

مدخلی بر فقه سیاسی شیخ اسماعیل محلاتی (کالبد شکافی یا تحلیل محتوای کتاب  
لثالی المربوطه فی وجوب المشروطه)

حمید سعیدی جوادی<sup>۱</sup> - علی اکبر امینی<sup>۲</sup> - محمدرضا مایلی<sup>۳</sup> - محمدناصر تقوی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۸

چکیده:

در این مقاله یکی از کمیاب ترین آثار عصر مشروطه که سالها از چشم پژوهشگران پنهان مانده بود مورد بررسی موشکافانه قرار گرفته است تا چگونگی مواجهه عالمان نواندیش را با مفاهیم و پدیده‌های تازه وارد شده مدرنیته در آئینه فقه سیاسی شیعه نشان دهیم. مفاهیمی همچون؛ آزادی، مساوات، انتخابات، مجلس، قانون اساسی، تفکیک قوا، سلطنت مشروطه و دهها موضوع و مسئله دیگر که در جنبش مشروطه و پس از آن در جامعه ایران پدیدار گردیدند، فقه سیاسی شیعه را به چالش و متولیان آن را به چاره اندیشی. در چنین هنگامه‌ای علمایی از حوزه نجف، تهران، تبریز، اصفهان و نقاط دیگر به عنوان متولیان سنتی این رشته از فقه به تکاپو درآمده، در عرصه سیاست نظری دست به قلم برده و در عرصه سیاست عملی قدم در راه گذاشتند. شیخ اسماعیل محلاتی از جمله این عالمان از حوزه نجف در کنار نائینی و خراسانی به شمار می‌رود که با کتابی که در دفاع از مشروطه با عنوان **لثالی المربوطه فی وجوب المشروطه** نوشت، تلاش نمود مفاهیم و پدیده‌های گفتمان مشروطیت را در برابر نوعی از ائتلاف گفتمان مشروع و گفتمان استبداد توجیه عقلانی و شرعی نماید. کتاب وی حاوی مسائل بسیار خرد و کلانی در حوزه فقه سیاسی می‌باشد که در پاسخ به ایرادات مخالفان شرعی مشروطه نگاشته شده است. در این مقاله برآنیم تا با تحلیل محتوایی آن کتاب مدخلی معتبر و قابل دسترس برای فهم فقه سیاسی محلاتی فراهم نماییم.

**واژگان کلیدی:** نواندیشی دینی، شیخ اسماعیل محلاتی، فقه سیاسی، مشروطه خواهی

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری، علوم سیاسی (مسایل ایران)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
hsaediijavadi@gmail.com

<sup>۲</sup> - استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: نویسنده مسئول  
aliakbaramini@ymail.com

<sup>۳</sup> - استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

<sup>۴</sup> - استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

## مقدمه:

ورود مفاهیم و ارزش‌های سیاسی و فرهنگی و برخی لوازم تمدنی مدرنیته که از واسط عصرناصری در ایران شتاب گرفت چالش‌ها و سئوالات بسیاری را در حوزه معرفتی علم سیاست و سپس فقه سیاسی شیعه به وجود آورد. از سوی دیگر حاکمیت طولانی استبداد عقب ماندگی‌های بی شمار جامعه ایران افکار و اندیشه‌های نیروهایی را که دغدغه‌های اجتماعی و عمومی داشتند به اندیشه و تکاپوهای نظری و عملی واداشت تا در برابر موجی که از اروپا برخاسته بود چاره اندیشی نمایند. اروپا رفتگان که زودتر از دیگران با وجوه گوناگونی از مدرنیته کم و بیش آشنا شده بودند، بیش از دیگران و پیش از همه به اندیشه "ترقی" و برقراری "حکومت قانون" در کشور روی آوردند و مکنونات فکری و الگوهای عملی خود را برای برون رفت جامعه ایرانی از وضعیت اسفباری که در تمام شئون گرفتار شده بود ارائه نمودند. آنان که به "منورالفکر"ها و بعدها به "روشنفکران" ملقب شدند تمامی ساحت‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی عصر خود را به باد انتقاد گرفتند و سرانجام بعد از آنکه استبداد سیاسی قاجار را سرمنشأ تمام نابسامانی‌ها یافتند، نظام مشروطه سلطنتی را بهترین جایگزین برای جبران همه مافات کشور و ملت معرفی نمودند. این کشف بدان معنا نبود که سایر نیروها و عوامل در عقب ماندگی و فلاکت همه جانبه جامعه ایران مقصر نبوده و یا نقشی نداشته‌اند، بلکه آنان را به مثابه شریکان جرم و عوامل بستر ساز وب هره جویانی می‌دانستند که ذیل نظام سلطنت مطلقه استبدادیه تعریف می‌شدند و یا با آن همکاری می‌کردند. اما علما و روحانیون در برابر امواج مدرنیته واکنش‌های چندگانه از خود نشان دادند؛ برخی یکسره به نفی، طرد و رد آن پرداختند، گروهی اصلا صدای این امواج به گوششان نرسید و یا نخواستند برسد، عده‌ای با آمیزه‌هایی از شک و تردید و احتیاط و نگرانی و هراس با آن مواجه شدند. اما گروهی که مدرنیته را درک کردند و تلاش نمودند در مواجهه با آن به خاطر ره آوردهایی که با خود به همراه داشت برای جامعه مسلمین و مبانی عقیدتی آن چاره‌ای عقلانی، منطقی و درنهایت شرعی بیندیشند. جنبش مشروطه خواهی که وجهی سیاسی و نمادی چشمگیر از مظاهر مدرنیته به شمار می‌رفت از جمله مواردی بود که علما را در برابر چالشی بزرگ و پیچش تاریخی-فقهی مهمی قرارداد. شیخ اسماعیل محلاتی به عنوان عالمی نو اندیش از حوزه نجف که مدتی شاگردی میرزای شیرازی درسارمه را نیز درک کرده بود به آن دسته از روحانیونی تعلق داشت که با شروع جنبش مشروطه و سپس تاسیس مجلس شورای ملی و تدوین قانون

اساسی به حمایت از مشروطه برخاست و حتی پیش از آنکه علامه نائینی کتاب معروف خود **تنبیه الامه** را بنویسد به نگارش رساله‌ای مفصل در دفاع از مشروطیت که در حد همان کتاب نائینی می‌باشد دست زد. نام کتاب **لثالی المربوطه فی وجوب المشروطه** است که محلاتی آن را قبل از کودتای محمد علیشاه و هنگام دایر بودن مجلس اول به رشته تحریر در آورد. محتوای «لثالی المربوطه» به چند بخش تقسیم می‌شود. محلاتی ابتدا در مقدمه گونه‌ای از علت نگارش کتاب در شرایطی که نظام استبدادی برچیده شده و نظام مشروطیت مستقر شده بود و موافقان و مخالفان رودرروی یکدیگر قرار گرفته بودند سخن می‌گوید. او انگیزه اصلی خود را از نوشتن کتاب **غیرت دینیه و عرق اسلامی و شبهه وجوب عینی اعلام** می‌کند. سپس کتاب را به دو فصل تقسیم می‌نماید. در فصل اول فرق اجمالی مابین سلطنت مشروطه محدوده را با سلطنت مطلقه مستبده توضیح می‌دهد. در ذیل فصل اول پس از توضیح مشخصات و ویژگی‌های نظام سلطنت مستبده و تفاوت آن با نظام مشروطه، برای دولت و حکومت هفت وظیفه و کارکرد و به قول خودش «أشغال» برمی‌شمارد: اخذ مالیات، دفاع از سرزمین اسلامی، قضاوت و رفع خصومات بین مردم، اقدامات عام المنفعه، برقراری امنیت، تنظیم قوای نظامی و سیاست خارجی.

محلاتی هنگام توضیح هریک از این موارد هفتگانه وظایف حکومت (أشغال) به نقد وضعیت نامطلوب آن کارکرد (شغل) در دوره استبداد می‌پردازد. او تصویری واقعی از وضعیت بسیار نامناسب دوره استبداد که مشحون از انواع بی عدالتی‌ها، ظلم‌ها، نابسامانی‌ها و هرج و مرج‌ها در هر یک از وظایف و کارکردهای (أشغال) حکومت آن دوره بوده است به نمایش می‌گذارد. این بخش از لثالی المربوطه نشان از درک عمیق محلاتی از اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه ایران و نظام حاکم می‌باشد. پس از بیان این توضیحات و نقدها به ترسیم وضعیت مطلوب در نظام مشروطه می‌پردازد و اوضاع هریک از این وظایف هفتگانه حکومت (أشغال) را در نظام مشروطه توضیح می‌دهد و به تصویر می‌کشد. تصویری نسبتاً مطلوب که عاری از معایب دوران استبداد است.

در فصل دوم آراء مخالفان مشروطه را در قالب سیزده «شک» و شبهه قرار می‌دهد و سپس در برابر هر «شک» جواب‌های خود را ارائه می‌نماید. او در ضمن این پاسخ‌ها از شش قاعده فقهی نیز برای اقناع مخالفان استفاده می‌کند. هنوز نگارش کتاب به پایان نرسیده بود که اخبار دیگری از مخالفت‌های استبدادیان با مشروطه به دست محلاتی می‌رسد. محلاتی

آنها را مغالطه‌هایی می‌داند که مخالفان به «مغالطات سابقه» خود جهت عوام فریبی مردم افزوده‌اند. آنگاه او وظیفه خود می‌داند که به این مغالطات نیز پاسخگویی نماید، پس؛ «به لسانی واضح و بلاغی مبین» در قالب پنج مغالطه به آنها پاسخ می‌دهد و بدین ترتیب کتاب را به پایان می‌برد. بی‌گمان کار ارزشمند محلاتی در «لئالی المربوطه» در کنار کار گرانسنگ «تنبیه الامه» نائینی سهم قابل ملاحظه‌ای در تکوین فقه سیاسی شیعه داشته است. در این مقاله تلاش گردیده با تحلیل محتوای این کتاب نقش و جایگاه چنین اثر فاخری واکاوی قرار داده و معرفی نمائیم.

### ۱- وجوب مشروطه

محلاتی عنوان کتاب خود را **لئالی المربوطه فی وجوب المشروطه** نام نهاده است. این عنوان پیام صریح و روشنی در باب مشروطیت و مخالفان شرعی آن دارد. وجوب یک حکم فقهی است که انجام آن ضروری و حلال و مستوجب ثواب می‌باشد و ترک آن گناه و حرام است؛ به عبارت دیگر محلاتی فتوای اندیشه سیاسی خود را در مورد مشروطه با عنوان کتابش به مخاطبان اعلام داشته است. به گفته یکی از پژوهشگران "او می‌توانست رساله‌اش را «لئالی المربوطه فی وجوب المشروطه» نامگذاری نماید". (آبادیان، ۱۳۷۴: ۱۰۰) اما از آنجا که نظام مشروطه را نسبت به نظام سلطنت مطلقه مستبده ارجح و اصلح میدانند و از احکام مراجعی مانند آخوند و مازندرانی و تهرانی و دیگر علمای مشروطه خواه درباره واجب بودن مشروطه آگاهی دارد و خود نیز به این حکم معتقد است، بنابراین هیچگونه شک و شبهه‌ای در دفاع و انتخاب نظام مشروطه نمی‌بیند، آن را واجب می‌شمارد و در عنوان کتاب خود این فتوا و پیام را اعلام می‌دارد. حال چنانچه انگیزه و بار شرعی واجب شمردن مشروطه را در کنار تکلیف شرعی «واجب عینی» که محلاتی در نگارش «لئالی المربوطه» برای خود قائل است قرار دهیم، آنگاه اهمیت کار محلاتی و ارزش نظام مشروطه بیش از پیش آشکار می‌شود. زیرا "محلاتی دفاع از مشروطه را در زمره واجبات دینی قرار داده است که ترک این وجوب مستوجب کیفر است". (هجری، ۱۳۸۶: ۳۸)

این در حالی است که جهاد در راه خدا و دفاع از مرز و بوم در برابر تهاجم خارجی یک «واجب کفایی» به شمار می‌رود. بنابراین واجب شمردن مشروطه از نگاه محلاتی پاسخی است به حرام دانستن مشروطه از جانب مشروعه خواهان و استبدادیان. زیرا شیخ فضل الله نوری در

لوايح اعتراضی خود بارها از مخالفت مشروطه با شریعت سخن گفته است و آن را مترادف با حرام و ارتداد و محاربه با امام زمان و هدم اسلام و تسلط کفار و امثالهم دانسته است. او در رساله حرمت مشروطه می‌نویسد: "ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید، مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد و احکام اربعه مرتد بر او جاری است". (نوری، ۱۳۷۴: ۱۶۷)

در چنین شرایطی که علمای ضد مشروطه حکم بر حرمت مشروطه می‌دادند و در این باره رسائل می‌نوشتند و مقلدین و عوام را تحت تأثیر قرار می‌دادند، محلاتی و نائینی و خراسانی و دیگر علمای مشروطه خواه قائل به «وجوب» مشروطه بودند و نه تنها این نظام را از محاق حرمت خارج می‌دانستند، بلکه آن را از واجبات دینی قلمداد نمودند و دفاع از آن را نیز بر همه و از آن جمله خود «واجب عینی» دانستند.

## ۲- مشروطه حکومتی زمینی

پس از آنکه محلاتی نظام‌های سیاسی را به اقسام زیر تقسیم می‌نماید:

### ۱- حکومت امام ۲- حکومت مطلقه مستبده ۳- حکومت مشروطه محدوده

نتیجه می‌گیرد که برپایی نوع اول در شرایط بالفعل ممکن نیست. نظام مطلقه مستبده را هم "هیچ ذی‌ شعوری برایش جای شبهه و تردید باقی نمی‌ماند که آن را بر نظام مشروطه محدوده ارجح بداند". (هجری، ۱۳۸۶: ۶۱) در آن صورت فقط نظام مشروطه محدوده بهترین نظامی است که می‌تواند "فواید عامه را تأمین و مضار و مفساد نوعیه را از مملکت دور نماید". (هجری، ۱۳۸۶: ۶۱) محلاتی در این تحلیل به درستی برای حکومت مشروطه مبانی آسمانی و الهی قائل نیست و آن نوع حکومت را فعلاً در عصر حاضر از دسترس خارج می‌داند. بدین ترتیب در متن گفتمان وی حکومت مشروطه یک حکومت زمینی است که توسط انسان‌های عاقل و سیاسیون دلسوز و علمای آگاه بر اساس مشورت‌ها و نهادهای عرفی و اراده و انتخاب مردم اداره خواهد شد.

منظور از مشروطه به عنوان یک حکومت زمینی آن است که بر اساس گفتمان سنتی که مبانی مشروعیت حکومتها را الهی و آسمانی می‌دانست برای نخستین بار در نهضت مشروطه اراده و خواست عمومی مردم در تأسیس حکومت و مبانی مشروعیت آن دخالت یافت و تا حد

بسیار زیادی از مبانی آسمانی و الهی فاصله گرفت. "کوشش نائینی اولین تلاش در فقه شیعه برای سازگاری وظیفه الهی و حق مردمی در تأسیس یک حکومت به شمار می‌رود". (کدیور، ۱۳۷۶: ۲۰) از دید محلاتی "مشروطیت برخلاف حکومت انبیاء و ائمه که ولایتی الهی و شرعی است، از اصناف حکومت‌های زمینی است". (هجری، ۱۳۸۶: ۴۳)

یکی از دلایل عمده مخالفان شرعی حکومت مشروطه آن بود که چون نظام مشروطه یک مدل وارداتی از بلاد کفر می‌باشد، پس این نظام حرام است و پیروان و مبلغان و کوشندگان به این نظام هم مرتد و فاسدالعقیده و ضالّه هستند. این ترجیح بند در بیشتر رسائل شیخ فضل الله نوری و دیگران به انحای مختلف آورده شده است. آنان پس از رد مشروطیت به این علت به طور ضمنی و تلویحی از نظام استبدادی مطلقه قبل و بعد از تعطیلی مجلس دفاع می‌نمودند. بعد از به توپ بستن مجلس توسط محمدعلیشاه، شیخ فضل الله نوری در رساله معروف و بلند خود تذکره الغافل و ارشاد الجاهل صراحتاً از انهدام مجلس و دستگیری آزادی خواهان و فرار و تبعید مشروطه طلبان دفاع می‌نماید و می‌نویسد: "چون حضرت شاهنشاه مطلع به تمام این وقایع بودند... لذا با کمال ملاحظه و حفظ دماءالمسلمین بجهدالله به تأیید ولی مسلمین، آن کفرخانه را که ملاحظه حرز و منشأ ضرار به اسلام و مسلمین قرار داده بودند ... خراب کردند و اهل آن را متفرق نموده و مفسدین را دستگیر کرده و خانه نشین فرمودند". (نوری، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

او به منظور حمایت از مشروطه و ترجیح این نظام بر نظام استبدادی مسئله شراب‌خواری در بلاد کفر و بلاد مسلمین را مثال می‌زند. او ابتدا می‌گوید: "سلطنتی که در ایران جاری و معمول است و آنچه در مملکت کفریه دایر است هردوی آنها از اقسام سلطنت جور است و دولت آنها دولت ظالمه است و استیلائی آنها بر مردم چه بر کفار و چه بر مسلمین استیلائی به غیر حق است و به حکم شریعت مقدسه اسلامیه حرام و غصب است". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۷) ولی کیفیت «ظلم ظلمه مسلمین با کیفیت جور جائزین کفار» را متفاوت می‌داند و می‌گوید که جور بر مسلمین ایران جور و ظلم و استبدادی است که تابع هیچگونه حد و ضابطه‌ای نیست و پادشاه و حاکم هرکاری که بخواهند انجام می‌دهند و "افراد ملت هم در مقابل آنها حق ردّ و قبول و نفی و اثباتی" ندارند.

آنگاه محلاتی از مقایسه این دو نظام جور در مورد بلاد کفر چنین نتیجه می‌گیرد که "پر واضح است که این نحو از جور است که باعث آبادی ملک و ملت آنها گردیده به عکس ما

مسلمانها که آن نحو از جور خانه‌های ما را خراب و ایران ما را ویران کرده". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۷)

از اینجا به بعد است که محلاتی با زدن یک مثال عجیب تطبیقی درصدد آن برمی‌آید که ارجحیت نظام‌های مشروطه کفریه اروپایی را بر نظام استبدادی به ظاهر اسلامی ایران (و شاید سایر نظام‌های اسلامی) تبیین و توجیه نماید. او می‌گوید: "فرض کنیم که عمل شرب خمر در بلاد اسلامی و کفریه هر دو معمول باشد، لیکن در بلاد اسلامی به نحو توحش و بیعدالتی محض باشد که زیاده از حد بخورند و زیاده از حد مست شوند به نحوی که سر از پا نشناسند و در حال مستی در کوچه‌ها و بازارها بریزند و هر که را دیدند سر بشکنند و شکم پاره کنند و به هر زنی بیاویزند و از هیچ‌گونه قبحی نپرهیزند". (همان) اما چنانچه در بلاد کفریه زیاده از حد نخورند و اعتدال نگه دارند و برای شرب خمر از لحاظ کمی و کیفی و زمانی و مکانی مقرراتی معین شده باشد تا از حد تعادل خارج نشوند و به حالت مستی در نیایند که به کسی اذیت و آزار برسانند در آن صورت "جماعتی از مسلمین دیدند که چون نمی‌شود این عمل را بالمره از بلاد محو و نابود نمود، لکن می‌شود که از هرج و مرج و بی انضباطی درآورد و به آن نحو که در بلاد کفریه متداول است معمول نمود. لہذا در این مقام برآمدند که شاید بشود که مردم از شر بد مستی و تعدیات خمارهای نامسلمانها که در صورت اسلامند برهاند". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۷)

چنین استدلالی تا آن زمان از فقیه آن هم در حوزه فقه سیاسی دیده و شنیده نشده است. محلاتی با ارائه این مثال ضمن قداست زدایی مطلق از حکومت‌ها به حکومت مشروطه نیز وجاهتی زمینی بخشید.

### ۳- منافع عمومی

در گفتمان سنتی فقه سیاسی هنگامیکه از مشروعیت و کارکرد و وظایف حاکم و حکومت بحث می‌شد عمدتاً مباحثی نظیر حفظ بیضه الاسلام، جلوگیری از تسلط کفار بر سرزمین‌های اسلامی، برقراری نظم و امنیت، حفظ حدود و ثغور مرزهای کشور اسلامی و اینگونه موضوعات مطرح می‌گردید و از حق مردم و نظر عموم در تعیین حکومت و کارکرد آن خبری نبود. اما در دوره مشروطیت با طرح مفاهیم و سؤالات تازه‌ای که در جامعه پدیدار شد فقهای شیعه ناگزیر از پرداختن به آنان شدند. مفاهیمی نظیر آزادی، مساوات، قانون اساسی، پارلمان، تفکیک قوا، نظارت، حقوق مردم از جمله مواردی بودند که ذهنیت علمای شیعه را درگیر نمودند تا برای

این مفاهیم و سازگاری یا ناسازگاری آنها با شریعت نظریه پردازی نمایند. "اساسی ترین سؤال در این دوره برای فقهای شیعه و اندیشمندان دین باور این بود که آیا مردم در حکومت دخیل هستند یا نه، اصولاً آیا حق حاکمیت متعلق به یک فرد است یا متعلق به مردم". (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۰) در دوره مشروطه برای نخستین بار اراده عمومی و حق حاکمیت مردم در سرنوشت سیاسی به رسمیت شناخته شد و در تأسیس حکومت از قوه به فعل درآمد. فقهای شیعه در پی چنین اتفاقی به تبیین نقش و جایگاه مردم در تغییر حکومت و اراده آنان در اداره کشور به عنوان حقوق عمومی خود به نظریه پردازی پرداختند. محلاتی به این مهم در چندین فراز از «لثالی المربوطه» با عناوین گوناگونی نظیر: منافع عامه، عموم ملت، عموم خلق، منافع کلیه، نوع ملت و امثال هم اشاره نموده است که به لحاظ بدیع بودن این موضوع در فقه سیاسی شیعه بسیار حائز اهمیت است. اصولاً محور مخالفت محلاتی با استبداد مطلقه و دفاع او از مشروطه را رعایت نشدن منافع و حقوق عمومی مردم در نظام استبدادی تشکیل می‌دهد. وی هنگام تشریح و توضیح نظام استبدادی مطلقه اولین صفت منفی و ویژگی که برای چنین نظامی قائل می‌شود رعایت نشدن «منافع عامه» است. "در سلطنت مطلقه مستبده سکنه مملکت را در فواید نوعیه و منافع عامه حاصله از آن اصلاً حظی و نصیبی نباشد و عموم ملت از نوع آنها بالکلیه مکفوف الیه و مسلوب الحق بوده باشند. بلکه همه مختص پادشاه بود". (محلاتی، ۱۳۸۶: ۶۰) آنگاه محلاتی خاطرنشان میکند که چنانچه این وضع ادامه یابد "عنقریب است که سلطنت از مملکت ایران نیست و نابود شود." سپس در ادامه بحث نتیجه می‌گیرد که ضرورت «منافع عامه» مردم آنان را به چنین اقدامی واداشت. بنابراین اینگونه سلطنت (مشروطه محدود) هم به نفع نظام سلطنت است و هم به نفع عموم مردم. پس اراده و اقدام مردم را باید در تشخیص و تحقق حکومت مورد نظر خود که منافع عمومی ملت در آن مستتر است باید محترم شمرد.

#### ۴- مقتضیات مشروطه ایرانی

درباره علل شکست و یا ناکارآمدی نظام مشروطه در ایران صاحب‌نظران ایرانی و غیر ایرانی نظرات مختلفی ارائه داده‌اند. جلال آل احمد علت شکست را در کتاب غریزدگی، تسلط دوباره خانها و فئودالها بر مشروطه می‌داند و می‌گوید "اگر مشروطه ما نیم‌بند است، به همین دلیل است که خانها به پشتیبانی از نهضتی برخاستند که در اصل خانخانی را نفی می‌کند". (آل احمد، ۱۳۷۵: ۸۴) حائری در کتاب تشیع و مشروطیت در ایران نیز معتقد است که چون در فتح



تهران و احیای دوباره مشروطه دو شخصیت وابسته به روس و انگلیس نقش داشتند، انقلاب مشروطه به بیراهه افتاد. "رهبران وطن پرستان اصفهان و گیلان را که فاتحان تهران بودند دو آریستوکرات بی ایمان به انقلاب مشروطه و خدمتگزار انگلیس و روس به عهده داشتند". (حائری، ۱۳۸۱: ۱۱۹) منظور حائری سردار اسعد بختیاری آنگلوفیل و محمد ولیخان سپهدار تنکابنی روسوفیل است. علما و جریان‌های دینی نیز مهمترین علت شکست و یا ناکامی مشروطه مبتنی بر احکام اسلامی را حذف روحانیت از صحنه سیاست و اختلافات بین دو دسته از آنان دانسته‌اند: "مهمترین علل عدم موفقیت علمای مشروطه خواه در جهت رسیدن به هدف اختلاف بین روحانیون و کناره گیری شیخ فضل الله نوری بود". (جواهری، ۱۳۸۰: ۲۷۷) اما یکی دیگر از علل عمده شکست مشروطه را که با عنوان این بحث (مقتضیات مشروطه ایرانی) در اندیشه محلاتی ارتباط دارد عدم انطباق مفاهیم و فرهنگ مشروطه با فرهنگ بومی است. "مشکل اساسی مشروطیت در عدم تطبیق مفاهیم عمده آن با فرهنگ بومی بود" (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۰۹) منظور از «عدم تطبیق مفاهیم عمده» مشروطه با فرهنگ بومی آن است که مفاهیمی مانند آزادی، دموکراسی، مساوات، وضع قوانین موضوعه (و عمدتاً عرفی)، قانون اساسی، انتخابات و نهادهایی نظیر پارلمان، دادگستری، سه قوه مجزا، مطبوعات، مدارس جدید برای جامعه ایرانی دوره مشروطیت نا مانوس بود و با ویژگی‌های ایران سنتی آن روز منطبق نبودند. هر چند دست اندرکاران مشروطه اعم از روشنفکران، مبارزان، علمای مشروطه خواه و سیاستمداران برای سازگاری و بومی سازی این مفاهیم و نهادها تلاش‌های زیادی انجام دادند. اما قائلین به چنین نظری‌هایی همواره این سؤال را مطرح کرده‌اند که "آیا انتقال فرهنگ مشروطه در انطباق با فرهنگ ملی و مردمی ما صورت گرفت؟" این نقطه فراموش شده‌ای است که جامعه ما با همه اخذ و اقتباس‌ها هنوز هم در هیئت و صورت یک جامعه جهان سومی و توسعه نیافتگی باقیمانده است. اما هند و ژاپن چطور؟" (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۰۹) مخالفت‌های صریح شیخ فضل الله نوری نیز با آزادی (حریت) در هیچ لایحه و رساله وی تعطیلی نداشت. در اینجا فقط و تنها به نمونه‌ای از آنها اکتفا می‌کنیم تا از نقطه تمرکز بحث دور نشویم: "ای برادر عزیز مگر نمیدانی که آزادی قلم و زبان از جهات کثیره منافی با قانون الهی است". (نوری، ۱۳۸۴: ۱۵۲). محلاتی در پاسخ به مخالفان آزادی که می‌گفتند چنانچه اصل آزادی در جامعه محقق شود منکرات رواج خواهد یافت، ابتدا آزادی را به دو نوع تقسیم می‌نماید: "یکی حریت و آزادی مردم است از قید رقیت استبداد سلطنت. دیگری حریت و آزادی آنها از قید رقیت و عبودیت

خدایی. "سپس در مورد هر کدام توضیحاتی می‌دهد و سرانجام چنین نتیجه می‌گیرد: "که اگر مملکتی سلطنت آنها مشروطه شد معنایش نه آن است که اهل آن مملکت دست از دین خود کشیده باشند و قیود مذهبی را تغییر داده باشند." (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۹۵) آنگاه محلّاتی برای اثبات سخن خود که مشروطه خواهی با دینداری ملت منافات ندارد شاهد مثالهایی می‌آورد و می‌گوید: "آیا مملکت ژاپون که چندی است مشروطه شده از دین خود خارج شده و محرمات دینی خود را مباح کرده؟ آیا انگلیس که مشروطه است آنچه را که در دین نصارا حرام است در مملکت خود اعلان به اباحه آن داده؟" (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۹۵) او برای اثبات بیشتر ادعای خود به درستی مشروطیت و استبداد را دو صفت برای سلطنت می‌داند که هیچ‌کدام ربطی به دین ندارند. "عزیز من مشروطیت و استبداد هر دو صفت سلطنت‌اند. این مطلب دخلی به دین و مذهب ندارد. مذهب اهل مملکت هر چه باشد خداپرستی یا بت پرستی یا اسلام یا کفر، تهود یا تنصر و غیره و غیره می‌شود که سلطنت آنها مشروطه شود یا مستبده." (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۹۵) او معتقد است آنچه که به عنوان منکرات در اسلام مانند بی‌حجابی، شرب خمر، قمار، ارتداد، زنا و امثالهم نامیده می‌شود و در اروپا رواج دارد ربطی به مسئله مشروطیت و آزادی ندارد و لازمه مذهب آنها است زیرا در مذهب آنها اینگونه اعمال جزو جرایم شرعی نیست. پس "این است که در جمیع بلاد آنها امثال این امور آزادند و کسی متعرض مرتکبین آنها نشود. اگر چه ارتکاب آن را حرام بدانند." (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۹۶)

بدین ترتیب محلّاتی مسئله رواج منکرات را که مشروعه خواهان ناشی از تأسیس مشروطیت و اصل آزادی می‌دانستند رد می‌کند و ارتباط آزادی را با گسترش منهیات شرعی بی‌معنی می‌داند. او تلاش می‌کند تا مفهوم آزادی را به غیر از آنچه که مشروعه خواهان در نظر داشتند و در بیان می‌گفتند و می‌نوشتند که مترادف با بی‌قانونی و رواج هرج و مرج و توهین به مقدسات و گسترش منکرات می‌باشد توضیح دهد. او با صراحت می‌گوید: "در شرح معنای حریت مراد از آن نه خودسری و رها بودن عموم خلق است در هرچه بخواهند ولو که از اموال و اعراض و نفوس مردم باشد." (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۹۶) اگر در امور منکراتی در جامعه اسلامی هرکس عمل خلاف شرعی مرتکب شود طبق قوانین شرعی و عرفیه مجازات خواهد شد، "ولی چون در ممالک حریت غیراسلامی مذهب سکنه آن اباحه بعضی از منکرات اسلامی است چون شرب مسکرات مثلاً و بعضی دیگر را چون زنا اگر چه حرام دانند لکن در مذهب آنها حدی و تعزیری و حق زجر و ردعی برای آن ثابت نیست." در حالی که "ملت ایران که

مذهب آن مذهب پاک اسلام است البته مفاد حریت مملکتی آن آزادی از هرگونه ظلم و تعدی خواهد شد که در مذهب اسلام ظلم است نه در مذهب بودا و مملکت ژاپون یا مذهب نصارا و ممالک اروپا". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۹۷) در پایان این بحث محلاتی چنین نتیجه می‌گیرد که آزادی ناشی از مشروطه با فرهنگ و قوانین هر ملتی متناسب و منطبق است. بنابراین نباید اقتضائات فرهنگی جوامع و ملت‌ها را با یکدیگر مساوی و یکسان دانست. آزادی‌های ناشی از مشروطیت در ممالک اروپایی هیچ ارتباطی با آنچه که در فرهنگ اسلامی آنها را منکرات و منهیات شرعی می‌دانند ندارند. "همه مردم در ممالک حریت از هرگونه تعدی و تحکم خلاص و آزادند، مگر آنچه مقتضای قانون اساسی آنها باشد و آن قانون به حسب خصوصیات ممالک و اختلاف مذاهب مختلف است." در مملکت ایران هم مطابق مذهب خود "بایست در قانون اساسی ملی جمیع موازین اسلامی را که هیچ نکته‌ای در آن فروگذار نشده" رعایت شود.

#### ۵- مشروطه در ترازوی امر به معروف و نهی از منکر

بدون تردید اصل مهم و اساسی «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از مستندات طرفین درگیر در گفتمان مشروطیت برای رد و قبول آن بود. طرفداران مشروطه، آن را از مصادیق معروف و حکومت استبدادی را از مصادیق منکر می‌دانستند. در حالی که مشروعه خواهان عکس این نظر داشتند. در لوائح شیخ فضل الله در چندین جا مشروطه مصداق «منکر» و «فتنه» و «فساد» نامیده شده است. در برابر او نائینی و محلاتی و آخوند و دیگر علمای مشروطه خواه، حکومت استبدادی را مصداق «فتنه» و «فساد» و «منکر» دانسته‌اند.

شیخ فضل الله فریاد می‌کشید "ایها الناس بدانید که دنیا خواهان جاهل به کری و شیطنت گوش و چشم قلب شماها را به خواب غفلت پر کرده‌اند". (نوری، ۱۳۷۴: ۱۵۸) در همین رساله در جای دیگر می‌نویسد: "ای برادران عزیز... آیا کفایت نکرده ما را شنیدن و دیدن آن همه منکرات." او و همفکرانش مرتب به مشروطه و مشروعه خواهان از آن جهت حمله می‌کردند که «پارلمنت» را منشأ «هرج و مرج فوق الطاقه»، قوانین مجلس را مخالف شرع، نمایندگان را آلت «منفعله» فرق ضاله، مدارس جدید را عامل بی‌دینی و کفر و مساوات و آزادی و عدالت را هم مترادف با ارتداد و لامذهبی می‌دانستند.

آنان تمامی این نهادها و سایر لوازم مشروطیت را از مصادیق منکرات می‌شناختند و به مردم معرفی می‌کردند. در چنین شرایطی وظیفه خود می‌دانستند تا بر اساس اصل «امر به

معروف و نهی از منکر» با مشروطیت مخالفت نموده و مردم را به معروف که از نظر آنان «تقویت سلطان ذی شوکت مملکت» بود دعوت نمایند.

در مقابل علمای مشروطه خواه با زبان و ادبیات فقهی به آنان پاسخ می‌دادند. شیخ اسماعیل محلاتی، نائینی و آخوند خراسانی هر کدام در نوشته‌های خود با استناد به اصل «امر به معروف و نهی از منکر» مشروطیت را «معروف» و نظام استبدادی را «منکر» اعلام می‌داشتند.

آنان تشکیل مجلس شورای ملی را بر مبنای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند، در حالی که شیخ فضل الله و دیگر مشروعه طلبان آن را عین منکر می‌دانستند و می‌گفتند: "چگونه این مجلس مبنای آن بر امر به معروف و نهی از منکر است تا اطاعت آن از این جهت واجب باشد. حال آنکه در آن میزان بندی گمرکات می‌شود و مالیات را تحدید می‌کنند و قرار نظم عسکریه و نظام جدید آلمانی را اشاعه می‌دهند و...". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۸)

مشروعه طلبان فهرستی از ایرادات را بر کار مجلس وارد کرده و سرانجام نتیجه می‌گرفتند که "پس مجلس منکر خواهد بود، نه معروف و جزء این مجلس بودن و وکالت گرفتن فسق خواهد شد نه عبادت." محلاتی در پاسخ به ایرادات آنها، در «لئالی المربوطه» ابتدا یک به یک آنها را شرح می‌دهد و می‌گوید تمام این حرف‌هایی که شما می‌زنید در "دوره استبداد به نحو هرج و مرج و خودسری رجال خودخواه شهوت پرست واقع می‌شد و تشکیل این مجلس به جهت رفع تعدیات زایده و دست بردهای بی‌اندازه و تقویم اعوجاجات و دفع انحرافات و مفسد است". (همان) بنابراین در چنین مجلسی "رفع ظلم و تقلیل منکرات خواهد شد" آنگاه از برخی کارکردهای مفید و مثبت مجلس طی همان دوران کوتاه شاهد مثال‌هایی می‌آورد. استدلال محلاتی برای «معروف» دانستن مشروطیت و مجلس بدان جهت بود که وی ظلم و تعدیات و مفسد را در نظام مشروطه و با وجود مجلس بسیار محدودتر و کمتر از نظام استبدادی مطلقه می‌دانست. از نظر او هر عامل و یا نهاد و عملی که بتواند بی‌عدالتی و ظلم و فساد و استبداد را کاهش دهد «معروف» است. او خطاب به مشروعه طلبان می‌گوید: "آیا حضرت علی<sup>(ع)</sup> که با خلفای زمان خود مخالفت می‌فرمود و در مشاورت و مصالح و مفسد آنها مساعدت می‌کرد غیر از این غرضی داشت". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۹)

## ۶- تفکیک فرهنگ از تمدن اروپایی

یکی از ایرادات مشروعه خواهان به مشروطه آن بود که این مدل از اروپا و سرزمین

کفار آمده است، پس به قول شیخ فضل الله "طبع مملکت ما را غذاء مشروطه اروپا دردی است بی دوا و جراحی است فوق جراح". (نوری، ۱۳۷۴: ۱۵۸) در حالی که طالقانی در مقدمه - ای که بر تنبیه الامه نوشته، گفته است: "نمی توان منکر شد که حکومت مشروطه از بیرون مرز اسلام به سرزمین مسلمانان رسید". (طالقانی، ۱۳۳۴: ۴)

عده‌ای به طرفداری و دسته‌ای به مخالفت برخاستند. در حقیقت طرفداران و مخالفان بی غرض نمی دانند از نظر دین چه می خواهند و چه سخنی دارند، "در نتیجه عموم مردم مردد و گیج‌اند و حکومت مشروطه در ایران و دیگر کشورهای اسلامی به این صورت درآمده که می - نگرید!". (همان)

طالقانی سپس با ذکر مفاسد دوران دیکتاتوری رضاشاه و رنج‌هایی که از بحث‌های بیهوده در میان حوزویان و روحانیون مطروح بوده گلایه‌ها می کند و نتیجه می گیرد که "آیا نباید بیشتر نیروی فکر و عمل را برای ایجاد محیط مساعد و جلوگیری از اراده‌های خودخواهانه متوجه نمود". (طالقانی، ۱۳۳۴: ۴)

محلاتی و نائینی و آخوند و دیگر علمای نواندیش سلف طالقانی نیز همانند او ضمن قبول نظام مشروطه به عنوان یک نظام اروپایی و وارداتی تلاش کردند میان فرهنگ و شیوه استعماری اروپاییان با دستاوردهای تمدنی آنان تفاوت قائل شوند. آنان بر اساس احکام عقلی و نقلی اقتباس از دستاوردهای علمی و صنعتی و تجربه‌های مفید اروپاییان را برای نجات مسلمانان از عقب ماندگی نه تنها بدون اشکال دانستند بلکه بر استفاده از آنها تأکید نمودند. در رسائل و مخالفت‌های شیخ فضل الله نیز از اینکه مشروطه از فرنگ آمده است و هدف آن جز از بین بردن دین و ایمان مردم چیز دیگری نیست فراوان دیده می‌شود. عمده نگرانی او آن است که مبدا فرق ضاله و شیوه زندگی و تفکر اروپاییان پس از مشروطه بر جامعه مسلمان ایران تسلط یابد. به همین دلیل اروپا هراسی او را می‌توان در مخالفتش با مشروطه و مجلس و قانون اساسی و مطبوعات و آزادی و مساوات و مدارس جدید و حتی «چادر چرخی» زنان به خوبی مشاهده نمود. شیخ فضل الله در مذمت مشروطه به لحاظ اروپایی بودنش موارد متعددی را به عنوان مصادیق فساد تسلط کفار بر مسلمین در اعتراضات خود بیان می‌کند، اما وضع موجود جامعه ایران را با آن همه عقب ماندگی و انحطاط و بی‌سوادی و خرابی و استبداد و ظلم حکام و فقر رعیت نادیده می‌گیرد و هیچ سهمی از این همه فلاکت را برای استعمار اروپاییان قائل نیست. اروپاییانی که با اخذ امتیازات متعدد از نظام استبدادی مطلقه شاه‌رگ‌های حیات

اقتصادی و توسعه ایران را در دست گرفته بودند. شیخ فضل الله به هیچ یک از آنها اشاره نمی‌نماید. در بیشتر مواردی که شیخ فضل الله با مشروطه و مجلس و قانون اساسی و... مخالفت می‌نماید دلیل خود را صرفاً به خاطر جلوگیری از تسلط کفار و بیگانگان بر جامعه مسلمان اعلام می‌نماید. در این نوع مخالفت‌های وی هرگز تفکیکی بین فرهنگ اروپایی و به ویژه شیوه معماری آنان با پیشرفت‌های علمی و تمدنی و توسعه و ترقی اروپاییان دیده نمی‌شود. مخالفت شیخ با اروپا مطلق است. در حالی که علمای نواندیش بین این دو تفاوت قائل بودند. طالقانی در همان مقدمه تنبیه الامه می‌گوید: "آنهایی که امروز (مانند آغاز مشروطیت) به آن بدبین‌اند چه چیز می‌خواهند؟ نه امروز جواب روشنی دارند و نه آن روز داشتند. از جهت ضعف تشخیص و جمود به تقلید، هر قدیمی را دین می‌پندارند و هر جدیدی را مخالف با آن و به نام مقدس مآبی هر بی‌دینی و فساد را اثبات و امضا می‌نمایند." (طالقانی، ۱۳۳۴: ۱۴)

علمای طرفدار مشروطه نیز چه در ایران و چه در نجف نیز چنین مواضعی نسبت به اروپا و دستاوردهای مدنی و علمی آن داشتند. محلاتی در چند جای «لئالی المربوطه» به ایراد مشروعه طلبان در این زمینه پاسخ گفته است. او بر اساس شیوه پاسخگویی خود ابتدا مضرات و مفسدات هر موضوع و مصداقی را که می‌خواهد پاسخ دهد در دوره استبداد بر می‌شمارد و تمام ایرادات مشروعه خواهان را که در آن زمینه به مشروطه می‌گیرند به دوران استبداد منتسب می‌داند. سپس به ادله و احتجاجات خود بر رد آن موضوع و یا مصداق در دوره مشروطه می‌پردازد. در مورد مالیات، ارتش و قورخانه و قوه دفاعیه، امنیت، دادرسی و قضاوت و سایر موارد از همین شیوه استفاده می‌کند. مثلاً ابتدا وضعیت اخذ مالیات و موارد مصرف و چگونگی دریافت آن را که مشحون با انواع مفسدات و ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها در دوران استبداد است بر می‌شمارد، سپس چگونگی دریافت و هزینه آن را در نظام مشروطه توضیح می‌دهد.

در زمینه مخالفت مشروعه طلبان با اروپا نیز محلاتی از چنین شیوه‌ای برای پاسخگویی به آنها بهره می‌برد. او ابتدا مضرات و مفسدات و مظالمی را که در دوره استبداد از استعمار اروپاییان بر سر مملکت و ملت ایران آمده است سخن می‌گوید و سپس به واسطه استقرار نظام مشروطه و نقشی که مجلس در ارتباطات خارجی و بستن قراردادهای امتیازات خواهد داشت بحث می‌کند. او چنین نتیجه می‌گیرد که اگر از اروپاییان مشکلی هم برای مملکت و مردم به وجود آمده، آن هم ناشی از وجود نظام استبدادی بوده است. علاوه و مهمتر از این تفکیکی است که محلاتی بین فرهنگ اروپاییان به عنوان مجموعه‌ای از ارزشها و اعتقادات و شیوه زندگی آنان با

دستاوردهای تمدنی و علمی و صنعتی آنان قائل است. این وجه از اندیشه سیاسی محلاتی دقیقاً از عناصر اصلی جریان نواندیشی دینی به شمار می‌رود که از سیدجمال آغاز شده بود. به عنوان نمونه مثال‌هایی از لئالی‌المربوطه آورده می‌شود:

"شخص با انصاف ولو که کافر باشد هرگز راضی نمی‌شود که فوائد عامه و منافع کلیه چون معادن و غیره که باعث ثروت و موجب غنای مملکت است به خاطرخواه [پادشاه] به هر فرنگی که می‌خواهد بدهد، امتیاز افتتاح بانک مغناطیس جذب و جوه نقدیه مملکت است به هر دولتی که خواست عطا کند، مسافت مخصوصی از طرف آذربایجان برای امتداد خط آهن دولت روس بفروشد و قباله به اسم شخص امپراتور بدهد و... همه مسلمین را از فقیر و غنی زیر دست و دست نشانده خود قرار دادند". (محلاتی، ۱۳۸۶: ۲۰۳)

به زعم مخالفان مشروطه چون اروپاییان به بهانه گسترش صنایع و علوم و فنون و کارخانجات در کشور می‌خواهند مذهب و ایمان مردم ایران را تغییر بدهند؛ بنابراین نباید صنایع و کارخانجات آنان وارد کشور شود. در این میان مجلسیان و مشروطه خواهان هم که سنگ اخذ صنایع و علوم و فنون از اروپا را به سینه می‌زنند و در فکر ایجاد استقلال صنعتی و علمی در داخل کشور هستند در حقیقت به این کار اروپاییان کمک می‌کنند. پس مجلسیان و مشروطه خواهان از این لحاظ همدست اروپاییان و مخالف مذهب و دین مردم مسلمان هستند!

در برابر چنین استدلال‌هایی محلاتی پاسخ می‌دهد:

"فرنگی‌ها چه طبیعی و چه مسیحی در مقام اشاعه مذهب که سهل است درصدد اشاعه تمام شئون خود از خطوط و البسه و اشربه و اغذیه و سایر امور عادی در کمال سعی و اهتمام بوده و هستند... حالا بایست دید که تکلیف ما مسلمانها درخصوص بعضی از صنایع آنها که به حسب اقتضای وقت برای ما از لوازم است چه چیز است". (محلاتی، ۱۳۸۶: ۲۱۵) محلاتی معتقد است باید بین فرهنگ و شیوه زندگی آنان با مسئله اتخاذ علوم و فنون و صنایع و وارد کردن کارخانجات و پیشرفت شهرها و ساختمانها و عمران و آبادی آنان فرق گذاشت. او می‌گوید "ما نمی‌توانیم به ملاحظه تحرز کلی از مخالطه با کفار چشم از تعلیم و تعلم آنها بپوشیم و خود را دست نشانده آنها در جهات معاشیه خود قرار دهیم."

آنگاه با صراحت می‌نویسد "صنعت یادگرفتن ربطی به مذهب ندارد و به مجرد اینکه اختراع صنعتی از کافری شد باعث این نشود که اهل اسلام با وجود احتیاج به آن چشم از آن

بپوشند و آلا کثیری از صنایع که فعلاً در بلاد اسلام شیوع دارد مبدأش از کفار بوده". (محلّاتی، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

#### ۷- حد تقلید از مجتهد و مشروطه

یکی از مهمترین مخالفت‌های مشروعه‌طلبان با مشروطیت، به ویژه با مجلس و قانون اساسی آن بود که به زعم آنان در حکومت مشروطه ملاک تمام تصمیم‌گیری‌ها و مصوبات بر اساس رأی اکثریت خواهد بود؛ اما از نظر شرع احکام شریعت تابع رأی اکثریت نیستند. بنابراین اگر قرار باشد در هر ولایت و ایالت و یا در پایتخت مجلس قانونگذاری بر اساس آرای اکثریت بدون توجه به احکام شرعی تصمیم بگیرد و قانون بگذارند، این قوانین از آنجا که خلاف احکام شریعت هستند باطل، گناه و حرام می‌باشند. محمدحسین تبریزی می‌گوید: "اگر مقصود از مشروطه آن است که احکام شریعت مدونه را از روی تقلید به مجتهد جامع الشرایط عمل و اجرا نمایند، دیگر و کلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده به مشورت همدیگر قانون نوشتن و اکثریت آراء را حجت دانستن خلاف و بی‌قاعدۀ خواهد بود". (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۲۳)

زیرا این کار به عهده مجتهدین است و غیر از آنان کسی صلاحیت ندارد تا در قوانین شرع اظهار نظر نماید یا حکم صادر نماید و تصمیمی و مصوبه‌ای داشته باشد. "اگر هم مقصود از مشروطه آن است که و کلا و مبعوثین در مجلس شورا جمع شده و به اتفاق یا با اکثریت آراء قانونی وضع کرده و اسم او را قانون اساسی بگذارند، بعد او را بفرستند به اطلاق اجرا تا طبق او عمل نمایند... در این صورت مخالف با شرع خواهد بود." زیرا به قول تبریزی "از ادله احکام ما نه شورا و نه اکثریت آراء دلیل شمرده نشده بلی اجماع علما که کاشف از قول و رضای معصوم باشد حجت است نه اجماع کتابفروش و سبزی فروش و بقال و علاف و نعلبند". (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۲۳)

از نظر او و سایر مشروعه‌طلبان این کار "برای فرانسه و انگلیس و سایر دول غیر از اسلام" درست است. چون آنها یا طبیعی یا مسیحی و یا بت پرست هستند و هیچ یک از اینها کتاب آسمانی مشتمل بر تفصیل احکام و حدود و سیاسیات و مواریث و معاملات باشند ندارند. شیخ فضل‌الله نوری نیز بر حرام بودن مصوبات مجلس تأکید می‌کند و آن را بدعت در دین می‌شمارد. "اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آراء اگر چه در امور مباحه بلاصل هم باشد چون بر وجه قانون التزام شده و می‌شود حرام تشریحی و بدعت در دین است". (نوری، ۱۳۷۴: ۱۵۸) محلّاتی بر طبق روش روشمندان خود ابتدا نقد و ایراد مشروعه



خواهان را در این باره نقل می‌کند و سپس به پاسخگویی می‌پردازد: "نمی‌دانم عمداً دروغ می‌گویی یا از شدت بیخبری است که تعیین حکم شرعی و تکلیف الهی را به مجلس و اهل مجلس نسبت می‌دهی. عزیز من عقد مجلس در هر بعدی برای نظارت امنای ملت است در اشغال حکومت چه مالیه چه عسکریه و در کلیات امور سیاسیه که راجع است به نظم مملکت و آبادی آن... و پر واضح است که این امور راجع است به مصالح دنیویه و دخلی به امور دینیه ندارد و علم و جهل به احکام شرعیه را در آن مدخلیتی نیست". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۷) به عقیده او "شخص چقدر بایست جاهل و از امور بیخبر باشد" که نداند وظیفه قانون اساسی "تحدید در اشغال سلطنت و امور عامه سیاسیه است، کار به احکام کلیه شرعیه ندارد." اولاً مصوبات مجلس مربوط به "امور عامه سیاسیه است" و این امور ربطی به شریعت ندارد. مانند ساختن سد و گرفتن حقوق گمرکی و مالیات و درست کردن ارتش و نظارت بر امور سلطنت و وزرا که از جمله امور جزئی و عامه سیاسیه هستند. در این امور رابطه تقلید و مقلد و مجتهد و عامی مطرح نیست. در این امور اطاعت از علمای دینی جایگاهی ندارد که آنان نگران موقعیت خود و حفظ شریعت باشند. او با صراحت اعلام می‌کند "اطاعت علما به حکم شریعت حقه اسلامیه در دو مقام واجب است؛ یکی در احکام کلیه شرعیه (کبرویات) که باید عامی به عالم رجوع کند و هر که را دارای شرایط تقلید است، تقلید نماید. دیگری در امور جزئیه خارجی هرگاه مورد حکم حاکم شرعی شود" (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۸) در اندیشه سیاسی شیخ اسماعیل محلاتی مباحث، موضوعات و سرانجام مصوبه‌های مجلس شورا از جنس احکام ثابت شرعی نبودند و ربطی به آنها نداشتند. اینگونه موضوعات و مسائل که از مصادیق صغرویات هستند می‌توانند مورد شور و مشورت قرار گیرند و با اکثریت آرا به تصویب برسند و بر همه به عنوان قانون لازم الاجرا باشند و از حیثه مبحث تقلید و مقلد خارج باشند.

جالب این است که محمدحسین تبریزی در ابتدای رساله کشف المراد می‌گوید: "در موضوعات عرفیه که همان صغرویات باشند تقلید جایز نیست". (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۳۵)

## ۸- جایگاه عقل اهل عرف

علامه نائینی، آخوند خراسانی و دیگر علمای نواندیش در جریان مشروطه "به دنبال تبیین ایدئولوژیک مشروعه خواهی و تطبیق آن با آموزه‌های دینی بودند". (هجری، ۱۳۸۶: ۱) آنان با استناد به قرآن و حدیث و روایات و سنت و سیره سعی داشتند تأسیس نظام مشروطه و ایجاد

نهادهای مرتبط با آن نظیر مجلس و قانون اساسی و تفکیک قوا را تبیین شرعی نمایند. در این شیوه آنان به منظور اثبات نظرات خود برای برخی از الزامات مشروطه حکم واجب شرعی و برای برخی دیگر احکام مستحب و حرام و مباح صادر نمودند.

در برابر مشروعه طلبان نیز به استناد همان منابع احکامی درباره مشروطیت صادر نمودند که از حرام و محاربه با امام زمان گرفته تا حکم کراهت و قباحت و مناهت در آنها دیده می‌شد. اما در این میان روش و ابزاری که محلاتی برای دفاع از مشروطه و لوازم آن به کار گرفت تا حد بسیار زیادی با دیگر علمای مشروطه خواه تفاوت داشت. مثلاً نائینی در تنبیه الامه "تلاش می‌کند با سبک و سیاق متکلمین، مشروعیت حکومت مشروطه را اثبات کند." (هجری، ۱۳۸۶: ۱) در حالیکه شیخ اسماعیل محلاتی از این گفتمان مطلقاً ایدئولوژیک خارج می‌شود و مضرات حکومت استبدادی و فواید مشروطه را با استناد به استدلال‌های عقلی و مصادیق عینی و تجربی بیان می‌کند. همین ویژگی باعث گردیده که منطق محلاتی زبانی ساده و قابل فهم‌تر از علمایی که صرفاً در قالب‌های ایدئولوژیک به دفاع از مشروطه پرداخته‌اند داشته باشد. زیرا استدلال‌های او چنان شفاف و روشن و ساده و منطقی و عقلانی است که "هیچ عقل سلیمی" نمی‌تواند آنها را انکار کند.

استفاده محلاتی از منطق عقلانی برای پاسخگویی به مخالفان گرچه در ابتدای کتاب و جواب‌های او خیلی پررنگ نیست و چنین به نظر می‌رسد که او بیشتر بر اساس گفتمان سنتی فقه سیاسی از دلایلی نقلی استفاده می‌کند، اما به طرز شگفت‌انگیزی هرچه به پایان کتاب نزدیک‌تر می‌شود، استدلال‌های او اصولی‌تر شده و وزن منطق عقلانی آنها بیشتر می‌شود. به طوری که در بخش پایانی کتاب آنجا که به مغالطات پنجگانه مخالفان پاسخ می‌دهد بارها از اصطلاحاتی نظیر: "نوع عقلانی مملکت"، "عقلای امت"، "مشاورت عقلا"، "عقلای بزرگ"، "نوع عقلا از ذوی الحقوق"، "عقلای مسلمین" و "عقلای امنای ملت" استفاده می‌کند.

استفاده یک عالم دینی از احتجاجات عقلانی در حوزه فقه سیاسی در آن شرایط تا حدودی نامتعارف بود. به همین دلیل برخی از صاحب‌نظران تأکید و اصرار محلاتی را بر اصالت قائل شدن بیش از اندازه بر عقل اهل عرف و استفاده از حجت‌های عقلانی وی را نپسندیده‌اند.

یکی از مناقشه برانگیزترین بحث‌های محلاتی که باعث می‌شود نظریه اهل عرف او در برابر شخصیت و عمل نایب عام یا ولی فقیه قرار گیرد پاسخ‌هایی است که در جواب مغالطه دوم به مخالفان داده است.

در مغالطه دوم مخالفان می‌گویند: "تصرف نمودن در امور عامه سیاسی که موجب انتظامات عامه باشد ولایت آن در زمان غیبت مختص احکام شرع است، پس برای وکیلی که مجتهد نباشد حق مداخله کردن او در این امور به هیچ وجه ثابت نیست." (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

منظور مشروعه طلبان آن بود که به غیر از مجتهدین افراد دیگری حق تصرف و دخالت در امور عامه سیاسی را ندارند. بنابراین وکلای مجلس که اکثراً سیاسیون غیرمجتهد بوده و از طبقات عادی مردم هستند صلاحیت قانونگذاری در امور عامه و تصمیم سازی برای جامعه ی مسلمین را ندارند. محلاتی در پاسخ به مخالفان معتقد است که اولاً در مجلس هیئت نظارت مجتهدین وجود دارند تا قوانین طبق ضوابط شرعی به تصویب برسند. ثانیاً کار وکلا مشورت کردن است تا با ارائه مشورت‌های خود هم بهترین تصمیمات برای اداره امور اتخاذ و هم جلوی تصمیمات فردی حکام مانند دوران استبداد گرفته شود. او استفاده از مشورت و عقل را برای جلوگیری از خودکامگی بر هر ابزار دیگری ترجیح می‌دهد. مسئله برانگیز شدن بحث محلاتی از همین جا آغاز می‌شود. زیرا او در پاسخ مخالفان می‌گوید: "فرض کنیم که تصرف نمودن در امور سلطنتی به خود حکام شرع تفویض شود... آن حاکم شرعی را نمی‌رسد که من عندی به اراده شخصیه خود در آن امور رفتار نماید. بلکه بایست بر طبق آنچه عقلای مملکت اقتضاء دارد عمل کند و به صواب دید آنها را در تحت میزان درست در آورده و به موقع اجرا گذارد." (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

منتقدین محلاتی می‌گویند این سخن و نظریه محلاتی نوعی تحمیل نظر عقلای عرفی بر نظریه حاکم شرع است؛ "محلاتی در لزوم اتکای حاکم شرع بر تشخیص عقلا تا آنجا پیش می‌رود که دست آنان را در تحمیل تشخیص خود بر تشخیص او باز می‌گذارد." (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۲۳)

واقعیت آن است که محلاتی به اندازه‌ای از شیوه حکومت مطلقه فردی که منتهی به استبداد مطلقه گردیده بود تنفر داشت و هراسناک بود که حتی ریاست و سلطنت حاکم شرعی را نیز از این آسیب مصون نمی‌دید. به همین دلیل (در حالت فرض) اقتضای حکومت ولی فقیه و مشروع بودن تصمیمات وی را به مشورت با عقلای مملکت که در مجلس متمرکز هستند موقوف می‌نماید و غیر از این شیوه را ناصواب می‌داند و رد می‌کند. برای این ادعای خود می‌گوید: "چنانچه در صدر اسلام معمول بوده که در کلیه امور سیاسیه مملکت باید به مشورت عقلای بزرگ رفتار نمایند، اگر چه خلیفه و رئیس اجرا یکی بوده باشد." (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

محلاتی معتقد است چنانچه حاکم شرعی متصدی امور سلطنتی باشد و در اثر حکومت وی حقوق مسلمین و کشور ضایع شود "بر نوع عقلای مسلمین لازم است که به این مطلب اقدام کنند و انظار خود را در این مقام ارسال نمایند ولو آن حاکم شرع نظر خود و اجزاء خود را در این باب کافی می‌داند، راضی به این کار نباشد". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

بنابراین از نظر محلاتی مشورت با عقلای امت بر نظرات و تصمیمات فردی حتی حاکم شرع اولویت دارد. او برای حاکم شرع جز مقام اجرا و امین حقوق مسلمین بودن وظیفه دیگری همچون "تعیین حقوق و تمییز دادن حق از غیرحق و اثبات و لاثبات" قائل نیست. او همچنین معتقد است اگر ولایت حاکم شرع مختص به موقع اجرا نباشد و در تمیز مصالح از مضار و تعیین طرق حفظ حقوق هم ولایت داشته باشد در آن صورت "انظار عقلای امت در قبال او بالمره ساقط است" و این افراد نقشی جز مجانبین و اطفال در برابر حاکم شرع ندارند و فقط باید از نظرات او به صورت متعبدانه پیروی کنند.

ارائه چنین نظریه‌ای باعث گردیده که برخی از منتقدین محلاتی بگویند "در مجموع می‌توان گفت مراد مرحوم محلاتی نوعی تحمیل نظر به حاکم شرع است". (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۲۳)

آنها معتقدند محلاتی "در عمل خواستار زمامداری دیگران بر حاکم شرع است و این آموزه قرآنی را فراموش می‌کند که عقلا باید مشورت دهند و تصمیم نهایی با زمامدار واجد شرایط است". (همان) دلیل اینکه محلاتی به تشخیص عقلا و نمایندگان مجلس بهایی بیش از اندازه می‌دهد و نظرات حاکم شرع را نیز موکول به نظرات آنها می‌نماید آن است که وی "شأن حاکم شرع را دیده بانی حقوق دانسته. (نعیمیان، ۱۳۸۸: ۲۴) زیرا چنانکه گفته شد محلاتی صلاحیت حاکم شرع را صرفاً در مقام اجرا و عمل و نظارت تأیید می‌نماید نه در مقام تشخیص. "حاکم شرع... فقط امین حقوق مسلمین و نگهبان آنهاست که به شبانی و دیده بانی او جمیع حقوق اهل اسلام... از هرگونه تعدی و تجاوز مصون و محروس بماند". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۳۸)

## ۹- ترجیح نظامات اروپایی

محلاتی به عنوان یک روحانی نواندیش بارها در کتاب خود از کیفیت مطلوب حکومتداری در اروپا و فرنگ سخن گفته است. با آنکه نظام‌های سیاسی حاکم بر آن جوامع را همچون نظام‌های سیاسی حاکم بر جوامع مسلمانان اغتصابی می‌داند و آنها را بلاد کفریه و شرک می‌نامد. اما به دلایلی نظام‌های اروپایی را به نظام‌های حاکم بر بلاد اسلامی ترجیح می‌دهد.

ویژگی‌هایی که باعث شده‌اند محلاتی از نظام‌های اروپایی تعریف کند و آنها را بهتر از نظام-های خاورمیانه‌ای بداند عبارت‌اند از:

• مشروطه بودن حکومت‌های اروپایی. رعایت نمودن حقوق مردم از طرف حکومت. وجود نعمت آزادی بیان، قلم و اندیشه. برقراری عدالت نسبی در جامعه. مساوات در برابر قانون. توسعه و پیشرفت و ترقی (رشد و توسعه)

قائل شدن این ویژگی‌ها برای حکومت‌های اروپایی از طرف محلاتی به هیچ عنوان به معنای آن نیست که وی دارای گرایش‌های لیبرال دموکراسی غربی است و یا طرفدار نوعی حکومت سکولار است. برعکس او هنگام مقایسه جوامع و حکومت‌های اسلامی با اروپا وقتی به این ویژگی‌ها اشاره می‌نماید بارها و بارها همچون سیدجمال تأسف خود را از اینکه جوامع مسلمان دچار فلاکت و عقب ماندگی شده‌اند تکرار می‌کند. از آنجا که در تحلیل‌های محلاتی انواع حکومتها به ویژه حکومت استبدادی مطلقه کالبد شکافی می‌شوند، او به این نتیجه می‌رسد که ریشه همه بدبختیها و مشکلات در وجود و سلطه حکومت استبداد مطلقه فردی است. به عبارت دیگر او در آسیب شناسی خود از علل عقب ماندگی جامعه ایران و سایر کشورهای مسلمان، استبداد را به تبع و متأثر از اندیشه‌های عبدالرحمن کواکبی در کتاب **طبایع الاستبداد** خود کامگی حکام می‌داند. گرچه او در کتاب خود هرگز بحث مستقلی از علل عقب ماندگی مسلمانان ندارد، همچنین فصل مجزایی به یک مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای بین حکومت‌های اروپایی و شرقی اختصاص نداده است، اما گفتارهای وی در این مورد به صورت مختلف و به اقتضای مفاد و مباحث مطرح شده در کتاب به صورت پراکنده دیده می‌شوند.

همانطور که از تعریف‌های محدود محلاتی درباره حکومت‌های اروپایی نمی‌توان او را یک لیبرال دموکرات و یا سکولار نامید، باید این نکته را نیز خاطر نشان نمود که وی همواره روی دیگر انسان اروپایی یعنی استعمارگری او را نادیده نگرفته است. او از استیلای اروپاییان (کفار) بر سرزمین‌های اسلامی به عنوان استعمار آگاهی کامل دارد و هیچگاه در نوشته‌های او چیزی دیده نمی‌شود که نشانی از اغماض وی بر این صفت اروپاییان باشد. بلکه برعکس در جایی در جواب استبدادیان می‌گوید: "غرض فرنگیها از گرفتن امتیاز فتح مکاتیب در بلاد ایران غیر از نشر مذهب و عادات و عبادات خودشان چیز دیگری نیست والا دل آنها به حال اهل ایران نسوخته که به آنها صنعت تعلیم کنند و صنعت بهانه است". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۶)

در دفاع از مشروطه و مجلس خطاب به استبدادیان می‌نویسد: "حال دست‌های از مسلمین

دست به هم داده، اتفاق کرده‌اند که بلکه از شر رجال خودخواه استبدادیه و فرنگیها که قطب آنها بودند خلاص شوند". (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۶)

نمونه‌های بالا گوشه‌ای از مواضع ضداستعماری محلّاتی است. او در تمام طول کتاب همواره از خطر تسلط کفار (که بیشتر منظور وی اروپایان است) بر سرزمین‌های اسلامی و به ویژه غارت ایران و از بین بردن استقلال و دیانت و هویت ایران-اسلامی سخن گفته است. اما آنجا که سخن از عملکرد درون سرزمینی حکومت‌های اروپایی است آنها را تأیید کرده و بر نظام‌های سیاسی حاکم بر مسلمین ترجیح می‌دهد. او معتقد است که "آن سلطنتی که در ایران جاری و معمول است و آنچه در مملکت کفریه دایر است هردوی آنها از اقسام سلطنت جور است و دولت آنها دولت ظلمه است و استیلائی بر مردم چه بر کفار و چه بر مسلمین استیلائی به غیر حق است و به حکم شریعت مقدسه اسلامیّه حرام و غضب است". (همان) اما به زعم محلّاتی: "کیفیت ظلم ظلمه مسلمین با کیفیت جور جائزین کفار مختلف است. جور مسلمین که در ایران معمول است جوری است استبدادی و ظلمی است که برای او حدی و ضابطه‌ای نباشد." در حالیکه "آنچه در ممالک کفریه نوعاً معمول است جوری است که به عدل و انصاف اقرب است. چرا؟"

دلیل اینکه جور و ظلم حکومت‌های اروپایی نسبت به جور و ظلم حکومت ایران از نظر محلّاتی به عدل و انصاف نزدیکتر است از عناصر تشکیل دهنده اندیشه سیاسی وی سرچشمه می‌گیرد. زیرا در اندیشه سیاسی محلّاتی دو عنصر نظارت و مشارکت مردم بر دستگاه حکومت از عناصر اصلی به شمار می‌روند. او با صراحت پاسخ سؤال خود را اینگونه می‌دهد: "چون رؤسای جور که زمام امور مردم به دست آنهاست سکنه مملکت را در اموری که راجع است به تمدن و استعمار [عمران و آبادی] ملکی، ذیحق می‌دانند و به نظارت امناء آنها در آن امور ملتزمند... پر واضح است که این نحو از جور است که باعث آبادی ملک و ملت آنها گردیده، به عکس ما مسلمانها که آن نحو از جور خانه‌های ما را خراب و ایران ما را ویران کرده". (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۷)

#### ۱۰- جایگاه قواعد فقهی

محلّاتی به عنوان یک مجتهد نواندیش برای اثبات نظریه‌های خود (منافع عمومی، تحدید قدرت و حفظ بیضه الاسلام) ناگزیر از به کارگرفتن قواعد فقهی در برابر مخالفان است تا بتواند

از حکومت مشروطه دفاع نماید. او به عنوان یک فقیه اصولی (نه متکلم) در چند جا به طور صریح و در برخی موارد به صورت تلویحی از قواعد فقهی استفاده نموده است. عمده‌ترین قواعد فقهی که او در کتاب **لثالی المربوطه** برای توجیه مشروطیت و رد استبداد در اقناع سازی مخالفان مشروطه طلب به کار برده است عبارت‌اند از: الف) كلما حکم به العقل حکم به الشرع - ب) نفی عسر و حرج - ج) دفع افسد به فاسد - د) لا ضرر و لا ضرار - ه) دفع الضرر اولی من جلب النفع - ز) کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ.

### ۱۱- وظایف و کارکردهای هفتگانه‌ی حکومت (أشغال حکومت)

محلاتی پس از آنکه در اوایل کتاب **لثالی المربوطه** به تقسیم بندی انواع حکومتها می‌پردازد به وظایف و کارکردهای کلی حکومت در هفت رشته اشاره می‌نماید. به قول خود وی «کلیه امور مذکوره هفت» است، آنگاه به توضیح هر وظیفه حکومتی می‌پردازد. نکته بسیار با اهمیت هنگام تشریح وظایف و امور هفتگانه حکومتی آن است که محلاتی براساس روش خاص خود ابتدا و به طور متوالی وضعیت هر وظیفه (امر) حکومت را در دوره استبداد و حکومت مطلقه مستبده تشریح می‌کند و توضیح می‌دهد و سپس وضعیت همان امر را به همان ترتیب هفتگانه در نظام مشروطه بیان می‌کند. البته محلاتی عنوان این هفت امر یا وظیفه حکومت را «أشغال» نامگذاری می‌نماید و آنها را شغل اول، شغل دوم و الی شغل هفتم می‌نامد. هفت وظیفه یا به تعبیر محلاتی هفت امر یا هفت شغلی که وی برای حکومت قائل است عبارت‌اند از:

- الف) اخذ خراج و جلب اموالی مخصوصه از عموم رعیت برای مصارف نوعیه لازم
  - ب) تحصیل قوه دفاعیه و تشکیل عساکر معلمه و اعداد آلات و ادوات حربیه
  - ج) دفع شر اشرار داخله و امنیت طرق و شوارع از قطاع الطریق و غیره
  - د) قطع مواد معاند و دفع خصومات واقعه مابین عموم رعیت
  - ه) امور عامه و منافع کلیه که در مملکت دائر است
  - و) حفظ ثغور مملکت از تعدیات اجانب و حملات آنها
  - ز) حفظ رعایای مملکت که در دول اجانب مقیم‌اند
- محلاتی پس از بیان نسبتاً "مفصل درباره هریک از موارد بالا وارد بحث کارکردهای هفتگانه حکومت در نظام مشروطه می‌شود و آن هفت کارکرد حکومتی را این بار تحت عنوان

هفت «شغل» در حکومت مشروطه به طور خیلی مختصر توضیح می‌دهد که به چه صورت خواهد بود. طبعاً تصویری که محلاتی از این هفت «شغل» در حکومت مشروطه ارائه می‌دهد و مترادف با هفت وظیفه حکومتی می‌باشد تصویری مطلوب، عادلانه، عاقلانه و مشورت‌گرایانه می‌باشد. او سعی می‌کند کارکرد هر «شغل» را در حکومت مشروطه با دیدگاهی مثبت و امیدوارانه ترسیم نماید. به عنوان نمونه در «شغل» چهارم که به وظیفه و کارکرد امور قضایی حکومت در «دفع خصومات و قطع مواد معاندات» اختصاص دارد می‌نویسد: "پس اگر دعوای به حق از مبطّل، به نحو معلومی ممتاز نباشد بایست که به محضر مجتهد عادلّی که اجتهاد و عدالت او به طریق صحیح احراز شده باشد رجوع و مطابق حکم او رفتار شود. چنانچه در قانون اساسی مطبوع و منتشر است". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۳) چنین صورت‌بندی از وظایف و کارکردهای حکومت و مقایسه آنها در دو نظام استبدادی و مشروطه یکی از کارهای با ارزش محلاتی در «لئالی المرپوطه» می‌باشد که در آن زمان کم سابقه بود.

## ۱۲- حکومت و کشور ملک شخصی نیست

محلاتی با تأکید بر ابزارها، راهکارها و ساختارهای نظام مشروطه تلاش می‌کند که نشان دهد امور کشور و منصب حکومت، جنبه شخصی و خصوصی ندارند. تنفر او از نظام استبدادی که در آن هیچگونه حقی برای رعیت (مردم) قائل نبودند و پادشاه و حکام دولتی مملکت را ملک مطلق و حکومت را میراث شخصی خود می‌دانستند تا به هر نحوی که می‌خواستند رفتار کنند باعث شده بود که محلاتی به یکی از مهمترین خصیصه حکومت مطلقه مستبدانه انگشت بگذارد. زیرا در سنت و سلوک حکومت‌های استبدادی اغلب پادشاهان و اجزاء سلطنت ملک و ملت را به مثابه املاک و رعیت شخصی خود به حساب می‌آوردند و هرطور که مایل بودند در اموال و املاک و نفوس رعیت دخل و تصرف می‌کردند. محلاتی هنگام تحلیل مفاسد نظام استبدادی مطلقه به این نکته اشاره می‌کند و با استدلال‌های عقلی اثبات می‌کند که حکومت و کشور ملک شخصی سلطان نیست که تصرف خودسرانه در آنها بنماید. او طبق روش خود اول بخش دیگری از مفاسد و مظالم حکومت مطلقه را برمی‌شمارد و بعد از آن سؤال اصلی خود را تکرار می‌کند: "حالا باید دید که علت عروض این مفاسد چه، و منشأ این خرابی-ها از کجاست؟" سپس پاسخ مورد نظرش را بیان می‌کند "بر هیچ عقل سائسی مخفی نیست که اصل العله و تمام السبب در این مفاسد جز استبداد و سلطنت چیز دیگر نیست. چرا که



هرگاه پادشاه خود را در تمام شئون ملت و همه جهات تمدن مملکت حاکم مطلق و فعال مایشاء دانست و برای سکنه ملت در هیچیک از جهات تمدن ملکی حق نفی و اثبات و رد و قبولی قائل نشد و حقوق سی کرور خلق را دستخوش خیالات نفسانیه و پایمال اغراض شخصیه خود کرد، چنانچه در معنای سلطنت گذشت غیر از این چیز دیگر نیست". (محلاتی، ۱۳۷۴: ۲۱۱)

### ۱۳- مفصل بندی گفتمانی

گفتمان غالب درباره قدرت سیاسی از منظر فقهای شیعه در عصر صفویه "گفتمان قدرت موازی (حکومت شاه شیعه- ولایت فقیه عادل) بود". (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۶) این گفتمان با روی کارآمدن قاجاریه به "گفتمان (ولایت عامه- سلطنت مأذون) تغییر یافت". (همان: ۱۸)

در این ادوار عمدتاً تفکیک میان امور شرعی و امور عرفی از جمله خط مشی‌های علما بود. یعنی وظیفه حفظ امنیت و قدرت سیاسی در عهده سلطان و اجرای حدود، قضاوت، امور حسیه، نماز جمعه و... در اختیار علما به رسمیت شناخته شده بود. اما نخستین فقیهی که به "بحث ولایت سیاسی فقیه به تفصیل پرداخت و دلایل عقلی و ادله نقلی برای آن برشمرد ملا احمد نراقی بود". (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۸)

نظریه نراقی مقدمه‌ای بود برای آنکه اندیشه سیاسی شیعه وارد مرحله جدیدی از گفتمان فقه سیاسی گردد. زیرا نراقی "درحالیکه همه وظایف یک سلطان را برای فقیهان در امور رعیت به رسمیت می‌شناخت، انتظام امور دنیای مردم را نیز از جمله وظایف فقها برمی‌شمرد". (همان)

در عصر ناصرالدین‌شاه در اثر تحولات جدیدی که در اندیشه سیاسی شیعی رخ داد نظریه نراقی جایگاه جدی‌تری در میان فقه سیاسی پیدا کرد و سرانجام در عصر مشروطه به شکوفایی رسید. بنابراین در آستانه مشروطه یک تغییر گفتمانی در فقه سیاسی شیعه از گفتمان سنتی «حکومت شاه شیعه- ولایت فقیه عادل» به گفتمان «ولایت عامه- سلطنت مأذون» اتفاق افتاد که سرانجام در عصر مشروطه نیز این گفتمان به گفتمان «سلطنت مشروطه- سلطنت مشروعه» تبدیل شد. محلاتی و نائینی به عنوان علمایی که در مفصل این دو دوره گفتمانی قرار دارند عمل کرده‌اند. از آنجا که موضوع این پژوهش بررسی اندیشه سیاسی محلاتی می‌باشد، تلاش وی برای سازگاری گفتمان سنتی و گفتمان عصر مشروطه در کتاب **لثالی المربوطه** به خوبی قابل مشاهده است که چگونه او در هر فرازی از مطالب خود به مؤلفه‌های گفتمان سنتی در قدرت سیاسی توجه دارد. اما به موازات آن تلاش می‌کند بنا به اقتضای شرایط

زمانی و مکانی نظریه‌های خود را نسبت به گفتمان جدید «مشروطه- مشروعه» تبیین نماید. از منظر گفتمان سنتی محلاتی مانند علمای مشروطه خواه "برای حکومت منشأ الهی قائل بود و اساس مشروعیت حکومتها را بر این مبنا تحلیل می‌کرد، اما یک رکن دیگر برای مشروعیت بخشیدن به حکومتها را نیز مورد توجه قرار داد و آن بعد مردمی حکومت بود". (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۵۷)

این رکن یکی از موارد اختلاف بود که باید محلاتی به عنوان فقیه الواسطه دو گفتمان آن را توجیه شرعی می‌نمود، در چنین شرایطی نقش محلاتی به عنوان یک فقیه نواندیش در میان دو گفتمان سنتی مشروعه خواهی و گفتمان جدید مشروطه طلبی به مثابه یک «مفصل» بود که این دو گفتمان را به یکدیگر پیوند می‌داد.

#### ۱۴- آزادی- تکثر و دموکراسی

ورود مفهوم آزادی به گفتمان اندیشه سیاسی در عصر مشروطیت از مهمترین مفاهیم مورد نزاع میان طرف‌های درگیر بود. تعریف، تفسیر و ارائه مصادیق آن یکی از چالش‌های منطق گونه‌ای است که بخش زیادی از آثار مکتوب و غیرمکتوب آن دوره را به خود اختصاص داده است.

مفهوم آزادی یکی از آن مؤلفه‌ها و ارکان دموکراسی و مشروطیت بود که به مناقشه‌ای پایان‌ناپذیر میان آنان تبدیل شد. در مجموع علمای مشروطه خواه آزادی را نه به عنوان رهایی افراد و مترادف با فردگرایی مطلق می‌دانستند که در آن فرد در انتخاب و انجام افعال و عقاید خود تا آنجا که به حقوق و آزادی‌های دیگران لطمه‌ای وارد نکند آزاد است، بلکه "آزادی توده- های مردم در مقابله با زورگویی دیگران در هر جایگاهی (ولو پادشاه باشد) و جمع شدن احرار برای رسیدگی به امور کشور دانسته، آن را از ضروریات دین اسلام برمی‌شمرد". (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۱۹)

هسته اصلی تفکر آزادیخواهی علمای مشروطه خواه و از آن جمله شیخ اسماعیل محلاتی را مخالفت با استبداد شاهانه و نظام سلطنتی مستبده تشکیل می‌داد. هر چند تشخیص آنان از آزادی با مفهوم آن در یک نظام مشروطه پارلمانتاریستی مبتنی بر گفتمان دموکراسی و لوازم آن تفاوت‌های بنیادی داشت. آزادی مورد نظر آنان بیشتر معطوف به کسب و رواج آزادی‌های عمدتاً سیاسی بود. به عنوان مثال وقتی میرزا علی اصغرخان امین السلطان رئیس الوزرای

حکومت مشروطه که به جانبداری از استبدادیان و محمدعلیشاه مشهور بود ترور شد، روزنامه صوراسرافیل در اعلامیه‌ای کشته شدن او را "از طرف مجاهدان اسلامی" منتشر نمود. آدمیت در کتاب **مجلس اول و بحران آزادی** درباره پیدا شدن آزادی در نظام مشروطه می‌نویسد: "با ایجاد مشروطه پارلمانی حاکمیت به مجلس ملی تعلق گرفت و دستگاه مجلس در گردش بود. حقوق آزادی (آزادی بیان و قلم و اجتماعات و انجمن‌های سیاسی و تظاهرات) شناخته شدند و قلمرو عملی داشتند، آزادی به آنجا رسید که اعلان کشتن رئیس دولت را در روزنامه منتشر کردند، اما نه متعرض روزنامه نویس گشتند و نه انجمنی که آن اعلان به نام او انتشار یافت." (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۴۳)

اما آجودانی می‌گوید: "چنین چیزی، یعنی پخش و نشر اعلان کشتن رئیس دولت مشروطه آزادی نبود، هرج و مرج بود، بی قاعدگی بود و تجاوز به آزادی. و بی قانونی بود... چنین بلبشویی را چگونه می‌توان آزادی نامید؟" (همان: ۱۳۷)

شیخ فضل الله در یکی از لویح خود می‌نویسد: "از شما می‌پرسم آیا از وقتی که اسم آزادی در این شهر شایع شده است سستی عقاید اهالی و درجه هرزگی‌ها و بی باکی‌ها از کجا به کجا رسیده است. هیچ وقت شنیده بودید که یهودی با بچه مسلمان لواط کرده باشد... هیچوقت دیده بودید که یهودی علی‌الروس دختر مسلمانی را کشیده باشد... امسال همگی دیدید یا مستحضر شدید ذاکرین و وعاظ می‌گویند که امسال مجالس روضه خوانی و تکایای عزاداری و اهتمام مردم در این عبارت که از شعایر بزرگ شیعه خانه است نزدیک نصف به تعطیل گذشت و متروک شد." (نوری، ۱۳۶۲: ۲۹) برداشت اغلب مشروعه طلبان از آزادی همین برداشت شیخ فضل الله نوری بود. همه آنان دغدغه رواج منکرات، سست شدن ایمان مردم و کاهش مراسم و مناسک مذهبی و دینی را داشتند. محلاتی در برابر حملات مشروعه خواهان به آزادی، این مفهوم را در کتاب **لئالی المربوطه** به دوگونه تقسیم بندی می‌نماید: آزادی از قید سلطنت استبدادی و آزادی از عبودیت خداوند. او آزادی نوع دوم را به مانند مشروعه خواهان منتفی دانسته و آن را مساوی کفر و الحاد و شرک معرفی کرده و مردود می‌داند و در پاسخ به شک ششم مخالفان می‌گوید: "و اما حریت و آزادی مردم از قیود دینی و قانون الهی و خود-سری آنها در فواحش و منکرات شرعی، پس آن امری است که تمام ملیین که قائل به وجود واجب الوجود و بعثت نبی از انبیاء برخلاف آن متفقند، چه یهود و چه نصاری و چه مجوس و چه مسلمین و غیر آنها از سایر ملل. بدین ترتیب محلاتی مانند تمام علمای مشروطه خواه و

مشروع طلب آزادی در منکرات شرعیه و توهین و اهانت به مقدسات دینی و شبهه افکنی‌ها را از طرف کسان یا مطبوعات و مجامع مشروطه خواه مردود و محکوم می‌داند. در مقابل به شیوه همیشگی خود ابتدا نمایی از سلطنت استبدادیه و فقدان آزادی در آن نظام ارائه می‌دهد و سپس نتیجه می‌گیرد که مراد از آزادی، در مشروطه و قانون اساسی رهایی از قید بندگی سلطنت مستبده است. "و حاصل مفاد اول آنکه حقوق ملت در چنگال آهنین سلطنت استبدادیه اسیر و دستگیر نباشد. هر نحو تصرفی که خواست از روی شهوت و غضب نفسانی خود در او بکند و در اموال و اعراض و نفوس مردم فعال مایشاء باشد و ملت بیچاره را اصلاً حق رد و قبول و نفی و اثباتی نباشد". (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۲۲۰)

در دنباله همین مطلب در دفاع از آزادی مجدداً تکرار می‌کند و می‌نویسد: "در شرح معنای حریت گفته شود که مراد از آن نه خودسری و رها بودن عموم خلق است در هر چه بخواهند ولو که از اموال و اعراض و نفوس مردم باشد. چرا که این مطلب هرگز در هیچ طبقه از طبقات بنی نوع انسان ولو که در تحت هیچگونه مذهبی از مذاهب نباشد نشده و نخواهد شد". (همان: ۲۲۱)

نکته مهم دیگری که در بحث آزادی در کتاب «لئالی المربوطه» وجود دارد و جزئی از اندیشه سیاسی علمای مشروطه طلب و از آن جمله محلّاتی می‌باشد آن است که گر چه او نیز مانند نائینی و سایر علمای نواندیش آزادی را در چارچوب شریعت تعریف می‌کرد و می‌پذیرفت، اما نسبت به آزادی‌های مدنی و حقوق شهروندی که با گفتمان دموکراسی در نظام‌های مشروطه ملازمت تام داشت بی توجه و ساکت نبود. محلّاتی در انتهای پاسخ خود در شک ششم به خوبی از آزادی‌های مدنی نظیر «حریت در اقلام و افکار» سخن می‌گوید. لیکن به گفته آجودانی باز هم او این آزادی بیان و قلم را صرفاً محدود به انتقاد از حکومت و دولت نمود و مرادش از اینگونه آزادی‌ها همان آزادی‌های سیاسی بود.

بدین ترتیب در آراء و اندیشه‌های محلّاتی رد پای آزادی‌های اجتماعی، عقیدتی، فرهنگی و بیان و قلم به شکلی که در نظام‌های مشروطه و لیبرال دموکراتیک مطرح میشود دیده نمی‌شود و از تکثرگرایی ملازم با مشروطگی در اندیشه سیاسی او خبری نیست، هر چند فاصله بیان و اعتقاد وی با سایر علمای مشروطه خواه در این زمینه قابل ملاحظه است. به گفته حائری علت این سکوت در آراء و اندیشه‌های علمای نواندیش آن بود که "پایمال شدن اصول دموکراسی چندان مورد توجه علما نبود و آنچه برای آنان اهمیت داشت این بود که دریافت اندیشه‌های سیاسی شیخ اسماعیل محلّاتی به عنوان یک عالم نواندیش جز با کالبد شکافی

مهمترین اثر وی یعنی " لثالی المربوطه فی وجوب المشروطه " امکانپذیر نمی‌باشد. به همین منظور متن رساله مذکور که در دفاع از مشروطه نوشته شده به دقت مورد بررسی قرار گرفت تا زمینه فهم اندیشه سیاسی وی فراهم شود. او به عنوان یک عالم مشروطه طلب در کنار نائینی و خراسانی تلاش نمود مشروطه را که از رهاوردهای دنیای مدرن به جامعه سنتی، عقب مانده و استبداد زده ایران به شمار می‌رفت توجیه عقلانی و شرعی نماید. محلاتی مانند تمام علمای مشروطه طلب و مشروعه خواه معتقد بود حکومت مشروطه نیز مانند هر حکومت دیگری در دوران غیبت امام معصوم حکومتی اغتصابی است. اما چون مفاسد و مظالم این نوع حکومت را نسبت به حکومت‌های استبدادی و ظالم غیر مردمی کمتر و رعایت عدالت را در آن بیشتر می‌دید به همین دلیل مشروطه را به حکومت دینی نزدیکتر می‌دانست و از آن حمایت نمود.

### نتیجه گیری

اندیشه سیاسی محلاتی را می‌توان یکی از درون پاسخ‌های وی به علمای مشروعه خواه و دیگری از میان نقدهای تند او بر نظام استبدادی دریافت نمود. این اندیشه در متن رساله **لثالی المربوطه** به چهار شکل مستتر می‌باشد که در این مقاله برای اولین بار تلاش گردید با تجزیه و تحلیل آنها به منظومه فقه سیاسی محلاتی پی برد. این چهار شکل عبارتند از: ۱- تقسیم بندی وی از حکومت‌ها به دو نوع کلی سلطنت مشروطه محدوده و سلطنت مطلقه مستبده فردی. ۲- تقسیم وظایف و کارویژه‌های حکومت به هفت رشته که محلاتی آن‌ها را " اشغال " حکومت می‌نامد. ۳- طرح مخالفت‌های مشروعه خواهان در قالب سیزده " شک " و پاسخ به این " شکیات ". ۴- طرح پنج مغالطه دیگر در پایان رساله توسط مخالفان مشروطه و پاسخ به این " مغالطات ".

محلاتی در این قالبها به دفاع از مفاهیمی نظیر آزادی، مساوات، مجلس، قانون اساسی، مشروطه، استقلال، ترجیح نظام‌های مشروطه اروپایی بر نظامهای استبدادی، وکلا (وکالت مجلس)، منافع ملی (عامه)، قدرت ملی (ملت)، مشورت، خرد جمعی (هیئت عقلا) و دهها مفهوم و نهاد دیگر پرداخته است. در مجموع و به طور خلاصه می‌توان اندیشه سیاسی وی را به موارد ذیل صورتبندی نمود:

الف- محلاتی در کنار علمایی نظیر نائینی و خراسانی و طباطبایی و... به عنوان یک عالم نواندیش و مشروطه طلب به شمار می‌رود.

- ب- دفاع وی از مشروطه مبتنی بر استدلال‌های عقلی و نقلی و تجربه‌های عصری می‌باشد.
- ج- تشخیص موقعیت زمان و مکان در آرا و اندیشه‌های سیاسی وی نشان دهنده واقعیت بینی و واقع‌گرایی فقه سیاسی او می‌باشد.
- د- سهم او در بالندگی فقه سیاسی تشیع در کنار علمای دیگری مانند نائینی از لحاظ تئوریزه نمودن این رشته از فقه قابل ملاحظه و چشمگیر می‌باشد.
- ه- محلاتی در این رساله محدود (حدود ۵۰ صفحه) تقریباً "تمام شئون سیاسی و فقهی مبتلا به دوران مشروطیت را مطرح نموده و به خوبی آنها را به زبانی نسبتاً ساده تر از سایر علما بیان نموده است.

منابع فارسی:

کتاب

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴)، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، تهران، نشر نی
- .....(۱۳۸۸)، مفاهیم قدیم و اندیشه‌های جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران)، تهران، انتشارات کویر
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۳)، ایران بین دو انقلاب، تهران، نشر نی
- آجودانی، ماشالله (۱۳۸۳)، مشروطه ایرانی، تهران، نشر اختران
- آل احمد جلال (۱۳۷۵)، غرب زدگی، زیر نظر شمس آل احمد، تهران، انتشارات فردوس
- انصاری، مهدی (۱۳۷۸)، شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت، تهران، انتشارات امیرکبیر
- تبریزی، محمدحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲)، رسائل، اعلامیه‌ها و مکتوبات شیخ فضل‌الله، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا
- جواهری، مریم (۱۳۸۰)، نقش علما در انجمن‌ها و احزاب دوران مشروطیت، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر
- شیخ‌الاسلامی، جواد (۱۳۶۹)، تاریخ تحولات سیاسی- اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر
- طالقانی، سید محمود (۱۳۳۴)، تنبیه الامه و تنزیه المله، محمدحسین نائینی، تهران، شرکت سهامی انتشار
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: نشر ستوده
- فتاحی، محمدابراهیم (۱۳۹۴)، انقلاب مشروطه ایران، تهران، بنگاه ترجمه و نشر پارسه
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران، انتشارات سهامی انتشار
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران، نشر نی
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۵)، استبداد در ایران، تهران، اختران
- کدیور، جمیله (۱۳۷۹)، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو

- ..... (۱۳۷۶)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی
- کسروی، احمد (۱۳۹۵)، تاریخ مشروطه ایران، تهران، نشر هرمس
- محلاتی، اسماعیل (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران: کویر
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۷۱)، تاریخ انقلاب مشروطیت، جلد ۴ و ۵، تهران، انتشارات علمی
- نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۶۱)، تنبیه الامه و تنزیه المله، به کوشش سید محمود طالقانی، تهران، سهامی انتشار
- نوری، فضل‌الله (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر
- هجری، محسن (۱۳۸۶)، در پرتو مشروطه‌خواهی، تهران، نشر چشمه

#### مقاله

- نعیمی‌ان، ذبیح‌الله (۱۳۸۸)، نظریه دولت در گفتمان ثابت سیاسی شیعه، مجله آموزه، شماره ۵