذکر کرد:

نخست، تفاوت میان الاهیات مسیحی و اسلامی است. در مسیحیت قرون وسطایی، فضایی بیرون ساحت قدسانی به رسمیت شناخته نمی‌شد: تاریخ جهان، تاریخ قدسانی بود، علم و دانش، برگرفته از تعلیمات قدسانی بود و جهان آفرینش و خلقت، فقط بر اساس روایت قدسانی قابل فهم بود. گالیله محاکمه شد و مجبور به توبه گردید، تنها چون این حصار قدسانی را شکسته بود. از این رو، در سده‌های میانه متأخر، مسیحیت، وادار به تجدید نظر در مبانی فهم خود شد و نسبت میان شرع و عرف یا عقل و ایمان را بازنگری کرد. این بازنگری را سکولار شدن می‌نامند. ولی فضای فکری اسلامی و به ویژه شیعی، از ابتدا خالی از آن افراط در قدسانی‌گرایی بود. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۱) در تاریخ اسلام با این‌که برخی از دانشمندان و منجمان نظریه‌هایی شبیه گالیله عنوان کرده‌اند، هیچ‌گاه به موردی بر نمی‌خوریم که کسی به سبب نظریه خود در علوم طبیعی محاکمه یا تکفیر شده باشد.

دلیل دوم، در تجربه غربی نوگرایی، بورژوازی بر ضد اشرافیت و کلیسا که با هم متحد بودند، به پا خاست. ولی در تجربه شیعه، روحانیان از استقلال برخوردار بودند و اتحاد با حکومت و وابستگی به آن نداشتند. (یثربی، ۱۳۷۹، ص ۳۱)

دلیل سوم این‌که یکی از مهم‌ترین دشمنان ایران، استعمار غرب بود که خود بزرگ‌ترین طرف‌دار و تبلیغ‌کننده سکولاریسم بود. این طرف‌داری غرب، به ضرر فکر سکولار در ایران تمام شد.

روشن‌فکران مهم‌ترین واسطه میان سیاست مدرن و روحانیان بودند. آنان بودند که پای روحانیان را به میدان سیاست باز نمودند و در این زمینه بسیار پافشاری می‌کردند. از آن‌جا که فضای غالب بر روشن‌فکری، فضای تقلید بود و در آن فضا آنان مانند تجربه غرب، ساحت دین و سیاست را کاملاً جدا از یک‌دیگر می‌دانستند، آنان با دعوت از روحانیان به مشارکت سیاسی، دچار یک تناقض بودند. ولی آنان این کار را «تا وقت معین» و «تا یک درجه محدودی» به عنوان یک تاکتیک مورد اجرا گذاشتند. (آدمیت، ۲۵۳۵، ص ۱۶۱) اما تجربه تاریخی ایران نشان داد که روشن‌فکران در اشتباه بودند و دعوت روحانیان به سیاست، پیامدهای پیش‌بینی‌نشده‌ای داشت. البته برخی از ابتدا متوجه عواقب این تاکتیک بودند. دولت‌آبادی از همان نخستین مداخله سیاسی روحانیان در نهضت تنباکو، چنین اشعار می‌دارد که «دخالت اضطراری میرزای شیرازی در امر سیاست، گرچه برای حفظ استقلال مملکت و نگاه‌داری از تجاوزات بیگانگان بسی سودمند بود، ولیکن بذری در مزرعه روحانیت پاشیده شد که معلوم نیست چه حاصلی بروناند و چه نتیجه در آینده برای سیاست و روحانیت این مملکت داشته باشد». (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۷) گویی او از همان زمان، سیر جریان‌های سیاسی ایران را تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ پیش‌بینی کرده بود.

آخرین نکته‌ای که در این جا باید به آن توجه کنیم، این واقعیت است که اگر در میان روشن‌فکران، فضای غالب، تقلید از غرب بود و نسبتشان با سنت «گسست در اعراض» بود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶)، تجربه روحانیان از مدرنیته، نشان می‌دهد که رابطه آنان با سنت، «گسست در تداوم» بود. هویت مرکزی روحانیت را دین اسلام و مذهب تشیع تشکیل می‌دهد که خود، یکی از استوارترین مظاهر سنت است و روحانیان، چاره‌ای جز ادامه انتساب خویش به آن ندارند؛ بنابراین، هر چیزی را که از مدرنیته اخذ می‌کند، باید گزینشی باشد، هر تغییری را برتابد باید تدریجی باشد و باید کاملاً در هاضمه هویتی‌اش، هضم شود. طبیعی است که هاضمه روحانیت، «مشروطه وارداتی» را پس‌زند. اگر

روشن‌فکرانی مانند تقی‌زاده، در نطق خود در مجلس اول در شنبه ششم ذی‌قعدة ۱۳۲۵ مشروطه را به ساعتی تشبیه می‌کردند که باید با تمام اجزایش وارد شود، چنین پدیده وارداتی برای روحانیانی که به حفظ سنت اصرار داشت، پذیرفتنی نبود. روحانیان، پیوندی بسیار ژرف با سنت داشتند و این بود که در آن مرحله دچار بحران شدند. این وضعیت بحرانی، در کوتاه‌مدت به ضرر روحانیان تمام شد و روشن‌فکران در آن برهه و در پی روی کار آمدن رضاشاه، نتیجه بهتری گرفتند. اما تاریخ معاصر ایران نشان داد که پس از سپری شدن چند دهه، در نهایت، آنان کامیاب میدان نبرد قدرت نبودند.

نتیجه

روحانیان شیعه به‌طور سنتی، رسم سیاسی امامان شیعه پس از امام حسین علیه السلام را ادامه می‌دادند و خود را در حد امکان، از چالش‌های سیاسی دور نگاه می‌داشتند. این روش تا دوران قاجار ادامه داشت. ولی از اواخر دوران ناصری، چرخش بزرگی را در روش و منش سیاسی روحانیان مشاهده می‌کنیم. در واقع، انقلاب مشروطه نخستین حادثه تاریخی بود که در آن روحانیان شیعه یک جریان سیاسی را رهبری می‌کردند که در پی تغییر ساختار حکومتی بود.

کاوش درباره علل تغییر منش و روش سیاسی روحانیان، نشان می‌دهد که عامل این چرخش، دو عنصر مهم نوسازی و نوگرایی بوده‌اند که به‌طور عمده در دوران ناصری در ایران اوج گرفتند. فناوری‌های جدید ارتباطی به شبکه روحانیت از منظرهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، استحکام بیش‌تری می‌بخشید و نیز اندیشه‌های نو، و به‌ویژه اندیشه‌های سیاسی جدید، امکان در نظر گرفتن گزینه‌های جایگزین حکومت استبدادی را فراهم می‌آورد که تا آن زمان به صورت انحصاری در قبضه حاکمان متکی بر قدرت شمشیر بود. سیاست مدرن، به قلم قدرتی بیش از شمشیر بخشید؛ از این رو، روحانیان که در زمره اهل قلم بودند، در مقابل پادشاهان که اهل شمشیر بودند، توان بیش‌تری یافتند.

البته نخستین حرکت انقلابی روحانیان با شکست دردناکی مواجه شد و حکومت مشروطه با آن هدفی که روحانیان در پی آن بودند، بسیار متفاوت از آب درآمد. با نگاهی عمیق‌تر به علل شکست روحانیان، متوجه می‌شویم که آنان آشنایی لازم و کافی با دانش و فنون سیاسی نداشتند و چه جناح مخالفان و چه جناح موافقان مشروطه، به درستی از عواقب موضع‌گیری‌های سیاسی خود، آگاه نبودند (Samiei, 2012) با اعدام شیخ فضل‌الله نوری، روند نزولی روحانیان آغاز شد و تا چند دهه ادامه یافت. به این ترتیب، در جریان نبرد قدرت در انقلاب مشروطه، بازنده اصلی را باید روحانیان دانست. ولی تاریخ همواره در حال عوض کردن جای بازندگان و برندگان بوده است.

فهرست منابع

۱. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ج ۱، تهران: انتشارات پیام، ۲۵۳۵.
۲. اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی، المآثر و الآثار: چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
۳. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۴. _____، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۵. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل معارف الشریعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ قمری.
۶. دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران: انتشارات عطار و انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲.
۷. ذاکری، علی‌اکبر، «نراقی در جنگ ایران و روس»، فصل‌نامه حوزه، ش ۱۰۷-۱۰۸، سال ۱۳۸۰.
۸. شفیعی، محمود، «ولایت فقیه از مسلمات فقه شیعه: ریشه‌ای بر ادعای کدیور، مزینانی و ایزدهی درباره اندیشه سیاسی ملا محمد نراقی»، مهرنامه، سال اول، ش ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.
۹. صفت‌گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی: تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱.
۱۰. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر مالکی نجفی، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۸.
۱۲. کشفی، سیدجعفر دارابی، تحفة الملوک: گفتارهایی درباره حکمت سیاسی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۳. طباطبایی، سیدجواد، تأملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۹.
۱۴. قزوینی، کیوان، رازگشا، به اهتمام محمود عباسی، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۶.
۱۵. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۳.

۱۶. منظور الاجداد، سیدمحمدحسین (به کوشش) (۱۳۷۹)، مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی، ۱۲۹۲ تا ۱۳۳۹ شمسی، تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۴.
۱۷. میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن‌محمدحسن، جامع الشتات فی أجوبه السؤالات، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. ناظم الاسلام کرمانی، محمدبن‌علی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج۲، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۹.
۱۹. نراقی، احمدبن‌محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. _____، معراج السعاده، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۱.
۲۱. هانتینگتون، ساموئل، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علم، ۱۳۸۶.
۲۲. یثربی، سیدیحیی، ماجرای غم‌انگیز روشن‌فکری در ایران، تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
23. Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: State University of New York, 2006.
24. Samiei, Mohammad, 'Najaf and Iranian Politics: Analyzing the Way the Hawzah of Najaf Influenced Iranian Politics between Two Revolutions' *Journal of Shia Islamic Studies*, Vol. 5, No.3, 2012, pp. 277-294.