

فقه مشروطه: جستاری در زمینه‌های پیدایش آن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۶

سید صدرالدین موسوی^۱

بهمن زارعی^۲

چکیده

انقلاب مشروطه یکی از اتفاقات مهم تاریخ معاصر ایران است که تأثیرات چشم‌گیری در مناسبات سیاسی و اجتماعی رقم زده و تحولات عینی و ذهنی مهمی به دنبال داشته است. در این انقلاب نخبگان اعم از روشنفکران و علما نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده‌اند. از میان نخبگان مذهبی، طیفی از علما با نگاهی مثبت و تعامل‌گرایانه با دنیای مدرن، مفاهیم سیاسی جدید را که پایه‌های نظام سیاسی مشروطه را شکل می‌داد با بهره‌گیری از ظرفیت‌های مکنون در فقه سیاسی شیعه توجیه دینی کردند و چنان دستگاه فکری تولید کردند که از آن می‌توان با نام فقه مشروطه یا فقه دموکراسی یاد کرد. پژوهش پیش‌رو با استفاده از روش هرمنوتیک زمینه‌گرای اسکینر ضمن اینکه زوایای آشکار و پنهان این دستگاه فکری را بازخوانی می‌کند به دنبال پاسخ به این پرسش است که فقه مشروطه درون کدام زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک متولد شده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد زمینه ایدئولوژیک آن را متون دینی از یک سو و مفاهیم سیاسی جدید از سوی دیگر شکل داده است. درباره زمینه عملی این دستگاه فکری نیز می‌توان به استبداد حاکمان قاجار و انقلاب مشروطه بعنوان دو عامل مهم یاد کرد.

واژگان کلیدی: فقه مشروطه، انقلاب مشروطه، ایران، دموکراسی.

۱. عضو هیات علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

۲. دانشجوی دکتری پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)



مقدمه

انقلاب اسلامی و انقلاب مشروطه دو رخداد مهم در تاریخ ایران اسلامی محسوب می‌شوند. هر دو انقلاب‌ها توانستند مفاهیم سیاسی جدیدی را وارد ادبیات سیاسی ایران معاصر کنند. انقلاب مشروطه نقطه عطف است، چرا که توانست برای اولین بار مفاهیم جدیدی مانند آزادی، برابری، مجلس، قانون و غیره را که از مولفه‌های حکومت مدرن محسوب می‌شود وارد جامعه ایران کند. ورود این مولفه‌ها که بعدها نام مدرنیته یا تجدد به خود گرفت سنت اسلامی را سخت به چالش کشید و طبعاً منجر به واکنش‌های متعددی از سوی نخبگان مذهبی گردید، بطوریکه می‌توان جدی‌ترین نزاع میان سنت و تجدد را در همین فضا تعریف کرد. واکنش‌ها به این پدیده را که در قالب سخنرانی‌ها و مکتوبات متعددی منتشر می‌شد، می‌توان در سه گروه روشنفکران، سنت‌گرایان و عالمان مشروطه‌خواه تقسیم‌بندی کرد.

روشنفکران که وظیفه توضیح و تبیین مفاهیم سیاسی جدید را بر عهده داشتند با اصالت دادن به تجدد، سنت اسلامی را مانع مهمی در متجدد شدن ایران دانسته و تنها راه حل را کنار گذاشتن سنت اسلامی می‌دانستند. گروه دوم سنت‌گرایانی بودند که فضای فکری کاملاً متفاوتی داشتند، این طیف از روحانیون در دو گانه سنت و تجدد با اصالت دادن به سنت هرگونه حرکت به سمت تجدد را منافی با الهیات شیعه دانسته و پذیرش آن را با عنوان وارد کردن امری غیردینی بر دین بدعت می‌دانستند. در چنین فضای دو گانه‌ای راه سومی متولد شد که با اصالت دادن به سنت تلاش می‌کرد راهی به سوی تجدد بیابد. این متفکران که در این نوشتار از آنها با نام عالمان مشروطه خواه یاد خواهیم کرد با تکیه بر سنت فقهی شیعه نه تنها مفاهیم جدید را با سنت اسلامی بیگانه ندیدند، بلکه کوشش کردند آن‌ها را جذب و مبانی دینی سازگار کنند. دفاع این عالمان دینی از نظام مشروطه در ایران که غالباً در نجف سکونت داشتند منجر به تولید دانش دینی نوینی در آن دوره شد که می‌توان با نام فقه مشروطه از آن یاد کرد. بر این اساس پژوهش حاضر به منظور درکی جامع‌تر از زوایای آشکار و پنهان تولد فقه مشروطه، به جای جستجوی صرف در گفته‌ها، به ناگفته‌ها نیز توجه خواهد کرد. همچنین در یافتن معنا از گفته‌ها و ناگفته‌ها، هر کدام را درون زمینه مناسب عملی و ایدئولوژیک خود قرار خواهد داد و از این طریق محدودیت‌ها و ظرفیت‌های تاریخی تولد فقه مشروطه را ارزیابی خواهد نمود. مساله اصلی پژوهش حاضر این است که فقه مشروطه درون کدام زمینه عملی و ایدئولوژیک حاکم بر عصر قاجار متولد شده است؟ می‌توان بر این ادعا خطر کرد که فقه مشروطه درون ادبیات علوم دینی فقهی رایج و پایدار در جهان شیعه و نیز در چالش با گرایش‌ها و مناسبات عملی غیردینی متولد شده است. برای اثبات این

فرضیه، با استفاده از روش هرمنوتیک اسکینر ابتدا به ایدئولوژی های آن دوره که شامل متون دینی که پای در سنت داشت از یک سو و اندیشه مشروطه خواهی که پای در تجدد داشت از سوی دیگر خواهیم پرداخت. سپس وارد مناسبات عملی آن دوره خواهیم شد تا بیان کنیم فقه سیاسی شیعه چگونه با زمینه عملی آن دوره که استبداد و مشروطه خواهی دو عامل مهم آن محسوب می شوند پیوند می خورد و تحولی عمیق را در خود تجربه می کند. حقوق مردم برای اولین بار به رسمیت شناخته می شود و حاکمیت ملی از منظر دینی قابل فهم می گردد.

پیشینه پژوهش

درباره فقه مشروطه، پژوهش های انجام شده بسیار اندک است. بجز آثار مرحوم فیرحی که تقریباً مهمترین بخش پیشینه تحقیق حاضر را شکل داده، یک مقاله با عنوان نسبت شریعت و قانون در فقه سیاسی مشروطه و یک یادداشت با عنوان فقه سیاسی مشروطه به مثابه گذار از سلطنت ملزومه یافت شد. در مقاله مذکور نویسنده با تمرکز بر مطالب آیت الله نائینی چگونگی پیوند میان قانون به مثابه پدیده ای مدرن و شریعت به معنای مجموعه احکام را توضیح می دهد و در یادداشت نیز نگارنده تلاش می کند چگونگی گذار از فقه سلطنت ملزومه به فقه مشروطه را بیان کند. در هر دو نوشته، نویسندگان هیچ اشاره ای به زمینه های عملی و ایدئولوژیک فقه مشروطه ندارند و مساله پیدایش فقه مشروطه که هدف اصلی پژوهش حاضر است اشاره ای نکرده اند.

مهمترین و نزدیک ترین پژوهش صورت گرفته درباره فقه مشروطه، آثار مرحوم داود فیرحی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران است. ایشان که عمده پژوهش هایش متمرکز بر عصر مشروطه بود از زوایای مختلفی، افکار تولید شده در این دوره را بررسی کرده و دیدگاه خود را به انحای مختلفی بیان کرده است. از مهمترین آثار چاپ شده ایشان در این زمینه می توان به دو کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر (جلد اول) و آستانه تجدد (شرحی بر تنبیه الامه و تنزیه المله) و دو مقاله با عنوان «آخوند خراسانی و امکانات فقه مشروطه» و «مبانی فقهی مشروطه خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» اشاره کرد. کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر (جلد اول) مهمترین اثر فیرحی در زمینه عصر مشروطه است که از دو بخش تشکیل شده: بخش اول با عنوان ماهیت فقه سیاسی است که در این بخش به تشریح دستگاه فقهی شیعه و مناسبات آن با امر سیاسی پرداخته و بخش دوم با عنوان فقه و مشروطیت، به تجزیه و تحلیل اندیشه فقیهانی پرداخته که به دفاع یا رد نظام سیاسی مشروطه برخاستند.

وی کوشش کرده از درون این نزاع ها، پیدایش فقه مشروطه را توضیح دهد. این کتاب از دو جهت با پژوهش حاضر تفاوت اساسی دارد. اولین تفاوت در روش است. ایشان در این اثر متن گراست و با تکیه بر متون دینی

تولید شده در عصر مشروطه به جستجوی ادبیات جدیدی است که از درون سنت دینی خارج می‌شود. این در حالی است که ما بر آنیم تکیه تنها به متن نمی‌تواند معنای نهفته در متن را آشکار کند، بر این اساس در مقاله حاضر در کنار متن به زمینه‌های عملی که متن در آن تولید شده نیز ورود کردیم که این بخش در آثار مرحوم فیرحی وجود ندارد. تفاوت دوم عدم پرداختن به زبان روشنفکری در آثار مرحوم فیرحی است. همانطور که در بالا آمد ایشان فقه مشروطه را از درون نزاع‌های فقهی حاکم بر عصر مشروطه جستجو می‌کند، در حالی که ما معتقدیم در کنار این نزاع‌ها، زبان روشنفکری در عصر مشروطه یکی از مولفه‌های مهم در پیدایش فقه مشروطه است که در این باره در بخش روشنفکران مفصل این موضوع را توضیح خواهیم داد.

کتاب آستانه تجدد دیگر اثر فیرحی در زمینه مشروطه است که هر چند در بعضی فصول و به صورت خیلی محدود به مناظرات فقهی مشروطه اشاراتی دارد اما به دلیل پرداختن صرف به تنبیه الامه و تنزیه المله آیت الله نائینی از مقاله ما دور می‌شود، چرا که متن تنبیه الامه تنها بخش کوچکی از پژوهش ما را تشکیل داده است. فیرحی درباره فقه مشروطه، دو مقاله با عنوان «آخوند خراسانی و امکانات فقه مشروطه» و «مبانی فقهی مشروطه خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» را در سال ۱۳۹۰ به کنگره بزرگداشت آخوند ملامحمد کاظم خراسانی ارسال کرده و در کتابچه کنگره چاپ شده است. ایشان در این مقالات همانطور که در عنوان پیداست تمرکزش بر مکتوبات آخوند خراسانی است، در حالی که پژوهش حاضر به فقه مشروطه به مثابه دستگاہ فقهی جدیدی می‌نگرد که آخوند خراسانی می‌تواند تنها بخش کوچکی از آن باشد. بر این اساس این مقالات نمی‌توانند مطالب پژوهش ما را پوشش دهند.

بطور کلی می‌توان تفاوت پژوهش حاضر با آثار فیرحی را در این مورد دانست که فیرحی کوشش کرده پیدایش فقه مشروطه را از دورن نزاع‌های فقهی حاکم بر عصر مشروطه بیان کند، اما تحقیق پیش‌رو در کنار این نزاع‌های فقهی به ادبیات روشنفکری تولیدشده در آن دوره و همچنین زمینه‌های عملی که فقه مشروطه درون آن متولد شده نیز ورود کرده است.

روش‌شناسی هرمنوتیک اسکینر

«در توصیفی کلان می‌توان روش‌شناسی اسکینر را ترکیبی از گرایش‌های متن‌محور و زمینه‌محور در نظریه‌های هرمنوتیک دانست» (بهروزی لک، ۱۳۸۲: ش ۲۸). آستین سه نوع کنش‌گفتاری را از هم متمایز می‌سازد که به ترتیب عبارتند از: بیانی محض، مقصود رسان و اثرگذار. اسکینر به تاثیر از او از میان سه نوع کنش‌گفتاری مزبور بیش از همه بر کنش‌گفتاری مقصودرسان تاکید دارد و متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. مضمون اصلی این نوع کنش‌گفتاری آن است که گوینده یا

نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری را انجام می‌دهد و از انجام این کار نیز قصد و منظوری دارد. از این لحاظ آنچه در تفسیر حائز اهمیت است کشف همین قصد و منظور است و وظیفه اصلی مفسر نیز چیزی جز این نیست (مرتضوی، ۱۳۸۱: ش ۱).

جیمز تولی که از شارحان اصلی مباحث اسکینر محسوب می‌شود معتقد است اسکینر تحلیل خود از فهم اندیشه سیاسی را با طرح پنج پرسش دنبال کرده است که سه پرسش اول در تحقیق حاضر مبنا قرار گرفته است. پرسش اول این است که نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون موجود که زمینه ایدئولوژیک را شکل می‌دهند چه کاری انجام داده است؟ پرسش دوم در بستر زمینه‌های عملی مطرح است؛ یعنی نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی موجود که زمینه عملی را شکل می‌دهد چه کاری انجام داده است؟ پرسش سوم اسکینر بر روی این بحث متمرکز شده است که در زمان نویسنده، علاوه بر متون کلاسیک حامل ایدئولوژی‌های پیش افتاده، چه ایدئولوژی‌های خرد کمتر شناخته شده‌ای وجود داشته‌اند که ممکن است در راستای اندیشه تازه نویسنده مورد توجه قرار گیرند و تاثیری بر اندیشه او بگذارند؟

پاسخ پرسش مرحله اول با قرار دادن متن در زمینه ایدئولوژیک آن فراهم می‌گردد. یعنی مجموعه‌ای از متون نوشته شده یا رایج در آن زمان، درباره همان موضوعات یا موارد مشابه و مشترک در شماری از هنجارهای مرسوم^۲. ایدئولوژی، زبانی از دانش سیاست است که با هنجارهای مرسوم خود تعریف شده و تعدادی از نویسندگان نیز آن را بکار می‌برند. از این رو در ارتباط با فقه مشروطه، متون حوزوی از یک طرف و لیبرالیسم و سوسیالیسم از طرف دیگر در شمار ایدئولوژی‌های این دوره می‌باشند. متون حوزوی بعنوان زمینه‌ی خاص ایدئولوژیک و افکار سیاسی جدید بعنوان زمینه‌های عام ایدئولوژیک آن دوره به شمار می‌رود.

پاسخ پرسش دوم با قرار دادن متن در زمینه عملی آن بدست می‌آید. اسکینر معتقد است: «زندگی سیاسی خود معضلات عمده‌ای را پیش روی نظریه پرداز سیاسی قرار داده و سبب می‌شود طیف خاصی از مسائل مساله انگیز گردیده و مجموعه مرتبگی از سوالات به موضوعات مهم مناظره تبدیل شوند» (بهرزولک، ۱۳۸۲: ش ۲۸). در رابطه با این مرحله می‌توان گفت هر نویسنده با دست بردن به قلم می‌خواهد در مقابل رفتارهای سیاسی خاصی قرار گیرد و آنها را تغییر دهد. منتهی او به این نتیجه می‌رسد که موانع ذهنی که اجازه نمی‌دهد اقدامات ضروری برای تغییرات سیاسی صورت گیرد، بردارد.

پرسش سوم اسکینر روی این بحث متمرکز است که نباید تمام توجه خود را به سمت ایدئولوژی‌های مسلط معطوف داریم، بلکه باید خرده ایدئولوژی‌های موجود در دوران نویسنده را برای درک بهتر متن بررسی

نماییم، زیرا بدون فهم این خرده ایدئولوژی‌ها نمی‌توان برداشت درستی از زمینه‌های شکل‌گیری گفتمان‌های بزرگ داشت. در واقع در این جا دو نوع متون قابل مطالعه می‌باشند: نوع اول شامل متونی است که اهمیت بالایی دارند و بازتاب دهنده ایده‌های قدیمی هستند و نوع دوم شامل متونی است که بازتاب دهنده تغییرات جدیدی‌اند که در ایده‌های قدیم در حال وقوع است.

زمینه ایدئولوژیک

برای بیان زمینه ایدئولوژیک حاکم بر عصر مشروطه باید متون تولید شده در آن دوره را بازخوانی کنیم تا بفهمیم فقه مشروطه درون کدام زمینه فکری تولید شده است. کدام دیدگاه‌ها را می‌پذیرد، کدام را نقد و رد می‌کنند. متون تولید شده در این دوره شامل دو نوع متون دینی و غیردینی است. متون دینی توسط فقها و متون غیردینی توسط روشنفکران تولید شده است. در این برهه متون غیردینی از اهمیت بالایی برخوردار است، چرا که متون دینی عمدتاً در واکنش به آنها مطرح شده است.

الف) متون غیردینی: لیبرالیسم و حکومت مشروطه

در میان متون غیردینی تولید شده در عصر مشروطه، لیبرالیسم توانسته بود به عنوان یک پارادایم غالب تفوق خود را بر دیگر اندیشه‌های سیاسی هم عصر خود تحمیل کند. درست است که سوسیالیسم و کمونیسم هم در مشروطه دخالتی داشتند، ولی به دلیل گرایش آنها به سمت تروریسم و رفتارهای خشونت‌آمیز (امثال حیدرخان عمو و غلو) دستاوردی نداشتند. آنهایی که دست به قلم بودند و روزنامه منتشر می‌کردند، بیشتر لیبرال بودند (زارعی، ۱۳۹۶: ۱۷۳). بحث را با این متون که عمدتاً با فضای فکری انگلستان پیوند خورده است و تولیدکننده مفاهیم دموکراتیکی مانند آزادی، برابری، قانون‌خواهی و غیره است آغاز می‌کنیم.

به نظر می‌آید میرزا صالح اولین کسی است که در کتاب خاطرات خود به سیستم سیاسی و دستگاه قضایی در انگلستان اشاره کرده است. وی شرحی از چگونگی به تصویب رسیدن ماگنا کارتاً و دیگر دستورها و فرامین آزادی برای مردم ارائه می‌دهد و کشور انگلستان را با عنوان «ولایت آزادی»، مجلس عوام آن را با نام «مشورت‌خانه» و از نمایندگان این مجلس تحت عنوان «وکیل الرعایا» یاد می‌کند. او اشاره می‌کند که نمایندگان مجلس توسط مردم انتخاب شده و این قدرت را دارند که هر

۴. Magna Charta واژه‌ای که به لاتین به معنای منشور کبیر می‌باشد و اشاره به قانونی دارد که در سال ۱۲۱۵ میلادی و توسط پادشاه انگلستان به تصویب رسید. بر طبق این منشور یا فرمان، شاه انگلستان موظف به پذیرش حقوق مردمان تحت حکومتش و احترام به برخی از رویه‌های قانونی گردید. مهم‌تر آنکه قدرت پادشاه انگلستان توسط قانون محدود شد.

فرمانی پادشاه و یا مجلس اشراف صادر نماید و به سود مردم آن سامان نباشد، معلق سازند؛ در ادامه از پادشاه انگلستان و دو مجلس عوام و اشراف به عنوان قوای سه گانه حکومت انگلستان یاد می‌کند (حائری، ۱۳۷۸: ۱۲). از دیگر متفکرانی که به تولید چنین متونی دست زده ملک‌مخامنه ناظم‌الدوله است. ملک‌مخامنه یکی از سرشناس‌ترین روشنفکران سیاسی عصر قاجار است که هم در دوره سلطنت ناصرالدین شاه و هم در دوره مظفرالدین شاه، در پیش‌برد تجددخواهی در ایران نقش بسزایی داشته است. ملک‌مخامنه از متفکران غربی بویژه فضای فکری انگلستان متأثر بود، به گونه‌ای که آدمیت او را نماینده جامع شرایط لیبرالسم قرن ۱۹ میلادی معرفی کرده است (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۴۲). ملک‌مخامنه گرچه آثار متعددی دارد اما مهمترین و تاثیرگذارترین اندیشه او را می‌توان در دفترچه غیبی و روزنامه قانون یافت. وی در رساله غیبی سعی دارد با طرح مفهوم قانون و تفکیک پادشاه از دولت، جایگاه پادشاه را در یک زمینه قانونی معین ترسیم نماید تا تصمیمات خودسرانه و غیرقانون‌مند او را مهار کند.

بر این اساس در راستای تاثیرپذیری از منتسکیو به آسیب‌های درهم‌تنیدگی دو نهاد قانون‌گذاری و اجرا اشاره می‌کند و تصریح می‌کند: «نظم و پیشرفت حکومت به جدایی این دو اختیار (اختیار وضع قانون، اختیار اجرای قانون) نیاز دارد و این دو اختیار از هم فرق کلی دارد» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۲۷). با این ایده در تلاش است قانون‌گذاری و اجرای آن را از تسلط پادشاه دور کند و قانون را به جایگاه اصلی خودش بازگرداند. وی در این رساله چنان اهمیتی به قانون می‌دهد که وجود آن را برای جلوگیری از هر ظلم و ستمی ضروری می‌بیند (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۱).

گرچه نظرات ملک‌مخامنه در دفترچه غیبی مهم است اما اهمیت انتشار روزنامه قانون و دیدگاه‌های منتشر شده در آن را نمی‌توان نادیده گرفت. تقریباً در همه شماره‌های منتشر شده در روزنامه قانون تاکید بر دموکراسی و ارزش‌های ضد استبدادی وجود دارد. ملک‌مخامنه در این روزنامه از قانون، مجلس و مشروطیت دفاع می‌کند و آنها را از حقوق طبیعی جامعه می‌داند. از نظر وی قانون به معنای اجتماع قوای آحاد یک جامعه برای حفظ حقوق همگانی است. او معتقد است قانون حکمی نیست که از دستگاه حکمران صادر شود حکم نمونه‌ای از استبداد و قانون نمونه‌ای از مشارکت است (روزنامه قانون، ۱۳۵۵: ۲-۴). انتشار روزنامه قانون گام بسیاری مهمی در تجددخواهی ایرانیان برداشت و ایده قانون‌خواهی را از حلقه تنگ روشنفکری خارج کرد و آن را به مطالبه عمومی تبدیل کرد.

پس از پیروزی انقلاب مشروطه در راستای تشکیل مجلس شورای ملی، مساله قانون به مرکز مناقشات نظری میان اندیشمندان بازگشت و ما شاهد تولید متون متعددی از سوی روشنفکران هستیم. درباره محتوای قانون، مهمترین مناقشه میان دو مفهوم آزادی و برابری بود که مهمترین پایه‌های یک نظام دموکراتیک را تشکیل می‌دهند. آزادی چیست؟ مرز

آن کجاست؟ چه ارتباطی میان آزادی شهروندان و شریعت وجود دارد؟ برابری به چه معناست؟ آیا برابری با مبانی دینی که به تمایزات متعددی میان مسلمانان حکم کرده در تعارض است؟ این‌ها نمونه‌ای از پرسش‌هایی است که داغ‌ترین مناقشه در تاریخ ایران معاصر را رقم زده است.

آزادی که از مهمترین لوازم برپایی نهاد مشروطه پارلمانی به شمار می‌رود در زبان روشنفکران خاستگاه کاملاً غربی داشت. ملکم در رساله ندای عدالت در توضیح مفهوم آزادی با تأثیرپذیری از لیبرال‌ها آزادی را با همان معنای آزادی مثبت می‌گیرد و آن را اینگونه توضیح می‌دهد: «برای توضیح معنی آزادی، اول باید این معنی را فهمید که در عالم هیچ حق و تکلیفی نیست که حد معینی نداشته باشد و حد آزادی این است که آزادی هیچ کس به حق هیچ کس خللی وارد نیورد» (ناظم الدوله، ۱۳۸۱: ۱۴۵). آخوندزاده از جمله روشنفکرانی بود که به دلیل دور بودن از ساختار سیاسی، نظرات خود را صریح‌تر از ملکم بیان می‌کرد. او با تقسیم آزادی به دو معنای روحانی و جسمانی، آزادی روحانی را به معنای آزاد شدن از عقاید دینی و آزادی جسمانی را به معنای رهایی از استبداد حاکمان تعریف کرد و هر دو را لازم و ملزوم یکدیگر دانست و به صراحت تأکید داشت عامل استبداد در جهان اسلام مذهب و عقاید مذهبی است و تا آنها را کنار نزنیم امکان رهایی از ظلم دیسپوت فراهم نخواهد آمد: «رستن از ظلم دیسپوت و عقاید پوچ پیش نمی‌آید مگر با علم و علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره، پروقره صورت نمی‌گیرد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید باطل. چه فایده مذهب تو با لیبرال بودن تو مانع است» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۱۹).

بدین ترتیب او آزادی را در عریان‌ترین شکل خود مطالبه می‌کند و هیچ‌گونه مرز و محدودیتی ماورائی را برای آن نمی‌پذیرد. طالبوف دیگر روشنفکر عصر مشروطه نیز انسان را بالفطره آزاد می‌داند و آزادی را مانند حقی بشری توصیف می‌کند و از طرفی آزادی را حقی ذاتی برای بشر می‌داند که سلب آن ممکن نیست بر این اساس وی آزادی را برای انسان یک مؤلفه وجودی می‌داند. تأکید می‌کند: «باید فراموش نکرد که آزادی ثروتی است عمومی موروثی. او را به وارث بالغ باید تسلیم نمود. آزادی نه مقدمه است و نه نتیجه، یعنی کلمه‌ای است و رای قاعده منطقی. آنچه در عالم از همه قوای منطقی مستثنی است فقط آزادی است. ما او را لفظاً و معنا مجرد می‌دانیم» (طالبوف، ۱۳۴۶: ۲۵).

برابری از مفاهیم دیگری بود که دغدغه اندیشمندان آن دوره را شکل داده بود. آدمیت نقل می‌کند: «از پردردسرتین مسائل مورد اختلاف، مساوات حقوقی اجتماعی افراد بود» (آدمیت، ۱۳۵۴: ۱۰۷). ملکم در رساله صراط مستقیم در مورد مساوات می‌نویسد: «مساوات بر دو نوع است: یکی مساوات نفوس و یکی مساوات در حدود و حقوق. مساوات در نفوس به این معناست که جمیع مردم از فقیر و غنی و عزیز و ذلیل، همگی فرزندان

آدم و برادران یکدیگر و در مرتبه واحدند... همچنین موافقت دین و آیین، که خدمت‌گزاری در نظام عالم است، مستحق اجر و جزایی می‌شود. همچنین مخالف دین و آیین مستوجب زجر و سزایی است، و از برای هر نقضی و مخالفتی حق جمیع اشخاص از عالی و دانی، عالم و عامی، امیر و فقیر، شاه و رعیت به مساوات باشد...» (آدمیت، ۱۳۵۴: ۲۱۷-۲۱۶).

میرزا آقاخان کرمانی برابری مطلق را از حقوق طبیعی می‌گیرد و عدم مساوات را عرضی می‌داند. وی می‌گوید: «در دوران زندگانی طبیعی، عدم مساوات در میان آدمیان وجود نداشت و همچنین فکر تجاوز و تعدی بر دیگری موجود نبود... اینکه قاعده کلیه در میان بنی نوع انسان مساوات است؛ یعنی بالذات افراد انسان باید مساوی باشند» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۱۰). طالبوف در این زمینه می‌نویسد: «مساوات یعنی: برابری بی‌تفاوتی و بی‌امتیازی وی از قول ارنست رنان می‌گوید نظام طبیعی بشریت برابری و برادری است؛ برادری برای اینکه همه اولاد آدمیم، برابریم چون امتیازی در تولید و مرگ نداریم، و آزادیم به جهت آنکه اقتضای طبیعت مانع نیافریده و شخصیت آدمی آزاد و تحت ریاست خود و از ریاست دیگران بیرون است» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳۲-۳۳). نکته‌ای که در بحث‌های طالبوف وجود دارد این است که دغدغه وی جمع دو مولفه آزادی و برابری است. مسأله‌ای که دغدغه فیلسوفان مشهور لیبرال قرن بیستم همچون رالز را به خود اختصاص داده بود.

روشنفکران بر اساس مبانی سکولاریستی از جمله عقل خود بنیاد و حقوق طبیعی و غیره به توضیح مشروطیت و اصول آن همچون آزادی و برابری مبادرت نمودند و بدین ترتیب جامعه مذهبی را نا آرام و فضای فکری حاکم بر دوره را وارد مناقشات جدی تری کردند. امثال آخوندزاده حتی با رد دیدگاه روشنفکرانی همچون مستشارالدوله که در رساله یک کلمه به امکان جمع میان حکومت مشروطه با مبانی دینی می‌اندیشید، می‌نویسد: «به خیال شما چنین می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۱۰). از نظر وی با وجود شریعت در جامعه هیچ راهی به پیشرفت جامعه ایرانی در دنیای جدید نیست. «مگر به هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می‌آید» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۱۳۹). تقی زاده در نطقی در مجلس بر غربی شدن جامعه تاکید صریحی دارد: «باید بخاطر داشته باشیم که به لحاظ مادی و معنوی و در زمینه دانش، تکنولوژی، موسیقی، شعر، سیاست و صنعت با تمدن غرب صدها فرسنگ فاصله داریم، بنابراین، بایستی... بدون کمترین تردید یا سوء ظن در جستجوی تمدن و پیشرفت اروپایی بکوشیم. باید در مجموع تسلیم بی‌قید و شرط تمدن غربی باشیم» (نظری، ۱۳۸۸: ۳۳۴). اینگونه اظهار نظرها که پیام تسلیم شدن بی‌قید و شرط جامعه در برابر مدرنیته را به گوش می‌رساند منجر به مقاومت نیروهای مذهبی در جامعه

گردید، و ما شاهد تولید متون دینی هستیم که این دیدگاهها را رد می‌کند و بر حفظ سنت اسلامی تاکید دارد. بررسی این متون هر چند کوتاه ما را برای فهم بهتر زمینه ایدئولوژیک فقه مشروطه یاری می‌کند.

ب: متون دینی: اسلام و تحریم مشروطه

حرمت مشروطه و تذکره الغافل و الرشاد الجاهل از مکتوبات منتسب به شیخ فضل الله نوری است که به رد نظام مشروطه و تحریم آن نظر دارد. وی درباره آزادی و برابری که دو پایه مهم نظام مشروطه محسوب می‌شد آورده است: «هریک از این دو اصل موذی و خراب کننده رکن قویم قانون الهی است زیرا قوام اسلام به عبودیت است نه بر آزادی و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است نه به مساوات» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۷۳-۲۷۲). در مورد آزادی با صراحت بیشتری می‌نویسد: «آزادی در اسلام کفر است، بخصوص این آزادی که این مردم تصور کرده‌اند، این آزادی کفر در کفر است. من شخصا از روی آیات قرآن برای شما اثبات و مدلل می‌آوردم که در اسلام آزادی کفر است» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۱۰).

شیخ شهید تقنین و جعل حکم را برای احدی جایز نمی‌داند و بر آن است جعل قانون از سوی نمایندگان مجلس بدعت است: «از جمله مواد، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه، که اول قوه مقننه است، و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم هر که باشد، در وقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل». (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۱۰). در نهایت نوری نتیجه می‌گیرد که برقراری حکومت مشروطه منوط به عبور از اسلام است. از این رو اساس مشروطه را مخالف با مبانی اسلام دانسته و تاکید می‌کند: «ممکن نیست 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 مرتد بر او جاری است.» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۴).

تبریزی از دیگر عالمان مخالف مشروطه و هم رای با شیخ فضل الله نوری است. وی در کتابی با عنوان کشف المراد من المشروطه و الاستبداد که در رد مشروطه نگاشته است، با توصیفی از موقعیت انسان مسلمان در دوره غیبت، مشروطه، مجلس و بطور کلی نظام تقنین مدرن را از بنیاد نامشروع می‌داند و می‌نویسد: «باری اگر جسارت نباشد، عرض می‌کنم همه نظام‌نامه‌ها که به حکام و وزارت‌خانه‌ها نوشته می‌دهند، من البدو الی الختم، مخالف با شرع است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳۴). او در مخالفت با مشروطه و وضع قانون در مجلس ضمن استناد به قرآن و سنت می‌نویسد: «حکم لازم الاتباع منحصر به حکم خدا و حکم کسی که منتهی به خدا می‌شود که عبارت از انبیاء و ائمه هدی و نواب خاص یا عام آنها که

فقیه جامع شرایط باشد و حکم خارج از اینها حکم طاغوت و افترا و باطل خواهد بود، بلکه مفاسد مشروطه و لطمات به شرع شریفه به مراتب بیشتر است از معموله معروفه که از او به استبداد تعبیر می‌شود» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳۴).

این ادعا در تقسیم بندی که وی از حکومت‌ها می‌کند بهتر فهمیده می‌شود. وی نظام‌ها را به سه نوع مشروعه، معموله و مشروطه تقسیم می‌کند و مشروعه را مختص امام معصوم می‌داند و نوع دوم و سوم را مختص دوره غیبت می‌بیند؛ و معموله (حکومت قاجار) را فسق و مشروطه را کفر می‌داند و بر پایه قاعده وجوب دفع افسد به فاسد، فسق را بر کفر ترجیح می‌دهد (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۴۹) و به این ترتیب اساس نظام مشروطه را در دوره غیبت ساقط می‌کند و انسان مسلمان را در چنبره حکومت استبدادی قاجار حفظ می‌کند. سیدعلی سیستانی نیز دیدگاه هماهنگی با تبریزی و نوری دارد و استقرار نظام مشروطه در ایران را به منزله نابودی اسلام در جامعه آن روز ایران می‌داند و ریختن خون مشروطه‌خواهان را حلال اعلام می‌کند: «المشروطه کفر و المشروطه طلب کافر ماله مباح و دمه هدر: مشروطه کفر است و مشروطه خواه کافر می‌باشد و مال او خون او ارزش ندارد» (آدمیت، بی‌تا: ۲۵۹). بدین ترتیب شاخه سنت‌گرای جریان مذهبی به دلیل فهم نادرست از محتوای مشروطه، اساس آن را با مبانی اسلامی در تضاد می‌دید و حکم به تحریم آن می‌داد.

زمینه عملی

فقه مشروطه همانند دانش‌های دیگر درون شرایط تاریخی خاصی تولید شده است. این دستگاه فکری به رفتارهای سیاسی و اجتماعی دوران خود و یا به عبارت دیگر به معضلات زمانه خود واکنش نشان می‌دهد و می‌خواهد با تکیه بر عقل و شرع تغییری مناسب در مناسبات اجتماعی حاکم بر جامعه به وجود آورد. استبداد حکومت قاجار از یک سو و انقلاب مشروطه از سوی دیگر معضلات زمانه فقه مشروطه هستند که به نظر می‌آید این دانش در واکنش به چنین شرایط تاریخی پدید آمده است.

الف: حکومت قاجار

جامعه ایرانی در عهد قاجار به دنبال شکست در دو جنگ با روسیه و از دست دادن بخش‌های عمده‌ای از اراضی تحت حاکمیت خود با انعقاد قراردادهای ترکمنچای، گلستان، پاریس و همچنین اعطای امتیازات تجاری یک‌جانبه به نفع قدرت‌های استعماری همانند امتیاز تالبوت، رویتر و داریسی و در نهایت تقسیم ایران به سه منطقه بی‌طرف و تحت نفوذ روسیه و انگلستان، گرفتار بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ناشی از شکست‌های نظامی و ناتوانی دستگاه استبدادی در مقابله با آنها گردید

(آبراهامیان ۶۷-۶۶). در دوره قاجار از لحاظ نظری قدرت پادشاه جز به سنت‌ها و اصول اخلاقی و مذهبی به قدرت دیگری محدود نبود و همه مقامات زیر دست و در واقع نه صاحب حق بلکه برخوردار از لطف و عطیه شهرباری محسوب می‌شدند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۴۵) و این همان چیزی است که طباطبایی از آن با عنوان «بحران خود کامگی» پادشاهان قاجار یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲).

به نظر بسیاری از نویسندگان، اقتصاد ایران در طول قرن نوزدهم وضع بسیار نامناسب و آشفته‌ای داشته است، فقر، تورم و کاهش ارزش پول کشور از یک سو و افزایش هزینه‌های دربار و مسافرت‌های پرهزینه شاه به اروپا و واگذاری امتیازات تجاری به خارجی‌ان از طرف دیگر کشور را درگیر نابسامانی‌ها و فلاکت شدیدی کرده بود که همین خود زمینه نارضایتی توده مردم را فراهم آورد. (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۹۰). در چنین شرایطی بود که جامعه ایران متوجه امر جدیدی بنام مدرنیته شد و بحث اصلاحات در ایران بطور جدی مطرح گردید. اصلاحات در ایران بواسطه شکست در جنگ با روس‌ها که به تازگی پا به مدرنیته گذاشته بود در بخش نظامی آغاز شد. وقتی اصلاحات نظامی نتایج مثبتی در پی نداشت بنابراین کم‌کم اصلاحات به سایر حوزه‌های اجتماعی هم کشیده شد که حوزه نظام آموزشی مهمترین آنها بود. با این حال تحولات چشمگیری حاصل نشد و اصلاحات به حوزه سیاست رهنمون گشت و همه به این نتیجه رسیدند که استبداد مهمترین عامل عقب ماندگی ایران است و باید علاج گردد؛ در نتیجه اصلاحات در حوزه سیاسی متمرکز شد (خانمحمدی، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۶). پاسخ مستبدانه و خشن حکومت در مقابل درخواست جامعه ایرانی مبنی بر اصلاحات سیاسی، نارضایتی شدید بسیاری از مردم ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم را فراهم کرد، جنبش مشروطیت نماد سیاسی این نارضایتی بود. این جنبش نهضت اصلاحی بود که تجار، اصلاح طلبان سکولار و علما آن را پایه ریزی کردند. از مهمترین اهداف آن می‌توان به رفع سلطه اجنبی، نجات کشور از ورطه ورشکستگی، پایان بخشیدن به هرج و مرج و بی قانونی و محدود کردن قدرت مطلقه شاه از طریق تدوین قانون اساسی و ایجاد مجمع مشورتی به نام مجلس اشاره کرد. در این میان کسبه و تجار منبع مالی و انسانی نهضت و علما و روشنفکران به ترتیب پشتوانه مذهبی و ایدئولوژیکی آن را تأمین کردند (خانمحمدی، ۱۳۹۲: ۴۸). عالمانی که پشتوانه مذهبی این نهضت را فراهم کردند طیفی از آنها بعدها بنیان‌گذاران فقه مشروطه شدند. فقیهانی که با مشاهده بحران آن روز جامعه ایران در جستجوی راه‌های بدیلی بودند.

ب: انقلاب مشروطه

انقلاب مشروطه در ایران تاثیر و پیامدهای مهمی در تحولات داخلی کشور بویژه در حوزه فکر و عمل سیاسی برجای نهاد. «این انقلاب از جهت

داخلی، در واقع کوشش برای یافتن توجیه ایدئولوژی یا عصیستی تازه برای برقراری و بازسازی آمریت بهتر، در شرایطی که ساختار سیاسی در حال نابودی است، [بود]... در مجموع پاسخ به بحران سیاسی حاکم بر جامعه ایران برای برقراری یک نظم سیاسی مبتنی بر قانون بود که هم قدرت بی حد و حصر شاه را محدود می کرد، و هم برای اولین بار به اهالی این مرز و بوم شخصیت حقوقی به عنوان شهروند بخشید» (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۲۶). پس از پیروزی انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی، سوالاتی درباره نسبت بین حکومت مشروطه با دین، نسبت قانون موضوعه بشری با احکام شریعت، نسبت بین و کیلان مردم و ولایت فقیهان، در جامعه و بین عالمان دینی بروز کرد. در این باره نظرات متعددی در پاسخگویی به سوالات یاده شده نوشته شد و رساله‌هایی منتشر گشت. در میان این نوشته‌ها، ادبیات دینی خاصی در مقام دفاع از نظام مشروطه تولید شد که باید آن را پاسخی به مناسبات سیاسی و اجتماعی دوره قاجار دانست.

در آن دوره که این ادبیات تولید شد، شاهان قاجار بعنوان ظل الله و حافظ الرعايا در زندگی، مقام و ثروت مردم دخالت و اعمال قدرت زیادی می کردند آنان خود را مالک همه زمینه‌هایی می دانستند که قبلا به کسی واگذار نکرده بودند. اعطای امتیازات و انحصارات فقط خود آنها بودند. شاهان قاجار گفته‌های خود را تا هنگامی که تعارض آشکاری با اصول اسلام نداشت، قانون قلمداد می کردند. وقایع نگاری می نویسد: «مردان عاقل می دانند که اگر عقیده‌ای مخالف نظر شاه داشته باشند زندگی خود را از دست خواهند داد.» همچنین اختیار عزل و نصب مقامات بلند پایه نیز در دست پادشاه بود. وقایع نگاری دیگر می نویسد: «سراغ ندارم و نشینده‌ام که شاه وزیری را عزل نماید ولی اموال او را توقیف نکنند» (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۶۲).

نهضت مشروطه در سال ۱۲۸۵ با هدف تحدید قدرت پادشاه و کاستن ظلم و ستم شاهان به پیروزی رسید و اولین مجلس شورای ملی در همان سال تاسیس شد. گرچه از سال ۱۲۸۵ تا ۱۲۸۷ فضای نسبتا باز سیاسی برقرار شد اما دیری نپایید که محمد علی شاه ضد مشروطه به سلطنت رسید و در سال ۱۲۸۷ مجلس شورای ملی را به توپ بست. تعداد زیادی از مشروطه‌خواهان دستگیر و اعدام شدند و تعدادی نیز از کشور گریختند. در این دوره یعنی از خرداد ۱۲۸۷ (به توب بسته شدن مجلس) تا تیر ۱۲۸۸ (تصرف مجدد تهران توسط مشروطه‌خواهان) شاهد استبداد غلیظ تری نسبت به دوره قبل هستیم. کلیه انجمن‌ها و گردهمایی‌ها عمومی از جمله مجالس عزاداری ممنوع شد، مجلس شورای ملی کاملا منحل گشت و شاه به قدرت مطلق العنان خود بازگشت و استبداد سیاسی بار دیگر در کشور برقرار شد (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۶۲-۱۲۲).

کواکبی در کتاب معروف خود طبایع الاستبداد می نویسد: «بسیاری از علمای ناظر در تاریخ طبیعی ادیان بر این نظرند که استبداد سیاسی از

استبداد دینی زاده می‌شود... در میان دو استبداد دینی و سیاسی مقارنه بدون انفکاک می‌باشد. که هر زمان یکی از این دو در ملتی موجود باشد آن دیگری را نیز به خود کشاند یا چون دیگری زایل گردد رقیفش نیز زایل گردد... شاهد این مطلب بسیار است. به قسمی که هیچ زمان و مکانی از آن خالی نیست و تمامی آنها برهان است بر این که دین را تاثیر، قوی‌تر از سیاست است» (کواکبی، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۴) عصر مشروطه پیوند استبداد دینی و سیاسی را تجربه کرد. «استبداد دینی کوشش کرد تا با مغالطه در دو مفهوم آزادی و برابری مشروطه را نظامی سراسر کفر نشان دهد. این رویکرد با تقلیل آزادی سیاسی به بی‌بند و باری‌های اخلاقی و دیگر وجوه منفی آزادی، از قداست آن کاست و آنرا موهوم و منفور کرد. آزادی از بردگی جائران را که مهمترین موهبت الهی برای انسان و عالی‌ترین مقاصد انبیاء است، با آزادی به معنای بی‌مانعی در اظهار فسق، منکر، کفر و غیره تعریف کرد و بدینوسیله انرژی نهفته در مفهوم آزادی را تخلیه و گریز از آزادی را در باور و جامعه مسلمانان نهادینه کرد.

بدین ترتیب آزادی که در کتاب و سنت اصل بود بدعت شد و استبداد که بدعت بود به اصل رایج و اندیشه جاری درآمد. مفهوم برابری نیز به همان بلای مفهوم آزادی دچار گشت. برابری سیاسی شهروندان در امور نوعی به مساوات مسلمان و غیر مسلمان در حوزه خصوصی مثل ارث و نکاح و دیه و غیره تقلیل یافت و به سمت بدعتی نابخشودنی رانده شد، به گونه‌ای که حامیان برابری سیاسی را همپایه زندقنه نشانند» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۸۸). صاحب تنبیه الامه تحلیل جالبی از مناسبات این دو شعبه دارد، می‌نویسد: «به درجه مشهوده و حالت حالیه که هم‌دستی با ظلمه و طواغیت موجب نفوذ کلمه و مطاعیت، و مساعدت‌شان به سکوت و عدم اعانت بر دفع ظلم مایه زهدفروشی و گرویدن» (نائینی، بی‌تا: ۵۷). نائینی در اینجا تلاش می‌کند نشان دهد که حاکمان مستبد در استقرار و تداوم حکومت خود نیازمند عالمان دینی هستند و پس از این که حکومت‌شان مستقر شد این استبداد دینی است که برای بقای خود نیازمند حضور در چارچوب استبداد سیاسی است تا از این طریق بماند و گسترش یابد.

پیوند زمینه عملی و ایدئولوژیک: پیدایش فقه مشروطه

تحولات داخلی در جامعه ایران از یک سو و تماس با جهان غرب از سوی دیگر، موجبات نارضایتی از حکومت قاجار را در میان مردم بویژه نخبگان فراهم کرد. در این شرایط عامل نارضایتی و بحران موجود در جامعه فقدان قانون و اختیارات بی‌قید و شرط حاکمان و در رأس آنان شاه شناخته شد و راه حلی که از سوی اندیشمندان برای برون رفت از این بحران ارائه گردید «مشروطه» بود. مشروطه‌خواهان کوشش می‌کردند برای اولین بار در تاریخ ایران، با تاسیس مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی، حکومت را که بر اساس تفکر فردی و استبدادی بود، به روند قانونی تبدیل کنند. بر این اساس

مساله «استبداد» دغدغه مشترک میان همه مشروطه‌خواهان و قانون‌تنها راه حل برون رفت از آن بود. تشکیل مجلس و طبعا تدوین قانون اساسی منجر به واکنش‌های متعددی از سوی نخبگان گردید و گروه‌های مختلفی در مقابل هم صف‌آرایی کردند و در این راستا متون متعددی در دفاع و رد آن به نگارش درآمد.

روشنفکران با زبان سکولار و غیردینی از استقرار چنین نهادی دفاع می‌کردند و کوشش می‌کردند با جداسازی قانون و شریعت راهی به سوی حکومت قانون بیابند. از سوی دیگر طیفی از عالمان دینی در مقابل آنها ایستادند و چنین روندی را مخالف شرع دانسته و سخن از مشروعه شدن مشروطه می‌دادند. این گروه از علما گرچه تلاش کرد از استقرار حکومت سکولار در عصر مشروطه جلوگیری کند و به نوعی توانست با مقاومت خود به حضور فقیهان در مجلس شورای ملی جهت نظارت بر تدوین قانون اساسی مشروعت دهد، اما قدرت مدرن‌تیه چنان بود که نه تنها حضور تأثیرگذار فقیهان را در مجلس از کار انداخت، بلکه نخبگان مذهبی مشهوری همچون آخوند خراسانی، نائینی، محلاتی و بسیاری دیگر را با خود همراه کرد. فقیهانی که در میان سنت‌گرایی و سکولاریسم به دنبال راه سوم می‌گشتند که هم سنت اسلامی را حفظ کنند هم راهی به سوی دنیای مدرن بیابند. این فقیهان موسسان فقه مشروطه هستند؛ عالمانی که به دفاع دینی از نظام سیاسی مشروطه پرداختند و آغازگر راه جدیدی در تاریخ فقه سیاسی شیعه شدند.

صاحب‌کفایه (آخوند خراسانی) تحلیل روشنی از تحولات عصر مشروطه دارد؛ وی با نگاهی مثبت به این دگرگونی‌ها آن را آغاز دوران جدیدی برای عالم می‌بیند و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های ایجاد شده به دنبال برچیدن حکومتی است که منجر به عقب‌ماندگی جامعه شده است. وی گرچه نگاه خوش‌بینانه‌ای به تحولات دارد ولی به چهره دوگانه دگرگونی‌ها نیز آگاه است و آن را هم تهدید و هم فرصت می‌داند. وی درجایی به تهدیدهای مدرن‌تیه که با اندیشه‌های سکولار در جامعه پیوند خورده بود اشاره می‌کند و می‌افزاید: «این سیل عظیم که به نام تمدن بشری از غرب به سمت ممالک اسلامی سرزیر است، اگر ماها رؤسای اسلام جلوگیری نکنیم و تمدن اسلامی را کاملاً به موقع اجرا نگذاریم، اساس مسلمانی تدریجاً از آثار آن سیل عظیم محو و نابود خواهد بود» (ورعی، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

از سوی دیگر کوشش می‌کند از ظرفیت‌های مکنون در دنیای جدید برای پیشبرد نظرات خود بهره‌گیری کند. لذا به مخالفان مذهبی مشروطه که لفظ مشروطه مشروعه را پیشنهاد داده بودند اینگونه واکنش نشان می‌دهد: «مگر سلطنت استبدادیه شرعی بود که از تغییر و تبدیل آن به سلطنت مشروطه به دسیسه عمر و عاص عنوان مشروعه نموده، محض تشویش اذهان عوام و اغلوطه دلفریب باعث این همه فتنه و فساد گشته، سفک دماء و هتک اعراض و نهب اموال مسلمین را اباحه نمودند؟ و عجا چگونه مسلمانان، خاصه علماء ایران، ضروری مذهب امامیه را فراموش نمودند که سلطنت مشروعه آن

است که متصدی امور عامه ناس و رتق و فتق کارهای قاطبه مسلمین و فیصل کافه مهمام به دست شخص معصوم و مؤید و منصوب و منصوص و مأمور من الله باشد» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴).

این مخالفت خراسانی بر یک مبنای عمیق مذهبی مبتنی است؛ او حکومت مشروع را حاکمیت امام معصوم می‌داند و در دوران غیبت هر نوع حکومتی را غیر مشروع قلمداد می‌کند و آنها را به دو قسمت مشروطه و جابره تقسیم می‌کند و مشروطه را مقدم بر جابره می‌داند: «سلطنت غیر مشروعه دو قسم است، عادله و نظیر مشروطه که مباشر امور عامه و عقل و متدینین باشند و ظالمه و جابره است، مثل آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خودسر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع غیر مشروعه عادله مقدم است بر غیر مشروعه جابره» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴). در نهایت آخوند خراسانی ایجاد چنان نظامی را در عصر غیبت واجب شرعی می‌داند و هرگونه مخالفت با آن را مخالفت با شرع قلمداد می‌کند: «مجلسی که تاسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترقیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است قطعاً، عقلاً، شرعاً، عرفاً راجح بلکه واجب است، و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است» (کدیور، ۱۳۸۷: ۹).

میرزا محمدحسین نائینی از شاگردان آخوندخراسانی و از دیگر عالمان مدافع مشروطیت است که با نگاشتن کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملّه پشتوانه نظری نظام مشروطه در ایران را محیا کرد و گامی مهمی در پیوند سنت و مدرنیته و طبعاً استقرار حکومت مشروطه در ایران برداشت. نائینی در مقایسه با سنت‌گرایان که هرگونه تغییر و نوگرایی را برنمی‌تابیدند و سکولارهای غرب‌گرا که یگانه راه ترقی و پیشرفت را تقلید کامل از غرب می‌دانستند، رهیافتی سازنده و تعامل‌گرایانه اتخاذ کرده است. او در آغاز کتاب پس از آنکه وجود حکومت را بعنوان یک اصل ضروری برای بشر می‌پذیرد و بر تعیین حکومت به دست خود ملت تأکید می‌کند (نائینی، بی‌تا: ۶). حکومت‌ها را به دو نوع تملکیه و ولایتیه تقسیم می‌کند و با رد تملکیه تلاش می‌کند نظام سیاسی مطلوب اسلام را در ولایتیه تبیین کند (نائینی، بی‌تا: ۸). نائینی حکومت ولایتیه را چنان حکومتی معرفی می‌کند که به دور از تحکم و استبداد بر مصالح و رضایت عموم استوار است. اشتراک و تساوی مردم و حاکم در امور نوعیه، امین و مسئول بودن حاکم و امانت بودن حکومت، مشارکت و نظارت مردم بر اعمال حکومت از مختصات دولت ولایتیه است که تنبیه الامه بر آن تأکید کرده است (نائینی، بی‌تا: ۱۲).

نائینی ضمن اینکه عصمت را به مثابه عالی‌ترین ضمانت ولایتیه بودن قدرت سیاسی پای می‌فشارد اما ساز و کار نظارت بیرونی را هم در دوره حضور معصوم و هم بویژه در دوره غیبت مورد تأکید قرار می‌دهد و حتی چنین کنترل‌هایی را قدر مقدور از جایگزینی عصمت در این دوران می‌داند. این ملاحظات نشان می‌دهد نائینی در دورانی که راهی به عصمت نیست نظارت بیرونی را به واضع

درونی حاکم اولویت داده و تاکید می‌کند: «با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک لاجرم باید تدبیری اندیشید که حسب قوه بشریه جامع این جهات و اقامه‌اش با اطراد و رسمیت بجای آن قوه عاصمه عصمت و حتی با مغضوبیت مقام هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی و قامت تواند بود.» (نائینی، بی‌تا: ۵۵) او این جایگزینی را موقوف به دو امر کرده یکی تشکیل مجلس دیگری تدوین قانون. این تحلیل نائینی از ادبیات فقه سیاسی از درون مفهوم شورا زاده و بسط می‌یابد. بطور کلی می‌توان برداشت کرد در اندیشه نائینی دولت ولایتی بر دو نوع تقسیم می‌شود نخست دولت معصوم (ع) که حکومت آرمانی نائینی است و دوم دولت مبتنی بر شورا، قانون و مجلس که همان حکومت مشروطه است.

صاحب تنبیه الامه پس از اینکه به حکومت مشروطه را بعنوان تنها دولت ناگزیر در عصر غیبت می‌پذیرد باید عدم تعارض محتوای آن را نیز با مبانی دینی بیان کند. نائینی در تشریح مفهوم آزادی که یکی از پایه‌های مهم نظام مشروطه محسوب می‌شود می‌نویسد: «حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره عبارت است از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت. و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی مابین هر ملت با حکومت تملکیه خودش، بر سر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب» (نائینی، بی‌تا: ۶۴). بر این اساس نائینی دو معنای آزادی را که آزادی از استبداد و آزادی از مذهب است از یکدیگر جدا می‌کند و بر آن است که در هیچ جای دنیا تلاش‌های مشروطه خواهانه ناظر بر آزادی از مذهب نیست. لذا با تاکید بر آزادی از استبداد، آزادی از مذهب را کفر و ارتداد می‌داند (نائینی، بی‌تا: ۶۴). وی در تشریح مفهوم برابری نیز مسیری همانند مفهوم آزادی پیموده است. وی در پاسخ به شیخ فضل الله نوری که بیان کرده بود: «یکی از مواد این ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند... اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۶۷)، دو معنا از برابری را (برابری در احکام و برابری در حقوق) از هم جدا می‌کند و هدف مشروطگی را برابری در حقوق می‌داند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۳۷). سپس به حقوق برابر حاکم در برابر ملت تاکید می‌کند و گام مهمی در مهار قدرت مطلق پادشاه بر می‌دارد: «اما مساوات تمام افراد ملت با شخص والی در جمیع حقوق و احکام و شدت اهتمام حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) را در استحکام این اساس سعادت امت، از سیره مقدسه حضرتش می‌توان فهمید» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۸). بطور کلی در تنبیه الامه مساوات در شرع مربوط به اجرای قوانین است و به بیان دیگر همه مردم در برابر قانون شرع برابرنند و این به معنای برابری آنان در مرحله پیشین، که وضع قانون است، نمی‌باشد. ثانیاً اصل مساوات در قانون اساسی، ناظر به تساوی مردم در برابر قوانینی است که برای ایجاد نظم در جامعه وضع می‌شود و محور کلی همه آنها منضبط کردن دولت مردان و تعیین وظایف آنان و نظارت بر عملکردشان است و هیچ ارتباطی به قوانین شرعی، که قانون‌گذار

بر اساس مصالح، برای عموم مردم یا برای گروه‌های خاص وضع کرده ندارد. وجود قوانین خاص، در کنار قوانین عمومی، برای عناوین خاص، امری طبیعی بوده و در همه جوامع رایج است (ورعی، ۳۸۲: ۱۵۵).

یکی از دیگر از متن‌های دینی که به دفاع از مشروطه پرداخت و تلاش نمود به مخالفان پاسخی از درون دین بدهد کتاب «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه» به قلم شیخ اسماعیل محلاتی است. وی از شاگردان آخوند خراسانی و محقق نائینی محسوب می‌شود. نام کتاب محلاتی حامل پیام صریحی است؛ بر وجوب یک حکم فقهی دلالت دارد که انجام آن مستوجب ثواب و ترک آن منجر به گناه و معصیت است. محلاتی در این رساله پس از تقسیم‌بندی حکومت‌ها به سه نوع حکومت امام، حکومت مطلقه مستبده، حکومت مشروطه محدوده، نوع اول را مختص دوران حضور و حاکمیت امام معصوم می‌داند و درباره نوع دوم می‌نویسد: «هیچ ذی شعوری برایش شبهه و تردید باقی نمی‌ماند که آن را بر نظام مشروطه محدوده ارجح بدانند.» لذا نتیجه می‌گیرد «فقط نظام مشروطه محدوده بهترین نظامی است که می‌تواند فواید عامه را تامین و مضار و مفسد نوعیه را از مملکت دور نماید» (محلاتی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

پس از تایید نظام مشروطه محلاتی فواید آن را بر می‌شمارد: «نخست آنکه به حکومت استبدادی پایان می‌بخشد و دوم آنکه بیضه اسلام را از رقیت کفار نگاهداری می‌کند» بدین ترتیب در نگاه محلاتی درگیری هر فردی در این جنبش مشروطه خواهی و معارضه با مجلس شورای ملی در حد محاربه با امام زمان می‌باشد (محلاتی، ۱۳۷۴: ۱۲۹). محلاتی در همین رساله با پرداختن به مساله آزادی مرز خود را با روشنفکران و سنت‌گرایان آشکار می‌کند. او همزمان که آزادی را از ضروریات اسلام می‌بیند و تعریف غربی از آزادی را نقد می‌کند و آن را نه بعنوان یک حق که روشنفکران مطرح می‌کردند بلکه منشا آزادی در غرب را مبانی دینی خود غربی‌ها می‌داند و معتقد است بیان آن در جامعه اسلامی مشکلی را حل نمی‌کند: «آزادی در برابر استبداد از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است و ملحض آن رفع ظلم و تعدی اقویا از خلق است.

اگر منکراتی در غرب شایع است، نسبتی به آزادی آنها از استبداد ندارد، بلکه از لوازم فرهنگ دینی آنان است و اما شیوع منکرات اسلامیه در ممالک اروپا، پس لازمه مذهب آنهاست، نه حریت ملت‌ها» (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۸). محلاتی در حالیکه تشکیل مجلس شورای ملی را مغایر با شرع نمی‌بیند خطاب به مشروعه‌خواهان تاکید می‌کند: «تکلیف واجبی حتمی علما در این دوره غیر از این نباشد که از رجال استبداد و خیالات استبدادیه چشم پوشند و به اخوان سیاسیون مملکت همدست شده قواعد تمدن و سیاست منظمه را با مراعات تطبیق آنها به سیاسیات حق اسلامیه و ... معمول دارند» (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۰). بطور کلی می‌توان اذعان کرد پاسخ به پرسش‌های زمانه مانند رابطه شریعت با مجلس یا قانون نیازمند بازاندیشی در دستگاه دینی بود. این

بازاندیشی در اندیشه بزرگان دینی همچون آخوند خراسانی، نائینی، محلاتی در دوره مشروطه رخ داد^۵ و به این ترتیب پارادایم فقه از شکل سنتی خود به سوی عرضه تفسیرهای جدید فقه‌های پیش رفت بطوریکه ادبیات سیاسی شیعه تحولی عمیق را در خود تجربه کرد و بدین ترتیب فقه مشروطه پدیدار شد. این دستگاه فکری توانست افزون بر حفظ پارادایم اصلی شیعه و جلوگیری از فرو ریختن آن، گفتمان تازه‌ای برای پاسخ‌گویی به مسائل و رفع معضلات برآمده از فضای جدید، پدید آورد که با گفتمان گذشته متفاوت بود. این دستگاه فقهی بر خلاف ادبیات قبلی که به مشروعیت سلطنت اسلامی رای مثبت می‌داد، با نفی هر گونه حکومت مطلقه در اسلام به نقش مردم و رضایت آنها در حکومت به مثابه امری شرعی پای فشرد.

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصد گرای اسکینر، فقه مشروطه را درون زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک آن مورد بازخوانی قرار دادیم و به این نتیجه رسیدیم که زمینه ایدئولوژیک آن را لیبرالیسم از یک سو و متون دینی از سوی دیگر تشکیل می‌دهد. لیبرالیسم در عصر مشروطه به دلیل خلاء نظری و حاکمیت استبدادی قاجار نسبت به دیگر اندیشه‌های موجود مقبول‌تر بود و به نوعی توانسته بود بعنوان پارادایم فکری قالب در جامعه آن روز ایران مسلط شود. آشنایی ایرانیان با مولفه‌های این مکتب فکری و توسعه آن توسط روشنفکران در سطح جامعه، ظرفیت مناسبی برای اندیشیدن و تفکر حول محور مفاهیم سیاسی جدید ایجاد کرد، اما از طرف دیگر سخت‌اندیشه دینی را به چالش کشید و به دنبال خود مقام و موقعیت علمای دینی را که در سازه اجتماعی تاریخی ایران نهادینه شده بودند متزلزل و لرزان کرد.

به این ترتیب فقه شیعه در معرض پرسش‌های مهمی قرار گرفت، پرسش‌های مهمی در باب مجلس، انتخابات، نمایندگی یا وکالت، قانون موضوعه و امثال این‌ها که در قالب حکومت مشروطه مطرح می‌شد؛ در چنین شرایطی اندیشمندان مذهبی دو واکنش متفاوت داشتند: گروهی این مفاهیم را با مبانی دینی خود در تعارض می‌دیدند و اصالت چنین ایده‌هایی را رد می‌کردند و بسط و گسترش آن را در جامعه به منزله نابودی اسلام قلمداد می‌کردند لذا تصمیم به تحریم حکومت مشروطه با تمام لوازم آن گرفتند. در مقابل، گروهی دیگر که غالباً در نجف اشرف سکونت داشتند با نقد آرای مخالفان مشروطه، نه تنها این ایده را در تضاد با سنت اسلامی نیافتند، بلکه نسبت به جذب و بومی کردن آن کوشش فراوان کردند. این گروه همان عالمان مشروطه خواه هستند که با بازاندیشی در رابطه دین و سیاست چنان دستگاه فکری تولید کردند که می‌توان از آن با نام فقه دموکراسی یا فقه مشروطه یاد کرد.

۵. متن‌های دیگری نیز در دفاع از مشروطه با نگاه دینی تولید شده که به دلیل محدودیت نوشتار از آنها اجتناب شده است. خطابه‌های طباطبایی، بهبهانی، تلگراف‌های علمای سه گانه نجف و ...

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد فقه مشروطه در کنار این زمینه نظری از شرایط تاریخی خاصی نیز تاثیر گرفته که آن را با عنوان زمینه عملی مورد بررسی قرار دادیم. یافته‌ها نشان می‌دهد رفتارهای مستبدانه حاکمان قاجار و پیروزی انقلاب مشروطه که منجر به خلق فضای سیاسی جدید در جامعه شد به تولد چنین دانشی کمک کرده است. فضای استبدادی حاکم بر عصر قاجار بر کسی پوشیده نیست اما انقلاب مشروطه نقطه عطف است. پیروزی این انقلاب و به دنبال آن تشکیل مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی موجی از افکار و اندیشه‌های جدید را بوجود آورد که با گذشته تفاوت بنیادینی داشت. این اندیشه‌ها دیگر نه به حق الهی پادشاهان بلکه به حقوق واگذار ناشدنی فرد معتقد بودند؛ نه مزایای استبداد سلطنتی و محافظه کاری سیاسی بلکه اصول برابری، آزادی و برادری را می‌ستودند. در این دوره، اندیشه و ادبیات سیاسی شیعه مرحله‌ای از بازشناسی، بازپروری و پاسخگویی به شرایط نوین را تجربه کرد که نتیجه آن تاسیس دستگاه فکری فقه مشروطه بود.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه گل محمدی احمد و فتاحی ابراهیم، تهران، نشر نی.
- آخوندزاده (۱۳۵۷)، میرزا فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده و حمید آراسلی، تبریز، نشر احیا.
- آدمیت فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- آدمیت فریدون (۱۳۵۴)، فکرموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، نشر پیام.
- آدمیت فریدون (۱۳۶۳)، اندیشه طابوف تبریزی، تهران، انتشارات دماوند.
- آدمیت، فریدون (بی تا)، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، نشر پیام.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، گام نو.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، مجموعه ای از رسائل و اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه های شیخ فضل الله نوری، تهران، موسسه رسا.
- تقی زاده سید حسن (۱۳۵۳)، مقالات تقی زاده جوهر تاریخ و مباحث اجتماعی و مدنی، ایرج افشار، تهران، انتشارات شکوفان.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷)، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- خانمحمدی، یوسف (۱۳۹۲)، تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، معرکه جهان‌بینی‌ها، تهران، احیای کتاب.

- روزنامه قانون (۱۳۵۵)، به کوشش هما ناطق، انتشارات امیرکبیر، تهران، شماره ۲.
- زارعی، بهمن (۱۳۹۶)، بررسی مقایسه‌ای اندیشه سیاسی نخبگان مذهبی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی با تأکید بر مطهری و نائینی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه مفید.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت: ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، تهران، نشر کویر.
- طالبوف، عبدالکریم (۱۳۴۶)، کتاب احمد؛ مجموعه‌ای از آثار طالبوف؛ گردآورنده مؤمنی، سازمان کتاب‌های جیبی، چ اول، تهران، مسائل الحیات. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز، ستوده.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۰)، آخوند خراسانی و «امکانات فقه مشروطه، کنگره بین المللی آخوند خراسانی، قم.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴)، آستانه تجدد «شرح تنبیه الامه و تنزیه المله»، تهران، نشر نی.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۹)، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه نفیسی و حکیمی، تهران، مرکز.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، سیاست‌نامه خراسانی، تهران، نشر کویر.
- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۷۸)، طبایع الاستبداد یا سرشت‌های خودکامگی، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ناظم الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله؛ حجت الله اصیل، تهران، نشر نی.
- نظری، علی اشرف (۱۳۸۸)، گفتمان هویتی تجددگرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹ شماره ۴ صفحات ۳۲۳ - ۳۴۵.
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۲)، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- جیمز تولی (۱۳۸۲)، روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۸.
- نائینی، محمدحسین (بی‌تا)، تنبیه الامه و تنزیه الامه یا حکومت از نظر اسلام. تهران. شرکت سهامی انتشار.