

مشروطه شیعی؛ نظریه‌ای برای طرح

۱۱ تیرماه ۱۳۸۸ دریافت: ۸۸/۸/۲۵ تاریخ تأیید: سیدمحسن طباطبایی فر*

اهمیت واقعه مشروطه در گرد و غبار سرنوشت آن گم شد و چالش نظری آن در بستر تاریخ اندیشه دینی / ایرانی جاری نشد. مناظره‌های فقهی آن تداوم نیافت و پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی پس از آن رنگ و بوی علوم اجتماعی و سیاسی را به خود گرفت. تلاش این نوشتار، ارائه الگویی فقهی برای بررسی مشروطه و تأکید بر سپهر دینی این تحول و لزوم توجه به این سنت، در حل مشکلات امروز است.

واژه‌های کلیدی: فقه، شیعه، نائینی، مشروطه، ولایت، امت.

مقدمه

اگر چه غنای فقه شیعه در حوزه عمومی به اندازه وسعت آن در زمینه حقوق فردی بیان نشده است، اما در لابلای اندیشه‌های فقهی در زمینه چستی و چگونگی حکومت مشروع در عصر غیبت، ایده‌های گوناگونی وجود دارد. در یک سو نظریاتی وجود دارد که اسلام (تشیع) را دین حکومت نمی‌داند و از اساس با دخالت شریعت در سیاست مخالف است. ایده دیگر، وجود حکومت مطلوب را در عصر غیبت نمی‌کند و قائل است که دوران غیبت، دوره حرمان از وجود معصوم است و این بی‌توفیقی در همه عرصه‌ها، و از جمله اجتماع و حکومت نیز بروز و ظهور دارد؛ از این رو در عصر غیبت، نیازی به گفت‌وگو در این زمینه نیست. دسته دیگر، ره به سوی سلطنت شیعی برده و تلاش کرده‌اند تا با تئوریزه کردن همکاری با حکومت موجود تحت عناوین همکاری شمشیر و قلم، یا سلطان مأذون، به آن مشروعیت فعلی بدهند؛ هر چند که مشروعیت بالاستحقاق کماکان مربوط به حکومت معصوم است. ولایت فقهاء نیز از جمله تئوری‌هاست که با توجه به کاربردی شدن آن در دوره معاصر، قرائت‌های گوناگونی از آن به وجود آمده است.

به نظر می‌رسد الگوی دیگری تحت عنوان «مشروطه» با ویژگی «شیعی» از متون علمای سلف قابل بازسازی باشد که به نوعی، راهگشای عمل امروزی نیز خواهد بود. تلاش اندیشه‌وران معاصر در تبیین قرائت‌های دینی / فقهی از نقش و دخالت مردم در حکومت بی‌توجه به سنت، امکان‌پذیر نیست و بی‌تردید، مباحثی که در موافقت یا مخالفت «مشروطه» طرح شد، یکی از تجربیات پیش‌روی معاصرین است. اگر چه منشأ این گفتمان از دوره مشروطه و مشخصاً رساله «تنبیه الامه» نائینی است، اما منطبق



درونی این نظریه، هم‌آهنگی و انسجام آن را دارد که وراي زمان و مکان مولدش به نشو و نما ادامه دهد. تلقي فقیهانه نائینی از حکومت و تلاش وي براي بازخواني فقه و بازباني ظرفیت‌هاي آن در راستاي تشکیل حکومتي مشروطه و شرعي در عصر غیبت، و تداوم و تحول این نظریه در آرای سید محمد باقر صدر و محمد مهدي شمس‌الدین، زیر سایه سنگین شکست مشروطه تاریخی و جدال نائینی و شیخ فضل‌الله نوري به دست فراموشي سپرده شده است؛ در حالی‌که درخشش اندیشه نائینی در خاستگاه فقهی تأملات او و تلاش وي در ایجاد سازوکاری برای تبدیل قانون شرع به نظام حقوق مدون است.

در حالی‌که تحلیل‌هاي بسیار درباره واقعه مشروطه و برخی گفت‌وگوها درباره تئوريسين آن انجام شده، تا کنون مکتب فکري ایشان به صورت منسجم و با تلقي «نظریه» مورد بررسی قرار نگرفته است. غلبه سپهر تاریخی مشروطه و گره زدن سرنوشت نظریه با آن چه در واقع رخ داد، به مانعي در فهم این نظریه و تفاوت آن با دیگر اشکال حکومت فقهی، تبدیل شده است. با وجود آنکه چالش دو جناح مشروطه، چالشی دینی بود و از تفاوت در مباني فقهی سرچشمه می‌گرفت، اما پایان ناخوشایند مشروطه و بر دار شدن شیخ شهید، مشروطه را میوه ممنوعه‌اي ساخت که کمتر کسی به طرح و تبیین آن از منظر فقهی خطر کرده است. چنان چه خواهیم دید، عدم تبیین فقهی مشروطه، راه را برای مصادرة آن به نفع نظریات مختلف چپ و راست باز گذاشته و هر يك بدون توجه به منازعات درون منطقي مشروطه، از زعم خود یار آن شده‌اند.

به نظر می‌رسد صرف‌نظر از این که چه بر سر مشروطه تاریخی آمد، «نظریه مشروطه» به حیات خود ادامه داد و توأمان در آرای فقها،

بازسازی شد، اساسی نو در فقه سیاسی شیعه پایه‌ریزی کرد و دیدگاه فقها در این پارادایم در خصوص چگونگی حکومت در عصر غیبت، محدوده امور حسبه، جایگاه عقل در نظام تشریح، وظایف اجتماعی مجتهدین، تحول یافت. چنان چه قادر به فهم روش فقهی استدلال‌های نائینی و رهروان او در این عرصه شویم، امکان بازسازی نظریه «مشروطه شیعی» بنابر اقتضات کنونی وجود دارد.

الگوهای تحلیل

ضرورت تبیین فقهی مشروطه، ناشی از ظرفیت بالای این نظریه برای پاسخ‌گویی است. کثرت مراجعه به مشروطه و تازگی تحقیقات منتشره در این زمینه، نشان از پویایی و اهمیت آن برای اندیشه شیعی / ایرانی دارد. غفلتی که در خصوص بازخوانی فقهی مشروطه شده؛ موجب گزیده بینی و کژتابی در فهم واقعه مشروطه و حرمان جامعه شیعی از پتانسیل نهفته درون آن شده است.

تحقیقات خوبی در زمینه مشروطه با رویکردهای تاریخ‌نگاری، جامعه‌شناسی، پوزیتویستی و مارکسیستی انجام شده است. تاریخ‌نگاران از قبیل نویسندگان «تاریخ بیداری ایرانیان»^۱ و «واقعیات اتفاقیه»، مشروطه را به تنزل پادشاهان قجری و ظلم و فساد ایشان فرو کاسته‌اند. چنان چه شریف کاشانی می‌نویسد:

خوش‌گذرانی و خودکامگی پادشاه، واگذاری امتیازات به اتباع بیگانه و گشوده شدن دروازه‌های ایران به روی کالاهای خارجی سبب شد که تمام رعایای ایران از اعلی و ادنی، در تکالیف زندگانی به سختی افتاده و مردم از حکومت متنفر گردند؛ لاجرم موجب شد که بعضی از علما و برخی از طلاب و سادات و جمعی از تجار و کسبه همراه شده و مطلب بالا بگیرد.^۲



این نوشته‌ها به ندرت از سطح وقایع فراتر می‌روند. کسروی در «تاریخ مشروطه ایران» از زمره همین تحلیل‌گران محسوب می‌شود. وی که نسبت به نقش طبقات اجتماعی (تجار، روحانیون، روشنفکران و پیشه‌وران) در جریان مشروطه آگاهی داشت، در خصوص نقش روحانیون می‌گوید:
از روحانیون، دسته‌ای چون خواسته‌های خود را در آن (مشروطه) نیافتند پس از چندی، خویش را از نهضت کنار کشیدند و یا حتی به مخالف با آن برخواستند و دسته دیگری از طریق مسالمت و محافظه‌کاری خارج نمی‌گشتند.^۳

نزد این دسته از نظریات که به اقتضای روش تاریخ‌نگاری خود، از توصیف داده‌های تاریخی فراتر نمی‌روند، تاریخ مفهومی و تاریخ تحول مفاهیم شناخته شده نیست.

دسته‌ای از نویسندگان تاریخ مشروطه نیز مقلدان تَنك مایة اصول مارکسیسم ارتدکس هستند که تجار و بورژوازی نوظهور ایرانی را رهبران مشروطه می‌دانستند.^۴ به نظر آنها این انقلاب باید راه انقلاب پرولتری آینده را هموار می‌کرد. این نوع تاریخ‌نویسی، صرف‌نظر از عدم مطابقت با واقعیت جامعه ایرانی، بخشی از استراتژی سوسیالیزم برای آگاهی‌زدایی در مناطق نفوذ امپراطوری روسیه بود که مدت‌هاست اثر معتنابهی از این دست مشاهده نمی‌شود.^۵

تحلیل مشروطیت، ذیل تاریخ روشنفکری ایران نیز مؤید دیگری بر نادیده انگاشتن وجه شرعی مشروطه است. نوشته‌های فریدون آدمیت - که مجموع آنها را می‌توان مهم‌ترین پژوهش‌ها درباره تاریخ مشروطیت ایران دانست - به طور عمده در قلمرو تاریخ و در مواردی، تاریخ روشنفکری در ایران جای می‌گیرد. بدیهی است که تاریخ روشنفکری، ناحیه‌ای در قلمرو اندیشه است و تاریخ اندیشه، تاریخ



روشنفکری نیست. تاریخ‌نویسی که دریافت عام و شاملی از تاریخ اندیشه در ایران نداشته باشد، نمی‌تواند گره‌های تاریخ روشنفکری را بگشاید. تاریخ روشنفکری در ایران، تاریخ ایدئولوژی است، و همین امر موجب شد که تاریخ اندیشه در نظام تولید علم وارد نشود؛ اگر چه تبیین اندیشه می‌تواند پرتویی بر تاریخ روشنفکری بیفکند، اما عکس آن صحیح نیست.

برخی از پژوهشگران سعی کرده‌اند با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی سیاسی به فهم مکانیسم تحولات مشروطه نائل شوند. آن مشروطه را چون پدیده‌ای در گسترده نظام جهانی بررسی کرده و تأثیر دگرگونی‌های اقتصاد جهانی (سرمایه‌داری غربی) را بر شالوده‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران مورد توجه قرار داده‌اند. بدین ترتیب، تحلیل گسترده‌تری از جریان تاریخ معاصر ایران و از جمله نهضت مشروطیت ارائه نموده‌اند. نوشته‌های آبراهامیان^۱ یزدانی^۲ و حسین آبادیان^۳ از این زمره است. روشن کردن زوایای مبهم تاریخ مشروطیت و ارائه تحلیل موشکافانه از تعارض‌های طبقاتی، از جمله نکات مثبت و ارزنده این روش مطالعاتی است، اما عدم توجه کافی به مباحث اندیشه مشروطیت از محدودیت‌های آن است.

دسته‌ای از همین پژوهش‌ها بر مقوله فرهنگ ایرانیان متمرکز شده و با سئوال از «شکست مشروطه» سعی دارند از سرشت و سرنوشت آن مطلع شوند. در نظریه «تضاد ملت و دولت» کاتوزیان^۴ «مقاومت شکننده» جان فوران^۵ و «مشروطه ایرانی» آجودانی، آن چه بیشتر از همه قابل مشاهده است، توجه به فرهنگ سیاسی، روحیات، ادراکات یا منش ایرانیان در عصر مشروطه است. دکتر کاتوزیان به دور محتموم و مکرر تاریخ ایران، یعنی «استبداد - شورش -

هرج و مرج - استبداد» دست می‌یابد. وی در این دور، اهمیت تعیین‌کننده‌ای برای فرهنگ و روحیات ایرانیان قائل است و جامعه‌ای را ترسیم می‌کند که هم آزادی را نمی‌فهمیده و هم در مواجهه با هرج و مرج، حسرت استبداد را می‌خورده است. جان فوران، بیش از همه چیز به ساختارهای سلطه و نقش ویرانگر عوامل بیرونی که در نهایت، در تعامل با مقاومت ایرانیان در مقابل استبداد، باعث شکنندگی آن شده، اشاره کرده است. در این میان، آجودانی با صراحت بیشتر و با نگرش سلبی، اساساً شکست مشروطه را نتیجه «کثر فهمی ایرانیان از مقوله مشروطه» یا به تعبیر وی «تناقض مشروطه و تجدد» می‌داند. در ریشه‌یابی این عدم درک یا درک نادرست، آجودانی به تلقی شیعه به عنوان یک عامل تعیین‌کننده اشاره می‌کند:

... ساختار جدید مفهوم دولت و ملت، آن‌گونه که در مشروطیت ایران شکل گرفته بود، تماماً مبتنی بود به ساختار تلقی شیعه از ملت و دولت. تا این ساختار از طریق زبان، زبان تاریخی، و برداشتهای متفاوت به درستی فهمیده نمی‌شد، رویدادهای تاریخی، زبان باز نمی‌کردند تا تناقض تجدد و مشروطیت ایران را به نمایش بگذارند.^{۱۱}

تحقیقاتی از این دست در پی تقریر الگویی برای دیروز، امروز و فردای جامعه ایرانی هستند تا بتوانند ضمن توجیه گذشته، وقایع آینده را نیز پیش‌بینی کنند. در کنار عدم تطابق این نظریات با کلیت مشروطه، اطلاق آنها بر مقاطع مختلف تاریخ ایران با مشکلات جدی مواجه است.

آجودانی تلاش کرده تا مشروطیت را همچون مقدمه انقلاب اسلامی توضیح دهد.^{۱۲} و در این میان به «ناهمزمان‌خوانی» منابع و «زبان تاریخی» توجهی نکرده است. آن چه می‌توانست



نقطه قوت جنبش مشروطه‌خواهی و قابل تداوم تا رسیدن به نقطه مطلوب باشد (تلقی دینی از مفاهیم)، در نظر آجودانی نقطه ضعف و عامل شکست آن شده است.

در مجموع، رویکردهای فوق، واقعه مشروطه را با نفي، نقد یا نادیده انگاشتن مبانی فقهی مشروطه تحلیل کرده‌اند. ناتوانی تئوریک آنها در توضیح چالش درونی مشروطه کاملاً محسوس است. این نادیده انگاری، زمینه را برای تبدیل کژتابی به تحریف تاریخ و مصادره موارد شیعی باز می‌گذارد، تا آنجا که برخی با نقل قول ذیل از طرف شیخ فضل الله نوری، عملاً مشروطه را از پشتوانه‌های خود، تهی و منحرف می‌کنند.

نه من يك مرتجع بودم و نه سيد عبدالله و سيد محمد مشروطه خواه، مسئله صرفاً اين بود كه آنها مي‌خواستند بر من تفوق جویند و من مي‌خواستم بر آنها برتري يابم و هيچ مسئله ارتجاعي يا مشروطه در ميان نبود.^{۱۳}

فقدان نظریه‌ای منسجم از مشروطه و مبانی فکری فقهای فعال در این عرصه، زمینه را برای تاراج یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری فقه سیاسی شیعه به نفع روشنفکری، غرب‌گرایی و... باز گذاشته است. بیان طرح‌واره‌ای فقهی از مشروطه، مرزبندی مناسبی برای شناخت مشروطه و چالش‌های درونی آن است.

صرف‌نظر از تحلیلهای فوق که بر مسائل برون اندیشه‌ای برای تحلیل مشروطیت اتکا داشتند، آن دسته از نظریاتی که داعیه‌دار مسائل نظری هم هستند، به این بخش از مشروطه، توجهی نداشته‌اند. در يك سر طیف این پژوهش‌ها، آرایي وجود دارد که با بدبینی نسبت به تلاش‌های نائینی، اساس مشروطه را «دفع فاسد به افسد» می‌دانند. در این تلقی، «مشروطه» مشتق از مصدر «شُرِيطه» و

«مشروطه زدگی» مساوی «قرطاس بازی»، «خریطه زدگی» و «جریده زدگی» است. احمد فردید با این مقدمات، مشروطه را چنین ارزیابی می‌کند:

سیر تاریخ و حوالت تاریخی و تبلیغات چنان بود که آنچه بر مشروطه چیرگی پیدا کرد، همان غربزدگی و نیست انگاری و طاغوت‌زدگی مضاعف و مکر لیل و نهارزدگی و فلک‌زدگی مضاعف بود و منورالفکری با همه لوازم آن و قبل از همه قبله یهودی...؛ با انقلاب مشروطه است که ولایت مشروطه‌زدگان نسبت به یکدیگر و نسبت به خدای این مشروطه‌زدگان، به ولایت شیطانی منقلب می‌گردد و این خود، با دفاع از نهضت آزادی و آزادی‌خواهی و برابری و برابری‌خواهی.^{۱۴}

در این تحلیل، «برخی از علما ناخودآگاه به وسیله متجددین جهان اسلام گمراه شدند و فعالانه در انقلاب مشروطه درگیر شدند. آنها رژیم مشروطه را در عصر فقدان حکومت ایده‌آل، بهترین نوع حکومت و هم‌آهنگ با ضوابط اسلام می‌دانستند و کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله نائینی، کمال چنین فکری بود.^{۱۵} نائینی، ناآشنا به مباحث غرب و تحت تأثیر «هوای اصالت بشر که از غرب آمده بود» قرار داشت و «این هوا در مباحث علم اصول او هم تأثیر کرده بود».^{۱۶} نتیجه این تلاش‌های ناآگاهانه علما «مدد به تقدیر غربی تاریخ ایران و غربی شدن شرق» بوده است.

این دیدگاه نه در روش و نه در محتوای مشروطه، اندیشه‌ای را برای الگوگیری نمی‌بیند، بلکه مرور مشروطه صرفاً جهت عبرت تاریخی و جلوگیری از تکرار است. تلاش علما، به ویژه مشروطه‌خواهان، کوششی ناآگاهانه و تحت القاء متجددین بود که نتیجه‌ای جز غربزدگی مضاعف به دنبال نداشت.

برخی دیگر از پژوهشگران، روش فقیهانه نائینی را رد کرده و معتقدند: «چون نائینی



از يك سو ميزان و عمق نو بودن مفاهيم جديد غربی را نمی‌داند و از سوی دیگر، این مفاهيم را اصولا اسلامي و خودي می‌شمارد و نیز به دليل این که فقیه سنتی است و تحویلی اساسی در بنیادهای فکری و اعتقادی و ایدئولوژیک او صورت نگرفته، کوشش کرده است که در چارچوب دستگاه فقه و اصول فقه به راه‌حل و گره‌گشایی مشروطیت دست بزند... اصولا پدیده حکومت و دولت، موضوعاً و به صورت عینی و واقعی، يك موضوع دینی نیست تا در چارچوب کلام و فقه و فقهات، قابل طرح باشد. فقه به احکام فرعیه شرعیه می‌پردازد و نمی‌تواند به پدیده حکومت و قدرت نگاه کند. فقهی دیدن مسئله مهم حکومت، مشکل‌آفرین است. با پذیرفتن مبانی کلامی و فقهی هزار ساله نمی‌توان به مصاف مسائل تازه رفت». ^{۱۷} آدمیت هم در مشی روشنفکری خود، تحلیل نائینی را قانع کننده نمی‌داند و آن را از این جهت که يك توجیه شرعی برای نظام مشروطگی است، دارای ضعف می‌داند. وی معتقد است:

«استدلال نائینی در رد قضیه استبداد دینی، سیاسی و عقلی محض است و دیانت را کنار می‌نهد، در توجیه شرعی مساوات هم استدلالش مضبوط نیست». ^{۱۸}

برخی نیز با کم‌فروشی تلاش نائینی، اندیشه او را در قیاس با غرب قرار داده که «مراد نائینی از مفهوم آزادی با آنچه در غرب می‌گذشت، مغایر بود و غربی‌ها از طریق استدلال دینی به ضرورت برابری انسان‌ها نرسیده بودند». بر این اساس، اندیشه نائینی، فاقد اصالت، و «نظریه استبداد دینی را نائینی از کواکبی و او هم از غرب گرفته است». ^{۱۹} پرسش از مشروطیت برای نائینی معنا نداشته و وقتی وی ادعا می‌کند که موضوعی را که به آن مسبوق نیست می‌داند و چیزی برای

پرسش وجود ندارد، در واقع، اصل پرسش را معدوم می‌کند. نتیجه این قیاسات، تناقض‌آمیز دیدن اندیشه نائینی است. این دسته به صورت جدی سؤال می‌کنند که «چه طور بعد از به کار بردن مفهوم عقل مستقل از سوی نائینی، وی از مفاهیم شرعی مانند امت استفاده می‌کند؟ یا چگونه می‌توان حکومتی تأسیس کرد که به قول نائینی در ذات خود، برآیند وظایف نوعیه جامعه است، اما در عین حال، قانون اساسی‌اش موافق با مقتضیات مذهب باشد؟»^{۲۰} این تحلیل‌ها بدون توجه به مبانی فقهی و اصولی نائینی و منطق درونی مشروطه، و در عین حال، برای حفظ نائینی در اردوگاه دموکراسی‌خواهی، او را چنین تأویل می‌برند که: «ممکن نیست اصول و چارچوب قوانین حاکم بر جامعه بشری توسط یک تن و برای همیشه تعیین شده باشد؛ به نحوی که نیاز به دخالت عقل مستقل که نماینده عام و قوای نوعیه جامعه است، در تدوین آنها احساس نشود؛ قضیه‌ای که به گمان ما اعتقاد حقیقی و باطنی نائینی را تشکیل می‌داده است».^{۲۱}

در مقابل این تحلیل‌ها، آنها که مشروطه را دارای خاستگاه دینی می‌دانند نیز صرفاً به تعریف و تمجید و بعضاً توصیف، بسنده کرده و هیچ‌گاه مبانی فقهی این اندیشه بررسی نشده است. برای برخی از آنها نائینی از آن جهت جالب بود که توانسته بود جبهه‌ای را مقابل روشنفکران ایجاد کند.

«نائینی بین مشی فقهی (ایجاد نظم اجتماعی براساس دیدگاه فقه سیاسی) و تجددطلبی بی‌پایه (گرایش به فرهنگ‌های بیگانه) تفاوت قائل شد. همچنین حالت تفریع و تطبیق قواعد کلی فقه را از التقاط و بدعت و تشریح جدا کرد».^{۲۲}



کتاب «تحول گفتمان سیاسی شیعه» و نیز «نظریه های دولت در فقه شیعه» به چشم می خورد. در کتاب اول به نسبت دانش سیاسی شیعه با قدرت سیاسی و شرایط تاریخی اجتماعی پیدایی آن پرداخته شده است؛ در نتیجه، نویسنده در بررسی دوره مشروطه با ایجاد تقابل بین دیدگاه های مشروطه طلبان و مشروعه خواهان، سعی می کند پاسخ های هر یک در زمینه مسائلی مانند مبنای مشروعیت حکومت، انواع حکومت، آزادی، برابری، قانون و جایگاه ولایت فقها را توصیف کند. اگر چه وی تلاش نائینی را در «تأسیس یک مبنای جدید مشروعیت قدرت سیاسی در اندیشه شیعه» به «مشروعیت الهی - مردمی»^{۲۳} می ستاید، اما خاستگاه فقهی این تأسیس و لوازم اصولی آن را بیان نمی کند. محسن کدیور هم نائینی را در مرحله سوم تطور فقه سیاسی شیعه و تحت عنوان «مشروطیت و نظارت» بررسی می کند، و سید محمد باقر صدر را تئوریسین نظریه «خلافت مردم؛ نظارت مرجعیت» و محمد مهدی شمس الدین را در قالب «دولت انتخابی اسلامی» تحلیل می کند. با وجود آن که نویسنده، هدف خود را دسته بندی و مقایسه نظریه های دولت در فقه شیعه با یکدیگر، آشنایی با مبادی تصوری و پیش فرض های مضمیر و مبانی تصدیقی هر نظریه بیان می کند.^{۲۴} اما به ناچار در بسیاری از موارد به توصیف اجمالی بسنده کرده و از بیان استدالات و تحولات فقهی در هر نظریه بازمانده است؛ به علاوه آن که کوششی در راستای فهم مبانی مشترک این آرا و تدوین نظریه ای منسجم و فراگیر صورت پذیرفته است.

برخی از پژوهشگران از دور، اهمیت متد فقهی نائینی در ترسیم نظریه ای جدید را درک می کنند، اما توانایی بیان فقهی این نوآوری را ندارند. در این تحلیل ها که سید جواد

طباطبایي، سردمدار آن محسوب می‌شود، گفتمان نائینی در قالب «چالش سنت و تجدد» و نوعی «همسازی اندیشه کلاسیک و معرفت سیاسی جدید»^{۲۵} تحلیل می‌شود. طباطبایي در این زمینه تصریح می‌کند:

ایضاح سرشت اسلام، به عنوان دیانت مبتنی بر شریعت، نخستین گام در فهم و تفسیر آن است. تنها با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، چنین فهمی از اسلام پیدا شد و تبدیل قانون شرع به نظام حقوق مدون، یگانه کوششی بود که می‌توانست صورت گیرد. تفسیر اسلام، به عنوان دیانت شریعت، تنها با تکیه بر منابع و ابزارهای مفهومی علوم اسلامی مانند توضیح منطقه فراغ شرع و بسط مبنای عرف، می‌توانست امکان‌پذیر شود.^{۲۶}

نظریه نائینی از آن جهت برای طباطبایي در اوج است که براساس فرضیه وی، حقوق شرع در قانون نظام سنت قدمایی ایران قرار داشت و از این رو هر کوششی در جهت تجددخواهی می‌بایست خود را در نسبتی جدید با آن قانون سنت قدمایی قرار می‌داد. این نسبت جدید، به نوبه خود، می‌بایست تعادلی جدید میان نظام سنت قدمایی و اندیشه تجددخواهی ایجاد می‌کرد.^{۲۷} برقراری این نسبت، تنها به دست متشرعین امکان‌پذیر بود و کوشش‌های برون‌دینی در جامعه ایرانی راه به جایی نمی‌برد.

برای نظریه مشروطه شیعی نیز نائینی در اوج است، اما نه از باب دعوای سنت و تجدد، که از منظر نوآوری‌های فقهی و تلاشی که او و رهروانش (صدر و شمس‌الدین) در پیوند میان فقه و مصالح عرفیه انجام دادند. هنر این نظریه، ابتناء مشروطه بر پایه فقه و اصول، و تدوین نظریه‌ای منسجم برای استنباط سلطنت عادلانه ولایتیه از متون دینی با روش فقهی می‌باشد.

فرهنگي و اقتصادي و يا مقايسه آن با فرهنگ ليبرال - دموکراسي معاصر، قابل فهم نيست. اساس آن، نظري و اهميتش از بعد تئوريك، به ويژه براي فقه سياسي، است. نظريه مشروطه شيعي در پي بازسازي مشروطه از طريق گفتماني درون فقهی است. پروبلماتيك اين نظريه، پيوند سياست و فقه و بازخواني ظرفيت اجتهاد در زمينه ارائه قرائتي بر مبناي مشروطيت است. راه حلي که انسجام لازم براي گذران امور جوامع شيعي در دوره غيبت را دارد.

مشروطه شيعي

مي توان مشکل حكومت در اندیشه شيعي (در عصر غيبت) را به شكل ذيل ترسيم كرد: امام معصوم براي انجام وظيفه رياست و امامت، غايب است. منصب رياست، منصي غصي و حكومت، غاصب است، اما مردم نيازمند به حكومتي هستند كه نظام زندگي را نظم بخشد، و عملاً حكومت هايي در رأس جوامع شيعي قرار داشتند. پيش از اين در خصوص جواز همكاري با چنين حكومتي در چارچوب حد و مرزهاي مشخصي، آن هم بنا بر ضرورت و احياناً بنا بر وجوب امر به معروف و نهي از منكر و اقدام به واجباتي كه بدون حكومت انجام آنها ممكن نباشد، عمل مي شد. سپس حل موضوع مشروع بودن حكومت به يكي از دو راه ذيل صورت مي پذيرفت: نخست: به عهده گرفتن زمام اموري از سوي فقيه جامع الشرايط؛ از آن رو كه بهترين فرد براي اين منصب در غياب امام معصوم است. دوم: اجازه فقيه به شخص حكامان براي حكومت كردن. طبيعي است كه اجازه صادر نمي شود مگر براي كسي كه فقيه، اطمینان به حسن تدین و عدالتش دارد، يا ضرورتی به وجود آید كه مقتضي پیروي از يك حاکم - اگر چه فاسق -



باشد.

در غالب موارد در تاريخ شيعه، حاکم مأذون نيست و فقيه هم قدرت کافي ندارد، حال آيا در اين شرايط هم تکليف شرعي، کوشش براي تصحيح قدرت و بازگرداندن آن به صورت شرع است؟ تقريباً تمامي فقها - تا پيش از نائيني - معتقدند تلاش واجب نيست. همگي فقها براي اقدام فقيه يا غير فقيه به واجبات حکومتي که عنوان امور حسبيه دارد، يعني از زيان و ضرر را شرط کرده اند و آن را مقدمه وجوبي اين کار دانسته اند که عملاً اين امور را از دست آنها خارج مي کند.^{۲۸}

برخلاف اين رويکرد، نائيني به شيوه جديد فقهی اتکاء مي کند. به نظر وي واجبات کفائي و از جمله وظائف حسبيه در هر حالتی ساقط نمي شوند. او مخصوصاً برخي عناصر مهم حسبيه، مثل حفظ نظام امت و حفظ کيان اسلام را يادآور شده و مي گويد: توانايي نداشتن فقيه براي انجام اين کار يا اقدام نکردن او به اين کار، وجوب اين امور را از بقيه مسلمانان ساقط نمي کند؛ چرا که مخاطب براي اين امور، تنها فقيه نيست، بلکه همگان هستند، لذا مسئوليت اين واجبات به مؤمنين عادل و سپس عموم مؤمنان محول مي گردد.^{۲۹}

بر اين اساس، بين عدالت حکومت و حفظ نظام امت، رابطه مستقيمي برقرار است: نظام امت در سايه حکومت جور حفظ نمي شود؛ زيرا اين حکومت، خائن و ناشايست است. از اين رو اقدام به وظائف حسبيه به نحو مطلوب، مستلزم وجود حکومت عادل و امين است تا به نمايندگي از جامعه به اين امور اقدام کند.

«مشروطه شيعي»، معضل «مقدور نبودن تصحيح کامل حکومت» را به «تصحيح آن چه مقدور است» تبديل مي کند.^{۳۰} و تحديد حکومت را در ۱۰۵ دستور کار قرار مي دهد؛ در حالیکه نظريات



دیگر به تقلیل وظایف فقیه به اندازه توانایی رسیده اند. در واقع، نظریه مشروطه شیعی به مسئله «تکلیف»، اهتمام ورزیده؛ در حالی که دیگر نظریات، معطوف به «مکلف» است.

خاستگاه این اختلاف در نقطه شروع این نظریه است. در حالی که نظریه مشروطه، بحث خود را از قضیه «حکومت» آغاز می‌کند، دیگر نظریه پردازان، این مسئله را از «قضاوت» و وظایف قاضی و منبع مشروعیت آن شروع کرده اند و به ولایت فقیه رسیده اند و همان صفات قاضی را برای حاکم لحاظ کرده اند. در این روش، از حاکم و شرایط آن در متن و به تبع آن، بحث حاکمیت مطرح می‌شود.

در این گفتمان، اقدام یک شخص خاص در به دست گرفتن حکومت، فرع امامت محسوب نمی‌شود، بلکه جزء مشارکت مردم در منافع عمومی است و در نتیجه، حق هر فرد است که شخصی را انتخاب کند که در مدیریت سهمش از این مشترکات، جانشین او گردد.^{۳۱}

مرحوم محمد باقر صدر با به کارگیری دو عنصر حق خداداد خلافت انسان و نظارت دینی مرجع صالح، عملاً حکومت را از مصادیق احکام واگذار شده به عقول مردم برشمرده و تصریح نموده که «شکل و فرم حکومت اسلامی، حکومت مشروطه است».^{۳۲} محمد مهدی شمس الدین با توسعه مبانی فقهی گذشته، نظریه مشروطه شیعی را به حد اعلی ظرفیت خود رساند. نظریه او مبتنی بر: ۱. قاعده عدم ولایت بر انسان‌ها (به استثناء انبیاء و ائمه)، ۲. مردمی بودن مشروعیت حکومت در عصر غیبت، و ۳. تفکیک قضاوت از حاکمیت در عصر غیبت است که از آن نتایج می‌گیرد: نخست، سریان ولایت در قضاوت به ولی فقیه در عصر غیبت و رها ماندن حکومت در دست مردم؛ دوم نقش مرجعیت و فقاقت، ارشاد و هدایت مردم است نه حاکمیت

بر مردم، و حکومت - به استثناء انبیاء و امامان - مخصوص هیچ صنف یا طبقه خاصی نیست. بر این اساس، شمس‌الدین، توصیه‌هایی در زمینه ترجیح تخصص بر تعهد و شورایی اداره کردن امور دارد. نقش فقیه به مجتهد ناظر در این نظریه تقلیل پیدا کرده و حکومت بر مبنایی فقهی، در یک روند عرفی حرکت می‌کند.

نظریه‌ها

نظریه مشروطه شیعی به سه روایت فقهی قابل‌گفت‌وگو است. در ادامه، مبانی مشترک (و بعضاً تفاوت‌های) این قرائت‌ها را خواهیم گفت و جا داشت پیش از بیان نظریه‌ها، مفاهیم اساسی آن، از قبیل مشروطه، حریت، مساوات، قانون، مجلس و... تعریف می‌شدند، اما با توجه به بنای اختصار در این نوشتار و تنوع برداشت از این مفاهیم، به ارتکاز ذهنی در خصوص این مفاهیم اکتفاء و به بیان کلیاتی از این سه قرائت عبور می‌کنیم.

مرحوم نائینی: نظریه نائینی در خصوص تصویر شیعی از حکومت مشروطه به اجمال چنین است:

۱. تمامی اصول و مبانی دولت مشروطه از کتاب خدا و سنت رسول اخذ شده و اجرای این نظریه، احیای دوباره دین حنیف است.

۲. حکومت، متکفل دو وظیفه اصلی است: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تحفظ از مداخله اجانب.

۳. امور نوعیه، راجع به تدبیر کشور، نظم شهرها و... - که از وظایف سلطان هر مملکتی است و رها کردن آن هرگز مورد رضایت شارع مقدس نیست - از اهم امور حسبیه می‌باشد.^{۳۳}

این گونه وظایف یا حکمشان بالخصوص معین و در شریعت مضبوط است، و یا اینکه به واسطه عدم اندراج در تحت میزان مخصوصی، به نظر و ترجیح ۱۰۷ وی زمان یا مأذون او موکول شده است. قسم



اول با تغییر زمان و مکان، قابل تغییر نیست، اما نوع دوم، تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان است. شورا در قسم دوم، جریان دارد و مشارکت عمومی با مشورت با عقلا امت حاصل می‌شود. در صورت عدم اتفاق نظر بین منتخبان مردم می‌باید به اکثریت آرا عمل شود. رجوع به اکثریت آرا در این گونه امور، مورد تأیید شرع، عقلاء و از باب مقدمه حفظ نظام واجب است.

۴. اگر چه نیابت فقهاء در امور حسبه به اثبات رسیده است، لکن تصدی شخص مجتهد بالمباشرة لازم نیست و اذن او کافی است.

۵. قوام حکومت مشروطه، موقوف بر دو امر است: یکی، تدوین قانون اساسی که در نظر نائینی، این قانون در سیاسات و نظامات نوعیه به منزله رساله عملیه در ابواب عبادات و معاملات می‌باشد. دوم، نظارت و محاسبه وکلای مجلس و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط.

چنانچه نائینی معتقد است حاکم، یکی از مشترکین (شهروندان) است که حقوق مشترکه نوعیه را سرپرستی می‌کند؛ بنابراین، از نوعی وکالت برخوردار است. نائینی در مقابل مفهوم ولایت، مبحث وکالت را اساس مباحث خود قرار می‌دهد. از نظر او ولایت، همان وکالت در حوزه عمومی است. حاکم، یکی از شهروندان است که حکومت را به دست گرفته و در این میان، شرط شرعی بودن تصمیمات، از بدیهیات شروط وکالت^{۳۴} است.

نکته مهم در این نظریه، تأسیس دولت در منطقه فراغ تشریحی است. به زعم نائینی، اساس سلطنت ولایتیه مبتنی بر مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت است. نوعیات، امور عمومی هستند که خارج از دایره شریعت قرار دارند، ولی غیر شرعی هم نباید باشند.^{۳۵} نظریه حکومت

مشروطه مرحوم نائینی را می‌توان نظریه تحدید حکومت جور نامید.

نائینی نه بحث جنسیت را در وکالت مطرح می‌کند و نه می‌گوید که نماینده مجلس حتماً باید مسلمان باشد؛ زیرا زعامت امور نوعیه، اصلاً اسلامی نیست که نماینده آن مسلمان باشد. این نظریات توسط شمس الدین در لبنان پی‌گیری شد که حتی بر آن است که رئیس‌جمهور می‌تواند مسیحی هم باشد.

محمد باقر صدر: در نظر صدر، اصل خلافت از سوی امت است و در این میان، فقها بر امور نظارت دارند. وی سه نظریه را به ترتیب زمان بیان کرده است:

۱. نظریه حکومت انتخابی براساس شورا: وی این نظریه را در سال ۱۳۷۸ ه.ق، در تعالیم حزبی «الاسس الاسلامیه» ابراز کرده است.

۲. نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان: این نظریه در سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۹۶ ه.ق، در رساله‌های علمیه حاشیه **منهاج الصالحین و الفتاوی الواضحه** عرضه شده است.

۳. نظریه حکومت امت و نظارت فقها: صدر، این نظریه را یک سال قبل از شهادت خود در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۹۹ ه.ق، در مجموعه مختصر «الاسلام یقود الحیاة»، به ویژه در حلقه دوم و چهارم این مجموعه به نام‌های «لحه الفقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران» و «خلافة الانسان و شهادة الانبیاء» به رشته تحریر در آورده است. این نظریه که رأی نهایی شهید صدر درباره دولت اسلامی تلقی می‌شود، ترکیبی از دو نظریه پیشین وی است. صدر با به کارگیری دو عنصر حق خداداد خلافت انسان و نظارت دینی مرجع صالح، حکومت مورد نظر خود را طراحی کرده است.

در نظر او اداره جامعه انسانی، سیاست و



تدبیر امور آن از شئون خلافت الهی انسان است. انسان به عنوان جانشین خداوند، حاکم بر سرنوشت خود شده است، اما می‌باید در چارچوب شرع عمل کند. امت، خلافت خود را براساس دو قاعده قرآنی اعمال می‌کند:

(الف) قاعده شوری: حوزه شوری، موارد غیر منصوص است.

(ب) ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر به طور مساوی: امت، خلافت خود را بر اساس مشورت همگانی و رأی اکثریت (در زمان اختلاف آرا) متبلور می‌سازد.

جهت نهادینه کردن دو قاعده قرآنی یاد شده، دو قوه مقننه و مجریه در چارچوب قانون اساسی توسط امت اداره می‌شود. امت در اعمال خلافت خود در این دو قوه در مقابل خداوند مسئول است. با این حال، نقش مردم در قوه مجریه، در این نظریه از نقش مردم در قوه مجریه در نظریه دولت مشروطه نائینی کمتر است؛ زیرا در این نظریه، رئیس قوه مجریه از سوی مرجعیت، نامزد می‌شود یا نامزدي وي مورد تأیید قرار می‌گیرد، و سپس به رأی مردم رجوع می‌شود. واضح است که از این حیث، نقش مرجعیت، بیش از نقش مردم خواهد بود. قوه قضائیه نیز زیر نظر نهاد مرجعیت، انجام وظیفه می‌کند و تنها نهادی است که خارج از خلافت مردم قرار دارد.

محمد مهدي شمس الدين: وي با طرح نظریه «ولایت امت بر خویش»، در واقع در صدد بود تا جدال همیشگی دموکراسی و شریعت را از میان بردارد. در نظر وی قانون شرع باید بتواند خود را با مقتضیات زمانه وفق دهد و چنین توانایی در جوهره دین وجود دارد.

علامه شمس‌الدین در کتاب «فی الاجتماع السياسي الاسلامي» می‌خواهد این سخن را بیان کند که اسلام بالذاته، دینی سیاسی است و

جدایی دین از سیاست، امری خارجی نسبت به اسلام است. چنین نگرشی به زندگی اجتماعی، محصول تمدن غربی است.

به نظر شمس‌الدین، غربیان، آگاهانه علیه مسلمانان به ستیز برخواسته‌اند و بر این باورند که غلبه بر مسلمانان در گرو از بین بردن تعلق مسلمین نسبت به کتاب و سنت است. بر همین مبنا شریعت در نظریات شمس‌الدین، اهمیت می‌یابد.

اصول احکام وی در باب دولت را می‌توانیم به طور ذیل خلاصه کنیم:

۱. احکام الهی ثابت (شریعت)، احکام نهایی که زیر پا گذاشتن آنها در هیچ شرایطی مجاز نیست. احکام متعلق به نظام عبادات، نظام خانواده، مسائل جنسی (مرتبط با سلطه انسان بر بدن خود و بدن دیگران)، مسائل ربا از جمله احکام ثابت شرعی محسوب می‌شوند. غیر از موارد یاد شده در شریعت، احکام ثابت دیگری یافت نمی‌شود. در آن چه مربوط به نظام سیاسی و دولت است، احکام ثابت دیده نمی‌شود. احکامی که برای تنظیم روابط مختلف اجتماعی، اعم از اقتصادی، سیاسی، روابط خارجی لازم است، احکامی متغیر و زمان‌مند هستند که با از دست دادن مصلحت اجتماعی مقتضی آنها زمانشان به سر می‌رسد. این احکام، مولود اداره جامعه در تنظیم امور خود است. اینها احکام شرعی نیستند. و در فقه به این‌گونه احکام، تبریرات می‌گویند. «تبریرات، حتی اگر در فقه همه ذکر شوند، احکام شرعی نیستند. بسیاری از مسائل غیر فقهی در فقه، مورد بحث قرار گرفته است».

۲. بیان احکام ثابت شرعی بر عهده فقیهان است. در زمان غیبت معصوم □، فقیهان به منصب قضاوت منصوب شده‌اند، اما فراتر از این دو مورد، از جمله در سلطه سیاسی و حاکمیت



دولت، ولایت عامه فقیهان ثابت نشده است، و ایشان در تدبیر امور سیاسی، نایب امام □ محسوب نمی‌شوند.

۳. در زمان غیبت معصوم □، امت بر مقدرات سیاسی خود در چارچوب شریعت اسلامی و بر مبنای آن ولایت دارد. انسان در حیات خود، مسئول و ولی جامعه خود است. از آنجا که امت بر سرنوشت و مقدرات خود حاکم است، شکل نظام سیاسی خود را که در جمیع مراحل، مبتنی بر شوری است، انتخاب می‌کند. فقاہت از شرایط رئیس دولت منتخب اسلامی محسوب نمی‌شود.

۴. دولت می‌باید با طبیعت جامعه‌ای که از آن جوشیده می‌شود، تناسب داشته باشد. دولت باید از درون ملت بجوشد. به عقول مردم ایمان داشته باشد و از تجربه بشری استفاده کند. مشروعیت دولت در عصر ما مبتنی بر رأی مردم است.

در ادامه، مبانی فقهی مشترک این گفت‌وگوها را بررسی می‌کنیم.

مبانی

قسمت مهم این نظریه، ارجاع آن به مبانی فقهی و اصولی و بهره‌برداری از ادبیات فقیهانه برای تبیین آن است. فقه سیاسی معاصر شیعه بر دو مبنای متفاوت و مهم استوار است که هر دو در تحقیقات و جریان‌های فقهی - سیاسی دوره قاجار ریشه دارند، یکی، اندیشه‌های معطوف به ولایت سیاسی فقیهان که در آثار ملا احمد نراقی و شیخ محمد حسن صاحب جواهر گسترش یافته و قرائت‌های گوناگون ولایت فقهاء را در پی داشته است.

دیگری، مبنای فقهی شیخ مرتضی انصاری و تداوم آن در آخوند خراسانی است.^{۳۶} که بعدها نمایندگی آن را نائینی، صدر و شمس‌الدین بر عهده گرفتند. خلاصه دیدگاه اخیر در خصوص

ولایت فقها بدین ترتیب است. که پس از تقسیم مناصب فقیه جامع الشرایط فتوا به منصب افتاء، قضاء و ولایت در تصرف اموال و انفس، به بحث در خصوص قسم اخیر می‌پردازد و ولایت فقها را به دو صورت تصویر می‌کند: ۱. استقلال در تصرف، ۲. ولایت در اذن، به نظر شیخ انصاری، «ولایت به وجه اول جز آنچه بسا از اخبار وارده در شأن علما تخیل می‌شود، به عموم ثابت نشده است».^{۳۷} در خصوص ولایت در اذن هم شیخ، قاعده‌ای کلی تأسیس کرده و می‌گوید:

هر معروفی که اراده تحقق آن مورد نظر شارع است، اگر معلوم نباشد که وظیفه شخص خاصی یا گروه خاصی است و یا عموم قادر به انجام آن است، و احتمال داده شود که وجود یا وجوب آن مشروط به نظر فقیه است، رجوع به فقیه در این مورد واجب است. پس اگر فقیه با توجه به ادله به این نتیجه رسید که به صورت خاص، منوط به نظر مستقیم امام یا نایب خاص او نیست و تولیت آن جایز است، متولی آن می‌گردد، به صورت مباشرت (مستقیم) یا استنابت (غیر مستقیم). در غیر این صورت، آن امر تعطیل کرده و تولیتش را عهده‌دار نمی‌شود.^{۳۸}

شیخ انصاری، بحث از اختیارات فقیه در حوزه سیاسی را بر مدار «شک فی کون المطلوب مطلق وجوده او وجوده من موجد الخاص» مورد تأمل قرار می‌دهد. به نظر او مدلول روایات موجود، تنها و تنها ثبوت ولایت فقیه در اموری است که مشروعیت انجام آنها مفروض باشد و با فرض فقدان فقیه، قیام کفای مردم نسبت به آنها منظور شده است. در نتیجه، ادله ولایت فقیه صرفاً نوعی اولویت به فقیهان می‌دهد.

شیخ انصاری با تکیه بر تحلیل فوق، دو مقام را از هم متمایز می‌کند:

الف) وجوب ارجاع معروف «مأذون فیه»^{۱۱۳}



(معروفی که مطلوب است و مشروعیتش به حضور امام نیاز ندارد و فقط نوعی اولویت برای فقیه لحاظ شده است) به فقیهان؛ تا این‌که خصوصیات آن امر بر طبق رأی و نظر فقیه صورت گیرد، مثل تجهیز میت بدون ولی.

(ب) تصرف، و مشروعیت تصرف ویژه فقیه در عرض و جان و مال.

به نظر شیخ، با روایات موجود، فقط قسم اول ثابت می‌شود. هر چند «افتاء» در مقام ثانی به «مشروعیت و عدم آن» نیز از وظیفه مجتهد است.^{۳۹} دیدگاه فوق از شیخ انصاری، معنای سیاسی مهمی دارد که هر چند فقیه، ولایت سیاسی ندارد، اما وظیفه دارد و باید درباره تصرفات دیگران در این موارد (قسم دوم) فتوا بدهد. به عبارت دیگر، فقیه درباره نظرخواهی مردم در خصوص مشروعیت و عدم مشروعیت تصرفات دیگران در حوزه سیاست نمی‌تواند ساکت باشد و باید نظر شرعی خود را بیان کند. روشن است که چنین اظهار نظری، بنا بر مبنای شیخ، ناظر به اعلام عدم مشروعیت تصرف غیر فقیه خواهد بود؛ امری که توسط شاگردان شیخ درباره تنباکو و مشروطه‌خواهی تحقق یافت. با چنین برداشتی، فقیه، حضوری متفاوت از نظریه اول، در سیاست دارد. چنین حضور اساسی، البته بنیاد روحانی و دینی دارد و به لسان فتوای شرعی آشکار می‌شود. می‌توان گفت که در این الگو، سیاست (دولت) و روحانیت (مرجعیت) دو روی یک سکه نیستند، بلکه دو حلقه جداگانه‌ای هستند که حلقه روحانی، نقش تعیین‌کننده در کنترل و نظارت و تعدیل حوزه سیاست دارد. این مقدمه دراز دامن را از آن جهت در مطلع این بخش آوردیم تا پرتویی باشد بر اولین و مهم‌ترین مبنای نظریه مشروطه، و آن، دیدگاهی در باب ادلة ولایت فقیهان است که

حداکثر بر امر قضاوت دلالت داشت؛ در امور عرفی نیز مجتهدین ناظر بر اسلامی بودن قوانین قضایی خواهند بود. حضور، تداوم و تحول این مبنا در نظریه مشروطه شیعی کاملاً اثرگذار است.

به موازات این چرخش مهم در فقه سیاسی شیعه، نوشته‌های علمای این دوره، گویای دغدغه دیگری نیز است که در برداشتهای فقهی و ارجاعات اصولی آنها تأثیر گذاشته است. آخوند خراسانی، یکی از سه عالم بزرگ نجف، و اثرگذارترین کانون مشروطه‌خواهی، این دغدغه را چنین بیان می‌کند:

زمان و عصر ما در آستانه تحول است، دیر یا زود، تحولات سیاسی و اجتماعی رخ خواهد داد اگر عالمان دین که مدعی رهبریت جامعه اسلامی را دارند، یا باید خود زمام فکری نهضت را به دست گیرند و یا از ادعای خود، صرف‌نظر نمایند و گرنه، دیگران (و بیشتر اندیشه‌وران لائیک) این مهم را انجام خواهند داد.^{۴۱}

این تلقی که به زبان‌های مختلف بیان شده است.^{۴۱} جنبشی را در برداشتهای علماء از متون فقهی و کاربرد اصول به همراه داشت که دیگر همراهی با وضع موجود را بر نمی‌تافت. در اکثر رساله‌های فقهی، مدافعین مشروطه، این عقیدماندگی مسلمانان از دنیای اطراف خود را بیان و راه‌حل آن را رفع استبداد داخلی دانسته‌اند. شیخ انصاری در بحث بیست‌وسوم از «مکاسب محرمة» با اشاره به شرایط سیاسی زمان خود می‌نویسد:

«معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالادلة الاربعه و هو من الكبائر».^{۴۲}

اگر چه شیخ در راستای تحقق این مبنا اقدامی نکرد؛ اهمیت نظر او در دوره‌های بعدی مشخص شد؛ آنجا که آخوند خراسانی در حکم معروف به «جهاد علیه ولایت جائر» تصریح^{۱۱۵} می‌کند:



اليوم همت در دفع اين سفاك جبار و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمين از اهم واجبات، و دادن ماليات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد و سعي بر استقرار مشروطيت به منزله جهاد در ركاب امام زمان ارواحنا فداه، و سرمويي مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت است.^۳

اين دغدغه فكري و احساس مسئوليت تاريخي كه علما بر دوش خود مي‌ديدند، از چند جهت، بحث‌هاي فقها را تحت تأثير خود قرار داد:

الف) تحول در مفاهيم فقهي در راستاي ارائه راهكار به جامعه شيعي براي عبور از اين مرحله تاريخي.

براي نمونه، «امر به معروف و نهي از منكر»، خوانشي نو يافت و ضرورت مبارزه با ظلم و وجوب افتاء بر عدم مشروعيت تصرفات جورى سلطان و دربار، ذيل آن قرار گرفت. نويسنده رساله آفتاب و زمين با يادکرد جنابيتها و ستم‌پيشگي‌هاي شاهان مي‌نويسد:

چيزي كه مجوز اين همه اعمال ناشايست شده بود، همانا عدم تفكر و مرعوبيت بي‌جايي بود كه در افراد ملت يافت شده. خود را گول زده تنها به الفاظ بي‌معني دلخوش کرده، چشم از حقايق و معنويات پوشيده بوديم و در ظاهر، مسلمان و ايراني بوديم؛ اما در باطن چه مسلمان و چه ايراني؟ زيرا كه يكي از فروع اسلام و ارکان دين ما امر به معروف و نهي از منكر بود و اگر ما آن را ترك نمي‌کرديم و حافظ آيين خود بوديم، به طور كلي و قطعي مي‌توان گفت كه آنچه كردند نمي‌توانستند كرد و آنچه نكردند بايستي کرده باشند.^۴

از ديگر مفاهيمي كه تفسيري نو از آن شد، اصل مشورت و احياي آن به عنوان مبناي تشكيل مجلس قانون‌گذاري است. نظريه‌پردازان مشروطه با تمسك به سیره نبوي و علوي، به لازم و ناگزير بودن به كار بستن شورا در حكومت ديني اشاره کرده‌اند:

دلالت آیه مبارکه و شاورهم فی الامر، که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلاء امت مکلف فرموده‌اند، بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است؛ چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع است و قاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشخاص خاصه و تخصیص آن، به خصوص عقلا و ارباب حل و عقد از روی مناسبت حکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود، نه از باب صراحت لفظیه. و دلالت کلمه مبارکه: (فی الامر) که مفرد محلی و مفید عموم اطلاق است بر این- که متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهره، کلیه امور سیاسیه است هم، در غایت وضوح و خروج احکام الهیه، عز اسمہ، از این عموم، از باب تخصیص است نه تخصیص».^{۴۵}

نویسنده رساله مکالمات مقیم و مسافر نیز، با چنگ زدن به آیه ۳۶ سوره احزاب به امور روشن در شرع، چون احکام میراث و نکاح و امور ناروشن در شریعت همچون حفظ ثغور و حفظ انتظام و ... تقسیم و جایگاه مشورت را قسم دوم دانسته و بر این اساس، مشروطه را همان اسلام معرفی کرده است.^{۴۶} نویسنده رساله آفتاب و زمین براساس همین اصل، مشروعیت رکن‌ها و عنصرهای سامان‌دهنده مشروطیت را توجیه کرده و آن را ناشی از روح مشروطیت دانسته است.^{۴۷} در این فضا مفهوم «حسبه» نیز تحول یافت. پیش از این، وظایف حسبه بین ولایت بر یتیمان و سفیهان و نظارت بر ارث کسی که وارث ندارد، دعوت و تبلیغ دینی و امر به معروف و نهی از منکر نوسان داشت. این امور از وظایف قاضی یا حاکم شرع بود، نه وظایف حکومت یا رهبر. به همین دلیل، محدثین و سپس فقها، بیشتر احکام این وظایف را در بخش قضا آورده‌اند، بلکه دلایل ولایت فقیه هم ضمن بخش قضا بررسی شده است. تئوری مشروطه شیعی، وظایف حسبه را به چارچوب اصلی‌اش، یعنی وظایفی که بر همه، انجام آن به صورت کفایی^{۱۱۷} واجب بوده و شخص خاصی برای آن مورد خطاب



واقع نشده است، بر می‌گرداند. این امر، شامل همه واجبات عمومی، از حفظ نظام و وحدت و استقلال ملت تا رسیدن به وسایل ترقی و پیشرفت و تحول نظام اجتماعی می‌شود. همه مکلفین، مأمور به انجام این وظایف هستند و با جانشینی حکومت از سوی مردم در امور مشترک، این وظایف تکلیفی به دولت واگذار می‌شود تا به انجام آنها به وکالت از جامعه اقدام کند.^{۴۸}

یکی دیگر از مبانی این نظریه، توسعه در مفهوم «وکالت» و استفاده از آن در امور اجتماعی است. بر این اساس، توجیه فقهی نمایندگی مجلس و اختیارات آن، ناشی از وکالت مردم است. اولین عنوان در بحث وکالت نیز بحث آزادی و حقوق است، همچنین فقها وکالت را جزء حقوق می‌دانند. دومین عنوان، پیچیدگی زندگی انسان امروزی است که ضرورتاً او را به سوی وکالت سوق می‌دهد؛ در نتیجه، عملاً وکالت با نوعی تقسیم کار همراه است. ویژگی مهم وکالت، «جایز» بودن آن است که موجب می‌شود در هر زمانی، امکان عبور از آن وجود داشته باشد. ضمناً برخی شرایط که در عقود دیگر جاری است، در آن وجود ندارد، مثلاً خیار شرط در آن وجود ندارد. همچنین غیر از بلوغ و عقل، شرط دیگری در آن وجود ندارد و اموری از قبیل توانایی در موضوع وکالت و آشنایی به زبان موضوع وکالت، صرفاً شروط ترجیحی هستند و حتی عدالت و مذهب - الا در موارد خاص - در آن شرط نیست. اموری از قبیل آزادی، رضایت، مالکیت‌پذیری و موضوع وکالت و شروط وکالت از پیش‌فرض‌های وکالت می‌باشند.

نظریه مشروطه شیعی سعی می‌کند با بهره‌برداری از وکالت فقهی نشان دهد که چگونه مردم می‌توانند در سیاست دخالت کنند. تلقی وکالت به عنوان یک نوع قرارداد

واگذاری، در مرکزیت این نظریه قرار دارد. پایبندی به لوازم وکالت در نمایندگی مجلس، ضمن فراهم آوری، پشتوانه‌ای شرعی برای نمایندگی مجلس، آشکارا با شرایط نمایندگی معاصر، تفاوت‌هایی دارد که همین ریزه‌کاری‌ها، اطلاق قید «شیعی» به «مشروطه» را معنادار می‌سازد.

ب) تحول دیگر به مدخل ورود امور سیاسی به مباحث فقهی بر می‌گردد. پیش از این، فقها بحث خود را از حاکم آغاز می‌کردند و در مقابل این پرسش که در دوره غیبت، چه کسی لیاقت و شایستگی‌های لازم برای تصدی جانشینی او را در امور اجتماعی دارد، بر داناترین و با تقواترین مردم (یعنی فقها) تأکید می‌کردند. اما نظریه مشروطه شیعی، بحث خود را از حاکمیت آغاز کرده و مشروعیت حکمروایی را به اعمال حکومت و اقدامات عملی‌اش بر می‌گرداند نه به وجود شخص خاصی در رأس آن؛ چه آن شخص، فقیه باشد یا غیر فقیه. بر این اساس با وجود مشارکت مردم و نظارت فقها، سخن از صفات ذاتی حاکم در رده دوم قرار می‌گیرد.

ج) اصول فقه از دیگر عرصه‌هایی بود که تحت تأثیر نگاه نوین فقها قرار گرفت. نظریه‌پردازان مشروطه شیعی با تقسیم احکام به مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه و تقسیم دومی به منصوص - که غیر قابل تغییر است؛ و ما لانص فیه، یعنی وظایفی که دلیل روشنی ندارند و بنا بر زمان و مکان تغییر می‌کنند - بخش بزرگی از سیاست نوعیه را از نوع دوم دانسته و اصلی که باید در مورد آن جاری کرد را اصالة الاباحه و براءة می‌دانند (نه حذر و احتیاط) بنابراین، میدانی در عرصه عمل بدون حکم وجود دارد که شارع به ۱۱۹ مردم اجازه داده است تا با گذراندن قوانین

و آیین‌های اجتماعی و «با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن» به تکلیف خود عمل کنند. به علاوه، آن‌که در ابتدای تقسیم، یکسری احکام، جزء مستقلات عقلیه بودند که عقل آدمی (به تنهایی) آنها را می‌فهمید. در نتیجه، عملاً نظریه مشروطه شیعی، دو مبنا برای آزادی عمل و وضع قانون برای گذران زندگی روزمره دارد:

نخست: مبنایی که از احکام شرعی می‌آید؛ یا از عمومات مثل اباحه، و یا از دلیل خاص فهمیده می‌شود.

دوم: مبنایی که از ترخیصات عقل عملی مانند براءت و اباحه عقلیه می‌آید.

سریان این اصول در اجتماع و اجتهاد احکام از آن، به اقتضای تحول در مبنا، تحول در احکام را نیز به دنبال خواهد داشت.

استفاده گسترده از قرآن در فقه، به ویژه فقه حکومتی از دیگر ویژگی‌های روش فقه‌های این نظریه است. تفسیرهای نوینی که این نظریه‌پردازان از آیات قرآنی، برای اثبات مدعای خود می‌کنند، در بسیاری از موارد، موجب اسکات خصم شده است. در سطور گذشته به نمونه‌ای از این تفسیر و بهره‌برداری فقهی آن در موضوع مشورت و شورا اشاره کردیم.

د) پذیرش این رویکرد در فقه، لوازم خاص خود را به همراه دارد و از آن جمله، عبور نظریه مشروطه شیعی از نظریه «حکومت جور» در عصر غیبت است. اگر چه نظریه‌های اولیه مشروطه شیعی، کماکان تحت سیطره حکومت جور هستند، ولی در تداوم و تحول این نظریه با اذن فقیه یا مشارکت مردم، لباس جور از سلطنت، خلع و با مشروعیت یافتن آن، به مشروعه هم تبدیل می‌شود. دفاع از مشروعیت مشروطه در محدوده الگوی حاکم جائز، قابل ارائه نبود.



جمع‌بندی و خاتمه

بررسی فقهی مشروطه و تحولات نظری اطراف آن، ضرورتی راهگشا برای وضعیت جوامع اسلامی / شیعی در وضع کنونی است. در حالی که بسیاری از نظریه‌پردازان در میدان دوگانة طرد سنت یا کنار گذاشتن مفاهیم سیاسی جدید رفت و آمد می‌کند، بررسی ظرفیتهای فقه و تبیین مفاهیم نو از خاستگاه فقه، ابعاد و گستره جدیدی از فقه را در پیشرو می‌گذارد. بی‌توجهی به ابعاد مختلف فقه سیاسی، ما را در دام تئوری‌های غربی و شرقی و در عمل با بن‌بست مواجه خواهد کرد. در این نوشتار تلاش شد با بیان اهمیت و ضرورت موضوع، به بیان برخی گزیده بیانی‌ها و کژتابی‌ها پرداخته شود و در نهایت، برخی از ارکان و مقومات مشروطه از منظر فقه بررسی شود.

محدودیت این نوشتار، منجر به بیان خلاصه‌ای از ظرفیت فقه در بحث مشروطه گردید، که با تأمل و تحقیق بیشتر، قابلیت تبدیل به یک پروژه بزرگ تحقیقاتی را دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. محمد ناظم الاسلام کرمانی، **تاریخ بیداری ایرانیان**، به اهتمام: علی‌اکبر سعیدی سیرجانی (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۱) ص ۱۲۵ - ۳۱.
2. محمد مهدی شریف کاشانی، **واقعات اتفاقیه در روزگار**، به کوشش: منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲) ص ۲۰ - ۱۴.
3. احمد کسروی، **تاریخ مشروطه ایران** (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹) ص ۱۰۹ - ۹۶.
4. برای نمونه ر. ک: احمد قاسمی، **ایران در آستانه انقلاب مشروطیت**، شش سال انقلاب مشروطیت ایران (بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۵۳) ص ۶۰ - ۱، و م. پاولویچ، و تریاوس ایرانسکی، **انقلاب مشروطیت**، ت. م. هوشیار (بی‌جا: انتشارات رودکی، بی‌تا).
5. از واپسین نوشته‌های ایرانی در این باره ر. ک: باقر مؤمنی، **دین و دولت در عصر مشروطیت** (سوئد: نشر باران، ۱۳۷۲).
6. یرواند آبراهامیان، **ایران بین دو انقلاب**، ت: احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۶۵ - ۶.
7. سهراب یزدانی، **کسروی و تاریخ مشروطه ایران** (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) یزدانی در این کتاب، علاوه بر بررسی نقادانه نظریات کسروی درباره مشروطیت، بخشی از نظریات خود را نیز در این زمینه آورده است.
8. حسین آبادیان، **مجران و مشروطیت در ایران** (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۳) در ادامه خواهیم گفت که آبادیان در دیگر کتاب خود، «مبانی حکومت مشروطه و مشروعه» در صدد است تلاش علما در راستای تبیین مشروطه با مبانی فقه و اصول را با نگاهی «نقادانه» بیان کند. همو، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴).
9. محمد علی همایون کاتوزیان، **تضاد دولت و ملت**، ت: علیرضا طیب (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰).



10. جان فوران، *مقاومت شکننده*، ت: احمد تدین (تهران: نشر رسا، ۱۳۷۷).
11. ماشاءالله آجودانی، *مشروطه ایرانی* (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۵) ص ۱۱.
12. عنوان اصلی کتاب که در لندن منتشر شده است، «مشروطه ایرانی و پیش زمینه‌های ولایت فقیه» می‌باشد.
13. ادوارد براون، *انقلاب مشروطیت ایران*، ت: مه‌ری قزوینی (تهران: کویر، ۱۳۷۶) ص ۲۳۰ - ۳۱۲ و ۳۷۶.
14. سید احمد فریدید، *مشروطیت دفع افسد به فاسد*، با مقدمه علی ابوالحسنی، (نشریه) زمانه، مرداد ۱۳۸۴، ش ۳۵، ص ۴۴ - ۳۷.
15. محمد مددپور در مقاله «حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی، تفصیل بعد از اجمال» مندرج در ضمیمه، سید احمد فریدید، دیدار فرهی و فتوحات آخر الزمانی، به کوشش محمد مددپور (تهران: مؤسسه فرهنگی - پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱) ص ۵۴۵ - ۴۵۳.
16. رضا داوری، *شمه‌ای از غربزدگی ما: وضع کنونی تفکر در ایران* (تهران: سروش، ۱۳۶۳) ص ۵۵.
17. حسین یوسفی اشکوری، *دین و حکومت* (تهران: رسا، ۱۳۷۸) ص ۷۱ - ۳۹.
18. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطه ایران* (تهران: پیام، ۱۳۵۵) ج ۱، ص ۲۹۹ - ۲۴۹.
19. حسین آبادیان، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت، پیشین*، ص ۲۷۰ - ۲۳۳.
20. باقر پرهام، *با هم نگری و یکتانگری* (تهران: آگاه، ۱۳۷۸) ص ۲۷۰ - ۲۳۳.
21. همان.
22. عباسعلی عمید زنجانی، *فقه سیاسی* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) ج ۲، ص ۷۲ - ۶۵.
23. جمیله کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران* (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸) ص ۲۵۸.
24. محسن کدیور، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳).



- ۱۳۷۶) ص ۳۱.
25. صادق زیبا کلام، *سنت و مدرنیسم* (تهران: روزنه، ۱۳۷۷) ص ۴۹۹ - ۴۸۹.
26. سید جواد طباطبایی، *مکتب تبریز و مبانی تجدید خواهی* (تبریز: ستوده، ۱۳۸۵) ص ۱۰۴.
27. همو، *نظریه حکومت قانون در ایران* (تبریز: ستوده، ۱۳۸۶) ص ۱۵.
28. در کتب فقهی، یکی از شرایط اساسی برای تصدی امور از سوی فقیه، «قدرت و امکان» انجام وظایف است. که در غیر این صورت، وظیفه‌ای برعهده او نیست: «فإن لم یکنوا من ذلك فلا تبعه علیهم فیه» محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، *المقفه فی الفقه* (قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق) ص ۶۷۵ و ۸۱۱ همچنین ر. ک: ابوالصلاح حلبی، *الکافی فی الفقه*، تحقیق: رضا استادی (اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۶۲) ص ۴۲۲، محمد بن حسین (شیخ طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی* (قم: انتشارات محمدی، بی تا) ص ۳۰۰.
29. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تصحیح: سید جواد ورعی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲) ص ۱۱۳.
30. نائینی در این زمینه از عبارت «ما لا یدرک کله لایترک کله» استفاده می‌کند. *پیشین*، ص ۶۳.
31. *پیشین*، فصل چهارم.
32. سید محمد باقر صدر، *لحه فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران* (قم: خیام، ۱۴۰۰ ق) ص ۳۵، همو، *الاسلام یقود الحیاه* (تهران: کنگره جهانی ائمه جمعه و جماعات، ۱۴۰۳ ق) ص ۱۷.
33. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامه، . . . ، پیشین*، ص ۱۲۱.
34. *همان*، ص ۱۱۵ - ۱۱۴.
35. *همان*، ص ۸۹.
36. داود فیرحی، *مبانی فقهی مشروطه خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی*، به نقل از سایت ایشان.
37. شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب* (قم: مکتب علامه، ۱۳۶۸) ص ۱۵۴.

38. همان.

39. همان، ص ۱۵۵. تحقیقات متعددی در خصوص نظر شیخ انصاری درباره ولایت عام یا ولایت در اذن فقیه صورت گرفته است. اگر چه گروهی در پی اثبات ولایت عام فقیه در آثار شیخ بوده‌اند. ایشان بین اظهارات شیخ در مکاسب (که بوی نفی ولایت عام فقیه را می‌دهد) و کتاب خمس و زکات وی (که اشعار بر ثبوت ولایت فقیه را دارد) بدین گونه جمع کرده‌اند که شیخ در بحث مکاسب، گونه و سطحی خاص از ولایت را از شخص فقیه نفی می‌کند که بر حسب اعتقاد شیعی، پیامبر و ائمه معصومین دارای آن بوده‌اند و می‌توانند بی حد و مرز در شئون خصوص مردم دخالت و تصرف کنند، اما تصرفاتی که حکام جامعه به عنوان زمامدار و سرپرست مردم برای حفظ مصالح اجتماعی - سیاسی آنان انجام می‌دهند برای فقیه جایز است.

برای نمونه ر. ک: سید حسن طاهری خرم آبادی، مسئله ولایت الفقیه فی کلام الشیخ الانصاری (قم: المؤتمر العالمی بمناسبه المئوبه لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۳۷۳) ص ۸۶ و محمد حسن فاضل گلپایگانی، شیخ انصاری و مساله ولایت فقیه (قم: دبیرخانه کنگره بزرگداشت دوستمین سالگرد میلاد شیخ انصاری، ۱۳۷۳).

40. **سیری در آرا و اندیشه‌های نابغه بزرگ شیعه**

حضرت آیه الله محمد حسن غروی نائینی، به کوشش سید امیرحسین حسینی روحانی و سید محسن هاشمی (اصفهان: انجمن و آثار و مفاخر فرهنگی استان اصفهان، ۱۳۷۹) ص ۳۴۶.

41. برای نمونه، کاشانی در این زمینه می‌نویسد: «پس باید بزرگان دین و علمای روحانین، هر چه زودتر نشر قوانین مقدسه خود را به اسم شارعش بفرمایند و اگر نه، بیم انقلاب است و اول تدبیر در این باب، تقریر اعمال خود این طایفه است با قوانین قویمه قدیمه شرع». رسائل مشروطیت، به کوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد (تهران: کویر، ۱۳۷۴) ص ۵۸۴.

42. شیخ انصاری، **المکاسب، پیشین**، ص ۵۴.

43. **سیاست نامه خراسانی**، تدوین: محسن کدیور (تهران: کویر، ۱۳۸۵)

ص ۲۱۰.

44. موسی نجفی، **بنیاد فلسفه سیاسی در ایران** (عصر ۱۲۵)

-
- مشروطیت)، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی)، ص ۲۸۸.
45. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامه تنزیه المله، پیشین*، ص ۸۴
- ۸۳.
46. *رسائل مشروطیت، پیشین*، ص ۴۲۹ - ۴۲۷.
47. موسی نجفی، *پیشین*، ص ۲۹۳.
48. محمد حسین نائینی، *تنبیه الامه و تنزیه المله، پیشین*،
- فصل دوم.

