

رویکرد دینی حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۰ علیرضا دبیرنیا*

آیت‌اله جلیلی مراد*/عبدالسعید شجاعی*

چکیده

در مقاله حاضر درصدد هستیم اصل حاکمیت قانون را که یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های نهضت دستورگرایی و نظام دموکراسی تلقی می‌شود، با توجه به نظریات و دیدگاه‌های علمای دینی نهضت مشروطه موردبررسی قرار دهیم. در این مسیر با توجه به مفهوم حاکمیت قانون و قرائت علمای دینی، دو طرز تلقی از این مفهوم قابل‌برداشت است. اول: عده‌ای از علما از جمله علامه نایینی و آخوند خراسانی سعی در تأیید و همخوانی میان مفهوم حاکمیت قانون و آموزه‌های دینی داشتند. البته این همخوانی بعضاً در بعضی از مؤلفه‌های حاکمیت قانون، از جمله آزادی و برابری دچار شدت و ضعف می‌شد. گروه دوم علما، از جمله شیخ فضل‌الله نوری اعتقاد داشتند که حاکمیت قانون به مفهوم غربی مطلق و بدون مطابقت با احکام و موازین شرعی پذیرفتنی نیست. این دسته از علما معتقد بودند نیازهای مسلمانان با احکام و موازین شرعی برطرف می‌شود و نیازی به جعل قانون به مفهوم غربی آن نیست. بالطبع این گروه با مؤلفه‌های حاکمیت قانون هم‌سازگاری داشتند و به مبانی غربی و مفاهیمی همچون آزادی و برابری اعتقاد نداشتند. تفکیک قوا، برابری، آزادی و حکومت مشروطه، از جمله مواردی بودند که علمای مشروطه‌خواه با آنها مخالفت می‌کردند.

واژگان کلیدی: حاکمیت قانون، مشروطیت ایران، علامه نایینی، شیخ فضل‌الله نوری.

* . استادیار گروه حقوق عمومی دانشگاه قم (Dr.dabirnia.alireza@gmail.com)

* . دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه قم و مدرس دانشگاه (A.Jalililaw@gmail.com)

* . عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

مقدمه

نهضت مشروطه، از سویی آغاز حرکت اجتماعی جدید ملت ایران و رهایی از استبداد حاکم و از سویی ازجمله حرکت‌های اجتماعی است که به‌خوبی کنش رودروی دین و سیاست و نقش دین در جامعه ایرانی را نشان می‌دهد.

درباره نهضت مشروطه بسیار نوشته شده؛ اما هنوز زوایای گوناگون این حرکت اجتماعی به‌خوبی شناخته نشده است و همواره راه برای پژوهش‌های جدید باز است. در این تحقیق سعی بر آن شده که نظریات علمای دینی در باب مؤلفه‌های حاکمیت قانون موردبحث قرار گیرد. این نوشتار در دو بخش به بررسی رویکرد علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه در مورد حکومت، آزادی و برابری که از زیرمجموعه‌های حاکمیت قانون می‌باشند، می‌پردازد.

علما در پی مشروطه‌ای بودند که قانون‌ها و آیین‌های اسلام را پاس دارد و از حدود قانون‌های گذارده‌شده برابر مذهب رسمی مملکت سرپیچی نکند (جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵: ۸۸).

علمای مشروطه‌خواه، خواستار مشروطه سازگار با آموزه‌های اسلامی بودند و خاستگاه مشروطه را آموزه‌های دینی می‌دانستند؛ ازاین‌رو در تعریف مشروطه به پیوند آن با نظریه حکومتی اشاره کرده و از مشروطه تعریفی سازگار با آموزه‌های اسلامی ارائه می‌کردند و از آن با نام وسیله اجرای احکام اسلامی یاد می‌کردند.

در این تحقیق ابتدا به توضیح تبیین نظام مشروطه و سپس اصول آموزه‌های اسلامی که در رویکرد این اندیشه‌وران، مشروعیت نظام مشروطه را روشن می‌کند، می‌پردازیم.

در بخش دوم، دیدگاه مشروعه‌خواهان را در باب حکومت، آزادی و برابری موردبحث و بررسی قرار خواهیم داد.

۱. طرفداران مشروطیت

در دوره مشروطه فقه سیاسی جان گرفت: ولایت و حکومت فقیه، شورا و مجلس شورا و قانونگذاری، عدالت اجتماعی، مالیات، حقوق اقلیت‌ها. استادان و عالمان بزرگ حوزه بر آن بودند که به دور از شعار و سیاسی‌کاری، آرا و دیدگاه‌های گوناگون را درباره مسائل سیاسی و فقه سیاسی بشنوند و در ترازوی قرآن، سنت و خرد بسنجند و راه درست را از نادرست باز شناسند و به حکم خدا دست یابند (همان: ۴۱).

نایینی، آخوند خراسانی و مازندرانی با نگاه و تفسیری که از مشروطه و آموزه‌ها، آیین‌ها و مبانی دینی داشتند، بین مشروطه و مبانی و آموزه‌های دینی ناسازگاری نمی‌دیدند (همان: ۴۲). البته نگاه آخوند خراسانی و نایینی به این مفاهیم بر مبنای آموزه‌های دینی و در چارچوب موازین شرعی بوده است.

اینان با حرکت تازه‌ای که در جهان دامن گسترده بود، هماهنگ بودند. صلاح کار جامعه‌های اسلامی، به‌ویژه ایران را در این می‌دانستند که از تنگنا و بیغوله استبداد به درآیند و حکومت‌داری و کشورداری به سبک نو را با در نظر گرفتن آموزه‌ها و آیین‌های دینی، تجربه کنند.

۱.۱ دیدگاه میرزای نایینی درباره حاکمیت قانون

۱.۱.۱ حکومت از دیدگاه میرزای نایینی

در کتاب تنزیه الامه نایینی پس از سخنانی به‌عنوان پیش‌درآمد، مقدمه‌ای آمده که در آن دوگونه حکومت استبدادی و مشروطه موردبحث قرار گرفته و در خلال همان مقدمه درباره معنای آزادی، برابری و قانون اساسی و مجلس شورای ملی نیز سخن رفته است. در فصل نخست کتاب بحث شده است که در اسلام و دیگر ادیان و حتی بنا بر نظر فیلسوفان که پیرو هیچ مذهبی نیستند، استبداد مردود و محکوم شناخته شده و یک حکومت معتدل، محدود، و بر شالوده قانون سفارش گردیده است. در فصل دوم آن

آمده که در دوره غیبت کبری امام زمان این ناممکن است که حکومتی کاملاً درست و ایدئال تشکیل داد؛ بنابراین دست کم مردم باید نظام حکومتی به وجود آورد که بر پایه استبداد شالوده ریزی نشده باشد. فصل سوم درباره نظام مشروطه‌ای است که ریشه غربی دارد و به باور نایینی می‌تواند بهترین نوع حکومت‌ها به شمار آید (نایینی، ۱۳۸۲: ۳۵).

نایینی حکومت‌ها را برحسب اعمال قدرت و کیفیت استیلا و تصرف سلطان در مملکت به اعتبار انحصار آن در تملیک یا ولایتیه بودن آن، به دو نوع تقسیم کرد و بعد از آن البته بنیانگذاری یک حکومت مشروطه را پیشنهاد می‌کند. به دید وی آن دو نوع حکومت عبارتند از:

الف) «تملیک» یعنی حکومت استبدادی و خودسر؛

ب) «ولایتیه»، یعنی حکومتی که وی قانونی و مشروطه می‌خواند (همان: ۱۴۰).

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، تقسیم‌بندی نایینی برحسب کیفیت اعمال قدرت در زمان غیبت امام معصوم می‌باشد.

چون موضوع کنونی بحث ما درخصوص مسئله مشروطه و حکومت مشروطه است، به نوع دوم از حکومت مورد نظر میرزای نایینی می‌پردازیم.

وی معتقد است که نوع دوم حکومت و سلطنت مشروطه از هرگونه حاکمیت و استبداد و زیر انقیاد درآوردن مردم تهی می‌باشد. در چنین نظامی اساس سلطنت بر وظایفی معین پایه‌ریزی شده که انجام آنها به سود عموم مردم بوده، قدرت و اختیارات حکمران صرفاً محدود به انجام همان وظایف می‌باشد. چنین حکمرانی به‌هیچ‌رو حق تجاوز از این حدود معین شده را ندارد. حقیقت واقعیه چنین نظامی عبارت است از ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت نه مالکیت و ازاین‌رو در استیلائی سلطان به مقدار ولایت بر امور... محدود و تصرفش چه بحق باشد یا با اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود (همان: ۶۷-۷۲).

در چنین نظامی همه افراد مردم، از جمله خود کشوردار در امور مالی و دیگر امور کشور دارای حقوقی برابر و در اداره امور با شخص سلطان شریک هستند. بنابراین

چنین حکومتی و را مقیده و محدوده و عادل و مشروطه و مسئول و دستوره نامند و فردی که بر این شیوه حکم براند و سلطنت کند حافظ و حارسی دادگستر و مسئول نامیده شود، و مردمی را که از نعمت چنین نظامی برخوردار باشند آزاد و زنده خوانند. بدین معنی که چنین مردمی توانایی دارند که اعمال نادرست دستگاه حاکم را زیر ذره بین ارزیابی و حسابگری و داوری قرار دهند و دولت را از راه نادرست باز دارند و خود را از هرگونه بیدادگری سیاسی و اجتماعی سرباز زنند و از سیطره استبدادی حکمرانان استبدادگر آزاد باشند (همو، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۴).

او همواره حکومت را ضرورت زندگی بشری می‌داند خواه فردی و خواه جمعی، و حفظ شرف، استقلال و قومیت هر قومی را بسته به امارت می‌داند و گرنه ناموس اعظم دین و مذهب شرف، استقلال وطن و قومیت آن قوم نابود خواهد شد میرزای نائینی نسبت به بحث استبدادستیزی قرائت خاصی از این استبداد داشت که همان استبداد دینی و استبداد سیاسی بود که البته او استبداد دینی را خطرناک‌تر از استبداد سیاسی می‌داند و آن را عاملی مهم در انحطاط ملت می‌دانست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۸۵).

از نظر میرزای نائینی سلطنت مشروطه دارای دو رکن است که عبارتند از قانون اساسی و مجلس شورای ملی. قانون اساسی یا دستور سندی است که در آن مصالح عمومی بیان و حدود تصرف امین در امانت تعیین می‌شود و تجاوز از آن حدود «به عنوان خیانت به نوع» مانند هر خیانت در امانت تعیین می‌شود و عزل ابدی از تمام مناصب و اعمال مجازات‌های مقرر در قانون را به دنبال خواهد داشت. دومین رکن مشروطیت تشکیل مجلسی از هیئت نظارتی از دانایان و خیرخواهان ملت است که به حقوق مشترکه بین الملل و از وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر اطلاع داشته باشند و در اقامه وظایف لازمه نوعیه نظارت کنند. فقدان یا تعطیل هریک از دو رکن قانون اساسی و مجلس شورای ملی موجب تبدیل مشروطیت به نظام استبدادی است.

او اعتقاد دارد که غایت نظام مشروطه رعایت و تأمین مصالح عمومی است و تدبیر «نوعیات مملکت» جز با مشارکت مردم و شاه و با نظارت مردم و نمایندگان آنها انجام

نمی‌پذیرد (طالقانی، ۱۳۷۸: ۷۵).

میرزای نایینی معتقد است که در دوره غیبت که امکان تشکیل حکومت اسلامی‌ای که معصوم در رأس آن باشد، وجود ندارد، ناچار باید تا جایی که ممکن است و با سود جستن از همه ابزارهایی که شریعت در اختیار مردم می‌گذارد، دامنه اختیارات حکومت را محدود کرد که تکلیف امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین آنهاست (حسینی، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴). از نظر وی نظام جامعه وابسته به وجود حکومت و سیاست است؛ خواه فردی باشد یا گروهی، به حق باشد یا غصبی؛ زیرا دولت دارای دو نقش اصلی است: نخست حفظ نظم داخلی کشور، تربیت مردمان، تأمین حقوق افراد و جلوگیری از دست‌درازی اشخاص به حقوق دیگران؛ دوم پاسداری از مرزهای کشور در برابر دست‌اندازی بیگانگان که با فراهم آوردن نیروهای دفاعی و تجهیزات و جز آن تحقق می‌یابد. اما حکومت بر دو گونه اصلی دیده می‌شود: یکی سلطنت‌خواهان که مانند «مالکین در املاک شخصی خود» عمل می‌کند و «بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است» که آن را «تملیک‌یه یا استبدادیه» می‌گویند و دوم حکومتی که در آن مقام مالکیت و قاهریت یکسره در میان نباشد، بلکه بنیان آن بر پایه اقامه همان وظایف و مصالح و بر وجود سلطنت مبتنی است که نظام مشروطه نامیده می‌شود (اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۱۳۸۵: ۹۵).

از دیگر لوازم نظام مشروطه تجزیه یا تفکیک قوای مملکت است که باید هر یک از شعب را تحت ضابطه و قانون منظم کرد، اصل تفکیک را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند. حکومت اسلامی نیز در آغاز بر اصول همان نظام تفکیک قوا استوار بود (همان: ۱۰۲-۱۰۳).

همان‌طور که گفته شد، نایینی مشروطه‌گری را تصویب کرد و مشروع و لازم می‌شمارد؛ ولی نه بخاطر خوبی و برتری ذاتی آن، بلکه به علت آنکه به دیده وی نظام مشروطه از حیث آنکه اغتصاب و ظلم کمتری را همراه دارد، بهتر از یک رژیم استبدادی است و حکومت کامل و تهی از هرگونه کمبود و کاستی فقط به‌وسیله امام می‌تواند

تحقق پذیرد که برقراری چنین حکومتی در حال حاضر امکان‌پذیر نیست.

آنچه از کلام میرزای نایینی فهمیده می‌شود این است که ایشان با نوشتن قانونی که در آن حقوق و وظایف و میزان و حدود قدرت حکمران را مشخص و معین سازد، موافقت می‌نماید؛ اما تحت نظارت مقام‌های مذهبی و پس از تصویب آنان صورت قانونی بیابد. ایشان همواره بر محدود کردن حاکمیت تأکید می‌ورزیدند (جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲: ۲۴۶-۲۴۲).

به باور نایینی سلطنت اسلامی به نگه‌داشت سه امر به حقیقت می‌پیوندد که مشروطه بر آنها استوار است:

الف) رایزنی با خردمندان امت که عبارت باشد از همین شورای عمومی ملی: «چنان‌که دانستی حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور است و به چه اندازه هم محدود است. همین طور ابتناء 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 بطان و خواص شخص والی که شورای دربارش خوانند، به نص کلام مجید الهی عزه اسمۀ و سیره مقدسه نبویه که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بوده، از مسلمات اسلامی است» (نایینی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

ب) «نظارت بیرونی، جایگزین عصمت و عدالت: نایینی واقع‌نگرانه به قضایا می‌نگرد. فقیهی است واقع‌نگر و آشنا و آگاه به آسیب‌ها و آفت‌ها و روح‌ها و روان‌ها و گرایش‌ها. از نگاه وی مهار قدرت ممکن نیست و نمی‌توان از ویرانگری آن کاست، مگر به دو قوه و اهرم نگهدارنده: عصمت و ملکه تقوا و عدالت؛ نظارت بیرونی.

او می‌گوید: این گروه ناظران بیرونی قوه بازدارنده و سدکننده خارجی، هنگامی کار را اثرگذار و مقید خواهد بود و جانشین قوای نفسیه تواند بود که بسان اراده‌های نفسیه که زیر فرمان عقل و تحت ملکات و ادراکات عالیه و نشئت‌یابنده از آنهاست، قوه مجریه کشور، زیر نظر هیئت ناظران بیرون و نشئت‌یابنده از آنان باشد و دولت و سلطنت به‌گونه رسمی و قانونی بر این پایه استوار باشد. این همان شورا است که راه

رهایی از استبداد فقط به آن بستگی دارد. از آنجاکه محدود بودن استبداد و رهایی از آن از واجبات است، سامان دادن به چنین شورایی نیز واجب است.

ج) قانون اساسی: بنیاد و بنیان رکن سومی که از فروپاشیدن سلطنت اسلامی و دگرگون شدن آن به سلطنت جائران، جلوگیری می‌کند و دست حاکم را از هر گونه درازدستی و ستم‌پیشگی کوتاه می‌سازد، نگارش قانون اساسی است. دستورنامه معیار و تراز برای اداره و سامان دادن به جامعه است. قانون اساسی، حد و مرزها را روشن می‌سازد، وظیفه قوا را روشن می‌کند، هریک از قوا، به‌ویژه اجراییه، کارگزاران و طبقه حاکم را از دست زدن به برنامه و ناترازمند به کارها و امور بازمی‌دارد و در چهارچوب ویژه، که به مصلحت مردم و نظام است، قرار می‌دهد. با قانون اساسی است که اندیشه‌های والا زمینه اجرا می‌یابند و مردم از نعمت والای اندیشه‌ها و آیین‌ها، به‌ویژه اندیشه‌های متعالی و آموزه‌ها و آیین‌های اسلامی و قرآن بهره‌مند می‌شوند و در کنار آن چشمه همیشه جاری می‌آسایند (جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵: ۲۵۲).

۱،۱،۲. آزادی و برابری از دیدگاه میرزای نایینی

هرگونه سنجش تاریخی درباره نسبت میان علمای دینی ایران در عصر مشروطیت با اصل آزادی هنگامی از اعتبار برخوردار خواهد بود که با تفکیک دو مفهوم سستی و جدید آزادی، مواضع علما در برابر آزادی را بدون تأثیر گرفتن از عامل مخالفت یا موافقت آنان با مشروطیت، در چارچوب آن دو مفهوم از آزادی موردبررسی قرار دهد از این دیدگاه و به اعتبار نسبت علمای دینی عصر مشروطیت با آزادی در مفهوم سستی و جدید آن، گروهی از علمای دینی مخالف با مشروطیت خارج از هر دو چارچوب آزادی در مفهوم سستی و آزادی در مفهوم دمکراتیک آن قرار داشتند. بسیاری از علمای دینی مشروطه‌طلب به‌رغم موافقتشان با مشروطیت، نتوانسته چندان از چارچوب مفهوم سستی آزادی فراتر روند. درواقع میان ماهیت آزادی‌خواهی غالب علمای دینی مشروطه‌طلب و تلقی سستی بعضی علمای دینی مخالف مشروطیت از آزادی تفاوت اصولی و عمده چندانی وجود نداشت، در چارچوب نظری مفهوم سستی آزادی که از

سطوح و درجات متفاوتی برخوردار بود.

مهم‌ترین تفاوت نظری آزادی‌خواهی سنتی علمای دینی مشروطه‌طلب با آزادی‌خواهی سنتی بعضی از علمای دینی مخالف مشروطیت، آن بود که آزادی‌خواهی سنتی علمای مشروطه‌طلب از سطح بالاتری نسبت به آزادی‌خواهی سنتی بعضی از علمای دینی مخالف مشروطیت برخوردار بود. □

به نظر می‌رسد که نایینی آزادی را فقط به همان مفهوم اسلامی‌اش، یعنی به معنای ضدبردگی در نظر داشته. میرزای نایینی آزادی و مساوات را از مؤلفه‌های مشروطیت می‌داند (نایینی، ۱۳۸۷: ۷۶). بدین معنی مردم باید در همه کارها مشارکت داشته، بین آنان با یکدیگر و با شخص سلطان، مساوات برقرار باشد و هیچ‌یک را بر دیگری برتری نباشد و مردم حق داشته باشند که کارهای او را زیرنظر بگیرند و از او حساب بکشند و اگر نادرستی دیدند در برابرش بایستند: «اساس قسم دوم که دانستی عبارت است از ولایت بر اقامه مصالح نوعیه و به همان اندازه محدود است برعکس آن آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقت منحوسه، ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر، با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت، از مالیه و غیرها مبتنی و حق محاسبه و مراقبه داشتن ملت و مسئولیت متصدیان هم از فروع این دو اصل است» (همان: ۷۶).

او ترقی، اوج‌آفرینی و شکوه مسلمانان صدر اول را در پرتوافشانی سلطنت ولایتیه و گردش کارها بر اساس آزادی و مساوات می‌داند و می‌گوید: «تا زمانی که این دو اصل در رگ‌های جامعه جریان داشت و حکومتگران پا را از این مدار و محور فراتر نمی‌گذازدند، و به تمام معیارها و ترازهای سلطنت ولایتیه پایبند بودند، رو به کمال داشتند و به‌گونه شگفت‌انگیزی در کران‌تاکران سرزمین‌های دور و نزدیک اثر می‌گذاشتند و در دل‌ها جا باز می‌کردند. اما از روزی که این دو اصل بنیادین شکوه‌آفرین دین اسلام به فراموشی سپرده شدند، سلطنت ولایتیه به سلطنت تملیکه تبدیل شد».

وقتی نایینی از مشروطه سخن می‌گوید، بیشتر مفهوم بومی و خودی آن را مورد

توجه قرار می‌داد. او آزادی را رهایی از اسارت و رقیت تعبیر می‌کرد این تفسیر کلامی از مفهومی فلسفی بود. نایینی می‌گفت آزادی، رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب نیست و از آن «خروج از ربقه عبودیت الهیه» و رفع التزام به احکام شریعت مستفاد نمی‌شود (همان: ۷۶-۷۷).

نایینی دومین اصل را که همان مساوات است، مأخوذ از سیاست اسلامی و آن را مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین می‌داند و منظور او این است که هر حکم شرعی که برابر قانون به وجه کلی وضع شده باشد، در مرحله اجرا در مورد همه افرادی که شامل آنان می‌شود، به‌طور مساوی به‌موقع اجرا گذاشته شود (همان: ۱۳۵).

میرزای نایینی مساوات میان افراد «مختلفه الاحکام» و «رفع امتیاز» میان آنها را به همان اندازه بدیهی و از مستقالات عقلیه می‌دانست که مساوات به معنایی که گفته شد. برابری، به معنایی که میرزای نایینی به‌عنوان فقیه در نظر داشت، مفهومی حقوقی بود؛ تبدیل حکومت خودکامه به نظام مشروطه با تبدیل بندگی به نظام آزادی امکان‌پذیر می‌شد و بدین‌سان، با مشروطیت حکومتی مبتنی بر نظام حقوقی به وجود می‌آمد. بدیهی است که هیچ نظام حقوقی بدون دریافتی از عدالت وجود ندارد، اما معنای عدالت، به‌گونه‌ای که ارسطو در اندیشه سیاسی قدیم توضیح داده بود، عبارت بود از رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر.

تفسیر نایینی از مساواتی که از اشرف قوانین مبارکه اسلامی است، ناظر بر اجرای برابر حکم شرعی کلی در مورد همه افرادی است که مشمول آن حکم قرار می‌گیرند. نایینی در توضیح مساواتی که از سیاست اسلامی گرفته شده است می‌نویسد که هیچ مقامی را نمی‌رسد که فردی را که خطایی از او سر زده باشد، مورد عفو قرار دهد، باب رشوه و تخلف به هر نحوی باید بسته شود. امنیت بر نفس و مال و مسکن هر فردی باید تامین شود، هر فردی باید از تعرض مصون باشد. در امور خصوصی کسی نمی‌توان تجسس کرد، از تشکیل اجتماعاتی که منع شرعی نداشته باشد نمی‌توان جلوگیری کرد، وانگهی همه افراد کشور در برابر قانون برابرند و میان آنان هیچ امتیازی نباید وجود

داشته باشد. حکم تعطیل بردار نیست؛ همچنان که احکام مخصوص به مسلمانان و اهل ذمه در تفاوت آنها باید بدون تفاوت میان افراد به موقع اجرایی گذاشته شود (همان: ۱۳۵-۱۳۶).

در باب مساوات و برابری که در فلسفه سیاسی و حقوقی غربی دارای ابعاد گوناگونی می‌باشد، به نظر می‌رسد که علمای دینی فقط وجه برابری در برابر حکم شرعی را مد نظر داشتند. هرچند که می‌توان گفت به نوعی اندک مشابهتی میان قرائت دینی از برابری با قرائت مدرن و غربی آن وجود دارد. اما آنچه تمایز میان این دو قرائت از برابری را برجسته و مشهود می‌کند، این است که علمای دینی تفاوتی عمیق میان قانون و حکم شرعی قائل هستند. آنها برابری در برابر قانون را با توجه به ویژگی‌های قانون و قانون‌گرایی مخالف احکام و موازین شرعی قلمداد می‌کنند. البته اختلاف دیدگاهی در این باب میان عالمان دینی وجود دارد که در نهایت این اختلاف خیلی برجسته نیست. به نظر می‌رسد درک علمای مشروطه از برابری به عنوان یکی از مؤلفه‌های نظریه حاکمیت قانون با آنچه در دنیای غرب مورد پذیرش قرار گرفت، تمایز معناداری داشته باشد.

نائینی برای بومی سازی فرهنگ غیر خودی به منظور به کار بستن آن علیه واضعان اصلی غربی‌اش، از فقه و اصول بهره می‌برد. مثلاً وقتی از برابری در برابر قانون سخن می‌گفت، از قوانین شرع سخن می‌گفت. منظور او هم محاکمات شرعی همه آحاد مسلمان را در بر می‌گیرد.

مصادیق مساوات از نظر نائینی همه دینی بودند، قاتل، سارق، شارب الخمر، راشی و مرتشی، غاصب اوقاف عامه و اموال و اتیام و... مثال‌های او بودند که وقتی در مورد آنها «حکم شرعی صادر از حاکم شرع نافذ الحکومه» صادر می‌شود، باید اجرا گردد (آبادیان، ۱۳۸۵: ۳۸).

او می‌خواست نشان دهد برابری در برابر قانون در شرع اسلام موجود است و از این نکته غفلت می‌ورزید که در تعریف مساوات و آزادی طبق الگوی غرب چیزهایی

مثل مفسد و مرتد وجود خارجی ندارند. مفسد کسی است که خلاف احکام شرع انجام دهد و مرتد کسی است که ضروری دین را منکر شود. در فرهنگ غرب انسان‌ها آزاد بودند افکار، اندیشه‌ها و اعمال خود را طبق آنچه خود می‌پسندیدند، سامان دهند؛ فارغ از اینکه تعلقی به مذهب داشته باشند یا خیر، تنها ملاک عدم بی‌توجهی به حقوق دیگران و مغایر نبودن افعال افراد با حقوق اجتماعی بود و لاغیر (همان: ۳۹).

نایینی درباره مساوات می‌گوید: «قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاست اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است. همچنین او اشاره می‌کند که در اسلام قانون باید بر شالوده برابری اجرا گردد و جهات شخصیه و نظرهای خصوصی نباید در اجرای قانون دخالت داشته باشند. کوتاه‌سخن اینکه دادگر بر پایه تعریف شریعت اسلام از مفهوم دادگری باید حکمرانی کند. بدین معنی که تفاوتی میان افراد وابسته به قشرهای جامعه مانند دانا و نادان و سیاه و سفید نباید گذاشته شود» (حائری، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

وی اعلام می‌کند که اصل برابری به قوانین موضوعه یعنی قوانین ساخته‌شده به‌دست انسان‌ها مربوط است و بدان رو فراهم شده که رفتار کارگزاران امور کشور و حکومت زیر نظر و کنترل قرار گیرند. به سخن دیگر از دیدگاه نایینی اصل هشتم متمم قانون اساسی که در نخستین مجلس قانونگذاری گذشت و به کشورداران دستور داد که همه شهروندان را برابر بدان معنا نیست که این اصل، تفاوت‌هایی را که شریعت اسلام در مورد گروه‌هایی از شهروندان به خاطر مذهبشان قائل شده، از میان برخواهد داشت.

میرزا همواره به این نکته توجه داشت که تساوی همه افراد در جمیع حقوق از عناصر اصلی مساوات است و تساوی همه افراد در حقوق سیاسی را نیز تصدیق می‌کند: «حق امنیت بر نفس و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب، و تجسس نکردن از خطایا و حبس و نفی نکردن به موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروع بین العموم مشترک و به فرقه خاصی اختصاص ندارد» (آدمیت، ۱۳۷۸: ۳۲۸-۳۲۹).

مفاهیم برابری و آزادی در فرهنگ حقوق و سیاسی غرب ابعاد گوناگونی دارد. به نظر می‌رسد نایینی به این دو مفهوم نگاهی تک‌بعدی داشته است؛ به‌طوری که ایشان برابری را فقط به برابری در برابر حکمران خلاصه می‌کرد و در مورد دیگر ابعاد آزادی و برابری نظر خاصی نداشت. این شیوه نگرش نایینی در مبانی و آموزه‌های دینی ریشه داشت.

نایینی مفهوم آزادی را به‌عنوان مفهومی که ریشه در اسلام داشت، در نظر می‌گرفت. ایشان عقیده داشت که دنیای غرب این مفهوم را از عالم اسلام به عاریت گرفته است. به همین علت ایشان از مفهوم آزادی درکی اسلامی داشتند. مطابق این درک آزادی چیزی جز رهایی از قید ظالمان و تساوی مردم در برابر زمامداران نبود.

۱,۲. دیدگاه آخوند ملا محمد کاظم خراسانی در مورد حاکمیت قانون

قانونمدار شدن ایران نخستین اولویت آخوند خراسانی بود. بدین لحاظ او اندیشه کرد که باید معیاری برای این امر وجود داشته باشد و آن هم قانون اساسی و اجرای اصول آن است. شاید مندرجات آن خالی از اشکال نباشد، اما به‌هررو باید معیاری برای اداره امور کشور وجود داشته باشد و مبرهن است که قانون ناقص که در مرحله عمل قابلیت اصلاح دارد، بهتر از نبود قانون است (ذبیح‌زاده، ۱۳۸۱: ۵۵).

۱,۲,۱. نظر آخوند در مورد حکومت

آخوند خراسانی همواره به این مورد قائل بودند که در عصر غیبت کبری برای اداره و شئون عامه مسلمانان باید حکومتی از طرف جامعه مسلمانان تشکیل و تأسیس شود و متصدیان این حکومت باید صلحای امت و ثقات مسلمانان و به تعبیری عدول مسلمانان به انتخاب اکثریت ملت باشد، در این نوع حکومت نقش فقیه به سایر مسلمانان تفاوتی ندارد و فقیه مانند سایر ثقات مؤمنان و عدول مسلمانان یکی از مصادیق حاکمان حکومت می‌تواند باشد. لذا حکومت در نظر آخوند می‌تواند در صورت اقتضای مصالح عامه بدون تصدی فقیه تشکیل، تأسیس و اداره شود که هر جز دیدگاه ایشان بستگی بر

دیدگاه فقهی‌شان است.

آخوند خراسانی و علمای هم‌مسلك او حکومت مشروطه را اقدامی اساسی و گامی مهم در جهت محدود کردن تصرفات ظالمانه شاه و عمال او می‌شمردند، به همین دلیل بر آن تأکید داشتند و نه تنها بر تبدیل نظام حکومت از استبداد به مشروطه پافشاری و اصرار می‌کردند، بلکه پس از اقدامات محمدعلی شاه در به توپ بستن مجلس و بازگرداندن استبداد و قتل و حبس و تبعید پیشوایان جنبش مشروطه نیز آخوند خراسانی و دو تن دیگر از مراجع نجف بزرگ‌ترین نقش را در برانگیختن مردم به حمایت از مشروطه و بازگرداندن آن ایفا کردند.

خراسانی به زیبایی تناسب حکم شرعی و قانون را تشخیص می‌دهد که ما زمانه‌مان نیازمند قانون است و این قانون عرضی است و این عرف در مقابل دین نیست. جامعه، جامعه دینی است؛ اما واضع این قانون لزوماً خدا و پیغمبر نیست (همان: ۱۱۱).

واضع قانون، نمایندگان مردم هستند. مجری قانون منتخبان نمایندگان مردم هستند و ناظر بر قانون هم نمایندگان و خود مردم هستند. قانون در گذشته در حکم ناموس الهی ما بود، ولی اکنون به مثابه یک قانون بشری مطرح می‌شود. این قانون مجری - ناظر و واضع می‌خواهد که تکیه خراسانی و شاگردانش از همه بیشتر بر «ناظر بر قانون» است و نظارت بر قانون را مطرح می‌سازد؛ چون جامعه دینی است. خراسانی قانون را متخذ از دین می‌داند و معتقد است چون جامعه دینی است، نمی‌توان قانونی نوشت که ناسازگار با دین مردم باشد، اما به زیبایی این قانون را نسبت به دین مشخص می‌کند؛ لذا وقتی قصد معرفی مراجع را دارد، اذعان می‌کند که این مراجع حق دخالت در بودجه نویسی را ندارند (کفایی، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

خراسانی با صراحت در حکمش می‌گوید: «مسئله امور مالیه حکومت از نظارت این آقایان بیرون است». ویژگی ارزشمند دیگر آخوند خراسانی و شاگردانش این است که معتقد است قانون برای محدودیت قدرت سیاسی آمده است. ما نمی‌توانیم قانونی بنویسیم که بی‌قانونی را مورد تأیید قرار داده باشد. شاه‌بیت غزل آثار سیاسی آخوند خراسانی این

است که خلاف مذهب امامیه است که برای فرد غیرمعصوم اختیارات مطلقه قائل باشیم و به همین دلیل چندین مرتبه پای بیانیه‌های سیاسی خود را مهر و امضای می‌کند و به محمدعلی شاه تذکر می‌دهد که من به‌عنوان نماینده دینی مردم به تو توصیه می‌کنم که قانون را به رسمیت بشناسی. پس قانون به‌مثابه امر محدود کننده قدرت حاکم در اندیشه خراسانی امری بسیار جدی است. مهم‌تر از آن مسئله نظارت بر قانون است. چه کسی حق نظارت بر قانون را دارد؟ در جامعه‌ای که رعیت، ملک سلطان محسوب می‌شده است، عالمان آمده‌اند و صحبت از ولیّ و ذی‌حق بودن مردم در امور خویش در حوزه عمومی می‌کنند. این ذی‌حق بودن هم دارای مبنایی است. آخوند خراسانی همواره بر این مورد تأکید داشت که در حوزه عمومی، هیچ امتیاز ویژه‌ای برای هیچ‌کس نمی‌توان قائل شد. او همواره می‌گفت که در زمان غیبت حکومت حق جمهور مردم است. وی همواره معتقد بود که حوزه عمومی ملک مردم است و هرکسی می‌خواهد در این حوزه تصرف کند، باید از مالکان آنکه آحاد شهروندان است اجازه بگیرد، نه‌اینکه بیاید از فقها اجازه بگیرد، بلکه باید از مردم اجازه گیرد (همان: ۱۸۱).

به نظر خراسانی در دوره استقرار مشروطیت «حق» برخاسته از «تکلیف» است و مردم اگر هم حقی دارند، باید آن را در چارچوب احکام شریعت ابراز کنند. حکومت اگر از مشروعیت مردمی هم برخوردار باشد، می‌باید به شرایط دینی و احکام شرعی گردن گذارد و در هر حال دایره تصرف مردم در امور از حوزه شرع پای بیرون نگذارد. دغدغه آخوند چه در مقام نظریه‌پردازی و چه در مقام عمل و نهادسازی همواره این بود که مشروطه ایران همواره مشروطه‌ای ملتزم به شریعت باقی بماند (همان: ۱۸۲).

برخلاف این اظهارنظرها، آخوند خراسانی همراه با سیدعبدالله مازندرانی و میرزا حسین تهرانی مجلس را برای رفع ظلم ظالم و فریادرسی مظلومان می‌دانستند و آن را از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌کردند که باعث تقویت ملت و دولت و ازدیاد رفاه رعیت است و از طریق آن کیان دینی جامعه حفظ می‌شود. بنابراین مجلس عقلاً شرعاً و عرفاً باید تشکیل می‌شد و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت تلقی می‌گردید.

۱,۲,۲. آزادی و مساوات از دیدگاه آخوند خراسانی

مسئله دیگری که مناقشات فراوان برانگیخت، دو اصل مهم مساوات و آزادی بود. در قرائت خراسانی از هر دوی این اصول، صبغه‌ای شریعت‌پسندانه می‌یابند: اصل آزادی در حد آزادی در برابر استبداد سلطان جائز متوقف می‌ماند و اصل مساوات از مساوات در حقوق به مساوات در برابر حقوق تقلیل می‌یابد (کرمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۱).

کتاب اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه شیخ اسماعیل محلاتی، یکی از چند نوشتار مهمی بود که از موضع دینی و در دفاع اندیشه مشروطیت نوشته شد. محلاتی از شاگردان حوزه درس آخوند بود. اساس استدلال او این بود که چون مقصود از مشروطیت «تقلیل ظلم و تحدید استیلا است»، تقلیل جور و تهدید ظلم در شریعت اسلام مورد تأکید قرار گرفته و ذیل مقوله امر به معروف و نهی از منکر از آن یاد شده است. پس انکار مشروطیت درواقع انکار «ضرورت دین» است. خراسانی نوشته محلاتی را سودمند یافت و بر چکیده نوشته او تقریظی نوشت و در اعلامیه‌های خود بارها بر جنبه دینی مشروطیت تأکید کرد: «لازم است این معنی را به‌سان واضحی که هرکس بفهمد اظهار داریم که مشروطیت دولت عبارت است از تحدید استیلا و قصد تصرف مذکور به هر درجه که ممکن و به هر عنوان که مقدور باشد از اظهر ضروریات دین اسلام، و منکر اصول وجوبش در عداد منکر سایر ضروریات محسوب می‌شود» (همان: ۲۵۲).

درواقع آخوند و علمای آزادی‌خواه نجف می‌دیدند که به‌علت وفور ظلم و ستم مملکت به سوی نیستی می‌رفت و چون به کشور خود علاقه داشتند، ناگزیر از چاره‌جویی با استفاده از موقعیت پیش آمده بودند تا اوضاع به نحو مقتضی به سامان برسد. بهترین چاره را در آن شرایط زمانه برقرار رژیم مشروطیت و حکومت عدل و قانون می‌دانستند. تلگراف علمای نجف به مظفرالدین‌شاه و عینالدوله صدراعظم مستبد او به‌خوبی نشان می‌دهد که چه‌اندازه این مقامات از دستگاه حاکم مظفرالدین‌شاه ناخشنود بودند.

۱،۳. دیدگاه ملا عبدالرسول مدنی کاشانی درباره حاکمیت قانون

مرحوم ملا عبدالرسول مدنی از روشنفکران مسلمان است که قبل از هرچیز خواهان آن است که ارزش‌ها و ملاک‌های اسلامی که به صورت مخدوش معرفی شده‌اند، بازیابی و حقیقت آن در زندگی سیاسی و اجتماعی مردم ایران نمودار شود او معتقد است تعالیم اسلام علی‌الاصول با تبع انسان سازگاری دارد و متضمن پیشرفت و توسعه و بهبود اوضاع اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کشور است و دلایل حصول به آن را نه فقط استعمار و استثمار خارجی، بلکه بیشتر به دلیل ضعف و انحراف متولیان امور مربوطه داخلی می‌داند.

وی معتقد بود اگر تاریخ اسلام و زندگی بزرگان و رهبران اسلامی مورد توجه بود و زندگی پیامبر عظیم‌الشان اسلام و امامان بزرگوار اسوه حسنه مسئولان کشور بود، عزت و شوکت در خور اسلام نصیب مردم ایران می‌شد.

مرحوم ملا عبدالرسول مدنی جنبش مشروطیت را آغاز حرکتی می‌دانست که بتواند ایران را که به خاطر سست شدن عقاید و از دست دادن همت و اراده در خورد فرهنگ و تمدن اسلامی‌اش دچار خمودی و در یوزگی شده بود، مجدداً به مجد و عظمت دیرین خود برساند و از قافله تمدن جدید عقب نباشد و این مهم نه از طریق تقلیدی کورکورانه بعضی از مظاهر غرب که اکثر روشنفکران ما خواه‌ناخواه طرفدار آن بودند به دست می‌آید، بلکه با برنامه‌ریزی و تشکیل نهادهای جدید مورد نیاز جامعه و حصول ارزش‌های اصیل اسلامی در زمینه‌ها قابل حصول می‌باشد وی نقش علمای دینی را در هدایت و آگاهی مردم بسیار مهم می‌دانست و معتقد بود اگر این قشر به وظایف خود عمل کند، چنان اثری در جامعه می‌گذارد که جهت کلی امور بر اصلاح قرار گرفته و زمینه سربلندی مردم در همه موارد فراهم می‌شود (مدنی کاشانی، ۱۳۷۷: ۴-۱۲).

ملا عبدالرسول مدنی اجرای احکام و قوانین اسلامی را بهترین ضامن سعادت و سلامت جامعه می‌داند و مترقی‌ترین اصول و قوانین رایج بشری را عقلاً و منطقاً هم پایه قوانین اسلامی می‌شمارد و تلاش همه انسان‌ها را برای تهیه و تدوین بهترین قانون‌ها

مورد تأکید قرار می‌دهد.

ایشان ایجاد پارلمان توسط دول دیگر را برای وضع قانون صحیح معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد: «در این مدت مدید که پارلمنت‌های دولت‌های متمدن زحمت‌ها کشیدند و قوانین وضع کردند، ناسخ و منسوخ هم داشتند، از قوانین شریعت کامل‌تر شدند یا نه؟ اینک می‌گویم لفظی که بعضی‌ها را خیلی به اضطراب انداخته لفظ "مشروطه" است؛ چون هنوز معنای مشروطه را نفهمیده‌ایم بدون تحقیق منع می‌کنیم. مشروطه بر خلاف "مطلقه" دولتی است که صاحبان منصب آن ملزم باشند به اطاعت قانون و نشر عدل و...» (همان: ۸۷).

مهم‌ترین آرزوی او این بود که چرخ امور کشور برای پیشرفت مملکت بر مسیر قانون و قانون‌مداری بیفتد. او بر این باور بود که فقط سودجویان، چه داخلی و چه خارجی، از طریق بی‌قانونی و هرج و مرج منافع شخصی و گروهی خود را دنبال می‌کنند تا بتوانند مانع ایجاد نظم و قانون شوند؛ زیرا منافع آنها در گرو بی‌قانونی و بی‌نظمی تأمین می‌شود و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کنند.

ایشان طرفدار تز «مشروعیت حکومت» همراه با «مقبولیت مردمی» است و احکام اسلامی را مرقی‌ترین احکام رایج دنیا دانسته و اجرای صحیح آن را منوط به داشتن نهادهای ضروری و ضوابط منطقی می‌داند و همه اقشار جامعه را به شناسایی و رعایت حقوق خود و دیگران فراخوانده و آن را وظیفه طبیعی و مقدمه رسیدن به عزت و شرف و سربلندی کشور معرفی می‌کند (همان: ۲۵).

بیشترین اصرار او این بود که: «حالا که فرصت به دست آمده و مشروطیت اعلام شده و قانون اساسی مدون شده است بی‌ایم برای اجرای خوب آن همت گماریم و میدان را که با تحمل ناملایمات و فداکاری علما، بزرگان و روشنفکران مسلمان به دست آمده، از دست ندهیم و به راحتی این امکانات را در اختیار غریزدگان و روشنفکران غیردینی و عوامل ناشناخته مزدور خارجی قرار ندهیم که بعداً افسوس خواهیم خورد» (همان: ۲۶).

ملاعبدالرسول مدنی از معدود متفکرین اسلامی است که اصلاح جامعه را قبل از اصلاح ساختاری و ایجاد نهادهای قانونی و تعریف شده در چارچوب قانون اساسی و ضمانت اجرایی آن، میسر نمی‌داند. او معتقد است که بعد از رنسانس، ایران فرصت‌های مناسبی را برای رشد و توسعه به دست آورده، اما با بی‌لیاقتی اولیای امور که گاهی با شرارت خارجی‌ها و به‌خصوص روس و انگلیس توأم بوده، امر توسعه انجام نگرفته است.

۱،۳،۱. ارکان حاکمیت قانون از دیدگاه ملا عبدالرسول مدنی کاشانی

۱،۳،۱،۱. قانون

از بنیادهای فکری و مدنی که کاشانی سخت به آن پای فشرده و لزوم و وجوب و حد و حدود آن را آشکار ساخته و استواری بنای آزادی را بدان وابسته دانسته، قانون است: «پس لابد قانونی لازم است برای آزادی که منجر به تعدی و خودسری نشود تا در ضمن آزادی این شخص، دیگران هم آزاد باشند و در ضمن آزادی دیگران، این شخص هم آزاد باشد» (همان: ۷۷).

درباره ویژگی قانون این نکته نغز را می‌افزاید که: «قانون باید پاک و پاکیزه باشد و بی‌نقص باشد و ملاحظه فرد و جماعت و مردمان آتیه و بزرگ و کوچک و عالم و جاهل و مرد و زن در آن باشد، یعنی ملاحظه آزادی و آسودگی تمام در آن باشد تا منتج آزادی تمام بنی آدم شود» و پیدا است که «چنین قانون جامع پاک و کامل و مکمل» منشأیی جز وحی آسمانی نمی‌تواند داشته باشد (آبادیان، ۱۳۷۵: ۴۸).

«فرق است میان "آزادی" و "خودسری" پس لابد قانونی لازم است برای آزادی که منجر به تعدی و خودسری نشود تا در ضمن آزادی این شخص دیگران هم آزاد باشند؛ مثلاً من می‌خواهم در خانه آزاد باشم، یعنی باید خانه همسایه را هم جزء خانه خود کنم یا نه، هم باید او آزاد باشد تا به حد خانه من و هم من آزاد باشم تا به حد خانه او» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۷: ۴۱-۴۵).

«پس آزادی هر کس ملتزم است او را به اطاعت از قانون، تا دیگران نیز آزاد باشند

پس هر کس بخواهد خود را تحت قانون نیابد، قصد ظلم در حق تمام بنی نوع دارد، این قانون باید پاک و پاکیزه باشد و بی نقص باشد و ملاحظه فرد و جماعت و مردمان آتیه و بزرگ و کوچک و عالم و جاهل و مرد و زن در آن باشد؛ یعنی ملاحظه آزادی و آسودگی تمام در آن باشد تا منتج به آزادی تمام بنی نوع شود. بسی قانون می‌شود صرفه یک نفر در آن باشد، اما با آسایش جماعت منافات داشته باشد و حال اینکه ملاحظه حال جماعت اهم است از ملاحظه یک نفر» (آبادیان، ۱۳۷۵: ۴۹).

ازجایی که ابداً قوای حیوانیه و نفسانیه در آنجا راه نداشته باشد، از میل و هوا دور و از ملاحظه و اندیشه و طمع خالی باشد و (این قانون) منحصر است در طریقه پیغمبری صادق که از جانب پروردگار خالق مبعوث باشد و از آنجاکه ناچار در طبیعت انسان قوای غضبیّه و شهویّه است. انسان نه مقنن می‌تواند باشد، نه حاکم، پس مقنن خداوند باید و حاکم بین خلق جز قوانین صحیح نشاید. فرموده: «إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (ابراهیم: ۱۱).

«اینک می‌گوییم لفظی که خیلی بعضی را به اضطراب انداخته لفظ "مشروطه" است، چون هنوز معنای مشروطه را نفهمیده‌ایم بدون تحقیق منع می‌کنیم. مشروطه بودن چیزی که وجود آن به وجود این و دولت را می‌گویند مشروطه است نه چیز دیگر را؛ چراکه دولت یا "مطلقه" است و آن دولتی است که صاحبان منصب آن هر چه بکنند کسی حق سوال و جواب ندارد یا "مشروطه" و آن دولتی است که صاحبان منصب آن ملتزم باشند به اطاعت قانون و نشر عدل؛ سلطنت پادشاه، وزارت وزراء، وکالت وکلای دارالشوری، مجلس سنا، عدلیه، قاضی محاکمات و سائر مناصب همه داده می‌شود. اما مشروطه چون تمام از طرف رعیتند، باید در نهایت عدل از روی قانون رفتار کنند تا این مناصب از آنها گرفته نشود؛ و الاً رعیت حق خواهد داشت او را تغییر دهند» (آبادیان، ۱۳۷۵: ۷۶-۷۷).

«چون معنی مشروطه را دانستی و دانستی که از طریقت ما (شریعت) نشر کرده، بدان که اولین عمل دولت مشروطه مسئله انتخاب وکلای دارالشوری و ولایتی و بلدی و غیر ذلک

است پس می‌گوییم از ترتیب "انتخاب" در شریعت حضرت ختمی‌مآب اشاره نشده و سرّ آن واضح است؛ چراکه اصل وضع انتخاب و ترتیبات آن و شرائط منتخب همه برای آن است که به توسط آرا اشخاص درست، قوانین و احکام معصومه پاک به دست آوریم و جاری نمائیم تا اینکه در امور رعیت افراط و تفریطی نشود» (همان: ۷۵-۸۱).

آنچه از نظریات ملای کاشانی قابل برداشت است اینکه ایشان همانند اسلاف خود از جمله آخوند خراسانی و علامه نایینی قایل به ضرورت مشروطیت و حاکمیت قانون در دوران غیبت می‌باشد. به سخن دیگر ایشان وجود حاکمیت قانون را برای اداره امور بلاد اسلامی و تنظیم اقتدار حاکمان و تضمین حقوق رعیت ضرورتی انکارناپذیر می‌داند. ایشان انتخاب اعضای دارالشورا و وضع قانون را از مظاهر حاکمیت قانون می‌داند. مواردی که با اندکی شدت و ضعف در نظریه‌های مستنبط از بحث حاکمیت قانون وجود دارد.

۱،۳،۱،۲. آزادی و برابری از دیدگاه ملاعبدالرسول کاشانی

دیگری از اصول آزادی در قلم و طبع و صنعت و کسب و سایر لوازم آن است که هرچه می‌خواهد بنویسد و هرچه می‌خواهد طبع نماید و هرگونه بخواهد کسب و تجارت کند و هر صنعتی بخواهند بکند؛ مانعی نداشته باشد، اگر مالش را فلان بزرگ برد بتواند بگوید و بنویسد ریاست او مانع نباشد؛ چنانچه خیلی از حقوق به این ملاحظه ضایع می‌شود و همچنین چیزی بخواهد طبع و نشر نماید مانع نداشته باشد، چه بسیار از نو عروسان زیبای حکمت و دوشیزگان معرفت به همین ملاحظه در پس پرده مستور ماند و همچنین اگر در کسب و صنعت مانعی برایش باشد دولت از تحصیل ثروت خواهد افتاد و ملت در تیه ضلالت خواهد ماند؛ چنانچه الان خرابی ایران محسوس می‌شود، همه نتیجه عدم آزادی است اما تمام این آزادی‌ها تحصیل می‌شود در تحت اطاعت قانون، و آزادی در: «الْأَناسُ مُسْلَطُونَ» کفایت می‌کند و همچنین جلوگیری از خودسری در تمام را: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَارَ» و «الْمُسْلِمُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ» چنانچه در اول رساله مشروحاً نوشتیم و مخصوصاً از آزادی قلم نیز چیزی خواهد ذکر شد (همان: ۸۴).

۱,۳,۱,۳. آزادی در عقاید

اگر مقصود عقایدی است که تعلق به امور معاشیه و سیاسیه دارد، معلوم است آزاد است، حتی در اظهار آن؛ چراکه فایده به غیر هم برسد. و اگر مقصود در عقاید و اصول دین است، آن هم معلوم است چه مراد است؛ یعنی معقول نیست کسی را برخلاف عقیده‌اش تکلیف کردن، مگر به استدلال و امثال نصیحت و انذار از عذاب و بشارت به ثواب، نه به چوب و چماق. خداوند می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، چراکه «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (همان: ۸۸).

جای دیگر می‌فرماید: «أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ تو نمی‌توانی مردم را به زور مؤمن کنی و چنانچه بعد از استدلال و انذار به طریق حق عقیدت پیدا نکرد، انسان حق تعرض او را ندارد، بلکه تعرض حق خداوند است. گویا همه برای صیانت قوانین باشد و آزادی عقاید هم تجویز اظهار عقیده غیرحق را نمی‌کند، پیغمبر خدا و ائمه هدی (ع) با صاحبان عقاید فاسده که اظهار نمی‌کردند، چه می‌کردند؟ جز معامله مسلمانان بود؟ شمشیر برای تصحیح عقاید نبود؛ بلکه برای دفع دشمن یا برای جلب مردم تحت قانون صحیح بود این است که اکتفا به شهادتین می‌فرمود که فقط قبول تبعیت است. و اما برای اصلاح عقاید مدت‌ها به ملاطفت رفتار می‌فرمودند تا اصلاح شود و اگر نمی‌شد، مؤاخذه را با خداوند می‌گذاشتند. این است که مانند یهود و نصاری را هم امان می‌دادند (همان: ۸۹).

۱,۳,۱,۴. تساوی در محاکمات

یعنی شاه و گدا، وضع و شریف، عالم و جاهل، فقیه و غنی را حاکم باید به یک نظر ببیند، تفاوت نگذارد؛ و آلا نهایت ظلم در حق متخاصمین کرده خواهد بود و لابد قوی‌تر به ضعیف‌تر چیره خواهد شد و داد مظلوم داده نخواهد شد. این اصل هم که از اصول مذهب و قوانین ما برداشته شده، در قرآن است: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ»؛ یعنی ای داوود ما تو را جانشین خود

قرار دادیم در زمین، پس حکم کن بین مردم به حق و متابعت نکن هوا را. «و إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»؛ یعنی در وقتی که حکم می‌کنید بین مردم، حکم نمایید به عدل. «و إِذَا قُلْتُمْ فَاعْبُدُوا وَ لَوْ كَانَ ذَا الْقُرْبَى»؛ یعنی هر وقت حکم می‌کنید، به عدالت بگویید هرچند یک طرف، از خویشاوندان حاکم باشد. و امثال این آیات بسیار است. حتی تواضع برای یکی از متخاصمین را بیشتر کردن، جواب سلام یکی را زودتر گفتن، به طرف یکی به نظر مهربانی نظر کردن یا تلقین عنوان به یکی کردن و امثال اینها را منع فرموده‌اند، چه رسد به رشوه گرفتن و طرف کسی را گرفتن، برخلاف ما انزل الله حکم کردن، و مساوی نگرفتن متخاصمین را. در آیات و اخبار چقدر وعده عذاب فرموده؟ و خود واضح است که هر وهن و لطمه‌ای که بر این دین مبین و آیین متین وارد آمد، از مخالفت این اصل شده و «أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» یا «ظَالِمُونَ» یا «كَافِرُونَ» را هیچ وقعی نگذاشتند. اگر جناب حاجی آقا با کربلایی علی مقابل شدند، اگرچه این تقصیر را به عقیده این بنده باید بر اغنیا وارد کرد؛ چراکه آنها حقوقی که باید برای علما موافق قانون تسلیم کنند که عبارت از خمس و زکات و سهم امام (ع) باشد، نکردند. هرچه مطالبه کردند، ندادند، آنها ملجأ شدند در هنگام محاکمات احقاق حقوق بنمایند و حال اینکه هرقانونی حکم می‌کند که اجزای مقننه و مجریه و قضائیه را به قدر کفایت باید ملت کفالت نمایند. حضرات اغنیا تغلب کرده، ندادند. آنها هم از مجرای خود مطالبه نکردند، خرده خرده منجر به رشوه شد و اسباب تضییع قوانین و احکام گشت و اسباب تخریب مملکت شد؛ مگر پیغمبر (ص) ما نفرموده: «اسباب آبادی دنیا چهار طایفه است: سلطان عادل، عالم عامل، غنی باذل، فقیر صابر»، یعنی عالم باید عمل به قانون خود نماید، فقیر اطاعت نماید (همان: ۸۸-۹۰).

۲. طرفداران مشروطه مشروعه

۲,۱. دیدگاه شیخ فضل الله نوری درباره مشروطیت

۲,۱,۱. دیدگاه شیخ فضل الله نوری در مورد حکومت

شیخ هدف اصلی حکومت را اجرای اوامر و نواهی شرع می‌دانست. اگر چه ظاهراً شکل حکومت برای این منظور مهم به نظر نمی‌آید، لیکن واقع امر این است که شیخ با حکومت مطلقه مرکزی که در رأس آن شاه قرار دارد، لیکن مشروعبیت خود را از روحانیون می‌گیرد، سر آشتی داشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۷۲).

عمده‌ترین وجه اختلاف این امر بود که کانون تحلیل و نقطه عزیمت شیخ در تبیین مشروطیت این بود که امور قانونگذاری و سیاست متداوله را تحت آن امر میسر و ممکن می‌دید. از دید شیخ اولویت با احکام شرعی است، پس قانونگذار هم نمی‌تواند فردی باشد که محیط بر آن احکام نیست، یعنی اینکه اعضای مجلس هم باید از فقها و روحانیون که ناظر امور شرعی هستند، تبعیت نمایند.

اعتقاد بر این بود مجلسی که به مرحمت محمد علیشاه تاسیس شده است صرفاً برای اجرای امور دولتی است و لاغیر که البته جز این هم نبود اما حدود این مجلس رسماً همان حل و فصل امور دیوانی و کارهای دولتی و اصلاح در امور سلطنت است که پیش از این مصون از نقد بود و سلطنت حالتی مطلقه داشت، اما اینک باید با مشورت عقلای قوم صورت پذیرد و این مجلس حق دخالت در امور شرعی و فقه شیعه اثنی عشری اعم از معاش و معاد را ندارد (ترکمان، ۱۳۶۳: ۶۶).

شیخ جعل قانون را مخالف با اصل نبوت تلقی می‌کرد و می‌گفت اسلام بدون اقرار به نبوت تحقق‌ناپذیر است و اقرار به نبوت هم جز از راه عقل میسر نیست. دلیل عقلی در اقرار به نبوت آن است که ما نمی‌توانیم مثل آن قوانین را وضع کنیم و اگر خود را قادر به جعل قانون بدانیم، درواقع نبوت را انکار کرده‌ایم. به همین ترتیب اگر کسی گمان کند که مقتضیات زمان تغییردهنده یا مکمل آن قانون است، باز هم چنین شخصی از دایره عقاید اسلامی خارج است، زیرا پیامبر اسلام خاتم انبیاست و قانون او ختم

قوانین است و «خاتم: آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد» (آبادیان، ۱۳۶۵: ۶۵) و انکار خاتمیت هم کفر است: «پس جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار کار پیغمبری است... حاصل آنکه مسلم را حق جعل قانون نیست» (همان: ۵).

به طور کلی شیخ، مجلس شورای ملی و «حریت و آزادی و مساوات و برابری اساس و قانون مشروطه حالیه» را از آن فرنگی‌ها می‌دانست و از دید او علت آن بود که اولاً فرنگی‌ها طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی‌اند و ثانیاً به دلیل عدم پابندی به شریعت ناچار از وضع قانون‌اند اساس مملکت‌داری و سیاست‌گذاری را از روی آن انجام دهند و مشروطیت آنان به این دلیل است که قانون آنها به دلیل خصلت بشری بودنش مصون از نواقص نیست و باید اصلاح شود (همان: ۶).

شیخ در جهت اجرای قانون اساسی اسلامی تلاش می‌کرد و منظور از آن اجرای قوانین و استحکام شرعی در جامعه به شمار می‌رفت، در جایی نوشته اگر منظور از تأسیس مجلس، اصلاحات دولتی و مملکتی است، علما با آن مشکلی ندارند. لیکن اگر بنا باشد قانون اساسی فرانسه ترجمه گردد، باید برای حفظ اسلام ترتیباتی اندیشه شود و این امر هم از طریق حضور علما در مجلس میسر است (رضوانی، ۱۳۶۲: ۳۳ و ۶۶).

آنچه راقم سطور از مطالب بالا برداشت می‌کند، این است که شیخ با قانونی که در راستای اجرای قوانین و استحکام شرعی در جامعه باشد، مخالفتی نداشت. ایشان اعتقاد داشت قانون غربی بدون توجه به چارچوب احکام شرعی محکوم و مخالف اصل نبوت است؛ زیرا با توجه به گذر زمان نحوه و شیوه استفاده از احکام و موازین شرعی برای مطابقت با نیازهای زمان نیاز به وضع قانون دارد.

از دیگر موارد مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با نهاد مجلس این نکته بود که وکلا فقط در مواردی می‌توانند اظهارنظر کنند که موکلینشان اجازه دادند یا اینکه موکل کار خود را به وکیل ارجاع دهد و در امری که خود موکل حق اظهارنظر ندارد، مثل قانون قضایی و جزایی و امثالهم وکیل هم حق اظهارنظر ندارد و دخالت در امور شرعیه در حوزه

وظایف نمایندگان نیست؛ زیرا موکلین حق اظهارنظر در آن ندارند (همان: ۶۹).

مهم‌ترین ایرادی که شیخ به بنیاد اندیشه سیاسی مشروطیت می‌گیرد، به بحث تفکیک قوای کشور مربوط می‌شود که از اساسی‌ترین اصول حکومت قانون به شمار می‌آید. اختصاص قوه‌ای به قانونگذاری از نظر نوری جز «بدعت و ضلالت محض» نبود. شیخ فضل‌الله مجلس شورای ملی را مجلس جعل و وضع قانون‌های جدید می‌دانست و او، که اعتقاد داشت «اسلام ناتمامی ندارد»، چنین تلقی از قانونگذاری را عین بدعت تلقی می‌کرد.

تشکیل مجلس مشروطه به عنوان قوه مقننه نه تنها در هر صورتی خلاف شرع و خاتمیت نبوت است، بلکه، چنان‌که پیشتر نیز اشاره کردیم، تعارض آن با اسلام از استبداد آشکارتر است؛ زیرا مخالفت عملی با قانون الهی فسق است، ولی تغییر دادن آن کفر؛ چون تخطئه قانون الهی است نسبت به این زمان (ترکمان، ۱۳۷۲: ۹۵).

او تصویب قانون با اکثریت آرا را غیرشرعی و منافی با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین می‌دانست و می‌گفت قانونگذاری یعنی اینکه چیزی وجود دارد که در شریعت نیست، حال آنکه شریعت کلیه ابعاد زندگی انسان را از تولد تا مرگ در بر می‌گیرد و قانونی نیست که مابه‌الابتلا مردم باشد و در شرع از آن سخنی نرفته باشد. شیخ حتی تصویب قانون به شرط عدم مغایرت با شرع را از طرف اهل عرف نمی‌پذیرفت و می‌گفت این امر در حوزه وظایف مجتهدین است و اگر نمایندگان در آن دخالت نمایند، این دخالت از مصادیق استحسان عقلی و حرام است؛ زیرا در فقه شیعه فقط قرآن، سنت، اجماع و عقل حجیت دارند و قیاس و استحسان که از ادله فقهی اهل سنت است، حرام می‌باشد (آبادیان، ۱۳۷۵: ۴۴).

بدیهی است که قانونگذاری از دید مشروطه‌طلبان در حیطه عرف بود و کسی نگفته بود که باید در احکام شرعی دخل و تصرف کرد، اما بدون تردید چنین پیامدی قابل تصور بود. شیخ نیز معتقد بود حتی در قوانین عرفی هم شرع چیزی را فروگذار نکرده است.

ایراد شیخ فضل‌الله به مشروعیت قانونگذاری و اعتبار آرای نمایندگان مردم و نیز تمایز میان دولت و حکومت، در نظام‌های مشروطه، ناشی از نوع اندیشه سیاسی اوست. شیخ، با توجه به مبانی شرعی خود، اعتقاد داشت که نبوت و سلطنت در پیغمبر اسلام مانند برخی دیگر از پیامبران پیشین، جمع بود و این وضع به نخستین جانشینان او نیز انتقال پیدا کرد. اگر چه بسیاری از آنان خلفای بر حق نبودند، اما بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، گسستی میان دو شأن نبوت و سلطنت ایجاد شد. با این شکاف میان تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت سلطنت بنای سیاست در اسلام بر دو امر نیابت شرعی و سلطنت قرار گرفت تا احکام اسلامی معطل نماند (همان: ۴۶).

۲،۱،۲. آزادی و برابری از دیدگاه شیخ فضل‌الله نوری

آزادی به شکلی که در کشورهای اروپایی وجود داشت، با آن چیزی که در دوره مشروطه از آن یاد می‌گردید، تفاوت داشت. آنچه در ایران موردکاوش قرار می‌گرفت، حریت بود و نه آزادی. حریت در توسیع معنایی خود به مراتب از آزادی فراتر می‌رود. حریت خروج از بندگی هر آن چیزی است که به غیرخدا دعوت می‌کند. به عبارت بهتر حریت رهایی و قطع علاقه از هر چیزی است که متعلق آن دنیا باشد و تسلیم مطلق در برابر خداوند و خروج از بندگی غیراو را در پی آورد. تعین و تعلق و وابستگی به خدایی که فراتر از دو عالم است، عین حریت است.

در این تعاریف حریت عین عبودیت و اصلاً نهایت عبودیت است. این فرایند در عرفان نظری به ترک مشهور است که عبارت است از رهایی از هرچیزی که رنگ فردانیت و غیرخدایی دارد. بنابراین حریت در معنای اخص دینی آن دل کندن از جهان است و هرچه در آن است. رهایی از هستی تعین‌یافته عین حریت است. بنا بر این شاخص آزادی در فرهنگ دینی گسستن از پیوندهای مادی است، حال آنکه در آزادی به شکلی که در اروپا رواج داشت، فردیت انسان حول محور آزادی بود و شاخص آن نزدیکی، قربت و پیوند با دنیا. آزادی به مفهومی که در اروپا وجود داشت، آزادی در

گزینش و نیز اتخاذ نوعی خاص از رفتار اجتماعی و فردی بود؛ فارغ از اینکه به فرهنگ دینی و الزامات آن ارتباطی داشته باشد یا خیر (همان: ۹۹).

شیخ با آزادی به معنای دموکراسی بی تقوا (لاییک) مخالف بود و آن را از استبداد خطرناک‌تر می‌دانسته، آزادی که به‌رغم ظاهر خوش‌آب‌ورنگش مضمومنی همسو با اباحت، بلکه آنارشیسم داشت و در عمل جز به تثبیت بلوا و تقویت استبداد نمی‌انجامید؛ چنان‌که مشروطیت نیز پایانی جز دیکتاتوری نیافت.

انتقاد از هتاک، هرج و مرج و لجام‌گسیختگی جراید، انجمن‌ها و ناطقان تندرو صدر مشروطه اختصاص به شیخ و یاران وی نداشت و می‌توان فهرست بلندی از نام بسیاری از مشروطه‌خواهان تهیه کرد که هریک به‌نوعی نگرانی شدید خویش را از آن افراط‌ها و تندروی‌ها بر صفحات کاغذ ثبت کرده‌اند. مجدالاسلام کرمانی که خود از روزنامه‌نگاران هوادار مشروطه است، در تحلیلی که از علل و موجبات انحطاط مجلس شورای صدر مشروطه به دست می‌دهد، سه عامل را در سقوط و انحلال مجلس اول مؤثر می‌داند: هتاک، روزنامه‌ها، هرزگی انجمن‌ها و گارد به اصطلاح ملی در باب انجمن‌ها. وی می‌نویسد: «به‌قدری هرزگی کردند که سلب امنیت از تمام مردم شد و هرکس، هرخلافی که دلش می‌خواست می‌کرد و به‌واسطه عضویت در یکی از انجمن‌ها، از همه جهت غیرمسئول می‌ماند» (انصاری، ۱۳۷۶: ۶۵).

از دید شیخ وجود مذاهب مختلف عمده‌ترین ویژگی جامعه ایران بود که اگر مشروطه پا می‌گرفت، آنها برای خود حق اظهار نظر قائل می‌شدند؛ امری که از نظر وی ناپذیرفتنی بود. او هشدار می‌داد اگر آزادی به‌بوت‌ه اجرا گذاشته شود، این فقط شیعیان نیستند که آزادانه اظهار نظر می‌کنند، بلکه پیروان سایر مذاهب و فرق هم این حقوق را برای خود محفوظ خواهند دانست. نتیجه این امر هرج و مرج خواهد بود و در آن صورت احدی بر جان و مال خود آسوده نخواهد بود. این تعریف شیخ از مصلحت مردم ایران بود. او مشروطه را منافی مصالح دینی می‌دانست که در آینده هم برای مردم بسیاری مضر خواهد بود. این مهم‌ترین وجه اختلاف شیخ با مشروطه بود. در مشروطه،

مصالح الزاماً به امور دینی مربوط نیستند و بیشتر به امور دنیا ربط و تعلق پیدا می‌کنند. این وجه اختلاف مانع گشایش باب هر گفتگویی می‌شد. شیخ مصلحت مردم را عین مصالح دینی می‌دانست و البته مرادش از مصالح دینی نیز شریعتی بود که وی با منظومه فکری خود عرضه می‌کرد. در این تعریف جایی برای اظهارنظر در هر مسئله‌ای بدون در نظر گرفتن حکم شرع وجود نداشت. برای نشان دادن اهمیت بحث ناگزیر از بحثی فرعی هستیم. شیخ آزادی قلم و بیان را هم مورد حمله قرار می‌داد و آن را از جهات متعدد مغایر قوانین الهی می‌دید. او می‌گفت: «به عنوان آزادی بر اسلام طعن می‌زنند، در منابر، مجامع و جراید کلمات کفرآمیز می‌گویند و می‌نویسند، ضروریات اسلام را مورد انکار قرار می‌دهند، قانون را مثل قرآن محترم می‌شمردند و منکرات را در معابر شیوع می‌دهند» (همان: ۱۰-۱۱).

او منکر مساوات به مفهوم عرفی و البته غربی آن بود و در مقابل، از مساوات شرعی سخن می‌گفت. او توضیح می‌داد مساوات در نظام مشروطه، یعنی مسلمان و غیرمسلمان در برابر قانون مساوی‌اند؛ حال آنکه عدل الهی بر اختلاف حقوق مبتنی است؛ یعنی پیروان ادیان مختلف در برابر احکام شرعی مساوی نیستند. مثلاً حکم قصاص در مورد مسلمان و غیرمسلمان یکی نیست. از طرفی اسلام مبتنی بر عبودیت است، نه اختیار و آزادی؛ بنابراین آزادی بیان و قلم مردود است. علمای طرفدار مشروطه گفته بودند مشروطه و مجلس برای آن بنا شده‌اند که امر به معروف و نهی از منکر انجام گیرد، حوزه دین حفظ گردد و حق مظلومان گرفته شود. شیخ معتقد بود حتی اگر هزار مجتهد چنین اظهار نظری نمایند، ولی مسلمانی مشاهده کند که تأسیس مجلس برای مسدود ساختن امر به معروف و نهی از منکر است، زیرا اساس آن بر آزادی است، فتوای چنین مجتهدانی لازم‌العمل نخواهد بود.

شیخ بر این باور بود اگر مساوات اجرا شود، احکام اسلامی در باب قصاص معلق خواهد ماند، آنگاه مسلمان کافر ذمی با یکدیگر برابر خواهند شد. اگر چنین حادثه‌ای اتفاق افتد، ازدواج بین طرفداران مذهب مختلف با مسلمانان رواج خواهد یافت؛ امری

که با شریعت معارض است. اگر مساوات اجرا شود، بین مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی نخواهد بود، احکام مرتد دیگر اجرا نخواهد شد و با اینکه در احکامی مثل دیات بین مسلمان و نامسلمان تفاوت وجود دارد، بر اثر اندیشه مساوات این اختلافات از بین خواهد رفت و احکام دینی اجرا نخواهند شد (هدایت، ۱۳۷۱: ۲۸).

یکی دیگر از اصول مورد اشکال نوری در مورد قانون اساسی، اصل آزادی مطبوعات است. اصل هجدهم متمم قانون اساسی چاپ و انتشار «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین» آزاد و «ممیزی در آنها» را ممنوع اعلام کرده بود. شیخ ایراد می‌گیرد که برابر مفاد این اصل بسیاری از محرمات حلال اعلام شده است. سخن شیخ در این مورد به استحکام ایراد او به تساوی حقوق نیست و بیشتر از آنکه به فلسفه آزادی مطبوعات توجه داشته باشد، ایراد او و ناظر بر برخی کجروی‌هایی است که در روزنامه‌های آن زمان دیده می‌شد. به عنوان مثال، او می‌نویسد که برابر حکم شرع افترا از محرمات به شمار می‌رود، در حالی که با اجرای قانون این امر حلال خواهد بود. بدیهی است که این توضیح او صحیح نیست و برابر قانون مطبوعات نمی‌توان به کسی افترا بست و به‌طور کلی نشر هرگونه خبر خلاف واقع جرم به شمار می‌آید. ایراد شیخ به آزادی مطبوعات و قانونی که حدود آن آزادی را تعیین می‌کرد، فقط از مخالفت او با آزادی بیان ناشی نمی‌شود، او می‌داند که برابر قانون مطبوعات برای نشر اکاذیب مجازات‌هایی معین خواهد شد. اما او، از دیدگاه شرعی، این ایراد عمده را وارد می‌داند که «مجازات‌های مالی در شریعت نداریم» و مانند همه مخالفان مشروطیت، این حکم را به اصول محاکمات جزایی تعمیم می‌داد که برابر آن مجازات برخی از جرایم می‌بایست به مجازات مالی و زندان تبدیل شود، اما از نظر نوری چنین اصلاحی در اصول محاکمات جزایی نمی‌توانست هدفی جز «هرم اساس دین و اضمحلال شریعت» نداشته باشد (نوری، ۱۳۷۲: ۱۶۲-۱۶۳).

۲-۲. دیدگاه محمدحسین تبریزی درباره مشروطیت

۲-۲-۱. دیدگاه محمدحسین تبریزی در مورد حکومت

محمدحسین تبریزی نویسنده کشف المراد من المشروطه و الاستبداد، در رساله خود می‌گوید که شارع مقدس کلیه احکام از عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حدود قصاص و میراث و کفارات، «حتی حکم خواب و خوراک و لباس پوشیدن و معاشرت با مردم کردن» را معین کرده است، پس با وجود این چگونه عده‌ای که «خود را معتقد به قرآن می‌دانند، فریب چند نفر شیطان انسان‌نما را خورده به جای کعبه، مجلس پارلمنت‌نما را قرار داده و عوض قرآن، قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده، نظام‌نامه اساسی مطالبه کند» (آبادیان، ۱۳۷۵: ۱۳۴).

مشروع‌خواهان فقط احکام شرع را داخل در مقوله قانون و قانونگذاری دانستند و آن هم طبیعی است که قانونگذاری در آن حیطه بر عهده شارع است. حقیقت این است که مشروطه‌طلبان به احکام طهارت و دیات که در کتاب‌ها شریعت حبوب و مزبور و مشروحاً مرقوم و مسطور شده، کاری نداشتند؛ زیرا این مقولات جزء امور شرعی است که عهده در آن مجتهدین‌اند و هدف آنها قانونگذاری در امور عرفی بود، نه شرعی (همان: ۱۳۲).

بارزترین وجه تفکر مشروع‌خواهی، مخالفت با اصل تفکیک قوا و دفاع از نظریه قدرت متمرکز بود. مخالفت با اصل تفکیک قوا، بالضروره از نفی مجلس شورا و سلب مشروعیت از آن آغاز و به دفاع از استبداد منتهی می‌شد. تبریزی صراحتاً عنوان می‌کرد که «اگر مقصود از مشروطه آن است که وکلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده، به اتفاق یا به اکثریت آرا قانون وضع کرده و اسم او را قانون اساسی بگذارند» و این قانون به اجرا گذاشته شود تا طبق آن عمل کنند، این کار خلاف شرع است. او می‌نویسد قبول اینکه مملکت دو قوه لازم دارد: «یکی مقننه که مجلس متکفل اوست و یکی قوه مجریه که وزرا مکلف به اجرای وظایف آن است» مخالف با شرع است. دلایل او در رد تفکیک قوا و قانونگذاری بشری این است که «از ادله احکام ما، نه شوری و نه اکثریت

آرا دلیل شمرده شده» لیکن «اجماع علما که کاشف از قول و رضای معصوم باشد حجت است، نه اجماع کتابفروش و سبزیفروش و بقال و علاف و نعلبند» (همان: ۱۳۱-۱۳۲).

تصور نویسنده کشف المراد، این بوده که گویا نمایندگان می‌خواهند در حوزه احکام شرع، قانون‌گذاری کنند، حال آنکه حقیقت مجلس شورای ملی قانون‌گذاری در حوزه عرف بود. اجماع علما در زمینه مسائل فقهی است و نه مسائل عرفی، تعیین موضوع در حیطه عرفی به عهده اهل عرف است و علما درباره انطباق با عدم انطباق آن با شریعت دآوری می‌کنند.

تبریزی که با چنین شدت وحدتی از نظریه تفکیک قوا و مجلس شورای ملی روی برمی‌تابید، با زاویه نگرش کهن به سلطنت از نظریه قدرت متمرکز دفاع می‌کرد. از نظر تبریزی دو راه حل برای حفظ نظم وجود دارد، اول از طریق ریاضت و تحصیل علم و کسب صفات حمیده، دوم «وجود سلطانی غالب و قاهر» که مردم را از اعمال ناشاست باز دارد «پس بایست به قدر امکان به قدرت و شوکت سلطان افزود و تا از رعب و ترس شوکت و مجازات اشرار ارقاب و اجانب و گرگ‌های خونخوار داخلی و خارجی حمله و تعدی به این مشیت گوسفندان بی‌دست و پا ننموده و ایشان را پامال و طعمه خود قرار ندهند» (همان: ۱۳۵).

تبریزی صراحتاً عنوان می‌کند که فلسفه وجودی مقام سلطنت، ایفای نقش شبانی در قبال گله‌هایی انسانی است. انسان‌هایی که یک مشیت گوسفندان بی‌دست‌وپایی بیش نیستند و برای حفظ آنها عندالضروره به سلطان صاحب شوکت نیاز است (همان: ۱۵۰-۱۵۱).

از دیگر دلایل مخالفت تبریزی با مشروطه، عدم مشروعیت اخذ مالیات از مردم بود. وی حتی گرفتن «پول تنظیف و چراغ از مردم» و «از آدم و حیوان سرشماری گرفتن» را مغایر شرع دانسته و بر قیمت‌گذاری اجناس نیز اعتراض داشت. تبریزی مشروطه را کفر می‌دانست و به همین دلیل کوچک‌ترین اجزای آن را

نمی‌پذیرفت و تحت هیچ شرایطی با مشروطه‌خواهان همدلی نشان نمی‌داد. او بر این باور بود که اگر در نظام استبداد ظلمی رخ می‌دهد، حداقل مردم از شر اوباش و اشرار راحتند و شب را با آسودگی می‌خوابند و در ضمن در رژیم استبدادی، مستبدین در مقام سخن در مورد پذیرش احکامی مثل نماز و روزه و منع شرب و خمر، با مردم عادی اشتراک نظر دارند، انحراف عملی آنها از احکام علی‌رغم اعتقاد قولی، دلیل بر «فسق و معصیت به آنهاست، لیکن مشروطه بر خلاف استبداد که حداکثر، فسق و معصیت است، کفر است؛ زیرا قولاً هم مخالف شریعت عمل می‌کند».

تبریزی می‌گفت مشروطه‌طلبان حق انشای قانون ندارند و اگر بناست خلافتی انجام گیرد، «باید دوره استبداد در عمل و کردار باشد و نه در گفتار که در قانون علنی بنویسند و منتشر کنند». واضح است که منظور تبریزی از اسلام و دین، صرف شریعت بود و احکام آن، که در منابع فقهی مندرج است. او می‌گفت: «قوه مقننه در اسلام اصول شریعت است که در منابع فقهی آمده، ولی مقام اجراییه در دست سلطان و اعوان اوست» (همان: ۴۷-۵۱).

در نتیجه مردم در امر حکومت کوچک‌ترین نقشی ندارند و حتی نمایندگان آنها هم از حق قانونگذاری محروم هستند. تبریزی احکام فقهی موجود در منابع را عین اسلام دانسته و تخطی از آن را جایز نمی‌دانست و حتی اتخاذ تدابیری در مورد نحوه اخذ مالیات را مطابق با مقتضیات روز جامعه، از آن جهت غیرشرعی می‌خواند که در متون فقهی نیامده بود.

نتیجه

در دوره مشروطیت فقهای اسلامی در باب حاکمیت قانون و مؤلفه‌های آن از منظر دین و در راستای همخوانی با متون اسلامی نظریاتی را ارائه دادند: ولایت و حکومت فقیه، مجلس شورای قانون‌گذاری، عدالت اجتماعی از جمله این موارد بود. علمای مشروطه‌خواه سعی در همخوانی میان مفاهیم حاکمیت قانون و آموزه‌های دینی داشتند. این گروه قائل به هماهنگی نسبی بین این دو بودند. علامه نایینی معتقد بودند که همه افراد مردم، از جمله خود کشوردار در امور مالی و دیگر امور کشوردارای حقوقی برابر و در اداره امور کشور با شخص سلطان شریک هستند.

سلطنت مشروطه در نگاه نایینی دارای دو رکن است: مجلس شورای ملی و قانون. ایشان تجزیه یا تفکیک قوا را از دیگر لوازم مشروطیت می‌داند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، میان اسباب مشروطیت از نگاه نایینی با مفاهیم و مؤلفه‌های نظریه حاکمیت قانون همخوانی وجود دارد.

از دیگر مواردی که نایینی در باب سلطنت مشروطه به آنها اشاره داشت عبارتند از: تجزیه یا تفکیک قوای مملکت، و جعل وضع قانون البته به شرط نظارت شرع. یکی از مواردی که نایینی آن را برای سلطنت مشروطه مورد تأکید قرار می‌داد، نظارت بیرونی بر حاکمیت بود. به نظر می‌رسد قرائت دینی نظارت بیرونی همان امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد که در شرع اسلام باشد. البته این اصل در قانون اساسی ج. ا. ایران گنجانده شده است. قرائت دیگری که امروزه از نظارت بیرونی نایینی در نظریات حقوق عمومی رایج است، کنترل غیررسمی نهادهای حاکمیتی است که ابزار این کنترل غیررسمی مواردی از قبیل روزنامه‌ها، افکار عمومی و احزاب می‌باشد. آنچه از این بحث می‌توان نتیجه گرفت، وجود ظرفیت‌های بالقوه دین اسلام است که قابل انطباق بر مفاهیم مدرن حاکمیت قانون می‌باشد.

علمای مشروطه‌خواه بر وجود قانون اساسی به عنوان یکی از مظاهر حاکمیت قانون

تأکید می کردند. همان طور که می دانیم، سلسله مراتب قواعد و مقررات عمومی یکی از مفاهیم اصلی نظریه حاکمیت قانون است که در اینجا هم مورد توجه علمای مشروطه خواه به عنوان یکی از پایه های شکل گیری سلطنت مشروطه قرار گرفته است. آخوند خراسانی و دیگر علمای مشروطه خواه معتقد به محدودیت تصرفات شاه در امور مردم بودند. همان طور که می دانیم، دموکراسی به معنای ساده اش، یعنی حکومت مردم بر مردم. در راستای همین معنای ساده دموکراسی، آخوند خراسانی اعتقاد داشت که باید نقش نمایندگان مردم در وضع، اجرا و نظارت قانون کاملاً برجسته و تأثیرگذار باشد.

ملا عبد الرسول کاشانی از دیگر علمای مشروطه خواه بود. ایشان علاوه بر تأیید کلیت نظر دیگر علمای مشروطه خواه در باب حاکمیت قانون، در مورد مباحثی مثل آزادی به انواع دیگر آزادی، از جمله آزادی طبع و آزادی بیان اعتقاد داشت.

درواقع اختلاف دیدگاه مشخصی بین دو گروه در باب آزادی و برابری وجود نداشت. از دیدگاه آنان آزادی به معنای حریت، حریت هم یعنی عبودیت خداوند.

در مقابل علمای مشروطه خواه، مانند شیخ فضل الله نوری و محمدحسین تبریزی بودند که روی خوشی به مشروطیت و حاکمیت قانون نشان ندادند. این گروه اعتقاد داشتند جعل قانون در تضاد کامل با اوامر و نواهی شرع می باشد. آنها قائل به این بودند که حکومت باید تحت نظارت روحانیون باشد. دیگر اینکه جعل قانون در معنای غیردینی آن را مخالف اصل نبوت می دانستند.

علمای مشروطه خواه قائل به قانون گذاری مجلس فقط در حیطه عرف بودند و اعتقادی به بحث تفکیک قوا که یکی از مفاهیم اصلی نظریه مشروطه سلطنتی و حاکمیت قانون بود، نداشتند.

علمای مشروطه خواه آزادی غربی را مساوی با آنارشیست و بی بندوباری می دانستند. آنها با آزادی مذهبی که از نتایج مشروطیت است، به شدت مخالف بودند. از دیدگاه شیخ مصالح عمومی همان مصالح دینی می باشد.

منابع

۱. آبادیان، حسین، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۲. _____، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران: نی، ۱۳۷۵.
۳. آجدانی، لطف‌الله، علما و انقلاب مشروطیت، تهران: باختران، ۱۳۸۰.
۴. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران: گستر، ۱۳۷۸.
۵. انصاری، مهدی، شیخ فضل‌الله و مشروطیت: رویارویی دو اندیشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۶. ترکمان، محمد، مکتوبات شهید شیخ فضل‌الله نوری، ج ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.
۷. جمعی از نویسندگان حوزه علمیه قم، روحانیت و مشروطه، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۸. جنت‌علیپور، عباس، «بررسی فعالیت‌های سیاسی میرزاملکم‌خان»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران، شماره ۳۷، ۱۳۷۰.
۹. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۱۰. حبیبی خوزانی، محمد، گفتمان مشروطه اسلامی، تهران: گام نو، ۱۳۸۸.
۱۱. حسن‌زاده، مجید، «اندیشه‌های سیاسی شیخ فضل‌الله نوری»، مجله پزشکی کوثر، شماره ۵، ۱۳۷۹.
۱۲. حسینی روحانی، امیرحسین، سیری در آرا و اندیشه‌های میرزاحمدحسین غروی نایینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۳. زرگری‌نژاد، غلامحسین، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۷.
۱۴. شجاعی، عبدالسعید، مبانی نظری حاکمیت قانون در نظام مشروطه ایران (پایان‌نامه)، ۱۳۸۹.
۱۵. طباطبایی، سیدجواد، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده، ۱۳۸۶.
۱۶. قیصری، نورالله، «مدرنیته غربی، راهی برای ترقی و اصلاح اجتماعی»، نامه پژوهش،

شماره ۷، ۱۳۸۵.

۱۷. کدیور، محسن، «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»، نشریه خردنامه، شماره ۱۵، ۱۳۸۱.

۱۸. کفایی، مجید، مردی در نور: زندگی آخوند خراسانی، تهران: زوار، ۱۳۸۲.

۱۹. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.

۲۰. مجموعه مقالات همایش مشروطه، تبریز: ستوده، ۱۳۸۴.

۲۱. مدنی کاشانی، عبدالرسول، رساله انصافیه، تهران: مرسل، ۱۳۷۷.

۲۲. مرکز مال میری، احمد، «مقدمه‌ای پیرامون مفاهیم دوگانه آزادی»، فصلنامه گفتمان، شماره ۹، ۱۳۸۲.

۲۳. ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران: سخن، ۱۳۸۳.

۲۴. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۸.

۲۵. _____، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷.

۲۶. _____، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

۲۷. نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی (ویژه مشروطیت)، سال ۲۱، شماره ۲۲۷، ۱۳۸۵.

۲۸. نوری، شیخ فضل‌الله، تذکره الجاهل و ارشاد الجاهل، به کوشش حسین آبادیان، تهران: نی، ۱۳۶۵.

۲۹. _____، رسائل، اعلامیه‌ها و مکتوبات فضل‌الله نوری، به کوشش محمد ترکمان، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۲.

۳۰. _____، لوایح آقای فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، تهران: تاریخ، ۱۳۶۲.

۳۱. هدایت، مهدی‌قلی، گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۷.