

«نظریه های دولت» بر بنیاد «گفتمان ثابت سیاسی شیعه»

در اندیشه سیاسی «مرحوم محلاتی، نائینی و حاج آقا نورالله اصفهانی»

ذیح الله نعیمان

مجله آموزه ، شماره 3 ، پائیز 83

در اندیشه سیاسی شیعه، همواره گفتمان سیاسی ثابتی بر اساس اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی» و اصل «لزوم ایفای مسؤولیت دینی» وجود داشته است. این گفتمان ثابت، در حالات گوناگون، پاسخ دهنده مقتضیات جدید برای نظام سازی و تصمیم سازی بوده و نظریه های دولت را بر اساس گفتمان سیاسی و ثابت شیعه، به صورت قدر مقدورهای گوناگون ترسیم کرده است. مقاله حاضر فقط به بررسی اصل لزوم تأمین مشروعیت معطوف به نظام سازی و تصمیم سازی می پردازد.

درآمد

اهمیت بررسی اندیشه های سیاسی عالمان مربوط به عصر مشروطه و ریشه های دینی آن، امری نیست که ضرورتش بر کسی پنهان باشد. در فضای فکری انقلاب اسلامی، اندیشه های مرحوم نائینی (1355.1273ق) بیش از عالمان مشروطه خواه دیگر مورد توجه قرار گرفته است؛ ما عالمان مشروطه خواه دیگری مانند حاج آقا نورالله اصفهانی (1346.1278ق) نیز بوده اند که در همان عصر مشروطه جایگاه و تأثیر عملی (و چه بسا نظری) بیش تری در سطح ایران داشته اند؛ همان گونه که گذشته از هم سطح بودن مقام علمی، کسی مانند مرحوم محمد اسماعیل محلاتی (1343.1269ق) - دست کم با توجه به سبقت نگارش رساله وی بر نوشتار مرحوم نائینی - نمی تواند نادیده گرفته شود. یادآور می شود که حاج آقا نورالله و مرحوم محلاتی نیز، همانند مرحوم نائینی در زمره افراد پیشنهادی از طرف مراجع نجف در جایگاه و مقام فقیهان ناظر بر قانون گذاری در مجلس دوم بوده اند. نوشتار حاضر به بررسی مقایسه‌وار مسأله «پیوند مشروعیت با نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی»، از نگاه این سه بزرگوار می پردازد و ترتیب ذکر دیدگاه ایشان، به لحاظ ترتیب نگارش این سه رساله خواهد بود.

دو ساحت و مرحله در تأملات سیاسی

برای فهم فضای حاکم بر عصر مشروطه و کیفیت نگارش رساله های افرادی مانند مرحوم نائینی، حاج آقا نورالله و محلاتی ناگزیریم به بررسی مؤلفه هایی پردازیم که بستر اندیشه چنین فرزاندگانی را بهتر می شناسانند؛ از این روی، بحث را در دو مرحله - که خود دو ساحت جداگانه اند - مطرح می کنیم: در یک مرحله، به دنبال استخراج بنیادهای پر تأثیر در فهم «اندیشه سیاسی دینی» این شخصیت های سترگ خواهیم بود، و در مرحله دیگر، به کاوش در اندیشه ها و مؤلفه های معطوف به «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» می پردازیم که در دو جنبه «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مطرح خواهند بود.

بدیختانه برخی در مقام بررسی باورهای عالمان گذشته و حال، میان این دو ساحت تفکیک نکرده و مواضع عملی ایشان را که بیش تر با اوضاع زمانی دوران های گوناگون متناسب بوده، «اندیشه سیاسی دینی» آنان پنداشته اند و بر این اساس، به بسیاری از عالمان مانند میرزای شیرازی، شیخ فضل الله نوری و...، اموری چون «به رسمیت شناختن سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات» و اعتقاد به انحصار وظیفه عالمان در «امور شرعی» از قبیل داوری و اجرای حدود و امور حسبیه (با تفسیر محدودی از آن) نسبت داده شده است.¹

غفلت از آموزه شایع، ارتکازی و فقیهانه «لزوم برخورداری از مشروعیت دینی در تصرفات حکومتی» یا تغافل از آن، چنین نتیجه ای را به دنبال داشته است که برخی نویسندگان بپندارند «آن چه به شکل سنتی تا اوایل قرن سیزدهم به عنوان ولایت فقیه در فقه شیعه مطرح بوده، هرگز به معنای نظریه دولت

و نگرش به امر حکومت و سیاست نبوده است.² روشن است که این عالمان به سبب عدم تمکن عملی برای تأسیس دولت اسلامی، در برخی موارد با به کار بردن راهکار «اذن فقیه» به تحدید قدرت سلاطین و هدایت آن‌ها دست یازیده‌اند و در مقام حمایت یا اصلاح «نظام درجه دو» بی‌متناسب با زمان خویش بوده‌اند یا آن‌ها که اوضاع را برای مخالفت عملی مؤثر مناسب ندیده‌اند، نه آن‌ها که درصدد «به رسمیت شناختن سلطنت مسلمانان ذی شوکت در عرفیات» به گونه «درجه اول و اصیل» بوده باشند. به رسمیت شناختن حکومت این سلاطین - به معنای مشروع دانستن اصیل آن‌ها - امری نیست که مورد موافقت مکتب تشیع و عالمان آن قرار گرفته باشد؛ به عبارت دیگر، این گونه نیست که اعتقاد به عدم مشروعیت ذاتی حکومت سلاطین، به برخی اندیشهورزان منحصر باشد و اندیشهورانی چون علامه مجلسی، سید کیشفی، میرزای شیرازی، شیخ فضل‌الله نوری و مرحوم عبدالکریم حائری به گونه ای ضمنی³ به این امر متهم شوند که حکومت سلاطین را (به صورت اصیل و شناسایی درجه اول) مشروع و بی‌نیاز از تأمین مشروعیت الهی از طریق اذن فقیه می‌دانسته‌اند.⁴

با این توضیح بر آن هستیم تا میان اصول ارزشی که حکومت آرمانی اسلام را ترسیم می‌کند و اصول ویژه‌ای که مقتضی پیوند اندیشه با عمل سازگار با وضع زمانه است، تفاوت نهیم. اصول و مؤلفه‌های معطوف به ساخت «نظام سازی» اموری‌اند که فیلسوف سیاسی، در جهت عملی کردن اصول بنیادین مورد نظر خود به کار می‌گیرد و ممکن است هر یک از آن‌ها در بستر زمانی خاصی طرح شوند و در زمان دیگر، تغییر یابند؛ هر چند باید نزدیک‌ترین گونه قدر مقدور، برای عملی کردن اصول بنیادین اندیشه سیاسی دینی باشند.

هدف از بحث حاضر، پرداختن به زیر ساخت‌های فکری معطوف به «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» است. در این فضا، مؤلفه «تصمیم سازی» اشاره به پیوند مستمر مؤلفه‌های فکری با ساخت عمل سیاسی است. به تعبیر دیگر، نهادینه شدن نظام سیاسی در حوزه عمل را بیان کند و بحثی که درباره آن ارائه خواهیم کرد، بحث جدایی نیست و در قالب اصول و مؤلفه‌های نظام سازی پوشش داده خواهد شد؛ اما تأکید بر آن از این روی است که اصول و مؤلفه‌های مورد نظر در بحث عالمانی چون مرحوم نائینی، حاج آقا نورالله و محلاتی به این بخش نیز ناظر است.

بر اساس آن چه روشن شد، شاید بتوان این تفاوت را میان مرحله «اندیشه سیاسی دینی» و «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» پذیرفت که در تأمل نوع دوم، عناصر پیشنهادی از جانب یک نفر، بیش تر به اوضاع حاضر نگاه دارند و لزوماً تطابق کامل با آرمان‌های فرد نخواهند داشت؛ بلکه متناسب‌ترین و نزدیک‌ترین شکل تطبیق آرمان‌ها با وضع موجود است؛ حال آن‌که در تأملات مربوط به «اندیشه سیاسی دینی» بیش از آن که حکایت‌کننده نظام متناسب با وضعیت حاکم باشد، بیان‌کننده آرمان‌ها، ارزش‌ها، معیارها و اصول بنیادینی است که یک صاحب نظر به دنبال آن‌هاست و ثبات خاصی دارد. ناگفته پیداست که در برخی تعابیر ممکن است مثلاً نظام سیاسی به معنایی به کار گرفته شود که به معنای مورد نظر از اصطلاح اندیشه سیاسی نزدیک باشد؛ چنان‌که وقتی می‌گوییم نظام سیاسی اسلام، در واقع بیان‌کننده نظام برآمده از اندیشه سیاسی اسلام است و از جهت معنایی با آن نزدیکی خاصی دارد. به هر حال، در بحث حاضر کاربرد پیشین مورد نظر است.

این مرحله از تأملات، ما را به بنیاد گفتمان ثابتی در اندیشه سیاسی شیعه راهنمایی می‌کند که بر اساس تأمین مشروعیت دینی برای دولت‌ها شکل گرفته است؛ همان‌گونه که روشن خواهد شد، تغییر اقتضات زمانی و مکانی که رقم‌زننده تغییراتی در نظریه پردازی‌های متناسب با زمان است، نمی‌تواند تغییر دهنده ثابت گفتمان شیعه باشد و حد اکثر آن‌ها خرد گفتمان‌هایی در قالب گفتمان ثابت و کلانی به شمار می‌رود که تفکیک‌کننده مرز شیعه‌گری از گفتمان مقابل آن در اندیشه مسلمانان است؛ البته ورود اندیشه‌های سکولار به حوزه فکری برخی مسلمانان نیز، به معنای تغییر گفتمان شیعه نخواهد بود؛ بلکه به معنای خروج آنان از پیش فرض‌های گفتمان ثابت شیعی اسلامی است.

به هر حال، در سیاحت «اندیشه سیاسی دینی» دو مؤلفه و اصل بنیادین ذیل را در اندیشه‌های کسانی چون مرحوم محلاتی، حاج آقا نورالله و نائینی می‌بینیم که به صورت‌های گوناگون تجلی یافته‌اند:

أ) اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی»؛

ب) اصل «لزوم ایفای مسؤولیت».

در مقاله حاضر فقط به ابعاد اصل نخست خواهیم پرداخت.

أ) اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی» در «اندیشه سیاسی دینی»

برای آشنایان با گرایش های کلامی در جهان اسلام روشن بوده که تصدّی حکومت به وسیله غیر فقیه در اندیشه شیعی، مورد پذیرش عالمان این مکتب نبوده است.⁵ این امر فقط به صورت مسأله فقهی مد نظر قرار نگرفته؛ بلکه مسأله ای کلامی و مرز تشیع و تسنن بوده است. در این چارچوب، هر نوع همکاری با چنین حکومت هایی، اگر توجیهی منطقی و شرعی نداشته باشد، اعانت بر ظلم و حرام شمرده می شود. وارد شدن در سازمان اداری این حکومت ها و تصدّی امور از طرف حاکمان جور بر اساس مبانی دینی حرمت دارد؛⁶ خواه این تصدّی برای انجام اعمال خلاف و حرام یا ولایت بر امور مباح و حلال یا ولایت بر مجموعه ای از هر دو نوع مذکور باشد؛ همان گونه که روایات متعددی بر این امر دلالت دارد و عالمان شیعه در کتاب های مربوط به شرح آن ها همّت گمارده اند؛⁷ البته بر اساس روایات بسیاری نیز ورود به دستگاه حاکمان جور، در برخی موارد ویژه، جایز و حتی دارای پاداش الهی بسیار بزرگ دانسته شده است؛ البته در این موارد شرط است که انگیزه خدمت به مؤمنان در کار باشد و عنوان همکاری با دستگاه صدق نکند یا آن که در تراجم دو عنوان مذکور، عنوان خدمت، اولویت داشته باشد.

دهت های حرمت تصدّی در حاکمیت اغتصابی

به این نکته می توان توجه کرد که آن چه دارای عنوان مناصب حکومتی و اعمال حکومتی و مانند آن است، به دو اعتبار حرمت دارد: از یک سو، حرمت مذکور از جهت تصدّی عدوانی و ستم گرانه در حقوق دم است، و جهت دیگری که اهمیت بیش تری دارد، حرمت ذاتی تصدّی یاد شده است که تصدّی بی ذن شارع مقدس شمرده می شود. در این میان، آن چه از حیث مفهوم از مناصب و شؤون حاکمیت و سلطه شناخته نمی شود، فقط به یک عنوان حرام است، و آن ورود در سازمان سلاطین جور می باشد. این وحدت عنوان وقتی است که عناوین دیگری مانند اعانت بر ظلم و تقویت ظالمان و مانند آن بر عمل شخص صدق نکند.

وجه به عناوین گوناگونی که مستلزم احکام شرعی متفاوت درباره یک عمل در ظاهر یکسان است، اهمیت فراوانی دارد؛ چنان که حتی موارد خاصی که وارد شدن در سازمان حکومت های غاصب و جائر به عناوین ثانوی تجویز شده است، در مراتب گوناگونی از احکام مباح، مکروه، مستحب و واجب تقسیم شده اند.⁸ بی توجهی به این گونه عنوان های مختلف می تواند مانع رسیدن به تحلیل درستی درباره مواضع و رفتارهای متفاوتی باشد که گاه عالمان شیعه طی قرون گوناگون در برابر حکومت ها اتخاذ کرده اند.

1. دیدگاه مرحوم محلاتی

مرحوم محلاتی بر اساس اندیشه بنیادین اسلامی بر این باور است که حکومت باید «مشروعیت الهی» داشته باشد؛ حتی این امر به حکومت مسلمانان اختصاص ندارد و حکومت غیرمسلمانان را نیز شامل می شود:

سلطنتی که در ایران جاری و معمول است و هکذا آن چه که در ممالک کفریه دایر است، هر دوی آن ها از اقسام سلطنت جور است و دولت آن ها، دولت ظالمه است و استیلائی آن ها بر مردم - چه بر کفار و چه بر مسلمین - استیلا به غیر حق است و به حکم شریعت مقدسه سلامیه حرام و غصب است؛ ولی کیفیت ظلم ظالمه مسلمین با کیفیت جور جائرین کفار

مختلف است.⁹

ناسودمندی خواست مردم در مشروعیت یابی

مرحوم محلاتی چنین اعتقاد دارد که اصل «تأمین مشروعیت الهی» آموزه ای از مؤلفه های بنیادین در «اندیشه سیاسی» اسلامی و بویژه در مکتب تشیع و پیش فرض بنیادینی است که باید در فلسفه سیاسی لحاظ شود و تا حد امکان، به آن نزدیک شد. در این جهت این نکته مورد تأیید اوست که:

پس مدار حق بودن سلطنت و وجوب اطاعت او، بر آن است که به خدا برگردد و به تعیین او باشد، ولو بالواسطه، و اگر که نشد، مشروطه بودن یا به اذن و اجازه مردم شدن موجب تقیّت او نشود، مگر به مذهب اهل سنت و جماعتی که اختیار نسبت سلطان را به خلق ایکال کنند؛ اما به مذهب شیعه که خلق را در تعیین امام اختیاری نباشد، رضای مخلوق به سلطنتی، موجب حقیت او نشود، مادام که از جانب خدا نباشد.¹⁰

بی از این مطلب گریزان است که فرجام و کارکرد مشروطه، همانند مشروعیت دهی اهل تسنن به سلطنت («رضای مخلوق به سلطنتی» و این راه که «اختیار نسبت سلطان را به خلق ایکال کنند») شود. بنابراین، مشروعیت را برآمده از رأی ملت نمی داند.

محلاتی در پاسخ به اشکال مذکور، این نکته را یادآوری می کند که اصلاً موضوع بحث چیز دیگری است و اگر چنین فرضی مورد بحث بود، اشکال وارد بود:

گر بالفرض از طرف پادشاه از علما سؤال می شد که سلطنت من بر حق است یا باطل و آن ها در جواب می گفتند که اگر از روی اجبار و غلبه بر رعیت است، باطل، و اگر به رضا و رغبت ن هاست، چنان چه در مشروطه باید باشد - حق خواهد بود، در این صورت تو را می رسید که از طرف آذربایجان قد مردانگی علم کنی و فریاد برکشی که این فتوا بر طبق قواعد مذهب عامه است نه مذهب شیعه؛ و لکن نه کسی همچو سؤالی کرده و نه کسی همچو جوابی داده و زمینه مطلب که موقع جواب و سؤال شده، به شکل دیگری است و آن، آن است که است مملکت ما از دامن سلطنت حقه الهیه بالفعل کوتاه است و سلطنت جائره در این مملکت دایر است و آن که متصدی و مباشر آن است، هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد... و از این جا معلوم شد که حکم علما که رشته آن به رشته حکم محکم ولی عصر - عجل الله فرجه الشریف و فرجنا بفرجه بسته - از روی موازین صحیحه مذهب جعفری است، نه از روی اصول و قواعد مذهب عامه.¹¹

خلاصه آن که می بینیم مرحوم محلاتی، تأمین مشروعیت الهی را برای حکومت، امری ضرور می شمرد؛ برخلاف دیدگاه اهل تسنن، حکومت برآمده از خواست مردم را دارای مشروعیت الهی نمی داند.

2. دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی بر اساس اندیشه سیاسی خویش که از اندیشه فقهی کلامی او برآمده است، نظامی آرمانی در ذهن دارد که با مؤلفه های این اندیشه است؛ اما نظامی را نیز طراحی می کند که با شرایط حاکم بر عصر مشروطه نیز متناسب باشد. در هر صورت، وی حکومت را نیازمند اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» می داند.

ناسودمندی خواست مردم در مشروعیت یابی

مرحوم نائینی در تکاپوست تا راه مشروعیت یابی حکومت را تبیین کند و در وضع زمانی خویش راهکار مناسبی برای اجرای اصل «زوم تأمین مشروعیت تصرّف» ارائه دهد. وی سه نوع غصب را در نظام حاکم

در زمان خویش می بیند: «اغتصاب ردای کبریایی - عجز اسمه - و ظلم به ساحت اقدس احدیت»، «اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت صلوات الله علیه» و «اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد» و بر اساس اصل لزوم تأمین مشروعیت تصرف که با طرح سه مقدمه به اثبات آن می پردازد، بر آن است که:

مجال شبهه و تشکیک در وجوب تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه اولی به نحوه ثانیه با عدم معذوریت از بد از آن باقی نخواهد بود¹².

مهم ترین و مبنایی ترین مباحث مربوط به اصل حاضر را باید در قسمتی پی گرفت که به انواع غصب و حکومت های نامشروع اختصاص دارد. بی تصرف غیر فقیه را در امور حکومتی بدون اذن فقیه برنمی تابد و در این میان، فرقی میان حالتی که حاکم دارای پشتوانه مردمی است و حالتی که در آن از این پشتوانه بهره ای نباشد، نمی گذارد:

صرفات نحوه ثانیه، همان تصرفات ولایتیه است که ولایت در آن ها - چنان چه بیان نمودیم - برای اهلیت ثابت و با عدم اهلیت متصدی هم از قبیل مداخله غیر متولی شرعی است در امر موقوفه که به نظارت از حیف و میل صیانت شود و با صدور اذن عمن له ولایة الاذن لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد.¹³

اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» در اندیشه مرحوم نائینی، چنان ریشه دار است که سکوت از لزوم ریشه کن کردن حکومت های غاصب در ادیان پیش از اسلام را هم برنمی تابد:

چون که دانستی قهر و تسخیر رقاب ملت در تحت تحکّمات خودسرانه، علاوه بر آن که از شنع انجای ظلم و طغیان و علو در ارض و اغتصاب ردای کبریایی و با اهم مقاصد انبیا(علیهم السلام) هم منافی است، پس اهمال و سکوت از قلع چنین شجره خبیثه در هیچ يك از ادیان سابقه هم اصلاً محتمل نخواهد بود.¹⁴

بر بینش اسلام، وظیفه نظارت مردم که به مثابه حقی برای آنان مقرر شده است، جایگاه ویژه ای دارد. این وظیفه حق گونه، از دیدگاه مرحوم نائینی، در نظام استبدادی قابل تحقق نیست و فقط در «نظام ولایتی» مورد نظر مرحوم نائینی امکان حصول آن وجود دارد و بر این اساس مردم می توانند حکومت را در عدم انجام وظیفه خود مورد مؤاخذه قرار دهند:

تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت رادات شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت. ملتی را که منتعم به این نعمت و دارای چنین سلطنت باشند، محتسبین و اباء و احرار و احیا خوانند.¹⁵

از سوی دیگر، مرحوم نائینی مشارکت سیاسی مردم را عنصری مشروعیت بخش برای حکومت نمی داند و این تصویر را امری مبتنی بر باور اهل تسنن می شمرد:

شروعیت نظارت هیأت 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 دیگری نخواهد بود؛ اما بنا بر اصول ما طایفه امامیه... این گونه امور نوعیه و سیاست امور ممت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می دانیم.¹⁶

3. دیدگاه حاج آقا نورالله

حاج آقا نورالله همانند دیگر اندیشموران فرزانه شیعه، اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» را در مرحله «اندیشه سیاسی دینی» بنیادگفتمان سیاسی شیعه می‌داند. همان گونه که اصل «لزوم ایفای مسؤلیت» را دیگر مؤلفه مهم در این مرحله می‌شناسد.

مورد نخست، روشن است که مشروعیت در قانون گذاری، متغیر ع بر مشروعیت در تصرف است و عدم شناسایی دولت های غاصب در مذهب شیعه، عیدم مشروعیت قوانین این دولت ها را نیز در پی دارد. شایان ذکر است که بحث مستقل درباره مشروعیت در قانون گذاری، متناسب با رویکرد ایجابی است که در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مورد توجه قرار خواهد گرفت.

آموزه سلطنت حقه انحصاری، در برابر راهکار شناسایی دولت غاصب

مرحوم حاج آقا نورالله به اندازه ای به اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» به صورت بنیادگفتمان سیاسی شیعی اعتقاد دارد که در برابر شناسایی دولت زمان خویش، به گونه ای مطلق، منکر امکان مشروعیت یابی سلطنت در عصر غیبت می‌شود.

سلطنت، از دیدگاه حاج آقا نورالله نمی‌تواند آن گونه که شایسته است در تمام ابعادش مشروعیت یابد و این امر فقط به زمان امام عصر(علیه السلام) منحصر است:

سلطنت حقه که به تمام خصوصیات مشروع باشد، غیر از زمان ظهور حضرت امام عصر - عجل الله تعالی فرجه - امکان ندارد. و لهذا [مستبدان به ظاهر مشروع خواه] این را عنوان نمودند که مشروطه را به این عنوان ببرند و مشروعیت 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. 17

این عبارات، این پرسش را برای خواننده پدید می‌آورد که آیا به هیچ وجه نمی‌توان در عصر غیبت، نظامی مشروع داشت، و آیا نظامی که اذن نواب عام را داشته باشد، نمی‌تواند چنین مشروعیتی را دارا باشد؟

ظاهر چنین سخنی گویای آن است که وی (به علت عدم شایستگی حاکمان زمان خویش) حتی راهکار «اذن فقیه» را نیز برای مشروعیت یابی سلطنت مفید نمی‌دانسته است، برخلاف کسانی مانند مرحوم نائینی، محلاتی و... که در صدد مشروعیت یابی برای سلطنت نیز بوده و راهکار اذن فقیه را مفید ارزیابی کرده است.

گر فقط به ظاهر این عبارات توجه کنیم، ممکن است چنین برداشتی بیابیم؛ اما اگر توجه کنیم که سخنان وی به وضعی ویژه و اشخاص خاصی ناظر است که در عالم خارج وجود داشته، شاید برداشت ما تغییر یابد. موضع وی ضد کسانی است که مقابل مشروطه ایستاده، آن را برنمی‌تابند و در نظر او به دنبال مشروع ساختن سلطنت هستند و از سوی دیگر، تصریح می‌کند که حکومت سلطان حاضر را نمی‌توان دارای مشروعیت دانست یا آن که به وی مشروعیت بخشید؛ بنابراین، ممکن است به این نتیجه برسیم که او نفیاً یا اثباتاً در مورد کارایی اذن فقیه سخنی نگفته است؛ چرا که «سلطنت حالیه» را دارای شرایطی نمی‌دانسته که بتوان به او اذن داد، نه آن که اساساً کارآمدی اذن فقیه را برای مشروعیت دهی به حکومت نمی‌پذیرد.

نکته ای که می‌تواند مؤید این مطلب باشد، این است که اگر چنین راهکاری را نمی‌پذیرد، بر چه اساسی نمایندگی وکیلان مجلس را توجیه شرعی می‌کند. آیا نمایندگی آنان جزئی از مداخله های حکومتی و سلطنتی نیست؟ بنابراین، همان گونه که تصریح می‌کند، «اصل سلطنت حق به تمام خصوصیات» مختص به زمان ظهور است و فرض حکومتی که درجه پایین تری از مشروعیت را داشته باشد، قابل پذیرش خواهد بود و جناب حاج آقا نورالله به سبب عدم دستیابی عملی به این نظام، از آن سخنی نیاورده اند و موضوع بحث در زمان او (در برداشت وی) مشروعیت یابی «سلطنت حالیه» بوده است، نه

ن که به نحو کلی بخواهد کیفیت مشروعیت یابی حکومت ها را تبیین کند.

حاج آقا نورالله حتماً از حمایت امثال مرحوم سید کاظم یزدی و شیخ فضل الله از محمدعلی شاه که مقتضی تکیه بر نوعی مشروعیت است (اگر نگویم اذنی به او نداده و به سبب مصالح جهان اسلام از او حمایت کرده است) آگاهی داشته و مصادیق جزئی تر و سطحی از تعامل علما با حکومت ها در ذهن مرحوم حاج آقا نورالله بوده است که تا اندازه ای متضمن شناسایی آن ها - هر چند به صورت شناسایی درجه دو - می باشد؛ مواردی مانند قبول مبالغی به صورت اجاره بیوتات سلطنتی به وسیله امثال مرحوم ممقانی و آیت الله سید کاظم یزدی از شاهان قاجار.

عدم شناسایی سلطنت، عدم حصول شرایط برای اذن فقیه

حاج آقا نورالله در مقام «نظام سازی» ناگزیر است تا الگوی مشروعه خواهان را نیز از دیدگاه خویش ارزیابی کند. وی در این جهت کیفیت و امکان مشروعه شدن «سلطنت مشروطه» را بررسی می کند و اعلام می دارد که در شرایط زمان او، لباس مشروعیت فقط می تواند بر قامت قوانین مجلس (البته قوانینی که مطابق با اصول شریعت باشد) پوشانده شود و سلطنت نمی تواند چنین لباسی بیوشد و سلطنت را نمی توان مشروع شمرد؛ بلکه منظور از مطابقت مشروطه با اسلام، فقط مطابقت قوانین تصویبی مجلس با اسلام است.

بر این اساس، حاج آقا نورالله به گونه ای ظریف، اصل سلطنت را از ریشه منافی شرع و شریعت معرفی می کند و از سوی دیگر، هر چند ویژگی ها و قالبی خارجی را برای حکومت نمونه اسلامی در زمان بعیت ترسیم نکرده و حتی درباره امکان تشکیل آن نیز سخنی ندارد، همین قدر می پذیرد که مشروطیت سلطنت، در زمان فعلی بهترین شیوه ای است که می تواند تا حدودی به احکام اسلام قابلیت اجرا بخشد یا دست کم بیش تر آن ها را احیا کند:

مطالب دولت پادشاهی، پادشاهی حالیه است. آیا ممکن است اصل پادشاهی این پادشاه را مشروع کرد؟ تا چه رسد به سایر چیزها از گمرک و مالیات و چیزهای دیگر. ... آیا کسی که دولت مشروطه را مشروعه می کند، آیا تغییری در پادشاه و پادشاهی فعلیه خواهد داد یا خیر؟¹⁸

حاج آقا نورالله، گذشته از آن که با بحثی تاریخی به ابطال حکومت استبدادی می پردازد و مشروط بودن حکومت به قوانین اسلامی را یادآور می شود، توجیه قانونی و شاید هم شرعی قدرت مطلقه سلطان را مورد تردید قرار می دهد و با شعار مشهور «چه فرمان یزدان، چه فرمان شاه»¹⁹ به ستیز برمی خیزد.

حاج آقا نورالله اصفهانی (در کتاب مکالمات مقیم و مسافر²⁰) در این جهت، در مقام و مرحله «نظام سازی»، بنیاد سلطنت را نمی پسندد و آن را (دست کم سلطان زمان خویش را به علت نبود شرایط لازم در وی) مشروعیت پذیر نمی یابد. وی بر عکس کسانی که راهبرد اذن فقیه را بستر شناسایی حکومت می دانند، تمایلی به طرح آن ندارد؛ پس باید توجیهی برای آن یافت.

عدم طرح این راهبرد، در توجه ابتدایی می تواند در دو قالب تحلیل شود: يك احتمال - همان گونه که ظاهر برخی عبارت های رساله «مکالمات مقیم و مسافر» آن را به ذهن می آورد - این است که وی اصلاً امکان شناسایی و مشروعیت یابی هیچ حکومتی را در زمان بعیت نمی پذیرد. احتمال دیگر نیز آن است که به علت اعتقاد او به عدم تحقق شرایط و ویژگی هایی که برای اعطای اذن از سوی فقیهان به حاکمان لازم است، چنین شیوه ای پیش گرفته که شناسایی «پادشاهی حالیه»، «پادشاهی این پادشاه» و «پادشاهی فعلیه» را ناممکن اعلام کرده است و قیود مذکور در بیان او، مؤید صریحی برای احتمال دوم است.

(ب) تجلی «مشروعیت دینی» در ساحت «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی»

«نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مرحله ای از تأملات سیاسی است که بر اساس آن می توان اندیشه ها و مؤلفه های بنیادین سیاسی دینی را متناسب با وضع زمان قالب بندی کرد. بر این اساس، لازم است برای «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مؤلفه ها و اصول فرعی متناسب با دو اصل «لزوم تأمین مشروعیت» و «لزوم ایفای مسؤولیت» را به طور جداگانه مورد توجه قرار داد و به میراث فلسفه سیاسی بزرگ مردان دین در عصر مشروطه در قالب آن ها توجه کرد.

در این بخش، به اصول فرعی مربوط به اصل «لزوم تأمین مشروعیت» می پردازیم. این اصول فرعی عبارتند از:

1. اصل «صحیح فعال مشروعیت تصرف»؛

2. اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری».

1.1. تصحیح مشروعیت تصرف

اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» دو بُعد دارد: کی، تأمین مشروعیت تصرف ها و به دست گرفتن زمام تمام یا بخشی از امور حکومتی، و دیگری، تأمین مشروعیت ضوابط و دستورالعمل های مورد عمل در یک نظام. از سوی دیگر، هنگامی که اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مورد توجه قرار می گیرد، باید هم حالتی رسمی بیابد و هم به گونه ای مورد توجه قرار گیرد که نهادینه و پاینده شود تا یک نظام بتواند در دو بُعد یاد شده، مشروعیت بالفعل یافته، استمرار داشته باشد. بر این اساس، هر دو اصل حاضر مورد نیاز خواهند بود که در این قسمت، به اصل اول خواهیم پرداخت و راهبردی را که در عصر مشروطه مورد بهره برداری قرار گرفت، تبیین خواهیم کرد.

1.1.1. راهبرد «دولت در دولت»

راهبرد عملی عالمان شیعه در دوره توانایی و ضعف نسبی نوآب عام، همانند دیگر عالمان شیعه، راهبرد «دولت در دولت» است. از عصر امامان (علیهم السلام) نوعی سیاست «دولت در دولت» در درجه های گوناگون، راهبرد عملی شیعه تلقی می شود. بر اساس این راهبرد، بزرگان شیعه، همواره کوشیده اند سطح ممکن از امور را در اختیار داشته باشند. 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 نوآب عام بوده ترسیم می کند.

نهضت مشروطه خواهی، بستری را ایجاد کرد که (به رغم وجود چالش های تحمیلی از سوی روشن فکران غرب زده و ضد دین و دولت های بیگانه) بتوان از راهبرد «دولت در دولت» گذشت و به راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» ارتقا یافت.

1.1.2. راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت»

راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» به معنای «قلیل سلطنت به قوه مجریه» بود. از دیدگاه بسیاری از عالمان، بسترسازی عملی برای تحقق چنین راهبردی، از طریق هدایت نهادینه نهاد قانون گذاری انجام می گرفت و نقطه ثقل طرح مشروطه مشروعه، در اندیشه شیخ فضل الله نیز همین بود.

در غرب نو، فروکاهش الگوی «حکومت پادشاه» به «سلطنت پادشاه و عدم مسؤولیت او» و «حکومت دولت و مسؤولیت آن»، یکی از دستاوردهای سیاسی دوران معاصر در مغرب زمین است.

در مقایسه با فضای فلسفه سیاسی و سیاست عملی غربی ها، عالمان مشروطه خواه و مشروعه خواه نیز که هر یک به نوعی نظام سلطنت مشروطه را می پذیرفته اند، به دنبال فروکاهش حکومت به سلطنت بوده اند؛ با این تفاوت که آنان سطحی از حاکمیت الهی (سطح عملی و ممکن) را به صورت

جایگزین حاکمیت پادشاهی پیشین مطرح می کرده اند و دخالت مردم در نظام جدید نیز با ارتقای حاکمیت الهی در نظام سیاسی و افزایش سطح مشروعیت، منافاتی نداشته است. این زاویه دید باعث می شود تفاوت بنیادین رهیافت جناح دین گرا در عصر مشروطه، با رهیافت های سکولارمنش روشن شود.

این رهیافت دو جنبه دارد: یکی، محدود کردن اختیارات سلطنت است. این رهیافت به جای عزل پادشاه و تعیین جایگزین مشروع برای او - که عملاً ناممکن بود - مورد لحاظ قرار گرفت و رهیافتی مانند اعطای اذن فقیه به کارگزاران که از کسانی مانند مرحوم نائینی تصریح شد، برای شخص شاه به کار گرفته نشد و سرانجام به عزل محمدعلی شاه انجامید. بعد دیگر رهیافت دین گرایان مشروطه خواه، قانون گذاری شریعت گرا بود. در دیدگاه عالمان شیعه، 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 پژه با تعبیه اصل نظارت فقیهان بر مصوبات مجلس، سلطان را به قوه مجریه احکام اسلامی و بازوی جرایمی عالمان تنزل دهد. این امر نباید به معنای پذیرش سلطنت یا مشروعیت سلطنت در دیدگاه آنان تفسیر شود.

1.3. راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت»

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. مرحوم لاری در فصل سوم از رساله «قانون مشروطه مشروعه»²¹، ترسیمی زیبا و ویژه از مشروطه مشروعه دارد که در رأس مجلس آن، فقیه قرار دارد و وظیفه مجلس ارائه مشورت به اوست²²؛ ما هنگامی که مرحوم سید عبدالحسین لاری در بستر اجتماعی سیاسی حاکم مشاهده کرد که راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت» نمی تواند اجرا شود، به راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» در قالب نظام مشروطه اکتفا نمود؛ یعنی به رغم حفظ ظاهری از سلطنت، دنبال «تقلیل سلطنت به قوه مجریه» احکام اسلام و مجری قوانین مصوب مجلس به عنوان تعیین کننده مصادیق عملی و اجرایی احکام اسلام است.

آن چه در ادامه این بخش خواهد آمد، تبیین کننده ابعاد راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» در اندیشه مرحوم محلاتی، نائینی و حاج آقا نورالله اصفهانی در عصر مشروطه است.

أ) دیدگاه مرحوم محلاتی

اصل «صحیح فعال مشروعیت تصرف» به جای «توجیه انفعالی مشروعیت» یا «تعطیل و درگذشتن از مشروعیت»، راهکاری است که مرحوم محلاتی در فضای «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» برمی گزید.

ب. اذن فقیه، راهکار «تأمین مشروعیت الهی»

مرحوم محلاتی در بخشی از رساله خود که به اشکال های مخالفان مشروطه و جواب به آن ها می پردازد، در پاسخ شك دهم و یازدهم، هم آوا با اشکال کننده، حکومت دارای مشروعیت را حکومتی می داند که از سوی خدا یا از سوی منصوبان او باشد. شك دهم در بردارنده این نکته است که از طریق انتخاب مردم نمی توان به «مشروعیت تصرف» دست یافت و این امر، فقط بر اساس اندیشه اهل سنت استوار است:

پس مدار حق بودن سلطنت و وجوب اطاعت او بر آن است که به خدا برگردد و به تعیین او باشد ولو بالواسطه، و اگر که نشد، مشروطه بودن یا به اذن و اجازه مردم شدن، موجب تقیت او نشود، مگر به مذهب اهل سنت و جماعتی که اختیار نسبت سلطان را به خلق

ایکال کنند؛ اما به مذهب شیعه که خلق را در تعیین امام اختیاری نباشد، رضای مخلوق به سلطنتی، موجب حقیت او نشود، مادام که از جانب خدا نباشد²³

این نگاه او در فروعیات دیگری نیز خود را نشان می دهد. شك یازدهم در «اللئالی المربوطه»، در صدد اشکال بر مسأله وکالت است و در خلال آن، ولایت غیر معصومان که از اجازه او بهره مند است، مورد تأکید قرار می گیرد:

ولاً: موکل بایست در امری که برای آن تعیین وکیل می کند، ذی حق باشد که غیر را در آن بایب خود قرار دهد و عموم ملت را به حسب شرع مقدس در سلطنت حقی نیست که کسی را نایب خود کنند؛ چرا که سلطنت، حق الهی است که برای معصوم (علیه السلام) و هر که از قبل او مأذون است، ثابت است و به مردم ربطی ندارد.²⁴

مرحوم محلاتی در پاسخ خود، نه تنها نکته موجود در اشکال را نفی نمی کند (و می پذیرد که سلطنت می تواند برای کسی باشد که از سوی معصوم (علیه السلام) اذن دارد) بلکه آشکارا آن را قبول می کند و مشروعیت حکومت و شؤونی چون وکالت را از رضایت مردم خواستار نمی شود و بر این نکته پای می فشارد که اصلاً جای چنین توهمی نیست:

بیچ احمقی ادعا نکرده و نکند که وکلا شرعاً در امر سلطنت به سبب این توکیل ذی حق خواهند شد؛ مثل این که از جانب معصوم (علیه السلام) وکیل باشند و کسی نگفته که وجوب مساعدت و همراهی با وکلا از این باب است تا تو بگویی که موکلین آن ها را این مرتبه نیست تا چه رسد به وکیل آن ها، بلکه فهم کج تو از این طرف رفته...²⁵ پس این تعبیر نه به حسب لسان فقها و مذاق شرع است و کسی هم نمی خواهد که آن را به شرع نسبت دهد و وکالت آن ها را وکالت شرعی بگیرد؛ بلکه به لسان عرف عامه و مذاق عامه از سواد خلق است.²⁶

- ضرورت مذهب، پشتوانه راهکار

مرحوم محلاتی همانند اشکال کننده، بر اساس اعتقاد مکتب تشیع، اذن الهی را (هرچند اذنی با واسطه و از طریق اذن فقیه) راه «تأمین مشروعیت الهی» سلطنت می داند و ضرورت آن را بدیهی می شمرد و پیش از ذکر دیگر بخش های استدلال این «شك»، با اشاره به زحمت فراوان صاحب این اشکال، استدلال او را این گونه مورد تردید قرار می دهد که وی به امری بدیهی و ضروری مذهب شیعه (لزوم مشروعیت الهی حاکم، هرچند با واسطه) تمسك کرده و زحمت بی مورد در اثبات آن کشیده است:

پس از این مقدمه واضح که خیلی طول داده و زحمت زیادی در اثبات آن کشیده و آیات کثیره برای هر يك از فقرات آن اقامه کرده، به خیال آن که امر به این واضحی که جزء ضروریات مذهب شیعه است بر علمای اعلام مخفی شده، می گوید: پس فتوا به وجوب متابعت سلطنت مشروطه و حکم به حرمت مخالفت آن، متابعت طریقه اهل سنت و جماعت است و احیای مذهب آن ها.²⁷

مرحوم محلاتی بر اساس باور خود به مشروعیت یابی با واسطه حکومت - از طریق اذن فقیه - در اولین پاسخ خود به شبهه «اختصاص ولایت در امور عامه به نواب عام»، نه تنها نیاز به اذن فقیه را انکار نمی کند، بلکه قانون اساسی مشروطیت را حاوی آن می داند و با لحنی سخن می گوید که گویا اصل نیاز به اذن فقیه امری نیست که جای هیچ تردیدی داشته باشد:

ولاً آن که هیأت وکلا به مقتضای قانون اساسی بایست که هیچوقت از عده ای از مجتهدین عظام خالی نباشد تا امنای ملت به همراهی آن ها در امور عامه مشورت کنند. پس دخول سایرین در مشاورت، بنابراین بدون اذن و اجازه مجتهدین نخواهد شد.²⁸

این بیان مرحوم محلاتی، متضمن راهکاری است که برای سیرایت اذن فقیه در ارکان و عناصر اصلی در نظر دارد؛ اما روشن است که این راهکار، از دید او، برای مشروعیت بخشی به سلطنت به عنوان بنیاد تاکمیت در یک نظام، اصیل نیست و در صورت تحقق، فقط برای تأمین مشروعیت دخول وکیلان به مجلس مورد تصریح قرار گرفته است؛ چنان که نهایت هنری که از نظام مورد نظر حاضر برمی آید، این است که ظلم به حداقل رسد:

زمینه مطلب... آن است که دست مملکت ما از دامن سلطنت حقّه الهیه بالفعل کوتاه است و سلطنت جائره در این مملکت دایر است و آن که متصدی و مباشر آن است، هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد. ... و لکن به حسب اقتضای این دوره، قدرت پیدا کرده که اطلاق جور و ارسال ظلم او را تحدید و تقیید کنند به حدود و قیودی.²⁹

با این توضیح درمی یابیم که راهکار بنیادین برای مشروعیت یابی نظام حاکم در نظر مرحوم محلاتی، فقط این است که نظام اسلامی در جامعه مسلط شود و در اعتقاد وی «مدار در حق بودین سلطنت و وجوب اطاعت او بر آن است که به خدا برگردد و به تعیین او باشد ولو بالواسطه» و «این مقدمه واضح» ای است. در باور او «امر به این واضحی که جزء ضروریات مذهب شیعه است»، باور عمومی شیعه و عالمان آن است و این گونه نیست که «بر علمای اعلام مخفی شده» باشد.³⁰

نظام مورد بحث در سخنان مرحوم محلاتی، نظامی است که با میدان داری مجلس، فقط بتواند گره گشای مشکلات جاری مملکت باشد³¹ و در خلال بررسی همین نظام است که وی حدّ اقلّ ممکن (از دید خودش) برای اذن فقیه را مطرح می کند و سرّ آن این است که اوضاع زمانه را چندان برای طرح دیدگاه خویش مناسب نمی بیند:

سلطنت جائره در این مملکت دایر است و آن که متصدی و مباشر آن است، هرگز به اختیار خود رفع ید از او نخواهد کرد؛ حق باشد یا باطل، صحیح باشد یا فاسد، و عموم ملت هم به هزار جهت نمی توانند دست از او بردارند و چشم از او پوشند، و لکن به حسب اقتضای این دوره، قدرت پیدا کرده که اطلاق جور و ارسال ظلم او را تحدید و تقیید کنند به حدود و قیودی که مفید به حال نوع، و موجب بقای مملکت اسلام گردد.³²

. جمع مشروعیت و کارآمدی نظام

مرحوم محلاتی (گویا به سبب عدم تجربه در اداره کشور) در این جا چنان به رخدادهای عالم خارج خوش بین است که به رغم تصریح به احساس خطری که از عدم مداخله عالمان در امور مجلس دارد، با تأکید بر اصل تخصص در شناخت موضوعات و مصادیق و تلاش نظری برای ارتقای سطح کارایی نظام مشروطه، می خواهند جریان امور را مطابق عدل و داد ببینند و در این جهت پس از اذن عام فقیهان به وکلای مجلس برای شرکت در ساختار حکومتی، به اذن و مشورت چند فقیه در «هیأت وکلا»³³ و «قوه مقننه»³⁴ بسنده می کند.

ز دیدگاه وی، حاصل عدم اقدام جدی عالمان در این باره می تواند؛ بلکه «لابداً» این باشد که:

ابدأ سیاسیات مملکت اسلامیّه بر طبق ممالک اروپا معمول خواهد شد و... بعضی... با رجال استبدادیه هم دست شده... یقیناً به دست خود، مملکت اسلامیّه را چنان چه دانستی، به دولت کفر خواهند داد.³⁵

آیا او فقط با در نظر گرفتن نیاز به اجازه فقیهان در مشورت می توانسته امیدوار باشد که:

ولّا آن که هیأت وکلا به مقتضای قانون اساسی بایست که هیچ وقت از عده ای از مجتهدین

عظام خالی نباشد تا امنای ملت به همراهی آن‌ها در امور عامه مشورت کنند. پس دخول سایرین در مشاورت، بنابراین بدون اذن و اجازه مجتهدین نخواهد شد.³⁶

با این توضیحات، نهادینه شدن اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» مؤونه عملی فراوانی می‌خواهد. این مؤونه همان در صحنه بودن عالمان است که مورد تأکید مرحوم محلاتی قرار گرفته و چه بسا با فرض همین امر، امید فراوانی به کارآمدی مجلس دارد؛ اما به هر حال این خوش بینی تا آن جاست که می‌تواند مشروعیت نظام را در عمل دچار خدشه کند.

گذشته از نظام مطلوب اسلامی که مشروعیتش به گونه ویژه ای تأمین می‌شود، نظام ممکن و مطلوب برای دوران مرحوم محلاتی، از دیدگاه وی، نظامی است که عقلای مسلمانان و بلکه همه مسلمانان در دخالت کرده و مصالح و مضار نوعیه را مشخص کنند و مشروعیت یابی دخالت آنان در این نظام، متوقف بر تسلط و بسط پد کامل حاکم شرع نیست و اذن عمومی با تسامح، کافی است؛ به همین سبب عملاً وظیفه مجتهد در این فضا فقط به ارائه فتوا منحصر می‌شود و نمی‌تواند در صغرویات اعمال نظر کند؛ حد اکثر آن که حاکم مبسوط الید، باید فقط در جایگاه مجری تشخیص های مجلس عمل کند:

و ولایت در مجرد نگهبانی حقوق و ایصالش به اهالی، زیاده بر این اقتضا ندارد که در مقام عمل و موقع اجرا، ولی و صاحب اختیار باشد که پس از احراز حقوق و تمیز مضار از منافع، جرائنات آن‌ها در مجاری و اعمالاتی که متعلق است به هر يك از آن‌ها، حق او باشد و سایر مردم در این مقام بایست به امر و نهی او رفتار کنند؛ نه این که در مقام تعیین حقوق و تمیز دادن حق از غیر حق و اثبات و لا اثبات آن‌ها نیز، ولی و صاحب اختیار شود؛ چرا که نفی و اثبات در مقام تعیین، اگر که متعلق است به حقوق کبرویه، و مقصود تعیین آن‌هاست، پس این مطلب مورد ولایت نیست؛ بلکه موقع فتواست که مجتهد از کتاب و سنت تحصیل نموده و به طریق فتوا به مردم ابلاغ می‌کند و مردم او را تقلید می‌نمایند؛ چنان چه واضح است.³⁷

در این جا فقط متذکر این اشکال می‌شویم که چنین شیوه ای از حکومت که حاکم شرع ابزار عملی اجرای تشخیص های وکیلان مجلس است، می‌تواند به اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» در تصرفات لطمه زند؛ مری که با ذهنیت دینی مرحوم محلاتی، تا حدود بسیاری در تعارض و از عدم توجه به اقتضای عملی این سخن خویش ناشی است و با عملکرد فقیهان در طول تاریخ نیز تناسب و تطابق ندارد؛ چرا که اساس تعابیر پیشین همواره پرسش از مشروعیت تصرف متصدیان امور حکومتی باقی خواهد ماند، مگر آن که از جانب فقیه مأذون باشند و در بسیاری از موارد اگر دخالت عقلا به معنای دور زدن فقیهان باشد، روشن است که تحصیل چنین اذنی برای آنان بی معنا خواهد بود، مگر در فرض حسن ظن خلاف واقع به آنان.

از سوی دیگر، گذشته از لزوم دخالت فقیه در تشخیص احکام ثانوی که نقض خوبی برای مرحوم محلاتی است، درباره مسأله تشخیص موضوعات نیز باید توجه داشت که همه موضوعات احکام شرع، عرفی نیستند؛ بلکه برخی از آن‌ها موضوعات مجعوله شرعیه ای هستند (مثل نماز جمعه و...) که تشخیص آن‌ها به فقیهان محول می‌شود؛ یعنی فقیه، هم حکم این گونه موضوعات و هم چگونگی انجام آن‌ها را معین می‌سازد و این مورد، غیر از حکم حاکم شرع در مواردی مانند ثبوت هلال است.

ب) دیدگاه مرحوم نائینی

وی در جهت پابندی به اصل «لزوم تأمین مشروعیت» در ساحت «اندیشه سیاسی»، به دنبال آن است که در «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» این امر را متناسب با وضع حاکم بر زمان خویش، به نحو مطلوبی اجرا کند؛ از این رو، مهم ترین مؤلفه مورد نظر وی، نزدیک کردن نظام سیاسی حاکم به مشروعیت مورد نظر در «اندیشه سیاسی دینی» مکتب تشیع است. به عبارت دیگر، به اصل «تصحیح بحال تصرفی» اعتقاد دارند، بی آن که بخواهد منفعلانه در صدد «توجیه مشروعیت» یا «تعطیل و درگذشتن از مشروعیت» برآید. وی در این جهت، به شکل چشم گیری به دنبال محدود کردن حکومتی است که از

جهت گوناگون حکومت الهی را غصب کرده و همراه با محدود کردن سلطه آن، درجات پایینی از مشروعیت را نیز می یابد:

لجمه حفظ همان درجه مسلمّه از محدودیت سلطنت اسلامیّه که دانستی، مدّفقّ علیّه امت و از ضروریّات اسلام است؛ علاوه بر آن که فی نفسه از اهمّ تکالیف نوع مسلمین و از اعظم نوامیس دین مبین است (در صورت مغضوبیت مقام و تصدی و تعدی غاصب) چنان چه نسبت به حالت حالیه ایران، ضروری مذهب ما می باشد.³⁸

بر این اساس، آن چه دست او را در مقام «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» می بندد، تغییرناپذیری يك باره «ساختار حاکمیت سیاسی» است. این نکته، همانی است که گاه به سبب آن، نظام مورد نظر مرحوم نائینی «نظام قدر مقدور» معرف می شود و او خود این تعبیر را برای نظام درجه دوم (البته از جهت جایگزین عصمت امام)، بارها به کار می برد:

انستی که گماشتن قوّه و هیأت مسدده، بنا بر اصول مذهب ما طائفه امامیه، قدر مقدور از انشینی قوّه عاصمه عصمت است، و بنا بر مبانی اهل سنت به جای قوّه علمیه و ملکه تقوا عدالت، حافظ نحوه سلطنت اسلامیّه از تبدل، و مراقبت در عدم تجاوز از حدود و متوقف بر آن، و منحصر در آن است.³⁹

از دیدگاه مرحوم نائینی، «سلطنت مشروطه» که آن را تأیید می کند، فقط نظامی سیاسی است که می تواند با شرایطی مانند شرایط عصر او، سازگاری داشته باشد و اگر بخواهیم جایگاه چنین نظامی را در «اندیشه سیاسی» وی بررسی کنیم، باید بر اساس «اصل تأمین مشروعیت الهی» ارزیابی کنیم که بنا بر آن، «نظامی درجه دوم» خواهد بود و کار ویژه آن «دفع افسید به فاسد» است. طراحي چنین نظامی از سوی مرحوم نائینی، بر اساس راهبردی است که با وضع خاصی در زمان او سازگاری دارد؛ از همین روی، برخی این نظام را «نظام قدر مقدور» خوانده اند که مسأله درجه دوم بودن نظام مورد بحث را در مقایسه با نظام کاملاً مشروع، تداعی می کند.

بر این اساس، او در صدد عملی کردن اصل «لزوم تأمین مشروعیت الهی» از طریق اذن فقیه برمی آید.

. اذن فقیه، راهکار مشروعیت یابی حکومت مشروطه

در اندیشه سیاسی نائینی، مشروعیت حکومت مهم ترین رکنی است که افزون بر اهمیت ذاتی آن، تضمین کننده تحقق بسیاری از اموری است که در نظام های دیگر قابل تحقق نیست یا امکان تحقق آن ها کم تر است. بر این اساس مرحوم نائینی نه تنها وظیفه حکومت در عصر غیبت را از دیدگاه خویش بر هده فقیهان می بیند، بلکه این امر را باور بنیادین شیعه معرف می کند:

ابر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می دانیم.⁴⁰

راهکاری که مرحوم نائینی برای نظام سازی و تصمیم سازی مشروع در جامعه ارائه می دهد، «صدور اذن عمن له ولاية الاذن» است؛ چنان که این امر راهکاری است که می تواند (از جهت عملی به لحاظ دخالت افراد نوعاً صالح) بنیان مستحکمی را رقم زند که ضمانت صلاحیت عملی آن را بالا می برد:

صرّفات نحوه ثانیه، همان تصرّفات ولایتیه است که ولایت در آن ها - چنان چه بیان نمودیم - برای اهلش ثابت و با عدم اهلّیت متصدی هم از قبیل مداخله غیرمتولی شرعی است در امر موقوفه که به نظارت از حیف و میل صیانت شود و با صدور اذن عمن له ولاية الاذن لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اعتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد.⁴¹

سرانجام تأکید می‌شود که مرحوم نائینی دو فصل مربوط به «اثبات نیابت فقیهان عدول در عصر غیبت» را که مهم ترین مؤلفه مرحله «اندیشه سیاسی دینی» است، انتشار نداد و از این روی، به جز اشاره های کوتاه به مؤلفه پیشین، چندان در مقام تبیین «اندیشه سیاسی دینی» خود نیست؛ بلکه به قصد دفاع از «نظام سیاسی مصوب» به انتشار بخش های دیگر کتاب خود دست یازید.

بحث دفاع از نظام سیاسی مصوب، فضا را به گونه ای نشان می‌دهد که دیگر مشکلات احتمالی سخنان مرحوم نائینی را نیز ممکن است با استفاده از آن حل کرد؛ از جمله آن که فرض تلاش برای جمع آوری «تنبیه الامه» در دوران مرجعیتش تبیین معقول تری خواهد یافت؛ زیرا فرض رها کردن دفاع از نظامی که در عمل کارآمدی مورد انتظار مرحوم نائینی را نیافته و فرجام آن دیکتاتوری رضاخانی بوده است، مقبول تر از فرض جمع آوری کتابی است که صرفاً اندیشه سیاسی او را بیان می‌کرده؛ هر چند در این فرض نیز می‌توان تصور کرد که کتاب، حمایت از مشروطه خواهانی می‌توانسته به شمار رود که نائینی، به اشتباه، آنان را عناصری با اخلاص دیده است.

- نظام درجه دو

بر اساسی آن چه گفتیم، روشن می‌شود که مرحوم نائینی به دنبال عملی کردن «اصل تصحیح فعال مشروعیت» است؛ البته روشن است که در مقام «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» متناسب با زمان، باید به مقدار ممکن بسنده و نظامی درجه دوم طراحی کند، نه آن که چون برخی از يك سو، تمامی تقریرها و راهکارهای گوناگون مربوط به مرحله نظام سازی و از جمله راهکار مرحوم نائینی را که تابع اوضاع زمان و مکان بوده است؛ در عرض یکدیگر قلمداد، و از سوی دیگر، در عرض تبیین های مربوط به «اندیشه سیاسی دینی» مطرح کنیم.⁴² راهبرد عملی را که وی در این جهت اختیار می‌کند، تحصیل مشروعیت از راه اذن فقیه است:

پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائره عبارت از قصر و تحدید استیلای جوری و ردع از آن ظلم و غضب زائد خواهد بود، نه از باب رفع يك فرد از ظلم و وضع فرد مبائن دیگر اخف از اول. .تصرفات نحوه ثانیه، همان تصرفات ولایتیه است... با صدور اذن عمن له ولایة الاذن، لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شود... و تصرفات نحوه اولی، به عکس مذکور، و ظلمی است قبیح بالذات و غیر لایق برای لباس مشروعیت، و صدور اذن در آن اصلاً جایز نیست.⁴³

شایان ذکر است که نائینی بر اساس راهکار عملی خود (تحصیل مشروعیت از طریق اذن فقیه) که بارها به آن اشاره می‌کند، به دنبال هدفی عالی تر است که همان حفظ بیضه اسلام می‌باشد:

بدیهی است که تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه ظالمه اولی به نحوه عادلانه ثانیه، علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلای کفار.⁴⁴

- ضرورت مذهب، پشتوانه راهکار

ز مهم ترین نکاتی که کم تر به آن توجه می‌شود، همین است که فقیهانی مانند مرحوم نائینی چنین باوری را اصلی از اصول اساسی شیعه (نه نظری شخصی) معرفی می‌کنند و از این روی، وی همین امر را به عبارت دیگری نیز مورد تأکید قرار می‌دهد:

وم آن که از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه این است که در این عصر غیبت علی غیبه السلام - آن چه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن حتی (در این زمینه) معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده، نیابت فقهی عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم؛ حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب.⁴⁵

ممکن است این پرسش و اشکال مطرح شود که شاید مرحوم نائینی گزارشی درست از باور مذهب شیعه نمی دهد و نظر شخصی خود را (به اشتباه یا به عمد) به صورت باور بنیادین شیعه مطرح کرده است.

در پاسخ به این نکته، باید یادآور شد که:

لَا كَسِي مَانِد نَائِنِي بَه رَاحَتِي وَ بَدُون تَحْقِيق، امري را از قطعيات مذهب شیعه معرفي نمي کند و با آگاهی گسترده فقهی که دارد، می تواند چنین نکته ای را طرح کند. مرحوم آیت الله طالقانی هنگامی که می خواهد خلاصه ای از اندیشه مرحوم نائینی را بیاورد، بی آن که درباره چنین مطلب حساسی تعلیقه و اعتراضی بیاورد، می گوید:

و اما [مشروعیت انتخاب و اعمال این هیأت] بنا بر اصول ما امامیه که این گونه امور را از وظایف نواب امام می دانیم، به این است که یا مجتهدین در میان انتخاب شدگان باشند یا مجاز از طرف مجتهدین باشند.⁴⁶

ثانیاً بسیاری از نکاتی که باور شایع و فراگیر مکتب باشد، لازم نیست همیشه به صورت پر سر و صدا مطرح شود؛ بلکه طرح چنین امر مهمی که می توانسته دامنه ستیز میان عالمان و سلاطین را گسترده کند، در سده های طولانی، مجال طرح عملی نداشته و عالمان بیش تر به مسائل دیگری می پرداخته اند که ممکن بوده و اوضاع اقتضا داشته است.

مرحوم نائینی در تبیین «عدم تمکن نواب عام» برای به عهده گرفتن کامل وظایف رهبری به وسیله عالمان و مراجع تقلید در وضع حاکم بر زمان خویش می گوید:

ر جهات سیاسیه و وظیفه فعلی، نظر به مقصودیت مقام و عدم تمکن از تحدید صحیح جز بر این وجه، موجب تعیین نظر آن است... جز به همین عنوان [مشروطه رسمیه بین الملل] و به غیر از این وسیله رسمیه، با حالت حالیه، نه اصل گماشتن نظاری برای فقهای عصر غیبت ممکن است، و نه بر فرض گماشتن جز اهانت و تبعید نتیجه و اثر دیگری محتمل، و نه آن اساس طراد و رسمیتی که دانستی، وسیله منحصر تحدید است، به جز بر این مترتب تواند بود.⁴⁷

ثالثاً شاید نتوان فقهی از فقیهان گذشته را یافت که با توجه به شرایط مشابه شرایط حاضر - که فقیهان چنان بسط پدی یافته اند که حکومت را رأساً به دست گیرند - در برابر این استدلال مرحوم نائینی به فراگیری دایره امور حسبه پاسخی متناسب داشته باشد:

عون عدم رضای شارع مقدّس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام، بلکه اهمیت وظایف اجمعه به حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور و حسبه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت یابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود.⁴⁸

رابعاً مراجع بزرگی مانند آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی بدون تأیید مقام و توانایی علمی او، هرگز بر رساله اش تقریظ نمی نوشتند و تقریظ تأییدآمیز ایشان، تأییدی بر مطالب کتاب (دست کم خطوط کلی و به احتمال فراوان مسأله لزوم تأمین مشروعیت حکومت که از مبنای ترین مباحث کتاب به شمار می رود) نیز هست. ز این جهت به شکل قطعی، تقریظ این بزرگان را تأیید تمام مطالب کتاب معرفي نکردیم و بر قدر متیقن آن بسنده کردیم که افرادی مانند مرحوم آخوند خراسانی و مازندرانی، در رعایت حرمت فقیهان مخالف مشروطه اهتمام بلیغی داشتند و این در حالی است که در کتاب «تنبيه الامه» (به نحو الکتابه ابلغ من التصريح) بیان های گزنده ای درباره فقیهان مخالف مشروطه آورده شده است و سبب می شود تقریظ های مذکور را فقط تأییدی اجمالی بر محتوای کتاب بدانیم.

با این توضیحات روشن می شود که فقط با توجه به «اصل تأمین مشروعیت»ی که مرحوم نائینی آن را به

شکلی بنیادین مطرح می کند، می توان بنیان «نظام سیاسی» مورد نظر او را دریافت که در وضعیت ویژه عصر مشروطه طرح می کند.

ج) دیدگاه حاج آقا نورالله

- بنیاد شناسایی درجه دو راهبرد اکتفا به ارتقای کارآمدی نظام

حاج آقا نورالله اصفهانی در برابر این پرسش که اگر سلطان ظلم نکرد و عادل شد، آیا در آن هنگام، باز هم مجلس مشروطه مطلوب است یا نه؛ نه تنها در صورت چنین احتمالی باز هم آن را رد می کند، بلکه به طور خیلی ظریف، اساس سلطنت را نیز نفی می کند و در مقابل، مجلس را ضامن عقل، صلاح و پیشرفت می داند. وی در این بحث، رویکرد اکتفا به ارتقای کارآمدی نظام به جای اعطای اذن فقیه به سلطان را مورد توجه قرار می دهد و بر این اساس، شناسایی درجه دویی را بنیاد می نهد:

چنین سلطنت که شرح دادید، اسمش مقننه است؛ ولی باز تمام امور، بسته به شخص پادشاه می شود و استبداد پادشاه به جای خودش باقی است و رفع استبداد از مملکت نمی شود... ثانیاً آن پادشاه هر قدر عادل و عاقل باشد، یک عقل که زیاد ندارد. در امور مملکت که صلاح و فساد هزاران نفوس باید رعایت شود و عقول کثیره در کار باشد، بهتر است یا یک عقل پادشاه که معصوم نیست لابد خطا می کند؟ البته اگر دارالشورا منعقد کند و امور مملکت را مشورت نمایند و عقول عقلا و علما و دانایان مدد عقل او شوند، بهتر است.⁴⁹

نقطه امیدی که در عصر مشروطه برای دردمندانی چون حاج آقا نورالله خودنمایی کرد، فقط این بود که استبداد پادشاه و ساختار تحت نظر او را کاهش دهند و تا اندازه ممکن (در قالب نهادی مانند مجلس) نیز برنامه ریزی بهینه ای برای اداره کشور پیش بینی و اجرا شود؛ ما نه آن که امیدی به تغییر نظام حکومتی و تحصیل مشروعیت دینی وجود داشته باشد، هر چند تحقق این امر در آینده های دور می توانست مورد انتظار باشد؛ از این روی، در صدد مشروعیت یابی برای حکومت و اعطای اذن فقیه برنیامدند.

- شناسایی درجه دو و همسان از نظام جمهوری و مشروطه

حاج آقا نورالله در مقام توجه به مقتضیات زمان چنان توجه عمیقی دارد که حتی طرح نظام جمهوری را نیز از نظر دور نداشته، احتمال قبول آن را نیز رد نمی کند؛ بلکه آن را هم عرض با نظام سلطنت مشروطه مورد لحاظ قرار می دهد و کارایی آن را همانند کارایی نظام مشروطه مثبت ارزیابی می کند:

به واسطه قوانین و قواعد و عهد بین ملل که در عالم هست، اگر دولتی هر قدر مختصر و محقر باشد، قبول تمدن کرد، یعنی مشروطه یا جمهوری شد، محفوظ است. هیچ دولت قوی نمی تواند دست اندازی به آن بکند؛ یعنی دولتی هست که از جهات آب و خاک، ده یک ایران است و همسایه های آن ها در نهایت قوت و قدرت هستند. چون مشروطه یا جمهوری هستند از تجاوزات آن ها سالم هستند.⁵⁰

ظاهر تعبیر پیشین می رساند که حاج آقا نورالله کارایی نظام مشروطه و جمهوری را بیش از حد بالا می بیند؛ اما ناگفته پیداست که چنین رویکرد مثبتی به مشروطه یا جمهوری، به معنای آن نیست که از نظر او مشروعیت یا کارآمدی چنین نظام هایی، همان نظام مطلوب وی به شمار آیند؛ بلکه چنین تعبیری، فقط به کارآمدی این دو نظام (اما با درجه ای از مبالغه) در مقایسه با نظام استبداد مطلق اشاره دارد و حاج آقا نورالله که در صدد نظام سازی متناسب با زمان خویش هست، ناگزیر است تا به تمام الگوهای حکومتی کارآمد توجه، و نظام عملی و متناسب با زمان را شناسایی کند که حد اقل مشروعیت ممکن را دارا باشد. به تعبیر دیگر، شناسایی چنین نظام هایی لزوماً به معنای شناسایی آن ها به صورت نظامی مطلوب و مشروع نیست؛ چنان که وی بر نیاز زمان تأکید می کند و می گوید:

از این مطالب گذشته به واسطه آن مطالبی که سابق عرض کردم و خیالات و ارتباطات اجانب، امروز حفظ اسلام موقوف به مشروطه شدن سلطنت است. اقتضای زمان و قوت رقبای دولت و ضعف ماها و هزاران نکته دیگر که ارباب حل و عقد امور مملکت و رموز سیاست می دانند، امکان ندارد که این ملت و قومیت يك مشت شیعه برقرار بماند، مگر به مشروطه شدن.⁵¹

2. هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری

حکومتی که بر اساس «اندیشه سیاسی» برآمده از اسلام است، گذشته از آن که نمی تواند ساختاری غیر دینی داشته باشد، نمی تواند از نظام قانون گذاری نامتجانس با اصول شریعت بهره مند باشد؛ از این روی، ما در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» ای که باید پاسخ گوی نیازها، اقتضات و وضع زمان و مکان باشد، ناگزیریم از اصولی پیروی کنیم که در هر بستر زمانی و مکانی بتواند مسأله قانون گذاری را بر پایه اصول ارزشی خود بنیان گذاری کند؛ بنابراین، اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» مطرح می شود. در این بخش، به دیدگاه های مرحوم نائینی، محلاتی و حاج آقا نورالله در این باره خواهیم پرداخت.

این بحث زوایای گوناگونی دارد که برای رسیدن به عمق مسأله، هر يك باید جداگانه بررسی شود.

2.1. وظایف مجلس و دامنه امور مشورت پذیر

یکی از مهم ترین اموری که در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» مطرح است، مسأله «شورا» و «مشورت» است. اگر بخواهیم از جهت پایبندی به اصل «تأمین مشروعیت»، در این مرحله اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» را در «بنیان نظام سیاسی» به صورت عملی درآوریم، ناچاریم از يك سو مشروعیت و از يك سو دامنه «امور مشورت پذیر» را مورد نظر قرار دهیم. مرحوم محلاتی، حاج آقا نورالله و نائینی می خواهند در بستر مشروطه، بر اساس اعتقاد اسلامی به مشروعیت «مشورت و شورا»، مشکل مشروعیت نظامی چون مشروطه را از زاویه شناخت دامنه «امور مشورت پذیر» حل کنند.

أ دیدگاه مرحوم محلاتی

روشن است که کارکرد مجلس از طریق مشورت انجام می گیرد. بنابراین، باید دید مجلس در چه محدوده ای می تواند به مشورت بپردازد. آیا این امر فقط به امور دنیایی اختصاص دارد یا شامل امور دینی نیز می شود؟ مرحوم محلاتی بر این باور است که وظیفه مجلس به امور و مصالح دنیایی، و تشخیص موضوعات که اجمالاً، (نه در همه موارد) به امور دینی ربطی ندارد، باز می گردد. از دیدگاه محلاتی، قانون نگاری بشری فقط به امور اجرایی و تدبیر عملی منحصر است و موارد مشورت پذیر را که او در جهت وظایف مجلس و «امنای ملت» و «وکلا» مطرح کرد، به همین امور صغروی و اجرایی محدود می باشد:

می دانم عمداً دروغ می گویی یا از شدت بی خبری است که تعیین حکم شرعی و تکلیف الهی را به مجلس و اهل مجلس نسبت می دهی. عزیز من! عقد مجلس در هر بلدی برای ظارت امنای ملت است، در اشغال حکومت، چه مالیه چه عسکریه و نیز در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظام مملکت ... پر واضح است که این امور و امثال آن راجع است به مصالح دنیویه، دخلی به امور دینیّه ندارد.⁵²

در مقابل، روشن است که وظیفه تفحص در امور دینی بر عهده فقیهان و خارج از قلمرو شور نمایندگان مجلس است؛ از این روی، مرحوم نائینی در برابر این شبهه که کارکرد مجلس این خواهد بود که «سد باب اجتهاد» کند، با تأکید بر این که مرجع شناخت «حکام کلیه الهیه» اجتهاد مجتهدان است، از این زاویه پاسخ می دهد:

ین کلام هم متفرع است بر آن خیال فاسد اولی که گفت: تعیین حکم شرعی الهی وظیفه مجلس است... مگر کلیات امور سیاسی... دخلی به احکام کلیه شرعیه که مورد اجتهاد مجتهدین است، دارد؟ آیا در قانون اساسی... برخلاف اجتهاد مجتهدین چیزی مقرر داشته، یا عد از این مقرر خواهد داشت و در احکام کلیه الهیه که مرجع در آن ها کتاب و سنت است و به دست یاری فهم مجتهدین بایست معین شود، مداخله خواهند نمود و دین دیگری اختراع خواهند نمود.⁵³

شایان توجه است که مرحوم محلاتی بر خلاف مرحوم نائینی، در رساله «اللئالی المربوطه» از تعبیر «منصوصات» و «غیر منصوصات»، برای توضیح امور مشورت پذیر و مشورت ناپذیر استفاده نمی کند؛ اما روشن است که حوزه این دو دسته از امور، از نظر هر دوی ایشان یکسان است و مرحوم محلاتی نیز امور منصوص را از قلمرو امور مشورت پذیر بیرون می داند و با مرحوم نائینی هم رأی است.

کته قابل توجه دیگر این است که باید دانست کاربرد تعبیری چون «غیر منصوصات»، به این معنا نیست که الزاماً حکمی کلی نیز درباره آن ها نداشته باشیم؛ بلکه منظور این است که برای موضع و مصداق خاصی، حکم منصوص خاصی وجود نداشته باشد و به تبع لحاظ های مختلف، احکام ویژه ای را پذیرا خواهند شد؛ همان گونه که امور مباح، به لحاظ عناوین دیگر، حکم دیگری خواهند یافت؛ چنان که تغییر بستر زمان و مکان می تواند ویژگی های مصادیق را تغییر داده، از دامنه يك حکم خارج و به دامنه حکم دیگر وارد سازد. این مسأله از بدیهیاتی است که در بحث مرحوم نائینی و محلاتی به آن پرداخته نشده است؛ حال آن که برخی دیگر از عالمان عصر مشروطه مانند عبدالر سول کاشانی به آن اشاره، و بر همین اساس این باور اساسی شیعه را یادآوری می کند که حکم غیر منصوصات خاص را باید با ارجاع به قوانین کلی به دست آورد.⁵⁴

چنان که گذشت، مهم ترین مسأله در این میان، کوشش برای ارائه راهبردی عملی در جهت نهادینه کردن حفظ این مرزبندی است. تجربه تاریخی مشروطه به ما نشان داد که عدم تداوم و اجرای درست موری چون اصل دوم متمم قانون اساسی و افتادن زمام امور به دست رجال منحرف، فرجام ناخوشایندی را در پی داشت. دو راهبرد اصولی در این جهت که نظام جمهوری اسلامی بر آن ها نیز مبتنی شده است، یکی بازگرداندن زمام حکومت به فقیهان است که کارکرد اصلی و مستقیم آن تأمین مشروعیت در سرف است، و دیگری، تشکیل هیأت فقیهان نظاری است که خارج از مجلس بوده و حق رسمی برای رد مصوبات مجلس را بر اساس احکام شرعی و اصول قانون اساسی داشته باشند.

مرحوم عبدالحسین لاری نیز راهبردی را پیش پای نظام مشروطه گذاشت که در آن، ریاست مجلس به یده فقیه جامع الشد رابط بود و از سوی دیگر، شأن حقوقی مجلس (و در نگاهی عمیق تر، رئیس مجلس) بالاتر از جایگاه حقوقی شاه که بازوی اجرایی مجلس بود، قرار می گرفت.

به هر حال، می بینیم که مرحوم محلاتی به همان میزانی که در متمم قانون اساسی تصویب شده، بسنده کرده و همانند بسیاری دیگر از عالمان مشروطه خواه به همین اندازه قناعت کرده است و راهبرد مرحوم شیخ فضل الله نوری را که بر لزوم خارج بودن «هیأت فقیهان نظار» از مجلس مبتنی بوده، مطرح نکرده اند و همین طور به مسأله «طراز اول بودن فقیهان» اشاره ای ندارند. از سوی دیگر، به چگونگی گزینش این فقیهان پرداخته اند، برخلاف موضع قاطع مرحوم شیخ فضل الله نوری که خواستار انتخاب مستقیم فقیهان از خارج مجلس و از جانب مراجع بود. با این توضیح در می یابیم که وی در مقام نظریه ردازی، از نظام مصوب در متمم قانون اساسی فراتر نرفته است.

- موضوع شناسی، حوزه وظایف مجلس و موارد لزوم اطاعت از علما

از مهم ترین بحث هایی که می تواند در گزینش راهبردهای عملی در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» نقش آفرینی کند، کاوش در بنیان سیاسی/ دینی عناصر خاصی است که ممکن است در ساختار سیاسی راه یافته و ماهیت ساختار را در سمت و سوی خاصی جهت دهی نمایند. مجلس

شورای ملی، وظایف و شرایط نمایندگان، در چنین فضایی مطرح می شود. تمامی این مسائل بحث های گسترده ای را می طلبند که در این میان، مسأله نسبت «موضوع شناسی، وظیفه مجلس و وظیفه علما و فقها»، امری است که می تواند بنیان ساختار سیاسی را به صورت خاصی تعریف کند و حتی چینش عناصر آن را به صورت ویژه ای خواستار باشد.

یکی از اصول مسلم فقهی این است که وظیفه استنباط احکام، بر عهده فقها و وظیفه موضوع شناسی در حوزه امور عرفی، به عهده مکلفین است؛ چنان که موضوعات مجعوله شرعی به آنان ربطی نداشته و گذشته از حکم شرعی در مواردی مانند ثبوت هلال، تشخیص حکم این موضوعات و تعیین نحوه انجام آن ها نیز، موکول به فقهاست. این مسأله می تواند تأثیر خاصی در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» داشته باشد. باور فراگیر نسبت به چنین مسأله ای، پشتوانه طرّاحی و پذیرش نظام پارلمانی به عنوان قوه مقننه در عصر مشروطه را فراهم آورد و فرزانه‌گانی مانند مرحوم محلاتی، نائینی و حاج آقا نورالله اصفهانی نیز با اعتقاد به چنین اصلی، از قانون اساسی مشروطه ایران حمایت کردند.

کیفیت موضوع شناسی مسأله ای است که در اندیشه مرحوم محلاتی، به نوعی یکی از بنیان های «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» را تشکیل می دهد. این امر با کیفیت حضور علما در بستر سیاست و ساختارهای سیاسی و در رأس آن ها حضور ایشان در مجلس، گره خورده است.

مرحوم محلاتی موارد اطاعت علما را تنها در دو مورد می داند: 1. اطاعت در کلیات؛ 2. اطاعت در جزئیاتی که مورد حکم حاکم شرع قرار گیرد.⁵⁵

از سوی دیگر، مرحوم محلاتی با تشریح وظایف و کارکردهای ویژه مجلس، به این مطلب اشاره می کند که عقلایی که به عنوان نماینده در مجلس شرکت دارند، به گروه های مختلف اجتماعی تعلق دارند و شرکت علما در این مجلس نیز در عرض آن ها خواهد بود و اصالتاً ایشان مزیت خاصی بر نمایندگان دیگر نخواهند داشت و لذا در مخالفت رأی ایشان با دیگران، عالم بودن ایشان باعث ترجیح رأی آنان نخواهد شد؛ چرا که وظیفه نمایندگان در راستای «رجوع به اهل خبره در تشخیص موضوعات جزئی» دانسته می شود. بنابراین، در بخش های مختلفی از رساله خود به این موضوع اشاره دارد که کار مجلس دخالت در احکام کلیه الهیه نیست و لذا علما در مجلس مانند دیگر افراد خواهند بود.

در هر حال، در مقام نظر می توان بدون پذیرش هماهنگ بودن دیدگاه مرحوم محلاتی با رویکردهای سکولاریستی در مقام تأکید بر کارشناسی در مقام اجرای احکام اسلامی و تدبیر سیاست بیضه اسلام، تا حدودی این بیان مرحوم محلاتی را به کار برد که:

تعقاد مجلس شورای ملی، به جهت تمیز دادن مصالح ملکیه است از مضارّ آن ها، و پر واضح است که تعیین این گونه امور منوط است به نظر اهل خبره و کسانی که در امور سیاسیه و مصالح و مفاسد عامه مملکتی با خبره و بصیرتند؛ چه این که به احکام شرعیه عالم باشد یا جاهل و چه آن که شغل آن ها بقالی باشد مثلاً یا بزازی یا کسب دیگر؛ چرا که آن چه که در این مقام مناط است، خبرویت در سیاسات و عارف بودن به آن هاست، به شرط این که ذی غرض و خائن نباشد که به اغراض فاسده، مفسده را جای مصلحت به خرج بیاورد...⁵⁶

در مقابل تحلیل ایشان باید متذکر شد: ناگفته پیداست که تشخیص مصالح ملکیه به نظر اهل خبره باز می گردد؛ اما این خلأ در چنین اظهارات و نظریاتی هست که موضوع شناسی، فرع بر شناخت احکام کلی حاکم بر آن هاست و این اشکال وجود دارد که بقال و بزّاز، چگونه می توانند از عهده چنین موضوع شناسی مبتنی و متفرع بر حکم شناسی برآیند؟ امری که گاه مجتهدان ذوالفنون نیز، در آن درمی مانند. مهم تر این که، چگونه می توان به تساوی این گونه افراد با علمای دین رأی داد؛ در حالی که عالمان دینی در بسیاری مسائل خبره بوده یا زمینه خبرویت بیش تری دارند؟ بویژه آن که، قانون گذاری که جدا از مسأله برنامه ریزی، ماهیتی حقوقی داشته، از تناسب بیش تری با فقاقت که حوزه تخصصی فقهاست، برخوردار می باشد.

شاید نتوان کسی مانند مرحوم محلاتی را یافت که به صورت مفصل، فرض مبسوط الید بودن نواب عام امام عصر(علیه السلام) را مطرح کرده و نقش مجلس را در آن نظام مورد بررسی قرار دهد. آری، مرحوم عبدالحسین لاری راهبرد دیگری ارائه می کرد که نایب عام در صدر نظام قرار می گرفت؛ اما مرحوم محلاتی در بخشی از پاسخ مغالطه دوم چنان بر وظیفه موضوع شناسی په وسیله عقلا تأکید می کند که می توان گفت در این قسمت ها، اعتقاد خویش به لزوم اذن فقیه در تصرف، و به تعبیر دیگر، اصل «لزوم تأمین مشروعیت» صرف را تا حدودی فراموش کرده، بحث خبرویت و موضوع شناسی کارشناسانه را از جهت نظری، با آن سازگار نمی کند.

. کارشناسی موضوعی مجلس در فرض حاکمیت نواب عام

در مقام جمع میان کارشناسی موضوعی اهل خبره و ریاست ولایی فقیه، این تصویر معقول است که ولی فقیه باید پس از تشخیص احکام کلی الهی بر اساس نظر اجتهادی خویش، با پرهیز از اعتماد به تصمیم گیری بی مشورت و «من عندی»، در مورد موضوعات این احکام با عقلای قوم و کارشناسان هر فن، مشورت کرده و به نظری پخته و مدبرانه برسد؛ ولی فقیه ذی صلاح بر اساس این روند، به اقتضای صلاحیت و کاردانی ای که به صورت پیش فرض در او وجود دارد، مشورت را شیوه تأمل خویش قرار داده و از اعمال نظر شخصی پرهیز می کند.

روشن است که جز در مواردی که خود وی، امر تصمیم گیری را به دیگران وانهاد، مرجع تصمیم گیری نهایی خود اوست و اساساً معنا و مقتضای ولایت و زمامداری همین است؛ چنان که در مواردی نیز ممکن است وی بر اساس آگاهی های پیشین خود، نیازی به مشورت با دیگران نبیند و این امر در زمامداری حکومت، امری طبیعی است. آری، گاهی (نه همیشه) مصادیقی از پرهیز حاکم از مشورت می تواند نشانه ای از عدم صلاحیت یا از بین رفتن صلاحیت وی برای زمامداری باشد که این امر خارج از بحث است و نباید و نمی توان میان این مسأله و حالت طبیعی خلط کرده و از چنان حالتی، برهان و قرینه برای تحمیل اراده فردی یا جمعی بر ولی فقیه آورد؛ امری که نوشته مرحوم محلاتی - به رغم نکته پردازی های شایان توجه - به آن گراییده است.

یشان در فرض حاکمیت یافتن نواب عام، بر نقش موضوع شناسی سیاسی/ اجتماعی عقلا که شکل عملی آن در مجلس شورای ملی تبلور یافته، تأکید فوق العاده ای می کند و از سوی دیگر، حاکم شرع مبسوط الید را تنها در اجرای دستورها و تشخیص های مجلس شورای عقلا می داند و نقشی بیش از آن برایش قائل نیست؛ به اندازه ای که در صورت اختلاف موضوع شناسی او و مشاورانش با موضوع شناسی مجلس، مجوز تحمیل عقیده مجلس بر نایب عام و حتی به صورتی کنار گذاشتن او را صادر می کند و در واقع اصل «لزوم تأمین مشروعیت» در تصرف را از یاد می برد، به عنوان این که حاکم شرع نمی تواند از جانب خود و «من عندی» اقدامی کند؛ حال آن که در فرضی که حاکم شرع را جامع الشرایط برای تصدی زمامداری در نظر گرفته ایم، این تصور خارج از فرض است. در قسمت مؤلفه های بحث، ایشان را مورد توجه قرار می دهیم:

1. لزوم عمل فقیه به نظر عقلا

مرحوم محلاتی در صدد است تا ماهیت حکومت نواب عام را از سلطنت مطلقه کاملاً جدا بنمایاند؛ از این روی، خصیصه ای را که در عرف فلسفه سیاست برای حکومت سلطنت مطلقه ذکر می شود، از ساحت حکومت حاکم شرع دور می کند و مبنای «تصمیم سازی» در حکومت او را نیز اراده غیر شخصی می داند. گویا تصور می کند که اگر ولایت در تشخیص صغرویات امور به دست حاکم شرع باشد، به معنای سلطه اراده شخصی ای است که مشروعیت ندارد. از سوی دیگر، به سیره مسلمانان در دوره خلفا (!!)) توجه نشان می دهد و روشن نمی کند که چرا به سیره مشورتی پیامبر(صلی الله علیه وآله) توجهی ندارد که پس از شنیدن پیشنهادات و دیدگاه های یاران، تصمیم گیرنده نهایی خود ایشان بودند:

انیا اگر که فرض کنیم که تصرف نمودن در امور سلطنتی، به خود حکام شرع تفویض شود و

کسی که از روی جور در آن‌ها متصرف است، بالمره رفع ید از آن نموده به حاکم شرعی ایكال نماید، آن حاکم شرعی را نمی‌رسد که من عندی به اراده شخصی خود در آن امور رفتار نماید؛ بلکه بایست که بر طبق آن چه نظر عقلای مملکت اقتضا دارد عمل کند، و این امور ملکیه را به صوابدید آن‌ها در تحت میزان درست درآورد و به موقع اجرا گذارد؛ چنان چه در صدور اسلام معمول بوده که در کلیه امور سیاسیه مملکت بایست به مشاورت عقلای بزرگ رفتار نمایند. اگر چه خلیفه و رئیس اجرا یکی بوده، چنان چه بر اهل تاریخ مخفی نیست.

57

این فرض معقول است که در مواردی، حاکم شرایط لازم برای زمامداری را از دست بدهد و در مواردی نیز معلوم می‌شود که شخص وی، از ابتدا شرایط لازم برای تصدی حکومت را نداشته است؛ اما این موارد، احکام ویژه ای دارند که نمی‌توان احکام آن‌ها را به شرایط عادی تعمیم داد. به نظر می‌رسد، مرحوم محلاتی حکم این موارد را با حکم شرایط عادی یکسان انگاشته یا خلط نموده است که حاکم صلاحیت خود را از دست نداده و تنها در موضوع شناسی با اکثریت مجلس، اختلاف نظر دارد. در موارد اختلافی که هر طرف، عدم رعایت نظر خود را منجر به «ضیاع حقوق ممالک اسلامی» می‌شمارد، به راحتی نمی‌توان مجوزی برای تحمیل باور مجلسیان بر ولی فقیه به دست آورد.

مرحوم محلاتی در لزوم اتکای حاکم شرع بر تشخیص عقلانیت آن‌جا پیش می‌رود که دست آنان را در تحمیل تشخیص خود بر تشخیص او باز می‌گذارد، بی آن که شقوق این پیشنهاد را در مقام عمل روشن کند. او فرض اختلاف نظر مجلسیان با حاکم شرع را برابر با ضیاع حقوق ممالک اسلامی دانسته و ناخودآگاه، تنها فرض مسأله انگاشته است. وی که در فقره فوق، درباره اصل و کلیت فرض «ایكال امور سلطنتی به حاکم شرع» سخن می‌گوید، بدون آن که فرض‌های مختلفی را - که روشن شدن بی‌کفایتی حاکم شرع، یکی از آن‌هاست - برشمارد، چنان به سخن خود ادامه داده که گویا در تمام مواردی که حاکم شرع با عقلای مسلمانان - که منظور نمایندگان مجلس است - اختلاف نظر دارد، حتماً نظر او اشتباه بوده و منجر به صدمه به اسلام و ممالک اسلامی می‌شود:

... حتی آن که اگر حاکم شرعی که به حسب فرض متصدی امور سلطنتی است خود و حواشی آن، چنان چه باید، از عهده این عمل بر نیایند و به این واسطه حقوق ممالک اسلامی در مقام ضیاع واقع شود، پس بر نوع عقلای مسلمین لازم است که به این مطلب اقدام کنند و انظار خود را در این مقام ارسال نمایند ولو که آن حاکم شرعی که متصدی سلطنت است؛ چون که نظر خود و اجزا را در این باب کافی می‌داند، راضی به این امر نباشد. ولکن نوع عقلای امت، که عدم کفایت آن‌ها را در این مقام مشاهده کردند، بایست که خود آن‌ها این مصلحت نوع کفائیه را به عهده بگیرند و هر چه که مقتضای انظار آن‌ها باشد، به آن حاکم شرع در موقع اجرا عرضه بدارند.⁵⁸

ناگفته نماند که در تجویز «به عهده گرفتن مصلحت نوع کفائیه» و «عرضه مقتضای انظار برای اجرا توسط حاکم شرع» نیز اگر تعارض و تهافتی نباشد، حد اقل نوعی ابهام هست که صرف عرضه انظار برای اجرا، به عهده گرفتن نیست و اگر خود آن‌ها بخواهند به موقع اجرا گذارند، دیگر عرضه انظار بی‌معناست.

در مجموع می‌توان گفت مراد مرحوم محلاتی، نوعی تحمیل نظر به حاکم شرع است. همین که وی در تعبیر فوق، حکم به کنار زدن حاکم نمی‌کند، خود قرینه ای است که وی تناقض آمیز سخن گفته و حاکم شرع مذکور را هنوز واجد شرایط برای زمامداری می‌داند؛ ما در عمل خواستار زمامداری دیگران بر اوست و این آموزه قرآنی را فراموش می‌کند که باید عقلاً مشورت دهند و تصمیم نهایی - بویژه در موارد اختلافی - با زمامدار واجد شرایط باشد.

2. شأن حاکم شرع: دیده بانی حقوق

آن چه باعث شده است که مرحوم محلاتی به تشخیص عقلانیت و نمایندگان مجلس بهای بیش از اندازه ای

بدهند، این است که شأن حاکم شرع را دیده بانی حقوق دانسته و این امر را به گونه ای تصویر می کنند که گویا تنها با محدودیت اختیار و انتخاب وی سازگار است؛ حال آن که دیده بانی حقوق، لزوماً به معنای عدم تصمیم گیری و تماشای آرای اکثریت عقلا، آن هم عقلای حاضر در مجلس نیست:

و سر این مطلب آن است که حاکم شرع مالك شخصی امور مسلمین نیست تا که بتواند تصرف در آن ها بنماید، به اختیار شخصی استقلالی خود، (کتصرف الملاك فی املاکهم و ذوی الحقوق فی حقوقهم) و کسی را حق رد و قبول و نفی و اثباتی در مقابل او نباشد؛ بلکه فقط امین حقوق مسلمین و نگهبان آن هاست که به شبانی و دیده بانی او، جمیع حقوق اهل اسلام و معاهدین اسلام از هر گونه تعدی و تجاوز مصون و محروس بماند و هر يك از آن ها که بایست به توسط او تحصیل و احراز شود، تحصیل نموده، در موقع به اهلش برساند.⁵⁹

3. حداکثر اقتضای نگهبانی فقیه

مرحوم محلاتی در مقام فضا سازی برای ترجیح تشخیص های عقلا بر تشخیص حاکم شرع در موضوع شناسی، باید نهایت اقتضای شأن نگهبانی ولایت را از دیدگاه خود روشن کند. بر این اساس، «تعیین حقوق و تمیز دادن حق از غیر حق» را وظیفه وی نمی داند و بر اساس اقتضای ولایت او را تنها «ولی در عمل و موقع اجرا» می داند، آن هم به این صورت که «به حسب نظر نوع عقلا» باید عمل کند:

و ولایت در مجرد نگهبانی حقوق و ایصالش به اهالی، زیاده بر این اقتضا ندارد که در مقام عمل و موقع اجرا، ولی و صاحب اختیار باشد که پس از احراز حقوق و تمیز مضار از منافع، اجراءات آن ها در مجاری و اعمالاتی که متعلق است به هر يك از آن ها، حق او باشد و سایر مردم در این مقام بایست به امر و نهی او رفتار کنند، نه این که در مقام تعیین حقوق و تمیز دادن حق از غیر حق و اثبات و لا اثبات آن ها نیز، ولی و صاحب اختیار شود. ... و حاصل سخن آن که حارس مصالح امت و حافظ حقوق نوع مسلمین در غیر معصومین، ولی در عمل و اجراست. که پس از تشخیص مصالح سیاسیه و تعیین منافع و فواید ملکیت به حسب نظر نوع عقلا آن ها هر چه اقتضا کند، در مقام اجرا برآید و عمل کردن به آن ها را وسیله حفظ ممالک اسلامیه و حقوق مسلمین قرار دهد و ولایت در مجرد حفظ و حراست حقوق ممالک مسلمین با وجود ثبوت آن ها علی الاطلاق - لا مقیداً بما هو مقتضی نظرالولی - زیاده بر این اقتضا ندارد.⁶⁰

4. چرایی اقتضای نگهبانی

ایشان برای معقول نشان دادن تصویر خود از اختیار وسیع عقلا در تشخیص مصادیق و ترجیح دیدگاه آنان بر تشخیص حاکم شرع، به تفکیک میان حوزه کبرویات و صغرویات می پردازد و بر اساس آن، میزان وظیفه حاکم شرع را تبیین می نماید و در تأیید فرض مذکور به سیره مسلمانان در زمان خلفا استناد می کند:

و ولایت در مجرد نگهبانی حقوق و ایصالش به اهالی، زیاده بر این اقتضا ندارد ... چرا که نفی و اثبات در مقام تعیین، اگر که متعلق است به حقوق کبرویه، و مقصود تعیین آن هاست، پس این مطلب مورد ولایت نیست؛ بلکه موقع فنواست که مجتهد از کتاب و سنت تحصیل نموده و به طریق فنوا به مردم ابلاغ می کند و مردم او را تقلید می نمایند؛ چنان چه واضح است.

و اگر که اثبات و لا اثبات متعلق به کبرا نیست، بلکه به صغرای حقوق متعلق است، پس از تعیین کبرا نمودن و مقصود تمیز دادن شخصیات مصالح نوعیه مسلمین است، از مفاصد و مضار، از منافع، و معلوم داشتن طرفی که وسیله شود برای حفظ حقوق عامه تا آن که پس از تعیین، در موقع اجرا گذاشته شود، پس بایست که به نظر نوع عقلا، از ذوی الحقوق موکول باشد و نفی و اثبات آن ها در این مقام مناط اعتبار شود.⁶¹

5. لوازم ولایت در صغریات حقوق

از سوی دیگر، مرحوم محلاتی برای جا انداختن لزوم محدودیت اختیارات رهبری در تصمیم گیری، به لوازم وسعت اختیار حاکم شرع می پردازد تا با غیر معقول و غیر مشروع نشان دادن آن ها، به نتیجه مورد نظر خود برسد. ایشان از يك سو، وسعت اختیار حاکم شرع را به معنای بی فایده دانستن آرای عقلا معرفی می کند؛ اما دلیلی بر آن اقامه نمی کند، و از سوی دیگر، به گونه شعاری و تبلیغاتی، وسعت حقوق حاکم را ملازم با محدودیت حقوق مردم! می شناساند و محدودیت حقوق حاکم را مطابق با سیره مسلمانان عصر خلفا! می داند؛ وی از يك سو، تجربه حکومتی ندارد و از سوی دیگر، خوش بینی فراوان به صلاحیت افرادی دارد که آن ها را به صورت کلی «نوع عقلا» می داند. وی با این ذهنیت، آن چه را گستردگی غیر عادی حقوق حاکم می شمارد، به صورت بی دلیل و بی تناسب، مستلزم محجوریت مردم! معرفی می کند.

از نظر محلاتی، اگر ولایت حاکم شرعی به موقع اجرا اختصاص نداشته باشد، بلکه در تمیز مصالح از مضار و تعیین طرقي که وسیله حفظ حقوق است نیز، ولایت داشته باشد، پس لازمه آن این شود که:

[1] انظار عقلای امت در قبال او بالمره ساقط باشد و عداد مجانین و اطفال در این مقام محسوب شوند و بر همه آن ها تعبد به نظر او و هر چه که اقتضای آن باشد، لازم شود و حق نفی و اثبات و رد و قبول برای آن ها در این مقام نباشد.

[2] و بایست که حقوقی که برای نوع امت در مملکت اسلامیة ثابت است باطلاقها ثابت نباشد؛ بلکه مقید باشد به حدودی که به نظر ولی تحدید گردید، و مقصور شود موازینی که نظر او اقتضا کند، و حال آن که اطلاق حقوق و مقید نبودنش بخصوص آن چه مقتضای این طریق خاص است، از صدر اول بین المسلمین من غیر تکیر معلوم بوده و از این جهت خلفای آن دوره در این مقام، مسؤول امت واقع می شده اند، با این که در اصل خلافت آن ها، نوع مسلمین انکاری نداشتند؛ چنان چه در صدر اول بین المسلمین همین وتیره معمول و جاری بوده و پس از این بیان گفته می شود؛ پس آن که نظارت عقلای امت در مصالح ملت، در صورتی که شخص مجری ولایت شرعیه داشت باشد، ساقط نباشد.

[3] و اگر که ولایت خلیفه، مختص به موقع اجرا نبود و در موقع نظر هم ثابت بود و نوع مسلمین چنان چه در مقام عمل و اجرا محجورند از تصرف، مگر به نحو اطاعت و متابعت ولی، همچنین محجور بودند از اعمال فکر و رویه در تمیز منافع ملکیه از مضار آن ها و نظر آن ها ساقط بود در این باب، پس مسؤولیت خلیفه از طرف ملت در این مقام معنا نداشت.⁶²

6. نظارت عقلای امت در حکومت غیر فقیه

مرحوم محلاتی از تمام نکات فوق که در فرض ولایت حاکم شرعی طرح کرده بودند، می خواهند به این نتیجه برسند که در حکومت زمان خویش که زمام امور به دست فقیه نیست، به برهان اولویت گستردگی نظارت عمومی و ترجیح آرای آنان بر نظر حاکم را استفاده نموده و جایگاه نمایندگان مجلس را از جهت حقوقی تثبیت نمایند:

نظارت عقلای امت در مصالح ملت ... پس در صورتی که شخص مجری، ولی شرعی نباشد - چنان که در این دوره است و محل گفت و گوی ما است - البته ثابت خواهد بود و ساقط نخواهد شد. و در صورت تمکن و قدرت آن ها لازم است که نظارت خود را اعمال نموده، جلوگیری از اطلاق خیالات شخص مجری، به حسب آن چه مصالح اسلامیة اقتضا کند، نمایند.⁶³

نقد الگوی مرحوم محلاتی

عبارت اخیر نشان می دهد که ایشان از این روی که می خواهد فرض مشکل تر را طرح نموده و پس از اثبات مطلب خود در آن فرض، مسأله را در فرض دیگر ثابت شده بدانند، به فرض ولایت حکام شرع پرداخته است؛ اما روشن است که ضعف های فراوانی در بحث ایشان وجود دارد:

1. فرض بحث جایی است که حاکمان، ولایت شرعی داشته و جامع الشرایط باشند و شرایط ایشان نیز باقی باشد؛ از این رو جای این سخن نیست که گفته شود: « آن حاکم شرعی را نمی رسد که من عندی به اراده شخصیه خود در آن امور رفتار نماید»؛ چرا که حاکم شرع در فرض جامع الشرایط بودن برای زمامداری، بر اساس دستورهای شرعی عمل خواهد کرد و در این صورت فرض بهره گیری مناسب و به موقع از اهل خبره در موضوع شناسی، به عنوان یکی از مؤلفه های صلاحیت زمامداری نیز، بر جای خود خواهد بود؛ زیرا وی تنها در اموری که آگاهی موضوع شناسانه خود را برتر از دیگران می بیند، به علم خویش عمل خواهد کرد و در دیگر موارد به لحاظ جامع الشرایط بودن، به علم دیگران عمل خواهد نمود. در فرض اختلاف اهل خبره نیز - که اکثر موارد از این قبیل است - معیارهای ترجیح را به کار می گیرد.

2. سخن فوق با امین و نگهبان بودن بر مردم و امورات آن ها تنافی ندارد؛ بلکه عین عمل به وظایف نگهبانی خواهد بود.

3. منظور از صدر اسلام چیست؟ اگر منظور تمسک به سیره خلفای سه گانه است - که ظاهراً چنین است - چنین تمسکی مخدوش می باشد؛ چرا که نه عمل آن ها برای ما حجت است و نه عمل پیروان ایشان؛ خلفای سه گانه برای حفظ خلافت خویش، خود را ناچار به رعایت بسیاری از آرای مردم می دانسته اند و معلوم نیست به چه میزان به تشخیص آنان عمل می کرده اند. از سوی دیگر، ارائه مشورت از سوی عقلا به خلفا، الزاماً به این معنا نبوده است که هر چه آن ها می گفتند عمل کنند؛ بلکه تصمیم گیرنده نهایی شخص آن ها بوده اند. بنابراین، مثال مذکور اصلاً قابلیت کمک به استدلال مرحوم محلاتی را ندارد.

ه هر حال، باید دید خلفا بر چه مبنایی دخالت و عمل می کردند و آیا اساساً دخالتشان، شرعاً صحیح بوده یا نبوده است؟ چنان که باید دقت کرد که اقبال مردم به آن ها، بابت چه مداخلاتی بوده است و چرا؟ بدون روشن شدن این گونه سؤالات، به هیچوجه نمی توان از سیره خلفا و مردم دوران آنان، تأییدی برای انحصار اختیار حاکم شرع به دست آورد.

از سوی دیگر، اگر منظور تمسک به سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله) است، بسیار روشن است که تصمیم گیرنده نهایی خود حضرت بوده اند و این مسأله تاریخی، امری بر خلاف استدلال ایشان را ثابت می کند.

یادآور می شود، ایشان متأسفانه به جای تمسک به سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله)، به سیره خلفا اشاره می کنند؛ سیره ای که بر اساس تعلیم قرآنی، به رغم شنیدن مشورت ها، تصمیم گیری نهایی را بر عهده آن حضرت، می گذارد.

4. شأنی که ایشان برای حکام شرع در نظر می گیرند، در واقع مسأله خاصی نیست که فقاقت فرد در آن مورد نیاز باشد. روشن است که اساس حکومت، به قانون گذاری است و در صورت ترجیح دخالت مجلس بر حکام شرع، این امر به مجلس منتقل شده و حاکم شرع هیچ کاره می شود. گذشته از آن که چنین تعریفی از شان نواب عام، با ادله شرعی سازگاری ندارد که بحث از آن خارج از چارچوب این نوشتار است؛ چنان که اگر بخواهیم با منطق خود ایشان سخن بگوئیم، می توانیم به این مسأله اشاره کنیم که در صدر اسلام خلفا هیچ کاره نبودند و مرجع نهایی در گزینش پیشنهادات، خود آن ها بوده اند و دیگران تنها عنوان مشاور را داشته و اساس خلافت بر همین تصمیم گیری استوار بوده است.

5. بر اساس تصویر ارائه شده، نمی توان این اتهام را وارد کرد که عقلا در شمار دیوانگان قرار گرفته اند؛ بلکه باید توجه داشت که مرجع نهایی حل و فصل امور و تصمیم گیری، يك مرجع باید باشد. هنگامی که

عقلا مشروعیت دخالتشان را از حکام شرع می گیرند، نهایتاً مرجع تصمیم گیری خود آن ها خواهند بود؛ بویژه آن که در عرصه عمل، تنها تصمیم گیری مجلس - که در اکثر یا بسیاری از موارد حالت کلی دارد - حاکم است و می تواند به اختلاف نظرها پایان دهد. از سوی دیگر، اگر تنها به آرای نمایندگان مجلس اعتنا شود، آیا نمی توان گفت - بر اساس منطق مرحوم محلاتی - حاکم شرع و مشاوران او در حکم دیوانگان قرار گرفته اند؟ آیا هنگامی که بنا به دستور خدای متعال، پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) تصمیم گیرنده نهایی بودند، مردم و عقلا در حکم دیوانگان محسوب می شدند؟ مسلماً منطق اسلام چنین نیست. بنابراین باید تعادل را حفظ کرد و برای هر کس جایگاهی متناسب با وی را در نظر گرفت.

6. مسؤولیت داشتن حاکم شرع در برابر خدا و مردم که وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و وظیفه موعظه پیشوای مسلمانان گویای آن می باشد، امری مقبول و شایان توجه است؛ ما این نکته منافاتی با این نکته ندارد که در تشخیص صغرویات و تصمیم گیری نهایی در گزینش محصول کارشناسی های موضوع شناسانه، ولایت داشته باشد؛ چنان که مسؤولیت داشتن حاکم شرع، بدین معناست که اگر حاکم شرع غیر معصوم از جاده اسلام منحرف شود، باید در برابر مردم و شریعت پاسخ گو بوده و در برابر نهی از منکر و موعظه ناصحان، تمکین کند. همین ضرورت تمکین و پاسخ گویی در برابر شریعت خواهی مردم، خود دلیل دیگری است بر این که ولایت او به معنای مهجور بودن عقلا نیست و محدود نبودن اختیارات او، ربطی به مهجوریت عقلا نداشته؛ بلکه شدت نیازمندی به نظارت ضابطه مند را تبیین می کند؛ به گونه ای که حاکمیت اسلامی را تضمین نماید.

7. چنان که گفته شد، در نظام اسلامی خبرگان امت این اختیار و بلکه این وظیفه را دارند که به صورت دائم بر ولی فقیه نظارت نموده و در صورت فقدان یا از بین رفتن شرایط لازم برای رهبری جامعه اسلامی، عدم صلاحیت او را اعلام کنند، نه آن که خود خلع نمایند؛ چرا که اختیار، وظیفه و شأن آنان، شناسایی و تشخیص افراد ذی صلاح و اعلام کفایت یا عدم کفایت آن هاست. در صورتی که این امر در نظامی سامان مند انجام گیرد، تضمینی برای حفظ اسلامیت نظام خواهیم داشت.

روشن است که در مقام «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» نمی توان الگویی ارائه کرد که مستلزم هرج و مرج باشد؛ از این روی، نمی توان پذیرفت در فرضی که به نظر نوع عقلای جامعه اسلامی حاکم شرع برای زمامداری جامع الشرایط است، عقلای مردم نظر خود را بر او تحمیل کنند یا آن که او را برکنار نمایند؛ چرا که تجویز کلی و بی ضابطه چنین اموری، مستلزم هرج و مرج عملی خواهد شد؛ چنان که بیانات مرحوم محلاتی، حد اقل از شفافیت کافی در این زمینه برخوردار نیست و بین دو صورت بقای شرایط زمامداری و عدم بقای آن ها، در تذبذب است.

از سوی دیگر، تصویری که مرحوم محلاتی ارائه کرده اند، اگر به صورت غیر ضابطه مند و در چنین کلیتی مطرح شود، مستلزم تجویز غصب مقام ولایتی حکام شرع و در نهایت غصب مقام امامت خواهد شد؛ همان گونه که نباید فراموش کرد که جامع الشرایط بودن حاکم شرع مورد بحث برای زمامداری (و نه برای مناصب پایین تر و از جمله جامع الشرایط بودن برای صادر کردن حکم و فتاوی عادی و عمدتاً فردی، که شرایط کم تری را نیاز دارند) به این معناست که وی در مسأله موضوع شناسی، مرجع شناخت هر موضوعی را برمی گزیند و حتی در مواردی که خود در آن ها صاحب نظر نیست، فرض جامع الشرایط بودن وی برای زمامداری، بدین معناست که وی به طور قهری خود را موظف به تبعیت از کارشناسی آن ها خواهد دید. نادیده انگاشتن این نکته در حق وی، در واقع نوعی کم لطفی است. معمولاً در مواردی عدم تمکین از نظر آنان پیش می آید که به نوعی دیدگاه های کارشناسانه مختلف باشند. از طرف دیگر این فرض بسیار ساده انگارانه است که عقلا را به گروه خاصی محدود کنیم و به طور مثال حاکم و حواشی او را - همانند مرحوم محلاتی - خارج از دایره عقلا قرار دهیم؛ در صورتی که حواشی او نیز قاعدتاً می بایست، هر يك در قلمرو یا قلمروهایی صاحب نظر باشند.

در نظام جمهوری اسلامی، نمونه ای از ترسیم نسبتاً مناسب و ضابطه مند برای نظارت بر حاکم شرع و بهره از کارشناسی خبرگان - البته تحت نظر ولایت فقیه - پیش بینی شده است.

8. پیروی منطقی حاکم شرع از دیدگاه های کارشناسانه، امری بدیهی است. آرای افراد نامطلوب نیز، اگر واقعاً کارشناسانه باشد، شایسته بهره مندی است؛ اما در مقام عمل، وجود نمایندگان نامطلوب یا از بین رفتن صلاحیت آن ها در دوره نمایندگی نیز، باید مورد توجه قرار گیرد و گاه دیدگاه آن ها، تنها از جهت ظاهری می تواند کارشناسانه تلقی شود؛ حال آیا تأکید بر کارشناسی بودن نظریات آن ها می تواند آن قدر مورد تأکید قرار گیرد که زمینه ای برای تضعیف حاکم شرع شود؟

مرحوم محلاتی در ارائه بحث خود، از جهت نظری باید تبیین کنند نمایندگانی که نیازمند اذن فقیه نافذالکلمه برای حضور در مجلس هستند، چگونه می توانند تشخیص های صغروی خود را مطلقاً بر حاکم شرع تحمیل کنند یا او را که (بر فرض بحث مرحوم محلاتی) جامع الشرایط، است کنار زنند؟ در صورتی که نامطلوب بودن یا از بین رفتن صلاحیت خود آن ها نیز، امری عادی است. مگر می توان کیفیت اجرای انتخابات نمایندگان بر اساس رقابت های تبلیغاتی را مورد توجه قرار نداد و به نمایندگان اعتماد کافی داشت؟ در صورتی که در بهترین شکل اجرای انتخابات، تبلیغات انتخاباتی چنان مؤثر است که به راحتی عناصر نامطلوبی در مجلس امکان حضور خواهند داشت؟

9. اگر بین خود کارشناسان موضوع شناسی در مجلس شورا، اختلافی بروز کرد و مثلاً نیمی از آن ها با نیمی دیگر (در تشخیص موضوع) اختلاف کردند، چه باید کرد؟

10. اگر مخالفان نظر موضوع شناسی ولی فقیه، در مجلس اکثریت یافتند؛ مآ تعداد بیش تری از آن ها در سطح جامعه (با فرض تخصص در موضوع شناسی)، با اکثریت مجلس اختلاف نظر داشتند و به نفع ولی فقیه و کارشناسان اطراف او - و به تعبیر محلاتی حواشی وی - رأی دادند، چه باید کرد؟

11. اگر کارشناسان مخالف با نظر ولی فقیه، در مجلس اکثریت یافتند؛ مآ کارشناسان بیرون از مجلس که پیرامون ولی فقیه جمعند، به لحاظ تخصص علمی و شایستگی نظردهی وزن علمی و عملی بیش تری از اکثریت مجلس داشتند، چه باید کرد؟

خلاصه آن که سؤالات و ابهام های فراوانی می توان در برابر مرحوم محلاتی نهاد که هم از جهت نظری و هم از جهت عملی، اندیشه محدودیت اختیارات حاکم فقیه را مخدوش می نمایند؛ اما نباید از این نکته غفلت کرد که تصور فرزانه ای مانند او، کاملاً با دیگر بخش های نوشتار وی سازگاری ندارد و اگر وی در مقام عمل، اندیشه اش را به آزمون می دید، به راحتی می توانست تصویر شفاف تر و بی اشکال یا بی اشکال تری به یادگار نهد و در واقع ایشان نتوانسته مصادیق خارجی گفته خود را به خوبی ترسیم کند.

محوریت احکام ثابت؛ تبیین گر آرای ایشان

در هر حال، تمسک به چنین بیاناتی در نگاه ابتدایی می تواند زمینه مناسبی برای بهره جویی روشن فکران غرب باور جهت تبلیغ «سکولاریسم» و «عرفی کردن دین» ایجاد کند؛ اما شناخت ابعاد سخن ایشان و دیگر اندیشمندان اسلامی، این مجال را از شبهه پردازان می گیرد. مرحوم محلاتی نیز در نوشته شریعت گرایانه خویش، دست آنان را چندان برای این بهره جویی ناروا باز نمی گذارد؛ چرا که تفکیک مقام قانون گذاری (و استنباط) از مقام برنامه ریزی و پرداختن به صغریات احکام کلی اسلام (تدبیر)، امری چنان شایع و روشن است که جای هیچ احتمال دیگری را ندارد؛ از همین روست که گاه روحانی ای چون مرحوم محلاتی را می بینیم که حتی در مقام کارشناسی، جاهل بودن به احکام اسلامی را نیز تجویز می کند؛ حال آن که ایشان را نمی توان در زمره سکولاریست ها به شمار آورد. از سوی دیگر، در اندیشه مرحوم محلاتی محوریت احکام ثابت برای شناخت وظایف پرتغییر در بستر زمان، امری است که به هیچوجه با باورهای «عرفی گران دین» سازگار نیست و اجتهاد مستمر فقها که مرجع شناخت احکام کلی اسلام هستند، بر اساس این احکام ثابت و با شیوه هایی که با عقل گرایی خودبنیاد جدید مخالف است، راه را بر آموزه های سکولار می بندد.

ب) دیدگاه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی حقیقت حکومت اسلامی را «ولایت بر سیاست امور امت» می داند؛ اما اساس آن را بر مشورت با عقلای امت برمی شمرد که آن نیز، خود بر «مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت» مبتنی است. بر این پایه، اساس «سلطنت اسلامی» را بر «مشورت با عقلای امت» استوار می کند و دایره مشاوران را به افراد خاصی منحصر نمی نماید. از سوی دیگر، دایره امور مشورت پذیر را تمام امور سیاسی معرفی و دلالت آیات مربوط به مسأله مشورت را به همین نحو مطرح می کند؛ البته مشورت پذیری احکام شرعی را منتفی می داند:

حقیقت سلطنت اسلامی، عبارت از ولایت بر سیاست امور امت (و به چه اندازه محدود است) همین طور ابتدای اساسش هم، نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است، نه تنها با خصوص بطانه و خواص شیخ و والی، که شورای درباری اش خوانند به نص کلام مجید الهی - عز اسمه - و سیره مقدسه نبویه (صلی الله علیه و آله) که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود، این حقیقت از مسلمات اسلامی است و دلالت آیه مبارکه «و مشاورهم فی الامر»⁶⁴ که عقل کل و نفس عصمت را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده اند، بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است؛ چه بالضروره معلوم است مرجع ضمیر جمیع نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار است، نه اشخاص خاصه⁶⁵ و تخصیص آن به خصوص عقلا و ادبا به حل و عقد از روی ماسیت حکمی و قرینه مقامیه خواهد بود، نه از باب صراحت لفظیه، و دلالت کلمه مبارکه «فی الامر» که مفرد محلی و مفید عموم اطلاق است، بر این که متعلق مشورت مقرر در بریعت مطهره کلیه امور سیاسی است، هم در غایت وضوح، و خروج احکام الهیه - عز اسمه - از این عموم از باب تخصص است، نه تخصیص و آیه مبارکه «و امرهم شوری بینهم»،⁶⁶ اگر چه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آن که وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است.⁶⁷

بر این اساس، روشن شد که مرحوم نائینی نیز، شورا و وظیفه مجلس را محدود به غیر منصوصات می بیند و معتقد است: بیش تر سیاست های نوعیه که تغییرپذیر هم هستند، از غیر منصوصات است و رجیحات ولات و عمال امام حاضر، و نواب عام یا مأذونان ایشان (از جمله وکلای مجلس) هم در مورد غیر منصوصات است.

وی در بخشی از سخنان خود که به تقسیم وظایف به «منصوصات» و «غیر منصوصات» می پردازد، به این مطلب تصریح می کند:

علی شورویتی که دانستی، اساس سلطنت اسلامی به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه (صلی الله علیه و آله) مبتنی بر آن است در قسم دوم [غیر منصوصات] است و قسم اول [منصوصات] چنان که سابقاً اشاره شد، رأساً از این عنوان خارج و اصلاً مشورت در آن محل ندارد.⁶⁸

نکته بسیار مهم در سخنان مرحوم نائینی این است که نمی فرماید تمام امور سیاسی، غیر منصوص هستند؛ بلکه فقط معظم آن ها را غیر منصوص می داند. بنابراین می توان تصور کرد که بخشی از امور سیاسی نیز جزو دایره منصوصات باشد:

چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم - غیر منصوصات - و در تحت عنوان ولایت ولی امر (علیه السلام) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشریح شورویت در شریعت به این لحاظ است.⁶⁹

در هر حال، در اندیشه کسانی مانند مرحوم نائینی از جهت نظری روشن است که دامنه امور مشورت پذیری که بتوان قوانینی (هرچند به صورت کلی) برای آن ها وضع کرد، از قلمرو احکام شرعی جداست و

این دو، مرز تفکیک شده ای دارند.

مسأله مهم در این بحث، طراحی ابزارهای عملی در جهت نهادینه کردن حفظ این قلمرو است و باید در يك نظام کارا، مد نظر قرار گیرد. و برای رسیدن به عقلانیت دینی که بتواند «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» را به نحو مطلوبی «هدایت دینی در قانون گذاری» کند، باید کوشید عناصری در ساختار سیاسی تعریف کرد که عهده دار این وظیفه باشند. بهترین ابزار عملی که مرحوم نائینی می توانسته در زمان خود و چه بسا زمان های دیگر سراغ گیرد، مؤلفه نظارت «هیأت فقیهان نظار» است.

ج) دیدگاه حاج آقا نورالله

ترسیم ساختار نوینی که بتواند وظیفه ساماندهی اجتماعی متناسب با وضع جدید زمانی باشد، گذشته از آن که در اندیشه حاج آقا نورالله تقابلی با اندیشه دینی ندارد، نیازمند بهره دائم از جهت دهی های دینی در قالب رعایت ضوابط ثابت آن است. بر این اساس، حاج آقا نورالله چنان به تشریح وظایف مجلس و نحوه قانون گذاری آن می پردازند که رعایت ضوابط شرعی در آن محوریت دارد. در این جهت، تبیین قلمرو امور مشورت پذیر، بیانی از محوریت شریعت در نگاه اوست.

- محدوده قانون گذاری مجلس

مرحوم حاج آقا نورالله در پاسخ به این پرسش که «جعل قانون که در مجلس دارالشورا می کردند، یعنی چه؟» جعل قوانین مجلس را در دو حوزه معرفی می کند:

یکی، در ترتیب اصلی قانون شریعت مقدّسه اسلام است که به چه قسم قوانین شرعیّه را جاری کنند... احکام اسلام همان است که بوده و تا روز قیامت حلالش حلال است و حرامش حرام، و در کیفیت اجرای احکام، قانون گذاردن، چه ضرر دارد؟ قسم دیگر، قانون در امور عرفیه جعل می کردند؛ مثلاً می گفتند: اگر حاکمی به جایی رفت و ظلم کرد، دیگر او را به حکومت نفرستند، یا این که وزراء... اگر خلاف کنند، باید عزل او را از پادشاه بخواهند یا این که، سرباز را چه قسم بگیرند. یا مواجب آن ها چه قدر باشد. آن ها امور عرفیه است که قابل تغییر و تبدیل است. قانون در این گونه امور جعل می کردند.⁷⁰

مرحوم حاج آقا نورالله به تبیین دامنه امور مشورت پذیر توجه داشته است و بر این اساس، هنگامی که لزوم مشورت را طرح می کند و به سیره انبیا(علیهم السلام) می پردازد، متذکر می شود که آن ها در چنین دایره ای مشورت می کرده اند:

تمام عقلای عالم از انبیا و سلاطین و علما در اموری که باید مشورت کنند، مشورت می کردند... حضرت رسول [صلی الله علیه وآله] همه وقت در اموری که قابل مشورت بود، با اصحاب مشورت می فرمود. با این که عقل کل بود و حاجت به مشورت نداشت، محض ارشاد بوده است.⁷¹

در همین جهت حاج آقا نورالله به این شبهه پاسخ می دهد که «در مطالبی که خدا و رسول در او حکم فرموده اند، از برای احدی حق رأی و اختیار در او نیست؛ پس چگونه می فرمایند: امورات در اسلام، راجع به مشورت است و مجلس شورا است؟»⁷² پاسخ وی بر این اساس است که حاصل جمع آیات این خواهد بود که قلمرو مشروع مشورت، چنین می باشد که «مسلمین... در امور خودشان مشورت کنند». ایشان سرانجام چنین نتیجه می گیرند:

مطالب بر دو قسم است: يك امری که خداوند در آن امر فرموده (مثل حکم میراث و زنا و...) در این قبیل احکام، احدی را حق سؤال، جواب، نفی، اثبات، تغییر، تبدیل، چون و چرا نیست و باید تمام مسلمانان اطاعت آن را بنمایند، و يك امری است که حکم و قانون معینی در کتاب و

سنت نوشته نشده، مثل حوادث اتفاقیه و امور عامه عادیه، خصوصیات نظم و انتظام بلاد و عباد... که به مقتضای آیه شریفه «و أمرهم شوری بینهم» خداوند عالم، این امور را به مشورت ارجاع فرموده که مسلمانان مشورت و مصلحت بینی کنند و هر قسم صلاح دانند رفتار نمایند.⁷³

توضیحات پیش گفته این نکته را روشن می سازد که حاج آقا نورالله با تفکیک میان امور غیر منصوص از امور منصوص، در صدد است تا دامنه اموری را تمییز دهد که می توان به قانون گذاری بشری پرداخت؛ همان گونه که با آشکارسازی بخشی دیگر از وظایف مجلس، نوعی از قانون گذاری را مورد توجه قرار داده است که به مصداق شناسی قوانین شرعی اهتمام دارد. به تعبیر دیگر، دامنه احکام ثابت و امور متغیر را روشن می کند. توجه به گستره احکام ثابت که در بیان حاج آقا نورالله به صورت «امر حتمی الهی» آمده است، می تواند خواننده را به کیفیت سامان دهی دینی در ساختار سیاسی مورد نظر او رهنمون باشد.

- وظایف مجلس انعکاس شریعت محوری

حاج آقا نورالله بر این اساس که حوزه قانون گذاری مجلس را در دو مورد (تعیین شکل اجرایی قوانین اسلام و قانون گذاری در امور عرفی) محدود می کند⁷⁴، سه وظیفه برای مجلس باز می شمارد که تعبیر دیگری از همان دو امر است. موضوع شناسی، تعبیری است که می تواند جامع این موارد دو یا سه گانه باشد. هنگامی که به اصل «لزوم ایفای مسؤلیت» توجه کنیم، جامعیت این مفهوم بیش تر روشن می شود.

حاج آقا نورالله با تکیه بر اندیشه بنیادین خود در مورد قلمرو امور مشورت پذیر و با تکیه بر جایگاه والای احکام شرعی، وظایف مجلس را تبیین می کند؛ به گونه ای که محوری ترین اندیشه وی در این راهبرد ظری، اعتنا به احکام شرعی است و حتی هنگامی که در شرح لزوم تعیین حدودی برای مقابله با تعدی ها و ستم سوزی ها سخن می گوید، از زاویه مخالفت این امور با «موازن شرعی» به شرح وظایف مجلس می پردازد:

[مجلس] سه وظیفه دارد، اول کمال مراقبت و مواظبت و نظارت را می نماید که آن چه را از خلاق عالم احکام شده... به همان نحوی که خداوند عالم خواسته است، بدون کم و زیاد مجری و معمول دارند...؛ دوم، در مواردی که حکم خدا در آن نیز شده است، از قبیل امورات عادیه... وظیفه مجلس این است که به مقتضای امر الهی شور و مشورت نمایند و ترتیب صحیحی در کار بدهند که عامه مسلمانان آسوده باشند...؛ سیم، وظیفه مجلس این است که ر. اموری که برخلاف موازن شرعی، به حکم دولت، تعدی و اجحاف می شود که رفع آن لکلیه ممکن نیست، حدودی معین کنند که حتی الامکان ظلم، کم تر واقع شود... و این سه وظیفه... هر سه مطابق قانون اسلام است؛ پس مشروطه عین اسلام است و اسلام عین مشروطه است.⁷⁵

بی قانونی شدن مصوبات مجلس را شرط موافقت این قوانین با شریعت اسلام و بر اساس تشخیص کمیته فقیهان - افزون بر وجود عالمانی که در مجلس بودند - می داند.⁷⁶

2.2. نهادینه سازی هدایت دینی و ماهیت ساختار قانون گذاری

أ) دیدگاه مرحوم محلاتی

مؤلفه دیگری که در مرحله نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی مورد نیاز است، نهادینه شدن اصل «هدایت دینی در قانون گذاری» است. مرحوم محلاتی در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» ر. جهت سرایت دادن مشروعیت به قوانین بشری به مسأله نهادینه شدن امر پیشین توجه داشته، نرکت برخی از فقیهان را در قوه مقننه مورد لحاظ قرار می دهد:

هیأت وکلا به مقتضای قانون اساسی بایست که هیچوقت از عده ای از مجتهدین عظام خالی نباشد تا امنای ملت به همراهی آن ها در امور عامه مشورت کنند.⁷⁷

نکته ای که می تواند به نهادینه شدن «هدایت دینی در قانون گذاری» کمک کند، این امر است که در اندیشه مشروطه خواهانی مانند مرحوم محلاتی، دامنه وظیفه وکلا و مجلس، خارج از قلمرو امور شرعی معرفی می شود:

کار وکلا بیچاره تکلم کردن در احکام دینی نیست و غرض آن ها نه تغییر دادن دین است و نه تمیز دادن و تعیین حکم شرعی نمودن، نه از احکام عبادات سخن رانند و نه در مسائل معاملات تکلم کنند و نه قضا و شهادت و نه حدود و دیات و نه سایر ابواب فقهیه را مورد بحث خود قرار دهند فقط محلّ گفت و گوی آن ها امورات عامه و سیاسات کلیه مملکت است.⁷⁸

از سوی دیگر باید پرسید: آیا مرحوم محلاتی می توانسته به شرکت چند فقیه در مجلس بسنده کند؟ آیا جز پیش بینی راهکاری نهادینه می توان تغییر ندادن دین و احکام آن را از حوزه کاری نمایندگان خارج ساخت؟

این کاستی در چارچوب فکری او وجود دارد که در مقام نظر هرچند «کار وکلا بیچاره تکلم کردن در احکام دینی نیست»، عملی شدن این عدم دخالت به عناصر دیگری نیاز دارد تا دخالت آن ها نهادینه شود.

کاستی موجود در سخنان مرحوم محلاتی در زمینه نهادینه ساختن «هدایت دینی در قانون گذاری»، به مبالغه در نقش «موضوع شناسی و تطبیق کبرویات» به وسیله عقلا بازمی گردد که وی (شاید به سبب نداشتن تجربه عملی در نظام پارلمانتاریسم) بر آن تأکید و افرد دارد؛ حتی این کاستی در نظام مورد نظرش، می تواند به ضعف در اجرای اصل «صحیح مشروعیت تصرف» نیز سرایت کند.

(ب) دیدگاه مرحوم نائینی

رحوم نائینی به دنبال آن است که در بسط خاصّ زمانی خویش و در حدّ توان، شکلی نهادینه به «هدایت دینی در قانون گذاری» بدهد. مؤلفه مهمی که مرحوم نائینی درباره «هدایت امور متغیر»، در جهت تحقق اصل «تأمین مشروعیت» در حوزه قوانین و مقررات مد نظر دارد، نظارت فقیهان و «ترجیح من له ولایة النظر» است.⁷⁹ وی بر این باور است که:

... معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم [وظایف غیر منصوص] در تحت عنوان ولایت ولیّ امر (علیه السلام) نواب خاصّ یا عام و ترجیحاتشان مندرج [است] ... و قیام به این وظیفه حسیه این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی، سابقاً بمبین شد... و با امضا و اذن من له الامضاء و الاذن، تمام جهات صحت و مشروعیت مجتمعه، و شبهات و اشکالات مندرج [می شود].⁸⁰

از این روی، قانون گذاری پارلمانی در زمان خود را تحت نظر عالمان حاضر در مجلس قرار داده، مهر تأییدی بر اصل دوم متمم قانون اساسی می زند:

با پر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور اجتماعی و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می دانیم، اشمال هیأت منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا مآذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آرای صادره برای مشروعیتش است.⁸¹

نکته پیشین، یکی از پرتأثیرترین مؤلفه ها و عناصری است که می تواند به «هدایت نهادینه دینی در قانون

گذاری» مدد رسانند؛ از این روی، وی بر این امر تأکید داشته، از آن کوتاه نمی آید؛ هر چند در بحثی که در برابر به اصطلاح مشروعه خواهان داشته است، از يك جهت، آن را به صورت جدلی مطرح می کند و شاید برخی بپندارند که وی به آن پایبند نیست.

به هر حال، مشروعیت یابی قوانین متغیر، در سایه تطبیق با اصول کلی و ثابت دینی است که فقیهان بر اساس «مقتضیات اصول مذهب»، عهده دار شناخت و امضای آن ها هستند و دیگران نیز با اذن و صوابدید آن ها - بویژه در موضوع شناسی و تصرف - می توانند در مجاری امور دخالت کنند:

م چنان که در عصر حضور و بسط ید، حتی ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولی کل صلوات الله علیه - ملزم قسم دوم است، ... همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام یا مأذونین از جانب ایشان لامحال به مقتضیات نیابت ثابته قطعیه علی کل تقدیر، ملزم این قسم است و از این بیان به خوبی... حال هفوات و اراجیف مغرضین... ظاهر شد که جز کمال غرضانیت و یا عدم اطلاع به مقتضیات اصول مذهب منشأ دیگری ندارد.⁸²

تعبیر «ترجیحات» در عبارت پیشین، هم شامل ترجیحات در مقام قانون گذاری کلی است، و هم حوزه تصرفات را در برمی گیرد. گاهی نیز عبارت مرحوم نائینی - افزون بر دلالت بر حجیت ترجیحات فقیهان در تصرف - ظهور بیش تری در فضای احکام و تکالیف دارد؛ چنان که می گوید:

قسم ثانی وظایف غیر منصوص هم، تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است؛ چنان که با حضور و بسط ید ولی منصوب الهی - عز اسمه - حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش - صلوات الله علیه - موکول است. در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره عمّن له ولایة الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود.⁸³

شایان توجه است که نقش وکیلان مجلس شورا می تواند از زاویه بحث «ایفای مسؤولیت» مورد بررسی قرار گیرد (همانند دخالت مأذونان از نواب عام و نقش اساسی آن ها در مجلس که در شؤون مختلف، ایفای مسؤولیت می کنند). بحث این بخش فقط از زاویه «هدایت نهادینه دینی» در جهت پیاده شدن اصل «لزوم تأمین مشروعیت» طرح شد؛ البته مجلس شورا و نظام پارلمانتاریسم، تنها تا حدودی و به گونه ای ثانوی می تواند مورد لحاظ در بحث حاضر قرار گیرد؛ از این جهت که ساختار نسبتاً مناسبی (از دیدگاه مرحوم نائینی و متناسب با زمان وی) برای نهادینه شدن «هدایت نهادینه در قانون گذاری» فراهم می آورد؛ زیرا مهم ترین عنصری که برای «هدایت نهادینه دینی» در بستر نظام پارلمانتاریسم می تواند ایفای نقش کند، «هیأت نظار»ی است که در ساختار مجلس شورای ملی (در عصر مشروطه) جای گرفته و مرحوم نائینی آن را می پذیرد.

چنان که خواهد آمد، نقد تندی که وی در این زمینه در برابر برخی مشروعه خواهانی - که او آن را شعبه استبداد دینی می شناسد - وارد می کند (اعتراض به درخواست خارج بودن هیأت فقیهان نظار از مجلس، زوم طراز اول بودن فقیهان مذکور و...)، فقط حالتی جدلی و در مقام اعتراض به انگیزه گروه مقابل است، نه آن که اصل چنین طرح هایی را مورد سؤال قرار دهد. از سوی دیگر، اصل نظارت «هیأت فقیهان ناظر» به عنوان اصلی از متمم قانون اساسی مورد استناد است.

نهادینه کردن «هدایت امور متغیر بر اساس احکام ثابت» امری است که مرحوم نائینی به دنبال آن است و آن را با ورود برخی از عالمان در مجلس و تشکیل هیأت نظار تأمین شده می بیند؛ اما باید دید که چنین نهادی چه سطحی از هدایت را می تواند بیافریندروشن است که هیأت نظارت فقیهانی که فقط حق رد و قبول یا حکم به منافات یا عدم منافات با اصول دینی و اسلامی دارد، نمی تواند برآورنده خواسته های عملی و مورد نظر در «اندیشه سیاسی دینی» باشد و فقط حد اقلی از انتظارات را می تواند برآورد؛ گذشته از آن که نظام پارلمانتاریسم، شکل های گوناگونی می تواند داشته باشد که اقتضات شبه ذاتی آن ها، مانع از تحقق عملی بسیاری از انتظارات دینی است.

مرحوم نائینی دوران خود را بستر مناسبی برای طرح نظامی که در رأس آن فقیه جامع الشرائط باشد، می بیند و حتی بخش هایی از رساله خود را که (به تصریح خود وی «دو فصل دیگر هم در اثبات نیابت فقهای عدول عصر غیبت، در اقامه وظایف راجعه به سیاست امور امت و فروع مرتبه»⁸⁴) متضمن چنین بحثی است، به دست انتشار نمی سپارد؛ بنابراین، نظام مذکور نظامی است که ایشان آن را نزدیک ترین صورت نظام اسلامی در عصر غیبت می داند.

به هر حال، وی بحث های مربوط به «نیابت فقیهان عدول عصر غیبت» را به لحاظ عدم تناسب با شرایط حاکم بر زمانه خود، حذف می کند؛ بویژه آن که «باحث علمیه که در آن ها تعرض شده بود، با این رساله که باید عوام هم منتفع شوند، بی تناسب بود» و «رؤیای» مورد اشاره در کتاب نیز، مؤید برداشت وی از شرایط زمانه بود. به هر حال، وی به طرح الگوی «قدر مقدور» از جهت عصمت (نه از جهت مشروعیت) بسنده می کند؛ چرا که با اذن فقیه، مشروعیت نظام حاصل خواهد شد، مگر آن که به طور مثال فقط به نهادی مانند مجلس و نه به تمام نظام و پادشاه آن از سوی فقیهان اذن داده شود؛⁸⁵ لذا وی در زمینه قانون گذاری به کارکرد مجلس و موضوع شناسی آنان اعتماد، و آن را برای «حالت حالیه» زمان خود مطرح می کند.⁸⁶

نکته مهم دیگر این است که علامه نائینی ترجیحات نواب عام درباره غیرمنصوصات را (برخلاف خواست مؤلف الفکران و استبدادگران مشروطه خواه) یک باره و سکولارمآبانه به کناری نهاده و عدم مداخله روحانیان و مجتهدان در مجاری موضوع شناسی اجتماعی و خروج از عرصه اداره مملکت را سفارش نکرده است بلکه صرفاً مجوز دخالت دیگران را در رده خاصی از حاکمیت سیاسی - آن هم فقط با اذن فقیه - طرح کرده اند و ترجیح در غیر منصوصات را بر عهده نواب عام می بیند:

بدان که مجموعه وظایف... خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه، بالضروره یا [1] منصوصاتی است... و یا [2] غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن (به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص) غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است... قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار، و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است.⁸⁷

در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحال به مقتضیات نیابت ابته قطعیه، علی کل تقدیر ملزم این قسم است.⁸⁸

وی ولایت و ترجیحات نواب خاص و عام را در عرض ولایت و ترجیحات امام معصوم (علیه السلام) قرار می دهد:

بعظم سیاسات نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت ولی امر (علیه السلام) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج، و اصل تشریح شورویت در شریعت به این لحاظ است.⁸⁹

این اساس است که مرحوم نائینی، مجوزی مطلق برای دخالت مستقل عقلای مملکت صادر نکرده است، بدین سبب هر چند تشخیص موضوع به دست خبرگان است، در عرصه اجتماع و سیاست دخالت غیر فقیه (از جمله وکیلان مجلس) نیاز به اذن دارد؛ هر چند مانند عصر مشروطه ممکن است مجوزی شبه عمومی صادر شود؛ همچنان که و نهاد مرجعیت (شاخه مرحوم آخوند خراسانی) چنین کاری را انجام داد و شرایطی را برای نمایندگان معرفی کرد. بنابراین، مشروعیت فعالیت سیاسی از زیربنایی ترین دغدغه های مرحوم نائینی بوده است؛ آن هم به صورتی که رجوع به خبره در تشخیص موضوعات نیز، حداقل نیازمند نظارت استصوابی از جانب حکام شرع و نواب عام است.

مرحوم نائینی در مرحله «نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی» به دنبال آن است که با بهره مندی از نهاد «شورا» به «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» دست یابد؛ اما روشن است که دست نواب عام را در «حالت حالیه» بسته تر از آن می بیند که «ترجیحاتشان» حالتی رسمی و عملی بیابد و از این روی،

اه چاره را رسمیت یافتن. پرداختن به «وظایف حسبیّه» از طریق «صدور از مجلس رسمی شورای ملی» می بیند؛ اما مشکل این است که دخالت غیر فقیهان، ذاتاً غصب شمرده می شود؛ بنابراین، مرحوم نائینی که به دنبال زدودن مراتب اغتصاب هستند، چنین چاره اندیشی می کنند که فقیهان و مراجع تقلید دخالت نمایندگان مجلس را «امضا» کرده، «اذن» دهند. عبارت پیشین که از وی آوردیم، به صورت ذیل تکمیل شده است:

عظم سیاسات نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت ولیّ امر (علیه السلام) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج، و اصل تشریح شورویت در شریعت به این لحاظ است؛ البته با توقف حفظ نظام و ضبط اعمال مغتصبه متصدیان...، و قیام به این وظیفه لازمه حسبیّه، با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی... و با امضا و اذن من له الامضاء و الاذن... تمام جهات صحت و مشروعیت مجتمع [خواهد بود].⁹⁰

مرحوم نائینی که به صورت عمیقی به اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» اعتقاد دارد، در بخش دیگری از نوشتار خود و در مقام پاسخ به برخی شبهات، بر محوریت آرای فقیهان تأکید می کند:

اختیار فرد [=فرد واجب، حرام و... از تکالیف]، تابع خصوصیات مصالح و مقتضیات اعصار و به ترجیح من له ولایة النظر موکول [است].⁹¹

از مجموع سخنان پیشین روشن شد که شیوه بیان مرحوم نائینی، چنان نیست که جایگاه مجلس را برتر از شأن «ترجیح نواب خاص و عام» قرار دهد.

ج) دیدگاه حاج آقا نورالله

حاج آقا نورالله که بنیاد «سلطنت حالیه» را مشروعیت ناپذیر می داند، فقط به دنبال آن است الگویی از حکومت ارائه دهد که خروجی آن، قوانینی روزآمد و کارآمد در چارچوب های اسلامی باشد و در عین حال، این قوانین به گونه ای، ضمانت حقوقی برای استمرار شکوفایی نهادینه در بستر «هدایت دینی» را داشته باشند، بی آن که بر این باور باشد که سلطنت را می توان لباسی از مشروعیت پوشانید:

پس مشروطه مشروعیت ممکن نیست که اولین درجه او این است که اصل پادشاهی را مشروعیت نمایند و... امری است محال... قانون مشروطه مطابق قانون اسلام است؛ به این معنا که در هر موردی که حکم معین از خداوند در آن شده است، مقتضای قانون مشروطیت آن است که بدون کم و زیاد آن را مجرا دارند و در هر موردی که حکم معین از خداوند در آن نشده است (مثل امورات عادیة اتفاقیة) حکم مشروطه است، آن که ترتیبی در آن بدهند که صلاح خلق در آن باشد.⁹²

حاج آقا نورالله در تفسیر معنای سلطنت مشروطه، بر محوریت قانون تأکید، و سلطنت را به قانون (و در حکومت اسلامی مقید به قانون اسلام) مشروط می کند:

ما سلطنت مشروطه آن است که در صورتی اطاعت و امر و حکم آن پادشاه یا حاکم یا آقا لازم می شود که قول و امر و فرمان او مطابق با قانون مملکت باشد. یقین باشد که اگر حکمی بر خلاف قانون از او صادر باشد، مطاع نخواهد بود. پس در حقیقت، در سلطنت مشروطه، حاکم قانون است، و شاه و امیر و حاکم و قاضی و آقا بیان آن قانون را می نمایند. و چون در مملکت اسلامی قانون کتاب الله و سنت پیغمبر (صلی الله علیه وآله) است، در سلطنت مشروطه اگر حکم هر حاکمی مطابق با قانون اسلام باشد، مطاع است و اگر از روی هوای نفس باشد، وجود غرضی بر خلاف قانون اسلام حکمی بنماید، به هیچ وجه مطاع نخواهد بود.⁹³

بیان پیشین چیزی جز معنای سلطنت مشروعه در نگاه شیخ فضل الله نوری نیست؛ چرا که مقصود وی از این تعبیر، مشروعیت نهاد سلطنت نبود و همین معنایی را مورد نظر داشت که حاج آقا نورالله در این بخش آورده است؛ همان گونه که از تعبیر «اعلیٰ حضرت ظلّ اللّٰهی» که او در نامه ای به مرحوم میرزا ابراهیم مجتهد شیرازی⁹⁴ برای شاه می آورد، رایحه مشروعیت بخشی به سلطان به مشام می آید؛ مّا ه طور قطع با توجه به تصریح های وی مبنی بر عدم مشروعیت، به معنای ظاهری آن حمل نمی شود.

به هر حال، وی در ادامه تعبیر پیشین در رساله مکالمات، بر این نکته تأکید میورزند که حتی اوامر پیامبر (صلی الله علیه وآله) نیز به تصریح حضرت به لحاظ واسطه بودن برای انتقال فرمان های الهی است؛ همان گونه که بیعت با خلفا نیز، بر اساس لزوم عمل به این فرمان ها بوده است:

عرض کردند شما پادشاهی؟ فرمودند: من پیغمبرم، یعنی از خودم امر و نهی ندارم و از جانب خدا پیغام آورده ام... چنان که بعد از وفات آن حضرت تا سی سال هر وقت که می خواستند مسلمانان با خلیفه بیعت کنند، بیعت مشروطه می کردند و می گفتند: (ایپعک علی کتاب الله و سنه نبیه)، یعنی با تو بیعت می کنم که اطاعت امر تو مطابق با کتاب الله و سنت باشد؛ یعنی اگر تو از جانب خودت حکمی و امری بنمایی، اطاعت نداریم. این است حقیقت سلطنت مشروطه و این قانون مشروطه، از اول اسلام بود تا زمان معاویه.⁹⁵

لبته حاج آقا نورالله در نگاه تفصیلی، حتماً توجه دارد که در شورای شش نفری عمر، عثمان بر مبنای عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله) و سیره شیخین خلیفه شد؛ ولی به سبب تأکید بر اصل لزوم رعایت قوانین الهی آن را ذکر نکرده است. نکته دیگر آن که تعبیر «از خودم امر و نهی ندارم» در بیان حاج آقا نورالله، فقط بیان اجمالی مسأله است؛ چرا که به هر حال وی نیز می پذیرد که پیامبر (صلی الله علیه وآله) اوامر و نواهی ولایی نیز دارد؛ بنابراین با تسامح صحبت کرده است.

به هر حال، هدایت دینی که در بستر پابندی به قوانین اسلامی شکل می گیرد، امری است که در نگاه حاج آقا نورالله باید شکلی نهادینه بیابد. در نگاه او نیز این امر می تواند از طریق نظارت فائق فقیهان بر مصوبات مجلس به انجام رسد؛⁹⁶ مّا هنگامی می توان کارآمدی این نهاد نظارتی را دقیقاً مورد ارزیابی قرار داد که ماهیت ساختار قانون گذاری جدیدی چون مجلس را بازشناسیم.

توجه فوق العاده به ضرورت پابندی به شریعت، او را به این سو سوق داده است که بر اساس ابزار و قالب شمردن نظام مشروطه که نقطه اتکای آن عنصر مجلس و نظام پارلمانی است، این نظام را در جهت احیای قوانین اسلام بازشناسد:

برض اصلی از مشروطیت، احیای قانون الهی و سنت نبوی است،⁹⁷ و قانون مشروطه، مطابق با قانون اسلام است.⁹⁸

در سایه چنین نگرشی است که حاج آقا نورالله مشروطه را عین اسلام می داند:

مشروطه، عین اسلام است و اسلام همان مشروطه است و مشروطه خواهی، اسلام خواهی است.⁹⁹

روشن است عینیتی که او از آن سخن می راند، بر این باور استوار است که «نظام مشروطه» صرفاً قالبی است که می تواند با بستر توحید و الحاد سازگار باشد و معتقدان به هر یک از دو مکتب فکری، این «قالب» را در جهت اهداف خویش به کار گیرند. آشنایی به ابعاد این مسأله در اندیشه حاج آقا نورالله، مستلزم توجه به عناصر گوناگونی است که در این جهت در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» قابل توجه است.

در ارزیابی این پیش فرض، این نکته شایان توجه است که امکان دارد برخی، ساختار حکومتی مشروطه و بویژه عنصر «پارلمان» را از دیدگاه عقلی خالص، فقط قالبی به شمار آورند؛ اما تجربه تاریخی نشان داده است که هر عنصر تمدنی، اقتضائات و لوازم عملی ویژه ای دارد که در ساحت عمل نمی توان گریزی از سطوح بالای آن داشت؛ همان گونه که عناصر خاصی که تناسب بیش تری با فضای اومانیستی و فرهنگ خودبنیاد مغرب زمین دارند، هنگامی که در چند سده اخیر تمدن اسلامی شدند، نتوانستند تنها به عنوان «قالب»هایی مطرح شوند که می توان آن ها را به صورت «تجربه تمدن غرب» اقتباس کرد؛ چرا که روح فرهنگ غرب در عناصر تمدنی آن، به نوعی اشراق شده است.

فرهنگ خاصی که به صورت فرهنگ غربی مطرح می شود، به معنای فرهنگ انسان محوری است که برخی زمینه های فطری آن نیز (همانند فطرت خداگرایی) در همه آدمیان وجود دارد؛ اما پیش تر ابزارها و بنابر تمدنی جدید در فضایی به وجود آمده اند که سازندگان آن ها دارای گرایش های مادی - هر چند بهره مند از زمینه ای فطری - بوده اند و این ابزارها و عناصر تمدنی را در جهت چنین گرایش هایی پدید آورده اند بدین ترتیب پیدایش بسیاری از این موارد برای تأمین دیگرخواسته های فطری انسان نبوده اند که ارزشمند هستند. بنابراین، طرح سازگاری این محصولات فرهنگ غرب با فطرت انسان نمی تواند توجیه گر ارزشمندی ذاتی و در مواردی توجیه گر ارزشمندی اقتضایی آن ها باشد.

ن گونه تأمل ما را به این باور می رساند که اساس پیدایش بسیاری از فرآورده های تمدنی جدید و حتی علوم جدید (اعم از علوم انسانی) جهت دار بوده اند.

2.3. کیفیت نظارت فقیهان بر مصوبات مجلس (عرضی یا طولی)

با توجه به بخش های پیشین روشن است که برای اجرای اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون گذاری» و تحصیل اصل «لزوم تأمین مشروعیت» در حوزه قانون گذاری، نظام اسلامی نیازمند ساز و کاری است که بتواند به شکلی نهادینه به مسأله تطبیق قوانین مجلس با شرع مقدس اسلام (هر چند به صورت حداقلی و با اکتفا به مخالفت نداشتن آن ها با شرع) بپردازد.

چنان که می دانیم، هر يك از سه رساله «اللئالی المربوطه»، «تنبيه الامه» و «مکالمات مقیم و مسافر»، پس از تدوین قانون اساسی و متمم قانون اساسی ای نگاشته شده اند که با فشار مرحوم شیخ فضل الله نوری، نظارت شرعی بر مصوبات مجلس شورای ملی را بر عهده جمعی از فقیهان می گذارد. بر این اساس، سخنان وی در چارچوب «نظام مصوبی» باید مورد توجه قرار گیرد که او آن نظام را پذیرفته است.

در هر حال، تعمق در بحث کیفیت نظارت نهادینه فقیهان بر مصوبات مجلس، از زاویه دید مرحوم محلاتی، حاج آقا نورالله و مرحوم نائینی بایسته است؛ هرچند نگاه آن ها به کیفیت و ماهیت دخالت عالمان در نظام سیاسی و قانون گذاری را تا اندازه بسیاری دریافتیم.

مهم ترین بحث در این باره این است که آیا نظارت فقیهان باید از داخل مجلس باشد یا آن که در قالب ساختاری برتر از مجلس انجام پذیرد؟

أ) دیدگاه مرحوم محلاتی

مرحوم محلاتی در پاسخ به این اشکال که تصرف در امور عامه، در زمان غیبت، مختص به حاکمان شرع و واپ عام است، عبارتی می آورد که شبیه مرحوم نائینی با تسامح سخن گفته، و میان دو رکن «قوه مقننه» یعنی «مجلس شورا» و «شورای نظار» تمییز قائل نشده است:

ولّا آن که هیأت وکلا به مقتضای قانون اساسی بایست که هیچوقت از عده ای از مجتهدین عظام خالی نباشد تا امنای ملت به همراهی آن ها در امور عامه مشورت کنند.¹⁰⁰

ا توجه به این که زمان نگارش «اللئالی المربوطه»، پس از تصویب قانون اساسی بوده و او نیز با اشاره به همین نکته، به دنبال پاسخ گویی بر اساس «نظام مصوب در قانون اساسی» است، ممکن نیست مبنی بر خلاف قانون مصوب گفته و میان دو رکن قوه مقننه آن زمان تمیزی قائل نبوده باشد؛ از این وی، روشن است که در تعبیر وی، لزوم شرکت مجتهدان در قوه مقننه آن زمان مورد نظر است و نمی خواسته است بگوید که فقط مشارکت ایشان در «مجلس»، برای اسلامی کردن قوانین کفایت می کند و «حقّ وتو»¹⁰¹ نداشته اند؛ همان گونه که مرحوم نائینی هم با چنین تسامحی سخن گفته است؛ بلکه بالاتر، ممکن است از عبارت مرحوم محلاتی این معنا استنباط شود که «شورای نظار» که عضو مجلس هستند، افزون بر وظیفه نظارت، حق رأیی نیز در کنار دیگر نمایندگان در صحن مجلس دارند (راهکاری که درباره شورای نگهبان در نظام جمهوری اسلامی نیز اعمال نشده است)؛ همان گونه که عالمان بزرگی مانند شیخ فضل الله که رسماً از سوی مردم انتخاب نشده بودند، در مجلس اول حق رأی داشتند و در واقع، شرکت آن ها نیز در مجلس، جنبه نظارت فائق کلی داشت، نه رأی دادن عادی و معمولی.

گانه امری که ممکن است به صورت مانع برای نسبت دادن نظریه حقّ رأی فوق العاده برای فقیهان نظار (افزون بر وظیفه نظارتی آن ها) در میان آید، تعبیر «به مقتضای قانون اساسی» در نوشته مرحوم محلاتی است. شاید بر این اساس نتوان گفت که او امری جز صریح قانون اساسی را مطرح کند؛ ولی تعبیر «تا منای ملت به همراهی آن ها در امور عامه مشورت کنند» مؤید برداشت ما است.

نظارت نهادینه

وی در نهایت، فقط این فرض را به صورت استثنایی بر مسأله پیشین طرح می کند که اگر مصوبات مجلس به نظر عالمان - و به تعبیر خود او يك عالم - از جهتی خلاف شرع باشد، فقط در این فرض، علمایی که جزو مجلس هستند، ولی از اعضای هیأت فقیهان نظار نیستند، در عرض آرای نمایندگان دیگر نخواهد بود و سخن او مطاع است:

مثلاً فلان... البته امری است که باید عقلای بلد که در این امور ناظرند در آن شور کنند و عالمی که در آن مجلس از جانب صنف علما انتخاب شده نیز، یکی از عقلای بلد به شمار آید. و البته معلوم است که اگر رأی او در این باب مخالف با رأی سیار عقلای مجلس شد، بایست رأی آن ها را ترجیح داد و این مطلب را ربطی به حکم کلی شرعی نیست که قول عامی در آن باطل باشد؛ بلکه از قبیل رجوع به اهل خبره است، در تشخیص موضوعات جزئی. ... مگر این که مخالفت آن عالم با آن ها، از جهت صلاح و فساد دنیوی نباشد، بلکه از جهت مخالفت آن امر با حکمی از احکام شرعی باشد که آن عالم ادعا کند که این امر اگر چه صلاح است، لکن از فلان جهت، خلاف حکم شرع است. در این صورت البته قول عوام در مقابل قول آن، بی اعتبار است.¹⁰²

شایان ذکر است که مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم مازندرانی، در نخستین معرفی نامه بیست فقیه به مجلس متذکر می شوند: «آقایان علمای عظام که فعلاً در مجلس محترم سمت عضویت دارند... البته نظار شریفه ایشان هم مَعین هیأت معظم نظار خواهد بود».¹⁰³ این تعبیر تا حدودی نکته مطرح در بیان مرحوم محلاتی را تأیید می کند.

محلاتی در عبارت دیگری تصریح می کند که لازم نیست، نمایندگان به احکام شرعی آگاهی داشته باشند:

انستی که انعقاد مجلس شورای ملی، به جهت تمیز دادن مصالح ملکیه است از مضار آن ها، و پر واضح است که تعیین این گونه امور منوط است به نظر اهل خبره و کسانی که در مور سیاسیه و مصالح و مفاسد عامه مملکتی با خبره و بصیرتند. چه این که به احکام شرعیه عالم باشد یا جاهل و چه آن که شغیل آن ها بقالی باشد مثلاً؛ یا بزازی یا کسب دیگر. چرا که آن چه در این مقام منط است، خبرویت در سیاسات و عارف بودن به آن هاست، به

شرط این که ذی غرض و خائن نباشد.¹⁰⁴

این نقد بر این نظر وی وارد است که چنین افرادی ناآگاه به امور شرعی، در بسیاری از موارد عملاً نمی‌توانند به گونه‌ای شرع‌پسند مصداق شناسی و کارشناسی کنند و حتی ممکن است بگوییم: تاریخ سیاسی دولت‌های اسلامی این درس را به ما آموخته است که در موارد بسیاری، کارشناس باید درجاتی از علوم اسلامی را دارا باشد یا حتی مجتهد باشد؛ همان‌گونه که حضرت امام خمینی (قدس سره) در عمل به این نتیجه رسیدند که در بسیاری از مواقع باید عالمان امور اجرایی را خود به عهده بگیرند.

ب) دیدگاه مرحوم نائینی

در بازخوانی اندیشه مرحوم نائینی می‌بینیم که وی نظام مشروطه و برپایی مجلس را یگانه راه حل برای مشکلات زمان خود می‌بیند و برای التزام عملی به اصل «هدایت نهادینه دینی در قانون‌گذاری»، به دنبال ورود رسمی «مجتهدان عظام» است. این مسأله ابعاد گوناگونی دارد که به آن‌ها می‌پردازیم.

- کارکردهای ورود عالمان در مجلس

از نگاه وی، ورود مجتهدان به مجلس، دو کارکرد اساسی دارد: یکی، «عایت جهت ولایتیه نواب عام» و در جهت آن «تنفیذ» مصوبات مجلس، و دیگری، «تصحیح» احکام خلاف شرع:

غایت آن چه مع التّمكن، محض رعایت این جهت [جهت ولایتیه نواب عام] من باب الاحتیاط لازم الرعایه تواند بود، وقوع اصل انتخاب و مداخله منتخبین است به اذن مجتهد نافذالحکومه و یا شتمال هیات مبعوثان به طور اطراد و رسمیت بر عده ای از مجتهدین عظام برای تصحیح و تنفیذ آرای صادره؛ چنان چه فصل دوم از دستور اساسی متضمن است.¹⁰⁵

با این توضیح روشن است که وظیفه مجتهدان عظام، «تنفیذ و تصحیح» مصوبات مجلس است و او، این دو وظیفه آنان را با همین دو واژه به صورت مکرر مورد اشاره قرار داده است.

- نهادینه سازی نظارت فائق

مهم‌ترین مسأله در بحث حاضر این است که ببینیم مرحوم نائینی چگونه و به چه شیوه عملی می‌خواهد نظارت و دخالت «مجتهدان عظام» در مجلس را نهادینه کند.

ظاهر تعبیر مرحوم نائینی می‌رساند که وی مسأله نظارت فقیهان بر قانون‌گذاری در مجلس را به این نحو بیان می‌کند که صرف مشارکت آنان در مجلس، برای نظارت و احراز عدم مخالفت قوانین با شرع کفایت می‌کند:

با بر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور اجتماعی و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت - علی مغیبه السلام - می‌دانیم، اشمال هیات منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا ماذونین از قبل مجتهدی، و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آرای صادره، برای مشروعتیش است.¹⁰⁶

بر اساس چنین تحلیلی - اگر منظور مرحوم نائینی ظاهر همین تعبیر و صرف حضور فقیهان در مجلس و کنار دیگر نمایندگان باشد - این اشکال پیش می‌آید که اگر مجتهدان در عرض دیگر نمایندگان باشند و آنان با اکثریت خود، امری را بر خلاف شریع تصویب کنند، فقیهان نمی‌توانند حرف خود را به کرسی پیشنهاد کنند و سخن آنان به صورت قانونی بر مصوبه نمایندگان برتری داشته باشد؛ بدین سبب این پرسش جدی پیش می‌آید که فایده حضور ایشان در مجلس چیست، و این فرض با عدم حضورشان در مجلس چه تفاوتی

دارد.

در همین فضا است که برخی با مطالعه این قسمت از سخنان وی که می گوید: فقیهان نیز در عرض نمایندگان در مجلس حضور داشته باشند، شتابان به این نتیجه می رسند (و یا آن که دوست دارند برسند) که مرحوم نائینی تصویری درست از تفکیک قوا، نظام مشروطه، و به طور کلی از ماهیت افکار نوگرایانه نداشته است.¹⁰⁷

ر این جا این پرسش جدی مطرح می شود که آیا واقعاً مرحوم نائینی چنین دیدگاه ساده ای داشته است که لوازم روشن هم عرض بودن مقام نظارت با مقام قانون گذاران را درنیاید، و آیا احتمال دیگری مطرح نیست؟

به نظر می رسد که با توجه به فضای نگارش «تنبیه الامه» و دیگر اشارات مرحوم نائینی در آن بتوان مشکل را حل کرد.

رای این منظور، اولاً نباید فراموش کنیم که نگارش این کتاب پس از تصویب متمم قانون اساسی است و او نمی خواهد در این کتاب صرفاً به تبیین «اندیشه سیاسی دینی» خود پردازد؛ بلکه پا را فراتر نهاده، در مقام تبیین و دفاع از «نظام سیاسی مصوب» است؛ به همین سبب در مواردی از کتاب خود بر این مصوبات تأکید دارد¹⁰⁸ و به تصریح خود از دو فصل دیگر در می گذرد که به بحث «اندیشه سیاسی دینی» وی و «اثبات نیابت فقیهان عدول عصر غیبت» مربوط است و جز به اشاره به نظام دل خواه خود که غیر از نظام قدر مقدور مصوب است، نمی پردازد¹⁰⁹ و اگر هم به حوزه اندیشه سیاسی داخل می شود، برای دفاع و تبیین نظام مصوب می باشد. مرحوم نائینی تصریح دارد که قانون اساسی، متضمن اشتغال مجلس بر عضویت گروهی از مجتهدان ذی صلاح است:

مقام اول شرایط معتبره در صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت در این وظایف حسیه و عمومیّه. از آن چه سابقاً گذشت ظاهر و مبین شد که جز اذن مجتهد نافذ الحکومه و اشتغال مجلس ملی به عضویت یک عده از مجتهدین عدول عالم به سیاسات برای تصحیح و تنفیذ آرا - چنان چه فصل دوم دستور اساسی کاملاً متضمن و بحمدالله تعالی در تمامیت هم فوق مأمول است - شرط دیگری معتبر نباشد. عمده... اتصاف به کمالات نفسانیّه معتبره در این باب است.¹¹⁰

برای دریافتن مقصود مرحوم نائینی، به مقایسه اجمالی قانون اساسی جمهوری اسلامی با قانون اساسی مشروطه می پردازیم.

از سوی دیگر، مرحوم نائینی در یک مورد هم اشاره کرده است که وظیفه انحصاری فقیهان عضو هیأت نظارت، «مراقبت در عدم صدور آرای مخالفه با احکام شریعت» است و روشن است که فقط هنگامی این انحصار وظیفه آنان معنادار خواهد بود که آنان هم عرض نمایندگان مجلس نباشند و عضو نهاد دیگری نباشند. مرحوم نائینی این وظیفه انحصاری را چنین تبیین می کند:

اگر برای مراقبت در عدم صدور آرای مخالفه با احکام شریعت همان عضویت هیأت مجتهدین و انحصار وظیفه رسمیّه ایشان در همین شغل اگر غرض و مرضی در کار نباشد، کفایت است.¹¹¹

این بیان وی به خوبی این نکته را تبیین می کند که تعبیر «اشتمال مجلس ملی به عضویت یک عده مجتهدین» به معنای اشتغال قوه مقننه بر چنین فقیهانی است.

ر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در نظام جمهوری اسلامی، قوه مقننه شامل دو رکن «مجلس

نمایندگان» و «شورای نگهبان» است و اعضای شورای نگهبان خارج از رکن اول بوده، فقط می توانند در برابر قوانین تصویب شده به وسیله آن رکن، در صورت مخالفت با شرع یا قانون اساسی موضع گرفته، از سمیت یافتن قوانین مذکور مانع شوند و از این روی، بررسی و شور در صحن مجلس، پیش از تشکیل جلسه شورای نگهبان خواهد بود و اعضای شورای نگهبان فقط وظیفه تطبیق مصوبات مجلس - به جز موارد خاصی که به تأیید شورای نگهبان نیاز ندارد - را دارند و دارای حق رأی به صورت رسمی در صحن مجلس نیستند؛ هر چند آنان می توانند به صورت غیر رسمی به ارائه مشورت بپردازند.

از سوی دیگر - هر چند فقیهان شورای نگهبان از سوی رهبر معظم انقلاب انتخاب و منصوب می شوند - عضای حقوق دان مجلس با پیشنهاد رئیس قوه قضائیه و تصویب مجلس انتخاب می گردند؛ با این حال، شورای نگهبان که شامل این اعضای انتخابی به وسیله مجلس است، رکنی خارج از مجلس می باشد و رسمیت قوانین مجلس به تصویب این شورا بستگی دارد.

بر اساس قانون اساسی مشروطه، در این نظام سیاسی مصوب - گذشته از آن که بر اساس دو مجلس سنا و شورای ملی تعریف شده - قوه مقننه شامل دو رکن است: یکی «مجلس نمایندگان» و یکی هم «هیأت فقیهان نظار»؛ همان گونه که در نظام جمهوری اسلامی نیز، قوه مقننه شامل دو رکن «مجلس نمایندگان» و «شورای نگهبان» است.

مرحوم شیخ فضل الله نوری پیشنهادی اساسی داشت که با تغییراتی در آن به صورت اصل دوم متمم قانون اساسی - در سوم جمادی الاول 1325 - تصویب شد. چند روز بعد از این مصوبه، او و یارانش با دیدن نلایش های هدف دار و ضد دینی مشروطه خواهان غرب زده ای مانند تقی زاده و بویژه با مواجه شدن ایشان با اقدام خشونت آمیز آنان، با حالت اعتراض به عبدالعظیم مهاجرت کرد؛ چنان که در لایحه هجدهم جمادی الثانی این تغییرات اصل پیشنهادی شیخ مورد اعتراض شیخ و همراهان او قرار گرفت.

[112](#)

یکی از خواسته های شیخ فضل الله این بود که هیأت فقیهان نظار به شکلی «خارج المجلس» باشند. مرحوم نائینی از يك سو، انگیزه طرح این امر را مورد سؤال قرار می دهد، و از سوی دیگر، این نکته را فقط شبیه ای واهی می داند که هیأت فقیهان نظار ممکن است تحت تأثیر اکثریت مجلس قرار گیرند و به این نکته بسنده می کند که به تصریح اصل دوم متمم قانون اساسی، نظر این هیأت مطاع بوده و قانونی است.

خارج المجلس بودن هیأت فقیهان نظار به دو معنا می تواند باشد: یکی به این که نباید نمایندگان مجلس هیچ گونه دخالتی در انتخاب فقیهان مذکور داشته باشند. معنای دیگر «خارج المجلس بودن» می تواند این باشد که از جهت تشکیل جلسه، باید جلسه مجلس شورای ملی از جلسه هیأت مذکور جدا باشد.

ر متن اولیه پیشنهادی شیخ فضل الله، تعداد و طریقه انتخاب هیأت فقیهان ناظر مشخص نشده بود و متن دومی که به تأیید وی و بسیاری از نمایندگان مجلس رسید، تعداد پنج نفر مطرح شده بود. سرانجام در اصل دوم متمم نحوه انتخاب ایشان به این صورت تصویب شده بود که عالمان و مراجع تقلید، بیست نفر یا به مجلس معرفی کنند تا ایشان از میان آنان، پنج نفر را به اتفاق یا به حکم قرعه برگزینند. مرحوم شیخ و یارانش در اعتراض خود خواستار این بودند که مجلس شورا به هیچ وجه نباید در تعیین آنان دخالت کند و اختیار انتخاب و تعیین و سایر جهات راجعه به آن هیأت کلیتاً با علمای مقلدین هر عصر است لاغیر».

[113](#)

مرحوم نائینی به اصل این نکته هیچ اعتراضی نمی کند و فقط انگیزه پیشنهاد دهنده برای لزوم خارج المجلس بودن را مورد سؤال قرار می دهد؛ البته شاید بتوان گفت که مرحوم نائینی برخلاف شیخ فضل الله، چندان به اهمیت خارج المجلس بودن هیأت مذکور پی نبرده است و خود همین امر می توانسته عث حسن ظن پیش تری نسبت به پیشنهاد شیخ شود و از همین روی، مصوبه مجلس درباره نظارت فقیهان را «فوق مأمول» می بیند.

در هر حال، با این مقدمه می توان دریافت که منظور مرحوم نائینی از این که می فرماید فقیهان در مجلس باشند، در واقع به معنای حضور ایشان در قوه مقننه (نه حضور در خود «مجلس نمایندگان» است. بر این اساس، وی سخن از کفایت «ضویّت یک عدّه مجتهدین عدول عالم به سیاسات»¹¹⁴ («عضویّت هیأت مجتهدین»¹¹⁵) در مجلس دارد؛ پس این «هیأت مجتهدین نظار»¹¹⁶ به معنای عام و به سورت رکن دوم قوه مقننه است، نه آن که به معنای خاص و جزئی از مجلس نمایندگان باشد.

از سوی دیگر، با تأمل در بخش های دیگری از نوشتار مرحوم نائینی، روشن می شود که وی (دست کم پس از تصویب اصل پیشنهادی شیخ در مجلس) باوری بر خلاف پیشنهاد مرحوم شیخ فضل الله نداشته است که خواستار خارج بودن هیأت فقیهان ناظر از مجلس بود؛ بلکه در شناخت شخصیت و انگیزه پیروان بن نظریه تشکیک می کند و در واقع بینش سیاسی خاص خود را که به دور از میدان پراشوب تهران و تحت تأثیر تبلیغات مشروطه خواهان تندرو شکل گرفته بود، به نمایش می گذارد و از جهت نظری، فقط به اشاره به این نکته بسنده می کند که مجتهدان حاضر در مجلس، تحت تأثیر نظر اکثریت قرار نمی گیرند:

معهدا کله به خیال آن که چند صباح باقی مانده اعمارمان، تطاول و چپاولمان کماکان باقی، و استبدادات و استیثاراتمان محفوظ بماند، با فراغنه و طواعیت امت... موافقت کردیم؛ بلکه با غنیمان خارجی هم... هم دست شدیم... و به اختلاف مقتضیات اوقات هر روز نقشی تازه زدیم. گاهی به غرض استحکام اساس استبداد خود و کاشتن تخم فتنه و فساد در فصل دایر و نظارت هیأت مجتهدین عظام، مسأله طراز اول را که همیشه تعیین مصداقش محل تنازع و تشاجر و مایه مخاصمه و اختلاف است، عنوان کردیم و به این هم قناعت نکرده، برای اخراج مجلس شورای ملی از تمامیت و ابطال رسمیتش داستان عدم عضویت، و خارج المجلس و دن هیأت نظار را به میان آوردیم، و با صراحت فصل دایر به نظارت در مطاعیت و حاکمیت مضا و رد هیأت مجتهدین نسبت به مخالفت و موافقت مواد قانونیه معنونه در مجلس با سرعیات و بداهت اجنبی و متأخر بودن اکثریت آرا از این مطلب، معهدا به طمع فریب دادن و هم دست نمودن ساده لوحان با خود، شبهه واهی آن که با عضویت هیأت مجتهدین صدیقشان در مخالفت و عدم مخالفت با شرعیات، مغلوب اکثریت خواهد شدن را القا، و چون به خرج کسی نرفت، و واهی و مغرضانه بودنش بر هر ذی شعوری مکشوف بود، حیلہ رفع صحفیه دیگری به غرض ابطال مشروطیت رسمیه ابد شد و با قیام ضرورت مذهب بر عدم مشروعیت و حرمت اصل تصدی غاصبین علی کل تقدیر، مع ذلك به امید همراهی ساده و خان در این مقصد و هدم اساس مشروطیت رسمیه به این وسیله پای نوشتن لفظ مشروعیه به میان آمد، و از برای نوشتن این کذب بین، آن هنگامه ها برپا شد که به حسب صورت اهتمام در مشروعیت و به حسب واقع غرض هدم اساس تحدید و الغای لجام از دهان ظالمین بود.¹¹⁷

ر حاشیه انگیزه شناسی مرحوم نائینی درباره طرح لفظ مشروعه، متذکر می شویم که مخبرالسّ لطنه از صحنه گردانان بلوای مشروطه خواهی می گوید: من به محمدعلی شاه گفتم: اگر عنوان «مشروطه مشروعه» انتخاب شود، آن وقت عالمان می گویند ما حاکم شرع هستیم و باید شاه و دولت و مجلس، تابع نظر ولایی ما باشند و با ترساندن شاه از این امر، او را به صدور دستخط مشروطه (به جای مشروعه) راضی کردم؛

نمان گونه که مخبر السّ لطنه پیش نویس دستخط را برای شاه می نویسد. باید دید ذهنیت مشروطه خواهانی مانند مرحوم نائینی در چه فضایی و چگونه شکل گرفته است که حد اقل برداشتی مانند برداشت مخبرالسّ لطنه از تعبیر مشروطه مشروعه ندارد.

(ج) دیدگاه حاج آقا نورالله

یکی از راهکارهای اساسی برای «هدایت دینی در قانون گذاری»، پیش بینی شورایی از فقیهان است که بر قوانین تصویب شده مجلس نظارت کنند. مرحوم حاج آقا نورالله اصفهانی نیز به این نکته توجه و

تأکید دارد و از دیدگاه وی، از يك طرف تصویب قوانین مجلس بر اساس قانون اساسی، مقید به موافقت با قانون اسلام است و از طرف دیگر، اصل دوم متمم قانون اساسی نظارت پنج نفر از علمای اعلام را در تمامی ادوار معتبر دانسته است و بنا به گزارش (با برداشت) وی، تمام مصوبات مجلس نه تنها نباید با اسلام مخالف باشد، بلکه باید مطابق با قانون اسلام باشد؛ یعنی حتی بر خلاف قانون اساسی جمهوری اسلامی که وظیفه شورای نگهبان را صرفاً نظارت بر عدم مخالفت مصوبات مجلس می داند، وظیفه شورای فقیهان ناظر در قانون مشروطه این است که باید مطابقت مصوبات مجلس با قانون شرع را احراز کنند؛ البته هنگامی می توان مسأله مطابقت قوانین با احکام اسلام را به خوبی دریافت که به هدایت کلی و ضوابط فراگیر دینی توجه کنیم و فقط به نبود حکم اولی خاص برای موارد جزئی نظر ندوزیم.

وی دو بار در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» به این بحث پرداخته و به لزوم مطابقت با قوانین اسلام اشاره کرده است و تعبیرش می رساند که این پیش بینی در اصل دوم متمم قانون اساسی، از جهت حقوقی برای «هدایت دینی در قانون گذاری» کافی بوده است:

در مملکت اسلامی، قانون قرآن مجید و سنت پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می باشد، این است که مقید بود احکام مجلس دارالشورا به موافقت با قانون اسلام، و علاوه از این که جمعی از علما در مجلس بودند؛ قرار داده بودند که در تمام اعصار پنج نفر علمای اعلام در مجلس نظارت داشته باشند که قوانین موضوعه مطابق با قانون اسلام باشد.¹¹⁸

مبارز نستوه، جناب حاج آقا نورالله اصفهانی، در عبارتی که از تردید پیشین او درباره مشروعیت برخی از صول قانون اساسی حکایت می کند، متذکر جایگاه شورای فقیهان ناظر بر مصوبات مجلس می شوند و ضمن ابراز امیدواری به عدم مخالفت قوانین مجلس با شرع، مطابقت آن ها با قانون شرعی را شرط سمیت آن ها معرفی می کند:

به یکی از علما گفتم که این قانون اساسی سه جای او مطابق با قانون شریعت نیست.¹¹⁹ **ان عالم جواب فرمود که قانون استبداد که در این زمان معمول است، چه جای او موافق با قانون اسلام است؟ [فیهت الذی کفر،¹²⁰ و] ثانیاً: مگر شما قانون اساسی را ندیده ای که در وایل آن نوشته است که احکام مجلس قانونیت پیدا نمی کند، مگر بعد از این که مطابق با قانون شرع باشد. و در هر عصری باید چند نفر از علمای عاملین ناظر در احکام قانون بوده باشد در این صورت چگونه ممکن می شود قانونی به خلاف قانون شریعت وضع نمایند.**¹²¹

- نظارت نهادینه و ضمانت اجرای حقوقی

از مهم ترین مسائلی که ساختار کارآمد باید داشته باشد، برخورداری از ضمانت اجرا برای قانون گذاری شریعت پسند و نهادینه شدن این نوع از قانون گذاری است. در این باره، باید توجه داشت که چه نوع از ضمانت اجرا مورد نیاز در اندیشه سازی است و به چه شکلی در اندیشه سازی بزرگانی مانند حاج آقا نورالله مورد توجه بوده است و آیا او به این امر مهم پرداخته یا نه.

گاه اندیشه سازانی سیاسی - دینی مانند حاج آقا نورالله و مرحوم نائینی، این چنین در معرض نقد قرار گرفته اند که ضمانت اجرایی برای تداوم مشروطه را نه در کتاب «مقیم و مسافر» و نه در کتاب «تنبيه الامه» می یابیم و ایشان را در این باره خاموش می بینیم.¹²²

در مقابل، می توان به این نکته توجه کرد که ضمانت اجرای خارجی به دو نحو می تواند مورد لحاظ باشد: گاه ضمانت خارجی به معنای ضمانت حقوقی و پیش بینی های حقوقی است که بر اساس آن ها نهادهایی برای اجرای قوانین پیش بینی می شود. گاه نیز ضمانت خارجی به معنای ابزارهایی اجتماعی است که کانون قدرت به شمار می روند و ابزار تحقق دستورات عمل هاینند؛ ابزاری مانند برخورداری از قوای نظامی، امنیتی، پشتیبانی مردمی، حمایت خارجی و

به نظر می‌رسد در نقد مورد اشاره، عدم برخورداری از ضمانت اجرا به معنای دوم، ناخودآگاه به جای ضمانت به معنای نخست نشسته و زمینه ساز این نقد شده است. کمبودی که مشروطه خواهان شریعت‌گرا و مشروعه خواهان بدان دچار بودند، عدم ضمانت اجرا به معنای دوم و نداشتن ابزارهایی اجتماعی مانند نیروی نظامی مستقل و رخنه غرب زدگان در ساختار سیاسی بود، نه آن که اندیشه سیاسی کسانی مانند حاج آقا نورالله از ناحیه فقدان ضمانت اجرا به معنای ضمانت حقوقی ضعف داشته باشد. ممکن است در امور فرعی این ضمانت حقوقی، اشکال‌هایی به ذهن ما برسد؛ اما انصاف حکم می‌کند که پیش بینی اصل دوم متمم قانون اساسی که با تکیه بر ابزارهای قدرتی که جناح دین‌گرا در برابر مشروطه خواهان متکی بر قدرت‌های خارجی کمبود آن را حس می‌کردند، کارایی حقوقی بسیار مؤثری می‌توانست برای آن فراهم آورد.

شایان ذکر است که حاج آقا نورالله در برابر این اشکال مقیم که «شاید بعد از اهل مجلس رفته رفته از فرنگی مآبان بشوند و احکام الهیه را تغییر بدهند»، مسأله وجود فقیهان ناظر را نوعی ضمانت حقوقی دانسته است:

در هر عصری باید چند نفر از علمای عاملین ناظر در احکام قانون بوده باشد. در این صورت، چگونه ممکن می‌شود قانونی به خلاف قانون شریعت وضع نمایند؟¹²³

ز سوی دیگر، در زمان تحصن شیخ فضل‌الله در عبدالعظیم (علیه السلام)، شاهد حمایت حاج آقا (نورالله) به همراه آقا نجفی اصفهانی و دیگر علمای اصفهان) از شیخ فضل‌الله و مخالفت او با عضویت فقیهان هیأت نظار در مجلس و مخالفت او با قید «علم به اقتضای وقت» برای این اعضا (که احتمالاً مخالفت با این قید به سبب مقابله با دسیسه‌های مشروطه خواهان تندرو و غرب زده بوده است) هستیم. ابعاد دیگری با این دو امر مخالف هستند که می‌توانند به نهادینه سازی هدایت دینی در قانون گذاری کمک کنند و از سوی دیگر، اهرم‌ها و ضمانت‌های حقوقی به شمار آیند:

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 ولا[یت] به رؤسای علما و شیعه که در زاویه مقدسه هستند، و اشتغال بعض روزنامه‌ها بر توهینات به شرع، نوعی و شخصی، بلکه کفریات و منقولات معروفه از بعض واعظین، و جزء نشدن فصل نظارت علما که مرجع تقلید ناس باشند، بدون مصویت 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 این که زحمت کامله یک 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.¹²⁴

نتیجه گیری

مهم ترین دغدغه مرحوم نائینی در زمینه شیوه اداره جامعه و برپایی حکومت، یافتن پاسخی مناسب و مشروع در بستری نو است. لزوم مشروعیت حکومت در اندیشه او، اصلی نیست که بتوان از آن غفلت کرد و بر این اساس، ارکان و نهادهای حکومتی باید مشروعیت دینی (بر اساس ارزش‌های اسلامی و شیعی) داشته باشند. اداره جامعه، ابعاد گوناگونی مانند تقنین، اجرا، قضا و نظارت دارد. مشروعیت تمام این ارکان، از دیدگاه مرحوم نائینی، لازم و غیر قابل اغماض است و او مشروعیت آن‌ها را از راه اذن فقیه تأمین می‌کند؛¹²⁵ اما در بنیان نهادن نظام سیاسی مورد نظر خود، این اصل را فراموش نمی‌کند و خاستگاه مشروعیت را همواره شرع و اذن فقیه می‌داند.

یشه بینش سیاسی ویژه وی درباره عدم مشروعیت حکومت محمدعلی شاه می تواند از این دیدگاه رزبایی، و به این نکته توجه شود که حکومت وی (دست کم به شکلی خاص در دوران موسوم به استبداد صغیر) از سوی کسانی چون مرحوم سیدکاظم یزدی و شیخ فضل الله مورد تأیید قرار گرفته، و خواسته بنیادین مرحوم نائینی تأمین شده بود.

تعابیر مرحوم محلاتی نیز رویکردی مشابه با رویکرد نظری مرحوم نائینی را نشان می دهد و او نیز مشروعیت یابی متولیان اداره حکومت را ضروری دانسته و می خواسته است این آموزه بنیادین و ارتکازی شیعی¹²⁶ را در تمام فضای بحث خود حفظ کند.

حاج آقا نورالله نیز بر اساس آموزه های شیعی، با نگاهی مشروعیت خواهانه در مقام اندیشه رزی برای نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی برمی آید و کارآمدی نظام جمهوری را کم تر از نظام مشروطه نمی داند.

در مجموع می توان گفت: رعایت دغدغه مشروعیت (بر اساس اصل تأمین مشروعیت دینی در مرحله اندیشه سیاسی دینی) در اندیشه این سه بزرگوار به گونه ای بنیادین و جدی دنبال می شود و این رویکرد، در مرحله نظام سازی و تصمیم سازی سیاسی، نهادی چون مجلس را به مرکزی برای برنامه ریزی¹²⁷ تبدیل می کند و شأن ارکان اجرایی را با اجرای قوانین اسلام و عملی کردن اهداف آن ها مرتبط می سازد. از سوی دیگر، قالب های گوناگونی را در تناسب با شرایط مختلف برای تأمین مشروعیت دینی در دو حوزه تصرف و قانون گذاری در نظر می گیرد.

در نتیجه گیری، این نکته شایان توجه است که در مرحله تصمیم سازی و تصمیم سازی سیاسی، اصولی فرعی بنیاد گذشته می شود که بتوانند دو اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی» و اصل «لزوم ایفای مسؤولیت دینی» را عملی کنند. این اصول ویژه مرحله دوم، خود در دو حوزه قرار می گیرند که در این نوشتار فقط اصول مربوط به مشروعیت طرح شدند؛ ولی این گونه نبودند که طرح و بنیادگذاری آن ها بی توجه به اصل «لزوم ایفای مسؤولیت دینی» از مرحله نخست باشد.

در نوشتار حاضر، هنگامی که این طرح در اندیشه سه اندیشمند برجسته شیعی بررسی شد، مسأله هدایت و نظارت فائق فقیهان جایگاه ویژه ای داشت. امری که دیدگاه این عالمان مشروطه خواه را به عالمان مشروطه خواه در اندیشه سیاسی دینی نزدیک نشان می دهد.

از جهت ساختاری، عالمان مشروطه خواه و مشروطه خواه می کوشیدند تا با بهره مندی از اقتضات جدید، از راهبرد «دولت در دولت» - که به طور عمد، در قلمرو امور قضایی خود را نشان می داد - گذر کرده، راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» و به تعبیر دیگر «تقلیل سلطنت به قوه مجریه» را محقق سازند و در واقع سطح قدر مقدور (در چند زمینه تأمین مشروعیت، کارایی، عصمت از خطا و حاکمیت بخشی به قوانین اسلام) را ارتقا بخشند و این راهبرد بیش تر، از راه تأسیس و تقویت نهاد مجلس با دو وظیفه نظارتی و قانون گذاری تأمین می شد. در نظر فقیهان مورد بحث، ضمانت حقوقی رای هدایت نهادینه دینی در دو حوزه قانون گذاری نیز، از طریق نهاد پر اهمیت «هیأت فقیهان نظار» عینیت می یافت اما در مقابل، تجربه تاریخی نشان داد که عدم ضمانت اجرای خارجی، سد تحقق این آمال آنان بود.

کتاب نامه

1. ابوالحسنی (منذر) علی، آخرین آواز قو؛ بازکاوی شخصیت و عملکرد شیخ فضل الله نوری بر اساس آخرین برگ زندگی او و فرجام مشروطه، تهران، چ1، عبرت، 1380ش.
2. _____، دیده بان، بیدار؛ دیدگاه ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل الله نوری، چ1، تهران، عبرت، 1380ش.

3. اصفهانی، حاج آقا نورالله، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی؛ اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ج 2، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معار ایران، 1378 ش.
4. انصاری، مهدی، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، ج 2، تهران، امیر کبیر، 1376 ش.
5. انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب محرّمه، ج 4، قم، دارالکتاب، 1394 ق.
6. ترکمان، محمد، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، ج 1، تهران، مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا، 1362 ش.
7. _____، «ظارت مجتهدین طراز اول بسیر تطور اصل دوم متمم قانون اساسی در دوره اول تقنینیه»، تاریخ معاصر ایران، تهران، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، پاییز 1368.
8. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، ج 3، تهران، امیر کبیر، 1381 ش.
9. خمینی (امام)، روح الله، شؤون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب «البیع»)، ج 3، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1371 ش.
10. ، ولایت فقیه حکومت اسلامی، امیرکبیر، 1360 ش.
11. ، المکاسب المحرمه، ج 2، قم، اسماعیلیان، 1368 ش.
12. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة فی المعاملات، تقریر محمد علی توحیدی، جزء اول، نجف، 1374 ق.
13. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت، ج 2، تهران، کویر، 1377 ش.
14. کدیور، محسن، حکومت ولایی، ج 3، تهران، نی، 1378 ش.
15. _____، نظریه های دولت در فقه شیعه، ج 4، تهران، نی، 1378 ش.
16. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش دوم، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، ج 5، تهران، پیکان، 1377 ش.
17. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ج 18، تهران، امیر کبیر، 1378 ش.
18. لاری، عبدالحسین، قانون در اتحاد دولت و ملت (مجموعه رسائل)، ج 1، قم، هیأت علمی کنگره بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری، بنیاد معارف اسلامی، 1418 ق.
19. محلّاتی غروی، محمد اسماعیل، اللئالی المربوطة فی وجوب المشروطة، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت ج 2، تهران، کویر، 1377 ش.
20. مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول، رساله انصافیّه، ج 1، [بی جا]، مرسل، 1378 ش.
21. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ج 9 مقدمه و توضیح سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1378 ش.

22. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج22، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1367ش.
23. نجفی، موسی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ج2، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، بنیاد مستضعفان و جانبازان، تابستان 1378ش.
24. حوزه نجف و فلسفه تجدّد در ایران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، پاییز 1379ش.
-
1. ر.ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه.
2. همان، ص14.
3. همان، ص586.
4. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص12.
5. ر.ک: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج22، ص155- شیخ مرتضی انصاری، مکاسب محرّمه، ج4، ص292- امام خمینی، مکاسب المحرمه، ج2، ص104- سید ابوالقاسم خوئی، منهاج الصالحین، ج2، مسأله 36، ص15 و سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهه فی المعاملات، جزء اول، ص437.
6. ر.ک: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج22، ص16- امام خمینی، مکاسب المحرمه، ج2، ص106 و سید ابوالقاسم خوئی، منهاج الصالحین، ج2، مسأله 36، ص15.
7. ر.ک: امام خمینی، مکاسب المحرمه، ج2، ص95.
8. ر.ک: سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهه فی المعاملات، جزء اول، ص439.
9. محمداسماعیل محلاتی، اللّالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص528 و 527.
10. همان، ص525.
11. همان، ص526 و 525.
12. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص74.
13. همان، ص75.
14. همان، ص68.
15. همان، ص35.
16. همان، ص38.
17. حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقيم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص370.

[18](#). همان، ص 381. در نسخه اول، تعبیر «اصل» نیامده است.

[19](#). همان، ص 354.

[20](#). رساله «مکالمات مقیم و مسافر» در رجب 1327، احتمالاً هم زمان با چاپ رساله «تنبيه الامم و تنزيه المله»، به چاپ رسیده است یعنی دوران فترت بین مشروطیت اول و مشروطیت دوم یا دوره کشمکش قدرت بین شاه و مجلس و زمان نبردهای مسلحانه و آشوب داخلی. شایان ذکر است که گفته های «مقیم» نماد اندیشه مشروعه خواهی و سخنان «مسافر»، بیان گر اندیشه های خود حاج آقا نورالله است.

[21](#). زمان تألیف این رساله بر ما پنهان می باشد؛ اما در سال 1325 ق در مطبعه محمدی شیراز طبع شده است (عبدالحسین لاری، مجموعه رسائل، ص 184).

[22](#). عبدالحسین لاری، «قانون در اتحاد دولت و ملت»، مجموعه رسائل، ص 249-250.

عبدالحسین لاری، «رساله قانون در اتحاد دولت و ملت»، مجموعه رسائل، قم: چ 1، هیأت علمی کنگره بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری، بنیاد معارف اسلامی، 1418 ق.

[23](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 525.

[24](#). همان، ص 526.

[25](#). همان، ص 526 و 527.

[26](#). همان، ص 529.

[27](#). همان، ص 525.

[28](#). همان، ص 541.

[29](#). همان، ص 525.

[30](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 524 - 525.

[31](#). همان، ص 541 - 538.

[32](#). همان، ص 525.

[33](#). همان، ص 541.

[34](#). همان، ص 539.

[35](#). همان، ص 531.

[36](#). همان، ص 541.

- [37](#). همان، ص 542.
- [38](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 76.
- [39](#). همان، ص 87 و 86.
- [40](#). همان، ص 38.
- [41](#). همان، ص 75.
- [42](#). ر.ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص 52.
- [43](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 75 - 74.
- [44](#). همان، ص 77.
- [45](#). همان، ص 73.
- [46](#). محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، حاشیه سیّد محمود طالقانی، ص 64.
- [47](#). همان، ص 110 و 109.
- [48](#). همان، ص 74 و 73.
- [49](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 373.
- [50](#). همان، ص 373.
- [51](#). همان.
- [52](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 516.
- [53](#). همان، ص 517.
- [54](#). ملا عبدالرسول مدنی کاشانی، رساله انصافیّه، ص 114-116.
- [55](#). محمد اسماعیل محلاتی، «اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه»، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 517.
- [56](#). همان، ص 544.
- [57](#). همان، ص 541-542.
- [58](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 542 و 543.

[59](#). همان، ص 542.

[60](#). همان، ص 542 و 543.

[61](#). همان.

[62](#). همان، ص 543.

[63](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 543.

[64](#). آل عمران(3)، 159.

[65](#). مراد از ضمیر هُم در «شاورهم فی الأمر» (بر اساس افاده بزرگانی مانند حضرت آیت الله شیخ حسین لنکرانی، به نقل از استاد علی ابوالحسنی منذر) به قرینه آیات پیشین بر این آیه، منافقان غوغاسالار و مؤمنان سست ایمان و مورد هجمه شدید تبلیغاتی آنان است، نه اهل حل و عقد! یا قاطبه مهاجران و انصار!

[66](#). شوری(42)، 38.

[67](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 82.

[68](#). همان، ص 131.

[69](#). همان، ص 133.

[70](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نور الله اصفهانی، ص 357 و 356.

[71](#). همان، ص 357.

[72](#). همان، ص 358. شبهه یادشده با استناد به «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله امره أن یکون لهم الخیره من أمرهم» طرح شده است.

[73](#). همان.

[74](#). همان، ص 356 و 357.

[75](#). همان، ص 381 و 382.

[76](#). همان، ص 357.

[77](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 541.

[78](#). محمدحسین نائینی: تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 53.

[79](#). همان، ص 135 و 134.

- [80](#). همان، ص 133.
- [81](#). همان، ص 38.
- [82](#). همان، ص 133 و 132.
- [83](#). همان، ص 130.
- [84](#). محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 176.
- [85](#). همان، ص 86 و 87.
- [86](#). همان، ص 133.
- [87](#). همان، ص 130.
- [88](#). همان، ص 132.
- [89](#). همان، ص 133.
- [90](#). همان، ص 133.
- [91](#). همان، ص 134.
- [92](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 381 و 382.
- [93](#). همان، ص 355.
- [94](#). ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج 4، ص 10.
- [95](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نور الله اصفهانی، ص 355.
- [96](#). همان، ص 357 و 384.
- [97](#). همان ص 387.
- [98](#). همان، ص 382.
- [99](#). همان، ص 358.
- [100](#). محمد اسماعیل محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 541.
- [101](#). تعبیر مستشارالدوله در گفت و گو با مرحوم شیخ حسین لنکرانی که وی نیز این تعبیر را پسندیده است (ر.ک: علی ابوالحسنی، آخرین آواز قو...، ص 64).

[102](#). محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 517 و 516.

[103](#). مهدی انصاری، شیخ فضل الله نوری و مشروطیت، ص 425.

[104](#). محمد اسماعیل محلاتی، الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، مندرج در: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص 544.

[105](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 110.

[106](#). همان، ص 38.

[107](#). عبدالهادی حائری، تشییع و مشروطیت... ، ص 267، 268، 282، 284، 298، 299، 301، 302 و

[108](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 110 و 115 و 119.

[109](#). همان، ص 176.

[110](#). همان، ص 119.

[111](#). همان، ص 121.

[112](#). احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص 317، 316، 325، 372.

[113](#). محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات... ، ص 267.

[114](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 119.

[115](#). همان، ص 121.

[116](#). همان، ص 137.

[117](#). همان، ص 115.

[118](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: موسی نجفی، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 357.

[119](#). مناسفانه او روشن نکرده است که اشکال های سه گانه، چه بوده اند و آیا پاسخ آن ها را یافته و یا صرفاً به سبب ترجیح قانون مشروطه بر بی قانونی یا عدم مشروعیت قوانین عصر استبداد، دیگر دنبال پاسخ به اشکال های خود نبوده است.

[120](#). بقره(2)، 258: «[نمرود در پاسخ او] مبهوت و درمانده فروماند».

[121](#). حاج آقا نورالله اصفهانی، مکالمات مقیم و مسافر، مندرج در: اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، ص 384.

[122](#). همان، ص 348 و 349.

[123](#). همان، ص 384.

[124](#). نقل از، محمد ترکمان، «نظارت مجتهدین طراز اوّل؛ سیر تطور اصل دوم متمّم قانون اساسی در دوره ولّ تقنینیه»، تاریخ معاصر ایران، ص 34 - 33 و 44.

[125](#). محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص 75.

[126](#). همان، ص 74 و 73.

[127](#). علی ابوالحسنی، دیده بان بیدار... ، ص 170 و 169.

به تعبیر امام خمینی، «... قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است. ... به همین سبب در حکومت اسلامی، به جای مجلس قانونگذاری... مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف، در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها، کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند (ولایت فقیه، ص 53 به بعد). نیز ر.ک: امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه... ، ص 21 و 20.