

جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۴)

تقابل دیدگاه‌های میرزای نائینی

و شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت (قسمت دوم)

○ مسعود امامی*

این مقاله پس از ارائه شرح حالی کوتاه از شیخ فضل‌الله نوری، به بررسی و نقد مهم‌ترین دیدگاه‌های او در باره حاکمیت در عصر غیبت و مؤلفه‌های نظام مشروطه پرداخته و به این نتیجه رسیده است که شیخ فضل‌الله به ولایت فقیهان در عرصه حکومت و سیاست، باوری نداشته و حکومت در عصر غیبت را از امور حسبیه شمرده که برقراری آن با حفظ ضوابط شرعی بر عهده مؤمنان است.

شیخ در تبیین ساختار چنین حکومتی، هیچ نظریه منسجم و روشنی ندارد. او بنیاد تمدن غرب را بر دنیا محوری و دوری از خدا و آخرت می‌دید و از این رو، به شکل مبالغه‌آمیز و بدون تفکیک سره از ناسره در دستاوردهای این تمدن، به نفی بیشتر آنها می‌پرداخت.

کلید واژگان: شیخ فضل‌الله نوری، میرزا محمد حسین نائینی، حکومت اسلامی، ولایت فقیه، مشروطیت، قانون، مجلس شورا، قلمرو دین، دین اکثری، اکثریت آراء، آزادی، مساوات، تمدن غرب، مدرنیسم.

در شماره پیشین، به بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله نائینی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام پرداختیم و آشکار ساختیم که چگونه نائینی تحت تأثیر عقلانیت رایج عصر خود به تفسیر شریعت پرداخت و گاه آموزه‌های غیر قطعی تمدن غرب را به عنوان پیش فرض‌های استنباط فقهی خویش برگزید. به همین جهت، می‌توان نائینی را - بنابر تعریفی که در قسمت نخست این سلسله مقالات از تعقل و تعبد ارائه شد - فقیه عقل‌گرا دانست.

در تقابل با اندیشه‌های نائینی و دیگر رهبران مذهبی مشروطیت، دیدگاه فقیهانی بود که با مطلق مشروطیت یا مشروطیت غربی مخالف بودند. آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۲۲ - ۱۲۸۸ ش)، فقیه برجسته پایتخت، رهبری این گروه از فقیهان را برعهده داشت.

در این نوشتار می‌کوشیم به تبیین، تحلیل و نقد برخی از دیدگاه‌های شیخ فضل‌الله نوری در باره مشروطیت و مؤلفه‌های آن و نیز حاکمیت سیاسی در اسلام پردازیم و نشان دهیم که چگونه رویکرد تعبد‌گرایی در بینش این مجتهد بزرگ - در کنار عوامل دیگر - او را سرسخت‌ترین فقیه مخالف مشروطیت گردانید.

۱. شرح حالی کوتاه از شیخ پرتال جامع علوم انسانی

او در ذی‌حجه ۱۲۵۹ ق در خانواده‌ای روحانی در مازندران به دنیا آمد. پدرش ملاعباس مجتهدی مورد اعتماد مردم و جدّ مادری اش فقیه برجسته آیت‌الله شیخ محمد تقی نوری و دایی اش محدث نوری صاحب مستدرک الوسائل بود. پس از گذراندن تحصیلات مکتب‌خانه در زادگاه و تکمیل آن در حوزه علمیه تهران، رهسپار نجف شد. در طول هشت سال اقامت در نجف از محضر بزرگانی چون میرزا حبیب‌الله رشتی (۱۳۱۲ ق) و میرزا محمد حسن شیرازی (۱۳۱۲ ق) بهره‌مند

گردید. سپس به همراه استادش میرزای شیرازی راهی سامرا شد و دوازده سال در محضر آن مرجع بزرگ شاگردی کرد. آن گاه به امر استاد خود راهی تهران شد.^۱ شیخ دارای مقام علمی بلندی در فقهات بود.^۲ ناظم الاسلام کرمانی که از مخالفان سرسخت شیخ بود و در کتاب خود از او بدگویی فراوان کرده است، اعتراف دارد که «مراتب علمیه او از دیگران بهتر» است و در مورد او می گوید:

حاج شیخ فضل الله، اگر چند ماهی در عتبات توقف کند، شخص اول علمای اسلام خواهد گردید؛ چه هم حُسن سلوک دارد و هم مراتب علمیه و هم نکات ریاست را بهتر از دیگران داراست.^۳

شیخ فضل الله در جنبش تنباکو نقش فعالی داشت و به نمایندگی از میرزای شیرازی، رهبر جنبش، به هدایت و نظارت جنبش در پایتخت پرداخت.^۴ او بعد از مرگ آیت الله میرزا محمد حسن آشتیانی (۱۳۱۹ق) مهم ترین شخصیت مذهبی و روحانی تهران شد.

شیخ اگر چه در نهضت مشروطیت پیشگام نبود، اما در آغاز نهضت به یاری رهبران مذهبی آن یعنی سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی برخاست و در مهاجرت کبرا به شهر قم در کنار آنان و دیگر علمای مشروطه خواه حضور داشت.^۵

۱. برای شرح حال شیخ فضل الله نوری ر. ک: ابوالحسنی، علی، اندیشه سبز، زندگی سرخ، ص ۱۳-۷۸.

۲. در زمینه مقام علمی شیخ و اعتراف موافقان و مخالفان او به آن، ر. ک: ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قو، ص ۸۳-۸۸ همو، دیده بان بیدار، ص ۱۳-۳۸؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ج ۱، ص ۴۲۹؛ ملکزاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۶، ص ۱۲۵۷.

۳. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۲۸.

۴. ر. ک: اندیشه سبز، زندگی سرخ، ص ۸۷-۱۰۵.

۵. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۲۶.

پس از پیروزی نهضت و تشکیل مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی، اولین مخالفت های آشکار شیخ با برخی از مشروطه طلبان در تدوین متمم قانون اساسی بروز کرد. شیخ پیشنهاد داد که اصلی در متمم قانون اساسی مبنی بر لزوم نظارت مجتهدان تراز اول بر مصوبات مجلس در جهت مطابقت آن مصوبات با قوانین شرع، تصویب شود. این پیشنهاد که از حمایت گروه های مختلف علما و مراجع مشروطه خواه نجف برخوردار بود، با مخالفت شدید اقلیت تندرو مجلس به رهبری سید حسن تقی زاده مواجه شد. سرانجام پس از کشمکش های فراوان، پیشنهاد شیخ به تصویب رسید.

مشروطه طلبان سکولار یا مشروطه طلبانی که دیدگاه متفاوتی نسبت به شیخ در مورد شریعت، قانون، مجلس و روحانیت داشتند، با حضور پررنگ خود در عرصه مجلس، مطبوعات و انجمن های ملی و مذهبی، زمینه کناره گیری شیخ و برخی دیگر از علما را از انقلاب مشروطه و سپس مخالفت آنان را فراهم کردند. درگیری ها که با ترور نافرجام شیخ و تهدیدهای مکرر علیه جان وی تشدید شد، کار را به جایی رساند که شیخ فضل الله همراه گروهی از علما و روحانیان در زاویه حضرت عبدالعظیم متحصن شد. متحصنان با انتشار اعلامیه ها و تلگراف ها و لوابیح سیاسی، به تشریح مواضع خود و علل مخالفت با مشروطیت و مجلس شورای ملی پرداختند. تاکید بر اسلامی بودن نهضت و مجلس مهم ترین خواسته آنان بود.

پس از تعهد کتبی مجلس به موافقت مصوبات آن با شریعت و عدم مداخله در امور شرعی، تحصن شیخ و همراهانش بعد از حدود نود روز پایان یافت. اما اختلافات که ریشه های عمیق نظری داشت، خاموش نشد؛ تا اینکه شیخ و هم فکرانش بار دیگر با اجتماع در میدان توپخانه و پس از آن تحصن در مدرسه مروی، مخالفت های خود را با مجلس تکرار کردند. این اجتماع و تحصن با دخالت قوای انتظامی دولت برچیده شد.

سرانجام محمد علی شاه که تحمل انتقادهای و دخالت های مجلس و مشروطه طلبان را نداشت، مجلس شورای ملی را به توپ بست و دوران استبداد صغیر آغاز شد. اما دیری نپایید که مشروطه طلبان به این نتیجه رسیدند که تنها راه مبارزه با استبداد محمد علی شاه، نبرد مسلحانه است. از این رو، مبارزان برای فتح پایتخت و سرنگونی شاه، از تبریز و اصفهان و گیلان و سایر نقاط به سوی تهران رهسپار شدند و قوای مشروطه خواه، در ۲۴ جمادی الثانی ۱۳۲۷ مصادف با ۲۳ تیر ۱۲۸۸ تهران را فتح کردند.

شاه به سفارت روسیه پناهنده شد و هیئت مدیره انقلاب در جلسه ای فوق العاده، محمد علی شاه را از سلطنت خلع کرد و فرزند یازده ساله وی، احمد میرزا را به پادشاهی برگزید.

پس از پیروزی کامل مشروطه طلبان، جان شیخ به شدت مورد تهدید قرار گرفت؛ اما او دلیرانه ایستاد و محل اقامتش را ترك نکرد و دعوت سفارت روسیه را برای پناهندگی یا افراشتن پرچم آن کشور بر بام خانه اش نپذیرفت. شیخ در پاسخ به درخواست سفارت خانه گفت: «اسلام زیر بیرق کفر نخواهد رفت». تا اینکه در تاریخ ۱۲ رجب ۱۳۲۷ از جانب گروه های تندرو فاتح تهران دستگیر و پس از محاکمه ای کوتاه به مرگ محکوم شد و عصر سیزدهم رجب در میدان توپخانه تهران او را به دار آویختند.

مهدی ملکزاده، مخالف سرسخت شیخ، در تاریخ خود چنین می نگارد:
شیخ از زمانی که حبس شد تا موقعی که اعدام گشت، تمام ساعات را با بردباری و خون سردی و متانت گذراند و ضعف نفس از خود نشان نداد و راه عجز و ناله و توسل به این و آن را در پیش نگرفت و شخصیت خود را حفظ کرد.^۶

۶. ملکزاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۶، ص ۱۱۷؛ نیز در مورد صلابت و بردباری شیخ پس از دستگیری اش ر. ک: آخرین آواز قو، ص ۵۵-۶۶.

پایان با شکوه و پر صلابت زندگی شیخ شهید، هر انسان منصفی را به تأمل در نسبت‌هایی چون: رشوه خواری، دنیا دوستی و ریاست طلبی به شیخ وامی دارد؛ نسبت‌هایی که تاریخ نگاران وابسته به مشروطه چنان فاتح همچون ناظم الاسلام کرمانی، یحیی دولت‌آبادی، مهدی ملکزاده، احمد کسروی، ادوارد براون و فریدون آدمیت در سراسر آثار خود تکرار کرده‌اند. تناقض آشکار در اظهارات برخی از اینان، این است که از سویی اعتراف می‌کنند مشروطه غربی با اندیشه دینی و به خصوص تشیع سازگار نیست و امثال شیخ به این حقیقت پی برده‌اند.^۷ از سوی دیگر، به جای اینکه مخالفت‌های این عالم دینی با مشروطیت را به طور طبیعی بر دغدغه‌های نظری و اعتقادی او حمل کنند، او را به انگیزه‌های شخصی و دنیوی و ریاست طلبی دینی متهم می‌سازند.^۸ یکی از معاصران می‌نویسد:

نوری ... به عنوان عالم متشرعی که حفظ و حراست شریعت را در وظیفه خود داشت، مجتهدی بود که از قضا در تحلیل‌ها و سخنانش آنچه که در باره تناقض این تجدد ایرانی و مشروطه‌ی جدید با شرع می‌گفت: صادق بود و راست گو. روشنفکری ایران و بدتر از آن روحانیون مشروطه خواه، با خشم و تهمت و افترا حتی تکفیر و توبیخ ... ، با او به مقابله پرداختند و ساده لوحانه اندیشیدند که با اعدام مجتهدی، می‌توانند سرپوشی بر اصل تناقض «تجدد ایرانی» و «مشروطه ایرانی» نهند.^۹

۷. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۱۶ و ۵۴۲؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.

۸. ر. ک: تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۹۴ و ۷۵۷؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۴۳۰.

۹. آجودانی، ماشاء الله، مشروطه ایرانی، ص ۳۶۵ و نیز ص ۳۸۳. همچنین ر. ک: آجودانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۰.

۲. آثار مکتوب شیخ

از شیخ فضل الله نوری، آثار مکتوب چندی در باره مشروطیت برجا مانده است. نخست رساله «حرمت مشروطه» یا «پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن» است.^{۱۰} این رساله در پاسخ به پرسش برخی، از علت همراهی و مساعدت شیخ در آغاز نهضت با آن و سپس مخالفت با آن نگاشته شده است و در انتساب آن به شیخ تردیدی نیست.

رساله دیگر به نام «تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل»^{۱۱} است که در انتساب آن به شیخ اختلاف هست. فریدون آدمیت به استناد قرائن ضعیفی، احتمال می دهد که مؤلف آن سید احمد طباطبایی فرزند آیت الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (مؤلف العروة الوثقی) است.^{۱۲} عبدالهادی حائری از آیت الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی نقل می کند که مؤلف این رساله، آیت الله شیخ عبدالنبی نوری است؛^{۱۳} اما شیخ آقا بزرگ تهرانی مؤلف آن را شیخ فضل الله نوری معرفی کرده است.^{۱۴}

همچنین گرد آورنده رسائل شیخ در نسخه ای از چاپ سنگی رساله «تذکرة الغافل»^{۱۵}، و نیز گرد آورنده «رسائل مشروطیت» در نسخه ای خطی از این رساله، دیده اند که مؤلف آن شیخ فضل الله نوری معرفی شده است.^{۱۶}

-
۱۰. ترکمان، محمد؛ رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۱۴؛ زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ص ۱۵۱-۱۶۷.
۱۱. رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۵۶-۷۵؛ رسائل مشروطیت، ص ۱۷۴-۱۹۱.
۱۲. ایدنولوژی نهضت مشروعیات ایران، ص ۲۶۰.
۱۳. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۷۷.
۱۴. تهرانی، آقا بزرگ، الدریمه، ج ۴، ص ۴۲.
۱۵. ترکمان، رسائل... شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۲۲.
۱۶. رسائل مشروطیت، ص ۱۷۲.

اما ماشاء الله آجودانی رساله را به میرزا علی اصفهانی از معتقدان به شیخ، نسبت می دهد^{۱۷} و علی ابوالحسنی (منذر) این رساله را تالیف میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی می داند.^{۱۸}

علاوه بر این دو رساله، سایر آثار بر جای مانده از شیخ عبارت اند از نامه ها و اعلامیه های خاص وی یا آنچه با امضای او و جمعی از علما تحریر یافته است و نیز روزنامه ای که شیخ و همراهانش در مدت تحصن خود در زاویه حضرت عبدالعظیم، با عنوان «لایحه»، چاپ و منتشر می کردند.^{۱۹} این لوایح، یا تحریر سخنرانی های بعضی از متحصنان در ایام تحصن بود و یا به قلم افرادی غیر از شیخ نگاشته شده بود و در این میان «عمده کسی که مبادرت به نوشتن اوراق روزنامه داشت، شمس العلماء عهد ربه بود که یکی از نگارندگان مهم کتاب نامه دانشوران بود».^{۲۰}

بنابراین غیر از رساله حرمت مشروطه و اعلامیه ها و نامه هایی که امضای شیخ بر پای آن است و نیز برخی از لوایح، اثر مکتوب دیگری در باره مشروطیت که بتوان با اطمینان به شیخ نسبت داد، در دست نیست؛ هر چند می توان ادعا کرد که

۱۷. مشروطه ایرانی، ص ۵۳۸.

۱۸. ابوالحسنی، علی، فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، ش ۳۹، پاییز ۱۳۸۵، ص ۸۹، «آیت الله حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی مؤلف رساله تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل».

۱۹. نامه ها، اعلامیه ها و تلگراف های شیخ را می توان در «رسائل ... شیخ فضل الله نوری» که محمد ترکمان آن را گردآوری کرده، یافت. همچنین برای دستیابی به لوایح شیخ می توان به این آثار مراجعه کرد: ترکمان، رسائل شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۲۲۵؛ لوایح آقا شیخ فضل الله نوری به کوشش همارضوانی؛ بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری به کوشش ستار شهوازی.

۲۰. کاتوزیان تهرانی، محمد علی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۷۴۴.

بسیاری از آنچه در رساله هایی همچون «تذکرۃ الغافل» آمده و یا به خصوص در لویح نشر یافته، موافق نظر شیخ فضل الله بوده است.

۳. دیدگاه شیخ در باره حاکمیت و مشروطیت

پیش از بررسی اندیشه های شیخ فضل الله نوری در باره حاکمیت در اسلام و مؤلفه های مشروطیت، توجه به نکات ذیل لازم است:

یک: هر کس اندک آشنایی با آثار مکتوب در عصر مشروطه اعم از کتاب، رساله، اعلامیه، شبنامه، تلگراف، مقاله و نیز خطابه ها، داشته باشد، به روشنی در می یابد که بسیاری از این آثار، بلکه بیشتر آنها، مشحون از دشنام، بدگویی، تکفیر، ابراز تنفر و کینه و نسبت های نارواست. به نظر می رسد هیچ یک از گروه های درگیر در انقلاب از این موج فراگیر مستثنا نیستند و آثار برخی از عالمان دینی نیز از این شائبه خالی نیست.

عامل اصلی این تندگویی ها، فضای پر التهاب عصر انقلاب به ضمیمه فرهنگ حاکم بر روابط میان انسان ها در آن دوران بوده است. بی تردید یکی از قربانیان این تندروی ها، مباحث نظری و علمی است که بستر مناسبی برای تبیین و تفاهم نمی یابد و بدفهمی ها را شکل می دهد و ادعاهای مخالفان به بدترین شکل تفسیر می شود.

اینک ما برای رهایی از چنین پیامدهای نامطلوبی، از سویی می بایست خود را از چنین فضایی دور نگه داریم و از سوی دیگر، می بایست این آثار را با توجه به چنین فضایی تجزیه و تحلیل کنیم.

دو: هر چند اختلافات میان فقیهان و عالمان دینی موافق و مخالف مشروطیت در آن دوران، آشکار، شدید و در موارد مختلف بود، ولی علت بسیاری از این منازعات، مباحث نظری و اجتهادی نبود؛ بلکه اختلاف در میزان آگاهی از

موضوعات و مصادیق خارجی و نیز نوع نگاه آنان به وقایع و شخصیت‌ها و از همه مهم‌تر، آگاهی و درک آنان از تمدن غرب و مشروطیت و مؤلفه‌های آن، بیشترین نقش را در نزاع و اختلاف میان فقیهان داشت. یکی از روشن‌ترین شواهد بر این ادعا، عدم اختلاف آشکار میان این دو دسته از فقیهان در مباحث و موضوعات رایج و سنتی فقه است. در اینجا به سخنی گویا از آیت الله سید محمد کاظم یزدی که از مراجع مقیم نجف و مخالف مشروطه بود، اکتفا می‌کنیم. او در تلگرافی به شیخ محمد آملی می‌نویسد:

ای مسلمانان متدین، آیا می‌دانید که تلگرافات علمای عتبات برای چه مخالف و ضد یکدیگر است؟ دلیلش این است که در طهران جماعتی تلگراف می‌کنند: مجلسی که قانونش رفع ظلم و اشاعه عدل نماید...، چه صورتی دارد؟ این است که جواب می‌رسد هر کس مخالف این مجلس باشد، مجادل با حضرت رسالت خواهد بود.

جماعتی دیگر تلگراف می‌کنند: مجلسی که اشاعه منہیات دهد و کفریات را رواج دهد...، چه حالتی داراست؟ جواب می‌رسد: همراهی با چنین مجلسی کفر است. این است که در این سه صدها از این تلگرافات از علمای محترم بر ضد یکدیگر می‌رسد.^{۲۱}

در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که نگرش اجتهادی و نظری و برخی از مبانی فقهی شان، در این اختلاف‌ها تأثیرگذار بود و تحلیل و بررسی همین اختلاف دیدگاه‌ها، موضوع نوشتار حاضر است. به عبارت دیگر، نگارنده مدعی نیست که اندیشه‌های میرزای نائینی و شیخ فضل الله نوری تبلور دو دیدگاه کاملاً متمایز عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی در حوزه فقه است؛ بلکه بر این باور است که با

۲۱. ترکمان، محمد (گردآورنده)، مکتوبات، اعلامیه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید

فضل الله نوری در مشروطیت، ص ۲۵۷.

موشکافی آرا و نظریات این دو فقیه در باره مشروطیت و حاکمیت سیاسی در اسلام، می‌توان رگه‌هایی از عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی را در اندیشه آنان یافت. اینک به بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های شیخ در باره حاکمیت در اسلام، مشروطیت و مؤلفه‌های آن می‌پردازیم:

الف) حکومت در عصر غیبت

بعضی از نویسندگان معاصر، نظریه «سلطنت مشروع» را به جمعی از فقهای عصر صفوی و قاجار از جمله شیخ فضل‌الله نوری نسبت داده‌اند. بر پایه این نظریه، سلطان و پادشاه در عصر غیبت در حوزه عرفیات، مانند ایجاد امنیت، حفظ مرزها، رابطه با کشورهای دیگر و اداره امور کلان اجتماعی و اقتصادی جامعه مسلمانان، دارای ولایت است. فقیه نیز در حوزه شرعیات مانند اخذ وجوه شرعی، سرپرستی محجوران و اداره موقوفات، ولایت دارد. ولایت شاه و فقیه در عرض یکدیگر است و هیچ‌یک از آنان از دیگری کسب ولایت نکرده است، بلکه ولایت هر دو از جانب امام زمان (عج) است.

نگارنده در نوشتاری مستقل به بررسی استناد این نظریه به فقهای مذکور پرداخته و در نهایت، به این نتیجه رسیده است که انتساب چنین نظریه‌ای به شیخ فضل‌الله نوری و دیگر فقهای مورد ادعا، مردود است و هیچ‌یک از دلایل مورد استناد این نویسندگان نمی‌تواند چنین انتسابی را ثابت کند.^{۲۲}

شیخ در آثار مکتوب خود بحثی تفصیلی و واضح در باره موضوع حکومت در عصر غیبت ندارد، ولی از لابه لای آثار او نکاتی به دست می‌آید. او اعتقاد به ولایت عام برای فقیهان دارد و دامنه ولایت آنان را مختص به حوزه شرعیات همچون افتا،

۲۲. امامی، مسعود، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۶، زمستان ۱۳۸۷، «سلطنت مشروع نظریه‌ای بدون نظریه پرداز».

قضایات، اخذ وجوه شرعی و اداره موقوفات می‌داند. به باور او، سیاست و حکومت داری که از آنها به عرفیات یاد می‌کند، از حوزه ولایت فقها خارج است. شیخ در رساله «حرمت مشروطه» ضمن اعتراض به نهاد مجلس می‌گوید:

... وکالت چه معنا دارد؟ موکل کیست؟ و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب

امور عرفیه است، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعیه

عامه است، این امر راجع به ولایت است، نه وکالت، و ولایت در زمان

غیبت امام زمان (عجل الله فرجه)، با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و

بزآن.^{۲۳}

در رساله تذکرة الغافل نیز ولایت فقها در محدوده اداره حکومت نفی شده و

تصریح گردیده که «امضا و انفاذ» مقرراتی را که «سلطان اسلام» برای «عمل

مأمورینش» وضع می‌کند، «ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد و وظیفه

آنها منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل

شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند».^{۲۴}

پس دیدگاه شیخ با میرزای نائینی در دامنه ولایت فقها متفاوت است. در نظر

نائینی، فقیه جامع الشرایط علاوه بر امور شرعی در گستره حکومت و سیاست هم

ولایت دارد؛^{۲۵} اما شیخ بعد از سلب ولایت از فقها در حوزه عرفیات، نظریه ای

روشن و منقح در باره حاکمیت سیاسی در عصر غیبت ارائه نمی‌دهد.

فقهای شیعه از گذشته دور تاکنون، حکومت را حق امامان معصوم(ع)

دانسته‌اند و غیر معصوم را هنگامی شایسته حکومت می‌دیدند که به اذن خاص یا

عام آنان، نیابت در حکومت داشته باشند. از سوی دیگر، آنان بر ضرورت عقلی

۲۳. زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

۲۴. همان، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۷.

۲۵. تنبیه الامّة و تنزیه الملة، ص ۷۶ و ۱۱۳.

وجود حکومت و ریاست در جامعه و نیز حفظ نظم و اجتناب از هرج و مرج و اختلال نظام تاکید داشتند. در این میان، فقها خود را با حکومت هایی مواجه می دیدند که با قهر و غلبه به اقتدار سیاسی رسیده اند. تردیدی نیست که این گونه حکومت ها چون فاقد مشروعیتی از جانب امام معصوم (ع) بودند، در نظر آنان، جائز و ظالم تلقی می شدند؛ زیرا مهم ترین ظلم آنان، غضب منصب حکومت بود که حق امامان (ع) و نایبان ایشان است.

کسانی همچون نائینی که ولایت در امور سیاسی را از آن فقیه می دانستند، بر این اعتقاد بودند که پادشاهان و خلفا در عصر غیبت، حق فقیه را غضب کرده اند، از این رو، آنان حتی اگر حکومتشان مشروطه هم باشد، حاکم ظالم و غاصب هستند.^{۲۶} در نظر امثال نائینی، حکومت مشروع و عادل در عصر غیبت، حکومت فقیه جامع شرایط است. پس آنان در مقابل اصل ضرورت عقلی حکومت در هر دوره و جامعه ای، پاسخی روشن ارائه می دهند.

اما فقهایی مانند شیخ که چنین ولایتی را برای فقیه قائل نیستند، با یک پرسش مهم مواجه می شوند و آن این است که در عصر غیبت که دسترسی به امام معصوم (ع) یعنی صاحب حق حکومت ممکن نیست و از سوی دیگر، ضرورت عقلی تشکیل حکومت و پرهیز از هرج و مرج همچنان باقی است، چه باید کرد؟ آیا هر کسی که اقدام به تشکیل حکومت کند، چون بدون اذن امام (ع) بر منصب او جای گرفته، ظالم و حکومت او فاقد مشروعیت است و در نتیجه، اقدام برای تشکیل هر حکومتی در عصر غیبت، حرام است؟^{۲۷} در این صورت، با اصل عقلی

۲۶. همان، ص ۷۹.

۲۷. ظاهر تقسیم بندی حاکم و امام به عادل و ظالم و انحصار حاکم عادل به امام معصوم (ع) و نایب عام یا خاص او در بسیاری از متون فقهی (ر. ک: المقننه، ص ۸۱۰؛ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۰۰؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۶)، گویای چنین

ضرورت حکومت در اجتماع و اجتناب از اختلال نظام چه باید کرد؟

پاسخ دوم این است که به اتکای اصل عقلی مزبور از پیش فرض غصبی بودن هر حکومتی در عصر غیبت دست برداریم و حکومت را همچون دیگر امور حسیبه به شمار آوریم که اهتمام به آن از جانب شارع مفروع عنه است و متصدی آن چون در عصر غیبت از جانب شارع تعیین نشده است، پس بر همه کسانی که قدرت انجام آن را مطابق موازین شرعی دارند، تشکیل حکومت واجب می شود.

در این صورت، نوع و ساختار حکومت و نحوه به قدرت رسیدن و عزل حاکمان و صفات و شرایط آنها در بسیاری از موارد، مسکوت می ماند و این زمینه وجود دارد که تعیین این امور - مادامی که مخالف شرع نباشد - تابع عقل عرفی شود.

گویا این پرسش در طول تاریخ عصر غیبت به طور جدی برای فقهای شیعه مطرح نبوده است؛ زیرا آنان هیچ گاه خود را در جایگاه انتخاب حاکم یا نوعی از حکومت یا اقدام برای تشکیل حکومت نمی دیدند، بلکه پیوسته با حکومت هایی مواجه بودند که از راه های گوناگون به اقتدار سیاسی رسیده اند و اراده و انتخاب آنان نقشی در شکل گیری آن حکومت ها نداشته است. اولین برهه ای از تاریخ که اراده فقهای شیعه نقش اساسی در تعیین ساختار حکومت پیدا کرده، عصر مشروطه است. طبیعی است که پرسش مذکور در انقلاب مشروطه پیش از هر دوره دیگری به ذهن شیعیان خطور می کرد؛ زیرا این پرسش در این دوره از حالت نظری محض

>
دیدگاهی است؛ هر چند نمی توان با اطمینان این نظریه را به صاحبان آن متون نسبت داد؛ زیرا بسیاری از پرسش هایی را که ما اینک در باره حکومت در عصر غیبت مطرح می کنیم، یا در ذهن فقهای گذشته مطرح نبوده است و یا اگر مطرح بوده، در متون خود به آن نپرداخته اند. از این رو، اطلاق این تقسیم بندی در هر دوره و هر حکومتی در عصر غیبت، قابل خدشه است.

خارج و دارای ثمره عملی شده بود.

شیخ فضل الله نوری هیچ پاسخ روشنی به این پرسش نمی دهد و این یکی از مهم ترین نقاط ضعف دیدگاه او و بسیاری دیگر از فقهای مشروعه خواه است. این ابهام موجب می شد که مخالفت آنان با مشروطیت به معنای دفاع از استبداد تلقی شود؛ زیرا آنان نظریه سومی در کنار مشروطیت و استبداد مطرح نکردند؛ در حالی که بی تردید شیخ از مخالفان استبداد بود و به همین جهت در آغاز انقلاب مشروطه در زمره رهبران آن جای داشت.

بر فقه پژوهان آشکار است که فقه سیاسی، بر خلاف فقه عبادی و معاملی، در تاریخ فقهات شیعه، ضعیف و کم مایه بوده است. فقها بیشتر به جنبه های فردی فقه پرداخته و از ابعاد اجتماعی و سیاسی آن غفلت کرده اند. میرزای نائینی همین عقب ماندگی را موجب «سربه زیری»^{۲۸} مسلمانان در مقابل اروپاییان و «گرفتاری اسلامیان به ذل رقیّت و اسارت طواغیت امت»^{۲۹} می داند.

این ضعف و نقصان، کم و بیش در دیدگاه همه فقها در باره حکومت در عصر غیبت وجود دارد، حتی نائینی و امثال او نیز که دیدگاهشان در باب تعیین حاکم تقریباً روشن است، در تبیین ساختار حکومت فقیه و تعامل فقها با یکدیگر و نقش و مشارکت مردم در حکومت و دیگر جنبه های حقوق اساسی، فاقد نظریاتی منقح و اجتهادی است.

تفاوت شیخ فضل الله نوری با فقهایی مانند نائینی در این است که شیخ به علت تصلّب در سنت^{۳۰} یا وحشت و بیزاری از تمدن غرب، از بسیاری از

۲۸. تنبیه الامّة و تنزیه الملة، ص ۹۰.

۲۹. همان، ص ۳۵.

۳۰. مقصود از سنت در اینجا، اخبار ماثور از معصومان(ع) نیست، بلکه مراد، شیوه و آیینی

است که از نسل های گذشته به نسل بعدی منتقل شده است.

پدیده‌های نوظهور که از آن سوی مرزها و به خصوص از جانب اروپاییان می‌آمد، گریزان بود و آن را خطری برای اسلام می‌دید، اما نائینی از دستاوردهای مطلوب عقلانیت غربی استقبال می‌کرد و برای آن محملی شرعی می‌یافت و می‌کوشید به این طریق، خلا نظری فقه را جبران کند. بنابراین شیخ - براساس تعریفی که در شماره نخستین این مقالات از تعبد و تعقل ارائه شد - در صف تعبد گرایان و نائینی در صف عقل گرایان جای می‌گیرد.

سنت‌گرایی شیخ، او را به مقابله با پدیده‌هایی همچون قانون، مشارکت مردمی، اعتماد به رای اکثریت، آزادی و مساوات وا می‌داشت. هر چند او در اظهار نظر در باره بعضی از این امور یک سان سخن نمی‌گوید و گاهی گونه‌ای از آنها را تأیید می‌کند، ولی پرهیز از نوگرایی در مواجهه با عقلانیت عصر جدید، چهره غالب اندیشه اوست.

به نظر می‌رسد فقر نظریه شیخ در باره حکومت در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین عوامل ابهام و ناسازگاری در اظهار نظرهای او باشد. او گاه اظهار نظرهای متفاوتی در باره ارکان و مؤلفه‌های گوناگون مشروطیت دارد که بسیاری از آنها با توجه به تغییر مصادیق و موضوعات خارجی قابل حل است. به عبارت دیگر، اختلاف او با مشروطه خواهان در این گونه موارد بر سر مسائل نظری نبود، بلکه شیخ با مصادیق موجود مشکل داشت. از این رو، با تغییر مصادیق و شرایط، نظر او نیز تغییر می‌یافت. شیخ در بازپرسی قبل از اعدامش، هنگامی که پیرم ارمنی که یکی از رهبران فاتح تهران بود، از او پرسید: تو بودی که مشروطه را حرام کردی؟ شجاعانه پاسخ داد: «بله، من بودم و تا ابد الدهر هم حرام خواهد بود. مؤسسن این مشروطه همه لامذهبین صرف هستند و مردم را فریب داده‌اند».^{۳۱}

۳۱. مکتوبات، اعلامیه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت، ص ۲۹۳.

همو در یکی از نطق‌های تحصن حضرت عبدالعظیم ایستاد و قرآنش را از جیش بیرون آورد و خطاب به مردم گفت: «به این قرآن، به این قرآن، به این قرآن! من با مشروطه مخالف نیستم».^{۳۲}

اما برخی از آرای او دقیقاً جنبه نظری دارد و در این موارد نیز گاهی به ناسازگاری برمی‌خوریم. پس از این، ضمن بررسی دیدگاه‌های شیخ در باره ارکان مشروطیت، به برخی از این موارد اشاره خواهیم کرد.

شیخ، محمد علی شاه را در رساله حرمت مشروطه، «السلطان العادل» می‌نامد.^{۳۳} از سوی دیگر، او حکومت شاهان را دارای مشروعیت دینی نمی‌داند و سلطان را «واجب الاطاعة» و «اولوا الامر» نمی‌شمارد.^{۳۴} همچنین جنبش عدالت خواهی را در آغاز نهضت، پسندیده و قابل دفاع می‌داند^{۳۵} و خود را نیز با آن همراه می‌کند و این گویای این است که شاهد ظلم‌های فراوانی در عهد شاهان قاجار بوده است.

پس مقصود شیخ از عادل بودن سلطان، نه دادن مشروعیت دینی به محمد علی شاه است و نه نادیده گرفتن ظلم‌هایی است که در حکومت او واقع می‌شود، بلکه منظور او دفاع از حکومتی است که نسبت به رقیب خود یعنی مشروطیت، به حال دین و ملت مفیدتر است. از این رو، می‌توان ادعا کرد که دیدگاه شیخ به پاسخ دومی که پیش از این مطرح شد، نزدیک‌تر است؛ یعنی او ضرورت وجود حکومت را برای جامعه مسلمانان دریافته و با انکار مشروطیت به دنبال جایگزین کردن بدیلی برای آن است و اذعان نیز دارد که این حکومت جایگزین، فاقد ولایت

۳۲. همان، ص ۲۹۹.

۳۳. رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۷.

۳۴. همان، ص ۱۵۳.

۳۵. شهرازی، ستار، بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه هفدهم، ص ۱۹۴.

از سوی شارع است و از این رو، حکومتی دینی که اطاعت از آن شرعاً واجب باشد، تلقی نمی‌شود.

نکته مهم در اندیشه شیخ این است که او حاکم چنین حکومتی را، جائز و ظالم نمی‌داند، بلکه او را سلطان عادل می‌شمارد؛ زیرا در نظر او ولایت سیاسی در عصر غیبت، حق گروه خاصی همچون فقیهان نیست؛ پس حاکمان در چنین دورانی حق کسی را غصب نکرده‌اند. از این رو، آنچه ملاک در توصیف آنان به عدل و ظلم است، نحوه تعامل آنها با مردم و فرهنگ و دین آنان است و در عین حال باید اذعان داشت هر حکومتی که خالی از ملکه عصمت باشد، از شائبه ظلم، گریزی ندارد. پس اوصاف حکومت‌ها به عدل و ظلم، امری نسبی خواهد بود که با مقایسه هر حکومتی نسبت به حکومت‌های رقیب شکل می‌گیرد.

شیخ نیز هر چند باور دارد که حکومت محمد علی شاه از ظلم و تعدی مبراً نیست، اما چنین حکومتی را در مقایسه با مشروطیت، حکومتی عادل و شرعاً قابل دفاع می‌داند. به اعتقاد او، با تأسیس مجلس و فرمان به مشروطیت از سوی مظفر الدین شاه، «ظلم شدیدتر» شده و «ظالم تغییر کرده» است و «اشدّ از همه آن که ظلم به دین اسلام زیاد شد که مقدم بر جان و مال است».^{۳۶} از این رو، او حکومت شاه قاجار را با همه کاستی‌هایش بر مشروطیت ترجیح می‌دهد.

شیخ تأسیس مجلس در ایران را «منشأ هرج و مرج فوق الطاقه» می‌دانست و این را زاینده سه ویژگی در ایران می‌دید، نخست «وجود مذاهب مختلفه، و دیگری کمی عده جنیدیه، سیمی کثرت ایلات بادیه، و در ممالک خارجه این سه وجود ندارد».^{۳۷} پس شیخ مشروطیت را موجب اختلال نظام و هرج و مرج می‌دید و حکومت شاه قاجار - بدون مشروطیت - را سبب حفظ نظام می‌دانست و به همین

۳۶. رسائل مشروطیت، رساله تذکرة الخافل، ص ۱۸۳.

۳۷. همان، ص ۱۸۹.

جهت، از آن حمایت می‌کرد. پس به نظر او هیچ حکومتی در عصر غیبت دارای نیابت از جانب امام زمان (ع) نیست، ولی این بدان معنا نیست که فاقد حق حاکمیت باشد، بلکه چون تشکیل حکومت، حتی در عصر غیبت، ضرورت عقلی دارد و گریزی از آن نیست، پس باید در پی حکومتی بود که کمترین ضرر و بیشترین سود را برای دین و مردم دارد.

ب) قانون و مجلس

از جمع بندی مجموعه اظهار نظرهای پراکنده و متفاوت شیخ در باره قانون که مهم ترین دستاورد مشروطیت به شمار می‌رود، این نتیجه، به دست می‌آید که به نظر او قانون وضع شده به وسیله مجلس، یا در امور «عامه» و کلی است و یا در «صغریات» و امور جزئی. اگر در امور کلی باشد، یا موافق شرع یا مخالف آن و یا قانون جدیدی است که سابقه‌ای در فقه ندارد. اگر قانون در امور کلی و موافق شرع باشد، وضع آن ربطی به جماعت و کتلی مجلس ندارد و «بالکلیه از وظیفه آن هیئت خارج» است و اگر مجلس اقدام به چنین کاری کند، چون اعضای آن از دانش فقهات و اجتهاد بی بهره‌اند، در مقام تدوین قانون و ترجیح آرای فقهی بر یکدیگر، «عمل به استحسان عقلی» خواهند کرد که در مذهب امامیه «حرام» است.^{۳۸}

اگر قانون، مخالف شریعت باشد، «بدعت و ضلالت محض»^{۳۹} خواهد بود. وضع «قانون جدید» نیز «منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین دارد»؛^{۴۰} زیرا «اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید»^{۴۱} و «شریعت در هر موضوع،

۳۸. همان، ص ۱۷۷.
 ۳۹. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.
 ۴۰. همان، رساله تذکرة العاقل، ص ۱۷۷.
 ۴۱. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.

حکمی و برای هر موقع، تکلیفی مقرر فرموده است»^{۴۲}. «قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش الخدش؛ لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود»^{۴۳}. «پس جعل قانون کلاً او بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است»^{۴۴}. البته در امور مستحدثه و «وقایع حادثه» باید به «نوّاب امام (ع) رجوع کرد تا آنان با «استنباط از کتاب و سنّت» حکم مسائل جدید را به دست آورند. پس کار آنان نیز استخراج و استنباط قانون الهی است، «نه تقنین و جعل»^{۴۵}.

اما «اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستور العملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن هم در صغرویات، بسیار خوب است». از آغاز نهضت مشروطیت نیز «قرار بود مجلس شورا فقط به کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می شد، قوانینی قرار دهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید»، اما «امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند... و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است، نسخ بر نمی دارد... پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی»^{۴۶}.

شیخ پس از اینکه تدوین قانون در امور دیوانی را سزاوار می بیند، به مشروطه

۴۲. بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه هشتم، ص ۱۴۴.

۴۳. رسائل مشروطیت، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۵.

۴۴. همان، ص ۱۷۶.

۴۵. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۶.

۴۶. بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه هشتم، ص ۱۴۴.

خواهان خرده می گیرد که «اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغرویات اعمال مأمورین دولت ... پس اسم شرع و قرآن چرا می بردند و متمسک به ذیل امضا و انفاذ حجج اسلام چرا می زدند و مخالف آن را چون محاد و معاند با امام (ع) می خواندند؟»^{۴۷}

او در رساله حرمت مشروطه سه انتقاد دیگر بر وضع قوانین از سوی مجلس دارد. نخست تلویحاً به اصل هفدهم قانون اساسی خرده می گیرد که تغییر قوانین را از وظایف مجلس شورای ملی شمرده است و در این مورد می گوید: «این تغییر از اسلام به کفر است یا از کفر به اسلام؟ و خرافت هر دو، معلوم». سپس فرض دیگری را مطرح می کند و آن این است که تغییر از اسلام به اسلام باشد، «یعنی از مباحی به مباح دیگر» و تغییر در چنین فرضی را قابل تصور می داند، ولی اشکال مهم تر و مبنایی تری را در این فرض مطرح می کند و آن این است که امر مباحی که «عند الشارع جائز الفعل و الترك است، غلط است که قانون لازم العمل شود و مجازات بر مخالفت آن مترتب شود»^{۴۸}. «چنین کاری حرام تشریعی و بدعت در دین است».^{۴۹}

ظاهر بخشی از سخنان او این است که او جایگاهی برای احکام حکومتی جدای از احکام اولی و ثانوی نمی شناسد و حداکثر تبدیل افعال مباح به واجب و حرام را در صورتی جایز می داند که تحت یکی از «عناوین ثانویه که در شرع منشا اختلاف حکم شود، مثل اطاعت والد یا نذر یا یمین یا نحو آن» که «در فقه محصور است» واقع شود و «اکثریت آرای بقال و بزآز» از وکلای مجلس در زمره آن عناوین نیست.^{۵۰}

۴۷. رسائل مشروطیت، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۷.

۴۸. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۱.

۴۹. همان، ص ۱۵۸.

۵۰. همان، ص ۱۶۱.

اما بخشی دیگر از رساله حرمت مشروطه شاید گویای این است که شیخ وضع قوانین الزامی را در محدوده مقررات دیوانی و دولتی نسبت به افعال مباح، جایز می‌داند و این گونه قوانین را چون به عنوان قوانین دینی وضع نمی‌شوند، بدعت و حرام نمی‌شمارد. او می‌گوید:

اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگر چه در امور مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانونیت التزام شده و می‌شود، حرام تشریمی و بدعت در دین است و کل بدعة ضلالة. مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزا مرتب نمایند، حرام است. «قل الله اذن لكم ام على الله فترون». مطالب دولتی و دستورات آن، همه وقت بود. لکن مسلم بود که این قواعد خارج از دین است.^{۵۱}

به نظر می‌رسد شیخ نگاهی همه سویه و دقیق به جایگاه قانون در نظام‌های مشروطه نداشته و همین ابهام موجب پراکندگی و تشتت در اظهار نظرهای او شده است.

شیخ سومین اشکال را که بر نحوه تصمیم‌گیری در مجلس وارد می‌داند اعتماد به رأی اکثریت است. به نظر او «اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه، غلط است».^{۵۲}

نقد و بررسی

دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری در باره قانون و قانون‌گذاری از جهات متعدد قابل نقد است:

۵۱. همان، ص ۱۵۸.

۵۲. همان، ص ۱۵۲.

اول: قلمرو دین

نگاه او - بر خلاف نائینی^{۵۳} - به دین و شریعت، اکثری است؛ یعنی دامنه آموزه های دین را چنان گسترده و همه جانبه می بیند که نیاز انسان ها به دانش های بشری از جمله حقوق عرفی از میان می رود یا به حداقل می رسد.

دیدگاه «دین اکثری» از جهات متعدد قابل نقد و ارزیابی است. پژوهش کامل در این زمینه، مجالی وسیع و مستقل می طلبد که خارج از حد نوشتار حاضر است؛ اما به اختصار مهم ترین نکات را در باره آن بیان می کنیم:

الف) طرف داران نظریه «دین اکثری» که در جامعه امروز ما نیز وجود دارند، کمال دین را در توسعه همه جانبه آن می دانند؛ در حالی که کمال دین، به هدف و رسالتی است که عهده دار آن است، نه به گسترش دادن آن به عرصه های بیگانه با آن. پس دین می تواند کامل و بی بدیل باشد، بدون آنکه توسعه ای نابجا به آن داده شود.

ب) مهم ترین پیامد نگاه اکثری به دین، ایجاد انتظارات نابجا از دین در باور مؤمنان است. مؤمنان بر پایه این دیدگاه، پاسخ بسیاری از مشکلات خود را از دین طلب می کنند و کمال دین را در تنوع آموزه ها و کوتاه کردن عقل بشر در بسیاری از حوزه های زندگی فردی و اجتماعی انسان می بینند. چون این انتظارات بر آورده

۵۳. آیت الله میرزا محمد حسین نائینی - چنان که در قسمت پیشین مقاله آمد (ر. ک: فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع) ش ۵۴، ص ۲۱۲) - مخالف دیدگاه دین اکثری است. به نظر او لازم نیست همه قوانین از اسلام گرفته شود، بلکه کافی است که قوانین «مخالف اسلام» نباشد. او با طعنه به طرف داران دین اکثری می گوید: گویا مثال معروف هر گردکانی گرد است، نه هر گردی گردکان، فراموش شده است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز با هوشمندی و درایت، وظیفه شورای نگهبان را در اصل نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم، تشخیص «عدم مغایرت» مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام، بیان کرده است، نه «مطابقت» با احکام اسلام.

نمی‌شود، یاس و شک در ایمان آنان رخنه می‌کند و در حقانیت دین به تردید می‌افتند و زمینه برای نفوذ اندیشه‌های سکولار فراهم می‌شود و در نهایت، دین را حتی در عرصه‌هایی که عهده دار هدایت انسان در آنها است، ناتوان و ضعیف می‌پندارند.

ج) متکلمان و فقیهان شیعه بر این باورند که هیچ فعلی از افعال مکلفان نیست، مگر اینکه برای آن حکمی نزد خداوند است.^{۵۴} برخی نیز بر این باور ادعای اجماع کرده‌اند.^{۵۵} پذیرش این دیدگاه مرادف یا ملازم با نظریه دین اکثری نیست؛ چون دیدگاه دین اکثری، نظر به مقام کشف و اثبات دارد و دیدگاه یاد شده، ناظر به مقام ثبوت است. به عبارت دیگر، مفاد نظریه دین اکثری، عدم نیاز به منابع غیر دینی یا به حداقل رسیدن آن برای کشف حقیقت است؛ در حالی که در دیدگاه فوق می‌توان ضمن اعتقاد به اینکه هر واقعه‌ای ثبوتاً، حکمی نزد خداوند دارد، راه دستیابی و کشف احکام الهی را منحصر به علوم دینی ندانست.

د). فقهای شیعه حق قانون‌گذاری را اصالتاً از آن خدا می‌دانند و در عین حال، وضع قوانین را به وسیله انسان که خارج از چارچوب فقه رایج است و نیاز جامعه امروز است، با رعایت شرایطی، جایز و بلکه لازم شمرده‌اند. آنان برای جمع میان حق انحصاری قانون‌گذاری برای خدا و جواز قانون‌گذاری انسان به شرط عدم مخالفت با شرع، توجیهات متفاوتی دارند که اجمالاً، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. قوانین به دو نوع «ثابت» و «متغیر» تقسیم می‌شوند. وضع قوانین ثابت که

۵۴. حلی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۴۳؛ بحرانی، یوسف، الحقائق الناضرة، ج ۱، ص ۲۵.

۵۵. ر. ک: خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، ص ۴۶۹؛ مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهة (البیع)، ج ۱، ص ۵۱۴.

به اقتضای خصوصیات ذاتی و ثابت انسان و طبیعت است، از سوی دین تعیین می‌شود و وضع قوانین متغیر که به اقتضای شرایط و خصوصیات متغیر حیات انسان است و نباید مغایر با قوانین ثابت باشد، بر عهده انسان است.^{۵۶}

۲. پیامبر اکرم (ص) از سوی خدا، همه قوانین و قواعد کلی مورد نیاز انسان را ابلاغ کرده است؛ ولی «تطبیق» این قوانین کلی در هر جامعه‌ای متناسب با شرایط و ویژگی‌های آن جامعه است. از این رو، انسان می‌تواند در جهت تطبیق قوانین شرع، اقدام به قانون‌گذاری کند.^{۵۷}

۳. شریعت در گستره حیات فردی و اجتماعی انسان، قوانینی را الزامی و در اموری او را محدود کرده است و در ورای این محدوده، انسان را آزاد نهاده و حق قانون‌گذاری را مادامی که منافات با شریعت نداشته باشد، به او واگذاشته است. پس انسان می‌تواند قوانینی الزامی برای تدبیر زندگی خود در این میدان آزاد حقوقی که به آن «منطقة الفراغ» گفته می‌شود، وضع کند.^{۵۸}

به نظر می‌رسد این سه دیدگاه، تفاوت اساسی با یکدیگر ندارند و هر سه، در صدد تبیین یک واقعیت با سه بیان متفاوت می‌باشند. به همین جهت است که میرزای نائینی در «رساله تنبیه الامة» قول اول و سوم را با هم پذیرفته است.

دیدگاه شیخ فضل الله نوری به قول دوم نزدیک است؛ زیرا او وضع قانون بشری در «صغریات» را جایز می‌داند و «صغریات» همان مصادیق قوانین شرعی در جامعه هستند. قول دوم - همچون قول اول و سوم - نه ملازم با اندیشه «دین ۵۶. تنبیه الامة و تنزیه الملة»، ص ۱۳۳؛ طباطبایی، سید محمد حسین، بررسی‌های اسلامی، ص ۱۷۹.

۵۷. شیرازی، سید محمد، الفقه، ج ۱۰۰، ص ۲۱؛ مکارم شیرازی، ناصر، انوارالفقاهه (البیع)، ج ۱، ص ۵۰۹؛ منتظری، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۱.

۵۸. تنبیه الامة، ص ۱۰۷؛ صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، ص ۳۸۰ و ۶۸۹؛ صدر، سید محمد صادق، ماوراء الفقه، ج ۹، ص ۷۲.

اکثری» است و نه منافات با آن دارد؛ هر چند این قول نسبت به دو قول دیگر، تناسب بیشتری با نظریه «دین اکثری» دارد.

بنیاد اندیشه «دین اکثری» احساس عدم نیاز به علوم غیر دینی است. این ویژگی نسبی، ممکن است با هر سه قول مذکور جمع شود؛ مثلاً در قول سوم که تناسب بیشتری با نظریات «دین اقلی» یا «دین غیر اکثری» دارد، ممکن است دایره «منطقه الفراغ» چنان تنگ شود که نیاز به علوم غیر دینی به حداقل برسد؛ چنان که در قول دوم نیز ممکن است دایره «احکام متغیر» به حداقل برسد و به همین جهت از نیاز به علوم غیر دینی کاسته شود.

آنچه سبب می شود که شیخ را - بر خلاف نائینی - در صف طرف داران نظریه «دین اکثری» قرار دهیم، احساس عدم نیاز او به آموختن و اقتباس از دانش های نو و دستاوردهای تمدن جدید است. شیخ در قبال اندیشه مشروطیت که دستاورد تمدن غرب بود، می گوید:

قانون الهی ما ... جمیع مواد سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش الخدش. لذا ما ابدأً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود.^{۵۹}

امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون توسعه قایل شده اند، غافل از اینکه ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند... و ما اهل اسلام، شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی دارد.^{۶۰}

اما نائینی قضاوت دیگری در قبال مشروطیت غربی دارد. او «جوود استنباط و حسن استخراج» غربیان را می ستاید که معانی «مسئله و شورویّه و مقیده و مشروطه» را استنباط کرده «و به وسیله تجزیه قوای مملکت و قصر شغل متصدیان،

۵۹. رسائل مشروطیت، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۵.

۶۰. بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه هشتم، ص ۱۴۴.

فقط به قوه اجراییه و در تحت آرای قوه مسدده... وجود خارجی اش» دادند. در نهایت متواضعانه می گوید: «زهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سربه زیری و غبطه ما مردم است». ۶۱

این دو نگاه متفاوت به دانش های غیر دینی، یکی را در صف طرف داران اندیشه «دین اکثری» قرار می دهد و دیگری را از آن خارج می سازد.

ه) نگاه اکثری یا اقلی به دین و شریعت، نسبی است؛ یعنی ممکن است دیدگاه برخی به دین در مقایسه با دیدگاه برخی دیگر، اکثری و در مقایسه با دیدگاه گروه سومی، اقلی باشد. از این رو، در باره قلمرو دین با طیف متنوعی از نظریات مواجه می شویم که در یک سوی آن، دیدگاه کسانی است که بیش از دیگران گستره دین را فراخ می بینند و در سوی دیگر آن، دیدگاهی است که بیش از همه نظریات رقیب، دامنه دین را کوچک می پندارند. در چنین وضعیتی، تعیین دقیق مرزهای قلمرو دین در عرصه های گوناگون، نیازمند پژوهشی گسترده و همه جانبه از زوایای درون دینی و برون دینی است.

با اینکه مرزبندی دقیق قلمرو دین، کاری دشوار است، ولی می توان دیدگاه های افراطی را نقد کرد و نقاط ضعف آنها را آشکار ساخت. یکی از این دیدگاه ها، اندیشه دین اکثری است که از مکتوبات شیخ فضل الله نوری برداشت می شود و به طور پراکنده در اظهار نظر برخی از عالمان دین وجود دارد. در جانب دیگر نظریات مربوط به قلمرو دین، دیدگاه افراطی گروهی از روشنفکران دینی است که می کوشند برای هماهنگی دین با برخی از دستاوردهای مظنون یا مشکوک و یا حتی مردود تمدن غرب، دین را هر چه می توانند کوچک تر کنند تا بر دامنه انتخاب آزاد بشر در قبال دستاوردهای تمدن غرب افزوده شود.

صاحبان این اندیشه برای رسیدن به هدف هماهنگی دین با مدرنیسم، دست

کم تاکنون از سه راه مختلف اقدام کرده اند:

۶۱. تنبیه الامه، ص ۹۰.

۱. محدود کردن قلمرو دین به حوزه های فردی و رابطه میان انسان و خدا. آنان در قبال حجم بسیار گسترده آموزه های اجتماعی قرآن و سنت، نگاه ابزاری و تاریخ مند به آنها را مطرح می کنند تا بدین وسیله این گونه آموزه ها را از حوزه دین خارج سازند. همچنین با طرح بحث «انتظارات از دین» پیشاپیش دست دین را در ارائه آموزه های مخالف با آنچه آنان از دین انتظار دارند، بسته اند.

۲. تفسیر به رای و تأویل آموزه هایی از دین که مخالف فرهنگ و تمدن امروز غرب است.^{۶۲}

۳. نسبت دادن نقص و خطا به قرآن و حجت های الهی (ع) که دو منبع اصلی دین هستند. این آخرین مرحله از اقدامات گروهی از روشنفکران دینی در ایران است که در جهت زدودن قداست از منابع دینی و قابل نقد نشان دادن آنها قرار دارد و بدین طریق می کوشند با تخریب مهم ترین رکن دین که فوق بشری بودن آن است، حقیقت دین را از عرش به فرش آورند و هم سطح خود قرار دهند و زمینه را برای هرگونه تغییر و تبدیل در آن مهیا سازند.

نقد دیدگاه های این گروه از روشنفکران از موضوع این نوشتار خارج است و مجال دیگری می طلبد.^{۶۳} مقصود نگارنده از طرح اجمالی دیدگاه این گروه از ناگفته پیداست که این گونه تفسیرها و تأویل ها با تلون و دگرگونی اندیشه های رایج در غرب، رنگ می بازد و شکل نو پیدا می کند؛ چنان که در دوره ای از تاریخ روشنفکری دینی در ایران با رواج اندیشه های کمونیستی و سوسیالیستی در غرب، تفسیرهای دینی از روشنفکران نیز متأثر از این مکاتب بود و با افول این اندیشه ها در غرب و یکه تازی اندیشه های لیبرالیستی، روشنفکران داخلی نیز به مرور در دیدگاه های خود تجدید نظر کردند و قرائت و تفسیری از دین مطابق با اندیشه رایج در غرب ارائه دادند.

۶۳. نگارنده در سلسله مقالاتی به نقد و ارزیابی برخی از آرای این گروه از روشنفکران دینی که در جهت هماهنگ کردن دین و شریعت با اندیشه مدرنیسم می باشد، پرداخته است. ر. لک: امامی، مسعود، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع) ش ۴۰، ۴۱، ۴۲، زمستان ۱۳۸۳ و بهار و تابستان ۱۳۸۴، «روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه»، (۱)، (۲)، (۳).

روشنفکران دینی این است که انکار اندیشه دین اکثری در این نوشتار به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه دین اقلی، بنابر آنچه این گروه از روشنفکران مطرح می کنند، نیست و میان این دو نظریه افراطی، دیدگاه یا دیدگاه های متعادلی وجود دارد که با عقل و نقل سازگارتر است.

(و) حامیان اندیشه دین اکثری ممکن است برای اثبات مدعای خود به بعضی از آیات و روایات استدلال کنند.^{۶۴} ظاهر این دسته از آیات و روایات این است که هر آنچه را که انسان بدان نیاز دارد، در قرآن و نزد عسرت می توان یافت و آن دو، در بردارنده همه دانش ها هستند. آنان از این پیام چنین نتیجه می گیرند که انسان با

۶۴. مانند: سوره نحل، آیه ۸۹: «نزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء».

سوره انعام، آیه ۳۸: «ما فرطنا في الكتاب من شيء».

سوره انعام، آیه ۵۹: «لارطب ولا يابس إلا في كتاب مبين».

روایاتی در این زمینه وجود دارد؛ مانند:

عن أبي عبدالله (ع)، قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن نبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ إلا وقد أنزله الله فيه».

عن أبي جعفر (ع)، قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله (ص) وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً».

عن أبي عبدالله (ع)، قال: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة».

عن أبي عبدالله (ع)، قال: «ما من امر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال».

عن أبي عبدالله (ع) قال: «كتاب الله فيه نبا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وفصل ما بينكم ونحن نعلمه» (ر. ك: کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۵۹-۶۱).

قال رسول الله (ص) في خطبته في حجة الوداع: «أيها الناس، اتقوا الله ما من شيء يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه وأمرتكم به» (ر. ك: مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۱).

مراجعه به کتاب و سنت می تواند همه نیازهای خود یا بسیاری از آنها را مرتفع سازد و نیازی به سایر علوم و دانش ها یا بسیاری از آنها ندارد.

استدلال به این دسته از آیات و روایات را می توان این گونه پاسخ داد:

اولاً، بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت در باره آیه ۸۹ سوره نحل که مهم ترین آیه مورد استدلال برای نظریه دین اکثری است، تصریح کرده اند که اطلاق «کل شیء» در آیه مزبور، منصرف به «امور دینی» است^{۶۵} و شامل همه دانش های مورد نیاز انسان نمی شود. برخی از همین گروه مفسران در پاسخ به این اشکال که قرآن چگونه در بردارنده همه امور مربوط به دین است، در حالی که ما پاسخ بسیاری از پرسش های دینی خود را در آن نمی یابیم، این گونه جواب داده اند که قرآن کریم برخی از امور دینی را به صراحت بیان کرده است و پاسخ برخی دیگر را به سنت پیامبر (ص) و سایر ادله معتبر همچون عقل احاله داده است.^{۶۶} بنابراین حتی در امور دینی نیز مراجعه به قرآن ما را از مراجعه به سایر منابع مانند عقل، بی نیاز نمی کند.

برخی از مفسران، احتمال داده اند که در این گونه آیات مراد این است که قرآن در بردارنده همه علوم و معارف است و پاسخ هر سؤالی را در آن می توان یافت؛ چنان که بعضی از روایات بر همین مطلب دلالت دارد. آنان توضیح داده اند که در ۶۵. ر. ک: مرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۲۰؛ بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۳، ص ۲۳۷؛ طوسی، محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ طبرسی، فضل بن الحسن، جوامع الجامع، ج ۲، ص ۳۰۴؛ زمخشری، محمود، الکشاف، ج ۲، ص ۲۳۸؛ مشهدی، محمد بن محمد رضا، کنزالدقائق، ج ۷، ص ۲۵۲؛ حقی، اسماعیل، روح البیان، ج ۵، ص ۷۱؛ طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱؛ فضل الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، ج ۱۳، ص ۲۷۹.

۶۶. انوار التنزیل و اسرار التأویل، همان؛ جوامع الجامع، همان؛ التبیان فی تفسیر القرآن، همان؛ الکشاف، همان؛ روح البیان، همان.

این صورت، چنین دانش گسترده‌ای به دلالت لفظی قرآن قابل دستیابی نیست، بلکه در مقام رفیعی جای دارد که این الفاظ، تجلی لفظی آن جایگاه بلند هستند و بهره‌مندی از آن حقیقت ملکوتی، جز برای اولیای معصوم (ع) ممکن نیست؛^{۶۷} چنان‌که در برخی از این گونه روایات آمده که «ما اهل بیت (ع) به چنین دانشی از قرآن دسترسی داریم» و «عقول انسان‌ها از دستیابی به آن عاجز است». پس بنابراین هر یک از وجوهی که مفسران ذکر کرده‌اند، مراجعه به قرآن نمی‌تواند ما را در کسب علوم مورد نیاز - حتی علوم دینی - از غیر قرآن بی‌نیاز کند.

ثانیاً، حقیقت دین، عین معرفت دینی نیست. آنچه از کمال و بی‌نیازی قرآن و عترت در امور دینی گفته شده است، مربوط به حقیقت دین است، نه معرفت دینی. آنچه ما اینک به عنوان معارف دینی در عصر غیبت یعنی عصر محرومیت از حضور حجّت خدا (ع) در اختیار داریم، به علت آسیب‌های گوناگونی که در طول تاریخ بر آن وارد شده، کم و بیش، از حقیقت خود فاصله گرفته است. از این رو، کمال و بالندگی که برای اصل دین ثابت است، برای معرفت دینی در اختیار ما به همان اندازه ثابت نیست.^{۶۸}

با توجه به تفکیک میان حقیقت دین و معرفت دینی، می‌توان به پاسخ استدلال طرف داران اندیشه دین‌اکثری به روایاتی که بر دانش گسترده پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) دلالت دارد، دست یافت؛ زیرا وجود چنین دانش همه‌جانبه‌ای برای آنان به معنای امکان دستیابی ما به آن دانش از طریق آنان نیست، بلکه آنچه اینک از دانش آنان در اختیار ما است، مقدار محدودی از روایات است که با

۶۷. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، ج ۸، ص ۲۵۲.

۶۸. برای آگاهی تفصیلی از کاستی‌های دانش فقه در عصر غیبت ر. ک: امامی، مسعود، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، ش ۳۸، تابستان ۱۳۸۳، «فقه حاضر و امام غایب جستاری در کاستی‌های فقه در عصر غیبت».

اخبار و روایات ساختگی و غیر متقن در هم آمیخته است. به عبارت دیگر، باید میان دانش اهل بیت (ع) و سنت ماثور فرق نهاد. آنچه ما به آن دسترسی داریم، مجموعه‌ای از روایات است که در گذر تاریخ به دست ما رسیده است و آنچه به جامعیت و گستردگی توصیف شده است، دانش گسترده و همه جانبه آنان است.

دوم: قانون‌گذاری و نیاز به علوم غیر دینی

اداره جامعه دینی و مدیریت حکومت اسلامی نیازمند علوم و فنون گوناگونی است که بخشی از آن، فقه یا علوم دینی است. اگر دامنه شریعت را به همه افعال مکلفان هم توسعه دهیم، باز از نیاز ما به سایر علوم و فنون کاسته نمی‌شود؛ زیرا فقه در بسیاری از موارد فقط به ارائه قواعد کلی می‌پردازد و تعیین مصادیق آن را در صحنه زندگی فردی و اجتماعی بر عهده مکلفان می‌نهد. در اینجا علوم طبیعی که عهده دار کشف روابط واقعی میان پدیده‌های طبیعی هستند، نقش مهمی را در تعیین مصادیق قواعد فقهی ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، تعیین حکم تکلیفی یا وضعی بسیاری از افعال و وقایع، منوط به تعیین نتایج و پیامدهای عینی و واقعی آن برای فرد یا جامعه است و آگاهی به نتایج عینی افعال و پدیده‌ها با علم به روابط اشیای طبیعی حاصل می‌شود و چنین علمی در حوزه دانش تجربی است.

از سوی دیگر، رسالت قانون‌گذاری در دنیای امروز با بیان قوانین بسیار کلی و مبهم به پایان نمی‌رسد. قانون‌گذار موظف است که مصادیق شاخص و شایع در هر جامعه‌ای را در قانون ذکر کند تا از اجمال آن بکاهد و بر وضوح آن بیفزاید؛ چنان که پیامبر اکرم و امامان معصوم (علیهم السلام) در عصر خود چنین می‌کردند و تردیدی نیست که تعیین بسیاری از این مصادیق نیازمند کارشناسان علوم و فنون گوناگون است. پس قانون‌گذاری در حکومت اسلامی منحصر به فقیه نیست و فقاہت شرط کافی برای آن نمی‌باشد؛ بلکه فقه شرط لازم آن است و مجلس قانون

گذاری می‌بایست در بردارنده همه کارشناسان و متخصصانی باشد که برای وضع قوانین به دانش آنها نیاز است. میرزای نائینی خردمندانه در باره اولین شرط از شرایط نمایندگان مجلس می‌گوید:

اول: علمیت کامله در باب سیاسات و فی الحقیقه مجتهد بودن در فنّ سیاست، حقوق مشترکه بین الملل و اطلاع از دقایق و خفایای حیّل معموله بین الدول و خبیرت کامله به خصوصیات وظایف لازمه و اطلاع بر مقتضیات عصر که بعون الله تعالی و حسن تاییده به انضمام این علمیت کامله سیاسیّه به فقاهت هیئت مجتهدین منتخبین برای تنقیص آرا و تطبیقش بر شرعیات، قوه علمیّه لازمه در سیاست امور اّمّت به قدر قوه بشریه کامل و نتیجه مقصوده مترتّب گردد. ۶۹

به نظر می‌رسد شیخ درک روشنی از جایگاه قانون و مجلس در حکومت‌های مشروطه نداشته است. گویا او وضع قوانین کلی را در جامعه آن روز ایران بیهوده دانسته است؛ زیرا به باور او دین ما «جمیع مواد سیاسیّه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارش الخدش. لذا ما ابدأ محتاج به جعل قانون نخواهیم بود». شیخ می‌پنداشته که وضع قانون در حکومت مشروطه در مواردی است که فقه و شریعت در آن موارد، ساکت است و چون نگاه او به دین و شریعت، اکثری بوده است، وضع «قانون جدید» را بی‌مورد و وضع قانون موافق شرع را بیهوده می‌دانسته و فقط به وضع قوانین در «صغریات» و امور جزئی و اجرایی رضایت می‌داده است.

سوم: وضع قانون موافق شرع - بر خلاف نظر شیخ - نه تنها بیهوده نیست، بلکه لازم است؛ زیرا فقها در حکم بسیاری از موضوعات شرعی اختلاف دارند و اگر حکومت با استناد به فقه از وضع قانون معینی در این گونه موارد پرهیز کند،

۶۹. تئیه الأّمّة و تنزیه الملة، ص ۱۲۴.

موجب اختلال در نظم جامعه خواهد شد. پس چاره‌ای نیست، جز آنکه قانون گذار یکی از آرای فقهی را به عنوان قانون لازم الاجرا انتخاب کند.

چهارم: شیخ مدعی است که قوانین در «صغریات و اعمال مامورین دولتی» ربطی به «شرع و قرآن» ندارد و در تصویب آنها، نیازی به «امضا و انفاذ حجج اسلام» نیست. این سخن شیخ، واضح البطلان است؛ زیرا - اگر قائل به نظریه دین اکثری هم باشیم - هر قانونی، حتی قوانین در صغریات و اعمال مامورین دولتی می‌بایست مخالف قرآن و شرع نباشد و به همین جهت نیازمند امضا و انفاذ فقهاست.

پنجم: شیخ مدعی است امر مباحی که «عند الشارع جائز الفعل و الترك است، غلط است که قانون لازم العمل شود و مجازات بر مخالفت آن مترتب شود»، مگر اینکه تحت یکی از «عناوین ثانویه» که «در فقه محصور است»، واقع شود و «اکثریت آرای» نمایندگان مجلس از آن عناوین نیست.

میرزای نائینی دو پاسخ درست به این شبهه داده است؛ نخست آنکه «الزام و التزام» به فعل یا ترکی که در شرع الزام ندارد، هنگامی بدعت و نامشروع است که «به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی عزآسمه است، ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، و الا بدون اقتران به عنوان مذکور» جایز است، خواه شخصی چنین الزامی را بر خود قرار دهد یا جمعی چنین کنند.

دوم آنکه تردیدی در وجوب «حفظ نظام و صیانت اساس محدودیت و مسئولیت سلطنت» نیست و این واجب، عقلاً متوقف بر وضع قوانین است و «چنان که امور غیر واجبه بالذات به تعلق نذر و عهد و یمین و ... واجب و لازم العمل می‌شود، همین طور اگر اقامه واجبی هم بر آن متوقف شود، لامحالة عقلاً لازم العمل و بالعرض واجب خواهد بود؛ هر چند اتصاف مقدمه واجب را به وجوب شرعی استقلالی هم قائل باشیم؛ چه، بالضرورة توقف واجب بر آن عقلاً

موجب لزوم اتیان است و این مقدار از لزوم مقدمه فیما بین تمام علمای اسلام
اتفاقی و از ضروریات است.^{۷۰}

ششم: اکثریت آرا

به نظر شیخ «اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است»^{۷۱}. نائینی در
پاسخ به شیخ می گوید که اساس حکومت در اسلام بر مشورت است و اگر کسانی
که طرف مشورت اند، با هم اختلاف نظر داشته باشند، اکثریت آرای آنان «اقوای
مرجّحات نوعیه» است.

این رای نائینی، مبتنی بر این دیدگاه است که مراجعه به آرای عموم مردم یا
آرای نمایندگان آنان در تصمیم گیری های جمعی و رجحان نظر اکثریت بر اقلیت،
به جهت کشف واقع است؛ چنان که مشورت نیز در مواردی صورت می گیرد که
حقیقت روشن نیست و مشورت کننده با رایزنی در صدد دستیابی به حقیقت است.
اگر یگانه هدف از مراجعه به آرای عمومی، یافتن حقیقت باشد، پس در
مواردی باید به آرای عمومی رجوع کرد که حقیقت روشن نیست. برخی از موافقان
دموکراسی و رجوع به آرای عمومی، همین مبنا را برگزیده اند و پنداشته اند در
اموری که حقیقت روشن است، یا راه رسیدن به آن از طریق کاوشهای علمی وجود
دارد، مراجعه به رای مردم برای تصمیم گیری جمعی درست نیست.^{۷۲} شاید نظر
میرزای نائینی نیز همین باشد.

از سوی دیگر، برخی از مخالفان دموکراسی نیز می پندارند که مبنای
دموکراسی و اعتبار رای اکثریت، کشف حقیقت است و چون رای اکثریت را
کاشف از حقیقت نمی دانند، بنابراین مراجعه به آرای عمومی برای

۷۰. همان، ص ۱۰۷.

۷۱. رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

۷۲. ملکیان، مصطفی، سنت و سکولاریسم، مقاله «سکولاریسم و حکومت دینی»، ص ۲۵۰.

تصمیم‌گیری‌های جمعی را مردود دانسته‌اند.^{۷۳}

گروهی از متفکران غربی که مدافع دموکراسی هستند، بر این باورند که هر گونه تصمیم‌گیری جمعی در نظام دموکراتیک به طور مستقیم یا غیر مستقیم با مراجعه به رای آحاد مردم، تعیین می‌شود. آن‌گاه در قالب برهان اِنّی (استدلال از معلول به علت) به این نتیجه می‌رسند که دموکراسی مبتنی بر نسبی‌گرایی است؛ یعنی «در حاکمیت اکثریت، این حقیقت مسلم انگاشته می‌شود که همه افراد می‌توانند منافع خود را تشخیص دهند و هیچ گروهی نمی‌تواند ادعای حق انحصاری بر حقیقت یا خرد سیاسی داشته باشد. بنابراین حاکمیت اکثریت با این ادعا سازگار نیست که حقیقت واحد در باره ماهیت انسان، زندگی خوب و سعادت آمیز یا جامعه عادلانه در اختیار شخص یا گروهی است و می‌تواند آن را اعمال و یا بر دیگران تحمیل کند».^{۷۴}

بعضی در باره تکیه اندیشه دموکراسی بر نسبی‌گرایی این گونه خرده گرفته‌اند که نسبی‌گرایی مطلق «به این نتیجه می‌انجامد که دموکراسی به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های سیاسی، بر دیگر امثال حکومت برتری نداشته باشد».^{۷۵} به عبارت دیگر، این گونه نسبی‌گرایی، شامل اندیشه دموکراسی هم خواهد شد و آن را نیز از اعتبار ساقط می‌کند.

همه این نقض و ابرام‌ها و گفتگوهای علمی بر این اصل مبتنی است که علت مراجعه به آرای عمومی، یافتن حقیقت است. اما به نظر می‌رسد علت اصلی مراجعه به آرای عمومی و سپس ترجیح رای اکثریت بر اقلیت، حق انتخاب آزاد

۷۳. طباطبایی، سید محمد حسین، بررسی‌های اسلامی، ص ۱۸۲؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۴۱۵.

۷۴. مارتین لیپست، سیمور، دایرة المعارف دموکراسی، ج ۱، ص ۲۲۱.

۷۵. بشیریه، حسین، درسهای دموکراسی برای همه، ص ۲۷.

آحاد انسان‌ها برای تعیین سرنوشت خویش است.

انسان موجودی دارای اراده آزاد است. رشد و کمال او در حوزه افعال اختیاری‌اش هنگامی تحقق می‌یابد که این افعال، آزادانه و بدون هیچ جبر و اکراهی از او صادر شوند. ایمان، اعتقادات و صفات پسندیده اخلاقی بدون انتخاب آزاد تحقق نمی‌یابند. انسانی را تصور کنید که در همه عمر خود پیوسته سخن راست گفته و هیچ‌گاه دروغ بر زبان جاری نساخته است؛ اما او در این پای بندی به راستی و پرهیز از دروغ، پیوسته مقهور جبر و اکراه دیگری بوده و هیچ‌گاه راستی را آزادانه بر نگزیده است. در این صورت، او به هیچ وجه دارای هیچ مرتبه‌ای از صفت اخلاقی صدق نیست، بر خلاف فرد دیگری که به انتخاب آزاد خود پیوسته از راستی پرهیز داشته و پس از عمری دروغ‌گویی، تصمیم می‌گیرد که سخن راست بر زبان جاری سازد. آن‌گاه در بزنگاه یک انتخاب آزاد که وسوسه دروغ در آن وجود دارد، آزادانه راست می‌گوید. او با همین یک بار راست‌گویی دارای مرتبه‌ای از صفت نفسانی صدق می‌شود.

این ویژگی در خلقت انسان که رشد روحی و معنوی او متوقف بر انتخاب آزاد اوست، موجب می‌شود که ادیان الهی و مکاتب بشری که داعیه رشد و کمال انسان را در پرتو پای بندی به تعالیم خود دارند، آموزه‌های خود را در بستری از انتخاب آزاد برای بشر عرضه کنند. پس دین اگر چه قوانینی آورده است که دارای الزام تشریحی است و به متخلفان وعده عذاب اخروی داده است، اما الزام و اجبار تکوینی انسان‌ها را در عمل به این قوانین نمی‌پسندد و حق انتخاب آنان را در پذیرش دین و عمل به قوانین آن پذیرفته است.

از این رو، می‌توان گفت که اصل اولی در حیات معنوی انسان، حق انتخاب آزاد او برای تعیین سرنوشت خویش است. در این میان، وظیفه پیامبران و اوصیای ایشان (ع) و مصلحان جز ابلاغ پیام حق و تبیین راه سعادت بشر نیست.

قرآن کریم و سیره و سنت اولیای دین (ع) مؤید این اصل مسلم عقلی است. بررسی
دلایل نقلی در این زمینه مجالی واسع می طلبد که از رسالت این نوشتار خارج است.
در اینجا فقط به نمونه ای از آیات قرآن کریم در این زمینه اشاره می شود:

- و ما علی الرسول إلا البلاغ؛^{۷۶}

و بر پیامبر چیزی جز ابلاغ پیام الهی نیست.

- فإتّما عليك البلاغ و علينا الحساب؛^{۷۷}

تو فقط مأمور ابلاغ هستی و حساب آنها بر ماست.

- فهل علی الرسول إلا البلاغ المبین؛^{۷۸}

آیا وظیفه ای بر پیامبر جز ابلاغ آشکار پیام الهی هست؟

- والذین اتّخذوا من دونه اولیاء اللّٰه حفیظ علیهم و ما اتت علیهم بوکیل؛^{۷۹}

کسانی که غیر خدا را ولی خود انتخاب کردند، خداوند حساب همه اعمال
آنها را نگه می دارد و تو مأمور نیستی که آنها را مجبور به قبول حق کنی.

- فإن اعرضوا فما أرسلناك علیهم حفیظاً إن علیك إلا البلاغ؛^{۸۰}

و اگر روی گردان شوند، ما تو را حافظ آنان (و مأمور اجبارشان) قرار
نداده ایم؛ وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است.

- فذکر إنّما اتت مذکر لست علیهم بمصیطر؛^{۸۱}

پس تذکره که تو فقط تذکر دهنده ای. تو سلطه گر بر آنان نیستی که

(برایمان) مجبورشان کنی.

۷۶. سوره نور، آیه ۵۴.

۷۷. سوره رعد، آیه ۴۰.

۷۸. سوره نحل، آیه ۳۵.

۷۹. سوره شوری، آیه ۶.

۸۰. سوره شوری، آیه ۲۸.

۸۱. سوره غاشیه، آیه ۲۱ و ۲۲.

- و قل الحق من ربکم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر؛^{۸۲}

بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هرکس می خواهد، ایمان بیاورد (و این حقیقت را بپذیرا شود) و هرکس می خواهد، کافر گردد.

- ولوشاء ربک لأمن من فی الارض کلهم جمیعاً أفانت تُکره الناس حتی یكونوا مؤمنین؛^{۸۳}

و اگر پروردگارت می خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی (به اجبار) ایمان می آوردند؛ آیا تو می خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟

- لا إکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی؛^{۸۴}

در قبول دین، اکراهی نیست؛ زیرا راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. - لعلک باخع نفسک الا یكونوا مؤمنین إن نشأ ننزل علیهم من السماء آیه فظنلت اعتناقهم لها خاضعین؛^{۸۵}

گوی می خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی، به خاطر اینکه آنها ایمان نمی آورند. اگر ما اراده کنیم، از آسمان بر آنان آیه ای نازل کنیم که گردن هایشان در برابر آن خاضع گردد.

گاهی حق انتخاب آزاد در زندگی جمعی، منجر به تعارض خواسته ها و درگیری میان آنها و بر هم خوردن نظم و انسجام جامعه می شود؛ یعنی دو آرمان مطلوب انسان که عبارت از آزادی در انتخاب و نظم جامعه است و هر دو مقدمه رشد و بالندگی انسان اند، با یکدیگر تراحم پیدا می کنند. در این میان می بایست تا

۸۲. سوره کهف، آیه ۲۹.

۸۳. سوره یونس، آیه ۹۹.

۸۴. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۸۵. سوره شعراء، آیات ۳ و ۴. ترجمه آیات یاد شده، از آیت الله ناصر مکارم شیرازی است.

جایی که ممکن است، ضمن حفظ نظم جامعه، کمترین خلل به حق انتخاب آزاد افراد جامعه وارد شود و بهترین گزینه برای چنین هدفی، وضع قوانینی الزام آور و اجباری در مقام تشریع و تکوین برای حفظ نظم جامعه و به انتخاب آزاد افراد جامعه است؛ چون در این صورت، هر چند افراد جامعه با وضع چنین قوانینی، مجبور به انجام بعضی از اعمال یا ترك بعضی از اعمال می گردند، ولی این قوانین به انتخاب خود آنها بوده است. پس چنین اجباری، زائیده انتخاب آزاد افراد جامعه است و بدین ترتیب، به اصل آزادی اراده کمترین خلل وارد شده است.

اما چون افراد جامعه به ندرت بر تصمیم واحدی اتفاق نظر پیدا می کنند و در نتیجه در وضع قوانین اجباری نیز دچار اختلاف می شوند، بهترین حالت برای کمترین آسیب به اصل انتخاب آزاد انسان ها، ترجیح رای اکثریت بر اقلیت است. در این صورت فقط اقلیت اند که مجبور به رعایت قوانینی می گردند که دلخواه آنان نیست؛ هر چند اقلیت نیز با پذیرش قواعد زندگی اجتماعی - از جمله ترجیح رای اکثریت بر اقلیت در تصمیم گیری های جمعی - به نوعی راضی به اجباری بودن قوانین منتخب اکثریت هستند.

این گونه دفاع از حق آزادی و مراجعه به آرای عمومی و حاکمیت رای اکثریت، ضرورتاً به معنای پذیرش آرمان آزادی به مفهوم غربی آن نیست؛ زیرا به نظر می رسد آزادی به مفهوم شایع آن در غرب به بهترین وضعیت برای حیات انسان و کمال و مطلوب نهایی او بدل شده است؛ در حالی که آزادی مورد دفاع، مقدمه ای ضروری و بستری لازم برای رشد و کمال انسان است. از این روست که مکتب لیبرالیسم و آرمان آزادی غربی - بر خلاف آزادی مورد نظر ما - با حکومت دینی که به خواست اکثریت مردم شکل گرفته است، قابل جمع نیست.

به هر صورت، در میان آثار شیخ هیچ جایگاه قابل دفاعی برای مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رای اکثریت دیده نمی شود.

شیخ فضل الله نوری بنیاد تمدن غرب را بر دنیا محوری و دوری از خدا و آخرت می دانست. او بیشتر مردمان آن دیار را «منهمک در دنیا و معروض از مبدا و معاد» و «فقط در مقام اصلاح دنیا و تحصیل ثروت» می دید.^{۸۶} دیدگاه او به غرب سبب می شد که به دستاوردهای آن تمدن از جمله مشروطیت خوش بین نباشد و آثار سوء این مبنای فاسد را در همه اجزای این بنا مشاهده کند.

او منکر نظم و پیشرفت در جامعه آن روز غرب نبود، ولی باور داشت که پایه گذاران این تمدن فریبده که «منکر مبدا و معاندند و منحصر می دانند زندگانی را به همین دنیا»، دریافته اند که «بدون ترتیب قانونی ... به انتفاعات زندگی نائل نمی شوند. از این رو، از شرایع مقدسه آسمانی و از عقول ناقصه، تربیتی دادند و نام قانون بر آن گذاردند و رفتند زیر بار آن». در نتیجه آنچه به عنوان نظم اجتماعی و پای بندی به قانون در آنها دیده می شود، چیزی نیست، جز آنکه «قبایح بروجه انتظام در آنها شایع و ظلم بر وجه تساوی در آنها زیادتر» گردیده است.^{۸۷}

شیخ می پنداشت که «این شورای ملی و حریت و آزادی و مساوات و برابری و اساس قانون مشروطه حالیه لباسی است به قامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند».^{۸۸}

او به درستی فهمیده بود که «حقیقت مشروطه (غربی) عبارت از آن است که منتخبین از بلدان به انتخاب خود رعایا، در مرکز مملکت جمع شوند و اینها هیئت مقننه مملکت باشند و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند، موافق مقتضی عصر به عقول ناقصه خودشان، بدون ملاحظه موافقت

۸۶. رسائل مشروطیت، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۶۵.

۸۷. همان، ص ۱۶۴.

۸۸. بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، لایحه چهاردهم، ص ۱۷۶.

و مخالفت آن با شرع اظهر ... ، مشروط بر اینکه اساس تمام مواد آن قانون به دو اصل مشنوم که مساوات و حریت افراد سکنه مملکت است، باشد و سواى این، آنچه به تو گفته اند، کذب محض است».^{۸۹}

شیخ فضل الله در پایتخت زندگی می کرد و با بسیاری از رهبران مشروطه حشر و نشر داشت. روزنامه های آنان را می خواند و از نزدیک شاهد شکل گیری نهضت مشروطیت بود. از این رو، بهتر از امثال میرزای نائینی از اهداف مشروطه طلبان غرب زده آگاه بود. به قول خودش «این آقایان از ایران دورند و حقیقت اوضاع را از نزدیک نمی بینند و نامه ها و تلگراف هایی که به ایشان می رسد از طرف مشروطه خواهان است و دیگر مکاتیب را به نظر آقایان نمی رسانند».^{۹۰} او دریافته بود که در پس شعار عدالت خواهی و استبداد ستیزی این گروه از مشروطه خواهان، عزم جدی بر کم رنگ کردن حضور دین، بلکه محو آثار دینداری در صحنه سیاست و زندگی اجتماعی، وجود دارد. او «صریحاً و علناً» از «فرقه ای که زمام امور حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهام کلیه به دست آنها بود» می شنید که می گفتند: «ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیه و با این تصحیحات و تطبیقات، دول خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت».^{۹۱} درك درستى که شیخ از بنیاد مشروطه غربی داشت، سبب می شد که او - بر خلاف نائینی -^{۹۲} به فهم واقع بینانه ای از دو شعار اصلی مشروطیت یعنی «آزادی» و «مساوات» دست یابد و آن دو را «دو اصل مودى» و «خراب نماینده رکن قویم قانون

۸۹. رسائل مشروطیت، رساله تذکرة النافل، ص ۱۸۲.

۹۰. مکتوبات، اعلامیه ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ص ۳۳۱.

۹۱. همان، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

۹۲. در قسمت پیشین مقاله، به بررسی کوتاه جایگاه آزادی و مساوات در نظام مشروطه غربی و درك نادرست میرزای نائینی از آن دو پرداختیم.

الهی» بدانند؛ «زیرا قوام اسلام بر عبودیت است، نه بر آزادی و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است، نه بر مساوات. پس به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی، هر که را با هر کسی مساوی داشته، ما هم مساوی شان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده، ما هم به اختلاف با آنها رفتار کنیم». ۹۳

در نهایت می توان گفت که هر چند شیخ فضل الله نوری، نظریه ای کارآمد و روشنی از فقه سیاسی شیعه در عصر خویش ارائه نداد و نتوانست از عقلانیت عصر خود برای فهم بهتر شریعت استفاده مطلوبی کند و بدون فرق نهادن میان نقاط مثبت و منفی دستاوردهای تمدن غرب و مؤلفه های مشروطیت به طرد یکباره آن پرداخت و از این جهت اندیشه های نائینی بر دیدگاه های او برتری دارد، اما او در شناخت کلی از بنیاد تمدن غرب و اهداف و انگیزه های غرب زدگان داخلی، از کسانی چون نائینی آگاه تر بود و همین سبب شد که به درک بهتری از نهضت مشروطیت و آینده آن دست یابد.

فهرست منابع

۱. آجدانی، لطف الله: علما و انقلاب مشروطیت ایران، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۵، ج ۲.
 ۲. آجدانی، ماشاء الله: مشروطه ایرانی، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۶، ج ۸.
 ۳. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۵، ج ۱.
 ۴. ابوالحسنی، علی: آخرین آواز قو، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، ج ۳.
 ۵. ابوالحسنی، علی: اندیشه سبز زندگی سرخ، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، ج ۳.
۹۳. همان، رساله تذکرة الغافل، ص ۱۷۷.

۶. ابوالحسنی، علی: دیده بان بیدار، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، ج ۳.

۷. ابوالحسنی، علی: فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران.

۸. امامی، مسعود: فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.

۹. بحرانی، یوسف: الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۱۰. بشیریه، حسین: درسهای دموکراسی برای همه، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱، ج ۲.

۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر: انوار التنزیل و اسرار التاویل، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸، ج ۱.

۱۲. ترکمان، محمد (گردآورنده): رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، رسا، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱.

۱۳. ترکمان، محمد (گردآورنده): مکتوبات، اعلامیه ها و چند گزارش پیرامون نقش شهید شیخ فضل الله نوری در مشروطیت، رسا، تهران، ۱۳۶۳، ج ۱.

۱۴. تهرانی، آقا بزرگ: الذریعة إلى تصانیف الشیعه، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳، ج ۳.

۱۵. حاتری، عبدالهادی: تشیع و مشروطیت در ایران، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۱، ج ۳.

۱۶. حسینی همدانی، سید محمد حسین: انوار درخشان، لطفی، تهران، ۱۴۰۴، ج ۱.

۱۷. حقی بروسوی، اسماعیل: روح البیان، دارالفکر، بیروت.

۱۸ . حلی، حسن بن یوسف: مبادیء الوصول إلى علم الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، تهران، ۱۴۰۴ق، ج ۱.

۱۹ . خراسانی، محمد کاظم: کفایة الاصول، مؤسسه آل البیت (ع)، قم.

۲۰ . رضوانی، هما (مصحح): لوائح آقا شیخ فضل الله نوری، تهران، ۱۳۶۲.

۲۱ . زرگری نژاد، غلامحسین (گرد آورنده): رسائل مشروطیت، کویر، تهران، ۱۳۷۷، ج ۲.

۲۲ . زمخشری، محمود: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷، ج ۳.

۲۳ . شهوازی، ستار (مصحح): بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۶، ج ۱.

۲۴ . شیرازی، سید محمد: الفقه، دارالعلوم، بیروت، ۱۴۱۰ق، ج ۱.

۲۵ . صدر، سید محمد باقر: اقتصادنا، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق، ج ۱.

۲۶ . صدر، سید محمد صادق: ماوراء الفقه، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۲۰ق، ج ۱.

۲۷ . طباطبایی، سید محمد حسین: المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷، ج ۵.

۲۸ . طباطبایی، سید محمد حسین: بررسی های اسلامی، دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۹۶ق.

۲۹ . طبرسی، فضل بن الحسن: جوامع الجامع، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق، ج ۱.

۳۰ . طوسی، محمد بن الحسن: النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قدس محمدی، قم.

۳۱ . طوسی، محمد الحسن: التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۹، ج ۱.

۳۲. فضل الله، سيد محمد حسين: من وحي القرآن، دارالملاك، بيروت، ۱۴۱۹، ج ۲.
۳۳. کاتوزيان تهرانی، محمد علی: تاريخ انقلاب مشروطيت ايران، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱.
۳۴. کرمانی، ناظم الاسلام، تاريخ بيداری ایرانیان، امير کبير، تهران، ۱۳۸۴، ج ۷.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب: الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳، ج ۵.
۳۶. مارتین لیست، سیمور (ناظر و سرور استار): دائرة المعارف دموکراسی، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۵، ج ۳.
۳۷. مجلسی، محمد باقر: بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۳، ج ۲.
۳۸. مرتضی، علي بن الحسين: رسائل الشریف المرتضی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ ق.
۳۹. مشهدی، محمد بن محمد رضا: کنز الدقائق، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۷.
۴۰. مفید، محمد بن نعمان: المقنعه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق، ج ۲.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر: انوار الفقاهة (کتاب البيع)، مدرسة الامام علي بن ابي طالب (ع)، قم، ۱۴۲۵ ق.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر: تفسير نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴، ج ۱.
۴۳. ملکزاده، مهدی، تاريخ انقلاب مشروطيت ايران، علی، تهران، ۱۳۶۳.
۴۴. ملکيان، مصطفی (به همراه جمعی از نویسندگان): سنت و سکولاریسم، صراط، تهران، ۱۳۸۲، ج ۲.
۴۵. منتظری، حسینعلی: دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱.
۴۶. نائینی، محمد حسين: تنبيه الامة و تنزيه الملة، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲، ج ۱.
۴۷. نجفی، محمد حسن: جواهر الکلام في شرح شرايع الاسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳.