

بنیاد و ساختار نظام قانون گذاری و نمایندگی در آرای علمای مشروطه خواه

(با کانونی بودن آرای شیخ محمدحسین نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی)

امیر رضائی پناه*

رجب ایزدی**

چکیده

انقلاب مشروطیت فصلی تازه در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران زمین به شمار می آید. در پی این انقلاب، انگاره‌هایی جدید در پهنه سیاسی کشور به میان آمد. انقلاب مشروطیت بر ایندخواست جامعه ایرانی است برای انضمامی کردن بسیاری از فراورده‌های ذهنی و ایده‌آل‌هایش. قانون‌گذاری و وکالت و یا نمایندگی انگاره‌ای بود که در سایه برپایی مجلس شورای ملی برجسته شد. مقاله پیش‌رو به دنبال بررسی و کندوکاو در بنیادها و ساختار این نظام از زاویه دید علمای مشروطه خواه این عصر است. برای سازمان‌دهی بیش‌تر این پژوهش، کوشش شده است تا کانون بحث بر آرای دو عالم برجسته این عصر، شیخ محمدحسین غروی نائینی با رساله تنبیه الامه و تنزیه المله، و شیخ اسماعیل محلاتی با رساله اللئالی المرپوطه فی الوجوب المشروطه، استوار شود.

کلیدواژه‌ها: انقلاب مشروطه، مجلس شورای ملی، قانون‌گذاری، وکالت و نمایندگی، علمای مشروطه خواه، نائینی، محلاتی.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) a.rezaeipanah@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۶

۱. مقدمه

۱.۱ بیان مسئله

انقلاب مشروطیت در ایران رهاورد و برآیند دو خواست ریشه‌دار نخبگان و مردم بود. نخست، نابودی و یا دست‌کم تعدیل نظام استبدادی و دوم، نگه‌داشتن کیان ایران و رویارویی با استعمار و دست‌اندازی‌های مادی و غیر مادی بیگانگان. در این میان خواست نخست اهمیت بیش‌تری داشت، چراکه بدون ساختن کشوری نیرومند و استوار بر خرد ایستادگی در برابر بیگانگان ممکن نبود. برای پاسخ‌گویی به این نیاز و آرزو، بیش‌تر نظریه‌پردازان و اندیشه‌ورزان مشروطه، خواه از علما و خواه از متجددان، درمان درد را در یک مفهوم می‌جستند، «قانون». قانون دال و نشانه مرکزی سامانه مفصل‌بندی مشروطیت را سازمان می‌دهد و دیگر نشانه‌های این گفتمان به گرد آن می‌چرخند. از دید مشروطه‌خواهان، قانون آن گمشده و کیمیایی بود که با آن می‌شد پشت دیو استبداد را به خاک مالید و شیشه‌ی عمر آن را بر سنگ کوبید. انقلاب مشروطیت اقدامی در راه برقراری قانون در فرهنگ سیاسی ایرانیان بود. مشروطه‌خواهان در پی «اساسی‌سازی» انگاره قانون بودند و خواست آنان داشتن ایرانی قانون‌مند بود، اساسی‌سازی ناظر بر فرایندی است که در پی آن امور ذهنی و مورد پسند بخش یا همه جامعه به درون نظام سیاسی و قانونی کشور راه می‌یابد. آنان به دنبال آن بودند تا قانونی را که در حوزه اندیشه ایرانیان بود، به گونه‌ای روش‌مند تدوین کنند و در پهنه سیاسی کشور در چهارچوب قانون اساسی و پس از آن قوانین عرفی و موضوعه مجلس شورا انضمامی و اساسی سازند.

در پژوهش پیش‌رو با توجه به آرای علمای مشروطه‌خواه به بنیادها و ساختارهای نهاد نوپای مجلس شورای ملی و نظام قانون‌گذاری و نمایندگی برآمده از دل آن، پرداخته خواهد شد. برای فراچنگ‌آوری این موضوع پایه کار بر آرای دو تن از علمای مشروطه‌خواه، یعنی نائینی در رساله تنبیه الامه و تنزیه الملة، و شیخ اسماعیل محلاتی به‌ویژه در رساله اللئالی المربوطه فی الوجوب المشروطه گذاشته می‌شود. این دو عالم برجسته در اندیشه‌ورزی خویش کوشیده‌اند تا از زاویه‌ای برآمده از آمیزش خرد و فقاقت بایستگی قانون‌گذاری در زمان غیبت و برپایی مجلس شورا را به ثبوت رسانند و وجوه فقهی مترتب بر امر وکالت یا نمایندگی را از دل نقل و عقل درآورند. این کوشش‌های علمی از آن زاویه اهمیت بسزایی دارد که در آن زمان سخت‌ترین رویارویی‌ها با

مشروطیت را، جدای از جبهه استبداد و سلطنت، متشرعان و اهل فقه و دیانت ترتیب می‌دادند. بنابراین کوشش‌های آنان در راه یافتن ریشه‌های اندیشه‌ای و فقهی مشروعیت‌بخشی به مشروطیت و بایستگی‌های ذهنی و عینی آن، در حقیقت پاسخی دوجبهی به جبهه استبداد و نیز علمای مشروعه‌خواه و مخالف مشروطه بود. این موضوع هنگامی پیچیدگی بیش‌تری می‌یابد که دانسته شود این علما در کنار گرایش به نوآوری دینی، همواره از غلتیدن در اندیشه متجددان این عصر نگران بودند.

نکته پایانی در این بخش آن‌که تمرکز بر آرای این دو فقیه هرگز به معنای نادیده‌گرفتن اندیشه‌ها و کنش‌های دیگر علمای مشروطه‌خواه نیست. چنان‌که روشن است دیگر علما مانند علمای سه‌گانه (ثلاثه) نجف، آیات عظام آخوند ملامحمدکاظم خراسانی (صاحب کفایه)، شیخ عبدالله مازندرانی، و حاج میرزا حسین تهرانی، و علمایی چون طباطبایی، بهبهانی، ثقة‌الاسلام تبریزی، خلخالی، اسماعیل صدر، و میرزا محمد تقی شیرازی نیز نقش برجسته‌ای در جریان مشروطیت داشتند. گزینش این دو فقیه بدان سبب است که ایشان در رسائل خود به‌گونه‌ای روش‌مند و نظری به انگاره‌های عصر مشروطیت و به‌ویژه بنیاد و ساختار نظام قانون‌گذاری پرداخته‌اند.

مسئله اصلی پژوهش این است که زاویه دید علما و فقهای مشروطه‌خواه درباره نظام قانون‌گذاری و نمایندگی چگونه بود؟

پرسش‌های پژوهشی این جستار نیز از این قرارند:

۱. علمای عصر مشروطه (مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه) چه دیدی به پدیده مجلس نمایندگان داشتند؟ قانون‌گذاری از دید علمای عصر مشروطه امری جایز بود یا بدعت؟
 ۲. پدیدارشدن نظام مشروطه زمینه‌ساز چه تحولاتی در حوزه فقه و شریعت شده است؟
 ۳. وکالت از دید فقهای عصر مشروطه صرفاً شرعی بود یا عرفی نیز می‌توانست باشد؟
 ۴. ویژگی‌ها و شرایط نمایندگان و وکلای مجلس از دید علمای مشروطه‌خواه چه بود؟
- برای مسئله فوق این فرضیه را می‌توان مطرح کرد که علمای مشروطه‌خواه با بهره‌گیری از نص و شرع و نیز عقل و خرد بشری سرسختانه در پی هواداری از نظام نمایندگی و مجلس بودند که این روند در رویارویی با فقهای مشروعه‌خواه بود.

پاسخ‌های اولیه به سؤالات پژوهشی چنین است:

۱. قانون‌گذاری از دید علمای مشروطه‌خواه جایز و از دید فقهای مشروعه‌خواه بدعت و نوآوری بود.

۲. قانون گذاری و نمایندگی زمینه ساز تحول در موضوعات و روش شناسی فقهی عصر مشروطه شد.

۳. از دید علمای مشروطه خواه وکالت در امور عرفی نیز جایز است.

۴. از دید علمای مشروطه خواه زنان و اقلیت های دینی نیز می توانستند نماینده مجلس بشوند و رأی بدهند.

هدف از پژوهش پیش رو نخست، نشان دادن آرای علمای مشروطه خواه، به ویژه نائینی و محلاتی، درباره نظام قانون گذاری و نمایندگی و دوم، نشان دادن تضادها و درگیری های نظری و کنشی میان علمای مشروطه خواه و مشروعه خواه است. بر این پایه، این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد که علما و فقها چگونه در رویارویی با پدیده ای تازه دچار شکاف و دودستگی شدند و با ابزار کلام در صدد پیراستن ساحت دین از بدعت بودند. هدف سوم این پژوهش یافتن زاویه دید کلی به حوزه فقه و فقاہت در هنگامه مشروطیت است. رهیافت علمی این پژوهش «رہیافت تبیینی» و روش گردآوری داده ها نیز «شیوه کتابخانه ای اسنادی» است.

۲.۱ پیشینه پژوهش

تاکنون دوره قاجاریه، انقلاب مشروطیت ایران، و به ویژه فعالیت فقها در این پهنه، موضوع آثار متعدد بوده است. حامد الگار، احمد کسروی، محسن کدیور، سید جواد طباطبایی، ماشاء الله آجودانی، مهدی ملک زاده، حسین آبادیان، عبدالهادی حائری، ناظم الاسلام کرمانی، نیکی کدی، آن لمتون، هاشم آقاجری، حاتم قادری، محمدعلی همایون کاتوزیان، احمد اشرف، پروانده آبراهامیان، داود فیرحی، محمد ترکمان، محسن طباطبایی، غلامحسین زرگری نژاد، و بسیاری دیگر از زوایایی به این موضوع پرداخته اند. اینان هر کدام از دیدگاهی به تبیین کارویژه ها، اندیشه ها، و کنش های علمای عصر مشروطه و شرایط سیاسی، اقتصادی، طبقاتی، فرهنگی، و اجتماعی آن هنگامه پرداخته اند. بیش تر آنان در فرایندی جریان شناسانه به بررسی روند رویدادها پرداخته اند. فقه سیاسی، جامعه شناسی سیاسی، اقتصاد سیاسی، تاریخ، و زبان شناسی ابزارهای این اندیشه ورزان در تبیین داده ها بوده است. در زیر به نمونه هایی از این آثار اشاره می شود.

احمد کسروی در دو اثر خود با عنوان های *تاریخ مشروطه ایران* و *تاریخ هجده ساله آذربایجان* بیش تر در جایگاه تاریخ نویسی مدرن قرار گرفته و به دنبال به دست دادن

تاریخی تحلیلی از آن روزگار است. کسروی در این دو اثر، که مکمل یک‌دیگرند، به بسترهای اجتماعی و نیز نقش فقها در رویداد مشروطه و پیش و پس از آن بسیار توجه کرده است. او به نیکی نقش فقها را در بنیان‌نهادن مجلس و قانون اساسی نشان می‌دهد و به درگیری‌ها و گفت‌وگوهای میان آن‌ها می‌پردازد. تأکید اصلی کسروی بر فقهای نجف و به‌ویژه علمای سه‌گانه آن دیار است. از سوی دیگر وی به نقش بهبهانی و طباطبایی در تهران، به‌ویژه در تأسیس مجلس، اشاره می‌کند و رساله‌های فراوان هر دو گروه مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه را به سود و زیان مجلس می‌آورد. از دید وی پشتیبانی و هواخواهی علمای مشروطه‌خواه از قانون‌نویسی و مجلس خاصه به هنگام استبداد صغیر نمایان‌تر شده است.

عبدالهادی حائری در شش فصل کتاب *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق* به ارائه مطالب خویش می‌پردازد. در فصل نخست به ریشه‌های اندیشه‌ای مشروطیت در ایران، در فصل دوم به موضع علمای شیعه در برابر دستگاه سیاست، و در فصل‌های سوم تا ششم به بررسی اندیشه‌های نائینی می‌پردازد. فصل ششم کتاب با عنوان «کارکرد نظام مشروطه» به مجلس یا پارلمان اختصاص دارد. حائری نخست زیر عنوان «مسئله نوشتن یک قانون اساسی» از جمل‌های فقها بر سر روایی یا ناروایی قانون‌نویسی سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که چگونه کسانی مانند شیخ فضل‌الله نوری و اکنش‌های شدیدی در برابر قانون‌نویسی نشان دادند. حائری در بخش دوم ضمن سخن گفتن از انتخابات پارلمان، نظرات نائینی را در این باب بیان می‌کند و نظرات موافقان مشروطه، به نمایندگی از سوی نائینی، و مخالفان، به رهبری شیخ فضل‌الله، را بیان می‌کند.

حسین آبادیان نیز در آثار متعدد خود به زوایایی از هنگامه مشروطه پرداخته است. کتاب *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، که در نه فصل گردآوری شده است، درحقیقت گفتاری درباره بنیادهای نظری علمای مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه است. آبادیان در این کتاب در پی تبیین نظری مشروطیت ایرانی است. او در کنار شناسایی موارد اختلاف و رویارویی مشروطه‌طلبان و مشروعه‌خواهان، بر نداشتن بنیاد نظری، به‌ویژه در مشروطه‌خواهان، پافشاری می‌کند. از دید وی مشروطه‌خواهان، خواه روشن‌فکران و خواه علما، بدون در نظر گرفتن پیش‌زمینه‌های لازم، در پی نوسازی جامعه ایرانی با افزودن مواردی چون مشروطیت، آزادی، برابری، مجلس شورا، نظام نمایندگی و کالت به فرهنگ سیاسی بودند.

نیکی کدی نیز در کتاب‌هایی که درباره ایران و به‌ویژه هنگامه مشروطه نوشته، همواره به رویارویی‌های میان فقها پرداخته است. رویکرد کدی در آثارش بیش‌تر اجتماعی، اقتصادی، و طبقاتی است. او مستقیماً به دیدگاه فقهای عصر مشروطه به‌گونه‌ای نظری نپرداخته، اما زمینه‌هایی را فراهم آورده است که علل هم‌گامی یا ناهم‌خوانی دیدگاه‌های آنان هویدا می‌شود. این موضوع به‌ویژه به هنگام بحث از بسترها و زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، و طبقاتی این فقها و هواداران آنان آشکارتر می‌شود.

از دیگر آثاری که در این باره می‌توان از آن‌ها یاد کرد، *مشروطه ایرانی* نوشته ماشاءالله آجودانی است. آجودانی در اثر خود به همان روش مرسوم بخش‌بندی فقهای عصر مشروطه، به مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه پای‌بند است، اما همان‌گونه که خود مدعی است انگیزه‌اش از نگارش کتاب آن بوده «که بحث تازه‌ای در ضرورت بازنگری به تاریخ جدید ایران درگیرد» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۵).

آجودانی کوشیده است تا از منظری زبان‌شناسانه و در جایگاه انسانی که در آغاز قرن بیست‌ویکم زندگی می‌کند به بررسی عصر مشروطه بپردازد. توجه وی بیش‌تر به لایه‌های زیربنایی و اندیشه‌ای این عصر است.

محسن کدیور در شمار فقهای است که ظاهراً صاحب اندیشه نیستند، اما اندیشه‌های خود را در پس بیان نظرات فقها و علمای دیگر بیان می‌کنند. او در کتاب‌های متعدد خود مانند *نظریه‌های دولت در فقه شیعه، حکومت ولایتی، دغدغه‌های حکومت دینی، سیاست‌نامه خراسانی قطعاتی سیاسی در آثار ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایت (۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق)*، *حق الناس، اسلام و حقوق بشر* به واکاوی و دسته‌بندی نظرهای فقهای شیعه از آغاز عصر غیبت تاکنون پرداخته است. او در این کتاب‌ها درباره حکومت دینی، نظام سیاسی مشروطه، طبقه‌بندی سیاست و انواع حکومت از دیدگاه فقها، آزادی، جامعه مدنی، تساهل و تسامح، انقلاب اسلامی، روحانیت، ولایت مطلقه فقیه، عملکرد رهبری و مجلس خبرگان، و خشونت و تروریسم دولتی مطالبی ارائه کرده است. کدیور در کنار تقسیم سیر تطور فقه سیاسی شیعه به چهار مرحله، عصر شکوفایی فقه خصوصی، عصر سلطنت و ولایت، عصر مشروطیت و نظارت، و عصر جمهوری اسلامی، به بررسی ابعاد این چهار مرحله پرداخته است. وی در بررسی دوره مشروطه مستندات روایی و ادله عقلی و کلامی دو گروه مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه را ارزیابی و واکاوی می‌کند.

محمدعلی همایون کاتوزیان نیز در آثار خود مانند *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت*

تا پایان سلسله پهلوی، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران به بررسی ابعاد دوره مشروطه، و زمینه‌ها و بسترها و رخداد‌های پس از آن پرداخته است. کاتوزیان در رویارویی‌های مشروطه و مشروطه‌خواهان بر چند نکته تأکید بیش‌تری دارد؛ مانند بسترها و زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی فقها، مسئله وقف و بهره‌های مالی، خمس و زکات و جزیه و مانند این‌ها، که در اختیار فقها قرار می‌گیرد، هم‌خوانی نظرها و آرای مشروطه‌خواهان با خواست‌های شاه و نظام شاهنشاهی، نقش برجسته فقهای عراق، هرج و مرجی که برآیند ناخواسته مشروطیت در ایران بود. به نظر می‌آید که نظرها و خوانش کاتوزیان از مشروطه، تا اندازه فراوانی از رشته اصلی تحصیلی‌اش، اقتصاد سیاسی، تأثیر پذیرفته باشد.

اثر برجسته دیگر در این حوزه کتاب محمد ترکمان با عنوان *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری* است. ترکمان در این اثر در جایگاه گردآورنده‌ای پرتلاش کوشیده است تا همه آثار برجای‌مانده از شیخ فضل‌الله نوری را فراهم آورد. این اثر مجموعه آرا و نظرهای برجسته‌ترین فقیه مخالف مشروطه و نماینده تمام‌نمای مشروطه‌خواهی در هنگامه مشروطه است. ردیابی مباحث مربوط به قانون، قانون‌گذاری، مجلس، و نظام نمایندگی در این کتاب به خوبی نشان می‌دهد که چگونه شیخ فضل‌الله از همراهی با مشروطه‌خواهان به سوی رویارویی با آنان چرخش کرده است. این اثر دربردارنده اصیل‌ترین سوگیری‌های علمای مشروطه‌خواه به سرکردگی شیخ فضل‌الله است.

غلامحسین زرگری‌نژاد نیز در کتابی با عنوان *رسائل مشروطیت، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت*، به ارائه بخشی از کوشش‌های اندیشه‌ای و فقهی مشروطه‌طلبان و مشروطه‌خواهان پرداخته است. این اثر بیش از آن‌که اثری تحلیلی باشد گزارشی از رسائل آن دوره است. این رسائل دامنه گسترده‌ای از نظرها و آرای مخالفان و هواداران نظام مشروطه را دربر می‌گیرد و بخش چشم‌گیری از آن نیز به پرسش‌هایی درباره مجلس و نظام نمایندگی مربوط می‌شود.

از نمونه‌های پیش‌گفته روشن می‌شود که گفت‌وگو از دیدگاه علمای عصر مشروطه درباره مجلس و کلاً قانون و قانون‌گذاری همواره از نکات مورد توجه پژوهش‌گران فقه سیاسی و تاریخ سیاسی ایران بوده است. با این حال، پژوهش پیش‌رو بر آن است تا

به گونه‌ای روش مندتر به واکاوی آن پردازد. برای دستیابی به این هدف، با بهره‌گیری از آثار علمای مشروطه خواه این زمان، به‌ویژه نائینی و محلاتی، نظرها در ساختاری منطقی و به گونه‌ای پی‌درپی آمده است. برای روشن شدن بیش‌تر این موضوع، در هر بخش و به فراخور بحث، دیدگاه مخالفان آنان، به‌ویژه مشروعه‌خواهان، نیز آورده شده است. این امر برای ارائه دیدی کلی‌تر به خواننده و واکاوی بهتر اندیشه مشروطه‌خواهان انجام شده است.

۲. گونه‌های حکومت و چپستی حکومت مشروطه

وجه نمایان اندیشه علمای مشروطه خواه این عصر بخش‌بندی انواع حکومت است که دومین حلقه از زنجیره استدلال‌هایشان را، پس از بیان لزوم وجود حکومت، شامل می‌شود. بر پایه همین رویه نائینی نیز پس از بیان بایستگی حکومت و برشمردن دو وظیفه،

‘حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رساندن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد 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’، در بیان گونه‌های حکومت چنین می‌گوید: ‘کیفیت استیلا و تصرف سلطان در مملکت به اعتبار انحصار آن در تملیک‌یه یا ولایت‌یه و شق ثالث نداشتن بر یکی از دو وجه متصور تواند بود’ (نائینی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۵).

وی در واکاوی گونه نخست، تملیک‌یه، می‌گوید:

[در این گونه از حکومت فرمان‌روا] مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلیش معامله فرماید مملکت را به ما فیها مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد ... تمام قوای مملکت را قوای قهر، استیلا، شهوت و غضب دانند و طبق آن برانگیزانند، لایسئل عما یفعل و هم یسئلون؟! این قسم از سلطنت را چون دل‌بخواه و ارباب تصرف آحاد مالکین در املاک شخصیت خود و طبق اراده و میل شخص سلطان است لهذا تملیک‌یه و استبدادیه گویند و استبدادیه و اعتسافیه و تسلطیه تحکمی هم خوانند و جهت تسمیه و مناسبت اسمای مذکوره هم با مسمی ظاهر است صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم به امر و مالک رقاب، و ظالم و قهار و امثال ذلک نامند، ملتی را که گرفتار چنین اسارت و مقهور به این ذلت باشد، اسرا و اذلا و ارقا ... مستصغیرین ... مستنبتین ... خوانند (همان: ۲۵-۲۷).

استبداد از دیدگاه نائینی تا اندازه‌ای با نظریه مونتسکیو و روسو درباره تیرانی یا دسپوتیزم (despotism) هم‌سان است (حائری، ۱۳۸۱: ۲۲۰).
درباره گونه دوم حکومت، یعنی مقیده، نیز می‌گوید:

حقیقت این قسم از سلطنت به اختلاف درجات عبارت از خداوندی مملکت و اهلیش (به اختلاف درجات این خداوندی) خواهد بود به خلاف قسم دوم چه حقیقت واقعیه و لب آن عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف نه در شهوات خود، از این جهت اندازه استیلائی سلطان به مقدار ولایت بر امور مذکوره محدود و تصرفش چه به حق باشد یا به اغتصابیه عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود، آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه به آنها مساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوع‌اند نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزا در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود و تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق بر مواخذه، سؤال و اعتراض قادر و ایمن در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت، این قسم از سلطنت را مقیده، محدوده، عادله، مشروطه، مسئله و دستوریه نامند و وجه تسمیه به هریک هم ظاهر است و قائم به چنین سلطنت را حافظ و حارس و قائم به قسط و مسئول و عادل، ملتی را که متنعم به این نعمت و دارای چنین سلطنت باشند محتسین، ابا، احرار و احیا خوانند (نائینی، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۹).

در یک کلام از دید نائینی «حقیقت استبداد دولت غاصبه عبارت است از اغتصاب آن و مشروطگی آن هم عبارت است از انتزاعش از غاصبین» (نائینی، ۱۳۶۰: ۶۲).
نائینی برداشت فقهی و تصویر کلان‌تر خود از حکومت مشروطه را در چهارچوبی رؤیایی بیان می‌کند:

چند شب قبل از این در عالم رؤیا خدمت مرحوم آیت‌الله آقای حاجی میرزا حسین تهرانی، قدس سره، نجل مرحوم حاجی میرزا خلیل، طاب رمسه، مشرف شدم، پس از التفات به رحلت ایشان و گرفتن طرفین ردای مبارکشان برای استفاده و امتناع ایشان از جواب راجعه به عالم موت و نشئت برزخ و آخرت و تمکین از جواب مسائل دیگر، سؤالانی عرض شد. آن مرحوم از لسان مبارک ولی عصر، ارواحنا فدا، نقل جواب فرمودند، پس از ختم آنها عرض کردم اهتمامات شما را در خصوص مشروطیت چه فرمودند؟ حاصل عبارت جواب این بود؛ حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است، مثالی که متضمن به تشبیه باب که شرحش در نظرم نماند ذکر فرمود، بعد به این عبارت

گفتند: حضرت فرمودند: مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست و ادارش نمایند انتهی چقدر این مثال مبارک منطبق بر مطلب و چه سهل ممتنع است که به هیچ خاطری نرسیده و بر صحت رؤیا علاوه بر قرائن قطعی دیگر اشاره واضح است: سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اصل تصدی و آلودگی دست اشاره به همان غصب زاید، مشروطیت چون مزیل آن است لهذا به شستن ید غاصبانه متصدی تشبیهش فرموده‌اند (نائینی، ۱۳۸۹: ۶۵-۶۶).

نائینی اصل بنیادین حکومت تملیکیه را بندگی مردم و مبنای مشروطه را حریت و آزادی از رقیب استبداد می‌داند. وی هم چون دیگر مشروطه خواهان استبداد را مهم ترین عامل بدبختی و عقب ماندگی ایرانیان می‌داند و آن را به سان شرک به خدا قلمداد می‌کند. وی استبداد را به دو بخش دینی و سیاسی تقسیم می‌کند و رهایی از استبداد را در ایران، به سبب آمیختگی با دین، بسیار سخت می‌بیند (حسینی زاده، ۱۳۸۵: ۹۱-۹۲).

فاضل خراسانی ترشیزی، از علمای برجسته عصر مشروطیت، نیز در رساله خویش با عنوان «کلمه جامعه شمس کاشمیری» پس از بخش کردن دولت به سه گونه «ملکی مطلق»، «ملکی مقید»، و «جمهوری» در تعریف گونه دوم حکومت می‌گوید:

قسم دوم از اقسام دولت ملکی مقید است، یعنی سلطنت مشروطه یعنی هر فعلی که از سلطان در باب انتظام مملکت و امور راجعه به ملت صادر می‌شود باید مقید به قیود و مشروط به شرط باشد و سلطان دولت مشروطه تابع قانون و آرای مجلس شورا و مجلس سناست و اگر ایرادی بر آرای یکی از مجلسین بنماید و دیگری شریک رأی سلطان شود می‌تواند حکم و رأی آن دیگر را نقض کند و قانونی که برای انتظام امورات مملکت وضع می‌شود، قانون اساسی گویند (فاضل خراسانی، ۱۳۷۷: ۶۳۳).

استناد با میانجی و یا بی میانجی امر مشروطه به امام عصر، حضرت سیدالشهدا (ع) و یاران ایشان، و نیز خود حضرت رسول اکرم (ص)، از برجسته ترین ابزارهای علمای مشروطه خواه برای استوارسازی این گونه از حکومت است. در ایران عصر قاجار، نهاد روحانیت شیعه در طیف گسترده ای از پایگاه اجتماعی، از بالاترین تا نزدیک به پایین ترین سطوح اجتماعی، حضور داشتند. ماهیت کارکردهای اجتماعی و حضورشان در هر قشر از اجتماع به آن ها این امکان را می داد که واسطه ای میان قشرهای چیره دست و توده های مردم باشند. از این رو، روحانیان گروه مهمی در نگه داشتن نظم اجتماعی بودند که بخش زیادی از این نقش از راه نمادسازی های مذهبی انجام می پذیرفت (اشرف و بنوعزیزی، ۱۳۸۸: ۵۴). شاید بتوان حکم علمای ثلاثه نجف را نمایان ترین و قاطع ترین رأی در این باره دانست:

به عموم ملت حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همت در دفع این سفاک جبار و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات و بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان، ارواحنا فدا، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت، صلوات الله و سلامه علیه، است. اعاذالله المسلمین من ذلک انشاءالله تعالی. الاحقر نجیل المرحوم میرزا خلیل، الاحقر محمدکاظم الخراسانی، الاحقر عبدالله مازندرانی (کسروی، ۱۳۵۵: ۲۵۳؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۷۳۰؛ کدیور، ۱۳۸۵: ۲۱۰).

از دید این علما «همراهی با مخالفان مشروطه و اطاعت حکمشان در تعرض به مجلس خواهان به منزله اطاعت یزید بن معاویه است»؛ رفتن به تبریز برای سرکوب مشروطه خواهان در جریان استبداد صغیر «به منزله جنگ با امام زمان» و بستن راه خواربار بر آن شهر «در حکم بستن آب فرات به روی اصحاب سیدالشهدا» است (کسروی، ۱۳۶۳: ۷۲۹) و «همراهی با مخالفان اساس مشروطه، هرکه باشد، محاربه با امام زمان (عج) است» (ملک‌زاده، ۱۳۲۸: ۴۹).

نمونه‌ای دیگر در این باره، پاسخ علمای تهران به تلگراف علمای اصفهان در تاریخ ۲۱ جمادی الاول ۱۳۲۶ است:

چون امروز بقا و دوام اسلام منوط به اساس مقدس مشروطیت است، به قانون شریعت مطهر اسلام این اشخاص مثل کسانی هستند که در کربلا اجتماع نمودند و درصدد قتل امام مظلوم برآمدند و هر تیری که به جانب مسلمین بیندازند مثل این است آن تیر به بدن مقدس حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام زده باشند و اگر این اجتماعات اسباب خوف و سلب امنیت و ترس مسلمانان شده باشند مثل کسانی هستند که اهل بیت عصمت را در کربلای معلا ترسانیدند این اشخاص و اخلاف آنها در دنیا مغبوض و مطرودند و در آخرت در زمره قاتلین حضرت سیدالشهدا، ارواحنا فدا، محشور خواهند شد کسانی که هرگونه پول گرفتند و به جنگ سیدالشهدا رفتند با این اشخاص یک‌سانند (افشار، ۱۳۶۸: ۱۲۰).

در این فضا بسیاری از مبارزان مشروطه خواه نیز خود را فرمان‌بردار و مرید علمای نجف می‌دانستند، برای نمونه ستارخان می‌گوید: من تنها «حکم علمای نجف را اجرا می‌کنم» (الگار، ۱۳۶۹: ۳۳۴).

محلاتی نیز در کنار شناسایی سه گونه حکومت، الهیه و شرعیه (که مبنای ریاست انبیا و خلافت اولیای آنها در امم خود و سلطنت ائمه اثنی عشر است)، سلطنت مطلقه استبدادیه، و سلطنت مشروطه، درباره چیهستی حکومت مشروطه، گونه سوم، چنین می‌گوید:

پس سلطنت مشروطه و دولت محدوده، مبنای او بر این بود که فواید عامه و منافع کلیه سیاسی 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 آن‌که جهات عامه مدنیت و مصالح کلیه تمدن مملکت به نفوس مجتمعه در آن متعلق شد، نفی و اثباتش به آنها رجوع کرد، پس باید که لابد از جانب عموم و از طرف جمهور آنها امنایی تعیین شود که جلب منافع عامه و دفع مضار کلیه به نظر آنها منوط گردد تا که در اطراف و جوانب آن نظر انداخته، صلاح و فساد نوع را از روی مشورت نغیا و اثباتاً معلوم نمایند و توسط امنای دولت و حواشی و اجرای سلطنت بر پادشاه که رئیس اجرای افکار و اعمال انظار است عرضه دارند تا که او بر طبق آنچه تصویب شده آمر و ناهی باشد و همه ادارات دولت را از روی آن میزان تحریک نماید (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۵۷-۵۸).

همه علمای مشروطه‌خواه بحث‌های سیاسی و اصلاح‌طلبانه خود را بر قوانین اسلام پی‌ریزی و موضع خود را در انقلاب مشروطه موضعی مذهبی اعلام کردند و بر ضد لامذهبی حکام و رژیم استبدادی، که از نظر آنان مسبب آن لامذهبی بود، برخاستند، اما این نکته را نیز نباید نادیده گرفت که به نظر می‌رسد استدلال‌ها و توجیه‌های مذهبی علما، از وضع جامعه، بیش‌تر از پیوند آنها با طبقه متوسط جامعه، به‌ویژه بازرگانان و کاسبان خرده‌پا، سرچشمه می‌گرفت (حائری، ۱۳۸۱: ۱۲۹). در دوره مشروطه و کلاً در دوره قاجاریه، به‌رغم این‌که بازار و بازاریان کارکرد اقتصادی - اجتماعی مهم و حساسی داشتند، به‌سبب اختلافات گروهی، نفوذ سیاسی چندانی نداشتند؛ زیرا عوامل جغرافیایی شهرها را از یک‌دیگر جدا می‌کرد و رقابت‌های فرقه‌ای، صنفی، و زبانی درون شهرها نیز به چندپارگی بازار می‌انجامید. بنابراین، طبقه متوسط سنتی نه یک نیروی سیاسی ملی و گسترده، بلکه پدیده‌ای اجتماعی - اقتصادی بود (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۷۵). این موضوع در کنار مسائل پشتیبانی‌های مالی بازاریان از مذهب، زمینه‌ساز نزدیک‌تر شدن علما و بازاریان به یک‌دیگر شد. پیوند میان این دو رفته‌رفته استوارتر شد و در انقلاب سال ۱۳۵۷ نمود بیش‌تری یافت.

۳. ریشه‌های حکومت مشروطه (استوار بر مجلس شورا)

امامت معصوم (ع)، ولایت، و غیبت او ارکان اصلی اندیشه سیاسی شیعه را سامان می‌دهد و در همان حال غیبت زندگی عمومی و سیاسی شیعیان را با بحران اخلاقی، عبادی، و اندیشه‌ای مهمی روبه‌رو می‌کند. به نظر می‌رسد شیعیان پس از پایان عصر نصوص (حضور

ائمه (ع)) و آغاز غیبت کبری در وضعیت استثنایی و مشکلی قرار گرفتند و برای گذار از این بحران، نظریه‌ها و تحلیل‌هایی آفریدند (فیرحی، ۱۳۸۴: ۲۰۸). این نظریات برای اعتبار و روایی در میان نخبگان و توده‌های مردم، باید به منابع مشروعیت‌بخش فقه شیعه، به‌ویژه قرآن مجید و سیره و سنت رهبران آن منتسب می‌شد.

علمای مشروطه‌خواه نیز پس از بیان مراد خویش از حکومت مشروطه، برای ردیابی زمینه‌های مذهبی پذیرش این حکومت به پیشینه این‌گونه از نظام حکومتی در تاریخ پرداختند. از دید آن‌ها مشروطیت حکومت امر ریشه‌داری است که حتی در میان ادیان غیر و کفر نیز دیده شده است. نائینی پس از برشمردن قوم آفتاب‌پرست سبا و فرعونیان در شمار دولت‌های استوار بر مشروطیت و شورویت، از دیدگاه قرآن، می‌گوید:

علی کل حال رجوع حقیقت سلطنت اسلامیه، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی و محدودیت آن از تبدیل به مستبدانه و تحکم دلخواهانه و قهر، از اظهار ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع و ادیان است و استناد تمام تجاوزات دلخواهانه و حکمرانی‌ها قدیماً و حدیثاً به تقلب و طغیان فراعنه و طواغیت امم از واضحات است (نائینی، ۱۳۸۹: ۶۰).

حاج آقا روح‌الله نجفی اصفهانی نیز در رساله «مکالمات حاجی آقای مقیم و مسافر» می‌گوید:

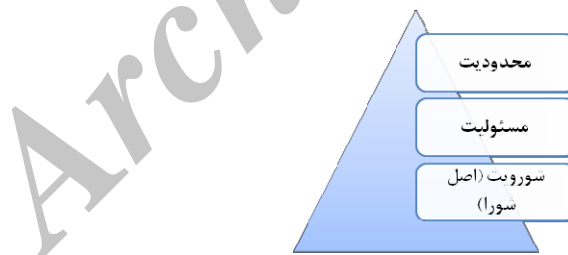
هرکس از تواریخ و اخبار اطلاع داشته باشد، می‌داند که قبل از بعثت آن حضرت تقریباً تمام عالم دارای سلطان و حاکم و قاضی بودند، از فرمان‌روایان. ولی غالباً به‌طور مطلقه بوده و ابداً مقید به قانونی نبودند و هرچه بزرگ‌تران حکم می‌کردند، زیردستان اطاعت می‌کردند. وقتی که حضرت مبعوث شد عرض کردند شما پادشاهی. فرمودند من پیغمبرم یعنی از خود امر و نهی ندارم و از جانب خدا پیغام آورده‌ام ... من پادشاه نیستم بلکه پیغمبرم و حکم دیگری را بر شما ابلاغ می‌کنم. چنان‌چه بعد از وفات آن حضرت، تا سی و اندی سال، هر وقت که می‌خواستند مسلمانان با خلیفه بیعت کنند، بیعت مشروط می‌کردند و می‌گفتند: «علی کتاب‌الله و سنت نبیه» یعنی با تو بیعت می‌کنم که اطاعت امر و حکم تو را بنمایم، مشروط به این که او امر مطابق با کتاب‌الله و سنت باشد. یعنی اگر تو از جانب خودت حکمی و امری بنمایی اطاعت نداریم. این است حقیقت سلطنت مشروطه و این قانون مشروطه از اول اسلام بود تا زمان معاویه که در اخبار مسلم است که معاویه عنوان خلافت را به سلطنت مبدل نمود؛ یعنی بنا را بر این گذارد [گذاشت] که احکام و رای خود را چه مطابق با قانون باشد چه نباشد مجری دارد و سلطنت خود را مطلقه نمود و الی زماننا هذا، سلاطین پیروی از او را نموده و مشروطه را

بالمرة از میان برده‌اند. به حدی که حال که بعضی از عقلا و دانشمندان در صدد احیای آن برمی‌آیند، به نظر شما و دیگران از جهال، امر تازه و حادث و جدیدی می‌نمایند (نجفی اصفهانی، ۱۳۷۷: ۴۲۵-۴۲۶).

نظریه «مشروطه شیعی» نارسایی «مقدور نبودن تصحیح کامل حکومت» را به «تصحیح آن‌چه مقدور است» تبدیل کرد و تحدید حکومت را در دستور کار قرار داد؛ در حالی که نظریات دیگر فروکاستن وظایف فقیه به اندازه توانایی را مطرح می‌کردند. در واقع، نظریه مشروطه شیعی به مسئله «تکلیف» اهتمام می‌ورزید، در حالی که دیگر نظریات معطوف به «مکلف» بود (طباطبایی فر، ۱۳۸۸: ۱۰۱). برای انجام دادن این مهم، فقهای مشروطه‌خواه نیاز داشتند تا از تاریخ شیعه و به‌ویژه تاریخ فقه سیاسی شیعه پشوانه‌ای برای مدعای خویش فراهم آورند. از این رو کسانی مانند نائینی و محلاتی به بررسی تاریخ پرداختند و نمونه‌هایی از حکومت مورد آرزویشان را به نمایش گذاشتند.

۴. بایستگی شورا و برپایی مجلس شورای ملی (شورای عمومی ملی)

بر پایه آرای این دو فقیه، در کنار «محدودیت» و «مسئولیت»، باید اصل و پایه دیگری نیز در حکومت مشروطه وجود داشته باشد؛ این اصل از دیدگاه آنان اصل «شورویت» یا «اصل شورا» نام داشت که در چهارچوب مجلس شورای ملی نمود می‌یافت. در اهمیت این موضوع همین بس که حتی می‌توان گفت که هدف حرکت مشروطه، برپایی پارلمانی کامل برای قانون‌مند کردن کشور بود (آدمیت، ۱۳۸۵: ۵۹).



شکل ۱. شاخصه‌های حکومت مشروطه از دید علمای مشروطه‌خواه

نائینی در واکاوی این موضوع چنین می‌گوید:

حقیقت سلطنت اسلامیة عبارت از ولایت بر سیاست امورات است و به چه اندازه محدود است. همین‌طور ابتدای 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 الله علیه و آله، که تا زمان معاویه محفوظ بود، این حقیقت از مسلمات اسلامی است (نائینی، ۱۳۸۹: ۷۱).

وی دردنباله، با بهره‌گیری از آیات و روایاتی مانند «و شاورهم فی الامر» (آل‌عمران: ۱۵۹)، «و امرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۶)، «اشيروا علی صحابی» و ... آرای خویش راه درباره ضرورت مشورت و هم‌اندیشی با عقلای امت و عموم مسلمانان، استوار می‌سازد. نائینی همانند دیگر نوگرایان جهان اسلام در قرن نوزدهم مانند خیرالدین و مستشارالدوله نظریه «پارلمان» را با مفهوم رایزنی که مورد پشتیبانی قرآن و حدیث است، هم‌سان می‌سازد. با اشاره به این بخش از آیه قرآن که می‌گوید «و شاورهم فی الامر ... در امور رایزنی کنید» (آل‌عمران: ۱۵۹)، نائینی چنین می‌آورد که مخاطب قرآن «قابطه مهاجرین و انصار است و نه اشخاص خاصه». این آیه از دید نائینی با کارکرد «پارلمان» هم‌سانی دارد؛ او برای اثبات این نظریه، نمونه‌های تاریخی نیز می‌آورد: پیامبر اسلام (ص) با یاران خود رایزنی می‌کرد و علی ابن ابی‌طالب (ع) به پیروان خود «مشورت به عدل» را آموخت (حائری، ۱۳۸۱: ۲۸۴). از دید نائینی برای «برآورده‌شدن سیاست از روی حق و امانت و انصاف»، که همانا نظام مشروطه است، دو شرط باید فراهم آید: شرط نخست، دستور یا قانون است. نائینی قانون را عهده‌دار نظامات نوعیه دانسته و برای بیان اهمیت قانون، آن را با رسائل عملیه تقلیدیه مقایسه کرده است. شرط دوم، وجود گروهی از عقلا و دانایان است که بتوانند به مراقبت و نظارت بر چگونگی اجرای قانون بپردازند. این جمع همان مجلس است (قادری، ۱۳۸۴: ۲۳۸). البته این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که رهبران جنبش مشروطه، که به طرف‌داری از قانون در برابر استبداد مبارزه می‌کردند، مفهوم اروپایی قانون را در ذهن داشتند. درحقیقت آنان صاحب نظریه‌ای مستقل نبودند (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۱۲).

شیخ محمداسماعیل محلاتی غروی نیز در رساله «مراد از سلطنت مشروطه یا کشف حقیقت مشروطیت» می‌گوید:

سلطنت مشروطه در لسان همه اهل عالم غیر از این نباشد که خیالات شاه و حواشی او خودسر و رها نشوند که هر خرابی که خواست در مملکت بکنند؛ بلکه میزان عمل جمیع آن‌ها از روی قانونی منضبط باشد که به صوابدید عقلای مملکت که از هر طرف ملت برای شور در این امور انتخاب کرده‌اند، مقرر شده باشد و مراد از مجلس شورای ملی عمارتی

است که برای مشورت کردن امنای ملت در مصالح و مضار مملکت مهیا داشته‌اند و وجود این دو امر در سلطنت جائزه اسلامی، بر طبق قوانین اسلام و منطبق با احکام قرآن است، نه منافی آن (محلّاتی غروی، ۱۳۷۷: ۴۷۵).

در گفتار از مجلس شورا، شاید باید بیش از هرکس از آخوند ملا محمد کاظم خراسانی یاد کرد که با پشتیبانی‌های علمی و نظری از اساس مشروطیت و پارلمان‌تاریسم بزرگ‌ترین پشتیبان انقلاب مشروطیت شده بود. آخوند خراسانی از همان آغاز انقلاب تا واپسین لحظه عمر از پشتیبانی مشروطیت دست نکشید و سرانجام جان‌ش را نیز در این راه از دست داد. وی پس از پیروزی مشروطه خواهان و امضای فرمان مشروطه در تاریخ ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴ و گشایش مجلس در ۸ شعبان همان سال، بارها پشتیبانی خود را از اساس مجلس شورای ملی اعلام و دیگران را نیز بدان سفارش کرد. آخوند در جریان تدوین نظام‌نامه قانون اساسی «لزوم انطباق موارد راجعه به محاکمات و سیاسیات با موازین شرعیه» را به نمایندگان گوش زد کرد. همچنین قانون اساسی مشروطه را پس از تدوین برای بررسی هم‌خوانی محتوای آن با احکام شریعت نزد علمای نجف برد (بهشتی سرشت و حاتمی، ۱۳۸۷: ۸-۹). به باور آخوند خراسانی و دو عالم برجسته دیگر از علمای سه‌گانه مشروطه خواه:

مجلس که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه اسلام است قطعاً و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب است و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است (کسروی، ۱۳۶۳: ۳۸۲).

چنین به نظر می‌رسد که پیش از بمباران مجلس اقدامات علمای عراق چندان جدی و نافذ نبود، ولی تجاوزهای محمدعلی شاه با همکاری روس‌ها علما را وادار به تألیف آثار بسیار مؤثری در این زمینه کرد (حائری، ۱۳۸۱: ۱۰۸). آخوند خراسانی در نوشتاری که از او و مازندرانی در دست است در واکاوی نظام مشروطه و استبدادی می‌نویسد:

مشروطیت هر مملکت عبارت است از محدود و مشروط بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن که استبداد دولت است عبارت است از رها و خودسر بودن ارادت سلطنت و دوایر دولتی (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۶۵).

و نیز:

چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه حقه اثنی عشریه 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 مبتنی بر اجرای احکام الهیه، عزاسمه، و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامی و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین (همان: ۹۸).

آخوند خراسانی چنان در راه هواخواهی از مشروطیت پیش رفت که برای رویارویی با نظام استبدادی در ایران سلطان عبدالحمید، سلطان عثمانی، را «امیرالمؤمنین» خواند. وی در بیان چرایی این امر می گوید:

حال که شاه به دستورهای قرآن عمل نمی کند و پارلمان را بمباران نموده در حالی که در آن جا عده زیادی مسلمان پناهنده شده بودند و به همین خاطر به حریم مسجد نیز تجاوز کرده، قطعی است خلاف مقررات دین و مذهب است اگر از او اطاعت بشود. درحقیقت نفوذ روسیه بیش از پیش شده و ما باید از آن جلوگیری نماییم و این که شاه عامل و باعث این نفوذ است، برای ما ایرانیان دیگر جز این راهی نمی ماند که خود را زیر حمایت سلطان عبدالحمید خان که موجب سعادت اسلام شده و اعلام حمایت از آن کرده و امیرالمؤمنین قرار دهیم (پورشالچی، ۱۳۷۶: ۵۴۵-۵۴۶).

در برابر آخوند خراسانی، که قانون مندشدن ایران نخستین اولویت او به شمار می آمد (آبادیان، ۱۳۸۵: ۷۶)، علمایی چون شیخ فضل الله نوری، سیدکاظم یزدی، و محمدحسین تبریزی بودند که در موارد بسیاری به مخالفت با مشروطه می پرداختند. برای نمونه یزدی در جریان استبداد صغیر چنین می نویسد:

شنیده شد از تمام بلاد عود فتنه خاموش شده را از درگاه اعلی حضرت همایونی خواسته اند، لذا به تمام بلاد اعلام می شود که علمای اعلام و حجج اسلام و متدینین هیچ راضی نیستند که فتنه خاموش شده عود کند و مشروطه موهومه اسباب خیالات اشرار گردد، لذا به تمام بلاد اعلام می داریم که خواهش نمودن این امر حرام است (همان: ۱۱)؛ برگرفته از حبل المتین کلکته، ۱۳۲۶: ۶).

در نیمه های سال ۱۳۲۵، شیخ فضل الله، که به باور برخی برجسته ترین روحانی از مراجع سه گانه تهران به شمار می رفت، پیوندش را با دو روحانی دیگر گسست. او انجمن محمد (ص) را سامان داد، پل ارتباطی با شاه را بازسازی کرد و فتوای مهمی در محکومیت

لیبرال‌ها صادر کرد، چراکه دروازه‌ها را بر «آنارشیسیم، نهیلیسم، سوسیالیسم و مادی‌گرایی» گشوده بودند. وی همچنین بابی‌ها، بهایی‌ها، و آرامنه را نیز به سبب توطئه برای نابودی اسلام از راه بدعت‌هایی مانند پارلمان‌های انتخابی، قوانین سکولار و از همه بدتر برابری دینی به شدت محکوم کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۰۰). البته باید به این نکته توجه داشت که شیخ فضل‌الله نخست از همراهان و رهبران مشروطه بود. او در آغاز مشروطه گفته بود:

خرابی در مملکت ایران از بی‌قانونی و نابه‌سامانی دولت است و باید از دولت تحصیل مجلس شورای ملی کرد که تکلیف دوایر دولتی را تعیین و تصرفشان را محدود نماید (ترکمان، ۱۳۶۲: ۲۶۱).

وی در برابر انتقادهایی که به مخالفت‌هایش با مشروطه می‌شد چنین گفت:

ایها الناس من بهیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستیم. بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می‌دانم ... صریحاً می‌گویم، همه بشنوند و به غائبین هم برسائید که من مجلس شورای ملی را می‌خواهم که عموم مسلمانان آن را می‌خواهند. به این معنی که البته عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و بر خلاف قرآن و بر خلاف شریعت محمدی (ص) و بر خلاف مذهب مقدس جعفری قانون نگذارد. من هم چنین مجلسی را می‌خواهم (همان: ۲۴۵-۲۴۶؛ رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۴).

اما او در دنباله کار به منتقد سرسخت مجلس و قانون‌گذاری تبدیل شد. شیخ فضل‌الله با اشاره به انقلاب مشروطیت ایران نوشت که این «فتنه کبرا» دارای سه مرحله بود: ۱. مرحله تقریر و عنوان، ۲. مرحله تحریر و اعلان، و ۳. مرحله عمل و امتحان. از دیدگاه او برجسته‌ترین مسئله همانا نوشتن و تدوین قانون اساسی برای ایران بود که به تنهایی با سه بدعت همراه و در نتیجه حرام و بر ضد اسلام بود. آن سه بدعت از این قرارند: ۱. نوشتن قانونی در برابر قانون اسلام، ۲. وادارکردن مردم به پیروی از قانونی که با شریعت اسلام آورده نشده است، و ۳. کيفردادن مردم به سبب پیروی نکردن از قانون مدون (حائری، ۱۳۸۱: ۲۷۸).

تلاش‌های فراوان شیخ فضل‌الله نوری در راه مشروعه‌سازی مشروطه بود؛ امری که به باور بسیاری به بهترین وجه در متمم قانون اساسی به‌ویژه اصل دوم آن نمایان شد. این اصل مقرر می‌کند:

مجلس شورای ملی ... باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام، صلی الله علیه و آله و سلم، نداشته

باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی، بر عهده علمای اعلام، ادام‌الله برکات وجودهم، بوده و هست. لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کم‌تر از پنج نفر نباشد، از مجتهدین و فقهای متدینین، که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه، اسامی بیست نفر از علما را که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند، پنج نفر از آنها را، یا به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی، بالاتفاق یا به حکم قرعه، تعیین نموده، به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود، به‌دقت مذاکره و غوررسی نموده، هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد، طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علما، در این باب، مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة، عجل‌الله فرجه، تغییرپذیر نخواهد بود (صفائی، ۱۳۸۱: ۲۸۰-۲۸۱).

جالب آن‌که این ماده مورد پسند و هواداری بسیاری از افراد قرار گرفت. این موضوع حتی در میان روشن‌فکران نیز دیده می‌شود. برای نمونه میرزا ملکم‌خان در شماره ششم نشریه قانون چنین می‌نویسد:

باید اقلأ صد نفر از مجتهدین بزرگ و فضیلائی نامی و عقلای معروف ایران را در پایتخت دولت در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به آن‌ها مأموریت و قدرت کامل داد که از قوانین و اصولی که از برای تنظیم ایران نافع است تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۵).

کار مشروعه‌خواهان در رویارویی با مشروطه‌خواهان و در مرتبه‌ای بالاتر، متجددان، بدان‌جا رسید که کسانی چون محمدحسین تبریزی، نویسنده رساله «کشف المراد من المشروطة و الاستبداد»، آشکارا حکم به کفر و ارتداد مشروطه‌خواهان دادند؛

از مشروطیت بوی کفر استشمام می‌شود به لحاظ این‌که با وضع قوانین محرمات را تحلیل و امور مباح را تحریم می‌کنند... مشروطه‌طلبان کافرند. زیرا هم در بیان و هم در عمل به مخالفت با قوانین شریعت مبادرت می‌کنند و ضروریات دین را منکرند (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

سیدعلی سیستانی نیز آشکارا فتوا می‌دهد: «المشروطة کفر و المشروطة طلب کافر، ماله مباح و دمه هدر» (آدمیت، ۱۳۵۳: ۲۵۹).

شیخ ابوالحسن نجفی مرندی نیز در رساله «دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات قرآن» بر آن است که بر پایه حروف ابجد، شمار اعداد سال پذیرش و

اعلان مشروطیت در ایران، ۱۳۲۴، با عبارت «و شدت الفتن بنا» و حروف لفظ «مشروطه» با واژه «شرك» هم‌سان و هم‌شمار است «حروف این دو به حساب ابجد مساوی است و از هر دو رقم ۵۶۰ به دست می‌آید» (نجفی مرندی، ۱۳۷۷: ۲۵۱).
سیدمحمدجعفر شیرازی در نجف نوشت:

این مشروطه که التزام به قواعد متخذة از عقول اجانب و اتکال عباد به آرای فاسدهٔ جهال و مساوات همهٔ ملل و ادیان در احکام و غیرها من المجعولات و المختلفات و المحرمات حرام و حرم و بدعت و اجتناب آن لازم (آبادیان، ۱۳۹۰: ۴۴).

ملا محمد آملی، از هم‌فکران شیخ فضل‌الله نوری، مشروطه را به طغیان زندیقان منسوب کرد و گفت سخنان آن‌ها دعوت به کفر و الحاد است (همان: ۵۳). در مشهد، روحانی متعصبی به نام سیدمحمد طالب‌الحق دربارهٔ دموکرات‌ها بر بالای منبر چنین گفت: «هرکس هفتاد مرتبه بگوید اللهم العن الدیموکرات، خداوند گناهان او را می‌آمرزد» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۳۲).^۲

اختلافات بر پایهٔ دو دیدگاه فقهی پیش‌گفته، بیش‌تر به گرد محدودهٔ نظارت مجتهدان می‌چرخید. طرف‌داران آخوند خراسانی نظارت شرعی بر لوایح قانونی را کافی می‌دانستند، حال آن‌که طرف روبه‌رو در پی آن بود تا صدور حکم پایانی در مورد لوایح قانونی را به خود اختصاص بدهد؛ به عبارتی از نظارت فراتر می‌رفت و به دخالت مستقیم در امر قانون‌گذاری می‌اندیشید. از طرفی، وجه اشتراک میان طرفین آن بود که نفس جعل قانون در قلمرو عرف بلاشکال می‌نمود. به عبارت دیگر در مورد اصل اظهار نظر در باب امور دنیوی وجه اشتراک میان دو نوع رویکرد دیده می‌شود (آبادیان، ۱۳۹۰: ۵۱). آخوند خراسانی، محقق نائینی، و دیگر پیروانش توضیح می‌دهند سیاست و مرجعیت دین، دو روی یک سکه نیستند، بلکه دو طبقهٔ متمایزند که با راه‌کار خاصی با هم پیوند دارند و حوزه‌های مشخصی از یک‌دیگر را پوشش می‌دهند (فیرحی، ۱۳۸۴: ۲۱۳). از دید آنان «الملک و الدین توأمان» است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶)، اما این همراهی به معنای یکی‌بودن آن‌ها نیست و می‌توان حوزهٔ عرف را از پهنهٔ شرع جدا کرد. گفتمان مشروطه در پی ساختن سازواره‌ای نظری از شرع، عرف، سنت، و مدرنیته بود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۹۵).

در کنار همهٔ این کشاکش‌ها، علمای مشروطه‌خواه همچنان چارهٔ درد جامعهٔ ایران را در برپایی و سامان‌دهی مجلس می‌دانستند. سیدمحمد طباطبایی در نامه‌ای به

مظفرالدین‌شاه، ضمن برشمردن نابه‌سامانی‌های جامعه و دردهایی که از دید وی براینند استبداد درونی و استثمار و دست‌اندازی‌های بیرونی است، چنین می‌نویسد:

اعلی‌حضرتا! 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 اعلی‌حضرت 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: ۲۲-۲۳؛ صفائی، ۱۳۸۱: ۲۳۳).

او در نامه دیگری به عین‌الدوله نیز چنین می‌نگارد:

کو آن همه راز و عهد و پیمان، مسلم است از خرابی این مملکت و استیصال این مردم و خطراتی که این صفحه را احاطه نموده است خوب مطلع‌اید و هم بدیهی است و می‌دانید اصلاح تمام این‌ها منحصر است به تأسیس 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 نمی‌فرماید. این اصلاحات عمماً قریب واقع خواهد شد لیکن ما می‌خواهیم به دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به دست روس و انگلیس و عثمانی (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۴).

از دید طباطبایی «مقصود از زحمات تأسیس مجلس رفع ظلم بود» (آدمیت، ۱۳۶۳: ۷۵-۷۶)؛ بر این پایه و در دیدی کلان:

اکنون که صاحب شریعت (امام زمان) ناپیداست و «اجرای شریعت» نمی‌شود و خواه و ناخواه «حکام جور» چیره گردیده‌اند. باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستم‌گری ایشان قانون در میان باشد و «عقلای امت» مجلس برپا کرده در کارها «شور» کنند (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۸۶).

۵. قانون‌گذاری و دستور مجدد

از خواست‌های هواداران مشروطه برپایی مجلس شورای ملی برای تدوین قوانین مورد نیاز برای مشروطیت سلطنت و سامان‌دهی کشور بود. بر این پایه، آنان بر آن بودند تا با بهره‌گیری از این نهاد، از سویی قدرت و اختیارات شاه قاجار را محدود سازند و از سوی دیگر با واردکردن نخبگان کشور در فرایند تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری، خرد و

مصلحت اندیشی را به ساختار نظام حاکم تزریق کنند. از نخستین دشواری هایی که در این راه رخ نمود رویارویی متشرعان و معتقدان به فقه سنتی و غیر پویا با مشروطه به بهانه «بدعت دانستن» آن بود. از دید این افراد، هر آنچه نیاز است در قرآن کریم و سیره و سنت نبی اکرم (ص) و ائمه بزرگوار شیعه (ع) آمده است. اینها مجموعه ای جهان شمول است و با بودن آنها دیگر نیازی به تعیین دوباره نیست؛

جعل قانون کار پیغمبری است ... او خاتم انبیاست و قانون الهی که او آورد، دیگر نقص نخواهد داشت، نسبت به ایام و نیز تمام مردم. حاصل آن که، مسلم را حق جعل قانون نیست («تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۹).

شیخ فضل الله نوری بر این باور بود که اصل قانون گذاری با اکثریت آراء، در امور مباح، چون بر وجه التزام (ملزم داشتن مردم به رفتار به آن) است، بدعت و حرام است. او اصل نوشتن قانون اساسی را نیز بدعت می دانست؛ نه به معنای این که قانون اساسی ضد اسلام است، بلکه به سبب این که عده ای مسلمان کتابی بنویسند و بگویند این قانون اسلام است و طبق آن افراد را مجازات کنند (قوانین قضایی عرفی)، خود این کار بدعت و خلاف اسلام است. از نظر او با وجود قرآن و علما، که به رتق و فتق امور می پردازند، قانون اساسی لزومی ندارد.

شیخ نوری و دیگر شریعت مداران که در آغاز مشروطیت را در چهارچوب دینی می خواستند، پس از آشکار شدن نشانه های مدرنیته در قانون گذاری و نوشته هایی در تبلیغ مدرنیته، مانند سکولاریسم و عقل گرایی و اومانیزم، در نامه ای مفصل به محمدعلی شاه، منافات مشروطه و مجلس شورای ملی را با قواعد اسلام اعلام کردند و خواهان برچیده شدن آن شدند. آنان با نفی سکولاریسم، نقش عقلانیت بشری و مادی در تدوین قوانین را ناقص می دانستند و تنها به یک عقل، یعنی عقل الهی، و یک قانون، یعنی قانون شرعی، باور داشتند (رهبری، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴). شیخ نوری فریاد برآورد که:

قانون ما در هزار و سیصد و اندی سال قبل نوشته و به ما داده شده، بر فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند باید مطابقه بر قرآن محمد و شریعت احمدی داشته باشد (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۱۸).

نویسنده «کشف المراد من المشروطة و الاستبداد» نیز می گوید:

پس نباید گوش کرد حرف بعضی را که ما با دین کار نداریم و نماز و روزه را تغییر

نمی‌دهیم، بلکه امور سیاسیة مدنیة و دوائر دولتی را تنظیم کنیم. جواب آن است: همه این‌ها که می‌گویند در تحت یک حکمی از احکام شرع محمدی، صل الله علیه و آله، مندرج است. از او گذشتن و قانون خارجه را مجری داشتن، به‌عینه حکم خدا را گذاشتن و حکم جاهلیت خواستن است که به چه تأکید در مواضع کثیرة قرآن مجید از او نهی فرموده، زیرا احکام شرع و دین ما منحصر به نماز و عبادات نیست، بلکه همه اقوال و افعال ما لابد، در تحت یکی از احکام خمسہ مندرج است. خواه امور دولتی و سیاسی و خواه عبادات و معاملات بوده است (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

شیخ ابوالحسن نجفی مرندی نیز در این باره می‌گوید:

مسلم است که در هر موضوع هر مقدار قانونی اختراع شود به همان مقدار این قانون اختراعی جانشین احکام الهیه شده به همان مقدار از اساس اسلام کاسته شده و همان مقدار احکام و اوامر و نواهی شریعت اسلام از میان می‌رود. پس این قانون‌گذاری در حقیقت فقط و فقط برای فانی ساختن و مندرجاً از میان بردن اسلام است و لاغیر (نجفی مرندی، ۱۳۷۷: ۲۴۳).

در این باره نخستین نیازی که فقهای مشروطه‌خواه دریافتند، پاسخ به این شبهات و رد آن‌ها بود. کسانی چون نائینی و محلاتی پیش از هر سخنی، به تعریف و روشن‌سازی مفهوم بدعت پرداختند تا در سایه آن بتوانند جوازی برای قانون‌گذاری در عصر غیبت ارائه کنند. از دید آنان:

مقابلی با دستگاه نبوت و در مقابل شارع مقدس دکان بازکردن که در لسان اخبار بدعت و به اصطلاح فقها تشریح هم گویند در صورتی متحقق و صورت‌پذیر گردد که غیر مجعول شرعی خواه جزئی شخصی باشد یا عنوان عام یا کتابچه دستور کلی هر چه باشد به عنوان آن که مجعول شرعی و حکم الهی، عز اسمہ، است ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، و الا بدون اقتران به عنوان مذکور هیچ نوع الزام و التزامی بدعت و تشریح نخواهد بود (نائینی، ۱۳۸۹: ۹۵).

با این تعریف به نیکی هویدا می‌شود که بدعت موضوعی در حوزه دین و شریعت است که در طی آن فرد یا جریانی در پی ایستادگی در برابر حق و شریعت و به کژراه‌کشاندن آن باشد و این موضوع ربطی به وضع قوانین و دستورهای تازه برای سامان‌دهی جامعه اسلامی، آن هم برای کاهش ستم و بیداد، ندارد. محلاتی در تبیین بیش‌تر این گفتار می‌افزاید:

هرکس ادنی خبرتی در این امور دارد به واضحی می داند که کار وکلای بیچاره تکلم کردن در احکام دینی نیست و غرض آن ها نه به تغییر دادن دین است و نه تمیز دادن و تعیین حکم شرعی نمودن نه از احکام عبادات سخن رانند و نه در مسائل معاملات تکلم کنند و نه قضا و شهادت و نه حدود و دیات و نه سایر ابواب فقهیه را موارد بحث خود قرار دهند. فقط محل گفت و گوی آن ها 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 استیلائی استبداد و ملعبه حواشی و اطراف و مقدمه شهوات بطنیه و فرجیه آن هاست و مقصود از مشورت وکلا آن است که تمام شعب و شئون امور مذکوره در تحت ضابطه و قانون مضبوط درآید و حدود نافع برای آن ها مقرر شود و خودسری و خودرأیی استیلائی جور، که معنای استبداد و غیر از آن نیست، از بین برود (محلای، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

ثقة الاسلام تبریزی هم در این باره بیان می کند:

مقصود از قانون اختراع شرع تازه ای نیست. قانون شریعت محمدیه منسوخ نمی شود و جز حجج اسلام و علمای اعلام کسی حق ندارد در آن باب دخالت کند. در این باب قانون نوشته نخواهد شد. احکام شرعیه همان است و تا انقراض عالم مستمر خواهد شد. آنچه ملت می خواهد و وکلای ملت در تحت نظارت حجج اسلام تهران می خواهند برای آن قانون گذارند قانون سیاسی و مملکتی است. از قبیل تعیین حقوق سلطنت و تشخیص حدود حکام و قرار دولت با دول خارجه و منع تقلبات و تعدیات و حفظ حقوق تبعه ایران و مالیات و غیره که در این باب حجج اسلام تهران نیز با علما و وکلای اطراف سعی بلیغ دارند که اگر در این باب نیز امری راجع به شریعت باشد با شریعت تطبیق نمایند (کسروی، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

طباطبایی و بهبهانی نیز در رساله ای به واهمه اهل مشروعه از ساختن احکام غیر اسلامی در مجلس نوپا چنین پاسخ می گویند:

علم الله کمال تعجب و حیرت دارم از این اضطراب و وحشت مسلمانان، چگونه می شود که قانونی در این مجلس محترم بر خلاف شریعت مقدسه صادر شود و حال این که مملکت اسلام و پادشاه مسلمان و تمام وکلای محترمین مجلس مقدس مسلمان متعصب؛ کم تر روزی است که این مطلب در مجلس مذاکره نشود، بلکه اغلب ایام تمامت وکلا به لسان واحد اظهار می دارند که هیچ تخطی از قواعد متقنه شرع مقدس نباشد و همچنین در این که تمیز مخالفت و موافقت با علمای اعلام و مجتهدین عظام است و باید همیشه عده ای از علمای متدینین رسماً قائم به ادای این مهم باشند (مروراید، ۱۳۷۷: ۱/۱۸۳).

برای تکمله‌ای در این بخش به این نکته اشاره می‌شود که قانون، همچنان‌که گفته شد، نشانه مرکزی کل گفتمان مشروطیت بود. این موضوع افزون بر علمای مشروطه‌خواه در اندیشه روشن‌فکران پهنه مشروطه نیز نمایان‌تر دیده می‌شود. سرآمد این مدعیان میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله بود که حتی در لندن نشریه‌ای را با نام *قانون و شعار* «اتفاق، عدالت، ترقی» منتشر می‌کرد. وی در نخستین شماره این نشریه در غرة رجب ۱۳۰۷ چنین می‌نویسد:

جميع حركات دولت باید بعد از این مبتنی بر قانون باشد. عزل و نصب عمال باید موافق قانون، حبس موافق قانون، جزا موافق قانون، تحصیل مالیات موافق قانون، محاکمات موافق قانون، مصارف دولت موافق قانون، حکم‌رانی و سلطنت موافق قانون، سختی و عدالت، فرمایش و اطاعت همه باید به حکم قانون باشد (ملکم خان، ۱۳۶۹: ۱۹).

برای دست‌یافتن به این قانون‌مندی دو نیاز اساسی مطرح شد؛ برپایی مجلس شورای ملی و تدوین قانون اساسی. ملکم خود را ناگزیر می‌دید که به روحانیان و مجتهدان امتیاز دهد و آن‌ها را بهترین درک‌کنندگان «نظم یورپ» معرفی و ناهم‌خوانی میان «اصول فرنگ» با «شریعت اسلام» را اعلام کند، او می‌گوید:

مقصود و احتیاج ما به هیچ‌وجه این نیست که از برای خلق ایران قوانین تازه اختراع نماییم. آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده‌اند، همه را خیلی صحیح و کافی می‌دانیم (همان: ۸، ۴۱).

از دید ملکم:

مقصود از بعثت جمیع انبیا این بوده که قانون حق در دنیا جاری بشود. آن دستگاهی که می‌آید می‌گوید قانون منسوخ و میل من قانون است، آن دستگاه مخرب نظم دنیا و دشمن آدمیت و کافر مطلق و ملعون خداست (همان: ۶۳).

۶. وجه شرعی وکالت و رأی اکثریت

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، بسیاری از مطالب و گفتارهای علمای مشروطه‌خواه ردیه و پاسخی به مدعیات هم‌اوردان، به‌ویژه مشروطه‌خواهان و علمای شریعت‌گرا، بود. درباره امر وکالت و نمایندگی نیز همین رویه در میان بود. محلاتی شبهات و ایرادات وارد در این باره را در زیر دو گزاره گرد می‌آورد و به آن‌ها پاسخ می‌گوید:

[یکم] آن که این مقام که جای توکیل وکالت شرعیه نشد پس وکیل کردن ملت کسی را در این باب لغو خواهد بود و اثری شرعاً بر او مترتب نخواهد شد و وکیل و موکل هر دو مساوی خواهند بود در این که برای آن‌ها شرعاً در امور سلطنت حق مداخله ثابت نباشد. پس هرگونه تصرفی در این باب بکند به غیر حق باشد پس اطاعت آن‌ها بر احدی واجب نشود، بلکه اعانت آن‌ها اعانت بر اثم خواهد بود [و دوم] آن که این نحو از توکیل و وکالت مطابق قانون آلمان و انگلیس است نه قانون اسلام. پس چرا باید که در بلاد مسلمین معمول و اجرا داده شود (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۱۰۵-۱۰۶).

وی سپس در پاسخ چنین می گوید:

اما از امر اول پس هیچ احمقی ادعا نکرده و نکند که وکلا شرعاً در امر سلطنت به سبب این توکیل ذی حق خواهند شد. مثلاً این که از جانب معصوم وکیل باشند و کسی نگفته که وجوب مساعدت و همراهی با وکلا از این باب است تا تو بگویی که موکلین آن‌ها را این مرتبه نیست تا چه رسد به وکیل آن‌ها، ... حکم به وجوب تقویت وکلا و حرکت تضعیف آن‌ها چنان که مکرر دانسته شد از جهت آن است که عمل آن‌ها تحدید لاحدی جور و تقیید اطلاق ظلم است به حدود و قیودی که موجب انتظام مملکت و حفظ آن از تهاجم کفار است. پس تقویت آن‌ها در حقیقت تقویت خواهد بود و حفظ اساس اسلام و تضعیف آن‌ها راجع خواهد شد به تقویت کفر و اعانت کفره در هجوم کردن به مسلمین (همان).

محلّاتی در این بخش، در حقیقت میان وکالت شرعی و وکالت عرفی جدایی می اندازد و محور بحث در وکالت مجلس را وکالت سیاسی و اجتماعی می داند. وی پاسخ شبهه دوم را نیز چنین می دهد:

پس ای مرد جاهل مگر کسی حکمی از احکام مذهبی و قاعده‌ای از قواعد دینیّه نصاراً را در بلاد اسلام آورده و مسلمین آن را عمل کرده‌اند و جزء حکم مذهبی خود قرار داده‌اند. یا به عنوان استناد به مذهب آن را عمل می کنند تا تو بگویی احکام کفار را چرا در بلاد اسلام اجرا داده‌اند. یا این که وکالتی که در شریعت مقدسه فاسد است می خواهند که ترتیب اثر صحت شرعیه را به او بدهند تا بگویی وکالتی که شرعاً فاسد شد ترتیب اثر صحت بر او حرام است، بلکه ترتیبی است منظم و میزانی است منضبط در امور سیاسی و مصالح عامه ملکیه که موجب رفع هرج و مرج و باعث انتظام مملکت اسلامیه شود و فایده آن آگاهی نوع ملت است از امور سیاسیّه نوعیه و دخیل بودن عقلای آن‌ها که از حد خامی جوانی گذشته و به حد خرافت پیری نرسیده باشد در نظر انداختن به مصالح و مضار مملکت و تحدید نمودن آن‌ها به حدود مخصوص که به حال ملک و ملت مفید باشد و مجرد این که این ترتیب منظم در بعضی از بلاد کفر اولاً معمول شده

باشد موجب نشود که اخذ به آن و اجرای او در بلاد اسلام حرام باشد و الا بایست بگویی عمل ساعت‌سازی و سماورسازی و تفنگ‌سازی و تلگراف و ماشین بخار و غیره و غیره جایز نیست و اشاعه آن در بلاد اسلام حرام است و بایست حضرت خاتم‌الانبیاء، صلی الله علیه و آله، در جواب سلمان که در غزوه خندق عرضه داشت که در بلاد عجم خندق معمول است فرموده باشد که آنچه در بلاد کفره و محوس مرسوم است نباید در بلاد اسلام جاری شود (همان: ۱۰۶-۱۰۷).

محللاتی پس از زمینه‌چینی برای پذیرش اصل قاعده وکالت، به بحث پیرامون قاعده «اصالت رأی اکثریت» می‌پردازد. وی در این بخش نیز با جدایی‌اندازی میان امور شرعی و عرفی حوزه وکالت و نمایندگی، مجلس شورا را مربوط به حوزه عرف و سیاست می‌داند و آن را جدای از امور شرعیه معرفی می‌کند و در این باره می‌گوید:

دانستی که انعقاد مجلس شورای ملی، جهت تمیزدادن مصالح ملکیه است از مضار آن‌ها و پرواضح است که تعیین این‌گونه امور منوط است به نظر اهل خبره و کسانی که در امور سیاسی و مصالح و مفاسد عامه مملکتی خبره و با بصیرت‌اند چه این‌که با احکام شرعیه عالم باشد یا جاهل و چه آن‌که شغل آن بقالی باشد مثلاً یا بزازی یا کسب دیگر چراکه آن‌چه در این مقام مناط است خبرویت در سیاسیات و عارف‌بودن به آن‌هاست به شرط این‌که ذی‌غرض و خائن نباشد که به اغراض فاسده مفسده را جای مصلحت به خرج بیاورد ... هرگاه مابین کسانی که به این دو صفت آراسته‌اند در تعیین مصادیق این امر اختلاف شد پس البته که معلوم است که بایست طرف اقوی را که احتمال حقیقت و اصابه واقع در آن قوی‌تر است مقدم داشت. چنان‌که از جمیع طرق واقعیه این مطلب مسلم است که در مقام تعارض اقوی‌الطریقین را اختیار می‌کنند و پرواضح است که بودن اکثر اهل خبره در یک طرف باعث قوت و اقربیت آن طرف به صواب و [ابعدیت] آن از خطا خواهد بود و این‌جاست که حضرت باقرالعلوم، صلوات الله و سلامه علیه، در مقام تعارض روایات می‌فرمایند 'خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر' (همان: ۱۳۵-۱۳۶).

نائینی نیز در مورد اعتبار رأی اکثریت در قانون‌گذاری به اصل شورا در سیره پیامبر (ص) و امام علی (ع) و نیز حدیث مقبوله عمر بن حنظله استناد می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۸۶).

این استدلال‌ها در حالی انجام می‌گرفت که به باور کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری وکالت و پذیرش قاعده اصالت رأی اکثریت حرام و گونه‌ای بدعت و نوآوری در دین و شریعت است:

در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیه است، یعنی تکلم در

امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص است به امام علیه السلام با نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آن‌ها در این امور حرام و غضب نمودن مسند پیغمبر صلوات الله علیه و امام علیه السلام است («تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، ۱۳۷۷: ۱۷۶)؛

و نیز:

اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا اگرچه در امور مباحه بالاصل هم باشد بر وجه قانون التزام شده و می شود حرام تشریحی و بدعت در دین است (نوری، ۱۳۷۷: ۱۵۸).

شیخ فضل الله در رساله «حرمت مشروطه» چنین آورده است:

چنین می نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیّه عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان، عجل الله فرجه، با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است و قانون نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما همان اسلام است (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

نویسنده «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» می گوید:

ای عزیز بر فرض که این اساس از برای جعل قانون جدید که کفر است نبود، ولی لابد بودند که تکلم کنند در امور عامه یعنی در اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد، بلکه سوای امور عامه را از وظیفه خود خارج می دانستند. با این وصف پس چرا به اعضای آن وکیل می گویند؟ مگر نمی دانید که در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب، باب ولایت شرعیّه است. یعنی تکلم در امور و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت بر آن‌ها در این امور حرام و غضب نمودن مسند پیغمبر (ص) و امام علیه السلام است («تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

محمدحسین بن علی اکبر تبریزی نیز در رساله «کشف المراد من المشروطة و الاستبداد»

بیان می کند:

قانون شرع از طهارت گرفته تا دیات در کتاب های شریعت مبوب و مزبور و مشروحاً مرقوم و مسطور است و اما [برای اخذ] فروع متجدده و حوادث واقعه، به مفاد تویق رفیع مبارک حضرت حجت غایب منتظر، عجل الله فرجه، باید رجوع کرد به کسانی که به

احادیث ائمه علیهم‌السلام اطلاع دارند و حافظ دین و مخالف هوای نفس و دارای ملکه اجتهاد، [یا] به عبارت مختصر عالم و عادل [هستند] پس چنین شخصی که از همه دانا و بی‌غرض و خداترس باشد، در حوادث او را مطاع دانسته، به او امر او اطاعت کرده به احکام او متابعت نمایند (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۳۱-۱۳۲).

۷. صفات، وظایف، و حوزه کار و کلا

تا پیش از عصر قاجار، که ایران ارتباط گسترده‌ای با کشورهای غربی نداشت و ایرانیان هنوز با انگاره‌های سیاسی و اجتماعی مدرن آشنا نبودند، رهبران شیعه مداخله چندانی در سیاست نداشتند و اختلاف‌های علمی و نظری علما و مجتهدان شیعه بیش‌تر در سطح بحث‌های فقهی بود که آن هم اختلاف‌هایی چالش‌برانگیز نبود. اما ماهیت پیچیده سیاست مدرن و تحولات سیاسی دو قرن منتهی به مشروطه زمینه‌ای شد تا علما و مجتهدان شیعه، که از دیرباز رهبران فکری و اجتماعی شیعیان بودند، برای پاس‌داشت «بیضه اسلام»، یا کیان جامعه اسلامی و اصول و مبانی شرع، در امور سیاسی مداخله کنند (بهشتی سرشت و حاتمی، ۱۳۸۷: ۲-۳). انقلاب مشروطه درحقیقت زمینه‌ساز تحولی معناشناختی و روش‌شناختی در میان فقها و علما شد؛ تحولی که در پی آن، فقها به جای پرداختن صرف به فقه و شریعت به علم کلام گرایش یافتند. در گيرودار مشروطه، علمای مشروطه و مشروعه‌خواه خواسته یا ناخواسته درگیر نبردی کلامی برای پیراستن ساحت مقدس دین از افزوده‌ها و کهنه‌پرستی‌ها شدند. آنان نه تنها از شریعت، که از عقل و خرد بشری برای اثبات راستی خویش و ناراستی رقیب بهره می‌جستند. جنگ مشروعه‌خواهی و مشروطه‌طلبی، جنگی که بر سر مشروطیت ایران درگرفته بود، بحران تجدد در ایران را هم به نمایش می‌گذاشت. مخالفت مشروعه‌خواهان صرفاً به مبانی اصولی نظام مشروطیت محدود نمی‌شد، آن‌ها با تجدد هم به‌جد سر ستیز داشتند. تنها نظام پارلمانی، آزادی یا مساوات نبود که مخالف با شرع دانسته می‌شد؛ راه آهن، بانک، مدارس جدید، تئاتر و سینما، حتی نرخ‌گذاری اجناس، سجل احوال، و شناسنامه هم مخالف شرع و غیر اسلامی شمرده می‌شد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

روحانیان تحت تأثیر و تلقین و نفوذ اجتماعی روشن‌فکران آزادی‌خواه به مشروطه گرایش یافتند، و بر آن شدند با تأویل شرعی و اصولی، مفهوم مشروطیت را توجیه کنند. سیدمحمد طباطبایی در مجلس شورای ملی در این باره می‌گوید:

ما ممالک مشروطه را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم، و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده، به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳).

در حالی که تا پیش از این بیش تر علما فقط در حدود اجرای شرعیات، امر به معروف و نهی از منکر، و ذکر وظایف شرعی حکومت عمل می کردند؛ اما با درآمدن ایران به عصری جدید، روحانیت با مسائل بسیار پیچیده‌ای روبه‌رو شد که می توان از آن به ستیز میان سنت و تجدد یاد کرد. رویارویی علما با مسائل، پیش تر، در درون سنت رخ داده بود، در حالی که پس از این بیش ترین رویارویی علما با مسائل بیرونی بوده است. تا پیش از مشروطه، درگیری فقها بیش تر درباره فقه مصطلح در حوزه‌های علمیه بود. در این برداشت، انقلاب مشروطیت زمینه‌ساز روبه‌رو شدن ایرانیان، و به‌ویژه نخبگان، با مدرنیته و خاصه نمادهای فرهنگی و ارزشی آن شد. این رویارویی موضوع و روش‌شناسی حوزه‌های علمیه و مکاتب فقهی آن عصر را گسترش داد و برای نخستین بار آنان را به‌گونه‌ای جدی با اموری روبه‌رو کرد که تا آن هنگام برایشان مسئله نبود و موارد غیر دینی‌ای چون اومانیسم، عقلانیت ابزاری، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی، و سکولاریسم را دربر می گرفت. با صدور فرمان مشروطیت توسط مظفردالدین‌شاه قاجار و سپس اقدام مشروطه‌خواهان نوگرا برای تنظیم قوانین، تعارضاتی سر برآورد که سرانجام به جنگ و خون‌ریزی انجامید (رهبری، ۱۳۸۷: ۹۷).

با توجه به نوپابودن مجلس شورای ملی، از ضروریات استوارسازی نظام مشروطه بررسی صفات، وظایف، و حوزه کار نمایندگان و وکلای مجلس از دیدگاه فقه و عقلانیت فقهی بود. علامه نائینی در واکاوی صفات و ویژگی‌های وکلای مجلس چنین می گوید:

شرایط معتبره در صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت در این وظایف حسبیه و عمومی از آنچه سابقاً گذشت ظاهر و مبین شد که جز اذن نافذالحکومه و اشتغال مجلس شورای ملی به عضویت یک عده از مجتهدین عدول عالم به سیاسیات برای تصحیح و تنفیذ آرا (چنان‌که فصل دوم دستور اساسی کاملاً متضمن و بحمدالله تعالی در تمامیت هم فوق معمول است) شرط دیگری معتبر نباشد عمده و اصل مطلب اجتماع شرط و انصاف به کمالات نفسانیه معتبره در این باب است و اصولاً لازمه و امهات آن‌ها چند شرط است اول: علمیت کامله در باب سیاسیات و فی‌الحقیقه مجتهدبودن در فن سیاست ... دوم: بی‌غرضی و بی‌طمعی ... سیم: غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین، دولت، وطن اسلامی و نوع مسلمین (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۱۲).

نکته برجسته در نظر نائینی، پایه‌گذاری دولت در منطقه الفراع تشریحی است. به باور نائینی، اساس سلطنت ولایتیه بر مشارکت تمامی ملت در نوعیات مملکت استوار است؛ نوعیات اموری هستند که بیرون از دایره شریعت قرار دارند ولی غیر شرعی هم نباید باشند. نظریه حکومت مشروطه نائینی را می‌توان نظریه تحدید حکومت جور نامید. نائینی نه بحث جنسیت را در وکالت مطرح می‌کند و نه می‌گوید که نماینده مجلس حتماً باید مسلمان باشد؛ زیرا زعامت امور نوعیه اصلاً اسلامی نیست که نماینده آن مسلمان باشد. این نظریات را محمدمهدی شمس‌الدین در لبنان پی‌گیری کرد تا جایی که حتی بر آن است که رئیس‌جمهور می‌تواند مسیحی هم باشد (طباطبایی فر، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۴). نائینی در این باره می‌گوید:

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 غیر منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوع موکل است (نائینی، ۱۳۶۰: ۱۳۰).

او در تبیین علت پایه‌گذاری مجلس و پیوند آن با شرعیات می‌نویسد:

بالجمله عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است، نه از برای حکومت شرعیه و فتوا و نماز جماعت و شرایط معتبره در این باب اجنبی و غیر مرتبط به این امر است (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

میرزا محمدصادق طباطبایی نیز توانست در زمان مذاکره بر سر فرمان مشروطیت، امیربهادر، وزیر دربار، را در موضوع نام‌گذاری مجلس شورای ملی این‌گونه 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 (صلاح، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

سیدحسین اردبیلی از روحانیان نماینده در مجلس، که به جدایی دین از سیاست قائل بود، نیز بر این نکته پافشاری می کند که نمایندگان تنها در «غیر مسائل ضروری» تقلید می کنند اما در «امور سیاسیة ملکیه» تقلید را روا نمی دانند. او افزوده است که اکنون مسائلی در دست بحث و بررسی است که ربطی به مسائل شرعی ندارد. از دید او و هم اندیشان اگر اشتباه در صدور حکمی شرعی به یک تن یا گروهی اندک آسیب می رساند، اشتباه در صدور احکام عرفی، که با اجتماع سروکار دارد، زمینه ساز تباهی شمار بسیاری خواهد شد. بنابراین نخست، به مصلحت نیست که چنین احکامی با مذهب گره زده شود؛ دوم، تقلید کاری فردی است و هرکس از مرجعی تقلید می کند و اگر اصلح از او را یافت به دیگری رجوع می کند. اما تقلید در زمینه مسائل کشوری نمی تواند درست باشد، زیرا مسئولیت آن بر دوش اداره کنندگان است و این پذیرفته شده نیست که چون دستوردهنده اشتباه کرده است، دیگران از آن مبرا هستند (آبادیان، ۱۳۸۵: ۷۶-۷۸).

در برابر این باور، شیخ فضل الله با عنوان مجلس شورای ملی و انتخاب نمایندگانی از اقلیت های دینی و زنان کاملاً مخالف بود. بعدها، که در جمادی الثانی ۱۳۲۵ در اعتراض به رویه مجلس در شاه عبدالعظیم تحصن کرد، موضوع عنوان مجلس را در لوایح خود مطرح ساخت. او با لحنی انتقادآمیز در لوایح خود مجلس را «مجلس دارالشورای کبرای اسلامی» خواند و به انتخاب غیر مسلمانان برای نمایندگی مجلس اعتراض کرد. او درباره این که در مراسم و نشست های سیاسی، «جماعت زرتشتی ها» را به خانه خدا وارد ساخته بودند به شدت اعتراض کرده و در مورد نخستین جشن مشروطه گفته بود:

آن بازار شام، آن شیپور سلام، آن آتش بازی ها، آن ورود سفرا، آن عادیات خارجه، آن هورا کشیدن ها و آن همه کتیبه های زنده باد و زنده باد مساوات و برادری و برابری، می خواستند یکی را هم بنویسند زنده باد شریعت، زنده باد قرآن، زنده باد اسلام (همان: ۱۶۸).

شیخ نوری آشکارا فریاد برمی آورد «مجلس و مشروطه مخالف شرع مطهر نبوی می باشد و ما مشروطه مشروعه می خواهیم» (همان: ۱۸۸). سیدحسین مدرس نیز درباره حضور زنان در انتخابات، چه نامزد و چه رأی دهنده، می نویسد:

از اول عمر تا به حال بسیار در بر و بحر ممالک اتفاق افتاده بود برای بنده، به لرزه نیامده و امروز بدنم به لرزه آمد. اشکال بر کمیسیون این که اولاً نباید اسم نسوان را در منتخبین برده که از کسانی که حق انتخاب ندارند نسوان هستند (ترکمان، ۱۳۶۷: ۴/ ۱).

در پی این امر زنان از حق رأی محروم شدند و بر پایه ماده ۴ نظامنامه انتخابات، در کنار محجورین و صغار و متکدیان و آدم‌کشان و دزدان قرار گرفتند و طبق ماده ۷ حق انتخاب‌شدن نیز از ایشان گرفته شد (ستاد برگزاری انقلاب مشروطه، ۱۳۸۴: ۵۷). این امر اگرچه صورت قانونی به خود گرفت، با اعتراضاتی روبه‌رو شد؛ برای نمونه صدیقه دولت‌آبادی در اعتراض به ناکامی زنان از حق رأی نوشت:

ما خیلی افسوس داریم که برادران ما وقتی نظامنامه انتخابات مجلس و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و بلدیہ را می‌نوشتند، برای این‌که ما زنان حق رأی نداشته باشیم و شرکت نجویم، ما را در ردیف قاتل‌ها، مجانین و ورشکستگان نوشتند. اگر اندکی به‌دقت نظر می‌کردند، گمان می‌رود که تصدیق می‌کردند که ما زنان بی‌حق، هرگز مانند آن برادران باحق در انتخابات پارلمانی و غیره، مستبدین و ملاکین را برای تعالی و سعادت ملت رنجبر، کارگران و پیشرفت آزادی انتخابات نمی‌کردیم (همان: ۵۸).

نائینی وظایف نمایندگان مجلس شورا را نیز بدین‌گونه برمی‌شمارد:

اول و اهم تمام وظایف این باب ضبط و تعدیل خراج و تطبیق دخل و خرج مملکت می‌باشد ... دوم: از اصول و مهم وظایف مذکوره تشخیص کیفیت قرارداد، دستورات و وضع قوانین و ضبط تطبیق آن‌ها بر شریعات و تمیز مواد قابل‌نسخ و تغییر از ماعدای آن است ... سیم: از وظایف لازمه سیاسی تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب وظایف نوعیه را در تحت ضابطه و قانون ... 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 الصلوة و السلام، هم در طی فرمان تفویض ولایت مصر به مالک اشتر رضوان‌الله علیه امضا فرموده (نائینی، ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۲۵).

۸. نتیجه‌گیری

عصر مشروطه دوره‌ای ویژه در تاریخ اندیشه‌ورزی سیاسی ایرانیان است. این موضوع به‌ویژه در کسانی نمود بیش‌تری دارد که از پایگاه فقاہت به امر سیاست نگریسته‌اند. نگرانی اصلی فقهای اندیشه‌ورز این هنگامه نسبت میان امر دینی و امر عرفی بود. بر این پایه، باید نسبت میان دو حوزه شریعت و سیاست آشکار و به‌گونه‌ای روش‌مند بررسی شود. در تقسیم‌بندی معمول و فراگیر، فقهای سیاسی این عصر را به دو شاخه مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه تقسیم کرده‌اند. کانون این پژوهش بررسی زاویه دید علمای مشروطه‌خواه، به محوریت

نائینی و محلاتی، درباره یکی از برجسته ترین بحران های عصر مشروطیت، یعنی قانون گذاری و برپایی مجلس شورای ملی، است. در این پژوهش کوشیده شد تا در سیری منطقی دیدگاه های این فقها، که برآمده از نوع نگاه آن ها به فقه شیعی و اسلامی است، بررسی شود. دو فقیه یاد شده کوشیده اند تا در کنار جداسازی نسبی دو حوزه امور عرفی و شرعی نشان دهند که توجه نخبگان و مردم به امور عرفی، به ویژه برای کاستن از ستم و بیداد، امری است پسندیده و مایه خشنودی شارع مقدس و اولیای دین. بر پایه فرضیه ای که در متن به اثبات رسید، علمای مشروطه خواه سرسختانه در پی هواخواهی از نظام نمایندگی و مجلس بودند. این امر با بهره گیری از نص قرآن و سنت و سیره پیامبر و ائمه و نیز عقل و خرد بشری انجام پذیرفت. علمای مشروطه خواه با خوانشی خردگرایانه از دین به دنبال آن بودند تا ریشه های مردم سالاری و پارلمنتاریسم را از دل دین بیرون آورند، و برداشتی دموکراتیک از دین ارائه کنند. آنان در پی مشروعیت بخشی به اموری نوپدید بودند که اگرچه از غرب و دنیای پیشرفته آن روزگار آمده بود، به باور آنان ریشه هایی ژرف در دین اسلام داشت و مسلمانان فقط از هنگام دگرگون شدن روش حکومت داری اسلامی و چرخش به سوی «سلطنت اسلامی» از این شیوه مملکت داری دور افتادند. از دید آنان گرایش به مشروطیت، بازگشت به شیوه مرجح تر حکومت داری در عصر غیبت است؛ بر این پایه، در شرایطی که دسترسی به امام ممکن نیست، همه حکومت ها حکومت جور و طاغوت اند، ولی در این میان حکومت مشروطه، به سبب عقلانیت بیش تر و کاستن از ستم بر مردم، روشی خردمندانه تر و نزدیک تر به دین و شریعت است. این گونه هواداری از مجلس و نظام نمایندگی، زمینه ساز درگیری ها و شکاف و چنددستگی میان علما شد. این رویارویی با محوریت فقه و با ابزاری عقلی به نام علم کلام انجام پذیرفت. حوزه اصلی آن نیز نسبت شناسی میان حوزه شرع و عرف و دین و دنیا بود، که به ویژه در گفت و گو از پهنه اختیارات فقها نمود بیش تری یافت. مشروعیت بخشی به قانون نویسی در منطقه الفراغ دین و گشایش بیش تر عرصه آن، از بزرگ ترین دستاوردهای فقهای مشروطه خواه بود. اینان زمینه سازان «اساسی سازی» مفهوم قانون در چهارچوب نظام سیاسی شیعی و ایرانی بودند. علمای مشروطه خواه بزرگ ترین فعالان در راه آشتی دادن انگاره ها و ارزش های مذهبی، با مفاهیم جدید مردم سالارانه تا زمانه خویش بودند. آنان با خوانشی ملایم و روزآمد از دین، زمینه راه یابی اصول دموکراتیک به نظام قانونی و بوروکراتیک کشور را فراهم آوردند.

پی‌نوشت

۱. از برجسته‌ترین این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
کدی، نیکی (۱۳۵۶). *تحریم تنباکو در ایران*، ترجمه شاهرخ قائم‌مقامی، تهران: کتاب‌های جیبی.
کدی، نیکی (۱۳۷۷). *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم.
کدی، نیکی (۱۳۸۵). *نتایج انقلاب ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
کدی، نیکی (۱۳۸۷). *ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان (۱۱۷۵-۱۳۰۴)*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

Keddie, Nikki (1980). *Iran: Religion, Politics and Society, Collected Essays*, London: Frank Cass.

۲. برای آگاهی از برخی دیگر از رسائل و نامه‌های علمای مشروطه‌طلب و مشروعه‌خواه ← افشار، ۱۳۶۸: ۱۰۵-۱۲۵.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۵). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: الهادی.
- «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» (۱۳۷۷). در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر.
- آبادیان، حسین (۱۳۸۵). «دو رویکرد عمده در جنبش مشروطه ایران»، فصل‌نامه *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، س ۲۱، ش ۱ و ۲.
- آبادیان، حسین (۱۳۹۰). *بحران مشروطیت در ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴). *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹). *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۳). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، تهران: پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۵). «ایدئولوژی نهضت مشروطیت»، فصل‌نامه *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، س ۲۱، ش ۱ و ۲.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی (۱۳۸۸). *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی‌فارسانی، تهران: نیلوفر.
- افشار، ایرج (۱۳۶۸). *قباله تاریخ* (نمونه‌هایی از اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها، شب‌نامه‌ها، روزنامه‌ها و فوق‌العاده‌های دولتی، حزبی، سیاسی، بازرگانی و فرهنگی در دوره مشروطیت تا پایان سلطنت احمدشاه)، تهران: طلایه.

بهشتی سرشت، محسن و حسین حاتمی (۱۳۸۷). «تقابل و تعامل آخوند ملامحمدکاظم خراسانی و سیدمحمدکاظم یزدی در جریان انقلاب مشروطه»، فصل‌نامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، س ۱۸، ش ۷۱. پورشالچی، محمود (۱۳۷۶). *میوه‌های دار؛ تاریخ جنبش‌های مردمی و مذهبی ملت ایران در قرن حاضر: عصر قاجار (۱۸۹۰-۱۹۲۳)*، تهران: زرین.

تبریزی، محمدحسین بن علی اکبر (۱۳۷۷). «کشف المراد من المشروطة و الاستبداد»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر.

ترکمان، محمد (۱۳۶۲). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری*، تهران: رسا.

ترکمان، محمد (۱۳۶۷). *مدرس در پنج دوره تقنینیه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر. *حبل‌المتین کلکته (۵ ذی‌قعدة ۱۳۲۶ ق.)*. س ۱۶، ش ۲۰.

حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۵). *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.

رضوانی، هما (۱۳۶۲). *لوايح شیخ فضل‌الله نوری*، تهران: نشر تاریخ ایران.

رهبری، مهدی (۱۳۸۷). «روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد»، فصل‌نامه دانش سیاسی، س ۴، ش ۱.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، تهران: کویر.

ستاد برگزاری انقلاب مشروطه (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات و سخن‌رانی‌های همایش بزرگ‌داشت انقلاب مشروطه*، تبریز: ستوده.

صفائی، ابراهیم (۱۳۸۱). *تاریخ مشروطیت به روایت اسناد*، تهران: ایران یاران.

صلاح، مهدی (۱۳۸۴). «ساختار اقتصاد ایران و جنبش مشروطیت»، در *مشروطه‌خواهی ایرانیان*، ناصر تکمیل‌همایون، تهران: باز.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۷). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.

طباطبایی، محمد بن صادق (۱۳۸۴). *یادداشت‌های سیدمحمد طباطبایی از انقلاب مشروطیت*، به کوشش حسن طباطبایی، تهران: آبی.

طباطبایی فر، سیدمحسن (۱۳۸۸). «مشروطه شیعی؛ نظریه‌ای برای طرح»، فصل‌نامه علوم سیاسی، پیاپی ۴۸، س ۱۲، ش ۴.

غروی نائینی، محمدحسین (۱۳۶۰). *تنبیه الامة و تنزیه الملة، حکومت از نظر اسلام*، به کوشش سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

غروی نائینی، محمدحسین (۱۳۸۹). *تنبیه الامة و تنزیه الملة*، با پی‌نوشت‌های آیت‌الله سیدمحمود طالقانی، تهران: صمدیه.

فاضل خراسانی ترشیزی، میرزا یوسف (۱۳۷۷). «کلمة جامعه شمس کاشمیری»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸

رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: کویر.

فیرحی، داود (۱۳۸۴). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.

- قادری، حاتم (۱۳۸۴). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۸). *حکومت ولایی*، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۷۹). *دغدغه‌های حکومت دینی*، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). *سیاست نامه خراسانی، قطعاتی سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی* صاحب کفایت، تهران: کویر.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *حق الناس، اسلام و حقوق بشر*، تهران: کویر.
- کسروی، احمد (۱۳۵۵). *تاریخ هجده ساله آذربایجان*، تهران: امیرکبیر.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳). *تاریخ مشروطه ایران*، جلد ۲، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- محلاتی غروی، محمد اسماعیل (۱۳۷۷). «مراد از سلطنت مشروطه یا کشف حقیقت مشروطیت»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری نژاد، تهران: کویر.
- محلاتی غروی، محمد اسماعیل (۱۳۸۶). *در پرتو مشروطه‌خواهی*، رساله اللئالی المربوطه فی الوجوب المشروطه، تهران: صمدیه.
- مروارید، یونس (۱۳۷۷). *از مشروطه تا جمهوری*، نگاهی به ادوار مجالس قانون گذاری در دوران مشروطیت، تهران: اوحدی.
- ملک زاده، مهدی (۱۳۲۸). *تاریخ انقلاب مشروطه*، تهران: ابن سینا.
- ملکم خان (۱۳۶۹). *روزنامه قانون*، تهران: کویر.
- ناظم الاسلام کرمانی، محمد (۱۳۶۴). *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- نجفی اصفهانی، روح الله (۱۳۷۷). «مکالمات حاجی آقای مقیم و مسافر»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری نژاد، تهران: کویر.
- نجفی مرندی، ابوالحسن (۱۳۷۷). «دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمت قرآن»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری نژاد، تهران: کویر.
- نوری، شیخ فضل الله (۱۳۷۷). «حرمت مشروطه»، در *رسائل مشروطیت*، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، غلامحسین زرگری نژاد، تهران: کویر.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲). *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: مرکز.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷). *نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: مرکز.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۰). *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۹). *دولت و جامعه در ایران: انتقراض قاجار و استقرار پهلوی*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.