

صورت‌بندی نیروهای دینی - سیاسی در دوره پهلوی اول

سید محسن آل سیدغفور^۱

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز

(تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۵ - تاریخ تصویب: ۹۳/۱۱/۲۸)

چکیده

با آغاز ایران جدید از دوران مشروطه به بعد و تغییر فضای سیاسی- اجتماعی، صورت‌بندی نیروهای سیاسی- اجتماعی ایران دگرگون شد. ورود و گسترش فرهنگ غربی، چالشی بود که در برابر سنت فکری- سیاسی مسلمانان ایرانی جلوه‌گر شد. به این ترتیب، سنت فکری- سیاسی مسلمانان ایرانی در میان فقها و نیروهای حوزوی شکل گرفته، در پی توضیح اصول مترقی دین اسلام و قابلیت انعطاف آن در مواجهه با مسائل جدید بود. در این پژوهش، از این سنت با نام سنت نواندیشی دینی- سیاسی یاد می‌کنیم. شکل‌گیری کودتای ۱۲۹۹ و تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی، فضای نواندیشی دینی را دچار تغییر و تحول کرد. هریک از چهار گرایش سنت شیخ، نیروهای حکومتی حوزوی، گرایش قرآن‌پژوهی و نیروهای سیاسی منتقد، پاره‌های تشکیل‌دهنده این سنت در دوره استبداد رضاشاهی است. فهم صورت‌بندی نیروهای نواندیش دینی- سیاسی در دوران پهلوی اول، موضوعی است که در این پژوهش بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی

سنت شیخ، سنت نواندیشی دینی، مکتب نجم‌آبادی (گرایش قرآن‌پژوهی)، نیروهای حکومتی حوزوی، نیروهای سیاسی منتقد

مقدمه

بررسی صورت‌بندی نیروهای دینی - سیاسی دوره پهلوی اول، مستلزم شناخت فضای سیاسی و اجتماعی است. حکومت استبدادی و نوساز رضاشاه در این سالیان، فضایی از اختناق و استبداد سیاسی را رقم زده بود که در نتیجه آن بسیاری از گروه‌ها و نیروهای اجتماعی آن دوره سرکوب شده بودند. حوزه و نیروهای آن نیز پس از به قدرت رسیدن رضاشاه از این مسئله مستثنا نبود. در این سال‌ها، شاهد اندیشه‌ها و فعالیت‌هایی از نیروهای حوزوی در گرایش‌ها و جریان‌های متفاوتی هستیم. در این پژوهش، سنت خاصی بررسی می‌شود که از هم‌یابی کلی آنها در کنار یکدیگر، با وجود تفاوت در راه و روش، به سنت نواندیشی دینی - سیاسی یاد می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد جریان واحدی به نام نیروهای نواندیش دینی - سیاسی را نمی‌توان شناخت. شناخت این نیروها، مستلزم فهم سنت‌های متفاوتی است که بر آن اساس هرکدام بنا بر فهم خود، بخشی از سنت نواندیشی دینی - سیاسی را تشکیل داده‌اند.

نیروهای چهارگانه مکمل سنت نواندیشی دینی - سیاسی

با شکل‌گیری حکومت مطلقه رضاشاه و هژمون شدن سنت ناسیونال - لیبرال در این دوره، فهم و شناخت نیروهای سنت فکری - سیاسی نواندیشان دینی را باید در تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای در میان نیروها و اندیشمندان حوزوی یافت؛ بر این اساس، به نظر می‌رسد به صورت‌بندی چهارگانه زیر بتوان اشاره کرد:

۱. نیروهای سنتی وفادار به مکتب شیخ؛ ۲. نیروهای مدرن یا حکومتی حوزه؛ ۳. شاگردان مکتب نجم‌آبادی؛ ۴. نیروهای سیاسی منتقد.

۱. سنت شیخ، تداوم مسالمت، آیت‌الله حائری و احیای حوزه قم

با مرجعیت کل شیخ انصاری، در عصر ناصری سنتی در حوزه فقهت شکل گرفت که از آن به «سنت شیخ» یاد شد. با هژمون شدن «سنت شیخ» در مکتب اصولی، تفسیری از اسلام فقهتی عرضه شد که در مقابل تفسیر نراقی و صاحب جواهر، منتج به تقلیل مفاهیم و آموزه‌های سیاسی فقه و حوزه اختیارهای فقیه می‌شد.

با زعامت آیت‌الله حائری، دگرگونی در حوزه قم و مدرسه فیضیه شکل گرفت. آیت‌الله حائری بیشترین هم‌وغم خود را در این دوران، بر حفظ و انسجام حوزه و فعالیت‌های خیریه اجتماعی همچون تأسیس بیمارستان، بنیادگذاری نخستین کتابخانه عمومی، ایجاد گورستانی عمومی و خانه‌سازی برای بینوایان و بی‌خانگان مصروف داشته بود (حائری، ۱۳۸۱: ۱۸۰). آیت‌الله حائری، احیاکننده حوزه قم و مؤسس جدید آن در دوره معاصر، در زمینه سیاسی، مشی و

مرامی مبتنی بر مسلک و سنت شیخ انصاری داشت. به اعتقاد او «از ادله فقهی، نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی‌آید» (کدیور، ۱۳۷۸: ۷۹)؛ افزون بر آن، به لحاظ ویژگی‌های روحی و شخصیت سیاسی نیز همچون شیخ انصاری بود. با چنین ویژگی‌هایی، در نظر وی مهم‌ترین کار، حفظ حوزه قم و انسجام آن در شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوران مدرن بود. این رویکرد، در پاسخ وی به نامه میرزای شیرازی دوم که از وی دعوت کرد تا به عتبات برگردد، دیده می‌شود؛ ایشان می‌نویسد «اوضاع ایران رو به تباهی و فساد می‌رود و باید در ایران، برای مبارزه با فساد، حوزه‌ای به وجود آورد تا بتواند در آن سرعت سیری که به سوی فساد دارد، کندی ایجاد کند و جلو این سرعت را بگیرد» (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۸).

تلاش آیت‌الله حائری در مقاطع مختلف و حساس ایران، همواره در جهت حفظ حوزه بود که مترادف با دوری جویی از سیاست تعریف می‌شد. محقق داماد معتقد است: «حاج شیخ تصمیم می‌گیرد حوزه‌ای تأسیس کند که کاملاً از سیاست به دور باشد و شاگردانی تربیت کند که بدون دخالت در سیاست به مردم خدمت کنند و متعلق به اخلاق باشند تا مردم را از طریق اخلاق و امانت جذب کنند؛ لذا یکی از احتیاطات حاج شیخ این بود که حوزه به سیاست نپردازد. به همین دلیل، می‌بینیم که از میان شاگردان حاج شیخ در قم، هیچ‌کس جز افراد معدودی که شاید فقط یک نفر جذب دستگاه حکومت رضاشاه می‌شود، تقریباً بقیه شاگردان ایشان به فعالیت‌های مذهبی و حوزوی متمرکز می‌شوند» (محقق داماد، ۱۳۹۳).

چنین راهبردی حتی در قضیه مهاجرت علمای بزرگی همانند نائینی، از نجف به قم قابل مشاهده است. رفتار آیت‌الله حائری با مهاجران، رنجش و اعتراض برخی از آنها را در پی داشت؛ به نوشته عبدالهادی حائری، چه بسا یکی از علل مهاجرت علما به قم، امید آنان به کمک‌های آیت‌الله حائری و نفوذ وی در حکام ایران بوده است: «شاید نائینی و دیگر علما، بدان جهت حوزه روحانی قم را برای زیستن موقت برگزیدند که می‌خواستند از محبوبیت و نفوذ حائری به سود آرمان خویش بهره برند» (حائری، ۱۳۸۱: ۱۸۰)؛ اما برخورد سرد آیت‌الله حائری با آنان که برخلاف انتظارشان بود، واکنش شدید و معترضانه شیخ محمد خالصی زاده، یکی از روحانیان مهاجر را در برداشت. آیت‌الله حائری علت رفتار خود را در جهت همان راهبرد حفظ حوزه بیان می‌کند. این اعتراض و پاسخ حائری در کتاب *چالش‌های روحانیت با رضاشاه*، به نقل از عبدالحسن حائری این چنین آمده است: «پس از مهاجرت علمای نجف به قم، شیخ محمد خالصی زاده، سخنگوی آیات عظامی که از نجف به قم آمدند، بالای منبر می‌رفته و به جد ما آیت‌الله حائری حمله می‌کرده که چرا با علمای مهاجر از نجف همراهی نمی‌کند. جد ما شیخ محمد خالصی زاده را احضار می‌کند و می‌گوید: "شما چه می‌خواهید؟"، خالصی زاده در پاسخ می‌پرسد: "شما چرا به مصالح مسلمین بی‌اعتنا هستید؟"، حائری

می‌گوید: "تو مرا مجتهد می‌دانی یا نه؟ نظرم این است که هر حادثه‌ای را که موجب بر هم خوردن حوزه تشخیص دهم، در آن حادثه دخالت نمی‌کنم و سعی می‌کنم جلوش را بگیرم. دخالت من در این جریان - مهاجرت علمای مهاجر نجف به قم - سبب منحل شدن حوزه علمیه می‌شود" (امینی، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

پس از آن و در دوره حکومت رضاشاه نیز این روش ادامه یافت؛ در این سال‌ها، حوزه‌های درسی به شدت آسیب پذیر شده بودند و انسجام حوزه در حال فروپاشی بود. در نتیجه برخی پدیده‌ها همچون تصویب و اجرای قانون لباس متحدالشکل، بسیاری از روحانیان مجبور شدند لباس روحانیت را ترک کنند. با برگزاری آزمون‌ها و سخت‌گیری در طلبه شدن و تخریب یا تغییر کاربری برخی مدارس، دروس حوزوی نه تنها در قم، بلکه در بیشتر شهرستان‌های ایران رونق خود را از دست داد (بصیرت‌منش، ۱۳۷۶: ۱۲۸). رضاشاه به خوبی می‌دانست که روحانیان نه تنها خطری بالقوه برای قدرت او محسوب می‌شوند، از مشروعیت و نفوذ اجتماعی کافی نیز برای انسداد اصلاحاتی بهره‌مندند که او به منظور نوسازی و اعمال قدرت استبدادی خود آغاز کرده بود (رهنا، ۱۳۸۴: ۲۲).

در مواجهه با چنین سیاستی بود که به باور آیت‌الله حائری، بهترین راهبرد برای حفظ و انسجام حوزه‌ها، دور نگاه داشتن آن از دخالت در امور سیاسی است. رضاشاه در مسئله کشف حجاب و مسافرت به قم، برای رویارویی با روحانیان و مراجع، عزم نهایی خود را جزم کرده بود. مسافرت همسر بدحجاب وی به همراه دیگر زنان بدحجاب به قم و زیارت حضرت معصومه، خبر از این تصمیم می‌داد. برخورد ستیزه‌جویانه وی با مرحوم بافقی که به اعتراض علیه این مسئله به پا خاسته بود، اوج این رویارویی فرهنگی - سیاسی بود. در این واقعه، موضع‌گیری آیت‌الله حائری حائز اهمیت است. رضاشاه شخصاً بافقی را زیر لگد انداخت و به باد ناسزا گرفت و به زندان تهران فرستاد. آیت‌الله حائری در رأس حوزه می‌دانست که برخورد رضاشاه با بافقی، فرع بر تصمیم اصلی وی است؛ او آمده بود که «حوزه را با خاک یکسان کند» (مجله یاد، ۱۳۶۸: ۱۰۶-۱۰۵). براساس همین ارزیابی گفته می‌شود آیت‌الله حائری نسبت به عملکرد و رفتار بافقی با رضاشاه معترض بود (مجله یاد، زمستان ۱۳۶۵: ۳۲).

مسافرت رضاشاه در بردارنده پیامی برای مراجع و تقابل با حوزه و فیضیه به مثابه کانون اسلام فقاهتی بود. آیت‌الله حائری با موضع‌گیری صبورانه خود در وقایع مختلفی در این دوره، همانند حمله به مسجد گوهرشاد و شهادت آیت‌الله مدرس، در این اندیشه بود که حوزه را در این شرایط فرهنگی و سیاسی از موضع تقابل بیرون کشیده، برای حفظ آن بکوشد. به گفته تهرانی: «در این دوره ۱۳۱۰-۱۳۰۴، چالش‌های رضاخان با حوزه علمیه قم و شخص حائری نیز با دوران‌اندیشی حائری و مامشات وی با رضاخان حل می‌شد. مسئله نظام اجباری برای

طلاب، مسئله آزمون‌گیری از طلاب و سیاست متحدالشکل کردن رضاخان و برخورد خشن وی با مرحوم بافقی که در اعتراض به کشف حجاب آن هم در حرم حضرت معصومه (س) انجام گرفته بود، هیچ‌کدام سبب رویارویی جدی حائری و رضاخان نگردید و هر دو با چانه‌زنی و بالاخره انعطاف‌پذیری و تعدیل خواست‌های خویش، به حل موضوعات فوق کمک می‌کردند» (تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۱-۴۰).

با درگذشت آیت‌الله حائری در ۱۳۱۵، تمرکز مرجعیت قم از میان رفت؛ اما سیره و روش وی را که بنیانگذار حوزه علمیه جدید قم محسوب می‌شد، دیگر مراجع و به‌ویژه آیات عظام خوانساری، صدر و حجت موسوم به آیات ثلاث ادامه دادند.

۲. نیروهای حکومتی حوزوی: شیخ اسدالله مامقانی (۱۳۵۰-۱۲۶۰ش)

با پیروزی انقلاب مشروطه، صورت‌بندی روحانیان فعال مشروطه یا نیروهای سنتی حوزه علمیه دچار تنوع و چندگانگی شد؛ برخی از آنان، همانند نائینی، از میدان سیاست فاصله گرفتند. این فاصله به اندازه‌ای است که گفته شده، نائینی دستور داد کتاب‌های منتشرشده تنبیه‌الامه را جمع‌آوری کرده، در فرات ریزند. در این سال‌ها، بخشی از نیروهای حوزوی که پیش‌تر در دوران مشروطه در صدد تقویت سنت شیخ بودند، از حوزه فاصله گرفته، در جرگه مردان دولت رضاشاه قرار گرفتند؛ این عده با تقویت رگه‌های سیاست‌گريزانه شیخ انصاری، در ولایت فقها و روحانیان نه‌تنها در زمینه سیاست، بلکه فراتر از آن و در دیگر زمینه‌ها همانند قضا و فعالیت‌های اجتماعی، شبهه وارد کردند. این بخش از روحانیان سابق که در آن دوره از لباس روحانیت به‌درآمده بودند، خود متولی اصلاحات قضایی و فرهنگی علیه روحانیان شدند. بی‌شک شیخ اسدالله مامقانی از برجسته‌ترین افراد این دوره است که در سال ۱۳۰۶، به دعوت داور به ایران آمد و مستشاری دیوان عالی را عهده‌دار شد.

شیخ اسدالله مامقانی از مجتهدان ایرانی فعال در جریان مشروطه و تحولات پس از آن در ایران بود. وی را شخصیتی می‌دانند که توانست در همگامی با خرقانی، جریان مشروطه در ایران را برای علمای نجف توجیه کند و سبب تهییج آنان شود. مامقانی افزون بر شخصیت علمی که نتیجه آن، رساله مسلک الامام فی سلامة الاسلام و کتاب مهم دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه بود، شخصیتی سیاسی و فعال در تحولات سیاسی ایران نیز داشت؛ اوج این فعالیت‌ها، انتخاب وی به وزارت عدلیه (دادگستری) در کابینه ساعد مراغه‌ای در ۱۳۲۳ بود.

در کنفرانسی که در استانبول ترکیه برگزار شد، شیخ اسدالله مامقانی به نمایندگی از علما و مراجع نجف، به سخنرانی پرداخت: «آقایان، این بیانات من را به‌صورت ترجمانی افکار و حسابات آن هیئت گرام تلقی بفرمایید» و توضیح می‌دهد که «باید به تمام عالم تمدن بفهمانیم

که روح و اساس اسلامیت، عدالت و مشروطیت است» و تشریح می‌کند که بر این اساس بود که ایرانیان به استقبال تمدن غربی رفتند: «ما همه‌قسم ایجابات زمان را مطمح نظر خود نموده، جریان انسانیت و مدنیته که از اروپا می‌آمد را استقبال نموده و با تمام موجودیت خودمان، برای تجدد و تعالی سعی کردیم» (مامقانی، به نقل از کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۱۵۴).

در این پژوهش، برای شناخت اندیشه‌های دینی و سیاسی وی، از کتاب *دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه* استفاده شده که در ۱۳۳۵ش تجدید چاپ شده است. مؤلف در انگیزه خود از نگارش این رساله می‌نویسد: «این رساله چهار سال قبل در نتیجه عدم توجه ملت ایران به احکام و مبانی عالی‌دین مبین اسلام، رو به انحطاط گذاشته و چاره‌جویی برای انتباه و مربوط کردن آنها به وظایف مقدسه اسلامی، فریضه دینی هر شخص مسلمان و متدین بود با ملاحظه وضعیت و اقتضانات آن روز تدوین و تحریر شده است» (مامقانی، ۱۳۳۵: ۲).

مامقانی بحث خود را با پرسش از علت انحطاط مسلمانان آغاز می‌کند و پس از طرح پاسخ‌های متفاوت اشخاص و گروه‌های مختلف، در نهایت پاسخ افرادی را می‌نویسد که علت این انحطاط را در «دین اسلام» می‌جویند: «در این میان، اشخاصی نیز موجود بوده‌اند که توطئه این همه مقدمات سقیمه را به دین و نسبت تولید این همه نتایج وخیمه را به آیین داده و گمان برده‌اند که دین، مخالف تمدن است و آیین، منافی ترقی». مامقانی روحانی نواندیش در برابر این دسته از متفکران موضع‌گیری کرده، در رساله خود تلاش می‌کند نشان دهد اسلام از آموزه‌هایی برخوردار است که مخالفتی با پیشرفت نداشته، بلکه این راه را ترغیب می‌کند: «دین مبین اسلام که اکمل ادیان است و افضل شرایع، مظهر اعجاز است و مبدأ بدایع، مهذب اخلاق ... محق حق، مبطل باطل، هیچوقت و به هیچ وجه منافی ترقی و مخالف تمدن نمی‌شود». به اعتقاد مامقانی آنچه سبب نتیجه‌گیری غلط این اعتقاد شده است «از مسلمانی ما مسلمانان و از سیه‌کاری ما تبه‌کاران است» نه خود اسلام:

اسلام به ذات خود ندارد عیبی هر عیب که هست، در مسلمانی ماست

مامقانی بر آن است که زنگارها و خرافه‌هایی را که به نام دین، به آن افزوده‌اند، از میان بردارد: «تأثیر عادات و خرافات بر دین، ظاهر؛ دین اسلام در محیط ایران، مجهول‌الغایه؛ غایه دین، سرمایه این و آن؛ حکمت نبوت و رسالت، مستور؛ فلسفه امامت و خلافت، مخفی؛ اصول دین، مهجور» است. وی درباره ارتباط دین و سیاست می‌نویسد: «وجه حاکمیت در دین و دولت، عادل؛ سلطنت حقه، موصف به باطل؛ عدل، معدوم؛ جور، جاری؛ وظیفه مسلمانان، مجهول و غیرمعین؛ نیابت امام، مشغول و غیرمبرهن ...» است.

او در جمع‌بندی خود از علت انحطاط ایران و مسلمانان، ضمن پذیرش کلی پاسخ‌های متفاوت، زنگارها و خرافات دینی را مهم‌ترین آن علت‌ها می‌داند: «اسباب عدیده که به نظر

اولوالالباب رسیده، بدون شک و شبهه در فراهم آوردن موجبات این استیصال و اضمحلال دخالت مؤثری داشته است. مؤثرترین علل معهوده به اعتقاد ما همین «داء الضلاله» بوده و امراض دیگر را این درد بی‌امان، تولید و یا تقویت نموده است» (مامقانی، ۱۳۳۵: ۵-۳).

مامقانی رساله خود را متفاوت از دیگر علما و اندیشمندان طرفدار مشروطه به‌نگارش درمی‌آورد. این تمایز حاکی از آشنایی وی با اندیشه‌های سیاسی مغرب‌زمین است. او رساله خود را با «انسان‌شناسی» آغاز می‌کند و با گذر انسان از «دوران بربریت» به سبب «نیاز» و درنهایت «شروع تمدن» و ضرورت وجود «قانون» و «تشکیلات» ادامه می‌دهد.

۱.۲. انواع حکومت

مامقانی حکومت را به دو گونه الهی و مردمی تقسیم می‌کند (مامقانی، ۱۳۳۵: ۱۴)؛ حکومت الهی را خاص دوران انبیای الهی و امامان معصوم می‌داند که در آن، قانونگذاری در حیطه اختیارهای آنان است: «بعضی از متفکرین می‌گویند که «چون حاکمیت -اصلاً و اساساً- حق هیئت اجتماعی است، وضع و اجرای قوانین هم به خود او عاید است و باید از طرف او به فردی یا به هیئتی واگذار شود؛ ولی اعتقاد ما بر این است که حاکم بالاستحقاق و سلطان بالاستقلال، ذات ذوالجلال، وضع و اجرای قوانین نظام عالم هم حق لایزال اوست و این حق باید از جانب خدای متعال به مقام دیگری محول گردد». به اعتقاد مامقانی «این "مقام دیگر" همان نبی است؛ بنابراین نبوت مقام وضع و اجرای قانون را می‌گیرد و شخص انبیا موقع قوه مقتنه و مجریه را احراز می‌کند». وی توضیح می‌دهد که نبوت دارای دو بُعد سیاسی و امامت است: «نبی را دو جنبه بوده: یکی «رسالت» یعنی آوردن احکام و دادن تشکیلاتی از روی آن احکام و دیگری «امامت» یعنی اجرای احکام و ریاست تشکیلاتی که از روی همان احکام تأسیس شده است». به اعتقاد او، پیامبر اسلام واجد هر دو بُعد رسالت و امامت بوده است. او در تفسیر شیعی خود بیان می‌کند که با رحلت آن حضرت، ختم نبوت و وحی الهی آغاز شد؛ اما ضرورت تشکیلاتی که ادامه‌دهنده احکام دینی پیامبر اسلام باشد، همچنان وجود داشت؛ به همین دلیل است که مقام امامت ادامه یافت.

مامقانی به تمایز حکومت در دوران حضور و دوران غیبت اشاره می‌کند؛ تمایز اساسی میان آن دو، در آسمانی و زمینی بودن منشأ حاکمیت آنهاست. به اعتقاد وی «شکل حکومت در زمان غیبت بعد از نبی و غیبت امام، حق حاکمیت با هیئت جامعه ملت بوده و آن وقت تنها ملت است که می‌تواند این حق خود را به‌عهده دیگری واگذارد» و بر این اساس، مشروع یا غیرمشروع بودن هر حکومت را ارزیابی می‌کند. این ارزیابی دقیقاً درمقابل ارزیابی مراجع و اندیشمندانی از شیعه قرار داشت که رأی به «تعطیل حکومت» در دوران غیبت داده بودند و

همه حکومت‌ها را غصبی اعلام می‌کردند. مامقانی در ارزیابی خود می‌گوید: «هر دولتی که در تحت این شرایط حکومت کند، دولت بر حق و اگر برخلاف شرایط مذکور و از روی تغلب تسلطی پیدا کند، شخص سلطان جائز خواهد بود، نه حکومت» (مامقانی، ۱۳۳۵: ۳۷).

مامقانی با این بحث، ضرورت وجود حکومت در دوران غیبت را بررسی می‌کند: «حکومت در دولت اسلامی، موقع نبوت و امامت را داشته است در دین». در اندیشه مامقانی و در مقابل اندیشه فقهای شیعه، عنوان «جور» بر مصداق‌ها قابل تحقق است، نه بر «اصل»؛ از این رو حکومت به جور و غیرجور تقسیم نمی‌شود، بلکه این تقسیم‌بندی بر روی اشخاص باید صورت گیرد، نه حکومت: «درحقیقت، سلطان که اسم عینی است، غیر از سلطنت است که اسم معنایی است. تغلب سلطان جور و اشغال او مقام سلطنت را، هیچ‌وقت مستلزم فساد اصل سلطنت که شأنی از شئون دولت است، نمی‌گردد و محو منقرض گردیدن سلطنت به هیچ‌وجه لازم نمی‌آید؛ چنانکه فساد شدن مسلمانی فساد اصل اسلام را مستلزم نبوده و وجوب تنبیه و تغذیر مسلمی برداشتن اساس اسلام را هیچ‌وقت لازم نمی‌گردد. درواقع، مسئله جائز و یا عادل بودن سلطان، مسئله اهلیت و عدم اهلیت است... علاوه بر اینکه فساد سلطان، مفسد سلطنت نمی‌شود و ناهلی شخص، موقع را از اهلیت نمی‌افکند، باید در نظر گرفت که سلطنت اسلامی جزوی از دولت اسلام است و زوال جزوی از کل، ماهیت همان کل را از بین نمی‌برد» (همان: ۳۸-۳۹).

۳. گرایش قرآن‌پژوهی: سیداسدالله خرقانی ۱۳۵۰-۱۲۵۴

شیخ هادی نجم‌آبادی از فقهای نواندیش عصر ناصری است که مکتبی مبتنی بر چهار محور قرآن‌گرایی، عقل‌گرایی، مبارزه با خرافات دینی و تساهل و تسامح مذهبی بنا نهاد. در دوره رضاشاه، بار دیگر این مکتب سر برآورد و در پاسخ به اقتضائات و شرایط روز، در پی نشان دادن قابلیت عقلانیت و انعطاف اسلام در گفت‌وگو با مدرنیته بود. در این دوره، اندیشه و شخصیت برجسته و تأثیرگذار این مکتب، سیداسدالله خرقانی بررسی می‌شود.

خرقانی در پانزده سالگی به تهران آمد و در حوزه درس حکیم معروف، مرحوم میرزای جلوه حکمت آموخت و در ضمن آن، علوم جدید و زبان فرانسه را هم می‌خواند، نزدیک به ۲۵ سال در حوزه علمیه نجف تحصیل کرد و به درجه اجتهاد رسید. مرحوم سید مدتی به امور اجتماعی و سیاسی پرداخت و در نتیجه مبارزه‌هایی که داشت، به رشت و فومنات تبعید شد و پس از مراجعت از تبعید، تمام فکر و وقتش را مصروف مطالعه و تدریس قرآن کرد و تنها با عده‌ای از فضلا نامی و شاگردان قرآنی‌اش معاشرت داشت تا در شب چهارشنبه هفتم صفر ۱۳۵۵ دعوت حق را لبیک گفت و از دنیا رخت برپست» (خرقانی، بی‌تا: ک).

وی نویسنده‌ای پرکار و فعال در زمینه‌های دینی، فقهی و سیاسی بود و کتاب‌های مقررات قانون اساسی و دینی، روح التمدن و هویت الاسلام، قضا و شهادت، برهان الساطع، اصول عقاید، تنقید نظریه داروینیست‌ها، تنقید قوانین عدلیه، کشف الغوایه فی الرد علی الهدایه، رساله رد بر کشف حجاب و وجوب حجاب به حکم عقل و تصریحات کتاب الله و سنت نبوی، رساله کثرت و وحدت زواج، رساله نبوت خاصه و ابدیت اسلام و حماسه دیگران، رساله در متشابهات قرآن و رساله محو الموهوم صحوال معلوم را به رشته تحریر درآورد.

از استادان برجسته وی، شیخ هادی نجم‌آبادی را می‌توان نام برد که تأثیر بسزایی بر عقاید و باورهای وی به‌ویژه بر عقل‌گرایی و قرآن‌گرایی او داشته است. بنا بر گزارش دولت‌آبادی، با اوج‌گیری حمله‌ها و تکفیرهایی که متوجه شیخ هادی نجم‌آبادی می‌شد، خرقانی ناگزیر شد ترک درس او گوید و در درس میرزای آشتیانی حضور یابد: «در این وقت، حوزه او هدف حمله پاره‌ای از روحانی‌نمایان شده است [برای اینکه] از شر بدخواهان در امان باشد، به حوزه درس میرزای آشتیانی حاضر می‌شود» (خرقانی، بی‌تا: ۱۰۸).

از ارتباط وی با سیدجمال‌الدین اسدآبادی در زمان بست‌نشینی سید در حرم عبدالعظیم و در اعتراض به ناصرالدین‌شاه قاجار، در برخی از کتاب‌های تاریخی نیز سخن به‌میان آمده است (محیط طباطبایی، ۱۳۵۰: ۴۰).

خرقانی که پیش‌تر در نجف تحصیل کرده، از شاگردان آخوند خراسانی به حساب می‌آمد، برای آگاهی‌بخشی به روحانیان و علمای نجف، تلاش‌های فراوانی کرد. او از جمله کسانی بود که در جریان تحریم کالاهای بیگانه و ترویج و تبلیغ کالاهای وطنی موسوم به «شرکت اسلامی» فعالانه تلاش کرد (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۰۷). وی افزون بر ارتباط با روحانیان نواندیش آن روزگار، همچون میرزای جلوه و نجم‌آبادی، با محافل روشنفکری نیز ارتباطی تنگاتنگ داشت. وی را یکی از اعضای برجسته «انجمن ملی» می‌دانند؛ این انجمن برای گسترش نفوذ خود، با قشرهای گوناگون جامعه، از شاهزاده و روشنفکر و سیاستمدار گرفته تا روحانیان و طلاب علوم دینی، ارتباط برقرار کرد و برای نفوذ در میان دانش‌آموزان مدرسه دارالفنون و مدرسه آمریکاییان و نیز جوانانی که به کشورهای خارجی سفر کرده و با تمدن غرب و افکار جدید آشنا شده بودند، مجمعی با نام «کانون جوانان» تشکیل داد و تلاش کرد همکاری این قشر از جوانان را -که بیشترشان روشنفکر بودند- جلب کند (جوهری، ۱۳۸۰: ۹۱). در این انجمن، ملک‌المکلمین توصیه می‌کند که «با حوزه علمیه نجف ارتباط پیدا کرده و مفسد دستگاه کنونی و مخاطراتی که برای مملکت در پیش است را به آنها خاطر نشان کنیم» (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۴۲). برای عملی کردن این پیشنهاد، سیداسدالله خرقانی راهی نجف می‌شود. خرقانی در نامه‌ای که به مستشارالدوله می‌نویسد، فعالیت خود را این‌چنین گزارش می‌کند: «... در نجف

اشرف آنچه ممکن بود، مسئله مشروطیت را رواج دادم و آقایان حجج را به ادله و براهین، ملتفت محسنات آن نمودم و جم غفیری از طلاب را تعلیمات لازمه داده شد و دو سه رساله در بیان ماهیت مشروطیت نوشته، منتشر کردم...» (جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

در میان مستندات تاریخی، گزارش‌هایی حاکی از درگیری خرقانی با رضاخان و اعتراض به او، در دوره ریاست الوزرایی اش، در زمینه حجاب وجود دارد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۶۸۰۸-۶۸۰۷). اعتراض‌های وی به رضاخان، در نهایت به ضرب و جرح وی و پس از آن تبعید منجر می‌شود. گویا پس از این پیشامد و قضیه تبعید، خرقانی از عالم فعالیت‌های سیاسی فاصله گرفته، به پژوهش‌هایی روی می‌آورد که پیش‌تر به آنها اشاره شد.

۱.۳. در جست‌وجوی علت انحطاط

جنبش بازگشت به قرآن در جهان اسلام، در دوران معاصر به صورت جنبشی همگانی نمایان شد. مسلمانان در برابر جهان جدید و پیشرفته و سنت غربی، رویه دیگر آن را استعمار و انحطاط مسلمانان می‌دیدند. برخی از مسلمانان رجوع به سنت غربی را راهکار مناسب درمان عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی نمی‌دیدند؛ از این‌رو راه برون‌رفت از این بن‌بست را ارجاع به منابع اصیل و به عبارت دیگر، قرآن و نص کتاب می‌دانستند.

پرسش از انحطاط، ذهن خرقانی را همانند دیگر متفکران، به خود مشغول کرده بود؛ اما با رویکرد و نگرش‌های دینی وی بدیهی است که این پرسش، پاسخی دینی می‌یابد. وی علت اصلی این انحطاط را به خود مسلمانان و آنچه به اعتقاد وی جزم‌باوری و تقدیرباوری غلط است، نسبت می‌دهد. او به مسلمانان خرده می‌گیرد که چرا همه چیز را به امور ماورا و قدرت برتر حواله می‌دهند. به اعتقاد او، این طرز تفکر به آنجا می‌انجامد که مسلمانان از تحرک بازمانده، علاج همه مشکلات را از امام منجی طلب می‌کنند (خرقانی، بی‌تا: ۳).

خرقانی رهبران جامعه را به دو دسته طبیعی و الهی تقسیم می‌کند: «جریان طبیعی و عادی در میان قبایل و کشورها این بوده که دو دسته رئیس برانگیخته می‌شد: یک دسته انبیا و اولیا و جانشینان آنها که مربی نفس ناطقه و جهت روحانیت که فصل ممیز انسان است، بودند...؛ این مقام بالطبع به ماوراء الطبیعه مستند است... دسته دیگر رؤسای خودمختارند که اینها در سلسله بشر خودرو و خودسرند، با استعداد دماغی خود پیشاهنگ می‌شوند، همچنان که همین حس پیشاهنگی در گوسفند و شتر و اسب و قاطر و گاو و خر هم هست؛ از هر نوع یک فردی جلو افتاده، بر یک قطار و قافله پیشاهنگی می‌نماید. در نوع انسان هم یک فرد با قوه و زبردستی در لوازم حیوانی، خود را به رتبه پیشاهنگی می‌رساند؛ چنانکه در ملل متمدنه امروز، هم از همین راه پیشاهنگی وجود دارد و ملل مقلد هم به آنها تاسی می‌نمایند. ریاست این

دسته فی نفسه برهان قاطعی بر ضعف عقل و علم و ایمان و نفاق مرئوسین است». خرقانی بدون اشاره به وضعیت ایران، به نظر می‌رسد جامعه ایران دوران رضاشاه را جامعه‌ای مقلد دولت‌های متمدن می‌داند. راه‌رهایی مردم از چنین حکومتی، اعتقادهای دینی بیهوده نیست؛ مردم باید به خود آیند و راه‌رهایی را بجویند ... ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینفسمهم» (خرقانی، بی‌تا: ۱۷۵).

۲.۳. فرقه‌گرایی و انحطاط مسلمانان

خرقانی اختلاف مسلمانان با یکدیگر و فرقه‌فرقه شدن آنها را مهم‌ترین عامل انحطاط اسلام می‌داند؛ به اعتقاد وی، علت تام آغاز انحطاط نیز دوری‌جویی مسلمانان از قرآن و تعصب آنان به مبانی فرقه‌ای خود بوده است. او بر مسلمانان خرده می‌گیرد که قرآن را معیار اختلاف‌های خود قرار ندادند: «مسلمین از روز اول، آیه قرآن را دلیل و حجت قرار ندادند و هر دسته به دلیل غیرقرآنی تمسک جستند و کم‌کم از آثار قلم مصنفین، نزاع کلی دینی قرآنی بدل شد به نزاع شخصی و خصوصی و خصوصیت‌های غیردینی که اثر نزاع جز ضعف مسلمین و اختلاف طبقات آنها و تسلط اجانب نگشت» (خرقانی، بی‌تا: ۴۲).

۳.۳. بازگشت به قرآن علاج انحطاط

به اعتقاد خرقانی، قرآن خیر مشترک است که فرقه‌های مختلف می‌توانند بدون توجه به خیر زندگی خود به وحدت و اشتراک حول آن دست یابند؛ در اینجا، قرآن مرجعیت منطقی می‌یابد که همه فرقه‌های مسلمان باید در نهایت به آن مراجعه کرده، آن را حاکم نهایی حل و فصل اختلاف‌های خود قرار دهند: «فرقه‌های اسلامی هر یک برای اثبات حقانیت بلکه کتب مؤلفه خود تمسک بسته و دفع فرقه دیگر را می‌نمایند. نتیجه این پیشامد قهری این شده که قرآن مجید مهجور و متروک گشته یا احیاناً برای الزام دیگری از قبیل مدلول بر دلیل به قرآن هم تمسک می‌نمایند. این وضع برخلاف نظم طبیعی و ترتیب ذاتی دیانت است. هر فرقه باید حقیقت خود را با کتاب آسمانی اثبات نماید و به مؤدای کتاب و سنت و عملیات بیست‌وسه ساله ذات اقدس رسالت استدلال نماید. ... بعضی از فرق مسلمین چه بسا در قبال آیات قرآن، فتاوا یا حدیث ضعیف یا شعر نقل می‌شود؛ این عمل قهراً هیمنه کتاب را از دل‌ها می‌برد، این یکی از بلیات اسف‌آور اسلامی است، ... نتیجه آن، اختلاف کلمه و تشتت فرق و شق عصای قرآنی و تسلط اجانب است» (خرقانی، بی‌تا: ۱۹-۱۸).

۴.۳. دموکراسی اسلامی

خرقانی افسوس می‌خورد که مسلمانان و علما به ماهیت اسلام و ابعاد اجتماعی و سیاسی آن دقت نکرده، تنها به امور عبادی آن توجه کرده‌اند: «صد حیف و هزار اسف علمای زاهد و راهب‌مسلك از باب عبادت تجاوز نکرده و به سیاسیات دینی پی نبرده، به غفلت و تسامح گذرانده‌اند» (خرقانی، بی‌تا: ۱۰۳-۱۰۲). اینکه می‌گویند «دین ربطی به سیاسیات ندارد» کلامی است خطا...؛ زیرا همه ریاست‌های اسلامی، خلیفه و سلطان و امیر و قاضی، همه منبعث از اسلام است (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۵۷).

او با مسکوت گذاردن دوره خلفای راشدین از انتقاد، به بررسی تاریخی اسلام می‌پردازد. نقطه آغاز این بررسی، دوره معاویه است؛ نقطه‌ای که آغاز انحطاط مسلمانان است. آغاز خلافت معاویه، آغاز مہجوریت قرآن است. پرسش مؤلف آن است که «آیا معاویه براساس موازین اسلامی و قرآنی به خلافت رسید یا خیر؟» و «آیا می‌توان معاویه را از مصداق‌های اولوالامر دانست؟». خرقانی در پاسخ به این پرسش‌هاست که بخشی از اندیشه سیاسی خود را نشان می‌دهد. براساس اندیشه سیاسی وی، حاکم جامعه اسلامی هم باید از ویژگی‌های دینی برخوردار باشد که قرآن بیان کرده است و هم باید منتخب مردم باشد. چگونگی انتخاب حاکم در اندیشه خرقانی در آن دوره، موضوعی است که در برابر دو جریان عمده مطرح می‌شود؛ از سویی در برابر فائلان به اندیشه ولایت فقیه که به انتخاب مردم و اصول دموکراسی علاقه‌مندی نشان نمی‌دادند و از سوی دیگر، در برابر اندیشه‌های غربی که بر جدایی کامل دین و سیاست می‌اندیشیدند. خرقانی در اندیشه خود بدون نام بردن دو سنت اسلام فقاهتی و سنت لیبرال، آنها را در هم می‌آمیزد و به نتیجه جدیدی دست می‌یابد. وی از ترکیب دو واژه استفاده می‌کند و به آن، عنوان «دموکراسی اسلامی» می‌دهد که ضمن توجه به مبانی برابری، آزادی و عدالت که از محورهای مهم سنت لیبرال است، از خاستگاه اسلامی نیز برخوردار است. در اندیشه خرقانی، اسلام دینی کاملاً سیاسی است؛ بر این اساس، به تعبیر خودش فرقه‌ای به نام «دموکراسی اسلامی» تأسیس می‌کند. درحقیقت، رساله روح‌التمادن و هویت الاسلام «شارح مقصود و مفسر مرام این جمعیت است...؛ این جمعیت مبلغ و هادی و مذکر جامعه مسلمین است بر اصول روحانیت مقدسه اسلام که مساوات و مواسات مطلق در حقوق و حدود باشد و آن اصول مبتنی است بر اعتقاد به مبدأ و معاد و نبوت...؛ پس این جماعت داعی بر اسلام‌اند، مؤسس حزب جدیدی درمقابل احزاب و تعبیر به دموکراسی اسلامی الزام در مقام سیاسی است» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۹۰-۱۸۹). وی در جایی دیگر در تبلیغ این جمعیت می‌نویسد: «حال که بیرق قدس دموکراسی اسلامی بلند شد، وظیفه هر مسلمان، استظلال تحت این بیرق است» (خرقانی، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

به اعتقاد خرقانی، قوانین سنت اسلامی کامل و بدون نقص است و حال آنکه سنت لیبرال به دلیل زمینی و انسانی بودن، ناقص محسوب می‌شود. بنابراین، برابری، آزادی و ... را از قانون اسلام باید طلب کرد، نه از سنت غربی: «... مساوات تام مطلق که در قانون اسلام مقرر است و مساوات ناقص مقید که در قوانین سایر ملل هست، بالبدیهه مستفاد می‌شود که دموکراسی اسلامی به مراتب شتئی، اتم و اکمل از دموکراسی سائره است که تا شاید تا یکصد سال دیگر اگر مجرای دول در اساس دموکراسی مستدام بماند، به حالت ۱۳۳۵ سال قبل دموکراسی اسلام نرسد و به حد رشد و کمال او بالغ نشود» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۴۴-۱۴۳).

به اعتقاد خرقانی، مهم‌ترین کوشش سنت لیبرال غربی، رهاسازی مردم از استبداد بود. توفیق این سنت در این مسئله، رهایی مردم از استبداد شخصی بود و این در حالی است که پس از آن، مردم به استبداد پارلمانی گرفتار آمدند. «... استبداد پارلمانی که جدیداً در ممالک متمدنه عنوان شده، از این قبیل است؛ مثل آنکه ۳۱ نفر در پارلمان رأی بدهند و ۳۰ نفر برخلاف آنها رأی بدهند، نظر به اعتبار اکثریت، رأی ۳۱ نفر مقدم باشد بر رأی ۳۰ نفر؛ پس ۳۱ نفر حاکم می‌شوند و ۳۰ نفر محکوم. این عمل نیز از موارد استبداد است؛ زیرا که در عالم عقل و منطق و سیاسی و تمدن و انصاف، هیچ دلیلی یافت نمی‌شود بر حاکمیت ۳۱ نفر و محکومیت ۳۰ نفر. این نیز از افراد واضحه استبداد است که استبداد پارلمانی باشد» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۴۷).

خرقانی با این تعریف از استبداد -چه شخصی و چه پارلمانی- رهایی حقیقی از آن و دستیابی به آزادی و آزادگی را به حاکمیت قانون نسبت می‌دهد: «حقیقت حریت این است که کتاب قانون حاکم باشد بین افراد ملت و سکنه یک مملکت و مباشر اجرای آن قانون چه یک نفر باشد و چه جماعت و آن مجری قانون را حاکم و هیئت حاکمه یا دولت یا سلطنت یا امیر یا پارلمان و... می‌گویند و سایر افراد مردم را محکوم، رعیت و ملت می‌گویند» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۴۸). بدیهی است با تعریفی که خرقانی می‌دهد، به این نتیجه دست پیدا می‌کند که «در قبال کلیه علمای حقوق نوع بشر می‌گوییم: روح سیاست اسلامی حریت و مساوات و مواسات در حفظ حقوق و حدود نوع بشر و حکومت ملی و دموکراسی منتشره در تمام دنیاست؛ یعنی تساوی حقوق و حدود نوع بشر که اول مرام حقوق‌طلبان و حکومت ملیه که منظور دموکراسی دنیاست، اساساً مأخوذ از اسلام است. بلکه انتشار فرقه دموکراسی، قره العین و ثمره الفؤاد اسلامی است که حقیقت دین حنیف اسلام، به این اساس محکم‌تر و اساس ادیان دیگر تضعیف می‌شود». نتیجه چنین تعریفی آن است که «دموکراسی تمام ملل، ریزه‌خوار نعمت اسلامی است» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۵۳-۱۵۲).

به این ترتیب، خرقانی با توجه به حوادث گذشته ایران زمین و تجربه انقلاب مشروطه، به این نتیجه می‌رسد که نه نظام سیاسی استبدادی که تا آن دوره در ایران جریان داشت و نه سنت

لیبرال و غربی، هیچ‌کدام توان اصلاح مفاصد ایران را ندارند؛ پس باید به راهکار سومی روی آورد که ضمن توجه به اصول و مبانی دموکراسی، ریشه در اسلام و احکام آن داشته باشد. وی نظام «دموکراسی اسلامی» را مطرح می‌کند: «چون ترتیبات حاضره کفایت در اصلاح امور نوعیه نکرد، بلکه موجب شدت مرض او شد، به حکم ناموس قومیت لازم است که این اساس، موافق اخلاق ایرانی تعدیل بشود و چون عودت اوضاع خودمختاری - استبداد - با آنکه بالطبع غلط و مخالف عقل بود، با وضع خاصه دنیا جزء ممتنعات است، پس باید شق ثالثی اختیار کرد و آن عنوان دموکراسی اسلامی است که مواسات تام و مساوات مطلق نسبت به حقوق ابتدایی و جزایی و حدود آن باشد که به مراتب، اتم از دموکراسی دول دیگر است ... و این عنوان مقدس فصل ممیز ملت ایران است از ملل دیگر» (خرقانی، ۱۳۶۷: ۱۷۸).

۴. نیروهای منتقد سیاسی: مدرس تنها

دوران شانزده ساله پادشاهی رضاشاه، دوره‌ای است که باید آن را فضایی دانست که به لحاظ سیاسی، در آن انسداد وجود داشت؛ بر این اساس، همه گروه‌ها با گرایش‌های سیاسی گوناگون سرکوب شده بودند. فضای کلی فعالیت سیاسی روحانیان، بسیار محدود و به عبارت بهتر، عدم فعالیت سیاسی بود. در چنین فضایی، وجود روحانیانی با رویکرد سیاسی و به ویژه رویکرد انتقادی نسبت به دولت را باید از استثناهای آن دوره دانست؛ مدرس نمونه یک استثنای کامل است. تعبیر جالب توجهی در این زمینه از مرحوم مدرس بر جای مانده است که فضای آن دوره و تنهایی او را در راه مبارزه با رضاشاه نشان می‌دهد: «اگر در حوزه، پنج نفر مثل خودم بود، رضاخان نمی‌توانست کار بکند» (مجله حوزه، ۱۳۷۰: ۶۹).

دوران فعالیت سیاسی مدرس به دو دوره بخش‌پذیر است: ۱. دوران مشروطه؛ ۲. دوران حکومت رضاشاه.

۱.۴. دوره نخست: مشروطه

مدرس هدف خود از مشروطه‌خواهی را حذف شکاف و تقابل میان دولت و ملت و سیاست و دیانت می‌داند: «من و امثال من و بزرگ‌تر از من که مشروطه را تصدیق کردیم، برای این بود که یک اختلافی از میان برداشته شود؛ این معنا ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت، دو تا باشد. پیغمبر اکرم (ص) که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست [هم] بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد، ممالک اسلام رو به ضعف رفت» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۲۳۲). بر این اساس، به اعتقاد مدرس مشروطه زمینه‌ای است که در آن، این شکاف و فاصله از بین می‌رود: «... با خود گفتم باید فکری کرد. آدمم با دو نفر از اساتید... درباره این مسئله مذاکره کردم و بالاخره با مشروطه

منطبق شد که به واسطه آن، این اختلاف از میان برداشته شود و هرکس که امین‌تر است، بیشتر خدمت به سیاست مملکت بکند» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۲۳۲).

به اعتقاد مدرس، تقابل و رویارویی دولت و ملت یا سیاست و دیانت که تاکنون در ایران و دیگر جوامع اسلامی وجود داشته، عامل اصلی انحطاط آنها بوده است: «... فکر می‌کردم چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیراسلامی رو به ترقی؟ چندین روز فکر کردم و بالاخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی، سیاست و دیانت را از هم جدا کرده‌اند؛ ولی ممالک دیگر، سیاست‌شان عین دیانت‌شان یا جزو آن است. ممکن هم هست اشتباه کرده باشند. لهذا در ممالک اسلامی اشخاصی که متدین هستند، دوری می‌کنند از اشخاصی که در سیاست هستند. آنها دوری کردند، ناچار همه‌نوع اشخاصی رشته امور سیاسی را در دست گرفته، لهذا رو به عقب می‌رود. با خود گفتم باید فکری کرد ...» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۲۳۲).

بنابراین به‌باور مدرس، با برقراری حکومت مشروطه می‌توان ایران را از انحطاط نجات داد؛ مشروطه زمینه‌ای خواهد بود که در آن، اسلام یا دیانت با سیاست و دولت آشتی می‌یابد. بر این اساس، مدرس در جایگاه حامی نظام مشروطه درمقابل نظام استبدادی می‌گوید: «این دو رژیم اصلاً با هم مناسبتی ندارند که بگوییم این بهتر است یا آن؛ چراکه بین این دو نظام سیاسی تباین است؛ تباین ضد با ضد. نمی‌شود گفت مشروطه بهتر است یا استبداد ... هر عاقلی که به درجه اول عقلی باشد، تصدیق خواهد کرد که اداره کردن امور شخصی با اراده اجتماعی اقوی و اتقن است تا اداره کردن امور شخصی [اجتماعی] با اراده شخصی ... و این مسئله از بدیهیات است. اگر منورالفکرهای خودمان به این خیال افتادند که خوب کردند، اگر هم دست غیبی به این خیالشان انداخت، خوب بوده؛ خیر و خوب از هرکس که برسد خوب است» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۴۹۳-۴۹۲).

۲.۴. انواع حکومت در اندیشه مدرس

مدرس مشروعیت حکومت را به دو نوع تقسیم می‌کند: نخست، حکومتی که مشروعیت آن ناشی از انتصاب خداوند است: «این سائنس و حاکم یک‌مرتبه مبعوث از جانب خداست و در این صورت، باید از روی کتابی که خداوند برای او فرستاده، رفتار کند؛ ولی امروز این خارج از موضوع ماست و البته دستور از برای آن حاکم و سائنس که منصوب از جانب خداست، همان کتاب آسمانی است» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۳۱۶-۳۱۵).

وی منشأ مشروعیت نوع دوم را نه به خداوند، بلکه به ملت و مردم برمی‌گرداند: «یک‌مرتبه مثل زمان ما که این‌طور پیش آمده است، آن حاکم و سائنس منصوب از جانب ملت است؛ در این صورت، وظیفه او اجرای دستوری است که ملت به او می‌دهد و هر دستوری از تعمیر بلاد

و تأمین عباد این ملت، ... موکلین به آن وکیل می‌دهند، باید رفتار کند و آن همین است که شما اسمش را قانون اساسی می‌گذارید. قانون اساسی دستوری [است] که ملت به آن شخص می‌دهد و آن حاکم و سائس اگر برطبق آن عمل نکرد، ظالم و متعدی و لازم‌المدفع است» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۳۱۵-۳۱۶).

مدرس متذکر می‌شود که قانون اساسی به هیچ وجه نباید با قوانین اسلامی و به عبارت دیگر، با سنت اسلامی منافات و مغایرت داشته باشد: «... امکان ندارد که قانون اساسی نقطه تخلف داشته باشد با قوانین اسلامی».

۳.۴. قوانین شرعی و عرفی

مدرس همانند نائینی، محلاتی و دیگر فقهای سنت نواندیشی دینی، قانون را به دو بخش عرفی و شرعی تقسیم می‌کند؛ اما با این تفاوت که از بخش شرعی به مثابه فلسفه ماهیت قانون و از بخش عرفی با نام فلسفه اداره و وسایل یاد می‌کند. به اعتقاد وی، حوزه وضع قوانین و حیطة فعالیت مجلس شورای ملی و نمایندگان آن در بخش عرفی یا فلسفه اداره و وسایل است که قابل پیگیری است: «هر قانونی دو فلسفه دارد: یک فلسفه متعلق به ماهیت است و یک فلسفه راجع به ترتیب و اداره و وسایل است. سایر دول هر قانونی جعل و وضع می‌کنند، باید آن دو فلسفه را خودشان ملاحظه کنند؛ هم فلسفه راجع به ماهیت مواد و هم فلسفه متعلق به [ترتیب] اداری و مواد دیگر. در مملکت ما، فلسفه متعلق به ماهیت قانون و ماهیت مواد است. فلسفه عادی، آن فلسفه است که به واسطه پیغمبر رسیده است و آن فلسفه که باید مجلس شورای ملی ملاحظه کند و مقصود از انعقاد هم همین است، همان فلسفه اداری است که باید ایراد کنند یا به تقلید یا به فنون خودشان و آن فلسفه ماهیت که متعلق به اداره کردن مواد امور سیاسی مملکت است. اگر آقایان تأمل بفرمایند در عرایض و نظر بنده ... عمده محظوراتی که از گذشتن قوانین در دارالشورای ملی پیدا می‌شود و به تعویق می‌افتد، عمده این است که غالب ماها می‌خواهیم به آن فلسفه [ماهیت] عمل کنیم. اگر آن فلسفه را به همان فلسفه عادی که به ما رسیده است، به حال خود بگذاریم و در فلسفه ثانی بحث کنیم که فلسفه اداری و امور سیاسی باشد، قوانین ما مرتباً و منظمأ از مجلس می‌گذرد، بدون اینکه هیچ محظوری داشته باشد» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۳۵). مدرس در تصویب قوانین مجلس شورا، در جایگاه نماینده هیئت نظارت پنج‌گانه مجتهدان، درباره ارتباط و تعامل میان امور عرفی و تبیین عدم مخالفت قوانین عرفی با قوانین اسلامی می‌گوید: «آن نکته که قانون اساسی گفته "مخالفت با شرع نداشته باشد"، نفرمودند "موافق با شرع باشد"؛ یعنی در کتاب و سنت نیست که یک اداره که به پا می‌شود باید مشتمل بر صندلی یا پرده یا میز باشد و اول زنگ بزنند. اینها دخلی

به موازین شرعیه ندارد...؛ لہذا این قانون دیوان محاسبات که خوانده می‌شود، اگر یک چیزش مخالف با شرع بود، ما اینجا حرف می‌زدیم، می‌گفتیم این یک فقره‌اش را ہم چنین باید کرد. ہرجا ببینیم مخالفتی را -ہرچہ باشد- خواهیم گفت. ادارہ دولتی باشد، ملتسی باشد -ہرچہ باشد- موافقت نمی‌خواهد، باید ہمین قدر مخالفت نداشته باشد» (ترکمان، ۱۳۶۷: ۱۳).

۴.۴. دوره دوم: مدرس و رضاشاہ

دوره دوم فعالیت سیاسی مرحوم مدرس در دوره حکومت رضاشاہ است. در این دوران، مدرس جدی‌ترین منتقد سیاست‌های رضاشاہ است؛ در حالی که تا پیش از آن، یعنی در دوران قاجار، بہ دلیل فضای بحرانی و ناامن، مدرس از حامیان جدی رضاخان برای وزارت جنگ محسوب می‌شد.

اقدام رضاخان در طرح شعار جمهوری‌خواہی و برنامه وی برای خلع خاندان قاجار از حکومت، مدرس را در جایگاه یکی از جدی‌ترین حامیان نظام سلطنت با مبانی دینی، در مقابل وی قرار داد؛ چراکہ بہ اعتقاد او، چہ جمهوری‌خواہی رضاشاہ و چہ سلطنت‌طلبی‌اش ہر دو مارک لندن را داشتند. مخالفت‌های شدید مدرس با جمهوری رضاخانی و ترغیب و تشویق مردم بہ این مخالفت، در نہایت سردار سپہ را بہ عقب‌نشینی ناگزیر کرد. امام خمینی (رہ) درباره مبارزہ‌های مدرس و در عین حال، افسوس بر عدم وقوع نظام سیاسی جمهوری بیان داشتند: «... در زمان رضاخان، یک مدرس در مجلس بود کہ آن وقت کہ رضاخان می‌خواست جمهوری درست بکند، نگذاشت ولو برخلاف مصالح شد- و اگر درست شدہ بود، بہتر بود؛ لکن آن وقت اینها نظر سوء داشتند؛ یعنی او کہ بہ سلطنت نرسیدہ بود، می‌خواست رئیس‌جمهور شود و بعدش حالا کارهای دیگر بکند. کسی کہ جلو او را گرفت، مدرس بود کہ نگذاشت این کار عملی شود (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۹۹).

با برگزاری انتخابات مجلس پنجم شورای ملی، زمینہ تغییر سلطنت از خاندان قاجار بہ خاندان پهلوی فراهم آمد و مخالفت‌های مدرس و مصدق سودی نبخشید. رضاخان دوران سردار سپہی و دوران اولیہ پادشاهی، شخصیتی بود کہ اطمینان روحانیان سنتی را توانست بہ خود جلب کند؛ بر این اساس بود کہ مخالفت مدرس با پادشاهی رضاخان نہ تنها حمایت مراجع را در پی نداشت، بلکہ بہ عکس آن، برخی از مراجع نجف پیام شادباش برای رضاشاہ فرستادند و «جلوس میمنت مأنوس پادشاه اسلام‌پناه پهلوی -ایدا للہ نصرہ- بر تخت سلطنت» را «تہنیت» گفتند (محمدحسین منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

بہ ہر روی، مدرس در مبارزہ با رضاشاہ، تنها بود و بہ دلایل مختلفی کہ پیش‌تر بہ آنها اشارہ شد، حوزہ نجف و قم و مراجع بزرگی همچون حائری، نائینی و ...، ہیچ‌گونه حمایتی از

وی به عمل نیاوردند. این تنهایی به حدی بود که نه در داستان تبعیدش و نه در جریان شهادتش به فرمان رضاشاه، حوزه و مراجع هیچ‌گونه واکنش جدی از خود نشان ندادند.

نتیجه

در دوره پهلوی اول، با توجه به صورت‌بندی نیروهای دینی و به‌صورت خاص، اتفاقی جدی در انسجام‌یابی هرچه بیشتر سنت نواندیشی دینی رخ می‌نماید. در میان نیروهای پیرو مکتب شیخ انصاری که می‌توان آن را هژمون غالب در حوزه خواند، سیاست‌گریزی حوزه بار دیگر به مثابه پدیده‌ای انضمامی به حوزه برمی‌گردد. این دوره، شباهت زیادی به دوران پس از جنگ‌های ایران و روس پیدا می‌کند؛ پس از شکست ایران از روس، مردم این شکست را متوجه علما و روحانیانی دانستند که فتوای جهادی را صادر کرده بودند. این پیشامد به آنجا منتهی شد که روحانیان از سیاست و میدان آن ملول و منزجر شدند و نتیجه آن، کناره‌گیری علما از سیاست و پناه بردن به مدارس دینی و انجام دادن فعالیت‌های فقهی و پژوهشی بود.

با انقلاب مشروطه، روحانیان و مراجع با تفسیری از مکتب شیخ و متناسب و سازگار با مشروطه و فعالیت‌های سیاسی، به فضای سیاسی بازگشتند. در این تفسیر، احکام وضعی به دو بخش امور شرعی و امور عرفی تقسیم می‌شد؛ به این ترتیب، بخش بزرگی از زندگانی به عرف واگذار می‌شد. نائینی این بخش را «منطقه الفراغ» یا منطقه فراغ شریعت نامید. به هر روی، با شکست مشروطه و شکل‌گیری دولت مطلقه رضاشاهی، به تدریج فضایی سیاسی دچار اختناق و انسداد شد که یکی از نتایج آن، کناره‌گیری هرچه بیشتر روحانیان از سیاست بود. روحانیان و مراجعی که در سایه مکتب شیخ در تفسیری سازگار با مشروطه به مشارکت برخاسته بودند، در نهایت به تفسیری دیگر از سنت شیخ استناد کردند که دقیقاً برخلاف تفسیر پیشین بود. در تفسیر جدید، به سیره عملی شیخ استناد شد که روحیه محتاط و دوری‌گزینی از هرگونه اقدام سیاسی را - چه به‌گونه‌ای سلبی و چه به‌گونه‌ای ایجابی - تقویت می‌کرد. مراجعی همانند نائینی از سیاست کناره جستند. وی به‌همراه اصفهانی در نجف و در همگامی با حائری در قم، فعالیت سیاسی خود در مشروطه را به فراموشی سپرد. آنان به نوعی همنشینی به‌دور از تنش با رضاشاه رضایت داده بودند. این همنشینی، نتیجه مهمی داشت که همانا تقویت آن چیزی شد که مسلک شیخ خوانده شد. آنان به‌همراه بخش دیگری از نیروهای حوزه که در این پژوهش، نیروهای مدرن یا حکومتی حوزه خوانده شدند، به نتیجه عملی مشترکی دست یافتند. این نتیجه به‌معنای به‌رسمیت شناختن فضای عرفی بود که شارع در آن، هیچ‌گونه حکمی ندارد. به این ترتیب، شکاف میان شریعت و دولت نیز در این فرایند حل می‌شد. تقویت هرچه بیشتر فضای عرفی و سیاسی به محدودسازی دامنه ادعاهای شرع در باب سیاست می‌انجامید.

دستاورد دیگر این دوران، از میان بخش دیگر نیروهای حوزه موسوم به مکتب نجم‌آبادی قابل استحصال است؛ بخشی که پس از سرکوب توسط رضاشاه، همسو با مراجع و علمای حوزه، به این نتیجه دست یافتند که راه برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی کنونی جامعه اسلامی ایران، نه فعالیت‌ها و اقدام‌های سیاسی، بلکه فعالیت‌های پژوهشی و فرهنگی حول قرآن است و به این ترتیب، سنت قرآن‌پژوهی را در جامعه ترویج دادند.

سنت قرآن‌پژوهی تأثیری عمیق بر تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در دهه‌های بعد گذاشت که کمتر به آن توجه شده است. این سنت در نگاهی انتقادی به فقه، به حاشیه‌نشینی قرآن در سنت پژوهشی اسلام فقهاتی و جامعه اسلامی معترض بود. در سنت اسلام فقهاتی، هرچند قرآن به لحاظ جایگاه نظری رتبه نخستین منابع چهارگانه را در استخراج و استنباط احکام داشت، در عمل رتبه نخستین از آن «سنت» بود.

در روش پژوهشی مکتب نجم‌آبادی، سنت، تضعیف و درمقابل، قرآن تقویت می‌شد. نتیجه مستقیم این فرایند، قرارگیری تدریجی قرآن، در دسترس همگان بود. تا پیش از آن، مراجعه به قرآن و تفسیر آن، در حوزه روحانیان و فقها قلمداد می‌شد؛ اما به تدریج فضایی شکل گرفت که گروه‌های غیرسنتی نیز این امکان را یافتند که دست به تفسیر قرآن بزنند. گروه‌های بسیار متفاوتی به قرآن استناد می‌جستند. در کنار روحانیان سنت اسلام فقهاتی اندک، دو گروه دیگر نیز با نام مفسران آن قرار گرفتند: دسته نخست، روشنفکران دینی غیرروحانی یا کت‌وشلواری بودند و دسته دوم، روحانیانی که چندان به سنت اسلام فقهاتی و روش پژوهشی آن دلبستگی نداشتند. فضای جدید، غیرروحانیان دینی و روحانیانی را تقویت می‌کرد که حول قرآن می‌گشتند و به روش فقهی، کمتر اعتنا می‌کردند. این جریان‌ها، عقل‌گرایی را در کنار قرآن‌گرایی به مثابه راهی برای برون‌رفت از انحطاط قرار داد.

منابع و مآخذ

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن (۱۳۴۵). روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه. مقدمه ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
۲. امینی، امین (۱۳۸۲). چالش‌های روحانیت با رضاشاه. تهران: نشر سپاس.
۳. باقی، عمادالدین (بی‌تا). «زندگی‌نامه امام خمینی». روزنامه شرق. س. ۲. ش. ۴۹۱.
۴. بصیرت‌منش، حمید (۱۳۷۶). علما و رژیم رضاشاه. ج. ۲. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۵. ترکمان، محمد (۱۳۶۷). مدرس در پنج دوره تقنین. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. جعفریان، رسول (۱۳۸۲). اسدالله خرقانی روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۷. جواهری، مریم (۱۳۸۰). نقش علما در انجمن‌ها و احزاب دوران مشروطیت. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۸. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. ج. ۳. تهران: امیرکبیر.
۹. خرقانی، اسدالله (۱۳۶۷). «رسالة روح‌التمدن و هویت الاسلام (اسلام چهل سال اول یا دموکراسی عالم)». در: سیداسدالله خرقانی روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه (۱۳۸۲). به‌کوشش رسول جعفریان. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۰. _____ (بی تا). محو الموهوم و صحو المعلوم. با مقدمه سید محمود طالقانی، به کوشش غلامحسین نورمحمدی خمسه پور. بی جا.
۱۱. رهنما، علی (۱۳۸۴). نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی. تهران: نشر گام.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. _____ (۱۳۷۰). صحیفه نور. تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۴. کدیور، محسن (۱۳۷۸). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. ج ۳. تهران: نشر نی.
۱۵. کوهستانی نژاد، مسعود (۱۳۸۱). چالش مذهب و مدرنیسم. تهران: نشر نی.
۱۶. مامقانی، شیخ اسدالله (۱۳۳۵). دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه. بی جا: چاپخانه مجلس.
۱۷. _____ (جمادی الاول ۱۳۲۹ق). «رسالة مسلک الامام فی سلامة الاسلام». هفته نامه حبل المتین کلکته. ش ۴۳. س ۱۸ و ۱۵. در: چالش مذهب و مدرنیسم. ۱۳۸۱. مسعود کوهستانی نژاد، تهران: نشر نی.
۱۸. _____ (۱۳۸۱). «نطق در استانبول». در: چالش مذهب و مدرنیسم. مسعود کوهستانی نژاد، تهران: نشر نی.
۱۹. مجله حوزه (فروردین-تیر ۱۳۷۰). ش ۳۳-۳۴. ۶۹.
۲۰. مجله یاد (پاییز ۱۳۶۵). «آیت الله اراکی». ش ۴. س ۱.
۲۱. _____ (بهار ۱۳۶۸). ش ۱۴. س ۴.
۲۲. _____ (پاییز ۱۳۶۵). ش ۴. س ۱.
۲۳. _____ (زمستان ۱۳۶۵). ش ۵. س ۲.
۲۴. محقق داماد، مصطفی (مرداد ۱۳۸۱). «وضعیت تاریخی حوزه علمیه قم و مناسبات سیاسی-اقتصادی». روزنامه ایران. س ۸. ش ۱۲۲۲۰۱.
۲۵. _____ (۱۳۹۳). «آیت الله حائری یزیدی با قانون مدنی موافق بود». فصلنامه شهر قانون. ش ۹.
۲۶. محیط طباطبایی، محمد (۱۳۵۰). نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین. قم: بی نا.
۲۷. ملکزاده، مهدی (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. کتاب سوم. تهران: سخن.
۲۸. منظورالاجداد، محمد حسین، ۱۳۷۹، ۱۰۰ مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران، انتشارات شیرازه

Archive