

تحلیل کیفیت باز‌نمایی مفهوم مشروعیت سیاسی در گفتمان علمای مشروطه خواه ایران

دکتر محمدعلی حسینی زاده

استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی
hosainizadah@gmail.com

امیر رضائی پناه

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه شهید بهشتی
a.rezaeipanah@gmail.com

چکیده

در عصر مشروطیت در سایه یک گذار ابرگفتمانی، رابطه انتساب دال‌ها و مدلول‌ها و مصادیق در سامانه مفصل‌بندی گفتمان علمای مشروطه‌خواه متحول و دستخوش بازاندیشی گردید. علمای مشروطه‌خواه، به ظرفیت‌سازی و تئوریزه کردن مفاهیم نوین در پوشش آموزه‌های برآمده از نصوص دینی و آموزه‌های اسلامی پرداخته و راهی را برای طرح موضوعات عرفی (مبتنی بر عقل و تجربه بشری) در کنار مبادی شرعی (استوار بر نقل و نص) گشودند. پرسش اصلی نوشتار کیفیت مفصل‌بندی و باز‌نمایی مفهوم مشروعیت سیاسی در گفتمان این علما است. برپایه فرضیه موجود، علمای مشروطه‌خواه، در حدفاصل متجددین و علمای مشروعه‌خواه، به مشروعیت‌سیاسی استوار بر کارآمدی قائل بوده و بر اساس این منطق کارکردگرایانه، حکومتی را واجد مشروعیت می‌دانسته‌اند که در سایه پاسداشت شرع مقدس، در دو وجه ایجابی و سلبی، بیشترین امنیت، رفاه و خیر مشترک را برای جامعه اسلامی فراهم آورد. این موضوع در روند فعالیت این علما در جریان تحولات عصر مشروطه مؤثر بوده و در فراگرد خود زمینه را برای زایش ایده مردم‌سالاری دینی در جریان انقلاب اسلامی و عصر جمهوری اسلامی در سایه اصل اساسی «حق‌الناس» را فراهم آورد. چارچوب نظری و روش‌شناسی این مقاله استوار بر نظریه باز‌نمایی تئو فن‌لیوون است که با دقایقی از نظریه برساخت‌گرایی اجتماعی تقویت شده است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت‌سیاسی، باز‌نمایی، برساخت‌گرایی اجتماعی، عصر مشروطیت، علمای مشروطه‌خواه.

مقدمه

مشروطه ایرانی، یکی از بزنگاه‌های برخورد تمدن و جامعه ایرانی با سامانه فرهنگی - مدنی غرب و مدرنیته است. این انقلاب، با وارد کردن نشانه‌ها، مفاهیم، ایستارها و انگاره‌هایی نو به پهنه اندیشگی نخبگان، ذهنیت آنان را دستخوش دگرگونی‌هایی ژرف نمود. این موضوع اگرچه نخست در میان متجددین نمود یافت، اما در دنباله بر علما نیز اثر گذاشت. در پی این رویارویی، از سویی انگاره‌ها و ایستارهایی تازه به پهنه اندیشگی این علما راه یافت و از طرف دیگر در مفاهیم و مولفه‌های موجود بازنگری‌ها و بازخوانی‌هایی انجام گرفت. این علما، از عصر صفوی اندک‌اندک با کم‌رنگ کردن نسبی مباحثی چون تقیه، گوشه‌گزینی سیاسی، همراهی از روی اضطرار و دفع ستم، مبارزه منفی با حکومت جور و غصبی و انتظار منفعلانه برای آمدن منجی آخرالزمان (عج)، به ایده‌پردازی درباره پهنه‌های اجتماعی و سیاسی پرداخته بودند و اینک در برخورد با فرهنگ غربی و مدرن، در پی آن بودند تا شاخصه‌ها و مفاهیم این سامانه فرهنگی را در گفتمان خود مفصل‌بندی کنند. در عصر صفویه، فقهای شیعه پس از سده‌ها دوری شیعیان از حکومت، با گروهی از سلاطین ذی‌شوکت و ذی‌اقتدار روبه‌رو شدند که به نام تشیع تاج پادشاهی را بر سر نهاده بودند. فقه سیاسی شیعه به دلیل بودن امامان در میان امت و پس از آن به واسطه تقیه و در کمینه بودن، رشد و زایش خود را دیرتر از اهل تسنن آغاز کرد. فقه سیاسی اهل سنت در پی تبیین کنش‌های موجود بوده و در حقیقت در میان اهل تسنن کنش بر نظریه تقدم و پیشی دارد؛ اما در عالم تشیع نظریه بر کنش مقدم بوده است. برآمدن صفویان یک نقطه عطف در تاریخ تشیع است. از پس آن و با گذشت زمان و استوار شدن این بنیان، نخبگان مذهبی ایرانی در پی تعالی‌بخشی این سامانه حکومتی برآمدند. آن‌ها در پی آمیزش میان مذهب تشیع و انگاره‌های جهان مدرن بودند. این علما با درک موقعیت ایران به‌عنوان ام‌القرای عالم تشیع، به دنبال استعلای سامانه سیاسی آن با بهره‌گیری از میراث اسلامی و ایرانی و آمیزش آن با برداشت‌های‌شان از مدرنیته غربی بودند.

یکی از این تلاش‌ها در گفت‌وگو از مشروعیت سیاسی خود را نمایان ساخت. تا پیش از این، علما در سخن از این گفتار، عموماً به سه مورد توجه داشتند؛ غصبی بودن حکومت در عصر غیبت و بایستگی تقیه، خلط میان مشروعیت سیاسی و مشروعیت فقهی و سوم توضیح این مؤلفه بر پایه مشروعیت قدسی و فرامادی مانند بهره‌گرفتن از مفاهیمی چون ظل‌الله. از عصر

مشروطیت، علمای نوگرا در واکاوی ریشه‌های مشروعیت سیاسی حکومت، مولفه‌ها و نماگرهای کارکردی را نیز مورد عنایت قرار دادند. اینان، با آن که اصل غصبی بودن حکومت در عصر غیبت را پابرجا می‌نهادند، اما بر آن بودند تا با تزریق عناصر پررنگ‌تری از عقلانیت و تجربه بشری، که از دید ایشان ریشه‌های ژرفی در شریعت مقدس نیز داشت، کارآیی و سودمندی نظام سیاسی را افزایش دهند. به باور این علما، آن چه زمینه‌ساز مشروعیت و حقانیت یک نظام سیاسی در عصر غیبت می‌شود، کارکردهای مترتب بر آن سامان سیاسی و برآیندهای مثبت آن است. هرچه یک نظام سیاسی و حکومتی در ساختن دین و دنیای مردم و برآوردن امنیت و آسایش و رفاه آنان کوشاتر باشد، مشروع‌تر و دارای حقانیت بیش‌تر است. علمای مشروطه‌خواه، حق اعمال سلطه و اقتدار مشروع را متوجه چنین حکومتی می‌دانستند و در مقام تبیین ابعاد تئوریک آن در سایه مقوله پاسداشت حق الناس برآمدند. این علما، در کنار پرداختن به مشروعیت فقهی و شرعی مشروعیت رویه‌ای و کارکردی را نیز مورد اقبال قرار داده‌اند.

اندیشه سیاسی در اسلام از دیدگاه شیعه به دو دوران متمایز بخش‌بندی می‌شود؛ دوران حضور معصوم در جامعه و عصر غیبت ایشان. ملاک تمایز این دو، حضور یا غیبت اجتماعی انسان ویژه‌ای با سه صفت ممتاز علم لدنی، عصمت و نص خاص دال بر نبوت یا امامت وی از سوی خداوند است (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۲). مهم‌ترین جنبه تحول اندیشه سیاسی علما و روحانیون نوگرایی عصر مشروطیت، چهره خود را در تاویل جدید از مفهوم سنتی غصب حکومت در زمان غیبت معصوم (ع) نشان داد. در تاویل جدید علمای نوگرا از مفهوم غصب حکومت در زمان غیبت، در پیوستار روندی که به‌ویژه در سایه مفهوم سلطان شیعه ذی‌اقتدار در عصر صفوی تکوین یافته بود، هر چند اعتقاد سنتی تشیع در غاصب انگاشتن حکومت‌ها در زمان غیبت معصوم (عج) هم‌چنان باقی ماند، اما به پیروی از نوعی نسبی‌گرایی، ضرورت حمایت از حکومتی که با ظلم و غصب کم‌تری همراه باشد مورد پذیرش قرار گرفت (آجدانی، ۱۳۸۳: ۴۳). از دید اینان حکومت مشروطه ابزاری برای برآوردن بیشتر حق الناس در دوران نبود امام معصوم (عج) است (کدیور، ۱۳۸۸: ۷۶). آنان مشروطه را بر پایه قاعده دفع افسد به فاسد پذیرفته و در راستای استوارسازی آن می‌کوشیدند. در عصر مشروطیت، در سایه برخورد با انگاره‌های دنیای غرب و ایستارهای مدرن و غربی، دروازه‌های تازه‌ای به‌روی اندیشه و ذهنیت ایرانیان گشوده شد. یکی از دگرگونی‌های برجسته برآمده از این تحولات، تحول در مبانی مشروعیت سیاسی دولت و

حکومت بود. در سایه این شدن و سیوروت، علما به‌ویژه علمای مشروطه‌خواه، در کنار گفت‌وگو پیرامون مشروعیت فقهی، به مبانی مشروعیت سیاسی استوار بر کارآمدی دولت و حکومت نیز پرداخته‌اند. گفتگو از این مبانی، در حقیقت به پرسش گرفتن کارویژه‌ها و وظایف دولت است. از دید این علما، یکی از دلایل و چرایی‌هایی که زمینه‌ساز برتر و اولی بودن حکومت مشروطه می‌شود، همین است که این‌گونه از حکومت، دست‌کم در خلا و دنیای پندار، دارای توانایی بیش‌تری در برآوردن این کارویژه‌ها است. حکومت مشروطه ارجح‌تر و برتر است، چرا که دارای کارآیی و کارآمدی بیش‌تری است (رضائی‌پناه و نواختی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۲؛ همان، ۱۳۹۲: ۵۸). نوشتار پیش‌رو برآن است تا برآیند این تحول گفتمانی را نشان دهد. پرسش اصلی این است که «انقلاب مشروطیت، به‌عنوان نمود برخورد جدی نخبگان مذهبی ایرانی با مدرنیسم، مدرنیته و رویه تمدنی غرب، چه تاثیری بر زاویه‌دید علمای مشروطه‌خواه به امر مشروعیت سیاسی حکومت داشته است؟» در پاسخ به این پرسش، فرضیه مقدماتی می‌آید که براساس آن «انقلاب مشروطیت در ایران زمینه‌ساز تحول گفتمان مشروعیت سیاسی در میان علمای مشروطه‌خواه شده و نگاه آنان را، در کنار توجه به مشروعیت فقهی، متوجه مشروعیت سیاسی کارکردی و استوار بر کارآمدی نموده است».

چهارچوب نظری و روش‌شناسی پژوهش

چهارچوب نظری و روش پژوهشی که در راستای آزمون فرضیه مورد بهره‌برداری قرار گرفته، بازنمایی ۱، بویژه خوانش تئوون لیوون است. بازنمایی روشی کیفی است که می‌کوشد تا از متون و امر زبان رمزگشایی کند. در این رویکرد، هر صورتی معنایی را در پس خود دارد. بازنمایی در امتداد و راستای روش‌هایی همچون هرمنوتیک بویژه در خوانش اسکینری آن، رهیافت تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل محتوا، کاربردشناسی، مطالعات پیکره‌بنیاد و... می‌کوشد میان متن و زمینه ارتباط معقول و گویایی پدید آورد. بنا به گفته ون لیوون زبان بازتاب ایدئولوژی است. ایدئولوژی با مطالعه زبانی که در یک متن یا گفتمان بازتاب یافته از هم می‌شکافد. الگوی ون لیوون را می‌توان در این امر به کار برد که موقعیت یک فرد یا گروه چگونه در یک متن یا گفتمان به حاشیه رانده شده است. بازنمایی در الگوی ون لیوون به این سمت جهت دارد که یک فرد،

1. Representation

گروه، درک یا ایده در متن و خبرها شکل می‌گیرد. برون‌رانی^۱ به معنای حذف بازیگران اجتماعی به وسیله مکانیسم‌های زبان‌شناختی است؛ دربرگیری^۲ به معنای قرار دادن بازیگران یک کنش اجتماعی در مرکز توجه و عرضه شدن به صورتی آشکار در متن است. (Van Leeuwen, 2008a: 2-28) بازنمایی می‌تواند نقش‌ها را دوباره تخصیص نماید، روابط اجتماعی میان شرکت‌کنندگان را بازنظمی کند. (Van Leeuwen, 1996: 43) کنش‌های اجتماعی را می‌توان در گفتار و از راه فرایندهای جایگزینی متفاوت فعال‌سازی و غیرفعال‌سازی بازنمایی کرد. (O'Halloran, and Smith, 2011: 156-155)

چهارچوب بازنمایی بازیگران و کنش‌های اجتماعی امری مستقل نیست. (Lem Atanga, 2010: 35) ون لیوون با استفاده از رویکرد هلیدی و گسترش آن در حوزه «عبارت به‌عنوان بازنمایی» به بازیگران اجتماعی (شرکت‌کنندگان) و کنش‌های اجتماعی اشاره می‌کند. مبنای کار او این است که همه متن‌ها، همه بازنمایی‌ها از جهان و هرآن‌چه در آن جریان دارد، هرچند انتزاعی، باید به عنوان بازنمایی کنش‌های اجتماعی تفسیر شود. ون لیوون فراتر از چهارچوب‌های ساختاری سنتی زبان‌شناختی پیش می‌رود تا چیزی که در آن شخصیت‌ها در گستره‌ای از روش‌های زبان‌شناختی - گاهی غیرقابل پیش‌بینی - شکل گرفته‌اند را تحلیل نماید. (Sunderland, 2011: 66) ون لیوون بر این باور است که «هویت افراد، مکان‌ها یا اشیا را می‌توان بر مبنای بینامتنیت دیداری نیز بنا نهاد. (Van Leeuwen, 2008b: 106) چارچوب‌های ارزیابی شده ون لیوون به‌عنوان ابزارهایی برای واکوی چگونگی بازنمایی «غیریت» در نمود کنش‌گران اجتماعی طبقه‌بندی‌های تحلیلی مناسبی را فراهم می‌آورند. این چارچوب‌ها ابتکار معنی‌شناسی اجتماعی هستند که از راه شبکه سامانه‌ای از طبقه‌بندی‌های معنی‌شناسانه برای تحلیل چگونگی نمود افراد در متون به کار می‌رود. (Bowcher, 2012: 301)

در این جستار به‌عنوان مکمل از نظریه «برساخت‌گرایی اجتماعی»^۳ بهره گرفته شده است. برساخت‌گرایی اجتماعی به‌دنبال اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به شیوه‌های بدیهی انگاشته‌مان از درک جهان و خودمان است. برساخت‌گرایی اجتماعی به ما هشدار می‌دهد تا همیشه نسبت

1. Exclusion
2. Inclusion
3. Social constructionism

به فرضیات خود از جهانی که با آن روبرو می‌شویم مردد باشیم. این بدان معناست که مقوله‌هایی که انسان به‌وسیله آن‌ها جهان را درک می‌کند ضرورتاً به تقسیم‌های واقعی اشاره ندارد (Burr, 2015: 3). در سطح نظری، برساخت‌گرایی شبکه‌ای از پیش‌فرض‌هایی است که آنچه سرانجام می‌توانیم درباره جهان بگوییم را مقید می‌کند و در این صورت همه پیش‌فرض‌های موجود به یک گزینه از میان گزینه‌های موجود تبدیل می‌شود. برساخت‌گرایان همچنین به دستاوردهای محدودی اشاره دارند که از راه نظریه‌پردازی‌های انتزاعی و پیچیده به دست می‌آید. نظریه برای یک برساخت‌را نقشه جهان نیست بلکه کنشی ارتباطی در گستره‌ای از روابط است (Hermans, 2001: 14). در برساخت‌گرایی نمونه‌ها و جوهری از امر زبان نقش مولفه‌های یکپارچه‌گری را در الگوهای ارتباطی ایفا می‌کنند. آن‌ها نقشه یا آینه‌های قلمروهای دیگر-جهان‌های ارجاعی یا انگیزش‌های درونی-نیستند بلکه نتیجه وجوه خاصی از زندگی، آیین‌های تبادلی، روابط کنترل و سلطه هستند (Lock and Strong, 2010: 8-9). برساخت‌گرایی اجتماعی التزام به جهان واقع و فرایندهای اجتماعی را ریشه‌یابی می‌کند. آنچه که ما به‌عنوان دانش جهان تلقی می‌کنیم از ارتباط و اندرکنش اجتماعی برمی‌آید و نه در ذهن فردی؛ دانش در سنت‌های تبیینی و اجتماعی نهفته است.

برساخت‌گرایی اجتماعی ناظر بر شیوه‌های است که ما در چهارچوب آن در قالب اجتماعی درباره جهان می‌اندیشیم و ارتباط برقرار می‌کنیم. به دیگر سخن این اصطلاح معطوف به کیفیت فهم و بودن ما در جهان (بویژه جهان اجتماعی) است. با این حال، برساخت‌گرایی اجتماعی یک ترکیب و کیفیت مورد اجماع مطلق و واحد نیست بلکه، گستره‌ای از برساخت‌گرایی‌های اجتماعی وجود دارد که هر کدام توازن متفاوت میان مباحث جامعه‌شناختی سنتی و ابداعات پساپسامدرن را عرضه می‌نمایند (Elder-Vass, 2012: 4). برساخت‌گرایی اجتماعی مجموعه‌ای از خوانش‌ها و استنتاج‌هایی است که به‌واسطه اصول و مبانی رو به گسترشی کنار هم قرار می‌گیرد. نخست، برساخت‌گرایی اجتماعی با معنا و درک به عنوان مشخصه‌های کانونی فعالیت‌های انسانی سروکار دارد. دوم، درک و معنا از اندرکنش و تعامل اجتماعی آغاز می‌شود؛ از توافق‌های مشترک درباره این‌که این انواع نمادین چه هستند یا چه باید باشند. سوم، شیوه‌های معناسازی که ذاتاً در فرایندهای فرهنگی-اجتماعی نهفته شده‌اند خاص زمان و مکان ویژه‌ای است. این مفاهیم پیشینی نبوده و برابند روندهای درون‌داد و برون‌داد ساختارهای و بافتارهای گوناگون

یک فرماسیون اجتماعی هستند. چهارم، بیش تر اصحاب بر ساخت‌گرایی اجتماعی ارتباط آشفته و پیچیده‌ای با این ایده دارند که یکی از اهداف عمده روان‌شناسی کشف مشخصه‌های ذاتی انسانی است. در یک نگاه کلان، آنان عموماً با نگاه کل‌نگر و فرانظری و فراگفتمانی با موضوع انسان و جامعه همراهی چندانی ندارند. پنجم، در پیش‌گیری رویکردی انتقادی نسبت به موارد موجودی که دغدغه آشکارسازی اقدامات معطوف بر جهان اجتماعی و تقسیم قدرت سیاسی را دارد. از دید آنان امور اجتماعی ماهیتی برساخته و اتفاقی دارند و البته شاید بتوان این اقدامات را در یک فرایند بعضاً بلندمدت تغییر داده و با روندهایی عادلانه‌تر جایگزین ساخت (Lock and Strong, 2010: 6-9؛ بنگرید به: لاکلا، ۱۳۹۵: ۱۳۵-۱۶۰).

برقراری امنیت و نظم و از میان بردن استبداد

نخستین نیاز و حق هر انسان حق حیات و زندگی است. بنابراین آغازین وظیفه هر حکومت نیز برآوردن امنیت و نظم می‌باشد. از سوی دیگر کمال و شکوفایی انسان و جامعه نیز تنها در سایه زیستن در یک جامعه آزاد و به دور از استبداد به دست می‌آید. این موضوع‌ها از سوی نخبگان مذهبی عصر مشروطه که در ارتباط مستقیم با مردم بودند، بیشتر احساس می‌شد. کاشانی می‌نویسد:

«از جمله اصول مشروطه، امنیت بر «نفس» و «عرض» و «مال» است که فی‌الواقع غرض از تمام زحمت انبیا و سلاطین و وضع قوانین و مدافعه ظلم‌ها نیست جز این‌که مردم ایمن باشند در این سه فقره» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۵۷۵).

محقق نائینی نیز پس از بیان بایستگی‌های بودن حکومت، دو خویشکاری «حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رساندن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز و احاد مملکت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت» و «تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک»، را برای یک حکومت کارآمد برمی‌شمارد (نائینی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۵).

توجه به امنیت و دوری از استبداد به‌عنوان مبنای مشروعیت و کارآمدی نظام مشروطه

به‌ویژه در تعاریف این فقها از حکومت مشروطه به‌روشنی دیده می‌شود. از دید آخوند خراسانی «سلطنت غیر مشروعه [مشروعه تنها مربوط به حکومت معصوم (ع) می‌باشد] بر دو قسم است: عادله، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند و ظلمه جابره است، آن که حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خودسر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصحیح منصوصات شرع، غیر مشروعه عادله مقدم است بر غیر مشروعه جابره» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۳). وی و مازندرانی می‌نویسند:

«مشروطیت هر مملکت عبارت است از محدود و مشروط بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه برطبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن که استبداد دولت است عبارت است از رها و خودسر بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی و فعال مایشا و حاکم مایرید و قاهر بر رقائب و غیرمسئول از هر ارتکاب بودن آن‌ها است» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۲۶۵).

شیخ محلاتی می‌گوید:

«مشروطیت و استبداد هر دو صفت سلطنت‌اند. اگر تصرفات پادشاه و کسان او در اشغال ملکی از روی خودرایی و خودسری باشد، سلطنت استبدادی شود و اگر محدود و مقید شود به قیودی که از طرف به توسط امانا آن‌ها مقرر شده مشروطه گردد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۹۶؛ بنگرید به: رضائی‌پناه و ایزدی، ۱۳۹۱: ۳۴).

طباطبایی نیز بیان می‌دارد:

«قصد ما متحدا تغییر سلطنت مستقله است به مشروطه و مراد از مشروطه تعیین مرسوم معینی است برای شخص پادشاه که هیچ‌وقت نتواند پول ملت را تفریط به مخارج باطل و مصارف بی‌حاصل صرف کند و دور بریزد. مشروطه چیزی است [که] وزرا حدودشان معین، مواجب و مرسوم هر یکی آشکار و همه مسئول جمعی هستند. تعارفات موقوف می‌شود. مشروطه چیزی است که وزرایی که در این مدت مردم را چاپیده و همیشه فعال مایشا بوده‌اند، امروز غیرتمکین و تسلیم چاره ندارند. مشروطه چیزی است که بندگان خدا

که آزاد خلق شده‌اند، از قید اسارت خلاص خواهند شد و از زیر فشار چندین هزارساله نجات خواهند یافت. مشروطه چیزی است که عامه طعم حریت و آزادی را خواهند چشید. زبان و قلم آزاد خواهد گشت، مردم متحد خواهند شد، مساوات و مواسات در مملکت پدید خواهد گشت. مشروطه چیزی است که قانونی برای شاه و مجلس و وزرا و اعیان و وکلا و غیره وضع خواهد شد که شاه و مجلس و تمام وزارتخانه‌ها را محدود خواهد کرد. خلاصه مشروطه چیزی است که تمام کارهای دولتی و ملتی و شرع و عرف و زارع و فلاح و غیره را محدود خواهد کرد که هیچ کس بدون امر قانون نتواند سخنی بگوید و کاری بکند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۸-۱۷).

در راستای افزایش امنیت و کاهش استبداد، دو مولفه برپایی مجلس شورای ملی و تفکیک قوا بسیار مورد توجه فقهای مشروطه خواه بوده است. مشروطه خواهان برای «حفظ بیضه اسلام و اعتلای کلمه حقه» و برای این که «سلطنت اسلام با این که در مذهبش طریقه اثنی عشری است، متزلزل نشود درمان را در «مشروطه شدن دولت و محدود شدن سلطنت و منع استبداد آن دیدند و به این لحاظ به تهیه و مقدمات آن که اساس اش دارالشوری است مشغول شدند» (آجودانی، ۱۳۸۳: ۳۷). محلاتی در تبیین وظایف نمایندگان و وکلای مجلس می نویسد: «محل گفت‌وگوی آن‌ها امورات عامه و سیاسیات کلیه مملکت است که شعب و شئون آن متعدد و هر شعبه از آن به یکی از ادارات دولتی راجع است و همه در تحت استیلاست استبداد و ملعبه حواشی و اطراف و مقدمه شهوات بطنیه و فرجیه آن‌هاست و مقصود از مشورت و کلا آن است که تمام شعب و شئون امور مذکوره در تحت ضابطه و قانون مضبوط درآید و حدود نافع برای آن‌ها مقرر شود و خودسری و خودرایی استیلاست جور که معنای استبداد و غیر از آن نیست از بین برود» (محلاتی، ۱۳۸۶: ۱۲۶). نائینی نیز وظایف نمایندگان مجلس شورا و دیدگاهش درباره تفکیک قوا را بدین گونه برمی‌شمارد:

«اول و اهم تمام وظایف این باب ضبط و تعدیل خراج و تطبیق دخل و خرج مملکت می‌باشد... دوم: از اصول و مهمام وظایف مذکوره تشخیص کیفیت قرارداد، دستورات و وضع قوانین و ضبط تطبیق آن‌ها بر شرعیات و تمیز مواد قابله نسخ و تغییر از ماعدای آن است... سیم: از وظایف لازمه سیاسیه

تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب وظایف نوعیه را در تحت ضابطه و قانون هیچ علمی منضبط نموده اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه، سپارند و اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته، حضرت سید اوصیا علیه افضل الصلوه و السلام هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر رضوان الله علیه امضا فرموده» (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۲۵-۱۱۴).

پاسداری از شریعت و مذهب حقه تشیع

علمای مشروطه خواه به حکومت مشروطه به عنوان ابزاری برای نگه داشتن شریعت مقدس نگاه می کردند. اینان به عنوان رهبران معنوی و سنتی جامعه همواره نگاه ویژه‌ای به کارآمدی نظام مشروطه در راستای پاس داشت و تعالی بخشی انگاره‌های دینی داشتند. از دید آن‌ها «غرض اصلی از مشروطیت احیای قانون الهی و سنت نبوی است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۶۳). آنان به نیکی به جایگاه تاریخی و ایدئولوژیک ایران به عنوان بزرگ‌ترین کشور شیعی، که از دوره صفویه حکومتی را بر بنیاد ایستارهای تشیع ساخته است آگاهی و از حکومت چشم داشت پاسداری از کیان دین را داشتند. محلاتی در همین باره می گوید: «مشروطیت [تبدیل نمودن سیاست مندرسه دل‌بخواهانه مملکت است به موازین متقنه منضبطه که موجب قوت و حفظ دولت اسلامی و اعتلای لوای اسلام بر آن مملکت باشد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۷۶). در همین راستا است که علمای ثلاث نجف در حکمی بیان می دارند: «بدیهی است حفظ دین اسلام و استقلال دولت اثناعشریه شیدالله ارکانها به عدم تخطی از قوانین مشروطیت متوقف و التزام به آن بر قاطبه مسلمین خصوص بر شخص اقدس شاهانه از اهم واجبات است» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۹۴). مازندرانی و خراسانی در جای دیگری می نگارند: «در این موقع خطرناک که دشمنان دین اسلام اغتشاشات داخلیه مملکت را بهانه نموده از جنوب و شمال به محو استقلال ایران و هدم اساس مسلمانی حمله آور شده‌اند، البته حمایت از حوزه مسلمین و تلخیص ممالک اسلامی از تشبثات صلیبیان فریضه ذمه قاطبه مسلمین و متدینین و اهل قبله و توحید است و ابقا آن اغتشاشات علاوه بر تمام مفاسد دینی و دنیویه آن چون موجب استیلا کفر و ذهاب بیضه اسلام است لهذا محاربه و معانده با صاحب شریعت مطهره [می باشد]» (آبادیان، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۲). «همچنان

که مشروطیت و آزادی سایر دول و ملل عالم بر مذاهب رسمیه آن مبتنی و لهذا از خلل مصون است همین طور مبعوثان ملت و هیات معظمه مجتهدین عظام، ایدهم الله تعالی بر اساس قویم مذهب رسمی مملکت که ابدالدهر خلل ناپذیر است استوار است... مراقبت کامل در عدم تخلف از فصل دویم قانون اساسی است» (شریف کاشانی، ۱۳۶۲: ۵۹۸-۵۹۹).

نگارنده «مکالمات مقیم و مسافر» می نویسد: «مشروطه عین اسلام است. اسلام همان مشروطه است و مشروطه خواهی اسلام خواهی است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۲۶). «مشروطه را حضرت رسول (ص) قرار داده... مشروطه احیا و حفظ اسلام است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۲۹). «مشروطه می گوید در مواقعی که حکم از صاحب شریعت و امر حتمی الهی در آن صادر شده بندگان او باید در تمام امور مطیع اوامر و نواهی الهی باشند و تغییر و تبدیل در آن نباید داد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۳۸). نصراله تقوی نیز می نگارد: «امروز در حقیقت مطالبه مجلس شورای ملی هر چند مشتمل بر فواید لاتحصی است ولی بزرگ ترین فایده ای که باید جالب قلوب متدینین باشد، حفظ اساس مذهب است... شقوق محتمله امر از چند وجه بیرون نخواهد بود. اول: تسلیم شویم تا بیگانگان به دست آویز مجاورت و حقوق مغالطت مملکت را اداره کنند و طوق رقیت و عبودیت بر گردن ما نهند... دویم: آن که واگذاریم تا طوایف فاسده و فرق ضاله سبقت کنند، دود از نهاد دولت و ملت بر آورند... سیم: آن که از خا عنان شود تا دهری ها، نه بلکه معاندین هر مذهب و ملت یعنی آن جماعتی که اعتقاد کرده اند که قصد به مذهب مضیع حقوق بشری است و وظیفه خود را ابطال مذهب می دانند و احکام تمام شرایع را بر قاعده خیالات و اوهام می نهند و کمر بسته اند که در دنیا نام نشانی از دین و آیین باقی نگذارند و سوار کار شوند و بکنند آن چه را اصلاحش از عهده ملیین عالم خارج باشد. چهارم: از شقوق محتمله آن که: همین نحو شود که علما اقدام کرده با همه بعد مذاقی که در این مشرب داشته حقانیت مذهب و باطن شریعت مطهره محرک شود و قلوب آن ها را به اندازه ای به جانب این مقصد عطف دهد که با قبول و حصول همه مخاطرات از اعلی حضرت در خواست کرده بعد از تحصیل موجبات اتحاد بین دولت و ملت مجلسی که حدود طرفین و حامی حقوق جانبین باشد مشتمل بر قواعد مذهبی تشکیل دهند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۶۴-۲۶۵).

برقراری و بسط عدالت و مساوات

علامه نائینی در تعریف مساوات می‌گوید: «آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود... مساوات جز آن که احکام مرتبه بر هر یک از آن عناوین عامه یا خاصه نسبت به اشخاص موضوعات آن‌ها بالسویه مجری گردد و ارادات شهوانیه بر آن‌ها حاکمیت نداشته باشد، نخواهد بود... احکام مخصوص مسلمین یا اهل ذمه بدون تفاوت بین اشخاص هر یک از فریقین اجرا یابد؛ الی غیر ذلک من العناوین المختلفه... این است حقیقت مساوات و معنی تسویه اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسیه عبارت از این مساوات می‌باشد» (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۹۹). عمادالعلما خلخالی بر آن است که: «سلاطین که امروزه بر روی زمین هر کدام ریاست بر ملتی دارند و بر آن‌ها حکمرانی می‌نمایند باید طریقه ملت و رعیت پروری را در ریاست و سلطنت خود تاسی به حضرت سلطان حقیقی و قادر سرمدی ازلی نمایند. نمونه و سرمشق حکمرانی را از پروردگار عالم تعلیم گیرند. کما این که خودش ظلم را روا ندارد، همچنین راضی نیست که احدی از بندگانش ظلم به دیگری نماید... پس سلاطین باید به‌طور حتم و لزوم نظم و انتظام امور سلطنتی و قوانین حکمرانی خود را در هر قرن و عصری مشروطاً به اقتضا همان قرن و عصر قرار بدهند و به عدل و انصاف با ملت رفتار نمایند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۱۰) اصفهانی نیز می‌نویسد:

«مطابق حکم الهی در تمام حدود مجازات مابین تمام افراد خلق حکم تساوی باید باشد و حکم الهی بر وضع و شریف، کوچک و بزرگ یکسان باشد. کسی که شرب خمر یا قتل نفس یا زنا یا لواط یا سرقت نموده - خواه حاکم یا محکوم، امیر یا مامور باشد - در حکم شریک باشند» (نجفی، ۱۳۷۸: ۳۶۴)؛ «مشروطه می‌گوید مطابق حکم الهی در تمام حدود و مجازات مابین تمام افراد خلق حکم تساوی باید باشد و حکم الهی بر وضع و شریف، کوچک و بزرگ یکسان باشد. کسی که شرب خمر یا قتل نفس یا زنا یا لواط یا سرقت نمود خواه حاکم یا محکوم امیر یا مامور باشد در حکم شریک باشند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۳۵).

عبدالرسول مدنی کاشانی در رساله «انصافیه» می‌نگارد: «مساوات، برابر بودن در حقوق است؛ مثلا اگر بنده مظلومه یا جنایتی بکنم، حضرت آیت‌ا... و وزیرداخله هم همان جنایت یا مظلومه را مرتکب شوند، دیت و مجازاتی که برای من معین شده با حضرت آیت‌ا... و وزیرداخله مساوی است، ابدا فرق ندارد. فرق گذاشتن ظلم و استبداد است و با هیچ قانونی نمی‌سازد؛ خاصه با قانون محمدی (ص) که ابدا تفاوت نگذاشته» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۱۱)؛ «و بالعدل قامت السموات و الارض» یعنی به میزان مستقیم آسمان‌ها و زمین ایستاده است که اگر ذره‌ای از آن میزان عدل هندسی تخلف شود، تمام پراکنده خواهد گشت» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۶۵۵).

بسط و تسری حریت و آزادی‌های مدنی

در تلقی سنتی آزادی‌خواهان عصر مشروطیت ایران، مفهوم رایج از آزادی و مصادیق آن به‌طور عمده به دو اصل ضرورت رهایی از ظلم و استبداد حکومت‌های داخلی و ضرورت رهایی از سلطه‌جویی قدرت‌های خارجی در ایران با هدف حفظ بیضه اسلام مصالح مسلمین محدود بود (آجدانی، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۲). در همین راستا نائینی بر آن است که: «حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جایزه عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیبت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملک‌یه خودش در همین مطلب خواهد بود نه برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب» (نائینی، ۱۳۸۹: ۶۴). وی می‌افزاید:

«مبدا طبیعی آن‌چنان ترقی و نفوذ اسلام در صدر اول... همین عاده و شورویه بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفا و بطانه ایشان در حقوق و احکام بود. همین‌طور مبدا طبیعی این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه بر آنان... همین اسارت و رقیبت مسلمین در تحت حکومت استعبادیه موروثه از معاویه و فوز آنان است به حکومت مسئله‌ماخوذه از شرع مسلمین و چنان‌چه بازهم مسلمانان از این سکر و غفلت به خود نیابند و کما فی‌السابق در ذلت عبودیت فراعنه امت و چپاول چیان مملکت باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که - العیاذ بالله تعالی - مانند مسلمین معظم افریقا و اغلب ممالک آسیا و غیرذلک نعمت شرف و استقلال و قومیت و سلطنت اسلامی را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر

و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیت‌شان به تنصر و مساجدشان کنیسه و اذان‌شان ناقوس و شعائر اسلامی به زنا، بلکه اصل لسان‌شان هم مانند آنان مبدل و روضه منور امام هشتم‌شان هم پایمال نصاری خواهد گشت» (نائینی، ۱۳۸۹: ۴۹-۵۰).

ملا محمد کاظم خراسانی می‌نویسد:

«آزادی هر ملت هم که اساس مشروطیت سلطنتی مبتنی بر آن است، عبارت است از عدم مقهوریت‌شان در تحت تحکیمات خودسرانه سلطنت و بی‌مانعی در احقاق حقوق مشروع و فاقده هر چیز بودن در مقابل اراده دولت است» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۶۷).

وی می‌افزاید:

«چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنی‌عشریه است، پس حقیقتاً مشروطیت و آزادی ایران عبارت است از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبق بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب مبتنیه بر اجرای احکام الهیه عزاسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامی و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سدار تکبات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۸).

محلاتی نیز می‌نگارد:

«مراد از حریت آزادی نوع ملت است از قید رقیت استبداد پادشاه و فعال مایشا بودن او و اعوانش در اموال و اعراض و نفوس مردم لازمه رها شدن از قید این رقیت و خلاصی از دل این اسارت آزادی اقلام و مطلق حرکات و سکنات خلق است در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت و هرچه که موجب عمران مملکت اسلامی و قوت نوع مسلمین گردد بدون این که با مذهب آن‌ها منافرت و منافاتی داشته باشد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۷۷-۴۷۶).

اصفهانی براین باور است که: «مشروطه می‌گوید تمام خلق در غیر آن چه قانون کتاب و

سنت آن را مقید نموده باید آزاد باشند. نه آزادی به این معنا که بعضی جهال خیال کرده و می‌گویند که مرادشان آزادی در مذهب باشد؛ بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آن‌ها را آزاد فرموده در مقابل بندگی؛ و به عبارت آخری مشروطه می‌گوید باید خلق بنده خدا باشند و به جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند، عبید و اماء که از تحت عموم به حکم خداوندی خارج است. در این جا چند دقیقه است که تمام مردم آزاد هستند ولی آزادی احدی تا اندازه‌ای می‌باشد که مزاحم با آزادی دیگری نباشد» (نجفی، ۱۳۷۸: ۳۶۵). نصراله تقوی بیان می‌دارد:

«معنایی که عقلای دنیا از کلمه آزادی اراده می‌کنند راجع به اعمال است یا گفتار و افکار. حریت در اعمال آن است که هر کس از حقوق خاصه خود همچون مسکن و ماکل و ملبس به هر قسم که خواهد متمتع شود تا به درجه ای که نسبت به حقوق غیر تجاوز نشود. حریت در گفتار و افکار آن است که در بیان فواید عامه و مصالح نوعیه هر کس هر خیر عمومی که در نظر دارد بدون ملاحظه و بیم در نطق و قلم اظهار کند تا اگر صحیح است پذیرفته شود و اگر نه به دلیل و برهان مردود گردد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۲۷۲).

تمهید و گسترش رفاه اجتماعی

یکی از موارد مورد توجه علمای مشروطه خواه، توانایی حکومت مشروطه در برآوردن نیازهای مردم و گسترش رفاه و آسایش برای آنان بوده است. از دید این علما دولت باید بتواند بسترهای مادی و اقتصادی زیست شایسته را برای مردم فراهم آورد و فقر و نداری را از میان آنان بزداید. محلاتی در این باره می‌گوید: «سلطنت مشروطه و دولت محدوده، مبنای او بر این بود که فواید عامه و منافع کلیه سیاسیه و آنچه موجب صلاح و رشاد و باعث تمدن و عمران مملکت است به مجموع سکنه آن مملکت متعلق باشد و به همه آن‌ها رجوع کند؛ کل علی قدر مدخلیه وجوده فی عمران المملکه و لوازم تمدن‌ها... و پس از آن که جهات عامه مدنیت و مصالح کلیه تمدن مملکت به نفوس مجتمعه در آن متعلق شد، نفی و اثباتش به آن‌ها رجوع کرد» (محلاتی، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۸). آخوند خراسانی بیان می‌دارد:

«هتمام در تقلیل ظلم و سد ابواب تعدیات مستبدانه و ناامنی‌های طرق و

شوارع و ترتیبات صحیحه در آسایش عموم مسلمین و آبادانی مملکت و تهیه و استعداد قطع طمع اعدای و غیر ذلک من المصالح العامه از اهم تکالیف عامه مسلمین است» (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

وی در مقام ارائه راهکار برای رسیدن با رفاه و آسایش سه موضع را پیش می‌نهد:

«اول: اصلاح کلی از کلیه متصدیان و کارگزاران امور و تربیت آن‌ها بطبقه‌تاهم...
دویم: تحصیل اتحاد کامل فی‌مابین دولت و ملت به‌طوری که از روی واقع و حقیقت نه محض لفظ و صورت پدر و فرزند باشند... سیم: تهیه اسباب استغنا از مصنوعات خارجه و احداث کارخانجات و ترویج امتعه داخلیه و افتتاح مکاتب و مدارس کامله به تعلیم و تعلم علوم و صنایع محتاج الیها» (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

اصفهان‌چی چنین می‌نویسد:

«مشروطه می‌گوید چوپان جهت حفظ گوسفند است نه گوسفند جهت خوش‌گذرانی چوپان. پادشاه جهت حفظ رعیت است نه رعیت [جهت] خوش‌گذرانی پادشاه... پادشاه باید شب و روز در فکر آسایش رعیت که گوسفندان خدا هستند باشد، نه این‌که از شیر و پشم و بچه آن‌ها منتفع شود و آن‌ها را به‌دست گرگان آدمی خوار بسپارد و خود شب و روز مشغول عیش گردد و خلقت خلق را از پرتو وجود خود داند و آن‌ها را جهت آسایش و عیش و کامرانی خود پندارد... باید کاری کرد که در مملکت زراعت، تجارت و فلاح‌ت ترقی کند و مردم صاحب ثروت و مکنت باشند که هم موجب مزید ثروت پادشاه شود و هم اسباب سرفرازی او گردد... باید اسباب کسب و تجارت داخله را فراهم آورد که از اول صادرات مملکت به قدر واردات باشد که این قدر پول از ایران خارج نشود... مشروطه می‌گوید این اموالی که به اسم مالیات و وجوهات از ملت فقیر بیچاره و نتیجه یک ساله زحمت فقرا و ضعفا است می‌گیرند. باید صرف در امور و اصلاح خود رعیت بشود که رواج تجارت و صناعت آن‌ها را بدهند و طرق و شوارع آن‌ها را مامون و اسباب آسودگی آن‌ها را فراهم و ارزاق آن‌ها را ارزان نمایند و حفظ حدود و ثغور مملکت اسلامی

کرده و از هر جهت ملت نجیب و فقیر را از قید اسارت و مذلت برهانند و تمام وجوهی که از آن‌ها می‌گیرند به اطلاع و کلای مجلس دارالشورای بلکه به اطلاع تمام افراد ملت به مصارف خود آن‌ها رسانیده دیناری از آن را در غیر مصالح ملت و مملکت صرف ننمایند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۴۰).

عمادالعلمای خلخالی می‌افزاید:

«فایده سلطنت مشروطه جهان‌گیری و رعیت‌پروری و ازدیاد قدرت دلت و اطمینان و امنیت مملکت و ازدیاد جمعیت ملت و ترقی شئون سلطنت و رسیدن از فقر و ذلت به اعلی درجه عزت و ثروت است... ثروت از برای ملت ایران میسر نگردد مگر به معمور شدن مملکت از جاری شدن سکه الحدید و دایر نمودن کارخانجات و کشف کردن معادن و تحصیل نمودن علم تجارت و فلاحست و معموریت مملکت حاصل نگردد مگر به اطمینان و امنیت از دولت و امنیت ظاهر نگردد مگر به استعمال سه قوه منفصله مقننه و قضائیه و اجراییه... در تمام بلدان ایران مدارس و مکاتب رشدیه و صنایع بنا و برپا نمودن بسیار لازم و فوایدش بی‌شمار است» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۴۰-۳۲۲).

طباطبایی می‌نگارد:

«پادشاه یعنی کسی که از جانب ملت منصوب شود و مالیات و سرباز بگیرد و برای حفظ رعیت از ظلم کردن به یکدیگر، این پادشاه مادامی که حفظ کند رعیت را و ناظر به حال رعیت باشد، رعیت باید مال و جان بدهد. اما اگر به وظایف خود عمل نکرد، رعیت باید کس دیگری را حاکم کند... سلطان یعنی کسی که داد مظلوم را از ظالم بگیرد. نه این که هر کار دلش بخواهد بکند و مردم را عبید و اما خود داند... پادشاه هم مثل ما یک نفر است... تمام انبیا برای عدل و داد آمدند این‌همه شورش در خارجه برای عدل است و ما هر چه داد و فریاد داریم به واسطه و به خاطر عدل است» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۴۵۰-۴۴۸).

طباطبایی نیز در نامه‌ای به مظفرالدین‌شاه می‌نویسد:

«علی‌حضرتا! تمام این مفاسد را مجلس عدالت، یعنی انجمنی مرکب از

تمام اصناف مردم، که در آن انجمن، به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند (برطرف خواهد شد)، فواید این مجلس را اعلیٰ حضرت همایونی بهتر از همه می‌دانند. مجلس اگر باشد این همه ظلم‌ها رفع خواهد شد، خرابی‌ها، آباد خواهد شد. خارجه طمع به مملکت نخواهد برد. عثمانی نظری به ایران نمی‌تواند بکند، وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است و مایه‌الحیات خلقند، بسیار مغشوش و بد است» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲ و صفائی، ۱۳۸۱: ۲۳۳).

او در نامه دیگری به عین‌الدوله می‌نگارد:

«مسلم است از خرابی این مملکت و استیصال این مردم و خطرانی که این صفحه را احاطه نموده است خوب مطلعید و هم بدبھی است و می‌دانید اصلاح تمام این‌ها منحصر است به تاسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما عجب در این است که مرض را شناخته و طریق علاج هم معلوم ولی اقدام نمی‌فرمایید این اصلاحات عملاً قریب، واقع خواهد شد لیکن ما می‌خواهیم به‌دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به دست روس و انگلیس و عثمانی» (ادمیت، ۱۳۵۳: ۷۶-۷۵؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۶).

تقوی می‌نویسد:

«به قوت این مجلس می‌توان... از زحمت بیگانگان محفوظ ماند... از نیات سو فرق باطله مصون ماند... جلوگیری از بدع مبدعین کرد... آمرین به معروف و ناهین از منکر را تایید کرد... صاحبان مقام را از نالایقین تمیز داد... رفع تعدی و ظلم ظالمین را کرد... بدون تخصیص و استثنا احکام الهی را نسبت به وضع و شریف مجری داشت... تعدیل صادرات و واردات را کرد تا از فقر و فاقه نجات یابند... معرفی صحیح از اصول صافیه اسلام کرد به طوری که دین حنیف اسلام قبول عامه یابد... دین مبین اسلام را از مورد سخریه و طعن اجانب خارج کرد... معارف اسلام را هزار درجه بهتر و بالاتر از این‌ها ترویج کرد و توسعه داد... نصب عدل و رفع قاعده ظلم کرد... تهذیب کامل از اخلاق عامه خلایق کرد... عموم این مردم را به صحت دین اسلام از صمیم قلب معتقد

و آشنا کرد... هیات کسبه و تجار را به جان و مال و عرض تأمین کرد تا به اطمینان خاطر حاضر شوند و اقدامات در اداره کردن مهمات و کارهای بزرگ کنند و احتیاجات خود را از خارجه رفع نمایند... دعه اسلامی را به اقطار عالم فرستاد تا همه جای دنیا نشر حقایق اسلام کنند». از دید وی «آسایش و رعیت و فتح ابواب دخل تجارت و زراعت و احداث لوازم شعب حرفت و صنعت که موجب ثروت اهل مملکت است، موقوف بر نشر بساط معدلت و وضع قواعد سیاستی است که از صریح علم برخوردار باشد» (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۶۷-۲۷۰).

گسترش نقش و اثرگذاری گروه‌های اجتماعی در پهنه سیاسی - اجتماعی

یکی از نمودهای عصر مشروطیت تحرک اجتماعی و نقش‌یابی گروه‌ها و طبقات اجتماعی در پهنه‌های سیاسی و اجتماعی است. در فضای برآمده از این هنگامه، لایه‌ها، طبقات و شئون بیشتری در امر سیاست درگیر شدند. سیاست به لایه‌های پایین‌تر اجتماعی و نیز اقشاری کشیده شد که تا پیش از آن کمتر به گونه‌ای سیستماتیک و روش‌مند از نقش‌آفرینی آنان سخن به میان می‌آمد. زنان، اقلیت‌های دینی و طبقه متوسط جدید از برجسته‌ترین این اقشار بودند. شاید بتوان گفت که سخن از منطقه الفراغ شرعی و باز شدن در گفتگو و هم‌اندیشی با ملت که در ساختار مجلس و قانون‌گذاری نمود می‌یافت، بیشترین امکان را برای طرح این موضوع فراهم آورد. نائینی در بستریابی این موضوع می‌گوید:

«حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امورات است و به چه اندازه محدود است - همین‌طور ابتدا اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است، نه تنها با خصوص بطانه و خواص شخص والی که شورای درباری‌اش خوانند، به نص کلام مجید الهی عز اسمه و سیره مقدسه نبویه صلی... علیه و آله، که تا زمان معاویه محفوظ بود، این حقیقت از مسلمات اسلامی است» (نائینی، ۱۳۸۹: ۷۱).

و نیز این که:

«مجموع وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه و یا ثانویه... خارج از دو قسم نخواهد بود، چه بالضروره مفروضاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیرمنصوصاتی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوع موکل است» (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

آخوند خراسانی و مازندرانی در حکمی بیان می‌دارند:

«ایذا و تحقیر طایفه زردشتیه و سایر اهل ذمه که در حمایت اسلام‌اند حرام و بر تمام مسلمین واجب است که وصایای حضرت خاتم النبیین (ص) را در حسن سلوک و تالیف قلوب و حفظ نفوس و اعراض اموال ایشان را کماینبعی رعایت نمایند و سرمویی تخلف نکنند» (کدیور، ۱۳۸۷: ۲۲۶).

میرزا محمدصادق طباطبایی نیز توانست در مذاکره بر سر فرمان مشروطیت، امیربهادر وزیر دربار را نسبت به نام‌گذاری مجلس شورای ملی این گونه قانع کند: «مجلس شورای ملی موافق دین ما می‌باشد، زیرا که خداوند در قرآن به رسول خود می‌فرماید «و شاورهم فی الامر» و در جای دیگر فرموده است «و امرهم شوری بینهم». وزیر دربار گفت شورای اسلامی خوب است، چرا به شورای ملی بدل گردید؟ جناب آقامیرزا محمدصادق پاسخ داد:

«برای این که رعیت این لفظ را خواست که فردا اگر کسی را از اهل مجلس بخواهید نفی و تبعید کنید خواهید گفت این بی‌دین و خارج از اسلام است. به این بهانه اشخاصی که مخالف میل شما رفتار نموده‌اند باید خارج شوند. اما لفظ ملی این عیب را مانع خواهد بود. دیگر آن که اگر اسلامی مبدل به ملی نشود، مردم از سفارتخانه بیرون نخواهند آمد» (تکمیل همایون، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

در این دوران برای نخستین بار مفاهیم ملت و شهروند مورد عنایت ویژه قرار گرفت. اگر چه مردم هنوز رعیت به‌شمار می‌آمدند، اما اندک‌اندک سخن از حقوق مدنی و بایستگی نقش آفرینی آنان و به‌دست آوردن رضایتشان از سوی حکمرانان به میان آمد. عمادالعلما خلخالی در راستای پاسداشت حرمت و جایگاه طبقات گوناگون برای حضور در پهنه سیاسی و اجتماعی می‌گوید:

«حفظ شئونات هر طبقه از طبقات ملت و صیانت شرف هر فردی از افراد رعیت بر همه کس لازم است زیرا از عمده فواید مشروطیت حفظ ناموس و کراتب شرف ملت است و ملاحظه حقوق آدمیت و انسانیت است از وکلا محترمین و وزرا معتبرین و امرا گرام و حجج الاسلام عظام و علما فخام و شاهزادگان ذوالعز و الاحترام و تجار نیک‌نام و شرف و عزت آن‌ها را باید منظور داشت و غیبت بی‌جهت و سخن بی‌جا و سو ادب و رهبر عقرب به‌کار نباید برد، قولا و فعلا کتبا و کتابه ناسزا گفتن و فحش دادن طریقه مدنیت و شیوه انسانیت نیست.» «امروزه در این قرن و عصر خصوصا در این زمان سلطنت به عدل و انصاف و به قواعد مساواتی مبتنی است. کما این‌که از اروپاییان مشهود است اهالی ایران به‌واسطه مسافرت به ممالک خارجه و معاشرت با ملت دول متمدنه و مباحثرت به خواندن کتب و رسایل سیاسی و مطالعه نمودن روزنامه‌های خارجه و داخله و اطلاع یافتن به سلوک سلاطین متمدنه با ملت متبوعه خود و آگاه‌شدن بر حسن و فواید سلطنت مشروطه گوش ایشان فراز و چشم ایشان باز و زبان ایشان دراز شده است. حرکات خودسرانه و رفتار و کردار بی‌قاعده را دیگر قبول نمی‌کنند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۱۰-۳۲۹).

نتیجه‌گیری

در پی برخورد جامعه ایرانی با مدرنیسم و مدرنیته و دنیای جدید، علمای شیعه در پهنه‌های گوناگون زیست‌اندیشگی و انضمامی خود شاهد تحولات و دگرگونی‌هایی بودند. یکی از این صیورته‌ها، تحول در زاویه دید به مشروعیت‌سیاسی بود. براین پایه این علما، به‌ویژه علمای مشروطه‌خواه، در نگرش به این پهنه، افزون بر توجه به بنیادهای فقهی، به مبانی کارکردی نیز عنایت ویژه‌ای یافتند. این علما بر آن بودند تا در عالم واقع، دلایلی را برای مشروعیت‌دهی به حکومت مشروطه بیابند. از دید آنان حکومت مشروطه به رضایت پروردگار نزدیک‌تر و مایه خشنودی بیشتر ملت است. در این هنگامه، مردم و حقوق آنان مورد توجه فزون‌تری قرار گرفت و یکی از آغازین تلاش‌های جدی در تاریخ معاصر ایران برای دیدن ایشان به‌عنوان شهروندان، و نه صرف رعایای شاه به انجام رسید. در این نوشتار مواردی چند از این کارویژه‌ها و مبانی مشروعیت کارکردی تبیین شده است.

برقراری نظم و امنیت و از میان بردن استبداد، گسترش رفاه و تأمین اجتماعی، گسترش آزادی‌های مدنی، برقراری برابری و مساوات، نگهداشت و پاسداشت شریعت و گسترش نقش گروه‌های اجتماعی در پهنه‌های سیاسی و اجتماعی به‌عنوان برجسته‌ترین این موارد مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. این دو در سایه گفت‌وگو از مشروعیت و مبانی عقلانی شدن جوامع، بستر و زمینه مناسبی را برای واکاوی مشروعیت استوار بر کارآمدی به دست می‌دهند. در چارچوب این الگو، ترمیم یا تقویت مشروعیت سیاسی از رهگذر عمل مؤثر برای تحدید بحران و تولید فرصت، میسر و مطلوب است. در ماجرای مشروعیت ایران نیز، نحله‌ای از علمای دینی با تأمل در رویه‌های مدرنیته و زمینه‌های پذیرش آن، جواز حکمرانی را به حکومتی دادند که افزون بر لحاظ کردن حدود دین و منویات شارع مقدس، تمهیدات اساسی برای بقا و بالندگی کیان اسلام و جمعیت مسلمین را به انجام برساند. شاید بتوان ایده مردمسالاری دینی طرح شده در عصر جمهوری اسلامی را متأثر از اندیشه این علمای مشروطه‌خواه دانست. هر دوی این گفتمان‌ها کوشیدند تا میان مبانی عقلی و نقلی و نیز آموزه‌های شرعی و اسلامی و تجربه بشری در حوزه زمامداری جامعه پیوند و ارتباط برقرار نمایند. اندراج امر قدسی و امر عرفی ویژگی بارز اندیشه مردمسالاری دینی، و علی‌رغم نسبت گوناگون این دو متغیر در قالب این دو گفتمان، نقطه‌مشتک آن با گفتمان علمای مشروطه‌خواه است. در عصر جمهوری اسلامی در سایه تلاش برای ارائه بدیل و جایگزینی بومی و شرعی برای لیبرال و سوسیال دموکراسی، مردمسالاری دینی به‌عنوان جامع ولایت الهی و متضمن اثرگذاری مردمی مطرح گردیده است. نقطه کانونی در اتصال این ایده با اندیشه علمای مشروطه‌خواه را شاید بتوان در مفهوم و انگاره «حق الناس» جستجو نمود. در خوانش رسمی موجود، حکومت ولایت فقیه اگرچه از مصدر شارع مقدس تغذیه می‌شود اما در نهایت به پذیرش و مقبولیت مردمی نیز مشروط می‌گردد. در این معنا مردمسالاری دینی استوار بر دو نوع مشروعیت شرعی و مشروعیت مبتنی بر کارآمدی و واجد وجوه ذهنی و عینی در امر مشروعیت و مقبولیت است.

منابع

- آبدیان، حسین. (۱۳۹۰) *بحران مشروطیت در ایران*، چاپ سوم، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آجدانی، لطف‌الله. (۱۳۸۳) *علما و انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: اختران.
- آجدانی، ماشاء‌الله. (۱۳۸۳) *مشروطه ایرانی*، چاپ چهارم، تهران: اختران.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۳) *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، تهران: پیام.
- تکمیل‌همایون، ناصر. (۱۳۸۴) *مشروطه‌خواهی ایرانیان*، تهران: باز.
- رضائی‌پناه، امیر و رجب ایزدی. (بهار و تابستان ۱۳۹۱) "بنیاد و ساختار نظام قانون‌گذاری و نمایندگی در آرای علمای مشروطه‌خواه (با کانونی بودن آرای شیخ محمدحسین نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی)"، *دوفصل‌نامه جستارهای تاریخی*، سال ۳، شماره اول.
- رضائی‌پناه، امیر و امین نواختی‌مقدم. (پاییز ۱۳۹۱) *علمای مشروطه‌خواه و مسایل کلامی-سیاسی نوپدید*، فصل‌نامه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ۴، شماره ۱۳.
- ----- (تابستان ۱۳۹۲) "واکاوی آورد علمای عصر مشروطیت در چارچوب کلام جدید (روش‌شناسی علمای عصر مشروطیت در ایران)"، *فصل‌نامه جستارهای سیاسی معاصر*، سال چهارم، شماره دوم.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۷) *رسایل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، چاپ دوم، تهران: کویر.
- شریف‌کاشانی، محمدمهدی. (۱۳۶۲) *واقعیات اتفاقیه در روزگار*، سه جلد، تهران: تاریخ ایران.
- صفائی، ابراهیم. (۱۳۸۱) *تاریخ مشروطیت به روایت اسناد*، تهران: ایران‌یاران.
- طباطبایی، محمد. (۱۳۸۴) *یادداشت‌های سیدمحمد طباطبایی از انقلاب مشروطیت*، به کوشش: حسن طباطبایی، چاپ دوم، تهران: آبی.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۸) *حکومت ولایی*، چاپ سوم، تهران: نی.
- ----- (۱۳۸۷) *سیاست‌نامه خراسانی*، چاپ دوم، تهران: کویر.
- ----- (۱۳۸۸) *حق‌الناس*، چاپ چهارم، تهران: کویر.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۳) *تاریخ مشروطه ایران*، دو جلد، چاپ شانزدهم، تهران: امیرکبیر.
- لاکلا، ارنستو و همکاران. (۱۳۹۵) *تحلیل گفتمان سیاسی (امر سیاسی به‌مثابه یک برساخت گفتمانی)*، ترجمه: امیر رضائی‌پناه و سمیه شوکتی‌مقرب، تهران: تیسرا.
- محلاتی، اسماعیل. (۱۳۸۶) *در پرتو مشروطه‌خواهی: رساله‌الثالی المربوطه فی الوجوب المشروطه*، تهران: صمدیه.
- مدنی‌کاشانی، عبدالرسول. (۱۳۷۸) *رساله انصافی*، کاشان: مرسل.

- ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد. (۱۳۶۴) *تاریخ بیداری ایرانیان*، دو جلد، تهران: امیرکبیر.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۹) *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، با پی‌نوشت‌های آیت... سید محمود طالقانی، چاپ دوم، تهران: صمدیه.
- نجفی، موسی. (۱۳۷۸) *اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج‌آقا نور...* اصفهانی، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

- Bowcher, Wendy L. (ed.) (2012) *Multimodal Texts from Around the World: Cultural and Linguistic Insights*, New York: Palgrave Macmillan.
- Burr, Vivien. (2015) *Social Constructionism*, 3rd edition, New York: Routledge.
- Elder-Vass, Dave. (2012) *The Reality of Social Construction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermans, Chris A. M. et al. , (eds.) (2001) *Social constructionism and theology*, Boston: Brill.
- Lem Atanga, Lilian. (2010) *Gender, Discourse and Power in the Cameroonian Parliament*, Bamenda: langaa RPCIG.
- Lock, Andy and Tom Strong. (2010) *Social Constructionism Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Halloran, Kay and Bradley A. Smith. (2011) *Multimodal Studies: Exploring Issues and Domains*, London/ New York: Routledge.
- Sunderland, Jane. (2011) *Language, Gender and Children's Fiction*, New York: Continuum International -Publishing Group.
- Van Leeuwen, Theo. (1996). The representation of social actors in discourse. In Caldas-Coulthard, C. R. , & Coulthard, M. (Eds.), *Texts and practices: Readings in critical discourse analysis*. London: Routledge, 32-70.
- ----- . (2008a) *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, New York: Oxford University Press.
- ----- . (2008b) "Semiotics and Iconography", in the book: *Handbook of Visual Analysis*, edited by: Theo Van Leeuwen and Carey Jewit, 1st published: 2001, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, PP: 92-118.