

تحلیل ساختار نشانه شناسی گفتمان سیاسی علمای مشروعه خواه با کاربست کلام جدید

امیر رضائی پناه^۱

چکیده

سامانه مفصل‌بندی گفتمان سیاسی علمای مشروعه‌خواهان عصر مشروطیت به‌گرد نشانه مرکزی «شریعت» سامان یافته است. این گفتمان، کل‌گرا، نخبه‌گرا، امنیت‌محور، دگرسازانه و محافظه‌کار است. مشروعه‌خواهان نمایندگان اخباری‌گری در این عصر بوده و روش‌شناسی آنان در چارچوب علم کلام، به‌ویژه کلام جدید، خوانش‌پذیر است. در کلام جدید، کوشیده می‌شود تا در درجه نخست بی‌اعتباری گفتمان‌های رقیب اثبات‌گردد و از سوی دیگر سامانه‌ای معنائشناسانه، استوار بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی ویژه به‌دست داده شود. کلام جدید، دیگرسان از کلام سنتی که استوار بر وجهی غالباً تخریبی و سلبی بود، رهیافتی موسس و موجد است. نوشتار پیش‌رو بر آن است تا با واکاوی سامانه نشانه‌شناختی این علما، با محوریت شیخ فضل‌الله نوری، در کنار نمایش نشانگان گفتمانی آنان، مرزهای اندیشگی و هویتی‌شان را نیز بازنمایی کند. برپایه فرضیه این مقاله، این علما، هرچند ناآگاهانه، به‌سیاق متکلمین جدید با کاربست خوانشی حداکثری از دین و باور به اصالت نصوص در عین کاربرد عقل ملتزم به اصول، در پی آن بودند تا در برابر امواج فکری و فناورانه تمدن غرب، به استوارسازی جایگاه شریعت در ساختار نظام سیاسی- اجتماعی بپردازند. علمای مشروعه‌خواه عصر مشروطیت، با بهره‌گیری از این اسلوب، به دگرسازی و خصومت‌سازی با علمای مشروطه‌خواه و متجددین پرداخته و از رهگذر این امر افزون بر حاشیه‌رانی آن‌ها، سامانه‌ای از ایستارها و معانی را تحت‌عنوان «حکومت مشروعه» مفصل‌بندی نمودند.

واژه‌های کلیدی: نشانه شناسی، کلام جدید، عصر مشروطیت، علمای مشروعه خواه.

مقدمه

از دوران صفویه با رسمیت‌یابی مذهب تشیع در ایران، روزبه‌روز بر جایگاه علما در مناسبات سیاسی و اجتماعی افزوده شد. جنگ‌های ایران و روس و یاری‌خواهی شاهان قاجاریه از علما، برای اعلام جهاد و بسیج توده‌های مردم در راستای شرکت در آن، یک نقطه عطف قطعی در این میان و نیز در تاریخ تمدن و فرهنگ اسلام (خاصه مکتب تشیع) و ایران به‌شمار می‌آید. در جامعه پیشامدرن آن عصر، علما توانستند خود را هم‌هنگام به‌مثابه برجسته‌ترین منبع مشروعیت‌بخش و موثرترین اپوزیسیون حکومت معرفی نمایند. این موضوع خود را در آورده‌گاه‌هایی مانند قیام تنباکو و قرارداد رژی به‌خوبی به‌نمایش گذاشت. آنان به عنوان رهبران دینی جامعه ایرانی، از توان بالایی در سربرده‌های به‌ذهنیت‌نخبگان و بسیج توده‌های مردم برخوردار بودند. این علما در رویارویی با عصر مشروطیت، به چند دسته تقسیم شدند. مشروطه‌طلبی و مشروعه‌خواهی، دو رویکرد چیره در این میان است. جستار پیش‌رو در پی آن است تا نشانه‌شناسی گفتمان سیاسی علمای مشروعه‌خواه را با کاربست علم کلام جدید مورد بررسی قرار دهد. این موضوع با کانون قرار دادن اندیشه شیخ فضل‌الله نوری به انجام می‌رسد.

نشانه‌مرکزی گفتمان سیاسی-کلامی مشروعه‌خواهی را مفهوم «شریعت» و «حکومت مشروعه» سامان می‌دهد. دیگر نشانه‌های این گفتمان نیز در سایه برداشت ویژه این علما از امر شریعت معنا می‌یابند. شریعت محوری گفتمان سیاسی این علما چند ویژگی اساسی را برای آن به‌ارمغان آورده است؛ کل‌نگر بودن، باور به دین‌حداکثری، گسترش دایره‌شمول فقه، عاملیت فقه‌ها، دگرسازانه بودن، نگرش سلبی، باور به اصالت وظیفه، محافظه‌کاری، ساختارگرا بودن، امنیت‌محوری، نخبه‌گرا و اریستوکراتیک بودن و عدم‌باور به بلوغ توده‌های مردم و... رویکرد ویژه این علما به امر سیاست، که از زاویه شریعت به انجام می‌رسید، زمینه‌ساز برخوردهای سلبی آنان در جریان رخدادهای عصر مشروطیت بوده است. آنان با فروکاست شریعت برای پذیرش مدرنیته و مشروطه و نیز پذیرفتن بی‌قید و شرط این ایستارها مخالف بودند. از دید این علما، اسلام سامانه‌ای کامل، جامع و مانع است که نیاز به تکمله و افزوده‌ای ندارد. آنان به شریعت، به‌عنوان اراده و سنت پروردگار نگاه می‌کردند و از آن‌جا که خداوند از کمبود و سستی به دور است، در شریعت نیز کاستی راه ندارد. رویکرد علمای مشروعه‌خواه، در بهترین خوانش، واکنشی کلامی برای نگهداشت شریعت به‌عنوان کانون «سنت» در برابر موج فزاینده تجدد و مدرنیسم بوده است. این علما دغدغه دین و مذهب و فرسایش ارکان آن در برابر مدرنیسم را به‌عنوان کانون اندیشه و کنش خویش قرار داده بودند. برپایه فرضیه نوشتار پیش‌رو، علمای مشروعه‌خواه به دین و فقه حداکثری، غیرالتقاطی

و درون‌نگر باور داشتند و با بهره‌گیری از رهیافتی استوار بر مبانی کلام جدید به پاسداری از آن برخاستند. از دید آنان، فقه قانون اداره جامعه و فقها منبع اصلی قانون‌گذاری و مشروعیت‌بخشی در جامعه بودند. نوع سازمان و نظام سیاسی در این منطق اساساً چندان مورد بحث نیست، بلکه این موضوع مورد توجه است که آیا یک نظام سیاسی توان پاسداری از کیان شریعت را دارد یا خیر. البته در این میان، با توجه به محافظه‌کار بودن این گفتمان، نظام پادشاهی و سلطنت (به‌واسطه اندراج در امر سنت)، بهترین‌گونه حکومت و سازمان سیاسی - اجتماعی ممکن، دانسته می‌شود. در راس چنین نظامی، سلطان شیعه ذی‌شوکتی قرار دارد که نسبت به پاسداشت حریم دین و جامعه اسلامی متعهد بوده و جایگاه فقها و علما را به‌عنوان مبانی فکری و مذهبی جامعه اسلامی پذیرا است. این‌گونه از نظام سیاسی دارای مشروعیت ذاتی نبوده و تنها به حکم تأیید سنت سیاسی و به‌واسطه کارکردها و کارویژه‌های مترتب بر آن از سوی این علما پذیرفته می‌شود.

۱. کلام جدید

برای تبیین بیشتر چارچوب این پژوهش نیاز است تا نخست کلیاتی در مورد علم کلام و به‌ویژه کلام جدید بیان گردد. از دید تفتازانی: «کلام عبارت از علم به قواعد شرعی است که از دلایل یقینی به دست آید» (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۵). به باور قاضی عضدالدین ایجی: «علم کلام، دانشی است که شخص با آموختن آن می‌تواند باورداشت‌های دینی را از راه اقامه برهان و ادله به اثبات رسانده و شبهات را کنار بزند» (ایجی، بی‌تا: ۵-۷). جرجانی در شرح المواقف بیان می‌دارد: «کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی است که به‌واسطه برهان‌ها و دلایل فراچنگ می‌آید» (جرجانی، بی‌تا: ۸۰). محقق لاهیجی نیز علم کلام را این‌گونه معنا می‌کند: «علم کلام ابزار و فنی نظری است که شخص با آموختن و به‌دست آوردن آن، می‌تواند عقاید دینی را اثبات نماید» (لاهیجی، ۱۳۳۰: ۵). علامه طباطبایی نیز می‌نگارد: «علم کلام که به اثبات حقیقت اصول معارف اسلامی می‌پردازد و بحث‌های آن روی این اساس استوار است که یک‌یک معارف ثابت‌اند. دین را مورد بحث قرار داده و از حقیقت آن‌ها دفاع نماید» (طباطبایی، بی‌تا: ۴۲). در اندیشه استاد مطهری «کلام مربوط است به تحقیق در اصول عقاید اسلامی و دفاع از آن‌ها اعم از آن‌که امر مورد اعتقاد از عقایات محض باشد مانند مسایل مربوط به توحید و صفات خداوند و یا از نقلیاتی باشد که اعتقاد و عدم اعتقاد به آن در سرنوشت انسان موثر باشد، مانند مساله امامت از نظر شیعه» (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۷). در رهیافت جوادی آملی کلام: «علمی است که درباره خداوند سبحان و اوصاف و افعال الهی بحث می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۳۴). وی می‌افزاید: «این

تعبیر نه‌تنها از محقق داماد و امثال ایشان است که از الهیات به «فقه اکبر» یاد می‌کنند، بلکه مسعود بن عمر و بن عبدا... تفتازانی - که در طلیعه قرن هشتم به دنیا آمده بود و در پایان همان قرن رحلت کرد- نیز از اقدمینی یاد می‌کند که آن‌ها وقتی این علم را تدوین کردند، مجموعش را فقه نامیدند و بخش الهیاتش را فقه اکبر گفتند» (اوجبی، ۱۳۷۵: ۱۹).

در تاریخ اندیشه اسلامی اندیشه‌ورزان اسلامی در ماهیت‌شناسی علم کلام، دو رویکرد برجسته داشته‌اند: برخی همچون فارابی بر سرشت ابزاری آن تاکید می‌ورزند و بر این باورند که «کلام ابزار و دانشی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آرا و افعال بپردازد که واضع ملت به آن‌ها تصریح کرده است و نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آرا و افعال یاد شده را باطل نماید» (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۲۴). گروه دیگری نیز هستند که کلام را همانند فلسفه برخوردار از هویت معرفت‌زایی می‌دانند. آغاز این طرز برداشت از شیخ طوسی و توسط غزالی گرفته شده و گسترش یافته است (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۶: ۴۹).

در دنیای اسلام اصطلاح علم کلام جدید جدید نخستین بار به وسیله شبلی نعمانی (۱۲۷۲-۱۳۳۲ق) در کتاب تاریخ کلام جدید به کار برده شد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱۶). جوادی آملی در باب نام‌گذاری علم کلام جدید می‌نگارد: «برای تسمیه این علم، پنج وجه ذکر کرده‌اند: ۱. چون مهم‌ترین یا اولین مسأله‌ای که متکلمان درباره او سخن می‌گفتند، این بود که «کلام ... قدیم او حادث» از این جهت این علم را کلام نامیدند. ۲. چون سرفصل‌های این علم، «کلام فی کذا» بود، از این جهت به علم کلام مشهور شد. ۳. چون علم کلام، قدرت جدال و مناظره و گفتگو را ترسیم می‌کند، از این جهت علم کلام نامیده شد. ۴. از این جهت این علم، کلام نام گرفت که در آن پیوسته آرای مخالفان مورد بحث و رد قرار می‌گرفت؛ ۵. به خاطر این که می‌گفتند «سخن این است» این علم را کلام نامیدند. زیرا از دید ایشان نقلیات و تعبدات در قبال عقلیات، سخن نیست، حرف نیست» (اوجبی، ۱۳۸۷: ۶۱). عبدالکریم سروش بر آن است که: «ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم؛ یکی این که از اهم وظایفش دفع شبهات است، چون شبهات نوشونده‌اند، کلام هم نو می‌شود ... گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح‌های جدید احتیاج است و لذا متکلم محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود و چنین است که این علم فربه می‌شود و می‌کوشد تا از علوم دیگر استفاده کند و مخزن سلاح خود را آکنده از اسلحه جدید کند تا در برابر شبهات تازه نظرهای تازه ارائه دهد و این جهت دوم است. لذا علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسأله‌های تازه تغذیه می‌شود و البته این شان هر علمی است که با مسأله تغذیه می‌شود... جهت سوم این است که علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می‌کند و بر سه

وظیفه‌ای که گفتیم، یعنی دفع شبهات و تبیین معارف و اثبات معانی، وظیفه دیگری افزوده می‌شود به نام دین‌شناسی. دین‌شناسی نگاهی است به دین از بیرون؛ لذا احکام جدید گاهی فلسفه دین نامیده می‌شود» (سروش، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۹).

کلام جدید، کلام سنتی تکامل یافته است؛ هم‌چون نوزادی که با نگره‌داشت شخصیت و یگانگی خویش مراحل رشد و کمال را طی می‌کند. کلام جدید مرحله متاخر فرایند رو به رشد علم کلام است. این دانش، معرفتی در عرض کلام سنتی و متغایر با ذات آن نیست (اوجبی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹). کاری که کلام قدیم برای فرهنگ دینی می‌کرد، پاسداری از آموزه‌های کلامی یک مذهب خاص بود. اما تنها یکی از اهداف کلام جدید دفاع است. در میان اهدافش بزرگ‌ترین هدف، هدف دفاعی نیست. در کلام جدید، نخستین کاری که یک متکلم و یا به تعبیر بهتر الهیدان می‌کند، این است که مجموعه آموزه‌های کتاب مقدس و مذهبی یک دین و مذهب را به یک نظام تبدیل می‌کند و آن را سیستماتیزه می‌کند (تنظیم گزاره‌های دینی و مذهبی). کار دومی که می‌کند، ایضاح مفهومی آن گزاره‌ها است و تعیین می‌کند که مراد از این گزاره‌ها، دقیقاً چیست. کار سومی که می‌کند این است که مدعیات را تبیین و مستدل می‌کند. کار چهارمی که می‌کند، این است که از این مدعیات در برابر مخالفین دفاع می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۸۵-۱۸۶).

مرتضی مطهری نیز در تعریف و انمایی کلام جدید می‌نویسد: «کلام، علمی است که دو وظیفه دارد؛ یکی دفاع و رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام و دیگری بیان یک سلسله تائیدات برای اصول و فروع اسلام. کلام قدیم متوجه این دو قسمت است و با توجه به این که در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تائیداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تائیدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو لازم است کلام جدید جدیدی تأسیس شود» (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۸). از دیدگاه وی کلام جدید درباره این پهنه‌ها سخن می‌گوید: «الف. فلسفه دین... ب. وحی و الهام از نظر علوم روانی جدید؛ ج. بررسی مجدد ادله توحید با توجه به ایرادات و شبهاتی که مادیین جدید بر براهین توحید... کرده‌اند؛ د. بحث امامت و رهبری از جنبه اجتماعی...؛ ه. مسائل خاص حضرت رسول و قرآن و شبهاتی که در این زمینه شده است» (مطهری، ۱۳۶۷: ۴۹).

کلام دانشی تک‌روشی نیست، بلکه علمی است که در آن از روش‌های گوناگون و متنوع می‌توان بهره گرفت. رویکردهای روش‌شناسی علم کلام را شاید بتوان در سه عنوان احصا نمود؛ الف. رویکرد درون‌دینی؛ گروهی از دین‌پژوهان در عرصه

دین‌شناسی، مراجعه به کتاب و سنت را پیشنهاد می‌دهند و از بهره‌گیری دیگر منابع برون‌دینی روی بر می‌تابند. این رویکرد از سوی نص‌گرایان و ظاهرگرایان مطرح شد که البته طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند. کسانی مانند مالک بن انس (۱۷۹-۹۳ق)، محمدبن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰ق)، احمدبن حنبل (۲۴۱-۱۶۱ق) در این جرگه‌اند. ب. رویکرد برون‌دینی؛ این رویکرد با مدل‌های گوناگونی ارائه شده است: ۱. روش عقلی و فلسفی، که با استدلال‌های منطقی و عقلی به اثبات باورهای دینی، مانند اثبات وجود خدا، می‌پردازد. بیش‌تر متکلمان معتزله و امامیه این روش را برگزیده‌اند. ۲. روش کارکردگرایی، که به‌طور عمده در روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین از آن استفاده می‌شود. ۳. روش بهره‌گیری از موافقان و مخالفان دین، که در آن سخن از اقبال متدینان به دین و ادبای مخالفان از آن است. ۴. روش انسان‌شناسی تجربی، که با مطالعه نیازهای آدمیان و نقش علوم بشری در رفع آن‌ها به کشف عرصه دین و نیازهای دین دست می‌یابد. پ. روش جمع‌درون‌دینی و برون‌دینی؛ این روش نیز مدل‌های گوناگونی دارد (علوی، ۱۳۸۵، ۱۰۰-۱۰۲).

۲. ساختار نشانه‌شناختی گفتمان مشروع‌خواه

در واکاوی گفتمان سیاسی- کلامی علمای مشروع‌خواه، باید سهم اساسی را در بازنمایی نشانه‌مرکزی به مفهوم «شریعت» داد. نقطه کانونی یا دال متعالی گفتمان نخبگان مذهبی مشروع‌خواه این هنگامه را برداشت ویژه آنان از شریعت می‌سازد. در این برداشت، اصالت امر سنت و نصوص دینی برحسب فراوانی می‌یابد. باور علمای شریعت‌خواه، به گونه‌ای هویدا و پنهان نوعی از ایستادگی بر اسلام اصل‌گرا و گذشته‌نگر را بازتولید می‌نماید. از دید این علما، به‌ربری شیخ فضل‌الله نوری در ایران و سیدمحمدکاظم یزدی (صاحب عروه) در عتبات، هرچه گرایش به سوی گذشته تاریخی تشیع دارد اصیل‌تر، و هر امری که به سمت تجدد مطلوب تجددخواهان این هنگامه تمایل دارد، ناپسند می‌باشد. این برداشت ویژه، متضمن رگه‌هایی پرنرنگ از محافظه‌کاری و پاسداری از نگهداشت وضعیت موجود است. دیدن هر امری از سایه دوگانه سنت- بدعت و ویژگی برجسته گفتمان سیاسی متکلمان مشروع‌خواه می‌باشد.

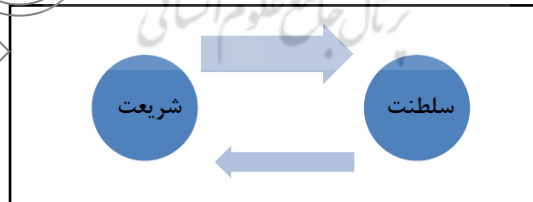


شکل ۱. سامانه نشانه‌شناختی گفتمان سیاسی - کلامی علمای مشروطه‌خواه

در کنار نشانه مرکزی شریعت، می‌توان نشانه‌های دیگری را نیز برای این گفتمان شناسایی نمود که در نمودار بالا به نمایش درآمده است. ویژگی هویدای این سامانه مفصل‌بندی، آن است که شریعت در خوانش سنتی این علما، همه نشانه‌های دیگر را نیز معنا می‌کند. در این برداشت، «برای شرع حله‌ی نیست» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۷۴). هرچه علمای مشروطه‌خواه به اصولی‌ها نزدیک‌اند، شریعت‌خواهان رویکردی اخباری را در پیش می‌گیرند. اساس دودستگی میان این دو زاویه دید را، برداشت متفاوت آنان از نسبت میان نص و عقل سامان می‌دهد. در این میان، اصولی‌ها به تقدم عقل بر نقل باور داشته و در برابر اینان اخباری‌ها در صورت ناهمخوانی این دو منبع به اصالت و تعیین‌کنندگی نقل و نصوص دینی اعتقاد دارند. در این معنای نوع نگاه این علما در نسبت‌سنجی میان ساختار پیشینی شریعت و حوزه اختیار کارگزار اصنامی در بازنگری در زیست شرعی و سیاسی - اجتماعی خود، خمیرمایه اختلاف میان آن‌ها را می‌سازد. در برابر ایستار علمای مشروطه‌خواه که متأثر از متجددین و به واسطه دل‌نگرانی‌هایی که نسبت به عقب‌افتادگی جامعه ایرانی، در پی تبیین جایگاه عرفیات در سایه شرع بودند، علمای مشروطه‌خواه خوانشی گسترده از حوزه تعیین‌کنندگی شرع به دست می‌دادند. در این بستر، «مشروطه باید باشد ولی مشروطه مشروعه» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۱۶۹). در دنباله، ضمن واکاوی برجسته‌ترین نشانه‌ها و مولفه‌های سامانه نشانه‌شناختی گفتمان سیاسی - کلامی مشروطه‌خواهان به نمایندگی شیخ فضل‌الله نوری، نشان داده خواهد شد که این انگاره‌ها برآیند رویکرد سلبی و ساختارگرای آن‌ها نسبت به شریعت می‌باشد.

۳. حکومت مشروعه به‌مثابه دال مرکزی

از دید علمای مشروعه‌خواه شیرازه سازمان سیاسی و اجتماعی، یک‌بار و در عصر طلایی تشیع، دوران پیامبر (ص)، حضرت علی و امام حسن مجتبی (ع) آمده است. در شرایط کنونی که جامعه اسلامی از داشتن امام معصوم (ع) ناکام است، باید در پی ساختن الگویی باشد که بیش‌ترین نزدیکی را به آن داشته باشد، اما این موضوع نیز امکان وجودی ندارد. از دید این متکلمین، هرگونه حکومتی در دوران نبود امام دوازدهم (عج) غصبی است. در عصر غیبت، امکان یگانگی شریعت و سلطنت در چارچوب ولایت امام معصوم (ع) نیست؛ بنابر این واقعیت، نظریه سلطنت مشروعه (مشروطه مشروعه) از دو رکن ساخته شده است؛ ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه و سلطنت سلطان شیعه ذی شوکت. ممکن است سلطان قدرت خود را به هر وسیله‌ای به‌دست آورده باشد ولی مهم آن است که شیعه باشد و به شریعت و ولایت فقیهان، احترام بگذارد. سلطان اگر توانایی لازم برای اداره جامعه و پاسداری از مسلمانان در برابر «اجانب و کفار» را داشته باشد و ظواهر شریعت را رعایت و علمای دینی را گرامی و اختیارات فقها در امور شرعیه را به رسمیت بشناسد، می‌توان حکومت و سیاست را به او سپرد تا در کنار فقها حافظ بیضه اسلام باشد. در این نظریه فقیه و سلطان در قدرت مستقل از یکدیگر هستند (حقیقت، ۱۳۸۱: ۲۵۵ و آجدانی، ۱۳۸۳: ۲۳). بیرون از محدوده شرعیات که به آن عرفیات گفته می‌شود، سلطان صاحب شوکت با شرایطی که گفته شد، به رسمیت شناخته می‌شود. مراد از عرفیات قلمرو حقوق عمومی، روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی است و قدر مشترک این امور ارتباطشان با حکومت و دولت. مهم‌ترین نمودهای عرفیات امنیت، نظم، اداره جامعه، دفاع در برابر متجاوزان و روابط بین‌الملل است (کدیور، ۱۳۷۶: ۵۹). در این خوانش، میان شریعت و سلطنت، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد؛ هرچند در این میان چیرگی شرع برجسته‌تر و پررنگ‌تر است.



شکل ۲. ساختار نظام سیاسی عصر غیبت در گفتمان علمای مشروعه‌خواه

چنان‌که گفته شد، رویکرد مشروعه‌خواهان به امر سیاست نهادینه شده در ساختار نظام سیاسی، بیش از آن‌که ایجابی و دربردارنده باشد، سلبی و بازدارنده است. امنیت و عدالت بازخوانی شده در سایه شریعت، بن‌مایه اصلی این پایگاه سلبی را می‌ساخت.

شریعت‌گرایان این هنگامه، به واسطه کارکردهای درونی مترتب بر نهاد سلطنت، و نیز خطر نفوذ بیگانگان، چیرگی آن را پذیرفته بوده‌اند. از دید این علما «تمکین از مقام سلطنت، وظیفه شرعی و تکلیف دینی است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۳۲) و «بایستی به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود» (آبادیان، ۱۳۷۴: ۵۰). مشروعه‌خواهان سست‌گرا، بیشینه هدف‌شان جایگزینی حکومت استبدادی با حکومت مطلق برپایه شریعت در چهارچوب سلطنت قاجار و بدون دست‌زدن به ساختار اجتماعی سنتی موجود بود. ترس آن‌ها بیش‌تر از ترویج فرهنگ جدید اروپایی بود (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۶۴). شیخ فضل‌الله بر آن بود که: «امور عامه یعنی اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد و تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام (علیه‌السلام) یا نواب او و ربطی به دیگران ندارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۷). «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 مردم‌اند باشد؛ و از این رو باید تمام قوانین، ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدینین است مرفوع گردد 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» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۶۹).

مشروعه‌خواهان با میرزای قمی، هم‌آوا هستند که: «حق تعالی چنان که پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردان و خواست ایشان از شر مفسدان قرار داده پس علما و غیرعلما به آن‌ها محتاج‌اند؛ هم‌چنین علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعای و مفاسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حقه پادشاه و غیرپادشاه به آن‌ها محتاج‌اند» (حائری، ۱۳۸۰: ۳۲۶). در برداشت ویژه این متکلمین «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند و همین دو رکن است که آن‌ها را سیف و قلم گویند یا سیف و علم نامیده‌اند و هر دو رکن در امام جمع بوده است» (حائری، ۱۳۸۰: ۳۴۸). شیخ فضل‌الله در تبارشناسی تاریخی این موضوع می‌نویسد: «نبوت و سلطنت در انبیای سلف، مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم - علیه و علی آله الصلوه - مادام‌العمر و هم‌چنین در خلفای آن بزرگوار حقا ام غیره نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض

عوارض و حدوث سوانح مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینیه 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 خواهند بود» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

برای شیخ نوری، شاه بهترین جایگزین در زمان غیبت امام بود و می‌بایست مورد پشتیبانی قرار می‌گرفت. او تا آن‌جا پیش رفت که بگوید هر فردی که خواهان عدالت است می‌باید از دو جماعتی که حامی مذهب‌اند یعنی علما و سلاطین پشتیبانی کند (مارتین، ۱۳۷۹: ۱۸۷-۱۸۸). شیخ هدف اصلی حکومت را اجرای اوامر و نواهی شرع می‌دانست. اگرچه ظاهراً شکل حکومت برای این منظور مهم به نظر نمی‌آید، اما چنان‌که گفته شد، شیخ با حکومت مرکزی که در راس آن شاهی قرار داشت که مشروعیت خود را از روحانیان می‌گرفت، سر‌آشتی داشت (آبادیان، ۱۳۹۰: ۴۹). شیخ نوری با همین زاویه دید در پاسخ نامه تند عین‌الدوله در جریان تحصن مسجد جامع تهران بیان می‌دارد: «کسی که حیات و مماتش زیر قلم ما است چگونه جرات می‌کند چنین جملاتی را به زبان بیاورد. به او بگو ما از تو واهمه‌ای نداریم و عن‌قرب تکلیفت را روشن می‌سازیم» (فخرایی، ۱۳۵۶: ۶۸). تهریزی نیز در دیدگاهی هم‌راستا می‌گوید: «قانون شرع از طهارت گرفته تا دیات در کتاب‌های شریعت مبوب و مزبور و مشروحا مرقوم و مسطور است و اما [برای گرفتن] فروعاً متجدده و حوادث واقعه، به مفاد توقیع رفیع مبارک حضرت حجت غایب منتظر، عجل‌الله فرجه، باید رجوع کرد به کسانی که به احادیث ائمه علیهم‌السلام اطلاع دارند و حافظ دین و مخالف هوای نفس و دارای ملکه اجتهاد، [یا] به عبارت مختصر عالم و عادل [هستند] پس چنین شخصی که از همه دانا و بی‌غرض و خداترس باشد، در حوادث او را مطلع دانسته، به او امر او اطاعت کرده به احکام او متابعت نمایند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۳۴).

در سامانه نشانه‌شناختی علمای مشروعه‌خواه، ملت، ملیت و جامعه مدنی به معنای مدرن آن کم‌ترین جایگاه را دارد. در این نظام، میان مبانی حکومت دموکراتیک و حقوق‌بندگان خدا در شریعت، تعارضی ماهوی و سرشتی وجود دارد. اندیشه مشروعیت‌خواهی در چنین فضایی علیه مشروطه‌خواهی نشر و نمو یافت (آدمیت، ۲۵۳۵: ۲۲۷ و آدمیت، ۱۳۴۰: ۲۱۶). تا پیش از نهضت مشروطیت زمینه‌چندانی برای پیدایی احزاب سیاسی وجود نداشت. نیروی متشکل سیاسی غیرروحانی که بتواند نقش اپوزیسیون دولت و در معنای عام آن حکومت را به عهده بگیرد، در میان نبود. چنین نقشی عملاً به عهده روحانیون بود. تقسیم قدرت اجتماعی دو سو داشت، یا در حیطه اقتدار دین بود یا در حوزه اقتدار سلطنت که در معنای عام از آن به دولت تعبیر می‌شد. از نهادها و سازمان‌های جامعه مدنی خبری نبود. به همین جهت از شاه و صدراعظم و

وزرایش به روسای دولت و از مراجع و مجتهدان به روسای ملت تعبیر می‌شد. ملت در معنای شریعت، دین و آیین و گاه در معنای پیروان دین و آیین و دولت در معنای سلطنت، حکومت و عوامل آن، دستگاه قضایی، ثبت املاک و قراردادها و رسیدگی به مراجعات حقوقی و صدور احکام مربوط به آن، در اختیار روسای ملت یعنی روحانیون و حکومت سیاسی از آن دولت بود (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۶۵).

شیخ درباره نظام مشروطه مورد درخواست متجددین و علمای مشروطه‌خواه نیز بر آن بود که: «جهت حرمت مشروطه و منافات آن با احکام اسلامی و طریقه نبویه... بسیار است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۶). «حقیقت مشروطه عبارت از این است که منتخبین از بلدان، به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شوند و این‌ها هیات مقننه 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» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۴). «شبهه و زبیبی نماند که قانون مشروطه با دین اسلامی حضرت خیرالانام علیه آف التحیه و السلام منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است هر که باشد از عارف یا عامی از اولی الشوکه یا ضعیفی» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

در لایحه هفدهم زاویه حضرت عبدالعظیم از سوی شیخ و هم‌اندیشان شریعت‌خواه وی آمده است: «این مجلس از امور واجب‌الاطاعه نیست. وجوب اطاعت ثابت است از برای خدا و رسول خدا (ص) و ائمه (ع) و کسانی که نیابت از امام (ع) داشته باشند و معلوم است که این مجلس هیچ کدام نیست بلکه سلطنتی است شورویه، که به مذهب جعفری (ع) در صورتی که متصدیش غیر از خدا و سه طایفه دیگر باشند واجب‌الاطاعه نخواهد بود. بلی به مذاهب اربعه دیگران سلطان اولوالامر و واجب‌الاطاعه است» (شهوازی، ۱۳۸۶: ۱۹۳). وی می‌افزاید: «چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل‌الله فرجه، با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۵۴).

شیخ نوری در موارد فراوانی به این موضوع اشاره می‌کند که اساس مشروطیت بر قواعد دینی و فرهنگی غرب است و با توجه به پایگاه مادی آن، قابلیت بهره‌برداری در کشور

مذهبی و سنتی ایران را ندارد، و برقراری آن نابودی ارکان دین و جامعه را به همراه خواهد داشت. «اساس قانون مشروطه لباسی است به قامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب، طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند. هویداست این فرقه فرنگیان... سپاس دین و آیین ندارند» (رضوان، ۱۳۶۲: ۶۲). «ممکن نیست که آثار پارلمنت انگلیس بر آن [مجلس دارالشورای کبرای اسلامی] مترتب گردد و قانون آزادی عقاید و اقلام و تغییر شرایع و احکام را از آن گرفت و بر افتتاح قمارخانه و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اقامه منکرات نایل گردید» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۴۱). شیخ در نقل نخستین جشن انقلاب مشروطه بیان می‌دارد: «آن بازار شام، آن شیپور سلام، آن آتش‌بازی‌ها، آن ورود سفرا، آن عادیات خارجه، آن هورا کشیدن‌ها و آن همه کتیبه‌های زنده باد و زنده باد مساوات و برادری و برابری، می‌خواستند یکی را هم بنویسند زنده باد شریعت، زنده باد قرآن، زنده باد اسلام» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۱۳۰). از دید مشروعه‌خواهان، برپایی نظام مشروطه و مجلس شورا تنها زمینه فساد و تباهی و سستی شریعت را فراهم آورده است «از مجلس شورای ملی هم به جز سخت‌گیری بر مردم چیز دیگر ظاهر نشده. چیزی که ظاهر شده این‌که بایه و طبیعین قوت گرفته طلوعی دارند که شاید مسلمین باید از آن‌ها تقيه کنند» (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۹).

شیخ به دنبال تجویز نسخه‌ای بومی و استوار بر شریعت اسلام برای امر زمامداری بود. او در نامه‌ای به شیخ محمدتقی اصفهانی نامبردار به آقاجفی اصفهانی می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که اگر وضع مملکت بر گرفتن حراج شرعی بر صدقات لازمه از زکوه و غیرها... و صرف در مصارف اصناف ثمانیه... بشود... کارها اصلاح و زاد فی شرف الاسلام و حصل الشرف فوق الشرف و فیه من الفوائد الاسلامیه مالا یخفی اگرچه مناقشات علمیه در دقیق نظر بسیار است و لکن مقصود بعد از وقوع عمل بر وجه لابدیه به صحت اسم است و منافع مترتبه بر این اسم و اما طرق دیگر مما علیه ملل الاروبیین فیه اضمحلال الدین و انحطاط الاسلام و اهله و خوف الوقوع ولو بعد حین، فی مفسد کثیره و بالجمله اگر از اول امر عنوان مجلس سلطنت جدید بر قوانین شرعیه باشد قائمه اسلام همواره مشید خواهد بود» (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۸؛ برای آگاهی بیشتر بنگرید به: رضائی‌پناه و ایزدی، ۱۳۹۱: ۳۴-۳۸).

۴. قانون‌گذاری و مجلس شورا

شیخ فضل‌الله از دیدگاهی اصول‌گرا، به هرگونه مفهوم‌سازی و نهادسازی نوین، به‌چشم بدعت و نوآوری می‌نگریست (رضائی‌پناه و نواختی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۲۲) از دیدگاه شیخ فضل‌الله: «قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است؛ حتی ارش الخدش. لذا ما ابدا محتاج به جعل قانون

نخواهیم بود» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۵۶-۵۷). «اگر کسی را گمان آن است که مقتضیات عصر تغییردهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است، به جهت آن که پیغمبر ما (ص) خاتم انبیا و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن کسی است که آن چه مقتضی صلاح حال عباد است، الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد؛ پس بالبراهه چنین اعتقادی که مقتضیات عصر تغییردهنده بعضی از مواد قانون الهی است، منافات با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او را دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون کفر است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵-۶). «بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست و بحمد الله ما طایفه امامیه بهترین و کامل ترین قوانین الهیه را در دست داریم» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۴).

شیخ فضل الله لوری را باید نماینده و رهبر جریان دانست که رو در روی مجلس قرار گرفتند و از این راه ضمن ایراد گرفتن به قوانین مصوبه آن، برای اثبات برهان های خود از قواعد شرعی کمک می گرفتند و در واقع، شرع را در برابر قانون قرار می دادند (تکمیل همایون، ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۴). در اندیشه شیخ فضل الله، منبع اصلی تبیین و تفسیر قانون در عالم تشیع، علما و فقها هستند: «قانون ما مسلمانان همان اسلام است که به-حمدالله تعالی طبقه بعد طبقه، رواه اخبار و محدثین و مجتهدین متحمل حفظ و ترتیب شدند و حال هم حفظه آن بحمدالله تعالی بسازند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۴). «مگر دولت می تواند شرعا از قانون الهی اعراض کند و خود را از تحت آن قانون خارج سازد و خود قانونی جعل کند و در مملکت مجری دارد و بدین وسیله قانون الهی متروک شود؟» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۶۲). از دیدگاه شیخ لوری «اگر کسی را گمان آن باشد که ممکن و صحیح است جمعی از عقلا و حکما و سیاسیین جمع شوند و به شورا ترتیب قانونی بدهند که جامع این دو جهت باشد و موافق رضای خالق هم باشد، لابد آن کس از رقبه اسلام خارج خواهد برد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۲). «و این باور است که: «اعتبار اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۴). «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا اگرچه در امور مباحه بالأصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شد، حرام تشریحی و بدعت در دین است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۵۸). به باور شیخ: «در امور عامه و کالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است، یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام علیه السلام با نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آن ها در این امور حرام و غضب نمودن مسند پیغمبر صلوات الله علیه و امام علیه السلام است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

تبریزی هم می نویسد: «پس نباید گوش کرد حرف بعضی را که ما با دین کار نداریم

و نماز و روزه را تغییر نمی‌دهیم، بلکه امور سیاسیة مدنیة و دوایر دولتی را تنظیم کنیم. جواب آن است: همه این‌ها که می‌گویند در تحت یک حکمی از احکام شرع محمدی صل‌الله علیه و آله، مندرج است. از او گذشتن و قانون خارجه را مجری داشتن، به‌عینه حکم خدا را گذاشتن و حکم جاهلیت خواستن است که به چه تاکید در مواضع کثیره قرآن مجید از او نهی فرموده، زیرا احکام شرع و دین ما منحصر به نماز و عبادت نیست، بلکه همه اقوال و افعال ما لابد، در تحت یکی از احکام خمسہ مندرج است. خواه امور دولتی و سیاسی و خواه عبادات و معاملات بوده است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۴۲). نجفی مرندی نیز می‌گوید: «مسلم است که در هر موضوع هر مقدار قانونی اختراع شود، به‌همان مقدار این قانون اختراعی جانشین احکام الهیة شده، به‌همان مقدار از اساس اسلام کاسته شده و همان مقدار احکام و اوامر و نواهی شریعت اسلام از میان می‌رود. پس این قانون‌گذاری در حقیقت فقط و فقط برای فانی ساختن و مندرجا از میان بردن اسلام است و لاغیر» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۴۳).

برای مشروعه‌خواهان هلاک سنجش راستی یا ناصوابی هر امر، هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی‌اش با شریعت دانسته می‌شد. در این زاویه دید، شریعت مجموعه‌ای از قوانین بدون کمبود و کاستی، و داعیه مشروطه‌خواهی و به‌ویژه نماد آن، یعنی قانون‌گذاری و مجلس شورا، امری وارداتی است. شیخ می‌نویسد: «دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شورا گرفت. آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید» (ملک‌زاده، ۱۳۲۸: ج ۳: ۸۹). «ای عزیز اگر مقصود تقویت اسلام بود انگلیس حامی آن نمی‌شد و اگر مقصودشان عمل به قرآن بود عوام را گول نداده پناه به کفر نمی‌بردند و آن‌ها را یار و معین و محل اسرار خود قرار نمی‌دادند. اگر بهای آن بر حفظ دولت اسلام بود چرا یکی عضوی از روس پول می‌گرفت و دیگری از انگلیس؟» (توکمان، ۱۳۶۲: ۶۳-۶۴).

مشروعه‌خواهان به نمایندگی شیخ فضل‌الله در یکی از لوائح خود، بیان می‌دارند: «به‌هیچ وجه، غرض دنیوی نیست، فقط غرض، حفظ بیضه اسلام از انحرافات (است) لازمه) که ملحدین و زنادقه خذلهم الله اراده نموده، اولاً تلو کلمه مشروطه در اول قانون اساسی تصریح به کلمه مبارکه مشروعه و قانون محمدی بشود؛ ثانیاً، آن که لایحه نظارت علما که به طبع رسیده، بدون تفسیر ختم قانون شود و تعیین هیات نظارت هم در همه اعصار فقط با علمای مقلدین باشد چه آن‌که خودشان تعیین بفرمایند یا به قرعه خودشان معین شود» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۸). از دید وی، علما و فقهای شیعه، رسالت پاسداری از کیان دین را به دوش داشته و باید پاسدار باورهای مذهبی جامعه

اسلامی باشند: «مملکت ایران از هزار و سیصد و چند سال قبل که از آیین زردشتی به دین مبین محمدی (ص) شرف انتقال پذیرفته است، مجلس دارالشورای قائم دائم که امور جمهور اهالی را همواره اداره بکند، نداشته است. امروز که این تاسیس را از فرنگستان اقتباس کرده، به همین جهت که اقتباس از فرنگستان است باید علمای اسلام، که عندالله و عند رسول مسئول حفظ عقاید این ملت هستند نظری مخصوص در موضوعات و مقررات آن داشته باشند که امری برخلاف دیانت اسلامی به صدور نرسد و مردم ایران هم مثل اهالی فرنگستان، بی قید در دین و بی-باک در فحشا و منکر و بی بهره از الهیات و روحانیات واقع نشوند. این ملاحظه و مراقبه، حسن التکلیف الشرعی هم حالا که قوانین اساسی مجلس را روی کتب قانون اروپا می نویسد لازم است و هم من بعد در جمیع قرن های آینده الی یوم یقوم القائم (عجل الله تعالی فرجه)» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۵۶).

شیخ نوری در پی آن بود تا بار اسلامیت را در ساختار نظام مشروطیت برجسته تر کند. وی پس از کوشش های فراوان توانست برخی از خواسته های خود و هم اندیشان اش را در ساختار نظام قانون گذاری مشروطه، به ویژه متمم قانون اساسی و خاصه اصل دوم آن نمایان سازد. بر پایه این اصل، اسلامیت حکومت از راه نظارت فقیهان بر حکومت مشروطه مورد تایید عالمان دین قرار می گرفت (کدیور، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۳). این اصل مقرر می دارد: «مجلس شورای ملی... باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی، بر عهده علما اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست. لهما رسما مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد، از مجتهدین و فقها متدینین، که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند... تا موادی که در مجلسین عنوان می شود، به دقت مذاکره و غورسی نموده، هر یک از آن مواد معلومه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد، طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رای این هیات علما، در این باب، مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجه عجل الله فرجه، تغییرپذیر نخواهد بود» (صفائی، ۱۳۸۱: ۲۸۰-۲۸۱ و کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۴۱).

این اصل چنان استوار بود که حتی بزرگان مشروطه خواه نیز آن را تایید کردند. علمای سه گانه نجف در راستای مشروعیت بخشی بیش تر این ماده قانونی نوشتند: «از نجف اشرف توسط جناب حجت الاسلام نوری- دامت برکاته- مجلس محترم شورای ملی- شیدالله تعالی ارکانه- ماده شریفه ابدیه که به موجب اخبار واصله در نظام نامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسی و نحوها من الشریعات را به موافقت با شریعت مطهره منوط نموده اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنادقه

عصر به گمان فاسد حریت این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغنم و این اساس قویم را بدانم نموده لازم است ماده ابدیه دیگر، در رفع این زنداقه و اجرای احکام الهیه- عز اسمہ- بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا به عون... تعالی نتیجه مقصود بر مجلس محترم مترتب و فرق ضاله مایوس و اشکالی متولد نشود» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۳۷-۲۳۸ و کسروی، ۱۳۶۳: ۴۱۱-۴۱۲). آخوند خراسانی می‌افزاید: «یقین است که فصول نظام‌نامه قانون اساسی را به حسن مراقبت آن آقایان عظام طوری مرتب و تصحیح فرموده‌اند که در موارد راجعه به محاکمات و سیاسات با موازین شرعیه منطبق و به‌توارد انظار و مرور دهور و اعصار مورد شبهه و اشکال نباشد، ان‌شاءالله» (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۶۶ و ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۲۹-۳۰). علامه نائینی (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰)، سیلین‌سندین، بهبهانی و طباطبایی، و آقاسیدحسین رضوی نیز بر این اصل و اسلامیت مصوبات مجلس شورا مهر تایید زدند (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۶۵؛ برای آگاهی بیشتر بنگرید به رضائی‌پناه و نواختی‌مقدم، ۱۳۹۲: ۶۹-۷۰).

۵. مساوات و برابری

از دید شریعت خواهان عصر مشروطه، اگرچه انسان‌ها در ذات‌شان با یکدیگر برابرند، اما به‌واسطه عرضیات با هم متفاوت‌اند در اندیشه آنان، جامعه دارای صورتی سلسله‌مراتبی و آریستوکراتیک است که افراد، طبقات و شئون در آن دارای جایگاهی متفاوت هستند. «عدل اسلامی را که اساسش بر اختلاف حقوق است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۳)، نمی‌توان با مساوات موردنظر متجددین و مشروطه‌خواهان برابر کرد. برپایه این منطق، مساوات و برابری نمی‌توانست جایگاهی چندانی داشته‌باشد؛ به‌ویژه که چنان‌که بیان شد، مشروعه‌خواهان در رویارویی با هر پدیده و امری، آن را با سنگ خوانش ویژه خود از شریعت محک می‌زدند. در این مورد نیز آنان، مراد از مساوات و برابری را مساوات شرعی تفسیر نمودند. براین پایه طبیعی است که آنان با این موضوع مخالفت بکنند، چرا که از دید ایشان، مسلم و غیرمسلم هرگز در یک جایگاه قرار نمی‌گیرند و اسلام در مورد هر صنف و بخش از جامعه حکم ویژه خود را دارد. شیخ نوری در تبیین این امر بیان می‌دارد: «اسلامی که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام چگونه می‌شود گفت که مساوات است جز آن‌که خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز کند و احکام جدیدی تاسیس کند اعاذنا الله تعالی منه» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۰۸). «لفظ مساوات را که باعث تساوی حقوق و حدود مسلم و مشرک است از قوانین اساسی بردارند که اگر این کلمه بر جای بماند، کفر و ایمان در یک کفه و میزان هم ترازو خواهند بود و جهود و مسلمان در عرصه میدان عنان بر عنان روند» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۲۶۰). «لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است که فرق

ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند... اگر مقصود اجرای قانون الهی بود مساوات بین کفار و مسلمین نمی‌طلبیدند و این همه اختلافات که در قانون الهی نسبت به اصناف مخلوق دارند در مقام رفع آن بر نمی‌آمدند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۹-۶۰). شیخ نوری مبنای مساوات و برابری را در شریعت می‌جوید: «به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هر که را با هر کسی مساوی داشته، ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده، ما هم به اختلاف به آن‌ها رفتار کنیم» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۷-۱۷۸). به باور وی «لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۵۹). او در واکاوی قانون اساسی مشروطه چنین می‌نگارد: «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی‌الحقوق اند و در این طبع آخر به این عبارت نوشته شد اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود و این کلمه مساوات شاع و داع حتی خرق‌الاسماع و این یکی از ارکان مشروطه است... فعلی الاسلام السلام... بدانید مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

۶. حریت و آزادی

شیخ فضل‌الله به نمایندگی از علمای شریعت‌گرا، در واکاوی اندیشه و کنش مشروطه‌خواهان بر آن است که: «اگر مقصودشان اجرای قانون الهی بود و فایده مشروطیت حفظ احکام اسلامی بود، چرا خواستند اساس او را بر مساوات و حریت قرار دهند که هر یک از این دو اصل موذی خراب نماینده رکن قویم قانون الهی است؛ زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه آزادی و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است نه به مساوات... ای برادر عزیز! مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است مگر نمی‌دانی فایده آن، آن است که بتوانند فرق ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در منابر و لوايح بدهند و سب مومنین و تهمت به آن‌ها بزنند و القای شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰). شیخ خطاب به مشروطه‌خواهان می‌گوید: «این که بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزرا تعیین خواهد شد خیلی خوب و به‌جا است کسی نمی‌تواند تکذیب کند؛ اما این که فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد شد، این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیه کفر است» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۷۴).

دلیل اصلی مخالفت شیخ نوری با آزادی، ترس وی از زیان دیدن بنیاد دین، اشاعه فساد در جامعه و پیامدهای منفی مذهبی و اجتماعی آن است. او در واکاوی این موضوع بیان می‌کند: «این آزادی که این مردم تصور کرده‌اند... کفر در کفر است. من شخصا از روی آیات قرآن بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر

است. اما در آزادی‌شان یک چیز است که فقط و فقط در ضمیر عموم اگر کسی خیر به خاطرش می‌رسد بگوید، لاغیر. اما نه تا اندازه 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 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 پارتهی اجانب باشد برای خراج کار کند؟ از همه این مراتب گذشته، آزادی قلم و زبان برای این است که جرأید آزاد نسبت به ائمه اطهار (ع) هرچه می‌خواهند بنویسند و بگویند؟» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۲۱۰-۲۱۱). «جماعت آزادی‌طلب به توسط دو لفظ دلربای عدالت و شورا برادران ما را فریفته به جانب لامذهبی می‌رانند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۵۰). سیدکاظم یزدی نیز در پاسخ تلگرافی از ملامحمد آملی می‌نویسد: «از تجری مبتدعین و اشاعه کفریات ملحدین که نتیجه حریت موهومه است» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۲).

شیخ دلیل اصلی مخالفت خود با مجلس شورا را نیز بودن افرادی بی‌دین و آزادی‌طلب در آن بیان می‌کند: «کدام عالم است که می‌گوید مجلسی که تخفیف ظلم نماید و اجرای احکام اسلام کند بد است و نباید باشد؟ تمام کلمات راجع است به چند نفر لامذهب بی‌دین آزادطلب که احکام شریعت فیهی است برای آنها و می‌خواهند نگذارند رسماً این مجلس مقید شود به احکام اسلام و اجرای آن» (نجفی، ۱۳۷۸: ۲۰۱). وی در تبیین بیش‌تر آزادی موردپسند خویش می‌گوید: «مراد به حریت، حریت در حقوق مشروعه و آزادی در بیان مصالح عامه است، تا اهالی این مملکت مثل سوابق ایام گرفتار ظلم و استبداد نباشند و بتوانند حقوقی را که از جانب خداوند برای آنها مقرر است مطالبه و اخذ نمایند. نه حریت ارباب‌ادیان باطله و آزادی در اشاعه منکرات شرعیه که هرکس آن‌چه بخواهد بگوید و به موقع اجرا بگذارد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۶۳-۳۶۵). این موضوع نشان می‌دهد که وی با اصل آزادی مخالفت ندارد، بلکه تنها با آزادی در نسبت با احکام و فرمان‌های شریعت و صورت‌لگام گسیخته‌اش سر ناسازگاری دارد: «این‌که بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزرا تعیین خواهد شد خیلی خوب و به‌جا است کسی نمی‌تواند تکذیب کند. اما این‌که فرمودید آزادی نامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد شد این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیه کفر است» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۱۷۴).

یکی از نمایان‌ترین جنبه‌های نهضت مشروطیت، توسعه شتابان روزنامه‌نگاری بود و این وضع در ۱۹۰۷، هنگامی که گفته می‌شد تعداد جراید ایران بالغ بر نود جریده است، از هر زمان دیگری برحسته‌تر می‌نمود (براون، ۱۳۷۶: ۱۳۳). این پراکنش گسترده روزنامه‌ها و رسانه‌های نوشتاری، با گسترش اندیشه‌های التقاطی، مادی و توهین‌های

فراوان نسبت به شریعت، افراد و موازین پذیرفته شده جامعه همراه بود. شیخ نوری در واکنش به این فرایند بیان داشت که: «یک فصل از قانون‌های خارجه که ترجمه کرده‌اند، این است که مطبوعات مطلقاً آزاد است... این قانون با شریعت ما نمی‌سازد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۵۰). وی در نامه‌ای به پسرش در نجف نیز می‌نویسد: «یک کلمه در نظام‌نامه آزادی قلم ذکر شد، این همه مفسد روزنامه‌ها؛ وای اگر آزادی در عقاید بود، چنان‌که اصرار دارند آتش به جان شمع فند» (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۹۴).

۷. تفکیک قوا

اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی مشروطه درباره تفکیک قوا بیان می‌دارد: «قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: اول، قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلی حضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشا حق انشای قانون را دارد... دوم قوه قضاییه و حکمی که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شریعت و به محاکم عدلیه در عرفیات. سوم قوه اجراییه که مخصوص پادشاه است». این اصل در پی کوشش فراوان متجددین و علمای مشروطه‌خواه و برای تحدید قدرت پادشاه به تصویب رسیده بود.

مشروطه‌خواهان با اصل تفکیک قوا مخالفت می‌ورزیدند. از دید آنان این امر ناهم‌خوان با شریعت و گونه‌ای بدعت به‌شمار می‌آمد. از دید این علما، حکومت در زمان پیامبر (ص) و خلفای وی به گونه‌ای یکپارچه بوده و اقرباً از تفکیک قوا در آن دیده نمی‌شود. تفکیک قوای مطرح شده در جریان مشروطیت، بدعت و نوآوری در دین و مخالف اصول شریعت می‌باشد. شیخ فضل‌الله بر آن بود که: «از جمله مراد تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است؛ زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل، هر که باشد؛ و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید» (زرگری-نژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۶ و ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰). تیریزی نیز در همین راستا بیان می‌دارد: «حاصل کلام و فذلکه مرام آن‌که در دور مشروطه روی زمین، چون احکام الهیه وافیه و کافی به وقایع جزئیه و سیاسیه مدبیه در میان خود ندارند، لابدند مجلس پارلمنت مرکب از اعضا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و ملت خود را به اکثریت آرا دست آرند؛ به عبارت مختصر، دو مجلس لازم دارند، یکی مقننه که تشخیص قانون نماید و دیگری قوه مجریه که همان قانون را در میان مملکت مجری دارد اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعیه وافیه و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالف او را تجویز نمی‌کنیم و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است»

(زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۹).

نتیجه‌گیری

عصر مشروطیت، دوران نمودیابی بیشینه حضور قطعی و تعیین‌کننده علما در پهنه سیاسی و اجتماعی ایران معاصر، پیش از انقلاب اسلامی، بود. در این دوران و پس از پشت سر گذاردن دوران تثبیت فقه شیعه در دوران صفوی، علما در پی سویه‌دهی به این آیین در چارچوبی کلامی، برای نقش‌آفرینی در مناسبات زمانه بودند. انقلاب مشروطیت هم‌تنی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی علما را دگرگون ساخت. در این فراگرد، مشروطه‌خواهان هم‌سو با متجددین، خواهان خوانشی هم‌خوان با مقتضیات روز از شریعت شدند. آنان گرچه قائل به فروکاست مذهب در این مناسبات نبودند، اما برآن بودند که تشیع دارای توان بالقوه‌ای در پاسخگویی به نیازهای متحول انسان عصر مدرن است. این علما، در نسبت‌یابی میان نص و عقل، با طرح مقوله منطقه‌الفراغ، به جایابی برای عرفیات در کنار شرعیات پرداختند. این موضوع در سایه برجسته‌کردن نقش عقل بشری در منظومه نشانه‌شناختی تشیع با ابزاری کلامی امکان‌پذیر شد.

در برابر آنان، مشروطه‌خواهان به نمایندگی شیخ فضل‌الله، نص را بر عقل پیشی دادند. این علما، کانون نشانه‌شناختی خود را در مفهوم شریعت استوار بر نص یافتند. شریعت از دیدگاه نخبگان مذهبی شریعت-گرا، قانونی ازلی و ابدی است که توان تدبیر زیست فردی و اجتماعی بشر از گهواره تا گور را دارد. با وجود چنین ساختار یکپارچه و نیرومندی جای‌چندانی برای عاملیت سوژه انسانی وجود نخواهد داشت. شیخ فضل‌الله و هم‌اندیشان وی، به گونه‌ای اسلام سیاسی ایدئولوژیک باور داشتند که عقل‌گرایی مدرن در آن جایگاهی معتبر و فرادستی نمی‌توانست داشته باشد. شریعت‌گرایان در برابر عقل انسانی از عقل الهی سخن گفته و به جای قانون‌نویسی بشری به قانون‌گذاری پروردگار باور داشتند.



شکل ۳. ارکان معناشناختی گفتمان سیاسی - کلامی علمای مشروطه‌خواه

رویکرد شریعت‌گرایان به امر سیاست و اجتماع، رویکردی اصل‌گرایانه، سلبی و بازدارنده بود. آنان خواهان نگهداشت وضع موجود بودند. شریعت، امنیت و سنت سیاسی ارکان نشانه‌شناسانه این علما را سامان می‌دهد. شریعت در این خوانش که هم‌سو با رویکرد اخباری است، برابر با نص است که در مواردی با یاری عقل ملتزم به اصول مورد تفسیر و بازخوانی قرار می‌گیرد. در گفتار از بحث سنت سیاسی و امنیت، مشروعه به پیوستار رویه‌ای باور داشتند که از هنگام شاه اسماعیل صفوی رواج یافته بود و بهره‌هایی از سنت خلافت (و سلطنت) اسلامی در تجربه اهل تسنن، به‌ویژه در سده‌های میانه، نیز داشت. این رویکرد و سنت سیاسی، استوار بر دو وجهی شریعت-سلطنت بود. پادشاه به‌عنوان دارنده مقام سلطنت، نگهبان کيان جامعه اسلامی و برقرارکننده امنیت و رفاه برای آنان بود. همه ارکان جامعه موظف بودند حق وی در زمامداری را تا هنگامی که وی پاسداری از ارکان دین را به انجام می‌رساند، به‌رسمیت بشمارند. در سوی دیگر، نیز علما قرار داشتند که مشروعیت پادشاهان به آن‌ها بستگی داشت. فقها، منابع فکری و ایدئولوژیک جامعه اسلامی به‌شمار می‌آمدند.

در رویکرد سیاسی-کلامی مشروعه‌خواهان در امر سیاست توده‌های مردم جایگاه چندانی نداشتند. این رویکرد، مبانی نخبه‌گرایانه داشت. از سوی دیگر، به‌واسطه محافظه‌کار بودن این اندیشه سیاسی، مفاهیم بدعت و نوآوری در دین بارها و در مناسبت‌های گوناگون مطرح می‌گردید. در سایه این امر، هم‌چنین موج گسترده‌ای از تکفیرها نیز گسترش یافت. این موضوع به‌ویژه در ارتباط با متحدین و مشروطه‌خواهان نمود بیشتری پیدا کرد.

منابع

۱. اوجبی، علی (۱۳۷۵) کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران: اندیشه معاصر.
۲. اوجبی، علی (۱۳۸۷) کلام جدید، مبانی و آموزه‌ها، تهران: اساطیر.
۳. ایجی، عبدالرحمن (بی‌تا) المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم‌الکتاب.
۴. آبادیان، حسین (۱۳۷۴) مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران: نی.
۵. آبادیان، حسین (۱۳۹۰) بحران مشروطیت در ایران، چاپ سوم، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۶. آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۳) علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران: اختران.
۷. آجدانی، ماشاالله (۱۳۸۲) مشروطه ایرانی، تهران: اختران.
۸. آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه مشروطیت ایران، تهران: سخن.
۹. آدمیت، فریدون (۲۵۳۵) ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام.
۱۰. براون، ادوارد (۱۳۷۶) انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه: مهری قزوینی، تهران: کویر.

۱۱. ترکمان، محمد (۱۳۶۲) رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات،.... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱، تهران: رسا.
۱۲. ترکمان، محمد (۱۳۶۳) مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری، ج ۲، تهران: رسا.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا) شرح المقاصد فی الکلام، قاهره: بی‌نا.
۱۴. تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۴) مشروطه‌خواهی ایرانیان، تهران: باز.
۱۵. جرجانی، سیدشریف (بی‌تا) شرح المواقف، بیروت: عالم‌الکتب.
۱۶. جواد آملی، عبدا... (۱۳۷۵) ولایت فقیه و رهبری در اسلام، چاپ چهارم، قم: رجا.
۱۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰) نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۱۸. حقیقت، صادق (۱۳۸۱) توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: هستی‌نما.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹) کلام جدید، قم: حوزه علمیه قم.
۲۰. رضائی‌پناه، امیر و امین نواختی مقدم (پاییز ۱۳۹۱) علمای مشروطه‌خواه و مسایل کلامی- سیاسی نوپدید، فصل‌نامه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ۴، شماره ۱۳.
۲۱. رضائی‌پناه، امیر و امین نواختی مقدم (تابستان ۱۳۹۲) واکاوی آورد علمای عصر مشروطیت در چارچوب کلام جدید (روش‌شناسی علمای عصر مشروطیت در ایران)، فصل‌نامه جستارهای سیاسی معاصر، سال چهارم، شماره دوم.
۲۲. رضائی‌پناه، امیر و رجب ایزدی (بهار و تابستان ۱۳۹۱) بنیاد و ساختار نظام قانون‌گذاری و نمایندگی در آرای علمای مشروطه‌خواه (با کانونی بودن آرای شیخ محمدحسین نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی)، دو فصل‌نامه جستارهای تاریخی، سال ۳، شماره اول.
۲۳. رضوانی، هما (۱۳۶۲) لویح آقاشیخ فضل‌الله نوری، تهران: تاریخ ایران.
۲۴. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷) رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
۲۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸) قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ یازدهم، تهران: صراط.
۲۶. شهوازی، ستار (۱۳۸۶) بازخوانی روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۲۷. صفائی، ابراهیم (۱۳۸۱) تاریخ مشروطیت به روایت اسناد، تهران: ایران‌یاران.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا) شیعه قم: رسالت.
۲۹. علوی، سید محمد حسین (پاییز ۱۳۸۵) «روش‌شناسی علم کلام»، مجله معارف عقلی، شماره ۳.

۳۰. فارابی، ابونصر (۱۳۴۸) احصا العلوم، ترجمه حسین خدیو، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۱. فخرایی، ابراهیم (۱۳۵۶) گیلان در جنبش مشروطیت، چاپ سوم، تهران: کتاب‌های جیبی.
۳۲. فرامرز قراملکی، احمد (۱۳۸۶) استاد مطهری و کلام جدید، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۹) دولت و جامعه در ایران؛ انقراض قاجار و استقرار پهلوی، چاپ پنجم، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
۳۴. کدیور، محسن (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نی.
۳۵. کدیور، محسن (۱۳۷۷) حکومت ولایی، تهران: نی.
۳۶. کدیور، محسن (۱۳۷۸) حکومت ولایی، چاپ سوم، تهران: نی.
۳۷. کدیور، محسن (۱۳۸۵) سیاست‌نامه خراسانی، تهران: کویر.
۳۸. کسروی، احمد (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، چاپ شانزدهم، دو جلد، تهران: امیرکبیر.
۳۹. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۳۰ ق) شوارق الالهام، چاپ سنگی، تهران: بی‌نا.
۴۰. مارتین، ونسا. ای. (زمستان ۱۳۷۹) «شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت»، ترجمه: نوراله قیصری، پژوهش‌نامه متین، شماره ۹.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) حوزه‌های علمیه، اسلام و نیازهای امروز، تهران: حزب جمهوری اسلامی.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ چهارم، تهران: صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ سی و نهم، تهران: صدرا.
۴۴. ملک‌زاده، مهدی (۱۳۲۸) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، مصحح: مرتضی پارسا، تهران: ابن‌سینا.
۴۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶) مشتاقی و مهجوری؛ گفتارهایی در باب فرهنگ و سیاست، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
۴۶. ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۶۴) تاریخ بیداری ایرانیان، دو جلد، تهران: امیرکبیر.
۴۷. نائینی، محمدحسین (۱۳۸۹) تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، با پی‌نوشت‌های سیدمحمود طالقانی، چاپ دوم، تهران: صمدیه.
۴۸. نجفی، موسی (۱۳۷۸) مقدمه تحلیلی بر تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت و تجدد)، چاپ دوم، تهران: منیر.