

احیا و اصلاح

مقایسه رویکرد دینی شیخ، میرزا و امام (س)^۱

علی‌رضا شجاعی زند^۲

چکیده: در این مقاله تعبیر متفاوتی از نواندیشی دینی ارائه شده که فاقد وجه پارادکسیکال است و مستلزم هیچ عدول و تنازلی از «دین» و انصراف از «نوگرایی» هم نیست. این تعبیر از نواندیشی دینی را می‌توان از ترکیب دو پدیده فکری - اجتماعی رایج در ادیان جهانی مدعی خاتمیت، یعنی «احیا» و «اصلاح» دینی به دست آورد. مقاله پس از واکاوی و تشریح این مفاهیم، به سراغ سه شخصیت دینی آشنا در تاریخ معاصر ایران می‌رود تا مصادیقی از احیاگری و اصلاح‌طلبی «واگرا» و «توآمان» را معرفی نماید. مقایسه رویکرد و عملکرد امام خمینی با شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی از علمای فعال عصر مشروطه می‌تواند ضمن نشان دادن وجوه تمایز و امتیاز جریان توآمان احیا و اصلاح، بر یکی از مصادیق محقق نواندیشی دینی در ادوار اخیر ایران، پرتوی بینداند.

کلیدواژه‌ها: نواندیشی دینی، احیای دین، اصلاح دینی، شیخ فضل‌الله نوری، میرزای نائینی، امام خمینی.

بیان مسأله

«نواندیشی دینی» در اکثر تعابیری که از آن شده، حکم آمیزه‌ای صناعتی را دارد، متشکل از دو جزء مستقل از هم که شرایط و الزامات بیرونی، آن را تحمیل کرده است. به بیان دیگر، راهکار و تدبیری مشفقانه از ناحیه دیندارانی صاحب فکر و آشنا به مقتضیات زمانه به منظور رفع خلل و نقصان‌های ظاهر شده در کار دین و دینداری است.

۱. منظور، شیخ فضل‌الله نوری، میرزا محمدحسین نائینی و امام خمینی است.

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس
e-mail:Shojaez@modares.ac.ir

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۲۱ دریافت و در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۱۴ مورد تأیید قرار گرفت.

در یک سوی این آمیزه، دینی قرار دارد که انرژی و ظرفیت‌های خویش را در یک گذشته طلایی به منصفه ظهور رسانیده و اینک از توش و توان افتاده است و برای بقا و اثربخشی، به مساعدت مؤمنانی مشفق و مطلع از اوضاع و شرایط نوپدید نیاز دارد. در سوی دیگر آن، فلسفه و اندیشه‌هایی است نو که از موقعیت و اعتبار یک گفتمان مسلط برخوردار است و همراهی و هم‌سویی در تمامی سطوح و عرصه‌ها را با خویش مطالبه می‌نماید. واسطه این پیوند و آمیزش، متفکرانی هستند متعهد و دلبسته دین و در عین حال متأثر از گفتمان غالب که دست به بازنگری و روزآمدسازی دین زده‌اند تا با کاستن از فاصله غیرقابل قبول و توجیه‌ناپذیرش با آن گفتمان، آن را کارآمد سازند.

این تعبیر و تجربه‌ای است غالب از نواندیشی دینی که با تمام همدلی و دلبستگی‌هایش به هر دو سوی ترکیب، از همان دو جانب نیز مورد تردید و انکار واقع شده است. از یک سو به دلیل قبول ضمنی ناتمامی و بی‌کفایتی دین برای حضور مؤثر در دوران جدید و از سوی دیگر، به دلیل تلاش بی‌حاصلش برای زنده نگهداشتن سنت در دنیای مدرن. نقد و ایراد سومی هم وجود دارد که هر دو طرف نیز بدان متوسل می‌شوند و آن، مبتلابودن نواندیشی دینی است به یک موضع پارادکسیکال در تجمیع میان دین و نواندیشی. رشد و رواج تمایلات اصلاحی در بین روشنفکران دینی ۱۵۰ ساله اخیر جوامع اسلامی، ریشه در همین تلقی از دین و تأثرات ناشی از تماس و آشنایی با غرب و مدرنیته دارد.

این مقاله درصدد است تا نشان دهد که تعبیر متفاوت و بس صائب‌تری از نواندیشی دینی وجود دارد که برخلاف گمان رایج، از اعتقاد به تمام‌بودن دین برمی‌خیزد و با ابتدای نوجویی بر مبانی و مصادر درون دینی، عیب انفعال و عدم تکافو را از دین برطرف می‌سازد و موجب و محملی هم برای وقوع نسبت پارادکسیکال میان دینداری و نواندیشی باقی نمی‌گذارد. اصلاح و بازنگری در دین نیز بر این اساس، یا فاقد موضوع است یا معنا و مضمون دیگری پیدا می‌کند.

«اصلاح دین» که یکی از مضامین معرف نواندیشی دینی است، ناقل و حامل چهار معنای متفاوت است. تفکیک و تفصیل این معانی می‌تواند پرتو روشن‌تری بر مسأله و مدعای ما در این مقاله بیفکند:

۱- «اصلاح دین» در معنای نخست و مأخوذ از ظاهر عبارت، هیچ سنخیت و تطابقی با وفاداری و پیروی مجدانه از آن دین ندارد؛ زیرا برداشتن هر گام در این مسیر، متضمن نفی و نسخ دین

موجود و آوردن «دین جدید» است. دین جدید حاصل از اصلاح دین، غالباً یک دین ترکیبی و گزینش‌گرانه است.^۱

۲- منظور از «اصلاح دین» در معنای متلائم‌تر، انطباق فحوای آموزه‌ای و تعلیماتی آن است با شرایط و مقتضیات جدید. اصلاح دین بدین معنا، همان «بازخوانی دائمی دین» است با ملاحظه موقعیت و شرایط نوپدید که پیروان در آن به سر می‌برند. این همان کاری است که در اجتهاد مبتنی بر نص در بین شیعیان اصولی مطرح است و دنبال می‌شود.

۳- «اصلاح دین» در معنای سوم اما، تعبیری است مغایر با معنای مستفاد از ظاهر آن. آنچه بدین معنا در کاربردهای رایج از آن منظور بوده و هست؛ همان اصلاح در «اوضاع اجتماعی» یا در «وضعیت دینداری پیروان» است و نه در خود «دین». این معنا را هم در بیان حضرت اباعبدالله^(ع) در آستانه قیام سال ۶۰ هجری می‌توان یافت^۲ و هم در برخی از جریان‌های اصلاح طلب دینی معاصر نظیر حرکت سیدجمال‌الدین اسدآبادی.

۴- معنای چهارم از «اصلاح دین»، همان است که در بیان شایع‌تر از آن به «احیای» تعبیر شده است. اصلاح در این معنا نه ناظر به خود دین است و نه ناظر به اوضاع اجتماعی حاکم بر دینداران؛ بلکه معطوف به نحوه دینداری است و «قرائت‌های دینی» که به مرور زمان و بر اثر تحمیل شرایط مغایر، دچار قلب و تحریف شده است. شاید بتوان حرکت لوتر و کالون در عالم مسیحیت را بدین معنای از اصلاح دین منتسب ساخت.^۳

میان معنای دوم و چهارم اصلاح دین، چنانکه مشهود است، قرابت و مماثلتی وجود دارد؛ زیرا هر دو به تأثیر شرایط بر قرائت و برداشت‌های دینی تأکید دارند. در عین حال متفاوتند؛ چرا که یکی در صدد «بازخوانی» منعطف‌تر دین است برای انطباق هرچه بیشتر با شرایط دائماً نوپدید و

۱. استاد مطهری این معنا را در اصطلاح شبه‌ناک «احیای دین» یافته است و به همین رو ترجیح می‌دهد که به جای آن از تعبیر «احیای فکر دینی» استفاده نماید. نگاه کنید به: (مطهری ۱۳۶۹: ۱۳۱، ۱۳۴-۱۳۳).

۲. این را از آنجا می‌توان به دست آورد که هدفشان از قیام علیه یزید را «لطلب الاصلاح فی امة جدی» اعلام داشتند، نه «فی دین جدی». به همین روست که در ادامه می‌فرمایند: «ارید أن آمر بالمعروف و أنهی عن المنکر و أسیر بسیره جدی و أبی علی بن ابی طالب».

۳. لوتر و کالون هم هیچ‌گاه مدعی آوردن دین جدیدی نبودند. آنها به دنبال زدودن تحریفات پدید آمده توسط دستگاه کلیسایی از دین مسیح بودند و لذا شعار اصلی آنان بازگشت به کتاب مقدس بود.

دیگری در صدد «بازیابی» جوهر و غرض نخستین دین برای زدودن انحرافات و غلبه بر شرایط و مدیریت تغییر است.

معنای اول از معانی چهارگانه فوق، هم‌سویی بسیار با تعبیر رایج از نواندیشی دینی دارد که در ابتدای مقال بدان اشاره شد. معانی دوم و سوم، در موقعیتی دوگانه به سر می‌برند؛ بدین معنی که قابلیت جمع شدن با هر دو تعبیر از نواندیشی دینی را داشته‌اند (ستون سوم جدول زیر). معنی چهارم اما از معرف‌های خاص احیاگری است که ما آن را با ترکیبی از معانی دوم و سوم، از مشخصه‌های اصلی نواندیشی دینی دانسته‌ایم. بر این اساس، تفاوت تعبیر از نواندیشی دینی که در صدر بحث بدان اشاره شد، با تفصیل در مضامین مختلف اصلاح دین و مقایسه نقاط افتراق و ترکیزشان، مشخص‌تر خواهد شد:

| معانی «اصلاح دین» | انواع رویکردهای دینی | تعبیر از «نواندیشی دینی» |
|-------------------------------------|----------------------|--------------------------|
| ۱ آوردن دین جدید | بدعت‌گذاری | تعبیر رایج مقاله |
| ۲ بازخوانی دین برای انطباق با شرایط | اصلاح‌گری | |
| ۳ اصلاح اجتماعی و فردی دینداران | | |
| ۴ بازیابی و پالایش دین از تحریف | احیاگری | |

این مقاله در صدد است تا این تعبیر از نواندیشی دینی را با رفتن به سراغ یک مصداق تاریخی آشنا و مقایسه آن با دو صورت قرین و از جهاتی مغایر، بهتر معرفی نماید. لیکن جا دارد پیش از آن، به زمینه‌های درونی ظهور دو جریان احیا و اصلاح دینی که از عناصر اصلی شکل‌گیری نواندیشی دینی به‌شمار می‌آیند، اشاره‌ای شود.

زمینه‌ها و ضرورت‌های ظهور نواندیشی دینی

ادیان داعیه دار جهانی در صیروت تاریخی و انتشار جغرافیایی خویش نوعاً دچار دو عارضه عمومی هستند:

۱. تحریف پیام با گذشت ایام؛
۲. دگرگونی در اوضاع و احوال حاکم بر پیروان.

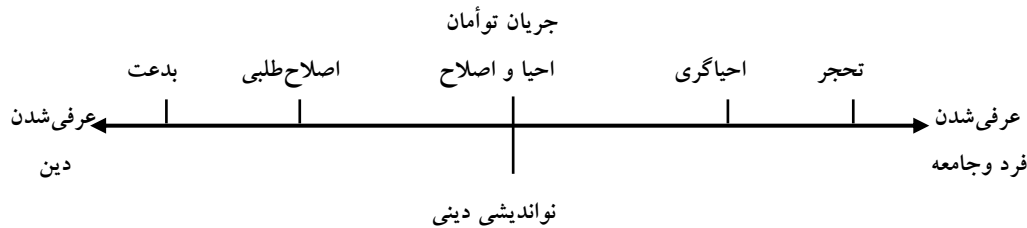
همین امر، دو نوع تلاش فکری و عملی را از سوی نخبگان و متولیان دینی در این قبیل ادیان رقم زده است: «احیاگری» و «اصلاح طلبی». این دو حرکت که هر یک به طریقی در صدد «حفظ اصالت» و «تقویت موقع» دین در برهه‌های توأم با غفلت و کاهلی پیروان بوده‌اند، خود نیز به اقتضای ثقل اهتمامشان، در مظان دو لغزش و آسیب جدی قرار داشته‌اند. یعنی با انگیزه‌های حفظ خلوص و تقویت دین، موجد شکل‌گیری دو جریان انحرافی شده‌اند که از عوامل تأثیرگذار بر عرفی‌شدن فرد و جامعه است.

«جریان احیاگر» که بحران و مسأله اصلی دین در روزگار خویش را جداافتادگی از جوهر نخستین می‌داند و تمام جدیتش را صرف پالایش آموزه‌ها و بازگشت به فحوا و صورت ناب اولیه می‌کند، بیش از هر چیز در معرض دچارشدن به تحجر و توقف در قالب‌ها و اشکال آغازین است. جریانات موسوم به سلفی در بین اهل تسنن و اخباری در بین شیعیان، از مصادیق دیرآشنای این گرایش در بین مسلمانان هستند. علاوه بر این می‌توان برخی از چهره‌های غیر منتسب به این نحله‌ها را نیز در بین متفکرین مسلمان سراغ گرفت که با این گرایشات به نحوی همراهی نشان داده‌اند. در مقابل، هم اصلی «جریان اصلاح‌گرا»، مسأله انطباق دین است با اجوا و شرایط دائماً نوپدید؛ لذا آمادگی بیشتری برای بازتفسیر و بازفهمی آموزه‌های دینی به منظور دستیابی به استنباطی متناسب با گفتمان غالب و نیازهای روز دارند. همین آمادگی به همراه میزانی از واقع‌پذیری، آنان را مستعد دچارشدن به گرایشات التقاطی و قرائت‌های بدعت‌آمیز از دین نموده است.

واقع‌ناپذیری و تصلب جریانات احیاگر و واقع‌نگری و تساهل جریانات اصلاح‌طلب هر کدام واجد دو وجه مثبت و منفی برای دین بوده است و همان عنصر منفی نهفته در بطن آنها است که منجر به بروز دو عارضه تحجر و بدعت در جوار آنها شده است.

تجربه تاریخی این جریانات نشان داده است، آنجا که این دو رویکرد، به هم نزدیک شده و دغدغه احیا و اصلاح توأمان را در سر پرورانده‌اند، بیشتر به بسط و تقویت دین و تحریض دینی پیروان کمک کرده‌اند و هرگاه که از هم فاصله گرفته و به تقابل و مرزبندی میان خود دامن زده‌اند، بیشتر به آسیب‌های تحجر و بدعت که زمینه‌ساز فرایندهای عرفی‌شدن هستند، دچار شده‌اند. تحجر با خالی کردن عرصه واقعیات از حضور فعال و کارآمد دین، فرصت را به رقبای مترصد آن سپرده و بدعت از طریق قبول تجدید نظر در ماهیت، غرض و غایات دین، آن را از خاصیت انداخته است. از مسیر تحجر ابتدا جامعه و سپس فرد است که عرفی می‌شود؛ هرچند

ممکن است که از این طریق گزندگی هم به دین نرسد. اما از مسیر بدعت ابتدا دین و سپس فرد و جامعه عرفی می‌شوند؛ حتی اگر صورت اسمی دین در جامعه باقی بماند.



نواندیشی دینی بنا به تعبیر ما، محصول آمیزش و همنشینی دو رویکرد اصلاحی و احیاگرانه دینی است و هر مثنی و مسیری به جز این، یا موجب انحراف از دین است یا انصراف از نواندیشی. به هم آوری احیا و اصلاح که ساختار و ترکیب آن را بعد از این بیش تر باز خواهیم کرد، هم به پالایش مفهومی و مصادیقی نواندیشی دینی کمک خواهد کرد و هم از احتمال دچار شدن به آسیب‌های بدعت و تجبر به میزان زیادی خواهد کاست.

نواندیشی دینی بنابراین، نه یک مبادره قسری و تحمیلی و از بیرون، بلکه طبیعی و مبتنی بر انگیزه‌های دینی و مصادر درون دینی است. به علاوه نه یک اهتمام متفاضلانه و از سر تفنن، بلکه یک اقدام ضروری و خطیر در رفع آسیب‌های دامن گیر دین و بسط و تعمیق دینداری است. این مشخصات، صبغه خاصی متفاوت از جریانات رایج به نواندیشی دینی می‌بخشد و به همین روست که مصادیق آن را باید عمدتاً در چهارچوب علمایی جست.

به هم آوری هم البته کار آسانی نیست و به همین رو، کمتر هم رخ داده است. یکی از دلایلش به جز دشواری‌های عمومی تشخیص و حرکت بر مدار اعتدال، همین است که در هر عصری معمولاً یکی از دو امر احیا و اصلاح، اولویت و ارجحیت پیدا می‌کرده است. داشتن نیم‌نگاهی به اصلاح در شرایط تشخیص ضرورت‌های احیا و بالعکس، انتظاری است که در التهابات تاریخی و بحبوحه منازعات، کمتر برآورده شده است.

دیدگاه‌های حضرت امام در برهه انقلابی و پس از پیروزی و برپایی حکومت دینی در ایران را شاید بتوان از مصادیق کم نظیر به هم آوری احیا و اصلاح دانست و دیدگاه‌های شیخ فضل الله و

میرزای نایینی را در مواجهه با اتفاقات عصر خویش و اندیشه‌های مشروطه‌خواهی، از مصادیق احیا و اصلاح‌گری و اگر ایانه که می‌توانست به تاجر و بدعت نیز منتهی گردد.

پیشبرد بحث و دفاع از این تعبیر متفاوت از نواندیشی دینی، نیاز به توضیح و تشریح دو نکته بدیهی درباره دین به‌طور کلی و ادیان مبلغ و جهانی به‌طور خاص دارد تا بر آن اساس بتوان منظور خویش از دو مفهوم احیا و اصلاح را بهتر بیان نمود.

دین: بی‌آنکه قصدی برای تعریف دین در میان باشد، در اینجا تنها به آنچه منطقی‌اً از دین بماند دین انتظار می‌رود، اشاره و بدان اکتفا می‌گردد. دین از هر نوع و با هر ظرفیتی که باشد، برای آن است که انسان را متحول سازد و این کار را از طریق آموزه‌ها و تعالیم یا مناسک و شعائرش به انجام می‌رساند. اگر این فرض ماهوی درباره دین، صائب باشد و از عمومیت کافی نیز برخوردار، لاجرم این نتیجه از آن حاصل می‌آید که ادیان نمی‌توانند صامت و خنثی و بی‌اقتضا باشند و اگر چنین‌اند یا چنین گمان می‌شوند، پس نمی‌توان آنها را بنا بر این فرض، دین به‌شمار آورد. چراکه خاصه اساسی و غرض بنیادی دین در همه انواع و مصادیق آن، «تحول‌آفرینی» است؛ در انسان و در اوضاع^۱. تعدد و تمایز ادیان نیز مؤید «جهت‌مندی» متفاوت آنها است در این کار. از این دو ویژگی، خصوصیت سومی حاصل می‌آید که همانا «فعال‌گرایی» آنها است. بدین معنا که با فرض و اذعان به وجود آن دو ویژگی در ادیان، به‌طور منطقی نمی‌توانند نسبت به دیگر فرایندها، عوامل و شرایط تأثیرگذار بر انسان، بی‌تفاوت باشند.

تصریح بر این سه جنبه بدیهی در دین یا لاقلاً در ادیان پیشرفته، بدین منظور است تا بر این نتیجه منطقی ابرام شود که جریانات موسوم به «دینی» از هر نوع و در هر بستر و برهه‌ای، نمی‌توانند اهتمام و مبادرات خویش را جز بر پایه آموزه‌ها و تعالیم همان دین استوار سازند. وصف «دینی» در غیر این صورت، ناقل منظور و مسمای دیگری جز فحواهی حقیقی آن است. این نتیجه، در نقد و واری‌های بعدی از مضامین رایج نواندیشی دینی، به کار خواهد آمد.

فرض دلالت و جهت‌مندی برای ادیان، آنها را به حفظ اصالت و خلوص فحواهی ملزم می‌سازد و همین ویژگی است که باعث گردیده تا از حیث آموزه‌ای در معرض آسیب‌هایی چون انجماد و تصلب قرار گیرند. تمکین و تجویز متکلمان بر قبول تغییر در برخی از احکام به اقتضای

۱. آنچه اصل است، تحول‌آفرینی در «انسان» است و مطرح‌شدن تحول در «اوضاع» از سوی برخی از ادیان نیز چیزی جز زمینه‌سازی برای همان نیست.

شرایط هم نتوانسته در گمان شایع درباره ثبات و تصلب دین و تعارض آن با نوشتن، خللی بیفکند. دینداران نیز از آنکه این میزان از همراهی با شرایط را به حساب نوشتن دین بگذارند، احتراز دارند و نسبت به این قبیل تعابیر که تداعی گر نوعی تنازل از قطعیت‌های دینی است هم بدگمانند و با احتیاط برخورد کرده‌اند. بر این اساس، این پرسش مطرح می‌شود که چه تعبیری از نواندیشی دینی و با چه مبنا و ترکیبی قادر است اولاً منظور قائلان آن را به روشنی بیان نماید و ثانیاً از تأییدات دینی و مؤیدات عینی کافی هم برخوردار گردد؟

احیا و اصلاح دینی: نقش روحانیون در ادیان در درجه اول، بیان عقاید، تعلیم احکام و اجرای مناسک جمعی دینی و نشان دادن الگوی مجسم دینداری از خود است.^۱ از بین ایشان کسانی بوده‌اند که با نظر به ضرورت‌های فوق، به فراتر از موقعیت‌های محصور و وظایف عادی و عاداتی خویش نظر افکنده و موجب تحولات مهم و نقاط عطف ماندگاری در سرگذشت تاریخی آن دین شده‌اند. همان کسانی که با تلاش فکری و دینی خویش، سلسله نامدار محییان و مصلحان را در تاریخ ادیان پدید آورده‌اند. بعضی از ایشان با بازاندیشی در اغراض و اهداف دین و تأمل در وضع موجود آن، بر ضرورت پالایش برخی از سنت‌ها و بازگشت به نسخه نخستین آموزه‌ها پای فشرده‌اند. «محیی»، عنوان صادق همین گروه از عالمان دینی است که بیش از هر چیز، به بازشناسی حقایق اصیل دین و واگویی محتوایی آن اهتمام داشته‌اند. هم محییان علی‌الاصول، معطوف به خود دین است و به تحرکاتی در حوزه نظر می‌انجامد و تلاطماتی را در اوساط علمایی و حوزوی پدید می‌آورد. این قبیل مبادرات بعضاً به دمیده شدن روحی تازه در فضای دینی جامعه منجر می‌گردد و در صورت مساعد بودن شرایط، قادر است آن را به یک جریان اجتماعی گسترده در قالب بازگشت به دین بدل سازد. به همین روست که از ایشان بعضاً به «مجدد» نیز تعبیر شده است. اصطلاح مجدد بیش از آن که از «تجددخواهی» و نوگرایی ایشان برخیزد، یا به «تجدیدنظرطلبی» در اصول و عقاید پیشین مربوط باشد؛ در بازبایی و بازروایی آنچه مورد غفلت و تحریف قرار

۱. برای اشاراتی درباره وظایف و نقش‌های روحانیت، نگاه کنید به: (شجاعی‌زند ۱۳۸۸).

۲. استاد مطهری با این تعبیر از «مجدد» به معنایی که در حدیث منسوب به حضرت رسول (ص) آمده و تداعی گر اراده خداوند بر تجدیدنظرطلبی در دین در رأس هر سده است، مخالفت کرده و آن را هم از حیث سند و هم مضمون، بی‌اعتبار دانسته است (نگاه کنید به: مطهری ۱۳۶۹: ۱۴۰-۱۳۵).

گرفته است، ریشه دارد. این معنا از مجدّد ما را در دستیابی به فهمی صائب از مفهوم محیی، یاری می‌رساند.

ادیان بیش از تمنای مراقبت از خود، طالب ممارست و اهتمام دینی مردمانند و بیش از درگیر کردن ذهن عالمان و متکلمان و خواص، به دنبال تأثیرگذاری وجودی بر قاطبه مخاطبان خویش هستند. به همین رو باید گفت که مسأله اصلی دین، ایجاد تحول در آحاد پیروان است و جهد عالمان در مراقبت‌های محتوایی از آموزه‌های دینی را هم باید به حساب کسب اطمینان از اصالت پیام و حصول نتایج مورد انتظار از آن گذارد. مبادرات و مداخلات اجتماعی ایشان نیز جملگی، تمهید شرایط لازم برای تحقق همان غرض اصلی، یعنی تحول‌آفرینی است. بدیهی است که غرض اصلی دین درباره آحاد انسانی، بدون اطمینان از اصالت پیام از یک سو و تمهید زمینه‌های تسهیل‌کننده پیروی از سوی دیگر، قابل تحقق نیست و این همان دو اهمی است که محییان و مصلحان دینی در طول تاریخ مبذول داشته‌اند.

شرط نخست اگر با اهتمام دائمی حوزه‌های علمیه و ابرام و انجام‌های خاص‌تر محییان در فواصل زمانی لازم، محقق شده است و می‌شود؛ زمینه ثانی، نیازمند اهتمام و توجه دیگری است که نوعاً از مصلحان دینی سر می‌زند. دغدغه مصلحان حسب اوضاع اجتماعی مؤمنان و آسیب‌های عارض بر آن، مسأله انطباق آموزه‌ها و احکام دینی بوده است با شرایط جدید و عرضه پاسخ‌های مناسب دینی به مسائل و نیازهای مستحدث هر عصر. «مجتهد» شاید عنوان مناسبی باشد برای بازخوانی و راهگشایی‌هایی دینی ایشان در قبال اوضاع و شرایط نوپدید؛ البته تا جایی که بازخوانی و بازنگری‌هایشان، انگیزه و مأخذ دینی داشته و به اجتهاد در مقابل نص نینجامیده و تردید و انکار جامعه عالمان را در پی نداشته باشد.

با اینکه جوهر اهتمام و تلاش هر دو جریان احیا و اصلاح، فکری است و بیش از هر چیز، به واکنش‌هایی در اوساط علمایی و روشنفکری دامن می‌زنند؛ در عین حال بانی شکل‌گیری برخی امواج اجتماعی در بدنه جامعه نیز بوده‌اند. این پیامد البته لازمه ذاتی و ضمیمه اجتناب‌ناپذیر بازیابی و بازنگری‌های آموزه‌ای در دین نیست؛ با این وصف در غالب موارد، با آن همراه شده و بعضاً از آن هم پیشی گرفته و از این طریق، تأثیرات فکری خویش را ماندگار ساخته است. به همین دلیل آن دسته از بازخوانی‌ها در فکر دینی که نتوانسته‌اند از چهارچوب علمایی خویش خارج شوند و از

حمایت‌های سیاسی - اجتماعی گسترده‌تری برخوردار گردند، کم‌تر هم در تحکیم و تثبیت گفت‌وگو خویشتن موفق شده‌اند.

احیا و اصلاح را بنابراین باید از زمره «تأملات نظری - کلامی» متفکران دینی در امر دین بر شمرد که نوعاً موجد آثار و تبعات اجتماعی هم گردیده‌اند. به سبب همراه شدن با همین عارضه هم بوده که بعضاً از آنها با عنوان «جنیش» یاد شده است. کوتاهی در تشخیص درست ماهیت آنها و تسامح و اجمال در نام‌گذاری، باعث گردیده تا برخی آن را با راهبردهای سیاسی - اجتماعی رایج اشتباه بگیرند و احیاگران را در مقابل اصلاح‌طلبان، به عنوان یک گرایش محافظه‌کار معرفی نمایند. این در حالی است که از قرائت‌های کلامی متبلور شده در رویکردهای احیایی و اصلاحی نمی‌توان به سادگی، راهبردهای مواجهه ایشان با مسائل سیاسی - اجتماعی روز را تشخیص داد. اصلاح‌طلب و احیاگر هر دو از وضع موجود ناراضی‌اند و در صدد ایجاد تغییر در آن. در عین حال تفاوت‌های مهمی مسیر و روش آنها را از هم جدا می‌سازد. مسأله مابه‌الاختلاف میان آنها نه درباره وضع موجود و لزوم تغییر در آن، بلکه در سمت و سوی تغییر و جهت‌گیری‌های معرفتی و مرامی آن است. بدین معنا که اصلاح‌طلب در عین مخالفت با اوضاع موجود، با گفت‌وگو معرفتی و آرمانی غالب، همراهی و هم‌سوئی دارد؛ در حالی که احیاگر، هم با شرایط عینی و هم با فضای ذهنی غالب ناسازگار است. احیاگر در صدد است تا با زنده کردن آموزه‌های اصیل دینی، تأثیراتی گفت‌وگومانی بر فضای معرفتی و آرمانی حاکم باقی بگذارد؛ در حالی که جریان اصلاحی ضمن پذیرش تلویحی گفت‌وگو غالب، در تلاش است به نحوی بدان مشروعیت و مقبولیت ببخشد و آن را به عینیت برساند.

بحث از واقع‌ناپذیری یا واقع‌نگری متفکران دینی، بیش از آنکه به واقعیات عینی نظر داشته باشد، مربوط به واقعیت‌های گفت‌وگومانی و فضا‌سازی‌های ذهنی است. تأثیر و تحکم این نوع از واقعیت در موضوع و ساحات مورد بحث این مقال، به مراتب قاطع‌تر از واقعیت‌های عینی و حتی شرایط ساختاری است. بدین معنا می‌توان گفت که واقع‌پذیری حاکم بر جریان اصلاح، لزوماً به معنی انفعال ایشان در برابر اوضاع اجتماعی موجود و اتخاذ رویکرد محافظه‌کارانه در قبال آن نیست؛ بلکه بیش از آن، به معنی پیروی و همراهی با گفت‌وگو حاکم در تحلیل اوضاع و برگزیدن راه حل‌ها است. به همین روست که طبیعی‌ترین بستر ظهور و رشد جریان اصلاح‌گرا، همواره در میان روشنفکران دینی متأثر از مدرنیته به مثابه گفت‌وگو غالب قرار داشته و در مقابل، جدی‌ترین

تخصیصات احیاگران، پس از رودررویی با محررفین درون دینی، با تجلیات فکری و فرهنگی گفتمان مدرن و قرائت‌های دینی ملهم از آن بوده است.

از همین عنصر اساسی تمایزبخش، برخی خصوصیات متقابل دیگر نیز نتیجه شده است. مثلاً اصرار و تأکید احیاگران به «امکان» و «اطلاق» معرفتی دین در مقابل اعتقاد اصلاح‌گرایان به «تکثر قرائت» و «نسبیت» فهم دین حسب اقتضائات عصری است. به همین رو خاستگاه اصلی محییان عمدتاً حوزه‌های علمیه بوده است و خاستگاه اصلاح‌گرایان، محافل فکری - آموزشی مدرن. روحانی و مکتب‌پسندان را نمی‌توان فارق قاطع این دو جریان محسوب کرد؛ در عین حال شاخص مساعدی برای تخصیص اکثر است.

مدعای این مقال با اتکای به نکات پیش‌گفته در باب «نواندیشی دینی»، «دین» و مفاهیم مرادشده از «احیا و اصلاح»، این است که مواضع شیخ و میرزا در عصر مشروطه و در رویارویی با یکدیگر، از مصادیق نزدیک و قابل انتساب به احیاگری و اصلاح‌طلبی و اگرآینه‌بده است و در مقابل می‌توان از امام به عنوان مصداق صادقی از نواندیشی دینی که به هم‌آوردنده رویکرد احیا و اصلاح دینی است، یاد کرد.

لازم به ذکر است که تقریباً هیچ‌یک از متفکرین اجتماعی از شیخ و میرزا با عنوان محیی دین یا مصلح اجتماعی یاد نکرده است و این بیش از هر چیز ناشی از آن است که هیچ‌یک از این دو شخصیت مؤثر تاریخی، فعال‌گرایی مورد انتظار از یک رهبر دینی پیشگام و تحول‌آفرین را از خود نمایان نساختند. لذا نام بردن از ایشان با این عناوین، اولاً با نوعی تسامح همراه است و ثانیاً به واسطه رویکرد آنان بوده است نه عملکردشان.

قبل از ورود به واری مدعای مقال، ذکر این نکته لازم است که ارزشیابی رخدادهای و شخصیت‌های محبوس در ظرف و موقعیت‌های تاریخی، غیر از ارزیابی هرمنوتیکی تصمیم و عمل آنان از فراز موقعیت‌های زمانی و مکانی ایشان است. داوری‌های آناکرونیک^۱ درباره اشخاص، نوعاً غیر منصفانه از آب در می‌آیند؛ در عین حال جایز نیست که تحلیل هرمنوتیک آن نیز بدین دلیل کنار گذاشته شود. ناظر مدعی اولاً، باید به محدودیت‌های موقعیتی و شرایط حاکم بر

۱. anachronic به معنی فرازمانی است و منظور از آن تحلیل و قضاوتی است درباره یک شخص یا یک رخداد بدون ملاحظه زمان و موقعیت آن. synchronic اصطلاحی است در مقابل آن و منظور از آن قرار دادن خود است در موقعیت زمانی آن شخص یا رخداد.

بجوبه عمل کنشگران تاریخی مدعن باشد و ثانیاً، بدانند که خود نیز همچون اشخاص مورد بحث، محصور در موقعیت است، اما از نوعی دیگر و یحتمل، موضوع بالقوه بحث و واریسی دیگران در اعصار بعد خواهد بود. اذعان به همین حقیقت مسلّم درباره موقعیت مندی خود و دیگری، باعث می شود که از داوری های تند و تیز و قاطع پرهیزد.

بدیهی است که باید از اشراف و بصیرت های حاصل از عبرت ها و تجربیات انباشته در فواصل تاریخی که جایگاه هرمنوتیکی ارزشمندی به تحلیل گر ماجرا می دهد، حداکثر بهره را برد و در عین حال از تحقیر و تویخ ناروای اشخاص درگیر در موقعیت های محصور و نامتین تاریخی نیز حذر نمود. این البته غیر از تن دادن به نسیت گرایی مفرط و به هم آمیختن خشک و تر رویدادها و خوب و بد اعمال است.

مقایسه امام با شیخ و میرزا

ما برای نشان دادن مصداق روشنی از نواندیشی دینی به تعبیر خاص این مقاله، سراغ امام رفته ایم و برای تأکید بر رویکرد معتدل و توأمانی ایشان در مسأله احیا و اصلاح، ایشان را با شیخ فضل الله نوری و میرزا محمدحسین نائینی، از چهره های شاخص عصر مشروطه مقایسه کرده ایم. انتخاب شیخ و میرزا برای مقایسه با امام از این حیث، به دلیل برخورداری از شرایط لازم برای مقایسه بوده است. در مقایسه لازم است مصادیق منتخب، از جهات عدیده نظیر هم باشند تا بررسی تفاوت های آنان از جنبه مورد نظر، موضوعیت پیدا کند.

وجوه شبه ایشان

۱- شیخ و میرزا و امام، هر سه عالم روحانی در حد اجتهاد و بلکه مرجعیتند و بخش قابل توجهی از حیات سیاسی و علمی خود را در ظل مراجع مطرح عصر خویش گذرانده اند. شیخ بیش از ۱۲ سال از عمرش را در سامرا و در جوار میرزای شیرازی گذرانده است. میرزا هم ۹ سال را با میرزای شیرازی و ۱۴ سال را در دستگاه آخوند خراسانی سپری کرده است. حضرت امام هم سالیان اقامت در قم تا سال ۴۰ را در محضر آیت الله بروجردی بوده اند و پیش از آن در عداد شاگردان آیت الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی، مؤسس حوزه علمیه قم، محسوب می شدند.

۲- هر سه دارای مشرب اصولی در فقه هستند و معتقد به همراهی دیانت و سیاست. این را هم به اعتبار اساتید ایشان و هم از آرای فقهی و اصولی و هم از سیره عملی ایشان در مواجهه با مسائل سیاسی و اجتماعی عصر خویش می‌توان به دست آورد.

۳- هر سه از علمای فعال عصر خویش در عرصه سیاسی و اجتماعی هستند. با اینکه ایشان از حیث نحوه ورود و اتخاذ موضع در قبال مسائل سیاسی - اجتماعی، تفاوت‌های مهمی با یکدیگر دارند؛ در عین حال در زمره علمای فعال و پرتکاپوی عرصه سیاست محسوب می‌شوند و همین آنها را به همراه چند روحانی دیگر در تاریخ معاصر ایران، شاخص ساخته است.

۴- هر سه در ادواری می‌زیند که به‌رغم هفتاد سال فاصله، از حیث مداخلات خارجی و استبداد داخلی و وجود جریان‌های رقیب، تناظر بسیاری به هم دارد.

۵- به وجوه شبه باید این را هم افزود که هر دو دوره با تکثر در مرجعیت دینی همراه است. با اینکه شیخ و میرزا دارای اختلافات عدیده‌ای هستند که در جای خود قابل بررسی است و در ادامه نیز عندالاقضاء به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد؛ اما آنچه برای این مقاله از اهمیت بیشتری برخوردار است، تمایزات هر یک از ایشان با امام است که در قالب «امتیازات» و «تمایزات» امام مورد بررسی قرار خواهیم داد:

امتیازات امام

۱. از امتیازات امام که ایشان را از دیگر علمای اصولی ادوار اخیر، نظیر شیخ و میرزا هم متمایز ساخته، جمع میان فقه و فلسفه و عرفان در ظل مکتب صدرایی است. این ترکیب در صورت اشراق از منابع اصیل دینی، چنان عمق و گستره‌ای به ایده و اندیشه‌های یک عالم دینی می‌بخشد که قادر است انگیزه‌های بازیابی و احیای دائمی دین را با ضرورت‌های بازخوانی و اصلاح باورداشت‌ها و عملکردهای دینی همراه سازد و به ایجاد اعتدال و همسویی در اندیشه و عمل وی منجر گردد.

۲. از دیگر امتیازات امام، در اختیار داشتن تجربه نهضت‌های پیروز و شکست‌خورده قبلی و استفاده وافعی از مزیت دیرآمدگی است. ایشان تجربه نزدیک و ملموسی از فکر و عمل میرزای شیرازی، علمای ثلاث نجف، شیخ و میرزا، مدرس و نواب و کاشانی و آیت‌الله بروجردی را پیش رو داشته‌اند و علاوه بر آشنایی از نزدیک با قم و نجف و دیگر محافل علمایی، از اوج و زوال

اندیشه و آمال روشنفکری در ایران نیز مطلع بوده‌اند و عملکرد و سیاست‌های دول بیگانه در طی این سال‌ها را نیز تعقیب می‌کرده‌اند. مجموعه ذخایر ارزشمندی که به دلایل عدیده از جمله نوظهوری برخی از آنها و ضعف وسایل ارتباطی، برای شیخ و میرزا چندان مهیا نبوده است.

۳. از دیگر امتیازات امام تدابیری است که به کار بردند و اجازه ندادند تا تکثر مرجعیت در دوره ایشان، به تشتت نیروها و رویارویی درونی بینجامد. عارضه‌ای که در عصر مشروطه تا حدی گریبان‌گیر روحانیت بود و آثار سوء خود را نیز بر سرانجام آن باقی گذارد.^۱

۴. ایشان متعلق به عصری هستند که مدرنیته، جوهر خویش را به مثابه فلسفه، مرام و سبکی از زندگی عیان ساخته است. این در حالی است که شیخ و میرزا در بهترین حالت، غرب را به مثابه بیگانه و دشمن می‌شناختند و کمتر آن را در غالب یک گفتمان پر قدرت و مهاجم می‌نگریستند.

تمایزات امام

پیش از این نیز توضیح داده شد که مبادرین به احیا و اصلاح در خصوصیتی به نام «فعال‌گرایی»، نظیر هم هستند و این به سبب داشتن اهتماماتی است فراتر از اموری که متولیان دینی به شکل متعارف بدان مشغولند. اوج فعال‌گرایی را اما باید در کسانی جست که تمایلات اصلاحی را با دغدغه‌های احیاگرانه به هم آورده‌اند. این شخصیت‌های دینی و تابعینشان، واجد دو خصوصیت دیگر نیز هستند که هر کدام را مدیون یکی از همین دو جریان می‌دانیم که به هم آورده‌اند. «مبناگرایی» خصلتی است که از سنت احیایی بدیشان رسیده است و «واقع‌نگری» را هم از تمایلات اصلاحی به ارث برده‌اند. بدیهی است که نسبت مکمل و تعدیل‌یافته این سه خصلت در ایشان، غیر از مشخصات یک‌سویه و افراطی آنها در وضعیت‌های واگرایانه است.

۱. حلقه اتصال علمای مطرح عصر مشروطه، میرزای شیرازی و مکتب سامرا بود که با رحلت ایشان و انتقال مرکزیت علمی به نجف، این حلقه تا حدی از هم گسست و دچار تکثر شد. با این که محفل درسی آخوند در نجف از رونق به‌سزایی برخوردار بود و کثیری از علمای شاخص بعدی از جمله میرزای نائینی از محضر ایشان بهره می‌بردند، این توفیق برای شیخ فضل‌الله که یک دهه پیش از رونق مجدد حوزه نجف به تهران آمده بود، هیچ‌گاه فراهم نگردید. در حالی که نمی‌توان از این وجه مسأله چشم پوشید، نباید سهم آن را در تبیین ریشه‌های اختلاف بین علما در ماجرای مشروطه بیش از حد بزرگ کرد.

ما تمایزات امام با شیخ و میرزا را در ادامه، در قالب همین سه خصوصیت، بررسی و دنبال خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چگونه جریان توأمان احیا و اصلاح قادر است ضمن حفظ و تقویت نقاط مثبت هر یک از این دو جریان، از دچار شدن به عوارض منفی آنها در وضعیت‌های واگرا مصون بماند.

فعال‌گرایی: فعال‌گرایی دینی، مستنبط و مأخوذ از همان فروضی است که برای دین برشمرده شد و گفتیم که دین به دنبال ایجاد تحول در وجود آدمی است و آن را از مسیر و جهتی مختص به خود تعقیب می‌نماید و نتیجه گرفتیم که پس ادیان یا لاقال ادیان پیشرفته و جهانی نمی‌توانند نسبت به اوضاع و جریانات رقیبی که مسیر و جهت دیگری را القاء می‌کنند، بی‌تفاوت باشند. فعال‌گرایی بنابراین، به معنای مداخله‌گری هم هست؛ مداخله در هر ساختار و گفتمانی که بر نگرش و گرایش و کنش آدمی اثر می‌گذارد. مقایسه رویکرد و راهبرد امام با شیخ و میرزا نشان می‌دهد که تفاوت‌های شایانی از این حیث با هم دارند.

پیش از این از شیخ و میرزا به عنوان مصادیق شاخصی از علمای فعال تاریخ معاصر ایران یاد شد. فعال بودن در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی، خصوصیتی غیر از فعال‌گرایی مورد نظر ما در این فراز است. فعال‌گرایی در اینجا به معنی در سر داشتن برنامه تحول و در دست داشتن ابتکار عمل است. همان که به شکل بارزی در حرکت دینی - سیاسی امام تجلی داشت و در شیخ و میرزا، نه چندان. امام در فرایند فکری - عملی منتهی به وقوع انقلاب اسلامی سال ۵۷ در ایران، فعالانه وارد شدند و خود منشأ و مبدع بسیاری از حرکت‌ها گردیدند و مهم‌تر اینکه بدان جهت بخشیدند. این با ورود تبعی و انفعالی شیخ و میرزا به ماجرای مشروطه و دنباله‌روی و همراهی با جریانات ناهمسو و واکنش‌های بعضاً نسنجیده و ناگزیر به رخدادها، بدون هر گونه طرح و برنامه از پیش و دورنمایی از روند حوادث و سرانجام تحولات، تفاوت بسیار داشت.^۱

۱. از فعالیت‌های شیخ و میرزا در نهضت مشروطه به جز گزارشات تاریخی، تعدادی نامه و رسائل سیاسی باقی مانده است که منابع مفیدی برای ارزیابی میزان فعال‌گرایی ایشان به معنای مورد نظر ما است. مکتوبات سیاسی باقیمانده از شیخ را می‌توان حسب مواضع او در ادوار مختلف مشروطه در سه دسته از هم تفکیک کرد: (۱) مکتوبات دوره همراهی با مشروطه‌طلبان که در قالب بیانیه‌های مشترک ابراز شده است. (۲) مکتوبات معروف به *لوايح*، مربوط به دوره بست‌نشینی در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم که جامع‌ترین آن *حرمات مشروطه* (۱۳۲۵ق) است. (۳) مکتوبات دوره ادبار و مخالفت با مجلس و با اساس مشروطه که شاخص‌ترین آن *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل* ←

مداخلات و نقش آفرینی‌های روحانیت در نهضت مشروطه بیشتر صبغه اجتماعی - سیاسی داشت تا دینی و نظری^۱. مطالبات و مراجعات مردم و طرف‌های درگیر ماجرا هم به آنان بیشتر به مثابه یک نیروی اجتماعی قدرتمند و تأثیرگذار بود تا یک جریان فکری و جهت‌دهنده به سمت و سوی حرکت. به همین روست که با وجود اذعان همگان به رهبری روحانیت در نهضت مشروطه^۲،

→ (۱۳۲۶ق) است. ویژگی مشترک این مکتوبات با تمام تمایزاتشان، این است که قالب سلبی و واکنشی دارند و نمی‌توان از آنها به نظریه شیخ در باب سیاست و حکومت در عصر غیبت پی برد. همان چیزی که میرزا در *تنبیه‌الامه* و *تنزیه‌المله* (۱۳۲۷ق) به تفصیل بدان پرداخته است. با اینکه *تنبیه‌الامه* به اذعان بسیاری، متقن‌ترین رساله در حمایت از مشروطه و تشریح و توضیح وجاهت شرعی آن است (حائری ۱۳۸۱: ۲؛ طالقانی در مقدمه نائینی ۱۳۳۴: ۱۵)؛ با این وصف نمی‌توان از آن به مثابه یک نظریه دینی ناب در حکومت‌داری یاد کرد. روح قالب بر این رساله، پاسخگویی به شبهات دینی مطرح در اطراف مشروطه و مشروعیت‌بخشی به یک ایده و پدیده وارداتی است که با استفاده از صناعت تطبیق و از آن خودسازی صورت گرفته است. بنابراین می‌توان گفت که شیخ و میرزا هیچ‌گاه مجال و صرافت لازم برای بیان اصول فکری و مواضع آرمانی خویش در موضوعات مهمی چون اداره جامعه، برپایی حکومت دینی، ضرورت و صورت مطلوب قانونگذاری، عدالت و آزادی و حقوق مردم را پیدا نکردند. انفعال بدین معنا، یعنی ورود به سیاست بدون داشتن ایده روشنی درباره حکومت را باید روح غالب بر تمامی رساله‌های نگاشته شده در این دوره دانست؛ چه رساله‌های نگاشته شده از سوی مشروطه‌خواهان و چه رساله‌های مشروطه‌خواه. درباره رساله‌های نگاشته شده در این برهه، نگاه کنید به: (زرگری نژاد ۱۳۷۴).

۱. اگر از برخی تحلیل‌گران اسلامی بپذیریم که انحراف از اهداف دینی نهضت مشروطه، با عبور از شعار عدالتخانه به مشروطه آغاز شده است، (ابوالحسنی ۱۳۸۵؛ انصاری ۱۳۶۹: ۶۹-۷۰، ۸۲-۷۶؛ ترکمان ۱۳۶۲: ۱۲؛ جعفریان ۱۳۷۸: ۵۷) باید اذعان داشت که ابقای بر آن نیز نمی‌توانست بیانگر فعال‌گرایی دینی علمای عصر مشروطه باشد. عدالتخانه یک مطالبه سیاسی - اجتماعی حداقلی بود که در بهترین تعبیر، به معنای عدم‌الظلم بوده است و به همین رو نه می‌توانست تکافوی آرمان‌های بلند دینی را بکند و نه به نیازهای بنیادی آن شرایط پاسخ دهد. ضمن اینکه شیخ نیز ولو به اکراه، با فرایند ارتقای از مطالبه عدالتخانه به دارالشورا و از آن به مشروطه همراهی کرده است و اگر نبود تندروی‌های جریان غرب‌گرا، شاید مثل دیگر علمای مشروطه‌خواه تا به آخر نیز با آن همکاری می‌کرد. برای مطالعه شرح موجزی از ماجرای همراهی‌های شیخ با روند تغییر و ارتقای مطالبات از زبان ایشان، نگاه کنید به: (حرمست مشروطه در، ترکمان ۱۳۶۲: ۱۱۴-۱۰۱).

۲. به این حقیقت حتی کسانی چون ملک‌زاده، کسروی و آدمیت نیز اذعان داشته‌اند. نگاه کنید به: (ملک‌زاده ۱۳۲۸: ج ۱: ۱۲۶؛ کسروی ۱۳۵۹: ج ۱: ۲۴۸، ۲۶۱؛ آدمیت ۱۳۴۰: ۱۴۵-۲۴۴، ۲۴۷). همچنین نگاه کنید به: (الگار ۱۳۵۹: ۳۵۱-۳۴۹؛ جعفریان ۱۳۷۸: ۲۱).

کمر کسی از نقش ایدئولوژیک دین در آن، دفاع کرده است.^۱ منظور از نقش ایدئولوژیک دین، آن است که یک حرکت از سوی دین و عالمان دینی تغذیه فکری شود و سمت و سوی دینی داشته باشد. این به جز تأیید و توجیه جریانات غالب و از آن خودسازی و مشروعیت بخشی به ایده و اندیشه دیگران است؛ بدان شکل که علمای مشروطه خواه دنبال می کردند و در *تنبيه الامه* صورت گرفته است.^۲

این در حالی است که ایده برپایی حکومت دینی تحت اشراف فقیه جامع الشرایط به منظور پیاده سازی احکام دین در عرصه های مختلف سیاسی و اجتماعی را امام، سی و پنج سال قبل از وقوع انقلاب و برپایی جمهوری اسلامی در ایران مطرح ساختند.^۳ مواضع و راهبرد سیاسی ایشان هم طی سال های پس از آن، همه در همان راستا بوده است.

۱. در این که روحانیت نقش فعال و پررنگی در تمامی مراحل نهضت مشروطه ایفا کرده، کم ترین تردیدی نیست و کم تر مورخ و تحلیل گری هم آن را انکار نموده است. با این حال هیچکس از آن به عنوان یک حرکت اصالتاً دینی یاد نمی کند. روحانیت به عنوان تواناترین نیروی اجتماعی آن روزگار، البته نقشی محوری و پیشتاز در این حرکت داشت و ابتکار عمل سیاسی را هم به واسطه برخورداری از پشتوانه های مردمی، در بسیاری از رخدادهای سرنوشت ساز آن در دست گرفته بود؛ در عین حال نقش آن، در جهت بخشی به حرکت و طرح و تعقیب آرمان های دینی، بسیار کم مایه و متواضعانه بود و در غالب موارد، به طرح و تعقیب حداقل هایی از آرمان های دینی خویش بسنده نمود. انفعال ایشان در هدف گذاری و جهت بخشی به حرکت را باید از یک سو به حساب پیش دستی روشنفکران در اخذ و پیاده سازی نسخه های از پیش آماده غربی گذارد و از سوی دیگر، به حساب عدم آمادگی معرفتی روحانیت و فقدان ایده های پرورده دینی در امر حکومت داری در عصر غیبت. این که شیخ از تلاش های خویش در اصلاح نظام نامه مجلس و قانون اساسی مشروطه به عنوان «قدر میسور» یاد می کند (ترکمان ۱۳۶۲: ۱۰۴) و میرزا اصل دوم متمم قانون اساسی را که متضمن نظارت علما بر مصوبات مجلس است، «فوق مأمول» می داند (نابینی ۱۳۳۴: ۸۷)، گویای احساس ایشان از موقعیت پایین دستی خود در آن شرایط بوده است. در حالی که ظرفیت های نظری و سرمایه اجتماعی جریان دینی تا قبل از هزینه شدن در منازعات درونی، به مراتب بیش از جریان غربگرایی بود که عنان کار را در دست داشت. برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (حائری ۱۳۸۱: ۴-۳؛ انصاری ۱۳۶۹: ۵۰-۴۱).

۲. برای تصریحاتی درباره آن خودسازی مشروطه از سوی علمای مشروطه خواه، نگاه کنید به: (نابینی ۱۳۳۴: ۱-۳، ۱۷، ۴۸-۵۱، ۵۶، ۵۹-۶۰، ۹۷-۹۵؛ عمادالعلمای خلیجی در زرگری نژاد ۱۳۷۴: ۳۰۷؛ ملاعبدالرسول کاشانی در زرگری نژاد ۱۳۷۴: ۵۶۳؛ روح الله نجفی در زرگری نژاد ۱۳۷۴: ۴۲۴؛ سید نصرالله تقوی در زرگری نژاد ۱۳۷۴: ۲۶۹؛ شیخ محمداسماعیل محلاتی در زرگری نژاد ۱۳۷۵: ۵۳۱) و همچنین آخوند خراسانی که در تقریظش بر *تنبيه الامه*، اصول مشروطه را مأخوذ از شریعت محقق دانسته است.

۳. برای تصریحاتی در این باره، به *کشف/سوار* که در سال ۱۳۲۳ به نگارش و چاپ درآمده است، نگاه کنید.

پرهیز از کندروی و تندروی و اتخاذ تصمیمات و اقدامات متناسب با شرایط، سیره عمومی ائمه معصومین^(ع) بوده است و شاهد آن هم راهبردهای سیاسی بس متنوعی است که از ایشان در قبال حکومت‌های وقت سراغ داریم. همین حقیقت واحد، اما به دو نتیجه نسبتاً مغایر در راهبرد سیاسی عالمان شیعی منجر شده است و در حالی که برخی را به سوی فعال‌گرایی و تلاش برای تمهید شرایط سوق داده؛ موجب انفعال و همراهی با شرایط در برخی دیگر گردیده است. حضرت امام به تاسی از آن سیره تابناک، همواره به بالاترین آرمان‌های سیاسی دین نظر داشته‌اند و با ملاحظه شرایط هم خویش را، مصروف آماده‌سازی زمینه‌های لازم برای تحقق آن می‌نموده‌اند. شیخ و میرزا را اگرچه نمی‌توان از این حیث در طیف مقابل، یعنی سکوت‌گرایان سیاسی قرار داد؛ در عین حال همچنان در فاصله معناداری با حضرت امام قرار دارند که قائل به ضرورت تلاش و تمهید شرایط برای برپایی حکومت دینی در عصر غیبت بودند.

از تقریظ خراسانی و مازندرانی و دیگر مکاتیب ایشان در حمایت از مشروطه چنین استنباط می‌شود که رأی غالب علمای اصولی در آن دوره همان بوده که میرزا در *تنبيه‌الامه* آورده است. نایینی در آنجا بر غصبی‌بودن حکومت‌ها در عصر غیبت تأکید می‌نماید و برپایی حکومت مشروع دینی در غیاب معصوم^(ع) را چنان دشوار و دیریاب می‌داند که جز از قبول بدیل‌های کم‌تر غصبی چاره‌ای برای آن نمی‌بیند^۱. شیخ هم با اینکه نظریه حکومتی خویش را هیچگاه به صراحت و به تفصیل بیان نکرد، در احتجاجاتش با علمای مشروطه به نظریه‌ای در مقابل آن توسل نجست^۲؛ پس

۱. نگاه کنید به: (ر.ک: زرگری‌نژاد ۱۳۷۴: ۴۵۷-۴۵۶؛ ۴۹۹-۵۰۰).

۲. برخلاف میرزا که در *تنبيه‌الامه* (۱۳۳۴) اشاراتی به نظریه حکومت در عصر غیبت دارد و نهایتاً هم از اساس مشروطه به عنوان «قدر مقدور»، دفاع عقلی و شرعی می‌نماید؛ از شیخ اساساً هیچ رأی و نظر صریحی در این باب وجود ندارد یا مضبوط و منعکس نشده است. از مشروطه مشروعه شیخ هم نمی‌توان به مثابه یک نظریه حکومتی و سیاسی یاد کرد؛ زیرا حاوی هیچ ایده و نظریه‌ای جز تمهیداتی برای جلوگیری از تحقق تام و تمام مقاصد غرب‌گرایان نیست. به همین رو در حد یک مجموعه اعتراضات نسبت به عنوان مجلس و نشان دادن حساسیت نسبت به اصل قانونگذاری و ابراز نگرانی از سوءاستفاده‌های ممکن از آزادی و مساوات و مجال یافتن و جری شدن برخی از فرقه‌های انحرافی باقی می‌ماند و با اندک دست‌کاری در نظام‌نامه و قانون اساسی نگاهشده شده توسط دیگران و افزودن اصل نظارت فقها به منظور کنترل مغایرت‌های شرعی مصوبات به اقناع می‌رسد. هر چند مشروطه‌خواهان غرب‌گرا همین میزان از ملاحظات دینی را هم برنتابیدند و انتقام سختی از شیخ بابت هوشیاری و استواری دینی‌اش گرفتند. درباره اعتراضات و مطالبات شیخ، نگاه کنید به: (لوايح منتشره در زاویه مقدسه در: ترکمان ۱۳۶۲: ۳۶۸-۲۳۱).

شاید بتوان گفت که اختلاف شیخ و میرزا نه در مبانی مذکور، که در نتیجه گیری از آن است. بدین نحو که میرزا به رجحان مشروطه می‌رسد به عنوان حکومتی که لااقل دو حق از سه حق مغتصبه از سوی سلطان مستبد را استیفا می‌نماید^۱ و شیخ هم پس از ناامید شدن از مشروطه، به همان خانه اول و راهکار مألوف بازمی‌گردد و بر تجزی میان امور نبوتی و سلطنت و تلاش برای حفظ تعاضد میان عالمان دینی و حاکمان ذی شوکت صحنه می‌گذارد (حرمت مشروطه در ترکمان ۱۳۶۲: ۱۱۱).

شیخ و میرزا با تمام اختلافاتشان، در دو مسأله هم نظر بودند:

۱. آماده نبودن شرایط برای اعمال وظایف کامله از سوی نواب عام حضرت (عج)^۲؛

۲. تفکیک و جداسازی امور فقهی از عرصه‌های عرفی جامعه^۳.

همین دو عقیده است که ایشان را با وجود رویکرد و راهبرد متفاوت در قبال مشروطه، در اتخاذ مواضع منفعلانه به هم شبیه ساخته است.

۱. حقوق مغضوبه توسط حکومت‌های مستبده از نظر میرزا، «حق الهی»، «حق امام» و «حق مردم» است که اولی و سومی را مشروطه بدیشان بازمی‌گرداند (نایینی ۱۳۳۴: ۴۷). اما میرزا توضیح نمی‌دهد که حق الهی حکومت چگونه در نظام مشروطه به صاحب آن بازگردانده می‌شود.

۲. با این که ادعا شده شیخ و میرزا به برپایی حکومت دینی با زعامت فقها قائل بوده‌اند؛ اما هیچ رأی و نظر صریحی در این باب از ایشان وجود ندارد. مبنا و مستند مدعیان هم، تلاش شیخ در تصویب اصل نظارت فقها بر مصوبات مجلس است و تأیید و موافقتی که میرزا با آن داشته است. همچنین ناظر به اشاراتی است که میرزا به امور حسبیه دارد (نایینی ۱۳۳۴: ۱۵، ۴۶، ۷۹) و در برخی فرازهای *تنبيه الامه* متذکر عدم تمکن حالیه نواب عام در اقامه این وظایف شده است (نایینی ۱۳۳۴: ۴۱، ۷۹).

۳. هم شیخ و هم میرزا به تفکیک غیر قابل فهمی میان امور عامه و امور دولتی قائل بودند و عمده حساسیت و مراقبت‌های دینیشان را هم مصروف اولی کرده‌اند. گویا از پیش پذیرفته‌اند که ورود و تأمل در دسته دوم با تمام اهمیت و تأثیرات شایانش بر زندگی مردم، خارج از وظایف دینی ایشان است. هم شیخ و هم میرزا، وجود هیأت نظار فقها برای کنترل عدم مغایرت مصوبات مجلس در امور دولتی و عرفی را برای این منظور کافی دانسته‌اند. نگاه کنید به: (ترکمان ۱۳۶۲: ۵۸-۵۹، ۶۷، ۱۰۴، ۱۱۰، ۳۲۹، ۳۶۵؛ نایینی ۱۳۳۴: ۸۹، ۱۰۲-۹۷) برای ملاحظه مصادیق دیگری از این عقیده در بین علمای عصر مشروطه نگاه کنید به: (آبادیان ۱۳۷۴: ۹۰-۸۷) این نگرش را بیش از عدم تمکن علما در آن شرایط، باید به حساب نگرش فقهی ایشان گذاشت که هنوز بسط لازم را به عرصه اجتماع و سیاست پیدا نکرده است. البته رأی و راهکار میرزا در بحث از ولایت نواب عام بر امور حسبیه (آبادیان ۱۳۷۴: ۷۹-۷۸، ۱۰۱) از شیخ که هیچگاه به این مباحث ورود جدی پیدا نکرد، بسط یافته‌تر است.

نظریهٔ غصبی بودن حکومت‌های قبل از ظهور، با اینکه در جوف خود، ظرفیت‌های شگرفی برای قهر و ادبار سیاسی و مخالفت با حکومت‌های وقت دارد، به دلیل اینکه هر اقدامی در برپایی حکومت دینی را به حضور معصوم^(ع) منوط می‌کند؛ ابتکار عمل سیاسی را از دست مؤمنان می‌گیرد و آنان را در یک موضع سلبی دائمی و تحمل توأم با اکراه، متوقف می‌سازد. صورت افراطی‌تر این اعتقاد با تمام راهبردهای سیاسی متصور، قابل جمع است؛ جز با راهبرد برپایی حکومت دینی.

اما امام در عین تعقیب آرمان انتظار برای ظهور حضرت^(عج) و برپایی دولت کریمهٔ ایشان به مثابه برترین نظام صالح عالم^۱، از تلاش برای برپایی حکومت دینی قدر میسور^۲ و مبتنی بر بنیان‌های دینی فروگذار نکردند و آن را در راستای ادای تکلیف دینی و آماده‌سازی زمینه‌های ظهور می‌دانستند^۳. مخالفت صریح امام با این نظریه را می‌توان از عبارات‌های زیر به خوبی به دست

۱. «در زمان ظهور مهدی موعود- سلام الله علیه- که خداوند ذخیره کرده است او را از باب اینکه هیچ کس در اولین و آخرین، این قدرت برایش نبوده است و فقط برای حضرت مهدی موعود بوده است که تمام عالم را، عدالت را در تمام عالم گسترش بدهد، و آن چیزی که انبیا موفق نشدند به آن با اینکه برای آن خدمت آمده بودند، خدای تبارک و تعالی ایشان را ذخیره کرده است که همان معنایی که همهٔ انبیا آرزو داشتند، لکن موانع، اسباب این شد که نتوانستند اجرا بکنند، و همهٔ اولیا آرزو داشتند و موفق نشدند که اجرا بکنند، به دست این بزرگوار اجرا بشود» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۴۸۱).

۲. «به ما این وعده را داده‌اند که در یک وقتی که امام زمان- سلام الله علیه- ظهور کند، این اختلافات از بین می‌رود ... ما امیدواریم یک قدری از این مطلب را، یک ورقی از این مطلب را، بتوانیم آن قدری که قدرت داریم اجرا کنیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۲۹۸). «بله، البته آن پر کردن دنیا را از عدالت، آن را ما نمی‌توانیم [پیر] بکنیم. اگر می‌توانستیم، می‌کردیم، اما چون نمی‌توانیم بکنیم ایشان باید بیایند. الآن عالم پُر از ظلم است. شما یک نقطه هستید در عالم. عالم پُر از ظلم است. ما بتوانیم جلوی ظلم را بگیریم، باید بگیریم؛ تکلیفمان است. ضرورت اسلام و قرآن [است] تکلیف ما کرده است که باید برویم همه کار را بکنیم. اما نمی‌توانیم بکنیم؛ چون نمی‌توانیم بکنیم، باید او بیاید تا بکند. اما ما باید فراهم کنیم کار را. فراهم کردن اسباب این است که کار را نزدیک بکنیم، کار را همچو بکنیم که مهیا بشود عالم برای آمدن حضرت- سلام الله علیه-» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۷-۱۶).

۳. «ما همه انتظار فرج داریم، و باید در این انتظار خدمت بکنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است، و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا بکند، و مقدمات ظهور ان شاء الله تهیه بشود» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۷۴). «آنچه که در این جزوه است «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» است ... امید است ان شاء الله تعالی با عمل به آن، آرمانهای اسلامی برآورده شود؛ و تا ظهور حضرت بقیة الله- ارواحنا له الفداء- باقی و مورد عمل باشد» <

آورد. اگر چه منظور ایشان لزوماً شیخ و میرزا نبوده‌اند. عتاب و اشاره ایشان در اینجا به کسانی است که نه تنها با هر اقدامی در راستای برپایی حکومت دینی با استناد به آن روایات به مخالفت می‌پرداختند، بلکه مردم را به بی‌تفاوتی و سکوت در قبال اوضاع موجود فرامی‌خواندند:

یک دسته دیگری بودند که می‌گفتند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، این حکومت باطل است و بر خلاف اسلام است. آنها مغرور بودند. آنها بی که بازیگر نبودند، مغرور بودند به بعضی روایاتی که وارد شده است بر این امر که هر علم‌ی بلند بشود قبل از ظهور حضرت، آن علم، علم باطل است. آنها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد، در صورتی که آن روایات [اشاره دارد] که هر کس علم بلند کند با علم مهدی، به عنوان «مهدویت» بلند کند، [باطل است]. حالا ما فرض می‌کنیم که یک همچو روایاتی باشد، آیا معنایش این نیست که تکلیفمان دیگر ساقط است؟ یعنی، خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن نیست این معنا که ما دیگر معصیت بکنیم تا پیغمبر بیاید، تا حضرت صاحب بیاید؟ حضرت صاحب که تشریف می‌آورند برای چی می‌آیند؟ برای اینکه گسترش بدهند عدالت را، برای اینکه حکومت را تقویت کنند، برای اینکه فساد را از بین ببرند. ما برخلاف آیات شریفه قرآن دست از نهی از منکر برداریم، دست از امر به معروف برداریم و توسعه بدهیم گناهان را برای اینکه حضرت بیاید؟ حضرت بیاید چه می‌کنند؟ حضرت می‌آیند، می‌خواهند همین کارها را بکنند.

→ (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۱: ۱۰۳). «این کشوری که کشور ائمه هدی و کشور صاحب الزمان - سلام الله علیه - است کشوری باشد که تا ظهور موعود ایشان به استقلال خودش ادامه بدهد؛ قدرت خودش را در خدمت آن بزرگوار قرار بدهد که عالم را ان شاء الله، به عدل و داد بکشد و از این جورهایی که بر مستضعفان می‌گذرد جلوگیری کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۳۰۹). «و ان شاء الله، اسلام را به آن‌طور که هست، در این مملکت پیاده کنیم و مسلمین جهان نیز اسلام را در ممالک خودشان پیاده کنند و دنیا، دنیای اسلام باشد، و زور و ظلم و جور از دنیا برطرف بشود و [این] مقدمه باشد برای ظهور ولی عصر - ارواحنا فداه». (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۲۶۲) «ما تکلیف داریم آقا! این‌طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان - سلام الله علیه - هستیم پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم «عَجَلْ عَلٰی فَرَجِهِ». عَجَلْ، با کار شما باید تعجیل بشود، شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او. و فراهم کردن اینکه مسلمین را با هم مجتمع کنید. همه با هم بشوید.» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۲۶۹).

... ما اگر دستمان می‌رسید، قدرت داشتیم، باید برویم تمام ظلم و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ماست، منتها ما نمی‌توانیم. اینی که هست این است که حضرت عالم را پر می‌کند از عدالت؛ نه شما دست بردارید از تکلیفتان، نه اینکه شما دیگر تکلیف ندارید. ما تکلیف داریم که، اینکه می‌گوید حکومت لازم نیست، معنایش این است که هرج و مرج باشد. اگر یک سال حکومت در یک مملکتی نباشد، نظام در یک مملکتی نباشد، آن‌طور فساد پر می‌کند مملکت را که آن طرفش پیدا نیست. آنکه می‌گوید حکومت نباشد، معنایش این است که هرج و مرج بشود؛ همه هم را بکشند؛ همه به هم ظلم بکنند برای اینکه حضرت بیاید. حضرت بیاید چه کند؟ برای اینکه رفع کند این را. این یک آدم عاقل، یک آدم اگر سفیه نباشد، اگر مغرض نباشد، اگر دست سیاست این کار را نکرده باشد که بازی بدهد ماها را که ما کار به آنها نداشته باشیم، آنها بیایند هر کاری می‌خواهند انجام بدهند، این باید خیلی آدم نفهمی باشد! (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۵-۱۴).

مبناگروی: مبناگروی اشاره به اهمی است که احیاگران در بازگشت به دین و به نسخه نخستین آن مبذول می‌دارند و کمترین تنازل و تجدیدنظری را در آن بر نمی‌تابند. مبناگروی را در سطح راهبردی باید در حفظ اصول و داشتن مرزبندی‌های روشن و صریح با رقبای فکری - سیاسی جست و ما همین جنبه را مبنای مقایسه میان ایشان قرار خواهیم داد.

جلوه بارز اصول‌گرایی امام را می‌توان در مراقبت ایشان از وحدت نیروها در عین رعایت مرزبندی‌های عقیدتی مشاهده کرد. این همان دو وجهی است که به نظر می‌رسد از سوی شیخ و میرزا چندان رعایت نشده است؛ چنان که یکی از علل تشدید اختلافات علما در آن برهه، عدم ملاحظه و مراعات همین اصول در جبهه‌بندی و جبهه‌گیری‌های سیاسی ایشان بوده است. مسأله‌ای که به‌رغم داشتن زمینه‌های مساعد در زمان امام، چندان مجالی برای بروز نیافت.

اگر شیخ در ابراز مخالفت با مشروطه‌خواهان، مرزبندی‌های خود را با شاه و دربار به‌خوبی حفظ می‌کرد و همان‌طور که از پذیرش علم روس‌ها سرباز زد، از قرار گرفتن در جبهه استبداد نیز امتناع می‌نمود^۱، نقش و اثر ماندگارتری در سیر تحولات آن دوران از خود باقی می‌گذارد.

۱. موضع شیخ در قبال سلطنت قاجار تا قبل از جداکردن راه خود از علمای مشروطه‌خواه، بر مدارای از سر اضطرار استوار بود و گاهی هم تا قهر و ادبار نسبت به بعضی از اعمال آنان پیش می‌رفت. اما این موضع در برهه پس از آن، <

همین گونه است میرزا که استبداد قجری را به درستی دید و برای از پیش رو برداشتن آن مجدانه تلاش نمود، اما دست بیگانگان را در سیر حوادث و مسیر تحولات آن به خوبی ندید و از آن غافل ماند. ایشان که در *تنبيه الامه* از خطر استبداد دینی به کرات یاد می کند (نایینی ۱۳۳۴: ۲۷، ۳۶، ۳۸، ۵۶، ۶۰، ۶۲، ۷۷، ۹۴، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۹). تمام همش در آن، رد شبهاتی است که آنان درباره مشروطه مطرح ساخته اند^۱، مقاصد روشنفکران ضد دین و فرقه‌های انحرافی را در این ماجرا نمی بیند و از میدان داری آنان احساس خطر نمی کند.

شیخ و میرزا هر کدام در یک جنبه از این ماجرای چندسویه از خود، دقت و حساسیت لازم را نشان دادند؛ اما نتوانستند مواضع اصولی خود را نسبت به همه طرف‌های درگیر به روشنی ابراز نمایند و به نحو متوازن دنبال کنند و به همین رو هم دچار برخی اهمال‌های استراتژیک و

→ یعنی پس از نقض عهد مجلس نسبت به مطالبات شیخ و تجمع اعتراضی ایشان و هواداران در مدرسه مروی (ذیقعه ۱۳۲۵ق)، دچار چرخشی جدی گردید و به هم‌سویی با سلطنت و حمایت از دستگاه سرکوب رسید. برخی از تعبیری که شیخ در این برهه در تأیید محمدعلیشاه به کار برده است، پیش از این درباره هیچ یک از شاهان قاجار به کار نبرده بود. برای مصادیقی از این دست، نگاه کنید به *تذکره النافل* (ترکمان ۱۳۶۲: ۷۵-۵۶) که در دوره استبداد صغیر و در اوج مقابله جویی‌های شیخ با مشروطه‌طلبان نگاشته شده است. شیخ پیش از آن، حتی در دوره بست‌نشینی در زاویه مقدسه که به مرزبندی با علمای مشروطه خواه و تقار با مجلس رسیده بود، از طرفدار استبداد و ضد مجلس نامیده شدن ابا داشته است. نگاه کنید به: (ترکمان ۱۳۶۲: ۳۴۱-۳۴۰).

۱. فرازهای فراوانی را می توان در *تنبيه الامه* نشان داد که به نحو متناظر، پاسخی است به ایراداتی که از سوی شیخ به اساس مشروطه وارد شده و عمدتاً هم در *تذکره النافل* و *حرم مشروطه* آمده است: (۱) ایرادهای شیخ به نوشتن قانون در برابر قانون اسلام و وادار کردن مردم به پیروی از آن (ترکمان ۱۳۶۲: ۵۹-۵۷، ۱۰۶، ۱۱۴-۱۱۳)؛ پاسخ‌های میرزا که قانونگذاری و الزام را در حوزه‌های مالانص فیه و غیر مجعول الهی، خلاف شرع نمی‌داند (نایینی ۱۳۳۴: ۷۵-۷۳، ۱۰۲-۹۷)، بلکه آن را یکی از دو رکن مقوم برپایی سلطنت اسلامی می‌شمارد (نایینی ۱۳۳۴: ۵۸-۵۷). (۲) ایراد شیخ به اتکای به آرای اکثریت (ترکمان ۱۳۶۲: ۵۸، ۶۴، ۱۰۳، ۱۰۶)؛ پاسخ نایینی به آن (۸۵-۸۰). (۳) ایراد شیخ به مسأله قائل شدن و کالت در جایی که محل اعمال ولایت است (ترکمان ۱۳۶۲: ۶۷، ۱۰۴-۱۰۳، ۱۱۴-۱۱۳)؛ پاسخ نایینی به آن (نایینی ۱۳۳۴: ۷۹-۸۰، ۱۰۴-۸۶). (۴) تعریض‌های شیخ به دو اصل حریت و مساوات (*تذکره النافل* در ترکمان ۱۳۶۲: ۶۴-۵۹، ۱۰۷-۱۱۰)؛ پاسخ‌های نایینی به آنها (نایینی ۱۳۳۴: ۷۲-۶۴). مقابله جویی تا بدانجا است که شیخ از این دو اصل به مودی و مخرب و موهوم (*تذکره النافل* در ترکمان ۱۳۶۲: ۶۰-۵۹، ۶۴، ۱۰۸) یاد می کند و میرزا به موهبت عظمای الهیه و دو اصل مبارک و طیب و طاهر (نایینی ۱۳۳۴: ۳۷، ۵۵، ۶۳، ۶۷).

جبران ناپذیر گردیدند. غفلت از اصول از سوی ایشان تا بدانجا رفت که همان اغماض و تسامحی را که به خطا در حق برخی از طرف‌های رقیب یا متخاصم به کار می‌بردند، از هم دریغ داشتند. با اینکه مبنای گروهی عقیدتی و اهتمام به اصول راهبردی از جانب شیخ بیش از میرزا رعایت شد و به خاطر آن تا شق عصای مسلمین^۱ نیز پیش رفت؛ اما از آن در تجانب از استبداد و حفظ مرزبندی با محمدعلیشاه، چندان مدد گرفته نشد. تنازل از مبانی را به جز در سطوح راهبردی، در تلقی ایشان از قلمرو مداخلات دین هم می‌توان دید و شگفت آنکه عقیده شیخ و میرزا در این سطح به هم نزدیک است. معلوم نیست که مبنای ایشان در تفکیک میان امور سلطنت از امور عامه که اولی را از دایره شمول احکام شرع و مداخله مراجع دینی خارج می‌سازند (ترکمان ۱۳۶۲: ۵۸-۵۹، ۶۷، ۱۰۴، ۱۱۰، ۳۲۹، ۳۶۵؛ نایینی ۱۳۳۴: ۸۹) چیست؟ چه عرصه‌ای از امور سلطنتی را می‌توان تصور کرد که تأثیراتی بر امور عامه نداشته باشد؟ فرض و قبول چنین تفکیکی ضمن آنکه با تعریف ذاتی دین، چنانکه آمد، مغایرت دارد؛ گام بلندی به سوی عرفی شدن فرد و جامعه بوده است و عجیب است که شیخ با وجود مشرب اصولی، وقوف لازم را بدان ندارد. این را با منطق نظری امام در برپایی حکومت دینی به منظور تسری دین در تمامی ارکان اداره جامعه مقایسه کنید.

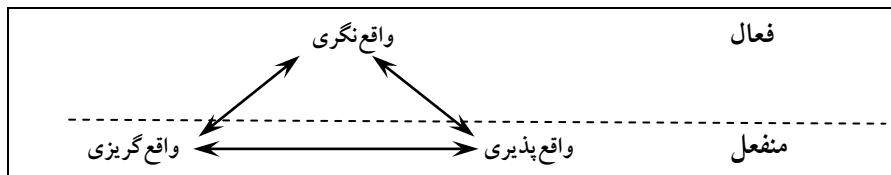
موقعیت‌های متفاوت شیخ و میرزا بلاشک اثر تعیین‌کننده‌ای بر مواضع و واکنش‌های آنان در قبال مسائل پدید آمده در این برهه داشته است و می‌تواند بخشی از اختلاف آرای میان ایشان را تبیین کند. در عین حال خود گواه دیگری است بر کوتاهی و تنازل ایشان از مبنای گروهی. فقدان همدلی و عدم اعتنا به نگرانی‌های شیخ از سوی علمای مشروطه‌خواه نجف به‌رغم داشتن مسئولیت‌های دینی مشترک و مبانی اصولی یکسان، جز با «تأثیرپذیری موقعیتی» با هیچ عامل دیگری قابل توجیه و تحلیل نیست. غالب شدن اثر موقعیتی بر شیخ را می‌توان از مطالب مندرج در نامه‌ها و بیانیه‌های ایشان به‌دست آورد که غالباً با بزرگ‌نمایی برخی از موضوعات فرعی و شاذ و نادیده گرفتن مصالح بزرگ‌تر همراه بوده است.^۲ هر دو را می‌توان با مواضع و خط‌مشی‌های اصولی امام در برهه هیجده ماهه انقلابی در ایران مقایسه کرد که از شناخت و اشراف ایشان از

۱. اشاره به عبارتی است منقول از سیدعبدالله بهبهانی به شیخ فضل‌الله نوری در بست ایشان در حضرت عبدالعظیم که گفته است: آقا بیا برویم شهر و شق عصای مسلمین نکنید.

۲. برای مشاهده این قسم تصریحات و تأکیدات غیر ضروری شیخ، نگاه کنید به: (تذکره الغافل و حرمت مشروطه در ترکمان ۱۳۶۲: ۶۰-۵۹، ۱۰۸-۱۰۷، ۱۱۰).

زمینه و ظرفیت‌های درونی جامعه ایران برمی‌خاست و به تصمیمات شگرف و اقدامات بزرگی انجامید که کمتر کسی از فعالان سیاسی بر آن صحنه می‌گذارد و موفقیتی را برای آن پیش‌بینی می‌کرد!

واقع‌نگری: واقع‌نگری در جایی میان واقع‌پذیری و واقع‌گریزی ایستاده، اما در سطحی بالاتر، چرا که از انفعال جاری در آنها نیز رهایی یافته است. وقتی از پذیرش بی‌چون و چرای واقعیت فاصله می‌گیرید و مراقبت می‌نمایید تا دچار عارضه واقع‌گریزی هم نشوید؛ به جایگاه بالاتری ارتقا پیدا می‌کنید که آن را واقع‌نگری می‌گویند. با اینکه واقع‌نگری به ساحت نظر تعلق دارد و هنوز به مرحله عمل پا نگذاشته است، قابل‌اتصاف به «فعال‌بودن» است؛ چرا که واجد خویش را خواهی نخواهی به چون و چرا و به تبع آن، به دخل و تصرف در واقعیت وامی‌دارد.



دین برای ایجاد تحول در انسان آمده یا ساخته شده است و بنیانگذاران و مروجین آگاه آن نیز می‌دانند که چنین غرضی در غالب موارد و در اکثر انسان‌ها، جز با تمهید شرایط و همراه ساختن اوضاع میسر نمی‌گردد. اعتنای به اوضاع، لاجرم به واقع‌نگری می‌انجامد؛ چرا که واقع‌نگری، لازمه طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تعقیب چنین آرمانی است. واقع‌نگر بودن، هم در باب مشخصات وجودی انسان موضوعیت دارد و کاربرد پیدا می‌کند و هم درباره اوضاع محیطی او و اقتضانات ذاتی آن. اعتنا و اهتمامی که نوعاً اصلاح‌گرایان نسبت به اقتضانات زمانی و مکانی حفظ و بسط دین مبذول داشته‌اند، برخاسته از همین خصلت است. این خصلت اگر نقطه تعادل خود را به درستی و به دور از آسیب‌های واقع‌پذیری و واقع‌گریزی پیدا کند، به یکی از خصال مقوم جریان توأمان بدل می‌گردد. با توجه به اینکه فعال‌گرایی به نحوی با مبنای گروهی و واقع‌نگری عجین است و در هر دوی آنها جاری است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که مایز اصلی جریان توأمان از جریانات واگرای اصلاح و احیا، توازنی است که میان این دو ویژگی برقرار می‌سازد: ابرام بر «اصول»، همراه با عطف توجهات لازم به «واقعیات».

۱. برای اشاراتی در این باره، نگاه کنید به: (شجاعی‌زند ۱۳۸۲: ۵۸-۴۷).

آنچه امام را از شیخ و میرزا در این مسأله متمایز ساخته، همین عنصر توازن است که بدیشان کمک نمود تا شکاف به ظاهر غیرقابل عبور میان اصول تا واقعیت و از واقعیت تا آرمان را تا حد ممکن پر سازد. این را امام اولاً، با قدرت اجتهادی خویش که از مشرب اصولی و فقه پویا و پیشرفته ایشان نشأت می‌گرفت و ثانیاً، با تدریج و ترتیبی که برای فرایند منتهی به شکل‌گیری جامعه دینی منظور نظر داشتند^۱، محقق ساختند.

اما واقع‌گریزی شیخ را می‌توان در موضعی که درباره قانونگذاری، مساوات و آزادی اتخاذ کرده‌اند (مذکوره الغافل در ترکمان ۱۳۶۲: ۵۹-۵۷)، و واقع‌پذیری ایشان را در مدارای با سلطنت قاجار تا قبل از به راه افتادن امواج مشروطه‌خواهی^۲ نشان داد. شیخ که هیچ ایده و راهبردی برای نیل به حکومت دینی در برهه غیبت حضرت حجت (عج) ارائه نکرده بود؛ با اتخاذ این مواضع، عملاً نیز راه را بر امکان هرگونه اقدام اصلاحی با سمت و سوی دینی می‌بندد و این فرصت را در اختیار دیگران قرار می‌دهد.

اما واقع‌پذیری و انفعال شیخ معطوف به دوره ماقبل نهضت است و تمکین به اوضاع کمتر نگران‌کننده‌ای که سلطنت قاجار، آن هم در دوره فتور خویش پدید آورده بود. شیخ از بابت آن اوضاع چندان آسوده‌خاطر است که بازگشت به آن دوره را بر گام نهادن در مسیری که مقصد و مقصود آن نامعلوم است، ترجیح می‌دهد^۳.

اما واقع‌پذیری میرزا معطوف به رخدادهایی است که خارج از اراده و کنترل علمای مشروطه‌خواه نجف به وقوع می‌پیوندد و گفتمانی که سمت و سوی نهضت را رقم می‌زند. انفعال

۱. مقام معظم رهبری این فرایند را به خوبی در شکل‌گیری به دنبال هم «انقلاب اسلامی»، «نظام اسلامی»، «دولت اسلامی»، «جامعه اسلامی» و «امت اسلامی» ترسیم کرده‌اند. نگاه کنید به: (دیدار با دانشجویان - کرمانشاه ۹۰/۷/۲۴).

۲. مشارکت فعالانه شیخ و دیگر علما در جنبش تنباکو را با تمام نشانه‌هایی که از قدرت و نفوذ اجتماعی روحانیت با خود داشت و تأثیرات شایانی که بر نهضت مشروطه گذاشت، نمی‌توان به عنوان یک مبادره بنیادی علیه سلطنت قاجار محسوب کرد. جنبش تنباکو بیش از هر چیز، یک حرکت سیاسی مخالف حضور آشکار بیگانه و علیه مداخلات بیرون از حد آنان در ایران است.

۳. راهبرد شیخ در مقطعی که با حمایت تمام قد از شاه و سلطنت همراه شد، بر منطق دفع فاسد به فاسد مبتنی است و نه برخاسته از دفاع مبنایی و اعتقادی از آن. این همان منطقی است که میرزا هم در دفاع تمام قد از مشروطه به کار می‌برد؛ با این تفاوت که جای فاسد و فاسد در این دو رویکرد با هم عوض شده است و در نهایت هم به وانهادن فاسد و فاسد و رویارویی با یکدیگر کشیده می‌شود.

میرزا و علمای نجف را می‌توان اولاً، در فتاوی و اظهارنظرهای موردی ایشان درباره حوادث مختلف این دوره دید^۱ و ثانیاً، در فحوای *تنبیه‌الامه* که همه آن در تشریح بی‌کم و کاست همان چیزی است که دیگران عرضه داشته‌اند^۲. این را می‌توان با واقع‌نگری شگرف امام مقایسه کرد که: ۱. «حکومت» را فلسفه عملی فقه^۳ می‌دانستند؛ چون راه دیگری برای پیاده‌سازی و به تحقق‌رسانی کامل آن وجود ندارد.

۲. ظرفیت‌های فقه را با گشودن باب «احکام ثانویه شرعی»^۴ و «احکام حکومتی» فعال نمودند تا امکان عملی اداره جامعه بر تراز دین فراهم گردد.

۱. همین که غالب مواضع علمای نجف در قالب فتاوی و اظهارنظرهای موردی و تلگرافی ابراز شده است، خود جلوه بارزی است از انفعال و کم‌کاری نظری ایشان در این ماجرا. خصوصاً وقتی آن را با حجم ادبیات تولیدشده روشنفکران غرب‌گرا مقایسه می‌کنیم که کارشان را از دو سه دهه قبل از آن آغاز کرده بودند. همان را مقایسه کنید با حجم بسیار بالای مصاحبه و اعلامیه و سخنرانی‌های امام در برهه ۱۸ ماهه انقلابی. حضرت امام با درک روشنی از آن شرایط ویژه و اهمیت آن در تعیین سرنوشت اسلام و ایران، اولاً درس و مدرسه را تعطیل کردند و خود را وقف تمام وقت انقلاب نمودند و ثانیاً از موقعیت محصور عراق رحل اقامت گزیدند تا از روند پرشتاب قضایا در ایران عقب نمانند. درباره حجم فعالیت‌های امام و گستردگی مطالبی که در یک برهه کوتاه تولید کرده‌اند، نگاه کنید به: (شجاعی‌زند ۱۳۸۲: ۷۹-۸۲).

۲. مقصود نایینی در *تنبیه‌الامه*، رفع نگرانی‌های دینی و احساس بیگانگی دینداران با مشروطه است و در تمهید آن، از سه راه رفته است: ۱. از آن خودسازی اصول و مبانی مشروطه؛ ۲. احتجاجات اصولی و تفسیری برای تأمین پشتوانه‌های دینی در برخی از موضوعاتی که مورد تعریض مخالفان قرار گرفته بود؛ ۳. استفاده از منطق عقلایی دفع افسد به فاسد و رجحان حکومت غاصب غیر جائز بر حکومت غاصب جائز.

بدین تمهیدات سه‌گانه که اساس *تنبیه‌الامه* را تشکیل می‌دهد، توجه چهارمی هم دیگر علمای مشروطه‌خواه افزوده‌اند و آن، پذیرفتن مشروطه غربی است برای مصون ماندن از چپاول و استعمار از سوی آنان. نگاه کنید به: (حاجی نورالله نجفی در ترکمان ۱۳۶۲: ۴۴۷-۴۴۶) و برای مصادیق دیگر به: (آبادیان ۱۳۷۴: ۸۷-۸۴).

۳. «... یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است...» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۱: ۲۸۹).

۴. امام در چند جا به صراحت از احکام ثانویه در کنار احکام اولیه به عنوان احکام شرعیه‌ای که در حفظ نظام اسلامی دخیل است یا ضرورت دارد، یاد کرده‌اند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۱۲-۳۱۱؛ ج ۱۷: ۲۵۳). ایشان حتی ←

۳. مناسب‌ترین شکل حکومت برای پیشبرد اهداف دینی در این دوران را «جمهوری» تشخیص دادند؛^۱ چون از قابلیت به مراتب بیشتری برای شکل‌دهی به بستر اجتماعی سالم برخوردار است.
۴. عنصر «مصلحت» را به منظور تأمین اسباب و لوازم حفظ نظام دینی^۲ برجسته ساختند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تعبیر و تجربیات موجود از «نواندیشی دینی»، از هر دو سو مواجه با انکار و تردیدهای جدی است و در عین حال، ضرورت‌های عقلی حاکم بر ادیان جهانی به ما اجازه نمی‌دهد تا از آن صرف نظر نماییم. پس به جای پاک کردن صورت مسأله، باید سراغ تعبیری از نواندیشی دینی رفت که اولاً، از مؤیدات درون‌دینی کافی برخوردار باشد و ثانیاً، واجد قابلیت و کفایت‌های لازم برای تحقق.

→ از شورای نگهبان هم انتظار داشتند که در تصمیماتشان به عناوین ثانویه هم توجه داشته باشند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۴۴).

۱. امام در ۴ اردیبهشت ۱۳۵۷ در اولین مصاحبه‌شان با یک خبرنگار خارجی در نجف فرمودند: «رژیمی که ما برقرار خواهیم کرد به هیچ وجه رژیم سلطنتی نخواهد بود» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۷۳). ظاهراً اشاره به «جمهوری اسلامی» به عنوان شکل رژیم آینده از سوی ایشان برای اول بار در ۲۰ مهر ۱۳۵۷ در مصاحبه با خبرنگاران در نوفل‌لوشاتو مطرح شده است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۵۱۴-۵۱۵). بدین مطلب همچنین در مصاحبه با مجله فیگارو در دو روز بعد هم اشاره می‌کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ص ۱). اوج تصریحات امام به جمهوری اسلامی به عنوان نوع پیشنهادی رژیم آینده که به آرای عمومی گذارده خواهد شد، مربوط به مصاحبه و پیام‌های امام در فاصله ۱۰ تا ۱۶ آبان ماه همان سال است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۲۴۸، ۲۶۴، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۲). نکته مهم در این اشارات و تصریحات آن است که اولاً، امام هیچ‌گاه از لفظ جمهوری بدون پسوند اسلامی استفاده نکردند و ثانیاً، به دفعات بر این نکته تأکید فرمودند که جمهوری، شکل رژیم آینده است و محتوای آن را اسلام معین می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۵۱۵؛ ج ۴: ۳۳۴، ۳۴۹) و ثالثاً، در چند جا بر اهمیت و تقدم محتوا بر شکل حکومت تصریح نموده‌اند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۴، ۱۴۷).

۲. باید توجه داشت که آنچه متأخر است، «تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام» است، نه اصل مصلحت به عنوان یکی از ملاحظات فقهی حضرت امام که در سراسر بیانات و خطابات ایشان، پیش و پس از آن تاریخ مطرح شده است. استفاده فراوان حضرت امام از این اصطلاح، نشان‌دهنده جایگاه مهم این عنصر در مبانی فقهی ایشان است و مضاف کردن آن به اسلام، مسلمین، امت، نظام و دیگر اسامی جمع مثل انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی، کشور، مملکت، ایران، جامعه، مردم، ملت، توده، تمام طبقات، مستضعفین، پابرنه‌ها، جبهه‌رفته‌ها و ...، مبین مبانی و معیارهای مورد نظر ایشان در تشخیص آن است. پس نباید آن را ساده‌انگارانه، با ملاحظه «منافع» (Utility) در مکاتب غربی که بنیادی خودخواهانه دارد، یکی گرفت.

اولین گام در این مسیر پس از بیان مسأله، تشریح و پالایش مفهومی بود و طی آن نشان دادیم که از چهار تعبیر رایج از «اصلاح دین»، تنها یکی از آنها مصاب و مطابق با آموزه‌های دینی است. این همان تعبیری است که امکان جمع کردن میان احیا و اصلاح را به عنوان دو ضرورت اجتناب‌ناپذیر، به پیروان این قبیل ادیان می‌دهد. اصلاح دین بدین تعبیر یعنی اصلاح در اوضاع اجتماعی و در وضعیت دینداری پیروان که در صورت تعقیب، هیچ تقابل و تعارضی با اهتمامات دینی احیاگران در جهت پالایش آموزه‌ها و بازگشت به فحوا و صورت ناب اولیه آن پیدا نخواهد کرد. همین تلقی از اصلاح و احیای هم‌گرایانه و به‌کارگیری آن در شرایط مقتضی است که ما را به تعبیری متلائم از نواندیشی دینی نزدیک می‌سازد. نواندیشی دینی با این تعبیر، به‌جز اقتضائات عقلی و مؤیدات درون‌دینی، ردپایی نیز در واقعیت‌های تاریخی داشته است و می‌توان صحت و ضرورت آن را از طریق مقایسه مصادیق مغایر و پیامدهای خواسته و ناخواسته آنها برای دین، مورد بررسی قرار داد. شیخ و میرزا و امام را ما مصادیقی آشنا و در عین حال مناسب برای این مقایسه یافتیم و نشان دادیم که ترکیب همگرایی احیا و اصلاح دینی در امام، واجد چه تمایزات بارزی نسبت به صورت‌های واگرایی آن بوده است. شکی نیست که بخشی از این تمایزات، ناشی از امتیازاتی است که امام به دلیل دیرآمدگی و قراردادن در موقعیتی مشرف، از آن برخوردار بوده است؛ اما بخش دیگر آن را باید به حساب رویکرد متعادل و متلائم ایشان نسبت به وظایف دینی احیا و اصلاح گذارد. این همان عنصر اساسی و مفقوده در تعبیر رایج از نواندیشی دینی است که باعث شده به خارج از گفتمان دینی منتقل شود و در مواردی حتی به رویارویی با دین منتهی گردد. پیامد این تعبیر ناصواب، به‌جز محروم کردن ادیان جهانی از این امتیاز اساسی، تقویت جریانات سلفی و اخباری در واکنش به هرگونه نوگرایی است.

مقاله در فراز پایانی خود با مراجعه به رویکرد و عملکرد امام در عرصه سیاسی و اجتماعی نشان داد که ایشان از سه حیث «فعال‌گرایی»، «مبناگرایی» و «واقع‌نگری» دینی، متمایز از شیخ و میرزا بوده و دین را با سطح بالاتری از مسائل، درگیر نموده است. وضعیتی که تا پیش از این در هیچ برهه‌ای از تاریخ اسلام و ایران سابقه نداشته است و نتایج آن در سرنوشت دین و دینداری در ایران بسیار تعیین‌کننده خواهد بود.

جلوه‌های بارز فعال‌گرایی امام، در سر داشتن اهداف بلند، در اختیار گرفتن ابتکار عمل و اصلاح درک رایج از آرمان انتظار بوده است. مبناگرایی ایشان از حیث راهبردی، با داشتن

مرزبندی‌های روشن با جناح‌های درگیر، پیش‌بردن توأمان مبارزه با استبداد و استعمار و پرهیز از اصلی‌کردن اختلافات درونی و از حیث اعتقادی، با بسط عرصهٔ مداخلات دین و به هم‌آوری امور دینی و عرفی مشخص می‌شود. اما واقع‌نگری در امام از ابرام بر «اصول»، در عین توجهات لازم به «واقعیت» برمی‌خاست و در عرصهٔ واقعیات نیز با توازن و تدریج همراه بوده است. نتیجهٔ حاصل از این خط مشی، بسط فقه حکومتی در دورهٔ ایشان و رشد اجتهادات اصولی ناظر به مقتضیات زمان و مکان بوده است. بنابراین نواندیشی دینی را می‌توان از یک سو حسب نسبتی که با جریانات احیا و اصلاح دینی برقرار می‌کند و از سوی دیگر از طریق خصوصیات سه‌گانهٔ فوق شناسایی کرد.

منابع

- آبادیان، حسین. (۱۳۷۴) *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران: نشرنی.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۰) *فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت*، تهران: سخن.
- ابوالحسنی، علی. (۱۳۸۵) *کارنامهٔ شیخ فضل‌الله نوری: پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، تهران: مؤسسهٔ سه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- الگار، حامد. (۱۳۵۹) *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) *صحیفهٔ امام*، (دوره ۲۲ جلدی) تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (بی‌تا) *کشف‌اسرار*، بی‌جا.
- انصاری، مهدی. (۱۳۶۹) *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت: رویارویی دو اندیشه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ترکمان، محمد (گردآورنده). (۱۳۶۲) *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامهٔ شیخ فضل‌الله نوری* (۲ مجلد)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۸) *بست‌نشینی مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات تاریخ معاصر.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۸۱) *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: انتشارات: امیرکبیر.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۴) *رسائل مشروطیت*، تهران: کویر.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا. (پاییز ۱۳۸۸) «روحانیت و موقعیت جدید»، *فصلنامهٔ شیعه‌شناسی*، شماره ۲۷، ص ۲۶۴-۲۳۱.
- _____ . (۱۳۸۲) *برههٔ انقلابی در ایران*، تهران: انتشارات عروج.
- کسروی تبریزی، احمد. (۱۳۵۹) *تاریخ مشروطهٔ ایران* (دوجلدی)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) *ده گفتار*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۲۸) *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: کتابخانهٔ سقراط، ابن‌سینا.
- نایینی، محمدحسین. (۱۳۳۴) *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، با مقدمه و توضیحات سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.