

نظریه دولت در اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری (قدس سره) بر اساس گفتمان ثابت سیاسی شیعه

ذبیح الله نعیمان

منبع: مجله آموزه شماره 3

چکیده

اندیشه سیاسی اسلام و بهویژه مکتب تشیع، بر اساس دو مؤلفه و اصل بنیادین «لزوم تأمین مشروعیت دینی» و «لزوم ایفای مسؤولیت» بنیان نهاده شده است. این دو امر که در واقع بنیاد گفتمان ثابت شیعه را بر بستر تاریخ، فراهم آورده اند، در مقام اندیشه‌پورزی سیاسی معطوف به نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، راهبردهای گوناگونی را بر اساس اصول فرعی خود، رقم زده اند.

نوشتار حاضر به بررسی راهبردهای برآمده از اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی» در مقام «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» از منظر شیخ فضل الله نوری می پردازد و «نظریه دولت» و فروع آن را در اندیشه وی تحلیل می کند. در این بحث، سه راهبرد «دولت در دولت»، «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت»، «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت» در زمینه تأمین مشروعیت تصرف، طرح خواهند شد؛ چنان که در زمینه تأمین مشروعیت در حوزه قانون نگاری، دو راهبرد «تأسیس عقلانیت هدایت شده دینی» و «راهبری نهادینه و نظارت فائقه فقیه بر مصوبات مجلس» مورد بحث قرار خواهند گرفت.

درآمد

1. دغدغه شیخ فضل الله

شیخ فضل الله نوری، سخن گفتن از منظر «اندیشه سیاسی دینی» را اصلی ترین دغدغه خویش می شمارد و در پی اجرای اصول برآمده از متن شریعت اسلامی می باشد. او در همین راستا به دنبال آن است که ساختار متناسبی را بر آحادی بنا کند که عملاً در چارچوب شرایط زمان و مکان بتواند آرمان ها و مؤلفه های سیاسی دین را در حد امکان عینیت بخشد و بستر مناسبی برای عینیت یابی سطوح دیگر آن مهیا نماید. بر این اساس، مرحوم شیخ به تبیین مؤلفه ها و اصولی می پردازد که می بایست در خدمت «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی دینی» باشند.

دغدغه مستمر مرحوم شیخ فضل الله، ایشان را وامی دارد که همانند بزرگ مردان تاریخ دیرینه شیعه، رویکردهای متناسبی را در شرایط مختلف، برای نظام سیاسی و در برابر آن، اتخاذ نماید. این امر موجب پدید آوردن «نظریه دولت»، بر اساس گفتمان ثابت شیعه مبنی بر اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی»، در بسترهای مختلف بوده است.

نگارنده در این مقاله به تشریح بنیاد این گفتمان ثابت و تلاش نظری مرحوم شیخ فضل الله، در راستای نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، پرداخته است.

2. گستره موضوعات شرعی و عرفی؛ بستر برنامه ریزی هدایت شده

تبیین مبنای «تصمیم سازی»، یکی از مهم ترین اموری است که در مقام «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» می بایست مورد توجه قرار گیرد. البته پرداختن به راهبردهای نظری و عملی مربوط به این موضوع، بدون تفکیک قلمروهای تصمیم گیری و تعیین تصمیم گیرنده در آن ها ممکن نیست. حوزه امور دینی که تمام حوزه ها را فرا می گیرد، قلمروی است که از حوزه قانون نگاری بشری خارج است؛ البته دین صرف نظر از احکام و موضوعاتی که به شکل خاص مشخص کرده، اصول کلی را نیز در همه زمینه ها تبیین نموده است؛ اما قانون نگاری از زاویه برنامه ریزی، اجرا و تشخیص یا تعیین مصادیق احکام، نیازمند تلاش بشری است؛ بنابراین، به کارگرفتن تعابیری که به تفکیک حوزه احکام شرعی و عرفی اشاره می کند، به نوعی تسامح آمیز می باشند. شیخ فضل الله در چنین فضایی به بحث «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» می نگرد و با تفکیک حوزه احکام دینی از امور عرفی، به مبنای تصمیم سازی می پردازد.

با توجه به گستره احکام دین اسلام که صرف نظر از بسیاری موارد خاص، به شکل کلی تمام وظایف آدمیان را روشن می کند، تفکیک کامل امور اجتماعی به شرعی و عرفی در ساحت قانون نگاری، امری غیر ممکن است. به تعبیر دیگر، حتی اگر فرض نماییم می توان دو حوزه امور شرعی و عرفی را در عالم اندیشه تفکیک نماییم، در عالم خارج نمی توان این تفکیک را به راحتی مشاهده کرد. از منظر شرعی، تغییر عناوین و جهت های مربوط به موضوع های خارجی می تواند مقتضی پیدایی احکامی شوند که به عنوان احکام ثانوی، شناخته می گردند؛ در نتیجه، توجه به عناوین و جهات مختلفی که در چهره ظاهری و باطنی مسائل اجتماعی سیاسی وجود دارند، به معنای در میان آمدن احکامی می باشد که در

نگاه نخستین، به موضوعات مورد نظر ما تعلق نمی گیرند.

این نکته، بیانگر جدایی ناپذیری احکام شرعی از موضوعاتی است که ظاهراً امور عرفی و غیر شرعی به نظر می رسند؛ ما به معنای تحریم یا لازم نبودن تأمل های بشری برای برنامه ریزی در امور اجتماعی نیست. بر این اساس، دستیابی به الگویی از «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» که با شرایط زمانی و مکانی سازگار بوده و بر اساس آموزه های دینی باشد، نیازمند ترسیم راهکاری است که در قدم اول به طور شفاف بتواند تمهیدات مورد نیاز در قانون گذاری را با آموزه های دینی، سازگار نماید.

1. اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» بنیاد «اندیشه سیاسی دینی»

نخستین مرحله تأمل درباره «تأمین مشروعیت الهی»، عهده دار مطالعه درباره بنیاد ثابتی است که چنان در ساحت آموزه های اسلامی و شیعی، جریان تاریخی داشته که شایسته عنوان «گفتمان ثابت شیعه» است و فروع خاصی دارد که مباحثی مانند نظام ولایت فقیه، نظام مشروطه و دیگر نظام ها بر اساس آن تحلیل خواهند شد.

1.1. گفتمان ثابت شیعه: امامت منصوب الهی

مکتب شیعه، در طول تاریخ خود به عنوان یکی از دو مکتب کلامی رایج در دنیای اسلام از گفتمان ثابت¹ ویژه ای برخوردار بوده است که اصلی ترین و محوری ترین اندیشه آن، بعد از پذیرش لزوم تأمین مشروعیت الهی، انحصار تعیین امامت امت به نصب الهی (و به تبع آن، انحصار مشروعیت یابی بالواسطه افراد دیگر از طریق نصب و تأیید ائمه علیهم السلام) می باشد. بر این اساس، اندیشه سیاسی علمای شیعه و از جمله شیخ فضل الله، بر تأمین مشروعیت الهی (هر چند بالواسطه) بنیان نهاده شده است.

لوايح تحصن عبدالعظیم یا به قلم شیخ بوده² یا زیر نظر وی منتشر می شد. در یکی از لوايح، تصریح شده است که: در منطق شیعه (بر خلاف اهل سنت)، دولت و سلطنتی که زمام آن به دست خدا و رسول و امام و نایبان امام (فقهای عدول) نباشد، اوامرش واجب الاطاعه نیست و این امر بنیاد گفتمان ثابت شیعه در برابر گفتمان دیرینه اهل تسنن بازشناخته می شود.³ گستره تأمین مشروعیت در زمان غیبت در دیده شیخ فضل الله، چنان روشن بوده است که پیر آور، اندیشه شیخ را این گونه ترسیم می کند که بایستی نماینده آن مکتب فکری دانست که حاکمیت را از خداوند می دانند و نه از مردم و شاه.⁴

1.2. نیابت انحصاری فقیه در امور اجتماعی سیاسی

باور به عدم مشروعیت (استقلالی) حکومت غیر فقیه، یکی از اصلی ترین فروع باور به لزوم نصب امام از جانب خداست؛ یعنی در اندیشه شیعه، تنها فقیه است که می تواند در امور حکومتی، نیابت از امام معصوم (علیه السلام) داشته باشد. این امر در فرازهای مختلفی از سخنان شیخ فضل الله، مورد تأکید قرار گرفته و ابعاد مختلفی دارد. در این قسمت به توضیح برخی از آنها می پردازیم.

أ. ریاست و مرجعیت فقیه در امور عامه

ارجاع مسئولیت «امور عامه» به فقها، یکی از ابعاد مهمی است که شیخ فضل الله بر آن تأکید می کند. در اندیشه ایشان:

امور عامه، یعنی ... اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد و ... تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب او و ربطی به دیگران ندارد.⁵

شیخ فضل الله، امور وکالت پذیر و امور ولایتی را از یکدیگر تفکیک می کند و میان آنها تفاوت ماهوی می بیند. در دیدگاه او، امور ولایتی دارای مرجعیت مستقلی هستند که تأثیر ویژه ای در ساختار سیاسی دارد.

بی تردید، هنگامی که مرجعیت این امور، در ابعاد مختلفش، در زمان غیبت از نوع مرجعیت علمی بوده و در انحصار متخصصان جامع شرایط باشد، دیگر نمی توان زمام امور ولایتی و به تعبیر دیگر «امور شرعی عامه» را به دست هر کسی داد و لذا تصدی افراد بی صلاحیت و غیر متخصص مشروعیت ندارد؛ چرا که مرجعیت این امور اعتباری (و ذاتاً در اختیار خواسته مستقل افراد جامعه) نیست و تنها به صورت امری حقیقی (یعنی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی) است. اعتباری نبودن این امر لازمه مهمی دارد. یعنی بر این اساس، مرجعیت در امور عامه که ماهیتی غیر وکالتی دارند در انحصار فقهاست:

اگر مقصد امور شرعیه عامه است، این امور راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان با فقها و مجتهدین است.⁶

ضمن توجه دادن به این که در نگاه شیخ فضل الله، امور عامه که خارج از قلمرو وکالت محسوب می شود معادل مصالح عمومی است.⁷ یادآور می شود کسانی که به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله آشنایی بسنده و محققانه ای دارند، این گونه تعبیر ایشان را دلیل بر باور وی به ولایت عامه فقیه دانسته اند؛⁸ هر چند برخی که نوشته های آنان نشانی از آشنایی اندک با اندیشه شیخ فضل الله را به ذهن خواننده می آورد تنها با استناد (و البته استناد نابجا) به اندکی از عبارات شیخ، ایشان را باورمند به مشروعیت سلطنت پادشاهان در امور سلطنتی و محدودیت قلمرو نیابت فقها معرفی نموده، نوشته اند: «چارچوب اندیشه شیخ فضل الله نوری در قالب حکومت مشروعیه نیز مبتنی بر يك حکومت دو قطبی⁹ بود که اداره امور مردم توسط فقهای عادل و سلاطین صاحب شوکت و اسلام پناه انجام می گردید»¹⁰

بر اساس این قرائت تحریف گر، قلمرو حاکمیت فقها تنها به امور خاصی، نمایانده شده و قلمرو امور حکومتی در انحصار زمامداری دانسته می شود که برخوردار از مشروعیت دینی اند؛ البته این باور تنها به شیخ فضل الله نسبت داده نمی شود، بلکه به کل مشروعیه خواهان منسوب می گردد که در باور «مشروعیه خواهان... قلمرو عمل نواب عام یا فقها و مجتهدین، همان «ولایت دینی» است. ... و برای فقیه جامع الشرایط، ولایت تامه معصوم را امضا نمی نمایند. در اندیشه مشروعیه خواهی، ولایت در عصر غیبت به ولایت سیاسی و دینی تقسیم شده، شاه ... دارای ولایت سیاسی است.»¹¹ و «حکومت مشروع و مطلوب، حکومت مشروعیه یا نظام دوقطبی است.»¹²

شیخ فضل الله همانند میرزای شیرازی به سیر اجتماع نخستین و جدا شدن دو «امر» سلطنت و رهبری دینی، در بستر تاریخ خلافت و سلطنت می پردازد. اما نویسنده «نظریه های دولت در فقه شیعه» و به تبع آن نویسنده «تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران»، جدا از تحریف حذفی بیان میرزای شیرازی در کتاب نخست گزارش تاریخی شیخ را به منزله تأییدی بر تفکیک تاریخی مذکور و مشروعیت سلطنت سلاطین در نگاه شیخ فضل الله دانسته اند؛ افزون بر آن که در کتاب دوم، به دعای شیخ نسبت به شاه، در تبیین دیدگاه شیخ شده است.

در نقد این استناد باید توجه نمود که شیخ فضل الله بر اساس تصریحی که در روزنامه متحصنان 18 جمادی الثانی 1325 آمده است افتراق «امر» سلطنت از رهبری دینی را تنها بر اساس برخی وقایع تاریخی می داند که به معنای مشروعیت بخشی به سلطنت نیست. افزون بر آن که تصریح می کند سلطنت «جائزه» 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 فقهاء دولت جائزه و در عرف سیاسیین دولت مستبده گردیده است. ... جلوگیری از دخالت و صرفات این فرقه های فاسده مفسیده به نگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است در نظامنامه اساسی.¹³

1. نسبت امور عامه و امور عرفیه

در بسیاری از گفته ها و متون دینی سیاسی عصر مشروطه و بهویژه در سخنان فقیهانی مانند شیخ فضل الله، امور عامه و امور عرفیه، مطرح شده و در خلال رسائل مشروطه، به مسأله رجوع امور عامه و انحصار تصرف در آنها به فقها، پرداخته شده است. از این روی، فهم بسیاری از اندیشه ها، بسته به آگاهی از نسبت این دو مفهوم است.

این سؤال مطرح است که امور عامه با عرفیاتی که سلاطین و کارگزاران ایشان، آن ها را در قلمرو کاری خویش می دانسته اند، چه نسبتی دارند؟ آیا باید با در نظر داشتن گستردگی دایره احکام شرعی و شمول آن نسبت به امور عرفی به پاسخین پرسش پرداخته و تصدی امور عامه را به معنی تصدی منصب افتاء دانست؟ یا آن که تصدی عملی و اجرایی امور عامه باید به دست سلاطین باشد؟ و اگر این فرض دوم درست باشد، آیا سپردن امر تقنین در این امور عرفی، به فقیهان کفایت می کند و حتی آیا می توان گفت نظارت بر عدم مخالفت قوانین با شریعت و بررسی عدم مخالفت قوانین عرفی ای که توسط دیگران تنظیم می شود، توسط فقها تحقق مسأله تصدی امور عامه محسوب می گردد؟ و یا آن که تصدی ایشان در مرتبه ای بالاتر و احراز بالاترین مقام سیاسی در ساختار حکومتی محقق کننده امر فوق است؟

به هر حال خلاصه پرسش های فوق این است که دامنه امور عامه در مقایسه با امور عرفیه تا کجاست؟

برای آن که دقیقاً نسبت امور عامه و امور عرفیه را باز شناسیم، به بررسی سه احتمال، بهویژه در فضای فکری شیخ فضل الله می پردازیم:

1. امور عامه، فقط بخش اجتماعی امور عرفیه است. چه آن که، در يك تصویر، امور عرفیه و امور شرعیه، دو دسته کاملاً تفکیک شده از یکدیگر هستند و امور عرفیه، چنان فراگیرند که شامل تمام امور غیر شرعی اعم از امور خصوصی و

اجتماعی می شوند؛ اما امور عامه، فقط عبارت است از امور اجتماعی عرفی.

2. در این فرض نیز امور عرفیه و امور شرعیه کاملاً جدا از یکدیگرند، ولی مقصود از امور عامه، فقط بخش خاصی از امور اجتماعی شرعی است؛ چه آن که این بخش به لحاظ ماهیت ولایتی مصادیق آن، به شکل مستقل از دیگر امور شرعی و حتی دیگر امور اجتماعی شرعی مطرح شده است. لذا شامل تمام امور اجتماعی شرعی نیست و فقط شامل بخشی خاصی از آن هاست.

در این دو فرض، «صالتاً» این مسأله مطرح نیست که امور عرفی و امور شرعی، قلمرو مشترکی داشته باشند یا لزوماً اختلاف لحاظها و عناوین مربوط به مصادیق آن ها، در چنین فرض هایی مورد نظر باشد که بر اساس با تغییر لحاظ و عنوان، يك مصداق خاص، بتواند مصداق امور عرفی یا مصداق امور شرعی به شمار آید.

3. در این احتمال، مقصود از امور عامه، تمامی امور اجتماعی در دو حوزه امور شرع و عرف است؛ چرا که در این فرض، بر خلاف دو فرض قبلی، امور شرعیه و عرفیه دو دسته ذاتاً جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه به اعتبارهای مختلف، دو گونه مذکور حاصل می شوند و با اختلاف لحاظ ما، مصادیق آنها می توانند مصادیقی از اعتبار دیگر به شمار آیند.

مؤیدات تحلیل نخست

اساس تحلیل نخست، امور عامه فقط بخش اجتماعی امور عرفیه است. امور زیر در تأیید این تحلیل قابل توجه اند:

1. مرحوم شیخ فضل الله، گاه مصالح عمومی ناس را به صورت تفسیری از امور عامه و همراه با آن می آورد و روشن است که مصالح عمومی ناس، شامل بخش اجتماعی امور عرفیه می باشد. مؤید بودن چنین نکته ای مبتنی بر این است که مسأله «مصلح عمومی ناس» را خارج از امور شرعی بدانیم. بر این اساس، حتی اگر امور عامه را اعم از امور اجتماعی عرفی و شرعی ندانیم، ولی دست کم می بایست آن را شامل مصادیق امور اجتماعی عرفی دانست.
2. بر فرض که «مصلح عمومی ناس» که شیخ فضل الله آن ها را به عنوان امور عامه می داند، ذاتاً داخل در قلمرو امور شرعی باشند، باز هم می توان گفت که این امور اجتماعی شرعی جدا از بعد استنباطی شان دو جنبه دیگر هم دارند که عبارت است از تشخیص مصداق و در مرحله بعد، اجرای احکام مربوط به آنها. یعنی حد اقل در فرض عدم تفکیک کامل میان امور شرعی و عرفی می توان گفت که این امور هرچند می توانند در زمره امور ولایتی قرار گیرند، ولی معلوم نیست در عرف فقها و متشرعه، لزوماً عنوان امور عامه، تنها بر آنها صدق نماید. بنابراین، تفسیر امور عامه در تعبیر شیخ فضل الله به مصالح عمومی ناس، بر این نکته دلالت می کند که در دیدگاه ایشان بخش عمومی امور عرفیه، به لحاظ اجتماعی بودنشان لاقلاً بخشی از امور عرفیه هستند.

مؤیدات تحلیل دوم

ر. تحلیل دوم، مقصود از امور عامه، فقط بخش خاصی از امور اجتماعی شرعی است. امور زیر در تأیید این تحلیل قابل توجه اند:

1. در عرف مسلمانان و بهویژه شیعیان، روشن است که فقیهان، متولیان رسمی و شرعی اموری چون اوقاف، صدور احکام قضایی و دیگر اموری هستند که به عنوان نهادهای شرعی تأسیس شده اند و شارع مقدس برای چنین اموری احکام مخصوصی وضع نموده است. بنابراین، در تعبیر عالمان دین از جمله شیخ فضل الله، امور عامه اشاره به این مسائل است تا آنها را از اموری تفکیک نمایند که شارع مقدس برای آنها احکام خاصی در نظر نگرفته است.
2. هرچند شیخ فضل الله نوری گاه امور عامه را با تعبیر «مصلح عمومی ناس» تفسیر می کند، ولی در تذکره الغافل، اموری چون تهیه دستورالعمل های حکومتی برای کارگزاران دولت، از حوزه دخالت فقها خارج دانسته شده اند که مسلماً مربوط به امور اجتماعی و مصالح عمومی مردم و به تعبیر دیگر جزء امور عرفی است. بنابراین، ایشان که در مقام نقد عملکرد مشروطه خواهان تندروی مجلس بوده خواسته است بر این امر تأکید کند که مجلس از حوزه قانون گذاری مشروع خارج شده و اعضای آن به وظایف قانون گذاری در اموری (امور اجتماعی و ولایتی شرعی) دخالت کرده اند که جزء وظایف فقهاست. بر این اساس، هرچند ممکن است بپذیریم که شیخ فضل الله، وکالت نمایندگان مجلس و قانون گذاری را نیز منوط به اذن یا تصویب فقها می دانسته، ولی مراد او از امور عامه، تنها بخش شرعی آن ها بوده است.

مؤیدات تحلیل سوم

در این احتمال، مقصود از امور عامه، تمامی امور اجتماعی در دو حوزه امور شرعی و عرفی است. امور زیر در تأیید آن قابل توجه اند:

1. امور عامه، از جهت لغوی معادل امور اجتماعی است و تعبیر تفسیری «مصالح عمومی ناس» در بیان شیخ فضل الله نیز مؤید آن است و امور اجتماعی اعم، از امور منصوص شرعی و غیر منصوص است.

2. تعبیر شیخ فضل الله، می رساند که اگر ریاست فائقه فقیه یا دخالت مستقیم او در موارد لازم، ممکن نباشد؛ لاقلاً تمامی امور کلان حکومتی، می بایست تحت نظارت فائقه فقیه قرار گیرد و سطوح خرد این امور به يك معنا، دیگر از امور عامه دانسته نمی شوند. بنابراین، مراد ایشان از امور عامه که همان سطح کلان امور اجتماعی است شامل بخش اجتماعی امور عرفی و بخش تصدی احکام شرعی است.

جمع بندی و نتیجه گیری

به نظر می رسد احتمال سوم، صحیح ترین و کامل ترین تحلیلی باشد که می توان اندیشه فقهی سیاسی شیخ فضل الله را در قالب آن بررسی نمود. نکات ذیل این تحلیل را شفاف تر می نمایاند:

1. اختلاف عناوین فقهی بر اساس اختلاف جهات مربوط به مصادیق

در مباحث فقهی، اموری مانند حکم، متعلق، موضوع و مصادیق مطرح می شوند. بر این اساس، احکام شرعی که در دانش اجتهادی فقه مورد بررسی قرار گرفته و در قالب عناوینی طرح می شوند، موضوع و متعلق های گوناگونی دارند. همان گونه که این متعلق ها می توانند مصادیق مختلفی داشته باشند. به عنوان مثال، حکم وجوب به متعلقی مانند دفاع از بیضه اسلام متعلق می گیرد. این دفاع نیز مصادیق بی شماری در طول تاریخ دارد.

نکته مهم این است که تعلق احکام شرعی، تابعی از تعلق يك یا چند عنوان، به مصادیق خاص است و بعد از این مرحله است که حکم منجز شده و عینیت خارجی می یابد. نحوه تعلق این عناوین، بستگی به ابعاد و جهاتی دارد که برای يك مصادیق خاص می توان فرض کرد. در مثال دفاع از بیضه اسلام، يك عمل خارجی خاص، در شرایط زمانی و مکانی مختلف، به لحاظ جهت های مربوط به آن عنوان های مختلفی پیدا می کند. از این روی، گاه مصادیقی از دفاع از اسلام و گاه مصادیقی از ضرر به اسلام یا کمک به دشمن خارجی پیدا می کند.

از سوی دیگر، انحای مختلفی که از تعلق این عناوین به مصادیق به دست می آید، مقتضی تعلق احکام اولیه و ثانویه ای هستند که شناخت آنها امری تخصصی است. به عنوان مثال، حکم کشتن مسلمانان توسط دیگر مسلمانان حرمت است؛ اما در برخی شرایط ویژه، هنگامی که دشمنان اسلام برخی مسلمانان را به صورت سپر بلای خود در برابر لشکر اسلام قرار داده اند، کشتن آن مسلمانان توسط لشکر اسلام، حکم ثانوی وجوب می یابد. از این مثال، در زبان فقه به عنوان «ترس» یاد می شود.

2. نسبت امور شخصی و امور عامه

بر اساس توضیح فوق، می توان دریافت که بسیاری از اموری که در نگاه نخست، اموری شخصی هستند، می توانند به عنوان امور اجتماعی یا امور عامه، مطرح شوند؛ چرا که به خاطر ارتباط آنها به دیگران و جامعه، تنها حالت اولیه آنها مورد توجه قرار نمی گیرد. از این روی، این امور ممکن است حکمی غیر از حکم اولیه خود بیابند.

3. مفهوم امور عرفی و امور شرعی

چنان که گذشت به لحاظ جهت های مختلف، می توان عناوین متفاوتی را به مصادیق خارجی نسبت داد. بر این اساس، عنوان امور شرعی به واسطه لحاظهای مربوط به آنها، می توانند به مصادیق خارجی تعلق گیرند؛ اما همان مصادیق از برخی جهت ها می توانند، مصادیقی برای برخی عنوان های غیر شرعی (امور عرفی) مطرح شوند. بر این اساس، تعبیر «امور عرفی» به عنوان مفهومی است که در مقابل مفهوم «امور شرعی» قرار می گیرد، اما به معنای آن نیست که مصادیق آنها لزوماً متفاوت باشند، بلکه تنها به خاطر لحاظهای خاص، این دو عنوان انتزاع می شوند و در عین حال تصادق دارند.

2. نسبت امور عامه و امور شرعی

در فهم گفته ها و نوشته های عصر مشروطه و از جمله اندیشه های شیخ فضل الله، این پرسش به گونه جدی مطرح است که آیا امور عرفی واقعاً از دایره شرعی بیرون است، حال آن که تمامی فقها بر این امر اتفاق نظر دارند که حکم تمامی مسائل را باید از فقه سراغ گرفت؟ به تعبیر دیگر، نباید به لحاظ تسامح در تعبیر از امور مباح، ناخودآگاه قلمرو آن ها را از شمار احکام شرعی خارج دانسته و مثلاً تعبیر امور عرفی را بر آنها اطلاق نماییم. بنابراین، می توان چنین پاسخ داد که مقصود عالمانی مانند شیخ فضل الله، این نیست که این امور از دایره احکام شرعی و فقهی بیرون است؛ بلکه مطابق اصطلاح رایج فقهی سخن می گویند که براساس آن، این گونه امور دارای حکم اباحه بوده و برای امور مباح نیز حکم

الزامی وجود ندارد و ترجیح ترك یا انجام يك امر مباح در دست ماست و بستگی به شرایط و تمایل ما دارد.

بدین معنا می توان دایره امور عرفیه را جدا از امور شرعی بدانیم؛ اما از يك سو، نباید این اصطلاح را فراموش کرد و پنداشت که چنین عباراتی بیانگر جدایی دین از سیاست است و از دیگر سو، باید توجه داشت که همین امور ذاتاً مباح، می توانند تحت عناوین شرعی دیگری قرار گرفته و مصداق حکم شرعی خاصی باشند؛ در نتیجه، از این جهت نمی توان غفلت کرده و امور عرفی را از دایره احکام شرعی خارج دانست؛ همان گونه که نمی توان دخالت مجتهدین و نواب عام را در چنین اموری، ممنوع دانست؛ زیرا شرایط زمان و مکان، در پیدایی احکام ثانوی تأثیرگذارند و تشخیص این مطلب، نیاز به فهم بالای اجتهادی دارد و بدون آن نمی توان تشخیص داد که آیا بسیاری از امور مستحدثه، واقعاً عنوان ثانوی یافته اند یا نه؟

از جانب دیگر چنان که روشن شد امور عامه، عنوانی است که شامل امور شخصی از آن جهت که شخصی هستند نمی شود؛ بنابراین، از این زاویه نیز می توان به این سؤال پرداخت که چه نسبتی میان امور عامه و امور شرعی وجود دارد؟

بر اساس آن چه گذشت، مفهوم امور عرفی و امور شرعی اساساً ناظر به لحاظهای ما هستند و تفکیک این دو مفهوم، صالتاً به معنای تفکیک مصداقی آنها نیست؛ بلکه تنها به خاطر دوگانگی لحاظها است. نسبت امور عامه با امور شرعی و عرفی نیز همین گونه است؛ یعنی در مواردی که امور عمومی از يك سو، از جهت شرعی بودن آنها، مورد لحاظ قرار گیرند و از سوی دیگر، از جهت عرفی، دو لحاظ نه تقسیم امور شرعی عامه یا امور عرفیه عامه، پیدا خواهد شد. توجه به این گونه اختلاف عناوین که می توانند مصادیق مشترک داشته باشند فهم سخنان شیخ فضل الله را تسهیل می نمایند.

جهت روشن شدن بحث حاضر، ذکر مطالبی در این راستا مفید و لازم است:

تفکیک امور صغروی از امور عامه

نویسنده تذکره الغافل¹⁴ که «جعل قانون، کلاً ام بعضاً» را در تنافی با اسلام می داند، تدوین دستورالعمل در امور شخصی (که آن را شامل دستورالعمل های سلطنتی برای کارگزاران دولتی می داند) را جایز می بیند و بر این اساس، تفکیک خاصی میان برخی صغرویات و امور عامه قائل می شود.

در نگاه نخستین این اشکال به ذهن می رسد که امور سلطنتی و دستورالعمل های مربوط به کارگزاران، از این جهت که به «مصلح عمومی ناس» مربوط می شوند، از امور عامه به شمار می روند و نویسنده این رساله، نباید تهیه دستورالعمل برای کارگزاران را از امور شخصی محسوب دارد.

در مقام توجیه این تطبیق صاحب رساله، به نظر می رسد بر اساس تعلق عناوین مختلف و به عنوان مثال پیدایش امور شرعی عامه و امور عرفیه عامه که عناوینی کلی هستند و طرح صغرویات و مصادیقی برای آنها، می توان معنای این بخش از رساله را دریافت.

در بخشی از این نوشتار در راستای تشریح ابطال مشروطه و بنیان ویژه مجلس آمده است که صغرویات، اموری جدا از امور عامه هستند و قانون گذاری در آنها خارج از وظیفه فقهاست:

و اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغرویات اعمال مأمورین دولت، که ابداً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از مخصوصات شارع است، نداشت.¹⁵

بر اساس این تعبیر، جای این سؤال هست که وظیفه تعیین «قانون مخصوص به صغرویات اعمال مأمورین دولت» به چه کسی مربوط می شود؟ آیا قانون گذاری در این امور مربوط به مجلس است؟ آیا می تواند در حوزه اختیارات مجلس قرار گیرد؟ صاحب تذکره الغافل چند سطر پیش از عبارت مذکور، شاه را مرجع قانون گذار در این امور معرفی می کند:

جعل قانون کلاً ام بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است.... بلی، اگر کسی بخواهد به جهت امور شخصی خودش ضابطی مقرر کند، منع و قبولش، چون مربوط به عموم ناس نیست، ربطی به احدی ندارد؛ مگر آن که مشتمل بر منکری باشد. در این صورت با اجتماع شرایط، مورد نهی از منکر است از روی قانون الهی. و لذلک اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستور العملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل مملکتش مورد تعذبات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن هم در صغرویات، بسیار خوب است؛ (اهلی و محل). ولی انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد و وظیفه آنها منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند.¹⁶

افزون بر تعیین مرجع قانون گذار در حوزه مورد بحث، عبارت فوق حاوی این نکته نیز هست که انفاذ این قوانین ربطی به

نواب عام ندارد.

از سوی دیگر در ادامه این نکته، نویسندگان وظیفه ایشان را به استنباط احکام کلیه منحصر می نماید. اما این سؤال پیش می آید که آیا این انحصار نسبی یا مطلق است؟

روشن است که تصدی امور مختلفی چون قضاوت و بسیاری امور دیگر نیز، بر عهده ایشان هست و منکر آن شد. بر این اساس، به نظر می رسد مقصود نویسندگان از انحصار فقها، حصر اضافی است و در واقع بیان دیگری از تعبیر قبلی ایشان است که دستورالعمل های شاه نسبت به مأمورینش، نیازمند انفاذ نواب عام نمی باشد؛ بنابراین، نیازمند فهم معنای «انفاذ» در تعبیر نویسندگان هستیم. در بیان دیگر از تذکره الغافل که صغریات اعمال مأمورین را از امور عامه تمیز می دهد تعبیر «انفاذ»، همراه با تعبیر «امضاء» آمده و از این روی، به نظر می رسد انفاذ به معنای تنفیذ و تأیید است:

پس این دارالشوری که مردم خواستند منعقدش نمایند ... اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغریات اعمال مأمورین دولت، که ابداً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از مخصوصات شارع است، نداشت، پس اسم شرع و قرآن چرا می بردند و متمسک به ذیل امضاء و انفاذ حجج اسلام چرا می زدند.¹⁷

در نتیجه، این احتمال قابل طرح است که مؤلف تذکره مرحله برنامه ریزی را بی نیاز از دخالت و تصویب فقها می بیند؛ ولی به هر حال، یادآور می شویم که مقوله انحصار در عبارت فوق تنها نسبت به دستورالعمل ها و بخش نامه های جزئی و مربوط به اعمال عمال دولتی است. همان گونه که می توان گفت راهبرد بحث شده در نوشتار مذکور، از يك سو فارغ از فضای طرح عناوین ثانویه می باشد و از سوی دیگر، تنها در فضای اجرا نمودن فتوای علما و مصداق یابی برای آنهاست. چنان که نویسندگان تذکره الغافل صرف نظر از لزوم ذکر بی نیازی به امضا و انفاذ نواب عام در امور صغری مخالف با امر عالمان در این موارد را نیز جایز می دانند؛ چرا که از دید او:

تعیین موضوع، ربط به حاکم شرع ندارد؛ به عهده خود تو است.¹⁸

این کاستی و غفلت را می توان متوجه نویسندگان تذکره الغافل، نمود که دآوری بسیاری کلی ای نموده و تنها اجرای فتاوی شرعی را در نظر داشته است. در صورتی که نباید فراموش کرد افزون بر فتوا، فقیه اموری را نیز به عنوان حکم اعلان می کند؛ اما بر خلاف تعیین موضوع فتاوا توسط مکلفین، خود فقیه موضوع حکم را مشخص می کند، همان گونه تعیین موضوعات شرعی نیز از قلمرو تشخیص مکلفین خارج است و باید از جانب شرع و فقها معین شوند؛¹⁹ البته با توجه به مراتب قانون گذاری در نظر مؤلف رساله می توان به تبیینی از تعبیر دست یافت که بر اساس آن، نیاز به تصویب علما در ساحت کلی قانون گذاری و برنامه ریزی، نفی نمی گردد.

مراتب قانون گذاری از منظر مؤلف تذکره الغافل

برای دست یابی به اندیشه نویسندگان تذکره الغافل درباره نسبت امور عامه و امور شرعی، و مرجع رسیدگی به آنها، به بیان مراتب قانون گذاری می پردازیم.

بر اساس اعتبارات گوناگون، می توان مرتبه بندی های مختلفی برای فاصله میان مرحله قانون گذاری تا مرحله اجرا در نظر گرفت. هم چنان که می توان تنها دو مرحله قانون گذاری و اجرا را طرح نمود، می توان دو، سه و ... مرحله قانون گذاری در این فاصله طرح نمود و روشن است که همه این مراحل میانی، در واقع تنظیم هایی برای کیفیت اجرای قوانین مرتبه پیشین می باشند و بر این اساس مراتبی از قانون گذاری را می توان تصور نمود.

بر این اساس، به نظر می رسد که مؤلف تذکره الغافل میان قانون گذاری الهی و اجرا، سه مرحله دیگر طرح نموده اند. یکی، استنباط قوانین شرعی توسط فقیهان؛ دوم، مرحله ترتیب قوانین ناظر به اجرا توسط آنان؛ سوم، مرحله تنظیم قوانین مربوط به صغریات اعمال مأمورین دولتی توسط سلطان.

رساله مذکور در پی ردّ قانون گذاری توسط مجلس است. به همین دلیل، در مراحل مذکور، جایی برای قانون گذاری توسط مجلس در نظر گرفته نشده است. وی در تشریح خواسته مشروطه خواهان، فرض های مختلفی طرح نموده و به جواب آن ها می پردازد. ایشان هر يك از سه مرحله قانون گذاری مورد اشاره را با تعبیر «اگر مقصود...» می آورد. هر چند ترتیب فوق را کاملاً رعایت نکرده است، اما از جهت منطقی به این صورت می باشد:

1. استنباط:

وظیفه نواب عام و حجج اسلام ... آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند.

2. برنامه ریزی کلان جهت اجرای قوانین شرع:

و اگر مقصود آنها تعیین قانون الهی و اجراء و تقویت آن بود، عوام و فرق مختلفه را چه مدخلیت در این امر بود و چرا از آنها در امور عامه رأی می طلبیدند و چرا اسمی از دلیل شرعی آن نمی بردند؟

به نظر می رسد اشاره به «امور عامه» و نفی مدخلیت عوام در «تعیین قانون الهی و اجرا و تقویت آن»، می رساند که اولاً، در این فقره، نویسنده وظیفه تعیین شکل اجرایی قوانین الهی را مورد نظر دارد و ثانیاً، این وظیفه حق ویژه علماست.

گر مقصود، جعل ترتیب قانون موافق شرع بود، اولاً: آنکه ابداً ربطی به آن جماعت نداشت و بالکلّیه از وظیفه آن هیأت خارج بود و ثانیاً: آن که عمل به استحسان عقلی است و حرام.

عبارت اخیر نیز اولاً مسأله قانون گذاری موافق با شرع که به يك معنا برنامه ریزی و تعیین شکل اجرایی قوانین الهی است را در این فرض مورد نظر دارد، ثانیاً به قرینه دو استدلال مطرح شده در ادامه این فقره، چنین امری را وظیفه عالمان می داند.

3. دستورالعمل های مربوط به عمال دولتی:

و اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغریات اعمال مأمورین دولت، که ابداً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از مخصوصات شارع است، نداشت.

اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستور العملی به جهت عمل مأمورینش معین نماید که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند آن هم در صغریات بسیار خوب است اهل و محل . ولی انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد.²⁰

برای دستیابی به تحلیل درست در نظر کلی مؤلف تذکرة الغافل، باید دید مقصود از دستورالعمل مأمورین، آن هم در صغریات (و نه در کبرویات) چیست؟ در این راستا باید توجه کرد که برخی از این دستورالعمل ها تا حدودی به شکل غیر مستقیم، به اجرای قوانین شرعی ارتباط دارند و برخی نیز، ارتباط بیشتر و مستقیم تری به اجرای آنها دارند. به هر حال، می توان این مرحله را به عنوان مرحله سوم (دستورالعمل های مربوط به عمال دولتی) محسوب کرد؛ هر چند مراتب مختلفی نیز برای آن می توان اعتبار نمود. به بیان دیگر، روشن می شود که مقصود نویسنده تذکرة الغافل از بی ربطی دستورالعمل های مربوط به اعمال کارگزاران دولتی، به فقها، روشن می شود؛ چرا که معلوم شد وی در سطح برنامه ریزی خرد صحبت می کند و نه در سطح برنامه ریزی کلان.

امور عامه و کاستی بیان تذکرة الغافل

1. در نگاهی اولیه، می توان گفت تفکیک و مرحله بندی سه درجه ای فوق، اشکالی ندارد؛ اما مرحله دوم و سوم تنها در مقام نظر قابل تفکیک از یکدیگر هستند و در مقام عمل نمی توان این تفکیک را به صورت کامل مشاهده کرد. بر این اساس، شاید نمی توان این نکته را پذیرفت که در مرحله سوم «انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد»، مگر آن که پیشنهاد تأسیس نهاد «هیئت فقهای نظار» را برآورنده مشکل مذکور بدانیم.

2. در نگاهی عمیق تر، اگر امور عامه را به معنای اموری بدانیم که مربوط به مصالح عمومی است،²¹ در مقام نظر نیز نمی توان خارج بودن امور صغروی فوق را از این دایره پذیرفت و آنها را تنها اموری شخصی و مربوط به رئیس اجرایی کشور دانست؛ چرا که همان گونه که پیش از این توضیح دادیم، عناوین مختلف، به لحاظهای مختلف، می توانند برای آنها مطرح شوند. به تعبیر دیگر دامنه امور عامه به خاطر صدق عناوین اجتماعی می تواند چنان فراگیر باشد که شامل موضوعاتی نیز گردد که از جهات دیگر شخصی محسوب می شوند.

3. از سوی دیگر، فقیهان بر اساس مصلحت شناسی متناسب با شرایط و مکان می توانند در مقام موضوع شناسی امور عامه، از مشورت دیگران بهره مند شوند (مثلاً در قالب مجلس یا دیگر قالب های متناسب با هر مورد خاص) یا آن که در برخی موارد رسیدگی به آنها را با رعایت نظارت فائقه شرعی به دیگران واگذار نمایند. چنان که شیخ فضل الله در اواخر دوره موسوم به استبداد صغیر، از مجلس محدودی حمایت می کرد که اعضای آن توسط محمدعلی شاه تعیین می شد و از دید او، برخلاف مجلس تقلیدگونه عصر مشروطه، پایبند ضوابط شرعی بود.

4. ما امور عرفیه را بر اساس لحاظ خاص از موضوعات مطرح کردیم (و ظاهراً تنها بر اساس آن می توان توجیه درستی از دیدگاه کلی رساله مورد بحث داشت) اما چنان که گذشت، فرض ساده تر نیز وجود دارد که امور شرعی و عرفیه دارای دو قلمرو کاملاً جدا از یکدیگرند. جا دارد بر اساس این فرض نیز درباره سطوح مربوط به قانون نگاری در تذکرة الغافل، سخن

گفته ضعف آن را روشن نماییم.

در این فرض، امور عرفیه، معمولاً به عنوان مسائلی دانسته می شود که می توان در آنها دست به قانون گذاری بشری زد و رعایت موافقت شرع در آنها کافی است و این امور عرفی لزوماً به شکل مستقیم به عنوان امور صغریه احکام شرع، مطرح نیستند؛ هرچند بر اساس آن فرض دیگر، گستردگی عناوین شرعی این اقتضا را دارد که تمامی امور عرفیه نیز به نوعی مصادیق کلی آن ها قرار گیرند. اما بر اساس این فرض می توان گفت، موضع گیری منفی نویسنده تذکره الغافل در برابر نیاز به مجلس قانون گذاری، موجب شده است که وجود امور عرفیه، به عنوان امور نیازمند به قانون گذاری مجلس به فراموشی سپرده شده، به نوعی از وظایف سلطان دانسته شده است.

خلاصه آن که اگر نویسنده رساله، امور عرفیه و شرعیه را اموری کاملاً جدا از هم بداند، نمی تواند دیدگاه قابل پذیرش و بی نقص داشته باشد، اما در صورتی که پیدایی این دو دسته از امور را به خاطر اختلاف لحاظها بداند، کاستی بیان وی درباره دستورالعمل های پادشاه برای کارگزاران خود به عنوان امور شخص، قابل توجیه خواهد بود.

نقد يك دسته بندی از امور عامه

نقد تحلیل دیگر نویسندگان، هر چند هدف نخستین در مقاله حاضر نیست، اما برای روشن شدن فضای فکری شیخ فضل الله به نقد يك برداشت می پردازیم.

برخی²²، در گزارش تحلیلی خویش از دیدگاه شیخ فضل الله درباره امور عامه، آن ها را به دو دسته «امور شرعیه عامه» (که قانون گذاری درباره آن ها منحصر به خدای متعال است) و «امور عرفیه عامه» (که خدای متعال قواعد کلی وضع نکرده و قانون نگاری در آنها را به متصدیان سپرده که در پناه قوانین شرع به این امر مبادرت ورزند) تقسیم می کنند و قوانین مربوط به هر يك را از یکدیگر تمیز می دهند و سپس دسته اخیر و قوانین مربوط به آن ها را در دو بخش می آورند: یکی، قوانینی که به «حقوق عمومی مردم و سکنه مملکت اسلامی» مربوط است و دیگری، قوانینی که به «صغریات و نحوه عمل کارگزاران دولتی» مربوط می گردد.

در نقد دسته بندی مذکور نکاتی قابل ذکرند:

1. درباره دسته بندی سطح اول باید دانست که شیخ فضل الله امور عامه را به دو دسته شرعی و عرفی تقسیم نمی کنند؛ بلکه ایشان در جایی تعبیر «امور شرعیه عامه» را به کار برده و معتقدند که «امور شرعیه عامه ... راجع به ولایت است، نه وکالت»؛ ولی با توجه به این که پیش از تعبیر مذکور آورده اند که «تکلم در امور عامه، از مخصوصات شارع است»، روشن می شود که اولاً تمامی امور عامه را از مخصوصات شارع و از سنخ امور ولایتی می دانند، نه آن که مانند این نویسنده محترم آن را دو بخش نمایند و ثانیاً تعبیر «شرعیه» تأکید و اشاره ای بر دیدگاه ایشان است که امور عامه را از مخصوصات شارع می دانند، نه آن که بخواهند امور عامه را دو دسته کنند. در واقع تعبیر «شرعیه» قید توضیحی است، نه قید احترازی. بنابراین، هرچند می توان دو دسته امور شرعی و امور عرفی و در واقع دو لحاظ را در کنار یکدیگر قرار داد، اما روشن است در اصطلاح فقها از جمله شیخ فضل الله، کار استنباط امور شرعی چه در دو بخش امور خصوصی و چه در دو بخش عمومی به عنوان امور ولایتی نام گذاری نمی شود؛ در نتیجه عنوان امور ولایتی، به نوعی ناظر به مقام تصدی امور عامه است، نه استنباط آنها.

از سوی دیگر، اجرای فرامین شرعی در حوزه امور خصوصی نیز از آن جهت که شخصی هستند، نه از آن جهت که جزء قلمرو امور اجتماعی و عامه قرار می گیرند ربطی به مقوله امور ولایتی ندارند و همان گونه که تعبیر شیخ در مورد امور عامه (> امور شرعیه عامه) می رساند، شیخ فضل الله تنها اجرای احکام شرعی خاص مانند قضاوت را در حوزه امور عامه نمی دانسته اند؛ بلکه مقصود ایشان از امور عامه، همان امور عرفیه ای است که شامل دو حوزه «برنامه ریزی کلان اجتماعی در امور مباح یا منطقه الفراغ» و «تشخیص مصادیق احکام کلیه شرعی در سطوح کلان اجتماعی» است که به لحاظ خاصی به عنوان امور عامه شرعی محسوب می شوند.

2. نویسنده مذکور، در مرتبه بعد، قوانین مربوط به امور عرفیه عامه (و طبیعتاً امور عرفیه عامه) را دو دسته کرده اند. يك دسته، «حقوق عمومی مردم و سکنه مملکت اسلامی» است و دسته دوم، «صغریات و نحوه عمل کارگزاران دولتی» می باشد.

در نقد این مطلب باید گفت، در این چارچوب، اولاً در رساله تذکره الغافل، امور عامه عبارتند از: «مصالح عمومی ناس» و همین اموری که دخالت غیر فقیه در آن ها ممنوع است. از سوی دیگر، مقصود از «حقوق عمومی مردم» در تحلیل این نویسنده محترم، همان «مصالح عمومی ناس» در رساله تذکره الغافل است. بنابراین، این بخش از تقسیم بندی ایشان نیز، مطابق با اندیشه صاحب رساله مورد بحث نیست.

ثانیاً چنان که پیش از این روشن شد، قانون نگاری در صغریات و تهیه آئین نامه اجرایی برای کارگزاران نیز می تواند در

قلمرو امور شرعیه عامه داخل شوند. لذا تقسیم بندی حاضر صحیح نیست.

حاصل سخن آن که، نتیجه چنین دسته بندی دو درجه ای²³، این است که حوزه دخالت و نظارت فائقه فقیهان در امور اجتماعی، از دیدگاه شیخ فضل الله چندان گسترده نیست و القا کننده محدود دانستن اختیارات فقیهان می باشد؛ امری که با دیدگاه نویسنده در تنافی است.

ب. تصدی امور عامه توسط غیر فقیه؛ غصب منصب الهی

اگر بخواهیم تعابیر صریحی از مجتهد نوری درباره ولایت انحصاری فقیه در امور حکومتی به دست آوریم، لازم است به عبارت ایشان در مورد تصدی امور عامه که نقطه تأکید ایشان بوده است توجه نماییم:

در امورات عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است؛ یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص به امام(علیه السلام) یا نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر در این امور حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر(صلی الله علیه وآله) و امام(علیه السلام) است. آیا نشنیدی که ائمه ما فرمودند در زمان غیبت فساد به حدی می رسد که تکلم می کنند در امور عامه، اشخاصی که حق تکلم در امور عامه را ندارند... مگر نمی دانی که این کار از غیر نواب عام، غصب حق محمد و آل محمد است.²⁴

ایشان در این فقره، تعبیر «مصلح عمومی ناس» را - که عنوانی فراگیر و شامل تمامی امور سلطنتی می گردد - به دنبال «امور عامه» آورده اند. یعنی، با او عطف، امور عامه را تفسیر نموده اند. ایشان در ادامه این فقره، دخالت غیر فقیه را به عنوان غصب حق پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اهل بیت(علیهم السلام) معرفی می کنند.

بی تردید در مناسبات اجتماعی، فقها در تمامی امور جزئی، دخالت مستقیم ندارند و عملاً نیز توان چنین کاری را ندارند؛ ولی این نکته به معنای آن نیست که از منظر شیخ فضل الله نوری اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» در تصرف های اجتماعی و حکومتی نادیده انگاشته می شود. بر این اساس صرف نظر از مواردی که می بایست به صورت مستقیم در دست نواب عام باشد تمام امور دیگری که در دست افراد دیگر قرار دارند، باید تحت نظارت استصوابی فقها قرار داشته باشند؛ به گونه ای که شأن حقوقی کارگزاران، فقط اجرای دستورهای فقهاست و این امر نسبت به همه مراتب حکومتی صادق است و در غیر این صورت، تصرف های غاصبانه پدیدار خواهد شد:

قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیه ... مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند باشند ... و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدینین است مرفوع گردد... و منصب دولت و اجرا اجزای آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می باشد؛ چنان چه تکلیف هر مکلفی انفاذ اجرا حکم مجتهد عادل است.²⁵

1.3. ناسودمندی خواست مردم در مشروعیت یابی حکومت ها

با توجه به آن چه گذشت، روشن می شود که تنها خاستگاه قابل پذیرشی که از منظر دین برای مشروعیت یابی تصرف و قانون گذاری می توان سراغ گرفت، خواست خداوند است؛ هرچند مردم با «مقبولیت»ی که برای زمامدار مورد تأیید شریعت ایجاد می کنند، سطوح بالاتری از «مسؤولیت» را عینیت و فعلیت می بخشند.²⁶ این مشروعیت یابی می تواند به صورت مستقیم یا غیر مستقیم تحقق یابد. در این قسمت به برخی ابعاد مسأله مردم و ارتباط آن با مسأله مشروعیت می پردازیم:

الف. نسبت حقوق مردم و مسأله تعیین ساختار سیاسی

برای دخالت مردم در امور سیاسی، می توان سطوح و ابعاد گوناگونی طرح کرد و این مسأله، از دو زاویه مشروعیت شرعی و ایفای مسئولیت دینی، می تواند مورد بررسی قرار گیرد و در هر نگاه نیز مسائل گسترده ای مجال طرح خواهند داشت.

یکی از انحاء دخالت مردم این است که برخی افراد تصدی بعضی از امور اجتماعی سیاسی را به دست گیرند. سطح فراگیر و در عین حال رقیقی نیز وجود دارد که احاد جامعه می توانند با مشارکت عمومی خود در فعالیت های سیاسی دخالت نمایند که معمولاً به شکل حمایت یا مقابله با جریان های سیاسی مطرح در جامعه رخ می نماید.

در این جا این سؤال پیش می آید که آیا حق تعیین شکل حکومت، با مردم است یا آن که لزوم مشروعیت یابی از جانب خدای متعال، اقتضای خلاف آن را دارد؟ آیا بر اساس باور به لزوم مشروعیت یابی الهی، نمی توان هیچ گونه حقی برای مردم قائل شد؟ و شیخ فضل الله در این باره چه دیدگاهی دارند؟

در پاسخ باید گفت که عدم تأثیر مردم در مشروعیت دهی به اصل يك حكومت و امور متفرع بر آن مانع ساختار حكومتي دنیایی با این نیست که مردم از طرف خداوند متعال، بسیاری حقوق خصوصی و عمومی غیر از حق تصرف حكومتي و قانون گذاری)، بهره مند باشند؛ چرا که اولاً بر اساس دیدگاه دینی، تمامی حقوق مردم از جانب خالق و مالک آنها اعطا شده است و انسان ها ذاتاً حقی بر خداوند متعال ندارند و تنها در همان حدی که حقوقی از جانب وی، تفضلاً به مردم داده شده است، صاحب حقوق می شوند. بنابراین، نباید تفضلی بودن این حقوق فراموش شود و از سوی دیگر، تعیین لمر و این حقوق محدود به کسی می باشد که معطی آنهاست.

ثانیاً در فرضی که مردم حق خودسرانه انتخاب حاکم را نداشته باشند، فرض تفویض حقوق خاصی مانند حق تعیین شکل و ساختار حكومت به مردم از جانب خداوند، متوقف بر این است که از جانب شارع دامنه اختیارات رهبر جامعه چه اندازه است.

اگر این اختیارات به صورت محدودی به او داده شده باشد، می توان انتظار داشت بخش دیگری از اختیارات حكومتي به فرد یا افراد خاص یا حتی به عموم مردم واگذار شده باشد. حال آن که اگر اختیارات وی شامل تمامی امور حكومتي باشد، تعیین ساختار حكومت، کاملاً در دست رهبر دینی جامعه خواهد بود و او می تواند به اقتضای مصالح و مفاسد گوناگون، در شرایط مختلف، الگوی ویژه ای از ساختار حكومتي را طراحی نموده و سطوح مختلفی از اختیارات را به کارگزاران حكومتي واگذار نماید.

مرحوم شیخ فضل الله نوری، از چنین خاستگاه دینی، به تحلیل حقوق مردم می پردازد و قلمرو حقوق مردم در تعیین شکل حكومت می پردازد. از این نگاه است که وی بر تغییر سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه توسط مردم مهر تأیید می زند و این درجه از حق را در قلمرو حقوق تأیید شده دینی می داند، بی آن که حقوق مردم، در تعیین شکل حكومت را مطلق بینگارد:

مردم را حق جلب منافع و دفع مضار دشمن داخلی و خارجی است به مقداری که دین ترخیص فرموده، لذا به هیأت اجتماعی، تبدیل سلطنت استبدادی به سلطنت اشتراکی نمودند.²⁷

شیخ فضل الله در این عبارت، تنها به صورت محدود، حق مردم در تعیین ساختار حكومت تجویز کرده اند و روشن است که این امر را نمی توان در تمام فرض ها از جمله تغییر ساختار اسلامی به غیر اسلامی و حق مردم در تغییر ساختار در شرایطی که فقیهان نافذ الحکم آن را به مصلحت ندانند، مورد پذیرش قرار داد.

مباحث دیگری که شیخ فضل الله نوری درباره امور ولایتی، امور وکالتی و قلمرو آنها، وظایف مجلس و غیره دارند، بر اساس دومین نکته فوق شکل گرفته اند. از این روی، ایشان سلطنت جور را بر نمی تابد و به دنبال محدود نمودن دامنه آن است، همان گونه که استبداد جمعی مشروطه خواهان را نیز بر نمی تابد و خواستار محدود بودن اختیارات آنها می باشد.

حاصل سخن آن که در فضای گفتمان ثابت برآمده از اندیشه های کلامی تشیع که جانشینی نواب عام در امور حكومتي را باور دارد، مردم تنها در سطوح خاصی از ساختار حكومتي و آن هم در دامنه ترخیص شارع و در مراتب بعدی، با اذن و نظارت نواب عام، می توانند دخالت نمایند و تنها همین حد از تصرف برای مردم مشروعیت خواهد داشت؛ هرچند گستره ارائه مشورت به ایشان حد و مرزی نمی شناسد، ولی تنفیذ آن امور، موکول به تشخیص فقیه نافذالکلمه و جامع شرایط است.

گاه غفلت از لزوم ریاست عامه و مطلقه فقیه از دیدگاه مذهب تشیع و امکان ساختارسازی های گوناگون در سطوح پایین تر از رأس هرم حكومت، باعث شده است که برخی محققین، متن دین را درباره ساختار حكومتي ساکت بدانند و با تمسك به فقره مذکور از بیان شیخ فضل الله، به گونه ای مردم را از منظر ایشان در تعیین شکل و ساختار حكومتي صاحب حق و اختیار معرفی نمایند که گویا مصلحت سنجی فقیه جامع شرایط و نافذالکلمه، و تقدم حق حكومتي او مورد غفلت قرار گرفته است. بر اساس این برداشت از تعبیر شیخ، وی «در نظریه سیاسی خود مدعی است تعیین شکل حكومت، در حیطه اختیارات شریعت نیست و وابسته به منافع یا مضار حقوق مردمی است.»²⁸

از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که نقد حاضر به این معنی نیست که هیچ گونه حقی برای مردم مشروع نیست؛ بلکه مقصود کیفیت سامان دهی این حقوق در افق ها و سطوح گوناگونی است که شارع مقدس بر اساس مصالح و مفاسدی در نظر دارد.

شایان ذکر است، تعیین ضوابط متناسب با شرایط حاکم بر زمان و مکان، در کیفیت دخالت فرد، افراد یا عموم مردم در ساختار حكومتي، از بحث حاضر خارج است و از توابع فرعی بحث نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی محسوب می شود که در مجال دیگری باید به طرح آن پرداخت.

ب. مقبولیت آفرینی و فعلیت بخشی به نظام ولایی

این «مسئولیت دینی» بر عهده مسلمانان نهاده شده است که با دخالت ویژه خود، با مقبولیت بخشی اجتماعی سیاسی، نظام حکومتی مورد تأیید شرع را در حد میسر و قدر ممکن، «فعلیت و عینیت» بخشند و از سوی دیگر، زمینه عینیت یافتن سطوح بالاتر آن را آماده نمایند. این تکلیف که متوجه تک افراد جامعه است، از زاویه دیگر حقی برای هر یک از افراد جامعه نسبت به دیگر افراد به شمار می رود؛ یعنی، عدم ایفای این مسئولیت دینی (گذشته از آن که به معنای عدم رعایت حقوق شارع متعال است) به منزله پایمال شدن حقوقی می باشد که باری تعالی برای دیگر افراد جامعه منظور داشته است.

چند مفهوم «مشروعیت»، «مقبولیت»، «فعلیت بخشی» و «مسئولیت دینی»، در فضای بحث حاضر، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند؛ به گونه ای که مردم هنگامی که مسئولیت «مقبولیت آفرینی» را ایفا نمایند و از عهده آن برآیند، حکومت مشروع، فعلیت خواهد یافت و انحراف یافتن از ایفای مسئولیت «مقبولیت آفرینی» برای نظام مشروع، به معنای «مقبولیت آفرینی» برای نظام های غیر مشروع خواهد بود.

شایان ذکر است که گرچه کارآمدی نظام نباید مورد غفلت قرار گیرد؛ ولی نباید پنداشت که کارآمدی و ناکارآمدی يك نظام می تواند مشروعیت به معنای حقانیت را برای يك نظام، دچار قیض و بسط نماید؛ هر چند ممکن است در مقام نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، در شرایط ویژه ای ناچار به تحمل يك نظام نامشروع گردیم.

ج. تصدی و تصرف حکومتی

گر تنها به ظاهر تصدی و تصرف های مشروع و نامشروع نگاه کنیم، ممکن است با تمسک به این فرض از فرض های مختلف که متصدی و متصرف در امور حکومتی ممکن است در رفتار اجتماعی سیاسی خود کاملاً به مسائل شرعی بیند بوده و عادلانه رفتار نماید، به اندیشه مشروعیت تصرف و تصدی او برسیم؛ ما فرض دیگر این است که اصل تصرف و تصدی، به رغم رفتار عادلانه چنین کارگزارانی، ممکن است از جهت غضب ردای کبریایی خداوند متعال و عدم ترخیص او، نامشروع تلقی شود.

ز سوی دیگر می بینیم که چرخه امور جامعه، بدون تصدی مناصب اجتماعی مختل خواهد بود؛ اما آیا می توان گفت این امر، نوعی مشروعیت برای این گونه تصدی ها و تصرف ها ایجاد نماید؟ توجه به خاستگاه ذاتی و اصل حقوق و تکالیف انسان که جز از ناحیه خدای متعال نیست، پاسخی منفی به پی نیازی به مشروعیت یابی می دهد. از همین رو بوده است که در طی سده های طولانی حیات اسلام، اشخاص متدین جهت تصدی امور عمومی خود را نیازمند اذن فقیه می دیده اند؛ هرچند ممکن است سکوت امضائی فقها نسبت به سطوحی از مسئولیت پذیری های اجتماعی، نیاز به اذن صریح ایشان را منتفی نماید. البته دامنه این نوع اذن ضمنی، بر اساس شرایط مختلف، تفاوت می پذیرفته است. گذشته آن که عناوین فقهی دیگری نیز وجود دارند که معمولاً در کیفیت مشروع سازی تصرف ها و تصدی های اجتماعی سیاسی دخالت دارند.

ناصل سخن آن که تصرف ها و تصدی های سیاسی اجتماعی، سطوح مختلفی دارند که نمی توان از لزوم مشروعیت یابی آنها غافل شد و در مقام نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، آن را تأمین نکرد.

2. «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» و آفاق «تأمین مشروعیت دینی»

تأملات سیاسی در بستر اندیشه دینی درباره مشروعیت، هنگامی که معطوف به نظام سازی و تصمیم سازی باشد، مقتضی شناخت اصول و راهبردهای ویژه ای است که مؤلفه «لزوم تأمین مشروعیت دینی» برای این مرحله می تواند مطرح شود. از آنجا که مسأله تأمین مشروعیت در دو زمینه تأمین مشروعیت تصرف و تصدی و «تأمین مشروعیت در قانون گذاری» مطرح می باشد، مباحث آتی، در این دو زمینه پی گیری می شود و ابعاد دو راهبرد متفاوت عمده ای طرح خواهد شد که شیخ در راستای «صحیح مشروعیت تصرف»، برای شرایط پیش و بعد از مشروطه در نظر داشته اند. در بررسی اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» نیز دو راهبرد «تأسیس عقلانیت هدایت شده دینی» و راهبرد «راهبری نهادینه و نظارت فائده فقیه بر مصوبات مجلس»، طرح خواهند شد که در واقع دو روی يك سکه هستند و تکمیل گر یکدیگرند.

2.1. اصل «صحیح مشروعیت تصرف»

ررسی تاریخی و نظری اندیشه سیاسی مکتب تشیع، نشان می دهد که برای تأمین مشروعیت دینی در تصرف ها و تصدی های سیاسی اجتماعی، در شرایط گوناگون سه راهبرد عمده مورد توجه قرار گرفته است. این راهبردها به ترتیب اولویت و نزدیکی به آرمان تأمین مشروعیت عبارتند از: راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت»، راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت»، راهبرد «دولت در دولت» یا «دولت مزدوج».

ناگفته نماند که هر يك از راهبردهای کلان می توانند در قالب های متفاوتی پیاده شوند که شرایط زمان و مکان، کارآیی آنها را از دو جهت سطح تأمین مشروعیت و سطح ایفای مسؤولیت تعیین می کند. به عنوان مثال، نظام نیمه ریاستی و نظام ریاستی در دو دوره نظام جمهوری اسلامی (که در رأس آن فقیه جامع الشرایط قرار گرفته) و نظام پارلمانی (که مسؤولیت قوه مجریه در دست نخست وزیر قرار می گیرد در صورتی با نظام ولایت فقیه تلفیق شود)، هر سه می توانند الگوهای عملی از راهبرد نخست باشند. همان گونه که راهبرد دوم و سوم، در شرایط وجود سه نظام پارلمانی، ریاستی و نیمه ریاستی (در صورت عدم تلفیق طولی با نظام ولایت فقیه) و نظام پادشاهی مشروطه، قابل اعمال هستند.

شیخ فضل الله همانند علمای دیگر، پیش از مشروطه بیشتر به دنبال بهره برداری از راهبرد «دولت در دولت» بود؛ اما در مقابل، هم در مقطعی از مشروطه که اندک امیدی به اصلاح مجلس داشت و هم در اواخر دوره موسوم به استبداد صغیر، به دنبال پیاده کردن راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» (گاه از طریق پی گیری ساختار عدالتخانه، گاه از طریق اصلاح ساختار قانون گذاری مجلس شورا) بود. در این بخش ابعاد این دو رهیافت از دید شیخ فضل الله و تا حدودی هواداران وی مورد بررسی قرار می گیرد.

الف. راهبرد «دولت در دولت»

راهبرد عملی شیخ فضل الله در دوره توانایی و ضعف نسبی نواب عام، همانند دیگر علمای شیعه، راهبرد دولت در دولت است. این راهبرد عملی، که بر اساس اصل «ها لا یدرك كَلَه، لا یترك كَلَه»²⁹ تنظیم شده، مقتضی آن است که حدّ میسر و قدر مقدور مسئولیت نواب عام در زمانی مطرح می شود که ایشان توان دخالت یا نظارت فائمه بر مجاری امور سیاسی را ندارند. از عصر ائمه اطهار (علیهم السلام) نوعی سیاست «دولت در دولت» در درجات مختلفی، راهبرد عملی شیعه بوده است.³⁰

بزرگان شیعه، همواره در تلاش بوده اند بر اساس این راهبرد عملی، قدر مقدور و حدّ میسر از مسئولیت خود را در استای تصحیح مشروعیت تصرف ها و تصدی ها تعریف نمایند. به تعبیر دیگر، با این راهبرد در پی آن بوده اند که در حدّ ممکن و مقهور، تصرف ها و تصدی ها را در سایه نظارت و دخالت فائمه عالمان تعریف نماید و از همین روی بود که برخی از رجال دیوانی برای ورود به اداره های دولتی از فقیهان اذن می گرفته اند.

از سوی دیگر، هر زمانی اقتضای ویژه خود را داشته و ایشان ناگزیر بوده اند درجه ممکن از سیاست «دولت در دولت» یا «دولت مزدوج» را تشخیص دهند. از مهم ترین جلوه های این راهبرد، پیدایش محاکم شرع بوده که در دوره قاجار نمود ویژه ای داشته است که نوعی «حاکمیت مزدوج» را که متناسب با توانایی و ضعف نسبی نواب عام بوده ترسیم می کند.

شیخ فضل الله نیز پیش از دوره مشروطه بر اساس همین راهبرد، حرکت می کند. همراهی ایشان در «سیاست تحریم تنباکو»، نمونه ای از راهبرد «دولت در دولت» در زمینه امور سیاسی است؛ ولی از دیدگاه شیخ فضل الله، جریان مشروطه بستری را ایجاد کرد که به رغم وجود چالش های تحمیلی از جانب روشنفکران سکولار و دولت های بیگانه بتوان از راهبرد «دولت در دولت» گذر کرده و به راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» ارتقا یافت. در مباحث آتی به برخی از ابعاد این راهبرد خواهیم پرداخت.

1. وجوب منع غیر فقیه و حرمت حمایت از او

از مهم ترین ابعاد راهبرد «دولت در دولت»، این است که «دولت سلطنت» مشروعیت ذاتی ندارد و بدون کسب مشروعیت بالعرض از طریق اذن نواب عام، ممانعت از تصرف و تصدی های این دولت و کارگزاران وی واجب است، مگر این که بر اساس مصالحی جهت حفظ بیضه اسلام با آن ها ممانعت شود. بر اساس این دیدگاه که تصدی غیر فقیه در «امور عامه» و «مصالح عمومی ناس» در زمان غیبت، مصادقی از مصادیق غضب است، به طور طبیعی همکاری با چنین کسی و حمایت از او، حرام و بازداشتن او از ادامه کار واجب خواهد بود. شیخ فضل الله به این سیر طبیعی و منطقی توجه نشان داده و به آن تصریح می کند:

ای عزیز مگر نمی دانی که اگر غیر اهل پیامبر (صلی الله علیه وآله)، امام معصوم (علیه السلام) و نواب ایشان در این مسند نشست، واجب است منع آن از این شغل و حرام است حمایت او.³¹

2. عدم وجوب اطاعت از غیر فقیه

عدم وجوب اطاعت از غیر فقیه از جمله پادشاه، کارگزاران او و اعضای مجلس، جز با تأیید فقیه یا اضطرار (که آن هم از دیگر عناوین فقهی است) یکی دیگر از ابعاد مهم مربوط به راهبرد «دولت در دولت» است. این نکته مهم نباید مورد غفلت قرار گیرد که این امر به عنوان یکی از فروع آموزه مذهب شیعه است که ولایت را موهبتی از جانب خداوند به زمامداران لایق و معصوم آن می داند.³² و جز اطاعت پیامبر و ائمه، تنها اطاعت از کسانی را صحیح می داند که بالواسطه به اطاعت

از آنان باز گردد. بر این اساس، طبیعی است که این مسأله در اندیشه شیخ فضل الله و یاران او نیز انعکاس بیابد.

نویسنده یا نویسندگان یکی از لواجیح تحصن عبدالعظیم که طبیعتاً انعکاسی از باور شیخ فضل الله است در مقام توضیح این نکته هستند که اولاً آنان مخالفت با اصل مجلس ندارند، ثانیاً مخالفت با مجلسی که از ولایت فوق برخوردار نیست، به خودی خود فسق نیست؛ بلکه با توجه به فواید مجلس مخالفت با آن به معنای کم عقلی است. در این راستا می گویند:

این مجلس از اصول عقاید یا از فروع دین نیست که گفته شود ضد آن منحرف از دین یا فاسق است. این مجلس عبارتست از دربار دولتی که سابقاً امور در آن بدون مشورت واقع می شد، محض تخفیف ظلم مجلسی بر پا شد درباری که امور دولت و اصلاحات مملکت در آن به شوری بشود و ظلم کمتر گردد. در این صورت اگر احیاناً کسی او را نخواهد سخیف العقل است یا آن که وقوع ظلم زیاد را دوست دارد و این به تنهایی فسق نیست. و به عبارت واضح این مجلس از امور واجب الاطاعه نیست. و حجب اطاعت ثابت است از برای خدا و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیهم السلام) و کسانی که نیابت از امام (علیه السلام) داشته باشند و معلوم است که این مجلس هیچ کدام نیست، بلکه سلطنتی است شوروی که به مذهب جعفری در صورتی که متصدیش غیر از خدا و سه طایفه دیگر باشند واجب الاطاعه نخواهد بود. بلی به مذاهب اربعه مالکی، شافعی، حنبلی و حنفی دیگران سلطان، اولوالامر و واجب الاطاعه است و ممکن نیست مذهباً که دولت آن شوروی شود.³³

شیخ فضل الله نوری بر اساس این دیدگاه شیعه، بر مسئولیت ویژه فقیهان در امور حکومتی تأکید می کند.³⁴

ب. راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت»

تغییر شرایط اجتماعی و سیاسی، به ویژه پس از کشته شدن ناصرالدین شاه تا پیروزی نهضت مشروطه، زمینه را برای طرح راهبرد دیگری در اندیشه شیخ فضل الله و بسیاری از دیگر علمای شیعه، آماده ساخت. شرایطی که به واسطه تجربه تحریم تباکو و تجربه های دیگری که زمینه را برای دخالت فعال تر علما فراهم می کرد پیش آمده بود، این اندیشه را دامن زد که در مقام عمل سیاسی، تا حدود زیادی می توان حرکت فعال تری را از جانب علما شاهد بود و توان عملکرد سیاسی را از راهبرد «دولت در دولت» یا «دولت مزدوج» به راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» ارتقا داد.³⁵ این به معنای «تقلیل سلطنت به قوه مجریه» بود که شیخ فضل الله تا مرحله ای از مشروطیت به دنبال آن بود. از دیدگاه شیخ فضل الله بسترسازی عملی برای تحقق چنین راهبردی، از طریق هدایت نهادهای نهاد قانون گذاری انجام می گرفت و چنان که تبیین خواهد شد، طرح مشروطه مشروعه نیز به همین معنا بود.

جهت دست یابی به سطح بالاتری از تفاهم در این باره، اشارهوار به گوشه ای از ابعاد تغییر نظام سیاسی مغرب زمین و سپس به دیدگاه شیخ فضل الله می پردازیم.

نظام های نوین غربی، در دوران معاصر، بر اساس مبانی اومانیستی ویژه ای، حاکمیت مردمی را جایگزین حاکمیت الهی کرده اند. در برخی کشورهای دموکراسی گرا، نظام جمهوری جایگزین نظام پادشاهی شده است و در کشورهای دموکراسی گرایی که به اکراه یا به مصالحی، رنگی از نظام پادشاهی حفظ شده، این الگوی جدید فراگیر شده است که پادشاه نمی تواند حکومت کند؛ بلکه تنها می تواند سلطنت نماید و حکومت معنای اصیل خود را برای این پادشاهان، به سود حاکمیت خودبنیاد مردم و در واقع به سود حاکمیت توانمندان اجتماعی از دست داده است. بر این اساس، کاهش سطح الگوی «حکومت پادشاه» به «سلطنت پادشاه»، یکی از دستاوردهای سیاسی دوران معاصر در مغرب زمین است.

در مقایسه با فضای فلسفه سیاسی و سیاست عملی غربی ها، علمای مشروطه خواه و مشروعه خواه نیز که هر يك به نوعی نظام سلطنت مشروطه را می پذیرفته اند به دنبال کاهش سطح حکومت پادشاه به سلطنت بوده اند، با این تفاوت که آنان سطحی از حاکمیت الهی (سطح ممکن) را به عنوان جایگزین حاکمیت پادشاهی پیشین مطرح می کرده اند و دخالت مردم در نظام جدید نیز منافاتی با ارتقای سطح حاکمیت الهی در نظام سیاسی و افزایش سطح مشروعیت نداشته است. این زاویه دید باعث می شود تفاوت بنیادین رهیافت جناح دین باور در عصر مشروطه، با رهیافت های سکولارها روشن گردد.

در دیدگاه شیخ فضل الله، نظام مشروطه که تا حدودی در صدد محدودسازی حکومت شاه و به تعبیر دیگر، تبدیل حکومت به سلطنت بود این امکان را فراهم می آورد تا با تقویت جنبه اسلامی و په خصوص با تعبیه اصل نظارت فقها بر مصوبات مجلس، سلطان را به قوه مجریه احکام اسلامی و بازوی اجرایی علما تنزل دهد. ایشان در تعبیر زیادی این شبهه را پاسخ می دهد که مخالف محدودسازی سلطنت نیست و بر همین اساس است که از نهضت مشروطه نیز حمایت جدی نموده است. مخالفت ایشان با عناصر نفوذی ضد دین که نهایتاً به حکم حرمت مشروطه (نه فتوای حرمت مشروطه) انجامید نباید به معنای پذیرش سلطنت یا مشروعیت سلطنت در دیدگاه وی تفسیر گردد؛ چرا که در نگاه شیخ و به تأیید اسناد فراوان تاریخی و عملکرد مشروطه خواهان افراطی مجلس عصر مشروطه، در بستر دیگری رشد کرده و زمام آن به

دست ناهلان قرار گرفته بود و از این روی، شیخ فضل الله چنان مجلسی را تحریم نمود.

شایان توجه است که عدم تفکیک «حکم به تحریم» از «فتوا به تحریم»، می تواند مانع از درک فضای فکری شیخ فضل الله گردد، همان گونه که عدم اطلاع از تاریخ و فضای فکری مواضع شیخ مانع از رسیدن به اندیشه سیاسی ایشان می گردد. حال آن که رعایت چنین اموری، بستر مناسبی برای باور ثبات فکری شیخ فضل الله در زمینه نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی ایجاد می کند. حد اکثر آن که به این نتیجه برسیم که ایشان گذر از راهبرد «دولت در دولت» به «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» یا «تقلیل سلطنت به قوه مجریه» را در شرایط نفوذ عوامل بیگانه و تسلط روشنفکران غرب گرا ضد دین، ناممکن دیده و شرایط را برای راهبرد دوم، مناسب ندیده است و لذا به راهبرد نخست بازگشته است.

1. ریاست فائده فقیه در حکومت

پیش از عصر مشروطه، عرف دینی و جامعه شیعی ایران این آموزه را به طور جدی پذیرفته بود که کارگزاران حکومتی حد اقل در مسائل قضایی می بایست مجری احکام فقها باشند و اگر هم در مواردی هر چند فراوان بر اساس خواست فردی حکام عمل می شد، آنان مجبور بودند تا حد امکان این موارد را در پس پرده نگاه دارند یا با استفاده از راه های دیگر حفظ موضع نمایند. اما جایگاه اجتماعی علما در عصر جدید و به خصوص پس از قیام تنباکو ارتقا یافته و به سطح اصلی و شایسته خود نزدیک شد. بر این اساس، انتظار می رفت که حکام با پیروی از دستورات نواب عام، پایبندی بیشتری به ارزش های اسلامی شیعی داشته باشند؛ به گونه ای که این نکته در رسائل و اعلامیه های عصر مشروطه نمودهای آشکاری داشته است. در این جهت، اندیشه مشروعه خواهان و در رأس ایشان شیخ فضل الله نوری، متضمن اشاره به این جلوه از گفتمان دیرینه شیعه می باشد، نکته ای که منحصر به ایشان نبود و مشروطه خواهان شریعت خواه نیز همین خواسته بنیادین را در عرف جدید دامن می زدند و شیخ شهید و یاران وی نیز همین امر را مورد تأکید قرار می دادند:

منصب دولت و اجزاء آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام، فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عادل می باشد؛ چنان چه تکلیف هر مکلفی، انفاذ حکم مجتهد عادل است.³⁶

در راستای آموزه مذکور ایشان از توجه دادن به این نکته در نمی گذرند که چنین گفتمانی بر اساس باورهای دینی و الهی استوار است و مضمون روایت مشهور شیعه را متذکر می گردند:

در زمان غیبت امام علیه السلام مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است و بعد از تحقیق عوازم، احقاق حقوق و اجراء حدود می نمایند و ابدأ منوط به تصویب احدی نخواهد بود ... و در وقایع حادثه به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام اند رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل.³⁷

2. جایگاه سلطنت نسبت به نهاد فقاقت

بر اساس آنچه درباره لزوم مشروعیت دینی تصرف های حکومتی گذشت این سؤال به طور طبیعی مجال طرح می یابد که اگر این تصرف های حکومتی غیر فقیه نامشروع می باشند، در این تفکر، سلطنت و کارگزاران دولتی چه جایگاهی دارند؟ شیخ فضل الله این دیدگاه را دارد که سلطنت و کارگزاران حکومتی وظیفه اجرای فرامین فقیهان را به عهده دارند:

سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است.³⁸

تعبیر فوق به اجرای احکام اسلام اشاره دارد و روشن است که احکام اسلام توسط فقها استنباط می گردد و از این جهت شأن سلطنت فروتر از مرجعیت نواب عام قرار می گیرد؛ البته نباید چنین توهم نمود که شأن فقها تنها محدود به استنباط احکام است و هیچ درجه ای از تشخیص و تعیین مصادیق بر عهده ایشان نیست و در عمل، مقام سلطنت، (بدون تأیید ضمنی یا صریح فقیه) تنها متولی موضوع شناسی با اختیار کامل است. این نکته به گونه ای فراگیر در تعابیر شیخ فضل الله و جناح ایشان به چشم می خورد. از این رو از دیدگاه ایشان گذشته از لزوم تطبیق عملکرد سلطنت و کارگزاران دولتی با فتاوی مجتهدین، باید احکام صادره از ایشان نیز در تمام موارد و نه فقط امور قضائی مبنای عمل قرار گیرد:

قوانین جاریه در مملکت نسبت به نوامیس الهیه ... مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند باشند ... و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد ... و منصب دولت و اجرای اجزاء آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام، فقط اجراء احکام صادره از مجتهدین عدول می باشد، چنانچه تکلیف هر مکلفی انفاذ حکم مجتهد عادل است.³⁹

3. خاستگاه و معنای مشروطه مشروعه؛ تأمین مشروعیت تصرف یا تأمین مشروعیت قوانین

یکی از نکته های مهمی که می تواند ما را به فضای فکری مشروطه خواهان و بهویژه مشروعه خواهان نزدیک کند، توجه به تلقی هر يك از آنان از مفهوم دوگانه «مشروطه مشروعه» است. برخی از کسانی که در برابر این طرح مقاومت کرده اند، تصور داشته اند که مقصود شیخ فضل الله، مشروعیت بخشی به نظام سلطنت غیر مشروعی است که با بنیان گذاری نهاد مجلس، محدود و مشروط شده است.

پیش فرض چنین برداشتی، این است که مشروعیت حکومت، تنها با ظهور امام عصر (عج) تأمین خواهد شد و در زمان غیبتزنان مشروعیّت تصرف ها و تصدی ها، تنها با به دست گرفتن حکومت توسط نواب عام یا حد اقل با اذن دادن ایشان به زمامداران صالح به دست می آید. روشن است که تنها با این برداشت از طرح «مشروطه مشروعه» که شیخ فضل الله و هم فکran ایشان، خواسته اند نظام غیر صالحی را بی هیچ پشتوانه ای مشروع بخوانند، چنین مقاومت هایی در برابر اندیشه های مشروعه خواهان می شود، یا آن که کسی مانند مرحوم نائینی شعار مشروطه مشروعه را برگرفته از خاستگاه «شاه پرستی» می داند؛ همان گونه که مرحوم حاج آقا نورالله اصفهانی (1278-1346ق) نیز می گوید:

سلطنت حقه که به تمام خصوصیات مشروع باشد، غیر از زمان ظهور حضرت امام عصر (عج) امکان ندارد. و لهذا مستبدین به ظاهر مشروعه خواه این را عنوان نمودند که مشروطه را به این عنوان ببرند و مشروعه هم در ظرف خارج محقق نشود و کار به کام مستبدین گردد. ... بلکه اصل سلطنت حق مختص و منحصر است به شخص حضرت امام عصر عجل الله فرجه.⁴⁰

معنای دیگری که تعبیر «مشروطه مشروعه» می تواند داشته باشد، این است که نظام مشروطه ای که رکن اصلی آن مجلس است، قوانینی را به تصویب رسانده و مبنای عمل خود قرار دهد که منطبق با قوانین اسلام باشد. «مشروطه مشروعه» مورد نظر شیخ فضل الله، به همین معناست.

پیش از تبیین مقصود مرحوم شیخ فضل الله، متذکر می شویم که اگر تنها همین عبارت شعاری را مد نظر قرار دهیم، نباید این اشکال به راحتی متوجه طرح آن گردد که تعبیر «مشروطه مشروعه» تعبیر دو پهلو و مبهمی است؛ ولی نباید فراموش کرد که مقصود از آن پارها توضیح داده شده است، ولی به هر حال، شاید بسیاری آگاهانه و با تأمل کافی به تشخیص مقصود شیخ فضل الله، بر اساس قرائن موجود دست نیافته اند، بهویژه آن که تبلیغات برخی جریان های اجتماعی به برداشت سلطنت خواهانه از تعبیر شیخ، دامن زده است.

می توان گفت ثقة الاسلام تبریزی در فهم مقصود شیخ فضل الله موفق تر بوده است. ایشان ضمن اشاره به روشن نبودن مقصود، با تفکیکی دقیق میان مشروعیت بخشی به تصرف های حکام و اصل نظام حاکم و تلاش برای مشروعیت قوانین این نظام، حکم هر يك را متفاوت می بیند و ضمن معقول دانستن معنای دوم، تنها اختلاف مصداقی با مشروعه خواهان دارد:

این که در افواه بعضی دائر است که مشروطه باید مشروعه باشد، مقصود از آن درست معلوم نشده که مقصود تبدیل سلطنت، به سلطنت شرعیه حقیقیه: تبدیل سلطنت به سلطنت شرعیه که نواب امام علیه السلام متصدی امر سلطنت شوند و اجراء عدل مذهبی نمایند و تمامی بدع و امور مخالفه شرع را محو کنند که آن را به اصطلاح جمهوریت ... گویند است یا اصلاح سلطنت حالیه؟

اولی که ممکن نیست و احکام شرعیه مشروط نتواند بشود و موقع، مقتضی بیان تفصیل سلطنت شرعیه و کیفیت آن نیست و غرض گوینده نیز آن نیست. و در ثانی به ابقاء قوانین غیر مشروعه متداوله و عدم امکان تغییر هزاران منکرات موجوده اسم آن را مشروعه گذاشتن تناقض است،

و اگر مقصود این است که دولت مقید و مشروط باشد که کدام احکام شرعیه را اجرا نمایند و در وضع قوانین جدید یا اجراء قواعد عرفیه سابقه حکم اقرب به عدل را منظور دارد و قانونی بر خلاف اصول مذهب و خلاف مذاق مملکت وضع ننماید و به عبارت صریحه مشروطه ایرانی، مقلد مشروطه دول خارجه نباشد، در این صورت، نزاعی نخواهد ماند و در قانون اساسی رعایت این نکات شده است و مشروطه ایرانی نمی خواهد که بدعتی در دین گذاشته شود و قانون عرفی را قانون شرع الهی واجب الاتباع خداوندی داند و نمی خواهد پاره اصول منکره را داخل مملکت نماید.⁴¹

چنان که ثقة الاسلام روشن می کند مقصود مشروعه خواهانی چون شیخ فضل الله در تعبیر مذکور، مشروع خواندن بی پایه سلطنت محدود شده جدید نیست و تلاش شیخ بیشتر متوجه ضابطه مند کردن نظام قانون گذاری بر اساس آموزه های شرعی بوده است. بر همین اساس، ایشان در نامه خود به آقا نجفی اصفهانی در ذی القعدة 1324 (دی ماه 1285) و ارسال رونوشت آن به مراجع نجف توسط پسر خود عنوان مجلس و نظام جدید را مشروعه به معنای دوم معرفی کرده و خواستار این نوع عنوان گذاری است:

چنین به نظر می رسد که اگر وضع مملکت بر گرفتن خراج شرعی ... بشود، به شرحی که محتاج به ذکر نیست... کارها

اصلاح و زاد فی شرف الاسلام... مالایخی... و بالجمله اگر از اول امر، عنوان مجلس، عنوان سلطنت جدید بر قوانین شرعی باشد، قائمه اسلام همواره مشید خواهد بود.⁴²

ناگفته نماند که تعبیر فوق، هرچند می تواند در قالب مشروعه خواهی شیخ فضل الله مورد تأمل قرار گیرد، این امر را نیز می تواند تبیین نماید که او دست کم در اوایل به دنبال آن بود که در بستر تشکیل مجلس، راهبردی عملی گردد که از آن تعبیر به «سلطنت جدید بر قوانین شرعی» می کند. این تعبیر می رساند که او می خواسته راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» در سطحی بسیار عالی تر از نگاه مرسوم مذهبی، عینیت یابد. به تعبیر دیگر، به دنبال استقرار نوعی حکومت اسلامی بوده است و احتمال دارد که در اندیشه او، فرجام این سطح از راهبرد فوق، به راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت» می انجامید.

2.2. اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری»

چنان که پیش از این گفتیم، آموزه «لزوم تأمین مشروعیت دینی» در دو عنصر متبلور می شود. یکی، تأمین مشروعیت در عرف ها و تصدی ها، و دیگری تأمین مشروعیت در قانون گذاری ها و برنامه ریزی ها. در بخش پیشین به عنصر نخست از زاویه «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» پرداختیم. در این بخش از همان زاویه به کیفیت عینیت یافتن عنصر دوم و ابعاد آن می پردازیم.

الف. راهبرد «تأسیس عقلانیت هدایت شده دینی»

یکی از عمده ترین اموری می باشد که شیخ فضل الله در مقام اندیشه‌پورزی سیاسی خود به آن اهتمام داشته و مبنای حرکت سیاسی اجتماعی او قرار گرفته، توجه به جایگاه احکام ثابت الهی در شریعت اسلام و گستردگی آنها، است.

این توجه، در زمینه های مختلفی کارساز بوده است و به طور کلی این بستر فکری باعث می شود تا بنیان نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، بر اساس این احکام ثابت الهی، هدایت شده و در واقع عقلانیت سیاسی ای را شکل می دهد که بریده از وحی نیست. ایشان گذشته از آن که بر اساس اعتقاد به جاودانی بودن تعالیم اسلام، احکام شرعی را تنها دارای کارکردی محدود و مفید برای صدر اسلام نمی بیند؛ بلکه چنین دیدگاهی، خط بطلانی بر اندیشه «بین حد اقلی» به اصطلاح برخی منورالفکران معاصر که اندیشه هایی همانند آن در عصر مشروطه وجود داشت می کشد و بر این اساس، توجه ایشان به تفکیک امور عرفی از امور شرعی باعث نمی شود که قلمرو دین را محدود بدانند و احکام ثابت اسلامی را در مقام جهت دهی و هدایت دینی جامعه و تمام رهیافت های سیاسی اجتماعی می دیده است؛ به ویژه که این دو دسته، واقعاً در پی دو گونه لحاظ حاصل می شوند، نه آن که از ابتدا دو دسته از امور داشته باشیم.

در این نگاه، مدیریت دینی که مدیریت فقهی تنها بخشی از آن است، هرچند مهم ترین ابعاد رفتاری در آن منعکس می باشد هیچ گونه تنافی ذاتی با مدیریت علمی نخواهد داشت؛ چرا که کارویژه مدیریت دینی، هدایت و جهت دهی مدیریت علمی در معنای مثبت آن، نه در معنای سکولار از علم و مدیریت علمی که روشنفکران عصر جدید آن را در مقابل مدیریت فقهی قرار می دهند در عرصه سیاست است و در این تصویر، دین حد اقل معنا نخواهد داشت و روشن می شود که در قع دین حد اقل و دین حد اکثر در تحلیل برخی منورالفکران معاصر دارای دو معنای متفاوتی هستند که به ناروا مقابل هم نشانده شده اند و توجه به جهت دهی و هدایت دینی در عرصه اجتماع، به عنوان کارکرد بنیادین آموزه های ثابت دین، مجالی برای طرح مغالطه آمیز «بین حد اقل» باقی نمی گذارد.

هدایت و جهت دهی دینی، این چنین در بیان شیخ فضل الله منعکس شده است:

ماها بر حسب اعتقاد اسلامی، نظام معاش خود را باید قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند؛ و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی، زیرا او است که جامع جهتین است، یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است.⁴³

هنگامی که بحث از نحوه تنظیم مناسبات اجتماعی در میان می آید، نیاز به قوانین متناسب با زمان، امری نیست که از دیده ها پنهان ماند. از سوی دیگر، شریعت اسلام قوانینی دارد که جاویدان بوده و تنظیم کننده مناسبات دنیوی و اخروی است. بسیاری از کسانی که به مقتضیات هر عصر توجه کرده اند، به این تصور باطل رهنمون شده اند که قوانین اسلام پاسخ گوی نیازهای نوین نیست. توجه به چهار نکته می تواند به حل این شبهه کمک کند:

1. جامعیت قوانین اسلام

از دیدگاه شیخ فضل الله خاستگاه این قوانین، ذات الوهی ثابتی است که مهر ختم رسل را به پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) عنایت فرموده و شریعت او را کامل ترین ادیان و آخرین آنها قرار داده است:

قوانین الهی، قوانینی است که وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رسلش و خاتم انبیاءش؛ و وحی فرموده که «... الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی»⁴⁴.

در مقابل، این افراد از انبوه قوانین کلی و جزئی اسلام غفلت یا تغافل کرده اند. حال آن که جامعیت قوانین اسلام امری نیست که بتوان به سادگی از آن گذشت و این جامعیت، امور سیاسی را نیز پوشش می دهد:

معلوم است این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست؛ بلکه جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است حتی ارش الخدش.⁴⁶

بر این اساس، شیخ فضل الله نوری همانند تمامی علمای اسلام این باور را یادآور می شود که انسان ها نمی توانند قوانینی جامع مصالح دنیوی و اخروی تهیه کنند و حتی تصور آن نیز ممکن نیست:

اگر کسی را گمان آن باشد که ممکن و صحیح است جمعی از عقلا و حکما و سیاسیین جمع شوند و به شورا ترتیب قانونی بدهند که جامع این دو جهت (مادی و معنوی) باشد و موافق رضای خالق هم باشد، لابد آن کس از رقبه اسلام خارج خواهد بود.⁴⁷

در اندیشه شیعی علمای اسلام، بهترین نوع قوانین، قانون الهی است. در این میان، مکتب تشیع که از کوثر معارف اهل بیت(علیهم السلام) بهره مند است، بهترین و کامل ترین میراث دینی را در دست دارد. روشن است که توجه شیخ فضل الله این نکته، احساس غنای ویژه ای به او می دهد که در مقابل خودباختگی سیاسی حقوقی روشنفکران، استوار بایستد و در برابر قانون نگاری تقلیدی و بی ضابطه، فریاد برآورد:

بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین، قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه امامیه بهترین و کامل ترین قوانین الهیه را در دست داریم.⁴⁸

نگاه مقایسه ای شیخ فضل الله به غنای حقوقی میراث اسلام و به ویژه اهل بیت(علیهم السلام) و ضعف حقوقی کشورهای غربی به این هدف بوده که نقدی بر منورالفکران غرب گرا بزند و از کیان شریعت اسلام که در معرض ستیز مشروطه خواهان تندرو قرار گرفته بود، دفاع نماید:

ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند، لهذا برای هر عنوان نظامنامه ای نگاشته اند و در موقع اجرا گذاشته اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی دارد. 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 ... است.⁴⁹

2. هدایت و جهت دهی بر اساس قوانین کلی اسلام

بسیاری از منورالفکران عصر مشروطه، تصور درستی از نسبت قانون گذاری الهی و بشری نداشته اند و پنداشته اند این دو در عرض یکدیگرند. در صورتی که می بایست نسبت قانون گذاری الهی و بشری را در طول یکدیگر ترسیم نمود. از سوی دیگر، این افراد کلی بودن احکام اسلام را که کار جهت دهی رهیافت ها و قانون گذاری بشری را به انجام می رساند فراموش کرده اند. بی توجهی به این ویژگی قوانین اسلام، مانع از آن خواهد بود که طولی بودن قوانین الهی را نسبت به قوانین بشری دریابیم. بر این اساس، اگر این افراد، سکولارم آبان به دنبال حذف اسلام نباشند، به دنبال تکمیل قوانین آن می روند. حال آن که نباید نقش جهت دهی قوانین الهی برای سامان زندگی دنیوی آدمیان را فراموش کرد و تنها با این گونه تأمل ها می توان از گرداب چنین شبهه هایی رهایی یافت.

شیخ فضل الله نوری با تکیه بر ثبات و جاودانگی انبوه قوانین هدایت گر اسلام، نگاه عرضی به قوانین الهی و بشری را که حکم به ناقص یا باطل بودن احکام اسلام می کند نفی می کند:

اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر، تغییر دهنده بعضی مواد آن قانون الهی است، یا مکمل آن است، چنین کسی هم از عقاید اسلامی خارج است؛ به جهت آنکه پیغمبر ما خاتم انبیا و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است، الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد.⁵⁰

3. تأکید بر کارکرد و ضرورت قانون

شیخ فضل الله نوری که بر اساس مسئولیت دینی اقدام به فعالیت های سیاسی می نماید، این مسئولیت را متوجه جامعه و رجال برجسته می بیند که برای سامان دهی امور سیاسی به تنظیم نظامنامه ای پردازند که اعمال کارگزاران را

در جهت خاصی هدایت نماید:

هیچ عاقلی تأمل دارد که اگر نظامنامه نباشد تا صد سال دیگر این مجلس هیچ کاری نمی تواند بکند و هرچه بگوید هباءً منثورا است، پس تا زود است فکر بیچارگی خود نمایندد و الله که اگر به این مسامحه بگذرد يك چندی دیگر برای شما مجلسی نخواهد ماند.⁵¹

ایشان کارکرد ویژه ای برای نظامنامه و قانون مدون قائل هستند و برای ایفای مسئولیت دینی در زمینه اجرای تکالیف و وظایف اجتماعی توسط کارگزاران حکومتی، به نگارش قانونی کارآمد احساس نیاز شدیدی می کرد:

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 دستورالعمل ها می خواهیم.⁵²

از سوی دیگر، مرحوم شیخ فضل الله نوری، برای نهادینه کردن جهت گیری قوانین، بر قید اسلامی تأکید ویژه ای داشتند و در این راستا تنها بر قید ظاهری آن اکتفا نکردند، بلکه دنبال راهکارهایی بودند که این مسأله عملی گردد. ایشان اصلاح جامعه را در گرو اجرای احکام اسلامی می دانستند، امری که تا حدود زیادی انجام نپذیرفته بود:

بَلَيْكُم يَطْلَبُ الْاِسْلَامِيَّةِ الْاَسْلَامِي فَانَّهُ مُصْلِحٌ لِدِينِكُمْ وَ دِنْيَاكُمْ ثُمَّ عَلَيْكُمْ يَطْلَبُ الْقَانُونِ الْاَسْلَامِي فَانَّهُ لِحٌ لِدِينِكُمْ وَ دِنْيَاكُمْ . قوت اسلام در این نظامنامه اسلامی است، رفع گرفتاری های دنیای شما به همین نظامنامه اسلامی است. ای برادر نظامنامه نظامنامه نظامنامه، لکن اسلامی، اسلامی، اسلامی؛ یعنی همان قانون شریعت که هزار و سیصد و اندی است در میان هست و جمله ای از آن که به اصلاح مفسد ما می شود در مرتبه اجرا نبود. حالا بیاید به عنوان قانون اجرا شود.⁵³

حاصل سخن آن که کارکرد قانون نگاری، شیخ را به طرفداری جدی از آن سوق داد، هرچند مسیر عملی مشروطه خواهان ایشان را واداشت تا حکم (نه فتوا) به تحریم قانون نگاری به شیوه سکولار، دهد.

4. بسترسازی برای قانون گذاری شریعت پسند

شیخ فضل الله گذشته از تعبیه نهاد حقوقی خاصی که مانع تصویب قوانین خلاف شرع باشد، به دنبال آن بود که با ضابطه بند کردن نمایندگی مجلس، ضمانت اجرایی قوی و لازمی را برای قانون گذاری شریعت پسند تدارك ببیند. تعیین شرایط نمایندگی مجلس، هرچند به شکل حقوقی در نظر گرفته می شود، ولی خود به عنوان ضمانت خارجی خاصی است که می تواند کارکرد بالایی را برای مجلس به ارمغان بیاورد، مشروط بر آن که مقدمات آن نیز به نحو احسن انجام گیرد و شیخ معتقد است این مقدمات در مجلس اول انجام نشد. شیخ فضل الله، هنگامی که سیدین و دو نماینده دیگر مجلس برای جلب نظر ایشان به عبدالعظیم می آیند، خطاب به آنها می گوید:

پیشتر از این، مکرر بر مکرر این مطلب را گفته باز می گویم، اساس این مجلس و مشروطیت من بودم و هستم و فعلاً در موضوع مشروطیت و مجلس و وكلا و حدود عرف ابداً حرفی نداشتم و ندارم. در حد سلطنت و حدود وزرا و دوایر دولتی حرفی نیست و این مجلس برای امروزه ما خیلی لازم است.

معین است زمانی که دارای مجلس بودیم، وكلا از طرف تمام ملت باید در مجلس باشند. اما چه نوع وکیل برای این مجلس لازم است، دارای چه صفاتی باید باشند که وکیل سی کرور مردم ایران باشند. از تمام صفات او که صرف نظر کنیم، لااقل باید مسلمان و طریقه جعفری را دارا باشد. از خدا بترسد. دین به دنیا نفروشد. برای اجانب کار نکند. واضح تر و ساده تر بگویم یعنی بهائی نباشد.

... آن قدر بدانید که انتخاب این وكلا از اصل نامناسب و غلط بود. می گوئیم ابتدای کار بود و از روی بصیرت انتخاب نشد، نقلی نیست، در مرتبه ثانی انتخاب کامل می شود.

گذشته از عدم بصیرت در این انتخاب جدید آیا از سی الی سی و شش کرور جمعیت ایران، غیر از سه چهار هزار نفرشان بیشتر رأی داده اند؟ پس معلوم می شود که هیچ يك از اهالی ایران وکیل در مجلس ندارند. از تمام مردم طهران پرسش کنید. ببینید رأی داده و وکیل در مجلس دارند یا از این وكلاي حالیه خبر دارند. مراد من همین جاست. وکیل مسلمان، مسلمان باید باشد... هفت الی هشت نفر هستند که از متهمی گذشته، مسلمان نیستند... پس یکی از مستدعیات ما این است که این چند نفر را از مجلس خارج نمایند.⁵⁴

5. نهاد قانون گذاری به مثابه يك قالب

مجلس شورا، نهاد جدیدی بود که با الگوبرداری دوگانه از نظام پارلمانی غرب و سنت مشورت یا شورا در اسلام، در ایران تأسیس شد. اگر به نسبت عناصر تمدنی و پیوند ساختاری آنها توجه کنیم، ناچاریم این نکته را بپذیریم که ورود نهاد مجلس به ایرک، عناصر دیگری را همراه آورد که اگر نگوئیم اقتضای ذاتی تمدن غرب و نظام پارلمانتاریسم غرب بوده اند، حد اقل ناگزیر هستیم بپذیریم که از جهت عملی قابل تفکیک کامل از آن نبوده و نیستند، بهویژه آن که داعیه داران آن در عصر مشروطه، کسانی بودند که بسیاری از آنها باور و تعلق عمیقی به آموزه های دینی نداشتند و به این پیوند عملی اامن می زدند و حتی استدلال می کردند که برای پیشرفت ایران، باید تمامی عناصر تمدنی غرب را پذیرا شد.

از سوی دیگر، تأیید یا توجیه نظام پارلمانتاریسم بر اساس سنت شورا و مشورت در اسلام هرچند با جنبه های بسیاری از آن سر سازگاری دارد بیشتر مانع از توجه به آفات و اقتضائات ذاتی و عملی این نهاد جدید و گسترش «نهضت مقاومت اسلامی» شد.

در مقابل، پافشاری و ایستادگی بزرگ مردانی چون شیخ فضل الله در برابر این اقتضائات جدید و تلاش برای تصرف اصلاح گرایانه در آیین نامه این نهاد می توانست به فرجام امیدوار کننده ای برسد، ولی با کارشکنی های فراوان مواجه شد:

در این مدت مکرر گفته و باز می گویم، همه بدانید که مرا در مشروطیت و محدود بودن سلطنت ابدی، حرفی نیست. بلکه احدی نمی تواند موضوع را انکار کند و موقوف داشتن بعضی بدعت ها 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 دستورالعمل ها می خواهیم. به جلاله که صیغه قسم است و به این کلام الله قسم که من بر ضد اساس مشروطیت و مجلس نیستم. اول کسی که طالب این اساس بود من بودم و فعلاً هم به این کلام الله قسم از جان و دل، طالب مجلس و مشروطه هستم و ضدیت ندارم. اما مشروطه به همان مطلبی است که مذکور شد که قانون اساسی مملکتی مطابق با شرع داشته باشد.⁵⁵

تأمل در نوع نگاه شیخ فضل الله روشن می سازد که وی نظام پارلمانتاریسم را به عنوان قالبی برای محدود کردن اختیارات سلطنتی و کارگزاران دولتی می دانسته است که برای برنامه ریزی سیاسی اجتماعی، کارآمدی خاصی دارد.

ناگفته نماند، حد اقل در نگاه برخوردار از تجربه امروز ما، تفکیک يك قالب از لوازمی که اقتضای ذاتی آن می باشد، قابل تأمل است و ابزار و قالب دیدن این نهاد سیاسی، باعث می شود که به این باور نزدیک شویم که می توان 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 رای اکثریت و به تعبیر دیگر اکثریت هوای نفس انسانها قرار دارد و از سوی دیگر، محدوده قانون گذاری آن وسیع است. لذا در فضای اسلامی و به ویژه شیعی ایران، این بنیادها می بایست در دوران جدید، مورد تأمل بیش تر قرار گرفته و چارچوب پذیرش آنها روشن گردد تا از حدود مشروع آن پا فراتر گذاشته نشود.

شیخ فضل الله نوری، با توجه به این گونه بسترهای تمدنی به چالش با آنها پرداخت و در تلاش بود تا این گونه فراورده های تمدنی غرب تنها با شرط تصرف شریعت پسند اجازه طرح دهد.

همبستگی ساختاری و ماهیت ارگانیک عناصر يك تمدن، این مطلب را ضروری می سازد که در مقام اقتباس، هوشیاری لازم را حفظ نموده و به انتقال پنهان عنصر مرتبط و فرهنگ ویژه عنصر مورد نظر توجه داشته باشیم. با این نگاه هم می توان و هم باید به ارزیابی تلاش «نهضت مقاومت اسلامی» نشست که برانگیخته توسط فرزانه گانی چون شیخ فضل الله نوری است و تلاش پر ظرافت ایشان را برای تأسیس بنیادی سالم و مناسب با فرهنگ اسلامی فراموش نکرد. به عنوان نمونه ایشان در گفتگو با مرحوم طباطبایی و بهبهانی که دنبال راضی کردن ایشان برای تعطیل تحصن عبدالعظیم (علیه السلام) بودند، خطاب به مرحوم بهبهانی می گوید:

جناب آقا! اگر از من می شنوی شما اینجا بمانید. والله! والله! والله! مسلّم بدان که هم مرا می کشند و هم تو را. اینجا مانند تا يك مجلس شورای اسلامی درست کنیم و از این کفریات مندرج در جراید تندرو مشروطه جلوگیری کنیم.⁵⁶

بر اساس همین تحلیل قالبی از نظام مشروطه و پارلمانتاریسم که آن را تا اندازه ای مناسب بهره برداری در هر مسیر و هر فرهنگی می داند می توان به فهم بهتری از کیفیت موافقت و مخالفت شیخ فضل الله با مباحث رایج در عصر مشروطه، دست یافت. ایشان، در صدد تفکیک لوازم فرهنگی و سیاسی عناصر و ابزارهای برگرفته از غرب بود، چنان که یکی از عمده ترین لوازم فرهنگی مجلس غربی را آزادی به شیوه غربی می دید و با الگوی غربی آن به مخالفت برخاست:

مجلس برای ما خیلی خوب است. مشروطیت خیلی به جا است. اما مشروطه باید قوانین و احکامش سر موئی از طریقه

شرع مقدس نبوی خارج نشود. پس ما را در موضوع مشروطیت ابداً حرفی نیست. اما آزادی که جزو مشروطیت نیست.⁵⁷

در این راستا می بینیم که شیخ فضل الله نه با اصل قانون نگاری به معنای برنامه ریزی مخالفت داشته و نه کارکرد اصلی مجلس را زیر سؤال می برده است. او هیچ گاه مجلسی را که قوانین و احکامش خلاف شرع نبود، تحریم نمی کرد. او و مشروعه خواهان بر این باور بودند که اگر نظامنامه را مطابق اسلام قرار دهند، دیگر نزاعی نیست.⁵⁸ اگر شیخ فضل الله در اواخر عمر خویش، با الگوی پارلمانتاریسم مخالفت نمود، در واقع به خاطر سیطره کارکردهای منفی مشروطه زمان خویش و عملکرد ناصواب مشروطه خواهان تندرو بود که به رغم این که نمایندگان آنها در مجلس در اقلیت بودند، زمام امر مجلس را به دست گرفته و اساس شریعت را تهدید کرده بودند. به عبارت دیگر، شرایط و ضوابطی را که ایشان برای مشروطه در نظر داشتند، در عمل به اجرا گذاشته نشد و سرانجام مصلحت در حکم به تحریم آن - نه فتوا به تحریم آن - دید.

در لایحه متحصنان عبدالعظیم حسنی در 10 جمادی الثانی 1325 آمده است:

امروز مجلس شورای ملی منکر ندارد نه از سلسله مجتهدین و نه از سایر طبقات. اینکه ارباب حسد و اصحاب غرض می گویند و می نویسند و منتشر می کنند که جناب حجت الاسلام و المسلمین آقای حاجی شیخ فضل الله سلمه الله تعالی منکر مجلس شورای ملی می باشند دروغ است دروغ. فرمودند که ایها الناس من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می دانم، ... الان هم من همان هستم که بودم ... عموم مسلمانان مجلسی می خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد.⁵⁹

در متون تاریخی، درباره مورد مخالفت شیخ آمده است:

فقط حرفی که شیخ نوری داشت در وضع قوانین است والا این مسئله را کراراً می گفت: احدی را در موضوع مشروطیت حرفی نیست و لکن قوانین مملکتی و ادارات و وزارت خانه ها باید صورت شرع و مطابقت با قرآن که کتاب آسمانی است داشته باشد.⁶⁰

گاه درهم تنیدگی شدید عناصر تمدنی و تفکیک ناپذیری آنها، راهبرد «خذ با تصرف» را بهبود می نمایند، بهیژه 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 می شوند. از نگاه شیخ فضل الله شرایط عصر مشروطه، چنین حالتی را تداعی می کند. به گونه ای که سرانجام، شرایط لازم برای هضم مشروطه را در دل تمدن اسلامی نمی بیند:

جهات حرمت مشروطه و منافات آن با احکام اسلامی و طریقه نبویه علی صاعها السلام، در مراحل ثلاثه که اشاره بدان شد بسیار است و مقدم بر همه این است که:

اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آراء، اگر چه در امور مباحه بالاصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده، و می شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است. «و کل بدعة ضلالة». مباح را هم، اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزاء 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 آراء 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؟⁶¹

وجوهی که شیخ فضل الله برای تبیین نامشروع بودن نظام مشروطه ذکر می کنند، معطوف به سستی بنیاد قانون گذاری است، نه آن که ایشان از لزوم محدود گشتن سلطنت و کارگزاران دولتی منصرف شده باشند و یا آن که امر حکومت را بی نیاز از قانون بدانند. این نکته، جدا از آن که ثبات فکری ایشان در زمینه ناکارآمدی نظام سلطنت مطلق را زیر سؤال نمی برد تا کیدی بر درهم تنیدگی عناصر فرهنگی و تمدنی غرب است، به گونه ای که به راحتی نمی توان آنها را حد اقل در شرایط عصر مشروطه از یکدیگر تفکیک نمود.

6. راهبرد اقتباس با تصرف؛ رهاورد عقلانیت هدایت شده

نهضت شتابان مشروطیت از آن هنگام که حرکت و فرجام خود را به گرایش های غربی پیوند زد و از پستان تحسن در سفارت انگلیس نوشیدن آغاز کرد، راحت ترین راهبرد عملی را اقتباس از تمدن غرب دانست و در این سنگیلاخ، چهار اسبه تاختن گرفت، غافل از آن که آفات این اقتباس بی تأمل، اندک نخواهد بود؛ چرا که عناصر تمدنی غرب در کلیتی به هم پیوسته رشد کرده و بسیاری از عناصر و تولیدات تمدنی غرب زاده فرهنگ اومانستی آن است و روشن است که اقتباس خام و ناآگاهانه برخی از این عناصر، به معنای گرفتاری در پنجه شاکله تمدن برآمده از بستر اومانستی ای است که با فرهنگ و تمدن اسلامی ناسازگار است.

در این رزمگاه سنت و تجدد، کسانی چون شیخ فضل الله نوری به حرکتی دامن زدند که می توان آن را «نهضت مقاومت اسلامی» نامید. ایشان به ذات اومانیستی غرب توجه داشته و آن را روحیه حاکم بر غرب می دانند: «مهمی جز تکمیل ظاهر قوای نذرویه ندارند و عقولشان مغطی به آغطیه کثیره کشیده شده»⁶² شیخ فضل الله بر این اساس، برای ایستادگی و برابر سیل تجد دزدگی، هوشیاری و مراقبت ویژه را چاره مقابله در برابر ورود عناصر تمدن غرب می داند، همان گونه که بر نقش کلیدی علما در این میان تأکید می کند و از این راه خواستار حفظ فرهنگ اسلامی و اعتلای تمدن 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 بلمای اسلام که عندالله و عندرسوله مسئول 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 بی قید در دین، و بی باک در فحشا و منکر، و بی بهره از الهیات و روحانیات واقع نشوند. این ملاحظه و مراقبه، حسب التکلیف الشرعی، هم بلا که قوانین اساسی مجلس را از روی کتب قانون اروپا می نویسند لازم است، و هم من بعد در جمیع قرن های آینده الی یوم یقوم القائم عجل الله تعالی فرجه.

در این «نهضت مقاومت اسلامی»، یکی از مؤثرترین اقدامات، «صرف» در عناصر وارداتی است. یعنی، «ماده» و «صورت» اقتباسی جدید، باید «ماده» ای برای صورت دیگری قرار گیرد که روح فرهنگ اسلامی در آن دمیده شده است. البته، بسیاری از مظاهر و عناصر تمدن غرب که زاده روح انسان محور آن بوده اند، نمی توانند چندان در این فرایند شرکت کنند. گذشته از آن که میزان موفقیت در اخذ متصرفانه نیز مسأله دیگری است که نمی توان ساده انگارانه از کنار آن گذشت.

شیخ فضل الله، با اتخاذ چنین راهبردی تلاش نمود که مقاومت استواری را در برابر سیل تجد دزدگی سامان دهد. همان گونه که به دنبال نهادینه کردن این نهضت مقاومت اسلامی بود و از وراک افق ها، چشمی به آینده داشت.

از سوی دیگر، ایشان در این راستا به شدت در برابر دخالت وکلای مجلس در حوزه قانون گذاری شرعی مقابله می کرد و با تأکید بر نگارش قانون، به دنبال نوعی از قانون نگاری بود که خروجی مجلس، تفاوت بنیادین با قانون نگاری غربی داشته باشد و اقتباس از قوانین آنها را در شرایط و با ضوابط خاصی می پذیرفت. در لوائح عبدالعظیم می بینم که حفظ بیضه اسلام، در برهه طوفانی مشروطیت، به یکی از دو طریق زیر، معرفی می شود:

که هر کدام بشود مقصد علما حاصل است: اول آن که نوشته شود که حدود اربعه این مجلس شورای ملی، امور دولتی و اصلاحات مملکتی است، چنانچه در قیام عدالتخواهی صدر مشروطه، با طرح عنوان عدالتخانه همین امر منظور بود. اگر این مطلب 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 وکلای داده شد رسماً نوشته شود تا رفع این غائله بشود.

کن شق اول اسهل و اولی است و ابداً منوط به نوشتن قانون اساسی نیست... لکن قانون نظامنامه حقی است علیحده رای انتظام امور، و علما مثل سایرین اهالی مملکت، حق مطالبه دارند.⁶³

مهم ترین مشکلی که شیخ فضل الله از آن رنج می برد، دخالت مجلس شورا در قوانین اسلام بود، دخالتی که با تقلید کورکورانه از غرب شکل گرفته بود. ایشان در این راستا در صدد منع دخالت غرب گرایان و رسمیت دادن به تصرف های لازم در قوانین اقتباسی بودند. در روزنامه متحصنان عبدالعظیم حسنی در 18 جمادی الثانی 1325 آمده است:

قرار بود مجلس شوری فقط در کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید امروز می بینیم در مجلس شوری کتب قانونی پارلمنت فرنگ را آورده و در دائره احتیاج به قانون توسعه قائل شده اند، غافل از این که ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند، لهذا برای هر عنوان نظامنامه ای نگاشته اند و در موقع اجرا گذاشته اند و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی که از بس متین و صحیح و کامل و مستحکم است نسخ بر نمی دارد. 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 فقهاء دولت جائزه و در عرف سیاسیین دولت مستبده گردیده است... جلوگیری از دخالت و تصرفات این فرقه های فاسده مفسیده به نگاشتن و ملحوظ داشتن چند فقره است در نظامنامه اساسی...

و دیگر آن که چون نظامنامه اساسی مجلس را از روی قانون های خارج مذهب ما نوشته اند محض ملاحظه مشروعیت و حفظ اسلامیت آن، پاره ای تصرفات در بعضی فصول با حضور همگی حجج اسلامیه شده است. باید آن فصول نیز به همان

اصلاحات و تصحیحاتی که همگی فرموده اند مندرج شود و هیچ تغییر و ترك به عمل نیاید.⁶⁴

ب. راهبرد «راهبری نهادینه و نظارت فائقه فقیه بر مصوبات مجلس»

در يك نظام سیاسی وجود نهادی برای برنامه ریزی و قانون گذاری ضروری است. از دیدگاه شیخ فضل الله این امر پذیرفته شده است که می بایست نظامنامه ای برای انتظام امور جامعه نگاشته شود:

کن قانون نظامنامه حقی است علیحده برای انتظام امور، و علما مثل سایرین اهالی مملکت، حق مطالبه دارند.⁶⁵

طبیعی است که برای نگارش چنین قوانینی، نهادی چون مجلس می بایست به این کار مبادرت نماید، ولی دایره قانون گذاری بشری در دنیای اسلام و بهویژه در مکتب اهل بیت(علیهم السلام)، محدودتر از دایره قانون گذاری در دنیای غرب مسیحی می باشد:

ملل اروپا شریعت مدونه نداشته اند، لهذا برای هر عنوان نظامنامه ای نگاشته اند ... و ما اهل اسلام شریعتی داریم آسمانی و جاودانی ... 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 جائره و در عرف سیاسیین دولت مستبده گردیده است.⁶⁶

در این فضاست که بدون نظارت فائقه علما نمی توان انتظار تدوین قوانین شریعت پسند داشت. بر این اساس، تعامل ویژه علما و مجلس ضروری است و لذا باید به ابعاد آن بپردازیم.

هنگامی می توان بر اساس جهت دهی های بنیادین دینی، جامعه را هدایت کرد که گذشته از پشتیبانی اجرایی، از جهت حقوقی نیز ابزار ویژه کنترل و نظارت بر برنامه ریزی و قانون نگاری در سطوح گوناگون و بهویژه سطح کلان آن که در مجلس انجام می گیرد به طور رسمی پیش بینی شده باشد. برجسته ترین شکل این ابزار تعبیه نهادی رسمی در ساختار قانون گذاری است که بتواند بی هیچ مانع حقوقی، حد اقل احکام خلاف دین را رد کند و در صورت امکان، جهت دهی لازم برای حد اکثر موافقت برنامه ریزی های مجلس یا اهداف قوانین اسلامی را سامان دهد. در همین راستا بود که اصل نظارت فقها بر مصوبات مجلس با تلاش شیخ فضل الله به تصویب رسید. به تعبیر کسروی، «حاجی شیخ فضل الله مجلس را از هر باره زیر دست ملایان می خواست و از يك ماه پیش، يك «اصل» برای افزوده شدن به قانون اساسی، آماده گردانیده و آن را با خط خود نوشته، نسخه هایی از آن به دست مردم داده بود، و کنون پافشاری درباره آن نشان می داد.»⁶⁷

1. ب. سیر تاریخی طرح اصل نظارت علما

اولین قانون اساسی مشروطه نه روز پیش از فوت مظفرالدین شاه، در 15 (14)⁶⁸ ذی القعدة 1324 به امضای او رسید.⁶⁹ در 28 ذی حجه 1324 وظیفه نگارش پیش نویس متمم آن، به جمعی متشکل از: سعدالدوله، تقی زاده، مشاورالملک، حاجی امین الضرب، حاجی سید نصرالله، مستشارالدوله، مخبرالملک (که نپذیرفت)، محقق الدوله و صدیق حضرت موکول شد.⁷⁰ پس از انجام این وظیفه، «دارالشوری ... چنین نهاد که کسانی از علما با چند تن از نمایندگان بنشینند و آن را اصل به اصل از دیده گذرانند».⁷¹

پس از شروع اقدام مذکور که شیخ فضل الله نیز در آن شرکت داشت و با کارشکنی های فراوان روبرو شد.⁷² ایشان در هفتم ربیع الاول 1325 به تنظیم لایحه اصل نظارت و چاپ آن اقدام کرد. از 3 ربیع الثانی (25 اردیبهشت)، کمیسیون تطبیق، جلسات فوق العاده ای را برای تسریع در کار برگزار نمود⁷³ و قرار بود که همراه با دیگر اصول متمم قانون اساسی در 6 ربیع الثانی (28 اردیبهشت) در مجلس خوانده شود، ولی «نمایندگان آذربایجان... با هم چنین نهادند که ... از خوانده شدن آن دست جلوگیرند. چه می دانستند که اگر خوانده شود، بیشتر نمایندگان آن را برست خواهند داشت و کار از کار خواهد گذشت». سرانجام، تقی زاده و دیگر مشروطه خواهان تدریجاً مانع از خواندن متمم قانون اساسی (و از جمله اصل دوم) در مجلس شدند و در تلگراف به انجمن تبریز و متحصنان تلگراف خانه تبریز که پی در پی خواستار تسریع در اتمام بازبینی متمم قانون اساسی می شدند گفتند متمم «قانون اساسی که از مطابقه بعضی از علما بیرون آمد، صلاحیت قبول مجلس را ندارد».⁷⁴ شیخ فضل الله، در 16 ربیع الثانی⁷⁵ 1325، ماده پیشنهادی خود را به امضای کسانی چون سیدین، صدرالعلما، سید جمال الدین افجه ای (داماد میرزا حسین تهرانی نجل میرزا خلیل)، آقا حسین قمی می رساند⁷⁶ و به تعبیر خود او «در مجلس شورای ملی با حضور حجج اسلامیه و عده معتمد بها از وکلای محترمین و جناب رئیس» مورد پذیرش قرار می گیرد.⁷⁷

لازم به یادآوری است که شیخ فضل الله، ظاهراً پیش از آن که پیشنهاد بنیادین خود را در جمع این رجال طراز اول، به

تصویب رسمی برساند، برای آن که بستر مناسبی برای اجرا و پی گیری آن ایجاد کند، دست به چاپ نسخه تصویب نامه مربوطه نمودمخالفت های آشکار و پنهان با این اصل چنان بود که به تعبیر ضیاءالدین د ری، «آن حلال زاده ها» در بهارستان، این لایحه را که در آن «اسم خدا و رسول و امام عصر نوشته شده» بود، پاره کرده، لگدمال نموده و آتش زدند. ⁷⁸ با شدت گرفتن مخالفت ها، افرادی مانند سیدین از شیخ خواستند از پیشنهاد خود درگذرد. ⁷⁹

به هر حال، لایحه مذکور در نمره 48 مورخه 21 ربیع الثانی 1325، روزنامه صبح مرتضی قلیخان مؤید الممالک به چاپ رسید، ولی فشار خشونت آمیز آزادی خواهان وی را وادار به ابطال این شماره و چاپ نسخه ای دیگری به جای آن شماره نمود، ⁸⁰ ولی سرانجام اصل پیشنهادی شیخ، در همان آغاز طرح شدن اصول اصلاح شده متمم قانون اساسی، از 29 ربیع الثانی (20 خرداد) در مجلس به بحث گذاشته شد و «بیشتر نمایندگان... بودن چنان اصلی را در قانون بایا : واجب می شماردند و گفتگو از این می کردند که آیا آن چند تن عالم را مردم برگزینند یا مجلس یا علما ... تنها تقی زاده و یکی دو تن دیگر از آذربایجانیان به بودن آن خرسندی نمی دادند. ⁸¹

کسروی در گزارش جهت دار خود، می آورد که در سلخ ربیع الثانی (21 خرداد) یعنی يك روز پس از شروع گفتگو درباره متمم قانون اساسی، «در خانه طباطبایی با بودن بهبهانی و آقا حسین قمی (یکی از علمایی که در کمیسیون سنجش قانون یا شرع می بود) و سید جمال الدین افجه ای و چند تن از نمایندگان مجلس، نشست می بر پا شد که حاجی شیخ فضل الله نیز به آنجا آمد و پس از گفتگوهایی که درباره ناسازگار نبودن قانون های مجلس با «شریعت» به میان آمد و دو سید نویدهایی در این باره دادند، حاج شیخ فضل الله نیز نوید داد که دیگر دشمنی با مجلس نکند ... و نوشته ای هم نوشته به دست طباطبایی سپرد.»

البته کسروی، تنها متن پرسش و پاسخی را (به شکل گراور) در این بحث خود، می آورد که بر اتفاق نظر علما بر دو نکته تأکید دارد و به امضای سیدین، شیخ فضل الله، جمال الدین حسینی، حسین رضوی قمی و محمد جعفر حسینی حسینی، رسیده است. نکته اولی، اتفاق نظر مجلس بر عدم تخطی از قوانین شرعی است و دیگری، عدم تردید در لزوم این که:

تمیز مخالفت و موافقت، با علمای اعلام و مجتهدین عظام است و باید همیشه عده ای از علماء متدینین رسماً قائم به اداء این مهم باشند و تمام علمای اعلام و وکلا مجلس محترم در این دو مسئله متفقند و فصلی که متضمن این دو مسئله باشد در قانون اساسی درج خواهد شد. ⁸²

سرانجام با بحث در روزهای اول و سوم جمادی الاولی (پنج شنبه و شنبه 22 و 24 خرداد) آن را با دگرگونی هایی به تصویب رساندند؛ ⁸³ ولی مخالفت ها هم چنان ادامه داشت و دگرگونی های مذکور چنان بودند که مانع از تأمین خواسته های بنیادین شیخ فضل الله شدند و از این روی، با کارشکنی های مشروطه خواهان تندرو و در خطر قرار گرفتن جان شیخ ⁸⁴ و برخی دیگر از مشروعه خواهان، ایشان به حرکت اعتراض آمیز تحسن در عبدالعظیم حسنی، دست زد. به عنوان نمونه ای از جسارت به شیخ می توان به هتاکی تقی زاده در جلسه 11 جمادی الاولی مجلس و روزنامه صور اسرافیل علیه شیخ، اشاره کرد. ⁸⁵ شیخ نیز بنا بر وظیفه الهی خود، بر پی گیری صحیح طرح مذکور پای فشرد و این نشان از اصرار شیخ بر مطابقت قانون با شرع است، نه صرفاً يك پیروزی یا حرکت موفق علیه مشروطه خواهان، چنان که کسروی این گونه تصور کرده و سطح خواسته های شیخ را چنان سطح پایین دیده است که می گوید:

این يك فیروزی از سوی شریعت خواهان بود و ... پنداشته می شد پذیرفتن این اصل، ملایان را خشنود گردانیده از دشمنی با مجلس و مشروطه باز خواهد گردانید. ... حاجی شیخ فضل الله و همدستان او.. از راه خود برنگشتند. با آن نوشته که نوشته، و با آن فیروزی که در مجلس یافته و پیشنهاد خود را در قانون جا داده بودند، باز ناخشنودی می نمودند. ⁸⁶

اعتراض شیخ فضل الله به این بود که اصلاحات علما به طور کامل اعمال نشده بود و بر این اساس، در تلگراف او و دیگر علما، در 17 جمادی الاولی (7 تیر) آمده است:

حضور حجج الاسلام دامت برکاتهم، فصلی دائر به حفظ قوانین اسلام و هیئت مجتهدین عظام و سایر اصلاحات مردود، و مکنون مکشوف، عموم متحیر، اساس دین متزلزل. ⁸⁷

درباره نحوه پی گیری اجرای اصل مذکور، پس از دوره شیخ فضل الله این توضیح لازم است که بعدها در اول محرم 1326 یکی از نمایندگان درخواست اجرای آن را می کند ⁸⁸ در جلسه 12 محرم تقاضای خود را تکرار می کند. ⁸⁹ و در جلسه 28 ربیع الاول، برای آخرین بار در دوره اول تقنینیه، با رسیدن نامه مرحوم بهبهانی (گزارش پیام آخوند) مورد مذاکره قرار می گیرد. ⁹⁰ با تصرف تهران با مقاله عز الممالک در 17 رجب 1327، چهار روز بعد از اعدام شیخ در روزنامه مجلس، بار دیگر طرح

گردید.⁹¹

2. ب. محتوای پیشنهادی شیخ

1. متن اولیه

شیخ فضل الله نوری لایحه پیشنهادی خود را در 7 ربیع الاول 1325، به این صورت داد:

این مجلس مقدس شورای ملی که به توجه حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه سلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه و عامت عامه ملت ایران تأسیس شده، باید در هیچ عصری از اعصار، مواد احکامیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام علیه الصلوٰة و السلام نداشته باشد و معین است که تشخیص مواد موافقت و مخالفت قوانین موضوعه شورای ملی، با قواعد اسلامیه در عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست. لهذا لذا مقرر است در هر عصری از اعصار، انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقهاء متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه مجلس را قبل از تأسیس، در آن انجمن به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آن چه وضع شده مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد. و امر انجمن ملی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود. حرره حرر فی هفتم شهر ع⁹² 1.

لایحه پیشنهادی شیخ فضل الله، درباره جایگاه هیأت نظارت، در بردارنده چند امر بود:

1. هیئت مستقلی به عنوان رکن دوم قوه مقننه باید بر مصوبات مجلس نظارت کند.
2. در ماده مورد بحث، هیئت مذکور به عنوان نهادی ملی در نظر گرفته شده است که احتمالاً واژه «ملی» به معنای مذهبی است. بر اساس این فرض، شیخ فضل الله بر جایگاه دینی و فرا عرفی این نهاد تأکید کرده اند.
3. اعضای این هیئت باید از مجتهدان و فقیهان متدینی باشند که از جهت علمی طراز اول باشند.
4. بدون تصویب این هیأت، قوانین مصوبه مجلس رسمیت نخواهد داشت. عبارت «قبل از تأسیس» در لایحه شیخ فضل الله، به همین معناست، ضمن آن که در دیگر عبارات های لایحه خود تأکید می کند که تنفیذ هیأت مذکور، شرط قانونیت مصوبات مجلس است.
5. گذشته از احراز عدم مخالفت قوانین تصویب شده مجلس، بر اساس يك نسخه، باید موافقت آنها نیز با قوانین اسلام احراز گردد.
6. این ماده از قانون اساسی قابل تغییر نیست.

ابهام ها و کاستی های طرح شیخ

طرح شیخ فضل الله برخی کاستی ها یا ابهام ها را نیز داشت:

1. نظارت بر تطبیق قوانین مجلس با اصول قانون اساسی و متمم آن، بر عهده این هیئت نهاده نشده بود.
2. تعداد خاصی برای اعضای این نهاد علمی - سیاسی پیشنهاد نشده بود. شایان ذکر است در لایحه ندای قرآن در تحصن عبدالعظیم، چنان که خواهد آمد با مشخص کردن تعداد برای هیئت نظارت مخالفت شده است.
3. مرجع انتخاب کننده اعضای این هیئت، در ماده پیشنهادی مذکور مشخص نشده بود.
4. مدت عضویت (موقتی یا دائمی بودن) اعضا مشخص نشده بود. هرچند می توان گفت سکوت ایشان به معنای عدم محدودیت زمانی است.

2. نخستین متن مصوب کمیسیون مجلس به عنوان اصل دوم

مرحوم شیخ فضل الله نوری، پس از به تصویب رساندن این اصل در مجلس (یا کمیسیون ویژه مجلس)، مجدداً اقدام به طبع آن نمود؛ متنی که نسبت به لایحه پیشنهادی ایشان، تغییرات مختصری را پذیرفته بود:

عورت حکم آقای حاجی شیخ فضل الله نوری مدّ ظلّه در باب قانون اساسی که به اصفهان رسیده است. مندرج در

روزنامه انجمن مقدس ملی اصفهان:

بسم الله الرحمن الرحيم

صورتی است که به تاریخ عصر یوم شانزدهم شهر ربیع الثانی 1325 در مجلس شورای ملی با حضور حجج اسلامیه و عده ای معتمد بها از وکلای محترمین و جناب رییس نوشته شد که به نظامنامه اساسی ملحق شود و اتفاق آراء بر این شد که دیگر تغییری داده نخواهد شد.

این مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده، باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام علیه و علی آله الصلوٰة السلام من الله الملك السلام نداشته باشد.

و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه به عهده علمای اعلام (ادام الله برکات وجودهم) بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد، از طراز اول مجتهدین و فقهای متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه را قبل از تأسیس بدقت ملاحظه و مذاکره نمایند. و اگر آن را که مخالف با قوانین شرعیه باشد، آن عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد. و امر این هیأت علما در این باب مطاع و متبع است. و این ماده هیچ وقت تغییرپذیر نخواهد بود. حرره الاحقر فضل الله النوری.⁹³

نکات زیر در متن مطبوع شیخ فضل الله به چشم می خورد:

1. عنوان «انجمن»، در این متن به «هیأت» تغییر یافته است و با توجه به تکرار این دو عنوان در دو متن فوق، احتمالاً به لحاظ نکته خاصی این تغییر انجام گرفته است.
2. در لایحه پیشنهادی ایشان در هفتم ربیع الاول، نهاد مذکور به عنوان «انجمن ملی» معرفی شده بود و در متن تصویبی مجلس، به «هیأت علما» تغییر یافته است. این تعبیر علاوه بر آن که شأن علمی نهاد مذکور را مورد تأکید قرار می دهد، شاید از این جهت جایگزین واژه «ملی» شده است که تصور نشود اعضای آن از طرف مجلس انتخاب خواهند شد.
3. بر اساس متن فوق، شیخ فضل الله تعداد پنج نفر را به عنوان حد اقل لازم برای تشکیل هیأت فوق ذکر کرده اند. در حالی که لایحه ندای قرآن از لویح متحصنین بعداً با چنین محدودیتی مخالفت می نماید.
4. در متن حاضر که پس از تصویب در مجلس نگاشته شده است و گویای توافق مجلس با شیخ بوده است، بار دیگر قید طراز اول بودن مجتهدین یادآوری شده است. بر این اساس، باید روند کنار گذاشتن این مصوبه مورد بررسی تاریخی ویژه ای قرار گیرد.

3. متن مصوبه نهایی اصل دوم متمم

مجلس سرانجام ماده مذکور را با تغییراتی دیگر به عنوان اصل دوم متمم قانون اساسی، تصویب نمود؛ امری که بعداً مورد اعتراض شیخ قرار گرفت:

مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده، باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد. و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد، از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند. پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی به اتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند، تا موادی که در مجلسین عنوان می شود، به دقت مذاکره و غوررسی نموده، هر يك از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد، طرح بطرد و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.⁹⁴ بسیاری از نویسندگان، معمولاً در توضیح موارد اختلاف متن پیشنهادی شیخ فضل الله با مصوبه مجلس، چهار مورد را مطرح می کنند:

1. در متن شیخ بر خلاف مصوبه مجلس، هیئت طراز اول خارج و مستقل از مجلس بود؛

2. شیخ فضل الله، تعداد اعضای هیئت مذکور و حدّ اقل لازم برای آن را مشخص نکرده بود و مجلس آن را مشخص نمود؛
3. شیخ فضل الله، مرجعی برای تشخیص و تعیین اعضای هیأت معرفی نکرده بود و مجلس کیفیت تعیین آنها را روشن کرد.

4. اعتراض مشروعه خواهان به مصوبه مجلس

چنان که گذشت، پیشنهاد شیخ که در 16 ربیع الثانی 1325 مورد تأیید بسیاری از علما و رجال برجسته مجلس قرار گرفت، با تغییراتی توسط مجلس تصویب شد و این تغییرات موجب موضع گیری مشروعه خواهان و شیخ فضل الله در برابر این تغییر و دیگر موارد بنیادین تغییر داده شده توسط آن ها، پرداخت.

برای آن که تصویر درستی از اعتراض های شیخ فضل الله و دیگر مشروعه خواهان داشته باشیم، مناسب است برخی دیگر از سخنان موافقان و مخالفان را ملاحظه کنیم. حاجی میرزا ابراهیم که از مخالفان اصل پیشنهادی مذکور بود، اختلاف اعضای هیئت نظار را به عنوان یکی از معضلات این اصل، چنین مطرح کرد:

هرگاه اختلاف در بین این هیئت از علما بشود، در آن صورت چه باید کرد؟ آیا اخذ قول موافق را باید گرفت یا مخالف را و با جوع ثالثی است یا مسکوت عنه خواهد ماند؟

در پی این اشکال پردازی، آرای مختلفی ابراز شد، چنان که:

- 1 بعضی گفتند: در مخالفت و موافقت، رأی هیئت مناط اعتبار است. اگر اختلاف شد، نمی شود اخذ کرد.
- 2 بعضی اظهار داشتند که رجوع به اکثریت آرا بشود.

3 بعضی همچنین می گفتند که چون مقام تشخیص عدم مخالفت با قوانین شرعیه است، همین که یکی یا دو تا رأی بر این دادند که مخالف نیست، کافی است؛ زیرا که در این صورت مخالفت قطعیه لازم نمی آید، و واجب هم نیست که ما موافقت قطعیه نماییم.

بعد از مذاکرات زیاد، قرار شد که برای توضیح این مطلب بعد يك تنبيه یا تکمیل اضافه نمایند و در اصل لایحه رأی گرفته شود، رأی اکثریت بر الحاق آن قرار گرفت.⁹⁵

بی تردید، شیخ فضل الله در ایام تحسن موضع گیری هایی از خود نشان داد که کلاً در جهت دیگری نسبت به این گونه نظریپردازی هاست و با توجه به چنین فضایی از مباحث مطرح در مجلس شورای ملی، می توان به عمق معنای اعتراض های شیخ برسیم. ایشان در بخشی از اعتراض ها و خواسته های خویش، در لایحه 18 جمادی الثانی 1325، متذکر می شوند:

و دیگر آن که فصل دائر به مراعات موافقت قوانین مجلس با شرع مقدس و مراقبت هیئتی از عدول مجتهدین در هر عصر بر مجلس شوری، به همان عبارت که همگی نوشته ایم بر فصول نظامنامه افزوده شود و هم مجلس شوری را به هیچوجه حق دخالت در تعیین آن هیئت از عدول مجتهدین نخواهد بود و اختیار انتخاب و تعیین و سایر جهات راجعه به آن هیئت کلیه با علماء مقلدین هر عصر است لاغیر... و دیگر آن که ... پاره تصرفات در بعضی فصول با حضور همگی حجج اسلامیه شده است، باید آن فصول نیز بهمان اصلاحات و تصحیحاتی که همگی فرموده اند مندرج شود و هیچ تغییر و ترک به عمل نیاید.⁹⁶

نکته فوق در یکی دیگر از لویح منتشره از زاویه مقدسه عبدالعظیم نیز تکرار شده است:

نانباً آنکه لایحه نظارت علماء که بطبع رسیده بدون تغییر ضمّ قانون شود و تعیین هیأت نظار هم در همه اعصار فقط با علماء مقلدین باشد، چه آنکه خودشان تعیین بفرمایند یا بقرعه خودشان معین شود و ماده ای که حضرت حجة الاسلام آقای آخوند خراسانی مدظله که تلگرافاً به توسط حجة الاسلام آقای حاج شیخ فضل الله دامت برکاته، از مجلس محترم خواستند امتثالاً لامره الشریف در قانون اساسی درج شود.

ثالثاً اصلاحات مواد قانونیه از تقیید مطلقات و تخصیص عمومات و استثناء مایحتاج الی الاستثناء... که در محضر علماء اعلام و وجوه از وکلا واقع شد، باید بهمان نحو در نظامنامه بدون تغییر و تبدیل درج شود. انشاءالله تعالی⁹⁷

چند نکته در عبارت های فوق وجود دارد که در راستای بحث ما، قابل توجه اند:

1. مشروعه خواهان در برابر کارشکنی عملی و نظری دین گریزان تندرو در عصر مشروطیت، تأکید دارند که باید متنی که قبلاً مورد توافق قرار گرفته است، در نظامنامه درج شود.

2. از سوی دیگر تأکید نموده اند که تعیین هیچ يك از ضوابط مربوط به انتخاب اعضای هیئت فقهای ناظر و دیگر مسائل مربوط به این هیئت (از جمله کیفیت تصمیم گیری توسط این هیئت)، به مجلس ربطی ندارد و به تشخیص مراجع باز می گردد.

3. در هر دو لایحه فوق، بر رسمیت بخشیدن به برخی حذف ها، اضافه ها و اصلاحیه های دیگری غیر از مسأله اصل نظارت علمای طراز اول، تأکید شده که آن اصلاحیه ها پیش از مرحله شروع به کار هیئت نظار و بررسی و تصحیح هر يك از دیگر قوانین توسط آنان از جانب مراجع و علما مطرح شده است و گذشته از اهمیت ذاتی آن تصحیح های علما و مراجع خارج از مجلس، در واقع تسهیل در اجرای بخش مهمی از کار هیئت مذکور را به انجام رسانده بود.

شایان ذکر است در یکی از لوایح متحصنان عبدالعظیم، به عنوان لایحه «ندای قرآن»، معین بودن تعداد فقهای هیئت نظارت و بلکه اصل نیاز به چنین هیئتی، زیر سؤال رفته است. اما روشن نیست که خود شیخ فضل الله نیز با این رویکرد و تحلیلی که بر اساس آن، مخالفت مذکور شده است موافق باشد و قرینه ای بر انتساب این دیدگاه به شیخ فضل الله در دست نیست:

معلومیست احدی از اهل علم، حق مداخله در احکام منزلّه نخواهد داشت و در این صورت وکلای مجلس شوری یا غیرهم، چگونه مداخله در امری که راجع به موکل است و موکل ارجاع به او نموده می تواند بنماید، نه در امری که خود موکل حق مداخله ندارد مثل قانون قضائی و قانون جزائی و غیرهما (فیالله و للشوری). فعلی هذا نیابستی آنها دخالت در امری که شرع حکومت فرموده بنماید تا آن که آنها را تحدید کنیم به نظر پنج نفر از علما؛ و لو فرض، نباید تحدید شود به نظر پنج نفر منتخب معین؛ زیرا که مفاسدش بی شمار است و شاهدش آنست که چند نفر غیر صالح از روی ترس یا به هوای نفس، تغییر فروع دین و احکام قضائیه را دادند. حالیه هم نتیجه اش آنست که بقیه دین که اصول دین است چند نفر دیگر خواهند تغییر داد و باطل را به صورت حق جلوه می دهند.

بلکه باید گفته شود که قوانین جاریه در مملکت ... مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند باشند و از این رو باید تمام قوانین ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه ... مرفوع گردد.⁹⁸

5. موارد اختلافی در بحث اصل متمم قانون اساسی

برای فهم هر چه بیشتر فضای فکری شیخ فضل الله و امکان مقایسه آنها با اندیشه های مختلف و رایج در عصر مشروطه، لازم است بدانیم چه موضوعاتی درباره اصل پیشنهادی ایشان، مورد اختلاف بوده است.

حبل المتین در جوسازی های مختلفی که به آنها دامن می زند، ضمن تأکید بر این که انحصار وظیفه نظارت بر مصوبات مجلس به علما، مورد پذیرش اکثریت بود، دو نکته اساسی را محل اختلاف معرفی می کند. روزنامه حبل المتین می نویسد:

اغلب و اکثر را در اصل و مواد کلیه آن که تطبیق قوانین مجلس با قانون اسلامی و انحصار این تمییز و تشخیص در موارد غامضه و مشکوکه با علمای اعلام گفت و گویی نبوده، فقط در امر انتخاب این هیأت که باید منتخبان آنها، ملت یا وکلای مجلس، یا مجلسین یا عده کثیری از علما و بودن آنها در جزو یکی از دو مجلس یا در خارج، محل اختلاف و مقام حرف بود.⁹⁹

به رغم آن که تمام امور فوق، می توانسته به عنوان موارد اختلافی جدی مطرح باشد، ولی اصلی ترین اختلاف درباره استقلال یا عدم استقلال جمع مذکور بوده است؛ یعنی بحث در آن بوده است که آیا علمای مذکور به عنوان هیئت و انجمن مستقل از مجلس باشند یا از میان نمایندگان مجلس باشند؟ شاهد آن هم، بیان مرحوم سید محمد طباطبایی در جلسات متعدد مجلس است که اختلاف شیخ با مجلس را تنها در این نکته معرفی می کند که:

آنها هیچ حرف شرعی ندارند. حرف آنها در سر يك مسئله بود. علما در خارج از مجلس باشند. ما گفتیم در داخل باشند.¹⁰⁰

احتمالاً مراد وی آن است که اصلی ترین چالش آنان با شیخ، اختلاف مذکور باشد.

لحن سید محمد طباطبایی در عبارت فوق ناظر به زمان گذشته است، ولی اختلاف مذکور را در تعبیر دیگری برای زمان

حاضر مطرح می کند. وی در 20 جمادی الاولی می گوید:

خیال اینها جز فساد چیزی نیست. گفتگوی ما در يك كلمه بود که علماء نظار جزو مجلس باشند. آنها می گویند در خارج از مجلس باشند.¹⁰¹

مرحوم طباطبایی همچنین در 27 جمادی الاولی 1325 می گوید:

آنها می گویند در خارج از مجلس باشد. ما می گوئیم در داخل مجلس باشد. این هم موضوع اختلاف نمی شود.¹⁰²

شایان ذکر است که کسروی موارد اختلافی را به گونه خاصی طرح می کند:

بیشتر نمایندگان... بودن چنان اصلی را در قانون بایا : واجب می شماردند و گفتگو از این می کردند که آیا آن چند تن عالم را مردم برگزینند یا مجلس یا علما ... تنها تقی زاده و یکی دو تن دیگر از آذربایجانیان به بودن آن خرسندی نمی دادند.¹⁰³

البته در این جا، این احتمال نیز هست که مقصود از خارج المجلس بودن که از مرحوم طباطبایی ذکر شد، همین امری باشد که کسروی آن را نقل می کند.

يك جوسازی علیه شیخ

از سوی دیگر می بینیم که روزنامه حبل المتین در راستای جوسازی علیه استقلال هیئت فقیهان ناظر این نکته را می آورد که وقتی چند نفر از روحانیان تهران از مرحوم آخوند خراسانی خواستند که حکم بفرمایند تا یکی از شرایط قانون اساسی این باشد که تا ابد پنج نفر از عالمان تهران جزء مجلس باشند، او چنین پاسخ داد که:

این چه بیهودگی است در صورتی که سی نفر متجاوز از طرف علما در مجلس موجودند طبقه آقایان می توانند علمای بزرگ را وکالت داده به مجلس بفرستند.¹⁰⁴

در نقد استناد مذکور چند نکته را باید متذکر شد:

1. از يك سو، نقل های روزنامه حبل المتین، دست کم در این مقطع زمانی قابل اعتماد نیست و برای اثبات اصل چنین نقلی نیاز به دلایل متقن دیگری هست.

2. از سوی دیگر، خود مرحوم آخوند خراسانی با ارسال تلگرافی به شیخ فضل الله، نه تنها اصل پیشنهادی ایشان را تأیید کرد و احتمالاً متنی به رؤیت آخوند رسیده است که در 16 ربیع الثانی 1325، در حضور رئیس مجلس، به تأیید بسیاری از علما و رفق معتبر مجلس رسید و پنج روز بعد نیز در روزنامه صبح صادق چاپ شد و در این نسخه حد اقل لازم برای هیأت فقهای نظار، یعنی پنج نفر قید شده بود. بر این اساس، نقل حبل المتین نمی تواند درست باشد و اگر قرار باشد آخوند خراسانی با کسی در زمینه تعداد و کیفیت نظارت علما اختلاف داشته باشد، تنها شیخ فضل الله نیست؛ چرا که نکته فوق مصوبه مجلس بوده است. همان گونه که بر اساس آخرین مصوبه مجلس، خارج المجلس بودن هیئت نظارت به تصویب رسید.

3. بر فرض که بپذیریم مرحوم آخوند خراسانی در آن زمان چنین نگرشی داشته اند، نه تنها بعداً این اشکال را قبول نداشته اند بلکه رسماً بیست نفر از فقها را به مجلس معرفی کرده اند تا از میان آنها پنج نفر به عنوان اعضای نهاد مستقل نظارتی و فقهی انتخاب گردند؛ چنان که دست کم بسیاری از افراد معرفی شده مذکور نیز از علمای طراز اول بعد از سطح مرجعیت، بوده اند.

4. از سوی دیگر، علمای نجف حسن ظنّ ویژه ای به شیخ فضل الله داشته اند که مانع از تصوّر اختلافی جدّی میان آنهاست.

بهبانه های ضدیت با تعداد پنج نفر فقیه

بهبانه های مختلفی برای مخالفت با طرح نهادینه سازی نظارت بر مخالفت و موافقت قوانین مجلس با شرع، وجود داشته است. تقی زاده بهبانه یا بهبانه های ویژه ای را طرح کرد. وی اصل بیست و هفتم را که می گوید: «استقرار قانون موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعی»، پیش کشیده، بر این نکته تأکید می کرد که با بودن چنین بندی نیاز به آن اصل نیست. وی در استدلال خود به این نکته استناد می کرد که «نگهبانی به قانون ها را همگی علما باید کنند و شما با این اصل آن را تنها به چند تن وامی گذارید».

حاجی میرزا علی آقای تبریزی که یکی از نمایندگان خراسان بود نیز می گفت:

احکام شرعیه دو قسم است. يك قسم، احکام اولیه واقعیه که احکام شأنیه می باشند و قسم دیگر، احکام ثانویه ظاهیه که احکام فعلیه و منجزه می باشد و آن چه که معمولاً به مکلف است، این قسم آخریست و این مختلف خواهد شد به اختلاف موضوع و اختلاف حال مکلف و تشخیص موضوعات با اهل عرف است نه با علما. از علما بیان احکام کلیه است... پس تشخیص صحت و فساد حال مملکت که موضوع بحث است با اطباء حاذق که وکلا باشند هست. هر موضوعی که به تشخیص آنها معین شد، حکم کلی بر او بار خواهد شد. در این صورت لازم به نظر علما نیست.

حاجی سید نصرالله تقوی، در پاسخ به میرزا علی آقا گفت:

این مسئله در موضوعات مسلمّه و احکام معینّه صحیح است. اما در موضوعات مشکوکه و مصادیق متردّدّه یا در احکام مشکوکه و غیر معلومه، ناچار باید رجوع به علما شود.¹⁰⁵

سید عبدالحسین و امام جمعه خویی نیز با اقامه براهینی و با قید شروطی، با ضمیمه کردن فصل مذکور به نظامنامه اساسی موافقت کردند. در جلسه سوم جمادی الاول، فردی می گوید:

حال که چنین می نماید اکثریت آرا بر الحاق این ماده باشد، پس خوب است قید شود که علما مداخله در احکام عرفیه نداشته باشند، زیرا که بعضی از احکام عرفیه است که مخالف با موازین شرعیه است، ولی ارتکاب آن لابد منه و ضرور است.¹⁰⁶

این نکته (بنا به برداشت آقای محمد ترکمان و مهدی انصاری¹⁰⁷) با نقد آقا میرزا فضلعلی آقا وکیل آذربایجان مواجه می شود.

مرجعیت علمی و چالش های عملی

در مقام تطبیق قانون گذاری بشری با احکام شرعی، این مشکل وجود دارد که اگر برداشت های صاحب نظران از متن دین تفاوت داشته باشد، کدامین نظر باید در مقام تصمیم سازی مبنای عمل قرار گیرد. هرچند در میان رسائل علمای عصر مشروطه، به صورت گسترده به این امر پرداخته نشده است، اما می توان اشاره هایی به برخی راهکارها را مشاهده نمود یا حد اقل می توان موضع گیری کلی ایشان را در سطح نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی (نه لزوماً اصل دیدگاه فقهی ایشان) به دست آورد.

جمع بندی بحث موارد اختلاف

در مجموع به این دیدگاه می رسیم که طرح پیشنهادی شیخ فضل الله که بر خارج المجلس بودن هیأت فقیهان ناظر تأکید داشت، به این معنی پذیرفته شد که:

1. شورای فقهای نظار به عنوان نهادی مستقل از مجلس (یا مجلسین) و در عرض آنها باشد و بر این اساس، مقرر شد اعضای آن فقهای غیر از علمای حاضر در صحن مجلس باشند و در واقع حق رأی ویژه ای به آنها داده شد که بتوانند مصوبات مجلس را وتو کنند و معنای خارج المجلس بودن این نهاد علمی سیاسی، به معنای استقلال حقوقی آن است.
2. بخشی از حق انتخاب و کیفیت انتخاب اعضای آن هیئت، بر خلاف خواسته شیخ فضل الله به مجلس واگذار شد.
3. ب. همراهی نجف با شیخ در جریان تصویب متمم

1. از آغاز تاسیس مجلس تا دوره پیشنهاد اصل دوم متمم

این نکته شایان ذکر می باشد که شیخ فضل الله، حد اقل تا دوره طرح و تصویب اصل مذکور مورد حمایت مراجع مشروطه خواه نجف بوده است. کسروی در این زمینه متعقد است:

شور و سهش آزادیخواهی در میان توده تهران فرو نشسته، پیش گامان سست گردیده، دو سید بکاری برنمی خاستند، علمای نجف از آن راه دور چگونگی را در نیافته بجای شیخ فضل الله خوش گمانی می نمودند و با او همراهی نشان میدادند.¹⁰⁸

2. پس از طرح و تصویب اصل دوم متمم

حمایت مراجع نجف از شیخ فضل الله، تا اندازه ای بوده است که پس از طرح پیشنهاد نظارت علما بر مصوبات مجلس، مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی تلگراف خویش به مجلس را توسط شیخ فضل الله ارسال می دارند و از سوی دیگر در این تلگراف بر لایحه پیشنهادی ایشان مهر تأیید می نهند؛ تلگرافی که به تصریح شیخ:

فی الوقت نزد جناب اجل رئیس مجلس فرستاده شد و بعد هرچه مطالبه و مراقبه کردیم، نه جوابی از این تلگراف عرضه داشتند و نه در مجلس موضوع مذاکره قرار دادند. کأن لم یکن شیئاً مذکوراً

و لذا ایشان به چاپ آن در 10 جمادی الثانی 1325 اقدام کردند.

البته برخی چنین تلگرافی را تکذیب کرده اند، ولی جالب است کسانی دیگر مانند کسروی آن را درست می دانند. متن تلگراف مذکور که تنها شش روز پیش از تحصن عبدالعظیم صادر شده چنین است:
از نجف اشرف، توسط جناب حجة الاسلام نوری دامت برکاته، مجلس محترم شورای ملی شیدالله تعالی ارکانه. ماده شریفه ابدیه که بموجب اخبار واصله، در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسیه و نحوها من الشرعیات را بموافقت با شریعت مطهره منوط نموده اند از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است.

و چون زنداقه عصر بگمان فاسد حریت این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم و این اساس قویم را بد نام نموده، لازم است ماده ابدیه دیگر، در رفع این زنداقه و اجرای احکام الهیه عز اسمه بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا بعون الله تعالی نتیجه مقصود بر مجلس محترم مترتب، و فرق ضاله مایوس و اشکالی متولد نشود. ان شاء الله تعالی. الاحقر الجانی محمد کاظم الخراسانی، الاحقر عبدالله المازندرانی. هفتم جمادی الاولی. ¹⁰⁹

نکات زیر در این باره قابل تأمل اند:

1. بنا به نظر کسروی «این تلگراف دروغ نیست. چنان که پیش از این گفتیم، آخوند و حاجی شیخ، نخست به حاجی شیخ فضل الله بد گمان نبوده، از دور با این همراهی می نموده اند و این تلگراف از این روست».¹¹⁰
 2. اصل پیشنهادی شیخ فضل الله که مورد تصویب کمیسیون ویژه مجلس قرار گرفته بود، در این تلگراف به لحاظ قید ابدی بودن آن به عنوان «ماده ابدیه» نام گرفته است.
 3. تاریخ ارسال تلگراف، یعنی هفتم جمادی الاول قابل توجه است؛ زیرا اندراج اصل مذکور، به عنوان اصل دوم متمم قانون اساسی در 3 جمادی الاولی 1325، یعنی 4 روز پیش از صدور تلگراف فوق بوده است.
 4. مراجع نجف، شأن بسیار والایی برای نهاد نظارتی مورد بحث، قائل شده اند، به گونه ای که حتی وظیفه تشخیص موافقت (نه فقط تشخیص عدم مخالفت) با شرع را بر عهده این نهاد می بینند.
 5. مراجع نجف، شأن بسیار والایی برای اصل مذکور قائل شده و آن را برای نهادینه شدن اسلامیت نظام ضروری دانسته اند.
 6. مهم ترین مانع اسلامی بودن مجلس از دیدگاه شیخ فضل الله، وجود افراد منحرف در آن بود. در تلگراف حاضر، مراجع نجف خواستار حذف رسمی این افراد می شوند و حتی بر ابدی بودن اصل مورد نظر خود تأکید می نمایند.
 7. مرحوم شیخ فضل الله نوری، توضیح جالبی برای این بیان مراجع نجف می آورد. بر اساس توضیح او گذشته از آن که متولیان مجلس این تلگراف مراجع نجف را پنهان کرده و در مجلس نیز مطرح نکردند مراجع نجف با تأکید بر لزوم افزودن اصل ابدی دیگر، عاقبت اندیشی شایان تقدیری کرده اند، ولی ایشان از آخرین مصوبه مجلس بی اطلاع مانده اند و تصور کرده اند درخواست ایشان به صورت کامل در متن متمم قانون اساسی درج شده است:
- این دو حجت الاسلام اطال الله تعالی ایام افاضاتهما چنین تصور فرموده اند که فصل دائر بر نظارت و مراقبت هیئت نوعیه از عدول مجتهدین در هر عصر بهمان نهج مطبوع در صفحه مخصوصه که ملاحظه فرموده اند، قبول مجلس و درج نظامنامه شده است. لهذا تلگرافاً بذل شیفت و تحسین فرموده اند ... افزودن فصلی دیگر خواسته اند که الحق شرط عاقبت اندیشی و مآل بینی را بجای آورده ... امروز که دهم شهر جمادی الثانیه است عین صورت مزبوره ... بخط حجتین آیتین و مشرف بعین خاتم شریف ایشان است، بتوسط پست مقرر واصل شد.¹¹¹

3. زمان تحصن شیخ در حضرت عبدالعظیم(علیه السلام)

خوش گمانی مراجع نجف نسبت به شیخ فضل الله، به قدری بود که حتی زمان تحصن ایشان در عبدالعظیم(علیه

السلام)، آنان در پاسخ به تلگراف مجلس که شیخ فضل الله، در آن متهم به سوء نیت و داشتن انگیزه های شخصی شده و درخواست احضار و در واقع تبعید ایشان به نجف شده بود نه تنها درخواست احضار و تبعید ایشان را رد کرده بودند؛ بلکه در این پاسخ هرچند مخالفت با مجلس را به شدت محکوم شده خوش گمانی آنان به شیخ فضل الله چنان نشان داده شده بود که حتی عنوان مخالفت با مشروطه را از ساحت اعتراض های شیخ دور دانسته اند و گفته اند «انشاءالله کسی مخالفت نکرده و نخواهد کرد» و انتساب مضمونی غیر از مضمون این تلگراف را به خود کذب محض دانسته اند:

رجاءواتق که تاکنون انشاءالله تعالی کسی مخالفت نکرده و نخواهد کرد و هرگاه بر خلاف این مضمون کتباً و تلگرافاً نسبتی بما داده شود کذب محض، احضار را صلاح ندیدیم، مهمات را اطلاع دهید. الاحقر نجل حاجی میرزا خلیل، الاحقر محمد کاظم خراسانی، الاحقر عبدالله مازندرانی.¹¹²

هر چند موضوع بحث، بررسی نگاه عالمان نجف به شخصیت، اندیشه و عمل سیاسی شیخ فضل الله است، اما باید توجه داشت که بسیاری از علمای دیگر نیز از حمایت شیخ پروایی نداشته اند. به عنوان نمونه، عالمان اصفهان و «انجمن الهی»، نیز در جریان تحسن از وی حمایت کرده اند. توجه به تلگراف علمای اصفهان به روشن شدن فضای آن روز کمک می کند:

سواد تلگراف حضرات آقایان و حجج اسلامیه اصفهان به مجلس شورای ملی. تهران، حضور امنای مجلس شورای ملی، دامت برکاتهم.

توهینات و جسارات عوام آن ولایت، به رؤسای علما و شیعه که در زاویه مقدسه هستند، و اشتغال بعضی روزنامه ها بر توهینات به شرع، نوعی و شخصی، بلکه کفریات و منقولات معروفه از بعضی واعظین، و جزء نشدن فصل نظارت علما که مرجع تقلید ناس باشند، بدون عضویت به مجلس و بدون تقید به علم به اقتضای وقت در قانون اساسی که جزء شدن این فصل باعث بقای اساس اسلام است مهیج علما و متشرعین و طلاب غیور در دین شد.

از امنای مجلس دامت برکاتهم رفع مراتب منظور را فوراً مستدعی هستیم، والا خوف حدوث فتنه و اینکه زحمت کامله يك ساله هدر رود هست. علمای اصفهان: داعی شیخ محمدتقی نجفی، داعی شیخ نورالله، الاحقر شیخ مرتضی، الاقل الحاج آقا منیرالدین، الاقل محمدتقی مدرس، داعی محمد باقر الموسوی درجه و سایر علما و طلاب.¹¹³

4. لزوم آگاهی از مقتضیات زمان

شیخ در جریان تحسن خود در حضرت عبدالعظیم (علیه السلام)، خواستار آن بود که تغییرات مجلس در اصل پیشنهادی او کنار گذاشته شود. از جمله آن تغییرات، افزودن قید لزوم آگاهی اعضای هیأت فقهای نظار بود. بر این اساس باید دید او در این مورد خاص نیز علت مخالفت او چیست. آیا چنین قیدی را نمی پسندد یا آن که از دید شیخ، نمایندگان انگیزه دیگری از افزودن آن داشته اند. یافتن شاهی نسبت به عنایت شیخ به لزوم آگاهی از مقتضیات زمان، می تواند این نکته را ثابت کند که از دید او انگیزه نمایندگان تندروی مجلس، آلوده بوده است.

باید دانست که آگاهی داشتن از مقتضیات زمان، امری نیست که شیخ فضل الله از آن غافل باشد. این نکته در بیان ایشان خطاب به ناظم الاسلام گویا پیش از مشروطه به طور صریح وجود دارد. وقتی ناظم الاسلام می گوید: «ملای سیصد سال قبل به کار امروز مردم نمی خورد»، شیخ در جواب می گوید:

خیلی دور رفتی؛ بلکه ملای سی سال قبل به درد امروز نمی خورد. ملای امروز باید عالم به مقتضیات وقت باشد. باید مناسبات دول را نیز عالم باشد الخ.¹¹⁴

بر این اساس، مخالفت افرادی مانند ایشان با افزودن چنین قیدی یا موضع گیری عالمان اصفهان¹¹⁵ در برابر افزودن این قید به عنوان یکی از شرایط فقیهان شورای نظار، باید به خاطر انگیزه سوء مشروطه خواهان تندرو بوده باشد که می خواسته اند دست خود را در رد و قبول فقیهان مخالف خود، باز ببینند.

4- ب. تفکیک ضمانت حقوقی و ضمانت خارجی

گاه به خاطر عدم تفکیک میان دو ضمانت حقوقی و خارجی (یا اجرایی)، این اشتباه متصور می شود که برخی راهکارهای پیشنهادی در زمینه نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، از ضمانتی برخوردار نیستند که بتواند خواسته های بنیادین مؤسسان يك نظام مانند رؤسای روحانی نظام مشروطیت را برآورده نماید.

چنین انتقادی بر این اساس شکل گرفته است که پیش بینی یا برخورداری از پشتوانه اجرایی (نظامی، مردمی یا ...) تنها معنای ضمانت فرض می شود؛ حال آن که جایگاه ابزارهای حقوقی ای که به عنوان ضمانت حقوقی ایفای نقش می

کنند، نباید پنهان بماند. بر این اساس، پیشنهاد اصل دوم متمم قانون اساسی حتی در شکل تقلیل یافته و تضعیف شده اش به عنوان يك ابزار برای ضمانت حقوقی بوده است که می توانسته کارکرد ویژه خود را داشته باشد. کارکردی که متفاوت از ابزارهای مختلف و ویژه برای ضمانت اجرایی است.

شیخ فضل الله با توجه به جایگاه و تأثیرات حقوقی این اصل پیشنهادی است که می گوید:

از خوف آن که مبدا بعدها قوانین مخالف شریعت اسلام وضع کنند، خواستم از این کار جلوگیری کنم آن لایحه را نوشتم تمام دشمنی ها و فحاشی ها از همان لایحه سرچشمه گرفته است.¹¹⁶

توجه به آثار حقوقی اصل دوم (به عنوان ضمانت حقوقی برای حفظ قوانین اسلامی) در سخنان هوپ هرریس نیز به چشم می خورد. وی در سخنرانی خود در برابر کنفرانس انجمن آموزشی ایران و آمریکا در واشنگتن در روزهای 16 و 17 ژوئن 1911 می گوید:

اصل دوم متمم قانون اساسی در نظر آمریکاییان که مجبور بوده اند از آزادی هایشان با توجه ویژه ای مراقبت کنند بسیار زشت جلوه می کند ... هیچ خطری خطرناک تر از برقراری يك هیأت پنج نفری از علما نیست که ... از سوی سلسله مراتب روحانیت، نمایندگی کرده درباره قانونی بودن مطالب و مصوبات مجلس تصمیم بگیرد.¹¹⁷

در مقابل، روشنفکران و مشروطه خواهان تندروی مجلس نیز با توجه به همین جایگاه حقوقی بود که دنبال ابهام آفرینی و تضعیف اعتبار حقوقی اصل دوم متمم قانون اساسی بودند. شیخ فضل الله در نگاه عمیق خود به سطوح باطنی فعالیت های روشنفکری، این شیوه مرموز را در تذکره از دیده نیانداخته است:

برادر عزیزم بدان که حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان، به انتخاب خود رعایا، در مرکز مملکت جمع شوند و اینها هیأت مقدنه مملکت باشند و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثر آرا بنویسند موافق مقتضی عصر، به عقول ناقصه خودشان، بدون ملاحظه موافقت و مخالفت آن با شرع اطهر، بلکه هر چه به نظر اکثر آنها نیکو و مستحسن آمد او را قانون مملکتی قرار بدهند،... و سواى این، آن چه به تو گفته اند کذب محض است. اگر در ساسیه متمم قانون اساسی، محض تدلیس از باب لایذی نوشتند باید موافق مطابق شرع باشد، ولی باز در همان نوشتند که تمام مواد قانونیه قابل تغییر است؛ و از جمله مواد، ماده موافق شرع بودن اوست و او را استثنا نکرده اند و به حکم این ماده، آن هم تغییر داده می شد به فوه جبریه قانون مشروطه مطلقه. و حالا هم محض بستن دهان من و تو، اسم شرع را به زبان راندند و لذا اعمالشان تماماً برخلاف، و فاسد بود.¹¹⁸

بر اساس همین توجه به دوگانگی ضمانت حقوقی و ضمانت غیر حقوقی (اجرایی) است که گزارشگر سفارت انگلیس، پس از تصویب اصل پیشنهادی شیخ، با اشاره به نبرد سخت تقی زاده و یارانش با اصل مزبور در مجلس، به این نکته اشاره می کند که روشنفکران در کیفیت پذیرش اصل دوم چه اموری را مورد توجه قرار دادند و از سوی دیگر، آنان با به دست گرفتن زمام امور (زوال ضمانت اجرای بیرونی) در آینده می توانند آثار این اصل قانونی را از میان بردارند:

سرنوشت مجلس بسته به تنازع بین آزادی خواهان و جامعه روحانیت می باشد... آزادی خواهان می دانند که دست کم تا چند سال نمی توانند دشمن را به شیوه ای آشکار مورد حمله قرار دهند و به همین دلیل در دادن امتیاز به علما و احترام از آنان راه مبالغه پیمودند. بنابراین، اصل دوم متمم قانون اساسی به خاطر توافق با جامعه روحانیت به رغم مخالفت های نمایندگان تبریز به رهبری تقی زاده... مورد توجه مجلس قرار گرفت، ولی رویدادها نشان داد که گنجاندن آن اطل با دانایی و زیرکی قابل توجهی همراه بوده است، یعنی تصویب این ماده در واقع يك اقدام مدبرانه سیاسی بزرگی تشخیص داده شد. زیرا همین موضوع زیر پای شیخ فضل الله را... خالی کرد. بدیهی است به محض آزادی خواهان زمام امور را به دست گیرند، مسلم است که این ماده کهنه پرستانه به طور دایم در حال تعلیق قرار خواهد گرفت.¹¹⁹

نتیجه گیری

روشن شد که شیخ فضل الله، به شدت دغدغه «تأمین مشروعیت دینی» را در عرصه فعالیت سیاسی دارد. هیچان عمومی در عصر مشروطه، تا حدودی وی را امیدوار به پیگیری اندیشه حکومت اسلامی، نمود و او را واداشت تا برای گذر از راهبرد «دولت در دولت» به سمت راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» حرکت کند، بی آن که وضعیت زمانه را برای پی گیری راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت»، مناسب ببیند.

وی به سهم خود، تلاش نمود راهبرد دوم را نخست از طریق تأسیس نهاد «عدالتخانه» عینیت بخشد، اما هنگامی که دید سکولارها زمام امور را به دست گرفته، در زمان انحراف نهضت عدالتخانه به مشروطه غربی، در تلاش بود تا از این راهبرد، از طریق طرح اموری چون اصل نظارت فقهای طراز اول، پاسداری نماید، اما سرانجام نفوذ روزافزون آنان مانع از

تحقق خواسته های وی در زمینه تأمین «مشروعیت تصرف» شد و او ناچار الگوی عملی دیگری برای «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» پیش گرفت.

از سو دیگر، راهبردهای مطرح در زمینه «تأمین مشروعیت در قانون گذاری» این کارکرد را داشتند که نظریه «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» را عملی کنند، اما موانع بسیاری در سر راه عینیت یافتن راهبرد «تأسیس عقلانیت هدایت شده دینی» و «راهبری نهادینه و نظارت فائقه فقیه بر مصوبات مجلس» به وجود آمد.

کتاب نامه

1. آبادیان، حسین، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت، تهران: نشر نی، 1374.
2. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، چ 1، تهران: پیام، 1355.
3. آوری، پیتر، تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، 1367.
4. ابوالحسنی (منذر)، علی، دیده بان، بیدار؛ دیدگاهها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل الله نوری، چ 1، تهران: عبرت، 1380.
5. افشار، ایرج، خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق، چ 2، چ 1، تهران: انتشارات فردوسی و انتشارات ایران و اسلام، 1362.
6. انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت؛ رویارویی دو اندیشه، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1378.
7. بختیاری، سردار اسعد، کتاب آبی (اسناد محرمانه وزارت خارجه انگلستان)، چ 1، تهران: 1330ق.
8. 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 1368.
9. _____، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات ... و روزنامه شهید فضل الله نوری، چ 1، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1362.
10. _____، مکتوبات، اعلامیه ها، ... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل الله نوری در مشروطیت، چ 2، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1363.
11. خراسانی، محمد (ادیب هروی)، تاریخ انقلاب طوس یا پیدایش مشروطیت ایران، چ 2، مشهد: شرکت چاپخانه خراسان، بی تا.
12. رضوانی، هما، لوايح آقا شيخ فضل الله نوری، تهران: نشر تاریخ ایران، 1362.
13. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت، چ 2، تهران: انتشارات کویر، 1377.
14. فتحی، نصرت الله، مجموعه آثار قلمی ثقة الاسلام تبریزی، انتشارات انجمن آثار ملی، 2535 شاهنشاهی.
15. کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: طرح نو، 1379.
16. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، چ 4، تهران: نشر نی، 1378.
17. کرمانی، محمد ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، چ 5، تهران: پیکان، 1376 و 1377.

18. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: چ 19، امیرکبیر، 1378.
19. محیط مافی، هاشم، مقدمات مشروطیت، به کوشش مجید تفرشی، جواد جان فدا، چ 1، تهران: انتشارات فردوسی، 1363.
20. مذاکرات مجلس دوره اول تقنینیه، تهران: چاپخانه مجلس، 1325.
21. مصباح یزدی، محمد تقی، پاسخ استاد به جوانان پرسش گر، چ 1، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، زمستان 1380.
22. معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران؛ مستخرجه از روی اسناد محرمانه وزارت امور خارجه انگلستان، چ 1، تهران: ابن سینا، 1353.
23. نامدار، مظفر، نظریه دولت شریعت؛ نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری، فرهنگ، ویژه اندیشه سیاسی، سال 11، ش 27-28.
24. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، چ 2، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، 1378.

پی نوشتها

1. بر خلاف تصور کسانی که به عنوان نمونه، کتاب خود را تحت عنوان تحول گفتمان شیعه در ایران، ارائه داده اند؛ غافل از آن که خروج از گفتمان ثابت شیعه که حول محور مشروعیت می چرخد به معنای درگذشتن از مرز تشیع است و این تغییر باور تنها از جانب منورالفکران غرب زده به چشم می خورد.
2. برای نمونه، ر.ک: محمد ترکمان، **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 103-106.
3. همان، ص 339.
4. پیتر آوری: **تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه**، ص 251.
5. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 67.
6. همان، ص 104.
7. همان، ص 67.
8. علی ابوالحسنی (منذر): **دیده بان، بیدار!**، ص 183-186، 195-196. مهدی انصاری: **شیخ فضل الله نوری و مشروطیت (روپارویی دو اندیشه)**، ص 233-234. مظفر نامدار: **نظریه دولت شریعت، نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری**، مجله فرهنگ، ویژه اندیشه سیاسی، سال 11، ش 3 و 4، ص 8، ص 39-40.
9. تشریح آن در: غلامحسین زرگری نژاد: **رسائل مشروطیت**، ذیل مکالمات مقیم و مسافر، ص 443 و ص 49. حسین آبادیان: **مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت**، ص 56.
10. جمیله کدیور: **تحول گفتمان شیعه در ایران**، ص 307. جالب است که این نوع از قرائت به صورت نوعی اقتباس مسلسلوار درآمده است. نویسنده مذکور تا حدودی از کتاب نظریه های دولت اخذ نموده و نویسنده آن کتاب نیز ظاهراً از کتاب «**رسائل مشروطیت**» و «**مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعیت**»، اقتباس نموده اند.
11. همان، ص 309. غلامحسین زرگری نژاد: **رسائل مشروطیت**، ص 49-51.

12. جمیله کدیور: **تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران**، ص 257-258. ایشان نکته مذکور را به این استناد می آورد: محسن کدیور: **نظریه های دولت در فقه شیعه**، ص 117-118.

13. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 267.

14. در مورد نویسنده این رساله، اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به شیخ فضل الله نسبت می دهند. برخی آن را به مرحوم عبدالنبی نوری نسبت می دهند. برخی آن را از تألیفات آقا سیداحمد پسر آقا مرحوم سیدکاظم یزدی می شمارند. برخی دیگر نیز آن را به میرزا علی اصفهانی (شاگرد شیخ) منسوب می دارند. وجود نامه ای به خط فرد اخیر در میان اسناد مستشارالدوله که شیخ فضل الله بر آن حاشیه زده است، دلیل محکمی بر صحت انتساب آن به اوست (ایرج افشار: **خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق**، ج 2، ص 235-237). اما از آن جا که میرزا علی اصفهانی تصریح می کند که نگارش رساله را با «تصویب حضرت حجة الاسلام»، انجام می دهد و از سوی دیگر، شیخ نیز بر نامه میرزا علی حاشیه زده است، می توان اندیشه های مطرح در تذکره الغافل را دست کم مورد تأیید شیخ فضل الله دانست.

15. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 58.

16. همان.

17. همان.

18. همان، ص 66.

19. البته اگر بر نوشتار مورد بحث این اشکال وارد گردد که حکم با فتوا خلط شده است، این ضعف احتمالی مؤید این نظر است که رساله تذکره الغافل، نوشته فقیه بزرگی مانند شیخ فضل الله نیست.

20. همان، ص 58.

21. همان، ص 67.

22. مظفر نامدار: **نظریه دولت شریعت**، ص 10-13.

23. در مقاله مورد بحث، گاه در استناد به اندیشه های شیخ، برخی از تعبیر ایشان که مربوط به قسم دیگری بوده، آورده شده است. از اشاره به آن ها در می گذریم.

24. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 67.

25. همان، ص 360.

26. متأسفانه معمولاً هنگامی که این مسأله مورد بحث قرار می گیرد، تنها به طرح دو مفهوم مشروعیت و مقبولیت در کنار یکدیگر اکتفا می شود؛ اما بهره مندی از دو مفهوم «مسئولیت» و «فعلیت سطوح مختلف مسئولیت»، به عنوان پل ارتباطی دو مفهوم پیشین، می تواند این بحث را واضح تر نماید و از خلط مقبولیت با مشروعیت، جلوگیری نماید؛ چنان که در جمله مشهور **نهج البلاغه** «لولا حضور الحاضر...» از این حلقه واسطه استفاده شده و بر فعلیت یافتن درجه خاصی از مسئولیت تأکید شده است.

27. هما رضوانی: **لوايح آقا شيخ فضل الله نوري**، ص 62.

28. مظفر نامدار: **نظریه دولت شریعت**، همان، ص 27.

29. هرچیزی که همه آن به دست نمی آید، تمامش رها نمی شود.

30. محمد تقی مصباح یزدی: **پاسخ استاد به جوانان پرسش گر**، ص 192-193.

31. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 67.

32. این موهبت چنان که مرحوم آیت الله شیخ حسین لکنرانی طاب ثراه - به نقل از حجت الاسلام و المسلمین ابوالحسنی (منذر) - تعبیر می کردند، ناشی از «اولویت»ی بود که خدای متعال به این زمامداران صالح و بهویژه ائمه

منصوب الهی (علیهم السلام) ، عطا می کند؛ چنان که می فرماید: «انّ اولی الناس بابراهیم، هذا الرسول و الذین اتبعوه».

[33](#). محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 15 و 339.

[34](#). همان، ص 113.

[35](#). شایان ذکر است مرحوم سید عبدالحسین لاری، در بحث نظری خود، راهبرد دیگری طرح نمود که از جهت ساختاری در سطح برتری قرار دارد که ما از این راهبرد تحت عنوان «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت» نام می بریم ولی ایشان در مقام عمل به رغم طرفداری شدید از نظام مشروطه به دنبال راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» است. یعنی، در صورت حفظ سلطنت دنبال «تقلیل سلطنت به قوه مجریه» برای قوانین تصویبی مجلس به عنوان تعیین کننده مصادیق عملی و اجرایی احکام اسلام است.

[36](#). همان، ص 360.

[37](#). همان، ص 113.

[38](#). همان، ص 110.

[39](#). همان، ص 360.

[40](#). حاج آقا نورالله اصفهانی: **مکالمات مقیم و مسافر**، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 370.

[41](#). ثقة الاسلام تبریزی: **رساله لالان**، مندرج در؛ نصرت الله فتحی: مجموعه آثار قلمی، ص 430-431.

[42](#). احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص 287-288.

[43](#). محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 56-57.

[44](#). انعام، 3.

[45](#). محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص 56.

[46](#). همان، ص 56-57.

[47](#). همان، ص 57.

[48](#). همان، ص 56.

[49](#). همان، ص 267-268.

[50](#). همان، ص 57.

[51](#). هما رضوانی: **لوايح آقاشيخ فضل الله نوري**، ص 50.

[52](#). هاشم محیط مافی: **مقدمات مشروطیت**، ص 341-342.

[53](#). هما رضوانی: **لوايح آقاشيخ فضل الله نوري**، ص 50.

[54](#). هاشم محیط مافی: **مقدمات مشروطیت**، ص 363-364.

[55](#). همان، ص 341-342.

[56](#). ر.ک: ادیب هروی: **تاریخ انقلاب طوس یا پیدایش مشروطیت ایران**، ص 140. **مجله خاطرات وحید**، ش 19، از 15

اردیبهشت تا 15 خرداد 1352ش، ص 9.

- [57.](#) هاشم محیط مافی: **مقدمات مشروطیت**، ص 364.
- [58.](#) هما رضوانی: **لوايح آقا شيخ فضل الله نوري**، ص 52.
- [59.](#) همان، ص 44.
- [60.](#) هاشم محیط مافی: **مقدمات مشروطیت**، ص 339.
- [61.](#) محمد ترکمان: **رسائل، اعلاميه ها...**، ص 106-107.
- [62.](#) همان، ص 74.
- [63.](#) محمد ترکمان: **رسائل، اعلاميه ها...**، ص 349.
- [64.](#) همان، ص 267-268.
- [65.](#) همان، ص 349.
- [66.](#) همان، ص 267-268.
- [67.](#) احمد کسروی: **تاريخ مشروطه ايران**، ص 316.
- [68.](#) محمد ترکمان: **نظارت مجتهدين طراز اول؛ سير تطور اصل دوم متمم قانون اساسی در دوره اول تقنينيه**، تاريخ معاصر ايران، تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگي، پاييز 1368، ص 15.
- [69.](#) ناظم الاسلام کرمانی: **تاريخ بيداري ايرانيان**، بخش دوم، ص 35.
- [70.](#) محمد ترکمان: **مذاکرات مجلس دوره اول تقنينيه**، ص 79؛ احمد کسروی: **تاريخ مشروطه ايران**، ص 224؛ تقی زاده در یادداشت های اخیر خود می گوید مشارالملك در لیست مذکور نیست، اما در عوض، نام دو نفر دیگر، محقق الدوله و صدیق حضرت بر اسامی دیگر اضافه شده است. به نقل از محمد ترکمان: **نظارت مجتهدين طراز اول؛ سير تطور اصل دوم متمم قانون اساسی در دوره اول تقنينيه**، ص 37.
- [71.](#) احمد کسروی: **تاريخ مشروطه ايران**، ج 19، ص 293.
- [72.](#) برای نمونه ر.ک: همان، ص 293-294 و 318.
- [73.](#) محمد ترکمان: **نظارت مجتهدين طراز اول**، همان، ص 20.
- [74.](#) احمد کسروی: **تاريخ مشروطه ايران**، ص 318-319.
- [75.](#) **روزنامه انجمن مقدس ملی اصفهان**، سنه 1325ق. نقل از موسی نجفی: **اندیشه سیاسی و تاريخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی**، ص 156.
- [76.](#) **رسائل، اعلاميه ها...**، ص 13.
- [77.](#) همان، ص 377.
- [78.](#) محمد ترکمان: **مکتوبات و اعلاميه ها...**، ج 2، ص 323-324.
- [79.](#) همان، ص 181-183.
- [80.](#) محمد ترکمان: **رسائل، اعلاميه ها...**، ص 14.

- [81.](#) احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص370.
- [82.](#) همان، ص371 و 373. متن این پرسش و پاسخ 22 جمادی الاول 1325 در مطبعه شرقی چاپ شده است. برای دیدن متن این پرسش و پاسخ و تصویر مطبعه شرقی، ر.ک: محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص385-389. یادآور می شود تاریخ نگارش این پرسش و پاسخ، در متن آن مشخص نیست و لذا تاریخ مورد ادعای این سند کسروی، برای ما نامعلوم است.
- [83.](#) احمد کسروی، **تاریخ مشروطه ایران**، ص372.
- [84.](#) صبح صادق، سال اول، ش64، (11 جمادی الاولی 1325ق)، ص23. نقل از: محمد ترکمان: **نظارت مجتهدین طراز اول**، همان، ص31.
- [85.](#) **صبح صادق**، سال اول، ش64، (11 جمادی الاولی 1325ق)، ص3. **صور اسرافیل**، سال اول، ش15، (15 جمادی الاول 1325ق). نقل از: همان، ص32.
- [86.](#) احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص372-373.
- [87.](#) کسروی بی توجه به دست کاری های مجلس در اصل دوم و دیگر اصول که مورد رضایت شیخ نبود، متن این تلگراف را متضمن دروغی از جانب متحصنان می بیند و می گوید: «و این شگفت که يك دروغی نیز پرداخته اند. زیرا چنان که گفتیم آن يك «اصلی» که درباره دیده بانی علما پیشنهاد شده بود، مجلس آن را پذیرفت و به قانون افزود. در این تلگراف آن را «مردود» باز می نماید.» همان، ص376.
- [88.](#) **مذاکرات مجلس دوره اول تقنینیه**، ص448.
- [89.](#) همان، ص456.
- [90.](#) همان، ص532.
- [91.](#) **روزنامه مجلس**، ش8، ص4، 20 رجب 1327.
- [92.](#) احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص316 و 317 و 372.
- [93.](#) **روزنامه انجمن مقدس ملی اصفهان**، سنه 1325ق. نقل از موسی نجفی: **اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی**، ص156.
- [94.](#) احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص316-317 و 372.
- [95.](#) **حبل المتین (تهران)**، ش43، (5 جمادی الاولی 1325ق).
- [96.](#) **رسائل، اعلامیه ها...**، ص267-268.
- [97.](#) همان، ص231-232.
- [98.](#) همان، ص360.
- [99.](#) **حبل المتین (تهران)**، ش60، جمادی الاولی 1325ق.
- [100.](#) محمد ترکمان: **مکتوبات**، ...، ص122.
- [101.](#) همان، ص115.
- [102.](#) همان، ص124.
- [103.](#) کسروی، **تاریخ مشروطه ایران**، ص370.

- [104](#). روزنامه **حبل المتین**، شماره 44 جمادی الاولی 1325.
- [105](#). احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص371-372.
- [106](#). **حبل المتین (تهران)**، ش43، (5 جمادی الاولی 1325ق). نقل از: محمد ترکمان: **نظارت مجتهدین طراز اول**، همان، ص28.
- [107](#). مهدی انصاری: **شیخ فضل الله نوری و مشروطیت**، ص245.
- [108](#). احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص325.
- [109](#). همان، ص411-412. محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص237-238.
- [110](#). احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص412.
- [111](#). محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص237-238.
- [112](#). احمد کسروی: **تاریخ مشروطه ایران**، ص382.
- [113](#). نقل از: محمد ترکمان: **نظارت مجتهدین طراز اول**، ص33-34 و 44.
- [114](#). ناظم الاسلام کرمانی، **تاریخ بیداری ایرانیان**، ج1، ص321.
- [115](#). نقل از: محمد ترکمان: **نظارت مجتهدین طراز اول**، ص33-34 و 44.
- [116](#). محمد ترکمان: **مکتوبات ...**، ج2، ص324.
- [117](#). سردار اسعد بختیاری: **کتاب آبی**، ص91.
- [118](#). محمد ترکمان: **رسائل، اعلامیه ها...**، ص64-65. فریدون آدمیت، با نقل این مطلب، از تذکره، در کلامی که از زهر کینه نسبت به اسلام خالی نیست، می نویسد: «این، تنها حرف معقول نویسنده است و منطق استدلال های او راست و درست!» (**ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران**، ج1، ص262).
- [119](#). حسن معاصر: **تاریخ استقرار مشروطیت در ایران**، ص378-379.

History Site of Mirhadi hoseini

Teacher Training University

Tehran -IRAN