

فصلنامه مطالعات سیاسی  
سال هشتم، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۹۴  
صفحات: ۱۰۰-۷۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۸/۲۰

## علامه میرزا محمد حسین نائینی و دفاع از حکومت مشروطه

دکتر حسین رفیع\* / مجید عباس زاده مرزبالی\*\*

### چکیده

نظریه حکومت مشروطه، نظریه‌ای است که در پاسخ به پرسش‌های تازه‌ای که به مقتضای عصر جدید و ضرورت‌های ناشی از آن برخاسته بود، تکامل پیدا کرد. مهم‌ترین این پرسش‌ها، قلمرو قدرت حکومت و آزادی مردم، جایگاه مردم در اداره جامعه و قانون‌گذاری برای آن، نهادهای توزیع و کنترل قدرت و... می‌باشند. این پرسش‌ها و دغدغه‌ها، بطور کلی بخش‌هایی از جامعه ایران عصر قاجار را نیز از خود متأثر ساختند، که از جمله آن‌ها، روحانیون (علما) می‌باشند. روحانیون بطور کلی از فردای انقلاب مشروطه، به دو دسته کلی تقسیم شدند؛ گروهی تحت عنوان مشروعه‌خواه، که به دلیل ناسازگار دانستن حکومت مشروطه با اسلام، به مخالفت با آن برخاستند، و گروهی تحت عنوان مشروطه‌خواه، که حکومت مشروطه را با احکام اسلام سازگار می‌دانستند و از این‌رو به حمایت از آن پرداختند، که مهم‌ترین شخصیت گروه اخیر، علامه میرزا محمدحسین نائینی است. نائینی را به دلیل تحولی که توانست در اندیشه سیاسی شیعه بوجود آورد، می‌توان یک نقطه عطف به حساب آورد. هدف این مقاله، بررسی چگونگی دفاع نائینی از حکومت مشروطه و چرایی وجوب، ضرورت و مشروعیت این نوع حکومت از دیدگاه وی است، اما پیش از آن، نگاه مختصری نیز به زمینه‌ها و شرایط تاریخی شکل‌گیری انقلاب مشروطه و همچنین رویارویی فکری علمای مشروعه‌خواه و علمای مشروطه‌خواه دارد.

### کلیدواژه‌ها

حکومت مشروطه، استدلال‌ات فقهی، قانون، مجلس، تفکیک قوا، انقلاب مشروطه.

hooshyar22@yahoo.com  
m.a.marzbali@gmail.com

\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران  
\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

## مقدمه

وقوع جنبش مشروطه در ایران عصر قاجار، حادثه‌ای بود که شکل تازه‌ای از دولت (حکومت) را عرضه نمود و اندیشه‌های جاری در حیات فرهنگی - اجتماعی را به بازخوانی فرا خواند. در این میان، پدیده نو پیدای دولت [مدرن] به معضل معرفتی تبدیل گردید و محوری‌ترین نقطه تحول اندیشه سیاسی که از پس انحطاط فلسفه کهن و رهیافت ارشاد نامه‌نویسی و دیگر انواع آن، تنها رهیافت باقیمانده در نظام دانایی سنتی بود، [توجه به دولت مدرن را] در دستور کار خود قرار داد. با طرح پرسمان دولت، در واقع نقطه پایانی بر تاریخ رهیافت کهن دینی به مسائل سیاسی گذاشته شد و عرصه تازه‌ای در مشروعیت قدرت حاکمان و طرح مفهوم جدید قدرت در شکل نظام مشروطه در اجتماع گشوده شد (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

نظریه حکومت مشروطه، به‌طور کلی نظریه‌ای بوده است که در پاسخ به پرسش‌های تازه‌ای که به مقتضای عصر جدید برخاسته بود، تکامل پیدا کرد. از جمله مهم‌ترین این پرسش‌ها، قلمرو قدرت حکومت و آزادی مردم، جایگاه مردم در اداره جامعه و قانونگذاری برای آن، نهادهای توزیع و کنترل قدرت و... است، که همه آنها، همان‌گونه که گفته شد، ضرورت‌های تحول در عصر جدید بودند (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۵۷). این پرسش‌ها و دغدغه‌ها، بخش‌هایی از جامعه ایران عصر قاجار را نیز از خود متأثر ساختند.

نکته حائز اهمیت در اینجا این است که، اگرچه درخواست حکومت مشروطه یا حکومت متکی به قانون در عصر قاجار از اندیشه‌های غربی و تجربه ملل اروپایی استخراج شده و توسط روشنفکران ایران معرفی گردیده بود، اما روحانیون (علمای) زیادی نیز از این مساله تأثیر پذیرفتند (موثقی، ۱۳۸۷: ۸۸). روحانیون در عصر مشروطه احساس می‌کردند که به هر حال نمی‌توانند از کنار مقولات جدید، بی‌تفاوت بگذرند و از این‌رو مجبور به نوعی واکنش در قبال این امواج می‌باشند. این واکنش آن‌ها، در مجموع، تحولی بود که تا پیش از این دوران، به وقوع نپیوسته بود؛ زیرا تا پیش از آن، آن‌ها با آراء و اندیشه‌های جدید مواجه نشده بودند و بنابراین نیازی به تجزیه و تحلیل و قرائت جدید از مفاهیم گذشته احساس نمی‌کردند. اما مساله اساسی‌ای که مشروطه با خود به همراه آورد آن بود که برای نخستین بار از زمان غیبت به این طرف، افکار و اندیشه‌های تازه‌ای وارد گفتمان سیاسی جامعه ایران شده بود که روحانیون نمی‌توانستند نسبت به آن بی‌تفاوت باشند (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۱۴-۴۱۳).

در مورد شرکت روحانیون در جنبش مشروطه، صاحب‌نظران بر این باورند که بسیاری از آن‌ها از شرکت در این جنبش، به دنبال «اجرای قانون اسلامی» و «حفظ بیضه اسلام» بودند و این در واقع، تنها بعد از انقلاب مشروطه بود که آن‌ها با وجوه مشروطیت آشنا شدند، که این مساله، خود در نهایت موجب تقسیم آنان به دو طیف فکری مقابل هم گشت. به این صورت که، دسته‌ای با استناد به فقه شیعی، به مخالفت با اصول مشروطه، همچون: قانون، مجلس، تفکیک قوا، و... برخاستند، که از آن‌ها تحت عنوان «مشروع‌خواه» یاد می‌شود و در مقابل، روحانیونی که به حمایت از مشروطه برخاستند و مبانی آن را با اصول و احکام اسلامی سازگار می‌دانستند. به اینان «مشروطه‌خواه» گفته می‌شود. این رویارویی را به‌طور کلی می‌توان مهم‌ترین مواجهه فکری بعد از انقلاب مشروطه دانست (Argomand, 1981: 40-78).

به‌طور کلی هر چند مراجع و مجتهدانی چون آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی نقش بزرگی در حمایت از جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان داشتند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۸۱)، اما تلاش‌های فکری علامه میرزا محمد حسین نائینی با کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» (نائینی، ۱۳۸۲)، جلوه، تأثیر و نقش ویژه‌ای در این زمینه داشته است. «دو مؤلفه «مرجعیت دینی» و «آراء سیاسی در دفاع از حکومت مشروطه» دلایلی بودند که نائینی را در عصر مشروطه مطرح نمودند» (حقیقت، ۱۳۹۰: ۲۴). نائینی را می‌توان نظریه‌پرداز حکومت مشروطه بر اساس آموزه‌های اسلامی دانست که در صدد بود تا در مخالفت با حکومت و آموزه‌های استبدادی، با بهره‌گیری از آیات و روایات، به تأسیس نظری حکومت مشروطه دست یابد. به عبارتی دیگر، «او تلاش کرد تا در محدوده نظریه حکومت جور شیعی، طرحی از توجیه شرعی اندیشه مشروطه‌خواهی عرضه کند». او هدفش را از نوشتن رساله فوق، آگاه کردن امت به ضرورت شریعت و پاک کردن و زدودن بدعت استبداد برمی‌شمارد. وی در این کتاب، مبادی مشروطه، یا به تعبیری، حکومت قابل قبول در عصر غیبت را از دیدگاه شیعه بررسی و اثبات می‌کند و به اعتراضات مخالفان - بویژه شیخ فضل‌الله نوری - و شبهاتی که متوجه اساس مشروطیت بود، پاسخ می‌دهد. رساله تنبیه الامه و تنزیه المله را به‌طور کلی می‌توان نخستین رساله منسجمی دانست که درباره مشروطیت نوشته شده است (قادر، ۱۳۸۵: ۲۳۶-۲۳۵).

نکته مهم در اینجا این است که، دقت در اوضاع سیاسی - اجتماعی عصر مشروطه و تربیت فکری نائینی، معلوم می‌کند که او روی هم رفته، تلاقی دو جریان فکری مهم دوران خود بوده است؛ وی از یکسو، حامل سنت دینی بود، که جلوه اساسی آن در شخص نائینی عبارت از

اندیشه عقلانی در اصول فقه و اجتهاد در فقه شیعه بود، و از سوی دیگر، آگاهی تازه‌ای که وی از افکار و عقاید غربیان، خصوصاً در امر کشورداری و سیاست بدست آورده بود. براین اساس می‌توان از معاصرت نائینی با دنیای پیرامون خود سخن گفت (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۲۹؛ قریشی، ۱۳۹۰: ۱۴۳).

نکته‌ای که در اینجا می‌بایست به آن اشاره شود این است که، این مقاله تنها قصد دارد تا به بررسی چگونگی استدلال نائینی در حمایت از حکومت مشروطه و پایه‌های اصلی آن یعنی قانون و مجلس بپردازد و از این‌رو از پرداختن به مباحث دیگری چون: آزادی، مساوات و... در اندیشه وی، خودداری می‌کند. همچنین قابل‌ذکر است که این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به نگرارش در آمده است.

#### گفتار اول: زمینه‌ها و چگونگی شکل‌گیری انقلاب مشروطه

به‌طور کلی وجود عواملی چون: ناکامی‌ها و سرخوردگی‌های ناشی از شکست‌های پی‌درپی در مقابل بیگانگان؛ کوشش‌های اصلاح‌طلبان حکومتی مانند عباس میرزا، امیرکبیر و...؛ ورود پاره‌ای از نمادهای تمدن غرب به کشور توسط روشنفکران، دانشجویان و بازرگانان؛ اقداماتی چون تأسیس مدارس، مطبوعات، تلگراف، نشر کتاب و اندیشه‌ها و... در عصر قاجار، در بیداری ایرانیان این دوره تأثیر فراوانی داشته و آنان را نسبت به ظلم، استبداد و استثمار پادشاهان و دیوانیان، آگاه ساخته بود (رهبری، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۳۵)، که نتیجه این وضعیت در نهایت، «پیدایش جنبشی بود که هدف اصلی‌اش پایان دادن به عمر حکومت استبدادی [قاجار و تقدس زدایی از پادشاه] و ایجاد حکومتی مبتنی بر قانون اساسی یا حکومت مشروطه بود» (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۳۰).

حکومت قاجار را بطور کلی می‌توان دنباله‌رو حکومت استبدادی ۲۵۰۰ ساله ایران دانست. در حکومت استبدادی قاجار، تمامی اختیارات و مسؤولیت‌ها متوجه شخص پادشاه بود و مردم، بندگان او به حساب می‌آمدند و پادشاه همواره خود را صاحب همه امتیازات می‌دانست. پادشاه به‌طور رسمی صاحب مرگ و زندگی رعایا و عزل و نصب صاحب‌منصبان قلمروش بوده است. در این حکومت، کشور همچون ملک برای پادشاه به حساب می‌آمد، او در ملک خویش، از آزادی و وسعت عمل گسترده‌ای برخوردار بود. تصمیماتش مصادف با قانون و برای همه لازم‌الاجرا بود و

هرگونه نافرمانی، با مجازات‌های سختی همراه بوده است (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۵۵-۱؛ رهبری، ۱۳۸۸: ۶۹-۶۸؛ سریع القلم، ۱۳۹۰؛ Katozian, 1983).

بطور کلی جنبش (بحران) تنباکو در سال ۱۲۷۱-۱۲۷۰ش را پیش درآمد و تمرینی برای انقلاب مشروطه می‌دانند. این جنبش نتیجه فروش امتیازی از سوی ناصرالدین شاه به ماژور تالبوت انگلیسی بود. امتیازی که مستقیماً با معیشت اقشار مختلف مردم برخورد داشت و از این رو موجب قیام سراسری آن‌ها به رهبری روحانیون گشت. این اعتراض در نهایت موفق شد شاه را وادار به لغو امتیاز کند. قیام تنباکو توان مقابله مردم در برابر شاه و نظام استبدادی قاجار را عیان ساخت و تکان شدیدی به این حکومت داد و زمینه‌های وقوع جنبش مشروطه را فراهم کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۴؛ موثقی، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۷۲).

اما با تمامی این‌ها، هم‌پیمانی دولت و دربار قاجار با کمپانی‌ها و دول خارجی و نابودی تولید، تجارت و صادرات کشور، و ... پس از این قیام حادث‌تر شد. در چنین شرایطی اقشار مختلف جامعه برای مقابله با این بحران، هر چه بیشتر به یکدیگر نزدیک می‌شدند. ترور ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۵ش نقطه عطفی در این رویارویی می‌باشد. با روی کار آمدن مظفرالدین شاه شماره معکوس انقلاب مشروطه به حرکت درآمد. سوء اداره و فساد امین السلطان و عملکرد نوز بلژیکی در رأس گمرکات ایران ناراضیتی بیشتر علما و بازرگانان را باعث شد و در نتیجه گروه‌های ناراضی خواهان پایان بخشیدن به قدرت بی‌مهار سلطنت و شاه شدند. با گسترش اعتراضات و سقوط امین السلطان، پیوند میان گروه‌های اجتماعی استحکام یافت. در نتیجه بد رفتاری عین الدوله با طلاب و روحانیون در تهران، عملکرد حکام ایالات و کتک خوردن برخی از تجار تهران، یک سلسله رویدادهای اعتراض‌آمیز رخ داد که به مهاجرت دسته جمعی علما به شاه عبدالعظیم و انعکاس تقاضاهایشان به شاه از جمله تشکیل عدالتخانه انجامید. اما در نتیجه بی‌توجهی به این تقاضاها، علما این بار راهی قم شدند. کم‌کم علاوه بر تقاضای خلع عین الدوله، تأسیس مجلس (دارالشورا) نیز درخواست شد. همچنین واقعه مهم دیگر در این مقطع، بست‌نشینی شمار زیادی از مردم در سفارت انگلستان در اعتراض به سیاست‌های دولت بود. در نهایت عین الدوله استعفا داد و در ۱۳ مرداد ۱۲۸۵ فرمان مشروطیت از سوی مظفرالدین شاه صادر گشت و علما پیروزمندانه به تهران بازگشتند. چندی بعد نیز نخستین مجلس مشروطه در ایران گشایش یافت (آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۰۳؛ زیباکلام، ۱۳۸۲: ۳۴۳-۳۲۵).

با روی کار آمدن محمدعلی شاه و ورود اعضای شهرستانی مجلس، جریانات سیاسی به سوی رادیکالیزه شدن پیش رفت. در این زمان تقریباً همه اختلافات حول یک محور دور می‌زد و آن تعریف از مشروطیت بود. از این‌رو نمایندگان به اصرار متممی برای قانون اساسی نوشتند که همین متمم عامل اصلی اختلاف میان شاه و مشروطه خواهان از یکسو و چند دستگی میان شاه و مشروطه خواهان از یکسو و چند دستگی میان علما از سوی دیگر شد که در نهایت با کشانده شدن اختلاف به روزنامه‌ها، مساجد، سخنرانی‌های عمومی و صحن مجلس و با به توپ بسته شدن مجلس با همکاری روس‌ها، اشغال تهران توسط مشروطه خواهان، و اعدام شیخ فضل‌الله نوری به ظاهر پایان یافت که البته خود شروع دوره جدیدی به نام دوره هرج‌ومرج بوده است (رهبری، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۶).

به‌طور کلی نکته اساسی در اینجا این است که انقلاب مشروطه نیز همانند بسیاری از انقلاب‌های عظیم تاریخی به همکاری گروه‌های انقلابی برای تقویت جبهه انقلاب وابسته بود (کمالی، ۱۳۸۱: ۹۲) که این گروه‌ها شامل روحانیون (علما)، بازاریان و روشنفکران نوظهور غرب‌گرا می‌شده است (اشرف، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۲۸)، و نکته اساسی نیز در اینجا این است که مسؤولیت هماهنگی و رهبری این نیروها در انقلاب را، روحانیون (علما) بر عهده داشتند، که این مساله ارتباط عمیقی با جایگاه و نفوذ سنتی روحانیون در جامعه ایران آن زمان داشته است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۶۱-۵۵؛ Martin, 1989).

اما با تمامی این‌ها، این ائتلاف انقلابی، دیری نپائید و از فردای انقلاب مشروطه، دچار تفرقه و انشعاب شد و در نهایت منجر به واگرایی و سپس تشکیل گفتمان‌های رقیب میان این گروه‌ها (عیوضی، ۱۳۸۹: ۱۸۸) و نیز در درون هر یک از آن‌ها شد. در واقع می‌توان گفت، انقلابی که می‌رفت تا بنای حکومتی قانونی را در ایران پی‌ریزی نماید، در نتیجه وجود برخی عوامل داخلی و خارجی از مسیر اصلی‌اش خارج شده و به هرج‌ومرج و در نهایت به برقراری حکومت استبدادی رضا شاه منتهی گشت.

به‌طور کلی از مهم‌ترین تقابل‌های شکل گرفته در این دوران، می‌توان به رویارویی فکری‌ای اشاره کرد که در درون جناح علما به وقوع پیوست و آن‌ها را به دو طیف کلی مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه تقسیم نمود. این رویارویی در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### گفتار دوم: رویارویی فکری علمای مشروعه‌خواه و علمای مشروطه‌خواه

همان‌گونه که بیان شد، بعد از پیروزی انقلاب مشروطه، علما به دو دسته کلی تقسیم شدند: گروهی به حمایت خود از مشروطه ادامه دادند، و گروهی با آن به مخالفت برخاستند و به جای حکومت مشروطه، «حکومت مشروعه» را مطرح کردند. به‌طور کلی «به رغم برخی همسویی‌های اولیه میان علمای مشروعه‌خواه و مشروطه‌خواه، مهم‌ترین عاملی که به ایجاد شکاف میان آنان انجامید، از اختلاف تفسیرشان درباره مشروع و نامشروع دانستن نظام مشروطیت پارلمانی و از عملکرد مشروطه‌طلبان و مجلس نشأت می‌گرفت» (آجدانی، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۴).

علمای مشروعه‌خواه، بطور کلی پس از مدتی همراهی با مشروطه‌خواهان، در جریان تدوین قانون اساسی و متمم آن، با شعار «مشروطه مشروعه»، از ناسازگاری اصول و مفاهیم اندیشه غرب نظیر آزادی، مساوات، تفکیک قوا و رأی اکثریت، با احکام و قوانین اسلام سخن گفتند و همانند مرحله پیش از انقلاب مشروطه، همچنان از خطر استعمار، اما این بار استعمار فرهنگی از طریق روشنفکران متجدد سخن به میان آوردند (موثقی، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۷۹). آنها در مخالفت با مشروطه، بر مسائلی تأکید می‌کردند که بخشی از سنت و آموزه‌های متعارف به شمار می‌رفت (قادری، ۱۳۸۵: ۲۳۶) و مشروطه را یک نظام شیطانی به شمار می‌آوردند که هدفش، از میان بردن اسلام است. با توجه به این، آنان خواستار آن بودند که حکومت مشروطه را کاملاً محدود به قوانین شرع اسلام گردانند (حائری، ۱۳۸۵: ۳۸). مهم‌ترین شخصیت این طیف، شیخ فضل‌الله نوری می‌باشد.

نوری پس از شرکت در مراحل اولیه جنبش، در بهار ۱۲۸۶ ش، وزنه قدرتش را بر علیه مشروطه به کار انداخت. بطور کلی کلیه فتاوی و بیانیه‌هایی که از شیخ فضل‌الله نوری در تحریم مشروطه و مجلس و تکفیر مشروطه خواهان صادر شد، مربوط به زمانی است که مجلس و طرفداران مشروطه از دیدگاه نوری، آشکارا در مسیر متضاد با شریعت و قوانین اسلامی راه می‌سپزند. تا زمانی که مشروطه‌طلبان مفهوم مشروطه را در معنای غیر غربی آن و مطابق شریعت اسلام جلوه می‌دادند، نوری نیز از آن حمایت می‌کرد (آجدانی، ۱۳۹۰: ۴۳).

شیخ فضل‌الله نوری معتقد به مشروطه مشروعه بود و دیدگاه‌هایش پیرامون این مساله که دربرگیرنده تفکر سیاسی او نیز می‌باشد، در دو رساله وی تحت عناوین «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» آمده است. این دو نوشته که در واقع عصاره تفکر نوری پیرامون

علت مخالفتش با مشروطه است، پس از به توپ بسته شدن مجلس به نگارش در آمدند. نوری بر این باور بود که هدف اصلی نهضت- یعنی تشکیل مجلسی که قوانین شرع را به تصویب برساند، با پیدایش «اعضای فرقه‌های جدید و طبیعیون و دهریون» در میان مشروطه‌خواهان، به گمراهی و ضلالت افتاده است و بر این اساس، مشروطه را به عنوان چیزی وارداتی از اروپا که با اسلام مغایرت دارد و بنابراین بدعت است، تقبیح کرد. وی به‌طور کلی خواهان اجرای احکام اسلام بود و منشأ حاکمیت، قدرت و قانون را خداوند می‌دانست و بر این اعتقاد بود که در عصر غیبت، تنها علما می‌توانند در امور «معایشه» و «معادیه» دخالت و تصمیم‌گیری کنند. از این‌رو، به‌جای مشروطه، مشروطه مشروعه را پیشنهاد نمود؛ یعنی حکومت مشروطه‌ای که منطبق با شریعت باشد (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴؛ ترکان، ۱۳۶۲).

در مقابل، علمای مشروطه‌خواه، مفاهیم و نهادهای سیاسی مدرن و مبانی مشروطیت را با اصول و احکام اسلام سازگار می‌دانستند و با در نظر گرفتن مقتضیات زمان و تحلیل عمیق و رادیکال، استبداد، حکومت مطلقه و بی‌قانونی را مشکل اصلی و مانع عمده ترقی ایرانیان در نظر می‌گرفتند (موثقی، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۷۹). از نظر آن‌ها، تفکر مشروعه‌خواه، نشانگر ناآگاهی نسبت به مقتضیات زمان و مکان بوده و همین امر، موجب مخالفت علمای طرفدار این تفکر، با اصول مشروطه شده است (منشادی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۱). علمای مشروطه‌خواه، به‌طور کلی «از یکسو، دغدغه‌ها و علقه‌های مذهبی داشتند، و از سوی دیگر، به عقل، دانش و تجارب بشری احساس نیاز می‌کردند. آن‌ها اسلام را به‌گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌کردند که با دانش مدرن، تقارب و هم‌نشینی پیدا کرده و توان پاسخگویی به مسائل و نیازهای جدید را داشته باشد» (گودرزی، ۱۳۸۳: ۹۹-۹۸). این علما روی هم‌رفته بر این امر تأکید داشتند که مشروطیت شرایطی را فراهم می‌سازد که قوانین اسلام، که تا آن زمان به دلایلی چون تصدی والیان جور، معطل مانده بود، به‌وسیله امنای دولت و ملت و امضای شاه اجرا گردد (منشادی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۱). همان‌گونه که گفته شد، علامه نائینی را می‌توان مهم‌ترین شخصیت این طیف، در نظر گرفت.

## گفتار سوم: علامه نائینی و حکومت مشروطه

### ۱. شرح حال

علامه نائینی در سال ۱۲۷۷ هـ.ق در یک خانواده مشهور شهر نائین متولد شد. پدر و پدربزرگ وی از شیخ‌الاسلام‌های شهر بودند. نائینی تحصیلات ابتدایی خود را در زادگاهش شروع نمود و در

سال ۱۲۹۴ق در سن هفده سالگی برای ادامه تحصیل، وارد حوزه علمیه اصفهان گردید. وی در اصفهان به مدت هفت سال نزد شیخ محمدباقر اصفهانی که از روحانیون با نفوذ آن شهر بود، زندگی کرد. او در هنگام اقامت در این شهر، در درس میرزا ابوالمعالی کلباسی، جهانگیرخان قشقایی، و آقاجانی اصفهانی، در دانش‌های علوم فقه، اصول، کلام و فلسفه حاضر شد. در سال ۱۳۰۳ق برای ادامه تحصیلات، عازم حوزه علمیه نجف شد و بعد از توقف کوتاهی در آنجا، راهی سامرا گردید، که به واسطه حضور میرزا حسن شیرازی، مرکزیت داشت. نائینی تا سال ۱۳۱۴ق نزد میرزای شیرازی، سید اسماعیل صدر و سید محمد فشارکی به تکمیل دانش‌های فقهی و اصولی پرداخت؛ حوزه سامرا، بطور کلی هم بنیان قوی اصول فقه را در اختیار نائینی قرار داد و هم اندیشه‌های سیاسی جدید را که با تلاش‌ها و ارتباطات سیدجمال‌الدین اسدآبادی در آن حوزه رونق داشت، نائینی را به سمت خود جلب نمود. وی در این شهر به واسطه نزدیکی به میرزای شیرازی، از مبارزات جنبش تحریم تنباکو مطلع شد و نخستین حرکت سیاسی خود را تجربه کرد. حوزه درسی میرزا، به‌طور کلی مبادی دینی نائینی را در طرح اندیشه‌های سیاسی شکل داد و وی براساس عمده‌ترین آموزه مکتب اصولی در تکیه بر عقل، توانست به اثبات دینی حکومت مشروطه نائل آید (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۸).

نائینی تا سال ۱۳۱۴ق در سامرا بود و بعد از توقف دو ساله در کربلا، به نجف رفت و در حوزه درسی ملا محمد کاظم خراسانی از رهبران مشروطه، حاضر شد. وقایع مهم مشروطه نظیر استبداد صغیر، و... در همان ایام اتفاق افتاد و نائینی بواسطه نزدیکی به آخوند خراسانی و دیگر رهبران، در متن وقایع قرار گرفت. او مشارکت خود در جنبش مشروطه‌خواهی علمای ایرانی را با نگارش رساله تنبیه الامه و تنزیه المله در سال ۱۳۲۷ق اعلام داشت. این رساله از همان اوان انتشارش، مورد توجه علما قرار گرفت و محمد کاظم خراسانی و عبدالله مازندرانی در راستای تأیید محتوای آن، تقریراتی بر رساله نوشتند. اما حوادث بعدی مشروطیت و قتل مشکوک خراسانی، موجب شد تا نائینی مدتی از سیاست کناره گرفته و حتی در مقطعی از حیات خویش، دستور جمع‌آوری رساله را صادر کند. از این پس، وی به پیروی از علمای سلف و سنت گذشته، به تدریس علوم فقهی روی آورد، اما با آغاز جنگ جهانی اول، به صحنه سیاست بازگشت و در انقلاب ۱۹۲۰ عراق شرکت کرد و در ماجرای هجوم روسیه به شمال ایران در سال ۱۳۳۰ق در کنار علمای نجف برای حرکت به سمت ایران آماده شد. در این ایام بود که وی بعد از فوت میرزای شیرازی و شریعت اصفهانی، به‌عنوان مرجع تقلید مطرح شد (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۲۴؛ ورعی، ۱۳۸۲: ۱۷).

نائینی در حین مبارزات عراق و به‌عنوان اعتراض نسبت به تبعید شیخ محمد خالصی، با جمعی از علمای شیعه رهسپار ایران شد و در محرم ۱۳۴۲ ق وارد قم شد. اما پس از مدتی، راهی نجف شد و در نهایت در سن ۷۶ سالگی در تاریخ ۲۶ جمادی‌الاول ۱۳۵۵ ق در این شهر، درگذشت (ورعی، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

همچنین قابل ذکر است که نائینی علاوه بر رساله تنبیه الامه و تنزیه المله، آثار و تألیفات دیگری نیز دارد که عبارتند از: حواشی علی العروه الوثقی؛ رساله‌ای برای عمل مقلدین «وسیله النجات»؛ رساله الصلاه فی اللباس المشکوک؛ رساله فی احکام الخلل فی الصلاه؛ رساله نفی الضرر؛ رساله فی التبعیدی و التوصلی؛ رساله فی مسائل الحج و مناسکه؛ فهرست الحواشی علی العروه الوثقی؛ و مناسک حج (ورعی، ۱۳۸۲: ۱۹-۱۸).

## ۲. استدلالات فقهی نائینی در دفاع از حکومت مشروطه

نائینی از طریق قائل شدن استدلال‌های علمی-کلامی و توجیه منطقی برای حکومت مشروطه، راه خود را از دیگر علمای دینی جدا ساخت. وی از روی اعتقاد به‌درستی مشروطه و لزوم استقرار آن در جامعه و نه فقط برای رهایی از ظلم و بی‌عدالتی، به جنبش مشروطه پیوست. او همچون روشنفکران مدرن و اصلاح‌طلبان مذهبی غرب، به دفاع از حکومت مشروطه در مقابل حکومت استبدادی یا مطلقه برآمد و از طریق استدلال، به حمایت از مشروطه پرداخت (رهبری، ۱۳۸۸: ۲۹۲).

اما نکته‌ای که می‌بایست به آن توجه داشت این است که، نائینی نظریه خود را بطور کلی در قالب سلطنت عنوان می‌کند، نه جمهوری؛ که علت عمده این مسئله را تا حدی می‌توان ناشی از دو عامل دانست: اول اینکه، وی به دفاع از مشروطیت و آزادی به‌طور اعم و انقلاب مشروطه به‌طور اخص می‌پردازد و رساله وی نیز سه سال بعد از پیروزی انقلاب مشروطه و برقراری مجلس نوشته شده است و لذا تخریب آنچه که پیش آمده بود و به‌هرحال از رسمیت و مشروعیت قانونی برخوردار بود را صلاح نمی‌دانست. دوم اینکه، این مطلب را می‌بایست در زمینه‌های جامعه‌شناختی مسأله دید. به‌طور کلی هر چند بعد از انقلاب مشروطه، شخص سلطان (شاه) از ارزش و اعتبار برخوردار نبوده است، اما در نوشته‌های سیاسی آن زمان، کمتر به طرح مسأله حکومت جمهوری برای ایران برخورد می‌کنیم، که تا حدودی نیز علت این امر را می‌توان در عدم آمادگی ذهنی مردم آن دوره دانست (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۰).

## ۱-۲. ضرورت وجود حکومت

بطور کلی در منابع دینی، تأکید بر نقش حیاتی حکومت و ضرورت وجود آن، به حدی است که در تمامی رهیافت‌های سنتی حتی وجود حاکم ظالم، از هرج و مرج و بی‌حکومتی، ارجح شمرده شده است (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۴۴). بر همین اساس، نائینی نیز وجود حکومت را برای دوام نظام عالم و زندگی نوع بشریت، یک ضرورت می‌داند، به طوری که اثبات ضروری بودن حکومت، اقدام نخست وی در رساله‌اش می‌باشد (قادری، ۱۳۸۵: ۲۳۷).

اما نکته اساسی اینکه، با توجه به شرحی که در طول رساله نائینی آمده است، مشخص می‌گردد که منظور وی از سلطنت، همان حکومت است و بیان واژه سلطنت به منظور ارائه مصداق به جای کلیت قضیه است (قادری، ۱۳۸۵: ۲۳۷).

نائینی به مبانی دینی ضرورت حکومت در اجتماع بشری اشاره می‌کند و خواننده را به تألیفات کلامی ارجاع می‌دهد (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۴۴). وی با تأکید بر نیاز اجتماع به حکومت برای حفظ دین و جامعه، معتقد است از آنجا که انسان‌ها زیاد خواه و قدرت‌طلب هستند و دچار طغیان امیال نفسانی می‌باشند، مگر معصومان و مردان صالح عادل که خود مراقب احوال خویش‌اند، باید نیرویی در جامعه باشد تا حفظ آزادی و عدالت و مانع طغیان گردد. که او آن را قوه مسدوده می‌نامد. یعنی نائینی به طور واقع‌بینانه منبع کنترل بیرونی را بر کنترل درونی ترجیح می‌دهد (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۸-۸۷؛ اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

بر همین اساس، نائینی می‌گوید، سلطنت خواه قائم به شخص واحد باشد، یا به هیئت جمعیه، به حق باشد یا به اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا به انتخاب، باید به حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی و امتیازات آن قوم، چه امتیازات دینیه باشد یا وطنیه، قیام نماید. و ادامه می‌دهد، به همین دلیل است که در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند. به اعتقاد وی، در نبود حکومت، جهات امتیازیه و ناموس اعظم دینی و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد شد، هر چند که به اعلی مدارج ثروت، مکننت، آبادی و ترقی مملکت، نائل شوند (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۹).

در کل از منظر نائینی، حکومت در مفهوم عام، دو وظیفه اصلی را برعهده دارد: وظیفه اول، به داخل جامعه و کشور محدود است، یعنی حفظ نظامات داخلی، تربیت اهالی و احقاق حق؛ وظیفه دوم، جلوگیری از مداخله بیگانگان و اجانب است و همان است که در زبان سیاسی شایع

در عصر نائینی و در اقتباس از جوامع اروپایی، «حفظ وطن» نامیده می‌شود. نائینی این دو وظیفه را «احکام سیاسیه» می‌خواند(نائینی، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۹).

## ۲-۲. انواع حکومت

بطور کلی همه نظریه‌های فقهی درباره مشروطه، از تعریف و تقسیم انواع سلطنت آغاز و بر تحدید اختیارات سلطان تأکید می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۳). از این منظر، نائینی نیز سلطنت (حکومت) را به دو نوع «تملیکیه یا استبدادیه» و «ولایتیه یا مشروطه» تقسیم می‌کند. وی ابتدا ویژگی‌های حکومت استبدادی را بیان می‌کند. نکته مهم در اینجا این است که، نائینی بطور کلی در آسیب‌شناسی حکومت استبدادی، تحت تأثیر کتاب «طبایع الاستبداد» عبدالرحمن کواکبی قرار دارد. [کواکبی، استبداد را تصرف یک نفر یا جمعی در حقوق ملتی بدون ترس بازخواست تعریف می‌کند]. نائینی همچنین علاوه بر این تأثیرپذیری، توانست عمق بیشتری به فقه سیاسی بخشد (حقیقت، ۱۳۹۰: ۲۵-۲۴).

نسبت به اموال شخصی خود با مملکت و اهلش معامله می‌کند، مملکت را مال خود می‌انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مراودات و درک شهواتش مسخر و مخلوق می‌پندارد. حاکم در واقع هرگونه که مایل است، با مردم رفتار می‌کند. این حکومت به باور او، به طور کلی بر قهر استوار بوده و در مطلق‌العنانی تا بدان درجه می‌تواند برسد که «ادعای الوهیت» نماید. به باور نائینی، صاحب چنین سلطنتی را حاکم مطلق و حاکم بامر و مالک رقاب و ظالم و قهار [و...] می‌نامند. وی می‌گوید این نوع حکومت به تعبیر مختلف تملیکیه، استبدادیه استبدادیه، اغتصابیه، [و...] خوانده می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۱). نائینی دلیل پیدایی چنین حکومتی را نه یک امر طبیعی بلکه در ناآگاهی و بی علمی مردم نسبت به وظایف حکومت و حقوق افراد جستجو می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۸۷-۲۸۶).

نائینی همچنین در توضیح راجع به ویژگی‌های حکومت مشروطه می‌گوید، در این نوع حکومت، مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید اصلاً در بین نباشد. اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلائی سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط می‌باشد. آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه‌ها و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه به آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوعند، نه مالک و مخدوم مانند سایر اعضاء و اجزاء در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسؤول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود و تمام افراد

اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوی و حقوق بر مواخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طرق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادت شخصیت سلطان و سایر متصدیان در گردن نخواهد داشت. به باور نائینی، این نوع حکومت، مقیده، محدوده، عادلانه، مشروطه، مسؤوله، و دستوریه خوانده می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۱-۷۹).

نائینی بعد از بیان این ویژگی‌ها، و همین‌طور بیان این نکته که بعد از دوران خلفای راشدین، حکومت در تمدن اسلامی به سوی استبداد میل کرده و عامل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان بوده، بیان می‌کند که منظور شارع مقدس و پیامبر اسلام و حتی حکما و عقلای غیردینی نیز همان حکومت (نظام) مشروطه بوده که با رسوخ افکار مستبدانه، این امر در طول تاریخ تمدن اسلامی، دچار انحراف شده و مستبدان به جای مشروطه خواهان، اقتدار سیاسی را در دست گرفتند. وی بر این باور است که اگر حکومت‌های استبدادی در جوامع اسلامی مدتی دیگر ادامه یابند، هیچ‌چیزی برای آنان باقی نخواهد ماند و آن‌ها نمی‌توانند به پیشرفت و ترقی دست یابند. پس با توجه به این مسئله، بیان می‌کند که اگر این حکومت‌ها به حکومت مشروطه تحول پیدا کنند، دور نیست که عظمت و شوکت سابق به آنان باز گردد (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۱-۷۹).

در مجموع، از عمق و فحوای کلام نائینی درباره حکومت مشروطه چنین برمی‌آید که وقتی حکومت، مشروطه شود، مستحکم و غیرقابل نفوذ می‌گردد و یک چنین حکومت مردمی نیرومندی، به حفظ و رشد ارزش‌ها و هویت مذهبی- میهنی خود کمک نموده و در مقابل استعمار و بر باد رفتن شرف و قومیت خود، مقاومت و پایداری کرده (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۷۵) و در نهایت، موجب توسعه کشور اسلامی خواهد شد.

### ۳-۲. وجوب حکومت مشروطه

شیوه دفاع نائینی از حکومت مشروطه، بطور کلی بر پایه یکی از ریشه‌دارترین عقاید شیعیان مبنی بر غصبی بودن حکومت در عصر غیبت استوار است. او بر پایه این گزاره، به تدارک یک استدلال فقهی برای مشروعیت حکومت مشروطه اقدام می‌کند (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

به‌طور کلی بعد از غیبت امام دوازدهم، اندیشه شیعه با معماهای چندی روبرو شد، که یکی از این معماها، مساله مشروعیت حکومت در زمان غیبت بود. بنا به عقیده شیعه، امانت، که حکومت یکی از اجزای آن است، به امامان تعلق دارد و امام غایب، صاحب اصلی ولایت (حکومت) است. بر این اساس، از حیث نگرش به حکومت در زمان غیبت، دو رویکرد متفاوت در نزد شیعیان مطرح شد: یکی حرمت حکومت در زمان غیبت، و دیگری، لزوم حکومت به منظور

حفظ نظم سیاسی به نیابت از جانب امام. در دیدگاه نخست، هر حکومتی در زمان غیبت، به منزله غصب مقام امام است، و در دیدگاه دوم، وجود حکومت، اگرچه حکومت ناقص، به ملاحظه نظم و انتظام در جامعه، لازم است (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

با پیروزی جنبش مشروطه، علمایی که در رأس جریان‌های سیاسی روز حضور داشتند نیز همچون پیشینیان خود، با این مسئله مواجه شدند که حکومت در عصر غیبت چگونه است و مبنای مشروعیت این حکومت بر چه اساسی است (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۵۷). علمای مشروعه‌خواه، به همان طریقه اکثر فقهای پیشین، معتقد بودند که در عصر غیبت، همه حکومت‌ها غیر معصوم‌اند و اغتصاب مقام امام به حساب می‌آیند و بنابراین آن را نامشروع قلمداد می‌کردند. نکته قابل توجه اینکه، علمای مشروطه‌خواه نیز نظام مشروطه سلطنتی را هرگز نظامی دقیقاً منطبق با نظام حکومت آرمانی شیعه نمی‌دانند و بنابراین به‌عنوان حکومت غیر معصوم، از دادن مشروعیت مطلق به آن، پرهیز می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۶). به اعتقاد آنها، محدود و مشروط بودن حکومت، بطور کلی اصل جائر بودن آن را منتفی نمی‌سازد (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۶۲-۱۶۱)؛ اما با این وجود، آنان حکومت مشروطه را تنها از آن جهت مطلوب می‌دانند که نسبت به حکومت استبدادی، ظلم کمتری داشته و به عدالت نزدیک‌تر است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۶).

نائینی نیز به‌عنوان یک فقیه شیعه، بالطبع اولین مساله‌ای که می‌بایست به آن بپردازد، مساله غصبی بودن حکومت غیر معصوم بود؛ اینکه آیا حکومت مشروطه، رفع معضل غصبی بودن حکومت را می‌نماید؟ پاسخ کوتاه آن است که به اعتقاد وی، از نظر غصبی بودن، حکومت مشروطه همان قدر غصبی است که حکومت‌های دیگر؛ از جمله استبدادی. به عبارتی دیگر، از نظر نائینی، مشروطیت حکومت، رفع غصبیت آن را نمی‌کند (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۰۶). وی معتقد است که حتی با پذیرش غصبی بودن حکومت، حال که حکومت وجود دارد، بهتر است مشروطه باشد تا استبدادی، زیرا حکومت استبدادی، شر مضاعف است، درحالی‌که حکومت مشروطه، دست کم، از برخی شرها مبرا بوده و موجب کاهش شر می‌شود. بنابراین بر علما واجب است که میان بد و بدتر، بد را انتخاب کنند (پولادی، ۱۳۸۵: ۱۵۹).

نائینی معتقد است، حکومت استبدادی هم‌زمان متضمن سه غصب است: غصب مقام امام زمان، غصب اقتدار خداوند و غصب حقوق مردم. در مقابل، نائینی اعتقاد دارد که حکومت مشروطه، فقط متضمن غصب اول است. بنابراین حکومت مشروطه، سه غصب را به یک غصب تقلیل می‌دهد. او با توجه به این تحلیل است که به وجوب حکومت مشروطه حکم می‌کند و

تأکید می‌نماید که این مقدمات، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد که می‌بایست حکومت استبدادی را به حکومت مشروطه تبدیل نمود (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۷-۷۶).

#### ۲-۴. مشروعیت حکومت مشروطه

نائینی علاوه بر موارد فوق، تلاش مهمی را آغاز کرده بود تا حکومت مشروطه را فراتر از مطلوبیت‌های ناشی از تقلیل ظلم و غضب، لباس مشروعیت هم ببوشاند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۶). وی در توجیه اصل حکومت مشروطه، پا را از دیدگاه فقهی بیرون نمی‌گذارد و در مقابل شبهات مخالفان مشروطه و رجحان مشروطیت بر استبداد (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۵۷)، دلایل شرعی زیر را مطرح می‌کند:

نخست از باب «امر به معروف و نهی از منکر»، که از ضروریات دین است. مطابق این ویژگی، هرگاه شخصی منکر متعددی را مرتکب شود، نهی کردن او از یکایک منکراتش، تکلیف مستقلی به شمار می‌آید و در صورتی که توانایی لازم برای نهی کردن او از یک یا چند مورد از منکراتش وجود نداشته باشد، این امر دلیل موجهی برای نهی نکردن وی از باقی منکراتش نیست. در واقع، منظور این است که اگر امکان نهی بخشی از منکرات فردی وجود داشته باشد و این امکان در مورد بخش دیگری از منکرات وی موجود نباشد، باید در حوزه‌ای که این امکان فراهم است، به نهی از منکر پرداخت (قریشی، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۴).

بر این اساس، به باور نائینی، اگر سلطان در آن واحد، منکرات عدیده را مرتکب می‌شود، تا آنجا که مقدور است باید او را از انجام منکرات بازداشت. یعنی وقتی می‌توان سلطان را از میان سه ظلم یا سه غضب یاد شده، از دو ظلم یا دو غضب بازداشت، نباید از ضروری دینی نهی از منکرات، خودداری کرد. جلوگیری از هر یک از آنها، تکلیفی است مستقل، حال اگر نمی‌توان با نهی از منکر، او را از غضب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت بازداشت، معنایش این نیست که نتوانیم او را از دو ظلم دیگر یا دو غضب دیگر نهی کنیم. نائینی از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که اگر چه حکومت‌های زمان غیبت، غضب هستند، اما اگر بتوان از استبداد آنها جلوگیری کرد، در اینصورت، دست‌کم از یکی از شرهای آنها کاسته شده است. اگر نتوان در زمان غیبت، یک قدرت نامشروع را کنار زد، محدود کردن این قدرت، خود یک کار پسندیده و لازم است (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۷ و ۷۵؛ آجودانی، ۱۳۸۶: ۴۹۹).

اصل دوم، قرار دادن امور سیاسی در زمره امور حسبیه و کفایت اذن مجتهد در تصدی افراد غیرروحانی بر آن می‌باشد. نائینی معتقد است که سیاست از امور حسبیه بوده و نظام اجتماع

وابسته به اجرای آن است و دخالت در آن بر همه کس واجب نیست، بلکه وظیفه مجتهدان یا نواب عام می‌باشد؛ در واقع آنان حکمرانان واقعی و مشروع به شمار می‌روند. اما با وجود این، نائینی معتقد است که در باب وظایف حسبیه، دو امر دیگر هم مسلم و از واضحات است. بدین ترتیب که ۱- لازم نیست شخص مجتهد به مسائل مربوط به حسبیه، مستقیماً رسیدگی کند، بلکه اذن او در صحت و مشروعیت مسائل مربوطه پسندیده خواهد بود. ۲- اگر برخی یا همه نواب عام امام، به عللی توانایی به اقامه آن وظایف را نداشته باشند، این وضعیت، موجب سقوط مسؤولیت‌ها و وظایف جسمانی نخواهد شد، بلکه نوبت به افراد دادگر و با ایمان می‌رسد که به اجرای آن وظایف برخیزند (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۷۳-۱۷۲).

اصل دیگر، اصل «حفظ بیضه اسلام» است، که نائینی به آن استناد می‌کند. در واقع نائینی از میان همه استدلالات عقلی و نقلی و دلایل شرعی، بیش از هر چیز دیگر، بر این اصل تأکید می‌کند. به‌طور کلی باید توجه داشت که، مسائلی چون جنگ‌های ایران و روس و از دست دادن بسیاری از سرزمین‌های اسلامی، مداخلات روس و انگلیس در امور داخلی ایران، اعطای امتیازات بسیار از سوی پادشاهان به بیگانگان و... از جمله مهم‌ترین دلایلی بودند که روحانیون (علماء)، از جمله نائینی را به حمایت از مشروعیت برانگیختند (آجودانی، ۱۳۸۶: ۴۰۲-۴۰۱). به‌باور نائینی، تبدیل و تحویل سلطنت جائزه غاصبه به سلطنت مشروطه عادلانه، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین از استیلا کفار خواهد شد و از این جهت، از اهم فرایض خواهد بود (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۷-۷۶).

نائینی پس از ارائه استدلال فوق، به خوابی اشاره می‌کند که مؤید اقدام وی در تأیید مشروعیت و نفی استبداد است. او می‌گوید: در این خواب، امام زمان لفظ مشروعیت را جدید، اما مطلبش را قدیمی توصیف کرده و سپس مثالی برای توضیح و روشن شدن موضوع آورده است: مشروطه مثل آن است که کنیزی را که دستش هم آلوده باشد، به شستن دست وادار نمایند (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۹-۷۸).

به‌طور کلی نائینی حکومت مشروع را حکومتی نمی‌داند که صرفاً اعلی مراتب ثروت و آبادانی به همراه دارد، بلکه شرط مشروعیت دولت از نظر وی، یکی رضایت و مداخله نوع مردم در امور نوعی و دوم، تدارک دفاع از مملکت و مصالح داخلی ملت می‌باشد. چنین می‌نماید که در اندیشه نائینی، حکومت معصوم، استثنای مؤید این قاعده است (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۸۴).

## ۵-۲. پایه‌های حکومت مشروطه

نائینی معتقد است، برای بیرون آوردن حکومت از حالت استبدادی و تحقق حکومت مشروطه، لازم است دو شرط فراهم آید: شرط اول، دستور یا قانون و شرط دوم، وجود مجلسی است که بتواند به مراقبت و نظارت بر نحوه اجرای قانون بپردازد (قادری، ۱۳۸۵: ۲۳۸). این دو مورد را می‌توان پایه‌های اصلی و اساسی حکومت مشروطه از دیدگاه نائینی دانست.

نائینی در حالی به تشکیل مجلس و تنظیم قوانین جدید برای اجتماع ایرانی میل کرد، که این امر تا آن زمان در ایران سابقه نداشته است و علمای دینی نیز بر این اعتقاد بودند که قانونگذار اصلی، خداوند و قانون همان قواعد فقهی و دستورات دینی است که در کتاب و سنت مکتوب شده‌اند و دیگر نیازی به نوشتن قانون جدیدی غیر از قوانین شرعی نیست (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

به‌طور کلی اساس استدلال نائینی در اثبات ضرورت قانون اساسی و قانونگذاری و مجلس، از یک مفهوم یا قاعده فقهی تحت عنوان «واجب بودن مقدمه واجب» نشأت می‌گیرد. در شرع، برخی از امور، واجب هستند و وجوب آن‌ها در قرآن یا احکام قید شده است. اما برای انجام آن نخست باید مقدماتی را انجام داد که خود آن مقدمات، واجب اعلام نشده‌اند. از نظر نائینی، دفاع از بیضه اسلام در مقابل دشمنان، مانند نماز، یک امر واجب است. اما برآوردن آن واجب یا تحقق آن، مستلزم پاره‌ای ملزومات یا مقدمات می‌باشد که آن مقدمات، حکم «مقدمه واجب» را پیدا می‌کنند. بنابراین آنها از نظر شرع ضرورت پیدا کرده و واجب می‌شوند. مهم‌ترین وسیله برای تحقق آن واجب (دفاع از بیضه اسلام)، وجود حکومت عادلانه است که از پشتیبانی مردم برخوردار باشد، تا بتواند به کمک مردم یا امت به دفاع از دارالاسلام بپردازد. چنین حکومتی محقق نمی‌شود، مگر آنکه بنیان آن بر روی محدودیت قدرت حاکم قرار گیرد و قدرت حاکم نیز صرفاً از طریق قانون است که محدودیت پیدا می‌کند. بنابراین لازم است که قانون اساسی تنظیم شود تا ناظر بر اعمال حکومت باشد و وجود مجلس برای آنکه این نظارت و هدایت قانونی در قبال حکومت را امکان‌پذیر کند، ضرورت می‌یابد. بر این اساس، از منظر نائینی، قانون اساسی و مجلس نمایندگان، حکم مقدمه واجب را پیدا می‌کنند (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۰۹-۴۰۸). نائینی این دو مؤلفه را به‌عنوان قدر مقدور از جانشینی قوه عصمت نگریسته و تدارک چنین سازوکار نظارتی در دوره غیبت را واجب می‌داند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۱).

## ۱-۵-۲. قانون و قانون‌گذاری

در حالی که علمای مشروعه‌خواه هر نوع قانونی را غیر از قانون الهی و قرآن به‌عنوان منبع آن مورد تردید قرار می‌دادند و هرگونه جعل قانون را منافی اسلام و بدعت می‌دانستند، علمای مشروطه‌خواه، وجود قانون اساسی و قانونگذاری را برای صیانت از اسلام، ضروری می‌دانستند و به دو نوع قانون باور داشتند: قوانین شرعی که قابل تغییر و تبدیل نیستند، و قوانین عرفی، که امکان جعل و تغییر در آن‌ها وجود دارد (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۹۲؛ نجفی، ۱۳۷۸: ۱۷۸). در همین راستا، نائینی نیز قانونگذاری را بدعت نمی‌دانست و با تلفیق مفاهیم جدید حقوقی با دیدگاه دینی خود، بر ضرورت اجرای قوانین جدید در حکومت مشروطه تأکید می‌نمود (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

به‌طور کلی از آنجا که قانون اساسی، اقتدار حکومت را تعریف و تعیین می‌کند و به آن حق اعمال قدرت می‌بخشد، نائینی نیز به آن توجه کرد و در مقابل مضرات حکومت استبدادی که شخص پادشاه فراتر از هر قانون و قاعده‌ای، حاکم بر جان، مال و ناموس رعیت خویش بوده، از لزوم قانون و جایگاه آن در حکومت مشروطه بحث می‌کند (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۶۱). از منظر وی، این قانون، قانونی است که در آن، حدود قدرت و اختیارات حکمران و آزادی ملت و کلیه حقوق طبقات اهل مملکت، موافق مقتضیات مذهب رسمی، معین و مشخص می‌گردد. «ضرورت وجود قانون اساسی برای حفظ حکومت از منحرف شدن به سوی استبداد در اندیشه نائینی چنان است که وی آن را با رساله عملیه مقایسه و اعلام می‌کند، همانگونه که مسلمانان در اعمال خود باید مقید به رساله عملیه باشند، حکومت نیز در اداره امور کشور، باید ملتزم به قانون اساسی باشد» (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۷).

نائینی نیز قوانین را به دو دسته تقسیم کرده و می‌گوید، یا قوانین تحت عناوین کلی و جزئی، شرعی است، یا نص شرعی درباره اموری وجود ندارد؛ دسته نخست از امور ثابت و غیرقابل تغییر است و راهی جز تبعیت در مقابل آن‌ها نیست، [اما] دسته دوم، بر حسب مقتضیات زمان و مکان و نیازها، غیرثابت و قابل تغییر و نسخ است. بنابراین آنچه در قوانین باید در انطباق با شرع مورد بررسی مجتهدین قرار بگیرد، قوانین نوع اول است. و تأسیس مجلس شورا و قانونگذاری توسط آن، از مصادیق نوع دوم است و از قلمرو دسته اول خارج است (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۳۸-۱۳۳). در واقع، نائینی با ایجاد تمایز در محدوده موضوعات شرعی و عرفی، قوانین

مجلس را به عنوان مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های عرفی، تفسیر کرده و با این منطق که موضوعیتی در احکام شرعی ندارند، به دفاع از آن‌ها پرداخت (حبیبی خوزانی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).  
به باور نائینی، مخالفان، قانون اساسی را به سه دلیل، مغایرت با شرع و بدعت می‌دانند: ۱- از جهت وضع قانون در مملکت اسلامی؛ ۲- التزام به آن قانون بدون ملزم شرعی؛ و ۳- مسؤولیت نسبت به آن. اما نائینی هیچ تعارضی میان تنظیم قوانین جدید با اصول شرعی نمی‌بیند (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۶۲ و ۱۷۶). او استدلال می‌کند که تکلیف قوانین شرعی روشن است و مجلس حق دخل و تصرف در آن‌ها را ندارد و این امور بر عهده مجتهدین می‌باشد، اما قوانین عرفی پیرامون امور مستحدثه، مشروط بر آنکه ناقص احکام شرعی نباشند، می‌توانند توسط مجلس وضع و نقض شوند (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۰۹؛ فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۲۰).

به نظر نائینی، بدعت آن نیست که مردم مکلف به متابعت از امر مباح شوند، بالاخص اگر قانونگذاری در امور مستحدثه باشد، [بلکه] بدعت آن است که دستور یا تکلیفی را که مباح است و ارتباطی با شرع ندارد، به لباس شریعت درآورند. بنابراین مصوبات مجلس به هیچ روی، حکم بدعت پیدا نمی‌کنند و به عنوان احکام شرعی، بر مردم تکلیف نمی‌شوند (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۲۲۰).

## ۲-۵-۲. مجلس نمایندگان

مشروع خواهان بطور کلی در سال‌های اولیه استقرار مشروطیت، مدعی طرفداری از اساس مجلس یا دارالشورای کبری بودند. اما مجلس مورد نظر آن‌ها، مجلس اسلامی بود که فقط مجتهدین عظام و علما حق مشارکت و حضور در آن را داشته باشند (حبیبی خوزانی، ۱۳۸۸: ۱۵۷) و اساسش بر اسلامیت بوده و برخلاف قرآن، شریعت و مذهب جعفری، قانون نگذارد. آن‌ها اصل اکثریت آراء را به لحاظ شرعی زیر سوال می‌بردند و آن را خلاف طبیعت و عقل عنوان می‌کردند (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۹۹). به اعتقاد آن‌ها، کار حکومت، خطیرتر از آن است که به قضاوت توده مردم واگذار شود (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۷۸).

در مقابل، علمای مشروطه خواه نیز خواهان مجلسی بودند که بتواند به رفع ظلم کمک نماید و حافظ اسلام و اصول آن باشد. اما این علما، اصل اکثریت آراء را مورد تأیید قرار داده و آن را منوط به شور افراد صاحب صلاحیت و صاحب نظر و آگاه می‌دانستند (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۹۹). به باور آن‌ها، مجلس شورای ملی، حداکثر جایی برای دستورالعمل‌های حکومتی و فرامین سیاسی محسوب می‌شود که لزوماً مصوباتش نمی‌تواند برخلاف احکام شرعی باشد و

مسئولیت تشخیص آن نیز، به عهده جمعی از مجتهدین عظام و علما خواهد بود (حبیبی خوزانی، ۱۳۸۸: ۱۶۰).

نائینی با طرح مفهوم مجلس قانون‌گذاری، شکل حکومت مشروطه پارلمانی را مد نظر داشت که امروزه همان دموکراسی پارلمانی خوانده می‌شود. وی برای اثبات شرعی وجود مجلس و مشروعیت مصوباتش، به آیه «و شاورهم فی الامر» استناد می‌جوید و مجلس را همان شورای جاری در صدر اسلام می‌داند. از نظر نائینی، اینکه خداوند، پیامبر را که عقل کل و نفس عصمت است، به مشورت با عقلای امت مکلف فرمود، نشان دهنده اهمیت مساله شورا و ضرورت جلوگیری از استبداد و اقامه مشروطیت است. وی بر این باور است که هنگامی که یک حکمران دینی، یعنی امام معصوم در میان نیست، بنابراین بدل آن، یعنی مجلس و حکومت مشروطه می‌توانند جلودار شکل‌گیری استبداد شوند (نائینی، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۳؛ حبیبی خوزانی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

در واقع نائینی در شرایط عدم دسترسی به امام و با استناد به وحدت ملاک تشکیل مجلس شورا، بعنوان «قوه مسدده و نظاره» جانشین اصل عصمت در اندیشه شیعی می‌داند و برای مجلس، کارکردی شبیه عصمت «به قدر مقدور» در حفاظت از تبدیل حکومت مشروطه به استبداد قائل است (نائینی، ۱۳۸۲: ۹۱-۸۷).

وی در رد این سخنان مخالفان، که برپایی مجلس دخالت در امر حکومت مختص امامان معصوم می‌باشد، می‌گوید، نه تهران ناحیه مقدسه است و نه کوفه مشرفه و نه مغتصبین مقام آن بزرگوارانند و نه مبعوثان ملت (نمایندگان) به غیر از جلوگیری غاصب و تحدید استیلاء جوری، برای مقصد دیگری مبعوثند. بنابراین، دخالت و نظارت مردمان در کار حکومت و فرمانروایان در زمان غیبت، به دو دلیل جایز است: ۱- به دلیل مبتنی بودن اصول سلطنت اسلامی (حکومت مشروطه) بر مشورت و شوری، و ۲- به دلیل پرداخت مالیات از سوی مردم. لذا چنین حقی برای مردم ایجاب می‌کند که افراد بنا به قاعده و اصل نهی از منکر، به منع تجاوزات و استبداد حکمرانان اقدام کنند و اجرای این وظیفه نیز، تنها به انتخاب ملت و از طریق حضور نمایندگان در مجلس امکان‌پذیر است (مسعودنیا، ۱۳۸۸: ۴۸-۴۷).

نائینی اعتقاد دارد که نمایندگان مجلس را نمی‌توان از متولیان امور شرعی قیاس گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۱۷). از این رو با جدا نمودن امورات شرعی از امورات عرفی، وظیفه نمایندگان را تنها مشورت در امورات عرفی بر می‌شمارد. «او وظایف اصلی نمایندگان مجلس را به‌طور کلی، ضبط و تعدیل خراج و تطبیق دخل و خرج مملکت، تشخیص کمیت قرارداد،

دستورات وضع قوانین و ضبط و تطبیق آن‌ها با شرعیات و تمیز مواد قابل نسخ و تغییر از ما عادی آن، و در نهایت، تجزیه قوای مملکت بر می‌شمارد» (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۲۸).

نائینی همچنین معتقد است از آنجا که نمایندگی مردم، امری خطیر و پرمخاطره و ناظر بر مصالح کلی کشور است، اجتهاد در علم سیاست، علم به حقوق بین‌الملل، آشنایی با الزامات زمان و برخورداری از سلامت نفس و بی‌غرض و بی‌طمع بودن، شروط اساسی در نیل به نمایندگی مجلس می‌باشند. از اینرو به مردم توصیه می‌کند که در انتخاب نمایندگان، می‌بایست کردانی و سلامت نفس آنان را در نظر گیرند و بدانند که «سی کرور خلق» بر عهده آنان گذاشته می‌شود (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۱۸-۵۱۷).

نائینی همچنین همانند مشروعه‌خواهان، به منظور ایجاد هماهنگی اختیارات قانون‌گذاری مجلس با احکام شرعی، ضرورت مجمع علمایی را مدنظر داشته است که حافظ شریعت قانون مصوب مجلس باشند و حضور این علما را تنها شرط مشروعیت قوانین مدون مجلس و همچنین مانع استبداد می‌داند (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۹-۴۸). در ساختار فکری نائینی، به‌طور کلی از آنجایی که وظایف و موضوعات مربوط به امورات سیاسی از موضوعات حسبیه به حساب می‌آیند، در نتیجه در حیطه وظایف نواب امام قرار می‌گیرند. پس مشروعیت مداخله نمایندگان و امورات حکومتی، منوط به اذن مجتهدین و نظارت عده‌ای از آن‌ها بر مصوبات مجلس است (حیبی خوزانی، ۱۳۸۸: ۱۶۴). بنابراین، در اینصورت هم مقام حسبیه تأمین می‌شود و هم مشروطه پابرجا می‌ماند. نائینی با چنین اندیشه‌ای، در واقع می‌کوشد تا در کنار ضرورت حفظ شریعت سیاست و حکومت، بسیاری از نیازهای اجتماعی و عمومی را به تصمیم مردم وا نهد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۲).

### ۳. نائینی و تفکیک قوا

تفکیک قوا را بطور کلی با اسم «مونتسکیو» اندیشمند فرانسوی می‌شناسند. بر طبق نظریه تفکیک قوا، وظایف سه ارگان حکومت (تقنینی، اجرایی و قضایی)، به نهادهای متفاوت واگذار می‌شود تا بر این اساس، از تمرکز قدرت در نزد یک شخص یا نهاد جلوگیری شود. بطور کلی در نظام‌های برخوردار از اصل تفکیک قوا، سه وظیفه فوق را نهادهای متفاوتی بعهدہ دارند و هر کدام از این نهادها می‌بایست در حوزه عمل خود، مستقل و برتر باشند؛ هرچند که تا حدودی این مجموعه‌ها، با یکدیگر در ارتباط نیز به سر می‌برند (عالم، ۱۳۸۱: ۳۲۸-۳۲۳).

نائینی نیز در بحث از «تجزیه قوای مملکت»، هم تفکیک وظایف وزارتخانه‌ها و هم تفکیک قوای سه‌گانه را می‌پذیرد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۳۵). به باور وی، اصل تفکیک قوا و جدایی ارگان حکومتی، قانون اسلامی است که سابقه آن به صدر اسلام می‌رسد. او بر این باور است که از وظایف لازمه سیاسی، تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابطه و قانون صحیح علمی، منضبط نموده و اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجریین آن شعبه سپارند (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

نظریه مشروطه نائینی، بطور کلی نوعی جریان دوگانه قدرت را نشان می‌دهد. در این نظریه، قوه قضائیه استقلال مطلق دارد و به لحاظ ضرورت اجرای احکام شریعت به‌طور سنتی و لزوماً توسط مجتهدین واجد شرایط اداره می‌شود. بنابراین وظیفه مجلس در امر قضا، نه تصویب و نه تغییر قانون، بلکه صرفاً تعیین چگونگی ارجاع مسائل قضایی به مجتهدین و اجرای احکام صادره از جانب آنان است. همچنین قوه مجریه تحت اشراف قوه مقننه است و منحصرأ مصوبات مجلس شورای ملی را اجرا می‌کند. اما قوه مقننه، همان‌گونه که پیشتر بیان شد، وضعیت ویژه‌ای دارد. به اینصورت که از یکسو، مظهر حاکمیت ملت است و از سوی دیگر، به لحاظ ضرورت مذهب، تطبیق قوانین سیاسی کشور بر احکام شریعت، الزامی است. در مورد جایگاه پادشاه (سلطان) باید گفت، نائینی بطور کلی حضور سلطان و هیئت عمومی سلطنت را به عنوان یکی از عناصر نظام سیاسی مشروطه، همچنان حفظ کرده است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱۳-۲۲۰)؛ اما نقشی تقریباً تشریفاتی برای آن قائل شده است.

### نتیجه‌گیری

بطور کلی علامه نائینی در رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله کوشید تا حکومت دموکراتیک دینی را از گذرگاه متون دینی و فقه سیاسی شیعه، بررسی و اثبات نماید (حقیقت، ۱۳۹۰: ۲۵). به عبارتی، او سعی کرد تا با بهره‌گیری از آیات و روایات، به تأسیس نظری حکومت مشروطه دست یابد. «نائینی در نظریه خود، ضمن حفظ مبانی سنتی و اعتقادی شیعه، از دیدگاهی نو به مقوله حکومت و مدیریت اجتماعی نگریست. او به آسیب‌شناسی نظام سیاسی حاکم بر ایران پرداخت و با گذار از شیوه‌های سنتی حکومت، به بیان، تشریح و جانبداری از روش جدید کشورداری و حکومت مشروطه پرداخت. براین اساس، نظریه حکومت مشروطه وی را می‌توان جهش و نقطه عزیمتی در سیر نظریه‌های حکومت در فقه شیعه به حساب آورد، که

در مجموع، افق‌های نوینی را در منظرهای فقهی شیعه گشود» (حقدار، ۱۳۸۴: ۱۱۸؛ شیبانی فرد و جواندوند، ۱۳۸۹: ۵۹-۵۸).

ارزش رساله و نظریه نائینی را می‌توان از دید تحولی دید که در اندیشه شیعه بوجود آورد. اندیشه سیاسی شیعه بطور کلی از زمان غیبت به این سو، تغییر و تحولی پیدا نکرده بود و در مجموع، همان نظریه «سلطان عادل» و تقسیم وظایف و کارکرد حکومت میان دو حوزه شرعی یا آن دنیایی و حکومتی یا این دنیایی، ادامه یافت. نائینی یکی از معدود عالمان شیعی بود که برای نخستین بار از زمان غیبت به این طرف، به مساله فلسفه سیاسی، حاکمیت و حکومت در یک چارچوب فقهی پرداخت. هنر وی، در واقع این بود که توانست در محدوده گفتمان فقهی، تحولی در اندیشه سیاسی شیعه بوجود آورد. او تلاش کرد تا نوعی همسازی میان مبانی اندیشه سیاسی کلاسیک شیعه و معرفت جدید سیاسی برقرار نماید. از این بابت، نائینی را می‌توان در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه، یک نقطه عطف به حساب آورد (آجودانی، ۱۳۸۶: ۳۶۹؛ زیباکلام، ۱۳۸۲: ۴۱۲-۴۱۱).

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۶). مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۱). ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتحی، تهران: نشر نی.

آجودانی، ماشالله (۱۳۸۶). مشروطه ایرانی، تهران: نشر اختران.

اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶). دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

اشرف، احمد (۱۳۸۷). «تحداد بازار و روحانیت: بنیان اجتماعی شورش‌ها و انقلاب‌ها»، در: احمد اشرف و علی بنو عزیزی، طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: انتشارات نیلوفر.

بشیریه، حسین (۱۳۸۴). موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران: گام نو.

پولادی، کمال (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، تهران: نشر مرکز.

- ترکان، محمد (۱۳۶۲). رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات،... و روزنامه شیخ فضل الله نوری (دو جلد)، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۵). «واژه مشروطه»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال بیستم، شماره ۲۳۰-۲۲۷، مرداد و آبان.
- حبیبی خوزانی، محمد (۱۳۸۸). گفتمان مشروطه اسلامی، تهران: گام نو.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۴). قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی: از فارابی تا نائینی، تهران: انتشارات کویر.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۰). «از نقد استبداد تا توجیه مشروطه (کواکبی و نائینی و مسأله تحدید قدرت)»، ماهنامه علوم انسانی (بخش کتاب‌نامه)، سال دوم، شماره ۱۹، ۳۰ بهمن.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۷). مشروطه ناکام، تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره ژانوسی تجدد، تهران: انتشارات کویر.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۸). مشروطیت و نوگرایی: تاریخ تحولات ایران در دوران قاجاریه، بابلسر: انتشارات دانشگاه مازندران.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴). رسائل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۲). سنت و مدرنیته، تهران: انتشارات روزنه.
- سریع‌العلم، محمود (۱۳۹۰). اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، تهران: نشر فرزانه روز.
- شیبانی فرد، محمدحسین و نوروز جواندوند (۱۳۸۹). «اندیشه‌های فقهی سیاسی در دوران مشروطه و پس از آن»، فصلنامه اندیشه و سیاست، سال اول، شماره سوم، پائیز.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶). تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: انتشارات ستوده.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱). بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۹). مبانی حکومت و ساخت قدرت در ایران، تهران: دانشگاه پیام نور.
- فیرحی، داود (۱۳۹۱). فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۸۵). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- قریشی، فردین (۱۳۹۰). بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۷). «مشروعیت سیاسی و پایگاه اجتماعی رضا شاه»، در: استفانی کرونین، رضا شاه و شکل‌گیری ایران نوین، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر جامی.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۹). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران: انتشارات طرح نو.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱). دو انقلاب ایران، تهران: نشر دیگر.

- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۳)، **دین و روشنفکران مشروطه**، تهران: نشر اختران.
- مسعودنیا، امیرحسین (۱۳۸۸). «آسیب‌شناسی جنبش مشروطیت از منظر گروه‌گرایی نخبگان ایرانی»، **فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی**، شماره ۱۹، پاییز.
- منشادی، مرتضی (۱۳۸۸). «تحول مفهوم حکومت در ایران و منازعات ناشی از به کارگیری مفاهیم نو: از سلطنت مستبده تا مشروطه سلطنتی»، **فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی**، شماره ۱۱، پاییز.
- موثقی، احمد (۱۳۸۷). **دین، جامعه و دولت در ایران**، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- موثقی، احمد (۱۳۸۵). **نوسازی و اصلاحات در ایران: از نظر تا عمل**، تهران: نشر قومس.
- نائینی، آیه الله میرزا محمدحسین (۱۳۸۲). **تنبیه الامه و تنزیه المله**، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- نجفی، موسی (۱۳۷۸). **تعامل دیانت و سیاست در ایران**، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۲). «مقدمه تحقیق»، در: نائینی، آیه الله میرزا محمدحسین، **تنبیه الامه و تنزیه المله**، قم: موسسه بوستان کتاب.

#### ب) منابع انگلیسی

- Arjomand, said. A. (1981). "The Shiite Hierocracy and the stat in Modern Iran: 1785-1890", **European journal of sociology**, XXII.
- Katozian, H. (1983). "The Ardisolatic society: A Model of long Tem Economic Development in Iran", **International journal of Middle East studies**, July.
- Martin, Vanessa (1989). **Islam and Modernism, the Iranian Revolution of 1906**, London: I.B. Tauris and co Ltd.

