

فرهنگ تشیع و نقش آن در تجدد بومی ایران

رضا رمضان نرگسی*

چکیده

علما توانستند با بسط فرهنگ تشیع، نوعی بیداری خاص در مردم ایران به وجود آورند و برای بسط این فرهنگ، از عنصر «سیاست» و «حکومت» به خوبی استفاده کردند. آنان ابتدا با نفوذ در دربار شاهان مغول و سپس همکاری با دستگاه سلاطین صفوی، توانستند فرهنگ تشیع را در بین عامه مردم ایران بسط دهند. اما در عین حال، اولاً، هرگز به این سلاطین مشروعیت ندادند، ثانیاً، هیچگاه در دستگاه سلاطین ذوب نشدند، بلکه همواره فاصله معنوی خود را با آنها حفظ می‌کردند و این بر جذابیت آنها می‌افزود. نتیجه آن شد که با بسط فرهنگ تشیع، فرهنگ‌های محلی و قومی در تحت فرهنگ اصلی، که همان فرهنگ مذهبی تشیع است، دارای یک هویت مشخص ملی گشتند و نتیجه این تکامل در مردم ایران بسط نظری و عملی نظریه «ولایت فقیه» بود که در مشروطه شکل نازل و اجمالی آن اتفاق افتاد و شکل کامل و تفصیلی آن در انقلاب اسلامی رخ نمود.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، علما، تجدد، مشروطه، تشیع، امام زمان (عج)، صفویه، قاجار، ولایت فقیه.

مقدمه

فرهنگ شیعه در جوهره خود، دارای عناصری است که در صورت مساعدت شرایط لازم زمینه را برای نهضت علیه دستگاه سلطنت و ستم آن فراهم می‌کند. همان‌گونه که فرکو می‌گوید: این عناصر فی حد ذاته در مذهب تشیع در برابر قدرت‌های مستقر، پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و به ایشان شوری می‌دهد که هم سیاسی و هم دینی است.^(۱) تشیع در طول قرن‌ها، به هر چیزی که می‌تواند از اعماق وجود یک ملت، با قدرت دولت دریفتد نیرویی مقاومت‌ناپذیر بخشیده است.^(۲)

بهتر است گفته شود: به موازات تجدّد غربی، نوعی تجدّد شیعی در ایران در حال شکل گرفتن بود. این تجدّد شیعی ویژگی‌های خاص خود را داشت. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن «ولایت‌مدار بودن» آن است. در این تجدّد، برخلاف تجدّد غربی، انسان دوساحتی است. این تحقیق در صدد برشماری ویژگی‌های تجدّد اسلامی نیست. موضوع اصلی این تحقیق آن است که نیروی محرک تجدّد بومی در ایران، مذهب تشیع است که در مقابل استبداد قد علم کرد و نوعی شکوفایی در مردم ایجاد نمود.

هدف این نوشتار آن است که نشان دهد چگونه تشیع توانست در طول سه قرن اخیر، نوعی فرهنگ پویا در مردم ایران ایجاد کند. در این مقاله، به صورت اصل موضوعی، نقش محوری روحانیت در مشروطه مسلم انگاشته شده است و تنها به تحلیل علل دینی بودن تجدّد در ایران می‌پردازد. همچنین لفظ «تجدّدزایی» در مقابل «تجدّدطلبی» قرار گرفته است؛ زیرا تجدّد غربی عمدتاً از سوی غرب‌گرایانی همچون ملکم و آخوندزاده مطرح می‌شد و روشن‌فکران خواهان ورود تجدّد غربی به ایران

بودند؛ اما به موازات آن، نوعی تجدّد بومی در عرصه‌های گوناگون در حال شکل‌گیری بود که از آن اصطلاحاً به «تجدّدزایی» نام برده می‌شود.

مفروض این مقاله آن است که عامل اصلی نهضت مشروطه بلوغ فرهنگی مردم ایران است؛ از آن‌رو که علما و روحانیان با اطلاع‌رسانی درست به مردم و ترویج نظام‌های اعتقادی، ارزشی، نمادها، و شعائر مذهبی اجتماعی تشیع، توانستند فرهنگ تشیع را به طور نسبی در سراسر کشور توسعه ببخشند، به گونه‌ای که فرهنگ‌های محلی به صورت خرده فرهنگ زیر پوشش فرهنگ غالب (تشیع) درآمدند. در این فرایند، مردم به رشد عقلانی نسبتاً مطلوبی رسیدند و توانستند در سایه فرهنگ تشیع به رهبری مراجع نجف، قدم‌هایی در تحوّل نظام سیاسی - اجتماعی جامعه بردارند.

فرهنگ و جایگاه آن

پیش از بحث نظری، با توجه به کلیدی بودن واژه «فرهنگ» لازم است ابتدا این واژه تعریف شود:

در تعریف «فرهنگ» گفته شده: فرهنگ عبارت است از: مجموعه تام و تمام باورها و عقاید، ارزش‌ها و هنجارها، آداب و رسوم و نمادها که به مردم می‌گوید در جامعه چگونه باید رفتار کنند.^(۳)

در بیشتر جوامع، فرهنگ‌ها توسط مردم در طول قرون و اعصار ایجاد شده است. اما با نزول دین الهی و ارائه مجموعه‌ای کامل از عقاید و باورها، ارزش‌ها و هنجارها و حتی نمادها، برخی از جوامع بشری با پیروی از فرامین الهی، تا حدی فرهنگ خود را به فرهنگی متخذ از فرامین الهی تغییر دادند و به همان نسبت، از نتایج آن بهره‌مند

اجرای این قوانین، مراتبی از برکات در پی دارد، هرچند به نیت تقرب الهی نباشد، متها اگر این قوانین به نیت تقرب به خداوند باشند نتایج به مراتب بهتری در پی خواهند داشت و هر قدر جامعه بیشتر به این دستورات عمل کند، بیشتر از نتایج آن بهره‌مند خواهد شد.

دوره قاجاریه با همه مشکلاتش، برای مردم ایران دوره تکامل و بیداری بوده است. اما این رشد سه مرحله داشت: مرحله اول (زمینه‌های بیداری) تلاش‌های علما پیش از دوره صفویه، بخصوص کل دوره ۲۰۰ ساله دولت صفویه بود که فرهنگ تشیع فرهنگ‌های غالب گردید و به طور کلی، مردم با ولایت شیعی آشنا شدند.

مرحله دوم از ابتدای جنگ‌های ایران و روس بود که با ایجاد بحران ملی و خطر نابودی سرزمین اسلام، ولایت شیعی در بین مردم بروز و ظهور یافت؛ ولی به خاطر فراهم نبودن زمینه‌های اجتماعی لازم، ادامه نیافت و پس از مدتی رو به افول گذاشت، اما خاموش نشد، بلکه رشد خود را ادامه داد.

مرحله سوم از ابتدای جنبش «رژمی» و هجوم فرهنگی و اقتصادی بیگانگان به میهن اسلامی بود که در این مرحله، بیداری و بلوغ نسبی مذهبی - اجتماعی خود را نشان داد، هم در کم و هم در کیف. از لحاظ کمی، سراسر کشور را دربر گرفت، و از لحاظ کیفی، تمام نشد و به مشروطه منجر گردید. بعد از مشروطه نیز به جنبش‌های بعدی و در نهایت به انقلاب اسلامی ختم شد.

بنابراین، هرچند عوامل متعددی در فراهم کردن زمینه مناسب برای انقلاب مشروطه نقش داشتند، اما هیچ‌کدام عامل اصلی و محوری نبودند و تنها مذهب تشیع با نظام اعتقادی، ارزشی و نمادین خاص خود، توانست انبوه جمعیت را به عرصه اجتماع بکشانند و انقلاب یا نهضت

گشتند. اما تاکنون، تاریخ سراغ ندارد جامعه‌ای فرهنگ خود را کاملاً تغییر داده باشد و حتی جامعه مدینه‌النبی زمان پیامبر، با آنکه در آن مدت اندک بسیاری از عقاید، ارزش‌ها، هنجارها، آداب و رسوم و حتی نمادها را تغییر داد، اما این تغییرات عمیق نبود. از این رو، بازگشت مردم به برخی از ارزش‌های جاهلی پس از وفات پیامبر - همانند ترجیح عرب بر غیر عرب و سپردن رهبری جامعه به فرد مسن - نشان از آن داشت که این تغییرات ریشه‌ای نبودند و مردم تنها به ملاحظه وجود پیامبر، برخی از ظواهر شرعی را رعایت می‌کردند و اساساً تغییرات فرهنگی در کوتاه مدت امکان‌پذیر نیست، بلکه هر نوع تغییر فرهنگی نیاز به زمانی طولانی دارد تا بتواند در عمق جان انسان‌ها نفوذ کند و از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد.^(۴)

بنابراین، فرامین الهی مجموعه کاملی از نوعی فرهنگ الهی است که تا وقتی در کتاب‌هاست اثر خارجی ندارد، اما از زمانی که از کتاب‌ها به جامعه سرایت می‌کند و مردم به پیروی به این دستورات رو می‌آورند، فرهنگ جامعه از فرهنگ بشری به فرهنگ الهی ارتقا می‌یابد و اثر واقعی این نوع فرهنگ در جامعه نمودار می‌گردد و جامعه را شکوفایی سازد و همان‌گونه که قرآن می‌فرماید، «اگر اهل مملکتی به خداوند ایمان بیاورند و خدا ترسی پیشه کنند برکات زمین و آسمان را بر آنها نازل خواهیم کرد».^(۵)

نکته اساسی این است هر قدر فرهنگ جامعه رنگ و بوی فرهنگ الهی به خود بگیرد، به همان اندازه به پیشرفت، رفاه و کمال خواهد رسید. این به معنای آن نیست که اگر انسان‌ها فرامین الهی را نصب‌العین خود قرار دادند دستی از آسمان مانده‌های آسمانی بر آنها نازل کند، بلکه به این معناست که بر اساس سنت‌های الهی، نفس

عصر غیبت، جز مدت کوتاهی در دولت دیلمیان تا نابودی خلافت عباسی، عرصه همچنان بر تشیع تنگ بود، اما پس از تسلط مغولان، فضای باز فرهنگی - اجتماعی ایجاد شد که موقعیت نسبتاً مناسبی برای علمای شیعه فراهم می‌کرد و در دوره صفویه علمای تشیع توانستند در این فضا با نفوذ به دستگاه حاکم، فرصتی برای شناساندن مذهب تشیع به مردم ایران بیابند و در ادامه آن جریان، تغییراتی حاصل شد که به تدریج، به حکومت مشروطه انجامید. در اینجا، مراحل این تغییرات بیان می‌شود:

الف. نفوذ در دستگاه حاکم (پیش از صفویه)

ابتدایی‌ترین همکاری فقها با حکام با این عنوان توجیه می‌شد. به عبارت دیگر، فقهای شیعه پس از غیبت امام زمان (عج) در حقانیت خود شک نداشتند؛ اما چون در اقلیت به سر می‌بردند، تصدی حاکمیت برای آنها ممکن نبود. تنها اگر فرصتی فراهم می‌شد که بتوانند با استفاده از قدرت سیاسی برای پیشبرد مقاصد خود گامی بردارند، بر خود واجب می‌دانستند که از این فرصت استفاده کنند. مسئله مهمی که در اینجا خود را نشان می‌داد چگونگی همکاری با حکام غاصب بود و اینکه آیا اساساً همکاری با آنها مشروعیت دارد یا نه. در این خصوص، پس از دوره ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، افرادی همچون ابوالصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷) به تبع برخی از فقیهان، راه جدیدی برای همکاری با ملاطین ارائه دادند.

آنها با طرح این نکته که تنها حکم ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و منصوبان آنها نافذ است، چنین استدلال کردند که اگر فقهای جامع‌الشرایط حتی از سوی حاکم ظالم مغربی هم به کار گرفته شود، مجاز است و بر او لازم است از پذیرفتن کاری که بر او عرضه شده، سر باز نزنند و چون

مشروطه را محقق سازد و سایر عوامل، یا در سایه این عامل فعال شدند یا تنها نقش جنبی و غیر اصلی داشتند؛ مثلاً، نخبگان غیر مذهبی با تکیه بر نخبگان مذهبی و با توسل به نمادها و نظام ارزشی تشیع، ابتدا به میدان آمدند و وقتی ماهیت خود را روشن ساختند، انبوه جمعیت از آنها جدا شدند، به گونه‌ای که ناچار شدند برای اجرای منویات خود، از عنصر استبداد رضاخانی استفاده کنند.

علماء و ترویج فرهنگ شیعی

هرچند اندیشه سیاسی شیعه (انحصار مشروعیت سیاسی به حاکمیتی که مأذون از سوی خداوند باشد) از همان ابتدا در دوران ائمه اطهار (علیهم‌السلام) شکل گرفت، اما کیفیت اجرای آن، در طول زمان‌های گوناگون سیری تکاملی داشته است. به عبارت دیگر، اصل مأذون بودن علماء و فقها در زمان غیبت، به شیوه‌های گوناگون ثابت شده بود؛^(۶) اما روش اعمال قدرت آنها در طول زمان‌های متفاوت، فرق داشت. به عبارت دیگر، هرچه زمان به جلو می‌رفت، استعداد های فقا هت شیعی فعلیت بیشتری می‌یافت، تا به انقلاب مشروطه انجامید.

به عبارت دیگر، ابتدا با دستورات اکید ائمه اطهار (علیهم‌السلام) شیعیان در اختلافات بین خود به علمای خویش مراجعه می‌کردند. همین امر بعدها سنگ بنای نفوذ گسترده علماء در میان مردم گردید.

به دلیل آنکه حاکمیت نقشی اساسی در جامعه دارد، علمای تشیع نیز همواره در تلاش بوده‌اند تا از این نهاد برای ترویج عقاید دینی تشیع استفاده کنند، یا در مواقعی جان شیعیان را از خطرات مهمی نجات دهند که اولین نمونه آن را می‌توان علی بن یقطین دانست که با دستور مستقیم امام معصوم (علیه‌السلام) به این عمل اقدام کرد. ولی در

این ولایت، امر به معروف و نهی از منکر است که از سوی حکومت بر او عرضه شده پذیرش آن برایش واجب عینی می‌گردد و اگرچه ظاهراً از سوی حاکمی غاصب و ظالم حکومت می‌کند، اما در واقع، او جانشین امام زمان (عج) و مأذون از سوی آن بزرگوار است؛ زیرا اذن از سوی ایشان و پدران بزرگوارشان علیهم‌السلام برای کسانی ثابت شده است که ویژگی‌های لازم را داشته باشند. بدین‌روی، او حق‌ندارد از قبول آن منصب سرباز زند. ^(۷) بنابراین، آنها این‌گونه فرصت‌ها را غنیمت می‌شمردند و در سایه استفاده از قدرت حکام - هرچند ظالم - برای بسط فرهنگ شیعی یا حفظ منافع شیعیان تلاش می‌کردند. تلاش خواجه نصیرالدین طوسی برای نفوذ در دستگاه هولاکوخان و علامه حلی از این جمله است.

ب. همکاری نزدیک با سلطان شیعه مذهب

پس از به قدرت رسیدن صفویه در ایران و اعلان مذهب تشیع به عنوان تنها دین رسمی کشور و دعوت از علمای شیعه سراسر جهان برای ورود به ایران، بار دیگر مشی سیاسی شیعه تغییراتی تکاملی را شاهد بود و علمای شیعه با توجه به وضعیت پیش آمده یک گام به جلو گذارند. شاه اسماعیل در سال ۹۰۷ - یعنی اوایل قرن دهم - تاج‌گذاری کرد و شیعه را مذهب رسمی ایران اعلان نمود. به دنبال آن، از علمای تشیع سراسر جهان دعوت به همکاری کرد و بسیاری از علما از سراسر جهان شیعه به این دعوت لبیک گفتند.

از سوی دیگر، سلاطین با استقبال از علما، از آنها تکریم ویژه‌ای کردند و حتی در برخی موارد، خود را خادم آنها می‌دانستند. برای نمونه، میرزا محمد تنکابنی در کتاب معروفش، *قصص العلماء*، بر اساس نوشته سید

نعمت‌الله جزایری، به نام *عوالی اللسانی*، درباره منزلت شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به «محقق ثانی»، می‌نویسد:

مخفی نماند که شیخ علی بن عبدالعالی کرکی از علمای زمان شاه طهماسب صفوی است. [شاه طهماسب] جناب شیخ علی کرکی را از جبل عامل به دیار عجم آورده و در اهواز و اکرام او کوشیده و به همه ممالک خود نوشته که همه امثال امر شیخ علی نمایند و اصل سلطنت، [از] آن بزرگوار است؛ زیرا که نایب امام است... و سلطان نیز به عمال نوشت که اطاعت و امثال او امر شیخ نمایند و بدانند که شیخ اصل در سلطنت است و اصل در اوامر و توامی است... ^(۸)

اقتدار محقق ثانی و سرسپردگی شاه به او، در مطالب مزبور و همچنین در برخی دیگر از منابع، از جمله ریاض العلماء به خوبی پیداست. ^(۹)

ج. ترویج نمادها، ارزش‌ها و شعائر مذهبی - اجتماعی تشیع

علما پس از ورود به ایران، اقدام به ترویج نمادها و ارزش‌های شیعی کردند که از آن میان، برپایی مراسم علنی و اجتماعی عزاداری بر امام حسین و اهل بیت علیهم‌السلام و همچنین مجالس روضه‌خوانی و برپایی نماز جمعه به عنوان مراکز آگاهی‌بخشی مردم، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند.

۱. عزاداری اهل بیت علیهم‌السلام: هرچند سوگواری بر امام حسین علیه‌السلام از مدت‌ها قبل، کم و بیش به صورت پنهانی و نیمه‌پنهانی وجود داشت، اما هیچ‌گاه تا پیش از روی کار آمدن صفویه، به صورت یک نهاد اجتماعی قدرتمند درنیامد، به گونه‌ای که با رفتن سلسله آل بویه این سنت نیز

قاجاریه در تهران و شهرهای بزرگ، در تمام ماه‌های محرم و صفر، مردم در بیشتر محلات، بابرپا کردن چادر و گستردن فرش و نصب علم و کتل، به عزاداری می‌پرداختند و هر کس و هر صنف و دسته طبق نذر و قراری که داشت، به طور نسبی به این کار دست می‌زد و آن را نوعی فریضة مذهبی می‌دانست.^(۱۴)

اوژن فلاندن، که در زمان قاجاریه در ایران بود، از گستردگی این مراسم اظهار شگفتی می‌کند.^(۱۵) کنت دوسرسی، سفیر فوق‌العاده فرانسه در ۱۲۵۵ ق،^(۱۶) نیز همگانی بودن و مردمی بودن مخارج این مراسم را متذکر می‌شود.^(۱۷) او آورده است: هر کس به فراخور حال خود، تلاش دارد در این مراسم سهمی داشته باشد.^(۱۸) کنت دوگوبینو، دانشمند و رجل سیاسی فرانسه که در سال‌های پس از ۱۸۴۹ (ح ۱۲۶۶ ق) در ایران به سر می‌برد، نیز می‌نویسد:

در طول دهه ماه محرم، تمام ملت عزادارند؛ امرا، وزرا و کارمندان لباس‌های تیره می‌پوشند.^(۱۹)

همچنین ماساهاروی (Yoshida Masaharu) ژاپنی در تهران،^(۲۰) گرتروید لاوتین بل (Gertrude Lowthian Bell) در قزوین ۱۸۹۲ م / ۱۳۱۱ ق^(۲۱) و دکتر ویلز (Charles James Wills) در اصفهان^(۲۲) بیش از همه بر مردمی بودن و حضور پررنگ مردم در این عزاداری‌ها تأکید دارند. جان ویشارد نیز در خصوص عزاداری تبریزی‌ها،^(۲۳) تأکید می‌کند:

تمام طبقات اجتماع از فقیرترین فرد تا شخص شاه، در این عزاداری‌ها مساوی رفتار می‌کنند.^(۲۴)

مردمی بودن این مراسم الگوی مناسبی برای سازمان‌دهی یک نهضت بود؛ نهضتی که از دل مردم برمی‌خاست. مردم، هم پیاده نظام این نهضت بودند و هم

رو به اضمحلال نهاد و با روی کار آمدن سلجوقیان بکلی پایان یافت.^(۲۵) بنابراین، با تغییر سیاست حکومت‌های محلی، که در مناطق گوناگون ایران حکومت می‌کردند، دگرگونی‌هایی از نظر قوت و ضعف در مسئله اقامه عزاداری بر امام حسین علیه السلام روی می‌داد.^(۲۶) اما با روی کار آمدن صفویه و تشکیل یک دولت مرکزی مقتدر و اهتمام و کوششی که علما در برگزاری مراسم عزای حسینی در خانه‌ها، مساجد، تکیه‌ها، معابد و بازار داشتند،^(۲۷) عزاداری امام حسین علیه السلام در ایران نهادینه گردید؛ به این معنا که پس از سقوط سلسله صفویه نه تنها این سنت از بین نرفت، بلکه روز به روز بارورتر و تنومندتر شد و اگر در روز اول، کارکردی جز احیای عزاداری و سوگواری نداشت، به تدریج، کارکردهای دیگری بدان اضافه شد.

تاوَرَنیه (Tavernier) نیز در گزارش آورده است: در ایران، در ایام عاشورا تمامی مردم شهر در دسته‌های عزاداری شرکت می‌کنند و علاوه بر این، کسانی هم که در خانه می‌مانند برای عزاداران غذا درست می‌کنند و پس از آنکه مراسم تمام شد، عزاداران را در خانه‌های خود، اطعام شایانی می‌کنند.^(۲۸)

۲. نقش عزاداری در گسترش فرهنگ تشیع و بیداری مردم ایران: مردمی بودن و حضور گسترده زنان در عزاداری بر امام حسین علیه السلام در عصر قاجاریه موجب شد که این نهاد اجتماعی به صورت گسترده نقش مهمی در شیوع فرهنگ تشیع در بین مردم ایفا کند. بنابراین، لازم است تا شرحی از این دو ویژگی ارائه شود:

الف - مردمی بودن عزاداری‌ها: با فرارسیدن عصر قاجار، عزاداری بر امام حسین علیه السلام کاملاً نهادینه شد و به شکل یک امر کاملاً عمومی و مردمی درآمد. نوشته‌اند: در دوران

روی دامنه‌شان آویزان بود... نوحه‌خوان به ذکر مصیبت ادامه می‌داد و زن‌ها در تقّای رنج‌آلودی خود را به پس و پیش تکان می‌دادند.^(۲۷)

۳. نقش مجالس روضه زنانه بر نهضت‌های دو قرن اخیر: حضور گسترده زنان در مجالس عزاداری، از چند طریق بر نهضت‌های آینده، بخصوص مشروطه، تأثیر بسزایی داشت: اول اینکه اینان با شرکت گسترده در این مجالس، با الگوهای زنان صدر اسلام، همانند حضرت زینب علیها السلام و حضرت زهرا علیها السلام آشنا می‌شدند و رفتار، افعال و کنش‌های آنها را سرمشق خود قرار می‌دادند و با توجه به نقش‌هایی که آن بزرگواران در موقعیت‌های گوناگون اجتماعی ایفا می‌نمودند، اینان نیز سعی داشتند مثل آنها باشند. گزارش‌های زیادی از این نوع مشارکت سیاسی زنان ایرانی دوره قاجاریه در منابع تاریخی درج شده است، از حق‌گویی و اعتراض به شخص ناصرالدین شاه - با آنکه مردها جرئت اعتراض نداشتند -^(۲۸) تا شورش همگانی علیه شاه؛ چنان‌که به دنبال حکم ناصرالدین شاه علیه آیه‌الله میرزای آشتیانی در روز یکشنبه دوم جمادی الثانی ۱۳۰۹ مبنی بر تبعید ایشان به عتبات عالیات، زنان اجتماع کردند و همان‌ها بودند که اول بازار را بستند و سپس آهنگ ارگ سلطنتی کردند.^(۲۹) تیموری این صحنه را چنین وصف می‌کند:

جمعیت زنان با روبند سفید و چاقچور، که اغلب سر خود را لجن مالیده و شیون و ناله می‌کردند و «یا حسین» و «یا حسین» می‌گفتند، بسیار دلخراش بود.^(۳۰)

دوم اینکه چون فرهنگ یک جامعه در خانواده شکل می‌گیرد، وجود چنین زنانی در خانه موجب می‌شد جامعه‌پذیری سیاسی افراد ذکور آن خانه نیز با جهت‌گیری خاصی همراه باشد.

تمامی مخارج آن را تأمین می‌کردند. این مراسم به مردم آموخت که چگونه در یک کار جمعی به رهبری علما می‌توانند نقش اصلاحگر جامعه را ایفا کنند.

ب - شرکت گسترده زنان در مراسم عزاداری: از ویژگی‌های عزاداری دوره قاجاریه، حضور گسترده زنان در این عزاداری‌هاست که باید علت این امر را باز در بُعد مردمی بودن عزاداری در این دوره جست‌وجو کرد. حسن اعظام قدسی شرکت زن‌ها در مجالس عزاداری را چنین توصیف می‌کند:

فعل‌ترین بُعد حضور اجتماعی زنان در دوره قاجار، شرکت در مراسم عزاداری ماه محرم، روضه‌خوانی و نمایش‌های تعزیه بود. بهترین و مفصل‌ترین مجالس روضه‌خوانی ماه محرم در تهران، در مسجد حاج شیخ عبدالحسین برگزار می‌گردید که گاه جمعیت شرکت‌کننده در آن، متجاوز از ده هزار زن و مرد می‌شد.^(۲۵)

مهدی قلی‌خان هدایت چنین گزارش می‌دهد:

در تکیه «دولت»، اطراف سکو از زن‌ها پُر می‌شد؛ قریب شش هزار نفر. مردها به علت کثرت جمعیت زنان، بدان راه نمی‌یافتند.^(۲۶)

گرتروید بل، که در بهار ۱۸۹۲ در زمان ناصرالدین شاه به ایران سفر کرد، در سفرنامه‌اش در توصیف عزاداری زنان می‌نویسد:

روی سکو، نوحه‌خوانی با لباس بلند و عمامه سفید نشسته بود و شرح شهادت را با آهنگ کشیده و حزنانگیزی می‌خواند. زیر پای او زمین پوشیده از زنانی بود که چادرهای سیاهشان را به طور مرتبی به دور خود جمع کرده و با سرهای پوشیده نشسته بودند و روبند کتان سفید جلوی صورتشان تا پایین

سوم آنکه مردان در بسیاری از مواقع، با دیدن زنان در صحنه اجتماع، سستی را کنار می‌گذاشتند و با حرارتی وصف‌ناشدنی به میدان می‌آمدند؛ چنان‌که شیخ حسن کربلایی در توصیف شورش زنان در ماجرای تنباکو آورده است که پس از شورش زنان، مردان نیز به آنها ملحق شدند.^(۳۱)

به هر حال، در این عزاداری‌ها مردم به طور مستقیم از شخصیت‌ها و قهرمانان کربلا الگوبرداری می‌کردند که در مقابل ناملایمات و حتی احتمال مرگ، محکم بر عقیده خود بمانند. از سوی دیگر - همان‌گونه که اشاره شد - این نوع مراسم‌ها نوعی نظام و سازمان به هم پیوسته ایجاد می‌کرد که همبستگی اجتماعی را تقویت می‌نمود و مردم را به هم پیوند می‌داد. علاوه بر این، در مشکلات اجتماعی از این عنصر می‌توانستند به خوبی کمک بگیرند و با توجه به الگوی خود، یار و یاور همدیگر باشند. در نتیجه، رهبران مردم به راحتی می‌توانستند یک جنبش اجتماعی را سازمان‌دهی و رهبری کنند.

۴. روضه‌خوانی: به دلیل اهمیت روضه‌خوانی‌ها در نهضت‌ها و جنبش‌های مردمی دوره قاجار، لازم است به صورت جداگانه بدان‌ها پرداخت:

واژه «روضه» و عنوان «روضه‌خوانی» در اوایل عصر صفوی پدید آمد و پیش از آن، این اصطلاح وجود نداشت. مرحوم میرزا حسین نوری در کتاب *لؤلؤ و مرجان* می‌نویسد:

در عصر فاضل متبحر، ملّا حسین کاشفی، که در حدود سنه نهصد بود، چون کتاب *روضه‌الشهداء* را تألیف نمود، مردم رغبت نمودند در خواندن آن کتاب در مجالس مصیبت و به جهت فصاحت و اخلاق آن کتاب، هر کس از عهده خواندن آن

بر نمی‌آمد، بلکه اشخاص مخصوصه بودند که آن را درست آموخته، در مجالس تعزیه‌داری می‌خواندند و ایشان معروف شدند به «روضه‌خوان»؛ یعنی خواننده کتاب *روضه‌الشهداء*. پس از آن کم‌کم از آن کتاب به کتاب دیگر انتقال نمودند و از آن به خواندن از حفظ، و آن اسم اول برایشان ماند.^(۳۲)

پیترو دل‌اوله (Pietro DellaValle)، سفرنامه‌نویس عصر شاه عباس، در شرح مجالس روضه می‌نویسد: هنگام ظهر در وسط میدان در بین جماعتی که گرد آمده‌اند، یک ملّا که غالباً از نسل محمد (ص) است و در ایران به او «سید»، یعنی آقا می‌گویند و علامت میزه‌اش حمامه سبز است، بالای منبر می‌رود....^(۳۳) همچنین تاورنیه، که در عصر شاه صفی دوم صفوی به ایران آمده بود، می‌نویسد:

در همین ایام، که آفتاب غروب کرد، در اغلب گذرها و میدان‌ها متابری نصب شده، واعظین مشغول موعظه و حاضر کردن مردم برای روز مخصوص [هاشور] هستند.^(۳۴)

همان‌گونه که ذکر شد، روضه‌خوانی ابتدا جزئی از عزاداری بود که از روی کتاب خاصی هم خوانده می‌شد، اما به مرور از عزاداری مستقل شد و شکل و عظم و خطابه به خود گرفت و بخصوص در دوره قاجاریه به صورت یک سازمان مستقل اجتماعی درآمد که عزاداری جزء کوچکی از آن را تشکیل می‌داد که امروز نیز همان شکل دوره قاجاریه را حفظ نموده است.

مجالس روضه‌خوانی و عظم از مهم‌ترین عوامل بیداری ملت ایران و انقلاب مشروطه محسوب می‌شوند. در این مجالس، به مردم آگاهی داده می‌شد و وعظ آنها را با مشکلات سیاسی موجود آشنا می‌کردند. در این مجالس احساسات مردم با عبارات مسجّا و دارای آهنگ

داشتند، اما در عین حال همواره استقلال خود را حفظ می‌کردند و برای همکاری‌های خود، توجیهات دینی می‌آوردند. برای نمونه، زمانی که شاه طهماسب و کرکی و قطیفی همزمان در کربلا یا مشهد حضور داشتند، شاه هدیه‌ای برای شیخ ابراهیم قطیفی فرستاد، ولی او عذر خواست و نپذیرفت. محقق کرکی به او گفت:

تو با این عمل، اشتباه کرده و مرتکب مکروه یا حرام شدی. استدلال او مبتنی بر عمل امام مجتبی علیه السلام در رابطه با پذیرش جوایزی از طرف معاویه بود؛ زیرا متابعت از امام مجتبی علیه السلام یا واجب است یا مستحب، و ترک آن یا حرام است یا مکروه. این سلطان (شاه طهماسب) یقیناً بدتر از معاویه و تو بهتر از امام مجتبی علیه السلام نیستی. (۴۱)

چنین توجیهی از محقق جز آن نیست که حتی نزدیک‌ترین فقها نسبت به سلاطین، همکاری خود را با عناوینی که بیشتر با ضرورت و یا مصلحت سر و کار داشت، توجیه می‌کردند و آشکارا آنها را با معاویه مقایسه می‌نمودند. (۴۲)

به همین دلیل، علمای این دوره متوسل به تدوین رسائل خراجیه در پاسخ به معترضان و توجیه اموالی می‌شدند که از سلطان به دست آنها می‌رسید. برای مثال، محقق کرکی در همان آغاز رساله خراجیه، جهالت را سبب اعتراض معترضان دانسته است و برای توجیه همکاری خود با سلاطین صفویه، به سیره علمای سابق همچون حسن بن یوسف حلّی، سید مرتضی، سید رضی، خواجه نصیرالدین طوسی و همچنین گرفتن جوایز از معاویه توسط حسنین علیهم السلام استناد می‌کند. او رساله خود را در ۱۱ ربیع‌الثانی سال ۹۱۶ هـ نگاشت و نام آن را قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج گذاشت. این نام نشان می‌دهد که در آن زمان، به علت رخداد چگونگی

حماسی تحریک می‌شد و نیروی لازم برای حرکت مردم به سوی تحصّن و یا درگیری‌ها، فراهم می‌گردید. (۳۵) علاوه بر آن، طبق اسناد تاریخی، مجالس وعظ تأثیر مستقیمی در تهییج احساسات و ایجاد شورش‌های عمومی داشتند. به عنوان نمونه، کسروی می‌نویسد:

هر روز حاجی شیخ محمد یا واعظ دیگری به منبر رفته و به شیوة واعظان آیه‌ای یا حدیثی عنوان کردی و در این میان، از ستمگری‌های حکمرانان و از خودکامگی عین‌الدوله و از گرفتاری‌های مردم سخن راندی (۳۶) و مردم را به اتحاد و یگانگی دعوت می‌نمود. (۳۷)

یا دیده شده است که یک روضه‌خوان می‌توانست مردم را تحریک کند و حادثه تاریخی مهمی بیافریند؛ چنان‌که در جریان ساختن بانک استقراضی روس در قرب مدرسه خازن‌الملک متصل به امام‌زاده سید ولی، شیخ محمد واعظ در منبر کیفیت خلاف شرع بودن آن را برای مردم تشریح کرد و تلویحاً مردم را به تصرف آنجا و تخریب عمارت بانک تحریک نمود و چندین هزار نفر از مردم در محل حاضر شدند و ساختمان را به یک ساعت از بین بردند و غوغایی برخاست. (۳۸)

یا وقتی که جریان قتل سید عبدالحمید و روز بعد قتل ۲۲ نفر دیگر پیش آمد، از فردای آن روز و غایب تهران در منابر و مجالس روضه‌خوانی، این عمل قاجار را آشکارا با یزید مقایسه می‌کردند و مردم را علیه حکومت می‌شوراندند. (۳۹) الگار معتقد است: روضه‌خوانی در دوره قاجاریه، آلت نیرومندی برای برانگیختن احساسات مذهبی به شمار می‌رفت. (۴۰)

د. استفاده ابزاری از حاکمیت صفویه در راه نشر

فرهنگ شیعی

با آنکه رهبران دینی شیعه با سلاطین صفویه رابطه خوبی

همکاری با سلطان جور، این مسئله بسیار داغ و حساس و مورد گفت‌وگو بود.^(۴۳)

بنابراین، آنچه مسلم است اینکه در این دوره، علما بیشتر به کارهای فرهنگی نشر دین تشیع می‌پرداختند و در صدد احیای جمعه و جماعت و امر به معروف و نهی از منکر و این قبیل چیزها بودند. شیخ بهائی، مجلسی، خوانساری، میرداماد و دیگران، همه اطراف صفویه بودند و آنها را تقویت کردند تا تشیع حکومت پیدا کند^(۴۴) و در سایه آن رشد و توسعه یابد. حتی با آنکه برخی پادشاهان صفوی به ظاهر حکم «شیخ الاسلامی» به علما و فقهای همانند محقق کرکی، مجلسی یا شیخ بهائی می‌دادند، ولی باز هم علما تلاش داشتند در هیچ امری و امدار حکومت نباشند، بلکه بیشتر از حکومت به نفع دین استفاده کنند.

بنابراین، وقتی عمل محقق کرکی مورد اعتراض برخی از علما قرار گرفت، جواب داد: این عمل به تأسی از سیره و رفتار امام حسن (علیه السلام) انجام گرفته و هدف آن توسعه و رشد مذهب شیعه بوده است و لا غیر.^(۴۵)

هـ. انتقاد از شاهان صفوی

علما با وجود همکاری با دولت صفویه، همواره برای خود حق انتقاد از برخی اعمال خلاف شاهان را محفوظ می‌داشتند؛ چنان‌که شاردن درباره آزادی انتقاد از شاهان صفوی آورده است:

نخستین بار که به سال ۱۶۶۶ میلادی من به ایران رسیدم، دربار تازه [به صورت] پنهانی از قید یک ملّا یا دانای دینی اسلامی، که مدتی دراز این اصول را آشکارا تعلیم می‌داد، خود را خلاص کرده بود. وی ملّا قاسم نام داشت و ابتدا مکتب‌دار بود و در صومعه‌ای کوچک، در اطراف اصفهان گوشه‌ای برگزیده بود و به تقوا و تقدّس اشتها

داشت و در آداب مذهبی، مردم بی‌شماری وابه خود جلب کرده بود، و از خردوکلان همه به سویش می‌شناختند.^(۴۶)

ژان شاردن (Jean Chardin) همچنین از شخص دیگری نام ملّا کاظم نام برده، می‌گوید:

پس از آنکه از راه زهد و ورع، قبول عام یافت، شروع کرد از اخلاق و عادات شاه عباس ثانی مذمت کردن و کار را به جایی رسانید که می‌گفت: این پادشاه، دائم الخمر و در نتیجه، کافر شده، الطاف خداوندی شامل او نیست؛ بایستی او را کشت و به جایش یکی از پسران شیخ الاسلام را، که نوه شاه عباس کبیر است، برگزید. شاه او را تبعید کرده، در راه از کوهی وی را پرت کردند و کشتند.^(۴۷)

شاردن در ضمن تأکید می‌کند:

من همچنین اهل منبر و اهل ادب و شخصیت‌های بسیار سبّز و ممتاز را دیده‌ام که همین اعتقاد را داشتند و آن را همچون یک عقیده امکان‌پذیر منتشر و از آن دفاع می‌کردند.^(۴۸)

علاوه بر انتقاد گفتاری، برخی از علما در کتاب‌ها و نوشته‌های خود نیز حکام صفوی را به باد انتقاد می‌گرفتند که از آن جمله، عبدالحی رضوی کاشانی (م بعد ۱۱۵۲) در کتاب حدیقة الشیعه است که آن را به زبان عربی نگاشته.^(۴۹) ایشان در کنار طرح اشکالات علمی، مسائل اجتماعی و موقعیت عالمان دین و ارتباط آنان را با حکام صفوی را مورد انتقاد قرار داده است. وی با اینکه از پدرش یاد می‌کند که رفت و شددی در دستگاه خلیفه سلطان داشت، از شاه صفی با عنوان «سلطان جابر» یاد کرده است.

اما در عین حال، باید توجه داشت که این انتقادات مانع آن نمی‌شد که برخی از علمای بزرگ همانند مرحوم مجلسی به خاطر رعایت مصالح بزرگ‌تر، که همانا تبلیغ و ترویج مکتب تشیع است، با حکام صفوی همکاری نکنند.

زمینه‌های اجتماعی حاکمیت فقها

در مباحث گذشته به اجمال روشن شد که پس از تأسیس صفویه، هر قدر زمان جلوتر می‌رفت، به ویژه پس از شاه عباس بزرگ، از اقتدار، قداست و نفوذ معنوی حکام صفویه کاسته می‌شد و در مقابل بر اقتدار، قداست و نفوذ معنوی علما افزوده می‌گشت.

مهم‌ترین عواملی که موجب از بین رفتن مشروعیت صفویه گشت، عبارت بودند از:

۱. زیر سؤال رفتن مشروعیت شاهان صفوی در نتیجه شکست شاه اسماعیل در جنگ «چالدران» و تردید در مرشد کامل بودن او و همچنین اظهار تردید در مرشد کل بودن شاه عباس اول با وجود زنده بودن پدرش؛

۲. رواج فسق و فجور در میان برخی شاهان صفوی؛^(۵۰)

۳. گسترش اندیشه سیاسی شیعه در بین مؤمنان و نخبگان و زیر سؤال رفتن مشروعیت سیاسی شاهان صفوی؛

۴. مبارزه علما با تصوف؛^(۵۱)

۵. افزایش روزافزون فشار و ظلم به مردم.^(۵۲)

بنابراین، از زمان شاه سلیمان به بعد، به علل گوناگون از جمله بی‌تقوایی و هوس‌رانی حاکمان، قدرت‌طلبی شاه‌زادگان، و رقابت سیاسی دربار و وزرای ایرانی، صفویه رو به انحطاط رفت و این رقابت و نبود وحدت، اقتدار حاکمیت مرکزی را تضعیف نمود. در این دوران، تشیع فقه‌ای غالب شد و قدرت سلاطین صفوی از نظر مشروعیت دینی و معنوی به شدت سقوط کرد.^(۵۳) از آن پس، نهاد دین با تحوّل رخ داده در حکومت‌های پس از صفویه مسیر خود را از سیاست جدا کرد.

به موازات کاستی در مشروعیت معنوی شاهان صفوی، بر قداست معنوی علما افزوده می‌شد، چنان‌که انگلبرت کمپفر (Engelbert Kaempfer)، از مسافران خارجی روزگار شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵)، از

اعتقاد عمیق مردم و نخبگان به اطاعت از مجتهد یاد کرده، می‌افزاید:

شگفت آنکه حکما و عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده دل شریکند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد.^(۵۴)

ایشان همچنین موقعیت مجتهد را به این تعبیر بیان می‌کند:

نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان، هیچ‌یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست، بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متوفّق خود، در طول زمان و متدرجاً طوف توجه خاص همه مردم قرار گرفته، می‌تواند به این مقام بلند نایل شود.^(۵۵)

وی همچنین شرحی از چگونگی زندگی مجتهد و رفتارش با مردم به دست داده، زمینه نفوذ تدریجی او میان مردم و مقبولیت عامه‌اش را بیان کرده است:

نباید پنداشت که در این کار، به کمک حيله و رشوه به جایی می‌توان رسید.^(۵۶)

این بیان کمپفر کاملاً به نظام شکل‌گیری کنونی مرجعیت شیعه اشاره دارد که چگونه اصلح تعیین می‌شود، بدون آنکه دستگاه حاکم بتواند اعمال نفوذ کند یا حتی جمعی از بزرگان حوزه بتوانند به دلخواه خود، کسی را در مقام مرجعیت منصوب نمایند.

شاید در ظاهر شاهان صفویه مقام صدر یا شیخ الاسلامی علما را امضا می‌کردند، اما اولاً، آنها فقط می‌بایست بزرگ‌ترین عالم را انتخاب می‌کردند. ثانیاً، مردم نیز به مرور زمان، فهمیدند که شأن واقعی ریاست و سردمذاری جامعه از آن علماست. بنابراین، بر اساس فقه شیعه، اقتدار علما بر یک مبنای ارزشی قوی در جامعه

مشروعیت کارکرد مجتهدان در تفسیر قوانین و آموزه‌ها و در انجام قضاوت‌های مستقل دفاع می‌کردند.

در نهایت، گروه سوم صوفی‌ها بودند. آنها اساساً به مسائل امرارآمیز بیش از حقوق علاقه‌مند بودند. جوهر اخلاقی صوفیه بر ندامت اخلاقی و تجزیه روح از امور دنیوی مبتنی بود. آنها مدعی بودند: آموزه صوفیه با دانش اسرارآمیز یکسان است.^(۶۳)

در زمان قاجاریه، مکتب اصولی توسط آیه‌الله وحید بهبهانی رشد و توسعه قابل توجهی یافت. ایشان به سيطرة اخباریان خاتمه داد و با این کار، فقه شیعه را از نو احیا کرد و وظایف و تکلیف مجتهد را با وضوح بیشتری تعریف نمود. وی مشرب اصولی را، که مدعی حقانیت وظایف مجتهد بود، به عنوان مذهب غالب در عالم تشیع مقرر کرد؛ همچنین در جلوگیری از تصوف کوشش نمود و گروه زیادی از مجتهدانی را که در دوره فتحعلی شاه در ایران نفوذ عظیمی یافتند، تعلیم داد و شخصاً با کوشش بسیار، به اثبات وظایف مجتهد پرداخت و امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه خاص مجتهد دانست. تا زمان شیخ انصاری کتاب‌های او به عنوان کتاب‌های درسی مورد توجه طلاب علوم دینی بود.^(۶۴) پس از تلاش‌های بهبهانی، اخباریگری و صوفیگری دچار رکود شدند،^(۶۵) به گونه‌ای که وقتی در سال ۱۲۱۶ ق میرزا محمد اخباری از ایران به عتبات تبعید شد، خود را تک و تنها یافت.

توان مباحثه بالا و قوت استدلال بهبهانی و پیروان او موجب انزوای اجتماعی آن دو مکتب و رشد پایگاه اجتماعی نحله اصولیان و نیز تعریف کامل‌تر و جامع‌تر از وظایف مجتهد (مرجع) گردید که علاوه بر استنباط احکام، وظایف اجتماعی و سیاسی را نیز عهده‌دار بود. از این تاریخ به بعد، در جهان تشیع روح تازه‌ای دمیدن گرفت و استیلای سیاسی - دینی به رهبری مراجع شکل

ایران آن روز استوار شد و این مبنای ارزشی بعدها در فرایند تاریخی، در قالب نهاد قدرتمند مرجعیت تجسّم یافت^(۵۷) که نهاد رسمی سیاست را به مبارزه می‌طلبید؛ چنان‌که شاردن نیز در این باره می‌نویسد:

اهل مسجد و منبر و همه مؤمنین ایران معتقدند که تسلط افراد غیر روحانی، جبری و غصبی است، و حکومت مدنی حق «صدر» و «منبر» است. دلیل اصلی این اعتماد بر این پایه متکی است که حضرت محمد ﷺ در عین حال، هم پیامبر بود و هم پادشاه، و خداوند او را وکیل امور معنوی و مادی مردم ساخته بود.^(۵۸)

پیش از این تحوّل، شاه در دوره صفویه یک فرد مقدّس و صوفی، مانند شاه نعمت‌الله ولی بود، اما شاه در دوره بعد از صفویه، فقط عرفی شد.^(۵۹)

«اصول» گرایي در میان علمای تشیيع

در دوره صفویه، علما در بین سه مکتب رقیب پراکنده بودند:

مکتب اول اخباری بود. آنها منکر هرگونه حکم (رای) مستقل از سوی علمای بالاتر بودند یا ورای آنچه با نام سنت از پیامبر و امام بر جای مانده است. مکتب اخباری پس از سقوط صفویه تا زمان ظهور آیه‌الله وحید بهبهانی بر عتبات، سيطرة داشت و اساس کلی فقه شیعه را مورد تردید قرار می‌داد.^(۶۰) اوج رونق این مکتب مصادف با زمانی بود که علما از مداخله در امور دولت شیعه باز داشته شدند؛ یعنی دوره فترت میان دولت صفویه و قاجار.^(۶۱) در این مکتب، نقش مجتهد انکار می‌شد و همه مؤمنان می‌بایست مقلد ائمه اطهار علیهم‌السلام باشند.^(۶۲)

از سوی دیگر، طرفداران مکتب اصولی از

اقدام می‌کرد و از آنها عذرخواهی می‌نمود.^(۷۰) به عبارت دیگر، در دوره قاجار، تاریخ تشیع شاهد شکل‌گیری قدرت سیاسی - اجتماعی فوق‌العاده عالمان طراز اول دین تشیع است. نمونه‌هایی از این موارد در ذیل ذکر می‌شوند:

در اصفهان، قدرت مادی و معنوی آیه‌الله میرزای شفتی (هم‌عصر با فتحعلی شاه و محمدشاه قاجار) مثال زدنی بود، به گونه‌ای که طبق نقل قصص العلماء ایشان هرگز به دیدن حاکم اصفهان نرفت، و حاکم اصفهان هر وقت خدمت ایشان شرفیاب می‌شد، دم در سلام می‌کرد و می‌ایستاد و بسا بود که آن جناب ملتفت نمی‌شد و پس از ساعتی نگاه می‌کرد و او را اذن جلوس می‌داد و تواضع نمی‌کرد.^(۷۱) به همین دلیل، حامد الگار^(۷۲) اعتراف می‌کند که ایشان آشکارا نمایشگر قدرتی بی‌قید و شرط در وجود یک مجتهد همراه با دارا بودن آوازه نیک‌نامی در بالاترین حدّ خود بود.^(۷۳)

قدرت معنوی علما در این عصر، به حدّی بود که حتی اطرافیان شاه نیز با وجود میل شاه، ارادت خاصی نسبت به ایشان ابراز می‌کردند. برای مثال، وقتی محمد شاه به اصفهان آمد، برای تحقیر سید، او را نزد خود احضار کرد. قصص العلماء ماجرا را چنین شرح می‌دهد: سید بر استری سوار به عمارت هفت‌دست، که اقامت‌گاه شاه بود، رفت و علی نقی عرب در پیش روی او به قرائت قرآن اشتغال داشت. هنگامی که به عمارت رسید، تعمداً این آیه را تلاوت کرد: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ﴾ (نمل: ۱۸) سربازان و درباریان در عمارت گرداگرد آن شخصیت مقدّس ازدحام کردند. اما تراکم جمعیت به حدّی رسیده بود که

گرفت. از این پس، مرجعیت شیعه ثباتی بیش از پیش یافت و تلاش‌های بعدی علیه مرجعیت شیعه تحت عنوان فرقه‌های نوظهور «شیخیه» و «بابیه» نتوانست خللی در استحکام آن وارد آورد.

خلاصه آنکه نتیجه تسلط مکتب اصولی در کشور آن بود که علما مرجعیت و رهبری واقعی مردم را به دست گرفتند و عملاً به نظریه سیاسی شیعه تحقق خارجی بخشیدند.^(۶۶) در این شرایط، که علما عملاً مرجعیت و ریاست عامه یافته بودند، آنان به صورت مضبوط و به طور جدّی و اصولی، بحث «ولایت فقیه» را مطرح کردند و به استناد نوزده حدیث و برخی آیات و اخبار، به صراحت، در غیبت امام معصوم (علیه السلام) حق حکومت و کشورداری را از آن فقیه عادل دانستند، مثلاً احمد نراقی مهم‌ترین کسی بود که به صراحت، این مطالب را در کتاب خود درج کرد و پس از او سایرین نیز با او هم‌صدا گشتند.^(۶۷)

حاکمیت فقها و حکومت سیاسی قاجار

در دوره قاجاریه، هرچند آقا محمدخان قاجار رسماً در زمان تاج‌گذاری شمشیر به کمر بست و گفت: «به مذهب شیعه پایبند هستم»،^(۶۸) اما مشروعیت سیاسی قاجارها بیش از هر چیز همانند زندیه بر نظام ایللی استوار بود و حداکثر تلاش می‌کردند که مشروعیت ظل‌اللهی شاهان ایران باستان را نیز برای خود دست و پا کنند. همچنین با هویدا شدن روحیه خشن، ظالمانه و غیر دینی (نه ضد دینی) قاجاریه این فاصله بیشتر شد و با رجوع گسترده مردم به علما و علنی شدن مخالفت علما با حکام وقت، علما از قدرت اجتماعی بی‌نظیر یا کم‌نظیری برخوردار شدند.^(۶۹) به گونه‌ای که در بسیاری از موارد که بین علما و حکام درگیری ایجاد می‌شد، این علما بودند که پیروز میدان بودند و حاکم رسمی به اجبار به دست‌بوسی آنها

بسیاری نتوانستند به سید دست یابند، به ناچار به بوسیدن استر او بسنده کردند.^(۷۴)

پس از میرزای شفتی نیز علمای اصفهان همچنان دارای قدرت سیاسی و اجتماعی فوق‌العاده‌ای بودند. در سال ۱۳۱۰، میرزا محمد، امام جمعه اصفهان، مرد و بنا به قول ظلّ السلطان، ناصرالدین شاه گفته بود: الحمدلله رب العالمین. امروز می‌توانم بگویم اصفهان مال من است.^(۷۵)

همچنین برخی از نویسندگان تصریح کرده‌اند که محمدتقی نجفی اصفهانی، معروف به آقاجقی، دستگاه قدرتی داشت که از قدرت حاکم دست کمی نداشت.^(۷۶)

در قزوین نیز وقتی شکایات مردم از حاکم قزوین به نهایت خود رسید، سیدباقر قزوینی به کمک مردم متدین قزوین حاکم ستمگر را از شهر بیرون کردند. محمدشاه هم در مقام مقابله برآمد و ایشان را به نجف تبعید کرد، اما متقابلاً شیخ مرتضی انصاری نیز محمد شاه را واداشت تا به او اجازه بازگشت مجدد به قزوین بدهد.^(۷۷)

در زنجان نیز ملاقرابانعلی زنجان‌ری رهبری مذهبی مردم را بر عهده داشت. ایشان با آنکه از لحاظ مالی در فقر مطلق به سر می‌برد، از لحاظ اجتماعی، موقعیت والایی داشت، به گونه‌ای که یک بار وزیر همایون (حاکم زنجان) با آخوند ملاقرابانعلی زنجان‌ری در افتاد و مردم چنان بر او شوریدند که ناگزیر سپهر انداخت و به عتبه بوسی آخوند رفت. ملک‌المورّخین سپهر، از دوستان وزیر همایون، می‌نویسد:

در اواخر شوال [۱۳۲۱ ق] در زنجان شورش سخت شد. مردم به حکومت شوریدند و جمعی از اجزای حکومت را صدمه زدند. سبب این بود که حاکم می‌خواست از خانه مجتهد، بستی را بکشد. چون وزیر همایون مرد عاقل زیرکی بود، به خانه

مجتهد رفت و آشوب خاموش شد.^(۷۸)

احتشام السلطنه، حاکم زنجان در زمان ناصرالدین شاه و رئیس مجلس در صدر مشروطه، با اشاره به موارد مزبور، می‌نویسد:

آخوند ملاقرابانعلی معروف، که مردی وارسته و فقیه و عالم و مورد توجه عموم مردم بود و ابتدا با هیچ حکومتی رفت و آمد نمی‌کرد،... به واسطه زهد و اصلیتی که داشت، نفوذ و قدرتش فوق‌العاده بود؛ چنانچه در سال ۱۹۰۶ م (۱۳۲۵ ق) در موقع انقلاب زنجان و در نهضت مشروطیت معلوم شد.^(۷۹)

در تبریز نیز آقاجواد تبریزی از قدرتی مثال زدنی برخوردار بود؛ چنان‌که وقتی ایشان با قرارداد انحصار توتون و تنباکو (مسئله رژی) مخالفت کرد (پیش از فتوای مشهور میرزا)، حکومت مرکزی تصمیم گرفت «علی‌العجالة، آذربایجان را از این تکلیف معاف دارند.»^(۸۰)

حتی وقتی اوایل ۱۸۸۶ م شکایات از امیر نظام اوج گرفت، ایشان امیر نظام را موقتاً از تبریز تبعید کرد.^(۸۱)

حتی ابوت (Abbott)، کنسول انگلیس در تبریز، گزارش می‌دهد که آیه‌الله میرزا آقا جواد در تبریز، نوعی حکومت محلی پدید آورده است که کوشش‌های هیأت مرکزی را در ادامه حکومت اعلیحضرت کاملاً از میان می‌برد.^(۸۲)

در کرمان نیز ملا علی‌اکبر، امام جمعه کرمان، به خاطر امر به معروف و نهی از منکر و ایستادگی در مقابل ظلم حاکم شهر، پیوسته آرامش را از دستگاه حکومتی سلب می‌کرد.^(۸۳)

در گیلان نیز ملا محمد خماسی از موقعیت ویژه‌ای برخوردار بود. شمس‌گیلانی در وصف او می‌گوید:

ریاست تام گیلان با آن بزرگوار... و اغلب مشکلات گیلان به دست او حل می‌شد... دوایر دولتی از آن جناب وحشت عجیبی داشتند و تا زمان حیاتش،

مساجد آباد و می‌خانه‌ها ویران بود.^(۸۴)

قدرت ایشان به اتباع ایرانی منحصر نبود، بلکه وقتی به او گزارش دادند که یک نفر ارمنی تبعه روس ساکن رشت، که با یک زن [محصنه] مسلمان ارتباط نامشروع به هم زده، بعد از اقامه ادله شرعیه، طبق فتوایی هر دو را به قتل رساند.^(۸۵)

در زمان مظفرالدین شاه نیز پس از اعتراض به ظلم فاحش سعدالدوله حاکم گیلان، مظفرالدین شاه، بی‌درنگ سعدالسلطنه را معزول کرد و به حاج خمami نوشت که فرزندش شعاع‌السلطنه را به زودی به گیلان خواهد فرستاد تا خطای حاکم معزول را جبران کند و از مردم گیلان، به ویژه روحانیان، تحیب نماید و سفارش کرد که حاکم جدید را حاج خمami به جای فرزندش بشناسد.^(۸۶)

در تهران نیز ملاعلی کنی بزرگ‌ترین عالم و «رئیس‌المجتهدین» بود. قدرتش به حدی بود که در امور جاری کشور دخالت می‌کرد؛ مثلاً، «سالی یک بار روسپیان تهران را از شهر تبعید می‌کرد»^(۸۷) و حتی گاهی با شاه در می‌افتاد.^(۸۸) وقتی سپهسالار به صدارت عظمی برگزیده شد و قرارداد «رویترا» را با آن شرکت انگلیسی منعقد کرد، آیه‌الله ملاعلی کنی شاه را مجبور کرد تا هم قرارداد را فسخ کند و هم حسین خان سپهسالار را از صدارت عظمی عزل نماید.^(۸۹)

مشروطه؛ محصول گسترش فرهنگ تشیع

به موازات گسترش فرهنگ تشیع، ولایت عملی فقها نیز گسترش یافت. این امر زمینه‌درگیری علما با حکومت قاجار را بیشتر کرد. بسیار روشن بود که به موازات روی‌آوری مردم به فرهنگ ناب تشیع، عناصر تجدّد و تحوّل نیز در جامعه ایران آن روز آشکار می‌گشت که از

جمله این عناصر، اصول «قانون‌مداری» (فقه‌مداری)، «فضیلت‌مداری»، «حق‌محوری» و «عدالت‌طلبی» در ادبیات سیاسی - اجتماعی آن روز بسیار آشکارند.

اگر در روزگار قبل از مشروطه، بخصوص ابتدای شکل‌گیری حاکمیت قاجار، شاهان به صرف زور و غلبه، برای خود حق فرمانروایی قایل بودند، با شروع مشروطه و حتی پیش از آن در جریان جنبش‌هایی همانند جنبش «رویترا» به رهبری ملاعلی کنی و جنبش «تنباکو»، دیگر شاهان خود را در حصار قانون فقه و بایدها و نبایدهایی می‌دیدند که تخلف از آنها گاهی برایشان هزینه‌های زیادی به همراه داشت.

برشمردن عناصر تجدّد بومی در جنبش‌های اجتماعی پیش از مشروطه و حتی در مشروطه، که منبعث از دین تشیع و گسترش فرهنگ تشیع باشد، خارج از ظرفیت این مقاله است؛ اما از بساب نمونه، می‌توان به برپایی عدالت‌خانه، اجرای احکام اسلامی، و حق‌محوری و فضیلت‌مداری اشاره کرد که در سخنرانی‌های علمای تهران و در رساله‌های علمای آن عصر و حتی تلگراف‌های علمای نجف بسیار مشهود است. «ولایت فقیه» نماد فضیلت‌مداری بود که در جوهره مکتب تشیع می‌درخشید.

به عبارت دیگر، جامعه مطالبات و انتظارات جدیدی از علما داشت که نقش‌های جدیدی برای علما را موجب می‌شد. به ویژه پس از جریان «تنباکو»، همه، حتی روشن‌فکران غربگرا، به قدرت بلامنازع علما پی برده بودند. از این‌رو، آقاخان کرمانی بابی، که اعتقادی به اسلام نداشت، در نامه‌اش تلاش داشت از علمای نجف و کربلا استمداد کند و به ملکم سفارش می‌کرد که در شماره‌های روزنامه قانون طوری به علما اطمینان بدهد که در صورت سقوط قاجار و برقراری مشروطه، آب از آب تکان

نمی‌خورد. وی می‌نویسد:

از ملاهای نجف و کربلا آقا شیخ جعفر آمده است اسلامبول، به کاری در نزد اولیای دولت عثمانی. با او ملاقات حاصل شد و خیلی سخن‌ها گفتیم. وحشی که این شخص دارد و معلوم می‌شود که علمای آنجا [= نجف] هم به همین وحشت مبتلا هستند، آن است که اگر تبدیلی در اوضاع سلطنت و دولت بشود و بخصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌توسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پولتیک با خارج برنیاید و اجانب مسلط بشوند... می‌توسیم بدتر از بتر شود و بکلی دولت و مملکت بر باد رود.

در این خصوص، باید تأمینات به آنها بدهید؛ یعنی در [روزنامه] قانون نوشته شود که عمل دولت و ملت بر دست این علما [است]، که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند... مقصود این است که رفع این وحشت بزرگ اگر از علمای بغداد و کربلا بشود، از باقی چیزهای دیگر و کارهای دیگر آسوده باشید... (۹۰)

همچنین آقاخان کرمانی که اعتقادی به مرجعیت شیعه نداشت، در نامه‌ای به ملکم، که به مسئله جعل مهر و امضای مرجع شیعیان تصریح می‌کند، از قول سید جمال‌الدین اسدآبادی چنین می‌گوید:

حضرت سید می‌گویند: یک نمره قانون مخصوصاً به جهت ارائه مطالب آدمیت و منافع اتفاق اسلامیت به جهت ملاهای کربلا و نجف چاپ کنید و در آن ضمن، به عبارات خوب بسیار واضح بفهمانید یا به طریق اعتراض از شخصی یا به طریق ارائه و اظهار، که چرا مثل جناب حاج میرزا محمدحسن [شیرازی]، شخص بزرگی که امروز

پنجاه میلیون شیعه در اطراف عالم او را نایب امام می‌دانند، نباید کاری بکند که اقلاً مثل پاپ ایتالیا از تمام دول، نزد او سفرا بیایند...؟ (۹۱)

این پیغام چنان باب طبع ملکم قرار می‌گیرد که در اسرع وقت، تمام صفحات شماره بیست و نهم قانون را به شیوه خود، به شرح و بسط مضمون آن اختصاص می‌دهد. (۹۲) آنچه مسلم است نوعی توسعه شیعی در ایران در حال شکل‌گیری بود و علمای بزرگی همانند شیخ فضل‌الله نوری در تهران، آقاجانی اصفهانی در اصفهان و سید لاری و میرزا ابراهیم محلاتی شیرازی در شیراز و از همه بالاتر، علمای نجف تلاش کردند با تشکیل مشروطه، گامی بزرگ در جهت استقرار تجدّد بومی بردارند.

اما چون مردم آن عصر هنوز - آنچنانکه باید و شاید - به درک کافی و لازم از معارف بلند تشیع نرسیده بودند و هنوز فرهنگ تشیع به قدر کافی در عمق جان مردم رواج نیافته بود، زمینه سوء استفاده فراهم بود؛ به این معنا که مردم بیش از آنکه به جوهره آموزه‌های تشیع بیندیشند، به ظاهر امور می‌نگریستند و اگر کسی مفاهیم غربی را لعابی دینی می‌داد، به راحتی می‌توانست مردم را بفریبند؛ همان‌گونه که معاویه توانست با ظاهر قرآن، لشکر امام علی (ع) را بفریبد.

از این‌رو، غرب‌زدگان و برخی از رجال حکومتی توانستند از این موقعیت منحصر به فردی که ایجاد شده بود به نفع خود استفاده کنند. آنها تلاش کردند با تفسیر دینی از مفاهیم غربی، مشروطه را مصادره کنند. برای مثال، ملکم با دورویی و نیرنگ، بر آن بود که اصول مدنیت غربی را با اسلام یکسان جلوه دهد و با یکسان دانستن ارزش‌های نظرات اسلامی و غربی، طرح «غربی شدن ایران» را به پیش ببرد. لمبتون نیز معتقد بود:

میرزا ملکم خان هدفش این بود که در لباس مذهب،

به تغییر الگوی زندگی مردم ایران با توجه به الگوی اروپایی بپردازد.^(۹۳)

تأکید او بر اینکه «علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کنند، نشان از تجربه ملکم در درگیری با علما، بخصوص آیه‌الله مآعلی کنی، دارد.

ملکم به جایگاه بی‌نظیر علما در بین تمامی اقشار مردم چنین اشاره می‌کند:

آیا اگر به واسطه حرکات بی‌محابا، مردم را بشورانند، شورش چند کرور نفوس را جواب می‌توانید گفت؟^(۹۴)

همان‌گونه که از عبارت مزبور برمی‌آید، ملکم به روشنی دریافته بود که رهبری واقعی مردم در دست علماست و جامعه‌پذیری سیاسی (حتی در سطح نخبگان) را اینها شکل می‌دهند. بنابراین، باید کاری کرد که حساسیت علما برانگیخته نشود، یا دست‌کم مردم تصور کنند که علما موافقت کنند. بنابراین، اگر بتوان طوری حرف زد که ظاهر سخن‌ها به سخنان علما شبیه باشد، دیگر نه تنها حساسیت بسیاری از متدینان برانگیخته نمی‌شود، بلکه با مقصود او (برپایی حکومت قانون غربی) همراهی خواهند کرد.

او در جای دیگر برای اینکه به این مقصود خود برسد و برنامه خود را موافق علما نشان دهد، می‌نویسد:

بیچاره مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. باز الآن در

ایران هر گاه کسی هست که معنی «نظم» یوروپ را بفهمد، میان مجتهدین است. وانگهی، از کجا فهمید که اصول نظم فرنگ، خلاف شریعت اسلام است؟ من هر گاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟ ترتیب مناصب دیوانی چه منافات با شریعت دارد؟ انتظام دولت منافی هیچ مذهب نیست...^(۹۵)

در این مرحله، ملکم چنین می‌پنداشت که با حرمت نهادن به مجتهدان و با همسان جلوه دادن ارزش‌های اسلامی با ارزش‌های غربی و با طرح این مسئله که اصول نظم غربی منافاتی با مذهب و شریعت ندارد، می‌تواند فرهنگ و اندیشه سیاسی غرب و نظم مدنیت غربی را در ایران گسترش دهد.

او در نخستین شماره روزنامه قانون، به صراحت، درباره قانون مورد نظرش چنین می‌نویسد:

قوانین خوب در این چند هزار سال، به واسطه انبیا و حکما به شروح کامل نوشته شده و الآن به ترتیب صحیح جمع و حاضرند... و اصول اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم. قوانین خوب، خواه آسمانی، خواه عقلی، چه باید کرد که آن قانون اجرا شود. کتب ما و سینۀ علمای ما پر است از قوانین خوب. حرف در اجرای آنهاست.^(۹۶)

ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب، همه جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا به ما یاد می‌دهد.^(۹۷)

او حتی به مجلسی که ناصرالدین شاه منعقد کرده بود اشکال می‌گیرد که چرا مجتهدان و علما از اعضای آن نیستند:

... شرط دوم:... دیگر آنکه تعداد اعضای مجلس شورا، یعنی عدد مشیران شورای دولت حالا، خیلی کم است... باید مجتهدین بزرگ و دانشمندان تاسی و ملأهای قابل و اعیان هر ولایت، حتی جوانان با علم از اعضای این شورای کبرا باشند.^(۹۸)

خلق ایران هیچ کار نمی‌توانند بکنند، مگر به هدایت و ریاست مجتهدین... امروز آدم‌های صاحب خیال و

وجودهای یاکاره بیشتر در این صنف یافت می‌شوند. باید حکمای عقلای این صنف را در هر جا که باشند پیدا کرد و اعتبار و قضیلت آنها را بirq قانون و پیشوای اتفاق ملت قرار داد.^(۹۹)

در بیشتر صفحات روزنامه قانون، مکرر و به انحای گوناگون، بر ملازمت مجلس شورای ملی با شریعت و تدوین قوانین مبنی بر احکام مجتهدان و اسلام تأکید شده است. وی می‌نوشت:

برای اجرای این مقصود پاک، اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نماییم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی این ملل، کاملاً کافی می‌دانیم.^(۱۰۰) حتی در این اسلام‌خواهی تا بدان جا پیش رفت که آنچه را پیش‌تر «قانون‌القوانین» یا «قانون اعظم» می‌نامید و اخذ آن را برای تنظیم ایران و نظم دادن به حکومت لازم می‌دانست، به روشنی و صراحت به کناری نهاد و نوشت: در طرح تنظیم ایران، هیچ تدبیری قبول نداریم، مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است.^(۱۰۱)

او برای اینکه سنگ تمام بگذارد، به نحوی تبلیغ ولایت فقیه جامع‌الشرائط را در رأس برنامه تبلیغی خود قرار داده بود و می‌نوشت:

رئیس روحانی ملت باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد. وزرای فرنگستان با اینکه اغلب مخالف دین عیسی هستند، باز به اقتضای مصلحت دنیوی از برای رؤسای دین ملک خود، شئوناتی که بالاتر از آن نباشد، فراهم آورده‌اند. پیش پاپ، سفرای بزرگ می‌فرستند و سفرای پاپ بر سفرای جمیع دول بزرگ مقدم هستند. چرا باید رئیس روحانی صد و بیست کرور شیعه در گوشه یک ده خارجی، متزلزل و پنهان بماند؟ چرا باید امام شرعی امت خدا، فائق

بر جمیع امرای عرفی نباشد؟^(۱۰۲)

موافق مذهب شیعه، سلطنت حالیه ایران خلاف اصل اسلام و شاه غاصب است.^(۱۰۳)

با همه اینها، ملکم طوری حرف می‌زد که خوانندگان تصور کنند مراد وی قوانین الهی و اسلامی است، اما در عین حال، متذکر می‌شود که سایر دولت‌های اروپایی نیز بر همین منوال عمل کرده‌اند. بنابراین، در تفصیل قوانین اسلام، کافی است به قوانین موجود در غرب تمسک شود:

بیاید دست به هم بدهیم و این قانون اعظم را، که در جمیع دول، منشأ آن همه کرامت‌ها شده، در ملک ما نیز برقرار نماییم. اجرای این آرزو از برای ما به دو جهت اشکالی نخواهد داشت: اولاً، اصول این قانون به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت: سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند. ثانیاً، ترتیب این قانون اعظم را در سایر دول، مثل تلفراف و چرخ ساعت به طوری سهل کرده‌اند که ما هم می‌توانیم بدون هیچ مرارت داخله و خارجه، مثل سایر ترقیات این عهد، به یک وضع مناسب اخذ و بر طبق اصول اسلام در ملک خود جاری نماییم. برای حصول چنان آرزو، چه باید کرد؟ باید آدم شد.^(۱۰۴)

ملکم حتی تلاش داشت از مفهوم «آدمیت» (مجمع فراماسونری آن روز) تفسیری اسلامی ارائه کند:

اسلام یعنی: مجمع قوانین الهی و آدمیت یعنی: اجرای آن قوانین.^(۱۰۵)

بزرگان جاهل و بی‌انصاف جمیع قوانین شریعت خدا را عمدتاً به تدبیر، ضایع، مردود، پایمال و منسوخ کرده‌اند و احیای قوانین خدا ممکن نیست، مگر به این شرط که ما خلق این ملک از روی - فی الجمله - شعور با هم متفق بشویم و به حکم دین خود به مقام استقرار

قانون برآیم... و در این حرف اصلاً منظور این نیست که ما قوانین تازه اختراع بکنیم. آرزوی ما فقط این است که رؤسای دین و فضلا جمع بشوند و قوانین شریعت خدا را به تدابیر شایسته مجرا بدارند. (۱۰۶)

ملکم در ادامه تلاش داشت و انمود کند که این علما هستند که مراد و مرشد مجمع آدمیت هستند:

ما علم علمای اسلام را معلم و مرشد آدمیت خود قرار داده‌ایم... کسی که امین ندارد از اتفاق آدمیت خارج است. در هر ولایتی که هستید، مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید. (۱۰۷)

حال سؤال این است ملکم که زمانی به مشیرالدوله می‌نوشت: «دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه علما و اکابر فئاتیک‌اند، چگونه در صفحات قانون، علما را «پهلوانان ترقی» می‌نامید و مدعی بود: به زودی بر کل ملل ثابت خواهد شد که «خداوندان آدمیت و پهلوانان ترقی دنیا در همین سلک علمای ما بوده‌اند؟» (۱۰۸) این تغییر رویه ملکم چگونه توجیه می‌شود؟

در پاسخ باید گفت: ملکم طوری حرف می‌زد که خوانندگان تصور کنند مراد او قوانین الهی و اسلامی است؛ اما در عین حال، متذکر می‌شد که سایر دولت‌های اروپایی نیز بر همین منوال عمل کرده‌اند. بنابراین، در تفصیل قوانین اسلام کافی است به قوانین موجود در غرب تمسک شود. او این کار را با عوام‌فریبی خاصی انجام می‌داد، به گونه‌ای که عاقله مردم را به شبهه می‌انداخت. ملکم و شاگردانش توانستند طوری اوضاع را به نفع خودشان تغییر دهند که وقتی بعدها شیخ فضل‌الله نوری فریاد می‌زد که این برنامه‌ها مخالف اسلام است، مردم باور نمی‌کردند و بلکه خود او را متهم کردند.

شاید بتوان گفت: کار ملکم و شاگردان او تحریف سیر

تجدّد طبیعی ملت ایران بود. اگر آنها با تحریف عناوین دینی و خالی کردن آنها از محتوای دینی، آن مفاهیم را با رنگ و لعاب دینی به سوی غرب سوق نمی‌دادند، سیر طبیعی تجدّد و تحوّل در ایران روی می‌داد و ملت ایران شاهد شکل‌گیری انقلاب اسلامی در یکصد سال قبل بود؛ اما چون بلوغ مردم ایران کامل نشده بود، اینان توانستند عوام‌فریبی کنند. اما سال‌ها بعد، وقتی انقلاب اسلامی ایران روی داد، به علت بلوغ فرهنگی مردم ایران، دیگر روشن‌فکران توان عوام‌فریبی به شکل سابق را نداشتند و حتی پس از دوم خرداد ۱۳۷۶ نیز با وجود تلاش‌های فراوان و استفاده گسترده از عناصر خبری و رسانه‌ای، باز تلاش‌هایشان نتیجه نداد و ملت ایران راه را از بیراهه تشخیص داد.

به عبارت دیگر، این تلاش‌ها نشان‌دهنده نهایت ریاکاری قشر تجدّد سکولار در مشروطه است. اینان نه آنکه بخواهند مشروطه تأسیس کنند، بلکه آنچه برایشان مهم و حیاتی می‌نمود این بود که فرهنگ غرب و تجدّد غربی را در ایران رواج دهند. بنابراین، به محض آنکه بر اوضاع مسلط شدند، مشروطه را نابود و استبداد را به جای آن نشانادند. در حقیقت، آمدن استبداد رضا خانی نتیجه طبیعی تسلط روشن‌فکران تجدّدطلب بود، در حالی که عموم مردم ایران در پی حق، عدالت، حکومت قانون (فقه) و فضیلت بودند و اینها عناصر مشروطه ایرانی هستند.

نتیجه‌گیری

هرچند نظریات سیاسی شیعه سابقه‌ای طولانی به سابقه وجود امامان شیعه علیهم‌السلام دارد، اما به وجود آمدن زمینه‌های مناسب برای پیاده شدن این نظریات، زمانی طولانی لازم دارد. غیبت طولانی امام زمان (عج) نیز در همین زمینه

توجیه می‌شود. از این نگاه، وقتی به تاریخ و حوادث قرون گذشته نگاه می‌کنیم، یک سیر منطقی در آنها مشاهده می‌کنیم که در همین قالب توجیه می‌شود. مکتب تشیع به هر میزان که در جامعه پیاده شد و توانست اعماق جان مردم نفوذ کند، به همان نسبت توانست پویایی خاصی به جامعه ایران بدهد، از شکل‌گیری حق‌طلبی گرفته تا عدالت‌خواهی و قانون‌مداری. در حقیقت، مشروطه‌خواه واقعی در یکصد سال گذشته، علما و مردم مذهبی بودند که در سایه مشروطه بومی، تلاش داشتند شعارهای اساسی خود (حق‌محوری، قانون‌مداری، فقه‌مداری، فضیلت‌خواهی و عدالت‌طلبی) را تحقق بخشند. اما روشن‌فکرانی که دغدغه غربی کردن جامعه را داشتند، با استفاده از جهل نسبی مردم و شعارهای دینی، توانستند بر اوضاع مسلط شوند؛ اما در عمل، برای تحقق حکومت غربی، به استبداد رضاخان روی آوردند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- میشل فوکو، *ایرانیان چه رویایی در سردارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران، هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۲۹.
- ۲- همان، ص ۳۲.
3. Stephoen Moore, *Sociology Alive* (London, Stanley Thornes, publishers, L.T.P, 1987), p. 4.
- ۴- ر.ک. بروس کوئن، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل (تهران، سمت، ۱۳۷۲)، ص ۵۹-۶۰.
- ۵- اعراف: ۹۶.
- ۶- این مسئله به صورت اصل موضوعه تلقی قبول می‌گردد و طالبان می‌توانند برای اطلاع بیشتر، به کتب مربوطه، بخصوص کتاب‌های *الکافی فی الفقه*، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ *المقنعة*، ص ۸۱۲؛ *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، ص ۸۹-۹۷ مراجعه کنند.
- ۷- رسول جعفریان، *دین و سیاست در دوره صفوی* (قم، انصاریان، ۱۳۷۰)، ص ۲۷. ترجمه عبارت ایشان چنین است: «هرکس از اهل حق به توسط ظالمی بر مردم حاکم شود و ظاهراً از طرف آن ظالم امیر بر مردم باشد، همانا او در حقیقت، امیر و گماشته از طرف امام زمان (عج) می‌باشد؛ زیرا امام زمان (عج) برای این شخص حکومت را اجازه داده، نه به شخص ظالم و

- غلبه‌کننده گم‌راه» (به نقل از: *المقنعة*، ص ۸۱۲).
- ۸- میرزا محمد تنکابنی، *قصص العلماء* (تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، بی‌تا)، ص ۳۴۷.
- ۹- ماشاء الله آجودانی، *مشروطه ایرانی* (تهران، اختران، ۱۳۸۳)، ج چهارم، ص ۶۳.
- ۱۰- ر.ک. صالح شهرستانی، *تاریخچه عزاداری حسینی*؛ عزای حسین از زمان آدم تا زمان ما (قم، حسینیه عمادزاده، ۱۴۰۲)، ص ۲۱۵.
- ۱۱- همان، ص ۲۱۳-۲۲۶.
- ۱۲- همان، ص ۳۱۲.
- ۱۳- ژان باتیست تاورنیه، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراب نوری (اصفهان، کتاب‌خانه سنائی و کتاب‌فروشی تأیید، بی‌تا)، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۲.
- ۱۴- ناصر نجمی، *دارالخلافة تهران* (تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶)، ج چهارم، ص ۳۴۸.
- ۱۵- اوژن فلاتد، *سفرنامه*، ترجمه حسین نور صادقی، اصفهانی، ۱۳۲۴، ص ۸۹-۱۰۲.
- ۱۶ و ۱۷- کنت دوسرسی لوران، *ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م*، ترجمه احسان اشراقی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۱۵۷.
- ۱۸- همان، ص ۳۴۹.
- ۱۹- کنت دوگوبینو، «شکوه تعزیه در ایران»، ترجمه فلورا اولی‌پور، هنر ۳۰ (زمستان ۱۳۷۴ - بهار ۱۳۷۵)، ص ۳۵۸-۳۵۱.
- ۲۰- ر.ک. یوشیدا ماساهارو، *سفرنامه یوشیدا ماساهارو*، ترجمه هاشم رجب‌زاده (مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳)، ص ۱۳۷.
- ۲۱- ر.ک. گرتروید بل، *تصویرهایی از ایران*، ترجمه بزرگمهر ریاحی (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳)، ص ۴۲.
- ۲۲- ر.ک. چارلز جمیز ویلز، *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*، ترجمه سید عبدالله، به کوشش جمشید دواتگر و مهرداد نیکنام (تهران، طلوع، ۱۳۶۶)، ص ۳۲۶.
- ۲۳- ر.ک. جان ویشارد، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا (تهران، نوین، ۱۳۶۳)، ص ۱۶۴.
- ۲۴- همان، ص ۱۶۲.
- ۲۵- حسن اعظام قدسی، *خاطرات من یا روشن شده تاریخ صدساله* (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۲)، ج ۱، ص ۲۲ / بشری دلریش، *زن در دوره قاجار* (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری، ۱۳۷۵)، ص ۷۲.
- ۲۶- مهدی قلی‌خان هدایت، *خاطرات و خطرات* (تهران، زوار، ۱۳۴۴)، ج دوم، ص ۸۸.
- ۲۷- گوتروید بل، *پیشین*، ص ۴۵-۴۴.
- ۲۸- محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، *روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه* (تهران، سپهر، ۱۳۷۹)، ج پنجم، ص ۵۹-۱۰۵.
- ۲۹- حسن کوبلایی، *تاریخ دخانیه*، به کوشش رسول جعفریان (قم،

- الهادی، (۱۳۷۷)، ص ۱۶۹.
۳۰. ابراهیم تیموری، *اولین مقاومت منفی در ایران* (تهران، جیبی، ۱۳۶۱)، ص ۱۰۳.
۳۱. ر.ک. حسن کربلایی، پیشین، ص ۱۶۹-۱۷۲.
۳۲. میرزا حسین نوری، *لؤلؤ و مرجان* (تهران، عابدی، بی تا)، ص ۸.
۳۳. پتر و دلاوله، *سفرنامه پتر و دلاوله*، ترجمه شعاع الدین شفا (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰)، ج ۲، ص ۱۲۴.
۳۴. ژان باتیست تاورنیه، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۲.
۳۵. در همین نوشتار در انتهای بخش اول (نظریه مختار) کارکردهای روضه خوانی در عصر قاجار به تفصیل شرح داده شده است.
۳۶. احمد کسروی، *تاریخ مشروطه* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ج چهاردهم، ص ۶۸.
۳۷. مهدی ملک زاده، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران* (تهران، علمی، بی تا)، ج چهارم، ج ۳، ص ۲۴۷.
۳۸. باقر عاقلی، *روز شمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی* (تهران، گفتار، ۱۳۷۰-۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۴.
۳۹. ر.ک. پروانه آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه چی (تهران، مرکز، ۱۳۷۹)، ص ۷۴-۷۵.
۴۰. حامد الگار، *دین و دولت در ایران و نقش علما در قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری (تهران، توس، ۱۳۵۶)، ص ۱۹۱.
۴۱. میرزا عبدالله افندی، *ریاض العلماء*، به اهتمام سیداحمد حسینی اشکوری (قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۱)، ج ۱، ص ۱۷-۱۵.
۴۲. ر.ک. رسول جعفریان، پیشین، ص ۳۴-۳۶.
۴۳. ر.ک. رسول جعفریان، پیشین، ص ۱۹۱-۱۹۸. همچنین ر.ک. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت در ایران* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۸۱.
۴۴. ر.ک. گروه تاریخ و اندیشه معاصر، *مشروطه از زبان صاحب نظران* (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، مصاحبه با آیه الله نوری همدانی، ص ۳۱ و ۳۲.
۴۵. رسول جعفریان، پیشین، ص ۳۵-۳۶، به نقل از: میرزا عبدالله افندی، *ریاض العلماء*، ج ۱، ص ۱۷-۱۵.
۴۶. رسول جعفریان، پیشین، ص ۵۵-۵۴.
۴۷. ژان شاردن، *سفرنامه شاردن بخش اصفهان*، ترجمه حسین عربی (تهران، نگاه، ۱۳۶۲)، ۸۲.
۴۸. رسول جعفریان، پیشین، ص ۵۵-۵۴.
۴۹. ر.ک. آقابزرگ طهرانی، *نقباء البیشر*، تعلیقه سید عبدالعزیز طباطبائی (مشهد، دارالمرتضی، ۱۴۰۴)، ج ۲، ص ۶۶۸-۶۶۹.
۵۰. برای نمونه، ر.ک. دیرک وان درکرویس، *شاردن و ایران تحلیلی از اوضاع ایران در قرن هفدهم میلادی*، ترجمه حمزه اخوان نقوی (تهران، فرزاد، ۱۳۸۴)، ج دوم، ص ۵۱-۵۰.
۵۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک. رسول جعفریان، پیشین، ص ۳۷۸-۲۲۱.
۵۲. شاه عباس با ایجاد نظام ولایات خاصه و تبدیل ایالات به ممالک خاصه، موجب شد مالیات زیادی بر مردم تحمیل شود و این عمل ستم و اجحاف بعدی را در پی داشت. این روند در زمان جانشینان وی (شاه صفی، شاه عباس دوم، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین) نیز ادامه یافت؛ زیرا منافع بیشتری در آن می دیدند و نتیجه آن افزایش فشار اقتصادی و ظلم و ستم بیشتر بر مردم بود و موجب نارضایتی بیشتر ولایات گردید. (ر.ک. موسی نجفی، *تاریخ تحولات سیاسی*، ص ۵۹).
۵۳. ر.ک. موسی نجفی، *تاریخ تحولات سیاسی* (تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۱)، ج دوم، فصل دوم، ص ۶۶-۶۵.
۵۴. انگلبرت کمفر، *سفرنامه کمفر*، ترجمه کیکاوس جهاننداری (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰)، ج دوم، ص ۱۲۵.
۵۵. همان، ص ۱۲۶.
۵۶. رسول جعفریان، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، ص ۱۳۱.
۵۷. ر.ک. بدالله هنری لطیف پور، *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی* (تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۱۵۵.
۵۸. شاردن، *سیاحتنامه شاردن*، ج ۸، ص ۴۰۶.
۵۹. موسی نجفی، *متن کامل گزارش کرسی نظریه پردازی با عنوان: تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان* (تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵)، بخش پاسخ به سؤالات.
۶۰. حامد الگار، پیشین، ص ۴۸.
۶۱. همان، ص ۵۰.
۶۲. همان، ص ۵۱.
۶۳. منصور معدل، *طبقه، سیاست، ایدئولوژی در انقلاب ایران*، ترجمه محمّد سالار کسرای (تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲)، ص ۱۵۲-۱۵۳.
۶۴. حامد الگار، پیشین، ص ۴۸-۴۹.
۶۵. موسی نجفی، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، ص ۷۴.
۶۷. ر.ک. ماشاء الله آجودانی، پیشین، ص ۶۶-۶۷.
۶۸. موسی نجفی، پیشین، ص ۸۵.
۶۹. البته گاهی همراه این قدرت اجتماعی ثروت و مکنّت اقتصادی هم ضمیمه بود و گاهی نه؛ مثلاً آقا نجفی اصفهانی از مکنّت فوق العاده ای برخوردار بود، در حالی که ملاقرابعلی زنجانى در فقر مطلق زندگی می کرد. اما هر دوی اینها در اقبال شدید مردم به آنها، درگیری مدام آنها با حکام اصفهان و زنجان و غلبه آنها بر حاکم و بیرون کردنش از شهر مشترک بودند.
۷۰. نمونه های زیادی از شکست حکام در مقابله با علما ذیل همین

Texas Press), p 306.

- ۹۴- میرزا ملکم خان ناظم الدوله، نوم و یقطه، در: مجموعه آثار میرزا ملکم خان، ص ۱۶۸-۱۷۷.
- ۹۵- میرزا ملکم خان ناظم الدوله، کتابچه غیبی...، مندرج در: رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، گردآوری حجت‌الله اصیل (تهران، نی، ۱۳۸۱)، ص ۱۰ و ۱۲-۱۴.
- ۹۶- روزنامه قانون، ش ۱، ص ۲.
- ۹۷- همان، ص ۴.
- ۹۸- همان، ش ۲، ص ۳ و ۴.
- ۹۹- همان، ش ۷، ص ۴.
- ۱۰۰- همان، ش ۱۷، ص ۱.
- ۱۰۱- روزنامه قانون، ش ۱۷، ص ۱.
- ۱۰۲- همان، ش ۲۹، ص ۳.
- ۱۰۳- غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت (تهران، کویر، ۱۳۷۴)، ص ۵۶ و ۵۷.
- ۱۰۴- روزنامه قانون، ش ۵، ص ۲.
- ۱۰۵- همان، ش ۱۰، بخش پاسخ به نامه‌ها.
- ۱۰۶- همان، ش ۷، ص ۲.
- ۱۰۷- همان، ش ۱۱، ص ۲ و ۴.
- ۱۰۸- همان، ش ۱۷، ص ۳.

- گفتار ذکر می‌شود که دست‌بوسی حاکم زنجان از قربانعلی زنجان یکی از آنهاست. ر.ک. عبدالحسین خان ملک‌المورخین سپهر، یادداشت‌های ملک‌المورخین سپهر، تصحیح و توضیح عبدالحسین نوایی (تهران، زرین، ۱۳۶۸)، ص ۵۰.
- ۷۱- میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء (تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، بی‌تا)، ص ۱۰۶.
- ۷۲- برای اطلاع بیشتر از دشمنی حامد الگار با علمای قاجاریه، ر.ک. رضا رمضان نرگسی، یازنگری آراء حامد الگار درباره روحانیان شیعه، در: مجموعه مقالات آموزه، کتاب چهارم (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳)، ص ۱۳۱-۱۶۵.
- ۷۳- ر.ک. همان، ص ۱۶۳.
- ۷۴- همان، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- ۷۵- مسعود میرزا ظل‌السلطان، تاریخ سرگذشت مسعودی (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲)، ص ۲۵۰.
- ۷۶- حامد الگار، نقش روحانیت پیرو در جنبش مشروطی ایران، ترجمه ابوالقاسم سری (تهران، توس، ۱۳۵۹)، ج دوم، ص ۲۵۲.
- ۷۷- میرزا محمد تنکابنی، پیشین، ص ۴۸-۵۰.
- ۷۸- عبدالحسین خان ملک‌المورخین سپهر، پیشین، ص ۵۰.
- ۷۹- محمود احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، به کوشش سید محمد مهدی موسوی (تهران، زوار، ۱۳۶۷)، ج دوم، ص ۸۶.
- برای درک نفوذ و محبوبیت شگرف آخوند بر زنجانیان، ر.ک. علی ابوالحسنی (منذر)، سلطنت علم و دولت فقر (قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴)، ص ۲۹۵-۳۱۲.
- ۸۰- حسن کربلایی، پیشین، ص ۸۳.
- ۸۱- حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران، ص ۲۵۳.
- ۸۲ و ۸۳- همان، ص ۲۵۳، به نقل از: گزارش‌های مورخ ۷ و ۹ ژوئیه در اسناد وزارت خارجه انگلیس، ج ۶۰، ص ۴۸۳.
- ۸۴- حسن شمس گیلانی، تاریخ علماء و شعراء گیلان (تهران، کتاب‌فروشی و چاپخانه دانش، ۱۳۲۷)، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۸۵- ابراهیم فخرانی، گیلان در جنبش مشروطیت (تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)، ج سوم، ص ۹۶ و ۹۷.
- ۸۶- همان، ص ۳۰.
- ۸۷- حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو، ص ۲۵۱.
- ۸۸- همان، به نقل از: میرزا محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، وقایع روزانه دربار (تهران، بی‌جا، بی‌تا)، ص ۴۶.
- ۸۹- موسی نجفی، مقدمه تحلیل تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت، تجدد) (تهران، منیر، ۱۳۷۸)، ص ۹۱.
- ۹۰- ماشاء الله آجودانی، پیشین، ج دوم، ص ۳۳۵-۳۳۶.
- ۹۱- همان، ص ۳۳۸-۳۳۹.
- ۹۲- همان، ص ۳۳۹.