

## مشروطیت و جمهوری اسلامی: نظریه سیاسی شیعه در گذار از تقابل سنت و تجدد

فرامرز تقی‌لو<sup>۱</sup>

### چکیده

رویارویی جامعه ایرانی با جهان جدید، واکنش‌های فکری و سیاسی مختلفی را در سده اخیر تاریخ ایران برانگیخته و زمینه‌ساز دو انقلاب بزرگ مشروطیت و انقلاب اسلامی بوده است. این واکنش‌ها را به‌مثابه یک زمینه کلی به سه دسته واکنش‌های حکومت، روشنفکران غیردینی و علمای دینی می‌توان تقسیم‌بندی کرد که نظریه سیاسی جدید علمای شیعه در انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی در تقابل یا تعامل با آنها شکل می‌گیرد. بر این اساس، سؤال این است که رابطه میان بستر یا زمینه واقعیت اجتماعی - سیاسی با تحول نظریه سیاسی علمای شیعه همچون آیت‌الله نائینی و امام خمینی (ره) در عصر قاجار و پهلوی چگونه بوده است؟ در این مقاله با بهره‌گیری از روش تفسیری و الگوی نظری جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر، ضمن تمرکز بر روی واکنش‌های فکری - سیاسی طیف‌های مختلف روشنفکران و علمای دینی نسبت به مسائل جامعه ایرانی در جهان جدید، به دنبال تأیید این فرضیه هستیم که نظریه سیاسی علمای شیعه به‌ویژه در اندیشه آیت‌الله نائینی و امام خمینی (ره) در واکنش به زمینه‌ها و شرایط خاص جامعه شیعی ایران در عصر قاجاری و پهلوی، هر کدام برای رویارویی با مسائل و فائق آمدن بر بحران‌های فکری - سیاسی جامعه شیعی ایران معاصر، درصدد فرارفتن از تقابل ظاهرگرایانه میان سنت‌گرایی دینی و تجددگرایی غربی بوده‌اند. بدین ترتیب با ارائه تحلیلی از سیر تحول نظریه سیاسی شیعی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، استدلال می‌شود که علمایی همچون آیت‌الله نائینی و امام خمینی (ره) با نظر به شرایط زمینه‌ای، نوع و شدت بحران‌های فکری و سیاسی عصر قاجاری و پهلوی، به صورت‌بندی نظریه سیاسی شیعه و تحول آن متناسب با مقتضیات شرایط زمانی پرداخته‌اند. نظریه سیاسی شیعه بدین ترتیب درصدد فراروی از تقابل میان ظاهرگرایی سنت‌گرایانه و تجددگرایانه به‌سوی پیوند میان دین و مردم‌سالاری بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه سیاسی، مشروطیت، انقلاب اسلامی، سنت، تجدد، آیت‌الله نائینی، امام خمینی

## مقدمه

جامعه ایرانی در عهد قاجار به دنبال شکست در دو جنگ با روسیه و از دست دادن بخش‌های عمده‌ای از اراضی تحت حاکمیت خود با انعقاد قراردادهای ترکمن‌چای (۱۸۱۳)، گلستان (۱۸۲۸) و پاریس (۱۸۵۷) و همچنین اعطای امتیازات تجاری یک‌جانبه به نفع قدرت‌های استعماری همانند امتیاز تالبوت، رویتر و داری و در نهایت تقسیم ایران به سه منطقه بی‌طرف و تحت نفوذ روسیه و انگلستان (۱۹۰۷)، گرفتار بحران‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ناشی از شکست‌های نظامی، مداخله خارجی و تحمیل قراردادهای یک‌سویه، ورشکستگی صنایع سنتی و ناتوانی دستگاه دولت استبدادی در مقابله با آنها گردید (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ۶۶-۶۷). با روی کار آمدن حکومت پهلوی در پی کودتای ۲۹ اسفند ۱۲۹۹ و لغای سلطنت قاجار که خود به مدد دو طیف عمده از نیروهای سیاسی شامل جریان‌های فکری - سیاسی تجددخواه داخلی همچون محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) و مداخله خارجی دولت استعمارگر انگلستان صورت گرفت، در عرصه سیاست داخلی، برنامه مدرنیزاسیون به سبک غربی بر پایه دو اصل سکیولاریزم و ناسیونالیزم و در عرصه سیاست خارجی پیروی از سیاستها و منافع استعماری انگلستان تا زمان وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سپس سیاستها و منافع آمریکا در تقابل با اتحاد جماهیر شوروی در دوره رقابت جنگ سرد مورد پیگیری قرار گرفت.

بدین ترتیب جامعه ایرانی در عهد قاجاری و پهلوی، دوره‌ای از بحران‌های عدیده فکری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را پشت سر می‌گذارد. سؤال این است که رابطه میان بستر یا زمینه واقعیت اجتماعی - سیاسی این بحران‌ها با تحول نظریه سیاسی علمای شیعه همچون آیت اله نائینی و امام خمینی(ره) در عصر قاجار و پهلوی چگونه بوده است؟ به نظر می‌رسد که این بحران‌ها در دوره قاجاری منتهی به این اندیشه به‌ویژه در نظریه سیاسی آیت‌الله نائینی شد که ریشه مسائل عدیده مملکت در ناکارآمدی و استبداد نظام سیاسی و عدم پیروی آن از اصول عدالت و قانون نهفته است و از این رو مقید ساختن عملکرد سلطان و نظام حکومتی به اصول عدالت و قانون و تفکیک قوای حکومتی در کنار اعمال ولایت فقهی از طریق نظارت بر مصوبات مجلس شورای ملی خود را به صورت نظریه سیاسی مشروطه شیعی نشان می‌دهد. در قالب نظریه سیاسی مشروطه شیعی، دو اصل محوری، الف: محدودسازی اعمال سلطان و دستگاه حکومتی به اصول عدالت و قانون و تفکیک قوای حکومتی و ب: نظارت فقهی بر مصوبات مجلس برای تأیید عدم تغایر با شرع، مطابق با دریافت علمای شیعه آن عصر از حدود اختیارات و ولایت فقهی در امور افتاء و قضا، نقش اساسی ایفا می‌کنند.

در مقایسه با دوره قاجاری، در دوره پهلوی گذشته از مسأله استبداد شاه و نظام حکومتی، پیگیری و اجرای برنامه نوسازی امرانه یا حکومتی مبتنی بر سکیولاریزم و ناسیونالیزم به تقلید از غرب و پیروی از منافع و سیاست‌های قدرت‌های امپریالیستی انگلستان، آمریکا و اسرائیل در جهان اسلام، نظریه سیاسی شیعی در اندیشه امام خمینی(ره) را گذشته از مسأله ضرورت تقید اعمال شاه و نظام حکومتی به اصول عدالت و قانون و نظارت فقهی بر قوانین مجلس، به سمت ارائه نظریه حکومت شیعی در قالب دریافت

جدید از حدود اختیارات و ولایت فقها که فراتر از امور افتاء و قضاء، به امر اجراء نیز تأکید می‌ورزد، هدایت می‌کند. این توسعه حدود اختیارات ولی فقیه به تمام عرصه‌های تقنینی، قضایی و اجرایی به نظر ریشه در نوعی بحران سنجی دارد که در قالب آن بی‌اعتمادی نسبت به نیت و عملکرد روشنفکران غرب‌گرا و حکومت پهلوی در تقید و عمل به قانون شرع و مصلحت اسلامی نقشی مرکزی ایفا می‌کند.

برای تبیین موضوع، چهارچوب نظری برگرفته از الگوی جامعه‌شناسی معرفت ماکس شلر که مطابق با آن معرفت در ساخت جامعه دارای نقشی مؤثر در نظر گرفته شده و تعیین‌کننده کیفیت جامعه دانسته می‌شود، مناسب‌تر به نظر می‌رسد. در الگوی جامعه‌شناسی معرفت شلر، از یک‌سو معرفت در ساخت و تعیین کیفیت جامعه نقش بازی می‌کند و از سوی دیگر تحولات جامعه و ساختار آن نیز در تعیین و تکوین معرفت نقش دارند. عوامل فکری و واقعی تأثیر متقابلی در تحولات فرهنگی-اجتماعی-سیاسی دارند. کارکرد جامعه‌شناسی معرفت از نظر شلر تفکیک نقش هر کدام از عوامل فکری و واقعی در تحول اجتماعی در قالب دوشاخه مهم جامعه‌شناسی معرفت یعنی جامعه‌شناسی امر واقعی و جامعه‌شناسی فرهنگ است که بر پایه تعامل میان آنها، تحول درونی روح زمانه مورد تبیین و تفسیر قرار می‌گیرد. (کلونباخ، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۴۵)

روش تفسیری یا هرمنوتیک، رابطه میان امر واقعی و فکری را از طریق برقراری رابطه میان زمینه و متن برقرار می‌کند و از این رو در این مقاله از روش تفسیری برای سنجش نسبت میان اندیشه با زمینه و زمانه بهره گرفته می‌شود (پالمر، ۱۳۸۴: ۷۷-۸۲). بر این اساس، نظریه سیاسی آیت اله نائینی و امام خمینی (ره) خود از یک‌سو منبعث از تحولات اجتماعی-سیاسی جامعه ایران معاصر و از سوی دیگر مؤثر و تعیین‌کننده تحولات اجتماعی-سیاسی انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ایران در نظر گرفته می‌شود.

### روشنفکران تجددگرا و نظریه حکومت مشروطه

روشنفکران و علمای دینی به شیوه‌های مختلف نقش محوری و رهبری کننده در مشروطه‌خواهی ایرانیان داشته‌اند. این دنیروی فکری سیاسی بودند که با طرح موضوع ضرورت تقید قدرت سلطان و دربار به عدالت و قانون، مطابق با فهم خویش از آن، به حرکتی انقلابی دامن زدند که از آن به‌عنوان انقلاب مشروطیت ایران نام برده می‌شود. بر همین اساس، فراز و نشیب‌های انقلاب مشروطه‌خواهی ایران را بدون توجه به نقش این دو نیروی فکری-سیاسی نمی‌توان مورد تحلیل و تبیین قرار داد. چنان‌که فریدون آدمیت روحانیون و روشنفکران را نیروهای سازنده نهضت مشروطیت در نظر گرفته و می‌نویسد: «روحانیون عامل مؤثر و اصلی هیجان ملی به شمار می‌رفتند. قدرت آنها در نفوذی بود که در افکار عامه و طبقه متوسط یعنی کسبه و تجار داشتند. روحانیون در مسجد منادی عدل و نقاد جور و ستم بودند» همچنین از نظر وی: «در حکم منصفانه تاریخ روی هم‌رفته باید گفت که تاریخ نشر آزادی و بیداری افکار به نام روشنفکران و تاریخ قیام ملی به نام روحانیون ثبت شود» (آدمیت، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲۲۸، ۲۴۷).

باین‌حال به نظر می‌رسد که مشروطه‌خواهی و هواداری از حاکمیت قانون و حتی لفظ و واژه آن منشأ غربی یا اروپایی داشت و توسط روشنفکران آموزش‌یافته در غرب وارد ایران شده بود. به جز سید

جمال‌الدین اسدآبادی و عبدالرحمن کواکبی، غالب روشنفکران ایرانی عهد قاجار دریافتی ظاهرگرایانه از تجدد در جهان غرب داشتند و با تمرکز بر روی مظاهر و جلوه‌های تمدن غرب و غفلت از تفاوت‌ها و عوامل عدیده و خاص فکری، اجتماعی، نظامی، اقتصادی و سیاسی سازنده آنها، خواهان اقتباس و اجرای آنها در جامعه ایرانی شیعه‌مذهب بودند. باین‌حال هرچند روشنفکران به طرح مفاهیمی همچون مشروطیت، قانون، مساوات و آزادی پرداختند، لکن این علمای شیعه بودند که با فرض اعتقاد شیعه به غیبت امام زمان(عج) و تأکید بر عدم مشروعیت دینی حکومت‌های موجود، تقید قدرت آنها را به اصول عدالت و قانون غیرمغایر با شرع را عقلاً و شرعاً واجب شمردند و بدین ترتیب راه را برای ارائه نظریه حکومت مشروطه شیعی و تدوین قانون اساسی مطابق با آن فراهم آوردند. از منظر غالب علمای شیعه این عصر، سلطنتی که قدرت آن از طریق قوانین اساسی و عادی غیرمغایر با شرع محدود گردد بر سلطنت مطلقه خودرأی و خودسر ارجحیت دارد.

روشنفکران عصر مشروطه را از حیث دیدگاه آنها نسبت به رابطه سنت و دین با دنیای جدید و همچنین رابطه دین و سیاست به دو طیف روشنفکران دین‌گرا و غیر دین‌گرا می‌توان تقسیم‌بندی کرد. سید جمال‌الدین اسدآبادی از جمله روشنفکران دین‌گرای است که هرچند به‌صورت مستقیم در دفاع از حکومت مشروطه نظریه‌پردازی نکرده، لکن با اندیشه ضد استبدادی خود، مشروطه‌خواهی را مورد حمایت قرار داده است. عبدالهادی حائری در مورد پیوند اسدآبادی با مشروطه‌خواهی در ایران می‌نویسد: «اندیشه‌گران غرب‌گرا که هواخواه مشروطیت بودند به‌تنهایی نمی‌توانستند پیروان فراوانی پیرامون خویش گرد آورند. در ضمن مبارزات ضد امپریالیستی مردم مانند جنبش تحریم تنباکو (۱۳۰۹/۱۸۹۱) ثابت کرد که رهبران مذهبی مهم‌ترین وسیله بودند که می‌توانستند اندیشه‌های نوظهور را به مردم عادی کوچه و بازار برسانند. بنابراین یک پیوستگی و هم‌پیمانی میان روشنفکران و علما در مورد هدف مشترکشان یعنی سقوط رژیم استبدادی قاجار لازم به نظر می‌رسید. در این مورد سید جمال نقش طراح این پیوستگی و هم‌پیمانی را بازی می‌کرد. زیرا هم با علما دوستی و پیوند داشت و هم با روشنفکران همگامی می‌کرد. نامه او به علما در مورد لزوم مبارزه با استبداد ناصرالدین‌شاه، مسلماً در اقدامات بعدی علما از جمله مبارزه در راه برقراری مشروطیت در ایران بی‌تأثیر نبود» (حائری، ۱۳۶۰: ۶۰) مهم‌ترین هدف سیاسی اسدآبادی، مبارزه با امپریالیسم و استعمارگری غرب و انحطاط اجتماعی و استبداد سیاسی در جوامع اسلامی بوده که از نظر وی عامل اصلی ضعف جوامع اسلامی به‌ویژه ایران بوده است. عبدالرحمن کواکبی صاحب رساله مشهور طبایع الاستبداد (کواکبی، ۱۳۷۸)، همانند سید جمال‌الدین اسدآبادی هرچند خود متولد سوریه و عرب بوده است، لکن تأثیرات وی بر جریان اصلاح‌طلبی سیاسی علمای دینی در بلاد عرب، عثمانی و ایران غیرقابل‌انکار است. وی در توصیف استبداد سیاسی می‌نویسد: «منشأ استبداد آن باشد که سلطان مکلف نیست تا تصرفات خود را با شریعت یا با قانون و یا بر اراده ملت مطابق سازد. و این است حال سلاطین مطلقه- یا آن‌که به قسمی از این اقسام مقید باشد ولی به سبب نفوذ و قدرت خویش، قوت قید را به هوای نفس باطل کردن تواند و این حال اکثر سلاطینی است که خود را مقیده نامند» (کواکبی،

۱۳۷۸، ۸۴). وی با وجود این که استبداد را خصلت سیاسی غالب جوامع اسلامی معرفی می‌کند، لکن اساس اسلام را مخالف استبداد و سازگار با اصول حاکمیت قانون و رأی مردم در نظر می‌گیرد. چنان که پس از ارائه مستندات از منابع دینی می‌نویسد: «پس هویدا گردید که آئین اسلام را اساس بر اصول اداره «دیموقراطی» یعنی عمومی و شورایی «اریستوقراطی» یعنی شورای بزرگان می‌باشد» (کواکبی، ۱۳۷۸، ۱۰۲). وی همچنین در رساله دیگر خود ام القری در قالب یک نمایش نامه تخیلی در میان جمعی از اندیشمندان جوامع اسلامی عوامل ضعف، زوال و انحطاط مسلمانان را مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت سه عامل عمده سیاسی، دینی و اخلاقی را در انحطاط مسلمانان مؤثر در نظر می‌گیرد و اصلاح امور مسلمانان را در زوال این عوامل جستجو می‌کند (حلی، ۱۳۸۲: ۱۶۳). از میان علمای مشروطه خواه ایرانی چهره‌های برجسته‌ای چون آیت‌الله سید محمد طباطبایی و میرزا محمدحسین نائینی به شیوه‌های مختلف از آراء و اندیشه‌های اسدآبادی و کواکبی متأثر بوده‌اند.

در مقایسه با اسدآبادی و کواکبی، دیگر روشنفکران ایرانی حامی مشروطیت غالباً غیر دین‌گرا و دچار دریافتی ظاهرگرایانه و قشری از مدرنیته یا تجدد در غرب بودند. روشنفکران ایرانی یا همانند کسانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده موضعی سنت‌گریز و دین‌ستیز اتخاذ می‌کردند و یا همانند کسانی چون ملک‌خان، طالبوف تبریزی و یوسف خان مستشارالدوله موضعی ابزار انگارانه نسبت به دین و نقش آن در مشروطیت اتخاذ می‌کردند. آخوندزاده را شاید بتوان یک غرب‌زده تمام‌عیار در نظر گرفت که تحت تأثیر شیفتگی تمام و کامل خود نسبت به ظواهر تمدن غرب، به آشتی‌ناپذیری میان سنت دینی و تجدد غربی حکم می‌داد. آخوندزاده حتی با نقد و رد دیدگاه روشنفکرانی همچون یوسف خان مستشارالدوله که در رساله مشهور «یک کلمه» خود به امکان جمع میان اصول دموکراسی و حکومت مشروطه با مبانی دینی می‌اندیشیدند، حمله برده و می‌نویسد: «به خیال شما چنین می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستیتوسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۱۰۱)، از نظر وی هیچ راهی به پیشرفت جامعه ایرانی در دنیای جدید نیست، «مگر به هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیوی مانع می‌آید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۳۹). در همین حال، آخوندزاده از اولین روشنفکرانی است که از مفهوم حکومت قانون، پارلمان و ضرورت تقید شاه به قانون مصوب نمایندگان مردم سخن می‌گوید. به نظر او «پادشاهی بر اساس آن قانونی پایدار است که به وسیله پارلمان ملی که از دو مجلس شورا و سنا ترکیب یابد، وضع شده باشد و این پادشاه است که قوانین تصویب شده پارلمان را بدون برداشتن گامی بر ضد آن توشیح می‌کند» (حائری، ۱۳۶۰: ۲۸). تفکر مشروطه طلبانه ضد دینی آخوندزاده در ایجاد واکنش‌های نظری مخالف و موافق علمای دینی در مورد مشروطه و امکان جمع آن با اصول اعتقادی اسلام، نقشی تعیین کننده داشته است.

میرزا ملک‌خان ناظم الدوله مؤسس فراموشخانه و روزنامه قانون و یوسف خان مستشار الدوله صاحب رساله معروف «یک کلمه»، از دیگر روشنفکران طرفدار تجددگرایی و حکومت مشروطه هستند که بر

خلاف آخوندزاده که آشکارا دین‌ستیز و منکر جمع میان دین و تجدد مشروطیت بود، در ظاهر مدافع قرائتی دینی از تجدد و حکومت مشروطه بوده است. لکن آشکار است که تلاش آنها برای جمع میان دین و تجدد و شریعت و مشروطیت جز به خاطر مصلحت‌اندیشی سیاسی و کسب حمایت علماء نبوده است. چنان‌که ملکم خان خود می‌نویسد: «چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است از این رو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم» (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۵). یوسف خان مستشارالدوله با جدیت و صداقت بیشتری در مورد مسأله نسبت دین، تجدد، شریعت و مشروطیت ارائه نظر کرده و قلم فرسایی کرده است. وی علت پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی مسلمین را در «یک کلمه» یعنی قانون پیدا می‌کند. رساله یک کلمه در دفاع از حکومت قانون و نظام مشروطه نوشته شده است. این کتاب تفسیری است از نخستین قانون اساسی فرانسه است که در قالب آن نویسنده می‌کوشد همسانی‌های میان قانون فرانسه و قانون اسلام را با نقل قول‌هایی از قرآن و حدیث بیابد (حائری، ۱۳۶۰: ۳۵).

تأثیر ادبیات روشنفکران ایرانی در زمینه طرح و ارائه نظریه حکومت مشروطه را باید در نقش آنها در انگیزش علمای دینی موافق و مخالف با مشروطیت و دیدگاه آنها درباره نسبت مشروطه و مشروعیت جستجو کرد. موضع روشنفکران افراطی دین‌ستیز همچون آخوندزاده بیشتر موجب رادیکال شدن فضای فکری - سیاسی جامعه و رشد احساسات ضد روشنفکری در میان مردم گردید و بدین ترتیب هرگونه امکان معرفی صحیح مفاهیم و نهادهای جدید و نسبت آنها با سنت دینی را با مشکلات اساسی مواجه ساخت. همانند سازی‌ها و تطبیق دادن‌های غیر واقعی آن مفاهیم با قوانین و احکام شرعی نیز که از سوی کسانی چون میرزا ملکم خان و یا یوسف خان مستشارالدوله ارائه می‌گردید، هرچند مورد استقبال گروه‌هایی از علمای دینی و نیروهای مذهبی نیز قرار می‌گرفت، لکن موجب سلب امکان شناخت صحیح مفاهیم و نسبت آنها با سنت دینی می‌گردید (آجدانی، ۱۳۸۳: ۱۱۲). در مجموع می‌توان گفت روشنفکران در هر صورت با طرح مفاهیم سیاسی نظام مشروطه، در ترغیب علمای شیعه موافق و مخالف برای ارائه نظریات فقهی - سیاسی خود در مورد مشروطیت نقش تعیین‌کننده‌ای ایفاء کرده‌اند.

### علمای سنت‌گرا و نظریه حکومت مشروطه

در برخورد با مسأله حکومت مشروطه، مواضع علمای دینی را می‌توان به سه دسته عمده ساده انگار، سنت‌گرا و تحول‌گرا تقسیم‌بندی کرد. ضمن مروری سریع بر مواضع علمایی که تصور ساده انگارانه‌ای در مورد مسائل دین، دنیای جدید، اسلام و مشروطیت داشته‌اند، تمرکز بحث را بر رویکرد سنت‌گرایانه و تحول‌گرایانه با تأکید بر آراء شیخ فضل الله نوری و آیت‌الله نائینی برمی‌گردانیم. برخی از علماء مشروطه‌طلب بدون توجه به ابعاد و جوانب پیچیده رابطه میان سنت، تجدد، دین و دموکراسی، برداشتی بسیار ساده انگارانه نسبت به رابطه سنت، تجدد، دین و دموکراسی داشتند. برای نمونه کسانی چون شیخ روح الله نجفی اصفهانی یکی از علمای دینی مشروطه‌طلب، ادعا کرد حفظ اسلام منوط به مشروطه شدن سلطنت است چنان‌که «مشروطیت عین اسلام و اسلام همان مشروطه است و مشروطه خواهی اسلام

خواهی است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۲۶، ۴۲۹ نقل از نجفی اصفهانی). عماد العلماء خلخالی نیز یکی دیگر از علماء دینی مشروطه‌طلب بر این باور بود که «اگر خوب به دقت ملاحظه کنید معلوم و منکشف می‌شود که اصول قانون اروپاییان مأخوذ از قرآن مجید و کلمات ائمه و از کتب فقهاء امامیه است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۳۱۸، نقل از خلخالی، ۱۳۲۵). ملا عبدالرسول کاشانی نیز بر این ادعا بود که «اگر وقت و همت باشد برای هریک از اصول و قواعد مشروطیت و فروع آن یک کتاب مفصلی می‌توان نوشت که جز از قواعد فقه شریعت ما بر نداشته‌اند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۶۰، نقل از کاشانی، ۱۳۲۸). تلقی ساده انگارانه این طیف از علمای مشروطه‌طلب هرچند اتحاد آنها با روشنفکران علیه حکومت را تسریع و تسهیل می‌کرد، اما از آنجایی که این اتحاد بر پایه تلقی‌های اشتباهی از نسبت شریعت و مشروطیت استوار بود، نمی‌توانست عمیق و پایدار باشد.

علمای دینی سنت‌گرا در مجموع نسبت به نیات مشروطه‌طلبان بدبین و با اصل مشروطیت مخالف بودند و در مقابل بر حفظ ظواهر سنت در برابر هرگونه تغییر تأکید می‌ورزیدند. علمای سنت‌گرا بدبینی و مخالفت خود با مشروطیت را به‌طور عمده حول محور وضع قانون عرفی از جانب نمایندگان پارلمان در مقابل قانون شرع و همچنین مفهوم آزادی و مساوات شهروندان در قانون اساسی مشروطه قرار داده بودند. بدبینی و مخالفت علمای سنت‌گرای مشروعه‌خواه با تأکید بر این دیدگاه صورت می‌گرفت که قوانین ناظر بر زندگی اجتماعی مسلمانان در مجموع دارای منشأ وحیانی است و در قرآن و سنت بیان گردیده است و از این رو تنها فقهاء از این مشروعیت برخوردارند که فروع و جزئیات آن را از طریق اجتهاد حاصل نمایند. بر این اساس، هرگونه تصویب و اجرای قانون عرفی که دارای منشأ بشری بوده و نسبت آن با شرع از جهت اختلاف و سازگاری روشن نباشد، به مثابه بدعت و کفر در نظر گرفته می‌شود. در این میان، گذشته از کسانی چون محمد حسین بن علی اکبر تبریزی نویسنده رساله «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، نقل از محمد حسین بن علی اکبر تبریزی) و شیخ ابوالحسن نجفی مرندی نویسنده رساله «دلایل براهین الفرقان» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، نقل از ابوالحسن نجفی مرندی) که در مخالفت با مشروطیت قلم زده‌اند، بی‌شک مهمترین نماینده مخالف مشروطیت شیخ فضل الله نوری است که رساله «حرمت مشروطه» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، نقل از شیخ فضل الله نوری) و همچنین احتمالاً رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، نقل از شیخ فضل الله نوری) را در رد مشروطیت به نگارش در آورده است. محمد حسین تبریزی در مخالفت خود با مشروطه و وضع قانون در مجلس ضمن استناد به قرآن و سنت می‌نویسد: «حکم لازم الاتباع منحصر به حکم خدا و حکم کسی که منتهی به خدا می‌شود که عبارت از انبیاء و ائمه هدی و نواب خاص یا عام آنها که فقیه جامع الشرایط باشد، است و حکم خارج از این‌ها حکم طاغوت و افترا و باطل خواهد بود، بلکه مفاسد مشروطه و لطامات به شرع شریف به مراتب بیشتر است از معموله معروفه که از او به استبداد تعبیر می‌شود» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳۴). شیخ ابوالحسن نجفی مرندی نیز در بیان مخالفت با مشروطه می‌نویسد: «مشروطیت به یهود نصاری و مجوس حق انتخاب وکیل و حق ملیت داده و آنها را با مسلمانان برادر وطنی کرده و اهل

فجور را آزادی بخشیده است، حق ثابت اسلام را از بین برده و مسلمانان را از حق ملیت خود محروم نموده و منکرات شرعیه را علناً شایع {ساخته است}» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

شیخ فضل الله نوری نماینده برجسته سنت‌گرایی مخالف با مشروطیت که صادقانه سر در این راه داد، خود در آغاز و تا زمان صدور فرمان مشروطیت از حامیان مشروطه طلبی بود. چنانکه خود تأکید می‌کند: «ایها الناس من بهیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس از همه کس بیشتر می‌دانم زیرا که علمای بزرگ که مجاور عتبات عالیات و سایر ممالک هستند هیچ یک همراه نبودند و همه را با اقامه دلیل و برهان همراه کردم» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۴۵). وی در حمایت اولیه خود و همراهی با علمای حامی مشروطه، به قرائت خاصی از مشروطیت می‌اندیشید که در آن موازین شرع در قالب یک نظام حقوقی بر امور مختلف اجتماعی حاکم شود و اگر مسأله تحدید عمل سلطان به قانون است، آن قانون صرفاً برگرفته از قانون شرع باشد. از این رو وی رویه مشروطه بر اساس دیدگاه اروپاییان را اضمحلال دین و انحطاط اسلام به شمار می‌آورد و تأکید بر این داشت که مجلس نمی‌تواند در احکام اسلام تغییری ایجاد کند و حدود وظیفه مجلس کارهای دولتی و اصلاحات امور سلطنتی است که سابقاً بر وجه استقلال واقع می‌شد و حال باید بر وجه شورا شود و به هیچ وجه در امور شرعیه و احکام اسلامیّه اثنی عشری چه معاشیه و چه معادیه حق دخالت و تعرض نخواهد داشت (درخشه، ۱۳۸۱: ۸۹). بدین ترتیب شیخ فضل الله و پیروانش مجلسی می‌خواستند که تماماً مبتنی بر شرع باشد و هرچند که موافقان مشروطه استدلال می‌کردند که کار مجلس وضع قوانین دولتی برای مقید کردن سلطنت است و کاری با شرع نداشته و قوانین مخالف شرع تصویب نمی‌کند، پاسخ آنان این بود که با وجود قوانین شرع، وضع قوانین عرفی که لازم الاجرا باشد، بدعت است مگر این که مطابق با شرع باشد و تشخیص این امر نیز فقط در صلاحیت مجتهدین جامع الشرایط است (آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۷۴). شیخ فضل الله بر همین اساس تأکید می‌کند: «صریحاً می‌گوییم همه بشنوید و به غایبین هم برسانید که من آن مجلس شورای ملی را می‌خواهم که عموم مسلمانان آن را می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و بر خلاف قرآن و شریعت محمدی و مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارد... اختلاف میانه ما و لامذهبها است که منکر اسلامیت و دشمن دین حنیفند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۴۶).

شیخ فضل الله نوری ضامن مشروعه بودن مشروطه را در اعمال ولایت فقها در مفهوم سنتی آن می‌دید که شامل ولایت در افتاء و ولایت در قضاء می‌گردید و مستلزم اعمال حق اظهار نظر شرعی فقها در مورد قوانین دولتی و قضایی بود. بر همین اساس وی از ارائه دهندگان لایحه و حامیان اصل اول و دوم متمم قانون اساسی بود که در آنها بر رسمیت دین اسلام و مذهب شیعه و همچنین ضرورت وجود هیأت فقها ناظر که از حق قانونی نظارت بر مصوبات مجلس برخوردار می‌گردیدند، بود. مطابق با اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه، «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. پادشاه ایران باید دارا و مروج این مذهب باشد» اصل دوم نیز که در واقع ترتیب اجرای اصل اول متمم و مفاد فرمان مشروطیت است، تأکید می‌کند که «تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیّه بر عهده علمای



اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست. لہذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار، هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتہدین و فقہای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسلام بیست نفر از علما که دارای صفات مذکورہ باشند به مجلس شورای ملی معرفی نمایند. پنج نفر از آنها یا بیشتر به مقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعہ تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند تا مواردی که در مجلس عنوان می‌شود به دقت مذاکرہ و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این مادہ تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجہ تغییر پذیر نخواهد بود» (کسروی، ۱۳۷۰: ۳۷۳).

شیخ فضل الله هرچند خود حامی اولیہ این اصل بود لکن با جزئیات آن که مقرر می‌دارد انتخاب پنج نفر مجتہد از بیست مجتہدی که مراجع پیشنهاد می‌کنند در حیطہ اختیارات نمایندگان مجلس است، مخالف بود و خواهان برتری و استقلال هیأت نظار علما از مجلس شورا و عدم تقید آنها به انتخاب نمایندگان مجلس بود. بدین ترتیب با توجہ به نہایی شدن و تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی و این که نمایندگان مجلس شورای ملی احتمالاً شیخ فضل الله را در صورت پیشنهاد مراجع برای هیأت نظارت انتخاب نمی‌کردند، مخالفت شیخ فضل الله با قانون اساسی مشروطہ عمق بیشتری پیدا کرد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۷۶). علاوه بر این، مخالفت شیخ فضل الله نوری صرفاً ناظر بر نسبت قانون شرعی و عرفی و تأکید وی بر برتری و تقدم قانون شرعی بر عرفی و تضمین این تقدم و برتری از طریق هیأت نظار علماء نبود، بلکه یک مسأله اساسی دیگر، اصل آزادی و برابری یا مساوات بود که قانون اساسی مشروطہ آنها را نسبت به شهروندان ایرانی به رسمیت می‌شناخت. شیخ فضل الله تأکید داشت که «هر یک از این دو اصل موذی خراب کننده رکن قویم قانون الہی است. زیرا قوام اسلام به عبودیت است نہ به آزادی و بنای احکام آن به تفریق مجتمعات و جمع مختلفات است نہ به مساوات» (زرگری نژاد، پیشین: ۲۸۶). در نہایت شیخ فضل الله قانون مشروطہ را منافی اسلام دانسته و بیان می‌کند که ممکن نیست مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطہ شویم این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام مرتد بر او جاری است (ترکمان، پیشین: ۱۱۴).

### علمای تحول‌گرا و نظریه حکومت مشروطہ

در طیف علمای دینی تحول‌گرا که هر کدام به شیوہ خود سعی در فرارفتن از تقابل ظاهرگرایانہ میان سنت، تجدد، دین و دموکراسی داشته‌اند و از این رو در تحول نظریہ سیاسی شیعه مطابق با مسائل و مقتضیات زمان نقش ایفاء کرده‌اند، بررسی نظریہ و عمل علمایی چون آیت‌الله سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بہبہانی، شیخ اسماعیل محلاتی، حاجی میرزا حسین طہرانی، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی،

شیخ عبدالله مازندرانی و در نهایت آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی که همگی از علمای طراز اول و مراجع بزرگوار تهران و نجف بوده‌اند، لازم می‌آید. آیت‌الله سید محمد طباطبایی از شاگردان سید جمال الدین اسدآبادی در کنار هم‌قطار روحانی خود آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی، در فرآیند مبارزاتی و قیام مردم علیه استبداد شاه و دربار، نقش عمده‌ای را ایفا نموده‌اند. آنها هرچند مبدعان و حامیان اولیه مفهوم حکومت مشروطه و نظام پارلمانی نبودند، لکن در فعالیت‌های خود بر ضد استبداد سلطان قاجار و صدر اعظم آن عین الدوله، اولین کسانی بودند که مفهوم عدالت‌خانه، مجلس یا انجمنی که در خدمت مردم باشد را طرح کردند. چنان‌که از نظر آنها «تمام مفسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند از میان خواهد برد... مجلس اگر باشد... ظلم‌ها رفع خواهد شد، خرابی‌ها آباد خواهد شد و خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد» (حائری، ۱۳۶۰: ۱۰۴). طباطبایی هرچند تحقق الگوی حکومت مشروطه را در آن مقطع از تاریخ ایران نامقدور و نامتناسب در نظر می‌گیرد (حائری، ۱۳۶۰: ۱۰۵)، لکن به گواهی خود قصد واقعی‌اش از مبارزه بر ضد قاجار، تأسیس یک حکومت مشروطه بوده است. چنان‌که در خاطرات خود می‌آورد: «در سنه ۱۳۱۲ به طهران آمدم از اول ورودم به طهران به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم» (حائری، ۱۳۶۰: ۱۰۵).

چهار مرجع بزرگ تقلید ایرانیان مقیم نجف، آیت‌الله میرزا حسین طهرانی، شیخ اسماعیل محلاتی، آخوند ملا محم کاظم خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی نیز در جریان تحولات انقلاب مشروطه به‌ویژه در دوره استبداد صغیر با ارسال اعلامیه، فتوا، نامه، تلگراف و رساله حمایت فکری و سیاسی خود را مشروطیت و مفاهیم مشروطه‌خواهی بیان نمودند. مراجع بزرگ تقلید در بیان دیدگاه خود نسبت به مشروطیت و جالایگاه مجلس شورای ملی و نسبت آن با تعالیم دین اسلام و فقه شیعه بیان نمودند: «مجلسی که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است، قطعاً، عقلاً و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب است و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است. رجای واثق که انشاءالله تعالی تا به حال کسی مخالفت نکرده و نخواهد کرد و هرگاه بر خلاف این مضمون کتباً و تلگرافاً نسبتی به ما داده شود کذب محض است» (به نقل از کدیور، ۱۳۷۸: ۲۹۹). همچنین آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در بیان دیدگاه فقهی خود در حمایت از حکومت مشروطه و نقد مخالفان آن بیان می‌دارند که «اگر حاکم مطلق معصوم نباشد، آن سلطنت غیر مشروع است، چنان‌که در زمان غیبت چنین است و سلطنت غیر مشروع دو قسم است؛ عادله نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلاً و متدینین باشند و ظالمه جابره آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خود سر باشد. البته به صریح حکم عقل و فصیح منصوصات شرع غیر مشروع عادله مقدم است بر غیر مشروع جابره و به تجربه و تدقیقات صحیح و غوررسی‌های شافیه مبرهن شده که نه عشر تعدیات دوره استبداد در دوره مشروطیت کمتر می‌شود، دفع افسد به فاسد و قبیح واجب است» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۵۶). بدین ترتیب مراجع عظام نجف در

نظریه سیاسی خود، حکومت مشروع را مختص معصوم (ع) و حکومت‌های موجود را چه استبدادی و چه مشروطه هر دو را نامشروع می‌دانند، لکن از آنجایی که حکومت مشروطه به نفع حال مردم و دین است، به وجه دفع افسد بر فاسد، نسبت به استبداد اولویت دارد. علاوه بر این، این دو مرجع بزرگ نجف، مشروطیت، آزادی و مساوات را در چارچوب شریعت و مذهب رسمی در نظر می‌گیرند و تعارضی میان مشروطیت و شریعت نمی‌بینند و از این رو تأکید می‌ورزند که «مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت... هم‌چنان که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذهب رسمیه آن ممالک استوار است، همین‌طور در ایران هم بر اساس مذهب جعفری، علی‌مشیده السلام، کاملاً استوار از خلل و پایدار خواهد بود» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۷۹ هم‌چنین حائری، ۱۳۶۰: ۱۲۳، ۱۲۵).

آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی از شاگردان میرزای شیرازی و آخوند خراسانی و نویسنده رساله مشهور «تنبیه الامه و تنزیه المله» را شاید بتوان مهمترین نظریه‌پرداز تحول‌گرای شیعه مدافع حکومت مشروطه و مفاهیم مرتبط با آن همچون آزادی و مساوات در نظر گرفت که در طرح و ارائه نظریه سیاسی خود به فراسوی تقابل میان ظواهر سنت و تجدد گام می‌نهد و با دریافت اجتهادی خود از مقتضیات زمان، سعی در آشتی میان سنت دینی و مسائل مستحدثه مربوط به تجدد که بر محور رابطه دین و دموکراسی می‌چرخد، دارد. نائینی در نظریه خود ضمن حفظ مبانی سنتی و اعتقادی شیعه، از دیدگاهی نو به مقوله دولت و مدیریت اجتماعی نگریده و برای نخستین بار کوشیده است که مفاهیم حقوق اساسی، بحث آزادی‌های سیاسی، مساوات و امثال آن را که جزئی از ادبیات سیاسی نوین جهان به شمار می‌آید، بر اساس اصول و استدلال‌های فقهی از متون اسلامی استخراج نماید. بدین لحاظ نظریه دولت مشروطه وی نقطه عطفی اساسی در سیر تحول نظریه دولت در فقه شیعه به حساب می‌آید و خود حکایت از یک برداشت جدید دینی دارد که افق‌های نوینی را در منظر فقه‌های شیعه گستراند (درخشه، ۱۳۸۱: ۸۴). رساله «تنبیه الامه و تنزیه المله» وی که مورد حمایت و تأیید آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی نیز قرار گرفته است (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۴)، مهمترین و جدی‌ترین رساله فقهی یک فقیه شیعه در طرح نظریه حکومت مشروطه است که در قالب آن مبنای جدیدی از مشروعیت قدرت سیاسی که از آن می‌توان به مشروعیت الهی-مردمی یا دینی-عرفی یاد کرد، طرح و ارائه می‌شود. مطابق با این مبنا در کنار ولایت دینی، حقوق مردم نیز مورد تأکید و توجه قرار می‌گیرد و مطابق با آن نائینی می‌نویسد «سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه در نزد هر عاقل چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب عبارت از امانتداری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجع به نگهداری خواهد بود نه از باب قاهریت و مالکیت دلبخواهانه حکمرانی در بلاد و و فیما بین عباد و فی الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترکه و تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هر ذی حقی به حق خود است، نه از باب تملک دلبخواهانه و تصدی شخص متصدی. از این جهت است که در لسان ائمه و علمای اسلام سلطان را به ولی و والی و راعی و ملت را به رعیت تعبیر کردند» (همان، ۶۹-۷۰).

وی همچنین با مفروض قرار دادن مشروعیت الهی حکومت اسلامی، رویه عملی حکومت در صدر اسلام را شورایی، عادلانه و مبتنی بر آزادی و مساوات دانسته و علل انحطاط مسلمین را نیز در رور شدن از این اصول در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند: «تمام سیاسیین و مطلعین بر اوضاع عالم من الاسلامین و غیرهم برایم معنی معتقدند که همچنان که مبدأ آن چنان طرقی و نفوذ اسلام در صدر اول که کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر به کجا منتهی شد همین عادلانه و شورویه بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفا و بطانه ایشان در حقوق و احکام بود. همین طور مبدأ طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه... همین اسارت و رقیبت مسلمین در تحت حکومت استبدادیه موروثه از معاویه و فوز آنان است به حکومت مسئوله ماخوذه از شرع مسلمین» (همان، ۷۹-۸۰). وی بدین ترتیب با تقسیم‌بندی حکومت به دو نوع تملک‌یه یا استبدادی و ولایتیه یا حکومت قانونی مشروع، نوع دوم را مطابق با شرع اسلامی و نوع اول را مغایر با آن در نظر می‌گیرد. حکومت تملک‌یه «مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلس معامله فرماید، مملکت را مال خود انگارد و اهلس را عبید و اماء بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد. در نوع دوم 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 استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد... آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه به آنها متساوی و یکسان {است}» (همان، ۴۱ و ۴۳). وی بر این مبنا به این نتیجه رهنمون می‌شود که سلطنت استبدادی از آنجایی که مغایر با شرع و غصبی است، حداقل این که محدود و مقید نمودن آن در قالب قوانین حکومت مشروطه واجب دینی و عقلی است. وی بر همین اساس مشروطیت را نامی جدید برای حقیقتی قدیمی معرفی می‌کند (کدیور، پیشین: ۳۱۸). وی با این استدلال که به دلیل کوتاه بودن دست مسلمین از دامن معصوم که تضمین کننده عدالت در حکومت ولایتیه مشروعه است، تنها دو راه نظارتی به‌عنوان جایگزین قوه عاصمه عصمت برای تضمین نسبی برقراری عدالت در حکومت‌های غاصبه موجود باقی می‌ماند و آن دو عبارتند از، ۱- تدوین قانون اساسی و ۲- تشکیل مجلس شورای ملی که این هر دو در قالب یک حکومت مشروطه سلطنتی محقق می‌شود (همان، ۴۶-۴۸).

نائینی با نقد دیدگاه علمای سنت‌گرا که جعل و تدوین قانون و همچنین الزام به آن را بدعت و کفر در نظر می‌گیرد، تأکید بر این دارد که قانون ضامن صیانت از اصل محدودیت قدرت سلطان و مسئولیت سلطان در مقابل وظایف محوله است. وی علاوه بر این کارکرد مجلس شورای ملی و وظیفه نمایندگان را تصمیم‌گیری، نظارت و انجام وظایف مربوط به نظم، احقاق حقوق ملت و تأمین منافع مملکت در قالب شرع که ضامن آن نیز هیأت‌نظار مجتهدین است، در نظر می‌گیرد. «عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت... و از برای مراقبت در عدم صدور آرای مخالف با

احکام شریعت همان عضویت هیأت مجتهدین و انحصار وظیفه رسمی ایشان در همین شغل اگر غرض و مرضی در کار نباشد کفایت می‌کند» (همان، ۱۲۵-۱۲۶) وی همچنین شرط مشروعیت مصوبات و قوانین مجلس را «جز اذن مجتهد نافذالحکومه و اشتغال مجلس ملی به عضویت عده‌ای از مجتهدین عدول عالم به سیاست برای تصحیح و تنفیذ آراء» (همان، ۱۲۳) چیز دیگری در نظر نمی‌گیرد. وی همچنین آزادی را به معنای رفع ید از احکام دین در نظر نمی‌گیرد، بلکه لازمه خارج شدن ملت از بند و رقیت سلطنت تملکیه غاصبه جائزه یا همان حکومت استبدادی می‌داند و مساوات را از اشرف قوانین مبارکه ماخوذه از سیاست اسلامی و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین در نظر می‌گیرد (همان، ۵۱ و ۶۰-۶).

### مدرنیزاسیون غرب‌گرایانه و ظهور گفتمان انقلاب اسلامی

نهضت مشروطه ایران و محصول آن قانون اساسی مشروطیت به‌عنوان یک خیزش درون‌جوش محصول گفتگوی میان روشنفکران تجدد خواه که تجدد را در مظاهر غربی آن می‌دیدند با علمای دینی سنت‌گرا و تحول‌گرا بود که نتیجه آن خود را در تحول نظریه سیاسی شیعه در قالب نظریه مشروطه شیعی و قانون اساسی مشروطیت به مثابه محصول عملی آن نشان داد. در قانون اساسی مشروطه پیوند میان سنت دینی و مسائل مستحدثه مربوط به تجدد، خود را به‌صورت آشتی میان مفاهیم حاکمیت قانون و تقید عمل مقامات حکومتی به قانون، برقراری مجلس شورای ملی، آزادی و حق اظهار نظر سیاسی شهروندان و نمایندگان آنها در برابر عملکرد حکومت و برابری در قبال قانون به‌مثابه مفاهیم و نهادهای سیاسی جدید و همچنین تأکید بر اسلام به‌عنوان مذهب رسمی و ضرورت حضور هیأت پنج نفره نظار علما در بررسی مصوبات مجلس جهت تأیید عدم مخالفت آنها با اسلام در اصل اول، دوم و بیست و هفتم متمم قانون اساسی و سایر اصول تکمیلی این اصول نشان داد. با این حال مسائل و بحران‌های ناشی از افراط‌گری و فریب‌کاری روشنفکران غرب‌گرا که از آنها می‌توان به قشریون تجددگرا نام برد در کنار مداخلات روس و انگلیس و اغتشاشات داخلی و همچنین فقدان اتحاد و اجماع علمای دینی سنت‌گرا و تحول‌گرا در مورد مسائل حکومت مشروطه و قانون اساسی در نهایت موجب گردید که نهضت مشروطیت به اهداف خود دست نیافته و در نهایت با روی کار آمدن حکومت رضاخان و تدوین و اجرای سیاست تجددگرایی عامرانه برگرفته از الگوی غرب‌گرایانه توسعه به تقلید از مصطفی کمال آتاتورک، آرمان‌های انقلاب مشروطه، نظریه سیاسی مشروطه شیعی و محصول آن قانون اساسی مشروطیت به حاشیه رانده شده و به فراموشی سپرده شود.

در بررسی دلایل ناکامی انقلاب مشروطه حداقل در بعد نظری آن، به ظاهرپرستی و قشریت‌گرایی متجددانه روشنفکران غرب‌گرا و حامیان آنها در ضدیت با دین و سنت که خود موجب مقاومت سنت‌گرایانه از جانب بخش مهمی از علما و مردم می‌گردید، می‌توان اشاره کرد. رئیس مجلس مشروطه بعد از دوران استبداد صغیر در مورد تأثیر این عامل در ناکامی مشروطه می‌گوید: «فساد و سیاه‌کاری‌های

جمع سرشناس و کلا و تند روی‌های بی‌مورد و بی‌موقع جمعی دیگر از ایشان و اعمال بی‌رویه و ناسالم انجمن‌ها و مندرجات جراید به جایی رسید که اگر محمد علی شاه مرتکب آن خطای توأم با خیریت نشده بود، دیری نمی‌گذشت که طبقات مختلف مردم و بازاریان و کسبه و پیشه‌وران بر ضد مجلس قیام می‌کردند و آن بساط را برمی‌چیدند» (احتشام السلطنه، ۱۳۶۶: ۶۷۷-۶۷۸). انحراف در مشروطه‌خواهی به‌ویژه بعد از فتح تهران و پایان دوره استبداد صغیر شکل بارزتری به خود گرفت. فاتحان تهران با محاکمه و اعدام شیخ فضل الله نوری به‌عنوان نماینده بارز علمای سنت‌گرا و مدافع مشروطه مشروعه و همچنین ترور آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی از رهبران دینی مشروطه‌خواهی، امکان دیالوگ و تعامل فکری مثبت میان حامیان و مخالفان قانون اساسی را از میان بردند و فضای فکری - سیاسی دو قطبی را ایجاد کردند که نتیجه آن دلخوری، بی‌اعتمادی و قهر غالب علمای دینی از مشروطیت و عدم حمایت جدی آنها از نظام مشروطه و مشارکت در تفصیل و تعدیل اصول قانون اساسی در دوره‌های بعدی مجلس شورای ملی بود.

عدم تحقق اصول تضمین‌کننده مشروعیت دینی مصوبات و قوانین مجلس شورای ملی که در قالب اصل دوم متمم قانون اساسی متجلی شده بود، خود از عوامل مهم ناکامی نهضت مشروطه بوده است. اصل دوم متمم قانون اساسی ایجاب می‌کرد که پنج تن از مجتهدان طراز اول در مجلس حضور داشته باشند تا عدم مغایرت مصوبات مجلس با شرع را تأیید کنند. با وجود همه مشاجرات و کشمکش‌ها که منجر به تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه در مجلس اول به تاریخ ۲۵ خرداد ۱۳۸۶ گردید، لکن این اصل در عمل ابتدا به‌صورتی بسیار محدود به اجرا در آمد و سپس به‌طور کلی به دست فراموشی سپرده شد. هیات نظار خمسه به تدریجی که در این اصل آمده بود، هرگز به‌طور کامل تشکیل نشد و جز با حضور سه و سپس دو نفر از اعضا، آن هم در محدوده زمانی بسیار کوتاه (مجلس دوم) دوام نیاورد و برای همیشه به تعلیق رفت. با این حال در مجلس دوم امام جمعه خوبی و سید حسن مدرس که از اعضای هیات نظار مجتهدین بودند، وظیفه نظارتی خود در مجلس شورای ملی را مطابق با قانون اساسی مشروطه ایفا کردند. امام جمعه خوبی نظام مشروطه را کانون پیوند دین و دموکراسی معرفی می‌کند. وی مجلس مشروطه را کنگره عدالت معرفی کرده و می‌افزاید: «این مملکت، مملکت اسلام است مملکت شیعه است من می‌گویم یک سال است ایرانی‌ها جان دادند، مال دادند، مشروطه را گرفتند. حالا دیگر نباید ما سر مشروطه دعوا کنیم» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۵۹). سید حسن مدرس، مدافع برجسته قانون اساسی مشروطه، نظام مشروطه را حلقه اتصال دین و سیاست دانسته و حمایت از مشروطه را به مثابه یک تکلیف دینی مورد توصیه قرار می‌دهد. وی بیان می‌کند «فکر می‌کردم چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیر اسلامی رو به ترقی، چندین روز فکر کردم و بالاخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی سیاست و دیانت را از هم جدا کرده‌اند ولی ممالک دیگر سیاستشان عین دیانتشان و یا جزو آن است... من و امثال من و بزرگتر از من که مشروطه را تصدیق کردیم، برای این بود که این اختلاف از بین برداشته شود. این معنی ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت دوتا باشند... بنده یک نفر که شخص خودم را حامی

مشروطه می‌دانم... اگر یک روز هم به عمر مجلس شورای ملی باقی بماند، یک کسی بر خلاف اساس مشروطیت اقدام کند، از وکالت منزل است» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۶۰).

مدرس با شعار سیاست ما عین دیانت ما در دوره‌های مختلف مجلس شورای ملی از یک سو تمام تلاش خود را برای نهادینه کردن و استقرار نظام مشروطه بکار برد و از سوی دیگر با انجام وظیفه نظارتی و نمایندگی خود، مانع از تصویب قوانین مغایر با شرع در مجلس شورای ملی گردید. وی تأکید می‌کند: «هرکجایی که قانون اسلام است باید دقت کرد سر مویی بر خلاف نشود. امروز قانون سی کرور از اهل اسلام به تصویب مجلس رسیده قانون اسلام است و اشکال ندارد، قانونی که در مملکت ما وضع می‌شود، هر کجا که لفظ قانون می‌گوییم یعنی قانون اسلام اعم از این که به عنوان اولیه یا به عنوان ثانویه باشد» (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۷). محور سیاست مدرس دفاع از اساس اسلام، استقلال ملی و اصول حکومت مشروطه بود و در این راه نیز به شهادت رسید. مدرس مشروطه را پذیرفت و درباره مؤلفه‌های آن اندیشید و کوشید تا در شرایط بسیار سخت استبداد روح مشروطه‌گرایی را زنده نگه دارد (درخشه، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

شاید بتوان گفت که با شهادت مدرس، مانعی اساسی از سر راه سیاست نوسازی غرب‌گرایانه رضاخان و روشنفکران تجددگرای حامی وی از سر راه برداشته شد. استبداد مطلقه پهلوی اول و دوم برای اجرای سیاست نوسازی عامرانه غرب‌گرایانه خود، در قدم اول به تضعیف و تعطیل اصول قانون اساسی مشروطه به‌ویژه اصول تضمین‌کننده اسلامیت آن از طریق طرد و به حاشیه راندن علمای شیعه پرداخت و در قدم بعد، با تقلید از الگوی نوسازی عامرانه به سبک آتاترک در ترکیه، دو هدف محوری سکولاریزم یا جداسازی نهادهای دینی از نهادهای دولتی و ناسیونالیزم قومی - نژادی را به مثابه اصول راهنمای سیاست خود برای آینده ایران مورد پیگیری و اجرا قرار داد. اجرای سیاست کشف حجاب و متحدالشکل سازی لباس به سبک غربی در دوره رضاخان، حذف قید اسلام از شرایط انتخاب کنندگان و شوندگان و حذف شرط سوگند به قرآن در لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی مصوب ۱۶ مهر ۱۳۴۱، حمایت و تقویت ملی‌گرایی و سنت‌های باستانی قومی در مقابل آموزه‌های اعتقادی اسلام، طرح انقلاب سفید شاه و ملت، تصویب قانون کاپیتولاسیون، طرد و تضعیف نقش علما در سیاست و همچنین حمله به فیضیه قم در سال ۱۳۴۲، تحکیم منافع آمریکا و اسرائیل در سیاست ایران به دنبال کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و قرار گرفتن آشکار پهلوی دوم در بلوک سرمایه‌داری غرب و ایفای نقش به نیابت از آنها در سطح ملی و منطقه‌ای و... همه دلالت بر حرکت در مسیری خلاف مسیر انقلاب مشروطیت ایران و اهداف آرمانی آن در سیاست داخلی و خارجی دارد.

ظهور گفتمان انقلاب اسلامی در قدم اول ریشه در تقابل با الگوی نوسازی غرب‌گرایانه مبتنی بر دو اصل سکولاریزم و ناسیونالیزم از جانب حکومت پهلوی داشت. گفتمان انقلاب اسلامی تا حدود زیادی در واکنش به این ادعای تجددگرایان سکولار ظهور یافت که اسلام قادر به کنار آمدن با مسائل دنیای جدید و ارائه الگوی نظم اجتماعی - سیاسی مدرن نیست و از این رو باید از عرصه سیاسی کنار گذاشته شود.

همچنین ناسیونالیست‌ها از آن‌جایی که مبنای هویتی دولت ملی مدرن را هویت ملت در مقابل مفهوم اسلامی امت می‌دانستند، منطق سیاسی اسلام را با دنیای جدید دولت-ملت‌ها ناسازگار می‌یافتند. گفتمان انقلاب اسلامی و در دل آن نظریه سیاسی جدید شیعه که از جانب امام خمینی(ره) در قالب نظریه ولایت فقیه عرضه گردید، در تقابل با این چالش‌گری سکولاریستی و ناسیونالیستی که دو ستون اساسی ساختمان نوسازی غرب‌گرایانه پهلوی بودند، ظهور یافت (سعید، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۰۴). گفتمان انقلاب اسلامی و نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره) از یک سو با نظر به ماهیت قوانین شرع اسلامی در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، بر لزوم و ضرورت برقراری حکومت اسلامی در شرایط زمانی و مکانی مختلف جوامع اسلامی تأکید دارد و از سوی دیگر درصدد عرضه الگویی از حکومت اسلامی در دوران مدرن است که دو عنصر اساسی مردم‌سالاری و اسلامیت در آن لحاظ شده باشد. از این رو، نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره) را می‌توان نماینده تحول نظریه سیاسی شیعه مطابق با شرایط زمان در جامعه شیعی ایران در نظر گرفت.

در قالب الگوی نظریه سیاسی مشروطه در پیون میان دین و دموکراسی، اسلامیت قوانین و سیاست‌ها با تأکید بر محدود بودن حوزه اختیارات ولایت فقیه بر امور افتا و قضا صرفاً، بر پایه نظارت فقیه بر قوانین و تصویب قوانینی غیرمغایر با شرع اسلامی در مجلس شورای ملی مورد تضمین قرار می‌گرفت، این در حالی است که در الگوی نظریه سیاسی جمهوری اسلامی بر پایه نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره)، حوزه اختیارات ولی فقیه فراتر از افتا و قضا در امور عمومی و نوعیه یعنی همه حوزه‌های اجتماع شامل سیاست، اقتصاد و فرهنگ نیز گسترده شده است، ضامن اسلامیت حکومت صرف نظارت فقیه بر قوانین و یا تصویب قوانین غیرمغایر با شرع در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه مسأله اجرای قانون و سیاست‌ها نیز در صلاحیت ولی فقیه قرار داده شده است. امام خمینی(ره) در این زمینه می‌فرماید: «استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام حکومتی ندارد، تشکیلات حکومتی ندارد. بر فرض که احکامی داشته باشد مجری ندارد و خلاصه اسلام فقط قانونگذار است. واضح است که این تبلیغات جزئی از نقشه استعمارگران است برای بازداشتن مسلمین از سیاست و اساس حکومت، این حرف با معتقدات اساسی ما مخالف است. ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیامبر اکرم(ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است... این که عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند برای حکومت است. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد... پس از تشریح قوانین باید قوه مجریه‌ای بوجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاه‌ها را اجرا می‌کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه را عاید مردم می‌سازد. به همین جهت اسلام همان‌طور که قانونگذاری کرده قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر متصدی قوه مجریه هم هست» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۲۱-۲۲ و ۲۷).

از منظر امام خمینی(ره) «حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین مطابق آرای اشخاص و اکثریت باشد، مشروطه آن جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت



رسول اکرم(ص) معین گشته است... فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است» (امام خمینی، پیشین، ۵۳-۵۴). آنچه در حکومت مشروطه اسلامی مطابق با نظر امام خمینی(ره) اهمیت دارد، محتوای حکومت است و نه شکل آن، لذا حکومت مشروطه اسلامی می‌تواند به لحاظ شکلی به صورت جمهوری اسلامی در نظر گرفته شود «این شکل حقوقی رژیم نیست که اهمیت دارد، بلکه محتوای آن مهم است، طبیعتاً می‌توان یک جمهوری اسلامی را در نظر گرفت» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۱۵۹). به لحاظ محتوای آن چه در حکومت مشروطه اسلامی از نظر امام خمینی اهمیت دارد، توجه به دو عنصر نقش اسلام و مردم در آن است که بر پایه آن یک حکومت دموکراتیک یا مردم‌سالار اسلامی محقق می‌شود. چنان‌که به گفته ایشان «ما هم که حکومت اسلامی می‌گوییم، می‌خواهیم یک حکومتی باشد که هم دلخواه ملت باشد و هم حکومتی باشد که خدای تبارک و تعالی نسبت به او بگوید که اینهایی که با تو بیعت کردند با خدا بیعت کردند» (همان، ج ۲، ۱۱).

علاوه بر این، گفتمان انقلاب اسلامی و نظریه ولایت فقیه، گذشته از نقد و طرد نگاه ظاهرگرایانه به تجدد در اندیشه روشنفکران غرب‌گرا، به نقد نگاه ظاهرگرایانه به دین و سنت و یا به عبارتی دیگر ظاهرگرایی فقهی نیز منتهی می‌شود. این امر به‌ویژه در تأکید امام خمینی(ره) بر اختیارات ولی فقیه در تشخیص مصالح عملی جامعه اسلامی و صدور احکام ثانویه و حکومتی برای فرارفتن از بن‌بست‌هایی که نگاه ظاهرگرایانه به احکام دینی می‌تواند در برابر مسائل مستحدثه جامعه اسلامی ایجاد کند، می‌تواند قابل اشاره باشد. نظریه ولایت فقیه بر همین اساس دوگانگی سنتی میان حکومت مشروعه شیعی که مختص معصوم(ع) و حکومت غاصبه که شامل انواع حکومت‌های غیر معصوم موجود در جامعه شیعی در نظر گرفته می‌شد، را با تأکید بر جایگاه و اختیارات ولی فقیه از میان برمی‌دارد. مطابق با نظر امام خمینی(ره) «در عصر غیبت ولی امر و سلطان عصر(عج)، نواب عام آن حضرت یعنی فقهای جامع الشرایط فتوی و قضا قائم مقام آن جناب در اجرای سیاسات و سایر شئون امامت هستند به‌جز ابتدا کردن به جهاد که مخصوص امام معصوم(ع) است» (امام خمینی، ۱۳۹۰: ق: ۴۸۲) دارا بودن شئون و اختیارات امام معصوم(ع) در امور عمومی به‌جز در امر جهاد ابتدایی از جانب ولی فقیه به مثابه غصب حکومت نیست، بلکه با توجه به مستندات قرآنی و حدیث و روایت که در تأیید ولایت فقیه در حوزه عمومی به نیابت از معصوم(ع) آورده می‌شد، به معنای نیابت شرعی است و از این جهت حکومت ولی فقیه حکومت سلطان غاصب در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه حکومتی مشروع به نیابت از معصوم در نظر گرفته می‌شود. با فرارفتن از این دوگانگی سنتی میان نظریه حکومت مشروعه و حکومت غصبی است که از یک سو تشخیص مسائل مستحدثه و مصالح عملی جامعه اسلامی به‌وسیله ولایت فقیه انجام می‌پذیرد و از سوی دیگر قوانین و مصوبات ناظر بر آن در صورت تقابل با ظاهر شرع، به‌صورت موقت و تا زمانی که مسأله موضوعیت دارد، قابل اعمال می‌گردد (احمدی، ۱۳۸۳: ۵۱-۷۴). بنابراین، می‌توان استدلال کرد که گفتمان انقلاب اسلامی و نظریه سیاسی جمهوری در قالب نظریه ولایت فقیه از منظر امام خمینی(ره) در ادامه مسیر آرمان انقلاب مشروطه در پیوند میان سنت دینی و مسائل دنیای جدید و همچنین میان دین و دموکراسی حرکت

می‌کند و در تلاش برای گذر از بن‌بست‌ها و ناکامی‌های آن، به فراسوی ظاهرگرایی متجددانه و سنت‌گرایانه در مواجهه با مسائل جامعه اسلامی در دوران معاصر، قدم می‌گذارد.

### نتیجه‌گیری

جامعه ایرانی در عهد قاجاری و پهلوی، دوره‌ای از بحران‌های عدیده فکری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را پشت سر می‌گذارد. این بحران‌ها به واسطه واکنش‌های ظاهرگرایانه روشنفکران تجددگرا و علمای سنت‌گرا در مواجهه با مسائل مربوط به نسبت دین و دنیای جدید، شدت بیشتری نیز به خود می‌گیرد. در این میان علمای تحول‌گرای شیعه همچون آیت‌الله نائینی و امام خمینی(ره) با طرح و ارائه نظریه سیاسی مشروطه شیعی و جمهوری اسلامی بر پایه دریافت خود از حدود و اختیارات ولی فقیه، سعی در فرارفتن از بحران ناشی از دوگانگی میان تجددگرایی و سنت‌گرایی ظاهرگرا بوده‌اند تا از مجرای آن راه حلی نظری برای برون رفت از بحران عمده فکری- سیاسی جامعه ایرانی که اساساً ناظر بر رابطه سنت و تجدد و دین و دموکراسی بوده است، بیابند. در قالب نظریه مشروطه شیعی از منظر آیت‌الله نائینی، ریشه مسائل عدیده مملکت در ناکارآمدی و استبداد نظام سیاسی و عدم پیروی آن از اصول عدالت و قانون نهفته است و از این رو مقید ساختن عملکرد سلطان و نظام حکومتی به اصول عدالت و قانون و تفکیک قوای حکومتی در کنار اعمال ولایت فقها از طریق نظارت بر مصوبات مجلس شورای ملی برای تضمین عدم مغایرت آنها با شرع ضرورت پیدا می‌کند. در نظریه سیاسی مشروطه‌طلبی شیعی یا مشروطه مشروع شیعی، دو اصل محوری الف: محدود سازی اعمال سلطان و دستگاه حکومتی به اصول عدالت و قانون و تفکیک قوای حکومتی و ب: نظارت فقهی بر مصوبات مجلس برای تأیید عدم تغایر با شرع، مطابق با دریافت علمای شیعه آن عصر از حدود اختیارات و ولایت فقها در امور افتاء و قضاء، نقش اساسی ایفا می‌کنند. در مقایسه با دوره قاجاری، در دوره پهلوی گذشته از مسأله استبداد شاه و نظام حکومتی، پیگیری و اجرای برنامه نوسازی آمرانه یا حکومتی مبتنی بر سکیولاریزم و ناسیونالیزم به تقلید از غرب و پیروی از منافع و سیاست‌های قدرت‌های امپریالیستی انگلستان، آمریکا و اسرائیل در جهان اسلام، نظریه سیاسی شیعی در اندیشه امام خمینی(ره) را گذشته از مسأله ضرورت تقید اعمال شاه و نظام حکومتی به اصول عدالت و قانون، تفکیک قوا و نظارت فقهی بر قوانین مجلس، به سمت ارائه نظریه حکومت شیعی در قالب الگوی جمهوری اسلامی و دریافت جدید از حدود اختیارات و ولایت فقها که فراتر از امور افتاء و قضاء، به امر اجراء نیز تأکید می‌ورزد، هدایت می‌کند. بدون شک، سیاست‌های اجرایی مدرنیزاسیون غرب‌گرایانه حکومت پهلوی بر پایه دو اصل سکیولاریزم و ناسیونالیزم که گذشته از تعطیل و طرد اصول قانون اساسی مشروطه، اسلام را کاملاً از عرصه تقنینی، نظارتی و اجرایی در امور سیاسی بیرون می‌گذاشت، در شکل‌گیری نظریه سیاسی امام خمینی(ره) در مورد اختیارات اجرایی ولایت فقیه و ضرورت شکل‌گیری حکومت اسلامی در قالب الگوی جمهوری اسلامی، مؤثر بوده است.

## منابع

- احتشام السلطنه (۱۳۶۶)، *خاطرات احتشام السلطنه*، به کوشش سید محمد مهدی موسوی، تهران: نشر زوار.
- امام خمینی، سید روح الله الموسوی (۱۳۵۷)، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- امام خمینی، سید روح الله الموسوی (۱۳۶۱) *صحیفه نور*، جلد ۲، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- امام خمینی، سید روح الله الموسوی (۱۳۹۰ ق)، *تحریر الوسیله، الجزئی الاول*، عراق: نجف، مطبعه الآداب.
- احمدی، علی (۱۳۸۳)، *مجمع تشخیص مصلحت نظام*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران.
- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتحی ولیلایی، تهران: نشر نی.
- آجدانی، لطف الله (۱۳۸۳)، *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: نشر اختران.
- آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۵)، *مقالات فارسی*، به کوشش ح. محمد زاده صدیق، تهران: انتشارات نگاه.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *ایدئولوژی مشروطیت*، تهران: نشر روشنفکران.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر (۱۳۷۴)، *کشف المراد من المشروطه والاستبداد*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، *رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شهید شیخ فضل الله نوری*، تهران: نشر رسا.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۰)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: نشر امیر کبیر.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۲)، *تاریخ نهضت‌های دینی- سیاسی معاصر*، تهران: انتشارات زوار.
- خلخالی، عمادالعلماء (۱۳۷۴)، *در بیان سلطنت مشروطه و فواید آن*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.
- خوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷)، *القبای جدید و مکتوبات*، به کوشش حمید محمد زاده و حمید آراسلی، تبریز: انتشارات احیاء.
- درخشه، جلال (۱۳۸۱)، *گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، *تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت: ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت*، تهران: نشر کویر.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین: اروپا محوری و ظهور اسلام سیاسی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۰)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*، تهران: نشر نی.
- کاشانی، ملا عبدالرسول (۱۳۷۴)، *رساله انصافیه*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.

- کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: نشر طرح نو.
- کسروی، احمد (۱۳۷۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کلونباخ، هوپرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه شناسی معرفت*، ترجمه کرامت اله راسخ، تهران: نشر نی.
- کواکبی، عبدالرحمن (۱۳۷۸)، *طبایع الاستبداد یا سرشت‌های خودکامگی*، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تحقیق و تصحیح سید جواد ورعی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- نجفی اصفهانی، روح الله (۱۳۷۴)، *مکالمات مقیم و مسافر*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.
- نجفی مرندی، ابوالحسن (۱۳۷۴)، *دلایل براهین الفرقان*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.
- نجفی، موسی (۱۳۷۴)، *تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*، جلد ۲، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نوری، شیخ فضل الله (۱۳۷۴)، *رساله حرمت مشروطه و رساله تذکره النافل و ارشاد الجاهل*، تصحیح غلامحسین زرگری نژاد در رسائل مشروطیت، تهران: نشر کویر.