

تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت

□ قسمت دوم (۱)

● دکتر ناصر جمال زاده *

چکیده: براساس مفهوم «پارادایم» کوهن که عبارت است از اصول قابل قبول علمای یک حوزه از دانش، می‌توان «پارادایم امامت» را با اصول نصب، نص، عصمت که قابل قبول علمای شیعی می‌باشد و در قالبی نخبه‌گرایانه قرار دارد، ترسیم کرد. فعالیت علمای شیعه در زمانهای مختلف در جهت حفاظت از این اصول توجیه می‌شود. اگر چه در زمانهای گوناگون به مقتضای زمان جلوه‌های گفتمانی مختلفی پیدا کرده است، ولی اصل پارادایم محفوظ باقی مانده است. در عصر مشروطیت نیز در نتیجه رشد گفتمان غربی در دوره قاجاریه و بویژه در اواخر این دوره، در چارچوب پارادایم امامت، گفتمان علمای شیعه دستخوش تحولاتی شد. با اثرپذیری از گفتمان غربی، دو گفتمان جدید مشروطه خواهی و مشروعه خواهی در میان علما پدید آمد، که موضوع این مقاله نشان دادن این تنوع گفتمانی در اندیشه علمای این دوران است.

واژه‌های کلیدی: ۱. علمای شیعه ۲. شیخ فضل‌الله نوری ۳. محمدحسین نائینی ۴. مشروطیت ۵. مشروطه مشروعه

گفتمان علمای مشروطه خواه

برای بررسی گفتمان علمای مشروطه خواه، لازم است تا تفسیری را که این علما از علت اثرپذیری خود از گفتمان غربی ارائه می دهند، بدقت بررسی کنیم. این گروه بر خلاف علمای مشروطه مشروعه، از اعلام این نکته که در حال حاضر بعضی از مفاهیم و نهادهای خود را از گفتمان غربی گرفته‌اند، ابایی ندارند. اینان در توجیه‌های خود سعی دارند غربیان را در اخذ مفاهیم که موجب پیشرفتشان شده است، وامدار اسلام و مسلمانان نشان دهند؛ ولی به صورت تلویحی اثرپذیری خود را از مفاهیم جدیدی که در حال حاضر از طریق غرب آمده است، کتمان نمی‌کنند و به آن اعتراف دارند.

نائینی به عنوان نظریه‌پرداز این گفتمان، معتقد است که مفاهیم جدید وارداتی از گفتمان غربی مانند: نظام شورایی، مجلس، قانون، آزادی، برابری و رأی اکثریت، مسائلی خارج از عقل نوع بشر است و خود اروپائیان «قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول اقرار کردند» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۳) لکن اروپائیان به خاطر «حسن ممارست و مزاولت وجودت استنباط و استخراج» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۳) از منابع اولیه اسلامی توانستند این اصول را کشف کنند؛ و خودشان نیز بر این مطلب اعتراف دارند. «اصول تمدن و سیاسات اسلامیة را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت - علیه افضل الصلوة و السلام - و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۲) نمودند و «آنچنان ترقی و نفوذ از سیاسات اسلامیة اخذ» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۶۰) کردند. اما مسلمانان به خاطر «گرفتاری بند رقیبت و اسارت طواغیب امت» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۳) و در عین حال «معرضین از کتاب و سنت» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۳) به قهقرا برگشتند و حتی به آنجا رسیدند که (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۳):

«مبادی تاریخیه سابقه هم تدریجاً فراموش و تمکین نفوس ایّبه مسلمین را از چنین اسارت و رقیبت وحشیانه از لوازم اسلامیّت پنداشتند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیاتست منافی و با ضرورت عقلی مستقل مخالف و مسلمانی را اساس خرابیها شمردند.»

مسلمانان - بر خلاف غربیها - در متون دینی خود تعمق نکردند و از به کار گرفتن قوه عقل و

استنباط در آنها غافل ماندند، لذا گرفتار رقیب طواغیت شدند و به قهقرا گراییدند. ولی غربیان با به کارگیری این اصول، خود را از بندگی رها کردند و به اوج ترقی رسیدند. نائینی هم مسلکان خویش را در کوتاهی از استنباط اصول احکام سیاسی از کتاب و سنت به باد انتقاد می‌گیرد، که چرا آنان به دلیل غاصب پنداشتن مقام حکومت در زمان غیبت و انتظار فرج، از داخل شدن در مسائل سیاسی و استخراج احکام و اصول سیاسی باز مانده‌اند و فقط به استخراج اصول احکام عبادی پرداخته‌اند. آنان که توانایی این را داشته‌اند که از یک کلمه مبارکه: «لا تنقض الیقین بالشک» با قدرت استنباط دهها قواعد فقهی و اصولی استخراج کنند، توانایی این را نیز داشتند که اصول ناب سیاسی را از قرآن و سنت استخراج کنند ولی این کار را نکردند، و عامل عقب ماندگی ملت خود شدند. وی می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۵۹-۶۰):

با اینکه - بحمدالله تعالی و حسن تأییده - از مثل یک کلمه مبارکه: «لا تنقض الیقین بالشک» آن همه قواعد لطیفه استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق، چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیب طواغیت امت را الی زمان الفرج - عجل الله تعالی ایامه - به کلی بی علاج پنداشته، اصلاً در این وادی داخل نشدیم. و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلیص رقابشان از این اسارت منحوسه گوی سبقت ربوندند و مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ را از سیاسات اسلامیہ اخذ و به وسیله جودت استنباط و حسن تفریع این چنین فروع صحیحہ بر آن مرتب و بهمان نتایج فائزہ نائل شدند! و ما مسلمانان به قهقری برگشتیم.^۱

نائینی با استفاده از آیات و روایات عدیده، سعی دارد ارکان و اصول مشروطیت را مأخوذ از اسلام و بویژه مطابق با عقاید شیعه دوازده امامی نشان دهد. به یک نمونه از استنباطات وی در زمینه ضرورت ایجاد نظام مشورتی در امور سیاسی توجه کنیم، که چگونه از دل یک آیه، نظام نمایندگی مجلس برای مشورت در امور سیاسی را استخراج می‌کند (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۵۳):

«دلالت آیه مبارکه: «وشاورهم فی الامر [آل عمران، ۱۲۵] که عقل کل و نفس عصمت را بدان

مخاطب و به مشورت با عقلاء امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب، در کمال بدهاقت و ظهور است. چه بالضرورة معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار است نه اشخاص خاصه، و تخصیص آن به خصوص عقلاء و ادبا به حل و عقد، از روی مناسبت حکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود و نه از باب صراحت لفظیه و دلالت کلمه مبارکه: «فی الامر» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاق است، بر اینکه متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهره کلیه امور سیاسیه است هم در غایت وضوح و خروج احکام الهیه - عزاسمه - از این عموم از باب تخصص است نه تخصیص.»

وی در ارتباط با اخذ همه این اصول از اسلام و بخصوص تطابق آن با عقاید شیعه، چنین می‌نویسد (نائینی، ۱۳۶۸، صص ۵۸-۵۹):

«بعد از تنبه و التفات به این معانی و مبانی تمامیت این ترتیب و متقوم بودن حفظ نحوه سلطنت اسلامی به این دو رکن [مجلس، قانون] و مسئولیت مترتبه بر آن دو اصل مبارک - حریت و مساوات - و متوقف بودن این جانشینی [از قوه عاصمه عصمت] به همین تجزیه قوای مملکت، و مأخوذ بودن تمام این مبانی [از اسلام] پس از رد هر یک از فروع به اصل خودش از شرع قویم اسلام، خاصه از مقتضیات مذهب ما طائفة امامیه، چه قدر بدیهی [است].»

غیر از نائینی، در رسائل: عمادالعلماء خلخالی (خلخالی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۷)، ملا عبدالرسول کاشانی، (کاشانی، ۱۳۷۴، صص ۵۶۳ و ۵۸۶)، آقا نور الله نجفی اصفهانی (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۴۲۴)، سید نصرالله تقوی (تقوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۹) و اسماعیل محلاتی (محلاتی، ۱۳۷۴، ص ۵۳۱)، از علما مشروطه خواه، همین برداشت را مشاهده می‌کنیم. همچنین در تقریظی که آخوند خراسانی بر کتاب تنبیه الامة نگاشت، بر مأخوذ بودن اصول مشروطیت از شریعت تکیه کرد و بر این برداشت صحه گذاشت (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱).

نائینی معتقد است که به اصول: مشورت، مساوات و آزادی، در صدر اسلام عمل می‌شد. و همین امر، باعث ترقی، رشد و پیشرفت در صدر اسلام شد. ولی به مجرد اینکه مسلمانان از زمان معاویه

گرفتار سلطنت استبدادی موروثی شدند، به انحطاط رو کردند. «ولی مادامی که حال سایر ملل هم بدین منوال و گرفتار چنین اسارت بودند، باز هم حالت وقوفی برای اسلام محفوظ بود.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۷) اما زمانی که ملل اروپایی بیدار شدند و خود را از قید رقیت نجات دادند، مسلمانان همچنان در خواب غفلت باقی ماندند. لذا، این فاصله بیشتر شد و آنان به ترقی و پیشرفت رسیدند، ولی مسلمانان عقب ماندند و به استعمار و چپاول از سوی ملل مترقی تن دادند. نائینی در این باره می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۴۹-۵۰):

«تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم من الاسلامیین و غیرهم، بر این معنی معتقدند که همچنانکه مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ اسلام در صدر اول - که در کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر و به کجا منتهی شد - همین عادل و شورویه بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات احاد مسلمین با اشخاص خلفاء و بطانۀ ایشان در حقوق و احکام بود، همین طور مبدأ طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه بر آنان هم که معظم ممالکشان را بردند و هیچ نموده که این اقلّ قلیل باقیمانده را هم ببرند، همین اسارت و رقیت مسلمین در تحت حکومت استبدادیۀ موروثه از معاویه، و فوز آنان است به حکومت مسئولۀ مأخوذه از شرع مسلمین. و چنانچه باز هم مسلمانان از این سکر و غفلت به خود نیابند و کما فی السابق در ذلت عبودیت فراعنه امت و چپاول چیان مملکت باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که - العیاذ بالله تعالی - مانند مسلمین معظم افریقا و اغلب ممالک آسیا و غیر ذلک نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامی را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیتشان به تنصر و مساجدشان کنیسه و اذانشان به ناقوس و شعائر اسلامی به زنا، بلکه اصل لسانشان هم مانند آنان مبدل و روضه منور امام هشتمشان هم پایمال نصاری خواهد گشت.»

بعد از اینکه نائینی نشان می‌دهد که مشروطیت و اصول آن در اسلام و قرآن و سنت وجود داشته است، تأیید می‌کند که اساساً غربیها در این راستا و امدار مسلمانانند، و این اصول را از آنان اخذ

کرده‌اند. وی با بیان این مطلب که: «مشروطیت اسمش تازه است، ولی مطلب قدیمی است» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۴۸)، مشروطیت را نظامی برخاسته از اصول اسلامی می‌پندارد که برای قرن‌ها به آن اصول عمل نشده است. نائینی معتقد است که اکنون مشروطیت از طریق غربیها و گفتمان غربی مجدداً به مسلمانان بازگردانده شده است، و مسلمانان با کمال خجلت و شرمساری مجبورند اصولی را که پایه‌گذار واقعی آن خودشان بودند، از دست دیگران تحویل بگیرند. وی در این باره می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۶۰):

«بعد اللتیا و اللتی اندک تنبهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان را با کمال

سربزیری از دیگران اخذ و مصداق: «هذه بضاعتنا ردت الینا» شدیم.»

بنابراین، نائینی از یک طرف غربیها را به خاطر اخذ اصول مشروطیت از اسلام مدیون می‌سازد، و از طرف دیگر علما و مسلمانان را به خاطر تعمق نکردن در متون دینی از منظر سیاسی محکوم می‌کند. وی به طور تلویحی قبول می‌کند که در حال حاضر مسلمانان مجبورند این نظام و اصول قواعد آن را از غربیها - که در این راه فرسنگها جلوتر از مسلمانانند - اخذ کنند.

یکی از پایه‌های این گفتمان - که در واقع تجلی حق مردم در حکومت است - ایجاد نهادی به نام مجلس است. اگر چه مجلس در اصل از گفتمان غربی گرفته شده، ولی به گونه‌ای دقیق با استدلالات عقلی و فقهی که بخوبی اجتهاد سیاسی فقیهان این دسته را می‌نمایاند، در داخل پارادایم شیعه قرار داده شده است. در اینجا، لازم می‌نماید به نمونه‌هایی از این‌گونه اجتهادها که در لزوم ایجاد مجلس مشورتی در این گفتمان در قالب پارادایم شیعه طراحی شده است، توجه شود.

اولین نمونه، مربوط به نائینی است. وی با نگاهی کارکردی به حکومت، مجلس را به جای «اصل

عصمت» در پارادایم قرار می‌دهد.

از آنجاکه در عصر غیبت، از اصل لزوم تشکیل حکومت‌گریزی نیست و از طرفی در زمان معصوم به سر نمی‌بریم تا با توجه به «اصل عصمت» و مصونیت او از «خطا و اشتباه» - که بنا بر مذهب طائفة امامیه اعتبارش در ولی نوعی (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۲) شرط است و با اتکا بر آن می‌توانیم از ظلم و

استبداد و سلطه‌طلبی او در امان باشیم- به ناچار در زمان غیبت باید جایگزینی برای این اصل پیدا کنیم که وظایف امام معصوم را در حد «قوة بشریه» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۵۶) انجام دهد که بتواند در حکم «مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی وقامت» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۳) باشد. بنابراین «گماشتن قوه و هیئت مسدده [مجلس شورا] بنا بر اصول مذهب ما، طائفة امامیه، قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت است» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۵۷) که «این مسدود رادع خارجی، به قدر قوه بشریه» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۵۶) است.

اجتهادسیاسی نائینی در چگونگی تداوم اصل پارادایمی «عصمت» در زمان غیبت، بر نگرش کارکردی او از حکومت استوار است. او از خلال وظایف و کارکردهایی که برای حکومت مطلوب بر اساس برداشت شیعی رسم می‌کند، به مدینه فاضله خویش، حکومت فردی معصوم، می‌رسد؛ نه به لحاظ حق مطلق فردی معصوم از برای حکومت. در نگاه او حکومت برتر معصوم، حکومتی است که قوانین الهی در آن اجرا می‌شود و به مردم ظلمی روا داشته نمی‌شود. این وظایف در چنین حکومتی به خاطر خصلت ذاتی عصمت در امام و اتصال او به منبع وحی، تأمین شده است و نگرانی از این بابت وجود ندارد. لذا، با چنین برداشتی از حکومت است که نائینی براحتی در شرایط غیبت به جایگزین کردن حاکمیت جمعی مردم از طریق ایجاد نظام مشروطه و مجلس به جای حاکمیت فردی معصوم تن در می‌دهد؛ زیرا وی با ایجاد چنین حکومتی و چنین مجلسی به انجام نسبی این کارکردها در حد عقول بشری - نه مانند معصوم - امیدوار است تا اگر نه مثل حکومت معصوم - حکومتی صد در صد عاری از خطا و اشتباه - که حکومتی در حد توان نزدیک به واقعیت حکومت ایجاد شود که به منزله سایه‌ای از آن معنا وقامت عمل کند.

همین برداشت کارکردی از حکومت مشورتی و لزوم ایجاد مجلس را نه به عنوان جایگزین قوه عاصمه - آنچنان که نائینی اجتهاد می‌کند- بلکه به عنوان «طریقی» برای رسیدن به واقعیت مطلوب حکومت که اجرای قوانین الهی و منع ظلم است، در اجتهادی دیگر از علمای مشروطه‌خواه که در رساله توضیح مرام دهخوار قانی آمده است، می‌یابیم. دهخوار قانی در ابتدا این نکته را بیان می‌کند که

اگر پیامبر اکرم ﷺ در صدر اسلام علی علیه السلام را به عنوان جانشین خود در امر خلافت انتخاب کرد و او را بر دیگران - همانند ابوبکر - ترجیح داد، به خاطر واقعیتهایی بود که از سیاست در جهت هدایت مردم و اجرای احکام الهی مد نظر داشتند. انتصاب حضرت علی علیه السلام به آن دلیل بود که عالمتر و شایسته‌تر از دیگران در اجرای این وظایف بودند، نه به خاطر نسبتی که با حضرت پیامبر اکرم ﷺ داشتند. و این، منظور نظر خداوند سبحان نیز بود. وی می‌گوید (دهخوارقانی، ۱۳۷۴، ص ۶۶۳):

«آنچه منظور نظر حضرت عدل حکیم تعالی و منظور نظر حجت و رسول او می‌باشد، صلاحیت و لیاقت است و بس. پس با وجود بودن صلاحیت و لیاقت مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام به مقام خلافت بیشتر از دیگران، خدا و رسول خدا ﷺ نمی‌توانستند غیر از آن حضرت را برای آن مقام تعیین کنند. یعنی با آن حال تعیین دیگری برای آن مقام با خدایی خدا و رسالت و امانت حضرت رسول ﷺ منافعی بود. چنانکه اگر لیاقت و صلاحیت سیدنا الصدیق [ابوبکر] بیشتر می‌بود، ممکن نبود که با آن حال مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام را بر آن مقام تعیین فرمایند.»

وی پس از اثبات «طریقت» خلافت و امامت حضرت علی علیه السلام، برای رسیدن به واقعیت حکومت اسلامی - که در آن اجرای احکام اسلامی بشود - «موضوعیت» فرد را به عنوان ملاک ترجیح منکر می‌شود. این، همان نگرش کارکردی به مسئله است، که نائینی به گونه دیگر مطرح کرده بود. در این بیان، فرد موضوعیت ندارد. اگر ابوبکر هم توانایی رساندن مسلمانان به حکومت حقیقی سیاسی را داشت، بر خدا و رسول او واجب بود که او را به عنوان خلیفه و جانشین به مردم معرفی کنند. اگر حضرت علی علیه السلام انتخاب می‌شود، برای آن است که «طریقتی» مناسب برای وصول به حکومت حقیقی سیاسی مد نظر خدا بوده است. مبحث «طریقت» از مباحث مهم علم اصول در شیعه است که موارد استفاده بیشماری در فقه عبادی دارد، و^(۲) دهخوارقانی از این مبحث در مباحث سیاسی استفاده می‌کند. حال ببینیم که وی چگونه این مبحث «طریقت» را به مشروطه، و مجلس و اکثریت آرا ربط می‌دهد، و آن را توجیه می‌کند. وی می‌گوید (دهخوارقانی، ۱۳۷۴، ص ۶۶۴):

«مناط اعتبار در مشروطیت، اکثریت آراء ملت است... اکثریت آراء از چه رو در مشروطیت مناط اعتبار است؟ از روی: «الحکم لمن غلب»^(۳) یا از روی طریق بودن آن است به رسیدن به واقع؟ اگر کمی تأمل کنیم، خواهیم فهمید که اعتبار آن از روی: «الحکم لمن غلب» نیست، بلکه از روی طریق بودن آن است به رسیدن به واقع و پیمودن راه سداد و سلوک سبیل رشاد... جماعتی که در تمام دنیا انقلاب راه انداخته حکومت استبدادیه را به حکومت مشروطه تبدیل نموده‌اند، غرضشان از این تبدیل چه بوده؟ آیا غرضشان نجات یافتن از دست ظالمان و متعديان و استخلاص از قید اسارت و بندگی فراعنة ظلام و گسترده شدن بساط عدالت و مساوات در میان تمام اهل مملکت و حصول استراحت و رفاهیت برای قاطبة امت بوده است؟ یا غرضشان مجرد تبدیل حکومت یک شخص بوده است به حکومت اکثریت ملت... اگر درست ملاحظه کنیم، خواهیم دید که در مجرد این تبدیل هیچ منظور عقلایی نیست، پس لا محاله غرضشان... همانا نجات یافتن از دست ظلام و استخلاص از قید اسارت و بندگی فراعنه و گسترده شدن بساط عدالت و مساوات فیما بین اهالی مملکت و حصول استراحت و آسایش عموم است.»

بر طبق یک اصل این گفتمان، مجلس در عین حال که نهادی نظارتی بر قوه مجریه می‌باشد، باید بتواند مشروعیت دینی و سیاسی را برای خود کسب کند تا به عنوان یک نهاد قانونگذاری و نظارتی به فعلیت برسد. مشروعیت دینی را از نظارت تأیید و تنفیذ فقها می‌گیرد و مشروعیت سیاسی را از نظارت آحاد ملت بر مجلس به دست می‌آورد.

برای مشروعیت دینی بخشیدن به چنین مجلسی که «جانشین قوه عاصمه عصمت» به شمار می‌رود، لازم است تا در یک قالب شرعی شیعی قرار گیرد؛ زیرا بر اساس اصل شیعی، رسیدگی به «امور نوعیه و سیاست امور امت» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵) که قرار است مجلس انجام دهد، بر طبق نیابت عام فقها از معصوم در زمره وظایف فقهاست. لذا برای حل این مشکل مشروعیت، لازم است تا این مجلس مشتمل بر شماری از مجتهدان عادل یا مأذونان از جانب آنان باشد. هر چند این مشکل بر مبنای اصول اهل سنت وجود ندارد و مجرد انتخاب در آنها کفایت می‌کند، ولی بر طبق اعتقادات شیعه اذن

فقیه برای جواز مشروعیت آن باید وجود داشته باشد. نائینی در این باره می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵):

«مشروعیت نظارت هیئت منتخبه مبعوثان بنا بر اصول اهل سنت و جماعت که اختیارات اهل حل و عقد است را در این امور متبع دانسته‌اند، به نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف بر امر دیگر نخواهد بود. اما بنا بر اصول ما، طائفة امامیه، که این‌گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می‌دانیم، اشتمال هیئت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره، برای مشروعیتش کافی است.»

تدوین اصل دوم متمم قانون اساسی به وسیله علمای مشروعه خواه و تأیید آن به وسیله علمای مشروعه خواه - که قبلاً ذکر آن آمد - در راستای همین کسب مشروعیت دینی توجیه می‌شود. اما مشروعیت سیاسی مجلس وقتی تأمین می‌شود که تحت مراقبت و نظارت آحاد مردم باشد تا جلوی استبداد جمعی مجلس گرفته شود. یعنی، همان‌گونه که وجود مجلس برای جلوگیری از استبداد پادشاه متصدیان او لازم است، نظارت مردم نیز برای جلوگیری از استبداد جمعی لازم می‌شود. همچنین، این نظارت به دلیل اصل نهی از منکر که بر همه واجب است، مالیاتی که همه مردم می‌دهند و مشورتی که در اسلام در آن سفارش شده، امری ضرور است (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۷۸-۷۹). نائینی در باره لزوم نظارت آحاد مردم بر مجلس برای جلوگیری از استبداد جمعی، می‌نویسد (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵):

«محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود، که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول [استیضاح] آحاد ملت باشند، فتور در هر یک از این دو مسئولیت موجب بطلان محدودیت و تبدل حقیقت ولایت و امانت به همان تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود در صورت انتفاء مسئولیت اولی، و به تحکم و استبداد هیئت مبعوثان

[مجلس] در صورت انتفاء مسئولیت ثانیه.»

مبحثی را که در ارتباط با حفظ چارچوب پارادایمی در این گفتمان در ذیل لزوم کسب مشروعیت دینی مجلس به وسیلهٔ تنفیذ علما باید مطرح کنیم، این است که چگونه به وسیلهٔ کسب این مشروعیت، علمای مشروطه‌خواه مشکل پارادایمی خود را در نظریهٔ اصلاحی خویش حل می‌کنند. مشکل این است که به طور مسلم، واقعیت حاکمیت جمعی فی نفسه در تضاد با شکل نخبه‌گرایانه پارادایم و اصل نصب است. هر چند نائینی یا علمای دیگر این گفتمان مسئلهٔ تضاد حاکمیت جمعی را با اصل دیگر پارادایم یعنی «اصل عصمت»، به این شکل حل کردند که مجلس را - که مظهر تجلی حاکمیت مردم بود - به عنوان سایه‌ای از قوهٔ عاصمه عصمت قرار دادند که در شرایط غیبت وظایف کارکردی حکومت را انجام می‌داد، اما مشکل اصل «نصب» و شکل نخبه‌گرایی در پارادایم - که باز در تضاد با حاکمیت جمعی بود - همچنان لاینحل باقی مانده بود. می‌دانیم که بر اساس اصل «نصب»، حاکمیت اصالتاً به نصب خداوند و از آن نبی و امام معصوم است. در زمان غیبت حاکمیت، به «نصب عام» به فقها می‌رسد، و مردم وظیفه دارند که در مسائل و مشکلات خود - از جمله امور سیاسی - به فقها مراجعه کنند. بنابراین، اگر «نصب فقیه» در امور سیاسی [امور حسبیه] - آن گونه که نائینی می‌گوید - «قدر متیقن» و از «قطعیات مذهب امامیه» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۴۶) باشد، دیگر مداخلهٔ عموم مردم و مجلس در آن روا نخواهد بود. او می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۷۸):

«چه بالضرورة از وظایف حسبیه - نه از تکالیف عمومی بودن وظایف سیاسیه اولاً و بالذات - مسلم و مجال انکار نباشد.»

پس در این گفتمان - تضاد حاصل بین اصول نصب از یک طرف - که در امور سیاسی نیابت عام فقها را از امور قطعیه مذهب امامیه می‌داند - و حاکمیت مردم از طریق مجلس در این گونه امور از طرف دیگر، چگونه حل می‌شود؟ آیا این دو را می‌توان با یکدیگر جمع کرد؟ به عبارت دیگر، آیا نظریهٔ دموکراسی حاکم در مشروطیت را نائینی و دیگر علمای گفتمان مشروطه خواه، می‌توانند با نظریهٔ نخبه‌گرایی (اصل نصب) شیعه جمع کنند؟

نائینی این مسئله را در گفتمان خویش به این صورت پاسخ داده است که حاکمیت جمعی، نظریه دموکراسی مشروطیت را در طول نظریه نخبه‌گرایی «نصب فقیه» قرار می‌دهد. یعنی، قوانین صادره از مجلس که تجلی حاکمیت مردم است - باید از کانال تأیید و تنفیذ فقها بگذرد تا قطعیت پیدا کند. بنابراین، رأی مجلس در طول رأی فقیه قرار می‌گیرد. به همین دلیل، علمای این گفتمان خواهان تحقق اصل دوم متمم قانون اساسی بودند. این اصل نظارت پنج نفر از علمای طراز اول را بر تصویب قوانین مجلس قرار داد تا در آن قوانین «غور نموده، هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرد و رد نمایند، که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علما در این باب مطاع و متبع» (کسروی، ۱۳۶۲، ص ۳۷۲) باشد.

بدین ترتیب، اصل نصب پارادایم به قوت خود باقی می‌ماند و حاکمیت جمعی از طریق مجلس هیچ‌گونه تعارضی با پارادایم پیدا نخواهد کرد، زیرا در نهایت این فقیه است که رأی را صادر می‌کند و حتی می‌تواند رأی مردم را نیز رد کند. و این، همان حاکمیت اصل پارادایمی نصب بر اصول دموکراسی حاکمیت جمعی است.

توجیه نائینی را با استفاده از عبارات خودش در تنبیه‌الامة، به این صورت خلاصه می‌کنیم:

در حال حاضر [عصر مشروطیت] «نظر به مغضوبیت مقام معصوم توسط مستبدین و عدم تمکن نواب عام بعضاً و کلاً از اقامه آن وظائف» حسبه که بر طبق نصب عام معصوم بر عهده آنان گذاشته شده است، «موجب سقوط وظیفه [یعنی وجود تحدید سلطنت استبدادی و کاهش ظلم و غصب] نمی‌شود». بنابراین، در این زمان «تحدید صحیح [سلطنت استبدادی]، جز بر این وجه [گماشتن هیئت نظار و قوه مسدده‌ای به نام مجلس] امکان ندارد. از طرفی، در دیدگاه شیعه ضرورت ندارد که الزاماً متصدی این‌گونه امور سیاسیهِ حتماً فقیه باشد، بلکه «اذن او در صحت و مشروعیت» مجلس کفایت می‌کند. لذا، «مداخله منتخبین به اذن مجتهد نافذ الحکومه و یا اشتغال هیئت مبعوثان به طور اطراد و رسمیت بر عهده‌ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره - چنانچه در فصل دوم از دستور اساسی متضمن است» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۷۹)، کفایت این امر را خواهد کرد. در واقع با این کار، مجلس و

قوانین آن در طول رأی فقیه قرار می‌گیرد، و هیچ‌گونه تعارضی هم با اصل نصب فقها در امور حسبیه نخواهد داشت. و بدین ترتیب رأی مردم بعد از تنفیذ فقها قابل، اجراست. بنابراین، - همان گونه که گفته شد- نائینی نظریهٔ نخبه‌گرایی شیعه را - که در قالب پارادایم مطرح بود- با دموکراسی پارلمانی جمع نمود، ولی حاکمیت نظریهٔ نخبه‌گرایی را بر دموکراسی در گفتمان خویش حفظ کرد.

یکی از اصولی که از گفتمان غربی گرفته شده و مربوط به مجلس است، «نمایندگی» می‌باشد. عده‌ای از «عقلا و دانایان مملکت و خیر خواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵) به نمایندگی از مردم انتخاب می‌شوند تا به کار «محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامهٔ وظایف لازمه نوعیه» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۵) بپردازند. مفهوم نمایندگی در این گفتمان، با مفهوم «وکالت شرعی» تفسیر می‌شود و حالتی درون دینی پیدا می‌یابد.

نائینی در تطبیق نمایندگی سیاسی به وکالت شرعی می‌گوید (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۷۹-۸۰):

«از آنکه از جهت مالیاتی که برای صرف در اقامهٔ مصالح نوعیه داده می‌شود و هم از سایر جهات مشترکه عمومیه که جز ولی منصوب من الله احدی در آنها ولایت ندارد، تطبیق به باب وکالت شرعیه ممکن است.»

گذشته از این، به نظر نائینی ضرورت ندارد که حتماً نمایندگی را به مسئلهٔ وکالت شرعی ربط بدهیم، تا مجبور باشیم بر جنبهٔ شرعی بودن آن استدلال کنیم. مطلق وکالت و نمایندگی با صرف نظر از جنبهٔ شرعی آن هم، در قرآن آمده است. آیاتی همانند: «حسبنا الله و نعم الوکیل» (آل عمران، ۱۷۳)، «و ما انت علیهم بوکیل» (زمر، ۴۱) و «والله علی کل شیء وکیل» (هود، ۱۲)، به مطلق وکالت و معنای عرفی آن - که همانا «واگذاردن زمام امر» است - نظر دارد و هیچ جنبهٔ شرعی در آن لحاظ نشده است. لذا، ما هم در مشروطیت می‌توانیم مطلق وکالت سیاسی را مد نظر قرار دهیم. چنین مفهومی منافاتی با کاربرد قرآنی ندارد، و ارتباطی با جنبهٔ شرعی آن هم پیدا نمی‌کند.

نکتهٔ سومی را که نائینی در این باره مطرح می‌کند، یک دلیل عقلی بر لزوم نمایندگی و وکالت

است. وقتی لزوم تعیین «هیئت نظاره» یا مجلس را با دلایل عدیده ثابت کردیم، لازمه آن را نیز که انتخاب نمایندگان مردم برای این کار است، باید بپذیریم؛ زیرا نظارت برای تحدید استبداد بدون وجود نمایندگان، معنا ندارد. به گفته او، بحث از «انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعیه» جز «مناقشه لفظیه» چیزی دیگر نیست و فایده دیگر ندارد (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۸۰).

اصل دیگر این گفتمان در باره مجلس، «اعتبار آرای اکثریت» است. ریشه این اصل مانند اصل نمایندگی، از گفتمان غربی است، ولی در دستگاه فکری علمای مشروطه خواه توجیه دینی می‌یابد. با توجه به سابقه تاریخی شیعه، شیعیان به خاطر اینکه همواره در اقلیت بودند و اکثریت جامعه مسلمانان را اهل سنت و جماعت تشکیل می‌دادند، همواره از آیات و استدلالاتی استفاده می‌کردند که دلالت داشت که اکثریت نادانند و به اشتباه می‌روند، همچون: «اکثر هم لا تعقلون» و «اکثرهم لا یعلمون»^(۴) همچنین، شیعیان با دلایل نقلی اثبات می‌کردند که اقلیت بر حقند، همچون: «و قلیل من عبادی الشکور». بر اساس این سنت تاریخی شیعی، همین مستندات مورد استفاده علمای مشروطه خواه نیز قرار گرفت. اما در این گفتمان، قرار است خلاف سنت تاریخی شیعی عمل شود، و دلایلی از کتاب و سنت برای اعتبار رأی اکثریت آورده شود. بدین ترتیب، پویایی فقه شیعی در تطابق با مقتضیات زمان - به گونه‌ای که حافظ شریعت اسلامی باشد - ثابت می‌گردد. و بار دیگر با اتکا به اجتهاد شیعی، تساهل در برابر اصولی از گفتمان غربی که قابل جمع با دیانت اسلامی و کیش شیعی باشد، به نمایش گذاشته می‌شود.

نائینی به چند دلیل عقلی و نقلی، اعتبار رأی اکثریت را ثابت می‌کند. وی در ارائه دلایل عقلی، از چند قاعده اصولی شیعه کمک می‌گیرد. یکی از این قواعد، «اخذ به ترجیحات عند التعارض» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۸۰) است. یعنی، زمانی که فقیه در انتخاب یک رأی در مسئله‌ای می‌ماند، باید رأی را انتخاب کند که ترجیحات بیشتری داشته باشد؛ مثلاً فقهای بیشتری به آن رأی داده‌اند. همچنین، بر اساس قاعده اصولی: «اخذ به اکثریت عند الدوران» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۸۰)، اگر در مسئله‌ای امر دایر بین اخذ به اقلیت یا اکثریت بود، عقل حکم می‌کند اکثریت را انتخاب کنیم؛ زیرا با انتخاب اکثریت

اقلیت را نیز خواهیم داشت. به قول معروف: «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». لذا، بنابر قواعد اصولی، عقل حکم می‌کند که در باره اعتبار رأی اکثریت در مجلس نظام مشروطیت، رأی بیشترین را بر کمترین رجحان دهیم؛ زیرا «اخذ طرف اکثر عقلاء ارجح از اخذ به شاذ است.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۸۰) همچنین، عقل حکم می‌کند که حفظ نظم بر بی‌نظمی و هرج و مرج ارجح است. و چون در اعتبار رأی اکثریت نظم و امنیت در جامعه حکمفرما می‌شود - زیرا به وسیله آن منافع قسمت عظیمی از جامعه به دست می‌آید -، لذا رأی اکثریت معتبر است. نائینی دلایل عقلی خویش را این‌گونه تکمیل می‌کند: زمانی که اصل شورویت نظام در زمان غیبت برای تحدید ظلم و استبداد اثبات گردید و به «نص قرآن» مشورت با عقلا نیز تأکید شد، چاره‌ای نداریم جز اینکه به لوازم آن نیز وفادار بمانیم. و لازمه نظام شورایی نیز اعتماد به رأی اکثریت است. و از آنجا که رأی اکثریت، تشریح یک حکم الهی نیست و مربوط به «غیر منصوصات» و امور عرفی است، لذا بدعت به شمار نمی‌آید.

نائینی برای ارائه دلایل نقلی خویش در اثبات رأی اکثریت، از مقبوله عمر بن حنظله و سیره پیامبر و ائمه اطهار کمک می‌گیرد. وی از مقبوله عمر بن حنظله که درباره نیابت عام فقها از معصوم است و در موارد اختلاف میان فقها درباره حکم یا حدیثی سفارش به اخذ رأی اجماع علما می‌کند (کلینی، بی تا؛ ج ۱، باب اختلاف الحدیث، حدیث ۱۰) اعتبار رأی اکثریت در امور عرفی را استنتاج می‌کند. در حالی که امام خمینی رحمته الله علیه از همین حدیث، به عنوان دلیلی برای اثبات حکومت فقیهان استفاده می‌کند (عنایت، ۱۳۶۲، صص ۸۰ و ۸۵). سپس، نائینی مستنداتی از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ احد و احزاب و سیره علی رضی الله عنه در جنگ صفین، برای اعتبار رأی اکثریت ارائه می‌کند (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۸۱-۸۳).

به عبارات نائینی در نحوه استدلال بر اعتبار رأی اکثریت که چکیده‌ای از دلایل عقلی و نقلی او در این باره است، توجه کنیم (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۸۰-۸۳):

«... اما فساد دعوی بدعت بودن آن [اکثریت آراء] از آنچه سابقاً در بیان حقیقت تشریح و بدعت گذشت، ظاهر و محتاج به اعاده نیست. گذشته از آنکه لازمه اساس شورویتی که دانستن به نص

کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عندالتعارض و اکثریت عند الدوران، اقوای رحجات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاء ارجح از اخذ به شاذات و عموم تعلیل وارد در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است، و به اختلاف آراء و تساوی در جهات مشروعیت، حفظاً للنظام متعین و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است. علاوه بر همه اینها، موافقت حضرت ختمی مرتبت علیه السلام به آراء اکثر اصحاب در مواقع عدیده... در غزوه احد... و همچنین غزوه احزاب همچنین موافقت حضرت سید اوصیاء علی علیهم السلام [در قضیه میثومه تحکیم] حکمیت در جنگ صفین [با آراء سوء اکثر... و فرمایش حضرتش که فرمود نصب حکمین ضلالت نبود، بلکه سوء رأی بود. چون اکثر بر آن متفق شدند، موافقت کردم.]

اصل دیگر این گفتمان، در ارتباط با حوزه قانونگذاری مجلس است. مجلس فقط حق دخالت در «غیر منصوصات» یا همان امور عرفی را دارد، که در شرع برای آنها حکم مشخصی وجود ندارد. از این زو، ورود آن به حوزه «منصوصات» - که حوزه احکام شرعی مشخصی در دین می‌باشد، ممنوع است. به عبارت دیگر، وضع قانون در زمینه منصوصات همچون: حدود و دیات، تخصصاً از حوزه وظایف مجلس خارج است. هرگز این‌گونه قوانین «به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۹۸) نیست. ولی در «غیر منصوصات» - که شامل وضع قوانینی برای «ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلاء و تعیین وظایف آنان و تشخیص وظایف نوعیه لازم الاقامه» می‌باشد -، مجلس می‌تواند قانون وضع کند. چنین قوانینی «تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل تغییر است.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۹۸) این وظایف در زمان حضور امام معصوم، مخصوص او و منصوبان از جانب او است. ولی در زمان غیبت، وظیفه «نواب عام»، فقهای امامیه، است که در این خصوص «ولایة الاذن» دارند (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۹۸). نائینی معتقد است که اگر فقها در زمان غیبت خودشان توانایی انجام دادن این امور را نداشته باشند، می‌توانند آن را به فرد یا نهاد دیگری مانند مجلس واگذار کنند. یعنی، فقها می‌توانند به مجلس اذن تقنین در امور عرفیه را بدهند. اما برای اینکه قوانین مجلس عنوان «قانونیت» و «رسمیت و نفوذ» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۱) بیابد، لازم است که از سوی مجتهدان طراز اول

که در واقع نمایندگان مراجع فقها می‌باشند، تأیید و تنفیذ شوند. در این صورت، قوانین مشروعیت پیدا می‌کنند و منافاتی هم با انجام دادن این وظایف توسط نواب عام ندارد.

بنابراین از دیدگاه نائینی، حوزه مشورت و قانونگذاری، در «غیر منصوصات» است (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۹۹)، و «قوانین راجعه به این قسم، نظر به اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار لا محاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲) و این مسئله - آن گونه که مخالفان، مشروعیت خواهان، گفته‌اند - تغییر از واجب به حرام، حرام به واجب یا مباح به مباح دیگر نیست، بلکه از باب: «عدول از فرد واجب است به فرد دیگر و قدر مشترک آنها که حفظ نظام و سیاست امور امت است واجب حسبی، و اختیار افراد تابع خصوصیات مصالح و مقتضیات اعصار و به ترجیح من له ولایة النظر موکول و با اصلحیت و از جهت فرد دیگر البته، عدول لازم خواهد بود.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲)

بنابراین، با این توضیحات نائینی می‌توان چنین استنباط کرد که از نظر او، حتی ایجاد نظام مشروطه پارلمانی - که علمای هواخواه مشروطیت آن را پذیرفته‌اند - از باب واجبی برای حفظ نظام بوده است؛ زیرا اصل ایجاد نظام مشروطه نیز جزء «غیر منصوصات» است و در امور شرعی جای ندارد، لذا می‌تواند با تغییر مقتضیات زمان به شکل دیگر حکومتی تبدیل شود. ولی در زمان مشروطیت، نائینی آن را بهترین شکل موجود می‌پنداشت. بنابراین - همان گونه که در قبل گفته شد - شکل حکومت برای علمای این گروه موضوعیت نداشت، بلکه به عنوان «طریقی» برای رسیدن به واقعیت سیاست دینی به آن نگریسته می‌شد. بنابراین، با اختلاف زمانها امکان تغییر اصل طریقه نیز وجود دارد؛ همان گونه که تغییر قوانین موضوعه عرفی امکان دارد.

جمع‌بندی

در یک جمع‌بندی از گفتمان علمای مشروطه‌خواه، باید گفت که اینان همچون علمای مشروطه، وفاداری به اصول کلی پارادایم شیعه همانند: نصب، عصمت و نص را حفظ کردند. این گفتمان را

می توان تجلی اجتهاد سیاسی و اجتماعی فقهای این دسته در مقابل مفاهیم مأخوذ از گفتمان تجدد غربی قلمداد کرد. آنان با تکیه بر عناصر عقل، اصول فقه، قرآن و سنت، به اجتهاد در مفاهیم جدید گفتمان غربی در قالب نظام مشروطه پرداختند تا سازگاری کیش شیعه را با مفاهیم عقلی و تناسب شرع را با بعضی از اصول عقلی گفتمان غربی به نمایش بگذارند. در واقع، آنان چهره تطابق و تساهل مذهب شیعه را در برخورد با تمدنهای دیگر به نمایش گذاشتند، و حفظ اسلام، شریعت شیعه و مملکت ایران را در پرتو همین تطابق و تساهل می دیدند. در حالی که علمای مشروعه خواه از خود تطابق و تساهل کمتری نشان دادند، و حفظ اسلام را در حفظ متدینان به مذهب شیعه می دیدند. لذا از دیدگاه آنان کاهش متدینان و معتقدان به مذهب شیعه، عامل کاهش تساهل آنان در برابر گفتمان غربی به شمار می رود.

علمای مشروطه خواه تجلی حاکمیت مردم را در مجلسی می دیدند که رافع غصب پادشاه مستبد باشد، و به منزله سایه‌ای از قوه عاصمه مقام امام معصوم در شرایط غیبت برای کاهش ظلم از جامعه شیعیان عمل کند. آنان مشروعیت چنین حاکمیتی را - همانند علمای مشروعه خواه - در طول حاکمیت فردی فقیه قرار دادند تا در قالب «پارادایم امامت» - که مبتنی بر حاکمیت فردی معصوم بود - قرار گیرد. اجازه فقیه به قوانین مصوب مجلس مشروعیت می بخشید، حتی مشکل «غصب» آن را نیز حل می کرد. بدین ترتیب، مشکل پارادایمی پیش آمده نیز حل می گردید. همچنین، آنان تدوین قانون اساسی مبتنی بر شریعت شیعه را لازم شمردند تا به منزله رساله عملیه عبادی در مسائل سیاسی و اجتماعی، راهنمای عمل مجلس و سیاستمداران قرار گیرد. و بر این اساس، از اصول آزادی و برابری گفتمان غربی، تفسیری دینی ارائه شد. با این برداشت بود که آنان با نظام مشروطه و مشروطه خواهان هماهنگ شدند و از مجریان این نظام حمایت بسیار کردند، زیرا هیچ تصور نمی کردند که ممکن است مشروطه ایرانی - اسلامی، همچون مشروطه های غربی شود.

نتیجه‌گیری

در دوران مشروطیت، دو‌گفتمان جدید برای حل مشکلات و اعوجاجات و در جهت تطبیق خود با حوادث روز و مفاهیم گفتمان تجدد غربی پیدا شد. یکی از آنها، گفتمان علمای مشروطه‌مشروع به نمایندگی شیخ فضل‌الله نوری، و دیگری گفتمان علمای مشروطه‌خواه به نمایندگی میرزای نائینی بود.

هر دو گفتمان جدید برای حل معضل شکل حکومتی استبدادی - که به نظر آنان در آن زمان نقص کارکردی داشت - به نظام مشروطه‌پیشنهادی گفتمان غربی پناه بردند. بنابراین، علما از انضمام سیاست مبارزه با استبداد پادشاهی - که اصول: نظم، استقلال و حفظ اسلام گفتمان سنتی شیعی را در داخل به خطر انداخته بود - با اندیشه‌های نوین مطرح شده توسط گفتمان غربی - که خودش را خارج از فرهنگ بومی ایرانی و اسلامی در این روزگار به جامعه، علما و مردم تحمیل کرده بود - اندیشه‌ای را پدید آوردند که حاصل آن، تولد دو گفتمان جدید مشروطه‌خواهی بود. این دو، خصلتهایی از اسلام شیعی و گفتمان غربی را با خود به همراه داشتند. لذا فارغ از اختلافهای سطحی میان دو گفتمانی که در ظاهر آنها را در تقابل یکدیگر قرار می‌دهد، اگر با نگاهی کلان به آنها نظر بیفکنیم - که قصد ما در این مقاله بوده است -، دیگر آنها را متعارض نمی‌یابیم. در واقع، ما آنها را هماهنگ و مطابق با پارادایم امامت، خواهیم یافت، زیرا آنها با پذیرش قسمتهایی از مفاهیم و نهادهای گفتمان غربی، در یک جهت قرار می‌گیرند. علت التجای علما به مفاهیم گفتمان غربی، آن بود که آنان در درون مفاهیم دینی بومی خود جایگزینی مناسب برای حکومت پادشاهی نمی‌یافتند. اگر هم حاکمیت فقیهان مطرح می‌شد، هنوز مبهم بود و آنقدر کامل نشده بود که از حوزه نظر پارا فراتر نهد و حاکمیت سیاسی را در اختیار گیرد. همچنین، فقیهان این دوران به دلیل شرایط اجتماعی، طرح آن را عملاً ناممکن می‌دانستند. در هر صورت، هنوز مدت زیادی می‌بایست سپری می‌شد و تجربه مشروطیت خود را نشان می‌داد، تا فردی همچون امام خمینی رحمته‌الله‌علیه از درون مفاهیم دینی، حکومت فقیهان را به عنوان جایگزین برای حکومت استبدادی پیشنهاد کند؛ کاری که خارج از

محدوده زمانی این مقاله است و محققان علاقه‌مند به سیر تاریخ اندیشه شیعی، می‌توانند در جای خود آن را دنبال کنند.

بنابراین، علمای هر دو گفتمان، شکل مطلق نظام مشروطه پیشنهادی گفتمان غربی را نپذیرفتند، بلکه آن را از صافی اسلام شیعی گذراندند. و چون الگوی نظام مشروطه را نزدیک به الگوی سنتی مألوف پادشاهی می‌دیدند، آن اصولی را از تمدن غربی گرفتند که فکر می‌کردند مغایرتی ذاتی با اسلام شیعی ندارد یا اصل آن از اسلام است. به عبارت دیگر، آنان اصول وارداتی را در درون دستگاه فکری شیعی خود باز تفسیر دینی کردند، آنها را مقید ساختند و نوعی مشروطه اسلامی شیعی پدید آوردند که با شکل اولیه مشروطه غربی آن تفاوت بسیار داشت. به همین دلیل، این بحث از نگاه نظریه سیستمی نیز قابل طرح است، که با نگاه نگارنده در این مقاله تفاوت دارد.

اما آنچه این دو را از یکدیگر جدا کرد، درجه تأثیرپذیری آنها از گفتمان غربی و میزان اعتماد آنها به مشروطه خواهان حاکم بود. گفتمان مشروطه مشروعه نفی استبداد را در قالب مشروطه خواهی، به صورتی می‌خواست که شریعت شیعی و جامعه متدینان را حفظ کند. و چون به مشروطه خواهان حاکم در تحقق این خواسته اطمینان نداشت، با آن از در مخالفت در آمد و حتی نماینده این گروه، شیخ فضل‌الله نوری، جان خود را در این راه از دست داد. بنابراین، اینان در پذیرش مفاهیم گفتمان غربی از خود وسواس بیشتری نشان دادند و مفاهیم وارداتی غربی را بیشتر مقید کردند. به عبارتی، از تساهل کمتری برخوردار بودند؛ و گرنه نفس وجود نظام مشروطه، مجلس، قانون اساسی، آزادی و برابری را پذیرفته بودند.

گفتمان علمای مشروطه خواه با نگرشی خوشبینانه به مشروطه خواهان، سعی داشت با تکیه بر عناصر عقل و اجتهاد شیعی و استفاده از متون قرآن و سنت در تطابق با مفاهیم و شرایط جدید آن، چهره‌ای از اسلام شیعی را دربرخورد با تمدنهای دیگر نشان دهد که حکایت از تعقل، تطابق و تساهل مذهب شیعه می‌کرد، و آن را مخالف تمدن، علوم و نظامهای جدید نشان نمی‌داد. از این رو، این دسته از علما تلاش کردند با استفاده از ابزارهای دینی، از دیدگاهی ضد استبدادی مفاهیم به عاریت گرفته

شده از گفتمان غربی را در قالبی دینی توجیه کنند. حتی در این راه، غربیها را وامدار اسلام شیعی نشان دادند، و از علمای دین نیز به خاطر اینکه در مفاهیم دینی خود تعمق نکرده‌اند و از عنصر اجتهاد دینی در استنباط مفاهیم سیاسی و اجتماعی بهره نگرفته‌اند، بشدت انتقاد کردند.

اما این دو چگونه با قبول حاکمیت جمعی مردم، بر مشکلات پارادایمی نصب، و عصمت فایق آمدند؟ پاسخ این است که آنها با قرار دادن هیئتی به عنوان هیئت نظار - که در اصل دوم متمم قانون اساسی به تصویب رسید - مشکل را حل کردند، زیرا در این صورت رأی مردم و نظر مشورتی مجلس در طول رأی فقیه قرار می‌گرفت. یعنی، در صورتی رأی مردم در مسائل عرفی به صورت قانون در می‌آمد، که آن پنج فقیه - که در حکم شورای نگهبان جمهوری اسلامی بودند - بر آن صحنه می‌گذاشتند. اگر چه این اصل از جانب مشروطه‌خواهان حاکم اجرا نشد و به صورت اصل مسکوتی باقی ماند، اما از لحاظ پارادایمی مشکل را حل می‌کرد؛ زیرا حاکمیت نهایی، همان حاکمیت فردی فقیه بود.

همچنین، با استفاده از حساس نبودن شیعه نسبت به شکل حکومت در زمان غیبت، حکومت مشروطه را - در صورتی که فقیه جایز می‌شمرد - مشروع قلمداد می‌کرد و مشکل غاصب بودن آن را نیز حل می‌نمود. اما همه این مسائل به نحو ثانوی و اضطرار و به دلیل دسترسی نداشتن به حکومت معصوم توجیه می‌شد، زیرا در صورت ظهور معصوم همان حاکمیت فردی معصوم منصوب از جانب خداوند مقبول بود. ولی آنها در شرایط غیبت تن به حکومتی دادند که به منزله سایه‌ای از حکومت معصوم بود، و در آن به مردم کمتر ستم می‌شد. این امر در صورت تغییر شرایط، باز در چارچوب اصول ثابت شریعت و پارادایم قابل تغییر بود؛ همان‌گونه که در انقلاب اسلامی رخ داد و شکل حکومت جمهوری پذیرفته شد.

یادداشت

۱. مقاله حاضر در دو قسمت ارائه شده که قسمت اول آن در شماره گذشته تقدیم حضور خوانندگان ارجمند شده بود، و هم اکنون قسمت دوم آن پیش روی شماست.
۲. برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: مظفر، بی تا، ج ۲، صص ۲۶-۴۱
۳. حکومت برای کسی است، که غلبه دارد.
۴. برای آگاهی از این رویه، ر.ک: عنایت، ۱۳۶۲، صص ۴۲-۴۷

کتابنامه

۱. آبرکراسی، نیکلاس، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه: حسین پویان، تهران: انتشارات چاپ پخش، ۱۳۶۷
۲. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، تهران: پیام، ۱۳۵۵
۳. همو، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: سخن، ۱۳۴۰
۴. برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نسل قلم، ۱۳۷۳
۵. تبریزی، محمد حسین، «کشف المراد من المشروطة والاستبداد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۶. ترکمان، محمد، رسائل و اعلامیه های مکتوب... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، ج ۲، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳
۷. تقوی اخوی، نصرالله، «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۸. جعفریان، رسول، جنبش مشروطیت ایران، قم: توس، ۱۳۶۹
۹. خلخالی، عمادالعلماء، «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائده»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴

۱۰. دارابی بروجردی کشفی، سید جعفر، تحفة الملوك، تبریز: مطبعة دارالسلطنة، چاپ سنگی، ۱۳۷۳ق

۱۱. دهخوارقانی، رضا، «رسالة توضیح المرام»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴

۱۲. رضوانی، هما، لویح آقا شیخ فضل الله نوری، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳

۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴

۱۴. سیاح، محمدعلی، خاطرات سیاح و دوره خون و وحشت، به کوشش: حمید سیاح، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶

۱۵. طباطبائی نظام‌العلمای تبریزی، محمدرفیع، حقوق دول وملل یا تحفة خاقانیه، تبریز: بی‌نا، ۱۳۱۲ق

۱۶. عضدانلو، حمید، «درآمدی برگفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، اطلاعات سیاسی، شماره ۸۷، سال دهم

۱۷. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: امیرکبیر، خوارزمی، ۱۳۶۲

۱۸. فیض کاشانی، محمد حسن، مفاتیح الشرائع، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مجمع‌الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق

۱۹. کاشانی، ملا عبدالرسول، «رسالة انصافیه»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴

۲۰. کاشف‌الغطاء، جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا

۲۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر، چ ۱۴، ۱۳۶۳

۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکاظمی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق

۲۳. کوهن، تامس. س.، ساخت انقلابهای علمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹

۲۴. محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی، تحقیق: شیخ محمد الحسون، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق
۲۵. محلاتی، محمد اسماعیل، اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۲۶. مستشارالدوله، یک کلم، به کوشش: صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳
۲۷. مظفر، محمدرضا، اصول فقه
۲۸. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، بی جا، بی نا، بی تا
۲۹. میرزای قمی، نقد ملفوفه میرزا عبدالوهاب منشی الممالک منشی الممالک، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی
۳۰. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه: سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱
۳۱. نجفی اصفهانی، آقا نورالله، مکالمات مقیم و مسافر، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۳۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ق
۳۳. نجفی مرندی، ابوالحسن، رساله دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمت القرآن، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۳۴. نراقی، احمد، ولایة الفقیة من عوائد الایام، تصحیح: یاسین موسوی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا

برگ درخواست اشتراک
فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام

بهای اشتراک سالانه درون مرزی: بهای اشتراک سالانه برون مرزی:
افراد ۱۴۰۰۰ ریال افراد ۲۰ دلار
مؤسسات ۲۰۰۰۰ ریال مؤسسات ۳۰ دلار

علاقه‌مندان می‌توانند بهای اشتراک سالانه را که شامل هزینه‌های پستی نیز می‌باشد، به حساب جاری شماره ۲۸۱۳ نزد بانک ملی ایران شعبه مهرگان واریز نمایند و اصل فیش بانکی را به همراه برگ درخواست اشتراک، به نشانی دفتر نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام ارسال کنند.

| | | | | | | | | | |
|--|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |

شغل: تاریخ تولد:

نام:

نام خانوادگی:

تحصیلات:

نام مؤسسه:

نشانی:

تلفن:

صندوق پستی:

کد پستی:

فاکس:

از شماره:

نشانی دفتر نشر دانشگاهی: تهران، بزرگراه شهید چمران، سه راه سعادت‌آباد،
دانشگاه امام صادق علیه السلام، مرکز تحقیقات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵،
تلفن ۵-۸۰۹۴۰۰۱، فاکس ۸۰۹۳۴۸۴



پروفیسر شہناز گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی