



چالش منورالفکران عصر مشروطه بالوایح مجلس شورای اسلامی مورد نظر علما

(آقا شیخ فضل الله ومیرزای نائینی)^۱

سیدمیر صالح حسینی^۲

چکیده

چالش‌های فکری عصر مشروطه در بین منورالفکران و علمای شیعه موجب شفافیت تفکرات این دو گروه نخبه گردید. علما خواهان مجلس و حکومت مبتنی بر اسلام بودند، اما منورالفکران به دنبال مجلس غربی بودند و نوعی دین‌ستیزی را در قالب سکولاریسم مطرح می‌کردند. در این جستار، تفکرات دو نمونه از علمای عصر مشروطه، با روش تحقیق تاریخی مطالعه می‌شود. این چالش‌ها، به نظر شیخ فضل الله نوری از مکتب قم و میرزای نائینی از مکتب نجف، در مواجهه با منورالفکرانی همانند، ملکم خان، طالبوف، سپهسالار و... قرار داشت. هدف از این نوشتار، بررسی علل دغدغه فکری علما در رسیدن به سیاست اسلامی است. از این‌رو محوری‌ترین سؤال این پژوهش آن است که چه لوایحی در مجلس شورای اسلامی موجب چالش علما و منورالفکران گردید؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که دغدغه علما علاوه بر حفظ دین، اصلاح سیاسی جامعه ایران نیز بوده است و با خواست «عدالت‌خانه» به دنبال تشکیل حکومتی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی بودند.

کلیدواژه‌ها: منورالفکران، غرب‌گرایان، لوایح مشروطه، شیخ فضل الله، میرزای نائینی.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۷/۲۳؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۸/۲۵

۲. استاد یار جامعه المصطفی العالمیه و عضو انجمن علمی مطالعات اجتماعی حوزه؛ Hossini_mir@yahoo.com

مقدمه

علمای ایران و نجف در تحولات سیاسی اجتماعی عصر مشروطه، نقش مهمی ایفا کردند. حفظ اسلام و میراث پیامبر^۱ و اولیای الهی در ایران از دغدغه‌های اصلی آنان بود. ایشان با رویکرد عقلانی و فقهی و روش‌های اجتهادی در مسائل سیاسی پیرامون خود مداخله کرده، در برابر آن منفعلانه عمل نمی‌کردند. در اواخر قرن نوزدهم تحولات زیادی در ایران رخ داد و جنگ‌های مختلف ایران و روس و ظلم حکومت‌های داخلی ایران به مردم، جامعه ایران را به سمت دگرگونی سیاسی اجتماعی پیش برد. علما به عنوان نخبگان مذهبی از یک طرف خواهان رفع ظلم و قطع نفوذ بیگانگان شدند و از سوی دیگر منورالفکران مدعی پیروی از غرب و رفع مشکلات مردم، با حکومت و مجلس سکولار بودند. این چالش‌ها وضعیت را به گونه‌ای درآورد که منجر به رویارویی دو جریان اسلامی و غربی در ایران گردید. دیدگاه علما به عنوان مکتب قم و نجف مشهور گردید. عده‌ای چنین تلقی کردند که این دیدگاه‌ها با هم متناقض است. و در مقابل هم قرار دارد؛ درحالی‌که اگر به محتوای گفتارهای علما در مجلس مراجعه کنیم، به مبنای اسلامی آنان پی خواهیم برد؛ ولی جریان دیگری که منورالفکران به راه انداخته بودند، منجر به تعارض با آنان شد و چالش‌هایی در جامعه به وجود آورد. از نوآوری این پژوهش، دوقطبی بودن کشمکش‌هاست؛ بدین معنا که این چالش‌ها توسط علمای قم و نجف، در ستیز با قطب منورالفکران قرار گرفت.

ضرورت روش‌شناختی

در این جستار، از دو شخصیت علمی، به عنوان نمونه نام می‌بریم و دیدگاه‌های آنان را در یک مطالعه تطبیقی با روش تحقیق تاریخی پی می‌گیریم تا به حقایق تاریخی در گذشته دست یابیم (نادری، ۱۳۷۷: ۶۸). انتخاب نمونه، بر این مبنا بوده است که تفکر مشروطه مشروعه را در ایران، شیخ فضل الله مطرح کرد و دیگر علما همانند مجتهد تبریزی و حاجی خمami از آن حمایت می‌کردند و شیخ فضل الله نیز رهبری آن را به عهده داشت.^۱ در نجف نیز مشروطه مذهبی را نائینی در کتاب تنبیه الامه تنویری پردازی کرد^۲ و دیگر علما مثل آخوند خراسانی، از مراجع وقت، از آن حمایت

۱. شیخ فضل الله نوری در سال ۱۲۵۸ قمری متولد شد (الامین، ۱۴۰۳، ج ۸: ۴۰۷). ایشان شخص اول علمای اسلام بود (کرمانی ۱۳۶۲: ۵۰۴). «از حیث معلومات در قدرت استدلال در میان طبقه خود نظیر نداشته» است (ملک‌زاده، ۱۳۷۳، ج ۶: ۳۲۷). در حدود سال ۱۲۹۰ به نجف اشرف مهاجرت کرد (الامین التبریزی، ۱۹۳۶م: ۳۵۷). شناخت ایشان از غرب بسیار عمیق بود (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

۲. میرزای نائینی در ۱۲۷۳ قمری در شهر نائین متولد شد (الامین، ۱۴۰۳، ج ۶: ۵۴) و از مراجع تقلید و زعمای سیاسی



می‌کردند. از این رو طبق روال مرسوم در هر پژوهش (لهوی، ۱۳۸۱: ۱۴) لازم است نمونه‌ای انتخاب کرد. علاوه بر اینکه مطالعه ما کیفی است و باید گفته‌ها و اسناد بررسی شود و تحلیل گردد که شخصیت‌های انتخابی دارای چه اندیشه‌ایی هستند، اینها معمولاً در قالب یک نمونه مطرح می‌شود و به کل جامعه آماری سرایت‌پذیر است. جامعه آماری در پژوهش مذکور، علمایی را شامل می‌شود که مشروطه را مقید به شریعت (شیخ فضل‌الله) یا مقید به مذهب (میرزای نائینی) دانسته‌اند. در طیف مقابل، کسانی هستند که مشروطه غربی را مطرح کردند؛ منورالفکران که از طبقه تکنوکرات تا تاجر فرنگی را شامل می‌شد. اندیشه برخی از آنان به عنوان نمونه انتخاب گردید؛ زیرا در بین منورالفکران افراد زیادی بودند، ولی اندیشه و سخنان آنان تفاوت زیادی با هم نداشت و از یکدیگر حمایت می‌کردند. از این رو در یک تحلیل جامعه‌شناختی با استفاده از متدولوژی تاریخی بر روی داده‌های کیفی به دست آمده از اسناد، می‌توان به عینیت ابژکتیو عصر مشروطه پی برد.

چارچوب مفهومی چالش‌ها

دیدگاه ستیز و تأثیر نخبگان در تحولات اجتماعی، از چارچوب‌های نظری است که با روش تاریخی، از آن در این پژوهش استفاده شده است. با فهم پدیده‌های تاریخی می‌توان به معانی، ارزش‌ها و تعهدات یک گروه در طی یک قرن نیز پی برد (لیندل ۱۳۷۳: ۱۳۱). با مطالعه تاریخ عصر مشروطه به تفکرات عدالت‌خواهانه مبتنی بر اسلام بر می‌خوریم که در بسترهای محیط استبدادی و گرایش‌های فکری نخبگان متجدد با لقب منورالفکران فعال گردید. از یک سو علما به دنبال حفظ شریعت اسلام در عرصه‌های گوناگون زندگی بودند و از سوی دیگر منورالفکران به مسائلی تمایل داشته‌اند که با اندیشه‌های اسلامی سازگاری نداشت. در این چالش‌های فکری، با توجه به الگوی نخبگانی پارتو و نظریه کشمکش (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۱۹) به دیدگاه نظری ویژه‌ای دست می‌یابیم که نشان می‌دهد ستیز و کشمکش بین نخبگان در عرصه‌های فکری، موجب تحولات زیادی در جوامع انسانی می‌شود. ستیز و کشمکش، ناشی از کنش دو فرد جهت کسب منافع، در

نجف اشرف محسوب می‌گردد (شریف رازی، ۱۳۵۴، ج ۷: ۲۶۶). در سال ۱۳۰۳ قمری به نجف مهاجرت کرد (علی‌لو: ۱۳۷۴: ۳۲-۱۷) و به جلسات دروس میرزای شیرازی راه یافت (مهری، ۱۳۶۳: ۵۱). او از تدوین کتاب تنبیه الامه ناراحت بود (عقیقی بخشایشی، ۴۰۷) و پس از جمع‌آوری، آن را به رود دجله انداخت (حائری، ۱۳۶۰: ۱۶۷) اما نتوانست تمامی نسخه‌ها را جمع‌آوری کند (امین: ۱۴۰۳ ق ۵۴ و مستعان، (بی‌تا): ۲۱)؛ ولی تا پایان عمر سخنی از آن به میان نیاورد (کسروی، ۱۳۶۹: ۲۴). البته دوانی معتقد است که میرزای نائینی کتاب تنبیه الامه را به منظور بیداری مسلمین نوشت (دوانی، (بی‌تا): ج ۳، ۸).



دو جهت مخالف است. در این ستیز می‌توان از دو گروه نخبه در تقسیم‌بندی پارتو (روشه، ۱۳۷۶: ۱۷) استفاده کرد و بیان داشت که در این پژوهش، علما به عنوان نخبه مذهبی در یک طرف این جریان، و منورالفکران از نخبگان تکنوکرات در طرف دیگر این ستیز قرار دارند. در این کشمکش، نوعی تفکر اسلامی مبتنی بر دیدگاه علما در موضوعات مختلف در فضای جامعه ایران برجسته می‌شود و موجب شناخت بیشتر مردم از جریانات فکری و اسلام‌خواهی آنان می‌گردد و زمینه‌های حرکت-های اسلامی را در تاریخ تحولات ایران به وجود می‌آورد.

در سال ۱۳۲۴ قمری، موج حرکت‌های عدالت‌خواهانه علما در ایران، پدید آمد. این نهضت با مخالفت ناصرالدین‌شاه و بسیاری از منورالفکران وقت روبه‌رو شد و بعدها به نام انقلاب مشروطه مشهور گردید. علمای ایران همانند شیخ فضل‌الله نوری و آقا سید محمد کاظم یزدی (الحسنی، ۱۳۷۸: ۵۸) و میرزا حسن مجتهد تبریزی (جعفریان، ۱۳۷۷: ۸۲) و حاجی خمایی (انصاری، ۱۳۸۰: ۲۷۱) از مکتب قم و میرزای نائینی و آخوند خراسانی از مکتب نجف، علیه استبداد و استعمار به پا خاستند. از سوی دیگر منورالفکرانی همانند ملکم، طالبوف، سپهسالار و آخوندزاده در مقابل علما و تفکر پارلمانی آنان قرار دارند. منورالفکران با تشکیل ساختار مجلس، به طرح اندیشه خود در جامعه پرداختند و درصدد برآمدند که در ضمن لوایح مختلف در مجلس شورای اسلامی، اندیشه خود را مطرح کنند تا به صورت قانونی تصویب شود. این دو گروه نخبه در طرح لوایح مختلف مجلس به رویارویی فکری پرداختند و در موضوعاتی که در مجلس مطرح می‌شد، به چالش رفوناپذیری رسیدند که سبب تحولات سیاسی اجتماعی عصر مشروطه گردید. تلفیق این دو نظریه در نمونه‌های انتخابی نشان می‌دهد که علما در طرح لوایح، نگاه دینی را لحاظ کرده، درصدد اصلاح سیاسی و حفظ شریعت بودند؛ ولی منورالفکران، دارای تفکر سکولار و ضد دینی بوده، در راستای حفظ منافع گروهی و تقویت قدرت سیاسی پارلمانی در مجلس، گام برمی‌داشتند.

تمایز منورالفکری و روشنفکری

مفهوم روشنفکری با منورالفکری متفاوت است. اما اینکه آیا به لحاظ تاریخی روشنفکری مقدم بوده یا منورالفکری، به نظر می‌رسد در غرب روشنفکر به دنبال منورالفکر آمده است؛ بدین معنا که ابتدا در قرن هجدهم واژه منورالفکر مطرح شد؛ حتی کانت کتابی درباره منورالفکری^۱ نوشته و

1. Aufklärung.



قرن هجدهم را عصر روشنگری یا منورالفکری نامیده است (رضوی، ۱۳۷۹: ۳۲). لذا پس از این دوران است که روشنفکری آغاز می‌گردد (همان: ۳۴).

آنچه در اروپا به عنوان منورالفکر^۱ مطرح شد، بدین معنا بود که هر مرجعی جز عقل را بی اعتبار می ساخت. این عقل مصلحت اندیش به صورت یک علم جدید درآمد و در تغییر وضعیت جهان مؤثر واقع شد. لذا منورالفکر تصور می کرد بشر به آن درجه از رشد و آگاهی رسیده است که می تواند تمام مسائل را خود حل کند. به این تفکر بعد از رنسانس، اومانیسم گفته شد (همان: ۳۵). منورالفکری در ایران «لقبی [بود] که به تحصیل کرده ها و ازفرنگ برگشته های عصر قاجار می دادند. این لقب به تدریج به روشنفکر که ترجمه از واژه «انتلکتوئل» است تغییر یافته» (شفیعی سروسرستانی، ۱۳۷۲: ۲۶۲). وقتی که مفهوم منورالفکری با بار ایدئولوژیکی خود، اعم از مارکسیسم، لیبرالیسم و غیره به ایران آمد، شکست خورد. منورالفکرها غافل از شرایط تاریخی می خواستند همان وضعیتی را که در اروپا پیدا شده بود، در کشورشان به وجود آورند (همان: ۳۷). آنان نیز به نقد دین و تقویت تفکرات سکولاریزم در ایران پرداختند. لذا روشنفکری در این مقطع از منورالفکری جدا می گردد؛ زیرا روشنفکر به نقادی دین نمی پردازد، بلکه نقد دین کار منورالفکر است. علاوه بر این، روشنفکر و منورالفکر هر دو در سیاست مداخله می کنند؛ اما منورالفکر برای ورود در سیاست و بر عهده گرفتن مشاغل سیاسی آماده تر است، درحالی که روشنفکر وقتی به مقام سیاسی می رسد، به یک کارشناس مبدل می گردد (همان: ۳۸). بنابراین ما می توانیم روشنفکر دین دار داشته باشیم، درحالی که طرح منورالفکر دین دار یک تناقض گویی است.

پدیده منورالفکری، متعلق به شرایط فرهنگی ویژه ای بود که در جهت گیری فکری خود، بدون اینکه جامعه غربی را که مبتنی بر «مدرنیته» بود بشناسد، تمایل به غرب داشت؛ درحالی که مدرنیته مبتنی بر عقلانیت بود و بر جدایی دین از علم و نیز جدایی دین از سیاست تأکید داشت. این نوع عقلانیت که هدفش تصرف در طبیعت و استیلا بر عالم و آدم است، محصول عصر روشنگری (Enlightenment) بود (آبادیان، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

«منورالفکری ایران نمی توانست روح زمان را که مبتنی بر بشرانگاری بود، تبیین فلسفی نماید و آن چیزی که در نهایت ذهن آنان را خیره می کرد، «مدرنیسم» بود که به دنبال آن، یک نوع خودباختگی در برابر ظواهر فرهنگ و تمدن غرب به وجود آمد. همین امر باعث شد تا تأمل در وجود ماهیت غرب و به تعبیر دیگر غرب شناسی هرگز شکل نگیرد. در نتیجه، این غفلت، منورالفکران را به سوی

¹ Enlightenment



تقلید سوق داد و در عمق وجود آنها چالش سنت و مدرنیسم، منجر به سنگین شدن کفه ترازو به نفع مدرنیسم گردید» (آبادیان، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

در انقلاب مشروطه یک جریان منورالفکری سکولار نیز فعال بود که طبقات مختلف در آن شرکت داشته‌اند. آنان پیرو بی‌قید و شرط نظام‌های غیردینی بودند. «افرادى همانند آخوندزاده، طالبوف و سکولاریست‌هایی تکنوکرات امثال ملک‌خان و مستشارالدوله که از منصب‌های اداری نیز برخوردار بودند، در تلاشی سخت و پیگیر بر آن شدند که وارد عرصه سیاسی شوند» (حائری، ۱۳۶۸: ۳۲۷). منورالفکران به شیوه‌های فکری اروپایی برای گسترش عناوین مجلس، آزادی، برابری، قانون و ... که در پارلمان مشروطه مطرح می‌شد، به موافقت و حمایت علما نیاز فراوان داشتند و در کشمکش با علما قرار گرفتند. آقا شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نائینی، از علمایی بودند که با جریان روشنفکری مشروطه غربی که منورالفکرانی مانند ملک، میرزا حسین‌خان سپهسالار، طالبوف و دیگران در ایران رواج می‌دادند، به مخالفت برخاستند. در ذیل به موضوعات محوری از لوایحی که در مجلس شورای اسلامی موجب اعتراض علما شد و از چالش‌های آنان با منورالفکران بوده است، اشاره می‌کنیم.

حکومت یا سلطنت

یکی از موضوعاتی که در لوایح مجلس شورای اسلامی عصر مشروطه مطرح شد و چالش‌هایی را در بین علما و منورالفکران ایجاد کرد، بحث حکومت بود؛ اینکه آیا باید این حکومت در قالب سلطنت شکل گیرد یا اینکه طبق شریعت اسلامی ایجاد گردد.

حرکت علما در انقلاب مشروطه اساساً برای این شکل گرفت که ماهیت حکومت را تغییر دهند و حکومت مبتنی بر احکام اسلامی پایه‌ریزی گردد؛ ولی منورالفکران با الهام از دولت‌های مشروطه اروپا، به‌ویژه انگلستان، و با مقایسه دو دولت ایران و انگلیس، سعی داشتند با تغییر در ساختار حکومت ایران، آن را بر اساس نظام مشروطه اروپایی شکل دهند.

شیخ فضل‌الله نوری در رساله «حرمت مشروطه» می‌گوید: «نبوت و سلطنت، در بین فقها و کتب اربعه شیعی به معنای حکومت است، نه به معنای رژیم سلطنتی؛ و نیز ملت به معنای کیش و آیین آمده است. «حکومت» در انبیای سلف مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی مفترق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم - علیه و علی آله الصلوٰة مادام العالم - و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً... نیز چنین بود. تا چندین سال بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو



امر، یعنی تحمل احکام دینی و اعمال قدرت و شوکت امنیت، در دو محل واقع شد و فی الحقیقه این دو، هریک مکمل و متمم دیگری هستند؛ یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت (حکومت) و بدون این دو احکام اسلامی، معطل خواهد بود» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۳). در حقیقت شیخ فضل الله نوری که تفکر خویش را در باب حکومت، از مکتب سامرای میرزای شیرازی (نامدار ۱۳۷۶: ۱۱۰-۱۴۷) گرفته بود، معتقد بود که حکومت، توسط پیامبر^ه و جانشینان ایشان و هر آن کسی که به آنان تنفیذ شد، باید برپا شود و کسانی بر مردم ولایت دارند که در اسلام معرفی شده‌اند. از این رو حکومت باید مشروع باشد و احکام دینی در آن به صورت قانون درآید. شیخ فضل الله نوری درباره حکومت‌هایی که شریعت ندارند می‌گوید: «این نوع حکومت‌ها بنا به درخواست‌ها و تمایلات خود قانون وضع می‌کنند» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۱). در اینکه آیا مشروطه اسلامی ملاک است یا مشروطه غربی؛ در این مرحله نیز شیخ فضل الله خواهان اصلاح انحرافات حکومت مشروطه است و این طور نیست که تنها دو راه وجود داشته باشد؛ یکی مشروطه و دیگری استبداد؛ و افراد مجبور باشند یکی را بپذیرند. می‌شود فردی نه مشروطه غربی را بپذیرد و نه استبداد را؛ بلکه آزادی و مشروطه‌ای را بپذیرد باشد که در چارچوب شریعت گام بردارد (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۹۹). شیخ فضل الله از جمله علمایی بوده است که در حد وسط این دو طیف قرار داشت؛ مخالف قانون و مجلس نبوده است و در عین حال استبداد را نیز نفی می‌کرد (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۵). از گفته‌های شیخ فضل الله نوری چنین به دست می‌آید که وی در مدل حکومتی خود، نظامی را در نظر داشت که مبتنی بر اسلام باشد و بر اساس قانون اسلامی و مجلسی که تحت نظارت فقها باشد، به امور کشور رسیدگی کند و حکومت مشروطه را مقید به شریعت می‌دانست. از دیگر نظریه‌پردازان این موضوع که از مکتب نجف است، میرزای نائینی است. ایشان سلطنت و حکومت را به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی حکومت استبدادی و دیگری حکومت مشروطه (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۰). نائینی حکومت مشروطه را محدودکننده قدرت خودکامه پادشاهان معرفی، و بیان می‌کند برای تمیز مصالح کشور و جلوگیری از خیانت و خودکامگی فردی، در عصر غیبت به دو چیز نیاز است: قانون اساسی و مجلس شورا. بنابراین باید قانون اساسی که فصولش مخالف با قوانین شرعی نباشد، ایجاد گردد. علاوه بر این، به مجلسی نیاز است که از هرگونه تعدی و تخلف از قانون جلوگیری کند. افرادی که در مجلس حضور دارند، تحت نظارت آحاد ملت هستند و مشروعیت دادن به مجلسیان هم بنا بر اصول مکتب امامیه، از وظایف نواب عام عصر غیبت، یعنی عده‌ای از مجتهدین عدول است (همان: ۳۸).



ایشان معتقدند در عصر غیبت امام زمان (عج)، از باب دفع افسد به فاسد، می‌توان نظام مشروطه مذهبی را به وجود آورد؛ هرچند نظام سیاسی مشروطه نظام مطلوب نیست، بلکه قدر مقدور حکومت اسلامی شیعه، خواهد بود (نامدار، ۱۳۷۶: ۲۶۴). از این رو مشروطه مورد نظر نائینی مشروطه مذهبی است که مجتهدین عدول بر آن قوانین نظارت کنند. علاوه بر این، زمینه تشکیل حکومت اسلامی از زمان غیبت مهیا نبوده. لذا از باب دفع افسد به فاسد، نظام مشروطه ترجیح دارد؛ گرچه مشروطه هم به نظر نائینی «غصب اندر غصب» است و نظام مطلوب اسلامی نیست؛ چراکه حکومت مشروطه هم از حکم غصبی بودن خارج نیست (آبادیان، ۱۳۷۴: ۶۵). بنابراین نائینی حق حکومت را از آن معصومان دانسته و معتقد است که حتی حکومت مشروطه هم غصبی است و در زمان غیبت قدر مقدور حکومت اسلامی می‌تواند به صورت مشروطه مذهبی مطرح شود. بنابراین در گفتار هر دو نمونه از نخبگان مذهبی می‌بینیم که آقا شیخ فضل‌الله حکومت را مقید به شریعت، و میرزای نائینی نیز مقید به مذهب کرده است و هر دو با مدل حکومتی که منورالفکران به عنوان حکومت مشروطه در نظر داشتند و به صورت مطلق بیان می‌شد، مخالف بودند. از جمله منورالفکرانی که با گفتارش مخالف بود، ملکم بود. وی می‌گفت:

«در آن دستگاہی که در میان یک ملت مستقل منشأ امر و نهی می‌شود، آن را حکومت می‌گویند و هر قومی که از حالت وحشی بیرون آمده باشد، لامحاله یک حکومتی است» (اجلای، ۱۳۷۳: ۱۱۹). «هرگاه در یک طایفه حکومت کل در دست یک نفر باشد و اجزای حکومت در خانواده آن حکومت موروثی باشد، ترکیب آن حکومت را سلطنت می‌گویند و اگر حکومت یک طایفه، موافق یک قرار معینی به نوبت به اشخاص منتقل شود، حکومت را دموکراسی نامند. هر حکمی از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی برای افراد طایفه لازم بیاید، [حکومت قانون است]... ترتیب سلطنت در اندیشه سیاسی ملکم بر دو قسم است: مطلقه و معتدل. در سلطنت مطلقه، وضع قانون و اجرای آن، هم‌زمان، در اختیار حاکم است؛ مانند روسیه، عثمانی و ایران. در سلطنت معتدل، وضع قانون با مردم، و اجرای آن با پادشاه است؛ مانند انگلستان و فرانسه. انواع سلطنت مطلقه نیز عبارت‌اند از: مطلقه منظم و غیرمنظم. در سلطنت مطلقه منظم هر دو اختیار وضع و اجرای قانون در دست پادشاه است؛ اما از جهت نظم دولت و حفظ قدرت مشخص؛ خود این دو اختیار را هرگز مخلوط هم استعمال نمی‌کنند. اما در سلطنت مطلقه غیرمنظم هر دوی این اختیارات توأمان استعمال می‌گردد» (اصیل، ۱۳۸۱: ۳۲). از این رو به نظر ملکم هر حکومتی بتواند طبق مصالح مردم با مساوات برخورد کند، ولو اینکه قوانین



آن طبق مذهب اسلام نباشد، اشکالی ندارد. این نگاه سکولاریستی با دیدگاه علما در تعارض بود. گرچه ملکم، با آگاهی از قدرت مذهب و دین از آنها استفاده ابزاری می‌کرد؛ چراکه مجموعه افکار و آرای ملکم و روحیات و ذهنیت وی نشان می‌دهد ملکم فردی نبوده است که برای مذهب نگران باشد یا حکومت ایده‌آل مورد نظر او، بر پایه مؤلفه‌های دینی شکل گرفته باشد.

وی در نامه‌ای که به ویلفرد بلانت، مأمور انگلیسی، نوشته است می‌گوید: «... من خود ارمنی - زاده مسیحی هستم ... در اروپا که بودم، برنامه‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم... طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق به هم آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هم‌وطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم و در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم...» (مددپور، ۱۳۷۹، ج: ۵، ۱۵۹). بنابراین ملکم درصدد غربی شدن جامعه ایران بود و با استفاده از دین تلاش می‌کرد که این نظریه را اجرا کند. از نظر آدمیت، منورالفکران، آمال خود را در حکومت دموکراسی می‌دیدند. به نظر آنها حکومت دموکراسی حکومتی است که همه افراد در تعیین سرنوشت جامعه شریک باشند. «جوهر دموکراسی، آزادی و مساوات است: آزادی به معنای نبودن قید و بند برای تحصیل نمو آدمی و نیکبختی؛ و مساوات یعنی افراد در حقوق با هم برابر باشند تا همه مردم به طور مساوی بتوانند استعدادها و قوای نهفته خود را پرورش دهند. مبنای آزادی و مساوات، حقوق طبیعی است؛ یعنی انسان از نظر حقوق، مساوی و آزاد آفریده شده است... بنابراین در تحقق حکومت ملی، افراد باید آزاد باشند و به طور مساوی در تعیین مقدرات جامعه شرکت کنند» (آدمیت: ۱۳۴۰، ۱۵).

آدمیت اصلاحات دیگری را مثال می‌زند که در افکار سپهسالار ریشه داشت. او به نامه‌هایی اشاره می‌کند که زمانی که سپهسالار در اسلامبول به سر می‌برد، نوشته است و اذعان می‌کند که با مطالعه این گزارش‌ها می‌توان گفت سپهسالار، خواهان تأسیس حکومت ملی و مجلس شورا در ایران بوده است (اجلای، ۱۳۷۳: ۱۰۵)؛ اما هیچ انگیزه دینی نداشته است و نمی‌خواست که مجلس و لوائح آن طبق نظر احکام اسلامی تدوین گردد. سپهسالار بعد از آنکه به صدارت منصوب شد، به موجب لایحه‌ای که تنظیم کرده بود، اداره کل مملکت، به «مجلس مشورت وزرا» واگذار شد. تنظیم بودجه خاص قشون و تفکیک آن از دخل و خرج عمومی مملکت، تأسیس مدارس جدید، استخدام مدرسین نظامی از اتریش، حذف مناصب ارثی و الغای امتیازات قشونی و برقراری تشکیلات نظامی به سبک اروپایی، از جمله کارهای سپهسالار در ایران بود. او به اصلاحات به



شکل اروپایی آن، به حدی علاقه مفرط داشت که در زمان خود، امتیاز رویت را که به مثابه فروش ایران به یک بیگانه انگلیسی بود، واگذار کرد تا به این شکل، از طریق اصلاحات فوری، ایران را با پیشرفت و تمدن اروپایی برابر کند (همان: ۹۵).

بنابراین می‌بینیم که درباره اندیشه حکومت، در بین هر دو گروه نخبه که شامل نخبگان مذهبی (علما) و نخبگان تکنوکرات (منوالفکران) می‌شود، تفاوت وجود دارد. هر دو گروه نخبه در محدود کردن قدرت استبداد مطلقه سلطنتی شاه موافق بودند، اما در اینکه چه حکومتی به جای سلطنت حاکم شود، اختلاف داشته‌اند. منوالفکران خواهان حکومت دموکراسی مبتنی بر تفکرات غربی بودند و دین و فرهنگ اسلامی را بر نمی‌تافتند، اما علما خواهان حکومتی مبتنی بر شریعت اسلامی بودند و دین را در عرصه‌های سیاسی دخالت می‌دادند و قوانین را بر اساس شریعت تفسیر می‌کردند.

ولایت فقیه

یکی از چالش‌ها در لوایح عصر مشروطه، تأیید لوایح مجلس از نظر فقهای شیعه بود. منوالفکران تلاش می‌کردند که علما در عرصه سیاسی و تدوین قوانین وارد نشوند؛ علما با آنها مخالف بودند و در ایران و نجف تأکید و تلاش می‌کردند که موضوع ولایت فقیه در حکومت که از قدیم الایام در فقه شیعه مطرح بود، به صورت گفتمانی، در عرصه سیاست پایه‌ریزی شود. از این‌رو شیخ فضل‌الله نوری، طرح نظارت مجتهدان بر قوانین مجلس را مطرح کرد. ایشان گفت: «قوانین جاریه در مملکت اسلامی نسبت به نوامیس الهیه از جان و مال و عرض مردم، مطابق فتوای مجتهدین عدول هر عصری که مرجع تقلید مردمند، باشند و از این‌رو باید تمام قوانین ملفوف و مطوی گردد و نوامیس الهیه در تحت نظریات مجتهدین عدول باشد تا تصرفات غاصبانه که موجب هزارگونه اشکالات مذهبی برای متدینین است، مرفوع گردد و منصب دولت و اجزای آن از عدلیه و نظمیه و سایر حکام فقط اجرای احکام صادره از مجتهدین عدول می‌باشد؛ چنانچه تکلیف هر مکلفی انفاذ حکم مجتهد عادل است» (رضوانی: ۱۳۶۲: ۶۹). از این‌رو شیخ فضل‌الله در صورتی تصرفات شخص غیر ولی فقیه را جایز می‌داند که آن تصرفات، توسط ولی فقیه تنفیذ شده باشد. احکامی که غیر مجتهد در بین مسلمانان اجرا می‌کند و عمل به قوانین اموال و تمامی امورات حسب در صورتی واجب است که مجتهد عادل اجازه داده باشد؛ وگرنه کسی غیر ولی فقیه حق ندارد در اموال بیت‌المال تصرف کند. این بیت‌المال از آن خدا (جل واعلی) و پیامبر^ه و امام معصوم: در زمان حضور است؛ اما در زمان غیبت توسط نائبین خاص و در مراحل بعدی نائبین عام امام عصر (عج)



قابل تصرف است. وگرنه تصرف در آنچه که بیت المال مسلمین محسوب می شود، بدون اذن ولی فقیه، غیر مشروع خواهد بود.

نائینی نیز درباره ولایت فقها چنین استدلال می کند که احکام ثابت در اسلام و احکام متغیر، باید موکول به شریعت مطهره باشند که مورد تنفیذ فقیهان قرار گیرد. ایشان در این باره گفته است: «بدان که مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه متکلفه اصل دستورالعمل های راجعه به وظایف نوعیه باشد یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه، علی کل تقدیر خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه بالضروره یا منصوباتی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوب شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است؛ چنانچه با حضور و بسط ید ولی منصوب الهی - عز اسمه - حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش (صلی الله علیه وآله) موکول است» (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). بنابراین نائینی معتقد بود در عصر غیبت، قوانین و دستورات «به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکور، عمن له ولایة الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود» (همان). در حقیقت نائینی معتقد بود تصرفاتی در جامعه اسلامی پذیرفته است که از نظرگاه عالمان دینی و فقها بگذرد و در صورت مطابقت داشتن آن با مبانی دینی و اجازه و تنفیذ ولی فقیه، لازم الاجرا خواهد بود. بنابراین پافشاری علما، سبب شد اصل دوم متمم قانون اساسی که شیخ فضل الله نوری مطرح کرد، مبنی بر نظارت رسمی و همیشگی پنج تن از مجتهدین بر لوایح مصوب در مجلس، تصویب گردد و مراجع نجف در تلگرافی آن را تأیید کردند (ابوالحسنی منذر)، (۱۳۶۰: ۷۱).

از این رو هر دو مدل نخبه مذهبی درباره ولایت فقها معتقد به نظارت بودند، اما در نظر شیخ فضل الله از طریق «نائین خاص» مطرح شد و در نظر میرزای نائینی به صورت «تنفیذ ولی فقیه بر قوانین و تصرفات» بیان گردید. این دیدگاه، با آنچه منورالفکران مطرح می کردند، مخالفت داشت؛ زیرا منورالفکران نظارت فقها را نمی پذیرفتند و با اصول اسلام مخالف بودند و برای عوام فریبی و به دست آوردن ثروت و اعتبار و مقام، چنین سخنانی را طرح می کردند. مؤلف کتاب سیاستگران دوره قاجار می نویسد: «هرچند نگارش بعضی از مطالبی که ملکم به



رشته تحریر درآورده، سودمند [است] و حقیقت دارد؛ ولی از قلم کسی کاملاً مؤثر واقع می‌شده که با یک ایمان خلل‌ناپذیری بنگارد، نه فقط برای عوام‌فریبی و به دست آوردن پول و اعتبار و مقام... ملک اطلاعات سیاسی را دستاویز کرده و... مقاماتی برای خود فوق استعداد بشری قائل می‌شده است» (ساسانی، ۱۳۵۴: ۶۴).

در زمانی که پیشوای فکری روشنفکران غرب‌زده‌ی ما ملک‌خان مسیحی بود و طالب اوف سوسیال دمکرات قفقازی! و به هر صورت از آن روز بود که نقش غرب‌زدگی را هم‌چون داغی بر پیشانی ما زدند و من نقش آن بزرگوار را بر سر دار، هم‌چون پرچمی می‌دانم که به علامت استیلای غرب-زدگی پس از دویست سال کشمکش، بر بام سرای مملکت افراشته شد.

و اکنون در لوای این پرچم، ما شبیه به قومی از خود بیگانه‌ایم. در لباس و خانه و خوراک و ادب و مطبوعاتمان و خطرناک‌تر از همه در فرهنگمان. فرهنگی مآب، می‌پروریم و فرهنگی مآب، راه حل هر مشکلی را می‌جوییم. جلال آل احمد نیز در کتاب غرب‌زدگی می‌نویسد: «در زمانی که پیشوای فکری روشنفکران غرب‌زده‌ی ما ملک‌خان مسیحی، طالب اوف سوسیال دمکرات قفقازی! و فتحعلی آخوندزاده بودند و همه‌ی دو سه سالی که پس از وقایع مشروطه در این آب و خاک- سری تو سرها درآوردند، این حضرات «منتسکیو»های متفق‌القول بودند که بفهمی نفهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارد و نیز همگی به این بیراهه افتادند که به قول ملک‌خان «اخذ تمدن فرهنگی بدون تصوف ایرانی»، اما گذشته از این نسخه‌ی نام‌جرب کَلّی هر کدام در جست و جوی علاج درد به راهی دیگر رفتند (آل احمد، ۱۳۷۲: ۳۵).

حامد الگار درباره آخوندزاده می‌گوید: «امکان دارد که همین آشنایی سطحی او با راه و روش سمبولیک صوفیانه، نخستین گام آخوندزاده در راه ماتریالیسم (مادیگری) و الحاد او بوده است... به معاد و نبوت و امامت اعتقاد نداشته است و الحاد خود را با نیرنگ‌های مختلف و با درهم‌برهم‌گویی‌های نامربوط پنهان ساخته، ولی یک خواننده دقیق به‌خوبی می‌تواند تمایلات اساساً ماتریالیستی وی را تشخیص دهد... علی‌رغم دوری ظاهری از اروپا آخوندزاده از راه همین-گونه تماس‌ها به مزیت تمدن اروپایی معتقد گردید... او نیز مانند ملک‌تجربه تاریخی اروپا را درباره مذهب بدون قید و شرط می‌پذیرد و اعلام می‌کند که اسلام نیز نیاز به اصلاح دارد. وی اظهار عقیده می‌کند که دین اسلام نیازمند یک پروتستان‌تیسیم هماهنگ با عصر و زمان است؛ ولی طبق معمول نشان می‌دهد که قصد وی بیشتر محو «دین» است تا اصلاح آن» (الگار، ۱۳۶۹: ۸۶).



بنابراین با نگاهی که منورالفکران به علما و دین داشته‌اند، نمی‌توان گفت که آنان ولایت فقیه را قبول داشته و درصدد بودند با آنچه علما درباره نظارت فقها بر قوانین مجلس مطرح می‌کردند، مخالفت نکنند.

قانون‌گرایی و مساوات

قانون‌گرایی و جعل قوانین در مجلس، از چالش‌های دیگری بود که بین دو گروه نخبه در لوایح پارلمان عصر مشروطه وجود داشت. چه کسانی باید قانون جعل کنند؟ آیا قوانین زندگی مسلمانان در قرآن تدوین نشده است؟ چه قوانینی باید تدوین شود؟ این سؤالات بین نخبگان مذهبی در قم و نجف مطرح بود. شیخ فضل‌الله نوری در برابر کسانی که جعل قانون برخلاف شریعت اسلام را جایز می‌دانستند، موضع گرفت و استیلاي غیرمسلمان را بر جامعه اسلامی بر مسلمانان جایز ندانست و گفت: «مسلم را حق جعل قانون نیست... [چه برسد به غیرمسلمان]؛ بلی اگر کسی بخواهد به جهت امور شخصی خودش ضابطی مقرر کند، منع و قبولش چون مربوط به عموم ناس نیست، ربطی به احدی ندارد؛ مگر آنکه مشتمل بر منکری باشد» (ترکمان، ۱۳۶۲: ج ۱، ۵۸).

شیخ فضل‌الله قانون‌گذاری را از وظایف مجتهدانی می‌دانست که مسلط به اصول و مبانی اسلامی باشند تا خلاف شریعت در جامعه قانونی جعل نشود. ایشان نیز مانند منورالفکران بر جنبه‌های مثبت و اولیه عمل به قانون تأکید می‌کرد و لزوم تحول اجتماعی و سست بودن پایه‌های سلطنت را قبول داشت (نجفی، ۱۳۷۸: ۱۹۸). سخن شیخ فضل‌الله نوری بر سر این بود که آیا این قانون باید از خارج بیاید یا باید آنچه مردم قبول دارند و برگرفته از شریعت اسلام است، قانون شود. اینجا بود که اختلاف‌هایی با منورالفکران به وجود آمد.

ایشان در کتاب تذکره الغافل و ارشاد الجاهل می‌گوید: «به عرض برادران دینی و اخلاء روحانی می‌رساند که اگرچه حفظ نظام عالم محتاج به قانون است و هر ملتی که تحت قانون داخل شدند و بر طبق آن عمل نمودند، امور آنها با استعداد قابلیت قانونشان منظم شد، ولی بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین، قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم بی‌دلیل نیست و بحمدالله ما طایفه امامیه بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. چون این قانونی است که وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رُسُلش و خاتم انبیایش» (ترکمان، ۱۳۶۲: ج ۱، ۵۶). میرزای نائینی نیز در برابر منورالفکران موضع گرفته و جعل قانون را در چارچوب شریعت به اثبات رسانده است و در کتاب تنبیه الامه بعد از تعریف قانون، به وجوب اطاعت از آن در صورت مشروع



بودن پرداخته است و در تعریف قانون می‌گوید: «دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیه لازمه‌الاقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست کاملاً وافی و کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به‌طور رسمیت متضمن و خروج از وظیفه نگهبانی و امانتداری به هر یک از طرفین افراط و تفریط چون خیانت به نوع است مانند خیانت در سایر امانات رسماً موجب انعزال ابدی و سایر عقوبات مرتبه بر خیانت باشد چون دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعیه به منزله رسایل عملیه تقلیدی در ابواب عبادات و معاملات و نحوه‌ها و اساس حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آن است لهذا نظام‌نامه و قانون اساسی‌اش خوانند» (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۷).

نائینی اطاعت از قانونی را که مخالف با شریعت نباشد، واجب می‌داند و می‌گوید: «چنانچه ضبط اعمال مقلدین در ابواب عبادات و معاملات بدون... رسائل عملیه... از ممتنعات است، همین‌طور در امور سیاسیه و نوعیات مملکت هم ضبط رفتار متصدیان... بدون ترتیب دستور مذکور از ممتنعات و فی الحقیقه پایه و اساس حفظ محدودیت و مسئولیت مبتنی بر آن و اصل اصیل در این باب، و مقدمه منحصره مطلب است از این جهت واجب است» (همان).

بنابراین هم شیخ فضل‌الله نوری و هم میرزای نائینی بر لزوم جعل قوانین مبتنی بر احکام و شریعت اسلامی تأکید داشتند و با آنچه منورالفکران درباره جعل قوانین مطرح می‌کردند، مخالف بودند. از گفتار منورالفکران درباره قانون، چنین استنباط می‌شود که آنان درصدد جعل قانون بودند و نیازی به مطابقت داشتن قانون با شریعت احساس نمی‌کردند. به دنبال این اندیشه، قانون مساوات را تدوین کردند و توانستند در تاریخ مشروطه، افراد غیر مسلمان (پیرم خان) را به فرماندهی کل قوا در جامعه اسلامی ایران برسانند.

شیخ فضل‌الله در مورد مساوات طلبی معتقد بود که باید هرچه را اسلام مساوی دانسته، قبول کرد و آنچه شریعت مطهر برای آن تساوی قائل نشده، نباید به صورت قانون درآید. ایشان در تذکرة الغافل می‌گوید: «قوام اسلام به عبودیت است، نه به آزادی؛ و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است، نه به مساوات. پس به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هرکه را با هرکس مساوی داشته، ما هم مساوی‌شان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده، ما هم به اختلاف با آنها رفتار کنیم تا آنکه در مفاسد دینی و دنیوی واقع نشویم. مگر نمی‌دانی که لازمه مساوات در حقوق از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند... پس ای کسی که میل داری مساوی با مسلم باشی در بلد اسلام، تو اسلام قبول نما تا مساوی باشی...» (ترکمان، ۱۳۶۲: ج ۲، ۶۰).



از این رو ملاک تساوی حقوقی و اجتماعی افراد در نظر شیخ فضل الله شریعت است؛ یعنی هر آنچه در شریعت اسلام به لحاظ حقوقی تفاوت قائل شده، مورد قبول است و آنچه را که تفاوت قائل نشده، مساوات برقرار می شود. بنابراین بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوت وجود دارد. بین زن و مرد و انجام وظایف و حقوق وارث و... آن دو در اسلام تفاوت وجود دارد. از این رو از نظر شیخ فضل الله مساوات خواهی در اسلام محدود به شرایط است و مساوات در همه چیز و برای همه به صورت مطلق قابل قبول نیست: «حالا ای برادر دینی! تأمل [کن] در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفان در عبادات و معاملات و تجارتات و سیاسات، از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره و اصیل و وکیل و ولّی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاک و متقین و مقلد و مجتهد و سید و عام و معسر و موسر و مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها مما لا یخفی علی الفقیه الماهر؛ مثلاً... ارتداد احدی الزوجین موجب انفساخ است و اسلام احدی الزوجین نیز احکام خاصه مختلفه دارد و نیز در باب مواریث، کفر یکی از موانع ارث است و کافر از مسلم ارث نمی برد دون العکس و نیز مرتد احکام خاصه مسلمه دارد، مثل انتقال مال به وارث... و نیز در جنایات و قصاص دیات احکام مختلفه است... ای برادر دینی! اسلامی که این قدر تفاوت گذارده بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می شود گفت که [معتقد به] مساوات است؟» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۶۵)

میرزای نائینی نیز درباره مساوات می نویسد: «قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است... و حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به طور قانونیت و بر وجه کلیت مترتب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود. جهات شخصیه و اضافات خاصه رأساً غیر ملحوظ، و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو، از هرکسی مسلوب است. نسبت به عناوین اولیه مشترکه بین عموم اهالی، مانند امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی نکردن بی موجب... و به فرقه خاصی اختصاص ندارد به طور عموم مجری شود و در عناوین خاصه، بین مصادیق و افراد آن عنوان نسبت به عموم اهل مملکت، بعد از دخول در آن عنوان، اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین نباشد (نائینی، ۱۳۷۸: ۹۹).

در حقیقت میرزای نائینی به یک آسیب اجتماعی در جامعه خود توجه کرده است و اجرای قانون



در باره تخلفات قانونی که منجر به جرم گردد، برای هر یک از افراد جامعه مساوی است؛ بدین معنا که کسی که قانون شکنی کرده است، چه مسلمان باشد و چه کافر، باید مجازات شود و تفاوتی به لحاظ دیانت فرد نباشد. لذا چه مسلمان و چه کافر در ذمه مسلمین، حدود الهی بر وی اجرا می شود و در ارث، نکاح، قصاص و دیات چون کفار در ذمه مسلمین محترم هستند، اجرای احکام اسلامی، موکول به نظر مجتهد نافذ الحکومه است و طبق آن عمل خواهد شد (همان: ۱۰۱). بنابراین میرزای نائینی معتقد بود که قانون باید در حق همه یکسان اجرا شود و اعتقادات دینی فرد نمی تواند عامل بازدارنده از مجازات ارتکاب جرم باشد؛ زیرا به نظر نائینی، قوانین باید زیر نظر چند تن از مجتهدان تصویب شود تا با شریعت منافات نداشته باشد (همان: ۳۱). لذا پس از پذیرش این قانون، تفاوتی به لحاظ اعتقادی در مجرمان نخواهد بود.

علاوه بر این، مساواتی که میرزای نائینی مطرح کرد، با معانی دیگر علما مانعة الجمع نیست و این گونه نیست که نائینی مساوات شیخ فضل الله را (که در اسلام بین کافر و مسلمان تفاوت است و کفار نمی توانند مسلط بر مسلمانان شوند یا در جامعه اسلامی فرمانده کل قوای ارتش شوند) قبول نداشته باشد؛ زیرا این دو معنا هر کدام به بخشی از مبانی اسلامی اشاره دارد. در این باره نائینی می گوید: این معنای از مساوات «نه به وظایف حکومت شرعی و تفصیل موارد حکم - به استیفای قصاص و دیه و اجرای حدود الهیه عز اسمہ بر مسلم و کافر اصلی و مرتد فطری و ملی و غیر ذلک از آنچه به نظر مجتهد نافذ الحکومه موکول و از برای قوه اجرائیه جز انفاذ احکام صادره ابواب مداخله در آن بحمد الله تعالی مسدود است - انکاری دارد» (همان: ۱۰۱).

به هر حال به نظر می رسد نقدهای شیخ فضل الله در مورد مساوات، به معنای مساواتی نیست که میرزای نائینی مطرح کرد؛ بلکه این معنا از مساوات نیز با مبانی شیخ فضل الله پذیرفتنی است (سلیمانی، ۱۳۸۲، ۴۵)؛ اما معنای مساوات به نظر شیخ فضل الله و میرزای نائینی در تضاد با منظور منورالفکران از مساوات قرار دارد؛ زیرا آنان مدعی هستند که یک فرد غیر مسلمان همان حق را دارد که مسلمانان دارند. لذا دیه کفار نباید کمتر باشد یا در قصاص باید برابر باشند (سروش، ۱۳۷۰: ۲۵). از این رو یکسان بودن مسلمان و کافر در تمام احکام و حدود، نه تنها مخالف اندیشه شیخ فضل الله است، بلکه نائینی هم آن را قبول نداشت و معتقد بود که این معنا مخالف با اسلام است (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

پس مساوی بودن در اجرای احکام و حدود الهی بر مصادیق خارجی، امری پذیرفته شده بین علماست. قاتل به واسطه جرم قتل باید مجازات گردد؛ مسلمان باشد یا نباشد؛ اما مساوات در حقوق برای همه افراد آن گونه که منورالفکران مطرح می کردند، در بین نخبگان مذهبی پذیرفتنی نبود.



آدمیت می‌نویسد: فکر «مساوات از نظر حقوق اسلامی بین افراد مسلمان و غیرمسلمان» را مستشارالدوله برای اولین بار مطرح، و همچنین به تساوی شاه و گدا تصریح کرد (آدمیت، ۱۳۸۸: ۱۸۹). طالبوف تبریزی نیز در تعریف «مساوات» می‌نویسد: «مساوات یعنی برابری، بی تفاوتی و بی-امتیازی». وی از قول ارنست رنان می‌گوید: «نظام طبیعی بشریت، برابری و برادری است؛ برادریم برای اینکه همه اولاد آدمیم؛ برابریم چون امتیازی در تولد و مرگ نداریم؛ و آزادیم به جهت آنکه اقتضای طبیعت مانع نیافریده و شخصیت آدمی، آزاد و تحت ریاست خود و از ریاست دیگران بیرون است» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳۳). ملکم خان نیز در رساله صراط مستقیم (۱۳۰۰ ه.ق.) در مورد «مساوات» می‌نویسد: «مساوات بر دو نوع است: یکی مساوات نفوس و یکی مساوات در حدود و حقوق. مساوات در نفوس به این معناست که جمیع مردم از فقیر و غنی و عزیز و ذلیل، همگی فرزندان آدم و برادران یکدیگر و در مرتبه واحدند. می‌باید با یکدیگر از برای ازدیاد الفت و محبت در رتبه واحد، حرکت کنند. همچنین موافقت دین و آیین که خدمتگزاری در نظام عالم است، مستحق اجر و جزایی می‌شود. همچنین مخالف دین و آیین، مستوجب زجر و سزایی است؛ و از برای هر نقصی و مخالفتی، حق جمیع اشخاص از عالی و دانی، عالم و عامی، امیر و فقیر، شاه و رعیت به مساوات باشد، نه آنکه به ملاحظات و اغراض، زجر و سزا را در حق اعزه و اغنیا عفو و اغماض کنند و اجر و جزا را درباره اذله و فقرا کسر و نقصان دهند» (آدمیت، ۱۳۸۸: ۲۱۷) از این رو ملکم و طالبوف می‌گفتند که در تدوین قانون باید همه یکسان باشند و فرقی به لحاظ دینی نداشته باشند. اگر قانون ارث یا ازدواج هم مطرح می‌شود، همه افراد یکسان باشند. البته آنان مجازات‌ها را نیز یکسان می‌دیدند که نباید بین افراد فرق باشد؛ در حالی که در اسلام، صبی و غیرعاقلان مجازات نمی‌شوند.

به هر حال قانون‌گرایی و مساوات‌طلبی از جمله لوایحی بوده است که بین علما و منورالفکران درباره آن اختلاف وجود داشت. شیخ فضل‌الله و میرزای نائینی بر قوانین برگرفته از اسلام تأکید می‌کردند. البته نائینی در اجرای قانون برای همه، غیر از موارد استثناسده در احکام، مساوات قائل بود؛ ولی اصل تدوین قانون را متناسب با مذهب بیان می‌کرد که در هر صورت با آنچه منورالفکران می‌گفتند، در ستیز قرار داشت؛ زیرا آنان درصدد تدوین قوانین غیر مذهبی بودند و به برابری و مساوات برای تمامی افراد، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، در تمامی احکام قائل بودند.

آزادی‌خواهی

یکی دیگر از موضوعاتی که در لوایح عصر مشروطه مطرح شد و اختلاف‌هایی به وجود آورد و در



عصر مشروطه فضای فکری منورالفکران را شکل می‌داد، آزادی خواهی غربی بود. تحصیل‌کردگان فرنگی ایرانی، خواهان همان آزادی بودند که در غرب وجود داشت؛ درحالی‌که این نگرش با روح اسلام سازگاری نداشت و علما با بیان دیدگاه‌های اسلامی آن را نقد می‌کردند. آقا شیخ فضل‌الله درباره آزادی می‌گفت آزادی مطلق در گفتار و کردار، و اینکه هرکسی آزاد باشد هر حرفی را بگوید، با روح اسلامیت سازگاری ندارد. از این رو معتقد است: «آزادی قلم و زبان از جهات کثیره، منافی با قانون الهی است. مگر نمی‌دانی فایده آن، آن است که بتوانند فرقی ملاحظه و زنادقه نشر کلمات کفریه خود را در منابر و لوايح بدهند و سبّ مؤمنین و تهمت با آنها بزنند و القای شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۶۱).

ایشان در جای دیگر به تفکرات عده‌ای از منورالفکران که فضای آن زمان را پر از مفاهیمی مانند آزادی بیان و قلم کرده بودند، ایراد گرفتند و گفتند: «ازجمله یک فصل از قانون‌های خارجه که ترجمه کرده‌اند، این است که مطبوعات مطلقاً آزاد است (یعنی هرچه را هرکس چاپ کرد، دگر احدی را حق چون و چرا نیست). این قانون با شریعت ما نمی‌سازد. لهذا علمای عظام تغییر دادند و تصحیح فرمودند؛ زیرا که نشر کتب ضلال و اشاعه فحشا در دین اسلام ممنوع است. کسی را شرعاً نمی‌رسد که کتاب‌های گمراه‌کننده مردم را منتشر کند و یا بدگویی و هرزگی را در حق مسلمانی بنویسد و به مردم برساند» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۲).

بنابراین آزادی مورد نظر شیخ فضل‌الله مقید به شرع می‌گردد و طبق نظریه مشروطه مشروعه، انسان آزاد نیست که هر کاری دلش خواست انجام دهد؛ بلکه در آزادی رفتارهای انسانی، حدود شرعی نیز باید رعایت گردد.

میرزای نائینی نیز به‌عنوان نخبه مذهبی که در این پژوهش از او یاد شد، در مقابل تفکر منورالفکران دیدگاه خود را درباره آزادی مطرح کرده و می‌گوید: «عموم اسلامیان به حسن دلالت و هدایت پیشوایان روحانی، از مقتضیات دین و آیین خود باخبر [هستند] و آزادی خدادادی خود را از ذلّ رقیّت فراعنه امت برخوردار، به حقوق مشروعه ملیه و... در جمیع امور جائزین پی بردند و در خلع طوق بندگی جبار... سمندروار از دریاها آتش نیندیشیده...» (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۶) و در جای دیگر می‌گوید: «تمام افراد اهل مملکت... بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن، و در اظهار اعتراض خود آزاد [هستند]، و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواستند داشت» (همان: ۲۵).

بنابراین مراد نائینی، آزادی غیرمسلمانان در بیان، انتخاب و حق رأی نیست که مطالبی خلاف



شریعت گسترش یابد و کتب ضاله و هتک حرمت به مسلمانان رواج یابد؛ زیرا فتوای فقها و شهرت بین علما، حاکی از این امر است که موضوعات مذکور در شریعت مطهره جایز نیست و نائینی در مکتب تشیع نمی‌توانست مدعی آن باشد؛ بلکه منظورش از آزادی، رهایی از سلطه استبداد و خودکامگی سلاطین ظالم است که اساس بندگی فرودستان و افراد جامعه را فراهم کرده بودند (همان: ۹۴). او معتقد بود که در برابر چنین ظلمی می‌توان اعتراض و سؤال کرد و این حق اعتراض منحصر در مسلمانان نیست؛ بلکه آحاد ملت این حق اعتراض را دارند؛ اما آزادی که منورالفکران به دنبال آن بودند، آزادی از دین و شریعت، آزادی در بیان، از اخلاق و حق انتخاب تمامی آحاد مردم، اعم از مسلمان و غیرمسلمان در جامعه اسلامی بود.

میرزای نائینی در مقابل این برداشت انحرافی از آزادی، اظهار نگرانی کرده و گفته است: عده‌ای از منورالفکران طوری آزادی را موهوم ساخته‌اند که به اشاعه کفریات پرداخته و حتی بی‌حجابی زنان را بلا مانع دانسته‌اند و از لوازم آزادی قرار داده‌اند. نائینی در این باره می‌نویسد: «این همه جانبازی- های عقلا و دانایان و غیرتمندان مملکت بطبقاتهم من العلما والاختیار والتجار و غیرهم در استنقاذ حریت و مساوات برای فرستادن نوامیس خود بی‌حجاب به بازار و مواصلت با یهود و نصارا و تسویه فیما بین امثال بالغ و نابالغ و نحو ذلک در تکالیف و بی‌مانعی فسقه و مبدعین در اجهار به منکرات و اشاعه کفریات و اشباه ذلک نخواهد بود و رؤسا و پیشوایان مذهب هم جز بر آنچه حفظ بیضه اسلام و حراست ممالک اسلامیة بر آن متوقف باشد، چنین احکام اکیده و تصریح به آنکه مخالفت به منزله محاربه با امام زمان ارواحنا فداء است، نخواهند فرمود» (همان: ۶۱)؛ در حالی که منورالفکرانی مثل ملک، آزادی را با عدالت پیوند می‌زدند و در صدد مقدس جلوه دادن آن بودند و می‌گفتند: «تحقق عدالت در گرو تعیین حقوق و اعطای آزادی، یعنی همان سرچشمه همه فیوضات هستی است و تأکید می‌کند که آفتاب عدالت در یک ملک طلوع نمی‌کند، مگر وقتی که اهل آن ملک به حفظ حقوق آدمیت، خود را مستحق عدالت ساخته باشند» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۱۵۱). او حق برخورداری از آزادی را برگرفته از ذات و سرشت آدمی می‌داند. تأکیدی که او بر آزادی به- عنوان حق ازلی انسان دارد، ویژگی منحصر به فرد لیبالی برای ملک به شمار می‌رود.

آخوندزاده نیز ریشه آزادی را در انسانیت و سرشت آدمی می‌بیند و می‌نویسد: «هر فرد آدمی که قدم بر عالم هستی نهاد، باید به حکم عقل سلیم از نعمت «حریت کامله» بهره‌مند شود. «حریت کامله» عبارت از دو قسم حریت است: یکی «حریت روحانیه» است و دیگری «حریت جسمانیه». اولی را در زبان فرانسوی «لیبرته مورال» گویند و دومی را «لیبرته فیزیق» خوانند.



(آخوندزاده، ۱۳۴۲: ۵۵). بدین ترتیب او آزادی را در کامل‌ترین شکل خود، یعنی آزادی معنوی و فیزیکی مطالبه می‌کند و هیچ‌گونه مرز و محدودیت و رای و مابرایی را برای آن نمی‌پذیرد. آزادی کامل در نظر آخوندزاده یک حق است و نه هدیه‌ای که از طرف حاکم و یا حتی خداوند به شهروندان ارزانی شده باشد. از این‌رو آخوندزاده برای آزادی مبنایی الهی قائل نیست (صدیق، ۱۳۵۷: ۵۳). از نظر آخوندزاده فقه یا قانون باید پیوسته منطبق بر زمان، تغییر و تکامل یابد؛ درحالی‌که در اسلام راه تفکر بسته شده است و تا زمانی که این قوانین تغییر نیابند و اصلاح نشوند، سیر انحطاط تداوم خواهد یافت (همان: ۶۳). شاید به همین دلایل بوده است که علما از جمله شیخ فضل‌الله، با تدوین قانون جدید برای زندگی اجتماعی مخالفت کردند و شیخ فضل‌الله معتقد بود آن قوانینی که بشر برای زندگی اجتماعی نیاز دارد، توسط شرع بیان شده است و نیاز به جعل قوانین ندارد.

طالبوف نیز انسان را بالفطره آزاد می‌داند و آزادی را مانند حقی بشری توصیف می‌کند و می‌گوید: «باید فراموش نکرد که آزادی ثروتی است عمومی موروثی؛ او را به وارث بالغ باید تسلیم نمود. آزادی نه مقدمه است و نه نتیجه؛ بلکه کلمه‌ای است و رای قاعده منطقی. آنچه در عالم از همه قوای منطقی مستثناست، فقط آزادی است. ما او را لفظاً و معنأً مجرد می‌دانیم...» (مؤمنی، ۱۳۴۶: ۲۵). از طرفی آزادی در اندیشه طالبوف با مفهوم حق متناظر است؛ اما این حق از طرف خداوند به انسان اعطا شده است و از آنجاکه یک موهبت الهی را هیچ انسانی نمی‌تواند سلب کند، آزادی اندیشه و آزادی فیزیکی حقی سلب‌ناشدنی برای انسان است (همان: ۱۸۵).

ملک‌خان درباره آزادی، جملات احساسی زیادی می‌گوید، اما مخاطب او پیوسته توده مردمی است. او بدون تعلقات مذهبی، پیوسته از ادبیات دینی به شکلی ابزاری استفاده می‌کند تا برای مخاطبان خود توجیه مقبولی فراهم آورد. آخوندزاده هم در تبیین مفهوم آزادی هرگز از فرد و محدوده آزادی‌های فردی آغاز نمی‌کند؛ اما طالبوف فراتر می‌رود و سخن خود را در باب آزادی، با حق جمعی و عمومی ملت‌ها برای آزادی تلفیق می‌کند تا به کلی فراموش کرده باشد که در تقریر خود از لیبرالیسم، بین این اندیشه با افکار مساوات‌طلبانه جمع کرده باشد.

در مجموع می‌توان گفت لوایحی که در پارلمان مشروطه درباره قوانین آزادی مطرح می‌شد، برگرفته از تفکر لیبرالیستی برخی از منورالفکرانی بود که نگاه خوبی به دین و اسلام نداشتند و تلاش می‌کردند که جعل قوانین را از دین جدا کنند و با توجه به عقل‌لیبرالی به نظم اجتماعی جدیدی در ایران دست یابند که در ستیز با فرهنگ عمومی قرار داشت. این تفکر، با مخالفت علما روبه‌رو شد و سبب تقویت آگاهی عمومی و در مراحل بعدی تثبیت متمم قانون اساسی و نظارت فقها گردید



که شیخ فضل الله بر آن پافشاری می کرد.

مجلس شورا

چالش دیگر در عصر مشروطه و از موضوعاتی که در لوایح عصر مشروطه مطرح شد، بحث تشکیل مجلس شورا در ایران بود. منورالفکران تلاش می کردند آنچه در غرب از پارلمان آموخته بودند، در جوامع اسلامی نیز طبق همان قوانین ایجاد شود. این رویکرد با نگاه علما در ستیز بود. شیخ فضل الله نوری می گوید: «قرار بود مجلس شورا فقط برای کارهای دولتی و دیوانی و درباری که به دلخواه اداره می شد، قوانینی قرار بدهد که پادشاه و هیئت سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید؛ امروز می بینیم در مجلس شورا کتب قانونی پارلمانت فرنگ را آورده و در دایره احتیاج به قانون، توسعه قائل شده اند» (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲)

شیخ فضل الله اعتقاد داشت که مجلس ملی مورد نظر منورالفکران، در تضاد با شریعت بنا شده است. به همین دلیل نظریه «فقهایی ناظر بر قوانین» را مطرح کرد و به دنبال آن پرسید «آزادی یعنی چه؟» (همان: ۶۷)؛ اگر جواب داده می شد که منظور اسلام است، مشکلی پیش نمی آمد و همه علما آن را قبول می کردند؛ ولی اگر گفته می شد منظور از آزادی، آزادی در دین است، حتماً علمای نجف نیز با آن مخالفت می کردند (نجفی، ۱۳۷۵: ۲۰۳).

میرزای نائینی در تعریف مجلس می گوید: «استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاره از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند، برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه و جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط و مبعوثان ملت و قوه عملیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است» (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۸).

نائینی درباره جایگاه شورا در اسلام با تمسک به آیات قرآن و سیره نبویه می گوید: «آیه مبارکه ﴿و امرهم شوری بینهم﴾ اگرچه فی نفسه بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است...» (همان: ۸۲).

نائینی همانند سایر علمای ایران با اصل تشکیل مجلس شورا موافق است و می گوید: «صیانت این اساس شوروی که به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه دانستی که ثابت و از قطعیات است، جز به گماشتن مسدد و رادع خارجی... که به قدر قوه بشریه به جای آن قوه عاصمه الهیه عز اسمه و...، [غیرممکن] است» (همان: ۸۵).



نائینی برای مشروعیت بخشیدن به مجلس، گماشتن نظاری از علما و مجتهدان برای نظارت و جلوگیری از تجاوزات متصدیان را واجب می‌دانست. درحالی‌که منورالفکران درصدد حذف نظارت علما و شریعت در مصوبات مجلس بودند، وی می‌گوید: «لزوم گماشتن هیئت نظار برای نظارت و جلوگیری از تجاوزات متصدیان... جای شبهه و مجال انکار نباشد... چه بالضروره از وظایف حسیه... مسلم [است] و مجال انکار نباشد» (همان: ۱۰۹).

بنابراین میرزای نائینی مجلسی را می‌خواست که نمایندگان آن دارای شرایطی ویژه باشند، از قبیل: داشتن تخصص و وظیفه‌شناسی (همان: ۱۱۹)، استفاده نکردن از قدرت نمایندگی در اجرای تمایلات خودخواهانه (همان: ۱۲۰)، احساس مسئولیت، تعهد و داشتن غیرت دینی (همان: ۱۲۱).

نائینی در ایده خود، مجلسی را پرورش می‌دهد که وظیفه مجلسیان برپایی حکومت شرعی نیست؛ زیرا «برای مراقبت در عدم صدور آراء مخالفه با احکام شریعت، همان عضویت هیئت مجتهدین، کفایت است» (همان)؛ اما مجلسی را که منورالفکران درصدد تشکیل آن بودند، دارای چنین شرایطی نبود؛ زیرا بسیاری از مجلسیان و مشروطه‌خواهان به محض حاکم شدن، از موقعیت خود سوءاستفاده کرده، درصدد انتقام‌جویی برمی‌آمدند. علاوه بر این، دارای غیرت دینی و ملی نبودند و با واگذاری موقعیت‌های حساس به غیرمسلمانان، در عمل، جامعه اسلامی را در سلطه کفار قرار دادند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مجلس فاضله‌ای که میرزای نائینی آن را به‌صورت یک ایده آرمانی در حکومت اسلامی مطرح کرد، با نفوذ نخبگان غیرمذهبی (منورالفکران) به شکست انجامید و تحقق خارجی پیدا نکرد. درخواست‌های منورالفکران مبنی بر تشکیل مجلس شورای ملی، در ابتدا به این دلیل بود که در فضای اجتماعی آن زمان، مجلس می‌توانست کارهای دولتی و دیوانی پادشاه را محدود کند. از این اندیشه استقبال شد. اما بعد از تشکیل مجلس و موفقیت منورالفکران، قوانین و لوایحی در مجلس به تصویب رسید که خاستگاه آن غرب بود و سلطه غیرمسلمانان را بر جامعه اسلامی گسترش می‌داد؛ همانند قانون آزادی، مساوات و... که شیخ فضل‌الله و علمای دیگر با آن مخالفت کردند (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۲).

منورالفکران در حقیقت به دنبال مجلسی بودند که به‌عنوان فراموش‌خانه از آن یاد می‌شود. ناظم‌الاسلام کرمانی نیز در تأیید همین امر اظهار کرده است: «اگرچه بر بعضی امر مشتبّه است که می‌گویند میرزا ملکم‌خان می‌خواست مجمع فراماسون را تشکیل دهد، لکن دانشمندان و خرده‌بینان به‌خوبی می‌دانند که مقصود ملکم‌خان تشکیل مجلسی بود به نام فراموش‌خانه، نه



مجمع فراماسون» (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۵۱). فراموش خانه «نخستین جمعیت سیاسی است که اهمیت آن در چند موضوع بوده است: فعالیت اجتماعی دسته جمعی، مرام سیاسی مترقی و تأثیر در بیداری افکار» (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۳).

از نظر آدمیت، ملکم وضع قانون را بر عهده «مجلس تنظیمات»، و نیز اجرای قانون و اداره مملکت را بر عهده «مجلس وزرا» می دانست... به نظر ملکم، در حکومت قانون، همه مردم دارای حقوق یکسان اند و همه اهل ایران در عقاید آزادند (همو، ۱۳۸۸: ۴۳).

منورالفکران مشروطیت، سکولاریسم و ناسیونالیسم را سه ابزار کلیدی برای ساختن جامعه-ای نوین می دانستند. به زعم آنها، مشروطیت، سلطنت استبدادی و ارتجاعی را از بین می برد؛ سکولاریسم، نفوذ محافظه کارانه روحانیون را نابود می کرد و ناسیونالیسم هم ریشه های استثمارکننده امپریالیسم را می خشکاند.

در مجموع، می توان به این نتیجه دست یافت که منورالفکران در لوایحی که در مجلس اول طرح می شد، تلاش می کردند با ایجاد مجلس قانون گذاری، هم نظام سلطنتی را محدود، و آن را با قانون کنترل کنند و هم در تدوین قوانین، دین را از صحنه دور سازند و نفوذ علما را در قانون گذاری کنترل کنند و در اثر فضای ایجاد شده به نشر مفاهیمی با معانی جدید پرداختند که از آزادی خواهی شروع شد و به مساوات و برابری و قانون و مجلس بسنده شد. هرکدام از این مفاهیم در ادبیات دینی دارای معنای خاص خودش بود و علما به شفاف سازی معنای اسلامی آنها پرداختند و در مواجهه با منورالفکران قرار گرفتند و تحولاتی را در نظام سیاسی ایجاد کردند.

تحلیل و نتیجه گیری

با بررسی لوایحی که در مجلس دوران مشروطه مطرح شد، درمی یابیم که منورالفکران ایرانی به عنوان یک گروه اجتماعی، دارای ساختار خاصی بودند و این ساختار، وابسته به افرادی همانند ملکم و سپهسالار بود که در آن گروه، سمت های ویژه ای داشتند. ساختار گروهی، قواعد خاصی را بر رفتار آنان حاکم می کرد؛ به گونه ای که آنان خارج از قواعد گروهی رفتار نمی کردند؛ قواعدی که با الگوگیری از غرب، منجر به تصمیم گیری می شد و حالات روحی آنان را مطابق با ارزش ها و هنجارهای نوین غربی آمیخته می ساخت. به عنوان مثال اگر ملکم، آزادی مطلق و آزادی بیان را مطرح می کرد، منورالفکران دیگر هم با او هماهنگ شده، بر کلام او صحه می گذاشتند. لذا می بینیم که مساوات خواهی ملکم با مساوات خواهی طالبوف تفاوتی ندارد.



این ساختارهای گروهی به صورت پنهان عمل می‌کرد که در مراحل بعدی منجر به مخالفت‌ها و کشمکش‌هایی با سایر نخبگان مذهبی گردید و بر سر لویحی که در مجلس مطرح می‌شد، به اختلاف کشیده شد. فضای اجتماعی که منورالفکران ایجاد می‌کردند، بر مبنای تجددخواهی و رسیدن به توسعه بود که با امتیازدهی به بیگانگان مطرح می‌شد؛ اما فضای اجتماعی کل جامعه بر پایه شریعت و معرفت دینی بنا شده بود که در مقابل فرهنگ غربی قرار داشت.

در یک طرف این طیف، اندیشه منورالفکران بود که تلقی آنان از دین و رابطه آنان با زندگی اجتماعی کاملاً متفاوت با دیدگاه علما بود. از طرف دیگر نخبگان مذهبی (علما) تفکر دینی خاصی داشتند که برگرفته از شریعت اسلام بود و با عمل به شعائر، اعمال و رفتارهای اجتماعی را در چارچوب خاص فرهنگ اسلامی به نمایش می‌گذاشتند و با لویحی که خارج از محدوده شریعت بود، مخالفت می‌کردند. از جمله لویحی که سبب اعتراضات زیادی گردید، آزادی بی‌قید و شرط، مساوات‌خواهی، قانون‌گرایی منهای شریعت، و مشروطه‌خواهی غربی بود که به نوعی سلطه کفار را بر جامعه اسلامی حاکم می‌کرد و به علت تضاد با ارزش‌ها و هنجارهای نخبگان مذهبی، با آن مخالفت شد.

این کشمکش‌ها بر سر لویح مجلس، در حالی بود که نظام استبدادی حاکم، منورالفکران را ترغیب می‌کرد رفتار خود را دقیقاً با ساختارهای حکومتی هماهنگ سازند و رفتاری برخلاف حاکمیت استبدادی نداشته باشند. حاکمان توانستند از کشمکش‌های نخبگان به نفع خودشان استفاده کنند. نخبگان حکومتی به منورالفکران چنین وانمود می‌کردند که علما مانع تجدد و پیشرفت هستند؛ چراکه آنان با قراردادهای حکومت با دولت‌های خارجی مخالفت می‌کنند. برای نمونه امتیاز رژی را تجددخواهی، و تحریم آن به حکم میرزای شیرازی را مخالفت با توسعه کشور جلوه دادند.

شیخ فضل‌الله به عنوان یکی از نخبگان مذهبی، از علمایی بود که در ایران در برابر لویح ضداسلامی که منورالفکران مطرح می‌کردند، موضع گرفت و دیدگاه شریعت‌مدارانه خود را مطرح کرد و میرزای نائینی نیز در نجف از دیگر مبارزان علیه لویح ضداسلامی بود. در این مبارزه، علما به جهت استبدادگریزی و ظلم‌ستیزی، از حکومت، آزادی، قانون‌گرایی و... مشروطه مذهبی مورد نظر اسلام حمایت کردند؛ اما جهت و مسیر انقلاب مشروطه را علما معین نکردند؛ زیرا مشروطیت در جهت غربی شدن حرکت کرد و در امور حکومتی، دین راهنمای حرکت قرار نگرفت. درباره این سؤال که چه لویحی در مجلس شورای اسلامی موجب اختلاف علما و منورالفکران



گردید، به این نتیجه می‌رسیم که مهم‌ترین اختلاف علمای قم و نجف با منورالفکران، در تصویب لوایحی بود که مربوط به نفوذ دین و شریعت در پیکره سیاسی جامعه بود. منورالفکران با نگاه دین-ستیزی، با لوایحی که نظر اسلامی در آنها بیان می‌شد، مخالفت می‌کردند.

دلیل نگرانی علما از لوایحی که مطرح می‌شد، شریعت و جامعه بود و از این رو در صحنه اجتماعی عصر مشروطه، تلاش می‌کردند هم شریعت نبوی حفظ شود و هم جامعه اصلاح گردد. نامه‌های متعدد علمای نجف و ایران شواهد گویایی بر این مطلب است.

عمده‌ترین اختلاف شیخ فضل‌الله و میرزای نائینی با لوایح مورد نظر منورالفکران، این بود که آنان می‌گفتند حکومت مشروطه، تأسیس قانون، نظارت فقها، مساوات خواهی مشروطه‌خواهان، آزادی و تأسیس مجلس شورای ملی باید با نگاه اسلامی باشد؛ اما منورالفکران به دنبال جدایی دین از سیاست (سکولاریزم) بودند که با مبانی فقهی و دینی علما مطابقت نداشت. شیخ فضل‌الله نوری، نبوت و حکومت (دین و سیاست) را در ارتباط با هم می‌دانست و معتقد بود در حکومت‌های دینی که برگرفته از شریعت است، باید قوانین الهی اجرا شود و نیازی به تأسیس قانون در برابر شریعت نیست و جهت مطابقت داشتن قوانین موضوعه با شریعت، لازم است احکام صادره، طبق نظریات مجتهدین عادل باشد؛ ولی منورالفکران نظارت فقها را نمی‌خواستند و به تأسیس قانون برخلاف شریعت اسلامی حساسیتی نشان نمی‌دادند. علما در جنبه‌های مثبت و اولیه مشروطه و عمل به قانون، با منورالفکران موافقت می‌کردند؛ مخالفت آنان با تدوین قانون، در مرحله‌ای بود که قوانین غیرالهی و غربی ایجاد می‌شد.

منورالفکران مدعی بودند که همگان در انتخاب مساوی هستند و انسان‌ها از هر دین و آیینی که باشند، می‌توانند انتخاب شوند و به قانون اسلامی یا غربی رأی دهند و فرد مورد نظر خود را از هر آیینی که باشد، بر مسئولیتی در جامعه اسلامی بگمارند؛ اما شیخ فضل‌الله معتقد بود که شریعت مطهر و دین اسلام، طبق مبانی و مآخذ اسلامی، بین انسان‌ها تفاوت قائل شده است و بین ضاله و مضله (کفار) و طایفه امامیه، حقوق مساوی در نظر نگرفته است. همچنین در مکتب اسلام نباید کفار بر مسلمانان مسلط گردند. لذا نمی‌توان در جامعه اسلامی بین آنان تفاوت قائل نشد.

نائینی نیز در مقابل هجوم اندیشه مساوات خواهی و طرح لوایح آن توسط منورالفکران که می‌گفتند چرا دیه مسلمان و غیرمسلمان تفاوت دارد و چرا حقوق آنان برابر نباشد، استدلال می‌کرد که مساوات به معنای عدالت، در امور مالی و اقتصادی بین سلاطین و رعایا باید وجود داشته باشد، اما به لحاظ دینی، سیاسی و اجتماعی طبق موازین اسلامی، هیچ عالمی کافر و مسلمان را در یک



حد نمی‌داند؛ اما اگر قانونی طبق شریعت تدوین شد، باید در حق همه یکسان اجرا شود و خود خداوند، تفاوت‌ها را در نظر گرفته است.

منورالفکران معتقد بودند آزادی بیان، قلم، انتخاب و مطبوعات، باید در جامعه ایران اجرا شود و معنایی هم که از آزادی در نظر داشتند، آزادی مطلق و بی‌قید بود که علما با آنان مخالفت کرده، می‌گفتند این نوع از آزادی با ادله شرعی اسلامی سازگاری ندارد؛ چون انتشار کلمات کفرآمیز، دشنام به مؤمنان، القای شبهات در قلوب مؤمنین، اشاعه فحشا، گمراه کردن مسلمانان، انتشار کتب ضالّه و انتشار هرزگی در حق مسلمانان، حرام و ممنوع است.

به‌هرحال منورالفکران طبق دیدگاه مشروطه‌خواهی غربی، به‌دنبال لوایحی بودند که خواهان تشکیل مجلس شورای ملی بود؛ اما علمای قم و نجف، در مقابله‌ای سخت بر آن شدند که مجلسی مبتنی بر احکام اسلام برپا کنند. علمای قم و نجف که مشروطه مذهبی و دینی را ترویج می‌کردند، به‌شدت با تفکرات منورالفکران بوروکرات، دولتی و غیردولتی مخالفت کردند و در مقابل امواج منورالفکرانه‌ای که در لوایح مجلس مطرح می‌شد، ایستادند و نظریات دینی و اسلامی را مطرح کردند و سد راه نفوذ تفکرات غیرمذهبی منورالفکری گردیدند.



منابع

- آباذیان، حسین، ۱۳۷۵، «غرب و پدیده منورالفکری در ایران (دوره ناصری)»، کتاب سروش، مجموعه مقالات (۱)، رویارویی فرهنگی ایران و غرب در دوره معاصر، تهران، انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی.
- آجدانی، لطف‌الله، ۱۳۹۱، اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران، تهران، علم.
- آدمیت، فریدون، ۱۳۸۸، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، گستره.
- _____، ۱۳۴۰، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۵۵، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام.
- _____، ۱۳۶۳، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، دماوند.
- _____، ۱۳۴۹، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۵۱، اندیشه ترقی حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
- آرون، ریمون، ۱۳۷۰، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- آزادارمکی، تقی، ۱۳۷۶، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سروش.
- آخوندزاده، فتحعلی، ۱۹۶۳، الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده: حمید محمدزاده و حمید آراسلی، باکو، فرهنگستان علوم و جمهوری شوروی سوسیالیستی.
- ابوالحسنی (منذر) علی، ۱۳۶۰، تحلیلی از نقش سه‌گانه شهید شیخ فضل‌الله نوری در نهضت تحریم تنباکو، تهران، پیام آزادی.
- اجلالی، فرزاد، ۱۳۷۳، بنیان حکومت قاجار: نظام سیاسی ایلی و دیوانسالاری مدرن، تهران، نی.
- اصیل، حجت‌الله، ۱۳۸۱، رساله‌های سیاسی میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نی.
- الگار، حامد، ۱۳۶۹، «پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان میرزا ملکم‌خان»، ترجمه متن: جهانگیر عظیمی، ترجمه حواشی: مجید تفرشی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- الامین، السیدمحسن، ۱۴۰۳ق، اعیان الشیعه، ج ۶ و ۸، بیروت، ۱۹۹۹.
- الامینی التبریزی، عبدالحسین، ۱۹۳۶م، شهداء الفضیله، مطبعة الغری بالنجف.
- آل احمد، جلال، ۱۳۷۲، غرب‌زدگی، تهران، انتشارات فردوس.
- انصاری مهدی، ۱۳۸۰، «شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت»، تهران، امیرکبیر.
- ترکمان، محمد، ۱۳۶۲، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی.
- ترنر، جان‌تاتان، اچ. ال. بیگی، ۱۳۷۱، پیدایش نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه عبدالحی لهسانی‌زاده، ج ۱، شیراز، نشر دانشگاه شیراز.
- تیموری، ابراهیم، ۱۳۶۳، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، اقبال.



- جعفریان، رسول، ۱۳۷۷، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، قم، الهادی.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۶۸، تاریخ جنبش‌ها و تکاپوی فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- الحسنی، سلیم، ۱۳۷۸، نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار ۱۹۰۰-۱۹۲۰م، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- حشمتی، ماشاءالله، ۱۳۸۴، «مفهوم مساوات در نهضت مشروطه»، ماهنامه معرفت، ش ۹۵.
- دولت‌آبادی، یحیی، ۱۳۶۱، حیات یحیی، ج ۱ و ۲، تهران، فردوسی.
- رضوانی، هما، ۱۳۶۲، لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، تهران، تاریخ ایران.
- رضوی، مسعود، ۱۳۷۹، روشنفکران، احزاب و منافع ملی، گفت‌وگوهایی با متفکران معاصر ایران، تهران، انتشارات فرزانه.
- روشه، گی، ۱۳۷۶، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین، ۱۳۷۴، رسائل مشروطیت (هجده رساله ولایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر.
- زنجانی، رضا، ۱۳۶۵، تحریم تنباکو، تهران، نمایشگاه دائمی کتاب.
- ساسانی، خان ملک، ۱۳۵۴، سیاست‌گران دوره قاجار، تهران، انتشارات بابک.
- سلیمانی، جواد، ۱۳۸۲، «اندیشه مساوات، تبیین مقوله مساوات در رساله سیاسی میرزای نائینی»، فصلنامه زمانه، ش ۱۱.
- شریف رازی، محمد، ۱۳۵۴، گنجینه دانشمندان، ج ۷، قم، بی‌نا.
- شریف کاشانی، محمدمهدی، ۱۳۶۲، واقعیات اتفاقیه در روزگار، ج ۱، تهران، تاریخ ایران.
- شفیع سروستانی، اسماعیل، ۱۳۷۲، تهاجم فرهنگی و نقش تاریخی روشنفکران، تهران، کیهان.
- صدیق حسین، ۱۳۵۷، مقالات فلسفی میرزا فتحعلی آخوندزاده، تبریز، ساولان.
- علی‌لو، نورالدین، ۱۳۷۴، میرزای نائینی، ندای بیداری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- کدی، نیکی‌آر، ۱۳۵۸، تحریم تنباکو در ایران، ترجمه شاهرخ قائم مقامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- کفایی، عبدالحسین مجید، ۱۳۵۹، مرگی در نور (زندگی آخوند خراسانی)، تهران، زوار.
- کوزر، لیوئیس، ۱۳۵۸، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کوئن، بروس، ۱۳۷۴، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، فرهنگ معاصر.
- کرمانی، ناظم الاسلام، ۱۳۶۲، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نشر آگاه.
- کسروی، احمد، ۱۳۶۹، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر.
- لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
- له‌وی: پلاس ولمی شو استنلی، ۱۳۸۱، نمونه‌گیری روش‌ها و کاربردها، ترجمه گیتی مختاری و امیر



- مجدی، تهران، مرکز آمار ایران، پژوهشگاه آمار.
- محمود، محمود، ۱۳۶۷، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم، ج ۳، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکا.
- مؤمنی، م. ب، ۱۳۴۶، کتاب احمد؛ مجموعه‌ای از آثار طالبوف، سازمان کتاب‌های جیبی، تهران، مسائل الحیات.
- ملک‌زاده، مهدی، ۱۳۷۳، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ج ۶، تهران، نشر علمی.
- مهری، سید محمد جواد، ۱۳۶۳، «میرزای نائینی»، قم، ماهنامه پاسدار اسلام.
- مددی‌پور، محمد، ۱۳۷۹، سیر تفکر معاصر، تهران، مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۸، تنبیه الامه و تنزیه المله، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نامدار، مظفر، ۱۳۷۶، رهیافتی بر مبانی مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نجفی، موسی، ۱۳۷۸، «مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت، تجدید) تکوین هویت ملی نوین ایران از عصر صفویه تا دوران معاصر»، تهران، منیر.
- _____، ۱۳۷۵، اندیشه دینی و سکولاریزم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (دهه‌های نخستین یکصد سال اخیر ایران)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نبوی رضوی، سیدمقداد، ۱۳۹۳، «روزگاری که بر تکاپوگران بابی گذشت»، در تاریخ مکتوم، تهران، پردیس دانش.
- ویل دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۸۱، تاریخ تمدن، ج ۴، عصر ایمان، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ونسا. ای.، مارتین، ۱۳۷۹، «شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت»، ترجمه نورالله قیصری، پژوهشنامه متین، ش ۹.

- Philips Abrams(1989), Historical Sociology . London.

