

بررسی پیامد خواسته و ناخواسته پروژه مشروع سازی متمم قانون اساسی در مشروطه اول

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۳
 تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۳/۸

نرگس سوری*
 سارا شریعتی مزینانی**

چکیده

تدوین متمم قانون اساسی در مشروطه اول، با بحران مشروعیت دینی مواجه شد. در تفسیر علمای مخالف مشروطه، متمم حاوی مفادی بود که با اصول دیانت شیعی در تعارض قرار می‌گرفت. به همین دلیل، آنان از ضرورت تصحیح و بازنگری متمم برای مطابقت آن با شریعت سخن به میان آوردند. فشار علمای معترض، مجلس را واداشت تا پروژه مشروع سازی متمم را در دستور کار خود قرار دهد. به این منظور، کمیسیون ثانویه‌ای تشکیل شد تا به بازاندیشی شرعی در متمم بپردازد. در این نوشتار، سعی بر آن است تا پیامدهای خواسته و ناخواسته اقدامات و منازعات نظری نیروهای مذهبی در جهت مشروع سازی متمم مورد بررسی قرار گیرد. برای تحقق این هدف، مطالعه در دو سطح دنبال خواهد شد: نخست، بررسی مناقشات دینی که علما به صورت نظری در رابطه با متمم قانون اساسی مطرح کردند؛ و دوم، بررسی تأثیر عینی این منازعات نظری از طریق تحلیل متن متمم قانون اساسی. رویکرد نظری که برای پاسخ به مسئله پژوهش حاضر اتخاذ شده، منطق نظری ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است.

واژگان کلیدی: پیامد خواسته و ناخواسته، مشروع سازی، عرفی سازی، مشروطه مضاعف.

* کارشناسی ارشد
 جامعه‌شناسی،
 دانشکده علوم
 اجتماعی، دانشگاه
 تهران، تهران
 (نویسنده مسئول).

sourinarges
 @yahoo.com

** استادیار گروه
 جامعه‌شناسی،
 دانشکده علوم
 اجتماعی، دانشگاه
 تهران، تهران.

smazinani
 @ut.ac.ir

مقدمه

با وقوع انقلاب مشروطه در جامعه ایران، نظام استبداد خودکامه دچار دگرگونی شد و نظام سیاسی نوینی به جای آن روی کار آمد که «قانون و حقوق ملت» هسته اصلی‌اش را تشکیل می‌داد. در نظام استبدادی مطلقه که تا پیش از دوره مشروطه، شکل غالب ساختار سیاسی در جامعه ایران بود، اساساً حقوق ملت جایگاهی نداشت. اراده و خواست پادشاه سرمنشأ قانون مملکت بود؛ به نحوی که حقوق مدنی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ملت از تجاوز خودسرانه قدرت مطلقه شاه در امان نبود (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۳۲). انقلاب مشروطه با مرکزیت یافتن عدالت، آزادی و استبدادستیزی، گسستی در نظم سیاسی پیشین پدید آورد و در راستای ایجاد ساختاری حرکت کرد که برای نخستین بار حقوق ملت در آن قانونیت یافت.

با صدور فرمان مشروطیت در سال ۱۳۲۴ ق.، نخستین گام در جهت تثبیت مشروطه به عنوان ساختار سیاسی‌ای که تحدید حدود سلطنت پادشاه را موجب می‌شد، تدوین قانون اساسی بود. بدین منظور، تجربه قانون‌گذاری در جوامع اروپایی مورد توجه مشروطه‌خواهان قرار گرفت. نظام‌نامه انتخابات و نظام‌نامه داخلی دارالشورا که برای تشکیل مجلس اول ضرورت داشت، در واقع ترجمه و اقتباسی از نظام‌نامه انتخابات ملل دیگر بود که با اندکی تعدیل به تصویب شاه رسید. با تشکیل مجلس اول، مسئله پیش رو تدوین قانونی بود که حدود و ثغور حقوق مجلس، دربار و مردم را تعیین کند. بنابراین، کمیسیونی متشکل از مشیرالملک، مؤتمن‌الملک، محترم‌السلطنه و صنیع‌الدوله شکل گرفت تا با ترجمه قانون اساسی ملل خارجی، به تدوین نظام‌نامه بپردازند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۸۹). در این نظام‌نامه، حدود و وظایف مجلس ملی و سنا مشتمل بر ۵۱ ماده تعریف شد (مروارید، ۱۳۷۷: ۴۷). در این زمان، نخستین جدال بر سر تدوین قانون بین مجلس و دربار بر سر مواضع سیاسی و توازن قدرت شکل گرفت. دربار خواهان چند اصلاحیه در قانون بود؛ از جمله در باب تعداد اعضای مجلس سنا، انحلال مجلس شورای ملی، مبدأ افتتاح مجلس و قسم‌نامه نمایندگان. در کمیسیون مشترکی که بین مجلس و دربار تشکیل شد، پاره‌ای از مفاد قانون تعدیل گردید و در نهایت قانون اساسی در ۱۴ ذیقعه ۱۳۲۴ ق. به امضای مظفرالدین شاه رسید (تهرانی، ۱۳۷۹: ۳۹۶ و مروارید، ۱۳۷۹: ۴۸).

در قانون اساسی‌ای که به تصویب شاه رسید، از آن‌جا که حقوق ملت و اصول اساسی مشروطه مثل تفکیک قوا مشخص نشده بود، مجلس مجدداً کمیسیونی از نمایندگان تشکیل داد تا به تدوین متمم بپردازند. تا این زمان، مسئله‌ای تحت عنوان قانون‌گذاری تنها با «منازعات سیاسی» از جانب دربار روبه‌رو بود، اما تدوین متمم قانون اساسی سرآغاز «جدال‌های مذهبی»

بین علما و مجلس شد که سرشت و ماهیت مشروطه را تحت تأثیر خود قرار داد (قدسی، ۱۳۴۹: ۱۶۴). به استناد تاریخ‌نگاری‌هایی که به وقایع مشروطه پرداخته‌اند، اختلاف شیخ فضل‌الله و دیگر علمای هم‌مسلک او با جریان مشروطه‌خواهی، از زمان تدوین متمم آغاز شد^۱ (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۰۸-۱۰۹). نظام‌نامه داخلی دارالشورا، انتخابات، قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، بلدیه و تشکیل ایالات و ولایات، اعتراض نیروهای مذهبی را برنیاگذاریخت؛ زیرا این قوانین بیش از هر چیز برای تنظیم امور اداری-عرفی مملکت تدوین شده بودند و به صورت مستقیم و غیرمستقیم تصادمی با مسائل شرعی و دینی پیدا نمی‌کردند.^۲ اما متمم قانون اساسی متضمن مفادی بود که در تفسیر علمای مخالف مشروطه، با اصول دیانت در تعارض قرار می‌گرفت. جدای از مخالفتی که شیخ با کلیت تقنین بشری به عنوان امری ناقض شریعت اسلامی داشت، بخش حقوق ملت متمم قانون اساسی، به ویژه اصل آزادی و برابری (اصل هشتم و بیستم)، اعتراض او را برانگیخت (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۳۱). این امر سرمنشأ منازعاتی بین شیخ با علمای دیگر و مجلس شد که سرانجام انشعاب در رهبری مذهبی جنبش را در پی داشت. در این مرحله، برای نخستین بار مسئله مشروعیت دینی نظام مشروطه مطرح شد و شیخ از ضرورت تطبیق اصول آن با شریعت سخن به میان آورد. بر این مبنا، تدوین قانون، جدا از این که با مانع ساختار استبدادی-که در برابر تحدید قدرت خود مقاومت می‌کرد-مواجه شد، با بحران مشروعیت دینی نیز روبه‌رو گردید. ساختار سیاسی استبدادی و ساختار کهن مذهبی به عنوان دو مانع جدی بر سر راه فرایند قانون‌گذاری قرار گرفتند.

جریان علمای مخالف مشروطه تبدیل به نیروی محرکه‌ای شدند که روند استقرار مشروطیت و قانون‌گذاری را به سمت شرعی‌سازی سوق دادند. در نتیجه اعتراض این جریان، مجلس لاجرم تصویب متمم را برای تطبیق آن با شریعت به تعویق انداخت. کمیسیون ثانویه‌ای متشکل از علما شکل گرفت تا متمم قانون اساسی را که در واقع اقتباسی از قانون فرانسه و بلژیک بود، با موازین دینی مطابقت دهد (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۲۴-۳۲۳). به این ترتیب، علمای مخالف توانستند با تأکید بر تصحیح متمم قانون اساسی بر مبنای آموزه‌های دینی، تغییراتی در آن اعمال کنند که نهایتاً دگردیسی ساختار مشروطه را نیز به دنبال آورد. اضافه شدن برخی مفاد جدید به متمم در جهت مشروع‌سازی مشروطه و نیز تغییر برخی

۱ بنگرید به کتاب انقلاب مشروطه ایران از کسروی، حیات یحیی از یحیی دولت‌آبادی، تاریخ انقلاب مشروطه ایران از محمد علی تهرانی، خاطرات من از حسن اعظام قدسی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران از مهدی ملک زاده، رسائل مشروطیت رساله حرمت مشروطه، تاریخ بیداری ایرانیان از ناظم الاسلام کرمانی

۲ بنگرید به مصوبات مجلس اول در کتاب مذاکرات مجلس اول از میرزاصالح، صفحه ۸۳۱-۷۶۷

اصول دیگر، تأثیرات عینی منازعات دینی علما را در تغییر سرشت و سرنوشت مشروطه نشان می‌دهد. در این نوشتار، به صورت مشخص سعی بر آن است تا با بررسی منازعات دینی که بر سر متمم قانون اساسی شکل گرفت و نیز تأثیرات عینی آن در جهت تغییر متن قانون، نقش نیروهای مذهبی در شکل دادن به ماهیت متمم و به تبع آن ساختار مشروطه مورد مطالعه قرار گیرد.

بدین منظور، در وهله اول سعی خواهد شد با تکیه بر رسالات و مکتوبات جریان اعتراضی علمای مخالف مشروطه، اصلی‌ترین مناقشات دینی که حول تدوین قانون اساسی و حقوق ملت طرح شد، مورد مذاقه قرار گیرد. در وهله بعد، با بررسی تغییراتی که در پی آن، اعتراضات دینی نیروهای مذهبی در متمم قانون اساسی پدید آمد، تلاش خواهد شد تا پیامدهای خواسته و ناخواسته فشار این جریان در جهت مشروع‌سازی مشروطه مورد تحلیل قرار گیرد. بنابراین، پرسشی که مطرح می‌شود این است که: «اعتراضات نظری-عملی نیروهای مذهبی به فرایند تدوین قانون اساسی، چه پیامدهای خواسته و ناخواسته‌ای برای متمم و کلیت مشروطه به دنبال آورد؟ حقوق ملت که مسئله اصلی منازعه بین مجلس و علما بود، سرانجام چه صورت‌بندی‌ای در متمم یافت؟ ماهیت مشروطه که مبانی اصلی آن در متمم تعریف شده بود، در پی فشار نیروهای مذهبی برای مشروع‌سازی، چه تغییراتی پیدا کرد؟ رویکردی که برای پاسخ به مسئله پژوهش حاضر اتخاذ شده، منطق نظری ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری است.

۱. پیشینه‌ی تحقیق

در رابطه با متمم قانون اساسی مشروطه و مناقشات مذهبی که بر سر مفاد آن پدید آمد، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. ژانت آفاری در کتاب «انقلاب مشروطه ایران» فصلی را به نزاع علما بر سر متمم قانون اساسی اختصاص داده است. او ضمن تشریح سیر تدوین متمم قانون اساسی و اقداماتی که علمای مخالف مشروطه در جهت تصحیح آن انجام دادند، تأکید می‌کند بازنگری دینی که در متمم صورت گرفت، موجب اعمال محدودیت‌هایی بر حقوق مدنی و به خصوص آزادی شد. از طرف دیگر، تصویب ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله به عنوان اصل دوم متمم، قدرت بی‌سابقه‌ای به علما داد که به زعم آفاری، نشانه ناتوانی نمایندگان مجلس در استقرار اصل تفکیک دین و دولت در نظام مشروطه بود. او همچنین در مقاله «جایگاه علمای شیعه در اولین قانون اساسی ایران»، از یک سو، فرایندی که مجلس طی آن

سعی کرد تا قدرت نهاد روحانیت را کاهش دهد و از سوی دیگر، نهادینه شدن تشیع در قانون اساسی را مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، در قانون اساسی، اقتدار علما با سه سازوکار محدود شده است: نخست، ایجاد یک مجلس قانونی جدید؛ دوم، تقسیم قوه قضائیه به مذهبی و سکولار؛ و سوم، تأکید بر این اصل که نظام آموزش را دولت کنترل می‌کند نه روحانیون.

فریدون آدمیت نیز در کتاب «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» در بخشی که به حقوق اساسی پرداخته، به تفصیل، گزارشی تاریخی از چگونگی برخورد مشروطیت با اصول شریعت طی فرایند تدوین متمم قانون اساسی ارائه می‌دهد. به زعم او، منازعه‌ای که بین علمای متشرع و ترقی‌خواهان در گرفته بود، در واقع جدال بین «حکومت مشروطه عقلی» و «استقلال مقام شریعت» بود. از نظر آدمیت، در نبرد قانون اساسی، نهایتاً ترقی‌خواهان و مدافعان سیاست عقلی پیروز شدند و علما را وادار به قبول قانون حکومت دموکراسی کردند.

ندوشن و محمودآبادی نیز در کتابی تحت عنوان «تجدیدنظری‌های چندگانه در قانون اساسی مشروطه»، به مفاهیم و تاریخچه نهضت مشروطیت و قانون‌خواهی و نیز بازنگری‌هایی که در قانون مشروطه طی سال ۱۳۲۵ تا سال ۱۳۴۶ صورت گرفته، پرداخته‌اند. آن‌ها در اولین تجدیدنظر در قانون اساسی مشروطه، بازنگری در متمم (طی سال ۱۳۲۵) را مورد بررسی قرار داده‌اند. در این بخش، تنها گزارشی توصیفی از منازعات دولت و علما با مجلس بر سر مفاد متمم که سرانجام به تصویب ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله منجر شد، آمده است. مصطفی رحیمی در کتاب «قانون اساسی مشروطه ایران و اصول دموکراسی»، طی دو فصل به اندیشه دموکراسی و مبانی قانون اساسی در ایران پرداخته است. او ضمن ارائه روایتی تاریخی از چگونگی نگاشتن قانون اساسی مشروطه و متمم آن، مسئله بررسی قوانین به واسطه علما را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. رحیمی جایگاه علما در متمم را از مجرای بررسی موقعیت آن‌ها در دادگاه شرع به بحث می‌گذارد و در نهایت، بر این باور است که متمم قانون اساسی مبتنی بر اراده‌ی عموم ملت بوده که از حقوق مساوی برخوردارند. منصورالسلطنه عدل نیز در کتاب «حقوق اساسی یا اصول مشروطیت»، مبانی حقوقی و سیاسی قانون اساسی مشروطیت را مورد مطالعه قرار داده است. او اصول مشروطه، اعم از تفکیک قوا، مساوات، آزادی و حکومت پارلمانی را ضمن مقایسه با دیگر جوامع غربی، به تفصیل بررسی کرده است. وی در این رساله، اصول بنیادین مشروطه را با مفاد قانون اساسی تازه تأسیس ایران تطبیق داده است.

در پژوهش‌های فوق، منازعات دینی بر سر متمم قانون اساسی و تأثیراتی که این جدال‌ها بر تغییر متن متمم داشته، مورد توجه قرار گرفته است. آنچه پژوهش کنونی را از این مطالعات

متمایز می‌کند، ارائه تحلیلی جامعه‌شناختی از پیامدهای خواسته و ناخواسته اقدامات علمای مخالف مشروطه، در راستای تطبیق متمم قانون اساسی با اصول شریعت است.

۲. چارچوب نظری

وبر در کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» در صدد برمی‌آید تا نقش نیروهای مذهبی را به عنوان یکی از علل مؤثر در ظهور نظام سرمایه‌داری عقلانی مورد بررسی قرار دهد. او به صورت مشخص، می‌خواهد روشن کند که چگونه برخی باورها و آموزه‌های مذهبی، پیدایش شکل خاصی از خلق و خوی اقتصادی، یعنی روح سرمایه‌داری را موجب شده‌اند؟

برای فهم دقیق منطق نظری وبر، بایستی قیود تحلیلی‌ای که او در بحث خود لحاظ می‌کند، مورد توجه قرار گیرد. او زنجیره‌ای از علل را در طرح نظری خود در نظر می‌گیرد تا در نهایت به تحلیل رابطه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری برسد. اخلاق پروتستانی در ابتدای این زنجیره قرار می‌گیرد و با حلقه‌هایی واسط به روح سرمایه‌داری ختم می‌شود. وبر در فصل دوم کتاب، یعنی «روح سرمایه‌داری» راه خود را به سوی تحلیل چرایی ظهور سرمایه‌داری عقلانی می‌گشاید. این بخش از بحث او، حکم سنگ‌بنای تحلیل‌اش را دارد؛ چراکه در این فصل روشن می‌شود اساساً وبر به چه دلیلی بر پدیده‌ای تحت عنوان روح سرمایه‌داری تأکید می‌کند و چرا اخلاق پروتستانی به منظور تبیین ظهور روح سرمایه‌داری در الگوی نظری او احضار می‌شود. مفهوم روح سرمایه‌داری آن‌جا برای وبر اهمیت می‌یابد که سعی دارد گذر از سنت‌گرایی اقتصادی به عقل‌گرایی اقتصادی را توضیح دهد. از نظر او، یکی از نیرومندترین موانع درونی که انسان‌ها را از تطبیق با یک اقتصاد سرمایه‌دارانه بازمی‌داشت، طرز تلقی‌ای بود که می‌بایست آن را «سنت‌گرایی» نامید (وبر، ۱۳۹۱: ۳۴، ۶۱-۶۰). او روح حاکم بر دوره ماقبل سرمایه‌داری را سنت‌گرایی می‌داند. این روحیه اقتصادی، زمینه شکل‌گیری یک اقتصاد سنتی را فراهم آورد که در آن شیوه زندگی، نرخ سود، مقدار کار و نحوه تنظیم روابط کار در آن، همگی تابعی از «سنت» بود. آنچه که انقلابی در این شرایط اقتصادی پدید آورد و زمینه گذار به اقتصاد عقلانی را امکان‌پذیر ساخت، دمیده شدن روح جدیدی (روح سرمایه‌داری) در حیات اقتصادی بود. بنابراین، روح سرمایه‌داری که مبتنی بر یک روش منتظم و عقلانی از طریق کار به مثابه تکلیف است، یک علت اصلی گسترش نظام سرمایه‌داری عقلانی را تشکیل می‌دهد (وبر، ۱۳۹۱: ۷۰ و ۶۲ و ۶۴). باید توجه داشت که وبر زنجیره علی‌ای این‌چنینی دنبال می‌کند: روح سرمایه‌داری یک علت مؤثر در گسترش نظام سرمایه‌داری عقلانی محسوب

می‌شود؛ حال باید پرسید روح سرمایه‌داری که در رابطه مذکور نقش متغییر علی را بر عهده دارد، خود معلول چه عوامل و زمینه‌هایی است. او با نفی رویکرد تقلیل‌گرایانه ماتریالیسم تاریخی که تغییر در روبنا را نتیجه تغییر زیربنای اقتصادی در نظر می‌گیرد، بر این مسئله تأکید می‌کند که جان‌مایه روح سرمایه‌داری یعنی کار به مثابه‌ی تکلیف، از «عقل‌گرایی دینی» زاده مذهب پروتستان‌تیسیم نشأت می‌گیرد (وبر، ۱۳۹۱: ۷۸-۷۶). او برای فهم این رابطه علی، کاوش در بنیادهای مذهبی ریاضت‌کشی دنیوی در چهار فرقه کالونیسیم، پیتیسیم، متودیسم و باپتیسیم را مورد مذاقه قرار می‌دهد. وی مفهوم *Beruf* را هسته اصلی ریاضت‌کشی پروتستانی می‌داند که برای غلبه بر اضطراب دینی برآمده از آموزه تقدیر ازلی توسط کالون تئوریزه شد. آموزه تقدیر ازلی به حکم تغییرناپذیر خداوند اشاره دارد که بر مبنای آن دسته‌ای از انسان‌ها در زمره نجات‌یافتگان و برخی در زمره لعنت‌شدگان قرار می‌گیرند. احساسی که در نتیجه‌ی این آموزه در پیروان کالونیسیم پدید می‌آید احساس تنهایی درونی بود، زیرا آنان برخلاف پیروان لوتریسیم و کاتولیسیسم به هیچ میانجی و نقطه اتکای انسانی برای رسیدن به رستگاری اعتقاد نداشتند. در کالونیسیم تمامی میانجی‌ها و واسطه‌هایی که انسان از طریق آن می‌تواند تغییری در وضعیت خود پدید آورد، اعم از انجام مناسک دینی، کلیسا و کشیشان، نفی می‌شود. در این شرایط، مسئله اصلی که اضطراب دینی پیروان کالونیسیم را به دنبال می‌آورد، یقین به آمرزش بود. کالون بدین منظور، فعالیت خستگی‌ناپذیر شغلی را به عنوان نشانه رستگاری اعلام کرد. *Beruf* به عنوان تکلیفی تلقی می‌شد که از جانب خدا مقرر شده بود و فرد مؤمن تنها با کار برای تحقق کبریای خداوند می‌توانست به رستگاری خود یقین داشته باشد. این امر منجر به شکل‌گیری نوعی ریاضت‌کشی منتظم و عقلانی گردید که هدف آن قبل از هر چیز دستیابی به رستگاری اخروی بود (وبر، ۱۳۹۱: ۱۳۰-۱۱۶، ۷۹).

از نظر وبر، عنصر بنیادین روح سرمایه‌داری، یعنی شیوه عقلانی مبتنی بر ایده شغل به مثابه‌ی تکلیف، از روحیه‌ی ریاضت‌کشی مسیحی سرچشمه می‌گیرد که در آن *Beruf* به عنوان وظیفه مقرر شده از جانب خدا، تنها واسطه اطمینان به رستگاری شخصی محسوب می‌شود. اما باید توجه داشت سربرآوردن روح سرمایه‌داری از دل ریاضت‌کشی مسیحی تنها «پیامد ناخواسته» آموزه‌ها و اعتقادات دینی پروتستان‌تیسیم است. وبر به صراحت تأکید می‌کند که پایه‌گذاران و رهبران نهضت اصلاح دینی هرگز در اهداف خواسته خویش، تکلیف به مثابه‌ی شغل را برای کسب سود یا شکل دادن به شیوه خاصی از زندگی اقتصادی تجویز نکردند. به زعم او، این رهبران مذهبی برنامه اصلاح اخلاقی به قصد ایجاد اصلاح اجتماعی یا اقتصادی را

هرگز دنبال نکرده‌اند. بلکه هدف خواسته‌ای که آنان آگاهانه به دنبال تحقق آن بودند، مسئله رستگاری روح بود. کالون زمانی که ایده شغل به مثابه تکلیف را تئوریزه می‌کرد، هرگز تصور نمی‌کرد این شکل ریاضت‌کشی زمینه شکل‌گیری روح سرمایه‌داری را فراهم می‌آورد؛ زیرا تنها هدف خواسته او از طرح ایده *Beruf* ایجاد اطمینان به رستگاری در مؤمنانی بود که دچار تردید مذهبی بودند (و بر، ۱۳۹۱: ۱۸۹ و ۹۰-۸۸). بر این مبنا، تأثیر نهضت اصلاح دینی بر شکل‌گیری روح سرمایه‌داری را باید «پیامد پیش‌بینی‌نشده» کار اصلاح‌گران دینی به شمار آورد؛ زیرا اساساً روح سرمایه‌داری به عنوان روحیه‌ای که هدف اصلی آن دستیابی به سود حداکثری است از هدف خواسته بنیان‌گذاران دینی بسیار دور و حتی در تضاد با آن قرار دارد. در واقع، هدف خواسته اصلاح‌گران، فراهم آوردن تمهیداتی برای رستگاری روح بود، اما پیامد ناخواسته این تمهیدات، زایش روحیه سرمایه‌داری بود که زمینه‌ساز نظام سرمایه‌داری شد؛ نظامی که کسب سود حداکثری تنها غایت خواسته آن را تشکیل می‌داد.

در نوشتار حاضر، با توجه به مسئله پژوهش، یعنی بررسی پیامدهای خواسته و ناخواسته شرعی‌سازی متمم قانون اساسی، منطق انتخاب نظریه وبر روشن می‌شود؛ زیرا او در این کتاب سعی دارد از مجرای مطالعه پیامدهای خواسته و ناخواسته نهضت اصلاح دینی، نقش نیروهای مذهبی را به عنوان نیروی محرکه تحولات تاریخی مورد بررسی قرار دهد. کارکرد الگوی نظری وبر در پژوهش حاضر را می‌بایست در ایجاد حساسیت نظری و نظم تحلیلی-توصیفی جستجو کرد. وبر در کتاب اخلاق پروتستانی در صدد برمی‌آید تا از مجرای بررسی اهداف خواسته اصلاح‌گران دینی و نیز تأثیری که آموزه‌های مذهبی در شکل‌گیری نوع خاصی از ریاضت‌کشی مسیحی داشته است، پیامد ناخواسته آن را در ایجاد روح سرمایه‌داری مورد تحلیل قرار دهد. طبق این منطق وبر، در پژوهش حاضر سعی شده تا در وهله اول، هدف خواسته علما در راستای تحقق ایده‌آل مشروطه مشروعه از طریق اصلاح متمم قانون اساسی و نیز نگرش فقهی-دینی آن‌ها در رابطه با نسبت مذهب و اصول مشروطه مورد مطالعه قرار گیرد؛ در وهله بعد، با اتخاذ مفهوم نظری پیامد ناخواسته از الگوی نظری وبر، تشریح خواهد شد که چگونه پروژه مشروع‌سازی متمم به نحو ضمنی، عرفی‌سازی مشروطه را به دنبال آورده است.

از سوی دیگر، وبر در کتاب اخلاق پروتستانی سعی دارد تا نقش آموزه‌ها و تفسیر دینی از آن‌ها را در شکل‌گیری ریاضت‌کشی مسیحی پروتستانی تشریح کند. به عبارت دیگر، او طبق هستی‌شناسی روش‌شناختی خویش، بر نقش معنای ذهنی کنش‌گران در تحلیل چگونگی سربرآوردن پیامد ناخواسته روح سرمایه‌داری از دل ریاضت‌کشی مسیحی تأکید دارد. طبق این

هستی‌شناسی‌ روش‌شناختی، در پژوهش حاضر سعی شده پیش از بررسی تبعات عینی تفسیر دینی علما در واقعیت مشروطه، به واسطه بررسی مناقشات نظری پیرامون قانون اساسی، معنای ذهنی نیروهای مذهبی - که حکم محرکه کنش‌گری آن‌ها را دارد-مورد مطالعه قرار گیرد.

۳. مناقشات دینی بر سر متمم قانون اساسی

جریان علمای مخالف مشروطه، اصلی‌ترین مواضع سیاسی-دینی خود را در پنج رساله «حرمت مشروطه»، «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، «کشف‌المراد من المشروطه و الاستبداد»، «دلایل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن» و «صواعق سبعة علی مفارق طایفه خارجیه وهابیه» و نیز لوایح و اعلامیه‌هایی که در دوره تحصن (۱۳۲۵) منتشر می‌ساختند، بیان کرده‌اند. آنان در این رسایل و مکتوبات، دلایل مخالفت خود با مشروطه و چرایی تعارض این بنیان با موازین دینی را به تفصیل مطرح نموده‌اند. بر این اساس، در ادامه سعی خواهد شد با اتکا به این نوشته‌ها، منازعات و جدال‌های دینی که بر سر متمم قانون اساسی شکل گرفت، توضیح داده شود.

پرسشی که مطرح می‌شود این است که «چرا در جامعه ایران، نخستین تجربه تدوین قانون در راستای احقاق حقوق ملت با «بحران مشروعیت دینی» روبه‌رو می‌شود و اعتراض نیروهای مذهبی را برمی‌انگیزد؟» با استناد به رسایل فوق، ریشه نظری این مسئله را می‌بایست در معضل تعارض قانون اساسی با شریعت جستجو کرد. تقابل تدوین قانون اساسی با اصل شریعت، از آن‌جا ناشی می‌شود که جریان علمای موسوم به مشروعه‌خواه، شریعت را به عنوان «قانون» در نظر می‌گیرند. به زعم آنان، قانون مسلمانان همان شریعت اسلام است و این قانون تمامی وجوه زندگی انسان را در برمی‌گیرد. این قانون الهی تنها منحصر به عبادات و اخلاقیات نیست، بلکه حکم جمیع مسایل سیاسی در آن لحاظ شده است. در نتیجه، جعل و تدوین قانون با تکیه بر عقل و خرد انسانی بلاموضوع محسوب می‌شود؛ چراکه آشکارا بدعت در دین و قد برافراشتن در برابر شریعت نبوی است که حکم نفی نبوت را دارد (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۶).

شیخ فضل‌الله در رساله «حرمت مشروطه»، در توضیح چرایی مخالفت و مهاجرت اعتراضی خود به شاه عبدالعظیم، بر مسئله بدعت بودن تقنین بشری در اسلام تأکید می‌کند. از نظر شیخ، تصور این که برخی از عقلا و سیاسیون در مجلس جمع شوند و با مشورت یکدیگر قانونی تدوین نمایند که قادر باشد مایحتاج انسان در دنیا و آخرت را بر طرف سازد، حکم خروج از اسلام را دارد؛ زیرا اسلام بدون اقرار به نبوت ممکن نیست. اقرار به نبوت جز به دلیل عقلی

ممکن نیست و این دلیل عقلی عجز و ناتوانی انسان از تدوین قانون است. بنابراین، چنان‌چه انسان خود را قادر و توانا به تقنین بداند دیگر دلیل عقلی برای نبوت وجود نخواهد داشت. در حالی که اسلام ناتمامی ندارد و با توجه به این‌که این آیین از جانب خاتم انبیاء آورده شده، کامل‌ترین و جامع‌ترین احکام و قوانین را در برمی‌گیرد. به عبارت دیگر، اسلام آخرین دین و محمد تکمیل‌کننده ادیان پیشین است؛ بنابراین، آنچه لازمه صلاح و رستگاری مردم بوده، به او وحی شده است و این احکام زمان و مکان را بر نمی‌تابد. اقدام به تقنین بشری با اعتقاد به خاتمیت و کمال دین منافات دارد. تدوین قانون اساسی به معنای نفی خاتمیت بوده و طبق شریعت، حکم آن «کفر» است (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۵ و ۱۶۶)

جعل قانون ناقض دیانت اسلام است، چراکه تقنین در حیطه اختیاری پیامبر قرار می‌گیرد. هر پیامبری که مبعوث می‌شده برخی از احکام پیامبر پیشین را تأیید و برخی را به حکم خداوند تغییر می‌داده است. امر تقنین الهی و تغییر احکام با پیامبر اسلام خاتمه یافت؛ در نتیجه، شریعت این آیین نسبت به گذر ایام و نسبت به مردم تغییر نخواهد کرد. مقتضیات عصر نمی‌تواند موجب تغییر قوانین الهی شود. شریعت امری ثابت، تغییرناپذیر و به تعبیری لامکان و لازمان است و بنابراین، اقتضائات مملکتی نمی‌تواند دگرگونی در اصول آن پدید آورد (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۷-۱۷۶). بر این مبنا، شیخ فضل‌الله نگرشی حداکثری به شریعت دارد که تمامی ساحت‌های زندگی انسانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. از طرف دیگر، شرع در این رابطه آشکارا فراتاریخی و فرامکانی است. این دیدگاه، نهایتاً او را به این سمت سوق می‌دهد که قانون الهی و قانون بشری را در تعارض با یکدیگر تلقی کند.

علمای مشروعه‌خواه مسئله «تقنین بشری» را امری غربی و خاص جوامع اروپایی قلمداد می‌کردند. علی‌اکبر تبریزی، شریعت فرازمانی و فرامکانی را خصلت بارز مذهب اسلام می‌داند و تأکید می‌کند که تشکیل پارلمان و تدوین قانون اساسی، خاص جوامع اروپایی چون فرانسه و انگلیس است؛ زیرا این ممالک یا طبیعی‌مسلك هستند یا مسیحی و یا بت‌پرست و در نتیجه، هیچ‌یک کتاب آسمانی که مشتمل بر احکام سیاسی و قواعد زندگی باشد، ندارند. یهودی‌ها اگرچه تورات را دارند، اما دولت ندارند و مسیحیان نیز اگرچه انجیل را دارند، اما احکام آن صرفاً در مورد تزکیه اخلاق و مسائل اعتقادی بوده و فروعات سیاسی و اقتصادی را در بر نمی‌گیرد. بنابراین، ملل اروپایی لاجرم می‌بایست مجلسی متشکل از عقلا و علما تأسیس کنند تا با صلاح و مشورت یکدیگر قواعدی برای امر دنیایی خویش تدوین نمایند. اما مسلمانان با وجود داشتن شریعت اسلام که جامع‌الجهتین محسوب می‌شود، مستغنی از

مراجعه به عقل ناقص خویش هستند. امر این جهانی و آن جهانی به یک میزان در اسلام مورد توجه قرار گرفته و احکام و دستورات آن روشن بیان شده است. بنابراین، با وجود داشتن چنین قانون متقن و جامعی تقنین بشری بلاموضوع می‌شود. تبریزی مشابه شیخ فضل‌الله، عقل بشری را به دیده تردید می‌نگرد و آن را پایه لرزان و غیرقابل اطمینانی برای اداره امور عامه می‌داند (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۲۷-۱۲۵ و ۱۳۳-۱۳۱). به تعبیر آن‌ها عقل انسان «ناقص» است و به همین دلیل، باید شریعت که به واسطه «عقل کل» و صاحب شرع برای انسان فرستاده شده، مبنای سیاست زندگی او قرار گیرد. پس، در چارچوب نگرش علمای مشروعه‌خواه، یک مسئله اساسی، تعارض دوگانه عقل ناقص بشری و عقل کل الهی است. به زعم آنان، با وجود قانون الهی که از جانب عقل کل تشریح شده، تکیه بر عقل ناقص انسان محلی از اعراب ندارد (زرگرنژاد، ۱۳۸۷: ۴۳۱-۴۳۰).

بر مبنای این نگرش، علمای مشروعه‌خواه با اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی که به تفکیک قوا می‌پرداخت، مخالفت نمودند و لزوم وجود قوه‌ای تحت عنوان «مقننه» را منتفی اعلام کردند. به زعم آنان، قوه مقننه خاص ملل اروپایی و مسیحی است که قانون مدون الهی ندارند؛ اما در ملل اسلامی صرفاً به قوه اجرائیه نیاز است تا مجری احکام الهی باشد. وجود قوه مقننه برای تدوین حقوق ملت امری زائد محسوب می‌شود، زیرا در شریعت حقوق انسانی به تفصیل تشریح شده است. آنان قانون‌گذاری و قوه مقننه را اقتباسی از جوامع غربی قلم‌داد می‌کردند و با توجه به اینکه متمم قانون اساسی در واقع ترجمه‌ای از قانون ملل غربی بود، از لزوم بازنگری شرعی در آن سخن به میان می‌آوردند (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۲۸) به تصریح آنان:

«چون نظام‌نامه اساسی مجلس را از روی قانون‌های خارج از مذهب ما نوشته‌اند، محض ملاحظه مشروعیت و حفظ اسلامیت، باید آن پاره‌تصرفات در بعضی فصول با حضور همگی حجج اسلامیه شده و آن فصول نیز به همان اصلاحات و تصحیحاتی که همگی فرموده‌اند مندرج شود و هیچ تغییر و ترک به عمل نیاید» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۶۸).

سویا منازعه این جریان بر سر کلیت تقنین بشری، مهم‌ترین بخش متمم که مخالفت آنان را موجب شد، بخش حقوق ملت بود. در این بخش، برای نخستین بار آزادی و برابری به عنوان یکی از حقوق مردم قانونیت یافت. در اصل هشتم تصریح شده که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود» (حقدار، ۱۳۸۵: ۵۳۹). به عقیده شیخ فضل‌الله، مشروطه در مملکت اسلامی هرگز امکان استقرار نخواهد یافت، زیرا مساوات با شریعت اسلام در تعارض قرار دارد. در شریعت، احکام و حقوق مختلفی برای اصناف مختلف از جمله بالغ و غیر

بالغ، ممیز و غیرممیز، عاقل و مجنون، ولی و بنده، پدر و پسر، زن و شوهر، مسلم و کافر وضع شده است. به عنوان نمونه، شخص کافر احکام خاص خود را دارد: نکاح او با مسلمان ممکن نیست و کافر از مسلمان نمی‌تواند ارث ببرد. مرتد به لحاظ شرعی نجس تلقی می‌شود و قتل او واجب است. از سوی دیگر، صاحب شرع مسلمان را بر پیروان دیگر ادیان، یعنی مسیحیت، یهودیت و زرتشتیت برتری داده و این امتیاز با وضع قانون بشری قابل رفع نیست. به این ترتیب شریعت اساساً بر حقوق نابرابر اصناف مختلف‌الانواع تأکید دارد و بنیان آن بر تبعیض و نابرابری انواع قرار گرفته است. اصل مساوات مستلزم این است نابرابری‌هایی که شریعت تعیین کرده مبدل به برابری حقوق و امتیازات شود. این امر بدعت در دین و به مثابه دکان باز کردن در برابر شرع محسوب می‌شود. به زعم نوری، مساوات را فرقه‌های ضاله در قانون اساسی گنجانده‌اند، برای اینکه از احکام اربعه اسلام در خصوص مرتدین در امان باشند. در حالی که شریعت می‌بایست میزان و معیار برابری قرار گیرد و اختلافاتی که به موجب قانون الهی مشخص شده، مرتفع نگردد (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۱-۱۶۰). بر این اساس، شریعت اسلامی فی‌نفسه در تعارض با برابری قرار می‌گیرد، زیرا اساس آن مبتنی بر تفاوت حقوق اصناف مختلف است.

اصل دیگری که اعتراض دینی علما را برانگیخت، اصل آزادی مطبوعات و اجتماعات بود. شیخ فضل‌الله در رساله «حرمت مشروطه» با اشاره به اصل بیستم متمم قانون اساسی، مبنی بر این که «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و ممیزی در آن ممنوع است» (حقدار، ۱۳۸۳: ۵۴۰)، تأکید می‌کند به موجب این ماده، بسیاری از اموراتی که در شریعت «ضروری‌الحرمه» هستند، روا دانسته می‌شود؛ زیرا در ماده مذکور فقط دو امر، یعنی کتب ضلال و نوشتارهای مضر، برای دین مستثنی شده‌اند؛ اما دیگر محرمات ضروری از جمله افتراء، غیبت، دشنام، تهمت، تخویف و تهدید منع نشده است. در نتیجه، بر اساس اصل آزادی بیان و قلم، محرمات الهی مجاز و روا محسوب می‌شود که آشکارا ایجاد بدعت در دین و تخطی از شرع است. در این وضعیت، حکم «من حلال حراماً» بر چنین شخصی جاری است و کافر در نظر گرفته می‌شود (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۶۲). بنابراین، در نگرش شیخ، شریعت اصول و قواعدی را برای انسان تعیین کرده که حکم آنها «واجب» است و او می‌بایست بدون تخطی بدان عمل کند. به عبارت دیگر، در برابر این احکام، انسان «مجبور» است و نمی‌توان از اراده و اختیار بشری سخنی به میان آورد. به این اعتبار، آزادی بیان و قلم در حیطه اموری به انسان اختیار می‌بخشند که شرع این حق را از او سلب کرده است. پس در واقع، اصل آزادی بیان با روا داشتن محرمات الهی، رهایی از شرع را موجب شده که به معنای عدول از دیانت اسلام

تلقی می‌گردد. شیخ فضل‌الله بر مبنای چنین نگرشی، صراحتاً اعلام می‌کند که بنیان اسلام بر «عبودیت» و نه آزادی نضج یافته است. از نظر او، ماحصل آزادی زبان و قلم، رهایی از مذهب و قواعد الهی وضع شده برای انسان است. آزادی که مشروطه‌خواهان از آن بحث می‌کنند، «حریت مطلقه» بوده که هیچ‌گونه محدودیت و قیدی ندارد. نتیجه این آزادی، چیزی جز ترویج بی‌دینی و رهایی از شرع نخواهد بود. از این جهت، او صراحتاً اعلام می‌کند که آزادی در اسلام کفر است (زرگرنژاد، ۱۳۷۷: ۱۷۹-۱۷۸). باید توجه داشت که شیخ فضل‌الله بیش از هر چیز با آزادی عقیده و آزادی مذهبی مخالفت دارد. او آزادی را مترادف با رهایی از شریعت قلم‌داد می‌کند و به این اعتبار، از تعارض «روح آزادی اروپایی» و «روح دیانت اسلامی» سخن به میان می‌آورد (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۶۲).

ماده نوزدهم مبنی بر اجباری بودن تحصیل و سپردن ریاست مکاتب به وزارت علوم، اصل دیگری بود که مورد مناقشه علما قرار گرفت (حقدار، ۱۳۸۳: ۵۴۰). این اصل که تا حدی اقتدار علما را نیز به چالش می‌کشید، با این عنوان که اجباری بودن تحصیل نافض شریعت است، مورد مخالفت آنان واقع شد (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۳۱). به این ترتیب، آنان حقوق ملت را که در متمم ذیل دو اصل آزادی و برابری تشریح شده بود، مخالف شریعت اسلام قلم‌داد کردند. به نظر آن‌ها، حقوقی مانند آزادی و برابری لباسی است که به قامت ملل اروپایی دوخته شده و بنابراین ملل اسلامی نمی‌توانند از پارلمان انگلیس و فرانسه متابعت کنند (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۲۱-۳۲۰). در نتیجه این مناقشات دینی بود که جریان علمای معترض از ضرورت پروژه مشروع‌سازی متمم قانون اساسی و مشروطه سخن به میان آوردند. اصلاح مشروطه موجود به واسطه بازنگری در متمم، استراتژی‌ای بود که آنان به منظور حل تعارضات دینی فوق به دنبال کاربست آن بودند. سرانجام، نیروهای مذهبی توانستند مجلس را به سمت بازاندیشی در متمم و ساختار مشروطه سوق دهند. تشکیل کمیسیون ثانویه (۱۳۲۵) برای بازنگری در متمم، راه را برای اعمال تغییرات شرعی در آن باز کرد و بدین طریق نیروهای مذهبی قادر شدند جدال‌های نظری را که پیرامون متمم طرح می‌کردند، در واقعیت تحقق عینی ببخشند. در ادامه، سعی خواهد شد با بررسی متن متمم قانون اساسی، تأثیرات عینی منازعات دینی که علما مطرح می‌کردند، مورد تحلیل قرار گیرد.

۴. تأثیرات عینی مناقشات دینی بر متمم قانون اساسی

جریان علمای مخالف مشروطه برای پیش‌برد پروژه مشروع‌سازی متمم قانون اساسی و

مشروطه، دو اقدام اصلی اتخاذ کردند: نخست، تأکید بر لزوم تصحیح و تکمیل متمم به واسطه زعمای دین و دوم، پیشنهاد ماده تشکیل انجمن نظار فقها. اقدام اول منجر به تشکیل کمیسیون ثانویه قبل از تصویب متمم شد و ماده تشکیل انجمن نظار فقها نیز در ۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۵ به عنوان اصل دوم متمم قانون اساسی به تصویب مجلس رسید (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۸۹). این اقدامات، تبعات عینی در متن متمم به دنبال آورد؛ به نحوی که بنیان مشروطه نیز دچار دگرگونی شد. با تحلیل متن متمم قانون اساسی می‌توان تأثیر و پیامد عینی اقدامات نیروهای مذهبی در جهت مشروعیت دینی بخشیدن به متمم و تحقق ایده‌آل مشروطه مشروع را در دو سطح بررسی کرد: اول، تأثیر و پیامدهای خواسته: که منظور از آن تغییراتی است که علما به نحو ارادی و آگاهانه‌ای به دنبال تحقق آن در متن متمم قانون اساسی بودند؛ دوم، تأثیر و پیامدهای ناخواسته که بیش از هر چیز تغییرات پیش‌بینی‌نشده‌ای است که علما آگاهانه و ارادی آن را قصد نکردند، اما در نتیجه اقدامات خواسته آن‌ها پدید آمده است.

۱-۴. تأثیر و پیامدهای خواسته

متممی که در کمیسیون اولیه مجلس تدوین شد، در واقع قانونی کاملاً «عرفی» بود که امر دینی و شرعی در آن دخالتی نداشت. فشار نیروهای مذهبی معترض در جهت مطابقت قانون اساسی با شریعت، اصلاحاتی را در متمم موجب شد که به در هم آمیختگی سیاست و دین در نظام مشروطه انجامید. این امر، سیر عرفی شدن مشروطه در جامعه ایران را با مانع جدی روبه‌رو کرد و آن را به مسیر شرعی شدن کشاند.

متمم قانون اساسی از ده بخش تشکیل شده است: کلیات، حقوق ملت ایران، قوای مملکت، حقوق اعضای مجلسین (مجلس شورا و سنا)، حقوق سلطنت ایران، راجع به وزرا، اقدارات محاکمات، در انجمن‌های ایالتی و ولایتی، در خصوص مالیه و قشون (میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۷۸۱-۷۷۷). اصلی‌ترین بخش‌های متمم که در نتیجه بازنگری به واسطه کمیسیون ثانویه تغییر کرد، بخش کلیات، حقوق ملت، قوای مملکت و اقدارات محاکمات است. در بخش کلیات که حدود کلی نظام مشروطه تعیین شده، ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله مبنی بر تشکیل انجمن نظارت فقها بر مجلس اضافه شده است. این اصل مهم‌ترین تمهیدی است که علما به منظور فراروی از معضل تعارض تقنین بشری با قانون الهی به کار بسته‌اند. بر مبنای این اصل، هیچ ماده و قانونی نمی‌بایست با قواعد اسلامی مخالفت داشته باشد و برای تشخیص این امر می‌بایست هیئتی متشکل از پنج تن از علما تشکیل شود و کار نظارت بر امور مجلس را بر عهده بگیرد

(میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۷۷۷). چنانچه بنابر تشخیص علما، ماده‌ای با قوانین اسلامی در تعارض قرار داشته باشد، تحت هیچ عنوانی قانونیت پیدا نخواهد کرد. این ماده، شریعت را در جایگاه «قانون مرجع» قرار می‌داد که قانون بشری مشروعیت خود را از خلال مطابقت با آن به دست می‌آورد. بر اساس این اصل، قانون شرعی بر قانون عرفی ارجحیت و تقدم می‌یافت و به نحوی که مشروعیت مشروطه در نهایت منوط به هم‌نوایی آن با شریعت بود.

ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله منشأ جدال‌های بسیاری بین نمایندگان شد. تقی‌زاده و دیگر نمایندگان تندرو آذربایجان صریحاً با مداخله شرعی علما و نفوذ یافتن آن‌ها در سیاست‌های مجلس مخالفت می‌کردند. نوری خواهان تشکیل انجمن مجزایی متشکل از فقها بود تا بر فعالیت‌های مجلس اعمال نظر کنند. تقی‌زاده به دو علت با این اصل مخالفت داشت: نخست این‌که به زعم او، تطبیق قانون با شریعت در اصل بیست و هفتم متمم تصریح شده است و بنابراین احتیاجی نیست که ماده مجزایی تدوین شود و به آن اضافه گردد. دوم این‌که حق نظارتی که شارع مقدس به فقها داده است اختصاص به گروه انحصاری ندارد بلکه عمومیت دارد. هم‌هی علماء حق دارند در تطبیق مفاد قانون با شرع نظارت داشته باشند و بنابراین، این‌که هیئت مجزایی بدین منظور تشکیل شود و این وظیفه انحصاراً بر عهده آنان قرار گیرد ضرورت ندارد (میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۲۷۰).

مجادله دیگری که پیرامون ماده پیشنهادی شیخ به وجود آمد، مسئله بیرونی یا درونی بودن هیئت نظار و چگونگی انتخاب اعضا بود. نمایندگان مجلس اصرار داشتند که انجمن نظار سازوکار درونی مجلس باشد، اما شیخ فضل‌الله آن را بنیادی خارج از مجلس می‌طلبید (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۳۲-۱۳۱). سرانجام، با اندکی تغییر این امر پذیرفته شد که انجمن نظار به عنوان بخشی از مجلس فعالیت داشته باشند و اعضای آن توسط نمایندگان انتخاب شوند. تصویب این ماده موجب شد مشروطه به ساختاری سیاسی با سازوکار دوگانه قانون عرفی-شرعی تبدیل شود. در حالی که تا پیش از بازنگری دینی در متمم، مشروطه به روال جوامع دیگر مشروعیت خویش را از قانون عرفی که در مجلس تصویب می‌شد، اخذ می‌کرد.

حقوق ملت بخش دیگری از متمم بود که در کمیسیون ثانویه مورد بازاندیشی قرار گرفت. در این بخش، نمایندگان قادر شدند تنها آزادی شخصی-سیاسی و برابری سیاسی را تصویب کنند. اعتراضات دینی علما به حقوق ملت سبب شد آزادی عقیده، مذهب، قلم و دیگر وجوه آزادی اجتماعی-مدنی در متمم قانونیت پیدا نکند؛ چنان‌که «برابری مذهبی» نیز مطلقاً پذیرفته نشد و هیچ ماده‌ای در متمم یافت نمی‌شود که این حق را برای اقلیت‌های مذهبی به رسمیت

شناخته باشد. در اصل هشتم متمم، تنها متساوی‌الحقوق بودن ملت در برابر قانون پذیرفته شده است. مسئله حقوق اقلیت‌های مذهبی بارها در مجلس مورد مناقشه قرار گرفت. زرتشتیان بیانییه اعتراضی خطاب به نمایندگان مجلس نگاشتند و خواستار حقوق انسانی یا حداقل حقوق سیاسی خویش شدند. چنانچه در مکتوبات مجلس اول آمده، نمایندگان در پاسخ به این اعتراض، ضمن تأکید بر عدم امکان تساوی مذهبی، تنها حق برابری سیاسی را قابل احقاق برای اقلیت‌های مذهبی از جمله زرتشتیان می‌دانند (میرزاصالح، ۱۳۸۳: ۲۷۳-۲۷۲).

در اصل ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۱۷ آزادی شخصی، اعم از اختیار نفس، مال، مسکن، پیشه و تجارت و در اصل ۱۸، ۲۰ و ۲۱ نیز آزادی تحصیل، آزادی مطبوعات و تشکیل انجمن و اجتماعات به رسمیت شناخته شده است (میرزاصالح، ۱۳۸۳: ۷۷۸-۷۷۷). در این بخش، تأثیر محدودیت‌های مذهبی بر صورت‌بندی نهایی حق آزادی در قیود شرعی که به هر ماده اضافه شده، تجسم یافته است. در اصل ۱۸ تصریح شده که تحصیل در معارف و صنایع آزاد است، مگر آن که مخالف شرع باشد؛ چنانچه در اصل ۲۱ نیز تشکیل انجمن و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی باشند، به لحاظ شرعی ممنوع اعلام شده است. آزادی مطبوعات نیز با قیود شرعی تحدید شده؛ به نحوی که مطالب ناقض آموزه‌های دینی مطلقاً امکان انتشار نمی‌یابند (حقدار، ۱۳۸۳: ۵۴۰). مناقشات دینی علما بر سر اصل آزادی مطبوعات سبب شد تا محدودیت‌های شرعی بسیاری بر قانون مطبوعات اعمال شود. چنانچه در فصل دوم قانون مطبوعات تصریح شده: «طبع کتب متداوله، غیر از کتب ممنوعه و کتب جدیده و غیر از کتب مذهبی آزاد است. کتب جدیده مذهبی باید قبل از طبع به نظر و ممیزی هیئتی که در اداره معارف به نام مجمع علوم دینی تشکیل می‌شود، رسیده و تصویب شده باشد» (میرزاصالح، ۱۳۸۳: ۷۹۴).

بر این اساس، ملاحظه می‌شود که منازعات دینی که علما در سطح نظری مطرح می‌کردند، به صورت محدودیت‌های عینی سیاسی-اجتماعی در متمم تعیین یافته است. این که در متمم هیچ اصلی وجود ندارد که صراحتاً حق آزادی مذهبی، قلم و عقیده را به رسمیت شناخته باشد، آشکارا تأثیر فشار نیروهای مذهبی در جهت مشروع‌سازی مشروطه را بازنمایی می‌کند. مهم‌ترین تأثیر جدال‌های مذهبی بر سر حقوق ملت را می‌بایست در تقلیل اصل آزادی و برابری به یک وجه آن، یعنی آزادی و برابری سیاسی جستجو کرد. در گیر و دار محدودیت‌های شرعی، آزادی و برابری یک‌سویه‌ای تولد یافت و دیگر وجوه آن بنا به دلیل دینی نفی شد. بدین گونه، آزادی و برابری که برای نخستین بار در مشروطه سر برآورد، وجه سیاسی-شخصی آن امکان تولد یافت، اما آزادی-برابری در معنای مذهبی آن به شدت سرکوب شد.

قوای مملکت بخش دیگری از متمم بود که مورد منازعه علما قرار گرفت و تغییراتی در آن اعمال شد. در این بخش، اصل تفکیک قوا که ساختار مشروطه را معین می‌کند، تشریح شده است. اصل بیست‌وهفتم متمم، قوای مملکت را به سه قوه تقسیم می‌کند: مقننه، قضائیه و مجریه (حقدار، ۱۳۸۳: ۵۴۰). همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، علمای معترض و جوه قوای تحت عنوان مقننه را برای جوامع اسلامی بلاموضوع می‌انگاشتند، زیرا با قانون الهی که به واسطه پیامبر تشریح شده بود، در تعارض قرار می‌گرفت. در اصل ۲۷ سعی شده به منظور فراروی از معضل تعارض قانون الهی و قانون بشری، ضمن به رسمیت شناختن حق وضع قانون انسانی در حیطه امر سیاسی، آن را مقید به تطبیق با شریعت نماید. به عبارتی، نوعی استراتژی برهم‌نشینی دو اصل متعارض اتخاذ شده که مبتنی بر قاعده تقدم یکی بر دیگری است. بر این مبنا، در ستیز بین اراده شارع مقدس و اراده انسان عرفی، با مقدم شمرده شدن اراده الهی و مشروط کردن اراده انسانی به آن، نوعی هم‌نوایی به وجود آمده که همراه با سلطه و انقیاد یک اصل بر اصل دیگر است. در این اصل تصریح شده: «قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین، و این قوه ناشی می‌شود از اعلی حضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشأ، حق انشای قانون را دارد، ولی استقرار آن منوط به عدم مخالفت آن با موازین شرعی و ... است» (میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۷۷۸).

بر این مبنا، اگرچه قوه مقننه مجاز به قانون‌گذاری در حیطه امور عرفی است، اما قانونیت یافتن آن منوط به مطابقت آن با شرع است. بدین ترتیب، قوه مقننه به عنوان بنیانی عرفی در نظام مشروطه تحت تأثیر اعتراض علما، به بنیانی دوگانه مبتنی بر قانون شرعی و بشری مبدل شد. علی‌رغم تغییراتی که در نتیجه منازعات دینی در دو قوه مقننه پدید آمد، اما قوه مجریه به عنوان نهادی که اجرای قوانین را برعهده داشت، از این دگرگونی‌ها مصون ماند؛ زیرا پیش از دوره مشروطه نیز علما بر اساس نظریه فقهی سلطنت مسلمان ذی شوکت و سلطنت مأذون از فقیه، بر این موضع توافق نظر داشتند که سلطنت به عنوان امر عرفی در حیطه ارادی سلطان قرار می‌گیرد و دین را در این ساحت دخالتی نیست (کدیور، ۱۳۸۷: ۶۱-۵۸).

دیگر بخش‌های متمم که شامل حقوق اعضای مجلسین، سلطنت، وزارت و امور مالیه می‌شود، به اقتضای اینکه حدود دربار، وزرا و امور اقتصادی را تعیین می‌کرد، محل مناقشه دینی علما قرار نگرفت و دخل و تصرفی در آن اعمال نشد (میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۷۸۱-۷۷۸). اما تغییراتی که در سه بخش کلیات، حقوق ملت و قوای مملکت پدید آمد هدف خواسته علما مبنی بر شرعی‌سازی متمم و مشروطه را تا حد زیادی محقق ساخت. اضافه شدن ماده

پیشنهادی شیخ فضل‌الله به بخش کلیات و نیز اضافه کردن قیود شرعی به مفاد بخش حقوق ملت و قوای مملکت سبب شد تا مشروطه به سمت دینی شدن سوق داده شود. بنابراین، با استناد به دگرگونی‌هایی که در متن متمم حاصل شد، می‌توان گفت مناقشات دینی علمای معترض به مثابه نیروی مؤثری روند تحولات مشروطه را متأثر ساخت؛ به نحوی که اصلی‌ترین اصول و نیز ساختار اساسی مشروطه تحت تأثیر فشار نیروهای مذهبی در جهت تطبیق این بنیان با موازین دینی دچار دگرگونی در محتوا و تقلیل در مبانی شد.

باید توجه داشت تحقق مشروطه دینی ایده‌آلی بود که جریان علمای موافق و مخالف خواهان آن بودند. چنان‌چه مراجع نجف (آخوند خراسانی، مازندرانی و تهرانی) در تلگراف‌های مکرر خود بر این مسئله اذعان داشتند که مشروطیت ایرانی موافق موازین اسلامی و در جهت تقویت آن است. حتی از این فراتر، بعد از تصویب ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله مراجع نجف ضمن ارسال تلگرافی خشنودی خود را از قانونیت یافتن آن اعلام داشتند. بنابراین، استقرار مشروطه دینی هدف خواسته اکثر قریب به اتفاق علما بود (کدیور، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۷۱ و ۱۷۴). اما این تحصن اعتراضی علمای مخالف مشروطه بود که تبدیل به نیرویی در جهت مشروع‌سازی متمم قانون اساسی شد. تغییراتی که در متمم اعمال شد، خواسته علمای معترضی بود که به دنبال انشعاب در رهبری جنبش در شاه عبدالعظیم تحصن کرده بودند. این جریان اعتراضی علما بودند که در سال ۱۳۲۵ با انتشار اعلامیه‌های مکرر در ولایات مختلف و نامه‌نگاری با مجلس خواستار اصلاح مشروطه موجود و تصحیح متمم شدند. اساساً به دنبال این اعتراضات بود که مجلس کمیسیون ثانویه‌ای متشکل از علما برای تنقیح متمم تشکیل داد. بنابراین، محدودیت‌های دینی که در متمم تجسم یافت بیش از هر چیز پیامد خواسته کنش‌گری سیاسی جریان علمای مخالف مشروطه بود. هرچند که علمای موافق مشروطه نیز به نحو تلویحی با این تغییرات همراه بودند، اما همان‌گونه که استنادات تاریخی گواهی می‌دهد، ماده تشکیل انجمن نظار فقها در نتیجه اصرار شیخ فضل‌الله به تصویب رسید نه به پیشنهاد علمای موافق مشروطه. به همین دلیل، در بررسی پروژه مشروع‌سازی متمم بیشتر بر نقش علمای مخالف مشروطه تأکید شده است. در ادامه، سعی خواهد شد با تمرکز بر بخش اقتدارات محاکمات و نیز سرنوشت قوه قضائیه در متمم، پیامد و تأثیر ناخواسته پروژه مشروع‌سازی علما مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۴. تأثیر و پیامدهای ناخواسته

قوه قضائیه و بخش اقتدار محاکمات متمم نیز مورد منازعه شرعی علما واقع شد. قرار گرفتن کلیت قوه قضائیه در حیطه امر عرفی و واگذاری آن به مجلس آشکارا منافع و اقتدار علما را به خطر می‌انداخت. زیرا بنابر تفسیر آنان از اصل امامت و نیابت در دوره غیبت صلاحیت قضاوت در انحصار پیغمبر و امام و در صورت عدم دسترسی به آنان منحصر به کسی است که از جانب خدا و رسول نیابت به او سپرده شده باشد. در دوره غیبت امور عامه و نیز قضاوت به فقها سپرده شده و بنابراین، این امر نمی‌تواند به نهادی عرفی تحت عنوان قوه قضائیه سپرده شود. در دوره صفویه و قاجار سازوکاری دوگانه بر دستگاه قضاوت حاکم بود. زعامت محاکم شرع که به اجرای احکام شرعی در زمینه‌های مختلف می‌پرداختند بر عهده علما بود و محاکم عرفی که اغلب مسئولیت آن به حکام شهرها واگذار می‌شد، تحت اداره دستگاه دولتی قرار داشتند (الگار، ۱۳۵۶: ۲۱-۲۰). استقرار مشروطه که مبتنی بر اصل تفکیک قوا بود، مستلزم ایجاد قوه جداگانه‌ای تحت عنوان قضائیه بود که امر قضاوت و مجازات تماماً به آن سپرده شود.

این امر اقتدار علما را که تا پیش از مشروطه همواره اداره محاکم شرعی و قضاوت در این امور را بر عهده داشتند تهدید می‌کرد. آنان محاکمات در زمینه اموال، اعراض و نفوس مردم را راجع به محاکم شرعی و در حیطه اختیاری مجتهدان قلم‌داد می‌کردند. چنانچه در این زمینه، حتی بهیمنی نیز به عنوان یکی از رهبران مذهبی مشروطه مخالف سپردن تام و تمام امر قضاوت به قوه قضائیه بود (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

البته باید توجه داشت که دلیل مخالفت علما با قوه قضائیه تنها ریشه در کاهش اقتدار آنها ندارد، بلکه از تفسیر دینی-فقهی خاص آنها نیز نشأت می‌گیرد. شیخ فضل‌الله دلیل مخالفت خود را با اصل ۱۲ متمم قانون اساسی، یعنی «حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود، مگر به حکم قانون» و نیز اصل ۷۲ یعنی «هیچ محکمه‌ای ممکن نیست منعقد گردد، مگر به حکم قانون»، تعارض مفاد مذکور با اصل نیابت فقها در عصر غیبت قلم‌داد می‌کند (حقدار، ۱۳۸۳: ۵۴۷-۵۴۰). زیرا در دوره غیبت در هر واقعه‌ای می‌بایست به «باب‌الاحکام» که مجتهدان هستند، مراجعه کرد تا با استنباط حکم از سنت و کتاب، حکم آن را تعیین و اجرا نماید. طبق این دیدگاه، قضاوت و تعیین مجازات و اجرای آن نمی‌تواند به نهادی عرفی تحت عنوان قوه قضائیه واگذار شود. به زعم او، مداخله در امور عامه و امور حسبیه در حیطه اختیاری امام قرار می‌گیرد و راجع به ولایت است و وکالت غیرمعصوم و غیرمأذون در آن جایز نیست. در

آیین تشیع، ولایت در عصر غیبت به فقها و مجتهدان واگذار شده است، نه به فلان بقال و بزاز (زرگزنازاد، ۱۳۸۷: ۲۶۰ و ۱۷۶). بنابراین، محاکمات شرع نمی‌توانند امور تحت نظارت خویش را به قوه قضائیه تفویض کنند، زیرا این امور در حیطة ارادی فقها قرار می‌گیرد.

مجلس به منظور فراروی از معضل فوق، با تکیه بر استراتژی جدایی امر عرفی از امر شرعی یا به تعبیر دیگر، امر سیاسی از امر دینی، قوه قضائیه را به نهاد محاکم شرعی و عدلیه تقسیم می‌کند. محاکم عدلیه مسئولیت قضاوت در امور عرفی را برعهده دارند و تحت هیچ شرایطی در امور محاکم شرعیه دخالت نمی‌کنند. چنان‌چه در اصل ۷۱ متمم تصریح شده قضاوت در امور شرعی بر عهده مجتهدان است در حالی که منازعات راجعه به حقوق سیاسی مربوط به محاکم عدلیه است. بر مبنای این تفکیک دوگانه، قانون حاکم بر محاکم شرعیه قانون شرع است؛ در حالی که تعیین محاکم عرفیه منوط به حکم قانون عرفی است. بر این اساس، مشاهده می‌شود که تأکید بر پروژه مشروع‌سازی متمم به تفکیک امر سیاسی و دینی در قوه قضائیه منجر می‌شود. محاکمات سیاسی به نهاد عرفی عدلیه واگذار می‌شود و مسائل دینی به مجتهدان و روحانیون (میرزا صالح، ۱۳۸۳: ۷۷۸ و ۷۸۰). طبق تفکیکی که در متمم صورت گرفته، بر هر یک از این دو قلمرو قواعد و قوانین خاص آن حاکم است و هیچ یک حق مداخله در ساحت یکدیگر را ندارند. به عبارت دیگر، مجلس برای حل منازعه شرعی پیرامون قوه قضائیه آشکارا «اصل سکولاریزاسیون» را مبنای خود قرار می‌دهد. اگر یک وجه سکولاریزاسیون جدایی دین از سیاست در نظر گرفته شود، اقدام نمایندگان در جهت جدایی محاکم شرعی از محاکم عرفی یک مصداق بارز آن محسوب می‌شود؛ زیرا به تفکیک امر سیاسی از امر دینی در قوه قضائیه دامن می‌زند. بر این اساس، به طرز پارادوکسیکالی اصرار نیروهای مذهبی در جهت مشروع‌سازی متمم باعث می‌شود در رابطه با یکی از بنیان‌های مشروطه، یعنی قوه قضائیه اصل سکولاریزاسیون مبنا قرار گیرد. اگر در خصوص قوه مقننه تأکید بر مشروع‌سازی منجر به درهم آمیختگی امر سیاسی و دینی شد، به نحوی که قوه مقننه همزمان مبتنی بر قانون عرفی و شرعی گردید، اما در مورد قوه قضائیه به تفکیک سیاست از دین منجر شد.

پذیرش اصل سکولاریزاسیون در قوه قضائیه و قانونیت یافتن آن در متمم، پیامد ناخواسته اقدام علمای معترض در راستای احقاق مشروطه‌ای مشروع و دینی است. هدف خواسته آنان از تطبیق متمم با شریعت جز این نبود که ایده‌آل مشروطه مشروع را محقق سازند. این امر اگرچه در مورد بخش کلیات، حقوق ملت و قوای مملکت تا حدی محقق شد، اما به نحو پارادوکسیکالی

به نیرویی بدل گردید که به تحقق اصل سکولاریزاسیون در خصوص قوه قضائیه یاری رساند. در حالی که علمای معترض مطلقاً آگاهانه و ارادی خواستار تفکیک دین از سیاست در هیچ یک از شئون مشروطه نبودند. از سوی دیگر، باید تصریح کرد پیامد عرفی شدن قوه قضائیه را نمی توان تأثیر بی واسطه کنش گری علمای مخالف در نظر گرفت. به عبارت دیگر، علمای معترض مستقیماً و به نحو آگاهانه ای در جهت عرفی سازی قوه قضائیه حرکت نکردند، زیرا این امر با نگرش آنان به شریعت به عنوان قانون مرجع در تعارض قرار داشت. مبنای قرار گرفتن اصل سکولاریزاسیون در قوه قضائیه را می بایست تأثیر باواسطه علما از طریق نمایندگان مجلس قلم داد کرد. زیرا در واقع این نمایندگان مجلس بودند که به منظور فراروی از تعارضات دینی، اقدام به تفکیک امر دینی و سیاسی نمودند. در نتیجه، مخالفت های علمای معترض در رابطه با قوه قضائیه به میانجی گری اقدامات نمایندگان مجلس در واقعیت تجسم یافته است.

تبدیل شدن اعتراض نیروهای مذهبی به نیروی محرکه ای که متمم و مشروطه را به سمت عرفی شدن (سکولاریزاسیون) کشاند، به وضوح از گفتگویی که در سال ۱۳۲۵ بین مجلس و نیروهای مذهبی مخالف در گرفت، قابل استنتاج است. علمای معترض طی نامه ای خطاب به نمایندگان مجلس از آن ها می خواهند تا حدود آزادی و مشروطه را تشریح کنند؛ این که آیا آزادی به معنای رهایی از شریعت است و مجلس قصد دخل و تصرف در امورات دینی را دارد؟ نمایندگان در پاسخ تصریح می کنند:

«وظیفه این مجلس این است که به تعاضد افکار، اموری را که قابل مشورت و جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل است، به وضع قوانین عرفیه و نظارت در اجرای آن مقرون به تسویه و انتظام نمایند؛ پس دخالت در احکام شرعیه و حدود الهیه که به هیچ وجه قابل تغییر و تبدیل نیست، از وظیفه این مجلس خارج، و مرجع احکام و امور شرعیه کسانی هستند که حضرت خاتم الانبیا و ائمه کرام علیهم السلام معین فرموده اند و ایشان علما اعلام و عدول مجتهدین عظام هستند و مسلم است که قوانین موضوعه در این مجلس مخالف با قواعد شرعیه نبوده و نخواهد بود» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۳۶۴).

نمایندگان تأکید می کنند که حدود فعالیت مجلس به ساحت امر عرفی محدود می شود و آزادی نیز مطلقاً به معنای رهایی از شریعت نیست، بلکه تنها به معنای رهایی از استبداد و محدود به حیطه سیاسی است. منظور از آزادی در نظام مشروطه، آزادی در «حقوق مشروع» و بیان مصالح عمومی است تا بدین طریق بتوانند حقوقی که از جانب «خدا» برای آنها مقرر شده مطالبه کنند. (همان، ۳۶۵-۳۶۴) به این ترتیب، مجلس در برابر فشار جریان اعتراضی علما، اساس

سیاست‌ورزی خود را بر جدایی امر عرفی از امر شرعی قرار می‌دهد تا بدین طریق از فشار اصل شریعت برکنار بماند. به تبع این امر، مشروطه و اصول آن نیز از ساحت امر شرعی عقب‌نشینی می‌کنند تا در ساحت امن امر عرفی امکان استقرار پیدا کنند. در نتیجه، به طرز متناقضی، مشروطه در اثر فشار اصل شریعت و نیروهای مذهبی که با اتکا به تعارض مشروطه با شریعت به بحران آن دامن می‌زدند، به سمت اصل جدایی امر دینی و سیاسی کشانده می‌شود.

آنچه در جریان مشروطه اول مشاهده می‌شود این است که نیروهای مذهبی با حرکت برای پیشبرد پروژه دینی‌سازی مشروطه، به نحو ناخواسته‌ای در جهت عرفی کردن آن نیز حرکت می‌کنند؛ چنان‌چه این امر در مورد قوه قضائیه تحقق پیدا می‌کند. این سودایی بود که در مشروطه دوم، به صورت مشخص حزب دموکرات آن را جستجو می‌کرد، اما به دلیل منازعات حزبی که پدید آمد، در تحقق آن ناکام ماند. حزب دموکرات که تقی‌زاده از رهبران آن محسوب می‌شد، در مرام‌نامه خود، در بخش مربوط به امور روحانی و معارف، بر اصل جدایی قوه سیاسی از قوه روحانیه تأکید می‌کند (افشار، ۱۳۵۹: ۳۶۵). با وجود این، حزب دموکرات کاملاً آگاهانه و ارادی برای تحقق اصل سکولاریزاسیون در مشروطه تلاش می‌کرد، اما نیروهای مذهبی در مشروطه اول، نه‌تنها هرگز چنین سودایی را دنبال نمی‌کردند که آن را ناقض دین می‌دانستند.

نتیجه گیری

بحران مشروعیت دینی که هنگام تدوین متمم قانون اساسی پدید آمد و به یکی از محرکه‌هایی تبدیل شد که سرانجام دگرگونی ساختار مشروطه را به دنبال آورد، بستری است که بنا بر منطقی وبری، می‌توان نشان داد چگونه ایده‌ها به نیرویی مؤثر در تحولات تاریخی تبدیل می‌شوند.

آنچه نیروهای مذهبی معترض آگاهانه درصدد تحقق آن بودند، تطبیق متمم قانون اساسی و مشروطه با موازین دینی بود تا بدین طریق، با پالوده کردن مشروطه از اعوجاجات خلاف شرع، زمینه را برای سازگاری این بنیان با آموزه‌های دینی فراهم آوردند. بنابراین، باید توجه داشت که هدف خواسته‌ها از تأکید بر تصحیح متمم قانون اساسی در راستای تطبیق آن با شریعت، «هدفی دینی» است که مقید بودن امر سیاسی به امر شرعی را می‌طلبد. این هدف خواسته به واسطه تشکیل کمیسیون ثانویه برای بازنگری در قانون، در سه بخش کلیات، حقوق ملت و قوای مملکت تحقق یافت. اضافه کردن ماده پیشنهادی تشکیل انجمن نظار فقها و نیز قیود شرعی به برخی مفاد متمم هدف خواسته‌ها برای استقرار مشروطه‌ای دینی که در آن سیاست تابعی از امر شرعی بود، محقق کرد. فشار نیروهای مذهبی برای مشروع‌سازی متمم سبب شد با تقلیل و دگردیسی اصول و موازین مشروطه در بخش حقوق ملت (آزادی و برابری) و قوای مملکت (قوه مقننه)، ساختار این نظام سیاسی تا حدی به ایده‌آل مشروطه مشروع نزدیک شود. بنابراین، اعتراض دینی علما سیر بطئی مشروطه را که در جهت عرفی شدن حرکت می‌کرد، با مانع روبه‌رو کرد و آن را در مسیر شرعی شدن انداخت. این امر دگردیسی ساختار و ماهیت مشروطه را به دنبال آورد؛ به نحوی که می‌توان گفت مشروع‌سازی متمم منجر به سربرآوردن ساختار سیاسی تحت عنوان «مشروطه مضاعف» یا «مشروطه‌ی مشروط» شد؛ زیرا باید توجه داشت که متن متمم تا پیش از بازنگری دینی در آن، مشابه تجربه استقرار مشروطه در جوامع دیگر، مشروعیت خویش را تنها از قانون عرفی بشری اخذ می‌کرد و حدود و ثغور نظام سیاسی، سلطنت و حقوق ملت تنها با قانون عرفی مشروط می‌شد. اما بازنگری دینی در متمم، قانون دیگری تحت عنوان «شرع» را در مقام قانون مرجع قرار داد که قانون عرفی به واسطه آن مشروط می‌شد و کلیت ساختار مشروعیت خود را از مجرای تطبیق با آن کسب می‌کرد. این امر سبب شد تا مشروطه‌ای که فی‌نفسه با قانون عرفی مشروط و مقید می‌شد، بار دیگر با قید ثانویه‌ای تحت عنوان قانون شریعت تحدید و مشروط شود. به همین جهت، پروژه مشروع‌سازی علما مشروط شدن مضاعف مشروطه را به دنبال آورد؛ به طوری که مشروطه ثانویه‌ای را که بعد

از کمیسیون ثانویه ماهیت آن در متمم تعیین شد، می‌توان مشروطه مضاعف نامید. بنابراین، مشروطه در جامعه ایران برخلاف تجربه استقرار آن در دیگر ملل اروپایی چون انگلیس، به طور هم‌زمان با دو قانون عرفی و شرعی مشروط می‌شد.

تا این سطح، بحث بین هدف خواسته علمای معترض و تغییراتی که در متمم و به تبع مشروطه پدید آمد، سازگاری و مطابقت وجود دارد. اما تناقضی که در مشروطه اول مشاهده می‌شود، این است که پروژه مشروع‌سازی متمم در عین این‌که نظام مشروطه را به سمت شرعی شدن سوق می‌دهد، به صورت هم‌زمان آن را به سمت عرفی شدن می‌کشاند. همان‌طور که پیشتر توضیح داده شد، این مسئله به صورت مشخص در بخش قوای مملکت و اقتدارات محاکمات متمم در خصوص قوه قضائیه تجسم یافته است. بنابراین، ملاحظه می‌شود که پروژه مشروع‌سازی مشروطه دو پیامد ناهم‌نوا برای ساختار مشروطه به دنبال دارد: عرفی شدن و شرعی شدن. تمهیدات این دو روند متناقض، به نحو توأمانی در متمم وجود دارد: شرعی شدن با اضافه کردن ماده پیشنهادی شیخ فضل‌الله و نیز قیود شرعی به مفاد متمم صورت پذیرفته و عرفی شدن با تفکیک قلمرو محاکم شرعی از محاکم عرفی در قوه قضائیه. لذا، در نتیجه فشار نیروهای مذهبی در راستای تطبیق متمم با شریعت، مشروطه‌ای تولد یافت که به طور هم‌زمان نظامی عرفی و شرعی بود.

باید توجه داشت که طبق منطق نظری وبر، این‌که مشاهده می‌شود از دل پروژه مشروع‌سازی مشروطه رگه‌هایی از سکولاریسم سربرمی‌آورد، بیش از هر چیز پیامد ناخواسته اقدامات علمای معترض است. وبر در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری تصریح می‌کند این‌که روح سرمایه‌داری از روحیه ریاضت‌کشی مسیحی زاده می‌شود، پیامد ناخواسته آموزه‌های پروتستانی و اقدامات اصلاح‌گران دینی محسوب می‌شود. به زعم او، اصلاح‌گران دینی هدفی جز رستگاری روح نداشتند و هرگز در اهداف خواسته خویش به دنبال ایجاد روح سرمایه‌داری -که بعضاً با غرض آنها در تعارض قرار می‌گیرد- نبودند. بر این مینا، علمای معترضی چون شیخ فضل‌الله که نگرشی حداکثری به شریعت داشتند و قائل به سیاست و دیانت این‌همانی بودند، هرگز در اهداف خواسته خویش به دنبال تفکیک امر سیاسی از امر دینی نبودند؛ زیرا در قرائت این جریان مطلقاً نمی‌توان امر سیاسی را خارج از شریعت اسلام قلمداد کرد، چراکه به تعبیر آنان شریعت اسلامی جامع‌الجهتین است و برای تمامی شئون زندگی بشر حکم و قاعده دارد. در واقع، علمای معترض طبق چنین دیدگاهی با تعقیب پروژه مشروع‌سازی متمم، درهم‌آمیختگی و تقریب امر سیاسی و شرعی را دنبال می‌کردند. اما به نحو پارادوکسیکالی

مشروع‌سازي م‌تمم در عين اين‌که شرعي شدن برخي بخش‌هاي آن را موجب شد، به تفکيک امر سياسي و امر ديني در قوه قضائيه انجاميد.

بايد در نظر داشت که اکثر قريب به اتفاق علمای شيعه در دوره مشروطه، چه فقهای مخالف و چه موافق، با اصل سکولاريسم مخالفت تام داشتند. چنان‌که در مشروطه دوم تأکيد حزب دموکرات بر اصل جدایی قوه روحانيه و سياسي، منجر به مناقشات بی‌پایانی بين علمایی چون بهبهانی، طباطبایی و مراجع نجف می‌شود؛ تا آن‌جا که کار به فاسد خواندن مسلک تقی‌زاده و حزب دموکرات می‌انجامد (کديور، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۸). بنابراین، اين‌که پروژه مشروع‌سازي م‌تمم در مجلس اول بستر عرفی‌سازي مشروطه را تا حدی هموار کرد، به تعبیر وبری، تنها پیامد ناخواسته علمای معترض برای تحقق ایده‌آل مشروطه مشروع بود. چنان‌چه وبر تأکيد می‌کند، ظهور روحیه سرمایه‌داری که مبتنی بر متخصصانی عاری از روح و لذت‌طلب است، هیچ سنخیتی با روحیه ریاضت‌کشی مسیحي که به دنبال رستگاری روح بود، ندارد، بلکه تنها پیامد ناخواسته آن محسوب می‌شود.

منابع

الف) منابع فارسی

- آدمیت، فریدون. (۱۳۸۷). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: نشر گستره.
- آفاری، ژانت. (۱۳۷۸). *انقلاب مشروطیت ایران ۱۹۰۱-۱۹۰۶*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر بیستون.
- افشار، ایرج. (۱۳۵۹). *اوراق تازه‌یاب مشروطیت مربوط به سال‌های ۱۳۳۰-۱۳۲۵*، تهران: نشر جاویدان.
- الگار، حامد. (۱۳۵۶). *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس.
- اعظام قدسی (اعظام الوزاره)، حسن. (۱۳۴۹). *خاطرات من یا روشن شدن تاریخ صد ساله (ج ۱)*، تهران: نشر ابوریحان.
- تهرانی کاتوزیانی، محمد علی. (۱۳۷۹). *مشاهدات و تحلیل سیاسی و اجتماعی از تاریخ انقلاب مشروطیت ایران با مقدمه‌ای از ناصر کاتوزیان*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ترکمان، محمد. (۱۳۶۳). *مجموعه‌ای از مکتوبات، اعلامیه‌ها... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ شهید فضل‌الله نوری در مشروطیت*، جلد ۱ و ۲، تهران: نشر رسا.
- جعفری ندوشن، علی اکبر و زراعی محمودآبادی، حسن. (۱۳۸۲). *تجدید نظرهای چندگانه در قانون اساسی مشروطه*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حقدار، علی اصغر. (۱۳۸۳). *مجلس اول و نهادهای مشروطیت (صورت مذاکرات، مصوبات، اسناد، خاطرات و تاریخ نگاری دوره اول مجلس شورای ملی)*، تهران: نشر نامگ.
- خراسانی، آخوند. (۱۳۸۵). *سیاست نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی)*، به کوشش ستاد بزرگداشت یکصدمین سالگرد مشروطیت، گردآورنده: محسن کدیور، تهران: کویر.
- دولت آبادی، یحیی. (۱۳۶۲). *حیات یحیی*، جلد ۲، تهران: انتشارات عطار.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۸۹). *قانون اساسی مشروطه ایران و اصول دموکراسی*، تهران: انتشارات نیلوفر.

- زرگر نژاد، غلامحسین. (۱۳۸۷). رساڼل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- زرگر نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۷). رساڼل مشروطیت، تهران: انتشارات کویر.
- عدل، منصور السلطنه. (۱۳۸۹). حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران: نشر چشمه.
- کسروی، احمد. (۱۳۸۵). تاریخ مشروطه ایران، تهران: نشر نگاه.
- کاتوزیان، محمد علی همایون. (۱۳۹۳). تضاد دولت و ملت نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن. (۱۳۸۷). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی.
- ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد ۱، ۲، ۳، تهران: نشر سخن.
- مروارید، یونس. (۱۳۷۷). از مشروطه تا جمهوری نگاهی به ادوار مجالس قانونگذاری در دوران مشروطیت، جلد ۱ مشروطیت اول، تهران: نشر اوحدی.
- میرزا صالح، غلامحسین. (۱۳۸۳). م‌تن کامل مذاکرات نخستین مجلس شورای ملی توسعه سیاسی ایران در ورطه‌ی سیاست بین الملل، تهران: نشر مازیار.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۱). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

(ب) منابع انگلیسی

Afary, Janet. (2013). *The Place of Shī'i Clerics in the First Iranian Constitution, Critical Research on Religion, CRR, Volume 1, Issue 3.*