

نظریه‌ی دولت شریعت

نگاهی به اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل‌الله نوری

مظفر نامدار

محقق گروه اندیشه‌ی سیاسی اسلام در پژوهشگاه علوم انسانی

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در میان متفکران و مجتهدان معاصر، از جمله شخصیت‌های بارزی است که در فهم سیاسی و نظریه‌ی دولت اندیشه‌ی منحصربه‌فرد و برخاسته از تفکرات دینی داشت.

در این مقاله، نظام سیاسی و دولت در جامعه‌ی دینی از نظرگاه شیخ فضل‌الله نوری بحث و بررسی شده است. وی از جمله شخصیت‌هایی است که تأثیر عمیق و قابل توجه او را در پایه‌ریزی نظام سیاسی مبتنی بر تفکرات شیعه در دهه‌های پایانی قرن اخیر، نمی‌توان نادیده گرفت.

نظریه‌ی دولت شریعت، بهترین نمونه از دستاوردهای شیخ نوری در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در جامعه‌ی دینی است. این نظریه بعدها در تفکرات حضرت امام خمینی (ره) به کمال رسید و در چهره‌ی نظام جمهوری اسلامی ایران متجلی شد.

هدف اصلی مقاله، تبیین عناصر اساسی در الگوی نظم سیاسی و دولت در اندیشه‌های این عالم مجاهد است.

مقدمه

صحبت کردن از مرحوم شیخ فضل‌الله نوری و نوشتن پیرامون منزلت سیاست در اندیشه‌های آن شهید، بسیار پیچیده و دشوار است. این پیچیدگی، در حقیقت، از یکسو

به موقعیت آن مرحوم در جنبش مشروطه و از سوی دیگر به مخالفت‌های او با اصول اساسی مشروطیت - یعنی قانون، آزادی، مساوات، و اعتبار اکثریت آرا - باز می‌گردد. در این مقاله، صرف‌نظر از مشهورات تاریخی و آنچه در تاریخ یکصدساله‌ی اخیر پیرامون شخصیت و حرکت آن مرحوم در جنبش مشروطه به‌تصویر کشیده شده است، پدر پی‌انیم که مقام و منزلت سیاست را در اندیشه‌های وی نه آن‌گونه که مخالفان ترسیم کردند، بلکه به شکلی که آن مرحوم خود بدان معتقد بود، از لابلای اسناد و مدارکی که از وی بجا مانده است، بحث و بررسی کنیم.

مقاله‌ی حاضر صرفاً جنبه‌ی تحلیلی دارد و در آن به عناصر اساسی در اندیشه‌ی سیاسی شیخ پرداخته می‌شود و از ورود به مجادلات متناقض تاریخی پیرامون جنبش مشروطه و نقش شیخ در این جنبش پرهیز می‌شود. البته از مفاد و متون تاریخی تا آنجا که به بازشناسی این اندیشه کمک کند، استفاده کامل به‌عمل خواهد آمد؛ اما تردیدی نیست که بیش‌ترین نگاه این مقاله، به مبانی نظری و آن بخش از جلوه‌های عملی حرکت مرحوم شیخ است که در شناخت اندیشه‌های وی مؤثر و مثمر است.

تلاش این مقاله به منابع دست اول که حاوی نوشته‌های آن مرحوم بوده، معطوف است و از اظهار نظر دیگران پیرامون شخصیت و اندیشه‌ی شیخ کم‌تر بهره‌گیری شده است.

خاستگاه معرفت سیاسی در اندیشه‌های شیخ فضل‌الله نوری

برای درک بهتر خاستگاه معرفت سیاسی در اندیشه‌های شیخ فضل‌الله نوری و تجزیه و تحلیل راحت‌تر مبانی اندیشه‌ی سیاسی وی، باید به حوزه‌ی بی‌که مرحوم شیخ به آن تعلق داشت و در آن حوزه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی او بارور شد و شکل گرفت، نظر افکند.

تاریخ زندگی سیاسی و اجتماعی شیخ نشان می‌دهد که نشو و نما‌ی سیاسی او در یکی از پرشکوه‌ترین و مؤثرترین حوزه‌های روحانیت شیعه در دوران معاصر بوده است. حوزه‌ی سامرا که پس از هجرت میرزای شیرازی به این شهر (به هر دلیلی که انجام

گرفت) پایه‌ریزی شد، یکی از مؤثرترین حوزه‌های علمیه‌ی شیعه در تاریخ تحولات دوران معاصر است؛ زیرا حلقه‌یی که از حضور میرزای شیرازی تا دوران وفات او در حوزه‌ی سامرا تأسیس شد، از علما و فقها و مجتهدانی تشکیل شده بود که بعدها تمامی تحولات سیاسی اجتماعی تاریخ معاصر ایران و کشورهای شیعه را تحت تأثیر قدرت رهبری خود قرار دادند. به عبارت دیگر، تمامی تحولات مؤثر در تاریخ ایران تا انقلاب اسلامی، به نحوی متأثر از حوزه‌ی سامرا بود.

بنابراین، اولین قدم در درک حیات سیاسی مرحوم شیخ، شناخت دقیق و عمیق حوزه‌ی سامرا و آموزه‌های این حوزه است. پرداختن به این مهم، از حوصله‌ی این مقاله خارج است؛ اما در کتاب رهیافتی بر مبانی جنبش‌ها و مکتب‌های سیاسی شیعه در دوران معاصر، این مسئله تا حدودی تجزیه و تحلیل شد.^(۱)

دومین گام در درک منزلت معرفت سیاسی در اندیشه‌های شیخ این است که ببینیم آن مرحوم، خود چه عنایتی به مفاهیم سیاسی داشته است. به عبارت دیگر، در اندیشه‌ی سیاسی شیخ، چه مفاهیمی اساسی بودند و این مفاهیم در بستر اجتماعی و فهم فرهنگی آن دوران، چه بازتابی داشته است.

متأسفانه امروزه عده‌یی، با درکی که خود در شرایط جدید از مفاهیم دارند، به نقد و ارزیابی اندیشه‌ی نیاکان ما نشست‌اند و این مفاهیم را به گونه‌یی تحلیل و تبیین می‌کنند که ارمغان مطلوبی در شناخت ماهیت اندیشه‌ی متفکر مورد نظر به همراه ندارد. مرحوم شیخ دقیقاً یکی از قربانیان چنین درکی است.

اما حقیقت علمی به ما می‌آموزد که باید ببینیم آنها چگونه و در چه شرایطی به این مفاهیم نگاه می‌کردند و چه تعابیری از این مفاهیم داشتند و از همه مهم‌تر، منزلت این مفاهیم در سازمان اندیشه‌ی آنان چقدر بود.

سومین اقدام اساسی در شناخت ماهیت اندیشه‌ی سیاسی مرحوم شیخ این است که از ابتدا بدانیم درصدد ارزیابی اندیشه‌ی عالمی هستیم که قبل از آنکه یک متفکر سیاسی باشد، یک عالم دین‌شناس است و اگر هم نگاهی به سیاست دارد، از منظر دینی است. اگر نتوانیم چنین موقعیتی را درک کنیم، در عمل، در مغالطه‌ی درک مفاهیم گرفتار

خواهیم آمد. زیرا نگاه یک عالم دینی به مفاهیم سیاسی و اجتماعی، نگاهی دینی است. او آزادی را همانند یک نظریه پرداز، صرفاً از بعد سیاسی تحلیل نمی‌کند، بلکه منزلت مفاهیمی چون آزادی، عدالت، حریت، مساوات، قانون، مجلس، قدرت سیاسی، اعتبار آرای عمومی و هر مفهومی را که در سیاست مورد نظر عالم سیاسی است، از دید دینی تجزیه و تحلیل می‌کند و در نهایت منزلت آن را با شئون دینی تطبیق می‌دهد. این شرایط را باید درک کرد و با درک آن جلوه‌گاه نظریه‌ی سیاسی این عالم را مشخص ساخت تا دچار تناقض‌گویی و از همه مهم‌تر داوری آلوده نشد.

بنابراین، با این سه پیش‌فرض، به نقد و ارزیابی منزلت معرفت سیاسی در اندیشه‌های شیخ خواهیم نشست.

مفاهیم اساسی در اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل‌الله نوری

با نگاهی به نوشته‌های مرحوم شیخ، معلوم می‌شود که اساسی‌ترین مفاهیم مورد بحث و بررسی در بسیاری از این نوشته‌ها عبارتند از: ۱. رابطه‌ی سیاست و شریعت، ۲. منزلت امور عامه در اندیشه‌ی شیعه، ۳. اعتبار اکثریت آرا در اندیشه‌ی شیعه، ۴. قانونگذاری و قوه‌ی مقننه، ۵. مجلس شورا و دایره‌ی وکالت، ۶. عدالت و مساوات، ۷. حریت یا آزادی و استبداد، ۸. مقتضیات زمان و ثبات و تغییر در قوانین الهی، ۹. شئون ولایت و وکالت در حکومت، ۱۰. خاتمیت و کمال دین، ۱۱. وفاق اجتماعی و میثاق عمومی در جامعه‌ی اسلامی.

به کارگیری این مفاهیم، گویای آن است که مرحوم شیخ در طول حیات سیاسی - اجتماعی خود، با همه‌ی مسائلی که در حوزه‌ی معرفت سیاسی به عنوان امهات این معرفت مورد نظر است، به نحوی، برخورد فکری داشته است؛ و چون پیرامون هر کدام از این عناصر بحث و بررسی کرده و نظریه‌ی دینی‌اش را ارائه داده است، بنابراین تردیدی نمی‌توان کرد که مرحوم شیخ در حیطه‌ی معرفت سیاسی، نظریه‌ی منسجم و مستحکم در خصوص دولت داشته است. اما اینکه نظریه‌ی دولت او مبتنی بر چه فلسفه‌ی بود، جای بحث و بررسی دارد؛ و هدف اساسی این مقاله، بازیابی فلسفه و جهت نظریه‌ی سیاسی مرحوم شیخ فضل‌الله نوری است.

برای وارد شدن به حوزه‌ی بحث سیاسی، در این مقاله تا حد امکان به بازشناسی مفاهیم مذکور در اندیشه‌ی شیخ پرداخته شده است.

رابطه‌ی سیاست و شریعت

اولین مقوله‌ی اساسی که مرحوم شیخ در معرض پاسخگویی به آن قرار گرفت و برای جامعه‌ی بی که او به عنوان یک مرجع و مجتهد در آن مطرح بود، بسیار اهمیت داشت، این بود که چه رابطه‌ی بین سیاست و شریعت در اندیشه‌ی شیعه وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا بین سیاست و شریعت تعارض مفهومی وجود دارد یا اینکه دین و سیاست را نمی‌توان جدای از هم تجزیه و تحلیل کرد؟

شیخ برای پاسخ به این سؤال ابتدا به فلسفه‌ی خلقت انسان در حیات اجتماعی نظر می‌اندازد و از این جایگاه به عنوان یک عالم دینی به تبیین خصلت‌های وجودی انسان می‌پردازد. از دید او، انسان موجودی است با دو خصلت حیاتی که حول محور دو مدار مشخص در عالم خلقت می‌چرخد. مداری که به نظم معاش او مربوط است و بر خصلت مادی انسان تکیه دارد و مداری که به نظم معادی انسان مربوط است و بر خصلت معنوی انسان تکیه دارد. بنابراین، در اندیشه‌ی شیخ به عنوان یک عالم مذهبی که به همه‌ی دستگاه خلقت با عینک دینی نگاه می‌کند، حیات اجتماعی انسان و قوانین حاکم بر این حیات دو جلوه دارد؛ جلوه‌ی این دنیایی و زمینی و جلوه‌ی آن دنیایی و غیرزمینی. آن جلوه که این دنیایی و زمینی است، به طبیعت و معاش انسان پیوند می‌خورد. لذا مرحوم شیخ فضل‌الله نوری معتقد است که یک انسان مسلمان چون به این دو جلوه معتقد است، باید خود را تابع نظم و قانونی سازد که در این نظم و قانون، امر معاد به امر معاش و امر معاش به امر معاد مختل نشود. او در رساله‌ی تذکرة العاقل و ارشاد الجاهل می‌نویسد (۲):

ماها بر حسب اعتقاد اسلامی، نظام معاش خود را باید قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند؛ و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی زیرا او است که جامعه‌ی جهتین است یعنی نظم دهنده‌ی دنیا و آخرت است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲)

بنابراین، در اندیشه‌ی سیاسی شیخ، تنها قانونی که ممکن است در حیات اجتماعی

بشر رابطه‌ی مناسبی بین نظم معاش و امر معاد برقرار سازد، قانون الهی است. بر عامه‌ی متدینین معلوم است که بهترین قوانین قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۱) (۳)

با این توصیف می‌توان ادعا کرد که از دیدگاه شیخ، نظام سیاسی مطلوب، نظامی است که قوانین حاکم بر آن، قوانین الهی باشد. از این نظر، شیخ اولین رابطه‌ی سیاست و شریعت خود را ظاهر می‌سازد؛ زیرا در اندیشه‌ی او قوانین الهی، محدود به دایره‌ی عبادات و اخلاقیات فردی نیست، بلکه وظیفه‌ی شریعت تنظیم نظم سیاسی جامعه نیز هست و قوانینی که از شریعت صادر شده، قوانینی است که بر مسائل سیاسی جامعه هم نظر دارد. مرحوم شیخ در رساله‌ی تذکره در این باره می‌نویسد:

معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست؛ بلکه جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است حتی ارش‌الخدش. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱)

در این دیدگاه، سیاست دقیقاً همزاد با شریعت بلکه متمم و مکمل آن تفسیر می‌شود؛ و متون سیاسی جامعه که در چهره‌ی قوانین تجلی می‌یابد، از متن شریعت استخراج می‌گردد. در اندیشه‌ی شیخ شهید، بحث مربوط به نبوت و سلطنت (۴) در شئون پیامبری، دو بحث مجزا از هم در دو نقطه‌ی مقابل یا مختلف نیست.

نبوت و سلطنت در انبیای سلف، مختلف بود: گاهی مجتمع و گاهی متفرق. اما در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم - علیه و آله الصلوات - مادام‌العمر و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام‌غیره نیز چنین بود. تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر - یعنی حمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت و دعای امنیت - در دو محل واقع شد. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۱)

مرحوم شیخ در این نوشته، شئون دینی و رهبری دینی پیامبر اسلام را دقیقاً با شئون سیاسی پیوند می‌زند و ابلاغ و حمل احکام دینی و اعمال قدرت، شوکت و تأمین امنیت جامعه‌ی اسلامی را دو روی یک سکه در تفکر دینی می‌بیند. در اینجا، برخلاف تصور عده‌ی، وی نه تنها هیچ‌گونه تعارض مفهومی بین سیاست و شریعت مشاهده نمی‌کند، بلکه اصولاً معتقد است که از صدر اسلام و در سنت پیامبر (ص)، دو گروه وجود نداشت که یک گروه ابلاغ دین و گروه دیگر اعمال قدرت سیاسی و اجزای احکام کند بلکه هر دو قدرت در دست پیامبر بود و بعدها این دو مقوله در دو نقطه متمرکز شد و بین آنها

تعارض مفهومی به وجود آمد:

فی الحقیقه این هر دو یک منکمل و متمم دیگری هستند؛ یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه‌ی اجرائیه‌ی احکام اسلامی است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۱)

بنابراین، در بنیاد اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل الله، سیاست و شریعت دو مفهوم منطبق برهم و پیوسته به هم هستند. شیخ با پذیرش چنین مفهومی، در معرض سؤال اساسی تری قرار می‌گیرد که باید به عنوان یک مجتهد سیاسی، پاسخ مناسبی به آن بدهد، پاسخی مبتنی بر اعتقادات کلامی و عقیدتی شیعه. و اما آن سؤال اساسی این است که چرا سیاست باید همساز، و مکمل و متمم شریعت باشد؟ به ویژه آنکه ما پس از صدر اسلام، این دو مقوله را در عمل، هموار دو مفهوم متعارض با یکدیگر و دست شریعت را دور از دامان قدرت سیاسی می‌بینیم. مرحوم شیخ برای اثبات پیوند بین شریعت و سیاست، به جلوه‌هایی از تأثیر بنیادی این دو مقوله اشاره می‌کند.

۱. کمال قوانین الهی و خاتمیت در تعامل سیاست و شریعت

اولین رابطه‌ی مفهومی بین شریعت و سیاست از دیدگاه شیخ، در اعتقاد به کمال قوانین الهی و مسئله‌ی خاتمیت آشکار می‌شود. شیخ شهید در رساله‌ی تذکره می‌نویسد:

اگر کسی را گمان آن است که مقتضیات عصر تغییر دهنده‌ی بعضی مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است، به جهت آنکه پیغمبر ما (ص) خاتم انبیا و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است، الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲)

دامنه‌ی این ثبات و گستره‌ی این تغییر در قوانین الهی، از دیدگاه شیخ تا کجاست؟ برای درک این مطلب، ابتدا باید دید که دامنه‌ی مقتضیات زمان و تعابیر جامعه از این مفهوم چیست؟ و سپس با توجه به استدلال مرحوم شیخ در خصوص ارتباط تنگاتنگ مقتضیات زمان با مسئله‌ی نسخ قوانین و خاتمیت پیامبر اسلام، دیدگاه او را در این رابطه مشخص کرد. ما در بخشی دیگر، دقیقاً به این بحث خواهیم پرداخت. بنابراین، وقتی بحث از کمال و گستره‌ی قوانین الهی در همه‌ی جلوه‌های زندگی از

یکسو و مسئله‌ی خاتمیت انزال نبی از سوی دیگر مطرح باشد، گستره‌ی این دو اصل بی‌تردید در مسائل اجتماعی و سیاسی نیز بروز می‌کند؛ و در اینجا است که رابطه‌ی سیاست و شریعت تحقیقاً بر ملا می‌شود.

۲. منزلت اجتماعی امور عامه در تعامل سیاست و شریعت

دومین جلوه‌ی رابطه‌ی سیاست و شریعت در اندیشه‌ی شیخ، به اهمیت اجتماعی امور عامه بازمی‌گردد. از دیدگاه شیخ، مسئله‌ی تصدی امور عامه که در دو چهره خود را آشکار می‌سازد (چهره‌ی اول: مسئله‌ی تصدی امور شرعی‌ی عامه؛ و چهره‌ی دوم مسئله‌ی امور عرفیه‌ی عامه در یک جامعه‌ی اسلامی) در عمل، سیاست را با شریعت پیوند می‌زند. در اندیشه‌ی شیخ، تصدی امور عامه و تبیین آن در جامعه‌ی اسلامی، در حیطه‌ی قدرت شارع است؛ و اصولاً بحث امور عامه، بحث ولایت و تصدی آن از شئون ولایتی است، نه وکالتی.

تکلم در امور عامه، از مخصوصات شارع است... اگر مقصد امور شرعی‌ی عامه است، این امر راجع به ولایت است، نه وکالت. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۱)

لذا از این جنبه، اگر سیاست که تصدی امور در آن، تصدی امور عامه است، در حیطه‌ی شریعت مطرح نشود و قوانین جاری در کشور اسلامی با آرای متولیان دین شناس مطابق نباشد نظام اجتماعی در عمل مختل و امر مربوط به شارع در ید قدرت افراد غاصب قرار می‌گیرد؛ و با این تصرف، عملاً بخش اعظمی از احکام الهی تعطیل می‌شود. مرحوم شیخ در رسائل خود می‌نویسد:

باید گفته شود که قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیه از جان و مال و عرض مردم باید مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند باشند و از این رو باید تمام قوانین ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹) (۵)

مرحوم شیخ، یکی از دلایل اساسی ظهور استبداد در جامعه‌ی اسلامی را ناشی از عدول مردم در واگذاری امور عامه به دست اهلش تلقی می‌کند. او معتقد بود که اگر سیاست در این زمینه در دست شریعت بود، ظهور استبداد معنی نداشت. سیاست در ابتدا

با شریعت همزاد بود و بعدها بر اساس یک سلسله اتفاقات از شریعت خارج و به حکومت‌های استبدادی یا حکومت‌های جائر تبدیل شد:

کارهای سلطنتی برحسب اتفاقات عالم از رشته‌ی شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها به دولت جائره و در عرف سیاستین دولت مستبده گردیده است. (ص ۳۲)

۳. سیاست و ماهیت قوانین الهی

سومین جلوه‌ی رابطه‌ی سیاست و شریعت در اندیشه‌های مرحوم شیخ، در ماهیت دستورات و قوانین الهیه بروز می‌کند؛ به عبارت دیگر، از آنجا که در تفکر اسلامی، بخش اعظمی از قوانین مربوط به امور عامه که شئون سیاسی را نیز دربر می‌گیرد، در محدوده‌ی فقه مطرح می‌شود و تنها فقیه هست که توانایی شناخت، تفسیر، تطبیق، تنفیذ و تفویض این قوانین و اجرای آن را دارد، رابطه‌ی سیاست و شریعت از این جنبه نیز نمایان می‌شود:

در زمان غیبت امام - علیه السلام - مرجع در حوادث فقها از شیعه هستند و مجاری امور بر ید ایشان است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۴)

مگر دولت می‌تواند شرعاً اعراض از قانون الهی کند و خود را از تحت آن قانون خارج کند و خود قانون دیگری جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود (محمد ترکمان: ج ۱، ص ۲).

منصب دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل است؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹)

تا اینجا، جلوه‌هایی از رابطه‌ی سیاست و شریعت در اندیشه‌های شیخ بازشناسی و دانسته شد که او عالمی دینی است که در فهم سیاسی خود از جامعه‌ی اسلامی، مدینه‌ی فاضله‌ی را ترسیم می‌کند که مبتنی بر شریعت است؛ و در آن، مجتهدین و فقها، به عنوان حاملان اندیشه‌ی دینی، بر کلیه‌ی قوانین جامعه نظارت اجرایی و تنفیذی و تفویضی دارند. با این شناخت، درحقیقت نسبت شیخ با مشروطه و مفاهیمی که از آن در اذهان آن دوران مطرح بود، به‌خوبی دریافت می‌شود. مرحوم شیخ اگر هم نگاهی به مشروطه داشت، این نگاه دقیقاً مبتنی بر فهمی بود که او از شریعت و رابطه‌ی آن با سیاست داشت. موافقت و مخالفت او در ارکان مشروطه نیز با این فهم مرتبط است.

امور عامه و رابطه‌ی آن با سیاست

دومین مفهوم اساسی در اندیشه‌ی سیاسی شیخ، منزلت امور عامه و رابطه‌ی آن با سیاست است؛ که برای درک درست این مفهوم، ابتدا باید دید که مراد و منظور شیخ از امور عامه چه بود؟

امور عامه در اندیشه‌ی شیخ به طور کلی همان امور اجتماعی مردم است؛ که او پاره‌یی اوقات آن را اموری می‌داند که به همه‌ی افراد در همه‌ی سطوح جامعه مربوط است. شیخ در جاهایی دیگر، امور عامه را اموری تعریف می‌کند که به مصالح عمومی ناس صرف نظر از مذهب، ملیت و قومیت آنها مربوط است (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲۷). اما از سیاق نوشته‌های مرحوم شیخ می‌توان نتیجه گرفت که امور عامه در اندیشه‌ی وی فقط بخش خاصی از زندگی افراد جامعه را دربر نمی‌گیرد، بلکه همه‌ی امور اجتماعی و عمومی مردم را نیز شامل می‌شود. شیخ شهید در رساله‌ی تذکره، قوانین مربوط به امور عامه را به دو دسته تقسیم می‌کند:

دسته‌ی اول، قوانین الهی است که انسان در جعل و تدوین آن دخالتی ندارد؛ بلکه این قوانین، ناشی از اراده‌ی خداوند است که به وسیله‌ی پیامبران جهت تنظیم امور جامعه فرستاده شده است. در بنیاد اندیشه‌ی سیاسی شیخ، از این قوانین با عنوان قوانین امر شرعی‌ی عامه یاد می‌شود. او تصدی اجتماعی این قوانین را مربوط به ولایت می‌داند و معتقد است که چون جعل، تدوین و تشریح این قوانین خارج از خاستگاه بشری است، نمی‌توان آنها را در محدوده‌ی وکالت بحث و بررسی کرد، چرا که در وکالت یا نیابت، وکیل به نیابت از موکل خود، به جای او می‌نشیند و در این تنزیل، حدود اختیارات و تصمیمات او تابع میزان حدود و اختیاراتی است که موکل به او داده است. در اندیشه‌ی شیخ، این سؤال شکل می‌گیرد که وقتی مباحث مطروحه در دایره‌ی امور شرعی‌ی عامه، ناشی از اراده‌ی مردم نباشد، چگونه قابل واگذاری در عقد وکالت و نیابت خواهد بود. بنابراین:

تکلم در امور عامه، از مخصوصات شارع است... اگر مقصد امور شرعی‌ی عامه است، این امر راجع به ولایت است، نه وکالت. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۱)

در اینجا مرحوم شیخ، دو اصل اساسی را در حیات اجتماعی مطرح می‌کند.

اول اینکه اصولاً تکلم یا تصدی در امور عامه در جامعه‌ی اسلامی، از وظایف و اختیارات شریعت است و چنین نیست که هرکس بتواند به عنوان وکیل یا نماینده‌ی مردم در این امر تصدی کند.

دوم اینکه اگر مسئله‌ی تصدی و تکلم امور شرعیه مطرح باشد، به طریق اولی بحث از دایره‌ی وکالت خارج می‌شود؛ زیرا در بحث امور عامه به طور عمومی حداقل محدوده‌یی از قوانین در اختیار جامعه است و می‌توان تصدی این قوانین را از طریق وکالت واگذار کرد اما در امور شرعیه‌ی عامه این باب به کلی مسدود می‌شود.

شیخ گستره‌ی این نوع امور را که به عنوان نوامیس الهیه در رابطه با جان، مال و عرض مردم نام می‌برد، در جامعه‌ی اسلامی به‌خوبی مشخص می‌کند؛ و در نوشته‌های خود، قوانین جاری در مملکت اسلامی را در رابطه با این امور تعریف می‌کند. شیخ معتقد است که این قوانین باید بر فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردم هستند، منطبق باشد. بنابراین، در اندیشه‌ی او، همه‌ی قوانینی که به‌نحوی با جان، مال و عرض مردم رابطه پیدا می‌کنند. و شریعت در این قوانین رأی مشخص دارد، باید تحت نظریات مجتهدین عادل باشد (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹).

در اینجا، از تصدی امور شرعیه‌ی عامه در دست هر فردی غیر از فقیه و مجتهد به عنوان تصرفات غاصبانه نام برده می‌شود.
مرحوم شیخ در ادامه می‌نویسد:

منصب دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل است؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است. (ص ۶۹)

در اینجا، مرحوم شیخ گستره‌ی قوانین مربوط به امور شرعیه‌ی عامه را به همه‌ی ارکان حکومت تسری می‌دهد؛ و کسب نظر و رأی مجتهد عادل را در جعل و اجرای احکام در تمامی امور دولتی، تکلیفی شرعی برای متصدیان امر حکومت می‌داند، مثل تکلیفی که هر مکلف در انفاذ حکم مجتهد در امور فردی دارد.

اما در مورد دسته‌ی دوم قوانین، یعنی قوانین امور عامه به طور عمومی، مرحوم شیخ دیدگاه خاصی دارد که شاید بتوان ادعا کرد امروزه بنیاد اساسی جمهوری اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد.

در این بخش، وقتی قوانین امور شرعیه از امور عامه خارج و تکلیف آن از دایره‌ای وکالت به محدوده‌ی ولایت برده می‌شود، قوانین امور عرفیه‌ی عامه باقی می‌ماند؛ که شارع نظر خاصی درباره‌ی این قوانین نداده است و بخش اعظمی از این قوانین با توجه به مقتضیات زمان و شرایط مکانی و تحولات فرهنگی و سیاسی، اقتصادی خاصی تدوین می‌شود. از دیدگاه مرحوم شیخ، خداوند به حکمت بالغه‌ی خود، قاعده‌ی جزئی و مطلق برای این امور وضع نکرده، بلکه دست متصدیان امور عامه را برای همسازی این قوانین با حیات اجتماعی مردم باز گذاشته است تا در پناه قوانین شرعیه، به جمل و تدوین این قوانین پردازند.

مرحوم شیخ، این دسته از قوانین را به دو نوع تقسیم می‌کند: نوع اول، قوانینی که به حقوق عمومی مردم و سکنه‌ی مملکت اسلامی مربوط است؛ و نوع دوم، قوانینی که به صغرویات مربوط است و امروزه به کیفیت عمل و نحوه‌ی برخورد کارگزاران دولتی اتلاق می‌شود که در این مورد دولت برای ادارات دولتی، آیین‌نامه‌ی اجرایی تنظیم می‌کند.

در خصوص قوانین نوع اول، مرحوم شیخ معتقد است که اگر کسی بخواهد برای امور شخصی خود ضابطه‌ی مقرر کند، از آنجا که منع و قبول آن به عموم ناس مربوط نیست، ربطی به احدی ندارد مگر آنکه مشتمل بر منکری باشد که در این صورت، با اجتماع شرایط، مورد نهی از منکر است از روی قانون الهی (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۶).

بنابراین، در این قوانین، دو جهت برای حفظ حقوق فرد و جامعه مطرح است. یکی اینکه در تعارض با منافع اجتماعی نباشد؛ دیگر اینکه مغایر با قوانین الهی نباشد.

از این رو، در چنین قوانینی، تجویز حکومتی ملاک نیست، بلکه همسازی با قوانین شرعیه مطرح هست. مرحوم شیخ در رساله‌ی تذکره، پیرامون این نوع قوانین می‌نویسد: مگر دولت می‌تواند شرعاً از قانون الهی اعراض کند و خود را از تحت آن قانون خارج سازد و خود قانونی جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود؟! (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۲).

درباره‌ی قوانین نوع دوم که از آن به صغرویات یاد می‌کند، چنین می‌نویسد: اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستورالعملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل

مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن‌هم در صغریات، بسیار خوب است؛ ولی انفاذ آن ربطی به وظیفه‌ی نواب عام و حجج اسلام ندارد. (محمد ترکمان ۱۳۶۲:

ج ۱، ص ۲)

و یا در جای دیگر می‌نویسد:

اگر کسی بخواهد به جهت امور شخصی خودش ضابطی مقرر کند، منع و قبولش چون مربوط نیست، ربطی به احدی ندارد؛ مگر آنکه مشتمل بر منکری باشد. (ص ۲)

بنابراین، در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان ادعا کرد که در قوانین مربوط به امور عرفیه‌ی عامه، قوانین با جهات کلی حیات اجتماعی انسان مرتبط‌اند و شرع مقدس برای آنها ضابطه‌یی قرار نداده است. از دیدگاه شیخ، این قوانین را می‌توان در دایره‌ی وکالت قرار داد و مردم می‌توانند رأساً یا با وکیل قرار دادن دیگران، تدوین و جعل این قوانین را واگذار کنند. مرحوم شیخ اموری چون تعیین شکل حکومت، تشکیل مجالس برنامه‌ریزی، تأسیس نیروهای لشکری و کشوری برای حفظ امنیت و تمامیت ارضی و اموری از این قبیل را که به ملک و لشکر و کشور مربوط است، در حیطه‌ی وظایف وکلا می‌داند؛ و در لوایح خود می‌نویسد:

مردم را حق جلب منافع و دفع مضار دشمن داخلی و خارجی است به مقداری که دین تریخیص فرموده؛ لذا به هیأت اجتماعی، تبدیل سلطنت استبدادی به سلطنت اشتراطی نمودند. و چون عده‌ی اعدا زائد بر قوه‌ی دافعه‌ی هر فرد است، از این رو تشکیل لشکری و کشوری را لازم دانستند که موجب حفظ از دزد داخلی و خارجی شود، نه تکثیر آن نمایند و تحمیل مالیات‌ها به اسامی مختلفه ... پس وظیفه‌ی وکلا، فقط، تحصیل قوه‌ی دافعه یا جهت نافع برای موکلین خود و امور راجعه به ملک و لشکر و کشور است. (هما رضوانی ۱۳۶۲:

ص ۶۹)

منزلت اجتماعی قوانین الهی

فهم اندیشه‌ی سیاسی مرحوم شیخ شاید قبل از بازشناسی مفهوم قانون و منزلت اجتماعی قوانین الهی در حیات بشری میسر نباشد. درک ماهیت حکومت، مشروعیت حاکمیت، عدالت، آزادی، میثاق عمومی و بالأخره جایگاه اعتبار آرای مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی، خود بدون درک جایگاه حقیقی قانون در اندیشه‌ی شیخ ممکن نیست. قانون، جوهر واقعی اندیشه‌ی سیاسی و حلقه‌ی اتصال و ارتباط کلیه‌ی جلوه‌های

سیاسی اندیشه و از همه مهم‌تر معیار تسری دغدغه‌های اساسی نظریه‌ی سیاسی مرحوم شیخ از حیطة‌ی شریعت به حوزه‌ی سیاست است. شیخ در تشریح اهمیت و ارزش قانون در حیات اجتماعی و سیاسی می‌نویسد:

حفظ نظام عالم، محتاج به قانون است ... هر ملتی که تحت قانون داخل شدند و بر طبق آن عمل نمودند، امور آنها بر استعداد قابلیت قانونشان منظم شد. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱)

من نمی‌دانم شما مردم چرا این قدر بی‌میل هستید به تحصیل قانون الهی که به شما امامیه عطا شده است؟! (ص ۲۷)

مرحوم شیخ در جای دیگر می‌نویسد:

مجلس شورای ملی و اجتماعی وکلا و مبعوثین در آن و مقصد رفع ظلم و نشر عدالت و اصلاح حال مملکت، بدون نظامنامه که عموم اهالی و حکام و کارگزاران ممالک به آن رویه حرکت نمایند، چگونه تصور می‌شود؟! ... تدبیر مملکتی بدون قانون ممکن نخواهد بود. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۵)

بنابراین، منزلت قانون در اندیشه‌ی شیخ فضل‌الله نوری به گونه‌ی بی‌استثنا است که جلوه‌ی آن در همه‌ی حیات اجتماعی امری ضروری است و نظم سیاسی بدون آن ممکن نیست. این دیدگاه، ماهیت بسیاری از داوری‌های آلوده پیرامون شخصیت شیخ را در بحث مربوط به قانون‌گریزی و استبداد برملا می‌سازد. در بخش قبل، پیرامون گستره‌ی قوانین در حیطة‌ی امور عامه از دیدگاه شیخ بحث شد و گفته شد که گستره‌ی قوانین در اندیشه‌ی او، گستره قوانین در حیطة‌ی اجتماعی یا مربوط به قوانینی است که انسان آنها را به جهت امور شخصی خود تدوین می‌کند؛ و یا مربوط به امور عامه و جامعه است، که این بحث دوم دقیقاً در حیطة‌ی سیاست قرار می‌گیرد.

در اندیشه‌ی شیخ، جایگاه قوانین امور شرعی‌ی عام جایگاه ویژه‌ی بی‌استثنا است که همه‌ی بنیادهای تفکر سیاسی او بر منزلت این قوانین در حیات اجتماعی قرار دارد.

بر عامه‌ی متدینین معلوم است که بهترین قوانین قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه‌ی امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۴)

شیخ برای اثبات کمال قوانین الهی در حیات اجتماعی انسان، دلیل و برهان را ضروری می‌داند؛ اما برای فهم آن، به مجادلات کلامی می‌پردازد و روند تکامل این

قوانین را به گونه‌ی بی‌گناهانه در تاریخ اسلام وجود دارد، تبیین و تشریح می‌کند. او مراحل این تکامل را نه تنها از جنبه‌ی دامنه‌ی شمول قوانین، بلکه از دید تکامل آن در استدلال کلامی شیعه نیز تجزیه و تحلیل می‌کند:

قوانین الهی قوانینی است که وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رسلش و خاتم انبیاءش؛ و وحی فرموده که «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...» (۳/۵). لیکن هزار حیف که افراد ملت ما را ابدآ میل به تحصیل و علم به آن نبوده و نیست ... قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمدالله تعالی طبقه بعد طبقه رواة اخبار و محدثین و مجتهدین متحمل حفظ و ترتیب آن شدند و حال هم حفظه‌ی آن بحمدالله تعالی بسیارند. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۴)

در اندیشه‌ی مرحوم شیخ، تصور منزلت اجتماعی قوانین الهی بدون اتصال آن بر نواب عام و ولایت مجتهدان شیعه ممکن نیست؛ و تحقق حکومت عادلانه در زمین، جز با تکیه بر این قوانین و اجرای آن توسط مجتهدین در زمان غیبت امکان ندارد. بنابراین، در اندیشه‌ی شیخ - همچنان که عنوان شد - دایره‌ی قوانین الهی، دایره‌ی عبادات و اخلاق فردی نیست، بلکه دایره‌ی اجتماع و سیاست را هم دربر می‌گیرد: معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱)

و آغاز تحول اندیشه‌ی سیاسی شیعه در حوزه‌ی علمای دین، دقیقاً با چنین اعتقادی عجین شده است. اکنون باید دید که در اندیشه‌ی شیخ، چه دلایلی برای اثبات منزلت اجتماعی و سیاسی قوانین الهی ارائه می‌شود؟

کمال قوانین الهی و رابطه‌ی آن با منزلت اجتماعی

استدلال مرحوم شیخ در اثبات منزلت اجتماعی قوانین الهی، در وهله‌ی اول کمال این قوانین است. اصولی که این کمال را ثابت می‌کند و به قوانین الهی منزلت اجتماعی می‌بخشد، به شرح زیر است:

۱. عدم وابستگی بر تمایلات انسانی

از آنجا که قوانین الهی ناشی از جعل و تشریح خداوند است، خواسته‌ها و تمایلات

انسانی در تشریح و تفریح این قوانین دخالتی ندارد؛ و این وظیفه، بر عهده‌ی هر رسولی بود که مبعوث می‌شد. او بعضی احکام پیغمبر سابق را امضا می‌کرد و بعضی را تغییر می‌داد. تا آنکه خاتم انبیا (ص) مبعوث شد و دین خدا را کامل بیان فرمود. اما همه‌ی اینها حسب الوحی بوده است، نه به استجسانات شخصیه (وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوحِی) (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱ ص ص ۱-۲).

بنابراین، از خصلت‌های ویژه‌ی قوانین الهی که نشان‌دهنده‌ی کمال آن است، دوربودن از شائبه‌ها، و گرایش‌ها، بینش‌ها و خواهش‌های بشری است؛ و چنین قانونی بی‌تردید دارای منزلت عمومی و اجتماعی است، زیرا شائبه‌ی وابستگی به یک قوم یا قبیله یا نژاد خاصی را ندارد، و عمومی و فراگیر است.

۲. ثبات قوانین الهی

اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر، تغییر دهنده‌ی بعضی مواد آن قانون الهی، یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۴)

نتیجه‌ی منطقی وابستگی نداشتن قوانین الهی به تمایلات انسانی، ثبات این قوانین است، در حالی که قوانین بشری چنین ثباتی ندارند. استدلال مرحوم شیخ برای اثبات این ثبات، یک استدلال عقلی و کلامی است و از دیدگاه منطق شیعه خدشه‌پذیر نیست. همچنین در جای دیگری می‌نویسد:

چون پیغمبر اسلام خاتم انبیا است و قانون او ختم قوانین است و خاتم کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است، الی یوم‌الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد، پس بالبراهه چنین اعتقادی که مقتضیات عصر تغییر دهنده‌ی بعضی از مواد قانون الهی است، منافات با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او را دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون کفر است. (ص ص ۵-۶)

۴. جامعیت قوانین الهی

یکی دیگر از استدلال‌های مرحوم شیخ در اثبات کمال قوانین الهی، جامعیت این قوانین است. مرحوم شیخ می‌نویسد:

اگر کسی را گمان آن باشد که ممکن و صحیح است جمعی از عقلا و حکما و سیاسیین

جمع شوند و به شورا ترتیب قانونی بدهند که جامع این دو جهت (مادی و معنوی) باشد و موافق رضای خالق هم باشد، لابد آن کس از رقبه‌ی اسلام خارج خواهد بود. (محمد ترکمان، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲)

بنابراین، اگر سه خصلت وابستگی نداشتن به تمایلات انسانی، ثبات و جامعیت در هر قانونی باشد، بی تردید چنین قوانینی دارای منزلت اجتماعی خواهند بود و بر هر انسان عاقلی تکلیف است که در مقابل چنین قوانینی سر طاعت فرود آورد.

مرحوم شیخ چنین خصلت‌هایی را فقط در قوانین الهی می‌بیند. از دیدگاه او برای اثبات وجود این سه خصلت اساسی در قوانین، باید نظری به جایگاه قانونگذار افکند؛ زیرا قوانین متأثر از انگیزه‌ها و تمایلات قانونگذارند، بنابراین وقتی قانونگذار شناخته شد، اعتقاد کامل به قانون وی ایجاد خواهد شد و براساس این شناخت، محبت او در دل خواهد نشست و محبت قانونگذار، موجب حفظ و نفوذ قانون در جامعه است.

قانونگذار و نقش آن در منزلت اجتماعی قوانین

مرحوم شیخ بعد از تبیین دلایل کمال قوانین الهی، به نقش قانونگذار در این کمال و همچنین منزلت اجتماعی که قانون پیدا می‌کند، می‌پردازد و با طرح شرایطی برای قانونگذار، روی نقش او در تعالی جامعه تأکید می‌کند.

ناگفته پیداست که واضع قانون اولاً باید عالم به مصالح و مفاسد کلیه‌ی شخصاً و نوعاً عالم باشد. ثانیاً عادل باشد که حیف و میل نکند و برخلاف علم خود صلاح‌بینی ننماید. ثالثاً رثوف باشد تا تکلیفات و تحمیلات که موجب ترقیات ظاهر و باطن است، دون‌الطاقه و اسهل طریق موصله بوده باشد (همارضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹). بنابراین، ملاحظه می‌شود که در اندیشه‌ی شیخ، نه تنها قانون باید واجد آن سه شرط باشد، بلکه قانونگذار هم باید خصلت‌هایی داشته باشد تا عنصر مادی نظم اجتماعی که عبارت است از قانون و عنصر فاعلی این نظم که عبارت است از قانونگذار، بتوانند بنیادهای یک اجتماع سیاسی را پایدار سازند. مرحوم شیخ با شناخت ارزش و جایگاه قانونگذار در منزلت اجتماعی قوانین، درحقیقت به علت اساسی نبودن فضیلت اخلاق در جوامع انسانی اشاره مستقیم دارد؛ و دلیل عدم نفوذ قوانین در روح و روان جامعه را مقدس نبودن قانونگذار می‌داند:

بالفطره هر شناسایی به حال مقنن، محب وی خواهد شد و محبت به مقنن، موجب حفظ قانون او است. (ص ۶۹)

بنابراین، اگر یک قانونگذار به عالم هستی علم کامل نداشته باشد (چه در جهت شناخت کامل مصالح اجتماعی و چه مفساد اجتماعی) و از طرفی اگر عدالت همساز با علم نداشته باشد، بی تردید قوانین او دوام اجتماعی پیدا نخواهد کرد. اما در خصوص شرایط سوم برای قانونگذار آنچه در اندیشه‌ی مرحوم شیخ مطرح هست، جلوه‌ی دیگری دارد که در کم‌تر متفکر اسلامی می‌توان سراغ گرفت و آن، طرح رأفت به عنوان خصلت سوم در کنار علم و عدالت است؛ و این نشان می‌دهد که منزلت اجتماعی قوانین که بیشتر همشأن با رأفت است، جایگاه خاصی در اندیشه‌ی شیخ داشته است.

چرا؟ زیرا از شروطی که شیخ برای قانونگذار مطرح کرده است، می‌توان دریافت که داشتن علم به قانونگذار بینش، دارا بودن عدالت به قانونگذار و قوانین او گرایش، و رئوف بودن قانونگذار به جامعه انگیزه‌ی سازش برای قبول قوانین می‌دهد. بنابراین، شاید در اینجا شاید بتوان گفت که رأفت، ترازوی علم و عدالت است؛ و قانونگذاری که فقط دو شرط علم و عدالت را بر قوانین خود حمل می‌کند، شاید نتواند انگیزه‌ی لازم را برای پذیرش قوانین و منزلت اجتماعی آن فراهم سازد. در اینجا است که مرحوم شیخ شرط رأفت را هم به کمک قانونگذار می‌آورد و در خصوص ضرورت این شرط برای قانونگذار می‌نویسد:

ظیبی که با داروی قیمتی معالجه نماید، خلاف عدل نموده بلکه رأفت نورزیده است. (ص ۶۹)

و در نهایت می‌گوید: البته این نوع قانون که مقنن آن عالم، عادل و رئوف باشد، محفوظ خواهد ماند؛ زیرا که بالفطره هر شناسایی به حال مقنن، محب وی خواهد شد و محبت به مقنن، محبت به حفظ قانون اوست (ص ۶۹).

اعتبار اکثریت آرا و مشروعیت اجماع، قوه‌ی مقننه، وکالت و ولایت اکنون که اعتبار قانون، قانونگذار و از همه مهم‌تر مفهوم امور عامه در اندیشه‌ی شیخ فضل‌الله روشن شد، شاید بتوان تحلیل روشن و دقیق‌تری از اعتبار اکثریت آرا و

مشروعیت اجماع که در بعضی از نوشته‌های مرحوم شیخ با آن مخالفت شد، ارائه داد؛ زیرا این مسئله، رابطه‌ی تنگاتنگی با آن سه مقدمه دارد و متأسفانه اکثر کسانی که به تبیین و تحلیل اندیشه‌های مرحوم شیخ فضل‌الله نوری نشسته‌اند، بدون توجه به آن سه مفهوم اساسی در تفکر سیاسی شیخ، دیدگاه او را در خصوص بی‌اعتبار بودن اکثریت آرا در جعل قانون نقد کردند و در نهایت به طور طبیعی به این نتیجه رسیدند که نوع نگرش مرحوم شیخ به جایگاه سیاست در دین‌نگرشی تکسویه و استبدادی است. در چنین نگرشی، مردم و نهادهای مردمی، جایگاهی در نظریه‌ی سیاسی شیخ ندارند.

اما مطالعه‌ی دقیق اندیشه‌های شیخ نشان می‌دهد که مسئله دقیقاً به اعتبار اکثریت آرا، مشروعیت اجماع و مفاهیمی چون مجلس شورا، قوه مقننه مربوط است؛ و بحث وکالت و ولایت به طور مشخص در رابطه با مفاهیم قانون، قانونگذار و امور شرعی‌ی عامه در اسلام معنی پیدا می‌کند. اکنون باید دید که هر یک از این مفاهیم، چه نسبتی در اندیشه‌های مرحوم شیخ دارد.

تا اینجا به اجمال دانسته شد که در اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل‌الله نوری، تحلیل هر مفهومی در حوزه‌ی سیاست، ماهیت دینی دارد و از شریعت برمی‌خیزد. دغدغه‌ی شیخ در این دیدگاه، پیوسته این است که در تبیین تحولات جدیدی که مسلمانان با آن مواجه شده‌اند، ارکان شریعت و سیاست از هم نگسلند؛ لذا بر همین اعتقاد، او بنیاد نظریه‌ی سیاسی خود را بر اساس کمال قوانین الهی و منزلت اجتماعی این قوانین در تصدی امور عامه پایه‌ریزی می‌کند.

در اینجا شیخ دقیقاً در معرض چند سؤال اساسی قرار می‌گیرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. منزلت سیاسی شریعت چگونه با مسائل جدیدی با عناوین قوه‌ی مقننه، قوه‌ی اجرائیه و قوه‌ی قضائیه پایدار می‌ماند؟
۲. اعتبار اکثریت آرا و یا مشروعیت اجماع عمومی در رابطه با عینیت این مسائل در حیات اجتماعی مردم تا چه حد است؟
۳. گستره‌ی اقتدار و اختیارات مردم در تصدی این شئون تا کجاست؟ و آیا تصدی

این امور، وکالتی است یا ولایتی؟

مرحوم شیخ فضل‌الله در تفکر سیاسی خود با این سه سؤال اساسی مواجه شد و به آنها پاسخ داد.

ماهیت سیاسی شریعت و رابطه‌ی آن با ارکان قدرت

تا اینجا بحث شد که نوع نظام مطلوب شیخ نظامی است که همه چیز در آن تحت تأثیر شریعت است. وظیفه‌ی حکومت، اخذ احکام کلی سیاسی در امور کشوری، لشکری و مملکتی از فقها و اجرای آن تحت نظارت فقها در جامعه است.

بنابراین، تا اینجا می‌توان حدس زد که نظام پیشنهادی مرحوم شیخ دقیقاً نظامی است مبتنی بر اصالت وظیفه یا اصالت کارکرد سیاسی؛ به عبارت دیگر، در نظام اصالت وظیفه، اینکه چه نوعی از حکومت لیاقت تصدی امور مردم را دارد، ربطی به دایره‌ی قوانین شرعی و وظیفه‌ی فقها به عنوان نواب عام امام زمان (عج) ندارد. نوع حکومت را مردم تعیین می‌کنند؛ اما هر حکومتی با هر شکلی که روی کار آمد، وظیفه دارد همه‌ی قوانین و قواعد عمومی مربوط به امور عامه را از فقها و مجتهدین به عنوان متولیان امور عامه اخذ کند و مجری آن قوانین باشد.

مرحوم شیخ در رساله‌ی تذکره می‌نویسد.

مگر دولت می‌تواند شرعاً اعراض از قانون الهی بکند و خود را از تحت آن خارج کند و خود قانونی جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۶۲)

و در ادامه می‌نویسد:

باید گفته شود که قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیه، از جان و مال و عرض مردم، باید مطابق فتوای مجتهدین عادل هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشند؛ و منصب دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل می‌باشد. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹)

اما سؤال اصلی این است که با این طرز فکر چگونه ممکن است با توجه به تحولات اجتماعی روز و نیاز اجتماعات متفاوت، علی‌الخصوص در یک جامعه‌ی اسلامی، یک دستگاه قانونگذاری کارآمد و پایدار تأسیس شود؟ به عبارت دیگر براساس اندیشه‌ی

شیخ فضل‌الله نوری، وقتی ارکان قدرت چنین تقسیم می‌شود که شکل حکومت را مردم تعیین کنند، قدرت اجرایی در جای دیگری تعیین شود و ارزش‌ها و روش‌ها از ناحیه علما مشخص شود چگونه می‌توان در چنین اجتماعی وحدت رویه‌ی سیاسی ایجاد کرد؟ این مسئله شاید یکی از بزرگ‌ترین دغدغه‌های سیاسی در اندیشه‌ی مرحوم شیخ باشد و شاید پیشنهاد تعیین طراز اول علما برای نظارت در ارکان قوه‌ی مقننه حداقل خواسته‌هایی بود که مرحوم شیخ توانست بدان جامعه‌ی عمل پیوشاند، اما نه به آن صورتی که خود می‌خواست. هر چند مرحوم شیخ نتوانست در نظریه‌ی سیاسی خود، تعادل منطقی و محکمی برای همسازی این سه رکن در ارکان قدرت پیشنهاد کند، تلاش‌های او برای ایجاد تعادل بین این سه رکن قابل چشم‌پوشی نیست.

از اندیشه‌های شیخ می‌توان پی برد که ایشان به عنوان یک اصل بدیهی، این مسئله را پذیرفته است که تفسیر قوانین، قواعد و دستورات الهی و سنت ائمه با توجه به مقتضیات زمان و مکان، نیاز به مفسر دارد، و این مفسر براساس قوانین الهی مکلف است نیازهای معتدل همه‌ی عصرها را در همه‌ی مکان‌ها پاسخگو باشد.

مرجع کلیه‌ی احکام اسلامی در همه‌ی اعصار، بعد از نبی اکرم و ائمه‌ی اطهار - علیهم‌السلام - مدی‌اللیل و النهار، علمای اسلام و مجتهدین عظام - ضاعف‌الله اقدارهم - بوده و هست و شاید احدی غیر از سلسله‌ی جلیله در احکام دخالت نماید. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۴)

مرحوم شیخ برای ایجاد تعادل بین این نیازهای متغیر و احکام دینی، وظیفه‌ی علما را بسیار سنگین می‌بیند و در عین حال به شدت دغدغه دارد که برای پاسخ به این نیازها، پای فقیه از دایره‌ی سنت سیاسی اسلام خارج نشود؛ و لذا تأکید می‌کند که:

وظیفه‌ی علمای اسلام منحصر به آن است که احکام کلیه را که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند؛ و آن چهار دلیل، قرآن و اخبار و اجماع و عقل است، آن هم به نحو مخصوصی که مقرر شد. و عمده آن است که باید ملاحظه فرمایند که در مقام استنباط، قیاس و استحسان را دخالت ندهند؛ چون که در شرع امامیه، حرام است که از روی استحسان و قیاس، تعیین احکام الهیه بنمایند. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲)

با چنین دیدی، مرحوم شیخ برای ایجاد تعادل بین منزلت سیاسی شریعت و رابطه‌ی آن با ارکان قدرت، تصدی امور عامه را برای فقهای شیعه، با تفسیر دورکن اساسی برای

نظام سیاسی، تجویز می‌کند:

رکن اول اینکه مفسر قوانین کتاب و سنت باشند و نیازهای جامعه را از منابع شریعت استنباط و در مقام قانون به ارکان قدرت ابلاغ کنند؛ و تمامی ارکان قدرت نیز موظف باشند براساس احکام صادره از فقها، نظام سیاسی را منظم کنند. مرحوم شیخ این تفریع را دقیقاً با سنت سیاسی اسلام منطبق می‌داند و - همچنان که عنوان شد - عدول از آن را برای هیچ مجتهدی جایز نمی‌داند.

رکن دوم همان است که امروز آن را به داوری فی‌مابین مسائل مستحدثه معنا می‌کنیم و در این معنی می‌دانیم که همه‌ی قوانین الهی و قواعد مورد نیاز جامعه، به طور قطع و یقین، با همه‌ی شرایط، از کتاب الهی و سنت معصومین قابل استنباط نیست. نقش این قواعد در هر دوره‌ی در حیات جامعه به قدری است که امکان عدول از آن یا بی‌تفاوت شدن در مقابل آن میسر نیست. کار رکن دوم درحقیقت به آن بخش از اختلافات ناشی از تفاوت و استنباط مجتهدین از منابع شریعت نیز مربوط است. لذا مرحوم شیخ فضل‌الله بنیاد قوانین حاکم بر جامعه‌ی اسلامی را در چهره‌ی این دو رکن ترسیم می‌کند؛ و قانون‌نویسی را که از نقش‌های رکن اول است، با امر داوری در تطبیق مسائل مستحدثه با احکام الهی - که رکن دوم است - در چهره‌ی یک نظم سیاسی مبتنی بر حکومت شریعت یا رژیم مشروعه، به عنوان یک ضرورت اجتماعی، به تصویر می‌کشد. درحقیقت، مرحوم شیخ که در ابتدا بنیادهای یک حکومت دینی را براساس مشروطه‌ی مشروعه پذیرفته و در آن نظارت علما را در بخشی از قدرت (قوه‌ی مقننه) تأیید کرده بود، در فرایند سلطه‌ی جریان‌های خاصی در مشروطه، از این نظریه عدول کرد و در عمل حکومت پیشنهادی خود را براساس یک نظام مشروعه که در آن حضور فقهای دین در همه‌ی ارکان قدرت مطرح باشد؛ به تصویر می‌کشد. هرچند مرحوم شیخ برای این نظام سیاسی خود شکل خاصی - اعم از پادشاهی، جمهوری یا مشروطه‌ی سلطنتی - را پیشنهاد نمی‌کند و آن را از حقوق عمومی مردم می‌داند، با این حال، نظام مشروعه‌ی او دقیقاً نظامی است که در آن، حیطة‌ی وکالت نهادی به نام مجلس، کاملاً مشخص است و قدرت اجرایی و قضایی نیز تحت سیطره‌ی حکم شریعت قرار دارند.

لذا مرحوم شیخ براساس همان تقسیم‌بندی خود از قوانین امور شرعی‌ی عامه و امور عرفیه‌ی عامه و صغریات، دایره‌ی وکالت و قدرت نهادی به‌نام قوه‌ی مقننه را که تازه در ایران پا می‌گرفت، به مجادله کشید. در اندیشه‌ی شیخ، دایره‌ی قدرت قوه‌ی مقننه در امور شرعی‌ی عامه که همه‌ی قوانین ناشی از دستورات الهی است، به هیچ وجه تسری ندارد، زیرا وظایف تنفیذ و اجرای این قوانین در زمان غیبت امام با مجتهدین است. در زمان غیبت امام - علیه‌السلام - مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است و بعد از تحقیق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابداً منوط به تصویب احدی نخواهد بود. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۱۳)

بنابراین، کسانی که می‌خواستند در تنظیم قوانین اساسی، پا در دایره‌ی این امور بگذارند و جعل قانون کنند و چنین جعلی را مبتنی بر اعتبار اکثریت آرا سازند، در عمل به مقابله با اندیشه‌ی مرحوم شیخ در حکومت دینی برآمدند؛ و عدم اعتبار اکثریت آرای که شیخ در نوشته‌های خود مطرح می‌سازد، دقیقاً در همین جا تسری دارد، نه در جای دیگر. استدلال مرحوم شیخ برای بی‌اعتباری اکثریت آرا در این مورد کاملاً مبتنی بر استدلال‌های شرعی است:

اعتبار اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است؛ و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان، همان اسلام است. (ص ۱۰۴)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 فصل‌نامه علمی-پژوهشی
 مطالعات فلسفی، تربیتی و حقوقی
 تابستان ۱۳۹۴، شماره ۱۰، ص ۱۰۳-۱۱۳

قوه‌ی مقننه و اعتبار اکثریت آرا، مال جامع علوم انسانی
 قبل از تبیین جایگاه قوه‌ی مقننه و منزلت اکثریت آرا در این قوه از دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری، فرایند عینیت قانون و تبلور اجتماعی آن در اندیشه‌ی شیخ مورد بحث و بررسی قرار گرفت بنابراین برای تبیین این بحث، تصویر تقریباً روشنی از شأن قانون در اندیشه‌ی وی در دست داریم.

مرحوم شیخ برای تبیین منزلت قوه‌ی مقننه و اعتبار اکثریت آرا در اندیشه‌ی سیاسی خود، دو تصویر اساسی از قوه‌ی مقننه ارائه می‌دهد و سپس اعتبار اکثریت آرا را در این دو تصویر به نقد می‌کشد:

تصویر اول، به مقاطعی از حیات اجتماعی یک جامعه برمی‌گردد که در آن هیچ

حقوق و قاعده‌ی مدونی به نام حقوق اساسی یا نهادهای سیاسی وجود ندارد و قدرت سیاسی در جامعه به طور مطلق در دست یک نفر است (مثل حکومت‌های دوران قبل از مشروطه در ایران)، سپس به دلایل تحولات اجتماعی مثل آنچه در مشروطه اتفاق افتاده است (به هر دلیل) مقرر می‌شود که اختیارات مطلق از دست یک فرد خارج شود و تحت ضابطه‌ی مشخصی قرار گیرد.

تصویر دوم، به مقاطعی از حیات اجتماعی یک جامعه مربوط می‌شود که در آن ضابطه و قاعده و قانونی وجود دارد اما برای آنکه این قاعده با امور اجتماعی مردم بر اساس تحولات جاری هم‌شان شود، مردم نمایندگان را انتخاب می‌کنند و این نمایندگان در جایی به نام مجلس گرد می‌آیند و بر اساس قوانین موجود و پذیرفته شده‌ی جامعه که امروزه از آن به عنوان قانون اساسی یاد می‌شود، آیین‌نامه‌های اجرایی یا قوانینی را وضع می‌کنند که درحقیقت، قوانین درجه دوم محسوب می‌شوند و تحت تأثیر قوانین اول هستند.

مناقشه‌ی مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در بحث مربوط به قوه‌ی مقننه و مجلس برنامه‌ریزی و بحث اعتبار اکثریت آرا دقیقاً به همین تفکیک بازمی‌گردد.

شیخ مجلس اول را که در آن بحث راجع به تنظیم قواعد و ضابطه‌ی کلی برای اداره‌ی عمومی جامعه است و قانونی به نام قانون اساسی در آن تصویب می‌شود که بعدها همه‌ی ارکان مملکت باید بر اساس آن اداره شود، مجلس مقننه می‌داند و مجلس دوم را که در آن بحث برنامه‌ریزی دوره‌ی بر اساس قانون اساسی برای اداره‌ی عمومی صورت می‌گیرد، مجلس برنامه‌ریزی نام می‌نهد.

از دیدگاه مرحوم شیخ، بحث عدم اعتبار اکثریت آرا و تعیین وکیل یا باب وکالت برای نوشتن قانونی به نام قانون اساسی در اندیشه‌ی دینی، بحثی بی‌اساس است؛ به همان دلایلی که در بخش‌های گذشته مطرح شد: از آنجا که جامعه‌ی ایران، جامعه‌ی اسلامی است و باید مبتنی بر قوانین شریعت اداره شود، اگر اسمی از حکومت دینی و قانون شریعت برده می‌شود، دیگر نمی‌توان با اکثریت آرا، افرادی را که هیچ‌گونه تخصصی در مسائل دینی ندارند، در جایی به نام مجلس گرد آورد و اکثریت آرای قانونی به نام قانون

اساسی تدوین و تصویب کرد که با آن، ارکان سیاسی جامعه در تمامی جلوه‌های اجتماعی در آینده هدایت و جهت‌دهی شود. مرحوم شیخ می‌گوید: این جامعه، دیگر جامعه‌ی اسلامی نیست چون در جامعه‌ی اسلامی اگر پذیرفتیم که یک جامعه مبتنی بر قوانین دین است، حد و حصر قانون و حسن و قبح آن را اکثریت آرا - فلان بقال و بزازی که هیچ تخصصی در امور دینی و هیچ شناختی از قوانین الهی ندارند - نمی‌توانند مشخص کنند؛ زیرا این امور، امور عامه است و امور عامه در زمان غیبت، از شئون فقیه است و اصلاً از دایره‌ی وکالت خارج است.

اعتبار اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است؛ و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان، همان اسلام است. (ص ۱۰۴)

اگر مطالب در امور عرفیه باشد، این ترتیبات دینی لازم نیست و اگر مقصد امور شرعی‌ی عام است، این امر راجع به ولایت است، نه وکالت؛ و ولایت در زمان غیبت امام زمان - عجل‌الله فرجه - با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و بزاز. (ص ۱۰۴)

چنانکه ملاحظه می‌شود، که استدلال و اشکال مرحوم شیخ، دقیقاً یک اشکال و استدلال اصولی است؛ و به آن مرحله‌ی اول قانون‌گذاری که بحث تعیین قانون اساسی است، نظر دارد. اتفاقاً حضرت امام خمینی (ره) نیز آن هنگام که بحث تشکیل مجلس و نوشتن قانون اساسی در بعد از انقلاب اسلامی مطرح شد، دقیقاً به این مفهوم نظر داشتند؛ و آن‌گاه که بسیاری از گروه‌های مخالف حکومت دینی به پیروی از سنت سیاسی غرب، بحث تشکیل مجلس مؤسسان را برای نوشتن قانون اساسی پیش کشیدند، امام بحث تأسیس مجلس خبرگان را مطرح کرد: خبرگانی که دو جهت داشت، عده‌ی مجتهد و فقیه در دین و عده‌ی مجتهد در امور عمومی مردم بودند. امام در تبیین جایگاه این دو گروه در امر قانون‌نویسی به مطالب دقیقی اشاره کردند که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری نیز روی همان موارد تأکید داشت:

حاکم و فقیه اولاً باید احکام اسلام را بدانند، یعنی قانوندان باشد؛ و ثانیاً عدالت داشته و از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد؛ زیرا حکومت اسلامی، حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانون را نداند، لایق حکومت نیست. (امام خمینی [ره]: ص ۵۰)

قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام، به خداوند متعال اختصاص داشته است. شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد و هیچ قانونی جز

حکم شارع را نمی‌توان به‌مورد اجرا گذاشت. به همین سبب، در حکومت اسلامی به‌جای قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کنند. (ص ۵۳)

همانطور که ملاحظه می‌شود، امام خمینی دقیقاً بین قوه‌ی مقننه به عنوان قدرتی که اصول کلی یا قانون اساسی نظام را تدوین می‌کند، و مجلس برنامه‌ریزی تفکیک قائل می‌شود و عین همین نظر را درباره‌ی ارکان حکومت جمهوری اسلامی ایران در آنجا که بحث نگارش قانون اساسی پیش می‌آید، همچنین در بحث تشکیل مجلس مؤسسان، یا تأسیس مجلس خبرگان هم مطرح می‌کند و به نظریه‌ی خود جامه‌ی عمل می‌پوشاند و سپس در پیامی که برای اختتامیه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ارسال می‌دارد، این دو مرز را به کلی از هم تفکیک می‌کند:

تشخیص مخالفت و موافقت با احکام اسلام، منحصرأ در صلاحیت فقهای عظام است که الحمدالله گروهی از آنان در مجلس وجود دارند. و چون این، یک امر تخصصی احکام شرعی از کتاب است، دخالت وکلای ... دیگر در این اجتهاد و تشخیص احکام شرعی از کتاب و سنت، دخالت در تخصص دیگران بدون داشتن صلاحیت و تخصص لازم است. (پیام امام به مجلس خبرگان: ۱۳۵۸)

و این همان حرف و استدلالی بود که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در بحث تشکیل جعل و نوشتن قانون اساسی مطرح کرد:

اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا اگر چه در امور مباحثه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شد، حرام تشریمی و بدعت در دین است. (مخمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۰۴)

اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است؛ و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ (ص ۱۰۴) این امر راجع به ولایت است، نه وکالت؛ و ولایت در زمان غیبت امام زمان با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و بزاز. (ص ۱۰۴)

در اینجا کاملاً مشخص است که مناقشه‌ی مرحوم شیخ در بحث قوه‌ی مقننه و اعتبار اکثریت آرا، مناقشه‌ی اصولی مبتنی بر فهم عمومی علمای دین از حجیت ظهور احکام شریعت در دوران غیبت بود؛ و اصلاً بحث مربوط به اعتبار اکثریت آرا و مخالفت با آرای مردم و طرفداری استبداد مطرح نبود. کما اینکه وقتی مرحوم شیخ از بحث دایره‌ی

قانون اساسی خارج شد، در آنجا عالی‌ترین نوع استدلال را در تثبیت و تأیید حقوق مردم و محدوده‌ی وکالت آنها ارائه داد:

مردم را حق جلب منافع و دفع مضار دشمن داخلی و خارجی است به مقداری که دین ترخیص فرموده لذا به هیأت اجتماعی، تبدیل سلطنت استبدادی به سلطنت اشتراطی نمودند. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۱)

در اینجا، تعیین نوع و شکل حکومت، از حقوق و امتیازات مردمی شناخته می‌شود؛ همان‌که امروزه در مورد آن بحث است که آیا دین شکلی از حکومت را پیشنهاد می‌کند، یا این مسئله مربوط به عرف عمومی و از امتیازات حقوق مردم است؟ مرحوم شیخ در نظریه‌ی سیاسی خود مدعی است تعیین شکل حکومت، در حیطه‌ی اختیارات شریعت نیست و وابسته به منافع یا مضار حقوق مردمی است.

بنابراین، از دیدگاه مرحوم شیخ، دایره‌ی وکالت یا حقوق عمومی مردم، دایره‌ی بی‌وسیع و قابل توجه است که به امور مربوط به ملک و لشکر و کشور گسترش می‌یابد: پس وظیفه‌ی وکلا فقط تحصیل قوه‌ی دافعه یا جهت نافع برای موکلین خود و امور راجع به ملک و لشکر و کشور است. (ص ۶۹)

یعنی آنچه که امروزه به پیروی از سنت سیاسی غرب، به عنوان مجلس مقننه یا قوه‌ی مقننه در ایران مطرح است، درحقیقت نوعی تسامح لفظی و تشابه است. این همان مجلس برنامه‌ریزی است که دقیقاً به دایره‌ی قانون اساسی محدود می‌شود. مورد نظر شیخ فضل‌الله نوری نیز واقعاً و تحقیقاً همین بود و امام خمینی هم در ارکان حکومت جمهوری اسلامی، به آن تحقق عینی بخشید.

متأسفانه، با مطالعه‌ی تاریخ مشروطه، متوجه می‌شویم که عموم نویسندگان - چه مخالفان، و چه موافقان - به تفکیک این دو مرحله در اندیشه‌ی مرحوم شیخ توجه نکرده‌اند. این تسامح حتی در کتاب تنبیه‌الامه و تزیه‌المله‌ی مرحوم نائینی نیز به خوبی آشکار است. همه‌ی مناقشات مرحوم شیخ به قوه‌ی مقننه، اعتبار اکثریت آرا و نفی قانونگذاری از سوی مجلس شورای ملی که درحقیقت یک مجلس کاملاً سطح پایین و صنفی در دور اول مشروطه بود، به بحث مربوط به قانون اساسی برمی‌گردد که ارکان نظام از روی آن مشخص می‌شد و در آن ادعای دین می‌شد، اما از دین خبری نبود. ولی از

این طرف، تمامی پاسخ‌های مخالفان و حتی علمای بزرگی چون مرحوم نائینی، آخوند خراسانی و غیره، به مرحله‌ی دوم که از نظر شیخ مجلس برنامه‌ریزی بوده است، مربوط می‌شود. مرحوم شیخ در تمامی نوشته‌های سیاسی خود، نه تنها هیچ مناقشه‌یی با مجلس برنامه‌ریزی ندارد، بلکه ارکان اصلی ترقی مردم و مملکت را بدون این مجلس میسر نمی‌داند:

همه بدانید مرا در موضوع مشروطیت و محدود بودن سلطنت ابداً حرفی نیست؛ بلکه احدی نمی‌تواند موضوع را انکار کند و موقوف داشتن بعضی بدعت‌ها لازم است. اصلاح امور مملکتی از قبیل مالیه و عدلیه و سایر ادارات لازم است که تماماً محدود شود. اگر ما بخواهیم مملکت را مشروطه کنیم و سلطنت مستقله را محدود داریم و حقوقی برای دولت و تکلیفی برای وزرا تعیین نماییم، محققاً قانون اساسی و داخلی و نظامنامه و دستورالعمل‌ها می‌خواهیم. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۹۵)

خاتمیت، مقتضیات زمان، ثبات و تغییر قوانین

یکی از مباحث جالبی که مرحوم شیخ فضل‌الله در نظریه‌ی حکومتی خود با آن روبه‌رو و ناچار از پاسخ به آن شد، مسئله‌ی مقتضیات زمان و بحث ثبات و تغییر در قوانین الهی بود. طرح این بحث در آن دوران، از یکسو نشان دهنده‌ی تحرک و پویایی مباحث اصلی و اساس شریعت در حوزه‌ی سیاست و حیات اجتماعی بود و از سوی دیگر بیانگر عمق دامنه‌ی نفوذ مباحث در ضروریات دین و اقبال علمای دین در پاسخ به این سؤالات است.

مسئله‌ی مقتضیات زمان و بحث ثبات و تغییر قوانین الهی در اندیشه‌ی مرحوم شیخ، رابطه‌ی نزدیکی با مسئله‌ی خاتمیت ارسال نبی و کمال قوانین اسلامی دارد؛ دو مسئله‌یی که قبول هر کدام، به تعبیر فقهی و کلامی و سیاسی، انکار دیگری را به همراه دارد. به عبارت دیگر، از دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری، کسی که بحث مقتضیات زمان و ضرورت تغییر قوانین الهی را بپذیرد، بی‌شک اعتقاد او به دو اصل بنیادی شریعت - یعنی اصل خاتمیت انزال نبی و کمال قوانین الهی - در مظان تردید و تشکیک قرار می‌گیرد. مرحوم شیخ در رساله‌ی تذکره‌الغافل و ارشادالجاهل می‌نویسد:

اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر، تغییر دهنده‌ی بعضی مواد آن قانون الهی، یا

مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲:

ج ۱، ص ۲)

استدلال مرحوم شیخ در اثبات این نظریه، دقیقاً یک استدلال کلامی و استنباط عقلی است؛ زیرا وقتی پذیرفتیم که پیامبر اسلام (ص) خاتم پیامبران و قانون او ختم قوانین است، عقلاً باید بپذیریم که بحث خاتمیت نبوت و قانون الهی هنگامی معنا پیدا می‌کند که آن نبی همه‌ی آنچه را که جهت هدایت فردی و اجتماعی انسان برای نسل‌های آینده ضروری باشد، گفته باشد و دیگر اینکه دین او دینی جامع باشد.

مرحوم شیخ در استدلال کلامی و استنباط عقلی این بحث، چنین می‌نویسد:

پیغمبر ما خاتم انبیا است و قانون او ختم قوانین است؛ و خاتم آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم‌الصّور به‌سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده

باشد. (ص ۲)

در اینجا پیرامون معنای مقتضیات زمان و مفهوم آن بحثی مطرح نمی‌سازیم؛ چرا که مرحوم شیخ، خود نیز توضیح مشخصی در این باره که مقتضیات زمان یعنی چه، ارائه نکرده است. اما آنچه بدیهی است، این است که این مسئله از جمله دغدغه‌های اصلی اندیشه‌ی سیاسی شیخ فضل‌الله نوری - به‌ویژه در بحث جنبش مشروطه - بود. او در بسیاری از نوشته‌های خود به‌نحوی به مسئله‌ی مقتضیات عصر و تغییر مواد قانون الهی پرداخته است. در جایی می‌نویسد:

مملکت ایران، مملکت اسلامی است؛ و شریعت اسلام، ناسخ شرایع سابقه و ابدی است.

چگونه می‌شود در احکام اسلامی دخالت و تغییر واقع شود. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲،

ص ۶۶)

بنابراین، مسئله‌ی مقتضیات عصر و نسخ قوانین، از جمله مفاهیم بنیادین در اندیشه‌ی شیخ بود؛ و استدلال او برای اثبات این ادعا - چنانکه گفته شد - یک استدلال کلامی است که بر مبنای بحث خاتمیت پیامبر و کمال قوانین اسلام، که بازتاب طبیعی و بدیهی بحث خاتمیت است، قرار دارد. شیخ در پیش‌فرض‌های کلامی خود برای ابطال نظریه‌ی نسخ قوانین می‌نویسد:

پیامبر ما خاتم انبیا است و قانون او ختم قوانین است؛ و خاتم آن کسی است که آنچه

مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم‌الصّور به‌سوی او وحی شده باشد و دین را کامل

آورده باشد. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲)

وفاق اجتماعی و میثاق آن

یکی دیگر از بحث‌های مهمی که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در مقام یک نظریه پرداز سیاسی به آن عنایت داشته و در بحثهای سیاسی خود فصل قابل توجهی را بدان اختصاص داده، بحث وفاق اجتماعی و میثاق عمومی این وفاق است؛ همان بحثی که امروزه، با عنوان مشارکت در حیطه‌ی نوسازی سیاسی مطرح است.

مرحوم شیخ در دوران تحصن در حضرت عبدالعظیم، برای پایداری گروهی که تشکیل می دهد، رساله‌ی به نگارش درمی آورد که به رساله‌ی میثاقیه معروف می شود. در این رساله، درباره‌ی ارکان نوعی وفاق اجتماعی و میثاقی که براساس آن این وفاق یا مشارکت اجتماعی ایجاد می شود، بحث و بررسی می کند. باید گفت که این رساله در آن دوران و شرایطی که به نگارش درآمد، در نوع خود بی نظیر و جالب توجه است؛ اما در تاریخ معاصر ما متأسفانه تا به امروز عنایت خاصی به این رساله نشان داده نشده است. بحث رساله‌ی میثاقیه - همان طوری که عنوان شد - بحث وفاق اجتماعی است. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در ابتدای رساله، برای نشان دادن ضرورت وفاق و مشارکت اجتماعی، بحث مجملی را در خصوص اختلافات و اجتماعات جامعه‌ی انسانی و نظام خلقت مطرح می کند؛ که این بحث هم در آن دوران در جای خود، بحث جالب توجهی بود. او در تشریح ضرورت وفاق اجتماعی برای مسلمانان، چنین می نویسد:

خداوند علی اعلی، به حکم بالغه، نضح مزاج و نظام تام این عالم کبیر را بر الفت مختلفات و اجتماع مفترقات مقرر داشته است. چنانچه تا عناصر اربع با یکدیگر همنشین نشوند چیزی از مکونات صورت نگیرد و اگر آباء سبع با امهات اربع همدست نشوند، البته موالید ثلاث انعقاد نپذیرد و فساد در هیچ یک از مواد پیدا نمی شود مگر به واسطه‌ی نفاق مؤتلفات و افتراق مجتمعات. لاجرم هیچ مقصدی در این عالم پیشرفت نکند، مگر به اتحاد و اتفاق طالبان. پس هر قدم کوچکی استوار نشود، مگر به اتفاق و هر طایفه‌ی بزرگی زیون و خوار نگردد، مگر به اختلاف. آری، به اتفاق جهان می توان گرفت. (علی ابوالحسنی [منذر]:

صص ۴۱۲-۴۱۴)

از نوشته‌ی فوق چنین برمی آید که در بنیاد اندیشه‌ی سیاسی مرحوم شیخ، انحطاط یا

استواری جامعه، به افتراق یا وفاق اجتماعی مردم نسبت داده می‌شود؛ و به آن به عنوان یک سنت بنیادی در تحولات جامعه‌ی بشری توجه می‌شود.

اما سؤال اساسی در اینجا است که سطوح این وفاق یا مشارکت اجتماعی، چگونه تعیین می‌شود؛ به عبارت دیگر، آیا ضابطه‌ی مشخصی برای وفاق اجتماعی وجود دارد؟ آیا این وفاق یک ضرورت اجتماعی است یا یک اصل فطری و طبیعی یا یک قرارداد اجتماعی؟

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری هر سه اصل را در نظریه‌ی سیاسی خود می‌پذیرد و مسئله‌ی اتحاد اجتماعی را هم یک اصل فطری و طبیعی، هم یک ضرورت اجتماعی و هم یک قرارداد می‌داند. به عبارت دیگر، او اصل مشارکت و وفاق اجتماعی را یک ضرورت طبیعی بشر می‌داند، لیکن سطوح این وفاق را کاملاً متغیر و متحول و متحرک می‌بیند.

شیخ پس از این تبیین، روی عناصر وفاق اجتماعی در یک جامعه‌ی اسلامی بحث می‌کند. از دیدگاه مرحوم شیخ، وفاق اجتماعی در جامعه‌ی انسانی، اگر برخلاف دو اصل اساسی و بنیادین شکل گیرد، نتیجه‌ای به بار نخواهد داد و در عمل نوعی نفاق و اختلاف اجتماعی ایجاد خواهد شد. این دو اصل بنیادی چیست؟ از دیدگاه مرحوم شیخ، این دو اصل بنیادی برای وفاق اجتماعی عبارتند از: حفظ قوانین و حدود الهی، و ترویج این حدود. بنابراین، هرگونه مشارکت اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی اگر خارج از این دو اصل باشد، نتیجه‌ی جز واکرایی در پی نخواهد داشت.

جامع بین تمام مقامات ثلاثه آن است که چون بنیاد این اتحاد فعلی اعلا‌ی کلمه‌ی اسلامی و حفظ حدود الهیه است، پس نباید هیچ صاحب حقی توقع همراهی در امور غیر مشروعه داشته باشد... ملاک در تمام مراتب و رد و قبول سایرین، درد دیانت و حفظ نوامیس الهیه و جد در ترویج شرع است. (ص ۴۱۷)

بنابراین، خاصیت نظریه‌ی وفاق اجتماعی مرحوم شیخ این است که مبنای مشارکت بر اساس سود، انگیزه و تمایلات فردی و شخصی نیست. از سوی دیگر کسانی که در این وفاق اجتماعی داخلند، انسان‌های خودباخته و کور و خودفروخته‌ی نیستند؛ بلکه در چنین وفاقی، همه انگیزه و اهداف را می‌شناسند و به آن عشق می‌ورزند و برای پایداری

آن نیز از بذل جان دریغ ندارند. اکنون باید دید وفاق اجتماعی در اندیشه‌ی شیخ فضل‌الله نوری در چه سطوحی منعقد می‌شود و پایداری، دوام و گستره‌ی نوع وفاق‌های اجتماعی در سطوح مورد نظر او چگونه است.

سطوح وفاق اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی

سطح اول، وفاق براساس اصل اخوت - وفاق طبیعی

از دیدگاه مرحوم شیخ، در این نوع مشارکت، همه‌ی مردم به اقتضای آیه‌ی کریمه‌ی «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...» (سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۰)، برای اعلای کلمه‌ی ایمان و برتری مؤمنان، عقد اخوت و وفاق اجتماعی منعقد می‌سازند. بر مبنای این عقد، حقوقی بر ذمه‌ی هر مؤمنی نسبت به مؤمنی دیگر قرار خواهد گرفت؛ چه در کنار هم باشند، چه دور از هم؛ چه همدیگر را بشناسند، و چه بیگانه از هم باشند (ص ۴۱۷).

با این نوع وفاق اجتماعی، رابطه‌ی حقوقی بین افراد اجتماع دقیقاً مشخص می‌شود. در این سطح از وفاق، هر چند نهادهای سیاسی تافته‌ی جدا بافته از جامعه نیستند، با توجه به میزان توانایی و نفوذ خود، به حل بحران نایل می‌شوند. این نوع وفاق در اندیشه‌ی مرحوم شیخ، جنبه‌ی عام دارد و در حقیقت زمینه را برای اتحاد همه‌ی مردم در سرنوشت خود فراهم می‌سازد؛ و شاید آنچه به عنوان نقطه‌ی عزمیت ثبات همه‌ی اجتماعات بشری مطرح می‌شود، همین نوع وفاق اجتماعی باشد.

در سطح اول وفاق اجتماعی، ملاک رابطه داشتن و مشارکت مردم، در کنار هم بودن یا شناخت یکدیگر نیست؛ به عبارت دیگر، ضرورتی ندارد که در این سطح از وفاق، رابطه‌ی مردم باهم، رابطه‌ی حزبی، سازمانی و گروهی باشد، بلکه هر کدام به عنوان عضوی از یک جامعه‌ی اسلامی، چنین حقوقی را در برابر هم دارند، حتی اگر یک نفر در این طرف جامعه‌ی اسلامی باشد و یک نفر در طرف دیگر. به عبارت دیگر این نوع وفاق اجتماعی، نوعی وفاق طبیعی در یک جامعه‌ی ابتدایی است؛ جامعه‌ی بی که در آن، سطح نهادهای اجتماعی گسترده و متنوع و پراکنده نیست، نیازها و خواسته‌ها در حد طبیعی قرار دارد، و همیاری و همگرایی مردم بیش‌تر برای رفع نیازهای ابتدایی و اولیه است.

سطح دوم، وفاق اجتماعی براساس اصل الفت و مودت - وفاق مدنی از دیدگاه مرحوم شیخ، در این سطح از وفاق اجتماعی، گروهی از جامعه برای تأمین اهداف مشترک و خاصی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و باهم عقد اجتماعی منعقد می‌سازند.

در ثانی مرتبه، جمعی مخصوص از مؤمنان را منظور فرموده که در صدد نصرت حق و انصار دین خدا بوده، پس ایشان را به مفاد «إِنْ تَصُرُوا لِلَّهِ يُصْرِكُمْ...» (سوره‌ی محمد، آیه ۷)، مدد غیبی به الفت قلبیه و مودت باطنیه که مرتبه‌ی است فوق مرتبه‌ی اخوت، ارزانی بخشید. (ص ۴۱۴)

در این سطح از وفاق اجتماعی، وفاق و همبستگی اجتماعی بین افراد، از سطح اول قوی‌تر و مستحکم‌تر است و احتمال گسستگی و واگرایی نیز کم‌تر؛ زیرا از دیدگاه شیخ، سطح وفاق اجتماعی در این مرحله، بر مبنای حقوق متقابل پایه‌ریزی نشده است، بلکه مؤمنان براساس هدف و انگیزه‌ی مشترک در کنار هم جمع می‌شوند و در پی تأمین آن هدف و انگیزه هستند.

در سطح اول، رابطه براساس حقوق متقابل بود؛ اما در سطح دوم، رابطه دقیقاً ایدئولوژیک یعنی براساس انگیزه و هدف متقابل است. در چنین سطحی ممکن است افراد منافع و حقوق فردی خود را با رضایت و میل فدای اهداف جمعی کنند.

بنابراین، از سیاق نوشته‌های مرحوم شیخ در این خصوص چنین برمی‌آید که رابطه‌ی سطح اول، رابطه‌ی حقوق فردی و رابطه‌ی سطح دوم، رابطه‌ی اهداف جمعی است. شاید منظور شیخ از تفکیک بین این دو سطح از وفاق اجتماعی، تبیین روابطی است که معمولاً احزاب و سازمان‌های سیاسی براساس انگیزه و هدف مشترک با هم برقرار می‌سازند. به عبارت دیگر، میثاق اجتماعی در این سطح، نوعی میثاق مدنی است. جامعه‌ی که وارد مرحله‌ی میثاق مدنی می‌شود؛ نیازها و خواسته‌هایش دیگر به نیازهای اولیه‌ی زندگی معطوف نیست. لذا همگرایی و وفاق اجتماعی در چنین جامعه‌ی دایره‌ی گسترده‌تری دارد و از منافع مشترک، به انگیزه‌ها و اهداف مشترک غیرمادی تبدیل می‌شود.

سطح سوم، وفاق اجتماعی براساس اصل ولایت - وفاق ولایی در اینجا مرحوم شیخ در حقیقت ایده‌ال سطح وفاق اجتماعی در یک جامعه‌ی اسلامی را

برملا می‌سازد. از دیدگاه او، در این سطح از وفاق که معمولاً مشارکت، دایره‌ی محدودتری دارد، دیگر مسئله‌ی حقوق و یا هدف و انگیزه‌ی متقابل مطرح نیست؛ و رابطه‌ی وفاق، رابطه‌ی حق و حقوقی نیست، بلکه رابطه‌ی امام و مأموم و رابطه‌ی مولا و عبد است. جامعه در این سطح از وفاق اجتماعی، به دوستی صرف و اتحاد واقعی می‌رسد؛ و افراد جامعه در تمامی مسالک و مراتب، در هر مقامی که باشند، در این سطح از وفاق ذوبند. مرحوم شیخ در خصوص ارزش و اهمیت این سطح از وفاق می‌نویسد:

در مرتبه‌ی ثالث، جمعی خاص‌الخاص از مؤمنان را امتحان فرموده و برگزیده که علاوه بر ایمان و نصرت حق، در مقام مهاجرت الی‌الله و مجاهدت فی سبیل‌الله برآمده و ایشان را علاوه بر اخوت و امداد، به الفت قلبیه به مرتبه‌ی والای مواد حقیقیه و مقام رفیع *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* (مانده آیه ۵۱) مفتخر و مؤید فرموده و این مرتبه‌ی رفیعه که عبارت از دوستی صرف و اتحاد واقعی و موالات و عقب یکدیگر را در جمیع مسالک و ممالک داشتن و نگاهداری از همدیگر به هر قسم و در هر مقام که بوده، نمودن است، می‌باشد. (ص ص ۴۱۴-۴۱۵)

بنابراین، از دیدگاه شیخ فضل‌الله، در سطوح وفاق اجتماعی که میثاق اساسی آن براساس دو محور حفظ حدود و نشر حدود و قانون الهی است، رابطه و اتحاد مردم بر مبنای توافق اجتماعی نیست؛ بلکه براساس وظیفه و مسئولیتی است که خداوند برای کلیه‌ی افراد یک جامعه‌ی دینی معین فرموده است. و جالب اینجا است که مرحوم شیخ با دید وسیع خود، نوع وفاق اجتماعی را در تمامی سطوح ممکن در جامعه تبیین می‌کند. او سطح وفاق اجتماعی را برای عموم مردم، رابطه‌ی براساس اصل اخوت و حقوق متقابل که در دین برای برادران ایمانی وضع شده است، می‌داند؛ و سطح وفاق اجتماعی برای یک درجه بالاتر از سطح عوام را که معمولاً مشارکت در روابط برپایه‌ی یک انگیزه و هدف مشترک است، بر اساس اصل مودت و الفت تبیین می‌کند و معتقد است که این نوع وفاق اجتماعی در جامعه ایجاد نمی‌شود، مگر اینکه یک انگیزه یا هدف مقدسی، مودت و الفت را برای جمعی ایجاد کند تا برای رسیدن به آن دور هم جمع شوند. شیخ در نهایت، سطح ایده‌الی از وفاق اجتماعی را ترسیم می‌کند که در آن بحث‌ها از دایره‌ی حقوق متقابل و انگیزه‌های مشترک خارج است و نوع رابطه، رابطه‌ی است

ولایی و در ولایت، بحث ذوب شدن در همدیگر مطرح است. مرحوم شیخ این نوع وفاق را بیش‌تر بین گروه خاصی در جامعه‌ی اسلامی متحقق می‌داند که در این وفاق صحبت از بحث هجرت و جهاد و پیوند میان آنها، پیوند حقیقی است. ظاهراً مرحوم شیخ، وفاق اجتماعی براساس اصل اخوت و الفت را پیوند حقیقی نمی‌داند و معتقد است که این وفاق ممکن است بالأخره در یک جایی گسسته شود؛ اما نوع سوم وقتی تحقق پیدا کرد، دیگر در آن گسستگی وجود ندارد. به عبارت دیگر، در اندیشه‌ی شیخ، وفاق ولایی وقتی منعقد می‌شود که جامعه از سطح مشارکت طبیعی و مشارکت مدنی عبور کرده باشد. بنابراین، در اندیشه‌ی شیخ، یک جامعه‌ی اسلامی پیوسته در حال گذار از همگرایی طبیعی به همگرایی مدنی و از همگرایی مدنی به همگرایی ولایی یا دینی است.

دولت شریعت، دستاورد اندیشه‌ی شیخ شهید نوری در حوزه‌ی معرفت سیاسی برابند اندیشه‌های شیخ شهید در حوزه‌ی معرفت سیاسی با آنچه در بحث‌های گذشته مطرح شد، بازتاب قابل توجهی در اندیشه‌ی سیاسی شیعه در تاریخ معاصر ایران داشته است؛ و اگر قرار باشد هویت تاریخی نظام سیاسی مبتنی بر شریعت را آن‌گونه که امام خمینی - قدس سره شریف - در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران تحقق عینی بخشید، بازشناسی کنیم، بی‌تردید بخشی از ریشه‌های این نوع حکومت را باید در بینش و گرایش سیاسی شیخ فضل‌الله نوری جستجو کرد.

اکنون می‌دانیم که هویت سیاسی اندیشه‌های شیخ، در مقوله‌ی به‌نام مذهب شکل می‌گیرد و منزلت سیاست، در حیات اجتماعی انسان و ایجاد یک نظم سیاسی مشروع، سعادت‌بخش، متعالی و پایدار، و رأی ارزش‌های نشأت گرفته از مجریات، محسوسات و معقولات بشری جای دارد. بنابراین، اگر دغدغه‌ی اساسی همه‌ی نظریه‌پردازان سیاسی در پاسخ به این سؤال‌ها باشد که ۱. چرا تجمع سیاسی بوجود می‌آید؟ ۲. حاکمیت از آن کیست؟ ۳. چه کسی یا کسانی باید حکومت کنند؟ ۴. ارزش‌ها و روش‌های حکومت از کجا می‌آید؟ ۵. و از همه مهم‌تر، گستره و حیطه‌ی اختیارات و اقتدار حکومت تا کجا

است؟ به جرأت می‌توان ادعا کرد که شیخ شهید نوری پاسخ به پرسش‌های مذکور را در شریعت جستجو می‌کند.

بنابراین، در اندیشه‌ی شیخ، از برابری همسازی و تعامل بین شریعت و سیاست، اصولی استنتاج می‌شود که اساسی‌ترین دستاورد تاریخ تحولات سیاسی-اجتماعی ایران در دوران معاصر به‌شمار می‌رود و دولت شریعت و حکومت مبتنی بر ارزش‌های دینی براساس آن تأسیس می‌شود. و اما این اصول عبارتند از:

۱. اعتقادی شدن ماهیت قدرت سیاسی

اولین تجلی حکومت شریعت در اندیشه‌ی شیخ، اعتقادی شدن ماهیت قدرت سیاسی است؛ زیرا وقتی بحث از ماهیت ذاتی قدرت، هم‌شأن و هم‌زاد با شئون نبوت ترسیم شود، چنین دیدگاهی، قدرت سیاسی را از یک مسئله‌ی فرعی در فروع شریعت به یک مسئله‌ی اصلی در اصول دین و اعتقادات تبدیل می‌کند و بحث پیرامون عناصر ذاتی قدرت سیاسی را بحثی کلامی، نه فقهی، می‌سازد و به‌طور طبیعی و بدیهی منشأ و ماهیت و حدود قدرت، بحثی اعتقادی می‌شود.

به‌عبارت دیگر، هم‌شأنی قدرت سیاسی با وظایف پیامبری آن‌گونه که مرحوم شیخ معتقد است، جایگاه قدرت سیاسی را به اصول دین منتقل می‌کند؛ و در این انتقال، همان‌طوری که بر همه‌ی مسلمانان در شریعت اسلامی واجب است که پایه‌های اصلی یا اصول دین را نه از روی تقلید دینی بلکه از روی تحقیق به‌دست آورند، در این صورت مسئله‌ی مشروعیت و مقبولیت رهبری سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، یکی از مباحث بنیادی خواهد شد که در این مباحث بنیادی، هیچ مسلمانی نمی‌تواند براساس تقلید فقهی یا پیروی از سنت گذشتگان، تحت سیطره‌ی هر حکومتی درآید؛ چرا که شأن قدرت سیاسی تقلید نیست، بلکه هویت اعتقادی دارد و این هویت اعتقادی، در عینیت اجتماعی خود، دو وجه پیدا می‌کند:

وجه اول مسئله‌ی مشروعیت این قدرت سیاسی است که از کجا ناشی می‌شود؛ و بی‌تردید مرحوم شیخ معتقد است که این مشروعیت در اندیشه‌ی شیعه، کسب نیابت امام برحق از طریق مجاری اصلی و عمومی آن در فقه شیعه است؛ لذا اگر قرار باشد حکومت، حکومتی دینی باشد، چون مسئله‌ی تصدی امور عامه مطرح هست، این بحث، بحثی

ولایی می‌شود، نه وکالتی.

اما وجه دوم، مسئله‌ی مقبولیت قدرت سیاسی است تا این قدرت عینیت اجتماعی پیدا کند. در اینجا مرحوم شیخ معتقد است که مردم باید این عینیت اجتماعی را با قبول ولایت ولی در تصدی امور عامه تحقق بخشند؛ بنابراین در اولین دستاورد اندیشه‌ی شیخ در حوزه‌ی سیاست، اعتقادی شدن قدرت سیاسی، شریعت و سیاست در کنار هم قرار می‌گیرند و این دو مقوله، نه به عنوان دو مقوله‌ی متعارض بلکه به عنوان دو مقوله‌ی همساز مطرح می‌شوند. و در اینجا، اولین مقاومت سیاسی و ایدئولوژیک علمای دین در مقابل جلوه‌های سیاسی مدرنیته - که با ظهور مشروطه نزدیک بود در عمل مبانی شریعت را در حوزه‌ی معرفت سیاسی به مجادله بکشد - شکل می‌گیرد و چون بیش‌ترین نمود جلوه‌های مدرنیته در نظام سیاسی مشروطه، در بحث قانونگذاری نمود می‌کند، اولین رگه‌های مقاومت نیز در همینجا ظاهر می‌شود.

۲. سامان یافتن احکام فقهی

دومین برآیند همسازی سیاست و شریعت در اندیشه‌ی شیخ که بازتاب طبیعی اعتقادی شدن ماهیت قدرت سیاسی است. سامان یافتن احکام فقهی بود؛ زیرا با پذیرش مجری و متولی برای احکام فقهی در همه‌ی جلوه‌های سیاسی - اجتماعی مسلمانان، به طور طبیعی بخشی از احکام فقهی در شریعت که اجرا و تحقق آن ابزار حکومتی و قدرت سیاسی را می‌طلبید، از حالت بلا تکلیفی خارج می‌شود و برای همه‌ی این احکام مجری و مسئول و ابزار اجرا پیدا می‌شود.

بنابراین، از دیدگاه شیخ معنی ندارد که فقیه در ابواب فقه به دنبال صاحب و مسئول و مجری برای اجرای احکام فقهی باشد و حیثه‌ی اقتدار و اختیارات فقیه را در ابواب فقهی جستجو کند؛ چرا که با اعتقادی شدن قدرت سیاسی، بحث ولایت فقیه در اجرای احکام فقهی و تصدی امور عامه‌ی مردم، بحثی عقلی و بدیهی می‌شود. این ولایت، بر تمامی وظیفه‌ی دولت در تنفیذ، اجرا، قضا و تقنین جاری است و قدرت سیاسی حق عدول از نظریه‌ی فقیه را ندارد.

مگر دولت می‌تواند خودش قانونی وضع کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله احکام

مرحوم شیخ با طرح این دو مسئله، در معرض تهاجم دو جریان متفاوت قرار می‌گیرد: در بحث اعتقادی شدن قدرت سیاسی، عملاً به مقابله با دستاوردهای مدرنیته در حوزه‌ی سیاست برمی‌خیزد؛ و در مسئله‌ی سامان یافتن احکام فقهی، عملاً در مقابل نظریه‌ی علمایی قرار می‌گیرد که معتقد بودند در زمان غیبت، چون و چرا در ولایت فقیه در جلوه‌های سیاسی امور عامه وجود دارد و باید در ابواب فقه به دنبال این چون و چرا بود. متأسفانه در تاریخ مشروطه، مجادلات هر دو جریان با همی قوا علیه مرحوم شیخ وجود دارد. هر دو جریان نیز این مجادلات کلامی و فقهی و شرعی شیخ را به نوعی به استبداد متصل می‌سازند تا از پاسخ دادن به استدلال‌های وی طفره روند.

۳. ضرورت حکومت شریعت

سومین بازتاب اندیشه‌ی شیخ در حوزه‌ی معرفت سیاسی در ایران معاصر، مسئله‌ی ضرورت حکومت فقهی یا حکومت شریعت است. زیرا وقتی قدرت سیاسی، ماهیت اعتقادی پیدا کرد و براساس آن برای کلیه‌ی احکام فقهی صاحب و مسئول پیدا شد، لاجرم، ضرورت تشکیل حکومتی که بتواند این دو جهت را تصدی کند تا نظم معاش و معاد مسلمانان مختل نشود، بدیهی می‌شود؛ یعنی همان‌طوری که هر مسلمان موظف است اصول اعتقادی را با تحقیق و تفحص فراگیرد، به همان صورت تشکیل یک حکومت اعتقادی نیز ضروری خواهد شد و اگر چنین حکومتی تشکیل نشود، احکام اسلامی در عمل معطل خواهد ماند. مرحوم شیخ در این باره می‌نویسد:

حکومت، ضامن تجلی احکام اسلامی است. بدون حکومت، احکام اسلامی معطل خواهد ماند. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۱۳)

بنابراین، وقتی حکومت فقهی شد و امور عامه تحت حاکمیت فقه درآمد، سؤال اساسی تری مطرح می‌شود و آن اینکه تصدی چنین حکومتی چگونه خواهد بود؟ یعنی چه کسی شایستگی و صلاحیت تصدی امور عامه را در شئون سیاسی دارد؟ از این سؤال اساسی، یک نتیجه‌ی سیاسی در اندیشه شیخ گرفته می‌شود که آن نتیجه، امروز به عنوان حکومت ولایت فقیه، یک نظام سیاسی را در ایران پایه‌ریزی کرده است؛ و درحقیقت دستاورد چهارم اندیشه‌ی شیخ در حوزه‌ی سیاست است.

۴. ولایت فقیه در تصدی شئون سیاسی امور عامه

ولایت فقیه در حکومت مبتنی بر شریعت به عنوان یک دستاورد بدیهی از ماهیت اعتقادی شدن قدرت سیاسی، سامان یافتن احکام فقهی و ضرورت حکومت فقهی استتاج می‌شود. زیرا در حکومت مبتنی بر فقه، فقط کسانی حق تصرف در امور عامه را دارند که از ناحیه‌ی امام نیابت عمومی داشته و مجتهد و مرجع در احکام فقهی باشند. این نتیجه‌ی بدیهی، همه‌ی اذهان را متوجه فقیه خواهد کرد؛ چرا که در شریعت اسلامی، گستره‌ی قوانین اجتماعی در علمی به نام فقه و به دست عالمی به نام فقیه متحقق خواهد شد و فیلسوف، عارف، حکیم و متکلم، با همه‌ی منزلتی که در اسلام و تمدن اسلامی دارند، اگر تسلطی بر احکام شریعت نداشته باشند، ابزاری برای حکومت ندارند.

در اندیشه‌ی مرحوم شیخ، فلسفه، عرفان و حکمت حکومت نمی‌کنند؛ بلکه آنچه حکومت می‌کند، احکام و قوانین شریعت است. این قواعد و قوانین در شریعت اسلامی، به نام فقه پذیرفته شده است.

فلسفه، کلام، حکمت، عرفان و اخلاق، ارزش و بینش ایجاد می‌کنند و به این ارزش‌ها و بینش‌ها جهت کلی و عمومی می‌بخشند؛ اما برای اداره‌ی حکومت، علاوه بر ارزش‌ها و بینش‌ها، تشخیص مصادیق و روش اجرا نیز ضروری است و این تشخیص و روش، در قدرت فقهی وجود دارد. مرحوم شیخ در این باره می‌نویسد:

قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیه، از جان و مال و عرض مردم، مطابق فتوای مجتهدین عادل هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشند؛ و از این رو باید تمام قوانین ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد، تا تصرفات غاصبانه که موجب هزار گونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹)

در اندیشه‌ی شیخ، اگر دولت و حکومت در دست فقیه نباشد، قوانین این حکومت لازم‌الاجرا و واجب نیست:

به مذهب جعفری، در صورتی که تصدی حکومت غیر از خدا و سه طایفه دیگر^(۶) باشد، واجب‌الاطاعه نخواهد بود. بلی؛ به مذاهب اربعه^(۷) سلطان، اولی الامر و واجب‌الاطاعه است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۵)

شیخ در جای دیگر می‌نویسد:

مگر دولت می‌تواند شرعاً اعراض از قانون الهی کند و خود را از تحت آن قانون خارج کند و خود قانون جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود؟! (ص ۱۵)

بنابراین در اندیشه‌ی شیخ، ولایت فقیه در امور عامه، فقط تشخیص حکم و ابلاغ آن نیست، بلکه تشخیص موضوع و اجرای حکم هم است؛ چرا که فقه شیعه، فقه حکومتی است.

بدین ترتیب، ارج فقه در دوران معاصر، نه به معلومات علما و حوزه وابسته است و نه به بی‌ارج شدن کلام، فلسفه و عرفان و اخلاق؛ بلکه وظیفه‌ی بسنگین اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی با توجه به دیدگاه‌هایی که تشریح شد، بر دوش شریعت نهاده شده و مرحوم شیخ معتقد است که در زمان غیبت، علمای شیعه باید از طریق اجتهاد در امور فقهی ابزارهای لازم برای تصدی امور عامه را به دست آورند.

منصب دولت و اجرای آن از عدلیه، نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می‌باشد؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است. (هما رضوانی ۱۳۶۲: ص ۶۹)

در زمان غیبت امام - علیه السلام - مرجع در حوادث فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است. (محمد ترکمان ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۱۱۳)

حکیم گرانقدر صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) این عناصر تفکیکی را در شریعت

اسلامی چه خوب درک می‌کند! ایشان در کتاب شریف مفاتیح الغیب می‌نویسند:

آن کس که از طرف رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیابت داشته، باید بتواند ضبطی سیاستی که وظیفه‌اش نگاهداری فضای زندگی برای مسلمانان است، بنماید. قرآن در این باره مشتمل بر آیات بسیاری است که بر تو پنهان و پوشیده نیست و آنچه که بدین بخش اشمال دارد، به نام احکام حلال و حرام و حدود احکام نامیده می‌شود. این علم را فقها عهده دارند و آن علمی است که همگی بدان نیازمندند؛ چون در رابطه با صلاح دنیا است که به واسطه‌ی آن به صلاح آخرت می‌رسند. به همین جهت، صاحب این علم بیش تر مشهور و مورد احترام همگان و بر دیگر واعظان و روایت‌کنندگان و متکلمین مقدم است. لذا در این علم، کتاب‌های بیش تری نوشته شده است. به‌ویژه در خلیفیات (مواضع اختلاف احکام در موضوع واحد)، با اینکه خلاف (اختلاف) در آن بسیار نزدیک و خطا و لغزش در آن دور از دسترس نیست، هر مجتهدی اگر درست اجتهاد کند و تشخیص بجا دهد، دو اجر و بهره می‌برد و اگر خطا کند، یک بهره نصیب او خواهد شد. (ملاصدرا ۱۳۶۳: ص ۲۱۲)

مرحوم ملاصدرا، جایگاه حکومتی فقه شیعه و منزلت فقیه را دقیقاً در تصدی امور عامه تأیید و روی آن تأکید می‌کند و علم بر این احکام را از ضروریات می‌داند. او در جای دیگر، این شأن را در خصوص رسالت فقها در تداوم فلسفه‌ی نبوت - علی‌الخصوص در شأن اجرای احکام و رهبری جامعه ضروری می‌داند و معتقد است که نبوت و رسالت پیامبر از جهت ماهیت با اجتهاد فقها و مجتهدان هیچ‌گاه بریده و منقطع نمی‌شود:

پایان بخش پیغمبران (ص) فرمود: بعد از من پیامبری نیست؛ ولی بعد از آن، حکم خداوند و حکم ائمه - علیهم‌السلام - که از خطا و اشتباه برکنارند و حکم مجتهدین به آنچه که نتیجه‌ی اجتهادشان است، باقی می‌ماند. پس نبوت و رسالت از جهت ماهیتشان هیچ‌گاه بریده و منقطع نگردیده است. (ص ص ۱۹۰-۱۹۱)

مرحوم ملاصدرا کرامت و شرافت علم فقه را با سه وجه، برتر از علم طب می‌بیند:

۱. از جهت آنکه علم شرعی است و مستفاد از نبوت است.
 ۲. آنکه هیچ‌کس از سالکان راه آخرت از آن بی‌نیاز نیست.
 ۳. فقه مجاور و همسایه‌ی علم راه آخرت است؛ چه، آن را نظر در اعمال و کارهای اعضا است و مصدر اعمال و منشأ آنها صفات دل است. (ملاصدرا: ۱۳۶۷؛ ص ص ۱۷، ۱۶ و ۱۹)
- اهمیت و ارزش فقه، در تولیت اوقاف، وصایا، جمع مال‌های یتیمان، عهده‌دار شدن قضا و حکومت و پیشی‌جستن بر یاران و همسران و دستیابی بر دشمنان است (ص ۶۶).
- همه‌ی آنچه را که مرحوم ملاصدرا نام می‌برد، شأن حکومتی دارد. فقه با عدالت، حکومت و امنیت سروکار دارد. و این همان منزلگاهی است که حکیم الهی در کتاب الشواهد الزبویه معتقد است که:

سیاست هیچ راهی ندارد مگر اینکه در ظل شریعت قرار گیرد؛ زیرا اینها مانند روح و جسد هستند در یک کالبد. سیاست عاری از شریعت، مانند‌ی جدی است که روح در وی نباشد ... نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می‌کند و گاهی معصیت و نافرمانی می‌کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد، ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم می‌گردد و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می‌گیرد و اجزا به‌جانب کل حرکت کنند. (ملاصدرا ۱۳۶۲؛ ص ۴۹۶)

مرحوم صدر المتألهین آسایش و ایمنی از امور رنج‌دهنده و احراز فضیلت و معرفتی را که انسان را به‌جانب خیرات و کمالات رهنمون باشد، در متابعت سیاست از شریعت

می‌بیند و معتقد است که تصور زمامداران حکومتها برای پایداری نظام‌های خود از طریق اعتنا و اصالت‌دادن به علل صوری و محسوسات وابسته به تمایلات انسان، منشأ همه‌ی مصیبت‌های انسانی است:

پادشاهان و زمامداران چنین می‌پندارند که نظام مملکت و بقای حکومت و نفع ملت، به همین اسباب و علل بعیده‌ی عالم بستگی دارد و نمی‌دانند که اگر اقامه‌ی سنن و نوامیس و قوانین سیاسی خود را بر آن‌گونه که وضع کرده‌اند ادامه دهند و هم خویش را در جانب محسوسات و پیروی از احساسات خویش مصروف کنند و سهم و نصیب جزئی اشرف (یعنی نفس) و تکمیل و تربیت آن را به وسیله‌ی پیروی از شریعت در نظر نگیرند، ناگاه قیام و نگهبان و سالار عالم (یعنی خداوند بزرگ) خشمگین می‌گردد و بر علیه آنان قیام می‌کند و مظاهر قهر و سلطان خویش را فرمان می‌دهد آنچه را که از نظام عالم فاسد و تباه کرده‌اند و از جای خود تحریف نموده‌اند به محل خود باز گردانند. (ص ۴۹۷)

بنابراین، ملاحظه می‌شود که سنت حکومت فقهی اگرچه در طول تاریخ شیعه تا دوران حکومت جمهوری اسلامی ایران تحقق و تجلی عینی پیدا نکرد، در اندیشه‌ی بسیاری از متفکران شیعه و حکمای اسلامی همیشه به عنوان یک اعتقاد عمومی و یک آرمان مطلوب مدنظر و توجه بوده است. دقت نظر متکلم و فیلسوف بزرگی چون ملاصدرا به این مسئله، در نوشته‌های خود نشان از ارزش و اهمیت این بحث در اندیشه‌ی شیعه دارد.

پی‌نوشت‌ها

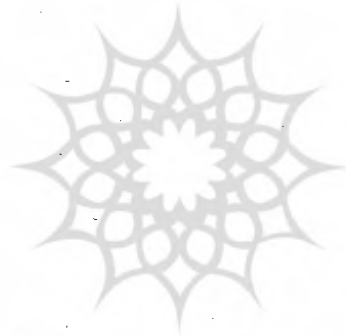
۱. ر. ک: مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی جنبش‌ها و مکتب‌های سیاسی شیعه در دوران معاصر، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.
۲. رساله‌ی تذکره‌الغافل و ارشادالجاهل، رساله‌ی بی‌ساله‌ی است که مرحوم شیخ فضل‌الله نوری در ۱۳۲۶ هـ ق پیرامون مشروطیت به‌نگارش درآورده است. این رساله بعد از انقلاب اسلامی به قلم آقای محمد ترکان در مجموعه‌ی اسناد، روزنامه‌ها و لوائح آقا شیخ فضل‌الله نوری (مجلد اول) به‌چاپ رسیده است. از این به‌بعد، از این رساله به‌عنوان رساله‌ی تذکره یاد خواهیم کرد.
۳. رساله‌ی حرمت مشروطه و ارتداد مشروطه‌خواهان نوشته‌ی شیخ فضل‌الله نوری؛ که از این به‌بعد با عنوان رساله‌ی حرمت مشروطه از آن نام برده خواهد شد.
۴. مفهوم سلطنت در اندیشه‌ی شیخ، مترادف با حکومت است نه رژیم سلطنتی، کما اینکه ایشان در جاهای متعدد وقتی لفظ سلطنت را به کار می‌برد، مراد از آن را اعاده‌ی امنیت و حفظ شوکت و اعمال قدرت می‌داند و این مفهوم، جز تعریف اعمال دولت نیست.

۵. این مجموعه، دربرگیرنده‌ی روزنامه‌هایی است که مرحوم شیخ در دوران تحصن در حضرت عبدالعظیم منتشر کرد؛ و برای شناخت اندیشه‌ی وی، بسیار مفید است. از این مأخذ در صفحه‌های بعد با عنوان لوایح نام برده می‌شود.
۶. سه طایفه‌ی دیگر عبارتند از: رسول خدا، ائمه و کسانی که نیابت عام از امام دارند.
۷. منظور از مذاهب اربعه، مذاهب مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی اهل سنت است.

کتابنامه

- ابوالحسنی (منذر)، علی. ۱۳۶۸. پایداری تا پای دار. تهران: انتشارات مؤسسه‌ی تحقیقاتی کشور.
- امام خمینی (ره). ۱۳۶۰. ولایت فقیه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ترکمان، محمد. ۱۳۶۲. مجموعه از رسائل، اعلامیه‌ها، مکوبات... و روزنامه‌ی شیخ شهید فضل‌الله نوری. ج ۲. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
- _____ ۱۳۶۲. نامه‌ها، لوایح و مکوبات شیخ فضل‌الله نوری. ج ۱. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
- رضوانی، هما. ۱۳۶۲. لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری. تهران: نشر تاریخ ایران.
- قرآن مجید
- ملاصدرا (صدرالمتألهین یا صدرالدین شیرازی)، محمدبن ابراهیم. ۱۳۶۷. شرح الاصول کافی، ترجمه‌ی محمد خواجوی. ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ ۱۳۶۲. شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. ترجمه‌ی جواد مصلح. تهران: سروش.
- _____ ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. ترجمه‌ی محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- نامدار، مظفر. ۱۳۷۶. ریاضی بر مبانی جنبش‌ها و مکتب‌های سیاسی شیعه در دوران معاصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی