

## تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت

دکتر ناصر جمال زاده

چکیده: براساس مفهوم «پارادایم» کوهن که عبارت است از اصول قابل قبول علمای یک حوزه از دانش، می‌توان «پارادایم امامت» را با اصول نصب، نص، عصمت که قابل قبول علمای شیعی می‌باشد و در قالبی نخبه‌گرایانه قرار دارد، ترسیم کرد. فعالیت علمای شیعه در زمانهای مختلف در جهت حفاظت از این اصول توجیه می‌شود. اگر چه در زمانهای گوناگون به مقتضای زمان جلوه‌های گفتمانی مختلفی پیدا کرده است، ولی اصل پارادایم محفوظ باقی مانده است. در عصر مشروطیت نیز در نتیجه رشد گفتمان غربی در دوره قاجاریه و بویژه در اوآخر این دوره، در چارچوب پارادایم امامت، گفتمان علمای شیعه دستخوش تحولاتی شد. با اثربازی از گفتمان غربی، دو گفتمان جدید مشروطه خواهی و مشروعه خواهی در میان علماء پدید آمد، که موضوع این مقاله نشان دادن این تنوع گفتمانی در اندیشه علمای این دوران است. گفتمان علمای مشروطه خواه برای بررسی گفتمان علمای مشروطه خواه، لازم است تا تفسیری را که این علماء از علت اثربازی خود از گفتمان غربی ارائه می‌دهند، بدقت بررسی کنیم. این گروه برخلاف علمای مشروطه مشروعه، از اعلام این نکته که در حال حاضر بعضی از مفاهیم و نهادهای خود را از گفتمان غربی گرفته‌اند، ابایی ندارند. اینان در توجیه‌های خود سعی دارند غربیان را در اخذ مفاهیم که موجب پیشرفت‌شان شده است، وامدار اسلام و مسلمانان نشان دهند؛ ولی به صورت تلویحی اثربازی خود را از مفاهیم جدیدی که در حال حاضر از طریق غرب آمده است، کتمان نمی‌کنند و به آن اعتراف دارند. نائینی به عنوان نظریه‌پرداز این گفتمان، معتقد است که مفاهیم جدید وارداتی از گفتمان غربی مانند: نظام شورایی، مجلس، قانون، آزادی، برابری و رای اکثریت، مسائلی خارج از عقل نوع بشر است و خود اروپائیان «قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول اقرار کردن». (نائینی، 1361، ص3) لکن اروپائیان به خاطر «حسن ممارست و مزاولت وجودت استنباط و استخراج»(نائینی، 1361، ص3) از منابع اولیه اسلامی توانستند این اصول را کشف کنند؛ و خودشان نیز بر این مطلب اعتراف دارند. «اصول تمدن و سیاست اسلامیه را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت - علیه افضل الصلة و السلام- و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف»(نائینی، 1361، ص 2) نمودند و «آنچنان ترقی و نفوذ از سیاست اسلامیه اخذ»(نائینی، 1361، ص 60) کردند. اما مسلمانان به خاطر «گرفتاری بند رقیت و اسارت طواغیب امت» (نائینی، 1361، ص3) و در عین حال «معرضین از کتاب و سنت»(نائینی، 1361، ص3) به قهقرا برگشتند و حتی به آنجا رسیدند که (نائینی، 1361، ص3): «مبادی تاریخیه سابقه هم تدریجا فراموش و تمکین نفوس ابیه مسلمین را از چنین اسارت و رقیت وحشیانه از لوازم اسلامیت پنداشتند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشممه ترقیاتست منافی و با ضرورت عقلی مستقل مخالف و مسلمانی را اساس خرابیها شمردند». مسلمانان - برخلاف غربیها - در متون دینی خود تعمق نکردند و از به کار گرفتن قوه عقل و استنباط در آنها غافل ماندند، لذا گرفتار رقیت طواغیت‌شده‌اند و به قهقرا گراییدند. ولی غربیان با به کار گیری این اصول، خود را از بندگی رها کردند و به اوج ترقی رسیدند. نائینی هم مسلکان خوبیش را در کوتاهی از استنباط اصول احکام سیاسی از کتاب و نتبه باد انتقاد می‌گیرد، که چرا آنان به دلیل غاصب پنداشتن مقام حکومت در زمان غیبت و انتظار فرج، از داخل شدن در مسائل سیاسی و استخراج احکام و اصول سیاسی باز مانده‌اند و فقط به استخراج اصول احکام عبادی پرداخته‌اند. آنان که توانایی این را داشته‌اند که از یک کلمه مبارکه: «لا تنقض اليقين بالشك» با قدرت استنباط دهها قواعد فقهی و اصولی استخراج

کنند، توانایی این را نیز داشتند که اصول ناب سیاسی را از قرآن و سنت استخراج کنند ولی این کار را نکردند، و عامل عقب ماندگی ملت خود شدند. وی می‌گوید (نائینی، 1361، صص 59-60): «با اینکه - بحمدالله تعالی و حسن تاییده - از مثل یک کلمه مبارکه: «لا تنقض اليقين بالشك» آن همه قواعد لطیفه استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق، چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیت طواغیت امت را الی زمان الفرج - عجل الله تعالی ایامه - به کلی بی علاج پنداشته، اصلا در این وادی داخل نشدیم. و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلیص رقابشان از این اسارت منحوسه‌گوی سبقت ریودند و مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ را از سیاست‌اسلامیه اخذ و به وسیله جودت استنباط و حسن تفریع این چنین فروع صحیحه بر آن مرتب و بهمان نتایج فائقه نائل شدند! و ما مسلمانان به قهقری برگشتمیم.» نائینی با استفاده از آیات و روایات عدیده، سعی دارد ارکان و اصول مشروطیت را ماخوذ از اسلام و بویژه مطابق با عقاید شیعه دوازده امامی نشان دهد. به یک نمونه از استنباطات وی در زمینه ضرورت ایجاد نظام مشورتی در امور سیاسی توجه کنیم، که چگونه از دل یک آیه، نظام نمایندگی مجلس برای مشورت در امور سیاسی را استخراج می‌کند (نائینی، 1361، ص 53): «دلالت آیه مبارکه: «وشاورهم فى الامر [آل عمران، 135]، که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلاء امت مکلف فرموده‌اند بر این مطلب، در کمال بدهت و ظهور است. چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار است نه اشخاص خاصه، و تخصیص آن به خصوص عقلاء و ادباء به حل و عقد، از روی مناسبت حکمیه و قرینه مقامیه خواهد بود و نه از باب صراحت لفظیه و دلالت کلمه مبارکه: «فى الامر» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاقی است، بر اینکه متعلق مشورت مقرر در شریعت مطهره کلیه امور سیاسیه است هم در غایت وضوح و خروج احکام الهیه - عزاسمه - از این عموم از باب تخصص است نه تخصیص.» وی در ارتباط با اخذ همه این اصول از اسلام و بخصوص تطابق آن با عقاید شیعه، چنین می‌نویسد (نائینی، 1368، ص 58-59): «بعد از تنبه و التفات به این معانی و مبانی تمامیت این ترتیب و متقوم بودن حفظ نحوه سلطنت اسلامیه به این دو رکن [مجلس، قانون] و مسئولیت مترتبه بر آن دو اصل مبارک - حریت و مساوات - و متوقف بودن این جانشینی [از قوه عاصمه عصمت] به همین تجزیه قوای مملکت، و ماخوذ بودن تمام این مبانی [از اسلام] پس از رد هر یک از فروع به اصل خودش از شرع قویم اسلام، خاصه از مقتضیات مذهب ما طائفه امامیه، چه قدر بدیهی [است].» غیر از نائینی، در رسائل: عمادالعلماء خلخالی (خلخالی، 1374، ص 307)، ملا عبدالرسول کاشانی، (کاشانی، 1374، ص 563 و 586)، آقا نور الله نجفی اصفهانی (نجفی اصفهانی، 1374، ص 424)، سید نصرالله تقوی (تقوی، 1374، ص 269) و اسماعیل محلاتی ( محلاتی، 1374، ص 531)، از علماء مشروطه خواه، همین برداشت را مشاهده می‌کنیم. همچنین در تقریطی که آخوند خراسانی بر کتاب تنبیه الامة نگاشت، بر ماخوذ بودن اصول مشروطیت از شریعت تکیه کرد و بر این برداشت صحه گذاشت (نائینی، 1361، ص 1). نائینی معتقد است که به اصول: مشورت، مساوات و آزادی، در صدر اسلام عمل می‌شد. و همین امر، باعث ترقی، رشد و پیشرفت در صدر اسلام شد. ولی به مجرد اینکه مسلمانان از زمان معاویه گرفتار سلطنت استبدادی موروثی شدند، به احاطاط رو کردند. «ولی مادامی که حال سایر ملل هم بدین منوال و گرفتار چنین اسارت بودند، باز هم حالت وقوفی برای اسلام محفوظ بود.» (نائینی، 1361، ص 17) اما زمانی که ملل اروپایی بیدار شدند و خود را از قید رقیت نجات دادند، مسلمانان همچنان در خواب غفلت باقی ماندند. لذا، این فاصله بیشتر شد و آنان به ترقی و پیشرفت رسیدند، ولی مسلمانان عقب ماندند و به استعمار و چیاول از سوی ملل مترقی تن دادند. نائینی در این باره می‌گوید (نائینی، 1361، ص 49-50): «تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم من الاسلامیین و غیرهم، بر این معنی معتقدند که همچنانکه مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ اسلام در صدر اول - که در کمتر از نصف قرن به چه

سرعت و سیر و به کجا منتهی شد - همین عادله و شورویه بودن سلطنت اسلامیه و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفاء و بطانه ایشان در حقوق و احکام بود، همین طور مبدا طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه بر آنان هم که معظم ممالکشان را برند و هیچ نمانده که این اقل قلیل باقیمانده را هم برند، همین اسارت و رقیت مسلمین در تحت حکومت استعبادیه موروثه از معاویه، و فوز آنان است به حکومت مسئوله ماخوذه از شرع مسلمین. و چنانچه باز هم مسلمانان از این سکرت و غفلت به خود نیایند و كما فی الساق در ذلت عبودیت فراغنه امت و چپاول چیان مملکت باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که - العیاذ بالله تعالیٰ - مانند مسلمین معظم افریقا و اغلب ممالک آسیا و غیر ذلك نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامیه را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیت‌شان به تنصر و مساجدشان کنیسه و اذانشان به نافوس و شعائر اسلامیه به زنار، بلکه اصل لسانشان هم مانند آنان مبدل و روشه منور امام هشتمشان هم پایمال نصاری خواهد گشت.» بعد از اینکه نائینی نشان می‌دهد که مشروطیت و اصول آن در اسلام و قرآن و سنت وجود داشته است، تایید می‌کند که اساساً غربیها در این راستا وامدار مسلماناند، و این اصول را از آنان اخذ کرده‌اند. وی با بیان این مطلب که: «مشروطیت اسمش تازه است، ولی مطلب قدیمی است» (نائینی، 1361، ص 48)، مشروطیت را نظامی برخاسته از اصول اسلامی می‌پندارد که برای قرنهای آن اصول عمل نشده است. نائینی معتقد است که اکنون مشروطیت از طریق غربیها و گفتمان غربی مجدداً به مسلمانان باز گردانده شده است، و مسلمانان با کمال خجلت و شرم‌ساری مجبورند اصولی را که پایه‌گذار واقعی آن خودشان بودند، از دست دیگران تحويل بگیرند. وی در این باره می‌گوید(نائینی، 1361، ص 60): «بعد اللتی و اللتی اندک تنبهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبیمان را با کمال سربریزی از دیگران اخذ و مصدق: «هذه بضاعتنا ردت علينا» شدیم.» بنابراین، نائینی از یک طرف غربیها را به خاطر اخذ اصول مشروطیت از اسلام مدیون می‌سازد، و از طرف دیگر علماء و مسلمانان را به خاطر تعمق نکردن در متون دینی از منظر سیاسی محکوم می‌کند. وی به طور تلویحی قبول می‌کند که در حال حاضر مسلمانان مجبورند این نظام و اصول قواعد آن را از غربیها- که در این راه فرسنگها جلوتر از مسلمانانند - اخذ کنند. یکی از پایه‌های این گفتمان - که در واقع تجلی حق مردم در حکومت است-، ایجاد نهادی به نام مجلس است. اگر چه مجلس در اصل از گفتمان غربی گرفته شده، ولی به گونه‌ای دقیق با استدلالات عقلی و فقهی که بخوبی اجتهاد سیاسی فقیهان این دسته را می‌نمایاند، در داخل پارادایم شیعه قرار داده شده است. در اینجا، لازم می‌نماید به نمونه‌هایی از این گونه اجتهاهدا که در لزوم ایجاد مجلس مشورتی در این گفتمان در قالب پارادایم شیعه طراحی شده است، توجه شود. اولین نمونه، مربوط به نائینی است. وی با نگاهی کارکرده به حکومت، مجلس را به جای «اصل عصمت» در پارادایم قرار می‌دهد. از آنجا که در عصر غیبت، از اصل لزوم تشکیل حکومت‌گریزی نیست و از طرفی در زمان معصوم به سر نمی‌بریم تا با توجه به «اصل عصمت» و مصونیت او از «خطا و اشتباه» - که «بنا بر مذهب طائفه امامیه اعتبارش در ولی نوعی»(نائینی، 1361، ص 12) شرط است و با اتکا بر آن می‌توانیم از ظلم و استبداد و سلطه‌طلبی او در امان باشیم-، به ناچار در زمان غیبت باید جایگزینی برای این اصل پیدا کنیم که وظایف امام معصوم را در حد «قوه بشریه» (نائینی، 1361، ص 56) انجام دهد که بتواند در حکم «مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی و قامت» (نائینی، 1361، ص 13) باشد. بنابراین «گماشتن قوه و هیئت مسدده [مجلس شورا] بنا بر اصول مذهب ما، طائفه امامیه، قدر مقدور از جانشینی قوه عاصمه عصمت است» (نائینی، 1361، ص 57) که «این مسدده رادع خارجی، به قدر قوه بشریه» (نائینی، 1361، ص 56) است. اجتهاهادسیاسی نائینی در چگونگی تداوم اصل پارادایمی «عصمت» در زمان غیبت، بر نگرش کارکرده او از حکومت استوار است. او از خلال وظایف و کارکردهایی که

برای حکومت مطلوب بر اساس برداشت شیعی رسم می‌کند، به مدینه فاضله خویش، حکومت فردی معصوم، می‌رسد؛ نه به لحاظ حق مطلق فردی معصوم از برای حکومت. در نگاه او کومت‌بتر معصوم، حکومتی است که قوانین‌الهی در آن اجرا می‌شود و به مردم ظلمی روا داشته نمی‌شود. این وظایف در چنین حکومتی به خاطر خصلت ذاتی عصمت در امام و اتصال او به منبع وحی، تامین شده است و نگرانی از این بابت وجود ندارد. لذا، با چنین برداشتی از حکومت است که نائینی براحتی در شرایط غیبت‌به جایگزین کردن حاکمیت جمعی مردم از طریق ایجاد نظام مشروطه و مجلس به جای حاکمیت فردی معصوم تن در می‌دهد؛ زیرا وی با ایجاد چنین حکومتی و چنین مجلسی به انجام نسبی این کارکردها در حد عقول بشری - نه مانند معصوم - امیدوار است تا اگر نه مثل حکومت معصوم - حکومتی صد درصد عاری از خطا و اشتباه - که حکومتی در حد توان نزدیک به اقیعت حکومت ایجاد شود که به منزله سایه‌ای از آن معنا و قامت عمل کند. همین برداشت کارکرده از حکومت مشورتی و لزوم ایجاد مجلس را نه به عنوان جایگزین قوه عاصمه - آنچنان که نائینی اجتهاد می‌کند، بلکه به عنوان «طريقی» برای رسیدن به واقعیت مطلوب حکومت که اجرای قوانین‌الهی و منع ظلم است، در اجتهادی دیگر از علمای مشروطه‌خواه که در رساله توضیح مرام دهخوار قانی آمده است، می‌یابیم. دهخوار قانی در ابتدا این نکته را بیان می‌کند که اگر پیامبر اکرم(ص) در صدر اسلام علی(ع) را به عنوان جانشین خود در امر خلافت انتخاب کرد و او را بر دیگران - همانند ابوبکر - ترجیح داد، به خاطر واقعیتی بود که از سیاست در جهت هدایت مردم و اجرای احکام الهی مد نظر داشتند. انتصاب حضرت علی(ع) به آن دلیل بود که عالمتر و شایسته‌تر از دیگران در اجرای این وظایف بودند، نه به خاطر نسبتی که با حضرت پیامبر اکرم(ص) داشتند. و این، منظور نظر خداوند سبحان نیز بود. وی می‌گوید (دهخوار قانی، 1374، ص 663): «آنچه منظور نظر حضرت عدل حکیم تعالی و منظور نظر حجت و رسول او می‌باشد، صلاحیت و لیاقت است و بس. پس با وجود بودن صلاحیت و لیاقت مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) به مقام خلافت‌بیشتر از دیگران، خدا و رسول خدا(ص) نمی‌توانستند غیر از آن حضرت را برای آن مقام تعیین کنند. یعنی با آن حال تعیین دیگری برای آن مقام با خدای خدا و رسالت و امانت حضرت رسول(ص) منافی بود. چنانکه اگر لیاقت و صلاحیت‌سیدنا الصدیق [ابوبکر] بیشتر می‌بود، ممکن نبود که با آن حال مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) را بر آن مقام تعیین فرمایند.» وی پس از اثبات «طريقیت» خلافت و امامت حضرت علی(ع)، برای رسیدن به واقعیت حکومت اسلامی - که در آن اجرای احکام اسلامی بشود - «موضوعیت» فرد را به عنوان ملاک ترجیح منکر می‌شود. این، همان نگرش کارکرده به مسئله است، که نائینی به گونه دیگر مطرح بود. در این بیان، فرد موضوعیت ندارد. اگر ابوبکر هم توانایی رساندن مسلمانان به حکومت‌حقیقی سیاسی را داشت، بر خدا و رسول او واجب بود که او را به عنوان خلیفه و جانشین به مردم معرفی کنند. اگر حضرت علی(ع) انتخاب می‌شود، برای آن است که «طريقی» مناسب برای وصول به حکومت‌حقیقی سیاسی مد نظر خدا بوده است. مبحث «طريقیت» از مباحث مهم علم اصول در شیعه است که موارد استفاده بیشماری در فقه عبادی دارد، (2) و دهخوار قانی از این مبحث در مباحث سیاسی استفاده می‌کند. حال بیینیم که وی چگونه این مبحث «طريقیت» را به مشروطه، و مجلس و اکثریت آرا ربط می‌دهد، و آن را توجیه می‌کند. وی می‌گوید (دهخوار قانی، 1374، ص 664): «مناطق اعتبار در مشروطیت، اکثریت آراء ملت است ... اکثریت آراء از چه رو در مشروطیت مناطق اعتبار است؟ از روی: «الحكم لمن غالب» (3) یا از روی طریق بودن آن است به رسیدن به واقع؟ اگر کمی تامل کنیم، خواهیم فهمید که اعتبار آن از روی: «الحكم لمن غالب» نیست، بلکه از روی طریق بودن آن است به رسیدن به واقع و پیمودن راه سداد و سلوک سبیل رشاد ... جماعاتی که در تمام دنیا انقلاب راه اندخته حکومت استبدادیه را به حکومت مشروطه تبدیل نموده‌اند، غرضشان از این تبدیل چه بوده؟ آیا غرضشان نجات یافتن از دست

طالمان و متعدیان و استخلاص از قید اسارت و بندگی فراغته ظلام و گسترده شدن بساط عدالت و مساوات در میان تمام اهل مملکت و حصول استراحت و فاهیت برای قاطبه امت بوده است؟ یا غرضشان مجرد تبدیل حکومت یک شخص بوده است به حکومت اکثریت ملت ... اگر درست ملاحظه کنیم، خواهیم دید که در مجرد این تبدیل هیچ منظور عقلایی نیست، پس لا محاله غرضشان ... همانا نجات یافتن از دست ظلام و استخلاص از قید اسارت و بندگی فراغته و گسترده شدن بساط عدالت و مساوات فیما بین اهالی مملکت و حصول استراحت و آسایش عموم است.» بر طبق یک اصل این گفتمان، مجلس در عین حال که نهادی نظارتی بر قوه مجریه می باشد، باید بتواند مشروعيت دینی و سیاسی را برای خود کسب کند تا به عنوان یک نهاد قانونگذاری و نظارتی به فعلیت برسد. مشروعيت دینی را از نظارت تایید و تنفيذ فقهها می گیرد و مشروعيت سیاسی را از نظارت آحاد ملت بر مجلس به دست می آورد. برای مشروعيت دینی بخشیدن به چنین مجلسی که «جانشین قوه عاصمه عصمت» به شمار می رود، لازم است تا در یک قالب شرعی شیعی قرار گیرد؛ زیرا بر اساس اصل شیعی، رسیدگی به «امور نوعیه و سیاست امور امت» (نائینی، 1361، ص 15) که قرار است مجلس انجام دهد، بر طبق نیابت عام فقهها از معصوم در زمرة وظایف فقهاست. لذا برای حل این مشکل مشروعيت، لازم است تا این مجلس مشتمل بر شماری از مجتهدان عادل یا ماذونان از جانب آنان باشد. هر چند این مشکل بر مبنای اصول اهل سنت وجود ندارد و مجرد انتخاب در آنها کفايت می کند، ولی بر طبق اعتقادات شیعه اذن فقیه برای جواز مشروعيت آن باید وجود داشته باشد. نائینی در این باره می گوید (نائینی، 1361، ص 15): «مشروعيت نظارت هیئت منتخبه مبعوثان بنا بر اصول اهل سنت و جماعت که اختیارات اهل حل و عقد امت را در این امور متبع دانسته اند، به نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف بر امر دیگر نخواهد بود. اما بنا بر اصول ما، طائفه امامیه، که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می دانیم، اشتعمال هیئت منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا ماذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفيذ و موافقت شان در آراء صادره، برای مشروعيتش کافی است.» تدوین اصل دوم متمم قانون اساسی به وسیله علمای مشروعيه خواه و تایید آن به وسیله علمای مشروطه خواه - که قبلا ذکر آن آمد -، در راستای همین کسب مشروعيت دینی توجیه می شود. اما مشروعيت سیاسی مجلس وقتی تامین می شود که تحت مراقبت و نظارت آحاد مردم باشد تا جلوی استبداد جمعی مجلس گرفته شود. یعنی، همان گونه که وجود مجلس برای جلوگیری از استبداد پادشاه متصدیان او لازم است، نظارت مردم نیز برای جلوگیری از استبداد جمعی لازم می شود. همچنین، این نظارت به دلیل اصل نهی از منکر که بر همه واجب است، مالیاتی که همه مردم می دهند و مشورتی که در اسلام در آن سفارش شده، امری ضرور است (نائینی، 1361، ص 78-79). نائینی در باره لزوم نظارت آحاد مردم بر مجلس برای جلوگیری از استبداد جمعی، می نویسد (نائینی، 1361، ص 15): «محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود، که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول [استیضاح] آحاد ملت باشند، فتور در هر یک از این دو مسئولیت موجب بطلان محدودیت و تبدل حقیقت ولایت و امانت به همان تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود در صورت انتفاء مسئولیت اولی، و به تحکم و استبداد هیئت مبعوثان [مجلس] در صورت انتفاء مسئولیت ثانیه.» مبحثی را که در ارتباط با حفظ چارچوب پارادایمی در این گفتمان در ذیل لزوم کسب مشروعيت دینی مجلس به وسیله تنفيذ علماء باید مطرح کنیم، این است که چگونه به وسیله کسب این مشروعيت، علمای مشروطه خواه مشکل پارادایمی خود را در نظریه اصلاحی خویش حل می کنند. مشکل این است که به طور مسلم، واقعیت حاکمیت جمعی فی نفسه در تضاد با شکل نخبه گرایانه پارادایم و اصل نصب است. هر چند نائینی یا علمای دیگر این گفتمان مسئله تضاد حاکمیت جمعی را با اصل دیگر پارادایم یعنی

«اصل عصمت»، به این شکل حل کردند که مجلس را - که مظهر تجلی حاکمیت مردم بود - به عنوان سایه‌ای از قوه عاصمه عصمت قرار دادند که در شرایط غیبت وظایف کارکردی حکومت را انجام می‌داد، اما مشکل اصل «نصب» و شکل نخبه‌گرایی در پارادایم - که باز در تضاد با حاکمیت جمعی بود - همچنان لایحل باقی مانده بود. می‌دانیم که بر اساس اصل «نصب»، حاکمیت اصالتا به نصب خداوند و از آن نبی و امام معصوم است. در زمان بیت‌حاکمیت، به «نصب عام» به فقهاء می‌رسد، و مردم وظیفه دارند که در مسائل و مشکلات خود - از جمله امور سیاسی - به فقهاء مراجعه کنند. بنابراین، اگر «نصب فقیه» در امور سیاسی [امور حسبيه] - آن گونه که نائيني می‌گويد - «قدر متيقن» و از «قطعيات مذهب اماميه» (نائيني، 1361، ص46) باشد، دیگر مداخله عموم مردم و مجلس در آن روا نخواهد بود. او می‌گويد (نائيني، 1361، ص 78): «چه بالضرورة از وظایف حسبيه - نه از تکاليف عمومييه بودن وظایف سیاسيه اولا و بالذات - مسلم و مجال انکار نباشد». پس در این گفتمان - تضاد حاصل بین اصول نصب از یک طرف - که در امور سیاسی نیابت عام فقهاء را از امور قطعیه مذهب امامیه می‌داند، و حاکمیت مردم از طریق مجلس در این گونه امور از طرف دیگر، چگونه حل می‌شود؟ آیا این دو را می‌توان با یکدیگر جمع کرد؟ به عبارت دیگر، آیا نظریه دموکراسی حاکم در مشروطیت را نائيني و دیگر علمای گفتمان مشروطه خواه، می‌توانند با نظریه نخبه گرایی (اصل نصب) شیعه جمع کنند؟ نائيني این مسئله را در گفتمان خویش به این صورت پاسخ داده است که حاکمیت جمعی، نظریه دموکراسی مشروطیت را در طول نظریه نخبه‌گرایی «نصب فقیه» قرار می‌دهد. یعنی، قوانین صادره از مجلس -که تجلی حاکمیت مردم است -، باید از کanal تایید و تنفيذ فقهاء بگذرد تا قطعیت پیدا کند. بنابراین، رای مجلس در طول رای فقیه قرار می‌گيرد. به همین دليل، علمای اين گفتمان خواهان تحقق اصل دوم متمم قانون اساسی بودند. اين اصل نظارت پنج نفر از علمای طراز اول را بر تصویب قوانین مجلس قرار داد تا در آن قوانین «غور نموده، هر يك از آن مواد معنوه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرد و رد نمایند، که عنوان قانونيت پیدا نکند و رای اين هيات علماء در اين باب مطاع و متبوع» (كسروي، 1362، ص 372) باشد. بدین ترتیب، اصل نصب پارادایم به قوت خود باقی می‌ماند و حاکمیت جمعی از طریق مجلس هیچ‌گونه تعارضی با پارادایم پیدا نخواهد کرد، زیرا در نهایت این فقیه است که رای را صادر می‌کند و حتی می‌تواند رای مردم را نیز رد کند. و این، همان حاکمیت اصل پارادایمی نصب بر اصول دموکراسی حاکمیت جمعی است. توجیه نائيني را با استفاده از عبارات خودش در تنبیه‌الامة، به این صورت خلاصه می‌کنیم: در حال حاضر [عصر مشروطیت] «نظر به مخصوصیت مقام» معموم توسط مستبدین و «عدم تمکن نواب عام بعضا و کلا از اقامه آن وظائف» حسبيه که بر طبق نصب عام معصوم بر عهده آنان گذاشته شده است، «موجب سقوط وظیفه [یعنی وجود تحديد سلطنت استبدادي و کاهش ظلم و غصب] نمی‌شود». بنابراین، در این زمان «تحدد صحیح [سلطنت استبدادي]، جز بر این وجه [گماشتن هیئت نظار و قوه مسددهای به نام مجلس]» امکان ندارد. از طرفی، در دیدگاه شیعه ضرورت ندارد که الزاماً متصدی این گونه امور سیاسیه حتماً فقیه باشد، بلکه «اذن او در صحت و مشروعیت» مجلس کفايت می‌کند. لذا، «مداخله منتخبین به اذن مجتهد نافذ حکومه و یا استعمال هیئت مبعوثان به طور اطراد و رسمي‌تر عده‌ای از مجتهدين عظام برای تصحیح و تنفيذ آراء صادره- چنانچه در فصل دوم از دستور اساسی متضمن است» (نائيني، 1361، ص79)، کفايت این امر را خواهد کرد. در واقع با این کار، مجلس و قوانین آن در طول رای فقیه قرار می‌گيرد، و هیچ‌گونه تعارضی هم با اصل نصب فقهاء در امور حسبيه نخواهد داشت. و بدین ترتیب رای مردم بعد از تنفيذ فقهاء قابل اجراست. بنابراین، همان گونه که گفته شد- نائيني نظریه نخبه گرایی شیعه را - که در قالب پارادایم مطرح بود- با دموکراسی پارلمانی جمع نمود، ولی حاکمیت نظریه نخبه گرایی را بر دموکراسی در گفتمان خویش حفظ کرد. یکی از اصولی که از گفتمان غربی گرفته شده و مربوط به مجلس است،

«نمایندگی» می‌باشد. عده‌ای از «عقلاء و دانایان مملکت و خیر خواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند» (نائینی، 1361، ص 15) به نمایندگی از مردم انتخاب می‌شوند تا به کار «محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه» (نائینی، 1361، ص 15) پردازند. مفهوم نمایندگی در این گفتمان، با مفهوم «وکالت‌شرعی» تفسیر می‌شود و حالتی درون دینی پیدا می‌یابد. نائینی در تطبیق نمایندگی سیاسی به وکالت‌شرعی می‌گوید (نائینی، 1361، ص 79-80): «از آنکه از جهت مالیاتی که برای صرف در اقامه مصالح نوعیه داده می‌شود و هم از سایر جهات مشترکه عمومیه که جز ولی منصوب من الله احدی در آنها ولايت ندارد، تطبیق به باب وکالت‌شرعی ممکن است.» گذشته از این، به نظر نائینی ضرورت ندارد که حتماً نمایندگی را به مسئله وکالت‌شرعی ربط بدهیم، تا مجبور باشیم بر جنبه شرعی بودن آن استدلال کنیم. مطلق وکالت و نمایندگی با صرف نظر از جنبه شرعی آن هم، در قرآن آمده است. آیاتی همانند: «حسبنا الله و نعم الوکيل» (آل عمران، 173)، «و ما انت علیهم بوكيل» (زمر، 41) و «والله على كل شيء وكيل» (هود، 12)، به مطلق وکالت و معنای عرفی آن - که همانا «واگذاردن زمام امر» است - نظر دارد و هیچ جنبه شرعی در آن لحاظ نشده است. لذا، ما هم در مشروطیت می‌توانیم مطلق وکالت‌سیاسی را مد نظر قرار دهیم. چنین مفهومی منافاتی با کاربرد قرآنی ندارد، و ارتباطی با جنبه شرعی آن هم پیدا نمی‌کند. نکته سومی را که نائینی در این باره مطرح می‌کند، یک دلیل عقلی بر لزوم نمایندگی و وکالت است. وقتی لزوم تعیین «هیئت نظاره» یا مجلس را با دلایل عدیده ثابت کردیم، لازمه آن را نیز که انتخاب نمایندگان مردم برای این کار است، باید پذیریم؛ زیرا نظارت برای تحديد استبداد بدون وجود نمایندگان، معنا ندارد. به گفته او، بحث از «انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت‌شرعیه» جز «مناقشه لفظیه» چیزی دیگر نیست و فایده دیگر ندارد (نائینی، 1361، ص 80). اصل دیگر این گفتمان در باره مجلس، «اعتبار آرای اکثریت» است. ریشه این اصل مانند سابقه تاریخی شیعه، شیعیان به خاطر اینکه همواره در اقلیت‌بودند و اکثریت جامعه مسلمانان را اهل سنت و جماعت تشکیل می‌دادند، همواره از آیات و استدلالاتی استفاده می‌کردند که دلالت داشت که اکثریت ندادند و به اشتباہ می‌روند، همچون: «اکثر هم لا تعقولون» و «اکثرهم لا يعلمون» (4) همچنین، شیعیان با دلایل نقلی اثبات می‌کردند که اقلیت بر حقند، همچون: «و قليل من عبادي الشكور». بر اساس این سنت تاریخی شیعی، همین مستندات مورد استفاده علمای مشروعه خواه نیز قرار گرفت. اما در این گفتمان، قرار است خلاف سنت تاریخی شیعی عمل شود، و دلایلی از کتاب و سنت برای اعتبار رای اکثریت آورده شود. بدین ترتیب، پویایی فقه شیعی در تطابق با مقتضیات زمان - به گونه‌ای که حافظ شریعت اسلامی باشد - ثابت می‌گردد. و بار دیگر با انکا به اجتهاد شیعی، تساهل در برابر اصولی از گفتمان غربی که قابل جمع با دیانت اسلامی و کیش شیعی باشد، به نمایش گذاشته می‌شود. نائینی به چند دلیل عقلی و نقلی، اعتبار رای اکثریت را ثابت می‌کند. وی در ارائه دلایل عقلی، از چند قاعده اصولی شیعه کمک می‌گیرد. یکی از این قواعد، «أخذ به ترجيحات عند التعارض» (نائینی، 1361، ص 80) است. یعنی، زمانی که فقیه در انتخاب یک رای در مسئله‌ای می‌ماند، باید رایی را انتخاب کند که ترجیحات بیشتری داشته باشد؛ مثلاً فقهای بیشتری به آن رای داده‌اند. همچنین، بر اساس قاعده اصولی: «أخذ به اکثریت عند الدوران» (نائینی، 1361، ص 80)، اگر در مسئله‌ای امر دایر بین اخذ به اقلیت یا اکثریت بود، عقل حکم می‌کند اکثریت را انتخاب کنیم؛ زیرا با انتخاب اکثریت اقلیت را نیز خواهیم داشت. به قول معروف: «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». لذا، بنابر قواعد اصولی، عقل حکم می‌کند که در باره اعتبار رای اکثریت در مجلس نظام مشروطیت، رای بیشترین را بر کمترین رجحان دهیم؛ زیرا «أخذ طرف اکثر عقلاء ارجح از اخذ به شاذ است.» (نائینی، 1361، ص 80) همچنین، عقل حکم می‌کند که حفظ نظم بر

بی‌نظمی و هرج و مرج ارجح است. و چون در اعتبار رای اکثریت نظم و امنیت در جامعه حکم‌فرما می‌شود- زیرا به وسیله آن منافع قسمت عظیمی از جامعه به دست می‌آید-، لذا رای اکثریت معتبر است. نائینی دلایل عقلی خویش را این‌گونه تکمیل می‌کند: زمانی که اصل شوروبیت نظام در زمان غیبت‌برای تحديد ظلم و استبداد اثبات گردید و به «نص قرآن» مشورت با عقلا نیز تاکید شد، چاره‌ای نداریم جز اینکه به لوازم آن نیز وفادار بمانیم. و لازمه نظام شورایی نیز اعتماد به رای اکثریت است. و از آنجا که رای اکثریت، تشريع یک حکم‌الهی نیست و مربوط به «غیر منصوصات» و امور عرفی است، لذا بدعت به شمار نمی‌آید. نائینی برای ارائه دلایل نقلی خویش در اثبات رای اکثریت، از مقبوله عمرین حنظله و سیره پیامبر و ائمه اطهار کمک می‌گیرد. وی از مقبوله عمرین حنظله که درباره نیابت عام فقهها از معصوم است و در موارد اختلاف میان فقهها درباره حکم یا حدیثی سفارش به اخذ رای اجماع علماء می‌کند (کلینی، بی‌تا؟ ج 1، باب اختلاف الحديث، حدیث 10) اعتبار رای اکثریت در امور عرفی را استنتاج می‌کند. در حالی که امام خمینی<sup>1</sup> از همین حدیث، به عنوان دلیلی برای اثبات حکومت فقیهان استفاده می‌کند (عنایت، 1362، ص 80 و 85). سپس، نائینی مستندانی از سیره پیامبر اکرم(ص) در جنگ احد و احزاب و سیره علی(ع) در جنگ صفين، برای اعتبار رای اکثریت ارائه می‌کند (نائینی، 1361، ص 81-83). به عبارات نائینی در نحوه استدلال بر اعتبار رای اکثریت که چکیده‌ای از دلایل عقلی و نقلی او در این باره است، توجه کنیم (نائینی، 1361، ص 80-83): «...اما فساد دعوی بدعت‌بودن آن [اکثریت آراء] از آنچه سابق در بیان حقیقت تشريع و بدعت گذشت، ظاهر و محتاج به اعاده نیست. گذشته از آنکه لازمه اساس شورویتی که دانستن به نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عندالعارض و اکثریت عند الدوران، اقوای رحفات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاء ارجح از اخذ به شاذات و عموم تعليل وارد در مقبوله عمرین حنظله هم مشعر به آن است، و به اختلاف آراء و تساوی در جهات مشروعیت، حفظا للنظام معین و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است. علاوه بر همه اینها، موافقت‌حضرت ختمی مرتب<sup>7</sup> به آراء اکثر اصحاب در موقع عدیده... در غزوه احد... و همچنین غزوه احزاب همچنین موافقت‌حضرت سید اوصیاء [علی(ع)] در قضیه میشومه تحکیم [حکمیت در جنگ صفين] با آراء سوء اکثر... و فرمایش حضرتش که فرمود نصب حکمین ضلالت نبود، بلکه سوء رای بود. چون اکثر بر آن متفق شدند، موافقت کردم.» اصل دیگر این گفتمان، در ارتباط با حوزه قانونگذاری مجلس است. مجلس فقط حق دخالت در «غیر منصوصات» یا همان امور عرفی را دارد، که در شرع برای آنها حکم مشخصی وجود ندارد. از این رو، ورود آن به حوزه «منصوصات» - که حوزه احکام شرعاً مشخصی در دین می‌باشد، ممنوع است. به عبارت دیگر، وضع قانون در زمینه منصوصات همچون: حدود و دیات، تخصصاً از حوزه وظایف مجلس خارج است. هرگز این‌گونه قوانین «به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف» (نائینی، 1361، ص 98) نیست. ولی در «غیر منصوصات» - که شامل وضع قوانینی برای «ضبط رفتار متصدیان و تحديد استیلاء و تعیین وظایف آنان و تشخیص وظایف نوعیه لازم الاقامه» می‌باشد -، مجلس می‌تواند قانون وضع کند. چنین قوانینی «تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است.» (نائینی، 1361، ص 98) این وظایف در زمان حضور امام معصوم، مخصوص او و منصوبان از جانب او است. ولی در زمان غیبت، وظیفه «نواب عام»، فقهاء امامیه، است که در این خصوص «ولاية الاذن» دارند (نائینی، 1361، ص 98). نائینی معتقد است که اگر فقهاء در زمان غیبت‌خودشان توانایی انجام دادن این امور را نداشته باشند، می‌توانند آن را به فرد یا نهاد دیگری مانند مجلس واگذار کنند. یعنی، فقهاء می‌توانند به مجلس اذن تقاضی در امور عرفیه را بدهدند. اما برای اینکه قوانین مجلس عنوان «قانونیت» و «رسمیت و نفوذ» (نائینی، 1361، ص 101) بیابد، لازم است که از سوی مجتهدان طراز اول که در واقع نمایندگان مراجع فقهاء می‌باشند، تایید و تنفيذ شوند. در این صورت، قوانین مشروعیت پیدا می‌کنند و منافاتی هم با انجام دادن این وظایف

توسط نواب عام ندارد. بنابراین از دیدگاه نائینی، حوزه مشورت و قانونگذاری، در «غیر منصوصات» است (نائینی، 1361، ص99)، و «قوانين راجعه به اين قسم، نظر به اختلاف مصالح و مقتضياتش به اختلاف اعصار لا محاله مختلف و در معرض نسخ و تغيير است.» (نائینی، 1361، ص102) و اين مسئله - آن گونه که مخالفان، مشروعه خواهان، گفته‌اند - تغيير از واجب به حرام، حرام به واجب يا مباح به مباح ديگر نيست، بلکه از باب: «عدول از فرد واجب است به فرد ديگر و قدر مشترك آنها که حفظ نظام و سياست امور امت است واجب حسبی، و اختيار افراد تابع خصوصيات مصالح و مقتضيات اعصار و به ترجيح من له ولایة النظر موكول و با اصلاحیت و از جهت فرد ديگر البته، عدول لازم خواهد بود.» (نائینی، 1361، ص102) بنابراین، با اين توضیحات نائینی می‌توان چنین استنباط کرد که از نظر او، حتی ایجاد نظام مشروعه پارلمانی -که علمای هواخواه مشروعه آن را پذیرفته‌اند - از باب واجبی برای حفظ نظام بوده است؛ زیرا اصل ایجاد نظام مشروعه نیز جزء «غیر منصوصات» است و در امور شرعی جایی ندارد، لذا می‌تواند با تغيير مقتضيات زمان به شکل ديگر حکومتی تبدیل شود. ولی در زمان مشروعه، نائینی آن را بهترین شکل موجود می‌پنداشت. بنابراین - همان گونه که در قبل گفته شد - شکل حکومت برای علمای این گروه موضوعیت نداشت، بلکه به عنوان «طريقی» برای رسیدن به واقعیت‌سیاست دینی به آن نگریسته می‌شد. بنابراین، با اختلاف زمانها امکان تغيير اصل طریقه نیز وجود دارد؛ همان‌گونه که تغيير قوانین موضوعه عرفی امکان دارد. جمعبندی در يك جمعبندی از گفتمان علمای مشروعه خواه، باید گفت که اینان همچون علمای مشروعه، وفاداری به اصول کلی پارادایم شیعه همانند: نصب، عصمت و نص را حفظ کردند. این گفتمان را می‌توان تحلی اجتهاد سیاسی و اجتماعی فقهای این دسته در مقابل مفاهیم ماخوذ از گفتمان تجدد غربی قلمداد کرد. آنان با تکیه بر عناصر عقل، اصول فقه، قرآن و سنت، به اجتهاد در مفاهیم جدید گفتمان غربی در قالب نظام مشروعه پرداختند تا سازگاری کیش شیعه را با مفاهیم عقلی و تناسب شرع را با بعضی از اصول عقلی گفتمان غربی به نمایش بگذارند. در واقع، آنان چهره تطابق و تساهل مذهب شیعه را در برخورد با تمدن‌های دیگر به نمایش گذاشتند، و حفظ اسلام، شریعت‌شیعه و مملکت ایران را در پرتو همین تطابق و تساهل می‌دیدند. در حالی که علمای مشروعه خواه از خود تطابق و تساهل کمتری نشان دادند، و حفظ اسلام را در حفظ متدينان به مذهب شیعه می‌دیدند. لذا از دیدگاه آنان کاهش متدينان و معتقدان به مذهب شیعه، عامل کاهش تساهل آنان در برابر گفتمان غربی به شمار می‌رود. علمای مشروعه خواه تجلی حاکمیت مردم را در مجلسی می‌دیدند که رافع غصب پادشاه مستبد باشد، و به منزله سایه‌ای از قوه عاصمه مقام امام معصوم در شرایط غیبت‌برای کاهش ظلم از جامعه شیعیان عمل کند. آنان مشروعیت چنین حاکمیتی را - همانند علمای مشروعه خواه - در طول حاکمیت فردی فقیه قرار دادند تا در قالب «پارادایم امامت» - که مبنی بر حاکمیت فردی معصوم بود - قرار گیرد. اجازه فقیه به قوانین مصوب مجلس مشروعیت می‌بخشید، حتی مشکل «غصب» آن را نیز حل می‌کرد. بدین ترتیب، مشکل پارادایمی پیش آمده نیز حل می‌گردید. همچنین، آنان تدوین قانون اساسی مبنی بر شریعت‌شیعه را لازم شمردند تا به منزله رساله عملیه عبادی در مسائل سیاسی و اجتماعی، راهنمای عمل مجلس و سیاستمداران قرار گیرد. و بر این اساس، از اصول آزادی و برابری گفتمان غربی، تفسیری دینی ارائه شد. با این برداشت‌بود که آنان با نظام مشروعه و مشروعه خواهان هماهنگ شدند و از مجریان این نظام مایتبسیار کردند، زیرا هیچ تصور نمی‌کردند که ممکن است مشروعه ایرانی - اسلامی، همچون مشروعه‌های غربی شود. نتیجه گیری در دوران مشروعه، دو گفتمان جدید برای حل مشکلات و اعوجاجات و در جهت تطبیق خود با حوادث روز و مفاهیم گفتمان تجدد غربی پیدا شد. یکی از آنها، گفتمان علمای مشروعه مشروعه به نمایندگی شیخ فضل الله نوری، و دیگری گفتمان علمای مشروعه خواه به نمایندگی میرزا نائینی بود. هر دو گفتمان جدید برای حل معضل شکل حکومتی استبدادی - که به

نظر آنان در آن زمان نقص کارکردی داشت - به نظام مشروطه پیشنهادی گفتمان غربی پناه بردن. بنابراین، علماء از انضمام سیاست مبارزه با استبداد پادشاهی - که اصول: نظم، استقلال و حفظ اسلام گفتمان سنتی شیعی را در داخل به خطر انداخته بود - با اندیشه‌های نوین مطرح شده توسط گفتمان غربی - که خودش را خارج از فرهنگ بومی ایرانی و اسلامی در این روزگار به جامعه، علماء و مردم تحمیل کرده بود - اندیشه‌ای را پدید آورده که حاصل آن، تولد دو گفتمان جدید مشروطه خواهی بود. این دو، خصلتهایی از اسلام شیعی و گفتمان غربی را با خود به همراه داشتند. لذا فارغ از اختلافهای سطحی میان دو گفتمانی که در ظاهر آنها را در تقابل یکدیگر قرار می‌دهد، اگر با نگاهی کلان به آنها نظر بیفکیم - که قصد ما در این مقاله بوده است -، دیگر آنها را متعارض نمی‌یابیم. در واقع، ما آنها را هماهنگ و مطابق با «پارادایم امامت» خواهیم یافت، زیرا آنها با پذیرش قسمتهایی از مفاهیم و نهادهای گفتمان غربی، در یک جهت قرار می‌گیرند. علت التجای علماء به مفاهیم گفتمان غربی، آن بود که آنان در درون مفاهیم دینی بومی خود جایگزینی مناسب برای حکومت پادشاهی نمی‌یافتد. اگر هم حاکمیت فقهیان مطرح می‌شد، هنوز مبهم بود و آنقدر کامل نشده بود که از حوزه نظر پا را فراتر نهد و حاکمیت‌سیاسی را در اختیار گیرد. همچنین، فقهیان این دوران به دلیل شرایط اجتماعی، طرح آن را عملاً ناممکن می‌دانستند. در هر صورت، هنوز مدت زیادی می‌باشد سپری می‌شد و تجربه مشروطیت‌خود را نشان می‌داد، تا فردی همچون امام خمینی<sup>1</sup> از درون مفاهیم دینی، حکومت فقهیان را به عنوان جایگزین برای حکومت استبدادی پیشنهاد کند؛ کاری که خارج از محدوده زمانی این مقاله است و محققان علاقه‌مند به سیر تاریخ اندیشه شیعی، می‌توانند در جای خود آن را دنبال کنند. بنابراین، علماء هر دو گفتمان، شکل مطلق نظام مشروطه پیشنهادی گفتمان غربی را پذیرفتند، بلکه آن را از صافی اسلام شیعی گذرانند. و چون الگوی نظام مشروطه را نزدیک به الگوی سنتی مالوف پادشاهی می‌دانند، آن اصولی را از تمدن غربی گرفتند که فکر می‌کرند مغایرتی ذاتی با اسلام شیعی ندارد یا اصل آن از اسلام است. به عبارت دیگر، آنان اصول وارداتی را در درون دستگاه فکری شیعی خود باز تفسیر دینی کردن، آنها را مقید ساختند و نوعی مشروطه اسلامی شیعی پدید آورده‌اند که با شکل اولیه مشروطه غربی آن تفاوت بسیار داشت. به همین دلیل، این بحث از نگاه نظریه سیستمی نیز قابل طرح است، که با نگاه نگارنده در این مقاله تفاوت دارد. اما آنچه این دو را از یکدیگر جدا کرد، درجه تاثیرپذیری آنها از گفتمان غربی و میزان اعتماد آنها به مشروطه خواهان حاکم بود. گفتمان مشروطه مشروعه نفی استبداد را در قالب مشروطه خواهی، به صورتی می‌خواست که شریعت‌شیعی و جامعه متدينان را حفظ کند. و چون به مشروطه خواهان حاکم در تحقق این خواسته اطمینان نداشت، با آن از در مخالفت در آمد و حتی نماینده این گروه، شیخ فضل الله نوری، جان خود را در این راه از دست داد. بنابراین، اینان در پذیرش مفاهیم گفتمان غربی از خود وسوسی بیشتری نشان دادند و مفاهیم وارداتی غربی را بیشتر مقید کردند. به عبارتی، از تساهل کمتری برخوردار بودند؛ و گرنه نفس وجود نظام مشروطه، مجلس، قانون اساسی، آزادی و برابری را پذیرفته بودند. گفتمان علمای مشروطه‌خواه با نگرشی خوشبینانه به مشروطه خواهان، سعی داشت با تکیه بر عناصر عقل و اجتهاد شیعی و استفاده از متون قرآن و سنت در تطابق با مفاهیم و شرایط جدید آن، چهره‌ای از اسلام شیعی را دربرخورد با تمدن‌های دیگر نشان دهد که حکایت از تعقل، تطابق و تساهل مذهب شیعه می‌کرد، و آن را مخالف تمدن، علوم و نظامهای جدید نشان نمی‌داد. از این رو، این دسته از علماء تلاش کردند با استفاده از ابزارهای دینی، از دیدگاهی ضداستبدادی مفاهیم به عاریت گرفته شده از گفتمان غربی را در قالبی دینی توجیه کنند. حتی در این راه، غربیها را وامدار اسلام شیعی نشان دادند، و از علماء دین نیز به خاطر اینکه در مفاهیم دینی خود تعمق نکرده‌اند و از عنصر اجتهاد دینی در استنباط مفاهیم سیاسی و اجتماعی بهره نگرفته‌اند، بشدت انتقاد کردند. اما این دو چگونه با قبول حاکمیت جمعی مردم، بر مشکلات پارادایمی

نصب، و عصمت فایق آمدند؟ پاسخ این است که آنها با قرار دادن هیئتی به عنوان هیئت نظار - که در اصل دوم متمم قانون اساسی به تصویب رسید - مشکل را حل کردند، زیرا در این صورت رای مردم و نظر مشورتی مجلس در طول رای فقیه قرار می‌گرفت. یعنی، در صورتی رای مردم در مسائل عرفی به صورت قانون در می‌آمد، که آن پنج فقیه - که در حکم شورای نگهبان جمهوری اسلامی بودند- بر آن صحه می‌گذاشتند. اگر چه این اصل از جانب مشروطه‌خواهان حاکم اجرا نشد و به صورت اصل مسکوتی باقی ماند، اما از لحاظ پارادایمی مشکل را حل می‌کرد؛ زیرا حاکمیت نهایی، همان حاکمیت فردی فقیه بود. همچنین، با استفاده از حساس نبودن شیعه نسبت به شکل حکومت در زمان غیبت، حکومت مشروطه را - در صورتی که فقیه جایز می‌شمرد - مشروع قلمداد می‌کرد و مشکل غاصب بودن آن را نیز حل می‌نمود. اما همه این مسائل به نحو ثانوی و اضطرار و به دلیل دسترسی نداشتن به حکومت معصوم توجیه می‌شد، زیرا در صورت ظهور معصوم همان حاکمیت فردی معصوم منصب از جانب خداوند مقبول بود. ولی آنها در شرایط غیبت تن به حکومتی دادند که به منزله سایه‌ای از حکومت معصوم بود، و در آن به مردم کمتر ستم می‌شد. این امر در صورت تغییر شرایط، باز در چارچوب اصول ثابت‌شریعت و پارادایم قابل تغییر بود؛ همان‌گونه که در انقلاب اسلامی رخ داد و شکل حکومت جمهوری پذیرفته شد.

- 
1. آبرکراسی، نیکلاس، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه: حسین پویان، تهران: انتشارات چاپ‌بخش، 1367
  2. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج 1، تهران: پیام، 1355
  3. همو، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: سخن، 1340
  4. برنز، اریک، میشل فوكو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نسل قلم، 1373
  5. تبریزی، محمد حسین، «کشف المراد من المشروطة والاستبداد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
  6. ترکمان، محمد، رسائل و اعلامیه‌های مکتوب... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، 2 ج، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1363 و 1362
  7. تقوی اخوی، نصرالله، «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
  8. جعفریان، رسول، جنبش مشروطیت ایران، قم: توس، 1369
  9. خلخالی، عمادالعلماء، «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
  10. دارابی بروجردی کشفعی، سید جعفر، تحفة الملوك، تبریز: مطبعة دارالسلطنة، چاپ سنگی، 1373ق

11. دهخوارقانی، رضا، «رساله توضیح المرام»، به کوشش: غلامحسین زرگرانی‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
12. رضوانی، هما، لوایح آقا شیخ فضل الله نوری، تهران: نشر تاریخ ایران، 1363
13. زرگرانی‌نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
14. سیاح، محمدعلی، خاطرات سیاح و دوره خون و وحشت، به کوشش: حمید سیاح، تهران: امیرکبیر، 1356
15. طباطبائی نظام العلمای تبریزی، محمدرفیع، حقوق دول و ملل یا تحفه خاقانیه، تبریز: بی‌نا، 1312ق
16. عضدانلو، حمید، «درآمدی برگفتمان یا گفتمنان درباره گفتمنان»، اطلاعات سیاسی، شماره 7 و 8، سال دهم
17. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: امیرکبیر، خوارزمی، 1362
18. فیض کاشانی، محمد حسن، مفاتیح الشرائع، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، 1401ق
19. کاشانی، ملا عبدالرسول، «رساله انصافیه»، به کوشش: غلامحسین زرگرانی‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
20. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا
21. کسری، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر، ج 14، 1363
22. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الكافی، ج 1، تهران: دارالکتب الاسلامیة، 1388ق
23. کوهن، تامس.س.، ساخت انقلابهای علمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش، 1369
24. نراقی، احمد، ولایة الفقیة من عوائد الایام، تصحیح: یاسین موسوی، بی‌تا
24. محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی، تحقیق: شیخ محمد الحسون، ج 1، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، 1409ق
24. محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی، تحقیق: شیخ محمد الحسون، ج 1، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، 1409ق
25. محلاتی، محمد اسماعیل، «اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة»، به کوشش: غلامحسین زرگرانی‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374

25. محلاتی، محمد اسماعیل، «اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
26. مستشارالدوله، یک کلم، به کوشش: صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، 1363
26. مستشارالدوله، یک کلم، به کوشش: صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، 1363
27. مظفر، محمدرضا، اصول فقه
27. مظفر، محمدرضا، اصول فقه
28. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا
28. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا
29. میرزای قمی، نقد ملفوظه میرزا عبدالوهاب منشی الممالک، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی
29. میرزای قمی، نقد ملفوظه میرزا عبدالوهاب منشی الممالک، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی
30. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه: سیدمحمد طالقانی، تهران: شرکت‌سهامی انتشار، 1361
30. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه: سیدمحمد طالقانی، تهران: شرکت‌سهامی انتشار، 1361
31. نجفی اصفهانی، آقا نورالله، «مکالمات مقیم و مسافر»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
31. نجفی اصفهانی، آقا نورالله، «مکالمات مقیم و مسافر»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
31. نجفی اصفهانی، آقا نورالله، «مکالمات مقیم و مسافر»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
32. نجفی، محمدحسن، جواهرالكلام، ج 5، بيروت: دارالحياءالتراث العربي، 1400ق
32. نجفی، محمدحسن، جواهرالكلام، ج 5، بيروت: دارالحياءالتراث العربي، 1400ق

33. نجفی مرندی، ابوالحسن، «رساله دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
33. نجفی مرندی، ابوالحسن، «رساله دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
5. تبریزی، محمد حسین، «کشف المراد من المشروطة والاستبداد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
6. ترکمان، محمد، رسائل و اعلامیه‌های مکتوب... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، 2ج، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1363 و 1362
3. همو، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: سخن، 1340
4. برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نسل قلم، 1373
28. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا
19. کاشانی، ملا عبدالرسول، «رساله انصافیه»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت ، تهران: کویر، 1374
20. کاشانی، ملا عبدالرسول، «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائد»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
12. رضوانی، هما، لواح آقا شیخ فضل الله نوری ، تهران: نشر تاریخ ایران، 1363
17. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: امیرکبیر، خوارزمی، 1362
18. فیض کاشانی، محمد حسن، مفاتیح الشرائع، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مجمع الذخائر الاسلامية، 1401ق
2. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج1، تهران: پیام، 1355
8. جعفریان، رسول، جنبش مشروطیت ایران، قم: توس، 1369
11. دهخوارقانی، رضا، «رساله توضیح المرام»، به کوشش: غلامحسین زرگرای‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374

7. تقوی اخوی، نصرالله، «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
25. محلاتی، محمد اسماعیل، «اللئالی المربوطة فى وجوب المشروطة»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
24. محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی، تحقیق: شیخ محمد الحسون، ج1، قم: مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، 1409ق
23. کوهن، تامس.س.، ساخت انقلابهای علمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش، 1369
23. کوهن، تامس.س.، ساخت انقلابهای علمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش، 1369
26. مستشارالدوله، یک کلم، به کوشش: صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، 1363
33. نجفی مرندی، ابوالحسن، «رساله دلائل براهین الفرقان فى بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، 1374
24. نراقی، احمد، ولایة الفقیة من عوائد الایام، تصحیح: یاسین موسوی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی‌تا