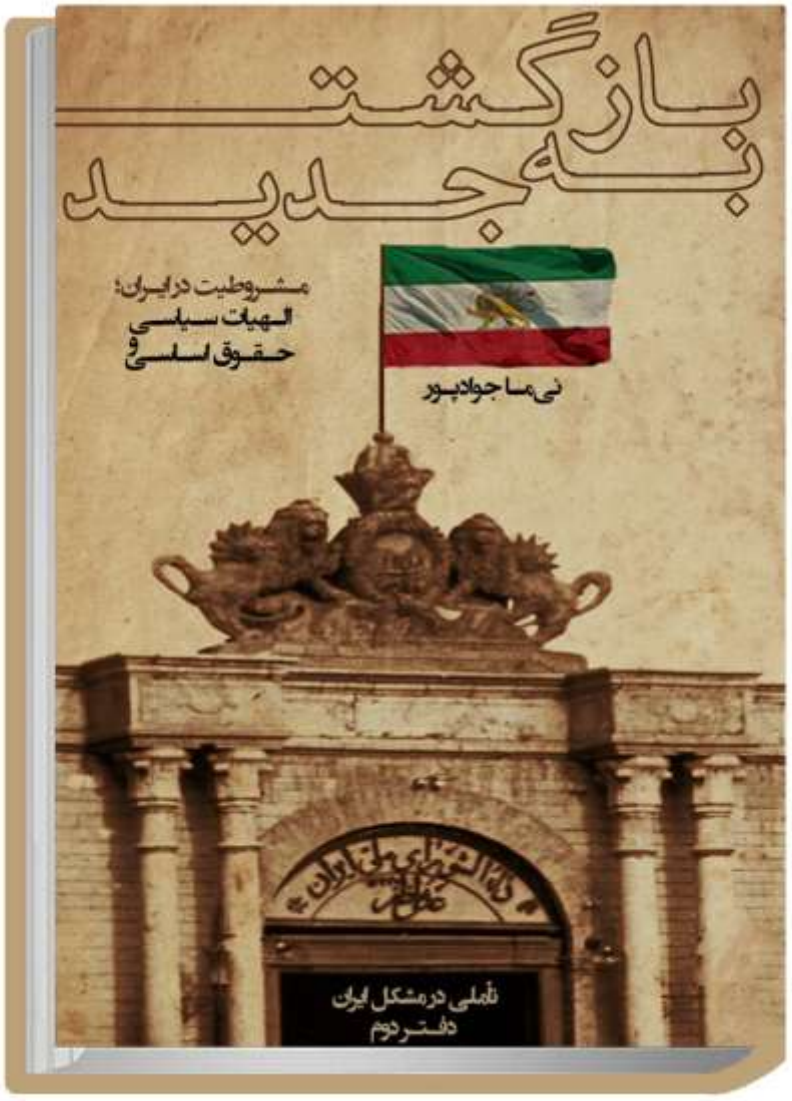

بازگشت به جدید
مشروطیت در ایران:
الهیات سیاسی و حقوق اساسی
نی‌ما جوادپور
تأملی در مشکل ایران
دفتر دوم

تأملی در «مشکل ایران»

دفتر دوم

بازگشت به جدید

مشروطیت در ایران؛

الهیات سیاسی و حقوق اساسی

نی‌ما جوادپور

فهرست

پیش‌گفتار بر انتشار اینترنتی ۷

درآمد ۱۶

فصل اول ۵۸

حق عرفی و تکلیف شرعی

فصل دوم ۱۴۸

فهم جدید از وهم قدیم

فصل سوم ۲۱۱

دور باطل در بن‌بست قدیم

فصل چهارم ۲۷۸

ودیعت خاکی و موهبت افلاکی

فصل پنجم ۳٦٦

ذبح حقوق اساسی در مذبح روشن‌فکری

فصل ششم ٤۸۰

خروج‌ای جدید از قدیم

فهرست ارجاعات ۵۸۳

To Adrian

who sees dolls as humans

in a world that plays with people like dolls.

...

The old order changeth, yielding place to new,

And God fulfils Himself in many ways,

Lest one good custom should corrupt the world.

Alfred Tennyson

...

مدعی کز جدید می‌لافد
تار و پود جدید می‌بافد
کهنه بگذاشت نارسیده به نو
کهنه را ریخت نو نکرده درو
بی نو و کهنه بر زمین مانده
هم ازان رانده هم ازین مانده

جامی _ هفت اورنگ

...

پیش‌گفتار بر انتشار اینترنتی

از زمان‌ای که یکی از روشن‌فکران کشور، کتاب‌ای از هانا آرنت به دست گرفت و در برابر دوربین تلویزیونِ رسم‌ای حکومت ایران، همان حکومت را «توتالیتر» نامید، و پس از آن، از جانب همان حکومت، انواع و اقسام آن‌گونه تریبون‌ها در اختیاراش قرار گرفت، و از زمان‌ای که روشن‌فکرای دیگر بر سبیل انواع و اقسام مغالطات، و بدون ابتنا بر هیچ نظریه‌ای در فلسفه و علم تاریخ، اعلام کرد که ما علم‌ای به نام «باریخ» داریم، اعتقادای دیگرگونه یافتم نسبت به دیدگاه‌ای که از حدود یک دهه قبل مطرح کرده بودم مبنی بر این که روشن‌فکری جز در کار ذبح مفاهیم در مذح ایدئولوژی نبوده، و نمی‌تواند باشد. البته، هر دو روشن‌فکر مذکور، از اساتید دانش‌گاه در ایران هستند. همان دانش‌گاه‌ای که طی حدود ۴۵ سال اخیر، تنها سازمان حکومت‌ای است که وظیفه‌ی خود را به دقیق‌ترین شکل ممکن، به انجام رسانده است. وظیفه‌ی دانش‌گاه در دوره‌ی مذکور، چیزی نبوده جز تولید و تجهیز

چنان روشن‌فکران‌ای، که بازوهای پُرتوان حکومت در راستای ذبح مفاهیم در مذبح ایدئولوژی باشند. طرفه آن‌که، جماعت روشن‌فکر، از گذشته تا هنوز، و از هنوز تا همیشه، جز در صور این مدعا ندمیده‌اند که «در پی اصلاح حکومت‌ایم، و اگر نشد، در پی براندازی حکومت.» این جماعتِ «مصلح» و «برانداز»، نمی دانند و تا اطلاع ثانوی نمی‌توانند بدانند که اصل و اساس آن فسادِ باعث استحکام و استمرار، چیزی نیست جز همان ذبح مفاهیم در مذبح ایدئولوژی. و بر این اساس، روشن‌فکری کارکردای جز استحکام و استمرار حکومت‌های فاسد در جهان، نداشته و نخواهد داشت.

در چنین شرایط‌ای، دهه‌هاست که درهای دانش‌گاه در ایران را به روی تحقیق و تدقیق درباره مفاهیم‌ای چون «مشروطیت»، «حقوق اساسی»، «قانون اساسی»، «الهیات» و... بسته‌اند، و هدف از چنین «بستن‌ای» چیزی نبوده و نیست جز این‌که با تولید و تجهیز جماعت روشن‌فکر، «درِ خانه‌ی تزویر و ریا

بگشایند». اما کدام «تزویر و ریا»؟ یکی از مصادیق این نوع مشی آلوده به انواع رذالت، این است که همان جماعتِ «مدرک گرفته» از چنان دانشگاه‌ای، علاوه بر دریافت انواع حقوق و مزایای حکومت‌ای، به عنوان «محتسبان علمی»، توسط همان حکومت، در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بر مسند اجرا و انجام «ممیزی» نیز قرار گرفته‌اند.

نگارنده‌ی این سطور، از حدود یک دهه قبل، در راستای عدم اعتقاد و التزام به قواعد و قوانین و ضوابط حاکم در عرصه‌ی نشر، کتاب‌های خود را از طریق فضای مجازی منتشر کرده است. از دیگر سو، چندین پیشنهاد درباره انتشار این کتاب‌ها را از جانب ناشران خارج از کشور نیز به دو جهت نپذیرفته است. جهت نخست این‌که، کارنامه‌ی برخی از آن ناشران، آلوده به انتشار کتاب‌های بسیار ضعیف و سخیف از منظر علمی است. جهت دیگر این‌که، برخی دیگر از آن ناشران، جز در کار مبارزه‌ی سیاسی نیستند، و هر اثر علمی را جز بر مدار

و محور تقلیل به ابزار مبارزه سیاسی، نمی‌فهمند. نگارنده‌ی این سطور، در عرصه‌ی مواجهه‌ی سیاسی با حکومت مستقر در ایران، هزینه‌هاای چه بسا فراوان‌تر از آن نوع مبارزان سیاسی، پرداخته و می‌پردازد، اما، تا کنون حاضر نشده به بهای نام و نان‌ای بیش‌تر، فرآورده‌ی سال‌ها مرارت در عسرت را، در بستر شهوت شهرت، هم‌آغوش کاسبان سیاست کند.

در این‌جا، نمونه‌ای از آن نوع مدعیاتِ مبارزان سیاسی، در عرصه‌ی علم و فرهنگ را بر صحنه‌ی شهادت‌ای تاریخی، در برابر خواننده‌ی این سطور، به نمایش می‌گذارم.

پس از اعتراضات خیابانی ایجاد شده در واکنش به قتل مه‌سا امینی، بیانیه‌ای از جانب ۳۰۰ نفر از مترجمان کشور منتشر شد. کسان‌ای چون خشایار دیهیمی، محمد قائد، بابک احمدی، عباس میلانی، سروش حبیبی، عبدالله کوثری، لیلی گلستان، مراد فرهادپور و... از امضا کننده‌گان آن بیانیه بودند. حضرات، در بیانیه‌ی مذکور، به طرح این مدعا پرداخته بودند که «ما

مترجمان... به عقب باز نخواهیم گشت... و به ایجاد روزنه‌های نو برای درهم شکستن سدهای سانسور برخواهیم خاست. ما از امروز کتاب‌هایی را که این سدها [سانسور حکومت‌ای]، سال‌ها مانع رسیدنشان به شهروندان شده‌اند از هر راهی که بتوانیم بدون سانسور منتشر خواهیم کرد.»

نگارنده‌ی این سطور، در همان دوران، در واکنش به این بیانیه، یادداشت‌ای منتشر کرد ذیل این عنوان: «چرا مخالفت مترجمان با سانسور دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست؟» در بخش‌ای از آن یادداشت، چنین نوشتم «اتخاذ این روش و التزام به این راه‌کار، آن‌جا و آن‌گاه دارای اعتبار و در خور اعتناست که اهالی فرهنگ، یا از این مایه استحکام و احتشام در زمینه‌ی فعالیت خود برخوردار باشند که با اعلام آن موضع (انتشار آثار بدون سانسور)، ناشران را به وادی چانه‌زنی با نظام سیاسی حاکم روانه کنند؛ در راستای جلوگیری از تبعات اجتماعی و اقتصادیِ موضع گیری مذکور ایشان، و یا این‌که، آن‌گونه اعلام

موضع از جانب اهالی فرهنگ، خود، بدل به اعتراضات عمومی علیه نظام سیاسی حاکم شود در راستای حمایت از موضع ایشان در مخالفت با «سانسور». اما در شرایطای که می‌دانیم و می‌دانند که هیچ کدام از این دو حالت، جاای و پاای بر زمین واقعیات ملموس و مشهود کنونی ندارد، موج‌سواری اهل فرهنگ در بحر خروشان طغیان توده‌های معترض در کف خیابان، و پرواز در آسمان اعلام مواضع‌ای برای «ثبت در تاریخ»، با بال‌های مبارزان سیاسی، نه تنها بر اعتبار اهل فرهنگ در این دوران و در این دیار نخواهد افزود، بلکه، از همان میزان اعتبار موجود نیز خواهد کاست.» ینک، حدود سه سال از انتشار آن بیانیه، گذشته است. طی این مدت، حضرات با همان دست‌ای که بیانیه‌ی مذکور را می‌نوشتند و امضا می‌کردند، و با همان پاای که در میدان این مدعا می‌نهادند که «به عقب برنمی‌گردیم»، کتاب‌های خود را به دست گرفته، پا در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نهادند، تا اجازه ندهند که

مشی مبتنی بر «سانسور»، به عقب برگردد. نگارنده‌ی این سطور، کتاب‌های خود را فقط به جهت مخالفت با آن‌گونه «سانسور» از موضع و منظر مبارزه‌ی سیاسی، در فضای مجازی منتشر نکرده و نمی‌کند. من بر این باورام که آن‌گونه «سانسور»، علاوه بر آفات فرهنگی و علمی و سیاسی، از اصل و اساس غیرعقلانی و غیراخلاقی و ناسازگار با شأن شرافت انسانی است. چنین دیدگاه‌ای، هرگز بدل به ابزار موج‌سواری‌های مقطعی و موسمی اهل ایدئولوژی، در ساحت سیاست، نخواهد شد.

کتاب «بازگشت به جدید»، در مقام دفتر دوم از پژوهش‌ای ذیل عنوان «تأملی در مشکل ایران»، چهارمین کتاب من خواهد بود که به صورت کامل، از طریق فضای مجازی، منتشر می‌شود. در میان یادداشت‌هاای که محل رجوع من در زمان نگارش این کتاب بود، به یادداشت‌هاای رسیدم که در تابستان سال ۱۳۸۲ قلمی شده بود. از همان دوران، بر آن بودم تا چنین

کتاب‌ای بنویسم. طی حدود این ۲۲سال، آثار بسیار بیشترای درباره موضوع اصلی این دفتر، مورد مطالعه و بررسی و ارزیابی قرار دادم. بدون تردید، از بسیارای از نظرورزی‌ها و نظریه‌پردازی‌های مطروحه در آن آثار، بهره برده‌ام، اما، این کتاب به این جهت نوشته شد که درباره این موضوع، دارای دیدگاه‌ای بودم که در هیچ‌کدام از آن آثار، موجود و مشهود نبود.

از خواننده‌ی این کتاب خواهش‌مندم، اگر سود و منفعت‌ای از مطالعه‌ی این کتاب کسب کرد، مَبلغ‌ای را در حدود توان و امکان، به بیماران‌ای که از توان و امکان مالی برای درمان برخوردار نیستند، اهدا کند.

نیماجوادپور

۱۴۰۴/۲/۲۸

The rest is silence…

William Shakespeare – Hamle

درآمـــد

باید در صحبت خیلی دقیق باشیم و الا ابهام دچار زحمت‌مان خواهد کرد...

ویلیام شکسپیر _ هملت

در دوران نگارش این کتاب، ایران در وضعیت‌ای قرار دارد که هرگونه حرکت‌اش به سوی «جدید»، در گروِ «بازگشت» قرار گرفته است. به دیگر بیان، ایران، در این دوران، در مسیر تداوم «قدیم» قرار دارد، و با هر گام پیش‌روی‌اش در این مسیر، گام‌ای از «جدید»، فاصله می‌گیرد.

یکی از توابع و توالی فاسد این وضعیت، این است که مفاهیم‌ای چون «قدیم»، «جدید»، «بازگشت»، تبدیل به واژه‌هاای تهی از مضمون شده‌اند، که از آن‌ها نمی‌توان در ساحت زبان فارسی در جهت نظرورزی و نظریه‌پردازی درباره مشکل ایران، استفاده کرد. اندک افرادی که پروای پرداختن به این نوع مسائل و مباحث دارند، بلافاصله پس از مشاهده‌ی عنوان این کتاب، و پس از خواندن آن‌چه به مثابه براعت استهلال مطرح شد، یا از منظر ایدئولوژی‌هاای چون باستان‌گرایی، بنیادگرایی، سنت‌گرایی، سلفی‌گرایی و... اقدام به تأیید و تحسین نویسنده می‌کنند، یا از منظر ایدئولوژی‌های

دیگرای چون سوسیالیسم، مارکسیسم، کمونیسم، پست‌مدرنیسم و... نویسنده را به عنوان «مرتجع»، حوالت به «زباله‌دان تاریخ» می‌دهند. این‌ها و بسی بیش از این‌ها، پیش‌پرده‌هاای از نمایشِ ذبح مفاهیم در مذبح ایدئولوژی است؛ به مثابه یکی از توابع و توالی فاسد وضعیت مذکور.

اینک، چون چنین است، برای تبیین مشکل ایران، ناظر به ارتباط آن مشکل با الهیات سیاسی و حقوق اساسی، چگونه باید به نظرورزی و نظریه‌پردازی پرداخت؟ در ادامه، در مقام توضیح و تنقیح مسئله‌ی مورد نظر ما در این دفتر، به ارائه‌ی پاسخ‌ای به پرسش اخیر، خواهیم پرداخت.

تا کنون، عده‌ای در عرصه‌ی پژوهش درباره تاریخ اندیشه در ایران، به تاثیرات آموزه‌های فلاسفه‌ی یونان باستان، و نظریه‌پردازان در عرصه‌های مختلف در دوره‌ی هلنیستی و پس از آن، بر ذهن و ضمیر اهل ایران پرداخته‌اند. ما در این دفتر، هم‌چون دفتر پیشین از همین پژوهش، با توجه به مسائل مورد

بحث و بررسی، به بخش‌هاای از این نوع تاثیرات اشاره خواهیم کرد، اما در این‌جا، یکی از مهم‌ترین وجوه آن نوع تاثیرات را مورد بررسی قرار خواهیم داد که دامنه‌ی تاثیرگذاری آن، محدود به تاریخ اندیشه در ایران نمی‌شود. به دیگر بیان، در اکثر قریب به اتفاق عرصه‌های علوم، تا پیش از آغاز جهان جدید، کس نیست که در هوای اعتنا یا ابتلا یا ابتنا به این آموزه، نفَس نزده باشد. ریشه‌ی این آموزه، مانند بسیارای از آموزه‌های تاثیرگذار بر تاریخ اندیشه در جهان، در خاک لی‌کیون (Λύκειον) قرار دارد. معلم اول، در مقام تبیین هر آن‌چه در جهان با آن مواجه‌ایم، چهار پرسش بنیادین مطرح می‌کرد. برای نمونه، در مقام مواجهه با «الف»، از منظر تبیین، این چهار پرسش مطرح می‌شد:

۱- «الف» از چه چیز ایجاد شده است؟

۲- چه کسی یا چه چیزی باعث ایجاد «الف» شده است؟

۳- «الف» بر اساس چه شکل و صورت‌ای پیشینی ایجاد شده است؟

٤- هدف از ایجاد «الف» چه بوده است؟

این چهار aitia ارسطویی را به عنوان علت مادی، علت فاعلی، علت صوری، علت غایی، می‌شناسیم. برای نمونه، در مواجهه با یک مداد (در مقام یکی از مرکبات صناعی) می‌توان به بررسی آن چهار نوع علت پرداخت. اول این‌که، آن مداد از چه چیز ساخته شده است؟ دوم این‌که، آن مداد را چه کسی ساخته است؟ سوم این‌که، صورت پیشینی مداد از کجا آمده است؟ چهارم این‌که، هدف از ساخت آن مداد چه بوده است؟ در تاریخ ایران، با ورود اسلام (که مبدا پژوهش ما در این دو دفتر بوده است) عامل‌ای در کانون نظرورزی‌ها قرار گرفت که با توسل و تمسک به آن، هیچ تبیین‌ای در این عالَم غیرممکن نمی‌نمود. آن عامل، خداوند در دین اسلام بود؛ تحت عنوان «الله». با در نظر داشتن چنین عامل‌ای، دانایی و توانایی و

خیرخواهیِ خداوند، مبنای تبیین هر چیزی در عالَم قرار می‌گرفت. به نمونه‌ی پیشین بازگردیم. مداد از چه چیز ساخته شده؟ از یکی از آفریده‌های خداوند. آن مداد را چه کسی ساخته است؟ یکی از آفریده‌های خداوند. صورت پیشینی آن مداد از کجا آمده؟ از ذهنِ آفریده‌ی خداوند. هدف از ساخت آن مداد چه بوده؟ تحقق یکی از خواسته‌های خداوند. در این‌جا، ممکن است مدعی بگوید چنین نیست. همان مدعی می‌گوید حتی با وجود عامل‌ای به نام خداوند، باز هم می‌توان به این نوع پرسش‌ها، بدون ابتنا بر آن عامل، پاسخ داد. می‌گوییم چگونه؟ مدعی چنین پاسخ می‌دهد: آن مداد از چوب ساخته شده، آن مداد را انسان ساخته، آن مداد را شخص مدادساز در تنه‌ی یک درخت دیده، آن مداد با هدف نگارش ساخته شده است. در این‌جا، هیچ اشاره‌ای به عامل‌ای به عنوان خداوند، وجود نداشت. ما، در این‌جا، دو پرسش در بساط آن مدعی قرار می‌دهیم. نخست این‌که، آیا اگر خداای به نام «الله»

وجود نداشت، امکان آن تبیین‌های چهارگانه وجود داشت؟ دو دیگر این‌که، انسان چرا باید به نگارش بپردازد؟ این پرسش اخیر، در عرصه‌ی علت غایی قرار دارد. مدعی پاسخ‌ای خواهد داد. و ما بخش‌ای از مواجهه‌ی خود با پاسخ‌های او را مطرح می‌کنیم:

مدعی: به این علت که نگارش کارکردِ انتقال مفاهیم و دانسته‌ها است.

ما: چرا انسان باید مفاهیم و دانسته‌هایش را انتقال دهد؟

مدعی: به این علت که انسان چاره‌ای جز زیست اجتماعی ندارد.

ما: چرا انسان چاره‌ای جز زیست اجتماعی ندارد؟

مدعی: به این علت که انسان این‌گونه آفریده شده است.

ما: چرا انسان این‌گونه آفریده شده است؟

مدعی: به این علت که خداوند خواسته است.

ما: چرا خداوند چنین خواسته است؟

مدعی: به این علت که خداوند خیرخواه انسان است.

ما: چرا خداوند خیرخواه انسان است؟

مدعی: چون خداوند خیرمحض است و از خیر محض جز خیرخواهی بر نمی‌آید.

ما: چرا خداوند خیر محض است؟

مدعی: چون خداوند واجب‌الوجود و خالق همه چیز است، و در این مقام باید خیر محض بود.

ما: چرا خداوند خالق همه چیز است؟

...

این پرسش و پاسخ، مطمئناً بی‌پایان خواهد بود.

ارسطو، این بخش از علل چهارگانه را teleos (τέλος) می‌نامید. این بخش، هم در مسیحیت، هم در اسلام، بسیار مورد توجه و استفاده‌ی متالهین قرار گرفت و به مدار و محور بنیادی‌ترین نظرورزی‌ها بدل شد. با بسط این بخش از aitia

ارسطویی، با عرصه‌ای در علوم قدیم مواجه شدیم به نام «غایت‌شناسی» یا teleology. غایت‌شناسی در علوم قدیم، نباید با غایت‌شناسی در زمانه‌ی اکنون یک‌سان پنداشته شود. در زمانه‌ی اکنون، در مقام بررسی کلان علوم مختلف، به «موضوع»، «روش»، «غایت»، آن علم توجه می‌کنیم. در ادامه، متوجه خواهیم شد که این نوع غایت‌شناسیِ جدید، چه تفاوتی با غایت‌شناسی در علوم قدیم دارد. ارسطو، بر این نظر بود که سلسله‌ی تبیین‌ها بر اساس aitia البته که پایان‌پذیر است. در این راستا، سلسله‌ی تبیین، به علتِ نخستین و بنیادین می‌رسید که چیزی نبود جز محرکِ بدون تحرک. نظرورزی ارسطو درباره این «علت نخستین و بنیادین»، مشحون از مناقشات نظری و منطقی است که شارحان او سده‌ها کوشیدند تا معلم اول را از بن‌بست‌های هول‌ناک‌ای که در آن‌ها گرفتار شده بود، خارج کنند، اما تا این لحظه، نتوانسته‌اند.

اما، بر اساس آن نوع آموزه‌های ارسطویی، با عرصه‌هایی چون زیست اجتماعی انسان نیز مواجه می‌شویم. در این‌جا، ارسطو با «مدنی‌الطبع» دانستن انسان، نمی‌توانست از همان بن‌بست‌های غایت‌گرایانه، خارج شود. او اگرچه بر وجه فردی زندگی سعادت‌مندانه نیز تاکید داشت، اما تحقق زندگی سعادت‌مندانه را در گرو سامان زیست اجتماعی می‌دانست. در این‌جا، مولفه و ابزار اصلی در راستای سامان زیست اجتماعی چه بود؟ چیزی نبود جز «سیاست». با استفاده از ابزاری به نام سیاست، زیست اجتماعی باید سامان می‌یافت، و در همین راستا، ایجاد سازه‌های دیگرای چون دولت، حکومت، ملت و... یکی پس از دیگرای ضرورت خود را به نمایش می‌گذاشتند. در چنین شرایطای، بر مدار و محور همان آموزه‌های ارسطویی، این نوع پرسش‌ها مطرح می‌شد که غایت سامان زیست اجتماعی، غایت سیاست، غایت حکومت، غایت دولت، غایت ملت و... چیست؟

در فاصله‌ی تاریخی ورود اسلام به ایران تا نخستین مواجهات ایران با جهان جدید، چهار نظام نظری در ایران وجود داشتند. ما، در فصول مختلف همین دفتر، درباره مشخصات و مختصات این چهار نظام نظری بحث خواهیم کرد. این چهارنظام نظری تحت این عناوین مورد نظر ما هستند: نظام نظری ایران باستان، نظام نظری فلسفی، نظام نظری الهیات اسلام، نظام نظری عرفانی. هر کدام از این چهار نظام نظری، بر اساس نصوص‌ای ایجاد، حفظ و بسط یافته بودند. فرآیندِ شناخت و فهم و تفسیر و تاویل و تنقیح و تصحیح این نصوص را «سنت» این نظامات نظری می‌دانیم. البته، در این فرآیند، نصوص‌ای نیز به مثابه فرآورده ایجاد می‌شوند که خود، می‌توانند در جای‌گاه نصوصِ برخی از این نظامات نظری قرار گیرند. بنابراین، در تاریخ ایران (در دوره‌ی مورد بحث ما) با چهار سنت مواجه‌ایم؛ سنت ایران باستان، سنت فلسفی، سنت الهیات اسلامی، سنت عرفانی. فرآیند ارتباط میان این چهار

سنت را در تاریخ ایران، سنت ایران می‌نامیم. در همین دفتر، نشان خواهیم داد که کدام یک از آن چهار نظام نظری می‌توانستند تاثیرات مناسب‌تری بر سنت ایران داشته باشند، و در عرصه‌ی واقعیات تاریخی، کدام از آن نظامات نظری بیشترین تاثیرات را بر سنت ایران، داشتند. در این‌جا، توجه به این نکته دارای اهمیت فراوان است که در دوره‌ی تاریخی مورد بحث ما در این پژوهش، سنت ایران باستان، با سه نظام نظری جدید مواجه شد. بنابراین، به همان نسبت که می‌توان، درباره ورود اسلام به ایران بحث کرد، می‌توان و باید ورود فلسفه و عرفان به ایران را نیز در همین دوره‌ی تاریخی مورد بحث و بررسی قرار داد.

با ورود اسلام، فلسفه، عرفان، به ایران، هر کدام از این نظامات نظری در سنت خود، به صورت مستقیم و غیرمستقیم وارد عرصه‌ی تبیین ساحت زیست اجتماعی شدند. در همین راستا، سازه‌ها و ابزارهای ایجاد شده در جهت هدف سامان زیست

اجتماعی نیز باید مورد توصیف و توضیح و تبیین قرار می‌گرفتند. و چون چنین بود، سیاست، حکومت، دولت، ملت و... به عنوان موضوعات‌ای در اختیار آن نظامات نظری قرار گرفتند. بر اساس تحولات متعدد و متنوع در دوره‌ی تاریخی مورد بحث ما، که در دفتر نخست از این پژوهش، به بررسی بخش‌ای از آن پرداختیم، و بخش دیگرای از آن را در فصول آتی همین دفتر مورد بررسی قرار می‌دهیم، در ادوار مختلف تاریخی، برخی از این چهار نظام نظری توانستند بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره یابند. بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، این نوع سلطه و سیطره، در بخش عمده‌ی این دوران، از جانب دو نظام نظری الهیات اسلام و نظام نظری عرفانی، انجام گرفت. اما در مواجهه‌ی این دو نظام نظری با یک‌دیگر، که یکی از فرآورده‌های ایدئولوژیک آن «عرفان اسلامی» شد، در میدان سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، تفوق و برتری کامل با نظام نظری الهیات

اسلام بود. با این‌همه، هر چهار نظام نظری مذکور، در عرصه‌ی تبیین مشخصات و مختصات و مناسبات ساحت زیست اجتماعی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم آغشته به غایت‌گراییِ ارسطویی بودند. حتی نظام نظری عرفانی، که بسیاری بر این باوراند که هیچ نسبت و تناسب‌ای با مابعدالطبیعه‌ی ارسطویی ندارد، تا بُن دندان و مغز استخوان آغشته به غایت‌گرایی ارسطویی بود. برخی از پژوهش‌گران، ارتباط میان نظام نظری عرفانی و نظام نظری فلسفی را در تاریخ ایران، تنها از منظر کلیات‌ای چون نظریه‌ی «مُثُل» افلاطونی، و برخی از قرائت‌های نوافلاطونی از آن نظریه، مورد توجه قرار داده‌اند. در حالی که، نظام نظری عرفانی در تاریخ ایران، مشحون از سویه‌های غایت‌گرایانه‌ی ارسطویی است. ارسطو در راستای اثبات «فلسفی» علت نخستین، و محرک بدون تحرک، در وادی گرفتاری‌های هول‌ناک‌ای سرگردان مانده بود که یکی از راه‌های خروج از آن را طرح

مدعای عقل و میل و عشق داشتنِ محرک بدون تحرک در رابطه با افلاک می‌دانست.

از برای برای لطف، عالَم را بساخت
ذره‌ها را آفتابِ او نواخت

و همین دیدگاه، این‌گونه از جانب مولوی، صبغه‌ی اسلامی می‌گیرد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است:
قصد من از خَلق، احسان بوده است
آفریدم تا ز من سودی کُنند
تا ز شهدم دست‌آلودی کنند
نی برای آن‌که تا سودی کُنم
وز برهنه من قبای برکَنم

بر اساس واقعیت‌های ایجاد شده طی سده‌ها در عرصه‌ی سنت ایران، امکان تبیین‌های غایت‌گرایانه از ساحت زیست اجتماعی، جز بر مدار و محور سلطه و سیطره‌ی مدعیات و آموزه‌های سنت الهیات اسلام وجود نداشت. به دیگر بیان، هر

نوع تبیین در این عرصه، به صورت مستقیم و غیرمستقیم باید در سازگاری با مدعیات و آموزه‌های سنت الهیات اسلام انجام می‌شد. از دیگر سو، سنت الهیات اسلام، در متن و بطن خود از منظر سیر تاریخی، دچار تحولات و انشقاقات‌ای شد که در تاریخ سنت ایران، بی‌تاثیر نبود. یکی از مهم‌ترین توابع و توالی این تحولات و انشقاقات را در دوران حکومت صفوی می‌توان مشاهده کرد. در همین دفتر، در این زمینه به تفصیل به ارائه‌ی بحث خواهیم پرداخت. با استقرار و استحکام و استمرار حکومت صفوی، ساحت زیست اجتماعی در ایران، کاملاً تحت سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی قرار گرفت. اما این نوع سلطه و سیطره، همان‌گونه که اشاره شد، قابل تقلیل به برتری نیروها در عرصه‌ی سیاست، و در میدان موازنه‌ی قوا، لزوماً در آن دوران، نبود. طی سده‌ها در تاریخ ایران، تبیین امور و مناسباتِ مبنایی، و مسائل و مباحث مربوط و معطوف به ساحت زیست اجتماعی، فقط و تنها فقط بر

اساس غایت‌گرایی‌هاای انجام شده بود که وجه غالب آن آموزه‌ها و مدعیات، سنت الهیات اسلام بود. در چنین شرایطای، فرآورده‌های این سنت، تا حداکثر ممکن در ذهن و ضمیر اهل ایران نفوذ و رسوخ کرده بود، و این نوع نفوذ و رسوخ، در وجه اسلام شیعی، با حکومت صفوی در ایران، دوام و قوام یافت.

در اروپای قرار گرفته در آستانه‌ی جهان جدید، زمینه‌هاای نظری فراهم شد جهت خروج از بن بست‌هاای که فلسفه‌ی یونان باستان در پیوند با مسیحیت در ساحت زیست اجتماعی ایجاد کرده بود. یکی از این موارد، تغییر مسیر تبیین مناسبات زیست اجتماعی، از «چرا»های ناظر به aitia، به «چگونه»های مبتنی بر علوم تجربی بود. به دیگر بیان، به جای حرکت در این مسیر که «چرا ساحت زیست اجتماعی ایجاد شده؟»، این مسیر فراخ و هم‌وار شد که «چگونه ساحت زیست اجتماعی ایجاد شده؟» یا، به جای این‌که «چرا باید در سامان زیست

اجتماعی کوشید؟»، این پرسش مطرح شد که «چگونه باید در سامان زیست اجتماعی کوشید؟» این تحول بنیادین، در جوار تحولات دیگرای در همین زمینه انجام شده، که تمامی آن تحولات، در این‌جا مورد بحث ما نیست. آن‌چه از منظر بحث ما در این پژوهش، دارای اهمیت است، علل و دلایل‌ای هست که مانع فهم و شناخت موازین و معاییر حاکم بر عرصه‌ی سامان زیست اجتماعی جهان قدیم، و ارتباط آن‌ها با همان موازین و معاییر در جهان جدید، شدند. بنابراین، در بحث ما، مراد از «قدیم»، موازین و معاییر حاکم بر عرصه‌ی علومِ ناظر به ساحت زیست فردی و اجتماعی، و جنس و سنخ سامان زیست اجتماعی در جهان پیش از مدرن است. و چون چنین است، در وضعیت «قدیم»، با وجوه‌ای ناظر به عرصه‌ی «نظر» مواجه‌ایم، و با وجوه‌ای ناظر به عرصه‌ی «عمل». علوم ناظر به ساحت زیست اجتماعی در جهان جدید، بر اساس تفکیک اخیر، مناسبات مربوط و معطوف به سیاست را اصولاً و اساساً

ناظر به عرصه‌ی عمل می‌دانند. البته، می‌دانیم که شارحان ارسطو نیز با طرح مباحث‌ای در عرصه‌ی حکمت عملی، بر آن بودند که وجه عملی یا فنیِ سیاست را به عنوان هسته‌ی اصلی و مرکزی سیاست برجسته کنند. اما، تفاوت بنیادین‌ای که در جهان جدید، میان فن سیاست و حکمت عملیِ «قدیم» ایجاد شد، از این قرار و بر این مدار بود که در جهان جدید، مناسبات مربوط و معطوف به ساحت زیست اجتماعی، بر اساس مبانی و روش‌های علوم تجربی مورد بررسی و ارزیابی و اعتباربخشی قرار می‌گرفت، نه لزوماً بر اساس مبانی و روش‌های فلسفه و الهیات. اما چرا چنین بود؟ به این دلیل که سیاست، به مثابه مهم‌ترین ابزار در جهت سامان زیست اجتماعی، اصولاً و اساساً نمی‌توانست جز در راستای ایجاد و انجام تغییر، به کار گرفته شود. بر همین اساس، در جهان جدید، مشخص شد که آن‌چه در ساحت زیست اجتماعی، در راستای ایجاد و انجام تغییر، می‌تواند به انسان توان و امکان

پیش‌بینی و برنامه ریزی‌های ناظر به عمل دهد، علوم تجربی است، نه فلسفه و الهیات. و چون چنین است، همان‌گونه که در دیگر جای به تفصیل نشان داده‌ام، کسی چون نگارنده‌ی این سطور که عمرای در کارِ انتقاد و مخالفت با سوسیالیسم و مارکسیسم و کمونیسم گذرانده، نمی‌تواند به تایید این نکته نپردازد که این کارل مارکس بود که به دقیق‌ترین و عمیق‌ترین شکل ممکن، تفاوت و تمایز میان «قدیم» و «جدید» را ناظر به سامان زیست اجتماعی، دریافته بود. (این که تا چه اندازه و چگونه به آن‌چه دریافته بود، التزام داشت، بحث دیگری است.) آن‌جا که در تز یازدهم از «تزهاای درباره فوئرباخ»، می‌نوشت «فیلسوفان، فقط جهان را به شیوه‌های مختلف تاویل کرده‌اند، [درحالی که] مسئله در تغییر جهان است.» مارکس بر این نظر بود که در وضعیت «قدیم»، منبع و منشا تلاش‌های انسان در عرصه‌ی نظر و عمل، در راستای ساحت زیست اجتماعی، چه از وجه فلسفی، چه از وجه دینی، تلاش‌هاای

مبتنی بر عقلاییت ناظر به آن دوران بوده است. اما، تمامی آن تلاش‌ها، چون در محدوده‌ی آزمون پذیری‌های ناظر به «عمل» نمی‌گنجند، چیزی جز مدعیات قابل تقلیل به «نظر» نیستند. در عین حال، هم‌واره وجود نیروای در عرصه‌ی «عمل» لازم است تا از آن نوع مدعیات قابل تقلیل به عرصه‌ی «نظر»، حفاظت و حراست کند. بنابراین، هم‌واره نظامات نظری‌ای در کار بوده‌اند برای تبیین مناسبات ساحت زیست اجتماعی؛ دین نیز یکی از این نوع نظامات نظری بوده است. اما، جهان جدید، بر اساس موازین و معاییر حاکم بر عرصه‌ی علوم تجربی، تمامی نظامات نظری «قدیم» را به وادی آزمون‌پذیری‌های ناظر به وجوه عملی کشاند. در این وادی، خِردورزی در آن نظامات نظری جریان داشت، اما آن نوع خِردورزی‌ها دیگر خِردپذیر نبود. اهل دیانت، در چنین شرایطی، کوشیدند تا خِردورزی‌های «قدیم» را که در جهان «جدید» خِردپذیر نبودند، پشت نقاب خِردگُریز بودن، به ساحت زیست اجتماعی بازگردانند. در

حالی که، مارکس بر این نظر بود که آن نوع خِردورزی‌ها، چون اصولاً و اساساً تنها به کارِ تاویل جهان می‌آیند نه تغییرِ جهان، دیگر نه خِردگُریز، بلکه، خِردستیز هستند. مارکس در نامه‌ای به آرنولد روگه، می‌نویسد «خِرد همیشه وجود داشته، اما نه هم‌واره به شکل‌ای خِردپذیر... فرآورده‌ی جدال میان دولت سیاسی با خوداش، حقیقت اجتماعی عام خواهد بود. همان‌گونه که دین فهرست مبارزه‌های نظری انسان است، دولت سیاسی برای مبارزه‌های عملی او، چنین است...»

از دوران حکومت فتح‌علی شاه قاجار، حکومت ایران، در مواجهه با نخستین آگاهی‌ها از وجود فرآورده‌های جهان جدید قرار گرفت. بر اساس این مواجهه، نخستین آگاهی‌ها از وجود «قدیم»، در ایران ایجاد شد. به دیگر بیان، این آگاهی از وجود «جدید» بود که ما را از وجود «قدیم»، آگاه کرد. فرآورده‌های جهان جدید، در ایرانِ آن دوران، از منظر معانی و مبانی، هنوز ناشناخته بودند، و مهم‌ترین کارکردشان نه آگاهی ما از

«جدید»، بلکه، آگاهی ما از وجود و حضورمان در عرصه‌ی زیست در «قدیم» بود. این واقعیت تاریخی، از منظر فلسفی، اختصاص به ایرانِ آن دوران نداشت. «جدید»، هم‌واره، نخستین کارکرداش نمایش «قدیم»، به اهل «قدیم» است. بنابراین، در نخستین مواجهات، نیازی نیست که اهل «قدیم»، معانی و مبانی و موازین و معاییر «جدید» را دقیقاً و عمیقاً بشناسند. از دیگر سو، هر «جدیدای» نمی‌تواند با هر «قدیم‌ای» در نسبت و ارتباط قرار گیرد. به دیگر بیان، چه بسا «جدیدها» که برای بسیاری از «قدیم‌ها»، «جدید»، نباشند. «جدید» در شرایطای می‌تواند در نسبت و ارتباط با «قدیم» قرار گیرد که حداقل حاوی دو ویژه‌گی باشد. نخست این‌که، راه حل‌ها و راه رفع‌هایی برای مسائل و مشکلاتِ حل و رفع نشده در وضعیت «قدیم»، ارائه کند، دو دیگر این‌که، حاوی مسائل جدیدای باشد که با زیست فردی و اجتماعی کسانی که در وضعیت «قدیم» قرار دارند، بی نسبت و ارتباط نباشد. در

عرصه‌ی اخیر، نیازی نیست که برای مسائل جدید، راه حل‌هایی وجود داشته باشد، چرا که، نفسِ طرح مسائل جدید، باعث نوع‌ای خروج از «قدیم» خواهد بود. بر این اساس، ایران در مواجهه با جهان جدید و دوران مدرن، از یک‌سو، با راه حل‌ها و راه رفع‌هاای برای مسائل و مشکلاتِ خود مواجه شده بود، و از دیگر سو، با مسائل جدیدِ مرتبط با زیست فردی و اجتماعی اهل ایران. اما، همان‌گونه که اشاره شد، در نخستین مواجهه، کارکرد اصلی «جدید»، این بود که اهل ایران را از زیست در وضعیت «قدیم» آگاه سازد. این نوع آگاهی، هیچ نسبت و تناسب‌ای با ایدئولوژی‌هاای چون «آگاهی از خویشتن»، «بازگشت به خویشتن» و... ندارد. معنا و مبنای تمامی آن‌گونه ایدئولوژی‌ها، به صورت مستقیم و غیر مستقیم، انواع هویت‌گرایی است. در حالی که، ایرانِ آن دوران، با «جدیدای» در مواجهه قرار گرفته بود که از منظر و موضع مدرنیته و مدرنیسم، در گام نخست، اهل ایران را با این نوع

آگاهی مواجه کرد که ایران و اهل ایران در بن‌بست وضعیت «قدیم» قرار گرفته‌اند. معنا و مبنای این بن‌بست، چیزی جز این نبود که مسائل و مشکلات‌ای در ساحت زیست فردی و اجتماعی وجود دارد، که با تداوم موازین و معاییر حاکم بر نظامات نظری موجود در آن وضعیت، قابل حل و رفع نخواهند بود. این آگاهی، «آگاهی به خویشتن» نبود، بلکه، آگاهی نسبت به وضعیت‌ای بود که اهل ایران در ساحت زیست اجتماعی به آن دچار شده بودند. در نمونه‌ای تاریخی، چنگیر خان، پس از اِشغال بخارا، «به مصلای عید رفت و به منبر برآمد و عامه‌ی شهر را حاضر کردند...» و گفت «...ای قوم! بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و این گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند، از من بپرسید که این سخن به چه دلیل می‌گویم، سبب آنک من عذاب خدا ام اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای چون من عذاب را به سر شما نفرستادی...» این نمونه‌ی بارز یک نوع تبیین غایت‌گرایانه، از

جانب چنگیزخان مغول بود. اما، نویسنده‌ی «تاریخ جهانگشای جوینی»، همان‌جا، به طرح روایت‌ای دیگر نیز می‌پردازد. «و روز دیگر را که صحرا از عکس خورشید طشتی نمود پر از خون، دروازه بگشادند و در نفار و مکاوحت بربستند و ائمه و معارف شهر بخارا به نزدیک چنگزخان رفتند و چنگزخان به مطالعه‌ی حصار و شهر در اندرون آمد و در مسجد جامع راند و در پیش مقصوره بایستاد و پسر او تولی پیاده شد و بر بالای منبر برآمد چنگزخان پرسید که سرای سلطانست؟ گفتند: خانه‌ی یزدانست. او نیز از اسب فروآمد و بر دو سه‌پایه‌ی منبر برآمد و فرمود که: صحرا از علف خالی است اسبان را شکم پر کنند انبارها که در شهر بود گشاده کردند و غلّه می‌کشیدند و صنادیق مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند و مصاحف را در دست و پای می‌انداخت و صندوقها را آخُر اسبان می‌ساخت و کاسات نبیذ پیاپی کرده و مغنیات شهری را حاضر آورده تا سماع و رقص می‌کردند و مغولان بر اصول

غنای خویش آوازها برکشیده و ائمّه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر بر طویلهٔ آخُرسالاران به محافظت ستوران قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از یک‌دو ساعت چنگزخان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست و جماعتی که آن‌جا بودند روان می‌شدند و اوراق قرآن در میان قاذورات لگدکوب اقدام و قوایم گشته درین حالت امیر امام جلالالدین علی بن الحسن الرندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع مشارالیه، روی به امام عالم رکن‌الدین امام‌زاده که از افاضل علمای عالَم بود... آورد و گفت: مولانا چه حالتست این‌که می‌بینم به بیداریست یا رب یا بخواب؟ مولانا امام‌زاده گفت: خاموش باش! باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد سامان سخن گفتن نیست.» این نیز، نوع دیگرای از همان تبیین‌های غایت‌گرایانه بود، که از جانب اهل شریعت و عرفان مطرح می‌شد. ارائه‌ی «وزش باد بی‌نیازی خداوند» از جانب یکی از «افاضل علمای عالَم»، و ارائه‌ی

«گناه‌های بزرگِ بزرگان...» از جانب چنگیرخان، در مقام علتِ اِشغال ایران توسط لشکر مغولان، سیمای تمام‌نمای بن بست‌ای بود که از سده‌ها پیش از نخستین مواجهات با جهان جدید، در ایران ایجاد شده بود. رساندن اهل ایران به مقام آگاهی از وجود «قدیم»، نخستین کارکرد سودمند «جدید» بود. اما فرآورده‌های جهان جدید، مصداق خَلق از عدم نبودند. تمامی آن فرآورده‌ها، برآمده از فرآیند سنت در اروپا بودند. در این‌جا، ورای مباحث و مسائل بسیار دقیق و عمیق‌ای که درباره نوع و لون و میزان نسبت و تناسب میان سنت در اروپا و مبانی و موازین و معاییر دوران مدرن وجود دارد، این واقعیت، غیرقابل انکار است که این نسبت و تناسب، از نخستین گام‌های ایجاد دوران مدرن، موجود و مشهود بود. چون چنین است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا در عرصه‌ی سنت ایران، می‌توان نشان‌ای یافت از مشابهت با فرآیند سنت در اروپا؟ در ظاهر ماجرا، می‌توان با برجسته‌سازی چند مورد

تاریخی، به پرسش مذکور پاسخ مثبت داد. برای نمونه، می‌توان در صور این مدعا دمید که در سنت ایران نیز هم‌چون سنت اروپا، سده‌ها با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیاتی بر بسیاری از نظامات نظری دیگر مواجه بوده‌ایم. در حالی که، این‌گونه پاسخ‌ها دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. فرآیند سنت در اروپا، با فرآیند سنت ایران، از جهات متعدد و متنوع‌ای دارای تفاوت‌ها و تمایزهای بنیادین است. اما، از دیگر سو، سنت در اروپا نیز مصداق خَلق از عدم نبود. به دیگر بیان، به همان نسبت که «قدیم» ایران، در مواجهه با وضعیت پیش از خود، «جدید» به شمار می‌رفت، «قدیم» اروپا نیز، در مواجهه با وضعیت پیش از خود، در مقام «جدید» قرار می‌گرفت. بنابراین، دامنه‌ی آگاهی و شناخت ما از سیر تاریخ اندیشه در جهان، تا هرجا گسترش داشته باشد، می‌توان نشان داد که هر «قدیم»، روزگاری به مثابه «جدیدای» در مواجهه با «قدیم‌ای» دیگر، مطرح بوده است. در سوی دیگر ماجرا، این مدعا قرار

دارد که برخی از آن‌چه به عنوان «قدیم» می‌شناسیم، اگرچه روزگاری به عنوان «جدید» مطرح شده‌اند، اما آن چنان تحول بنیادین‌ای در ساحت زیست فردی و اجتماعی انسان، و در عرصه‌های مختلف علوم و فنون ایجاد کرده‌اند، که به نوع‌ای، بدل به مبدأای در تاریخ شده‌اند. از این منظر، این نوع «جدید»، حتی اگر در مواجهه با «جدیدای» دیگر، در مقام «قدیم» قرار گیرد، اما سبب می‌شود که در ادامه، تمامی «جدیدها»، گریز و گزیرای از تعیین نسبت و تناسب خود با آن «مبدأ جدید»، نداشته باشند.

با آغاز جهان جدید و دوران مدرن، عده‌ای در عرصه هاای چون فلسفه‌ی تاریخ، به نظرورزی و نظریه‌پردازی درباره تعیین نسبت و تناسب میان «جدید» و «قدیم» پرداختند. در این میان، دیدگاه قائل به «مبدأ جدید»، در صور این مدعا می‌دمید که مسیحیت، یکی از مصادیق تاریخیِ «مبدأ جدید» است. و چون چنین است، مدرنیته و مدرنیسم، اگرچه به عنوان

«جدیدای» در مواجهه با مسیحیت به مثابه «قدیم» مطرح شده‌اند، اما در متن و بطن ماجرا، جهان جدید و دوران مدرن چیزی نیست جز صورتِ دنیوی شده‌ی مسیحیت. بر این اساس، اگر مسیحیت به مثابه «مبدأ جدید» وجود نمی‌داشت، خبر و اثر از دوران مدرن، با این جنس و سنخ کنونی، در میان نبود. این نوع دیدگاه، ارتباطای پیدا می‌کند با این مدعای مارکس که در ابتدای «هیجدهم برومر لویی بناپارت»، این‌گونه مطرح می‌شد «انسان‌ها هستند که تاریخ خود را می‌سازند اما نه آن‌گونه که خود می‌خواهند، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند؛ بلکه، در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خودِ آن‌ها به طور مستقیم با آن درگیرند. بارِ سنتِ همه‌ی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زنده‌گان سنگینی می‌کند». از این منظر، دیدگاه قائل به «مبدأ جدید» بودن مسیحیت، چنین می‌پنداشت که «بارِ سنتِ "مسیحیت" با تمام وزن خود، بر "تمامی جدیدهای آتی" سنگینی می‌کند.»

با توجه به این دو نوع دیدگاه، می‌توان به بررسی و ارزیابی سنت ایران، و نسبت و تناسب آن با جهان جدید و دوران مدرن، پرداخت. در این‌جا، این پرسش مطرح می‌شود که سنت ایران آیا بدون وجود مدرنیته و مدرنیسم، می‌توانست به عنوان «قدیم» مطرح شود؟ به دیگر بیان، آیا با فرض عدم وجود مدرنیته و مدرنیسم، اهل ایران در نخستین دوران حکومت قاجار، خود را در مواجهه با «جدید» می‌یافتند؟ بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، پاسخ منفی است. بنابراین، «جدیدِ» اروپا، علی‌رغم این‌که برآمده از سنت در ایران نبود، توانست این آگاهی را به ذهن و ضمیر اهل ایران تزریق کند که در بن‌بست «قدیم» قرار گرفته‌اند. و چون چنین است، نمی‌توان وجودِ نسبت و ارتباط میان مبانی و موازین و معاییر جهان جدید و سنت ایران را نپذیرفت. در آستانه‌ی مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، در عرصه‌ی سنت ایران، مسائل و مشکلات‌ای وجود داشت که اهل ایران از امکان حل و رفع آن‌ها نیز بی‌خبر

بودند. در چنین شرایطای، اهل ایران در نخستین مواجهات با جهان جدید و دوران مدرن، دریافتند که چنان مسائل و مشکلاتای وجود دارد. در ادامه، دریافتند که برخی از این مسائل و مشکلات در دیگر نقاط جهان نیز وجود داشته، و با تکیه و تاکید بر موازین و معاییر «جدید»، حل و رفع شدهاند. از دیگر سو، اهل ایران در گامهای بعد، در میدان همان مواجهه، دریافتند که مسائل جدیدای درباره زیست فردی و اجتماعی انسان وجود دارد، که تاکنون در ایران مطرح نبوده است، و طرح آن مسائل در ایران، میتواند باعث تسریع و تسهیل خروج ایران از بنبست «قدیم» شود.

علاوه بر این مسائل، همانگونه که اشاره شد، در عرصهی نظرورزی و نظریهپردازی درباره مواجههی «قدیم» و «جدید» در ایران، باید پاسخای نیز در بساط این پرسش نهاد که آیا اسلام در تاریخ ایران، مصداق «مبدأ جدید» است؟ اگر چنین باشد، همانگونه که نشان دادیم، حتی با وجود تبدیل شدن

اسلام به «قدیم»، هر «جدیدای» که در ایران ایجاد شود، گریز و گزیرای از تعیین نسبت و تناسب خود با اسلام، نخواهد داشت. اینک، به این نکته توجه داشته باشیم که اگر نبود مواجههی سنت ایران با «جدید» اروپا، هرگز پرسشهای بنیادینای از این جنس و سنخ برای ما مطرح نمیشد. طرح این نوع پرسشها، به معنای آگاهی اهل ایران از وجود خود در وضعیت «قدیم» است. و چون چنین است، میتوان دریافت که «جدیدِ» اروپا، علیرغم ویژگیها و اختصاصات تاریخیِ خود، از آنجهت که برای مسائل و مشکلات بنیادین انسان در ساحت زیست فردی و اجتماعی، به ارائهی راه حلها و راه رفعهاای پرداخته بود، و از دیگر سو، مسائل جدیدای در همین عرصهها مطرح کرده بود، توانست به عنوان «جدیدِ» ایران نیز مطرح شود. این مسئله، به معنی مخالفت مطلق با این مدعا نیست که سنت ایران نیز دارای ویژگیها و اختصاصات خود است. در بخشهایی از این دفتر، به تاثیرات بنیادین این

ویژگی‌ها و اختصاصات در عرصه‌ی مواجهه ایران با جهان جدید، خواهیم پرداخت.

نظریه‌پردازی درباره مشکل ایران، و تبیین وضعیت «قدیم» و «جدید» ایران، و ارتباط میان این دو وضعیت با «قدیم» و «جدید» اروپا، بدون ابتنا بر فرآورده‌های جهان جدید، در مرزهای امتناع قرار دارد. اما، ضمن استفاده از آن فرآورده‌ها، نظریه‌پرداز در این عرصه، نمی‌تواند به ساخت و پرداخت نظریه‌ای درباره ایران بپردازد، بدون این که بر اساس در نظر داشتن ویژگی‌ها و اختصاصات مذکور، تغییرات‌ای در فرآورده‌های نظری جهان جدید ایجاد کند. بر همین اساس، ما در مباحث مطروحه در فصول این دفتر، نشان خواهیم داد که مواجهه‌ی ایران با جهان جدید را نمی‌توان در قالب دوگانه‌ای تحت عنوان «قدیم» و «جدید»، تبیین کرد. شرایط خاص ایران در مواجهه با جهان جدید، باعث شده بود تا عده‌ای از اهل نظر، خصوصاً در دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، به ساخت

و پرداخت وضعیت‌ای بپردازند که از آن تحت عنوان «بیرون قدیم» نام برده‌ایم. علت‌العلل ایجاد چنین وضعیت‌ای در عرصه‌ی نظر، اقتضائات و ضروریات تاریخی در آن دوران بود که خود را با تمام قدرت و وسعت و شدت، به شرایط ایران در مواجهه با جهان جدید، تحمیل کرده بود. عده‌ای از اهل نظر، به این فهم و درک و دریافت رسیده بودند که راه حل‌ها و راه رفع‌هایی، که به مثابه فرآورده‌های جهان جدید، در مواجهه با مسائل و مشکلات موجود در وضعیت «قدیم» ایران، مطرح شده‌اند، به علل و دلایل مختلف، نه تنها باعث خروج ایران از بن‌بست «قدیم» نمی‌شوند، بلکه، در مواردای، باعث استحکام و استمرار آن بن‌بست خواهند شد. و چون چنین است، مسائل و مشکلات موجود در وضعیت «قدیم» ایران را می‌توان و باید به صورت‌های مبدّل، در معرض نظرورزی قرار داد. این نوع صورت‌های مبدّل، وضعیت‌ای ایجاد می‌کردند که ما آن را وضعیت «بیرون قدیم» می‌نامیم. مسائل و مشکلات

مطروحه در عرصه‌ی «بیرون قدیم»، در اصل و اساس ماجرا، اگرچه مسائل و مشکلاتِ جدید نیستند، اما، مسائل و مشکلات‌ای به صورت «قدیم» نیز نیستند. همان‌گونه که در فصول مختلف این دفتر نشان خواهیم داد، بسیاری از مسائل و مشکلات قدیم، ظرف‌ای هستند که از توان و امکان پذیرش مظروف «جدید» برخوردار نیستند. بر این اساس، با خروج آن مسائل و مشکلات از وضعیت «قدیم»، و انتقال آن‌ها به وضعیت «بیرون قدیم»، در واقع، تغییرات‌ای در ظرف مسائل و مشکلات «قدیم»، برای کسب توان و امکانِ پذیرش مظروفِ راه حل‌ها و راه رفع‌های «جدید»، ایجاد می‌کنیم. این‌ها و بسی بیش از این‌ها، به این معنی است که بهره‌گیری از فرآورده‌های نظری جهان جدید، در راستای خروج ایران از بن‌بست «قدیم»، شرط لازم است، نه شرط کافی.

فرآیند گذار ایران از «قدیم» به «جدید»، با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در مرزهای پایان‌ای قرین توفیق قرار گرفت،

اما، تاثیرات بنیادین مسائل حل نشده در ساحت الهیات سیاسی، که میراث منحوس سنت ایران بود، باعث شد تا مسیر دست‌یابی اهل ایران به حقوق اساسی، به مسیرای سخت ویران و ناهم‌وار بدل شود. در این دفتر، به تفصیل علل و دلایل این نوع مسائل و مشکلات را مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهیم داد.

...

این دفتر، دفتر دوم از پژوهش‌ای است تحت عنوان «تأملی در مشکل ایران». سال گذشته، دفتر نخست از این پژوهش، تحت عنوان «افول فقه» منتشر شد. با انتشار دفتر دوم، بساط آن پژوهش نه تنها برچیده نخواهد شد، بلکه، بر ابعاد و اعماق و اوراق آن بسیار باید افزود. در این دفتر، بخش‌ای از نتایج به دست آمده در دفتر نخست را به فراخور مباحث و مسائل مطروحه، وارد عرصه‌ی نظرورزی کرده‌ام. بر همین اساس، آن‌چه به عنوان الهیات سیاسی در دفتر نخست در نظر داشته‌ام،

در این دفتر نیز نفوذ و رسوخ فراوان دارد. علت این مسئله، برای خواننده‌ی اهل خبرت و دقت، در خلال مباحث، مشخص خواهد شد. از دیگر سو، در دفتر نخست، بارها به این نکته اشاره کرده بودم که فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق از معانی و مبانی جنبش مشروطه‌خواهی، و استقرار مشروطیت در ایران، در گروِ ارائه‌ی بحث‌ای در الهیات سیاسی مشروطیت، و در ادامه، ارائه‌ی بحث‌ای در عرصه‌ی حقوق اساسی خواهد بود. جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، به هیچ وجه قابل تقلیل به جنبش‌ای سیاسی نیست. ابعاد و اعماق حقوقی جنبش مشروطه‌خواهی، آن‌گونه که باید، تا کنون فهمیده و سنجیده نشده است. در غیاب این نفهمیدن‌ها و نسنجیدن‌ها، طرح هرگونه مدعا درباره شناخت و فهم معانی و مبانی مشروطیت در ایران، جز مصداق دمیدن در صور یاوه و گزافه نیست. در این دفتر، کوشیده‌ام تا نشان دهم که حقوق اساسی، و قانون اساسی به مثابه مولود آن، اگرچه به عنوان

عبارات‌ای جدید مطرح‌اند، اما از منظر معنا و مبنا، دارای عمرای هستند در ردیف عمر زیست اجتماعی در تاریخ زیسته‌ی انسان. بنابراین، قانون اساسی مصوب دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی را نمی‌توان و نباید «نخستین قانون اساسی تاریخ ایران» دانست، بلکه، آن قانون اساسی را می‌توان و باید نخستین قانون اساسیِ مکتوبِ نظام‌مند در تاریخ ایران نامید. ایران حتی پیش از مواجهه با جهان جدید نیز دارای «حقوق اساسی» و «قانون اساسی» بوده است. در متن و بطن این دو دفتر، کوشیده‌ام تا نشان دهم که نظامات نظری مختلف در سنت ایران، خصوصاً نظام نظری الهیات اسلام، چه تاثیراتی بر «حقوق اساسی» و «قانون اساسی» در تاریخ سنت ایران، و چه تاثیراتی بر حقوق اساسی و قانون اساسی در دوران ایجاد جنبش مشروطه‌خواهی در ایران داشته‌اند.

...

تذکری که در دیباچه‌ی دفتر نخست، خطاب به خواننده‌گان مطرح کرده بودم را درباره این دفتر نیز تکرار می‌کنم؛ مطالعه‌ی این دفتر باید بر اساس ترتیب و توالی فصول، انجام شود. خواننده‌ی آگاه و اهل معنا، در نخستین مواجهات با فصول ابتدایی، جایِ خالی طرح برخی از مباحث و مسائل را درخواهد یافت. اما، بسیاری از مسائل و مباحث‌ای که طرح آن‌ها را در این دفتر لازم می‌دانسته‌ام، آگاهانه در فصولی مطرح کرده‌ام که لزوماً منطبق بر روند تاریخی این دفتر نبوده است. در آینده، به شرط حیات و توفیق، در دفتر سوم از این پژوهش، با ورود به دوران حکومت پهلوی، نشان خواهم داد که در آن دوران، مشروطیت در ایران، در چه وضعیت‌ای قرار گرفت، و چرا و چگونه در آن وضعیت قرار گرفت.

فصل اول

حق عرفی و تکلیف شرعی

شیطان قادر است کتاب مقدس را برای تأیید هدف خود گواه آورد...

ویلیام شکسپیر _ تاجر ونیزی

در دوران تحصیلم در مقطع متوسطه، روزای مدیر مدرسه از دانش‌آموزان خواست از مسواک استفاده کنند. او، بلافاصله، بر اساس عادت مالوف و طریق معروف، برای گفته‌ی خود پشتوانه‌ای دینی فراهم کرد و گفت «پیامبر اسلام فرموده اگر برای اُمتم دشوار نبود، مسواک زدن را واجب می‌کردم.» این ماجرا تا سال‌ها بعد در ذهن و ضمیر من نقش بست. سال‌ها بعد، وقتی به مناسبت‌ای، همان ماجرا را خواستم در یکی از مباحثم نقل کُنَم، به سراغ منبع آن نقل قول مدیر مدرسه رفتم و دریافتم که چنان حدیث‌ای وجود دارد از جانب پیامبر اسلام بر این اساس که: «لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک...» این حدیث حتی اگر دارای منابع سست از منظر استنادات تاریخی باشد، باز هم یکی از مهم‌ترین فرآورده‌های معرفتی در تاریخ اسلام است بر اساس فرآیندی مبتنی بر استناد به نص. بر اساس همان فرآیند، پیامبر اسلام از این توان و امکان برخوردار بوده که مورداى چون «مسواک زدن» را تبدیل به

واجب شرعی کند. اما آیا فرآیندِ باعث ایجاد آن «توان و امکان»، پس از مرگ پیامبر اسلام از توان و امکانِ تداوم تاریخی برخوردار نبود؟ با تأمل در سیر تاریخی اسلام در می‌یابیم که آن فرآیند، سیرای بر سبیل تداوم داشت. به دیگر بیان، فرآیند مذکور، از حیات‌ای قابل تقلیل به دورانِ حیات پیامبر اسلام برخوردار نبود.

انسان در ساحت زیست فردی و اجتماعی، ناگزیر از ابراز و انجام رفتار (گفتار+کردار) است. تمامی این رفتارها، با فرض این‌که ارادی و آگاهانه باشند، منبعث و متأثر از یک یا چند منبع هنجارگذار خواهند بود.[1] برای نمونه، توقف من در حال راننده‌گی پشت چراغ قرمز، شکنجه نکردن یک نوزاد برای سرگرمی و لذت، نگارش و انتشار این کتاب، حضور به موقع در محل کار و... همه‌گی افعال‌ای هستند که بر اساس یک یا

[1] در این‌جا، مراد از افعال «ارادی»، انواع سه گانه‌ی آن است؛ «افعال ارادی اکراهی»، «افعال ارادی اختیاری»، «افعال ارادی اضطراری.»

چند «باید» یا «نباید» انجام می‌شوند که ناظر به همان منابع هنجارگذار هستند. اما در سوی دیگر ماجرا، انسانِ مسلمان نیز در ساحت زیست فردی و اجتماعی، ناگزیر از ابراز و انجام رفتارهاای است. در این‌جا، این انسان، هم‌واره پروای این را خواهد داشت که آن رفتارها دارای سازگاری با هنجارهای برآمده از دین اسلام باشند. در راستای تعیین و ترسیم مشخصات و مختصات آن «سازگاری»، در وجه‌ای کلان، انسان مسلمان با پنج نوع حکم از جانب منبع هنجارگذار دین خود مواجهه خواهد بود: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت، اباحه.

بر این اساس، انسانِ مسلمان در عرصه‌ی انجام افعال خود در ساحت زیست فردی و اجتماعی، در هر گام، چنین پروااای خواهد داشت که آن‌چه می‌گوید و می‌کند، واجب است یا مستحب یا حرام یا مکروه یا مباح. اما بر اساس سیر تاریخی اسلام، عبارت «انسان مسلمان»، عبارت‌ای دارای مناقشات

فراوان است. در راستای همان زیست تاریخی، هرچه به مرزهای سده‌ی اخیر نزدیک می‌شویم، انسان مسلمان خود را معتقد و ملتزم به مذهب‌ای در میان مذاهب متعدد و متنوع، و نظام‌ای فقهی در میان نظامات فقهی متعدد و متنوع، می‌یابد. بر این اساس، پروای سازگاری رفتارهای او با هنجارهای اسلام، در واقع تبدیل می‌شود به پروای سازگاری آن رفتارها با یک قرائت مذهبی و فقهی از نص مقدس و قول و فعل و تقریر پیامبر. در همین راستا، دو منبع بنیادین اخیر، گاه‌ای دچار تفاسیر و تأویل‌ای از این جنس و سنخ می‌شوند که جماعت‌ای به عنوان «ائمه‌ی معصومین» نیز در جوار آن دو منبع بنیادین قرار می‌گیرند. در چنین وضعیت‌ای، برای نمونه، انسانِ مسلمانِ شیعه‌ی اثنی‌عشری، در ساحت زیست فردی و اجتماعی، در هر گام، پروای این خواهد داشت که رفتارهایش دارای سازگاری باشند با نص مقدس، قول و فعل و تقریر پیامبر، و قول و فعل و تقریر ائمه‌ی معصومین.

در سیر تاریخی تشیع در ایران، خصوصاً از دوره‌ی حکومت صفوی، مسیر سلطه و سیطره‌ی فقهای شیعه بر ساحت زیست فردی و اجتماعی انسانِ مسلمانِ ایرانی، فراخ و هم‌وار شد. در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود در آن دوران، گریز و گزیرای از این نوع سلطه و سیطره وجود نداشت. به این علت که تا پیش از برآمدن حکومت صفوی، جماعت‌ای که به عنوان «شیعه» در وجوه مختلف در تاریخ ایران سراغ داریم، با زیست در ظل و ذیل خلافت اسلامی که مبتنی بر مذهب تسنن بود، از توان و امکان زیست اجتماعی در راستای سازگاری با منبع هنجارگذار مذهب خود برخوردار نبودند. بر همین اساس، با برآمدن حکومت صفوی، انسان مسلمان شیعه‌ی ایرانی، از این توان و امکان برخوردار شد که در ساحت زیست اجتماعی، رفتارهایی بر اساس منبع هنجارگذار مذهب خود داشته باشد. در چنین شرایطای، میدان نظرورزی و ارائه‌ی احکام شرعی برای مجتهدین شیعه بسیار فراخ‌تر و هم‌وارتر از قبل شد.

در دفتر نخست از همین پژوهش، تحت عنوان «افول فقه»، نشان دادیم که آن نوع سلطه و سیطره‌ی مجتهدین شیعه، در دوران حکومت صفوی و قاجار، چرا و چگونه انجام گرفت، و چرا و چگونه در موارد و مقاطع‌ای مهم، دچار ناسازگاری با سیاست‌گذاری‌ها و سیاست‌گزاری‌های حکومت در راستای سامان زیست اجتماعی شد. برای نمونه، در دوران حکومت فتح‌علی شاه قاجار، ملااحمد نراقی به عنوان یکی از اعاظم مجتهدین شیعه، به ارائه‌ی بحث‌ای درباره حدود ولایت فقیه در ساحت زیست اجتماعی پرداخت. در عین‌حال، هم‌او، در راستای همان نوع سلطه و سیطره‌ی مجتهدین، در کاشان به اِعمال ولایت در ساحت زیست اجتماعی می‌پرداخت. در چنین شرایطای، حکومت وقت، دریافت که مشی ملااحمد نراقی در ناسازگاری عملی قرار گرفته با حدود اختیارات و مسئولیت‌های حکومت در راستای سامان زیست اجتماعی. محمدبن سلیمان تنکابنی در «قصص‌العلما»، ماجرای آن نوع

ناسازگاری در ساحت زیست اجتماعی میان اِعمال ولایتِ فقیه‌ای چون نراقی، و نقش‌آفرینی حکومت در همان عرصه را، این‌گونه شرح می‌دهد «گویند در زمانی که حاجی مزبور [ملا احمد نراقی] حاکم ظالمی را از کاشان بیرون کرده و مکرر این قضیه اتفاق افتاد و سلطان[فتح‌علی شاه] حاجی را از کاشان احضار نمود و در مجلس با او تغیّر نمود که شما در اوضاع سلطنت اخلال می‌نمایید و حاکم را اخراج می‌نمایید و سلطان به شدت متغیّر نمود که حاجی ملا احمد آستین بالا زد و هر دو دست به آسمان بلند کرد و چشمهایش پر از اشک شد و عرض کرد بار خدایا! این سلطان ظالم، حاکمی ظالم بر مردم قرار داد من رفع ستم نمودم و این ظالم بر من متغیر است. چون خواست که نفرین کند فتح‌علی شاه بی‌اختیار از جای برخاست و دست‌های حاجی را گرفت و به زیر آورد و در مقام معذرت برآمد و حاجی را از خود راضی ساخت و به خواهش او حاکمی برای کاشان معین ساخت.»

این گفته‌ی پادشاه ایران خطاب به مجتهد شیعه که «شما در اوضاع سلطنت اخلال می‌نمایید»، سیمای تمام‌نمای فرجام محتوم و مذموم همان نوع سلطه و سیطره‌ی فقهای شیعه بر ساحت زیست اجتماعی بود. در نمونه‌ای دیگر، مجتهدای دیگر چون محمدباقر شفتی، بر اساس اعتقاد و التزام به اجرای حدود در عصر «غیبت»، باعث «اخلال در اوضاع سلطنت» شد. شفتی با نگارش رساله‌ای تحت عنوان «فی حکم إقامة الحدود فی زمن الغیبه»، در اصفهان به اجرای حدود می‌پرداخت. بر همین اساس، هم‌او، حدود ۲۰۰ نفر از ساکنان اصفهان را گردن زد و در گورستانی به نام «قبله الدعا» دفن کرد. صاحب «قصص‌العلما» در همین زمینه می‌نویسد «...و از امر به معروف آن جناب [شفتی] این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعیه قتل نمود و اما حد غیر قتل بس بسیار بود و در دفعه‌ی اول که به سبب لواط حکم قتل فرمود به هر که تکلیف کرد که او را قتل کند اباه کردند، آخر خود برخاست و ضربتی زد که او را تاثیری

نکرد پس شخصی برخاست و او را گردن زد و خود بر او نماز گذارد و در وقت نماز غش کرد...»

این‌ها و بسی بیش از این‌ها، فرجام محتوم ناسازگاری‌های نظری و عملی بود که میان اِعمال ولایت فقها و مجتهدین شیعه، و اختیارات و مسئولیت‌های نظام سیاسی حاکم بر کشور، در راستای سامان زیست اجتماعی، در ایران ایجاد شده بود. در چنین شرایطای این پرسش بنیادین مطرح است که سامان زیست اجتماعی، بر اساس کدام یک از منابع هنجارگذار باید انجام شود؟

در دفتر نخست از همین پژوهش، نشان دادیم که از دوران صدرات میرزا عیسی قائم‌مقام، پرسش مذکور در کانون توجه برخی از ایرانیان قرار گرفته بود. اما، پیش از آن نیز، در دوران حکومت صفوی، حکومت ایران با موج‌ای از موارد و مسائل مستحدثه مواجه شده بود که به صورت مستقیم و غیرمستقیم این پرسش را ایجاد یا تقویت کرده بودند که سامان زیست

اجتماعی، بر اساس کدام یک از منابع هنجارگذار باید انجام شود؟ در این‌جا، دامنه‌ی «سامان زیست اجتماعی» به مرزهای روابط حکومت ایران با دیگر کشورها نیز کشیده شده بود.

پادشاهان صفوی، در مقاطع‌ای، خود را به عنوان نائبِ مجتهدین شیعه در عرصه‌ی حکومت معرفی می‌کردند. بر همین اساس، احکام حکومتی از این امکان برخوردار نبود که در ناسازگاری با منبع هنجارگذار اسلامِ شیعی قرار گیرد. اما معنا و مبنای این «ناسازگاری» چه بود؟ آیا احکام حکومتی باید در تطابق کامل با احکام شرعی قرار می‌گرفت، یا فقط عدم ناسازگاری احکام حکومتی با احکام شرعی، کافی بود؟ این پرسش، در ظل و ذیل پرسش‌ای کلان‌تر قرار داشت. پرسش‌ای بر این اساس که آیا می‌توان بخش‌ای از ساحت زیست اجتماعی را سراغ گرفت که منبع هنجارگذار اسلامِ شیعی در راستای تمشیت آن، به صورت بالقوه و بالفعل، از توان و امکان ارائه‌ی حکم برخوردار نباشد؟ برای نمونه، در

دوران حکومت قاجار، در میدان جنگ‌های اول و دوم ایران و روسیه، این پرسش مطرح شد که آیا آن منبع هنجارگذار، در راستای استفاده از «اسلحه‌ی آتشین»، حکم‌ای دارد؟ از این نوع و لون پرسش‌ها، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، و پس از آن، در دوران تأسیس مجلس شورای ملی، فراوان مطرح شد.

در این‌جا، یک پاسخ این بود که منبع هنجارگذار اسلامِ شیعی، هیچ‌گونه حکم‌ای در این زمینه ندارد. اما آیا در چنین شرایطای، وارد عرصه‌ای می‌شدیم تحت عنوان «اباحه»؟ مراد از عرصه‌ی اباحات شرعی، عرصه‌ای است که شارع، شخص مکلف را ملزم به انجام یا ترک فعل‌ای خاص نمی‌کند، و وجه ارزشِ دینیِ انجام یا ترک آن فعل را یکسان می‌داند. بنابراین، این مدعا دارای اعتبار نیست که شارع هرجا حکم‌ای خاص و مشخص ندارد، ساکت است. عرصه‌ی اباحات شرعی، عرصه‌ی سکوتِ شارع نیست، بلکه عرصه‌ی توسیع اختیاراتِ

شخص مکلف است. بر این اساس، حضورِ شارع در عرصه‌ی اباحات شرعی، حضورای قاطع و تاثیرگذار است. و چون چنین است، نمی‌توان جاای را که با فقدان حکم شرعی مواجه‌ایم، عرصه‌ی اباحات شرعی بدانیم. با در نظر گرفتن این وجه بسیار مهم از مسئله، اینک پرسش پیشین را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کنیم: آیا در ساحت زیست اجتماعی، می‌توان عرصه‌ای یافت که منبع هنجارگذار اسلام شیعی در آن‌جا مطلقاً ساکت باشد؟ بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، پاسخ منفی است. و این یعنی، در ساحت زیست اجتماعی هیچ عرصه‌ای را نمی‌توان یافت که منبع هنجارگذار اسلام شیعی در آن‌جا، یا به صورت بالفعل ارائه‌ی حکم نکرده، یا به صورت بالقوه از توان و امکان ارائه‌ی حکم برخوردار نباشد. بر این اساس، این مدعا که «عرصه‌ی سکوت مطلق شارع در ساحت زیست اجتماعی را می‌توان عرف نامید»، مدعایی کاملاً بی‌اعتبار است.

اما همین مسئله را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. آیا می‌توان عرصه‌ای را در ساحت زیست اجتماعی یافت که اگر منبع هنجارگذار اسلام شیعی در آن‌جا ارائه‌ی حکم نکرده باشد، سامانِ آن عرصه، بر اساس هیچ منبع هنجارگذار دیگرای امکان‌پذیر نباشد؟ پاسخ به این پرسش، تا حدودی در گرو وجه تاریخی و اقلیمی قرار دارد. اما پس از تجربه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، هیچ عرصه‌ای را در ساحت زیست اجتماعی نمی‌توانستیم و نمی‌توانیم سراغ گیریم که سامانِ آن، مطلقاً در گرو ارائه‌ی حکم از جانب منبع هنجارگذار اسلام شیعی باشد. بر این اساس، این مدعا نیز که «عرصه‌ای که در آن برای سامان زیست اجتماعی نیازمند منبع هنجارگذار اسلام شیعی نباشیم را می‌توان عرف نامید»، مدعایی کاملاً فاقد وجاهت است، به این علت که پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، علی‌رغم این‌که سامان هیچ عرصه‌ای در ساحت زیست اجتماعی مطلقاً در گرو

ارائه‌ی حکم از جانب منبع هنجارگذار اسلام شیعی نبود، اما عرصه‌ی عرف هم‌چنان دارای معنا و مبنا و مصداق بود.

آن‌چه می‌بینیم ترسیم سیمای راستین بخش‌ای از مشکل ایران است در مواجهه با جهان جدید. به این صورت و بر این اساس که در یک سوی ماجرا، اسلام شیعی قرار گرفته با متولیان‌ای دارای این مدعا که هیچ عرصه‌ای را در ساحت زیست اجتماعی نمی‌توان یافت که منبع هنجارگذار اسلام شیعی در راستای سامان آن، به صورت بالفعل یا بالقوه دارای توان و امکان ارائه ی حکم نباشد، و در دیگر سو، کسان‌ای بودند با این مدعا که هیچ عرصه‌ای را در ساحت زیست اجتماعی نمی‌توان یافت که در راستای سامان آن، به صورت بالفعل یا بالقوه نیازمند منبع هنجارگذار اسلام شیعی باشیم.

در این شرایط، آن‌چه به عنوان «جدال عرف و شرع»، در ایران پس از جنبش مشروطه خواهی مطرح شده، دارای چه معنا و مبناای است؟

برای پاسخ به این پرسش، به مسئله‌ی «اباحه» باز می‌گردیم. اصل اباحه ناظر به فعل مکلف است، اما در این عرصه، تفکیک افعال در زیست فردی و زیست اجتماعی دارای اهمیت است. برای نمونه، در ساحت زیست فردی، انسان مکلف با عبادات مواجه است. در عرصه‌ی عبادات، اصل اباحه اعتباری نخواهد داشت. به این معنا که احکام عبادی، انسان مکلف را فقط در میدان یکی از این چهار شرایط قرار می‌دهد: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت. محمد بن مکی عاملی در همین زمینه، بر این نظر است که «عبادات مبنای مباح ندارند و احکام عبادی متصف به وجوب و استحباب و حرمت و کراهت هستند.»

العبادات تنتظم ما عدا المباح، فتوصف العبادة بالوجوب، و الاستحباب، و التحریم، و الکراهة.

در این‌جا از مناقشات‌ای که درباره دیدگاه بخش‌ای از فقهای شیعه درباره عبادات‌ای هم‌چون «نماز جمعه»، و ارتباط‌ای که

میان حکم به «وجوب تخییری» و حکم به مباح بودن وجود دارد، می‌گذریم. اما آن‌جا و آن‌گاه که این مدعا مطرح می‌شود که موردِ «الف» مباح است، پرسش این است که منبع هنجارگذاری که این مورد را مباح دانسته، چیست؟ در این‌جا، عده‌ای بحث دوگانه‌ی «مباح شرعی» و «مباح عقلی» را مطرح می‌کنند. معنا و مبنای این تفکیک چیزی جز این نیست که اگر حکم شرعی مبنی بر مباح دانستنِ مورد «الف»، وجود نداشته باشد، و در چنین شرایطی، «عقل» حکم‌ای مبنی بر اباحه‌ی «الف» صادر کند، مورد «الف» را می‌توان مباح عقلی دانست. اما این مدعا، و تفکیکِ مذکور، در عرصه‌ی زیست اجتماعی، کاملاً بی‌اعتبار است. به این دلیل که اگر – در این‌جا– مسلمانِ شیعه در ساحت زیست اجتماعی، با هر موردای ناظر به افعال ارادی و آگاهانه مواجه شود، دارای این توان و امکان خواهد بود که فارغ از منبع هنجارگذار اسلام شیعی، خود را در ساحت زیست اجتماعی در مواجهه با افعال‌ای ببیند که انجام

یا ترک آن، یک‌سان باشد. بر این اساس، در ساحت زیست اجتماعی، هیچ عرصه‌ای نمی‌توان یافت که اصل اباحه لزوماً در گرو حکم شرعی باشد.

اما این پایان ماجرا نیست. در این‌جا، اهل شریعت دو مدعا مطرح می‌کنند. مدعای نخست مبنی بر این است که بر اساس حکم عقل به این نتیجه رسیده‌اند که در ساحت زیست اجتماعی باید بر اساس حکم شرع عمل کنند. مدعای دوم نیز مبنی بر این است که بر اساس حکم شرع به این نتیجه رسیده‌اند که در ساحت زیست اجتماعی باید بر اساس حکم عقل کنند. قائلان به مدعای دوم با این پرسش مواجه خواهند بود که آیا اصولاً و اساساً کشف یا جعل حکم شرع، بدون ابتنا بر «عقل» امکان‌پذیر است؟ پاسخ قطعاً منفی خواهد بود. در این صورت، قائلان به این مدعا، در واقع، در صور این مدعا می‌دمند که عقل در راستای سامان زیست اجتماعی، خود ارائه‌ی حکم نمی‌کند، بلکه، ما را به منبع هنجارگذار شرع

می‌رساند؛ و آن منبع است که در همان راستا به ارائه‌ی حُکم می‌پردازد. به دیگر بیان، چنین می‌گویند که «عقل» مَرکب‌ای است که سوار بر آن، به جست و جوی منبعِ حُکم‌ای می‌رویم که باعث سامان زیست اجتماعی شود، و آن مَرکب، دست ما را یا مستقیماً درستان نص مقدس و سنت نبوی و سنت ائمه‌ی شیعه می‌گذارد، یا در دستان مجتهدین شیعه. در چنین شرایط‌ای، مباح شرعی همان مباح عقلی خواهد بود.

اما قائلان به مدعای نخست، بر این نظر هستند که «عقل» چون مَرکب‌ای نیست که سوار بر آن به جست و جوی منبع حُکم در راستای سامان زیست اجتماعی برویم، بلکه، «عقل» خود منبع حُکم‌ای دارای اعتبار و در خور اعتناست. بر این اساس، فرآورده‌ی فرآیند ابتنا بر «عقل»، این حکم عقلی شده که سامان سامان زیست اجتماعی در گرو ابتنا بر حُکم شرع است. در چنین شرایط‌ای، مباح عقلی همان مباح شرعی خواهد بود.

در دوران جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، اکثر قریب به اتفاق هواداران و حامیان جنبش مشروطه‌خواهی، از قائلان به مدعای دوم بودند؛ یعنی، در صور این مدعا دمیده بودند که بر اساس حکم شرع به این نتیجه رسیده‌اند که در ساحت زیست اجتماعی باید بر اساس حکم عقل عمل کنند. این جماعت، وقتی با مسئله‌ی اباحه مواجه شدند، عرصه‌هاای را در ساحت زیست اجتماعی، فاقد حکم شرعی می‌دانستند، و در مواجهه با این عرصه‌ها، بر این نظر بودند که نیازای به جعل حکم شرعی نخواهد بود. به دیگر بیان، این‌گونه عرصه‌های ناظر به «مالا نص فیه» را عرصه‌ی «مباح عقلی» می‌دانستند که تصمیم درباره نوع سامان‌بخشی به آن، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، در اختیار مردم قرار می‌گرفت.

اما در این‌جا، این پرسش بنیادین مطرح است که آیا درباره مصادیق عرصه‌های ناظر به «ما لا نص فیه»، اتفاق و وحدت نظرای در اردوگاه اهل شریعت وجود داشت و دارد؟ پاسخ،

از آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی تا امروز، منفی است. این نوع عدم اتفاق و وحدت نظر درباره مصادیق مباحات، در عرصه‌های ناظر به زیست اجتماعی، بسیار بیش‌تر بود. ایران در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، با دریای وسیع و عمیق‌ای از مسائل و وقایع مستحدثه مواجه بود که سرچشمه‌ی بسیارای از آن‌ها در اروپای دوران مدرن بود. در چنین شرایطای، در اردوگاه فقها و مجتهدین شیعه، تشکیک میان وجوب و حرمتِ بسیاری از موارد و مسائل جدید، باعثِ رونق‌بخشی به بازار اباحه می‌شد. در عین‌حال، نکته‌ی بنیادین این بود که منبع و منشأ اصلیِ احاله‌ی آن موارد و مسائل به عرصه‌ی اباحه، چیزی جز حُکم شرعی نبود. اما آن‌چه را که با حُکم شرعی بتوان حوالت به عرصه‌ی اباحه داد، می‌توان با حکم شرعی نیز از آن عرصه خارج کرد.

در اردوگاه فقهای اصولیِ هوادار جنبش مشروطه‌خواهی، این توهم وجود داشت که گسترش دامنه و عمق عرصه‌ی اباحه،

باعث گسترش و تقویت عرصه‌ی عرف خواهد داشت. از این منظر، عرصه‌ی عرف، لزوماً در تقابل با عرصه‌ی شرع مطرح نبود، بلکه، در این‌جا، عرف، عرصه‌ای برون آمده از متن و بطنِ شرع خواهد بود. به دیگر بیان، منبع هنجارگار اسلام شیعی، عرصه هاای از زیست اجتماعی را به عنوان عرصه‌های «مالا نص فیه» می‌داند، و سامان امور در این عرصه‌ها را حوالت به تصمیمات مردم می‌دهد. اما این نوع فهم و درک و برداشت از عرف نیز مطلقاً بی‌اعتبار بود. عرصه‌ی اباحه، لزوماً منطبق بر عرصه‌ی عرف نبوده و نخواهد بود. بر همین اساس، تلاش عده‌ای از مشروطه‌خواهان در راستای خروج عرصه‌هاای ناظر به زیست اجتماعی، از محدوده‌ی شریعت، باعث نمی‌شد که تصمیمات ناظر به سامانِ امور در آن عرصه‌ها حتماً و قطعاً منبعث و متأثر از عرف باشد. تقلیلِ عرف، به مجموعه‌ای از وجوه غالب فرهنگی در یک محدوده‌ی جغرافیایی، تقلیل‌ای سست و بی‌اعتبار است. یکی از مهم‌ترین

مولفه‌های ایجاد و بسطِ عرف، وجوه الزام‌آورِ مبتنی بر گذر زمان و آغشته به تأکیدات منبعث از تکرار تاریخی است. این وجه از مبانی عرف، در ناسازگاری با تغییر و تحول و تبدل سویه‌ها و صبغه‌های غالب عرف قرار ندارد. در ساحت زیست اجتماعی، فرجام محتوم عرف، تغییر و تحول و تبدل است، اما، در عین‌حال، آن‌چه را که بدون وجوه الزام‌آور مبتنی بر تأکیدات آغشته به تکرار تاریخی در عرصه‌ی زیست اجتماعی مطرح شود، نمی‌توان عرف نامید.

برای نمونه، این، جز خیال خام‌ای مبتنی بر سست‌اندیشی و گسسته‌خردی نبود که عده‌ای چنین می‌پنداشتند که اگر تصمیم درباره تشکیل یا عدم تشکیل مجلس شورای ملی را از عرصه‌ی شرع خارج کنند، منبع و منشأ تصمیم در این زمینه، حتماً و قطعاً عرف خواهد بود. دریای فهم دقیق و عمیقِ معانی و مبانی مشروطیت به صورت عام، و تأسیس مجلس شورای ملی به صورت خاص، به همان نسبت که در کوزه‌ی شرع

نمی‌گنجید، در کوزه‌ی عرف نیز نمی‌گنجید. بر این اساس، مشکل نخست، این بود که مسائل جدید مطروحه در راستای سامان زیست اجتماعی در ایران، یا باید در عرصه‌ی مباح شرعی قرار می‌گرفت، یا باید بر اساس منبع هنجارگذار اسلام شیعی از عرصه‌ی مباح شرعی وارد عرصه‌ی مباح عقلی می‌شد. مشکل دوم، این بود که این موارد و مسائل جدید، یا کاملاً در ناسازگاری با عرف آن دوران قرار داشت، یا بر اساس رجوع به عرف، داری پشتوانه‌ی آرا اکثریت مردم قرار نمی‌گرفت. به دیگر بیان، مسائل جدیدای که از آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران مطرح شده بود، مسائل‌ای بودند که در وجه غالب، در مقام ساخت و پرداختِ عرف قرار داشتند؛ علتِ ایجاد عرف بودند، نه معلول عرفِ موجود.

اهل شریعت با تقلیل عرف به عرصه‌ی اباحه، و روشن‌فکری با تقلیل عرف به هر نوع آداب و رسوم و علایق و سلایق عمومی، از همان آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، ارتباط

عرف و شرع، و تأثیرات این ارتباط را بر عرصه‌ی حقوق اساسی در ایران، به ورطه‌ی مدعیات بی‌مبنا و بی‌اعتبارِ ایدئولوژیک کشاندند.

در اردوگاه شریعت‌مدارانِ حامی جنبش مشروطه‌خواهی، از آستانه‌ی ایجاد آن جنبش تا امروز، عده‌ای به طرح دو گانه‌هاای چون «حق‌الطاعه» و «عقاب بلابیان» پرداخته‌اند. معنا و مبنای این تفکیک، از این قرار و بر این مدار است که در یک‌سوی عرصه‌ی ابتنا بر منبع هنجارگذار اسلام شیعی، این دیدگاه قرار دارد که در تمامی موارد و امور ناظر به ساحت زیست فردی و اجتماعی، اگر از جانب شارع، جوازای در راستای ترک فعل‌ای صادر نشده باشد، مسلمان مکلف به انجام آن فعل خواهد بود. در این‌جا، با «اصالت حظر» مواجه‌ایم، و این عرصه را عرصه‌ی «حق الطاعه» می‌نامند. در سوی دیگر ماجرا، دیدگاه‌ای قرار دارد که بر اساس قاعده‌ی «عقاب بلابیان»، قائل به «اصالت اباحه» است. از این منظر، در ساحت زیست فردی

و اجتماعی، انجام هر فعل‌ای مجاز و رواست، جز در صورت‌ای که منع و حرمت شرعی درباره انجام آن فعل وجود داشته باشد. قائلان به این نوع دیدگاه، در صور این نوع مدعیات می‌دمند:

ان عدم الدلیل، دلیل علی العدم...

عدم وجود المدرک للحکم الشرعی مدرک شرعی لعدم الحکم...

...فأنها تدل علی حلیه کل شی للانسان الا ما خرج بالدلیل...

مجتهدای چون وحید بهبهانی، به عنوان یکی از اعاظم اصولیون، بر این نظر است که بدون وجود «دلیل شرعی» نمی‌توان به حُکم شرعی رسید، و در چنین شرایطی، باید قائل به اصالت اباحه بود، نه اصالت حذر.

...وهی حکم شرعی یتوقّف علی دلیل شرعی ، فلو لم یکن دلیل فالأصل عدم الصحّهٔ حتّی یثبت بدلیل ، لأصالهٔ العدم ، وأصالهٔ بقاء ما کان علی ما کان... وأیضا ، الحکم الشرعی بالنسبهٔ إلینا منوط بالدلیل بلا شبههٔ ، فعدم الدلیل دلیل عدمه بالنسبهٔ إلینا ، لأنّ عدم العلّهٔ علّهٔ للعدم.

هرچند تمامی مجتهدین اصولی قائل به «اصالت اباحه» نیستند، اما اکثر این جماعت را می‌توان قائل به این نظر دانست. شیخ یوسف بحرانی، که از اعاظم اخباریون است، در بحثی درباره اقسام «برائت اصلی»، به طرح این مدعا می‌پردازد که تمامی فقها بر این نظر هستند که «اصالت با عدم وجوب است، مگر در جایی که خلاف‌اش با دلیل اثبات شود.»

انها عبارة عن نفی الوجوب فی فعل وجودی الی ان یثبت دلیله، بمعنی ان الأصل عدم الوجوب حتی یثبت دلیله. و هذا القسم مما لا خلاف و لا إشکال فی صحة الاستدلال به و العمل علیه، إذ لم یذهب أحد الی أن الأصل الوجوب...

بحرانی، در ادامه، به بحث درباره اصالت اباحه می‌پردازد. او بر این نظر است که در این زمینه، گرایش اکثریت فقهای شیعه به اصالت اباحه است و ایشان در همان راستا، اشیا و امور را به دو بخشِ حلال و حرام تقسیم می‌کنند. در چنین شرایطای، اگر حکم شرعی ناظر به حرمت وجود نداشته باشد، مانع‌ای در برابر مکلف در راستای انجام فعل، وجود نخواهد داشت.

فالعامة کملا و أکثر أصحابنا علی القول بها و التمسک فی نفی الأحکام بها... فالأشیاء عندهم اما حلال أو حرام خاصة...

اما، در این‌جا، اختلاف نظرای میان اکثر فقهای اخباری با اکثر فقهای اصولی وجود دارد. بحرانی مبنای این اختلاف نظر را در این‌جا می‌بیند که اخباریون، در برابر آن نوع دوگانه‌ی حلال و حرام، قائل به نوع‌ای تثلیث هستند. معنا و مبنای این تثلیث این است که فقهای اخباری، اشیا و امور را یا از نوع «حلال آشکار» می‌دانند، یا از نوع «حرام آشکار»، یا از نوع‌ای میان آن دو. در این قسمت سوم، فقهای اخباری، قائل به توقف و احتیاط هستند، حتی معدودای از ایشان، قائل به اصالت تحریم هستند؛ جز در صورت‌ای که مباح بودن اثبات شود.

و جملة علمائنا المحدثین و طائفة من الأصولیین علی وجوب التوقف و الاحتیاط، فالأشیاء عندهم مبنیة علی التثلیث (حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک)، و ربما نقل ایضا القول بأن الأصل التحریم الی ان تثبت الإباحة، و هو ضعیف.

در دوران ظهور و بروز جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، عده‌ای از متشرعین مشروطه‌خواه بر این نظر بودند که «حکومت مشروطه» از منظر قانون‌گذاری و اجرای قانون، ورودای به عرصه‌ی احکام شرع نخواهد داشت، و از این‌جهت، مشروطه با شریعت ناسازگار نخواهد بود. اما در سوی دیگر میدان، در همان دوران، کسان‌ای چون شیخ فضل‌الله نوری قرار داشتند با طرح این‌گونه نظرات که «ای گاو مجسم! مشروطه مشروعه نمی‌شود.» یکی از مهم‌ترین مبانی اختلاف میان این دو گروه، اختلاف درباره فهم و تفسیر و تأویل اصل اباحه، و مسئله‌ی اصالت اباحه و ترخیص بود. متشرعین مشروطه‌خواه و متشرعین مخالف جنبش مشروطه‌خواهی، هر دو، بر این نظر بودند که در راستای سامان زیست اجتماعی نیازمند یک منبع هنجارگذار خواهیم بود ورای اراده‌ی شخصِ حاکم. از دوران حکومت صفوی، این دیدگاه استقرار و استحکام و استمرار یافته بود که آن منبع

هنجارگذار، باید فقه شیعه‌ی اثنی‌عشری باشد. اما همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، سلطه و سیطره‌ی این منبع هنجارگذار بر ساحت زیست اجتماعی، از یک‌سو، پاسخ‌گوی تمامی نیازها و ضرورت‌های موجود در آن ساحت نبود، و از دیگرسو، با نقش‌آفرینی حکومت در آن ساحت در وجوه مختلفِ امنیتی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... دارای انواع ناسازگاری بود. در چنین شرایطای، در راستای رفع این مشکل (نه مشکل اصلی)، دو راه وجود داشت. راه نخست، این بود که شعاع ولایت فقها در عرصه‌ی سیاست افزایش یابد، تا بر این اساس، فقهای شیعه هر نوع ناسازگاری میان فقه و سایر منابع هنجارگذار را کاملاً و مطلقاً با توجه به تفوق فقه، رفع کنند. راه دوم، این بود که سلطان برای خود، از منظر «ظل‌الله» بودن، نوعی پشتوانه‌ی شرعی فراهم کند تا بر اساس آن، نظام سیاسیِ تحت سلطه‌ی سلطان، در عرصه‌ی سامان زیست اجتماعی اگرچه به عنوان نظام‌ای «غیرشرعی» مطرح نشود، اما

در عرصه‌ی عمل، سیاست‌های غالب بر کشور تابع‌ای باشد از تفسیرهای مطلوبِ سلطان از شریعت. اما، در این‌جا، این مسئله مطرح است که آیا سلطان در عرصه‌ی سیاست، از این توان و امکان برخوردار بود که در موارد و مقاطع متعدد و متنوع، به آن نوع تفسیرهای مطلوبِ خود از شریعت دست یابد؟ این مسئله در عرصه‌ی زیست فردی و ساحت خصوصی، کاملاً مقدور و میسور بود. برای نمونه، در دوره‌ی صدارت میرزا آقاخان نوری، در خلال اختلافات‌ای که میان ایران و انگلستان درباره ماجرای هرات جریان داشت، یکی از باجناق‌های ناصرالدین شاه، به نام میرزا هاشم‌خان نوری اسفندیاری که در سفارت انگلستان مشغول به کار بود، پس از درگیری با میرزا آقاخان نوری به سفارت انگلستان پناهنده شد. در همان دوران، به شاه خبر رسید که پروین خانم، به عنوان هم‌سر میرزا هاشم‌خان، و به عنوان خواهرزن ناصرالدین شاه، با عده‌ای از مسئولان سفارت انگلستان از جمله چارلز موری

سفیر انگلستان، روابطای نامشروع داشته است. پادشاه ایران در واکنش به این ماجرا از عده‌ای از مجتهدین شیعه فتوای گرفت برای خروج هم‌سر هاشم‌خان از سفارت انگلستان، و بازداشت او در منزل برادرش. اما در سوی دیگر ماجرا، سفیر انگلستان نیز از عده‌ای دیگر از مجتهدین شیعه فتوای گرفت مبنی بر استرداد پروین خانم به سفارت انگلستان.

اما ورای عرصه‌ی زیست فردی و خصوصی، در ساحت زیست اجتماعی نیز سلطان هم‌واره از این توان و امکان برخوردار بود که در مواقع و موارد مورد نیاز، به تفاسیر شرعی مطلوب خود دست یابد، و آن تفاسیر را به عنوان پشتوانه‌ی شرعیِ سیاست‌های خود، در عرصه‌ی زیست اجتماعی، به کار گیرد. بنابراین، در ساحت زیست اجتماعی، این تنها عرصه‌ی اباحه نبود که می‌توانست با سلطه و سیطره‌ی حکم شرع دچار مناقشات بنیادین شود، بلکه، در دیگر عرصه‌های چهارگانه‌ی ناظر به وجوب و حرمت و استحباب و کراهت نیز امکان آن

نوع مناقشات وجود داشت. بر همین اساس بود که سال‌ها بعد، آن‌جا و آن‌گاه که کسی چون شیخ ابراهیم زنجانی گام در وادی مخالفت با بسط ولایت فقها در ساحت زیست اجتماعی می‌نهاند، چنین می‌نوشت: «در مدت غیبت امام، کسی که عالم به احکام و عارف به حلال و حرام باشد و امین و عادل باشد، جانشین امام است، باید عموم بشر به چنین کسی رجوع کنند و چون این مرد شخص معینی نیست، هرکس دارای این صفت علم به احکام و عدالت باشد جانشین و سلطان مطلق است. اکنون اشکال کار در این‌جا است که هرگاه مثلا در جهان یا در یک مکان هزار نفر مدعی است که من صاحب این اوضاع، پس رئیس کل بشر و سلطان مطلق هستم... آیا تشخیص و تعیین این که اشخاص کدام راست گفته و کدام نه، با کیست و چیست؟ شاید بعضی به دروغ یا اشتباه مدعی این مقام شده باشند... اشکال بدتر این که چگونه برای هر یک نفر یا یک دسته یک سلطان ممکن است در یک شهر مثلا صد سلطان

باشد یا این که تعیین افراد در خصوص سلطلن کل اسلام هزار هرج و مرج می‌آورد... ثالثاً همه این ها را واگذاشتیم... لیکن دیدند مثلا هزار نفر صاحب این اوصاف هستند و تصدیق کردند، آیا این‌ها بالشراکه سلطان بشرند یا بعضی هستند؟ آیا همه باشند و هر یک در یک چنین زمانی اداره علی حده و روابط داخلی و خارجی با جهان و تعیین حکام و قضات و لشکر و نگاهبان امنیت تشکیل کرده، وجوه و مالیه شرعی را از مردم بگیرند و صرف اداره امور مردم و تعیین قضات و مامورین بکنند؟»

وجه غالب این نوع انتقادات شیخ ابراهیم زنجانی اگرچه ناظر به سلطه و سیطره‌ی فقها بر عرصه‌ی سیاست است، اما تمامی این موارد را می‌توان در سایر عرصه‌های ناظر به ساحت زیست اجتماعی لحاظ کرد. از دیگرسو، وجوه آفت‌بارِ ماجرا، قابل تقلیل به سلطه و سیطره‌ی کامل فقها بر عرصه‌ی سیاست نبود، بلکه، سلطان نیز بر همان اساس که اشاره شد، از این

توان و امکان برخوردار بود که با بهره‌برداری از تعدد و تنوع نفرات و نظرات در عرصه‌ی فقه، به آن نوع تفاسیر مطلوب خود از شریعت، در راستای اهداف و اغراض خود، دست یابد.

با در نظر داشتن این وجه از ماجرا، در می‌یابیم که ورود متشرعین مشروطه‌خواه به عرصه‌ی دفاع از مشروطیت بر اساس اصالت اباحه، کوشش‌ای از ابتدا سست و بی‌اعتبار بود. این نوع نظرورزی که می‌کوشید ابتدا تفاوت و تمایزای میان اباحه شرعی و اباحه عقلی ایجاد کند، در مرحله‌ی دوم، از اصالت اباحه در برابر اصالت حظر دفاع کند، در مرحله‌ی سوم، عرصه ی اباحه را معادل منطقه‌الفراغ شرع و مصداقِ عرصه‌ی «مالا نص فیه» و «من له ولایه النظر» بداند، و در مرحله‌ی چهارم، عرصه‌ی سیاست را عرصه‌ای در قلمرو منطقه‌الفراغ شرع قرار دهد، یکی از مهم‌ترین علل و عوامل ایجاد بحث در

دوگانه‌ی عرف و شرع، از آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران است.

میرزای نائینی به عنوان یکی از اعاظم مجتهدین حامی جنبش مشروطه‌خواهی، بر این نظر بود که آن‌چه در عرصه‌ی مباحات می‌توان سراغ گرفت، از باب «مقدمه‌ی واجب»، به وجوب می‌رسد. «هم‌چنان که امور غیر واجبه‌ی بالذات به تعلق نذر و عهد و یمین و امر آمرِ لازم الاطاعه و اشتراط در ضمن عقد لازم و نحو ذلک، واجب و لازم العمل می‌شود؛ همین طور اگر اقامه‌ی واجب‌ای هم بر آن متوقف شود لامحاله عقلاً لازم العمل و بالعرض واجب خواهد بود؛ هر چند اتصاف مقدمه‌ی واجب را به وجوب شرعی استقلالی هم قائل نباشیم. چه بالضروره توقف واجب بر آن عقلاً موجب لزوم اتیان است؛ و این مقدار از لزوم مقدمه فیمابین تمام علما اسلام اتفاقی و از ضروریات است.» نائینی از این مدعا در راستای دفاع شرعی از حق قانون‌گذاری مجلس (و در دفاع از قانون اساسی)

استفاده می‌کرد. با در نظر داشتن این دیدگاه نائینی، رفع و دفع حکومت استبدادی، مصداق «واجب» است، و از آن‌جهت که این رفع و دفع، بدون قانون‌گذاری در عرصه‌ای خارج از شرع امکان‌پذیر نیست، ایجاد نهادای که در عرصه‌ی مباحات اقدام به قانون‌گذاری کند، از باب مقدمه‌ی واجب، به وجوب می‌رسد.

نائینی، از دیگرسو، «مجموعه‌ی وظائف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت» را به دو بخش تقسیم می‌کرد: «چه بالضروره یا منصوصاتی‌ست که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولیّ نوعی موکول است. و واضح است که هم چنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه،

وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است.» نائینی یکی از مصادیق مهم این «قسم ثانی» را مشورت مردم درباره سامان زیست اجتماعی می‌داند. او، بر آن است تا این «شورویت» را که به عنوان «اساس سلطنت اسلامیه» مطرح می‌کند، جامه‌ی وجوب شرعی بر تن کند. اما پس از آن که در همین راستا، در عرصه‌ی ابتنا مستقیم بر نص مقدس و سنت نبوی به بن‌بست می‌رسد، آن نوع «شورویت» را به عنوان یکی از مصادیق همان «قسم ثانی» معرفی می‌کند. «اصل شورویتی که دانستی اساس سلطنت اسلامیه به نص کتاب و سنت و سیره‌ی مقدسه نبویه صلی الله علیه و آله مبتنی بر آن است، در قسم دوم است.» نائینی در ادامه، در صور این مدعا می‌دمد که حتی در دوران زمام‌داری پیامبر اسلام، «ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولی کل صلوات الله علیه هم ملزم قسم دوم است.» و چون چنین

است، «در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضای نیابت ثابته قطعیه علی کل تقدیر ملزم این قسم [ثانی] است.» در راستای همین مقدمات است که مدعای دیگرای از جانب نائینی مطرح می‌شود بر این اساس که: «چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت ولی امر علیه السلام و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج، و اصل تشریع شورویت در شریعت به این لحاظ است، پس البته با توقف حفظ نظام و ضبط اعمال مغتصبه متصدیان و منع از تهاون و تجاوزشان بر تدوین آنها به طور قانونیت بر همین وجه متعین [می‌شود]، و قیام به این وظیفه لازمه‌ی حسبیه با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین شد، که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه ی مبعوثان ملت است. و با امضا و اذن من له ولایه الامضا و الاذن... تمام جهات صحت و مشروعیت مجتمع [است] و شبهات و اشکالات

مندفع [می‌باشد]» پس از این مقدماتِ آغشته به مدعیات‌ای مناقشه‌برانگیز، نائینی به این مدعای اصلی می‌رسد که «چون دانستی قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیرمندرج [است] و به اختلاف مصالح و مقتضیات، مختلف [خواهد بود] و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایه النظر موکول است.»

بنابراین، نائینی سیمای دیگرای از مکتب «اصالت اباحه» را بر صحنه‌ی دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی ترسیم می‌کند. اما تمامی کوشش نائینی، از همان جایی با حمله‌ی متشرعین مخالف جنبش مشروطه‌خواهی مواجه می‌شود، که او ریشه‌ی مدعیات خود را در آن خاک نهاده بود. نائینی بحث درباره نوع و لون و حدود و ثغور اختیارات حکومت از وجه تقنین و اجرا را از این‌جا آغاز کرده بود که تمامی موارد مذکور در ظل و ذیل عرصه‌ی «من له ولایه النظر» قرار دارند. این عرصه،

همان‌گونه که پیش از اشاره کردیم، همان است که بر اساس نظرات عده‌ای از متشرعین مشروطه‌خواه، معادل عرصه‌ی مباحات است. نائینی تقنین در این عرصه را از باب «مقدمه‌ی واجب»، واجب می‌داند، و انجام این واجب را، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، بر عهده‌ی عموم مسلمین می‌داند؛ اما تحت نظارت نهاییِ فقهای شیعه، در قالب اصل دوم متمم قانون اساسی.

نائینی در مقام دفاع از خود است؛ در برابر اتهام متشرعین مخالف جنبش مشروطه‌خواهی که او را اهل بدعت دانسته بودند. معنا و مبنای این اتهام، چیزی جز این نبود که نائینی از وجه شرعی به دفاع از قانون‌گذاری در عرصه‌ی مباحات پرداخته است. این، عین انتقاد شیخ فضل‌الله نوری از متشرعین مشروطه‌خواه بود: «مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن، جزا مترتب نمایند حرام است...» هم‌او، بر همین نکته، اینگونه نیز مُهر تأیید می‌نهد که: «اصل این

ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحه الاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است و کل بدعه ضلاله.»

نائینی در مقام مواجهه با این اتهام، این‌گونه از خود دفاع می‌کرد: «این مطلب از اظهر بدیهیات اسلامیه و متفق علیه کل علما امت و از ضروریات است که مقابلی با دستگاه نبوت و در مقابل شارع مقدس دکان باز کردن که در لسان اخبار بدعت و به اصطلاح فقها تشریعش هم گویند در صورتی متحقق و صورت پیر گردد که غیر مجعول شرعی، خواه حکم جزئی باشد یا عنوان عام یا کتابچه و دستور کلی، هرچه باشد، به عنوان آن که مجعول شرعی و حکم الهی، عز اسمه است ارائه و اظهار و الزام و التزام شود. و الا بدون اقتران به عنوان مذکور، هیچ نوعی الزام و التزامی بدعت و تشریع نخواهد بود، خواه شخصی باشد مانند التزام و الزام خود یا غیر به مثل خوابیدن

و بیدار شدن و غذا خوردن در ساعت معینه و نحو ذلک از تنظیمات شخصیه یا نوعی باشد قلیله الافراد مثل التزام و الزام اهل یک خانه یا قریه و شهری مثلا به تنظیم امورشان بر وجه خاص و طرزی مخصوص یا کثره الافراد مانند الزام و التزام اهل قُطر یا اقلیمی به تنظیم امورشان بر وجه مذکور و خواه آن که قرارداد تنظیمات مذکوره محض بنای عملی و صرف قراداد خارجی باشد یا به ترتیب کتابچه دستوریه و نظام نامه چه بالضروره معلوم است ملاک تحقق تشریع و بدعت و عدم تحقق آن، اقتران و عدم اقتران به قصد و عنوان مذکور است نه بود و نبود کتابچه و قانون نامه در بین.»

بر این اساس، نائینی آشکارا بر این نکته تأکید دارد که قانون‌گذاری در عرصه‌ی مباحات را در صورت‌ای می‌توان بدعت دانست که: «به عنوان آن که مجعول شرعی و حکم الهی، عز اسمه است ارائه و اظهار و الزام و التزام شود.» این مدعای نائینی در حالی مطرح می‌شود که همان‌گونه که پیش

از این نشان دادیم، هم‌او، قانون‌گذاری در عرصه‌ی مباحات را از باب «مقدمه‌ی واجب»، واجب می‌داند، و این نوع وجوب، به صورت مستقیم و غیر مستقیم، نمی‌تواند معنا و مبنایی جز ارائه‌ی «غیر مجعول شرعی» به عنوان «مجعول شرعی» داشته باشد. پُرپیداست که ما، در این‌جا، در کارِ نشاندن نائینی بر مسند اتهام بدعت‌گذاری در اسلام نیستیم، بلکه، می‌کوشیم تا نشان دهیم که صاحب «تنبیه الامّه و تنزیه الملّه» در ایجاد میدانای میان عرصه‌ی شرعی و عرصه‌ی غیرشرعی، دچار چه ناسازگاری‌ها و تکلف‌های بنیادین‌ای می‌شود.

نائینی حکومت ایجاد شده بر اساس نظریه‌ی مشروطیت را حکومت فاسدای می‌داند که حمایت از آن، از باب دفع افسد، واجب است. این نوع حکومت، نه از نوع و لون «حکومت تملیکیه»، بلکه، از انواع «حکومت ولایتیه» است. مراد نائینی از «حکومت تملیکیه» از این قرار و بر این مدار است: «...مالکیت مطلقه و فاعلیت ما یشا و حاکمیت مایرید است بر

مسخریت و مقهوریت رقاب ملت در تحت ارادات سلطنت و عدم مشارکت فضلا از مساواتشان با سلطان در قوا و سایر نوعیات مملکت و اختصاص تمام آن‌ها به شخص سلطان و موکول بودن تمام اجرآت به اراده او مبتنی و عدم مسئولیت در ارتکابات هم از فروع این دو اصل است. و تمام ویرانی‌های ایران و شایع مملکت ویرانه‌ساز و خانمان ملت برانداز آن سامان که روزگار دین و دولت و ملت را چنین تباه نموده و بر هیچ حد هم واقف نیست همه از این باب است.» در سوی دیگر ماجرا، مراد او از «حکومت ولایتیه» این است: «...ولایت بر اقامه وظائف راجعه به نظم و حفظ ممکلت نه مالکیت و امنیتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف، که در شهوات خود. و از این جهت اندازه استیلای سلطان به مقدار ولایت بر امور مذکور محدود و تصرفش چه به حق باشد یا به اغتصاب، به عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود... و تمام افراد اهل مملکت به اقتضای

مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق بر مواخذه و سئوال و اعتراض قادر و ایمن، و در اظهار اعتراض خود آزاد، و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت اراده شخصیه‌ی سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت. و این قسم از سلطنت را مقیده و محدوده و عادله و مشروطه و مسئوله و دستوریه نامند... و چون حقیقت این قسم از سلطنت چنانچه دانستی از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام ولایات و امانات به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است، پس لامحاله حافظ این حقیقت و مانع از تبدلش به مالکیت مطلقه و رادع از تعدی و تفریط در آن مانند سایر اقسام ولایات و امانات به همان محاسبه و مراقبه و مسئولیت کامله منحصر.»

نائینی برای این «حکومت ولایتیه»، یک مبنای شرعی هم در بساط دارد، آن هم چیزی نیست جز «عصمت» امام. «دانستی که به مقتضای آنچه اساس مذهب ما طائفه امامیه بر آن مبتنی [است] کلمه الهیه عصمت را در ولایت بر سیاست امور امت

معتبر دانستیم.» نائینی بر این نظر است که در تشیع، «عصمت» امام، مانع‌ای است در مسیر تبدیل «حکومت ولایتیه» به «حکومت تملیکیه»، اما «با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک [عصمت]»، با توسل و تمسک به قانون اساسی و مجلس، می‌توان «حکومت تملیکیه» را بدل به «حکومت ولایتیه» کرد. به دیگر بیان، در دوران «غیبت»، قانون اساسی و مجلس با حکومت همان می‌کنند که در دوران حضور امام معصوم، عصمت ایشان با حکومت می‌کرد؛ تبدیل حکومت از «تملیکیه» به «ولایتیه».

میرزا محمدحسین نائینی بر زمین واقعیات ملموس و مشهود سیاسی در دوران حکومت محمدعلی شاه قاجار، آن‌چه می‌دید این بود که در دوران و میدان‌ای که فقهای شیعه دارای آن مایه بسط ید برای تشکیل حکومت مطلوب خود، و بسط ولایت در عرصه‌ی سیاست نیستند، این شاه قاجار است که با تکیه و تأکید بر نظرات برخی از فقهای شیعه، در کارِ سلطه و سیطره

بر عرصه‌ی سیاست است؛ بر اساس تفاسیر مطلوب خود از شریعت. بر همین اساس بود که امثال نائینی، از موضع سیاسی، بر آن بودند تا به هر شکل، مانع تبدیل شدن آن نوع تفاسیر از شریعت، به ابزارای در راستای اهداف و اغراض شاه قاجار شوند. بنابراین، نائینی هرگز در کارِ عدم سلطه و سیطره‌ی شریعت بر حکومت نبود، بلکه، هدف اصلی او و سایر هم‌راهانش، همان‌گونه که اشاره شد، چیزی جز سلطه و سیطره‌ی تفاسیر مطلوب‌شان از شریعت، به جای تفاسیر رقبایشان از شریعت، بر عرصه‌ی سیاست نبود. واکنش اکثر قریب به اتفاق پژوهش‌گران در عرصه‌ی تاریخ مشروطیت در ایران، به آن‌چه مطرح کردیم جز این نیست که تفسیر مطلوب نائینی از شریعت، تفسیرای بود که باعث اضمحلال و نابودی «حکومت استبدادی»، و استقرار «حکومت مشروطه» در ایران می‌شد. این جماعت، بر همین اساس، به این نتیجه می‌رسند که امثال نائینی، با ابتنا بر اصالت اباحه، سیاست و حکومت را

در ایران، از عرصه‌ی شرع خارج کرده و حوالت به عرصه‌ی عرف دادند.

مدعای مذکور، از هیچ نوع اعتبار علمی برخوردار نیست. سال‌ها پیش از ظهور و بروز کسانی چون میرزا محمدحسین نائینی در این عرصه، در دوران جنگ‌های ایران و روسیه، حاج ملاباقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی، این پرسش را در بساط میرزای قمی به عنوان یکی از اعاظم مجتهدین شیعه نهادند: «هرگاه این جهاد و دفاع محتاج به اذن مجتهد عصر باشد، هرکس را که لایق و قابل دانند مرخص و مأذون نمایند و متصدی شرعی نمایند که مباشر عرف که متصدی جهاد است، به اجازت قیام و اقدام کند بر واجب مذکور. مسلمین و مجاهدین اطاعت و انقیاد نمایند و شرع و عرف مطابق و موافق گردد.» و پاسخ میرزای قمی این است که « صاحب این سوالات و کاتب این مقالات معلوم می‌شود که شخص عالِم‌ای است... جواب این سوال محتاج بحر طویل است که حال مقام

هیچ یک مقتضی این نیست. از ابتلاهای غیر متناهیه این حقیر همین باقی مانده که عرف را مطابق شرع کنم. مجمل آن که پیش اشاره شد که این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع، و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعین نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله‌ی غزای فی سبیل‌الله کند. مصرع: نام حلوا بر زبان راندن نه چون حلواستی.»

میرزای قمی به درستی «تطبیق عرف بر شرع» را یکی از «ابتلاهای غیرمتناهیه»ی خود در آن دوران می‌داند، از این‌جهت که دوران جنگ‌های ایران و روسیه در حکومت فتح‌علی شاه قاجار، دوران‌ای بود که ایران هنوز تحت تأثیر یکی از مهم‌ترین توابع و توالی حکومت صفوی قرار داشت؛ سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی.

در چنین شرایطای بود که مردم ایران در مواجهه با هر واقعهای در ساحت زیست اجتماعی، راهای جز مراجعه به فقها و مجتهدین شیعه نمیشناختند. حاج ملاباقر سلماسی و صدرالدین محمد تبریزی، نمونهای از همان مردم بودند که مرادشان از آن استفتا را آشکارا اینگونه اعلام کرده بودند: «شرع و عرف مطابق و موافق گردد.» این دو نفر، میدانستند که در آن دوران، بسط شرع در ساحت زیست اجتماعی به اندازهای است که بر اساس آن، هیچگونه «بسط ید» برای «اهل عرف» در میان نمانده است. اما در سوی دیگر ماجرا، میرزای قمی، موضوع جنگ با روسیه را «موقوف به اذن امام و حاکم شرع» نمیداند. این مدعا آیا به این معنی است که آن جنگ، عاری از پشتوانههای شرعی بود؟ میرزای قمی، در دیگر جای، اینگونه به این پرسش پاسخ میدهد: «این مقاتله بر طبقات مسلمین واجب است و تارک آن عاصی است.» بنابراین، میرزای قمی اگرچه آن جنگ را دارای پشتوانهی شرعی

می‌دانست، اما بر این نظر بود که در آن دوران، فقهای شیعه دارای آن میزان «بسط ید» نیستند تا در راستای سامان زیست اجتماعی به هر آن‌چه می‌خواهند عمل کنند. بنابراین، در آن دوران، علی‌رغم بسط بی‌بدیل منبع هنجارگذار اسلام شیعی در ساحت زیست اجتماعی، مجتهدین‌ای چون میرزای قمی هنوز خود را دارای «بسط یدِ» مطلوب و مقبول نمی‌دانستند. به نمونه‌ای دیگر، در همان دوران جنگ‌های ایران و روسیه توجه کنیم. میرزای قمی باز هم در برابر پرسش‌ای قرار می‌گیرد که از منظر بحث ما دارای اهمیت فراوان است.

«چون مجاهده با این طایفه منحوسه [روسیه] موقوف به تعلیم و تعلم انداختن توپ و تفنگ و سایر آلات و ادوات حربیه کَفره است، تعلیم و تعلم جایز و مباح است یا نه؟ و مع الجواز، اجبار بر تعلیم و تعلم از باب مقدمه‌ی واجب، واجب است یا نه؟»

پاسخ میرزای قمی این است که: «اصل معرفت اسب تاختن و تیر انداختن جایز و مشروع است و هم‌چنین گرو بستن در آن‌ها حلال است و فایده آن همین استعداد از برای قتال کفار و دشمن است، و لکن به تفصیلی که در کتب فقها مذکور است در مرکوب که چه چیز است و کدام تیر است، هر چند که تیرِ توپ و تفنگ داخل اینها نیست که گرو بستن آن‌ها حلال باشد، لکن تعلیم و تعلم آن در صورت‌ای که موقوف دفع دشمن باشد بر آن جایز بلکه واجب است. در صورت وجوب، امر به آن، از باب امر به معروف با شرایط آن، واجب است...»

میرزای قمی علی‌رغم تأکید بر این نکته که نام‌ای از تسلیحات جدید «در کتب فقها» نیامده، اما استفاده از این تسلیحات را حوالت به عرصه‌ی مباحات نداده، و با اقامه‌ی این قید که «در صورت‌ای که موقوف دفع دشمن باشد»، استفاده از آن نوع تسلیحات را حوالت به عرصه‌ی وجوب می دهد. آن بخش از

ایرانی‌ها که آن‌گونه پرسش‌ها را در محضر میرازی قمی مطرح می‌کردند، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود دریافته بودند که مسائل و مباحث و وقایع جدیدای در ساحت زیست اجتماعی ایجاد شده که مردم تاکنون اظهارنظری، به صورت کلی یا مصداقی، درباره آن‌ها، از فقهای شیعه نشنیده‌اند. در آن دوران و در آن میدان، عده‌ای این‌گونه مسائل و مباحث و وقایع را «عرفی» می‌دانستند. از این منظر، مراد این جماعت از «عرف»، مسائل و مباحث و وقایع‌ای بود که در نخستین مواجهه، جای‌گاه و پای‌گاه‌ای برای آن‌ها در عرصه‌ی شرع نمی‌یافتند. اما در این صورت، چرا همان جماعت درباره عمل بر اساس آن‌چه «عرف» می‌پنداشتند، به فقهای شیعه مراجعه می‌کردند؟ پرسش بنیادین در این عرصه، همین است.

پیامبر اسلام، پس از کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، و استقرار حکومت اسلامی، در راستای سامان زیست اجتماعی در دوران خود، احکامی صادر کرد که بر اساس آن‌ها،

بخش‌هایی از منابع هنجارگذار مربوط به دوران پیش از تشکیل حکومت اسلامی، یا بدل به منابع هنجارگذار ذیلِ شریعت اسلام شد، یا به کلی از عرصه‌ی اعتبار در آن اجتماع، خارج شد. به دیگر بیان، مسلمین در آن دوران، با سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، تمامی منابع هنجارگذار دیگر و تمامی وجوه فرهنگی دوران پیشین را از غربال شریعت گذراندند، و آن بخش‌های ناسازگار با آن شریعت را با روش‌های متعدد و متنوع، حذف یا خنثی کردند، و بخش‌های سازگار با آن شریعت را در قالب «احکام امضایی»، حفظ کردند.

اما پیش از ظهور و بروز اسلام، و تشکیل حکومت اسلامی، آن‌چه از جانب مردم جزیره‌العرب، در ساحت زیست اجتماعی انجام می‌شد، منبعث و متأثر از منابع هنجارگذار متعدد و متنوع‌ای بود. یکی از این منابع هنجارگذار، «شرایع» پیش از اسلام بود. در این‌جا، مراد ما از «شرایع»، آن بخش از وجوه

هنجاری و تکلیفی در ادیانِ پیش از اسلام، در آن اجتماع است. بنابراین، شهرهایی چون مکه و یثرب پیش از ظهور و بروز اسلام، دارای اجتماع‌ای عاری از منبع هنجارگذار دینی و مذهبی نبودند، بر همین اساس، در آن اجتماعات، شریعت بر ساحت زیست اجتماعی تأثیرگذار بود. اما پس از تشکیل حکومت اسلامی در این اجتماعات، سلطه و سیطره‌ی اسلام به مثابه دیانت‌ای سیاسی، بر عرصه‌ی زیست اجتماعی، باعث شد تا از یک‌سو، منبع هنجارگذار اسلام بر سایر منابع هنجارگذار غلبه کند، و از دیگرسو، آن‌چه در آن اجتماعات، پیش از اسلام، به عنوان «عرف» دارای اعتبار بود، اعتبارش در گرو تأیید شریعت اسلام قرار گیرد. بر همین اساس بود که وقتی مسلمین از دیگران می‌خواستند «از آن‌چه از جانب الله نازل شده پیروی کنند»، چنین پاسخ می‌شنیدند که: « ما از آن‌چه از جانب پدرانمان دریافت کرده‌ایم پیروی خواهیم کرد.» *وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ...*

مراد این جماعت از «آن‌چه از پدرانمان دریافت کرده‌ایم» چیزی جز «سنت» نبود. در فصول آتی به تفصیل در معنا و مبنای سنت بحث خواهیم کرد، اما آن‌چه در این‌جا باید مورد توجه قرار گیرد این است که آن‌چه اعراب آن روزگار در مواجهه با اسلام، به عنوان سنت مراد می‌کردند، برآمده از منبع هنجارگذار واحد و ثابت و مشترک‌ای نبود. یکی از این منابع، شریعت، و دیگرای عرف بود. در اینجا، مراد از عرف، آن وجوه هنجارگذار و الزام‌آوری بود که در ساحت زیست اجتماعی متأثر از تأثیرات وجوه تمدنی و فرهنگی ایجاد شده بود و در پسندیده بودن آن، در ساحت مذکور، مناقشات و مجادلات جدی و فراگیر وجود نداشت.

اما اگر چنین است، آیا موارد دیگرای هم‌چون نظام سیاسی حاکم یا ادیان و مذاهب موجود در آن اجتماع، برآمده یا متأثر از وجوه تمدنی و فرهنگی در آن دوران نبودند؟ البته که بودند. اما از این‌جهت آن‌ها را از شعاع عرف خارج می‌کنیم که تمامی

آن‌ها به محض تبدیل به نظام سیاسی یا دین و مذهب، علاوه بر منبع هنجارگذاری به نام عرف، دارای یک منبع هنجارگذار مستقل می‌شوند. اما آن‌چه را عرف می‌دانیم، علی‌رغم این‌که معلول و مولود و متأثر از وجوه فرهنگی و تمدنی، و مبتنی بر وجه هنجاری و الزام‌آور است، اما در راستای کارکردهای خود، نیازای به منبع هنجارگذار دیگرای ندارد. برای نمونه، اگر حکم‌ای اخلاقی را بدل به قانون کنیم، آن حکم را از عرصه‌ی اخلاق خارج کرده‌ایم، و علاوه بر منبع هنجارگذاری به نام اخلاق، اجرا و انجام آن حُکم (یا فعل) را در گرو وجود یک منبع هنجارگذار دیگر قرار داده‌ایم. در این شرایط، چرا می گوییم آن حکم، از عرصه‌ی اخلاق خارج شده است؟ به این دلیل که مبانی و اقتضائات منبع هنجارگذاری به نام قانون، از آن‌جهت که مبتنی بر اِعمال فشار و اجبار بیرونی و تعیین و اجرای مجازات است، نمی‌تواند با مبانی و اقتضائات منبع هنجارگذاری به نام اخلاق، دارای سازگاری باشد. و چون

چنین است، برای نمونه، اگر من با دوستم قرارملاقات‌ای در ساعت ۸ صبح داشته باشیم، و من خود را ملتزم به آن بدانم که در ساعت تعیین شده در محل قرار حضور داشته باشم، در قلمرو التزام به حکم‌ای اخلاقی قرار دارم، در حالی که حضور یک کارمند در ساعت ۸ صبح در یک اداره‌ی دولتی، فعل‌ای در قلمرو قانون است، نه اخلاق. در چنین شرایط‌ای، در نهایت، اگر قائل به برتری منبع هنجارگذاری به نام اخلاق بر منبع هنجارگذار دیگری چون قانون باشیم، می‌توانیم چنین بگوییم که قانونِ حضور کارمندان در ساعت ۸ صبح در ادارات دولتی، قانونی اخلاقی است، یا قانونی غیراخلاقی نیست. به همین نسبت، رفتارای که در ساحت زیست اجتماعی، از منظر عرف، الزام‌آور است، با تبدیل شدن به قانون، از عرصه‌ی عرف خارج خواهد شد، و تابع‌ای از یک منبع هنجارگذار دیگر خواهد بود به نام قانون.

بر این اساس، عرف علاوه بر این‌که فرآورده‌ی فرآیندای به نام سنت است، خود نیز در مقام فرآیند، از قابلیت تأثیر بر ساخت و پرداختِ سنت، برخوردار است. با در نظر داشتن این موارد، منبع هنجارگذار اسلام، اگرچه تحت تأثیر وجوه فرهنگی و تمدنی در جزیره‌العرب ایجاد شده بود، اما از آن‌جا که در بخش‌های مهم‌ای در ساحت زیست اجتماعی، با سنت موجود در آن دوران، دارای ناسازگاری بود، و در عین حال سودای سلطه و سیطره بر زیست اجتماعی در سر داشت، گریز و گزیرای از این نوع مواجهه با منتقدان و مخالفان خود نداشت که آن‌ها را تنها به این شرط بهره‌مند از «حقوق اجتماعی» بداند که سلطه و سیطره‌ی شریعت اسلام را بر تمامی شئون ساحت زیست اجتماعی، از جمله عرف، بپذیرند. در همین راستا بود که برای نمونه، پیامبر اسلام، بر اساس نص مقدس، شرط پذیرش بیعت زنان را با خود، این امر قرار داده بود که ایشان در عرصه‌ی عرف نیز تابع منبع هنجارگذار اسلام باشند:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

فرمان «ولا یعصینک فی معروف»، به باور عده‌ای، این‌گونه قابل ترجمه است که «زنان در انجام رفتار پسندیده از تو نافرمانی نکنند.» ما این ترجمه را می‌پذیریم، اما پرسش بنیادین‌ای که ما را به وادی طرح این بحث کشانده، این است که چرا شرط پذیرش بیعت زنان با پیامبر اسلام، باید عدم نافرمانی ایشان از پیامبر در کارهای پسندیده باشد؟ پاسخ این است که با سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، عرف به دو بخش تقسیم شد؛ عرفِ سازگار با شرع، و عرفِ ناسازگار با شرع. بر این اساس، اگر کسی خود را تابع مطلق منبع هنجارگذار عرف می‌دانست، در مواجهه با منبع هنجارگذار اسلام با مشکلات متعدد و متنوع‌ای مواجه می‌شد. یکی از آن مشکلات، ابتنا بنیادین عرف بر تحول

و تبدل بود، در مواجهه با شریعتِ مبتنی بر نص‌ای مبتنی بر عدم تحول و تبدل. پُرپیداست که تفاسیر و تأویل انسان از نص مقدس به مثابه «متن»، قابل تحول و تبدل، و این تحولات و تبدلات، سنت‌ساز است. اما همین متن، ریشه‌های بنیادین خود را در خاک «سنت‌ای» قرار داده که مطلقاً و قطعاً قابل تحول و تبدل نخواهد بود؛ سنتِ الله.

سُنَّةَ اللَّهِ فِی الَّذِینَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِیلًا...

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِیلًا...

سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِی قَدْ خَلَتْ فِی عِبَادِهِ...

سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَکَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِیلًا...

این وجه ثابت و مبتنی بر عدم تحول و تبدل، با ریزش در وجه هنجاریِ شریعت، آن‌چه را در عرصه‌ی عرف، دارای سازگاری با شریعت نباشد، هدم و حذف می‌کند. در این‌جا، معنا و مبنای «سازگاری»، گاهی تطبیق مطلق عرف بر شرع، و گاهی عدم تناقض یا تضاد یا تعارضِ عرف با شرع است. اما در هر دو صورت، با سطله و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام

بر ساحت زیست اجتماعی، خبر و اثرای از اعتبارِ مستقلِ منبع هنجارگذاری به نام عرف، در میان نخواهد بود.

این میراثِ تاریخی اسلام، طی سده‌ها، علی‌رغم مقاومت‌های عرف در کشورهای مختلف‌ای که با اسلام مواجه شدند، ادامه یافت و در متن و بطن تاریخ ایران، و در ذهن و ضمیر اهل ایران نفوذ و رسوخ کرد. در همین راستا، و بر همین اساس بود که خصوصاً و مشخصاً از دوران حکومت صفوی، با سلطه و سیطره‌ی کامل منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، عرف‌ای که طی سده‌ها، از منظر اعتبارسنجی و کسب مجال وجود، هم‌واره از غربال شرع گذشته بود، چیزی جز تابع‌ای از نوع و لونِ وجوه هنجاری و ارزشی اسلام نبود. به دیگر بیان، سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، طی سده‌ها، باعث عرف‌سازی شده بود.

در چنین شرایطای بود که وقتی عدهای میکوشیدند تا وجه هنجاری «امر به معروف و نهی از منکر» را در عدم تطابق با وجه هنجاری «امر به واجب و نهی از حرام» مطرح کنند، به این مسئلهی بنیادین توجه نداشتند که امر به معروف و نهی از منکر، فرآیندای بود در راستای ابتنا بر عرفِ سازگار با شرع. به دیگر بیان، منبع هنجارگذار امر به معروف و نهی از منکر، شرع بود نه عرف.

برای نمونه، میرزا موسی ساوجی، درباره مبنای مشروعیت حکومت قاجار مینویسد: «پس در این زمان که ایام غیبت امام معصوم است، اگر پادشاه عادل به ترویج دین مبین و اجرا احکام شریعت حضرت سیدالمرسلین و امر به معروف و نهی از منکر که بر کافه امام به قدر مقدور واجب و لازم است قیام و اقدام نماید مدینهی او فاضله و ریاست او کامله است.» در اینجا، بر اساس منبع هنجارگذار اسلام، با یک نوع وجوبِ امر به معروف و نهی از منکر مواجهایم. اما در سوی دیگر

ماجرا، شیخ مرتضی انصاری به عنوان «خاتم الفقها والمجتهدین»، در بحث درباره مبانی و حدود «ولایت»، بر این نظر بود که بر اساس وجوب امر به معروف و نهی از منکر، اگر انجام این واجب در گروِ پذیرش ولایتِ جائر و حتی «ظالم» باشد، پذیرش این نوع ولایت واجب می‌شود، به این علت که این ولایت، مقدمه‌ی دو واجب (امر به معروف و نهی از منکر) خواهد بود.

إنّ مورد کلامهم ما إذا لم یکن هنا معروف متروک یجب فعلًا الأمر به، أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک، بل یعلم بحسب العادة تحقّق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک، و من المعلوم أنّه لا یجب تحصیل مقدّمتهما قبل تحقّق موردهما، خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحقّقه.و کیف کان، فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایة إذا کان هناک معروف متروک، أو منکر مرکوب، یجب فعلًا الأمر بالأوّل، و النهی عن الثانی.

صاحب «مکاسب»، آن‌چه که به عنوان معروفِ متروک مطرح می‌کرد، به معنی عرف به معنی دقیق نبود، به این علت که در عرصه‌ی عرف، چیزی به عنوان عرف متروک، دارای اعتبار نخواهد بود. عرف از آن جهت که عرف باشد، می‌تواند متروک واقع شود، و در چنین شرایطی، نیازی به اِعمال «ولایت» در راستای حفاظت و حراست از آن، نخواهد بود. اما از آن‌جا که فهم و درک و دریافت شیخ مرتضی انصاری از عرف، چیزی نیست جز عرصه‌ای تحت سلطه و سیطره‌ی شرع، او با تمام قوا از منظرِ شرع، گام در وادی حفاظت و حراست از «عرف‌ای» می‌گذارد که هر ضربه و لطمه به آن، ضربه و لطمه‌ای وارد بر شرع خواهد بود.

این مدعا که متشرعین مشروطه‌خواه، با التزام به اصالت اباحه، سیاست را از عرصه‌ی شرع خارج و به عرصه‌ی عرف وارد کردند، شاهدِ عادلِ ابتلا مدعیان، به جهل مرکب درباره معنا و مبنای سیاست و عرف و شرع است.

برای نمونه، در مذاکرات دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، یکی از نماینده‌گان، آشکارا اعلام می‌کرد: «هیچ حکم قانونی مجلس محترم مخالف شرع نخواهد بود، اگر بعضی اقسام این احکام را احکام عرفیه می‌گوییم، مراد احکام عرفیه‌ی مخالف شرع نخواهد بود.» در آن مجلس، این نوع موارد خصوصاً درباره قوانین ناظر به «مالیات» و «رشوه» و تشکیل عدلیه و... فراوان مطرح شده بود.

کسی چون میرزا محمدحسین نائینی در «تنبیه الامه و تنزیه المله»، بر اساس واسطه‌ای، به نقل این «رویای صادق» می‌پردازد که از «لسان مبارک ولی‌عصر» درباره معنا و مبنای مشروطه، چنین شنیده: «حضرت فرمودند: مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است... مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد به شستن دست وادارش نمایند...»

نائینی نمی‌توانست بفهمد که آن‌چه دیده، نه «رویای صادق»، بلکه، «کابوس کاذب» بوده است. آن‌چه به عنوان مشروطیت در ایران مطرح شده بود، «اسمی تازه و مطلبی قدیمی» نبود. اما از آن جهت که امثال نائینی از توان و امکان فهم و درک و دریافت هر نوع «مطلب جدید» بی‌بهره بودند، مشروطیت را نیز جز در تنگنای ایدئولوژیک «اسمی جدید و مطلبی قدیمی»، نمی‌فهمیدند. در همان دوران و در همان میدان، آخوند خراسانی به عنوان مجتهدای دیگر، در جای‌گاه مرشدِ نائینی، در دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی با پرسش‌ای درباره «عدم صلاحیت و استعداد اهل ایران برای مشروطیت» مواجه شده بود. او در پاسخ، چنین می‌نویسد: «اگرچه [این موضوع] راجع به شرع نیست و از وظیفه‌ی دعاگویان خارج، و جواب آن به عهده‌ی عقلای مسلمین است، ولی چون این ایام سیاسیات و عرفیات ایران با جهات شرعیه اختلاط و ارتباط تام پیدا کرده، به نحو ایجاز متعرض می‌شویم...»

در دفتر نخست از همین پژوهش، نشان دادیم که صاحب «کفایه»، به فراست از «اختلال تامِ سیاسیات و عرفیات ایران با جهات شرعیه» اطلاع پیدا کرده بود، اما اشکال دیدگاه او، این بود که نمی‌دانست مبدأ و منشأ این نوع «اختلال و ارتباط» دقیقاً و مشخصاً «در آن ایام» نبوده است. آخوند خراسانی در دیگر جای، در دفاع از تأسیس و تشکیل مجلس، می‌نویسد: « مجلس که تأسیس آن برای رفع ظلم و اغاثه‌ی مظلوم و اعانت ملهوف و امر به معروف و نهی از منکر و تقویت ملت و دولت و ترفیه حال رعیت و حفظ بیضه‌ی اسلام است، قطعاً عقلاً و شرعاً و عرفاً راجح بلکه واجب است، و مخالف و معاند او مخالف شرع انور و مجادل با صاحب شریعت است.» در سوی دیگر ماجرا، پیش از این، نشان دادیم که شیخ فضل‌الله نوری با تقنین در عرصه‌ی اباحه اعلام مخالفت کرده و گفته بود: «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحه‌الاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده

و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است و کل بدعه ضلاله.» اما، هم‌او، با قانون‌گذاری در عرصه‌ی عرف نیز بر اساس مبانی شرع، این‌گونه اعلام مخالفت می‌کرد: «چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند، و الا وکالت چه معنی دارد. موکل کیست و موکل فیه چیست؟ اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست، و اگر مقصد امور شرعیه عامه است این امر راجع به ولایت است نه وکالت، و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز. و اعتبار به رای اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است و قانون‌نویسی چه معنی دارد؟...»

شیخ فضل‌الله نوری نیز علی‌رغم اختلاف نظرات آشکارای که با امثال نائینی داشت، از این منظر، و از این جهت، هیچ تفاوتی با امثال نائینی نداشت که نمی‌توانست به این فهم دست یابد که مشروطیت نظریه‌ای مبتنی بر حقوقِ جدید است در راستای

سامان زیست اجتماعی. نوری نیز هم‌چون نائینی بر این نظر بود که «مشروطه اسمی تازه و مطلبی قدیمی است.» بر همین اساس، مبنای این نوع مخالفت نوری با مشروطیت که «اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست»، در واقع چیزی جز این نبود که تا پیش از آن دوران، با سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، عرصه‌ی عرف در راستای ناسازگاری با شرع، کنترل و مدیریت شده است، و چون چنین است، هدفِ مشروطه‌خواهان از قانون‌گذاری، چیزی جز رفع سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، نیست.

شیخ فضل‌الله نوری هم‌چون مخالفان خود در جای‌گاه متشرعین حامی جنبش مشروطه‌خواهی، چیزای از معانی و مبانی مشروطیت نمی‌دانست، اما، تفاوت نوری با سایر مخالفان‌اش در این بود که او به درستی توابع و توالی محتوم پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی را دریافته بود. یکی از

مهم‌ترین اهداف، و توالی و توابع پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، رفع سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام از ساحت زیست اجتماعی بود. امثال نائینی، چون از موضع سیاسی، بر آن بودند تا تفسیر خود از شرع را به جای تفسیر مطلوب پادشاه وقت از شرع بنشانند، از این منظر به دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی پرداختند که در ایران، قانون اساسی و مجلس به صورت خاص، و حکومت به صورت عام، بر اساس مواردای هم‌چون اصل دوم متمم قانون اساسی، هم‌چنان تحت کنترل و مدیریت فقها و مجتهدین شیعه قرار خواهد داشت، و این به معنای استمرار سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی بود. بر این اساس، بر خلافِ قول مشهور، اصل دوم متمم قانون اساسی، محصول و معلول و مولودِ اجتهادات آخوند خراسانی و نائینی بود، نه شیخ فضل‌الله نوری.

از لحاظ مستندات تاریخی نیز، در دفتر نخست این پژوهش نشان دادیم که آخوند خراسانی و یاران‌اش، با نظرات شیخ فضل‌الله درباره ضرورت تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی، موافق کرده، و آن اصل را از «از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس» نامیدند. شیخ فضل‌الله نوری نیز پس از این اعلام موافقت آخوند خراسانی، رسماً اعلام کرد «لازم است عموم مسلمانان عین عبارت تلگراف آن بزرگواران [تلگراف آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی، در تأیید نظرات شیخ فضل‌الله نوری درباره اصل دوم متمم قانون اساسی] را قرائت کنند و مقام غم‌خواری و پاس‌داری ایشان از شرع نبوی و حفظ اسلامیت مجلس شورا... مستحضر شوند.»

آخوند خراسانی، در میدان دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی، آشکارا به طرح این نظر می‌پرداخت که حقیقتِ مشروطیت چیزی نیست جز «عدم تجاوز دولت و ملت» از پذیرش سلطه

و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی. «مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت... و چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی اثنی عشریه است، پس حقیقت مشروطیت ایران و آزادی آن عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب و مبتنیه بر اجرا احکام الهیه عزّ اسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیه و اشاعه‌ی عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه‌ی اسلام و حوزه ی مسلمین و صرف مالیه‌ی مأخوذه از ملت در مصالح نوعیه راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود.»

بر اساس همین مبانی نظری آخوند خراسانی بود که شیخ فضل‌الله نوری با «اعتبار به اکثریت آرا» مخالفت می‌کرد و این

امر را «بدعت در اسلام» می‌نامید. پُرپیداست که آخوند خراسانی به این‌جهت از سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی دفاع می‌کرد که «مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی اثنی عشریه است»، اما اصولاً و اساساً مشروطیت معنا و مبنایی جز این نداشت که «مذهب رسمی»، نباید باعث سلطه و سیطره‌ی شریعتِ ناظر به آن مذهب، بر ساحت زیست اجتماعی شود. در چنین شرایطی، میرزا محمدحسین نائینی با استناد به مواردی سست و مخدوش هم‌چون ماجرای اعطای خرمای مدینه به بنی‌غطفان، گام در وادی مخالفت با این مدعای شیخ فضل‌الله نوری می‌نهاد که در اسلام «اعتبار به اکثریت آرا»، بی‌اعتبار و مصداق بدعت است. برای نمونه، نائینی در راستای اثبات همان مدعا می‌نویسد: «حضرت اش [علی بن ابی‌طالب] فرمود نصب حکمین ضلالت نبود، بلکه

سوء رأی بود؛ چون اکثر بر آن متفق شدند موافقت کردم.»
اشاره‌ی نائینی به این بخش از خطبه‌ی ۱۷٦ نهج‌البلاغه است:
فَأَجْمَعَ رَأْیُ مَلَئِکُمْ عَلَی أَنِ اخْتَارُوا رَجُلَیْنِ فَأَخَذْنَا عَلَیْهِمَا أَنْ یُجَعْجِعَا عِنْدَ الْقُرْآنِ وَ لَا یُجَاوِزَاهُ وَ تَکُونَ أَلْسِنَتُهُمَا مَعَهُ وَ قُلُوبُهُمَا تَبَعَهُ، فَتَاهَا عَنْهُ وَ تَرَکَا الْحَقَّ وَ هُمَا یُبْصِرَانِهِ وَ کَانَ الْجَوْرُ هَوَاهُمَا وَ الِاعْوِجَاجُ [دَأْبَهُمَا] رَأْیَهُمَا، وَ قَدْ سَبَقَ اسْتِثْنَاؤُنَا عَلَیْهِمَا فِی الْحُکْمِ بِالْعَدْلِ وَ الْعَمَلِ بِالْحَقِّ سُوءَ رَأْیِهِمَا وَ جَوْرَ حُکْمِهِمَا وَ الثِّقَةُ فِی أَیْدِینَا لِأَنْفُسِنَا حِینَ خَالَفَا سَبِیلَ الْحَقِّ وَ أَتَیَا بِمَا لَا یُعْرَفُ مِنْ مَعْکُوسِ الْحُکْمِ.

فارغ از این‌که چه نسبت منطقی و قاعده‌ای می‌تواند میان ماجرای حکمین در صفین، با ابتنا بر رأی اکثریت در مشروطیت، وجود داشته باشد، آیا نائینی نمی‌دانست که امام اول شیعیان، در همین خطبه بر این نکته تأکید کرده که فرجام «حکمیت» چیزی جز تجاوز از قرآن، نبود؟ از دیگرسو، آیا نائینی نمی‌دانست که همان علی بن ابی‌طالب، در خطبه‌ی ۳٦ نهج‌البلاغه، آشکارا اعلام می‌کند که من با پذیرش حکمیت

مخالف بودم، و آن‌ها که حکمیت را پذیرفتند، جماعت‌ای بودند جاهل و گسسته خرد.

وَ قَدْ كُنتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ هَذِهِ الْحُكُومَةِ فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ [الْمُخَالِفِينَ] الْمُنَابِذِينَ حَتَّى صَرَفْتُ رَأْيِي إِلَى هَوَاكُمْ. وَ أَنْتُمْ مَعَاشِرُ أَخِفَّاءُ الْهَامِ سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ...

نائینی با تأکید بر نقش بنیادین «هیئت مجتهدین نظار»، قانون اساسی و مجلس را به گونه‌ای معرفی می‌کند که در راستای استمرار سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، دارای هیچ‌گونه خطرای نخواهد بود. «مشروعیت نظارت هیئت منتخبه مبعوثان... بنابر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت... می‌دانیم، اشتمال هیئت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قِبل مجتهدای و تصحیح تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره برای مشروعیتشان کافی‌ست.» علاوه بر این، نائینی بر این نظر بود که حکومت

در دوران غیبت، به مثابه «کنیز سیاهِ آلوده‌دست»، اگر مبتنی بر مشروطیت شود، بدل به «کنیز سیاه‌ای» خواهد شد که آلوده‌گی دست‌اش از بین خواهد رفت، اما همین حکومت، می‌تواند با اذن فقها، لباس مشروعیت پوشیده، از «کنیزی سیاه» بدل به بانوای سفید شده، و مصداق حکومت جور نباشد. «با صدور اذن، عمن له ولایه الاذن، لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد و مانند متنجس بالعرض است که به وسیله همین اذن قابل تطهیر تواند بود.»

نائینی وجود چنین حکومتی را ضامن اِعمال برابری میان مردم در ساحت زیست اجتماعی می‌داند. در حالی که، در سوی دیگر میدان، شیخ فضل‌الله نوری رسماً اعلام می‌کرد «یکی از موارد آن ضلالت نامه[قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی [هستند]... و این یکی از ارکان مشروطه است که به اخلال، مشروطه نمی‌ماند. نظرم است در وقت تصحیح

در باب این ماده، یک نفر که از اصول هیئت معدود بود به داعی گفت که این چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه‌ی مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد باقیه باشد ما را به مشروطه‌گی نخواهند شناخت. فوری در جواب او گفتم "فعلی الاسلام السلام" و برخاستم و گفتم حضرات جالسین بدانند مملکت اسلامیه مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.»

اما بنگریم به مراد نائینی از معنا و مبنای مساوات. «قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است... و حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکم‌ای که بر هر موضوع و عنوان‌ای به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله‌ی اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود...» شیخ فضل‌الله نوری بر

این نظر است که «محال است با اسلام حکم مساوات»، اما نائینی معنا و مبنای مساوات را «برابری در برابر قانون» می‌داند، در حالی که مشروطیت نظریه‌ای بود در راستای برابری شهروندان ایران «در قانون»، نه فقط «در برابر قانون.» در فصول آتی نشان خواهیم داد که بلافاصله پس از تشکیل نخستین دوره‌ی مجلس شورای ملی، کس‌ای چون محمدعلی فروغی اقدام به نگارش کتاب‌ای کرد تحت عنوان «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول». فروغی، در بخش‌ای از آن کتاب، درباره معنا و مبنای «مساوات» به ارائه‌ی بحث می‌پردازد: «غرض از مساوات، یک‌سان بودن حقوق عموم ناس است یا به عبارت اخری عبارت است از این‌که قانون درباره همه‌کس یک‌سان باشد و برای هیچ‌کس استثناء و مزیت قرار داده نشود و اگر هم تفاوت‌ای در میان مردم گذاشته شود، محض مصلحت و خیر عموم باشد.» او، در ادامه، به تفکیک «مساوات حقوقی» از «مساوات احوال» پرداخته، و «مساوات حقوقی» را

شامل چهار بخش می‌داند: «مساوات در مقابل قانون، مساوات در مقابل محاکم عدلیه، مساوات در مشاغل و مناصب، مساوات در مالیات.» در این‌جا، هنوز مفهوم «شهروندی» در مدار و محور امور قرار نگرفته است. مراد از «شهروندی» این است که مردم یک کشور، از آن‌جهت که مردم آن کشور خاص هستند «در قانون» از حقوق‌ای برابر برخوردار باشند؛ فارغ از موقعیت اجتماعی و عقاید مذهبی و...

البته فروغی، در توضیح معنا و مبنای «مساوات در مقابل قانون»، بسیار به «حقوق شهروندی» نزدیک می‌شود: «مساوات در مقابل قانون عبارت از این است که کلیه‌ی قوانین درباره عموم ناس یک‌سان وضع شود و یک‌سان مجری گردد و رعایت نسب و تشخیص و تمول در حق هیچ‌کس به عمل نیاید؛ مسکین و غنی و وضیع و شریف چون در موارد متشابه واقع شوند، احکام قانون در باب ایشان متشابه باشد...» این گزاره که «کلیه‌ی قوانین درباره عموم ناس[باید]یک‌سان وضع

شود»، ورودِ آشکارای است که به عرصه‌ی «برابری در قانون»، اما، فروغی برای این مورد، در همان جا، به ارائه‌ی مثال‌ای می‌پردازد: «سابقاً... قاتل اگر از اعیان بود یک نوع جزا می‌دید و اگر از ادنی ناس بود نوع دیگر و قس علی ذالک. لکن امروز این ترتیب منسوخ است و باید مطلقاً مساوات مرعی باشد.» فروغی، به طرح مثال‌ای درباره مجازات «قتل» می‌پردازد، و این مثال را بر مبنای تفاوت جای‌گاه اجتماعی قاتل مطرح می‌کند، در حالی که، پرسش این بود (و البته هنوز هست) که آیا این سلب امتیاز از افراد از منظر جای‌گاه اجتماعی در برابر قانون، آیا شامل امتیازات دینی و مذهبی نیز می‌شود؟ برای نمونه، اگر یک «شهروند» ایرانیِ مسلمان اقدام به قتل یک «شهروند» ایرانیِ یهودی کند، مذهبِ مجرم، در مجازات او بی‌تأثیر خواهد بود؟ در ابتدای همان کتاب، محمدحسین فروغی، درباره محتوای کتاب پسر خود، به طرح این مدعا پرداخته بود: «مسائل مسطوره در این کتاب هیچ یک اختراعی

ما نیست، تماماً رأی و تحقیق علمای فن و مختار و مقبول عموم دانشمندان است و به هیچ‌وجه با احکام و قوانین شریعت مطهره مخالفت و تناقضی ندارد...». در فصل ششم از همین دفتر، به جوانب دیگرای از همین بحث بازخواهیم گشت.

میرزا محمدحسین نائینی به امثال شیخ فضل الله این تضمین را می داد که مشروطه را مشروعه کرده ایم. در حالی که شیخ فضل الله گفته بود «ای گاو مجسم! مشروطه مشروعه نمی شود». شیخ فضل‌الله نوری نمی‌دانست که امثال آخوند خراسانی و نائینی اگرچه در کارِ پوشاندن ردای «مشروعه» بر پیکر مشروطه بودند، اما این امر را جز با اطمینان‌خاطر از استمرار سلطه و سیطره‌ی شرع بر عرف، انجام نمی‌دادند. آخوند خراسانی، در همین راستا، آشکارا به طرح این مدعا می‌پرداخت که اگر پیشرفت‌های تمدنیِ دیگر کشورها باعث ایجاد خطر برای مسلمین نشده بود، ما هیچ نیازی به دفاع از

جنبش مشروطه‌خواهی نداشتیم. «...اگر دول مجاوره بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف بر مسلمین متوجه نمی‌شد...». در همین راستا بود که صاحب کفایه، آن‌گونه پیشرفت‌های تمدنی را ضروری می‌دانست، اما در عین‌حال، مراد خود از «عرف» را این‌گونه اعلام می‌کرد: «امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است. هر دولت و ملت‌ای که در امور عرفیه و موضوعات خارجیه از قبیل تسطیح طرق و شوراع و تجهیز عساکر برّیه و بحریه به طرز جدید و آلات جدیده و تأسیس کارخانجات که سبب ثروت مایه است به وضع حالیه نکند و علوم و صنایع را رواج ندهد به حالت استقلال و حفظ جلالت انفراد مستقر نخواهد بود و بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد...» آخوند خراسانی «امور عرفیه» را مواردای می‌داند که مطلقاً از توان و امکان ناسازگاری با شرع، برخوردار نیستند. در حالی

که، نظریه‌ی مشروطیت، در خاست‌گاه تاریخی خود در اروپا، هم در مقامِ فرآورده، ابزارای برای رفع سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار مسیحیت بر ساحت زیست اجتماعی بود، و هم در مقام فرآیند، باعث ایجاد و تقویت و بسط عرف‌ای می‌شد به مثابه مانع‌ای در برابر تجدید سلطه و سیطره‌ی هر نوع شریعت‌ای بر ساحت زیست اجتماعی. در این میان، عده‌ای با استناد به دیدگاه آخوند خراسانی درباره عدم ولایت فقها در امور حسبیه، به طرح این مدعا پرداخته‌اند که او در مقام دفاع از استمرار سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، نبوده است. دیدگاه آخوند خراسانی در این زمینه، از این قرار است: «... موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مفوض است، و مصداق آن، همین دارالشورای کبری است...» جماعتِ مذکور، به این نکته توجه نکرده‌اند که آخوند خراسانی در انتهای این فقره، مصداقِ تفویضِ «موضوعات

عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین» را مجلس، اعلام کرده است. در این‌جا، پرسش از این جماعت این است که آیا صاحب «کافیه»، بدون وجود نظارت شرعی فقهای شیعه، وجود و فعالیت مجلس را دارای اعتبارِ قانونی و شرعی می‌دانست؟ پُرپیداست که نه! بر همین اساس، بر اساس اندیشه‌ی آخوند خراسانی، در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود در عرصه‌ی عمل، هیچ‌گونه تفویضِ اختیارات در «موضوعات عرفیه و امور حسبیه»، جز تحت کنترل و نظارت مستقیم و غیرمستقیم منبع هنجارگذار اسلام شیعی، امکان‌پذیر نخواهد بود. بر همین اساس بود که میرزا محمدحسین نائینی، آشکارا از نیابت فقها در امور حسبیه دفاع می‌کرد: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه این است که در این عصر غیبت علی مغیبه السلام، آن‌چه از ولایات نوعیه را که عدم رضا شارع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه ملوم باشد، وظائف حسبیه نامیده و نیابت فقها عصر غیبت را

در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم. حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب... ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظائف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.»

اما در همان دوران و در همان میدان، مجتهدین‌ای چون سیدمحمدکاظم یزدی، از منظرای دیگر به ماجرای عرف و شرع، و تصویب قانون اساسی و تأسیس مجلس، می‌نگریستند. یزدی در راستای تصحیح قانون اساسی، بر این نظر است:

اصل قانون اساسی: ... قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلی‌حضرت شاهنشاهی و... استقرار آن موقوف است به تصویب مجلسین و توشیح به صحه همایونی...

اصلاحیه ی یزدی: ... قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین عرفیه و این قوه ناشی می‌شود از... ولی استقرار آن با عدم مخالفت آن با قوانین شرعیه...

این نوع مخالفت مجتهدی چون یزدی، نشان می‌دهد که او «وضع و تهذیب قوانین» را تنها در عرصه‌ی عرف، دارای اعتبار می‌دانست، آن هم فقط بر اساس «عدم مخالفت با قوانین شرعیه». یزدی از متشرعین مخالف جنبش مشروطه‌خواهی بود، و از مخالفت شیخ فضل‌الله نوری نیز با تقنین در عرصه‌ی عرف بر اساس مناسبات شرعی، بی‌خبر نبود. اما، این نوع تغییر دیدگاه او، نمونه‌ای از تفوق و غلبه‌ی دیدگاه امثال آخوند خراسانی و نائینی بر اردوگاه مخالفان بود. متشرعین مشروطه‌خواه، بر مدار و محور مسائل و مواردای هم‌چون اصالت اباحه و لزوم تقنین از منظر سیاسی در عرصه‌ی «عرف»، توانستند نام خود را به عنوان جماعت پیروز در جدال متشرعین مشروطه‌خواه با متشرعین مخالف جنبش مشروطه‌خواهی، در تاریخ ثبت کنند. در حالی که، آن پیروزی و تفوق و غلبه، هرگز به معنی رفع سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی از ساحت زیست اجتماعی نبود. دفاع

شرعیِ مجتهدین مشروطه‌خواه از جنبش مشروطه‌خواهی، نه تنها مشکل سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی را رفع نکرد، بلکه باعث ایجاد خدشه‌ای ایدئولوژیک در مبانی معرفتی و حقوقیِ ارتباط عرف و شرع در ایران شد. در فصول آتی، نشان خواهیم داد که در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، در راستای ایجاد و بسط حقوق اساسی، این خدشه‌ی ایدئولوژیک، دارای چه توالی فاسدای برای ایران بود.

فصل دوم

فهم جدید از وهم قدیم

افتخارات جدید چون جامه‌ی نو است که به قالب بدن برازنده‌گی پیدا نمی‌کُنَد، تا این‌که مدت‌ای از آن استفاده شود.

ویلیام شکسپیر _ مکبث

با وقوع جنگ میان ایران و روسیه، در دوره‌ی حکومت فتح‌علی شاه، دوران جدیدای از تاریخ ایران در مواجهه با جهان جدید آغاز شد. علت «جدید» بودن این دوران، لزوماً مواجهه‌ی حکومت ایران با نظامیان روسیِ مجهز به تسلیحات جدید نبود، بلکه، ایجاد نوع‌ای آگاهی در ایران از عدم آگاهی به موازین و معاییر و مبانی و معانی جهان جدید، بود. سیمای راستین این آگاهی به عدم آگاهی را در سخنان عباس میرزا خطاب به نماینده‌ی دولت فرانسه می‌توان مشاهده کرد. «بسان موج‌های خروشان دریا که در برابر صخره‌های بی‌حرکت ساحل در هم می‌شکنند دلاوری‌های من در برابر سپاه روس شکست خورده است. مردم کارهای مرا می‌ستایند اما تنها من از ضعف‌های خود خبر دارم...» ولی‌عهد حکومت قاجار، در ادامه‌ی همین فقره، اَمده ژوبر را با پرسش‌هاای مواجه می‌کند که در متن و بطن ماجرا، پرسش‌هاای هستند از همان من‌ای

که «از ضعف‌های خود خبر دارد». عباس میرزا می‌پرسد: «چه قدرت‌ای این‌چنین شما را بر ما برتری داده است؟ سبب پیشرفت‌های شما و ضعف همیشه‌گی ما چیست؟ شما با فن فرمان‌روایی، فن پیروزی و هنرِ به کار گرفتن همه‌ی توانایی‌های انسانی آشنایی دارید، در حالی که ما در جهل‌ای شرمناک محکوم به زندگی گیاهی هستیم و کمتر به آینده می‌اندیشیم. آیا قابلیت سکونت، باروری و ثروت خاک مشرق زمین از اروپای شما کم‌تر است؟ آیا شعاع‌های آفتاب که پیش از آن‌که به شما برسد، نخست، بر روی کشور ما پرتو می‌افکند، خیر کم‌تری به ما می‌رساند تا آن‌گاه که بالای سر شما قرار دارد؟ آیار اراده‌ی آفریدگار نیکی‌ده، که مائده‌های گوناگونی خلق کرده است، بر این قرار گرفته است که لطفش به شما بیش از ما شامل شود؟ من که چنین گمان نمی‌کنم.»

عباس میرزا، در ادامه، می‌کوشد تا در راستای تبدیل آن «آگاهی به عدم آگاهی» به آگاهی از علل و دلایل ضعف‌های ایران، عده‌ای از اهل ایران را راهی اروپا کند. پیش از این، بر اثر قرارداد «فین‌کن اشتاین»، که در سال ۱۸۰۷ میلادی (۱۱۸٦ شمسی) میان ایران و فرانسه منعقد شده بود، متولیان حکومت در ایران، به این نتیجه رسیده بودند که ارتباط با حکومت‌های اروپایی بدون آشنایی با زبان آن‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. بر همین اساس، میرزا مسعود انصاری را جهت آموختن زبان فرانسه، راهی آن کشور کردند. در ماده‌ی پنج از معاهده‌ی «فین‌کن اشتاین»، چنین آمده: «اعلی‌حضرت امپراطور فرانسویان و پادشاه ایتالیا، در دربار ایران یک نفر سفیر فوق‌العاده و چند نفر منشی سفارت‌خانه نگاه خواهد داشت.» حضور این افراد در دربار ایران، از منظر آشنایی متولیان حکومت با مبانی جهان جدید، می‌توانست تا حدودای

اثربخش باشد. اما فرجام منحوس معاهده‌ی «فین‌کن اشتاین» برای ایران، مانع آن نوع اثربخشی شد. اما حدود ۲۰ سال پیش از انعقاد آن معاهده، یک فرانسوی با هم‌کاری یک هندی، «بیانیه‌ی کنوانسیون ملی خطاب به ملت فرانسه» را به فارسی ترجمه کرده بود. ترجمه‌ای که از جانب روفن و میرزا احمدخان انجام شده بود، از نخستین ترجمه‌های ناظر به عرصه‌ی سیاست، به زبان فارسی بود.

ایران در ابتدای سده‌ی نوزده میلادی، نخستین مواجهات با جهان جدید را از منظر تهدیدات و حملات نظامی، تجربه کرد. سیمای آن شرایط را سرگور اوزلی به عنوان نخستین سفیر انگلستان در حکومت قاجار، این‌گونه ترسیم می‌کند: «قرن نوزدهم از ابتدا برای ایران، بوسه‌ی مرگ و ناکامی هم‌راه داشت، و هرگز از این عادت باز نایستاد. روسیه چون خزنده‌ای سبع از شمال قفقاز و گرجستان به سوی مرز طبیعی ارس گام

برمی‌داشت. انگلیس در شیه قاره هند هر روز بر نفوذش افزوده می‌شد و هر روز بر وسعت قلمرواش اضافه می‌گردید، و برای حفظ بقای آن مستعمره‌ی زرخیز و دُردانه، از انجام هر حرکت و طرح هر دسیسه‌ای ابا نداشت. ناپلئون جوان و پرشور پس از پیروزی در اروپا، در کنار دریای مدیترانه چشم طمع به مستعمرات انگلیس در شرق دوخته بود. معابر ورود ایران به شبهه قاره هند وسوسه انگیز می‌نمود... عثمانی در طول سرحدات مشترک، هم‌واره همسایه‌ای طلبکار و مدعی پرافاده می‌نمود...»

در چنین شرایطی بود که در موج نخست ترجمه‌ی کتاب‌ها به زبان فارسی، کتاب‌های درباره «جنگ»، فراوان وجود داشت. برای نمونه، در دوران ولایت‌عهدی عباس میرزا، کتاب‌هاای چون «حوادث‌نامه» درباره جنگ‌های فرانسه با اتریش و روسیه، «فتوحات اسکندر»، «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم»

و... به فارسی ترجمه شد. از دیگرسو، پس از خدعه‌ی ناپلئون و لغو معاهده‌ی «فین‌کن اشتاین»، دولت انگلستان معاهده‌ای دیگر با ایرانِ گرفتار در جنگ با روسیه، منعقد کرد. در راستای همین معاهده بود که دو ایرانی راهی انگلستان شدند تا به تعلیم علوم و فنون جدید بپردازند. این دو، به نام‌های محمدکاظم و میرزا حاجی بابا، در حالی برای تحصیل نقاشی و طب، راهی انگلستان شده بودند که از خواندن و نوشتن به فارسی، بی‌بهره بودند. در ادامه، عباس میرزا در ۱۸۱۵ میلادی (۱۱۹۳ شمسی) به صورت نظام‌مند و دقیق‌تری اقدام به اعزام چند ایرانی به اروپا کرد. در این «کاروان معرفت»، پنج نفر حضور داشتند؛ میرزا صالح شیرازی، محمدعلی چخماق‌ساز، میرزا جعفر مهندس، میرزا رضا صوبه‌دار، میرزا جعفر. هرکدام از این افراد جهت آموزش یکی از بخش‌های علوم و فنون جدید به انگلستان اعزام شده بودند. درباره سوانح و توابع

مربوط به این سفر مهم، در دیگر جای بحث کرده‌ایم، اما از منظر هدف‌ای که در این بخش دنبال می‌کنیم، این مورد نیز دارای اهمیت است که پیش از اعزام نخستین «کاروان معرفت» به انگلستان، ایرانی‌هاای چون عبداللطیف شوشتری و میرزا ابوطالب‌خان نیز در همان دوران، آثارای درباره مواجهه با جهان جدید؛ و مشخصاً انگلستان، نوشته بودند. شوشتری، به انگلستان نرفته بود، اما حضور او در هند، باعث آشنایی‌هاای غیرمستقیم و غیردقیق، با برخی از معانی و مبانی مهم جدید شده بود که در کتاب «تحفه‌العالم» به ارائه‌ی توضیح درباره آن‌ها، پرداخته است. در سوی دیگر ماجرا، میرزا ابوطالب‌خان، دوران‌ای را در انگلستان گذرانده، و در کتاب «مسیرطالبی»، به ثبت و ضبط تجربیات خود در مواجهه با معانی و مبانی جدید پرداخت. در دفتر نخست از این پژوهش، به بررسی بخش‌هاای از نظرات میرزا ابوطالب‌خان، پرداختیم. اما نکته‌ی

دارای اهمیت در «مسیر طالبی»، در راستای بحث اصلی ما در این دفتر، این است که میرزا ابوطالب مشاهدات خود را درباره مبانی سیاسی و حقوقی در انگلستان، خطاب به اهالی «ممالک اسلامی» مطرح کرده است. هم‌او، در بخش‌ای از همان کتاب، می‌نویسد: «...به ملاحظه‌ی قصور همت ابنای روزگار و اخلاق رذیله و دستورات باطله که در ممالک اسلامی و میان مسلمانان در هرجا شیوع یافته، بزرگان و اغنیا از باده‌ی غفلت و غرور سرشار و به آن‌چه دارند مشعوف بلکه علم کل را منحصر در معلومات قاصره و مختار خود می‌دانند...» در این‌جا، میرزا ابوطالب با مشاهده‌ی اوضاع و احوال انگلستان، در می‌یابد که وجه غالب اهل ایران کاملاً در جهت خلاف اندیشه‌ی عباس میرزا در حرکت هستند. عباس میرزا به آگاهی خود از عدم آگاهی نسبت به معانی و مبانی جهان جدید پی برده بود، اما بر اساس مدعای میرزا ابوطالب، اهل ایران نه تنها به مقام

آگاهی به این عدم آگاهی نرسیداند، بلکه، هم‌چنان تخته‌بند جهل مرکب هستند. میرزا ابوطالب، در ادامه‌ی همان فقره، اعلام ناامیدی می‌کند از این‌که کتاب او از توان و امکان آگاه ساختن اهل ایران، خصوصاً متولیان عرصه‌ی دیانت، برخوردار باشد. «متیقن که این محنت من در این باب ثمری نخواهد داد یعنی اثر فایده به ایشان نخواهد بخشید، بلکه به قدر کتب افسانه و حکایت که گاهی به جهت گذران وقت و سهولت عبارت، میل به خواندن آن‌ها می‌نمایند، به مطالعه‌ی فقط این کتاب هم که ذکر اسماء غریبه و ثبت مضامین غیر متداوله که در بادی النظر به فهم نیاید و اندک دقت خواهد و از بعضی رموز و ایماء در آن ناچاری است، رغبت نخواهد کرد، بلکه تعصب دروغی اسلامی را بهانه ساخته، از خواندن و نوشتن آن اجتناب خواهند نمود، فتور بسیار در تحقیق و تدقیق بعضی چیزها و شرح و تفصیل آن‌ها رو خواهد داد.»

نویسنده‌ی «مسیر طالبی»، در ادامه، به طرح این مدعا می‌پردازد که بسیاری از آن‌چه در انگلستان به مثابه «جدید» مشاهده کرده، «مباین و متعارض قوانین اسلام نیست»، و از آن‌جهت که در مواجهه با هر «جدید» لذتی وجود دارد، اهل ایران سزاست که این کتاب را مطالعه کنند. «به خاطر فاتر رسیده که وقایع سفر فرنگ ضبط کنم و هرچه مفید آن مُلک را تحقیق و تدقیق نموده، داخل آن نمایم تا عجایب بحار و غرایب آن دیار و دستورات امم مختلفه‌ی آن ممالک که به گوش اهل اسلام نرسیده، بر ایشان منکشف شود و به فحوای لِکُل جدید لذّه موجب ذوق سامعین و سبب حرکت طالبین گردد و عامه‌ی خلایق تربیت اولاد و طریق زیستن ایشان در منزل و اداب تمدن و ریاست آن مُلک و صنایع و بدایع آن‌ها که اکثر مباین و متعارض قوانین اسلام نیست و اثر نیک آن در آن

جماعت ظاهر و هویداست، مطلع شده، تتبع نمایند و فواید آن به روزگار خود بدارند.»

اما از دیدگاه میرزا ابوطالب، آن «جدید» که مایه‌ی لذت است و در عین‌حال، «مباین و متعارض قوانین اسلام نیست»، کدام است؟ یک نمونه، این است: «جماعت انگلش را بی‌وقوع تقصیری، از غصب حکام و اکابر خود، خوف [آبرو و مال] نیست چه جای جان؛ و حکام را بر ایشان هیچ‌گونه دسترسی نه، و اشراف، بر خلاف هند، در کوچه‌ها هر وقت سیر توانند کرد و به دکان‌ها رفته و به تحقیق نرخ اشیاء و خرید آن توانند پرداخت و و کتاب یا چیزی سبک که در رومال گنجد، برداشته به خانه توانند آورد و به خانه‌ی زنان اوباش رفته، شب توانند خوابید و دست زن یا یار خود گرفته، هم‌زبانی‌کنان به سیر باغ توانند رفت و معایب سلاطین و وزراء به زبان تصویر و کتاب، علی روس‌الاشهاد، بیان توانند نمود. من که در تمام عمر به

کوچه مشی نکرده بودم و به دکان‌ای نرفته بودم تا به خانه زنان چه رسد، از یافتن این آزادی آن‌قدر سبک دوش شدم که گویا هزاران من بار از دوش من برداشتند و مقید بودم، اکنون رهایی یافتم و ایضاً هر کاری که موجب اِضرار کسی یا شکستن قانونی نشود، مباشرت بر آن توانند کرد، نه این‌که هرکس هر کار که خواسته باشد تواند کرد.» این نوع موارد و مسائل، برای یک ایرانیِ راه‌یافته به اروپا در اواخر سده‌ی هیجده و اوایل سده‌ی نوزده میلادی، البته که می‌توانست مصادیق‌ای از «جدید» باشد، اما ادعای «عدم تباین و تعارض با قوانین اسلام»، در این زمینه، ادعای گزاف‌ای بود از جانب نویسنده‌ی «مسیر طالبی». مشاهدات میرزا ابوطالب از انگلستان، در همان فقره‌ی مذکور، علاوه بر مواردای چون ملاقات با «زنان اوباش»، شامل موارد دیگرای نیز بود، هم‌چون ارتباط مردم انگلستان با حکومت و متولیان حکومت. معنا و مبنای «جدید»،

در این بخش قرار داشت. میرزا ابوطالب، در طرح نظرات خود ناظر به این بخش، اشارات‌ای دارد به اهمیت «قانون» در انگلستان. «عموم انگلش، خصوص اکابر ایشان، رونق کار خود را که در این زمان به غایت است، نتیجه‌ی قوانین مرعیه‌ی خود می‌دانند و در تجاوز از آن – اگرچه در امر جزوی از اجزا که مبرهن بر به‌تری آن جزو از سابق بوده باشد– چون بید لرزان و چنان هراسان‌اند که کسی بر زوال سلطنت و ملت نبوده باشد. بنابراین، وزرا در اجرای احکام تبدیل‌ها، با آن‌که برهان خوب‌تری آن در پرلمنت به تقریر عقلا ثابت شده است، به یکباره‌گی و بی‌محابا پیش نروند، بلکه به تدریج، بعد ملاحظه‌ی اطراف و جوانب، اندک اندک در آن قدم گذارند؛ چه می‌ترسند که در آغاز، فعل ثانی از اول به‌تر نماید و فساد به یکدیگر پیوسته است، برای این امر کلی دیگر اثر بد می‌بخشد.» میرزا ابوطالب، در همین راستا، به ذکر فضائل

انگلستان می‌پردازد. او یکی از این فضائل را این‌گونه مطرح می‌کند: «خوف ایشان از شکستن قانون، و ایستاده ماندن هرکس بر حد خویش، و هوس بالاتر، الا تالی مرتبه‌ی خویش، نکردن. فایده آن پایداری قوت ملت و دولت و اتفاق جماعت است که عمده فواید مدنی است...» نویسنده‌ی «مسیر طالبی»، بر اساس توجه به همان «فواید مدنی»، به ترسیم سیماای از التزام مردم انگلستان به «قوانین شرعی و عرفی» می‌پردازد. «...اتفاق طبایع بر برپاداشتن قوانین شرعی و عرفی، و غیرت ناموس بزرگی، به درجه‌ای است که اگر دانند شخص به عیب جزوی مثل خوردن طعام در آش‌خانه ادانی، به آن‌ها اقدام نموده، دیگرباره با او ننشینند، تا به عیوب کلی چه رسد. و مضران خلق و شکنندگان قوانین را خود بعد وقوع تقصیر، لحظه و لمحه‌ای نجات نیست. و اگر قضات دو سه روز جهت غور در قضیه، دیری در حکم نمایند، خلق زبان طعن و لعن

بر ایشان می‌گشایند؛ زیرا که از سه جهت عداوت او در دل مردم پیدا می‌شود: یکی از جهت وقوع تقصیر او، دوم از جهت عار هم‌قومی او، سیوم به سبب رهنمایی او ساده‌گان و غافلان را بر شکستن قانون که مظنون مذلت کل است فی‌الواقع.»

میرزا ابوطالب در «مسیر طالبی»، آن‌چه را در دوران اقامت در انگلستان به مثابه «جدید» مشاهده کرده، از باب «لکل جدید لذه» مطرح می‌کند، اما پُرپیداست که به هیچ‌گونه فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق‌ای نسبت به علل و دلایل ایجادِ «جدید» در اروپا دست نیافته است. در این میان، توجه او به وجود و کارکردِ «قانون»، و سیمای برجسته و کلان از ارتباط میان دولت و شهروندان در انگلستان، از منظر نخستین مواجهات اهل ایران با توابع و توالی حقوق اساسی، دارای اهمیت است. از دیگرسو، میرزا ابوطالب نشان نمی‌دهد که آن‌چه در ساحت زیست اجتماعی در اروپا دیده، چرا و چگونه

«مباین و متعارض قوانین اسلام نیست.» او، آن‌جا و آن‌گاه قادر به ارائه‌ی چنین بحث‌ای بود که چیزی از ارتباط میان «جدیدِ» اروپا با «قدیمِ» اروپا، و ارتباط میان حقوقِ جدید در اروپا با مسیحیت، می‌دانست.

اما در همان دوران، یک ایرانی دیگر نیز راهی انگلستان شد، و مشاهدات خود در این سفر را در کتاب‌ای به نام «حیرت‌نامه» ثبت و ضبط کرد. ابوالحسن‌خان ایلچی یکی از رجال حکومتی به شمار می‌رفت که در دوران جنگ با روسیه، هم‌راه نماینده‌ی دولت انگلستان که جهت انعقاد معاهده به ایران آمده بود، راهی انگلستان شد. ابوالحسن‌خان نیز هم‌چون میرزا ابوطالب، بخش‌ای از سفرنامه‌ی خود را به ثبت و ضبط آن‌چه اختصاص می‌دهد که به عنوان «جدید» در اروپا سراغ گرفته است. «جدیدِ» مورد نظرِ ابوالحسن‌خان، از یک‌سو، روابط مبتنی بر «عشرت» میان زنان و مردان است، و از دیگرسو، وجود و

کارکردِ «قانون». «حقیقتاً اگرچه رسم آزادی در این شهر زیاده از آن است که کسی تصور تواند کرد و شاه بدون قانون نمی‌تواند به کسی بد بگوید و لیکن همه‌جا که اسم شاه برده می‌شود، همه‌گی نهایت تعظیم می‌نمایند.» اما پرسش این است که این نوع «آزادی»، چرا و چگونه و بر چه اساس در اختیار مردم انگلستان قرار گرفته است؟ ابوالحسن‌خان در جای‌گاه نماینده‌ی فتح‌علی شاه در انگلستان، پاسخ‌ای برای این‌گونه پرسش‌ها در بساط ندارد. با این‌همه، او، این سودا در سر دارد که «اهل ایران اقتباس از کار اهل انگلیس نمایند.» بر همین اساس است که او در «حیرت‌نامه» می‌نویسد: «به اعتقاد خاطر و محرّر این دفتر آن که اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود، اقتباس از کار اهل انگلیس نمایند، جمیع امور روزگار ایشان بر وفق صواب گردد.»

کسانی چون میرزا ابوطالب و ابوالحسن‌خان ایلچی، در مواجهه‌ای مستقیم با نوع زیست اجتماعی در انگلستان، می‌دیدند که ارتباط میان حکومت و مردم، بیش و پیش از هرچیز مبتنی بر چیزای به نام «قانون» است، در عین حال، از فهم و درک و دریافت این مهم، عاجز بودند، که این «قانون» از چه جهت و بر چه اساس، موازنه‌ای بر اساس حق و تکلیف، میان مردم و حکومت ایجاد کرده است. در چنین شرایطای، تمنای تشبّه به اهل اروپا، جز از نوع و لون مواجهه‌ی تشنه با سراب، نبود. اما در این میان، تفاوت‌ای بسیار مهم میان میرزا ابوطالب با ابوالحسن‌خان وجود داشت. صاحب «حیرت‌نامه»، بر خلاف نویسنده‌ی «مسیر طالبی»، یکی از رجال حکومتی بود. ابوالحسن‌خان ایلچی در چنین جایگاه‌ای، از آن مایه درایت و فراست برخودار نبود تا با فهم و درک و دریافت آن‌چه در راستای سامان زیست اجتماعی در اروپا رقم خورده،

به علل و دلایل عدم سامان آن عرصه در ایران، پی ببَرَد. از این منظر، علی‌رغم تفاوت‌ها و تمایزهای موجود و مشهود میان ایران و اروپا در عرصه‌های مختلف، تکیه و تأکید سفرنامه‌نویسان ایرانی بر اهمیت «قانون» در اروپا، باعث شد تا نخستین خشت‌های «قانون‌خواهی» در ایران، با دست‌های‌های آلوده به ایدئولوژی، کج گذاشته شود. معنا و مبنای این «ایدئولوژی»، از این قرار و بر این مدار بود که نسبت تاریخی و معرفت‌ای میان «قدیم» اروپا و «جدید» اروپا، و نقش و تأثیر موازنه‌ی نیروها در ساحت زیست اجتماعی، به مثابه فرآیند بنیادین ایجاد «قانون» در آن دیار، به صورت دقیق و عمیق سنجیده نشد. بر همین اساس، آن‌چه به عنوان «قانون» در ایران، به مثابه یکی از فرآورده‌های جهان جدید مطرح شد، «شیر بی یال و دم و اشکم‌ای» بود که تنها به کارِ تبدیل به

ابزاری تازه، در راستای مبارزه‌ی سیاسی بر اساس همان مبانیِ «قدیم»، می‌آمد و بس.

اما یکی دیگر از ایرانی‌های سفر کرده به انگلستان در همان دوره، میرزا صالح شیرازی بود. میرزا صالح، همان‌گونه که اشاره شد، یکی از اعضای همان «کاروان معرفت» بود که از جانب عباس میرزا و میرزا عیسی قائم‌مقام، راهی انگلستان شده بودند. میرزا صالح در سفرنامه‌ی خود، آشکارا بر این نکته تاکید می‌کند که «غرض بنده از نگارش تاریخ سلاطین، طریق ترقی این ولا بوده، نه تاریخ پادشاهان.» با بررسی سفرنامه‌ی میرزا صالح، در می‌یابیم که کوشش او در راستای فهم مشخصات و مختصات «طریق ترقی» اروپا، از اعتبار بسیار بیشترای نسبت به آثار کسانی چون میرزا ابوطالب و ابوالحسن‌خان ایلچی، برخوردار است.

میرزا صالح درباره «طریقه و قواعد و قوانین انگلند»، می‌نویسد: «قواعد دولت‌داری و قوانین مملکت انگلند مخصوص است به خود انگلند. به این معنی که هیچ‌کدام از ممالک دنیا نه به این نحو منتظم است و نه به این قِسم مرتب. سال‌ها جان کنده و خون‌ها خورده و خون‌ها ریخته‌اند تا این‌که به این پایه رسیده است. بالجمله کلیه دولت انگلند منقسم به سه قسم است. اولاً پادشاه و ثانیاً لارد و یا خوانین ثالثاً کامن و یا وکیل عامه مردم. به عبارت اخری خوانین را هوس لارد می‌گویند و عامه را هوس کامن. هر کدام از این اقسام ثلاثه قواعد و احقاق چند دارند که به خصوصه مختص به خود آن‌ها است. و نیز جداگانه هر کدام دفتری علاحده دارند که به امور ولایتی می‌رسند...» میرزا صالح، در ادامه، به شرح وظایف هرکدام از این سه می‌پردازد، و درباره «هاوس لارد» به این نکته اشاره می‌کند: «هوس لارد که خانه بزرگان است همیشه به روی مردم

باز است به این معنی که هر کدام از خان‌های شرعی که به حقیقت دعوای نرسند مدعیان مزبور رجوه به خانه ی بزرگان نموده و بر آن‌ها لازم است که در هر حال سعی در انتظام کار مظلومان نمایند و داد آن‌ها را بخواهند.» میرزا صالح به وضعیت مذهب در انگلستان اشاره کرده، و نشان می‌دهد که نوع رابطه‌ی دولت با مذهب در این کشور به گونه‌ای است که «پارلمنت می‌تواند در صورت‌ای که ضرور باشد مذهب را عوض کند. چنان‌چه سی صد و پنجاه سال قبل مذهب پراتستنت را اختیار نموده...» از دیگرسو، هم‌او، با اشاره به شرح وظایف و جای‌گاه قانون نظام پادشاهی، و مجلسین عوام و اعیان، چنین می‌نویسد «هیچ حُکم‌ای و امری نمی‌شود اعم از جزوی و کلی مگر به رضای هر سه فرقه. فرضاً اگر پادشاه حُکمی جاری کند که موافق مصلحت ولایتی نباشد وکیل رعایا مقاومت و ممانعت در جریان حکم مزبور نموده مطلقاً

تاثیری نمی‌بخشد و جاری نخواهد شد. و هم‌چنین اگر خوانین و پادشاه متفق شوند و وکیل رعایا راضی نبوده ایضاً حکم آن‌ها اگرچه مقرون به مصلحت بوده جاری نخواهد شد. و اگر پادشاه و وکیل رعایا اراده در انتظام مهم‌ای نمایند و خوانین قبول نکنند مهم مزبور بدون تأثیر می‌ماند. بالجمله دولت انگریز را مثل دستگاهی قیاس کرده‌اند سه‌گوشه در صورت‌ای که هر سه گوشه منتظم بوده امور دستگاه برقرار و الا مختل می‌ماند... و هم‌چنین امور مملکتی و ولایتی و تجارتی مطلقاً به رضای سه فرقه مزبور می‌گذرد. و لیکن این‌قدر باید دانست که این سه فرقه که عبارت از پادشاه و خوانین و وکیل رعایا باشند متفقاً قدرت عظیمی دارند و هر حُکم‌ای که در مشورت‌خانه صدور یابد کالوحی المنزل است و احدی را یارای مخالفت آن نیست.»

میرزا صالح شیرازی، ترسیم‌گر سیمای جدیدای از سامان زیست اجتماعی در جهان جدید است که در دورانِ نگارش آن سفرنامه، مطلقاً برای اهل ایران، ناشناخته بود. توجه او به تقسیم قدرت در عرصه‌ی حکومت، بر مبنای معنا و مبنای جدیدای از حاکمیت، برگ‌ای از دفترِ حقوق اساسی در جهان جدید بود. اما، علی‌رغم توجه به این نوع تقسیم قدرت، میرزا صالح هم‌چنان نمی‌دانست که چه قدرت‌ای باعث ایجاد چنین شرایط‌ای در ساحت زیست اجتماعی، و مشخصاً در عرصه‌ی سیاست شده است؛ چرا که در جهان جدید، این آموزه در عرصه‌ی حقوق اساسی، در کانون نظروزی‌ها قرار گرفته بود که در ساحت زیست اجتماعی، هر قدرت‌ای را تنها بر اساس قدرت‌ای دیگر می‌توان محدود کرد. میرزا صالح به مشخصات و مختصات قوه قضاییه در انگلستان نیز اینگونه اشاره می کند: «اما طریقه و قوانین شرع و احکام قضات در انگلند دوازده

قاضی بزرگ است که آنها را جاج گویند از قرار حکم پادشاهی آن‌ها را جاج و معین به امور قضا فرموده که به امور شرعی ولایت رسند... و در هر سال مستمرا دو نفر آن‌ها دو دفعه به ولایات انگلند سفر نموده و در هر محلی از محلات و شهرهای متعلقه به امتحان اشخاص مقصرین رسیده و هرکدام را علی قدر تقصیر هم تنبیه نموده. لیکن هیچ‌کدام از قاضیان مزبور را رجوع‌ای به امتحان و تنبیه مقصرین نیست. به این معنی که فتوی نمی‌توانند داد...» هم‌او، در ادامه، به توضیح نظام قضایی مبتنی بر نوع‌ای «هیئت منصفه» پرداخته، و به این نتیجه می‌رسد که «در انگلند احدای از آحاد ناس را تنبیه نمی‌کنند مگر این‌که به قاعده و قانون ولایت جوری که در معنی دوازده نفر مزبور باشد به تقصیر آن‌ها رسیده و به طریقی که بیان نمود قطع و فصل تنبیه او را نموده و به خدمت قاضی عرض نموده.

این نوع امتحان مقصرین نوعی‌ست که هرگز هیچ‌کدام از مقصرین و یا متهمین بدون تقصیر و ناحق تنبیه نمی‌شوند...»
میرزا صالح از لحاظ علمی خود را در جای‌گاه یک محقق در عرصه‌ی حقوق اساسی قرار نداده است. اما، آن‌چه او از باب ترسیم سیماای از مناسبات کلان حقوقی در جهان جدید، مطرح می‌کند، از اعتبار فراوانی برخوردار است در راستای آگاهی اهل ایران به موازین و معاییر و معانی و مبنای سامان زیست اجتماعی در جهان جدید. از این منظر، میرزا صالح شیرازی در سفرنامه‌ی خود، نخستین درهای آشنایی با حقوق اساسی در جهان جدید را به روی اهل ایران، می‌گشاید. علاوه بر این، سفرنامه‌ی او، از این‌جهت که ارائه‌گر مقدمات آشنایی اهل ایران با تقسیم قدرت در عرصه‌ی حکومت، و استقلال حقوق جدید از شریعت است، از نخستین آثار به زبان فارسی درباره نظریه‌ی مشروطیت است. هم‌او، در بخش‌ای از

سفرنامه‌اش، درباره تأثیرات سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، می‌نویسد: «فی‌الحقیقه هر وقت به نظر دقت ملاحظه کنیم مادامی که سلسله‌ی علیه ملاها خود را مدخل به دولت عثمانی نمایند هرگز دولت مزبور ترقی نخواهد کرد. سلطان سلیم را اراده این‌که نظام فرنگستان را در اسلامبول آورد ملاها از راه حماقت نظام را خلاف شرع دانسته از راه غرض او را منع نموده. و ایضاً سلطام مذکور می‌خواست علوم فرنگستان را به اسلامبول آورده، از راه حسد او را مانع شده نگذاشتند که جمع‌ای از جاده‌ی نادانی و حماقت بیرون آیند. فی‌الواقع هر دولت‌ای که ملاها خود را مدخل آن نموده بنا را به حیله بازی گذاردند، هرگز آن دولت و آن ولایت ترقی نخواهد کرد. سابقاً دولت عثمانی چندان در حیطه‌ی تصرف ملاها نبوده از هر کناره ناصر بودند، و بالفعل که ید این طایفه جلیله در آن است، در نهایت بی‌قوتی است.»

دوران حضور میرزا صالح شیرازی در انگلستان، سه سال و نه ماه و بیست روز بود. پس از بازگشت او به ایران، میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام از نخستین خواننده‌گان سفرنامه‌ی او بود. اما کوشش‌های فراوان قائم‌مقام و عباس میرزا در عرصه‌ی سیاست، با مانع مهم‌ای به نام فتح‌علی شاه مواجه بود. فهم و شناخت پادشاه ایران در آن دوران، از مناسبات حاکم بر عرصه‌ی سیاست، جاای و پاای بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی نداشت. بر همین اساس بود که عباس میرزا، در میدان جنگ با روسیه، علی‌رغم اعتقادات مذهبی، در پی تدارک «اسباب جنگ» بود، اما فتح‌علی شاه در حال و هوای «اعتماد به مسبب‌الاسباب». «وقتی قبله عالم روحنا فدا در جواب عرض‌ای که ما به استدعای تدارک و اسباب کرده بودیم مقرر فرمودند که اعتقاد تو به اسباب است و اعتماد ما به مسبب‌الاسباب، عاقبت بر ما خود معلوم شد که هرچه

اسباب از توپخانه و قورخانه و قلعه و غیره فراهم کرده بودیم هیچ سود و ثمر نداد و هرچه شد از فضل و رأفت مسبب شد.»

در زمان و زمینه‌ای که میرزا صالح شیرازی، به عنوان فرستاده‌ی حکومت ایران به انگلستان، آن‌گونه به ترسیم مشخصات و مختصات سامان زیست اجتماعی در جهان جدید می‌پرداخت، پادشاه همان حکومت، در راستای همان نوع «اعتماد به مسبب‌الاسباب»، در کارِ استحکام جای‌گاه و پای‌گاه خود به مثابه «ظل‌الله» در عرصه‌ی سیاست بود. «وجود ما سایه‌ی وجود مطلق و قدرت ما مستهلک در قدرت حق است. آسایش کس در پناه سایه، با تخلف از شخص صورت نخواهد بست. هر که در سایه‌ی اختیار ما آسایش خود جوید، از طلب رضای خداوند جهان ناگزیر است...» هم‌او، در ادامه‌ی همین فقره، بر این نکته تاکید می‌کند که عمل‌کرد پادشاه ایران در این دوران

را نباید با عمل‌کرد «سلاطین قبل از بعثت» مقایسه کرد، چرا که، «هر دورای مربی طورای است و هر ملت‌ای مقتضی دولت‌ای...» فتح‌علی شاه، بر همین اساس خطاب به مجتهدین شیعه می‌نوشت: «و در این اختلاف حکم و مصالح بی‌حساب است... ما را با سلاطین ملل دیگر نسنجند و اگر اختیار عدل‌ای جورنما ببینند، نرنجند.»

این نظرات فتح‌علی شاه، در شرایطای مطرح می‌شد که مجتهدین شیعه او را با «سلاطین قبل از بعثت» مقایسه می‌کردند. اما در سوی دیگر ماجرا، ایرانی‌های شاهد مناسبات جهان جدید، همان پادشاه را با پادشاهان اروپایی مقایسه می‌کردند. اما پادشاه ایران، خود را ملتزم به رعایت جوانب و نتایج و الزامات و اقتضائات مقایسه‌ی دوم نیز نمی‌دانست. در این دوران و در این میدان، کوشش ایرانی‌های آشنا به مناسبات جهان جدید، در راستای فراهم ساختن مقدمات آشنایی پادشاه

با آن مناسبات، راه به جایی نمی‌بُرد. وزرای کاردان‌ای چون میرزاابوالقاسم قائم‌مقام، در جای‌گاه «اهل صلاح»، هر چه در توان و امکان داشته، به کار گرفتند تا پادشاه‌ای را که «علی‌الدوام به عیش و عشرت مشغول بود» با معانی و مبانی جهان جدید آشنا کنند، اما فرجام مواجهه با آن‌همه جهالت‌های «دشنه‌خیز»، جز این مرقومات و مکتوبات «خونابه‌ریز» نبود. «اگر صد یک آن‌چه با اهل صلاح، حرف جهاد زدید، با اهل سلاح صرف جهاد شده بود، کافرای نمی‌ماند که مجاهدای لازم باشد.» قائم‌مقام، در آستانه‌ی آگاهی از تحولات و تبدلات بنیادین جهان جدید، در مواجهه با پادشاه ایران، به صد زبان در این فریاد بود که «تا حال هرچه از این ورق خواندیم و بر این نسق راندیم سود و بهبودی ظاهر نگشت... من بعد، بساط کهنه برچینید و طرح نو براندازید.» اما نفوذ و رسوخِ اندیشه‌ی مبتنی بر موازین و معاییر «قدیم» در ذهن و ضمیر پادشاه ایران،

به هیچ نوع مواجهه‌ی عالمانه‌ای از جانب او با اندیشه‌ی «جدید»، مجال نمی‌داد. اما در ادامه‌ی مسیرای که عباس میرزا و میرزا عیسی و میرزاابوالقاسم قائم‌مقام، به سختی، فراخ و هم‌وار کرده بودند، عده‌ای دیگر از اهل ایران، جهت آگاهی از معانی و مبانی جهان جدید، راهی ممالک راقیه شدند. نتایج این‌گونه آگاهی‌ها، اندک‌اندک به ساختار حکومت در ایران، راه می‌یافت. اما هنوز راه بر سفر پادشاه ایران به اروپا، گشوده نشده بود.

در اواخر حکومت محمدشاه و اوایل حکومت ناصرالدین شاه، میرزا نبی‌خان قزوینی، ریاست دیوان خانه عدلیه را برعهده داشت. نزدیکی میرزانبی‌خان به میرزا تقی‌خان امیرکبیر چنان بود که برگزارکننده‌ی مراسم ازدواج امیرکبیر و عزت‌الدوله، هم‌او بود. امیرکبیر در اوایل سال ۱۲٦۷ قمری (۱۲۲۹ شمسی) یکی از پسرهای میرزا نبی‌خان را به عنوان کارپرداز ایران در

هند، راهی بمبئی کرد. نام این پسر میرزا حسین‌خان بود. امیرکبیر در بخش‌ای از حُکم صادره برای میرزا حسین‌خان، چنین نوشت: «وظیفه‌ی آن عالی‌جاه این است که به هیچ وجه من‌الوجوه از احوال آنها [تجّار و تبعه‌ی دولت علیه] غافل نبوده کمال حمایت و تقویت از آن‌ها بنماید و نگذارد از کسی به آن‌ها آزار و اذیت‌ای برسد و در عین بی‌غرضی خاطر آن‌ها را از خود راضی و خشنود دارد. از گرفتن تعارف و رشوه محترز بوده مطلقاً طمع و توقی از آن‌ها ننماید...» موفقیت میرزا حسین‌خان در انجام وظایف سیاسی خود در دوران مأموریت در هند، سبب شد تا در دوران خلفِ امیرکبیر، مسئولیت دیپلماتیک دیگرای در تفلیس بر عهده‌ی او گذاشته شود. در ادامه، میرزا آقاخان نوری او را به عنوان وزیرمختار ایران، راهی عثمانی کرد. پنج سال بعد، او به ایران بازگشت و تحت توجهات شاه، به عنوان یکی از اعضای شورای دولتی، مشغول

به کار شد. اما بلافاصله در سال ۱۲۸۵ قمری (۱۲٤۷ شمسی) به عنوان سفیرکبیر ایران، به عثمانی بازگشت. در این دوران، او با معانی و مبانی «تنظیمات عثمانی» آشنا شد و شاهدِ تحولات مربوط به اصلاحات سلطان عبدالعزیز، و فعالیت‌های تجددخواهانه‌ی «ترکان جوان» بود. در نامه‌های میرزا حسین‌خان در این دوران، بارها می‌توان تأکیدات و تأییدات او را بر اهمیت قانون‌گرایی و مشروطیت، مشاهده کرد. آشنایی‌های میرزا حسین‌خان با تحولات ناظر به جهان جدید، محدود به وقایع عثمانی نبود، او در جوانی برای تحصیلات به اروپا سفر کرده، با تحولات جهان جدید در فرانسه از نزدیک آشنا شده، و از آن‌چه در همین عرصه در انگلستان جریان داشت، به آگاهی‌هاای دست یافته بود. در دوران مسئولیت او در عثمانی، ناصرالدین شاه در سفر سال ۱۲۸۷ قمری (۱۲٤۹ شمسی) به عتبات، ضمن آشنایی نزدیک با مهارت‌ها و

درایت‌های میرزا حسین‌خان در عرصه‌ی سیاست، او را به عنوان وزیر عدلیه و وزیر اوقاف و وظایف، به تهران فراخواند. پادشاه ایران درباره این انتصاب، چنین نوشت: «بنا به خدمات عدیده که در ممالک خارجه و در دربار دولت عثمانی خصوصاً در آمدن ما به سفر عراق عرب و زیارت قبور مطهره از میرزا حسین‌خان ظهور یافته، لازم شد یک التفات خاص‌ای به او بفرماییم که جوهره کار خود را به منصه ظهور برساند.» میرزا حسین‌خان، یک‌سال بعد، اختیارات امور نظامی کشور را نیز از پادشاه دریافت، و نام خود را در جوار لقب سپه‌سالار اعظم در تاریخ ایران ثبت کرد. بلافاصله پس از این ارتقا مقام، ناصرالدین شاه، او را بر مسند صدرات نشاند.

میرزا حسین‌خان سپه‌سالار در یکی از نخستین اقدامات خود پس از جلوس بر مسند صدارت، کوشید تا ناصرالدین شاه را راهی اروپا کند. او درباره اهمیت این سفر، به نکات بسیار

مهم‌ای اشاره می‌کند که نشان‌گر تلاش او در راستای اهداف عباس میرزا و قائم‌مقام و امیرکبیر است. «فواید و معانی این سفر... همایونی به فرنگستان، در نظر اغلب عقلای ما هنوز آن طور که باید معلوم نشده است. این عزم ملوکانه محض سیاست نیست. این یک شاه‌راه بزرگ‌ای است که از برای ترقیات ایران گشوده می‌شود. در این سفر تنها پادشاه ایران به فرنگستان نمی‌رود. در حقیقت تمام دولت ایران به جهت نجات این مُلک به تفحص اوضاع دنیا می‌رود. هرگاه مقصودات عالیه درست به عمل آید نتایج آن بلاشک معظم‌تر از آن خواهد بود که نادر به واسطه‌ی فتوحات خود در سفر هند تحصیل نمود. پس از مراجعت جمیع خیالات باطل و کل غفلت‌های کهنه تغییر خواهد یافت و آن اشخاص که تا به حال – بی‌آن‌که ملتفت بشوند– مانع ترقی بوده‌اند و گاه‌ای هم عمداً اصول تمدن را خلاف شریعت محمدی شمرده‌اند، بیش

از هرکس مقوی منظورات عالیه خواهند بود. علاوه بر هزار نوع فواید دیگر، مراودات شخص اعلی‌حضرت با سلاطین فرنگ میان ایران و سایر دول ارتباط و مصالح تازه به میدان خواهد آورد. دولت ایران آن‌وقت تازه داخل سلک دول متمدنه خواهد بود. خلاصه، امروز سرمایه‌ی امید ایران این سفر فرنگستان است.»

با توجه به میزان تأثیرات بنیادین تصمیمات پادشاه در تمامی عرصه‌های کشور در آن دوران، می‌توان به اعتبار این مدعای میرزا حسین‌خان سپه‌سالار پی برد که «در این سفر تنها پادشاه ایران به فرنگستان نمی‌رود. در حقیقت تمام دولت ایران به جهت نجات این مُلک به تفحص اوضاع دنیا می‌رود.» اما نخستین پاسخ ناصرالدین شاه به پیشنهاد صدراعظم، این بود «چون سفر فرنگستان کار عمده‌ای بود، برای تسلیه خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد به جد تمام

مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم... اول آیه‌ی میانه‌ی مایل به بد آمد. برای رفع تردید دوباره استخاره شد؛ بسیار بد آمد... حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیه از این صرافت افتاد... ان شاءالله در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان. کارها را باید به خدا واگذاشت.»

اما علی‌رغم این «استخاره»، سپه‌سالار موفق شد، نام ناصرالدین شاه را به عنوان نخستین پادشاه ایرانی که راهی اروپا شده، در تاریخ ثبت کند. این سفر در ۱۲۹۰ قمری (۱۲۵۲ شمسی) آغاز شد، و پادشاه ایران، پنج ماه در روسیه، عثمانی، پروس، بلژیک، سوئیس، ایتالیا، اتریش، فرانسه و انگلستان، به سر بُرد. تأثیرات این سفر بر پادشاه و متولیان حکومت ایران، از منظر آگاهی نسبت به تحولات و مناسبات جهان جدید، غیرقابل انکار است. بر اساس نقش‌ای که میرزا ملکم‌خان در انجام این سفر داشت، از جانب پادشاه، لقب ناظم‌الدوله به او اعطا، و به عنوان

سفیرمختار ایران راهی انگلستان شد. در چنین شرایطای، گروهای از رجال حکومتی و برخی از روحانیون، نقش‌آفرینی کسانی چون میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله را در عرصه‌ی سیاست، به علت آن‌چه «غرب‌گراییِ» این دو می‌دانستند، برای حکومت و کشور خطرناک و مخرب اعلام کردند. بر همین اساس بود که شدت مخالفت کسانای چون میرزا یوسف مستوفی‌الممالک، فرهاد میرزا معتمدالدوله، ملاعلی کنی و... خصوصاً با اشاره به ماجرای «قرارداد رویتر»، به جایی رسید که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار که از هم‌راهان ناصرالدین شاه در سفر به اروپا بود، بلافاصله پس از بازگشت به ایران، از مقام صدارت عزل شد. در همین دوران، ملاعلی کنی به عنوان یکی از مجتهدین شیعه، در نامه‌ای خطاب به پادشاه نوشت: «شخص میرزا ملکم‌خان را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم و به هیچ‌وجه صلاحیت

وکالت از دولت و سلطنت و انتظام مُلک و مملکت ندارد که به خطاب و لقب "ناظم‌الملک‌ای" مخاطب و ملقب باشد و هرکس باعث این امر شده است، خیانت کلی به دین و دولت نموده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است.» ملا علی کنی در ادامه همین فقره، با اشاره به مطرح شدن بحث «آزادی‌خواهی» در عرصه‌ی سیاست، می‌نویسد «کلمه‌ی قبیحه‌ی آزادی که به ظاهر خیلی خوش‌نماست و خوب، و در باطن سراپا نقص است و عیوب. این مسئله بر خلاف جمیع احکام رسل و اوصیا و جمیع سلاطین عظام و حکام والامقام است. به این جهت در نوشته‌ی دیگرای نوشته بودم وعلی الاسلام سلام...»

تا بیش از یک سده پس از این ماجرا، اهل ایدئولوژی، جز بر مبنای ایدئولوژی‌هاای چون «استعمار» و «ناسیونالیسم»، قادر به فهم اصل و اساس مسئله‌ای نشدند که امثال میرزا

حسین‌خان سپه‌سالار در پی ایجاد راه حل‌ای برای آن بودند. سپه‌سالار در راستای متقاعد کردن ناصرالدین شاه به انجام سفر اروپا، خطاب به پادشاه نوشته بود که عده‌ای در ایران «عمداً اصول تمدن را خلاف شریعت محمدی شمرده‌اند»، تا از این‌جهت، مانع انجام آن سفر شوند. آن جماعت، سفر پادشاه ایران به اروپا را خطرای جدی می‌دانستند برای حفظ و بسط قدرت‌ای که در ساحت زیست اجتماعی در ایران به دست آورده بودند. این خطر را کسی چون ملاعلی کنی، به عنوان یکی از فقهای شیعه، به درستی دریافته بود. او می‌دانست که یکی از توابع و توالی محتوم بسط یدِ امثال میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، چیزی جز رفع سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی از ساحت زیست اجتماعی، نخواهد بود. از دیگرسو، رجال حکومتی که سال‌ها، برای حضور در شعاع بهره‌مندی از مواهب و مناصب سیاسی، هرچه در توان داشتند

در راستای حفظ و بس قدرت مطلقه‌ی پادشاه به کار گرفته بودند، رفع و دفع آن قدرت مطلقه را خطرای جدی برای مقام و موقعیت خود می‌دانستند. این طرفه حکایت‌ای در تاریخ سیاست در ایران است که در آن دوران و در آن میدان، یگانه مسیرِ «مشارکت در حکومت» از وادی تلاش در جهت حفظ و بسط قدرت مطلقه‌ی پادشاه می‌گذشت. در عصر ناصری، این قدرت مطلقه، گاهی در ظاهر ماجرا، از جانب پادشاه تن به تجزیه و تقسیم می‌داد. برای نمونه، پس از اعطای منصب صدرات به میرزا تقی‌خان، پادشاه نوشت «ما تمام امور ایران را به دست شما سپردیم و شما را مسئول هر خوب و بدی که اتفاق افتد می‌دانیم. همین امروز شما را شخص اول ایران کردیم و به عدالت و حسن رفتار شما با مردم کمال اعتماد و وثوق داریم و به جز شما به هیچ شخص دیگرای چنین اعتقادی نداریم...» اما، همان‌گونه که اشاره شد، این نوع تجزیه

و تقسیم قدرت، که گاه‌ای از وجه مشتبه به صورت تفویض نمایش داده می‌شد، تنها در ظاهر ماجرا در جریان بود. میرزا تقی‌خان امیرکبیر، بیش و پیش از هر کس می‌دانست که بر اساس تخریب و تضعیف نهاد وزارت در در ایران از سده‌ها پیش از دوران حکومت قاجار، نمی‌توان و نباید از قدرت و اقتدار پادشاه در راستای اصلاح امور کشور، چشم پوشید. این همان درس مهم‌ای بود که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار نیز از اتابک اعظم آموخته بود. بنابراین، علی‌رغم این مدعای پادشاه خطاب به صدراعظم که «تمام امور ایران را به دست شما سپردیم»، همان صدراعظم خطاب به پادشاه می‌نوشت «به این طفره‌ها و امروز و فردا کردن و از کار گریختن در ایران به این هرزه‌گی حکماً نمی‌توان سلطنت کرد. گیرم من ناخوش یا مُردم، فدای خاک پای همایون، شما باید سلطنت بکنید یا نه؟ اگر شما باید سلطنت بکنید بسم‌الله! چرا طفره می‌زنید؟ موافق

قاعده‌ی کل عالَم پادشاهان سابق چنان نبوده که همه‌گی در سن سی ساله و چهل ساله به تخت نشسته باشند، در ده ساله‌گی نشستند و سی چهل سال در کمال پاکیزه‌گی پادشاهی کردند. هر روز از حال شهر چرا خبردار نمی‌شوید که چه واقع می‌شود و بعد از استحضار چه حُکم می‌فرمایید؟ از در خانه و مردم و اوضاع ولایات چه خبر می‌شود و چه جکم می‌فرمایید؟ قورخانه و توپ‌ای که بایست به استرآباد برود رفت یا نه؟ این همه قشون که در این شهر است از خوب و بد و سرکرده‌های آن‌ها چه وقت خواستید و از حالِ هر فوج دائم خبردار شدید؟ و همچنین بنده ناخوشم و گیرم هیچ خوب نشدم، شما نباید دست از کار خود بردارید یا دائم محتاج به وجود یک بنده‌ای باشید....» هم‌او، در واپسین روزهای صدرات، خطاب به نماینده‌گان روسیه و انگلستان، چنین نوشت: «بر همه‌ی اقارب و اباعد ظاهر است که جمیع

احکام صادره‌ی دولت علیّه ایران منوط به اجازه و حکم ملوکانه‌ی اعلی‌حضرت ظل‌اللهی روحی فداه است. و هیچ وزیرای بی‌حکم و فرمایش اعلی‌حضرت شاهنشاهی مظهر و مصدر هیچ حکم و عملی نمی‌تواند شد...»

امیرکبیر بر اساس نقل قول‌ای تاریخی، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، در دوران صدرات، «خیال کنسطیطوسیون» در سر داشت. او از تحولات جهان جدید بی‌اطلاع نبود. علاوه بر بهره‌مندی از میراث نسل نخست سفرنامه‌نویسان ایرانی، او یک‌بار، در سال ۱۲٤٥قمری (۱۲۰۸شمسی) هم‌راه خسرومیرزا، و دیگربار، در سال۱۲٥٤قمری (۱۲۱۷شمسی) هم‌راه ناصرالدین در مقام ولی‌عهد، راهی سن‌پترزبورگ و ایروان شده بود. میرزا تقی‌خان با آن‌چه در عثمانی تحت عنوان «تنظیمات» جریان داشت نیز آشنا شده بود. اما، تمامی آن نوع آگاهی‌های خود را در دوران صدرات، به محک تطبیق با

واقعیات ملموس و مشهود در عرصه‌ی سیاست در ایران زده، و به این نتیجه رسیده بود که بدون استفاده از اقتدار پادشاه، نمی‌توان نظم‌ای بر ساحت زیست اجتماعی حاکم کرد، و بدون چنین نظم‌ای، خیال هر نوع اصلاحات بنیادین اجتماعی، از جمله «خیال کنسطیطوسیون»، جز خیالی خام؛ مصداق «جنباندن حلقه‌ی اقبال ناممکن»، نخواهد بود. در راستای چنین دیدگاه‌ای بود که امیرکبیر، آن‌گونه به پادشاه هشدار می‌داد: «به این طفره‌ها و امروز و فردا کردن و از کار گریختن در ایران به این هرزه‌گی حکماً نمی‌توان سلطنت کرد.»

تلاش امیرکبیر در ایجاد این نوع «سلطنت منتظم»، تا حدودای قرین توفیق بود. اعتمادالسلطنه در همین زمینه می‌نویسد «در عهد امیر چنان نظم‌ای به کار بود که گرگان را از گوسفندان هراس بود و جمیع رعایا به بودن امیر راضی بودند. ولی اعیان مملکت چون مجال تعدی و خودسری نداشتند به عزل او

کوشش نمودند و به مقصد رسیدند و آخر همه پشیمان شده قدر و رتبه امیر را شناختند که بقا و دوام او باعث نظم مُلک و ملت بود.» در این‌جا، ارزیابی اعتمادالسلطنه درباره کارنامه میرزاابوالقاسم قائم‌مقام را نیز باید مورد توجه قرار داد. او بر این نظر بود که قائم‌مقام «آقایی و احترام و تاج و تخت و ضرب سکه را خاص سلطنت کرده، ولی نصب و عزل و قطع و فصل کار و اجرا امور دولت و دادن و گرفتن مواجب را می‌خواست منحصر به تصویب خود نماید و مجلس وزارت صورت دهد.»

هدف میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام مبنی بر تأسیس «مجلس وزارت»، در راستای خواسته‌ی اولیه‌ی امیرکبیر مبنی بر «خیال کنسطیطوسیون» بود، اما در عرصه‌ی مواجهه با واقعیات ملموس و مشهود سیاسی، امیرکبیر دریافت که پی‌گیری هدفِ قائم‌مقام، جز بر اساس در اولویت قرار دادن ایجاد یک

«سلطنت منتظم» امکان‌پذیر نخواهد بود. بر همین اساس بود که خطاب به نماینده‌گان روسیه و انگلستان می‌نوشت «...رسم مشورت‌خانه الی الان در ایران معمول نیست که اول وزرا مشاوره نمایند و حکم سلاطین در ثانی صادر شود، بلکه جای شبهه و انکار نمی‌تواند بود که جریان کل احکام کلیه و جزئیه از نفس نفیس همایون است... نهایت، امثال این نوکرها به درجات منصب و رجوع خدمت واسطه‌ی تبلیغات و فرمایشات می‌شوند.»

به دیگر بیان، امیرکبیر بر آن بود تا در راستای تحقق هدف اصلی قائم‌مقام از «اختیار و اقتدار سلطانی» استفاده کند. در حالی که، اعتمادالسلطنه از منظر ارزیابی کارنامه‌ی میرزاابوالقاسم قائم‌مقام، بر این نظر بود که قائم‌مقام در کار بی‌اعتنایی به اهمیتِ «اختیار و اقتدار سلطانی»، و بی‌التفاتی به تأثیرات آن «اختیار و اقتدار» در نظر و عملِ اهل ایران، بوده

است. «بی‌خبر از این‌که آب و گِل ایرانیان و عادت ایشان سرشته‌ی ارادت پادشاه است، به این امید هستند که اختیار و اقتدار سلطانی، اگر نباشد، اکثر از بیچاره‌گان باید همیشه از منصب و عزت و نعمت محروم باشند، و هم‌واره یک سلسله مشغول ریاست باشند. و ظل‌الله باید مثل ذی‌ظل خود بعضی تفضلات و احساناتش لابشرط باشد که گاهی ذلیل‌ای را عزیز کند و فقیرای را غنی سازد تا همه به این امید به درگاه او شتابند و بر جای ریاست خدمت کنند و برای این کار همیشه سلطان را باید اختیار و اقتدار کلی باشد که وزرا سد فیض و قطع امید مردم را ننمایند. و مرحوم قائم‌مقام بر خلاف این عقیده بود.»

فرجام میرزا تقی‌خان در عرصه‌ی سیاست، علی‌رغم اعتقاد و التزام او به استفاده از «اختیار و اقتدار سلطانی»، چیزی جز بدگمانی پادشاه نسبت به او نشد. ناصرالدین شاه، در نهایت،

«طفره و بی‌اعتنایی» امیرکبیر نسبت به اختیار و اقتدار خود را، بهانه‌ای برای عزل، و در ادامه، قتل او، قرار داد. و در پایان ماجرا، همان پادشاه‌ای که در ابتدای ماجرا خطاب به میرزا تقی‌خان نوشته بود «تمام امور ایران را به دست شما سپردیم»، در پایان ماجرا، درباره او نوشت: «او را شخص اول مملکت کرده و کل مفاتیح اختیار و اقتدار امپراطور تسلیم کردیم. چنان که به این اقتدار و قدرت پیشکار و وزیری در ایران نیامده... تا از شدت کبر و غرور بر احکام همایونی کم‌کم بنای طفره و بی‌اعتنایی گذاشت.»

این، تنها اعتمادالسلطنه نبود که فرجام حسرت‌خیز و عبرت‌آمیز قائم‌مقام را فرآورده‌ی عدم توجه او به «اختیار و اقتدار» پادشاه در ایران می‌دانست، ناصرالدین شاه نیز همان نوع فرجام امیرکبیر را فرآورده‌ی عدم توجه او به همان «اختیار و اقتدار» می‌دانست. در چنین شرایطای بود که جانشین

امیرکبیر، در مقام صدراعظم ایران، خطاب به پادشاه می‌نوشت: «به حمدالله میرزا تقی‌خان غیرمرحوم به درک واصل شد. این بنده میرزا تقی‌خان نیست که خود زور داشته باشد و زور و سلطه‌ی چاکر، اعتبار شاه است.» در فصول آتی نشان خواهیم داد که چنین صدراعظم‌ای، چرا و چگونه اقدام به تأسیس «مجلس مشورتی» کرد.

درباره نخستین سفر ناصرالدین شاه به اروپا، و عزل میرزا حسین‌خان سپه‌سالار پس از انجام آن سفر، کوشیدیم تا نشان دهیم که پیش از آن، ناصرالدین شاه، در ماجرای امیرکبیر، تجربه‌ی مهم‌ای را درباره تقسیم قدرت در عرصه‌ی سیاست، از سر گذرانده بود. اما پس از آن دوران، در هرگام که پادشاه به سوی آشنایی با تحولات جهان جدید بر می‌داشت، و با هر گام که به فهم علل و دلایل مشکلات بنیادین مشکلات نزدیک‌تر می‌شد، به مرزهای تأیید این نکته‌ی مهم می‌رسید که

راه رفع مشکلات کشور در سایه‌ی تدوام حُکم‌رانی او، جز از وادیِ در محور و مدار قرار گرفتن «قانون» نمی‌گذرد. بر همین اساس بود که شاه در سومین سفر خود به اروپا در سال ۱۳۰۶ قمری (۱۲۶۸ شمسی)، توجه و تمرکز ویژه‌ای داشت بر مسئله‌ی «قانون» و تأثیرات آن در اروپا. در بازگشت از همین سفر بود که به امین‌الدوله فرمان داده شد تا اعضای «مجلس شورا» را نزد پادشاه بیاورد. ناصرالدین شاه در همین جلسه، خطاب به اعضای آن مجلس گفت: «در ایام توقف ورشو روزای که به کارخانه‌های نزدیک آن شهر رفتم تو[امین‌الدوله] با من بودی و به خاطر داری به ژنرال حاکم آن‌جا گفتم چند سال پیش که از این طرف گذشتم بارها به این نواحی گردش کرده این ابنیه و آثار کارخانه‌ها وجود نداشت، جواب‌ای گفت که به من خیلی سنگین و ناگوار آمد و مثل فحش در من اثر کرد. گفتم یادداشت کن و در طهران بیار اگرچه یادآوری

نکردی من خود به صرافت طبع امروز اعضای مجلس را طلبیدم و حرف حاکم ورشو را به آن‌ها می‌گویم امیدوارم همان‌طور که به من تأثیر کرد ایشان هم متأثر شوند و از روی غیرت و حمیّت ننگ و عیبی را که به خود بسته‌ایم بردارند.» اما آن «ننگ و عیب»، از نظر پادشاه چیزی جز عدم جود «قانون» در ایران نبود. او، پاسخ حاکم ورشو را این‌گونه نقل می کند: « ژنرال حاکم به من جواب داد که ترقیات و آبادی‌ها لازمه‌ی امنیت مُلک است و در سایه‌ی قانون وجود و ظهور این چیزها امر لازم و طبیعی است.» بر همین اساس، ناصرالدین شاه خطاب به رجال حکومتی چنین می‌گوید: «چه داعی شده است که ایران به عدم امنیت و بی‌قانونی مشهور آفاق شود و از این نقص و ننگ در پیش بیگانه و خویش سرافکنده و شرمگین باشیم. فریضه‌ی ذمت شما است که در قواعد و قوانین هر دولت و مملکت غور و فحص کنید و

آن‌چه را که ملایم طبع و موافق مزاج این مملکت می‌بینید بنویسید و به اجرای آن متفق‌الکلمه و مجتمع‌الهمه باشید. پیش‌تر هم به وزرای سابقین گفته بودم محض طفره و بهانه‌جویی گفتند با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است. در صورت‌ای که قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد. از این ساعت بروید لوازم تحریر قانون را از کتب و اطلاعات و مترجمین و نویسنده‌ها فراهم کنید. این خدمت را به دولت و مملکت خودتان به فرایض و واجبات دینی مقدم دارید.»

این سخنان ناصرالدین شاه، همان هدف‌ای بود که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار در آستانه‌ی نخستین سفر پادشاه به اروپا، در پی تحقق آن برآمده بود. پیش از این نشان دادیم که سپه‌سالار در نامه‌ای که در مقام تحریک و ترغیب پادشاه برای سفر به اروپا، خطاب به او می‌نویسد، بر دو نکته‌ی مهم تأکید

می‌کند. نخست این‌که، پس از بازگشت پادشاه از آن سفر «جمیع خیالات باطل و کل غفلت‌های کهنه تغییر خواهد یافت»، دو دیگر این‌که، یکی از فرآورده‌های آن سفر، تأیید بی‌اعتباری مدعیات افرادای خواهد بود که در راستای ممانعت از حرکت ایران در جهت تحولات جهان جدید، «عمداً اصول تمدن را خلاف شریعت محمدی شمرده‌اند.» ناصرالدین شاه، پس از بازگشت از سفر سوم به اروپا، از یک‌سو، رجال حکومتی را در این مسیر قرار می‌دهد که «بروید لوازم تحریر قانون را از کتب و اطلاعات و مترجمین و نویسنده‌ها فراهم کنید»، و از دیگرسو، به صراحت اعلام می‌کند «قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد.» درباره فرمان نخست، عباس میرزا مُلک‌آرا، به عنوان برادر ناتنی پادشاه، و یکی از رجال حاضر در آن مجلس، این‌گونه در خفا به فرمان ناصرالدین شاه واکنش نشان داد: «بند اول قانون، سلب امتیاز

و خودسری از شخص همایون است، و شما [ناصرالدین شاه] هرگز تمکین نخواهید فرمود.»

این دو مورد اخیر، از اهمیت بنیادین در تاریخ حقوق اساسی در ایران برخوردار است. موردِ نخست، از منظر امکانات عملی ناظر به تدوین و تصویب قوانینِ مکتوب‌ای چون قانون اساسی، و مورد دوم، از منظر مبانی نظری ناظر به تدوین و تصویب قوانین مذکور، و تعیین نسبت و تناسب انواع منابع هنجارگذار در ساحت زیست احتماعی. به دیگر بیان، با تحقیق و تدقیق در همین زمینه است که مقدمات فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق‌ای از جای‌گاه حقوق اساسی، و تاریخ آن در ایران، فراهم خواهد شد. دو مورد مذکور، یک پا بر زمین واقعیات‌ها و آرمان‌های سیاسی، و یک پا بر زمین واقعیت‌ها و آرمان‌های حقوقی دارند. از این منظر، حقوق اساسی، مفهوم‌ای جدید و قابل تقلیل به حصر در شعاع

قانون‌اساسی نیست. واقعیات‌ها و آرمان‌های سیاسی در هر دوره‌ای از تاریخ، باعث تعیین و تحدید و توسیعِ فرآورده‌های حقوق اساسی هستند. در این‌جا، تفاوت‌ای بنیادین وجود دارد میان مفهوم «هدف» و «آرمان». «هدف» در عرصه‌ی سیاست، چیزی جز کسب و حفظ و بسط «قدرت» نیست. اما این «قدرت»، در مقام هدف در آن عرصه، گاهی بدل به وسیله‌ای در راستای تأمین و تثبیت مطلوبات شخص حاکم یا اجتماع حکام می‌شود، و گاهی بدل به وسیله‌ای می‌شود در راستای تأمین و تثبیت مطلوباتِ مورد تأیید وجه غالبِ اجتماع؛ به مثابه اکثریت کشور. در عرصه‌ی سیاست، این مورد دوم، به عنوان مطلوبات اجتماعی، آرمان‌هایی هستند که هم با اهداف سیاسی متفاوت‌اند، هم با آرمان‌های فردی. برای نمونه، کسب ثروت به مثابه آرمان‌ای فردی، متفاوت است با ایجاد رفاه، به عنوان آرمان‌ای اجتماعی.

ایران، در آستانه‌ی ایجاد جنبش مشروطه‌خواهی، بر خلاف دیدگاه بسیاری از پژوهش‌گران در این عرصه، در شرایط ناسازگاری میان واقعیت‌های سیاسی و آرمان‌های اجتماعی قرار نگرفته بود. به دیگر بیان، جنبش مشروطه‌خواهی، معلول قرار گرفتن ایران در شرایط ناسازگاری میان واقعیت‌های سیاسی و آرمان‌های اجتماعی نبود، بلکه علتِ ایجاد چنین شرایطای بود. طی حدود یک سده‌ی اخیر، اکثر قریب به اتفاق پژوهش‌هاای که بر اساس موازین و معاییر علم «جامعه‌شناسی» درباره علل ایجاد و انجام و فرجامِ جنبش مشروطه‌خواهی، انجام گرفته، دارای هیچ‌گونه اعتبار و وجهات علمی نیستند. ایران در آستانه‌ی ایجاد جنبش مشروطه‌خواهی، اصولاً و اساساً دارای «جامعه» نبود. آن‌چه در ایرانِ آن دوران وجود داشت، اجتماعات متعدد و متنوع‌ای بود، که افراد و متولیان آن، از توان و امکان فهمِ معنا و مبنای آرمان‌های اجتماعی و کارکردهای

آن، برخوردار نبودند. در چنان شرایطای، افرادای که از ایران راهی اروپا شده بودند، پس از بازگشت به وطن مألوف، مصداق «گنگ خواب دیدهای» بودند در مواجهه با «عالمای تمام کر». برای نمونه، میرزا حبیبالله افشار، یکی از آن جماعت بود که پس از مشاهدهی «کارخانه»، در «سفرنامهی سیفالمُلک» مینوشت: «تفصیل آن کارخانه را چون هیچ متبادر به ذهن اهل ایران نیست، به طور تحریر نمیتوان گنجانید؛ جز به مشاهده نمیتوان فهمید.» اما، فقط وجوه تمدنی چون «کارخانه» نبود که درباره آن چنین نوشته میشد، اکثر قریب به اتفاق وجوه فرهنگی و اجتماعیات که در اروپا مشاهده میشد، «هیچ متبادر به ذهن اهل ایران» نبود. در چنین شرایطای، مهمترین نتیجهی جنبش مشروطهخواهی، قرار دادن اهل ایران در آستانهی فهم معانی و مبانی جهان جدید، میتوانست باشد. معدود مشروطهخواهانای که از آن نوع فهم

بهره‌مند شده بودند، کوشیدند تا علاوه بر مردم، پادشاه کشور و سایر متولیان حکومت را نیز در آستانه‌ی فهم همان معانی و مبانی قرار دهند. بر این اساس بود که جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، نه تنها هرگز در پیله‌ی ایدئولوژیکِ «انقلاب سیاسی» نمی‌گنجد، بلکه، مقدماتِ از مدار و محور اصلی خارج شدن این جنبش را کسان‌ای فراهم کردند که با هدف «انقلاب سیاسی» خود را پشت نقاب مشروطه‌خواهی پنهان کرده بودند. در این فصل، کوشیدیم تا نشان دهیم که آگاهی از عدم آگاهی نسبت به معانی و مبانی جهان جدید، نخستین بار در متن و بطنِ حکومت ایران؛ در دارالسلطنه‌ی تبریز، ایجاد شد. در ادامه، بر اساس کوشش‌های برخی از متولیان حکومت در راستای تبدیل آن جهل بسیط، به آگاهی از معانی و مبانی جهان جدید، عده‌ای خارج از عرصه‌ی حکومت نیز به آگاهی‌هااای در همان زمینه دست یافتند. پیوند میان افرادی در درون و

بیرون از عرصه‌ی حکومت، که به آن نوع آگاهی‌ها دست یافته بودند، سبب شد تا پادشاه در شرایطای قرار گیرد که شاهدِ ناسازگاری میان امکان حُکم‌رانی بر اساس مبانی «قدیم»، با رفع مشکلات کشور و دست‌یابی به پیشرفت مبتنی بر قدرت‌ای هم‌چون ممالک راقیه، شود. قرار دادن پادشاه در موقعیت فهم و درک و دریافت این نوع «ناسازگاری»، پیروزی ارزش‌مندای بود برای بنیان‌گذاران جنبش مشروطه‌خواهی در ایران. اما واکنش پادشاه کشور به قرار گرفتن در متن و بطن این «ناسازگاری» چه بود؟ پاسخ این پرسش، یکی از مهم‌ترین مبانی فهمِ نوع و لونِ تحول در حقوق اساسی در ایران، بر اساس موازین و معاییر «جدید» است. کوشش ما، در فصول آتی، هم‌واریِ مسیر تحصیل آن پاسخ، خواهد بود.

فصل سوم

دور باطل در بن‌بست قدیم

اگر مربوط به حال باشد ارتباطای به آینده ندارد، اگر مربوط به آینده نباشد ارتباط با حال دارد، اگر در زمان حال روی ندهد در آینده روی نمی‌دهد؛ مسئله‌ی اصلی آماده بودن است...

ویلیام شکسپیر _ هاملت

یکی از موارد موجود و مشهود در تاریخ نگارش، ثبات و تدوام واژه، و تحول و تطور معنا و مفهوم است. بر همین نهج، در تاریخ زبان فارسی با فراوان واژه‌هاای مواجه‌ایم، که در یک سیر تاریخی، دچار تحول و تطور معنا و مفهوم شده‌اند. برای نمونه، واژه‌ی «ملت» از آن نوع و لون است. «ملت» در تداول قدیم، به معنای دین و مذهب به کار می‌رفت. آن‌گونه که مولوی، از این واژه بر اساس آن معنا، استفاده می‌کرد:

که فتوت دادن بی‌علت است

پاک‌بازی خارج هر ملت است

زانک ملت فضل جوید یا خلاص

پاک‌بازانند قربانان خاص

نی خدا را امتحان‌ای می‌کنند

نی در سود و زیانی می‌زنند

هم‌چنین، در آثار سعدی:

من چون تو به دلبرای ندیدم

گلبرگ چنین طرای ندیدم

جورای که تو می‌کنی در اسلام

در ملت کافری ندیدم

هم‌چنین، در آثار خاقانی:

در ملت محمد مُرسل نداشت کس

فاضل‌تر از محمد یحیی فنای خاک

هم‌چنین، در آثار حافظ:

ریا حلال شمارند و جام باده حرام

زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

اما در واکنش به مراسم تاج‌گذاری احمدشاه قاجار، محمدتقی بهار، قصیده‌ای سرود، با این ابیات:

به سر بنهاد احمدشاه دیهیم کیانی را

ببین با تاج کیکاوس کیکاوس ثانی را

حیات جاودانی بین غنیمت بشمر ای ملت

پس از مرگ سیاسی این حیات جاودانی را

خدیوی نوجوان آمد به جسم ملک جان آمد

به ایران کهن گو گیرد از سر نوجوانی را

درآید ملت از ذلت، عیان سازند بر ملت

همه، چون نیر دولت، رسوم مهربانی را

در این‌جا، واژه‌ی «دولت»، از منظر معنا و مفهوم، دچار تحول و تطور آشکار و برجسته‌ای شده است. نمونه‌های فراوان‌ای در همین زمینه را می‌توان در مباحث و مذاکرات دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، سراغ گرفت. برای نمونه، به این موارد توجه کنیم:

سعدالدوله: ملت اول حاضر بود که این پول را مجاناً به دولت هم‌راهی کند...

آقامیرزا ابوالحسن خان:...کسانی که سال‌هاست مبالغ‌ای مال دولت و ملت را حیف و میل و ذخیره کرده‌اند...

صدیق حضرت: شرکت خارجه هیچ صلاح ملت نیست.

حسن تقی زاده: ما وکیل رعیت هستیم و این مجلس مجمع عقلانی ملت است.

وکیل الرعایا:... هرگاه این ملت بخواهند اقدام نکنند و خود را داخل و شریک در این بانک ننمایند باز چندی نمی‌گذرد که دوره استبداد به شکل دیگر برمی‌گردد.

آقا سیدمحمدتقی: ملت حاضرند که حق خود را مطالبه کنند.

در همین مجلس، اصل یازدهم قانون اساسی، به گونه‌ای تدوین و تصویب شد که نماینده‌گان مجلس، در ابتدای فعالیت، باید چنین سوگند یاد می‌کردند که «...به اساس سلطنت و حقوق ملت خیانت ننماییم و هیچ منظورای نداشته باشیم جز فوائد و مصالح دولت و ملت ایران.»

اما، این فقط واژه‌ی «ملت» نبود که دچار چنین تحول و تطورای از منظر معنا و مفهوم شده بود، کلمات دیگرای چون «مجلس» نیز، دچار چنین فرجام‌ای شده بودند. این نوع تحول و تطور مفاهیم، البته باعث ایجاد واژه‌ها و عبارات جدید نیز می‌شد. سال‌ها بعد، عین‌السلطنه درباره همین مسئله، نوشت: «بعضی لغات جدید که حالا خیلی مذاکره می‌شود و مصطلح شده لازم است بنویسم: مشروطه، مستبده، آزادی، برادری، برابری، مساوات، جلسه، جاناً مالاً، با تمام قوای، زنده باد، پَست باد، قوه‌ی مجریه، قوه‌ی مقننه، اخطار، توضیح، وجدان،

انجمن، ملّیت، قومیت، مجاهد، فدایی مجلس، علنی، سرّی، کمیسیون، کابینه، آرشیو، پارتی.»

با مرگ محمدشاه، مخالفان حاجی میرزا آقاسی که در دوران صدرات او، در حاشیه و خفا قرار گرفته بودند، مخالفت‌ها با او را بر صحنه‌ی عرصه‌ی سیاست به صورت آشکار و برجسته به نمایش گذاشتند. حاجی از هراس مواجهه با اردوگاه مخالفان، به عباس‌آباد گریخت. اما در اردوگاه مخالفان، عده‌ای ساخت و پرداخت مجلس‌ای را تحت عنوان «مجلس امرای جمهوری»، اعلام کردند. با تأیید خبر مرگ محمدشاه، اکابر و اعاظم این مجلس، که از رجال متنفذ در عرصه‌ی سیاست بودند، حمایت خود را از پادشاهی ناصرالدین اعلام کردند. حاجی میرزا آقاسی که همراه عده‌ای از حامیان خود راهی ارگ تهران شده بود، با سازماندهی نیروهای تحت فرمان مجلس امرای جمهوری مواجه شد، و این‌بار به حرم عبدالعظیم گریخت. اما در سوی دیگر ماجرا، عده‌ای از رجال حکومتی،

به زعامت مسعود خان انصاری گرمرودی، انجمن‌ای موسوم به «انجمن شهریان» در مخالفت با «مجلس امرای جمهوری» تشکیل داده، و این‌گونه به افشای اهداف و اغراض موسسان آن مجلس پرداختند: «در سلطنت ایران که پنج هزار سال است فتورای نیافته، اینک امرا خلل‌ای خواهند کرد و بر آن سراند که بنیان دولت را بر جمهور مقرر کنند و خود از ارکان مشورت‌خانه باشند.» در ادامه، بازگشت میرزاآقاخان نوری به تهران، به عنوان یکی از رجال تبعید شده به کاشان به فرمان حاجی میزا آقاسی، باعث شد تا اهداف ساخت و پرداخت «مجلس امرای جمهوری»، بیش از پیش آشکار شود. آن اهداف و اغراض، چیزی جز سهم‌خواهی در حکومت ناصرالدین شاه، به خصوص از طریق انتصاب صدراعظم جدید، نبود. مجلس امرای جمهوری، در نهایت، علی‌رغم اختلافات درونی، از صدرات صدرالممالک اردبیلی حمایت کرد، اما با ورود ناصرالدین شاه به تهران، این میرزاتقی خان امیرکبیر بود که بر

مسند صدرات نشست. میرزا تقی‌خان، بلافاصله پس از کسب قدرت، صدرالممالک اردبیلی را که در رأس مجلس امرای جمهوری قرار گرفته بود، به قم تبعید کرد. در این میان، کسی چون میرزا مسعود انصاری، به عنوان یکی از نخستین رجال حکومتیِ سفر کرده به اروپا، و مخالف سرشناس مجلس امرای جمهور، در مقام «وزیر خارجه»، امیرکبیر را به این باور رساند که علت‌العلل تشکیل مجلس امرای جمهوری، چیزی جز ترویج «جمهوری‌خواهی» در ایران، از جانب مسئولان سفارت فرانسه، نبوده است. بر همین اساس، امیرکبیر نه تنها گام در وادی نابودی مجلس امرای جمهوری نهاد، بلکه، سب شد تا حکومت ایران گام در وادی به رسمیت شناختن جمهوری فرانسه، نگذارد.

مجلس امرای جمهور(مجلس جمهور) تنها نام‌ای از «مجلس» با خود داشت، اما ارتباط و انطباق‌ای با مجلس به معنای جدید، نداشت. با انحلال این مجلس پس از صدارت امیرکبیر،

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، میرزا تقی‌خان در مواجهه با واقعیات ملموس و مشهود در عرصه‌ی سیاست، دریافت که مسیر انجام اصلاحات بنیادین در ایران، جز از وادی استفاده از «اختیار و اقتدار سلطانی»، نخواهد گذشت. امکان این نوع اصلاحات نیز جز با استقرار و استمرار «سلطنت منتظم» وجود نداشت. امیرکبیر طی سه سال و دو ماه جلوس بر مسند صدرات، توفیقات مهم‌ای در این زمینه کسب کرد. در این دوران، مردم و مقامات حکومتی با نوع جدیدی‌ای از سامان زیست اجتماعی مواجه شدند که بیش و پیش از هرچیز، مبتنی بر نظم‌ای بود با هدفِ تنقیح و تنظیم حقوق و تکالیف «امرا و رعیت» در ساحت زیست اجتماعی. حتی در اردوگاه مخالفان او، کسی چون میرزا آقاخان نوری، این‌گونه بر توفیقات امیرکبیر در این عرصه، مُهر تایید می‌نهاد: «حالت امروز ایران دخل‌ای به شلق‌کاری و هرزه‌گی ایرانِ عهد حاجی میرزا آقاسی غیرمرحوم ندارد. کار نظم و حساب به هم رسانیده...» اما،

علی‌رغم این نوع مشی امیرکبیر، حوزه‌ی اختیارات او چندان مشهود و محدود نبود. اعتمادالسلطنه در این زمینه می‌نویسد: «این وزیر بزرگ هم وزارت کشور و هم امارت لشکر داشته است، ذوالریاستین بود...» در این‌جا، به مواردای دیگر می‌رسیم، در راستای بحثی‌ای که در ابتدای این فصل مطرح کردیم. واژه‌ی «وزارت» نیز، از واژه‌هاای است که در سیر تاریخی خود، دچار تحول و تطور معنایی و مفهومی شده است. می‌دانیم که نهاد «وزارت» از مهم‌ترین تولیدات در عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، در نظام نظری ایران باستان است. در ساختار نظام پادشاهی، وزارت از ابزارهای مهم‌ای محسوب می‌شد که یکی از کارکردهای مهم آن، ممانعت از اِعمال قدرتِ مطلق پادشاه در ساحت زیست اجتماعی بود. از دیگرسو، در جهان قدیم، وزارت حتی دارای نقش و جای‌گاه و کارکرد «نهاد» در جهان جدید، بود. به این معنی که در جهان جدید، یکی از مهم‌ترین کارکرد نهادها، ایجاد ارتباط غیرمستقیم میان

شهروندان با حکومت و دولت است. ایجاد این نوع ارتباط غیرمستقیم، یکی از مبانی تأسیس و تثبیت جامعه است. از این منظر، نهادها در جهان جدید، در راستای سامان زیست اجتماعی، نوع‌ای از صورتِ تحول یافته‌ی وزارت در نظام نظری ایران باستان هستند. این نکته، بسیار قابل توجه است که مراد ما از طرح این مسئله، هرگز این نیست که نهادها در جهان جدید، ناظر به ساحت زیست اجتماعی، کاملاً و مطلقاً قابل تقلیل به وزارت در ایران باستان هستند؛ نه! بحث در این است که نهاد وزارت در نظام نظری ایران باستان، کارکردهاای در راستای سامان زیست اجتماعی داشت، که یکی از مهم‌ترینِ آن‌ها ایجاد ارتباط غیرمستقیم میان پادشاه (یا در وجه کلان، شاهنشاه) با مردم بود. از دیگرسو، نهاد وزارت ، بر اساس روش‌های متعدد و متنوع، با ممانعت از اِعمال قدرت مطلقه‌ی پادشاه بر ساحت زیست اجتماعی، از منظرای دیگر، نوع‌ای از کارکرد نهادها در جهان جدید را در خود داشت.

نهاد وزارت در دوران سلطه و سیطره‌ی خلافت اسلامی بر ایران، علی‌رغم مقاومت‌های بسیار، کارکردها و جای‌گاه اصلی خود را از دست داد. در دفتر نخست از همین پژوهش، با ارائه‌ی بحث‌ای درباره دوگانه‌ی «وزارت تنفیذ» و «وزارت تفویض»، نشان دادیم که کسانی چون ابوالحسن ماوردی در کتاب‌هایی چون «احکام‌السلطانیه» و «قوانین‌الوزاره و سیاسه المُلک»، به طرح نظر درباره نوع و لون و حدود و ثغور اختیارات وزرا پرداخته‌اند. اما در هر دو عرصه‌ی تنفیذ و تفویض، و در دوگانه‌های دیگرای در همین راستا، از جمله «امارت استکفا» و «امارت استیلا»، نهاد وزارت دارای این توان و امکان نبود که ایفاگر نقش‌ها و کارکردهای دوگانه‌ی مذکور باشد. علت این امر نیز چیزی جز این نبود که در نظام خلافت، هم در وجه ارتباط غیرمستقیم حاکم با مردم، هم در وجه ممانعت از اِعمال قدرت مطلق شخص حاکم در ساحت زیست اجتماعی، فقط متولیان شریعت از توان و امکان

دیگرگونه‌ای در راستای ایفای این نقش برخوردار بودند. یکی از توابع و توالی این شرایط نیز اضمحلال نهاد وزارت، و سلطه و سیطره‌ی اهل شریعت بر این عرصه بود. در دوران حکومت صفوی، خبر و اثرای از آن کارکردهای دوگانه‌ی نهاد وزارت، نبود. برخی از پادشاهان صفوی به آشکارترین شکل ممکن تمامی اختیارات در ساحت سامان زیست اجتماعی را به مجتهدین شیعه واگذار کرده بودند. برای نمونه، شاه طهماسب، خود را نایب محقق کرکی، و مخالفت با احکام او و سایر مجتهدین را مصداق «شرک» می‌دانست. «لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیدالمرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین[محقق کرکی]، وارث علوم سیدالمرسلین، نایب الائمه المعصومین – لازال کاسمه علیاً عالیاً– کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه، ملعون و مردود در این آستان ملک آشیان مطرود است، و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه

مواخذه خواهد شد.» از دیگرسو، در همان دوران، شاه عباس صفوی در مواجهه‌ای نظری با پی‌یترو دللاوالـله این‌گونه از موضع خود در بی‌اعتباری نهاد وزارت، دفاع می‌کند. «...اصولاً هیچ پادشاه‌ای نباید کاملاً به وزیران و سرداران و امرای خویش متکی شود و شاه‌ای که امر سلطنت و کشورداری را به این‌گونه اشخاص واگذارد، بدبخت خواهد شد، زیرا این‌گونه مردم بیش‌تر در اندیشه‌ی منافع خویش و گردآوری مال و تحصیل قدرت هستند و چون راحتی خود را می‌خواهند، برای پیشرفت کار و فتح سرزمین‌های تازه از خود اشتیاق‌ای نشان نمی‌دهند... به همین سبب، من همه‌ی کارهای مملکت را به میل و اراده و مسئولیت شخص خود انجام می‌دهم...»

با برآمدن حکومت قاجار، افرادای در نزدیک‌ترین روابط سیاسی ممکن با پادشاه قرار می‌گرفتند که، با تأیید پادشاه، دارای بیش‌ترین اختیارات، پس از پادشاه، در عرصه‌ی سیاست بودند. جای‌گاه و نقش این افراد، در مواجهه‌ی نخست،

نشان‌گر بازسازی نهاد وزارت در ایران بود. اما در متن و بطن ماجرا، این افراد، لزوماً احیاگر نهاد وزارت نبودند. نخستین فرد در این سلسله، حاجی ابراهیم‌خان کلانتر بود. مقام و منصب او در آن دوران، «وزارت کبری» نامیده می‌شد. حاجی ابراهیم‌خان با تکیه بر همان مقام و منصب، مانع اِعمال قدرت مطلقه‌ی پادشاه در ساحت زیست اجتماعی شد، اما در عین‌حال، خود اقدام به آن نوع اِعمال قدرت مطلقه کرد. از دیگرسو، اکثر قریب به اتفاق مقامات و مناصب حکومتی را به خویشان و اقوام خود واگذار کرد. به دیگر بیان، حاجی در مقام «وزارت کبری»، دارای اختیارات و قدرت‌ای بیش‌تر از اختیارات و قدرتِ پادشاه شده بود. از منظر واقعیات ملموس و مشهود سیاسی در آن دوران، این نوع مشی حاجی ابراهیم کلانتر، دارای توابع و توالی مثبت و سودمندِ مقطعی و موسمی نیز برای ایران بود. ایران در دوران آقامحمدخان قاجار، بر اساس دوامِ قیام‌بالسیفِ آن پادشاه، توانسته بود بار دیگر به

وحدت سرزمینی و سیاسی دست یابد. آقامحمدخان، با در نظر داشتن اهمیت آن نوع وحدت و انسجام، در زمان حیات خود اقدام به تعیین و معرفی ولی‌عهد کرد، و برادرزاده‌اش باباخان را بر آن مسند نشاند. اما پس از مرگ آقامحمدخان، بار دیگر کشور در آستانه‌ی اضمحلال آن نوع وحدت و انسجام و استحکام قرار گرفته بود. کسان‌ای چون حسین‌قلی‌خان به عنوان برادر فتح‌علی شاه، ابتدا در شیراز، و در ادامه در اصفهان، علیه حکومت مرکزی سر به شورش نهاده بود. حاجی ابراهیم‌خان کلانتر در سرکوب این شورش‌ها به پادشاه کمک کرد، اما بر این نظر بود که ممانعت از تکرار و تداوم این نوع مشکلات، در گروِ بسط سلطه و سیطره‌ی خود و اطرافیانش بر عرصه‌ی است. با استحکام حکومت فتح‌علی شاه، پادشاه به سلطه و سیطره‌ی «صدراعظم» بر عرصه‌ی سیاست، پایان داد؛ نخست، او را عزل کرد، و در ادامه، او را به گونه‌ای هول‌ناک به قتل رساند، تا این نوع قتل «صدراعظم»

هشدارای باشد برای اخلاف او. فتح‌علی شاه، پس از قتل حاجی ابراهیم‌خان کلانتر، ضمن تأیید برخی از ویژگی‌های مثبت او، درباره صدراعظم مقتول گفت: «فرعِ زیاده بر اصل بود. این سرا تنگ بود و مرد بزرگ.» این مدعای فتح‌علی شاه، در راستای همان نوع دیدگاه شاه عباس خطاب به پی‌یترو دللاوالـله بود. نهاد وزارت، در شرایط‌ای که پادشاه مطلقاً قائل به تقسیم اختیارات و قدرت در عرصه‌ی سیاست نبود، چیزی نمی‌توانست باشد جز مصداق اسمِ بی‌رسم.

خلفِ حاجی ابراهیم‌خان کلانتر، در مقام صدرات، مطلقاً مصلوب‌الاختیار بود. میرزا شفیع مازندارانی، خود بر این نظر بود که «رئیس دفتر محاسبات بودم و به همین شغل خوشحال گشته و فخر و شُکر می‌کردم و پلتیک هیچ نمی‌فهمیدم و به امور مملکتی مداخله نمی‌کردم.» چنین کس‌ای، صدراعظم مطلوب فتح‌علی شاه بود. پس از او، منصب صدرات به محمدحسین خان صدراصفهانی رسید. او نیز مطلقاً نتوانست

ایفاگر نقش‌ای جز عروسک کوکیِ مخدوم خود باشد. اما، در ادامه، با تأسیس و تجهیز دارالسلطنه‌ی تبریز، نقش میرزاعیسی و فرزندش میرزاابوالقاسم در مقام صدارت، از نوع و لون‌ای دیگر بود. میرزاعیسی، برآمده از یکی از خاندان‌های «وزیرپرور» در تاریخ ایران بود. اجداد او، کسانی چون میرزا ابوالخیر، میرزا ابوالفخر، میرزا ابوالفتح، میرزا محمدحسن و میرزامحمدحسین بودند که همه‌گی در دوران حکومت صفوی و زند، از رجال تأثیرگذار در عرصه‌ی سیاست بودند. میرزا عیسی، محرر حاجی ابراهیم خان کلانتر و قائم‌مقام میرزا شفیع مازندرانی بود. او در سال دوم پادشاهی فتح‌علی شاه، هم‌راه عباس میرزا به عنان ولی‌عهد، راهی دارالسطنه‌ی تبریز شد. میرزا عیسی و فرزندش میرزاابوالقاسم، به عنوان قائم‌مقام اول و دوم، اگرچه در عرصه‌ی سیاست، از تأثیرگذارترین و مفیدترین رجال سیاسی در تاریخ ایران بودند، اما، به علل و دلایل‌ای از جمله توابع و توالی جنگ‌های ایران و روسیه،

نتوانستند خلل‌ای در اِعمال قدرت مطلقه‌ی پادشاه در ساحت زیست اجتماعی ایجاد کنند. در دفتر نخست از این پژوهش، به بررسی نقش و جای‌گاه و عمل‌کرد قائم‌مقام اول و دوم در مواجهه با بسط نفوذ و رسوخ مجتهدین شیعه در ساحت زیست اجتماعی، پرداختم. از دیگرسو، در همین دفتر نیز اشاره کردیم که امثال اعتمادالسلطنه، به تأیید این نکته پرداخته‌اند که پادشاه در کار بسطِ «اختیار و اقتدار سلطانی» در ساحت زیست اجتماعی بود، اما «مرحوم قائم‌مقام بر خلاف این عقیده بود»، و «آقایی و احترام و تاج و تخت و ضرب سکه را خاص سلطنت کرده، ولی نصب و عزل و قطع و فصل کار و اجرا امور دولت و دادن و گرفتن مواجب را می‌خواست منحصر به تصویب خود نماید و مجلس وزارت صورت دهد.»

عبارت «مجلس وزارت» که به عنوان هدف میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام در عرصه‌ی سیاست، مطرح شده، یکی از مفاهیم جدید است که ساخته و پرداخته‌ی نخستین مواجهات ایران با

جهان جدید بود. تضعیف نهاد وزارت در دوران حکومت قاجار، تأثیرات بنیادینی داشت بر نوع شکل‌گیری حقوق اساسی در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی. در چنین شرایط‌ای، مراد قائم‌مقام از «مجلس وزارت» چیزی جز ایجاد نهادای در راستای ممانعت از اِعمال قدرت مطلقه‌ی پادشاه در ساحت زیست اجتماعی، و برقراری ارتباط غیرمستقیم پادشاه با مردم، نبود. «مجلس» در اندیشه‌ی سیاسی میرز اابوالقاسم قائم‌مقام، از نوع و لون همان واژه‌های قدیم‌ای بود که جامه‌ی معنا و مفهوم جدید به تن کرده بودند. قائم‌مقام به این فهم و درک و دریافت رسیده بود که یک نفر به عنوان «وزیر»، در مواجهه با اِعمال قدرت مطلقه‌ی پادشاه به صورت مستقیم، در ساحت زیست اجتماعی، دارای توان و امکانِ ایجاد ممانعت و اصلاح امور نخواهد بود. و چون چنین است، مجلس‌ای باید تأسیس کرد که در عرصه‌ی سیاست، دارای کارکردهای

دوگانه‌ی نهاد وزارت باشد؛ این معنا و مبنای «مجلس وزارت» در اندیشه‌ی سیاسی میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام بود.

در فصل قبل، به این مسئله اشاره کردیم که آن‌چه امیرکبیر به عنوان «خیال کنسطیطوسیون» در سر داشت، در راستای «مجلس وزارت» قائم‌مقام بود. اما، همان‌گونه که اشاره شد، امیرکبیر بر زمین واقعیات ملموس و مشهود در دوران خود، در پی ایجاد «سلطنت منتظم» بود. هم‌چنین، نشان دادیم که حوزه‌ی اختیارات امیرکبیر چندان مشخص نبود. او در چنین شرایطای، با در اختیار گرفتن زمام امور در « وزارت کشور» و «امارت لشکر»، به تعبیر اعتمادالسلطنه، «ذوالریاستین بود». در این‌جا، پرسش این است که چه نسبت و تناسب‌ای میان «سلطنت منتظم» امیر کبیر و «خیال کنسطیطوسیون»، می‌تواند وجود داشته باشد؟

حدود دو دهه پس از قتل امیرکبیر، میرزا یعقوب‌خان، رساله‌ای خطاب به ناصرالدین شاه قاجار قلمی کرد با عنوان «طرح

عریضه به خاک پای همایونی». محتوای این رساله، منطبق بر جنس و سنخ عنوانِ آن نیست. به این معنی که، میرزا یعقوب‌خان، در بخش‌هایی از این رساله، نکات بسیار مهم و تأثیرگذاری را در مقام هشدار و انذار خطاب به پادشاه مطرح می‌کند که در تنگنای مدح و مداهنه، نمی‌گنجد. نویسنده، در ابتدای رساله بر همین نکته اینگونه تأکید می‌کند: «صدق نیت و خلوص عقیدتم را عذرخواه جسارتم قرار بدهید.»

میرزا یعقوب‌خان، با اشاره به اهمیت اصلاحات امیرکبیر که در مواجهه با افسادات‌ای انجام شده بود که «با شیر اندرون آمد و با جان به در شود»، می‌نویسد: «بی‌چاره میرزا تقی‌خان را همه وقت محرم و هواخواهش بودم، خاصه در روزهای پریشانی و اضطرارش. دست‌خط‌های همایون که غالباً اعتمادانگیز بود، به من نشان داد، بعد از زیارت گفتم که اگر ده یک این‌ها صدق باشد، جای این همه اندیشه نیست که شما دارید. گفت: راست می‌گویی اما حرف در این است که بنده‌گان شاهنشاهی

با یک وجود تنها در مقابل این همه رخنه دردمندان سپر خواهند انداخت و لابداً به جهت آسوده‌گی خودشان، مرا قربان خواهند کرد.» اشاره به این نوع «تنهایی» در عرصه‌ی اصلاح امور، دقیقه‌ای است که پیش از امیرکبیر، از جانب قائم‌مقام نیز در شرح احوالات عباس میرزا، این‌گونه به آن اشاره شده بود: «انصاف بده، یک تن تنها و چند شهر خراب و در میان زد و خورد روس و طعن و ضرب ایران، چه کنیم. اگر تلافی نکرده خود را کنار کشیم، می‌فرمایند از یرملوف کم‌تر مباش که او را احضار کردند جواب داد که کارم را تمام نکرده تاب ندارم پادشاه خود را ببینم، و اگر کنار نکشیم هر عرض‌ای بکنیم یک ضرب‌ای در جواب می‌گیریم.»

میرزا یعقوب‌خان، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، می‌نویسد: «...[به امیرکبیر] گفتم: چرا چاره‌ی تنهایی شاهنشاه را پیش از وقت ندیدی؟ گفت: مجالم ندادند و الا خیال کنسطیطوسیون داشتم...» میرزا یعقوب‌خان در همین رساله، امیرکبیر را از

معدود رجال حکومتی می‌داند که به لزوم ایجاد «کنسطیطوسیون» پی برده بودند. در این‌جا، مشخص نیست که مراد میرزا تقی‌خان از «کنسیطیطوسیون»، آیا تجربه‌ی «تنظیمات» در عثمانی است، یا آن‌چه در قالب «قانون اساسی» به نوع‌ای در کشورهاای چون امریکا و فرانسه، و به دیگر نوع در انگلستان وجود داشت. میرزا تقی‌خان، آشنایی‌های اندک‌ای پیدا کرده بود با آن‌چه به عنوان قانون اساسی در اروپا و امریکا جریان داشت، اما این آشنایی‌ها دارای آن عمق و وسعت نبود که «خیال کنسطیطوسیون» او را دقیقاً به معنای تمایل او به ایجاد قانون اساسی مکتوب در ایران، از نوع و لون بخش‌هاای از اروپا، و امریکا، بدانیم. اما، در عین‌حال، بدون تردید، «کنسطیطوسیون» در دیدگاه امیرکبیر، به مثابه ابزاری به شمار می‌رفت در جهت دو هدف بنیادین. این دو هدف عبارت بودند از تحدید شعاع سلطه و سیطره‌ی پادشاه بر عرصه‌ی

سیاست، و تحدید سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی.

میرزا تقی‌خان در ماجرای مجادله‌ای که میان او و میرزا ابوالقاسم امام جمعه تهران درگرفت، اعلام کرد «یا باید در برابر ادعاها و دخالت‌های امام جمعه ایستاده‌گی کنم، یا دست از سیاست و زمام‌داری بکِشم. متاسفانه این خاص علمای پایتخت نیست، در سر تا سر ایران، ملایان کم یا بیش در پی قدرت هستند و می‌خواهند در امور سیاسی و دنیاوی دخل و تصرف نمایند.» بنابراین، مراد امیرکبیر از «کنسطیطوسیون»، فقط مربوط به تحدید سلطه و سیطره‌ی پادشاه بر عرصه‌ی سیاست نبود. میرزا تقی‌خان، به فراست دریافته بود که در راستای انتظام امور در ساحت زیست اجتماعی، اقتدار پادشاه، و اتکا به مرجعیت دینی، دارای کارکردهاای مثبت و موثر خواهد بود، اما برای تحقق آن هدف اصلی، از آن نوع کارکردها باید در جهت خنثی کردن‌شان استفاده کرد. به دیگر

بیان، امیرکبیر، کنسطیطوسیون را هم‌چون اسلحه‌ای می‌خواست در جنگ علیه پادشاه، اما در راستای دفاع از نظام پادشاهیِ غیرمطلقه. از دیگرسو، هم‌او، کنسطیطوسیون را هم‌چون اسلحه‌ای می‌خواست در جنگ علیه دیانت، اما در راستای دفاع از دیانت‌ای که از وجه منبع‌ای هنجارگذار بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره نداشته باشد.

میرزا یعقوب‌خان، در رساله‌ی مذکور، خطاب به ناصرالدین شاه می‌نوشت: «اسباب ناگزیر مملکت‌داری و رعیت‌پروری برای شاهنشاه و طالب نام نیک در این عالَم، استقرار کنسطیطوسیون است. بدون چنین اسباب و افزار شایسته، جمیع اهتمام و مساعی جمیله دولت و ملت به هدر خواهد رفت...» هم‌او، در بخش عمده‌ی همان رساله، به طرح نظر درباره موانع منبع هنجارگذار اسلام شیعی در برابر «استقرار کنسطیطوسیون» در ایران، می‌پرازد. «کم کس‌ای در ایران به قدر بنده ملتفت مضرت شهرت نفاق و اختلاف میان اهالی

شرع و عرف بوده و تأسف‌ها خورده...» میرزا یعقوب‌خان، کنسطیطوسیون را یکی از فرآورده‌های جهان می‌داند، و بر همین اساس، می‌نویسد: «عیب‌ای که از مجتهدین ملاحظه کرده‌ام...این است که از اوضاع خارجه و از مراتب اقتدار و اغراض دول هم‌جوار به غایت بی‌اطلاع هستند. خیال می‌کنند که درد عمده ملت همین درد خانه‌گی است و ایشان خود را با علم و فضل و قوانین شرع شریف در هر باب کافی و شایسته می‌دانند برای ریاست و حفظ مملکت مسلمانان...» میرزا یعقوب‌خان، در ادامه، به این نکته اشاره می‌کند که مجتهدین شیعه، هیچ نوع آگاهی از نظریات مطروحه در جهان جدید درباره سامان زیست اجتماعی، و انواع حکومت‌ها و نظامات سیاسی، ندارند. «در این عهد ملعون هزاران علم و فن و رندی برای مُلک و رعیت داری و ریاست مطاعه ضرور و واجب شده که آقایان عظم‌الشأن یکی را ندارند.» با این‌همه، میرزا یعقوب‌خان بر این نظر است که پادشاه می‌تواند و باید از

«وجود مسعوده مجتهدین» در مواردای نیز استفاده کند. مراد او از این‌گونه موارد، در نهایت، چیزی جز این نیست که حکومت می‌تواند با بهره‌گیریِ کنترل شده و نظام‌مند از مجتهدین شیعه، مشکلات ناشی از شکاف میان شرع و عرف را رفع کند. «به اندک مراقبت و مواظبت نفاق و اختلاف فیمابین دستگاه شرع و عرف، مبدل به وفاق و یک‌جهتی ممکن است.» تأکید میرزا یعقوب بر این نکته، قابل توجه است که متولیان حکومت باید از قابلیت‌های مجتهدین شیعه، در چهارچوب‌های کنترل شده استفاده کنند، در غیر این صورت «دو ماه میدان به دست علما بیفتد املاک کل گیلان را به موجب قباله شرعی جزو به جزو به روس می‌دهند.»

میرزا یعقوب خان، در ادامه، به ماجرااای، بسیار مهم از منظر بحث ما در این دفتر، اشاره می‌کند. او می‌نویسد: «ملابهرام گبر که ادعای ریاست طایفه مجوس داشت»، در مجلس‌ای، به طرح این مدعا پرداخته که برای رفع مشکل کشتار جماعت

موسوم به «گبر» در یزد و کرمان، باید «حُکم شاهنشاهی این باشد که هر که گبری بکُشد، عوضش را هر که قاتل است بکُشند.» حضار در آن مجلس، دهان به تسخیف و تخفیف او می‌گشایند که «دیوان همایون چگونه می‌تواند حُکم شرع و حکم خدا را تغییر دهد...» میرزایعقوب، می‌نویسد در مواجهه با این ماجرا، اعلام کرده: «ما مطیع‌الاسلام حرف‌ای به احکام و قوانین شرع نداریم، مطیع و منقادیم. می‌خواهیم بدانیم تمرد و مخالفت رأی پادشاه تنبیه و سیاست لازم دارد یا نه؟ معلوم است دارد.» در ادامه، برای رفع این مشکل، این حُکم از جانب حکومت صادر می‌شود: «هرکه مجوس‌ای را به قتل برساند، بلادرنگ او را مغلول به طهران بفرستند تا پادشاه حق خود را از او وصول نماید. چنین حُکم همایون به داد بی‌چاره‌گان رسید، دیگر به اطمینان اغماض و تفسیر وکلاء شرع، جهال یزد و کرمان در قتل و نهب مجوسان، دست نگاه داشتند و فهمیدند که مخالف رأی پادشاه هم واجب‌القتل است.»

این فقره‌ی اخیر، لُب لباب کوشش در جهت تحول در مفاهیم «قدیم»، در جهت سازگاری با مفاهیم «جدید»، در راستای سامان زیست اجتماعی است. به این دو بخش توجه کنید:

تا پادشاه حق خود را از او وصول نماید...

فهمیدند که مخالف رأی پادشاه هم واجب القتل است...

میرزا یعقوب‌خان، نشان می‌دهد که عده‌ای در ایران، بر اساس اعتقاد و التزام به منبع هنجارگذار اسلام شیعی، چنان سلطه و سیطره‌ای بر ساحت زیست اجتماعی پیدا کرده‌اند که ابتدایی‌ترین حقوق را برای ایرانی‌های غیرمسلمان، قائل نیستند. در چنین شرایطای، از «اختیار و اقتدار سلطانی»، می‌توان در جهت خنثی کردن این نوع سلطه و سیطره‌ی آن منبع هنجارگذار بر ساحت زیست اجتماعی، استفاده کرد. بر همین اساس، پادشاه صاحب این «حق» می‌شود که ایرانی‌های مسلمان‌ای را که ایرانی‌های غیرمسلمان را می‌کُشند، مجازات کند. این نوع «حق» اگرچه به عنوان «حق پادشاه» مطرح

می‌شود، اما، در واقع، معنا و مبنای جز این ندارد که پادشاه، مظهرِ «حقوق ملی» در ساحت زیست اجتماعی است.

میرزا یعقوب‌خان، بر این نظر است که آن «حق» را باید از ایرانیان مسلمان گرفت، و در اختیار کسی نهاد که پروای حقوقِ ایرانیان داشته باشد؛ نه فقط ایرانیان مسلمان. و چون چنین است، معنا و مبنای این مدعا نیز، که «مخالف رأی پادشاه هم واجب‌القتل است»، چیزی جز این نیست که مخالف «حقوق ملی»، خود را در مقام مخالفت با «ملت» قرار داده است. میرزا یعقوب‌خان، بر این نظر است که، متولیان حکومت، در گام نخست باید به سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، پایان دهند. در این مرحله، می‌توان و باید از «اختیار و اقتدار سلطانی» بهره‌برداری کرد. اما، در ادامه، تمامی آن «اختیار و اقتدار سلطانی»، باید تبدیل شود به کنسطیطوسیون. «...وجود پادشاه و سهم و سطوت او نباشد، خلق ایران در دو روز

یکدیگر را می‌خورند. هزار حیف که پادشاه هم قدرت و تسلط خود را بر سر ترس خلق قرار داده، قانع آن شده است در فکر آن نیست که اعتبارش را بر سر قواعد متدواله فرنگستان قرار بدهد، یعنی بر سر کنسطیطوسیون معروف.»

میرزا تقی‌خان به میرزا یعقوب‌خان گفته بود «خیال کنسطیطوسیون» داشته است، اما در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود، هم‌او، به این نتیجه می‌رسد که در ایران از یک‌سو، «اختیار و اقتدار سلطانی» در معرض تهدید و تحدید قرار گرفته، و از دیگرسو، اختیار و اقتدار فقهی، در کمینِ جای‌گزین شدن است. علاوه بر این موارد، مرزهای کشور نیز در معرض تهدیدات مداوم نیروهای خارجی قرار دارد. در چنین شرایطای، اگر ریشه‌ی کنسطیطوسیون جز در خاکِ «سلطنت منتظم» قرار گیرد، فرجام محتوم، برآمدن شجره‌ی خبیثه ی بحران و هرج و مرج، خواهد بود.

کنسیطوسیون (constitution) نیز یکی از واژه‌هاای است که در سیرتاریخی خود، دچار تحول و تطور معنایی و مفهومی شده است. اما آن‌چه امیرکبیر از این واژه مراد می‌کرد، بر اساس تداول آن، پس از سده‌ی هفدهم در اروپا بود. از این منظر، کنسطیطوسیون اصول‌ای نظام‌مند است که حکومت بر اساس آن، در راستای سامان زیست اجتماعی، با مردم به مثابه شهروندان، به صورت مکتوب و غیرمکتوب، پیمان‌هاای منعقد کرده، و با ابتنا بر آن اصول نظام‌مند، طرفین از حقوق و تکالف مشخص‌ای برخوردار می‌شوند.

امیرکبیر، «سلطنت منتظم» را به عنوان وسیله‌ای جهت دست‌یابی به کنسطیطوسیون در نظر داشت. به دیگر بیان، او به این نکته‌ی بنیادین پی برده بود که پیش از «دزدیدن مناره‌ی» قدرت و اقتدار مطلق پادشاه، باید «چاه‌ای» در خاک‌ای با ثبات، جهت تقسیم و تکثیر آن قدرت و اقتدار، حفر کُنَد. در غیر این‌صورت، قدرت و اقتدارِ خارج شده از عرصه‌ی اختیارِ

پادشاه، می‌تواند در راستای ایجاد بی‌ثباتی در ارکان حکومت، و اضمحلال استقلال کشور، به کار گرفته شود.

پیش از دوران صدرات امیرکبیر نیز در مقاطع‌ای آن نوع «اختیار و اقتدار سلطانی»، تا حداکثر ممکن در اختیار صدراعظم قرار گرفته بود، اما فرجام این شرایط، نه ایجاد «سلطنت منتظم» بود، و نه ایجاد حکومت مبتنی بر قانون به معنای جدید. برای نمونه، در دوره‌ی حکومت محمدشاه، میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، در دوره‌ی حدود پنج ماه صدرات (وزارت) به گونه‌ای عمل کرد که اعتمادالسلطنه در شرح آن دوران چنین می‌نویسد: «قائم‌مقام خیلی میل داشت که در عالم وزارت خود نوع‌ای مختار باشد که سلطان، بی رضای او، به کسی کارای ندهد و عطاای ننماید.» نویسنده‌ی صدرالتواریخ، در دیگر جای، در همین زمینه، مشی صدراعظم را چنین روایت می‌کند «[قائم‌مقام] چنان می‌خواست که سلطان به دل‌خواه خود نتواند فلان پست را بلند کند و فلان عزیز را نژند نماید.» در این‌جا،

مسئله این است که قائم‌مقام، اگر می‌توانست آن نوع قدرت و اقتدار مطلقه را از شعاع اختیارات پادشاه خارج کُنَد، با آن قدرت و اقتدار، چه باید می‌کرد، و آن را باید به چه کسی تفویض می‌کرد؟ روایت اعتمادالسلطنه این است که قائم‌مقام بر آن بود تا آن قدرت و اقتدار را خود در اختیار گیرد، و در همین راستا، به جایی رسید که «...خود را خداوند مردم می‌شناخت و اکثر از مخلوق را بهایم می‌پنداشت و هرگز به خاطرش خطور نمی‌کرد که بتوان او را مسلوب‌الاختیار کرد.» بنابراین، گویی شرایط از این قرار و بر این مدار است که نخست، صدراعظم به «مسلوب‌الاختیار» کردن پادشاه می‌پردازد، و در ادامه، با صدراعظم‌ای مواجه‌ایم که نیرو و عامل‌ای دیگر باید اقدام به «مسلوب‌الاختیار» کردن آن بپردازد. چنین دورای معیوب، در ادامه، در دران صدرات حاجی میرزا آقاسی نیز به تداوم و تکرار رسید. پادشاه غازی، از منظر عرفانی، خود را مرید صدراعظم می‌دانست، تا آن‌جا که

نویسنده‌ی «دستورالاعقاب» می‌نویسد: «غریب‌تر آن‌که شاه در دستش[در دست آقاسی] کالمیّت فی یدی الغسّال است.» از دیگرسو، محمد شاه با تأکید بر این‌که «عزراییل هم نمی‌تواند رشته‌ی محبت مرا از حاجی ببُرد»، درباره درمان دردِ پای خود می‌گفت: «این درد پای مرا حاجی نمی‌خواهد خوب بشود از برای این‌که زحمت دنیا را بکِشم و در آخرت بهشت بروم. اگر حاجی بخواهد خوب می‌شود.» در این‌جا، پادشاه، در ظاهر امور، خود را در برابر صدراعظم کشور، کاملاً «مسلوب‌الاختیار» می‌پنداشت، اما اختیار و اقتدارِ قرار گرفته در دست صدراعظم نیز نتوانست گره‌ای از گره‌های اصلی و اساسیِ ایجاد شده بر ریسمانِ ایران را باز کُنَد.

بنابراین، ایران، تا میانه‌ی دوران حکومت ناصرالدین شاه، از منظر «حقوق اساسی»، با دو مشکل بنیادین مواجه بود. نخست این‌که، چگونه قدرت و اقتدار مطلقه‌ی پادشاه که باعث سلطه و سیطره‌ی او بر ساحت زیست اجتماعی شده بود، از او گرفته

شود، دو دیگر این‌که، پس از سلب آن نوع قدرت و اقتدار از پادشاه، آن قدرت و اقتدار در اختیار چه کسی قرار گیرد. در فصول آتی نشان خواهیم داد که روشن‌فکری با مدعیات آلوده به ایدئولوژی، در راستای عادت مألوف و طریق معروفِ خود، سال‌ها به طرح این نوع مدعیات پرداخته که با انجام یک انقلاب سیاسی، می‌توان و باید آن نوع قدرت و اقتدار مطلقه را از پادشاه سلب کرد، و بلافاصله آن قدرت و اختیار را در اختیار «مردم» قرار داد. متأسفانه، این نوع ساده‌سازی‌های آلوده به جهالت و سفاهت، سال‌ها بدل به ستون خیمه‌ی دانش‌گاه و رسانه‌ها و حکومت در ایران شد، و روزگارای برای اهل ایران ساخت و پرداخت که «مبیناد چشم کس آن روزگار».

پس از قتل میرزا تقی‌خان امیرکبیر، همان‌گونه که اشاره شد، میرزا آقاخان نوری، با این تضمین به شاه، به صدارت رسید که «بنده میرزاتقی خان نیست که خود زور داشته باشد و زور و سلطه‌ی چاکر، اعتبار شاه است.» اما، هم‌او، این تضمین را

از پادشاه خواست که «اگر روزای از میرزا آقاخان خطاای و خیانت‌ای در دولت دیده شود یا سعایت‌ای به عمل آید جان او در امان باشد و به هلاکت نرسد و به سایر عقوبات اخراج و عزل مبتلا [نـ]گردد.» این سیمای تمام‌نمای فرجام نهاد وزارت در این دوران بود. آن کارکردهای دوگانه‌ی نهاد وزارت، که پیش از این اشاره شد، دیگر در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود سیاست در ایران، دارای اعتبار و در خور اعتنا نبود. با این‌همه، نیرو و عامل‌ای دیگر، پا بر زمین همان واقعیات نهاد، که در خروج ایران از بن بستِ «قدیم»، بسیار تأثیرگذار بود. اما آن نیرو و عامل چه بود؟

میرزا آقاخان نوری، دومین کسی بود که مشخصاً دارای عنوان «صدراعظم» شد. پیش از او، فقط حاجی ابراهیم‌خان کلانتر دارای این عنوان بود و «سایر صدور، به القاب و خطاب دیگر مخاطب شده‌اند.» در همین دوران، مجلس‌ای تحت عنوان «مجلس مشورتی» تشکیل شد. این مجلس پنج عضو داشت؛

عباس‌قلی‌خان سیف‌الملک، حاج علی‌خان حاجب‌الدوله (مأمور قتل امیرکبیر)، غراف صاحب (مترجم سفارت روسیه)، ملکم‌خان و پدش میرزایعقوب‌خان. این مجلس در سال ۱۲۷۰ قمری (۱۲۳۲شمسی) تشکیل شد، و این، پیش از نگارش رساله‌ی میرزا یعقوب‌خان است که پیش از این مورد بررسی قرار دادیم. اعتمادالسلطنه که پدرش(حاج علی‌خان حاجب‌الدوله) یکی از اعضای این مجلس بود، درباره هدف ایجاد این مجلس می‌نویسد: «امتیاز تازه که در دولت معمول نبوده برای آن ایجاد کنند.» اما این «امتیاز تازه برای دولت» چه می‌توانست باشد؟

پیش از این نشان دادیم که ناصرالدین شاه، در آغاز دوران صدرات میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تمامی اختیارات در عرصه‌ی سیاست را به او سپرد. «...ما تمام امور ایران را به دست شما سپردیم و شما را مسئول هر خوب و بدی که اتفاق افتد می‌دانیم. همین امروز شما را شخص اول ایران کردیم...» همان

پادشاه، در آغاز دوران صدرات میرزا آقاخان نوری نیز همان کرد، و خطاب به صدراعظم نوشت: «...خواستیم همت‌ای دیگر بر نواقص دولت قوی بنیاد بگماریم و منتی از همه بهتر بر قاطبه‌ی انام و عباد بگذاریم، قلوب رمیده را رام کنیم و دل‌های نیارمیده را آرام بخشیم، حجاب رحمت‌ای بر تمام خلق بیاوزیم و سحاب نعمت‌ای بر همه‌گان فروریزیم... و نظر به صلاح دین و دولت و سداد مُلک و ملت... منصب جلیل و خطیر صدارت اعظم ایران و مقام رفیع و منیع شخص اولی و پیش‌کاریِ دیوان قدر نشان را به عهده‌ی کفایت و کفالت او مفوض و موکول داشتیم و مفاتیح خزاین اقتدار و مقالید کنوز اختیار را اعم از مصالح داخله و خارجه جزئیه و کلیه به کف درایت او واگذاشتیم که به تدبیر مهمات کشور و تمشیت امور لشکر بپردازد و در رتق و فتق جمیع مهام و حل و عقد امور کافه انام و نظم ممالک و رسم اسالیب و مسالک و سد خلل ثغور و تسهیل فصل امور به اقتضای قوانین عقل و حکمت

عمل نماید و بی اجازه و مُهر مشارالیه احدی بر امضای محاسبات و معاملات و اصدار فرامین و بروات اقدام ننماید تا همه‌گی با اجازه و رخصت او منسلک و در سمت نظام مقرون به سمت اختتام شوند. مقرر آن‌که شاهزاده‌گان والامقام و وزرا و امرا و امنای ذوی‌الاحتشام و ارکان دولت و اعیان سلطنت و سرداران جلیل‌الشأن... جناب مشارالیه را صدراعظم بالاستقلال دیوان اعلی و شخص اول خلافت کبری دانسته در هر امری از امور تجاوز و انحراق از قول و قرار و صلاح و صواب دید او نکنند و تسلیم و اذعان بر نتایج رأی متین و عقل زرین او را لازم و واجب شمارند و تخلف را تخلف از فرمان و حکم همایون دانسته در عهده شناسند.»

ناصرالدین شاه، از یک‌سو، این‌گونه «مفاتیح خزاین اقتدار و مقالید کنوز اختیار» را به نوری می‌سپرد، و از دیگرسو، از او شکایت می‌کرد که چرا «خلاف مطلب‌ای که فرموده‌ایم»، عمل می‌کند. «جناب صدراعظم! عریضه‌های شبانه‌ی شما، ما را

متأثر و دلسردتر از همه‌چیز می‌کند. روزها که به حضور می‌رسید و فرمایشات ما را می‌شنوید همه را "بله قربان، اطاعت می‌شود" می‌گویید و خیال می‌کنیم کارها درست شده است، و شب‌ها که به اندرونی می‌آییم عریضه شما را می‌دهند که سرتاسر خلاف مطلب‌ای است که ما فرموده‌ایم.»

پیش از این، نشان دادیم که میرزا تقی‌خان، بر آن بود تا از «اختیار و اقتدار سلطانی» در راستای تحقق اهداف خود بهره‌بردای کُنَد. به دیگر بیان، امیرکبیر در آن دوران، کاملاً مسلوب‌الاختیار شدن پادشاه را به صلاح کشور نمی‌دانست. او می کوشید، تا همان‌گونه که سال‌ها بعد میرزایعقوب خان در رساله‌اش نوشت، از «اختیار و اقتدار سلطانی» در جهت حرکت ایران به سمت موازین و معایير جهان جدید، بهره‌برداری کُنَد. اما، میرزا آقاخان نوری، از تمامی اختیارات‌ای که از جانب پادشاه کسب کرده بود، لزوماً در جهت حرکت به سمت جهان جدید، بهره‌برداری نمی‌کرد. میرزا آقاخان نوری،

در دفاع از کارنامه‌ی صدارت‌اش، ۳۸ مورد را ثبت می‌کند که هیچ‌کدام را نمی‌توان برآمده از شناخت و فهم او نسبت به موقعیت ایران در مواجهه با جهان جدید دانست. هم‌او، در معرفی و دفاع از کارنامه‌ی خود، به این‌گونه موارد اشاره می‌کرد: «بیرون آوردن عباس‌قلی‌خان از سفارت‌خانه، عزل استرآبادی، برچیدن بساط کشیشان، منع سفیر از آمدن درخانه، مسئله عباس میرزا و مادرش، فقره‌ی پسر بهمن میرزا، کتک خوردن آدم‌های تامسون، زلف بریدن شاه‌زاده‌هاای که با ایلچی عثمانی آمیزش داشتند و...»

ناصرالدین شاه، پس از هفت سال، سرانجام اقدام به عزل میرزا آقاخان نوری از منصب صدرات کرد. پادشاه در اعلام علل عزل نوری، به دو مورد مهم اشاره کرد. نخست این‌که، نتیجه‌ی دوران صدرات او «غیر منظم» شدن امورات کشور بوده, دو دیگر این‌که، تجمیع قدرت و اقتدار مطلق در مقام صدراعظمی، نتوانسته باعث رفع مشکلات کشور شود. فقره‌ی

نخست، مربوط و معظوف به تلاش میرزا تقی‌خان امیرکبیر بود در جهت ایجاد «سلطنت منتظم» در کشور. پادشاه رسماً اعلام می‌کند که میرزا آقاخان نوری قادر به ایجاد «نظم» در امورات کشور نبوده است. «البته در دولت‌خواهی، راضی نمی‌شوید که ما در این حالت مجبور باشیم امورات را غیرمنظم ملاحظه فرماییم. لهذا امروز که بیست مُحرم است شما را از منصب صدارت و نظام‌الملک وزیرلشکر را از منصب خود عزل نمودیم.» در سوی دیگر ماجرا، پادشاه، اگرچه، خود، «مفاتیح خزاین اقتدار و مقالید کنوز اختیار» را به صدراعظم سپرده بود، اما در فرمان عزل او نوشت: «جناب صدراعظم! چون شما امورات دولتی را به عهده گرفتید و احدای را شریک و سهیم خود قرار نمی‌دادید، معلوم شد که قوه‌ی یک شخص شما از عهده‌ی جمیع خدمات ما برنیامد و در این بین خبط و خطاها اتفاق افتاد و کم‌کم امورات دولت معوق ماند...»

ناصرالدین شاه، طی حدد ۱۱ سال (از۲۲ذیقعده ۱۲٦٤ قمری تا ۲۰ محرم ۱۲۷۵ قمری – از ۲۸ مهر ۱۲۲۷ شمسی تا ۸ شهریور ۱۲۳۷ شمسی) تمامی اختیارات در عرصه‌ی حکومت را، به صورت مکتوب، در اختیار دو صدراعظم کشور قرار داد. اما پس از این دوره، با تغییر مشی سیاسی سابق، نه تنها آن‌گونه اختیارات را به صدراعظم کشور نسپرد، بلکه، منصب صدارت را از عرصه‌ی سیاست، حذف کرد. از این منظر، گویا ناصرالدین شاه به این نتیجه رسیده بود که روندِ تفویض قدرت و اقتدار در عرصه‌ی سیاست؛ از پادشاه به صدراعظم، و از صدراعظم به پادشاه، دور باطل‌ای بوده که باعث رفع مشکلات کشور نشده و نخواهد شد. در همین راستا، تصمیم پادشاه درباره روش جدید اداره‌ی حکومت، این‌گونه اعلام شد «رأی جهان‌آرای اقدس همایون اعلی‌حضرت شاهنشاهی... قرار گرفت که وضع پیش‌کاری و وزارت دربار شوکت‌مدار همایون تبدیل شود و جمیع مشاغل و مهام عظیمه دولتی مثل سابق به

یک نفر تنها نباشد...» روزنامه‌ی «وقایع اتفاقیه»، در ادامه‌ی همین فقره، هدف مشی جدید پادشاه را این می‌داند « که دولت و مملکت خود را تربیت فرمایند و آیین سلطنت را ترقی دهند.»

تغییر بنیادین‌ای که در این دوره انجام شد، از این قرار و بر این مدار بود که شش وزارتخانه به فرمان پادشاه تأسیس شد؛ وزارت داخله(میرزا محمدصادق قائم‌مقام)، وزارت خارجه (میرزا سعیدخان موتمن‌الملک)، وزارت مالیه (میرزا یوسف مستوفی‌الممالک)، وزارت‌عدلیه (عباس‌قلی‌خان معتمدالدوله)، وزارت وظایف و اوقاف (میرزا فضل‌الله نصیرالملک)، وزارت جنگ (میرزا محمدخان کشیکچی‌باشی). چند نفر دیگر از رجال حکومتی نیز در راستای انتظام امور در عرصه‌های دیگرای، در کنار متولیان این وزارتخانه‌ها قرار گرفتند تا این مجموعه به نام «مجلس شورای دولتی» شناخته شود. به فرمان پادشاه، میرزا جعفرخان مشیرالدوله نیز به ریاست این مجلس

رسید. مشیرالدوله، متولی هیچ‌کدام از وزاتخانه‌های شش گانه نبود، و اختیارات او در ریاست بر آن شورا، به گونه‌ای نبود که از او «صدراعظم‌ای» دیگر بسازد.

بنابراین، مشی جدید پادشاه این بود که یک نفر را به عنوان صدراعظم، در تمامی امور و عرصه‌های کشور صاحب اختیارات نکند، بلکه، اختیارات هر عرصه را به یک نفر بسپارد. «هر یک از شعبه‌های مهام بزرگ را به دست کفایت یکی از امنای حضرت و رجال دولت محوّل فرمایند که هر شخص کافی اداره یکی از قسمت‌های عظیمه‌ی مهام سلطنت را به عهده استقلال خویش گرفته اوقات خود را مصروف همان قسمت معینه سازد...» این روش جدید، اگرچه در ظاهر ماجرا، قدرت و اقتدار و اختیار مطلقه را از شعاع منصب صدارت خارج می‌کرد، اما در عرصه‌ی عمل، به معنای تقسیم قدرت در عرصه‌ی سیاست نبود. به این‌جهت که اگرچه «در امور مهمه قرار به شوری افتاد»، اما، «امضای کلیه امور خاص به

نفس نفیس همایون گردید، و بدون استیذان و اجازه از جانب سنی‌الجوانب حکم‌ای نفاذ نمی‌یابد.»

در ادامه‌ی همان روند تأسیس «مجلس شورای دولتی»، به فرمان پادشاه، مجلس دیگرای نیز تحت عنوان «مصلحت‌خانه» تأسیس شد. این مجلس «مرکب از جمع‌ای رجال دانشند مجرب دولت به ریاست عیسی‌خان اعتمادالدوله» بود، با این هدف که اعضای این مجلس «همه روزه در مصالح مُلک و ترقی مملکت گفتگو نمایند.»

حدود شش ماه پیش از عزل میرزا آقاخان نوری از مقام صدارت، ناصرالدین شاه نامه‌ای دریافت کرد از ناپلئون سوم. امپراطور فرانسه، در بخش‌ای از این نامه خطاب به پادشاه ایران نوشته بود: «در همه ممالک دنیا برای کسب قدرت بایستی که اول افکار مردم را به دست آورد و منافع همه‌گان را در نظر گرفت، سپس تشکیلات نظامی و اداری محکمی داشت. بدین معنی که دولت اعلی‌حضرت باید به مذهب و عدالت تکیه کند

و تشکیلات اداری پاک و منوّرای داشته باشد، با دستگاه اخذ مالیات عادلانه و نیروی مسلح و منظم...» تشکیل مجلس شورای دولتی، و مجلس مصلحت خانه، نوع‌ای حرکت به سمت مبانی جدید حکومت بود که «در نظر گرفتن منافع همه‌گان» یکی از ارکان آن به شمار می‌رفت. در همین راستا، نکته‌ی مهم درباره تشکیل مجلس مصلحت‌خانه، این بود که تمرکز اصلی این مجلس بر مسائل و مباحث خارج از عرصه‌ی سیاست قرار داشت. «از تکالیف این مجلس نخواهد بود که در امور پولیطیکیه گفت و گو نماید، مگر وقتی از جانب شاه اذن بخصوص داده شود و بلکه تکلیف مجلس است که در امور مملکتی از قبیل ترویج تجارت و تکثیر زراعت و وضع قوانین ممدوحه و رفع عادات مذمومه و انتشار علوم و صنایع و اجرای قنوات و انهار و غرس باغات و اشجار و به راه انداختن معادن و ساختن راه‌ها و وفور مداخل و تقلیل مخارج و اشاعه دلایل عدل و انصاف و رفع ظلم و ازدیاد نفوس

خلایق و حفظ صحت آن‌ها...» علاوه بر بیست و پنج عضو این مجلس، که همه‌گی منصوب از جانب پادشاه بودند، «عقلای مملکت و صاحبان افکار صائبه» دارای این امکان بودند که نظرات خود را درباره «منافع مُلک و صلاح امور خلق»، به این مجلس انتقال دهند.

میرزا علی‌خان امین‌الدوله، تشکیل مجلس دولتی و مجلس مصلحت خانه را در راستای این هدف ناصرالدین شاه می‌داند که «می‌خواست صنایع و ترقیات فرنگ را به ایران داخل کند...» هم‌او، بر این نکته نیز تأکید می‌کند که پادشاه از اعضای آن دو مجلس خواسته بود «از اصلاحات و ترقیات هرچند بدانند بگویند.» علاوه بر این، پادشاه در جهت آشنایی مستقیم خود با تحولات جهان جدید، و از آن‌جهت که « تتبع و ممارست شاه در اخبار و احوال فرنگستان کامل نبود به آموختن زبان فرانسه مایل بود.» این روایت، در یک سوی مسئله‌ی مورد بررسی ما قرار می‌گیرد. اما در دیگرسو، با

روایت اعتمادالسلطنه درباره نظر پادشاه درباره آموزش زبان فرانسه در ایران مواجه‌ایم: «دیشب سر شام فرمودند حکیم سواره علاءالدوله فرانسه می‌داند. من خواستم تمجیدای کنم، عرض کردم در سلطنت فتح‌علی شاه کاغذای از ناپلئون اول به فتح‌علی شاه نوشته شده بود در مسئله‌ی مهم‌ای و کسی نبود ترجمه کند، همان‌طور سربسته پس فرستاده شد. حالا چهار پنج نفر در تهران فرانسه‌دان هستند. بندگان همایون دستی به سبیل مبارک کشیدند و فرمودند آن وقت به‌تر از حالا بود؛ هنوز چشم و گوش مردم اینطور باز نشده بود.» خواننده‌ی خاطرات امین‌الدوله، و «روزنامه خاطرات» اعتمادالسلطنه، درباره تمایل ناصرالدین شاه به آشنایی و آگاهی از مبانی و معانی جهان جدید، دچار نوعی ناسازگاری میان نظر و عمل او می‌شود. اما، همین نوع ناسازگاری، در همان دوران، گریبان کسی چون اعتمادالسلطنه را هم گرفته بود. هم‌او، در ادامه‌ی فقره اخیر، می‌نویسد: «خلاصه نمی‌دانم به کدام ساز باید

رقصید. گاهی اینطور می‌فرمایند و در سالی شصت هزار تومان مخارج مدرسه‌ی دارالفنون می‌کنند که مردم تحصیل علوم فرنگی نمایند.»

این نوع ناسازگاری در نظر و عملِ ناصرالدین شاه، سیمای تمام‌نمای وضعیت و موقعیت او در دوران‌ای بود که با سیلِ فرآورده‌های جهان جدید مواجه شده، و در برابر آن‌ها، قدرت مقاومت از دست داده بود. از یک‌سو، نمی‌خواست با تأیید و ترویج آموزش زبان‌های خارجی در ایران، به افزایش دامنه‌ی آن سیل کمک کُنَد، و از دیگرسو، در آستانه‌ی فهم و پذیرش این واقعیت قرار گرفته بود که راه رفعِ بخش‌ای از مشکلات کشور را باید از دستانِ همین سیل دریافت کُنَد. این نوع ناسازگاری، به گونه‌ای دیگر نیز گریبان پادشاه را گرفته بود. اگر تمامی «اختیار و اقتدار سلطانی» را به صدراعظم واگذار می‌کرد، فرجام محتوم، چیزی جز نوع مواجهه با میرزا تقی‌خان و میرزا آقاخان نبود، و اگر خود تمامی اختیار و اقتدار را در

دست می‌گرفت، گره‌ای بر ریسمان مشکلات اساسی کشور باز نمی‌شد. همان‌گونه که اشاره شد، حتی با تشکیل مجلس شورای دولتی و مجلس مصلحت خانه نیز مشکلِ ارتباط میان قدرت و اقتدار پادشاه با سایر مسئولان در عرصه‌ی حکمت، و مشکل ارتباط میان همان قدرت و اقتدار با مردم، رفع نشده بود. و چون چنین بود، ناصرالدین شاه در این دایره‌ی حیرت، باز هم به سوی احیای منصب صدارت بازگشت، در شرایطای که به گفته‌ی امین‌الدوله «معناً هرچه در دربار طهران می‌گذشت آن بود که شاه اراده می‌کرد، این حال سلب هرگونه مسئولیت را ذمه‌ی وزرا و کارگذاران گردید، شئون و انتفاعات مقام خود را داشتند بی آن‌که در ظهور هر عیب مواخذه باشند...»

بر همین اساس، امین‌الدوله، بر این نکته تأکید دارد که با این اوصاف، ایران در آستانه‌ی خطرات و مضرات، قرار گرفته است. «ارباب هوش و بینش از ناصیه‌ی دولت ایران خطرات

و مضرات را می‌خواندند: اذا غدا مَلک باللهو مشتغل فاحکم علی ملکه بالویل و الخرب.»[۲]

پیش از این نشان دادیم که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، بر اساس آموخته‌ها و مشاهدات خود در خارج از کشور، درباره معانی و مبانی جهان جدید، به ضرورت اصلاحات اساسی در ساحت زیست اجتماعی در ایران پی برده بود. هم‌او، در سال ۱۲۸۷ قمری (۱۲۴۹شمسی) به فرمان ناصرالدین شاه به ایران بازگشت. در ابتدا وزیر عدلیه شد، و در ادامه، به عنوان اولین صدراعظم پس از میرزا آقاخان نوری، در حال‌ای مشغول به کار شد که حدود سیزده سال از عزل نوری می‌گذشت. در فصل پیشین از همین دفتر، نشان دادیم که سپه‌سالار هرچه در توان داشت در راستای متقاعد کردن ناصرالدین شاه، جهت سفر به اروپا، به کار گرفت.

---

[۲] چون پادشاه‌ای سرگرم بازی‌چه شود، فرجام مملکت‌اش فساد و نابودی است.

اما، یک سال پیش از آغاز صدارت سپه‌سالار، میرزا محمدخان مجدالملک سینکی، رساله‌ای نوشت با عنوان «کشف‌الغرایب» (رساله‌ی مجدیه). سینکی در بخش‌ای از آن رساله، در توصیف و تشریح شرایط ایران در آن دوران، می‌نویسد: «حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است، نه به قاعده‌ی ملل و دول دیگر. باید بگوییم حکومتی‌ست مُرکب از عادات تُرک و فرس و تاتار و مغول و افان و روم، مخلوط در هم و یک عالم‌ای‌ست علی‌حده، با هرج و مرج زیاد، که در یک چند قرن‌ای یکی از ملوک مذکوره به ایران غلبه کرده‌اند، از هر طایفه‌ای عادت مکروهه‌ی مذمومه در ایران باقی مانده و در این عهد همه‌ی آن عادات کاملاً جاری می‌شود.»

سینکی به فراست و ذکاوت، این مسئله‌ی بنیادین را دریافته بود که کشور دچار مشکل‌ای بنیادین شده، و در ادامه، عدم دست‌یابی به راه رفع این مشکل، سبب شده تا ترکیب و

تلفیق‌ای از عاداتِ قدیم، و مدعیات ایدئولوژیک درباره «جدید»، باعث افزایشِ دامنه و عمق آن مشکل شود.

نویسنده‌ی «کشف الغرائب»، از برخی وزرا انتقاد می‌کند که تبدیل به موانع‌ای در مسیر رفع مشکلات کشور شده‌اند. مجدالملک، آن «موانع» را از جنس و سنخ مخالفت این افراد با اصلاح امور کشور بر اساس موازین و معاییر جهان جدید می‌داند. «[وزیر جنگ]می‌گوید بعد از سال‌ها تجربه و زحمت، این قدر خاک بر سر ما شده که عقل خود را کنار بگذاریم و مقلد مردکه‌ی فرنگی شویم و ریسمان را به دست چند نفر جاهل بدهیم. لازمه‌ی تنظیمات قشونی تسلط زیاد است و پول حاضر که آدم بتواند رخنه‌ی کارها را ببندد. افغان‌ها که صفویه را متفرق کردند کتابچه‌ی تنظیمات داشتند؟ نادر که بدتر افغان‌ها را پاره کرد، تمام هندوستان را گرفت، قواعد فرنگی می‌دانست؟...» در چنین شرایطای است که به نظر مجدالملک «دولت ایران در یک جای بسیار تاریک محبوس است...» در

چنین‌جاای، نویسنده‌ی «کشف‌الغرائب» به تأیید این نکته می‌پردازد که ناصرالدین شاه هرچه داشته در «ترقی دولت و تربیت رعیت» به کار گرفته، اما، علی‌رغم «سعی و تلاش او ذره ای در ترقیات مطبوعه پیشرفت حاصل نشده، بلکه قوت و قدرت دولت تنزل کرده و نتیجه‌ی معکوس داده...» مجدالملک، علت مشکل را این می‌داند که «وزرای مزبور هیچ‌وقت راضی نمی‌شوند راه منصب و مداخل و استقلال ایشان به واسطه‌ی وضع قانون مسدود شود. اگر وقتی به اصرار و میل پادشاه، به متابعت قانونی اقدام کردند، به اخذ اصول قانون و تفریق قوه‌ی حمیه از قوه‌ی اجرای حکم نپرداختند، بلکه تمامی حواس خود را مصروف داشتند به تقلید فروعات و بی‌اعتنایی به اصول و اشتباه اصول به فروع تا به پادشاه معلوم کنند که دولت ایران بالطبع از قبول قانون قاصر است و از اجرای آن عاجز.»

این مدعای مجدالملک که ناصرالدین شاه بیش از وزرا، به انجام اصلاحات در عرصه‌ی حکومت، بر اساس موازین و معاییر جهان جدید مایل و راغب است، مدعاای است که قرینه‌های دیگرای نیز برای آن، در همان دوران می‌توان یافت. برای نمونه، میرزا ملکم‌خان، در «کتابچه‌ی غیبی» (دفتر تنظیمات)، می‌نویسد: «عموم سلاطین فرنگ منکر تنظیمات وزرای خود بوده‌اند و پادشاه ایران وزرای خود را به زور رو به تنظیمات می‌بَرند.» علاوه بر این، کسی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز، که در دوره‌ای یگانه راه رفع مشکل ایران را ترور مقامات ارشد حکومت دانسته بود، پیش از آن‌که از جانب مأموران حکومتی از تهران اخراج شود، آشکارا اعلام کرد: «پادشاه ایران را در حسن نیت و عقل و کفایت نسبت به وکلای خود، ناپلئون عصر می‌توان خواند، لیکن چه فایده، یک نفر در میان وکلای با غیرت ایران یافت نمی‌شود که افکار اصلاح‌طلبانه‌ی او را تقویت نموده و اسباب حصول منظورات

مقدسه را به هر تدبیر که باشد فراهم بیاورد... آن اقتدار و تسلطای که اعلی‌حضرت پادشاهی به هر یک از امنای دولتِ خود در تمشیت امور می‌دهند، به هیچ‌یک از وزرای مستقل فرنگستان از جانب دولت‌شان داده نمی‌شود.»

این نوع تمایل ناصرالدین شاه به اصلاح امور کشور بر اساس توجه به تحولات جهان جدید، همان‌گونه که در فصل پیشین نشان دادیم، پس از سفر نخست او به اروپا آغاز شد، و پس از سفر سوم، به شدت ادامه یافت. او خطاب به وزرا می‌گفت: «از اول دولت صدراعظم مقتدرای برقرار کردیم. همه آشکار و پنهان می‌گفتند وجود وزرا مانع آسایش عمومی این دولت است. کارها را میان وزرا تقسیم کردیم و خودمان کلیات را برعهده گرفتیم. شکایت کردند حفظ مصالح ملت و رعیت نمی‌توان کرد. حال از وزرا می‌پرسم به اقتضای دولت‌خواهی صریح بگویند تکلیف ما چیست و به کار چه صورت‌ای بدهم که مردم راضی باشند و کار دولت منظم شود.» این نوع سخنان

پادشاه را بر اساس مجموعه‌ای از شواهد و قرائن تاریخی، می‌توان تأیید کرد. اما معنای این تأیید، این است که او به علت عدم درایت در عرصه‌ی سیاست، گرفتار در «شب تاریکِ قدیم»، دچار «گرداب‌ای چنین حائل» شده و از «بیم امواج جدید»، «گم کرده راه مقصود»، در پیِ «کوکب هدایت» دست طلب به سوی وزرا دراز کرده بود. «اگر امور اصلاحات چاره‌پذیر است بگویید و بکنید و بکنیم. چرا بی‌جهت معطل و حیران هستید؟ و اگر چاره‌پرداز نیست دیگر حرف نزنید و کار را به تقدیر محول کنید.»

تأسیس «مجلس»، یکی از روش‌هاای بود که ناصرالدین شاه در راستای خروج از بن‌بست مشکلات، در پیش گرفت. اما آن «مجلس»، فاصله‌ای بسیار زیاد داشت با آن‌چه به عنوان «پارلمان» از منظر تقنین، می‌توانست به عنوان واسطه‌ای در جهت انتقال قدرت و اقتدار مطلقه‌ی پادشاه به نیرو و منبع‌ای جدید، مورد استفاده قرار گیرد. اما، از این نکته‌ی بسیار مهم

نمی‌توان چشم پوشید که ناصرالدین شاه، مشخصاً پس از تأسیس مجلس شورای دولتی و مجلس مصلحت‌خانه، از مسئولین کشور و مردم می‌خواست «از اموری که از جهالت و بی‌تدبیری گذشته‌گان ناشی شده است و به نظر عقلا هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست و بلکه باعث اشکال تکالیف و اختلال امور معاش و معاد است احتراز نمایند و به کارهاای که موجب سهولت تکالیف و اصلاح امور ناس است اقدام کنند.» این نوع آگاهی به عدم کارکرد روش‌ها و منش‌های مبتنی بر «قدیم»، علی‌رغم اهمیت‌ای که داشت، لزوماً به معنی اعتقاد و التزم پادشاه به «حقوق ملت» و «حقوق ملی» نبود. ناصرالدین شاه، در انبان «جدید» نیز در پی راه‌کارها و روش‌هایی بود که با توسل و تمسک به آن‌ها، هم‌چنان از توان و امکانِ بهره‌مندی از قدرت و اقتدار مطلقه، برخوردار باشد. به دیگر بیان، او اگرچه در بن‌بستِ «قدیم» گرفتار شده بود، اما در پی «جدیدای» بود که او را بدون وارد شدنِ صدمه و

خدشه‌ای بر قدرت و اقتدار مطلقه‌اش، از آن بن‌بست خارج کند. و این، کوشش در مسیر آفت‌باری بود که عده ای از اخلاف او، تا امروز به اقتفای او در پیش گرفته‌اند؛ کوشش‌ای به این معنا که در راستای حفاظت و حراست از تداوم «قدیم»، ردای زیبایی از «جدید»، بر پیکر کریه «قدیم» بپوشانند.

با این همه، ناصرالدین شاه، در دو دهه‌ی آخر حُکم‌رانی، به این فهم و درک و دریافت رسیده بود که با تداوم قدرت و اقتدار مطلقه‌ی پادشاه، و با سلطه و سیطره‌ی این منبع، یا سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، مشکلات بنیادین ایران، رفع نخواهد شد. بر همین اساس بود که، همان‌گونه که در فصل پیشین نشان دادیم، پس از بازگشت از سفر سوم به اروپا، به اعضای «مجلس شورا» فرمان داد «بروید لوازم تحریر قانون را از کتب و اطلاعات و مترجمین و نویسنده‌ها فراهم کنید. این خدمت را به دولت و مملکت خودتان به فرایض و واجبات دینی مقدم دارید.»

در این فصل، کوشیدیم تا نشان دهیم که در عصر ناصری، یکی از مهم‌ترین نتایج تلاش‌های انجام شده در درون و بیرون عرصه‌ی حکومت، در جهت سلب قدرت و اقتدار مطلقه‌ی پادشاه، کشف مشکل‌ای جدید بود. معنا و مبنای این مشکل جدید، این بود که اهل ایران، در صورت موفقیت در زمینه‌ی سلب آن نوع قدرت و اختیار پادشاه، جای‌گزین و بدیل‌ای برای انتقال آن قدرت و اقتدار در راستای سامان زیست اجتماعی، نمی‌شناختند. بر همین اساس، در مقاطع‌ای «اختیار و اقتدار سلطانی» از پادشاه به صدراعظم انتقال پیدا می‌کرد، اما، در ادامه، پادشاه اقدام به بازپس‌گیری تمامیِ آن اختیار و اقتدار می‌کرد. پس از سال‌ها تجربه‌ی این «دورباطل» بود که ناصرالدین شاه، با حذف مقام صدرات، اعلام کرد «بر خلاف میل خود صدراعظم خود شده‌ام و کارها را بدون شک ناقص انجام می‌دهم، ولی مع‌الوصف از بلیه‌ی بزرگ‌تری اجتناب می‌کنم.» به دیگر بیان، پادشاه بر این باور بود که اقدام او در

جهت حذف مقام صدارت، مصداق دفع افسد به فاسد است. در ادامه، در جهت تخفیف آفات آن «فاسد»، پادشاه اقدام به تأسیس چند «مجلس» کرد. این مجلس‌ها، که برخی از آن‌ها، در شرایط عدم وجود صدراعظم در کشور، تأسیس شدند، تجربیات بسیار مهم تاریخی بودند در راستای آشنایی متولیان حکومت با مفهوم تقسیم و تکثیر قدرت. در عین‌حال، آن مجالس از اصل و اساس دارای تفاوت‌های بنیادین بودند با مفهومِ مجلس در جهان جدید. در چنین شرایطای، پادشاه برای خروج از بن‌بست‌ای که بر اساس استحکام و استمرار «قدیم» ایجاد شده بود، به دوران استفاده از منصب صدارت بازگشت. این بازگشت، اگرچه بازگشت‌ای به «جدید» نبود، اما بازگشت به منصب‌ای قدیمی بود که این بار در اختیار شخصی‌ای قرار گرفته بود مجهز به اندیشه‌ی «جدید». کوشش ما، در فصل آتی، بررسی تحولات بنیادین‌ای است که در عصر

صدارت سپه‌سالار، مبتنی بر آموزه‌های «جدید»، در راستای حقوق اساسی، به وقوع پیوست.

فصل چهارم

ودیعت خاکی و موهبت افلاکی

هدایای گران‌بها هنگام‌ای که بخشنده‌ی آن بی‌مِهر شود، ارزش خود را از دست می‌دهد...

ویلیام شکسپیر _ هملت

حکومت ایران حدود نیم‌سده در اختیار ناصرالدین شاه بود. در میانه‌ی این نیم‌سده، میرزا حسین‌خان سپه‌سالار به صدرات رسید. ناصرالدین شاه طی حدود بیست و پنج سالِ نخست حکومت‌اش، با مشکلات متعدد و متنوع‌ای در راستای سامان زیست اجتماعی در ایران مواجه بود. او در حدود هفده ساله‌گی بر مسند پادشاهی نشست، و در آغاز دوران صدارت میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، در آستانه‌ی چهل و یک ساله‌گی بود. پادشاه، پس از ملاقات‌ای که در سال ۱۲۸۷قمری (۱۲٤۹ شمسی) در عراق با میرزا حسین‌خان داشت، او را به ایران فراخواند. میرزا حسین‌خان ، در آن دوره، سفیرکبیر ایران در عثمانی بود. پس از بازگشت او به ایران به فرمان پادشاه، نخست، بر مسند وزارت عدلیه و وزارت وظایف و اوقاف نشست، پس از آن، اختیارات عرصه‌ی نظامی، و لقب «سپه‌سالار» به او سپرده شد، و در ادامه، پادشاه او را بر مسند صدراعظم نشاند. ناصرالدین شاه، پس از عزل میرزا آقاخان

نوری از مقام صدراعظم، منصب صدارت را از عرصه‌ی حکومت حذف کرد. اما با بازگشت میرزا حسین‌خان سپه‌سالار به ایران، آن منصب را پس از حدود دوازده سال، احیا کرد. هدف اصلی پادشاه از این کار، چیزای نبود جز بهره‌برداری از تجربیات سیاسی سپه‌سالار، و استفاده از آشنایی او با موازین و معایير حُکم‌رانی در جهان جدید، در راستای خروج ایران از بن‌بستِ ایجاد شده بر اثر حُکم‌رانی بر اساس موازین و معایير «قدیم». ناصرالدین شاه، در ۳ سال نخست پس از عزل میرزا آقاخان نوری، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، با اعلام این‌که «بر خلاف میل خود صدراعظم خود شده‌ام...» اقدام به تأسیس چند «مجلس» کرد. اما طی حدود یک دهه، مشخص شد که راه حل مسائل و راه رفع مشکلات کشور از مسیر حذف مقام صدراعظم، و مشورت پادشاه با عده‌ای از اطرافیان خود در «مجلس»، نمی‌گذرد. چرا که، اکثر این افراد، هم‌چون پادشاه، چیزای درباره علل و دلایل ایجاد،

و راه حل و رفع آن مسائل و مشکلات، نمی دانستند. اصل و اساس ماجرا، بر سبیل تمثیل، از نوع و لون حکایت‌ای است که اعتمادالسطنه مطرح می‌کرد درباره فرمان ناصرالدین شاه به امین‌السلطان درباره یادگیری زبان فرانسه: «...به امین‌السلطان می‌فرمودند که دو سه ماهه زبان فرانسه بخواند. آن احمق هم عرض می‌کرد در این شب‌های زمستان خواهم خواند و خواهم دانست...» در این‌جا، اعتمادالسلطنه، آن فرمان ملوکانه و آن پاسخ مطیعانه را این‌گونه به سخره می‌گرفت: «مثل این‌که تحصیل علوم بلور و چینی چیدن به موزه است! دیگر نمی‌دانند علم را باید زحمت کشید. قدرت سلطنت می‌تواند صدراعظم کُنَد، اما عمر و علم و تو را زیاد نمی‌تواند بکند.»

ناصرالدین شاه، نمی‌دانست که «قدرت سلطنت» اگرچه می‌تواند مقام صدرات را حذف کُنَد، و در ادامه، همان محذوف را بازگرداند، اگرچه می‌تواند مجلس‌ای ایجاد، و در ادامه، همان مجلس را تعطیل کند، اما نمی‌تواند علل و دلایل

ایجاد، و راه حل و رفع مسائل و مشکلات بنیادین کشور را بفهمد و بیابد. از این منظر، تجربه‌ی حدود بیست و پنج ساله‌ی ناصرالدین شاه در عرصه‌ی حکومت، تا پیش از آغاز دوران صدرات سپه‌سالار، پادشاه را به آگاهی از عدم آگاهی نسبت به معانی و مبانی جهان جدید، و علل و دلایل ایجاد مشکلات کشور، رسانده بود. پیش از این نشان دادیم که حدود نیم‌سده پیش از این دوران، گونه‌ای از «آگاهی به عدم آگاهی» نسبت به معانی و مبانی جهان جدید، و نسبت به علل و دلایل ایجاد و حل و رفع مسائل و مشکلات ایران، از جانب کسان‌ای چون عباس میرزا و میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، در دارالسلطنه‌ی تبریز، ایجاد شده بود. آن آگاهی به عدم آگاهی، با این نوع آگاهی به عدم آگاهی که ناصرالدین شاه در میانه‌ی دوره‌ی حکومت خود، به آن دست یافته بود، دارای تفاوت و تمایز بسیار مهم‌ای است.

عباس میرزا در دوران‌ای به آن نوع آگاهی دست یافت، که ایران هنوز با امواج گسترده‌ی بحران در ساحت زیست اجتماعی مواجه نشده بود. توابع و توالی جنگ‌های ایران و روسیه، باعث تشدید آن بحران در ایران شد، اما این نخستین مواجهه‌ی حکومت ایران با نقش‌آفرینیِ گسترده و عمیق کشورهای اروپایی در منطقه بود. در چنین شرایط‌ای، کسان‌ای چون عباس میرزا به این آگاهی دست یافتند که رفع مشکلات کشور در گروِ آگاهی از منطق مناسبات حُکم‌رانی بر اساس موازین و معاییر جهان جدید در سطح داخلی و بین‌المللی است. بر همین اساس، همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، به صورت هدف‌مند و نظام‌مند، افرادای از جانب حکومت به اروپا اعزام شدند، و از آموخته‌های ایشان در جهت ایجادِ بنیان‌های لازم در راستای گذار از «قدیم» به «جدید»، استفاده شد. اما ناصرالدین شاه، در عرصه‌ی حکومت، هم‌چون عباس میرزا با مانع مهم‌ای هم‌چون پادشاه مواجه نبود. در

فصول پیشین نشان دادیم که فتح‌علی شاه در بسیارای از موارد، مانع اجرای تصمیمات عباس میرزا و قائم‌مقام بود. ناصرالدین شاه، در شرایط عدم وجود چنین مانع‌ای، خود بدل به مانع اصلی در راستای آن نوع «گذار»، شده بود. علاوه بر این، او، در دوران حُکم‌رانی، با آن نوع جنگ‌های دوران عباس میرزا نیز مواجه نبود. با این‌همه، معنا و مبنای آن آگاهی به عدم آگاهی، از جانب او، این بود که ناصرالدین شاه به این آگاهی دست یافته بود که با روش‌های مبتنی بر موازین و معاییر «قدیم»، امکان تدوام سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، وجود ندارد. به دیگر بیان، او، دانسته بود که در بساطِ دانسته‌هایش، دیگر چیزی کارآمد در راستای تداوم سلطه و سیطره‌اش بر ساحت زیست اجتماعی، وجود ندارد. بنابراین، عباس میرزا درباره روشه‌ای گذار از «قدیم» به «جدید»، آگاهی به عدم آگاهی کسب کرده بود، اما ناصرالدین شاه، به آن نوع آگاهی، در جهت تداوم «قدیم»، دست یافته

بود. ناصرالدین شاه، در آن دوران، چیزای از معانی و مبانی جهان جدید نمی‌دانست، و در پناه همین ندانستن بود که گمان می‌کرد، می‌توان و باید، با استفاده از برخی از ابزارها و روش‌های «جدید»، مانع سلب سلطه و سیطره‌ی خود بر ساحت زیست اجتماعی شود. در حالی که، این نوع سلطه و سیطره بر آن ساحت، از اصل و اساس، نمی‌توانست جاای جز در محدده‌ی «قدیم» داشته باشد.

اما ناصرالدین شاه، حدود بیست و پنج سال پس از آن نوع حُکم‌رانی، با نشاندن میرزا حسین‌خان سپه‌سالار بر مسند صدارت، کوشید تا از آموزه‌ها و آورده‌های «جدیدِ» سپه‌سالار، در راستای تداوم «قدیمِ»، بهره‌برداری کند.

در فصول پیشین، نشان دادیم که سپه‌سالار هرچه در توان داشت برای سفر نخستین پادشاه ایران به اروپا، به کار گرفت. اما این واقعه حدود دو سال پس از آغاز صدرات او انجام شد. در حالی که، در فاصله‌ی یک سال مانده به آغاز دوران صدرات

او، زمان‌ای که در منصب وزارت عدلیه قرار داشت، تحولات بسیار مهم‌ای، از منظر بحث ما در این دفتر، در ایران روی داد. در فصل نخست از همین دفتر، نشان دادیم که از دوران حکومت صفوی، با سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود اجتماعی، بارها ناسازگاری‌هاای عملی در عرصه‌هاای هم‌چون محاکم قضایی، میان متولیان شریعت و متولیان حکومت، ایجاد شده بود. این نوع ناسازگاری‌ها در عرصه‌ی عمل، مبتنی بر عدم تبیین و تنقیح مبانی حقوقی در ساحت زیست اجتماعی بود، در نسبت با وجود حکومت به مثابه ابزارِ اصلی در راستای سامان زیست اجتماعی. میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، از یک‌سو، می‌دانست که کسان‌ای چون میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام و میرزا تقی‌خان امیرکبیر، بارها گام در وادی رفع این ناسازگاری‌ها نهاده بودند. از دیگرسو، هم‌او، می‌دانست که موازین و معاییر حکومت در جهان جدید، در

راستای رفع و دفع آن نوع ناسازگاری‌ها، روش‌ها و امکانات‌ای در اختیار متولیان عرصه‌ی حکومت قرار داده است. سال‌ها پیش از جلوس میرزا حسین‌خان (مشیرلدوله) بر مسند وزارت عدلیه، و مشاهده‌ی فوران و غلیان این نوع ناسازگاری‌ها، میرزا صالح شیرازی به عنوان یکی از اهالی نخستین «کاروان معرفت»، پس از مشاهده‌ی شرایط حکومت عثمانی، و ارتباط شریعت و اهل شریعت با آن حکومت، در سفرنامه‌اش نوشته بود «فی‌الحقیقه هر وقت به نظر دقت ملاحظه کنیم، مادامی که سلسله‌ی علیه ملاها خود را مدخل به دولت عثمانی نمایند، هرگز دولت مزبور ترقی نخواهد کرد. سلطان سلیم را اراده این‌که نظام فرنگستان را در اسلامبول آورد، ملاها از راه حماقت، نظام را خلاف شرع دانسته از راه غرض او را منع نموده. و ایضاً سلطان مذکور می‌خواست علوم فرنگستان را به اسلامبول آورده، از راه حسد او را مانع شده، نگذاشتند که جمعی از جاده نادانی و حماقت بیرون آیند. فی‌الواقع هر

دولت‌ای که ملاها خود را مدخل آن نموده بنا را به حیله بازی گذارند، هرگز آن دولت و آن ولایت ترقی نخواهد کرد. سابقاً دولت عثمانی چندان در حیطه‌ی تصرف ملاها نبوده از هر کناره ناصر بودند. و بالفعل که ید این طایفه جلیله در آن است، در نهایت بی‌قوتی است.»

میرزا حسین‌خان ، بخش‌ای از دوران جوانی را جهت تحصیلات در فرانسه گذرانده بود. در ادامه، بیش از یک دهه حضور او در استانبول، مقارن با دوران اصلاحات بنیادین از منظر «مشروطه‌خواهی» در حکومت عثمانی بود. مجموعه‌ی آگاهی‌ها و آشنایی‌های او با معانی و مبانی جهان جدید، باعث شد که حدود پنج سال پیش از جلوس بر مسند وزارت عدلیه، اعلام کند: «هر عصرای مقتضی یک نوع اداره‌ای است و اگر از او غفلت شود موجب ندامت خواهد گردید. وکلا و اولیای هر دولت‌ای مثل طبیب‌ای می‌مانند که به اقتضای احوال یومیه‌ی مریض باید دوا بدهند. و هم‌چنین باز وکلا و اولیای

هر دولت‌ای شباهت به معلم‌ای دارند که تربیت اطفال متعدد به امانت آن‌ها سپرده شده باشد.» میرزا حسین‌خان، در ادامه‌ی همین فقره، بر این نکته تأکید می‌کند که آن «معلم»، اگر در فرآیند آموزش، خود را با علوم و آگاهی‌های جدید هم‌آهنگ نکند، «اطفال در حالت جهل مانده ثمری از مکنت و معلم به حصول نپیوسته است.»

میرزا حسین‌خان، بر آن بود تا آثار مکتوب و مستندات‌ای درباره سیرتحولات‌ای که در راستای گذار به جهان جدید، در عثمانی در حال وقوع بود، در ایران منتشر شود. بر همین اساس، به وزیرخارجه‌ی وقت ایران پیشنهاد می‌کند تا نامه‌ای را که مصطفی پاشا از منظر تأیید و تأکید بر اصلاحات جدید، خطاب به سلطان عبدالعزیز نوشته، در ایران ترجمه و منتشر شود، چرا که ترجمه و انتشار این نامه برای اهل ایران «خالی از منفعت نخواهد بود.» او می‌نویسد «بعد از آن‌که ترجمه‌ی این عریضه [نامه‌ی مصطفی پاشا] به اطلاع عامه اهالی داخله

و خارجه در اسلامبول رسید اذهان و افکار عمومی زیاده از حد تغییر نموده و همه‌ی مردم افکار مصطفی پاشا را تصدیق نمودند و در هر محفل‌ای این مذاکرات می‌شد.»

میرزا حسین‌خان، بر اهمیت سوادآموزی و انتشار مطبوعات نیز در راستای آگاه‌سازی مردم از فواید اصلاحات بر اساس مبانی جهان جدید، تأکید می‌کند. او می‌دانست که هرچه بیش‌تر درهای آگاهی از مبانی و معانی جهان جدید، به روی عموم مردم بسته بماند، گذار از «قدیم» به «جدید» در ایران، بیش‌تر دچار صعوبت خواهد بود. با در نظر داشتن این مورد مهم بود که می‌نوشت: «میزان ترقی و تربیت و استعداد یک ملت‌ای در انظار دول خارجه منحصر به چهار فقره است: اول، انتظام روزنامه‌جات و کثرت اطلاع دادن از اخبار داخله و خارجه...» در دیگرجای، بر همان مورد، این‌گونه تأکید می‌کرد: «از آن‌جاای که از دو سال قبل دولت عثمانی به یک اندازه آزادی به روزنامه‌جات داده بود از امورات دولت در

روزنامه‌جات مباحثه نموده و به مأمورین‌ای که در خدمت غفلت کرده ایراد می‌گرفتند و عدد روزنامه‌جات تُرکی متعدد شده بود... به قدرای مسئله‌ی انعقاد و تشکیل پارلمنت در اذهان تبعه‌ی مسلمان عثمانی جا گرفته و حواس‌ها مشغول او شده است که احتمال شورش و بلوا می‌رود...» میرزا حسین‌خان، به طرح این مدعا می‌پردازد که پیش از این دوران، «اهالی خارجه» آینده‌ی ایران را در راستای پیشرفت‌های مبتنی بر موازین و معاییر جهان جدید، به گونه‌ای درخشان می‌دیدند که آن را «وسیله‌ی شماتت دولت عثمانی قرار می‌دادند..»، اما، در این دوران «با کمال تأسف و ملالت ملاحظه می‌نماییم که آن افکار کلیه منعکس گردیده و از آتیه‌ی دولت و ملت ما مأیوس، از ترقی و مدنیت ما را محروم از مراوده‌ی با ایران منزجر و از معامله‌ی با آن متنفر و هیچ‌وقت ما را قابل و لایق هم‌سری با دول اروپا نمی‌شناسند...» در چنین شرایطای، به متولیان حکومت ایران هشدار می‌داد: «بر اولیای دولت واجب

و لازم است که هر قدر زودتر داخل جاده‌ی ترقی شوند و دقیقه آرام را بر خود حرام دانند...»

میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، زبان ملامت می‌گشاید بر برخی از متولیان حکومت در ایران، به این علت که مواردای را به عنوان پیشرفت‌های کشور، به پادشاه ارائه می‌کنند، و پادشاه «چنین تصور می‌فرمایند که واقعیت دارد...» او، خطاب به این افراد می‌نوشت: «حال آن‌که در حین تحریر خودتان از هر کس به‌تر می‌دانید که چنین نیست...». فرجام محتوم چنین شرایطای، به نظر سپه‌سالار این است که «سایرین روز به روز ترقی می‌نمایند و ما در حالت حالیه‌ی خود باقی می‌مانیم.» اما ماندن در «حالت حالیه‌ی خود»، به نظر سپه‌سالار، فقط به معنای عدم پیشرفت نیست، او می‌نویسد: «این فقره را نیز به طور یقین و از روی تجربه‌ی متقدمین و متأخرین عرض می‌نمایم که از برای دول، حالت سکون و توقف محال است. یا باید پیش بروند و یا باید برگردند.»

میرزا حسین‌خان، به ترسیم سیمای از موقعیت ایران در مواجهه با جهان جدید می‌پردازد که بر اساس آن، عدم ابتنا بر موازین و معاییر جهان جدید، فرجام‌ای جز «بازگشت»، نخواهد داشت. اما معنا و مبنای این «بازگشت» چیست؟

کسان‌ای چون سپه‌سالار، بر این نظر بودند که اهل ایران، و خصوصاً متولیان حکومت، باید از بیرون، به درونِ ایران نظر کنند. «چون خودتان در داخل هستید شاید گاه‌ای اشتباه حاصل شود اگر یک دفعه از خارج به نظر دقت به امورات و شعبه‌های کارخودتان ملاحظه می‌فرمودید آن‌وقت از راه دولت‌خواهی جبلی که دارید جگر شما هم مثل من می‌سوخت...» این نوع نظاره از بیرون به درون، لزوماً از جانب سیاست‌مداران اروپایی، باعث رفع مشکلات ایران نبود. میرزا حسین‌خان، بر این نظر بود که رفع مشکلات ایران، در گروِ نظرِ از «بیرونِ قدیم» به درونِ «قدیم» ایران است. از این منظر، رفع مشکلات

مستحدثه در ایران، بدون آگاهی از معانی و مبانی «مشکل ایران»، در مرزهای امتناع، قرار دارد.

از منظر فلسفی، «بیرونِ قدیم» لزوماً به معنای «جدید» نیست. «قدیم»، موضوعیت و موجودیت‌ای جز از منظرِ «جدید» بودن برای «قدیم»های پیش از خود ندارد. چون چنین است، «قدیم» هم‌واره در میان دو وضعیت قرار دارد. وضعیت نخست، «قدیم»های پیشین، و وضعیت دوم، صورت‌های جدیدای از مسائل و مشکلات پیشین، هستند. بنابراین، وضعیت دوم، مبتنی بر این «اصل» است که در آن، مسائل و مشکلات پیشین، بدون ارائه‌ی راه حل و راه رفع، فقط به صورت‌های جدید، مطرح می‌شوند. این وضعیت دوم را عرصه‌ی «بیرون قدیم» می‌نامیم. در عرصه‌ی «بیرون قدیم»، راه حل‌ها و راه رفع‌های مسائل و مشکلات «قدیم» را در اختیار نداریم، اما آن‌ها را به صورت‌های جدید مطرح می‌کنیم. مراد از جدید در وضعیتِ

«بیرون قدیم»، فقط وجوه صوری مسائل و مشکلات است، نه راه حل‌ها و راه رفع‌های مربوط و معطوف به محتوا.

بر اساس ارزیابی «قدیم» از منظر «بیرون قدیم»، مسائل و مشکلات‌ای که در عرصه‌ی «قدیم»، راه حل‌ها و راه رفع‌های مناسب‌ای پیدا نکرده‌اند، به صورت‌های جدید مطرح می‌شوند. یکی از مهم‌ترین کارکردهای این صورت‌های جدید، این است که می‌توانند بدل به ظرفِ مناسب‌ای برای جذب و حملِ «جدید» شوند. مراد از «جدید» در این‌جا، وضعیت‌ای است که در آن، راه حل‌ها و راه رفع‌هاای برای مسائل و مشکلات «قدیم» ارائه شده است. این راه حل‌ها و راه رفع‌ها، اگرچه، خود، در ادامه، می‌توانند بدل به مسائل و مشکلات‌ای دیگر شوند، اما ممکن است به صورت مستقیم در ظرفِ مسائل و مشکلاتِ «قدیم» نگنجند. بر همین اساس است که در جهت گذار از «قدیم» به «جدید»، می توان گام در وادیِ «بیرون قدیم»

نهاد، و با استفاده از امکانات این عرصه، باعث خروج از بن‌بستِ «قدیم» شد.

در میانه‌ی دوران حکومت ناصرالدین شاه، ایران در بن‌بستِ «قدیم» قرار گرفته بود. در چنین شرایطای، امثال میرزا حسین‌خان ، اگرچه خود را افرادای دارای آگاهی و آشنایی با معانی و مبانی جهان جدید می‌دانستند، اما، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، نیروهاای بودند دارای این توان و امکان که باعث ایجاد وضعیت «بیرون قدیم»، در ایران شوند.

بر اساس نظر از «بیرون قدیم» به «قدیم»، مسائل و مشکلات موجود در «قدیم»، به صورت‌هاای جدید مطرح می‌شد، تا با بدل شدن به ظرف مناسب‌تری برای جذب و حملِ راه حل‌ها و راه رفع‌های «جدید»، باعث تسهیل و تسریع گذار از «قدیم» به «جدید» شود.

میرزا حسین‌خان، با در اختیار گرفتن امور در وزارت عدلیه، بنیان‌گذار تحولات بنیادین‌ای در این عرصه شد. او در ابتدا،

کتابچه‌ای درباره «اصول اداره‌ی دیوان عدلیه‌ی اعظم» منتشر کرد. بر همین اساس، «قانون تکالیف مشترک مجالس وزارت عدلیه»، و «قانون وزارت عدلیه اعظم و عدالت خانه‌های ایران» نیز تدوین و منتشر شد. این قانون، ساختار اصلی وزارت عدلیه ایران را به هفت مجلس تقسیم می‌کرد؛ مجلس اصلاح، مجلس دعاوی، مجلس تجارت، مجلس جنایات، مجلس محاکمات، مجلس احضار، مجلس اجرا. میرزا حسین‌خان در همین دوره، در راستای توجه به اهمیت انتشار مطبوعات، اقدام به تأسیس و انتشار روزنامه «وقایع عدلیه» کرد.

این نوع انتظام امور در عرصه‌ی عدلیه، با دو هدف دیگر هم‌راه بود. نخست، سلب دخالت و سلطه و سیطره‌ی متولیان قوه‌ی مجریه بر قوه‌ی قضاییه. دو دیگر، سلب اعتبار از محاکم شرعیِ غیرملتزم به قوه‌ی قضاییه کشور. این موارد بنیادین، خصوصاً مورد دوم، نیازمند اجتهادات نظری و پی‌گیری‌های عملیِ

فراوان بود، اما، گام نخست در این زمینه را وزارت تحت فرمان میرزا حسین‌خان ، با دقت و صلابت، برداشت.

در همین دوران و در همین میدان، میرزا حسین‌خان به مورد بنیادین دیگرای اشاره می‌کند که از نخستین اظهارنظرها درباره حقوق اساسی از منظر «جدید»، است. او می‌نویسد: «چیزای که عجاله باقی مانده است تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت است و تحصیل رفاهیت آن بیچاره‌ها که ودیعه‌ی الهی می‌باشند.»

مسئله‌ی «تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت»، مسئله‌ای جدید نبود. پیش از آن دوران نیز، هم‌واره یکی از ارکان حکومت، «تعیین حدود فیمابین حکام و رعیت» بود. اما این مسئله، همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، بدل به یکی از علل گرفتاری ایران در بن‌بست «قدیم» شده بود. در آن دوران، بر اساس سنت‌ای دیرین در تاریخ ایران، مبنای تحدید حدود میان حکام و رعیت، در وجه غالب، مبتنی بر آموزه‌ها

و فرآورده‌های نظام نظری الهیات اسلام بود. در دفتر نخست از همین پژوهش، به تفصیل درباره مبانی این مسئله به طرح نظر پرداختیم. آن‌چه در راستای بحث حاضر، می‌توان افزود، این است که فقط پادشاه نبود که خود را در مقام ظل‌الله می‌پنداشت، بلکه، بسیارای از مجتهدین شیعه، و عموم مردم نیز او را در این جای‌گاه، به رسمیت می‌شناختند. از این منظر، تحدید حدود میان حکام و رعیت، از جانب منبع و مصدرای انجام شده بود که در محدوده‌ی نظرات و تصمیمات و اختیارات انسان؛ به صورت عام، و مردم ایران؛ به صورت خاص، نمی‌گنجید.

در فصل نخستِ همین دفتر، نشان دادیم که پس از دوره‌ی حکومت صفوی، پادشاه از این توان و امکان برخوردار شده بود که با تکیه و تأکید بر یک نوع تفسیر خاص از منبع هنجارگذار اسلام شیعی، بر پیکرِ سلطه و سیطره‌ی مطلق خود بر ساحت زیست اجتماعی، ردای اعتبار شرعی بپوشاند.

سیمای تمام‌نمای این واقعیت را در اشاره به چند فقره‌ی تاریخی، ترسیم خواهیم کرد. نخست، بنگریم به بخش‌ای از فرمان انتصاب میرزا آقاخان نوری به مقام صدارت، از جانب ناصرالدین شاه: «از آن‌جا که دست قدرت خدا و سرپنجه‌ی مشیت حضرت یگانه بی‌همتا... به مرور ادوار و دهور و مضیی اعوام و شهور حجاب از این بساط ممهد فرو کشید و نوبت کام‌کاری و دوره‌ی شهریاری ما به فیروزی فرا رسید و آیت کشور خدایی نقش نگین ما شد... نیت ارجمند سلطانی را بر این بلندپایه گماشتیم که هر آن‌چه دین و دولت را به کار آید و جمال مُلک و ملت را به یاد آید بنیاد خلافت را مشید سازد و زمان جلالت را موید نماید... یک چندی توجهات ملوکانه به شرایط این مبارک منظور مصروف شد تا مملکت به عدل و نصفت محفوف آمد و مُلک و رعیت با من و راحت مألوف گردید... خواستیم همت‌ای دیگر بر نواقص دولت قوی بنیاد

بگماریم و منت‌ای از همه به‌تر بر قاطبه‌ی انام و عباد بگذاریم...»

مورد دوم، بخش‌ای از آخرین نامه محمدعلی شاه به مجلس اول است، که در اوج درگیری میان نماینده‌گان مجلس و پادشاه نوشته شده است: «...در مقابل زحمات و ضرب شمشیر نیاکان، سلطنت ایران را ارث محقق و حق مسلّم نفس نفیس خود می‌دانیم، تا موقع‌ای که مشیّت خلاق احدیّت به مقتضای آیه‌ی کریمه‌ی "قُلِ اللّهُمَّ مالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِیَدِکَ الْخَیْرُ إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیر" علاقه گرفته رشته انتظام و آسایش این ملت در کف کفایت شخصی همایونی ما باشد... به همین ملاحظه عطوفت پدرانه خود بود که... آرا عمومی را راضی شدیم که در کلیه امور مداخله داده شود... قانون تصریح کرده سلطان مقدس است...»

مورد سوم، دیدگاه میرزای قمی، به عنوان یکی از اعاظم مجتهدین شیعه درباره توجیه ظلم و ستم‌های پادشاهان قاجاری در دوران «غیبت» است. «پس اگر کسی گوید که پس تقصیر بنده‌گان و رعایا چه چیز است که آن‌ها را اسیر شاه نامهربان می‌کند و از این‌جا نیز ظلم می آید بر خدا؟ گوییم آن نیز یا بر وجه استحقاق است، یا عقوبتِ آن معاصیِ آن رعیت و تلافیِ کرده‌های آن جماعت خواهد بود...» در چنین شرایطی، چاره هیچ نیست جز اینکه دست به دعا برداشته و بگوییم «خدایا پادشاها رحیما رحمانا کریما غافرا! ما بنده‌گان روسیاه اگر مستحق بلا و انتقام توییم، درِ عفو و تجاوز بر ما بگشا، و پادشاه ما را بر ما مهربان کن، و موائد عفو و احسان او را بر رعایا ریزان کن و چنان کن که پادشاهی او از راه قابلیت و استحقاق باشد نه از راه امتحان و استدراج.»

در چنین شرایطای، فرجام مسئله‌ی «تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت»، از پیش، مشخص بود. پادشاه، هر نوع تحدید

اختیارات خود را به معنای تحدید «ناموس الهی» مطرح، و در برابر آن، بیرق مخالفت می‌افراشت. اما، پادشاه در حالی که از تجمیع قدرت در شعاع «اختیار و اقتدار سلطانی»، اطمینان داشت، این مجال را در اختیار میرزا حسین‌خان قرار داد تا با انتظام امور عدلیه، باعث خروج کشور از بن بست «قدیم» شود.

میرزا حسین‌خان ، با آگاهی از واقعیات موجود در این عرصه بود که گام‌هایی در مسیر آن نوع «تحدید حدود» برداشت. برای نمونه، پادشاه را متقاعد کرد که به تمامی حکام محلی و منطقه‌ای فرمان دهد که: «از آن‌جا که تمامت همت ملوکانه مصروف آرامش بلاد و حصول آرایش عباد است که در ناحیت و مملکت کافه رعیت که حضرت باری تعالی و تقدس را ودیعت انداز هرگونه تهدید و اضطراب و مثله و عذاب که در غیر ضرورت و وجوب خارج از قانون شرع مستطاب است فارغ و آسوده باشند و پس از این در هر ولایت رسم‌ای که

معمول حکام پیشین بوده که به اندک تقصیر و حرکت خلاف که از رعایای نادان ناشی می‌شد و مباشیرین ایالت و حکومت در اجرای حدود به مکافات و مجازات بی‌اندازه می‌پرداختند و گاه‌ای مقصر واقعی بی سیاست رها می‌شد و زمان‌ای مردم بی‌تقصیر گرفتار بودند، خواستیم کلیه این رسوم مرتفع شده اختیار مجازات هر یک از مقصرین عباد در هر بلدای از بلاد فقط با ذات کامل‌الصفات اقدس همایون سلطانی متعلق باشد. لهذا از هذه السنه... و ما بعدها معدلت ملوکانه چنان اقتضا فرمود که به هر یک از حکام ممالک امر و مقرر داریم که در سیاست و قصاص مقصر... نفس ایالت و حکومت قبل از ثبوت و وضوح قطعیه ابداً مجاز و مأذون به در سیات و قصاص‌ای نباشد و از این تاریخ هر مجرم‌ای که به دست افتاد و هر مقصرای که در ولایت به هم رسید فوراً محبوس نموده به جز حبس حکم دیگر به هیچ وجه نکنند و مراتب را با امارت و اسباب و ایضاح و اثبات به توسط جناب مشیرالدوله

که وزارت عدلیه اعظم... به عهده او رجوع و خاطر معدلت مظاهر را به محاسن تدابیر وافیه و استقصای او در کلیه امر اعتماد حاصل است به خاک پای مبارک معلوم دارند تا بعد از غوررسی کامل آن‌چه در حضور همایون قرین اثبات افتاد و حکم مجازات از مصدر خلافت شرف صدور یافت... از آن قرار اجرا دارند...»

در این‌جا، تأکید بر این نکته که «اختیار مجازات هر یک از مقصرین... فقط با ذات کامل‌الصفات اقدس همایون سلطانی متعلق باشد»، نمونه‌ای از فرآیند خروج از «قدیم»، و ورود به «بیرون قدیم» است. این‌که اختیار مجازات مقصرین، فقط در اختیار پادشاه قرار داشته باشد، در ظاهر ماجرا، تداوم همان سلطه و سیطره‌ی پادشاه بر ساحت زیست اجتماعی است، اما در متن و بطن ماجرا، شرایط به گونه‌ای دیگر و بر مبنای دیگر است. حدود سه دهه قبل از ورود میرزا حسین‌خان به وزارت عدلیه، همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، میرز اتقی‌خان

امیرکبیر کوشید تا از «اختیار و اقتدار سلطانی» در جهت انتظام امور در ساحت زیست اجتماعی استفاده کند. امیرکبیر می‌دانست که در ایرانِ آن دوران، اگر اختیار انجام اموری که رابطه‌ی مستقیم با حقوق بنیادین مردم دارد، فقط در دست پادشاه باشد، نوع‌ای پیش‌رفت در راستای خروج ایران از بن‌بست «قدیم» ایجاد شده است. در آن دوران و در آن میدان، در سراسر کشور حکام‌ای وجود داشتند که در ظاهر ماجرا، اگرچه خود را مطیع اوامر و مناهی پادشاه می‌دانستند، اما در عرصه‌ی عمل، پروای از هرگونه خودسری و استقلال عمل در راستای منافع خود نداشتند. فرجام این شرایط، در عرصه‌ی ناظر به «حقوق اساسی»، این بود که چیزای به مثابه «نظم‌ای پریشان»، بدل «رویه‌ی قضایی» شده بود. از دیگرسو، در همین عرصه، حکام شرع نیز بر اساس اجتهادات و تفاسیر خود از منبع هنجارگذار اسلام شیعی، اقدام به صدور و اجرای حُکم می‌کردند. در فصول پیشین از همین دفتر، نشان دادیم که برای

نمونه، مجتهدای چون محمدباقر شفتی، بر اساس رساله‌ی خود تحت عنوان «فی حکم إقامة الحدود فی زمن الغیبه»، صدها نفر از اهالی اصفهان را گردن زد، و در گورستان‌ای به نام «قبله الدعا» به خاک سپرد. در چنین شرایطای، وزارت عدلیه، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، از این توان و امکان برخوردار نبود، که یک‌باره و به صورت کامل، اقدام به گذارای کُنَد از منبع هنجارگذار اسلام شیعی، به سوی حقوق جدید. و چون چنین بود، میرزا حسین‌خان، به گونه‌ای گام در وادی میراث امیرکبیر نهاد، و از «اختیار و اقتدار سلطانی» در جهت انتظام امور در ساحت زیست اجتماعی، بهره‌برداری کرد. از این منظر، مسئله‌ی «تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت»، این‌گونه انجام شد که ابتدا، اهل ایران از میدان مواجهه با هزاران حاکمِ شرعی و غیرشرعی، خارج شوند، و فقط در میدان مواجهه با پادشاه قرار گیرند.

ناصرالدین شاه، در آن دوره، علی‌رغم توضیحات فراوان‌ای که از جانب کسان‌ای چون میرزا حسین‌خان و میرزا یوسف‌خان (مستشارالدوله) درباره معانی و مبانی حقوق جدید، دریافت می‌کرد، اما، در ابتدای فعالیت آن افراد در وزارت عدلیه، بر این نظر بود که «عدلیه فراش‌باشی شرع است.» این دیدگاه پادشاه، که از پاشنه تا پیشانی، آغشته به معانی و مبانی «قدیم» بود، حتی سال‌ها پس از مرگ او، در دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، از جانب برخی از نماینده‌گان، مطرح می‌شد.

در دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، آقا سیدعبدالله مجتهد، طی بحث‌ای درباره لزوم تدوین و تصویب «قانون عدلیه»، گفت: «تمام ترتیب عدلیه راجع به اجرای حکم شرع می‌شود و عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه. چنان‌که مرحوم ناصرالدین شاه یک وقت می‌فرمودند که عدلیه فراش‌باشی شرع است...» سیدعبدالله مجتهد، به عنوان یکی از نماینده‌گان آن مجلس، هنوز از معنا و مبنای تحول‌ای که با

پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در عرصه‌ی حقوق اساسی ایجاد شده بود، مطلع نبود. بر همین اساس، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، می‌گفت: «پس عدلیه کارای دیگر ندارد، ولی چیزی که امروز قدرای برمی‌خورد این است که می‌گویند مجلس می‌خواهد محکمه را محدود سازد، و این منافی است چرا که در شرع محدود نیست...» اما در همان مجلس، در واکنش به آن نوع مدعیات، کسان‌ای چون آقا شیخ‌حسین، این‌گونه به مشکلات ناشی از آن نوع فهم و درک و دریافت مبتنی بر «قدیم»، اشاره می‌کردند: «همان‌طور که آقای حجت‌الاسلام فرمودند که عدلیه فراش‌باشی شرع است، بنده عرض می‌کنم که این فراش‌باشی در ولایات به چه ترتیب باید اجرای حکم نماید، در صورت‌ای که بنده می‌بینم یک حُکم از این آقا و یک حُکم از فلان آقا می‌آوردند، آن‌وقت این بیچاره کدام یک از آن‌ها را مجری بدارد. و این چند روزه که بنده در عدلیه بودم دیدم که حقوق فقرا محفوظ نیست لکن حقوق اغنیا

محفوظ است...» در فصول آتی، به تفصیل درباره علل و نتایج بروز این‌گونه مباحث در مجلس اول، بحث خواهیم کرد. اما، در این‌جا، بحث در این است که میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، در دوران حضور در وزارت عدلیه، باعث شد تا در راستای رفع مشکل ایرن، خصوصاً در عرصه‌ی حقوق اساسی، امکان نوع‌ای ارزیابی از منظرِ «بیرون قدیم» به درونِ «قدیم»، ایجاد شود. بر اساس این نوع ارزیابی، امثال میرزا حسین‌خان و میرزایوسف‌خان، از «اختیار و اقتدار سلطانی»، این‌گونه استفاده کردند که اعتبار و مرجعیت تمامی منابع هنجارگذار دارای قابلیت و امکانِ سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، در برابر منبع هنجارگذاری به نام «اختیار و اقتدار سلطانی»، خنثی شود. در چنین شرایط‌ای، ظرفِ مناسب‌تری برای جذب و حمل مظروفِ «جدید»، فراهم شده بود، چرا که، ظرف «قدیم»، طی سده‌ها، و مشخصاً طی حدود نیم سده‌ی منتهی به آن دوران، نشان داده بود که از توان و امکانِ جذب و حمل

مبانی و مفاهیم «جدید»، برخوردار نبود. این واقعیت‌ای ملموس و مشهود و غیرقابل انکار بود که ایران در راستای خروج از بن‌بست «قدیم»، گریز و گزیرای از قرار گرفتن در عرصه‌ی «بیرون قدیم»، نداشت. به دیگر بیان، بدونِ وجود عرصه‌ی «بیرون قدیم»، بن‌بستِ «قدیم» در برابر بن‌بست «جدید» قرار می‌گرفت، و با در برابر یک‌دیگر قرار گرفتن «آینه‌ی» این بن‌بست‌ها، از ایران، «ابدیت‌ای» در بن‌بست، ساخته می‌شد.

آن‌چه تا این‌جا، درباره اقدامات میرزا حسین‌خان در وزارت عدلیه، مطرح کردیم، ناسازگار با این واقعیت تاریخی نیست که در آن دوران، علاوه بر محکمه‌ی عدلیه، «محضر شرع» نیز وجود داشت. به دیگر بیان، همان‌گونه که اشاره شد، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، امکانِ مستقیم و آنیِ گذار از منبع هنجارگذار اسلام شیعی، به سمت حقوق جدید، در آن دوران و در آن میدان، وجود نداشت. علی‌رغم این واقعیت

تاریخی، میرزا حسین‌خان ، با انتظام امور در عرصه‌ی وزارت عدلیه، نخستین اعلام خطر بنیادین را در راستای سلب سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، در بساط اهل شریعت نهاد. هم‌او، چند سال پیش از آن دوران، در نامه‌ای به میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، چنین نوشته بود: «اعتقاد من درباره حضرات ملاها بر این است که ایشان را باید در کمال احترام و اکرام نگاه داشت، و جمیع اموراتی که تعلق به آن‌ها دارد از قبیل نماز جماعت و موعظه، به قدرای که ضرر به جهت دولت وارد نیاورد، و اجرای صیغه‌ی عقد و طلاق و حل مسائل شرعیه و مایتعلق‌بها را به ایشان واگذار نمود. و به قدر ذره‌ای در امورات حکومتی آن‌ها را مداخله نداد، و مشارالیهم را ابداً واسطه‌ی فیمابین دولت و ملت مقرر نکرد. و الا وسیله‌ی بی‌انتظامی‌ها می‌شود، چنان‌چه شده است....» لُب لباب دیدگاه میرزا حسین‌خان این است که محدوده‌ی فعالیت فقهای شیعه در ایران، نباید از ساحت

زیست خصوصی، تجاوز کند. به دیگر بیان، حکومت نباید مجالِ سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی را بر ساحت زیست اجتماعی، فراهم کند. این نوع دیدگاه میرزا حسین‌خان، دیدگاه‌ای «جدید» است. اما همان‌گونه که اشاره شد، در راستای اجرا و انجام چنین دیدگاه‌ای در عرصه‌ی عمل، هم‌او، گریز و گزیرای از قرار گرفتن در عرصه‌ی «بیرون قدیم»، نداشت.

در دفتر پیشین از همین پژوهش، نشان دادیم که میرزا عیسی قائم‌مقام، وقتی برای کسب امتیازات‌ای در جهت رفع مشکلات کشور، در برابر نماینده دولت انگلستان قرار گرفت، با این مدعای هارفورد جونز مواجه شد که: «میرزای عزیز! من از دستگاه روحانیت شما می‌ترسم و نگران آنام.» پاسخِ قائم‌مقامِ اول به نماینده‌ی دولت انگلستان، دیباچه‌ی دفترای است که نامه‌ی میرزا حسین‌خان به میرزا یوسف‌خان، یکی از اوراق آن محسوب می‌شود. میرزا عیسی به جونز می‌گوید: «از

دستگاه روحانیت برای من صحبت نکنید. هیچ‌کس به اندازه‌ی من برای آن احترام قائل نیست؛ من همیشه با توجه و تسلیم به آن‌چه می‌گویند، گوش می‌کنم، اما ضمناً ارزش واقعی نصایح و توصیه‌هایشان را می‌دانم و هرگز نمی‌گذارم مانع اقدامی شوند که برای مصالح عمومی درست می‌دانم، اما ضمناً قصد ندارم مسیحی شوم...»

در همان دفتر پیشین، نشان داده‌ایم که خلف میرزا عیسی نیز در نامه‌ای خطاب به «وزیر کرمان‌شاهان» که در کسوت روحانیت روزگار گذرانده و پس از آن، وارد عرصه‌ی سیاست شده بود، چنین می‌نوشت: «ملاها در لباس اهل آخرتند و میرزاها با اساس اهل دنیا، کار شما بالفعل از آن لباس گذشته است و اگر خدا نکرده با این اساس نگذرد، العیاذ بالله از آنجا رانده و از اینجا مانده خواهید بود. خسر الدنیا والاخره ذلک هوالخسران ان المبین. نه کار آخرت کردی نه دنیا.» در همین راستا، در فصول پیشین از همین دفتر، نشان دادیم که میرزا

تقی‌خان امیرکبیر نیز بر این نظر بود که «در سر تا سر ایران، ملایان کم یا بیش در پی قدرت هستند و می‌خواهند در امور سیاسی و دنیاوی دخل و تصرف نمایند.» میرزا حسین‌خان، میراث‌خوار این نوع فهم و درک و دریافت‌ها از علل و عوامل گرفتاری ایران در بن‌بست «قدیم»، بود. میرزا حسین‌خان، در ادامه‌ی همان نامه به میرزا یوسف‌خان، می‌نویسد: «در حکومت دو تکلیف است: یکی آن‌که برو فلان کس را بیاور. این تکلیف در همه‌جای دنیا انحصار به مأمورین عرفی دارد. و یکی اجرای کلمه‌ی حکمت می‌باشد که با شرایط چند مفوض به احکام شرعیه است. پس از آن‌که بنا بشود پسر جناب آقا[اشاره به یکی از مجتهدین تبریز] هم بفرستد حتماً شخص تاجرای را از حجره بیرون بکشند، و هم اجرای لفظ حکمت را نمایند، از برای مأمورین عرفیه چیزی باقی نمی‌ماند...» این نوع نظرات میرزا حسین‌خان ، در ادامه، تا حدودی دچار تغییر و تحول شد. این نوع تحولات در نظرات او را بیشتر در دوران

صدرات‌اش می‌توان مشاهده کرد و مورد بررسی قرار داد. اما، هم‌او، در دوران کوتاه حضور در وزارت عدلیه، باعث ایجاد تحولات بنیادین‌ای در عرصه‌ی حقوق اساسی در ایران شد. نویسنده‌ی «صدرالتواریخ»، در ارزیابی کارنامه‌ی او در این دوران، چنین می‌نویسد: «حاجی میرزا حسین‌خان مشیرالدوله در وزارت عدلیه خود طرح صدارت ریخت تنظیمات حسنه و قوانین مستحسنه قرار داد. هر روز قانون تازه ایجاد کرد محض انتظام عمل فرمان همایون به جمیع ولات و حکام رفت که دیگر هیچ مقصرای را آن‌ها نکُشند، فقط به حبس ایشان اقدام نمایند و اثبات و ایضاح تقصیر او را به توسط مشیرالدوله به عرض رسانند که حکم آن از دیوان‌خانه عدالت عظمی صادر شود. مشیرالدوله در انجام این‌کار منت بزرگی به دولت دارد که از اقدام و اهتمام او در این عمل طورای شد که دیگر حکام نتوانستند مثل سابق مردم را به بهانه‌جویی بکُشند و به تهمت اراقه‌ی دَم نمایند.»

مشی میرزا حسین‌خان در منصب وزارت عدلیه، سبب شد تا پادشاه او را بر مسند صدرات بنشاند. ناصرالدین شاه، در آستانه‌ی اعطای منصب صدارت به سپه‌سالار، آشکارا اعلام کرده بود که در تلاش برای خروج از بن‌بست «قدیم» است. «می خواهیم قرار و انتظام تازه‌ای در ایران بدهیم که هیچ دخل‌ای و شباهت‌ای به سابق نداشته باشد...[کارها] در تحت قاعده و قانون باشد.» همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، سپه‌سلار، در دوران حضور در وزارت عدلیه، با استفاده از «اختیار و اقتدار سلطانی»، در خنثی و بی‌اعتبار کردن منابع هنجارگذار دیگرای کوشید، که از منظر مناسبات «قدیم»، به صورت بالقوه و بالفعل در کارِ سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی بودند. او، بر آن بود تا همین روند را با اختیارات بیش‌تر، در دوران صدارت ادامه دهد. در آغاز دوره‌ی صدارت او، ناصرالدین شاه فرمان‌ای خطاب به تمامی حکام محلی و سایر متولیان حکومت صادر کرد، تحت عنوان

«دستورالعمل نظم امور دیوانی». پادشاه در این فرمان، اعلام کرده بود «امور دولت را کلیتاً» به میرزا حسین‌خان سپه‌سالار سپرده است.

میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، در آغاز دوره‌ی صدارت، با هم‌کاری میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، اقدام به نگارش نخستین قانون اساسی مکتوب ایران کرد. به جهت اهمیت مفاد این متن، در بحث حاضر، بخش‌هاای از آن را در این‌جا می‌آوریم. «چون بر ذمت والانعمت ملوکانه فرض و متحتم است رعایای دولت علیه که ودیعه محترمه خداوند عادل یگانه است کنف عدل و انصاف ملوکانه ما در جمیع احوال مرفه الحال و از هرگونه جبر و ستم آسوده خیال باشند، فلهذا به آن فرزند دهر مقرر می‌فرماییم که من‌بعد بنای امر دولت ما در حال باید بیش از پیش بر وفق عدل و انصاف بوده و از شریعت مقدسه به هیچ دست آویز تخلف و تجاوز نشود. چه در ولایات‌ای که در اداره آن فرزند است و چه در سایر ممالک

ایران، احکام مفصله ذیل باید مجری گردد: جان و مال و عرض و ناموس قاطبه اهالی ایران، از هرگونه تعدیات و تجاوزات محفوظ بوده، من‌بعد به هیچ بهانه‌ای احدای از وزرا و شاه‌زادگان و حکام کل و جزو بدن جواز شریعت مطهره و بدون تعیین دیوان عدالت حق تعرض و تعدی به جان و مال و عرض و ناموس رعایا را ندارند، چون که با عدم امنیت روز به روز مملکت ایران ویران و اهالی آن به اطراف عالم متفرق و پریشان خواهند گردید. برای ترتیب قوانین شریعت غرا و وضع بعض قواعد و انتظامات که لازمه سیاست مدن است، مجلس‌ای و برای اجرای قوانین مزبوره، مجلس‌ای جداگانه تشکیل شده، هر یک از مجالس دوگانه، بی‌مداخله به کار یک‌دیگر تکالیف خود را باید مجری بدارند. تفریق این دو مجلس از امر عمده و اهم دولت است و بدون آن از هیچ‌یک از امور دولتی و مملکتی نتیجه نیک عاید نبودنش از تجربیات چندین ساله سلطنت‌مان مبرهن است. کارهاای که به امور

معاش و زنده‌گانی تعلق دارند، باید از کارهاای که به امور معاد و آخرت متعلق است، انفکاک یافته، برای امور دنیوی به زبان فارسی فقره به فقره قانون‌ها نوشته شده و عدد گذاشته بشود... مملکت ایران به ولایات تقسیم شده و هر ولایت به چندین ایالت و هر ایالت به چند ناحیه و هر ناحیه به چند بلوک. وزرا و حکام و جمیع آن‌هاای که در سر کارها هستند، عموم اهالی ایران را که هیئت دولت ما از آن‌ها تشکیل یافته، خود را باید وجود واحد بدانند و در طلب منافع مشروعه و دفع اضرار دولت در همه حال با کمال خلوص و صدق نیت و صفا و صداقت اتفاق نمایند. آن‌هاای که در ایران خارج از دین اسلام هستند، از قبیل مسیحیان و یهودیان و گبرها و سایر مذاهب مختلفه، یا رعایای خود ایران باشند، یا آن‌هاای که به طور کسب و تجارت به ایران آمده‌اند، علی ای حال باید آسوده و محترم باشند و دست مزاحمت احدای به آن‌ها نباید برسد که به آزادی تمام در اجرای آیین خود زنده‌گانی بکنند. خلاصه

به اقتضای مصلحت وقت وافق حالت زمان حاضر، به تعدیل و اصلاح کارهای دولت و مملکت و تنظیم و ترتیب قوانین معدلت آیین از امور اعم و الزم و امروز مراتب اقتدار و ترقیات فوق‌العاده در دل اروپا به این معنی، یک برهان قاطع است.»

این متن، اگرچه به تصویب ناصرالدین شاه نرسید، اما تدوین آن در آن دوران، سیمای تمام‌نمای غلبه‌ی این فهم و درک و دریافت بر بخش‌ای از حکومت ایران است که دریافته بود ادامه‌ی حرکت در مسیر «قدیم»، در بن‌بست امتناع قرار گرفته است. در این متن، بر اهمیت انجام دو نوع تفکیک، تأکید شده است. تفکیک نخست، میان عرصه‌ی «وضع قوانین» و «اجرای قوانین»، و تفکیک دوم، میان «امور معاش و زنده‌گانی» و «امور معاد و آخرت» است. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، سپه‌سالار از توان و امکانِ حذف مستقیم و آنیِ سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی از ساحت زیست اجتماعی، برخوردار نبود. بر همین اساس، در بخش‌ای از این

قانون اساسی که مسئله‌ی تحدید حدود اختیارات «وزرا و شاهزاده‌گان و حکام کل و جزو» در مواجهه با حقوق مردم مطرح می‌شود، با این قید مواجه می‌شویم: «بدون جواز شریعت مطهره...»، اما نکته‌ی بنیادین این‌جاست، که قیدِ مذکور، قیدای مطلق نیست، و متصل به یک منبع دیگر مطرح شده است؛ «بدون جواز شریعت مطهره و بدون تعیین دیوان عدالت.» در ادامه، در بحث «وضع قوانین»، به این نکته اشاره شده که مجلس‌ای خاص برای «ترتیب قوانین شریعت غرا و وضع بعضی قواعد و انتظامات که لازمه‌ی سیاست است»، تشکیل خواهد شد. این نوع نگارش، به این جهت است که اهل شریعت، به طرح این نوع مخالفت نپردازند که هدف «دولت» ایران، از این قانون اساسی، قانون‌گذاری در عرصه‌ی شرع است. اما، علی‌رغم این نکته، در ادامه، با تأکید بر تفکیک میان «امور معاش و زنده‌گانی» و «امور معاد و آخرت»، کوشش

می‌شود تا رخنه‌ای در آن بخش از بن‌بست «قدیم» ایجاد شود که متأثر و منبعث از منبع هنجارگذار اسلام شیعی است.

اما در بخش دیگرای از همین قانون اساسی، بر این نکته تأکید می‌شود که «رعایای دولت علیه ودیعه محترمه خداوند عادل یگانه است.» پیش از این، نشان دادیم که میرزا حسین‌خان در دوره‌ی حضور در وزارت عدلیه، پس از انتظام امور در آن عرصه بر اساس وضع قوانین جدید، اعلام کرده بود: «چیزای که عجاله باقی مانده است تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت است و تحصیل رفاهیت آن بیچاره‌ها که ودیعه‌ی الهی می‌باشند.» در نخستین طرح رسمی قانون اساسی ایران، که توسط سپه‌سالار و مستشارالدوله نوشته شده بود، آن دو مسئله‌ی اصلیِ مورد توجه سپه‌سالار، لحاظ شده است. از یک‌سو، تا حداکثر ممکن، کوشش‌ای صورت گرفته در راستای تحقق هدف «تحدید حدود فیمابین حکام و رعیت»، و از

دیگرسو، بار دیگر بر «ودیعه‌ی الهی» بودن مردم تأکید شده است.

از سده‌ها پیش از این دوران، عده‌ای از اهل شریعت، بر این نظر بودند که نه مردم، بلکه، «شریعت» ودیعه‌ی الهی است. بر اساس همین دیدگاه بود که خواجه‌عبدالله انصاری می‌نوشت: «پرهیزگاری شعار اهل ایمان است، و شریعت را بر تقوی و ایمان رجحان، زیرا که تقوی بی‌شریعت به کار برنیاید و مومن آن است که پیروی شرع نماید غرض از بعثت انبیاء اظهار شریعت است و شریعت از حق به خلق و ودیعت است و خیانت در ودیعه وزر است و گناه و از ارتکاب وزر و گناه العیاذبالله.»

از دیگرسو، عده‌ای از متکلمین، بر این نظر بودند که نه تنها زندگی دنیوی، بلکه، هرآن‌چه در این عالَم موجود و مشهود است، به مثابه ودیعه‌ی الهی در اختیار انسان قرار گرفته است. مبنای این دیدگاه کلامی، آیه‌ی ۷۲ از سوره‌ی احزاب است:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

بر اساس این آیه، خداوند «امانت» خود را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها ارائه کرده، و پس از عدم پذیرش از جانب آن‌ها، انسان اقدام به پذیرش آن امانت کرده است. در این‌جا، می‌توان تفاوت‌ای میان «ودیعه» و «امانت» قائل شد، و این تفاوت از اهمیت فراوان‌ای برخوردار است. به این جهت که اگر «امانت» را در این آیه، به معنای «ودیعه» بدانیم، بر اساس صراحت نص، انسان از آن‌رو که «ستم‌گر و نادان» بوده، اقدام به پذیرش آن ودیعه کرده است. در این‌جا، پرسش این است که معنا و مبنای «امانت خداوند» چیست که وجهِ «ستم‌گری و نادانی» انسان، او را به وادی پذیرش آن امانت کشانده است؟

کسی چون امام محمد غزالی، در «احیا علوم الدین»، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «آن امانت، معرفت و توحید است»، و انسان دارای خاصیت‌ای است که او را از آسمان و زمین و

کوه‌ها، متمایز کرده است، و بر اساس همین خاصیت است که مستعد حمل امانت شده است.

إشارة إلی أن له خاصیة تمیز بها عن السموات و الأرض و الجبال، بها صار مطیقا لحمل أمانة اللّه تعالی و تلک الأمانة هی المعرفة و التوحید، و قلب کل آدمی مستعد لحمل الأمانة و مطیق لها فی الأصل...

غزالی، در این‌جا، قسمت پایانی آیه‌ی مذکور را در متن نمی‌آورد، چرا که، به خوبی می‌داند با در نظر گرفتن « إِنَّهُ کَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»، بنای مدعای او درباره معنای «امانت»، فرو می‌ریزد. اما، هم‌او، در بخش دیگرای از همان کتاب، به طرح این مدعا می‌پردازد که خداوند امانت‌اش را به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها ارائه کرد، و آن‌ها پرسیدند: «در آن امانت چیست؟»، خداوند پاسخ داد: «اگر نیکویی کنید؛ پاداش، و اگر بدی کنید؛ عقوبت»، و هیچ‌کدام آن امانت را نپذیرفتند، اما انسان پذیرفت. غزالی، در این‌جا می‌نویسد: «پس بر انسان ارائه کرد و او پذیرفت، و انسان بر نفس خود ظلوم، و به فرمان خداوند

جهول بود. و سوگند به خدا که ایشان را دیدم که مال‌های امانت بفروختند و بهای آن هزاران بیافتند.»

قال عرضها علی السموات السبع الطباق، و الطرائق التی زینها بالنجوم، و حملهٔ العرش العظیم، فقال لها سبحانه و تعالی، هل تحملین الأمانهٔ بما فیها؟ قالت و ما فیها؟ قال إن أحسنت جوزیت. و إن أسأت عوقبت. فقالت لا... ثم عرضها علی الإنسان فحملها. إنه کان ظلوما لنفسه، جهولا بأمر ربه. فقد رأیناهم و اللّه اشتروا الأمانهٔ بأموالهم، فأصابوا آلافا...

در این‌جا، مدعای غزالی این است که انسان علی‌رغم عدم توان و امکانِ پذیرش آن امانت، اقدام به پذیرش آن کرده، و این معنای «ظلوم و جهول» بودن انسان است.

از دیگرسو، کسی چون امام فخر رازی، در «مفاتیح الغیب»، بحث‌ای درازدامن مطرح می‌کند در تفسیر همان آیه، و به طرح چندین فهم و برداشت متفاوت از آن آیه می‌پردازد. در بخش‌ای از همان بحث، امام فخر رازی به طرح این مدعا می‌پردازد که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها، وقتی در مواجهه با

ارائه‌ی آن امانت از جانب خداوند قرار گرفتند، به خود نگریستند، و جز ضعف و ناتوانی در خود ندیدند. اما، انسان در مواجهه با ارائه‌ی آن امانت، به جای نگریستن به خود، به جانب خداوند نگریست، و چون خداوند را دانا و توانا می‌دانست، اقدام به پذیرش آن امانت کرد.

أَنَّ الْأَشْيَاءَ نَظَرَتْ إِلَى أَنْفُسِهِنَّ فَرَأَيْنَ ضَعْفَهُنَّ فَامْتَنَعْنَ، وَالْإِنْسَانُ نَظَرَ إِلَى جَانِبِ الْمُكَلِّفِ، وَقَالَ الْمُودِعُ عَالِمٌ قَادِرٌ لَا يَعْرِضُ الْأَمَانَةَ إِلَّا عَلَى أَهْلِهَا وَإِذَا أَوْدَعَ لَا يَتْرُكُهَا بَلْ يَحْفَظُهَا بِعَيْنِهِ وَعَوْنِهِ فَقَبِلَهَا...

فخر رازی در همان‌جا، تفسیرای نیز درباره ارتباط پذیرش آن امانت از جانب انسان، و استحقاق دریافت پاداش از جانب خداوند، مطرح می‌کند.

وَحَمَلَهَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ مِمَّا يَسْتَحِقُّ الْأَجْرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى مُجَرَّدِ حَمْلِ الْأَمَانَةِ...

این مسئله‌ی اخیر را علامه حلّی نیز در شرح بر «تجریدالاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی، به نوع‌ای دیگر مطرح می‌کند. صاحب «کشف المراد»، بحث‌ای ارائه می‌کند

درباره دیدگاه خواجه‌نصرالدین طوسی درباره «عوض و اقسام آن». خواجه، در این زمینه، بر این نظر بود که خداوند در این‌گونه موارد به انسان «عوض» خواهد داد: درد و رنج، منفعت از دست یکی بیرون کردن برای نفع دیگری، اندوه و حزن، خواه با علم بدیهی پیدا شود یا از علم کسبی یا گمان که از عمل خود بنده نباشد، آن‌که بنده را مکلف فرماید به کارهای زیان‌آور برای خود، غیرعاقل را بنده مستولی سازد که او را زیان رساند.

و یستحقّ علیه تعالی بإنزال الآلام و تفویت المنافع لمصلحة الغیر و إنزال الغموم سواء استندت الی علم ضروریّ أو مکتسب أو ظن لا ما یستند الی فعل العبد و أمر عباده بالمضارّ، أو اباحتها أو تمکین غیر العاقل.

بر اساس دیدگاه خواجه‌نصیر و فخررازی، دو نتیجه‌گیری از منظر کلامی مطرح می‌شود. نخست این‌که، انسان، علی‌رغم عدم قابلیت پذیرش امانت الهی، اقدام به پذیرش آن امانت کرد، و چون چنین است، هر آزار و آسیب‌ای که از این جهت

متحمل شود، دارای «عوض» از جانب خداوند نخواهد بود. دو دیگر این‌که، انسان دارای قابلیتِ پذیرش آن امانت الهی بود، و چون چنین است، هر آزار و آسیب‌ای که از این جهت متحمل شود، دارای «عوض» از جانب خداوند خواهد بود. اما توابع و توالی این دو نوع دیدگاه، از منظر الهیات سیاسی، چه خواهد بود؟

بر اساس دیدگاه نخست، عالَم به مثابه «ودیعه‌ی الهی»، در اختیار انسان به مثابه موجودای قرار گرفته که از توان و امکان کسب و حملِ آن ودیعه برخوردار نیست. در چنین شرایطای، انسان، از یک‌سو، موجودای است با هر نفَس و در هر قدم، در کارِ آسیب دیدن از جهت کسب و حملِ آن «ودیعه‌ی الهی»، و از دیگرسو، موجودای که با هر نفَس و در هر قدم، در کارِ آسیب وارد کردن به آن «ودیعه‌ی الهی» است. چنین موجودای، در ساحت زیست اجتماعی اگر از جانب نیروای برتر و کامل‌تر از خود، کنترل و مهار نشود، هم در ساحت زیست اجتماعی،

آسیب خواهد دید، هم به ساحت زیست اجتماعی، آسیب وارد خواهد کرد.

بر اساس دیدگاه دوم، عالَم به مثابه «ودیعه‌ی الهی»، در اختیار انسان به مثابه موجودای قرار گرفته که از قابلیت حملِ آن ودیعه برخوردار است. در چنین شرایطای، انسان دارای این توان و امکان است که در در راستای سامان زیست اجتماعی، از قابلیت‌های نوعیِ خود استفاده کند، بدون آن‌که نیازای به کنترل و مهار از جان نیروای برتر و کامل‌تر، داشته باشد.

از منظر کلامی، متکلمان می‌توانند با تکیه و تأکید بر آیات دیگرای از قرآن، از جمله آیه‌ی ۵۸ سوره‌ی نساء، مبنی بر این که «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بازگردانید»، به طرح این‌گونه مدعیات بپردازند که خداوند فرمان‌ای به انسان نمی‌دهد که اگر بتوان محتوای آن فرمان را ناظر به خداوند نیز دانست، انجام آن از جانب خداوند مصداق فعل‌ای قبیح باشد. بر همین اساس، خداوند، امانتِ خود را از

باب «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا»، به انسان سپرده، و این نشانه‌ی تأیید قابلیت انسان در پذیرش آن امانت است. بنابراین، از منظر الهیات سیاسی، آن دیدگاه‌ای که انسان را بر اساس «ظلوم و جهول» بودن، فاقد قابلیت پذیرش «امانت الهی» می‌داند، مسیرای فراخ و هم‌وار دارد برای رسیدن به این مدعا که حاکم و سلطان باید از موضع انسان‌ای برتر و کامل‌تر، دارای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی باشد.

اما، در سوی دیگر ماجرا، با این مدعا مواجه‌ایم که انسان، خود، «ودیعه‌ی الهی» است. پیش از این نشان دادیم که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، در دو مورد، از جمله در نخستین طرح رسمی قانون اساسی ایران، ودیعه‌ی الهی بودن انسان را مطرح و تأیید می‌کرد. چند سال پس از آن، محمدکاظم خراسانی نیز به عنوان یکی از اعاظم مجتهدین حامی جنبش مشروطه‌خواهی، این‌گونه بر ودیعه‌ی الهی بودن انسان، تأکید کرد: «...این ایام اشتهار و استماع تازه‌ای شنیده‌ایم و تظلمات

فوق‌العاده عموم ایرانیان که غالب آن‌ها مشهود و محسوس است باعث اختلال عوالم دعاگوی شده، لهذا محض اعلاء مقام سلطنت و حفظ حقوق بیچاره رعیت که ودیعه‌ی پروردگارند و سپرده به سلطان اسلام، چندی قبل عریضه‌ای تقدیم داشته...» این عبارت آخوند خراسانی که «رعیت ودیعه‌ی پروردگارند و سپرده به سلطان اسلام»، از اهمیت فراوان‌ای برخوردار است.

«ودیعه»، اصولاً و اساساً چیزی است که از جانب کسی، در اختیار کسی دیگر قرار می‌گیرد. سال‌ها بعد، در ماده ٦٠٧ قانون مدنی، درباره معنای ودیعه، چنین نوشته شد: «ودیعه عقدی است که به موجب آن، یک نفر مال خود را به دیگری می‌سپارد برای آن‌که آن را مجاناً نگاه دارد. ودیعه‌گذار مودع و ودیعه‌گیر را مستودع یا امین می‌گویند.» در ماده‌ی بعد، چنین آمده: «در ودیعه قبول امین لازم است اگرچه به فعل باشد.»

در ماده‌ی ٦١٠ نیز، این‌گونه به تأثیر «اهلیت» در ودیعه، اشاره شده: «در ودیعه، طرفین باید اهلیت برای معامله داشته باشند و اگر کسی مال‌ای را از کس دیگر که برای معامله اهلیت ندارد به عنوان ودیعه قبول کند باید آن را به ولی او رد نماید و اگر در ید او ناقص یا تلف شود ضامن است.»

اما اگر انسان را «ودیعه‌ی الهی» بدانیم، از یک‌سو، مشخص است که ودیعه‌دهنده، خداوند است، اما، از دیگرسو، این پرسش مطرح است که خداوند ودیعه‌ای به نام انسان را در اختیار چه کسی قرار داده است؟ پاسخ آخوند خراسانی، در مقام یک مجتهد شیعه، این است که خداوند، انسان را به مثابه ودیعه‌ی خود، در اختیار «سلطان اسلام» قرار داده است. این نوع دیدگاه، یکی از مصادیق نظر به درونِ «قدیم» از منظر «بیرونِ قدیم»، است.

در میانه‌ی دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، انسانِ ایرانی، خود را لعبت‌ای می‌دید در دستِ لعبت‌بازان متعدد، که هر کدام به

نوع‌ای و از منظرای، سودای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی در سر داشتند. در این دوران و در این میدان، کسان‌ای کوشیدند تا با ودیعه‌ی الهی دانستنِ این انسان، او را به مثابه موجودی معرفی کنند که وظیفه‌ی حمایت و حراست از او، از جانب خداوند، فقط در اختیارِ پادشاه قرار گرفته است. همان افراد، در ادامه، کوشیدند تا همان پادشاه را متقاعد کنند که در جهت حفاظت و حراست از حکومت، چاره‌ای جز سلب سلطه و سیطره‌ی خود بر ساحت زیست اجتماعی، نخواهد داشت. این، سیمای تمام‌نمای همان نوع خارج کردن ایران از بن‌بست «قدیم»، و ورود آن، به وضعیت «بیرون قدیم» است. اما سیر وقایع در این دوران، نشان داد که از همان منظرِ «بیرون قدیم»، می‌توان مسئله را به گونه‌ای دیگر مطرح کرد. با ودیعه‌ی الهی دانستن انسان، مجال این نوع فهم و درک و دریافت برای پادشاه و حامیان سلطه و سیطره‌ی او بر ساحت زیست اجتماعی، بسیار فراهم شده بود که حکومت را نیز به

عنوان ودیعه‌ای الهی مطرح کنند. بر این اساس، از جانب خداوند، دو ودیعه در اختیار پادشاه قرار گرفته بود؛ انسان و حکومت. این نوع دیدگاه، بازگشت‌ای آشکار از وضعیت «بیرون قدیم» به درون وضعیت «قدیم» بود. این نوع بازگشت به درون «قدیم»، باعث می‌شد تا پیوند میان پادشاه و منبع هنجارگذار اسلام شیعی، بار دیگر مستدام و مستحکم شود. در این شرایط، میرزا حسین‌خان سپه‌سالار، توانست ناصرالدین شاه را به عنوان نخستین پادشاه در تاریخ ایران، راهیِ اروپای وارد شده به جهان جدید کُنَد. این سفر، از یک‌سو، باعث تقویت حمایت پادشاه از اصلاحات مورد نظر امثال سپه‌سالار شد، و از دیگرسو، با موج‌ای از مخالفت‌ها از جانب مخالفان آن نوع اصلاحات، از جمله از جانب فقها و مجتهدین شیعه مواجه شد. همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، در همین دوران بود که ملاعلی کنی، سپه‌سالار را در عامل رواج «کلمه‌ی قبیحه‌ی آزادی» در ایران دانست. هم‌او، پیش از آن دوران نیز

به طرح این مدعا پرداخته بود که «پیروی احکام الهی که لازمه‌ی تدین است، هیچ احتیاجی به قواعد ملل و آداب دیگر ندارد... اگر معنی اختیار و آزادی این است که تحت حکم دیگرای نباشیم و خود به شخصه هر کاری بخواهیم بکنیم، این منافی اساس خداوندی است؛ چه امور دنیا مهمل و معطل خواهد ماند و اگر از اول خلقت، امتیازات برداشته و مرتفع می‌شد و همه مساوی بودند، هیچ کاری در دنیا پیشرفت‌ای نمی‌کرد.»

این مدعای مجتهدای چون ملاعلی کنی، مبتنی بر این آموزه‌ی «قدیم» بود که مردم اگر با یک‌دیگر برابر باشند، نابود خواهند شد.

لو تساوی الناس لهکلوا جمیعاً.

این نوع دیدگاه، در دوران حکومت فتح‌علی شاه و محمدعلی شاه قاجار نیز، به آشکارترین شکل ممکن از جانب مجتهدین شیعه، مطرح شده بود. برای نمونه، سیدجعفر اسحاق دارابی،

یکی از این جماعت بود که پس از طرح این مدعا که «هفتاد بطن قرآن را کشف کرده»، ملقب به «کشفی» شده بود. سیدجعفر کشفی، در همان دوران، به درخواست شاه‌زاده محمدتقی میرزا، کتابی نوشت تحت عنوان «تحفه الملوک». او در بخش‌ای از همان کتاب می‌نویسد: «اگر آن‌که جمیع ایشان [انسان‌ها] در قدر عقل و معرفت و مرتبه‌ی قدر و همیت یک‌سان بودند، هر آینه مشول نمی‌شدند مگر به یک نوع از مشاغل، و رضا و خشنود نمی‌گردیدند مگر به یک نوع از مراتب. و در این وقت نظام امور معیشت ایشان و قیام امر عالَم ربوبیت خداوند فاسد و مختل می‌گردید و همه‌گی تباه می‌شدند. و از این‌جاست که در کلمات حکما و ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام رسیده است که "لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً". یعنی اگر مردمان یکسان و مساوی بودند در مراتب عقول و مقاصد و کارها، هرآینه جمیع ایشان هلاک می‌شدند...» کشفی،

در ادامه‌ی همین فقره، با استناد به آیات‌ای از قرآن، در اثبات مدعای خود می‌کوشد. آیات‌ای چون:

وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا...

وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...

و از این آیات، در تأیید این مدعا استفاده می‌کند که: «وجود حکام و سلاطین و پادشاهان لازم و واجب است. زیرا که مردمان و بنی‌نوع انسان در آراء خود مختلف و در عقول متفاوت می‌باشند و دواعی افعال و غایات حرکات ایشان در غایت اختلاف است و از برای هر یک از آن‌ها در افعال و حرکاتِ خود مقصدای و غایت‌ای غیر از مقصد و غایت دیگری می‌باشد، پس اگر آن‌ها به مقتضای طبایع و مقاصد خود واگذارده شوند هرآینه یک‌دیگر را مثل سباع برّ و ماهیان بحر می‌درند و به افساد و افنای یک‌دیگر مشغول می‌شوند و عالَم را هرج و مرج و نظام را مختل می‌گردانند. پس بالضروره نوع‌ای از تدبیر می‌باید که به واسطه‌ی آن هر یک‌ای را در

منزلت‌ای که مستحق آن است وادارد و قانع گرداند و به حق خویش راضی سازد و دست تعدی و تصرف او را در حقوق و مراتب دیگران کوتاه کُنَد.»

مجتهدای چون سیدجعفر کشفی، در آستانه‌ی دوره حُکم‌رانی ناصرالدین شاه، از مدعای عدم برابری انسان‌ها، به لزوم وجوب حکومت، و اطاعت از حاکمان، و از آن‌جا به لزوم وجوب «کوتاه کردن دست تعدی و تصرف» همان انسان‌ها در «حقوق و مراتب دیگران»، می‌رسید. اما، در این‌جا، مفاهیم‌ای چون «تساوی انسان‌ها» و «حقوق دیگران»، در تداول «قدیم» مطرح می‌شد، در حالی که، این واژه‌ها و عبارات، با همان صورت گذشته، در میانه‌ی دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، بر اساس تداول «جدید»، و در جای‌گاه مفاهیم جهان جدید، مطرح می‌شدند. مجتهدین‌ای چون ملاعلی کنی و شیخ فضل‌الله نوری، بر همین اساس بود که «آزادی» را «کلمه‌ی قبیحه» می‌دانستند. مفهوم «آزادی»، در تداول «جدید»، هنوز

راه به ذهن و ضمیر مجتهدین شیعه نبرده بود. معنای این سخن آن نیست که اگر مجتهدین شیعه از آن مفاهیم «جدید»، آگاهی داشتند حتماً و قطعاً از در موافقت با التزام به آن‌ها وارد می‌شدند، بلکه، مراد این است که مواجهه‌ی کسان‌ای که به طرح مفاهیم «جدید» می‌پرداختند، با حامیان و منادیان مفاهیم «قدیم»، بر سبیل تمثیل، مواجهه‌ای بود مبتنی بر «گفت و گوی کَرها». اهمیت فهم این نکته را در فصول آتی بیشتر نشان خواهیم داد، در بحث‌ای پیرامون این مسئله که نه‌تنها حامیان و منادیان مفاهیم «قدیم» چیزی از مفاهیم «جدید» نمی‌دانستند، بلکه، در بسیاری از موارد، حامیان و منادیان مفاهیم «جدید» نیز نسبت به مفاهیم «قدیم»، دچار انواع جهالت بودند. در چنین شرایط‌ای بود که وقتی از جانب ایرانیان مسلمان، مدعای برابری مردم ایران در عرصه‌ی حقوق مطرح می‌شد، شیخ فضل‌الله نوری می‌گفت: « ای ملحد! اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات؛ و اگر

مخالف اسلام است منافی با آن‌چه در چند سطر قبل نوشته شده که آن‌چه مخالف اسلام است قانونیت نمی‌کند. ای بی‌شرف! ای بی‌غیرت! ببین صاحب شرع برای این‌که تو منتحل به اسلامی، برای تو شرف مقرر فرمود و امتیاز داد تو را، و تو خودت از خودت سلب امتیاز می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم. الا لعنه الله علی من لا یعرف قدره.»

در راستای همان «گفت و گوی کَرها» بود که وقتی حامیان جنبش مشروطه‌خواهی، مخالفان آن جنبش را «حامیان استبداد» می‌نامیدند، این فریاد از اردوگاه رقیب شنیده می‌شد که: «عجب است که به خلط مبحث اشاعه می‌دهند که اسلام‌طلبان مستبدند، و حال آن‌که البته باید مستبد باشند؛ اساس اسلام، بلکه، هر دین‌ای بر استبداد است.» در این‌جا، واژه‌ی «استبداد»، در یک سوی ماجرا، به تداول «قدیم» به کار گرفته می‌شد، و در سوی دیگر ماجرا، به تداول «جدید». در

نمونه‌ای دیگر در همین زمینه، میرزا آقاصادق مجتهد تبریزی، در مقام مخالفت با جنبش مشروطه‌خواهی، و مشخصاً در حمله به حامیان و منادیان مفاهیم «جدید»، بر این نظر بود که «استبداد» به معنی «ظلم» و تأیید ظالم نیست: «تعجب از این احمق‌هایی دارم که می‌گویند در دولت استبدادیه ایران، ظلم از حد گذشته و... طبیعی می‌گوید: ظلم عبارت از استبداد است. احمق تو چرا می‌گویی؟!... استبداد را ظلم و مشروطه را تقلیل ظلم گفتی و به همین رشوت، تقلیل ظلم را به بعضی از علما دادند، فتوای وجوب مشروطه را از آن‌ها گرفتند و به آن فتوی، اقامه‌ی طریقه‌ی ملل کفر و آیین اروپا نمودند و نوشتند خصوص به بعض علمای عتبات که این طور نیست، شما را گول زدند، دین پیغمبر رفت و شماها سبب شدید، باور نکردند... آن‌ها را متهم به جنب استبداد نمودند شدت کردند، و بیش‌تر در اجرا و استحکام مقصود و طبیعیان سعی و کوشش نمودند.»

در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در مواجهه با دیدگاه‌ای مبتنی بر «قدیم»، که از سرچشمه‌هایی چون «تحفه‌الملوک» سیدجعفر کشفی تغذیه می‌کرد، و «برابری» را باعث نابودی انسان می‌دانست، و در ادامه، به امثال ملاعلی کنی و شیخ فضل‌الله نوری می‌رسید، و «آزادی» را «کلمه‌ی قبیحه» می‌دانست، دیدگاه دیگرای مطرح شد که نمونه‌ای از آن را در رساله‌ای تحت عنوان «حقوق و وظایف ملت»، مشاهده می‌کنیم. ذیل عنوان این رساله، از باب براعت استهلال، این شعار نوشته می‌شود: «آزادی، برابری، برادری». در بخش‌ای از این رساله، که در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی قلمی شده، نویسنده درباره مفهوم «مساوات»، به طرح این نظر می‌پردازد که: «مساوات کامله (نه در حقوق، زیرا تساوی در حقوق علاوه بر اینکه اسباب اخلال نمی‌شود، مبنای انتظام است) در اَشغال و فواید راجعه‌ی با آن، ابداً در قانون طبیعت نیست، زیرا خداوند انسان را در قوّت و ادراک،

مختلف خلق فرموده و اگر غیر از این بود، چطور مردم می‌توانستند زندگی کنند؟» در این‌جا، اگرچه همان مدعیات ملاعلی کنی و سیدجعفر کشفی درباره مذموم بودن «تساوی انسانها» مطرح می‌شود، اما نویسنده با این قید که «نه در حقوق»، از اصل و اساس، می‌کوشد تا از وضعیت «قدیم» خارج شود. مدعای «برابری از منظر حقوق»، در بخش دیگرای از همین رساله، به این شکل مطرح می‌شود: «انسان اگرچه در حقوق مساوی است، ولی مشاعر همه یک‌سان نیست و همه‌کس در یک حال و یک زمان متولد نمی‌شوند و از برای همه به یک اندازه اسباب نشو و نما مهیا نیست... فرد فرد ملت شریک در اعمال‌اند و[ثروت عموم] منحصر به اشخاص مخصوصه یا طبقات مخصوصه نیست.» علاوه بر مسئله‌ی «برابری از منظر حقوقی»، نویسنده‌ی رساله، پرسش بنیادین دیگرای ناظر به عرصه‌ی حقوق اساسی، مطرح می‌کند: «هیچ انسان‌ای محکوم دیگری نیست. آیا نه این است که در طبیعت،

آنها یک‌سان خلق شده؟ پس، از روی کدام موضوع یکی حاکم بر دیگری تواند شد؟...» این پرسش، لزوماً پرسش‌ای «جدید» نبود. در وضعیت «قدیم» نیز، بارها از مناظر متعدد و متنوع این پرسش مطرح شده بود. اما، همان‌گونه که اشاره شد، دیدگاه قائل به «ودیعه‌ی الهی» بودن انسان، در نیمه‌ی دومِ دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، بر این نظر بود که خداوند «ودیعه‌ی» خود را در اختیار پادشاه قرار داده، و بر این اساس، پادشاه «حق الهیِ» حاکم بودن بر مردم را کسب کرده است. در دفتر پیشین از همین پژوهش، نشان دادیم که مدعیات‌ای از نوع و لونِ «حکومت جائر در دوران غیبت» و «دفع افسد به فاسد، و دفع اقبح به قبیح»، در معنا و مبنای این نوع «حق الهی» بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی در ایران، خلل و خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، با قرار دادن «مشکل ایران»، در وضعیت «بیرون قدیم»، بدل به

پدران بنیان‌گذار جنبش مشروطه‌خواهی شدند. اما مسئله‌ی «ودیعه‌ی الهی» بودنِ انسان در عرصه‌ی سیاست، دارای توابع و توالی دیگرای نیز بود. اخلاف سپه‌سالار و مستشارالدوله، کوشیدند تا این نوع توابع و توالی را به عنوان ابزارهاای در جهت پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، به کار گیرند. یک‌ای از این توابع و توالی، همان‌گونه که نشان دادیم، از این قرار و بر این مدار بود که حکومت نیز به عنوان «ودیعه‌ی الهی» باید در اختیار پادشاه قرار می‌گرفت. فرجام این ماجرا چیزی جز این نبود که پادشاهِ دارای دو «ودیعه‌ی الهی» (مردم و حکومت)، از مرزهای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، به هیچ‌وجه، عقب‌نشینی نمی‌کرد. در چنین شرایط‌ای، حدود یک دهه پس از مرگ ناصرالدین شاه، وقتی خلف او، اقدام به صدور «فرمان مشروطه» کرد، مشروطه‌خواهان ایرانی، در متن آن فرمان، مناقشه کردند. مظفرالدین شاه، حدود یک سال پیش از صدور فرمان

مشروطه، طی فرمانی خطاب به صدراعظم وقت، مبنی بر تأسیس «عدالتخانه دولتی»، چنین نوشت: «چنان که مکرر این نیت خودمان را اظهار فرموده‌ایم، ترتیب و تأسیس عدالتخانه دولتی برای اجرای احکام شرع مطاع و آسایش رعیت از هر مقصود مهمی واجب‌تر است و این است که بالصراحه مقرر می‌فرماییم برای اجرای این نیت مقدس، قانون معدلت اسلامیه که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است باید در تمام ممالک محروسه ایران عاجلاً دایر شود بر وجه‌ای که میان هیچ یک از طبقات رعیت مطلقاً فرق‌ای گذاشته نشود و در اجرای عدالت و سیاسات به طورای که در نظام‌نامه این قانون اشاره خواهیم کرد، ملاحظه اشخاص و طرفداری‌های بی‌وجه قطعاً و جداً ممنوع باشد. البته به همین ترتیب کتابچه نوشته مطابق قوانین شرع مطاع فصول آن را مرتب و به عرض برسانید تا در تمام ولایات دائر و ترتیبات مجلس آن هم بر وجه صحیح داده شود و البته این قبیل

مستدعیات علمای اعلام که باعث مزید دعاگویی ماست همه مقبول خواهد بود. همین دست‌خط ما را هم به عموم ولایات ابلاغ کنید.»

این فرمان پادشاه، در راستای اجرای « قانون معدلت اسلامیه که عبارت از تعیین حدود و اجرای احکام شریعت مطهره است»، با تأکید بر این نکته همراه بود که «میان هیچ یک از طبقات رعیت مطلقاً فرقی گذاشته نشود.» در حالی که، جمع میان این دو مورد، در مرزهای امتناع قرار داشت. اجرا و انجام «احکام شریعت مطهره»، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، معنا و مبنایی جز «فرق گذاشتن میان طبقات رعیت»، نداشت. در فصول پیشین، نشان دادیم که شیخ فضل‌الله نوری درباره این نوع «مساوات» از منظر حقوقی، آشکارا مشروطیت را در ناسازگاری محض و محض ناسازگاری با اسلام دانسته بود: «یکی از موارد آن ضلالت نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی[هستند]... و این یک‌ای از ارکان

مشروطه است که به اخلال، مشروطه نمی‌ماند... حضرات جالسین بدانند مملکت اسلامیه مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.» هم‌چنین، در همین زمینه، به دیدگاه مجتهدین مخالفان شیخ فضل‌الله نیز اشاره کردیم. برای نمونه، میرزای نائینی، درباره همین مسئله، بر این نظر بود که «قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است... و حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حُکم‌ای که بر هر موضوع و عنوان‌ای به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله‌ی اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود...» این فهم و درک و دریافت نائینی از مسئله مذکور، شاهد عادلِ عدم آگاهی او از معانی و مبانی جهان جدید است. نائینی نمی‌دانست، و چنان در بن‌بست «قدیم» گرفتار آمده بود که نمی‌توانست بداند آن‌چه مطرح می‌کرد، درباره «برابری در برابر

قانون» بود، در حالی که، مشروطیت، از منظر حقوق اساسی، نظریه‌ای بود برای تحقق «برابری در قانون».

فرمان تأسیس «عدالت‌خانه دولتی»، نشان داد که مظفرالدین شاه نیز هنوز از معانی و مبانی تحولاتی که در ایران، از منظر حقوق اساسی، انجام شده بود، چیزی نمی‌دانست. هم‌او، حدود هشت ماه بعد، اقدام به صدور «فرمان مشروطه» کرد، و در متن نخستِ آن فرمان، چنین نوشت: «از آن‌جا که حضرت باری‌تعالی جل شأنه، سررشته ترقی و سعادت ممالک محروسه ایران را به کف کفایت ما سپرده و شخص همایون ما را حافظ حقوق قاطبه اهالی ایران و رعایای صدیق خودمان قرار داده، لهذا در این موقع که رأی و اراده همایون ما بدان تعلق گرفت که برای رفاهیت و امنیت قاطبه اهالی ایران و تشیید و تأیید مبانی دولت، اصلاحات مقتضیه به مرور در دوائر دولتی و مملکتی بموقع اجرا گذارده شود، چنان مصمم شدیم که مجلس شورای ملی از منتخبین شاه‌زادگان و علماء و

قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف، به انتخاب طبقات مرقومه در دارالخلافه طهران تشکیل و تنظیم شود که در مهام امور دولتی و مملکتی و مصالح عامه، مشاوره و مداقه لازمه را به عمل آورده و به هیئت وزرای دولت‌خواه ما در اصلاحات‌ای که برای سعادت و خوش‌بختی ایران خواهد شد اعانت و کمک لازم را بنماید، و در کمال امنیت و اطمینان، عقاید خود را در خیر دولت و ملت و مصالح عامه و احتیاجات قاطبه اهالی مملکت به توسط شخص اول دولت به عرض برساند که به صحه همایونی موشح و به موقع اجرا گذارده شود. بدیهی است که به موجب این دست‌خط مبارک، نظام‌نامه و ترتیبات این مجلس و اسباب و لوازم تشکیل آن را موافق تصویب و امضای منتخبین از این تاریخ مرتب و مهیا خواهد نمود که به صحه ملوکانه رسیده و بعون الله تعالی مجلس شورای مرقوم که نگهبان عدل ماست افتتاح و به اصلاحات لازمه امور مملکت و اجراء قوانین شرع مقدس

شروع نماید. و نیز مقرر می‌داریم که سواد دست‌خط مبارک را اعلان و منتشر نمایید تا قاطبه اهالی از نیات حسنه ما که تماماً راجع به ترقی دولت و ملت ایران است کما ینبغی مطلع، و مرفه‌الحال مشغول دعاگویی دوام این دولت و این نعمت بی‌زوال باشند.»

اما، این فرمان، با اعتراض بخش‌ای از مشروطه‌خواهان مواجه شد. پادشاه، در متن فرمان، نماینده‌گان مجلس را «منتخبین شاه‌زادگان و علماء و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف...» دانسته بود. بخش‌ای از مشروطه‌خواهان، به این بخش از فرمان اعتراض کرده و خواستار استفاده از عبارت «منتخبین مردم» شدند. پادشاه نیز این‌گونه اقدام به تصحیح آن فرمان کرد: «در تکمیل دستخط سابق خودمان... که امر و فرمان در تأسیس مجلس منتخبین ملت فرموده بودیم، مجدداً برای آن‌که عموم اهالی و افراد ملت از توجهات کامله همایون ما واقف باشند امر و مقرر می‌داریم که مجلس مزبور را به شرح

دست‌خط سابق صریحاً دایر نموده و بعد از انتخاب اجزای مجلس فصول و شرایط نظام‌نامه مجلس شورای اسلامی را موافق تصویب و امضای منتخبین به طورای که شایسته ملت و مملکت و قوانین شرع مقدس باشد مرتب نمایید که به شرف عرض و امضای همایونی ما توشیح و مطابق نظام نامه مزبور این مقصود مقدس انجام پذیرد.»

نماینده‌گان دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، در واقع، « منتخبین شاه‌زادگان و علماء و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و تجار و اصناف، به انتخاب طبقات مرقومه...» بودند، اما، توجه و تکیه و تأکید بر این نکته که در متن فرمان پادشاه، باید عبارت «منتخبین ملت» نوشته شود، از اهمیت فراوان‌ای برخوردار بود. با این‌همه، در متن تصحیح شده‌ی فرمان پادشاه، عبارت مناقشه‌برانگیز دیگرای نیز وجود داشت: «مجلس شورای اسلامی». درباره این مورد، ناظم‌الاسلام کرمانی در «تاریخ بیداری ایرانیان»، به چند ماجرا اشاره می کند: «... در

باب مجلس شورا مذاکره بود. صدراعظم [مشیرالدوله] می‌گفت که شورای اسلامی باید باشد. آقا حسین بروجردی گفت شورای ملی باید باشد. صدراعظم گفت من شورای ملی نمی‌دهم. آقا سیدحسین گفت ما به قوه‌ی ملت شورای ملی را می‌گیریم...» در ادامه، مذاکرات با صدراعظم در همین راستا، به این‌جا می‌رسد که: «قرار شد دو دست‌خط سابق را تغییر دهند و مضامین هر دو را در یک دست‌خط بنویسند و نیز در دست‌خط که مجلس شورای اسلامی نوشته‌اند باید به این عبارت مجلس شورای ملی تبدیل شود...» در این‌جا، علت این تغییر عنوان، دارای اهمیت فروان است: «...چه شاید بعضی به اغراض شخصیه یکی از مبعوثین را تکفیر کنند و آن وقت بگویند کافر در مجلس اسلامی چه می‌کند. و شاید یک زمان‌ای مانند شیخ فضل‌الله ملائی پیدا شود که به غرض شخصی خود همه اهل مجلس را تکفیر و لااقل تفسیق کند آن وقت محرک مردم شود که کافر و فاسق را به مجلس اسلامی

چه کار است. دیگر آن‌که طایفه‌ی یهود و ارامنه و مجوس نیز باید منتخب خود را به این مجلس بفرستند و لفظ اسلامی با ورود آن‌ها نمی‌سازد. مناسب لفظ ملی است...» در نهایت، بر اساس این‌گونه انتقادات و ملاحظاتِ مشروطه‌خواهان، پادشاه عبارت «مجلس شورای اسلامی» را به «مجلس شورای ملی»، تغییر داد.

پس از صدور «فرمان مشروطه»، در بخشی از «لایحه ملت»، که خطابه‌ای بود از «جانب ملت» در تأیید تأسیس مجلس شورای ملی، و توسط آقاشیخ مهدی سلطان‌المتکلمین قرائت شد، چنین آمده بود: «شبه نیست که استقلال سلطنت موقوف به ثروت رعیت و تربیت ملت است و تربیت ملت موکول به استقلال سلطنت، ملت اگر رأی شخص و شورای ملی خواست برای حفظ بیضه اسلام و قدرت سلطنت بود و دولت هم که قبول این استدعا را فرمود برای تقویت ملت و اختیار تامه آن‌ها در ترقی مملکت بوده...» در ادامه، بر این نکته تأکید

می‌شود که «هیئت مجلس در بیداری ملت و آگاهی آن‌ها به حقوق مشروعه خود نهایت مساعدت را به جای آورند تا ملت هم بتواند با نهایت قدرت حقوق سلطنت خود را محفوظ دارد...»

این نوع ارتباط میان «ملت و سلطنت»، در نطق مظفرالدین شاه پس از تصویب نظام نامه‌ی انتخابات مجلس، به گونه‌ای دیگر مطرح شد: «هر تکلیف‌ای متضمن حق‌ای است و و بالعکس هر حق‌ای متضمن تکلیف‌ای. باید اساس موافقت میان دولت و ملت بر شالوده صحیح‌ای گذارده شود تا خیالات و نیات صحیحه نتیجه‌ی به عکس نبخشد و حدود محفوظ باشد تا در ایفای حقوق هم افراط و تفریط نشود.» پادشاه، در ادامه، معنا و مبنای آن «حق و تکلیف» را این‌گونه اعلام می کند: « تکلیف ما لطف و مهربانی است و تألیف قلوب، تکلیف نوکر اطاعت فرمان است و اجرای وظایف خدمت سلطان، ولی هر کدام در جای خود... نوکر نظامی باید بگوید من امتثال امر و اجرای

فرمان پادشاه را می‌کنم به هرچه فرماید، ولی پادشاه دانا که به خیر و مصلحت رعیت و تبعه‌ی خود واقف و بصیر است می‌داند چه فرماید. پادشاه‌ای که رعایای خود را مانند فرزندان خویش دارد و تفاوت‌ای مابین آن‌ها نمی‌گذارد یقین است جز مهربانی درباره رعیت خود چیزی روا نمی‌دارد، مگر وقتی که رعیت از حد خود تجاوز نماید و به نصیحت و موعظت گوش ندهد در این این صورت البته باید آن‌ها را متنبه نمود این تنبیه هم از روی محبت است مانند تنبیه‌ای که پدر فرزند را می‌نماید... باری، باید اساس اتحاد و اتفاق دولت و ملت را استوار کرد...»

این نوع تکیه و تأکید بر وجود رابطه‌ای از نوع و لون «پدر و فرزندی» میان پادشاه و مردم، در راستای همان مسئله‌ی بنیادین‌ای است که پادشاه در «فرمان مشروطه» بر آن تأکید کرد بود. پادشاه، فرمان مذکور را با این مدعا آغاز کرده بود که: «حضرت باری‌تعالی جل شأنه، سررشته ترقی و سعادت

ممالک محروسه ایران را به کف کفایت ما سپرده و شخص همایون ما را حافظ حقوق قاطبه اهالی ایران و رعایای صدیق خودمان قرار داده...» این مدعا، بر اساس همان دیدگاه‌ای مطرح می‌شد که مردم را «ودیعه‌ی الهی» می‌دانست که در اختیار پادشاه قرار گرفته است. در چنین شرایط‌ای، مظفرالدین شاه، هم در «فرمان مشروطه»، هم در نطق مذکور، مردم را در برابر شخصِ پادشاه دارای تکالیف می‌دانست. در حالی که، کوشش مشروطه‌خواهانِ آگاه به موازین و معاییر جهان جدید، این بود که مردم بر اساس قانون، دارای حقوق، و در برابر همان قانون، دارای تکالیف باشند. به دیگر بیان، علی‌رغم «صدور فرمان مشروطه»، پادشاه هنوز خود را دارای «حقوق‌ای الهی» می‌دانست که هم‌چون بحرای افلاکی، در کوزه‌ی قانون و حقوقِ خاکی، نمی‌گنجید.

پس از مجادلات و مباحاثات فراوان‌ای که در مجلس اول مطرح شد، نماینده‌گان مجلس درباره تصویب اصل یازدهم

قانون اساسی، در راستای اعلام وفاداری به پادشاه، و عدم خیانت به سلطنت، حاضر به ادای سوگندِ غیرمشروط نشدند. یکی از علل این امر، مخالفت کلی با سوگند یاد کردن نماینده‌گان بود. در این زمینه، حسن تقی‌زاده می‌گفت: «وکلا وکلای ملت‌اند. به این‌ها قسم نمی‌دهند. قسم به نوکر و اجزای مخصوص می‌دهند...» اما، در سوی دیگر ماجرا، عده‌ای از نماینده‌گان بر این نظر بودند که سوگند وفاداری به پادشاه و سلطنت، باید مشروط به رفتار و اَعمال پادشاه باشد. صورت نخست اصل یازدهم قانون اساسی چنین بود: «ما اشخاص‌ای که صاحبان امضای ذیل هستیم خداوند را به شهادت طلبیده و به قرآن کریم قسم یاد می‌کنیم که حتی‌الامکان تکالیف مرجوعه خودمان را با کمال بینش و دقت و نهایت جد و جهد انجام دهیم و نسبت به متبوع معظم خود اعلی‌حضرت شاهنشاهی راستگو و صادق باشیم و نسبت به اساس سلطنت خیانت نورزیم.» در یکی از جلسات مجلس، بخش‌ای از

نماینده‌گان ضمن اعلام مخالفت با متن اصل یازدهم، این متن را به عنوان جای‌گزین، ارائه کردند: «ما خداوند را گواه و شاهد گرفته و به کتاب الهی قسم یاد می‌کنیم که مادام‌ای که دولت علیه و پادشاه عادل متبوع ما به مقتضیات این نظامنامه [قانون اساسی] هم‌راهی و مساعدت داشته و از اساس مجلس ما تقویت فرمایند ما نیز نسبت به سلطنت اعلی‌حضرت خیانت ننموده و نسبت به متبوع معظم خود صادق و راستگو باشیم.» این‌ها و بسی بیش از این‌ها، کوشش‌هاای بود که از جانب نماینده‌گان مجلس شورای ملی، در جهت کشاندن پادشاه به عرصه‌ی «برابری» با مردم، انجام می‌شد. معنا و مبنای این «برابری»، چیزای جز این نبود که نه مردم به مثابه «ودیعه‌ی الهی» در اختیار پادشاه هستند، نه پادشاه «ودیعه‌ای الهی» برای مردم است. و چون چنین است، هم مردم و هم پادشاه، باید در جوار یک‌دیگر، تکالیف‌ای و حقوق‌ای داشته باشند بر اساسِ مبانی حقوق اساسیِ برآمده از جهان جدید. در راستای

چنین فهم و درک و دریافت‌ای از معانی و مبانی جهان جدید بود که نماینده‌گان همان مجلس، اصل سی و پنج متمم قانون اساسی را این‌گونه تدوین کردند: «سلطنت ودیعه‌ای است که از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده.» در این‌جا، خبر و اثرای از «ودیعه‌ی الهی» نبود؛ نه مردم به عنوان «ودیعه‌ی الهی» مطرح شده بودند، نه حکومت. در این‌جا، حکومت [سلطنت] به عنوان ودیعه، مطرح شده بود، اما نه «ودیعه‌ی الهی». بر اساس این اصل از قانون اساسی، حکومت، ودیعه‌ای است که نه از جانب خداوند، بلکه، از جانب ملت به شخص پادشاه مفوض شده. اجتهادات نظری و کوشش‌های‌های عملی امثال میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، به آشکارترین شکل ممکن در قالب این اصل از قانون اساسی، به ثمر نشسته بود. پیش از این نشان دادیم که سپه‌سالار، مردم را «ودیعه‌ی الهی» دانسته بود، اما، آن مدعا، از منظرِ خروج ایران از بن‌بست «قدیم»، و ورود به وضعیت

«بیرون قدیم» مطرح شده بود. به دیگر بیان، در میانه‌ی دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، هدف سپه‌سالار و مستشارالدوله، از «ودیعه‌ی الهی» دانستن مردم، قرار گرفتن ایران در مسیرای بود که فرجام محتوم آن، وصول به صورت نخست اصل سی و پنج متمم قانون اساسی بود. با این‌همه، وقتی طرح نخست متمم قانون اساسی، به محمدعلی شاه ارائه شد، او از تمامی موارد مطروحه در آن قانون، فقط همان اصل را نپذیرفت. اما، بر زمین واقعیات ملموس و مشهود آن دوران، پادشاه در این عدم پذیرش، میدان فراخ و هم‌واری برای جولان نظرات خود فراهم نمی‌دید. بر همین اساس، فقط عبارت «به موهبت الهی» را به آن اصل افزود، تا در نهایت، اصل سی و پنج قانون اساسی به این صورت به تصویب رسد: « سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده.» حدود دو سال پس از تصویب این قانون، رئیس دوره‌ی دوم مجلس شورای ملی، در راستای قانونی دانستن خلع محمدعلی

شاه از مقام پادشاهی، این‌گونه بر همان اصل سی و پنج قانون اساسی تکیه و تأکید کرد: «به ملاحظه‌ی این‌که سلطنت ودیعه‌ای است که از جانب ملت تفویض به یک شخص می‌شود، همان‌طور می‌تواند پس بگیرد، و در آن موقع، در این‌جا مجلس عالی منعقد شد مرکب از تمام طبقات علما، اعیان، شاه‌زاده‌گان و غیره، و در آن مجلس عالی محمدعلی میرزا از سلطنت خلع شد.»

کوشش ما در فصول آتی، هم‌واری مسیر فهم این مسئله خواهد بود که علی‌رغم پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، و تدوین و تصویب قانون اساسی، منبع هنجارگذار جدید در ساحت زیست اجتماعی، با چه چالش‌هاای مواجه شده بود.

فصل پنجم

ذبح حقوق اساسی در مذبح روشن‌فکری

به نظر من که اهل این‌جا هستم و از سنت‌ها آگاهم، این رسمی است که نقض آن بیش از رعایت‌اش مورد احترام است...

ویلیام شکسپیر _ هملت

ناصرالدین شاه قاجار، ۲٤ صفر ۱۳۰۷ (۲۸ مهر ۱۲٦۸)، پس از حدود شش ماه، از سومین سفر اروپا، به ایران بازگشت. پیش از این نشان دادیم که پادشاه، پس از بازگشت از این سفر، خطاب به اعضای «مجلس شورا»، به دو نکته‌ی بنیادین اشاره کرد. نخست این‌که، ایران در جهان به عنوان کشورای بی‌قانون و بی‌امنیت، شناخته شده، و این شهرت، باعث شرم‌ساری متولیان حکومت است. «چه داعی شده است که ایران به عدم امنیت و بی‌قانونی مشهور آفاق شود و از این نقص و ننگ در پیش بیگانه و خویش سرافکنده و شرم‌گین باشیم...» دو دیگر این‌که، پادشاه، پیش از آن دوره، از متولیان حکومت چنین خواسته بوده که برای انتظام امور در کشور، «قانون» بنویسند، اما عده‌ای از ایشان، به طرح این مدعا پرداخته بودند که: «با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است...» پاسخ ناصرالدین شاه به هر دو مورد، این است که «قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد. از این

ساعت بروید لوازم تحریر قانون را از کتب و اطلاعات و مترجمین و نویسنده‌ها فراهم کنید. این خدمت را به دولت و مملکت خودتان به فرایض و واجبات دینی مقدم دارید.»

فاصله‌ی زمانی آن سخنان ناصرالدین شاه، تا مرگ او، حدد هفت سال، و فاصله‌ی زمانی آن سخنان، تا آغاز فعالیت دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی، حدود هفده سال است. طی این دو دوره‌ی هفت ساله و هفده ساله، تحولات بسیار مهم‌ای در عرصه‌ی مواجهه ایران با فرآورده‌های جهان جدید، روی داد. این نوع تحولات، در جوار تحولات پیش از این دوره در همین عرصه، که مبدأ آن را می‌توان، با ملاحظات‌ای، از دوره‌ی ولایت‌عهدی عباس میرزا سراغ گرفت، سیماای از مواجهه‌ی «قدیم» و «جدید»، در ایران بودند. اما این نوع مواجهه، تنها یک بخش از مسئله‌ی کلان‌ای به نام مواجهه‌ی ایران با جهان جدید بود. سوی دیگر این مواجهه، مسئله‌ی بنیادین‌ای در عرصه‌ی تاریخ اندیشه در ایران است، که طی حدود دو سده‌ی

اخیر، جز در موارد نادرای، مصداق «*النادر* کالمعدوم»، مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است. پژوهش و بررسی و ارزیابی تمامی ابعاد و اعماق این مسئله، دفترِ مستقل و مبسوطای می طلبد، اما، در این‌جا، با توجه به مبانی مورد نظر در بحث حاضر، اشارات‌ای به آن مسئله خواهیم داشت.

معنا و مبنای مسئله‌ی مذکور، مواجهه‌ی نظامات نظری مختلف موجود در تاریخ ایران، با یک‌دیگر، در آستانه‌ی مواجهه‌ی ایران با جهان جدید است. به دیگر بیان، تا پیش از آغاز مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، در متن و بطن واقعیات موجود و مشهود در تاریخ ایران، مواجهه‌ای میان نظامات نظری مختلف‌ای شکل گرفته بود که فرآیندِ این مواجهه را «سنت ایران» می‌نامیم.

تا پیش از آغاز جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، در عرصه‌ی «قدیم»، چندین نظام نظری وجود داشتند که فرآیند و فرآورده‌های مربوط به خود را به اهل ایران ارائه می‌کردند. این

نظامات نظری، پس از فروپاشی حکومت ساسانی، و بسط اسلام در ایران، تا برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی، شامل چهار بخش بودند: ۱- نظام نظری ایران باستان ۲- نظام نظری فلسفی ۳- نظام نظری الهیات اسلام (فقهی-کلامی) ٤- نظام نظری عرفانی.

هر کدام از این چهار نظام نظری، در متن و بطن خود، دارای نحله‌ها و گرایش‌های متعدد و متنوع‌ای بودند. اما، فرآیندای که هر کدام از این نظامات نظری بر اساس آن، به فهم و درک و دریافت از جهان و انسان، و مناسبات مربوط به آن‌ها می‌رسیدند، دارای مبانی ثابت و مشخص‌ای بود. به دیگر بیان، هر کدام از این چهار نظام نظری، از منظر «موضوع، غایت، روش» دارای موازین و معایير مستقل و مشخص‌ای بودند. در این میان، نظام نظری ایران باستان، در متن و بطن خود، دارای تعدد و تنوع بیشترای نسبت به سه نظام نظری دیگر بود. اما، به این‌جهت، آن نظام نظری را در جوار سه نظام دیگر قرار

می‌دهیم که مبدأ بحث ما، همان‌گونه که اشاره شد، آغاز ورود اسلام به ایران، و بسط اسلام در ایران است. بر این اساس، آن‌چه به عنوان نظام نظری ایران باستان مطرح می‌کنیم، ناظر به فرآیند فهم و درک و دریافت جهان و انسان، و مناسبات مربوط به آن‌ها، در دوران‌ای است که ایران در ظل و ذیل نظام شاهنشاهی قرار داشته است. نظام شاهنشاهی، در آن دوران، قابل تقلیل به یک نظام سیاسی نبود. نظام شاهنشاهی، فرآورده‌ی نوع‌ای از فهم و درک و دریافت نسبت به جهان و انسان بود که به مثابه ابزاری در راستای سامان زیست اجتماعی، در ادوار تاریخ‌ای مشخص، مورد استفاده قرار گرفته بود. در این ادوار تاریخی، ساحت زیست اجتماعی، ساحت‌ای قابل تقلیل به سیاست نبود، بلکه، سیاست، یکی از ابزارهای مهم در راستای سامان‌بخشی به امور در آن ساحت به شمار می‌رفت. به دیگر بیان، نظام شاهنشاهی، اگرچه دارای تحقق‌ای بیرونی در عرصه‌ی سیاست بود، اما، نظام‌ای قابل تقلیل به

سیاست نبود. جهت تقریب به ذهن، به این نمونه توجه کنیم که، نظام نظری فلسفی، در مقام فرآیند، دارای این توان و امکان است که فرآورده‌ای داشته باشد به عنوان یک نظام سیاسی؛ برای نمونه، نظام «فیلسوف- شاه»، اما، این مورد، سبب نمی‌شود که نظام نظری فلسفی را قابل تقلیل به سیاست بدانیم. بنابراین، نظام شاهنشاهی، یکی از فرآورده‌های فرآیندِ نظام نظری ایران باستان بود، اما، این فرآورده، در راستای سامان زیست اجتماعی، فرآیندهای مربوط و معظوف به خود را داشت.

چهار نظام نظری موجود در تاریخ ایران، هر کدام مبتنی بر نصوص‌ای بودند. بخش‌ای از این نصوص، در مقام طرح مدعیات و توضیحات‌ای درباره اصل و اساس آن نظام نظری بودند، و بخش‌ای دیگر، در مقام تبیین و تصحیح و تکمیل و توسیعِ مفهومی و تفسیر و تأویل آن بخشِ نخست. مجموعه‌ی این نصوص، فرآیندی ایجاد می‌کند در راستای فهم معانی و

مبانیِ آن نظام نظری. این فرآیند اخیر را «سنت» آن نظام نظری می‌نامیم. بنابراین، هر کدام از آن چهار نظری، نصوص‌ای داشتند سنت‌ساز، یا به دیگر بیان، هر کدام از آن چهار نظام نظری، سنتِ خود را داشتند. و چون چنین است، در تاریخ ایران، در دوره‌ی مورد بحث در این بخش، با چهار سنت مواجه‌ایم: سنت ایران باستان، سنت فلسفی، سنت الهیات اسلام، سنت عرفانی. در این‌جا، می‌توان در واژه‌ی «نص»، مناقشه‌ای روا دانست. معنا و مبنای این مناقشه، برگرفته از دیدگاه‌ای است که نص را قابل تقلیل به متنِ مکتوب می‌داند. در حالی که، نص، اصولاً و اساساً قابل تقلیل به متن مکتوب نیست. و این مورد، یکی از مهم‌ترین مبانی عدم فهم معانی و مبانی قانون اساسی در جهان جدید است، که در ادامه، به آن خواهیم پرداخت.

از یک منظر، آن‌چه به عنوان «سنت ایران» می‌توان در نظر داشت، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از تأثیرات فرهنگی و

تمدنی آن چهار سنت، در تاریخ ایران، بر اهل ایران. اما این مدعاای دقیق و عمیق نیست. در محدوده‌ی تاریخی مورد نظر ما در این بحث، مبانی و مناشی سه نظام نظریِ فلسفی و الهیات اسلام و عرفانی، در متن و بطن ایران نبود. نصوص بنیادین نظام نظری فلسفی، چیزی نبود جز بخش‌ای از آثار مطروحه درباره ساحت زیست اجتماعی در دولت‌شهرهای یونان باستان. نصوص بنیادین نظام نظری الهیات اسلام نیز چیزی نبود جز مدعیات‌ای مربوط و معطوف به ساحت زیست اجتماعی در حجاز و بلاد پیرامون آن. نصوص بنیادین نظام نظری عرفانی نیز، چیزی نبود جز التقاط‌ای از عرفان شرقی و آموزه‌های مسیحی. اما، در سوی دیگر ماجرا، نصوص نظام نظری ایران باستان، مربوط و معطوف به وجوه فرهنگی و تمدنیِ ایران‌ای بود که علی‌رغم قبض و بسط‌های تاریخی، هم‌چنان تداوم سنت‌ای (فرهنگی و تمدنی) خود را حفظ کرده بود.

در چنین شرایطای، سه نظام نظری فلسفی و الهیات اسلام و عرفانی، در واقع، محمل و مَرکب اتصال و انتقال نصوصِ «غیرایرانی» به عرصه‌ی فرآورده‌های نظام نظری ایران باستان بودند. به دیگر بیان، در این‌جا، با سه سنتِ «غیرایرانی» در مواجهه با یک «سنت ایرانی»، مواجه‌ایم. اهل ایدئولوژی، معنا و مبنای «غیر...» را جز از منظر حذف و هدمِ «دیگری» نمی‌فهمند. در حالی که، هر «غیرای» در مقام حذف و هدم «دیگری» نیست. در عرصه‌ی مورد بحث ما، فرجام «غیرای» که در موضع تناقض و تعارض (نه تضاد) با «دیگری» قرار گیرد را علل و عوامل متعدد متنوع‌ای تعیین خواهد کرد. برای نمونه، آن‌جا و آن‌گاه که زبان فارسی، در مواجهه با «غیر...» قرار گرفت، این مدعا، آیت‌ای در یاوه‌سرایی بود که در راسای تداوم زبان فارسی، «فارسی‌زبانان»(کذا) به سرکوب و کشتار «غیر فارسی‌زبانان» پرداختند.

سنت ایران، از یک منظر، فرآورده‌ی فهم و درک و دریافتِ نصوص نظام نظری ایران باستان، و از دیگر منظر، مجموعه‌ای از تأثیرات چهارنظام نظری مذکور، در تاریخ ایران، بر اهل ایران است. به دیگر بیان، سنت نظام نظری ایران باستان، سنت‌ای است در راستای تداوم سنت ایران، اما، سنتِ سه نظام نظام دیگر، سنت‌هاای هستند در مواجهه با «غیرای» به نام سنت ایران باستان.

این واقعیت تاریخی، به معنای «غیرستیزیِ» سنت نظام نظری ایران باستان نیست، بلکه، به معنای مواجهه‌ی «خودای» است در «داخل»، که در مواجهه با «غیرای» برآمده از «خارج» قرار گرفته است. بر همین اساس، سنت نظام نظری ایران باستان، در نسبت با سنت ایران، در مقام «غیر» نبود، اما، سنت سه نظام نظری دیگر، در ابتدای ماجرا، سنت‌هایی بودند که خود را «غیرایرانی» می‌دانستند. بنابراین، عبارت «غیرایرانی»، جعل‌ای در عرصه ی سنت ایران نبود و نیست، بلکه، جعل‌ای است که

در ابتدای مواجهه‌ی فلسفه‌ی یونانی، اسلام عربی، عرفان شرقی–مسیحی، با سنت ایرانی، از جانب متولیان آن سه سنت مطرح شد. بنابراین، تاریخ سنت ایران، تاریخِ تلاش در این دو راستا بود:

۱– ایرانی کردنِ سنت فلسفی، سنت الهیات اسلام، سنت عرفانی

۲– یونانی، عربی، شرقی–مسیحی کردنِ سنتِ ایران

ایران، در خلاءای تاریخی گام در وادی مواجهه با جهان جدید نگذاشت. آغاز آن مواجهه، آغاز مواجهه‌ی سنت ایران با فرآورده‌های سنتِ اروپایی بود. پیش از آن دوران، هر کدام از چهار نظام نظری موجود در تاریخ ایران، بر اساس فرآیند و فرآورده‌های خود، مواجهات‌ای بنیادین با یک‌دیگر داشتند. برای نمونه، در راستای سامان ساحت زیست اجتماعی، هر کدام از آن چهار نظام نظری مدعیات‌ای داشتند. بر اساس

مدعیات نظام نظری الهیات اسلام،[۳] حقوق و تکالیف اهل ایران در ساحت زیست اجتماعی، مطلقاً متفاوت بود با حقوق و تکالیف‌ای که سه نظام نظری دیگر، در همین ساحت، برای اهل ایران قائل بودند. در چنین شرایطای، فرآیند و فرآورده‌های کدام یک از آن چهار نظام نظری باید در راستای سامان زیست اجتماع، در محور و مدار انتظام امور قرار می‌گرفت؟ هرگونه پژوهش‌ای در عرصه‌ی حقوق اساسی، و توابع‌ای از آن، مانند نظریه‌ی مشروطیت و تدوین و تصویب قانون اساسی مکتوب، که بدون ابتنا بر این پرسش بنیادین انجام شود، از لحاظ علمی دارای اعتبار و در خور اعتنا نخواهد بود. اما، رسیدن به مرحله‌ی ایجاد و طرح این پرسش بنیادین نیز بدون ارائه‌ی بحث‌ای درباره مشخصات و مختصات سنت ایران، در مرزهای امکان قرار نخواهد داشت.

---

[۳] در دفتر پیشین از همین پژوهش؛ در کتاب «افول فقه»، به تفصیل درباره این موضوع ارائه‌ی بحث کرده‌ایم.

در تاریخ ایران، هر کدام از آن چهار نظام نظری، با توسل و تمسک به فرآیند و فرآورده‌های خود، می‌کوشیدند تا با در اختیار گرفتن انواع نیروها، بدل به نیرو و عاملِ برتر در راستای سامان زیست اجتماعی شوند. به دیگر بیان، سنت‌ای می‌توانست بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره یابد، که از توان و امکان برتری در مواجهه با سه سنت دیگر برخوردار می‌شد. شرطِ بنیادین تفوق در این مواجهات نیز چیزی نبود جز توان و امکان بیش‌تر در جهت کسب و جذب انواع نیروهای تأثیرگذار در این ساحت. بر زمین واقعیات ملوس و مشهود تاریخی، سنتِ غالب بر ساحت زیست اجتماعی، سنت‌ای بود که به انتظام امور در این عرصه، بر اساس قواعد و قوانین خود می‌پرداخت. این نوع قواعد و قوانین کلانِ برآمده از فرآیندِ مذکور را قانون اساسی می‌نامیم. بنابراین، قانون اساسی را تقلیل دادن به فرآورده‌ی خاصِ جهان

جدید، محض جهالت و جهالت محض نسبت به معانی و مبانی حقوق اساسی است.

تا پیش از برآمدن جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، سلطه و سیطره‌ی هرکدام از آن نظامات نظری بر ساحت زیست اجتماعی، باعث می‌شد که «قانون اساسی» در ایران، بر اساس فرآورده‌های آن نظام نظری، ایجاد شده و در مدار و محور امور قرار گیرد. اما، وقتی در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، به سنت ایران اشاره می‌کنیم، همان‌گونه که اشاره شد، این سنت، قابل تقلیل به سنت نظام نظری ایران باستان نبود. سنت ایران در آن دوران، التقاطای از چهار نظام نظری موجود در تاریخ ایران بود. اما، علی‌رغم این التقاط، هر کدام از آن چهار نظام نظری در تلاش بودند تا باعث سلطه و سیطره‌ی سنتِ خود بر ساحت زیست اجتماعی شوند. برای نمونه، با آغاز حکومت صفوی، اگرچه سویه‌هاای از نظام نظری عرفان و نظام نظری ایران باستان و نظام نظری فلسفی در ایران موجود

و مشهود بود، اما، حکومت صفوی با تکیه و تأکید بر سنت الهیات اسلام (و بخش‌ای از فرآورده‌های آن نظام نظری که از منظر فقهی و کلامی مربوط به تشیع اثنی‌عشری بود) به سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، دست یافت.[٤] در بخش‌های از این دوره‌ی تاریخی، در راستای سلطه و سیطره‌ی نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، پادشاهان صفوی خود را به عنوان نائب مجتهدین شیعه معرفی می‌کردند. این مورد، یکی از اصول «قانون اساسی» در آن دوره بود. در دفتر نخست از همین پژوهش، به موارد تاریخی متعددای در همین زمینه اشاره کردیم، از جمله این‌که: «چون سلاطین صفویه- انار الله براهینهم الجلیه- در رعایت شرع انور مبالغه

[٤] توجه داشته باشیم که در این‌جا، بحث در فرآیند آن نوع سلطه و سیطره است. به دیگر بیان، می‌دانیم، و در «افول فقه» نشان داده‌ایم که حکومت صفوی، بر خلاف تصور غلط رایج، با توسل و تمسک به مجتهدین و فقهای شیعه قدرت را در عرصه‌ی سیاست کسب نکرد؛ در این‌جا، فرآیندِ مذکور به معنی حفظ و بسط آن «قدرت» در عرصه‌ی سیاست است.

تمام داشته‌اند و در طریقه حقه امامیه این است که صاحب ملک، امام زمان را می‌دانند و کسی را نمی‌رسد که در ملک امام بی‌اذن او یا اذن نایب او دخل و تصرف نماید، پس در این وقت که امام زمان گیتی، حضرت قائم آل محمد- صلوات الله علیه و علیهم- غایب است مجتهد جامع‌الشرایط عادل، هرکه باشد، نایب آن حضرت است تا در میان مسلمین حافظ حدود الهی باشد. چون مُلک‌داری و سپه‌آرایی از فضلا و مجتهدان این زمان صورت نمی‌گیرد لهذا هر پادشاهی را مجتهد معظم آن زمان نایب خود کرده کمر او را بسته تاج بر سرش گذاشته بر سریر سلطنت می‌نشانید و آن پادشاه، خود را نایب او تصور می‌کرد تا تصرف او در ملک و حکومتش بر خلق به نیابت نایب امام بوده صورت شرعی داشته باشد، لهذا شاه سلیمان صفوی مغفور را آقا حسین خوانساری مبرور به نیابت خود بر سریر سلطنت اجلاس فرمود و بعد از او خاقان

مالک رقاب یعنی سلطان حسین صفوی را مولانا محمد باقر مجلسی، و هم‌چنین سلاطین سلف را مجتهدان سلف.»

در همان دفتر، نشان دادیم که بر اساس دیدگاه مذکور، شاه اسماعیل دوم، به فرزند محقق کرکی می‌گفت: «این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت. قالیچه‌ی مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رأی و اراده شما بر سریر حکومت و فرمان‌دهی نشسته باشم.»

این‌ها، مصادیق‌ای از «قانون اساسی» در آن دوران بودند، که بر اساس سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیاتی بر ساحت زیست اجتماعی، در محور و مدار امور قرار گرفته بودند. اما، علاوه بر آن وجوه مشروعیت‌بخش از جانب نظام نظری الهیات اسلام، عده‌ای از ناظران در آن دوران، تأثیراتی نیز از نظام نظری ایران باستان، در عرصه‌ی حکومت صفوی مشاهده

می‌کردند. برای نمونه، انگلبرت کمپفر درباره جای‌گاه پادشاهان صفوی می‌نوشت: «رجوع به شاه بدون این‌که قبلا تحفه و هدیه‌ی شایسته‌ای تقدیم شده باشد در حکم جنایت است. مخاطب قرار دادن وی قبل از این‌که ضمن تعظیم غرا سه بار خاک پای شاه را بوسیده باشند گناه‌ای است بزرگ. این پرستش که بی‌شباهت به پرستش خدا نیست مربوط به زمانی است که پادشاهان ایران، دنیا را زیر فرمان خود داشته‌اند. اما صاحب فعلی تخت و تاج چنان بدان عادت کرده است که با وجود آن‌که ایران نسبت به ازمنه‌ی قدیم آن‌قدر از متصرفات و اراضی خود را از دست داده، باز به هیچ وجه به مخیله‌ی وی خطور نمی‌کند که این تشریفات را لغو کند.» کمپفر نمی‌دانست که آن نوع «تعظیم» پادشاه، لزوماً مربوط به «زمانی که پادشاهان ایران، دنیا را زیر فرمان خود داشته اند» نبود. در تاریخ ایران، سنت نظام نظری الهیاتی، خلیفه و پادشاه را دارای مقامی هم‌طراز مقام خداوند بر زمین، دانسته بود. بر همین

اساس، در دوران حکومت قاجار، کسی چون رستم‌الحکما در «قانون السلطنه» چنین می نوشت: «بر اولی‌الالباب پوشیده باد که در این عالم کون و فساد و جهان پر اضداد، بعد از شأن الوهیت، شأن سلطنت و پادشاهی می‌باشد، و از جانب خدا، سلاطین و ملوک خلفای در ارض و اطاعتشان بر عالمیان فرض است. همچنان‌که خدای تبارک و عالی واجب‌الوجود حقیقی است، یعنی وجود همه موجودات به وجود ذی وجود اوست، پادشاهان واجب‌الوجود مجازی‌اند...» این نوع دیدگاه از یک‌سو، مبتنی بر سنت نظام نظری الهیاتی است، از دیگرسو، از برخی از فرآورده‌های نظام نظری فلسفی نیز بهره‌برداری کرده است. اشاره‌ی رستم‌الحکما به عبارت «واجب‌الوجود»، یکی از آن نوع فرآورده‌های نظام نظری فلسفی است، که در راستای تحکیم مدعاای در عرصه‌ی سیاست، به کار گرفته شده، تا در نهایت، بدل به نظریه‌ای شود در راستای

مشروعیت‌بخشی به سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیاتی بر ساحت زیست اجتماعی.

در دیگر نمونه‌ی تاریخی، نظریه‌ی «ولایت‌عهدی»، یکی از فراورده‌های سنت نظام نظری ایران باستان است. از این نظریه، ابتدا معاویه ابن ابی‌سفیان در عرصه‌ی عمل، استفاده کرد. در ادامه، با بسط اسلام در ایران، این نظریه هم‌واره مورد توجه، و در مقاطع‌ای، مورد استفاده، قرار گرفت. در دوران حکومت قاجار، این نظریه مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در همین راستا، قانون بر این اساس بود که فرزندای (پسرای) از پادشاه بر مسند ولایت‌عهدی بنشیند که از جانب پدر و مادر، برآمده از ایل قاجار باشد. در دوران حکومت فتح‌علی شاه قاجار، فرزند (پسر) ارشد او، محمدعلی میرزا دولت‌شاه، از مادرای بود غیرقاجاری؛ زیباچهر خانم گرجی. بر همین اساس، به جای او، عباس میرزا بر مسند ولایت‌عهدی نشست که فرزندِ یکی از زنان قاجاری پادشاه بود؛ آسیه خانم، دختر فتح‌علی

خان دولوی قاجار. این نیز، نمونه‌ای از اجرای «قانون اساسی» بود. سال‌ها بعد، در اصل سی و هفتم متمم قانون اساسی، چنین نوشته شد: «ولایت‌عهد در صورت تعدد اولاد به پسر اکبر پادشاه که مادرش ایرانی‌الاصل و شاه‌زاده باشد می‌رسد و درصورت‌ای که برای پادشاه اولاد ذکور نباشد اکبر خاندان سلطنت با رعایت الاقرب فالاقرب به رتبه ولایت‌عهد نایل می‌شود و هرگاه در صورت مفروضه فوق اولاد ذکورای برای پادشاه به وجود آید حقاً ولایت‌عهد به او خواهد رسید.»

بنابراین، قانون اساسی، از یک‌سو، فرآورده ی مواجهه ی نیروها و عوامل متعدد و متنوع در ساحت زیست اجتماعی است، و از دیگرسو، خود، در مقام فرآیند، شرایط و ضوابطای ایجاد می‌کند در جهت ایجاد قوانینِ دیگرِ ناظر به انتظام امور در ساحت زیست اجتماعی. در بخش نخست، مواجهه میان نیروها و عوامل متعدد و متنوع‌ای که در پی سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی هستند، مواجهه‌ای است که

بخش‌های عمده‌ی آن، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، در عرصه‌ی سیاست قرار دارد. پیش از این اشاره کردیم که «سیاست»، از مهم‌ترین ابزارهای سامان‌بخش به ساحت زیست اجتماعی است. سامان‌بخشی به ساحت زیست اجتماعی، جز بر اساس تعیین حدود حقوق و تکالیف افراد موجود در آن اجتماع؛ چه در مقام متولیان حکومت، چه در مقام سایر افراد، امکان‌پذیر نخواهد بود. و چون چنین است، حقوق اساسی، اصولاً و اساساً یکی از فرآورده‌های برآمده از موازین و معاییر جهان جدید، نیست. بنابراین، حقوق اساسی، نه قابل تقلیل به «حقوق» است، نه قابل تقلیل به جهان جدید. حقوق اساسی، محصول و معلول حقوق عمومی است، و حقوق عمومی، بدون ابتنا بر «سیاست» به مثابه ابزار بنیادین سامان‌بخش به ساحت زیست اجتماعی، جاای و پاای بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، ندارد.

وجه سیاسیِ حقوق اساسی، ناظر به کوشش‌ای مدوام است در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت در راستای سامان زیست اجتماعی. این «قدرت» خود فرآورده‌ی نیروها و عوامل متعدد و متنوع‌ای است. برای نمونه، گاه‌ای، گروه‌ای با توسل و تمسک به قابلیت‌ها و توانایی‌ها و مهارت‌ها و امکانات نظامی، اقدام به کسب آن «قدرت» می‌کند. این‌جا، مرحله‌ی «کسب قدرت» است. در ادامه، آن «قدرت» را باید با ابزارها و امکانات و توانایی‌هاای حفظ کرد، و در ادامه، بسط داد. میدان اصلی و اساسیِ حفظ و بسط آن «قدرت»، ساحت زیست اجتماعی است. در این ساحت، حفظ و بسط آن «قدرت»، بدون تعیین حدود حقوق و تکالیف متولیان حکومت، و سایر افراد موجود در آن اجتماع، امکان‌پذیر نخواهد بود. بر این اساس، «سیاست»، از متن و بطنِ زیست اجتماعی، و حقوق اساسی، از متن و بطنِ تلاش در جهت کسب و حفظ و بسط قدرت در راستای سامان زیست اجتماعی، بیرون می‌آید. بنابراین،

موضوع حقوق اساسی، تعیین و ترسیم حقوق و تکالیف حکومت و افراد اجتماع است، و غایت حقوق اساسی، سامانِ حقوقیِ ساحت زیست اجتماعی.

چهار نظام نظری موجود در تاریخ ایران، در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، و به صورت سلبی و ایجابی، سنت‌ای داشتند مشحون از مدعیات و راه‌کارهاای درباره سامان زیست اجتماعی. این مجموعه، تشکیل دهنده‌ی سنت ایران بود که در آن دوران، در مواجهه با جهان جدید قرار گرفته بود. در آن دوران، وجه غالب این سنت، در راستای سامان زیست اجتماعی، فرآورده‌ها و آموزه‌های سنت نظام نظری الهیات اسلام بود. در دفتر نخست از همین پژوهش، به تفصیل نشان دادیم که تا پیش از آغاز حکومت صفوی، ایران، در وجه غالب تاریخ خود، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، تحت سلطه و سیطره‌ی خلافت اسلامی قرار داشت، اما، نظام نظری الهیات اسلام، در عرصه‌ی تشیع

و تسنن، نتوانسته بود تبیین‌ای نظام‌مند از ارتباط میان سیاست و دیانت، ناظر به مدعیات و آموزه‌های اسلام، مطرح کند. در چنین شرایط‌ای، با کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست از جانب صفویان، شیعیان در ایران، در موقعیت تازه‌ای قرار گرفتند. معنا و مبنای این «موقعیت تازه»، از این قرار و بر این مدار بود که پس از این دوره، شیعیان، با خروج از ظل و ذیل حکومت‌های سُنی‌مذهب، دارای این توان و امکان شده بودند که در ساحت زیست اجتماعی، به فرآورده‌ها و آموزه‌های مذهب خود عمل کنند. در این موقعیت تازه، سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی، روز به روز، با پشتوانه‌ی حکومت صفوی، افزایش یافت. فرجام محتوم این شرایط، چیزی نبود جز ابتنا بیشترِ «قانون اساسی» در ایران بر منبع هنجارگذار اسلامِ شیعی. اما، چرا تا کنون در زمینه‌ی این بحث، از این دو عبارت استفاده کرده ایم: یک‌ای، «سنت نظام نظری الهیات اسلام»، دو دیگر، «منبع هنجارگذار اسلام شیعی». به این علت که سنت نظام

نظری الهیات اسلام، در صورت سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، از این توان و امکان برخوردار بود که با پشتوانه‌ی حکومت، فرآورده‌ها و آموزه‌های خود را بدل به منبع هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی کند. به دیگر بیان، یک نظام نظری، در نصوص و سنت خود، می‌تواند از منبع هنجارگذار مستقیم‌ای در ساحت زیست اجتماعی برخوردار نباشد. برای نمونه، نظام نظری فلسفی، چنین است. بر این اساس، وقتی به منابع هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی توجه می‌کنیم، منبع هنجارگذارای با عنوان «فلسفه»، سراغ نداریم. فلسفه، از آن جهت که فلسفه است، می‌تواند بر اساس روش پیشینی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، به بحث درباره منابع هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی بپردازد. اما، خود، منبع هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی محسوب نمی‌شود. در حالی که، اسلام چنین نیست. اسلام، از آن‌جهت که اسلام است، در ساحت زیست اجتماعی منبع‌ای هنجارگذار

به شمار می‌رود. اسلام، علاوه بر ساحت زیست فردی و خصوصی، در ساحت زیست اجتماعی نیز مبتنی بر انواع بایدها و نبایدهاست. این هنجارها، در ظاهر ماجرا، مربوط و معطوف به اهل اعتقاد و التزام به آن دینِ خاص است. برای نمونه، هنجارهاای چون نماز گذاردن، پرداخت زکات، اقامه‌ی نماز جمعه، روزه‌داری، حرمت ربا و... فقط خطاب به اهل اعتقاد و التزام به دین اسلام است. به دیگر بیان، این هنجارها، برای غیرمسلمین، در مقام وجوب قرار ندارند. تا آغاز دوره‌ی مواجهه‌ی سنت ایران با جهان جدید، این نوع هنجارهای اسلام، با روش‌ها و موازین و معاییرِ مطرح درباره سامان زیست اجتماعی، ناسازگاریِ بنیادین نداشتند. به دیگر بیان، التزام به هنجارهای برآمده از سنت نظام نظری الهیات اسلام، اهل ایران را در ساحت زیست اجتماعی، با ناسازگاری‌های نظری و عملیِ بنیادین مواجه نمی‌کرد. اما، با آغاز دوران مواجهه‌ی سنت ایران با جهان جدید، از آن‌جا که وجه غالب

آن سنت، در راستای سامان زیست اجتماعی، سنت نظام نظری الهیات اسلام و هنجارهای برآمده از آن بود، عمل به آن نوع هنجارها، اهل ایران را در ساحت زیست اجتماعی، با انواع ناسازگاری‌های نظری و عملی مواجه کرد. با افزایش عمق و دامنه‌ی ورود فرآورده‌های جهان جدید به ایران، عمق و دامنه‌ی آن نوع ناسازگاری‌ها نیز افزایش یافت. در چنین شرایطای، آن نوع فرآورده‌های جهان جدید، که ناظر به وجوه هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی بود، از هر طرف، در پی راه‌ای جهت تأثیرگذاری بر عرصه‌ی سیاست بودند. این نوع تأثیرگذاری، البته نمی‌توانست جز بر اساس هدف کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، باشد.

بنابراین، سنت نظام نظری الهیات اسلام، طی سده‌ها، بر اساس فهم مسلمانان مبتنی بر نصوص آن نظام نظری، پیوندای عمیق و وثیق با سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی پیدا کرده بود و، همان‌گونه که اشاره شد، از آن‌جهت که «سیاست» از

مهم‌ترین ابزارها در راستای سامان زیست اجتماعی به شمار می‌رود، اسلام نمی‌توانست «سیاسی» نباشد.

یکی از مصادیق سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، فتاوی و رساله‌های جهادیه‌ای بود که در دوران حکومت صفوی و حکومت قاجار، از جانب مجتهدین شیعه تولید و مطرح شده بود. به بخش‌ای از این نوع مستندات تاریخی، در دفتر نخست از همین پژوهش اشاره کردیم. برای نمونه، شاه‌عباس اول، در آستانه‌ی نبرد با سپاه عثمانی، در پی کسب فتوااای از مجتهدین شیعه بود که بر اساس آن، کشته‌های آن جنگ «شهید» محسوب شوند. این فتوا، سرانجام از جانب میرداماد مطرح شد: «...مجاهده با عسکر روم که محاصر قلعه‌ی مدینه السلام بغداداند جهاد شرعی است و در حکم آن است که در معسکر امام واجب الاطاعه واقع بوده باشد. و تقاعد از این جهاد به منزله‌ی فرار و گریختن از معرکه ی قتال اهل بغی است، هر مومن که در

این واقعه خالصاً مخلصاً لوجه الله الکریم و از برای ابتغا رضای الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل الله است و اگر مقتول شود به زمره‌ی شهدا ملحق و رتبه‌ی درجه‌ی شهادت را مستحق خواهد بود...»

در دوران حکومت قاجار نیز این‌گونه فتاوی در جنگ‌های ایران و روسیه، بارها از جانب مجتهدین شیعه صادر شد. برای نمونه، در همان دوران، شیخ جعفر نجفی اعلام کرد: «مطلق جهاد و غزا، بعد از عقاید اسلامیه و ایمانیه، افضل از هر عمل است، حتی فرایض یومیه؛ اگرچه نماز را بنفسه، مزید فضلی بر آن باشد، اما عمل جهاد به جهات خارجیه از نماز افضل است...» کاشف‌الغطا، در ادامه‌ی همین فقره، آشکارا اعلام می‌کند، کسان‌ای را که با شرکت در جهاد مخالفت می‌کنند، می‌توان و باید تنبیه کرد: «هنگام ضعف مسلمانان، بر علما واجب است اعانت رئیس [پادشاه] که متوجه دفع کفار و حفظ بیضه‌ی اسلام است، به این‌که مردم را وعظ و نصیحت و امر

به معروف و سعی در جهاد کنند، و اگر کسی مخالفت کرد و علما قادر باشند، تعزیر کنند و اگر احتیاج به ضرب باشد، بزنند...»

نمونه‌ی تاریخی دیگر، فتوای میرزای شیرازی در ماجرای قرارداد «رژی» است. این مجتهد شیعه، در مخالفت با آن قرارداد، چنین فتوایی صادر کرد: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بأی نحو کان در حُکم محاربه با امام زمان عجل‌الله فرجه است.» هم‌او، در ادامه، در مقام تأیید محتوای فتوای مذکور، این نکته را افزود: «هم‌چنین است هرچه سبب مداخله‌ی خارجه باشد در بلاد مسلمین...»

در ماجرای قرارداد «رژی»، حکومت ایران تحت تأثیر فتوای یک مجتهد شیعه، نه تنها اقدام به ابطال قرارداد کرد، بلکه، هزینه‌ی هنگفت‌ای در مقام خسارت ناشی از لغو آن قرارداد پرداخت کرد. فتوای میرزای شیرازی، «قانون» نبود، اما در ساحت زیست اجتماعی، و مشخصاً در عرصه‌ی سیاست، به

مثابه منبع‌ای هنجارگذار عمل کرد. در مواجهه با این ماجرا، ناصرالدین شاه، در خفا، به طرح این نظر پرداخت که: «حقیقتاً حالت این علما و مردم، محل تعجب است که چقدر در جهالت هستند و هیچ نمی‌فهمند که حالا دنیا در چه حالت و چه وضع است. خیال می‌کنند حالا عهد و زمان امیرتیمور گورکان است یا نادرشاه... هر وقت‌ای، هر زمان‌ای، اقتضاای دارد. حالا نمی‌توان به طورها و وضع‌های سابق رفتار کرد... در ثانی بر سر دخانیات و بانک و راه‌آهن، دولت عثمانی و سلطان آن، که خود را خلیفه پیغمبر می‌داند، حالا پنجاه سال است که تمام این‌ها را بلکه چندین صد دفعه از اینها بالاترها را به دول خارجه اروپ و کمپانی‌های آن‌ها اعطاء کرده و داده است و اگر می‌دانستند که خلاف قرآن و شریعت و خلاف استقلال سلطنت‌شان است چرا می‌دادند. هنوز آن فقره جهادیه علمای کربلا و نجف که آمدند طهران و فتح‌علی شاهِ بیچاره را واداشته با دولت روسیه به جنگ و جدال انداختند، از

خاطره‌ها فراموش نشده و هر چه دولت ایران تا به حال می‌کِشد، از نتیجه نصایح همان علمای آن وقت کربلا و نجف است... خلاصه حاجی میرزاحسن شیرازی البته اَعلم عُلماست، لیکن اگر ساعت‌سازی و نجاری نداند، عیب او نیست. اگر از کارها و رموز امور دولت، عاری و عاطل است، بحث‌ای ندارد...»

این بخش از نظرات ناصرالدین شاه، درباره ماجرای فتاوی و نظرات و تحریکات مجتهدین شیعه در ماجرای جنگ‌های ایران و روسیه دارای اهمیت فراوان است. او، از این نوع مشی مجتهدین شیعه انتقاد می‌کند که با آن نوع تحریکات، در دوره‌ی حکومت فتح‌علی شاه، باعث ورود ایران به جنگ با روسیه شدند. اشاره‌ی ناصرالدین شاه، به دوره‌ی دوم جنگ‌های ایران و روسیه، در آن دوران است. پیش از ورود ایران به آن دوره از جنگ‌ها، فتح‌علی شاه مقامات لشکری و کشوری و اعاظم مجتهدین شیعه را در مجلسی در «چمن

سلطانیه»، به مشورت فراخواند. در آن مجلس «جناب مجتهدالزمانی آقا سیدمحمد اصفهانی و حضرات عالی درجات حاجی ملاجعفر و آقا سید نصرالله استرآبادی و جناب حاجی سیدمحمد تقی قزوینی و سیدعزیزالله طالش با سایر علما و فضلای هر بلد، وارد اردوی کیوان پوی شدند و نواب شاهزاده گان و جمیع امرا و خوانین و توابین لشکر ظفرقرین به استقبال ایشان سبک عنان آمدند. مجتهدین انام را با انواع احترام و اقام تکبیرات و درود و سلام وارد خلوت سرای با احتشام کردند... روز دیگر به همین سیاق جناب مجتهد انام حاجی ملا احمد نراقی و مرجع الایام حاجی ملاعبدالوهاب قزوینی وارد گشتند و از اجماع مجتهدین عظام در اردوی ظفر فرجام و تحریض جهاد با کفره ظلام عموم لشکر به طیب خاطر از جان و سر گذشتند. مجتهدین را کلاً صورت فتوی این که جهاد با کفره روسیه واجب است و منکر این عمل، متابعت شیطان و خلود در نار نیران را طالب. شاهنشاه آگاه به سبب رعایت شریعت

غرا، این معنی را مصدق می‌بود. جمیع امرا و وزرا اقدام در جنگ را راغب بودند، مگر جناب مستطاب معتمدالدوله میرزا عبدالوهاب و حاجی میرزا ابوالحسن‌خان وزیر امور دول خارجه... جناب آقا سیدمحمد و سایر آن دو نفر را پیغامات واهمه انگیز دادند و پس از آن پیغامات از واهمه‌ی تکفیر، دیگر لب به انکار برنگشادند... ایلچی دولت روسیه با امنای شوکت علیه هرچه سخن از صلح گفت، به جز انکار از آن و اصرار در جنگ جوابی نشنفت... بالاخره ایلچی [سفیر دولت روسیه] استدعای ملاقات مجتهدین عظام را نمود... مجتهدین در جواب فرمودند که مهربانی با کفار بنا بر نص کلام ایزد جبار حرام است و این معنی خلاف رسوم رسول انام و در صورت رد ولایات باز جهاد با ایشان واجب‌تر از روزه‌ی ماه صیام است. شاهنشه رعیت‌پرور... به ایلچی فرمایش فرمود که اکنون امر دایر فی مابین قوام ملت [دین] و صلاح دولت است

و اختیار قوام ملت مرجح است بر صلاح دولت؛ در جاای که پای ملت در میان است، دولت را منزل بر طاق نسیان.»

این سیمای تمام‌نمای، سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی است؛ سلطه و سیطره‌ای که بخش‌ای از آن، التزام متولیان حکومت و عموم مردم به «قانون اساسی» کشور است که از پاشنه تا پیشانی نشان از تفوق و غلبه‌ی نیروهای اسلام‌گرا بر عرصه‌ی سیاست دارد.

اما ناصرالدین شاه درباره مشی میرزای شیرازی در ماجرای قرارداد «رژی»، هم‌چنین به طرح این نظر پرداخته بود که «هر وقت‌ای، هر زمان‌ای، اقتضاای دارد. حالا نمی‌توان به طورها و وضع‌های سابق رفتار کرد...» همین نکته را همان فتح‌علی شاه نیز در دوره‌ی حکومت خود به مجتهدای چون میرزای قمی گفته بود: «هر دورای مربی طورای است و هر ملت‌ای مقتضی دولت‌ای...» این نکته را فتح‌علی شاه از این جهت برای میرزای قمی نوشته بود که آن مجتهد شیعه، در نامه‌ای، آن پادشاه را

«در رسم‌های سلطنت و فرمانروایی به تتبع سلاطین قبل از بعثت اشاره کرده بودند». فتح‌علی شاه، در پاسخ به میرزای قمی، پس از تأکید بر این‌که «هر دورای مربی طورای است و هر ملت‌ای مقتضی دولت‌ای...»، از آن مجتهد شیعه می‌خواهد «ما را با سلاطین ملل دیگر نسنجند...» فتح‌علی شاه، در ادامه، بر این نکته تأکید می‌کند که من «سلطان اسلام» هستم، و همین اتصاف به «ملت احمدی»، در جهت برتری من بر «پادشاهان کفر»، کافی است. «مصادقت ملت احمدی سلاطین اسلام را محمدت‌ای کافی است و این‌گونه مکاره را که مستلزم خیرات بی‌شمار است بر جورهای عدل‌نمای پادشاهان کفر که اثر آن جز رفاه نفوس اماره و رفع موانع شهوات غافلین نیست مزیتی وافی.» فتح‌علی شاه بر همین اساس، از میرزای قمی می‌خواهد فارغ از مقایسه‌ی او با «پادشاهان کفر»، او را فقط در التزام به اسلام، با اسلاف خود مقایسه کند، تا دریابد که او در التزام به اسلام، مصداق «السابقون» است: «اگر در پیروی این ملت غرا

یکی از سلاطین سابق را بر ما سابق یابند و حجت نمایند رواست...»

در این‌جا، هرگز بر آن نیستیم که وقایع منجر به ایجاد و تداوم جنگ‌های ایران و روسیه را به علل و عوامل‌ای چون «تحریک مجتهدین شیعه» تقلیل دهیم، بلکه، بحث در این است که در آن دوران، نفوذ و رسوخ منبع هنجارگذار اسلام شیعی در ساحت زیست اجتماعی، تا چه اندازه بود، و این نوع نفوذ و رسوخ، دارای چه نوع توالی و توابع‌ای برای ایران بود. در سوی دیگر ماجرا، مدعیات‌ای درباره نقش حاجی میرزا آقاسی، در مقام صدارت، در تحدید آن نوع سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی، جاای بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی ندارد.

در فصول پیشین، نشان دادیم که امثال قائم‌مقام اول و دوم، و امیرکبیر، به مشکلات ناشی از آن نوع سلطه و سیطره، پی برده بودند. اما اصل و اساس مسئله این بود که در صورت توفیق

در جهت رفع آن نوع سلطه و سیطره، سامان زیست اجتماعی بر اساس چه منبع هنجارگذاری باید صورت می‌گرفت. مباحث‌ای که پیش از این درباره «مجلس وزارت» قائم‌مقام، و «خیال کنسطیطوسیون» امیرکبیر، مطرح کردیم، نمونه‌های برجسته و آشکارای بودند در تأیید این واقعیت تاریخی که در آن دوران، خروج از بن‌بست «قدیم»، به این علت در مرزهای غیرممکن قرار گرفته بود که بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، بدیل‌ای برای «قانون اساسیِ» مبتنی بر منبع هنجارگذار اسلام شیعی، وجود نداشت. در چنین شرایطای، آن دو نظرِ فتح‌علی شاه و ناصرالدین شاه، در مواجهه با مجتهدین شیعه، اگرچه در ظاهر ماجرا، مشابه می‌نمود، اما در متن و بطن ماجرا، دارای تفاوت‌ای بنیادین بود:

فتح‌علی شاه: هر دورای مربی طورای است و هر ملت‌ای مقتضی دولت‌ای...

ناصرالدین شاه: هر وقت‌ای، هر زمان‌ای، اقتضایی دارد. حالا نمی‌توان به طورها و وضع‌های سابق رفتار کرد...

مبنای مدعای فتح‌علی شاه این بود که چون او پادشاه یک کشور شیعه‌مذهب است، وظیفه‌ی همه‌گان این است که «ما را با سلاطین ملل دیگر نسنجند...»، و بر همین اساس، همان‌گونه که اشاره کردیم، آشکارا اعلام می‌کرد چون «سلطان اسلام» هستم، من را فقط باید طبق موازین و معاییر اسلام، با سلاطین سابق در بلاد اسلامی، مورد ارزیابی قرار دهند. اما در سوی دیگر ماجرا، مبنای مدعای ناصرالدین شاه، این بود که چون در وضعیت‌ای قرار گرفته که گریز و گزیرای از مقایسه شدن با حاکمان در جهان جدید ندارد، او را در مقام ارزیابی نباید در جوار «سلاطین سابق اسلام» قرار داد. در راستای همین نوع نگرش بود که ناصرالدین شاه پس از بازگشت از سومین سفر به اروپا، در راستای لزوم حرکت به سمت قوانین جدید، آشکارا به اعضای «مجلس شورا» اعلام کرد: «فریضه‌ی ذمت

شما است که در قواعد و قوانین هر دولت و مملکت غور و فحص کنید و آن‌چه را که ملایم طبع و موافق مزاج این مملکت می‌بینید بنویسید و به اجرای آن متفق‌الکلمه و مجتمع‌الهمه باشید. پیش‌تر هم به وزرای سابقین گفته بودم محض طفره و بهانه‌جویی گفتند با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است. در صورت‌ای که قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد...»

در دوران حکومت فتح‌علی شاه، «قانون اساسی» کشور، از پاشنه تا پیشانی آغشته به منبع هنجارگذار اسلام شیعی بود، اما در نیمه‌ی دوم دوره‌ی حکومت ناصرالدین شاه، خدشه‌های فراوان به اعتبار آن منبع هنجارگذار در راستای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، وارد شده بود. فرجام محتوم شرایط اخیر، چیزای جز این نبود که پادشاه بر نظرات امثال میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، مُهر تأیید نهاده، به متولیان حکومت فرمانِ تدوین و تصویب

قوانین جدید می‌داد. هم‌او، این قوانین جدید را قوانین‌ای می‌دانست که «به امور مذهب ربط و شباهت ندارد». از منظر حقوق اساسی، معنا و مبنای این مدعای پادشاه چیزای جز این نبود که امکان خروج ایران از بن‌بست «قدیم»، بر اساس ابتنا امور در ساحت زیست اجتماعی بر «قانون اساسیِ قدیم»، وجود ندارد.

بر این اساس، دو نوع تحول تاریخی سبب شد تا ایران در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، و تدوین و تصویب قانون اساسی جدید، قرار گیرد. تحول نخست، همان‌گونه که اشاره شد، مواجهه‌ی تاریخیِ فرآیند و فرآورده‌های چهار سنت موجود در تاریخ ایران با یک‌دیگر بود، که در آستانه‌ی مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، باعث سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیات اسلام، بر ساحت زیست اجتماعی شده بود. تحول دوم، بر اساس مواجهه‌ی سنت ایران با آن بخش از فرآیند و فرآورده‌های سنت در اروپا بود که باعث ایجاد و

بسط مبانی مدرنیسم در جهان جدید شده بود. بنابراین، ایران بر اساس یک تحولِ درونی، و یک تحولِ بیرونی، در موقعیت‌ای قرار گرفته بود که ایجاد و بسط جنبش مشروطه‌خواهی را اجتناب‌ناپذیر کرده بود. در این‌جا، استفاده از بحث‌ای که در بخش‌ای از آثار مربوط به فلسفه‌ی تاریخ در جهان جدید مطرح شده، در تبیین آن دو نوع تحولِ درونی و بیرونی، راه‌گشا خواهد بود. در ادامه، به جوانب‌ای از آن بحث، تحت عنوان نظریه‌ی «تشدید» اشاره خواهیم کرد.

تحول نخست، از منظر درونی، تحول‌ای بود که دارای یک نیرو و عاملِ کنترل‌گر و مدیریت کننده، نبود. چهار سنت موجود در تاریخ ایران، در مواجهه‌ای عمیق و طولانی با یک‌دیگر، فرآورده‌های متعدد و متنوع‌ای برای ایران و اهل ایران ایجاد کردند. این نوع فرآورده‌ها، در مقام توابع و توالی آن مواجهه‌ی تاریخی، قابل تقلیل به مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی نیست. برای نمونه، مواجهه‌ی نظام نظری فلسفی با

نظام نظری الهیات اسلام، اگرچه به صورت غیرمستقیم، تأثیرات بنیادین‌ای بر مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی داشت، اما اصل و اساس آن مواجهه، به صورت مستقیم، درباره مسئله‌ی مذکور نبود. یا در نمونه‌ای دیگر، مواجهه‌ی نظام نظری الهیات اسلام با نظام نظری عرفانی، در نهایت، باعث بسط «تصوف» به مثابه التقاطای ایدئولوژیک تحت عنوان «عرفان اسلامی» شد. فرآیند این مواجهه‌ی اخیر، تأثیرات بنیادین‌ای بر ساحت زیست اجتماعی داشت. برای نمونه، شیخ بهایی، در مقام «شیخ‌الاسلامی» حکومت صفوی، از منظر عرفانی، این‌گونه به ترسیم معنا و مبنای «وطن» می‌پرداخت:

گنج علم «ما ظهر مع ما بطن»
گفت: از ایمان بود حب‌الوطن
این وطن، مصر و عراق و شام نیست
این وطن، شهری‌ست کان را نام نیست
زانکه از دنیاست، این اوطان تمام
مدح دنیا کی کند «خیر الانام»

حب دنیا هست رأس هر خطا
از خطا کی می‌شود ایمان عطا
ای خوش آن‌کو یابد از توفیق بهر
کآورد رو سوی آن بی‌نام شهر
تو در این اوطان، غریبی ای پسر!
خو به غربت کرده‌ای، خاکت به سر!
آن‌قدر در شهر تن ماندی اسیر
کان وطن، یکباره رفتت از ضمیر
رو بتاب از جسم و، جان را شاد کن
موطن اصلی خود را یاد کن

در ادامه، میرزا حبیب‌الله قاآنی، شاعرای که در دوران حکومت فتح‌علی شاه و محمدشاه زیست، و در آغازین سال‌های حکومت ناصرالدین شاه خرقه تهی کرد، از همان منظر عرفانی، «وطن» را اینگونه می‌فهمید:

چند خواهی پیرهن از بهر تن
تن رهاکن تا نخواهی پیرهن

آن‌چنان وارسته شو کز بعد مرگ
مرده‌ات را عار آید از کفن
ای خلیفه‌زاده یاد آر از پدر
ای غریب افتاده بگرا زی وطن

اما در سوی دیگر ماجرا، زین‌العابدین مراغه‌ای، به عنوان کسی که آشنایی‌هاای با مبانی جهان جدید کسب کرده بود، با اشاره به تأثیرات آن نوع فهم و درک و دریافت «وطن»؛ مبتنی بر آموزه‌های «قدیم»، در «سیاحتنامه ابراهیم‌بیگ» می‌نوشت: «...از معنی حب الوطن من الایمان همه‌گی بی‌خبر. برخی نیز که فی‌الجمله چیزای به گوششان رفته، عنوان عرفان بر خود بسته، به گوشه‌ای نشسته‌اند کلام بزرگان دین مبین را که محض نصیحت عامه و فهمیدن و کار بستن عمومی فرموده‌اند، به تأویلات پیچاپیچ متصوفانه که مایه‌ی خرابی همه کارهای معیشت عمومی است، برخواسته، می‌گویند: ای بابا! مقصود از وطن، این وطن صوری نیست. "آن وطن مصر و عراق و شام نیست / آن وطن شهری ست کو را نام نیست"، عرض وطن

معنوی یعنی آخرت است. حال آن که کج فهمیده‌اند و کج می‌گویند...»

در نمونه‌ای دیگر، عبدالرحیم طالبوف، درباره معنا و مبنای «وطن»، در دوران جنبش مشروطه‌خواهی چنین می‌نوشت: «وقت فلسفه‌ی قدیم گذشت که می‌گفتند "این وطن مصر و عراق و شام نیست / این وطن شهری‌ست کو را نام نیست"، باید بفهمیم این وطن که وظیفه‌ی ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جان‌سپاری است "ایران" است که اسامی شهرهای معروفش شیراز، اصفهان، یزد، کرمان، کاشان، طهران، و خراسان و قزوین و رشت و تبریز و خوی و سایر ملحقات او است...»

از دیگر سو، سال‌ها بعد، محمدعلی فروغی با طرح این پرسش که «ایران را چرا باید دوست داشت؟»، اعلام کرد: «این ایام بسیارای از اصول و نوامیس که در نظر مردم هم‌واره مُسَلم و مقدس بود از مُسَلمیت و قدس افتاده است یا لااقل مثل سابق

محل اتفاق نیست، برای بعضی در آن باب تردید و تشکیک حاصل شده و جماعت‌ای مخالف و منکر آن گردیده‌اند. از جمله‌ی آن اصول حب وطن و علاقه‌ی ملیت است که منکر آن شده و درصددند به احساسات بین‌الملل تبدیل نمایند. در نظر من علاقه‌ی ملیت با احساسات بین‌المللی و وطن‌پرستی و با حب نوع بشر منافات ندارد و به آسانی جمع می‌شود.» فروغی، در ادامه، می‌کوشد تا این نوع «وطن‌دوستی» را از دام مشابهت با «تعصب دینی» برهاند: «اگر مِهر من نسبت به وطن تنها از آن سبب باشد که خود از آن مرز و بوم هستم و بخواهم این عنوان را وسیله‌ی مغایرت خویش و بیگانه قرار داده و از اختلاف و نفاق بین مردم برای خود استفاده کنم این وطن‌پرستی نیست، خودپرستی است، و مانند تعصب دینی آن جماعت از ارباب ادیان که اختلاف دین و مذهب و نفاق بین مردم را وسیله‌ی منافع و اعتبارات شخصی و فرقه‌ای قرار می‌دادند مذموم است، و باید مردود باشد.» در این نوع دیدگاه

امثال فروغی می‌توان مناقشات‌ای روا دانست، اما، بحث در این است که در آن دوران و در آن میدان، تلاش این‌گونه افراد، از این‌جهت در مسیر «جدید» قرار داشت که بر آن بودند تا بر زمین واقعیات ملموس و مشهود ناظر به ساحت زیست اجتماعی، به «وطن» رسمیت و موضوعیت و مشروعیت بخشند.

دیدگاه زین‌العابدین مراغه‌ای و عبدالرحیم طالبوف نیز مبتنی بر فهم و درک و دریافت‌ای جدید از «وطن» بود. این نوع دیدگاه، می‌کوشید تا مانع سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری عرفان بر ساحت زیست اجتماعی شود. اما، همان‌گونه که نشان دادیم، مدعای اهل عرفان درباره مفهوم «وطن» در آستانه‌ی مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، دیدگاه‌ای بود برآمده از التقاط ایدئولوژیک‌ای تحت عنوان «عرفان اسلامی». اهل عرفان، در تبیین مفهوم «وطن»، ابتدا به این نقل از پیامبر اسلام اشاره می‌کردند که «حب‌الوطن من الایمان.» در ادامه، بر آن

مدعای مطروحه در سنت نظام نظری الهیات اسلام، ردای آموزه‌های عرفانی می‌پوشاندند. اسلاف شیخ بهایی و قاآنی نیز در عرصه‌ی سنت نظام نظری عرفانی، سالک همین سبیل بودند. برای نمونه، مولوی با اشاره به همان حدیث پیامبر اسلام، چنین می‌سرود:

هم‌چنین حب الوطن باشد درست
تو وطن بشناس ای خواجه نخست
...
از دم حب الوطن بگذر مه‌ایست
که وطن آن سوست جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر آن سوی شط
این حدیث راست را کم خوان غلط

این‌ها و بسی بیش از این‌ها، تأثیرات بنیادین‌ای بر ساحت زیست اجتماعی در ایران داشتند، اما، جهت‌گیری اصلی و اساسیِ مواجهه‌ی دو نظام نظری عرفانی و الهیات اسلام، سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی نبود. در میان آن چهار

نظام نظری موجود در تاریخ ایران، دو نظام نظری ایران باستان و نظام نظری الهیات اسلام بودند که از توان و امکان، و مدعای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی، برخوردار بودند. اما به پشتوانه‌ی قدرت و اقتدارای که اسلام در بستر سده‌ها خلافت اهل تسنن، و حکومت‌های شیعه‌مذهب صفوی و قاجار، در ایران کسب کرده بود، بخش عمده‌ی فرآورده‌های سنت نظام نظری ایران باستان، فقط بر اساس التقاط با مبانی نظام نظری الهیات اسلام، در ساحت زیست اجتماعی به کار گرفته می‌شدند. به دیگر بیان، سنت نظام نظری الهیات اسلام، در میدان مواجهه با سه سنت دیگر، با توسل و تمسک به نیروها و عوامل متعدد و متنوع، به مقام سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی رسیده بود. اما پس از این سلطه و سیطره، سامان امور در ساحت زیست اجتماعی با مشکلات فراوان مواجه شده بود. به دیگر بیان، تداوم آن نوع سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست

اجتماعی، باعث ایجاد یک «قانون اساسی» در ایران شده، و این «قانون اساسی» با مقاومت در برابر اصلاحاتِ مربوط و معطوف به «اقتضای عصر»، ایران را در بن‌بست «قدیم» قرار داده بود. عبدالرحیم طالبوف، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، درباره این نوع مقاومت‌های بحران‌زا، در مواجهه با «اقتضائات عصر» چنین می‌نوشت: «موضوع کلام را نمی‌فهمم، اگر علمای روحانی می‌خواهند که نصارا مثل سابق در هوای مرطوب بیرون نروند یا از کوچه‌های گِلی پرواز نموده، زمین را نجس نکنند، حالا که پنجاه سال قبل از وضع قانون اساسی، خودِ اقتضای عصر این عواید مصنوعی را که بانی اسلام خبر نداشت، محو و نابود نموده. و اگر منظور این است که مال آن‌ها را مسلمین بخورند و حقوق انسان را پامال کنند و آن‌ها حق تعدیل نداشته باشند، ما چنین شریعت‌ای نداریم که مسلمین حق دیگران را پامال کنند...»

طالبوف، از منظر تفسیر خود نسبت به نصوص نظام نظری الهیات اسلام، می‌توانست به طرح چنین مدعیات‌ای بپردازد که «ما چنین شریعت‌ای نداریم...»، اما آن‌چه بر زمین واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، به مثابه فرجام محتوم سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی، رقم خورده بود، چیزی نبود جز همان توصیفات طالبوف در ابتدای فقره‌ی مذکور. طالبوف آشکارا به اهمیت «حقوق انسان» از منظر زیست اجتماعی اشاره می‌کرد. پیش از این نشان دادیم که او به فهم و درک و دریافت‌ای جدید نسبت به «وطن» دست یافته بود. بر این اساس، طالبوف اهل ایران را از آن جهت که شهروند ایران هستند، دارای حقوقِ برابر در ساحت زیست اجتماعی می‌دانست، و نظام سیاسی حاکم را نیز در برابر اهل ایران از آن جهت که شهروند ایران هستند، دارای حقوق و تکالیفِ یک‌سان و مشابه می‌دانست. او در پرتو چنین فهم و درک و دریافت جدیدای بود که به طرح این‌گونه

نظرات می‌پرداخت: «...اگر منظور این است که از سایر مذاهب مبعوث یا اعضای انجمن انتخاب نشود، به چه دلیل؟ اگر ما از سیصدهزار نفر یک نفر آدم انتخاب خواهیم کرد و جایش هست که در آن‌جا این سیصدهزار نفر نصارا یا همه یهود است، چه طور اداره‌ی آن‌جا را مهمل بگذاریم.» این نظرات طالبوف در آستانه‌ی تصویب متمم قانون اساسی، مطرح شده است. هم‌او، درباره اختلافات ایجاد شده در تصویب همان قانون در مجلس اول، می‌نویسد: «در تهران در سر دو فصل قانون اساسی اختلاف شدید پدید آمده، در خصوص فقره‌ی اول، یعنی تساوی حقوق سایرین با مسلمین...» این نوع مشکلات، در موارد و مقاطع‌ای، مسیر تقنین در دوره اول مجلس شورای ملی را به بن‌بست می‌کشاند. اما، سرانجام در متن پنجاه و یک ماده‌ای قانون اساسی، که از جانب آن مجلس تدوین و تصویب شد، نه تنها خبر و اثری از «مذهب رسمی» نبود، بلکه حتی یک بار از عنوان «اسلام» استفاده نشد. فقط در

اصل یازدهم آن قانون، مورد سوگند نماینده‌گان به قرآن، وجود داشت. هم‌چنین، در نظامنامه‌ی انتخابات مجلس شورای ملی، هیچ‌گونه محدودیت‌ای بر اساس دین و مذهب، برای انتخاب کننده‌گان و انتخاب شونده‌گان، در نظر گرفته نشده بود. این‌گونه موارد را مطلقاً فرآورده‌ی فرآیندِ مواجهه‌ی سنت ایران با فرآورده‌های جهان جدید دانستن، طیره‌ی عقل، و نشانه‌ی سست‌اندیشی است. همان‌گونه که اشاره شد، در عرصه‌ی تحول اول، مواجهه‌ی سنت چهار نظام نظری موجود در تاریخ ایران با یک‌دیگر، پس از آن‌که به سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظری الهیات اسلامی بر ساحت زیست اجتماعی رسید، باعث تشدید مشکل ایران، از وجه درونی شد. این نوع «تشدید»، بدون کنترل و مدیریت از جانب یک نیرو یا عامل خاص و مشخص انجام شده بود. اما، در سوی دیگر ماجرا، مشکل ایرا، از وجه بیرونی نیز با نوع‌ای «تشدید» مواجه شد. عوامل اصلی ایجاد این نوع «تشدید»، لزوماً کسان‌ای نبودند که در وجه

فرهنگی و تمدنی، سعی در انتقال فرآورده‌های جهان جدید به ایران داشتند. از نخستین دوران مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، کسان‌ای بودند که ضمن آشنایی با وجوه‌ای از فرآورده‌های جهان جدید، اقدام به برجسته‌سازی مشکلات موجود در ایران کردند. این افراد، از ابتدای دوران حکومت قاجار، با توجه به سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، وجه غالبِ آن‌چه درباره مشکلات ایران مطرح می‌کردند، درباره تأثیرات آن نوع سلطه و سیطره بر افکار و رفتار اهل ایران در ساحت زیست اجتماعی بود. برای نمونه، ابراهیم صحاف‌باشی، به عنوان یکی از ایرانی‌های به فرنگ رفته، در دوران حکومت ناصرالدین شاه، در بخش‌ای از سفرنامه‌ی خود چنین می‌نویسد: «این مردم آموختن به دیگری را یک‌ای از شرافات انسانی می‌دانند چنان چه در هر ده کوره‌ای چندین مکتب مجانی برای اطفال مهیا کرده‌اند، چه دختر و چه پسر در سن پنج ساله‌گی به مکتب می‌رود الی

دوازده سال همه‌چیز را می‌داند و لایق به هر کاری‌ست. بچه‌های ما بیچاره‌ها تا سن پانزده سال سال آقاموچول هستند... دختر را در قفس پرورش می‌دهیم به جز خوردن و خوابیدن چیز دیگری نمی‌آموزیم؛ یعنی چیزی نداریم که بیاموزیم... افسوس که ما مردم لذت خوراک و جماع را بیش از ترقی و تربیت فهمیده‌ایم.» صحاف‌باشی، در ادامه، بر این نکته تأکید می‌کند که در اروپا، اموری که در عرصه‌ی عمومی دارای سودمندی جمعی باشد، در کانون توجه قرار دارد: «... پس دیدن و فهمیدن و شناختن این نوع چیزها لذتش از می و معشوق بیش‌تر است. کره‌خر هم با ماچه خبر در جنگل عشق‌بازی می‌کند؛ امتیازی ندارد، فقط افتخار در عمل‌ای است که فایده‌ی عموم در آن باشد.» هم‌او، روایت خود را از مشاهده‌ی وضعیت کلیسا، اینگونه در سفرنامه‌اش ثبت می‌کند: «امروز چون جمعه‌ی این مردم بود من هم رفتم در مسجد ایشان. خوب که تصور کردم دیدم آن‌چه را که این‌ها دارند

ماها به عکس آن را داریم. مثلاً ایشان چراغ برقی دارند در معبدها ماها چراغ پیه داریم، آلات فلزی آن‌ها همیشه براق و شفاف است مال ما چرک و زنگ خورده، آن‌ها در مسجد چشم گوش‌اند ماها فریاد و صحبت می‌کنیم، واعظ آن‌ها نوع‌ای نطق می‌کند که همه‌کس می‌فهمد زیرا که نطقش زبان عامه است... واعظ ماها نوع‌ای به لسان عرب تند و غلیظ تکلم می‌کند که خودش هم نمی‌فهمد. آن‌ها سینی به دست گرفته بدون اظهار به کسی راه می‌روند هرکس خواست پول‌ای در آن سینی می‌اندازد برای فلان مصرف، ماها برای لهو و لعب شخصی اصرار می‌کنیم. آن‌ها روی نیمکت‌های مخملی می‌نشینند ماها روی بوریای پُر از خاک می‌خوابیم. این‌ها با آهنگ خوش و مختلف مردم را به مسجد بُرده ماها به صورت اکراه. ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا. چیزای که در خودمان به‌تر دیدم فقط تطهیر مقعد است و بس.»

صحاف‌باشی، در ادامه، با طرح این مدعا بساط سخن

برمی‌چیند که: «مقصود از نوشتن این کلمات، تعریف این مردم نیست، بلکه، موعظه است برای کسان شخصی خودم. اگرچه گفت‌اند نرود میخ آهنی بر سنگ، و حال آن‌که از روی علم و دانایی مکرر دیده‌ام که میخ‌های آهنی به سنگ فرو رفته است.» کسانی چون صحاف‌باشی، پس از سفر به ممالک راقیه، فقط در مقام توصیف مشکلات ایران قلم به دست گرفتند. در حالی که، مرحله‌ی اصلی پس از این‌گونه توصیفات، تبیین آن مشکلات بود. در مقام تبیین آن مسائل و مشکلات، کسان‌ای باید قلم به دست می‌گرفتند دارای این شش نوع آگاهی:

١- آگاهی از معانی و مبانی سنت در اروپا.

٢- آگاهی از تاریخ تحولات‌ای که میان عرصه‌های مختلف سنت در اروپا، انجام شده بود.

٣- آگاهی از نوع ارتباط، و مبانی گذارای که میان سنت و دوران مدران در اروپا، وجود داشت، و انجام گرفته بود.

٤- آگاهی از معانی و مبانی سنت در ایران.

۵- آگاهی از تاریخ تحولات‌ای که میان عرصه‌های مختلف سنت در ایران، انجام شده بود.

٦- آگاهی از نوع ارتباط، و مبانی گذارای که میان سنت و دوران مدران در ایران وجود داشت، و باید انجام می‌گرفت.

از وجود افرادای دارای این نوع آگاهی‌ها، در آن دوران، خبر و اثرای نداریم. اما، در عین‌حال، بودند کسان‌ای که با آگاهی از بخش‌هایی از آن شش مورد، مشکل ایران از از بن‌بست «قدیم»، وارد وضعیتِ «بیرن قدیم» کردند. درباره این نوع روش، در فصول گذشته، به طرح نکات‌ای پرداختیم. در این‌جا، بحث درباره افرادای است که از منظر بیرونی، باعث «تشدید» مشکل ایران شدند. نطفه‌ی این جماعت، در زهدان‌ای بسته شد که خاست‌گاه نظرورزی‌ها و اقدامات عملی درباره‌ی مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، در فقدان آن شش نوع آگاهی، بود. این افراد، در ادامه، به عنوان «روشن‌فکر» شناخته شدند،

و نظام نظری پنجم را در تاریخ ایران ایجاد کردند. ما در این دفتر، در پی بحث درباره تمامی جوانب تاریخ روشن‌فکری در ایران نیستیم. روشن‌فکری، نه در ایران، بلکه، در در هرجای جهان، از اصل و اساس مفهوم‌ای مخدوش و مغشوش، و البته بلامصداق است. اما، در این‌جا، از باب نوع‌ای تعیین مراد، اشاره‌ی ما به جماعت‌ای است که خود را در جای‌گاه و پای‌گاه‌ای به نام «روشن‌فکری» می‌دانند. بنابراین، آن‌چه مطرح می‌شود از باب بررسی «خدمت و خیانت روشن‌فکران» نیست، چرا که، ابتدا باید چیزای دارای معنا و مبنااای مُحصَل و دقیق باشد تا بتوان درباره «خدمت و خیانت» اهل اعتقاد و التزام به آن، بحث‌ای ارائه کرد. از قضا، کاتب و صاحب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران»، که در ظاهر ماجرا «از میِ توده تائب» شده و «در مجلس روحانیان گه‌گاه جامی می‌زد»، به این علت با تارِ جهالت و پودِ بلاهت بر قامت روشن‌فکری «نظریه» می‌بافت، که از توان و امکان «نظریه‌بافی» درباره همه‌چیز در

عالَم برخوردار بود، جز دو چیز؛ نخست، اثبات مدعیات خود، دو دیگر، در تأیید باب چهارم «گلستان» سعدی.

روشن‌فکری، از ابتدا، دارای خاست‌گاه نظریِ مشخص‌ای نبود. روشن‌فکر کسی بود که در صور مدعای ایستادن در «جدید»، می‌دمید؛ با هدفِ خارج کردن ایران از بن‌بست «قدیم». در حالی که، ایستادن در «جدید»، نیازمند آگاهی از معانی و مبانی «قدیم»، و معانی و مبانی ارتباط میان «قدیم» و «جدید»، بود. روشن‌فکری با ادعای گزاف ایستادن در «جدید»، یگانه راه‌کار خروج ایران را از بن‌بست «قدیم»، سنت‌ستیزی و سنت‌زدایی، دانست. بر همین اساس، روشن‌فکری، سنت ایران را چیزی نمی‌دانست جز مجموعه‌ای از مدعیاتِ ناسازگار با آن‌چه «جدید» می‌پنداشت. این نوع فهم و درک و دریافت از سنت، «قدیم»، «جدید»، و ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر، آلوده به انواع جهالت و سست‌اندیشی و تقلیل‌گرایی ایدئولوژیک بود.

به همان نسبت که چیزای به نام «نظام نظری قدیم» نداریم، چیزی نیز به عنوان «نظام نظری جدید»، در میان نیست. و چون چنین است، آن‌که با مدعای ایستادن در «جدید»، به طرح مدعیات‌ای می‌پردازد، آن‌جا و آن‌گاه می‌تواند ایجاد یک نظام نظری کند، که دارای نصوص‌ای مشخص باشد. به دیگر بیان، «جدید»، دارای نصوص‌ای مشخص نیست، بلکه، در درونِ «جدید»، عرصه‌های متعدد و متنوع‌ای وجود دارد که هر کدام دارای نصوص خاص خود هستند. به همان نسبت که در «قدیم»، با نص واحد مواجه نیستیم. «قدیم»، دارای عرصه‌های متعدد و متنوع‌ای است که هر کدام دارای نصوص خاص و مشخص‌ای هستند، و این نصوص در سیر تاریخی در درونِ «قدیم»، برای هرکدام از آن عرصه‌ها، سنت‌ای خاص ایجاد می‌کند. مدعای ایستادن در «جدید»، علاوه بر آن نوع آگاهی‌های ضروری که مورد اشاره قرار گرفت، نیازمند تنقیح و تعیینِ جای‌گاه و پای‌گاهِ نظری است. تاریخ روشن‌فکری در

ایران و جهان، شاهدِ عادل این مدعاست که بسیارای از اهالی این اردوگاه، ابتدا خود را ایستاده در «جدید»، معرفی کردند، اما، در ادامه، با بهره‌برداری از بخش‌ای از تولیدات تمدنی «جدید»، اقدام به حمله و هجمه در راستای نابودیِ بنیان‌های فرهنگیِ همان «جدید»، کردند. از لنین و استالین، تا هیتلر و موسولینی، تا آل‌احمد و هم‌قطارانش، نمونه‌های آشکار این واقعیت تاریخی هستند.

بنابراین، روشن‌فکری، بدون ابتنا بر نص‌ای مشخص، در صور مدعای دفاع از «جدید»، و بدون داشتنِ سنت، در صور مدعای حمله به سنت، دمید. در چنین شرایطای، در ایران، فهم معانی و مبانی «قدیم» و «جدید»، و ارتباط آن دو با یک‌دیگر، تحت سلطه و سیطره‌ی جماعت‌ای قرار گرفت بی‌نص و بی‌سنت.

ایران، در نخستین گام‌ها در مواجهه با جهان جدید، بر اثر گریز از پرداخت «خراجات شهر»؛ به مثابه فهم سنت ایران و ارتباط اجزا آن با یک‌دیگر و سیر تحولات و تطورات موجود در آن

عرصه و فهم معانی و مبانی خروج از بن‌بست «قدیم»، در هر گام «بارکش غول بیابان» شد؛ به مثابه روشن‌فکری که با ساده‌سازی‌های سست‌پایه و تقلیل‌گرایی‌های بی‌مایه، گذار از «قدیم» به «جدید» را به هاویه‌هاای چون «تنها ره رهایی: مجاهد و فدایی» کشاند. در دفتر پیشین از همین پژوهش، نشان دادیم که کس‌ای چون جمال‌الدین اسدآبادی، به عنوان یکی از پدران بنیان‌گذار روشن‌فکری در ایران، پیش از آن‌که با بی‌اعتنایی از جانب پادشاه ایران مواجه شود، درباره همان پادشاه بر این نظر بود که «پادشاه ایران را در حسن نیت و عقل و کفایت نسبت به وکلای خود، ناپلئون عصر می‌توان خواند...»، هم‌او، در ادامه، راهی انگلستان شد و در جوار میرزا ملکم‌خان به انتشار روزنامه‌ی «قانون» پرداخت. در شماره‌ی نهم از همین روزنامه، در راستای تحریک و ترغیب مردم ایران به «انقلاب» علیه حکومت «غیراسلامی» ایران، چنین نوشت: «سبب همه‌ی این مصائب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت

خدا است و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر به احکام الهی...» جمال‌الدین اسدآبادی، نمی‌دانست، و نمی‌توانست بداند که از قضا، عمده‌ی «مصائب ایران»، به علت سلطه و سیطره‌ی «قوانین شریعت خدا» بر ساحت زیست اجتماعی ایجاد شده، و یکی از مهم‌ترین علل «عدم استخلاص مملکت»، چیزی نبود جز ابتنا «قانون اساسی» آن بر «احکام الهی». جمال‌الدین اسدآبادی، در ادامه، نامه‌هاای به مجتهدین شیعه نوشت و آن‌ها را از موضع یک مسلمانِ انقلابی، تحریک و ترغیب به «اعلام جهاد» علیه حکومت ایران کرد. «نابود باد این پادشاهی، واژگون باد این سلطنت. اگر این پادشاه خلع شود... آن‌که جانشین وی خواهد بود، نمی‌تواند از فرمان شما[مجتهدین شیعه] سرپیچی کند...» هم‌او، نامه‌ای نیز در راستای تحریک و ترغیب میرزای شیرازی، به اعلام «حکم جهاد» علیه حکومت ایران، نوشت: «حق را باید گفت: تو رئیس فرقه‌ی شیعه هستی، تو مثل جان در تن همه‌ی مسلمانان

دمیده‌ای، هیچ‌کس جز در پناه تو نمی‌تواند برای نجات ملت برخیزد و آن‌ها نیز به غیر از تو، به کسی اطمینان ندارند. اگر برای گرفتن حق قیام کنی، همه به پشتیبانی تو برخاسته، آن‌گاه افتخار و سربلندی نصیبشان خواهد شد. ولی اگر به جای خود بنشینی، مسلمانان هم متوقف شده و زیردست و زبون می‌شوند... آیا چه کسی برای این کار سزاوارتر از مردی است که خدا در قرن چهاردهم از میان همه، او را انتخاب کرده... پیشوای بزرگ! پادشاه ایران سست عنصر و بد سیرت گشته... زمام کار را به دست مرد پلید بدکار پستی [امین‌السلطان] داده که در مجمع عمومی به پیغمبران بد می‌گوید... به سادات بزرگ توهین می‌نماید... بی‌پرده می‌گساری می‌نماید، با کفار دوستی می‌ورزد...» اسدآبادی، پس از آن‌که با بی‌اعتنایی میرزای شیرازی مواجه شد، به عنوان «قهرمان مبارزه با استعمار»، نامه‌ای به ملکه‌ی انگلستان نوشت، و از او خواست گام در وادی نابودی حکومت ایران بگذارد. «در تمام ایران

همه‌گی مستعد انقلاب و شورش هستند... اگر دولت انگلیس... با پادشاه و رژیم او هم‌راهی کند، در این صورت کار ما تمام است و ما به هلاکت خواهیم رسید... البته ملت ایران که نمی‌تواند شما را دشمن خود بداند، بلکه دوست خود می‌پندارد، همین قدر منتظر است که اعتراضی از طرف شما ابراز شود. این اعتراض برای شما ضرر مادی ندارد و در حقیقت اسباب خطر برای بانک و تجارت شما نخواهد بود... البته اگر شما به ما ایرانی‌ها کمک ننمایید یا جرات این کار را نداشته باشید، دولت روس آماده‌ی این کار هست...»

این نمونه‌ای است از سیمای تمام‌نمای روشن‌فکری؛ جماعت‌ای که خود را ایستاده در «جدید» می‌دانند، در روزنامه‌ی «قانون» قلم به دست می‌گیرند، در صور «قانون‌خواهی» و مبارزه با «استبداد» می‌دمند، اما بر زمین واقعیات ملموس و مشهود، جز در کام تحکیم و ترفیع بن‌بست «قدیم» نبودند و نیستند. در عرصه‌ی بحث این دفتر، یکی از

مهم‌ترین آفات روشن‌فکری برای ایران، عدم آگاهی اهالی این اردوگاه از معانی و مبانی سنت، حقوق اساسی و قانون اساسی است. روشن‌فکری از آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، خود را «قانون‌خواه»، و حکومت وقت را مخالفت «قانون» معرفی می‌کرد. همان جمال‌الدین اسدآبادی، در روزنامه‌ی «قانون» می‌نوشت: «دولت‌ای که قانون ندارد، دین ندارد...» در این‌جا، هدف امثال اسدآبادی چیزی جز این نبود که در راستای «براندازی» حکومت وقت، «اسلام» را بدل به ایدئولوژی انقلاب سیاسی کنند. در عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی، ساخت و پرداخت دوگانه‌ی «سیاه و سفید» و «دوست و دشمن»، مبدأ عزیمت مبارزان به شمار می‌رود. اسدآبادی بر همین اساس، مجتهدین شیعه را حامی «قانون»، و پادشاه وقت را مخالف «قانون» معرفی می‌کرد، تا در چنین شرایطای «قانون‌خواهان» بتوانند از توانایی‌ها و امکانات اهل شریعت، در راستای «براندازی» حکومت وقت استفاده کنند. «...امروز

در ایران دو حکومت است؛ یکی مشروع که متعلق به علمای دین است، یکی دیگر غصبی که دستگاه ظلمه می‌گویند. خدام دولتِ مشروع یعنی مجتهدین بالضروره دشمن این دستگاه هستند... در هر ولایت‌ای که هستید مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید. در هر مقام علی‌الخصوص هنگام خطر بر دور ایشان جمع بشوید و حفظ حقوق خود را از همت ارشاد ایشان بخواهید.»

در نمونه‌ای دیگر، میرزا فتح‌علی آخوندزاده، که در ظاهر ماجرا کاملاً در مقام تقابل نظر با امثال جمال‌الدین اسدآبادی قرار داشت، در نامه‌ای به میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله که در کار نگارش «یک کلمه» بود، چنین می‌نوشت: «کتاب یک کلمه را سراپا خواندم. کتاب بی‌نظیر است، یادگار خوب است، و نصیحت مفید است ولیکن برای ملت مُرده نوشته شده است. در ایران مگر کسی به نصیحت گوش می‌دهد؟ در یوروپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم نصیحت باید گفت که

تارک ظلم شود. بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً موثر نیست. پس خودش به واسطه‌ی عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده، فواید اتفاق را فهمید و با یک‌دیگر یک‌دل و یک‌جهت شده، به ظالم رجوع نموده گفت: از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو. پس از آن کونستتسیونی را که شما در کتاب خودتان بیان کرده‌اید، خود ملت برای امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد. آیا ملت شما نیز قادر است که به ظالم بگوید از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو! هرگز!»

در دفتر پیشین از همین پژوهش، به بررسی و ارزیابی این نوع نظرات آخوندزده، از منظر تأثیرگذاری بر الهیات سیاسی مشروطیت، پرداختیم. در این‌جا، نشان خواهیم داد که چرا و چگونه آخوندزاده از موضع روشن‌فکری، قادر به فهم و درک و دریافت اصل و اساس مسئله‌ای نیست که گام در وادی طرح نظر درباره آن نهاده است.

آخوندزاده به طرح این مدعا می‌پردازد که، در اروپا پس از آن‌که مردم دریافتند «نصیحت به حاکمان ظالم» فایده‌ای نخواهد داشت، ماجرا به این‌جا کشیده شد که «خودش به واسطه‌ی عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده...». ما نمی‌دانیم، آخوندزاده درباره کدام «یوروپا» ارائه‌ی نظر می‌کند. اما اگر مراد او کشورهاای چون انگلستان و فرانسه و ایتالیا و آلمان[۵] و روسیه و... باشد، مدعای آخوندزاده از اصل و اساس، بی‌اعتبار است. در هر کدام از آن کشورها، آن‌چه آخوندزاده به عنوان مبنای مدعیات خود مطرح می‌کند، با توجه به اختصاصات و اقتضائات موجود در عرصه‌ی سنت روی داد. اما مبنای مدعیات آخوندزاده چیست؟ همان‌گونه که اشاره شد، مدعای اصلی او این است که: «خودش به واسطه‌ی عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده...». «علوم» مورد نظر آخوندزاده، در خلاء تاریخی ایجاد نشده و بسط نیافته بودند.

---

[۵] تاریخ نامه‌ی آخوندزاده ۱۸۷۵ میلادی است.

در بستر تاریخیِ ایجاد و بسط آن علوم، این مسیحیت بود که در مواجهه با نظریه‌هاای مربوط به سامان زیست اجتماعی قرار گرفت. در این مواجهه، مسیحیتِ متقدم، اصولاً و اساساً برای سامان زیست اجتماعی، موجودیت و موضوعیت قائل نبود. با ظهور و بروز عیسی به عنوان مسیح، دو تحول بنیادین در ساحت زیست اجتماعی در آن دوران ایجاد شد. تحول نخست، در «زمان» بود، و تحول دوم در «مکان». معنا و مبنای آن «تحول در زمان»، این بود که یهودیان در انتظار «آینده‌ای» بودند که غایتِ آن ظهور و بروز «مسیح» بود، و تحقق این «آینده»، به معنای پایان «زمان» و جهان بود. بنابراین، ظهور و بروز عیسی به عنوان «مسیح»، به معنای تبدیل آن «آینده» به «حال» بود؛ حال‌ای که به گذشته‌ی انتظار، و انتظارِ آینده، پایان می‌داد. در سوی دیگر ماجرا، ظهور و بروز «مسیح» به معنای بی‌اعتباری ساحت زیست فردی و اجتماعیِ خاکی، در برابر زیستی معنوی و افلاکی در ملکوت آسمان بود. این نیز معنا و

مبانی آن «تحول در مکان» بود که باعث بی‌اعتباری خاک در برابر افلاک می‌شد؛ تا یکی از توالی و توابع آن، بی‌اعتباری مطلق زیست اجتماعی باشد.

با ظهور و بروز عیسی به عنوان مسیح، گریز و گزیرای از این دو نوع تحول وجود نداشت. «زمان» و «مکان» در دوران ظهور و بروز عیسی مسیح، دچار تحول بنیادین‌ای در عرصه‌ی فهم و درک و دریافت مسیحیان شد. در ادامه، آموزه‌ها و مدعیات عیسی مسیح، یک‌ای پس از دیگرای، در راستای تقویت آن نوع تحول و تطور و تبدل فهم مسیحیان، از راه رسیدند. یکی از این آموزه‌ها، «گناه نخستین» بود. بر اساس این مدعا، انسان، به مثابه موجودای آلوده به گناه ازلی، زیست دنیوی‌اش جز به معنای دست و پا زدن در ورطه‌ای از «گناه» نبود. اما، با ظهور و بروز عیسی مسیح، هدیه‌ای الهی به انسانِ آلوده به گناه، ارائه شده بود تا او را از ورطه‌ی آن گناه نجات دهد. آن هدیه‌ی الهی، چیزای جز ایمان به عیسی مسیح نبود. انسانِ آلوده به

گناه، نمی‌توانست دارای زیست اجتماعیِ به سامان باشد، چرا که توابع و توالی آن گناه، هر لحظه روابط این‌جهانی را بدل به روابطای آلوده به انواع خطر می‌کرد. برای انسان آلوده به «گناه»، زیست فردی و اجتماعی در این جهان، جز ابزارای برای هلاکت و فلاکتِ بیش‌تر نبود. انسان آلوده به گناه، از این نوع ابزار، نه تنها برای هلاکت و فلاکت بیش‌ترِ خود و دیگران استفاده می‌کرد، بلکه، با ابزارِ زیست دنیوی، در کار آسیب وارد کردن به مسیح بود، چرا که، انسان آلوده به گناه، در دنیای گناه‌آلود، جز در کارِ بسطِ گناه نبود و، این‌گونه بسط گناه، ضربه‌ای بود که انسان به مسیح وارد می‌کرد. جسمِ مجروح عیسای مصلوب، آینه‌ای بود برای انسان تا به تماشای تأثیرات گناهان خود در زیست دنیوی بنشیند. زخم‌های بر پیکرِ مسیح مصلوب، معلول و مولود گناه اصلیِ انسان آلوده به «گناه اصلی» بود؛ گناه دل‌بستن به زیست دنیوی. «او را خوار شمردیم و رد کردیم، اما او درد و غم ما را تحمل کرد. همه‌ی

ما از او رو برگرداندیم. او خوار شد و ما هیچ اهمیت ندادیم. این دردهای ما بود که او به جان گرفته بود. این رنج‌های ما بود که بر خود حمل کرد، اما ما گمان کردیم این درد و رنج مجازات‌ای است که خدا بر او فرستاده است. برای گناهان ما بود که او مجروح شد و برای شرارت ما بود که او را زدند. او تنبیه شد تا ما سلامتی کامل داشته باشیم. ما از زخم‌های او شفا یافتیم...» زخم‌های مسیح مصلوب، باعث شفای کدام دردِ انسان بود؟ دردِ دل‌بستن او به دنیا، و آلوده‌گی‌اش به گناهِ زیست دنیوی. زیست دنیوی، گناه‌ای بود که با بی‌اعتباری این جهان در برابر ملکوت آسمان، مورد بخشش قرار می‌گرفت. «گنج خود را بر روی زمین ذخیره نکنید؛ جاای که بید و زنگ به آن آسیب می‌رساند، و دزدان نقب می‌زنند و آن را می‌دزدند. گنج خود را در آسمان ذخیره کنید؛ جاای که بید و زنگ نمی‌توانند به آن آسیب رسانند، و دزدان نیز نقب نمی‌زنند و آن را نمی‌دزدند...» در چنین شرایط‌ای، عیسی مسیح خطاب

به پیلاطس می‌گفت: «پادشاهیِ من متعلق به این جهان نیست. اگر پادشاهیِ من به این جهان تعلق می‌داشت، پیروان من می‌جنگیدند تا من به یهودیان تسلیم نشوم، اما پادشاهیِ من دنیوی نیست.»

با «طولانی شدن غیبت» عیسی مسیح، مسیحیان دیگر از امکان و توان بی‌اعتبار دانستن ساحت زیست اجتماعی برخوردار نبودند. به دیگر بیان، چون از توان و امکان اندیشیدن به زیست اجتماعی، برخوردار بودند، دریافتند که زیست اجتماعی «هست»، و آن‌چه «هست» را نمی‌توان و نباید قربانی کرد در پای آن‌چه «نیست». در این‌جا، «نیست»، چیزی نبود جز زیست انسان در ملکوت آسمان. اُگوستین، آن‌جا و آن‌گاه که در «شهر خدا»، در مقام نوع‌ای مبناگراایِ دکارتی، از «امکان اشتباه کردن» در راستای اثبات «وجود داشتن» استفاده می‌کند، در واقع، ترسیم‌گرِ سیمای تمام‌نمای متاله‌ای است که می‌کوشد تا با ابزار تأویل و تفسیر، مسیحیت را از ورطه‌ی بی‌اعتباری در مواجهه

با قاطعیتِ واقعیتِ زیست اجتماعی، نجات دهد: «...اگر اشتباه هم کرده باشم، باز هم معلوم می‌شود که وجود دارم. زیرا کسی که وجود ندارد، نمی‌تواند اشتباه کند، و اگر من اشتباه کرده‌ام، همین اشتباه کردن اثبات می‌کند که من وجود دارم...» آگوستین، به صد زبان در فریاد بود که مسیحیت متقدم، در بی‌اعتبار دانستن زیست اجتماعی اشتباه کرده بود، اما، علی‌رغم این اشتباه، غلبه‌ی واقعیاتِ مبتنی بر زیست اجتماعی بر ذهن و ضمیر امثال اُگوستین، باعث شد تا ایشان در اثباتِ وجودِ خود در ساحت زیست اجتماعی، لب به اعتراف گشایند. با این‌همه، اُگوستین، بر این نظر بود که «من نژاد بشر را به دو بخش تقسیم کردم؛ بخش‌ای متشکل از کسان‌ای که بر حسب انسان زندگی می‌کنند و بخش دیگر متشکل از کسان‌ای که بر حسب خدا زندگی می‌کنند. و من این دو بخش را مجازاً دو شهر یا دو اجتماع انسان‌ها می‌نامم که مقدر است یک‌ای از آن دو تا ابد با خدا حکومت کند و دیگرای با ابلیس به عذاب

ابدی گرفتار شود...» اُگوستین، بر اساس این تفکیک، بر آن است تا به زیست دنیوی، به مثابه «مزرعه‌ی آخرت»، اعتبار بخشد. «در شهر زمینی دو چیز وجود دارد. حضور محسوس خود آن شهر، و حضور نمادین شهر آسمانی. باری، طبیعت‌ای که از گناه فاسد شده است، شهروندان‌ای را برای شهر زمینی تولید می‌کند، اما فیض که طبیعت را از گناه رهایی می‌بخشد، فرزندان‌ای را برای شهر آسمانی تولید می‌کند و به همین علت آن‌ها "ظروف غضب"، و اینها "ظروف رحمت" نامیده شده‌اند...» اما، آیا این «شهر زمینی» را باید کاملاً بی‌اعتبار دانست و مسیح‌وار از آن دوری جست؟ پاسخ اُگوستین منفی است: «شهر زمینی که ابدی نخواهد بود... خیر خودش را در این دنیا می‌یابد و در آن از لذات‌ای که می‌تواند به دست آورد، مشعوف می‌شود. اما چون خیر دنیوی به گونه‌ای نیست که دوست دارانش را از همه‌ی پریشانی‌ها برهاند، این شهر بر اثر نزاع و جنگ و کشمکش و درگیری و طلب کردن پیروزی‌های

مرگ‌بار یا زودگذر بر ضد خودش منقسم می‌شود. زیرا هر بخش آن که بر ضد بخش دیگر سلاح بر می‌دارد، می‌خواهد بر ملت‌های دیگر غالب شود، هرچند خوداش مغلوب رذائل است... اما خیرات‌ای را که آن شهر می‌طلبد، به طور عادلانه نمی‌توان بد دانست، زیرا حتی آن شهر انسانی به موجب آن خیرات به‌تر است. و آن شهر برای برخورداری از خیرات فروتر خواستار صلح زمینی است و برای به دست آوردن چنین صلح‌ای است که جنگ به راه می‌اندازد...اگر پیروزی نصیب طرف‌ای می‌شود که هدف‌اش عادلانه‌تر است، چه کسی در تبریک گفتن به آن پیروزمند و صلح مطلوب تلقی کردن پیروزی‌اش تردید می‌کند؟ پس این چیزها خوب‌اند و بدون شک نعمت‌های خدایند. اما اگر آنان چیزهای به‌تر شهر آسمانی را که با پیروزی جاوید و صلح بی‌پایان به دست می‌آید، نادیده بگیرند و در نتیجه، به چیزهای خوب کنونی بی‌اندازه طمع کنند و آن‌ها را تنها چیزهای مطلوب بدانند یا

بیش از چیزهاای که باید به‌تر بشمارند، دوست بدارند، در این صورت، لزوماً بدبختی فزاینده‌ای به سراغشان خواهد آمد.»
این‌گونه است که یکی از اعاظم متالهین تاریخ مسیحیت، نه تنها دیدگاه مبتنی بر بی‌اعتبار دانستن زیست اجتماعی را بی‌اعتبار می‌داند، بلکه، حتی از انجام جنگ در راستای سامان زیست اجتماعی، دفاع می‌کند. در ادامه، این پاپ گلاسی‌یوس بود که در سده‌ی پنجم، در نامه‌ای خطاب به آناستاسیوس در مقام امپراطور روم شرقی، به دفاع از نظریه‌ی «دوشمشیر» پرداخت. بر اساس این نظریه، تفکیک‌ای میان «مرجعیت قدسی روحانیون» و «قدرت سیاسی پادشاهان» انجام شده بود، در راستای به رسمیت شناخت مناسبات زیست دنیوی. «اعلی‌حضرتا! دو نهاد با قدرت تمام بر دنیا فرمان می‌راند: مرجعیت قدسی روحانیون و قدرت سیاسی پادشاهان. اما مسئولیت روحانیون سنگین‌تر است، زیرا آنان را می‌رسد که در روز رستاخیز از اَعمال پادشاهان در پیش‌گاه خداوند

شفاعت کنند. تو! ای فرزند گرامی، اگرچه می‌دانی که به کرامت ذاتی خود بر نوع بشر فرمان می‌رانی، اما باید در برابر روحانیون به احترام سر فرود آری! تو با دریافت برکات آسمانی از آنان اسباب رستگاری خود را طلب می‌کنی و با دریافت این اسباب رستگاری، می‌دانی که باید تابع نظام دیانتی باشی و نه آن‌که بر آن فرمان رانی. افزون بر این، نیز می‌دانی که تو تابع داوری آن‌ها هستی و تو را نمی‌رسد که بکوشی تا آنان را تابع اراده‌ی خود کنی. راستی که اگر روحانیون دین در امور مربوط به نظم عمومی قدرتی را که به یمن فطرت والا به تو تفویض شده، قبول دارند و از قانون‌های تو تبعیت می‌کنند، پس، تو با چه علاقه‌ای باید از آنان که اسرار الهی را نثار می‌کنند، تبعیت کنی؟ اگر همه‌ی مومنان باید قلوب خود را در اختیار همه‌ی روحانیونی قرار دهند که متکفل امور دین‌اند، به طرق اولی، آنان باید از شریعت‌مداری که خداوند در رأس آن نهاد عالی کفیل کشیشان قرار داده است و تمام

کلیسا با قداست خود از او تجلیل می‌کند، تبعیت کنند. با تکیه بر چنین ترتیبات و این مرجعیت است که رهبران کلیسا پادشاهان و امپراطوران را از امت طرد کرده‌اند.»

تحول بنیادین‌ای که امثال اُگوستین در سنت مسیحیت ایجاد کردند، در ادامه، تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم‌ای بر علومِ ناظر به سامان زیست اجتماعی داشت. بر این اساس، تحول‌ای که در سنت اروپا ایجاد شد و بدل به پس زمینه‌ای برای برآمدنِ جهان جدید و دوران مدرن شد، نه تنها در شرایط «عدم ممانعت دین در علوم» نبود، بلکه، از پاشنه تا پیشانی آغشته به انواع «ممانعت‌های دین در علوم» بود. اما این ممانعت‌ها، در همان دوران، از جانب علوم مختلف نیز در عرصه‌ی دین ایجاد شده بود. به دیگر بیان، علوم مختلف؛ از فلسفه و منطق و ریاضی تا علوم تجربی، ممانعت‌هاای در مسیر بسط مدعیات و آموزه‌های مسیحیت ایجاد کردند. بر اثر این نوع ممانعت‌ها، متالهان مسیحی کوشیدند تا از امکانات‌ای که از همان

ممانعت‌های علمی کسب کرده بودند، در راستای ایجاد ممانعت‌هاای در مسیر بسط همان علوم، استفاده کنند. بنابراین، تاریخ سنت در اروپا، پس از برآمدن مسیحیت، تاریخِ ممانعت‌های متقابل دین و علم، در قلمرو یک‌دیگر بود.

امثال آخوندزاده، بدون آگاهی و بهره‌مندی از قطره‌ای از اقیانوس این مسائل و مباحث، بر این گمان بودند که تاریخ اروپا، تاریخِ «عدم ممانعت دین در علوم» بوده است. در تاریخ اروپا، پس از برآمدن مسیحیت، ابتدا متالهین‌ای چون اُگوستین قدیس کوشیدند تا باعث ایجاد پیوندای میان دین و دنیا شوند، و در ادامه، متالهین‌ای چون تُماس قدیس کوشیدند تا پیوندی میان دین و علم برقرار کنند. تُماس قدیس، در دوران‌ای که نفوذ و رسوخ آموزه‌های فلسفیِ ارسطو در متن و بطن مسیحیت، به مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز بدل شده بود، هرچه در توان داشت، در راستای اعتباربخشی به «الهیات» به مثابه یک علم، به کار گرفت. ناسازگاری ایمان مسیحی و تعقل فلسفی،

اگرچه به صورت دوگانه‌هاای چون «آتن و اورشلیم»، از سده‌ی سوم میلادی از جانب کسان‌ای چون ترتولیانوس مطرح شده بود، اما در سده‌ی سیزده میلادی از جانب کسانی چون تُماس قدیس، به نوع‌ای دیگر مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در دو سوی ماجرا، فلسفه و الهیات، بر اساس موضوع و غایت و روش، با یک‌دیگر دارای تفاوت‌های بنیادین بودند. اما تُماس به طرح این مدعا پرداخت که ایمان مسیحی، سازنده‌ی «علم‌ای» است که سایر علوم را بدل به تابع‌ای از خود می‌کند. مراد تُماس از این علم، «الهیات» بود. علم الهیاتِ مورد نظر تُماس قدیس، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از فرآورده‌های سایر علوم استفاده می‌کرد، اما، در عین‌حال، او بر این نظر بود که سایر علوم به عنوان توابع‌ای از علم الهیات، گریز و گزیرای از ارتباط با آن «علم برین» ندارند. «الهیات می‌تواند اموری را از دیگر شاخه‌های حکمت وام بگیرد، البته، نه از این حیث که نیازای به آن‌ها دارد، بلکه، تنها به به این

اعتبار که بتواند بر ایضاح موضوع‌ای که الهیات درباره آن بحث می‌کند، بیفزاید. در واقع، الهیات اصول خود را نه از دیگر دانش‌ها، بلکه، به طور بلاواسطه از طریق وحی خداوند دریافت می‌کند... الهیات، از دیگر دانش‌ها به عنوان دانش‌ای فروتر، هم‌چون خادم‌ای، سود می‌جوید، هم‌چنان که معمار، زیردستان خود، و حکومت، سپاهیان را به خدمت می‌گیرد.»
با توسل و تمسک به سست‌اندیشی‌هاای چون افسانه‌ی «عدم ممانعت دین در علوم»، آخوندزاده نمی‌توانست به فهم و درک و دریافت واقعیات موجود و مشهود در سنت اروپا، و ارتباط آن سنت با جهان جدید و دوران مدرن، دست یابد. ارتباطای که میان دین و علم در سنت اروپا جریان داشت، آن‌جا و آن‌گاه که به بحث درباره حل مسائل و رفع مشکلات در ساحت زیست اجتماعی رسید، باعث ایجاد تحولات بنیادین‌ای در تاریخ اروپا شد. پیش از این، نشان دادیم که پاپ گلاسیوس در نامه‌ای به امپراطور روم شرقی، این واقعیت را می‌پذیرفت

که: «روحانیون دین در امور مربوط به نظم عمومی قدرت‌ای را که به یمن فطرت والا به تو تفویض شده، قبول دارند و از قانون‌های تو تبعیت می‌کنند...» این نشانه‌ای از پذیرش این واقعیت تاریخی بود که در سده‌ی پنجم میلادی، اهل شریعت در وادی مسیحیت، در راستای سامان زیست اجتماعی، جز انبان‌ای تهی در بساط نداشتند. اما، در عین‌حال، در عرصه‌ی مدعیات الهیاتی، هم‌ایشان، انبان خود را تهی نمی‌دانستند. این مدعیات الهیاتی، طی سده‌ها، به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر حکومت‌های موجود در اروپا تأثیرگذار بود. در آستانه‌ی جهان جدید و دوران مدرن، در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاست، فیلسوف‌ای نبود که در خلال مباحث خود، به تأثیرات الهیات مسیحی بر اندیشه‌ی سیاسی مطروحه در سنت اروپا، اشاره‌ای نکرده باشد. در این‌جا، مسئله‌ی «عدم ممانعت دین در علوم» مطرح نبود. پیش از این، به این بخش از آموزه‌های عیسی مسیح در انجیل متی اشاره کردیم: «گنج خود را بر روی زمین

ذخیره نکنید...گنج خود را در آسمان ذخیره کنید...» هگل، در اشاره‌ای مهم به این آموزه‌ی مسیحیت، می‌نویسد: «از کوشش‌های پیشین که بگذریم، رسالت نشان دادن این امر که گنج‌هاای که به آسمان نسبت داده می‌شد، دست‌کم در قلمرو نظر، به انسان تعلق دارند، به طور اساسی، از آنِ ماست. اما کدام عصرای چنان توان‌ای می‌تواند داشته باشد که چنین حق‌ای را طلب کُنَد و آن را به تصرف خود درآورد.» در این‌جا، کسان‌ای دست‌یابی به «چنان توان‌ای» برای «طلبِ چنان حق‌ای» را در گرو قطع تمامی رشته‌های ارتباط انسان با «آسمان»، و در اختیار داشتن ذهن و ضمیرای کاملاً و مطلقاً «زمینی» دانسته‌اند. مارکس، بر این نظر بود که انسان در عصرای قرار گرفته که از توان و امکانِ آن‌چه هگل در فقره‌ی اخیر می‌نوشت، کاملاً برخوردار است. بر همین اساس، به طرح این مدعا می‌پرداخت که سلطه و سیطره‌ی نیروهای مادی بر ساحت زیست اجتماعی، به معنای بی‌اعتبار شدن تمامی

نظامات نظری است که با سرمایه‌ی «گنج‌های آسمانی»، بیرق بر بام مدعای سامان زیست اجتماعی افراشته‌اند. مارکس، دیانت را فقط یکی از انواع این نظامات می‌دانست: «درست بر خلاف فلسفه‌ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، این‌جا ما از از زمین به آسمان می‌رویم. یعنی ما از آن‌چه انسان‌ها می‌گویند، گمان می‌کنند یا می‌پندارند، از آن‌چه گفته شده، اندیشیده شده، یا از انسان‌ها روایت شده، برای رسیدن به انسان‌های دارای گوشت و خون آغاز نمی‌کنیم، بلکه از انسان‌های فعالِ واقعی آغاز می‌کنیم و بر اساس جریان زندگی واقعی انسان‌ها سیر تکاملی واکنش‌ها و بازتاب‌های ایدئولوژیک این فرآیند زندگی را نشان می‌دهیم. توهمات‌ای که در مغز انسان شکل می‌گیرند نیز صورت تعالی یافته‌ی فرآیند زندگی مادی است که به لحاظ تجربی اثبات شدنی و مقید به پیش‌فرض‌های مادی است. بنابراین، اخلاق، دین، متافیزیک و دیگر اشکال ایدئولوژی و آگاهی طبقاتی نظیر

آن‌ها، دیگر مستقل به نظر نمی‌آیند. آن‌ها تاریخ یا سیر تکاملی ندارند. این انسان‌ها هستند که در تکامل تولید مادی و مراودات مادی خود، هم‌راه با این هستی واقعیِ خود تفکر و فرآورده‌های تفکرشان را تغییر می‌دهند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می کند، بلکه زندگی [اجتماعی]، تعیین‌کننده‌ی آگاهی است».

این دیدگاه مارکس، حدود ۳۰ سال پیش از نگارش نامه‌ی میرزا فتح‌علی آخوندزاده خطاب به میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، نوشته شده است.

آخوندزاده، چیزای از تاریخ سنت در اروپا نمی‌دانست، و هم‌چون اخلاف خود، تخته‌بند این توهم بود که مدرنیته، مصداق خلق از عدم است. هم‌او، با تکیه و تأکید بر همان نوع توهمات، به طرح مدعیات‌ای درباره مخالفت با پرداخت «خمس»، و انتقاد از شرایط «حقوق زنان» در اسلام و... می‌پرداخت، که اکثراً انتقادات درست و قابل دفاع‌ای بود، اما

ارتباطاى با روش‌اى که میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در راستاى رفع مشکل ایران در پیش گرفته بود، نداشت. آخوندزاده، خطاب به صاحب «یک کلمه» می‌نوشت: «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا به امداد احکام شریعت، کونستتسیون فرانسه را در مشرق زمین مجرى می‌تواند داشت. حاشا و کلا، بلکه، محال و ممتنع است.» میرزا یوسف‌خان، در پی آن‌چه میرزا فتح‌علی می‌پنداشت، نبود. مستشارالدوله بر آن بود تا مشکل ایران از بن‌بست «قدیم» خارج کرده، و در وضعیت «بیرون قدیم»، مورد بحث و بررسی و ارزیابی و اصلاح قرار دهد. قائلان به این روش، به‌تر و بیش‌تر از آخوندزاده به مشکلات‌اى که بر اساس سلطه و سیطره‌ی سنت نظام نظرى الهیات اسلام بر ساحت زیست اجتماعی در ایران ایجاد شده بود، آگاهی داشتند، اما، در عین حال، راه رفع آن مشکلات را در دوران‌اى که بیش از نود و پنج درصد مردم ممالک محروسه از سواد خواندن و نوشتن برخوردار نبودند،

چنین نمی‌دانستند که «ملت باید خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود و وسایل اتفاق و یکدلی را کسب کند، بعد از آن به ظالم رجوع کرده بگوید از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو!»

امثال مارکس، در همان دوران، در صور این مدعا می‌دمیدند که در اروپا با نوع‌ای از سلطه و سیطره‌ی ابزارهای «مادی» بر ساحت زیست اجتماعی مواجه‌اند. در آن دوران و در آن میدان، اروپای مورد نظر مارکس، سده‌ها تحت سلطه و سیطره‌ی دیانت قرار گرفته بود. بخش عمده‌ی شاگردان هگل در اردوگاه «هگلی‌های چپ/جوان» بر این نظر بودند که دین جز ساخته و پرداخته‌ای از جانب انسان نیست. مارکس، در مقطع‌ای، مسیر خود را از اهالی آن اردوگاه جدا کرد، و در تزهای ششم و هفتم از «تزهاای درباره فوئرباخ» نوشت: «فوئرباخ گوهر دین را در گوهر انسان حل می‌کند. اما گوهر انسان امرای تجریدی نیست که در هر فرد نهفته باشد. در

واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است... در نتیجه، فوئرباخ متوجه نمی‌شود که "احساس دینی" خود یک محصول اجتماعی است، و فرد تجریدی‌ای که او تحلیل‌اش می‌کند متعلق به یک شکل خاص جامعه است». مارکس، بر همین اساس، و در همین راستا، همان مسئله را پیش از «تزها...»، نیز مطرح کرده بود. برای نمونه، در مطلع «در نقد فلسفه‌ی حق هگل»، می‌نوشت: «بنیاد نقدِ بی‌دین این است: انسان دین را می‌سازد، دین انسان را نمی‌سازد. دین، در واقع، خودآگاهی و خودگرامی‌داشتِ انسان است که یا هنوز به خود دست نیافته و یا دوباره خویشتن را گم کرده است. اما انسان هستی آهیخته‌ای نیست که بیرون جهان چمباتمه زده باشد. انسان جهان است، کشور، جامعه، است. این کشور، این‌جامعه دین را فرا می‌آورد که جهان آگاه‌ای واژگونه‌ای است چرا که این‌ها جهان‌ای واژگونه‌اند. دین نظریه‌ی فراگیر این جهان، چکیده دائره‌المعارفی آن، منطق آن به شکل مردمی،

نقطه‌ی افتخار معنویت‌گرایانه‌ی آن، شورمندی آن، تجویز اخلاقی آن، مکمل رسمیت بخش آن، بنیان کیهانی تسلی و توجیه آن است. تحقق خیالین بودن انسانی است چرا که موجود انسانی واقعیت‌ای راستین به دست نیاورده است. بدین‌سان، چالش با دین، ناسرراست چالش با جهانی است که دین عطر و بوی معنوی آن است. فلاکت دین یکباره هم بیان و هم اعتراض علیه فلاکت‌ای واقعی است. دین آه آفریده‌ی ستمدیده، دل جهان‌ای بی‌دل، و روح شرایط بی‌روح است. دین افیون توده‌هاست. الغای دین هم‌چون نیک‌بختی توهم‌آمیز مردم، درخواست نیک‌بختی راستین آنان است. فراخوان آنان به رها کردن توهم درباره‌ی شرایط‌شان، درخواست رها کردن شرایط‌ای است که محتاج توهم است...»

مارکس، بر این نظر است که مدعیات‌ای چون «انسان خدا را می‌سازد، نه خدا انسان را»، شطحیات‌ای است که در وادی تبیین علل و دلایل سلطه و سیطره‌ی دین بر ساحت زیست

اجتماعی، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. به دیگر بیان، فهم و درک و دریافت معنا و مبنای آن مسئله، بر اساس آن نوع شطحیات، چیزی نیست جز با شعار مخالفت با دین بر لب، ریسمان‌ای از جنس آموزه‌های دین به دست گرفتن و در قعر چاه مدعیات دین فرو رفتن. مارکس، بر این نظر است که نخست باید نوع و لون مواجهه و موازنه‌ی نیروهای تأثیرگذار در ساحت زیست اجتماعی را شناخت، پس از آن، به این فهم و درک و دریافت رسید که کدام یک از آن نیروها، و بر چه اساس، دارای سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی شده‌اند، و نیروهای دیگر، چرا و چگونه در مرتبه‌ای فروتر از آن نیروی غالب، قرار گرفته‌اند. در چنین شرایط‌ای، مقدمات کسب این آگاهی فراهم خواهد شد که فراخوان آنان [مردم] به رها کردن توهم درباره‌ی شرایط‌شان، درخواست رها کردن شرایطی است که محتاج توهم است...» در ادامه، امثال مارکس، بر اساس کسب آن نوع آگاهی درباره تأثیرگذاری

انواع نیروها در ساحت زیست اجتماعی، به بررسی و ارزیابی شرایطای می‌پرداختند که می‌توانست جامعه را به سمت انقلاب‌ای سیاسی، یا انقلاب‌ای اجتماعی سوق دهد. و نظریه‌ای ارائه می‌کردند در تبیین این‌که این نوع شرایط در ساحت زیست اجتماعی چرا و چگونه می‌تواند باعث انقلاب سیاسی یا انقلاب اجتماعی شود. اما، میرزا فتح‌علی آخوندزاده، در راستای همان دیدگاه پیشین، علت ایجاد «انقلاب» را این‌گونه مطرح می‌کرد: «روولسیون عبارت از آن‌چنان حالت‌ای است که مردم از رفتار بی‌قانونی پادشاه دیسپوت و ظالم به ستوه آمده و به شورش اتفاق کرده او را دفع نموده به جهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند و یا این‌که پوچ بودن عقاید مذهبیه را فهمیده، بر مخالفت علما برخاسته و برای خود بر حسب تجویز فیلسوفان، موافق عقل، آیین تازه برگزینند.» آخوندزاده نمی‌دانست که بحث دقیق و عمیق درباره مشکل ایران در آن دوران، این نبود که «مردم» باید از

«پادشاه دیسپوت» به «قانون»، یا از «عقاید پوچ مذهبیه» به «تجویز فیلسوفان»، پناه ببرند، بلکه، بحث در این بود که چه علل و عوامل‌ای باعث ایجاد سلطه و سیطره‌ی «پادشاه دیسپوت» و «عقاید پوچ مذهبی» بر ساحت زیست اجتماعی شده، و این علل و عوامل، خود معلول و مولود چه شرایطی بودند. تقلیل این علل و عوامل به «نادانی مردم»، نشانه‌ی فهم و شناخت آن علل و عوامل نبود، چرا که، آن‌چه آخوندزاده «نادانی مردم» می‌دانست، در عرصه‌ی مشکل ایران، در مقام معلول بود، نه لزوماً علت.

یکی از نتایجِ آگاهی از این نوع علل و عوامل، فهم معنا و مبنای قانون اساسی، در نخستین دوران مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، بود. روشن‌فکری، در آن دوران، چیزای از معنا و مبنای حقوق اساسی و قانون اساسی نمی‌دانست، و در ادامه نیز چیزای از آن معانی و مبانی نمی‌توانست بداند. علت این «نتوانستن»، چیزای جز این نبود که اصلاً و اساساً روشن‌فکری

با هدف فهم و درک و دریافت این نوع مسائل و مباحث، ایجاد نشده بود. روشن‌فکری، نیروای بود که با توجه به انواع شرایط، در انواع نسبت قرار می‌گرفت با نظام سیاسیِ حاکم. به دیگر بیان، روشن‌فکری، یا ابزاری بود برای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، یا برای حفظ، یا برای بسط قدرت در همان عرصه. از این منظر، روشن‌فکری گاه‌ای در مقام مخالفت با نظام سیاسی حاکم قرار می‌گرفت، گاه‌ای در مقام موافقت و مرافقت با آن نظام. این‌ها، لزوماً عیوب و نواقص و کژروی‌های روشن‌فکری نبود، چرا که، تلاش در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، نه تنها مذموم نیست، بلکه، از لوازم اصلی زیستِ به‌سامان در ساحت اجتماع است. اما، مشکل این‌جا بود که چنین نیروای، با چنین ماهیت و بنیان و کارکردای، خود را در مقام فهم و درک و دریافت مسائل و مباحث بنیادین در عرصه‌های مختلف می‌دانست. این نوع مدعای بنیادین روشن‌فکری، وقتی بر

اساس مدعای دیگرای مطرح می‌شد ناظر به ایستادن در موقعیت «جدید»، ماجرا را به عرصه‌ی شوخی و مسخره‌بازی می‌کشاند. بنیان‌گذاران جهان جدید، هیچ‌کدام «روشن‌فکر» نبودند. در عرصه‌ی ساخت و پرداخت نظامات سیاسی جدید، و تنقیح و تصحیح و تعیین روابط این نظامات با سامان زیست اجتماعی نیز نظریه‌پردازان اصلی در جهان جدید، هیچ‌کدام «روشنفکر» نبودند. امثال ماکیاولی، هابز، هیوم، کانت، اسپینوزا، روسو، هگل، مُنتسکیو، لاک، جیمز و جان‌استوارت میل، بُدَن و... هرکدام مشخصاً در اقتدا و ابتنا به یک نظام نظری خاص نظرورزی می‌کردند، و از این‌جهت، مشخص بود که در کجا ایستاده بودند. هم‌ایشان، از آن جهت که مسائل و مشکلات «قدیم» را به رسمیت شناخته و از معانی و مبانی آن‌ها آگاهی داشتند، کوشیدند تا آن مسائل و مشکلات «قدیم» را در نسبت و تناسب با وجوه اقلیمی، و وجوه جهان‌شمولِ‌شان مورد بررسی و ارزیابی قرار دهند. در حالی که، روشن‌فکری با جهل

نسبت به معانی و مبانی سنت ایران، چیزای از مشخصات و مختصات «قدیم» نمی دانست، و با جهل نسبت به معانی و مبانی سنت اروپا و ارتباط آن با جهان جدید و دوران مدرن، چیزای از گذار از «قدیم» به «جدید» در اروپا نمی‌دانست، و با جهل نسبت به ارتباط وجوه اقلیمی و وجوه جهانشمولِ گذار از «قدیم» به «جدید»، چیزی از مبانی فلسفیِ آن مسائل و مشکلات نمی‌دانست.

کسانای چون جمال‌الدین اسدآبادی، با طرح مدعای دفاع از «جدید»، در پی بسط سلطه و سیطره‌ی شریعت بر ساحت زیست اجتماعی بودند، و دیگرانای چون میرزا فتح‌علی آخوندزاده، با طرح همان مدعا، در پی رفع و دفع آن سلطه و سیطره. در حالی که، هر دو، از منظر روشن‌فکری در یک جای‌گاه قرار داشتند. نه اسدآبادی می‌دانست علل و دلیل ایجاد مشکل ایران، و راه رفع و دفع آن چیست، نه آخوندزاده. هر دو، پا بر زمین سست توهمِ آگاهی از معانی و مبانی جهان

جدید سفت کرده بودند، و با هر قدم و قلم‌ای که در عرصه‌ی روشن‌فکری در دفاع از «جدید» بر می‌داشتند، بذر مشکل ایران را در خاک بن‌بست «قدیم» عمیق‌تر می‌کاشتند. آخوندزاده، بر اساس همان نوع جهالت‌ها نسبت به سیر تاریخی مسیحیت در اروپا، و در حالی که سطرای و شطرای از مبانی الهیات مسیحیت نخوانده بود، و از دیگرسو، بدون آگاهی از سیر تاریخیِ اسلام در ایران، و فرآیند و فرآورده‌های سنت نظام نظری الهیات اسلام در ایران، یگانه راه رفع مشکل ایران را به ورطه‌های ایدئولوژیک‌ای چون تمنای «پروتستانتیسم» می‌کشاند. «مصنف نمی‌خواهد که مردم آتاایست بشوند و دین و ایمان نداشته باشند، بلکه حرف مصنف [این است] که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پراتستانتیزم محتاج است. پراتستانتیزم کامل موافق شروط و سیویلیزاسیون متضمن هر دو نوع آزادی و مساوات حقوقیه بشر، مخفف دیسپوتیزم سلاطین مشرقیه...»

آخوندزاده از معانی و مبانی پروتستانتیسم، مطلقاً بی‌خبر بود. پروتستانتیسم جنبش‌ای بود که بر دوش حدود پانزده سده سنت مسیحیت، و بر دوش حدود سه سده نظرورزی درباره تنقیح و تعیین نسبت و تناسب میان ابزارها و روش‌های سامان زیست اجتماعی، و ابزارها و روش‌های سامان زیست در ملکوت آسمان، ایجاد شده بود. از حدود سده‌ی دوازدهم میلادی، مناقشات نظری و مجادلات عملی درباره نوع ارتباط میان آن دو نوع ابزارها و روش‌ها در اروپا مطرح شده بود. هر نوع انتقادای که بر نفوذ و رسوخ آموزه‌ها و مدعیات مسیحیت در ساحت زیست اجتماعی مطرح می‌شد، مبتنی بر این دیدگاه بود که قلمرو پادشاهی عیسی مسیح بر قلوب مسیحیان است، نه هیچ جای دیگر. به دیگر بیان، غایت جهت‌گیری منبع هنجارگذار مسیحیت، بر عرصه‌ی قلوب مسیحیان است، نه بر ساحت زیست اجتماعی. و چون چنین است، آن‌که به نام مسیحیت در کار سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار مسیحیت

بر ساحت زیست اجتماعی باشد، اهل بدعت خواهد بود. این نوع دیدگاه، ارتباط مهم‌ای نیز با فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی قانون داشت. در عرصه‌ی قانون، با منبع هنجارگذاری مواجه‌ایم که هنجارهایش مبتنی بر مجازاتِ دنیوی است. به دیگر بیان، در ساحت زیست اجتماعی، قانون‌ای نداریم مگر بر اساس تعیین مجازات دنیوی برای کسانی که بر خلاف آن، عمل کنند. اما منبع هنجارگذار در ساحت زیست اجتماعی نمی‌تواند، و نباید بتواند، بر عرصه‌ی دیانت سلطه و سیطره پیدا کند، چرا که، عرصه‌ی دیانت در مسیحیت، به مثابه عرصه‌ی «ایمان» نمی‌تواند، و نباید بتواند، تحت سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار دنیوی قرار گیرد. بر همین اساس بود که لوتر می‌نوشت: « ایمان یا انکار امور ایمانی، در قلمرو وجدان هر فرد قرار می‌گیرد، از آن ضرررای متوجه اقتدار دنیوی نمی‌شود و اقتدار دنیوی باید خود را با ایمان و انکار مردم هم‌راه کند، به تدبیر امور خود مشغول شود و مردم را آزاد

بگذارد تا به گونه‌ای که می‌خواهند و می‌توانند باور داشته باشند و کسی را به قهر مجبور نکنند. ایمان عمل‌ای آزاد است و کسی را نمی‌توان به داشتن آن اجبار کرد. افزون بر این، ایمان لطیفه‌ای الهی در روح آدمی است و نمی‌توان آن را با اِعمال زور و اکراه به دست آورد.» این یک‌سوی ماجرا بود که منبع هنجارگذار دنیوی، نمی‌تواند و نباید بتواند بر عرصه‌ی مسیحیت، سلطه و سیطره‌ای داشته باشد. در سوی دیگر، این مسئله وجود داشت که آیا منبع هنجارگذار مسیحیت، می‌تواند بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره داشته باشد؟

از حدود سه سده پیش از لوتر، این مسئله به صورت دقیق و عمیق در عرصه‌ی فلسفه، و الهیات مسیحی، مطرح شده بود. لوتر، بر این نظر نبود که «قدرت دنیوی» و منبع هنجارگذار او در راستای سامان زیست اجتماعی را باید بی‌اعتبار دانست. اما، بر این نظر بود که بر اساس مبانی و توالی ایمان به مسیح، نمی‌توان و نباید مسیحیت را متولی سامان زیست اجتماعی

دانست. عیسی مسیح در «موعظه بر فراز کوه»، خطاب به مسیحیان گفته بود: «خوشا به حال آنان که در راه پارسایی آزار می‌بینند؛ زیرا پادشاهی آسمان از آنِ ایشان است.» در این‌جا، پرسش این بود که آیا انسان می‌تواند «در راه پارسایی» در ساحت زیست اجتماعی «آسیب ببیند»؟ اگر چنین امکان‌ای وجود داشته باشد، آیا چنین شخص‌ای، در مواجهه با شخص «آسیب زننده»، از حقوق‌ای در ساحت زیست اجتماعی برخوردار نخواهد بود؟ عیسی مسیح، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، به این پرسش این‌گونه پاسخ داده بود: «خوشا به حال شما، آن‌گاه که مردم به خاطر من، شما را دشنام دهند و آزار رسانند و هر سخن بدای به دروغ علیه‌تان بگویند. خوش باشید و شادی کنید زیرا پاداشتان در آسمان عظیم است... شنیده‌اید که گفته شده:"چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان"، اما من به شما می‌گویم، در برابر شخص شریر ایستاده‌گی نکنید. اگر کسی به گونه‌ی راست تو سیلی زنَد، گونه‌ی دیگر

را نیز به سوی او برگردان، و هرگاه کسی بخواهد تو را به محکمه کشیده، قبایت را از تو بگیرد، عبایت را نیز به او واگذار...» با اعتنا و ابتنا بر این نوع آموزه‌های عیسی مسیح، اروپا نمی‌توانست به حقوق اساسی در راستای پذیرش واقعیت‌های ناظر به زیست اجتماعی دست یابد. در چنین شرایط‌ای، امثال لوتر و اسلاف و اخلاف او، کوشیدند تا مانع نابودی مسیحیت در مواجهه با سیل واقعیات تاریخی شوند که در مسیلِ حقوق اساسی، روان شده بود. لوتر، در این زمینه، بر این نظر بود که مسیحیِ راستین، از باب ایمان به عیسی مسیح، خود در پی «چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان» نمی‌رود، اما واگذاری این توان و امکان به «قدرت دنیوی» جهت پی‌گیری «چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان»، در تناقض با مسیحیت، و در تعارض با زیست مومنانه نخواهد بود. به دیگر بیان: «...اگرچه قدرت دنیوی باید چنین قانون‌ای داشته باشد تا بتواند درباره کافران داوری کند، و

اگرچه شما می‌توانید به آن قانون استناد کنید، اما جایز نیست که چنین کنید... شما پادشاهی آسمانی دارید؛ باید پادشاهی زمینی را به کسانی واگذار کنید که آن را طلب می‌کنند.»

این‌ها و بسی بیش از این‌ها، باعث تحولات بنیادین در عرصه‌ی حقوق اساسی در اروپا شد. اما، از منظر جنس و سنخ ارتباط سنت نظام نظری الهیات مسیحی در اروپا، با سنت نظام نظری الهیات اسلام در ایران، آن نوع مسائل و مباحث مطروحه درباره مواردای چون «پروتستانتیسم»، نه تنها ارتباطای با مشکل ایران نداشت، بلکه طرح مدعیات‌ای از این نوع و لون، نشانه‌ی سست‌اندیشی‌ها و سطحی‌نگری‌های ایدئولوژیک بود که: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پراتستانتیزم محتاج است....»

همان‌گونه که اشاره شد، آخوندزاده، نه تنها آگاهی از معانی و مبانی مسیحیت و سنت نظام نظری الهیات مسیحیت در اروپا نداشت، بلکه از معانی و مبانی اسلام، و سنت نظام نظری

الهیات اسلام در ایران نیز چیزی نمی‌دانست. اسلام، بر خلاف مسیحیت، دیانت‌ای نبود که جهت‌گیری اصلی و اساسی نصوص‌اش، سامان زیست ملکوت‌ای انسان باشد. اسلام، دیانت‌ای بود که از نخستین لحظات آغاز سیر تاریخی، دیانت‌ای مبتنی بر مدعیات ناظر به سامان مُلک بود. از دیگرسو، به همان نسبت که از قول و فعل و تقریر «پیامبر مسیحیت»، چیزی جز دنیاگریزی برنمی‌آمد، از قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام، جز دنیاگرایی برنمی‌آمد. دنیاگرایی به مثابه وجه غالب سنت نظام نظری الهیات اسلام، البته که دارای پشتوانه‌های الهی بود، اما، تاریخ زیسته‌ی ارتباط اسلام با عرصه‌ی سیاست، تاریخ‌ای بود که باعث تقویت و تجهیز سنت الهیات اسلام از منظر ارائه‌ی روش‌ها و ساخت و پرداخت ابزارهاای جهت سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی شده بود. در دفتر پیشین از همین پژوهش، نشان دادیم که آن نوع روش‌ها و ابزارها، از منظر ارزیابی‌های عقلانی و علمی

در عرصه‌ی کارکردهای اجتماعی، بسیار سست و بی‌تمکین بودند، اما، این نوع ارزیابی‌ها، به معنای نفی وجود و میدان‌داریِ تاریخیِ آن نوع ابزارها و روش‌های ناظر به ساحت زیست اجتماعی، نیست.

پیش از این، اشاره‌ای کردیم به بخش‌ای از نظرات زین‌العابدین مراغه‌ای در «سیاحت نامه ابراهیم‌بیگ»، درباره مخالفت نویسنده با تفسیر عرفانی از مفهوم «وطن». مراغه‌ای، در ادامه‌ی همان فقره، در مخالفت با عُرفاای که اسلام را «دیانت‌ای مطلقاً اُخروی» معرفی کرده بودند، چنین می‌نوشت: «پیغمبر بزرگوار ما علیه‌السلام برای حفظ و حب وطن اُخروی دِرع به تن مبارک خود راست نمی‌فرمود و شمشیر به کمر مقدس خود نمی‌بست و در روز فتح مکه آن خطابه‌ی مقدس را که معنی حب الوطن مِن الایمان بود، به وطن اُخروی خطاب نمی‌فرمود.» این نوع فهم و درک و دریافت از دنیاگرایی اسلام، واقعیت‌ای محض در تاریخ اسلام و در سنت نظام نظری

الهیات اسلام در ایران بود. بر اساس چنین واقعیات‌ای بود که در دوران نخستین مواجهات میان ایران و جهان جدید، منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی در ایران، سلطه و سیطره یافته بود. در چنین شرایطای، آن‌جا که علی‌رغم کوشش‌های فراوان کسان‌ای چون میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، پادشاه ایران بر آن بود تا برای نخستین بار راهی اروپا شود، این، مجتهدین شیعه بودند که باید اقدام به تأیید شرعی این سفر می‌کردند. همان‌گونه که ملامحمدتقی فاضل کاشانی در همین زمینه، اعلام کرد: «مجالست و معامله با کفار سبب زوال ایمان نمی‌شود... جواب از تشریف بردن پادشاه و هم‌راهان ایشان که در رکاب مبارک همایون مشرف بودند، معلوم می‌شود که عیب‌ای و نقص‌ای ندارد.»

سنت ایران، در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، همان‌گونه که اشاره شد، قابل تقلیل به سنت نظام نظری الهیات اسلام نبود.

علاوه بر آن سنت، سه نظام نظری دیگر نیز هرکدام سنت خود را در تاریخ ایران ثبت کرده بودند. مواجهه‌ی این چهار سنت در تاریخ ایران، خصوصاً پس از ورود اسلام به ایران، و مواجهه‌ای که میان نیروهای برآمده از این چهار سنت در راستای سامان زیست اجتماعی شکل گرفته بود، موضوع اصلی و اساسیِ هر پژوهش دقیق و عمیق‌ای درباره گذار از «حقوق اساسی» و «قانون اساسیِ» «قدیم»، به حقوق اساسی و قانون اساسی «جدید»، در ایران خواهد بود. در عین‌حال، برای بررسی دقیق و عمیق این موضوع، نیازمند روش‌ها و نظریه‌هاای هستیم که بخش عمده‌ی آن‌ها را علم و فلسفه‌ی جدید در اختیار ما قرار داده است. از این منظر، بررسی مشخصات و مختصات بن‌بست «قدیم» در ایران، بدون ابزارهای «جدید»، در مرزهای غیرممکن قرار دارد. این ابزارها، به مثابه روش‌ها و نظریه‌ها، اگرچه «جدید» هستند، اما در خلاء ایجاد نشده‌اند. به دیگر بیان، این ابزارها، فرآورده‌ی فرآیندای

هستند که همه‌گی، در «قدیم» ایران جریان نداشته است. بنابراین، فهم معانی و مبانی گذار از «حقوق اساسی» و «قانون اساسیِ» «قدیم»، به حقوق اساسی و قانون اساسی «جدید» در ایران، از یک‌سو، نیازمند ظرف‌هاای در مقام نظریه و روش است، و از دیگرسو، نیازمند مظروف‌هاای در مقام مواجهه‌ی نظامات نظری چهارگانه در تاریخ ایران، به مثابه سنت ایران. قرار دادنِ مظروف سنت ایران به مثابه «قدیم»، در ظرف نظریه‌ها و روشهاای برای سنجش نوع و میزان ارتباط آن با حقوق «جدید»، نیازمند دریاای از اجتهادات نظرای است، که در کوزه‌ی روشن‌فکری، نگنجیده و نخواهد گنجید.

در فصل آتی، کوشش ما آن خواهد بود تا بخش‌ای از اجتهادات نظری انجام شده در عرصه‌ی مذکور را، خارج از هاویه‌ی روشن‌فکری، مورد توجه و ارزیابی قرار دهیم.

فصل ششم

خروج‌ای جدید از قدیم

دریا همه‌ی ما را بلعید و برخی را هم به ساحل انداخت و سرنوشت‌ای تازه برای عمل به وجود آورد که آن‌چه گذشته سرآغازِ آن است...

ویلیام شکسپیر _ طوفان

وقتی مظفرالدین شاه از سومین سفر خود به اروپا، بازگشت، شانزده سال از سومین سفر پدر تاجداراش به اروپا، می‌گذشت. پیش از این نشان دادیم که ناصرالدین شاه پس از بازگشت از آن سفر، به متولیان حکومت و اعضای «مجلس شورا» اعلام کرده بود که تداوم حکومت، بدون وجود «قانون»، نه ممکن است و نه مطلوب. شانزده سال بعد، وقتی مظفرالدین شاه از همان سفر به ایران بازگشت، آن‌چه سلف‌اش گفته بود را بر زمین واقعیات ملموس و مشهود به تماشا نشست. مظفرالدین شاه در شرایط‌ای راهی سومین سفر به اروپا شده بود، که صدراعظم وقت، از توان و امکان تأمین هزینه‌ی آن سفر برخوردار نبود، و در عین‌حال، بر آن نبود تا برای انجام آن سفر از کشورهای خارجی وام دریافت کند. اگر در آستانه‌ی سفر اول ناصرالدین شاه به اروپا، صدراعظم وقت، هر چه در توان داشت برای جلب رضایت پادشاه در انجام آن سفر به کار گرفته بود، در آستانه‌ی سومین سفر مظفرالدین شاه به

اروپا، این پادشاه بود که پس از جمع‌آوری پنجاه‌هزار لیره‌ی استرلینگ، باز هم صدراعظم را تحت فشار قرار داده بود که مبلغ بیش‌ترای برای انجام آن سفر فراهم کند. همان صدراعظم، وقتی در مواجهه با مشروطه‌خواهان، به پادشاه هشدار می‌داد که آن جماعت در پی تحدید اختیارات او هستند، از پادشاه‌ای که در مواجهه با فرآورده‌های جهان جدید قرار گرفته بود، چنین پاسخ می‌شنید: «همه‌گیِ پادشاهان مغرب زمین به یاری مجالس ملی خود حکومت می‌کنند، و قدرت و استقلال دولت‌های ایشان بیش‌تر از قدرت و استقلال دولت ماست.» این مدعای مظفرالدین شاه را باید با شرایط «قدرت و استقلال دولت» او، پس از بازگشت از سومین سفراش به اروپا، سنجید.

در آن دوران، اعتراضات و تحصنات متعددای از جانب افراد و گروه‌های مختلف در مواجهه با حکومت، و در اعتراض به مشی متولیان ارشد آن حکومت، انجام گرفته بود. در این میان،

ما در این‌جا، به واقعه‌ای اشاره می‌کنیم که اگرچه در عرصه‌ی آن نوع اعتراضات نیست، اما از اهمیت فراوانی برخوردار است. در همان دوران، سفارت عثمانی در ایران استفاتاای از مجتهدین شیعه می‌کند به این مضمون: «اگر از اتباع غیرمُسلم یک دولت و مملکت مسلمان بر دولت و حکومت خود یاغی شده و فتنه‌جوئی نمایند و دولت مُسلم دیگر، در عوض مساعدت با آن دولت، مساعدت با آن اتباع غیرمُسلم نماید، چه حُکمی در شرع برای آن دولت خواهد بود؟» این استفتا، بر اساس این دستور حکومت عثمانی خطاب به سفارت خود در ایران، صادر شده بود که: «دولت ایران طایفه‌ی ارامنه را که دشمن مسلمانان هستند تحریک کرده است که در این اختلاف سرحدی آن‌ها را طلیعه‌ی جنگ خود قرار بدهد و با ما بجنگند. شما از علمای ایران استفتا نمایید که این کار جایز است یا خیر؟» در پاسخ، کسانی چون حاجی میرزا ابوطالب زنجانی و سیدعبدالله بهبهانی، اعلام کرده بودند: «عدم اطاعت از آن

دولت مُسلم که با اتباع غیر مُسلم دولت مسلمان هم‌جوارش مساعدت می‌کند جایز است.» هدف سیاسی حکومت عثمانی از این استفتا، این بود که: «اتباع ایران که ساکن مناطق کُردنشین کردستان و آذربایجان بوده و مجاور حدود عثمانی هستند و دولت عثمانی همه‌وقت در اغوای ایشان و تحریک و وادار نمودن آنان به نافرمانی و عصیان بر ضد دولت ایران بوده است را با این فتاوی بالمره از ایران دلسرد و مأیوس سازد...» در چنین شرایطی، صدور آن فتوا از جانب مجتهدین شیعه در ایران، ابزار سیاسی بسیار مناسب‌ای در اختیار حکومت عثمانی جهت استفاده علیه حکومت ایران، قرار داده بود. احتشام‌السلطنه، وضعیت صدراعظم وقت ایران را در مواجهه با آن ماجرا، چنین روایت می‌کند: «عین‌الدوله متحیر بود چه کُنَد و چگونه از صدور فتاوی علما که در جواب استفتا رندانه عثمانی‌ها نوشته می‌شد جلوگیری کُنَد و... آقایان را متوجه اجتهاد خطرناکی‌ای که نموده‌اند بنماید.» بر اساس این نمونه‌ی

تاریخی، در آن دوران، حکومت عثمانی از میزان تأثیرگذاری مجتهدین شیعه در ساحت زیست اجتماعی در ایران، آگاه بود. این نوع تأثیرگذاری‌های متولیان شریعت بر عرصه‌ی سیاست، یکی از علل و عوامل‌ای بود که با توجه به آن، پادشاه ایران «قدرت و استقلال دولت» خود را کم‌تر از «پادشاهان مغرب زمین» در دولت‌های مشروطه، می‌دانست. در فصول پیشین نشان دادیم که اسلاف مظفرالدین شاه نیز اگرچه در موارد و مقاطع‌ای از سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، در راستای منافع خود بهره‌برداری می‌کردند، اما کسی چون ناصرالدین شاه، خصوصاً در نیمه‌ی دوم دوره‌ی حکومت‌اش، به این نتیجه رسیده بود که آن نوع سلطه و سیطره‌ی متولیان شریعت بر ساحت زیست اجتماعی، اگرچه می‌تواند باعث تحدید «اختیار و اقتدار سلطانی» باشد، اما، نه تنها گره‌ای از مشکلات کشور باز نمی‌کند، بلکه، بر وسعت و قوت آن‌ها خواهد افزود. بنابراین، اصل و اساس

مشکل ایران در آن دوران، تحدید «اختیار و اقتدار سلطانی» نبود. در راستای تقریر محل نزاع، بار دیگر به خاطرات احتشام‌السلطنه رجوع می‌کنیم. او که یکی از مشروطه‌خواهان تأثیرگذار در تاریخ ایران، و دومین رئیس مجلس شورای ملی بود. احتشام‌السلطنه، وقایع جلسه‌ای را روایت می‌کند که با حضور متولیان حکومت و عده‌ای از رجال متنفذ، در باغ‌شاه به فرمان صدراعظم برگزار شده بود. عین‌الدوله در مقام صدراعظم، به حضار می‌گوید: «در موقع تحصن علما و بازاریان در زاویه‌ی مقدسه‌ی حضرت عبدالعظیم، ذات مبارک ملوکانه به متحصنین وعده دادند که عدلیه و عدالت‌خانه به مردم بدهند و اکنون شما که رجال برگزیده و معتمد شاه و دولت هستید به این مجلس دعوت شده‌اید تا عقاید و نظرات خودتان را در این زمینه بیان کنید که آیا...باید در تشکیل عدالت‌خانه اقدام کرد؟ و اصولاً تشکیل این عدالت‌خانه به مصلحت مُلک و ملت و شاه و دولت هست یا خیر؟ و اگر

باید از این کار خودداری کرد، چه جواب‌ای به علما و تجار و مردم که هر روز قضیه را دنبال می‌کنند باید داد؟» در پاسخ، امیربهادر، در مقام وزیر جنگ، ضمن اعلام مخالفت با تشکیل «عدالت‌خانه»، اعلام می‌کند: «حکم قطعی و آخری هر محکمه باید با شخص پادشاه باشد. او مختار است و فرمان با اوست.» احتشام‌السلطنه در مقام مخالفت با نظرات امیربهادر، این‌گونه به دفاع از تشکیل «عدالتخانه» می‌پردازد: «ایجاد عدالت‌خانه یا اصلاح عدلیه برای آن است که دیگر احکام دل‌خواه و کیفی و خارج از مجرای قانون و عدالت از میان برود. چه مناسبت‌ای دارد که شاه در احکام عدلیه و مسائل حقوقی که فقط قضات صالح و مستقل باید حکومت کنند، مداخله بنمایند. ابداً چنین امتیازات‌ای در هیچ مملکت‌ای به هیچ یک از سلاطین نداده‌اند و نمی‌دهند...» واکنش امیربهادر و هواداران او در آن مجلس، حاوی نکته‌ای بنیادین در بحث حاضر است. امیربهادر خطاب به احتشام‌السلطنه می‌گوید: «شما از طایفه‌ی قاجار هستید...

اگر اقتدار پادشاه از میان برود شما از میان خواهید رفت...»
معنا و مبنای این مدعای امیربهادر، ترسیم‌گر سیمای راستین وضعیت‌ای در آن دوران است که بدون توجه به آن نمی‌توان به علل و دلایل تدوین و تصویب نخستین قانون اساسی به معنای جدید، در اولین دوره مجلس شورای ملی، پی برد.
امیربهادر از این واقعیت تاریخی آگاهی داشت که اقتدار پادشاه، حافظ و حارس مشروعیت ایلی و قبلیه‌گی قاجار در عرصه‌ی سیاست است. و چون چنین است، اعاظم قاجار باید بکوشند با نفوذ و رسوخ خود در عرصه‌های مختلف ساحت زیست اجتماعی، به عنوان نیروای تأثیرگذار، حافظ اقتدار پادشاه باشند. به دیگر بیان، پادشاهِ برآمده از ایل قاجار، دارای اقتدارای بود که سرچشمه‌ی آن، نه ایل قاجار، بلکه حکومت ایران بود. در سوی دیگر ماجرا، ایل قاجار، با بسط نفوذ خود در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و نظامی، می‌توانست بدل به نیروای دارای قدرتِ برتر در کشور شود،

و از این قدرت در جوار تکیه بر اقتدار پادشاه، استفاده‌ای بنیادین کنند. معنا و مبنای این استفاده‌ی بنیادین، وجود قانون اساسی از نوع و لون‌ای بود که بیش و پیش از هرچیز حافظ و حارس منافع اهالی ایل قاجار باشد. بنابراین، اهالی ایل قاجار، برای بسط قدرت خود در کشور، به همان نسبت نیازمند اقتدار پادشاه بودند، که پادشاه برای حفظ اقتدار خود نیازمند قدرت ایل قاجار بود. و چون چنین بود، امیربهادر هشدار دقیق و عمیق‌ای به احتشام‌السلطنه داده بود مبنی بر این‌که ««شما از طایفه‌ی قاجار هستید... اگر اقتدار پادشاه از میان برود شما از میان خواهید رفت...» در این‌جا، اقتدار پادشاه، در مقام حفاظت و حراست از ایل قاجار قرار گرفته بود، اما آن اقتدار، خود، سخت محتاج محافظت و حراست از جانب نیرو و قدرت‌ای برتر در کشور بود. این نیرو، در دوران حکومت مظفرالدین شاه، نه پشتوانه‌ی نظامی و مالی حکومت بود، نه فتاوی متولیان عرصه‌ی شریعت. در چنین شرایطای،

اهمیت قدرت ایل قاجار در حفاظت و حراست از اقتدار پادشاه، بدل به عامل‌ای شده بود که امیربهادر آشکارا آن را این‌گونه به احتشام‌السلطنه هشدار می‌داد: «شما از طایفه‌ی قاجار هستید. شما باید بیشتر ملاحظه نمایید.» اما پاسخ احتشام‌السلطنه، نشان می‌دهد که شرایط ایران در آن دوران، از منظر توازن نیروها در ساحت زیست اجتماعی، بر چه محور و مدار قرار گرفته بود: «درست است، چون من قاجار هستم این مملکت و این تاج و تخت را از شما بیش‌تر دوست دارم و آن‌چه می‌گویم به همین علت است. الان اساس سلطنت بر روی آب است و متحرک و متزلزل، و من می‌خواهم پایه‌های این سلطنت بر قلوب مردم بوده و استوار باشد... می‌خواهم پادشاه ما مثل امپراطور آلمان باشد و این نخواهد شد مگر وقتی که حکومت قانون در این مملکت بر روی کار بیاید و شاه و مردم از اختیارات و حقوق‌ای که قانون برای هر یک

تعیین نموده برخوردار باشند. این دوستی‌های شما، به اصطلاح همان دوستی خاله خرسک است.»

احتشام‌السلطنه در فقره‌ی اخیر، به سه مورد مهم اشاره می‌کند. نخست این‌که، «اساس سلطنت بر روی آب است.» دوم این‌که، «شاه و مردم [باید] از اختیارات و حقوق‌ای که قانون برای هر یک تعیین نموده برخوردار باشند.» سوم این‌که، «دوستی‌های شما [با مظفرالدین شاه] دوستی خاله خرسک است». در ادامه، نشان خواهیم داد که هر کدام از این سه مسئله، چرا و چگونه مبنای مفهوم و واقعیتِ «حقوق اساسی» و «قانون اساسی» در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی بودند.

با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، مرتضی قلی‌خان صنیع‌الدوله، در مقام نخستین رئیس مجلس شورای ملی، مسئولیت دبیرخانه‌ی آن مجلس را به محمدعلی فروغی سپرد که در آستانه‌ی سی ساله‌گی قرار داشت. فروغی، پیش از آن

دوران، به عنوان دانش‌آموز، و در ادامه، به عنوان آموزگار، در دارالفنون به تحصیل و تدریس پرداخته بود. پس از آن، با تأسیس مدرسه‌ی علوم سیاسی، که در ادامه بدل به مدرسه‌ی حقوق و علوم سیاسی شد، فلسفه و علوم جدید تدریس کرده بود. از دیگرسو، از حدود یک دهه پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، محمدحسین‌خان فروغی، اقدام به انتشار روزنامه‌ی «تربیت» کرده بود. طی این یک دهه، محمدعلی فروغی در همان روزنامه، در کنار پدراش، به تألیف و ترجمه‌ی مقالات‌ای پرداخته بود که در میان آن‌ها می‌توان آثارای نیز مربوط به سیاست و حقوق در جهان جدید یافت. عنوان روزنامه، در مقام براعت استهلال، نشانه‌ای بود از اهداف اصلی فروغیِ پدر و پسر برای «جامعه‌ی» ایران. هر دو، بر این نظر بودند که «باید ملت را تربیت کرد». محمدعلی فروغی، حدود دو دهه پس از تشکیل دوره‌ی اول مجلس شورای ملی، در نامه‌ای خطاب به حسین علا نوشت: «...مُسَلم است که هیچ

ملت‌ای بدون لیاقت و قابلیت دوام نمی‌کند و اقل مسائل این است که استقلال ظاهری یا معنوی خود را از دست می‌دهد... باید کاری کرد که ملت ایران ملت شود و لیاقت پیدا کند و الا زیردست شدن‌اش حتمی است. زیردست تُرک نشود، زیردست عرب که عن‌قریب تربیت شده‌ی انگلیس خواهد بود می‌شود و اوضاع‌ای که امروز در ملت ایران می‌بینیم جای بسی نگرانی است... اگر بپرسید چه باید کرد و چاره چیست؟ بی‌تأمل عرض می‌کنم باید ملت را تربیت کرد. البته اهمیت تنظیم مالیه و تقویت قشون و ترقی اقتصادیات را از نظر نباید دور داشت... و لیکن باید دانست که تا ملت تربیت نشود هرچه سعی در ترقی مادیات آن کنند به جاای نمی‌رسد...»

فروغی در دوران فعالیت در دبیرخانه مجلس اول، اقدام به تألیف کتاب‌ای کرد تحت عنوان «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول». این کتاب، نخستین تألیف در ایران درباره معانی و مبانی حقوق اساسی است.

محمدحسین فروغی در مطلع این کتاب می‌نویسد: «علم حقوق که در معنی، دانش سیاست مُدن باشد، الزم و اهم علوم و فنون است؛ زیرا که بدون دانستن این علم و فن، احدای به درستی از عهده‌ی رتق و فتق امور مملکت برنیاید و پیشرفت‌ای چنان‌که باید و شاید ننماید و چون کار مُلک و ملت مختل ماند، کار دنیا بی‌سامان خواهد بود... پس علم حقوق و فن سیاست مُدن کار دنیا و آخرت هر دو را اصلاح می‌کند و خلایق را به سرمنزل سعادت ابدی و مأمن سلامت و راحت سرمدی می‌رساند و از تنگنای شقاوت و رنج تزلزل و ناامنی می‌رهاند.»

تأکید محمدحسین فروغی بر دوگانه‌ی «علم و فن» و ارتباط این دو با سیاست مُدن، برگرفته از آشنایی‌های او با بخش‌هاای از فلسفه‌ی یونان باستان، و بخش‌هاای از تاریخ فلسفه در ایران است. این نوع آشنایی‌ها از پدر به پسر نیز انتقال پیدا کرده بود. محمدعلی فروغی در همان کتاب می‌نویسد: «علم حقوق،

علم به قوانین‌ای است که به جهت انتظام هیئت اجتماعیه‌ی بشر وضع شده و باید به قوه‌ی جبریه مجری گردد. حُکمای قدیم ما این علم را سیاست مُدن می‌گفتند و حقوق اصطلاح جدید است.» هم‌او، در مقدمه‌ی ترجمه‌ی «فن سماع طبیعی، از کتاب شفا»، بر این نکته تأکید می‌کند که: «راست است که در چهارصد سال گذشته اروپاییان علم و حکمت را بسیار ترقی داده بلکه دگرگون ساخته‌اند و لیکن معارف قدیم هم یک‌سره دور انداختنی نشده و به چندین جهت ما را به کتاب‌های پیشین نیاز است... اینجانب... از جمله هوس‌ها که در دل پروردم این بود که حکمت قدیم و جدید را به دست‌رس طالبان علم بگذارم...» فروغی از مبانی اندیشه‌ی ارسطو آگاهی دقیق و عمیق‌ای نداشت. او در مقدمه‌ی کتاب‌ای تحت عنوان «حکمت سقراط و افلاطون»، که ترجمه‌ی چند اثر افلاطون است، چنین می‌نویسد: «... یونایان در عصر اعتبار خود از جهت هنر و دانش و کیفیات مخصوص از طرز مدنیت

و سیاست، اولین اعجوبه‌ی عالَم بوده‌اند، چه معارف قدیم یونانی مبدأ و منشأ تمدن جدید اروپایی است...» او، در ادامه، به طرح این نظر می‌پردازد که: «نگارش حکمت را ارسطو شروع ننموده... اما در شرق منسوب شدن نگارش حکمت به ارسطو از آن است که از کتب حُکمای متقدم بر سقراط، چیزای جز منقولات دیگران باقی نبوده تا به دست مترجمین دوره‌ی اسلامی افتد و سقراط نیز به اقتضای شیوه و سبک تعلیم خود به تصنیف کتاب‌ای نپرداخته و بالاخره رسائل افلاطون اگرچه فلسفی و متضمن رأی و مذهب آن حکیم بزرگ است به ظاهر صورت مکالمات ادبی دارد، نه شکل رساله‌ی علمی و فنی. پس اولین کتبی که علوم را به طرز علمی مناسب با تعلیم فن خاص تدوین کرده باشد رسائل معلم اول و فیلسوف اجل ارسطاطالیس است، از این‌رو در ممالک ما، طالبین علوم به ترجمه‌ی کتب ارسطو و حُکمای بعد از او پرداختند...»

در این‌جا، مراد فروغی از «حکمت» چیزی نیست جز فلسفه به صورت عام. اما اشاره‌ی او در ابتدای کتاب «حقوق اساسی...» به عبارت سیاست مُدن، در جوار این مدعای او که « نگارش حکمت را ارسطو شروع ننموده...»، ناظر به مسئله‌ی بسیار مهم‌ای در راستای فهم و درک و دریافت فروغی از مبانی فلسفه، و تاریخ فلسفه است. همان‌گونه که اشاره شد، فروغی گام در وادی ترجمه‌ی «فن سماع طبیعی، از کتاب شفا» ابن‌سینا، نیز نهاده بود. هم‌او، در مقدمه‌ی همان ترجمه، می‌نویسد: «بر دانشمندان پوشیده نیست که ابوعلی سینا در کتاب "شفا" پیروی تمام از ارسطو در نظر داشته و خواسته فلسفه‌ی آن حکیم بزرگ را بشناساند و آن کتاب مشتمل بر منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات است یعنی مجموع معلومات‌ای که آن زمان حکمت نظری خوانده می‌شد.»

در این‌جا، هر دو مدعای فروغی کاملاً بی‌اعتبار است؛ نه «ابوعلی سینا در کتاب شفا پیروی تمام از ارسطو در نظر

داشته»، نه «منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات... آن زمان حکمت نظری خوانده می‌شد.» در آثار ارسطو، خبر و اثری از تفکیک «حکمت» به دو بخش نظری و عملی نیست. این نوع تقسیم‌بندی غیردقیق، پس از معلم اول، از جانب برخی از شارحان او، از جمله آندرونیکوس رودسی به عنوان دهمین رئیس لی‌کیون (Λύκειον)، و دیگران به صورت‌های گوناگون‌ای، انجام شد. برای نمونه، همین ماجرا درباره بخش‌ای از فلسفه به عنوان «متافیزیک»، نیز صورت گرفت، چرا که، ارسطو در آثار خود، هیچ اشاره‌ای به واژه‌ی «متافیزیک» ندارد. اما تقسیم‌بندی دوگانه‌ی «حکمت» به حکمت نظری و حکمت عملی، در آثار ابن‌سینا مطرح شده است. او در رساله‌ی «عیون‌الحکمه»، آن‌چه از «حکمت» مراد می‌کند، در مقام تعیین مراد، مبتنی بر دو وجه نظری و عملی است.

الحکمة استکمال النفس الإنسانیة بتصور الأمور و التصدیق بالحقائق النظریة و العملیة علی قدر الطاقة البشریة.

پس از آن، به تقسیم «حکمت» به دو بخش نظری و علمی پرداخته، و هر کدام از این دو بخش را شامل سه جز می‌داند. اجزا حکمت نظری عبارت‌اند از طبیعات، الهیات، ریاضیات. و اجزا حکمت عملی نیز عبارت‌اند از حکمت مدنی، حکمت منزلی، حکمت خُلقی.

و الحکمة المتعلقة بالأمور النظریة التی إلینا أن نعلمها و لیس إلینا أن نعملها تسمی حکمة نظریة. و الحکمة المتعلقة بالأمور العملیة التی إلینا أن نعلمها و نعملها تسمی حکمة عملیة. و کل واحدة من الحکمتین تنحصر فی أقسام ثلاثة :فأقسام الحکمة العملیة: حکمة مدنیة، و حکمة منزلیة، و حکمة خلقیة.. و أما الحکمة النظریة فأقسامها ثلاثة: حکمة تتعلق بما فی الحرکة و التغیّر، و تسمی حکمة طبیعیة؛ و حکمة تتعلق بما من شأنه أن یجرّده الذهن عن التغیّر و إن کان وجوده مخالطا للتغیر و یسمی حکمة ریاضیّة؛ و حکمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغیّر فلا یخالطه

أصلا، و إن خالطه فبالعرض، لا أنّ ذاته مفتقرة فی تحقیق الوجود إلیه، و هی الفلسفة الأوّلیة؛ و الفلسفة الإلهیة جزء منها و هی معرفة الربوبیة.

هم‌او، در آثار دیگر خود، از جمله در «فی اقسام العلوم العقلیه»، به طرح چنین تقسیم‌بندی از «حمکت» می‌پردازد. اما، همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو در آثار خود قائل به این نوع تقسیم‌بندی‌ها نبود. به دیگر بیان، این مدعا که «ابوعلی سینا پیروی تمام از ارسطو در نظر داشته...»، مدعای کاملاً بی‌اعتباری است. از دیگر سو، فروغی، مدعای مذکور را درباره کتاب «شفا» مطرح می‌کند. ابن‌سینا، در این کتاب نه تنها «پیروی تمام از ارسطو در نظر نداشته»، بلکه بدون آگاهی از مبانی بحث اصلی ارسطو درباره «سیاست»، بحث درباره سیاست را به بخش سیزدهم از این کتاب، یعنی بخش «الهیات» می‌کشانَد، و در قسمت دهم از این بخش، از تأثیرات تقسیم‌بندی خود درباره سیاست مُدن بر فهم خود از مبانی فلسفی بحث ارسطو درباره سیاست، رونمایی می‌کند. ابن‌سینا،

بخش سیاست مُدن را، به عنوان یکی از بخش‌های سه گانه‌ی حکمت علمی، ناظر به مباحث افلاطون و ارسطو می‌داند درباره نبوت و شریعت. در حالی که، در آثار ارسطو درباره «سیاست»، خبر و اثرای از چنین مباحث‌ای یافت نمی‌شود.

وجهۀ انتقاله ما کان یتعلق من ذلک بالملک فیشتمل علیه کتاب أفلاطون و أرسطو فی السیاسۀ و ما کان من ذلک یتعلق بالنبوۀ و الشریعۀ فیشتمل علیه کتابان هما فی النوامیس و الفلاسفۀ... هذا الجزء من الحکمۀ العملیۀ یعرف به وجود النبوۀ و حاجۀ نوع الانسان فی وجوده و بقائه و منقلبه الی الشریعۀ و تعرف بعض الحکمۀ فی الحدود الکلیۀ المشترکۀ فی الشرائع...

در دیگرجای، به ابعاد مختلف این مسئله پرداخته‌ایم که این نوع نظرورزی ابن‌سینا درباره سیاست، از منظر روش و محتوا، چرا و چگونه در تاریخ ایران، آفت‌بار بوده است. اما، در این‌جا، به این نکته اشاره می‌کنیم که آن‌چه از جانب کسانی چون فارابی و مسکویه رازی و ابن‌سینا، درباره سیاست، ناظر به فلسفه‌ی یونان باستان مطرح شده، یا بر اساس مبانی

افلاطونی، یا بر اساس مباحث ارسطو در کتاب «اخلاق نیکوماخسی» و تفاسیر نوافلاطونیان از این کتاب است. نظرورزان در این عرصه، تا سده‌ها بعد، از وجود کتاب «سیاست» ارسطو، اطلاع‌ای نداشتند. کسی چون فارابی نیز بدون اطلاع از وجود کتاب «سیاست» ارسطو، کوشید تا با طرح دوگانه‌ی اخلاق و سیاست، ذیل قسمت علم عملی، بحث‌ای درباره سیاست مُدن از منظر حکمت عملی ارائه کند. فارابی در «التنبه علی سبیل‌السعاده»، فلسفه‌ی مدنی را شامل دو بخش اخلاق و سیاست می‌داند. در بخش اخلاق، جهت‌گیری اصلی زیست سعادت‌مندانه لزوماً زیست اجتماعی نیست، اما در بخش سیاست، جهت‌گیری اصلی زیست سعادت‌مندانه، دقیقاً و مطلقاً زیست اجتماعی است.

الفلسفة المدنیة صنفان: أحدهما یحصل به علم الأفعال الجمیلة و الأخلاق التی تصدر عنها الأفعال الجمیلة، و القدرة علی أسبابها [و به تصیر] الأشیاء الجمیلة قنیة لنا؛ و هذه تسمی الصناعة الخلقیة و الثانی یشتمل علی معرفة الأمور التی بها تحصل الأشیاء الجمیلة

لأهل المدن، و القدرة على تحصيلها لهم و حفظها عليهم؛ و هذه تسمى الفلسفة السياسية؛ فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة.

در این‌جا، ارتباط‌ای میان اخلاق و سیاست برقرار است. معنا و مبنای این نوع ارتباط را فارابی در «احصا العلوم»، مطرح کرده است. در آن کتاب، او درباره معنای «علم مدنی» می‌نویسد: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند بحث می‌کند، و از هدف‌هاای که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌شود یاد می‌کند، و بیان می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است، و از چه راه می‌توان زمینه‌ی پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم کرد، تا به گونه‌ای شایسته در وجود او بنیان گیرند...» فارابی، آشکارا اخلاق را به عنوان بخش‌ای از علم مدنی، مورد نظر قرار داده می‌دهد. بر این اساس، ارتباط اخلاق و سیاست از این قرار و بر این مدار است که زیست اجتماعی می‌تواند

باعث ایجاد و تقویت فضائل اخلاقی در انسان شود، و در ادامه، همین انسان اخلاق‌مدار، در تقویت و تحکیم آن نوع از زیست اجتماعی بکوشد که باعث سعادت تمامی «شهروندان» شود. «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنت‌های فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد، و همه‌گان مشترکاً آن‌ها را به کار بندند.» این نوع ارتباط اخلاق و زیست اجتماعی، این‌گونه با سیاست ارتباط برقرار می‌کند که سیاست اصولاً و اساساً مهم‌ترین ابزار در راستای سامان زیست اجتماعی به شمار می‌رود. و تا حکومت‌ای وجود نداشته باشد، نه امکان سامان زیست اجتماعی وجود دارد، نه امکان زیست اخلاقی. «این کار امکان‌پذیر نیست، مگر به وسیله‌ی حکومت‌ای که در پرتو آن، این افعال و سنت‌ها و عادات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد، و این حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند.» اما این حکومت، برای ایفای

چنین نقش‌ای، چگونه ایجاد می‌شود؟ پاسخ فارابی این است که: «پیدایش چنین حکومت‌ای تنها با نیروی خدمت و فضیلت‌ای امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود، و خوی فرمان‌برداری را در دل آنان پایدار سازد. و این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی، یا هر نام دیگرای که مردم برایش انتخاب می‌کنند، و حاصل این خدمت را سیاست می‌گویند.»

فارابی، در این‌جا، به ارتباط‌ای دو جانبه میان مردم و حکومت اشاره می‌کند. در یک‌سو، نیروی خدمت و فضیلت‌ای که در حکومت وجود دارد باید مورد پذیرش مردم قرار گیرد، و در دیگرسو، این مردم هستند که باید در مقام فرمان‌برداری از آن حکومت قرار گیرند. این‌ها، کوشش‌های نظری فارابی است با سویه‌های سترگ ارسطویی. ارسطو، اصولاً و اساساً ارتباط میان اخلاق و سیاست را ذیل بحث سامان زیست اجتماعی مطرح می‌کرد. از این منظر، او بر این نظر بود که این نشانه‌ی

سست‌اندیشی است که گمان کنیم کسب فضائل اخلاقی از جانب انسان، می‌تواند به تنهایی باعث سامان زیست اجتماعی شود. به دیگر بیان، ارسطو بر این نظر بود که زیست سعادت‌مندانه در گرو سامان زیست اجتماعی است، و سامان زیست اجتماعی می‌تواند باعث ایجاد و تقویت فضائل اخلاقی در انسان شود. در اندیشه‌ی ارسطو، انسان به مثابه موجودی «مدنی‌الطبع»، دارای این قابلیت بود که زیست اجتماعی را به ابزارای در راستای نابودی زیست سعادت‌مندانه، تبدیل کند. در چنین شرایطای، تکیه و تأکید بر فضائل اخلاقی به عنوان شرط کافی زیست سعادت‌مندانه، جز ساخته و پرداخته‌ی هذیان نبود. انسان به مثابه موجود «مدنی‌الطبع»، باید بستر و شرایطای برای خود و دیگران فراهم می‌کرد که در آن، امکان و مجال زیست اخلاقی فراهم باشد. ایجاد چنین بستر و شرایطای، در گرو سامان زیست اجتماعی بود، و این

سامان‌بخشی جز با توسل و تمسک به سیاست، در شعاع امکان نمی‌گنجید.

فارابی، تا حداکثر ممکن، با توجه به شناخت و آگاهی‌ای که نسبت به اندیشه‌ی ارسطو داشت، حکومت را قابل تقسیم به دو گونه می‌دانست: «اول: حکومت‌ای که بتواند افعال و سنت‌ها و ملکات ارادی را، که در پرتو آن‌ها می‌توان به سعادت حقیقی رسید، در مردم جای‌گزین کُنَد. چنین حکومت‌ای را حکومت با ریاست فاضله گویند. شهرها و مردم‌ای که تابع چنین حکومت‌ای باشند مدینه‌های فاضله و امت‌های فاضله نامیده می‌شوند. دوم: حکومت‌ای است که در شهرها و میان مردم افعال و اخلاق‌ای را رواج می‌دهد که در ظاهر مایه‌ی سعادت است و در حقیقت سعادت نیست. نام این نوع حکومت، ریاست جاهلی یا حکومت جاهلیت است.»

اندیشه‌ی سیاسی ارسطو، از صدر تا ذیل مبتنی بر نظرورزی درباره ابعاد مختلف سامان زیست اجتماعی بود. در متن و

بطن این نوع نظرورزی، هم وجوه مابعدالطبیعی وجود و جریان داشت، هم وجوه ماوراالطبیعی. اما هیچ‌کدام از این‌ها نمی‌توانست جای خود را به نبوت و شریعت دهد. در حالی که، نخست، فارابی التقاطای میان مدعیات و آموزه‌های اسلام با بخش‌هاای از اندیشه‌ی ارسطو و افلاطون ایجاد کرد، و در ادامه، کسان‌ای چون ابن‌سینا، به گونه‌ای در این میدان تاختند که زمینه برای سیلطه و سیطره‌ی مطلق مدعیات و آموزه‌های اسلام بر عرصه‌ی فلسفه، فراهم شود. فارابی، به اقتفای افلاطون و ارسطو، در پی ساخت و پرداخت نظریه‌ای برای سامان زیست اجتماعی بود. با این تفاوت که آن‌چه فارابی مطرح می‌کرد ناظر به نخستین دوران خلافت عباسیان بود که جز تکیه و تأکید بر هویت‌گرایی قومی و قبیله‌گی، نظریه‌ای برای سامان زیست اجتماعی، در بساط نداشتند. فارابی، در چنین دوران‌ای، بر آن بود تا از قدرت و اقتدار حاکمان در بلاد اسلامی، در پیوند با آموزه‌های افلاطونی و ارسطویی، در

راستای سامان زیست اجتماعی بهره‌بردای کُنَد. او بر این نظر بود که: «پادشاهان فقط بر اساس اراده‌ی خود، پادشاه نیستند، بلکه، بر اساس طبیعت پادشاه هستند، به همان نسبت که خادمان نیز چنین‌اند؛ آن‌ها نیز اولاً بر اساس طبیعت خادم هستند...» و چون چنین است، پادشاه‌ای که دارای چنین «توانایی سترگی» است، باید دارای «قدرت‌ای» باشد برای سامان زیست اجتماعی.

فان الملوک لیس انما هم ملوک بالاراده فقط بل بالطبیعه. و کذلک الخدم بالطبیعه اولاً... فاذا حصلت هذه فی انسان ما یبقی بعد هذا ان تحصل الجزئیه فی الامم و المدن و یبقی ان نعلم کیف الطریق الی ایجاد هذه الجزئیه فی الامم و المدن، فان الذی له هذه القوه العظیمه ینبغی ان تکون له قدره علی تحصیل جزئیات هذه فی الممم و المدن...

جنین پادشاه‌ای در راستای تحقق آن هدف، از چه ابزارهاای برخوردار است؟ دو ابزار: تعلیم و تأدیب. «تعلیم» مبتنی بر وجوه نظری است، و تأدیب مبتنی بر وجوه عملی. بنابراین،

گاه‌ای با سخن، و گاهی با عمل، می‌توان و باید گام در وادی سامان زیست اجتماعی نهاد.

و التعلیم هو ایجاد الفضائل النظریه فی الامم و المدن، و التأدیب هو طریق ایجاد الفضائل الخلقیه و الصناعات العملیه فی الامم. و التعلیم هو بقول فقط، و التأدیب هو ان تعوّد الامم و المدنیون الافعال الکائنه عن الملکات العملیه و بأن تنهض عزائمهم نحو فعلها... و انهاض العزائم نحو فعل الشی ربما کان بقول و ربما کان بفعل.

فارابی، در ادامه، با برجسته‌سازی وجوه افلاطونیِ دیدگاه خود، به طرح این نظر می‌پردازد که باید به تربیت کودکان‌ای پرداخت و آن‌ها را تحت همین تربیت قرار داد تا به دوران بزرگسالی رسند. پس از آن، «همان‌طور که افلاطون می‌گوید»، از میان آن‌ها پادشاهان و حاکمان را انتخاب کرد.

...و یوخذوا بالتعلیم من صباهم علی الترتیب الذی ذکره افلاطن، مع سائر الآداب الی ان یبلغ کل واحد منهم اشده. ثم یجعل الملوک منهم فی مراتب ریاسه...

فارابی با تأکید بر این نکته که چنین افرادی، «افراد خاص‌ای هستند»، بر این نکته تأکید می‌کند که در عرصه‌ی «تأدیب»، اگر کسی بر اساس توضیح و ارائه‌ی نظر، اقناع نشد، با او می‌توان و باید بر اساس «اکراه» برخورد کرد، چرا که پادشاه، در جای‌گاه معلم‌ای است دارای مسئولیت تأدیب امت.

فان المَلِک هو مودب اهل المنزل و معلمهم، والقیم بالصبیان و الاحداث هو و معلمهم...

بحث درباره اندیشه‌ی سیاسی فارابی، بسیار عمیق‌تر و درازدامن‌تر از آن است که در این دفتر بگنجد. هرچند، موضوع اصلی بحث ما در این دفتر نیز لزوماً بررسی ابعاد مختلف اندیشه‌ی سیاسی فارابی نیست. با این‌همه، به این‌جهت به این بخش‌ها از اندیشه‌ی سیاسی ارسطو اشاره کردیم که نشان دهیم کسانی چون او، بر آن بودند تا با التقاطی‌ای میان بخش‌هاای از اندیشه‌ی افلاطون و ارسطو با بخش‌هایی از آموزه‌ها و مدعیات اسلام، نظریه‌ای برای سامان زیست اجتماعی فراهم

کنند. این نظریه، دارای سه ضلع بود. ضلع نخست: فلسفه‌ی یونان باستان، ضلع دوم: مدعیات و آموزه‌های اسلام، ضلع سوم: واقعیات اجتماعی دورانِ طرح این نوع نظرورزی‌ها در ایران.

این نوع نظریه‌ها، علی‌رغم تفاوت‌ها و تمایزهاای که با یک‌دیگر داشتند، در ابتنا بر سه ضلع مذکور، دارای شباهت و اشتراک بودند. از سده‌ی سوم تا سده‌ی پنجم هجری قمری، این نوع نظریه‌ها، در حالی در ایران مطرح می‌شد که هیچ‌کدام از آن نظریه‌پردازان، دارای توان و امکان نظرورزی در عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی جز بر اساس اقتدا و ابتنا بر آموزه‌ها و مدعیات اسلام، نبودند. در چنین شرایطای بود که ابن‌سینا، با کشاندن بحث فلسفی درباره سامان زیست اجتماعی به عرصه‌ی الهیات، ناگهان به چنین جاای می‌رسید: «باید پیامبرای وجود داشته باشد، و او باید انسان باشد، و او باید دارای خصوصیت‌ای باشد که سایر مردم دارای آن نیستند تا این‌که

مردم در او چیزی را دریابند که خود دارای آن نیستند، و لذا با این خصوصیت از آن‌ها متمایز باشد، و لذا دارای معجزات‌ای باشد که بر ایمان از آن‌ها خبر داده‌اند، و این انسان وقتی موجود شد باید به اجازه و امر و وحی خدای تعالی و با نازل کردن روح‌القدس بر او برای امور مردم قوانین‌ای وضع کند.» و چنین پیامبرای، پس از آن‌که «برای امور مردم قوانینی وضع کرد»، باید جانشین‌ای برای خود برگزیند، و سامان زیست اجتماعی در دورانِ جانشین پیامبر، باید از این قرار و بر این مدار باشد که: «اگر کسی خروج کرد و به واسطه‌ی داشتن نیرو یا مال بیشترای ادعای خلافت کرد، همه‌ی اهل شهر باید به جنگ با او برخیزند و او را به قتل برسانند، و لذا اگر بر جنگ قادر بودند و نجنگیدند خدا را معصیت کرده‌اند و به او کفر ورزیده‌اند، و باید بعد از این‌که در پیش روی مردم جنگ با او تأیید شد ریختن خون کسی را که بر جنگ توانا بود و به جنگ با او برنخاست، [جانشین پیامبر] حلال بکند...» در چنین

شرایط‌ای، باید از ابزار شریعت نیز در راستای سامان زیست اجتماعی بهره‌برداری کرد. «[قانون‌گذار] باید کیفرها و حدود و بازدانده‌هایی را واجب کند تا بدین وسیله مانع سرپیچی از شریعت شود.»

و یجب ان یفرض عقوبات و حدودا و مزاجر یمتنع بذالک عن معصیه الشرعیه...

در دفتر پیشین از همین پژوهش، درباره تأثیرات اندیشه‌ی سیاسی ابن‌سینا در تاریخ الهیات اسلام، ارائه‌ی بحث کردیم. در این‌جا، تأکید ما بر این‌گونه نظرات او، از این‌جهت است که نشان دهیم از سده‌ها پیش از ورود محمدعلی فروغی به عرصه‌ی ترجمه‌ی آثار فلاسفه‌ی یونان باستان و کسان‌ای چون ابن‌سینا، ساحت زیست اجتماعی در ایران، نه تنها از منظر سنت الهیات اسلام، بلکه، از منظر آن‌چه به عنوان سنت فلسفی مطرح شده بود نیز تحت سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام قرار گرفته بود. فروغی پیش از ارائه‌ی هر بحث‌ای

درباره حقوق اساسی در ایران، باید به این‌گونه مسائل در سیر تاریخی سنت ایران توجه می‌کرد. او، در عدم التفات و عدم آگاهی به این نوع مسائل و مباحث، به ترجمه‌ی «فن سماع طبیعی، از کتاب شفا» می‌پرداخت، که هیچ ارتباط‌ای با مشکل ایران نداشت. حقوق اساسی در ایران، در خلا ایجاد نشده، و مصداق خلق از عدم نبود. فروغی نیز در کتاب «حقوق اساسی...»، هیچ اشاره‌ای به جنس و سنخ ایجاد و بسط حقوق اساسی در ایران ندارد. همان‌گونه که اشاره شد، او در ابتدای همان کتاب می‌نوشت: «علم حقوق و فن سیاست مُدن کار دنیا و آخرت هر دو را اصلاح می‌کند...» فروغی درباره این مدعا، باید نشان می‌داد که فهم تاریخی اهل ایران از «حقوق»، بر اساس سیر تاریخی حکمت عملی و توابع‌ای از آن چون سیاست مُدن، چگونه و بر چه اساس شکل گرفته است. این نوع فهم از «حقوق» در پرتو تأثیرات سیاست مُدن، یکی از مهم‌ترین علل و عواملِ ایجاد بن‌بست «قدیم»، در مواجهه‌ی

ایران با جهان جدید بود. فروغی در «حقوق اساسی...» به طرح این مدعا می‌پرداخت که «حقوق اساسی سردفتر و و بنیان و مبنای سیاست مُدن» است. همان‌گونه که نشان دادیم، بحث درباره معنا و مبنای سیاست مُدن، حداقل از دوره‌ی نظرورزی‌های فارابی در ایران مطرح بوده است. فروغی باید نشان می‌داد که از آن دوران تا سال ۱۲۸۵، در عرصه‌ی سنت ایران، چه ارتباطی میان حقوق اساسی و سیاست مُدن وجود داشته است. این نوع ارتباط، بیش و پیش از هر چیز، مبتنی بر وجوه غالب شناخت انسان و جهان، و شناخت منابع قدرت و اقتدار در ساحت زیست اجتماعی، در سنت ایران بود. تحت تأثیر نوع و لون این «ارتباط»، نیروهای مختلف در عرصه‌ی سیاست مُدن، به نقش‌آفرینی می‌پرداختند، و برآیند و فرآورده‌ی این نوع نقش‌آفرینی‌ها، تعیین کننده‌ی حدود و ثغور حقوق و تکالیف مردم و حکومت در ساحت زیست اجتماعی بود. اهل ایران، در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، بر اساس

آن نوع شرایط در عرصه‌ی سیاست مُدن در سنت ایران، در مسیر تلاش برای خروج از بن‌بست «قدیم» قرار گرفته بودند. و در همین مسیر، با مفاهیم و مواردای چون قانون اساسی به معنای جدید، مواجه شده بودند.

به پاسخ‌ای که احتشام‌السلطنه در باغ‌شاه در بساط امیربهادر نهاد، بازگردیم. در بخش نخست، احتشام‌السلطنه، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، خطاب به وزیرجنگ گفته بود: «الان اساس سلطنت بر روی آب است...». محمدعلی فروغی در کتاب «حقوق اساسی...»، می‌نویسد: «حقوق اساسی شعبه‌ای از حقوق است که تعیین اساس دولت را می‌کند. اساس دولت عبارت است از قوانینی که ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب آن قوانین می‌شود. هر دولت که دارای قوانین مذکوره باشد، آن را دولت با اساس گویند و الا یعنی اگر ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب قوانین معینه نباشد، آن دولت اساس ندارد و

در آن حال صاحبان قدرت با مردم به دلخواه خودشان رفتار می‌کنند.» در این‌جا، فروغی عبارت «اساس دولت» را معادل constitution قرار داده است. واژه‌ی constitution در تاریخ اروپا، دچار تحول و تطور مفهومی شده است. این واژه، ابتدا در عرصه‌ای خارج از سیاست به کار گرفته شده بود. هم‌چون بسیاری از دیگر واژه ها در این عرصه، از جمله واژه ی «انقلاب» (revolution) که از عرصه ی علم نجوم وارد عرصه‌ی سیاست شد. constitution نیز پیش از ورود به عرصه‌ی سیاست و حقوق، واژه‌ای متداول در عرصه‌ی پزشکی بود، که دلالت بر اساس سلامت جسم داشت. به دیگر بیان، مراد، نیروای بود به مثابه ستون خیمه‌ی سلامت جسم. در دوره‌ی امپراطوری روم، این واژه به صورت constitutio به معنای مبانی ایجاد و حفظ حکومت به کار می‌رفت. برای نمونه:

Constitutio est fundamentum rei publicae et iura civium determinat

اشاره به استقرار و وضعیت مبتنی بر ثبات در حکومت، constitutio را از منظر مفهومی، در ترادف با status rei publica قرار می‌داد. برای نمونه:

Status rei publicae ex voluntate civium mutatur et novis legibus confirmatur

در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اروپا، این بحث از آغازین دوران امپراطوری روم مطرح بود که مبنای استقرار و انتظام حکومت، و ستون خیمه‌ی نظام سیاسی حاکم، چه چیز باید باشد؟ از متن و بطن این پرسش بنیادین بود که دو نظریه‌ی مهم در عرصه‌ی الهیات سیاسی، و در اندیشه‌ی سیاسی در اروپا مطرح شد. از حدود سده‌ی سیزده میلادی، این مسئله به صورت برجسته و آشکار مطرح شد که مشروعیت حکومت در گرو تأیید متولیان کلیسا، از جمله پاپ، قرار ندارد. این مسئله، به عنوان نوع‌ای تحدید دامنه‌ی نفوذ و رسوخ مسیحیت در سیاست، دارای توابع و توالی بسیار مهم‌ای در تاریخ الهیات سیاسی در اروپا بود. کسان‌ای چون ویلیام اُکام، از همین منظر،

آشکارا گام در وادی انتقاد از مشی متولیان کلیسا نهادند، و از مشروعیتِ غیرکلیساای، و در مواردای غیردینیِ حکومت، دفاع کردند. ویلیام اُکام با تأکید بر این‌که: «امپراطوری روم وابسته به وجود پاپ نیست...»، متولیان کلیسا را به بخش‌هاای از نصوص مسیحیت، و سنت حواریون ارجاع می‌داد که بر اساس آن‌ها، متولیان کلیسا از مداخله در عرصه‌ی سیاست منع شده بودند. برای نمونه، ویلیام اُکام، این بخش از نامه‌ی نخست پولس رسول به کلیسای قرنتس را مطرح می‌کرد که: «وظیفه‌ی ما این نیست که افراد خارج از کلیسا را مورد قضاوت و داوری قرار دهیم. اما وظیفه داریم با آنان‌ای که در کلیسا هستند و زندگی گناه‌آلودی دارند، با شدت برخورد کنیم و بر آنان داوری نماییم. افراد خارج از کلیسا را خدا داوری و مجازات خواهد کرد...» بر همین اساس، حکومت، از آن‌جهت که «خارج از کلیسا» بوده و خواهد بود، نمی‌تواند و نباید مورد «قضاوت و داوری» اهل کلیسا قرار گیرد، و آن‌که حکومت را

مورد «قضاوت و داوری» قرار خواهد داد، فقط خداوند بوده و خواهد بود. این مسئله، باعث تقویت و تداوم این دیدگاه شد که اصل و اساس استقرار حکومت، نمی‌تواند مدعیات و آموزه‌های مسیحیت باشد. پُرپیداست که در مواجهه با این دیدگاه، بسیارای از متالهین مسیحی به طرح دیدگاه‌هاای در مقام مخالفت پرداختند. تاریخ مواجهات نظری میان قائلان به قدرت متولیان کلیسا (papalistas) و قائلان به قدرت امپراطور (imperialists) در ساحت زیست اجتماعی، بخش بنیادین حقوق اساسی جدید در اروپا محسوب می‌شود. اما، دیدگاه‌های حامی سلطه و سیطره‌ی مسیحیت بر ساحت زیست اجتماعی، در نهایت، نتوانستند مانع تثبیت و بسط مدعای عدم ابتنای حکومت از منظر اصول و اساس بر مسیحیت، شوند.

در سوی دیگر ماجرا، در سده‌ی شانزده میلادی، در پاسخ به این پرسش که مبنای استقرار و انتظام حکومت، و ستون

خیمه‌ی نظام سیاسی حاکم، چه چیز باید باشد؟ نظریه‌ی «حاکمیت» از جانب ژان بُدَن مطرح شد. البته، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و حقوقی در اروپا، شاهد عادل این واقعیت است که از چند سده پیش از بُدَن، مباحث‌ای در متن و بطن حقوق رُمی، درباره پرسش مذکور مطرح شده بود. این نوع مباحث، به صورت سلبی و ایجابی، مسیر نظریه‌پردازی در این زمینه را برای امثال بُدَن فراهم کرده بود. در اینجا، وارد بحث درازدامن مفهوم «حاکمیت» در آثار ژان بُدَن نمی‌شویم، تنها بر این نکته تأکید می‌ورزیم که نظریه‌ی حاکمیت مطرح شده از جانب بُدَن، بیش و پیش از هر چیز، در راستای نیاز ضروری به وجود معیارای جدید به مثابه مبنای استقرار نظام سیاسی حاکم بود. بُدَن در روزگار پرآشوب‌ای می‌زیست که از هر سو «ز منجنیق فلک سنگ فتنه‌ی» دینی می‌بارید. این نوع آشوب‌ها و شورش‌های دینی که در نهایت به وقایع‌ای چون کشتار «سن‌بارتلمی» کشیده شد، بُدَن را در این شرایط قرار داده بود

که نظریه‌ای از منظر حقوق اساسی در جهت سامان زیست اجتماعی، طراحی و ارائه کند. بر همین اساس، بُدَن در نظریه‌ی حاکمیت، علی‌رغم تغییرات‌ای که در مقاطع‌ای در آن نظریه ایجاد کرد، در پی تزریق عناصر و مولفه‌های ثبات‌بخش به نظام سیاسی حاکم بود. از این منظر است که آن وجوه «مطلق‌گرایانه» در نظریه‌ی حاکمیت را باید به صورت دقیق و عمیق فهمید. بُدَن سه رکن حاکمیت را توان و امکان صدور فرمان، تداوم لایزال، مطلق بودن، می‌دانست. پیش از این نشان دادیم که ارسطو غایت زیست اجتماعی را زندگی سعادت‌مندانه می‌دانست. بُدَن آشکارا چنین غایت‌ای را در چنین عرصه‌ای، بی‌اعتبار اعلام کرد. او، بر این نظر بود که در میان بودنِ چنین قیودای، فرجام‌ای جز از هم‌گسیختگیِ امور در ساحت زیست اجتماعی نخواهد داشت. بُدن، با توجه به واقعیات ملموس و مشهود دوران خود، پادشاه را دارای دو وجه افلاکی و خاکی دانست، و بر این اساس، مشروعیت

افلاکی پادشاه را بدل به ابزاری کرد در راستای ایجاد و تحکیمِ حاکمیت در کشور و دولت. بُدَن هم‌چون ارسطو، «شهر» را به مثابه عرصه‌ای از زیست اجتماعی با غایت سعادت‌مندی شهروندان، دارای اعتبار و در خور اعتنا نمی‌دانست. او، بر این نظر بود که در راستای سامان زیست‌اجتماعی، با کشور و دولت مواجه‌ایم. وجود کشور و دولت نیز بیش و پیش از هر چیز، در گرو وجود نیرو و عامل‌ای است که باعث انتظام و استحکام مبانی زیست اجتماعی شود؛ و این آغاز و مبنای حرکت به سمت وادی ضرورت وجود حاکمیت بود. از دیگرسو، بُدَن علاوه بر موازین و معاییر افلاطونی و ارسطویی، موازین و معاییر شرعی را نیز تا حداکثر ممکن از وادی نظرورزی خود حذف کرد، و تنها در مواردای چند، آن‌چه از سویه‌های الهیاتی که دارای کارکردِ تأیید و تثبیت نظریه‌ی حاکمیت بود، به کار گرفت. بنابراین، بُدَن برای کشور و اجتماع‌ای که هم‌چون زورق‌ای شکسته و دور از ساحل، در

ورطه‌ی هدم و غرق قرار گرفته بود، ستون و اساس‌ای ایجاد کرد به نام حاکمیت. «هم‌چنان که ناو دریایی، با درآوردن تیر چوبی وسط آن، که دو طرف ناو، جلو و عقب آن، و نیز عرشه‌ی فوقانی را حفظ می‌کند، چوب بدون صورت ناوای بیش نیست، کشور نیز بدون قدرت حاکم، که اعضا و اجزای آن، و همه‌ی خانواده‌ها و انجمن‌ها را در پیکرای واحد وحدت می‌بخشد، کشور نیست.»

محمدعلی فروغی در اشاره به معانی و مبانی حقوق اساسی، می‌نوشت: «اساس دولت عبارت است از قوانین‌ای که ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب آن قوانین می‌شود. هر دولت که دارای قوانین مذکوره باشد، آن را دولت با اساس گویند...» این نکات در جای‌گاه طرح کلیات‌ای برای آشنایی اهل مدرسه با مفهوم حقوق اساسی، پُربیراه نبود، اما کسی چون فروغی برای آگاهی از وضعیت حقوق اساسی در ایرانِ آن دوران، باید گام‌ای بر اساس تدقیق، در وادی تحقیق

در این مسئله می‌نهاد که آیا ایران لزوماً با دست‌یابی به قانون اساسی مکتوب و تحدید اختیارات پادشاه، از بن‌بست «قدیم» خارج می‌شد؟ اگر می‌شد، چگونه؟ و اگر نمی‌شد، چرا؟

فروغی، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، می‌نوشت: «موسسِ اساس، یا دولت است یا ملت؛ اگر حق تأسیسِ اساس دولت با خود دولت باشد، آن وقت هر وقت بخواهد و هر قسم بخواهد می‌تواند اساس را تغییر بدهد. در این صورت مثل این است که دولت اساس نداشته باشد. در دول متمدنه امروز تأسیس اساس حق ملت است و بس، یعنی ملت حق دارد هرگونه اساس‌ای که می‌خواهد برای دولت خود معین کند. هر ملت‌ای که این حق را داشته باشد، می‌گویند دارای سلطنت ملی است...» میرعماد نقیب‌زاده نیز در کتاب «حقوق اساسی» که حدود هیجده سال پس از کتاب فروغی منتشر شد، می‌نویسد: «حق تأسیس دولت یا با خود دولت است و یا با ملت. اگر حق تأسیس دولت با خود دولت باشد مثل این است که دولت

ثابت‌ای در کار نیست و همیشه اساس آن متزلزل و غیرثابت است. ولی اگر حق تأسیس دولت با ملت بوده باشد یک چنین دولت‌ای را دولت ثابت و اساسی گویند و معنی سلطنت ملی جز این نیست که حق تأسیس دولت با خود ملت بوده باشد که هر اساس‌ای را صلاح دید برای خود تعیین نماید.»

«اساسِ» مورد نظر فروغی و نقیب‌زاده، مطمئناً نمی‌توانست مصداق «علت اولی» باشد. و چون چنین بود، علاوه بر مسائل و مباحث نظری درباره معانی و مبانی حقوق اساسی و قانون اساسی، این بحث بر زمین واقعیات ملموس و مشهود آن دوران وجود داشت که آن «اساس»، معلول چه علل و عوامل‌ای خواهد بود؟ اشاره به عامل ساخت و پرداخت آن «اساس»، در قالب دولت یا ملت، بحث‌ای بود در فرآیند ساخت و پرداخت قانون اساسی مکتوب در ایران، در حالی که، بحث اصلی و اساسی در راستای فهم مشکل ایران، بحث‌ای از این منظر بود که فرآیند ساخت و پرداخت حقوق

اساسی در ایران، و ساخت و پرداخت قانون اساسی غیرمکتوب در نخستین دوران مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، چگونه و بر چه اساس بوده است.

منصورالسلطنه عدل، در کتاب «حقوق اساسی یا اصول مشروطیت»، که حدود دو سال پس از کتاب «حقوق اساسی...» فروغی منتشر شده است، می‌نویسد: «قانون اساسی ممکن است به واسطه‌ی عادات یا به واسطه‌ی قانون مدون تشکیل یابد. هیچ یک از ملل قدیمه دارای قانون اساسی مدون نبودند و امروز هم اغلب اصول کنستیتوسیون دولت انگلیس از عادات قدیمه اخذ شده است. قوانین اساسی که از روی عادات ترتیب یافته است این حسن را دارد که به‌تر با آداب و اخلاق مملکتی موافقت داشته و تغییر آن‌ها محتاج به شورش و انقلاب نمی‌باشد زیرا متدرجاً و بطور نامحسوس تغییر می‌یابند...» توجه و تأکید منصورالسطنه عدل به تأثیرگذاری «عادات قدیمه» و «آداب و اخلاق مملکتی» در قانون اساسی

غیر مدون، نکته‌ی مهم‌ای است که در ظاهر ماجرا، در عنوان کتاب فروغی نیز دیده می‌شود. در عنوان آن کتاب، عبارت «آداب مشروطیت» به کار رفته است. اما، منصورالسلطنه عدل در همان کتاب، وقتی به بحث تعریف «حکومت» و انواع آن می‌پردازد، بار دیگر بر همان نکته‌ی پیشین، این‌گونه تأکید می‌کند: «باید دید کدام یک از اَشکال مختلفه حکومت به‌تر است. این مسئله یکی از مسائل مشکله‌ای‌ست که جواب قطعی ندارد زیرا حکومت به هر شکل و ترتیب‌ای که باشد خوب است اگر بر وفق قواعد عدالت مرتب شده و مقصودای را که از برای نیل به آن تشکیل یافته است حاصل می‌کند. بعباره اخرا حکومت وقتی خوب است که حفظ نظم هیئت جامعه را کرده و اسباب ترقی مادی و معنوی آن را فراهم می‌نماید. به علاوه حکومت هر قوم‌ای باید دارای ترتیب و شکل‌ای باشد که با افکار و اخلاق و عادات و درجه تمدن آن قوم موافقت داشته باشد...» منصورالسلطنه عدل، در حالی این نوع دوگانه

را درباره وظایف حکومت مطرح می‌کند، که در مقام تعریف حقوق اساسی، می‌نویسد: «حقوق اساسی که حقوق سیاسی نیز خوانده می‌شود کلیه قواعدای است که وضع و شکل حکومت یک ملت را معین نموده اعضا رئیسه و قوای مهمه مملکت را تشکیل می‌دهد و هم‌چنین روابط مقابله قوای مزبوره را بیان کرده و حدود آن‌ها را نسبت به افراد ملت معلوم می‌کند.» بنابراین، حقوق اساسی «وضع و شکل حکومت‌ای» را تعیین می‌کند که از یک‌سو، باید «حفظ نظم هیئت جامعه را کرده» و «اسباب ترقی مادی و معنوی آن را فراهم نماید»، و از دیگرسو، باید «با افکار و اخلاق و عادات و درجه تمدن آن قوم موافقت داشته باشد.» ارتباط میان این دو وجه اخیر با حقوق اساسی، بنیان بحث‌ای است که در متن و بطن آن قرار داریم.

منصورالسلطنه عدل، بر اساس ارجاع‌ای غیرمستقیم به مُنتسکیو، به طرح این نظر می‌پردازد که «کنستیتوسیون به

منزله‌ی ماشین است اگر مقصود را حاصل کرد خوب و الا فلا. و برای این‌که به مقصود برسد باید مثل سایر ماشین‌ها به نسبت زمین و مواد اولیه تغییر بیابد. بهترین کنستیتوسیون چون منجر به اضمحلال دولت می‌شود بد است، و بدترین قانون‌اساسی هرگاه باعث استقلال آن گردد خوب است.» اما، در این‌جا، مسئله‌ی بنیادین دیگرای مطرح است از این قرار و بر این مدار که آیا علت ایجاد و استقرار «به‌ترین کنستیتوسیون» یا «بدترین قانون‌اساسی»، فقط نوع تدوین و تصویب آن‌هاست؟ پُرپیداست که چنین نیست. علل و عوامل متعدد و متنوع‌ای می‌توانند در ایجاد به‌ترین یا بدترین قانون اساسی، نقش داشته باشند، اما تمامی این علل و عوامل در چه صورت می‌توانند باعث تدوین و تصویب قانون اساسی «خوب»، و در چه صورت می‌توانند باعث ایجاد قانون اساسی «بد» شوند؟ در این‌جا، مرادِ منصورالسلطنه عدل از «خوب» و «بد» را باید به درستی دریافت.

منصورالسلطنه در بخش‌ای از همان کتاب، تحت عنوان «سلطنت ملی»، در ابتدا، به ارائه‌ی مدعیات‌ای درباره دو نوع سلطنت [حاکمیت] می‌پردازد:

۱- سلطنت من جانب الله

۲- سلطنت مطلقه ملی

او درباره مورد نخست، می‌نویسد: «پیروان این عقیده می‌گویند که سلطنت را خداوند متعال به هیئت جامعه‌ی ملت عطا نفرموده است که او هم بتواند اجرای آن را به یک یا چند نفر که لیاقت و کفایت لازمه را دارند محول نماید. هیئت ملت فقط آلت تعیین پادشاه یا رئیس مملکت است و اقتدار سلاطین از طرف هیئت جامعه ملت نمی‌باشد زیرا ممکن نیست که هیئت مذکوره بتواند چیزی را که دارا نیست به دیگری واگذار کند بلکه این اقتدار مستقیماً از طرف خداوند به شخص رئیس مملکت داده می‌شود... و نتیجه‌ی حتمی این عقیده آن است که پادشاه مملکت یا رئیس ملت فقط در پیشگاه حضرت باری

تعالی مسئول می‌باشد...» مورد دوم، یعنی سلطنت مطلقه‌ی ملی را نیز با ارجاعات‌ای غیردقیق به آثار روسو، چنین معرفی می‌کند: «... قبل از آن‌که هیئت جامعه تشکیل شود افراد مردم دارای استقلال مطلق و تامی بودند و در حقیقت قدرت سلطنتی نتیجه اجتماع استقلال شخصی آن‌ها است و حدودی هم ندارند... پس در صورت‌ای که منشأ اقتدارات سلطنتی خود قوم است ملت باید در هرگونه اقدامات آزاد و مختار باشد... بنابراین اگر هیئت جامعه بنا به مصلحت عامه اجرای حقوق سلطنتی را به یک یا چند نفر از اعضا خود محول نماید فقط امتیاز موقتی به آن عضو یا اعضا می‌دهد و هر لحظه که بخواهد می‌تواند این امتیاز را از آن‌ها سلب نماید.»

منصورالسلطنه عدل، ضمن مخالفت با این دو نوع «سلطنت»، از نوع سوم‌ای از «سلطنت» دفاع می‌کند به نام «سلطنت ملی». او، بر این نظر است که «سلطنت ملی عقیده‌ی حکمای الهی است»، و معنا و مبنای آن، چنین است که: «زنده‌گانی مردم در

حالت اجتماع و معاشرت با هم‌جنس خود به واسطه‌ی قراردادی نیست که در میان نوع بشر منعقد شده باشد، بلکه به واسطه‌ی اراده‌ی مطاعه‌ی حضرت رب‌العزه است که فطرتاً انسان را مدنی‌الطبع و محتاج معاشرت با هم خلق فرموده و این احتیاج را یکی از قوانین طبیعت او قرار داده است. پس قدرت سلطنتی از تأسیسات انسانی یا نتیجه‌ی اراده‌ی افراد هیئت جامعه نبوده، بلکه، مثل خود هیئت جامعه از تأسیسات الهیه است، و اگر ملت دارای این اقتدار است نه از برای آن است که منشأ قوه‌ی سلطنتی خودِ هیئت جامعه است، بلکه از برای آن است که خداوند متعال آن را به هیئت ملت عطا فرموده است تا به طوری که مناسب مرام و آرزوی خودشان باشد اجرا نمایند، مشروط بر این‌که قوانین‌ای را که ید قدرت در طبیعت نهاده است، مرعی و محترم دارند.» با اندک‌ای مسامحه و تعدیل، می‌توان دیدگاه اخیر منصورالسلطنه عدل را این‌گونه ارزیابی کرد که حق حاکمیت متعلق به خداوند است،

اما خداوند آن حق را به «ملت» واگذار کرده است. منصورالسلطنه عدل می‌کوشد تا تفکیک و تمایز میان «سلطنت ملی» و «سلطنت من جانب الله» را این‌گونه برجسته سازد: « طرفداران هر دو عقیده قدرت سلطنتی را از موهبات الهیه می‌دانند، ولی حکمای الهی بر آن‌اند که این قدرت را خداوند متعال در خود هیئت جامعه قرار داده است و هیئت مزبور در تعیین شخص‌ای که باید مجری آن باشد مختار است و حال آن‌که پیروان عقیده‌ی سلطنت من جانب الله هم اقتدار سلطنتی و هم تعیین شخص مجری آن را از خصایص پروردگار می‌دانند... مثلاً نتیجه‌ی عقیده‌ی سلطنت ملی آن است که ملت در بعضی مواقع می‌تواند رئیس یا پادشاه خود را عزل کُنَد و حال آن‌که به اعتقاد طرفداران سلطنت من جانب الله شخص پادشاه هیچ مسئولیت‌ای در مقابل ملت نداشته و ملت هم هیچ اختیارای در عزل و نصب او ندارد.»

بنابراین، قانون اساسی «خوب» از نظر منصورالسلطنه عدل آن است که مبتنی بر اصول «سلطنت ملی» تدوین شده باشد. اما، همان‌گونه که دیدیم، در «سلطنت ملی» حاکمیت از آن خداوند است، اگرچه «خداوند متعال آن را به هیئت ملت عطا فرموده است تا به طورای که مناسب مرام و آرزوی خودشان باشد اجرا نمایند.» نویسنده‌ی «حقوق اساسی یا اصول مشروطیت»، در فقره‌ی اخیر نیز بر عامل‌ای چون «مرام و آرزوی» مردم، در تدوین قانون اساسی تأکید می‌کند. یک‌بار دیگر به صورت کلی به مجموعه مدعیات و نظرات منصورالسلطنه عدل توجه کنیم. او بر این نظر است که حقوق اساسی «وضع و شکل حکومت» را تعیین می‌کند. این حکومت، دو وظیفه‌ی اصلی دارد: «حفظ نظم هیئت جامعه را کرده» و « اسباب ترقی مادی و معنوی آن را فراهم نماید.» هم‌چنین، این حکومت باید «با افکار و اخلاق و عادات و درجه تمدن آن قوم موافقت داشته باشد.» از دیگرسو، این حکومت مبتنی بر «سلطنت ملی» است

که معنا و مبنای آن چیزی نیست جز ابتنا بر حاکمیت الهی که به «ملت» تفویض شده است. این نوع نظرورزی سیمای آشکار تلاش در جهت کشاندن مشکل ایران از بن‌بست «قدیم»، به وضعیت «بیرون قدیم» است. به دیگر بیان، منصورالسلطنه عدل، از این منظر، خلف امثال میرزا حسین‌خان سپه‌سالار و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله است. منصورالسلطنه عدل، تا آن‌جا که در عرصه‌ی مباحث و مسائل نظری و آکادمیک حقوق اساسی است، دچار ناسازگاری‌های بنیادین نمی‌شود، اما، به محض ورود به عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی در دوران نگارش کتاب خود، با انواع ناسازگاری‌هاای مواجه می‌شود که فرجام محتوم آن، چیزی نیست جز این‌که حمایت از جنبش مشروطه‌خواهی و آرمان‌های آن را در تطابق با مبانی حقوق اساسی و قانون اساسی برآمده از جهان جدید، دچار انواع ناسازگاری می‌کند. منصورالسلطنه عدل، هم‌چون ژان بُدَن، در مواجهه با زمان و زمانه و زمینه‌ای پرآشوب، بر آن

است تا با طراحی «اساس» برای حکومت، باعث حذف و هدمِ منابع هنجارگذارای چون شریعت و مطلق‌العنانی پادشاه، از ساحت زیست اجتماعی شود. در عین‌حال، توجه او به این مسئله که حکومت باید «با افکار و اخلاق و عادات و درجه تمدن آن قوم موافقت داشته باشد»، باعث می‌شود تا به این نتیجه برسد که باید از وادی «سلطنت من جانب الله» پُل‌ای بزند به وادی «سلطنت ملی» که حاکمیت الهی را به «ملت» تفویض می‌کند. پیش از این اشاره کردیم که ژان بُدَن حاکمیت را غیرقابل تفویض می‌دانست. او بر این نظر بود که پادشاه می‌تواند بخش‌ای از اختیارات خود را به حکام محلی واگذار کند، اما این نوع تفویض اختیارات، به معنی تفویض حاکمیت که به صورت مطلق در اختیار پادشاه قرار داشت، نبود. اما آن‌چه از جانب منصورالسلطنه عدل مطرح می‌شد، در پاسخ به پرسش‌ای بود که در آن دوران، بارها از جانب متولیان عرصه‌ی شریعت، در بساط مشروطه‌خواهان گذاشته شده بود. پرسش،

این بود که اساس حکومت مشروطه چیست و کجاست؟ برای نمونه، همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، شیخ فضل‌الله نوری بارها به طرح این‌گونه مدعیات پرداخته بود: «قانون‌نویسی چه معنا دارد؟ قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمدالله تعالی طبقه به طبقه روات اخبار و محدثین و مجتهدین متحمل حفظ و ترتیب آن شدند و حال هم حَفَظه ی آن بحمدالله بسیاراند.» در همین شرایط، مُباحثات متعدد و متنوع‌ای میان نماینده‌گان مجلس اول، درباره ارتباط «اساس دولت» و شریعت، مطرح شده بود. عیدالحسین شهشهانی، در همان مجلس، در صور این مدعا می دمید که قانون اساسی برای این است که: «تمام قوانین شرعیه که تا به حال معطل بود و مجری نمی‌شد با یک قوه‌ی قانونی مجری شود و در بوته ی تعطیل و اهمال نماند و باید به تأیید علمای اعلام مجلس مقدس احکام شرع مبین که از دیرباز اجرا نمی‌شد اجرا شود...». از دیگرسو، در همان مجلس، حسن‌علی‌خان می‌گفت:

«آقایان وکلا که از طرف ملت انتخاب شده‌اند و در این‌جا نشسته‌اند... از طرف مملکت اسلامی انتخاب شده‌اند نه از خارج... آیا تا به حال کدام قانون از مجلس بیرون آمده که یک ماده آن موافقت با شرع انور نداشته و مخصوصاً در اول قانون اساسی ما قید شده که تمام قوانین موضوعه باید مطابق شرع باشد. به عقیده بنده ما یک حقوق پولتیکی و سیاسی داریم و یک حقوق شرعی. حقوق پولتیکی ابداً راجع به شرع نیست، مثلاً ما بگوییم این اتاق را چند قسمت کنیم و هر یک قسمت را به یک نفر بسپاریم... این ابداً مربوط به شرع نیست. و الا بدیهی است که قانون ما از هزار و سیصد سال قبل نوشته شده و حالا ما باید آنها را جلو گذارده و نوشته و یکی‌یکی مجری بداریم که همه بدانند ما مسلمانیم...». تفکیک قوانین به «پولیتیکی و شرعی»، تفکیک مهم‌ای بود، اما حسن‌علی‌خان در عرصه‌ی تعیین مصادیق، از عهده‌ی اعتباربخشی به آن تفکیک بر نمی‌آمد. مثال‌ای که او برای «حقوق پولیتیکی» مطرح

می‌کند، «تقسیم اتاق به چند بخش» است. او، چنین قوانین‌ای را «شرعی» نمی‌داند، و از این مدعا چنین نتیجه می‌گیرد که قانون اساسی و سایر مصوبات مجلس از امکان ناسازگاری با احکام شرع، برخوردار نخواهد بود. پُرپیداست که «تقسیم اتاق به چند بخش» را نمی‌توان «قانون پولتیکی» دانست. بسیارای از نماینده‌گان دوره‌ی اول مجلس شورای ملی می‌دانستند که هر نوع تقنین در آن دوران، به صورت مستقیم و غیرمستقیم در ناسازگاری با منبع هنجارگذار اسلام شیعی قرار می‌گرفت. این نوع مجادلات و مُباحثات در مجلس، در جلسات‌ای که مربوط به مسائل و مباحث «عدلیه» بود، با مجادلات و مناقشات بیشتری مطرح می‌شد. وقتی نماینده‌گان مجلس اول، مشیرالسلطنه را به عنوان وزیرعدلیه، در برابر مجلس مسئول می‌دانستند، او می‌گفت: «من مسئول پیش خدا و رسول هستم. مجلس مرا مسئول می‌داند من خودم را مسئول خدا می‌دانم...» در سوی دیگر ماجرا، معمارباشی، می‌گفت: «آیا این قرآن را

که حضرت ختمی مرتبت آورد این قانون ما نیست و یا قانون دیگر می‌خواست؟ این ناقص است؟ آیا عدلیه جز قرآن است؟ آیا حکومتِ به حق، و رفع ظلم، جز قرآن است؟ تمام این‌ها که شما می‌گویید جز این که همه از قرآن است؟ باید قرآن را گرفت باز کرد و احکام او را در تمام مملکت اجرا کرد؟» میرزا ابوالحسن‌خان، نیز در ادامه، این‌گونه به تأیید همان سخنان می‌پرداخت: «ما هم می‌گوییم که این قرآن قانون ماست و او را باید اجرا کرد از راه امر به معروف و نهی از منکر باید گفت همین قرآن را باید اجرا کنند...» اما از دیگرسو، وکیل‌التجار، بر آن بود تا در حد امکان به آن گروه از نماینده‌گان که فریاد «قانون اساسی ما قرآن است» سر داده بودند، این‌گونه هشدار دهد: «این‌که گفته می‌شود که قانون اساسی ما قرآن است، صحیح است، آن اساس دین ماست، ولی قانون اساسی حدود سلطنت را معین می‌کند و از آن حدود وزرا و وکلا و ملت

معلوم می‌گردد. این همه اغتشاشات به واسطه‌ی این است که وظیفه و تکلیف هیچ‌کس معلوم نیست.»

امثال فروغی و عدل و نقیب‌زاده، در عرصه‌ی نظرورزی، می‌کوشیدند معانی و مبانی حقوق اساسی را به مردم ایران، و اهل سیاست و دانش‌آموزان علم حقوق، آموزش دهند. اما در عرصه‌ی عمل، میدان مواجهه‌ی موافقان و مخالفان جنبش مشروطه‌خواهی، آموزش‌گاه دیگرای بود برای آموزش معانی و مبانی حقوق اساسی در ایران.

از سده‌ها پیش از آن دوران، در عرصه‌ی سنت ایران، نوع ارتباطات میان چهار نظام نظری اصلی در تاریخ ایران پس از مواجهه با اسلام، تعیین کننده‌ی مشخصات و مختصات حقوق اساسی و قانون اساسیِ غیرمکتوب ایران بود. تجربه‌ی تاریخی حکومت صفوی، همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، مسیر را جهت سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، فراخ و هموار کرد. در نخستین

سال‌ها پس از نمایش نخستین توابع و توالی آن نوع سلطه و سیطره، ایران با زوال حسرت‌خیز و عبرت‌آمیز حکومت صفوی و توالی فاسد آن مواجه شد، و در ادامه، با در افتادن به هاویه‌ی جنگ‌هاای با روسیه، خود را در مواجهه با جهان جدیدای دید که اهل ایران چیزی از معانی و مبانی و موازین و معاییر آن نمی‌دانستند. در چنین شرایطای، فرآیند و فرآورده‌های سنت نظام نظری الهیات اسلام، بیش و پیش از آن‌که به عنوان یکی از مهم‌ترین علل و عوامل قرار دادن ایران در بن‌بست «قدیم»، مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد، به مثابه جان‌پناه و سنگرای در مواجهه با لشکر فرآورده‌های جهان جدید، مورد استفاده قرار گرفته شد. «انترِ» حکومت ایران، در کار تقدیسِ زنجیر اسارت‌اش بود که در دستان «لوطیِ» «قدیم»، قرار داشت. و هیچ‌کدام از نظامات نظری موجود در عرصه‌ی سنت، قادر به بیرون کشیدن ایران از بن‌بست «قدیم» نبودند. در چنین شرایطای، برآیند نیروهای موجود در

عرصه‌های مختلف سیاسی، مذهبی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... تعیین کننده‌ی واقعیت موجود در عرصه‌ی حقوق اساسی و قانون اساسی بود. بر اساس وقایع و تحولات متعدد و متنوع‌ای که درآن دوران از وجه داخلی و خارجی رقم خورد، جنبش مشروطه‌خواهی به پیروزی رسید. یکی از علل پیروزی این جنبش، موفقیت بنیان‌گذاران این جنبش در برجسته‌سازی واقعیات ملموس و مشهودای بود که در مقام نتایج گرفتاری ایران در بن‌بست «قدیم» به متولیان حکومت ارائه شده بود. برای نمونه، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، حدود هشت سال پیش از جلوس مظفرالدین میرزا بر مسند پادشاهی، در نامه‌ای خطاب به ولی‌عهد ایران، چنین نوشت: «ممالک وسیعه‌ی ایران که وطن اصلی و خانه واقعی شاهنشاه اسلام‌پناه است، به عقیده‌ی کافه‌ی سیاسیون در محل خوف و خطر است، زیرا ترقیات شدیدالسرعه هم‌سایه‌گان و افعال و اغفال خودسرانه و بی‌باکانه‌ی درباریان قوای چندین هزار ساله‌ی

دولت ایران را به طورای از هم متلاشی و دچار ضعف و ناتوانی صعب نموده که علاج آن از قوه و قدرت متوطنین این مرز و بوم به کلی خارج است. ولی عقیده‌ی حُکما و سیاسیون جمهور ملل متمدن بر این است رفع خطرات و چاره اشکالات ایران را به همین دو کلمه می‌توان اصلاح کرد که باید از اَعمال گذشته چشم پوشید و شروع به تأسیس قوانین تازه نمود... دوائر دولتی که از عالی و دانی و بزرگ و کوچک در اعمال و افعالی که در خور درجه مأموریت ایشان است خود را به انقیاد و اطاعت مواد و احکام قانونیه مکلف بدانند و مساوات حقوقیه به عموم اهالی و زیردستان از هر صنف و طایفه داده شود... این فقره از واضحات است که بعدها هیچ‌یک از اقوام و ملل مُسلم و غیرمُسلم بدون قانون زندگی نمی‌توانند بکنند و هرگاه خودشان اقدام به نشر قانون ننمایند به طوری که در ماده‌ی صربستان و غیرها دیگران دولت عثمانی را با آن قدرت‌ای که داشت مجبور کردند، ما را نیز آسوده نخواهند

گذاشت و مجبور خواهند کرد...ایرانیان را زور لازم است که در مقابل هم‌سایه‌گان خود را حفظ و حراست نمایند... زور تازه و زورای که همیشه باعث نصرت و فیروزی ابدی تواند بود، زورای که امروزه سبب اقتدار و شوکت دول اروپا است و وجهه‌ی ترقی ایشان شده است. این فقره ممکن نمی‌شود مگر آن‌که تلاش نموده طوایف مختلفه را که در ایران سکنی دارند در خیر و شر وطن عموماً با هم شریک و سهیم باشند...»
این‌ها و بسی بیش از این‌ها، همان‌گونه که اشاره شد، برجسته‌سازی وجوه آفت‌بار نتایجِ گرفتاری ایران در بن‌بست «قدیم»، برای متولیان حکومت بود. اما، مسئله‌ی بسیار مهم‌تر از برجسته‌سازی نتایجِ این وضعیت، تبیین علل گرفتاری ایران در این بن‌بست بود. بنیان‌گذاران جنبش مشروطه‌خواهی، در این بخش دوم، دارای توانایی و مهارت و توفیق نبودند. به دیگر بیان، مشروطه‌خواهان به درستی به متولیان حکومت هشدار می‌دادند که توالی فاسد تداوم گرفتاری ایران در

بن‌بست «قدیم»، چه چیزهاای خواهد بود، و سرنوشت ایران و ایرانیان، در صورت تداوم این وضعیت، چه خواهد شد. اما، آن‌چه بیش و پیش از این‌گونه «چه خواهد شدها» اهمیت داشت، طرح این پرسش، و پاسخ به آن بود که «چرا چنین شده است؟» فهم و درک و دریافت عمیق و دقیقِ معانی و مبانی «حقوق اساسی» و «قانون اساسی» در عرصه‌ی سنت ایران، و نوع و لون تأثیرات آن بر مواجهه‌ی ایران با جهان جدید، توالی مبارک و میمون طرح آن پرسش بنیادین بود.

پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، تأیید این مدعا نبود که برآیند نیروهای متعدد و متنوع موجود در عرصه‌های مختلف کشور، به سمت تمایل به حکومت قانون و حاکمیت غیرالهی بود. جهت‌گیری‌های اصلی و اساسی جنبش مشروطه‌خواهی، آن دو مورد بود، اما، در آن دوران، برآیند نیروهای موجود در کشور، در راستای اهداف و آرمان‌های جنبش مشروطه‌خواهی قرار نداشت. مشروطه‌خواهان، با

مهارت و درایت و فراست توانستند در مقاطع‌ای، نیروهای تأثیرگذار در کشور را در جهت اهداف اصلی و اساسی خود قرار دهند. با تأسیس مجلس شورای ملی و تدوین و تصویب قانون اساسی و متمم آن، نیروهای برتر در ساحت زیست اجتماعی، ناگهان دریافتند که در مواجهه با چه نوع پدیده‌ای قرار گرفته‌اند. در چنین شرایطای، قدرت و قوت واقعی مشروطه‌خواهان در ساحت زیست اجتماعی، آشکار شد.

در اکثر پژوهش‌های انجام شده درباره جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، مجادلات‌ای که در میدان مبارزات مسلحانه در دوره‌ی حکومت محمدعلی شاه، میان حامیان جنبش مشروطه‌خواهی و مخالفان درگرفت، به عنوان ابزارای برای اثبات این مدعا مورد استفاده قرار گرفته که مشروطه‌خواهان دارای نیروای برتر در ساحت زیست اجتماعی بودند. این نوع فهم و درک و دریافت از چگونه‌گی ایجاد و فرجام جنبش مشروطه‌خواهی، کاملاً غلط و بی‌اعتبار است. در آن نوع

مجادلات، کسان‌ای در مقام دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی قرار گرفته بودند، که در متن و بطن ماجرا، خطرات و آفات‌شان برای جنبش مشروطه‌خواهی، و عدم اعتقاد و التزامشان به مبانی و آرمان‌های آن جنبش، هزاران بار بیش‌تر از امثال محمدعلی شاه بود. در یکی از جلسات مجلس اول، آقاشیخ محمدعلی، به عنوان یکی از نماینده‌گان آن مجلس، چنین گفت: «فرق بین این ملت [ملت ایران] و سایر ملل این است که این ملت اول مشروطه را گرفتند و بعد خون‌ریزی کردند ولی سایر ملل اول خون‌ریزی کرده و بعد مشروطه را گرفتند؛ این است که مشروطه و قانون در نزد آن‌ها خیلی مقرب و مقدس است و با جان خود برابر می‌دانند...» این مدعیات در حالی مطرح می‌شد، که امثال آقاشیخ محمدعلی نمی‌دانستند چرا در ایران جنبش مشروطه‌خواهی بدون «انقلاب سیاسی»، و شورش‌های مبتنی بر کشتار، به پیروزی رسیده بود.

همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، حکومت ایران، از سال‌ها پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، در وادی عدم التزام به فرآورده‌های جهان جدید، «از هر طرف نرفته به بن‌بست می‌رسید». در چنین شرایطای، عده‌ای از اهل ایران که به اندک آگاه‌ای از آن نوع فرآورده‌ها رسیده بودند، به دو گروه تقسیم شدند. گروه نخست، کوشیدند تا فرجام محتوم و منحوس عدم التزام متولیان حکومت به فرآورده‌های جهان جدید را، از جمله حکومت قانون و حاکمیت غیرالهی، برای ایشان و اهل ایران، آشکار و برجسته کنند. گروه دوم، کوشیدند تا با انتقال مشکل ایران از بن‌بست «قدیم»، به وضعیت «بیرون قدیم»، باعث ایجاد امکان گذار از «قدیم» به «جدید» شوند. از دیگرسو، متولیان حکومت، گریز و گزیرای از پذیرش این واقعیت نیز نداشتند که، خصوصاً پس از ترور ناصرالدین شاه، از توان و امکان سلطه و سیطره بر ساحت زیست اجتماعی با تکیه و تأکید بر «اختیار و اقتدار سلطانی» برخوردار نبودند. در

چنین شرایط‌ای، متولیان حکومت، جنبش مشروطه‌خواهی را نه به عنوان «انقلاب سیاسی» علیه خود، بلکه، به عنوان یگانه راه نجات خود، پذیرفتند. پیش از این، در اشاره به اسناد متعدد و متنوع‌ای، از جمله نامه‌ی میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله به ولی‌عهد مظفرالدین میرزا، نشان دادیم که جنبش مشروطه‌خواهی برای متولیان حکومت به عنوان راه حل و رفع مسائل و مشکلات بنیادین مطرح شده بود، نه اقدام‌ای با هدف «براندازی» حکومت. از دیگرسو، بخش مهم‌ای از متولیان حکومت نیز در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، التزام به مبانی مشروطیت را پذیرفتند.

تاریخ مشروطیت در ایران، در اکثر قریب به اتفاق موارد، آلوده به انواع یاوه‌سرایی‌های ایدئولوژیک از جانب مبارزان سیاسی است. برای نمونه، این جماعت، در دوره‌ای که برای کسب یا حفظ یا بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست نیازمند استفاده از نیروی روحانیت شیعه باشند، روحانیون را در جای‌گاه

قهرمانان آزادی‌خواهی و عدالت‌گستری در جنبش مشروطه‌خواهی، قرار می‌دهند. و در دوره‌ای که حمله و هجمه به روحانیت شیعه، سکه‌ی رایج بازار سیاست باشد، همان جماعت، علت‌العلل «شکست مشروطه» را همان روحانیون می‌نامند و می‌دانند. بر همین اساس، جماعت مذکور با استتار در بیشه‌ی کسب اعتبار از جانب عوام، بیرق شعارهای خَلقیِ داغ و مدعیات بلامصداق در دست گرفته، و با معرفی کردن کسان‌ای چون محمدعلی شاه به عنوان «دشمن دموکراسی»(کذا)، در صور این مدعا می‌دمند که فرجام محتوم «پادشاهی» چیزی جز «به توپ بستن مجلس» نخواهد بود. این نوع مشی آلوده به ایدئولوژی، خود را از پرداختن به ارزیابی و بررسی مشی «انقلابیونِ» مخالف محمدعلی شاه معاف می‌داند. برای نمونه، این جماعت، هر نوع سند درباره تکیه و تأکید همان پادشاه بر اعتقاد و التزام به جنبش مشروطه‌خواهی و قانون اساسی را، جعلی یا مبتنی بر خدعه می‌دانند، و در

عین‌حال، ترور همان پادشاه، و رفتار رکیک و عنیف «انقلابیون» علیه او را از باب «تقیه‌ی دموکراتیک»، در خاکِ ایدئولوژی پنهان می‌کنند.

محمدعلی شاه، از جانب عقلای قوم و آگاهان به امور، به این فهم و درک و دریافت رسیده بود که حتی اگر دارای توان و امکان سرکوب جنبش مشروطه‌خواهی باشد، آن نوع سرکوب، باعث قوام و دوام حکومت‌اش نخواهد شد. هم‌او، نخستین بار حدود چهار ماه پس از آغاز به کار مجلس اول، این‌گونه بر پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، و تعهد وفاداری به مجلس، مُهر تأیید نهاد: «بدیهی است از همان روز که فرمان شاهنشاه مبرور... شرف صدور یافت و امر به تأسیس مجلس شورای ملی شد، دولت ایران در عداد دول مشروطه‌ی صاحب کنستیتوسیون به شمار می‌آید... توجه به اجرای اصول قوانین اساسی که امضای آن را خودمان از شاهنشاه مرحوم... گرفتیم، بیش از آن است که ملت بتوانند تصور کنند.» در ادامه، پس از

تدوین و تصویب متمم قانون اساسی، محمدعلی شاه، به صورت رسمی نوشت: «متمم نظامنامه‌ی اساسی ملاحظه شد، تماماً صحیح است و شخص همایون ما ان شاءالله حافظ و ناظر کلیه‌ی آن خواهیم بود. اعقاب و اولاد ما هم ان شاءالله مقوی این اصول و اساس مقدس خواهند بود.» علی‌رغم این تضمین مکتوب پادشاه، مجلس در راستای اجرای اصل سی و نُه متمم قانون اساسی، از پادشاه درخواست کرد، برای ادای سوگند به مجلس بیاید. در بخش‌ای از اصل مذکور، چنین آمده بود: «هیچ پادشاه‌ای بر تخت سلطنت نمی‌تواند جلوس کند مگر این‌که قبل از تاج‌گذاری در مجلس شورای ملی حاضر شود با حضور اعضای مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هیأت وزراء بقرار ذیل قسم یاد کنند...» پادشاه می‌توانست به چند علت از ادای این سوگند، در آن مجلس، امتناع ورزد. از جمله این علت که در آن دوره، مجلس سنا تشکیل نشده بود، و پادشاه می‌توانست با اشاره به عدم تأسیس

آن مجلس، اجرای اصل سی و نُه را در آن دوره، امکان‌پذیر نداند. اما، احتشام السلطنه در مقام رئیس همان مجلس، یکی از مهم‌ترین علل حضور پادشاه در مجلس و ادای سوگند از جانب او را این‌گونه عنوان می‌کند: «...برای آن‌که از تندروی بعضی از نماینده‌گان جلوگیری نموده... شاه را با ترتیبات مخصوص به مجلس آوردم و در حضور نماینده‌گان سوگند وفاداری یاد کرد...» محمدعلی شاه، در همان جلسه، اعلام کرد «امروز را می‌توان اول روز سعادت این مملکت بدانیم، و در حقیقت، امروز مشروطیت را به ورود خودمان در مجلس شورای ملی تکمیل نمودیم.» در ادامه، هم‌او، این‌گونه در مقام وفاداری به «اصول مشروطیت» و «قانون اساسی»، سوگند یاد کرد: «...برای تشویق ملت و تشیید اساس مشروطیت به مجلس شورای ملی خودمان حاضر شده...و جهت...حُسن جریان اصول مشروطیت و تکمیل مراحم پادشاهی، با کمال میل قلبی قسم یاد می‌کنم که طبق اصل سی و نهم ضمیمه قانون اساسی،

به وظیفه‌ی خودمان در این روز مسعود موفق شویم.» در سوی دیگر ماجرا، عده‌ای به نام دفاع از جنبش مشروطه‌خواهی، پادشاه را در نشریات، در مجالس و محافل سیاسی، و در سطح شهر، مورد شدیدترین و عنیف‌ترین حملات قرار می‌دادند. برای نمونه، محمدرضا مساوات، که در اردوگاه «انقلابیون مشروطه خواه» قرار داشت، رسماً پادشاه قاجار را «حرام‌زاده» می‌نامید و از مردم می‌خواست که حرام‌زاده بودن پادشاه را تأیید کنند. نشریه‌ی «مساوات» به میدان این‌گونه حملات علیه پادشاه تبدیل شده بود. عبدالله مستوفی در روایت این واقعه می‌نویسد: «الحق روزنامه‌ها نسبت به محمدعلی شاه بی مزه‌گی می‌کنند و زیاده‌روی می‌نمایند، در این مقاله‌ی روزنامه مساوات که وارد زندگی خصوصی شاه شده خیلی زننده و بی‌نزاکت بود.» محمدرضا مساوات، در شماره‌ی ۲۱ نشریه‌ی «مساوات» در مقاله‌ای تحت عنوان «شاه در چه حال است؟» پادشاه ایران را شخص‌ای می‌داند که سال‌ها در انتظار جلوس

بر مسند پادشاهی بوده تا «شکم پاره کند، گردن زند، چشم کند، گوش برد، خون خورد، پرده‌ی ناموس درَد، اعراض مردم برَد، غارت کُنَد، خانمان ویران سازد...» همین پادشاه، حکومت‌ای دارد متشکل از چنین افرادای: «فرومایه‌گان رذیل... پَست فطرتان که رذیل‌ترین مردم عالمند و از نجابت خانواده‌گی و شرافت فامیلی به کلی محروم اند...». در همین مقاله، همان پادشاه رسماً کافر و مشرک و خائن معرفی می‌شود. از دیگرسو، در همین مقاله، بر خلاف قانون اساسی، حکومت پادشاهی مشروطه، بی‌اعتبار دانسته شده و مورد رکیک‌ترین فحاشی‌ها قرار می‌گیرد. پس از طرح این مقدمات، نویسنده‌ی مقاله، با ارجاع‌ای مخدوش به نطق یکی از «جمهوری‌خواهان در پرتقال»، به طرح این مدعا می‌پردازد که: «فقط یک حکومت ملی جمهوری می‌تواند به خوبی ملت را نجات داده سبب خوشبختی‌اش گردد. مُسلم است ملت با کمال اشتیاق و بی‌صبری طالب و خواستار جمهوری است، اما

پادشاه ابداً مایل به آن نیست...» و چون پادشاه در مقام دفاع از «پادشاهی» قرار گرفته، و از «قوه‌ی قهره» برای دفاع از «پادشاهی» استفاده می‌کند، «ما جمهوری‌خواهان» در چنین شرایطای «بر ضد همین قوه‌ی قهریه است که تا جان داریم جنگیده و دفاع کنیم اگرچه نمی‌توانم معین کنم که در چه زمان به این مقصود [جمهوری] نائل خواهیم شد، ولی در هر صورت چیزی نمانده و چندان طول‌ای نخواهد کشید و محقق است که فتح و فیروزی با ما خواهد بود.» نویسنده، در ادامه‌ی همین مطلب، مردم را دعوت به «شورش و انقلاب» کرده، و بر این نظر است که ملت «باید در مقام شورش برآید و حتی‌المقدور از پای ننشست و دست از این کار نکشید، چه امروز نجات ملت در این است و بس...» اما مردم چرا اقدام به حمایت از نظام «سلطنت» کرده اند؟ پاسخ نویسنده این است که: «آن‌ها مجبوراً از روی لزوم اساس سلطنت را قبول کردند ولی اصل مقصود و آرزوی قلبی آنان جمهوری بود...»

اما واکنش همان پادشاه‌ای که در این مقاله، و در دیگر فعالیت‌های سیاسی محمدرضا مساوات، آن‌گونه مورد بدترین نوع تهمت و توهین قرار گرفته، در مواجهه با صاحب امتیاز این نشریه و نویسنده‌ی این مقاله چیست؟ محمدعلی شاه رسماً از محمدرضا مساوات به وزارت عدلیه شکایت کرده، و از او خواست در عدلیه اقدام به اثبات مدعیات خود کُنَد. حتی تصور چنین شرایطای، در دوران پیش از پادشاهی محمدعلی شاه، در مرزهای غیرممکن قرار داشت. با این‌همه، پادشاه پس از درخواست‌های علی‌رضاخان عضدالملک در مقام رئیس ایل قاجار، شکایت خود را از مساوت پس گرفت.

اما محمدرضا مساوات فقط پشت نقاب مشروطه‌خواهی مخفی نشده بود. هم‌او، با تکیه و تأکید بر اقیانوس‌ای از آیات و روایات، بر آن بود تا منبع هنجارگذار اسلام شیعی را به اسلحه‌ای برای «انقلاب» علیه حکومت محمدعلی شاه بدل کُنَد. مساوات، در همین راستا، می‌نوشت: «همین که ملت

خفته‌ی ایران اصغای این ندا نمود چون آئین پاک اسلام دارا و طریقه‌ی تشیع می‌پیمودند برای یافتن راه نجات از ورطه‌ی هلاک و اطلاع به مواد مضره، رجوع به قوانین مذهبی خود نموده، دیدند هیچ قانونی از قوانین مذهبی خویش با وضع سلطنت و اطوار ظالمانه‌ی شاهان نمی‌سازد و روحانیت اسلام به کلی منکر این اوضاع وحشیانه است و در قرآن کریم فراعنه و پادشاهان جز به لعنت ابدی یاد نشده. نه آیه بر وجوب پادشاه دیدند و نه حدیث‌ای بر لزوم اطاعت و بنده‌گی خویش شنیدند و نه از بزرگان دین امضای سلطنت جز سلطان حقیقی مشاهده کردند...» هم‌او، با ارجاع به فتوای از شیخ مرتضی انصاری، پادشاه را به علت عدم التزام به «ضروریات شرع مبین»، از شعاع اسلام خارج دانسته، و او را مصداق «طاغوت» می‌نامد.

از سوی دیگر ماجرا، اقدامات تروریستی و خلاق قانون از جانب انواع انجمن‌ها علیه دولت و مجلس، دفترای نیست که

برای آگاهان به ابتداییات تاریخ مشروطیت در ایران، ناخوانده مانده باشد. این جماعت، بدون اندک نسبت و تناسب‌ای با معانی و مبانی جنبش مشروطه‌خواهی، کشور را به ورطه‌ی آشوب کشانده و در آستانه‌ی نابودی قرار دادند، نخست‌وزیر قانونیِ کشور را که هیچ اقدامی علیه مشروطیت در ایران نکرده بود، ترور کرده، و رسماً در نشریات خود پادشاه کشور را نیز تهدید به ترور می‌کردند. سلطان‌العلمای خراسانی، پس از ترور امین‌السلطان به دست عباس‌آقا صراف تبریزی که «فدایی نمره ٤١» خوانده شده بود، این‌گونه در نشریه‌ی «روح‌القدس»، پادشاه کشور را تهدید به ترور می کرد: «خوب است قدرای از مستی سلطنت به هوش آمده چشم باز کرده نظری به دولت خود و باقی دولت‌ها بنمایی، آیا تمام سلاطین عالَم از وظیفه و شغل خود خارج شده مشغول قصابی گشته‌اند... مگر ممکن نیست داستان لویی شانزدهم در این مملکت اتفاق بیفتد... مگر یقین نکرده که از خون فدایی نمره ٤١ فدایی بزرگ‌تر برای

بزرگ‌تر از کار آن فدایی تولید شده و منتظر اتمام حجت است...حمیت ملت باعث حفظ سلطنت این خانواده است و الا باغ مشروطیت که از دو ماه قبل آب نیاشامیده بی‌نهایت تشنه شده، وقت آن رسیده که با رگبار فدایی ناشناس و نادیده دیگرای به طوری سیراب گردد که گل و میوه‌هایش غنچه‌دار و بارور گردند...».

نماینده‌گان مجلس اول، بارها به نقش مخرب و آفت‌بار این نوع انجمن‌ها علیه مشروطیت اشاره کرده و در مجلس فریاد بر می‌آوردند که: «بعضی از این انجمن‌ها هست که سرّی است و مخرب اساس مشروطیت است... البته این‌گونه انجمن‌ها را باید رفع کرد، فرمایش ملوکانه هم این بود که من خودم حافظ اساس مشروطیت هستم پس خواهش می‌کنم آن انجمن‌ها نباشند...پس این انجمن‌ها را با تمام قوت باید رفع کرد...» در همان مجلس، مستشارالدوله اعلام می‌کرد: «...نظامنامه معین می‌کند که انجمن‌ها باید موافق با قانون اساسی باشند یعنی

خارج از قانون نمی‌شود باشد.» در ادامه، میرزا سیدمحمد مجتهد، پرده از این واقعیت بر می‌داشت که برخی از نماینده‌گان مجلس نیز در آن نوع انجمن‌ها حضور دارند: «باید تمام اهل مجلس بدانند که در این شهر انجمن‌ها از برای تخریب این مجلس منعقد است و بعضی از اهل مجلس هم در آن انجمن‌ها حاضر می‌شوند...»

از دیگرسو، در اوج اختلافات میان پادشاه و مجلس، ممتازالدوله در مقام رئیس مجلس شورای ملی، نامه‌ای انتقادی در ۱۶ جمادی الاول ۱۳۲۶ (۲۶خرداد ۱۲۸۷) به محمدعلی شاه نوشت. پاسخ محمدعلی شاه به آن نامه، که واپسین مواجهه‌ی نظری او با مجلس بود، نامه‌ای بسیار مهم در راستای فهم وقایع آن دوران است. پادشاه در آن نامه خطاب به نماینده‌گان مجلس و مشروطه‌خواهان نوشت: «...به همین ملاحظه‌ی عطوفت پدرانه خود بود که محض تکمیل اشاعه عدل و داد و فراهم شدن موجبات رفاه و ترقیات ملی و

استخلاص از ذلت جهل و نادانی، آرا عمومی را راضی شدیم که در کلیه امور مداخله داده شود، بدین جهت از روی نهایت جود و سخا سلطنت خود و دولت ایران به تمام دول عالَم دولت کنستیتوسیون اعلام فرموده و برای تحدید حدود جریان امور مملکتی و نظام جمهور که عبارت است از سه قوه قانونیه–اجراییه–قضاییه، قانون اساسی را در نهایت رغبت و حرمت پذیرفته و ممضی داشتیم...» پادشاه، در ادامه، بر این نکته تأکید می‌کند که بر اساس اصل بیست و هشت متمم قانون اساسی، آن سه قوه «همیشه از یک‌دیگر ممتاز و منفصل» باید باشند تا «در نتیجه واحده منظم مُلک و ملت جاری و ساری باشد...»، در حالی که «هر قدر صلاح امور و رفع امکانات امور و رفع انقلابات مملکتی را از قوای ثلاثه مترصد شده، نتیجه جز به عکس ندیدیم.» محمدعلی شاه، در ادامه، از مشروطه‌خواهان انتقاد می کند که: «... برخلاف تمام قوانین عالَم به تحریک جُهال کم‌ظرف به اغوای مفسدین پُرمایه به

استظهار انجمن‌ها، هر مطلب مختصرای را وسیله‌ی هیجان عمومی قرار داده، در مدارس شهر و گاهی در محوطه‌ی خود مجلس، تشهیر سلاح کرده، مرتکب هزارگونه حرکات بی‌قاعده شدند...». او، نتیجه‌ی چنین شرایطای را برای کشور، این‌گونه عنوان می‌کند: «شیرازه‌ی نظام مملکت را چنان از هم گسیخته کردند که اداره نمودن آن به اشکالات و زحمات بی‌اندازه برخورده است.» محمدعلی شاه با اشاره به اغتشاشات فراوان ایجاده شده در کشور، نبود قوه‌ی قضاییه را مشکل‌ای اساسی می‌داند. در واقع، او بر این نظر است که من به عنوان پادشاه «در این مدت آن‌چه را قانون مصرح بود متابعت نموده حتی مسئولیت را به حُکم قانون از ذمه خود خارج دانسته و در کلی و جزئی هرچه از طرف هیئت مبعوثه به اسم ملت صحیح یافتیم پیش آمد اعتراض‌ای نداشته نهایت هم‌راهی را...به عمل آورده...»، اما در غیاب و فقدان «اختیار و اقتدار سلطانی»، کشور به میدان‌ای سرشار از آشوب، بدل شده است.

«...با وجود مشروطیت جان و مال و ناموس و شرف عموم در مخاطره و فریاد واعدالتا به ثریا می‌رسد و به واسطه‌ی مداخله‌ی هر کس در اجراییات، برای احدای امنیت باقی نمانده...» هم‌او، در ادامه، به این مورد نیز اعتراض می‌کند که نماینده‌گان مجلس، برای اختیارات او در قانون اساسی هیچ اعتباری قائل نشده‌اند. «به حکم قانون اساسی، قوه‌ی اجراییه و انتخاب وزرا که به سلطنت مفوض است هرکس را ما خواستیم مصدر شغل و امری... قرار بدهیم، بر خلاف قانون و با هزار وسائل بعضی اقدامات غیرمقتضیه کردند...» در این‌جا، او اشاره‌ای نیز به ماجرای ترور خود کرده و می‌نویسد: «در مقدمه‌ی واقعه‌ی بمب و استنطاق و محاکمه مرتکبین بنا به توقعات روزنامجات چه حرکات وقیحانه که به عمل می‌آمد که جز عظمت همت و به غیر رأفت ملوکانه نسبت به ملت که به منزله‌ی فرزند خود ملاحظه می‌شود، هیچ قانون و قاعده‌ی اغماض چنین خیانت‌ای را تجویز نمی‌کرد.»

محمدعلی شاه، در ادامه، به اصل و اساس مسئله ی اشاره می‌کند که کانون بحث ما در این قسمت است: «...هنوز تا این درجه به روابط دول و حقوق بین‌الملل و لوازم مُلک‌داری ملتفت نشده‌اند که بر فرض محال، خدا نکرده، شخص ما با مجلس و مشروطیت موافق نباشیم، لکن برای بقای شرف و استقلال سلطنت و حفظ مقام قول و قلم خود در میان ملل معظمه ساعی به حفظ کنستیتوسیون خواهیم بود و هرگز هتک این حرف و ثقلت این تهمت را[که پادشاه مخالف مشروطیت است] که از روی کمال بی‌اطلاعی ناشی شده، بر خود قبول نکرده...»

مراد ما از طرح این نکات، نه بررسی تاریخ تحولات سیاسی ناظر به جنبش مشروطه‌خواهی است، نه این‌که محمدعلی شاه را پادشاه‌ای از پاشنه تا پیشانی قانون‌مدار و حامی مشروطیت بدانیم، بلکه، بحث ما در این است که دو گروه از اهل ایران که آگاهی‌های اندک‌ای از معانی و مبانی جهان جدید کسب

کرده بودند، توانستند در راستای رفع مشکل ایران، متولیان حکومت را به این فهم و درک و دریافت برسانند که مخالفت ایشان با قرار گرفتن کشور در مسیر «جدید»، به مثابه سوراخ کردن زورق‌ای است که خود در آن نشسته بودند. اهمیت این نکته در این است که آن افراد، کوشیدند تا از نیروای به عنوان پادشاه، در راستای قوت بخشیدن به نیروی جنبش مشروطه‌خواهی استفاده کنند. اما چرا؟ به این دلیل که می‌دانستند، در نهایت، علی‌رغم تدوین و تصویب قانون اساسی، آن‌چه باعث سامان‌بخشی به ساحت زیست اجتماعی خواهد شد، نیروای است که در مواجهه با سایر نیروهای موجود در کشور، بر مسند تفوق بنشیند. اما آیا بنیان‌گذاران و کارگزاران جنبش مشروطه‌خواهی، در این زمینه به توفیق دست یافتند؟

نخستین نکته‌ای که درباره ارائه‌ی هر نوع پاسخ‌ای به پرسش اخیر باید در نظر داشت، این است که اظهار نظر درباره پیروزی

یا شکست جنبش مشروطه‌خواهی، در گروِ پاسخ به پرسش مذکور نیست. جنبش مشروطه‌خواهی، با انتقال وضعیت ایران از بن‌بست «قدیم»، به وضعیت «بیرون قدیم»، و با تبیین توابع و توالی فاسدِ تداوم سلطه و سیطره‌ی قدرت و اقتدار شخص پادشاه، و منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی، به آن‌چنان پیروزی در تاریخ ایران دست یافت که کم‌تر بدیل‌ای می‌توان برای آن سراغ گرفت. بنابراین، طرح هرگونه تردید در پیروزی برکت‌بار جنبش مشروطه‌خواهی برای ایران و ایرانیان، نشانه‌ی عدم فهم و درک و دریافت مبانی جنبش مشروطه‌خواهی، و معانی و مبانی گذار ایران از «قدیم» به «جدید» است.

اما در راستای ارائه‌ی پاسخ‌ای به پرسش اخیر، عده‌ای به طرح این‌گونه مدعیات پرداخته‌اند که جنبش مشروطه‌خواهی به علت هم‌راهی با اهل شریعت، و به علت ابتنا قانون اساسی بر اصل دوم متمم قانون اساسی، جنبش‌ای ناکام و شکست

خورده بود. در فصول پیشین، نشان دادیم که هم بنیان‌گذاران جنبش مشروطه‌خواهی، هم بخش عمده‌ی نماینده‌گان مجلس اول، گام‌هاای در وادی تحدید منبع هنجارگذار اسلام شیعی برداشتند که اهل ایدئولوژی در فهم و درک و دریافت معانی و مبانی آن‌ها، جز عجز در بساط نداشته و نخواهد داشت. سرچشمه‌ی «تراب‌آلوده‌ی» دیدگاه اخیر، در وادی روشن‌فکری است، و این جماعت، در راستای عادت مألوف و طریق معروف، جز در کار گِل‌آلود کردن آب‌های جهان نیستند، چرا که، هدف این جماعت، در عرصه‌ی سیاست، چیزی جز ماهی‌گیری از این نوع آب‌های گِل‌آلود نبوده و نیست. همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، روشن‌فکری حتی برگ‌ای به تدقیق و تحقیق، از سنت ایران، و ارتباط نظام‌های نظری متعدد و متنوع موجود در آن سنت با یک‌دیگر، نخوانده بود و نخوانده است. روشن‌فکری نمی‌دانست، و نمی‌تواند بداند که طی سده‌ها، چه تحولات‌ای

در عرصه‌ی سنت ایران، ایجاد شده، و چرا و چگونه در آستانه‌ی نخستین مواجهات ایران با جهان جدید، منبع هنجارگذار اسلام شیعی، بر ساحت زیست اجتماعی سلطه و سیطره یافته بود. بر این اساس، امکان عملیِ این ماجرا وجود نداشت که جنبش مشروطه‌خواهی با یک دست، ایران را از وضعیت «قدیم» بردارد، و با دیگر دست، آن را در وضعیت «جدید» قرار دهد. در همین فصل به دیدگاه‌های محمدعلی فروغی درباره معانی و مبانی حقوق اساسی اشاره کردیم. هم‌او، در نخستین سال پس از تأسیس مجلس شورای ملی، کتاب «حقوق اساسی...» را نوشت، و در مقدمه‌ی همان کتاب، پدراش بر این نکته تأکید کرد که «مسائل مسطوره در این کتاب هیچ یک اختراعی ما نیست، تماماً رأی و تحقیق علمای فن و مختار و مقبول عموم دانشمندان است و به هیچ‌وجه با احکام و قوانین شریعت مطهره مخالفت و تناقضی ندارد...». اما، همان‌گونه که اشاره کردیم، بر زمین واقعیات ملموس و

مشهود تاریخی در آن دوران، حرکت به سمت تدوین و تصویب نخستین قانون اساسی مکتوب در ایران، مبتنی بر حقوق اساسی، با موانع فراوان مواجه بود. محمدعلی فروغی، این‌گونه به برخی از این موانع اشاره می‌کند «...وقتی که ما قانون اصول محاکمات جزایی را تمام کردیم آن را هم به عنوان قانون موقت‌ای به جریان انداختیم... اما تصور نکنید این کارها به آسانی انجام گرفت. کشمکش‌ها کردیم، لطایف‌الحیل به کار بردیم، با مشکلات و دسیسه‌ها تصادف کردیم... من‌جمله که مقدسین، یعنی مزورهای مقدس‌نما، چماق شریعت را نسبت به قوانین بلند کردند و در ابطال و مخالفت آن‌ها با شرع شریف حرف‌ها زدند و رساله‌ها نوشتند که از جمله به خاطر دارم که یکی از آن رساله‌ها اول اعتراض و دلیل‌اش بر کفری بودن آن قوانین این بود که در موقع چاپ کردن آن‌ها فراموش شده بود که ابتدا به بسم‌الله الرحمن الرحیم بشود. با این مخالفت‌ها و ضدیت‌ها و شیطنت‌ها مقاومت کردیم، و چون اقتضای روزگار

تغییر کرده بود اساس کار خراب نشد.» بر اهل خبرت و عبرت پوشیده نیست که این «تغییر اقتضای روزگار» در خلا تاریخی ایجاد نشده بود. پدران بنیان‌گذار جنبش مشروطه‌خواهی و کارگزاران آن جنبش، مهم‌ترین نیروها در «تغییر اقتضای روزگار» در عرصه‌ی مورد اشاره‌ی فروغی بودند. فروغی، در راستای همین «تغییر اقتضای روزگار» بود که گام در وادی دفاع از دیدگاه‌های چارلز داروین نهاده بود. «من به فلسفه‌ی تکامل یا نشو و ارتقا یا رأی تحول انواع موجودات معتقدم و گمان دارم هرکس درست مطالعه کرده و منصف باشد اصول و کلیات آن را لااقل تصدیق خواهد کرد.» اما، این نوع دیدگاه فروغی، با بحث او درباره «حقوق اساسی» چه ارتباطای دارد؟ فروغی، در آن دوران، از توابع و توالی فاسد و آفت‌بار «داروینیسم اجتماعی» به مثابه فرآورده‌ی نظرات امثال هربرت اسپنسر چیزای نمی‌دانست. اما، هدف او از تأیید نظرات داروین، چیزی جز این نبود که آن نظرات را به عنوان

پشتوانه‌ی مدعای اهمیت سامان زیست اجتماعی، مطرح کُنَد. «من خودم از کسان‌ای هستم که به مسأله‌ی تکامل و آرایی که طبیعیون در آن باب اظهار کرده‌اند به طور کلی و اصولاً معتقدم، و تأثیر مبارزه‌ی حیاتی را هم در تکامل عالم قائل هستم، اما عقیده‌ام این است و در این عقیده شریک بسیار دارم... که مبارزه‌ی حیاتی انسان که اکمل موجودات است مبارزه‌ی بین افراد با جماعت خود انسان نباید باشد، بلکه، با عوامل طبیعی که منافی وجود انسان هستند باید واقع شود، و برای این‌که در این مبارزه پیشرفت و غلبه حاصل کنیم باید افراد جماعت ما دست به دست یک‌دیگر بدهیم و هرچه در این تعاون ساعی‌تر باشیم ترقی انسان سریع‌تر و به‌تر خواهد بود. صدق این قول هم خیلی ظاهر و محسوس است که ملل مغرب که بیش از ملل مشرق حس تعاون داشته بر طبق آن عمل کرده و می‌کنند، چقدر از ما در شاه‌راه ترقی پیش افتاده‌اند.» با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، مسئله‌ی سامان

زیست اجتماعی بر اساس موازین و معاییر جهان جدید، آن‌چنان در ذهن و ضمیر نظرورزان در عرصه‌ی سیاست در ایران رسوخ کرده بود، که هر لحظه پروای این داشتند که آن‌چه در عرصه‌های مختلف مطرح می‌کنند، چه نسبت و تناسب‌ای با مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی دارد. از دیگرسو، علی‌رغم این «پروا»، این مسئله نیز هنوز در محور و مدار هر نوع نظرورزی قرار داشت که آن‌چه در این زمینه مطرح می‌شود، دارای چه نسبت و تناسب‌ای با منبع هنجارگذار اسلام شیعی است. بر همین اساس بود که فروغی، در ابتدای بحث خود درباره دیدگاه‌های داروین، اعلام می‌کرد: «این نکته را هم برای اطمینان خاطر کسان‌ای که بر ایمان خویش بیم دارند توجه می‌دهم که اعتقاد به فلسفه‌ی نشو و ارتقا به هیچ‌وجه با انکار صانع ملازمه ندارد و من به وجود صانع و حقیقت عالَم، ایمان راسخ دارم و قبل از آن‌که ببینم بعضی از متشرعین در مقام

ابطال این رأی می‌باشند هیچ به ذهنم نرسیده بود که از آن[نظریه] ممکن است خلل‌ای به اساس توحید وارد آید...»

در نمونه‌ای دیگر، در همان دوران، مقاله‌ای در روزنامه‌ی «حبل‌المتین» منتشر شد که در بخش‌هایی از آن، چنین نوشته شده بود: «...بدترین موقع‌ای که شرف قومیت و استقلال ایران مضمحل و نابود شد، همان وقتی بود که قوم وحشی جزیره‌العرب و بادیه‌نشینان و نژاد سوسمارخوار عرب به ایران حمله آورد...» نویسنده، در ادامه، به تمجید و تحسین نادرشاه می‌پردازد که: «چند نفر از ملانمایان که دعوی برتری نموده و لاف حجت‌الاسلامی می‌زدند آن‌ها را گرفته خاموش نمود و شیخ‌الاسلام را به قتل رسانید...»، و می‌نویسد: «بدبختانه پاره‌ای از کهنه معتقدان اوهام هنوز چنان تصور می‌کنند که با این طلوع آفتاب تمدن و ترقی و تابش شمس حریت و سعادت اهالی بیدار ایران، هنوز وجود آنان را در عالم وقع‌ای می‌نهد، یا آن‌ها را مایه کرامت لایتناهی می‌پندارند و یا اذکار شبانه

روزی آن‌ها را باعث ابدی دنیا می‌داند و به واسطه تدلیسات و مردم‌فریبی می‌خواهند بر سر مردم سوار شوند، مردم ایران هم به مقتضای تدین فطری به حسن قبول استقبال نموده و عرض و ناموس خود را به ایشان می‌سپارند. همین شغالان رنگین شده و "منم طاووس علیین شده" مشغول تحصیل مال و منال می‌شوند و حرکات و ارتکابات‌ای در محکمه‌های آن‌ها به ظهور می‌رسد که از وحشی‌های آفریقا که آدم‌خوارند بروز نمی‌نماید و اگر منصف باشند رفع ظلم را محض پیشرفت مقاصد خود محول به ظهور حجت عصر می‌نمایند.» در واکنش به انتشار این مقاله، صاحب امتیاز روزنامه‌ی «حبل‌المتین» محاکمه شد. روحانیون حامی جنبش مشروطه‌خواهی فریاد اعتراض سر دادند، و سیداحمد تفرشی در واکنش به این ماجرا، مجازات مدیر نشریه را اعدام دانست: «البته مجازات این ناسیّد قتل است. گویا نوشته که این قوانین یک هزار و سیصد و بیست و هفت سال قبل عرب موش‌خور

از برای همان اشخاص بوده نه از برای ما و این زمان. پس اگر چنین مزخرف‌ای نوشته باشد، ملسماً قتل‌اش لازم است.»

این‌ها،خفیف‌ترین نوع مواجهات از جانب متولیان عرصه‌ی شریعت با کسان‌ای بود که در پی پایان دادن به سلطه و سیطره‌ی منبع هنجارگذار اسلام شیعی بر ساحت زیست اجتماعی بودند. در چنان شرایط‌ای، طرح چنین مدعیات‌ای که مشروطه‌خواهان باید منبع هنجارگذار اسلام شیعی را کاملاً و مطلقاً از قانون اساسی خارج می‌کردند، مدعاای جز بر مدار سست‌اندیشی و گزافه‌گویی نبوده و نیست. اما، این‌ها همه ناظر به عرصه‌ی عمل بود. در حالی که، در ایرانِ آن دوران، در عرصه‌ی نظر، تعداد کسان‌ای که نسبت به ابتداییات نسبت و تناسب حقوق اساسی جدید و احکام شرعی به صورت عام، و احکام شرعی در اسلام به صورت خاص، اندک آگاهی‌هاای داشتند، به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسید. برجسته‌سازی‌های ایدئولوژیک‌ای که طی ساله‌ای اخیر در

اردوگاه روشن‌فکری، در اعتباربخشی به امثال میرزا فتح‌علی آخوندزاده انجام شده، همان‌طور که در فصول پیشین نشان دادیم، شاهدِ عادل فوران و غلیان سست‌اندیشی و آلوده‌گی به انواع جهالت در اردوگاه مذکور است. بنابراین، فرآورده‌ی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، علاوه بر مواردای که پیش از این اشاره شد، در مورد تدوین و تصویب قانون اساسی، در آن زمان و زمانه و زمینه، آن‌چنان اساسی و ارزشمند بود که پس از آن، دیّاری در این دیار، گام در وادی مدعای سامان زیست اجتماعی نگذاشت، که گریز و گزیرای از اعلام موضع و تعیین نسبت میان مدعیات نظری و مشی عملی خود با آن فرآورده‌ها داشته باشد.

جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، اگرچه محصول و معلول تفوق نیروی مشروطه‌خواهان بر تمامی نیروهای دیگر موجود در کشور نبود، اما، توانست تمامی آن نیروهای دیگر را در مسیرای قرار دهد که فرجام محتوم هر گونه حرکت‌شان جز

در راستای گذار از «قدیم» به «جدید»، چیزای جز گرفتار شدن در بن‌بست «قدیم» نباشد. از این منظر، و بر این اساس، جنبش مشروطه‌خواهی، با تدوین و تصویب قانون اساسی، و حرکت در مسیر حقوق اساسی، نخستین خروج سامان‌یافته و نظام‌مند از بن‌بست «قدیم» بود. اگرچه، همان‌گونه که نشان دادیم، با توجه به ویژگی‌ها و اختصاصات تاریخی ایران، آن خروج از بن‌بست «قدیم»، لزوماً به معنای ورودِ عاجل و کامل به وضعیت «جدید»، و به متن و بطن جهان جدید و دوران مدرن نبود، اما آن نوع خروج از بن‌بست «قدیم»، به مثابه خروج‌ای جدید از «قدیم»، آغاز فرآیندِ جدیدای بود که تا اطلاع ثانوی، هرگونه تلاش در راستای خروج ایران از بن‌بست «قدیم»، در گروِ بازگشت به آن فرآیند جدید قرار خواهد داشت.

فـــهرست ارجـــاعات

ابراهیم تیموری، عصر بی‌خبری، اقبال ۱۳۳۲

ابراهیم صحاف‌باشی، سفرنامه ابراهیم صحافباشی، شرکت مولفان و مترجمان ایران ۱۳۵۷

ابراهیم صفایی، پنجاه نامه تاریخی دوران قاجار، بابک ۱۳۵۵

ابراهیم صفایی، مدارک تاریخی، بی نا ۱۳۵۵

ابراهیم صفایی، نهضت مشروطه ایران بر پایه اسناد وزارت خارجه، دفتر مطالعات سیاسی ۱۳۷۰

ابراهیم صفایی، یک‌صد سند تاریخی، بابک بی تا

ابن‌سینا، الهیات از کتاب شفاء، انتشارات امیرکبیر ۱۳۹۵

ابن‌سینا، فن سماع طبیعی از کتاب شفا، امیرکبیر ۱۳٦۱

ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیه، مکتبه مصطفی البابی الحلبی ۱۹۷۳م

ابوالحسن ماوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاف المَلک و سیاسه المُلک، دارالنهضه العربیه ۱۹۸۱م

ابوالحسن ماوردی، قوانین الوزاره و سیاسه الملک، دارالطلیعه ۱۹۷۹م

ابوالحسن ماوردی، نصیحه الملوک، موسسه شباب الجامعه ۱۹۸۸م

ابوالحسن میرزا قاجار، اتحاد اسلام، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۳

ابوالحسن‌خان ایلچی، حیرت‌نامه، انتشارات رسا ۱۳٦٤

ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، یلدا ۱۳۷۳

ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۵

ابوالفضل قاضی، گفتارهایی در حقوق عمومی، انتشارات دادگستر ۱۳۷۵

ابوحامد محمد غزالی، احیا علوم الدین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵

ابونصر فارابی، احصاء العلوم، دار و مکتبه الهلال ۱۹۹۶ م

ابونصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، دار و مکتبه الهلال ۱۹۹۵م

ابونصر فارابی، التنبیه علی سبیل السعاده، انتشارات حکمت ۱۳۷۱

ابونصر فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، مکتبه الزهرا ١٤٠٥ هـ

ابونصر فارابی، السیاسه المدنیه الملقب بمبادی الموجودات، المکتبه الزهرا ١٣٦٦

ابونصر فارابی، السیاسه المدنیه، دار و مکتبه الهلال ١٩٩٦ م

ابونصر فارابی، المله و نصوص اخری، دار المشرق ١٩٩١م

ابونصر فارابی، تحصیل السعاده، دار و مکتبه الهلال ١٩٩٥م

ابونصر فارابی، فصوص الحکمه، انتشارات بیدار ١٤٠٥ هـ

احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، زوار ١٣٦٧

ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، انتشارات کویر ١٣٧٦

ارسطو، سیاست، انتشارات نگاه ۱۴۰۱

اُگوستین قدیس، شهر خدا، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب ۱۳۹۳

امام فخر رازی، اسرار التنزیل و انوار التأویل، دار واسط ۱۳٦٤

امام فخر رازی، الاربعین فی الاصول الدین، مکتبه الکلیات الازهریه، بی تا

امام فخر رازی، مفاتیح الغیب، دارالفکر ۱۴۰۱ هـ ق

امین‌الدوله، خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین‌الدوله، امیرکبیر ۱۳۷۰

انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، انتشارات خوارزمی، ۱۳٦۳

برایان تیرنی، دین، قانون و پیدایش فکر مشروطه، نشر نگاه معاصر ۱۳۹۳

پی‌یترو دللاوالـله، سفرنامه پی‌یترو دللاوالـله، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۴۰۲

تاریخ جامع ایران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۹۴

جعفر بوشهری، حقوق اساسی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۱

جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات ۱۳۸۰

جمال‌الدین علامه حلی، کشف المراد: شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات هرمس ۱۳۸۹

جهانگشای خاقان، دانشگاه تبریز ۱۳۹۷

حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، انتشارات توس ۱۳۵۹

حسین آبادیان، بحران مشروطیت در ایران، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی ۱۴۰۲

خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، شرکت سهامی فردوسی ۱۳۴۶

رسائل سیاسی عصر قاجار، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، کتابخانه ملی ۱۳۷۹

رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، انتشارات انصاریان ۱۳۷۰

رضا رئیس طوسی، زوال نظام اجتماعی و فروپاشی دولت قاجار، نشر نی ۱۴۰۱

رضاقلی‌خان هدایت، تاریخ روضه الصفای ناصری، کتابفروشی مرکزی ۱۳۳۸

زین‌العابدین مراغه‌ای، سیاحت نامه ابراهیم‌بیگ، آگه ۱۳۸۸

ژان شاردن، سفرنامه شاردن، توس ۱۳۷۲

سعدی، کلیات سعدی، دوستان ۱۳۷۹

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مجموعه رسائل و مقالات، مرکز بررسی‌های اسلامی ۱۳۷۹

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، امیرکبیر ۱۳۶۰

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نامه های سیدجمال الدین اسدآبادی، انتشارات اسلامی ۱۳۵۷

سیدجواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران: ملاحظاتی در مبانی نظری، مینوی خرد ۱۳۹۶

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، مینوی خرد ۱٤۰۰

سیدجواد طباطبایی، خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران، مینوی خرد ۱۳۹۲

سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، مینوی خرد ۱۳۹٦

سیدجواد طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون، مینوی خرد ۱۳۹۸

سیدجواد طباطبایی، نظام‌های نوآئین در اندیشه سیاسی، مینوی خرد ۱۳۹۳

سیدحسن تقی زاده، مقالات تقی زاده، توس ۱۳۸٦

سیدحسین مدرسی طباطبایی، پنج نامه از فتح‌علی‌شاه به میرزای قمی، نشریه بررسی‌های تاریخی، سال دهم شماره ٤، مهر و آبان ۱۳٥٤

شاه‌کارهای افلاطون در حکمت سقراط، ترجمه و نگارش: محمدعلی فروغی، جامی ۱۳۸۲

شیخ ابراهیم زنجانی، سرگذشت زندگانی من، نیما، بی تا

شیخ المشایخ امیرمعزی، نامه های امیرکبیر، تاریخ اسلام ۱۳۷۱

شیخ حسن اصفهانی کربلایی، تاریخ الدخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، مرکز اسناد انقلاب ۱۳۸۲

شیخ فضل‌الله نوری، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه ی شیخ فضل الله نوری، رسا ۱۳٦۲

شیخ فضل‌الله نوری، لوایح آقا شیخ فضل‌الله نوری، نشر تاریخ ۱۳٦۲

عباس اقبال آشتیانی، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳٦۳

عباس امانت، قبله عالم، کارنامه ۱۳۸۳

عباس میرزا ملک آرا، شرح حال عباس میرزا ملک آرا، بابک ۱۳٦۱

عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، انتشارات هما ۱۳٦٤

عبدالرحیم طالبوف، آزادی و سیاست، امید فردا ۱۳۹٦

عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد یا سفینه ی طالبی، مدرسه ۱۳۹۷

عبدالرحیم طالبوف، مسالک المحسنین، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۹۵

عبدالرزاق بیگ دنبلی، تجربه الاحرار و تسلیه الابرار، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران ۱۳٤۹

عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، زوار، ۱۳٦۰

عبدالهادی حایری، تشیع و مشروطیت: مشروطیت در ایران و نقش علمای مقیم در عراق، امیرکبیر ۱۳٦۰

عبدالوهاب فراقی، اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی، بوستان کتاب ۱۳۷۸

علاءالدین عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، هرمس ۱۳۸۱

علی اکبر گرجی، در تکاپوی حقوق اساسی، انتشارات جنگل ۱۳۸۸

علی اکبر گرجی، مبانی حقوق عمومی، انتشارات جنگل ۱۳۸۸

علی بن حسین الکرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث ۱٤۲۹ هـ

علی بن حسین الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی ۱٤۰۹ هـ

علی‌اصغر حقدار، محمدعلی فروغی و ساختارهای نوین حقوقی، کویر ۱۳۸٤

علی‌اصغر حقدار، هفت رساله؛ اسنادی از مشروطه پژوهی در ایران، باشگاه ادبیات ۱۳۹۵

عین‌السلطنه، روزنامه خاطرات، نشر اساطیر ۱۳۷۷

غلام‌حسین زرگری‌نژاد، اندیشه و سیاست در ایران قاجار، نگارستان اندیشه ۱۳۹۸

غلامحسین میرزا صالح، مشروح مذاکرات مجلس اول، مازیار ۱۳۸٤

فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، آگاه ۱۳٥٦

فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، خوارزمی ۱۳۵۱

فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، دماوند ۱۳٦۳

فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، خوارزمی ۱۳۴۹

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج دوم، مجلس اول و بحران آزادی، روشنگران و مطالعات زنان ۱۳۸۰

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، گستره ۱۳۸۷

فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت، گستره ۱۳۹۰

فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت، گستره ۱۳۸۸

فریدون آدمیت، مقالات تاریخی، شبگیر، ۱۳۵۳

فضلعلی تبریزی، بحران دموکراسی در مجلس اول؛ خاطرات و نامه های خصوصی میرزا فضلعلی آقاتبریزی، نگاه معاصر ۱۳۸۷

قاسم قاسم زاده، حقوق اساسی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۲۶

مارتین لاگلین، حقوق عمومی و نظریه سیاسی، میزان ۱۳۹۹

مارتین لاگلین، فلسفه حقوق عمومی یا فلسفه سیاسی حقوق، مجد ۱۴۰۰

مارتین لاگلین، مبانی حقوق عمومی در غرب، مجد ۱۳۹۵

مارتین لاگلین، مبانی حقوق عمومی، نشر نی ۱۳۹۳

مارتین لاگلین، نظریه حقوق سیاسی، میزان ۱۴۰۱

محمد بن محمد نصرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، مکتب الاعلام الاسلامی ۱٤۰۷ هـ ق

محمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، اسماعیلیان ۱۳۹۰

محمدتقی بهار، دیوان ملک الشعرا بهار، نگاه ۱۳۸۷

محمدتقی دامغانی، اولین قوانین ایران قبل از مشروطیت، بهزاد ۱۳۵۷

محمدجعفر خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، زوار ۱۳٤٤

محمدحسن خان اعتماد السلطنه، تاریخ منتظم ناصری، دنیای کتاب ۱۳٦۷

محمدحسن رجبی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دوره قاجار، نشر نی ۱۳۹۰

محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار احیاء التراث العربی ۱۹۸۱ م

محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، المآثر و الآثار، سنایی ۱۳۵۵

محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، امیرکبیر ۱۳۸۹

محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، وحید ۱۳۴۹

محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، مرآه البلدان، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۷

محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی ۱۳۸۵

محمدعلی فروغی، حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول، کویر ۱۳۸۲

محمدعلی فروغی، سیاست نامه ذکاءالملک، کتاب روشن ۱۳۸۹

محمدعلی فروغی، نامه‌های محمدعلی فروغی، انتشارات دکتر محمود افشار، ۱۴۰۱

محمدعلی فروغی، یادداشت‌های روزنامه محمدعلی فروغی، سخن ۱۳۹۴

محمدهاشم آصف، رستم‌التواریخ، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ۱۳۵۲

مرتضی قلی‌خان صنیع‌الدوله، راه نجات، نشر تاریخ ۱۳۶۳

مکاتبات ناصرالدین شاه با کامران میرزا نایب‌السلطنه، کتاب‌خانه و موزه ملی ملک ۱۳۹۹

ملا احمد نراقی، عوائد الایام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات ۱۳۷۵

ملا احمد نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، موسسه آل البیت لاحیاء التراث ۱٤۲۹ هـ

ملا احمد نراقی، معراج السعاده، هجرت ۱۳۷۸

ملا محمدکاظم خراسانی، سیاستنامه آخوند خراسانی، کویر ۱۳۸۵

منصورالسلطنه عدل، حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، چشمه ۱۳۸۹

مهدی قلی‌خان هدایت، خاطرات و خطرات، زوار ۱۳٤٤

موسی بن علی‌رضا ساوجی، حفظ الصحت و سیاست المدن، المعی ۱۳۹۱

میثم کرمی، اندیشه‌های عرفانی در فرهنگ ایران و اسلام، نگاه معاصر ١٤٠٢

میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، منشآت قائم‌مقام، نگاه، ١٣٨٩

میرزا ابوطالب‌خان، مسیر طالبی، انتشارات علمی و فرهنگی ١٣٧٣

میرزا صالح شیرازی، سفرنامه میرزا صالح شیرازی، روزن ١٣٤٧

میرزا عبدالطیف خان شوشتری، تحفه العالم، طهوری ١٣٦٣

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، احیا ١٣٥٧

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مقالات، آوا ١٣٥١

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، علم، ١٩٦٣

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات، صدای معاصر، بی‌تا

میرزا فضل‌الله شیرازی، تاریخ ذوالقرنین، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۸۰

میرزا محمدتقی سپهر، ناسخ التواریخ، اسلامیه ۱۳۵۳

میرزا محمدتقی‌خان لسان‌الملک، ناسخ‌التواریخ، اساطیر ۱۳۷۷

میرزا محمدخان مجدالملک، رساله ی مجدیه، اقبال ۱۳۵۸

میرزا محمدعلی محلاتی، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، امیرکبیر ۱۳۵۶

میرزا ملکم‌خان، رساله های میرزا ملکم خان، نشر نی ۱۳۸۱

میرزا ملکم‌خان، مجموعه روزنامه «قانون»، امیرکبیر ۱۳۵۵

میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی، یک کلمه و یک نامه، صباح ۱۳۸۲

میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، یک کلمه، بی جا، بی‌تا

میرزامحمد تنکابنی، قصص العلماء، انتشارات علمیه اسلامیه، بی‌تا

میرزای قمی، القوانین المحکمه فی الاصول المتقنه، دارالمحجه البیضاء ۱٤۳۱هـ

میرزای قمی، جامع الشتات، انتشارات کیهان ۱۳۷۱

میرزای قمی، قوانین الاصول، انتشارات علمیه اسلامیه ۱۳٦۳

میرعماد نقیب‌زاده طباطبایی، حقوق اساسی، شرکت سهامی انتشار ۱٤۰۰

ناصر کاتوزیان، توجیه و نقد رویه قضایی، میزان ۱۳۹۲

ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، گنج دانش ۱۳۹۹

ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق – نظریه عمومی، شرکت سهامی انتشار ۱۳۹٤

ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، میزان ۱۳۸۷

ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، گنج دانش ۱٤۰۰

ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، پیکان ۱۳۸۹

نامه‌هایی به ناصرالدین شاه، بنیاد موقوفات محمود افشار با هم‌کاری نشر سخن ۱۳۹۷

نصر حامد ابوزید، متن، قدرت، حقیقت، نیلوفر ۱۳۹٤

نصر حامد ابوزید، معنای متن، طرح نو ۱۳۸۰

نیکی کدی، تحریم تنباکو در ایران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ۱۳۵۸

هارفورد جونز، روزنامه خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران، ثالث ۱۳۹۸

هانری لوی برول، جامعه شناسی حقوق، میزان ۱۴۰۲

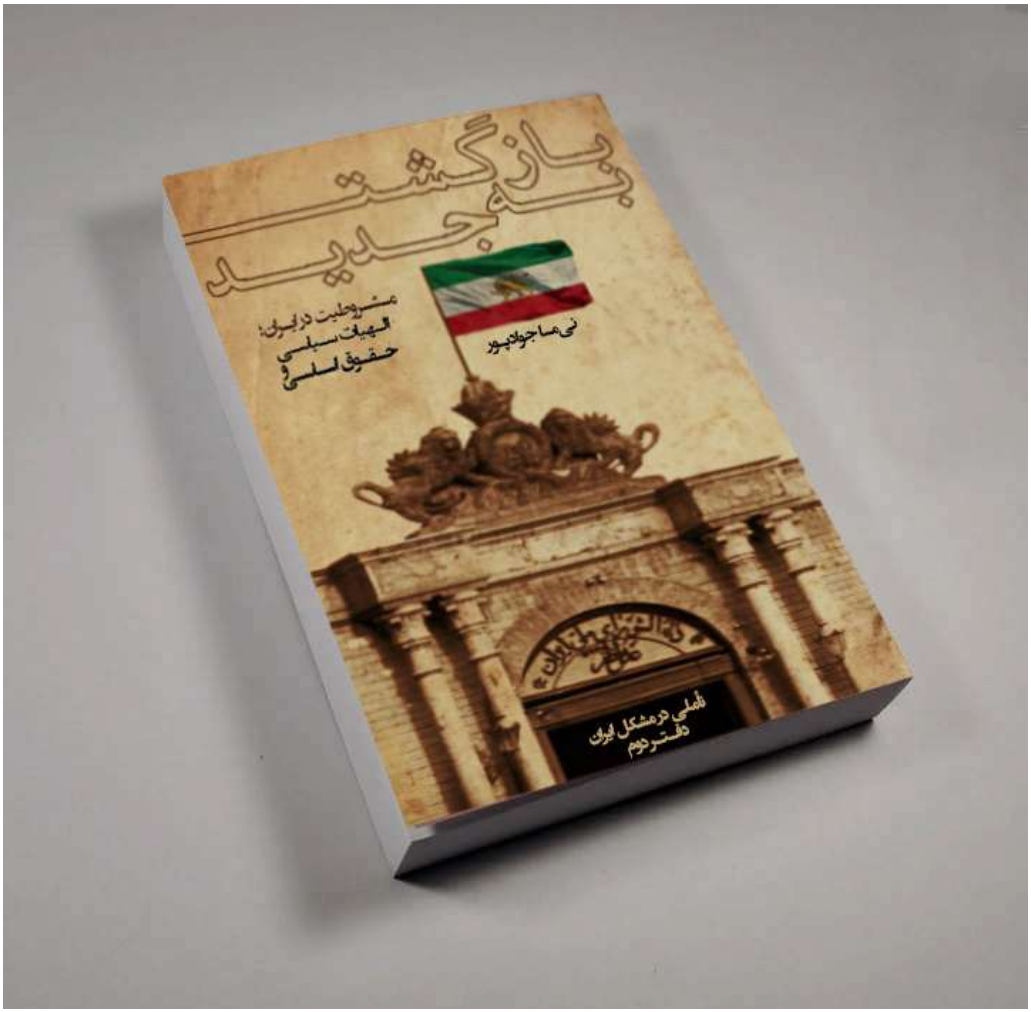
والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قونیلو و ظهور دولت صفوی، خوارزمی ۱۳۶۱

ویلم فلور، برافتادن صفویان و برآمدن افغانان، توس ۱۳۶۵

ویلم فلور، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، توس ۱۳۶۶

یوسف بن احمد البحرانی، لولوه البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، بی‌تا

WWW.NIMAJAVADPOUR.COM


بازگشت به جدید
نی‌سا جوادپور
تاملی در مشکل ایران
دفتر دوم