

کارنامه نظری مواجهه علما با تجدد و نظام پارلمانتاریسم در عصر مشروطیت ذبیح الله نعیمیان

منبع :

<http://www.historylib.com>

دون داشتن بنیادی استوار در معرفت سیاسی، نمی‌توان انتظار داشت، پرچمداران یک تمدن بتوانند در برابر تمدن دیگر مقاومت نمایند. تغافل یا بی‌توجهی جریان منورالفکری به غنای قانونی و حقوقی اسلام، باعث شده است که تاریخ‌نگاری سیاسی بر این اساس بنیان‌گذاری شود که «قانون» ارمغان بی‌بدیل از غرب بوده و هیچ بویی از رایحه آن به مشام ایران استبداد زده نرسیده است.

مقاله حاضر به بیان روحیه حاکم بر اندیشمندان مسلمان و تلاش فکری علمای شیعه برای نظام‌سازی و مواجهه با تجدد و نظام پارلمانتاریسم در عصر مشروطیت پرداخته و مباحث آن بر محورهای چون راهبردهای مواجهه با مدرنیته و امثال آن استوار شده است. روحیه حاکم بر اندیشمندان مسلمان به ویژه علما و روحانیت، در سده اخیر، در مواجهه با تمدن جدید، به هیچ وجه قابل مقایسه با روحیه حاکم بر جریان منورالفکری نبوده است؛ چه آن که اینان از خاستگاه فکری غنی و با ثباتی برخوردار بوده‌اند و مواجهه ایشان با نظام سیاسی جدید، به ویژه نظام مشروطه و پارلمانتاریسم بر این اساس رقم خورده است.

نوشتار حاضر به بررسی عینی این امر، با تکیه بر رسائل سیاسی علمای عصر مشروطه، می‌پردازد. با این توضیح که تحلیل کلی نوشتار حاضر، که درباره کارنامه نظری مواجهه علم و روحانیت است، محدود به مواجهه با نظام پارلمانتاریسم نیست، بلکه درباره مواجهه آنان با کلیت تجدد است؛ اما مسأله پارلمانتاریسم به عنوان مصداق خاص آن، مورد توجه بیشتری قرار گرفته است.

در بخش‌های آینده به تبیین ابعاد این مسأله، در مواجهه علمای مشروطه‌خواه دین‌باور و مشروعه‌خواهان خواهیم پرداخت.

از «نظام معرفت دینی» تا «نظام سازی سیاسی»

بدون داشتن بنیادی استوار در معرفت سیاسی، نمی‌توان انتظار داشت که پرچمداران یک تمدن، بتوانند در برابر تمدن دیگر مقاومت کنند. اندیشمندان مسلمان در دوران معاصر، هنگامی که با تمدن توسعه‌یافته غربی مواجه شدند، در تلاش بودند تا از پایگاه مستقل خویش به فراورده‌های تمدن غرب بنگرند. روشن است که محوری‌ترین مؤلفه در این زمینه، جامعیت قوانین الهی اسلام و لزوم محوریت آن در قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی بود که آنان را در نحوه برخورد با تمدن غرب راهنمایی می‌کرد. این گونه مواجهه را می‌توان در گرایش‌های مختلف سیاسی مشاهده کرد. هم

مشروطه‌خواهان دین‌باور این نکته را مدّ نظر دارند و هم مشروطه‌خواهان.

بدیهی است هر دولتی (به معنای عام) که دارای چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت است، نیازمند ضوابطی برای اداره امور خود، برای رسیدن به تمدّن مطلوب خود می‌باشد. گزینش کیفیت و سطح دقت این ضوابط، وابسته به وضعیت زمانی و مکانی ویژه‌ای است که بر هر دولتی حکم فرماست. به هر حال، گذشته از ساختار حکومتی که هر جامعه برای خود، به انتخاب یا اجبار، برگزیده است، قانون (ولو به شکل نامدون) امری نیست که از آن گریزی باشد و لذا مرجعی برای امر قانون‌گذاری و مشروعیت‌دهی به آن نیاز است. تنها مسأله‌ای که در تغییرات اجتماعی، مورد توجه قرار می‌گیرد، بازنویسی قانون بر اساس معیارهای جدید و احیاناً ب مرجعیت جدیدی برای مشروعیت‌دهی به قوانین است.

اکنون اگر از این زاویه به چگونگی مطرح شدن مسأله قانون‌گذاری و مشروعیت‌یابی آن در دوره مشروطه نگاه کنیم، می‌توانیم از سطح به عمق راه یافته و قضاوت شفاف‌تری از جریانات مشروطه داشته باشیم. باتوجه به مقدمه‌ای که گذشت، در می‌یابیم که اهمیت قانون و قانون‌گذاری امری نیست که در ایران پیش از مشروطه سابقه نداشته باشد، بلکه تنها کیفیت و چگونگی آن مورد چالش قرار گرفته است. این امر زمانی روشن‌تر خواهد شد که جایگاه عملی قوانین اسلام در مقایسه با قوانین خودساخته اروپای مسیحی را در نظر آوریم و نقش روحانیت و در رأس آنان، جایگاه مجتهدین و مراجع تقلید را فراموش نکنیم.

تعافل یا بتوجهی جریان منورالفکری به عنای قانونی و حقوقی اسلام، باعث شده است که تاریخ‌نگاری سیاسی بر این اساس بنیان‌گذاری شود که: «قانون» ارمغانی بی‌بدیل از غرب بوده و ایران استبداد زده هیچ بویی از رایحه آن به مشامش نرسیده است، غافل از آن که اشکال اساسی در عدم التزام حاکمان مسلمان به قوانین شفاف و جامع اسلامی بود که گریبان ایران و ایرانیان را گرفته، می‌فشرد. از جانب دیگر، رویکرد بسیاری از فعالان روشن ضمیر در عرصه سیاسی، بر این باور استوار بود که بنیان قانون‌گرایی، که آنها به دنبالش بوده‌اند، در اسلام بنیانی محکم‌تر از قانون‌گرایی مغرب‌زمین دارد و تنها از این جهت به آن اقلیم نظر داشتند که توانسته‌اند تجربه‌ای موفق‌تر از خود در اجرای قانون (هر چند قانون انسان‌مدارانه و پر نقصشان) داشته باشند، والا ترجیحی برای بنیان قانون آنان بر بنیان قانون خود نمی‌دیدند.

البته یکی از عوامل موفقیت ایشان در این تجربه موفق را، مکانیزم، قالب‌ها و ضوابط خاصی می‌دانستند که برای اجرای قوانین خود برگزیده‌اند و لازم می‌دیدند عناصری از این امور را، که متناسب با فلسفه سیاسی خود و وضعیت آن روز ایران بود، اقتباس نمایند، البته اقتباسی که جهت‌دهی آنان را در بر نداشته باشد. همان گونه که در این امر فراموش نمی‌کردند در پردازش نظام و روش برنامه‌ای خود، تجربه‌های موفق و گاه مشابه با تجارب غرب را در کارنامه اسلام و مسلمانان داشته‌اند و این نگاهشان به برخی تجارب موفق غرب، به معنای فراموشی اصالت اندیشه و استقلال فکری ایشان نبود.

گذشته از تلاش فکری علمای شیعه در عصر مشروطه برای نظام‌سازی، خودباختگی‌منور الفکران غرب‌باور و تلاش‌های

تبلیغی آنان نیز موجب شد که علمای عصر مشروطه به شکلی خاص در وادی بحث از کیفیت مشروعیت قانون‌گذاری (اندیشه سیاسی) بیفتند، حال آن که کار اجتهادی ایشان بر مبنای خاصی از نظام تقنین (استنباط احکام‌الله) استوار بود و نباید فراموش کرد که بسیاری از مسائل چالش‌آفرین در این مورد، در میان علما (گذشته از مباحث صرف سیاسی و دیدگاه‌های متفاوته ایشان در مورد بسیاری از رجال و جریان‌های مطرح جامعه) مربوط به اندیشه سیاسی ایشان - که از بنیانی مشترک مایه می‌گرفت - نبود، بلکه مربوط به کیفیت بنیان نهادن نظام سیاسی مطلوب و در واقع نوعی برنامه‌ریزی مناسب ب زمان بود که در خدمت پیاده شدن احکام آسمانی اسلام باشد.

به هر حال، بنیاد معرفت و حرکت سیاسی علمای مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه، بر اساس نگاهی خاص به آموزه‌های اسلامی شکل گرفته بود که ثبات، جامعیت و برتری آنها، محور اصلی نگاه آنان بود.

۱. از همین رو بود که شیخ فضل‌الله نوری، مبنای سیاست را توجه به خاستگاه و اصالت قوانین اسلامی می‌دانست و برتری آموزه‌های اسلامی را متذکر می‌شد:

«بهترین قوانین، قانون الهی است... و بحمدالله ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهی را در دست داریم... این قانون الهی ما، مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسی را بر وجه اکمل و اوفی داراست؛ حتی ارش الخدش... اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر، تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم، از عقاید اسلامی خاتم انبیا است و قانون او ختم [پیغمبر م(ص)] خارج است؛ به جهت آن که قوانین است.»^۲

طبیعی است کسانی که از نظر فکری وامدار نحل‌های فلسفی جدید و گوناگون غرب بودند، برایشان خاستگاهی جز لیبرالیسم و اومانیسیم برآمده از روح ضدّ دینی عصر جدید نمی‌توان یافت. علی‌رغم آن که افراد بسیاری در غرب تجدّدگرا بودند که حجیت دین را انکار نکرده و همواره در برابر الحادگرایان مقاومت داشته‌اند،^۳ اما همان‌ها نیز نمی‌توانستند در عرصه اجتماع، مبنایی برای حقوق و قانون‌گذاری بنیان‌دینی قوی داشته باشند؛ چرا که اصالتاً مسیحیتی که قرن‌ها بر اروپا حکم رانده بود، احکام حقوقی برآمده از دین، به معنای تمام کلمه نداشت و اگر دخالتی دینی هم مطرح بود، تنها دخالت ارباب کلیسا در زمینه مسائل اجتماع و صرفاً مصلحت‌سنجی‌ها و استحساناتی را شامل می‌شد که ایشان از جانب خود مطرح می‌کردند و در واقع روحانیت مسیحی نهادی بود که در کنار دیگر نهادهای اجتماعی رشد کرد و ابعادی از حاکمیت را به خود اختصاص داد، نه آن که متن عهد جدید مشتمل بر آموزه‌های حقوقی خاصی باشد.

همین مطلب یکی از اشکالاتی بود که شیخ فضل‌الله نوری به آن پرداخت (و این اشکال از طرف بسیاری از اندیشمندان فرزانه و غیر مرعوب غرب طرح می‌شد)^۴ و در واقع غرب‌گرایان را خلع سلاح می‌کرد:

«امروز می‌بینیم در مجلس شورا، کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج، به قانون توسعه قائل شده‌اند، غافل از این‌که ملل اروپا شریعت مدونه نداشته‌اند، لهذا برای هر عنوان نظامنامه‌ای نگاشته‌اند و در موقع اجرا

گذاشته‌اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است، نسخ بر نمی‌دارد. صادع آن شریعت، در هر موضوع حکمی و برای هر موقع تکلیفی مقرر فرموده است. پس حاجت ما مردم ایران به وضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی.»^۵

۲. مرحوم محلاتی، عالم مشروطه‌خواه و دین‌باور برجسته نجف، از نخستین کسانی است که در حمایت مشروطه به نگارش روی آورد و مورد تأیید کسانی مانند آخوند خراسانی قرار گرفت. وی، به رغم آن‌که علما را به غوررسی و تعلیم و تعلم علوم سیاسی و قاعدتاً به مطالعه اندیشه‌های غربی ترغیب می‌کند، دچار مرعوبیت فکری نشده و بنیان مرصوسی را که اسلام در اختیار مسلمانان قرار داده است، یادآور می‌شود و «اکمل و اتقن و اتم و اوفی» بودن سیاسات اسلامی را متذکر شده، دیگران را به «عین الیقین» خوشه‌چین خرمن آموزه‌های اسلامی می‌خواند:

«جمیع احکام کبرویه و واجبات کلیه اسلامی، از هر گونه تغییر و تبدیل مصون و محفوظ است و الی یوم‌القیامه باقی و برقرار خواهد بود.»^۶

پس تکلیف واجب حتمی علما در این دوره، غیر از این نباشد که از رجال استبداد و خیالات استبدادیه چشم‌پوشند و به اخوان سیاسیون مملکت همدست شده قواعد تمدن و سیاسیات منظمه را با مراعات تطبیق آنها به سیاسیات حقه اسلامی و مدنیات حقانیت که در کتاب و سنت مبین شده، جاری و معمول دارند. در ادامه «احاطه به علوم سیاسیه و شعب و شؤون آن» و نیز «غوررسی در آیات کتابیه و آثار نبویه و نشر سیاسات کتاب و سنت در ما بین مردم» را از وظایف علما دانسته تا بر همگان معلوم شود که «سیاسات اسلامی اکمل و اتقن و اتم و اوفی است.»^۷

۳. صاحب کشف‌المراد به‌گونه‌ای زیبا، باتوجه به یکی از بنیانی‌ترین اندیشه‌های غرب‌شناسانه، اساس نیاز غرب به قانون‌گذاری گسترده و بی‌نیاز اسلام از این نوع قانون‌گذاری را محور تحلیل خود و نقد افراط در قانون‌گذاری (و مشروطه‌خواهی‌ای که بر این اساس باشد) قرار می‌دهند:

«... بلی این مطالب، نسبت به فرانسه و انگلیس و سایر دول، غیر از اسلام درست می‌آید؛ زیرا که دول روی زمین، یا طبیعی یا مسیحی و یا بت‌پرست می‌باشند و هیچ یک از اینها، کتاب آسمانی، که مشتمل بر تفصیل احکام حدود و سیاسات و مواریث و معاملات باشند، ندارند، بلکه لابدند که جمعی از عقلا و علمای آنه جمع شده به مشورت و صلاح‌بینی همدیگر قانونی برای اصلاح امر دنیایشان وضع کنند و اگر خطایی و یا منقصتی بینند به تدریج زمان و به مقتضای عصر به اصلاحش کوشند. بلی طایفه یهود احکام تورات دارند، اما دولت ندارند و ام زمره مسیحی اگر چه کتاب آسمانی که انجیل باشد دارند، لیک ناظر به تزکیه اخلاق است، مشتمل به فروع معاملات و سیاسات نیست.»^۸

«حاصل کلام و قَدْ لَکَ مَرَامُ آن که، در دول مشروطه روی زمین، چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسیه مدنی، در میان خود ندارند لابدند مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهد و صلاح مُلک و ملت را به اکثریت آراء دست آرند. ... اما ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعی وافی و کافی داریم، ... بلی عیبی که داریم این است که عمل مطابق با قول نیست...»^۹

دین، که در تعریف خاصی از آن، اصلاً به عنوان «فرانهاد» می‌باشد، در دنیای مسیحیت مصداقی برای آن نمی‌توان یافت؛ چرا که به عنوان نمونه، از چنان غنای حقوقی برخوردار نبوده است که بتواند جز به صورتی اخلاقی - و آن هم تنها در حدّ برخی دستورات عمل‌های کلی - راهبری اجتماع و سیاست را به عهده بگیرد، لذا در ذات خود مبتنی بر گونه‌ای از جدایی دین و سیاست بوده است؛ اما در عمل از تعامل خاص نهاد روحانیت و سیاست بهره‌مند بوده است و این امر نیز، هم می‌توانسته است دارای کارکردهای مثبت و هم کارکردهای منفی باشد که خود بحث ویژه‌ای را می‌طلبد، هر چند در رویکرد پس از رنسانس، تنها به ابعاد منفی آن پرداخته‌اند.

۴. مرحوم عبدالرسول مدنی کاشانی نیز در مقام تثبیت جایگاه مجلس قانون‌گذاری، میان اسلام و تمدن غرب، همین تفکیک را قائل می‌شود:

«و این مجمع مرکب از احرار باید نه از اشرار، و مذاکره آنها از حلیّت و حرمت و وجوب و کراهت و فساد و صحّت عملی یا عبادتی نیست، چه؛ واضع این احکام را جز خداوند ندانیم، بلکه در تدبیر امور مملکت و اجرای امور به مجرای قانون است. ... پس خوب معلوم شد که ابدأً «شورای ملّی» مداخله در این احکام نمی‌کند و حق مداخله ندارد و اگر مداخله کند، شما اطاعت نخواهی کرد، ... بلیاگر مشروطه در دولتی غیر ملّی [= غیر مذهبی] باشد؛ یعنی مذهبی نداشته باشند، باید برای این امور [= معاملات] نیز قانون بگذارند.» ۱۰

«و اُشهد الله قوانینی از قوانین محمدی کامل‌تر، کافی‌تر، پاک‌تر، جامع‌تر و معقول‌تر نیست و به همین جهت تصدیق نبوت آن حضرت را می‌کنیم و چون برای ما ملّت ایران و همچنین عثمانی و بعضی دول دیگر، این قوانین صحیحه محکمه، که اول قانون و محکم‌ترین قوانین است، مادام که قوانین مقدّسه حاکم مابود، نه شخص انسانی، متمدّن‌تر و با ثروت‌ترین دول بودیم، محتاج به پارلمان نبودیم و دول دیگر چون دارای چنین قوانینی نبودند، محتاج به عنوان «مشروطه» شدند تا بدین حیلّت تحصیل قوانین صحیحه نمایند [و فقط آن را حاکم خود شناسند. ... لہذا در آن دول، مجلس پارلمانی وضع کردند برای وضع قوانین صحیحه.» ۱۱

۵. اندیشمندان روحانی فراوان دیگری؛ از جمله مرحوم خلخالی در عصر مشروطه بر غنای حقوقی اسلام دست گذاشته و نحوه تقنین در امور سیاسی را برشمرده‌اند. ۱۲

با این توضیح به راحتی می‌توانیم دریابیم کسانی که خاستگاه اندیشه آنها مغرب زمین بوده است، حتی در بهترین حالت - که دین‌گرایی به سبک مسیحیت باشد - نیز نمی‌توانند بستری برای قانون‌گذاری الهی برای آنان ترسیم نمایند و هر گونه قانون‌گذاری دینی را نوعی قانون‌گذاری بشری تمام عیار می‌دانسته‌اند و لذا بر اساس مشرب‌های مختلفی که داشته‌اند - اگر فرض ساً استفاده‌های شخصی و انگیزه‌های دنیوی را کنار بگذاریم - به دنبال رهیافت‌های بشری‌ای بوده‌اند که برآمده از تجربیات مغرب‌زمین بوده است و پیشرفت مادی غرب را دلیل بر بطلان رهیافت‌های دینی، و صحت رهیافت‌های سکولار و لیبرال می‌دانسته‌اند.

۲. راهبردهای مواجهه با مدرنیته

بررسی شیوه برخورد و مواجهه روحانیت و علمای عصر مشروطه با تجدد و ابعاد مختلف آن، می‌تواند برای عصر حاضر درس‌آموز باشد.

بررسی تاریخی اندیشه‌ورزی علمای عصر مشروطه نشان می‌دهد که آنان عموماً نگاهی مطلق به فراورده‌های تجدد غربی نداشته‌اند و حتی در مواردی نیز که به دنبال گونه‌ای از اقتباس بوده‌اند، همواره دین‌باوری، بنیان اندیشه‌ورزی آنان بوده است. در مجموع، گونه‌ای خاص از اقتباس، مورد توجه آنان بوده است که در قسمت‌های آتی، عمدتاً به نحوه درس‌آموزی آنان از تجربه سیاسی مغرب زمین، به‌ویژه در زمینه پارلماناریسم، مشروطه و تفکیک قوا می‌پردازیم:

۱-۲. اقتباس از منظر علمای مشروطه‌خواه

عمده‌ترین نگاهی که آنان داشته‌اند، می‌تواند بر اساس این نگاه تحلیل شود که عناصر و مؤلفه‌های تمدنی، ماهیتی قالبی و ابزاری دارند و «دموکراسی به مثابه روش» شناخته شده و از دید آنان، در آن عصر، تا حد زیادی می‌توانستند به عنوان ظرف و قالب برای مظهر اسلام و غیر دینی، باشند. از جمله لوازم این زاویه دید، این است که صاحبان آن، بر این نکته تأکید ورزند که مشروطه با هر دین و آیینی سازگار بوده و در مقابل مخالفین یا ناقدین مشروطه، اقتضای شریعت هر کشوری را متذکر گردند و از این راه، به برخی نقدهای متوجه به نظام و آرمان مشروطیت، پاسخ گویند.

۱. برای نمونه، در اطلاعیه منسوب به مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی، این امر تجلی یافته است: «و بعون الله تعالی و حسن تأییداته، همچنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذاهب رسمیه آن ممالک استوار است، همین‌طور در ایران هم بر اسس مذاهب جعفری، علی مشیّده السلام کاملاً استوار از خلل و پایدار خواهد بود. و هیچ صاحب غرض فاسد و مفسدی متمکن نخواهد بود که، خدای نخواسته، خودی به میان اندازد و بر خلاف قوانین و احکام مذاهب جعفری، حکم قانونی جهل و زندقه و بدعتی احداث، و قانون اساسی و اصل مشروطیت ایران را نقض، و استبداد به شکل ملعون دیگر، به مراتب اشنع اراذل برپا نماید. و البته، اسلام‌پرستان مملکت و سرداران عظام ملت، ایدم الله تعالی، که جان‌های خود را در طریق این مقصد بزرگ اسلامی فدا نموده‌اند، کاملاً مراقب و هرگز چنین استبداد ملعونی را تن در نخواهند داشت.» ۱۳

۲. مرحوم محلاتی از برجستگان صاحب سخن و مشروطه‌خواه نجف، نیز در رساله خویش چنین رویکردی را به صورت تفصیلی، اتخاذ نموده است. وی نیز مانند دیگر اندیشمندان اصیل اسلامی، در تلاش بوده است تا راهبرد «اخذ با تصرف اسلامی - ایرانی» ر مبنای بهره‌مندی از تجربه پارلماناریسم غربی قرار دهد. این امر بازتاب‌های مختلفی در سخنان وی دارد؛ چنان‌که بر این اساس، مطلق بودن آزادی را اقتضای اصل مشروطیت ندانسته و خاستگاهی را که برای تعیین دامنه آزادی، معرفی می‌کند، مذهب و قانون ویژه هر کشوری است. این تبیین، دو رویه دارد. از یک جهت، پاسخ به کسانی است که آزادی را لازمه مشروطیت می‌دانسته‌اند که البته قاعدتاً بسیاری از آنها میان لازمه عملی و نظری آن تفکیک قائل بوده و به نقد مشروطه‌گرایی و به‌ویژه مشروطه‌خواهان مورد مشاهده خویش می‌پرداخته‌اند. از جهت دیگر، به عنوان سلب بهانه از هرزه‌گرایانی می‌باشد که اندیشه مشروطیت را بهانه‌ای برای ترویج لابی‌گرایی

قرار داده بودند. نگاه تفصیلی وی در این باره، نشان از تعمّقی دارد که تنها نباید آن را در برابر اندیشه مشروعه‌خواهی قرار داد؛ بلکه باید آن را از نظر اندیشه‌ورزی - فارغ از اختلاف نظر مصداقی که حاصل از دوری امثال او از صحنه تهران بود - در راستای همان خواست تأمل‌خواهانه مشروعه‌خواهان ارزیابی نمود که مخالف مطلق‌پذیری فرهنگ سیاسی غرب بودند:

«لازمه رها شدن از قید این رفیت و خلاصی از ذلّ این اسارت، آزادی اقلام و مطلق حرکات و سکنات خلق است، در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت، و هر چه که موجب عمران مملکت اسلامیّه و قوت نوع مسلمین گردد، بدون این که با مذهب آنها منافرت و منافاتی داشته باشد، و هذا هو معنی الحرّیّ التی هی القوام فی مشروطیّ السّلطنه، لا الحرّیّ عن القیود و النوامیس الالهیّ... خلاصه سخن آنکه همه مردم در ممالک حریت، از هرگونه تعدی، خلاص و آزادند، مگر آنچه مقتضای قانون آنها باشد و آن قانون به حسب خصوصیات ممالک و اختلاف مذاهب مختلف است.»^{۱۴}

۳. توجه فوق‌العاده به ضرورت پای‌بندی به شریعت، حاج آقا نورالله اصفهانی را نیز به این سو سوق داده است که بر اساس ابزار و قالب شمردن نظام مشروطه - که نقطه اتکای آن عنصر مجلس و نظام پارلمانی است -، این نظام را در راستای احیای قوانین اسلام بازشناسد:

«غرض اصلی از مشروطیت، احیای قانون الهی و سنت نبوی است»^{۱۵} و «قانون مشروطه مطابق با قانون اسلام است.»^{۱۶}

در سایه چنین نگرشی است که حاج آقا نورالله، مشروطه را عین اسلام می‌داند:

«مشروطه عین اسلام است و اسلام همان مشروطه است و مشروطه‌خواهی، اسلام‌خواهی است.»^{۱۷} روشن است عینیتی که ایشان از آن سخن می‌رانند، بر این باور استوار می‌باشد که «نظام مشروطیت» صرفاً قالبی است که می‌تواند با بستر توحید و الحاد سازگار باشد و باورمندان به هر یک از دو مکتب فکری، این «قالب» را در راستای اهداف خویش به کار گیرند. آشنایی با ابعاد این مسأله در اندیشه حاج آقا نورالله، مستلزم توجه به عناصر مختلفی است که در این راستا در رساله مکالمات مقیم و مسافر قابل توجه‌اند.

۴. مرحوم خلخالی از نخستین رساله‌نویسان سیاسی و مشروطه‌خواه نجف، به دنبال آن است که رویکردی مناسب با زمان ارائه دهد که از هرگونه افراط و تفریط به‌دور باشد. وی، راهبرد «خذ با تصرف ایرانی - اسلامی» را تجویز می‌کند. وی افزون بر تأکید بر لزوم ملاحظه وضعیت فعلی ایران و طرح لزوم سیاست تدریجی در بسترسازی تمدنی از طریق وضع قوانین، همانند دیگر علما و روحانیون اصیل، دامنه قانون‌گذاری را در جهت تمییز از نظام پارلمان‌تاریسم غربی، محدود به امور عرفی خوانده و بدین وسیله تمایزی بنیادین در ساختار نظام قانون‌گذاری ایران - و به تعبیر دقیق‌تر برنامه‌ریزی - از ساختار پارلمانی غربی می‌نهد که از منظر فلسفه حقوق اساسی می‌توان آن را تجزیه ساختاری در نظام پارلمانی دانست که بنیان این دو نظام به‌ظاهر مشابه را از یکدیگر کاملاً تفکیک می‌کند.^{۱۸}

۵. سید نصرالله تقوی که نماینده وعاظ و ذاکرین در دوره اول مجلس و عضو مستمر لژ بیداری ایرانیان بود، نگاه قالبی را صریح‌تر از بسیاری دیگر از علما یا روحانیون مشروطه‌خواه تبلیغ می‌کند و کاملاً میان مواد قانون و قالب قانون‌گذاری مرز مشخصی قائل می‌شود و تجربه قالب غربی را بسیار موقّی ارزیابی می‌کند. ۱۹

۲-۲. راهبرد اقتباس از منظر علمای مشروطه خواه

مرحوم شیخ فضل‌الله نوری نیز از کسانی است که از جهت نظری، نظام پارلمان‌تاریسم ر به مثابه روش و ابزاری، خنثی دانسته است؛ اما برخلاف علمای مشروطه‌خواه و دین‌باور - که عملاً و بر اساس بینش و موضوع‌شناسی سیاسی خاص زمان و مکان خود، به خاطر دوری از صحنه مشروطه‌خواهی تهران و ایران، به همین اندازه اکتفا نموده و ساحت خارج از ذهن و عمل را همانند عالم نظر تصوّر کرده‌اند - او عالم واقعیت را نیز در نظر گرفته و به‌رغم توجه به محاسن مشروطه (به معنای محدودیت قدرت) در مقام «صرّف اسلامی - ایرانی» خاصی برآمد. شیخ فضل‌الله، با اتخاذ چنین راهبردی تلاش کرد مقاومت استواری را در برابر سیل تجدّد زدگی سامان دهد. همان‌گونه که به دنبال نهادینه کردن این نهضت مقاومت اسلامی نیز بود و از ورای افق‌ها، چشمی نیز به آینده داشت:

«... در این مدت مکرر گفته و باز می‌گویم، همه بدانید که مرا در مشروطیت و محدود بودن سلطنت... حرفی نیست. بلکه احدی نمی‌تواند موضوع را انکار کند و موقوف داشتن بعضی بدعت‌ها لازم است. اصلاح امور مملکتی از قبیل مالیه و عدلیه و سایر ادارات لازم است که تماماً محدود شود. اگر ما بخواهیم مملکت را مشروطه کنیم و سلطنت مستقله را محدود داریم و حقوقی برای دولت و تکلیفی برای وزرا معین نماییم، محققاً قانون اساسی و نظامنامه و دستورالعمل‌ها می‌خواهیم.» ۲۰

در این «نهضت مقاومت اسلامی»، یکی از مؤثرترین اقدامات، «صرّف» در عناصر وارداتی است؛ یعنی «صورت» اقتباسی جدید، باید «ماده»‌ای برای صورت دیگری قرار گیرد که روح فرهنگ اسلامی در آن دمیده شده است؛ حال آن‌که این نکته در اینجا مهم است که بسیاری از مظاهر و عناصر تمدّن غرب - که زاده روح انسان‌محور آن بوده‌اند - نمی‌توانند چندان در این فرایند شرکت کنند. گذشته از آنکه میزان موفقیت در اخذ متصرّفانه نیز مسأله دیگری است که نمی‌توان ساده‌انگارانه از کنار آن گذشت.

پافشاری و ایستادگی بزرگ‌مردانی چون شیخ فضل‌الله در برابر این اقتضانات جدید، و تلاش برای تصرّف اصلاح‌گرایانه در آیین‌نامه این نهاد، می‌توانست به فرجام امیدوار کننده‌ای برسد؛ ولی با کارشکنی‌های فراوان مواجه شد. تأمل در نوع نگاه بسیاری از علمای مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه می‌فهماند که نظام پارلمان‌تاریسم بومی و هدایت‌شده از یک سو به عنوان قالبی برای محدود کردن اختیارات سلطنتی و کارگزاران دولتی و از سوی دیگر، به عنوان قالبی برای برنامه‌ریزی سیاسی - اجتماعی، از منظر آنها می‌توانست برخوردار از کارآمدی عملی گردد؛ اما به شرط آن‌که بتوان «صرّف اسلامی - ایرانی» مناسبی در آن اعمال داشت. شیخ فضل‌الله بر این اساس، برای ایستادگی در برابر سیل تجدّد زدگی، هوشیاری و مراقبت ویژه را چاره مقابله در برابر ورود عناصر تمدّن غربی می‌داند، همان‌گونه که بر نقش کلیدی علما در این میان تأکید می‌کند و از این راه خواستار حفظ فرهنگ اسلامی و اعتلای تمدّن اسلامی در طی قرون متمادی است:

«مملکت ایران، از هزار و سیصد و چند سال قبل... مجلس دارالشورای قائم دائم، که امور جمهور اهالی را همواره اداره بکند، نداشته است، امروز که این تأسیس را از فرنگستان اقتباس کرده، به همین جهت که اقتباس از فرنگستان است، باید علمای اسلام - که عندالله و عندرسوله مسؤول حفظ عقاید این ملت هستند - نظری مخصوص در موضوعات و مقررات آن داشته باشند که امری بر خلاف دیانت اسلامی به صدور نرسد، و مردم ایران هم مثل اهالی فرنگستان بی‌قید در دین، و بی‌باک در فحشا و منکر و بی‌پهره از الهیات و روحانیات واقع نشوند. این ملاحظه و مراقبه، حسب التکلیف الشرعی، هم حالا که قوانین اساسی مجلس را از روی کتب قانون اروپا می‌نویسند لازم است، و هم من بعد، در جمیع قرن‌های آینده الی یوم یقوم القائم عجل الله تعالی فرجه.» ۲۱

شیخ فضل‌الله نوری، با توجه به این‌گونه بسترهای تمدنی به چالش با آنها پرداخت و در تلاش بود تا این‌گونه فراورده‌های تمدنی غرب را تنها با شرط تصرف شریعت‌پسند اجازه طرح دهد. بر اساس همین تحلیل قالبی از نظام مشروطه و پارلمان‌تاریسم - که آن را تاندازه‌ای مناسب بهره‌برداری در هر مسیر و هر فرهنگی می‌داند - می‌توان به فهم بهتری از کیفیت موافقت و مخالفت شیخ فضل‌الله با مباحث رایج در عصر مشروطه، دست یافت.

ایشان، در صدد تفکیک لوازم فرهنگی و سیاسی عناصر و ابزارهای آمده از غرب بود؛ چنان‌که یکی از عمده‌ترین لوازم فرهنگی مجلس غربی را آزادی به شیوه غربی می‌بیند و ب‌الگو و نماد غربی آن به مخالفت برمی‌خیزد:

«مجلس برای ما خیلی خوب است. مشروطیت خیلی به‌جا است. اما مشروطه باید قوانین و احکامش سر مویی از طریقه شرع مقدس نبوی خارج نشود. پس ما را در موضوع مشروطیت ابداً حرفی نیست. اما آزادی که جزو مشروطیت نیست.» ۲۲

در این راستا می‌بینیم که شیخ فضل‌الله نه با اصل قانون‌نگاری به معنای برنامه‌ریزی مخالفت داشته و نه کارکرد اصلی مجلس را زیر سؤال می‌برده است و فتوای او درباره مجلسی با لحاظ شرایط و ضوابط ویژه‌اش، تحریم آن نبود. او و مشروعه‌خواهان بر این باور بودند که اگر نظامنامه را مطابق اسلام قرار دهند، دیگر نزاعی نیست ۲۳ و اگر در اواخر عمر خویش، با الگوی پارلمان‌تاریسم مخالفت نمود، در واقع به‌خاطر سیطره کارکردهای منفی مشروطه زمان خویش و عملکرد ناصواب تندروهای مشروطه‌خواه بود که به‌رغم اقلیت بودن نمایندگان آنها در مجلس، زمام امر مجلس را به‌دست گرفته و اساس شریعت را تهدید کرده بودند؛ یعنی، شرایط و ضوابطی که ایشان برای بنیاد مشروطه در نظر داشتند، در عمل به اجرا گذاشته نشد و سرانجام مصلحت در حکم تحریم آن - نه فتوا به تحریم آن - دید. در لایحه متحصنان عبدالعظیم حسنی در ۱۰ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵ آمده است:

«امروز مجلس شورای ملی منکر ندارد، نه از سلسله مجتهدین و نه از سایر طبقات... عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد...» ۲۴

درباره مورد مخالفت شیخ می‌بینیم که در متون تاریخی آمده است:

«فقط حرفی که شیخ نوری داشت در وضع قوانین است والاّض این مسأله را کرار می‌گفت: احدی را در موضوع مشروطیت حرفی نیست و لکن قوانین مملکتی و ادارات و وزارت‌خانه‌ها باید صورت شرع و مطابقت با قرآن، که کتاب آسمانی است، داشته باشد.» ۲۵

از سوی دیگر، ایشان در این راستا به شدّت در برابر دخالت وکلای مجلس در حوزه قانون‌گذاری شرعی مقابله می‌کرد و با تأکید بر نگارش قانون، به دنبال قانون‌نگاری مستقلی بود که خروجی مجلس تفاوت بنیادین با قانون‌نگاری غربی داشته باشد و اقتباس از قوانین آنها را در شرایط و با ضوابط خاصی می‌پذیرفت. در لوایح عبدالعظیم می‌بینیم که حفظ بیضه اسلام، در برهه توفانی مشروطیت، به دو طریق معرفی می‌شود:

«... که هر کدام بشود مقصد علما حاصل است: اول آن‌که نوشته شود که حدود اربعه این مجلس شورای ملی، امور دولتی و اصلاحات مملکتی است، چنانچه در قیام عدالت‌خواهی صدر مشروطه، با طرح عنوان [همین امر منظور بود. اگر این مطلب] عدالت‌خانه رسماً نوشته شود، دیگر احدی حرفی ندارد.

ثانیاً اگر بنا شد ترجمه قانون فرانسه انتشار شود، برای حفظ اسلام باید آن اصلاحات و ترتیبات که در خود مجلس با حضور علمای اعلام و وکلا داده شد، رسم نوشته شود تا رفع این غائله بشود.

لکن شقّ اول اسهل و اولی است و ابداً منوط به نوشتن قانون اساسی نیست... لکن قانون نظامنامه حقی است علیحده برای انتظام امور، و علما مثل سایرین اهالی مملکت، حقّ مطالبه دارند.» ۲۶

۳. ارزیابی کارنامه اقتباس (با تکیه بر ماهیت و شبکه عناصر تمدّنی)

ارزیابی کارنامه نظریه و «راهبرد اقتباس»، تنها هنگامی ممکن می‌شود که ماهیت عناصر تمدّنی مورد تأمل قرار گیرند. از این منظر، این نکته شایان توجه است که هر چند ممکن است برخی ساختار حکومتی مشروطه و به خصوص عنصر «پارلمان» از منظر عقلی خالص، تنها قالبی به شمار آید، اما تجربه تاریخی نشان داده است که هر عنصر تمدنی، اقتضات و لوازم عملی ویژه‌ای دارد که در ساحت عمل نمی‌توان گریزی از سطوح بالای آن داشت؛ همان‌گونه که عناصر خاصی که تناسب بیشتری ب فضای اومانیستی و فرهنگ خودبنیاد مغرب‌زمین دارند، هنگامی که در چند سده اخیر وارد تمدن اسلامی شدند، نتوانستند تنها به عنوان «قالب»‌هایی مطرح شوند که می‌توان به عنوان «تجربه تمدن غرب» آن‌ها را اقتباس کرد؛ چرا که روح فرهنگ غرب در عناصر تمدنی آن، به نوعی اشراب شده است. شناخت چگونگی این اشراب، نیازمند توجه به تأملات خاصی است که در اینج برخی ابعاد آن را واکاوی می‌کنیم. با این توضیح که کارنامه شیخ فضل‌الله را از جهت مقاومت اسلامی خاص او در برابر سیل تجدد، در این میان برجسته‌تر مطرح می‌کنیم، ضمن آن که معتقدیم روح مقاومت در علمای مشروطه‌خواه نیز قابل توجه بوده و در راهبرد «صرف اسلامی - ایرانی» آنان، تجلّی داشته است؛ اما در برخی موارد بینش سیاسی خاص آنان مانع از شکل‌گیری نوع دیگری از مقاومت اسلامی در برابر عناصر درهم تنیده مدرنیته شده است.

۱-۳. خاستگاه عناصر تمدنی و جهت‌داری پیدایی آنها

تمدن جدید غرب فراورده‌های گوناگونی دارد که آنها را بر اساس اومانیسیم بنیان نهاده است. ۲۷ بر این اساس، فراورده‌های فلسفه سیاسی غرب؛ مانند آزادی نیز کاملاً به معنای دیگری است.

در این میان، آزادی غربی و «لیبرته» حقیقتی غیردینی و معنایی نزدیک به اباحت در عرف اسلامی دارد، ۲۸ چنان‌که عدالت نیز معنایی خاص می‌یابد که تابع روح فلسفی غرب است. ۲۹

این امر مبتنی بر فرهنگ خاص اومانیسیمی است که دیگر جایی برای دین‌ورزی، جز به صورت اخلاقی و فردی، وجود ندارد و همانها را نیز در سیر تاریخی تمدن خود، به شکلی خاص بی‌هویت نموده و در این میان سرانجام عقل تنها مرجع رسیدگی به حقانیت دعاوی فرقه‌ها شد. به تبع این نظرگاه بود که فرانسیس بیکن اعلام کرد: «علم قدرت است» ۳۰ و خود در صدد تأسیس دین یا ادیان جدیدی برآمد که در خدمت سرمایه‌سالاری عصر جدید باشد و روشن است که تمامی مفاهیم و مبانی نو، تنها هنگامی می‌توانستند در هوای آزادی نوین تنفس کنند که در خدمت آزادی مطلق سرمایه طبقه بورژوا باشند و «صاحبان این فرهنگ ... همان مردم صنعتگر و تاجر پیشه و متفکران و هنرمندان این طبقه نوظهور بودند که اساساً دین برایشان امری شخصی بود.» ۳۱

این اشکال احتمالی در مقابل تبیین حاضر ممکن است مطرح شود که بسیاری از عناصر تمدنی غرب، لزوماً مبتنی بر مؤلفه‌هایی چون اومانیسیم، لیبرالیسم، کاپیتالیسم و ... نبوده و سازگار با فطرت انسانی هستند. بر این اساس، می‌توان همانند بسیاری از تاریخ‌سازان در تاریخ معاصر و جهان اسلام، نظریه «اقتباس» را مورد اعتنای جدی قرار داد.

در پاسخ به این توجیه نظریه «اقتباس» باید گفت فرهنگ خاصی که به عنوان فرهنگ غربی مطرح می‌شود، به معنای فرهنگ انسان محوری است که زمینه فطری آن (همانند فطرت خداگرایی) در همه آدمیان وجود دارد و اکثر ابزارها و عناصر تمدنی جدید در فضایی به وجود آمده‌اند که سازندگان آنها دارای گرایش‌های مادّی‌ای - هر چند فطری - بوده‌اند که این ابزارها و عناصر تمدنی را در راستای چنین گرایش‌هایی پدید آورده‌اند و پیدایش بسیاری از این موارد در راستای تأمین دیگر خواسته‌های فطری انسان نبوده‌اند که ارزشمند هستند. بنابراین، طرح سازگاری این محصولات فرهنگ غرب با فطرت انسان نمی‌تواند توجیه‌گر ارزشمندی ذاتی و در مواردی توجیه‌گر ارزشمندی اقتضایی آنها باشد. این گونه تأمل، ما را به این باور رهنمون می‌کند که اساس پیدایش بسیاری از فراورده‌های تمدن جدید و حتی علوم جدید - اعم از علوم انسانی - جهت‌دار بوده‌اند.

در رزمگاه سنت و تجدد، کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری به حرکتی دامن زدند که می‌توان آن را «نهضت مقاومت اسلامی» نامید. ایشان به ذات اومانیستی غرب توجه داشته و آن را روحیه حاکم بر غرب می‌دانند. از نگاه او اومانیسیم چنان در دل و جان غریبان ریشه دوانیده است که هر چه جز تکمیل حسّ ظاهر و قوای نکرویه ندارند و عقولشان مغطی به آغطیه کثیره کثیفه شده»، ۳۲ از همین روست که سامانه‌های آنها بر عهده قوانین بشری و خودبنیاد قرار دارد، و همین امر است که ریشه ناسازگاری نهادهای قانون‌ساز غربی با اساس اسلام و تشیع را تشکیل می‌دهد.

بی‌جهت نیست که کسروی، مشروطه و مدل قانون‌گذاری غربی را با «کیش شیعه» در تغایر ماهوی می‌بیند: «این دو را با هم سازش نتوانستی بود.»^{۲۳} و بی‌جهت نیست که فریدون آدمیت نیز همین قضاوت را دارد.^{۲۴} همو می‌نویسد: «میان حقوق آزادی در نظام دموکراسی از یک سو و حقوق عبادالله در شریعت، تعارض ماهوی بود... از نظرگاه فلسفه مشروطیت جدید، سیاست دینی و ریاست فائقه روحانی مردود بود...»^{۲۵}

۲-۲. همبستگی عناصر تمدنی

توجه به خاستگاه و نحوه تکوین عناصر تمدنی، ما را به همبستگی ساختاری و ماهیت مرتبط آنها رهنمون خواهد کرد. از منظر فلسفی و عقلانی، گاه مجموعه‌ای از عناصر در کنار یکدیگر قرار گرفته و یک کل را تشکیل می‌دهند که عناصر تشکیل آن کل، تنها به عنوان آن‌که جزئی از آن کل هستند، با یکدیگر ارتباط دارند؛ اما گاه ارتباط آنها از ارتباط کل و جز و اجزای یکدیگر فراتر رفته و ماهیتی همبسته و کلیتی را تشکیل می‌دهند که حکم اجزای آن از حکم کلیت منتزع از آن متفاوت خواهد بود. این حکم کلیت گاه از طریق اجزا منتقل می‌گردد. از این رو، مواجهه و بهره‌مندی از آن، تنه از راه تصرف در سطح خرد، نتواند کارکرد آن کلیت را خنثی نماید.

توجه به چنین همبستگی ساختاری و ماهیت یکپارچه عناصر یک تمدن، باعث می‌شود در مقام اقتباس، هوشیاری لازم را حفظ کرده، توجه به انتقال پنهان عنصر مرتبط و فرهنگ ویژه عنصر مورد نظر داشته باشیم. بر همین اساس است که می‌توان و باید به ارزیابی تلاش «نهضت مقاومت اسلامی» برانگیخته توسط فرزانه‌گانی چون شیخ فضل‌الله نوری نشست. بی‌آن‌که تلاش پر ظرافت بزرگ‌مردان مشروطه‌خواه یا مشروعه‌خواه را برای تأسیس بنیادی سالم و مناسب با فرهنگ اسلامی فراموش کنیم؛ اما صعوبت این رویکرد را نیز نباید از برابر دیدگان تیزبین خویش کنار زنیم.

نهضت شتابان مشروطیت از آن هنگام که حرکت و فرجام خود را به گرایش‌های غرب‌گرا پیوند زد و از پستان تحصن در سفارت انگلیس نوشیدن آغاز کرد، راحت‌ترین راهبرد عملی را، اقتباس از تمدن غرب دانست و در این سنگلاخ، چهار اسبه تاخت، غافل از آن‌که آفات این اقتباس، بی‌تأمل اندک نخواهد بود و غافل از آن‌که عناصر تمدنی غرب در کلیتی به هم پیوسته رشد کرده، همان‌گونه که بسیاری از عناصر و تولیدات تمدنی غرب، زاده فرهنگ اومانیستی آن بوده است و روشن است که اقتباس خام و ناآگاهانه برخی از این عناصر، به معنای گرفتاری در پنجه شاکله تمدن برآمده بر بستر اومانیستی است که با فرهنگ و تمدن اسلامی ناسازگار است.

۳-۳. میزان تلائم قالب و محتوا

نباید فراموش کرد که هر قالبی با هر محتوایی سازگاری تمام‌عیار ندارد و برخی قالب‌ها تنها می‌توانند مظهر و محتواهای خاصی را پذیرا باشند و وارد کردن محتوای دیگر در آنها، می‌تواند به تغییر ماهیت آن محتوا بینجامد. البته این ناسازگاری و تغییر ماهوی، هم می‌تواند در سطح خرد و هم در سطح کلان مورد توجه قرار گیرد؛ چر که اگر تنها در سطح خرد به بررسی میزان سازگاری یک محتوا و یک آموزه دینی با قالب مورد نظر بپردازیم، می‌توانیم میان آنها سازگاری بیابیم؛ اما اگر مجموعه آموزه‌ها و اهداف یک نظام دینی را در نظر بگیریم، ممکن است کارایی و کارامدی قالب مورد نظر زیر سؤال برود. هنگامی می‌توان این مسأله را به‌خوبی دریافت که به ماهیت همبسته آموزه‌های دینی اسلام توجه کنیم. این آموزه‌های اسلامی، از یک سو به دنبال اهداف خاصی هستند و از سوی دیگر، بستر خاصی نیز

برای تحقق آنها لازم است؛ یعنی همان‌گونه که مفاهیم مدرن غربی خاستگاه ویژه‌ای داشته و از کارکرد ویژه‌ای در کلیت به‌هم‌پیوسته خویش، برخوردارند، آموزه‌های اسلامی نیز دارای کلیت ویژه‌ای هستند که آن باعث می‌گردد نتوانند هر قالبی را بپذیرند.

از جانب دیگر، نمی‌توان فراموش کرد فرهنگ نوین غرب - که بر مبنای جدیدی استوار شده و دین را به چالش خوانده و در مغرب‌زمین آن را از نبردگاه فراری داده است - تنها به صورت‌گزینشی عناصر تمدنی خود را صادر می‌کند و گاه نحوه اقتباس و تصرف در دام این صادرات‌گزینشی فرهنگی و تمدنی، می‌افتد. به تعبیر شیخ فضل‌الله نوری:

«ای عزیز اگر مقصود تقویت اسلام بود، انگلیس حامی آن نمی‌شد.»^{۳۶}

۳-۴. ماهیت «عقلانی و همه‌فهمی» عناصر تمدنی

توجه به ماهیت «همه‌فهم» بسیاری از عناصر تمدنی، یکی از کلیدی‌ترین نکاتی است که می‌تواند ما را از دام مرعوبیت در برابر تمدن نوین غربی، برهاند و از دام اقتباس با تصرف ساده و در سطح خرد، عبور دهد. جریان منورالفکری معاصر، بیشتر به خاطر شتاب‌زدگی همراه با مرعوبیت در برابر تمدن غرب، در تلاش است تا عناصری از تمدن غرب را چنان بزرگ ببیند که اموری و رای فهم انسان شرقی معرفی نماید. غافل از آن که نمی‌توان تنها با اتکا به پیشرفت غرب، نهادهای مدنی غرب را بسان اموری و رای فهم بشر شرق شناساند و او را واداشت که برای ترقی سریع و پر شتاب و برای عقب‌نماندن از قافله تمدن آموزه‌ها، تجربیات اندیشمندان مغرب‌زمین را با تمام ویژگی‌هایش بگیرد و برای اجرا، نصب‌العین خود قرار دهد.

برای فهم درست این فضا لازم است بدانیم که آموزه‌های نوگرایانه جدیدی که در چند قرن اخیر در مغرب زمین مورد تجربه قرار گرفته است (بر فرض که بی‌عیب و نقص باشند)، اموری نیستند که خارج از فهم بشریت باشند و تنها انسان غربی به آنها دست‌یابد، بلکه فضای مغرب زمین تنها بستری مناسب برای پیاده شدن موفق آنها بوده است. در حالی که برخی از عناصر این آموزه‌ها، در دیگر اقالیم نیز به صورت‌های مختلف مورد آزمایش قرار گرفته‌اند.

این نکته خاستگاه تأمل و نظریه‌پردازی بسیاری از اندیشمندان اصول‌گرای عصر مشروطه بوده است؛ به این معنی که ایشان با دیدن تمدن جدید غرب، علی‌رغم اعتراف به پیشرفت و ترقی آنان و توجه به عقب‌ماندن یا عقب‌نگاه داشته شدن جوامع اسلامی، خود را در برابر آموزه‌های جدید نباخته‌اند و گذشته از اتخاذ رویکردهای اقتباسی، نقادانه و پرهیز از گونه‌های مختلف تقلید از غرب، در پذیرش امور مورد قبولشان نیز رنگی از اصالت، استقلال و اختیار را شاهدیم. چنان‌که خواهد آمد، بسیاری از علمای مشروطه‌خواه مشروطه‌خواه بر تقدّم اسلام در اندیشه مشروطه و الگوی شورا، انگشت تأکید می‌نهند. این امر گذشته از آن‌که باید از همان زاویه مورد تأمل قرار گیرد، به این سطح تحلیل نیز می‌تواند م‌رهنمون باشد که عناصر تمدنی مذکور در اساس خود، همه‌فهم و عقلانی بوده و بر این اساس، این اندیشمندان اصول‌گرا آن را از اندیشه‌های اسلامی به‌خاطر عقلانی بودن آنها و تأکید اسلام بر عقل و کارویژه‌های خاص آن، افزون بر توجه به تأکید خاص اسلام بر بنیادهای آنها،^{۳۷} می‌دانند؛ چنان‌که گاه بر بدیهی و ضروری بودن آنها تأکید می‌گردد. به عنوان نمونه، مرحوم محلاتی در تبیین نظام مشروطه و نسبت آن با آزادی - به عنوان بستر

شکل‌گیری نظام مشروطه - محدود بودن آزادی را از مستقلات عقلی دانسته و اقتضای قوانین هر کشوری را متفاوت می‌شمارد:

«مراد از حریت در ممالک مشروطه، نه خود سری مطلق و رهایی نوع خلق است در هر چه بخواهند، ولو که از احوال و اعراض و نفوس مردم باشد؛ چرا که این مطلب هرگز در هیچ طبقه از طبقات بنی‌نوع انسان، ولو که در تحت هیچ مذهب از مذاهب نباشد، نبوده و نخواهد شد؛ زیرا که نتیجه آن جز اختلال تام و فتنه کلی در نظام و انتظام امور مردم، چیز دیگر نباشد. ... و حریت به این معنی، از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است.

... چون که ممالک حریه غیر اسلامی، مذهب آنها اباحه بعضی از منکرات اسلامی است، ... این است که قانون مملکتی آنها از روی اقتضای آن مذهب، آزادی مردم در آنها خواهد شد، ... و لکن ملت ایران که مذهب آن، مذهب پاک اسلام است البته مفاد حریت مملکتی آن آزادی از هر گونه ظلم و تعدی خواهد شد که در مذهب اسلام ظلم است نه در مذهب بودا و مملکت ژاپن یا مذهب نصاری و ممالک اروپا.» ۳۸

در اینجا این پرسش مطرح میشود که چگونه میتوان عنصری را از تمدن دیگری گرفت و در عین حال از استقلال و اصالت سخن گفت؟ آیا بهره‌مندی از عناصر تمدن دیگری به آن رسیده‌اند، میتواند جز تقلید و یا اقتباس نامی دیگر داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت، روشن است که بر اساس اصل «عدم انحصار اندیشه» و «همه فهم بودن» بسیاری از فرآورده‌های بشری، می‌توان در ساحتی برتر از تقلید و حتی اقتباس اندیشید؛ چرا که گاه توجه به عملکرد موفق یک تمدن، ذهن انسان به مؤلفه‌هایی که خود نیز می‌تواند آنها را دریابد، متوجه می‌شود و آن عملکرد موفق، عمدتاً آینه عبرت و محرّکی برای به‌کار انداختن قوای فکری در مسیر خاصی می‌گردد که پیش از آن، به هر علت به آن بهایی نمی‌داد و یا آن که اطمینان به عملی بودن آن یا موفقیتش نداشت. به‌ویژه اگر کسانی‌توانند در سابقه تمدن خود، نمونه‌هایی برای موفقیت فعلی در یک تمدن بازجویند، این امر می‌تواند آنها را در مسیر اصلی هدایت نماید که بنیان آن بر بازیابی و بازفهمی داشته‌های دیرین خود است؛ امری که در تجربه مشروطیت اتفاق افتاد. البته این گفته به‌معنای نادیده‌انگاشتن سهم درس‌آموزی تمدن مورد توجه فعلی نخواهد بود؛ ولی نوعی از اصالت را که مؤلفه‌های فراوان دیگری نیز دارد، می‌توان در آن دید. در بخش آتی به مواردی از این دست خواهیم پرداخت.

۳-۵. سیستم «نماینده‌گی» به‌جای نظام «مراجعه به اهل خبره»

تأیید یا توجیه نظام پارلمانتاریسم براساس سنت شورا و مشورت در اسلام هرچند با جنبه‌های بسیاری از آن سر سازگاری دارد ولی این رویکرد تأییدی و توجیه‌آمیز، بیشتر مانع از توجه به آفات و اقتضائات ذاتی و عملی این نهاد جدید و مانع از گسترش «نهیض مقاومت اسلامی» شد. هرچند سنت شورا و مشورت و به تعبیر دیگر، نظام مراجعه به متخصص در اسلام ریشه دارد؛ اما رکن دیگر پارلمانتاریسم غربی، نظام نماینده‌گی «رأی اکثریت خودبنیاد» و به تعبیر شیخ فضل‌الله، «استحسانات شخصیه» و «استحسان عقلی» ۳۹ و گونه‌ای دیگر از اصل «حاکمیت خودبنیاد» - عدل حاکمیت خودبنیاد نهاد سلطنت - بود که در عضویت مجلس متجلی می‌شد و سطحی از این ذاتی نظام پارلمانتاریسم

نتوانست مورد «تصرف اسلامی - ایرانی» قرار گیرد و عملاً نظامی شکل گرفت که در آن «پیروی اکثر» به جای «اتباع احسن»، ۴۰ محوریت داشت. نظام شورا و مشورت، از مهم‌ترین گونه‌های عقلانیت‌محوری و تخصص‌گرایی است. به تعبیر دیگر، نهادی همانند مجلس گذشته از شأن نظارتی آن، از طریق مشورت، تنها می‌تواند ابزاری برای رسیدن به معرفت جامع و عمیق مطرح باشد و از منظر فلسفی، جنبه طریقت برای به‌دست آوردن آرای تخصصی خبرگان را دارد و به اصطلاح رایج به عنوان «مراجعه به اهل خبره»، ۴۱ در راستای بسط و عینیت‌بخشی به نظام «اتباع احسن» ۴۲ مطرح است و لذا تحصیل آرای اعضا، از آن جهت که صرفاً عضو و نماینده عده خاصی هستند، دارای ارزش و مشروعیت نیست.

بر این اساس، ذات آرای اکثریت، ۴۳ موضوعیت ندارد و تنها از جهت طریقت آن است که می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد. بنیاد فلسفه سیاسی علمای عصر مشروطیت، هرچند به صورت ارتكازی، بر این اساس شکل گرفت که «نظام نمایندگی» را به «نظام مراجعه به اهل خبره» تحویل برده و در این کارویژه نظام پارلمانتاریسم تصرف نمایند.

این نکته درباره نحوه تبیین مشروطیت و نظام پارلمانتاریسم مهم است که ایشان در تأیید مشارکت مردم و پی افکندن نظام مشروطه، برخلاف دموکراسی غربی، آن را از منظر کارآمدی تصمیم‌سازی جمعی و دخالت «عقول کثیره» مورد تأیید قرار می‌دهد و طریقت و کاشفیت عقل جمعی را به‌جای طریقت عقل فردی - به ویژه اگر مبتلا به هواپرستی باشد - محور سخنان خود قرار می‌دهد. حال آن‌که یکی از محورهای اندیشه بنیان‌گذاران نظام دموکراسی در غرب، اومانیسم و محوریت خواست اکثریت بود. خواهش اکثریت هرچند می‌تواند با مصالح جمعی سازگار باشد، اما لزوماً مطابق با آن نخواهد بود، به‌ویژه که غرب، دین‌باوری را به موزه تاریخ سپرده و خواهش‌های انسان - طبیعتاً خواهش اکثریت - را محور نظام‌سازی و تصمیم‌سازی قرار داد. بر این اساس، طبیعی است که روحانیت شیعه در مسیری متفاوت از غرب‌باوران به اندیشه‌سازی همّت گمارند.

به عنوان پیش‌زمینه ارزیابی این رویکرد تصرف‌گرایانه، باید گفت ابزار و قالب‌دیدن این نهاد سیاسی، باعث می‌شود به این باور نزدیک شویم که مقولان چنین عنصر تمدنی را از تمدن دیگری اقتباس کرد و در خدمت تمدنی با فرهنگ دیگر قرار داد و بپنداریم اجزای این قالب بریده از ساختار فکری و فرهنگی خاستگاه آن است. حال آن که بنیاد نظام پارلمانتاریسم در غرب، بر اساس اموری مانند رأی اکثریت و به تعبیر دیگر اکثریت هوای نفس انسانها قرار دارد ۴۴ و جنبه طریقت آن اصلی‌ترین جنبه کارکردی آن نیست و در مقابل، در فضای اسلامی و به ویژه شیعی ایران، این بنیادها می‌بایست مورد تأمل قرار گیرد و چارچوب پذیرش آنها روشن گردد تا از حدود مشروع آن پا فراتر گذاشته نشود.

در عصر مشروطه، برخی مانند سید نصرالله تقوی، گمان کرده‌اند که تنها با تفکیک میان قالب و محتوا می‌توان کاملاً از دام قانون‌نگاری بشری فرار کرد و نشانه آن را تحریم مسکرات در برخی مجالس کشورهای غیراسلامی دانسته‌اند؛ ۴۵ حال آنکه چنین قوانینی، ماهیت بشری بودن آن مصوبات و اقتضای خودبنیاد خواست اکثریت را فراموش کرده‌اند.

شیخ فضل‌الله نوری، بر همین اساس بود که نحوه قانونخواهی اومانیستی - استقلال‌گرایانه و خودبنیاد بسیاری از مشروطه‌خواهان دوران خویش را به چالش می‌کشید، بی‌آن‌که جنبه طریقت آن را در تحصیل رأی خبرگان در صغریات

امور، زیر سؤال برد:

«نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً [از قوانین اسلام] مطابق با اکثر آرا بنویسند، موافق مقتضای عصر [یعنی مطابق خوشایند مردم زمان] بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اطهر...» ۴۶

برای درک کارنامه کسانی که رویکرد اقتباس همراه با دخل و تصرف را پیش گرفته‌اند، باید دانست که گاه درهم تنیدگی شدید عناصر تمدنی و تفکیک‌ناپذیری آنها، راهبرد «خذ باتصرف» را در مواردی بیهوده می‌نمایاند، به‌ویژه آن که اگر بتوان فرض کرد که برخی عناصر را ممکن است تا حدودی در کالبد جدیدی قرار داده و روح دیگری در آن دمید، شرایط اجتماعی امکان پیاده شدن چنین فرایندی را مانع می‌شوند. شرایط عصر مشروطه از نگاه شیخ فضل‌الله و بسیاری دیگر از علمای دین‌باور در همان عصر، چنین حالتی را تداعی می‌کنند؛ به گونه‌ای که سرانجام، شرایط لازم برای هضم مشروطه را در دل تمدن اسلامی نمی‌بیند.

شیخ ابوالحسن نجفی مرندی، از همین زاویه به تجربه مشروطه نگریسته و خبره نبودن وکلای مجلس را به چالش می‌کشد و حتی کثرت مستشاران را مناسب عنوان مشورت نمی‌داند و به بیان واقع‌گرایانه خاصی، عدم تناسب قیام و قعود اعضای مجلس را با مراجعه به اهل خبره در تنافی دیده و در کیفیت اجرا و کارآمدی این‌گونه آن، مناقشه کرده و به ضمیمه استدلال‌های دیگری در کنار نفی کارآمدی این گونه از آرای اکثریت، حجیت و مشروعیت آن را زیر سؤال می‌برد:

«من جمله از کیفیات این شورا، یکی اهل خبره نبودن وکلا نسبت به مطالب‌جاریه است که عقلاً و وجداناً مشاوره با غیر اهل خبره ناپسند و اسباب ندامت است؛ دیگری اکثریت آرا است و چون اقلیت در اخبار و اهل خبره و صاحبان بصیرت است، لهذا اعتبار دادن عقلاً به اکثریت در امور جمهور و مقدرات حیات و ممت خود و مملکتی را به اراده غیر اهل واگذاشتن، جز جنون محض، علتی نخواهد داشت... و نیز وقتی که عده مستشاران از سه - چهار نفر تجاوز نماید، از عنوان مشورت خارج شده، عنوان دیگر خواهد گرفت. ۴۷»

شیخ فضل‌الله نوری نیز بر اساس نقدی که بر اعتبار و مشروعیت اکثریت آرا وارد می‌بیند، از پذیرش مشروطه‌ای که کارکرد آن را در عمل دیده و آزموده است، امتناع می‌کند؛ چرا که اقتضای عملی، بلکه از جهاتی اقتضای نظری، ارمغان نوین غرب را از جهت شرعی معتبر نمی‌شناسد:

«اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگر چه در امور مباحه بالأصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است. «وَ كَلِّبْ بَدْعَةَ ضَلَالَةٍ». مباح را هم، اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزا مرتب نمایند، حرام است... مطالب دولتی و دستورات آن، همه وقت بود. لکن مسلم بود که این قواعد خارج از دین است. اما اتباع مزخرفات قانونی و آرای سخیفه مجلسی را همه دیدند که از اوجب واجبات در نظر عموم مسلمانان بود و مخالفت او را بدتر از ارتداد دانستند. کدام بدعتی بالاتر از این؟» ۴۸

به رغم آن‌که کسانی مانند مرحوم محلاتی، نائینی و ... را می‌بینیم که برخلاف شیخ فضل‌الله ۴۹ با بحث وکالت و

نماینده‌ی مجلس، موافقت نموده‌اند؛ اما باید دانست عمق نگاه روحانیت شیعه به نظام نمایندگی، به گونه‌ای است که با نگاه غربی به آن، متمایز است.

مرحوم محلاتی در پاسخ خود، نه تنها این نکته موجود در اشکال را نفی نمی‌کند که سلطنت می‌تواند برای کسی باشد که از جانب معصوم مأذون باشد، بلکه آشکارا آن را قبول داشته و مشروعیت حکومت و شؤونی چون وکالت را از رضایت مردم خواستار نمی‌شود و بر این نکته پای می‌فشارد که اصلاً جای توهمی نیست:

«هیچ احمقی ادعا نکرده و نکند که وکلا شرعاً در امر سلطنت به سبب این توکیل، ذی‌حق خواهند شد، مثل این که از جانب معصوم وکیل باشند و کسی نگفته که وجوب مساعدت و همراهی با وکلا از این باب است تا تو بگویی که موکلین آنها را این مرتبه نیست تا چه رسد به وکیل آنها، بلکه فهم کج تو از این طرف‌رفته...» ۵۰

«پس این تعبیر نه به حسب لسان فقها و مذاق شرع است و کسی هم نمی‌خواهد که آن را به شرع نسبت دهد و وکالت آنها را وکالت شرعی بگیرد، بلکه به لسان عرف عامه و مذاق عامه از سواد خلق است.» ۵۱

شرایطی را نیز که این علما برای اعضای مجلس دارالشورا برمی‌شمارند، مؤید همین نگاه غیر غربی است، چنان‌که تأکید بر اصل مشورت و نام‌گذاری مجلس به نام «دارالشورا»، نظام رأی اکثریت غربی را - که بیشتر بر اساس خواهش اکثریت استوار است - بی‌فروغ می‌کند؛ روشن است که در اینجا بحث ماهوی مطرح است و تنها با واژه «پارلمنت» و «دارالشورا» کاری نداریم. مؤید دیگر، نظارت و دخالت فائقه علما و مراجعی بر مجلس است که رسم عضو آن نیستند و طبیعی است که این امر در نظام نمایندگی معنایی ندارد؛ ولی در نظام اسلامی، دخالت فائقه آنان معنا داشته و ضرورت دارد.

البته این کاستی را نمی‌توان در تبیین‌های بسیاری از این بزرگان، فراموش کرد که به‌خاطر جوّ حاکم در دوره مشروطه و غبارآلودگی آن، تعبیر غیر بومی و وارداتی در اکثر نوشته‌های آنان سیطره دارد و کسانی نیز که در فضای اسلامی و غیر غربی بومی، تنفس کرده‌اند تنها بر اساس همین اصطلاحات - هر چند با قلب معانی غربی و با تبیین‌های اسلامی - قلم زده‌اند.

۳-۶. الگوی «شناسایی خبرگان» به‌جای سیستم «انتخاب»

با توجه به ماهیت «نظام نمایندگی» در الگوی غربی پارلمان‌تاریسم، ماهیت نظام انتخابات نیز روشن می‌شود. در نظام‌های مشروطه و جمهوری غربی که بر اساس تفکیک قوا شکل گرفته‌اند، نظام نمایندگی - با محوریت خواهش‌ها و عقول خودبنیاد و فارغ از مصالح عالی‌ای که در تعالیم بی‌تحریف الهی تجلی می‌یابد - یکی از اصلی‌ترین بنیان‌های شکل‌گیری و عینیت خارجی تفکیک قوا و نظام پارلمان‌تاریسم است که شکل‌گیری آن بر بنیاد نظام انتخابات استوار است.

همان‌گونه که می‌توان تصرّف نظری در مقوله «نظام نمایندگی خودبنیاد» و تحویل آن به «نظام مراجعه به اهل خبره» را پی‌گرفت، به دنبال آن، می‌توان انتظار داشت که «نظام انتخابات» نیز بر همین اساس، در خدمت برپایی «نظام

شناسایی نخبگان و اهل خبره» معنا یابد و به آن تحویل برده شود. در این راستا، باید گفت بررسی تغییراتی که ایرانیان - به ویژه به رهبری علما و برخلاف خواسته غرب‌باوران - در نظام مشروطه پارلمانی غربی دادند، از اموری است که توجه و تأمل شایانی را خواستار است. برخی از این تصرّف‌ها به صورت ظریفی است که چه بسا صاحبان آن تصرّف‌ها نیز آن را به صورت برجسته‌ای در نیاورده‌اند، ولی خاستگاه فکری آنان چنین تصرّف‌هایی را اقتضا می‌کرده و در اندیشه‌ورزی آنان، هر چند ناخودآگاه، تأثیر داشته است. این نگاه روحانیت شیعه، در واقع بدین معناست که در عمق باور وی، باید اعضای مجلس به‌عنوان کارشناسانی باشند که شناخت آنها از طریق آرای مردم - به ویژه در انتخابات صنفی - رایج در عصر مشروطه - صورت می‌پذیرد. بر این اساس، هیچ‌گاه نمی‌توان تصور کرد که نظام نمایندگی در اندیشه علمای حامی نظام نمایندگی بر همان بنیادهای غربی‌ای استوار باشد که اومانیسیم و خواهش خودبنیاد انسان غربی - در قالب خواسته‌های اکثریت غالب - محور آن است، افزون بر آن که انتخابات نیز از جهت نظری، در راستای تأسیس نهادی است که از خبرگان تشکیل شده است.

۷-۳. توسعه قانون‌گذاری؛ اقتضای عقل خودبنیاد

آنچه موتور محرک تمدن غربی به‌شمار می‌رود، عقل خودبنیادی است که با بریدن از آسمان، پدیدار گشته و اصول متناسب با خود را در تمامی حوزه‌های فرهنگ و تمدن انسانی رقم زده است. این عقل خودبنیاد، خواستار تحدید حوزه قانون‌گذاری آسمانی و توسعه قانون‌گذاری بشری است. یکی از اموری که در عصر مشروطه، عمدتاً شیخ فضل‌الله نوری ب آن به چالش برخاست و پیشنهاد حقّ وتوی ۵۲ فقهای طراز اول را برای مهار حقوقی و رسمی آن مطرح کرد، همین توسعه‌گرایی وارداتی بود که قوه مقننه را به معنای غربی آن، سامان می‌داد و از این روی، تفکیک قوایی که بر اساس آن، قوه مقننه به صورت غربی آن مطرح می‌شد، مورد انکار شیخ فضل‌الله ۵۳ و دیگر مشروعه‌خواهان ۵۴ قرار می‌گرفت. این «صرّف اسلامی - ایرانی» توسط او، مورد اعتنای جدّی علمای مشروطه‌خواه؛ از جمله مرحومین آخوند خراسانی، ملاعبدالله مازندرانی، ۵۵ محلاتی، ۵۶ نائینی، ۵۷ آقا نجفی اصفهانی، ۵۸ حاج آق نورالله اصفهانی، ۵۹ شد و حتی در مقابل مشروعه‌خواهی خود او، مورد استناد آنان قرار گرفت؛ اما عدم تحویل کامل «نظام نمایندگی غربی» به «نظام مراجعه به اهل خبره»، و عدم تحویل عینی «نظام انتخابات خودبنیاد» به «نظام شناسایی نخبگان و اهل خبره» مانع تحقق عینی این تصرّف گردید.

در مقام فهم اندیشه‌ورزی و رفتار سیاسی شیخ فضل‌الله - به عنوان عمده‌ترین مخالف توسعه‌طلبی مشروطه‌خواهان در قانون‌گذاری بشری - باید دانست وجوهی که او برای تبیین نامشروع بودن نظام مشروطه می‌آورند، معطوف به سستی بنیاد قانون‌گذاری است، نه آن که ایشان از لزوم محدود گشتن سلطنت و کارگزاران دولتی منصرف شده باشند و یا آن که امر حکومت را بی‌نیاز از قانون‌بدانند. این نکته، جدا از آن که ثبات فکری ایشان در زمینه ناکارآمدی نظام سلطنت مطلق را زیر سؤال نمی‌برد، تأکیدی بر دره‌م‌تندگی عناصر فرهنگی و تمدنی غرب است؛ به گونه‌ای که به راحتی نمی‌توان آنها را - حدّ اقل در شرایط عصر مشروطه - از یکدیگر تفکیک کرد.

در این راستا، فرهنگ غرب، چنان مؤلفه‌های تمدنی خود را معرفی کرده است که گویا بی‌تصرّف نمی‌توان آنها را پذیرا بود.

مهم‌ترین مشکلی که شیخ فضل‌الله از آن رنج می‌برد، دخالت توسعه‌طلبانه مجلس شورا در قوانین اسلام بود؛ دخالتی

.....
که با تقلید کورکورانه از غرب شکل گرفته بود. ۶۰ ایشان در این راستا در صدد منع دخالت غرب‌گرایان و رسمیت دادن به تصرف‌های لازم در قوانین اقتباسی بودند. در روزنامه متحصنان عبدالعظیم حسنی در ۱۸ جمادی الثانی ۱۳۲۵ آمده است:

«قرار بود مجلس شورا فقط در کارهای دولتی و دیوانی و درباری، که به‌دلخواه اداره می‌شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیأت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تطاول را مسدود نماید. امروز می‌بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به‌قانون توسعه قائل شده‌اند، غافل از این‌که ملل اروپا شریعت مدونه نداشته‌اند، لهذا برای هر عنوان نظامنامه‌ای نگاشته‌اند و در موقع اجرا گذاشته‌اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ‌برنمی‌دارد. صادر آن شریعت در هر موضوع حکمی و برای هر موقع تکلیفی مقرر فرموده است. پس حاجت ما مردم ایران به‌وضع قانون منحصر است در کارهای سلطنتی که بر حسب اتفاقات عالم از رشته شریعتی موضوع شده و در اصطلاح فقها دولت جائزه و در عرف سیاسیین دولت مستبده گردیده است. ... جلوگیری از دخالت و تصرفات این فرقهای فاسده مفسیده به‌نگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است در نظامنامه اساسی... و دیگر آن که چون نظامنامه اساسی مجلس را از روی قانون‌های خارج مذهب ما نوشته‌اند، محض ملاحظه مشروعیت و حفظ اسلامیت آن، پاره‌ای تصرفات در بعضی فصول با حضور همگی حجج اسلامیه شده است. باید آن فصول نیز به‌همان اصلاحات و تصحیحاتی که همگی فرموده‌اند مندرج شود و هیچ تغییر و ترک به‌عمل نیاید.» ۶۱

۴. «تصرف کلان» به مثابه الگوی راهبردی

روشن است که راهبرد اقتباس تنها در صورتی می‌تواند مشروعیت داشته و از کارآمدی لازم برخوردار باشد که آن را همانند روحانیت و علمای دین‌باور و اصالت‌خواه سده اخیر، بی‌تصرف و انهمیم؛ اما شاید در مقام آسیب‌شناسی عملکرد خارجی و عملی این راهبرد نظری معطوف به عمل، بتوان گفت عمده تلاش‌های روحانیت در سده اخیر معطوف به تصرف‌های خرد بوده است. این سطح از راهبرد «اخذ با تصرف» هنگامی می‌تواند مورد مناقشه جدی قرار گیرد که ماهیت عناصر تمدنی در قالب یک کل همبسته‌بازشناسیم.

بر این اساس، راهبرد نظری برون رفت از «دام اقتباس ناپخته»، تنها این نیست که دست بعضی فهای خرد و موردی بزنیم. بلکه باید در مسیر «تصرف کلان» در مجموعه مؤلفه‌های تشکیل دهنده یک تمدن، بویژه تصرف در مبانی بنیادهای آن، حرکت کرد. البته اقتضای راهبرد نظری علمای عصر مشروطیت، این کشش را داشته و می‌توانسته است به این سمت سوق داده شود، اما شکست و انفعال سیاسی حاکم بر حوزه دین‌باوران مانع از عینیت این تصرف کلان شده است. به هر روی، تحقق «تصرف کلان» از چنان پیامدی برخوردار خواهد بود که دیگر چندان نمی‌توان آن را از مقوله «اقتباس و اخذ با تصرف» محسوب داشت؛ بلکه آن را باید «تأسیس عقلانیت نوین» خواند که ماهیت آن از سنخ «عقلانیت هدایت‌شده و هدایت‌گر» خواهد بود.

بنابراین، برخلاف کسانی که نقد نظریه اقتباس را بدین خاطر بر نمی‌تابند که نقد آن به معنای موضع سلبی بوده و با نفی آن نمی‌توان رویکردی ایجابی و در عین حال واقع‌نگر برپ ساخت، باید به رویه ایجابی این رویکرد توجه نمود. هنگامی که با نگاه بنیادجویانه، ماهیت‌یکپارچه تمدن غربی شناخته شد، تصرف کلان در آن به معنای پیدایش مؤلفه‌ها و عناصر نوینی خواهد بود که تنها در نگاه سطحی می‌توانند برخوردار از مشابهت یا تفاوت‌هایی باشند؛ چرا که آنها را بنیادی دیگر به سامان آورده و به‌ویژه از «عقلانیت خودبنیاد» فراغت یافته است. از این روی، عنوان «اقتباس» بر آن، بی‌قواره خواهد بود، هرچند منشأ حرکت نخستین ما توجه به رهاورد مدرن غرب باشد. توجه دوباره به ماهیت «عقلانی و همه فهم» بسیاری از مؤلفه‌های سیاسی تمدن جدید، این نکته را روشن‌تر می‌کند.

راهبرد تأسیس «عقلانیت هدایت شده و هدایت‌گر دینی - سیاسی» که بنیاد سامان‌دهی‌نوین در حوزه تمدن‌سازی است، بر اساس جهت‌دهی کلان دینی شکل می‌گیرد و راهبردی است که می‌تواند در مقام مواجهه با مدرنیته مورد عنایت قرار گیرد. در این راهبرد، درک درست از «جهت‌دهی کلان دینی» از طریق تصور صحیح از جایگاه آموزه‌های کلان دینی و به اصطلاح «کبرویات و کلیات»، از اهمیت بسیار برخوردار است. در این فضا است که اگر دین را برآورنده نیازهایی بدانیم که خدای متعال متکفل بیان آنها شده است، و نیز توجه داشته باشیم که حتی اموری که خدای متعال به خود آدمیان وانهادده است، به صورت کلان و تحت معیارهای کلی، آنها را تبیین نموده و تنها تعیین مصداق آنهاست که بر عهده آدمیان گذاشته شده و تنها به این صورت منطق الفراغ معنای صحیحی دارد، آنگاه می‌توان بستری برای «تأسیس عقلانیت هدایت شده» تهیه دید؛ چرا که تبیین معیارهای کلان، به معنای شکل‌گیری جهت‌دهی‌های کلی برای آدمیان است. بنابراین، برخلاف تحلیل کسانی که آموزه‌های دینی را به صورت اقلی تلقی می‌کنند، روشن می‌شود دین (و به ویژه اسلام در میان ادیان الهی) از این جهت بیانی «اقلی» نداشته و می‌توان سامان سیاسی استواری را در مسیر تمدن‌سازی اسلامی انتظار داشت.

با توجه به این توضیح است که دانسته می‌شود چگونه اندیشه‌های مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان، می‌توانسته از جهت نظری آنها را از سطح تصرف خرد به تصرف کلان، رهنمون گردد. شاید بتوان طرح اصل طراز اول و محدودیت قانون‌نگاری در حوزه امور عرفیه ۶۲ و سیاسات کلیه مملکت، ۶۳ عرفیات ۶۴ و امور معاشیه، ۶۵ اجرائیات ۶۶ و غیر منصوصات ۶۷ (که البته به صورت کلی احکام آنها معلوم است و در شرایط مختلف تحت عمومات مختلفی قرار می‌گیرند که تعبیر صغرویات ۶۸ این جنبه را واضح‌تر بیان می‌کند) و... را از مهم‌ترین این گام‌ها در راستای رسیدن به تصرف کلان، به‌شمار آورد. به خلاف آشفتگی‌های روشنفکرانه که از این مهم غفلت نموده و تصور کرده‌اند قوانین اسلام، تنها مناسب ۱۴ قرن پیش بوده است؛ چنان‌که بسیاری از روی جهالت یا تجاهل به «جهت‌دهی کردن» و «ضابطه‌مند کردن» تصمیم‌گیری آدمیان از سوی شرع، اهمیت «دستورات و رهنمودهای کلی دین» را ناچیز قلمداد می‌نموده‌اند. توجه به جایگاه احکام کلی و بنیاد تأسیس عقلانیت هدایت‌شده که نقش تعیین موضوعات پرتغییر بر عهده آدمیان است، در بسیاری از رساله‌های عصر مشروطه، حتی در اندیشه‌ورزی میرزا نصرالله تقوی، عضو فعال و در عین حال معمم لژ بیداری ایرانیان نمایان است:

«لفظ تمدن را حقیقتی است که در هیچ موقف با روح تدین مخالفت ندارد، بلکه این دو لفظ به یک ملاحظه متحد الحقیقه می‌باشند و معنی شریعت که به توسط هر نبی از جانب پروردگار در میان امت وضع و تقریر می‌شود، عبارت

است از: قواعد کلیه و اصول سیاسی که متضمن آسودگی و آسایش خلق باشد در دنیا، که تعبیر می‌شود از او به امور تمدنی؛ و از جمله احکام و وظایف عبودیتی که موجب رستگاری آنها باشد در عقبی، که تعبیر می‌شود از او به امور دنیایی. «۶۹»

مرحوم احمد شاهرودی که بعد از مشروطه دوم، از طرف مراجع نجف برای عضویت در شورای فقهای ناظر بر قوانین مجلس، از طرف مراجع به مجلس معرفی شده بود، ب تکیه تجربه مشروطیت در کتاب مدین^۱ الاسلام، که در سال ۱۳۴۶ق/۱۳۰۶ ش چاپ شده، به نحو زیبایی حوزه داده‌های دینی را تبیین کرده است. او در بخشی از نوشتار خویش، «اقلی بودن دین» را ابطال کرده، بر احکام کلی اسلام تأکید نموده و کیفیت جهت‌دهی دین را روشن کرده است. او که شیوه عقلایی برنامه‌ریزی بر اساس دستورات دین را قبول دارد، ۷۰ در تلاش است تا شبهاتی چون «اقلی» و «ناکافی بودن دین» را که در دوران اورایج بود، دفع کند. ۷۱

مع بندی

علمای عصر مشروطیت، در مجموع کارنامه پرباری را بر راستای مقاومت اسلامی، سامان دادند. این حرکت سیاسی که بر اساس «خویش‌شناسی عزیزانه» و «احیای تراث اسلامی» رقم خورده بود، عمدتاً راهبرد ایجابی «اقتباس و اخذ با تصرف» را اتخاذ کرده بود. این راهبرد، گرچه می‌توانست به «صرف در جوهر مدرنیته» منجر شود، اما عمدتاً به «صرف در سطح خرد» بسنده نمود و آن نیز ناموفق از کار درآمد و زمان آن نرسیده بود تا بتواند به «صرف در سطح کلان» دست زند که فرآورده آن را نمی‌توان از سنخ اقتباس دانست؛ بلکه باید آن را «تأسیس عقلانیت هدایت شده دینی» در مسیر «تمدن‌سازی» ارزیابی کرد. رسیدن به این سطح از تصرف، که باید آن را مقوله‌ای تأسیسی دانست، نیازمند شناخت‌ماهیت در هم تنیده مؤلفه‌های مدرنیته از یک سو و شناخت ماهیت یکپارچه آموزه‌های اسلامی است؛ امری که تلاش نیمه خودآگاهانه علمای عصر مشروطیت، ب جهت‌گیری در سمت و سوی «صرف اسلامی - ایرانی»، زمینه طرح فراگیرتر نظری و تحقق‌عینی آن را فراهم آورده است؛ چنان‌که تکیه بر اصل «جهت‌دهی کلان و کارکرد هدایت‌گری آموزه‌های دینی»، از دام «اقلی بودن» آنها گذر کرده و می‌توانیم بر اساس آن و با عنایات آسمانی، به «تأسیس عقلانیت هدایت‌شده دینی» در راستای «تمدن‌سازی»، دست‌یازیم.

* کارشناس ارشد «الهیات و معارف اسلامی» و «علوم سیاسی».

۱. چنان که انگلیس و اسرائیل دارای قانون اساسی مدون نیستند.
۲. نوری، شیخ فضل‌الله، تذکر العافل و ارشاد الجاهل، (مندرج در: زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت، چ ۲، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷ ش)، صص ۱۷۵-۱۷۷
۳. مددیور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران، زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی، کتاب اول، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، چ ۲، تابستان ۱۳۷۹، صص ۶۲-۸۲
۴. مدنی کاشانی، ملاعبدالرسول، رساله انصافیه، انتشارات مرسل، بی جا، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۹۰؛ رساله انصافیه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۶۹-۵۷۰

۵. ترکمان، محمد، شیخ فضل‌الله نوری، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲۶۷-۲۶۸
۶. محلاتی، محمداسماعیل، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۵۳۹
۷. همان، ص ۵۳۱
۸. تبریزی، محمدحسین بن علی‌اکبر، کشف‌المراد من المشروط و الاستبداد، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۱۳۲
۹. همان، ص ۱۳۹
۱۰. مدنی کاشانی، ملاعبدالرسول، رساله انصافیه، بی جا، انتشارات مرسل، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۹۰، رساله انصافیه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۶۹-۵۷۰
۱۱. همان، ص ۵۶۳
۱۲. خلخالی، عمادالعلماء، بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۳۱۲-۳۱۴
۱۳. آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، مراد از مشروطیت در سایر ممالک، مقصود از مشروطیت ایران، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۴۸۶
۱۴. محلاتی، شیخ محمداسماعیل، مراد از سلطنت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۴۷۶-۴۷۸
۱۵. اصفهانی، حاج آقا نورالله، مکالمات مقیم و مسافر، (مندرج در: نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تابستان ۱۳۷۸)، ص ۲۸۷
۱۶. همان، ص ۲۸۲
۱۷. همان، ص ۲۵۸
۱۸. خلخالی، عمادالعلماء، بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۳۲۵-۳۲۶
۱۹. تقوی، سید نصرالله، مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۲۶۶
۲۰. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی، جواد جان‌فدا، ج ۱، تهران، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۳، صص ۲۴۱-۲۴۲
۲۱. ابوالحسنی (منذر)، علی، دیده‌بان بیدار؛ دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل‌الله نوری، ج ۱، تهران، عبرت، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳
۲۲. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، ص ۲۶۴
۲۳. شیخ فضل‌الله، لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما ناطق، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۵۲
۲۴. همان، ص ۴۴. ۲۵. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، ص ۳۳۹
۲۶. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، ...، ص ۳۴۹
۲۷. مددیور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران، زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی، کتاب اول؛ مؤسسه فرهنگی منادی تربیت، ج ۲، تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۹ و ۱۰
۲۸. مددیور، محمد، «تأملاتی انتقادی در باب اندیشه‌های بنیادی مشروطه»، نهضت مشروطیت ایران، مجموعه مقالات، ج ۱، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، بنیاد مستضعفان، تابستان ۱۳۷۸، ص ۲۹۵
۲۹. همان، ص ۲۸۹
۳۰. مددیور، محمد، سیر تفکر معاصر در ایران، زمینه‌های تجدد و دین‌زدایی، کتاب اول، ص ۱۷
۳۱. همان، صص ۶۴-۶۷

۳۲. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها...، ص ۷۴
۳۳. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰، ص ۲۹۱ به دیده او: «اگر راستی را خواهیم این علمای نجف و کسان دیگری از علما که پافشاری در مشروطه خواهی می‌نمودند، معنی درست مشروطه و نتیجه رواج قانونهای اروپایی را نمی‌دانستند، و از ناسازگاری بسیار آشکار که میان مشروطه و کیش شیعی است آگاهی درستی نمی‌داشتند...» (همان: ص ۲۸۷ و نیز ر.ک. به: صص ۳۰۹ و ۲۵۹).
- دکتر عبدالهادی حائری نیز نظر شیخ را در تحلیل ماهیت مشروطه، بر تحلیل‌های امثال علامه نائینی نزدیک‌تر به واقع می‌داند (عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰، صص ۲۸۱ و ۲۹۸-۲۹۹). و معتقد است امثال مرحوم طباطبایی فریب توجیهات به ظاهر اسلامی روشنفکران را خوردند (همان، صص ۵ و ۵۳-۵۴ و ۲۲۶ و ۳۰۲-۳۰۳).
۳۴. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، پیام، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۲۷
۳۵. همان، صص ۴۱۴ و ۴۱۸
۳۶. نوری، شیخ فضل‌الله، تذکر الغافل و ارشاد الجاهل، (مندرج در: رسائل واعلامیه‌ها)، ص ۶۳
۳۷. تبریزی، کشف‌المراد، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۱۲۷-۱۳۸
۳۸. محلاتی، شیخ محمد اسماعیل، مراد از سلطنت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۴۷۶-۴۷۸
۳۹. نوری، شیخ فضل‌الله، تذکر الغافل و ارشاد الجاهل، (مندرج در: رسائل، اعلامیه‌ها...)، صص ۵۷ و ۵۸
۴۰. عنوان «پیروی اکثر یا اتباع احسن» که توسط برخی محققان به کار گرفته شده است، برخی از جوانب این بحث را روشن‌تر می‌نماید و حد اکثر تطبیق آیات شورا با نظام مشروطه و دموکراسی را می‌رساند. ر.ک. به: مهدی رنجبریان، «تأملی در تطبیق آیات شورا بر نظام مشروطه و دموکراسی (پیروی اکثر یا اتباع احسن)»، آموزه، کتاب دوم، مجموعه مقالات، گروه تاریخ و اندیشه معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، صص ۶۱-۷۴
۴۱. محلاتی، ملاعبدالرسول، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۱۶، ۵۱۷ و ۵۴۴؛ خلخالی، بیان معنی سلطنت مشروطه و فوئدها، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۲۱۴ و ۲۲۶؛ فاضل خراسانی ترشیزی، کلمه جامعه شمس کاشمیری، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۶۰۷؛ رساله انصافیه، ص ۱۱۴-۱۱۶ و رساله انصافیه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۸۴ و ۵۸۵؛ ابوالحسن نجفی مرندی، رساله دلائل براهین الفرقان، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۲۴۰ و ۲۳۹
۴۲. زم: ۱۸
۴۳. نوری، شیخ فضل‌الله، حرمت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۱۵۸-۱۵۹
۴۴. تبریزی، محمدحسین، کشف‌المراد، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۱۳۲
۴۵. تقوی، سیدنصرالله، مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۲۶۶
۴۶. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها...، ص ۶۴
۴۷. نجفی مرندی، شیخ ابوالحسن، دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمت القرآن، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۲۴۹-۲۴۹
۴۸. نوری، شیخ فضل‌الله، حرمت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۱۵۸-۱۵۹
۴۹. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت، ج ۴، تهران، ۱۳۲۸، ص ۲۱۱؛ نوری، شیخ فضل‌الله، تذکر الغافل و ارشاد الجاهل، (مندرج در: رسائل، اعلامیه‌ها...)، صص ۶۷ و ۱۰۱

۵۰. محلاتی، شیخ محمد اسماعیل، مراد از سلطنت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۲۶ و ۵۲۷
۵۱. همان، ص ۵۲۹
۵۲. تعبیر مستشارالدوله در گفتگو با مرحوم شیخ حسین لنگرانی که ایشان نیز این تعبیر را پسندیده‌اند. علی ابوالحسنی (مندرج)، آخرین آواز قو، چ ۱، تهران، نشر عبرت، ۱۳۸۰، ص ۶۴
۵۳. نوری، شیخ فضل‌الله، حرمت مشروطه، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۱۶۶
۵۴. تبریزی، محمدحسین، کشف‌المراد، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۱۳۳
۵۵. انصاری، مهدی، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، رویارویی دو اندیشه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸، ص ۴۲۵
۵۶. محلاتی، اللثالی المرابطه فی وجوب المشروط، همان، ص ۵۴۱
۵۷. نائینی، تنبیه‌اللام، ص ۲۸، صص ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۱ و ۱۳۷
۵۸. ترکمان، محمد، نظارت مجتهدین طراز اول؛ سیر تطور اصل دوم متمم قانون اساسی در دوره اول تقنینیه، تاریخ معاصر ایران، تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، پاییز ۱۳۶۸، صص ۳۳، ۴۴ و ۳۴
۵۹. همان؛ اصفهانی، حاج آقا نورالله، مکالمات مقیم و مسافر، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، صص ۳۸۴ و ۳۵۷
۶۰. مخبرالسلطنه گاه به اقتباس‌های تندروانه در زمینه‌های مختلف توسط روشنفکران و تلاش‌های آنان برای تصرف در قوانین اسلام، اشکال کرده و خود نیز به اقتباس‌ها و تصرف‌های نابجای خود در رویه و سیستم قضایی ایران، در دوره تصدی عدلیه توسط خود، اعتراف و اظهار ندامت می‌کند: «... آن روز به تقلید اروپا و عدم تجربه شخصی، آن اساس را ترویج کردم، امروز معتقد نیستم. در مکانیک هم اختراعی که اجزایش و خصوص پیچش کمتر باشد، ترجیح دارد...»
- قاضی باید عالم و عادل و با ایمان باشد و از مجازات بترسد، والّا ض با هر ترتیبی عدول از حق می‌کند، نحویون چنین کردند، ما هم می‌کنیم، همه جا صدق نمی‌کند. ... در عدلیه مردم چیزهایی از اوضاع فرنگ شنیده‌اند و آن ترتیبات را وحی منزل می‌دانند و می‌خواهند بی‌تدارک و فرصت در اندک مدت، به منزل آخر برسند.» (مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، صص ۱۶۵ و ۱۶۴).
۶۱. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه‌ها، ...، صص ۲۶۸ و ۲۶۷
۶۲. اطلاعیه مشترک آقایان: سیدعبدالله بهبهانی، محمدباقر خادم‌الشریعه، حسین رضوی قمی، سیداحمد طباطبایی یزدی، قانون‌گذاری مجلس را محدود رعایت عدم مخالفت با قواعد شرعی «اعلام می‌کند» [با] به «امور عرفیه» و «آن هم (محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه‌ها، ...، صص ۳۶۶ و ۳۶۵)؛ آقا نجفی قوچانی، برگی از تاریخ معاصر (حیات الاسلام فی احوال آی الملک العلام)، درباره شخصیت و نقش آخوند ملامحمد کاظم خراسانی در نهضت مشروطیت، تصحیح: رمضان‌علی شاکری، انتشارات هفت، چ ۱، تهران ۱۳۷۸، ص ۵۲
۶۳. محلاتی، محمد اسماعیل، اللثالی المرابط فی وجوب المشروط، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۵۳۹؛ رساله انصافی، صص ۸۹ و ۹۰ و رساله انصافی، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۵۶۹ و ۵۷۰ و ۵۷۰
۶۴. خلخالی، عمادالعلماء، بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۳۲۱
۶۵. تقوی، سیدنصرالله، مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۲۶۸؛ کلمه جامعه شمس کاشمیری، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، ص ۶۰۷. جالب آن که شیخ فضل‌الله نوری، بخشی از امور معاشیه را که عنوان شرعی دارند، از آن خارج می‌کند: «فقط حدود این مجلس رسماً کارهای دولتی و اصلاحات امور سلطنتی است... و حال باید بر وجه شورا شود، و به هیچ وجه در امور شرعی و احکام اسلامی اثنی عشری، چه معاشیه و

چه معادیه، حق دخالت و تعرض ندارد» (محمد ترکمان، مکتوبات، اعلامیه‌ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت، ج ۲، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چ ۱، ۱۳۶۳، صص ۶۶-۶۸۶۶. فخرالعلماء، شیخ مهدی، سؤالی‌های دائر به مشروطیت، (مندرج در: رسائل مشروطیت)، صص ۳۴۶ و ۳۴۷

پایگاه تاریخی میرزادی حسینی