

آیت‌الله نایینی و هویت‌بخشی بومی به مفاهیم مدرن سیاسی

مرتضی شیروودی / استادیار پژوهشکده تحقیقات اسلامی

چکیده

این مقاله به تبیین متدولوژی بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه معنایی آیت‌الله نایینی می‌پردازد. نایینی در چهارچوب شریعت و با ابزار اجتهاد، به ارائه تصویری از هماهنگی بین مفاهیم مدرن و سنتی با ارجحیت‌بخشی به سنت پرداخته و کوشیده است تا به مفاهیم مدرن سیاسی، هویتی ایرانی - اسلامی ببخشد. مقاله پیش روی، روش بومی‌سازی یا هویت‌بخشی ایرانی - اسلامی نایینی به مفاهیم مدرن سیاسی را توضیح می‌دهد و توانمندی و ناتوانی‌های آن را در این زمینه به تصویر می‌کشد. این اقدام نایینی، تلاش او را در اثبات عدم مغایرت مفاهیم مدرن سیاسی با اسلام، و همچنین، ضرورت ابداع یا الزام توجه به روشی جدید در بومی‌سازی یا هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی را نشان می‌دهد. کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، بومی‌سازی (هویت‌بخشی)، آیت‌الله نایینی، مفاهیم مدرن.

مقدمه

مشروطه‌طلبان به منظور تحدید قدرت سلطان، از یک سو به مشروطه غربی چنگ زدند، و از سوی دیگر، به هویت ایرانی - اسلامی خویش تکیه کردند. تعامل و تقابل مشروطه غربی و هویت ایرانی، فضایی را برای زورآزمایی یا همراهی مفاهیم مدرن سیاسی و مفاهیم سنتی، پدید آورد. از این رو، نباید تعجب کرد که برخی معنای مشروطیت را به مشروعه (مشروطه مشروعه)، و گروهی آن را به مشروطه (مشروطه مشروطه) تفسیر نمایند. در این میان، آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نایینی نمایندگان برجسته این دو تفکر بوده‌اند؛ اما در این مقاله، تنها روش نایینی در بومی‌سازی و هویت‌بخشی مفاهیم مدرن سیاسی، همچون پارلمان، انتخابات و قانون‌گذاری، بررسی می‌گردد.

پرسش این پژوهش آن است که روش آیت‌الله نایینی در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی چه بوده است؟ گمانه مقاله این است که متدولوژی بومی‌سازی نایینی با استدلال عدم تغایر مفاهیم مدرن سیاسی با اسلام و ریشه‌داری آن در آموزه‌های دینی، ناظر بر تحمیل صورت مدرن بر مفاهیم سنتی با پذیرش سیرت قدیم (سنت) بوده است. نتایج ناشی از این عرضه، نشان از اولویت تأثیر و تأثر مدنیت غربی و شرعیت دینی در بومی‌سازی یا هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه معنایی آیت‌الله نایینی دارد.

اهداف نگارش مقاله، عبارت‌اند از: ۱. دستیابی به روش بومی‌سازی و هویت‌بخشی آیت‌الله نایینی به مفاهیم مدرن سیاسی؛ ۲. عرضه ضرورت پرداختن به ابداع روشی دیگر در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی؛ ۳. نشان دادن رابطه بومی‌سازی با هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی. اهداف یادشده، در پی پاسخ‌گویی به پرسش و سنجش گمانه مقاله، قابل دستیابی است.

بررسی مفهومی

برای بومی‌سازی می‌توان سه تعریف ارائه کرد:

۱. **موضوع‌گزینی:** بومی‌سازی یعنی آنکه از میان مسائل و مشکلات بی‌شمار هر علم، اعم از علوم تجربی و انسانی، باید به سراغ آن دسته از مسائلی رفت که مرتبط با شهروندان و جامعه پژوهشگر است.

۲. **روش‌گرایی:** بومی‌سازی به معنای توانایی است و این بدان معناست که هم در موضوعات و هم در زمینه روش‌ها، باید آرا و نظرات مخالف را شنید و آرا و نظرات خود را نیز عرضه کرد. در این صورت، هر کس به هر موضوع و روشی اشکالی دارد، باید بتواند اشکال خود را طرح کند؛

۳. **فرآورده‌یابی:** گاه در بومی‌سازی، از حق و باطل سخن به میان می‌آید و این مسئله با ترازوی گزاره‌های خودی سنجیده می‌شود. بنابراین اگر بومی‌سازی بر پایه گزاره‌های بومی قرار داشته باشد، حق به شمار می‌آید؛ اما در صورت عدم انطباق با بوم، کنار زده می‌شود. بنابراین، ملاک بومی بودن، انطباق یا عدم انطباق با فرهنگ خودی است. از این رو، فکریایی پذیرفته می‌شوند که منطبق با امور اخلاقی، ملی و دینی باشند. در این پژوهش، بومی‌سازی به معنای اخیرش در نظر گرفته شده است. (حقیقت، ۱۳۸۲، ص ۷۱)

با توجه به تعاریف ارائه شده از بومیت (بومی‌سازی)، باید آن را روی دیگر سکه هویت ایرانی - اسلامی دانست، زیرا آنچه بومی است، هویت فردی و ملی جمعی اندک یا بسیار را می‌سازد و آنچه در بوم (بومیت) جریان می‌یابد، سازه‌های هویت را می‌سازد. هویت، مجموعه ویژگی‌های فردی و جمعی را شکل می‌دهد که در یک محدوده ارضی زیست (بوم و بومیت) دارند. (دهخدا، ۱۳۳۷، ص ۲۰۸۶۶) تلاش برای بومی‌سازی یک یا چند پدیده، نشان از کوشش برای صیانت از حقیقت و شخصیت یک ملت یا امت دارد. در مجموع، هویت همچون بومیت، مبنای تشخیص، و بومیت همانند هویت، اساس تصور است. هویت و بومی‌سازی، احساس تعلق به امور خودی را برمی‌انگیزاند؛ همچنین؛ هر دو، دربردارنده عناصر مادی و معنوی‌اند. اگر از ما بپرسند: «کیستی؟»، پاسخ ما بر مبنای مسائلی خواهد بود که از جنس بومی و هویتی‌اند. به علاوه، آن دو از ماهیت نرم‌افزاری بهره دارند؛ چون بیش از آن که به جسمیت و عینیت مربوط باشند؛ به معنویت و ذهنیت وابسته‌اند. بومی‌سازی، از آن

روی که از جنس هویت است، این‌گونه معنا می‌شود: آن چیز و آن چیزهایی که مرتبط به شهروندان است. در واقع، بومی‌سازی توانایی هویت‌سازی است؛ از این‌رو، با آن در هم تنیده است. هویت و بومیت، بر دایرهٔ حق و باطلی حرکت می‌کند که ملتی به آن باور دارند و این باورها، عرصه‌های مختلف اجتماع را دربر می‌گیرد. (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۳۱۷)

پیشینهٔ بحث

کتاب **تنبيه الامة و تنزيه الملة**، تنها اثر سیاسی آیت‌الله محمدحسین نایینی است. نایینی در نگارش این کتاب، به پنج فصل «حقیقت سلطنت»، «تحدید آن»، «مشروطیت»، «پاسخ به شبهات» و «بیان صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت» (نایینی، ۱۳۸۲، ص ۶۸) پرداخته و پیش از آن، در مقدمه‌ای مفصل، انواع سلطنت، مجلس، آزادی و مساوات را بررسی کرده است؛ بدون آنکه بر مدار روش‌شناختی حرکت کند یا درصدد بومی‌سازی و هویت‌بخشی ملی یا مذهبی به مفاهیم مدرن سیاسی برآمده باشد.

آیت‌الله سید محمود طالقانی در اوایل دههٔ ۱۳۳۰ و در انتشار مجدد کتاب **تنبيه الامة و تنزيه الملة**، مقدمه‌ای بر آن افزود و پاورقی‌های مفیدی را برای افزایش فهم مطالب کتاب، که سرشار از اصطلاحات فقهی و به قلمی عربی - فارسی است، برای خوانندهٔ ایرانی عرضه کرد و آن را **تنبيه الامة و تنزيه الملة یا حکومت از نظر اسلام** نامید؛ لکن او به دنبال کشف روش بومی‌سازی نایینی در برخورد با مفاهیم مدرن سیاسی، یا خواهان کشف میزان هویت ملی بخشیدن به مفاهیم مدرن سیاسی توسط آیت‌الله نایینی نبوده است. (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۱۲)

سال‌ها بعد، سید جواد ورعی برای روزآمدسازی کتاب، با هدف حفظ اصالت آن و با بررسی نسخهٔ اصلی کتاب، به تصحیح اثر پرداخت. وی همچنین، با عنوان‌بندی مطالب و ارائهٔ ارجاعات توضیحی، کوشید آن را برای مشتاقان امروزین ایرانی مفید و مؤثر نماید؛ ولی هدف او نشان دادن توانایی کتاب در هویت‌بخشی (بومی‌سازی) به مفاهیم مدرن به‌کاررفته در کتاب نبود. (نایینی، ۱۳۸۲، ص ۶۸)

دکتر عبدالهادی حائری در کتاب ارزشمند **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، به تفصیل به اثربخشی فکری آیت‌الله نایینی در انقلاب مشروطه اشاره می‌کند و ریشه‌یابی مفاهیم مدرن سیاسی به کاررفته در کتاب **تنبیه الامه و تنزیه الملة** را پی می‌گیرد و سرانجام بر اولویت وجه مدرن مفاهیم سیاسی جدید بر وجه سنتی آن، تأکید می‌کند؛ البته بسیار کوتاه و ناکافی؛ زیرا هدف اصلی حائری در این کتاب، مقصودی که این مقاله آن را پی گرفته، نبوده است. (حائری، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸)

آجودانی در کتاب **مشروطه ایرانی**، نه به طور مستقل، بلکه در حاشیه و به مقدار اندک، به آرای فکری و سیاسی آیت‌الله نایینی نیم‌نگاهی دارد. در واقع، آجودانی در تلاش است تأثیرات مفهوم و ارزش‌های غربی و بومی را در انقلاب مشروطه نشان دهد و دلایل ناکامی مشروطه‌طلبان را نیز به تصویر بکشد. برآیند کوشش آجودانی تأیید تأثیرپذیری بیشتر مشروطه، مشروطه‌طلبان و حامیان آن، نه از درون، بلکه از برون (غرب) است. البته او همچون حائری، سهم کمی برای هویت ایرانی حرکت فکری و عملیاتی انقلاب مشروطه قایل است. (آجودانی، ۱۳۸۷، ص ۳۹۵)

بی‌تردید، کتاب **آبادیان با عنوان مفاهیم قدیم و اندیشه جدید؛ درآمدی نظری بر مشروطه ایران**، از بیشترین نزدیکی با شیوه و نحوه بومی یا هویت‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی برخوردار است؛ ولی او مواجهه مفاهیم قدیم (سنتی) با اندیشه جدید (مدرن) و بومی‌سازی آن را بررسی نکرده است و تنها اشاراتی کوتاه به نحوه مواجهه آیت‌الله نایینی با مفاهیم مدرن سیاسی، و نه روش بومی کردن آنها دارد. (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴) سلیمانی در مقاله «جامعه مدنی و میرزای نایینی» به تضاد آیت‌الله نایینی با جامعه مدنی رأی داده است. (سلیمانی، ۱۳۸۰، ص ۹۸) فراتی در مقاله «مروری بر اندیشه سیاسی آیت‌الله نایینی» تنها به برشماری آرای سیاسی او، بدون اشاره به نحوه برخوردش با مفاهیم مدرن سیاسی پرداخته است. (فراتی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸)

از بررسی آثار یادشده و آثار مشابه، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. هیچ یک از این منابع به روش آیت‌الله نایینی در بومی یا هویت‌سازی مفاهیم

مدرن پرداخته‌اند؛

۲. این منابع، به ابزار آیت‌الله نایینی در بومی یا هویت‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی اشاره‌ای ندارند؛
۳. در آثار بررسی‌شده، به رابطه بومی یا هویت‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه معنایی آیت‌الله نایینی توجه نشده است؛
۴. حائری، آجودانی، آبادیان و... درصدد نقد، تحلیل و نشان دادن برجستگی و کاستی‌های آیت‌الله نایینی در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی نبوده‌اند. آنان همچنین ضرورت پرداختن به ابداع روشی دیگر در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی را مد نظر قرار نداده و به کاستی‌های روش بومی‌سازی و هویت‌بخشی مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه معنایی آیت‌الله نایینی اشاره نکرده‌اند و قوت‌ها و ضعف‌های هویت ایرانی - اسلامی را در مواجهه با مفاهیم مدرن سیاسی پی نگرفته و به بومی‌سازی و (هویت‌بخشی بومی) به مفاهیم مدرن توسط نایینی و... پرداخته‌اند.

آیت‌الله نایینی و روش بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی

نایینی در تحدید قدرت سلطان، نظام مشروطه و کالت‌مدار را بر حکومت اسلامی و ولایت‌محور ترجیح داد و علت آن را مقتضیات زمان و مکان دانست. او به منظور تثبیت نظام مشروطه - که از غرب الگو می‌گرفت - به بومی‌سازی و هویت‌سازی عناصر و مفاهیم آن دست زد و کوشید برای مفاهیم غربی به‌وطن‌آمده، هویت ایرانی - اسلامی بسازد. بخشی از تلاش نایینی را می‌توان در هویت‌بخشی و بومی‌سازی مفاهیمی چون پارلمان و مشورت، اکثریت و اقلیت، و انتخاب و انتصاب دید.

انتخاب کردن یا به مسئله انتخاب پرداختن، نسبت مستقیمی با اکثریت و اقلیت می‌یابد. اکثریت و اقلیت، دو سوی هر انتخاباتی‌اند. هر دو، رأی می‌دهند؛ اما به دو صورت متفاوت موافق و مخالف. سهم هر یک در انتخابات، مساوی است؛ ولی آنچه اکثریت و اقلیت را رقم می‌زند و می‌سازد، حاصل انتخابات است. بی‌شک، انتخابات در فرایند مشورت به مفهوم دینی معنا می‌یابد و شکل می‌گیرد. مشورت، صور

مختلفی را در هر انتخابات پیدا می‌کند که پارلمان، مصداق بارز آن است. مشورت، تنها به رأی‌دهندگان مربوط نمی‌شود؛ بلکه به رأی‌گیرندگان هم گره می‌خورد. در چنین فضایی، سه مقوله انتخاب و انتخابات، اکثریت و اقلیت، و پارلمان و مشورت به هم می‌پیوندند.

۱. انتخاب و انتصاب

نایینی بر این نکته تأکید می‌کند که نخستین وظیفه‌ای که بر «عهدۀ دین‌داری و وطن‌خواهی ایرانیان است، آن است که در مسئله انتخاب، چشم و گوش خود را باز کنند». (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۸۶) از این رو، مردم باید اغراض شخصی، خواسته‌های نفسانی، نسبت‌های خانوادگی و رابطه‌های دوستی را در زمان رأی دادن کنار بگذارند و این عوامل را در حمایت و مخالفت از نامزدهای نمایندگی دخالت ندهند. افزون بر این، مردم باید «این معنا را خوب نصب‌العین خود نمایند که این انتخاب برای چه، و این منتخبین را بر چه دسته [از] مردم، و از برای چه مقصد می‌گمارند». (همان، ص ۸۶) در واقع، مردم باید به هر کسی که او را «وافی به مقصد» یافتند، رأی دهند؛ و گرنه نمی‌توانند «مسئولیت سی کرور [پانزده میلیون] خلق» را به آنها بسپارند؛ بدان معنا که مردم در انتخاب نمایندگان خویش، باید «حفظ ناموس دین مبین و تحفظ بر استقلال دولت و قومیت خود و حراست حوزه و ممالک اسلامی را بر هر غرضی... مقدم» (همان، ص ۹۰) بدارند.

مردم باید کسی را برگزینند که «غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین» (همان، ص ۹۱) داشته و نیز، «تمام اجزاء و حدود و ثغور مملکت را از خانه و ملک شخصی، به هزار مرتبه عزیزتر» (همان، ص ۹۲) دانسته باشد؛ همچنین «اموال آحاد ملت را مثل جان و عرض و ناموس شخصی خود گرامی بدانند»؛ (همان، ص ۹۱) «ناموس اعظم کیش و آیین را اهم نوامیس» بشمارد؛ (همان، ص ۹۲) «استقلال دولت اسلامی را... که رتبه حراست و نگهبانی همه را در عهده دارد» (همان، ص ۹۰) پاس بدارد. افزون بر آن، فرق غیراسلامیه، به آن دلیل که مالیات می‌پردازند و در دیگر امور مملکت شرکت دارند، مجازند در انتخابات

شرکت کنند و اگر شهروندان نامسلمان «از صنف خود کسی را انتخاب کنند، حفظ ناموس دین» (همان، ص ۹۱) را نباید از آنان انتظار داشت. خیرخواهی آنان درباره وطن و نوع انسانی، برای شایستگی‌شان جهت عضویت در پارلمان کافی است. به هر روی، بدون مشارکت همه شهروندان، اعم از مسلم و غیرمسلم، تحقق یک رژیم مشروطه میسر نیست. (همان، ص ۹۰)

تأکید نایینی بر انتخاب نامزدها بر پایه دین‌داری، حفظ ناموس دین مبین، حراست از ممالک اسلامی، خیرخواهی دین، و پاسداری از استقلال دولت اسلامی، در تضاد آشکار با اصول و مبانی دموکراسی است. افزون بر آن، «نایینی با به کار بردن صفت اسلامی برای واژه وطن، آشکار می‌سازد که در این مورد، منظور وی از وطن، معنای کهنه آن نیست (حائری، ۱۳۸۱، ص ۲۸۲) و این موضوع، آیت‌الله را از «تئوری‌های مربوط به ملیت و میهن‌پرستی» قرن نوزده میلادی غرب دور می‌کرد. (همان، ص ۲۸۳) عناصر نظریه سیاسی نایینی عبارت‌اند از:

۱. وطن‌خواهی در مسئله انتخاب؛
۲. عشق به تمام اجزا و ثغور مملکت؛
۳. هزار مرتبه عزیزتر دانستن منافع کشور بر خانه و ملک شخصی؛
۴. برابری حقوق شهروندان مسلمان و نامسلمان در یک انتخاب همگانی؛
۵. گرامی داشتن اموال آحاد ملت چون جان، عرض و ناموس شخصی خویش؛
۶. مشارکت همه شهروندان، اعم از مسلم و غیرمسلم در تحقق یک رژیم مشروطه؛
۷. پرهیز از اغراض شخصی، خواسته‌های نفسانی، نسبت‌های خانوادگی و روابط دوستی در حمایت و مخالفت از نامزدهای نمایندگی؛
۸. پرهیز از عوامل یادشده در رأی دادن؛
۹. مجاز دانستن شهروندان نامسلمان در انتخاب نماینده خویش از صنف خود و عدم ضرورت حفظ ناموس دین اسلام از ناحیه آنان؛

۱۰. انتخاب نماینده از سوی انتخاب‌کنندگان بر اساس حفظ استقلال دولت، قومیت خود و حراست از حوزه انتخاباتی خویش.
سخن نایینی درباره ضرورت این مسائل، اولاً عناصری از حکومت ملی (Nation-State) و ثانیاً عناصر دیگری از دموکراسی را نیز به همراه داشت. (همان، ص ۲۸۲ و ۲۸۳)

در نشان دادن نوگرایی آیت‌الله نایینی با وجود آموزه‌های اسلامی - شیعی، باید به این نکته هم اشاره کرد که او در جبهه مبارزه با کسانی قرار گرفته بود که یکی از دلایل مخالفت آنان با رژیم پارلمانی مشروطه، راهیابی تعدادی نامسلمان به مجلس شورای ملی بود؛ (کسروی، ۱۳۳۴، ص ۴۲۱) در حالی که نایینی مفاهیم جدیدی را در عرصه نظام مشروطه عرضه می‌کرد و معنای دیگری را از انتخاب مطرح می‌ساخت که با مفهوم سنتی انتصاب متفاوت بود؛ ولی مفهوم نوین انتخاب، در پی بازگشت آیت‌الله به آموزه‌های آلوده‌نشده دین به دست می‌آمد؛ کاری که از او، در مقام یک مجتهد، ساخته بود.

۲. اکثریت و اقلیت

نایینی، رأی و نظر اکثریت را بر اقلیت ترجیح داده است. او برای توجیه رجحان اکثریت بر اقلیت، از بحث «تراجیح» در علم اصول بهره گرفته است. تراجیح به این معناست که وقتی بین گروهی از فقها در مسئله فقهی واحدی اختلاف افتد و هر یک دلیلی را اقامه کنند و بر آن اصرار ورزند، ابتدا می‌کوشند بر اساس قاعده اصولی «الجمع مهما أمکن، اولی من الطرح» صورتی بیابند (سجادی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳۱) «تا از دو دلیل متعارض، رفع تعارض کنند. در غیر این صورت، بنا بر قواعدی معین، یکی از آنها را بر دیگری ترجیح می‌دهند. یکی از اینها، تبعیت از رأی اکثریت فقهاست...؛ زیرا نظر اقلیت، مانع از اشتغال آن بر دیگران می‌شود؛ حال آنکه نظر اکثریت، اقلیت را هم شامل می‌شود». (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴) از قاعده تراجیح، این نتایج را می‌توان به دست آورد: ۱. اصل تراجیح، برای رفع اختلاف و تعارض است؛ ۲. اختلاف مورد اشاره، جنبه فقهی و شرعی دارد؛ ۳. این قاعده در فقه، مشروعیت و مروجیت دارد؛

۴. گستره اقلیت و اکثریت، در مورد مسلمانان است؛ ۵. تراجیح تنها یکی از راه‌های رفع تعارض است؛ ۶. تراجیح، در فقه شیعه و در جمع به کار می‌رود؛ ۷. دو طرف ماجرا (اکثریت و اقلیت) از فقها هستند؛ ۸. تراجیح، زمانی است که ترجیح یکی از آن مقدور باشد؛ ۹. پذیرش رأی اکثریت بر اقلیت، وجوب شرعی دارد. (همان، ص ۲۴۵)

نایینی اصل تراجیح فقه را به عالم سیاست آورد و به بهره‌برداری سیاسی از آن پرداخت. در واقع، نایینی این مقوله اصولی را وسعت بخشید و آن را به جریان مشروطه تعمیم داد. (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۸۰) به دیده نایینی، همان‌گونه که نظر اکثر فقها در یک امر فقهی، بر نظر اقل آنان ترجیح و اولویت دارد، در امور سیاسی نیز «اگر گروهی از عقلا در مقوله‌ای اجماع کردند، صورت مسئله مثل اجماع فقها در مسئله‌ای شرعی است». (همان، ص ۸۱) البته مراد نایینی از گروه یادشده، گروهی خیراندیش و دارای حسن نظر است. در این صورت، نظر او پیروی از آنان است؛ به این دلیل که منافع امت در آن ملحوظ شده است. (همان، ص ۸۲) اجماع فقها - که نایینی آن را همانند تراجیح دانسته - به معنای «اتحاد کلمه فقها در مسئله‌ای یا در امری است». (عمید، ۱۳۶۴، ص ۸۵) بسط این سخن آن است که گفته شود، چنانچه فقها در ارائه حکم یک یا چند موضوع فقهی به وحدت نظر نرسند، نظر اکثر آنان، وجه شرعی می‌یابد. چنین حکمی، از نگاه شیعه از اتقان و صحت برخوردار است؛ به این دلیل که در اجتماع فقها برای ارائه یک یا چند حکم شرعی، ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) نیز حضور دارد و مانع از تصمیم نادرست فقها می‌گردد. بنابراین:

- اجماع، اجماع فقهاست؛

- هیچ اشتباهی در آن واقع نمی‌شود؛

- این اجماع باید در امری فقهی، صورت بگیرد؛

- البته اجماع فقها همیشگی نیست و تنها در مواقع بحرانی به آن نیاز می‌شود؛

اصل تراجیح، اصلی از اصول فقه است و کاربست آن در امور سیاسی دشوار

است؛ زیرا:

- اکثریت فقهی یا همان تراجیح یا اجماع، از خطا و اشتباه مصون و محفوظ است؛ اما اکثریت سیاسی ممکن است چیزی را طلب کنند که مغایر شرع مقدس باشد؛ (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵)

- در اکثریت فقهی، اقلیت خود را شرعاً ملزم به پیروی از آن می‌داند؛ در حالی که در اکثریت سیاسی، اقلیت با رأی اکثریت مخالفت می‌کند.

- مسلمانان اکثریت فقهی را تشکیل می‌دهند؛ اما اکثریت سیاسی دربرگیرنده مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود؛

- اکثریت فقهی از فقهایند؛ ولی مردم اکثریت سیاسی را تشکیل می‌دهند. آنچه مهم‌تر جلوه می‌کند، این است که با وجود تفاوت‌های فاحش اصل تراجیح و اصل اجماع با قاعده اکثریت سیاسی، نایینی کوشیده است به توجیه شرعی آن پردازد.

از دیدگاه نایینی، همان‌گونه که وقتی حکم شرعی صادر می‌شود، مکلفین باید از آن اطاعت کنند، در مقوله نمایندگی و انشای قوانین موضوعه نیز باید چنین باشد؛ از همین روی، ایشان رأی اکثریت را ضامن اجرای قانون می‌دید. همان‌گونه که در بحث تراجیح، محور و موضوع، ترجیح رأی یکی بر دیگری است و این ترجیح هم حتماً باید منطبق بر موازین شرع باشد، در مبحث مربوط به اکثریت و اقلیت نیز جدلی در ترجیح اکثریت بر اقلیت نیست. این نظر، نایینی را به آرای اهل سنت نزدیک می‌کرد؛ زیرا اجماع در اهل سنت، به معنای اتفاق نظر امت اسلامی است. آنها اعتبار این سخن را به حدیث نبوی «امت من، هرگز جملگی دچار خطا نمی‌شوند»، گره می‌زنند. در واقع، متجددین سنی، اجماع را با دموکراسی پارلمانی برابر گرفته‌اند. (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱) این دقیقاً همان کاری است که نایینی انجام داده است و اگر امام خمینی رحمته‌الله سال‌ها پس از درگذشت نایینی به پذیرش و مشروعیت رأی اکثریت نمی‌پرداخت، نایینی، متهم به سنی‌گرایی می‌بود.

۳. مشورت و پارلمان

نایینی مخاطب آیه «و شاورهم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) را «جمیع نوع امت و قاطبه مهاجرین و انصار... [می‌دید]، نه اشخاص خاصه». (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۵۲) ایشان برای اثبات این سخن، مثال‌های تاریخی می‌آورد تا نشان دهد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «با یاران خود رایزنی می‌کرد و علی بن ابی‌طالب علیه السلام به پیروان خویش مشورت به عدل را می‌آموخت». (حائری، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴) از جمله:

۱. آیه مبارکه «وامرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) هم اگرچه فی‌نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع، برگزار شود... سیره مقدسه نبویه در مشورت با اصحاب... در حوادث را، کتب سیر مشروحاً متضمن [اند]؛ و موافقتش با آرای اکثر هم به جایی منتهی بود که حتی در غزوه احد، با اینکه رأی مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب، عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرمود و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بود، مع‌هذا چون اکثر آرا بر خروج مستقر بود، از این‌رو با آنان موافقت، و آن همه مصائب جلیله را تحمل فرمود. (نایینی، ۱۳۸۲، ص ۸۴)

۲. درجه اهتمام حضرتش [علی بی ابی‌طالب علیه السلام] در رفع ابهت و هیبت مقام خلافت از قلوب امت، و تکمیل اعلی درجات آزادی آنان، و ترغیب و تحریصشان بر عرض هرگونه اعتراض و مشورت، و در اعداد حقوق والی بر رعیت و یا حقوق رعیت بر والی شمردن آن، و همچنین «اشیروا علی اصحابی» فرمودن‌های اشرف کاینات بر طبق امر الهی - عز اسمه - برای چه مطلب بوده؟ (همان، ص ۸۵)

به دیده نایینی، همه اینها با آنچه که کارکرد پارلمان است، راست یا درست می‌آید. (حائری، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴) به باور او، زمانی که حکمران قانونی و شرعی، یعنی امام معصوم علیه السلام در میان ما نباشد، اصل رایزنی مورد پشتیبانی اسلام، تنها در یک نظام پارلمانی تحقق می‌یابد. (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۵۶) نایینی، بنیاد نهادن یک پارلمان را واجب می‌شمارد؛ از این‌رو، سخت استدلال مخالفان آن، از جمله آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری را بدون ذکر نامش، رد می‌کرد. برخی از استدلال‌های شیخ چنین بود:

۱. رسیدگی به امور مردم، از باب ولایت است که «در زمان غیبت امام زمان - عجل‌الله فرجه - با فقها و مجتهدین است، نه فلان بقال و بزاز»؛
 ۲. «اعتبار به اکثریت آراء» که در نظام مشروطه سازنده قانون می‌باشد، بنا «به مذهب امامیه غلط است»؛
 ۳. اگر «امور شرعی عامه» مطرح باشد، «این امر راجع به ولایت است، نه وکالت» و البته ولایت هم در حوزه اختیارات فقها و مجتهدان است. (ملک‌زاده، ۱۳۲۶، ص ۲۱۱)
- خلاصه اینکه شیخ‌فضل‌الله و دیگر علمای مخالف مشروطه، دخالت افراد غیرمجتهد را در مواردی که آنان اختیارات حسبیه می‌خواندند، ممنوع دانستند. (همان، ص ۲۱۲)
- به نظر نایینی، اشکالات علمای مشروعه‌طلب به مسئله ولایت، اکثریت، وکالت و حسبیت مورد نظر مشروطه‌خواهان، به مثابه دیدن یک روی سکه است. آن روی دیگر سکه آن است که «عموم ملت... از جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت» (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۷۵) در امور کشور را دارند. این حق «ایجاب می‌کند که افراد مردم، بنا به قاعده و اصل نهی از منکر، به منع از تجاوزات، مانند استبدادگری حکمرانان، اقدام کنند؛ و این وظیفه نهی از منکر به هر وسیله که ممکن شود، واجب است. نیز باید دانست که توانایی بر اجرای این وظیفه، تنها به انتخاب ملت متوقف است؛ بدین معنا که باید ملت، نمایندگان واقعی خود را انتخاب کند تا آنان در سنگر قانون و پارلمان و با موضعی نیرومند و قانونی، به نهی از منکر، یعنی جلوگیری از بدی‌ها، بی‌قانونی‌ها و ستمگری‌ها بپردازند». (همان، ص ۷۴)
- پرواضح است که عقاید نایینی، به مخالفت با نظرات سنت‌گرایانه نوری، و موافقت با آرای نوگرایانه اندیشمندان غربی نزدیک‌تر است؛ زیرا ایشان برپایی نظام مشورتی را واجب و در عصر خویش اجتناب‌ناپذیر، و آن را به منظور انسداد استبداد، ضروری می‌دانست. البته اگر نایینی، کمی بعدتر به تحریر *تنبيه الامة و تنزیه الملة* می‌پرداخت، چنین بی‌محابا به تأیید یک نظام مشورتی پارلمانی مشروطه دست نمی‌زد؛ اما

سراسیمگی نایینی برای مهار استبداد، مجال و فرصت انتظار کشیدن را از او ربود. آنچه برای ما و در این گفتار مهم است، تحلیل «تنبیه الامة» و تجزیة «تنزیه الملة» است که عالی‌ترین نظرات سیاسی نایینی را که متمایل به آرای جدید غربیان است، انعکاس می‌دهد.

سرجمع مباحث مطرح شده در سه مؤلفه پارلمان و مشورت، اکثریت و اقلیت، و انتخاب، انتخابات و انتصاب، نشان می‌دهد که انتخاب شدن و انتخاب کردن، فی‌نفسه امری است نوین. در واقع، نحوه انتخاب کردن و شرایط آن، و شیوه انتخاب و اهداف آن، بی‌تردید موضوعی است جدید که در تاریخ اسلامی و شیعی بی‌سابقه است؛ گرچه کسانی از آن در بستر دین سخن گفته‌اند. دین‌داران سنتی، انتصاب یا انتخاب فردی و به کرسی نشاندن آن را به علمای دینی محول کرده‌اند، نه به مردم. از همین مقوله است مسئله رجحان‌بخشی اکثریت بر اقلیت. نایینی به منظور تأیید این رجحان‌گرایی، باز به سراغ شرع مقدس می‌رود و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، نشاندن عقلای قوم بر تارک علمای قوم است و علما را به حد نظارتی نه‌چندان مؤثر فرو می‌کشد. خلاصه کلام اینکه، برتری اکثریت و اقلیت، توجیه شرعی می‌یابد؛ گرچه صورت آن، وجه غربی است. او در داستان اهمیت مشورت، قاعده زمان و مکان را چنان محوریت می‌دهد که گویا جانشین محوریت شرع مقدس می‌گردد. به بیان دیگر، بی‌تردید زمان و مکان، عرفی است که لباس شرع می‌پوشد. به هر روی، نایینی از زبان دین درباره مفاهیم مدرن سخن گفته و کوشیده است به آنها هویت ایرانی - اسلامی بدهد؛ هرچند با همه تلاش‌هایش، مفاهیم به‌کاررفته در دستگاه معنایی وی، از رنگ‌وبوی غیربومی برخوردار است.

نایینی روش بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم یادشده را در دیگر مفاهیمی چون قانون (اساسی)، وکالت، حاکمیت، مشروعیت، جامعه مدنی، آزادی، و ملت به کار گرفته و در همه آنها، با ابزار اجتهاد و در چهارچوب شریعت، عرف بر شرع، قانونیت بر شرعیت، ملیت بر مذهبیت، و مدنی بر دینی اولویت و ترجیح یافته است.

یافته‌های روش بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی در دستگاه

معنایی آیت‌الله نایینی

۱. قانون اساسی

به دیده نایینی، نظام مشروطه از آن روی مشروع است که بر قانون استوار است. این قانون باید از عصمت ریشه بگیرد؛ اما چون دسترسی به دامن عصمت در عصر غیبت، و نیز تجمیع همه کمالات در شخص سلطان میسر نیست، چاره‌ای نمی‌ماند مگر تدوین و تجری یک قانون که در آن «استیلای سلطان و آزادی ملت... و کلیه حقوق طبقات اهل مملکت... موافق مقتضیات به‌طور رسمیت» (همان، ص ۴۶) معین گردد. قانون، با این شرح، معیاری برای سنجش انجام «وظیفه نگهبانی و امانت‌داری»، تشخیص «افراط و تفریط»، تعیین «خیانت در سایر امانات» و وسیله‌ای برای برکناری شاه است. (همان، ص ۴۷) نایینی ضرورت بودن قانون اساسی در کشور را مانند ضرورت بودن رساله عملیه در خانه می‌دانست (همان، ص ۵۸) و بر آن بود که در امور سیاسی و نوعیات مملکت هم ضبط رفتار متصدیان و در تحت مراقبت و مسئولیت بودنشان، بدون ترتیب دادن قانونی مدون و اساسی، میسر نباشد. (همان، ص ۵۹)

این در حالی است که می‌دانیم، قانون و قانون اساسی از نخستین مفاهیمی بود که گفتمان تجددخواهی غربی، وارد ادبیات سیاسی ایرانیان کرد. (رنی، ۱۳۷۴، ص ۲۲) اندیشه حکومت قانون و قانون اساسی و ضرورت آن، نخست در قالب سفرنامه‌های ایرانیان مطرح شد؛ سپس تجددخواهان تهریزی آن را بسط دادند. از میان ویژگی‌های نظام سیاسی فرهنگی کشورهای اروپایی، آنچه توجه سیاحان و سفیران ایرانی را بیشتر به خود جلب می‌کرد، حکومت قانون بود؛ هرچند این توجه، از محدوده ضرورت انتظام سلطنت فراتر نرفت و مبانی آن، اغلب مغفول ماند. (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲)

توجه به قانون، اگرچه در مشروطه عمق و گسترش یافت، پیش از آن نیز در مکتوبات روشنفکران مطرح بود. میرزاملکم‌خان (ناظم‌الدوله) از نخستین افرادی بود که به شکل جدی مسئله قانون را مطرح کرد و دفتر تنظیمات یا کتابچه غیبی را با تأثر از اوضاع جدید فرانسه و تحولات تازه عثمانی و تنظیمات ترکان جوان نگاشت.

(آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۱۲۸) از دیگر روشنفکران طرف‌دار گفتمان تجدد، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی است که گرچه لزوم مذهب و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند و قوانین معنوی و عرفی را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند، اما نظامی بر بنیاد قوانین عرفی و غیرمذهبی را پیشنهاد می‌کند. (فراستخواه، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶) از دیگر افرادی که بر قانون بسیار تأکید می‌کرد، میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی است. او می‌کوشید میان قوانین جدید و شریعت تلفیق و هماهنگی برقرار سازد و برای مفهوم قانون، جایی در نظام معرفتی شیعه، بیابد و ضرورت آن را در پرتو نصوص دینی اثبات کند؛ ولی کسی که نخستین بار سعی در اجرای قانون کرد، میرزا حسین خان قزوینی سپهسالار بود. تأسیس وزارت عدلیه در زمان او را می‌توان آغاز تاریخ قانون‌گذاری در ایران دانست که نظام قانونی جدید با اصول موضوعه عرفی، بر پایه علم و عقل و در جهت عدالت و مساوات به وجود آمد؛ (همان، ص ۱۲۷) اما مهم‌ترین دشواری این قانون در وهله نخست، نسبت آن با شریعت، به‌منابه مجموعه احکام و حقوق مستند به منابع دینی بود.

فقه‌های نوگرایی چون شیخ‌های نجم‌آبادی،^۱ ملا محمد کاظم (آخوند) خراسانی و محمد اسماعیل محلاتی، سید محمد طباطبایی و سید عبداللّه بهبهانی، به‌ویژه آیت‌الله نایینی، با استفاده از سازوکار اجتهاد و منطقه‌الفراغ^۲ و مقتضیات زمان و مکان، به تبیین آن اقدام کردند.

۱. آیت‌الله حاج شیخ‌های نجم‌آبادی (۱۲۵۰-۱۳۲۰ قمری) از روحانیان بلندآوازه عصر ناصری و مظفری است. نجم‌آبادی یکی از مجتهدان نامدار در سالیان پیش از مشروطیت بود که نقش مثبتی در آگاه کردن مردم در گرایش به افکار و اندیشه‌های نو و در نهایت پیدایش مشروطه‌خواهی داشته است.

۲. سازگاری قانون و شریعت، بر نظریه منطقه‌الفراغ استوار است. این نظریه از آن آیت‌الله نایینی است که آیت‌الله سید محمدباقر صدر آن را بسط داده است. طبق آن، «مالانص فی‌ه»، سازوکاری است که در شریعت برای جمع ثابت و متغیر تعبیه شده است، بنابراین، اگر قوانین موضوعه به حوزه منصوصات مربوط شود، لازم است که با شریعت منطبق باشد؛ و در صورتی که به غیرمنصوصات برگردد، تنها منوط به عدم مخالفت با شرعیات می‌باشد و این امر از طریق نظارت فقیهان میسر

در مقابل، مشروعه‌خواهانی چون شیخ‌فضل‌الله نوری واکنش تندی به پذیرش قانون نشان دادند. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۲۷۸) از دیدگاه شیخ‌فضل‌الله، نوشتن و تدوین قانون اساسی، سه بدعت را به همراه می‌آورد: ۱. نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام؛ ۲. وادار کردن مردم به پیروی از قانونی غیرشرعی؛ ۳. کیفر دادن مردم به علت اطاعت نکردن آنان از قانون مدرن. (ملک‌زاده، ۱۳۲۸، ص ۲۱۳) نویسنده تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل،^۱ در رد قانون اساسی نوشت: «قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست...؛ لذا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... اگر کسی تصور کند که مقتضیات عصر، تغییردهنده بعضی مواد آن قانون الهی یا مکمل آن است، چنین کسی از عقاید اسلامی خارج است... جعل قانون، کاملاً أم بعضاً، منافات با اسلام دارد». (آدمیت، ۱۳۳۵، ص ۲۶۰) از این منظر، ادعای نقش زمان و مکان در تغییر یا تکمیل قوانین الهی پذیرفتنی نیست؛ زیرا با خاتمیت و کمال دین، ناسازگار است. بنابراین، جعل قانون، کلاً یا بعضاً با اسلام منافات دارد و این کار، کار پیغمبری است. این برداشت غیرمنعطف از شرع و تقابل آن با قوانین عرفی و توجه نکردن به مقتضیات در استنباط احکام و شریعت، سبب شد که چنین دیدگاهی و گفتمانی به حاشیه رانده شود و کم‌رنگ گردد؛ چون با توجه به شرایط کشور در مقطع مشروطه و هژمونی‌ای که گفتمان تجدد به دست آورد، همچنین تبیین این مقولات عرفی توسط مجتهدان مشروطه‌خواه و اعلام و استدلال بر سازگاری آنها با شریعت، چنین برداشت غیرمنعطفی از شریعت کنار زده شد. به بیان دیگر، گفتمان جدید، با ابتنا بر فهم اجتهادی شریعت و لحاظ بخش عمده مسائل عمومی در حوزه منطقه الفراع، و بعدها

می‌شود. ر.ک: علی میرموسوی، «اجتهاد و مشروطیت»، مجله فرهنگ و اندیشه، شماره ۵، بهار ۱۳۸۲، ص ۲۷.

۱. این کتاب، اثر شیخ‌عبدالنبی نوری است.

در حوزه اختیارات ولایت مطلقه فقیه و توجه به مقتضیات زمان و مکان، کوشید تا تلفیقی بین قانون عرفی و شریعت ایجاد کند.

آیت‌الله نایینی، فعال‌ترین عضو این گفتمان، با مصلحت‌اندیشی و توجه به شرایط موجود، قوانین عرفی را پذیرفت و آن را مغایر با شریعت تصور نکرد؛ برای مثال، او قوانین عرفی و متغیر را از قسم امور غیرمنصوص می‌دانست که وظیفه عملی آن، به واسطه عدم اندراج تحت ضابطه خاص و میزان مخصوص معین نشده، به نظر و ترجیح ولی موکول است. این قسم، تابع مصالح و مقتضیات زمانی و مکانی است و با اختلاف آنها تغییر می‌پذیرد. بنابراین، قوانین عرفی، اعم از اساسی و عادی، که پیرو مقتضیات زمانی و مکانی متغیر می‌شوند، در این گروه از احکام شرعی قرار می‌گیرند. نایینی برای نشان دادن این سازگاری بین شریعت و قانون عرفی، نظریه منطقه‌الفراغ را مطرح می‌کند. (نایینی، ۱۳۵۹، ص ۴۶) وی بر اساس این نظریه، بخش عمده امور سیاسی را در حوزه «مالانص فیه» قرار داد که «تحت ضابطه و میزان معین، غیرمدرج، و به اختلاف مصالح و مقتضیات، مختلف، و از جهت شریعت مطهره غیرمنصوص، و به مشورت و ترجیح من له ولایة النظر موکول است». (همان، ص ۵۸) نایینی با اینکه نیابت فقهای عصر غیبت را در تصرفات نوعیه (امور حسبیه) از قطعیات مذهب امامیه می‌داند، (همان، ص ۴۶) ولی به‌عنوان فقیهی عمل‌گرا و مصلحت‌اندیش، در برابر آزادی فکری و تحولات جدید سعه صدر و تسامح و سازگاری نشان داد و بر آن بود که مجتهدان در قالب یک نظام مردم‌سالار و عرفی، و در کنار دیگر تحصیل‌کردگان و متخصصان و اهل فن، به مشارکت محدود در حفظ ممالک اسلامی و نظم عمومی بپردازند. این معنا را به‌صورتی دیگر نیز می‌توان گفت و آن اینکه در عصر قاجار، تفکر مدرنی شکل گرفت که به پیدایی قوای متعدد و پارلمان انجامید و نیروی نگهدارنده آن، قانون اساسی بود. اینها مفاهیم مدرنی است که نایینی، ذیل مسائل دینی مطرح کرد. (مددپور، ۱۳۸۳، ص ۴۸۳)

۲. پارلمان

در قبال مفهوم پارلمان، علما واکنش‌های متفاوتی داشتند. بعضی آن را با توصیفی اسلامی پذیرفتند و برخی آن را رد کردند. مخالفت علمایی چون شیخ‌فضل‌الله با مجلس، بیشتر در بعد عملی و پس از تأسیس آن پیش آمد. شیخ‌فضل‌الله هنگام بست‌نشینی اعلام کرد: «یا ایها الناس! من به هیچ وجه مخالف مجلس شورای ملی [مشروطه] نیستم؛ بلکه در حقیقت، خود را در تأسیس این اساس، بیش از همه کس مؤثر می‌دانم». (ترکمان، ۱۳۷۸، ص ۲۴۵) مخالفت او، به قول خودش از زمان «تحریر و اعلان» یعنی نوشتن قانون اساسی آغاز شد که آن را مخالف شرع و دستاوردی از غرب می‌دانست. (همان، ص ۲۴۶)

اما علمای نوگرا در خصوص پارلمان نیز کوشیدند با استفاده از سازوکارهای اسلامی آن را تبیین کنند و این امور عرفی عمومی را در دایره شریعت بپذیرند؛ البته نه به آن صورت سطحی که امثال مستشارالدوله تبریزی در سازگاری بین اندیشه‌های مدرن و اسلام مطرح می‌کردند. از جمله این علما، عالم برجسته و متجدد طرف‌دار مشروطه، سیدمحمد طباطبایی است. می‌توان گفت مهم‌ترین خواسته سیاسی طباطبایی، تأسیس مجلسی بود که در آن به امور مملکتی رسیدگی شود. او در نامه‌ای به عین‌الدوله صدراعظم می‌نویسد: «اصلاح تمام اینها، منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما». (همان، ص ۲۴۵) با عنایت به حمایت علمای مقیم نجف در مقام مرجعیت و اجتهاد از مشروطه، می‌توان تبیینی اصولی و پخته از مشروطه و پارلمان را در فتاواها و مکتوبات آنها جست.

مراجع سه‌گانه (آخوند خراسانی، مازندرانی و تهرانی) در نامه‌ای در پاسخ به پرسش‌های مربوط به دلیل مشروع دانستن مشروطه پارلمانی گفتند: «اکنون که صاحب شریعت ناپیداست و اجرای شریعت نمی‌شود و خواه‌ناخواه احکام جور چیره گردیده‌اند، باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان، قانونی در این میان باشد و عقلای امت مجلس بر پا کرده، شور کنند». (کسروی، ۱۳۳۰، ص ۲۸۶) همچنین آخوند خراسانی در دفاع از مجلس، در پاسخ به استفتای علمای تهران می‌نویسد: «قوانین مجلس مذکور، همان‌طور که بیان کرده‌اید، مقدس و محترم

بوده و بر جمیع مسلمانان فرض است که قوانین مجلس مزبور را قبول و به موقع اجرا بگذارند... وظیفهٔ مسلمین است که از هر جنبش علیه مجلس جلوگیری کنند». (همان، ص ۲۳۵)

مهم‌ترین عالم تأثیرگذار در بعد نظری برای سازگاری اسلام با مفاهیم مدرن، میرزای نایینی است. ایشان برای نشان دادن عدم تخالف بین شرع و امور عرفی تلاش بسیاری انجام داد؛ اما با این حال حرکت پارلمانی، غایت مطلوب وی نیست، بلکه مطلوب ممکن و میسر در عصر غیبت است؛ و از آن روی که از دو گونهٔ ستم و غصب عاری است و با انتخاب آن می‌توانیم به یک نظام دارای غصب کمتر و معتدل‌تری روی آورد، بر نظام استبدادی ارجح است. به اعتقاد نایینی، اگرچه مشروطیت و پارلمان غایت مطلوب نیست، ولی چیزی است که در حقیقت اسلام وجود داشته است؛ ولی بر اثر جهالت و انحطاط مسلمانان مهجور مانده و دیگران با استفاده از آن پیشرفت کرده‌اند و اینک در پرتو تحول فکری و بیداری مسلمانان، به خودشان باز می‌گردد. «هذه بضاعتنا ردت الینا» (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۶۰) البته آنچه نایینی به تبیین و توصیف آن می‌پردازد و بر اساس قواعد اصولی و سنت‌های اسلامی از آن دفاع می‌کند، دارای تفاوت‌هایی با پارلمان مورد نظر در اندیشهٔ پارلمانتاریسم است. نایینی در بیان جایگاه پارلمان، که از آن با عنوان «هیئت مبعوثان ملت» یا مجلس شورا یاد می‌کند، پارلمان را رکن دوم مشروطیت معرفی می‌کند که در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام جای‌گزین قوهٔ عاصمهٔ عصمت امام شده است و وظیفهٔ قانون‌گذاری و نظارت بر اعمال حکومت را بر عهده دارد. او همان دو کار ویژهٔ مجلس مدرن، یعنی قانون‌گذاری و نظارت بر حسن اجرای قوانین را برای مجلس برمی‌شمارد. (ترکمان، ۱۳۷۸، ص ۲۷۰) نایینی با دلایلی کاملاً شرعی و مستفاد از شریعت، نظیر مقدمهٔ واجب (حائری، ۱۳۶۴، ص ۲۸۴)، سنت مشورت (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۱۵) و نهی از منکر، (همان، ص ۷۸) بر ضرورت تأسیس پارلمان استدلال می‌کرد.

نمی‌توان از یاد برد که مجلس قانون‌گذاری، از مفاهیم مدرن سیاسی در قالب نظام دموکراتیک مغرب‌زمین است؛ اما تأکید نایینی بر نهاد شورا و مجلس قانون‌گذاری، هرگز به معنای تأیید کامل حاکمیت مطلق مردم، همانند آنچه در نظام

دموکراتیک معمول است، نبوده؛ ولی او می‌کوشید در کنار ضرورت حفظ شریعت، بسیاری از نیازهای عرصه اجتماعی را به تصمیم نمایندگان مردم وانهد. از این رو، نایینی پیشنهاد می‌کند: اولاً مبعوثان ملت باید پیشاپیش، از سه شرط اساسی آگاهی سیاسی، تهذیب و تقوای لازم، و تعهد به دین و دولت و وطن اسلامی برخوردار باشند. (ترکمان، ۱۳۶۷، ص ۴) ثانیاً هیئت مبعوثان باید نظارت مجتهدین موضوع اصل دوم متمم قانون اساسی را بپذیرند. (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۱۱۹)

در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که در صورت اختلاف بین هیئت مبعوثان و هیئت نظار، چه نهادی قادر به حل اختلاف و تأمین مصالح عمومی جامعه است. دستگاه اجتهاد دوره مشروطه راه‌حلی برای این مسئله نداشت؛ در نتیجه یکی از دو پیامد زیر اتفاق می‌افتاد: یا باید جامعه در بند احکام اولیه شرعی می‌ماند و مصالح نوپیدای جامعه شیعه نادیده گرفته می‌شد؛ یا قوه قانون‌گذاری بی‌توجه به هشدارهای مجتهدان نظار، مسیر تشخیص خود را طی می‌کرد و ناگزیر به جامعه فاقد مشروعیت مبتنی بر شریعت می‌رسید. نظام مشروطه، در عمل چنین مسیری را طی کرد. (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۴) نایینی چنین موضوعی را هنگام نگارش *تنبيه الامة و تنزیه الملة*، به دو دلیل کشف نکرد: نخست آنکه از هول غول استبداد، از پشت سر سقوط کرد؛ دیگر آنکه تحت تأثیر گفتمان غیردینی مسلط بر این دوران بود.

این گفتمان برآمده از غرب، به منزله الگویی برای پیشرفت و از میان برداشتن بی‌خبری اجتماعی، عقب‌ماندگی اقتصادی و استبداد سیاسی جامعه تلقی شد. اندیشمندانی چون نایینی متأثر از آن، برای توضیح و تبیین مسائل اجتماعی ایران و روشن کردن مواضع خود، رسایلی را تدوین کردند؛ رسایلی که مفاهیم مدرن را کمتر در تنگاتنگ با آموزه‌های اسلامی و شیعی، بلکه بیشتر با تأکید بر قانون و قانون‌خواهی غرب توضیح می‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۲۷، ص ۶) در واقع، با سیطره گفتمان تجدد، با وجود واکنش‌های منفی در برابر آن، علمای اصولی تفکیک امور عرفی از حوزه وظایف علما را به تدریج پذیرفتند؛ آن هم بر اساس تبیین دینی و شرعی؛ از جمله، نایینی مفاهیم اساسی از مدرنیته را در چهارچوب گفتمانی جدید و با استفاده از

مکانیسم اجتهاد تبیین نمود و آنها را در اصل و حقیقت، اسلامی تلقی کرد. همین‌گونه در حوزه سیاسی و اجتماعی موارد بسیاری از امور عرفی، مانند پارلمان، قانون و تفکیک قوا را که زمانی بدعت و مخالف شرع تلقی می‌شد، پذیرفت. (حجاریان، ۱۳۸۱، ص ۵۹)

۳. تفکیک قوا

نایینی یکی از مشخصه‌های دولت یا نظام مشروطه را تفکیک قوا دانسته است؛ در حالی که ما می‌دانیم اندیشه تفکیک قوا در اواسط دوره قاجاریه و از طریق مکتوبات و سفرنامه‌های تحصیل‌کردگان در غرب وارد ایران شد. از نخستین کسانی که این واژه را، هرچند به ایما و اشاره به کار برد، محمدخان سینیکی مجدالملک در *کشف الغرایب*، معروف به رساله مجدیه است. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۳۱) دیگر روشنفکری که نظریه تفکیک قوا را مطرح کرد، میرزاملکم خان است. او نوعی از قانون اساسی را پیشنهاد داد که در آن، قوا منفک از هم بود؛ ولی پادشاه در رأس همه قوا قرار داشت. (کسرابی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴) مستشارالدوله نیز کوشید نوعی سازگاری سطحی را بین این مفهوم و اسلام ایجاد کند. او نظریه جدایی قوا را بر اساس همان تفاوت میان حکم و فتوا می‌دید که مورد بحث شیخ‌علی کرکی، عالم دوره صفوی بود. بی‌شک، این قیاس از نوع قیاس مع‌الفارق است. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۳۵)

در مقابل آنان، علمای نوگرای اصولی بودند که بسیاری از مفاهیم و پدیده‌های فکری غربی، از جمله تفکیک قوا را بر اساس آموزه‌های شریعت و با استفاده از راهکارهای شرعی، می‌پذیرفتند. نایینی، برجسته‌ترین و مهم‌ترین این علما، در *تنبيه الامة و تنزیه الملة* به تبیین و ضرورت تفکیک قوا، هرچند متفاوت با برداشت رایج از آن مفهوم، پرداخت و نوشت: «از وظایف لازمه سیاسیة، تجزیة قوای مملکت است که هر یک از شعب نوعیه را در تحت ضابطه و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجرمین در آن شعبه سپارند». (نایینی، ۱۳۳۴، ص ۱۰۲)

البته تفسیری که این علما از نظریه تفکیک ارائه می‌کنند، منطبق با نظریه غربی نیست؛ ولی به آن نزدیک است؛ زیرا تفکیک قوا را به استقلال قوا و نیز توزیع وظایف و تقسیم کارها و امور جاری کشورداری فرو کاسته‌اند. از همین‌رو است که نایینی تفکیک قوا را مطابق نصوص دینی دانسته و آن را به روش امام علی علیه السلام مستند کرده و گفته است: «حضرت سید اوصیا - علیه افضل الصلاة والسلام - در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر - رضوان الله علیه - چنین چیزی را امضا فرموده است». (همان، ص ۱۰۲) آیت‌الله طالقانی نیز در پاورقی **تنبيه الامة و تنزيه الملة** به تأیید نظر نایینی می‌پردازد و می‌نویسد: «این تقسیم قوا در دستور امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر، صریح و روشن بیان شده است». (همان، ص ۱۰۷)

برداشتی که از سخنان علامه نایینی درباره مفهوم تفکیک قوا ارائه شد، با آنچه در متمم قانون اساسی مشروطیت بازتاب یافته، تقریباً نزدیک است. اصل بیست‌وهفتم متمم قانون اساسی مشروطه در این‌باره می‌گوید: «قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: اول قوه مقننه که مخصوص به وضع و تهذیب قوانین...؛ دوم قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق؛ و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات، و به محاکم عدلیه در عرفیات؛ سوم قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است». از دیگر علمای مشروطه‌خواه که به دفاع از اصل تفکیک قوا اقدام کرد، آیت‌الله عبدالرسول مدنی کاشانی در رساله **انصافیه** است. (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸، ص ۸۱)

از دیگر مشخصه‌های دولت مشروطه، غصبیت اندک و مشروطیت بیشتر آن است. نایینی چونان دیگر مجتهدان هوادار مشروطه، دولت مشروطه را دولتی ذاتاً جائز، اما با «میزان شرّ کمتر» توصیف کرده است؛ زیرا به اعتقاد وی، «غصبیت اصل تصدی» با مشروطه کردن دولت از بین نمی‌رود. (نایینی، ۱۳۷۸، ص ۳۰) نایینی به‌رغم جور ذاتی مشروطه و عدم امکان مشروعیت مطلق آن دولت، به وجوب تبدیل نظام سلطنت استبدادی به دولت مشروطه حکم کرد؛ به این دلیل که دولت مشروطه در مقایسه با اقسام سه‌گانه غصب (غصب حق خداوند، مقام امام معصوم و حقوق مردم)، تنها بر غصب مقام امام استوار است. (همان، ص ۷۴) در چهارچوب چنین نگرشی،

مفاهیم مدرن سیاسی به‌کاررفته در دستگاه بومی‌سازی معنایی نایینی، مفهوم تازه‌ای یافت که تجربه‌ی جدیدی در راستای توسعه‌ی فقه شیعه و امتزاج شیعه و دموکراسی فراهم آورد. الگار عقیده دارد: مفهوم مشروطه‌خواهی برای نخستین بار در ایران به وسیله‌ی روشنفکران غیردینی، که تجربه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم از اروپا داشتند، ترویج شد. (الگار، ۱۳۶۹، ص ۴۲)

دولت مشروطه از توانایی وافرتری در مدیریت اجتماعی برخوردار است. در کنه واقع، نایینی در نظریه‌ی دولت مشروطه، ضمن حفظ مبانی سنتی و اعتقادی شیعه، از دیدگاهی نو به مقوله‌ی دولت و مدیریت اجتماعی نگریسته و برای نخستین بار کوشیده است مفاهیم حقوق اساسی، بحث آزادی‌های سیاسی، مساوات، قانون و قانون‌گذاری، و امثال آن را، که جزئی از ادبیات سیاسی نوین جهان به شمار می‌آید، بر اساس استدلال‌های فقهی و اصول فقهی، از متون اسلامی استخراج کند. بدین لحاظ، نظریه‌ی دولت مشروطه‌ی وی، برداشت جدید دینی دارد که افق‌های نوین را در منظر فقه‌های شیعه گستراند. او نیز در برداشت خود از نظریه‌ی مشروطه، تحت تأثیر اندیشمندان و نوگرایان جهان اسلام قرار داشت و کمتر به منابع اصلی اندیشه‌ی دموکراسی و مشروطه‌طلبی غربی دست یافت. (حائری، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳) از همین روی، به نظر برخی از پژوهشگران، نایینی تسلط کامل بر منابع اولیه‌ی دموکراسی غربی نیافت و آگاهی او محدود به آن دسته از نوشته‌های عربی و فارسی بود که بیشتر آنها، توجهی به نقاط اساسی اختلاف میان اسلام و مشروطه‌ی دموکراسی نداشتند. (همان، ص ۳۲۹)

مشروطه، حکومت پادشاهی را مقید کرد و مفاهیمی چون حقوق اساسی، آزادی‌های عمومی، عدالت، استبدادزدایی، تحدید قدرت سیاسی، تفکیک و توازن قوا، رأی، وکالت و قانون را رواج داد. البته این مفاهیم، در متن توده‌ها به‌سرعت نفوذ نیافت؛ ولی بی‌وقفه در اندیشه‌ی متفکران جامعه اثر گذاشت و سرانجام بخش مهمی از آن، جزء پذیره‌های سیاسی و حقوقی ایران مشروطه گردید؛ مفاهیمی که به‌عنوان عاملی چالش‌دهنده در برابر سنت‌های مذهبی و تاریخی جامعه‌ی ایرانیان درآمد و در درون آن، گفت‌وگوهای حادّی بین دیدگاه‌های قدیم و جدید شکل گرفت. (عنایت، ۱۳۶۵، ص ۲۸۵)

به هر روی، نایینی هیچ‌گاه به عمق نظریه دولت مشروطه غربی پی نبرد. از یک سو، امکان دستیابی به متون اصلی مشروطه برای شناخت آن را در اختیار نداشت، و از سوی دیگر قصد او بازگردان بی‌دخل و تصرف مشروطه غربی هم نبود. بیشترین خواسته او، استقرار نظامی فاقد استبداد قاجاری بود. او برقراری نظام مشروطه غربی را به دلایل محلی و دینی لازم نمی‌دید. در واقع، نایینی به واقعیت‌های نظام مشروطه مغرب‌زمین کاری نداشت؛ به پشت صحنه آن برای همیشه بی‌توجه ماند و خود به نمایندگی از آن سخن گفت. شاید بتوان این پدیده را غرب‌شناسی نایینی ایرانی و در نقطه مقابل شرق‌شناسی سعید فلسطینی دانست.

نکته دیگر آنکه نایینی نظام مشروطه را یک کل می‌بیند و به‌گونه‌ای روشمند، سلطنت مشروطه، قانون اساسی، مجلس شورای ملی، مساوات و برابری و... را از آن امتیاع می‌کند؛ بدون آنکه قصد ارائه روشی برای تحلیل نظام سیاسی، به‌مثابه یک پدیده سیاسی را داشته باشد.

۴. سازگاری سنت و مدرنیته

نایینی کوشیده است به روشی ویژه (تحلیل شرعی بر مدرنیته) مدرنیته را به محصولی شرقی و شرعی مبدل سازد؛ اما نتیجه حاصل از این تعارض یا تعامل چه بوده است؟ مهم‌ترین تلاش نایینی، سازگار نمودن تکلیف الهی (سنت) و حق مردمی (مدرنیسم) است. وی با توجه به نظریه ولایت فقها در امور حسبیه، نهایت کوشش را برای مشروعیت‌بخشی به رأی اکثریت، به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های سازنده مشروطه، به عمل می‌آورد. اگرچه نظریه حکومتی وی، دست فقیه را برای مشروعیت امور باز نمی‌کند، ولی معتقد است که با حضور مجتهدان در میان نمایندگان قوه مقننه و نظارت آنها بر مصوبات قوانین، حکومت شوروی (شورایی) پدید می‌آید و مشروعیت شرعی می‌یابد. به‌طور کلی، دیدگاه نایینی درباره مشروطیت، هم دارای جنبه دینی و اسلامی است و هم در معلومات سیاسی و آگاهی‌اش از شرایط و مقتضیات زمانه ریشه دارد. نایینی زمانی به تأیید مشروطه پرداخت که می‌پنداشت مشروطه تنها راه‌حل برای حفظ اسلام در زمانه قاجار است؛ و از همین دریچه، به

تحلیل مفاهیمی چون آزادی، مساوات، رأی اکثریت، و پارلمان در چهارچوب مشروطه، و البته در درجه‌ای نازل‌تر، در قالب مشروعه پرداخت. (آبادیان، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

۵. زمانی که غبار فتنه‌گری امواج رسانه‌ای فرو نشست، تأسف و انفعال سیاسی به سراغ نایینی می‌آمد و او را ناگزیر ساخت به جمع‌آوری تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله مبادرت ورزد و گوشه‌گیری سیاسی اختیار کند. البته این سخن و یافته بدان معنا نیست که بزرگانی چون نایینی سوء نیت داشتند یا درصدد حضور در بازی قدرت و در طلب و تمنای اراده معطوف به قدرت بودند؛ بلکه آنها از آنجاکه راه سنتی جدیدی برای مهار قدرت استبدادی نمی‌دانستند، ناخودآگاهانه از مفاهیم غربی سود بردند و البته دستاوردهای آن را برگرفته از اسلام تلقی کردند و در این راه به قدرت پیروز علمی و تکنیکی غرب توجه نمودند؛ از همین روی، بیشتر راهی غیرسنتی پیشنهاد می‌کردند. در واقع، مشکل اساسی مشروطه و مشروطه‌خواهانی مانند نایینی، رویکرد زمانه به عالم مدرنیته و غرب بود و فقر آثار فکری انتقادی درباره غرب و مفاهیم تولیدی آن، اسبابی را دامن زد که بسیاری از علما را به بومی‌سازی مفاهیم غربی کشاند. (مددپور، ۱۳۸۳، ص ۶۶)

۶. تاریخ سنتی و مدرن پیش و پس از مشروطه را باید جدال جهان مدرن با دنیای سنت در پلان کلی، و با ایران در سطح جزئی‌تر، بر سر ابقای هویت غربی و فنای هویت شرقی دانست. این مسئله، به‌گونه‌ای در تنها کتاب سیاسی آیت‌الله نایینی و یکی از بزرگ‌ترین آثار عصر مشروطه، یعنی *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، دیده می‌شود. به این معنا که: میرزای نایینی، به‌زیرکی از قاعده «اکل میته به‌قدر اضطرار» و نظریه «حدّ مقدور» بهره می‌گیرد؛ اما در عوض، نوعی حکومت دموکراتیک را در عصر غیبت پیشنهاد می‌کند که در آن منافاتی با شریعت نمی‌بیند.^۱ نایینی در کتابش می‌آورد که چند فصل دیگر درباره مسئله «حکومت در اسلام» نوشته بود و تصمیم

۱. از نظر میرزا، مشروطه یک ظلم دارد و استبداد سه ظلم. ظلم مشروطه، غضب حکومت امام زمان علیه‌السلام است، و نه ظلم به ساحت اقدس احدیت و عباد.

داشت که آنها را در کتابش بیاورد، ولی چون در خواب به او الهام شده بود که حکومت اسلامی با مشروطیت تفاوت دارد، نوشته‌های مربوط به حکومت اسلامی را از کتاب جدا ساخت. (مددپور، ۱۳۸۳، ص ۶۸) پس نایینی صورتی ظاهری از مشروطه ارائه کرده است که به‌رغم بزرگ‌ها و گریم‌های شرعی، با عمق، ذات، هویت و بومیت آموزه‌های ایرانی - اسلامی متفاوت است؛ ولی جالب آن است که با شیوه‌ای روشمند و با رفت‌وآمدهای پی‌درپی به شرطیت (عرفیت غربی) و شرعیت (شرقی)، ظاهری شریعت‌پسند به آن می‌دهد و به دلیل همین رنگ مذهبی، چند صباحی طرف‌دارانی بسیار یافت؛ اما به تدریج به دلیل دور بودن از هویت‌های بومی (ملی و دینی) اجتماعی، تضادهای خود را با ذاتیات ایرانی و شرعیات دینی نشان داد.

با نگاهی دوباره به یافته‌ها و نتایج و دیگر بخش‌های این مقاله می‌توان گفت:

روش آیت‌الله نایینی در بومی‌سازی و هویت‌بخشی بومی مفاهیم مدرن سیاسی و نقطه عزیمت وی در کتاب *تنبیه الامه و تنزیه الملة*، «حفظ بیضة اسلام» است. (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱) پاسخ او به چالش مفاهیم مدرن و سنتی که در قالب مشروطه‌خواهی تبلور می‌یافت، پاسخ دینی بود. در واقع، «پاسخ نایینی به مقوله مشروطه، دفاع شرعی از آن در برابر شبهات مشروعه‌خواهان به شمار می‌آید»؛ (همان، ص ۲۳۲) اما نباید فراموش کرد که او تمام توان و همت خود را به کار بست تا مفاهیمی را که اساساً از غرب وارد شده بود، بومی کند و به آن هویتی ایرانی - اسلامی بدهد. (همان، ص ۲۳۳) «بومی‌سازی مفهوم آزادی و [مساوات]، و منطبق ساختن آن بر فرهنگ خود، گرچه در کوتاه‌مدت می‌توانست منشأ اثر باشد، اما حقیقت مساوات و آزادی، در تفسیری غیردینی از انسان نهفته بود». (همان، ص ۲۳۵) اصولاً مشروطه و مفاهیم مرتبط به آن، رهاورد عهد روشنگری است؛ (همان، ص ۲۳۶) از این‌رو، می‌توان گفت: نایینی در بومی‌سازی (هویت‌بخشی بومی) به مفاهیم، می‌کوشید «[از] چیزی که متعلق به دیگری بود، مفهومی خودی بسازد»؛ ولی کار مهم او این بود که «برای بومی‌سازی فرهنگ غیرخودی به منظور به کار بستن آن علیه واضعین غربی‌اش، از فقه و اصول بهره برد». (همان، ص ۲۳۸)

گمانه برآمده پرسش یادشده این بود که متدولوژی بومی‌سازی (هویت‌بخشی بومی) آیت‌الله نایینی در چهارچوب شریعت و با ابزار اجتهاد و با استدلال عدم تغایر مفاهیم مدرن با اسلام، ناظر بر تحمیل معانی مدرن بر مفاهیم سنتی بوده است. درستی این گمانه را می‌توان این گونه توضیح داد: «نایینی می‌خواست اثبات کند مضامینی که از طرف مشروطه‌خواهان تبلیغ می‌شود، مغایرتی با شرع ندارد»؛ (همان، ص ۲۳۴) از این رو، «نایینی مساوات را در اصل، مفهومی اسلامی می‌دانست» (همان، ص ۲۳۶) و البته آن را «روح القوانین» می‌دید؛ (همان، ص ۲۳۷) یا مثلاً وقتی از برابری در مقابل قانون سخن می‌گفت: از «قوانین شرع» (همان، ص ۲۳۹) مثال می‌آورد؛ یا محمدحسین تبریزی، صاحب کشف المراد می‌گفت: الزام کردن مردم به رعایت حقوق و قوانینی که ریشه دینی و شرعی ندارد، بدعت است. نایینی که گفتار جدیدی، حتی در تفسیر متون فقهی عرضه کرده بود، جواب می‌داد: بدعت وقتی است که حکمی را که جزو مقررات شرع نیست، شرعی نشان دهند؛ و اگر به هنگام تدوین قوانین، قانون‌گذاران آن احکام را جزو فرامین شرعی قلمداد نمایند، این امر بدعت نخواهد بود. (آبادیان، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸)

بنابراین، می‌توان تحقق و حصول به اهداف مقاله را به این شرح توضیح داد:

هدف اول: روش آیت‌الله نایینی در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن سیاسی، عبارت است از: بومی‌سازی (هویت‌بخشی بومی) در چهارچوب شریعت، با ابزار اجتهاد، با استدلال عدم تغایر مفاهیم مدرن با اسلام، و ناظر بر هماهنگی معانی مدرن با مفاهیم سنتی؛

هدف دوم: با وجود تلاش عالمانه نایینی در بومی‌سازی مفاهیم مدرن غربی، او ناچار می‌شود نوشته‌های تأییدآمیز خود را درباره مشروطه، به علت ناتوانی در اعطای هویت ایرانی - اسلامی به این مفاهیم، پس بگیرد؛ از سوی دیگر، مفاهیم بومی‌شده نایینی، به آرزوی ایران اسلامی در نیل به توسعه پاسخ نداد و این موضوع، به‌تنهایی نشانه‌های ضرورت پرداختن روشی جدید در بومی‌سازی و هویت‌بخشی به مفاهیم مدرن را هویدا ساخت.

منابع

۱. آبادیان، حسین، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
۲. _____ مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نی، ۱۳۷۵.
۳. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۳۵.
۴. _____ فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطه، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۰.
۵. الگار، حامد، پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان؛ میرزاملکم‌خان، ترجمه جهانگیر عظیمیا و مجید نفرشی، تهران، مدرس و شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹.
۶. بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، تهران، نگاه معاصر، ۱۲۸۲.
۷. ترکمان، محمد، رسایل، اعلامیه‌ها و مکتوبات شیخ‌فضل‌الله نوری، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۸. _____ مدرس در پنج دوره تقنینیه، ج ۱، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۹. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایران با تمدن غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۱۰. _____ تشیع و مشروطیت در ایران، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۱. حجاریان، سعید، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۲. حقیقت، صادق، «آشفتگی مفاهیم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۴، قم، ۱۳۸۲.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، ج ۱۴، تهران، مؤسسه دهخدا، ۱۳۳۷.
۱۴. رنی، آستین، حکومت، ترجمه لیلا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۱۵. سجادی، جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، تهران، مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۶.
۱۶. علی‌اکبری، محمد، تبارشناسی هویت جدید ایرانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۷. عمید، حسن، فرهنگ عمید، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۸. عنایت، حمید، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۵.
۱۹. _____ سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۰. _____ سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.

۲۱. فراستخواه، مقصود، **سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی**، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
۲۲. فیرحی، داود، «شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران»، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران**، شماره ۶۷، تهران، ۱۳۸۴.
۲۳. _____، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
۲۴. کسرابی، محمدسالار، **چالش سنت و مدرنیته در ایران**، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۲۵. کسروی، احمد، **تاریخ مشروطه ایران**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۰.
۲۶. _____، **مشروطه، بهترین شکل حکومت و آخرین نتیجه نژاد آدمی است**، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۴.
۲۷. محیط طباطبایی، سیدمحمد، **مجموعه آثار ملک‌خان**، تهران، علمی، ۱۳۲۷.
۲۸. مددپور، محمد، «بررسی سیر تفکر معاصر در ایران»، **مجله آموزه**، شماره ۴، تهران، ۱۳۸۴.
۲۹. _____، «چالش مدرنیته و دیانت در عالم سکولار منورالفکران و عالم دینی علمای شریعت عصر مشروطه»، **مجله آموزه**، شماره ۶، تهران، ۱۳۸۳.
۳۰. مدنی کاشانی، عبدالرسول، **رسالة انصافیه**، کاشان، مرسل، ۱۳۷۸.
۳۱. ملک‌زاده، مهدی، **تاریخ مشروطیت ایران**، ج ۴، تهران، بی‌نا، ۱۳۲۸.
۳۲. نایینی غروی، محمدحسین، **تنبیه الامه و تنزیه الملة**، چاپ هشتم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
۳۳. _____، **تنبیه الامه و تنزیه الملة**، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۳۴. _____، **تنبیه الامه و تنزیه الملة، یا حکومت از نظر اسلام**، مقدمه و پاورقی سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۴.
۳۵. _____، **تنبیه الامه و تنزیه الملة**، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۳۶. _____، **تنبیه الامه و تنزیه الملة**، مقدمه و توضیحات و ضمیمه سیدمحمود طالقانی، چاپ ششم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹.
۳۷. نصر، سیدحسین، **آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام**، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.