

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا

سال بیست و دوم، دوره جدید، شماره ۱۵، پیاپی ۱۰۳، پاییز ۱۳۹۱

تفکیک قوا در اندیشه‌های ثقة‌الاسلام تبریزی

حسین شیرمحمدی بابا شیخ علی^۱
مرتضی دهقان نژاد^۲، فروغ بحرینی^۳،
رضا بی طرفان^۴

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۱/۱۰/۱۱

چکیده

تفکیک قوا یکی از دستاوردهای فکری متفکران عهد روشنگری نظیر مونتسکیو بود که در قانون اساسی فرانسه لحاظ شد. با صدور انقلاب فرانسه به دیگر نقاط گیتی، متفکران ایرانی نیز از دستاوردهای فکری فرانسوی‌ها تأثیر پذیرفتند. یکی از این دستاوردهای فکری که در واکنش به تجمع قدرت در یک نهاد و جلوگیری از استبداد طرح‌ریزی شده بود، تفکیک قوا بود که با توجه به ساختار قدرت در ایران، مورد توجه ویژه ایرانیان قرار گرفت. تا پیش از انقلاب مشروطه و شروع اصلاحات در ایران، مراجع متعددی برای وضع اجرای قانون وجود داشت و امور قضایی را چند نهاد اجرا می‌کردند. اما با ورود اندیشه دموکراسی و به تبع آن،

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد ایران اسلامی دانشگاه اصفهان hoseinshirmohamadi@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

۳. کارشناس ارشد مطالعات خلیج فارس

۴. کارشناس ارشد فرهنگ و تمدن اسلامی

تفکیک قوا، متفکران ایران بر نوسازی نهاد سیاسی تأکید کردند و تلاش‌هایی برای تفکیک قوه‌های مقننه، مجریه و قضاییه از یکدیگر انجام دادند. یکی از متفکران روحانی عصر مشروطه، الاسلام تبریزی بود که این مقاله بر آن است با روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر اسناد و نامه‌های به‌دست آمده از او، به بررسی تفکیک قوا در اندیشه‌های سیاسی این روحانی مشروطه‌خواه پردازد.

واژه‌های کلیدی: تفکیک قوا، الاسلام تبریزی، روحانیت، اندیشه سیاسی.

مقدمه

علی‌بن موسی الاسلام تبریزی یکی از روحانیون مشهور تبریز بود که ریاست فرقه شیخیه را برعهده داشت. او پیش از آغاز نهضت مشروطه‌خواهی، با مشروطه آشنا شد و پس از اعطای مشروطه، به شکل نظری و عملی در راه پیشبرد آنچه از مشروطه‌خواهی فرا گرفته بود، به مجاهدت پرداخت. الاسلام قبل از میرزای نائینی در رساله لالان به تشریح مشروطه از دیدگاه خود پرداخت و سعی کرد مبانی مشروطه را با اسلام سازگار نشان دهد. با این حال، درباره شخصیت و اندیشه‌های او کمتر تحقیق و مطالعه شده است. یکی از آثار پژوهشی درباره او، زندگی‌نامه الاسلام تبریزی، نوشته نصرت‌الله فتحی، است که تلاش کرده براساس نامه‌ها و مقالات وی، ترتیب منظمی از اقدامات او ارائه دهد. ماشاءالله آجودانی که نام کتاب خود، یعنی مشروطه ایرانی، را از «ترکیب مشروطه ایرانی» الاسلام در رساله لالان اخذ کرده، در سه صفحه به تشریح عقاید وی پرداخته است. ایرج افشار نیز در مقدمه‌ای که بر نامه‌های تبریز نوشته، پاره‌ای از عقاید و جهت‌گیری‌های سیاسی وی را شرح داده است. جواد ابوالحسینی مقاله‌ای با عنوان «سیری در اندیشه سیاسی الاسلام تبریزی» نوشته است که صرفاً سیری گذرا در اندیشه‌های الاسلام است و الگویی صحیح برای بررسی اندیشه‌های وی ندارد. بنابراین، جای خالی یک تحقیق

به منظور بررسی موضوع تفکیک قوا در اندیشه‌های سیاسی اسلام همچنان باقی است که در این مقاله به دنبال پر کردن این خلأ هستیم.

در این مقاله سعی بر آن است تا اصل تفکیک قوا در اندیشه‌های وی بررسی شود. برای نیل به این مقصود، از دو اثر مهم که بنای این مقاله بر آن‌ها استوار است، استفاده شده: یکی *زندگی‌نامه شهید نیک‌نام اسلام تبریزی و دیگری مجموعه آثار قلمی اسلام تبریزی* که هر دو را نصرت‌الله فتحی نوشته است. فتحی با گردآوری نامه‌ها و آثار او، زمینه را برای تحقیق‌های بعدی درباره جنبه‌های مختلف زندگی سیاسی وی ممکن کرده است. از آنجا که تدوین زندگی‌نامه اسلام تا حدود زیادی براساس نامه‌هایی است که فتحی دو سال بعد در مجموعه آثار قلمی او منتشر کرده و از آنجا که در بسیاری از موارد عین نامه‌ها را می‌آورد، این اثر منبعی مستند و دسته‌اول محسوب می‌شود که در این مقاله در مراتب مختلف از آن استفاده شده است.

۱. نظریه تفکیک قوا

اصل تفکیک قوا ریشه در نظرات متفکران عهد روشنگری داشت و از طریق انقلاب فرانسه به همه اروپا و سپس به دیگر نقاط جهان صادر شد. با جذب افکار جدید در روشنفکران ایرانی، تفکیک قوا در قانون اساسی مشروطه لحاظ شد. بنابراین، لازم است مختصری به این اصل پرداخته شود. شمه‌ای از این نظریه در اندیشه‌های جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م.) دیده می‌شود. به نظر او، قوه قانون‌گذار باید در اختیار اشخاصی گوناگون باشد که لازم نیست همیشه جلسه تشکیل دهند. پس در این شرایط به قدرتی دائم نیاز است تا پیوسته قوانین را اجرا کند. به این ترتیب، این قوه باید از قوه اجرایی جدا شود (جونز، ۱۳۶۲: ۲۵۴). با این حال، به این نظریه بعد از انقلاب فرانسه و در شرایط بدبینی به قدرت مطلقه، توجه جدی شد؛ زیرا فرانسوی‌ها پی برده بودند که تمرکز همه قوا در یک شخص به خودکامگی می‌انجامد و برای پیکار با استبداد باید قدرت قوه مجریه را مهار کرد (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۱۸۰). این واقعیتی بود که از افکار متفکر مشهور عهد روشنگری، یعنی مونتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵ م.) منشأ می‌گرفت. وی با تمرکز قدرت در یک شخص یا یک هیئت مخالف و معتقد بود وظایف حکومت باید به اشخاص متفاوت واگذار شود (عالم، ۱۳۸۹: ۳۲۰). مونتسکیو در

ارائه این نظر از دستگاه اداری انگلستان الهام گرفته بود. وی این گونه می‌پنداشت که بهره‌مندی مردم انگلستان از آزادی، به‌علت تفکیک قواست. با این حال، مونتسکیو در نظریه تفکیک قوا تحلیل مناسبی از مشارکت نهادهای سیاسی انگلستان نداشته است. در عهد مونتسکیو، قوا در انگلستان به‌صورت امروزی نبود؛ کابینه مجری قوانین بود و دو قوه مجریه و مقننه از یکدیگر جدا نبودند. به‌ویژه قوه مقننه در دادگاه‌های انگلستان نفوذ داشت (رودی و دیگران، ۱۳۵۱: ۶۹).

با این توضیح، بعد از معرفی مختصر زندگی الاسلام تبریزی، به بررسی آرای وی در خصوص تفکیک قوا و کارکردهای آن می‌پردازیم.

۲. زندگی و آثار علی بن موسی الاسلام تبریزی

میرزاعلی آقا الاسلام، فرزند حاج میرزاموسی الاسلام، در رجب ۱۲۷۷ ق. در تبریز متولد شد (صفایی، ۱۳۶۳: ۲۹۳-۲۹۴). اجداد وی خراسانی بودند و در حدود دوره صفویه به آذربایجان نقل مکان کردند (فتحی، ۱۳۵۲: ۱۴) و همگی پسوند الاسلام داشتند. مادرش «تللی خانم» بود (همان: ۱۹) که پس از مرگ وی، الاسلام کودک خود را با رنج فراوان به‌سر برد. در پی ازدواج سوم پدرش با «خانقزی»، وضعیت تا حدودی بهتر شد و وی با محبت و لطف نامادری، دوران طفولیت را پشت سر گذاشت و به تحصیل مشغول شد. وی زیر نظر پدر، علوم شرعی را آموخت. در سال ۱۳۰۰ ق. با همسرش عازم عتبات شد و در محضر علمایی چون محمدحسین فاضل اردکانی و شیخ زین‌العابدین مازندرانی به تحصیل پرداخت و به مقام اجتهاد رسید. در ۱۳۰۸ ق. به تبریز بازگشت (صفایی، ۱۳۶۳: ۲۹۳-۲۹۴). پس از مرگ پدرش در رمضان سال ۱۳۱۹، مظفرالدین شاه به او لقب «صدر الاسلام» داد و وی در صدر فرقه شیخیه تبریز نشست. با وجود اختلافات زیاد مابین دو فرقه شیخیه و متشرعه، «الاسلام همیشه جانب وحدت را می‌گرفت و می‌گفت: شیخی و متشرع در نظر من یکسان است.» (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۱).

پیش از شروع جنبش مشروطه، با آن آشنا شد و با کسانی که کسروی (۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۴) آن‌ها را کوشندگان تبریز می‌خواند، معاشرت می‌کرد. در جریان مهاجرت کبری و کوچیدن علمای تهران به قم، به همراه دیگر روحانیون تبریز به شاه نامه نوشت و حمایت خود را از آنان اعلام کرد (همان:

۱۲۴-۱۲۵). در جریان جنبش مردم تبریز برای اخذ قانون و مشروطه، به مسجد رفت و در جریان بست‌نشینی، علایق ضدخارجی خود را آشکار کرد. وی به نماینده کنسول انگلیس که گفته بود جمعیت مسجد در پناه دولت انگلستان هستند، اظهار داشت: «ماها اینجا به پناه نیامده‌ایم؛ بلکه در خانه خدا و پناه خدا هستیم.» (فتحی، ۱۳۵۴: ۱۴). او مبلغی برای مجتبعان کنسولخانه انگلستان فرستاد تا مخارجشان تأمین شود و زیر بار منت انگلیسی‌ها نروند (همان: ۱۶).

بعد از صدور فرمان مشروطیت، با بیرون کردن میرزاحسن مجتهد، رئیس فرقه مشرعه تبریز، از شهر، وی نیز به‌نشانه اعتراض تبریز را ترک کرد (کسروی، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۶۰). پس از مدتی، آزادی‌خواهان وی را به تبریز بازگردانیدند. وی همواره از مشروطه دفاع می‌کرد و میانه‌روی را سرلوحه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی خود قرار داده بود. با این حال، هم میرزاحسن مجتهد و هم اعضای انجمن رفتار سیاسی وی را نمی‌پسندیدند که این از نامه‌ها و اقدامات آن‌ها پیدا بود (افشار، ۱۳۸۶: ۸۴). با وجود این، آن‌گونه که در اکثر نامه‌هایش متذکر می‌شود، بیشتر تحاشی و کمتر در مطالب جزئی و کوچک شرکت می‌کرد. با به توپ بسته شدن مجلس و سپس محاصره تبریز در سال ۱۳۲۷ ق، عین‌الدوله از وی خواست میانجی صلح تبریز شود و آزادی‌خواهان نیز او را به باسمنج، محل مذاکره، فرستادند تا او این کار را انجام دهد. وی معتقد به مذاکره بود، نه تسلیم. وقتی باقرخان منظور الاسلام را ترک سلاح تعبیر کرد، وی عصبانی شد و گفت: «آنچه من می‌گویم، اصلاح است و آنچه شما تصور می‌کنید، تسلیم.» (فتحی، ۱۳۵۴: ۳۷).

با تصرف تبریز به‌دست روس‌ها و باوجود نفرت وی از آن‌ها- که در سراسر نامه‌هایش منعکس است^۱- به مسالمت معتقد بود و می‌گفت: «مقاومت، بهانه به‌دست آن‌ها می‌دهد.» (صفایی، ۱۳۶۳: ۳۱۴). با این حال، وی درباب تصرف باغ شمال و ساخت کلیسا در آنجا به کنسولخانه نامه نوشت و هنگام عید نوروز، به‌دلیل حضور اجانب در کشور، مقاله‌ای نوشت و مردم را به ترک عید و سوگواری دعوت کرد (صفوت، ۱۳۷۶: ۶۲). با وجود این، با درگیر شدن مجاهدان تبریز و روس‌ها در محرم ۱۳۳۰ ق. و به‌تبع آن، تصرف تبریز به‌دست روس‌ها، وی در عاشورای ۱۳۳۰ ق.، به‌اتهام

۱. ر. ک به: فتحی، ۱۳۵۴: ۲۷۸ و ۳۵۳. در نامه شماره ۹۰ در سال ۱۳۲۷ آمده است که «من راضی هستم که مرا در سبیریا به

شکستن سنگ چخماق وادار کنند، اما بیرق روسیه در این ملک نباشد.»

تحریک مردم ضد قشون تزاری و نوشتن فتوای جهاد برای «امیرحشمت»، اعدام شد (صفایی، ۱۳۶۳: ۳۲۲-۳۲۳).^۱ از اسلام آثار زیادی به یادگار مانده که نشان‌دهنده پرکار بودن وی در زمینه‌های مختلف است. همگی آن‌ها را نصرت‌الله فتحی در مجموعه آثار قلمی اسلام تبریزی جمع‌آوری و منتشر کرده است. آثار مهم وی عبارت‌اند از: *ایضاح الانباء*^۲، *مرآت‌الکتب*^۳، ترجمه قسمت سوم تاریخ یمینی، ترجمه *بث‌الشکوی*، رساله *لالان*^۴، مجموعه نامه‌های وی به صادق‌خان مستشارالدوله که به کوشش ایرج افشار با عنوان *نامه‌های تبریزیه* چاپ رسید و چند مقاله از جمله «واگن ملت...» و «اگر ما آذربایجانی‌ها غفلت کنیم». وی در نامه مورخ ۲۵ محرم ۱۳۲۶ ق.، از کتابچه‌ای با عنوان *سیاست‌نامه* یاد می‌کند که مفقود شده است. او قصد خود را برای نوشتن چنین رساله‌ای بیان می‌کند (صفوت، ۱۳۷۶: ۶۲).^۵

۳. ریشه‌های آموزه‌های اروپایی در اندیشه اسلام

خواندن مجلات خارجی در نضج اندیشه‌های اسلام تأثیر زیادی داشت. کسروی در این باره می‌گوید: «وی به خاطر مطالعه مهنامه‌ها و کتاب‌های مصری و دیگر کتاب‌ها، بیدار گردیده بود.» (۱۳۸۵: ۱۶۴). همچنین، وی از راه شرکت در جلسات روشنفکری با افکار نوین آشنا شده بود. در دوره ولیعهدی محمدعلی میرزا، او با گروهی که کسروی آنان را «کوشندگان تبریز» می‌خواند، نشست و برخاست داشت. در این گروه اسم کسانی چون «تربیت» و «تقی‌زاده» به چشم می‌خورد. ایشان از طریق یکی از کارکنان گمرک در جلفای روس بیان‌نامه‌های آزادی‌خواهان روسیه در قفقاز را دریافت می‌کردند که باعث آشنایی او با احزاب سوسیال-دموکرات قفقاز می‌شد (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

۱. برای اطلاع از مشروح وقایع اشغال تبریز و اعدام اسلام، ر. ک به: کسروی، ۱۳۸۷: ۲۶۱-۳۲۱.

۲. تحقیقی درباره تاریخ ولادت پیامبر (ص) و شهادت امام حسین (ع).

۳. در بیان تراجم و آثار علمای شیعه.

۴. نوشته شده در سال ۱۳۲۶ ق.، خطاب به حجج اسلام عتبات که مشتمل است بر نظرات سیاسی و اجتماعی وی درباره مشروطه.

۵. رسالات سیاسی اسلام تبریزی را به تازگی علی‌اصغر حقدار منتشر کرده است. برای اطلاع از رسالات سیاسی وی، ر.

ک به: حقدار، ۱۳۸۹.

میرزایوسف خان مستشارالدوله، الاسلام را با متفکران عهد روشنگری اروپا مربوط می‌کرد. وقتی پسر میرزایوسف خان مستشارالدوله مُرد، الاسلام با همسر او، یعنی عروس مستشارالدوله، ازدواج کرد. وی از این طریق به یادداشت‌های مستشارالدوله دسترسی پیدا کرد که از قرار معلوم تحت تأثیر افکار روسو و مونتسکیو بوده است (فتحی، ۱۳۵۲)؛ کسانی که از واضعان اصلی اندیشه تفکیک قوا بوده‌اند.

۴. قانون اساسی در اندیشه‌های الاسلام تیریزی

قانون، یکی از ارکان حکومت مشروطه است که دامنه کاربرد قدرت در آن را محدود می‌کند. با این حال، وجود رابطه قانونی بین حکومت و شهروندان و پابندی هر دو به آن، از شرایط بدیهی حکومت مشروطه است (آشوری، ۱۳۵۵: ۱۴۲-۱۴۳).

بر این اساس، پرسش‌های اساسی مطرح است: اولاً، الاسلام چه تعریفی از قانون داشته و تعریف قانون در «مشروطه ایرانی» تا چه اندازه با تعریف اندیشمندان علوم سیاسی سازگار است؟ ثانیاً، وی چه کارکردهایی را از قانون انتظار داشته است؟

برخی چون شیخ فضل‌الله نوری، قانون اساسی را بدعت می‌دانستند. او رساله‌ای مفصل درباره آن به نگارش درآورد. وی معتقد بود نیازی به قانون‌گذار وجود ندارد؛ زیرا «تغییر از اسلام به کفر... یا از کفر به اسلام» هر دو بی‌معنی است. اگر بگوییم تغییر من الاسلام الی الاسلام، یعنی مباحی به مباح دیگر تبدیل شده است که شاید قابل تصور باشد، ولی آفتی در آن کار وجود دارد و آن این است که با قانون‌گذاری، عمل مباحی به واجب یا حرام تبدیل می‌شود و جزو موارد مجازات قرار می‌گیرد (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۰۹؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۴/ ۸۷۴)؛ مخصوصاً اگر این قانون‌نویسی به «جمهور مردم» و یا به قول خودش، «بقال و بزاز» سپرده شود. وی می‌گفت: «قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان همان اسلام است» (همان: ۱۰۴؛ همان: ۸۷۰-۸۷۱). هر چند نائینی (۱۳۶۰: ۷۴-۷۷) تلاش کرده است تا اشکالات دیدگاه شیخ فضل‌الله را مرتفع سازد، قانون‌خواهی الاسلام بیشتر برپایه اصلاحات ساختاری بود. روحانیون، به‌منزله یکی از طبقات فعال در ایران، مدتی بود که به لزوم اصلاحات و انتظام امور پی برده و برخی از آنان- با واسطه و یا بی واسطه- با دستاوردهای

مشروطه در غرب آشنا شده بودند. آن‌ها یکی از راه‌های انتظام امور را در یک کلمه، یعنی قانون، می‌دانستند. پیش از مشروطه، مراجع وضع قانون و نیز اجرا و نظارت بر آن به سامان نبود و گروه‌ها و عوامل متعددی در وضع قانون، تغییر، تفسیر و حتی اجرای آن نقش داشتند. این مسئله موجب نوعی آشفتگی و لجام‌گسیختگی شده بود که زمینه خودداری از پذیرش آن را فراهم می‌کرد.

الاسلام تبریزی در رساله‌الان می‌گوید که یک قنصول روس دو ورقه متناقض از یک ملای محکمه‌نشین به دست آورده بود و می‌گفت: «رعیت روس به شریعتی که ملای آن این قسم نوشته‌جات متناقضه را می‌دهد، رجوع نمی‌کند». الاسلام از چنین علمایی - که آن‌ها را «دکان‌دار» و «دست‌فروش» می‌خواند، نه ملای - گلایه می‌کند (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۲). وی قانون را دارای کارکردهایی می‌دانست که به انتظام امور منجر می‌شد. او می‌گفت: «از قانون اساسی، مقصود مطالبه کلیه، از قبیل تحدید حدود سلطنت و حکام و داخله و خارجه و امثال آن است.» (همان: ۵۳). این «تحدید حدود»، مورد توجه نائینی نیز بوده است (۱۳۶۱: ۷۰-۷۱). همین مسئله نشان از درک درست وی از قانون‌نویسی دارد؛ زیرا تانسی^۱ کارکرد اصلی قانون را «محدود کردن قدرت دولت حاکم به نفع دموکراسی و حقوق فردی» می‌داند (۱۳۸۱: ۲۷۰).

کارکرد دیگر قانون از دیدگاه الاسلام، همان است که آشوری نیز بر آن تأکید می‌کند. او به درستی می‌پنداشت قانون می‌تواند رابط میان حکومت و ملت باشد؛ بنابراین می‌گفت: «جمعی به خیال اصلاح.... [خواستند] این شقاق‌لوس^۲ غیرمحدود را محدود نمایند و برای دولت و ملت قانونی بگذارند که هرکس حدود و حقوق خود را دانسته بیشتر از این ظلم و خودفروشی نکند و مظلوم زبونی نکشد، مال ملت را مفت نبرند و مفت نخورند و آنچه ملت بیچاره بی حساب می‌دهد، لا اقل با حساب صرف شود.» (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۰۱). این سخن بدان معنی است که اگر قانون بدون به وجود آید و دولت و ملت حقوق و حدود خود را بدانند، ظلم - به خصوص ظلم در حق ملت - کمتر می‌شود.

1. Tansi

۲. درد بی‌درمان

نظر الاسلام در خصوص موارد این قانون گذاری نیز قابل توجه است. او در نامه‌ای که کسروی (۱۳۸۵: ۳۲۵) عین آن را آورده است، می‌گوید:

مقصود از قانون، اختراع شرع تازه‌ای نیست. قانون شریعت محمدیه منسوخ نمی‌شود و جز حجج الاسلام و علمای اعلام کسی حق ندارد در آن باب دخالت کند. در این باب قانون نوشته نخواهد شد. احکام شرعیه همان است که هست و تا انقراض عالم مستمر خواهد شد. آنچه ملت می‌خواهد و وکلای ملت در تحت نظارت حجج الاسلام می‌خواهند برای آن قانونی گذارند، قانون سیاسی و ملکی است؛ از قبیل تعیین حقوق سلطنت و تشخیص حدود احکام قرار دولت با دُول خارجه و منع تقلبات و تعدیات و حفظ حقوق تبعه ایران و مالیات و غیره.

وی با جدا کردن شرع و عرف، قانون گذاری را مختص امور عرفی می‌داند و معتقد است هیچ کس جز متخصصان شرع حق ندارد در احکام دخالت کند. وی در جواب این سؤال که «هرگاه مقصود قانون است، کدام قانون بهتر از قانون حضرت ختمی مرتبت است؟»، با ذکر فتوای مراجع نجف، می‌گوید: «مگر این همه مسلم و این همه مردم از پادشاه... مطالبه قانون مذهبی می‌نمایند.» (فتحی ۱۳۵۲: ۴۳۸).^۱ با این همه، آنچه مذهبیهون، به خصوص شیخ فضل الله، را می‌ترساند، وضع قوانین منافی با مذهب بود. مسلم است که یک نظام دموکراتیک - برخلاف برداشت نائینی از قانون اساسی - با «رسایل عملیه» علما متفاوت است. قانون فقط یک کتابچه نیست که بتوان آن را در چارچوب شرع تدوین کرد (حائری، ۱۳۸۷: ۲۸۱). در نظام مشروطه، منتخبان ملت به مجلس راه می‌یافتند و بیم آن بود که با ورود افراد سکولار، قوانین منافی مذهب به تصویب برسد و خود، جنبه قانونی پیدا کند. الاسلام علاوه بر حمایت از پنج فقیه که نماینده حجج اسلام عتبات بودند و بر قوانین نظارت می‌کردند (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۳۸)، سعی در اجرایی شدن قانون مجلس شیوخ و ایجاد مجلس نخبگان، به جای مجلس مبعوثان، داشت که در جای خود خواهد آمد.

۱. نائینی نیز بر این امر تأکید می‌کند. ر. ک به: نائینی، ۱۳۶۱: ۸۹.

۵. تفکیک قوا در اندیشه‌های سیاسی الاسلام تبریزی

یکی از اصولی که موجب تقسیم جبهه‌ی علما شد، اصل تفکیک قوا بود. شیخ فضل‌الله نوری با این اصل مخالف بود. وی تقسیم قوا به سه شعبه را بدعت می‌دانست (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۳؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۴/۸۷۷). در نتیجه، این اصل به آسانی پذیرفته نشد. الاسلام امور عرفیه را بر محور سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه می‌دانست (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۱)، که پذیرش اصل تفکیک قوا محسوب می‌شد. در ادامه، به توضیح اندیشه‌های الاسلام در خصوص هریک از سه قوه می‌پردازیم.

۵-۱. قوه قضائیه

قوه قضائیه قبل از مشروطه، به‌طور سنتی در اختیار روحانیون بود. همان‌طور که ذکر شد، از دوره ناصری، دغدغه خارج کردن این قوه از دست روحانیون وجود داشت. هنگامی که یوسف‌خان مستشارالدوله مشاور وزیر عدلیه وقت بود، آخوندزاده به وی توصیه کرد که امر مراغه را از روحانیون بگیرد و به‌عهده وزارت عدلیه بگذارد (آجودانی، ۱۳۸۷: ۵۰؛ آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۵). این موضوعی بود که در تدوین متمم قانون اساسی نیز مورد توجه قرار گرفت. طبق اصل ۷۱ متمم قانون اساسی، «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه» مرجع رسمی تظلمات عمومی شناخته شد و قضاوت در امور شرعیه به «عدول مجتهدان» واگذار شد. در اصل ۲۷ متمم قانون اساسی، تشکیل دادگاه شرع پیش‌بینی، ولی طوری تنظیم شده بود که همه محاکمات را به دیوان عدالت رجوع می‌داد و آن دیوان بود که مسائل شرعی را به محاضر شرعی می‌فرستاد. در اصل ۷۴ متمم قانون اساسی نیز آمده بود که همه محکمه‌ها باید به حکم قانون منعقد گردند. نتیجه همه این اصول آن بود که روحانیون اختیارات گسترده پیشین را در امور قضایی از دست دادند. تلاش‌ها به این منظور بود که از اجتهادهای روحانیون جلوگیری شود و اوضاع وزارت عدلیه سروسامانی بگیرد. حتی احتشام‌السلطنه با سیدمحمد طباطبایی صحبت‌هایی کرده بود که وی در قبال حقوق ماهیانه، در دیوان‌خانه به قضاوت بنشیند (خلج، ۱۳۸۹: ۸۶).

با این همه، الاسلام این جدایی امور شرعی و عرفی را می‌پذیرد. وی در رساله لالان می‌گوید که قوه قضائیه بر دو قسم است: ۱. قضائیه شرعیه، که حکم آن همان است که در شریعت

مطهره معین شده و در قانون مشروطه تغییرپذیر نیست» و می‌افزاید مشروطه فقط به فکر اصلاح ساختاری و اداری آن است؛ ۲. محاکم عرفیه، از جمله محاکمات عسگریه و مالیه و محاکمات جراید و مأموران که تابع قوه دیگر است و باز ربطی به احکام شرعیه ندارد (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۱-۴۳۲). در این سخن الاسلام، چند نکته وجود دارد. اول اینکه شاید او به درستی از چند و چون قوانین مربوط به عدلیه آگاه نبوده و از نتیجه قوانین جدید در خصوص قوه قضائیه بی‌خبر بوده است. دوم اینکه الاسلام اصلاح وضعیت نهاد قضا را بسیار مهم می‌دانست. وی از صدور فتواهای بعضاً متناقض علما دلگیر بود و آن را راهی برای سوءاستفاده اجانب می‌دید و سپرده شدن قوه قضائیه به عدلیه را راهی برای رهایی از این بی‌سامانی می‌دانست. و سوم اینکه همچنان اندیشه‌های بنیادین فقهای شیعه درباره حق فقها در خصوص دخل و تصرف در امور حسیه وجود داشته است. به دلیل اهمیت این بحث، ضرورت دارد نظرات او و شیخ فضل‌الله نوری را در این زمینه مقایسه کنیم.

اکثر علمای شیعه، از جمله شیخ فضل‌الله نوری، در امور حسیه برای فقها ولایت قائل هستند. به نظر شیخ فضل‌الله نوری، در عصر غیبت «مرجع حوادث [منظور قضاوت است]، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به‌یاد ایشان است» و جاری نشدن حکم «مگر به موجب قانون»، مخالف «مذهب جعفری» است (ترکان، ۱۳۶۲: ۱/۱۱۳؛ ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۸۷۷). شیخ فضل‌الله معتقد بود قضاوت حق فقها و علمای عصر است که از جانب پیامبر به آن‌ها رسیده است (ترکان، ۱۳۶۲: ۱۱۳)؛ بنابراین، تشکیل عدلیه را نقض این حق می‌دانست.

الاسلام- مانند هر فقیه شیعه- به درستی معتقد بود که قضا نباید تعطیل شود. وی در نامه‌ای متذکر می‌شود که تا زمانی که قانون جزا تصویب نشده است، حکام باید با قانون شرع، مجرمان و اشرار را مجازات کنند (فتحی، ۱۳۵۲: ۲۶۲). در واقع، الاسلام تأکید می‌کند که نباید امور حسیه تعطیل شود؛ حال که جزا تصویب نشده است، اشرار باید با حکم شرع مجازات شوند. از فحوای نامه پیداست وی با تصویب قانون جزا و سپردن آن به عدلیه موافق است؛ ولی این سؤال مطرح می‌شود که آیا وی همچون شیخ شهید برای فقها حق ولایت قائل بود؟ یعنی آن را حق لاینفک علما می‌دانست؟ در خصوص این سؤال، نمی‌توان متقن و با اطمینان کامل سخن گفت؛ ولی سعی بر آن است با دیگر شواهد تا حدودی مسئله روشن شود.

وی با علمای نجف ارتباطی تنگاتنگ داشت و در نامه‌هایش حرف‌های خود را به مراجع نجف ارجاع می‌دهد؛ به‌خصوص در اندیشه‌هایش قرابت با آخوند خراسانی دیده می‌شود. در اینجا نیز این نزدیکی به‌نظر می‌رسد.

همان‌طور که ذکر شد، وی فقط برای ائمه ولایت قائل بود و می‌گفت ولایت «از این دوازده نفر تعدی به خارج نکند.» (همو، ۱۳۵۴: ۳۹۲). این همان اندیشه‌های فقهی مرحوم خراسانی است. شاید این تساهل اسلام دربارهٔ تحویل قوه قضائیه به عدلیه متأثر اندیشه‌های آخوند خراسانی بوده است. آخوند خراسانی در این زمینه، معتقد به تصرف فقیه در امور حسیبه از باب «قدر متیقن» است، نه ولایت؛ یعنی وقتی مسئله‌ای به اضطرار برسد، مجاز به تصرف است. چون تعطیلی امور حسیبه حرام است و حتماً باید کسی عهده‌دار آن باشد، چون اکنون کسی آن را برعهده گرفت، از فقیه خلع‌ید می‌شود. پس می‌توان تصدی امور حسیبه را به «عقلای مسلمین» واگذاشت (کدیور، ۱۳۸۷: هجده- نوزده). اسلام احتمالاً به همین دلیل، به‌سادگی، انفکاک قوه قضائیه در امور عرفی را پذیرفته و باوجود محدودیت‌های جدید فقها، در رساله لالان بر قانون مربوط به انفکاک قوا و در نتیجه، محدود شدن فقها در امور قضایی صحه گذاشته است.

۵-۲. قوه مقننه

الاسلام تبریزی «قوام مملکت» را منوط به وجود قوه مقننه و وظیفه آن را وضع قانون می‌دانست (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۱). او قوه مقننه را «أسّ و اساس» مشروطه می‌دانست که در «دارالشورا» تحقق می‌یافت. (همان: ۴۱۹). البته وی در اینجا اشتباهی علمی کرده است. آنچه در مشروطه مهم است و اساس آن را تشکیل می‌دهد، خود اصل تفکیک قواست (آشوری، ۱۳۶۶: ۱۰۰) و دارالشورا یا پارلمان صرفاً وسیله‌ای برای تحقق تفکیک قوا در مشروطه است، نه «أسّ و اساس» آن. البته وی از کارکرد مجلس در کی نسبتاً درست و علمی دارد. او وظیفه شورا را وضع قوانین می‌دانسته است، از جمله «تعیین حدود شاه و رعیت و اخذ و عطا و حدود داخله و خارجه و گرفتن مالیات و سرباز و صلح و جنگ» (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۱). از اینجا پیداست که وی در مقایسه با نائینی، درک عمیق‌تری از حکومت مشروطه و نظام قانون‌گذاری داشته است. همان‌طور که آمد، نائینی «دستور اساسی» را

فقط در حد یک «رساله عملیه» علما می دانست؛ در صورتی که الاسلام به این نکته واقف بود که علاوه بر قانون اساسی، مجلس نیز توان قانونی کردن امور را دارد و می تواند در مسائلی که خود الاسلام ذکر می کند، قانون به تصویب رساند. از طرف دیگر، الاسلام معتقد بود ملت باید بر سلطنت نظارت داشته باشد و «دفع خودرأیی و استبداد و قوه مرکزیه و... مجریه» کند تا آنچه «به حکم الجا ضرورت مجبره می دهد، لا اقل صرف اباطیل نشود و در تعمیر ملک و آبادی مملکت سعی و صرف شود.» (همان: ۴۳۳). این نظارت از طریق دارالشورا محقق می شد.

الاسلام بحث لزوم و وجوب دارالشورا را با داده های اسلامی توجیه و تأویل می کند و می گوید چون پیامبر با اعراب شور می کرد و دستور شور داده است، پس اکنون شورا باید یکی از ارکان حکومت باشد (همان: ۴۴۲). وی از این منظر با نائینی هم عقیده است. همین تأویل ها بود که باعث انتقادهای آجودانی بر «مشروطه ایرانی» او شد.^۱

موضوعی اساسی که اتفاقاً بخش گسترده ای از اندیشه های سیاسی الاسلام را به خود اختصاص می دهد، طریقه تشکیل دارالشورا است. او به دلیل بیان این عقیده، بسیار مورد تاخت و تاز دموکرات ها قرار گرفت. از دیدگاه او، چگونگی تشکیل دارالشورا بر اساس موازین شرعی تعریف شده بود، نه موازین دموکراتیک؛ زیرا در حکومت مشروطه که نظامی قانونی است، قانون گذاری و پارلماننسم اهمیت بسیار زیادی دارد و مبارزه به منظور مشارکت هر چه بیشتر گروه ها و مشارکت سیاسی و اجتماعی در قانون گذاری، از لوازم آن است (آشوری، ۱۳۶۶: ۱۴۳). با این حال، الاسلام به شدت با برگزاری انتخابات عمومی و گسترش دایره رأی دهندگان مخالف بود. وی در یکی از نامه هایش به مستشارالدوله، می گوید: «خون ملت و مذهب پرستی در غالب ناس نیست... و بیدار شدن ملت و این عبارات جدیده ابدأ به دلم نمی نشیند.» (افشار، ۱۳۷۸: ۲۸۱).

وی انتقاداتی به دموکراسی و انتخابات عمومی داشت که مهم ترین آن ها عبارت اند از:

۱. سیاستمداری و مملکت داری علم مخصوص دارد (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۰۲)؛ بنابراین، افراد نا آگاه و کم اطلاع را به آن راهی نیست.

۲. اگر انتخابات به دست مردم باشد، احتمال دارد افرادی به مجلس راه یابند که لایق این موقعیت نباشند. او اعتقاد داشت کسانی در مجلس اول شورای ملی حاضر بودند که «لیاقت شور» نداشتند (همو، ۱۳۵۲: ۴۳۹)؛ پس انتخابات عمومی «بی‌لیاقتی و بی‌کفایتی و بی‌علمی» را توشهٔ مبعوثان ملت می‌کند (همان: ۴۹۹).

۳. سپردن کار به عوامی که «چشم‌ظاهرین» دارند و «جز صُور و اشباح» چیز دیگر را نبینند و از مرحلهٔ صورت به عالم معنی پی نبرند، «از کشف حقایق محروم» و «از درک بواطن محبوب» اند، (فتحی، ۱۳۵۴: ۳۹۰)، کار را به جایی می‌رساند که «اگرهم معدودی عقلا دست به هم داده می‌خواهند کاری بکنند... [چه] خاک‌ها که بر چشم ایشان می‌پاشند و چه خارها که بر سر راه ایشان می‌ریزند.» (همان: ۴۰۴)؛ یعنی اگر کار به دست عوام سپرده شود، عقلا در اقلیت قرار می‌گیرند و نمی‌توانند به ادارهٔ امور پردازند.

۴. هرچه دایرهٔ انتخاب‌کنندگان گسترده‌تر باشد، «دسیسه و تقلبات» محتمل‌تر است (همان: ۴۹۹).

۵. دلیل دیگری که نشانهٔ دوران‌اندیشی وی است - و در آینده درستی نظر وی مشخص شد - این بود که وی به دموکرات‌ها و مشروطه‌خواهان می‌گفت که حالا حکومت و مقدرات دردست شماست، ولی اگر فردا آب‌ها از آسیاب بیفتند و مرتجعان - که ملاکین و فئودال‌های عمده هم در ردیف آن‌ها هستند - از سوراخ‌ها سر دریاورند و رعایای خود را دسته‌جمعی با یک اشاره پای صندوق بفرستند و به نفع خود رأی آورند و در مجلس جای بگیرند و بر روشن‌فکران و احرار انقلابی راه ندهند، ملت ایران ناچار است پنجاه سال دیگر نیز درجا بزند (فتحی، ۱۳۶۲: ۵۵۷-۵۵۸). این اتفاقی بود که بعدها افتاد و مجلس ایران پر از خان‌ها و زورمندان شد و افراد تحصیل‌کرده نتوانستند به مجلس راه یابند. همین امر باعث شد که سال‌ها بعد، روشن‌فکرانی چون مصدق از محدود کردن حق رأی در انتخابات طرفداری و سلب حق رأی از بی‌سوادان را توصیه کنند (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۳۳۷).

۱. این سخن مشابه اندیشهٔ «مُثل» افلاطون است. ر. ک به: افلاطون، ۱۳۸۸: ۳۹۵-۴۰۳.

۶. سرانجام - همان طور که پیش تر آمد - احتمال ورود افراد سکولار به مجلس که می توانستند قانون سکولار تصویب کنند و به کیان اسلام ضربه بزنند، در یک انتخابات عمومی آزاد بیشتر بود. برای روحانیون تصورناشدنی بود که در کشور اسلامی، قوانین ضداسلامی تصویب شود. الاسلام این همه را به درستی می فهمید؛ پس پیشنهادهای درخصوص محدود کردن انتخابات نمایندگان و کسانی که باید مورد شُور قرار بگیرند، مطرح کرد. در واقع، وی به چیزی شبیه شورای خبرگان ملت اعتقاد داشت، نه مبعوثان ملت.

اولین راه حل وی، ایجاد مجلس شیوخ بود. وی در نامه ای به سردار اسعد، می گوید:
بنده از قدیم یک عقیده داشتم که... از اطراف مملکت جمعی غیر از وکلای دارالشورا که انتخاب خواهند شد، به مرکز دعوت شده و تا دارالشورا منعقد شود، در این مواد گفت و گوها نمایند و آنچه حکم آن ممکن است، حکم، و آنچه موقوف به انعقاد دارالشوراست، موکول به انعقاد دارالشورا نمایند (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۷۶-۴۷۷).

الاسلام این نظر را که علاوه بر مجلس نمایندگان، مجلس شیوخ یا مجلس عالی ملی تشکیل شود که عقل و سواد و تجربه و سیاستمداری در آن حکومت کند، چند بار تکرار کرده است (همان: ۴۷۷). بدین ترتیب، حداقل این امیدواری وجود داشت که بتوان مجلس مبعوثان را که انتخابی بود، تا حدی کنترل کرد. با این حال، وی ایجاد محدودیت بیشتر برای انتخاب کنندگان در انتخابات مجلس شورای ملی را توصیه می کرد. او می گفت: «باید انتخابات مخصوص طبقه باسواد و دودرجه باشد.» (همان: ۵۵۷-۵۵۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۰۹). وی درخصوص زنان، افراد زیر ۲۱ سال و افراد بی سواد می گفت که ایشان «حق امکانی دارند، نه حق فعلی به معنی لیاقت»؛ یعنی «موانع عدیده دارند، نه اینکه مقتضی ندارند.» (حقدار، ۱۳۸۹: ۶۸؛ فتحی، ۱۳۵۴: ۴۱۴). معنای این سخن آن است که همه مردم حق رأی دارند، ولی لیاقت رأی ندارند. به نظر او، در حکومت باید با نخبگان مشورت شود و آنها امور را سامان دهند و مردم عادی به صورت عملی تفاوت در زندگی خود را درک کنند. وی می گوید که «برهان معنوی آوردن» برای عوام کار بیهوده ای است و مشروطه خواهان «باید حُسن مشروطه را برای ایشان حسی کنند» و «حکمت عملی لازم است» (فتحی، ۱۳۵۴: ۴۴۴).

یکی از تعابیر جالب الاسلام، تعبیر «مریض» است. وی ملت و توده را به مریضی تشبیه می‌کرد که درد خود را می‌فهمد، ولی راه درمان را نمی‌داند و در درمان خود عاجز است. او می‌گفت که همان‌طور که انتخاب طبیب و شیوه کار او به‌اختیار مریض نیست، نباید اداره کشور و امورات را به‌دست توده سپرد.^۱ وی به‌درستی ناکامی مشروطه و شکست آن را در همین امر می‌دانست؛ زیرا کسانی که می‌خواهند بنای کهنه استبداد در ایران را برهم زنند و اصول جدید را به‌جای آن بنشانند، باید خود با این اصول آشنا باشند و پیش‌تر برای رسیدن به مقصود، تربیت شده باشند (همان: ۴۰۲-۴۰۳)؛ به این دلیل که عوام مانند سربازانی هستند که به‌راهنمایی «رؤسای عاقل و سرکردگانی خبیر و بصیر و فرماندهان آگاه» قلعه‌ای را فتح می‌کنند. البته آن‌ها افتخاری جز سربازی ندارند و «سرباز درحکم اعضاست و فرماندهان درحکم عقل و روح» (همان‌جا).^۲

غیراز عامل نظری، که جایگاهی برای نخبگان ایجاد می‌کند و نه توده مردم، عامل دیگر در تکوین این اندیشه، شرایط جامعه آن روز بود که براساس آن، الاسلام پتانسیل دموکراسی و سپردن مقتضیات «امور عامه» را به مردم، معقول نمی‌دانست. لازم است به ترکیب جمعیتی آن روزگار نگاهی انداخت. جمعیت عشایر در فاصله سال‌های ۱۲۷۹ تا ۱۲۹۳ ش.، حدود ۲۵ درصد بوده است (فوران، ۱۳۷۸: ۲۰۷). این نکته نباید فراموش شود که دموکراسی پدیده‌ای شهری است و نیاز به طبقه متوسطی قوی دارد که این طبقه متوسط فقط در شهرهای بزرگ وجود دارد؛ زیرا معشیت مبتنی بر کشاورزی به‌علت سختی و مشقت کار تولید و کمی درآمد، هیچ‌گاه زمینه مناسبی

۱. این تعبیر دقیقاً همانی است که ارسطو در نقد دموکراسی آورده است. ر. ک به: ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۲۹.

۲. نکته جالب، نزدیکی این اندیشه‌ها با آرای افلاطون است. باید گفت حکمای ایران در آن روز- که بیشتر، روحانی بودند- از فلسفه قدیم یونان پیروی می‌کردند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱/ ۶۹) و در کل، فلسفه اسلامی و به‌ویژه نظام سیاسی شیعه نزدیکی خاصی به اندیشه‌های افلاطون دارد (قادری، ۱۳۸۷: ۵۱) و این تأثیر در تکوین اندیشه‌های الاسلام آشکار است. به‌نظر افلاطون (۱۳۸۸: ۳۳۵)، فقط فلاسفه شایسته زمامداری هستند. انتقادات الاسلام از دموکراسی، کلام افلاطون در نقد دموکراسی را به‌یاد می‌آورد. ر. ک به: افلاطون، ۱۳۸۸: ۴۷۴-۴۸۶. همچنین تن‌واره بودن جامعه که در کلام الاسلام آمده است، قرابت عجیبی با اندیشه‌های افلاطون دارد. این اندیشه‌ها از طریق فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا- که اتفاقاً دومی گرایش‌های شیعی داشت- به حوزه‌های فلسفه شیعه راه یافت. ر. ک به: قادری، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۶۰ و مقایسه کنید با عنایت، ۱۳۸۶: ۲۷-۱۲۰.

برای دموکراسی نداشته است. درضمن، همین جمعیت شهری در بسیاری از موارد، معیشت مبتنی بر کشاورزی داشته‌اند و در اطراف شهرها به این کار می‌پرداخته‌اند. طبقه متوسط شهری حدود پنج درصد جمعیت باسواد کشور را تشکیل می‌داد (همان: ۲۰۴). این واقعیتی بود که دموکرات‌ها از آن بی‌خبر بودند و با جوزدگی سیاسی قصد اجرایی کردن نظریه‌هایی را داشتند که عملی شدن آن در این نظام معیشتی، نامعقول بود. صفایی (۱۳۶۳: ۳۰۱-۳۰۲) در این باره معتقد است که در دعوی بین مشروطه‌خواهان و دولتیان، دسته‌بندی‌هایی میان شهرنشینان وجود داشت که در همه جای کشور، از جمله تبریز، حدود بیست درصد مردم را تشکیل می‌دادند. در این بین، توده واقعی، یعنی کشاورزان، از همه جا بی‌خبر بودند. در واقع، ایران با فقدان طبقه متوسط شهری، مانند زمین لم‌یزرعی بود که تخم دموکراسی در آن پرورش نمی‌یافت و با معیشت مردم سازگاری نداشت. به همین علت، الاسلام سعی می‌کرد مجلس مبعوثان کنترل و دایره انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان محدود شود و کسانی انتخاب کنند و انتخاب شوند که «لیاقت» داشته باشند. بنابراین، از نظر او، حق داشتن به معنی لیاقت داشتن نیست. حتی اگر همه مردم حق انتخاب سرنوشت خود را داشته باشند، به معنی لایق بودن آن‌ها نیست. به نظر می‌رسد دلیل مخالفت وی با جمهوری، همین بود؛ چون سپردن کار به جمهور مردم، برای این ترکیب جمعیتی مانند کابوسی بزرگ بود.

تاریخ، درستی نظر الاسلام را ثابت کرد و بعدها مورخان یکی از دلایل ناکامی مشروطه را همین موضوع دانستند. همان‌طور که ذکر شد، تقی‌زاده یکی از مخالفان ثقة‌الاسلام بود؛ زیرا وی تا حدودی تندروی می‌کرد، در حالی که الاسلام برای کسب توفیقات اجتماعی، به میانه‌روی و روند تدریجی راغب‌تر بود تا به تندروی و پرش. در این میان، تقی‌زاده - که به علت این گرایش الاسلام با وی مخالفت می‌کرد - حدود چهل سال بعد در سخنرانی ۱۲ تیر ۱۳۲۷ در حزب دموکرات، بدون ذکر نام الاسلام، درستی نظر وی در خصوص انحصار حق رأی به باسوادها را تأیید کرد (فتحی، ۱۳۵۲: ۵۶۴). کسروی حضور افراد ناآگاه در مجلس را نشانه خامی جنبش می‌دانست (۱۳۸۵: ۱۸۱-۱۸۲) و ملک‌زاده قانون انتخاباتی جدید را یکی از علل ناکامی نهضت مشروطه می‌داند و می‌گوید این قانون «تقدیرات کشور ایران را به دست کسانی سپرد که انقلاب

مشروطیت برای از بین بردن آن‌ها ظهور کرد و گناه آن به گردن طبقه تندروری مجلس که به نام دموکرات خوانده می‌شدند... می‌باشد.» (۱۳۸۳: ۲۷/۱).

همان‌طور که الاسلام پیش‌بینی کرده بود، این قانون ایران را درحقیقت چهل سال عقب انداخت؛ مشکلی که مصدق نیز با آن روبه‌رو بود.

در این جامعه‌ای که توصیف شد، فعالیت احزاب نیز بی‌فایده بود. به نظر الاسلام، در کشوری که مردم عموماً از حقوق و وظایف خویش بی‌خبرند و حتی سواد ندارند و صرفاً از روی ترس یا طمع و یا سادگی و خوش‌باوری به جمعیت‌های سیاسی و احزاب روی می‌آورند، تشکیل حزب ملی امکان‌پذیر نیست و احزاب غیرملی، مانند دموکرات‌ها، نیز خود مانع کسب حقوق اجتماعی مردم و سبب اغفال، فریب و تفرقه می‌شود (صفائی، ۱۳۶۳: ۳۱۳-۳۱۴).

۵-۳. قوه مجریه

الاسلام تبریزی درباره قوه مجریه می‌گوید: «آن قوه سلطنت است که تسلط نفوذ در تمام مملکت را دارد و مالک آن را در اصطلاح، پادشاه می‌نامند.» (حقدار، ۱۳۸۹: ۲۶؛ فتحی، ۱۳۵۴: ۴۳۲). این تعریف وی - هرچند اشکالاتی دارد - با تعریف ماکس وبر از دولت همخوان است. وبر می‌گوید: دولت «اجتماعی انسانی است که (با موقعیت) مدعی آن است که انحصار کاربرد مشروع نیروی مادی را در پهنه یک سرزمین خاص برعهده دارد.» (تانسی، ۱۳۸۱: ۸۱). با وجود این، الاسلام به اشتباه شخص سلطان را در رأس قوه مجریه نشانده است؛ زیرا در دولت مشروطه، نخست‌وزیر در رأس این قوه است و سلطنت، وظیفه اجرایی - آن‌طور که الاسلام می‌اندیشد - ندارد. در نظام مشروطه، «ملت باید حکومت و شاه باید سلطنت کند.» (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۳۱۲).

به نظر می‌رسد الاسلام تعریفی بنیادی و اساسی برای کارکرد دولت و سلطنت نداشته و گاهی در سخنان خود، کارکردهای این دو را خلط می‌کرده است. مثلاً وی کارکرد سلطنت را «حفظ مذهب اسلام و آیین اثنی‌عشری» و «مراعات استقلال مملکت» را اولین وظیفه ملوکانه می‌داند (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۲۴-۴۲۵). او در نامه خود به عین‌الدوله نیز «حفظ ناموس رعیت و استحکام قوام شریعت» را وظیفه دولت می‌داند (فتحی، ۱۳۵۲: ۴۰۳).

کارکرد دیگر دولت از منظر اسلام را در نامه‌ای که به فرمان‌فرما، والی آذربایجان، نوشته است می‌توان پیگیری کرد (همو، ۱۳۵۴: ۲۰۷-۲۱۶). به نظر اسلام، دولت باید در زمینه‌های زیربنایی سرمایه‌گذاری کند: اولاً باید به تأسیس مکاتب ابتدایی در کشور پردازد؛ ثانیاً چون ایران کشوری مبتنی بر کشاورزی است، باید به تأمین زیرساخت‌های این حرفه پردازد که اساسی‌ترین کار به این منظور، ساخت یک مدرسه آموزش کشاورزی است. دولت همچنین باید «استخراج معادن ذغال‌سنگ و سایر معادن» و نیز «تشکیل کومپانی» و «جلوگیری از احتکار» را مدنظر داشته باشد. همه این‌ها به آن معناست که دولت باید زیرساخت‌های اقتصادی را مهیا و کشور را برای یک جهش اقتصادی آماده کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا به شرح نظریه تفکیک قوا و چگونگی پیدایش آن پرداختیم. سپس تطور این اندیشه از آغاز تا صدر مشروطه را مطالعه کردیم و دیدیم که هر یک از متفکران - با برخی تفاوت‌ها - این نظریه را مطرح کرده بودند؛ به گونه‌ای که این اصل، یکی از خواسته‌های مشروطه‌خواهان شده بود. سپس در خصوص تعریف قانون در اندیشه‌های سیاسی اسلام بحث کردیم و در پایان، به این نتیجه رسیدیم که او تفکیک قانون‌گذاری، اجرای قانون و تأسیس عدلیه را به رسمیت می‌شناخته است. استقلال مذهب از هر یک از قوا در اندیشه‌های او دیده می‌شود؛ بنابراین، وی قانون‌گذاری در احکام خدایی، یعنی تعدی به قانون خدا، را جایز نمی‌داند. در زمینه چگونگی تأسیس مجلس شورا - که از طریق مفاهیم دینی تعریف می‌شد - به تنگ شدن دایره انتخاب‌شوندگان و به خصوص انتخاب‌کنندگان اعتقاد داشت تا مجلس شورا هر چه بیشتر کنترل شود و نیروی کیفی بهتری در اختیار داشته باشد.

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۷). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی. تهران: نی.

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۷). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۱). *مقالات*. گردآوری باقر مؤمنی. تهران: آوا.
- آشوری، داریوش (۱۳۶۶). *دانشنامه سیاسی*. تهران: مروارید و سهروردی.
- ابوالحسنی، جواد (بی‌تا). «از مشروطه‌خواه تا مشروطه‌چی: سیری در اندیشه سیاسی الاسلام تبریزی». *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*. ش ۲۲۷ - ۲۳۰.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴). *مبانی سیاسی*. بی‌جا: توس.
- ارسطو (۱۳۷۱). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- افشار، ایرج (۱۳۷۸). *نامه‌های تبریز: از الاسلام تبریزی به مستشارالدوله*. بی‌جا: فاروس.
- _____ (۱۳۸۶). *نامه‌های مشروطیت و مهاجرت: از رجال سیاسی و بزرگان محلی به سیدحسین تقی‌زاده*. تهران: قطره.
- افلاطون (۱۳۸۸). *جمهور*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- تانسی، استیون دی. (۱۳۸۱). *مقدمت سیاست*. ترجمه هرمز همایون‌پور. تهران: نی.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). *رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ‌فضل‌الله نوری*. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- جونز، و. ت. (۱۳۶۲). *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه علی رامین. تهران: امیرکبیر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. تهران: امیرکبیر.
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۹). *رسائل سیاسی میرزا علی الاسلام تبریزی*. تهران: چشمه.
- خلیج، محمدمهدی (۱۳۸۹). *مشروعہ خواهان مشروطیت*. شیراز: کوشامهر.
- دیناروند، زهرا و مرتضی دهقان‌نژاد (۱۳۸۸). «بررسی اندیشه سیاسی میرزاملکم‌خان». *فصلنامه رهیافت تاریخی*. س ۱. ش ۲. صص ۸۳-۱۰۵.
- رودی، آندرسون و دیگران (۱۳۵۱). *آشنایی با علم سیاست*. ترجمه بهرام ملکوتی. تهران: امیرکبیر.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۶۳). *رهبران مشروطه*. بی‌جا: جاوید.

- صفوت، محمدعلی (۱۳۷۶). *داستان دوستان: تذکره شعرا و ادبای آذربایجان*. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تبریز: ابو.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۶). *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*. به کوشش حمید مصدق. تهران: زمستان.
- فتاحی، نصرت‌الله (۱۳۵۲). *زندگی نامه شهید نیک‌نام الاسلام تبریزی*. بی‌جا: بنیاد نیکوکاری نوریانی.
- _____ (۱۳۵۴). *مجموعه آثار قلمی شادروان الاسلام شهید تبریزی*. بی‌جا: انجمن آثار ملی.
- فوران، جان (۱۳۷۸). *مقاومت شکننده*. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *سیاست‌نامه خراسانی*. تهران: کویر.
- کسروی، احمد (۱۳۸۵). *تاریخ مشروطه ایران*. تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۸۷). *تاریخ هجده‌ساله آذربایجان*. تهران: امیرکبیر.
- ملک‌زاده، مه‌ری (۱۳۸۳). *تاریخ مشروطیت ایران*. تهران: سخن.
- نائینی، حسین (۱۳۶۱). *تنبیه‌الامة تنزیه‌المللة* تصحیح و حاشیه محمود طالقانی. بی‌جا: شرکت سهامی انتشار.