

جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون

موافق و مخالف مشروطه

نظام بهرامی کمیل*

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۹

تاریخ پذیرش: ۹۳/۵/۲۰

چکیده

مدرنیته از موضوعاتی است که می‌توان آن را از ابعاد گوناگون بررسی کرد و یکی از مهمترین این ابعاد، بعد سیاسی مدرنیته است. همان‌طور که نشان داده خواهد شد؛ اهمیت موضوع «مدرنیته سیاسی»^۱ در این است که معیار مناسبی برای متمایز کردن ساختار و شرایط سیاسی جوامع و به خصوص دولت‌ها ارائه می‌کند. پرسش اساسی این است که جایگاه مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی در اندیشه برخی روحانیون برجسته موافق و مخالف نهضت مشروطه چگونه بوده است؟ در این مقاله برای پاسخ به این پرسش از روش تحقیق تاریخی و روش تحلیل مفهومی استفاده می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که

روحانیون مخالف مشروطه به شدت با مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی ضدیت ورزیدند و روحانیون مشروطه‌خواه هم نتوانستند به تناقض‌های موجود بین این مؤلفه‌ها و ارزش‌های دینی پاسخ دهند و در برخی تلفیق‌های خود دچار تحریف یکی به نفع دیگری شدند.

واژه‌های کلیدی: آزادی، ایران، تفکیک قوا، روحانیون، قاجاریه،

مدرنیته سیاسی

مقدمه

برخی اندیشمندان بدرستی بین مدرنیته و مدرنیزاسیون^۱ تمایز قائل می‌شوند. کهن،^۲ وجه تکنولوژیکی فرآیند مدرنیته را ° که به شکل تقریباً غیرقابل مناقشه‌ای مربوط به تمدن دنیای غرب است - مدرنیزه شدن یا مدرنیزاسیون نام می‌نهد. به نظر او، آنچه تمدن غرب را منحصر به فرد می‌کند تا حدودی به دور از مناقشه است. همه کس می‌پذیرند که اروپا و آمریکای شمالی شیوه‌ای جدید و نیرومند در مطالعه طبیعت، و نیز تکنولوژی‌های جدید ماشینی و شیوه‌های تولید صنعتی‌ای را که به ارتقای بی‌سابقه سطح زندگی مادی منجر شده، را رشد داده‌اند؛ همین شکل مدرنیته است که امروزه در جهان غیرغربی مدرنیزه شدن یا صرفاً توسعه نامیده می‌شود (کهن، ۱۳۸۱: ۱۱). برمن،^۳ هر دو وجه تکنولوژیک و غیرتکنولوژیک مدرنیته را به این شرط که عینی باشند، مدرنیزاسیون می‌خواند. به نظر او، کشفیات بزرگ در قلمرو علوم فیزیکی همان‌قدر جزئی از مدرنیزاسیون محسوب می‌شوند که دولت‌های ملی با ساختار و عملکردی بوروکراتیک؛ جنبش‌های اجتماعی مردم و بازار جهانی سرمایه‌داری؛ همگی بخشی از فرآیند مدرنیزاسیون بحساب می‌آیند. (برمن، ۱۳۸۱: ۱۵)

-
1. Modernization
 2. Cohen
 3. Berman

می‌توان گفت که مدرنیته جهان بینی و نظام ارزشی است که در یک دوره تاریخی در اروپا شکل گرفته و مدرنیزاسیون پیامدهای عینی و روش‌ها و راهکارهای متناسب با آن جهان بینی است. در مدرنیته بیش از هر چیز «انسان مدرن» با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص آن قرار دارد؛ در حالی که در مدرنیزاسیون به ساختارها، سازمان‌ها و ابزارهای نظام اجتماعی بیشتر توجه می‌شود. همین تفاوت برخی از اندیشمندان حوزه سیاسی را تشویق کرد تا تمایز بین دولت‌های سنتی با دولت‌های مدرن را تنها به ابعاد عینی و ساختاری (مدرنیزاسیونی) تقلیل نداده و ویژگی‌های ذهنی و محتوایی (مدرنیته‌ای) آن را نیز مدنظر قرار دهند.

لازم به ذکر است که در بیشتر کشورهای غربی، مدرنیته و مدرنیزاسیون همگام با هم رشد پیدا کرده است، اما در برخی کشورهای دیگر این تناسب و همگامی دیده نمی‌شود. نظام و ساختار سیاسی بسیاری از کشورهای خاورمیانه و آمریکای جنوبی، روسیه و چین از لحاظ فرم پیشرفته است و فرایند مدرنیزاسیون در این کشورها شکل گرفته است. در این کشورها قانون، پارلمان، احزاب، رسانه‌های جمعی، تفکیک قوا و انتخابات وجود دارد، اما از لحاظ محتوا؛ ارزش‌ها و جهان‌بینی مدرن بسیار کم‌رنگ است. برای مثال؛ مردم در ایجاد تغییرات اساسی و تعیین سیاست‌های کلی نقش مؤثری ندارند، و امکان ایجاد تشکل‌های مستقل سیاسی و مدنی بسیار کم است.

طرح مسأله

یکی از موضوع‌های اساسی در علوم گوناگون بویژه علوم اجتماعی، بحث درباره تعیین شاخص‌هایی است که به بهترین شکل می‌توانند ماهیت پدیده‌ها را نشان دهند. برای مثال در گذشته میزان رشد اقتصادی، درآمد ملی یا درآمد سرانه از شاخص‌های تعیین وضعیت اقتصادی بودند؛ اما به مرور انتقادهای فراوانی به چنین شاخص‌هایی وارد شد و

شاخص‌های دیگری مانند: ضریب جینی^۱، توسعه انسانی^۲ مطرح شد. این موضوع در حوزه سیاست نیز صادق است. در حوزه سیاسی عدم تفکیک بین مدرنیته و مدرنیزاسیون و بویژه تقلیل مدرنیته به مدرنیزاسیون عواقب زیادی مانند: ظهور استبداد در شکل‌های مدرن، بالا رفتن هزینه تغییرات به دلیل عدم همراهی عمومی، سست و شکننده بودن پیشرفت‌های اقتصادی- اجتماعی، نهادینه نشدن عقلانیت، آزادی، دموکراسی، و حقوق بشر را در پی دارد. بنابر این بررسی این موضوع که آیا تفاوت بین مدرنیته و مدرنیزاسیون به درستی توسط کنشگران سیاسی درک می‌شود یا نه؛ یک مسأله بسیار مهم است که باید به آن پرداخته شود. با توجه به این طرح مسأله، پرسش اساسی تحقیق به شرح زیر است:

۱. روحانیون موافق نهضت مشروطه، چه درک و برداشتی از مدرنیته سیاسی داشته‌اند؟

۲. روحانیون مخالف نهضت مشروطه، چه درک و برداشتی از مدرنیته سیاسی داشته‌اند؟

۳. در نهایت در مذاکرات ادوار اول و دوم مجلس شورای ملی چه قوانینی به تصویب رسید؟

چارچوب نظری

موریس باربیه، اندیشمند فرانسوی معتقد است که: «دولت پیش‌مدرن، عبارت از گروه انسانی سازمان یافته یا باهمستانی سیاسی است که ضروریات زندگیش را در اختیار دارد و می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد. اعضای اجتماع اجزای یک کل شمرده می‌شوند؛ به این معنی که نه خودمختاری شخصی دارند و نه بیرون از جماعت، هستی ویژه دارند. در واقع افراد به عضوی از گروهی که به آن تعلق دارند و به آن وابسته‌اند

1. Gini coefficient
2. Human development

فروکاسته می‌شوند. در نتیجه، گروه بر افراد برتری دارد، و افراد تنها درون گروه و به یاری گروه می‌توانند وجود داشته باشند.» (باریه، ۱۳۸۳: ۱۷) همانطور که ملاحظه می‌شود باریه یکی از مؤلفه‌های مهم مدرنیته که فردباوری و فردمحوری است را کاملاً مدنظر داشته و تلاش کرده است با این سنجه، دولت‌های پیش‌مدرن را از دولت‌های مدرن متمایز کند. او در ادامه می‌گوید: «اما دولت مدرن به شیوه‌ای کاملاً متفاوت نمودار می‌شود، زیرا در این مورد باهمستانی سیاسی به دو عنصر متمایز تقسیم می‌گردد؛ نخست، دولت به معنای خاص آن، که به قلمروی سیاسی ربط دارد، و دوم، جامعه به معنای دقیق آن، که معمولاً آن را جامعه مدنی می‌نامند. در نتیجه این تقسیم، دوپهنه متفاوت پدید می‌آید، یکی پهنه عمومی که پهنه دولت به شمار می‌رود و دیگری پهنه خصوصی که به جامعه مربوط می‌شود. انسان نیز به همین‌سان به دو موجود متمایز تقسیم می‌شود؛ از سویی شهروند است، از این لحاظ که عضو دولت شمرده می‌شود و از سوی دیگر فرد خصوصی است؛ از این حیث که به جامعه مدنی تعلق دارد.» (همان، ۱۸) همانطور که ملاحظه می‌شود باریه از مؤلفه‌های سازمانی و ساختاری نظام سیاسی فاصله گرفته و جامعه مدنی را همچون عرصه‌ای برای تعامل کنشگران آزاد و مختار، برجسته می‌کند، او می‌گوید: «مدرنیته سیاسی با تکنیک‌ها یا روش‌های فرمانروایی، مانند تفکیک قوا یا رأی‌گیری همگانی و غیره که کم و بیش به تازگی پدیدار شده‌اند تعریف نمی‌شود. حتی نمی‌توان آن را به وجود آزادی سیاسی تعریف کرد که به شهروندان امکان مشارکت در زندگی سیاسی را می‌دهد، زیرا این آزادی می‌تواند در دولت پیش‌مدرن هم وجود داشته باشد. از این رو مدرنیته سیاسی به طور دقیق بر جدایی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی، میان پهنه عمومی و پهنه خصوصی و میان شهروند و فرد استوار است.» (همان، ۱۹).

به نظر می‌رسد تفاوتی که باریه بین «دولت سیاسی» و «جامعه مدنی» قائل می‌شود، بسیار کارساز است. با این تمایز می‌توان جوامع و دولت‌های قرن بیستم و بیست و یکم را به خوبی با هم مقایسه کرد. می‌توان مشخص کرد در کدام کشورها مدرنیته سیاسی

حاکم شده است و همچنین دولت‌های گوناگون در مقایسه با هم چه جایگاهی دارند. علاوه بر این، تمایز حوزه سیاسی از حوزه مدنی به خوبی به نقش مردم و گروه‌های مستقل از سیاست اشاره دارد. با پذیرش مدرنیته سیاسی مدنظر باریه می‌توان مشخص کرد که کدام جوامع برای استقلال و آزادی اعضای جامعه در مقابله با قدرت سیاسی روزافزون دستگاه‌های دولتی، چاره‌اندیشی کرده‌اند. علاوه بر این و به لحاظ تحلیلی در نظر گرفتن جامعه مدنی و عرصه‌ای برای فعالیت‌های مردمی آزاد از نظام بروکراتیک سیاسی، راه را برای بررسی جامعه‌شناسانه باز می‌کند. در چنین دولت‌هایی است که نقش افکار عمومی، سازمان‌های غیردولتی، جنبش‌های اجتماعی و افراد کنشگر قابل بحث و بررسی است. بنابراین از نظر تجربی جوامعی دارای مدرنیته سیاسی هستند که در آن‌ها نهادها، انجمن‌ها و صنف‌های مردمی شکل گرفته باشد و مردم بتوانند از طریق این کانال‌ها خواست خود را در عرصه عمومی و در زندگی روزمره محقق کنند. همچنین در چنین جوامعی وسایل ارتباط جمعی، روزنامه‌ها و تریبون‌هایی خارج از کنترل حکومت وجود دارد که افراد می‌توانند به وسیله آن‌ها به بیان آزاد عقاید، نظرات و انتقادهای خود پردازند؛ حتی اگر نظر آن‌ها با خواست حکومت یا نظر بیشتریت در تضاد باشد.

با این حال اگر معیار مقایسه دولت‌ها را تنها بر اساس نظریه باریه قرار دهیم؛ امکان مقایسه بین بسیاری از دولت‌های فعلی و تمام دولت‌های پیش از قرن ۱۸ وجود نخواهد داشت. باریه خود در این زمینه می‌گوید: «اما در پایان سده بیستم این تمایز هنوز همه کشورها را فرا نگرفته است و به انجام رسیدنش در بسیاری از کشورها به ویژه در کشورهای آسیایی و آفریقایی و نیز در کشورهای برون آمده از امپراتوری شوروی و در جهان اسلام دور می‌نماید. به این سبب شمار بسیاری از کشورهای معاصر را نمی‌توان واقعاً دولت‌های مدرن شمرد. به این معنا که این کشورها جدایی میان دولت و جامعه را با همه نتیجه‌های عملی و پی‌آیندش به تحقق نرسانده‌اند.» (همان، ۲۰) همانطور که باریه اعتراف می‌کند، تاکید بیش از حد او بر جدایی حوزه سیاست از جامعه مدنی به عنوان تنها مولفه دولت‌های مدرن باعث می‌شود که بسیاری از دولت‌های امروزی نیز

جزء دولت‌های مدرن قرار نگیرند. بدیهی است این موضوع نشان‌دهنده ضعف در الگوی یادشده است. به سخن دیگر، یک معیار یا نظریه اجتماعی نه تنها از بعد تحلیلی، بلکه به لحاظ عملی و در جهان واقع نیز باید قابل استفاده باشد. نظریه‌ها را باید با جهان واقع محک زد و اگر پدیده‌های اجتماعی با این نظریه‌ها هماهنگ نبودند؛ باید به تغییر الگوهای نظری دست زد و به سادگی از کنار وقایع اجتماعی نگذشت. به نظر می‌رسد برای اینکه بتوانیم الگوی واقع‌بینانه و کاراتری برای مقایسه دولت‌ها داشته باشیم؛ بهتر است معیارهای دیگری را نیز در نظر بگیریم. بنابر این، معیارهای پیشنهادی این مقاله علاوه بر معیار اصلی «مدرنیته سیاسی» که همان جدایی «دولت» از «جامعه مدنی» است؛ شامل «حاکمیت قانون»، «تفکیک قوا»، «عدالت و مساوات»، «مشارکت سیاسی»، «آزادی بیان، عقیده و مذهب» و «احترام به مالکیت خصوصی» نیز می‌شود. باریه درباره اهمیت مالکیت می‌گوید: «سرانجام، سرشت رابطه انسان با اشیاء و چیزهای بیرونی نیز امکان روشن شدن وضعیت فرد در جامعه آن روزگار را فراهم می‌کند، زیرا به شرطی می‌توان گفت فرد وجود دارد که مالک چیزی باشد. به دیگر سخن پیوندی تنگاتنگ میان فردباوری و مالکیت برقرار است.» (همان، ۶۶) جالب این است که حکومت‌های توتالیتر که از نظر باریه دارای دولت پیش‌مدرن هستند کمتر به مالکیت فردی احترام می‌گذارند؛ شوروی استالینی، آلمان هیتلری و ایتالیای فاشیستی از این جمله‌اند.

ممکن است گفته شود، جایگاه دولت - شهرهای یونانی در تقسیم‌بندی باریه کجا است؟ آیا آن جوامع وارد مدرنیته سیاسی شده بودند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آنگاه منطقی است که ۲۰۰۰ سال پیش مدرنیته سیاسی وجود داشته باشد؛ اما در قرن بیستم هنوز بسیاری از جوامع وارد مدرنیته سیاسی نشده باشند؟ باریه برای پاسخ گفتن به این پرسش می‌گوید؛ کنستان، نخست با باریک بینی توضیح می‌دهد که آزادی نزد ملت‌های باستانی بر چه استوار بوده است و نزد ملت‌های مدرن بر چه استوار است. او همچنین نشان می‌دهد که چه تفاوتی میان این دو آزادی وجود دارد؛ نزد ملت‌های باستانی - برای نمونه در اسپارت و روم - «آزادی جمعی» وجود داشت که عبارت از «کاربست»

حاکمیت «به طور جمعی و به شکل مستقیم» بود، برای نمونه تصمیم‌گیری درباره جنگ و صلح، بستن قراردادهای اتحاد، رأی دادن به قانون‌ها، اعلام داوری‌ها، نظارت بر کار ماژیسترها و... اما به سبب «تبعیت کامل فرد از اقتدار جمع»، آزادی فردی نزد آنان وجود نداشت. همه کنش‌های افراد زیر نظارتی سختگیرانه قرار داشت و جایی برای استقلال فردی چه در زمینه عقیده و نظر و چه در قلمرو پیشه و صنعت و به ویژه در پهنه دین نبود. چه در امور عمومی و چه هنگامی که سخن بر سر امور شخصی یا خانوادگی بود، گروه بر افراد چیرگی داشت و افراد از هیچ گونه خودمختاری برخوردار نبودند و می‌بایست به قدرت گروه گردن می‌گذاشتند. «اقتدار پیکره اجتماعی در همه جا مداخله می‌کرد و در راه اراده افراد مانع می‌نهاد.» فرد به عنوان شهروند یعنی همچون «بخشی از پیکره جمع» در حاکمیت سهیم بود. اما همچون شخص خاص «تابع پیکره جمعی» بود و هیچ حق و آزادی‌ای نداشت و در نتیجه می‌توانستند او را از هر آن چه دارد بی‌بهره سازند... بر عکس، نزد ملت‌های مدرن - برای نمونه در بریتانیای کبیر، در فرانسه و در ایالات متحده - فرد از آزادی در امور شخصی‌اش بهره‌مند و از حقوق گوناگون برخوردار است که به شخص او، زندگی و فعالیت‌هایش مربوط هستند. سخن به ویژه بر سر ایمنی شخص، آزادی بیان، حق مالکیت، آزادی گرد هم‌آیی و حق ارائه درخواست نامه است (همان، ۱۸۷ تا ۱۸۶). کنستان در ادامه اضافه می‌کند که پرداختن به آزادی‌های فردی و مدرن به هیچ وجه به معنای کم‌اهمیت پنداشتن آزادی سیاسی و جمعی نیست؛ زیرا بدون وجود آزادی‌های سیاسی و جمعی، امکان آزادی‌های فردی وجود نخواهد داشت. البته واضح است در جامعه‌ای که علاوه بر آزادی جمعی، آزادی فردی هم وجود داشته باشد، با جامعه مدرن‌تری روبرو خواهیم بود. به نظر باریه وجه تمایز اصلی دولت پیش مدرن و دولت مدرن در این است که در دولت پیش مدرن افراد و حوزه خصوصی وجود ندارند و فرد با توجه به گروهی که در آن قرار دارد تعریف می‌شود. تصمیمات در عرصه دولت و سیاست اتخاذ می‌شود و همه افراد ملزم به رعایت آن هستند. اما در دولت مدرن دو قلمرو متمایز وجود دارد، یکی دولت به معنای خاص که به قلمروی

سیاسی ربط دارد و دیگری جامعه به معنای جامعه مدنی که حیطة را برای افراد آماده می‌کند تا با تشکیل انجمن‌های گوناگون به زندگی خود جدا از قیومیت دولت شکل دهند. به عبارت دیگر در دولت مدرن، یک عرصه عمومی داریم که به دولت مربوط می‌شود و یک پهنه خصوصی که به جامعه ارتباط می‌یابد. انسان نیز به همین سان به دو هستی متمایز تقسیم می‌شود، از سویی شهروند است، زیرا عضو دولت شمرده می‌شود و از سویی فرد است، از این حیث که در جامعه مدنی زندگی می‌کند. در این تعریف انسان به جزیی حل شده در کل تبدیل نمی‌شود؛ آنطور که در جوامع توده‌ای، حکومت‌های ایدئولوژیک و تئوکراسی‌ها معمول بوده است. باریه می‌گوید: «به طور کلی و بنا به تعریف، توتالیتراریسم نفی مدرنیته سیاسی است زیرا دقیقاً بر رد جدایی میان دولت و جامعه مدنی، میان قلمرو عمومی و پهنه خصوصی و بنابراین بر رد تمایز شهروند و فرد استوار است... دولت توتالیتر وجود جامعه مدنی را یعنی جایی که در آن منافع خاص مشروع شمرده می‌شود، نمی‌پذیرد و هم چنین از پذیرش پهنه خصوصی که در آن افراد بتوانند از آزادی‌های گوناگون بهره‌جویند سرباز می‌زند و از این رو، می‌خواهد همه جامعه را در برگیرد و همه فعالیت‌های بشری را از اقتصاد گرفته تا اندیشه و از انجمن و سندیکاها گرفته تا اطلاعات و خبر و علم و دانش و فرهنگ و هنر و تفریحات، هدایت یا کنترل کند.» (همان، ۲۴۷ تا ۲۴۸). بطور خلاصه به نظر باریه می‌توان به دولت توتالیتر هم چون دولتی پیشامدرن نگریست که تنها ابزارهای مدرن اعمال حاکمیت را به کار گرفته است.

باریه درباره نسبت دین با سیاست به سه حالت اصلی اشاره می‌کند؛ اولین حالت، غلبه دین بر دولت است که توسط رفورمیست‌های مذهبی و محافظه‌کاران سنتی مانند لوتر، کالون و دومیستر حمایت می‌شود. طبق این رویکرد منشأ قدرت خداوند است که البته آن را به نمایندگان خود یعنی روحانیون واگذار کرده است و خلاصه حکومت پاپ‌ها بهترین نوع حکومت است. در حالت دوم، دولت بر دین غلبه داشته و از دین به‌عنوان ابزار پر قدرتی برای حکومت کردن استفاده می‌کند. ماکیاوول، اسپینوزا و

توماس هابز از اندیشمندانی هستند که بر تبعیت کامل دین از قدرت سیاسی تأکید کرده و معتقدند، نمایندگان دین باید در خدمت کامل نمایندگان دولت باشند (باربیه، ۱۳۸۴). البته به نظر می‌رسد در عمل تفاوت چندانی بین این دو حالت وجود ندارد و حالت اول به سرعت به وضعیت دوم تبدیل می‌شود؛ زیرا در چنین شرایطی معنای دین را حاکمان که همان کشیشان و پاپ‌ها هستند مشخص می‌کنند. بدیهی است انتقاد به چنین حاکمانی به سرعت و حتی ناخواسته به انتقاد از ذات دین تعبیر می‌شود؛ یعنی در عمل باز هم دین ابزاری در دست حاکمان است. بنابراین تا زمانی که دین با دولت همراه باشد؛ هویت دین نیز توسط دولتمردان مشخص خواهد شد.

در حالت سوم، دین از سیاست جدا بوده و رابطه لیبرالیستی بین آن دو حاکم است. به عبارت دیگر، دین موضوعی فردی است و افراد آزاداند بدون هیچ فشار و اجباری باورهای مذهبی خود را داشته باشند. به نظر باربیه برای شکل‌گیری مدرنیته سیاسی، ضروری است تا حوزه دین از سیاست کاملاً جدا باشد و این دو حوزه در کار هم دخالت نداشته باشند.

روش تحقیق

در این تحقیق از دو روش «تاریخی» و «تحلیل مفهومی» استفاده شده است.

۱. روش تاریخی

هرگاه موضوع تحقیق در گذشته اتفاق افتاده باشد، خواه تأثیرات آن تا امروز ادامه داشته یا نداشته باشد؛ می‌توان از روش تاریخی استفاده کرد. در روش تاریخی اطلاعات و داده‌های مورد نظر از منابع مستندی مانند کتاب، مقالات، آرشیو اسناد، فیلم، عکس و مصاحبه‌های شفاهی تهیه می‌شود. به همین دلیل در بررسی‌های تاریخی مانند این تحقیق، که موضوع یا رویدادی در گذشته بررسی می‌شود، رویکرد کیفی بر رویکرد کمی غلبه دارد. از آنجا که در این تحقیق نیاز به تدوین مفاهیمی است که با استناد به آن‌ها به

بازخوانی افکار و اندیشه‌های روحانیون عصر مشروطه پرداخت؛ بنابر این باید روش تاریخی را با روش تحلیل مفهومی تکمیل کرد.

۲. روش تحلیل مفهومی

«هورتن»^۱ درباره این روش می‌گوید: «تحلیل مفهومی، روشی برای درک مفاهیم از طریق راه بردن به معنی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط درونی آنهاست. تحلیل مفهومی را باید از «فلسفه زبان» تمیز داد. تحلیل مفهومی، واژه‌نگاری یا کاربرد واژگان خاص نیست؛ بلکه به معنی کاوش در مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی است.» (محمودی، ۱۳۸۴: ۲۹).

«تحلیل مفهومی با گذر از صورت مفاهیم به درون و ژرفای آنها راه می‌گشاید تا گوهر معانی آنها را کشف کند و چگونگی پیوستگی درونی و میزان سازگاری آنها را دریابد. تحلیل مفهومی، کالبدشکافی مفاهیم و معاینه سطوح و لایه‌های آنها، به منظور شناخت ابعاد و اجزاء مفاهیم گوناگون است.

وقتی مفهومی را تحلیل می‌کنیم، با یک «معنی کلی» سرو کار داریم که برای شناخت و شناساندن چیزی آن را اعتبار کرده‌ایم. چنین مفهومی معمولاً خیلی کلی است و کلی بودن آن به ویژه در قلمرو فلسفه سیاسی، پژوهشگر را با دشواری فهم منظور و مراد فیلسوف سیاسی مواجه می‌سازد. برای نمونه، کانت از مفاهیم آزادی، جمهوری و دموکراسی چه معانی را مراد می‌کند؟ تحلیل مفهومی، کوشش در شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدلول‌های مفاهیم از یکسو و معرفت نسبی به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و یا ناسازگاری آنها با یکدیگر است.» (همان، ۳۰) (برای آگاهی بیشتر از این روش نگاه کنید به بهرامی کمیل ۱۳۹۲).

روحانیون عصر مشروطه و مدرنیته سیاسی

در ادامه با استفاده از نظر باریه (یعنی تمایز بین حوزه عمومی و امور شهروندی از جامعه مدنی و امور فردی) و همچنین بکارگیری مؤلفه‌های کلاسیک تمایز بین دولت‌های پیشامدرن و مدرن مانند حاکمیت قانون، تفکیک قوا، مالکیت خصوصی، حقوق شهروندی، مشارکت سیاسی و آزادی عقیده و بیان به بررسی نظر و اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه می‌پردازیم.

۱. مدرنیته سیاسی (جدایی حوزه سیاست از جامعه)

اگر معنای دولت‌های مدرن را به وجود مدرنیته سیاسی ارجاع دهیم و اگر منظورمان از مدرنیته سیاسی دقیقاً همان چیزی باشد که باریه مشخص می‌کند - یعنی شکل‌گیری جامعه مدنی و جدایی حوزه سیاست از اجتماع و شکل‌گیری حقوق فردی علاوه بر حقوق شهروندی - آنگاه خواهیم دید که در عصر مشروطه موفقیت چندانی در این عرصه به دست نیامده است. زیرا مباحثی چون آزادی افراد برای شکل دادن به اجتماع خویش و یا رعایت حقوق فردی به ندرت مطرح بوده است. البته طبیعی است در جامعه‌ای که هنوز حقوق شهروندی و مشارکت مردمی در عرصه سیاست پذیرفته نشده و حتی قانون مدونی وجود ندارد، صحبت از حقوق فردی و جامعه مدنی محلی از اعراب نداشته باشد. با این حال یکی از حامیان موافق مشروطه یعنی ملا عبدالرسول کاشانی در رساله انصافیه می‌نویسد: «از جمله اصول مشروطه آزادی مجامع است، یعنی احرار گردهم بر آمده در امور مملکتی و ولایات که مدخلیت در سیاست و تدبیر منزل دارد با مشورت یکدیگر هم رای و هم قوه و متحد شده به مقتضای حکمت رفتار شود. و این مجمع، مرکب از احرار باید نه از اشرار، و مذاکره آنها از حلیت و حرمت و وجوب و کراهت و فساد و صحت عملی یا عبادتی نیست؛ چه واضح این احکام را جز خداوند ندانیم. بلکه (مذاکره آنها) در تدبیر امور مملکت و اجرای امور به مجرای قانون است.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۹۵). البته واضح است که حتی چنین تعریفی با مدرنیته سیاسی

مدنظر باریبه فاصله بسیار دارد. مخالفان مشروطه نیز با همین فاصله به رد مدرنیته سیاسی مشغول بودند چنانکه شیخ فضل الله نوری در بیان علت دست کشیدن از حمایت مشروطه و شروع مخالفت با آن چنین می‌گوید: «...کم کم کلمات موهمه از ایشان شنیده شد، که حمل بر صحت می‌شد. تا آنکه یک درجه پرده از آن برداشتند و بنای انتخاب وکلا و مبعوثین و اعتماد بر بیشتریت آراء گذارند. باز هم اغماض شد که اینها برای انتظام امور و بسط عدالت است. تا رفته رفته بنای نظامنامه و قانون‌نویسی شد. گاهی با بعضی مذاکره می‌شد که این دستگاه چه معنی دارد؟ چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند و الا وکالت چه معنی دارد؟» (همان، ۱۵۴). شیخ ابوالحسن نجفی مرندی یکی دیگر از مخالفان مشروطه می‌گفت: «در بیان اینکه خداوند عز و جل که خالق دنیا و مافیهاست، البته بهتر می‌داند که تا روز قیامت محتاج به چه چیزها خواهیم بود و به اقتضای خلاقیت و بنده پروری خود بیان فرموده و هیچ چیزی را در قرآن فرو گذار نفرموده است. هر کس غیر این تصور کند، خدا و پیغمبر را تکذیب و متهم به قصور کرده و تکذیب کننده خدا و پیغمبر است.» (همان، ۱۹۷).

سید عبدالحسین لاری که ابتدا مشروطه مشروعه را تبلیغ می‌کرد ولی بعداً به ولایت مجتهد عادل گرایش پیدا کرد می‌گفت: «قانون ملی باید ناظر به پرهیز از استفاده از البسه بیگانگان و تشبه به مجوس باشد و مسلمانان را به پوشیدن البسه اسلامی تحریص نماید.» (همان، ۶۲۱) به‌طور کلی می‌توان گفت بحث فردیت و خودبنیادی^۱ و استقلال جامعه مدنی از حوزه سیاسی به عنوان برخی از مهمترین مؤلفه‌های مدرنیته در بین روحانیون مخالف و حتی موافق نهضت مشروطه از اساس ناشناخته بوده است.

اما در مورد قوانین و مصوبات مجلس شورای ملی بیش از هر چیز متمم قانون اساسی و قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی جلب توجه می‌نماید. برخی از اصول متمم قانون اساسی بدین شرح بود: اصل بیست و یکم: انجمن‌ها و اجتماعاتی که مولد فتنه

دینی و دنیوی و مخل بنظم نباشند در تمام مملکت آزاد است ولی مجتمعی با خود اسلحه نباید داشته باشند و ترتیباتی را که قانون در این خصوص مقرر می‌کند باید متابعت نمایند. اجتماعات در شوارع و میدان‌های عمومی هم باید تابع قوانین نظمیه باشند.

اصل بیست و دوم: کلیه مراسلات پستی محفوظ و از ضبط و کشف مصون است مگر در مواردی که قانون استثناء می‌کند.

اصل بیست و سوم: انشاء یا توقیف مخبرات تلگرافی بدون اجازه صاحب تلگراف ممنوع است مگر در مواردی که قانون معین می‌کند.

اصل هشتاد و سوم: تعیین شخص مدعی عموم با تصویب حاکم شرع در عهده پادشاه است.

اما «قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی» که در تاریخ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری به تصویب رسید؛ اداره برخی امور ایالات و ولایات را به شوراهای مربوط که انتخابی بودند واگذار می‌کرد.

«طبق اصل نود و یکم: اعضای انجمن‌های ایالتی و ولایتی بلاواسطه از طرف اهالی انتخاب می‌شوند.

طبق اصل نود و دوم: انجمن‌های ایالتی و ولایتی اختیار نظارت تامه در اصلاحات راجعه به منافع عامه دارند با رعایت حدود قوانین مقرر. در اصل نود و سیم نیز آمده بود: صورت خرج و دخل ایالات و ولایات از هر قبیل به توسط انجمن‌های ایالتی و ولایتی طبع و نشر می‌شود.» (مجموعه مصوبات، ۱۳۱۸).

در قانون بلدییه مصوب ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری نیز اختیاراتی به مردم و نمایندگان آنها واگذار شده بود تا خود به تنظیم امور شهر بپردازند. در فصل اول این قانون آمده بود: «۱- مقصود اصلی تأسیس بلدییه حفظ منافع شهرها و ایفای حوائج اهالی شهرنشین است.. ۱۰- انجمن بلدییه مرکب است از اعضای که از محلات شهر به ترتیب ذیل انتخاب می‌شوند....» (مجموعه مصوبات، ۱۳۱۸)

درباره گروه‌هایی که در انقلاب مشروطه نقش داشتند؛ به نظر می‌رسد «مجمع آدمیت» از تمام گروه‌های دیگر بیشتر به مدرنیته سیاسی توجه داشت. یرواند آبراهامیان درباره این گروه می‌گوید: «مجمع آدمیت بیشتر پیرو اندیشه‌های اومانیستی و لیبرالیستی بودند... سه هدف اصلی مجمع عبارت بود از: به کار بردن مهندسی اجتماعی برای دستیابی به توسعه ملی، کسب آزادی فردی به منظور شکوفایی عقل و اندیشه بشری، دستیابی به برابری در حقوق برای همگان بدون در نظر گرفتن اصل و نسب و مذهب به منظور حفظ و تضمین شان و منزلت همه شهروندان.» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۹۹). این در حالی است که سایر گروه‌ها مثل حزب اجتماعیون عام؛ کمیته انقلابی و انجمن مخفی کمتر به اندیشه‌های فردباورانه می‌پرداختند.

۲. حاکمیت قانون

اولین ویژگی قانون، عمومیت داشتن آن است که قدرت پیش‌بینی کردن را به افراد می‌دهد. به عبارت دیگر، با وجود داشتن و مشخص بودن قانون؛ فرد می‌تواند نحوه‌الگو و رفتار مورد انتظار را حدس بزند.

از منظر سنتی، قانون یک بازدارنده خارجی است که انسان به آن نظارت و کنترل چندانی ندارد. چنین قانونی می‌تواند ریشه در سنت یا مذهب داشته باشد. در این رویکرد، انسان قانون را کشف می‌کند، اما نمی‌تواند آن را بسازد. به همین ترتیب در مجلسی که با این نگاه شکل گرفته تنها می‌توان قوانین را اعلام کرد و نباید به فکر وضع قوانین بود (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۴۸).

قانون‌مندی یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم دولت‌های مدرن است. هر چند لفظ «قانون» به تنهایی نمی‌تواند کارگشا باشد و باید منبع مشروعیت قانون نیز بررسی شود؛ اما به نظر می‌رسد در ایران پذیرفته شدن حاکمیت قانون نیز باید فصل مهمی در شکل‌گیری مدرنیته سیاسی باشد. کاتوزیان در این باره می‌گوید: «شاید نخستین باری که جهان به شکل روشن و بارزی میان شرق و غرب تقسیم گردید این تقسیم بندی در

سیمای یونان و ایران جلوه‌گر شد. این تفاوت به بسیاری از جنبه‌های این دو جامعه باز می‌گردد، هر چند می‌توان همه آن‌ها را به یک واقعیت بنیادی تقلیل داد. در غرب فساد و بی‌رحمی کمتر از شرق نبود. ولی در یونان قانون به عنوان یک چارچوب، حقوق دولت و نیز جامعه را تعیین و تعریف می‌کرد و برای استقلال شهروندان و طبقات حاکم توجیهی رسمی، دیرپا و اساساً غیرقابل نقص به دست می‌داد. برای نمونه، نمی‌شد بدون توسل به رویه‌های جا افتاده‌ای که^۵ به تصریح و تلویح مقرر شده بود^۶ زیر پا گذاشتن آن‌ها غیر قانونی بود رسماً به جان، آزادی یا مال یک شهروند تعرضی کرد. حکام در بیشتر اوقات از خطر کشته و کنار زده شدن به دست فردی که موفق شود قدرت را به چنگ آورد در امان بودند مگر آنکه مشروعیت حکومت شان مورد تردید جدی قرار می‌گرفت. همچنین مرگ فرمانروایان حتی آنگاه که به طرز مسالمت آمیز و به دور از قتل و شرارت رخ می‌داد معمولاً به هرج و مرج بالفعل یا بالقوه بر سر این که چه کسی باید یا شایسته است جانشین آنان شود نمی‌انجامید.» (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۵).

در حالی که در ایران جان و مال مردم کمتر بطور قانونی حفظ می‌شده و بیشتر به اراده سلطان بستگی داشته است. به عبارت دیگر در ایران بیشتر شاهد حکومت‌های استبدادی بودیم؛ اما در غرب بیشتر حکومت‌های دیکتاتوری وجود داشت. یعنی در غرب دست کم قانونی برای استناد یک پادشاه وجود داشت، در حالی که در ایران قانون مساوی با خواست پادشاه بود. تنها در جنبش مشروطه بود که برای اولین بار قوانینی بدون برای اداره امور کشور به تصویب رسید.

عماد العلماء خلخالی از مدافعان مشروطه خواهی، در دفاع از قانون می‌گوید: قانون عبارت از تشخیص حدود و حقوق است. در میان هر ملتی که وضع و اجرا شود، راستی قول و درستی فعل، اطمینان مال و جان، استراحت زندگانی انسان، ... عدل و انصاف، انتشار علوم و معارف، پیدا شدن ثروت عمومی، قدرت و شوکت ملت و... صورت خواهد پذیرفت (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶: ۱۹۸). حاج آقا روح الله نجفی اصفهانی یکی دیگر از علمای موافق مشروطه در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» می‌نویسد: «مشروطه

می‌گوید می‌باید از برای شاه و وزیر، امیر، دبیر، حاکم، محکوم، قاضی و ضابط، قانونی وضع نموده و هر یک را محدود به حدی کرد و قانون اسلام، وظیفه هر کس را تشخیص داد تا هر کس از شاه و گدا تکلیف خود را بداند، و از وظیفه خود تجاوز ننمایند. و کارها مطابق قانون منظم گردد.... مثلاً تمام امور دولت باید از روی قانون و تصویب و کلاء ملت بوده باشد. هر مطلبی راجع به داخله یا خارجه باشد را باید در مجلس شورا عنوان بحث قرار داد. بطوری که صلاح ملک و ملت و سلطان و رعیت باشد قرار بدهند و بدون امضاء مجلس شورا هیچ امری مجری نباشد.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۴۱). البته علمای موافق مشروطه به هیچ‌وجه حامی حق قانون‌گذاری بشری نبودند. به همین دلیل سید جمال واعظ می‌گفت: «این وظیفه مجلس نیست که قوانین را وضع کند، بلکه فقط خداوند حق وضع قانون دارد و او این قوانین را در قرآن کریم آورده است. پس وظیفه پارلمان، نظارت و تسهیل در اجرای قوانین شریعت است.» (Fathi 1993, 708).

البته برخی علما نیز با متمایز کردن قوانین شرع از قوانین عرف به این تعارض پاسخ می‌دادند. برای مثال ثقه السلام تبریزی می‌گفت: «مقصود از قانون، اختراع شرع تازه‌ای نیست، قانون شریعت محمدیه منسوخ نمی‌شود... آنچه ملت می‌خواهد و وکلای ملت در تحت نظارت حجج اسلام تهران می‌خواهند برای آن قانونی گذراند قانون سیاسی و ملکی است.» (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۳۹۵).

درباره رعایت قانون در محاکم و نظام قضایی در متمم قانون اساسی آمده است: «اصل هفتاد و سیم: تعیین محاکم عرفیه منوط به حکم قانون است و کسی نمی‌تواند به هیچ اسم و رسم محکمه بر خلاف قانون تشکیل نماید. اصل هفتاد و چهارم: هیچ محکمه‌ای ممکن نیست منعقد گردد مگر به حکم قانون. اصل دهم: غیر از مواقع ارتکاب جنحه و جنایت و تقصیرات عمده، هیچ کس را نمی‌توان فوراً دستگیر نمود مگر به حکم کتبی رئیس محکمه عدلیه به طبق قانون و در

آن صورت نیز باید گناه مقصر فوراً یا منتهی در ظرف بیست و چهار ساعت به او اشعار گردد.»

البته علمای حامی مشروطه در عمل با تضادهایی هم مواجه بودند. گزارش زیر نشان می‌دهد که حمایت سیدعبدالله بهبهانی از تشکیل عدالت‌خانه، مجلس و مشروطه نباید به سادگی به قانون‌گرا بودن و یا پذیرش ایده تفکیک قوا در نزد ایشان تفسیر شود. «داستان از آن جا آغاز می‌شود که مردم زنجان از ستمگری‌های یکی از خوانین خمسه به نام جهانشاه خان به ستوه می‌آیند. شکایت مردم به مجلس هم کشیده می‌شود. جهانشاه خان متهم به قتل و غارت مردم بود. در یک «دعوی حقوقی ساده» مدعی‌ای شکایت به عدلیه می‌برد که جهانشاه خان، ملک او را تصرف عدوانی کرده است. موضوع شکایت در عدلیه مطرح بود که خان خمسه به بهبهانی متوسل می‌شود و بهبهانی به طور تلگرافی به حاکم آن جا دستور می‌دهد که ادعای مدعی باطل است و متعرض ملک متصرفی جهان شاه خان نشوید. حکومت خمسه از مجلس کسب تکلیف می‌کند. احتشام السلطنه پاسخ می‌دهد، آقای بهبهانی ابداً حق مداخله در وظایف قوه قضائیه و دخالت و دستور دادن به قوه اجرائیه ندارد. مدعی شکایت به عدلیه برده و شما مکلف به اجرای احکام عدلیه هستید. حکم آقا را ندیده فرض کنید و اعتبار ندهید. به گفته آدمیت رئیس مجلس به مأخذ قانون دستورالعمل حکام عمل کرد که مقرر می‌داشت؛ چون حکام آلت اجرائیه ندارند به هیچ‌وجه حق ندارند در احکام محاکم عدلیه تغییری بدهند و یا از اجرای قوانین موضوعه خوداری کنند. اما مجتهد از اقدام رییس مجلس برآشفت و از او خواست که از ریاست مجلس استعفا کند. احتشام السلطنه موضوع را به جلسه علنی مجلس کشاند و سید را به مداخله در امور حکومت و پایمال کردن حقوق مردم متهم کرد.» (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۰۳).

پیش از مشروطه، داوری مجتهدین در امور قضایی امری طبیعی و پذیرفته شده بود. اساساً این حق برای علما محفوظ بود که به هنگام تشخیص در دعوی اظهارنظر کنند. اما بعد از مشروطه مشاهده چنین اقدامی از سوی آیت الله بهبهانی نشانگر آن است که یا

او معنای واقعی مشروطه قانون و تفکیک قوا را نفهمیده و یا مشروطه موردنظر او این‌گونه مداخلات را جایز می‌داند. به همین دلیل شیخ فضل الله نوری از مخالفان مشروطه که بهتر از بهبهانی پیامدهای حاکمیت قانون بشری را فهمیده بود به شدت با آن مخالفت می‌کرد. او می‌گفت: «در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هر که باشد، و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب‌الحکام که نواب امام علیه السلام هستند رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶). شیخ فضل الله، نوشتن قانون را یک بدعت می‌دانست؛ زیرا به نظر او قانون ما اسلام است و آن امری ولایتی است و نه به بیشتریت آراء و وکالت آزاد بشری. او بهترین قانون را قانون الهی می‌دانست که کامل‌ترین آن نزد شیعیان است (ملکزاده، ۱۳۲۸).

علمای مخالف مشروطه در نشریه‌ای به نام دعوه الاسلام که آرای آنان را منتشر می‌کرد چنین می‌نوشتند: «مشروطه، آزادی، قانون می‌خواهید، هزار و سیصد و بیست و سه سال است که خداوند عالم به ما قانون به توسط محمد مصطفی مرحمت فرموده، ما قانون مستشارالدوله و تقی‌زاده و باقر بقال را لازم نداریم. شش هزار سال است که خداوند عالم، پادشاه واجب الطاعه عطا فرموده و در همه کتاب‌ها اجرای احکام سلطان را بر همه مسلمانان واجب نموده شما را به خدا انصاف دهید یک ایران سی کرور پادشاه...» (کرمانی، ۱۳۶۶: ۵۴۳).

۳. تفکیک قوا

همانطور که در چارچوب نظری مقاله بیان شد یکی از مؤلفه‌های کلاسیک تمایز بین دولت‌های مدرن از دولت‌های پیشامدرن موضوع تفکیک قوا و تقسیم قدرت^۱ است. این اقدام برای جلوگیری از فساد ناشی از تجمع قدرت امری ضروری است. لرد اکتون معتقد بود؛ قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق. از آنجا که این ادعا بارها و

بارها توسط جوامع بشری تجربه شد کم کم فکر مقابله با انباشت قدرت شکل گرفت و ایده تفکیک قوا مطرح شد. تفکیک قوا به لحاظ نظری ریشه در افکار جان لاک و منتسکیو دارد؛ اما از نظر تجربی مصداق بارز آن ایجاد پارلمان و دادگاه و استقلال آنها از قوه مجریه است که در انقلاب فرانسه و آمریکا به وقوع پیوست. به عبارت دیگر تفکیک قوا به روند تقسیم قدرت حکومت به سه بخش اصلی؛ قانونگذاری^۱، اجرایی^۲ و قضایی^۳ اشاره دارد که در آن استقلال هر بخش از بخش‌های دیگر تضمین شده است. عمادالعلماء خلخالی از روحانیون موافق مشروطه در این باره می‌نویسد: «معموریت مملکت حاصل نگردد، مگر با اطمینان و امنیت از دولت و امنیت ظاهر نگردد، مگر به استعمال سه قوه منفصله مقننه و قضائیه و اجرائیه. اما قوه مقننه که عبارت از وضع و حک و اصلاح قوانین است، این قوه در امور راجع به دخل و خرج مملکت مختص به مجلس شورای ملی است... اما قوه قضائیه که عبارت از تمیز حقوق است در شرعیات، مخصوص است به حاکم شرعیه و در عرفیات راجع است به حاکم عدلیه، اما قوه اجرائیه که عبارت از جاری نمودن قانون و احکام است، مخصوص پادشاه است، که به امر ایشان می‌باید وزراء و مامورین دولت به نام اعلیحضرت همایونی اجرا بدارند... و این سه قوه همیشه می‌باید از یکدیگر منفصل باشند تا این که ثروت و معموریت و امنیت در مملکت حاصل گردد. و هر قسم بی‌نظمی و بی‌پولی و عدم قدرت و نکث در تجارت و فلاح در مملکت حاصل شود، از اختلاط و امتزاج این قوا است.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۳۳۳).

در مقابل، علمای مخالف مشروطه معتقد بودند؛ حاکمیت مطلق به خداوند تعلق دارد و علاوه بر این قوانین اسلام به حدی کامل است که احتیاج به قانون‌گذاری و اعمال نظر و حاکمیت انسان‌ها از طریق پارلمان (قوه مقننه) و غیره نیست. محمدحسین بن علی

-
1. Legislation
 2. Execution
 3. Adjudication

اکبر تبریزی از مخالفان مشروطه در کشف المراد چنین می‌نویسد: «در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسی مدنی در میان خود ندارند، لابد مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و مملکت را به بیشتریت آراء به دست آرند. به عبارت مختصر دو مجلس لازم دارند یکی قوه مقننه که تشخیص قانون می‌نماید و دیگری قوه مجریه که همان قانون را در میان مملکت مجری دارد. اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعیه وافی و کافی داریم، لهذا محتاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است...» (همان، ۱۱۲).

در نهایت مشروطه‌طلبان توانستند، تفکیک قوا را که یکی از مهمترین مؤلفه‌های دولت‌های مدرن است برای اولین بار در متمم قانون اساسی بگنجانند. طبق اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی، قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: «اول ° قوه مقننه که مخصوص است بوضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشاء حق انشاء قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح بصرحه همایونی لکن وضع و تصویب قوانین راجعه بدخل و خرج مملکت از مختصات مجلس شورای ملی است. شرح و تفسیر قوانین از وظایف مختصر مجلس شورای ملی است.

دوم ° قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شرعیات و بمحاکم عدلیه در عرفیات.

سیم ° قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است. یعنی قوانین و احکام بتوسط وزراء و مامورین دولت بنام نامی اعلیحضرت همایونی اجرا می‌شود بترتیبی که قانون معین می‌کند.

اصل بیست و هشتم ° قوای ثلاثه مزبور همیشه از یکدیگر ممتاز و منفصل خواهد

۴. احترام به مالکیت خصوصی

منظور از مالکیت خصوصی رابطه اعتباری خاص میان شخص و مالی است که براساس آن فرد مالک، حق هرگونه تصمیم‌گیری و دخل و تصرف در مال را داشته باشد. در بسیاری از دولت‌ها چنین حقی به رسمیت شناخته نمی‌شد و هر زمان حاکمان اراده می‌کردند می‌توانستند چنین حقی را از افراد سلب کنند. شکل جدید چنین سلب حقی که به خصوص در نظام‌های کمونیستی و پوپولیستی رواج دارد؛ همان ادعای ملی کردن یا مالکیت عمومی است که در نهایت به مالکیت دولتی می‌انجامد.

در تاریخ ایران درباره زیر پا گذاشتن حق مالکیت و مصادره اموال افراد، شواهد فراوانی وجود دارد. تقریباً تمام محققان داخلی و خارجی دوران قاجاریه بر این نکته اجماع دارند که شاهان قاجار، با عنوان ظل الله، خود را مالک جان، مال و ناموس همه می‌دانسته‌اند. حتی عالی‌ترین مقامات دولتی و وزراء، به محض دریافت حکم عزل، حکم توقیف اموال خود را هم دریافت می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۷۷ کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۳۰ تا ۱۲۵). مشروطه‌طلبان که از این سابقه تاریخی آگاه بودند، سعی داشتند علاوه بر دادن آزادی‌های لازم در حیطه انتخاب شغل و احترام به مالکیت خصوصی افراد، از هرگونه تعدی و ضبط اموال آنها نیز جلوگیری کنند. ملا عبدالرسول کاشانی از موافقان مشروطه در رساله انصافیه می‌نویسد: «از اصول... آزادی در قلم و طبع و صنعت و کسب و در سایر لوازم تعیش است که هر چه می‌خواهد بنویسد و هر چه می‌خواهد طبع نماید و هر گونه بخواهد کسب و تجارت نماید و هر صنعتی بخواهد بکند مانعی نداشته باشد. اگر مالش را فلان بزرگ برد، بتواند بگوید و بنویسد.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۷۱). او در ادامه می‌نویسد: «از جمله اصول مشروطه امنیت بر نفس و عرض و مال است که فی الواقع غرض از تمام زحمات انبیاء و سلاطین، وضع قوانین و ملاحظه ظلم‌ها نیست، جز این که مردم ایمن باشند در این سه فقره.» (همان، ۵۷۵). روحانیون مخالف مشروطه هم با این اصل موافق بودند، زیرا براساس تفسیر آنان، محترم شمردن مالکیت خصوصی یکی از اصول پذیرفته شده دین اسلام است.

در مورد احترام به مالکیت فردی و حق کسب و کار در متمم قانون اساسی چنین آمده است: «اصل نهم: افراد از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین می‌نماید.

اصل سیزدهم: منزل و خانه هر کس در حفظ و امان است، در هیچ مسکنی قهراً نمی‌توان داخل شد مگر بحکم و ترتیبی که قانون مقرر نموده.

اصل پانزدهم: هیچ ملکی را از تصرف صاحب ملک نمی‌توان بیرون کرد مگر با مجوز شرعی و آن نیز پس از تعیین و تادیه قیمت عادلانه است.

اصل شانزدهم: ضبط املاک و اموال مردم بعنوان مجازات و سیاست ممنوع است مگر به حکم قانون.

اصل هفدهم: سلب تسلط مالکین و متصرفین از املاک و اموال متصرفه ایشان به هر عنوان که باشد ممنوعست مگر بحکم قانون.» (مجموعه مصوبات ادوار اول و دوم - ۱۳۱۸).

۵. حقوق شهروندی (مساوات و عدالت)

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم حکومت‌های مدرن را می‌توان رعایت حقوق شهروندی برای تمام افراد جامعه دانست. حقوق شهروندی در گذشته تنها برای عده‌ای خاص مطرح بوده است و حتی در دولت شهرهای یونانی بسیاری از اقشار جامعه و تمام زنان از این حق محروم بوده‌اند. در عصر مشروطه حقوق شهروندی ذیل مفاهیمی چون مساوات، عدالت و رفع تبعیض مطرح می‌شده است. محلاتی از علمای موافق مشروطه در تفسیر مساوات می‌گویند: «مساوات که در این دوره گفته می‌شود، به این معنی است که هر حکمی که به هر عنوانی از عناوین شرعی یا عرفیه باز باشد، در اجراء آن حکم فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود. مثلاً زانی حد می‌خورد، هر که باشد، سارق دستش بریده می‌شود، هر که باشد، قاتل به قصاص می‌رسد هر که باشد... نه آنکه معنای مساوات

چنان باشد که بعضی از جنود شیاطین تحریف کرده و با کمال وقاحت و بی‌شرمی مابین مردم نشر داده که جمیع عناوین گوناگونه که حکم آنها گوناگون است، از مابین خلق برداشته شود و همه اصناف خلق به یک چوب رانده شوند.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۹۸).

نائینی یکی دیگر از علمای موافق مشروطه می‌گوید: «قانون مساوات از اشراف قوانین مبارکه ماخوذ از سیاسات اسلامی و مبنا بر اساس عدالت و روح قوانین است.» (همان، ۶۹). نائینی بر خلاف حکمای غرب، به مساوات منشاء دینی بخشیده و آن را در مذهب جستجو می‌کند و در تفسیر آن می‌نویسد: «هر حکمی که بر هر موضوعی و عنوانی به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری می‌شود.» (همان، ۶۹). در حالی که در مدرنیته اصل مساوات منشاء طبیعی دارد و به کلیه افراد بشر به صرف انسان بودن تعلق می‌گیرد؛ در اندیشه نائینی مساوات منشاء مذهبی دارد یا بر اساس قوانینی است که با مذهب سازگاری دارند. و همانطور که نائینی می‌گوید میان انواع مثلاً تمام زنان باید با مساوات رفتار کرد نه میان تمام افراد جامعه. بنابراین علمای موافق مشروطه در این مبحث با علمای مخالف مشروطه تفاوت بارزی ندارند. شیخ فضل الله نوری در این باره می‌گوید: «یکی از موارد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند و در این طبع آخر به عبارت نوشته شد: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.»... حالا ای برادر دینی تأمل کن در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیر ممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکرو و اصیل و وکیل و ولی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاک و متقین و مقلد و مجتهد و... ای برادر دینی، اسلامی که این قدر تفاوت گذارد، بین موضوعات گوناگونه در احکام، چگونه می‌شود گفت که معتقد به مساوات است.» (همان، ۱۵۹). شیخ فضل الله و سایر مشروعه‌خواهان در عمل هم به چنین تفسیری از قرآن پایبند بودند. آن‌ها به صدور حکم اعدام برای قاتلان یکی از تجار

معروف زرتشتی بنام فریدون زرتشتی معترض شدند و اعدام مسلمان برای قتل یک گبر را غیر اسلامی خواندند. در پاسخ سید جمال الدین واعظ اصفهانی از علمای مدافع مشروطه گفت: «اگر ما حقیقتاً مسلمان بودیم باید در اجرای حدود الهی فرق بین احدی نگذاریم... و هر کس باعث قتل بیچاره مسلمان یا بیچاره فریدون فارسی است به قانون اسلام مجازات بدهیم. دیگر ملاحظه نکنیم این سید است یا این آخوند است یا مقرب الاسلام است.» (روزنامه الجمال، شماره ۳۱). لازم به بیان است، در متمم قانون اساسی بخشی با نام حقوق ملت اضافه گردیده بود که اصل هشتم تا بیست و پنجم را شامل می‌شد. در اصل هشتم که مورد انتقاد علمای مخالف مشروطه بود؛ نوشته شده بود؛ اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.

۶. مشارکت سیاسی (حق رای، انتخابات، شورا)

بطور کلی منظور از مشارکت سیاسی هر نوع عمل ارادی افراد یا گروه‌های جامعه است که در اعمال قدرت و سیاستگذاری‌های عمومی تأثیرگذار باشد. مشارکت سیاسی به حضور آزادانه مردم در انتخابات و تعیین نمایندگان که بتوانند خواست آن‌ها را اعمال کنند اشاره دارد. بدیهی است چنین مشارکتی در سطوح گوناگون قابل طرح و اجرا است. آیت الله نائینی از موافقان مشروطه می‌گفت: «شورا فقط درباره غیر منصوصات رواست و آن جا که نص شرعی حکم و قانون مسئله‌ای را بیان کرده، شوری بی‌معنا و فاقد مجوز شرعی است.. چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم یا غیر منصوصات است، از سویی نیز، چون انتظام امور و جلوگیری از غضب غاصبین و تحدید آن‌ها که از وظایف واجبه حسبیه است بدون تنظیم قانون برای تحدید تصرفات میسر نمی‌گردد، بنابراین قانون‌گذاری در این امور با اذن من له الامضاء و الاذن (مراجع و مجتهدین جامع الشرایط) بلا اشکال و مشروع است.» (نائینی، ۱۳۶۱: ۹۸ تا ۹۵) از منظری دیگر، نائینی از حق شرکت اقلیت‌های دینی و فرقی غیر اسلامی در انتخابات و مجلس دفاع می‌کرد و معتقد بود آن‌ها نیز باید نمایندگان در مجلس داشته باشند.

مخالفان مشروطه به پرچمداری نوری مجلس را دارالشورای کبرای اسلامی می‌دانستند که نقش آن خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری است (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۳). آن‌ها در مورد رأی بیشتریت می‌گفتند: «۱. در صورتی که مقصود وکلاء آن است که احکام شریعت را عمل و اجراء نمایند، پس جمع شدن و مشورت کردن، قانونی نوشتن و بیشتریت آراء را ملاک قرار دادن خلاف است، زیرا اجراء شریعت محتاج مشورت نیست.

۲. اگر مقصود وکلاء مشروطه آنست که با اتکاء به بیشتریت قانون بنویسند و سپس آن را به مرحله اجراء بگذارند آنهم خلاف شرع است، بلکه اجماع علماء حجت است، اما نه اجماع کتاب فروش و سبزی فروش و بقال و علاف.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۰۹). نجفی مرندی هم رأی بیشتریت را مخالف نص صریح قرآن می‌دانست (همان، ۲۲۵).

در نهایت در نظامنامه انتخابات (اصنافی) مورخ ۱۹ رجب ۱۳۲۴ چنین آمده بود:

«فصل اول ° قواعد انتخابات

ماده اول: انتخابات‌کنندگان ملت در ممالک محروسه ایران از ایالات و ولایات باید از طبقات ذیل باشند: شاهزادگان و قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین و فلاحین و اصناف.

تنبیه ۱. ایالات هر ایالتی جزو سکنه آن ایالت محسوب و با شرایط مقرر، حق انتخاب دارند.

تنبیه ۲. ملاک عبارت از ارباب ملک است و فلاح عبارت از زارع.

ماده دوم: انتخابات‌کنندگان باید دارای مقامات ذیل باشند: اولاً سن آن‌ها کمتر از ۲۵ سال نباشد، ثانیاً رعیت ایران باشند، ثالثاً معروفیت محلی داشته باشند، رابعاً ملاکین و فلاحین آن‌ها باید صاحب ملکی باشند که هزار تومان قیمت داشته باشد، پنجم تجار آن‌ها، حجره و تجارت معینی داشته باشند و ششم اصناف آن‌ها باید از اهل صنف و کار

جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون ... ۱۴۳

معین صنفی داشته باشند و دارای دکانی باشند که کرایه آن دکان مطابق کرایه‌های حد وسط محلی باشد.»

در نظامنامه انتخابات در دو درجه که در مورخ ۱۲ جمادی الثانیه ۱۳۲۷ قمری به تصویب رسید، برخی مفاد نظامنامه پیشین اصلاح و بقیه عیناً تصویب گردید. در فصل دوم این نظامنامه در مورد شرایط انتخاب‌کنندگان آمده بود: ماده ۴: انتخاب‌کنندگان اشخاصی خواهند بود که دارای شرایط ذیل باشند. ۱. تبعه ایران باشند. ۲. لااقل بیست سال سن داشته باشند. ۳. معروفیت محلی داشته و اگر بومی یا متوطن آن محل نباشند لااقل شش ماه پیش از انتخابات در محل انتخاب یا توابع آن سکنی داشته باشند. ۴. لااقل دارای دویست و پنجاه تومان علاقه ملکی یا ده تومان مالیات بده باشند یا پنجاه تومان عایدی سالیانه داشته و یا تحصیل کرده باشند.

ماده ۵: اشخاصی که از حق انتخاب نمودن مطلقاً محرومند: ۱. نسوان. ۲. اشخاص خارج از رشد و آنهایی که در تحت قیمومیت شرعی هستند... ۶. ورشکستگان به تقصیر. ۷. مرتکبین به قتل و سرقت. همانطور که ملاحظه می‌شود در عصر مشروطه مشارکت سیاسی برای اولین بار به رسمیت شناخته شد. هر چند این مشارکت، حوزه‌های محدودی را شامل می‌شد و بسیاری از افراد جامعه نیز دارای این حق نبودند؛ اما برای اولین بار در تاریخ ایران، دولتی حاضر می‌شد، اراده بخشی از مردم را در سیاستگذاری اعمال کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجله علمی-پژوهشی
فصلنامه علمی-پژوهشی
فصلنامه علمی-پژوهشی
فصلنامه علمی-پژوهشی

۷. آزادی بیان، عقیده و مذهب
بحث آزادی را می‌توان در ابعاد گوناگونی بررسی کرد. برای مثال، آزادی مطبوعات، آزادی بیان و آزادی مذهب از موضوعات مطرح در عصر مشروطه بود. بیشتر علمای موافق مشروطه و تمام مخالفان آن با آزادی مذهب مخالف بودند و آزادی بیان و مطبوعات را تا جایی که به شریعت و عرف تجاوز نمی‌کرد قبول می‌کردند. نائینی از موافقان مشروطه می‌گوید: «پس البته حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائزه، عبارت

از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکیه خودش، سر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب. مقصد هر ملت چه متدین به دین و ملتزم به شریعتی باشند و یا آنکه اصلاً به صانع عالم هم قائل نباشد، تخلص از این رقیت و استنقاذ رقابت‌شان از این اسارت است، نه خروج از ربه عبودیت الهیه جلت الآئه و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که بدان تدین دارند...» (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۴). همانطور که ملاحظه می‌شود آزادی مدنظر نائینی با آزادی مدنظر فلاسفه غرب تفاوت دارد؛ نائینی تنها به آزادی از استبداد سیاسی فکر می‌کند، او می‌خواهد همه افراد چه رعیت چه پادشاه با هم برابر باشند و سلاطین نتوانند بدلیل قدرت سیاسی بر دیگران ظلم و ستم کنند. اما نائینی آزادی از سلطه و رقیت مذهبی را به هیچ عنوان نمی‌پذیرد و زمینه را برای استبداد دینی باز می‌گذارد. نائینی مدعی بود که مفاهیمی چون «آزادی» در اسلام وجود داشته و از اسلام به غرب رفته و حالا ما در مشروطه می‌خواهیم این مفاهیم اسلامی را دوباره بر جامعه خود حاکم کنیم. منظور نائینی، آزادی افراد در برابر سلاطین و محدود کردن قدرت آنها است نه آزادی مطرح در مدرنیته سیاسی که بر بنیان انسان محوری، عقل‌گرایی و جدایی دین از سیاست قرار گرفته است. در کتاب حاجی مقیم، که نویسنده آن احتمالاً آقانورالله نجفی اصفهانی از حامیان مشروطه است، در بیان حقیقت معنای مشروطه و مطلقه آمده است: «مشروطه می‌گوید تمام خلق در غیر آنچه قانون کتاب و سنت آنها را مقید نموده باید آزاد باشند. پس چنان که بعضی از جهال خیال کرده‌اند آزادی به معنی آزادی در مذهب نیست بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده و به عبارت اخری، مشروطه می‌گوید باید خلق بنده خدا باشند و به جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۲۴۹).

شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی یکی دیگر از حامیان مشروطه در رد ایرادات شیخ فضل‌الله نوری می‌نویسد: «شک ششم: یکی از لوازم مشروطیت حریت و آزادی و

خودسری خلق است، در تمام حرکات و سکنات خود هر چه بخواهند و هر چه بکنند. خداوند مخلوق را عبد خود قرار داده و برای حرکت و سکون آنها حدود و قیودی مقرر فرموده و مشروطه مردم را از قید و رقیت آزاد می‌کند و حریت مطلقه می‌دهد، چنانچه در بلاد اروپا که مشروطیت دایر و سایر است، مشاهده می‌شود.» (همان، ۵۲۰) غروی در ادامه حریت و آزادی را به دو موضوع منقسم می‌کند: یکی حریت و آزادی از قید استبداد و دیگری حریت و آزادی از قید و رقیت و عبودیت خدایی. غروی اولی را پذیرفته و دومی را رد می‌کند. او معتقد است معنای حریت و آزادی در مشروطه، حریت و آزادی از قیود دینی نیست، او در ادامه می‌نویسد «و اما شیوع منکرات اسلامیة در ممالک اروپا، پس لازمه مذهب آنها است، نه حریت ملت آنها از قید رقیه استبداد چرا که مسکرات را در مذهب خود مباح دانند، بلکه شرب آن را نعوذبالله، نسبت به انبیاء می‌دهند. در زنها حجاب نگویند، حدود و تغییراتی که در شریعت متقنه اسلامیة برای زنا و شرب خمر و ارتداد و غیره ثابت است، در مذهب نصاری نیست.» (همان، ۵۲۱) همانطور که ملاحظه می‌شود، برای غروی آزادی در حوزه مذهب، حتی در ممالک اروپا نیز قابل تصور نیست.

عمادالعلماء خلخالی از موافقان مشروطه در مورد آزادی مذهب می‌گوید: «در مسئله تدین و عقاید مذهبی ملت اسلامیة ابداً محل صحبت و جای سخن نیست، زبان در این باب اصم و قلم در این خصوص ابکم است. خدشه در عقاید مذهبی و طعن بر طریقه جعفری و استهزاء بر رویه شیعه اثنی عشری و توهین علما و تمسخر زهاد و عباد و بدگفتن و رد نوشتن بر مسلمین دین خطا و غلط و فسق و کفر است. امروز مذهب و دیانت منحصر به دین اسلام است.» (همان، ۳۲۹) او در ادامه می‌گوید: «مفاد آیات شریفه منحصر کردن خالق عالم است دین را به دین اسلام و قبول نکرد ایزد منان است دینی را غیر از دین اسلام، در این صورت هر مسلمی و هر شیعه اثنی عشری می‌باید دهن را از حریت عقاید مذهبی ببندد.» (همان، ۳۳۰).

ثقه الاسلام تیریزی که از روحانیون حامی مشروطه است در رساله لالان در مورد آزادی می‌گوید: «مشروطه طلب آزادی قلم و آزادی بیان می‌خواهد، یعنی قدرت امر به معروف و نهی از منکر. تکلیف این است که بزرگ و کوچک... به قانون شریعت طاهره عمل کرده، عدالت را پیشه خود سازیم و امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست از دست ندهیم.» (تیریزی، بی تا: ۴۳۱).

شیخ فضل الله نوری درباره آزادی بیان می‌گوید: «ماده دیگر که در این ضلالت‌نامه است، آزادی قلم و آزادی مطبوعات است. بعد از تغییرات و تبدیلات عین عبارت این است: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است، به موجب این ماده، بسیاری از محرومات ضروری الحرمت تحلیل شد، زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آن یکی از محرومات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمة غیبت از مسلم است. و هم چنین قذف (دشنام و افترا) مسلم، و ایزاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن. آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ما حرمت الله است؟» (همان، ۱۶۲) از نظر علمای مخالف مشروطه «بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است.» (ترکمان، ۳۶۳: ۶۵). و شیخ فضل الله تا جایی با آزادی ضدیت داشت که مستبد بودن خود را امری مسلم می‌دانست و می‌گفت: «عجب است که به خلط مبحث اشاعه می‌دهند که اسلام‌طلبان مستبدند و حال آن که البته باید مستبد باشند، اساساً اسلام بلکه هر دینی بر استبداد است.» (همان، ۳۴۸).

در نهایت جایگاه آزادی مطبوعات و بیان در متمم قانون اساسی چنین تعریف شد: اصل بیستم: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضر به دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آنها مشاهده شود نشر دهنده یا نویسنده بر طبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر طابع و موزع از تعرض مصون هستند. در فصل پنجم قانون مطبوعات مصوب ۵ محرم الحرام ۱۳۲۶ هجری قمری آمده است: «ماده ۲۶. نطق و قرائت لوایح و روزنامه‌جات و دیگر مطبوعات در محافل عمومی و یا نصب آن گونه

مطبوعات یا مکتوبات به در و دیوار و عرضه آنها بر انظار خلق به هر وسیله که بوده باشد مادامی که در آنها ترغیب و تشویق و تهییج خلق به ارتکاب جنحه و جنایت شده باشد اعم از این که منشاء اثر بشود یا نشود مستوجب سیاست مرتکب خواهد بود و به تشخیص حکومت عرفیه در محاکم عرفیه از دو ماه الی دو سال حبس خواهد بود.

در فصل دوم و درباره طبع کتب نیز آمده است: ماده ۴. طبع کتب متداوله غیر از کتب ممنوعه و کتب جدید و غیر از کتب مذهبی، آزاد است. کتب جدید مذهبی باید پیش از طبع به نظر و ممیزی هیئتی که در اداره معارف بنام مجمع علوم دینیه تشکیل می شود رسیده و تصویب شده باشد. (مجموعه مصوبات-۱۳۱۸).

بنابراین بطور کلی می توان گفت که آزادی مذهب توسط بیشتر علمای عصر مشروطه رد شده بود. آزادی بیان و قلم نیز تا جایی که خلاف موازین مذهبی نباشد، پذیرفته شده بود. در این میان نظر ملا عبدالرسول کاشانی که از علمای مشروطه بود یک استثناء محسوب می شد. او در رساله انصافیه می نویسد: «و اما آزادی در عقاید، اگر مقصود عقایدی است که تعلق به امور معاشیه و سیاسیه دارد، معلوم است آزاد است. حتی در اظهار آن، چرا که فایده به غیر هم برسد... و اگر مقصود در عقاید اصول دین است، آن هم معلوم است، مراد چه است یعنی معقول نیست کسی را بر خلاف عقیده اش تکلیف کردن، مگر به استدلال و امثال نصیحت و انذار از عذاب و بشارت به ثواب نه به چوب و چماق. خداوند می فرماید (لااکراه فی الدین) چرا که (قد تبین الرشد من الغی) جای دیگر می فرماید (امانت تکره الناس حتی یكونوا مومنین) تو نمی توانی مردم را به زور مومن کنی.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۷۲). همانطور که ملاحظه می شود ملا عبدالرسول کاشانی آزادی مذهب را نیز می پذیرد و با اهمیت دادن به این مولفه مهم مدرنیته سیاسی، جا را برای فرد و احترام به گزینش های او باز می کند؛ در حالی که کمتر کسی از موافقان مشروطه حتی در بین غیر روحانیون به چنین دیدگاهی رسیده بود. او بهشت زوری را جهنم دانسته و در عباراتی که یادآور استدلال های جان استوارت میل در کتاب "درباره آزادی" است از آزادی بیان دفاع می کند.

در مورد سایر آزادی‌های مدنی و فرهنگی مانند آزادی پوشش، روابط زن و مرد و نوشیدن مشروبات الکلی؛ علمای ضد مشروطه تلاش می‌کردند با تقلیل آزادی به چنین مواردی و پس از آن تحریف چنین مواردی، احساسات مذهبی مردم را برای خشکاندن جوانه‌های آزادی شعله‌ور کنند. در مقابل سید جمال‌الدین اصفهانی از علمای مشروطه‌خواه به مردم می‌گفت: تا ماها خر هستیم این پدر سوخته‌ها افسار بر سر ما می‌زنند و سوارمان می‌شوند. مردم مشروطیت همان آزادی است. حالا آن‌هایی که غرض دارند، می‌گویند معنی آزادی یعنی دست زن‌های خود را گرفته در خیابان راه برویم، شراب علنی بخوریم، در سر گذرها قمار بکنیم؛ نه مشروطیت و آزادی این نیست، چرا نمی‌فهمید (یغمایی، ۱۳۵۷: ۲۵۵).

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان می‌دهد که برخی از مؤلفه‌های کلاسیک مدرنیته سیاسی مانند: تفکیک قوا، قانون‌گرایی، آزادی بیان و مشارکت سیاسی برای اولین بار در عصر مشروطیت به ادبیات سیاسی جامعه ایران وارد می‌شوند. این مؤلفه‌های جدید باعث متمایز شدن دولت‌های بعد از عصر مشروطه با دولت‌های پیش از آن می‌شود، به این معنا که موضوعات و مباحث یادشده به یکی از دغدغه‌های اساسی سیاستمداران، دولتمردان و روشنفکران تبدیل می‌شود. البته این ورود، مخالفت شدید روحانیون ضد مشروطه را به دنبال دارد و آن‌ها این مفاهیم و ارزش‌های جدید را بطور کامل رد می‌کنند. از طرف دیگر، روحانیون موافق مشروطه با تعبیر و تفسیرهایی سعی در هضم و جذب این ارزش‌های جدید دارند؛ هرچند در این راه چندان موفق نیستند و دچار برخی تناقض‌ها می‌شوند. به نظر می‌رسد، چارچوب نظری مورد استفاده در این تحقیق در مقابل تغییرات محتوایی مدرنیته حساسیت بالایی داشته و توانسته نشان دهد که تحقق مدرنیته سیاسی حتی در اندیشه علمای موافق مشروطه نیز پیشرفت ناچیزی داشته است. برای مثال هیچ کدام از

روحانیون مدافع مشروطه با نظام قانون‌گذاری بشری موافق نبوده‌اند. بنابراین پیشنهاد می‌شود ادعای تلفیق مدرنیته با سنت بطور اعم و مدرنیته سیاسی با ارزش‌های دینی بطور اخص با تامل بیشتری مطرح شود.

در مورد برخی مؤلفه‌های دیگر باید گفت که آزادی مذهب کماکان در عصر مشروطه امری جمعی، اجباری و مربوط به حوزه عمومی پنداشته می‌شد و آزادی بیان و مطبوعات نیز با قیدهای بسیار روبرو بود. جامعه مدنی و رعایت حقوق فردی و فرد باوری نیز در مقابل جمع‌گرایی و سیاست‌زدگی عصر مشروطه کاملاً محو بود. به سخن دیگر، در مقابل حوزه قدرتمند سیاسی که به تنظیم امور جمعی می‌پرداخت، حوزه مدنی برای تنظیم روابط فردی در عرصه اجتماع هنوز شکل نگرفته بود. در مورد حقوق بشر نیز به جز کلی‌گویی‌های مبهم چیزی دیده نمی‌شد، در این دوره حقوق انسان‌ها مبنایی دینی داشت و حقوق طبیعی امری ناشناخته بود. به هر حال جنبش مشروطه را باید دوره‌ای دانست که در آن برخی از مهمترین مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی وارد فرهنگ سیاسی کشور شد که می‌توان با استناد به آن‌ها این دوره را به عنوان عصر حایل بین دولت‌های مدرن و دولت‌های پیشامدرن قلمداد کرد؛ هر چند که پس از شکست مشروطه و با شکل‌گیری حکومت رضا شاه، روز به روز مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی تضعیف و مدرنیزاسیون صوری گسترش یافت. دولت‌های بعدی نیز توانستند با اتکاء به درآمدهای سرشار نفتی به یکه‌تازی‌های خود افزوده و همزمان مدرنیزاسیون به معنای ابزارها و نهادهای صوری عرصه سیاست مانند: مجلس، احزاب و انتخابات را رونق بخشند؛ به نحوی که تعداد روزنامه‌ها، احزاب و انتخابات آن‌ها از توسعه‌یافته‌ترین دموکراسی‌های جهان نیز بیشتر شد. این درحالی است که ارزش‌ها و مؤلفه‌های واقعی مدرنیته مانند: آزادی بیان، جدایی حوزه مدنی از حوزه سیاسی و احترام به حقوق فردی همچنان در وضعیت نابسامانی باقی ماند.

در پایان پیشنهاد می‌شود که بحث درباره‌ی مدرن شدن دولت به ابعاد عینی و ساختاری مانند: وجود پارلمان، وجود قانون اساسی، تفکیک قوا، وجود احزاب و

مطبوعات، انتخابات و بوروکراسی دولتی محدود نشود؛ زیرا این ویژگی‌ها در بیشتر حکومت‌های امروزی وجود دارند؛ مهم این است که ببینیم آیا پارلمان نماینده واقعی اقشار گوناگون جامعه است و مهمتر از آن آیا قدرت قانون‌گذاری در بالاترین سطح را دارند؟ آیا احزاب و مطبوعات، مستقل و آزاد هستند؟ یا همگی دست‌نشانده دولتی مستبد هستند؟ و در نهایت همانطور که باریبه تأکید داشت آیا جدایی و استقلال حوزه مدنی از سیاست و حوزه دولتی اتفاق افتاده است؟

منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه: احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، نشرنی، چاپ دوم.
- آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، نشر اختران، چاپ دوم.
- باریبه، موریس. (۱۳۸۳)، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، چاپ اول.
- باریبه، موریس. (۱۳۸۴)، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه: امیر رضایی، انتشارات قصیده سرا.
- بهرامی کمیل، نظام. (۱۳۹۲)، چالش سنت و نوسازی در دیدگاه جلال آل احمد، *فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی*، شماره ۶۱.
- تبریزی، ثقه الاسلام. «مجموعه آثار قلمی شادروان ثقه الاسلام شهید تبریزی»، به کوشش نصرت الله فتحی، ناشر انجمن آثار ملی، چاپ اول.
- ترکمان، محمد. (۱۳۶۳)، *مکتوبات، اعلامیه‌ها...*، موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.
- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۴)، *رسائل مشروطیت*، انتشارات کویر، چاپ اول.

جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون ... ۱۵۱

- رضوانی، هما. (۱۳۶۲)، *لوائح آقا شیخ فضل اله نوری*، نشر تاریخ ایران.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۴)، *سر آغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی*، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۸۰)، *تضاد دولت و ملت ایران*، ترجمه: علیرضا طیب، نشر نی، چاپ اول.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۶۶)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات امیرکبیر، جلد پنجم.
- کهن، لارنس. (۱۳۸۱)، *از مدرنیسم تا پسا مدرنیسم*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- *مجموعه مصوبات ادوار اول و دوم قانونگذاری مجلس شورای ملی*. (۱۳۱۸)، اداره قوانین و مطبوعات مجلس شورای ملی.
- محمودی، سید علی. (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی کانت*، موسسه پژوهشی نگاه معاصر، چاپ اول.
- ملکزاده، مهدی. (۱۳۲۸)، *تاریخ انقلاب مشروطه*، نشر ابن سینا، جلد پنجم.
- موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۸۶)، *روحانیت، تجدد و مشروطه، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی*، استاد راهنما: دکتر منصور میراحمدی.
- نائینی، شیخ محمدحسین. (۱۳۶۱)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، با مقدمه و پانویشت سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۵)، *سامان سیاسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، نشر علم، چاپ دوم.
- یغمایی، اقبال. (۱۳۵۷)، *شهید راه آزادی*، سید جمال واعظ اصفهانی، انتشارات توس.
- *روزنامه الجمال*. (۱۳۲۶ هجری قمری)، شماره ۳۱، شنبه ۱۹ محرم.

-Fathi, Asghar. (1993). Ahmad Kasravi and Seyyed, *Jamal Vaez on Constitutionalism*, Middle eastern studies vol 29-issu 4 - 702-713

