

فصلنامه علمی- پژوهشی **رهپافت** انتشارات اسلامی

سال هفتم، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۹۲
صفحه ۳ تا ۲۶

رفتارشناسی روحانیان در واکنش به سیاست‌های سکولاریستی پهلوی اول

حسین مسعودنیا / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان / hmass2005@yahoo.com

حمیدرضا اسماعیلی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

سیدمرتضی نوعی باغبان / دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

چکیده

این مقاله به رفتارشناسی روحانیان در واکنش به سیاست‌های دین‌زدای پهلوی اول می‌پردازد. بسیاری از رفتار اجتماعی روحانیان در سه دهه نخست سده چهاردهم خورشیدی به طور مستقیم متأثر از سیاست‌های سکولاریستی دولت رضاشاه بود. بخشی از این رفتارها زمانی رخ داد که وی در قدرت قرار داشت و بخش مهمی از واکنش‌ها پس از عزل وی از قدرت در دهه ۱۳۲۰ صورت گرفت. با اخراج رضاشاه از ایران و پایان دوره استبداد رضاخانی روحانیان همانند دیگر نیروهای اجتماعی فرصت یافتند با آزادی بیشتر نسبت به تحولات دو دهه پیش اعتراض کنند. لذا از نیمه دوم سال ۱۳۲۰ گرچه پهلوی دوم به عنوان شاه جدید برگزیده شد اما واکنش سنگین روحانیت به سیاست‌های پهلوی اول در همین دوره بروز می‌کند.

کلید واژه: سکولاریسم، پهلوی اول، روحانیت شیعه و مبارزه مدنی.

تاریخ تایید ۱۳۹۲/۱۱/۲

تاریخ دریافت ۱۳۹۲/۹/۲۷

مقدمه

روحانیان هنوز در حسرت فرصت‌های از دست‌رفته مشروطیت به سر می‌برند که دولت مطلقه پهلوی بر گرفتاریهایشان افزود و آنان را بیشتر منزوی کرد. اولویت آنان در این دوره افزون بر مقابله با دین‌ستیزی پهلوی حفظ روحانیت از خطر سیاست حذف‌گرایانه بود. رفتار روحانیت علیه سیاست‌های سکولاریستی پهلوی اول به طور عمده واکنش به سیاست‌های چهارگانه‌ای بود که پهلوی از آنها بهره می‌برد:

۱. تولید ایدئولوژی سیاسی غیردینی برای مشروعیت‌بخشی به حکومت نوپا: ایدئولوژی جدید بر چهار عنصر ملی‌گرایی، باستان‌گرایی، غرب‌مداری و شاه‌پرستی استوار و اندیشه‌های شیعی را کنار نهاده بود (آصف، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۴).

۲. دنیوی‌سازی دین: دنیوی‌سازی دین با هدف تغییر در نگرش دینی جامعه از دو طریق نوسازی مذهبی و باستان‌گرایی دینی انجام شد. حکومت حرکت در این دو جهت را تحول در هویت دینی مردم می‌دانست که در درازمدت می‌توانست به نقطه تعادلی میان باورهای سنتی و ایده‌های مدرن منتهی شود (آشنا، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۵۹).

۳. دنیوی‌سازی جامعه و مقابله با شعائر دینی: رضاشاه برای ایجاد قدرت مطلقه نیاز به حذف رقبای دیگر داشت و روحانیان را از رقبای بزرگ خود می‌دانست. او دریافته بود مقدار زیادی از جاذبه رهبران دینی به خاطر برنامه‌های سنتی در دست آنهاست و به این طریق سعی کرد از نقش آنان در جامعه بکاهد (کاتم، ۱۳۷۱: ۲۲۲-۲۲۱). مهم‌ترین سیاست‌های دنیوی‌ساز که حذف شعائر دینی را دنبال کرد عبارتند از: کشف حجاب و ممنوعیت عزاداری‌های محرم.

۴. مقابله با روحانیت: که از پنج طریق صورت گرفت: الف. کاستن از اختیار اجتماعی علما و به حاشیه راندن آنها، ب. نفوذ در دستگاه روحانیت و دولتی کردن آن، ج. تضعیف منابع مالی روحانیان و اعمال فشار اقتصادی، د. جنگ روانی علیه روحانیت، ه. حذف فیزیکی آنان.

این پژوهش برای شناخت رفتار واکنشی علما به دین‌زدایی پهلوی اول آن را به دو دوره تقسیم کرده است: دوره اول از تأسیس تا ۱۳۲۰ را شامل می‌شود و دوره دوم از ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۳۲ را دربر می‌گیرد.

۱. دوره اول: از تأسیس پهلوی تا ۱۳۲۰

روحانیان در دوره نخست چون به سیاست‌های عینی سکولاریستی یعنی حمله به شعائر

دینی و مقابله با روحانیت اهمیت می‌دادند، بیشتر واکنش عملی مقطعی داشتند. حتی اگر تأسیس حوزه علمیه قم توسط عبدالکریم حایری را حرکتی حساب شده و با هدف راه‌اندازی جنبش فرهنگی بدانیم، در این دوران از جانب حوزه واکنش درخوری علیه مباحث فکری حکومت صورت نگرفت. روحانیان هرچند در نداشتن رویکرد فرهنگی با یکدیگر مشترک بودند اما در اتخاذ مواضع مداراگر یا مقاومتی با یکدیگر اختلاف داشتند. از چهار محور سکولاریستی پهلوی در این دوره واکنش‌ها بیشتر به موارد سوم و چهارم یعنی دنیوی‌سازی اجتماعی و مقابله با نیروهای مذهبی بود.

در دوره اول در مجموع سه رویکرد کلی برای مقابله با سیاست‌های سکولاریستی شکل گرفت که عبارتند از: رویکرد مقاومتی، رویکرد مشروطه‌گرا و رویکرد مداراگر.

۱.۱. رویکرد مقاومتی

در میان واکنش‌های مقاومتی روحانیت هیچکدام به اندازه موضوع جمهوریت محل اتفاق نبود. مدرس که بزرگترین مخالف طرح جمهوریت بود از قبضه شدن قدرت توسط سردار سپه واهمه داشت و فعالیت گسترده‌ای در داخل و خارج مجلس پنجم آغاز کرد. با شدت یافتن مخالفت‌ها مراجعی چون آیت‌الله نائینی، ابوالحسن اصفهانی و عبدالکریم حایری جلساتی تشکیل دادند و به نتیجه رسیدند با رضاخان صحبت کنند تا از این خواسته صرف‌نظر کند. رضاخان که هنوز در دوره تظاهر به مذهب و اظهار نزدیکی به علما به سر می‌برد به قم رفت و پس از دیدار با علما مسئله خاتمه یافت (مکی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۶ و ۶۲).

حادثه دیگری که بیشتر علما درباره آن سکوت را جایز ندانستند مسأله کشف حجاب بود که در نهایت به قیام مسجد گوهرشاد منتهی شد. این قیام جدی‌ترین حادثه زمان رضاشاه بود که در سال ۱۳۱۴ رخ داد. در اعتراض به کشف حجاب حتی آیت‌الله حایری که در میان علما به دوری گزینی از سیاست شهره است شش روز قبل از قیام تلگرافی به شاه می‌زند که با پاسخ تند رییس‌الوزرا مواجه می‌شود و در نتیجه سکوت را ترجیح می‌دهد (نیکوبرش، ۱۳۸۱: ۳۱۰). اما جرعه قیام گوهرشاد با دستگیری آیت‌الله حسین قمی زده می‌شود که برای نشان دادن اعتراض علما از مشهد به تهران آمده بود. لذا مردم مشهد به رهبری علمایی چون سید یونس اردبیلی و آقازاده کفایی در اعتراض به این اتفاقات در حرم امام رضا (ع) تجمع کردند. این اعتراض‌ها در نهایت با مداخله نیروهای نظامی سرکوب می‌شود و روحانیان پیش‌تاز هم دستگیر می‌شوند (مخبر، ۱۳۷۱: ۲۸۶-۲۸۵).

در دو واکنشی که علیه جمهوریت و کشف حجاب صورت گرفت دو نکته قابل تأمل

است. نخست اینکه هیچ برنامه و گروه سازماندهی شده‌ای از جانب روحانیت وجود نداشت و اتفاقی مقطعی بود. دیگر آنکه مشارکت در این اعتراض‌ها به نسبت علما شدت و ضعف داشت. برخی مانند مدرس مبارزه طلبانه وارد شدند و برخی مانند حایری و نایینی تلاش داشتند با گفتگو به مقصود دست یابند. به گزارش مأمور امنیت انگلیس، نایینی در قم به سردار سپه قول داد مدرس را قانع سازد مبارزه علیه جمهوری خواهی را تخفیف دهد (حائری، ۱۳۶۴: ۱۹۱).

در میان اعتراض‌های دیگری که از جانب روحانیان در مقیاس کوچکتر انجام گرفت می‌توان به اعتراض محمدتقی بافقی و نورالله اصفهانی اشاره کرد. بافقی خزانه دار حایری بود و در مواقع غیبت شیخ به جای او به امام جماعت می‌ایستاد (مکی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۲۸۷). وی به خاطر نهمی از منکر خانواده شاه در انجام کشف حجاب در نوروز ۱۳۰۶ در حرم حضرت معصومه مورد ضرب و شتم رضاشاه واقع شد و تا پایان حکومت به شهرری تبعید شد. چند ماه پس از این حادثه قیام نورالله اصفهانی در واکنش به قانون نظام اجباری صورت گرفت. مخالفت آنان تحت عنوان نظام وظیفه انجام شد، ولی جنبشی سیاسی بود که گسترش نفوذ روحانیان را در نظر داشت (حکمت، ۱۳۵۵: ۲۰۶). خواسته‌های آنان که در زمان بست نشینی در حرم قم مطرح شد عبارتند از: الغا و اصلاح نظام اجباری، اجرای اصل دو قانون اساسی (نظارت پنج عالم روحانی بر مصوبات مجلس)، جلوگیری از منهیات شرعیه، ایجاد و تثبیت محاضر شرع و جلوگیری از نشر اوراق مضر بر خلاف دین و روحانیت و تعطیلی مدارس بیگانگان (نجفی و حقانی: ۴۵۳). در نهایت با مرگ مشکوک آقانورالله این قیام به خاموشی گرایید. نکته قابل توجه در این دو حادثه آن است که مدرس و حایری با دو رویکرد متفاوت از پیوستن به آن خودداری کردند. مدرس هرچند در طول مهاجرت روحانیان اصفهان همراهی لازم را با آنها داشت اما دو نکته را به آنان خاطر نشان می‌سازد: نخست آنکه نظام وظیفه امری مشروع و برای تمام افراد ضروری است (مدرسی، ۱۳۵۸: ۳۴۵). دوم آنکه سقف مطالبات کوتاه است و اکنون که روحانیان برجسته در قم جمع شده‌اند بهتر است کار مهم‌تری انجام دهند (باقی، ۱۳۷۰: ۱۸۰). با آنکه عبدالکریم حایری نیز مایل به پیشرفت کار علما بود اما چون رویکرد مداراگری را در مقابل حکومت برگزیده بود نمی‌خواست به صورت آشکار از این مسأله حمایت کند و ترجیح می‌داد میانجیگری کند (نجفی، ۱۳۶۹: ۵۰۳).

به جز موارد بالا و برخی موارد کوچک دیگر از جمله نارضایتی علمای تبریز به رهبری

میرزا صادق آقا و ابوالحسن انگجی که برضد سیاست‌های رضاخان به پاخواست (دوانی، ج ۲: ۵۰۳)، در دوران رضاشاه واکنش مقاومتی دیگری رخ نداد. آنچه اتفاق افتاد هم با شکست مواجه شد و با روشن شدن دست خالی روحانیان بر ضعف آنها افزود. به جز نهضت مسجد گوهرشاد که در دهه دوم حکومت رضاشاه اتفاق افتاد باقی اعتراض‌ها در سال‌های ابتدایی رخ داد و چون عکس‌العمل حکومت خشونت‌آمیز بود عرصه به دست روحانیانی افتاد که رویکرد مداراگر را برگزیده بودند.

۲.۱. رویکرد مشروطه‌گرا

رویکرد مشروطه‌گرا در حقیقت همان رهیافت پارلمنتاریستی و قانون‌مدار برای مقابله با سکولاریزاسیون بود که بیش از همه آیت‌الله مدرس در پی آن بود. رهیافت قانون‌مدار بهترین راه برای رسیدن به وضعیت مطلوب و دیانت را تقویت مجلس می‌دانست. مجلس در حکم گلوگاه نظام سیاسی بود که می‌توانست پیوند دهنده مردم، دربار، روحانیان و نخبگان جدید سیاسی باشد. در واقع حکومت دینی مقدر مدرس از طریق مجلسی که رنگ اسلامی دارد محقق می‌شد. او معتقد بود: «باید جد و جهد کرد که یک سر مویی قوانین ما از حدود اسلامی‌ه تجاوز نکند» و می‌افزود: «قدرتی که مجلس دارد هیچ چیز نمی‌تواند مقابلش بایستد.» «مجلس شورای ملی هر چه بزرگتر و با جلال‌تر باشد، از برای پیشرفت امور مملکت و سیاست داخلی و خارجی انفع است» (معضدیان، ۱۳۷۵: ۲۷۳، ۲۷۷ و ۲۷۸). لذا او قصد داشت رشته همه سیاست‌گذاری‌ها را در وهله نخست به مجلس بکشاند و آنها را قانونمند سازد و روح مشروعه را به کالبد مشروطه‌ای که به قول خودش اثری از آن باقی نمانده بود باز گرداند. در این بین وظیفه دولت و همگان «تابعیت از قوانین و اجرای آنها» بود (نطق‌ها و مکتوبات و یادداشت‌هایی پیرامون زندگی شهید سیدحسن مدرس: ۱۳۵۰، ۲۲۹).

مدرس بر اساس یک نظر اصولی در فقه برای مجلس علاوه بر نقش عرفی جایگاه دینی هم قائل بود. او درباره نسبت قوانین عرف با قوانین شرع می‌گوید: «فرق است میان موافقت با شرع و عدم مخالفت. آن نکته که در قانون اساسی گفت مخالفت با شرع نداشته باشد. نفرمود موافق با شرع باشد.» لذا به اعتقاد وی در چنین حکومتی و با چنان مجلسی «هر جا لفظ قانون می‌گوییم، یعنی قانون اسلام اعم از اینکه به عناوین اولیه یا به عناوین ثانویه باشد» (معضدیان، ۱۳۷۵: ۲۷۶-۲۷۴) پیروی مدرس از پارلمنتاریسم و قواعد عقلانی در کنار مبحث احکام ثانویه موجب شد او مجلس را دارای این اختیار بداند که گاهی احکام ثانویه-ای در تضاد با یک حکم اولیه تصویب کند. به طور نمونه می‌توان به نطق وی درباره واردات

شراب و بحث اقتصادی آن اشاره کرد. مدرس وقتی دید مصرف شراب خواهی نخواهی اتفاق خواهد افتاد راهی پیشنهاد داد که کم زیان تر باشد: «وقتی ما نجسی داریم و خویش را هم داریم چرا باید پولی که بابت خرید این نجسی‌ها از مملکت خارج می‌شود صرف خرید کارخانجات نشود؟» (مکی، ۱۳۵۹، ج ۲: ۷۶۶).

مدرس در دوره‌ای که به دلیل شرایط دین ستیز جو سنگینی علیه فرهنگ و نیروهای دینی وجود داشت از موقعیت نمایندگی بهره می‌برد و در چندین مورد به دفاع از پیوند دین و سیاست از تریبون مجلس می‌پردازد. این موارد که پاسخی به مهم‌ترین ادعاهای سکولاریستی بود بدین قرارند:

۱. دین و روحانیت مخالف علم، پیشرفت، رفاه و صنعت نیستند: مدرس حتی معتقد بود باید از تجربیات غربی‌ها در حوزه‌های مختلف صنعتی، فناوری، اجتماعی، سیاسی و حقوقی بهره برد. مهم‌ترین جایی که این باور بروز کرد اصلاح نظام قضایی بود. مدرس با ترغیب مشیرالدوله برای تصدی عدلیه با او برای تدوین مجموعه قوانین قضایی در کمیسیون عدلیه که ریاست آن را بر عهده داشت همراهی کرد. او با بیان اینکه «ماهیت مسایل حقوقی و جزایی همان است که در قانون اسلام هست» اما راجع به «کیفیت اجرای آنها» معتقد بود: «وضعیت دنیا ما را متنبه کرد که کیفیت اجرا و طرز اداره باید به وضع سایر نقاط دنیا باشد».

۲. عمل به دین موجب پیشرفت است: مدرس در پاسخ به این پرسش که «چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیراسلامی رو به ترقی؟» می‌گوید: زیرا «ممالک اسلامی، سیاست و دیانت را از هم جدا کرده اند، ولی ممالک دیگر سیاستشان عین دیانتشان یا جزو آن است» (معتضدیان، ۱۳۷۵: ۲۸۴ و ۲۷۲).

۳. استعمار عامل عقب ماندگی کشورهای اسلامی است: مدرس در واکنش به فضای تبلیغی سکولارها اظهار می‌کند عامل عقب افتادگی کشورهای اسلامی نه جامعه دینی که عمل نکردن به دین و وجود امپریالیسم است: «در اروپا در قرون اخیره درصد و پنجاه سال قبل... بعضی از دول به رویه عقل در مقام بلع دولت‌های کوچک برآمده و... بعضی که عاقل بودند لقمه‌های درشت برداشتند، کم کم قوی شدند و [در نتیجه] یک دولی ضعیف شدند» (مدرسی، ۱۳۵۸: ۴۸۰).

۴. دین کارکردهای مثبت اجتماعی و سیاسی فراوانی دارد: یکی از واژگانی که در ادبیات سیاسی مدرس کاربرد قابل توجهی دارد اصطلاح جامعیت و عصیبت است که به معنای انسجام و یگانگی است. عنصر جامعیت از نگاه او کارکردی تنظیم کننده دارد. مدرس

هر عاملی که به تقویت این انسجام بیانجامد را مورد توجه قرار می‌دهد و از نظر او بزرگترین عامل جامعیت ایرانیان دین اسلام است (ملک‌محمدی، ۱۳۸۳: ۲۰۹ و ۲۱۱).

۵. از بزرگترین مشکلات کشور نبود مجریان دولتی متدین و آگاه به قوانین

دینی است: «در ممالک اسلامی اشخاصی که متدین هستند، دوری می‌کنند از کسانی که داخل سیاست هستند. آن‌ها که دوری کردند، ناچار همه نوع اشخاص، رشته امور سیاست را در دست گرفته و لهذا رو به عقب می‌رود... این معنا ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت دو تا بشود. پیغمبر اکرم که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد ممالک اسلامی رو به ضعف رفت.» (ملک‌محمدی، ۱۳۸۳: ۱۶۱)

رهیافت پارلمانتاریستی مدرس و تن دادن او به قواعد سیاسی در کنار نخبه‌گرایی وی باعث شد برای تحقق برنامه‌هایش از طریق ائتلاف با نخبگان سیاسی و ابزارهایی که یک نماینده در دست دارد اقدام کند. او سعی کرد در داخل و خارج مجلس با ائتلاف با نیروهای سیاسی مختلف متناسب با شرایط زمانی هر دوره به نتیجه مطلوب دست یابد و در این مسیر به استفاده از نیروی توده‌نیندیشید و تمایلی به اتحاد با روحانیان نداشت. یعنی نه آنها را دعوت به پیوستن به رفتار سیاسی خود کرد و نه خود به جنبش آنها پیوست. برای انجام ائتلاف هیچ شخص و گروهی را کامل کنار نگذاشت و به طور مطلق کسی را سیاه ندید. او به صراحت بیان می‌کرد: «من همه را صالح می‌بینم» و «همه مشروطه‌چی‌ها را خوب می‌دانم». مدرس که معتقد بود تمام رجال سیاسی ایران را می‌شناسد عقیده داشت هر کدام را باید ذخیره کرد تا در موقع مخصوص از آنها استفاده شود (نطق‌ها و مکتوبات و یادداشت‌هایی پیرامون زندگی شهید سیدحسن مدرس: ۱۳۵۰: ۱۴۰).

مدرس در دوران پس از کودتا چون رضاخان را مهره انگلیس می‌دانست بسیاری از ائتلاف‌ها و رفتارهایی که انجام داد برای مقابله با ائتلاف استعماری بود. او در این مبارزه با دربار همگام شد و طرحی ریخت که احمد شاه به ایران حرکت کند تا او به همراه طرفداران شاه زمینه را برای واژگونی قدرت سردار سپه فراهم کنند. برای آنکه بتواند در برابر نفوذ سردار سپه نیروی قدرتمندی تشکیل دهد با کابینه مستوفی که وی را از لحاظ اخلاقی قبول داشت مخالفت ورزید تا قوام السلطنه را که مقتدرتر می‌دانست روی کار آورد. حتی برای مقابله با رضاخان سعی کرد از شیخ خزعل دفاع کند. اما برتر از همه اینها آنچه منش واقع‌گرایانه مدرس در ره‌یافت پارلمانتاریستی را نشان می‌دهد مواضع دوگانه او پس از به سلطنت رسیدن رضاخان است. مدرس در گام نخست حمایت خود از رضاشاه را اعلام کرد و در

اتخاذ این موضع چنین استدلال می‌کند که: «این کار نباید بشود، ولی سستی و اهمال هموطنان کار خود را کرد، تا جایی که بشر بتواند تقلا کند سعی کردیم و حرف خود را گفتیم و کشته هم دادیم، دیگر دینی بر عهده نداریم و حالا باید با دولت و شاه موافقت کرد بلکه خوب بشود و خدمتی کند» (مکی، ۱۳۵۹، ج ۲: ۵۵۲، ۵۵۳، ۶۵۷ و ۷۷۵) او در گام بعد سعی کرد خود نیز در اصلاح رویه رضاشاه گامی بردارد و به او پیشنهاد می‌دهد اگر وی از پیروی سیاست‌های انگلیس دست بکشد آنها می‌توانند نیرویی را در جهت پشتیبانی از او به وجود آورند و اجازه سقوط دولت را ندهند (مدرسی، ۱۳۵۸: ۱۱۴ و ۴۱۶).

رویکرد مشروطه‌گرا نه مبتنی بر اندیشه‌های انقلابی، که متکی بر مصلحت سیاسی بود. مدرس ترجیح داد در تعامل با فعالان سیاسی هر دوره کسی را که با اهداف خود نزدیک می‌یابد با آن ائتلاف کند. وی برای فعالیت سیاسی‌اش از ایدئولوژی سیاسی خاصی بهره نبرد و از دین تفسیری انقلابی ارائه نکرد. مدرس در میان نیروهای اجتماعی نه گروه خاصی را برگزید تا اندیشه خود را ایدئولوژیک و به واسطه آنها اجرا کند و نه ایدئولوژی سیاسی خاصی تولید کرد که بر اساس آن بخواهد گروه خاصی از نیروهای اجتماعی را بر دیگران ترجیح دهد. با وجود این، پس از انتخابات مجلس ملی ششم که با تقلب همراه بود و طی آن مدرس به مجلس راه نیافت حکومت قاجار منقرض شد و رویکرد مشروطه‌گرا به بن‌بست رسید.

۳.۱. رویکرد مداراگر

پس از کودتای اسفند و پیش از سلطنت رضاشاه برخی علمای نجف همچون نایینی و ابوالحسن اصفهانی به واسطه فتوایی که برای مقابله با استعمار انگلیس علیه انتخابات مجلس عراق داده بودند به ایران تبعید شدند و با استقبال سردار سپه مواجه شدند (مکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۴۵-۳۴۳). این رفتار و دیگر رفتار تظاهرآمیز رضاخان چهره دولتمردی مذهبی و پشتیبان روحانیت را در اذهان علمای تبعیدی از او به یادگار گذاشت و موجب شد آنان پس از بازگشت به عراق به نگاه امثال مدرس به سردار سپه توجه نکنند و با دیده مثبت به وی بنگرند. لذا آنچه بر تقویت رویکرد مداراگر در میان علما افزود: سکوت، انزوا، مدارا و در بعضی اوقات تأیید علمای عتبات عالیات بود. نایینی با فرستادن نامه و تمثال حضرت علی (ع) به ارتقای موقعیت سردار سپه در ایران کمک کرد و علمای مخالف وی را با مشکل مواجه ساخت. سردار سپه هم که پیشتر طی دو سفر به شهر قم و دیدار با عبدالکریم حایری دانسته بود وی از دخالت در سیاست پرهیز دارد (بهنود، ۱۳۶۹: ۶۰)، در راستای سیاست نزدیکی به

علما همت خود را مصروف نزدیکی با علمای تبعیدی که به تازگی به ایران آمده و به زودی ایران را ترک می کردند نمود (آشنا، ۱۳۸۴: ۱۰۸). او می توانست برای کاهش فشار مخالفت برخی علمای داخل به آنان متوسل شود. علمای نجف چون در زمان سلطنت رضاشاه به نجف بازگشته و تحت فشار حکومت غیرشیعی بودند و از اخبار ایران اطلاع درستی نداشتند، طالب ثبات در ایران بودند و گمان می کردند می توان شمشیر رضاخان را در جهت اصلاح نابسامانی به کار برد. نایینی در نامه‌ای که به رضاشاه می نویسد با عدول از برخی نظرات پیشین خود در رساله تنبیه‌الامه به دلیل ترسی که از نفوذ فرهنگ ضددینی و کمونیستی داشت به نظر شیخ فضل الله در جایی که استبداد قاجار را بر نفوذ فرهنگ غرب ترجیح داد نزدیک می شود. اما او بدون توجه به شرایط جدید سیاسی و ماهیت سکولاریستی حکومت پهلوی از رضاشاه می خواهد در برابر این مهاجم فرهنگی بایستد. این خوشبینی را در نامه‌ای که ابوالحسن اصفهانی به رضاشاه نوشته نیز می توان مشاهده کرد. وی که متعجب است رضاشاه به علما بدبین شده معتقد است سوء تفاهمی پیش آمده که باید برطرف شود (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۶۲، ۹۹ و ۱۵۷). البته بعد از آنکه ماهیت دین‌زدای حکومت پهلوی روشن شد نظر این دسته از علما نیز منفی شد (نجفی و فقیه حقانی: ۳۲۳ و ۴۲۳). هر چند که گفتار و عمل سیاسی آنان همچنان در رویکرد مداراگر باقی ماند.

آیت الله حایری، موسس حوزه جدید قم، از جمله مراجعی بود که رویکرد مداراگر را برگزید. مداراگری وی را در اهل سیاست نبودنش دانسته‌اند، هرچند که در وقایع جمهوری خواهی، کشف حجاب و اشغال فلسطین اعتراض کرد (درخشه، ۱۳۸۴: ۱۰۸). او پیشتر در گروه‌بندی مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان در دعوی طرفین شرکت نمی کند و از ایران به نجف می رود و در آنجا هم که اختلاف‌ها را مشاهده می کند به کربلا می رود. او صلاح را در درگیر نشدن با نظام سیاسی و پاسداری از سنت می دانست (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۴۶).

حایری به پنج دلیل در سیاست ورود نکرد:

۱. حائری از زمان مشروطه مشاهده کرد در میان علما بر سر مسایل اجتماعی و سیاسی اختلاف ایجاد شد و نقش انگلیس را در این میان مهم می دانست. او با استناد به آیه ۴۷ سوره انفال: «لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» خود را در مسایل موجود درگیر نساخت. آیت الله شریعتمداری از شاگردان وی معتقد است حایری چون استعداد کافی برای بهره برداری صحیح از امکانات مسلمانان نمی دید در امور سیاسی دخالت نمی کرد. لذا وقتی علیه سیاست کشف حجاب به شاه تلگراف می زند و با پاسخ تند رییس‌الوزرا مواجه می شود می گوید:

«من از زمانی که وارد امور شدم در هر حادثه‌ای که اهل علم در آن مداخله کردند [دیدم] بر علیه اهل علم تمام شده و لذا من دیگر در هیچ حادثه سیاسی دخالت نمی‌کنم.»

۲. حایری معتقد بود فضای جامعه برای حرکت روحانیان فراهم نیست و مردم بخاطر اتفاقات دو دهه گذشته از علما جدا شده‌اند. از این‌رو در پاسخ به کسانی که به مقابله با رضاشاه دعوت می‌کردند می‌گفت: «مردم با ما نیستند... حرف بزنیم از بین می‌رود» (نیکوبرش، ۱۳۸۱: ۴۴، ۲۳۱ و ۳۱۲). وی به جریان حضرت علی(ع) و زهرا(س) اشاره می‌کرد که اگر می‌خواهید این اذان پا برجا بماند باید صبر کرد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۲۲۰).

۳. مهم‌ترین راهبرد حایری حفظ حوزه قم بود. تأسیس این حوزه در واقع مهم‌ترین واکنش علما در مقابل شرایط نوین فکری و سیاسی بود. این دستاورد را بعدها آیت‌الله بروجردی توسعه داد و قم در درجه نخست به پایگاه آموزش اسلامی و سپس مرکز مبارزه سیاسی روحانیان تبدیل شد (درخشه، ۱۳۸۴: ۱۰۶). موضوع حفظ حوزه برای شیخ به قدری اهمیت داشت که وقتی محمدتقی شیرازی (میرزای دوم) در اواخر عمر از او خواست به عراق بازگردد در جواب نوشت: ایران رو به تباهی دارد و باید در ایران برای مبارزه با فساد حوزه‌ای به وجود آید. حایری در برابر انتقادهایی از جنس نقد نورالله اصفهانی که گفته بود: «چون آبروی علمای ایران بریزد حفظ حوزه چه سودی خواهد داشت» (نیکوبرش، ۱۳۸۱: ۵۲، ۵۳ و ۱۸۸). پاسخ می‌داد: «من حفظ حوزه را از اهم مسائل می‌دانم» (دوانی: ۵۰۳). به همین دلیل در ماجرای اعتراض بافقی به حجاب خانواده شاه وقتی متوجه می‌شود دیکتاتور در انتظار بهانه است تا قم را به توپ ببندد (بهنود، ۱۳۶۹: ۹۶)، با دعوت طلاب به سکوت از شاه می‌خواهد حساب حوزه را از وی جدا بداند (شکوری، ۱۳۶۸: ۱۴۹). حایری حتی در برخوردهایی که با طلاب می‌شد سکوت را ترجیح می‌داد و در پاسخ به اعتراض طلبه‌ها می‌گفت: «من از اوضاع شما و مملکت اطلاع دارم ولی از من کاری ساخته نیست. اگر حالی باشد شبی نیمه شبی وقتی که برای نماز شب بلند شدم شما را دعا می‌کنم» (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۳۳۱). اما وقتی قرار می‌شود حکومت به اساس حوزه تعرض نماید با احتیاط سکوت را می‌شکند. وی در قبال دخالت بیش از حد حکومت در امور حوزه به آنها اعتراض می‌کند که: «به دستگاه بگویید تکلیف ما را معلوم کند. آیا این مملکت روحانی می‌خواهد یا نه؟ اگر می‌خواهد که برنامه‌های امتحانیش را من باید تعیین کنم. اگر هم نمی‌خواهد که ما تکلیف خودمان را بدانیم» (نیکوبرش، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

۴. حایری طریق فرهنگی و اجتماعی را ترجیح می‌داد و بهتر می‌دانست روحانیان اظهار

قدرت نکنند تا دشمن حساس نشود (جهرمی، ۱۴۷۴: ۵۰). او برای رسیدن به مقصود علاوه بر تأسیس حوزه، اقدام به سایر فعالیت‌های اجتماعی مانند تأسیس کتابخانه، بیمارستان، آرامگاه عمومی و خانه برای فقرا کرد (کمالی، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

۵. از علت‌هایی که موجب شد حایری در سیاست دخالت نکنند وجود چند ویژگی اخلاقی در شخصیت او بود: خجول، دیرجوش، گوشه‌گیر، صبور و با حلم. حایری در شرایطی که جامعه توسط حکومت در حال دنیوی‌سازی بود می‌گفت: «گرچه ایمان و اطمینان دارم سرانجام اسلام بر کفر پیروز خواهد شد، اما چون به سن کهولت رسیده‌ام، آن امید را ندارم که آن قدر زنده بمانم تا پیروزی توحید بر شرک را به چشم خود بینم، پس ترجیح می‌دهم دیگر زنده نباشم و نبینم که سیاستگران داخلی با حمایت قدرت‌های استعماری خارجی دین مبین اسلام، قرآن و مذاهب و نوامیس مسلمانان را مورد تهاجم قرار می‌دهند» (نیکویرش، ۱۳۸۱: ۱۵۸، ۳۵۲ و ۳۸۶).

۲. دوره دوم: از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲

در سال ۱۳۲۰ با اخراج رضاشاه از ایران نظم متمرکز رضاشاهی فروپاشید و بارقه کثرت-گرایی نمودار شد. در این دوره قوه مجریه از سیطره شاه رها شد و قوه مقننه در برابر شاه و قوه مجریه قدرت پیشین را بازیافت (مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۹: ۲۳). با تحقق پراکندگی منابع قدرت، میزانی از مشارکت و رقابت سیاسی در میان نخبگان شهری پدیدار شد و حتی نیروهای سرکوب شده قدیم به ویژه روحانیان، خوانین و رؤسای قبایل آزادی پیدا کردند (بشیری، ۱۳۸۱: ۷۷). لذا کشور دیگر شاهد سکولاریزاسیون حکومتی با شدت دو دهه قبل نبود. هر چند که ساخت اجتماعی و سیاسی برجا مانده از گذشته در کنار طبقه سکولار پدید آمده، فرایند سکولاریستی را پیش می‌برد.

با رفتن رضاشاه نیروهای مذهبی که بیشترین فشار را در دوران او متحمل شده بودند بیش از دیگران خشنود شدند و با از دست رفتن اقتدار قدرت مرکزی به مانند نیروهای اجتماعی دیگر برای بازسازی توان از دست رفته دست به تلاش‌های گسترده زدند. در این دوره روحانیت در واکنش به سکولاریزاسیون دوره پهلوی اول از واکنش‌های مقطعی فراتر می‌رود و تلاش می‌کند به امور زیربنایی و فرهنگی پردازد.

از سوی دیگر، پهلوی دوم نه تنها سیاست‌های پیشین را دنبال نکرد بلکه در پی انجام اقداماتی چون بخشیدن زندانیان سیاسی، خودداری از حمایت عاملان کشتار زندانیان سیاسی، بازگرداندن زمین‌های وقفی به مؤسسات مذهبی و معتبر شناختن مصونیت نمایندگان برآمد

(آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۱۷). در این دوران حکومت نه تنها تمایلی به نشان دادن جلوه‌های غیردینی نداشت بلکه برای حفظ خویش و جلوگیری از گسترش کمونیسم به مذهبی بودن تظاهر می‌کرد. به این خاطر نه تنها با انتشارات مذهبی موافق بود بلکه رادیو را که در آن زمان از رسانه‌های مهم محسوب می‌شد در خدمت آنان قرار داد. همچنین لایحه‌ای را در سال ۱۳۲۱ برای گنجاندن آموزش دروس دینی در مدارس به تصویب رساند و از سال ۱۳۲۷ به اجرا گذاشت. طبق مصوبه‌ای قانون کشف حجاب از حالت اجباری به اختیاری درآمد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۷، ۴۲، ۱۵۹ و ۱۶۰)، و کتابهای اصول فلسفه و روش رئالیسم آیت‌الله طباطبایی و فیلسوف‌نماهای مکارم شیرازی در دو سال متوالی به عنوان کتاب سال برگزیده شد (یثربی، ۱۳۷۹: ۲۲۲).

درباره موضوع دین و روحانیت پس از سقوط حکومت رضاشاه سه نکته قابل توجه وجود دارد:

۱. هرچند پهلوی اول سعی کرد عناصر دینی را از جامعه حذف کند اما باور دینی و احساسات مذهبی در بیشینه افراد جامعه پابرجا بود و به جز برخی طبقات شهری متن جامعه با وجود برخی تغییرات هنوز مطابق سنت‌های دینی می‌زیست. نمونه این پابندی را می‌توان در احیای بسیاری از مراسم مذهبی و نیز استقبال گسترده مردمی از بازگشت حسین قمی از نجف به ایران مشاهده کرد. حتی بیشتر اعضای عادی حزب توده که بالطبع می‌بایست کمونیست باشند دارای گرایش‌های دینی بودند و سران حزب هم تظاهر به بی‌دینی را به مصلحت نمی‌دیدند (امیری، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

۲. تغییرات جامعه به سوی نوشدن علاوه بر آنکه تأثیرات خود را بر روحانیت گذارد و طیف‌های گوناگونی را در آنان به وجود آورد همچنین موجب پیدایش روشنفکری مذهبی شد. به عبارت دیگر گسترش شهرنشینی، عمومی‌شدن آموزش‌های نوین، تشکیل دانشگاه‌های مختلف، افراط در دین‌زدایی، طرد سنت‌ها و برجسته‌شدن وجهه استعماری غرب از زمان کودتای ۱۲۹۹ و اشغال ایران در زمان جنگ دوم بین‌الملل همگی موجب شکل‌گیری نسل جدیدی از روشنفکران شد که به روشنفکران مذهبی معروفند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۷۵، ۷۶ و ۹۸).

۳. از دیگر آثار سیاست‌های سکولاریستی پهلوی اول که نتایج خود را در دهه‌های بعد نشان داد گرایش طلاب جوان به درک شرایط جدید و توجه بیشتر به علوم عقلی بود. فعالیت روحانیت در این دوره به دو صورت کلی انجام گرفت: فعالیت‌های جدای از حوزه و

فعالیت‌های در قالب حوزه. در میان روحانیانی هم که در خارج از تشکیلات حوزه به فعالیت پرداختند دو رویکرد اساسی قابل مشاهده است: کسانی که در عین فعالیت‌های سیاسی اولویت را به کارهای فرهنگی دادند و گروهی که فعالیت‌های سیاسی را در اولویت قرار دادند. اما به هر صورت تمام این فعالیت‌ها واکنشی بود به دنیوی‌سازی پهلوی اول و وضعیت جدید داخلی و خارجی. در نهایت آنچه در این دوره از سوی روحانیان مشاهده شد اشتراک در چهار ویژگی زیر بود: مقابله با استعمار، احیای ارزش‌های دینی، وحدت جهان اسلام و تأکید بر رویکرد اندماجی به دین.

در مجموع مهم‌ترین فعالیت‌های روحانیت در واکنش به سیاست‌های سکولاریستی در این دوره به شرح زیر است:

۱.۲. بازسازی حوزه‌ها و مدارس علمیه

احیا و اصلاح حوزه‌های دینی از مهم‌ترین مشغله‌های روحانیان در این دوران بود. هر چند در چگونگی انجام آن اختلاف وجود داشت. در این میان احیای مدارس که در زمان رضاشاه از بین رفته بود نسبت به اصلاح ساختاری تقدم داشت. بسیاری از مدارس مانند مدرسه نواب مشهد توسط بازاری‌ها به صورت کاروانسرا و انبار کالا در آمده بود که اکنون روحانیان می‌کوشیدند آنها را به موقعیت پیشین بازگردانند (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۶). با رفتن رضاشاه نه تنها بسیاری از مدرسه‌های دینی تعطیل شده کار خود را آغاز کردند بلکه برخی از روحانیان هم که در دوره رضاخان ناچار از پوشیدن کت و شلوار بودند دوباره لباس روحانی برتن کردند (خزعلی، ۱۳۸۲: ۳۳).

در این زمان ابوالحسن اصفهانی مرجع بزرگ شیعه در نجف اقامت داشت و به دلیل تداوم جنگ دوم بین الملل مرزهای ایران و عراق بسته بود. در قم هم عالم برجسته‌ای وجود نداشت و اداره حوزه‌ها از مدیریت مناسبی برخوردار نبود. لذا در کنار شکست‌های چند دهه گذشته روحانیت و سکولاریزه شدن جامعه احساس نیاز به اصلاحات در میان گروه‌های مختلف روحانیت گسترش یافت. محمد داعی‌الاسلام طی نامه‌ای به ابوالحسن اصفهانی از او خواست به انتظام کار تبلیغ روحانیت بپردازد. او معتقد بود نقص عمده روحانیت در مشروطه نداشتن «وزارت امور مذهبی» بوده است. کاشانی هم نقص را در تشکیلات ضعیف حوزه می‌دید و بر ضرورت تأسیس «مجمع مرکزی روحانیت» در تهران و ولایات تأکید داشت (جعفریان، ۱۳۸۳: ۹۴). او یکی از نقدهای اساسی را نحوه معیشت روحانیان دانسته و می‌گفت: «چون [روحانیت] امور معاششان مربوط به مردم است بر طبق مذاق و عقیده مردم عمل

کردند... و در باطن آنها مقلد مردم (بودند)» (دهنوی، ۱۳۶۱: ۹۱ و ۹۲).

مهم‌ترین نظری که در این دوران برای اصلاح سازمان روحانیت مطرح و توسط سراج انصاری به فارسی ترجمه شد و در نشریه آیین اسلام به چاپ رسید از جانب سیدهبه‌الدین شهرستانی بود. مهم‌ترین مواد اصلاحی این طرح عبارتند از: ۱. انتخاب مؤمنان عادل در مراکز و شهرستان‌ها برای تنظیم امور مذهبی ۲. انتخاب و معرفی مجتهدین جامع‌الشرایط به مردم ۳. تعیین هیأت‌هایی برای ترویج قرآن و پاسخگویی به شبهات ۴. تهیه انتظاماتی برای مدارس دینی جهت تقویت تقوا و توانایی طلاب ۵. تهیه انتظاماتی برای مساجد و اماکن دینی ۶. نظم بخشیدن به دریافت اموال خیریه و وجوهات شرعیه ۷. ایجاد انتظاماتی در مراکز روحانیت و شعبات آن برای رسیدگی به امور اجتماعی مثل ازدواج، دفن و کفن، عزاداری- های مذهبی و... ۸. رسیدگی به امور نشریات ۹. رسیدگی به امور سادات و ثبت شجره‌نامه آنها ۱۰. مصرف درست وجوهات شرعی ۱۱. تهیه دوایر ارتباطی در مراکز و شعبه‌ها برای تقویت اخوت دینی (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۳۳ و ۱۳۵).

اگر نگاهی به این پیشنهادات بیندازیم خواهیم دید هدف اصلاح روحانیت برای اصلاح خود نبود. همچنین بحث از بینش جدید دینی یا تغییرات بنیادین در دروس حوزه و مسائلی از این قبیل نبود. هدف تمرکز قدرت دینی و مذهبی در دست روحانیان و اصلاح نیروهای برآمده از حوزه بود. چون با تشکیلات فرسوده قدیمی نمی‌شد در جامعه نفوذ کرد لذا باید اصلاحاتی صورت می‌گرفت.

بر اساس دیدگاه تقویت حوزه و تمرکز قدرت روحانیت بود که پس از درگذشت ابوالحسن اصفهانی و حسین قمی در سال ۱۳۲۵ علمای قم از آیت‌الله بروجردی خواستند به آنجا بروند و مدیریت حوزه را به دست گیرد. تغییراتی که در این دوره در حوزه و روحانیت رخ نمود فهرست‌وار عبارتند از: استقلال مالی حوزه و سرازیر شدن وجوه شرعی به قم که توأم با پرداخت منظم شهریه و بهتر شدن زمینه برای تحصیل رفاه بیشتر روحانیت بود، افزایش تعداد طلاب از دو هزار به شش هزار نفر، پیدا شدن طلاب تحصیل کرده در مدارس جدید و حتی دانشگاه، پیدا شدن سخنرانان و نویسندگانی که با ادبیات روز سخن می‌گفتند اعزام مبلغانی به خارج از کشور از جمله هامبورگ و واشنگتن برای تأسیس تشکیلاتی در آنجا، چاپ ده‌ها کتاب علمی برجا مانده از گذشته برای اولین بار از جمله کتابهای شیخ طوسی (واعظزاده خراسانی، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۶ و ۳۳۷)، انتشار ۳۴۶ هزار جلد کتاب دینی برای دسترسی عموم (دوانی، ۱۳۷۱: ۱۳)، تغییر کمیت و کیفیت در نگارش و ترجمه و رو آوردن

از حوزه‌هایی چون فقه و اصول به مباحث اجتماعی، سیاسی، کلامی، تفسیری، تاریخی و اسلام‌شناسی، تربیت بیش از هفتصد مجتهد، انتقال مرجعیت از عراق به ایران، سازماندهی روحانیون، آزمون طلاب، ترویج اعزام مبلغ به سراسر کشور، اعزام نمایندگان عالم و فقیه و اقامت در شهرستان‌ها، ساختن مسجد و حوزه در برخی شهرها، انتشار برخی نشریات دینی مانند مکتب اسلام و مکتب تشیع (حسینیان، ۱۳۸۱: ۳۶۶، ۴۲۲ و ۴۲۹)، ایجاد ارتباط با شیعیان خارج کشور، ایجاد ارتباط با علمای مصر و شرکت در تأسیس دارالتقرب (جعفریان، ۱۳۸۳: ۲۳۰-۲۲۸)، گسترش درس فلسفه در قم، تشکیل دفاتری برای ثبت و کالت‌هایی که بروجردی به نمایندگان خود می‌داد و ایجاد دفتری برای تنظیم نامه‌های وارده (منظورالاجداد، ۱۳۷۹: ۴۱۵).

برجردی در قبال هر نوع اصلاح دیگری واکنش نشان داد و معتقد بود ساختار ساده و بدون تشکیلات روحانیت که از صدها سال پیش «خلفاً عن سلف» به دست ما رسیده باید محفوظ بماند (واعظزاده خراسانی، ۱۳۷۹: ۲۵۲). در نهایت آنچه از این گذار به دست آمد این بود که به دلیل ویژگی نظام حوزوی نه از بیرون امکان اصلاح آن به طور جدی وجود داشت و نه از درون. با این حال، دیدگاه‌های مختلف در مطبوعات پراکنده می‌شد و ضرورت‌های زمان هم تحول مختصری ایجاد می‌کرد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

۲.۲. روی آوردن به ابزارهای جدیدی چون روزنامه، تشکلات و مدارس جدید

روحانیت برای آنکه موقعیت از دست‌رفته‌اش را بازیابد و در برابر جریان‌های فرهنگی و سیاسی مخالف مقابله کند علاوه بر بهره بردن از ابزارهای قدیمی چون منبر و مراسم مذهبی که با رفتن رضاشاه آزاد شد، تلاش داشت از ابزارهای نوینی چون روزنامه، تشکلات و مدارس دینی بهره ببرد. آنچه روحانیت را به این کار ترغیب کرد نفوذ جریان‌ها و احزابی چون حزب توده بود که تشکیلات و نویسندگانی توانمند داشت. بر همین اساس بعد از شهریور ۱۳۲۰ بسیاری از نخبگان مذهبی دست به سازماندهی نیروهای مذهبی زدند و ده‌ها انجمن، حزب، اتحادیه، هیأت، مجمع، جمعیت و گروه را به وجود آوردند. این تشکل‌ها از لحاظ کمیت مختلف بودند. انگیزه اصلی این تشکل‌ها دفاع از مبانی اسلام بود که از دو دهه پیش توسط نیروهای ضد مذهبی مورد هجوم قرار گرفته بود. این تشکل‌ها قبل از آنکه سیاسی باشند فرهنگی بودند و تلاش می‌کردند با تبیین اندیشه دینی به مبارزه با تفکرات غیراسلامی بپردازند.

بسیاری از این تشکل‌های مهم دارای نشریه و ارگان رسمی بودند. در این ایام بازار

نشریات مذهبی که یا مؤسسان آن روحانی بودند یا روحانیان در آن قلم می‌زدند زیاد بود. این مطبوعات را می‌توان از لحاظ هدف، محتوا، وابستگی، تأثیرگذاری و... به انواع مختلف تقسیم کرد: ۱. جراید وابسته به سازمان‌ها و انجمن‌های مذهبی مانند نشریه مسلمین که ارگان اتحادیه مسلمین بود ۲. جراید حوزه علمیه قم مانند مکتب اسلام، مکتب تشیع، مکتب انبیاء و مکتب قرآن ۳. جراید سیاسی مانند مجمع مسلمانان مجاهد و مهرمیهن که به حزب مجمع مسلمانان مجاهد تعلق داشت ۴. مطبوعات دینی مستقل مانند آیین اسلام، دنیای اسلام و پرچم اسلام.

روش دیگری که در تقویت نیروی مذهبی اهمیت داشت تشکیل مدارس و آموزشگاه‌های جدید مذهبی بود که در میان آنها مدارس «جامعه تعلیمات اسلامی» عباسعلی اسلامی از اهمیت ویژه برخوردار بود. این مدارس تربیت نسلی را بر عهده گرفت که هم مجهز به علوم روز بود و هم نسبت به مبانی اسلام آشنایی داشت. توزیع چنین نسلی در مدیریت‌ها، ادارات، بازار و... موجب تقویت جریان مذهبی شد. جامعه تعلیمات اسلامی تا سال ۱۳۲۷ بیش از ۱۵۰ آموزشگاه و مدرسه در تهران و شهرستان‌ها باز نمود و در راستای دینی کردن دانشجویان و آشنایی آنها با آموزه‌های اسلامی برنامه‌های مختلفی به اجرا گذاشت. تعداد این فارغ‌التحصیلان در آستانه انقلاب اسلامی پس از ۳۴ سال فعالیت به بیش از پنجاه هزار نفر می‌رسید (حسینیان، ۱۳۸۱: ۱۷۴، ۴۳۲، ۴۵۹ - ۴۴۹).

۳.۲. مقابله با کسروی‌گری

پس از دهه ۱۳۲۰ نویسندگانی که از دوران رضاشاه در نقد دین مطلب می‌نوشتند همچنان آثار خود را منتشر کردند. در میان آنها هیچکدام به اندازه احمد کسروی حساسیت برانگیز نبود. کسروی با احساسات تندی که در سوزاندن کتابهای مذهبی از خود نشان داد، که از قضا در متون دینی برای چنین رفتاری حکم سنگینی پیش‌بینی شده است، حساسیت روحانیت را به خود جلب کرد. در واقع بخشی از علل تأسیس گروه‌های مذهبی که برای مبارزه با بی‌دینی تأسیس شدند به خاطر نوشته‌های او بود. علاوه بر مقالات متعددی که علیه نوشته‌های کسروی به چاپ رسید کتاب‌های متعددی هم در این باره منتشر شد که به طور نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «نبرد با بی‌دینی» و «شیعه چه می‌گوید» از سراج انصاری و «چند سوال از کسروی» از محمود زرندی.

جریان کسروی‌گری تنها به شخص کسروی محدود نمی‌شد نویسندگان دیگری هم بودند که در بطن این جریان به نقادی شیعه و روحانیت می‌پرداختند. در میان اشخاص

دیگری که روحانیت به آن واکنش نشان داد می‌توان به روحانی دگراندیشی به نام علی اکبر حکمی‌زاده اشاره کرد. او ضمن یادداشتی روی صفحه نخست کتابچه «اسرار هزار ساله» نوشته بود: «پیشوایان دینی ما آنچه تا کنون گفته‌اند و نوشته‌اند، تنها به قاضی رفته‌اند و دیگران هم یا جرأت نداشته‌اند در برابر سخنی بگویند و یا اطلاع... اینک من می‌گویم این چیزی را که شما دین نام نهاده‌اید، نود و پنج درصدش گمراهی است.» این مطالب در نهایت منجر به تألیف کتاب «کشف الاسرار» توسط امام خمینی شد. هرچند شیخ محمد خالصی‌زاده هم کتابی با نام «کشف الاستار» در نقد حکمی‌زاده نوشت اما مورد تأیید علما قرار نگرفت (جعفریان، ۱۳۸۳: ۲۳۲ و ۵۰-۳۰).

۴.۲. ارائه تفسیر عقلانی از دین و تلاش برای خرافه‌زدایی

گذشته از تغییرات بیرونی که روحانیت به آن دچار شد و در روش‌ها و ابزارها به شیوه‌های جدید روی آورد، در بینش‌ها و گرایش‌ها نیز با دگرگونی مواجه شد که مهم‌ترین وجه آن ارائه تفسیر عقلانی از دین بود. از جلوه‌های پراهمیت تأکید بر تفسیر عقلانی از دین نقدهای آیت‌الله طباطبایی بر محمدباقر مجلسی بود. اگر از گرایش بی‌سابقه طلاب به تحصیل فلسفه که مرجعیت را نگران کرد بگذریم (دوانی، ۱۳۷۱: ۳۸۸-۳۸۷)، اصولاً در میان روحانیانی که تلاش داشتند در مقابل انتقاد مکاتب مختلف از مذهب شیعه دفاع نمایند، تلاش این بود تفسیری عصری با رویکرد حقیقت‌گرایانه و عمل‌گرایانه از آن ارائه کنند. به طور نمونه نواب صفوی برای آنکه فلسفه عقلانی برخی احکام دینی را بازگو کند و ثمرات آن را در زندگی نشان دهد کتاب «رهنمای حقایق» را می‌نویسد و تلاش می‌کند از علم پزشکی برای تأیید گفته‌های خود بهره‌برد (نواب صفوی، ۱۳۷۵: ۲۰۸-۲۰۵).

از آنجا که بسیاری از شعائر، آداب و مؤلفه‌های دینی همچون توسل، استخاره، اصل امامت، احادیث مربوط به عزاداری و ثواب آن، ابدی بودن قوانین اسلام و سازگاری برخی احادیث با عقل و زندگی مورد نقادی قرار گرفته بود و بسیاری از آداب اجتماعی مشهور به آداب مذهبی به عنوان خرافه معرفی شده بود روحانیت در پی پاسخ به آن نقدها نوشته‌های بسیاری تولید کرد. البته چون واژه خرافات که از اصطلاحات رایج دوره رضاشاه بود و از آنجا وارد ادبیات دینی شد دارای معنای روشنی نبود و هر کس از زاویه دید خود آن را به کار می‌برد، سراج انصاری در موضع دفاع از شیعه ابتدا تلاش کرد در نشریه آیین اسلام به تعریف روشنی از آن دست یابد و سپس برای تفکیک خرافات از آن چه روشنفکران و منتقدان خرافه می‌نامیدند نوشته‌هایی عرضه کند. او نیز اعتراف داشت که وجود بسیاری از

خرافات روی دین را پوشانده و لازم است «دین به حالت اولی خود برگردد و رنگی دیگر بر خود نگیرد.» به همین دلیل بود که گروهی چون او تلاش برای خرافه‌زدایی را آغاز کردند. به طور نمونه انصاری و آیت‌الله بروجردی منتقد بسیاری از سبک‌های عزاداری مانند زنجیرزنی و قمه‌زنی بودند و تلاش داشتند از عاشورا یک تحلیل سیاسی و اجتماعی عرضه کنند. از دید انصاری هر حدیثی که در کتاب‌های معتبر هم بوده چنین نیست که لزوماً نزد علمای شیعه مورد قبول باشد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۸، ۵۶، ۷۴ و ۷۶).

۵.۲. تلاش برای اجرای قوانین اسلام به ویژه مظاهر اجتماعی آن همچون حجاب

پس از شکستن قدرت متمرکز رضاشاهی تلاش نیروهای مذهبی برای اجرای قوانین دینی که از زمان حکومت وی تعطیل شده بود آغاز شد. سازمان فداییان اسلام معتقد بود قوانین اسلام باید موبه‌مو اجرا شود و بر این نکته تأکید می‌ورزید (نواب صفوی، ۱۳۷۵: ۲۸۳). بسیاری از روحانیان هم بر اجرای قانون اساسی مشروطه که در آن نظارت علما بر مصوبات مجلس پیش‌بینی شده بود و نیز انتخاب یک ناظر شرعی در هر استان، که مطابق مصوبه وزارت فرهنگ به صورت قانون در آمده بود، تأکید داشتند. در میان همه آنان اصرار ابوالحسن اصفهانی و حسین قمی بر لزوم تعیین ناظر شرعی در همه استان‌ها که می‌توانست مقدمه‌ای برای نوعی حکومت دینی باشد از اهمیت ویژه برخوردار است. در میان گروه‌های مذهبی هم این مسئله اهمیت زیادی داشت و اصلاً یکی از اصول حزب برادران (نور) که توسط نورالدین شیرازی در شهر شیراز تأسیس شد «اجرای قانون اساسی بالاخص نظارت علما طراز اول» بود.

آنچه در میان همه قوانین غیردینی برای روحانیت اهمیت بیشتری داشت بی‌حجابی بود. البته موضع روحانیت در این باره اندکی شدت و ضعف داشت. برخی مانند حسین قمی که تصور می‌کردند جامعه دیگر به گذشته بر نمی‌گردد، سقف تقاضای خود از دولت را لغو اجباری نبودن کشف حجاب قرار دادند و خواهان آن نبودند کارمندان زن و آنهایی که بی‌حجاب هستند، صاحب حجاب شوند و یا دوباره به منازلشان باز گردند. قمی در سال ۱۳۲۲ برای ارائه در خواست خود مبنی بر لغو قانون کشف حجاب به ایران آمد، که دولت وقت (سهیلی) نیز با آن موافقت کرد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۰، ۴۱ و ۱۱۵). اما گروهی مانند نواب صفوی که در پی ایجاد جامعه دینی و اجرای موبه‌موی قوانین اسلام بودند، همشان بر این بود زنان تا جایی که نیازی به حضور آنها در جامعه نیست به منازل خویش باز گردند مگر در شغل‌هایی مانند معلمی و زنان فعال هم حجاب را رعایت کنند (نواب صفوی، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

۶.۲. مقابله با بهائیت

ریشه‌های بهایی‌گری که به دهه‌ها پیش از مشروطه باز می‌گردد در دوران رضاشاه و پس از آن در راستای سیاست دنیوی‌سازی دین و با کمک استعمار گسترش یافت (پارسایان، ۱۳۷۶: ۱۹۶). روحانیان چون بهائیت را شاخه‌ای انحرافی از شیعه می‌دانستند برای برخورد با آن انگیزه داشتند و حتی آیت‌الله بروجردی معتقد بود «بهائیت از دیگر گروه‌های ضد دین خطرش برای اسلام و مسلمین بیشتر می‌باشد» (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۹: ۴۱۱). وی همچنین به محمدتقی فلسفی گفته بود: «ایجاد نفوذ و تقویت این فرقه [توسط حکومت] از روی عمد و قصد است نه خطا و سهو و تظاهراتی که نادراً مشاهده می‌شود علیه آنها فقط و فقط تظاهر و اغفال حقیقت است نه حقیقت» (فلسفی، ۱۳۷۶: ۱۸۹). در این دوره از شهرهای مختلف گزارش‌هایی درباره اهانت بهائیان به شعائر اسلامی و رسیدن آنان به مقامات دولتی می‌رسید و علاوه بر آنکه باعث می‌شد روحانیت در پی مقابله فرهنگی در قالب سخنرانی و نگارش کتاب و مقاله برآید همچنین موجب درگیری فیزیکی بین طرفین می‌شد که حوادث شاهرود و ابرقو نمونه آنهاست (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۶۷-۱۶۳). آیت‌الله بروجردی طی استفتایی در این باره نوشت: «لازم است مسلمین نسبت به این فرقه معاشرت و مخالطه و معامله را ترک کنند. فقط از مسلمین تقاضا دارم آرامش و حفظ انتظام را از دست ندهند» (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۷). این مبارزات تا پیش از تشکیل دولت مطلقه محمدرضاشاه (۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷) در برخی اوقات با امتیازاتی به نفع روحانیت همراه بود، اما پس از آن به نفع بهائیان و گسترش نفوذ آنان در هیأت حاکم رقم خورد. این مسأله در نزد برخی به قدری اهمیت داشت که علت سقوط پهلوی را در گسترش نفوذ بهائیان در عین نارضایتی مردم و نیروهای مذهبی می‌دانند (زاهدی، ۱۳۸۲: ۳۰۸).

۷.۲. مقابله با استعمار

کودتای ۱۲۹۹ رضاخان به یاری انگلیس و اشغال خاک ایران توسط متفقین که وابستگی گسترده بسیاری از دولت‌ها، اعضای هیأت حاکم و برخی نیروهای سیاسی به کشورهای بیگانه را به همراه داشت به تدریج حس بیگانه‌ستیزی و مقابله با استعمار را در میان مردم، روحانیان و دیگر نیروهای سیاسی تقویت کرد. روحانیت دین‌ستیزی حکومت را محصول سیاست‌های استعمارگرانه دول بیگانه می‌دانست. رهبری روحانیت در این جریان را آیت‌الله کاشانی بر عهده داشت. وی از زمان اقامت در عراق علیه استعمار انگلیس فعالیت‌های خود را آغاز کرد و پس از شهریور بیست آن فعالیت‌ها را در ایران دنبال کرد. او در این دوره چندین

بار دستگیر، زندانی و تبعید شد (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۹۹-۲۹۸ و ۳۱۵). در نهایت همین‌ها موجب شهرت بین‌المللی وی شد (رکن آبادی، ۱۳۷۹: ۶۷)، به طوری که در روز بازگشت کاشانی از تبعیدگاه لبنان جمعیت صدهزار نفری در فرودگاه به استقبال وی می‌رود (حسنین هیکل، ۱۳۵۸: ۷۴). نماد حرکت ضداستعماری هم نهضت ملی نفت بود که موجب شد رهبران و گروه‌های فعال به صورتی آرمان‌گرایانه راه‌حل تمام مشکلات کشور را در آن سیاست دنبال کنند، به طوریکه کاشانی گفته بود: «ملی شدن صنعت نفت در ایران تنها چاره بی‌چارگی‌های ماست.» (رکن آبادی، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

به جز کاشانی که رهبری این جریان را بر عهده داشت روحانیان دیگری هم در حوزه و خارج آن از جنبش ضداستعماری حمایت کردند که در میان آنان حمایت مراجع و مجتهدان طراز اول از جمله آیت‌الله خوانساری، بهاء‌الدین محلاتی، شاهرودی و سید محمود روحانی قمی که در بیانات خود از کاشانی به عنوان رهبر نهضت تمجید کردند حائز اهمیت است (گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران در اروپا، ۱۳۵۸: ۱۰). اما در میان روحانیان ممتاز کشور تنها آیت‌الله بروجردی بود که در این جریان شرکت نکرد. وی که به دلیل نامعلوم بودن سرانجام کار مستقیم با نهضت همکاری نکرد، از دیگران خواست به آن یاری رسانند (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۷۹: ۴۱۰). به هر طریق برای روحانیان مقابله با استعمار مهم بود و گرچه نهضت نتوانست به نقطه مطلوب دست یابد اما توانست چهره ضداستعماری روحانیان را بار دیگر جلوه‌گر سازد و روحانیت را در رهبری جنبش اجتماعی ایران حفظ کند.

۸.۲. تلاش برای اتحاد جهان اسلام

با گسترش ارتباطات و وسایل ارتباطی مسلمانان و نخبگان کشورهای اسلامی بیش از هر زمان دیگر از وضعیت نابسامان همکیشان خود در کشورهای دیگر آگاهی پیدا کردند. وجوه مشترک دینی، مشکلات و گرفتاری‌های یکسان و وجود پیشینه موفق تاریخی در سده‌های گذشته که همگی را زیر پرچم تمدن اسلامی گرد آورده بود، تلاش برای ایجاد وحدت اسلامی را گسترش داد تا شکوه گذشته را به دست آورند. آنچه به این تلاش‌ها یاری رساند نفوذ تجددخواهی و سکولاریزاسیون دولت‌هایی از قبیل رضاشاه در میان کشورهای اسلامی بود که از حساسیت مذهبی گذشته کاست و نقدهای عقلانی را جایگزین نفع‌های احساسی کرد (عنایت، ۱۳۶۵: ۹۰-۸۹). علاوه بر آن گسترش لابی‌گری مذهبی به حدی رسیده بود که دیگر مرزهای دشمنی تغییر کرد و از دشمنی بین مذاهب به دشمنی بین دینداری و بی‌دینی تغییر یافت.

در ایران هم روحانیان تلاش‌های مختلفی در این راه انجام دادند. آیت‌الله بروجردی مرجع بزرگ شیعیان از مهم‌ترین معتقدان این آرمان بود. وی به خاطر جایگاه فقه‌پژوهی خود بیش از آنکه از طریق تشکل و راهکارهای سیاسی هدفش را دنبال کند بیشتر از طریق اتحاد مذاهب اسلامی و وحدت شیعه و سنی آن را پیگیری کرد. اقداماتی که بروجردی برای نزدیکی مذاهب انجام داد عبارتند از:

الف. اتخاذ روش فقهی متناسب: وی معتقد بود فقه با کاستن از برخی مباحث کلامی مانند جایگاه خلافت و امامت می‌تواند عامل اتحاد باشد. او علاوه بر آنکه خود به کتاب‌های فقهی اهل سنت رجوع می‌کرد معتقد بود عموم علمای شیعه هم باید روایات و مبانی فقه اهل سنت را بدانند.

ب. همکاری با دارالتقرب: دارالتقرب در سال ۱۳۲۷ در قاهره با ابتکار محمدتقی قمی با همکاری علمای الازهر و با هدف نزدیکی مذاهب اسلامی تأسیس شد. مجله آن «رساله الاسلام» بود که علمای اسلام در آن مقاله می‌نوشتند.

ج. شناساندن فقه شیعه به اهل سنت: بروجردی اهتمام داشت اهل سنت را با روایات اهل بیت و فقه شیعه به خصوص «حدیث ثقلین» آشنا کند. وی در این باره موفق شد بسیاری از اعضای دارالتقرب را با فقه شیعه آشنا کند، تا جایی که آنان در پاره‌ای مسائل مطابق فقه شیعه فتوا دادند و محمود شلتوت مفتی اهل سنت که او نیز به وحدت جهان اسلام گرایش داشت جواز عمل به فقه شیعه را صادر کرد.

د. تجلیل از برخی عالمان اهل سنت: همچون عبدالمجید سلیم و محمود شلتوت (واعظ - زاده خراسانی، ۱۳۷۹: ۹۲-۹۰ و ۴۰۶-۴۰۲).

علاوه بر این اقدامات، نیاز به وحدت اسلامی در میان بیشتر روحانیان احساس می‌شد و هر کدام با شیوه‌ای مخصوص برای رسیدن به مطلوب گام‌هایی برمی‌داشتند. در میان آنها یکی از مهم‌ترین طرح‌ها که به تأثیرپذیری از گسترش سازمان‌های بین‌المللی بعد از جنگ دوم بین‌الملل ارائه شد اندیشه تشکیل کنگره اسلامی متشکل از نمایندگان فرقه‌های مذهبی و کشورهای مختلف اسلامی بود که در میان همه آنان طرح کاشانی از اهمیت بیشتری برخوردار بود. وی برای دستیابی به این مجلس که واکنش رسانه‌های غربی را در پی داشت تلاش‌هایی را آغاز کرد اما با محدود شدن وی از داخل کشور و در نهایت کودتای ۲۸ مرداد نتوانست به اهداف خود دست یابد (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۹۳-۴۹۰).

نتیجه‌گیری

تا پیش از تحولات مشروطه و ظهور ماهیت دین‌ستیز پهلوی روحانیان دو انتظار عمده از حکومت داشتند: پاسداری از فرهنگ دینی و حفظ امنیت جامعه اسلامی. اما با تحولاتی که پیش آمد آنها قدم در دوره‌ای گذاشتند که کمر بر انهدام ارزش‌های دینی بسته بود و بر خلاف نگرش آنها درباره پیوند دین و سیاست که رهبری فقها به عنوان نایبان عام امام زمان در آن مفروض بود، نگرشی قدرت یافت که فاصله بسیاری با این بینش داشت. روحانیت در برابر این تحولات دو رویکرد متفاوت اتخاذ کرد: سکوت و مقابله. این اختلاف راهبردی در حقیقت استمرار شکاف به وجود آمده در میان علمای پس از مشروطه اما به شکلی دیگر بود. واکنش روحانیان به سیاست‌های سکولاریستی پهلوی اول را می‌توان در دو مقطع زمانی متفاوت بررسی کرد. دوره نخست که به زمان قدرت و استبداد رضاشاه مربوط می‌شود به سال‌های ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۰ بازمی‌گردد و دوره دوم که به سال‌های پس از اخراج وی از ایران تعلق دارد شامل سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ می‌شود. روحانیان در دوره نخست به دلیل آنکه خود را برای عصر جدید و شرایط آن آماده نکرده بودند برنامه منظمی برای رسیدن به اهداف خود ارائه نکردند. ساختار سنتی حوزه‌های علمیه نیز نتوانست نخبگانی که از عهده چنین کاری برآیند در خود پرورد. علما در این دوره بیشتر ناظر بوده و اگر حرکت و سیاستی برگزیدند واکنشی مقطعی در برابر تهدیداتی بود که دین و روحانیت را دربر می‌گرفت. اما در دوره دوم که با اخراج رضاشاه از کشور آغاز شد و تا سال ۱۳۳۲ ادامه یافت روحانیت فرصت یافت فعالیت‌های اجتماعی خود را گسترش دهد و در پی جبران سیاست‌های دین‌ستیزانه دو دهه پیش برآید. آنها در این راستا به بازسازی نهادهای مذهبی و ایجاد تشکیلات جدید پرداختند. از رسانه‌های جدید بهره بردند. تفسیرهای عصری و عقلانی از دین را گسترش دادند. به مقابله با فرقه‌سازی‌های مذهبی مانند بهائیت و کسروی‌گری برآمدند. اختلافات مذهبی را از اولویت خارج ساختند و به اتحاد اسلامی روی آوردند و مقابله با استعمار به عنوان علت اساسی این دین‌زدایی‌ها را تداوم بخشیدند. نتیجه آنکه همه این اقدامات از به حاشیه رفتن دین و روحانیت جلوگیری کرد، هرچند فرآیند دنیوی شدن هم با سرعت متوسط به پیش می‌رفت.

منابع و مأخذ:

- آبراهامیان، پروانده، (۱۳۷۷)، **ایران بین دو انقلاب**، احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آشنا، حسام‌الدین (۱۳۸۴)، **از سیاست تا فرهنگ: سیاست‌های فرهنگی دولت در ایران (۱۳۲۰-۱۳۰۴)**، تهران: سروش.
- آصف، محمدحسن (۱۳۸۴)، **مبانی ایدئولوژیک حکومت در دوران پهلوی**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امیری، جهاننادر (۱۳۸۲)، **روشنفکری و سیاست (پرسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر)**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- باقی، عبدالعلی (۱۳۷۰)، **مدرس مجاهدی شکست‌ناپذیر**، قم: گوا.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، **موانع توسعه سیاسی در ایران**، تهران: گام نو.
- بهنود، مسعود (۱۳۶۹)، **دولت‌های ایران از اسفند ۱۲۹۹ تا بهمن ۱۳۵۷: از سیدضیاء تا بختیار**، تهران: جاویدان.
- به کوشش گروهی از هواداران نهضت اسلامی ایران در اروپا (۱۳۵۸)، **روحانیت و نهضت ملی شدن صنعت نفت**، قم: انتشارات دارالفکر.
- پارسائیان، حمید (۱۳۷۶)، **حدیث پیمانه؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی**، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، **جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران سالهای ۱۳۵۷ - ۱۳۲۰**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جهرمی کریم، علی (۱۴۷۴)، **آیت الله مؤسس مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حایری**، قم: دارالحکمه.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، **تشیح و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، تهران: امیرکبیر.
- حسین هیگل، محمد (۱۳۵۸)، **ایران کوه آتشفشان**، سیدمحمد اصفیایی، قم: ضمیمه شماره (۱) نشریه عادیات.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۱)، **بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران (۱۳۲۰ - ۱۳۴۰)**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حکمت، علی اصغر (۱۳۵۵)، **سی خاطره از عصر فرخنده پهلوی**، تهران: وحیده.
- خزعلی، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، **خاطرات آیت الله ابوالقاسم خزعلی**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- درخشه، جلال (۱۳۸۴)، **گفت‌وگوهای سیاسی شیعه در ایران معاصر**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- دوانی، علی (بی‌تا)، **نهضت روحانیون ایران**، بی‌جا: بنیاد فرهنگی امام رضا، ج ۲.
- دوانی، علی (۱۳۷۱)، **زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیح: آیت الله بروجرودی**، تهران: نشر مطهر.
- دهنوی، محمد (۱۳۶۱)، **مجموعه ای از مکتوبات، پیام‌ها و اطلاعیه‌های آیت الله کاشانی**، قم: چاپخش، ج ۵.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، **مهر که جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان**، تهران: انتشارات احیای کتاب.
- رکن آبادی، غضنفر (۱۳۷۹)، **سیاست، دیانت و آیت الله کاشانی**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- زاهدی، اردشیر (۱۳۸۲)، **بیست و پنج سال کنار پادشاه**، تهران: عطایی.
- **سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج** (۱۳۷۱)، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- شکوری، ابوالفضل، «مرجع دوران‌اندیش و صبور آیت الله حائری مؤسس حوزه علمیه قم» **یاد**، سال پنجم، ش ۱۷، زمستان ۱۳۶۸.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فلسفی، محمدتقی (۱۳۷۶)، **خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- **قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک**، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ج ۱.
- کاتم، ریچارد (۱۳۷۱)، **ناسیونالیسم در ایران**، ترجمه فرشته سرلک، تهران: گفتار.
- کاظمی، عباس (۱۳۸۳)، **جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران**، تهران: طرح نو.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، **جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر**، کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- مدرس، علی (۱۳۵۸)، **مدرس شهید نابغه ملی ایران**، اصفهان: بدر.
- مدنی، جلال‌الدین (۱۳۶۹)، **تاریخ تحولات سیاسی و روابط خارجی ایران**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲.
- مدیرشانه‌چی، محسن (۱۳۷۹)، **تمرکزگرایی و توسعه نیافتگی در ایران معاصر**، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- معضدیان، محمدرضا (۱۳۷۵)، **تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی: مقاله تفکرات سیاسی سید حسن مدرس**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکی، حسین (۱۳۶۲)، **تاریخ بیست ساله ایران**، تهران: نشر ناشر، ج ۲.
- مکی، حسین (۱۳۶۱)، **تاریخ بیست ساله ایران**، تهران: ناشر، ج ۴.
- مکی، حسین (۱۳۵۹)، **مدرس قهرمان آزادی**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲.
- ملک‌محمدی، حمیدرضا (۱۳۸۳)، **مدرس و سیاست‌گذاری؛ بررسی اندیشه و عمل سیاسی شهید آیت الله سید حسن مدرس**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۹)، **مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست**، تهران: شیرازه.
- نجفی، موسی (۱۳۶۹)، **اندیشه‌های سیاسی و تاریخ نهضت یی‌دارگرا نه حاج آقا نورالله اصفهانی**، بی‌جا: کلبنی.
- نجفی، موسی و موسی فقیه‌حقیقی، **تاریخ تحولات سیاسی ایران**، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- **نطق‌ها و مکتوبات و یادداشت‌هایی پیرامون زندگی شهید سیدحسن مدرس**، بی‌جا: انتشارات ابودر، ۱۳۵۰.

- نواب صفوی، مجتبی (۱۳۷۵)، **فدایان اسلام (تاریخ، عملکرد، اندیشه)**، به همت هادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- نیکویرش، فرزانه (۱۳۸۱)، **پرسی عملکرد سیاسی آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حایری یزدی**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- واعظزاده خراسانی (۱۳۷۹)، **زندگی آیت الله العظمی بروجردی و مکتب فقهی، اصولی، حدیثی و رجالی وی**، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- یربسی، یحیی (۱۳۷۹)، **ماجرای غم انگیز روشنفکری در ایران**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
-