

بررسی چهار نظریه در تحلیل اختلاف سیاسی فقهای شیعه در نهضت مشروطیت

علیرضا جوادزاده (جهانشاهلو)

مقدمه

با مرور مواضع فقیهان در قبال مشروطه در خلال سال‌های ۱۳۲۳-۱۳۲۸ ق، می‌توان عالمان شیعه آن دوره را به پنج گروه تقسیم کرد:

۱. گروهی از فقها همانند سیدین سندین (بهبهانی و طباطبائی) و افجه‌ای در تهران، علمای مشروطه‌خواه نجف (علمای ثلاثه، نائینی و...)، آقا نجفی، حاج آقا نورالله و اکثر علمای اصفهان، سید عبدالحسین لاری و سید محمد ابوالمکارم زنجانی، از آوان شکل‌گیری اعتراضات به دولت قاجار یا مدتی کوتاه پس از برقراری مشروطه، از این قیام حمایت کرده و تا استقرار مشروطه دوم، بر همین موضع باقی ماندند؛

۲. دسته‌ای نیز هم‌چون سید محمدکاظم طباطبائی یزدی (مقیم نجف) میرزا ابوطالب زنجانی و ملامحمد آملی (مقیم تهران)، ملا قربانعلی زنجانی، حاج آقا محسن عراقی و میرزا حسین مجتهد سبزواری (یا نیشابوری)، در هیچ یک از مراحل همراهی نکردند. و شاید این گروه، خود به مخالف و متوقف - دست کم در اوایل امر - دسته‌بندی شوند؛

۳. در میان این دو طیف، فقهای بسیاری به رغم موافقت اولیه، در ادامه به مخالفت برخاستند؛ مانند شیخ فضل‌الله نوری، سید احمد طباطبائی (برادر سید محمد)، میرزا

حسن تبریزی، میرزا ابراهیم شریف شیرازی، ملا محمد خمami رشتی و اکثر فقهای تبریز و گیلان؛

۴. فقهای مانند سیدعلی مجتهد یزدی و سید ریحان‌الله مجتهد بروجردی - که هر دو مقیم تهران بودند - بعد از اختیار موضع توقف و حتی مخالفت، در زمان استبداد صغیر به هواداری از مشروطه برخاستند؛

۵. مجتهدانی نیز همانند میرزا محمدرضا مجتهد کرمانی، در سه برهه زمانی مشروطه اول، استبداد صغیر و مشروطه دوم، سه رویکرد سیاسی متفاوت داشته‌اند؛ البته شروع مخالفت‌ها یا موافقت‌های هر یک از افراد یک دسته نیز، یکسان نبوده است.^{۱ و ۲}

۱. به عنوان مثال شیخ در مهاجرت صفراء شرکت نکرد - برخلاف سیداحمد طباطبائی - همچنین موافقت علمای نجف، چند ماه پس از شروع به کار مجلس صورت گرفت؛ در حالی که بهبهانی و سید محمد طباطبائی از ابتدای قیام، از آن پشتیبانی کردند.

۲. برای آگاهی از تنصیل مواضع برخی فقهای مذکور در قبال مشروطه، علاوه بر منابع عمومی مشروطه و مقالات زیادی که در برخی مجلات منتشر شده است، می‌توان به تک‌نگاری‌ها مراجعه کرد. برخی منابع عمومی عبارتند از: محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران - مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، صفحات مختلف؛ بویژه کتاب چهارم؛ فصل نوزدهم و قهرمان میرزا سالور، روزنامه خاطرات عین السلطنه، ج ۳ و ۴. *علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

تک‌نگاره‌ها: در مورد آخوند خراسانی و ناصح‌الدوله شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی ر.ک: آقا نجفی قوچانی، بزرگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیت‌الملك العظام) و عبدالحسین مجیدکنایی، مرگی در نور (زندگانی آخوند خراسانی صاحب کفایه).

در مورد سید محمدکاظم یزدی ر.ک: علی ابوالحسنی، آیت‌الله العظمی سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، پرچمدار عرصه جهاد و اجتهاد - مرتضی بذرافشان، سید محمدکاظم یزدی، لقبه دور اندیش.

درباره شیخ فضل‌الله نوری مطالب بسیار زیادی در کتب و مجلات می‌توان یافت؛ اما کتبی که به صورت مستقل در مورد ایشان - بخصوص موضع مشروطه‌خواهی‌اش - نگاشته شده باشد، محدود است. ر.ک: مهدی انصاری، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت و علی ابوالحسنی، پایداری تا پای دار، این نویسنده در سال ۱۳۸۰ چهار کتاب دیگر درباره شخصیت، زندگی، دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی - فرهنگی مجتهد نوری و پاسخ به برخی پرسش‌های مربوط را، با عنوان آخرین آواز قو - اندیشه سبز، زندگی سرخ - دیده‌بان بیدار و کارنامه شیخ فضل‌الله نوری نگاشت که نشر عبرت آن‌ها را منتشر کرد.

در مورد میرزای نائینی ر.ک: مجله حوزه، ش ۷۶ و ۷۷ (ویژه‌نامه نائینی).

تحقیق حاضر، صرف نظر از کمک‌رسانی به «کشف پاره‌ای از ابهامات مربوط به نهضت» و «شناخت نهاد روحانیان بویژه رهبران آن»، می‌تواند زمینه را جهت آسیب‌شناسی فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی عالمان دینی، و به طور اخص فقهای شیعه فراهم آورد؛ این که آیا اختلاف رویکرد سیاسی ققیهان، معلول شناخت برون دینی آنان و نگرش متفاوت نسبت به محدوده قوانین دینی و اختیارات انسان می‌باشد، یا آن که عوامل درون دینی و استنباط متفاوت از متون دینی در مورد نوع نظام مطلوب در عصر غیبت، منشأ مواضع و رویکردهای مختلف زعمای شیعه می‌شود؟ احتمال وجود سودجویی‌های شخصی و صنفی نیز در تحلیل مسأله منتفی نیست؛ چنان که می‌توان فهم و بینش ناهمگون در قبال مسائل سیاسی جامعه را - با مسلم انگاشتن اسلوب واحد اجتهادی عالمان عصر مشروطه و قرائت یکسان از گزاره‌های دینی در حوزه امور سیاسی - عامل مؤثر بیان کرد. اصولاً آیا در بررسی این موضوع و مسائلی از این دست، تحلیل واقعه به صورت انحصار علت آن در یک مسأله، منطقی است؟

مطالب زیادی در کتب تاریخ‌نگاری و تحلیلی مشروطه تا قبل از دهه هفتاد شمسی در باب موضوع مورد تحقیق وجود دارد؛ اما همگی به صورت گذرا، استطرادی و بیش‌تر در مورد تعدادی از فقهای شهرهای تهران، نجف و تبریز به بحث پرداخته‌اند. تحلیل اکثریت این گروه نویسندگان از تفاوت مواضع سیاسی فقها، براساس رقابت‌های صنفی و منافع شخصی و طبقاتی علمای مخالف مشروطه و تنی چند از فقهای طرفدار مشروطه صورت پذیرفته است.

۱۳۳۰ در مورد موضوع مشروطه‌خواهی آفانجفی اصفهانی و حاج آقا نورالله اصفهانی ر.ک: موسی نجفی، حکم نالد آقا نجفی و موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی. در این دو کتاب - به خصوص کتاب اول - درباره مواضع عالمان دیگر اصفهان نیز مطالبی ذکر شده است. در مورد سید عبدالحسین لاری ر.ک: محمدتقی آیت‌اللهی، ولایت فقیه زیربنای فکری مشروطه مشروحه (میری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری) - محمدباقر وثوقی، لارستان و مشروطیت - علی کریمی جهرمی، مهاجر الی الله (میری در زندگی‌نامه مجاهد بزرگ آیت‌الله العظمی سید عبدالحسین لاری)؛ و مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت آیت‌الله سید عبدالحسین لاری.

در مورد ملا قربانعلی زنجانی ر.ک: ابوالفضل شکوری، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران و علی ابوالحسنی، سلطنت علم و دولت فقر. در کتاب اول در خصوص فقهای دیگر زنجان، بویژه سید محمد ابوالمکارم (ص ۴۱۷ و ۴۱۹) نیز اشاراتی شده است.

در دهه هفتاد - تا حدودی تحت تأثیر فضای فکری جامعه - نظریه‌هایی شکل گرفت که اولاً با دسته‌بندی فقها به مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه و ثانیاً محور قرار دادن نائینی و شیخ فضل‌الله برای هر یک از دو طیف، اختلاف فقها را در جهت اختلاف اندیشه آن‌ها مورد ارزیابی قرار می‌دادند البته صاحبان این نظریه‌ها در دو سطح به تحلیل این امر پرداختند: برخی، اختلاف در نوع نگرش به انسان، جهان و دین را سبب طیف‌بندی فقها به دو دسته مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه دانستند؛ اما گروهی از نویسندگان، استنباط متفاوت مشروعه‌خواهان بویژه مجتهد نوری از نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت را موجب مخالفت آنان با مشروطه ارزیابی کردند.

برخی محققان نیز - نه رقابت‌های صنفی و اختلاف در اندیشه، بلکه - تفاوت فقها در میزان بینش و تشخیص مسائل سیاسی - اجتماعی را مؤثر دانسته‌اند. پژوهش حاضر در همین جهت، سعی دارد به صورت مختصر، با بررسی نظریه‌هایی که بخصوص در یک دهه اخیر در این باره طرح شده، قول صائب را بیان کند.

أ) اختلاف نظر در قلمرو دین

بحث و پژوهش درباره حوزه تعالیم و دستورات دینی - به طور خاص دین اسلام - که در دهه اخیر با عنوان «دین اقلی و اکثری» طرح و اهمیت یافته، به تدریج به محدوده شناخت و کشف تفاوت موضع‌گیری‌های اجتماعی عالمان و فقهای شیعه نیز بسط داده شده است.

صرف نظر از تفسیرهای غیرهمسانی که در توضیح عنوان «دین اقلی و اکثری» بیان شده است، دیدگاه‌های متعددی درباره اصل مسأله ابراز شده و می‌شود. برخی از این نظریه‌ها، بیش از آن که در مقام توصیف «محدوده دین» باشند، جنبه ارزشی و دستوری یافته‌اند و یا به توصیف و گزارش از محدوده «دین داران» - و نه «دین» - برآمده‌اند.

به هر حال سه دیدگاه کلی درباره قلمرو دین، قابل ذکر است:

۱. تعطیلی شریعت و تحدید دین به ایمان: گروهی عقیده دارند که هدف اصلی دین، ایمان به خداوند و ارتباط با او می‌باشد. در این جهت آنچه مهم است، پذیرش اعتقادات کلی و

برقراری ارتباط بوده، باید و نبایدهای دین در حوزه امور فردی، می‌تواند به عنوان یکی از شیوه‌های ارتباطی مد نظر واقع شود.^۱

۲. اختصاص دین به حوزه مسائل فردی: از نظر این دسته، تعالیم و دستورات دینی، تنها امور شخصی را شامل می‌شود. در نتیجه باید انتظار انسان‌ها از دین، برآوردن نیازهای فردی و اخروی باشد، نه نیازهای اجتماعی. آنچه خواست‌های اجتماعی را بر می‌آورد، تلاش و هم‌فکری و برنامه‌ریزی خود انسان‌هاست. تفکر این دسته که به «سکولاریسم» شهرت یافته است، بر مطالب مختلفی می‌تواند استوار باشد.^۲

۳. جهان‌شمولی دین در محدوده هدایت انسان: این دیدگاه معتقد است که هر آنچه مورد نیاز انسان در جهت هدایت و کمال او می‌باشد، دین در خود گرد آورده است و اگر امور لازم برای هدایت را شامل نشود، باید آن مسأله به گونه‌ای باشد که عقل سلیم آن را دریابد. بر این مبنا کلیه اموری که اصل یا کیفیت انجام آن‌ها هیچ تأثیری در سعادت و شقاوت انسان نداشته باشند، در دایره «مباحات» قرار گرفته و برنامه‌ریزی درباره چگونگی انجام آن‌ها به عقل و نیروی اندیشه انسان‌ها و نهاده شده است.^۳

برخی نویسندگان، به دنبال گسترش بحث «دین اقلی و اکثری»، آن را راه‌گشای مسأله اختلاف علما در مشروطه دانسته‌اند. از منظر آنان، علت اختلاف فقها «در باب مشروطه این بود که هر دو دسته از مجتهدان با دیدگاه خاص دین‌شناسی و انسان‌شناسی خود با مشروطه برخورد کرده و هر کدام باتوجه به معلومات پیشین، در مورد آن اظهار نظر می‌کردند، و از آنجایی که نظرگاه‌هایشان در مورد دین و انسان با یکدیگر تفاوت داشت و پیشینه فکری‌شان با یکدیگر متفاوت بود، به نتیجه‌گیری متضادی رسیده بودند.»

از دید مشروعه‌خواهان «اختیار قانون‌گذاری نمایندگان مردم با «قوانین محکمه

۱. به عنوان نمونه ر.ک: عبدالکریم سروش، «دین اقلی و اکثری»، *مجله کیان*، ش ۴۱، ص ۷۰-۷۲؛ عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین»، *مجله کیان*، ش ۴۲، ص ۱۹.

۲. برای اطلاع از یکی از دیدگاه‌ها ر.ک: مهدی بازرگان، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، *مجله کیان*، ش ۲۸، ص ۶۱-۴۶.

۳. جهت توضیح این دیدگاه ر.ک: مهدی هادوی، *ولایت و دیانت*، ص ۵۵-۱۶. علیرضا پیروزمند، *رابطه منطقی دین و علوم کاربردی*، ص ۱۲۳-۱۳۳ و محمدتقی مصباح بزدی، *پرشها و پاسخها*، ج ۳، ص ۴۸-۴۹.

قرآنیه» مغایر بوده و نظریه اجرای شریعت بنا به مقتضیات زمان، مخالف «شریعت ابدیه محمدیه» است؛ زیرا آنچه برای یک جامعه اسلامی ضرورت دارد، در منابع فقهی موجود است و کسی حق قانون‌گذاری جدید ندارد.» شیخ فضل‌الله نوری «با تلقی خاصی که از شریعت داشت، تصویب قانون با اکثریت آرا را غیر شرعی و آن را منافی با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین می‌دانست و به آن حمله می‌کرد. او حتی تصویب قوانین مطابق با شرع را از طرف نمایندگان نمی‌پذیرفت و این امر را در حوزه وظایف مجتهدین می‌دانست و عمل نمایندگان را استحسان عقلی می‌خواند و حرام تلقی می‌کرد؛ زیرا در فقه شیعه، قوانین مطابق با ادله اربعه (یعنی قرآن، حدیث، اجماع و عقل) استخراج می‌گردد و استحسان حرام شمرده می‌شود.»

به عبارت دیگر، دین‌شناسی مشروعه‌خواهان که در رأس آن‌ها شیخ فضل‌الله نوری قرار داشت، «حداکثر انتظارات از دین را به دنبال می‌آورد؛ یعنی این که فهم آن‌ها از خاتمیت حضرت رسول ﷺ این گونه بود که با ختم رسالت، کلیه مسائل مبتلابه بشر کلاً و جزئاً حل و فصل گردیده است؛ لیکن دین‌شناسی علمای مشروطه طلب بر این دیدگاه متکی بود که شریعت، احکام کلی را مشخص کرده است و تدوین قوانین جزئی را بر عهده خود انسان‌ها گذارده تا به مقتضای شرایط زمان آن‌ها را مدوّن و منقّح کنند. با انتظار حداقل از دین بود که مشروطه‌طلبان بر قانون‌گذاری بشری در امور عرفی مهر تأیید می‌نهادند، و با انتظار حداکثر از دین توسط مشروطه‌طلبان، بالطبع هرگونه قانون‌گذاری بشری مذموم شمرده می‌شد. به عبارت دیگر، دو طرز تلقی از دین، دو توقع به وجود آورد که رویاروی یکدیگر ایستادگی می‌کردند.»^۱

۱. حسین آبادیان، *جایی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، ص ۵۶-۳۴ و جهانگیر صالح‌پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، *مجله گیان*، ش ۲۴، ص ۳۰. عبدالهادی حائری نیز در کتاب «*تشیع و مشروطیت*» در تفسیر نظرات نائینی، خالی از چنین نگرشی نیست. او در صفحه ۲۹۰ پس از بحث درباره رجحان رأی اکثریت از منظر نائینی، می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که نائینی بدان باور برده است که برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه، با اوضاع و شرایط دنیای نو-بویژه دوران انقلاب مشروطیت - متناسب نبوده است و به همین دلیل ایرانیان مسلمان باید در برابر نوگرایی و نوسازی گذشت و تعهد داشته باشند.» حائری از این نکته غفلت کرده که دیدگاه‌های

نقد

۱. نقد بر کلیت ادعا

با آشنایی ابتدایی از دین اسلام، نادرستی این ادعا که «با ختم رسالت، کلیه مسائل مبتلابه بشر کلاً و جزئاً حل و فصل گردیده است»، ثابت می‌شود. اصولاً مسائل مبتلابه انسان، بی‌شمار بوده و هر مکتبی که تعالیم و دستوراتی را در یک چارچوب خاص و با هدف معین عرضه می‌کند، غیر ممکن است قضایای بی‌شمار را در خود گرد آورد. آیا کسی می‌تواند ادعا کند که دین، تمام مسائل مربوط به کشاورزی، نساجی، مسکن و ... را ذکر کرده است؟

اگر مقصود، «مسائل مبتلابه بشر در محدوده هدایت و شقاوت انسان» باشد، در این صورت نیز دین در مورد فرد فرد مسائل جزئی، دستور جداگانه‌ای صادر نکرده است؛ بلکه شارع، احکام کلی ثابتی^۱ را بیان می‌کند و دین‌داران باید با تطبیق آن احکام بر امور جزئی، تکلیف خود را تشخیص دهند. چنین مسأله‌ای مورد اتفاق فقها بوده، اختلافی میان آنان وجود ندارد. در همین جهت، هدایت انسان به وسیله دین هنگامی کامل می‌شود که احکام هر فرضی که کمال و نقص انسان در آن امکان دارد، بیان شود. با توجه به آن که عدل و ظلم در حوزه اجتماعی بسیار مهم‌تر از قلمرو فردی است، معقول نیست دین در این زمینه، پیام و تعالیم روشنی نداشته باشد. با کم‌ترین تأمل در نقش

نائبی بر اساس اجتهاد از دین است. به تعبیر دیگر، به فرض بپذیریم آنچه نائینی درباره جایگاه رأی اکثریت و... نوشته، منحصر به او باشد؛ اما این‌ها حاصل استنباط او از منابع اجتهاد که عقل از جمله آن‌هاست. می‌باشد، نه این که نائینی به جهت ناسازگاری برخی تعالیم شیعه و داده‌های قرآن و سنت با اوضاع آن روز، حکم به کنار گذاشتن آن تعالیم نموده است.

۱. ثبات احکام دینی به معنای تغییر آن‌ها به هنگام تبدیل موضوعات نیست. احکام و قوانین دینی، مانند هر قانون عقلایی، تابع مصالح و مفاسدند و در مواردی، مصالح و مفاسد با تغییر شرایط و موقعیت‌های زمانی و مکانی دگرگون می‌شوند و طبیعتاً احکام نیز تغییر می‌کنند. این گونه تغییرات دارای اقسام گوناگونی است که با استقرا می‌توان پنج مورد از آن‌ها را بر شمرد: نسخ؛ تبدل موضوع؛ احکام ثانوی؛ تراجم احکام و احکام حکومتی (رک: محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، ص ۸۷-۹۶). البته تعبیر «تغییر حکم» یا «تحول حکم» در این موارد مسامحه‌آمیز است؛ چرا که حکم در آن‌ها بر عنوان خود ثابت است و موضوع تغییر می‌کند؛ موضوع تحت عنوان دیگری که دارای حکم جدیدی است وارد، و از عنوان قبلی که حکم سابق بر آن بار بود، خارج می‌شود.

تصمیم‌گیری نسبت به مسائل اجتماعی - که در ظاهر به تنظیم حیات مادی مردم اختصاص دارد - می‌توان دریافت که منها کردن کامل این قبیل امور از دین، به معنای آن است که از دین، قدرت هدایت و سرپرستی انسان سلب شود.

به عبارت دیگر، با اندک تأملی در سه دیدگاه کلی که درباره قلمرو دین ذکر شد، آشکار می‌گردد علمای شیعه پیرو دیدگاه سوم می‌باشند؛ چرا که نظریه اول و دوم، با مسلمات دین و ضروریات فقه اسلامی ناسازگار است. طبق نظریه سوم نیز، شارع در یک بیان کلی به اباحت هر چیزی حکم کرده که یکی از احکام چهارگانه (واجب، حرام، مستحب، مکروه) برای آن جعل نشده باشد، و در این دایره مباحات، انسان‌ها با تفکر، خلایقیت، تجربه و سلیقه خویش برنامه‌ریزی کنند. طبیعی است که این برنامه‌ریزی، باید با توجه به چارچوب‌های کلی دینی انجام پذیرد تا پیامدهای منافی با احکام دینی حاصل نشود.

پیروان و طرفداران نظریه سوم، در برخی مسائل با یکدیگر اختلاف دارند؛ ولی این اختلاف‌ها در محدوده اقلی و اکثری بودن تعالیم دینی نیست؛ زیرا دخالت دین به وسیله صدور احکام کلی در امور فردی و اجتماعی با ملاک تأثیر آن امور در سعادت و شقاوت انسان، برای علمای شیعه قابل تردید نیست. همچنین عدم دخالت جزئی دین در غیر این حوزه، یقینی است؛ در نتیجه نمی‌توان ادعا کرد تفاوت دیدگاه در قلمرو دین، اختلاف رویکردهای سیاسی فقیهان را فراهم آورده است.

۲. گستره شریعت و قانون‌گذاری در اندیشه شیخ فضل‌الله

در اندیشه مجتهد نوری، شرع در «امور عرفیه»^۱ که «راجع به ملک و لشکر و کشور»^۲ است و مسائل بسیاری را شامل می‌شود، دخالت ننموده، آن‌ها را به خود مردم واگذار کرده است. او - هم چون نویسنده یکی از رساله‌های مشروعه‌خواهی^۳ - صریحاً درباره نیاز مسلمانان به مجلسی که در چارچوب تعالیم اسلامی باشد، می‌گوید:

۱. شیخ فضل‌الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۱۰۴.

۲. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۶۹.

۳. ر.ک: محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطه و الاستیاده، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۱۹.

عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمد ﷺ و برخلاف مذهب مقدس جعفری علیه السلام قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی می‌خواهم.^۱

اگر شیخ، قلمرو دین اسلام را حداکثری به معنای مورد ادعا (حل کلیه مسائل - جزئی و کلی - مورد ابتلای انسان) می‌دانست، باید وجود هر گونه مجلسی را نفی می‌کرد؛ در این صورت آن همه تلاش شیخ در اوایل نهضت و تثبیت مجلس، چگونه توجیه می‌شود؟ شیخ با عالمان مشروطه خواه (همانند حاج آقا نورالله) موافق بود که محدوده اختیارات مجلس در سه چیز است:

۱. تشخیص کیفیت انجام قوانین شرعی^۲؛
۲. جعل قانون در مواردی که حکم خاصی از سوی شارع مشخص نشده؛ «از قبیل امورات عامه؛ مثل رواج تجارت و صناعت و حفظ ثغور و نظم طرق و...»^۳؛
۳. «در اموری که برخلاف موازین شرعیه به حکم دولت، تعدی و اجحاف می‌شود که رفع آن بالکلیه ممکن نیست، حدودی معین کنند که حتی الامکان ظلم کم‌تر واقع شود.»^۴

ب) تفاوت فهم عالمان از متون دینی

اختلاف برداشت از متون دینی بویژه از سوی عالمان دینی، متکلمان، حکما، محدثان و مفسران، واقعیت انکارناپذیر و پدیده‌ای آشکار است. این تعدد فهم‌ها، تنها در متون دینی نمایان نیست؛ بلکه در دیگر متون نیز وجود دارد؛ اما عالمان اسلامی با فرض پذیرش اختلاف قرائت، به وجود معیار سنجش فهم صحیح از سقیم و سره از ناسره معتقدند و فرآیند فهم صحیح را تبیین می‌کنند و روش عالمانه را از روش تفسیر به رأی تفکیک می‌نمایند. در مقابل، گروهی که پیرو «هرمنوتیک فلسفی» می‌باشند، علاوه بر نسبیت فهم دینی، به نسبیت روش‌شناختی فهم دینی و نفی روش تفسیری صحیح و نفی

۱. محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...*، ج ۱، ص ۲۴۶.

۲. شیخ اوایل برقراری مشروطه، در نامه‌ای به آقا نجفی اصفهانی بر همین نکته تکیه کرده است (ر.ک: همان، ص ۱۲۷).

۳. البته شیخ دخالت مردم در امورات عامه را نیازمند اذن فقیه می‌داند.

۴. حاج آقا نورالله اصفهانی، *مکالمات مقیم و سالار، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا*

نورالله اصفهانی، ص ۳۵۷، ۳۵۶ و ۳۸۲-۳۸۳.

معیار سنجش فهم صحیح از سقیم حکم می‌رانند. بنابراین، از نظر گروه اول، هر منتهی قابلیت هر نوع تفسیر را نداشته، هر تفسیری نیز نمی‌تواند صحیح و قابل پذیرش باشد؛ ولی عقیده طایفه دوم بر آن است که هر منتهی، قابلیت هر نوع فهم را دارد و تقسیم آن، به صحیح و سقیم نیز، ناتمام است.

ریشه این تمایز، «مؤلف محور» بودن عالمان اسلامی، و «مفسر محور» بودن طرفداران گروه دوم می‌باشد. اختلاف و تکثر قرائت تا بسی نهایت، نزد مفسر محوران، امری طبیعی و حتی لازم است؛ ولی مؤلف محوران که دخالت پیش‌دانسته‌های تطبیقی مفسر را در تفسیر متون روا نمی‌دارند، تنها به تکثر معقول و ضابطه‌مند قرائت‌ها تن در می‌دهند.^۱

عالمان اسلامی با آن که مؤلف محورند، به اجتهاد یکسان و فهم واحد نایل نمی‌شوند، و این امر سؤال برانگیز است.^۲ می‌توان با استقراء، علت یا علل این موضوع را در پنج محور کلی ذکر کرد:

۱. اختلاف در مبانی تفسیر و استنباط از متن؛^۳ ۲. اختلاف نظر در مسائل علوم ابزاری استنباط؛^۴ ۳. عدم جامع‌نگری به دین؛^۵ ۴. عوامل اجتماعی؛^۶ ۵. عوامل روان‌شناختی.

برخی تحلیل‌گران مباحث تاریخ معاصر ایران در بررسی اختلاف رویکرد سیاسی فقهای عصر مشروطه، تنها علت یا مهم‌ترین عامل را تفاوت اندیشه حکومتی عالمان مشروطه‌خواه و مشروطه‌طلب دانسته‌اند. از نظر این گروه، تلقی و استنباط شیخ فضل‌الله نوری و مشروطه‌خواهان از نظام حکومتی شیعه در زمان غیبت، «نظام دو قطبی بر مبنای حاکمیت حَمَلَه أَحْکَام (مجتهدان) و اولی الشوکه من أهل الاسلام (پادشاه) بود». فقیهان در امور افتا و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن (از قبیل اجرای حدود و تعزیرات) جمع‌آوری مالیات‌های شرعی و... - که از آن‌ها به «امور حسیه» یا «شرعیات» تعبیر می‌شود - از

۱. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۴۹-۱۵۴.

۲. البته باید توجه داشت که فقهای شیعه اولاً در بسیاری از گزاره‌های موجود متون دینی - خصوصاً اصول و کلیات دینی - با روش ضابطه‌مند، به معنا و فهم یکسانی دست یافته‌اند؛ ثانیاً پاره‌ای از اختلاف برداشت‌ها و فهم‌ها قابل جمع‌اند و از مصادیق «قرائت‌های مختلف از دین» خارج‌اند.

جانب شارع مقدس به ولایت منصوب شده‌اند؛ اما خارج از محدوده شرعیات - که به آن «عرفیات» اطلاق می‌گردد - سلطان صاحب شوکت با شرایطی به رسمیت شناخته می‌شود. مراد از عرفیات، قلمرو حقوق عمومی، روابط داخلی و خارجی اسلامی است. طبق این استنباط، فقیه و سلطان دو قدرت مستقل از یکدیگرند و هیچ یک واقعاً منصوب دیگری نمی‌باشد.

در مقابل، در اندیشه عالمان مشروطه‌خواه - که نائینی را می‌توان سخن‌گوی آنان دانست - در کنار دو رکن فقاہت و سلطنت، مردم به عنوان رکن سوم، مشروعیت پیدا می‌کنند. نمایندگان مردم از یک سو در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط، نظارت، مراقبه و محاسبه می‌کنند، و از سوی دیگر، در امور غیر منصوص، راهکار صحیح جهت اجرای مسائل را با اتفاق نظر یا اکثریت آرا انتخاب می‌کنند. یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری اندیشه مشروطه‌خواهی این عالمان، دیدگاه اصولی آنان بود که در رساله‌های به جای مانده از آنان (هم‌چون رساله علامه نائینی) می‌توان ملاحظه کرد.

مشروع‌خواهان در حاق اندیشه خود با مشروطه که با نظام مطلوبشان سازگاری نداشت، مخالف بودند؛ ولی چون زمینه را برای ابراز اندیشه سیاسی اجتهادی خود مهیا نمی‌دیدند، لاجرم راه تقیّه پیش گرفتند و حتی آماده بودند تسامح نموده و مشروط به قبول و تحقق خواسته‌هایی که طرح می‌کردند، با مشروطیت کنار آیند؛ اما با عملی نشدن آن درخواست‌ها، مخالفت خود را آشکار کردند. البته به خلاف تمام مشروع‌خواهان که در ابتدا موضعی احتیاط‌آمیز پیش گرفته بودند، مؤلف رساله «کشف المراد»، آشکارا از مباحث مشروطیت با شریعت سخن گفت و از جمله ادله خود را «أخذ مالیات و گمرکات» بیان کرد که به تصویب مجلس رسیده یا مورد تأیید قرار گرفته بود و مطابق استنباط او، حکم حرمت داشت.^۱

۱. ر.ک: غلامحسین زرگر، نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۴۶-۱۵. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص

۵۸، ۷۸، ۷۳ و ۱۲۶-۱۱۲ و حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۵-۲۹۴.

نقد

۱. خلط میان اندیشه علما درباره حکومت اصیل و قدر مقدور یکی از غفلت‌های اساسی در این نظریه آن است که آنچه برخی فقیهان در فرض قدر مقدور و با در نظر داشتن عدم امکان تحقق حاکمیت سیاسی فقیه بیان داشته‌اند، اندیشه اصلی این عالمان دانسته شده است.

۱-۱. گستره نقش فقیهان و مردم در عصر غیبت از نگاه مجتهد نوری شیخ فضل‌الله نوری به صراحت، مشروعیت استقلالی حکومت غیر فقیه در زمان غیبت را انکار کرده، بر نیابت عامه فقیه تأکید می‌کند:

و جوب اطاعت ثابت است از برای خدا و رسول خدا ﷺ و ائمه علیهم السلام و کسانی که نیابت از امام علیهم السلام داشته باشند. به مذهب جمعری در صورتی که متصدی اش (حکومت) غیر از خدا و سه طایفه دیگر (پیامبر ﷺ، ائمه علیهم السلام و نوام عام) باشند، واجب الاطاعه نخواهد بود، بلی، به مذاهب اربعه دیگران (مالکی، حنفی، حنبلی و شافعی)، سلطان، اولی الامر و واجب الطاعه است.^۱

از نظر شیخ:

...کارهای سلطنتی ... بر حسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها به دولت جاثره و در عرف سیاستین، دولت مستبده گردیده است.^۲

در رساله «حرمت مشروطه» می‌نویسد:

در زمان غیبت امام علیهم السلام مرجع در حوادث، فقه‌های از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است.^۳

نظر شیخ در مورد حکومت قابل تحقق شیعه در زمان غیبت چنین است:

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 خاصان که موجب هزار گونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد و منصب دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می‌باشد؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است.^۴

۱. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. شیخ فضل‌الله نوری، حرمت مشروطه، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ...، ص ۱۱۳.

۴. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۶۹.

بنابراین در اندیشه شیخ، در عصر غیبت، تنها تشخیص و ابلاغ آن حکم به عهده فقیه نیست؛ بلکه وی تشخیص موضوع را نیز بر عهده دارد؛ چرا که فقه شیعه، فقه حکومتی است. در این میان «دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام»، تنها یک ابزارند برای «اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل». با این بیان دانسته می‌شود که تکلم «در امور عامه؛ یعنی در اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد... مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او، و ربطی به دیگران ندارد و دخالت آن‌ها در این امور حرام» است.^۱ با توجه به آن که نگارش قانون برای عموم مردم، دخالت در امور عامه محسوب می‌شود، بدون امضا و تنفیذ مجتهدان، جایز و لازم‌الاجرا نخواهد بود.

۱. شیخ فضل الله نوری، *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل*، مندرج در: محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات*، ... ص ۶۷ در مورد نویسنده رساله فوق؛ چهارگانه مختلف وجود دارد: شیخ فضل الله نوری، شیخ عبدالنبی عراقی، سید احمد بزدی (فرزند مرجع تقلید وقت) و میرزا علی اصفهانی (شاگرد شیخ فضل الله). به نظر می‌رسد شیخ فضل الله نمی‌تواند نویسنده آن باشد؛ به دلیل آنکه اولاً شأن فقیه طراز اولی او همانند آخوند خراسانی به همین مقدار بود که در جواب از استفتا، به توضیح علت روی آوردن او به مشروطه و روی گردانی بعدی پرداخته، به فرد دیگری از شاگردان یا هم‌زمان خود به نوشتن رساله تفصیلی‌تر توصیه کند؛ ثانیاً با وجود نگارش رساله «حرمت مشروطه» (باسخ استفتاییه)، چه نیازی بود در همان زمان استیفاء صغیر مجدداً به نگارش رساله‌ای دیگر بپردازد؛ بویژه آن که خود شیخ در همان نوشتار، خبر از نگارش رساله‌ای تفصیلی در باب مخالف بودن مشروطیت با شریعت، توسط «علمای اعلام» می‌دهد. (ر.ک: شیخ فضل الله نوری، *حرمت مشروطه*، مندرج در: محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات*، ص ۱۰۷) فرزند شیخ عبدالنبی نوری نیز انکار کرده که پدرش آن را نوشته باشد. (ر.ک: محمد ترکمان، همان، ص ۲۳). وجود یک سند در میان اسناد مستشارالدوله، انتساب آن به میرزا علی اصفهانی را تقویت می‌کند. اصفهانی در نامهای خطاب به محمدعلی شاه که شیخ فضل الله نیز بر آن حاشیه زده است، خبر از اشتغال خود به نوشتن رساله «جامعه در فساد مشروطه» با «تصویب حضرت حجیت الاسلام» [شیخ فضل الله] می‌دهد. «پشت ورقه عکس، به خط نسخ با جوهر بنفش نوشته است: «در جواب این عریضه و در ازای تألیف رساله «تذکره الغافل» در حرمت مشروطیت و تفصیل آنهماد مجلس شورای ملی که آن [را] در رساله، دارالکفر نامیده است، به موجب فرمان، یکصد تومان مستمری مرحمت شد.» (ر.ک: ایرج افشار، *خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق*، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۷). دقت در برخی مطالب نامد و رساله «تذکره الغافل»، مؤید این انتساب است. از نامه اصفهانی به محمدعلی شاه به دست می‌آید که او عالم «علوم برهانی» بوده است و در قسمتی از رساله «تذکره الغافل» نیز آمده است: «توضیح این مطلب را در سؤال و جواب عقل عاقل به بیان واضح و برهان لایح در همین اوان نموده‌ام.» (ر.ک: محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات*، ص ۵۷). نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید، عدم صحت نسبت جزئیات رساله به شیخ است؛ گر چه - با توجه به تأیید رساله از سوی شیخ - کلیات و مطالب اندیشه‌ای آن، قابلیت انتساب را دارد.

مجتهد نوری در خارج از نطافی که مربوط به مجتهدان می‌داند، در چارچوب شریعت، حقوق مردم را به رسمیت می‌شناسد. از دیدگاه او دایره وکالت یا حقوق عمومی، به امور مربوط به ملک و لشکر و کشور - که تحت عنوان امور عرفیه^۱ یا صغرویه^۲ نام برده شده است - گسترش می‌یابد:

پس وظیفه وکلا... تحصیل قوه‌ی دافعه یا جهت نفعه برای موکلین خود و امور راجعه به ملک و لشکر و کشور است. ۳ و ۴

شیخ تعیین نوع و شکل حکومت را از حقوق و امتیازات مردمی شناخته است؛ همان‌که امروزه در مورد آن بحث است که آیا دین، شکلی از حکومت را پیشنهاد می‌کند یا این مسأله به عرف عمومی و از امتیازات حقوق مردم واگذار شده است؟ شیخ در نظریه سیاسی خود مدعی است تعیین شکل حکومت، در حیطه اختیارات شریعت نیست و به منافع یا مضار حقوق مردمی وابسته است. بدین لحاظ، شیخ به مردم آزادی انتخاب هرگونه حکومتی - البته با ماهیت کاملاً دینی - می‌دهد:

مردم را حق جلب منافع و دفع مضار دشمن داخلی و خارجی است، به مقداری که دین ترخیص فرموده؛ و لذا به هیأت اجتماعی، تبدیل سلطنت استبدادی به سلطنت اشتراکی نمودند.^۵

طرفداران نظریه مذکور - که از نظر آن‌ها شیخ به نظام دو قطبی عقیده داشته است - جملاتی از شیخ را شاهد و دلیل آورده‌اند:

۱. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۱۰۴.

۲. همان، ص ۵۸ و ۵۹.

۳. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل الله نوری، ص ۶۹.

۴. متأسفانه در آثار شیخ و منسوبان فکری او، معیار دقیقی برای بازشناسی امور عرفی و صغرویی از امور عامه بیان نشده است. آنچه مسلم است، دستورالعملی که سلطان به جهت عمل مأمورانش معین می‌کند، «که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند» (شیخ فضل الله نوری، تذکرة الغافل وارشاد الجاهل، ص ۵۸)، از مسائل صغرویی محسوب می‌شود. در بیان نگارش قانون اساسی که از امور عامه است؛ اما این که قوانین جزئی دیگر که در حوزه وظایف مجالس شورا شمرده می‌شود، از کدام امور باید قرار داده شود، روشن نیست. مطالب «تذکرة الغافل» (ص ۶۷) و ظاهراً برداشت میرزای نائینی از نوشته شیخ (ر.ک: محمد حسین نائینی، تپه الامه و تنزیه الملله، ص ۱۰۹). گویای آن است که این قوانین، از امور عامه به حساب می‌آید.

۵. هما رضوانی، لوائح شیخ فضل الله نوری، ص ۶۹.

نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی مفترق، و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم... و همچنین در خلفای آن بزرگوار - حقاً ام غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه، بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر (یعنی تحمل احکام دینی و اعمال قدرت و شوکت و دعای امنیت) در دو محل واقع شد، و فی الحقیقه این دو، هر یک مکمل 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، قوه اجرائیه احکام اسلام است... اگر بخواهند بسط عدالت شود، باید تقویت این دو فرقه بشود؛ یعنی حمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام، این است راه تحصیل عدالت صحیحه و نافع.^۱

اما این سخنان، به هیچ روی در مقام مشروعیت استقلالی دادن به حکومت سلاطین نیست؛ چرا که در غیر این صورت - از آن جا که تعبیر شیخ، عصر امام معصوم علیه السلام را نیز در بر می‌گیرد - باید از دیدگاه شیخ، حکومت حکام اموی و عباسی نیز مشروع باشد، و این به طور مسلم با عقاید شیعه جعفری در تضاد است. بنابراین او صرفاً در مقام بیان حکومت قدر مقدور، در جهت عملی شدن احکام اسلامی به مقدار ممکن، آن مطالب را - که در نوشته استاد او، میرزا محمد حسن شیرازی نیز، موجود می‌باشد^۲ - نگاشته و به آن اعتقاد داشت.^۳

۱-۲. جایگاه مردم در حکومت ولایی از منظر علامه نائینی علیه السلام

در باره اندیشه سیاسی میرزای نائینی علیه السلام نیز خلط صورت پذیرفته است. عمومیت حاکمیت فقیه نسبت به زمامداری سیاسی، در اجتهاد دینی نائینی مسلم است. او احادیث مورد ادعا در نیابت عامه فقیه را بررسی می‌کند و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که فقیه در غیبت امام معصوم علیه السلام، به نیابت از او، علاوه بر مرجعیت در احکام شرعی و امر قضاوت - که اجماعی است - مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود.^۴ این مجتهد

۱. شیخ فضل الله نوری، *تذکره الطالب و ارشاد الجاهل*، ص ۱۱۰-۱۱۱، نویسنده کتاب «توریهای دولت در فقه شیعه» یکی از امتناهای اصلی خود را این نوشته شیخ قرار داده است.

۲. ر.ک: سید عبدالحسین لاری، *مجموعه رسائل*، ص ۳۳۱.

۳. برای آگاهی بیشتر از اندیشه دینی شیخ فضل الله نوری درباره جایگاه مردم و فقیه در حکومت ر.ک: مظفر نامدار، «نظریه دولت شریعت»، *مجله فرهنگ*، ش ۲۸، ۲۷، و علی ابوالحسنی، *دیدبان پیدارس*، ص ۱۷۷-۱۹۸.

۴. موسی نجفی خوانساری: *منیه الطالب فی حاشیه المکاسب*، ج (۱)، ص ۳۲۵-۳۲۷؛ محمد تقی آملی، *المکاسب*

مشروطه‌خواه در کتاب سیاسی خود، مشروعیت نیابت عامه مجتهدان را مسلم می‌انگارد. نائینی در انتهای مقدمه تفصیلی «تنبیه الامه»، اندیشه مشروطه‌خواهی را در فرض عملی نشدن حاکمیت فقها و نواب عام امام عصر علیه السلام مطرح می‌کند:

در این عصر غیبت که دست انت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب، و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی (سلطنت مطلقه) ... به نحوه ثانیه (سلطنت مشروطه) ... واجب است؟^۱

نائینی - همانند بسیاری از علمای دیگر - چون حاکمیت فقها را «غیر مقدور» می‌بیند، به حکومت «قَدْر مَقْدُور» پناه می‌آورد. از نظر او در سلطنت مطلقه «هم اغتصاب ردای کبریایی - عزّاسمه - و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت... و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است، بر خلاف» سلطنت مشروطه که «ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غضب دیگر خالی است»^۲ و از آن‌جا که دخالت حاکم در امور مردم «از قبیل غیر متولی شرعی است در امر موقوفه که... با صدور اذن عمّن له ولایة الاذن، لباس مشروعیت» می‌پوشد، پس با اذنی که فقیه به حاکم می‌دهد «اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم» از بین خواهد رفت و این چنین، حکومت قدر مقدور تشکیل می‌یابد.^۳

۱. **والج، ج ۲، ص ۲۳۹، ۲۴۲.** نویسنده کتاب «تئوریهای دولت در فقه شیعه» میان این دو تقریر از درسهای فقهی نائینی تفاوت قایل شده است. این نویسنده ادعا می‌کند: نائینی مطابق تقریر شیخ خوانساری، ولایت انتصابی فقیهان را نمی‌پذیرد؛ ولی طبق تقریر شیخ محمدتقی آملی پذیرفته است. (محسن کدیور، **تئوریهای دولت در فقه شیعه**، باورنی، ص ۱۲۱-۱۲۲) اگر تأمل جدی در تقریرات مرحوم خوانساری صورت گیرد، نادرستی این نسبت روشن می‌شود. نائینی در این تقریر - به رغم انتقادات زیاد به روایات مطرح در موضوع مذکور - روایت مقبوله عمر بن حنظله را می‌پذیرد. آقای عبدالهادی حائری تعبیر مناسب و دقیقی را در مقام حکایت از نظر نائینی مطابق تقریر مرحوم خوانساری ارائه کرده‌اند. او بعد از ذکر ترجمه برخی روایات مذکور، برداشت خود را چنین می‌نویسد: «یکی از کسانی که ارزش محتوایی برخی از حدیثهای یاد شده در بالا را مورد پرسش قرار داد، همانا میرزا محمدحسن نائینی است؛ وی سرانجام به این نتیجه می‌رسد که فقه در غیبت امام به نیابت از او، مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود.» (عبدالهادی حائری، **تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق**، ص ۸۰)

۱. محمدحسین نائینی، **تنبیه الامه و تنزیه المله**، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۷۵.

برخلاف نظر مجتهد نوری - که امور عامه، از جمله «قیام به سیاست امور امت» را از باب ولایت دانسته که مخصوص مجتهدان بوده و طبعاً دخالت مردم نیاز به اذن فقیه دارد - نائینی چنین تصرفاتی را برای مردم «نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی» و «از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند» و نیز «از باب منع از تجاوزات» که داخل نهی از منکر می‌شود، جایز می‌داند؛ اما نائینی نیز احتیاط را در اذن فقیه بیان می‌کند:

من باب الاحتیاط لازم الرعایة، تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذالحکومه و یا اشتغال هیأت مبعوثان به طور اطراد و رسمیت بر عده‌ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آرای صادره؛ چنانچه فصل دوم از دستور اساسی متضمن است.^۱

نتیجه آن که میان شیخ فضل‌الله نوری - به عنوان فرد شاخص علمای مخالف مشروطه - و میان میرزای نائینی - به عنوان سخن‌گوی علمای مشروطه‌خواه - به لحاظ فقه سیاسی، تفاوت اصولی وجود ندارد؛ البته از برخی گزارش‌ها و نیز نوشته‌های فقهای مانند آخوند خراسانی^۲، سید محمد طباطبایی^۳، حاج آقا نورالله اصفهانی^۴ و مرحوم محمداسماعیل محلاتی^۵ به دست می‌آید که اندیشه سیاسی آنان درباره نقش مردم و فقها در امور حکومتی، تفاوت‌هایی با شیخ فضل‌الله داشته است؛ اما باید توجه داشت که فقهای مشروطه‌خواهی مانند سید عبدالحسین لاری^۶ و آقاجنقی اصفهانی^۷ و نائینی

۱. همان، ص ۱۰۹-۱۱۰.
۲. رک: محمد کاظم خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ۹۶-۹۲. آقا نجفی قزوینی، برگه‌ای از تاریخ معاصر، ص ۵۳، ۲۷ و محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص ۲۳۰.
۳. رک: محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۶۳-۶۲، ۱۵۲، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۹ و ۴۴۹ - اسلام کاظمیه، یادداشت‌های سیدمحمد طباطبایی، ص ۴۷۳. به نقل از عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت...، ص ۱۰۵ - مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب دوم، ص ۲۲۶؛ روزنامه ایران، ش ۱۴۸، ۱۷ مرداد ۱۳۴۷، به نقل از مجله حوزه، ش ۷۶ و ۷۷، ص ۲۸۳.
۴. رک: آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه دینی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص ۳۷۰.
۵. رک: محمداسماعیل محلاتی، اللالی المرتبطة فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۴۱-۵۴۳.
۶. رک: سید عبدالحسین لاری، التلیقة علی المکاسب، ج ۲، ص ۱۴۳ و سید عبدالحسین لاری، قانون در اتحاد دولت و ملت، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۳.
۷. رک: آقاجنقی اصفهانی، بحث فی ولایة الفقیه، مندرج در: موسی نجفی، حکم نافذ آقاجنقی، ص ۲۳۵-۲۸۴.

نیز، تفاوت‌هایی از این دست با آن‌ها داشته‌اند؛ حتی اندیشه‌های برخی از آنان، در مواردی، با یکدیگر متغایر بوده است. بنابراین، اختلاف رویکرد سیاسی علمای شیعه نسبت به مشروطه، نمی‌توانست ریشه در تفاوت استنباط فقها و اندیشه سیاسی داشته باشد.

نکته دیگری که در این میان حائز اهمیت بوده و موجب خدشه در این نظریه می‌شود، این است که چگونه تفاوت استنباط فقهی می‌تواند توجیه‌کننده دو حکم متضاد درباره ارتداد افراد باشد: یکی، حکم به «مهدور الدم بودن طرفداران مشروطه» از سوی شیخ فضل‌الله نوری، و متقابلاً حکم به «محراب امام زمان علیه السلام بودن مخالفان مشروطه» از سوی علمای تلاته نجف که موافق مشروطه بودند؟ آیا قابل پذیرش است که تنها تفاوت استنباط دینی دو فقیه شیعی در مسائل حکومتی، موجب صدور دو حکم متضاد در ارتداد و قتل شود؟

۲. عدم تأثیر مشرب اصولی در اختلافات عالمان

روشن نیست نسبت دادن حمایت علما از مشروطه به مشرب اصولی آنان، چه ارتباطی با مسأله اختلاف علما دارد که در نوشتار برخی تحلیل‌گران مطرح شده است.^۱

اکثریت عالمان عصر مشروطه با اتکای به فقه و اصول رایج، حکم خود را استنباط می‌کردند. مهم‌تر آن‌که اکثر مجتهدان بلندپایه هر دو دسته، از محصلان و پرورش‌یافتگان مکتب فقهی و اصولی میرزای شیرازی بوده‌اند؛ از جمله آخوند خراسانی،^۲ سید محمدکاظم یزدی،^۳ مجتهد نوری،^۴ بهبهانی،^۵ طباطبائی،^۶ آقا نجفی

۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۵-۲۹۴ و حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ص ۳۴-۳۶.

۲. آقا نجفی قزوینی، برگه از تاریخ معاصر، ص ۱۱.

۳. محسن امین، الاحیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۴۳.

۴. آقابزرگ تهرانی، هدیه الرازی الی الامام المعجده الشیرازی، ص ۲۰-۲۱.

۵. آقابزرگ تهرانی، نهایه البشر، ج ۳، ص ۱۱۹۴.

۶. محمدناظم الاسلام کرمانی، تاریخ یداری ایرانیان، بخش اول، ص ۶۲.

اصفهانی،^۱ سید لاری،^۲ میرزا ابراهیم شریف شیرازی،^۳ میرزا حسن تبریزی،^۴ میرزای نائینی^۵ و....

در این‌که انتخاب هر یک از مشرب اصولی یا اخباری، در استنباطات دینی فرد از اندیشه حکومتی شیعه تأثیر گذار می‌باشد، شکی نیست؟^۶ اما طرح آن در حل مسأله مورد نظر، چگونه توجیه می‌شود؟

ممکن است گفته شود مشروطه‌خواهانی مانند آخوند خراسانی و نائینی در مقایسه با مجتهدان مشروطه‌خواه، به مباحث اصولی گرایش بیش‌تری داشتند و همین مسأله، تفاوت استنباط را میان آنان و مشروطه‌خواهان موجب می‌شد؛ اما در جواب باید فقهای بسیاری را ذکر کرد که به رغم نداشتن رویه و گرایش شدید به اصول فقه، مشروطه‌خواه بودند. بهره‌برداری برخی عالمان مشروطه‌خواه از مباحث مهم اصولی؛ مانند «مقدمه واجب» و «تفکیک میان احکام اولیه حقیقیه با احکام ثانویه ظاهریه» و مسائل جزئی علم اصول؛ همچون «حجیت و محدوده دلالت مقبوله عمر بن حنظله»، در شرعیت بخشیدن به مشروطه - چنان‌که برخی اندیشمندان سیاسی ذکر کرده‌اند -^۷ جای تردید ندارد؛ اما اکثر چنین مباحثی بویژه موضوعات کلی و بااهمیت، مورد اتفاق و اجماع فقهای اصولی بوده است. در نتیجه استدلال‌های مبتنی بر مسائل مذکور نمی‌توانسته سبب‌ساز تعدد رویکردهای سیاسی فقها گردد.

۳. عدم اختصاص حرمت مالیات و گمرک به استنباط برخی عالمان مخالف مشروطه

حرمت مالیات و گمرک، به دیدگاه نویسنده رساله «کشف السرا»^۸ منحصر نیست.^۹ میرزای

۱. موسی نجفی، حکم نافذ آقا نجفی، ص ۲۰.

۲. علی اکبر آیت‌اللهی، شجره طیبه، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، رسائل سید لاری، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ۳۹۵.

۴. مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، ص ۱۱۸.

۵. آقابزرگ تهرانی، نقیاه البشر، ج ۲، ص ۵۹۳.

۶. البته در این باره نباید زیاده روی کرد. مسلک اخباری دارای مراتب مختلفی است. گرایش‌های ضعیف و حتی متوسط آن، شاید سبب‌ساز تغییرات بنیادین در مستنباطات فقهی، نشود. برخوردهای تند برخی علما، صرفاً با اشخاص متعلق به طیف افراطی اخباری‌گری بوده است.

۷. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۹۰-۲۹۴.

۸. ر.ک: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۲۸.

نائینی با تطبیق مالیات به خراج شرعی، پرداخت آن را بر هر مسلمان واجب دانسته، «گرفتن آن هم بر تمام طبقات متصدیان - در صورت عدم تجاوز از اندازه لیاقت خدمت و علمشان - حلال و بدون شبهه و اشکال» بیان می‌کند؛^۱ اما حاج آقا نورالله اصفهانی در مقام محال بودن شرعیت مشروطه، به حرمت مالیات و گمرک استناد کرده است:

تصور بفرمایید چگونه می‌شود گمرکات و مالیات و عوارضات و دخلیات دولت را به تمام خصوصیاتها مطابق با قانون شرع نمود؟

ولی چون از نظر او بدون «سلطنت و مالیات هم دیگر دولتی باقی نمی‌ماند و مسأله شیر بی سر و پا و شکم است»^۲، چاره‌ای جز تن دادن به این امر نمی‌باشد. او عقیده دارد: «این اموالی که به اسم مالیات و وجوهات از ملت فقیر... می‌گیرند، باید صرف در امور و اصلاح خود رعیت بشود» و «به طور عدل و انصاف و صحت» و «به طریق رفیق و مدارا»^۳ اخذ شود.

سید لاری نیز در رسائل خود بر لزوم برداشته شدن این دو از مسلمانان، تأکید می‌کند.^۴

ج) منافع شخصی و صنفی

احتمال آن که منفعت‌جویی‌های فردی و صنفی در تفاوت رویکردهای عالمان تأثیرگذار باشد، منتفی نیست؛ اما آن‌چه مهم است، اولاً میزان تأثیر این عامل و ثانیاً شناخت موارد آن بر اساس ملاک و معیارهای علمی می‌باشد.

اغلب نویسندگان سکولار کتب تاریخی مشروطیت که به عنوان منبع تاریخ‌نگاری مورد استفاده قرار می‌گیرند، عامل مخالفت علما با مشروطه را سود انگاری دنیوی آنان ذکر می‌کنند.

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۲۵-۱۲۶.

۲. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۶۱-۳۶۳.

۴. رک: سید عبدالحسین لاری، قانون مشروطه مشروعه، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص ۲۳۲-۲۳۳ و سید عبدالحسین لاری، قانون در اتحاد دولت و ملت، مندرج در: سید عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص ۲۵۷-۲۵۸.

در واقع گفتمان غالب در عصر مشروطیت، ارزیابی اختلاف‌ها بر پایه منافع شخصی بود. از منظر این نویسندگان - که البته دیدگاه اکثری هواداران آن نظام نو، با آن توافق داشت - اموری چون وابستگی به دربار قاجار و حاکمان محلی، فتودالیت‌گری، ترس نابودی کسب‌های صنفی، رقابت‌های صنفی و جاه‌طلبی و شهرت‌خواهی باعث کنارگذاری، سبب مخالفت و تحریم مشروطیت از سوی برخی عالمان شده بود.

رویاری سید محمدکاظم یزدی و مجتهد نوری با مشروطه، بر پایه ریاست‌خواهی و رقابت‌های صنفی آن دو با مجتهدان دیگر، و مخالفت میرزا حسن تبریزی، متأثر از فتودالی بودن او تبیین گردیده و علت مقابله برخی از روحانیان بلندمرتبه با آن نظام، وابستگی آن‌ها به دربار قاجار عنوان شده است. البته محدوده این تحلیل منحصر به فقهای مشروطه نمانده، عالمان مشروعه‌خواه را نیز دربر گرفته است. حمایت آقانجفی اصفهانی از مشروطه، به جهت قدرت و ریاست‌طلبی و در راستای فتودالی‌گری او و طرفداری سید بهبهانی، بر اساس جاه‌طلبی و رقابت صنفی بیان شده است.^۱

برخی محققان، منافع صنفی و طبقاتی را در انگیزه فعالیت رهبران مذهبی و اختلافات تأثیرگذار دانسته‌اند. از منظر اینان «آغاز انقلاب مشروطه ایران از نقطه نظر خارجی، دنباله و ادامه سیر جنبش‌های مشروطه‌گرایی بود که در بسیاری از کشورهای جهان رو به گسترش داشت.» و «ایران در آن زمان، دوره‌به اصطلاح فتودالیسم از گونه آسیایی خود و یا دوره پیش از سرمایه‌داری را می‌گذراند و به حکم تاریخ می‌خواست به سوی سرمایه‌داری که در آن دوره از تاریخ می‌توانست ارزنده باشد، گام بردارد؛ چون اندیشه‌گران ما ارزش‌های نوباختر زمین را از نزدیک تا اندازه‌ای می‌شناختند، آگاه بودند که اروپا نظام‌های فتودالی را پشت سر گذاشته، صنعتی گردیده است» و «ایران نیز چون

۱. به عنوان نمونه ر.ک: محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۲۱۲-۲۱۴، ۲۶۸، ۴۶۳؛ ۴۶۷، ۴۹۶-۴۹۷، ۵۰۴ و بخش دوم، ص ۱۶۸، ۲۳۸ - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۵۹، ۳۷۵، ۳۸۱ - مهدی منکب‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۸۰-۸۸۱، ۱۰۱۳، ۱۱۴۷، ۱۱۵۰، ۱۲۵۸ - یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۹، ۳۴۸ - محمود احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، ص ۵۷۲ - مخیرالسلطنه، خاطرات و خطرات، ص ۱۵۵ - ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۵۱ - ابراهیم ضیایی، رهبران مشروطه، ص ۲۰۲ و فریدون آدمیت، ایدئولوژی مشروطیت ایران، ص ۴۲۸.

از تاریخ جدا نیست، ناگزیر باید هرچه زودتر دست از نظام فئودالی شکل آسیایی خود بردارد و به سوی ارزش‌های نو پیش رود و خلاصه صنعتی گردد.^۱

از دیدگاه این گروه، انگیزه آن دسته از رهبران مذهبی که رهبری نهضت را عهده‌دار گشتند، «پیوند آن‌ها با طبقه متوسط اجتماعی بویژه بازرگانان و کاسبان خورده‌پا» بوده است؛ چراکه «آن دو گروه، یعنی علمای ملی و بازرگانان، برای سال‌های دراز به طور دو جانبه از یکدیگر بهره می‌بردند. علما به بازرگانان نیازمند بودند؛ زیرا از آن‌ها خمس و سهم امام دریافت می‌کردند. از سوی دیگر، بازرگانان متکی به علما بودند؛ زیرا علما بانفوذترین پشتیبانان آنان در برابر دولت به شمار می‌رفتند.»^۲

مطابق چنین نگرشی به انقلاب مشروطه، می‌توان علت مهم اختلاف علما را، میزان وابستگی آن‌ها و هواداران هم‌صنفشان به فئودالیت یا بورژوازی تحلیل کرد؛ یعنی عالمانی که خود و روحانیان تحت نفوذشان، از جنبه اقتصادی به بازرگانان وابسته بودند، از انقلاب حمایت کردند؛ اما فقهای فئودال و زمین‌دار (مانند میرزا حسن مجتهد تبریزی و آقا محسن عراقی) به دلیل در معرض خطر قرار گرفتن حیثیت اقتصادی خود و روحانیان وابسته به آنان در جریان انقلاب سرمایه‌داری مشروطیت، با آن به مخالفت برخاستند.

نقدهای کلی

۱. جهت‌دار و سطحی بودن تحلیل

دیدگاه این نویسندگان، از یک سو غیر بومی بوده، خاستگاه ملی و دینی ندارد. افرادی از این طیف، اولاً با نهاد روحانیان و بلندپایگان، آشنایی و ارتباط نزدیک ندارند؛ ثانیاً با ملاحظه آن‌چه در مغرب زمین رخ داده - دانسته یا ندانسته - با تطبیق نادرست وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اروپا بر جامعه ایران، تحلیل کپی‌گونه از مسائل تاریخی اجتماعی ارائه می‌کنند.

۱. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت...*، ص ۲۴-۲۶. نویسندگان مارکسیست یا دارای گرایش‌های مارکسیستی، پیرو چنین دیدگاهی‌اند. به عنوان نمونه رک: م.س. ایوانف، *تاریخ نوین ایران*، ص ۲۵۶ و م. باولویچ، *وتیریا، س. ایرانسکی*، سه مقاله درباره انقلاب مشروطه ایران، ص ۵-۶.

۲. عبدالهادی حائری، *تشیع و مشروطیت...*، ص ۱۲۹-۱۳۱.

از سوی دیگر، چنین نگرشی بر اصول و معیارهای صحیح سنجش تاریخی مبتنی نیست؛ چرا که قضاوت در این سنخ مسائل یا باید بر اسناد و مدارک تاریخی متقن، استوار باشد و یا به ذکر مستند و بی‌غرض جزئیات زندگی افراد؛ در حالی که بیش‌تر قضاوت‌ها و نوشتارهای این گروه بر حدس و گمان، شایعات و نسبت‌های مخالفان علما تکیه دارد. اساساً شناخت انگیزه‌های افراد در انتخاب مواضع و انجام فعالیت‌های فردی و اجتماعی، امری مشکل و نیازمند آشنایی دقیق و توجه به همه ابعاد شخصیتی فرد مورد نظر می‌باشد. نمی‌توان صرفاً با ملاحظه برخی رفتارهای ظاهری شخص، درباره شخصیت و انگیزه او به داوری نشست.

۲. نقد بر «سرمایه‌داری دانستن انقلاب مشروطه»

تحلیل مشروطیت بر اساس فتودالیت و بورژوازی، صرف نظر از آن که تحت تأثیر «مکتب تضاد» و نظریه مارکس می‌باشد^۱، بر مقایسه طبقات اجتماعی ایران قبل از مشروطه با طبقات اجتماعی اروپا مبتنی است؛ در حالی که میان آن‌ها تفاوت آشکاری وجود داشت؛ به عنوان مثال در فرانسه مردم به سه دسته تقسیم می‌شدند و میان طبقه متوسط و اعیان، نزاع و کشمکش بود. رفته رفته این نزاع‌ها اوج گرفته و قیام طبقه متوسط علیه طبقه اعیان را موجب شد؛ اما در ایران اگر وجود طبقات سه‌گانه را بپذیریم - که خود جای تأمل دارد - نزاع میان دو طبقه متوسط و اعیان وجود نداشت.^۲ برخلاف بورژوازان فرانسوی، بازرگانان ایرانی - که تعداد نه چندان کمی از آن‌ها جزء اعیان نیز بودند - حضور جدی در عرصه اقتصادی کشور داشتند. آنان، با استعمار اقتصادی بیگانگان درگیری داشتند که منافعشان را به خطر انداخته بود، نه فتودالیسم.^۳

۱. رک: منوچهر محمدی، *انقلاب سلامی؛ زمینه‌ها و پیامدها*، ص ۲۸-۲۹.

۲. برای اطلاع بیش‌تر از وضعیت زندگی اجتماعی مردم در قبل از مشروطه رک: علی‌اکبر سعیدی سیرجانی،

منابع اثناییه

۳. شاید گفته شود تحولات مذکور، در اروپا به جهت نزاع طبقاتی به وجود آمد و در ایران به دلیل خطر استعمار اقتصادی؛ در هر صورت بازرگانان، رهبران اصلی جنبش‌ها و انقلاب‌ها بوده‌اند؛ اما این توجیه نیز ناتوان از اثبات

از سوی دیگر، مطابق چنین تحلیلی، بایستی مسائل مربوط به بازرگانی در شعائر، نوشتجات، سخنرانی‌های قبل و خلال مشروطیت و نتایج حاصل از انقلاب، بروز و ظهور پر رنگ داشته باشد؛ حال آن‌که در مشروطه طبقات گوناگونی حضور داشتند و انقلاب صبغه سرمایه‌داری به خود نگرفته بود.^۱

اساساً ادبیاتی از این دست برای بررسی نهضت مشروطه، در حقیقت تحمیل یک ساختار تحلیلی متأخر از مشروطه و بازگشت به حوادث تاریخی و دسته‌بندی آن در چارچوب الگوهای تحلیلی زمان‌های بعدی است. و این شیوه تحقیق، بیش از آن‌که پرده

ادعاست؛ چراکه آنچه از این مسئله به دست می‌آید، تنها بُعد استعمارستیزی مشروطه و رفع خطر افول بازرگانی ایران است و انقلاب، حداکثر می‌تواند جایگاه اصلی طبقه بازرگان را به‌برگرداند؛ جایگاهی که هم‌تراز جایگاه فئودالیت یا حتی کم‌تر از آن بوده است.

۱. حائری یا در نظر داشتن پیش‌فرض خود و جهت اثبات آن، به مسائل تاریخی رو کرده است. یکی از شواهد او، تأسیس شرکت اسلامییه با همکاری بازرگانان و علمای اصفهان و حمایت مراجع نجف در قبل از مشروطه به سال ۱۳۱۸ق است؛ اما از آن‌جا که حاج‌آقا نورالله اصفهانی به عنوان ایفاکننده نقش محوری در تأسیس این شرکت (موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج‌آقا نورالله اصفهانی، ص ۴۰-۴۳)، از زمین‌داران و فئودالان بوده است (همان، ص ۹۴-۹۹)، این واقعه تاریخی که درباره آن سخن بسیار رانده شده، توان شهادت برای تحلیل نویسنده را نخواهد داشت. جریان تحریم تنباکو نیز، از دیگر مؤیدات ارتباط تاریخی این دو فشر - که رهبری فقیهان به دلیل در خطر قرار گرفتن منافع بازرگانان صورت گرفت - ذکر شده است. از آن‌جا که هیچ سند و مدرکی جهت اثبات مدعا آورده نشده و نویسنده صرفاً بر اساس همان پیش‌فرض خود به طرح قضیه پرداخته؛ طبعاً جای بحث باقی نمی‌ماند. توجه به این نکته مهم است که جریان‌های تاریخی را اگر به صورت بریده نگاه کنیم، با هر پیش‌فرض ذهنی می‌توانند تطابقت داده شوند؛ ولی اگر مجموع قضایای به هم پیوسته و مرتبط با هم را در نظر گرفته و با ذهن بسط آن را قرائت کنیم، در معرض یافتن واقعیت گام برداشته‌ایم. عملکرد اقتصادی فقیهای شیعه هم‌چون تأسیس شرکت اسلامییه و تحریم تنباکو، با قرائن و شواهد بسیار - از جمله آنچه خود در تأییدیه‌ها و تقریظ‌ها نگاهشده‌اند - حکایت از آن دارد که انگیزه سلطه نیافتن کفار است؛ چراکه از ضروریات دین اسلام، حرمت قرار گرفتن مسلمانان، تحت هر نوع سلطه‌ای از غیر مسلمانان می‌باشد. به همین دلیل حساسیت آن‌ها نسبت به عثمانی کم‌تر از دُول دیگر بوده است.

آیا قوانینی که پس از شکل‌گیری مشروطه، به ضرر فئودالیت در مجلس به تصویب رسید، می‌تواند مؤید نظریه مذکور باشد؟ در این که برخی قوانین مانند اصلاح مالیات و برداشتن تیر، به نفع بازرگانان و احیاناً بر ضرر فئودالیت بود، شکی نیست؛ اما اولاً این قوانین تنها به سود بازرگانان نبوده، برای اکثریت مردم با تعلق به طبقات اجتماعی مختلف، منفعت داشت؛ ثانیاً تکیه بر چند قانون از میان صدها قانون مصوب مجلس، به لحاظ موازین استدلال، چندان منطقی نبوده، نمی‌تواند بیانگر جوّ ضد فئودالی حاکم بر عصر مشروطه باشد.

از حقایق مبهم و نانوشته تاریخ بردارد، در واقع نشان دهنده تلاشی است برای جمع‌آوری شواهد و نمونه‌های تاریخی، جهت اثبات نظریه خود.

نتیجه آن‌که تحلیل تفاوت دیدگاه‌ها و عملکرد سیاسی فقها در نهضت مشروطه نمی‌تواند بر ساختار فرضیه منافع فردی و گروهی استوار شود؛ گرچه قرائن و شواهد در مورد برخی روحانیان بانفوذی که از سوی دربار یا حاکمان محلی مسؤولیتی داشته‌اند، گویای تعلق آنان به چنین منافعی در انتخاب رویکرد سیاسی است. همچنین نباید نقش خان‌ها و منتقدان منفعت‌جو، بازرگانان، اشراف و حتی احزاب سیاسی در حمایت از عالمانی (هم‌چون شیخ ابراهیم زنجانی) را نادیده گرفت که زمینه روحی لازم جهت برآوردن خواست‌های آنان را دارا بودند؛ اما آنچه مسلم است، این افراد درصد کمی از دین‌شناسان شیعی را تشکیل می‌دادند، و طبیعتاً نمی‌توان به لحاظ مسأله مورد پژوهش، سهم قابل توجهی را به عامل مذکور اختصاص داد.

د) اختلاف در فهم و تحلیل مسائل سیاسی - اجتماعی (تشخیص مصادیق)

هر حکم شرعی بر یک عنوان قائم است که آن عنوان، موضوع نامیده می‌شود؛ به عنوان مثال در گزاره «نماز واجب است»، «وجوب»، حکم و «نماز»، موضوع می‌باشد؛ یا در قضیه «قمار حرام است»، «حرمت»، حکم و «قمار»، موضوع است. موضوع، امری کلی بوده، می‌تواند در خارج، افراد نامحدودی داشته باشد که هر یک از آن‌ها یک مصداق برای موضوع به شمار می‌روند.

با توجه به این مطلب، در موارد زیادی، عالمان دینی به رغم فهم یکسان از گزاره‌های دینی، در تطبیق موضوعات احکام بر مصادیق و به تعبیری در مصداق‌شناسی، اختلاف پیدا می‌کنند؛ به عنوان مثال «حرمت قمار» مورد اتفاق فقهاست؛ اما در این‌که آیا «شطرنج» از افراد و مصادیق قمار محسوب می‌شود، اختلاف دیدگاه وجود دارد.^۱

۱. البته در مواردی، مسأله پیچیده می‌شود؛ به عنوان نمونه در موارد تراجم دو حکم که باید طبق قاعده اصولی، موضوع هر یک از آن دو حکم که مهم‌تر است را انتخاب کرد، اگر میان دو فقیه اختلاف به وجود آید، دلیل این

اختلاف در تشخیص مصادیق احکام اسلامی که در حوزه مسائل اجتماعی است، مهم‌ترین عامل در تفاوت رویکردهای اجتماعی و سیاسی فقها می‌باشد. شناخت متغایر عالمان دینی از جریان‌های فکری موجود در منطقه و جهان، دستگاه سلطنت و حکام کشور، استعمار، مشکلات و نیازهای اجتماعی مردم و ... بویژه اختلاف در تشخیص شیوه برخورد مناسب با مسائل فوق، و به طور کلی تفاوت در بینش اجتماعی - سیاسی، تأثیر درخور توجهی در اختلاف رویکردهای فقها برجای می‌گذارد.

به عنوان نمونه، در عصر صفوی به رغم اتفاق نظر عالمان دینی در عدم مشروعیت ذاتی سلاطین صفوی و نیز لزوم حفظ آن دولت در مقابل سلطنت عثمانی، در میزان همکاری با شاهان صفویه، اختلافاتی میان آنان وجود داشت. در این زمینه مباحث اندیشه‌ای و تفاوت استنباط از منابع دینی، بی‌تأثیر در اختلافات مذکور نبود؛ اما به نظر می‌رسد آگاهی متفاوت علما از امور سیاسی و اجتماعی، عامل مهمی در این مسأله بوده است.^۱

در دوره قاجاریه نیز برخی فقها با این توجیه و انگیزه که بتوانند اصلاحاتی در روند امور سیاسی به وجود آورند، ارتباط نزدیکی با دستگاه سلطنت برقرار کرده بودند و

تفاوت اختلاف می‌تواند یکی از دو مسأله باشد: ۱. اختلاف در میزان اهمیت هر یک از دو موضوع که این اختلاف به نوعی فقهی است؛ ۲. اختلاف در شناخت میزان شدت و ضعف مصادیق آن دو موضوع. مثال: اگر حکم «وجوب رفع ظلم» یا حکم «وجوب دفع سلطه کفار» تراحم پیدا کرد (یعنی در یک زمان هم ظلم باشد و هم زمینه سلطه کفار و رفع و دفع هر دو به صورت هم‌زمان امکان‌پذیر نباشد) طبیعتاً باید یکی از دو حکم را مقدم کرد. حال ممکن است دو فقیه، در آن حکمی که باید مقدم شود اختلاف داشته باشند؛ مثلاً این اختلاف، یا اختلاف در مهم‌تر بودن اصل ظلم و دفع سلطه کفار است (یعنی یک فقیه استنباطش از دین چنین باشد که مفسده ظلم بیش‌تر از مفسده تسلط کفار است و فقیه دیگر استنباطش به عکس باشد) و با تفاوت شناخت از مصادیق دو موضوع (ظلم و سلطه کفار) است؛ یعنی یک فقیه چنین تشخیص دهد که ظلم در جامعه موجود بسیار زیاد، اما زمینه سلطه کفار کم‌تر است و اساساً ظلم خود زمینه‌ساز سلطه کفار می‌باشد، اما فقیه دیگر زمینه سلطه کفار را بسیار بیش‌تر از ظلم موجود تشخیص دهد. در صورتی که علت و منشأ اختلاف، صورت دوم باشد، این اختلاف، اختلاف در مصداق‌شناسی خواهد بود.

۱. جهت آگاهی از اندیشه عالمان معروف دوره صفوی نسبت به حکومت و رویکرد آنان به سلطنت صفوی ر.ک: سید محمدعلی حسین‌زاده، **علما و مشروعیت دولت صفوی**، ص ۲۲۰، ۱۱۱.

برخی دیگر یا به دلیل آن که سلاطین و حکام را قابل اصلاح نمی‌دانستند و یا ... رویه مخالفی پیش‌رو گرفته بودند و حتی از دیدار با حکام احتراز می‌جستند.^۱

عوامل مختلفی در اختلاف شناخت فقها نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی (اختلاف مصداق‌شناسی) می‌تواند تأثیر گذارد. منابع اطلاعاتی، تفاوت موقعیت مکانی، ویژگی‌های شخصیتی هم‌چون زیرکی یا سادگی، تجربه سیاسی و ... از جمله علل به شمار می‌روند.

تطبیق نظریه بر موضوع بحث

به نظر می‌رسد اختلاف علما در مشروطه، عمدتاً - و نه صرفاً - ریشه در بینش علما نسبت به مسائل سیاسی - اجتماعی داشت که در سه مسأله متبلور می‌شد:

۱. یکسان‌اندیشی زعمای دینی مشروطه؛ ناهمگونی در نگرش بر مصداق

۱-۱. مجلس تقنینیه یا شورای برنامه‌ریزی

مطالعه رساله‌ها، نامه‌ها، تلگراف‌ها و لوایح به جای مانده از علمای موافق و مخالف، هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که از منظر آنان وضع قانون به صورت مستقل و بدون در نظر داشتن احکام و قوانین شرعی، حرام و غیر قابل عمل خواهد بود؛ هم‌چنان که در دیدگاه همه فقها، برنامه‌ریزی در چارچوب شرع برای امور اجتماعی جایز و لازم شمرده می‌شد؛ گرچه برخی مجتهدان در نیاز چنین مجلسی به اذن و اجازه فقیه جهت حصول مشروعیت احکام صادره، نظر مثبتی نداشتند.

نزاع و اختلاف، در تطبیق مجلس زمان مشروطه بر یکی از آن دو بود. علمای مخالف، به دلیل أخذ قانون اساسی از قوانین سکولار کشورهای غربی و وجود اصول مبهم و مهمی از قانون که مطابق برخی تفاسیر، در تضاد با احکام دینی نمایان می‌شد، مجلس موجود را بر نوع اول منطبق می‌کردند. تصویب قوانینی در مجلس که به نظر آنان

۱. شیخ فضل‌الله نوری (ر.ک: محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۲۱۱) برای گروه اول، و ملا قربانعلی زنجانی (ر.ک: معصومه مافی و دیگران، خاطرات و اسناد حسین‌قلی خان نظام‌السلطنه مافی، ج ۱، ص ۲۷۵، ۲۷۶) برای دسته دوم قابل ذکرند.

حرام بود و وجود نمایندگانی تأثیرگذار بر جریان‌های مجلس با گرایش سکولاری، بر برداشت آنان صحه می‌گذارد؛ اما طیف مقابل، دارای چنین نگرشی نبودند. برخورداری متمم قانون اساسی از آن‌چه در اصل اول و دوم ذکر شده بود، اطمینان آنان را در پردازش مجلس مزبور به «امور عرفیه در محدوده شرع اسلام»، برآورده می‌ساخت.

جهت اثبات این قضاوت، نوشتارهایی از دو جریان سیاسی ذکر می‌شود:

نظر مؤلف رساله «تذکره الغافل»، این است که:

حقیقت مشروطه، عبارت از آن است که منتخبین از بلدان، به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شوند و این‌ها می‌آیند مقلد مملکت باشند و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند؛ موافق مقتضای عصر، به عقول ناقصه خودشان، بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اطهر؛ بلکه هرچه به نظر اکثر آن‌ها نیکو و مستحسن آمد، او را قانون مملکتی قرار بدهند.^۱

شیخ محمد اسماعیل محلاتی، از علمای مشروطه‌خواه نجف، جواب می‌دهد:

عقد مجلس در هر بلدی، برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت - چه مالیه چه عسکریه - و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت و آبادی آن... و پرواضح است که این امور و امثال آن راجع است به مصالح دنیویه، دخلی به امور دینی ندارد.^۲

شیخ فضل‌الله نوری و متحصنان حرم حضرت عبدالعظیم، صراحتاً از مجلسی که «برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارند» دفاع می‌کنند. آنان اختلاف حقیقی خود را با لامذهب‌ها «که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیف هستند» می‌دانند.^۳

حاج آقا نورالله اصفهانی درباره محدوده اختیارات و قانون‌گذاری مجلس می‌نویسد:

در مملکت اسلامی، قانون الهی همانا قرآن مجید و سنت پیغمبر [ﷺ] است. جعل قوانین در مجلس دارالشوری، دو قسم است: یکی در ترتیب اصلی قانون شریعت مقدسه اسلام است که به چه قسم قوانین شرعیه را جاری کنند و به همه کس محول نمایند که حیث و میل بنماید و تغییر و تبدیلی بدهد؛

۱. شیخ فضل‌الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۶۴.

۲. محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۱۶.

۳. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۲۴۶.

مثلاً حکم قرآن بر احقاق حقوق شرعیه و تساوی میان متخاصمین است که از روی بی‌بینه و یسین، به طوری که در شرع مقرر است بشود. در مجلس قانون می‌گذارند که چه قسم محکمه‌های عدلیه را برقرار نمایند و چند نفر اشخاص مندین بی‌غرض در مجلس عدلیه بنشیند که حکم خدا جاری بشود و حاکم نتواند رشوه بگیرد... قسم دیگر، قانون در امور عرفیه جعل می‌کردند؛ مثلاً می‌گفتند اگر حاکمی به جایی رفت و ظلم کرد، دیگر او را به حکومت نفرستند... آن‌ها امور عرفیه است که قابل تغییر و تبدیل است. قانون در این گونه امور جعل می‌کردند. و اقوی دلیل بر صحت عرض من که گفتیم در مملکت اسلامی، قانون، قرآن مجید و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد، این است که مفید بود احکام مجلس دارالشوری به موافقت با قانون اسلام؛ و علاوه از این که، جمعی از علما در مجلس بودند، قرار داده بودند که در تمام اعصار، پنج نفر علمای اعلام در مجلس، نظارت داشته باشند که فوائین موضوعه، مطابق با قانون اسلام باشد.^۱

شیخ عبدالله مازندرانی نیز ضمن تلگرافی «که در "روزنامه مجلس" در شماره ۱۵۹ برای تقویت مجلس و اتحاد مقصود خودشان مندرج کرده‌اند»، می‌فرماید:

و انعقاد مجلس شورای ملی - که به جهت اصلاح حال عموم رعیت و نظم امور دولت و نواید آن عاید به عموم اهل ملت است و به جهت ضبط و تحدید ظلم و تعدیات ولات و حکام و أمرا که خارج از قوت و طاقت تحمل خلق بوده باشد، بدون استلزام خروج از حدود شریعت مظهره - سعی در اجرا و همراهی در فرار و استدامه چنین مجلس، راجع، بلکه لازم است؛ چون از مراتب نهی از منکر است و بنای تخریب و مخالفت آن در حد مخالفت با صاحب شریعت است.^۲

بعد از آن که علمای ثلاثه نجف در جواب تلگراف‌های مشروطه خواهان در شکایت از شیخ و متحصنان، تلگرافی فرستاده، نوشتند:

...مجلسی که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است، قطعاً عقلاً و شرعاً و عرفاً راجع، بلکه واجب است،^۳

بست‌نشینان عبدالعظیم تلگرافی به نجف ارسال داشته، مجلسی با قیود مندرج در تلگراف علمای نجف را خواسته خود بر شمرند؛ ولی در ادامه متذکر شدند:

۱. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص ۳۵۶-۳۵۵.

۲. محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطه و الامتداد، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۱۹.

۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۸۲.

توضیح فرمایید مجلسی که منشأ شیوع منکرات و رواج کفریات و جسارت مرتدین و ضعف اسلام و مسلمین و حرمت شریعت و شرایع و تأمین قواعد حریت در امور دینی و سلب امنیت از بلاد و رفاه عباد و ظلم بر ضعفاست، چه حکمی دارد؟^۱

این ویژگی‌ها در واقع به مجلسی منتسب بود که در بهارستان تهران منعقد شده بود. در یکی از لوایح متحصنان در مقام جواب به این سؤال که اگر مجلس موجود با شریعت مخالف است، چرا «علمای راشدین» از آن حمایت می‌کنند، اشتباه آنان در قضیهٔ صفرویهٔ این استدلال بیان می‌شود:

هذا المجلس يأمر بالعدل والاحسان؛ وکل مجلس يأمر بالعدل والاحسان مفترض الطاعة؛ فهذا المجلس مفترض الطاعة.^۲

مؤلف رساله «کشف المراد» بعد از ذکر دیدگاه‌های موافقان و مخالفان از علما دربارهٔ مجلس، قضاوتی جامع و درخور توجه دارد. او می‌نویسد:

پس مفاد مقاصد همه طبقات مذکوره بر این شد: مجلسی که برای رفع ظلم و ترویج دین و ترقی مملکت، مشروط بر این که مخالفت با شریعت نباشد، انعقاد و همراهی و تقویت او راجح، بلکه لازم است؛ اما سخنی که در میانه موجب اختلاف گشته، آن است که بعضی از مجلس طلب‌ها از علما و وکلا و رعایا، اعتقادشان این است که این مجلس منعقد، همان مجلس مقصود و مطلوب است؛ اما مهاجرین زاویه (متحصنین عبدالعظیم) و هم‌کلام آن‌ها از سایرین، اعتقادشان این است که این مجلس موجود، غیر از آن مجلس موعود است؛ زیرا در این مجلس موجود، قید عدم مخالفت با قانون شرع، مرقوم و ملحوظ نشده؛ پس در حقیقت نزاع در صغراست، نه در کبرا. به این بیان که مجلس سابق‌الذکر که مخالفت با قانون شرع نباشد، مطلوب و محبوب تأتمهٔ عدل است، جای سخن نیست؛ اما این مجلس موجود آیا همان مجلس مذکور است یا نه؟ مابین آن‌ها محل خلاف گشته.^۳

این نویسنده در ادامهٔ رساله خود، نظر دوم را می‌پذیرد:

چگونه شایسته و رواست به کسانی که خود را معتقد به قرآن می‌دانند، فریب چند نفر شیطان انسان نما را خورده، به جای کعبه، مجلس پارلمانت نما را قرار داده، عوض قرآن، قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده، نظام‌نامه اساسی مطالبه کنند.^۴

۱. آقا نجفی قوجانی، بزرگی از تاریخ معاصر، ص ۲۶-۲۷.

۲. هما رضوانی، لوایح شیخ فضل‌الله نوری، ص ۳۶-۳۷.

۳. محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، کشف المراد من المشروطة والاستعداد، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۴. همان، ص ۱۲۵.

سخن از شرعیت یا حرمت رأی اکثریت و عمل به مفاد آن، متفرع بر هر یک از دو تشخیص بود.^۱

۱-۲. دو تفسیر متضاد از قانون مساوات

قرائت مخالفان مشروطه از این اصل که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی الحقوق خواهند بود»^۲، تساوی مسلمان و کافر، مرد و زن و... در حقوق یکدیگر بود. طبیعی است با این نگاه - که شواهدی آن را تأیید می‌کرد - نوشته شود: «محال است با اسلام، حکم مساوات»؛ زیرا «اسلامی که این قدر تفاوت گذارد، بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می‌شود، گفت که (معتقد به) مساوات است».^۳

در مقابل، نظرگاه علمای طرفدار مشروطه - بویژه با توجه به قید «قانون دولتی» - نه مساوات مسلم و کافر، بلکه تساوی در برابر قوانین شرعی و دولتی بود. از دید حاج آقا نورالله، مشروطه می‌گوید:

مطابق حکم الهی در تمام حدود مجازات مابین تمام افراد خلق، حکم تساوی باید باشد و حکم الهی بر وضع و شریف، کوچک و بزرگ یکسان باشد. کسی که شرب خمر یا قتل نفس یا زنا یا لواط یا سرقت نموده - خواه حاکم یا محکوم، امیر یا مأمور باشد - در حکم شریک باشند.^۴

مؤلف رساله «انصافیه» عبارتی همانند دارد:

مساوات، برابر بودن در حقوق است؛ مثلاً اگر بنده، مظلوم یا جنایتی بکنم، حضرت آیت‌الله و وزیر داخله هم همان جنایت یا مظلومه را مرتکب شوند، دیت و مجازاتی که برای من معین شده با حضرت آیت‌الله و وزیر داخله مساوی است، ابدأ فرق ندارد، فرق گذاشتن ظلم و استبداد است و با هیچ قانونی نمی‌سازد؛ خاصه با قانون محمدی صلی الله علیه و آله که ابدأ تفاوت نگذاشته.^۵

لزوم اجرای برابری با چنین تفسیری، بدیهی بوده، انکار آن با اعتقادات اسلامی ناسازگار است.

۱. به عنوان نمونه رک: شیخ فضل الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل،

اعلامیه‌ها، مکتوبات... ص ۵۹، ۵۸ و محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۲. قانون اساسی و متمم آن، ص ۲۲، اصل هشتم.

۳. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات... ص ۱۶۰.

۴. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا

نورالله اصفهانی، ص ۳۶۴.

۵. عبدالرسول مدنی کاشانی، رساله انصافیه، ص ۱۱۱.

۳-۱. آزادی و تضاد معانی آن

یکی از مسائلی که رهنز تحقیق می‌باشد، استفاده از واژه‌هایی است که دارای چند معنا بوده، و در اصطلاح، مشترک لفظی هستند. کلمه «آزادی» از چنین واژه‌هایی است. «توحید عملی»، «رهایی از ستم»، «حق انتقاد سازنده و بیان مصالح»، «عدم تقید به دین و مذهب» و «هرج و مرج طلبی»، از معانی آن شمرده می‌شود. دو معنای اخیر با سه معنای ابتدایی - دست‌کم - در برخی محدوده‌ها تضاد دارد.

زعمای دینی مشروطه، سه معنای اول از این واژه، بخصوص اصطلاح اول و دوم را اراده می‌کردند. مرحوم نائینی «تمکین از تحکّمات خودسرانه طواغیت امت و راهزنان ملت» را علاوه بر «ظلم به نفس» - به استناد «نص کلام مجید الهی تعالی شأنه و فرمایشات مقدسه معصومین» - «از مراتب شرک به ذات احدیت تقدّست اسمائه» می‌داند؛ در نتیجه «آزادی از این رقیّت خبیثه خسیسه» را «از مراتب و شؤون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت در مقام اسما و صفات خاصه» بیان می‌کند.^۱ از نظر او «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکّیه خودش» جهت «تحصیل آزادی از» اسارت و رقیّت «سلطنت غاصبه جائره»، بوده است؛ «نه خروج از ربه عبودیت الهیه - جلّت آلائه - و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که بدان تدبّین دارند». همچنین «تمام این منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین انبیا و اولیاء» با فراعنه سلف و فیما بین پیروان ایشان با طواغیت خلف، و این درجه اهتمام در تبدیل نحوه سلطنت، همه بر سر استنقاذ این اعظم مواهب الهیه - عزّ اسمه - از معتصبین آن بوده و هست.^۲

این در حالی است که تصور نویسنده «تذکره الغافل» از آزادی، «حریت مطلقه» بود؛ چراکه اگر مراد صحنه‌گردانان مشروطه این نبود، «جمال زندیق و جهنمی ملعون... این همه کفریات در منابر و مجامع و جراید خود نمی‌گفتند... آن خبیث در محضر عمومی این همه انکار ضروری نمی‌کرد و از جمله نمی‌گفت: مردم حق خود را بگیرید، در قیامت کسی پول سکه نمی‌زند، آخوندها از خودشان (در آوردند) که قسم بخور بروپی

۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملّه، ص ۵۱-۵۰.

۲. همان، ص ۹۵-۹۴.

کارت، و آن صور ملعون نمی‌نوشت که: توسل به هر اسم و رسم، شرک است؛ و نمی‌گفتند که: آن دارالفسق، بل الکفر چون مکه معظمه محترم است...»؛ در نتیجه از منظر او «آزادی قلم و زبان از جهات کثیره، متافی با قانون الهی است.»^۱

حاج آقا نورالله اصفهانی در بحث کوتاه خود از آزادی، قرائنی چون نائینی دارد:

مشروطه می‌گوید: تمام خلق در غیر آن چه قانون کتاب و سنت آن‌ها را مقید نموده، باید آزاد باشند؛ نه آزادی به این معنا که بعضی از جهال خیال کرده و می‌گویند که مرادشان آزادی در مذهب باشد؛ بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آن‌ها را آزاد فرموده در مقابل بندگی، و به عبارت اخری مشروطه می‌گوید: باید خلق بنده خدا باشند و به جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند، عبید و اماء که از تحت عموم به حکم خداوندی خارج است. در این جا چند دقیقه است که تمام مردم آزاد هستند؛ ولی آزادی احدی تا اندازه‌ای می‌باشد که مزاحم با آزادی دیگری نباشد.^۲

مجتهد نوری طی دیداری که با سیدین سندین؛ طباطبائی و بهبهانی در تحصن حرم حضرت عبدالعظیم داشت، به انتقاد از محتوای جراید مشروطه و آزادی بی‌رویه آن‌ها پرداخته، از آزادی به معنای «حق انتقاد سازنده و بیان مصالح» دفاع می‌کند:

این آزادی که این مردم (مشروطه خواهان تندرو) تصور کرده‌اند... کفر در کفر است. من شخصاً از روی آیات قرآن بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر است؛ اما فقط در آزادی شان یک چیز است که فقط و فقط در ضمیر عموم، اگر کسی خیر به خاطرش می‌رسد، بگوید، لا غیر؛ اما نه تا اندازه (ای) باید آزاد باشد که بتواند توهین از کسی بکند. مراد از خیر عموم، ثروت است و رفتن در راه ترقی است و پیدا کردن معدن است، بستن سد‌های عدیده است و ترقیات دولت و ملت؛ اما (آیا) گفته‌اند کسی که دارای این آزادی است، باید توهین از مردمان محترم بکند؟! آیا گفته‌اند فحش باید بگوید و بنویسد؟! آیا گفته‌اند انقلاب و آشوب و فتنه در مملکت حادث کند و پارتی اجانب باشد (و) برای خارج کار کند؟! از همه این مراتب گذشته، آزادی قلم و زبان برای این است که جراید آزاد، نسبت به ائمه اطهار [علیهم‌السلام] هر چه می‌خواهند بنویسند و بگویند؟!^۳

۱. شیخ فضل الله نوری، تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، مندرج در: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۶۰-۶۱.

۲. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: مرسی نجفی، اندیشه دینی و تاریخ نهفت حاج آقا نور الله اصفهانی، ص ۳۶۵.

۳. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها...، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱. برای توضیح بیش‌تر درباره آزادی از دیدگاه شیخ

۲. اولویت‌دهی در مهار استبداد یا دفع غرب‌گرایی و دخالت بیگانگان

شکی نیست علمای دین‌مدار شیعه، نه به استبداد حاکم بر ایران آن عصر رضایت داشتند و نه می‌توانستند در قبال غرب‌مآبی، استعمار غرب و نفوذ فِرَق ضالّه بی تفاوت بمانند.

سلطنت مطلقه و ستم‌گری‌های سلاطین و نیز تعالیم غربی، از دیدگاه اجتهاد دینی همه فقها قابل پذیرش نبود. در این میان اختلاف علما در تشخیص شدت و ضعف استبداد و هجمه فرهنگی غرب باوران، موجب تفاوت اهتمام آنان به آن دو می‌شد.

برخی فقها، چون مشروطه را از یک طرف در مقابل استبداد و ظلم سلاطین قاجار تصور کرده و از سوی دیگر نفوذ غرب‌مآبان را چندان قوی و مهم نمی‌دانستند، نظرشان بر آن بود که بعد از استحکام اساس مشروطیت می‌توانند این عده قلیل را از صحنه سیاسی خارج کنند؛ از این رو اولویت را به تحدید ظلم داده، از آن نظام نو حمایت کردند. آنان می‌گفتند:

اگر ما امروزه در مقام اصلاح برآییم و بخواهیم این مردم [منحرفان] را دفع دهیم، هیچ وقت نمی‌شود؛ بلکه فتنه و انقلاب بزرگی خواهد شد که دولت و ملت دچار محنت و مخاطرات شوند؛ پس بر ما لازم است که به مرور زمان... به معاونت یکدیگر رهبری کرده، این معایب را دفع نماییم و رفع شر این مردم از سر ما بشود؛ و لکن با این عجله و شتاب دفع این مردم را نمی‌شود کرد.

ترجمه: ر.ک: علی ابوالحسنی، دیده بان بیدار...، ص ۱۱۸۷۴. برخی ادعا کرده‌اند: «علمای مشروطه خواه، راه حل حفظ اسلام را در گرو مسلح شدن به عقاید و افکار جدید و پاسخ متفن و مستدل به شبهات درباره شرع و اجرای احکام سیاسی اجتماعی آن می‌دیدند و بر این باور بودند که شرع باید پاسخ لازم را برای معاندین حاضر و آماده داشته باشد و در این صورت از آزادی او را گزند نمی‌رسد؛ حال آن که گروه مخالف، حفظ ظواهر شرع و ممانعت از ابزار عقیده مخالفین را راه حل حفظ عقیده مسلمین می‌دانستند.» (حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ص ۴۰).

برای این سخن در هر دو قسمت، هیچ سند و مدرک ارائه نشده است. اساساً نه در تلگراف‌ها، نه در سخنرانی‌ها و نه در رسائل آن دوران، در خصوص آزادی بحث‌های علمی میان معاندان اسلام و نخبگان دینی - تا آن جا که نگارنده اطلاع دارد - اشاره‌ای نشده است. نباید میان توهین و هتک حرمت با بحث‌های تخصصی علمی خلط شود. آنچه مورد حمله مشروعه‌خواهان واقع می‌شد، آزادی لحام گسیخته بدون منطق و براساس هیجانات اجتماعی بود و نه آنچه این نویسندگان برداشت کرده‌اند.

۱. محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها، ج ۲، ص ۲۱۴. (گفت و گوی طباطبائی با شیخ در تحصن عبدالعظیم)

در مقابل، عالمان دیگری مسأله غرب‌گرایی و فرق ضالّه را در درجه نخست اهمیت قرار داده بودند:

امروز که این جماعت (غرب‌گرایان و بابیان) دارای قوه و قدرتی نیستند، اگر در دفع آن‌ها دچار حادثات ناگوار شوید، فردا که قدرتی پیدا کردند، مسلمانان سست عنصر را دور خود جمع کردند، مخلوقی را از اطراف برای پیشرفت مقاصد در دور خویش حاضر کردند و جمعیتی شدند، در آن وقت می‌خواهید دفع نماییم؟!^۱

برخی از علما نیز علت مخالفتشان با مشروطه، توجه به دخالت بیگانگان در امور نهضت بوده است.^۲

۳. رویکرد اصالت‌کارکردی یا اصالت‌ساختاری نسبت به حکومت

برخی محققان عقیده دارند نظرگاه علمای مشروطه‌خواه، بویژه آخوند خراسانی و شاگردانش به مشروطه، بر پایه میزان اصالت ساختار نظام حکومتی بوده است؛ برخلاف شیخ و همراهانش که پیرو مکتب سامرا بوده‌اند. «مکتب سامرا به دکترین اصالت وظیفه یا اصالت کارکرد» نظر دارد. آن‌چه برای این مکتب مهم است، میزان عملکرد در جهت تحقق اهداف نظام اسلامی است و همین امر «نظریه‌پردازان این مکتب را از پرداختن به مناقشات مربوط به شکل یک نظام سیاسی کارآمد باز داشته است».^۳

توضیح بیشتر آن که «زاویه نگرش مکتب نجف (آخوند خراسانی و هم‌فکرانش) با زاویه نگرش مکتب سامرا به حوزه سیاست، دقیقاً با یکدیگر تفاوت دارد. این تفاوت در حقیقت در اصول اندیشه سیاسی نیست؛ بلکه در زاویه نگرش نسبت به مباحث مهم با توجه به مقتضیات زمان است. مکتب سامرا از زاویه مبانی مشروعیت، نظام سیاسی ایده آل خود را ترسیم می‌کند و از ورای اصول و یافته‌ها و اثرات سیاسی-اجتماعی این نظام، به مجادله با مشروطه بر می‌خیزد؛ در حالی که مکتب نجف از زاویه مبانی مقبولیت یا

۱. همان. (سخنان شیخ در جواب سید طباطبائی در تحصن عبدالعظیم) از تلگراف‌ها و نامه‌های سید یزدی به دو عالم متحصن در عبدالعظیم برداشت می‌شود این مجتهد بلندپایه بر این مبنا مخالفت می‌کرد. (رک: محمد ترکمان، وسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ...، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶ و ۳۰۴-۳۰۵).

۲. از سخنان ملا قربانعلی، چنین برمی‌آید. (رک: ابوالفضل شکوری، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران، ص ۱۵۲).

۳. مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص ۱۵۵.

کارآمدی، نظام سیاسی ایده آل خود را ترسیم می‌کند و آن را به دلیل ضرورت عقلی آن یا عقلی بودن دولت، کاملاً منطبق با شریعت می‌بیند؛ پس «اختلاف مکتب سامرا و مکتب نجف در حقیقت در مبانی اندیشه سیاسی نیست؛ بلکه اختلاف در زاویه نگرش آن‌ها به معرفت سیاسی است.»^۱

عوامل مؤثر در اختلاف بینش سیاسی عالمان نسبت به مشروطه

مسئله بسیار مهم در این نظریه، ریشه‌یابی اختلاف می‌باشد. طبیعی است با وجود کمبود اطلاعات تاریخی درباره برخی عالمان، همه علل و اسباب مشخص نیستند. نگارنده در محدوده اطلاعات تاریخی خود و با استفاده از تحقیقات مختصر پژوهش‌گران دیگر که بعضاً به صورت استطرادی بدین محور پرداخته‌اند، عواملی را در این جهت مهم می‌داند:

۱. تفاوت موقعیت شهرها

یکی از ریشه‌های اختلاف، میزان نفوذ غرب‌گرایان و استبداد، در شهرهای مختلف ایران و عراق بوده است؛ یعنی در شهرهایی که نفوذ جریان‌های انحرافی کم‌تر، و استبداد زیاد بود، گرایش علما به مشروطه بیش‌تر از مناطقی بوده که در موقعیت عکس قرار داشته‌اند. در سه منطقه که علمای زیادی مخالف مشروطه بودند، نفوذ نوگرایان مشرب سکولاریسم بیش‌تر بود: ۱. تهران؛ ۲. تبریز؛ ۳. رشت.

۱. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵. البته این نظریه در محدوده کمی قابل پذیرش است. مطالعه نامه‌ها، تلگراف‌ها و دیگر نوشتارهای به جا مانده از آخوند خراسانی و شاگردان و اصحابش تردیدی باقی نمی‌گذارد که آنان به دنبال رفع ستم وارده بر مردم (تحقق عدالت اجتماعی)، رفع عقب‌ماندگی و وابستگی اقتصادی، نظامی، سیاسی ایران به بیگانگان و نیز حاکمیت ارزش‌های اسلامی بودند و در این جهت، چون مشروطه را برطرف کننده این مشکلات دیدند، آن را پذیرفتند. برای آن‌ها صرفاً قالب نظام، اهمیت چندانی نداشت و اهمیت آن به دلیل میزان کارکردش جهت رفع نابسامانی‌های موجود در جامعه اسلامی بود؛ چنان‌که درباره شیخ فضل‌الله نوری نیز نمی‌توان پذیرفت که او و هم‌فکرانش به قالب و ساختار نظام سیاسی بی‌اعتنا بودند. همراهی شیخ و اهتمام او در اوایل نهضت جهت برپایی مجلس با چارچوب و وظایف مشخص - بویژه نامه‌ای که وی به همراه عالمان مهاجر، از قم به مظفرالدین شاه نوشتند (ر.ک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ...، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۱) - تأییدی بر این مدعاست.

وضعیت تهران با وجود مرکزیت ایران، اشخاص قابل اعتنایی از طیف غرب زده درباری، دولتی، معلم مدارس جدید، تنی چند از نمایندگان متورالفکر غرب‌گرای جریان‌ساز، برخی روحانیان منبری و پرنفوذ بایب‌مسلك، انجمن‌های متعدد دارای رگه‌های لیبرالیستی و روزنامه‌های بسیاری که در هتک حیثیت دین و علما رقابت می‌کردند، به مراتب غیر دینی‌تر از دو شهر دیگر می‌نمایاند. وضعیت نامناسب فرهنگی تهران، در رسائل، لوایح و تلگراف‌های مشروعه‌خواهان منعکس شده است.^۱

گیلان و آذربایجان نیز، به دلیل نزدیکی به شهرهای روسیه و واقع شدن در راه آمد و شد متورالفکران و مجاهدان قفقازی، زمینه‌های زیادی جهت رشد غرب‌گرایی فراهم کرده بودند. با وجود همراهی‌های امام جمعه تبریز و حمایت‌های مهم میرزا حسن مجتهد تبریزی و نیز تأیید ملامحمد خماسی رشتی از مشروطه، جریان التقاطی و غرب‌زده، آن سه را به خروج از شهر مجبور کرد.

نکته‌ای که در مورد هر سه شهر قابل توجه است، این است که در هر سه شهر، مشروطه‌خواهی با تجمع و تحصن در کنسول‌گری انگلیس به سرانجام رسید.^۲

در مقابل، در اصفهان - که اکثر علما موافق مشروطه بودند - جریان نوگرایی غیر دینی نمودی نداشت و به نوشته کسروی «مشروطه‌خواهی در اسپهان، رویه ملاً بازی داشت.»^۳ آقا نجفی و حاج آقا نورالله مرجعیت فقهی و سیاسی مشروطه را عهده دار شده بودند و در نتیجه روند حاکم بر مشروطیت اصفهان، رنگ دینی به خود گرفته بود. مروری بر نشریات اصفهان در آن عصر، این ادعا را ثابت می‌کند. از سوی دیگر، ستم‌گری‌های ظل‌السلطان و اعوان او - که تا حدودی در حکایات مندرج در «رساله مکالمات مقیم و مسافر» انعکاس یافته است - سبب حلقهٔ بیش‌تر مردم و فقها به مشروطه - که در قبال آن برخواسته بود - می‌شد.

در همه نقاط کشور نیاز به عدالت محسوس بود؛ ولی در برخی مناطق هم چون

۱. به عنوان نمونه رک: محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ص ۶۰-۶۱ و ۲۲۲-۲۲۳.

۲. روشن است این مطلب نه به معنای نادیده گرفتن نقش علماست و نه تجمع خود آنان در کنسولگری.

۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۸۷.

اصفهان و فارس، به دلیل شدت ظلم حکام، این نیاز ظهور بیش‌تری داشت. به نظر می‌رسد شدت ستم‌ستیزی سید لاری، تا حدودی متأثر از ظلم و استبداد حکام لارستان و نیز قوامیان بوده است.

شهر نجف، مرکز دینی شیعیان، از گرایش‌های غربی خالی نبود؛ ولی با اعمال نفوذ فقهایی چون آخوند خراسانی مهار می‌شد. محرک علمای مشروطه‌خواه نجف، بیش‌تر گزارش‌هایی بود که از ظلم وارده بر مردم ایران به آن‌ها می‌رسید؛ چنان‌که محور بحث‌های نائینی، رهایی از ظلم و استبداد و تحصیل عدالت و مساوات است. همچنین وجود هرج و مرج و مفاسد اشرار که تا حدودی متأثر از حوادث مشروطه بود، موجبات مخالفت یا دل‌سردی برخی فقیهان را فراهم آورد.^۱

۲. منابع اطلاعاتی

علمای نجف به دلیل دوری از جریان‌های ایران - بخصوص تهران - ناگزیر بودند اطلاعات مربوط را از طریق نامه‌ها و تلگراف‌ها اخذ کنند. طبیعی است اعتماد آنان به هر فردی که دارای گرایش سیاسی خاصی بود، سبب تأثیرپذیری از گرایش او می‌شد؛ چرا که آن فرد اگر هم صداقت داشت، مسائل را با عینک سیاسی خود نگاه کرده، به تجزیه و تحلیل می‌پرداخت.

شیخ ابراهیم زنجانی، در خاطراتش می‌نویسد:

(آخوند خراسانی) می‌گفته (در این امر مهم مملکت، کاغذها که به من می‌آید و در هر امر مختلف، هر کس موافق غرض خود اظهاراتی می‌کند، تا این که از فلان کس (زنجانی) که به من مکتوب می‌آید، اطمینان پیدا می‌کنم و می‌دانم او جز راست نمی‌نویسد.^۲

این نوشته بدین صورت قابل قبول نیست؛ ولی وجود نامه‌ای از آخوند که گفته می‌شود در تعریف و تحسین زنجانی است^۳، کلیت مطلب را تأیید می‌کند.

۱. به عنوان نمونه می‌توان - دست‌کم - یکی از علل حمایت میرزا حبیب‌الله شریف کاشانی از به توپ بسته شدن مجلس را فعالیت‌های گسترده و مخرب اشرار در دوره مشروطه اول در کاشان بیان کرد (ر.ک: حسن نراقی، کاشان در جنبش مشروطه ایران، ص ۹۵-۱۰۱).

۲. ابراهیم زنجانی، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، ص ۲۷.

۳. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، ص ۱۳۲.

در زمان تحصن حرم حضرت عبدالعظیم از شیخ فضل‌الله نوری پرسیده می‌شود:
 آیا علمای اعلامی مانند آخوند ملا کاظم خراسانی و آقای حاجی میرزا حسین... تهرانی و آخوند
 ملا عبدالله مازندرانی که فتوای مشروطه را داده‌اند، مشروعیّت مشروطه را در نظر داشته‌اند یا خیر؟
 شیخ پاسخ می‌دهد:

این آقایان از ایران دورند و حقیقت اوضاع را از نزدیک نمی‌بینند و نامه‌ها و تلگراف‌هایی که به
 ایشان می‌رسد، از طرف مشروطه خواهان است و دیگر مکاتیب را به نظر آقایان نمی‌رسانند.^۱

در مقابل، اسناد موجود نشان دهنده اعتماد سید یزدی به فقها و روحانیان مخالف
 مشروطه می‌باشد.^۲

عامل فوق در شیوه اتخاذ مواضع مشروطه خواهی از طرف فقهای شهرهای داخل
 کشور نیز، بی تأثیر نبوده است؛ البته این مطالب نمی‌تواند به معنای برخورد سطحی علما
 با مسائل اجتماعی - سیاسی باشد؛ چراکه از یک سو وقایع مشروطه و مفاسد آن، چندان
 به درازا نکشید، و از سوی دیگر، وسایل ارتباطی و رسانه‌های جمعی در آن عصر
 محدود بوده است.

۳. میزان شناخت از غرب

از نظر نائینی «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیمابین هر ملت با حکومت تملکیه
 خویش»، جهت تحصیل آزادی از «سلطنت غاصبه جائره» است؛ «نه از برای رفع ید از

۱. محمدباقر گورخرخای، (امجد الواعظین)، گوشه‌ای از رویدادهای انقلاب مشروطیت ایران، ص ۴۱-۴۲.

۲. علاوه بر تلگراف‌هایی که از مرحوم سید یزدی خطاب به ملا محمد آملی و سید حسین قمی - دو تن از
 متحصنان حرم حضرت عبدالعظیم - در منابع تاریخی مانند «تاریخ مشروطه» کسروی موجود است، دو نامه از
 ایشان به دو تن از علمای غیر مهاجر تهران نیز، شاهد ادعای فوق می‌باشند (ر.ک: علی ابوانحسین، جزوه آیت
 الله العظمی سید محمدکاظم یزدی طباطبایی یزدی، پرچمدار صرصه جهاد و اجتهاد، ص ۸۷). این فقیه در نامه‌ای دیگر به
 سید حسین قمی در هجدهم ماه صفر ۱۳۲۱ (احتمالاً ۱۳۲۶) باشد؛ چراکه در سال ۱۳۲۱ اتفاقی همانند آنچه
 در نامه آمده، رخ نداده بود، می‌نویسد: «اکنون تکلیف فعلی اقتضا نموده، در خصوص مواد متجدده و قوانین
 متحدنه که چندی است اخبار موحشه آن، انتظام امور غالبی را مبدل به انفصال نموده، چرن داعی استحضار تام
 از مواقع و صدور آن به نحوی که موافق نظام و محصل مرام است، ندارم، استکشاف حال و استعمال وظیفه فعلیه
 آن را از آن جناب نمایم» (ر.ک: علی دوانی، نکاتی تاریخی از حیات شیخ شهید، تندیس پایداری، ص ۱۶-۱۷).

احکام دین و مقتضیات مذهب.» این فقیه مشروطگی دولت را، انتزاع آزادی از غاصبان دانسته، می نویسد:

اتساع مشرب‌ها بی ربط به این داستان، و بود و نبودش ناشی از اختلاف مذاهب، و نسبت به استبداد و مشروطیت دولت یکسان است؛^۱

همچنین نائینی از قانون مساوات، برداشتی همانند آزادی دارد.^۲ آن چنان که از دیگر رسائل، تلگراف‌ها و نامه‌های مشروطه‌خواهان بر می آید؛ آنان مشروطه را نظامی خنثا که قابل تطبیق بر فرهنگ ایرانی - اسلامی است، دانسته و مفسد غرب را زاییده مذهب غریبان بیان کردند. به نظر می‌رسد آنان در معنای مشروطه، تحت تأثیر «نوگرایان دنیای اسلام - ایرانی و غیر ایرانی - قرار گرفته» و «تفاوت‌های بنیادی و اجتناب‌ناپذیر میان اسلام و دمکراسی را از دیده دور داشته» بودند.^۳ اسناد و گزارش‌ها حکایت از آن دارد که در میان مشروطه‌خواهان، دست کم شیخ فضل‌الله نوری آگاهی بسنده‌ای از غرب داشت.^۴ نتیجه این اطلاعات در موضع‌گیری‌ها و تحلیل‌های او در زمان مشروطه ظاهر شد. در یکی از لوابیح متحصنان در حرم حضرت عبدالعظیم که زیر نظر شیخ تدوین می‌شد، چنین آمده:

در این عصر ما فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند، این فرق مستعدنه را برحسب تفاوت اغراض، اسم‌های مختلف است؛ آنارشیت، نیهلیست، سوسیالیست، ناتورالیست، بایبیست....^۵

۱. محمدحسین نائینی، تهیه الامه و تنزیه المله، ص ۹۵-۹۴. محلاتی نیز آزادی در غرب را به همین صورت تفسیر کرده است. (ر.ک: محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۲۰)

۲. همان، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۳. عبدالهادی حائری: تشیع و مشروطیت...، ص ۳۰۲.

۴. اوراق و نشریاتی که در خارج کشور نشر می‌یافت و به اسلام و ایران ارتباط داشت، به وسیله یکی از آشنایان شیخ تهیه شده و همراه با ترجمه آن قسمت که به زبان‌های غیرشرقی نوشته شده بود، به مجتهد نوری داده می‌شد. (علی ابوالحسنی، آخرین آواز قو، ص ۱۱۵ و ۱۱۶، نقل از آیت‌الله شیخ حسین لنگرانی). در نامه‌ای که یکی از شاگردان شیخ از فرانسه به او در اوایل مشروطه ارسال داشته، خیر می‌دهد که دولت فرانسه «تمام اموال و اراضی و مستغلات و ابنیه و مدارس و صوامع و کنایس و ادیره و غیرها که در تصرف قسبسن و راهبان بود» را مصادره کرده. (علی ابوالحسنی، دیده‌بان بیدار، ص ۲۷-۲۹)

۵. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶.

شیخ در نامه‌ای به یکی از مجتهدان مازندران می‌نویسد:

بر خاطر عالی کاملاً مشهود و مکشوف است که در این مدت، حادثه جدید، اغتشاش داخله مملکت و اضطراب اهالی و سلب امنیت، تا چه درجه رسیده؟ علاوه بر این که برای معالجه ظلم دفع فاسد به افسد کردند، قوانین مجعوله آن‌ها که از روح آزادی اروپا برداشته شده بود، باعث شد که مردم فاسدالعقیده، بی‌ملاحظه، بر ضعف اسلام آن چه خواستند، گفتند و نوشتند.^۱

۴. ویژگی‌های روان‌شناختی

یکی از احتمالات مقرون به شواهد در مورد علت رویکردهای متفاوت برخی فقها در مراحل مختلف مشروطه، وجود یک نوع تزلزل و انفعال شخصیتی در برخی و غلبه احساسات در برخی دیگر است.

به عنوان مثال قاطعیت و شجاعت سید عبدالله بهبهانی شهره بود؛ اما تأمل در مجموعه آن‌چه که در کتب تاریخی درباره این مجتهد ذکر شده، نمایانگر رگه‌های احساسی در شخصیت او، و عدم تعمق فکری در این فقیه می‌باشد. مخالفت علنی او با حکم تحریم میرزای شیرازی^۲، و تأیید بست‌نشینی مردم در سفارت انگلیس^۳، شاهد بر این مطلبند.

در مورد مجتهد نوری، قضاوت مشکل است. او در مهاجرت صغرا شرکت نکرده، به هنگام ظهور جریان‌های منحرف و آشکار شدن روند غیردینی مشروطه، چندین مرتبه در مخالفت و موافقت مشروطه رأی خود را تغییر داد. در رساله «حرمت مشروطه» در مقام ایراد و اشکال بر متمم قانون اساسی، نقدهایی را مطرح کرده که شایسته مقام علمی بلند او - به عنوان مجتهد اول تهران - نبود^۴ و ظاهراً این‌گونه مسائل و ایرادات غیر دقیق، تأثیر

۱. همان، ص ۱۶۲.

۲. محمد ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۵۰۹ و رسول جمعریان، بست‌نشینی مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس، ص ۸۸-۷۷.

۴. به عنوان نمونه، شیوه نقد او به قانون مساوات را می‌توان یادآور شد: اولاً در ماده‌ای که درباره مساوات است، تصریح شده که «اهالی مملکت در برابر قانون دولتی مساوی الحقوق خواهند بود» و طبعاً با ذکر قانون دولتی، محملی جهت حمل آن بر برابری غربی باقی نمانده و باید از طریق دیگر (مثلاً آن‌چه که در عمل و خارج

بسازی در نوع تحلیل نائینی و محلاتی از مخالفت شیخ و همراهان او به جای می‌گذاشته، نتیجه می‌گرفتند که مخالفان، به دلیل منافع شخصی روبروی مشروطه ایستاده‌اند.^۱

در جواب علت عدم همراهی شیخ در مقدمات قیام و مهاجرت صفرا گفته شده: شیخ در مورد وقایع مقدماتی «چون نزاع را شخصی و احیاناً به تحریک ایادی وابسته می‌دید، همراهی ننمود».^۲ از طرف دیگر، تغییر نظر شیخ در مشروطه‌خواهی تا زمان وقایع توپخانه، بر پایه وعده‌های مشروطه‌خواهان و عملی نشدن آن‌ها مورد ارزیابی قرار گرفته است.^۳

به نظر می‌رسد نباید وضعیت بسیار بغرنج شیخ که از یک طرف حرکت مشروطه را غربی و ضد دینی، و از جانب دیگر حمایت شدید علمای دیگر از آن را می‌دید، نادیده انگاشت. طبیعی است با مخالفت او - با توجه به حمایت فقهای مشروطه‌خواه هم چون سیدین در تهران و علمای ثلاثه نجف - حداقل در یک برهه زمانی موقتی، وضعیت به آشوب کشیده کشور، نامتعادل‌تر می‌شد. درک صحیح این مسأله و این که به هر حال در

رخ داده بود، اشکال مطرح می‌شد؛ ثانیاً در هیچ کشوری و قانونی، مساوات به معنای برابری «عافل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره» (محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...*، ج ۱، ص ۱۰۸) تفسیر نشده و اساساً چنین مسأله‌ای ممکن نیست. شیخ باید تنها به برابری زن و مرد، و کافر و مسلم می‌پرداخت که مورد نظر غرب‌گرایان بود.

۱. به عنوان نمونه رک: محمد حسین نائینی، *تنبيه الامه و تنزيه المله*؛ ص ۶۱-۶۲، ۸۴-۸۵، ۸۹-۹۰، ۹۳ و ۱۱۴-۱۱۶.
۲. مهدی انصاری، *شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت*، ص ۸۱-۸۱.

۳. علی ابرالحسنی، *اندیشه سیزده زندگی سرخ*، ص ۱۳۷-۱۳۸. بعد از آن که تصحیحات علما بر قانون اساسی، مورد قبول طیف غرب‌زده واقع نشد و زمزمه مخالفت شیخ با مشروطه در میان بود، به دلیل طرح ماده پیشنهادی او در مورد نظارت فقها در مجلس - که امید بسیار می‌رفت به همان صورت که پیشنهاد شده بود، تصریب گردد - شیخ در اطلاعیهای پایبندی خود را به مشروطه بیان کرد؛ اما چند روز بعد، آن اصل با تغییرات به تصویب می‌رسد و در این هنگام مخالفت رسمی خود را آغاز می‌کند. شیخ درباره علت مراجعت خود از تحصن و مخالفت مجددش می‌نویسد: «در ظرف نود روز تمام، با جمعی کثیر از مجتهدین و اساطین و فقها، آن چه گفتنی و نوشتنی بود، گفته شد و نوشته شد و بر همه رسانده شد تا عاقبت ثانیاً آن ورقه التزام به احکام اسلام و عدم تخطی از آن را دادند و داعی و علمای اعلام مراجعت کردیم. بعد التفریق و انکشاف الملحمه جز را صافی و عرصه را خالی دیدند... فعلموا ما فعلوا من القبایح و المنکرات...» (شیخ فضل‌الله نوری، *حرمت مشروطه*، سندرج در: محمد ترکمان، *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات...*، ص ۱۰۵)

اوایل طرح نوشتن متمم قانون اساسی و احساس خطر جدی، او دست کم این مقدار امید داشت که نظام مبتنی بر شالوده غربی را بتواند با ابزارهایی بر طبق شرع مهار کند، موجب قضاوت جامع‌تری نسبت به تبدل رویکردهای سیاسی این مجتهد خواهد شد.

۵. نفوذ و دخالت افراد و جریان‌های مشکوک

به عنوان نمونه یکی از انجمن‌های فعال دارای گرایش‌های سکولاریستی که در سال ۱۳۲۲ به صورت رسمی فعالیت خود را آغاز کرد، «انجمن باغ سلیمان خان میکرده» بود. یکی از اهدافی که در این انجمن مطرح شد، عبارت بود از ارتباط با حوزه علمیه نجف تا با توجه به اهمیت آن حوزه، بهتر و سریع‌تر به اهداف خود برسند. در این جهت سید اسدالله خرقانی به نجف می‌رود و شروع به فعالیت می‌کند.^۱

برخی تحلیل‌گران، مسائلی چون «سوابق مبارزاتی»، «میزان دخالت عملی در سطح رهبری» و «شناخت حیل‌های روشن‌فکرانه و سیاست‌های استعماری» را از دیگر عوامل معرفی نموده‌اند.^۲

به طور مسلم، عوامل و ریشه‌هایی که سبب‌ساز اختلاف مجتهدان در زاویه نگرش به موضوعات و مصادیق خارجی می‌شد، منحصر به موارد فوق نخواهد بود. شناخت همه علل، به پژوهشی گسترده در زندگانی همه فقها و نخبگان دینی - حتی عالمان غیر مشهور - احاطه به جریان‌های سیاسی و فرهنگی قبل و زمان مشروطه، آشنایی جامع با دربار و دولت قاجار، آگاهی کافی از وضعیت اجتماعی مردم و میزان و شیوه برخورد علما با آنان نیاز دارد.

ه) جمع‌بندی تحقیق

با شیوع ظلم حکام و عدم اداره صحیح امور اجتماعی به وسیله آنان، نیاز به تحقق عدالت و نظارت بر عملکرد حاکمان، در میان توده مردم و علما شکل بارزی به خود گرفت. نهضت عدالت‌خانه که در جریان تحصن سفارت انگلیس به مشروطه تغییر نام

۱. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، کتاب دوم، ص ۲۳۷-۲۴۵.

۲. موسی نجفی، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت دینی و غربشناسی، ص ۵۸.

داد، در این شرایط شکل گرفت و به صدور فرمان مشروطه منتهی شد. با همراهی و مساعدت بیشتر عالمان تهران - بویژه سیدین سندین، طباطبائی و بهبانی و نیز شیخ فضل‌الله نوری - مجلس شورای ملی، جهت تدوین قوانین اجتماعی عرفی و نظارت بر عملکرد درباریان و حکام ولایات گشایش می‌یابد.

عالمان نجف که اهتمام خود را در برخی وقایع مقدماتی به جریان عدالت‌خواهی نشان داده بودند، به دنبال درخواست‌های افرادی هم‌چون مجتهد نوری، و بعد از «فحص از خصوصیات» مشروطه و «تأمل کامل» در آن، چون از منظر خویش دیدند که «مبانی و اصول صحیحه» مشروطه، از «شرع اسلام، مأخوذ است»، حمایت خود را از آن اعلان داشتند؛ البته سید محمدکاظم یزدی، از آن نظام نوپا طرفداری نکرد.

در شهرهای دیگر ایران با پیشوایی علما، انجمن‌های ایالتی تأسیس شد و انتخابات جهت تعیین نماینده انجام پذیرفت؛ گرچه معدود فقیهانی همانند آخوند ملا قربانعلی زنجان، از مشروطه حمایت نکردند. به نظر می‌رسد دست‌کم یکی از عوامل عدم همراهی برخی فقیهان در این مرحله، مشکوک دانستن اصالت ملی نظام تازه تأسیس، به دلیل دخالت بیگانگان، نفوذ غرب‌گرایان و افراد منتسب به فرقه باییه بوده است.

با نوشته شدن متمم قانون اساسی بر پایه قوانین اساسی دولت‌های اروپایی، مشروطه غربی تا حدود زیادی رسمیت یافت. زمره‌های مخالف مجتهد نوری از همین زمان شنیده شد. با عدم پذیرش تصحیحاتی که مجتهدان در مورد مواد متمم قانون اساسی صورت داده بودند و نیز با تغییر ماده پیشنهادی درباره نگاهبانی فقها بر مصوبات مجلس، مخالفت شیخ صورت عینی به خود گرفت. او امید داشت بتواند با گذاردن قیود و شرایطی برای مجلس و قانون اساسی و أخذ تعهد از نمایندگان مجلس در مورد معنای اسلام‌پسند مشروطه، آزادی و قانون‌گذاری، مشروطه اروپایی را لگام زند؛ اما عملی نشدن برخی خواسته‌های او و هم‌نظرانش و نیز گذشت زمان به او نمایانده که این امر به دلیل غلبه جریان‌سازان، ناشدنی است؛ در نتیجه حکم به حرمت آن صادر کرد. عالمان بسیاری از حامیان مشروطه، هم‌زمان با اعتراض مجتهد نوری یا مدتی بعد از آن، اعتراض و مخالفت خود را اعلان کردند.

در مقابل، فقهای بسیاری نیز به حمایت خود از مشروطه ادامه دادند. تفاوت موضع‌گیری‌های اجتماعی مجتهدان شیعی در زمان‌های قبل از نهضت مشروطه، سابقه داشته و در زمان‌های بعد نیز تکرار شد؛ اما هیچ یک به گستردگی و شدت اختلاف آنان در مشروطه نبوده است. شدت اختلاف‌ها تا بدان جا رسید که مخالفان، سعی در مشروطه‌شدن را موجب ارتداد دانسته، متقابلاً عالمان طرفدار مشروطه، مخالفت با مشروطه را در حکم «محاربه با امام عصر» بیان کردند.

اندیشه و اجتهاد دینی، در رویکرد سیاسی فقها بی‌تأثیر نبود؛ اما علت مهم اختلاف آنان، اختلاف در شناخت مسائل جامعه (مصادق‌شناسی) بود که از عوامل متعددی هم‌چون تفاوت موقعیت شهرها، منابع اطلاعاتی متضاد، شناخت نادرست از غرب، ویژگی‌های شخصیتی و... سرچشمه می‌گرفت؛ البته نباید منافع شخصی را نیز در رویکرد سیاسی معدود عالمان وابسته به دربار، خان‌ها، متنفذان محلی و گروه‌های سیاسی نادیده انگاشت.

پس از استبداد صغیر و حاکمیت مشروطه دوم - که طیف علمای مخالف با اعدام مجتهد نوری و ترور و تبعید برخی دیگر، در انزوا قرار گرفتند - علمای موافق نیز نتوانستند اهداف ملی و دینی خود را عملی کنند و در نتیجه بسیاری از آنان به تدریج از مشروطه سرخورده شدند.

علت این امر آن بود که مشروطه غربی - با فرض نادیده انگاشتن ایرادات شرعی - مطابق مزاج و طبع خاص جامعه آن روز ایران نبود و استقرار آن در این کشور، حاصلی جز بسط دامنه آشوب، فروپاشی قدرت مرکزی و در نهایت هموار شدن راه سلطه بیگانه نداشت.

شیفتگی غرب‌باوران مانع از آن شد که قیام اصیل ملت، سیر طبیعی خود را طی کند و در نتیجه به رغم تحول چشم‌گیری که در شکل و ظاهر رژیم صورت گرفت، محتوا تغییری نکرد؛ بلکه استبداد قاجار به استبداد شدید پهلوی منجر شد. آنان فراموش کردند که مشکلات یک جامعه سنتی را نمی‌توان با قانون‌هایی که هیچ پیوندی درونی با شرایط تاریخی، سیاسی، مذهبی و جغرافیایی جامعه ندارد، حل کرد. با رونوشت گرفتن

از قانون‌هایی که برای کشوری دیگر با شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی دیگری تنظیم و تصویب شده بود - دانسته یا نادانسته - نهضت ملی اسلامی را از مسیر اصلی و طبیعی خود منحرف کردند. آنان بسا که در کمال حسن نیت، جامه‌ای دوختند که برازنده قامت ایرانیان آن عصر نبود.

جریان مذکور علاوه بر عرصه سیاسی، در بُعد فرهنگی ضربه‌های مهلک‌تری بر پیکر جامعه ایرانی نواخت. برنامه‌های ضد مذهبی رضاخان، تا حدود زیادی از زمینه‌های تأثیر می‌گرفت که با فعالیت‌های غرب‌گرایان فراهم شده بود؛ چراکه چنان برنامه‌هایی به هیچ وجه نمی‌توانست بدون زمینه‌سازی عملی گردد.

یکی از فعالیت‌های فرهنگی اثرگذار و به جای مانده از آنان، تاریخ‌نگاری انقلاب مشروطه است. بر این اساس، در جهت موضوع تحقیق، نمی‌توان به منابع تاریخ‌نگاری مشهور مشروطه بسنده کرد؛ بلکه برای دستیابی به اطلاعاتی وسیع‌تر در باب نوع رویکرد همه عالمان و فقیهان آن زمان و دلیل و انگیزه آنان، علاوه بر کتب فوق‌الذکر، باید به منابع محلی و قابل اعتماد بسیاری مراجعه کرد.^۱

بدون اطلاعات دقیق و جزئی تاریخی دربارهٔ زندگانی رهبران مذهبی عصر مشروطه، ریشه‌یابی مسأله ناممکن و تحلیل و قضاوت درباره آن، بیش از یک پیش‌داوری غلط نخواهد بود. نباید با اتخاذ و پذیرش نظریه‌های عصری، به سراغ یک موضوع تاریخی رفته و بدون آگاهی از ریز و قایع و عدم تأمل جدی در نوشتارها و اسناد برجای مانده از آنان و روشنایی بخشیدن به متشابهات کلام ایشان با توجه به محکومات، به داوری پرداخت.

۱. خوشبختانه بعد از انقلاب اسلامی در مورد برخی عالمان؛ هم‌چون شیخ فضل‌الله نوری، آقا نجفی اصفهانی، سید عبدالحسین لاری، ملا قربانعلی زنجانی، حاج آقا نورالله اصفهانی، چنین کاری صورت گرفته است که مناسب است در مورد فقهای دیگر - مشهور یا غیر مشهور - نیز انجام پذیرد.

کتاب‌نامه

۱. آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۷۴ش.
۲. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، تهران، پیام، [بی‌تا].
۳. آملی، محمدتقی، مکاسب و البیع، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴. ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قوهٔ بازکاوای شخصیت و عملکرد شیخ فضل الله نوری بر اساس آخرین برگهٔ زندگی او و فرجام مشروطه، ج ۱، تهران، عبرت، ۱۳۸۰ش.
۵. _____، اندیشه سبز؛ زندگی سرخ، ج ۱، تهران، عبرت، ۱۳۸۰ش.
۶. _____، جزوه «آیت الله العظمی سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، پرچمدار عرصهٔ جهاد و اجتهاد»، یزد، ستاد بزرگداشت آیت الله العظمی سید محمدکاظم یزدی، فرمانداری شهرستان یزد، ۱۴۱۷ق.
۷. _____، دیده بان، بیدار! دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل الله نوری، ج ۱، تهران، عبرت، ۱۳۸۰ش.
۸. احتشام السلطنه، محمود، خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سید محمدمهدی موسوی، ج ۱، تهران، زوار، ۱۳۶۶ش.
۹. افشار، ایرج، خاطرات و اسناد مستشارالدوله، ج ۲، ج ۱، تهران، فردوسی و ایران و اسلام، ۱۳۶۲ و ۱۳۶۱ش.
۱۰. امین، محسن، الاعیان الشیعیه، ج ۲ و ۱۰، تحقیق و اخراج حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۱۱. انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۱۲. ایروانف، م.س.، تاریخ نوین ایران، ترجمه احسان طبری، [بی‌جا]، [بی‌تا]، [بی‌تا].
۱۳. براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، کویر، ۱۳۷۶ش.
۱۴. بیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۱۵. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ش.
۱۶. _____، مکتوبات، اعلامیه‌ها و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل الله نوری در مشروطیت، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳ش.
۱۷. تهرانی، آقا بزرگ، نقیاب البشر فی القرن الرابع عشر، تعنیقات سید عبدالعزیز طباطبائی، ج ۲، مشهد، دار المرتضیٰ للنشر، ۱۴۰۴ق.

۱۸. _____، هدیه الرازی الی الامام المجدّد الشیرازی، تهران، میثاق، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۲۰. حسین‌زاده، محمدعلی، علما و مشروطیت دولت صفوی، ج ۱، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. حسین‌زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، ج ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. خراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، به کوشش سیدمهدی شمس‌الدین، ج ۱، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، ج ۱، قم، مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. دوانی، علی، «نکاتی تاریخی از حیات شیخ شهید، تندیس پایداری (یادنامه سالروز شیخ فضل‌الله نوری)» روزنامه رسالت، مرداد ۱۳۸۰ ش.
۲۵. دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۲، تهران، عطار و فردوسی، ۱۳۶۱ ش.
۲۶. رضوانی، هما، لویح شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. زرگری‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، ج ۲، تهران، کویر، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. زنجانی، ابراهیم، خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، به کوشش غلامحسین میرزا صالح، ج ۱، تهران، کویر، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. شکوری، ابوالفضل، خط سوم در انقلاب مشروطیت ایران، ج ۱، زنجان، اداره کل فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. صفایی، ابراهیم، رهبران مشروطه، ج ۲، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲ ش.
۳۱. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۳، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. قانون اساسی و متمم آن، تهران، کتابخانه و چاپخانه اقبال، ۱۳۲۵ ش.
۳۳. فوجانی، آقاجفی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آیت‌الملك العلام)، تصحیح ر.ع. شاکری، ج ۱، تهران، هفت، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ج ۴، تهران، نی، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۱۹، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. گوهرخانی، محمدباقر (امجد الواعظین)، گوشه‌ای از رویدادهای انقلاب مشروطیت ایران، تهران، مرکز نشر سپهر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

۳۷. لاری، عبدالحسین، التعلیقة على المكاسب، ج ۲، ج ۱، قم، اللجنة العلمية للمؤتمر - مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۰۸ ق.
۳۸. _____، رسائل سيد لاری، ج ۱، به کوشش سيد علی میر شفيعی، ج ۱، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. _____، مجموعه رسائل، ج ۱، قم، هیأت علمی کنگره، ۱۴۱۸ ق.
۴۰. مافی، معصومه، خاطرات و أسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی، ج ۱، ج ۱، تهران، تاریخ ایران، ۱۳۶۱ ش.
۴۱. م. پاولویچ، و. تریا، س. ایرانسکی؛ سه مقاله درباره انقلاب مشروطه ایران، ترجمه م. هوشیار، ج ۲، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۷ ش.
۴۲. مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، ج ۱، [بی جا]، زرین، [بی تا].
۴۳. دفتر تبلیغات اسلامی، مجله حوزه، (ویژه نامه نائینی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۷۶ و ۷۷، سال ۱۳۷۵ ش.
۴۴. محمدی، منوچهر، انقلاب اسلامی؛ زمینه ها و پیامدها، ج ۱، قم، دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. مدنی کاشانی، عبدالرسول، رساله انصافیة، ج ۱، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسشها و پاسخها، ج ۳، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۴۷. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلابات مشروطیت ایران، ج ۴، تهران، علمی، ۱۳۷۲ ش.
۴۸. ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، ج ۵، تهران، پیکان، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۶ ش.
۴۹. نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتبها و جنبشهای سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۵۰. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به اهتمام سيد محمود طالقانی، ج ۹، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸ ش.
۵۱. نجفی خوانساری، موسی، منیة الطالب فی حاشیة المكاسب، ج ۱، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۵۲. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸ ش.
۵۳. _____، حکم نافذ آقا نجفی، ج ۱، قم، اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۵۴. نراقی، حسن، کاشان در جنبش مشروطه ایران، ج ۲، تهران، ایران، ۱۳۶۴ ش.
۵۵. هادوی، مهدی، ولایت و دیانت، ج ۱، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. هدایت (مخبر السلطنه)، مهدی قلی، خاطرات و خطرات، ج ۴، تهران، زوار، ۱۳۷۵ ش.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی