

شیخ فضل الله نوری و مشروطیت*

ونسا. ای. مارتین**

ترجمه نوراله قیصری***

چکیده: انقلاب، اندیشه، تأسیسات و آثار مشروطیت پدیده‌ای مهم و بی‌سابقه در تاریخ کشور ما بود. به همین دلیل در زمان وقوع دربارهٔ ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این انقلاب بحثها و گفتگوهای زیادی در موافقت و مخالفت با آن ارائه شد. این مقاله به تبیین نظریات و دیدگاههای یکی از بزرگترین فقهای بزرگ ایران، شیخ شهید فضل الله نوری، دربارهٔ انقلاب، ابعاد و آثار مختلف مشروطیت همراه بررسی مقایسه‌ای با دیدگاههای مقابل آن اختصاص دارد.

شیخ فضل الله نوری (۱۸۴۳ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ - ۱۴۲۲ ش.). یکی از مجتهدین بزرگ تهران در زمان انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۴ - ۱۲۸۸ ش.) بود. برخی از برهانهای ارائه

* این مقاله ترجمه‌ای است از کتاب:

V. A. Martin, "The Anticonstitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri", *Middle Eastern Studies*, vol. 22, No. 2, 1986, pp. 181-196.

** متخصص تاریخ ایران و استاد مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقایی در دانشگاه لندن. از جمله آثار وی *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* می‌باشد.

*** عضو هیأت علمی گروه اندیشهٔ سیاسی در اسلام پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

شده شیخ فضل الله، توسط [عبدالهادی] حائری در بررسی دیدگاه علامه میرزا حسین نائینی (۱۸۶۰ - ۱۹۳۶ / ۱۲۴۹ - ۱۳۱۵ ش.) - یکی از مجتهدین مطرح نجف - مورد بحث قرار گرفته است. قسمتی از اثر علامه نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، که در سال ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ ش. نوشته شده، تلاشی برای رد ایرادات شیخ فضل الله بر مشروطیت است. در این مقاله برهانهای شیخ فضل الله مورد بررسی دقیقتری قرار می‌گیرد.

شیخ فضل الله اعلم مجتهدین تهران در این دوره بود و تحصیلاتش را در جوانی در محضر عمویش در نجف آغاز کرد (ترکمان ۱۳۶۲: ۹ - ۱۵). بعد از آن طلبه درس میرزا حسن شیرازی در سامرا شد و در حدود سال ۱۸۸۲ / ۱۲۶۱ ش. در تهران اقامت گزید. در مبارزه علیه امتیاز تنباکو، در سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۲ / ۱۲۷۰-۱۲۷۲ ش. با میرزا حسن آشتیانی همکاری نزدیک داشت. در دوران سلطنت مظفرالدین شاه (۱۸۹۶ - ۱۹۰۷ / ۱۲۷۵ - ۱۲۸۶ ش.) هر دو با سیاستهای امین الدوله، صدراعظم مظفرالدین شاه، در سالهای ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ مخالف بودند؛ به این دلیل که یکی از اهداف او راکاستن از قدرت علما می‌دانستند. شیخ فضل الله از مجتهدینی بود که با سیاست استقراض صدراعظم بعدی، امین السلطان (۱۸۹۰ - ۱۹۰۳ / ۱۲۶۹ - ۱۲۸۲ ش.) به مبارزه برخاست. زمانی که عین الدوله (۱۹۰۳ / ۱۲۸۲ ش.) به صدارت رسید، شیخ از سیاست او در کاستن هزینه‌ها و افزایش مالیات حمایت کرد و به همین دلیل تسلیم پشتکار او در اعمال اصلاحات ناخوشایند در مورد رسومات شد. شیخ فضل الله از پیوستن به نهضت مخالفت علیه عین الدوله به رهبری مجتهدین، سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، که از نوامبر ۱۹۰۵ / آبان ۱۲۸۴ ش. شروع شده بود، خودداری کرد و در همین زمان بود که مدعی شد مشروطیت فتنه‌ای علیه شریعت است (ناظم الاسلام ۱۳۵۷: ۳۲۲). در ژوئیه ۱۹۰۶ / تیر ۱۲۸۵ ش. دولت عین الدوله ورشکسته و ناتوان شد و شیخ فضل الله، به دلیل حمایتش از این دولت، خود را در خطر انزوا دید و تا حدودی تحت فشار افکار عمومی مجبور به پیوستن به جریان مهاجرت علما به قم و نهضت تأسیس دارالشوری شد. زمانی که مجلس (شورای ملی) در سپتامبر ۱۹۰۶ آغاز به کار کرد، شیخ فضل الله علاقه زیادی به آن ابراز نکرد. در ژانویه ۱۹۰۷ / دی ۱۲۸۶ وضعیت جسمی شاه به دلیل ضعف و مرض به وخامت گرایید و سرانجام فوت کرد و اینگونه پسرش، محمدعلی، جانشین شاه شد. او مخالف سرسخت حکومت مردمی بود. در

فوریه مجلس، شاه را وادار کرد که بپذیرد حکومت کنونی ایران، مشروطه است. قبول این امر به طور تلویحی ناظر بر محدودیت قدرت پادشاه و مقدمه نظام حقوق غربی بود؛ موضوعاتی که با تأسیس مجلس در سال ۱۹۰۶ / ۱۲۸۵ ش. برای اولین بار اجتناب‌ناپذیر شده بود.

در آوریل ۱۹۰۷ / ۱۲۸۶ ش. پیش‌نویس متمم قانون اساسی، که مشخص‌کننده حقوق و وظایف مجلس بود، تحت بررسی قرار گرفت. این پیش‌نویس تا حدّ زیادی بر مبنای قانون اساسی بلژیک تنظیم شده بود. شیخ فضل‌الله اصلاحیه‌ای بر این پیش‌نویس ارائه کرد که مطابق آن شورایی از علما بر تمام قوانین نظارت کنند؛ قبل از آنکه مجلس از شرعی بودنشان، اطمینان حاصل کند (کسروی: ۳۱۶؛ ترکمان ۳۷۷ - ۳۷۹). در پیش‌نویس اصلی این ماده، هیچ‌گونه شرطی برای انتخاب اعضای این شورا پیش‌بینی نشده بود. اصلاحیه سرانجام تحت عنوان ماده دوم در قانون اساسی گنجانده شد؛ اما با صورت اولیه، آنکه توسط شیخ فضل‌الله ارائه شده بود، یکسان نبود و اندکی تفاوت داشت. طبق ماده دوم مجلس، هیأت علمای بزرگ بیست نفره‌گزینه‌ش نهایی اعضای شورا را عهده‌دار شد (کسروی: ۳۷۲). بدین ترتیب مجلس، که آن زمان در تسلط مشروطه‌خواهان بود، کنترل مؤثری بر اعضای شورا داشت. شیخ فضل‌الله با چنین تفسیری از این اصل موافق نبود و آن را برای مهار مشروطیت، بسیار ضعیف می‌دانست. در این زمان شیخ فضل‌الله پیش‌نویس اصلی قانون اساسی که مسلمان را با غیرمسلمان در برابر قانون مساوی می‌دانست، بهانه قرار داد تا مخالفت خود را با مشروطیت آغاز کند. [شیخ] فضل‌الله و پیروانش برای اعلام ضدیت با مشروطه در حرم [حضرت] عبدالعظیم در ژوئن ۱۹۰۷ / خرداد ۱۲۸۶ ش. به بست نشستند و تحصن کردند. آنها تا ۱۶ سپتامبر ۱۹۰۷ / ۲۵ شهریور ۱۲۸۶ ش. در آنجا ماندند و در طی اقامت، مجموعه‌ای از اعلامیه‌های تبلیغاتی که حاوی استدلال‌هایشان در مخالفت با مشروطیت بود، منتشر کردند* طبق گفته [ادوارد] براون مجموع این اعلامیه‌ها ۱۹ فقره بود، (Browne 1914: 94) اما طبق اظهار کسروی، بیشتر از این تعداد بود. مجموعه اول اعلامیه‌ها، چیزی بیش از ۱۹ فقره بود که برخی دارای تاریخ و با خط نستعلیق نوشته شده بود و

* باید یادآور شد که لوابیحی که در موردشان بحث می‌شود، در ابتدا برای افراد عادی در شرایط جنگ تبلیغاتی دوران انقلاب نوشته شده و اگرچه نظریه قانونی اسلام را تبیین می‌کند اما آنها بخشی از علم فقه نیستند.

مجموعه دوم ۱۹ فقره بود که با خط نسخ نوشته شده بود. کسروی در کتاب تاریخ [مشروطیت] خود سه فقره از این اعلامیه‌ها را چاپ کرده است و [اسماعیل] رضوانی مجموعه بزرگی از این اعلامیه‌ها را در اختیار دارد که در تاریخ مشروطه ایران منتشر کرده است (کسروی: ۴۱۰، ۲۱۴ - ۴۲۳؛ رضوانی: ۱۵۹ - ۲۰۹؛ ترکمان: ۲۳۱ - ۳۶۸). کسروی می‌گوید که اولین اعلامیه‌ها به صورت چاپی منتشر شد تا بست‌نشینان قادر به خرید نسخ منتشره‌اش باشند (۴۰۹ - ۴۱۱). هرچند تاکنون حدود ۱۴ فقره از آن منتشر شده که هر یک حاوی دو تا سه برگ می‌باشد. از اعلامیه‌های منتشر شده ۴ فقره با خط نستعلیق است و نوشته روی آن چنین است: «منتشره در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم برای بیداری برادران دینی و اصلاح اشتباهاتشان». دو نسخه از مجموعه نوشته شده با خط نستعلیق دارای تاریخند اما فاقد شماره: ۱۲ جمادی الثانی ۱۳۲۵ (۲۳ ژوئای ۱۹۰۷) (ترکمان: ۲۳۳) و ۱۸ جمادی الثانی (۲۹ ژوئای) (ترکمان: ۲۶۰، ۲۷۰). دو نسخه با شماره‌های ۹ و ۱۰ مشخص شده‌اند (ترکمان: ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۰). شماره ۱۰ تاریخ ۲۳ جمادی الثانی (۱۳ آگوست) را دارد. دو نسخه به خط نسخ و با شماره‌های ۱۸ و ۱۹ نیز موجود است (ترکمان: ۳۵۱ - ۳۵۲، ۳۴۴ - ۳۴۶) که همان طرح و نقشه را دارد و عنوانی که بیان‌کننده انتشار آنها در شاه عبدالعظیم است؛ اما هر یک عناوین فرعی متفاوتی دارد. مجموعه اول «بیداری و اصلاح» و دومی «بر ضد شک» نامیده شده است. هیچ‌یک تاریخ ندارد، اما مجموعه دوم اشاره به بست‌نشینانی دارد که دو ماه در حرم [حضرت عبدالعظیم] مقیم بوده‌اند. بنابراین تاریخش می‌بایست به حدود ۲۰ آگوست ۱۹۰۷ مربوط باشد. سایر نمونه‌های با خط نسخ، تاریخش ۲۶ جمادی الثانی (۶ آگوست)، ۲ رجب (۱۱ آگوست) و ۴ رجب (۱۳ آگوست) می‌باشد (ترکمان: ۲۹۴، ۳۵۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۴). بنابراین گفته کسروی درباره اینک مجموعه اول با خط نستعلیق و دومی با خط نسخ است، احتمالاً درست است. از مجموعه اعلامیه‌هایی که تاکنون منتشر شده، اولین آنها تاریخش ۲۳ ژوئای است؛ اما آنهایی که چاپ شده‌اند احتمالاً در اواسط ژوئای انتشار یافته‌اند و آخرین اعلامیه منتشر شده، تاریخش حدود ۲۰ آگوست است. بنابراین به نظر می‌رسد دوره‌ای که اعلامیه‌ها در آن منتشر شده‌اند حدوداً شش هفته باشد. از اعلامیه‌های در دسترس فقط دو فقره به امضای شیخ فضل الله است (ترکمان: ۲۳۸ - ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴). اغلب آنها فاقد امضا یا با جمله «تحریر شده توسط پناهندگان به [زاویه مقدسه] شاه

عبدالعظیم» اتمام یافته است. یکی از اعلامیه‌ها، حاوی متن سخنرانی شیخ علی لاهیجی است (ترکمان: ۲۳۷ - ۲۳۸؛ کسروی: ۴۳۱). کسی که نامش در جای دیگری نیامده، اما احتمالاً واعظی بوده که برای انتشار گفته‌های بست‌نشینان انتخاب شده است. به غیر از این، بعضی از اعلامیه‌ها بازگوکننده نامه‌ها و تلگرام‌های [برخی از] علمای نجف در تأیید استدلال‌های بست‌نشینان است (ترکمان: ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۵۹). همان‌گونه که کسروی و رضوانی خاطر نشان کرده‌اند، هدف آنها به غیر از تبلیغات، تشریح عقاید بست‌نشینان است تا تبادل نظر یا انتشار اخبار. شواهد و مدارک موجود برای تشخیص تمایزات برجسته در افکار و اندیشه‌ها در طی شش هفته‌ای که اعلامیه‌ها منتشر شده، کافی نیست. به طور کلی اعلامیه‌ها با عنوان روزنامه شیخ فضل الله شناخته شده‌اند (Brown: 94) و تکذیب محتوای آنها مستقیماً به شخص او مربوط است. بحث ذیل شیخ فضل الله را به عنوان حامی اصلی اندیشه‌ای که به وسیله بست‌نشینان هدایت می‌شده، مطرح کرده است.

اعلامیه‌هایی که حاوی قویترین استدلال شیخ فضل الله بر ضد مشروطه‌خواهان است، مشروطیت را تأسیس نهادی می‌داند که هیچ‌گونه مبنایی در قانون شرع ندارد و اینگونه آن تعارض در منابع مرجعیت شرعی* ایجاد می‌شود. او مشروطه‌خواهان را به دلیل تلاش برای انقلاب در شریعت و تغییر آن بر طبق «قوانین پارلمانهای پاریس و انگلستان» متهم می‌کرد (ترکمان: ۲۴۱ - ۲۴۲، ۲۴۴) [و می‌گفت] مشروطه‌خواهان در تلاش برای معرفی قانون پارلمانهای اروپایی، این حقیقت را که مردم ایران خود دارای شریعتند، نادیده می‌گیرند. شیخ فضل الله در این باره می‌گوید:

حال آنکه مجلس برای مطالب دولتی تأسیس شده نه برای امور دینی و اگر راست می‌گویند چرا راضی شدند که سه چهار فقره مطالب شرعی... در نظامنامه اساسی درج شود... مجلس باید از روی قانون محمدی باشد... [اما هم اکنون وضعی شده که مردم قانون پیامبر ﷺ را کنار گذاشته و در عوض مطابق قانون خود عمل می‌کنند].

* legal authority.

بست‌نشینان نمایندگان مجلس را به مداخله در قانون و حیاتی* متهم کردند، در حالی که آنها را فاقد چنین حقی می‌دانستند (ترکمان: ۳۶۰، ۳۶۲). آنها به شدت استدلال مشروطه‌خواهان را مبنی بر اینکه قانون اسلام می‌بایست مطابق مقتضیات زمان تغییر کند**، رد می‌کردند. آنها می‌گفتند که قانون خداوند، غیر قابل تغییر است:

خدا هرگز زمین را از حجت خالی نگذاشته و آن حجت انبیاء بود یا اوصیاء و به هر [این‌چنین] پیغمبری از برای امور معاد و معاش امت، قانونی در کتب آسمانی فرستاده و به پیغمبر ما که اکمل جمیع انبیاء بوده است از برای امتش که اکمل امم سابقه بوده‌اند توانینی در قرآن فرستاده که اکمل جمیع قوانین سابقه بوده است که تا روز قیامت بماند و حاجتی به قانون اروپا و آلمان مثلاً نداشته باشد و اگر قانون این پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله ناقص بود بر خدا لازم بود که بعد از آن حضرت پیغمبری بیاورد و قانون عطا نماید تا حاجتش بر خلق ناقص نماند (ترکمان: ۳۵۵؛ کسروی: ۴۳۷).

به بیان دیگر تنها منبع مشروع قانون، اراده الهی*** است که از عصری به عصر دیگر توسط پیامبران و در کتب مقدس آنها، آشکار می‌شود. بست‌نشینان همچنین بنیان مشروعیت مجلس را با تقاضای معرفی کتاب یا پیامبری که مشروطه‌خواهان عقایدشان را از آن اخذ کرده‌اند، زیر سؤال بردند. از نظر آنها مجلس بدون بنیانی واقعی برای قدرتش، یعنی قانون الهی، متعلق به کسانی که باید از آنها اطاعت کرد، کسانی که در طریق خداوند هستند مانند پیامبران، امامان و کسانی که نیابت آنها را دارند (یعنی علما)، نیست.

دومین اتهام مهم دیگری که شیخ فضل الله علیه مشروطه‌خواهان در اعلامیه‌ها طرح کرده، این است که آنها ایده اصلی نهادی را که علما خواستار آن بوده، منحرف کرده و به جای آن بنای پارلمان اروپایی را گذاشته‌اند. باید «بین دارالشورای کبرای ملی اسلامی شیعی جعفری [و]

* revealed law.

** exigencies of the age.

*** divine will.

پارلمنتهای فرنگ فرق بگذارند» (ترکمان: ۲۸۰، ۲۸۴).

او بویژه از اینکه کلمه اسلامی (ناظم الاسلام ج ۱: ۵۵۸ - ۵۶۶) از عنوان اولیه مجلس حذف شده، ناراحت بود. شیخ فضل الله، مجلسی را که علما خواهان آن بودند، چنین توصیف می‌کند:

مجلس، دارالشورای کبرای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام علیه السلام قائم شده و برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق و پیروان مذهب جعفری تأسیس گردیده است (ترکمان: ۲۴۱ - ۲۴۲، ۲۴۴).

او بر بنیان اسلامی مجلسی که علما خواستار آن بودند تأکید بسیار داشت. مدعی بود که [مجلس] شورای ملی و مشروطیت تا زمان بست نشینی در سفارت انگلستان، شنیده نشده بود (ترکمان: ۳۲۲، ۳۲۶). از نظر او علما خواستار مجلسی بر اساس اسلام، قرآن، شریعت و اصل امر به معروف و نهی از منکر بودند. برعکس بعد از تأسیس مجلس بایبها و اشخاص لامذهب ظاهر شده و مجلس را به نهادی بر اساس امر به منکر و نهی از معروف بدل کرده‌اند (ترکمان: ۲۸۷، ۲۹۱).

اینها کفار و بدعتگذاران هستند که مفاهیمی چون «شورای ملی»، «آزادی»، «برابری» و «قانون اساسی» را که همگی لباسهای دوخته شده بر هیأت بیگانه و خارج از قانون الهی و کتاب مقدس است رواج می‌دهند (ترکمان: ۳۲۱، ۳۲۵). نفوذ آنها به اندازه‌ای است که هر مجلسی که در این شرایط تشکیل شود از هر ده عضو آن، چهارتایشان دهری مسلک، یکی‌شان بایی دو نفرشان فرنگی مآب و سه نفرشان منکر مذهب شیعه جعفری خواهند بود (ترکمان: ۳۳۰؛ کسروی: ۴۳۴).

اگرچه ارزیابی شیخ فضل الله از اهداف اعضای که درصدد غریبی کردن امور مملکت بودند، صحت داشت؛ اما بایی خواندن رقبایش حقیقت نداشت. مشروطه مشروعی جایگزین پیشنهاد شیخ فضل الله برای وضعیت امور موجود بود. این عبارت یکی از اهداف اعلام شده مشروطه‌طلبان قبل از انقلاب بود و در سال ۱۹۰۵ زمانی که پیروان آیت الله سید محمد طباطبایی تلاش می‌کردند تا شیخ فضل الله به پیوستن به جریان اصلاح‌طلبی ترغیب شود، مورد

استفاده قرار گرفت (ناظم الاسلام ج ۱: ۳۲۱). به عبارت دیگر شیخ فضل الله، اصطلاح مشروطه را به معنی مشروطیت* به کار می‌برد که بگوید، مشروطیت شکلی از حکومت اسلامی است که مرجعیتش** از نمایندگی اراده اکثر مردم است، همراه حق قانونگذاری که ناشی از همان منبع اقتدار است. اصطلاح مشروطه را نیز به معنای مطابقت با شریعت به کار می‌برد و منظورش، نظامی حقوقی بود که در نهایت بر وحی و اراده الهی مبتنی بود. شیخ فضل الله احتمالاً پیش از دیگر هم‌عصرانش به درستی فهمیده بود که این دو نظام حقوقی نمی‌توانند به صورت واحد با همدیگر ترکیب شوند. بنابراین عبارت مشروطه مشروعه هیچ معنایی نداشت و در بهترین حالت، شعاری مناسب برای سردرگم کردن مشروطه‌خواهان بود. علاوه بر این، همان‌گونه که [سر] اسپرینگ ریس، مأمور سیاسی وقت بریتانیا، در تهران اظهار کرده، در ۱۹۰۷ مشروطیت و مجلس از هواداری کامل عموم برخوردار بود و تقاضا برای شکل دیگری از حکومت در این زمان کاری عبث بود. در اعلامیه‌های بعدی، شعاری که مورد تأکید قرار گرفت نظامنامه اسلامی بود که به طور دقیق اهداف بست‌نشینان را بیان می‌کرد: «معنای نظامنامه اسلامی به طور دقیق قانونی است که بیش از ۱۳۰۰ سال با بیشتر در میان ما بوده است» (ترکمان: ۳۵۶، ۳۵۸). به بیان دیگر، وحی الهی*** تنها بنیان مشروع برای قانون است و تنها قانون اساسی معتبر، شریعت است.

شیخ فضل الله همچنین نسبت به اصلاح پیش‌نویس اصلی درباره ماده دوم قانون اساسی، معترض بود و منکر این بود که مجلس حق مداخله در انتخاب مجتهدین این شورا را دارد (ترکمان ۲۶۷ - ۲۶۸، ۲۷۵؛ کسروی: ۴۲۲). او خواهان این بود که ۲۰ نفر از ناظرین این شورا، می‌بایست فقط به وسیله علما منصوب شوند و دیگر اینکه این بند [برای همیشه] غیرقابل تغییر باشد. او نمایندگان را به خاطر اینکه در این ماده برای خود مرجعیت قابل شده بودند، متهم می‌کرد؛ از نظر او نمایندگان چنین حقی نداشته و در این باره از حدود و وظایف خود تجاوز کرده بودند.

او همچنین به طور کلی خواهان معرفی وظایف، حقوق و حدود عملکرد مجلس و نمایندگان بود. معنی ضمنی این کار این بود که آنها در حقوق و وظایف علما مداخله کرده و حق

* constitutionalism.

** authority.

*** divine revelation.

انحصاری شریعت را نقض کرده‌اند. او در کلامش با تأکید بر اقتدار علما صحه می‌گذاشت:

ای اهل اسلام مگر پیغمبرتان نفرموده امانت عالم امانت من و امانت من امانت خداست و رد بر علما رد بر من و رد بر من رد بر خداست (کسروی: ۴۳۷؛ ترکمان: ۳۵۵).

او از اینکه احترام علما مراعات نشده و اقتدارشان نادیده گرفته می‌شود، ناراضی بود. همچنین از تحقیر شاه نیز گله‌مند بود: «در این چند روز، گروه‌های یاغی سرکش حملات و قیحاته‌ای به سلطان عظیم الشان می‌کنند».

مطابق دیدگاه شیخ فضل الله هدف بایبها و دهریها برانداختن سلطنت بود (ترکمان: ۲۶۶، ۲۷۴؛ کسروی: ۴۲۱). در این باره او احتمالاً به تلاشهایی اشاره داشت که حاکمیت نسبت به اراده و خواست مردم پاسخگو شود تا اینکه فقط به شریعت نظر داشته باشد. در پاسخ به این سؤال که چرا از نظر برخی نظام موجود باید تغییر کند می‌گفت: «چون بلد، بلد اسلام و سلطان، سلطان اسلام و علما، علمای اسلامند» (کسروی: ۴۳۸؛ ترکمان: ۳۶۶). شیخ فضل الله همچنین تمایزی جالب توجه بین اصطلاحات شیعی و سکولار برای حاکم جایز قایل شد، اما متأسفانه آن را بسط نداد:

کارهای سلطنتی... در اصطلاح فقهای دولت جایزه و در عرف سیاسین دولت مستبد گردیده است (ترکمان: ۲۶۷، ۲۷۵؛ کسروی: ۴۲۲).

در جایی دیگر آورده است:

حکومت خودکامه، در زبان فقهی همان استبداد (سلطنت استبدادیه) و حکومت قراردادی* همان پادشاهی مشروطه (سلطنت مشروطه) است (کسروی: ۴۱۶؛ ترکمان: ۲۶۱، ۲۷۰).

مسئله آن بود که مشروطه‌خواهان واژگانی جدید با ارزشهایی جدید ارائه می‌کردند که با مفاهیم شیعی پیوند خورده بود، اما در واقع اندیشه‌هایی جدید بود که نسبت به مفاهیم شیعی

* contractual government.

زمینه‌ها و مقاصد متفاوتی داشت، به طوری که نتایج یکسانی از آن دو منتج نمی‌شد. برداشتی که شیخ فضل الله و بست‌نشینان بر آن تأکید داشتند، تداوم نقش سنتی شاه و از دیدگاه آنها، نظام اسلامی حکومت بود.

شیخ فضل الله به طور ضمنی فریاد اصلاح‌طلبانه برای برقراری عدالت را، نوعی فریبکاری می‌دانست:

جماعت آزادی‌طلب توسط دو لفظ دلربای عدالت و شورا برادران ما را فریفته به جانب لامذهبی می‌رانند... دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شورا گفت. آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید (کسروی: ۴۱۰).

از نظر او هدف مشروطه‌خواهان از طرح عدالت صرفاً، دستاویزی برای اهدافی دیگر و احتمالاً، به عنوان علمی برای گردآوردن حامی بود. به نظر او کاملاً واضح بود که چنان‌هدفی غیرواقعی است:

چون عدالت نامه را منحصر به زمان ظهور حضرت حجت می‌دانستید لهذا منتظر قدوم عدالت لزوم آن حضرت بوده‌اید الحال چه واقع شده است میان ما و شما ای صاحبان عقاید مذکوره... که سست عنصری خود را نشان این و آن داده‌اید و به محض آنکه صیت مجلس معدلتی از برای طفیان ظلم و جور عدوان بلند شد [پایخاستید] (کسروی: ۴۳۴)؛ ترکمان: ۳۲۹).

اقدام مشروطه‌خواهانه‌ای که بیشترین ناسازگاری علما را برانگیخت و شیخ فضل الله را به مخالفت آشکار با مجلس کشاند، ماده‌ای بود که تساوی تمام اتباع کشور در برابر قانون را بدون در نظر گرفتن مذهب آنها، به رسمیت می‌شناخت. این اصل تمایزات قانونی را برجسته می‌ساخت که بر اراده شهروندان یک دولت ملی* مبتنی است و قانونی که بر اراده الهی بنا شده و بر اساس آن مؤمنان نسبت به کافران موقعیت ممتازی داشته، از آنها متمایز می‌شدند. به عنوان

مثال یکی از اتهامات مجلس تلاش در جهت امر به منکر و نهی از معروف بود. شیخ فضل الله و بست‌نشینان در این باره چنین می‌گفتند:

... این مجلس به مجوسان آزادی نشر عقایدشان را می‌دهد. اما هر کس را که بخواهد جلوی این کار را بگیرد مستبد خوانده شده، مستهم به تخریب مجلس می‌شود (ترکمان: ۲۸۷ - ۲۸۸، ۲۹۱ - ۲۹۲).

شیخ فضل الله همچنین با فریاد روز برای آزادی از دیدگاه او آزادی به وسیله احکام شرع (شریعت) محدود می‌شد. او علی‌الخصوص به آزادی نشر^{۴۰} حمله می‌کرد و بقای آن را اسباب فتنه‌انگیزی و رواج تهمت و افترا می‌دانست. او خواهان کنترل شدیدتر در این حوزه بویژه بر مطابقت مقالات و کتب منتشر شده با شریعت تأکید داشت. بعد از این بود که او عبدالرحیم طالبوف نویسنده اصلاح‌طلب را تکفیر و نوشته‌های او را به این دلیل که با شریعت ناسازگارند، تحریم کرد. یکی دیگر از موضوعات مورد منازعه، مسأله تعلیم و تربیت اجباری بود که مشروطه‌خواهان در تلاش برای طرح آن بودند. شیخ فضل الله چنین کاری را خلاف شرع می‌دانست و معتقد بود که قصد واقعی از این کار، تأسیس مدارس به سبک فونگ و تربیت اطفال نابالغ بر اساس عادات خارجی است (کسروی: ۴۳۴؛ ترکمان: ۳۳۱). بدآموزی اطفال چیزی غیر از تأثیرپذیری نخواهد بود.

لوايح شيخ فضل الله در باب موضوع، اصلاحاتی که در راه است بحث چندانی ندارد، بویژه که این اصلاحات مستمریها و حقوقها را دربرمی‌گرفت. در کلام او، انتقاد مشروطه‌خواهان به شیوه معمول صرف پول، چنین بیان شده است:

کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند... [می‌گویند که] مردم بی‌تربیت ایران سالی بیست‌ و نود تومان می‌برند و قدری آب می‌آورند که زمزم است و قدری خاک که تربت است و اینکه اگر این مردم وحشی و بربری نبودند این همه گوسفند و گاو و شتر در عید قربان نمی‌کشتند (کسروی: ۴۱۶ - ۴۱۸؛ ترکمان: ۲۶۲ - ۲۶۳؛ ۲۷۱).

* freedom of the press.

همچنین:

[می‌گویند] وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طرق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ [صرف شود].

سرانجام شیخ فضل الله، مشروطه‌خواهان را به آشوب‌طلبی و اغتشاش متهم کرد. به گفته او از زمانی که بساط مجلس برپا شده امنیت لطمه دیده و تجاوز و شورش افزایش یافته است. البته شیخ در طرح این اتهام کاملاً مراقب بود. او نمی‌گفت که آشوب و بی‌نظمی نتیجه تأسیس مجلس است، بلکه آن را نتیجه نفوذ افکار فتنه‌انگیز در مجلس می‌دانست. او به شدت نسبت به انجمنها، شوراها و اجتماعات متعددی که در پایتخت پدید آمده بود، حمله می‌کرد و با ذکر اینکه در انگلستان فقط یک پارلمان وجود دارد؛ اظهار می‌داشت که در هر گوشه‌ای از تهران مجلسی برپا شده است (کسروی: ۴۳۸؛ ترکمان: ۳۳۶).

مبارزه شیخ فضل الله بر ضد مشروطه‌خواهان از شاه عبدالعظیم در سپتامبر ۱۹۰۷، زمانی که او با مجلس آشتی کرد، پایان یافت (دولت آبادی ۱۳۷۷ ج ۲: ۱۴۶). زمانی که تلاشهایی برای کودتا در دسامبر ۱۹۰۷ و بعد از آن بمباران مجلس در ژوئن ۱۹۰۸ صورت گرفت. شیخ فضل الله دوباره به صحنه مبارزه علنی با مشروطه‌خواهان بازگشت. در این مرحله او استدلالهایش را علیه مشروطیت در دو بیانیه ارائه کرد. اولی با عنوان «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» که تاریخ آن ۱۳۲۶ ق. است و بعد از سقوط مجلس نوشته شده و به ایام بین ژولای ۱۹۰۸ و ژانویه ۱۹۰۹ مربوط می‌شود (Hairi₁: 209, 260). فتوایی است در حمایت برچیدن بساط مجلس توسط شاه در ژوئن ۱۹۰۸. نوشته دیگر فاقد تاریخ است و توسط مهدی ملک‌زاده در کتاب تاریخ مشروطیت، ارائه شده است (ملک‌زاده ۱۳۲۵ ج ۴: ۲۰۹ - ۲۲۰؛ ترکمان ۱۰۱ - ۱۱۴؛ Hairi₂: 227-232). روزنامه روسی زبان روشیا* در شماره یکم ژوئن ۱۹۰۹ یادآور می‌شود که چند روز قبل رساله‌ای توسط شیخ فضل الله در رد حکومت مشروطه نوشته شده و آزادانه در میان مردم توزیع شده است. رساله مذکور مطمئناً یا تذکره است یا فتوا؛ اما دقیقاً معلوم نیست که

* Rossiya.

کدام یک می‌باشد. از آنجا که استدلالهای هر دو مشابه است، احتمالاً هر دو با هم تدوین شده و هیچ تمایز یا پیشرفتی در آنها نسبت به لوایح سال ۱۹۰۷ دیده نمی‌شود.

بنیادی‌ترین مفهوم جدیدی که شیخ فضل‌الله در استدلالهایش بر ضد مشروطیت در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۹ عرضه کرد، چیزی بود که نه تنها با آثار شریعت* بلکه با هدف اساسی آن نیز برخورد پیدا می‌کرد.

او ابتدا بر وجود دو نظام متمایز از هم، اسلام و کفر، که هر کدام منطق کاملاً خاص خود را داشت، تأکید می‌کرد. بر این اساس می‌گفت:

واعجب من الكل اینکه می‌گوید مواد قال فيه قابل تغییر است آیا این تغییر از اسلام به کفر است یا از کفر به اسلام و [در هر حال] خرافات هر دو معلوم است (ملک‌زاده ج ۴: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۵۸ - ۱۵۹).

او ادامه می‌دهد:

اگر گفته شود که این تغییر من الاسلام الى الاسلام یعنی از مباحی به مباح دیگر این تغییر اگرچه این متصور است لکن امر مباح که عندالشارع جایز الفعل و الترك است، غلط است که قانون لازم العمل شود و مجازات بر مخالفت آن مرتب شود و عناوین ثانویه که در شرع منشأ اختلافات حکم می‌شود مثل اطاعت والد یا نذر یا یمین و نحو آن در فقه محصور است و اکثر آرای بقال و بزاز از آنها نیست.

او همچنین می‌گوید:

اطاعت از آرای سخیف و توهین‌آمیز مجلس برای عموم مسلمین واجب و مخالفت با آن انکار شریعت** خوانده می‌شود.

استدلالی که در قالب واژگانی چون واجب و مباح تبیین شد. این واژگان ناظر بر دو وضعیت از وضعیات پنجگانه (الاحکام الخمسه) است که اصطلاحاً واجب، مندوب (مستحب)، مباح،

* working of sharia.

** apostasy.

مکروه و حرام نامیده می‌شوند. اعمال هر فرد مسلم مشمول یکی از این وضعیات پنجگانه در شریعت اسلامی است. اینها ضابطه ارزیابی اخلاقی تمام روابط و اعمال است (Coutson: 83). بنابراین شریعت، دکترینی کامل از اخلاقیات دارد که تمام ابعاد حیات مذهبی، سیاسی، اجتماعی و فردی انسان مؤمن به اسلام را دربرمی‌گیرد.

بدین ترتیب مسائلی که در سایر نظامهای حقوقی صرفاً مربوط به حوزه مذهبی یا اخلاقی است، در حیطه صلاحیت فقیه قرار می‌گیرد و بر او واجب است که بر تمام اعمال انسانها، داوری ارزشی داشته باشد (de Bellefonds: 1965: 78). اعمالی که نه مستحبند و نه حرام یا مکروه، در حیطه اعمال مباح قرار می‌گیرند. اما درواقع، این فقها هستند که به عنوان مرجع نهایی تعیین‌کننده اعمالی هستند که جزء مباحات است. هدف نهایی از مقوله بندی اعمال در قالب این وضعیات پنجگانه مطمئن شدن از لطف خداوند، در دنیا و عقبی است. امت اسلام خواهان اجرای قانون شریعتند تا اعضایش از قضاوت رحیمانه در روز جزا مطمئن باشند. بنابراین، شیخ فضل الله مخالفتش را به دخالت در احکام شرعی متهم می‌کرد و از جمله معترض بود که آنها آنچه را که جزء اعمال مباح است، واجب کرده‌اند و با این کار سد راه اهداف اساسی اسلام شده‌اند.

تدوین قانون اساسی فرایندی بود که از دیدگاه شیخ فضل الله بیش از هر چیز سبب سست شدن مبانی شریعت می‌شد. شیخ قانونگذاری را نوعی بدعت می‌دانست. از دیدگاه او اسلام هیچ گونه نقصی ندارد که کسی بخواهد آن را مرتفع سازد (ملک‌زاده: ۱۲؛ ترکمان: ۱۱۳). شیخ فضل الله در این موضع خود، نسبت به سال ۱۹۰۷ موضعی سخت‌تر و روشنتر داشت. او همچنین مکرراً یادآور می‌شد که پیدایش اوضاع و احوال جدید، مجوزی برای قانونگذاری نیست. در چنین مواقعی می‌باید به روایان احادیث که نایبان امام هستند، رجوع کرد. کسانی که قادرند حکم صحیح خداوند را از منابع حقوقی اسلام استنباط کنند (ملک‌زاده: ۲۱۹؛ ترکمان: ۱۱۴). در این موضع، وضوح بیشتری در استدلالهایش نسبت به سالهای قبل دیده می‌شود.

[علامه] نائینی نیز در رد براهین اصولگرایانه شیخ، مدعی بود که بله، اگر قبلاً تمام آینده‌نگریهای لازم برای تمام مسائل قضایی و سیاسی در فقه اسلامی شده بود در آن صورت نیازی به قانونگذاری نبود (Hairi: 210). اما شماری از مسائل حادث شده‌اند که در شریعت

پیش‌بینی نشده بودند. در این موارد وضع قانون مناسب، وظیفه حاکم ذیصلاح^{**} است. استدلال علامه توسط برخی از هواداران [آیت الله] سید محمد طباطبایی و با بیان آشکار توسط فرزند او، [سید] ابوالقاسم، به کار بسته می‌شد (ناظم الاسلام ج ۲: ۳۳۹).

در باب اعتراض به تغییر قانون [علامه] نائینی بر این بود که قانون بر اساس مصلحت^{**} جامعه است و منطقاً باید تغییر کند تا با شرایط و اوضاع و احوال جدید هماهنگ شود. همان‌گونه که حائری یادآور شده استدلال شیخ فضل الله در این باره، ناظر بر این است که در اسلام به هیچ وجه نمی‌توان قانونگذاری کرد. آنچه هست، فقط استنباط منطقی^{***} احکام شرایط جدید از شریعت است. بحث دیگری که شیخ فضل الله وارد آن شد، حدود اقتدار قانون بود؛ موضوعی پرابهام که هیچ کس در این دوره تبیین واضحی از آن به دست نداد. همان‌گونه که ذکر شد، شاید این نقص به این دلیل بود که شریعت تمام جنبه‌های حیات فرد مسلمان را دربرمی‌گرفت، در حالی که در واقعیت امر، چنین دکترین انعطاف‌ناپذیری، عملی نبود. وجود مفهوم یا سابقه‌ای چون امور عرفیه که علما در عمل در چنین اموری دخالت نکرده و سرنوشت آن را به مقامات حکومتی واگذار کرده بودند، شاهد این مدعاست.

موضع شیخ فضل الله در این موضوع، دوگانه بود. در یک جا تمام موضوعات و از جمله سیاست را در محدوده شریعت می‌دانست (ترکمان: ۵۷ - ۵۸). در مورد استدلال مشروطه‌طلبان مبنی بر اینکه عمل آنها در مورد قانونگذاری در حوزه قانون دولتی^{***} است، حوزه‌ای که خارج از شریعت است، شیخ فضل الله بر آن بود که هیچ دولتی نمی‌تواند خود را خارج از قانون الهی بداند و قانون وضع کرده و آن را اجرا کند.

در جای دیگر، او اذعان می‌کند:

در عمل، همواره امور دولتی و دستورات^{****} مربوط به آن وجود داشته، اما مسلم است که اینها احکامی خارج از دین هستند (ملک‌زاده):

- * authorized ruler.
- ** expediency.
- *** logical deduction.
- **** government law.
- ***** regulation.

۴۱۲؛ ترکمان: ۱۰۶).

بنابراین اینگونه قوانین، از نظر عملی* وجود دارند؛ اما فاقد مشروعیت شرعی اند. آنچه از عبارت «خارج از دین» برمی آید این است که اینگونه امور مباح نیستند و لذا خارج از دین قرار دارند؛ در این معنا به نظر می رسد که شیخ فضل الله قایل به تفکیک امور مربوط به دولت یا «امور دولتی» و امور مربوط به امت یا «امور عامه» است. او دربارهٔ مشروطه طلبان می گفت:

اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغریات اعمال
مأمورین دولت که ابداً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از
مخصوصات شارع است، نداشت (ترکمان: ۵۹، ۸۱).

نتیجهٔ چنین نظری این است که در حکومت دو حوزهٔ اقتدار وجود دارد، حوزه‌ای که تحت سلطه و نظارت دولت است و در آن نمش ناچیزی دارند و حوزه‌ای که در آن به جز علما، مرجع دیگری حق ورود ندارد. مشکلی که حامیان حکومت مشروطه برخلاف حامیان رژیم سنتی با آن مواجه بودند، ناتوانی در به رسمیت شناختن چنین تفکیکی در امور بود. به عنوان مثال اعمال قانونگذاری در امور عامه، هیچ‌گونه حق مشروعی در شریعت نداشت. بنابراین [شیخ] فضل الله بر آن بود که برخلاف گذشته زمانی که مقررات دولتی عموماً، اموری خارج از دین تلقی می شدند، در شرایط فعلی به شرط وفاداری مجلس به دستورات هیأتی که پیش‌بینی شده [هیأت علمای طراز اول]، اینگونه مقررات و امور شرعاً و وظیفه‌ای واجب محسوب می شود (ملک زاده: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۰۹).

اگرچه مجلس مدعی بود که مطابق شریعت عمل می کند، شیخ فضل الله این ادعا را با دلایلی چند و از جمله تساوی اتباع کشور در برابر قانون، رد می کند. او همچنین مدعی بود که اگر قصد واقعی مشروطه خواهان تقویت شریعت است، چگونه اطمینان می یابند که اعمال آنها موافق یا مخالف شرع است، در حالی که آنها تخصصی در فهم شریعت ندارند (ترکمان: ۵۸ - ۵۹، ۸۱). به عبارت دیگر، به اعتقاد او مجلس در تلاش بود که جایگاه علما را گرفته و در امور امت به شیوه‌ای که در حکومت‌های قبلی مرسوم نبوده، دخالت کند.

همچنین در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۹ شیخ فضل الله به منشأ اقتدار حکومت مشروطه که بر اساس آن نمایندگی اراده مردم ناشی از اتخاذ تصمیم بر مبنای رای اکثریت بود، حمله می‌کرد. در این منازعه شیخ فضل الله اصل نمایندگی* را در معنای فقهی آن می‌فهمید که بر اساس آن شخص می‌تواند دیگری را برای اجرای وظایفی معین به جای خود منصوب نماید. همان‌گونه که حائری یادآور شده، چنین ترتیبی فقط موضوعات فردی را دربرمی‌گرفت و ارتباطی با مسائل جمعی نداشت (Hairi: 205-204). «وکیل» اصطلاحی است که در آن موقع و هم اکنون برای نماینده مجلس مرسوم است و کار ویژه آن نیز «وکالت» به معنای مصطلح نمایندگی است؛ اما شیخ فضل الله این کاربرد غیرمذهبی** را به رسمیت نمی‌شناخت. او در باب معنای وکالت می‌گوید:

وکالت چه معنا دارد، موکل کیست و موکل فیه چیست اگر مطالب امور عرفیه است این ترتیبات دینه لازم نیست (ملک زاده: ۹۱۲؛ ترکمان: ۱۰۴).

بنابراین با وجود ایده تفکیک امور به عامه*** و حکومتی، شیخ فضل الله معتقد بود که احتیاجی به ارائه مفهومی از فقه برای امور معمول در اداره حکومت نیست. او ادامه می‌دهد: «اگر مقصد امور شرعیه عامه است این امر راجع به ولایت است نه وکالت». مبنای این نظر آن است که نماینده مردم هیچ‌گونه مرجعیتی در امور شرعی ندارد. مسئولیت در این حوزه آنگونه که شیخ فضل الله می‌گوید بر عهده نایبان امام است.

ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار با اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است.

به عبارت دیگر، اراده اکثریت مبنایی برای ادعا نسبت به مرجعیت در فقه شیعه امامیه نیست؛ بنابراین نماینده مردم نمی‌تواند هیچ نقشی در امور عامه داشته باشد. از این گذشته:

تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام

* representation.

** secular.

*** affairs of the community.

یا نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آنها در این امور حرام و غضب نمودن مسند پیغمبر ﷺ و امام علیؑ است... مگر نمی‌دانی که این کار از غیر نواب عالم، غضب حق محمد و آل محمد است (ترکمان: ۶۷، ۸۹ - ۹۰).

جایی بیش از این برای نمایندگان مردم در زنجیره حاکمیت که ناشی از اراده و حیاتی خداوند است، وجود ندارد. بنابراین پادشاه یا هرکس دیگری که ادعای دستیابی به چنین منصبی داشته باشد، غاصب است.

در حالی که علمای مشروطه خواه حمایت از مجلس را جزئی از وظیفه اسلامی امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند؛ شیخ فضل الله در رد این دیدگاه ناچار بود بگوید که احتمالاً حکم این علما اشتباه است. او برای اینکه نشان دهد حمایت از مشروطه در تضاد با شرع و قرآن است؛ اظهار می‌داشت که تقلید در این موضوع از مجتهد حامی مشروطه، باطل است:

اگر هزار مجتهد بنویسند بنای این مجلس به امر به معروف و نهی از منکر... است و تو مشاهده کنی که چنین نیست و آنها اشتباه کرده‌اند...
اگر هزار حاکم شرع بگویند که این حیوان گوسفند است و تو بدانی که او سگ است باید بگویی او اشتباه کرده و او را نجس بدانی (ترکمان: ۶۵ - ۶۶، ۸۹ - ۹۰).

ناثینی معتقد بود که ضرورت یا حتی امکانش نیست که یک مجتهد بر تمامی مسائل مربوط به امت اسلامی احاطه داشته باشد؛ بنابراین ممکن است که او شخص دیگری را به نمایندگی خودش منصوب نماید. بعلاوه، اگر نمایندگان امام نتوانند تمام وظایف خود را به مرحله عمل برسانند؛ در این صورت مسئولیت آنها به عدول مؤمنین احاله می‌شود (ترکمان: ۶۸، ۹۲).

از نظر او در صورتی که علما خودشان [مستقیماً] نتوانند قدرت را به دست بگیرند، بهترین جایگزین ایجاد رژیم مشروطه است که بر استبداد ارجحیت دارد. هرگونه انحراف در قانونگذاری توسط هیأتی از مجتهدان که در اصل دوم قانون اساسی مشروطیت پیش‌بینی شده بود، اصلاح می‌شد. چنین دیدگاهی عمل‌گرایانه بود؛ اما در عمل مشکلاتی برای اقتدار و منزلت مذهبی، علما، ایجاد می‌کرد. به این دلیل که هریک از اعضای مجلس، نماینده (وکیل) مردم بودند نه

نماینده (نایب) علما، مطابق تجربه و برداشت شیخ فضل الله چنین استدلالی مرجعیتی جدید ایجاد می‌کرد که هرچند در نظر موجه می‌نمود؛ در عمل علما را در وضعیتی قرار می‌داد که کنترل ضعیفی بر قانونگذاری مجلس داشته باشند. نائینی همچنین استدلال می‌کرد که وکالت اساساً به معنای نیابت مذهبی* نیست که لزومی به شرعی بودن آن باشد. این استدلالی درست بود؛ اما شیخ فضل الله با آن مخالف بود. به بیان او اگر نمایندگی در حوزه امور دینی نیست، پس مربوط به حوزه امور عرفی است و پس هیچ‌گونه محملی شرعی در حوزه شریعت ندارد. در موضوع اکثریت، [علامه] نائینی معتقد بود که پرداخت مالیات برای مصالح عمومی به مردم حق انتخاب می‌دهد، اصلی که توسط شریعت به رسمیت شناخته نشده است.

برای شیخ فضل الله، شاه بهترین جایگزین در زمان غیبت امام بود و به همین دلیل می‌بایست مورد حمایت قرار می‌گرفت. چنان‌که از رساله سؤال و جواب - که در سالهای قبل از ۱۸۹۳ / ۱۲۷۲ ش. منتشر شد - برمی‌آید شیخ فضل الله به وابستگی متقابل دین و دولت عمیقاً معتقد بود.

رساله مدعی است که بیان‌کننده نظریات میرزا حسن شیرازی است، کسی که مبارزه برای تحریم تنباکو در سال ۱۸۹۱ / ۱۲۷۰ ش. را رهبری کرد، موضوع رابطه مذهب و دولت در این رساله آمده است:

از زمان غیبت امام زمان علیه السلام که امر راجع به نواب خاص و عام آن بزرگوار شد کم‌کم به واسطه سوانح ضعف در عقاید شد و از این رو بی‌اعتدالی زیاد شد بر حسب اختلاف اوقات من اهتمام العلماء و السلطنة و عدله پس به حکم این مقدمه ظاهر و هویدا شد که اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت به این دو فرقه بشود یعنی حمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام (نوری ۱۸۹۳: ۶۱ - ۶۲).

مرجعیت در موضوعات دینی و حکومتی در زمان غیبت امام علیه السلام تقسیم شده است. به عنوان مثال، علما و شاه به طور متقابل و متساوی مسئول حفظ کیان جامعه دینی هستند. چنین دیدگاهی درباره نقش شاه می‌باید با برداشت حامد الگار که علما حکومت شاه را امری نامشروع

* religious representation.

می‌دانستند، در تضاد قرار گیرد (1969 Algar) و بنابراین با دولت نیز در تعارض قرار می‌گرفت. شکی نیست که برخی از علما از آنچه الگار می‌گوید پیروی می‌کردند، اما بر این نکته باید تأکید کرد که شیخ فضل الله مجتهدی بلند پایه بود و بعلاوه ادعای او در این مورد، می‌تواند حاکی از عقاید مهم میرزا حسن شیرازی باشد. شیخ فضل الله، این مسأله را به وضوح در فتوایش در سال ۱۹۰۸ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۷ ش. بیان کرد:

نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود و گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم علیه و علی آله الصلوٰة مادام العالم و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام غیره نیز چنین بود (ملک‌زاده: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۱۰ - ۱۱۱).

سپس به دلیل مجموعه‌ای از حوادث، این دو اصل - اجرای فرامین مذهبی و اعمال قدرت - از هم تفکیک شد:

فی الحقیقة این دو هر یک، مکمل و متمم دیگری هستند یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است نیابت در امور نبوتی و سلطنتی و بدون این دو احکام اسلامی معطل خواهد بود.

شیخ فضل الله سپس ماهیت قدرت دنیایی را تعریف می‌کند:

سلطنت، قوه اجرائیه احکام اسلام است پس تحصیل عدالت با اجرای احکام اسلام است و در اسلام انذار و وعده و وعید مثل اقامه حدود هر دو در کار اجراست بلکه انذار مداخلیت آن بیشتر است.

او تا آنجا پیش رفت که بگوید هر فردی که خواهان عدالت است می‌باید از دو جماعتی که حامی مذهبند یعنی علما و سلاطین حمایت کند. شاهان قاجار بر این بودند که اقتدارشان ناشی از خداوند است. شیخ فضل الله متعرض مسأله‌ای که شاه منشأ اقتدارش را چه می‌داند، نشده اما معتقد است که اقتدار شاه از این جهت قانونی است که قدرتش را در جهت مصالح اسلام به کار می‌برد. در رساله تذکرة الغافل شیخ فضل الله به مشروطه خواهان برای بی‌اعتبار کردن سلطان اسلام پناه و به این وسیله تضعیف حکومت اسلام که مرکب از شاه و علما است، حمله می‌کرد

(ترکمان: ۶۸، ۹۲). برای نائینی همانند بسیاری دیگر از علما سلطنت غاصب حکومت و مستعد استبداد بود و به همین دلیل مشروطیت با تمام نقایصش بر سلطنت ارجحیت داشت. در نظر شیخ فضل الله نیز سلطنت نمی تواند حکومت کمال مطلوب اصلی باشد، آنجا که علم و قدرت در شخص امام جمع می شود. اما در صورتی که سلطان حاضر شود اقتدار برتر شریعت را بپذیرد، سلطنت بر مشروطیت ارجح است؛ چون به جای اینکه در مقابل اسلام و علیه شریعت و تضعیف کننده ایمان باشد، حافظ اسلام است.

شیخ فضل الله در فتوا جزئیات بیشتری را درباره ایراداتش در باب تصویری که از عدالت داشت، نسبت به آنچه در لوایح ۱۹۰۷ / ۱۲۸۶ ش. گفته بود، بیان می کند. جدی ترین تفاوتی که او یادآور می شود بدون شک چیزهایی بود که بین مسلمان و غیرمسلمان بویژه مرتدان که بابیها را نیز شامل می شد، قرار داشت. او به خوانندگان یادآور می شود که اگر مساوات معمول شود، مسلمانان منزلت ویژه خود را در شریعت از دست خواهند داد. آنچه از بیان او مستفاد می شود این است که فقط علما در امور عامه مرجعیت دارند. او می پرسد چرا در اینگونه امور، فرقه های مختلف باید منزلت یکسان داشته باشند (ترکمان: ۵۹ - ۸۱).

نائینی در تلاش برای ابطال این دیدگاه، همان گونه که حائری نیز یادآور شده از تفسیر ناروشن فکر مشروطه خواهان عدالت، برآشفته بود (Hairi: 233-234, 254). او بر این عقیده بود که همه افراد در صورت ارتکاب جرم باید به طور مساوی در دادگاه حاضر شوند. اما برخورد با آنها باید مطابق احکامی باشد که ناظر بر مسلمان و غیرمسلمان است. او همانند شیخ فضل الله از اینکه تمام شهروندان در دولتهای ملی جدید در برابر قانون مساوی اند و اینکه تمام قوانین فقط در صورتی اعتبار دارند که توسط مجلس تصویب یا تأیید شده باشد، خشنود نبود. این نظریه با نظام ملت‌نمایی که امورشان از راه دور یا حداقل از طریق حکومت اداره می شد، همانند آنچه در عراق عثمانی یعنی محل اقامت نائینی وجود داشت، کاملاً متمایز بود.

شیخ فضل الله دریافته بود که دولت مشروطه به معنای اعمال کنترل بیشتر بر امور و بویژه امور مالی خواهد بود و نتیجه این روند انحراف عایدات از امور مذهبی است. او این نظریه را در تذکره با قدری اغراق بیان کرده است.

آخراً امر میزان مالیه را که مشروطه باید از رعیت و سکنه مملکت

بگیرند از هر صد نود است. «با خبر باش که سر می‌شکنند دیوارش». ولی کم کم به هزار اسم گرفته می‌شود. مثلاً همان بلدیّه در سال، تقریباً به صد اسم از تو پول می‌گیرد و هر حاکی سالی دو مرتبه حق دارد، اعانه بگیرد. چنانچه در اساسیه نوشتند و همان عدلیه به صد اسم از تو پول می‌گیرد و هکذا (ترکمان: ۶۸، ۹۲).

شیخ این را باعث پیدایش نوع جدیدی از فلاکت می‌دانست.

حاصل، باید رعیت جان بکند و کیسه بانک ملی پر شود و امر تجارت آنها [مشروطه‌خواهان] منظم شود.

جالب است که شیخ فضل الله در میان مفسران هم عصرش تنها کسی است که برخی از مشکلات برپایی مشروطیت را یادآور شده است؛ از مشکل تأسیس دولت ملی در ایران، به جز مسأله فقدان آموزش و تربیت یاد می‌کند:

ایران ما را سه خاصه‌ای است که تا آن سه خاصه در آن باقی است ایجاد پارلمنت جز منشأ هرج و مرج فوق الطاقه نخواهد شد. یکی از آن سه خاصه وجود مذاهب مختلفه و دیگری کمی جندیه، سیمی کثرت ایلات بادیه و در ممالک خارجه این سه وجود ندارد.

تلاش محمد علی شاه برای اعاده سلطنت استبدادی توسط نیروهای هوادار مشروطه در ژولای ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ ش. به شکست انجامید و شاه برای حفظ جاننش به سفارت روسیه گریخت جایی که او به هواداران سلطنت استبدادی پیوست. اما شیخ فضل الله، از ترک منزل امتناع کرد و در نتیجه دستگیر شد و به دلیل مبارزه علیه مشروطیت، محاکمه و اعدام شد.

به عنوان نتیجه این بحث می‌توان گفت که اساسی‌ترین استدلال شیخ فضل الله در رد مشروطه‌خواهان این بود که مشروطیت و شریعت بر منابع حقوقی متفاوتی بنا شده و بنابراین قابل جمع نیستند. او با حمله به منشأ اقتدار، نمایندگی و اراده اکثریت با این استدلال که در شریعت به رسمیت شناخته نمی‌شوند، تلاش می‌کرد تا مشروطیت را بی اعتبار سازد. در مسیر این هدف، او به طور تلویحی نشان داد که مشروطیت، در کیفیات پنجگانه‌ای که بر افعال هر فرد مسلمان حاکم است، مداخله می‌کند و به این وسیله بنیان هدف اصلی شریعت را بی اساس

می‌کند.

هدف اصلی شیخ فضل الله، حمایت از شریعت بود. او احساس کرده بود که مشروطیت به شیوه‌ای که استبداد قادر به آن نبود، شریعت را تهدید می‌کند و دلیلش هم این بود که مشروطیت دکترینی توجیه‌گر و جذاب داشت، در حالی که استبداد فاقد آن بود.

به هر صورت شیخ فضل الله، نظام استبدادی را به گونه‌ای درک کرده بود که تقسیم قدرت به امور عامه که شریعت آن را سامان می‌داد و مسئولیت آن با علما بود و همچنین به امور دولتی که بخشی از امور عرفی بود و به وسیله قانون عرف تنظیم می‌شد و مسئولیت آن با شاه و مأموران دولت بود، دربرمی‌گرفت. آنچه از رساله سؤال و جواب برمی‌آید این است که میرزا حسن شیرازی [صاحب فتوای معروف تحریم تنباکو] نیز معتقد به تقسیم قدرت بین شاه و علما بوده و اگر گفته امیر ارجمند صحیح باشد، ملا علی کنی رهبر مبارز قرارداد روتر ۱۸۷۳ / ۱۲۵۲ ش. نیز چنین دیدگاهی داشته است (56:1981). سرانجام اینکه، استدلال‌های شیخ فضل الله در ضدیت با مشروطیت از چنان استحکامی برخوردار بود که مجتهد برجسته‌ای همچون نائینی نیز قادر به رد تمام و کمال آن بود. بعلاوه او علایق شریعت و هیأت مذهبی را شناساند و به تأمل در جزئیات نزاع بر سر عرضه مشروطیت شیعی در ایران، به شیوه‌ای اقدام کرد که هیچ‌یک از علمای معاصرش نکردند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع فارسی

- ۱- امین الدوله، میرزا علیخان. (۱۳۴۱). خاطرات سیاسی. ویراسته ایرج افشار. تهران.
- ۲- ترکمان، محمد. (۱۳۶۲). شیخ شهید فضل الله نوری. تهران.
- ۳- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۳۷). تاریخ معاصر یا حیات یحیی. تهران.
- ۴- رضوانی، محمد اسماعیل. «روزنامه شیخ فضل الله نوری». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- ۵- کرمانی، مجد الاسلام. (۱۳۵۱). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران.
- ۶- کسروی، احمد. (۲۵۳۶). تاریخ مشروطه ایران. تهران.
- ۷- مدرسی، م. آ. ریحانة الادب. تهران.

- ۸- ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۲۵). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران.
- ۹- ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا محمد. (۱۳۵۷). تاریخ بیداری ایرانیان. تهران.
- ۱۰- نوری، شیخ فضل‌الله. (۱۸۹۳). سؤال و جواب. بمبئی.
- ۱۱- نوری، عبدالنسی. تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، ۴۷ ص.

منابع انگلیسی

- 1- Algar, H. (1969). **Religion and State in Iran**. California.
- 2- Arjomand, S. A. (1981). "The Shiite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran". **European Journal of Sociology**.
- 3- Browne, E. G. (1914). **The Press and Poetry of Modern Persia**. Cambridge.
- 4- Coulson, N. (1974). **A History of Islamic Law**. Edinburgh.
- 5- De Bellefonds, Y. Linant. (1965). **Traite de Droit Musulman Comparé**.
- 6- **Encyclopaedia of Islam**. First Edition. Sharia.
- 7- Hairij, A. H. (1977). **Shiism and Constitutionalism in Iran**. Leiden.
- 8- Hairij, A. H. (1977). "Shaikh Fazlallah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism". **Middle Eastern Studies**, No. 3.
- 9- Rossiya. 19 Maia / 1 June 1909. E.G. Browne Papers (Unsorted). University of Cambridge Library.