

نوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت

□ قسمت اول (۱)

● دکتر ناصر جمال زاده*

چکیده: براساس مفهوم «پارادایم» کوهن که عبارت است از اصول قابل قبول علمای یک حوزه از دانش، می‌توان «پارادایم امامت» را با اصول نصب، نص، عصمت که قابل قبول علمای شیعی می‌باشد و در قالبی نخبه‌گرایانه قرار دارد، ترسیم کرد. فعالیت علمای شیعه در زمانهای مختلف در جهت حفاظت از این اصول توجیه می‌شود. اگر چه در زمانهای گوناگون به مقتضای زمان جلوه‌های گفتمانی مختلفی پیدا کرده است، ولی اصل پارادایم محفوظ باقی مانده است. در عصر مشروطیت نیز در نتیجه رشد گفتمان غربی در دوره قاجاریه و بویژه در اواخر این دوره، در چارچوب پارادایم امامت، گفتمان علمای شیعه دستخوش تحولاتی شد. با تأثیر پذیری از گفتمان غربی، دو گفتمان جدید مشروطه خواهی و مشروعه خواهی در میان علما پدید آمد، که موضوع این مقاله نشان دادن این تنوع گفتمانی در اندیشه علمای این دوران است.

مقدمه

اگر مفهوم «پارادایم» را - که عبارت از اصول قابل قبول علمای یک حوزه از دانش است - از معرفت‌شناسی تامس. س. کوهن برگیریم^(۲) و آن را به اندیشه دینی شیعی تعمیم دهیم، در این صورت پارادایمی به نام «پارادایم امامت» - با اصول نصب، نص و عصمت که در چارچوبی نخبه‌گرایانه قرار دارد - خواهیم داشت. در نتیجه فعالیت علمای شیعه این اصول همواره ثابت باقی می‌ماند، اما برای پاسخ به مقتضیات زمان و مکان در قالب آن پارادایم، تحولات گفتمانی ایجاد می‌شود.^(۳) یک تحول گفتمانی ایجاد شده در چارچوب پارادایم امامت، «گفتمان ولایت» است که در زمان غیبت به وسیله فقهای شیعه ترسیم شد، و فقیه را به «نصب عام» و «نص امام معصوم» جایگزین امام غایب می‌کرد. از آنجا که «اصل عصمت» خاص امام معصوم غایب بود، حکومت‌های دیگر به دلیل نداشتن صلاحیت ذاتی، غاصب مقام معصوم قلمداد شدند. بنابراین، اصل غصب حکومتها در زمان غیبت، از درون اصل عصمت پارادایم منتج شد. «گفتمان ولایت» در هزاره نخست بعد از غیبت تا ظهور صفویه، شکل مبهمی داشت. اما با تکامل فقه شیعه و با توجه به مقتضیات زمان در باره حوزه وظایف فقیه در زمان غیبت، میان علمای شیعه جلوه‌های گفتمانی گوناگونی پیداشد.

در دوران هزار و سصد ساله‌ای که از غیبت کبرای امام دوازدهم تا وقوع انقلاب مشروطیت گذشت، تغییری در ماهیت تفکر سنتی درباره حاکمیت سیاسی و حاکمیت مذهبی رخ نداد، زیرا اصالتاً بر اساس پارادایم این دوران، این دو حاکمیت از آن معصوم بود. اما در نحوه انتقال این حاکمیت در زمان غیبت به فقیه و سلطان، بین فقها اختلاف افتاد. گروهی هر دو حاکمیت را به فقیه انتقال دادند^(۴)، و گروهی فقط حاکمیت مذهبی را ویژه فقیه برشمردند. از این رو، حاکمیت سیاسی مخصوص امام معصوم غایب شد، و غیر او هر سلطان و فقیهی غاصب به شمار آمد.^(۵) گروهی به مشروعیت حاکم سیاسی در صورتی که عادل و مأذون از جانب فقیه باشد، رای دادند.^(۶) گروه دیگر نیز قائل به تفکیک کامل حاکمیت سیاسی از حاکمیت دینی شدند.^(۷) در هر صورت، اصل حاکمیت برای معصوم (ع) ثابت بود. به خاطر اوضاع و احوال زمانی، بر داشت از حاکمیت نیز حاکمیت

فردی بود نه جمعی. به دیگر عبارت، همان‌گونه که حاکمیت معصوم، فردی و منصوب از جانب خدا بود، انتقال آن به فقیه یا سلطان نیز انتقال به فرد بود، نه جمع. از این رو، فقط فقیه یا سلطان حق حاکمیت داشت و حکومتش مشروع بود؛ و اساساً صحبت از مردم و حاکمیت مردم مطرح نبود.

تبیین تنوع‌گفتمانی علمای عصر مشروطیت

در لواخر دوره قاجاریه و در آستانه انقلاب مشروطیت، مسائلی پیش آمد که منجر شد تا در تفکر هزار و سیصد ساله علمای شیعه در باب حاکمیت، تغییری اساسی ایجاد شود. البته، این تغییر در ماهیت حق ذاتی حاکمیت نبود، بلکه تغییر در مفهوم حاکمیت فردی به حاکمیت جمعی و مردم در زمان غیبت بود، که به عنوان جایگزینی برای حاکمیت سیاسی پادشاه - که یک نوع حاکمیت فردی بود مطرح می‌شد. تا قبل از مشروطیت، بحث علما در جواز یا عدم جواز مشروعیت حاکمیت سیاسی فردی سلطان بود که آیا سلطان عادل یا غیر عادل، حق سلطنت دارد یا ندارد؟ مشروعیت دارد یا ندارد؟ منصوب مستقیم از جانب امام معصوم است یا منصوب با واسطه فقیه است؟ اینها پرسشهایی بود که فقها پاسخهای مختلفی به آن می‌دادند. اما در دوره مشروطیت و با افزایش ظلم پادشاهان قاجار به رعیت از یک طرف، و ورود افکار نوین غربی و پدیده‌ها و مفاهیم جدیدی همچون: ملت، آزادی و مجلس از طرف دیگر، باعث شد تا سؤال جدیدی به مجموعه سؤالات قبل درباره حاکمیت اضافه شود. سؤال جدید این بود که آیا از دیدگاه شیعه، حاکمیت فردی می‌تواند تبدیل به حاکمیت مردم و ملت شود؟ به عبارت دیگر، آیا حاکمیت مردم به عنوان نوع دیگر حاکمیت، پذیرفته شیعه است؟ آیا این نوع حاکمیت، منافات با حاکمیت سیاسی فردی امام معصوم ندارد؟ اگر در تضاد است، چگونه این تضاد قابل حل است؟

پاسخ به این سؤال، می‌توانست تعیین‌کننده شکل حکومت باشد. اگر حاکمیت مردم از دیدگاه شیعه قابل قبول بود و منعی فقهی نمی‌داشت، این اندیشه می‌توانست حداقل شکل سنتی پادشاهی مطلقه را مقید و ملت را در حاکمیت شریک کند، یا اینکه کلاً نظام پادشاهی را برچیند و نظامی مبتنی

بر حاکمیت مردم پدید آورد. در واقع، نظریه دیگری که مطابق با اوضاع و احوال زمانه باشد و در عین حال اصل پارادایم را نیز حفظ کند، در نتیجه پاسخ به این سؤال شکل می‌گرفت. مسلم آنکه، این پرسش خارج از حوزه میراث دینی و فقهی وارد حوزه دین شد تا پاسخ مناسب خود را بیابد. به عبارت دیگر، چنین پرسشی، سؤال درون دینی نیست. همچنین، اگر چه این سؤال در مرزهای داخلی ایران و از زبان خواص دانش آموخته غرب - که به مقایسه پیشرفت غرب و انحطاط ایران پرداخته‌اند - مطرح می‌شود، اما اساساً منشأ خارجی دارد؛ زیرا پیش از این نیز در این کشور استبداد و ظلم پادشاهان و حکام ولایات وجود داشت و حتی در زمانهایی فشار بر مردم از سوی پادشاهان بسیار شدیدتر از اواخر دوره قاجاریه بود، اما این امر هیچگاه قدرت تغییر شکل سنتی حکومت فردی پادشاه را نداشت. در آن زمان، فرض بر این بود که اگر ظلم هست، ولی هرج و مرج و بی نظمی در جامعه نیست. از این رو، براساس حاکمیت اصل نظم، می‌پنداشتند که پادشاه ظالم ولی جامعه امن، بهتر از جامعه نا امن و بی ثبات است. با این توجیه، پیشینیان در هر شرایطی، تن به ظلم پادشاه و حاکم آن داده‌اند. به عبارت دیگر، در اندیشه علما تا اواخر دوره قاجاریه، جایگزینی مناسب برای حکومت پادشاهی که در سایه آن امنیت نیز در جامعه حکمفرما باشد، وجود نداشت. لذا، آنان به شکل سنتی حکومت پادشاهی - حتی در شرایط ظلم پادشاه - تن در دادند، و در انتظار حاکمیت فردی امام معصوم (ع) غایب برای رهایی از ظلم به عنوان جایگزین - باقی ماندند، و مردم را نیز دعوت به صبر کردند. اما با توسعه ورود مفاهیم جدیدی همچون: مجلس، حق مردم، آزادی و قانون در اواخر دوره قاجاریه در نتیجه تعامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ایران با غرب - که در آغاز به وسیله روشنفکران، سران درباری و مسافران خارجی در آن زمان وارد می‌شد و بتدریج بر آگاهی مردم و علما می‌افزود - جایگزین دیگری برای حاکمیت فردی مطرح شد؛ و آن، حاکمیت مردم و قانون بود.^(۸) بنابراین، در نتیجه تعامل فرهنگی غربی و نظام سنتی اسلامی ایران، سؤالی شکل گرفت که پاسخ به آن قدرت آن را داشت که دودمان قاجاریه را بر باد دهد. این سؤال، در بطن خود جایگزین دیگری را برای نظام پادشاهی معرفی می‌نمود که آن خلأ موجود در اندیشه علما را برای جایگزین مناسب پر می‌کرد.

تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت / ۴۹

بنابر این، بار دیگر در حوزه نخبه گرایی شیعه - اما در محدوده زمانی مشروطیت و با فرض وجود شرایط اجتماعی پیشگفته و ورود فرهنگ غرب به ایران - سؤال را تکرار می‌نماییم و بر اساس آن اندیشه علمای شیعی این زمان را دسته بندی می‌کنیم. ابتدا، باید بدانیم این اصل پارادایمی تفکر نخبه گرایانه علمای شیعه که با تفاوت در نوع انتقال حاکمیت، تا پیش از مشروطیت حاکم بر اندیشه کلی علمای شیعه بود، آیا در زمان مشروطیت به قوت خود باقی ماند یا در تداوم این اصل خدشهای وارد شد؟ به دیگر عبارت، آیا بروز عناصر جدید در اوضاع، احوال و شرایط اجتماعی، تفکر سنتی نخبه گرایانه علمای شیعه را درباره حق حاکمیت ذاتی سیاسی معصوم و عرضی یا غصبی غیر معصوم تغییر داد؟ اصل غصب حکومتها در زمان غیبت، به چه شکلی توجیه می‌شود؟

گذشته از این، نوع جدید حاکمیت که با خود مفاهیم نوینی همچون: آزادی، قانونگذاری و برابری را به همراه آورد و قصد داشت نهاد جدیدی را به نام مجلس برای اجرای این حاکمیت ایجاد کند، مباحث بسیاری را در حوزه دین و میان علمای شیعه به وجود آورد. مهمترین سؤالهای این دوره، عبارت بودند از:

آیا مردم با تشکیل مجلس و تکیه بر آرای عمومی، می‌توانند در اداره امور کشور نقش ایفا کنند؟ اساساً، آیا این مجلس می‌تواند، مانند اقتدار مطلق پادشاه، نظم و امنیت را در جامعه حکمفرما کند و جلوی هرج و مرج و آشوب را بگیرد؟

آیا اگر حاکمیت از آن مردم باشد، دیگر ظلم و تعدی به مردم روا داشته نمی‌شود؟

آیا نمایندگان مردم (مجلس) حق دارند که قانون وضع کنند؟

مهمتر از آن، آیا نمایندگان صلاحیت وضع قانون را دارند؟

آیا این قانون مغایرت با قانون الهی نیست؟

آیا در جامعه مسلمان شیعی، انسانهای کافر، مسیحی و یهودی برابرند؟

آیا در فقه شیعی انسانها آزادند یا بنده؟

این گونه پرسشها - که سؤالهای جدیدی مطابق با مقتضیات زمان بودند - برای علمای پیش از این

دوران اصلاً مطرح نبود تا پاسخی برای آن بیابند.

بنابراین، سؤال اصلی برای بررسی اندیشهٔ علما در عصر مشروطیت، این است که آیا انقلاب مشروطیت اصول پارادایم امامت و گفتمان فقاقت را در باب حکومت- که بر محوری نخبه‌گرایانه قرار داشت - به طور کلی تغییر داد و پارادایم دیگری را جایگزین آن کرد، یا اینکه در چارچوب همان اصول پارادایمی نظریهٔ امامت و با توجه به سؤالات و اعوجاجات جدید، تنوع گفتمانی پیدا کرد؟ ادعای این مقاله، آن است که اصول پارادایمی نظریهٔ امامت در اندیشهٔ همهٔ علما همانند سابق ادامه پیدا کرد و اوضاع و احوال زمانی حتی انقلاب نتوانست خدشه‌ای در ماهیت این تفکر ایجاد کند. لایهٔ زیرین اندیشهٔ علما در باب حاکمیت سیاسی، در همان چارچوب نخبه‌گرایانه به عنوان حق ذاتی امام معصوم باقی می‌ماند، و حاکمیت سیاسی فردی پادشاه در زمان غیبت همچنان غصب مقام معصوم قلمداد می‌شود. اما در این زمان، حاکمیت سیاسی جواز تبدیل شدن از شکل فردی به شکل مردمی و جمعی را پیدا می‌کند. به عبارت دیگر اصل حاکمیت مغضوب باقی می‌ماند، ولی نوع آن از شکل فردی، جواز تبدیل به شکل جمعی را پیدا می‌کند، که در آن ظلم کمتری به رعیت روا می‌گردد. بنابر این، تحول ایجاد شده در اندیشهٔ علمای شیعه در عصر مشروطیت، در ماهیت حق حاکمیت نیست؛ زیرا حاکمیت مخصوص امام معصوم است، بلکه تحول ایجاد شده در نوع حاکمیت سیاسی است که در زمان غیبت تا هنگام ظهور به عنوان اضطرار می‌توان برای حفظ دین و شیعیان به حکم ثانوی ملتزم بود. شکل مرسوم و سنتی حاکمیت سیاسی پذیرفته شده نزد علما، حاکمیت فردی پادشاه و سلطان بود. از این رو، شکل جدید حاکمیت سیاسی- که جزء نظرات جدید مطرح شده در عصر مشروطیت و قائل به حاکمیت مردم بود- خاستگاه منازعهٔ جدیدی میان علما شد. طرح این نوع از حاکمیت، باعث شد تا بار دیگر اندیشهٔ سیاسی علمای شیعه را در باب حکومت تقسیم کند، و گفتمانهای مختلفی را در میان آنان پدید آورد. چگونگی این تقسیم و تنوع آنها، موضوع این مقاله خواهد بود.

در شکل‌گیری گفتمانهای جدید علما، مهمتر از همه تفکر اصولی شیعه کار ساز بود. در واقع،

علمای شیعه به حکم عقل و برای حفظ مذهب شیعه در شرایط غیبت، اضطراب و نبود امام معصوم و نیز لزوم حفظ امنیت و نظم در جامعه، تن به حاکمیت فردی پادشاه دادند، و بعضی از آنان نیز به آن مشروعیت بخشیدند. حال با فرض تداوم غیبت، چه اشکالی دارد تا برای کاهش ظلم و استبداد حاکمیت فردی پادشاه- که خودش مقامی غاصبانه است و در شرایط اضطراب و غیبت امام معصوم به آن تن در داده‌اند- به حاکمیت مردم تن داد. البته، هر چند چنین حاکمیتی غصب مقام معصوم است، ولی در سایه آن نیز امنیت و نظم ایجاد می‌گردد و ظلم به مردم نیز کمتر می‌شود. به عبارت دیگر، برای اینکه به حقوق مردم کمتر اجحاف شود، در شرایط اضطراب بین بد (حاکمیت مردم) و بدتر (حاکمیت فردی پادشاهی)، بد را انتخاب می‌کنیم؛ زیرا هیچ‌کدام از این دو حکومت مطلوب و ایده آل معصوم نیست. اما، عقل حکم می‌کند تا حکومتی را بپذیریم که در سایه آن ظلم کمتری به مردم می‌شود. این نظریه، یک نظریه اصلاحی است، که شکل بارز آن را در اندیشه‌های میرزا محمد حسین نائینی در تنبیه الامه و تزیه الملة این گونه می‌یابیم (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۴۷):

«در وجوب تحول سلطنت جائره غاصبه از نحوه اولی [سلطنت تملکيه و استبداديه] به نحوه ثانیه [سلطنت مقیده مشروطه مسؤوله] بعد از آنکه دانستی که نحوه اولی هم اغتصاب رداء کبریایی عزاسمه- و ظلم به ساحت احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت- صلوات الله علیه- و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است به خلاف ثانیه که ظلم و اغتصاب فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است.»

چنین استدلالی در زیر سایه تعالیم مکتب اصولی شیعه بود، که در اوایل قرن سیزده هجری به اوج تازهای رسید. با ظهور محمد باقر وحید بهبهانی (۱۱۱۶-۱۲۰۶ق) اخباریها بکلی از میدان خارج شدند و فقهای همانند: میرزای قمی، شیخ انصاری، میرزای شیرازی، ملا محمد کاظم خراسانی و محمد حسین نائینی، به مطالب آن عمق بخشیدند و دقت فلسفی و منطقی را در مباحث اصولی وارد کردند. همین ویژگی، ذهن علمای شیعه را پذیرای تحولات اجتماعی کرد. حمید عنایت در این باره می‌نگارد (عنایت، ۱۳۶۲، صص ۲۷۸-۲۸۸):

تعلیم عمده مکتب اصولی، حجیت عقل است - پس از ارشاد قرآن و سنت و اجماع - در تمیز دادن قواعد و احکام شریعت... تعلیم اصولی با قول به حجیت عقل و حق اجتهاد، لامحاله ذهن شیعی را پذیرای تحولات اجتماعی می‌کند و نسبت به توانایی انسان در تنظیم امور اجتماعی ایجاد اطمینان می‌کند. تصریح به منزلت مجتهدان و بویژه تأکید بر ضرورت پیروی از مجتهد زنده، بی شک می‌تواند در زدودن فلج فکری حقوقی مؤثر باشد و لاقلاً تا حدودی قیود جزم و جمود را از دست و پای فکر و عقل باز کند. علاوه بر این، اصولی نظیر حجیت ظن و جواز اعمالی که بالمصراحه ممنوع شمرده نشده، باعث تلقی با انعطاف تری از کار برد فقه در مسائل مستحدث اجتماعی و سیاسی می‌گردد.

همین تفکر اصولی و حجیت عقل، علمای شیعه را به برداشت جدیدی از حکومت سوق داد. آنان به حکم عقل ملتزم به حکومت پادشاهی نشده بودند، بلکه به حکم عقل برای ایجاد نظم و جلوگیری از هرج و مرج به حکومت مطلقه پادشاهی تن داده بودند و جایگزین مناسب تری برای آن در ذهن نداشتند. اما با پیدایش شرایط جدید باز حکم عقل همین امکان را می‌داد تا برای جلوگیری از ظلم، به حکومتی تن در دهند که اگر کاملاً مردمی نباشد ولی ظلم به مردم در آن نباشد. و مسلم، همین تفکر توانایی ایجاد تغییر در آینده را نیز داشت.

بنابر این، تبدیل حاکمیت فردی به حاکمیت مردم، مسئله‌ای نبود که از بستر دینی یا مرزهای داخلی ایران به وجود آمده باشد. در واقع، اصل سؤال از خارج و از ریشه تمدن غربی وارد حوزه ایران شد، در بستر دین و از دریچه فقهی علما پاسخی دینی گرفت و با احتجاجات عقلی مکتب اصولی شیعی حاکمیت مردم پذیرفته یا رد شد.

در واقع، پیدایی عناصر جدیدی همانند مفهومی: ملت، آزادی، برابری، و مجلس، قسمتی از تفکر سنتی علما را - که مربوط به نوع حاکمیت بود - به مبارزه طلبید؛ مسائلی که در تفکر سنتی جایی برای آنها نمی‌یابیم. از این رو، انقلاب مشروطیت غیر از انقلاب اجتماعی و سیاسی، انقلابی در لایه رویی اندیشه علما نیز به شمار می‌رفت؛ زیرا بروز شرایط جدید باعث شد تا علما در کارایی اندیشه

سنتی در باب حاکمیت سیاسی فردی پادشاهی شک کنند، و خواهان نوعی جدید از حاکمیت شوند که کارایی بیشتری داشته باشد. لذا پیش از انقلاب مشروطیت، ابتدا علما اجرای عدالت به وسیله پادشاه را - که یکی از وظایف کارکردی حکومت به شمار می‌رود - هدف قرار دادند تا نقص سیستم موجود سنتی را با تأسیس عدالتخانه - که ابزاری سنتی از داخل فرهنگ ایرانی اسلامی بود - اصلاح کنند. ولی پس از ناامیدی از اصلاح جزئی، با همراهی روشنفکران خواهان اصلاح جدیتری - که مردم را در حاکمیت سیاسی با سلطان شریک می‌ساخت - شدند. به عبارت دیگر، مشروعیت کل سیستم به شکل پادشاهی، در اندیشه علما از لحاظ کارکردی دچار مشکل جدی شده بود. بنابراین، در این شکل جدید حاکمیت، مشروعیت پادشاه در کنار حاکمیت مجلس و مردم به عنوان یک امر جایگزین مطرح شد. اما هنوز مشروعیت نظام پادشاهی به طور کامل از بین نرفته بود. در این نظام جدید، شکل پادشاهی مشروعیت خود را حفظ می‌کرد، اما مردم در حاکمیت با پادشاه شریک می‌شدند.

به نظر نگارنده، انقلاب مشروطیت انقلابی نبود که اصل مشروعیت نظام سیاسی سلطنتی را به زیر سؤال برد، بلکه به دنبال ابزاری مناسب برای کنترل لجام گسیختگی نهاد سلطنت بود. بنابراین، دیگر برای رهایی از ظلم نباید از سلطان خواست تا خود و حکمرانانش بر رعیت ستم نکنند، بلکه باید ابزاری فراهم کرد که سلطان و امرايش نتوانند ظلم کنند. تقاضای علما و مردم این بود که پادشاه و حکامش نباید بر مردم ظلم روا دارند و باعث سلطه کافر و اجنبی بر مملکت اسلامی شوند، و باید بر اساس قانون شریعت عمل کنند. در گذشته، از جانب علما این کار فقط به شکل توصیه به سلطان بود؛ که هیچ گونه ضمانت اجرایی نداشت. از این رو، اگر سلطان به توصیه علما عمل نمی‌کرد، فقط معصیت کار شناخته می‌شد. تنها ضمانت اجرایی برای کنترل محدود سلطان آنهم در اواخر دوره ناصر الدین شاه، نفوذی بود که روحانیت در نتیجه پیدایش عنصر مرجعیت در میان قلوب شیعیان پیدا کرده بود (کسروی، ۱۳۶۳، صص ۴۳۰-۴۳۱). البته، این قدرت نیز در صورت تشخیص مرجع می‌توانست به عنوان اهرمی در مقابل گردن فرازی سلطان عمل کند؛ همچنانکه در قضیه امتیاز تنباکو و لاتاری قبل از مشروطیت مشاهده می‌کنیم. اما این اهرم، چندان کار ساز نبود و در همه مواقع به کار

نمی‌آمد، زیرا دسترسی به روحانی مرجع و توجیه او برای یک اقدام عملی، کار هر کسی نبود و از عهده افراد عامی جامعه بر نمی‌آمد. در نهایت، ممکن بود فردی همانند میرزا رضای کرمانی وارد به استخوانش برسد، و برای جلوگیری از ظلم خودش رأساً اقدام کند.

از این‌گونه برخوردها قبل از مشروطیت، مشخص می‌شود که ابزارهای مناسب و مداوم برای کنترل قدرت سلطنت از ظلم و لجام گسیختگی وجود نداشت، و این نیاز در جامعه احساس می‌شد. انقلاب مشروطیت، تلاشی برای تهیه این ابزارهاست. این ابزار باید سازمان و تشکیلاتی قوی داشته‌باشد. تا بتواند جلوی تعدیات حکام و پادشاه را بگیرد. اولین ابزار، پیشنهاد تأسیس عدالتخانه بود (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۶۷) که در شکل خام و ابتدایی مطرح و به وسیله مظفرالدین شاه دستخطی در این باره نوشته شد (کسروی، ۱۳۶۳، صص ۷۱-۷۲). از همانجا، این سؤال مطرح شد که عدالتخانه‌ای که به وسیله پادشاه تأسیس شود، ضمانت اجرایی برای انجام وظیفه محوله را ندارد؛ زیرا خود شاه می‌تواند آن را منحل کند، و عملاً کارایی لازم را نخواهد داشت. از این رو، ابزار مناسبتری لازم بود تا شاه نتواند بسادگی آن را از بین ببرد. از همان زمان، سخن مشروطه و دولت مشروطیت به وسیله روشنفکران بر سر زبانها افتاد، و مردم و علما نیز از حکومت مشروطه آگاهی یافتند یا برخی زمان را مناسب برای طرح مشروطه دانستند^(۹) (کسروی، ۱۳۶۳، صص ۴۹-۵۰). در اینجا برای روشن شدن بیشتر بحث، مشکل فکری پیش آمده برای علما را - که از نقص کارکردی نظام پادشاهی منتج شده بود و باعث پیدایش گفتمانهای جدیدی در میان آنان شد - دقیقتر مطرح می‌کنیم.

از دیدگاه علمای شیعه، پادشاه در حکومت پادشاهی، چه به نیابت از ققیه و چه به طور مستقیم، وظیفه حفظ کیان مملکت اسلامی از سلطه بیگانه، حفظ نظم و امنیت در جامعه و ایجاد زمینه لازم برای ترویج شریعت اسلامی را بر عهده دارد. فقها نیز به عنوان بازوی دیگر دین، وظیفه حفظ شریعت شیعه و بیان احکام دینی و جلوگیری از انحرافات دینی را بر عهده دارند.

در اواخر سده سیزده هجری ظلم بر شیعیان به وسیله حکام ولایات شدت گرفت، سفرهای پر هزینه ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه بدهیهای زیادی برای مملکت به‌بار آورد، ورود کالاهای

خارجی کالاهای تولید داخل را از رونق انداخت، و امتیازهای اقتصادی به خارجیان سلطه خارجی را بر اقتصاد ایران میسر کرد. وجود این گونه ناحقها و ستمها، زمینه را برای بروز بحران فکری در اندیشه علما فراهم نمود، زیرا از نظر این علما نظام پادشاهی در انجام وظیفه خویش در این زمان ناتوان بود. همین امر، باعث بروز بحران در اندیشه برخی از علما می‌شد؛ که در اصل، از مجاورت با گفتمان غربی حاصل شده بود که مستشهد کردن این مدعا موضوع مقال دیگری است که فعلاً به آن نمی‌پردازیم. از یک طرف، مفاهیم جدیدی که نوید ترقی را با خود به همراه داشتند وارد گفتمان سنتی علما شد؛ و از طرف دیگر، نظام پوسیده سنتی پادشاهی استبدادی، قادر به انجام دادن صحیح وظایف خود - که حفظ کیان مملکت اسلامی از سلطه بیگانه و حفظ امنیت داخل کشور است - نبود. به دنبال همین نقص کارکردی نظام پادشاهی، بحرانهای اجتماعی به وجود آمد. بحران تنباکو، نمونه‌ای است که در نتیجه موفق نبودن پادشاه در حفظ مملکت اسلامی از سلطه بیگانه به راه افتاد. همچنین، بحران بست نشینی در مهاجرت صغری و کبرای علما و مردم به حرم عبدالعظیم و قم، نتیجه موفق نبودن پادشاه در اجرای عدالت و حفظ نظم در جامعه بود که منجر به افزایش ظلم در جامعه شد.

راه حل بحران فکری پیش آمده، به دو صورت امکان داشت تا پارادایم در همان شکل سابق نظام پادشاهی حفظ شود و از بحران پیش آمده با موفقیت گذر کند. چنین راهکاری به این ترتیب عملی می‌شد که یا پادشاه به وظایف خود درست عمل کند، حافظ کیان مملکت اسلامی و امنیت کشور باشد، تحت نفوذ اجانب نباشد و سلطه اقتصادی و نظامی آنها را از کشور قطع کند، یا اینکه با اتخاذ ابزارهایی پادشاه را وادار به انجام وظایفش بکنند. نهضت تنباکو زنگ خطری برای پادشاه جهت اصلاح خود بود که در قالب راه حل نخست دنبال شد، اما موفقیت آمیز نبود. این نهضت به رهبری میرزای شیرازی - که در واقع شروع یک بحران اجتماعی بود - از یک بحران فکری که نتیجه کارکرد ناصحیح سیستم پادشاهی بود، منتج شد. اگر پادشاه به خود می‌آمد، به اصلاح نقایص خود اقدام می‌کرد و نظام پادشاهی را از بحرانی که متوجه آن شده بود نجات می‌داد، شاید انقلابی به اسم انقلاب مشروطیت رخ نمی‌داد. ولی پادشاه قاجار ساده‌تر از آن بود که با این زنگ خطر از خواب غفلت بیدار

شود، زیرا رعیت مفلوک ملک طلق او به حساب می‌آمدند، و اساساً معنا نداشت که رعیت در امور سیاسی و دیوانی دخالت کنند. لذا، شاه بالغو چند امتیاز همانند: تنباکو، رویتر و لاتاری که آنها نیز زنگ خطر سیستم بودند- به رویه خود در امتیاز دادن به بیگانگان و رفتن به سفرهای پرهزینه به فرنگ ادامه داد. کشورهای روس و انگلیس با دادن وام، امتیازهای زیادی گرفتند. ظلم حکام همچنان روز بروز بیشتر می‌شد. کالاهای خارجی که نشانه سلطه بیگانه بر اقتصاد کشور بود، رونق می‌گرفت. این روند، تا زمان سلطنت مظفرالدین شاه ادامه داشت. بنابراین، بروز بحرانی عظیمتر حتمی بود. لذا، آغاز اتخاذ راه حل دوم ضرور می‌نمود.

محركهای لازم در نتیجه رفتار زشت عسگر گاریچی در راه قم، توهین نوز بلژیکی به روحانیت، چوب خوردن مجتهد کرمانی حاجی میرزا محمد رضا به دست حاکم کرمان و تبعید او، کتک خوردن تجار قند به وسیله علاء الدین حاکم تهران و سوء تدبیر عین الدوله در حل این بحران، زمینه را برای بروز بحران اجتماعی عظیمتر فراهم ساخت. در نتیجه، هجرت صفرای علما در شوال ۱۳۲۳ق، شاه را وادار به قبول خواسته‌های مردم- که مهمترین آنها تأسیس عدالتخانه بود- کرد. اگر این کار اجرا می‌شد، پیشنهادی در چارچوب پارادایم مقبول سنتی شیعه بود، و ابزاری نسبتاً مناسب می‌نمود که در درون فرهنگ شیعی قرار داشت و نظام پادشاهی را به انجام دادن درست وظایف خویش ملزم می‌ساخت. اما عین الدوله، صدر اعظم، مانع اجرای دستور شاه شد و عدالتخانه را برقرار نکرد. لذا، این ابزار کارگر نیفتاد تا اینکه هجرت کبری و تحصن تجار در سفارت انگلیس پیش آمد. در نتیجه، ابزار قویتری به نام نظام مشروطه و مجلس مطرح شد. سرانجام، در چهاردهم جمادی الثانی ۱۳۲۴ق فرمان تأسیس نظام مشروطه‌ای که بر وجود یک مجلس باشد، از مظفرالدین شاه گرفته شد.

اگر چه این ابزار قویتر از عدالتخانه بود و قدرت مهار لجام گسیختگی نظام پادشاهی را داشت، اما ابزاری برخاسته از فرهنگ ایرانی و اسلامی نبود و علما و مردم باکنه این نظام خود خواسته‌آشنایی چندانی نداشتند. نگاهی به وقایع تحصن در سفارت انگلیس، گویای آگاهی نداشتن متحصنان از واقعیت نظام مشروطه است. حاج محمد تقی بنکدار، از گردانندگان تحصن سفارت، در خاطراتش

می‌گوید (جعفریان، ۱۳۶۹، صص ۳۴۹-۳۵۰):

«سفیر از من پرسید حاجی چه می‌خواهید... گفتم دو روز دیگر مطلبمان را می‌گوییم... بنده رفیقی داشتم. شب فرستادم، آوردم قضیه را به او گفتم که ما آمده‌ایم می‌خواهیم نتیجه‌ای بگیریم نمی‌دانیم چه بگوییم. او به من گفت: حاجی بگویند کنستانتینون می‌خواهیم. گفتم: این کلمه یعنی چه؟ گفت: شما بگویند آنها می‌فهمند. فردا دنبال کس دیگر فرستادم... او گفت: بگو مجلس شورای ملی می‌خواهیم.»

حاج سیاح در کتاب خاطراتش از تحسن سفارت می‌گوید (سیاح، ۱۳۵۶، ص ۵۶۱):

«مردم غالباً محرمانه می‌پرسیدند: مشروطه چیست؟ مختصراً شرح می‌دادیم که وقتی مجلس در مملکت باشد قانون و حدود و حقوق معین می‌شود. کسی نمی‌تواند از حد قانون خارج شود. بالجمله، متحصنین به سفارت برگشتند و شارژ دافر سؤال کرد: مقصود شما چیست به شاه عریضه بدارم... گفتند: ما مشروطه می‌خواهیم. او پرسید: مشروطه چیست؟ بعضی جواب گفتند و نتوانستند درست تفصیل را بگویند. او خود بیان و شرح کرد. و مردم گفتند: ما همین را می‌خواهیم.»

طباطبائی، از سران نهضت، در مذاکرات مجلس اول مشروطه درباره مشروطیت چنین گفت (آدمیت، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۲۶):

«ما مشروطیت 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 (۱۴ شوال ۱۳۲۵ ق).»

این راه حل دوم در شکل پیشنهاد ابزار قویتر؛ یعنی ایجاد حکومت مشروطه، که بعد از تحسن در سفارت بر سر زبانها افتاده بود، اگر چه خود راه حلی برای بحران پیش آمده برای نظام پادشاهی بود، اما برخاسته از فرهنگ بومی و دیر آشنای حاکم بر ذهن علمای شیعه نبود. از سویی، چنین راهکاری مستلزم این بود که آنان اجازه دهند این راه حل نظام مشروطه با تمامی مستلزماتش وارد حوزه

فرهنگ شیعه شود و در برخورد با اندیشه درون دینی صیقل بخورد، و آنگاه به صورت اصلاح شده و بومی شده به مردم منتقل شود. همین عملیات هضم و تفسیر دینی از مفاهیم به عاریت گرفته شده از گفتمان تجدد، باعث ایجاد تنوع در گفتمان علمای شیعه در پارادایم مقبول شد. به عبارت دیگر، در نتیجه تفسیر مفهوم نظام مشروطه و مستلزمات آن در داخل پارادایم ثابت شیعه - که در قالب نظام پادشاهی، گفتمانی - واحد داشت اکنون با وضعیت پیش آمده دو گفتمان جدید به وجود آمد، که ویژگیهای ذیل را داشت:

۱. دو تفسیر جداگانه از راه حل ارائه می‌دادند.

۲. هر دو در چارچوب نظریه اصلاحی برای پارادایم امامت قرار می‌گرفتند.

۳. هر دو با مفهوم اولیه واقعبیت نظام مشروطه که از گفتمان تجدد یا غربی گرفته شده بود، فاصله داشتند.

در واقع، خروجیهای این سیستم، دیگر ورودی اولیه نبود بلکه شباهتهایی به آن داشتند؛ و این امری کاملاً طبیعی می‌نمود.

طلیعه پیدایش این گفتمانهای جدید میان علما در مهاجرت کبرای آنان به قم - که همزمان با تحصن در سفارت انگلستان بوده است - مشاهده می‌شود. در این، سفر شیخ فضل الله نوری نیز در اعتراض به عین الدوله و تأسیس عدالتخانه، همراه مهاجران به قم رفته بود. پس از حصول خواسته‌هایشان توسط مظفر الدین شاه و عزل عین الدوله، در بازگشت شیخ نوری از علما می‌پرسد: «از این به بعد چه اقدامی می‌خواهید انجام دهید؟ و هدف شما چیست؟ سید محمد طباطبائی همان خواسته متحصنان سفارت را که از قبل نیز در ذهن داشت، بیان می‌کند و می‌گوید (ترکمان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۷۳):

«مراد ما مشروطه است و مجلس شورای ملی... مشروطه چیزی است که برای پادشاه و وزیران حد و حدودی تعیین می‌کند که نتوانند هر طور خواستند با ملت رفتار نمایند. مشروطه آزادی کامل برای ملت می‌آورد و برای همه کارهای دولتی و ملتی و شرعی، قانون و حدودی معین

خواهد کرد.»

آنگاه شیخ فضل الله در پاسخ می‌گوید (ترکمان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۷۴):

«اینکه بیان کردید حدودی برای پادشاه و وزراء تعیین خواهد شد، خیلی خوب و بجا است کسی نمی‌تواند تکذیب کند. اما اینکه فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد شد، این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کلیه کفر است... اما قانونی که فرمودید وضع خواهد شد. اولاً قانون ما در هزار و اندی سال قبل نوشته و به ما داده شده است. و بر فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند، باید مطابقت با قرآن و قانون محمد و شریعت احمدی داشته باشد. دیگر اینکه فرمودید برای شرع نیز حدودی خواهد بود، بدانید که برای شرع حدی نیست.»

در اینجا طباطبائی نماینده یک‌گفتمان، و شیخ نوری نماینده گفتمان دیگری است. اما تفاسیر هنوز مبهم است، و چارچوب مشخص نیست. زمانی نیاز است تا مفاهیم درون حوزه دینی پخته‌تر شوند، آنگاه به شکل واضحتری در قالب گفتمانهایی خاص ظهور یابند. در واقع، از همین مهاجرت کبری است که میان علما در ماهیت خواسته‌شان، اختلاف می‌افتد. این اختلاف، برخاسته از ماهیت مفهوم تازه آشنای «مشروطیت» می‌باشد، که از گفتمان غربی به عاریت گرفته شده و با خود استلزامات دیگری را نیز به همراه آورده است. و گر نه، «عدالتخانه» مفهوم آشنا و مأنوسی بود که در داخل فرهنگ ایرانی و اسلامی جایگاهی داشت، و امری پذیرفته شده بود؛ به طوری که در ضرورت تأسیس آن بر اساس قوانین شرع، هیچ عالمی از علما اختلاف نداشت.

غیر از این دو گفتمان جدید - که در واقع پاسخی به مقتضیات روز در قالب پارادایم مقبول امامت است - بخشی از علما از حوادث جدید متأثر نشدند و در صدد اصلاح حاکمیت فردی پادشاه از طریق حاکمیت مردم در قالب نظام مشروطه بر نیامدند. اینان به گفتمان سنتی علما در قالب نظام پادشاهی وفادار ماندند. این دسته از علما کسانی بودند که در مفید بودن این ابزار مشروطه با دیده شک نگریستند و از اساس آن را رد کردند. آنان آن را مطابق با شریعت نیافتند، و بر هم زنده نظم کشور دانستند. لذا به تعبیر خودشان، دولت مألوفه معموله (دولت مطلقه پادشاهی) را حتی با فرض ظلم،

اصح از نظام مشروطه دانستند. آنان معتقد بودند که نظام پادشاهی در فرض ظلم، فسق و فجور، فقط معصیت کار است اما کافر نیست. ولی هدف مشروطه وضع قانون از جانب بشر است، پس در حکم کفر و شرک است. لذا، این ابزار در حد کفر و شرک است، و کلاً آن را رد کردند. در واقع، این گروه ادامه همان گفتمان علما قبل از مشروطیت است. از علمای این گروه در این دوران، می توان از محمد حسن تبریزی و ابوالحسن نجفی مرندی نام برد (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، صص ۱۰۳-۱۴۶ و ۱۹۶-۲۲۵).

گفتمان اول تجدد علما، نزدیکتر به گفتمان قبلی علماست؛ با این تفاوت که به شکلی خاص مقداری از عناصر گفتمان غربی را پذیرفته است، و با بسیاری از آنها نیز مقابله می کند. تجلی این گفتمان را در دوران مشروطیت، در جناح علمای مشروطه مشروعه خواه که در رأس آنان شیخ فضل الله نوری قرار دارد، مشاهده می کنیم. اینان مفید بودن ابزار مشروطه را برای کنترل قدرت سلطنت قبول داشتند، اما به پیشنهاد دهندگان آن- و عاملان به آن که همان تحصیلکردگان و روشنفکران غربی بودند- اطمینان و اعتماد نداشتند. لذا، گفتند که مشروطه باید پسوند مشروعه داشته باشد، تا التزام آنان به دین ثابت شود. در واقع، اینان مشروطه را مشروعه می خواستند، و شکل مطلق مشروطه پیشنهادی روشنفکران را رواج کفر و الحاد می دانستند. از آنجا که این گروه این ابزار جدید و حاکمیت جدید را به صورت مشروط و مقید به مشروعه پذیرفته بودند، از آنان به گفتمان مشروطه مشروعه یاد خواهیم کرد.

گفتمان دوم تجدد علما، کسانی بودند که این ابزار را برای کنترل سلطنت مناسب و کافی می دانستند، آن را مطابق با اسلام می پنداشتند، به حکم عقل منافاتی میان آن و مبانی اسلامی نمی یافتند و احتیاجی به مقید کردن آن نمی دیدند. اینان حتی در اثبات آن، از قرآن و روایات دلایلی اقامه کردند و اسلام را دین مشروطه معرفی نمودند. آنان مشروطه را امری جدید ندانستند، بلکه آن را امری قدیم انگاشتند که در اسلام وجود داشته است «و فقط اسمش تازه است ولی مطلب قدیمی است.» (نائینی، ۱۳۶۱، ص ۴۸) این مسلمانان بودند که به آن عمل نکردند، ولی اروپاییان به آن عمل کردند (نائینی، ۱۳۶۱، صص ۲-۵). به عبارت دیگر، علمای این دسته سعی کردند اصول گفتمان تجدد را که

از غرب آمده بود، در درون دین هضم کنند و تفسیری اسلامی و مطابق با جامعه ایرانی از آنها ارائه کنند. از این گروه، می‌توان افرادی همچون: محمد حسین نائینی، محمد اسماعیل محلاتی، عبدالرسول کاشانی و ترشیزی را نام برد، که ما از آنها به عنوان گفتمان علمای مشروطه خواه یاد می‌کنیم.

در واقع، گروه دوم و سوم حاکمیت سیاسی مردم را پذیرفته، و این حاکمیت را بین سلطان و مردم تقسیم کرده بودند. ولی یک گروه، به حاملان این اندیشه-که اساساً از غرب آمده بودند- با دیده شک می‌نگریستند و در کیفیت، هدف و حوزه وظیفه مجلس با مشروطه خواهان اختلاف داشتند. آنان این نوع مجلس و حاکمیت را منافی با شریعت یافتند. گروه دیگر نیز ضمن اعتماد به مشروطه خواهان، نه تنها هیچ‌گونه تضادی میان هدف حوزه وظیفه مجلس مشروطه با احکام اسلام نیافتند، بلکه آن را نیز مؤید اسلام دانستند. بنابر این، این دو دسته در اصل پذیرش حاکمیت مردم و ایجاد سازمان و تشکیلاتی به نام مجلس برای کنترل قدرت مطلقه پادشاهی، با یکدیگر موافق بودند، اما در هدف، موضوع و حوزه وظایف مجلس موجود اختلاف داشتند. به نظر می‌رسد که این مباحث مطرح شده در نتیجه طرح حاکمیت جدید و دولت مشروطه، به ناچار علما را به میدان کشیده بود. علما نمی‌توانستند بی تفاوت از کنار این مسائل بگذرند، بویژه اینکه مشروطه بعد از مدتی از مسئله حاکمیت سیاسی فراتر رفت و دامن دین را نیز گرفت. لذا، علما دیگر نمی‌توانستند ساکت باشند. حجم بسیار زیاد رسالات و مکتوباتی که در فاصله وقوع انقلاب تا یک دهه بعد از انقلاب از جانب علما به نگارش در آمده است، گواه این مطلب است که انقلاب مشروطیت لاجرم دامن دین را نیز گرفت و علما را وادار به واکنش کرد. در این باره، در رساله سیاسی ابوالحسن نجفی مرندی می‌خوانیم (نجفی مرندی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۳):

حکومت مشروطه اگر صرفاً از مجرای سیاست وارد می‌شد و مقام دیانت را مطلقاً در آن مدخلیت نبود، ابدأ به اسلام زینتی نداشت، بلکه شاید اوضاع دیانت و حال ملت بهتر از پیشتر می‌گردید از آنکه بی حسابها و بی اعتدالهای استبداد را نداشتند و آنچه از بزرگان سابقین و علما

ماضین - رضوان الله عليهم اجمعین - در ابتدا ظهور این عنوان و اختفاء باطن آن صادر گردید به این توهم یا به سبب اغفال و اشتباه کاری غرضمندان بر آن ذوات شریفه غیر معصومه بوده است و علی ای حال احدی بر آنها حق اعتراض ندارد.»

مرنندی که خود از دسته اول است، اعتقاد داشت که دخالت دو فرقه دوم و سوم علما در سیاست، از باب توهم آنان است که فکر می‌کردند مشروطه کاری به دیانت ندارد؛ و این، خطا بود. نکته دیگر اینکه، علما از واقعیت اینکه مشروطه موجود در تعارض ذاتی با دین می‌باشد، اطلاع وافی نداشته‌اند. و این، به سبب اغفال آنان به وسیله غرضمندان بوده است.

اکنون قدری با تفصیل بیشتر، گفتمان علمای مشروطه مشروعه و گفتمان علمای مشروطه خواه را با توجه به اصول «پارادایم امامت»، بررسی می‌کنیم.

گفتمان علمای مشروطه مشروعه

بروز بحران فکری در جامعه علمی فقهای شیعه عصر مشروطیت - که در نتیجه نقص کارکردی نظام پادشاهی در انجام دادن امور محوله از یک طرف، و ورود جلوه‌هایی از گفتمان غربی از طرف دیگر به وجود آمده بود و با خود نسخه‌ای تجویزی برای درمان این درد داشت -، عاملی شد تا نظریه اصلاحی جدیدی در چارچوب پارادایم شیعه به گونه‌ای که بتواند به مقتضیات زمان پاسخ گوید و توانایی حل بحران را داشته باشد، به وجود آید. این نظریه اصلاحی، قسمتی از اصول خود را از گفتمان تازه وارد غربی - که در گفتمان فقاقت قبلی شیعه وجود نداشت - اخذ کرد؛ که از این جهت تحولی در گفتمان شیعه به حساب می‌آید. هر چند این اصول در درون دستگاه فکری علما تفسیری دوباره پیدا کرده‌اند، ولی در هر صورت راه حلی بدیع است که خارج از چارچوب دستگاه فکری سنتی علما عرضه می‌شود. جواز ورود بعضی مفاهیم جدید از گفتمان دیگر، خود بیانگر نوعی تساهل دینی است؛ هر چند این تساهل شدت و ضعف داشته باشد. اگر چه علمای مشروطه مشروعه در مقابل ورود مفاهیم جدید از گفتمان غربی نسبت به علمای مشروطه خواه از خود تساهل کمتری نشان می‌دادند، اما از

نظر ما نفس تساهل مهم است. زمانی که این پذیرش نسبی را با طرد مطلق گفتمان غربی توسط علمای هواخواه سلطنت گروه اول مقایسه کنیم، به این تحول در اندیشه بهتر پی می‌بریم. درست است که اطمینان نداشتن به حاملان اندیشه مشروطه خواهی که اغلب روشنفکران آن عصر به شمار می‌رفتند، و خواهان اخذ مطلق گفتمان غربی بدون تصرف ایرانی بودند یا فقط رنگ و لعاب ظاهری اسلامی را طلب می‌کردند - باعث شده بود تا علمای مشروطه خواه بشدت مقابل این طیف صف بندی کنند و طالب مشروطه اسلامی در محتوا باشند، ولی این مخالفتها را نباید به حساب جمود و تساهل نداشتن آنان گذاشت. در واقع، همان بی‌اطمینانی به حاملان اندیشه مشروطه خواهی، باعث موضع گیری شدید مشروطه خواهان شد. و گرنه اخذ جنبه‌های مثبت گفتمان غربی که باعث تحول و پیشرفت در غرب و کاهش ظلم شده است، پذیرفته همه علمای مشروطه و مشروطه طلب بود. اکنون، چارچوب کلی گفتمان علمای مشروطه مشروطه را که در قالب نظریه اصلاحی با اخذ مفاهیم جدید از گفتمان غرب به عنوان راه حلی برای حفظ پارادایم شیعه طراحی شده است، رسم می‌کنیم و شواهدی را برای هر یک از مکتوبات و رساله‌های مشروطه خواهان باز می‌گوییم.

اولین اصل گفتمان علمای مشروطه مشروطه، جواز اخذ اصول و نهادهایی از گفتمان غیر بومی

غربی بود، که:

۱. منافات با اصول کلی پارادایم شیعه نداشته باشد.
 ۲. جبران کننده نواقص سلطنت باشد و بتواند آن را در انجام وظایفش - که حفظ نظم جامعه از آشوب داخلی و کیان مملکت از سلطه خارجی باشد - کمک کند.
- از نظر این گروه، چنین امری اشکالی ندارد. این، نقطه آغاز تحول است که از غیر از گفتمان سنتی، مفاهیم و نهادهایی به عاریت گرفته می‌شود. در یکی از لوایح بست نشینان مشروطه خواه در حرم عبدالعظیم، چنین می‌خوانیم (رضوانی، ۱۳۶۳، صص ۲۷-۲۸):

«گفتند معالجه این مرض مهلك مفنى [استبداد] آن است كه مردم جمع بشوند و از پادشاه بخواهند كه سلطنت دلخواهانه را تغییر بدهد و در تكالیف دولتی و خدمات دیوانی و وظایف

درباری قراری بگذارند که من بعد رفتار و کردار پادشاه و طبقات خدم و حشم او هیچ وقت از آن قرار تخطی نکنند. و این قرار داد را هم مردمان عامل و امین و صحیح از خود رعایا به تصویب یکدیگر بنویسند و به صحنه پادشاه رسانیده در مملکت منتشر نمایند. و گفتند نام آن حکمرانی به دلخواه و بزبان این زمان «سلطنت استبدادیه» است، و نام این حکمرانی قراردادی «سلطنت مشروطه» است، و نام قرار دهندگان «توکلا یا مبعوثین» است، و نام مرکز مذاکرات آنها «مجلس شورای ملی» است، و نام قراردادهای آنها «قانون» است، و نام کتابچه‌ای که آن قرارداد را در آن می‌نویسند «نظامنامه» است. سلسله علما عظام و حجج اسلام چون از این تقریر و این ترتیب استحضار تام به هم رسانیدند، مکرر با یکدیگر ملاقات نمودند و مقالات سرودند و همه تصدیق فرمودند که این خرابی در ممالک ایران از بی قانونی و ناحسابی دولت است. و باید از دولت تحصیل «مجلس شورای ملی» کرد که تکالیف دوایر دولتی را معین و تصرفات را محدود نمایند. مشاهده می‌کنیم که اکثر این نهادها و مفاهیم مطرح شده در لایحه بالا، در سنت اسلامی سابقه نداشته‌اند؛ همان‌طور که خود آنان در اول این لایحه بر غریبی بودن آن صراحت دارند: سال گذشته از سمت فرنگستان، سخنی به این مملکت سرایت کرد و...» (رضوانی، ۱۳۶۳، صص ۲۷-۲۸). شیخ نوری نیز منشأ آن را از «همسایه‌ها» [روسیه و عثمانی] می‌داند. از این رو، علما به غیر بومی بودن آن اذعان داشتند اما نه تنها آن مخالفتی نکردند، بلکه وجود آن را برای نجات مملکت از بی قانونی لازم شمردند، و حتی از دولت طلب «مجلس شورای ملی» کردند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳).

در تأیید همین مظاهر گفتمان غربی به وسیله جناح مشروطه مشروعه خواه، همین بس که شیخ فضل الله نوری سهم خودش را در تأسیس مجلس شورای ملی - که نهادی جدید و به تقلید از غرب ایجاد شده بود - بیش از دیگران می‌دانست. حتی وی مدعی بود که علمای عتبات نجف را که از اول موافق با این نهاد و مفاهیم جدید نبودند، با ارائه دلیل همراه کرده است و دیگران نیز این مطلب را تأیید کرده‌اند (ملک زاده، بی تا، ص ۳۳۶). شیخ درباره مجلس شورای ملی و سهم خود در آن چنین گفت (رضوانی، ۱۳۶۳، ص ۴۴):

«ایها الناس! من به هیچ وجه منکر مجلس شورای ملی نیستم، بلکه من مدخلیت خود را در تأسیس این اساس بیش از همه کس می‌دانم، زیرا که علماء بزرگ که مجاور عتبات عالیات و سایر ممالک هستند، هیچیک همراه نبودند و همه را با اقامهٔ دلیل و براهین همراه کردم.»

علمای مشروعه‌خواه معتقد بودند که برای تخفیف ظلم پادشاه و حکامش و ایجاد نظم در جامعه، باید «نظام سلطنتی استبدادی» را به «نظام سلطنتی مشروطه» تبدیل کرد. اما این نظام نباید کاملاً به تقلید از غرب اخذ شود بلکه باید نظام مشروطهٔ اسلامی باشد. اسلامی کردن مشروطه نیز به این است که قید «مشروعه» به آن اضافه شود. در دستگاه فکری علمای مشروعه‌خواه، نظام مشروطهٔ سلطنتی مطلق مأخوذ از غرب، مضر و منحرف‌کننده است. ولی اگر همین ابزار در درون دستگاه فکری سنتی اسلامی قرار گیرد و قید «مشروعه» به آن اضافه گردد تا نظام مشروطهٔ اسلامی هم عمل کند، در آن صورت مفید و بی مشکل خواهد بود. به همین دلیل، یکی از خواسته‌های متحصنان در حرم حضرت عبدالعظیم در لایحه‌ای چنین آمده است (رضوانی، ۱۳۶۳، ص ۴۸):

«اولاً تلو کلمهٔ مشروطه در اول قانون اساسی، تصحیح به کلمهٔ مبارکهٔ مشروعه و قانون محمدی (ص) بشود.»

از طرف دیگر، اصول نظام سلطنتی مشروطهٔ اسلامی، ایجاد مجلسی است که ریشهٔ آن از گفتمان غربی است و هیچ‌گونه سابقه‌ای در اسلام و ایران ندارد. بنابراین، مجلس باید اسلامی شود. اسلامی کردن آن نیز به این‌گونه میسر است که علمای اسلام - که مسئول حفظ عقاید مردم هستند - نظری مخصوص در موضوعات و مقررات آن داشته باشند، که امری بر خلاف دیانت اسلامی به صدور نرسد. شیخ نوری در این باره می‌گوید (رضوانی، ۱۳۶۳، ص ۵۶):

«مملکت ایران از هزار و سیصد و چند سال قبل که از آیین زردشتی به دین مبین محمدی (ص) شرف انتقال پذیرفته است. مجلس دارالشورای قائم دائم - که امور جمهور اهالی را همواره اداره بکند - نداشته است. امروز که این تأسیس را از فرنگستان اقتباس کرده، به همین جهت که اقتباس از فرنگستان است، باید علمای اسلام - که عندالله و عند رسوله مسئول حفظ عقاید این

ملت هستند - نظری مخصوص در موضوعات و مقررات آن داشته باشند که امری بر خلاف دیانت اسلامی به صدور نرسد و مردم ایران هم مثل اهالی فرنگستان، بی قید در دین و بی باک در فحشا و منکر، و بی بهره از الهیات و روحانیات واقع نشوند. این ملاحظه و مراقبه، حسن التکلیف الشرعی، هم حالا که قوانین اساسی مجلس را روی کتب قانون اروپا می‌نویسند لازم است و هم من بعد در جمیع قرنهای آینده الی یوم یقوم القائم - عجل الله تعالی فرجه.

ترکیب اعضای مجلس پیشنهادی مشروعه خواهان، اقلیتی ممتاز و آگاه و مسلمان بود که قدرت تمیز حق از باطل را داشته باشند. از این رو، نوری از ترکیب اعضای مجلس مشروطه وقت نگران بود، و از محتوای این نظام و مجلس هراس داشت. شیخ بخوبی می‌دانست که مجلس و مشروطه چیزی نیست که از درون دین تراوش کرده باشد، و در اصل لباسی است که به قامت فرنگستان دوخته شده (ترکمان ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۰) و مطابق با فرهنگ آن سامان است. ورود این نظام و مجلس به ایران نفس ورود فیزیکی آنها نیست، بلکه استلزاماتی دارند که با خود همراه خواهند آورد. و در یک قضاوت ارزشی، ورود خوب و بد و حق و باطل است، که باید همان‌گونه که گفته شد به وسیله علمای دین از یکدیگر تمیز داده شوند. بنابراین، تمیز حق از باطل برای مردم با ترکیب وکلای موجود مجلس در صورتی که تحت نظارت مجتهد نباشند، امری مشکل خواهد بود، زیرا حق و باطل بقدری به یکدیگر نزدیکند که قادرند حتی بزرگان دین را بفریبند. خود شیخ معترف است که در «ابتداء اصفاء کلمه طیبه عدل... بی اختیار در تحصیل آن کوشیده و به اندازه وسعت به بذل مال و جان پرداخته» و «متحمل زحمات سفر و حضر» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳) شده است. و در واقع، او هم با این عنوانهای مجذوب فریفته شده است. طلیعه این هراس شیخ را در همان مهاجرت کبرای علما به قم - که قبلاً ذکر آن رفت - مشاهده می‌کنیم. مثلاً در آن نشست علما، شیخ از زاویه دیدگاه ارزشی خودش این‌گونه میان مفهومهای حق و باطل وارداتی تفکیک قائل می‌شود که تحدید قدرت پادشاه و وزیر خوب است، ولی آزادی کامل از دیدگاه اسلامی کفر است. وجود قانون خوب است، اما قانونی که مطابق با شرع نباشد بیفایده است. بعدها با عمیقتر شدن شکاف بین او و مشروطه خواهان، بر شمار این

مفهومها افزوده شد. نگرانی دیگر شیخ، حاملان اندیشه مشروطه خواهی - در درون یا بیرون از مجلس - بودند که شیخ اطمینانی به آنان نداشت. از نظر او، این افراد را «بابی‌ها و طبیعی‌ها و مستضعفین در دین» تشکیل می‌دادند، که خواهان اخذ کامل فرهنگ و مشروطه غربی - با همان استلزاماتش و بدون توجه به دین - بودند. شیخ اصرار داشت که آنان بایستی از مجلس مسلمانان به دور انداخته شوند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴):

«باید مجلس مسلمانها مجلسی باشد که تقویت اسلام بکند، و نه ترویج کفر... دسته بابی‌ها و دسته طبیعی‌ها و دسته مستضعفین در دین که همه منکر اسلام و مروج کفرند، باید با کلیه خارج شوند چه از متن مجلس و چه از حواشی مجلس.»

شیخ بی‌اعتمادی‌اش را به این گروه، چنین بیان می‌کند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳):

«دیدم دسته‌ای از مردم که در همه وقت مرمی به بعضی از انحراف بودند، وارد بر کار شدند. کم‌کم کلمات موهمه از ایشان شنیده می‌شد، که حمل بر صحت می‌شد.»

سپس در ویژگی این عده - که به قول او: «زام امور حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهم کلیه به دست آنها بوده» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴) - بر این نکته تأکید می‌کند که اینان مشروطه غربی‌گزینش نشده‌ای را با همه استلزاماتش می‌خواستند، و به فرهنگ، سنت و قواعد شرعی کاری نداشتند و حتی می‌گفتند: که «ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه اسلامیه» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴) آنان تصحیحاتی را که علما - و از آن جمله شیخ نوری - برای تطبیق قوانین مشروطه با اسلام و بر روی متن نظامنامه انجام داده بودند، قبول نداشتند و می‌گفتند: «با این تصحیحات و تطبیقات، دول خارجه ما را به عنوان مشروطه نخواهند شناخت.» و این سخن دوری نبود، زیرا بنا به گفته آدمیت: هر گاه میان روشنفکران و روحانیان درباره کارکرد مجلس و نظام مشروطه اختلافی بروز می‌کرد، روشنفکران الگو برداری خود را از نسخه اصل پنهان نمی‌کردند و سخن از «قواعد معموله جمیع پارلمانهای دنیا» را به میان می‌آوردند (آدمیت، ۱۳۴۰، ص ۲۵۵).

بنابراین، از دیدگاه شیخ نوری و دیگر مشروعه خواهان، ترکیب اعضای مجلس باید اقلیتی ممتاز،

آگاه و مسلمان باشند که: قدرت تمییز حق از باطل را داشته باشند، زود مرعوب فرهنگ بیگانه نشوند، و قوانین و مفاهیمی را از گفتمان غربی اتخاذ کنند که مطابق با فرهنگ و سنت ایران و موازین شرعی دینی باشد. پس، طبیعی است که با این دیدگاه، ترکیب مجلس پیشنهادی مشروطه نوری از طبقات خواص باشد. او با امر پیش آمده در کشور و پیروزی تئوری حاکمیت مردم مشروطه خواهان به جای حاکمیت خواص پیشنهادی اش و انتخاب نمایندگان از جمیع مردم به جای انتخاب از طبقات نخبگان و حتی اعتماد بر اکثریت آرا در صورتی که در انتظام امور و بسط عدالت باشد، مخالفت ذاتی نداشت، مشروط بر اینکه نمایندگان بتوانند ویژگیهای مورد نظر وی را احراز کنند یا حداقل یک «انجمن نظارتی قوی» از علما برکار گمارده شود؛ که در اصل پیشنهادی او این امر مطوی بود، زیرا او خوب می دانست که وکلای موجود آن قدرت تمیز لازم را ندارند. عدم مخالفت ذاتی او با حاکمیت مردم و انتخاب وکلا و اعتماد بر اکثریت آرا، از این جمله او هویدا می گردد (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳):

«بنای انتخاب وکلا و مبعوثین و اعتماد بر اکثریت آراء گذارند. باز هم اغماض شد که اینها برای انتظام امور و بسط عدالت است.»

در اینجا این سؤال پیش می آید که با پذیرش نسبی حاکمیت مردم به وسیله جناح مشروطه مشروعه، چگونه تعارض آن با اصل پارادایمی «نصب» حل می شود؟ بر طبق اصل نصب، حاکمیت اصالتاً فردی و از آن معصوم است، که به همین صورت در زمان غیبت به نصب عام به فقیه جامع الشرایط می رسد البته، در زمان غیبت از لحاظ حوزه وظایف، بین فقیه و سلطان تقسیم کار می شود؛ فقیه مسئول امور دینی و شرعی و امور متدینان است، و سلطان -در عین حال که غاصب مقام معصوم است- مسئول حفظ امنیت مملکت اسلامی از آشوب داخلی و دشمن خارجی و مجری احکام اسلام می باشد. در صورتی که سلطان عادل باشد، همکاری با او جایز است. حتی بنا به قولی، اگر سلطان مأذون از جانب فقیه باشد، غاصب هم نخواهد بود.

حال سؤال این است که چگونه انتقال از حاکمیت فردی به حاکمیت جمعی امکانپذیر است، به گونه ای که اصول پارادایمی نصب، غصب و که در قالبی نخبه گرایانه قرار داشت، به قوت خود باقی

بمانند؟ جواب وقتی مشخص می‌شود، که به ماهیت «انجمن نظارتی» - که شیخ نوری برای نظارت بر مصوبات مجلس برای تطابق با موازین شریعت قرار داد و اسم آن را «انجمن ملی» نامید - توجه کنیم. می‌توان گفت چنین انجمنی همان شکل ابتدایی «شورای نگهبان» است، که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ در ایران به وجود آمد. بنابراین، شورای نگهبان شکل تکامل یافته و نهادینه شده همان پیشنهاد ابتدایی شیخ است؛ که البته با همان شکل باقی نماند، و تغییراتی در متن اولیه داده شد. متن اولیه پیشنهاد شیخ در این باره، چنین بود (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷):

«مقرر است در هر عصری از اعصار، انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقها و متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه مجلس را قبل از تأسیس، در آن انجمن به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آنچه وضع شده مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد. و امر انجمن ملی در این باب مطاع و متبوع است، و این ماده ابدأ تغییر پذیر نخواهد بود.»

این پیشنهاد، باعث ایجاد اختلاف در مجلس شد. گروهی به سرکردگی تقی زاده از اساس با این اصل مخالف بودند. به نظر آنان با وجود اصل بیست و هفتم قانون اساسی که می‌گوید: «استقرار قانون موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه»، دیگر نیازی به این اصل نیست (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۰). دو گروه دیگر نیز وجود داشت که پیشنهاد اصل نظارت مجتهدان را پذیرفته بودند، ولی در چگونگی آن اختلاف داشتند. در رأس یک گروه بهبهانی و طباطبائی قرار داشتند که معتقد بودند که این چند نفر مجتهد باید در هیئت منتخبان و جزء مجلس باشند. گروه دیگر که در رأس آن نوری - پیشنهاد دهنده خود اصل - قرار داشت، معتقد بودند که مجتهدان نظار باید خارج از مجلس و نهادی مستقل باشند که توسط مراجع تقلید معرفی و بر مجلس حاکم باشند. طباطبائی در مذاکرات مجلس در ارتباط با اختلافش با نوری بر روی این اصل گفته بود: «گفتگوی ما در یک کلمه بود که علمای نظار جزء مجلس باشند. آنها می‌گویند در خارج از مجلس باشند...» (آدمیت، ۱۳۵۵، ج ۱ ص ۴۱۴)

سرانجام، دیدگاه دوم (طباطبائی و بهبهانی) حاکم شد. از این رو، مقرر گردید که مراجع تقلید شیعه ابتدا بیست نفر را به مجلس معرفی کنند سپس نمایندگان مجلس از میان آنان به اتفاق یا به

قرعه، پنج نفر را انتخاب کنند تا غیر مستقیم این نظار منتخب ملت باشند، زیرا منتخب نمایندگان ملت بودند. در این باره آمده است (کسروی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲):

«لهدا، رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار، هیأتی 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 علماء که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند. پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی به اتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند، تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود، به دقت 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 حجت عصر - عجل الله فرجه - تغییر پذیر نخواهد بود.»

اما در عمل آنچه اتفاق افتاد، پیروزی رأی گروه اول بود، زیرا در دوره نخست مجلس این کار صورت نگرفت، دوره دوم مجلس در سال ۱۳۲۷ - بعد از استبداد صغیر و پیروزی مشروطه خواهان - در حالی شروع شد، که طراح اصلی، شیخ فضل الله نوری، به دار آویخته شده بود. در این دوره، اجرای این قانون باز هم مسکوت ماند، و گاهی نیز به شکل ناقص اجرا شد تا اینکه در دوره‌های بعد کاملاً فراموش شد.

اکنون، به پاسخ سؤال مطرح شده می‌پردازیم. در شکل سنتی حکومت فردی سلطان، اگر سلطان مجری احکام شریعت، حافظ کیان اسلام و نظم و امنیت در کشور می‌بود، فقیه جواز همکاری با سلطان را صادر می‌نمود. بدین ترتیب، فقیه منصوب عام از جانب امام معصوم در امور سیاسی و دینی بود، ولی به خاطر حوادث زمانه خود عهده‌دار حوزه شرع شده بود. همچنین سلطان، چه به طور مستقل از جانب معصوم منصوب باشد (رای کشفی) یا مأذون از جانب فقیه باشد (کاشف الغطاء)، در صورتی که به وظایفش عمل کند، همکاری با او جایز است؛ و در شق دوم اذن فقیه، غاصب بودن او را

نیز مرتفع خواهد کرد. علمای مشروطه مشروعه با به کارگیری «انجمن علمای نظار» در نظریه اصلاحی خود در نظام مشروطه، بر این مشکل به این ترتیب فائق آمدند:

اول، مجلس و نمایندگان ملت - که تجلی اراده عمومی و حاکمیت ملی هستند - حق ورود به حوزه امور شرعی را - که مخصوص فقهاست - ندارند. بنا به گفته شیخ نوری: «در وقایع حادثه اشاره به حدیث: «و اما الحوادث الواقعة...» باید به باب الاحکام، که نواب امام (علیه السلام) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقنین و جعل.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶) و همان گونه که گفته شد، این گونه امور از باب ولایت است، نه وکالت.

دوم، در حوزه امور عرفی که قبلاً در اختیار سلطان بود، حق دارند قانون وضع کننده، منوط بر اینکه این قواعد عرفی منافاتی با شرع نداشته باشند، نهاد کنترل کننده نیز، «انجمن نظار علما» است. تأیید نهایی این علما باعث می شود تا مصوبه آن مجلس عنوان قانونیت پیدا کند. و در صورت تأیید نشدن آن، رد می شود. به عبارت دیگر، رأی مردم در طول نصب فقیهان - و نه در عرض آن - قرار می گیرد. از این رو، منافاتی با اصل پارادایمی نخواهد داشت. یعنی، در این مورد نیز رأی نهایی از آن همان «انجمن نظار علما» است که منصوب فقیه می باشند. به دیگر سخن، حاکمیت مردم حاکمیتی استقلالی نیست، بلکه حاکمیتی تبعی است. نمایندگان مردم نمی توانند قانونی را که مطابق شرع نباشد، تصویب کنند. و اگر چنین قانونی تصویب شود، قانونی نخواهد بود. لذا، حاکمیت جمعی در طول حاکمیت فردی فقیه قرار می گیرد. همان گونه که پادشاه مآذون می تواند در حوزه عرف قوانین وضع کند، مجلس مآذون نیز می تواند در این حوزه به وضع قانون اقدام کند. از این رو، به اصل نصب امام و فقیه در پارادایم شیعه خدشهای وارد نمی آید، زیرا منصوب به استقلال فقیه و منصوب بالتبع مجلس و مردم است. لذا، وقتی رایشان تثبیت می شود، که منصوب استقلالی - که همان فقیه است - بر آن صحنه بگذارد. به این ترتیب، به حاکمیت فردی فقیه لطمه ای وارد نمی شود، زیرا حاکمیت جمعی مردم در طول حاکمیت فقیه قرار می گیرد. چنین حاکمیتی با حاکمیت مطلق خداوند، با حاکمیت فردی معصوم و با حاکمیت فردی فقیه منافاتی ندارد.

با فرض حفظ اصول پارادایمی و گفتمانی سابق، می‌توان این بحث را این‌گونه مطرح کرد که در اصل، حاکمیت سیاسی از آن معصوم است. لذا در زمان غیبت، حکومتها غاصب حق معصوم می‌باشند. از طرفی، فقیه می‌تواند برای حفظ شریعت و کاهش ظلم بر جامعه شیعیان، با سلطان همکاری کند. این همکاری به حکم ثانوی و اضطرار و به خاطر دسترسی نداشتن به معصوم در زمان غیبت، صادر شده است. بنابراین، هر زمان که امام غایب ظهور کند، حکم اولی تبعیت از معصوم است. پس پذیرش این قالب حکومتی به خاطر مشروعیت ذاتی این شکل از حکومت نیست، بلکه این شکل سنتی مألوفی است که می‌توان در قالب آن به حکم ثانوی ملتزم شد. در هیچ کجای قرآن و سنت به شکل حکومتی خلافت یا سلطنت به عنوان بهترین شکل مطلوب حکومتی تصریح نشده، بلکه در اسلام بر محتوا و جهت حکومت تصریح شده است. لذا، از لحاظ مذهب شیعه منعی برای تغییر شکل حکومت وجود ندارد، بویژه که فرض بر این است که در نظام مشروطه و قانونی به مردم ظلم کمتری روا می‌شود و مردم آسایش بیشتری دارند. بنابراین، چون مانع مفقود و مقتضی موجود است، پس هیچ اشکالی ندارد که این بار به حکم ثانوی به حکومت مشروطه‌ای که در عین حال مشروعه هم باشد ملتزم شویم تا در سایه آن، وظیفه اصلی حکومت - که حفظ نظم و امنیت جامعه و اجرای احکام شریعت است - بهتر اجرا شود. بنابراین، حکومت مشروطه مشروعه نیز غصب حق معصوم است، ولی چون ظلم کمتری به عباد می‌رود، لذا به مانند سلطان عادل می‌توان با او نیز همکاری کرد. اینکه دیده می‌شود علما در مقطع مشروطیت از این نظام به عبارت: «دفع افسد به فاسد» یاد می‌کنند یا زمانی که از عملکرد مشروطه خواهان ناراضی‌اند به کنایه از آن به «دفع فاسد به فاسد» (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶۲) یاد می‌کردند یا اینکه می‌گفتند: «مجلس مشروطه برای «تخفیف ظلم» (رضوانی، ۱۳۶۳، ص ۴۴) بر شیعیان است، بدین معناست که حداقل، فاسد بودن و ظالم بودن حکومت مشروطه را به خاطر غصب مقام معصوم در زمان غیبت پذیرفته‌اند. اما چون در حکومت مشروطه - علی القاعده - ظلم یا فساد کمتر است، پس به حکم ثانوی به جای حکومت معصوم می‌توان با آن همکاری کرد؛ زیرا در دیدگاه شیعه فرض بر این است که هر حکومتی غیر از حکومت معصوم، نمی‌تواند خالی از ظلم و فساد

باشد.

پس از روشن شدن وضعیت اصول «نصب» و «عصمت» از پارادایم شیعه و «نصب فقیه» و «غصب حاکم» در زمان غیبت از گفتمان سنتی شیعه در قالب گفتمان جدید مشروطه مشروع، نوبت به روشن کردن وضعیت نخبه‌گرایانه آن در پارادایم شیعه در این گفتمان می‌رسد. مسلم آنکه، پذیرش حاکمیت جمعی مردم و نقش آنان در حکومت در طول حاکمیت فردی معصوم و فقیه در تعلیل اول، و بر حکم ثانوی و اضطرار به عنوان جایگزین حکومت سلطان در زمان غیبت به عنوان شکل بهتر حکومت در تعلیل دوم، امر جدیدی است که در این گفتمان اتفاق افتاده، و از غلظت نخبه‌گرایانه پارادایم در زمان غیبت کاسته است؛ که به نوبه خود، تحولی در اندیشه شیعه به شمار می‌آید.

بنابراین، در یک جمع‌بندی کلی باید گفت که گفتمان مشروطه مشروع به نمایندگی شیخ فضل‌الله نوری، یک نظریه اصلاحی برای حفاظت پارادایم شیعه بود که با تأثیر پذیری اندک از گفتمان وارداتی تجدد شکل گرفت. در این گفتمان، اصل نصب معصوم از طرف خدا و فقیه از طرف معصوم، غصب حکومتها در زمان غیبت، اصل نظم و حفظ اسلام و مذهب شیعه که در قالب حاکمیت فردی و در قالبی نخبه‌گرایانه مطرح بود، به قوت خود باقی می‌ماند. فقط عناصری از گفتمان تجدد به صورت تفسیر شده که تجلی حاکمیت جمعی می‌باشند، در طول حاکمیت فردی پذیرفته می‌شوند. عناصری مانند مجلس، قانونگذاری در امور عرفی، ایجاد نظام مشروطه مشروع، آزادی محدود، برابری در مقابل قانون، انتخابات، حق نمایندگی مردم و جواز رأی اکثریت در امور عرفی برای مردم پذیرفته شده است، مشروط بر اینکه بر محصول این حاکمیت جمعی که قانون باشد، حاکمیت فردی فقیه صحه بگذارد تا لازم الاجرا شود. پس، در این گفتمان بعضی از مظاهر گفتمان غربی به صورت گزینشی و باز تفسیر شده در کیش شیعه، در راستای همان اصول پارادایمی پذیرفته شده است. در این شیوه، باز در نهایت فقیه است که به رأی و نظر مردم صحه می‌گذارد یا آن را رد می‌کند. التزام به چنین شکلی از نظام حکومتی، برای این بود که نظام پادشاهی استبدادی قادر به انجام درست وظایفش - در حفظ نظم، جلوگیری از ظلم به رعیت، کاهش سلطه بیگانه و حفظ اسلام - نبود. لذا با

انتخاب این شکل جدید، این‌گونه وظایف بهتر انجام خواهد شد. اما تمسک به این نوع از حکومت، به حکم ثانوی و اضطرار در غیبت امام معصوم است. و گر نه در اصل، حکومت از آن امام معصوم است و حکومتها، چه پادشاهی و چه مشروطه، غاصبند. از این رو، اگر فقیه - که منصوب عام از جانب امام است - به این حکومتها اجازه دهد، مشروعیت پیدا خواهند کرد.

بنابراین، پذیرش حکومت مشروطه و مجلس و قانونگذاری و... به حکم ثانوی و با اجازه فقیه منصوب، یک شکل جدیدی از حکومت است که تا آن زمان در اندیشه فقیهان سابقه نداشت و در خود مظاهری از حاکمیت جمعی را به همراه آورد. هر چند در این گفتمان این‌گونه حاکمیت در طول حاکمیت فردی فقیه قرار داده می‌شود، ولی نفس پذیرش این مظاهر جدید از گفتمان غربی، خود تحولی در اندیشه شیعی به حساب می‌آید که خود بخود از غلظت قالب نخبه‌گرایانه پارادایم می‌کاهد. حتی اگر رأی مردم در طول رأی فقیه باشد و برای آنان نهاد قانونگذاری همانند مجلس و اهرمهایی همچون: انتخابات و نمایندگان، قرار داده شود که به گونه‌ای به طور رسمی پذیرفته شوند و به حساب آیند، تحولی در اندیشه به حساب می‌آید. در واقع هضم عناصری از حاکمیت جمعی در دل حاکمیت فردی فقیه که به عنوان نهادی مشورتی در جهت تصمیم‌گیری فقیه به کار گرفته می‌شود اما علمای مشروطه مشروع گفتمان حاکم عصر مشروطیت را موافق با گفتمان مطلوب خویش نمی‌یافتند به مخالفت با آن پرداختند. به نظر آنان، این گفتمان حاکم متناسب با سنت و مذهب ایرانیان نیست، و به صورت‌گزینش ناشده خواهان تحقق کامل گفتمان غربی است. لذا، چنین گفتمانی نمی‌تواند حافظ مذهب و موجب نظم و کاهش ظلم و سلطه بیگانه شود.

یادداشت

۱. مقاله حاضر در دو قسمت ارائه شده که قسمت اول آن هم اکنون پیش‌روی شماست. قسمت دوم آن، که به «گفتمان علمای مشروطه‌خواه» اختصاص خواهد داشت، در شماره آینده تقدیم حضور خوانندگان ارجمند خواهد شد.
۲. برای آگاهی بیشتر در باره مفهوم پارادایم و نحوه به‌کارگیری آن توسط کوهن، ر.ک: کوهن، ۱۳۶۹؛ آپرکراسی، ۱۳۶۷، ص ۲۷۱.
۳. برای آگاهی بیشتر از مفهوم گفتمان و کاربرد آن در معرفت‌شناسی، ر.ک: پرز، ۱۳۷۳؛ عضدانلو، سال دهم، ص ۴۸.
۴. از جمله این فقها، می‌توان از محقق کرکی (د. ۹۴۰ ق) و محمد حسن نجفی (د. ۱۲۶۶ ق) نام برد. برای آگاهی بیشتر از آرای آنان در این زمینه، ر.ک: محقق کرکی، ۱۴۰۹ ق، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ نجفی، ۱۴۰۰ ق، ج ۵، صص ۳۹۵-۳۹۷ و ۴۲۱-۴۲۲.
۵. از جمله این فقها، می‌توان از زین‌الدین بن علی العاملی الجبعی معروف به شهید ثانی (د. ۹۶۶ ق) و ملا محسن فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱ ق) نام برد. در این زمینه، ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۱ ق، ص ۵۰.
۶. از جمله این فقها، می‌توان به شیخ جعفر کاشف الغطاء (د. ۱۲۲۸ ق)، میرزای قمی (د. ۱۲۳۱ ق) و ملا احمد نراقی (د. ۱۲۴۴ ق) اشاره کرد. در این باره، ر.ک: کاشف الغطاء، بی تا، ص ۳۹۴؛ میرزای قمی، بی تا، ص ۶۹؛ نراقی، بی تا، صص ۶۹-۷۰ و صص ۷۱-۷۴.
۷. از جمله این فقیهان، می‌توان از شیخ جعفر کشفی (د. ۱۲۹۷ ق) و نظام‌العلمای تبریزی نام برد. در این باره، ر.ک: دارابی، ۱۳۷۳ ق؛ طباطبائی، ۱۳۱۲ ق.
۸. مستشارالدوله، از نویسندگان اواخر دوره قاجاریه در کتاب یک کلمه قصد دارد که فکر حاکمیت قانون و مردم را در جامعه ایرانی وارد کند، و نشان دهد که توسعه جوامع غربی در نتیجه عمل به قانون و حاکمیت مردم شکل گرفته است. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مستشارالدوله، ۱۳۶۳.
۹. کسروی معتقد است که سیدین (بهبهانی و طباطبائی) از آغاز در اندیشه مشروطه قانون و دارالشوری بوده‌اند، ولی کم‌کم می‌خواستند به این خواسته‌ها برسند.

کتابنامه

۱. آبرکراسی، نیکلاس، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه: حسین پویان، تهران: انتشارات چاپ پخش، ۱۳۶۷
۲. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، تهران: پیام، ۱۳۵۵
۳. همو، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران: سخن، ۱۳۴۰
۴. برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نسل قلم، ۱۳۷۳
۵. تبریزی، محمد حسین، «کشف المراد من المشروطة والاستبداد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۶. ترکمان، محمد، رسائل و اعلامیه‌های مکتوب... و روزنامه شیخ فضل‌الله نوری، ج ۲، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳
۷. تقوی اخوی، نصرالله، «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۸. جعفریان، رسول، جنبش مشروطیت ایران، قم: توس، ۱۳۶۹
۹. خلیخالی، عمادالعلماء، «بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائد»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۱۰. دارابی بروجردی کشفی، سید جعفر، تحفة الملوک، تبریز: مطبعة دارالسلطنة، چاپ سنگی، ۱۳۷۳ ق
۱۱. دهخوارقانی، رضا، «رسالة توضیح المرام»، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۱۲. رضوانی، هما، لوايح آقا شيخ فضل الله نوری، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳
۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴

۱۴. سیاح، محمدعلی، خاطرات سیاح و دوره خون وحشت به کوشش: حمید سیاح، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶
۱۵. طباطبائی نظام‌العلمای تبریزی، محمدرفیع، حقوق دول و ملل یا تحفة خاقانیه، تبریز: بی‌نا، ۱۳۱۲ق
۱۶. عضدانلو، حمید، «درآمدی برگفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، اطلاعات سیاسی، شماره ۸۷، سال دهم
۱۷. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران: امیرکبیر، خوارزمی، ۱۳۶۲
۱۸. فیض کاشانی، محمد حسن، مفاتیح الشرائع، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مجمع‌الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق
۱۹. کاشانی، ملا عبدالرسول، «رسالة انصافیه»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۲۰. کاشف‌الغطاء، جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الفراء، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا
۲۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر، چ ۱۴، ۱۳۶۳
۲۲. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب اسلامیه، ۱۳۸۸ق
۲۳. کوهن، تامس. س.، ساخت انقباهاى علمى، ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹
۲۴. محقق کرکی، علی بن الحسین، رسائل محقق کرکی، تحقیق: شیخ محمد الحسون، ج ۱، قم: مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۹ق
۲۵. محلاتی، محمد اسماعیل، «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه»، به کوشش: غلامحسین زرگری‌نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۲۶. مستشارالدوله، یک علمه، به کوشش: صادق سجادی، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳
۲۷. مظفر، محمدرضا، اصول فقه
۲۸. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا

۲۹. میرزای قمی، نقد ملفوفه میرزا عبدالوهاب منشی الممالک منشی الممالک، خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی
۳۰. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه: سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱
۳۱. نجفی اصفهانی، آقا نورالله، مکالمات مستقیم و مسافره، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۳۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۰ ق
۳۳. نجفی مرندی، ابوالحسن، رساله دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکومات القرآن، به کوشش: غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران: کویر، ۱۳۷۴
۲۴. نسراقی، احمد، ولایة الفقیة من عوائد الايام، تصحیح: یاسین موسوی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا