

بنیان‌های تصویری نظم اجتماعی^۱ در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری

حمید نادری نورعینی*، حسن محدثی**

(تاریخ دریافت ۹۵/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۶/۰۴/۲۵)

چکیده

شیخ فضل‌الله نوری از تأثیرگذارترین شخصیت‌های صدر مشروطه و مهم‌ترین مخالف آن جنبش به شمار می‌رفت. درباره دلایل مخالفت‌های او با مشروطه و نیز دریافت او از حکومت قانون، فراوان سخن گفته‌اند. اما ما در این جا به بررسی تصور شیخ فضل‌الله از بنیان‌های نظم اجتماعی می‌پردازیم. پرسش اصلی این است که او چه دریافت و تصویری از منشأ نظم اجتماعی داشت؟ و چه نسبتی میان این نظم و اراده الهی برقرار می‌کرد؟ این پرسش را بر اساس تمایزی که چارلز دیویس میان سه گونه برداشت از نظم اجتماعی قائل است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. او به لحاظ نسبتی که جوامع با امر قدسی برقرار می‌کنند، میان سه جامعه قدسی، سکولار و کثرت‌گرا تمایز قائل می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت تصور شیخ نوری از بنیان‌های نظم اجتماعی منطبق با جامعه قدسی است؛ یعنی جامعه‌ای که نه حاصل اراده و توافق انسان‌های تشکیل دهنده آن، که برآمده از اراده‌ای فوق بشری یا الهی است که انسان‌ها باید خود را با آن منطبق سازند. در واقع نوری با مقدس ساختن نظم موجود آن را از دسترس انسان خارج می‌سازد و از هرگونه تغییری مصون می‌داند. به دیگر سخن، شیخ با انجماد قوانین و خارج کردن آن از دسترس عوامل اجتماعی، مخالف هرگونه تغییر و نوآوری به شمار می‌رود. او تدوین و نگارش قانون را بدعت در دین و حفظ بیضه اسلام را در زمان غیبت برعهده نواب عام می‌داند. او شاه را قوه مجریه حکومت اسلامی

¹. the ideational basis of social order

*دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد تهران مرکزی (نویسنده مسئول) hamidnaderi15@yahoo.com

**استادیار واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی hmohaddesi@yahoo.com

معرفی می‌کند و تضعیف «سلطان اسلام پناه» را همچون تضعیف دین می‌شمارد. در مجموع، تمام استدلال‌های شیخ در جهت حفظ و تقویت نظم موجود از طریق مقدس ساختن آن است. دریافت او از عدالت نیز در انطباق کامل با تصور قدسی از نظم است. عدالت به گمان شیخ چیزی جز اجرای احکام شریعت نیست و از آن‌جا که در نظر وی تساوی حقوق برخلاف احکام شریعت است، عین ظلم تلقی می‌شود.

مفاهیم کلیدی: بنیان‌های تصویری، پیشانظریه اجتماعی، پیشاجامعه‌شناسی، جامعه قدسی، نظم اجتماعی.

طرح مسأله

ظهور جنبش‌های اجتماعی-سیاسی گوناگون، خبر از تحولات اساسی در آگاهی ایرانیان در دوران معاصر می‌دهد. اگر این تز گنت را بپذیریم که تشکیل جامعه موکول به توافق اذهان است (آرون: ۱۳۸۴: ۹۵)، می‌توان نتیجه گرفت که این جنبش‌ها خبر از عدم توافقی بزرگ و شکافی عظیم درباره مبنای نظم اجتماعی نیز می‌دهند. حدود نیم قرن پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، با ورود علوم و فلسفه‌های جدید، ایرانیان رفته رفته با نگرش‌هایی تازه درباره جامعه و مناسبات آن آشنا شدند و روشنفکران برداشتی یک‌سره متفاوت از تاریخ و جامعه پیدا کردند. "افکار و اندیشه‌های غربی، به‌ویژه روشنگری فرانسوی آنان را متقاعد کرد که تاریخ نه مشیت خداوندی، آن‌طور که علما اعتقاد داشتند و نه ظهور و سقوط ادواری سلسله‌های پادشاهی، آن‌گونه که وقایع‌نگاران درباری همواره توصیف می‌کردند، بلکه جریان پیشرفت بی‌وقفه بشری است" (آبراهامیان: ۱۳۸۲: ۷۹). درک متفاوت نخبگان فکری از مفاهیمی بنیادی چون جامعه، خدا، انسان و تاریخ، سرآغاز تحول اساسی در بنیان‌های تصویری^۱ گروه‌های اجتماعی مختلف از نظم اجتماعی بود. درک متفاوت از نسبت میان نظم اجتماعی و منشأ متعال آن را می‌توان اساسی‌ترین مسأله ایران معاصر دانست. عدم توافق بر سر نظمی مشروع بیش از یک سده ایران را در موقعیتی چالش برانگیز قرار داده است که می‌توان آن را چالش گروه‌های اجتماعی عمده و تأثیرگذار بر سر منابع مشروعیت بخش نظم اجتماعی-سیاسی نامید. در واقع از زمانی که به واسطه تماس با قدرت‌های سیاسی بین‌المللی، ایرانیان با رویکردهای تازه‌ای درباره نظم اجتماعی و منابع مشروعیت بخش قدرت سیاسی آشنا شدند، نظم سنتی برای همیشه از بین رفت. اما با گذشت بیش از یک سده، هنوز شکل جایگزینی که به‌طور پایدار مورد توافق اعضای جامعه قرار بگیرد به وجود نیامده است. محل نزاع را نیز باید در نسبت میان نظم اجتماعی و امر متعال جست‌وجو کرد؛ خدا چه جایگاهی در نظم اجتماعی دارد؟

^۱ Ideational basis

از قضا با مراجعه به نویسندگان برجسته عصر مشروطه، ظاهراً هیچ نشانی از عدم توافق وجود ندارد. برای مثال همه نویسندگان مهم آن عصر، هرگاه از قانون و ضرورت اجرای آن به‌عنوان یکی از اصول حفظ نظم دم می‌زدند، بلافاصله مرجع آن را اسلام و قرآن معرفی می‌کردند. این امر هم درباره طیف متنوع نویسندگان مدرنی صدق می‌کرد که معمولاً دانش‌آموخته کشورهای اروپایی بودند و هم به طریق اولی درباره نویسندگان سنتی برآمده از حوزه های دینی. روزنامه قانون که به دست میرزاملکم خان در لندن منتشر می‌شد، در اولین شماره خود با تأکید بر ضرورت قانون‌مداری در ایران می‌نویسد: "ما در ایران هنوز هیچ قانون نداریم و از این ناله ما مقصود به هیچ وجه این نیست که یعنی در ایران قانون خوب نوشته نشده است. کتب ما و سینه علمای ما پر است از قوانین خوب. حرف در اجرای آن‌هاست. قوانین خوب در این چندهزار سال به واسطه انبیاء و حکما بشروح کامل نوشته شده و الان به ترتیب صحیح جمع و حاضرند. و اصول اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم" (ملکم خان، ۱۳۶۹: ۱۹). همین مطلب را میرزای نائینی از علمای مشروطه‌خواه حوزه نجف نیز تکرار می‌کند. او می‌نویسد: "دین ما مسلمانان اسلام و قانونمان قرآن آسمانی و سنت پیغمبر آخرالزمان صلی‌الله علیه و آله است، تدوین قانون دیگری در بلد اسلام بدعت و در مقابل صاحب شریعت دکان باز کردن است" (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۰۶). این دو نویسنده با وجود خاستگاه اجتماعی و فکری متفاوت، حداقل در مشروطه‌خواهی اشتراک نظر داشتند. با این حال تکرار و تأکید بر اجرای قانون اسلام از سوی مخالفان مشروطه نیز امری رایج و شایع بود. آن‌ها نیز با علم دفاع از دین و قانون الهی به مخالفت با مشروطه برخاسته بودند. شیخ فضل‌الله نوری در رساله حرمت مشروطه با تأکید بر قانون الهی، مسلمانان را بی‌نیاز از تدوین قانون می‌داند و انجام چنین کاری را بدعت در دین معرفی می‌کند. به عقیده او: "قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمدالله تعالی، طبقه بعد طبقه، روایت اخبار و محدثین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند. و حال هم حفظه آن بحمدالله تعالی بسیارند" (نوری، بی تا: ۳). با توجه به سرنوشت هریک از نویسندگان فوق به‌ویژه شیخ فضل‌الله نوری، روشن است که هیچ توافق و تفاهمی در کار نبود و هر کسی از ظن خود یار قانون اسلام بود. این عدم تفاهم در چگونگی استقرار نظم ریشه در مبانی نظری و فلسفی متفاوتی دارد که با وجود پژوهش‌های فراوان درباره مشروطه، کمتر سخنی از آن به میان آمده است. نویسندگان و منتقدان اندیشه معاصر بدون ارائه چارچوب نظری مشخص به شرح و نقد آرا و نظرات می‌پردازند و معمولاً از خلال انتقاداتی که متوجه یکدیگر می‌کنند می‌توان حدس زد از چه جایگاهی نظرات خویش را مطرح می‌کنند و بر چه چارچوب و مبنایی ایستاده‌اند. مجموعه این شرح‌ها و نقدها ادبیاتی را به وجود آورده‌اند که بیش از آن که به وضوح مسأله کمک کند، بر ابهام آن افزوده است. این پژوهش کوشش می‌کند تا در سایه چارچوب نظری مشخصی آراء و دیدگاه یکی از همین متفکران معاصر، یعنی شیخ فضل‌الله نوری را درباره بنیان نظم اجتماعی مورد

بررسی قرار دهد؛ به‌ویژه این که او چه تصویری از جامعه، انسان، خدا و نظم حاکم بر جامعه دارد و چه نسبتی بین آن‌ها برقرار می‌کند.

به علاوه اندیشه اجتماعی مدرن در ایران، برای اولین بار از دل همین مباحث تحول یافت و شکل گرفت. در واقع از درون منازعات حول جنبش مشروطه‌خواهی، بحث درباره جامعه به شکل مدرن آن ممکن شد. اگرچه این مباحث اولیه را نمی‌توان نظریه اجتماعی محسوب کرد اما بدون شک راه اندیشیدن به امر اجتماعی در ایران از رهگذر همین مباحث ممکن شده است. جست‌وجوی بنیان‌های تصویری نظم اجتماعی، می‌تواند جست‌وجوی ریشه‌های اندیشه اجتماعی مدرن در ایران نیز باشد.^۱

در این مقاله به بررسی بنیان‌های تصویری نظم اجتماعی در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری می‌پردازیم و این پرسش را پی می‌گیریم که او چه ارتباطی میان نظم اجتماعی و امر قدسی برقرار می‌کرد؟ نوری به عنوان مهمترین مخالف اندیشه مشروطه‌خواهی، جایگاهی مهم در تکوین آن داشت. آرا و عقاید نوری برخلاف تصور کسانی که آن را یک‌سره به منافع شخصی و رذایل اخلاقی مثل ریاست طلبی او تقلیل می‌دهند، بسیار مهم است. مهم‌ترین آثار نگاشته شده در دفاع از مشروطه، در واقع پاسخ به ایرادها و اشکالاتی است که نوری آن‌ها را طرح کرده بود. بی‌توجهی به منطق درونی استدلال نوری و بی‌اهمیت خواندن عقاید او به بهانه منفعت‌جویی، ما را از فهم دریافت نویسندگان مشروطه از نظم اجتماعی دور می‌کند.

چارچوب نظری

منظور از بنیان‌های تصویری، شیوه‌های فکری رایجی است که تصور افراد از محیط اجتماعی‌شان را تشکیل می‌دهد (تیلور، ۲۰۰۴: ۲۳). چارلز تیلور برای بیان معنای عمومی‌تر این مفهوم از تعبیر جامعه‌بینی استفاده می‌کند و این مفهوم را در تمایز با "نظریه اجتماعی" به کار می‌برد. جامعه‌بینی در مقایسه با نظریه اجتماعی ویژگی مشترک گروه‌های بزرگ اجتماعی است در حالی که نظریه کاربرد محدودی دارد. جامعه‌بینی فهم مشترکی است که عمل مشترک و معنای مشترکی از مشروعیت را ممکن می‌کند. جامعه‌بینی می‌تواند از یک نظریه اجتماعی ناشی شده باشد که با اشاعه در میان نخبگان و عموم رواج گسترده‌ای یافته و به شعور متعارف تبدیل شده است (همان: ۲۴). اما در این جا ما مفهوم بنیان‌های تصویری ۲ (و یا نظام تصویری ۳) را به کار برده‌ایم که از مفاهیمی چون

۱ برای مطالعه بیشتر درباره نقش بنیان‌های تصویری و نیز دیگر اشکال جامعه‌نگری در شکل‌گیری نظریه اجتماعی به دو اثر زیر مراجعه کنید: (Ryn, 1997: Watt, 2003).

2. ideational basis
3. ideational system

بنیان‌های تخیلی ۱، جامعه‌بینی، جامعه‌نگری ۲، نظریه اجتماعی ۳، و نظریه جامعه‌شناختی ۴ متفاوت است. بنیان‌های تصویری نه هم چون جامعه‌بینی، پیشانظری است و نه هم چون نظریه اجتماعی، نظام‌مند و اندیشیده شده است. می‌توان آن را معادل واژه‌ی ابداعی پیشانظریه اجتماعی ۵ دانست. در واقع شکل‌گیری نظریه اجتماعی مسبوق بدان است. به منظور ایضاح بیشتر می‌توان نسبت آن‌ها را چنین ترسیم کرد:

قالب ۱: اشتغال ذهنی به جهان اجتماعی از تخیل تا تفکر نظام‌مند

انواع جامعه‌نگری (هر نوع نگرش تبلور یافته یا تبلورنا یافته درباره جامعه)				
بنیان‌های تخیلی درباره جامعه (تصاویر تخیلی از جامعه که در اشکال هنری و دیگر فعالیت‌های تخیلی ساخته و پرداخته می‌شود و هنوز به مرحله ایده‌پردازی و تعاریف در قالب گزاره‌های معین نایل نشده است و بیشتر جنبه‌ای شهودی دارد.)	جامعه‌بینی (نگرش مضمور و غیرنظام‌مند در یک گروه اجتماعی درباره جامعه که گزاره‌ای شده است اما هنوز نظام‌مند نیست و از نظریه‌پردازی دور است؛ مراجعه شود به توضیحات چارلز تیلور)	بنیان‌های تصویری جامعه یا پیشانظریه اجتماعی (نگرشی به نظم اجتماعی بر مبنای مکتب فکری مشخص اما به صورت خواب‌گردانه و بدون نظریه‌پردازی برنامه‌ریزی شده)	نظریه اجتماعی (صورت‌بندی نظریه‌ای درباره جامعه موجود و جامعه مطلوب با هدف نقد وضع موجود و یا به منظور ساختن جامعه مطلوب)	نظریه جامعه‌شناختی (نظریه‌پردازی درباره بخشی از جامعه یا کل واقعیت اجتماعی با هدف واریسی تجربی)

در این‌جا مفهوم بنیان‌های تصویری از این حیث اصطلاح مناسب‌تری است که بیشتر نویسندگان صدر مشروطه از جمله شیخ فضل‌الله نوری نظریه اجتماعی نپروانده‌اند، بلکه در کنه رساله‌هایی که در له یا علیه مشروطه نگاشته‌اند، تصویری صریح یا مضمور از نظم اجتماعی و نسبت آن با امر متعال وجود دارد. شکل‌گیری اندیشه اجتماعی مدرن در ایران، وام‌دار همین بحث‌ها درباره مشروطه است. برای پاسخ به این پرسش که طیف متنوع نویسندگان ایرانی چه تصویری از بنیان‌های نظم اجتماعی در ایران داشتند، ابتدا لازم است که تمام پاسخ‌های ممکن درباره بنیان‌های نظم اجتماعی را بررسی کنیم تا بر اساس آن بتوانیم به دسته‌بندی نویسندگان مورد اشاره بپردازیم. بر اساس تقسیم‌بندی رایج نزد جامعه‌شناسان اولیه می‌توان میان تصور سنتی و مدرن از نظم تمایز قائل شد.

- 1 . imaginative basis
- 2 . view of society
- 3 . social theory
- 4 . sociological theory
- 5 . social pre-theory

مطابق این نظر، در واقع هنگامی که انسان‌ها نظر به آسمان دارند و با توجه به آن نظم خویش را سروسامان می‌دهند در مرحله غیرعلمی قرار دارند و مادامی که چشم به زمین دوخته و علت پدیده‌ها را در خود آن‌ها جست‌وجو می‌کنند، با چراغ علم حرکت می‌کنند. به طور کلی، در جامعه سنتی نظم دارای منشأیی الهی است در حالی که در جامعه مدرن این نظم به خود انسان‌ها و چگونگی سروسامان دادن بدان از سوی انسان‌ها مربوط است. این رویکرد اگرچه در میان بیشتر جامعه‌شناسان شناخته شده است، اما چنان که پیشتر اشاره شد، کمتر نویسنده‌ای در ایران به طور مستقیم از رویکرد مدرن در معنای فوق استفاده کرده است. برعکس طیف متنوعی از نویسندگان وجود دارند که با وجود أخذ مبانی مدرن تلاش می‌کنند تا نسبتی میان نظم الهی و انسانی برقرار کنند. از این رو اتخاذ رویکرد معمول سنتی - مدرن یا سنتی - سکولار چندان با واقعیت رویکردها در ایران سازگار نیست. به دیگر سخن نویسندگانی در ایران وجود دارند که به طور آشکار در هیچ یک از دو مقوله فوق جای نمی‌گیرند. بنابراین، از دسته‌بندی جایگزین و دقیق‌تری استفاده می‌کنیم که چارلز دیویس آن را پیشنهاد کرده است. او نظم جوامع را در نسبت با خدا به سه جامعه قدسی، سکولار و کثرت‌گرا تقسیم می‌کند (دیویس، ۱۳۸۷، ۲۴۴). "در تصور قدسی از جامعه، منشأ نظم اجتماعی - سیاسی در امر متعال جست‌وجو می‌شود. جامعه ریشه در مشیت و خواست الهی دارد و نیروهایی الهی به‌طور مستقیم یا با واسطه در شکل‌گیری جامعه دخیل‌اند. به یمن نسبتی که جامعه در چنین تصویری با امر متعال دارد، ترتیبات اجتماعی موجود مطلق، مقدس، و غیرقابل چون و چرا می‌شود. آشکال نسبتی که میان امر متعال و جامعه در فرهنگ دینی برقرار شده است، عبارت‌اند از: الف. عدم‌دخالته نیروی الهی: امر متعال به‌منزله‌ی آفریننده‌ی جامعه اما در مقام ناظر فاقد دخالت (نظیر بینش دئیستی)؛ ب. دخالت مستقیم نیروی الهی: امر متعال به‌منزله‌ی مداخله‌ی کننده‌ی مستقیم (بیش‌تر در اعصاری دیده می‌شود که تفکر اسطوره‌ای غلبه دارد)؛ ج. دخالت باواسطه‌ی نیروی الهی: امر متعال به‌وساطت نیروهایی تاریخی در شکل‌گیری و تحول جامعه دخالت و نقش‌آفرینی می‌کند؛ که این مورد سه حالت به خود می‌گیرد: ۱. وساطت از طریق برگزیده: خداوند کسانی از مردم را به‌عنوان رسول برمی‌گزیند و به‌واسطه‌ی آنان جامعه‌سازی می‌کند (مصادق این نوع وساطت را در ادیان ابراهیمی می‌توان یافت)؛ ۲. وساطت از طریق نماینده: نیروهایی تاریخی به‌عنوان نماینده‌ی خداوند بر روی زمین شناخته می‌شوند که این معمولاً به دو صورت ممکن مطرح می‌شود: یکی نماینده‌ی بالقوه که عملاً در تاریخ نقش فعالی ایفا نمی‌کند اما با تفسیرها و بازخوانی‌های جدید مستعد فعال شدن است، و دیگری، نماینده‌ی بالفعل که عملاً خود را واسطه‌ی نیرویی الهی مثلاً خداوند معرفی می‌کند. ۳. وساطت از طریق کنش انسان‌ها به‌ویژه کنش گروه مؤمنان (به‌منزله‌ی تنها شکل مدرن نسبت امر متعال و جامعه)" (محدثی، ۱۳۹۰: ۹). اما تصور

سکولار از جامعه رویکردی است که منشأ نظم را در اراده انسان‌های آزادی جست‌وجو می‌کند که بدون توسل به نیروی الهی قادر به حل مسائل و مشکلات خویش هستند. نظم جامعه صرفاً از دل توافق و تضادهای نیروهای آن زاده می‌شود و نقص‌ها و کاستی‌ها منشأیی صرفاً انسانی دارد. بنیان نظم سکولار بر بینشی استوار است که دیویس آن را رادیکالیسم می‌خواند. رادیکالیسم باوری اساسی "به خرد و اراده انسانی برای چیره شدن بر نقص فعلی وضع انسانی، از طریق تغییر اساسی اجتماعی و سیاسی" دارد (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۵۴). بنابراین، دقیقاً برخلاف جامعه قدسی، در تصور سکولاریستی از نظم اجتماعی در "هیچ رویدادی، فقدان توانایی از بالا جبران نمی‌گردد و رستگاری فوق طبیعی وجود ندارد. منشأ نظم در زیست انسانی انحصاراً درون ماندگار است" و نیازی به پاسخ دینی برای حل مسائل جامعه و استقرار نظم احساس نمی‌شود. بنابراین، در طرح سکولاریستی از جامعه، دین از نظم اجتماعی خارج می‌شود و "صرفاً کارکردی در حوزه خصوصی" پیدا می‌کند (همان: ۲۴۸). این دو رویکرد کلی درباره نظم همان دوگانه رایج سنتی- مدرنی را به ذهن متبادر می‌کند که دیویس خطوط اصلی آن را کمابیش حفظ کرده است. اما طرحی که او از یک جامعه کثرت‌گرا ارائه می‌دهد، وجه تمایز این نظریه را مشخص می‌کند. برای توضیح ویژگی جامعه کثرت‌گرا و روشن کردن منظور دیویس از چنین جامعه‌ای، ابتدا باید به تفاوت میان ایمان و اعتقاد دینی در این نظریه توجه کرد. "ایمان یک پاسخ دینی بنیادی است. ایمان را می‌توان اعتماد اساسی به واقعیت هستی یا عشق عام به واقعیت توصیف کرد... ایمان به عنوان یک جهت‌گیری موضوع دارد- که امر متعال است- اما مصداق ندارد، زیرا امر متعال ناشناخته باقی می‌ماند. موضوع پاسخ ایمان یک راز است، زیرا ما معرفت درخوری از امر متعال نداریم. ما نمی‌توانیم امر متعال را همچون یک شی در نظر بگیریم، صرفاً می‌توانیم از طریق نمادها به نامتناهی، به نامحدود اشاره کنیم" (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۰۲). اما، اعتقادات دینی باورهایی هستند که بر ایمان متکی شده‌اند. این اعتقادات تفسیر انسانی از ایمان است، یا به بیان بهتر تفسیری است که به واسطه ایمان ممکن شده است و بنابراین، "مانند همه آفریده‌های انسانی، نسبی، ناپایدار و محدود به فرهنگ‌اند. ... اعتقادات دینی متغیر، محدود و به لحاظ فرهنگی، تجلیات خاص ایمان دینی‌اند" (همان: ۱۰۳). دیویس از این تمایز نتیجه می‌گیرد که مؤمنان با خلط میان ایمان و اعتقاد دینی در دام بت‌پرستی می‌افتند؛ یعنی "مجموعه‌ای از حقایق و ارزش‌ها را مطلق می‌سازند" و "موجب انجماد حیات و جامعه انسانی" می‌شوند، در حالی که در جامعه کثرت‌گرا، با جدی گرفتن این تمایز، "دین، کارکردی دوگانه" پیدا می‌کند. "دین به مثابه ایمان با رد مطلق کردن هر نظم متناهی بحث را گشوده نگه می‌دارد و به مثابه مجموعه‌ای از اعتقادات و هنجارهای خاص نیز سهمی غنی در مجادله عمومی دارد- سهمی که در معرض تصحیح و رشد است، و با این همه در پهنای و ژرفای خواهان تفوق جستن نیست. در جامعه کثرت‌گرا صدای دین شنیده می‌شود، اما صداهای دیگری نیز هستند که خاموش یا کم

نمی‌شوند (همان: ۲۵۰). بنابراین، نظم اجتماعی کثرت‌گرا در این معنا نظمی است که در آن کنش انسانی می‌تواند به منزله مجرای برای تحقق تدریجی طرح الهی بر روی زمین دیده شود. بر مبنای چنین نگاهی، نسبتی غیرمستقیم بین نظم اجتماعی و کنش انسانی سازنده نظم اجتماعی برقرار می‌شود. در واقع، اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، دیویس نظم اجتماعی کثرت‌گرایانه را نظمی می‌داند که در آن پیوند امر قدسی و جهان اجتماعی می‌تواند از مجرای کنش انسانی برقرار شود و در نتیجه، نه درک حضور امر متعال نفی شود و نه خرد انسانی در پای امر قدسی قربانی گردد.

روش تحقیق

این تحقیق از نوع تحقیقات بنیادین نظری است. «در این تحقیقات اطلاعات و مواد اولیه تحلیل به روش کتابخانه‌ای گردآوری می‌شود و سپس با روش‌های مختلف استدلال مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار گرفته، نتیجه‌گیری می‌شود.» (حافظ نیا، ۱۳۸۷؛ ۵۱) بر اساس ماهیت و روش نیز این تحقیق در شمار تحقیقات توصیفی-تحلیلی (همان؛ ۵۱) است. «محقق برای تبیین و توجیه دلایل نیاز به تکیه گاه استدلالی محکمی دارد. این تکیه گاه از طریق جست‌وجو در ادبیات و مباحث نظری، تحقیق و تدوین گزاره‌ها و قضایای کلی موجود درباره آن فراهم می‌شود.» (همان؛ ۶۱) در این پژوهش مراحل این نوع از روش تحقیق به شرح زیر است:

- ۱- تعیین مبانی نظری
- ۲- انتخاب متون اصلی برای تحلیل بر اساس دلایل متقن
- ۳- تحلیل مفاهیم با اتکا بر تبارشناسی مفاهیم و بررسی دلالت‌های آشکار و پنهان آن‌ها
- ۴- شرح دقیق و حتی‌المقدور مجمل اندیشه‌ها و افکار در موضوع مورد بررسی و پیوند آن‌ها با زندگی شخصی و زمینه‌ی اجتماعی و فکری شخصیت مورد بحث
- ۵- برملاسازی اصول بنیانی اندیشه متفکر مورد بحث در باب موضوع مورد مطالعه
- ۶- واریسی تحولات فکری متفکر مربوطه در باب موضوع تحقیق و واکنش‌های او به آرای دیگران در باب همان موضوع
- ۷- تحلیل آرای متفکر، نقد آنها و نتیجه‌گیری

علاوه بر این آن‌جا که زندگی و خاستگاه اجتماعی و نیز توصیف مواضع سیاسی و اجتماعی شیخ فضل‌الله نوری مورد بحث است، از روش تاریخی استفاده شده است. در هر دو قسمت البته، نیازمند مطالعه و بررسی اسناد بوده‌ایم. لذا از دو دسته اسناد موجود به‌عنوان ابزار گردآوری داده‌ها استفاده شده است. هم‌چنین ارزیابی انتقادی اسناد با وسواس انجام گرفته است و به هیچ اثری به نحو پیشینی اعتماد نشده است. هر یک از مطالب و مدعیات با موارد متعددی از محتوای تاریخی

سنجیده و مقایسه شده است. تکیه ما در این اثر بیش‌تر بر منابع تاریخی دست اول بوده است؛ به‌ویژه به منابعی که در دوران خود شیخ فضل‌الله نوری توسط او یا توسط کنشگران هم‌عصر او تولید شده است. باید توجه داشته باشیم که مشروعه‌خواهان به رهبری شیخ فضل‌الله تلاش کردند تا موارد اساسی اختلاف نظر خود با مشروطه‌خواهان را با نگارش رساله‌هایی تبیین نمایند. در این مقاله، این آثار مبنای بررسی بنیان‌های تصویری شیخ از نظم اجتماعی قرار خواهند گرفت، زیرا در آن‌ها شیخ نشان می‌دهد که چه برداشتی از بنیان‌های استقرار نظم در جامعه دارد. مهم‌ترین اثر او رساله "حرمت مشروطه" با عنوان فرعی "پاسخ به سؤال از علت موافقت اولیه با مشروطیت و مخالفت ثانویه با آن" است که در آن، شیخ علل همراهی اولیه و مخالفت‌های بعدی خود را با جریان مشروطه تبیین می‌کند. این رساله کوچک در کانون بحث ما قرار دارد. علاوه بر این، لویایحی را که شیخ و همراهانش در دوران بست‌نشینی در حرم عبدالعظیم منتشر می‌کردند، نیز به عنوان بازتاب اندیشه‌های او مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در ضمن، در اینجا رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل که درباره نویسندگان آن شک و تردیدهایی وجود دارد و برخی آن را به شیخ نسبت داده‌اند، به سبب همخوانی کلی آن با اندیشه شیخ، مورد استفاده قرار خواهد گرفت. هم حرمت مشروطه و هم تذکره الغافل هر دو در مجموعه رسائل مشروطه که به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد گردآوری شده، آمده است. استفاده از اسناد دست دوم و منابعی که درباره شیخ فضل‌الله نوری نوشته شده است، در مرحله دوم کار مورد توجه قرار گرفته است. تلاش ما بر این بوده است که پیوندهای احتمالی بین زندگی شیخ فضل‌الله، مواضع سیاسی او و بنیان‌های تصویری او از نظم اجتماعی-سیاسی را نمایان سازیم. به رغم این، توجه اکید داشتیم که استقلال نسبی هر یک از این قلمروهای سه‌گانه (زندگی و خاستگاه اجتماعی، مواضع اجتماعی-سیاسی، و بنیان‌های تصویری از نظم اجتماعی-سیاسی) را در نظر داشته باشیم و از برقراری رابطه مبتنی بر تعیین تام بین این سه قلمرو اجتناب نماییم. علاوه بر این، مبنای تحلیل خود را بر سوگیری‌های احتمالی ناشی از حبّ و بغض طرفداران و مخالفان وی قرار نداده‌ایم.

زندگی و خاستگاه اجتماعی شیخ فضل‌الله نوری

شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۲۲-۱۲۸۸ ه.ش) از مجتهدان طراز اول تهران و از فعالان سیاسی-اجتماعی هبنام صدر مشروطه است. او از اهالی کجور مازندران و برخاسته از خانواده‌ای مشهور در آن منطقه بود. پدرش شیخ عباس نوری و مادرش آسیه مجتهد نوری خواهر روحانی مشهور حسین محدث نوری بود. شیخ فضل‌الله بعد از تحصیلات مقدماتی به تهران مهاجرت می‌کند و تحصیلات خود را در

مدرسه مروی نزد میرزا ابوالقاسم کلاتتری ادامه می‌دهد. سپس به همراه دایی (و پدر زن) خود حسین محدث نوری به نجف می‌رود و در ردیف شاگردان میرزای شیرازی قرار می‌گیرد. او پس از تحصیلات به تهران باز می‌گردد و نماینده میرزای شیرازی در تهران می‌شود و در زمره مجتهدان طراز اول تهران قرار می‌گیرد. شیخ در واقعه تحریم تنباکو نیز با میرزای شیرازی همراهی می‌کند. هم‌چنین، در آن زمان امور مهم زندگی از ازدواج و طلاق گرفته تا خرید و فروش، صدور و اجرای احکام همه در دست عالمان دینی بود. دسته‌ای از این عالمان در کار قضاوت دخالت نمی‌کردند و امور خود را از وجوهاتی می‌گذراندند که از مردم دریافت می‌کردند. اما دسته‌ای دیگر ریاست شرعی و قضاوت را عهده‌دار بودند. این دسته که عموماً در امورات سیاسی و روابط قدرت نیز مشارکت می‌کردند، در میان خویش رقابتی برای گسترش حوزه نفوذ و ائتلاف با جناح‌های سیاسی نیز داشتند (دولت آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۵۰). شیخ فضل‌الله را می‌توان در دسته دوم جای داد. به همین دلیل نیز حرف و حدیث‌های بسیاری درباره رشوه‌خواری و ریاست‌طلبی شیخ منتشر می‌شد. در زمان صدرات امین السلطان که به طبقه روحانیت توجه زیادی می‌شد، سید عبدالله بهبهانی از نفوذ و اعتبار بسیاری برخوردار بود. او که متحد امین‌السلطان محسوب می‌شد، بعد از عزل او در زمان مظفرالدین شاه با انقلابیون بر علیه عین‌الدوله متحد شد (ملک زاده، ۱۳۸۳؛ ۲۵۲).

بسیاری در آن عصر بر این باور بودند که نه همراهی شیخ با مشروطه و نه مخالفتش ربطی به پای‌بندی او به دین، چنان که خود ادعا می‌کرد، دارد بلکه مواضع او تنها بر منافع شخصی استوار است. ناظم‌الاسلام از محمدعلی شاه نقل می‌کند که "این شخص به هیچ چیز پایدار نیست و جز پول به هیچ کس و هیچ چیز معتقد نیست" (همان، ج ۱: ۲۹۹). او هرچه را مطابق با منافعش باشد حلال و هرچه را به ضررش تمام شود حرام می‌شمرد و هر کسی که در برابرش قرار بگیرد تکفیر می‌کند. نویسنده تاریخ بیداری ایرانیان نقل می‌کند که در جلسه‌ای ایده‌ای را با همراهان در میان می‌گذارد مبنی بر این که اگر مشروطه‌خواهان خواسته‌های خود را محدود به اجرای قرآن کنند، از آن‌جا که دیگر با ناصرالدین شاه طرف نیستند، دیگران نیز همراهی خواهند کرد اما یکی از حضار می‌گوید "این شیخ فضل‌الله و ... را که من می‌بینم اگر العیاذبالله خدا با آن‌ها طرف شود و به خلاف ریاست آنها رفتار نماید هر آینه او را تکفیر می‌نمایند چه جای کلام خدا" (همان: ۲۶۹). شیوه و سبک زندگی شیخ نیز بر خلاف سایر علمای عصر، مطابق با استانداردهای زمانه، با تجمل بسیار همراه است. همین امر نزد معاصرانش حاکی از دنیاپرستی او دانسته می‌شود:

حاج شیخ فضل‌الله اگرچه از علماء بزرگ تهران بود ولی وضع او وضع اعیانیت

بود چه در کتابخانه می‌نشست و چه در عمارت پارک و چه در مجلس درس، همه

وقت و همه جا لازماً تعیش او موجود بود. مثلاً مجلس درس او هیچ وقت خالی از قهوه و چائی نبود و نان روغنی و شیرینی هم بود قبل از درس و بعد از درس یک نفر روضه خوان می‌رفت بالای منبر، ذکر مصیبتی می‌نمود آن وقت شروع درس می‌کرد (همان، ۳۲۳).

کسروی نیز به مال‌اندوزی و دنیاپرستی شیخ اشاره کرده است. او می‌نویسد: "این مرد به شکوه و آرایش زندگی و به نام و آواز دلبستگی بسیار می‌داشت و پارک‌الشریعه بنیاد نهاد و اسب و کالسکه بسیج کرده همیشه با دستگاه اعیانی می‌زیست" (کسروی، ۱۳۸۴؛ ۳۰۳). علاوه بر دنیاپرستی، شیخ به رشوه‌خواری و اعمال خلاف دین نیز متهم می‌شد. ناظم الاسلام کرمانی در موارد متعددی شیخ را به رشوه‌خواری و در مواردی به اعمال منافی دین متهم می‌کند. از جمله می‌نویسد:

بنده نگارنده نور رستگاری در جبین شیخ فضل‌الله نمی‌بینم، چه این آقای دنیادوست و دنیاپرست مقصدی جز عیش و عشرت و ساختن پارک و رنگین کردن سفره خویش ندارد. با این که املاک بسیار دارد، موقوفه زیادی را جلو گرفته است باز حریص در کار دنیا و به اندک رشوه بر می‌گردد. هر کس را مانع پیشرفت خیالات خویش داند حکم به کفرش می‌کند بلکه اگر بتواند حکم قتل یک اهل شهری را برای رسیدن به صد تومان می‌دهد. (ناظم الاسلام، ۱۳۹۲، ج ۱: ۵۹۹).

ناظم‌الاسلام در فقره‌ای مدعی می‌شود که شیخ بدون هیچ‌گونه پرده‌پوشی از یکی از مراجعین خویش در برابر درخواست حکمی، طلب رشوه می‌کند (همان: ۶۷۶). در یکی دیگر از فقرات پر سر و صدای رشوه‌خواری شیخ، درگیری و کدورتی میان او و سید عبدالله بهبهانی پیش آمد. ماجرا از این قرار بود که فردی به نام میرزا علی‌اکبر خان در رعایت امانت موقوفات خیانت کرده و پول حاصل از آن را صرف مخارج شخصی می‌کند. عارض سید طباطبایی، مشروطه‌خواه مشهور، می‌شوند و او نیز فرمان پیگیری می‌دهد. میرزا علی‌اکبر خان دست به دامان شیخ فضل‌الله می‌شود و هزار تومان رشوه به او می‌دهد، در مقابل شیخ تلاش می‌کند تا ماجرا توسط سید طباطبایی پیگیری نشود. اطرافیان سید طباطبایی به او توصیه می‌کنند برای حفظ میوه نرسیده مشروطه از این ماجرا بگذرد اما خبر که به سید بهبهانی می‌رسد، مانع شیخ می‌شود و کدورتی میان آنها بروز می‌کند (همان: ۷۷۶). هم چنین، در ماجرای مهم دیگری شیخ فضل‌الله، به دستور محمدعلی میرزا، که در آن زمان به علت سفر مظفرالدین شاه به اروپا نایب‌السلطنه بود، صیغه طلاق را میان موقرالسلطنه و همسرش که دختر مظفرالدین شاه بود، علی‌رغم میل ایشان جاری کرد. سپس او را به عقد امام جمعه دیگر متحد عین‌الدوله درآورد. این رخداد سروصدای بسیاری به پا کرد و بدنامی فراوانی برای شیخ و امام جمعه

به رغم تمام شایعاتی که درباره رشوه‌خواری و دنیاپرستی شیخ وجود داشت، بیشتر نویسندگان مشروطه مقام علمی و فقهی شیخ را می‌ستودند و معتقد بودند که شیخ به لحاظ علمی از سیدین طباطبایی و بهبهانی برتر بوده و در تهران اعلم فقها به شمار می‌رفته است. از جمله فریدون آدمیت در مقاله‌ای درباره وی می‌نویسد:

"مجتهد طراز اول، استاد مسلم فن درایه که پایه‌اش را در اجتهاد اسلامی برتر از سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی شناخته‌اند. روزگاری هر سه همگام مشروطه‌خواهان بودند. گله شیخ این بود که رفیقش بهبهانی بر مسند روحانی مجلس نشسته، جانب او را نگاه نمی‌دارد و در بی‌اعتدالی حدی نمی‌شناسد. حقیقت این است که سید بهبهانی در دل به قوت و برتری شیخ فضل‌الله آگاه بود، رضا نداد که او در ریاست شرعی مجلس شریک وی گردد، و حال آن‌که شیخ هم به اندازه او ذیحق بود" (آدمیت، ۱۳۵۹، ۵۳).

آنچه در مورد اخلاق و منش و شخصیت شیخ فضل‌الله گفته شده است، محل بحث و گفت‌وگو است. ممکن است بخشی از این گونه توصیفات محصول دشمنی دشمنان او در بحبوحه منازعات اجتماعی و سیاسی باشد. با این حال، یک نکته مهم از آن‌ها قابل استنباط است و آن این که انتظار می‌رود چنین شخصیتی که با دربار و مقامات درجه یک مملکت رابطه‌ای چنین حسنه دارد و از تداوم وضع موجود سودمند می‌گردد و رقیب خود (سیدعبدالله بهبهانی) را در طرف مشروطه‌خواهان می‌بیند، در برابر تحولات اجتماعی و سیاسی مواضعی محافظه‌کارانه اتخاذ کند.

مواضع اجتماعی و سیاسی

در یکی دو دهه منتهی به انقلاب مشروطه و پس از مرگ میرزای شیرازی، جدا از مدعیان علمیت که همواره در عراق زندگی می‌کردند و مهمترین ایشان ملا محمد کاظم خراسانی بود، میرزا حسن آشتیانی، شیخ فضل‌الله نوری، سید عبدالله بهبهانی و میرزا علی اکبر تفرشی از علمای برجسته تهران به شمار می‌رفتند که ادعای برتری و علمیت داشتند و در این راه با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند (دولت آبادی، ۱۳۶۲، ج اول: ۱۳۵). در سالهای پایانی عصر ناصری، سید عبدالله بهبهانی که از نزدیکان میرزا علی اصغر خان امین السلطان، وزیر اعظم ناصرالدین شاه بود، دست بالا را در این رقابت داشت. اما پس از کشته شدن ناصرالدین شاه، امین السلطان نیز مقام خود را از دست داد. با روی کار آمدن عین‌الدوله که با همراهی شیخ فضل‌الله و میرزا ابولقاسم امام جمعه تهران ممکن شد، کفه ترازو به نفع شیخ فضل‌الله برگشت و رقابت میان ایشان بالا

گرفت (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳ و ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۴۶). در این دوران صف‌بندی سیاسی جدیدی شکل گرفت که در یک سوی آن عین‌الدوله، شیخ فضل‌الله و میرزا ابولقاسم امام جمعه و در سوی دیگر آن امین‌السلطان و سیدعبدالله بهبهانی قرار داشتند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۴۸). مهدی ملک‌زاده می‌نویسد:

"عین‌الدوله چون نسبت به بعضی از علما از جمله سید عبدالله بهبهانی خوش‌بین نبود و او را طرفدار میرزا علی اصغرخان اتابک می‌دانست [...] برای این منظور حاجی شیخ فضل‌الله و امام جمعه را بیش از پیش تجلیل و تقویت می‌کرد" (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۴۶).

با وجود تغییرات مداومی که در ائتلاف‌های سیاسی تا زمان مرگ شیخ به وجود آمد، مقابله شیخ فضل‌الله و سید عبدالله بهبهانی هیچ پایانی نداشت. یکی از دلایل مخالفت شیخ با مشروطه را نیز باید در همین رقابت جست‌وجو کرد. در واقع مشروطه‌خواهان به خوبی توانسته بودند از تعارض میان بهبهانی و عین‌الدوله استفاده کنند و بهبهانی را در صف اول مشروطه‌خواهی قرار دهند (همان: ۴۴۲). اما شیخ فضل‌الله، که گاهی با مشروطه، به خصوص در اوایل جنبش، همراهی نشان داده بود، چندان از سوی علمای مشروطه‌خواه به بازی گرفته نمی‌شد. به همین دلیل به صف مخالفان آن درآمد. یحیی دولت‌آبادی در نطقی در جمع وکلای مجلس که به بهانه یافتن چاره‌ای برای بازگرداندن شیخ از حرم عبدالعظیم جمع شده‌اند، می‌گوید:

"شیخ فضل‌الله نه با مجلس مخالف است و نه با مشروطه طرف نه با قانون اساسی ضد و نه دلش به حال مذهب سوخته است بلکه حرف او با همکارانش می‌باشد که به او اعتنایی ندارند و او را مرده فرض کرده‌اند. شیخ می‌گوید من دعوی برتری بر شما را داشتم نشد، راضی شدم با شما همسر باشم صورت نگرفت، حالا به کوچکی کردن از شما راضی شده‌ام و باز شما مرا به بازی نمی‌گیرید، آخر من هم از جنس شما و همکار شمایم روی آن مسند که نشسته‌اید، قدری جمع‌تر بنشینید تا من هم زیر دست شما بنشینم" (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲ ج ۲: ۱۳۱).

با شروع حرکت انقلابی مردم که بهانه آن را به چوب بستن تجار در ماجرای گرانی قند فراهم کرده بود، علما و مردم در حرم عبدالعظیم متحصن می‌شوند. شیخ به واسطه اتحادی که با عین‌الدوله دارد در این تحصن شرکت نمی‌کند. اما سلسله دامنه‌دار نزاع میان مردم و دولت عین‌الدوله که منجر به ماجرای مهاجرت به قم می‌شود، شیخ را ناگزیر از همراهی می‌کند و بعد از دو روز از مهاجرت مشروطه‌خواهان به ایشان می‌پیوندد (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۷۰ و ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۹۲؛

۵۳۴). اما این امر به معنای مشروطه‌خواهی شیخ نیست. او از ابتدا به استقرار نظام مشروطه خوشبین نبود. به نظر می‌رسد همراهی شیخ در مهاجرت به قم را باید نوعی همراهی صنفی در نظر گرفت تا مشروطه‌خواهی او. ناظم الاسلام در گزارشی از دیدار با شیخ پیش از هجرت صغرا نشان می‌دهد که او با مشروطه مخالف است و وجود آن را به معنای تضعیف و حتی اضمحلال دین اسلام می‌داند. ناظم الاسلام که از طرف سید محمد طباطبایی برای جلب همراهی شیخ در عزل ظفرالسلطنه نزد او رفته بود، به این مشروطه ستیزی نوری نیز اشاره می‌کند و از قول او می‌نویسد:

"این اقدام تو مثل آن مهملاتی است که در روزنامه می‌نویسی. مشروطه و جمهوری را در روزنامه اسم بردن و منشأ فساد شدن مشروع نیست. در این اثناء به طرف نگارنده رو آورد و گفت: ناظم الاسلام ترا به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدید خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید، آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حالا شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟ نمی‌دانید در دولت مشروطه اگر من بخواهم روزنه و سوراخ این دیوار را متعدد نمایم باید مالیات بدهم و اگر یک سوراخ را دو سوراخ کنم باید مالیات بدهم" (ناظم الاسلام، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۴۴).

به لحاظ تاریخی این گزارش به قبل از هجرت علماء به حرم عبدالعظیم مربوط است که شیخ با آن همراهی نکرد و تنها در حادثه مهاجرت به قم، مشهور به هجرت کبرا، شیخ در صف مهاجران قرار می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت شیخ پیش از همراهی با مشروطه‌خواهان نیز چندان رغبتی به مشروطه نداشته و در همان زمان نیز درباره علت همراهی شیخ با مهاجران تردیدهایی وجود داشته است. برخی به این شایعه دامن زده‌اند که او به درخواست عین‌الدوله به این سفر می‌رود و برخی نیز معتقدند شیخ برای جا نماندن از سایر علماء و بازسازی وجهه خویش همراهی نشان داده است.

"بعضی گفته‌اند مشارالیه برحسب میل عین‌الدوله تا قم خواهد رفت؛ چه اگر توانست آقایان را منصرف می‌نماید از رفتن به عتبات و آنها را معاودت خواهد داد و این خدمتی است که به صدراعظم کرده است و اگر نتوانست آنان را عودت دهد، همان مراجعت خودش اهمیتی خواهد داشت و شاه را از خیالات بزرگ خواهد انداخت. بعضی را عقیده آن است که وقعاً در خیال مهاجرت است، چه در مهاجرت اولیه که تخلف ورزید خیلی متضرر گردید. علاوه بر این حاجی شیخ فضل‌الله اگر

چند ماهی در عتبات توقف کند، شخص اول علماء اسلام خواهد گردید. چه هم حسن سلوک دارد و هم مراتب علمیه و هم نکات ریاست را بهتر از دیگران داراست" (همان: ۴۳۵).

ذکر این نکته در اینجا ضروری است که شایعه همدستی شیخ و عین‌الدوله برای همراهی شیخ با مهاجران چندان اعتباری ندارد، زیرا چنان که دولت آبادی متذکر می‌شود شیخ به واسطه مشکلات شخصی که با عین‌الدوله پیدا کرده بود به علمای مشروطه خواه نزدیک شده بود (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲ ج ۲: ۶۵). با این حال، او تنها "در ظاهر با آقایان همراهی کرده ولی در باطن با آنها موافقتی ندارد" (همان: ۷۰). اما به هر صورت دولت‌آبادی راهی شدن شیخ با مهاجران را به رغم مخالفت دولتیان می‌داند (همان: ۷۱).

ماجرای مهاجرت به قم چنان که می‌دانیم در نهایت به عزل عین‌الدوله و صدور فرمان مشروطیت منجر می‌شود. پس از انقلاب نیز شیخ با مشروطه‌خواهان همراهی نشان می‌دهد اما چندان به بازی گرفته نمی‌شود و همین امر باعث رنجش اوست. به نظر می‌رسد شیخ که رقابت با بهبهانی را موضوعی شخصی می‌دیده، اصلاً انتظار آن را نداشته است که این رقابت تبدیل به جدال بهبهانی انقلابی و نوری ارتجاعی شود. دولت‌آبادی در ملاقاتی سری با شیخ این مطلب را تأیید می‌کند. او از شیخ نقل می‌کند که:

"من حالا دانسته‌ام که اگر مشروطه نباشیم از شر اجانب محفوظ نخواهیم ماند اما چیزی که هست این است که رفقیماں (مرادش آقا سید عبدالله بهبهانی است) این کار را وسیله دخل قرار داده در بردن مال مردم بی‌اعتدالی می‌نماید و هیچ قسم نمی‌شود از او جلوگیری کرد می‌گویم تقصیر بر شماست شما که وضعتان محفوظ‌تر است اگر با مجلس و مشروطه موافقت می‌کردید او این قدر خود را جلو نمی‌انداخت. شما دور رفتید او هم میدان را خالی دیده هر کار می‌خواهد می‌کند. می‌گوید صحیح است ولی از اول این حرف‌ها در میان نبود معارضه در مطالب شخصی بود آن‌ها هم مقهور شدند نمی‌دانم این مطلب [یعنی مشروطه خواهی] از کجا به آن‌ها القا شد که گرفتند و پیش افتادند مردم هم اقبال کردند حالا آن‌ها سوار کار شده هیچ کس را رعایت نمی‌کنند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲ ج ۲: ۱۰۶).

حق با شیخ بود، زیرا بهبهانی نیز مانند او از مشروطه و افکار جدید هیچ اطلاعی نداشت. تنها اشتراک بهبهانی و مشروطه‌خواهان در ابتدای راه، دشمنی با عین‌الدوله بود (ملک زاده، ۱۳۸۳: ۲۵۲). در آن زمان شیخ متحد عین‌الدوله محسوب می‌شد و نمی‌توانست در مسیری قرار بگیرد که

بهبهانی رفته بود. پس از مرگ مظفرالدین شاه و جلوس محمدعلی شاه بر تخت، همین ارتباط نیم‌بند شیخ با مشروطه‌خواهان نیز به کلی از هم گسست زیرا متحدی بر سر کار آمده بود که بیشترین تکیه را به شیخ و روحانیون ضد مشروطه داشت (دولت آبادی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۰۵). البته، تا مدتی شیخ هم با مشروطه‌خواهان همراه بود و مخالفت علنی با آنها نمی‌کرد و هم با دربار سر و سری داشت و شاه را بر ضد مشروطه تشویق می‌کرد. با این حال، آن‌جا که با مشروطه همراهی می‌کرد، مقصودی جز اجرای حدود شریعت نداشت. او در جلسات مجلس شرکت می‌کرد و در تدوین قانون اساسی دخالت داشت و پیشنهادهایی برای تطبیق قانون با شرع ارائه می‌داد. در واقع، به نظر می‌رسد غایت شیخ از مجلس چیزی جز تبدیل احکام به قانون نبود. کسروی درباره این رویکرد شیخ معتقد است که "با یک امید و آرزوی بسیار پیش آمده، چنین می‌خواست که احکام شرع را به رویه قانون آورد و به مجلس پذیراند. روی هم رفته به بنیان نهادن یک «حکومت شرعی» می‌کوشید" (کسروی، ۱۳۸۴: ۳۰۳). کسروی نامه‌ای از شیخ به آقا نجفی منتشر می‌کند که در آن شیخ أخذ مالیات را در قالب خراج شرعی تفسیر کرده و معتقد است باید در مصارف "اصناف ثمانیه" صرف شود. در مجموع "اگر از اول امر عنوان مجلس عنوان سلطنت جدید بر قوانین شرعیه باشد، قائمه اسلام همواره مشید خواهد بود" (همان: ۴۰۳). شیخ در نگارش متمم قانون اساسی بر اصلی اصرار می‌کرد تا بر اساس آن مصوبات مجلس به تأیید جمعی از علماء برسد. چیزی شبیه به شورای نگهبان قانون اساسی امروزی مدنظر او بود. او در نوشته‌ای این اصل را چنین شرح می‌دهد:

"این مجلس مقدس شورای ملی... باید در هیچ عصری از اعصار مواد احکامیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام علیه الصلوات و السلام نداشته باشد و معین است که تشخیص مواد موافقت و مخالفت قوانین موضوعه مجلس شورای ملی با قواعد اسلامیه در عهده علمای اعلام و ادام الله برکات وجودهم بوده و هست لذا مقرر است در هر عصری از اعصار انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقها و متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه مجلس را قبل از تأسیس در آن انجمن علمی به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آنچه وضع شده مخالف با احکام شرعیه باشد عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد و امر انجمن علمی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود" (به نقل از کسروی، ۱۳۸۴: ۳۳۳).

سرانجام این اصل با فشار علمای شریعت‌خواه به سرکردگی شیخ فضل‌الله به عنوان اصل دوم قانون اساسی به تصویب رسید. مشروطه‌خواهان امیدوار بودند با تصویب این اصل مخالفت‌ها با مشروطه به پایان رسد، زیرا به نظر ایشان دیگر

بهانه‌ای برای مخالفت با مجلس شورای ملی وجود نداشت. به همین دلیل، سیدین طباطبایی و بهبهانی از شیخ دست‌نوشته‌ای گرفتند که به موجب آن شیخ "دیگر دشمنی با مجلس نکند، و مردم را بر سرخود گرد نیاورد و چادری بلند نکند" (همان: ۳۸۹). اما شیخ دست از مخالفت بر نمی‌دارد و در هنگامه بازگشت امین‌السلطان به قدرت، از سوی دربار مأمور به عزیمت به حرم عبدالعظیم می‌شود. بهانه آن نیز پشتیبانی از اسلام در برابر مشروطه‌خواهان است. او را در این هجرت سید احمد طباطبایی برادر سید محمد و حاج میرزا حسن آقای تبریزی همراهی می‌کنند. به علاوه "جمعی از درجه دوم روحانیان و پیشنمازها و معدودی از طلاب به زاویه مقدسه رفته آن‌جا اقامت می‌نمایند و توسط وزیر مخصوص از پولی که شاه به بانک روس حواله نموده مبلغ هنگفتی به‌مصرف این کار می‌رسد این جمع با جمعی از مفت‌خواران و سورچرانان طهران چند ماه در حضرت عبدالعظیم می‌مانند و به هریک از متوقفین آن‌جا شهریه معین بقدر کفاف برای خودشان و خانواده هایشان داده می‌شود" (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۲۹). شریعت‌خواهان در زمان بست‌نشینی، اقداماتی در جهت بسط اندیشه خود انجام دادند که از آن جمله می‌توان به انتشار جریده‌ای که خود آن را لایحه می‌خواندند اشاره کرد. این لوایح تا حد زیادی بازتاب اندیشه‌ها و مواضع شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان رهبر مخالفان مجلس و مشروطه بود. در بررسی اندیشه شیخ به برخی از این لوایح به‌عنوان بازتاب اندیشه‌های بست‌نشینیان که زین پس، به‌واسطه استفاده از لفظ مشروعه در برابر مشروطه، باید آن‌ها را مشروعه‌خواهان نامید، مراجعه خواهیم کرد. احتمالاً دقیق‌ترین شرح و تفسیر از تصور شیخ درباره مشروطه را احمد کسروی ارائه داده است. او نشان می‌دهد که شیخ هیچ تصویری از منشاء نظم مدرن و نیروی کنشگران اجتماعی به‌عنوان عاملان تغییر و حفظ نظم در جوامع مدرن ندارد. بنابراین، تقابل نیروی جدید اجتماعی، که از خیزش اجتماعی مشروطه‌خواهی حاصل شده بود، با دولت را به تقابل سنتی حکومت و دستگاه دین در سهم‌خواهی از قدرت تعبیر می‌کرد. به دیگر سخن، هرگونه تقابل دولت با نیرویی غیر از دولت به‌طور سنتی به تقابل دستگاه حکومتی و دستگاه دینی برای تفوق بر دیگری فهمیده می‌شود. از این‌رو، به نظر می‌رسد شیخ فضل‌الله خیزش مردمی را نوعی دفاع از قدرت دستگاه دینی در برابر دستگاه دولتی دانسته و هدف از طرح مشروطه مشروعه، نیز در این

راستا بوده است؛ یعنی دفاع از دین در برابر دولت یا به بیان دقیق‌تر دفاع از دستگاه دینی در برابر نظام دولتی. اما نیروی نوظهور حاصل از مشروطه‌خواهی ضلع سوم قدرت در ایران به شمار می‌رفت که از عناصر و اندیشه‌های مدرن، به‌ویژه این‌تر که "جامعه محصول عاملیت انسانی" شناخته می‌شود، تغذیه می‌کرد (دیویس، ۱۳۸۷: ۲۷)؛ بدین معنا که خواست اصلی مشروطه‌خواهان اداره جامعه بر اساس اراد اکثریت

"در زمان‌های پیش در ایران بیش از دو نیرو نبود؛ یکی حکومت و دیگری شریعت و هر زمان که با حکومت کشاکش رفتی جز برای پیشرفت کار شریعت نرفتی و او این شور و جنبش را که با دربار قاجار می‌رفت نیز از آن گونه می‌شمرد و از یک نیروی سوم، نیروی توده، که این زمان پدید آمده، و گام به گام زورآورتر می‌گردید، ناآگاه مانده گمان دیگری نمی‌برد. با یک امید و آرزوی بسیاری پیش آمده چنین می‌خواست که احکام شرع را به رویه قانون آورد... (کسروی، ۱۳۸۴، ۳۰۳).

بنابراین، مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان ابتدا در تقابل با دولت توافق داشتند اما هنگامی که کار به تدوین قانون اساسی کشید، دیگر نشانی از توافق قبلی نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ زیرا یکی در پی اجرای قانون مبتنی بر خواست و اراده اکثریت بود و دیگری اجرای حدود شرع را طلب می‌کرد. در یکی از لوایحی که در زمان بست‌نشینی در حرم عبدالعظیم منتشر می‌شد، به این اختلاف در تدوین قانون اساسی اشاره می‌شود:

"عنوان سخن و مبدء مذاکرات بی‌قانونی دواير دولت بود و حاجت ما مردم ایران هم به وضع اصول و قوانین در وظایف درباری و معاملات دیوانی انحصار داشت و بعد همین که مذاکرات مجلس شروع شد و عناوین دائر به اصل مشروطیت و حدود آن در میان آمد از اثنا و نطق‌ها و لوایح و جرائد اموری به ظهور رسید که هیچ کس منتظر نبود و زائد الوصف مایه وحشت و حیرت رؤسا روحانی و ائمه جماعت و قاطبه مقدسین و متدینین شد. از آن جمله در منشور سلطانی که نوشته شده بود مجلس شورای ملی اسلامی دادیم لفظ اسلامی گم شد و رفت که رفت" (به نقل از کسروی، ۱۳۸۴: ۴۳۲).

بست‌نشینیان تا زمان مرگ میرزا علی اصغر خان اتابک به بست‌نشینی ادامه دادند. در این میان موفقیت‌هایی نیز به‌دست آوردند و توانستند عده‌ای را متزلزل کرده به سوی خود بکشانند. به همین

دلیل مشروطه‌خواهان تلاش می‌کنند او را از ادامه بست‌نشینی منصرف کنند اما شیخ نمی‌پذیرد. دولت‌آبادی مدعی می‌شود که شیخ امتیاز مهمی از سوی شاه برای ادامه بست‌نشینی دریافت کرده است. شاه بدهی شیخ به بانک روسی را که مبلغ آن دوازده هزار تومان بوده، پرداخت می‌کند (همان: ۱۳۰). با این حال بست‌نشینان در مجموع توفیقی حاصل نمی‌کنند زیرا آن‌گونه که دولت‌آبادی می‌گوید بر مردم روشن می‌شود که "حرف شیخ فضل‌الله شخصی است و به‌غم‌خواری دین و مذهب مربوط نمی‌باشد" (همان: ۲۳۱). در هر صورت، با کشته شدن حامی مالی این بست‌نشینی یعنی اتابک، بست‌نشینان به تهران مراجعت می‌کنند. کسروی ماجرا را این‌گونه شرح

"در رفت آنان را در عبدالعظیم اتابک از کیسه خود می‌داد و چون او کشته شد دیگر کسی پولی نداد و پیشوایان دین با سختی روبه‌رو شدند. و چاره‌ای جز آن نمی‌دیدند که دست از کشاکش بردارند و به تهران بازگردند" (کسروی، ۱۳۸۴؛ ۴۷۳). بهانه این کار را طرح پرسش‌هایی درباره معنای مشروطه و اطمینان خاطر از عدم دخالت مجلس در حدود شرع فراهم کرد و مجلس نیز پاسخ دل‌خواه آنان را ارائه داد. بدین ترتیب، بست‌نشینی به پایان رسید. بازگشت مهاجران، پایان مقاومت‌های ایشان در برابر مجلس و مشروطه‌خواهان نبود. در واقع، جبهه استبداد و حلقه مرکزی یاران محمدعلی شاه که از زمان تاج‌گذاری او کارش را آغاز کرده بود، از هیچ تلاشی برای درهم پیچیدن بساط مجلس و مشروطه‌خواهی فروگذار نکرد. این حلقه را سعدالدوله، امیربهادر جنگ که پس از مرگ مظفرالدین شاه خانه‌نشین شده بود و با ورود به مجلس و با پشتیبانی روس‌ها دوباره به حلقه یاران محمدعلی شاه پیوسته بود، شاپشال خان روسی معلم مخصوص شاه، شیخ فضل‌الله نوری و برخی نزدیکان او تشکیل می‌دهند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۶۲). مخالفان داخلی مشروطه با همدستی روس‌ها به عنوان مهمترین پشتیبان محمدعلی شاه در تلاش بودند تا با ناامن کردن ایران عرصه را بر مجلس و مشروطه‌خواهان تنگ کنند. شیخ نیز که همواره به روسها نظر مثبت و مساعد داشته است (همان: ۱۴۶)، با ایشان همراهی همه‌جانبه‌ای را آغاز می‌کند. از جمله می‌توان به همراهی شیخ در ماجرای میدان توپخانه اشاره کرد. ماجرا از این قرار است که مخالفت‌های دربار، پس از گذشت چند ماه از مرگ اتابک، دوباره اوج می‌گیرد و جمعی از اراذل و اوباش به سرکردگی فردی به نام صنیع حضرت بر ضد مجلس در میدان توپخانه جمع

می‌شوند و شیخ به همراه سید علی یزدی، میرزا ابوطالب زنجانی، ملامحمدآملی و ملامحمدعلی رستم‌آبادی نیز به ایشان می‌پیوندند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۶۸). دولت‌آبادی این غائله را از مهمترین اسباب رسوایی شیخ می‌داند و می‌نویسد: "عجبا شیخ نوری با وجود دیدن واقعه حضرت عبدالعظیم و افتضاح آنکار باز فریب خورده خود را یکباره مفتضح می‌نماید زیرا اگر هیچ نقص نداشت الا همدست شدن با قاطرچیان و ارادل و اوباش شهر برای رسوایی او کافی بود (دولت‌آبادی، ۱۳۸۳: ۱۷۰)". این همراهی و شکست نافرجام حمله به مجلس بیش از پیش شیخ را در برابر مشروطه‌خواهان قرار داد. پس از ماجرای میدان توپخانه جمعی از طلاب به سرکردگی شیخ در مدرسه خان مروی جمع می‌شوند تا در برابر مدرسه سپهسالار که جمع مشروطه‌خواهان بود قرار گرفته باشند. شیخ در این مدرسه به ولایات مختلف تلگرام می‌فرستد و طلب یاری می‌کند. اما جواب مساعدی نمی‌شنود؛ به خصوص که علمای نجف نیز شیخ را از دخالت در امور منع کرده‌اند و تلگرافی بدین مضمون منتشر می‌کنند: "حجت الاسلام بهبهانی - طباطبایی تلگراف ثانی واصل، نوری چون محل آسایش و مفسد است تصرفش در امور حرام است. محمد حسین نجل خلیل - محمد کاظم خراسانی - عبدالله مازندرانی" (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۹۰). به همین دلیل و بنا بر گزارش دولت‌آبادی، شاه برای شیخ پیغامی می‌فرستد و ضمن وعده پول، او را از ادامه حضور در مدرسه خان مروی منع می‌کند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۸۴). بدین ترتیب، شیخ به حاشیه رانده می‌شود. بعد از قرارداد ۱۹۰۷ میان روسیه و انگلیس که به موجب آن ایران به دو قسمت تقسیم شده و شمال حوزه نفوذ روسها شده و جنوب به دست انگلیسی‌ها می‌افتد، دست روس‌ها در ایران بیش از پیش باز می‌شود (کسروی، ۱۳۸۴: ۴۷۵ و ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۵۱۹). به علاوه سوء قصد نافرجامی به جان شاه رخ می‌دهد. حاصل این دو رویداد فشار بیشتر بر مجلس و مشروطه‌خواهان است. این فشار در نهایت به ماجرای به توپ بستن مجلس توسط لیاخوف ختم شد. شیخ در این دوران که به دوران استبداد صغیر "شیخ نوری که در کشمکش با رقیب خود آقا سیدعبدالله مقهور شده در گوشه خانه نشسته بود از روز بیست و سیم جمادی الاولی از خانه درآمده میدان ریاست شرعی را برای خود بی‌رقیب دیده خود را شخص اول روحانیان ایران می‌داند و اوضاع را کاملا بر وفق مراد خویش مشاهده می‌کند کلمه‌اش در شاه و درباریان نافذ

حکمش مطاع و رأیش در نزد شاه متبع می‌باشد شیخ نوری کمتر روزی است که با شاه خلوت نکرده شاه را مساعدت فکری نکند" (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۳۵۶).

در این دوران او روزنامه‌نگاران را تکفیر کرد، مشروطه را حرام دانست و حتی "تکفیر کرد حجج اسلامیه عتبات عالیات را و از جناب حاج میرزا حسین و جناب حاج آخوند ملا کاظم و آقا شیخ عبدالله مازندارانی بد می‌گوید و آنها را تکفیر نموده است" (ناظم الاسلام، ۲۹۳۱ ج ۲: ۲۲۲). در همین دوران او با همدستی محمدعلی شاه که قرار بود مجلس شورای ملی را باز کند، نشستی برپا کرد و در آن مشروطه را حرام اعلام نمود تا بدین ترتیب بهانه لازم برای شانه خالی کردن از بازگشایی مجلس فراهم شود. شیخ اعلام کرد: "مجلس شورای عمومی منافی با قواعد اسلام است و ممکن الجمع نیست چنانچه به رأی العین مشاهده کردیم ما مسلمانان که در تحت اقتدار سلطنت اسلامیه هستیم ابدأ راضی نمی‌شویم که وهنی به اسلام و دین ما برسد و در مقابل احکام اسلامیه شاه و رعیت یکسان است و بر همه لازم است حفظ دین و آئین شریعت سیدالمرسلین... (همان: ۴۹۲). بدین ترتیب، محمدعلی شاه که وعده بازگشایی مجلس را داده بود با این بهانه از بازگشایی آن منصرف می‌شود:

"حال که مکشوف داشتید تأسیس مجلس با قواعد اسلامی منافی است و حکم به حرمت دادید و علماء ممالک هم به همین نحو کتباً و تلگرافاً حکم بر حرمت نمودند در این صورت ما هم از این خیال بالمره منصرف و دیگر عنوان همچو مجلسی نخواهد شد" (کسروی، ۱۳۸۴: ۸۵۳).

اما چنان که می‌دانیم، عاقبت در پایان دوران یک ساله استبداد صغیر، بار دیگر صدای پای مجاهدان مشروطه‌خواه از شمال و جنوب در تهران شنیده شد. شیخ بیش از هر کسی می‌دانست که کار برای او به پایان رسیده است. برخی چون ناظم الاسلام معتقدند شیخ قصد پناه بردن به سفارت روس و انگلیس را داشت اما او را نپذیرفتند. برخی دیگر می‌گویند او هیچ‌گاه تن به این خفت نداد. به هر حال آنچه روشن است خانه او در ماجرای فتح تهران آخرین سنگر دفاع از مشروطه‌خواهی بود. با فتح این سنگر، شیخ به دار انتقام مشروطه‌خواهان آویخته شد. مرگ شیخ نوری خط بطلانی است بر دیدگاه‌هایی که همه مناقشه مشروطه‌خواهی و مشروطه‌خواهی را به مناسبات و منافع شخصی شیخ تقلیل می‌دهند.

تصور شیخ فضل‌الله از نظم اجتماعی؛ طرح جامعه قدسی

بنابر تقسیم‌بندی سه‌گانه دیویس از جوامع بر اساس نوع شکل‌دهی به نظم و معنای آن می‌توان گفت در آثار شیخ فضل‌الله نوری تصور از نظم بر الگوی جامعه قدسی استوار است. جامعه قدسی "برخلاف جامعه سکولار به منشأ متعال نظم به عنوان اساس جامعه انسانی نظر دارد. به عبارت دیگر جامعه قدسی معناداری جامعه انسانی را در درون خود انسان‌ها و در درون مراتب قدرت و دستاورد خودشان نمی‌بیند. نظم جامعه و معناداری زیست انسانی به روی بحث عقلانی که به توافق متقابل بین نظرگاه‌های مخالف منتهی می‌شود گشوده نیست. گفتن این که نظم اجتماعی منشئی متعال دارد، به این معنی تفسیر می‌شود که نظم اجتماعی مُنزل از بالاست و انسان‌ها آن را نساخته‌اند یا مشمول تغییرات و پرسشگری آنان نمی‌شود. بدین ترتیب مطلقیت امر متعال در جامعه قدسی به تجلی جسمانی و تاریخی و نهادی آن در قالب یک نظم اجتماعی خاص منتقل می‌شود." (دیویس، ۱۳۸۷، ۲۴۳) به بیان ساده‌تر از آن‌جا که نظم اجتماعی موجود تجلی اراده الهی است، مقدس شمرده می‌شود. بنابراین تغییرناپذیر است و هر گونه تغییر در آن کفر محسوب می‌شود. تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم اطاعت از قانون الهی است که از پیش داده شده و حق دخل و تصرف در آن را نداریم. شرح و تفسیر قانون الهی نیز به‌طور انحصاری در دست عالمان دین است. بنابراین، روشن است که نمی‌توان برای انسان‌ها حق تدوین و تأسیس قانون قائل شد، زیرا قوانین از پیش به ما داده شده و نیازی به نگارش قانون نیست؛ به‌ویژه با رأی و نظر خود، آن‌گونه که عقل مدرن یا عقل خودبنیاد بر آن است. پس معنی ندارد که به تعبیر دیویس جامعه با بحثی عقلانی درباره شیوه حفظ و استقرار نظم اداره شود. دیویس با توجه به تفسیر گُشه از دین در جامعه سنتی

"نظم اجتماعی به دست آدمی ساخته و پرداخته نمی‌شود بلکه از جای دیگری نشأت می‌گیرد. از این رو دین به مثابه نظام اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که اعضای جامعه را از قدرت سیاسی‌شان محروم می‌کند. آنها می‌توانند کهنه را تکرار کنند اما نمی‌توانند نو را بیافرینند. به عبارت دیگر همه آنچه آدمیان می‌توانند و باید انجام دهند این است که آن نظم امور را به عنوان میراثی مقدس که بایستی بدون تغییر حفظ شود و به دست نسل بعدی سپرده شود، بپذیرند" (همان: ۷۱۱).

بر این اساس یکی از مواردی که شیخ فضل‌الله به طور اصولی با آن مخالفت می‌ورزید تدوین قانون جدید است. به عبارت دیگر تقنین نزد شیخ منحصر به شرع مقدس است و انسان‌ها حقی در این باب ندارند. او در حرمت مشروطه می‌نویسد:

"و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان همان اسلام است که به حمدالله تعالی، طبقه بعد طبقه، روایت اخبار و محدثین و مجتهدین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند. و حال هم حفظه آن بحمدالله تعالی بسیارند" (نوری، بی تا: ۴).

به علاوه، از نظر شیخ قانون اسلام بهترین قانون و جامع همه قوانین است. اسلام به همه امور دنیوی و اخروی ما اندیشیده و صلاح دنیا و آخرت ما را بهتر از خود ما درک کرده و برای آن برنامه‌ریزی نموده است. بنابراین، چه حاجت به قانون انسانی که نمی‌تواند همه نیازهای انسان را در نظر بگیرد و به مقتضای زمان لاجرم تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، از نظر شیخ قانون‌نویسی نه مجاز و نه مفید است زیرا در مقایسه با قانونی که خداوند از ازل و به تناسب نیازهای دنیوی و اخروی انسان برای او در نظر گرفته و به او ارزانی داشته است، قانون انسانی چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؛ چه این قانون به فراخور زمانه باید تغییر کند زیرا انسان با عقل ناقص خود نمی‌تواند همه اقتضائات را پیش‌بینی کند و برای آن قانونی بنویسد. اما خداوند قانون الهی را برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها وحی فرموده و همه مایحتاج انسان‌ها را در نظر گرفته است. بدین ترتیب خداوند نعمت خود را با این قانون به تمامی بر انسان ارزانی داشته است. حال چگونه می‌توان این نعمت الهی را نادیده گرفت و دست به دامان قانون نویسی ممالک فرنگ شد. حتی اگر قانون‌نویسی ما محدود به نظم معاش باشد نیز، چون نمی‌تواند در راستای امر معاد باشد، توان برابری با قانون الهی را ندارد. این مطلب در ابتدای رساله تذکره الغافل چنین تشریح شده است:

"بر عامه متدینین معلوم است که بهترین قوانین قانون الهی است و این مطلب از برای مسلم محتاج به دلیل نیست و به حمدالله ما طایفه امامیه بهتر و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. چون که این قانونی است که وحی فرموده او را خداوند عالم به سوی اشرف رسلش و خاتم انبیائش و وحی فرموده که الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی. لکن هزار حیف که افراد ملت ما ابدأً رغبت تحصیل علم به آن نبوده و نیست حال آن‌که جامع است جمیع مایحتاج الناس را.... و معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست؛ حتی ارش الخدش. لذا ما ابدأً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود؛ خصوص به ملاحظه ماها باید برحسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند. و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی، زیرا اوست که جامع جهتین است. یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است (نوری، بی تا: ۱).

و نیز اگر کسی ادعای آن را داشته باشد که می‌تواند قانونی بنویسد که برتر از قانون الهی است، نبوت را زیر سوال برده است؛ زیرا اصل نبوت همسان با نیاز و احتیاج ما به قانون الهی و نیز ناتوانی ما در تأسیس و تدوین قانون است. حال اگر ما خود می‌توانیم چنین قانونی را تدوین کنیم دیگر چه حاجت به نبی است. به علاوه، از آن‌جا که خداوند قانون الهی را به طور کامل در زمان پیامبر خاتم بر انسان ارزانی داشته است، ادعای تصویب قوانین جدیدی که اقتضای زمانه را در نظر بگیرد، معنایی جز انکار خاتمیت پیامبر ندارد. بر این اساس در فقره دیگری از رساله تذکره‌الغافل چنین آمده است:

"چون اسلام بدون اقرار به نبوت محقق نیست و اقرار به نبوت، به غیر دلیل عقلی متصور نیست و دلیل عقلی بر نبوت سوای احتیاج ما به چنین قانونی و جهل و عجز ما از تعیین آن نمی‌باشد و اگر خود را قادر بر آن بدانیم دیگر دلیل عقلی بر نبوت نخواهیم داشت. بلکه اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضات عصر، تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است به جهت آن‌که پیغمبر ما خاتم الانبیاء است و قانون او ختم قوانین است و خاتم آن کسی است که آنچه مقتضی صلاح حال عباد است الی یوم الصور به سوی او وحی شده باشد و دین را کامل کرده باشد. پس بالبدیهه چنین اعتقاد کمال منافات را با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین او دارد و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی کفر است" (همان: ۲).

تصویب قانون در امور مباح، که یکی از موارد استدلال مشروطه‌خواهان به شمار می‌رفت، نیز حرام است زیرا هنگامی که به قانون تبدیل می‌شود لازم‌الاجرا است. بنابراین، مباح خداوند واجب می‌گردد. بدین ترتیب، از نظر شیخ اگر هدف از نگارش قانون، توجه به امور دولتی است و موارد مربوط بدان است که از ابتدا معلوم بوده که خارج از دین است اما حکم به واجب بودن آن حرام است. به دیگر سخن حدود قوانین دولتی مثل روابط اداری، قوانین نظامی، یا حمل و نقل از حدود دین خارج است و اصطلاحاً امور مباح شناخته می‌شوند یعنی به لحاظ شرعی نه حرام و نه واجب اند. حال اگر بر منبای قانون اساسی رعایت این امور جنبه الزام قانونی پیدا کند، در واقع امر اساساً مباح تبدیل به امر واجب می‌شود. این مطلب در رساله حرمت مشروطه چنین تشریح می‌شود:

"اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آراء، اگرچه در امور مباحه بالاصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است.... مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن جزا مرتب نمایند، حرام است.... مطالب دولتی و دستورات آن همه وقت بود. لکن مسلم

بود که این قواعد خارج از دین است. اما اتباع مزخرفات قانونی و آراء سخیفه مجلسی را همه دیدند که از اوجب واجبات در نظر عموم مسلمانان بود و مخالفت با او را بدتر از ارتداد دانستند. کدام بدعتی بالاتر از این؟" (نوری، بی تا: ۷).

بنابراین، می‌توان گفت شیخ بر اساس الگوی جامعه قدسی هرگونه تدوین و تصویب قانون را، خواه موافق یا مخالف دین، حرام می‌داند، زیرا چنان که گفت شده به عقیده او قانون الهی پیش از ما در زمان پیامبر به او وحی شده است. این قانون بهترین قوانین و ختم همه آن‌ها است. "خدا... به هر 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 قوانینی در قرآن فرستاد که اکمل جمیع قوانین سابقه بوده است که تا روز قیامت بماند و حاجتی به قانون اروپا و آلمان نداشته باشد" (کسروی، ۱۳۸۴: ۴۲). این عقیده کاملاً منطبق بر الگوی نظم در جامعه قدسی است که بر اساس آن "نظم اجتماعی مُنزل از بالاست و انسان‌ها آن را نساخته‌اند یا مشمول تغییرات و پرسشگری آنان نمی‌شود" (دیویس، ۱۳۸۷، ۲۴۴). می‌توان گفت شیخ احکام دینی را که می‌توانند زمینه‌مند تلقی شوند ابدی می‌سازد. ابدی سازی امر اجتماعی بر مبنای اعتقاد و احکام دینی و ماوراء الطبیعی سازی برساخت‌های اجتماعی بر مبنای اندیشه‌های دینی و تقدیس آنها از جمله کارکردهای ادیان مختلف در تاریخ جوامع گوناگون بوده است. بر همین منوال شیخ فضل‌الله احکام و قوانین شریعت را تا روز قیامت دارای اعتبار می‌داند و عدول از آن را مساوی کفر اعلام می‌کند. بر اساس نظر دیویس مطلق ساختن اعتقادات دینی، خود نوعی بت‌پرستی است. "بت‌پرستی مجموعه‌ای از حقایق و ارزش‌ها را مطلق می‌سازد و در پی انجماد حیات و جامعه انسانی در هم نوایی با آن اعتقادات است" (همان؛ ۱۰۳). در واقع منشأ حفظ نظم در جامعه قدسی همین مطلق ساختن ارزش‌ها و احکام دینی است. احکامی که در تمام طول تاریخ تغییرناپذیر می‌مانند تا جامعه را تغییرناپذیر سازند. بدین ترتیب عاملیت انسان آزاد در ساختن جامعه پنهان می‌ماند. حقیقت آن است که در جامعه قدسی انسان‌ها با تفویض اختیارات خود به امر مقدس نظم اجتماعی را حفظ می‌کنند. اما با فراقنی این امر را از درون خود به نهادها و قواعد شرع مقدس نسبت می‌دهند. به بیان ساده‌تر انسان‌ها با پیروی از اعتقادات و احکام دینی جامعه‌ای یک پارچه تشکیل می‌دهند و تا زمانی که از این احکام پیروی می‌کنند، نظم اجتماعی نیز استوار می‌ماند، اما به محض این که عده‌ای تصمیم به چون و چرا کردن در احکام بگیرند، اساس نظم اجتماعی مورد تهدید قرار می‌گیرد. در رساله‌های مشروعه‌خواهان نمونه‌های فراوانی از حمله به آزادی مطبوعات دیده می‌شود. این حمله به مطبوعات را باید، بر اساس آنچه گفته شد، در راستای مطلق و مقدس ساختن نهادها، اعتقادات و احکام دینی جست‌وجو

کرد که در نتیجه چون و چرا کردن، جراید در جریان تقدس‌زدایی قرار می‌گیرند و راه را بر تغییر هموار می‌کنند. بنابراین، آزادی قلم مخالفت با اسلام تلقی می‌شود. برای نمونه در فقره‌ای از رساله

"ای برادر عزیز! مگر نمی‌دانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است؟ مگر نمی‌دانی فایده آن، آن است که بتواند فرق ملاحظه و زنداقه نشر کلمات کفریه خود را بر منابر و لوايح بدهند و سب مؤمنین و تهمت به آنها بزنند و القاء شبهات در قلوب صافیه عوام بیچاره بنمایند؟... کدام جریده نوشته شد که مشتمل بر طعن به اسلام نبود؟ کدام اداره بود که جریده‌اش خالی از کفر بود؟" (نوری، بی تا: ۴).

همچنین در فقره دیگری از رساله حرمت مشروطه، شیخ با اشاره به آزادی قلم و مطبوعات به جز کُتب ضلال و مواد مضره به دین، بر این قانون خرده می‌گیرد که هیچ حکمی درباره افتراء، غیبت و توهین در آن پیش‌بینی نشده است. او می‌نویسد:

"به موجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری‌الحرمه تحلیل شد، زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آن‌که یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمه غیبت از مسلم است. و همچنین قذف مسلم، و ایداء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن... آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ما حرمه الله است؟" (نوری، بی تا: ۱۱).

بنابر گزارش کسروی، نوشته‌های روزنامه‌ها بر مشروعه‌خواهان بسیار گران می‌افتاد. به همین دلیل از هر فرصتی برای تقبیح آزادی مطبوعات استفاده می‌کردند (کسروی، ۱۳۸۴: ۴۰۳). در واقع به نظر می‌رسد روزنامه‌ها بیش از همه به مرجعیت ایشان در امور به عنوان یگانه مفسر دین بی‌اعتنا بودند. این بی‌اعتنایی و در عوض توجه خاص به مسائل و مشکلات کشور و بحث از لزوم ساختن آن باعث آزرده‌گی خاطر علماء مشروعه خواه شده بود. به دیگر سخن، علماء که خود را کانون توجه عامه دیده بودند نمی‌توانستند بی‌اعتنایی مطبوعات را تحمل کنند. این امر چیزی جز تقویت موج فزاینده گرایش به مسائل توسعه - که در آن زمان رواج بسیاری پیدا کرده بود - و تضعیف مرجعیت علمای مشروعه خواه نبود و چنان که گفته شده می‌توانست سرآغاز تغییر در جامعه و از دست رفتن جایگاه مفسران انحصاری اعتقادات و احکام دینی باشد. در یکی از لوايح منتشر شده در زمان بست نشینی، حمله تندى به روزنامه‌ها می‌شود که حاوی نگرانی بست‌نشینان از ترویج روزنامه‌ها است.

"و دیگر روزنامه‌ها و شبنامه‌ها پیدا شد، اکثر مشتمل بر سب علماء اعلام و طعن در احکام اسلام و این‌که باید در شریعت تصرفات کرد و فروعی از آن را تغییر داده تبدیل به احسن و انطباق نمود و آن قوانینی که به مقتضای یک هزار و سیصد سال پیش قرار داده شده است باید همه را با اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق ساخت از قبیل اباحه مسکرات و اشاعه فاحشه‌خانه‌ها و افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان و صرف وجوه و روضه خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طرق و شرایع و در احداث راه‌های آهن و استجلاب صنایع فرنگ و..." (همان: ۲۳۴).

در آن زمان روزنامه‌ها توجهی به علمای دین نداشتند و همین بی‌توجهی، نزد آن‌ها تعبیر به دین‌گریزی و تضعیف دین می‌شد. به علاوه، همچنان که گفته شد یکی از کارکردهای روزنامه‌ها ایجاد مسأله و طرح پرسش است که خواه ناخواه از امور مقدس تقدس‌زدایی می‌کند. در نتیجه، برای علمای مشروطه‌خواه غیر قابل تحمل می‌نماید. بدین ترتیب، مشروعه‌خواهان بنا بر الگوی جامعه قدسی با انجماد قوانین و خارج کردن آن از دسترس عاملان اجتماعی مخالف هرگونه تغییر و نوآوری به شمار می‌رفتند. یکی دیگر از نمونه‌های جالب توجه در اندیشه شیخ فضل‌الله در این خصوص، برداشت او از عدالت و دریافت‌اش از تساوی حقوق انسان‌ها است. او ابتدا با تمایز میان عدل و تساوی حقوق بر تفاوت دریافت دینی- قدسی از عدل و نیز عدالت در حقوق مدرن تأکید می‌کند. به نظر او عدل را باید در اجرای احکام اسلام جست‌وجو کرد و به نظر او اجرای احکام اعتقادی از احکام عملی مهم‌تر است؛ یعنی هرچه امر به معروف و نهی از منکر بیشتر رواج یابد تا اعتقاد به مبدأ و معاد فزونی یابد، عدالت بسط بیشتری خواهد یافت.

"پس تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است و در اسلام انذار و وعد و وعید، مثل اقامه حدود هر دو در کار اجراست، بلکه انذار مدخلیت آن بیشتر است و آن عبارت است از خدا ترسی و اذعان به مبدء و معاد که از خوف و رجاء حاصل می‌شود. و این دو امر قلبی نفسی باطنی بیشتر مؤثر است در اقدام به معروف و اجتناب از منکر که حقیقت عدل است و هر مقدار یقین به مبدأ و معاد و خدا ترسی و امیدواری شدیدتر است، عدالت منبسط تر خواهد بود و هرچه از این کاسته شود، بی‌اعتدالی زیاده خواهد شد" (نوری، بی تا: ۱۳).

روشن است که دریافت شیخ از عدالت در همخوانی کامل با درک او از قانون است؛ بدین معنا که اگر قانون الهی کامل‌ترین قوانین است و هیچ خللی در آن وجود ندارد، پس منطبق با عدل است.

بنابراین، عدالت نیز معنایی جز اجرای احکام اسلامی که پیش از ما، در زمان پیامبر بر او نازل شده و سعادت دنیوی و اخروی ما را تضمین کرده است، ندارد. بنابراین، اگر احکام دین در موضوعات مختلف میان افراد متفاوت فرق می‌گذارد، تساوی حقوق عین ظلم است. به موجب حقوق مدرن تمام افراد ملت، فارغ از، رنگ، نژاد، طبقه، و دین در برابر قانون مساوی‌اند. به نظر شیخ این حکم خلاف اسلام است.

"حال 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 غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره 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 متیقن و مقلد و مجتهد و سید و عام و معسر و مؤسر و مسلم و کافر و ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها... مثلاً... اسلام احدی الزوجین نیز احکام خاصه مختلفه دارد و نیز در باب موارثت، کفر یکی از موانع ارث است و کافر از مسلم ارث نمی‌برد. دون العکس... (همان: ۸).

شیخ به سختی بر مشروط‌خواهان می‌تازد که قدر نعمتی را که اسلام به آن‌ها داده نمی‌دانند و می‌خواهند "با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر" باشند. همچنین در فقره دیگری از رساله تذکره الغافل با اشاره به تساوی حقوق آن را در تضاد با احکام دین می‌داند. غیر مسلمان تنها به شرطی که اسلام را بپذیرد با مسلمان مساوی می‌شود. در غیراین صورت هیچ‌گاه میان مسلم و کافر یا مرتد تساوی برقرار نیست.

"مگر نمی‌دانی که لازمه مساوات در حقوق، از جمله آن است که فرق ضاله و مضله و طایفه امامیه نهج واحد محترم باشند و حال آن‌که، حکم ضال یعنی مرتد، به قانون الهی آن است که قتلشان واجب است و زنشانشان بائن و مالشان منتقل می‌شود به مسلمین از وراثشان. و جنازه آن‌ها احترام ندارد، غسل و کفن و صلوه و دفن ندارد. بدنشان نجس است، معامله با آن‌ها باطل و حرام است... پس ای کسی که میل آن داری مساوی با مسلم باشی در بلد اسلام، تو اسلام قبول نما تا مساوی باشی، و الا حکم به خالق قهار باید در بلد اسلام خوار و ذلیل باشی..." (نوری، بی تا؛ ۵).

تاکنون در اندیشه شیخ درباره منشأ نظم که قانون الاهی است و عدالت که چیزی جز اجرای درست قانون الاهی نیست بحث شد. می‌توان گفت شیخ با بحث درباره منشأ قانون و عدالت،

مقدمات نظری استقرار نظم را فراهم کرده و با بحث درباره دو نهاد اصلی دین و دولت ضمانت اجرای عدالت را تضمین می‌کند. چنان‌که پیشتر بدان اشاره شد، از ویژگی‌های اساسی تصور نظم بر اساس الگوی جامعه قدسی، مشروعیت بخشیدن و مقدس ساختن نهادهای جامعه و دولت به دست دین است. دین در گذشته با تقدیس نهادهای جامعه امکان هرگونه تغییر یا پرسش درباره آن‌ها را از بین می‌برد. بدین ترتیب، دین هم نقش عاملان اجتماعی را در ایفای نقش خود به عنوان عاملان اصلی تغییر و حفظ نظم پنهان می‌کرد و هم باعث متصلب شدن وضع موجود می‌شد. در واقع، یکی از الزامات حفظ وضع موجود و رفع بد از عاملان انسانی تقدیس کردن نهادهای جامعه است که دین آن را به کامل‌ترین وجه انجام می‌داد. دیویس معتقد است کلیسا نیز همین شیوه را به کار می‌برده است. یعنی به خاطر این که کلیسا اغلب دولت و دیگر بخش‌های کالبد اجتماعی را مشروعیت بخشیده، جامعه به جای آن که محصول اختیارات انسان دانسته شود، همواره امر مقدس الهی دانسته می‌شد. به همین سیاق شیخ نیز بنای اسلام را بر علمای دینی و سلطنت استوار می‌داند که پس از پیامبر حفظ دین و اجرای عدالت را، که همان احکام اسلام است، تضمین می‌کنند. در واقع علماء حق انصاری تفسیر قوانین اسلام را بر عهده دارند و سلطان مجری آن به شمار می‌رود.

"در دین اسلام بحمدالله تعالی، نیست مگر عدل و نبوت و سلطنت که در انبیاء سلف مختلف بود، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم مجتمع است و همچنین در خلفاء آن بزرگوار حقاً ام‌غیره و نیز چنین بود تا چندین سال بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر، یعنی تحمل احکام دینیه و اعمال قدرت و شوکت و دعای، امنیت در دو محل واقع شد و فی الحقیقه این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند، یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است؛ نیابت در امور نبوتی و سلطنت و بدون این دو احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است (نوری، بی تا: ۱۲).

و فقها در زمان غیبت امام معصوم "مرجع در حوادث" به شمار می‌روند و "مجاری امور" به دست ایشان است. بنابراین، "بعد از تحقیق موازین احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابداً منوط به تصویب احدی نخواهد بود ... و در وقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام هستند، رجوع کنند و استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل (همان: ۱۵). بنابراین، شیخ و به طور کلی مشروعه خواهان به مناسبت‌های مختلف تضعیف شاه و فقها را تضعیف اسلام می‌دانستند و آن را حرام اعلام می‌کردند. بدین ترتیب، با قدسی ساختن نهادهای جامعه راه را بر هرگونه تغییر و نوآوری در آن مسدود می‌کردند. در فقره‌ای از رساله تذکره‌العافل در باب حمایت از شاه و انتقاد از تضعیف او از سوی مشروطه‌خواهان چنین آمده است:

"ای عزیز! بر فرض بگوییم مقصود این‌ها تقویت دولت اسلام بود، چرا این قدر تضعیف سلطان اسلام پناه را می‌کردند؟ و حال آن‌که ابداً قوه مجریه از جندیه حربه نداشتند بلکه در این دو سال جندیه را مخصوصاً فانی کردند... الحق چقدر حلم و بردباری و رعیت پروری فرمود. تمام این مراتب را دید و صبر فرمود. ولی بر همه واضح است که متعرض به امور اعتقادی و ترتیب مقدمات اضمحلال دولت اسلامی، مطلبی است که صبر در آن روا نیست و خلاف مقتضای سلطنت اسلامی است" (نوری، بی تا؛ ۱۳).

نتیجه گیری

شیخ فضل‌الله نوری هم در آرا و نظرات مکتوب خود و هم در مواضع سیاسی‌ای که به طور عملی اتخاذ کرد، تصویر نسبتاً منسجمی از بنیان‌های تصویری نظم اجتماعی ارائه داد. او به لحاظ سیاسی همدستی با محمدعلی شاه را بر همراهی با مشروطه خواهان ترجیح داد. خطر دخالت عوام در اموری که به عقیده او از اساس دینی است، بیش از خطر استبداد فردی است. تن دادن به حکومتی فردی که دغدغه «حفظ بیضه اسلام» دارد و قوه اجرائی اسلام محسوب می‌شود، نه تنها اشکال ندارد بلکه ضروری است. اما تشکیل مجلس مجلس قانون‌گذاری و انتخاب وکیل به عقیده نوری در تضاد آشکار با اسلام است. مشکل شیخ با مجلس، قانون‌گذاری علاوه بر این که خود نوعی بدعت محسوب می‌شود، در این نکته نهفته است که امور شرعی عامه در حدود اختیارات فقها است و ربطی به «بقال و بزاز» ندارد. عالمان دین عمر خود را صرف یادگیری علوم دینی نکرده‌اند تا شاهد دخالت عوام در شرعیات باشند. فقها با اختیارات محدود و مشخص، انحصار تفسیر قوانین الهی را در اختیار دارند. بنابراین، در اندیشه شیخ مردم در ایجاد و حفظ نظم هیچ جایگاهی ندارند. تنها وظیفه آن‌ها گردن نهادن به اراده الهی است که از آستین شاه و شیخ بیرون می‌آید. در واقع، شاه و شیخ همان واسطه‌هایی هستند که به نمایندگی از خداوند اجرای حدود را ضمانت می‌کنند. آن‌ها حافظ و حارس نظم اجتماعی و مدافع سرزمین اسلام در برابر دشمنان هستند. در مقام مقایسه، فقها جایگاه مجلس را در اختیار دارند- البته مجلسی که صرفاً به تطبیق امور با قوانین اسلام می‌پردازد نه تدوین قانون- و شاه در رأس قوه مجریه قرار دارد. هدف این دو قوه نیز چیزی جز اجرای درست و دقیق قانون اسلام نیست. قانونی که به عقیده شیخ برترین قوانین است و ودیعه‌ای الهی به شمار می‌رود. این قانون ما را از هرگونه قانون انسانی بی‌نیاز می‌کند، جامع همه قوانین است و سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها را از پیش تضمین کرده است. بنابراین، مصون از تغییر و تبدل است. عدالت نیز معنایی جز تن دادن به همین قانون و اطمینان از اجرای درست و صحیح آن ندارد. بدین

ترتیب تصویری که شیخ از نظم اجتماعی ارائه می‌دهد نمونه‌ای کامل از نظم قدسی است که به واسطه نیروهای تاریخی به منزله نمایندگان خدا بر روی زمین اعمال می‌شود.

منابع

- (۱۳۸۰)، *دیده بان بیدار: دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی و فرهنگی شیخ فضل‌الله نوری*. تهران: نشر عبرت.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*. تهران: نشر اختران، چاپ سوم.
- آدمیت، فریدون آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۲)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
- ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۵)، "محافظه کاری در گفتگو با سیدجواد طباطبائی". <http://hamshahrionline.ir/details/9345>
- ابوالحسنی، علی (۱۳۹۱)، *کالبدشکافی چند شایعه درباره شیخ فضل‌الله نوری*. تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- ابوالحسنی، علی (۱۳۵۹)، "عقاید و آراء شیخ فضل‌الله نوری". *کتاب جمعه*، سال اول، شماره ۳۱، ۱/۲۸/۱۳۵۹.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۸)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آرون، ریمون (۱۳۸۴)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی چاپ هفتم.
- دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۲) *حیات یحیی*، چهار جلد. تهران: انتشارات عطار- فرودسی.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷)، *دین و ساختن جامعه: جستارهایی در الهیات اجتماعی*. ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، تهران: نشر یادآوران، چاپ اول.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷) *رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد*. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- شریعتی، علی (؟)، *بی تا و اقبال*، مجموعه آثار ۵. تهران: حسینیه ارشاد.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۲)، *تأملی درباره ایران، جلد دوم نظریه حکومت قانون در ایران: مبانی نظریه مشروطه خواهی تهران*، انتشارات مینوی خرد.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۶)، "نقدی بر تاریخ نگاری مشروطه (بخشی از کتاب منتشر نشده سیدجواد طباطبائی). *شهروند*، آذر شماره ۲۶.
- طلوعی، وحید (۱۳۹۴) "پیشاتاریخ جامعه شناسی در ایران"، ؟ سال ۳۰، شماره ی ۴، زمستان ۱۳۹۴/۲۰۱۶.

کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۹۲) *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، نشر پیکان، چاپ هفتم.

کسروی احمد (۱۳۸۴)، *تاریخ مشروطه ایران*. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، چاپ دوم.
محدثی حسن (۱۳۹۰)، انقلاب مشروطه و تحول در نسبت امر متعال و جامعه، زوال اندیشه وساطت الاهی شاه، *روزنامه شرق*، شماره ۱۳۱۶، چهارشنبه ۱۹ مرداد ۱۳۹۰، ص ۹.

ملک زاده، مهدی (۱۳۸۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: انتشارات سخن.
میرزا ملکم خان (۱۳۶۹)، *روزنامه قانون*، تهران: انتشارات کویر.

نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲)، *تنبيه الامه و تنزيه المله*، به کوشش سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.

نجفی، موسی (۱۳۹۰)، *مشروطه شناسی*، اصفهان: نشر آرما.

نوری، شیخ فضل الله، (بی تا) *حرمت مشروطه*، بی جا.

نوری، شیخ فضل الله، (بی تا) *تذکره الغافل ارشاد الجاهل*، بی جا.

Heilbron, Johan (1995) *The Rise of Social Theory*. Trans. By Sheila Gogol. Polity Press.

Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press.

Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Ryn, Claes (1997) "Imaginative Origins of Modernity: Life as Daydream and Nightmare" in *Humanitas*, Volume X, No. 2, 1997 © National Humanities Institute.

Watt, William Montgomery (2003) *Islam and the Integration of Society*. Psychology Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی