

فقه در نگاه روشنفکران (۳)

مسعود امامی

چکیده:

نویسنده در ادامه سلسله مقالات خود، به بررسی اندیشه های سید جمال الدین اسد آبادی در مورد فقه می پردازد. به نظر او، سید مصلحی بزرگ و اسلام شناسی آگاه به زمان بود که تأثیر فراوانی بر مسلمانان زمان خود نهاد. سید جمال الدین با بسیاری از روشنفکران عصر خویش تفاوت داشت و بر خلاف میرزا ملکم خان که اسلام را دستاویزی برای رسیدن به اهداف خود قرار می داد، در پی اعتلای اسلام و مسلمانان در جهان بود. او در آثارش از فقه دفاع می کند و برپایی آن را سبب آبادانی و عزت مسلمانان می شمارد، ولی به ندرت به مباحث رسمی فقه وارد می شود. همین نگاه هدفمند او به فقه، زمینه ساز جدایی مبانی فقهی او از فقه سنتی خواهد بود.

کلید واژگان: سید جمال الدین اسد آبادی، فقه، شریعت، دین حداقلی، دین حداکثری،

قیاس، اجتهاد، انفتاح باب اجتهاد،

انتظار از دین، عقل گرایی، حامد الگار، میرزا ملکم خان، مصطفی ملکیان

سید جمال الدین اسد آبادی (حدود ۱۲۵۴ - ۱۳۱۵ ق)

او پایه گذار جنبش اصلاح طلبی دینی در قرون اخیر میان مسلمانان است که اندیشه هایش بر جوامع مسلمان و اندیشمندان پس از خود تأثیر فراوان داشته است؛ به گونه ای که می توان او را در زمره بزرگ ترین شخصیت های تأثیر گذار در جهان اسلام در دو قرن اخیر دانست. از این رو، در مورد ابعاد گوناگون زندگی او، تحقیقات زیادی صورت گرفته و

آثار فراوانی به زبان های مختلف نگاشته شده است.^۱ به همین جهت نگارنده برای آشنایی اجمالی خوانندگان با شخصیت سید - بر خلاف بخشهای پیشین این مقاله - از ورود به مباحث مقدماتی در باب زندگی شخصی، علمی، اجتماعی، سیاسی و نیز مبانی اعتقادی و دینی وی، پرهیز کرده، خوانندگان را به آثار متنوع در این زمینه ارجاع می دهد و به همین مقدار بسنده می کند که سید جمال الدین بر خلاف غالب روشنفکران ایرانی، عرب و ترك عصر خویش از ناسیونالیسم به شدت پرهیز دارد و بر اسلام و وحدت مسلمانان با ملیتها، نژادها و زبان های گوناگون تأکید می کند. او شیفته غرب نیست و نیات استعمار گرانه غربیان را به خوبی می شناسد، ولی در عین حال، شاهد پیشرفتهای آنان در عرصه های گوناگون علوم و صنعت است و نه تنها عقب ماندگی مسلمانان را در این زمینه ها انکار نمی کند، بلکه آنان را با حفظ وحدت و بهره گیری از خرد، به یادگیری دانشهای روز فرا می خواند تا با پیشی گرفتن از غربیان به دوران پر افتخار گذشته خویش بازگردند.

این یکی از جهاتی است که میان او و روشنفکرانی همچون میرزا ملکم خان جدایی می افکند.

اما حامد الگار در کتاب میرزا ملکم خان ادعا می کند که سید جمال الدین اسد آبادی تنها به جنبه های سیاسی و اجتماعی اسلام علاقه مند بود و در اندیشه و روش شباهت زیادی به میرزا ملکم خان داشت. او دوستی و همکاری آن دو در اروپا را مؤید این ادعا می داند و می پندارد که آن دو اهدافی را دنبال می کردند که اساساً با اسلام بیگانه بود و مصلحت را در این می دیدند که این اهداف را در قالب اسلام ترویج کنند تا ضمن برخورداری از پشتیبانی علماء، با مخالفت توده ها نیز مواجه نگردند.^۲

۱. آقای سید هادی خسرو شاهی در یکی از آثار خود، نوید تألیف کتاب شناسی توصیفی در باره سید جمال الدین را داده است که حاوی معرفی حدود يك هزار کتاب و مقاله در مورد اوست. این اثر هنوز انتشار نیافته است.

۲. الگار، حامد، میرزا ملکم خان، ص ۲۱۷. غیر از الگار، ابراهیم صفایی و سید حسن تقی زاده و خانم نیکی کدی نیز سید جمال الدین اسد آبادی را به دورویی و عدم صداقت متهم کرده اند: رك: زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ص ۷۷؛ فریدون آدمیت، رساله خانم کدی، در باره سید جمال را سطحی، کم مایه و آلوده به اغراض یهودیگری و فاقد امانت علمی توصیف کرده است (آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۳۳).

اگر چه الگار در پژوهش در باره میرزا ملکم خان متحمل زحمت زیادی شده و زوایای گوناگون زندگی او را بر پایه منابع فراوان کاویده و اثری ارزشمند آفریده، اما در داوری در باره سید جمال، بدون مطالعه و استناد به آثار او و تنها با تکیه بر برخی قرائن، به نتیجه ای عجولانه رسیده است. سید بر خلاف ملکم خان، دشمن سرسخت حرکتهای استعماری غربیان در کشورهای اسلامی بود. او برای بیداری ملتهای مسلمان در جهت مقابله با ضعف و نادانی آنان و هجوم اروپاییان می کوشید و هیچ گاه غربیان را الگوی کاملی برای رشد و تعالی مسلمانان نمی دانست.

سید جمال الدین - بر خلاف گمان الگار که ناشی از نا آشنایی او با آثار سید است - تنها به جنبه های اجتماعی و سیاسی اسلام علاقه مند نبود. او رساله های متعددی در زمینه فلسفه، عرفان و کلام اسلامی دارد که یکی از معروف ترین آنها رساله نیچریه در نفی مادیگری است. سید در رساله مرآة العارفین به مثابه عارفی متبحر، به تبیین مباحث عرفانی بر پایه تفسیر سوره حمد می پردازد و رساله الواردات فی سرّ التجلیات را در مباحث فلسفی و کلامی در باره وجود و صفات خداوند و رسالت پیامبران نگاشته است.^۳ او در مصر مدرّس کتب فلسفه اسلامی مانند الاشارات و حکمة الاشراق بود و شاگردانی همچون شیخ محمد عبده (۱۲۶۶ - ۱۳۲۳ ق) مفتی اعظم مصر را در این زمینه پروراند. اشتغال او به مباحث فلسفی و عرفانی به حدّی بود که مخالفانش در مصر او را به صوفی گری متهم کردند.^۴ یکسان انگاشتن سید - که دارای پشتوانه مطالعاتی عمیق در علوم اسلامی بود و توانسته بود شخصیت هایی همچون شیخ محمد عبده را مجذوب خویش کند - با ملکم خان ارمنی زاده ای که آشنایی اندکی با اسلام داشت و آن را ابزاری برای رسیدن به اهداف خویش قرار داده بود، دور از تحقیق و انصاف علمی است.

سید در نقد کتاب تفسیر قرآن، سخت بر نویسنده آن یعنی سید احمد خان (م ۱۲۳۲ ق)، روشنفکر برجسته هندی می تازد؛ زیرا او در این کتاب آیات مربوط به فرشتگان، جنّ، روح الامین، وحی، بهشت، دوزخ و معجزات پیامبران را به پدیده های مادی تأویل و تفسیر کرده و

۳. حسین افغانی، سید جمال الدین، رسائل فی الفلسفة و العرفان، ص ۲۷ و ۴۳.

۴. امین، احمد، زعماء الاصلاح، ص ۶۴.

مفاهیم غیبی و ماورائی را از آنها زدوده و پیامبران الهی را هم رتبه شخصیت های سیاسی مانند جورج واشنگتن، ناپلئون، گاری بالدی و... قرار داده است. این امر، حساسیت او را در برابر تحریف مفاهیم دینی نشان می دهد و در واقع سید، با نقد این کتاب راه خود را از روشنفکرانی مانند احمد خان جدا می سازد. سید می گوید:

مراد این مفسّر، چنانچه خود می گوید، اگر اصلاح قوم خویش باشد، پس چرا سعی می کند در ازاله اعتقاد مسلمانان از دیانت اسلامیه؟! خصوصاً در این وقتی که سایر ادیان از برای فرد بردن این دین، دهنها گشوده است؟!... مرا به خوبی معلوم شد که نه این مفسّر مصلح است و نه تفسیر آن از برای اصلاحات و تربیت مسلمانان نوشته شده است، بلکه این مفسّر و این تفسیر از برای ملت اسلامیه در این حالت حاضره مانند همان امراض خبیثه مهلکه است که در حال هرم وضعف طبیعت انسان را عارض می شود و مراد از آن جرح و تعدیل سابق، ظاهر شد که مقصود این مفسّر از این سعی در ازاله اعتقادات مسلمانان، خدمت دیگران و توطئه طرق دخول در کیش ایشان است.^۵

البته نباید از نظر دورداشت که سید جمال هر چند تفاوت زیادی با میرزا ملکم خان در فهم اسلام و پایبندی به آن دارد، اما در برخی مصلحت طلبی ها و پنهان کاریها بی شباهت به او نیست. پنهان کاری سید در مورد وطن و پایبندی او به مذهب شیعه یا سنی و مصلحت جویی اش در عضویت در جمعیت فراماسونری و برخوردهای متفاوت با سلاطین و حاکمان کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، گوشه هایی از این ویژگی او می باشند که دستیابی به زوایایی از حیات مادی و معنوی او را دشوار ساخته است.

ولی تردیدی نیست که بسیاری از پنهان کاریهای سید به منظور دستیابی به وحدت مسلمانان و به قصد فرار از مرز بندی های ملی، مذهبی و فرقه ای میان آنها بوده است، بر خلاف میرزا ملکم خان که پنهان کاری اش برخاسته از بی اعتقادی به اسلام بود.^۶

۵. حسینی افغانی، جمال الدین، مجموعه رسائل و مقالات، ص ۱۹۲.

۶. برای آشنایی با زندگی و اندیشه های میرزا ملکم خان ر.ک: قسمت نخست این سلسله مقالات.

فقه و شریعت در نگاه سید جمال الدین

بنابر ادعای نادرست و غیر مستند برخی از معاصران، اندیشه های سید همسو با برخی نحله های جریان روشنفکری دینی در دهه های اخیر، مبتنی بر دین و فقه حداقلی است که تنها سعادت اخروی را تضمین می کند و فاقد برنامه ای برای خوشبختی دنیای مکلفان است.^۷ اما این پندار در باره سید درست نیست؛ زیرا او فقه را حاوی احکام متقن و دارای احاطه تام به وقایعی می دانست که سبب استقرار و سامان گرفتن روابط انبای بشر می شود. او اسلام را بر خلاف سایر ادیان که تنها به آخرت پرداخته اند، در بردارنده برنامه ای کامل برای سعادت دنیا و آخرت می دانست^۸ و بر دیانت مسیحیت که با کنار نهادن ملك و سلطنت و بی اعتنایی به قصاص و دوری از دنیا، به پیروان خود، سر فرود آوردن در برابر ستمگران و چشم پوشی از حقوق پایمال شده خود را می آموزد، سخت خرده می گرفت^۹ و در مقابل، برپایی اسلام واقعی را سبب سعادت دنیا و آخرت و ترقی مادی و معنوی و کسب کمالات عقلی و نفسانی می دانست.^{۱۰}

او بر این باور بود که انتقادهای فرنگیان از فقه و حقوق اسلامی، زاییده جهالت و هوا پرستی آنان است.^{۱۱} به نظر وی «علم فقه مسلمانان حاوی است مر جمیع حقوق منزلیه و

۷. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، ص ۱۰۰. برای آگاهی از نقد تفصیلی این ادعا ر.ک: «فقه در اندیشه احیا گرانه سید جمال الدین اسد آبادی»، مسعود امامی و عزیزالله مهریزی، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، ش ۴۴، زمستان ۱۳۸۴.

۸. حسینی افغانی، سید جمال الدین، العروة الوثقی، ص ۷۱: «إن الدین الإسلامی لم تکن أصوله قاصرة علی دعوة الخلق إلى الحق و ملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت واقية بوضع حدود المعاملات بین العباد و بیان الحقوق کلیها و جزئها و تحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات و إقامة الحدود و تعیین شروطها...» و «إنما هو (الإسلام) دین قویم الاصول، محکم القواعد، شامل لأنواع الحكم، باعث علی الالفة، داع إلى المحبة، مزكّ للنفوس، مطهر للقلوب من أدران الخسائس، منور للعقول بإشراق الحق من مطالع قضایاه، كافل لكل ما یحتاج إليه الانسان من مبانی الاجتماعات البشرية و حافظ وجودها و ینادی بمعتقدیه إلى جمیع فروع المدنیة» (ص ۸۳).

۹. همان، ص ۸۷.

۱۰. مجموعه رسائل و مقالات، ص ۵۷: «دین مطلقاً مایه نیک بختیهای انسان است. پس اگر براساس های محکم و پایه های متقن گذاشته شده باشد، البته آن دین به نهج اتم سبب سعادت تامه و رفاهیت کامله خواهد گردید و به طریق اولی موجب ترقیات صوریه و معنویه شده و علم مدنیت را در میان پیروان خود خواهد بر افروخت، بلکه متدینین را به تمام کمالات عقلیه و نفسیه فائز و ایشان را به نیک بختی دو جهان خواهد رسانید و اگر غور نماییم در ادیان، هیچ دینی را نخواهیم دید که براساس محکم متقن نهاده شده باشد مانند دین اسلام».

۱۱. ضیاء الخافقین، ص ۱۳۷.

حقوقِ بلدیه و حقوقِ دولیه را. پس می باید شخصی که متوغل در علم فقه شود، لایق آن باشد که صدر اعظم ملکی شود یا سفیر کبیر دولتی گردد... و علم اصول عبارت است از فلسفه شریعت که در آن علم حقیقت، صحت و فساد و منفعت و مضرت و علل تشریع احکام بیان می شود و البته يك شخص که این علم را بخواند، می بایست که قادر شود بر وضع قوانین و اجرای مدنیت در عالم».^{۱۲}

سید خواستار تنظیم مقررات حکومتی و دولتی و تعدیل رفتار حاکمان و مأموران آنان بر پایه احکام شرع بود و به دلیل تخطی حاکمان مسلمان از این فریضه، سخت از آنان انتقاد می کرد و به همین جهت خواستار برکناری برخی از آنان - همچون ناصر الدین شاه - از سلطنت بود.^{۱۳}

به نظر او اجرای معظم احکام دینی، متوقف بر حاکمیت و ولایت شرعی و کسب عزت و وحدت میان مسلمانان است.^{۱۴} وی شیوع اندیشه های اباحیگری میان مسلمانان را که سبب ترك تکالیف ظاهری و باطنی و کنار گذاشتن فقه و اخلاق می شود، زاییده نفوذ نیچریها و مادیکرایان در میان آنان و مایه خاموش شدن نور شریعت محمدیه (ص) می دانست.^{۱۵}

سید در آثار خود به ندرت به مباحث رسمی فقه وارد شده است. او به تجزیه و تحلیل آرا و فتاوی فقهی نمی پردازد، بلکه می کوشد خود را پشتیبان و حامی فقه و شریعت نشان دهد و گاهی که مفاهیم و اصطلاحات فقه و اصول را به کار می برد، کمتر به شیوه اهل فن سخن می گوید و بیشتر در لباس مصلح و احیاگری ظاهر می شود که درصدد دمیدن روح تازه در این مفاهیم برای دستیابی به اهداف خود است.

اسد آبادی فقه را همچون دیگر شاخه های علوم دینی، هدفمند می بیند و آن را دانشی در جهت دستیابی به عزت و سربلندی مسلمانان و توسعه و پیشرفت مادی و معنوی آنان می داند. انتظار او از برپایی شریعت و نگاه هدفمندش به فقه، مهمترین شاخصه ای است که او را کم و بیش می تواند از صف فقیهان سنتی دور سازد. سید جمال الدین از فقه انتظار رشد و تعالی

۱۲. مجموعه رسائل و مقالات، ص ۱۳۳.

۱۳. نامه ها و اسناد سیاسی - تاریخی، ص ۸۶.

۱۴. العروة الوثقی، ص ۱۴۲.

۱۵. همان، ص ۳۰؛ مجموعه رسائل و مقالات، ص ۴۲ - ۴۳.

مسلمانان را دارد و بی تردید فهم او از این دانش نیز بر همین پایه شکل می گیرد. علاوه بر این، ترسیم چنین اهدافی برای فقه می تواند آن را دانشی آزمون پذیر کند و براساس نتایج عینی برخاسته از فتاوا و نظریه های گوناگون فقهی، به داوری در باره دیدگاهها بپردازد. پس انتظار رسیدن به مقاصد و اهدافی عینی و محسوس از فقه، می تواند هم در فهم شریعت و هم در ارزیابی نظریه ها و فتاوا بر پایه نزدیکی یا دوری نتایج عملی آنها به اهداف مورد نظر، تأثیر گذارد و چنین درکی از فقه با نگاه تبعیدی به آن فاصله دارد و آن را دانشی دارای معیارهای عقلی می گرداند.^{۱۶}

سید می کوشد از ظرفیت های فقه شیعه و اهل سنت، برای رسیدن به این هدف بهره گیرد. از سویی همچون فقیهان شیعه و بر خلاف بیشتر علمای اهل سنت، اصرار بر انفتاح باب اجتهاد دارد و آن را لازمه پویایی دین در برخورد با مقتضیات زمان و پرسش های نو می داند^{۱۷} و از سوی دیگر همانند فقیهان اهل سنت و بر خلاف شیعیان، قیاس را در کنار احکام ضروری دین، پاسخ گوی تمام نیازهای بشر در هر زمان و مکانی دانسته، و ابوحنیفه را به دلیل دفاعش از قیاس می ستاید.^{۱۸}

جمال الدین اسد آبادی مانند بسیاری از مصلحان قرون اخیر، خرد ورزی را پایه دین داری می داند و دعوت اسلام و قرآن به تعقل و اقامه برهان را برترین شاهد بر این مدعا می شمارد و می گوید: در کنار بیشتر احکامی که در قرآن و سنت آمده است، حکمت و فایده آن نیز ذکر شده است تا دلیلی برای عقل پرسشگر انسان باشد.^{۱۹}

۱۶. عبدالکریم سروش دیدگاه امثال سید جمال را که فقه را حاوی مصالح دنیوی و اخروی می داند، در فرضی که این مصالح با هم و در عرض هم باشد، ناممکن می داند و می گوید: «علم فقه یا دنیوی دنیوی است، یا اخروی اخروی است و یا وجود ندارد، یعنی شق ثالثی برای آن قابل فرض نیست. به عبارت دیگر، علمی که در آن واحد، یکجا و در عرض هم، بخواهد هم تکلیف سعادت آخرت را معین کند و هم تکلیف آبادانی دنیوی را، چنین علمی در عمل و در مقام تحقق، به بن بستهایی برخورد خواهد کرد که آن علم را از علم بودن و از موجود بودن می اندازد» ادب قدرت ادب عدالت، ص ۲۵. همچنین ر.ک: اندر باب اجتهاد، ص ۲۹؛ قصه ارباب معرفت، ص ۱۷۶؛ مدارا و مدیریت، ص ۱۳۸ و ۱۹۱؛ سیاست نامه، ص ۱۴۵ و ۲۶۲؛ بسط تجربه نبوی، ص ۷۱. بررسی دیدگاه سروش مجال دیگری می طلبد که نگارنده امید دارد به فضل الهی در بخشهای آینده این مقاله به آن بپردازد.

۱۷. زعماء الاصلاح فی العصر الحديث، ص ۱۱۳؛ قلجی، قدری، ثلاثة من اعلام الحرية، ص ۲۰؛ محمد حسن، عبدالباسط، جمال الدين الأفغاني، ص ۸۷.

۱۸. ضياء الخافقين، ص ۱۳۸؛ ثلاثة من اعلام الحرية، ص ۲۱؛ جمال الدين الأفغاني، ص ۸۷.

۱۹. العروة الوثقى، ص ۶۱.

او خود در صدد دفاع عقلی از برخی از احکام دین، مانند تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد بر می‌آید و به توجیه عقل پسند آنها می‌پردازد^{۲۰} و به صراحت می‌گوید: ممکن نیست دین مخالف حقایق علمی باشد و اگر از ظاهر برخی نصوص چنین برداشت شود، می‌بایست آنها را تأویل و بر معنایی دیگر حمل کرد. او سپس تأسف می‌خورد بر جهالت و جمود حاکم بر افکار بسیاری از کسانی که لباس علما بر تن کرده و سبب شده اند که قرآن به مخالفت با دستاوردهای مسلم علمی متهم شود.^{۲۱}

سراسر آثار سید جمال گویای دعوت او به آموختن علوم جدید است.^{۲۲}

او بر حال مسلمانان تأسف می‌خورد که نفرت از استعمار گران، آنان را به بیزاری از علوم و فنون جدید وا داشته است و حال آنکه بر آنان است که هر جا فضیلتی و معرفتی یافتند، خود را سزاوارتر در کسب آن بدانند و نگذارند که مخالفان اسلام در آموختن علوم، برایشان پیشی گیرند.^{۲۳}

هر چند سید به جهات متعدد که شاید مهمترین آنها حفظ وحدت میان مسلمانان و تمرکز بر اهداف ضد استعماری بود - چنان که از آثارش هویداست -، هیچ يك از آرای فقه سنتی را نقد نکرده، اما با توجه به مبانی عقل گرای او می‌توان انتظار داشت که نگاه فقهی - حقوقی او در مواجهه با دگرگونیهای دوران مدرن و دستاوردهای علوم نوین - بخصوص علم حقوق و سایر شاخه های علوم انسانی - بیش از گرایش سنتی در فقه از خود انعطاف نشان دهد.

منابع

۲۶۲. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۵، چاپ

اول.

۲۶۳. الگار، حامد، میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمی و مجید تفرشی، مدرس،

تهران، ۱۳۶۹، چاپ اول.

۲۰. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ۱۱۴.

۲۱. همان.

۲۲. العروة الوثقی، ص ۸۸ و ۴۴۶؛ مجموعه رسائل و مقالات، ص ۲۶.

۲۳. مجموعه رسائل و مقالات، ص ۱۵۱.

۲۶۴. امین، احمد، زعماء الاصلاح فى العصر الحديث، دارالكتاب العربى، بيروت.
۲۶۵. حسینی افغانی(اسد آبادی)، سید جمال الدین، الآثار الكاملة (العروة الوثقی) رسائل فى الفلسفة و العرفان، ضیاء الخافقین، نامه ها و اسناد سیاسى - تاریخی، مجموعه رسائل و مقالات)، به کوشش سید هادی خسروشاهی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران، ۱۴۲۱ق، چاپ دوم.
۲۶۶. زرگری نژاد، غلامحسین (گرد آورنده) رسائل مشروطیت، کویر، تهران، ۱۳۷۷، چاپ سوم.
۲۶۷. سروش، عبدالکریم، ادب قدرت ادب عدالت، صراط، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول.
۲۶۸. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، صراط، تهران، ۱۳۸۲، چاپ چهارم.
۲۶۹. سروش، عبدالکریم، سیاست نامه، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ سوم.
۲۷۰. سروش، عبدالکریم، قصه ارباب معرفت، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ پنجم.
۲۷۱. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، صراط، تهران، ۱۳۷۶، چاپ اول.
۲۷۲. سروش، عبدالکریم و دیگران، اندر باب اجتهاد، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۲۷۳. قلجی، قدری، ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و سعد زغلول، دارالكتاب العربى، بيروت.
۲۷۴. محمد حسن، عبدالباسط، جمال الدين الأفغاني و أثره في العالم الاسلامی الحديث، مكتبة و هبة، قاهره، ۱۴۰۲ق، چاپ اول.
۲۷۵. ملکيان، مصطفى، راهی به راهی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول.

جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۳)

تقابل دیدگاه های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری در مشروطیت (۱)

مسعود امامی

چکیده

نویسنده در این قسمت از سلسله مقالات خود، به بررسی عقل گرایی در اندیشه سیاسی آیه الله نائینی پرداخته است. او پس از مقدمه ای در تأثیرپذیری اندیشه های فقهی برخی از فقیهان و روشنفکران دینی در سده اخیر از عقلانیت مدرن و نمود آشکار آن در آرای فقیهان مشروطه خواه در عصر انقلاب مشروطه ایران، بر این نکته تأکید می‌ورزد که بیشتر فقیهان مشروطه طلب در آن دوران، درك روشن و دقیقی از مشروطه غربی نداشتند و همین موجب یکسان انگاری میان اسلام و غرب نزد آنان در حوزه اندیشه سیاسی می گردید. وی سپس به بررسی کتاب تنبیه الامة اثر نائینی پرداخته و آشکار ساخته است که نائینی نیز بدون آگاهی همه جانبه از مشروطه غربی، کوشیده است که آن را بر اسلام منطبق سازد و در این راه با تکیه بر دریافت خود از مشروطیت به فهمی نو از شریعت دست یافته است.

کلید واژگان: آیه الله محمدحسین نائینی، تنبیه الامة، مشروطیت، آزادی، مساوات، شورا، مجلس شورا، تفکیک قوا، دولت حداقلی، قلمرو شریعت، حقوق عرفی، توقیفیت عقود.

مقدمه

در دو قسمت پیشین، تاریخ رویارویی جنبش عقل گرایی و تعبد گرایی در حوزه فقه تا قرون اخیر پی گیری شد.^{۲۴} اینک به گزارش و تحلیل گوشه هایی از مهم ترین صف آرای این دو رویکرد در گستره فقه سیاسی که در انقلاب مشروطه ایران به وقوع پیوست، می پردازیم. ویژگی مهم دوره جدید که تا دوران معاصر نیز ادامه یافت، این است که رویکرد عقل گرایی در این دوران بیشتر تحت تأثیر عقلانیت انسان غربی در عصر مدرن است.

۲۴. فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، شماره های ۴۶ و ۴۷. نگارنده در شماره نخست این سلسله مقالات، تعریف موردنظر خود را از تعبد و تعقل ارائه کرده است.

فقیهان نوگرا و روشنفکران دینی از ۱۵۰ سال گذشته تا کنون کم و بیش کوشیده اند مفاهیم و دیدگاه های فقهی خود را در حوزه های گوناگون بر اندیشه غربی منطبق یا به آن نزدیک کنند. شواهد و نمونه های این تأثیرپذیری در میان دیدگاه ها و آرای فقهی صاحب نظران و غیر آنها، آن قدر فراوان، متنوع و گویاست که نگارنده برای اثبات این مدعای بدیهی، نیازی به ارائه آنها نمی بیند و در این نوشتار فقط به مقایسه و بررسی دیدگاه های دو فقیه تراز اول در عصر مشروطه که هر یک رهبری فکری و نظریه پردازی دو جناح متخاصم در میان فقیهان و روحانیان، بلکه عموم مردم را بر عهده داشتند، بسنده می کند. این دو فقیه برجسته عبارت اند از: آیه الله میرزا محمدحسین نائینی (۱۲۳۶ - ۱۳۱۵ ش) و آیه الله شیخ فضل الله نوری (۱۲۲۲ - ۱۲۸۸ ش).

رهبری فقیهان مشروطه خواه را که غالباً نماینده جبهه عقل گرا^{۲۵} در عصر خویش بودند، برخی از مراجع ساکن نجف مانند آخوند خراسانی (۱۲۹۰ ش) و شیخ عبدالله مازندرانی (۱۲۹۰ ش) برعهده داشتند و آیه الله نائینی که در آن دوران مجتهدی فاضل و برجسته بود، از همراهان و خواص آخوند خراسانی به شمار می رفت و دارای چنان جایگاهی در رهبری مذهبی انقلاب مشروطه بود که نه تنها در جلسات تصمیم گیری مراجع مشروطه خواه حضور داشت، بلکه به عنوان انشا کننده اعلامیه ها و فتاوی آنان گمارده شده بود.^{۲۶} از سوی دیگر، آیه الله شیخ فضل الله نوری که در تهران اقامت داشت و از نظر علمی سرآمد فقیهان ساکن پایتخت و یکی از مجتهدان تراز اول در عصر خود بود،^{۲۷} رهبر روحانی مخالفان مشروطه یا مشروعه خواهان به شمار می رفت.

درباره شرح حال این دو فقیه و تبیین دیدگاه های آنان درباره مشروطیت و اندیشه سیاسی اسلام تاکنون آثار فراوانی به رشته تحریر درآمده که ضمن ارجاع خوانندگان به آن آثار، از بسیاری از مباحث مقدماتی پرهیز می کنیم و در اینجا فقط به تحلیل دیدگاه های فقهی - سیاسی ایشان که مرتبط با موضوع این سلسله مقالات یعنی رویکرد عقل گرایی و تعبد گرایی

۲۵. تقسیم فقیهان عصر مشروطه به عقل گرا و تعبدگرا در این نوشتار، فقط در حوزه مباحث مربوط به حاکمیت و مشروطیت مورد نظر است و دیدگاه آنان در زمینه سایر مباحث فقهی از موضوع این مقاله خارج است.

۲۶. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۵۷.

۲۷. برای اطلاع از مقام علمی شیخ ربك: ابوالحسنی (منذر)، علی، دیده بان بیدار، ص ۱۳ - ۲۶.

است، می پردازیم و ناگزیریم که ابتدا به بعضی از مباحث که ارتباط نزدیکی با موضوع مقاله دارد نیز اشاره ای گذرا کنیم.

تأثیر عقلانیت غربی بر اندیشه مشروطه خواهی

ایرانیان در عصر قاجار به طور آشکار با تمدن و فرهنگ غرب آشنا شدند. سیاستمداران، سیاحان و بازرگانانی که به مغرب زمین سفر کرده بودند، همچنین اندیشمندانی که کم و بیش با آثار فیلسوفان و دانشمندان غربی آشنایی داشتند، نخستین پیام آوران فرهنگ غربی برای مردم ایران بودند.^{۲۸}

وقوع اصلاحات و انقلاب هایی در اروپا، آسیا و آفریقا برای فرار از حاکمیت استبدادی و به منظور دستیابی به حکومت های مشروطه نیز زمینه ساز پیدایی و رشد اندیشه مشروطه خواهی در ایران شد. تصویب قوانینی در انگلستان درباره حق آزادی شرکت در انتخابات در سال های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ میلادی، تدوین قانون اساسی جامع برای ایتالیا، همچنین تولد چهار حکومت مشروطه در کشورهای آلمان، دانمارک، اتریش و فرانسه در نیمه دوم قرن نوزدهم، تدوین قانون اساسی در حکومت عثمانی به وسیله مدحت پاشا روشنفکر نامدار ترك، تأسیس مجلس شورا و نظار و نیز تدوین قانون اساسی در مصر، تدوین چندین قانون اساسی در هندوستان در همین دوره و تشکیل کنگره ملی هند در سال ۱۸۸۵، تصویب قانون اساسی ژاپن از سوی امپراطور آن کشور در سال ۱۸۸۹، پیروزی انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ و سیر مشروطه خواهی مردم چین که منجر به تشکیل جمهوری چین در سال ۱۹۱۱ شد، همگی برخی از زمینه های تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه ایران بودند.^{۲۹}

تردیدی نیست که مهم ترین آرمان های انقلاب مشروطه، مانند تدوین قانون اساسی، مراجعه به آرای عمومی، تشکیل مجلس شورا و تفکیک قوا، از بیرون مرزهای ایران و به

۲۸. برای آشنایی با زندگی و اندیشه های سه نفر از مهمترین روشنفکران عصر قاجار یعنی میرزا ملکم خان، آخوند زاده و طالبوف که در زمره نخستین کسانی می باشند که به معرفی فرهنگ مغرب زمین به ایرانیان پرداختند، مراجعه شود به: امامی، مسعود، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، شماره های ۵۰ و ۵۱، سلسله مقالات «فقه در نگاه روشنفکران».

۲۹. در مورد بررسی جنبش های مشروطه خواهی در کشورهای گوناگون و تأثیر آنها بر انقلاب مشروطه ایران ر.ک: حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۵ - ۲۶.

خصوص مغرب زمین به این مرز و بوم وارد شده بود. این واقعیتی است که دو طیف مشروطه خواه و مشروعه خواه بر آن اتفاق نظر داشتند و بر پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی و مشروطیت در ایران نیز مخفی نمانده است.^{۳۰}

این ادعا ضرورتاً به این معنا نیست که رهبران فکری انقلاب مشروطه، اعم از روحانیان و غیر آنها، مشروطیت را بدوت تصرف در آن برای بومی سازی و دینی کردن آن پذیرفته بودند، بلکه فقط به این معناست که تمدن و فرهنگ غرب تأثیر اساسی بر اندیشه مشروطه خواهی در ایران گذاشت؛ هرچند بسیاری از رهبران مشروطه، به خصوص رهبران مذهبی، ضمن اعتراف به وارداتی بودن این پدیده، درصدد بومی کردن و هماهنگ سازی اش با فرهنگ اسلام و ایران برآمدند. یکی از گویاترین دلایل بر این تأثیرپذیری، اعتراف رهبران روحانی مشروطه بر آن است. آیه الله سیدمحمد طباطبایی، یکی از دو رهبر روحانی مشروطه در تهران، می گوید:

ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالك مشروطه را دیده، به ما گفتند: مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم

۳۰. عبدالهادی حائری و فریدون آدمیت بارها در آثار خود از تأثیرپذیری انقلاب مشروطه از تمدن غرب یاد کرده اند. به عنوان نمونه، حائری پس از بررسی تأثیر آثار عبدالرحمن کواکبی (۱۹۰۲ م) و به خصوص کتاب طبایع الاستبداد او بر میرزای نائینی و نیز تأثیرپذیری کواکبی از ویتوریو آلفیری (Vittorio Alfieri) (۱۸۰۳ م)، اندیشمند ایتالیایی که خود نیز از تربیت یافتگان منتسکیو (Montesquieu) (۱۷۵۵ م) فیلسوف فرانسوی بود، می گوید: «... بدین ترتیب، آلفیری کتاب های منتسکیو را خواند و کواکبی اندیشه و تئوری آلفیری را درباره استبداد که مستقیماً از افکار منتسکیو متأثر بود، به احتمال قوی با استفاده از ترجمه ترکی آن به صورت کتاب طبایع درآورد. طبایع نیز به نوبه خود، هم به فارسی ترجمه شد و هم مستقیماً مورد استفاده نائینی قرار گرفت و در شکل یابی تئوری استبداد وی نقش عمده ای بازی کرد. با توجه به مطالب بالا، چنین به نظر می رسد که اندیشه های نو که در کتاب تنبیه الامة نائینی یافت می شود، به طور عمده ولی غیرمستقیم از اندیشه های اندیشمندان سده هیجده فرانسه به ویژه منتسکیو ریشه گرفته است (ر.ک: تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۲۵)».

آدمیت نیز در یکی از اظهار نظرهای خود می گوید: «سیاست مشروطیت یا حکومت مردم یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی بود که روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی آوردند و به نشر آن برخاستند. سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایش یافت و با تفسیر اصولی و شرعی، به پشتیبانی آن آمد» (ر.ک: ایندولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۶).

سایر پژوهشگران انقلاب مشروطیت ایران نیز به این واقعیت روشن تصریح کرده اند، به نمونه هایی اشاره می کنیم: عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۵: «انقلاب مشروطیت نمایانگر نخستین مواجهه مستقیم بین فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید است»؛ طباطبایی، سیدجواد، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، ص ۱۲۴: «جنبش مشروطه خواهی به طور عمده بر شالوده اندیشه تجددخواهی شکل گرفت»؛ طالقانی، سیدمحمد، مقدمه تنبیه الامة وتنزیه المله، ص ۱۰: «نمی توان منکر شد که حکومت مشروطه از بیرون مرز اسلام، به سرزمین مسلمانان رسید و علمای بزرگ دین و مراجع و مسلمانان متدین برای استقرار آن پیشقدم شدند: عده ای فتوا دادند، جمعی به جهاد برخاستند، دسته ای هم به مخالفت کوشیدند»؛ همچنین ر.ک: کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۹؛ آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، ص ۳۸؛ تقوی، سیدمصطفی، فراز و فرود مشروطه، ص ۱۵۲؛ ورعی، سیدجواد، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، ص ۱۰۱؛ فراسخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، ص ۳۱۰؛ کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۱۱۳؛ کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۳۳۸.

شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار

نمودیم.^{۳۱}

مشروطه خواهان پیوسته با این اتهام مخالفان خود مواجه بودند که مشروطیت سوغات فرنگ است و نه تنها ربطی به اسلام ندارد، بلکه مخالف آن است و یکی از پاسخ های آنان نیز در مقابل این اتهام این بود که مشروطیت نه تنها مخالف اسلام نیست و قرآن و سنت را تأیید می کند، بلکه غربی ها آن را از اسلام گرفته اند. همین پاسخ مشروطه خواهان، گواه دیگری بر این است که آنان اعتراف داشتند که مشروطیت از آن سوی مرزها به ایران آمد، ولی غربیان پیش از این آن را از ما اخذ کرده اند.

حاج آقا روح الله نجفی اصفهانی، از رهبران مشروطه در اصفهان، در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» و در مقام پاسخ به این اشکال، ادعا می کند که پس از پیروزی صلاح الدین ایوبی با گروه اندکی بر لشکر بزرگ مسیحیان در جنگ های صلیبی، انگلیسی ها درصدد برآمدند که درباره رمز پیروزی مسلمانان تحقیق کنند و «پس از اندک زمانی، بر آنها معلوم شد که سبب غلبه مسلمین هیچ نیست، مگر آیین مشروطیت و قوه قانون شریعت اسلام که مبنی بر اتحاد و اتفاق و برادری و عدل و مساوات است. این بود که بعد از استکشاف حال، پیروی قانون اسلام را نموده و از سلاطین خود استدعای مشروطیت کردند... تا به مقصود خود رسیدند».^{۳۲}

یکی دیگر از استدلال های مشروطه خواهان، این بود که اروپاییان به وسیله مشروطیت به آبادانی و پیشرفت رسیده اند و ما نیز اگر بخواهیم از آنان عقب نمانیم، باید به اصول مشروطه عمل کنیم.^{۳۳}

۳۱. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۲۲۶.

۳۲. رزگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، رساله «مکالمات مقیم و مسافر»، ص ۴۶۲؛ همچنین ر.ک: همان، رساله «سؤال و جواب در فواید مجلس»، ص ۲۶۹، تألیف حاج سید نصرالله تقوی از علمای معروف مشروطه خواه و نماینده وعاظ و ذاکرین در مجلس اول؛ همان، رساله «اللتالی المربوطه فی وجوب المشروطه»، ص ۵۳۱، تألیف شیخ محمد اسماعیل محلاتی؛ همان، «رساله انصافی»، ص ۵۸۵ و ۵۶۷، تألیف ملا عبدالرسول کاشانی. بخشی از عبارت منبع اخیر جالب توجه است: «سرّ اینکه اول کسی که عقب آن حضرت (امام زمان (ع)) نماز می خواند، حضرت عیسی (ع) است، شاید همین باشد که مأمومین حضرت عیسی برای اینکه اصل قوانین پیغمبر ما را بدون زیاده و نقصان به دست آورده و معمول داشته اند، اقتدای به امام ما را زودتر از ما قبول خواهند کرد».

۳۳. همان، رساله «بیان معنا سلطنت مشروطه و فوائدها» ص ۳۱۱ و ۳۱۹ و ۳۲۲، تألیف عماد العلماء خلخالی از علمای ساکن نجف.

در موارد چندی نیز مشروطه خواهان به نتایج عینی مشروطه در کشورهای ارو پای استدلال کرده اند.^{۳۴} این سخنان گویای این نکته است که همه پذیرفته بودند که اساس اندیشه مشروطیت ساخته و پرداخته رهبران مذهبی و یا روشنفکران ایرانی نیست و نقش آنان در نظریه پردازی آن، فراتر از تلاشی نظری برای هماهنگی این پدیده غربی با سنت اسلامی نیست.

در کتاب تنبیه الامه تألیف آیه الله نائینی، شواهد متعددی بر تأثیرپذیری اندیشه مشروطیت از فرهنگ و تمدن غرب می توان یافت که برخی از موارد صریح آن را در این بخش ذکر می کنیم و به برخی دیگر در ضمن تحلیل محتوای کتاب اشاره خواهیم کرد.

نائینی نیز همچون بعضی دیگر از مشروطه خواهان مدعی است که غربیان، اصول تمدن و از جمله اندیشه مشروطیت را از اسلام گرفته اند. او رساله خود را با این سخن آغاز می کند که ملل مسیحی و اروپاییان بعد از ناکامی در جنگ های صلیبی، به این نکته واقف شدند که علت ضعف و شکست آنان «عدم تمدن و بی علمی» ایشان است، آن گاه می افزاید:

(سپس آنان) اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادر از حضرت شاه ولایت (علیه افضل الصلاة و السلام) و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله در کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند، لکن حسن ممارست و مزاولت و جودت استنباط و استخراج آنان و بالعکس سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان به ذلّ رقیت و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت، مآل امر طرفین را به این نتیجه مشهوده و حالت حالیه منتهی ساخت.^{۳۵}

۳۴. همان، رساله «اللتالی المربوطه فی وجوب المشروطه»، ص ۵۱۹ و ۵۲۰، تألیف شیخ محمداسماعیل محلاتی یکی از مجتهدان سرشناس نجف که رساله دیگرش در دفاع از مشروطه با تقریظ مراجع نجف، آیه الله آخوند خراسانی و آیه الله شیخ عبدالله مازندرانی به چاپ رسید؛ همچنین: همان، رساله انصافیه، ص ۵۶۳، تألیف ملاعبدالرسول کاشانی از علمای کاشان.

۳۵. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تعلیق سید جواد ورعی، ص ۳۵.

او در بخش پایانی کتاب خود ادعا می کند که اروپاییان فرمان امیرمؤمنان(ع) را به مالک اشتر که در نهج البلاغه آمده، ترجمه ها کرده و در استنباط قوانین سرمشق خود ساخته اند.^{۳۶} همچنین پس از استدلال به کتاب و سنت و عقل برای اثبات اصول مشروطه با صراحت بر این نکته تأکید می کند که اروپاییان در فهم این اصول از ما پیشی گرفته اند و از این رو، به حال آنان غبطه می خورد و می گوید:

والحق جودت استنباط و حسن استخراج اول حکیمی که به این معانی برخورد و مسئوله و شورویه و مقیده و مشروطه و محدوده بودن نحوه سلطنت عادلّه و لایتنه و ابتدای اساسش را بر آن دو اصل مبارک(حریت و مساوات) و مسئولیت مترقبه بر آنها و متوقف بودن حفظ مقوماتش را به این دو رکن مقوم، از آنچه بیان نمودیم، استفاده و استنباط نمود و به طور قانونیت و بر وجه اطراد و رسمیت هم به چنین تمامیت مرتبش ساخت و هم امکان اقامه قوه مسدده و رادعه خارجیّه را به جای قوه عاصمه عصمت و لااقل ملکه تقوا و علم و عدالت از کیفیت انبعاث ارادات نفسیه از ملکات و ادراکات استخراج نمود و به وسیله تجزیه قوای مملکت و قصر شغل متصدیان فقط به قوه اجرائیه و در تحت آراء قوه مسدده و مسئول آن و آنان هم مسئول آحاد ملت بودن، وجود خارجی اش داد، زهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سر به زیری و غبطه ما مردم است.^{۳۷}

سپس به صراحت می گوید: ... بعد اللّتی و اللّتی، اندک تنبّهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان را با کمال سر به زیری از دیگران اخذ و مصداق «هذه بضاعتنا ردت إلینا» شد.^{۳۸}

پس تردیدی نیست که اندیشه مشروطیت و آنچه به عنوان نظریه حاکمیت در عصر غیبت در حدود يك قرن پیش نزد فقیهان مشروطه خواه شکل گرفت، به طور مستقیم و به گونه ای روشن تحت تأثیر نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی در غرب بود. این واقعیتی است که

۳۶. همان، ص ۱۴۰.

۳۷. همان، ص ۹۰.

۳۸. همان، ص ۹۲.

موافقان و مخالفان مشروطه بر آن اتفاق نظر داشتند؛ از این رو، بیشترین تلاش عالمان و فقیهان مشروطه خواه در کتب و رساله هایشان، این بود که میان مفاهیم حقوق مدرن در نظام مشروطه با مفاهیم دینی و فقهی هماهنگی برقرار سازند.

چنان چه در قسمت اول این سلسله مقالات گذشت، رویکرد عقل گرایی و تعبد گرایی در فهم شریعت، پدیده ای نسبی است که انتساب آن به هر فقیه یا گروهی از فقها در مقایسه با آرا و نظریه های رقیب، موجّه خواهد بود. بنابراین دیدگاه فقیهان مشروطه خواه در تفسیر شریعت، یکی از مصادیق روشن عقل گرایی است؛ زیرا چنین فقیهانی در مقام فهم شریعت نسبت به فقیهان مشروعه خواه از اندوخته های عقلانی و بشری خود بیشتر بهره گرفتند و عقلانیت خود را که بسیار تحت تأثیر عقلانیت غربی بود، در تفسیر کتاب و سنت بیشتر دخالت دادند. در عین حال، شواهد و قرائن فراوانی می توان یافت که بیشتر علما و فقیهان، بلکه بسیاری از رجال سیاسی و روشنفکران درك درستی از اصول مشروطه غربی و زیر ساخت های نظری آن و لایه های زیرین تمدن غرب نداشتند. ما پس از این، شواهد روشنی در این مورد از کتاب تنبیه الامّة که معتبرترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران است، ارائه خواهیم کرد.

یکی از وقایع تاریخی که مؤید ادعا فوق است، این نکته است که اندیشه مشروطه خواهی در انقلاب مشروطه ایران به تدریج شکل گرفت و بسیاری از مشروطه خواهان در آغاز انقلاب، نگاه روشن و دقیقی به اهداف نهایی خود نداشتند، این نکته با ملاحظه فهرست خواسته های متحصنین زاویه مقدس حضرت عبدالعظیم(ع) به رهبری آیه الله سیدمحمد طباطبایی که به «مهاجرت صغرا» شهرت یافت و نخستین اعتراض عمومی در انقلاب مشروطه بود، روشن می شود.^{۳۹} در میان خواسته های آن روز مردم، تنها تأسیس عدالت خانه است که تا حدی با اصول مشروطیت ارتباط دارد.^{۴۰}

۳۹. فهرست خواسته ها بدین شرح بود: ۱. «نبودن عسگر گارچی در راه قم». ۲. مراجعت و معاودت دادن حاج میرزا محمد رضا کرمانی را که در جلال آباد رفسنجان منفی و مبعّد بود. ۳. برگرداندن مدرسه خان مروی را به جناب حاج شیخ مرتضی. ۴. بنای عدالت خانه ای در ایران. ۵. اجرای قانون اسلام درباره آحاد و افراد بدون ملاحظه از احدی. ۶. عزل مسیو نوز از ریاست گمرک و مالیه دولت. ۷. عزل علاء الدوله از حکومت طهران. ۸. موقوف نمودن تومانی ده شاهی کسری موجب و مستمریات مردم» (کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۹۶).

آیه الله شیخ فضل الله نوری نیز به مبهم بودن اندیشه مشروطیت در آغاز انقلاب اشاره می کند. او که در آغاز جنبش در صف مشروطه خواهان بود و از رهبران دومین حرکت عمومی یعنی «مهاجرت کبرا» (مهاجرت به شهر قم) به شمار می رفت و بعدها به مخالفت سرسختانه با مشروطیت پرداخت و رهبری روحانیان و علمای مشروطه خواه را بر عهده گرفت، در توضیح این تغییر نظر در رساله ای که در پاسخ به چنین سؤالی نگاشته بود، می گوید که غرب زده ها با سوء استفاده از شعار عدالت، مردم و علما را به میدان کشیدند و کم کم خواسته های دیگری همچون تشکیل مجلس، اعتماد به رأی اکثریت، تدوین قانون اساسی و غیره را مطرح کردند.^{۴۱} غلامحسین زرگری نژاد گردآورنده رسائل مشروطیت در کتابی به همین نام می گوید:

درست به خلاف سردرگمی و ابهامی که در غایت شناسی نهضت ضد استبدادی عصر مظفری وجود داشت و در راستای تبیین نظام جایگزین حتی رساله کوتاهی نیز قبل از پیروزی نهضت نوشته نشد تا مردم دریابند که برای تحقق کدام نظام و آرمان سیاسی معین مبارزه می کنند.^{۴۲}

بررسی دقیق آرای نائینی به عنوان مؤلف مهم ترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران، به وضوح روشن می سازد که او آگاهی دقیقی از مشروطه غربی نداشته است.

کسروی بر این باور است که دو رهبر مذهبی مشروطه در تهران یعنی سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی «از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشوری می بوده اند، ولی بخردانه می خواسته اند که کم کم پیش روند تا به خواستن آنها رسند... اینکه گفته اند دو سید و دیگران از مشروطه آگاه نمی بودند و در عبدالعظیم یا در سفارتخانه، دیگران آن را به زبان ایشان انداختند، سخنی است که از دل های پاکی نترانیده... سرجنبانی در ایران از بیست و سی سال پیش، معنی مشروطه و چگونگی زیست توده های اروپایی را می دانستند و سالانه کسانی به اروپا می رفتند و باز می گشتند و آگاهی ها از آنجا می آوردند و از چند سال بازگفتارها درباره قانون و مشروطه در روزنامه های فارسی نوشته می شد. آری، توده انبوه و مردم بازاری از آن آگاه نمی بودند، ولی این جز از آن است که دو سید هم ندانسته باشند. اگر اینان معنای مشروطه را نمی دانستند و آن را نمی خواستند، پس به چه می کوشیدند؟... بی گمان اینان دانسته می کوشیدند» (ر.ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۹). اما همو در بخش دیگری از کتابش، سخنی متفاوت دارد و می گوید: «اگر راستی را خواهیم این علمای نجف و دو سید و کسان دیگری از علما که پافشاری در مشروطه خواهی می نمودند، معنی درست مشروطه و نتیجه رواج قانون های اروپایی را نمی دانستند و از ناسازگاری بسیار آشکار که میانه مشروطه و کیش شیعی است آگاهی درستی نمی داشتند» (همان، ص ۳۱۲).

۴۰. شایان توجه است که یحیی دولت آبادی ادعا می کند که تأسیس عدالتخانه در زمره خواسته های علما نبود و چون سفیر عثمانی گفت: «اگر استدعای آقایان نوعیت داشته باشد من توسط در صلح می کنم، والا اگر مستدعیات شخصیت داشته باشد، من اقدام نخواهم کرد. لذا من ملحق نمودم به نوشته آقایان تأسیس عدالتخانه را تا سفیر قبول کرد» (ر.ک: دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ص ۲۳). ناظم الاسلام کرمانی نیز این ادعای دولت آبادی را تأیید می کند (ر.ک: کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۹۷).

۴۱. ترکمان، محمد، رسائل اعلامیه ها مکتوبات و روزنامه شهید فضل الله نوری، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴۲. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ص ۱۴.

از این رو، دیدگاه کسانی که معتقدند «علمای دین دقیقاً می دانستند مشروطیت چیست»^{۴۳} و «ورود مراجع عظام نجف به عرصه و دفاع از حکومت مشروطه با آگاهی از اصول و مبانی آن»^{۴۴} بوده است، پذیرفتنی نیست. این سخن به این معنا نیست که مشروطه خواهان در ایران و از جمله رهبران مذهبی ضرورتاً می بایست به دفاع از مشروطه غربی بپردازند و حق ندارند الگوی تازه ای از مشروطه را که سازگار با باورهای دینی آنان است، ارائه دهند، بلکه - چنان که بعضی از پژوهشگران نیز متذکر شده اند^{۴۵} - این حق طبیعی آنان بود که به گونه گزینشی با مشروطه غربی برخورد کنند و اصول ناسازگار آن با مذهب را طرد کنند. اما فهم نادرست آنان از مشروطه غربی پیامدهای ناخوشایندی را برای انقلاب مردم ایران به بار آورد و عامل مؤثری در نافرجامی این انقلاب شد. یکی از نتایج ناگوار این بدفهمی، غفلت علما از اندیشه و اهداف جریان روشنفکری غرب گرا و سکولار بود که نقش مهمی در انقلاب داشتند. درك آنان از مشروطیت مطابق فلسفه سیاسی غرب و یا نزدیک تر به آن بود. تردیدی نیست که بخش مؤثری از جریان روشنفکری اگر نگوییم عامل اصلی این غفلت و خطای رهبران مذهبی بودند، لااقل نقش مؤثری در انحراف علما و روحانیان از فهم درست مشروطیت و تمدن غرب داشتند. افرادی همچون میرزا ملکم خان و مستشارالدوله با ادعای هماهنگی میان اسلام و غرب و نادیده گرفتن تفاوت های بنیادین میان این دو تمدن، زمینه ساز چنین برداشت نادرستی شدند تا با حضور رهبران مذهبی و روحانیان در نهضت، جنبش مردمی شکل گیرد.

غفلت علمای مشروطه خواه از حقیقت و مبانی مشروطه غربی^{۴۶} برای هر دو سوی این نهضت زیان بار بود. از سویی، حضور روشنفکران غرب گرا سبب وارد شدن آسیب جدی به

۴۳. طباطبایی، سیدجواد، فصلنامه مدرسه، ش ۴، ص ۱۱۰.

۴۴. ورعی، سیدجواد، پژوهشی در اندیشه سیاسی نانینی، ص ۱۰۲.

۴۵. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۳۵.

۴۶. عبدالهادی حائری همچون برخی دیگر از پژوهشگران انقلاب مشروطه در ایران به باور غلط علما و روحانیان از مشروطیت غربی تصریح کرده و آن را بارها در کتاب خود ابراز داشته است، ولی او می پندارد که آیه الله سیدمحمد طباطبایی با سایر علما تفاوت داشت و نخواهی او، هرچند وی را «یک سکولاریست تمام عیار» معرفی نمی کند، ولی می توان ادعا کرد که او «آگاه به اصول مشروطه و ملیت گرایی» بود و «درباره معنای مشروطیت سردرگم نبوده است». (ر.ک: حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۰۷ و ۱۳۴)، اما برخی از محققان به درستی این دیدگاه حائری را مبالغه در آگاهی های طباطبایی درباره مشروطیت و ماهیت واقعی آن می دانند (ر.ک: آجدانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۵۶)؛ زیرا طباطبایی نیز بعد از کشته شدن شیخ فضل الله نوری سید عبدالله بهبهانی و آشکار شدن اندیشه ها و انگیزه های روشنفکران سکولار و انحراف نهضت از اهداف اسلامی، همچون بسیاری از علمای مشروطه خواه از جبنش کناره گرفت و گوشه انزوا گزید و اظهار پشیمانی کرد (ر.ک: ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قو، ص ۱۲۹).

باورها و فرهنگ دینی در حوزه های گوناگون و انحراف نهضت از اهداف اسلامی آن گردید و از سوی دیگر، حضور علما در انقلاب مشروطه به روشنفکران اجازه نداد تا تأثیرات اندیشه مشروطیت از اصلاح نظام حقوقی و تدوین قوانینی بر مبنای شریعت پا را فراتر نهد و به بسط اندیشه سیاسی مشروطیت غربی در میان نخبگان و توده های مردم منجر شود.

در همان دوران، احتشام السلطنه روشنفکر مذهبی و رئیس اولین دوره مجلس، هوشمندانه خطاب به آخوند خراسانی نوشت که چون «اصول مشروطیت بر حضرت عالی معلوم نیست، حکم بر مخالفت یا موافقت آن با شرع انور» فرمایید. فقط به عنوان مرجع مورد اعتماد ملت، «نظر شخصی و اجتماعی» خودتان را تبلیغ فرمایید و توجه داشته باشید که ارشاد و راهنمایی در این قبیل موارد «برخلاف فتاوا و احکام شرعی... برای مردم و ملت شیعه لازم الاجراء و مفترض الطاعة نیست و اشخاص در قبول یا رد آن مختار هستند».^{۴۷}

شبیه این گفتار از شیخ فضل الله نوری نیز در دست است:

ای عزیز، آیا به قرآن قسم خوردی که همراهی با این مفاسد^{۴۸} نکنی؟

... ای عزیز، آخر این قسم یاد کردن به قانون الهی ما حرام است و عمل کردن بر طبق آن هم حرام. اولاً باید دانسته باشی که حقیقت و ثمره مشروطه چیست و بدانی که شرعاً رجحان دارد آن وقت قسم بخوری... و تشخیص این مطلب هم جای تقلید نیست. پس اگر هزار مجتهد بنویسند بنای این مجلس به امر به معروف و نهی از منکر و اجرای قانون الهی و امانت مظلوم و... است و تو مشاهده کنی که چنین نیست... آن نوشتن مجتهدین ابداً لازم العمل نخواهد بود... تعیین موضوع ربط به حاکم شرع ندارد؛ به عهده خود تو است. اگر هزار حاکم شرع بگویند که این حیوان

همچنین در مورد فهم نادرست علمای مشروطه خواه از مشروطیت غربی ر.ک: کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۵۹ و ۲۷۴؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۷؛ دایری، رضا، شمه ای از تاریخ غرب زدگی ما، ص ۵۵؛ آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، ص ۱۰۴؛ آجودانی، لطف الله، علماء و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۵۵، ۹۴ و ۱۶۴؛ ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قو، ص ۱۱۹؛ آموزه، کتاب پنجم، مقاله «از مطلق مشروطه تا مشروطه مطلق»، تألیف مهدی ابوطالبی، ص ۲۶۶.

۴۷. آجودانی، مشروطه ایرانی، ص ۱۶۳.

۴۸. مقصود مفاسد مشروطیت است.

گوسفند است و تو بدانی که او سگ است، باید بگویی او اشتباه کرده و او را نجس

بدانی.^{۴۹}

یکی از مهم ترین شواهد بر ناآگاهی علما از مشروطه غربی، درگیری آنان بعد از پیروزی انقلاب و تشکیل مجلس، با روشنفکران غرب گرا بود. پس از صدور فرمان مشروطیت و تشکیل «مجلس شورای اسلامی» از سوی مظفر الدین شاه در ۱۶ جمادی الثانی ۱۳۲۴ ق علمای مشروطه خواه با جمعی از مردم که به قم مهاجرت کرده بودند، با اعلام رضایت خود از فرمان شاه تصمیم به بازگشت گرفتند، اما گروه دیگری از مشروطه خواهان که در سفارت انگلیس متحصن بودند، این فرمان را وافی به مقاصد خود نمی دانستند. از این رو، جمعی از رهبران متحصنان در سفارت که مدافع مشروطه غربی بودند، به همراهی کاردار سفارت انگلیس، به منزل صدر اعظم رفتند و درخواست هایی را مطرح کردند که از جمله تغییر عبارت «مجلس شورای اسلامی» در فرمان شاه، به «مجلس شورای ملی» بود. شاه با این خواسته موافقت و فرمان جدیدی را صادر کرد.^{۵۰}

این واقعه، نمونه ای گویاست از تفاوت دیدگاه دو طیف روشنفکران و روحانیان که رهبری نهضت را بر عهده داشتند. به عبارت دیگر، روحانیان و روشنفکران غرب گرا در نفی استبداد وحدت نظر داشتند، اما در آنچه می بایست جایگزین استبداد شود، هم نظر نبودند. از این رو، اختلافات این دو گروه از رهبران نهضت بعد از پیروزی مشروطیت به طور آشکاری بروز یافت.

پس از فرمان شاه به تشکیل مجلس، گروه های مختلفی به تدوین نظام نامه انتخاباتی پرداختند. در این میان، جمعی از مشروطه طلبان غرب گرا با اقتباس و ترجمه نظام نامه های کشورهای غربی، پیش نویسی را عرضه کردند که با مخالفت علما به بعضی از مطالب آن مواجه شد. درگیری میان طرفین بالا گرفت و در نهایت با اصرار و تهدید، علما مجبور به پذیرش نظام نامه شدند.^{۵۱}

۴۹. ترکمان، رسائل، اعلامیه ها... شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۶۵ و ۶۶.

۵۰. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۷۹.

۵۱. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۵۱۰؛ آجدانی، علماء و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۰.

اختلاف در مورد برخی از اصول متمم قانون اساسی یکی دیگر از منازعات میان علما و غرب گرایان بود.^{۵۲} همچنین است کشمکش فراوان بر سر اصل پیشنهادی شیخ فضل الله مبنی بر لزوم نظارت مجتهدان تراز اول بر مصوبات مجلس در جهت انطباق آنها با شریعت که از حمایت علما و مراجع مشروطه طلب نجف نیز برخوردار بود و در نهایت به پیروزی علما و تصویب آن اصل منتهی شد.^{۵۳}

پس از اعدام شیخ فضل الله نوری و ترور سید عبدالله بهبهانی و فعالیت غرب گرایان در مجلس و عرصه مطبوعات، علمای مشروطه خواه و مراجع نجف به تفاوت دیدگاه های خود با اهداف و انگیزه های جمعی دیگر از مشروطه خواهان بیشتر واقف شدند. در آن هنگام آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در اعلامیه شدید اللحنی، اقدامات ضد اسلامی تقی زاده و یارانش را در مجلس محکوم کردند و ضمن تأکید بر اینکه «مشروطیت و آزادی این مملکت جز بر اساس قویم مذهبی که ابد الدهر خلل ناپذیر است، غیر ممکن» است، حکم به اخراج «عشاق آزادی پاریس» از مجلس کردند.^{۵۴}

شیخ عبدالله مازندرانی پس از اعلامیه اخیر، در پاسخ به استفتایی، به تبیین حقایق ناگفته و درخور توجه از روند نهضت می پردازد. مازندرانی در این نامه، از روشنفکران غرب گرا که «از مسلک فاسده فرنگیان تقلید» می کردند، به «مواد فاسده» یاد می کند که در برانداختن «شجره خبیثه استبداد» و برپا کردن «اساس قویم مشروطیت... به اغراض دیگر داخل و با ما مساعد» و همراه گشتند. «ماها به غرض حفظ بیضه اسلام و صیانت مذهب... و اجرای احکام مذهبی... و آنها به اغراض فاسده دیگر». اما این «اختلاف مقصد»ها تا زمانی که «طرف» آنها «اداره استبدادیه سابقه» بود، چندان «بروزی نداشت»، اما «پس از انهدام آن اداره ملعونه، تباین مقصد علنی شد... ماها ایستادیم که اساس را صحیح و شالوده را بر قوایم مذهبی که ابد الدهر خلل ناپذیر است، استوار داریم. آنها در مقام تحصیل مراودات خودشان بر تمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که... برای حفظ دنیای خودتان هم، اگر واقعاً مشروطه خواه

۵۲ . کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۴۸.

۵۳ . همان، ص ۳۸۸.

۵۴ . ابوالحسنی، دیده بان بیدار، ص ۱۲۵.

و وطن خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، به خرج (آنها) نرفت».^{۵۵}

هرچه می گذشت، بر علمای مشروطه خواه بیشتر آشکار می شد که روشنفکران غرب گرا که همراهان آنان در پیروزی نهضت بودند، دیدگاهشان در مورد مشروطیت و رابطه آن با مذهب، با آنچه آنان می اندیشیدند و در پی آن بودند، متفاوت است. از این رو، با غلبه روزافزون یاران دیروز و رقبای امروز بر نهادهای دولت نوپای مشروطه، بر نگرانی و در نهایت پشیمانی آنان افزوده می شد.

بی تردید اگر علمای مشروطه خواه در آغاز جنبش به وضوح می دانستند که بخش زیادی از نخبگان و سرمداران نهضت، درك دیگری از مشروطیت، آزادی، مساوات، مجلس و قانون دارند، در همراهی با آنان و تکرار شعارهای مشترکشان با احتیاط بیشتری عمل می کردند.

تاریخ گواه بر این است که بسیاری از روحانیان و علمای مشروطه خواه به تدریج از نهضت فاصله گرفتند؛ برخی به مخالفت برخاستند و برخی دیگر، گوشه انزوا و ندامت برگزیدند.^{۵۶}

فصل اول: دیدگاه عقل گرای نائینی در دفاع از مشروطیت

در این بخش از مقاله به بررسی تفصیلی کتاب تنبیه الامّة و تنزیه الملة به عنوان نمونه ای روشن از رویکرد عقل گرایی در فقه در عصر مشروطه می پردازیم.^{۵۷}

۵۵ . آجودانی، مشروطه ایرانی، ص ۱۲۵.

۵۶ . علی ابوالحسنی گزارشی مستند از مخالفت، پشیمانی و انزوای بزرگ ترین رهبران دینی مشروطه مانند آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، میرزا حسین تهرانی، میرزا محمدحسین نائینی، سیدمحمد طباطبایی، حاج آقا نورالله اصفهانی، سید عبدالحسین لاری داده است (ر.ک: آخرین آواز قو، ص ۱۲۴ - ۱۳۱).

۵۷ . اهمیت این کتاب به حدی است که بسیاری از پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی و انقلاب مشروطه در ایران از طیف های مختلف عقیدتی، اجتماعی و سیاسی، آن را علمی ترین و تأثیرگذارترین نوشتار در دفاع از مشروطیت در آن دوران شمرده اند. (ر.ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۵۱: «انصاف این است که تفسیر دقیق از توحید عملی، اجتماعی و سیاسی اسلام را هیچ کس به خوبی علامه بزرگ و مجتهد سترگ مرحوم میرزا محمدحسین نائینی (قدس سرّه) توأم با استدلال ها و استشادهای متقن از قرآن و نهج البلاغه در کتاب ذی قیمت تنبیه الامّة و تنزیه الملة بیان نکرده است»؛ حائری، عبدالحادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۱۴: «... در این مبارزات فکری و مطبوعاتی، نام نائینی به عنوان نویسنده بهترین، محکم ترین و منظم ترین کتاب درباره مشروطیت ایران بر سر زبان ها افتاد»؛ عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۷: «نائینی مؤلف تنها رساله مشهور و مضبوط در دفاع از اصول مشروطیت است»؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص

با تألیف این اثر که با تقریظ و تأیید دو تن از مراجع بزرگ نجف یعنی آیه الله آخوند خراسانی و آیه الله شیخ عبدالله مازندرانی به چاپ رسید، درصدد ارائه نظریه ای دینی، فقهی و عقلی در دفاع از مشروطیت برآمد.^{۵۸}

در این بخش از مقاله، آشکار خواهیم کرد که نائینی چگونه می کوشد مفاهیم و عقلانیت حقوق اساسی در جهان مدرن را که در بسیاری از موارد درك درستی از آنها نداشت، با مفاهیم کتاب و سنت تطبیق دهد. تلاش دیگر نائینی این است که برای این گونه مفاهیم جدید، استدلال عقلی ارائه دهد؛ در حالی که طرح استدلال عقلی از سوی نائینی برای اصول مشروطه، برخی از ادعاهای او را در مورد منبع و مأخذ دستیابی اروپاییان به آن اصول به چالش می کشد؛ زیرا نائینی - چنان که از او نقل شد - از سویی مدعی است که اروپاییان، اصول تمدن و سیاست را از اسلام گرفته اند و بدون ارشاد کتاب و سنت نمی توانستند به آن اصول دست یابند و از این رو، آنان منصفانه اعتراف به «قصور عقل بشر از وصول به آن اصول»^{۵۹} دارند و از سوی دیگر، در مقام اثبات اصول مشروطه درصدد ارائه دلایل عقلی برمی آید! تردیدی نیست که وجود راه های عقلی - بنابر ادعای نائینی - برای اثبات اصول مشروطه، این ادعا را که آنان با اندیشه قادر به دستیابی به این اصول نبوده اند و ضرورتاً آن

۵۸. هرچند آیه الله آخوند خراسانی در تقریظ کوتاه خود بر این رساله آن را بسیار ستوده و «اجلّ از تمجید» و سزاوار «تعلیم و تعلم و تفهیم و تفهم» دانسته و خوانندگان را نوید داده که با مطالعه این رساله «مأخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محقه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه «بمواالاتکم علما الله معالم دیننا واصلح ما کان فسد من دنیانا» را به عین الیقین ادراک نمایند» (ر.ک: نائینی، تنبیه الامّة، ص ۳۳)، اما یکی از محققان به استناد آثار آخوند خراسانی و نائینی بر این باور است که دیدگاه خراسانی در مسئله مشروطیت و حکومت در عصر غیبت تفاوت های اساسی با نظریه نائینی دارد. به نظر او، مهم ترین ممیزات مکتب سیاسی آخوند خراسانی، عبارت اند از: یک: «انحصار ولایت مطلقه در ذات ربوبی و انکار ولایت مطلقه بشری» حتی از معصومان (ع) و همچنین نفی ولایت معصومان (ع) در «امور جزئیه و شخصیّه».

دو: انحصار «حکومت مشروعه و اسلامی» به «حاکمیت معصوم (ع)» و رجحان عقلی سلطنت عادلّه غیر مشروعه بر سلطنت جائره غیر مشروعه در عصر غیبت.

سه: انکار «ولایت مطلقه» و «ولایت عامّه» و «ولایت در امور حسیّه» برای فقیه.

از این رو «خراسانی نخستین فقیهی است که ولایت فقیه را در تمامی مراتبش حتی در امور حسیّه انکار کرده و ولایت بر مردم را منحصر در حضرات معصومین (ع) دانسته است... بر عکس خراسانی که مطلقاً منکر ولایت فقیه است... نائینی به ولایت فقیه قائل است». او می گوید: به اعتقاد خراسانی - چنان که در یکی از نامه هایش آمده است: - «حکومت مسلمین در عصر غیبت حضرت صاحب الزمان (ع) با جمهور مسلمین است». (ر.ک: کدیور، محسن، سیاست نامه خراسانی، صفحه ده تا بیست و یک).

یکی دیگر از پژوهشگران نیز می گوید: «خراسانی با قائل بودن به کمترین حق ویژه برای فقیهان در حوزه عمومی، به انکار کامل ولایت فقیه پرداخت» (ر.ک: آجدانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۵۹).

۵۹. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۳۶.

را از منبع وحی و اسلام گرفته اند، مردود می سازد. به علاوه، نائینی و دیگر همفکران او هیچ گاه مستندی تاریخی برای این ادعا ارائه ندادند و پژوهشگران نیز به شواهد قابل قبولی در این زمینه دست نیافته اند. این اشکالات با فرض هماهنگی اصول حکومت داری در اسلام با اصول مشروطه غربی است، وگرنه در فرض ناسازگاری آن دو، هرگونه ادعای اخذ و اقتباس، آن گونه که نائینی مدعی آن است، بی معنا خواهد بود.

هرچند نائینی در این رساله می کوشد چهره ای قابل دفاع از حکومت مشروطه بر پایه مبانی عقلی و دینی ارائه دهد، اما بارها متذکر این نکته می شود که مجموعه آنچه در این رساله به دفاع از آن پرداخته است، مطلوب نهایی او برای طرح نظریه حکومت در عصر غیبت نیست. او در پاسخ به این اشکال که امور سیاسی و مملکت داری در زمره «وظایف حسیّه» است که تصدی آن از باب ولایت، بر عهده نواب عام و مجتهدان عادل است و جایی برای دخالت و مشارکت عوام نیست، این گونه پاسخ می دهد که اولاً، عوام به جهت «شورویه بودن اصل سلطنت اسلامیّه» و نیز به «جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می دهند» و هم از «باب نهی از منکر»، حق مراقبت و نظارت دارند، ثانیاً، «چون وسیله اقامه وظایف لازمه و تحدید مذکور به همین مشروطیت رسمیّه بین الملل و انتخاب ملت، نظر به اشتراك در آن جهات عمومیّه، منحصر و جز به همین عنوان و به غیر از این وسیله رسمیّه با این حالت حالیّه، نه اصل گماشتن نظاری برای فقهای عصر غیبت ممکن و نه بر فرض گماشتن جز اهانت و تبعید ترتب نتیجه و اثر دیگری محتمل است، لهذا.... بر همین وجه متعین است».^{۶۰}

در جایی دیگر نیز بعد از آنکه نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت را در اقامه «وظایف حسیّه» که از مهم ترین آنها امور «راجع به حفظ و نظم ممالك اسلامیّه» است، از «قطعیات مذهب» دانسته، بر این نکته تأکید می کند که چون امروزه رفع ید از کسانی که این منصب فقها را غصب کرده اند ممکن نیست، لااقل می توان دامنه غصب آنان را با حکومت مشروطه محدود کرد.^{۶۱}

۶۰. همان، ص ۱۱۳.

۶۱. همان، ص ۷۶.

نائینی رؤیای صادقه ای را که چندی قبل از تألیف کتاب دیده است، مؤید این مطلب ذکر می‌کند. او در عالم رؤیا از مرحوم آیه الله حاجی میرزا حسین تهرانی که از رهبران فقید مشروطه بود، می‌شنود که امام زمان (ع) فرموده اند: «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد، به شستن دست وادارش نمایند». سپس نائینی می‌گوید: «سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اهل تصدی، و آلودگی دست اشاره به همان غصب زاید و مشروطیت چون مزیل آن است، لذا به شستن ید غاصبانه متصدی تشبیهش فرموده اند».^{۶۲}

الف) دولت حداقلی

نائینی - چنان که گذشت - کتاب خود را با بیان این نکته آغاز می‌کند که اروپاییان، اصول مشروطه را از مسلمانان گرفتند. او بعد از ذکر برخی مقدمات، بحث اصلی کتاب را با استناد به ضرورت عقلی وجود حکومت در نظام اجتماعی انسان ها برای حفظ مصالح نوعیه آنها آغاز و تأکید کرده که محدوده تصرفات حکومت نباید از دایره مصالح نوعیه که ضرورت حکومت آن را اقتضا می‌کند، تجاوز کند. این نگاه نائینی به دایره اختیارات حکومت، دیدگاه او را تا حدی می‌تواند به اندیشه دولت حداقلی در نظام های لیبرال نزدیک کند.

نائینی در آغاز کتاب خود، از نظام های استبدادی که نقطه مقابل دولت های حداقلی هستند، یاد می‌کند و یادآور می‌شود که حاکم در حکومت های استبدادی «مملکت را بما فیها مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درك شهواتش مسخر و مخلوق پندارد».^{۶۳} سپس در خصوص ویژگی ها و پیامدهای حکومت استبدادی - همچون جای جای این کتاب - قلم فرسایی می‌کند و آشکار می‌سازد که کتاب او يك نوشتار علمی محض نیست، بلکه او در لباس مصلح و با انگیزه ایجاد جنبش و حرکت در میان مخاطبان خود نیز قلم زده است.

ب) قانون و مجلس

۶۲. همان، ص ۷۸.

۱. همان، ص ۴۱.

نائینی بعد از تشریح این دو نوع حکومت، ادعا می‌کند: بالاترین وسیله ای که می‌تواند مانع از تبدیل شدن حکومت نوع اول - که آن را امانی و ولایی می‌نامد - به حکومت استبداد گردد، «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولیّ نوعی مبتنی است».^{۶۴} سپس در صدد یافتن جانشینی برای آن فضیلت درونی و ملکه بازدارنده از استبداد و ظلم در عصر غیبت برمی‌آید و می‌گوید:

و غایت آنچه به حسب قوه بشریه، جامع این جهات و اقامه اش با اطراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت و حتی با مغضوبیت مقام هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنا و قامت تواند بود، موقوف بر دو امر است.^{۶۵}

آن گاه قانون اساسی را که وافی به «تمیّز مصالح نوعیه لازمه الإقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرّض نیست و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب» است، به عنوان نخستین امر از آن دو امری که جانشین عصمت حاکم است، معرفی می‌کند و دومین آن را مجلس شورای ملی می‌داند که از «عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند»، تشکیل شده است.

این نخستین تأثیرپذیری مستقیم اندیشه نائینی از مشروطیت غربی است، زیرا او مدعی است که در فرض فقدان ملکه عصمت در حاکم، مناسب ترین جانشینی که به حسب قوه بشریه می‌تواند جایگزین عصمت شود، قانون و مجلس شورا است؛ ولی نائینی هیچ استدلالی بر برتری این دو جانشین از فروض محتمل دیگر ارائه نمی‌دهد و حتی به طرح آن فرض‌ها نیز نمی‌پردازد؛ در حالی که شیوه استدلال منطقی ایجاب می‌کرد که نائینی با کنار گذاشتن پیش فرض‌های مشروطه غربی، به بررسی و تحلیل انواع حکومت‌های فرضی غیر استبدادی که به طرق مختلف ممکن است حاکمان را کنترل کند، می‌پرداخت و از میان آنها بر برتری حکومت مورد ادعای خویش استدلال می‌کرد، به خصوص در مورد مجلس شورای ملی می‌توان با توجه به مبانی اعتقادی و فقهی نائینی در مورد حکومت و ولایت در عصر غیبت،

۶۴. همان، ص ۴۵.

۶۵. همان، ص ۴۷.

فرض های دیگر مانند نظارت مراجع و مجتهدین تراز اول را که نایبان عامّ امام زمان(ع) در عصر غیبت اند، مطرح ساخت.

(ج) آزادی و مساوات

دو آرمان بزرگ مشروطه خواهان که در بیشتر رساله های ایشان و از جمله تنبیه الامّة از آن داد سخن داده شده و مشروعه خواهان نیز آن دو را آماج حملات خویش قرار داده اند، آزادی و مساوات است. نائینی، آزادی و مساوات را از حقوق ملّیه و شرعیّه،^{۶۶} دو اصل طیب، طاهر، مبارك^{۶۷} و دو موهبت عظمای الهی^{۶۸} می داند. او مقصود از آزادی را رهایی از استیلا و قیمومیت ظالمانه حکومت های مستبد و خودکامه می شمارد و آزادی از عبودیت حاکمیت استبدادی را از مراتب توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند در مالکیت و حاکمیت مطلق می داند.^{۶۹}

نائینی برای مدعای خویش به آیات و روایات و سیره اولیای معصوم(ع) استشهاد می کند و درمندان از شعبه استبداد دینی گلایه دارد که «حریت مظلومه و مغصوبه ملت از ذلّ رقیت جائزین را موهومش می خوانند و به آزادی در اجهار به منکرات و اشاعه کفریات و تجرّی مبدعین و حتی بی حجابی زنان نسبت می دهند».^{۷۰}

او تأکید می کند که مقصود از آزادی، خروج از عبودیت خداوند و رفع ید از «احکام دین و مقتضیات مذهب» نیست^{۷۱} و بی بند و باری فرنگیان مدافع آزادی را به جهت اتّساع مشرب مسیحیت می داند و باور ندارد که ارتباطی میان آن و آرمان آزادی در غرب وجود داشته باشد.^{۷۲}

۶۶. همان، ص ۳۶.

۶۷. همان، ص ۸۶، ۹۲ و ۱۰۰.

۶۸. همان، ص ۶۵.

۶۹. همان، ص ۴۹، ۵۱ و ۵۹.

۷۰. همان، ص ۵۱-۵۸ و ۶۴.

۷۱. همان، ص ۹۶.

۷۲. همان، ص ۶۴.

نائینی، «قانون مساوات را اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیّه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام آن قوانین» می‌شمارد. او مساوات را این‌گونه معنا می‌کند که «هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت» جاری است و «جهات شخصیه و اضافات خاصه» لحاظ نمی‌شود و «اختیار وضع و رفع و اغماض و ابواب تخلف و رشوه‌گیری و خودکامگی به کلی مسدود می‌باشد».^{۷۳} به عبارت دیگر، منظور از مساوات این است که قانون در حق همه افراد به طور مساوی اجرا شود.^{۷۴}

او به تحریف این آرمان به مساوات میان مسلمان و اهل ذمه و بلکه مساوات اصناف مکلفین مانند بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون، صحیح و مریض و غیر آنها انتقاد می‌کند و آن را فریبی برای زشت جلوه دادن این اصل مبارک می‌داند.^{۷۵} به نظر او، اختلاف اصناف مکلفین در انحای تکالیف، منحصر به اسلام نیست، بلکه لازمه وضع قوانین عقلایی است که با اختلاف قدرت و عجز، اختیار و اضطرار، دارایی و نداری، عقل و جنون و غیر اینها، احکام مکلفان تفاوت می‌یابد و تسویه میان اصناف مختلف الاحکام را، مخالف ضرورت همه شرایع و حکم عقل مستقل و موجب ابطال قوانین سیاسی جمیع امم و هدم اساس نظام عالم می‌داند.^{۷۶}

شکی نیست تفسیری که نائینی از آزادی و مساوات ارائه می‌دهد و می‌کوشد آن را مطابق فهم غربیان از این دو مفهوم نشان دهد - هرچند مقبول و پسندیده باشد - تفاوت های چشم‌گیری با مفهوم آزادی و مساوات در فرهنگ مدرن غرب دارد.

نائینی از آزادی و به خصوص مساوات درکی دارد که در چارچوب فرهنگ، آیین و مذهب حاکم در جامعه است و در سایه آنها تفسیر می‌شود. به عبارت دیگر، نگاه درون‌دینی به آنها دارد و از این رو، آزادی و مساوات در دیدگاه او محکوم به قوانین دین هستند؛ در حالی که

۷۳. همان، ص ۱۰۱.

۷۴. شیخ محمداسماعیل محلاتی نیز در رساله «اللتالی المربوطة فی وجوب المشروطة» همین دیدگاه را نسبت به اصل مساوات دارد. ر.ک: زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۱۸.

همچنین است دیدگاه سید جمال الدین واعظ اصفهانی خطیب مشهور و مشروطه خواه درباره مساوات (ر.ک: نشریه یاد، شماره ۷۹، ویژه نامه انتشار روزنامه الجمال، ص ۱۹ و ۲۸).

۷۵. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۶۵.

۷۶. همان، ص ۱۰۱.

آزادی و مساوات در غرب - با همه اختلاف نظری که ممکن است در تفسیر آن دو باشد - مفاهیم و آرمان‌هایی برون دینی و حاکم بر قوانین و سنت‌های دینی و غیر دینی موجود در جامعه هستند.

او تساوی در خود قانون را که مورد نظر غربیان است، به تساوی در اجرای قانون تفسیر می‌کند. غربیان هرچند در وضع قوانین بر پایه مبانی عقلانی و عرفی خود میان گروه‌های مختلف انسانی همچون عاقل و دیوانه، کودک و بزرگسال، فرق می‌گذارند، ولی از تأثیرگذاری باورهای دینی و عقیدتی پرهیز دارند یا مدعی هستند که می‌بایست از چنین تأثیری اجتناب کرد. از این رو، آنان تفاوت قوانین میان زن و مرد، و مسلمان و غیرمسلمان را در اسلام برنمی‌تابند و بر آن خرده می‌گیرند. آزادی نیز در غرب مفهومی فرادینی است که بر پایه آن، دین تفسیر می‌شود و در مواردی که منابع دینی قابلیت تفسیر نو را ندارند، به راحتی کنار گذاشته می‌شوند. آزادی‌های جنسی در غرب که تا مرز قانونی شدن ازدواج همجنس‌بازان نیز پیش رفته است، گواه روشنی بر این ادعا است.

پاسخ نائینی به اینکه اجهار به منکرات در مغرب زمین «به واسطه منع مذهبی نداشتن» این امور در میان آنان است و ارتباطی به آرمان آزادی در آن سرزمین ندارد و نیز تفسیر او از مساوات به ترتب قوانین بر موضوعات بر وجه کلی و اجرای آنها بدون هیچ تفاوتی بر همه مصادیق و سرایت چنین تفسیری از مساوات به همه عقلای عالم، علاوه بر اینکه گویای فهم نادرست او از آزادی و مساوات در غرب است، حکایت از این دارد که شعار آزادی و مساوات در میان مشروطه خواهان، اگر نگوییم سوغاتی از فرنگ بود، لااقل تحت تأثیر شدید فرهنگ آنان شکل گرفته بود.^{۷۷}

۷۷. عبدالهادی حائری بر این باور است که دریافت نائینی از آزادی کاملاً سستی و در حد تفسیری اسلامی از آزادی بیان است و از آزادی در چارچوب نظام مشروطه و دموکراسی که درصدد دفاع از آن است، فاصله دارد. به نظر وی، نائینی تفاوت‌های بنیادی و اجتناب ناپذیر میان اسلام و دموکراسی را از دیده دور داشته و به این نتیجه غلط رسیده بود که میان اسلام و دموکراسی همسانی وجود دارد (ر.ک: تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۳۰۲) اما حمید عنایت بر این کلام خرده می‌گیرد که اولاً تعریف همه پسندی از دموکراسی به روایت غربی آن وجود ندارد و متفکران می‌توانند بر هریک از خصایص دموکراسی مانند حق رأی، آزادی بیان یا آزادی اجتماعات تأکید ورزند.

ثانیاً، اگر تعریف واحدی از دموکراسی در نگرش غرب وجود داشت «منطقاً محققان مسلمان ملزم نیستند که جازمانه به آن تمسک کنند، به ویژه اگر هدفشان نه به دست دادن نظریه‌ای از دموکراسی اسلامی، بلکه توضیح دموکراسی بر وفق اصطلاحات اسلامی باشد» (ر.ک: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۳۴)

مجلس شورا

نائینی - چنان که گذشت - قانون و مجلس شورای ملی را دو جانشین میسور برای ملکه عصمت در عصر غیبت معرفی می کند. آن گاه در صدد انطباق مجلس شورا یا همان پارلمان بر آموزه های دینی برمی آید و پس از بررسی برخی از آیات و روایات مربوط به مشورت، به تطبیق آنها بر «همین شورای عمومی ملی» که خواسته مشروطه خواهان بود، می پردازد و آن را مصداق کاملی برای این گونه فرمان ها و توصیه های قرآنی و روایی می یابد و تأسف می خورد که «به جای آنکه شورای عمومی ملی را هذ بضاعتنا ردّت الینا بگوییم، با اسلامیت مخالفش می شماریم».^{۷۸}

اندیشمندان نوگرای مسلمان در طول ۱۵۰ سال گذشته، در صدد همسان نمایی اصل اسلامی مشورت با مؤلفه های دموکراسی و مشروطه غربی برآمده اند. پیش از نائینی، شخصیت هایی همچون: رفاعه طهطاوی (۱۲۹۰ ق)، خیرالدین تونسلی (۱۸۹۹ م)، سید جمال الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ ق)، رشید رضا (۱۳۵۴ ق)، ابوالاعلی مودودی (۱۳۲۰ ق) و مستشار الدوله (۱۳۱۳ ق) در این راه گام نهاده اند و پس از او نیز، محمدمهدی شمس الدین، محمدحسن امین، راشد غنوشی و توفیق محمد شاوی از مهم ترین ادامه دهندگان این راه اند.^{۷۹} این دانشمندان مسلمان این ظرفیت را در آموزه شورا در قرآن و سنت می دیدند که آن را به عنوان سازوکار مناسبی برای تحقق مشارکت سیاسی مردم در جهت نظام سازی حکومت دموکراتیک اسلامی به کار گیرند.

در این میان، فریدون آدمیت در تحلیل کلام نائینی، دیدگاهی میانه را برمی گزیند و استدلال او را در مورد آزادی «سیاسی و عقلی محض» می داند، اما بر این باور است که در «توجیه شرعی مساوات، استدلالش مضبوط نیست و در واقع در تنگنای احکام شرعی گرفتار است» (ر.ک: *ایدئولوژی نهضت مشروطیت در ایران*، ص ۲۳۸).

۷۸. نائینی، *تنبيه الامّة*، ص ۸۶.

۷۹. برای آگاهی از آرای اندیشمندان مذکور درباره آموزه شورا در اسلام و هماهنگی آن با دستاوردهای حقوق اساسی در غرب، ر.ک: میراحمدی، منصور، *اسلام و دموکراسی مشورتی*، ص ۲۸۹ - ۴۰۸.

در مقابل این دیدگاه، فهم رایج و سنتی از شورا عبارت است از «رایزنی» و آگاهی از دیدگاه ها و استدلال های دیگران و انتخاب بهترین آنها. به عبارت دیگر - چنان که بعضی از مفسران تصریح کرده اند^{۸۰} - پیام شورا به معنای این آیه قرآن کریم نزدیک است که می فرماید:

الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ^{۸۱};

کسانی که سخن را می شنوند و بهترین آن را پیروی می کنند.

این دریافت از مشورت، علاوه بر سازگاری با ریشه لغوی آن،^{۸۲} با ظواهر آیات و روایات نیز هماهنگ است و تاریخ و سیره نیز آن را تأیید می کند. این معنا فقط ناظر به ارائه راهکاری برای دستیابی به قول صواب است و در مورد شکل فردی یا جمعی تصمیم گیری ساکت است، اما اندیشمندان نوگرا بدون آنکه این درك از مشاوره را انکار کنند، درصدد استخراج معنای «تصمیم گیری جمعی» از آن بوده اند تا بتوانند از آن به عنوان سازوکار مناسبی در جهت آشتی میان اسلام و دموکراسی استفاده کنند.

نگارنده هم نظر با بعضی از پژوهشگران^{۸۳} بر این باور است که آموزه شورا در لغت، فرهنگ و تاریخ اعراب قبل و بعد از اسلام و نیز در کتاب و سنت، ظرفیت پذیرش چنین قرائت نوی را ندارد؛ هرچند برخی دیگر از محققان، چنین برداشتی را توجیه و تأیید کرده اند.^{۸۴}

بررسی این دو دیدگاه مجالی دیگر می طلبد، ولی آنچه در تحلیل این چرخش علمی روشنفکران دینی و متفکران نوگرای مسلمان همچون نائینی حائز اهمیت است، این نکته است که آنان در این برداشت از آموزه شورا، به شدت تحت تأثیر موج استبداد ستیزی، مشروطه طلبی و دموکراسی خواهی غربیان و الگوهای سیاسی آنان بوده اند.

نکته درخور اعتنای دیگر در برداشت این گروه از متفکران مسلمان این است که بیشتر آنان از جمله نائینی، از تفاوت جوهری میان مفهوم «رایزنی» در قرائت رایج و سنتی که با ظواهر

۸۰. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۶۳.

۸۱. سوره زمر، آیه ۱۸.

۸۲. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۷۰.

۸۳. حکمت نیا، محمود، آرای عمومی، ص ۱۳۵.

۸۴. ر.ک: میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، ص ۲۸۹ به بعد.

نصوص شورا در کتاب و سنت سازگار است، با مفهوم «تصمیم‌گیری جمعی» که مورد نظر آنان بوده است، غفلت و یا تغافل ورزیده اند.

با توجه به تفاوت دو مفهوم «رایزنی» و «تصمیم‌گیری جمعی» می‌توان ادعا کرد که نام‌گذاری مجلس قانون‌گذاری (Parliament) به «مجلس شورا» در عصر مشروطیت، هرچند غلط نبود، دقیق هم نبود؛ زیرا رکن اصلی این گونه مجالس، تصمیم‌گیری جمعی نمایندگان مردم بر پایه نظام اکثریت آرا است؛ در حالی که کلمه شورا خالی از چنین معنایی است و تنها به ویژگی گفتگو و تبادل آرای نمایندگان اشعار دارد. شاید به همین جهت، بیشتر کشورهای عربی از به کارگیری واژه «شورا» و مشتقات آن در نام مجالس قانون‌گذاری خود پرهیز کرده و از اسامی دیگری همچون: «المجلس الوطنی»، «مجلس الأمة»، «مجلس النواب»، «مجلس الشعب»، «مجلس الاعیان» و «الجمعية الوطنی» و مانند آن استفاده کرده اند^{۸۵} و در مقابل، برای گروه مشاوران مقامات عالی رتبه که حق تصمیم‌گیری مستقل ندارند و فقط دیدگاه‌های خود را در اختیار مسئولان تصمیم‌گیرنده قرار می‌دهند، نام «مجلس مشورتی» را برگزیده اند.

مقصود از ادعای فوق این نیست که مجلس قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام فاقد جایگاه موجّهی است، بلکه مقصود این است که آموزه شورا در اسلام نمی‌تواند توجیه دقیق و همه جانبه ای برای آن باشد.

به هر روی، تردیدی نیست که یکی از اهداف مشروطه خواهان در به کارگیری نام شورا برای مجلس قانون‌گذاری، اسلامیزه کردن مشروطیت و مؤلفه‌های آن همچون پارلمان بوده است.

تفكيك قوا

نائینی در دو جای رساله خود به «تفكيك قوا» اشاره می‌کند. برداشت او از این مفهوم سیاسی در حکومت مشروطه به وضوح با تعریف آن در حقوق اساسی مدرن که در آن دوران

۸۵. عطية الله، احمد، القاموس السياسي، ص ۱۱۴؛ موسوعة المورد العربية، ج ۲، ص ۱۰۹۰.

نیز رواج داشت، مغایر است و این یکی از شواهد روشن بر درك ناقص نائینی از حکومت مشروطه در غرب است.

تلقى نائینی از این اصطلاح این بود که «هریک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند».^{۸۶}

او سپس به فرمان امیرمؤمنان(ع) به مالك اشتر استشهاد می کند که چگونه آن حضرت، اصناف و طبقات مختلف کارگزاران حکومت را بر اساس وظایف گوناگونی که بر عهده دارند، از یکدیگر جدا ساخته است. بنابراین درك نائینی از تفکیک قوا چیزی جز تقسیم وظایف میان کارگزاران و شرح دقیق آن وظایف نبوده است؛ مفهومی که به حقوق اداری مربوط می شود و در زمره مفاهیم حقوق اساسی نیست؛ در حالی که تفکیک قوا (separation of powers) در حکومت مشروطه، اصلی بنیادین از حقوق اساسی است که بر پایه آن قدرت سیاسی برای پاسداری از آزادی های مردم و پرهیز از استبداد حاکمان میان چندین نهاد حکومت (مقتنه، مجریه، قضاییه) تقسیم می شود.^{۸۷}

قلمرو شریعت

۸۶. نائینی، تنبیه الأئمة، ص ۱۳۸؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۹۰.

۸۷. لیبست، سیمور مارتین، دایرة المعارف دموکراسی، ج ۱، ص ۴۹۰؛ مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ص ۷۳۵. برخی از محققان مانند فریدون آدمیت و عبدالهادی حائری بر فهم نادرست نائینی از تفکیک قوا تصریح کرده اند. حائری ادعا می کند که منشأ این درك غلط، کتاب طبایع الاستبداد تألیف عبدالرحمن کواکبی است؛ زیرا نائینی در رساله خود به شدت تحت تأثیر کتاب کواکبی بوده و او نیز همچون نائینی در موضوع تفکیک قوا دچار چنین اشتباهی شده است. (ر.ک: آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۲۴۳؛ حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۶۸).

مناسب است به نمونه ای از تلاش غیرمنطقی روشنفکران عصر قاجار در جهت ارائه چهره ای تصنعی از هماهنگی اسلام و غرب اشاره شود. رساله يك كلمه و يك نامه اثر یوسف خان مستشار الدوله، یکی از مشهورترین آثار آن دوره در این زمینه است. او در این رساله بعد از آنکه به درستی، نظریه «تفکیک قوا» را به تقسیم قدرت حاکم میان نهادهای مختلف حکومت در جهت پرهیز از استبداد و برای حفظ آزادی و استقلال مردم تعریف می کند که این نشان دهنده درك درست او از تفکیک قواست، در نهایت برای تأیید آن از سوی اسلام مدعی می شود که این مفهوم، معادل و هم معنای دیدگاه محقق کرکی در تفاوت میان «حکم» و «فتوا»ست! (ر.ک: مستشار الدوله، یوسف خان، يك كلمه، ص ۴۸).

روشن است که تفاوت «حکم» و «فتوا» که دو کارکرد متفاوت از يك نهاد قدرت یعنی مرجعیت دینی است، هیچ ارتباطی به جداسازی نهادهای قدرت در حکومت ندارد؛ هرچند از این جهت که «فتوا» بیان احکام کلی است و «حکم» تطبیق آن احکام کلی بر موارد جزئی است، می توان مانند ملا عبدالرسول کاشانی مدعی شد که «فرق میان» قوه «مقتنه و قضاییه» همانند «فرق میان فتوا و حکم است» (ر.ک: زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله انصافی، تألیف ملا عبدالرسول کاشانی، ص ۵۶۵).

یکی دیگر از شواهد رویکرد عقل‌گرایی نزد نائینی، دیدگاه او در زمینه قلمرو دین و شریعت است. او به ضرورت رعایت اصل تساوی در اجرای همه قوانین از جمله قوانینی که «برای ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلا و تعیین وظایف آنان» وضع شده و یا سیاست «عرفیه محضه که حفظاً للنظام مقرر شده» تأکید می‌کند. آن‌گاه در پاسخ به این شبهه که «اگر قوانین مذکوره مطابق اسلام است با اختلافات مشهوده در ابواب مذکوره، چگونه تساوی ممکن و اگر مخالف با اسلام است، چگونه ممکن است قانونیت به هم رسانند؟!» می‌گوید:

بنا بود قوانین و دستورات موضوعه برای تحدید استیلا و ضبط اعمال متصدیان، مخالف اسلام نباشد، نه آنچه احکام اسلام است از ابتدای کتاب طهارت تا آخر دیات در طی سیاست نوعیه، جزء دستورالعمل متصدیان و مسئول عنه آنان شود. گویا مثال معروف «هر گردکانی گرد است»، نه هر گردی گردکان» که در طفولیت برای تمرین کودکان تعلیمشان می‌کنند، به واسطه شدت غرضانیت و غلبه هوا و طبع بر قلوب فراموش شد.^{۸۸}

نائینی همچنین در مقام دفاع از وضع قانون، به طرح شبهه دیگری از مخالفان می‌پردازد که تدوین قانون دیگری غیر از قوانین اسلام را بدعت دانسته اند. او در مقام پاسخ، به تبیین مفهوم بدعت پرداخته، می‌گوید:

(بدعت) در صورتی متحقق و صورت پذیر گردد که غیر مجعول شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد و یا عنوان عام و یا کتابچه دستور کلی، هرچه باشد، به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی عزّ اسمہ است، ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، والا بدون اقتران به عنوان مذکور، هیچ نوع الزام و التزامی بدعت و تشریع نخواهد بود.^{۸۹}

خطاب نائینی در این سخنان به تنگ نظرانی است که درصدد یافتن پاسخ همه پرسش‌های خویش در کتاب و سنت بودند و می‌پنداشتند که با این‌گونه برجسته کردن نقش وحی و دین و نادیده گرفتن جایگاه عقل و دانش بشری، خدمتی شایسته به ساحت دین کرده اند! در حالی که

۸۸. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۱۰۴ - ۱۰۶.

۸۹. همان، ص ۱۰۶.

نائینی با درکی واقع بینانه از دو راهنما و حجت باطنی و ظاهری برای انسان - یعنی عقل و وحی - از این دیدگاه افراطی میان برخی از تعبدگرایان پرهیز می کند و نشان می دهد که بهره مندی از دستاوردهای عقل بشری که همچون دین، مصنوع خداوند و راهنمای به سوی اوست، به معنای پشت کردن به قوانین الهی نیست.

از سوی دیگر، نائینی از زیاده روی در جهت محدود کردن قلمرو دین نیز پرهیز دارد و از کسانی که با طرح پیش فرض های تحمیلی و غیر مستدل در زمینه انتظارات بشر از دین، بر آیین و شریعت الهی جفا می کنند و دامنه آن را بس کوتاه می سازند، فاصله می گیرد. او «مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت» را بر دو قسم می کند: قسم اول «منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است» و قسم دوم «غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است و واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعة وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است».^{۹۰}

بنابراین نائینی ضمن اذعان به وجود قلمروی برای عقل بشری که خاستگاه شکل گیری قوانین عرفی است و تفکیک آن از قلمرو دین، تعیین حدود قلمرو دین را به خود دین وامی گذارد و پیشاپیش دست دین را در وارد شدن به برخی از عرصه ها نمی بندد، در عین حال دیدگاه او، رهیافتی معتدل میان دو رویکرد افراطی در میان عقل گرایان و تعبد گرایان است.

مفاهیم حقوق عرفی

نائینی در مواجهه با مفاهیم حقوقی جدید، دیدگاهی عقل گرا ارائه می دهد و خود را از چارچوب های بسته رها می سازد. او بعد از احراز ضرورت عقلی برخی از مفاهیم حقوقی

دنیای مدرن، اصراری بر انطباق آنها بر مفاهیم فقهی ندارد و بدین سان از دیدگاه توقیفی بودن عقود فاصله می گیرد و زمینه را برای پذیرش بسیاری از پدیده های حقوقی جهان جدید - مادامی که مقتضای یعنی ضرورت و نیاز عقلی به آنها احراز شود و مانع یعنی مخالفت با قواعد عمومی شرع نیز مفقود باشد - فراهم می کند.

یکی از نمونه های چنین رویکردی نزد نائینی، دیدگاه او درباره مجلس است. او انتخاب نمایندگان مجلس را از باب وکالت شرعی معتبر می داند و در مقام پاسخ به کسانی بر می آید که عقد وکالت را منطبق بر نمایندگی در مجلس نمی دانند. نائینی پس از رد ادعای آنان و اثبات انطباق عقد وکالت بر انتخاب نمایندگان، در نهایت چنین انطباقی را هم لازم نمی داند و ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می شمارد و می گوید:

بعد از صحت اصل مطلب و لزوم گماشتن هیئت مذکوره از انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعیه جز مناقشه لفظیه و از باب حقیقت یا مجاز بودن اطلاق وکالت در این باب، چه اثر و محذور دیگری مترتب تواند بود؟^{۹۱}

این دیدگاه نائینی که یکی از مهم ترین نشانه های رویکرد عقل گرایی در فقه به شمار می آید و چند تن از فقیهان نیز آن را برگزیده اند، نتایج بسیار ارزشمندی را در اجتهاد و فقاہت در پی دارد و زمینه ساز پذیرش و مشروعیت بسیاری از دستاوردهای علوم گوناگون در فقه خواهد بود.

بنابراین - برخلاف آنچه عبدالکریم سروش می پندارد - نائینی اصرار بر این ندارد که پیوسته آن دسته از مفاهیم دنیای جدید را که مبتنی بر ضرورت ها و دلایل عقلی و عقلایی است، در قالب های فقهی بگنجانند. سروش می گوید:

بیان استدلالش (نائینی) بر مفهومی است که متعلق به دنیای مدرن نیست. مرحوم نائینی بر این مبنا استدلال نمی کند که چون در سلطنت مطلقه تجمع قوا وجود دارد و عدم تفکیک قوای مقننه، مجریه و قضائیه در يك نفر فساد و ظلم می آفریند یا اینکه

چون مشروطه مستلزم مشارکت سیاسی مردم است، باید سلطنت مشروطه را

پذیرفت.^{۹۲}

او در یکی دیگر از آثارش، این گونه توضیح می دهد که «مرحوم نائینی بحث سلطنت مشروطه و مستبده را در قالب مفهوم (فقهی) غصب مطرح می کند»، آن گاه به يك قضاوت کلی در مورد همه کتاب های فقهی می پردازد و می گوید:

ایشان(نائینی) در ظرف مقولات نوین کار نمی کند و اصلاً فقه ایشان به این مقولات راه نمی دهد. در سراسر فقه ما، به اندازه يك ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است....^{۹۳}

نه تنها سیاه نمایی سروش در مورد کتاب های فقهی به علت ناآگاهی دقیق از آنها و وجود شواهد فراوان برخلاف آن، پذیرفتنی نیست، بلکه او به همه جوانب رساله تنبیه الامه نیز آگاهی نیافته و متوجه نشده است که مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطیه - چنان که گذشت - کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است. نائینی بعد از اثبات ضرورت عقلی حکومت در زندگی اجتماعی انسان ها برای حفظ مصالح نوعیه آنان، این نتیجه عقلی را می گیرد که دایره اختیار و سلطه هر حکومتی، می بایست محدود به همان مصالح نوعیه ای باشد که مقتضی حکومت بوده است و از همین جا میان حکومت مستبد و مشروطه فرق می نهد و حکومتی را که حوزه اختیارات و تصرفاتش بیش از مصلحت نوعی مردم باشد، حکومت تملیکیه و مستبده می خواند و حکومتی را که سلطنتش در چارچوب مصالح نوعیه مردم باشد، مشروطه می نامد. تردیدی نیست که این استدلال - فارغ از اینکه تا چه حد مورد پذیرش مکتب های مختلف در حقوق اساسی جدید باشد - استدلالی عقلی است و مبتنی بر قبول پیش فرض ها و اصول موضوعه در فقه نیست.

به علاوه، مفهوم غصب در فقه نیز - برخلاف آنچه سروش می پندارد - دارای تعریف و مفهومی غیرعرفی و غیرعقلایی نیست و به اصطلاح فقهی، دارای «حقیقت شرعیه» نیست،

۹۲ . سروش، عبدالکریم، آیین شهریاری و دینداری، ص ۲۶.

۹۳ . همو، سیاست - نامه، ص ۲۶۵.

بلکه غصب در فقه به همان معنای عرفی و عقلایی آن به کار می رود؛^{۹۴} هرچند ممکن است بعضی از مصادیق غصب در عرف و شرع متفاوت باشند. از این رو، استناد نائینی به مفهوم غصب، خروج از شیوه های استدلال عقلی و بهره گیری از پیش فرض ها و مفاهیم فقهی محض به شمار نمی آید.

داوری دقیق و منصفانه در مورد نائینی و اندیشه هایش در کتاب تنبیه الامّة ما را به نقاط ضعف و قوت دیدگاه های او رهنمون می سازد. او هرچند در فهم دقیق مشروطه غربی، دارای ضعف های آشکاری بود و همین واقعیت، سبب کاستی هایی در نظریه اش درباره حکومت در عصر غیبت می گردید، اما اندیشه روشن و نگاه فراخ او به شرایط و ضرورت های عصر خویش نیز در لا به لای کتابش نمود دارد. او به درستی دریافته بود که اداره يك حکومت دینی فقط با تکیه بر علوم متداول حوزوی ممکن نیست و نیازمند آگاهی های گسترده ای در زمینه علوم و فنون روز است. او در مورد اولین شرط از شرایط نمایندگان مجلس می گوید:

اول: علمیت کامله در باب سیاسات و فی الحقیقه مجتهد بودن در فنّ سیاست، حقوق مشترکه بین الملل و اطلاع از دقایق و خفایای حیل معموله بین الدول و خبرت کامله به خصوصیات وظایف لازمه و اطلاع بر مقتضیات عصر که بعون الله تعالی و حسن تأییده به انضمام این علمیزت کالمه سیاسیّه به فقاہت هیئت مجتهدین منتخبین برای تنقیص آرا و تطبیقش بر شرعیات، قوّه علمیّه لازمه در سیاست امور امتّ به قدر قوّه بشریه کامل و نتیجه مقصوده مترتب گردد، ان شاء الله تعالی.^{۹۵}

روحش شاد و غریق رحمت پروردگار باد!

فهرست منابع

۹۴. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۱۷۷: «الغصب هو الاستيلاء على ما للغير من مال أو حق عدواناً وقد تطابق العقل و النقل كتاباً أو سنة واجماعاً على حرمة و هو من افحش الظلم الذي قد استقل العقل بقبحه»؛ خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴۶: «الغصب هو حرام عقلاً و شرعاً و يتحقق بالاستيلاء على مال الغير ظلماً».

۹۵. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۱۲۴.

۱. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱، چاپ سوم.
۲. *فصلنامه فقه اهل بیت (ع)*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.
۳. آدمیت، فریدون، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، پیام، تهران، ۱۳۵۵، چاپ اول.
۴. عنایت، حمید، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.
۵. طباطبایی، سیدجواد، *مکتب تبریز و مبانی تجدخواهی*، ستوده، تبریز، ۱۳۸۵، چاپ اول.
۶. نائینی، محمدحسین، *تنبيه الامة و تنزيه الملة*، مقدمه و پاصفحه و توضیحات سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۸، چاپ نهم.
۷. نائینی، محمدحسین، *تنبيه الامة و تنزيه الملة*، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۸. تقوی، سیدمصطفی، *فراز و فرود مشروطه*، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۹. ورعی، سیدجواد، *پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی*، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۱۰. فراستخواه، مقصود، *سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۷، چاپ سوم.
۱۱. کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ پنجم.
۱۲. کدیور، جمیله، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم.

۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین (گردآورنده)، *رسائل مشروطیت*، کویر، تهران، ۱۳۷۷، چاپ دوم.

۱۴. کرمانی، ناظم الاسلام، *تاریخ بیداری ایرانیان*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴، چاپ هفتم.

۱۵. ترکمان، محمد (گردآورنده)، *رسائل اعلامیه ها مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری*، رسا، تهران، ۱۳۶۲، چاپ اول.

۱۶. *فصلنامه مدرسه*، تهران.

۱۷. کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، صدای معاصر، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.

۱۸. داوری، رضا، *شمه ای از تاریخ غرب زدگی ما*، سروش، تهران، ۱۳۶۳، چاپ اول.

۱۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول.

۲۰. خاتمی، سیدمحمد، *آیین و اندیشه در کام خودکامگی*، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.

۲۱. کدیور، محسن، *سیاست نامه خراسانی*، ستاد بزرگداشت يك صدمین سالگرد مشروطیت، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول.

۲۲. میراحمدی، منصور، *اسلام و دموکراسی مشورتی*، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۲۴. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، قم.

۲۵. حکمت نیا، محمود، *آرای عمومی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۲۶. عطية الله، احمد، *القاموس السياسي*، دارالمنهضة العربية، قاهره، ۱۹۶۸، چاپ سوم.

۲۷. *موسوعة المورد العربية*، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۰ م.

۲۸. لیبست، سیمور مارتین(ناظر)، *دایرة المعارف دموکراسی*، ترجمه فارسی به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.

۲۹. مک لین، ایان، *فرهنگ علوم سیاسی آسفورد*، ترجمه حمید احمدی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول.

۳۰. سروش، عبدالکریم، *آیین شهریاری و دینداری*، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ اول.

۳۱. سروش، عبدالکریم، *سیاست - نامه*، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ سوم.

۳۲. خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۹ ق.

۳۳. خویی، سیدابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، مدینه العلم، قم، ۱۴۱۰ ق، چاپ بیست و هشتم.

۳۴. ابوالحسنی(منذر)، علی، *دیده بان بیدار*، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.

۳۵. آجودانی، ماشاءالله، *مشروطه ایرانی*، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۶، چاپ هشتم.

۳۶. دولت آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، انتشارات عطار و فردوسی، تهران، ۱۳۷۱، چاپ ششم.

۳۷. آجودانی، لطف الله، *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، اختران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ دوم.

۳۸. ابوالحسنی(منذر)، علی، *آخرین آواز قو*، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.

۳۹. نشریه یاد، *فصلنامه تخصصی بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران*، تهران.

۴۰. مستشار الدوله تبریزی، یوسف، *یک کلمه و یک نامه*، به کوشش سید صادق

فیض، صباح، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۴۱. *آموزه*، کتاب پنجم: مشروطه، فقیهان و اجتهاد شیعه، جمعی از نویسندگان،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.