

تمایزهای قانونگذاری در ایران دوره مشروطه و اروپای عصر روشنگری

اکرم صالحی هیکویی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
salehi4639@yahoo.com

حسین آبادیان (نویسنده مسئول)

استاد گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بین المللی امام خمینی
hoabadian@yahoo.com

نعمت احمدی نسب

استادیار گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۸/۸/۱۴

چکیده:

مقاله حاضر بر این اساس استوار است که مشروطه ایران ریشه در فرهنگ خاصی داشت که مبتنی بر بینش مذهبی بود، بنابراین عمده ترین مباحث این دوره را مجادلات کلامی و فقهی تشکیل می دادند. نظامهای مشروطه اروپائی پس از سده ها بحث و بررسی مفصل در باره مفهوم حقوق و ضرورت قانونگذاری نوین بر اساس آن حقوق شکل گرفتند، مشروطه ایران هم مبتنی بر تعریفی از حقوق بود که تحت تأثیر فرهنگ مسلط، در هیئتی مذهبی ظاهر می شد. دیدگاه اصلی مقاله حاضر این است که به دلیل تفاوتهای فرهنگی، بین مشروطه ایران و سایر نقاط عالم تفاوت وجود داشت، تلاش شده است این دیدگاه بر اساس روش توصیفی تحلیلی ارائه گردد. همچنین این مقاله تلاش دارد تا نشان دهد مبانی نظامهای مشروطه در سراسر عالم لزوماً یکسان نیست، بنابراین طبیعی است که تفاوتها و تمایزهایی بین آنها وجود داشته باشد. برای نشان دادن این تمایز، تا حدودی در باره آراء روسو بحث و بررسی به عمل آمده است.

واژه های کلیدی: ایران، حقوق، قانون، مشروطه، شریعت

انقلاب مشروطیت یکی از مهمترین رخداد‌های تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود، در باره این انقلاب نظریات گوناگونی مطرح شده‌اند: عده‌ای معتقدند این انقلاب به تقلید از انقلاب فرانسه و با همان شعارها شکل گرفت، برخی بر این باورند که اندیشه مشروطه خواهی از عثمانی و قفقاز و هند وارد ایران شد و عده‌ای دیگر معتقدند مبانی اندیشه‌های مشروطه خواهی ریشه در جنبش‌های سوسیال دموکراسی روسیه داشت. اندیشه مشروطه در اروپا ریشه در مباحثی طولانی در باره مفهوم حقوق داشت، به همین دلیل منشأ قانونگذاری در قوانین موضوعه به این مهم باز میگشت. از دوره رنسانس و سپس دوره اصلاحات مذهبی که منجر به شکل‌گیری دوره‌ای به نام عصر روشنگری شد، اندیشه‌های مشروطه خواهی مورد بحث و بررسی قرار گرفته بودند، بدیهی است با توجه به موقعیت جغرافیائی و آداب و رسوم و تاریخ و فرهنگ اقوام مختلف جوامع اروپائی؛ اندیشه مشروطه در نقاط مختلف این قاره هم وجوه اشتراک و افتراق فراوانی داشتند.

در ایران از نیمه‌های قرن نوزدهم میلادی اندیشه قانون خواهی شکل گرفت، مقالات و رساله‌هایی در این باب نوشته شدند و همان اندیشه‌ها زمینه‌های لازم را برای شکل‌گیری مشروطه ایران در ابتدای قرن بیستم میلادی به ارمغان آوردند. لیکن برخلاف نظام‌های مشروطه اروپائی که پس از بحث‌های مستمر و مداوم در باره مفهوم حقوق شکل گرفتند و از درون این مباحث نظام‌های مشروطه به وجود آمدند؛ روشنفکران ایرانی بحث‌چندانی در باره مفهوم حقوق و فلسفه آن ارائه ندادند و مبانی قانونگذاری عرفی را به شکل عمیق به جامعه تحصیلکرده دوره خود معرفی نکردند؛ بنابراین وقتی از قانون و ضرورت اجرای آن سخن گفته میشد، بیش از اینکه اندیشه سیاسی شکل‌گیرد؛ نوعی پند و اندرز به جامعه ارائه میگردید. در اینکه قانونگذاری مقوله‌ای مستحسن و قابل دفاع است، کسی سخنی نداشت؛ اما مسئله این بود که اندیشه قانون خواهی ریشه در کدامین مباحث حقوقی در باره حدود و ثغور تکالیف آدمی داشت؟

مقاله حاضر تلاش می‌کند در حد مقدور تفاوتها و تمایزهای مقوله قانونگذاری در بخشی از اروپا و ایران زمان قاجار به بحث گذارد و تفاوتها و تمایزهای مبنائی آنها را تشریح نماید. در این مقاله بیش از همه بر اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده تأکید شده و در ادامه نشان داده شده است که مباحث مشروطه ایران برخلاف دیدگاههایی بود که از سوی او مطرح شده بودند. به عبارتی با توجه به زمینه‌های فرهنگ مسلط مذهبی، مشروطه ایران هم رنگ مذهبی گرفته بود، اندیشه‌ای که با آموزه‌های آخوندزاده تفاوت و تمایز

اساسی داشت. فرضیه مقاله این است که این امر بدیهی است، زیرا هر اندیشه در سرزمین فرهنگی خاصی می‌روید که منطبق با آن است. پس درست است که در باره مفهوم مشروطه و ابعاد آن بحث نظری مهمی در دوره پیش از این انقلاب انجام نگرفته بود، اما بعد از مشروطه فرهنگ مسلط آثار خود را در بین کسانی که در این باره مطلبی مینوشتند، به خوبی نشان داد. عمده مباحث این دوره نه تنها متأثر از متفکران اروپایی مثل ژان ژاک روسو نبود، بلکه به طوریکه نشان داده خواهد؛ ریشه در فرهنگی مذهبی داشت که ایران را از غیر ایران متمایز میکرد.

زمینه های علمی اندیشه های جدید در اروپا

قرن هفدهم در تاریخ اروپا عصر تضادهای فکری بود، هرچند این دوره را نمیتوان «سده تضادهای آشکار ایدئولوژیک» (لیدمان، ۱۳۸۶: ص ۱۲۹) خواند، زیرا در این دوره هنوز واژه ایدئولوژی شناخته شده نبود و این واژه به واقع محصول اندیشه های نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی است. در عین حال به مرور پیشرفتهای علوم در حیطه ریاضیات، فیزیک و زیست شناسی راه را برای تلقی علم گرایانه از ماهیت انسان هموار کرد. (پورتر، ۱۳۷۸: ص ۴۳) به طور مثال نظریه جاذبه نیوتون عده ای را به این نکته رهنمون ساخت که همین خلاقیت علمی و فکری میتواند در زمینه های سیاسی و اجتماعی هم به آزمون گذاشته شود. (لیدمان، ۱۳۸۶: ص ۱۵۲-۱۵۱) این دیدگاه در کنار تحولات عظیم فکری، فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و دینی زمینه های لازم را برای شکل گیری دوره ای مهم در تاریخ بشر به نام «عصر روشنگری» مهیا نمود. (پولادی، ۱۳۸۴: ص ۲۱) انقلاب علمی همراه با زایش اندیشه های جدید فلسفی، زمینه را برای مباحث جدید حقوقی و سیاسی فراهم ساخت، این اندیشه ها زمینه ای برای ارائه نظریه های مربوط به حقوق انسان شدند که از درون آنها نظامهای جدید مشروطه زاده شد.

در حیطه اندیشه سیاسی یکی از مهمترین تحولات شکل گیری نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو بود، به عبارتی روسو در فرانسه و جان لاک در بریتانیا زمینه های شکل گیری نظامهای مشروطه نوین را فراهم آوردند. (گلگلمن، ۱۳۸۵: ص ۱۳) از سوی دیگر منتسکیو با نگارش کتاب روح القوانین و سپس اصحاب دایره المعارف تعاریفی از مفاهیم قانون، تفکیک قوا، آزادی، حقوق طبیعی، برابری و امثالهم ارائه کردند و همین جریانهای فکری زمینه ساز انقلاب کبیر فرانسه بودند، انقلابی که به دنبال آن اندیشه های آزادی و برابری و برادری که ریشه در همان حقوق طبیعی داشت، در اطراف و اکناف جهان فراگیر شد.

نسبت قدیم و جدید در ایران قرن نوزدهم میلادی

برعکس فرانسه عصر روشنگری، در ایران سده نوزدهم وضعیت به گونه ای دیگر بود. نخست اینکه اندیشه های جدید نه از بطن سنت بلکه به واسطه عثمانی و هند و قفقاز به ایران راه یافت. به عبارتی اندیشه های جدید نه از درون اندیشه قدیم، بلکه به شکلی مکانیکی در جایی دیگر شکل گرفت و مورد پذیرش برخی روشنفکران واقع شد. همین امر مقدمه ای گردید بر این نظر که گویا سنت و تجدد لزوماً با یکدیگر تضاد یا تناقض دارند، طبق این نظر اندیشه ها یا «غربی» هستند و یا «سنتی»، اگر کسی روشنفکر است باید «محصول کاملی از غرب» باشد، در حالیکه روشنفکری ایرانی آمیزه ای است از این دو، همین امر را مقدمه ای بر تفاوت کارکردها و وظایف روشنفکر ایرانی میدانند. (خسروپناه، ۱۳۹۰: صص ۲۷۳-۲۷۲)

چون این طرز فکر مکانیکی وجود دارد که گویا در غرب مدرنیته موجود بوده و در ایران سنت، و سنت ماهیتاً مخالف مدرنیته است؛ و نظر به اینکه ایرانیان اندیشه های جدید را از طریق مصر و عثمانی و هند و روسیه شناختند، پس اندیشه های نوین به شکل «دست دوم» وارد کشور شدند. بر این اساس گفته میشود چون بسیاری از منابع اندیشه های جدید در اروپا ابتدا به زبانهای عربی و ترکی ترجمه شدند و سپس به زبان فارسی برگردانده شدند، پس این ترجمه ها باعث ابهام در فهم افکار و مفاهیم جدید گردیدند. (جهانگلو، ۱۳۸۲: ص ۱۸) اما واقعیت این است که «مفاهیم جدید» اموری نیست که از جایی وارد شوند، بلکه این مفاهیم از درون اندیشه های قدیم زاده میشوند، اگر قدیم توانست به پرسش جدید پاسخ دهد، بدین مفهوم است که امری «مدرن» شکل گرفته است.

در واقع در ایران دوره ناصری مفاهیم جدید نتوانستند شکل گیرند، زیرا اندیشه ای که بتواند در قدیم دخل و تصرف کند؛ وجود نداشت، این اندیشه لاجرم باید فلسفی میبود. تأمل در مفاهیم امری بنیادی بود، یعنی اندیشه ها را کانون توجه خود قرار میداد؛ اما روشنفکران ایران عمدتاً به ظواهر جامعه پرداخته و انتقاد از وضعیت نابسامان سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را وجهه همه خود قرار میدادند، به همین علت است که به قول دکتر فریدون آدمیت «رساله های انتقادی» نوشته میشدند. البته در این رساله ها ایران را با جوامع اروپایی مقایسه میکردند و در قیاس با پیشرفتهای اروپا؛ ایران کشوری عقب مانده محسوب میشد. (قره‌گوزلو، ۱۳۸۶: ص ۷۱) «پیشرفته» و «عقب مانده» واژه های نسبی هستند، به عبارتی نمیتوان جامعه ای را از هر نظر

پیشرفته یا عقب مانده فرض کرد، تصور عقب ماندگی، به لحاظ منطقی موکول به تصدیق پیشینی مفهوم پیشرفت است؛ بنابراین شکل گیری مفاهیم عقب مانده و پیشرفته، به دلیل قیاس مع الفارق دو جامعه با یکدیگر بوده است که در بسیاری موارد کمترین وجه مشابهتی داشته اند. پس اندیشه های جدید با عزل نظر از سنت و بدون توجه به ساختارهای فکری و اجتماعی، مورد توجه واقع میگردید.

زایش مفهوم حقوق نوین

در حقیقت به دلیل پیش گفته بود که مثلاً میرزایوسف خان مستشارالدوله مینوشت «بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هر نوع ترقیات و خوبیها در آنجا دیده میشود نتیجه یک کلمه است»، و در ادامه خاطر نشان میگرد که «یک کلمه ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، کتاب قانون است.» (مستشارالدوله، ۱۳۲۳: ص ۵۳) در این نکته تردیدی وجود نداشت، اما به چه دلیل در فرنگستان هیچ کس نمیتوانست «به هوای نفس خود عمل» کند و «شاه و گدا و رعیت و لشگری» در بند یک کلمه که همان قانون است، «مقید» بودند و «احدی قدرت مخالفت به کتاب قانون» (همان) را نداشت؟ علت این بود که قانون برای کلیه آحاد انسانها «حقی» در نظر گرفته بود که اصول بنیادین «قوانین اساسی» را رقم میزد، آن حق هم برگرفته از اندیشه هائی بود که در طول سده ها شکل گرفته بودند.

اما در ایران تا زمان نهضت مشروطه، هر چند عده ای مثل میرزا حسین خان مشیرالملک پیرنیا که ظاهراً در تنظیم فرمان مشروطه و قوانین این زمان نقشی داشتند، تلاش کردند تا مبانی قوانین موضوعه را تدوین نمایند، اما این قوانین بدون مبنا و منشأ حقوقی مشخصی بودند. با این وصف پیرنیا هم تلقی مشخصی از مفهوم فرد و جامعه نداشت، او تصور میکرد جامعه صرفاً جائی است که «از افراد تشکیل میشود.» (مشیرالملک، ۱۳۱۹: ص ۱۸۰) اما جامعه لزوماً جمع جبری افراد نیست، جامعه عبارت است از چیزی که محصول تعامل و نیازهای متقابل افراد به یکدیگر است و در این صورت برای تداوم حضور افراد، مستلزم وضع قوانینی است تا حدود و ثغور و شرح وظایف آحاد مردم را در مقابل بقیه روشن نماید. همچنین در این اندیشه تعریفی مشخصی از دولت و حق حاکمیت وجود نداشت. مشیرالملک نوشت «دولت به سبب اینکه دولت است، بعضی حقوق اصلی از جمله حقوق حاکمیت دارد...» (همان، ص ۱۸۱) درست است که دولت حق حاکمیت دارد، اما معنای دولت چیست؟ همچنین او اشاره میکرد هر فرد «فقط به مناسبت اینکه انسان است» دارای «حقوق معینی» است، حق آزادی یکی از این موارد است، به طوریکه در جوامع «متمدن» گفته میشود «هر انسان متنفس آزاد

است» (همان، ص ۱۸۳) و نتیجه میگیرد که «مجموع حقوق اصلی انسانی همچون حق حیات جسمانی و حیات روحانی و احترام شخصیت و شرف آدمی متفرع بر همان آزاد بودن انسان است.» (همان، ص ۱۸۴) لیکن اگر حقوق اساسی انسانها در غرب مبتنی بر اندیشه های فلسفی و اجتماعی مختلف بود، مبانی این حقوق در ایران شناخته شده نبود، به عبارتی امری به نام حقوق انسان مفروض و البته مسلم و واضح انگاشته میشد و هیچ بحث نظری در باره مبانی این حقوق انجام نمیگرفت. همین امر در مورد مقوله ای مثل تعلیم و تربیت وجود داشت.

۴- مناقشه بر آرای آخوندزاده

در زمانه ای که آخوندزاده میزیست، افکار و اندیشه هایی ظهور کرده بودند که در اندیشه های امثال او هم تأثیر فراوان بر جای نهادند. به همین دلیل آخوندزاده در باره «دسپوتیزم» و «فناتیزم» زیاد بحث میکرد. دسپوتیزم در اندیشه وی عبارت از روشی از حکومت کردن بود که در آن فرمانروا با خودکامگی و بدون التزام به قانون حکومت میکند، فناتیزم هم شیوه ای از اندیشیدن بود که بنای آن بر «پندار» بود و نه خرد، به همین دلیل عده ای به آن پندارها میگویند بدون اینکه علت موضوع را دریابند. (کمالی طه، ۱۳۵۲: ص ۵۳) اندیشه های آخوندزاده حاوی تناقض بودند، یعنی او با اینکه خود را «لیبرال» و «طالب مسلک پروقره» یعنی اندیشه پیشرفت میدانست، لیکن در برخی موارد از انقلاب حمایت میکرد. بدیهی است لیبرالیسم با انقلابی گری مغایرت دارد، لیکن این موضوع از ویژگیهای اندیشه های آخوندزاده بود، برخی محققین بر این باورند که این نشانی است از تأثیرگذارن روسو بر اندیشه های وی، (همان، صص ۸۳-۸۲) لیکن شاهدی در این باره در آثار خود آخوندزاده دیده نمیشود. با تمام این اوصاف او بر این باور بود که «اگر در جهان دگرگونی بینادی ایجاد نشود، تساوی و برابری انسانها افسانه خواهد بود.» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ص ۱۵) اما آخوندزاده مبانی اندیشه تساوی و برابری خود را توضیح نداد و نگفت بر اساس کدام موازین حقوقی او به چنین نتیجه ای رسیده است.

تأکید آخوندزاده بر تعلیم و تربیت از ویژگیهای اندیشه های او به شمار میرود. البته دیدگاه او در این زمینه از مقوله آموزش و پرورش فراتر میرفت، بنابراین محتمل است که در این زمینه هم او متأثر از اندیشه های روسو بوده باشد که کتابی به نام امیل در باره ضرورت آموزش و پرورش همگانی تدوین کرده بود. از نظر او قانونگذاری هیچ اثری نخواهد داشت، مگر اینکه پیش مردم تغییر کند. بنابراین او در اندیشه تأسیس نوعی

دولت-ملت بود، یعنی دولتی که بتواند ملت را آموزش دهد و آنها را برای زیست در یک جامعه نوین مهیا کند. اما در این زمینه هم او اندیشه ای قاعده مند ارائه نمی‌کرد، نظر به اینکه علم گرائی یا سیانتیسم در این زمان رواجی در خور توجه در اروپا یافته بود، آخوندزاده بر این باور بود «مادام که مردم کلاً ذکوراً و انثاً مثل طایفه مملکت پروس و امریکا و سایر ممالک یورپا صاحب علم نشوند»، مستعد پذیرش قانون نخواهند شد. شاید مراد او از «صاحب علم» شدن، یافتن آگاهی بود، اما در زمینه آگاهی هم اطلاعی از اندیشه های آخوندزاده در دست نیست. در برخی موارد مراد او از «علم» همان سوادآموزی است، مثلاً در جائی در ارتباط با اصلاحات سپهسالار نوشته است:

«می گویند پسر میرزا نبی خان در تهران بنای وضع قوانین گذاشته است؛ دیوانه است. نمی دانیم که این قوانین را که خواهد خواند. وقتی که ملت کلاً و عموماً بی سواد است. گذشته از این که بی علم و بی معرفت است؛ مگر سواد چند نفر خواص به جهت قوانین و تنظیمات کفایت می‌کند؟ اکثر حکام و ایل بیگیان و کدخدایان و خدام در ایران سواد ندارند؛ کجا مانده که علم داشته باشند. برای کوران قوانین وضع کن یا نکن چه تفاوت خواهد داشت.» (کمالی طه، ۱۳۵۲: صص ۷۴-۷۲) پس او صرف جعل قانون را برای ایران مناسب نمی‌دانست و هیچ راه حلی هم ارائه نمی‌داد، به نظر ما راه حل ممکن همانا بحث کردن در باره ریشه حقوقی وضع قوانین بود. در مقابل او جعل قانون برای ایران را به ارابه ای تشبیه می‌کرد که چهار حیوان اسب و الاغ و گاو میش و گاو، به نوبت این ارابه را به حرکت در می آورند، نظر به اینکه این چهار حیوان سرعت یکسانی ندارند و از شعور متفاوتی برخوردارند، این ارابه راه به منزل مقصود نخواهد برد. (حقدار، ۱۳۹۷: ص ۶۵)

مهمترین نقد او در این زمینه، بر رساله یک کلمه مستشارالدوله نوشته شد. او نوشت در اروپا نیز تصور میشد که اگر به ظالم نصیحت کنند، ظلم برطرف میشود؛ اما «بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً مؤثر نیست»، پس به «کونستی توسیون» روی آوردند. (آخوندزاده، ۱۳۵۵: صص ۹۷-۹۶) به نظر او اگر مردم صاحب بصیرت شوند و آنگاه «مطابق اوضاع زمانه» قانون وضع نمایند و به «کونستی توسیون» گردن نهند، «مشرق زمین بهشت برین خواهد شد.» در این نظام «به اصطلاح اهل یورپا اسم پادشاه حقیقی به کسی اطلاق میشود که تابع قانون بوده و در فکر تربیت و ترقی ملت باشد.» (همان، صص ۱۰۴-۱۰۳)

به همین دلیل در مکتوبات کمال الدوله و جلال الدوله نوشت: «عقلای ملت را در این عصر واجب است که به جهت اقتدار ملت و حراست وطن از تسلط و تغلب ملل و دول بیگانه در تدارک رد آن گونه ذلت که

عبارت از اسیری و فقدان آزادی و استقلال است و وقوعش در این عالم حوادث از ممکنات قریب به یقین است، بوده باشند و تدبیر رد آن نوع ذلت منحصر است به انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت دوستی و وطن پروری در مزرع ضمیر ایشان، که همه این صفات از خصایص مردانگی و فتوت شمرده می‌شود؛ چنان که ملل قاره‌ی فرنگستان الحال بدین صفت موصوف‌اند.» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ص ۱۰) او در برخی مطالب خود از «نشئه آزادیت» و «حقوق انسانیت» نوشت، اموری که اگر محقق میشد «ردالت» رخت بر می‌بست. (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ص ۱۹)

تأکید وی بر ضرورت قانون، تا آنجا پیش رفت که نوشت سرنوشت کسانی مثل قائم مقام و امیرکبیر از «آثار دولت بی قانون است.» (آدمیت، ۱۳۴۹: صص ۱۳۹-۱۳۸) پس پیشنهاد میکرد کتاب قانون نوشته شود تا هرکس وظایف خود را بداند و در برابر این وظایف احساس مسئولیت نماید. تا وقتی در «سراسر دستگاه قانون یک کتاب قانون در دست نیست» و تا زمانی که «جزای هیچ گناه و اجر هیچ صواب معین نمی باشد»؛ تا روزی که هرچیز «به عقل هرکس میرسد، معمول میدارد» و هیچ کتابچه قانونی وجود ندارد؛ و «نه قانون هست، نه نظامی و نه اختیار معینی» (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ص ۱۳۹)، راه به جایی برده نخواهد شد. در همین ارتباط بود که از تبدیل «سلطنت مستقله» به «سلطنت معتدله» سخن به میان می آورد. (کمالی طه، ۱۳۵۲: صص ۸۱-۸۰)

مثال او هم حکومت مشروطه انگلیس بود و حتی آرزو میکرد روزی مجالس قانونگذاری کشور به «مجلس رعایا و مجلس نجبا»، یا همان مجالس عوام و اعیان تشکیل شود، شاه «به خاطر منافع ملت سلطنت کند» و قوانین را «با دخالت ملت تدوین کند و مردم او را برگزیده خود بشناسند»، و وجود او را «باعث امن و آسایش و موجب عدالت و سعادت بدانند.» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ص ۱۹) آخوندزاده در داستان یوسف شاه تمثیلی برای بیان نظرات خود ارائه داد، در این داستان کشور به یک چرم ساز واگذار میشود و این حاکم درست کردار است و به سخن مردم گوش می سپارد و به وضع آنها رسیدگی میکند. او آئین جدید بنا مینهد، مجلسی از دانشمندان و خردمندان قوم به پا میکند و از توده های مردم میخواهد دیگر به کسی رشوه ندهند و در ازای پیشکش به کسی مقامی اعطا نمایند. لیکن مردم به ستم و بیداد و تحقیر عادت کرده اند، پس دستگاه قانونی نوین را پاس نمیدارند، تسامح حاکم جدید برای ایشان باعث شگفتی میشود و این را از سستی و بی عرضگی او تلقی مینمایند. (کمالی طه، ۱۳۵۲: ص ۷۱) به عبارتی در این تمثیل آخوندزاده قصد داشت نشان دهد مبنای حکومت قانون خواسته خود مردم است، اگر مردم برای خویشتن حقوقی قائل باشند و آن

را از زمامداران طلب کنند، میتوان به آینده امیدوار بود و در غیر این صورت مردمی که با روحیه استبدادی پرورش یافته اند، تا زمانی که به ضرورت آزادی واقف نشوند، از هیچ حاکمی کاری ساخته نخواهد شد و هرگونه ملاحظه و رعایت قانون را حمل بر سستی و ترس و جبن حاکم تلقی خواهند کرد.

تمایز در مفهوم معرفت و مشروطه

اگر ژان ژاک روسو کتاب امیل را برای آن نوشت تا به شکلی ملموس نحوه تعلیم و تربیت مورد نظر خود را ترویج کند، طالبوف تبریزی هم «کتاب احمد» را نوشت تا این مهم را به مخاطب خود گوشزد نماید. اما تعلیم و تربیت جدیدی که روسو در نظر داشت، همان نبود که طالبوف توضیح میداد؛ هدف روسو از نگارش امیل بیان مراحل شکل گیری «انسان مدنی» بود، حال آنکه طالبوف ضرورت آموزش و پرورش و سوادآموزی را وجهه همت خود قرار میداد. طالبوف ضرورت «بسط معارف» را گوشزد میکرد، همان امری که بعدها و به ویژه بعد از جنگ اول جهانی مورد توجه بیشتری واقع شد. پیش از طالبوف تبریزی، میرزا فتحعلی آخوندزاده هم توصیه هائی مشابه داشت، اما این موضوع واقعیت ندارد که حتی آخوندزاده «برداشتی دقیق» (قره‌گوزلو، ۱۳۸۶: ص ۷۳) از آثار روسو و منتسکیو و اصحاب روشنگری مثل ولتر و میرابو داشت. درست است که او پیشگام اندیشه های ناسیونالیستی به شمار می‌آید، این نکته هم که او وجوهی از الزامات اندیشه های مشروطه خواهی را به خواننده ایرانی معرفی کرد، محل تردید نیست، اما آخوندزاده هرگز در مورد خود مشروطه و ماهیت آن سخنی به میان نیاورد. در عین حال او معتقد به جدائی سیاست عرفی از شریعت بود (آدمیت، ۱۳۴۹: ص ۱۰۸) اما حتی آخوندزاده هم به این نکته توجه نکرد که منتسکیو در روح القوانين، قانونگذاری را مطابق با آداب و رسوم و وضعیت جغرافیائی و حتی مذهب هر قوم میدانست؛ بنابراین علی القاعده باید به این نکته توجه میداشت که در اسلام برخلاف مسیحیت تفکیکی صوری بین دنیا و آخرت وجود نداشت تا در نتیجه به تفکیک سیاست عرفی از امر شرعی به شکلی که در مسیحیت وجود داشت؛ نائل آمد. بنابراین قرینه‌ای در دست نیست تا نشان دهد او برداشتی از اندیشه های منتسکیو داشته و تلاش کرده است مفاهیمی نوین را بر آن اساس وارد اندیشه سیاسی دوره قاجار نماید. (قره‌گوزلو، ۱۳۸۶: ص ۷۳)

رساله های آخوندزاده بیشتر انتقادی بودند تا مباحثی برای تحریر محل نزاع و موشکافی دقیق در ساختار اندیشه سیاسی، بنابراین اگر هم از حریت و مساوات و «لیبرته» و «مسلک پروقره» و «سیویلایسیون» سخنی به میان آورده، از باب توصیه است و در باره مبانی هیچ کدام از این واژه ها بحثی فلسفی انجام نداده است.

(آخوندزاده، ۱۳۵۵: ص ۱۰۱) این سخن هم البته دقیق نیست که گویا قوانین اساسی کشورهای اروپائی از ابتدا تا انتها مبتنی بر تناقض فلسفه سیاسی موجود با مسیحیت بوده است، «تفکیک مطلق» سیاست از امر دینی رواج داشته و عدالت صرفاً در قوانین موضوعه جستجو میشده و نه «عدالت دینی»، و بر همین اساس قضاوت کرد که پس آخوندزاده مخالف تلفیق «آئین اروپایی» با «اصول شریعت» بود. (حقدار، ۱۳۹۷: ص ۴۶)

در حقیقت مبنای اولیه نظامهای مشروطه اروپائی هم امری دینی بود، همانطور که مبنای جنبش اصلاحات دینی ریشه در دو رویکرد نسبت به مسیحیت داشت. بنابراین این قضاوت آخوندزاده خطا بود که گویا نسبت اسلام و آزادی به طور کلی تباین است، قضاوتی که بر اساس آن به میرزا ملکم خان و مستشارالدوله ایراد میگرفت که به چه دلیل مفاهیم غربی را با نگاهی اسلامی به مخاطب ارائه میدهند؟ (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ص ۱۰۱) البته این جمله خطاب به مستشارالدوله درست بود، زمانیکه که رساله یک کلمه را نوشت: «دلایلی که برای ثبوت اندیشه های خود آورده‌اید، همه محصول فکر فرنگی است. شما فکر می کنید که با اقتباس از آن می‌توانید به مقصود خود نائل شوید. ولی با تقلید از اندیشه‌های دیگران نتیجه‌ای عاید نمی‌شود.» (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ص ۱۳)

به همین دلیل تقسیم بندی آخوندزاده از روح و جسم، ناشی از متأثر بودن از فرهنگ مسیحی بود، بر این اساس او معتقد بود حریت دو قسم است: «یکی حریت روحانیه، دیگری حریت جسمانیه» و اگر این دو محقق شوند «حریت کامله» شکل میگیرد. (آدمیت، ۱۳۴۹: ص ۱۴۰) از سوئی همانطور که سکنه اروپا به دلیل اسکان در این قاره لزوماً از یک فرهنگ یکدست و منسجم و یکپارچه برخوردار نبودند و اختلافات فرهنگی خاص خود را هم داشتند، این قضاوت که گویا همه سکنه آسیا یکسان هستند و چون «حریت کامله» خود را گم کرده اند پس از «الذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلبتاً محرومند» (همان، ص ۱۴۱) هم سخن دقیقی نبود. زیرا مساوات و حریت و مفاهیم نظیر آن، در همه جای دنیا به یکسان بار معنایی ندارند و بسته به شرایط خاص هر قوم با آن دیگری تفاوت دارند.

به واقع رویکرد برخی روشنفکران ایران به اوضاع سیاسی و اجتماعی اروپا، به منظور یافتن پاسخی فوری به مشکلات مبرم کشور بود؛ حال آنکه آن اوضاع ریشه در فکری فلسفی داشتند و آن فکر فلسفی هم از یونان باستان تا آن زمان تداوم و تحول پیدا کرده بود. خطاست اگر تصور شود چون اندیشه در ایران زمان قاجار بر مدار سنت میگردید، پس هیچ راه علاجی وجود نداشت، راه در این بود که همان سنت به منظور پلسخ

گوئی به مشکلات جاری با مقتضیات زمان منطبق شود. این موضوع هم واقعیت ندارد که عباس میرزا ولیعهد چون مایل به اصلاحات بود و «چکمه فرنگی» میپوشید (آجودانی، ۱۳۸۳: ص ۲۲) برخی گرایش های مذهبی با او مخالفت میکردند. زیرا نظریه اصلاحات امری است فکری و به پوشیدن «چکمه فرنگی» ربطی نداشت، هرچند در جنگ چکمه می پوشند و هیچ قرینه ای در دست نیست تا نشان دهد برخی گروههای مذهبی به این دلیل با او مخالفت میکردند.

این دیدگاه هم واقعیت ندارد که پادشاهی در ایران دوره قاجار «مطلقه» بود، زیرا مطلق بودن حکومت ابه این معنی است که هیچ امری قدرت شاه را مهار نمیکرد، حال آنکه نظراً و عملاً چه در دوره ساسانیان و چه در دوره اسلامی، سلطنت مبتنی بر شریعت بود و به واقع دین و حکومت پشت و روی یک سکه بودند. به همین سیاق مفهوم پارلمانتاریسم به شکل اروپائی آن در ایران نه شناخته شده بود و نه قابلیت اجرا داشت، نگاهی به مصوبات مجلس اول شورای ملی نشان میدهد که کلیه مصوبات مجلس حتی وضع مالیات بر ذغال و نمک هم وجهی شرعی به خود میگرفتند. این نگاه که گویا شاه هم میتواند قوانین شریعت را اجرا کند و لزوماً نیازی به نواب عامه نیست (سرایی وهمکاران، ۱۳۸۱: ص ۸۹) نشان دهنده دو سوءتفاهم است: نخست در باره ماهیت قانون که در نزد علمای شریعت تفاوت بارزی با کسانی داشت که قصد داشتند به تقلید از اروپا قوانین موضوعه وضع نمایند و دوم اینکه به هیچ وجه شاه نمیتواند منصبی را اشغال کند که از آن نواب امام (ع) است، به واقع علما در دوره مورد بحث، قدرت را به شاه تفویض میکردند و از این رو بود که مقوله ای به نام «سلطنت مفوضه» شکل گرفت.

مباحث فقهی و امکان شکل گیری اندیشه های نوین

بحثی که پیشتر ذکر شد، تفاوت بارزی با آنچه «حاکمیت ملت» خوانده میشد، داشت. روسو که دیدگاههای او در هگل تأثیر فراوان داشت، معتقد بود حاکمیت از آن ملت است، اما ملت از طریق هیئت حاکمه ای که نماینده اوست؛ قدرت خویش را اعمال مینماید (روسو، ۱۳۳۸: ص ۲۸) در این دیدگاه نمایندگان ملت هم بر اساس عقل متعارفی و با توجه به نیازهای زمان و مکان و نه لزوماً با اتکاء به مبانی دینی، قانونگذاری میکنند؛

در حالیکه قانونگذاری از منظر یک عالم دینی با عزل نظر از احکام شرعی موجه شناخته نمیشد؛ مهمترین مباحث در تاریخ اندیشه سیاسی دوره مشروطه در همین چارچوب شکل گرفت که در نوع خود بی نظیر بود. به همین دلیل بود که شیخ فضل الله نوری در رساله های «حرمت مشروطه» و «تذکره الغافل و ارشادالجاهل»؛ و شیخ محمدحسین بن علی اکبر تبریزی در رساله «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد»، قانونگذاری را منافی با شریعت میدانستند (باطنی، بی تا: ص ۲). پس اگر شیخ فضل الله نوری قانونگذاری را مخالف شریعت میدانست و میگفت طبق قانون اساسی آنچه مخالف احکام شرعی است، نمیتواند قانونیت پیدا کند (نوری، ۱۳۷۴: صص ۶۲-۱۶۱) ناظر به این مقوله بود.

به همین سیاق نویسنده رساله کشف المراد هم برخی قوانین موضوعه جدید مثل مالیات و گمرک گرفتن، اخذ ربای بانکی، قیمت گذاری کردن، سرشماری کردن و امثالهم را مغایر با شریعت میدانست، زیرا این مقولات در احکام شرعی ذکر نشده بودند. نیز او معتقد بود احکام شرع مثلاً در مورد سرقت باید اجرا شوند، نمیتوانند به جای اجرای حکم به عنوان مثال برای او حبس معینی تعیین کرد، همانطور که در مورد قصاص نفس، نمیتوان محکوم را به حبس ابد فرستاد، زیرا تمام اینها مخالف شریعت است. (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: صص ۳۴-۱۲۲)

بر همین اساس هم با تفکیک قوا مخالف بود و اعتقاد داشت تفکیک قوا به مقننه و قضائیه و اجرائیه درست نیست، زیرا با وجود احکام شرع نیازی به قانونگذاری نیست تا به مجلس قانونگذاری نیاز باشد، قوه اجرائیه هم پادشاه است، بنابراین ضرورتی به تقلید از تفکیک قوای رایج در اروپا نیست. (همان) به همین دلیل مخالفت با حریت و آزادی هم مغایر شرع تلقی میکردید. نظر به اینکه عمده منازعات مشروطه ایران بر اساس استنباطی از احکام شرع صورت میگرفت، موافقین و مخالفین عمدتاً مبانی استدلالهای خود را در این رابطه بیان میداشتند، این گام مهمی بود برای قدرتمند کردن سنت به منظور پاسخ دادن به مسائلی که به شکلی روزمره موجود بودند.

مثلاً شیخ اسماعیل محلاتی نوشت مراد از حریت آن نیست که مردم هرچه میخواهند بگویند و بنویسند، بلکه مقصود این است که مردم از «قید رقیب استبداد پادشاه و فعال مایشاء بودن او و اعوانش» آسوده شوند و «اموال و اعراض و نفوس مردم» حفظ گردد و در «هرچه که موجب عمران مملکت اسلامیة و قوت نوع مسلمین گردد» اجرا شود، البته «بدون اینکه با مذهب آنها منافات داشته باشد.» (همان، صص ۷۷-۷۶) بنابراین

نقطه عزیمت روحانیان موافق و مخالف مشروطه، مقوله ای مذهبی بود، به عبارتی بحث آنها نه در باره نظامهای مشروطه پارلمانی اروپا، بلکه در باره نحوه محدودکردن قدرت شاه در ایران با اتکای به مبانی سنتی همین جامعه بود. نکته مهم همین موضوع است، برای نخستین بار تلاش شد از درون سنت پاسخ به مسائل مبتلابه جامعه داده شود، به قول مجدالاسلام کرمانی «عنوان مشروطیت که به کلی از امور دیانت دور بود» به گونه ای که تفسیر گردید که «داخل در امور دیانت گردید و مثل سایر مسائل شرعیه رأی و عقیده علما در آن مدخلیت پیدا کرد...» (کرمانی، ۱۳۵۶: صص ۲۸۵-۲۸۴) این مهمترین دستاورد انقلاب مشروطه بود، تلاش میشد تا سنت به گونه ای تفسیر شود که بتواند پاسخگوی مسائل روز باشد.

درست است که نقش اقتصاد جهانی را که تلاش داشت ایران را درون خود ادغام نماید، در ضرورت نوسازی پاره ای از نهادها (فوران، ۱۳۷۸: صص ۲۳۳) نمیتوان نادیده گرفت، اما آنچه در عمل جریان داشت تفسیری متنوع از احکام شرع و فلسفه آنها بود تا بحث در باره ضرورت و یا عدم ضرورت در ادغام در نظام سرمایه داری جهانی. نماینده این اندیشه هم روحانیون بودند، در حقیقت آنها گفتمان مسلط را رقم میزدند و با نقشی که بین توده های مردم داشتند، کلام آنها تا اعماق جامعه میتوانست نفوذ پیدا کند. بدیهی است مبانی دو اندیشه مشروطه به شکلی که در آزموده شده بود و آنچه در ایران در حال تجربه شدن بود، با یکدیگر تفاوت و تمایز اساسی داشتند؛ این امر هم بدیهی است، زیرا هر اندیشه ریشه در فرهنگی دارد که خاص جامعه ای خاص است.

حتی اگر تصور آخوندزاده این بوده باشد که نظام مشروطه عبارت است از حکومتی که «شریعت مطلقاً در آن راه نداشته باشد» (آدمیت، ۱۳۴۹: صص ۱۴۵)، این تصور خطا بوده است؛ زیرا در نظامهای مشروطه اروپائی هم ابتدا اندیشه مزبور از مجرای برقرار کردن نسبتی با دین محقق شده بود. ذکر این نکته هم ضروری است که در رساله ها و نامه های آخوندزاده، درباره مفهوم «قرارداد اجتماعی» و قانونگذاری عرفی که برآمده از ذهن انسانی مدرنی بود که بر حقوق طبیعی خویش آگاهی داشت، (حقدار، ۱۳۹۷: صص ۴۵) اصلاً سخنی به میان نیامده است.

نتیجه گیری :

مشروطه ایران برگرفته از فرهنگ مسلط ایرانیان بود که با آداب و رسوم و سنن و آئینهای شیعی از فرهنگهای دیگر متمایز میشد. در اندیشه مشروطه خواهی ایران، برخلاف غرب، اندیشه تفکیک امور جسمانی و روحانی

غیرممکن بود؛ زیرا نه تنها چنین تقسیم بندی در اسلام وجود نداشت، بلکه شرایط فرهنگی و جغرافیائی این دو منطقه هم نظامهای مشروطه متفاوت را الزامی میکرد. به عبارتی اندیشه مشروطه امری تقلیدپذیر نبود، به همین دلیل امکان نداشت اندیشه ای را که دارای بار فرهنگی خاصی است از جایی وارد کشوری دیگر کرد.

نکته دیگر این است که اندیشه های مشروطه خواهی اروپا به دنبال مباحث فراوان در حیطه حقوق انسان سربرآورد، به عبارتی قبل از اینکه نظامهای مشروطه تشکیل شوند، مفهوم حقوق و قانون مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته بود، معنی تفکیک قوا روشن بود، و ضرورت قانونگذاری در حیطه عرف؛ امری بدیهی شمرده میشد. لیکن در ایران روشنفکران در دوره قبل از مشروطه، با اینکه از ضرورت قانون خواهی دفاع میکردند، لیکن هیچ تعریف حقوقی از مفهوم قانون ارائه نمیدادند. با اینکه از مساوات و آزادی سخن به میان میآوردند، اما هرگز توضیح نمیدادند مبنای این مساوات در کجاست و اینکه انسانها همه آزادند، ریشه در کدامین تعریف حقوقی از مفهوم قانون دارد.

واقعیت امر این است که بعد از مشروطه هم عمده مجادلات کلامی و مذهبی بین روحانیان جریان داشت، از درون اندیشه های متعارض آنها بود که راه برای مباحث نوین در باره مفهوم حقوق هموار شد و زمینه های لازم برای تدوین قانون مدنی مهیا گشت. حتی قانون اساسی هم متأثر از اندیشه های مذهبی بود، در محدوده های قانونگذاری عرفی حتی در باره مالیات گذاری بر نمک و ذغال هم کوشش میشد مبنائی شرعی برای آنها یافته شود. پس بنیاد مشروطه ایران مبتنی بر تعریفی حقوقی از ماهیت و وظایف انسان بر اساس بینش مذهبی بود، این امر مشروطه ایران را از نقاط دیگر عالم مجزا میکرد و به آن هویتی خاص مذهبی می بخشید. پس این سخن که گویا اندیشه های اصحاب دوره روشنگری فرانسه مثل روسو و منتسکیو بر شکل گیری مشروطه ایران تأثیر بنیادین داشته است، با واقعیات موجود در آن دوره سازگار نبود. این امر بدیهی و طبیعی است، زیرا اندیشه همواره در درونی نظامی از سنت فرهنگی بروز و ظهور پیدا میکند که خاص قوم یا ملت ویژه ای است و همین سنت فرهنگی است که اقوام و ملتها را از یکدیگر متمایز میکند.

منابع

۱- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۱). اندیشه های ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار). تهران: خوارزمی.

- ۲- آدمیت، فریدون، (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- ۳- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۲۵۳۷). مقالات فلسفی، ویراسته، ح. صدیق، جلد دوم، چاپ سعدی ۴- -
- (۱۳۵۵). مقالات فارسی، به کوشش محمدزاده، تهران: انتشارات نگاه.
- ۵- ----- (۱۳۹۵). مکتوبات کمال الدوله، به اهتمام علی اصغر، حقدار، آنکارا: ناشر باشگاه ادبیات، چاپ اول.
- ۶- آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳). مشروطه ایرانی، تهران: اختران، چاپ پنجم.
- ۷- باطنی، غلامرضا. (بی تا). مدرنیسم در ایران - جدال مشروطه و مشروعیت، تهران.
- ۸- پورتر، روی. (۱۳۷۸). مقدمه‌ای بر روشنگری، ترجمه سعید مقدم، تهران: انتشارات نیک آیین، چاپ اول.
- ۹- پولادی، کمال. (۱۳۸۴). از دولت اقتدار تا دولت عقل، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۱۰- جهاننگلو، رامین. (۱۳۸۲). تمدن و تجدد، تهران: نشر مرکز.
- ۱۱- جهاننگلو، رامین. (۱۳۸۶). حاکمیت و آزادی، تهران: انتشارات نی، چاپ سوم.
- ۱۲- حقدار، علی اصغر. (۱۳۹۷). فریدون آدمیت و تاریخ‌مدرنیته در عصر مشروطیت، آنکارا: باشگاه ادبیات، چاپ چهارم.
- ۱۳- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی (حنا)، چاپ سوم.
- ۱۴- روسو، ژان ژاک. (۱۳۶۸). قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: انتشارات ادیب، چاپ هفتم.
- ۱۵- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۴). رسائل مشروطیت، تهران: کویر.

- ۱۶- سرایی، حسن و هاشم زهی، نوروز. (۱۳۸۱). «شرایط اجتماعی و گفتمان های روشنفکری در آستانه انقلاب مشروطه»، جامعه شناسی ایران، شماره ۱۵.
- ۱۷- فوران، جان. (۱۳۷۸). مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- ۱۸- قرگوزلو، ناصر. (۱۳۸۶). اصلاحات و تجدد در عصر قاجار، بی نا.
- ۱۹- کمالی طه، منوچهر. (۱۳۵۲). حکومت قانون، تهران: بی نا، چاپ سوم.
- ۲۰- گلدمن، لوسین. (۱۳۸۵). فلسفه روشنگری، برگردان شیوا کاویانی، تهران: انتشارات اختران، چاپ سوم.
- ۲۱- لیدمان، سون اریک. (۱۳۸۶). تاریخ عقاید سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران: انتشارات اختران، چاپ سوم.
- ۲۲- مجدالاسلام کرمانی، احمد. (۱۳۵۶). تاریخ انحطاط مجلس، به کوشش محمود خلیل پور، ناشر دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
- ۲۳- مستشارالدوله. میرزا یوسف خان. (۱۳۲۳). رساله یک کلمه، چاپ دارالسلطنه تبریز چاپ سنگی.
- ۲۴- مشیرالملک، میرزا حسین خان. (۱۳۱۹). حقوق بین الملل.
- ۲۵= نوری، فضل الله. (۱۳۷۴). حرمت مشروطه، (رسائل مشروطیت) به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران.

Legislative Differences in Iran during the Constitutional Revolution and the European Period of Enlightenment

Akram Salehi Hikouyi

Department of History, Central Tehran Branch, Islamic Azad niversity

Hossein Abadian

Department of History in Faculty of Humanities in Imam Khomeini International University

Nemat Ahmadi Nasab

Department of History, Central Tehran Branch, Islamic Azad niversity

This study based on the fact that the Iranian constitution had its roots in a particular culture regarding the religious insights. So the major topics of this period were theological and jurisprudential debates. European Constitutional systems after centuries of in-depth discussion of the concept of rights and the necessity of modern legislation were formed, the Iranian constitution was also based on a definition of rights that appeared in a religious body which was influenced by dominant culture. The main view of this paper is that due to cultural differences, there was a difference between the Iranian constitution and other versions of constitutionalism around the world. It also attempts to show that the foundations of constitutional systems throughout the world are not necessarily the same, so it is natural that there are differences and distinctions between them. To illustrate this distinction, there has been some discussion of Rousseau's views.

Keywords: Iran, Right, Law, Constitution, Sharia