

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

سلطنت، مشروطه و حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی علامه نائینی؛ الگویی پیشینی از مشروعیت

مردمی در اندیشه دینی

سید محمدوهاب نازاریان^۱

محمدعلی نظری^۲

چکیده:

تحولات بزرگ در مکان‌ها و زمان‌های گوناگون، معمولاً با تحول اندیشه‌ای بزرگی نیز همراه بوده‌اند که پوشش فکری و نیروی اصلی پشتیبانی را برای این تحولات عینی فراهم کرده‌اند. در مورد تحولات ایران در یک سده اخیر نیز این امر صادق است، چرا که با شکل‌گیری مشروطه‌خواهی نیاز به مبنای جدیدی برای مشروعیت ساخت سیاسی و اعمال آن بود. در این بین شاید بتوان اندیشه‌های علامه نائینی را مصداقی برای پوشش فکری و پشتیبانی و نزدیکی تفکرات متنوع در حول مردم‌سالاری دانست که می‌توانست شکاف‌های عمیق و مختلف را در بین نیروهای اجتماعی گوناگون پر کند؛ اما در نهایت به دلیل عدم غلبه این طرز تفکر و عدم پذیرش آن از سوی گروه‌ها و نیروهای عمده اجتماعی و سیاسی از ایفای نقش خود بازماند. در ادامه به تشریح و تبیین آرای این فقیه بزرگ می‌پردازیم و در طی آن مشخص خواهد شد که چگونه اندیشه سیاسی و فقهی علامه نائینی می‌تواند الگویی متقدم، به لحاظ زمانی، را برای الگوی مشروعیت نظام‌های سیاسی مردم‌سالار در چارچوب احکام و قواعد فقهی اسلامی و شیعی ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: فقه شیعه، مشروطه، سلطنت، حکومت اسلامی، مردم‌سالاری، نواندیشی دینی، اصولی‌گری، اجتهاد.

مقدمه:

تحولات بزرگ تاریخ بشری در هر مکان و هر زمانی که رخ داده‌اند، به طور معمول با تحول ذهنی و فکری بزرگی نیز همراه بوده‌اند که این تحول با رسوخ در لایه‌های اجتماعی و در بین گروه‌ها و نیروهای اجتماعی عمده توانسته است نیروی اصلی پشتیبانی را برای تحولات عینی مهم و پیشبرد آنها فراهم کند. این مسئله، اما، در مورد ایران و تاریخ تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی آن را نه تنها نمی‌توان صادق دانست، بلکه، حتی به نظر می‌رسد که عکس آن صادق باشد. مصداق این تحول مهم عینی را می‌توان در انقلاب مشروطه دید که هرگز پیروزی حقیقی و واقعی را نائل نیامد؛ چراکه به فاصله کمی از استقرار اولیه مشروطه و پارلمان بلافاصله بین‌نخبگان انقلابی اختلاف شدید بروز کرد و به میان لایه‌های سیاسی و اجتماعی وقت ایران هم نفوذ کرده و

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه شهید بهشتی

۲. کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه یزد

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام وی وی کم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

در عمل مانع هر تغییر انقلابی و محسوسی شد. در چنین شرایطی بود که اندیشه‌های شخصیت‌های برجسته‌ای چون علامه محمدحسین نائینی می‌توانست پوشش فکری لازم را برای تحولات عینی مهم ایجاد کرده و تا حدی اختلافات را به تفاهم و سازش نزدیک کند. این‌گونه اندیشه‌ورزی‌های فقهی و سیاسی می‌توانند نمایاننده‌ی میانی و الگوهای جدیدی باشند که نظام‌های سیاسی اسلامی، به‌خصوص نظام‌های مبتنی بر فقه و کلام شیعی، را با تحولات عینی و فکری جدید به شکلی نسبی سازگار کند. این چارچوب فکری فقهی و سیاسی می‌تواند الگویی متقدم، به لحاظ زمانی، از مشروعیت را برای هر نظام سیاسی مبتنی بر فقه شیعه ارائه کند.

هرچند که کارهای مختلفی در اندیشه محقق نائینی صورت گرفته، اما در این متن، هدف ما بررسی آرای فقهی، سیاسی و اجتماعی وی از زاویه‌ای دیگر است. به این منظور، پس از بررسی هر مورد با تفسیری تقریباً بینابین به تناسب آرای سیاسی، اجتماعی و فقهی نائینی برای نیازهای عینی و ذهنی جامعه ملت‌ه‌ب عصر مشروطه ایران پی می‌بریم. در این تفاسیر سعی می‌شود تا از افراط و خودخواهی در بررسی تفکرات نائینی پرهیز شود؛ به همین دلیل، اعتقاد نگارنده بر این است که حکومت مشروطه مدنظر نائینی را به نوعی می‌توان حکومت اسلامی و مبتنی بر مشروعیت دینی دانست. نکته اصلی در ارتباط با این حکومت اسلامی این است که بر خلاف نظریاتی که لفظ حکومت اسلامی را به کرات استفاده کرده‌اند، نائینی از این لفظ استفاده چندان زیادی نکرده است؛ اما ویژگی‌های مدنظر وی از هر لحاظ مشمول یک حکومت اسلامی است که با تشخیص اوضاع زمانه از دگماتیسم برحذر بوده و خود را با مقتضیات روز تطبیق می‌دهد؛ ضمن این که از اصول اسلامی خود نیز عقب‌نشینی نمی‌کند. بدین ترتیب سؤال اصلی پژوهش حاضر را می‌توان این‌گونه طرح کرد که: «نائینی چگونه بر اساس مواضع فقهی خود، نخبه‌گرایی سیاسی و حکومتی اسلامی را با اصول مشروطه و مردمسالاری تطبیق داده است؟» همچنین در پاسخ این فرض را در نظر داریم که: «علامه نائینی در شرایط غیبت امام معصوم(ع)، با نوعی فاصله‌گیری از نظریات نخبه‌گرای پیشین، به مشروعیت حکومت مشروطه و دموکراتیک رأی داده؛ این حکومت را اسلامی می‌داند و برای مردم نوعی حق حاکمیت قائل است.»

۱- روش و چارچوب نظری:

در این کار، روش اصلی ما طبق روش اسنادی و کتابخانه‌ای و با رجوع به متن اصلی است. در این روش، استدلال‌ات و تفاسیر نگارنده در ضمن رجوع به منبع اصلی استفاده شده و برای تصدیق تفاسیر خود از منابع اصلی و معتبر بهره برده‌ایم. پس روش ما استنادسازی و تفسیر این استنادات خواهد بود.

به لحاظ چارچوب نظری، کار حاضر بر مبنای مفاهیم اصولی‌گری، اجتهاد و نواندیشی دینی قرار دارد. رابطه این مفاهیم به گونه‌ای است که اصولی و اجتهادی بودن نائینی وی را به نواندیشی رهنمون می‌نماید. بخشی از این امر را می‌توان به فضای فکری عصر نائینی مرتبط دانست. اصولاً «فضای فکری، یعنی مجموعه مفروضاتی

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

که اکثر مردم جامعه بر حسب آن می‌اندیشند، سخن می‌گویند و عمل می‌کنند. فضای فکری، اصطلاحی است که مردم برای بیان افکار خود به کار می‌برند و نیز شیوه‌هایی که به یاری آنها، پدیده‌ها را توضیح می‌دهند» (بومر، ۱۳۸۵: ۲۶). بر این اساس «هر دوران بدیهیاتی دارد که در آن چون و چرا نمی‌کند، هر دوران عقلانیت خاص خود را دارد که مسلم و پذیرفته شده است و انسان هر دوره بر مبنای این عقلانیت به بدیهیات و عقلانیت دیگر می‌نگرد» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۲). در این عصر یکی از عوامل اصلی اشاعه فضای معطوف به مشروطه خواهی علمای مشروطه‌خواه بودند؛ اما نکته این است که «آنچه کمتر مشهور و خیلی کمتر مورد تقدیر قرار گرفته شیوه‌ای است علما برای تشریح اندیشه‌های مشروطه‌خواهی به کار می‌برده و آنها را با اصطلاحاتی که سازگار با عقاید اسلامی باشد تعبیر می‌کرده‌اند» (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۸۲-۱۸۳). به همین دلیل ما در بیشتر این متن به شیوه خاص اجتهادی، اصولی و نواندیشانه نائینی می‌پردازیم.

۱-۱- **اصولی‌گری**: این مکتب که جایگاهی والا برای عقل در فهم شریعت قائل است، از مسیر عقل و با به-کارگیری آن فهم شریعت را امکان‌پذیر می‌داند. در این تفکر «با کمک عقل در جایی که نصی وجود ندارد می-توان مقصود شریعت را دریافت. پیروان این تفکر، اجتهاد را جایز دانسته و آن را تلاش در استنباط احکام شرعی معنا می‌کنند و در نتیجه تقلید امری مجاز تلقی می‌گردد. بنابراین پذیرش اجتهاد به مفهوم پذیرش فهم عقلانی و اجتهادی شریعت است» (میراحمدی، ۱۳۸۳: ۳-۴). بر این مبنای نائینی که در کلاس‌های درس آخوند خراسانی تربیت علمی خود را سپری کرده بود از آموزش‌های اصولی و اجتهادی استاد خود نهایت بهره را برد و اصول و روش این تفکر را در اندیشه‌ورزی و عملکرد خود متبلور ساخت.

۱-۲- **اجتهاد**: اجتهاد تلاشی فقیهانه است که با مراجعه به دلایل شرعی، احکام شرعی را به دست می‌آورد. این تلاش، تلاشی فکری است و از این‌رو، با فهم سروکار دارد و هم نهایتاً به استنباط ختم می‌شود و در نتیجه فهم حکم شرعی را به دنبال دارد (میراحمدی، ۱۳۸۷: ۳۳۷). هدف این رویکرد شیعی مبتنی بر این روش که مهیاگر نقش مکان و زمان و تحولات اجتماعی و سیاسی و به طور خلاصه وضعیت‌مندی و شرایط‌مندی تفکر و سیاست است «حضور در حوزه عمومی - علاوه بر حوزه خصوصی - و استنباط احکام برای مسائل این حوزه‌ها با لحاظ مقتضیات زمان و مکان و تحولات صورت گرفته در موضوعات احکام می‌باشد» (نباتیان، ۱۳۸۴: ۱۰۰). اما از سوی دیگر نباید این امر را به شکلی مطلق و به گونه‌ای که قائل به کناره‌گیری علما از عرصه نظریه سیاسی باشد، تفسیر کرد، زیرا به دلیل نسبتی که اصولی‌گری و اجتهاد در طی تاریخ با بحث سلطان عادل و اندیشه سیاسی شیعه هست، این اندیشه و روش «ضمن مشروعیتی که از طریق اذن، به سلطان می‌دهد، بسیاری از وظایف زندگی جمعی شیعه را همچنان بر عهده مجتهد می‌گذارد و باز هم بر وجوب و وجود مجتهد در هر عصر و مکان، ابرام می‌کند» (طباطبایی فر، ۱۳۹۱: ۲۴۷).

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی‌ویکم اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۴

نحوه قرارگیری نائینی در این چارچوب هم به گونه‌ای است که «نگرش سیاسی وی و آخوند خراسانی در دفاع از مشروطیت با نگرش فقهی و اصولی آنان پیوند داشته و از عمده‌ترین آموزه‌های مکتب اصولی هم شریعت است و پیرو آن ضرورت اجتهاد» (عنایت، ۲۸۷: ۱۳۸۰). از سوی دیگر برخی معتقدند که حرکت از تفکر اصولی و اجتهاد به سوی مشروطه‌خواهی در تفکر نائینی متأثر از دیگرانی چون کواکبی بوده است. اما به نظر می‌رسد که این مجتهد بزرگ در متن تنبیه‌الامه روش شناسی ویژه خود را داراست و به همین دلیلی هم باید گفت که وی «در طرح مسأله استبداد از کواکبی تأثیر پذیرفته، اما در ارائه راه حل بر اساس متدولوژی اجتهاد اصولی، نظریه‌پردازی کرده است» (حائری، ۱۳۶۴: ۱۲۳).

۳-۱- **نواندیشی دینی:** این تفکر، نص را به عنوان نخستین منبع و راه معرفت برتر - اما نه تنها راه معرفت؛ بلکه راه برتر معرفت - به رسمیت می‌شناسد. در این چارچوب، سنت امری قابل قبول و معتبر است اما اصل نیست، بلکه اصل را بر نص مبتنی می‌دانند؛ به طوری که سنت ماهیت خود را حفظ می‌کند. استراتژی این چارچوب فکری تا قبل از نیمه سده بیستم مبتنی بر بازسازی تمدن اسلامی بود که چند پیش فرض اصلی را دارا بود: تمدن اسلامی دچار زوال شده است؛ پیشرفت در دوران حاضر از آن تمدن غربی است و تمدن غربی قابل تجزیه است. یعنی تمدن غربی قابل تقسیم به دو دسته مؤلفه‌های منفی و مثبت است که نقاط مثبت آن نه تنها با دین و سنت مسلمانان سازگار است بلکه برگرفته از دین و سنت مسلمانان است. این رویکرد، راه حل را در دولت محدود و مشروط می‌دید که اولین الگوی آن در مصر توسط رشید رضا (خلافت نو) و در ایران توسط علامه نائینی (مشروطه اسلامی) ارائه شد (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۵-۹). در این چارچوب تلاش‌های فکری جهت نشان دادن وجوه تشابه بین برخی آموزه‌های دینی با غرب مانند آزادی، برابری، حکومت مشروطه و غیره انجام گرفت، در عرصه علوم هم ضمن بیان شکوفایی علمی مسلمانان در عصر طلایی و بهره‌مندی اروپا از میراث علمی مسلمانان، یادگیری علوم و فنون جدید غرب توصیه شد و در حوزه اخلاقی و هنجاری نیز عنوان شد که اسلام واجد یک نظام بسیار روشن و دقیق از غرب است (سید، ۱۳۸۳: ۱۶). بر همین مبنا، مشکلات و عقب ماندگی فعلی مسلمانان نیز تأخری زمانی نسبت به غرب و در بستر زمان تفسیر شده و پیشرفت و ترقی را جدای از خصوصیات جغرافیایی، مذهبی، قومی و فرهنگی دانسته و با متکی دانستن به اصلاحات اجتماعی و سیاسی به جهان‌شمولی و همه‌گیری ترقی بر پایه عقل و علم حکم دادند. مصلحان دینی که در پی پاسخی عقلانی به انحطاط جوامع اسلامی بودند، از آن جایی که به عدم زوال و فساد اسلام باور داشتند به این نتیجه رسیدند که مشکل به ذهن، فکر و نگرش مسلمانان به امر دین و تغییر ماهیت راستین دین به دلیل رخنه بدعت‌ها مربوط است. «نواندیشی دینی همچنین به اصلاح تدریجی و درونی جوامع اسلامی اعتقاد داشت. آنها

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

منتقد وضع موجود و مستقر در جهان اسلام بودند و شیوه حکومتداری رایج را نمی‌پسندیدند» (حسنی - فر، ۱۳۸۹: ۹۸).

اثرگذاری روش اجتهادی و تفکر اصولی‌گری در بین علمای نوگرای عصر مشروطه - و به ویژه نائینی - به گونه‌ای بود که آنان را در حد فاصل عقل‌گرایی و دین‌قرار می‌داد و رابطه‌ای شناسایی‌محورانه را بین عقل و مذهب ایجاد می‌کردند؛ به این معنا که هم عنصر دین و هم عنصر عقل با پذیرش دیگری خود و در فضای دیالوگ محور به گفتگو و ارائه راه حل می‌پردازند. بر این اساس «نواندیشان دینی در جست‌وجوی ابعاد زمینه‌ای برای گفتگوی دین و خرد اند و دغدغه خویش را زنده نگه داشتن گوهر راستین دین و احیای آن اعلام کرده‌اند و برای کشف حقیقت و رهایی گوهر دین است که به نقد قرائت سنتی از دین و به تجدیدنظر اساسی در آن مبادرت می‌ورزند (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷: ۳). بدین ترتیب نواندیشان به دفاعی خردپسندانه از دین پرداخته‌اند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۵۱) و منطق را در سیر استدلالی اجتهاد خود به مثابه عاملی تعیین‌کننده وارد کرده‌اند. در واقع «منطق کارش این است که می‌گوید با چه ضوابطی می‌شود از دل دو گزاره به گزاره سوم دست پیدا کرد و کدام یک از ضوابط هستند که اگر زیر پا گذاشته شوند، دیگر نمی‌شود از تلفیق دو گزاره به گزاره سوم دست پیدا کنیم. عقل بک مسیر استدلالی است که اگر نسبت به آن موضع مشروط داشته باشیم، سنت‌گرا» هستیم (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۸). پس از این جهت نوگرایی پای در سنت دارد و از جهت اهمیت قابل ملاحظه‌ای که برای عقل و منطق قائل است در تجدید پای دارد. این ویژگی متجدد سبب تطبیق آن با شرایط متغیر زمانی و مکانی و به اصطلاح موجب وضعیت‌مندی نظریه‌پردازی فقهی می‌گردد. زیرا «از ویژگی‌های مهم زندگی سیاسی، تغییر و تحول است، در حالی که نصوص و قواعد دینی ثابت است. از وظایف مهم فقه سیاسی و فقیه سیاسی این است که میان نصوص ثابت و واقعیت‌های متغیر زندگی اجتماعی هماهنگی روشمند پدید آورد. بر همین اساس طبیعی است که اندیشه سیاسی فقها در بستر زمان متحول شده و دارای تطوراتی باشد» (لکزایی، ۱۳۸۹: ۸). این امر در مورد نائینی نیز مصداق و معنا دارد زیرا وی چارچوب‌ها و قالب‌های اندیشه سیاسی و سیاست‌ورزی جدید را می‌پذیرد اما در محتوای آن تغییر می‌دهد و در بستر زمان و مکان دست به تفسیر و تألیف می‌زند، به طوری که با حفظ دغدغه حفظ و نجات دین از بدعت‌ها و خرافاتی که بدان عارض گشته، با تشخیص اجتماع‌محور مشکلات به ارائه درمان آن می‌پردازد. این راه درمان به طرز آن است که در تطابق با ساخت‌های اجتماعی و سیاسی وقت ایران راه برون رفت را حفظ سنت و اجرای اصول نوین (که آن را اصول فراموش شده خودمان می‌داند) می‌داند.

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

۲- حکومت و انواع آن:

کتاب «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» اولین کتاب جدید در فقه سیاسی اسلام به شمار می‌آید. این بدان معنا است که پرداخت فقهای امامیه پیش از او به مسائل سیاسی و حکومتی به شکل جزئی بود و دورنمایی از نظام سیاسی در دوران غیبت ارائه نکردند. در این اثر، نائینی بر لزوم حکومت تأکید کرده و می‌گوید: «نیابت فقهای عصر از امام زمان (عج) قدر متقین و ثابت است. به دلیل عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجع به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۷۶). وی علاوه بر موارد خاص ذکر شده برای امور حسبیه توسط فقها، ایجاد نظم و حفظ مملکت اسلام را از مهم‌ترین امور حسبیه می‌شمارد و از همین طریق ضرورت حکوت را اثبات می‌کند. امور حسبیه نیز مصالحی هستند که شارع راضی به ترک آنها نیست و به صورت واجب عینی و کفایی به انجام آنها تکلیف نکرده است. عامل دیگر در ضرورت حکومت نیز به اداره امور مربوط به نوع بشر و الزام سامان یافتن حیات نوع بشر به وسیله حکومت بر می‌گردد که در این حکومت، امور سیاسی از جمله امور حسبیه است که اولویت در انجام آنها با فقیه است. از نگاه نائینی، هرچند اداره امور حسبیه بر عهده مجتهدین است، اما هیچ لزومی مبنی بر اداره مستقیم این امور توسط ایشان وجود ندارد، بلکه اذن آنان در صحت و مشروعیت مسائل کافی خواهد بود؛ مضافاً اینکه اگر نواب عام امام عصر (مجتهدین) توانایی انجام آن را نداشته باشند نوبت به افراد دیگر یا «عدول مؤمنین» و حتی به فساق آنها می‌رسد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که «هسته اصلی اندیشه نائینی را می‌توان در تحلیل خاص وی از امور حسبیه یافت» (حیدری، ۱۳۸۹: ۵۶). وی علاوه بر این که حکومت را سامانه‌ای از نیروهای مادی، معنوی و انسانی می‌داند که بر اساس اراده مردم هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد؛ در تعریف حکومت می‌گوید که «ابزاری است ساخته انسان برای حفظ جامعه هم از جهت درونی و هم بیرونی و به منظور هدفی خاص» (حیدری، ۱۳۸۹: ۸۵). از سوی دیگر نیز، وی بر این باور است که مردم حکوت را برای دستیابی به مسائل خاصی طراحی می‌کنند. ضمن این که محتوای مادی، نهادی و انسانی حکومت بر اساس هر جامعه متفاوت است؛ اما با این وجود وظایف عامی هم دارد (حیدری، ۱۳۸۹: ۸۴). بر این اساس می‌توان گفت که وی از عالم انتزاع صرف و فقه محض بیرون آمده و با در نظر گرفتن شرایط، نظرات فقهی خود را با اوضاع بیرونی و واقعی تطابق داده، از دادن حکم مطلق و بی‌انعطاف خودداری کرده و حل مسائل انسانی را در حیطه اختیارات خود انسان می‌داند. در مورد وظایف حکومت نیز او معتقد است که به طور کلی «هرچه موجب بقا و پیشرفت و بالندگی افراد مملکت شود و مسئولیت آن مربوط به تک‌تک افراد نیست، در حوزه وظایف و مسئولیت‌های حکومت می‌باشد» (حیدری، ۱۳۸۹: ۸۷).

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

در «تنبیه‌الامه» نائینی، مشروعیت حکومت پس از غیبت معصوم (عج) را مدنظر داشته و اولین مسئله‌ای که بیان می‌دارد غصبی بودن حکومت غیرمعصوم است. وی با استناد به مبانی فقهی می‌گوید که هر حکومتی سه نوع غصب را انجام می‌دهد که عبارتند از: حق خدا، حق معصوم و حق مردم، که «غصب حکومت و سلطنت، اغتصاب رداء کبریایی و ظلم به ساحت مقدس احدیت، اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدس امامت و ظلم درباره عباد است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۷۷). از سوی دیگر نیز این سه نوع غصب را می‌توان به چهار شیوه حکومتداری تقسیم کرد که عبارتند از: سلطنت، استبداد، مشروطه و حکومت اسلامی.

درباره ثابت بودن سلطنت و کیفیت آن، نائینی معتقد است که «...لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانتداری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی خواهد بود» (نائینی، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۰). وی در جایی دیگر بر باورش استوار است و می‌گوید: «ابتناء اساس سلطنت اسلامی، نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلای امت که عبارت از شورای عمومی ملی است،...به نص کلام مجید الهی - عزّ اسمه - و سیره مقدس نبویه که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود، از مسلمات اسلامی است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۳). بدین ترتیب مخالفت وی با مطلقه بودن سلطنت و الزام محدودیت آن و نیز این که اساس سلطنت تنها بر انجام وظایف و تأمین مصالح نوعی است، واضح می‌شود. بر همین اساس است که عقیده‌اش مبنی بر آزادی و مساوات ملت را ابراز کرده و می‌افزاید که «برای حفظ دو اصل طیب و طاهر «حریت» و «مساوات» آحاد امت با مقام والای خلافت... لازم است نحوه سلطنت را، گرچه متصدی مغتصب باشد، به قدر قوه تحفظ کنیم... پس لازم است تعلم کنیم» (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۶). از این جا نیز باور درست نائینی مبنی بر الزام آموزش توده مردم و به ویژه آموزش سیاسی و اجتماعی در جهت بهبود کیفیت نیروها و اوضاع ساخت اجتماعی و سپس ساخت سیاسی، آشکار می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که نفس وجود سلطنت و وظایف و اختیارات آن از حکومت استبدادی متفاوت و جداست؛ چرا که اگر سلطنت از حیثه این وظایف تخطی کند دیگر نمی‌توان آن را سلطنت دانست، بلکه به استبداد تبدیل شده است. در دنباله همین خط استدلالی است که آیت‌الله طالقانی معتقد است که چکیده مطالب نائینی در تنبیه‌الامه این است که «بهترین وسیله برای رسیدن به حکومت عادلانه و پاسدار منافع ملت، این است که شخص والی و حاکم، صاحب «عصمت نفسانی» باشد تا فقط اراده خداوند بر وی حکومت کند» (نائینی، ۱۳۴۴: ۱۵). در این جا به نظر می‌رسد که می‌توان بین این منظر از اندیشه اسلامی نائینی با اندیشه ایرانی شهری رابطه‌ای یافت؛ بدین معنا که این نظر هم در تفکر ایرانی شهری هست که سلطان باید عادل و دارای فره ایزدی - به مثابه مفهوم بنیادین تفکر ایرانی شهری - باشد تا بتواند با مردم خود به عدل رفتار کرده، آنها را بنده خود نگردانده و حکومت را از استبداد دور کند. پس ملاحظه می‌شود که هم در اندیشه ایرانی شهری و هم

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

در اندیشه اسلامی و شیعی، نفس سلطنت تلزومی با استبداد ندارد و در حقیقت سلطنت در ذات حقیقی‌اش از استبداد به دور است.

از نظر نائینی حکومت استبدادی چون هر سه حق را غصب می‌کند، فسادش بیشتر است، اما حکومت مشروطه چون فقط حق معصوم را غصب می‌کند، فسادش کمتر است. در همین راستا وی معتقد است که اگر اسلام به خوبی شناخته شود در نهایت مشخص می‌شود که حکومت استبدادی را بر نمی‌تابد. در ادامه همین مخالفت‌ها با استبداد است که نائینی معتقد به لزوم تحدید سلطنت جائره و تحویل آن به مشروطه است بنابراین سه دلیل: ۱- وجوب امر به معروف و نهی از منکر، ۲- نیابت فقها در عصر غیبت، ۳- لزوم تحدید غصب. ضمن این که «حقیقت تبدیل سلطنت جائره» عبارت است از «قصر و تحدید استیلای جوری وردع آن از دو ظلم و غصب زاید» (نائینی، ۱۳۸۸: ۷۷). نکته دیگر در مورد نظام استبدادی این است که از دیدگاه نائینی، برخلاف نظام مشروطه، این نظام دارای نجاست ذاتی بوده و به هیچ وجه برطرف نمی‌شود. «در اینجا نائینی با کشاندن بحث استبداد به حوزه کلامی و شرک دانستن آن، نفی استبداد را در عمیق‌ترین لایه در نظر دارد. از سوی دیگر نیز نائینی با ارتقای منزلت استبداد از مقوله‌ای غیرمطلوب از منظر فلسفه سیاسی، به مقوله‌ای هم‌تراز با شرک صفاتی و عملی در حوزه کلامی و سپس مرتب کردن احکام فقهی بر اساس آن، افقی جدیدی را فرا روی خود می‌گشاید تا از این کانال بتواند در مبحث انواع حکومت بحث نسبتاً بدیعی را ارائه دهد» (حیدری، ۱۳۸۹: ۴۰-۴۱). وی در کنار شرک دانستن این شکل و روش حکومتداری، معتقد است که کنار زدن فاسق یک تکلیف و محدود کردن آن نیز تکلیفی جداگانه می‌باشد.

نکته دیگر این است که اگر مشکلات تئوریک و عملی سلطنت حل شود و حکومتی یافت شود که «شخص سلطان مجتمع کمالات» باشد، باز هم دشواری‌ها حل نمی‌شود زیرا نخست آن که چنین حکومتی آزادی، برابری و شرکت در امور عمومی را برای همه مردم ضمانت نخواهد کرد؛ دوم آن که امتیازاتی که مردم ممکن است در چنین نظامی سیاسی‌ای داشته باشند «غیروافی و از مقوله تفضل است نه از باب استحقاق» و سوم این که این-گونه نظام‌ها کمتر در جهان پدید آمده‌اند. از دلیل اخیر می‌توان به نوعی پرهیز از یوتوپیاگرایی و عواقب آن پی برد که تجربه نیز اثبات‌کننده امکان عملی یا غیرعملی بودن آن بوده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که سلطنت در هر حال نمی‌تواند ارائه‌گر و متضمن حکومت مطلوب و قابل اعمال در عینیت جامعه باشد؛ چون که در هر حال احتمال حرکت به سمت استبداد زیاد است. بنابراین باید حکومت مناسب و با قابلیت اجرایی، یعنی همان مشروطه، را پیاده کرد.

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

۱-۲- سلطنت، مشروطه و حکومت اسلامی:

علامه نایینی معتقد است سلطنت در تمام شرایع و ادیان محدودیت دارد. سلطنت، یعنی امانتداری و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف، البته نه از باب مالکیت، و عقلاً چنین فردی که متصدی این امر می‌شود نمی‌تواند مطلق‌العنان عمل کند؛ زیرا با مفهوم سلطنت در تعارض واقع می‌شود. وی این محدودیت را در مورد ائمه و پیامبر اکرم (ص) در قالب عصمت توصیف می‌کند. عصمت؛ «که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است». این عصمت مانع و رادع معصوم از ارتکاب عملی خلاف شریعت و مصالح عامه است. بنابراین حکومت معصوم نیز جزء حکومت‌های محدود به شمار می‌رود. پس فهم نائینی مبتنی بر محدودیت و امانت بودن حکومت است. این فهم و تفسیر «مبنای تحلیل وی از سیاست و مشروطه است. نقطه مرکزی تحلیل تنبیه‌الامه بر محور رابطه شریعت و مشروطیت استوار بود، که نائینی تلاش می‌کند با ارائه فهمی خاص از شریعت، سازگاری آن را حکومت مشروطه توضیح دهد» (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷۰). بدین ترتیب معلوم می‌شود که نائینی و علمای همفکرش به شدت درگیر سیاست بوده و هرگز معتقد به کناره‌گیری از سیاست یا عدول از اصول فقهی، اجتهادی، اسلامی و شیعی خود نبودند. بر این اساس، با وجود تمام تحولات گوناگون فکری و عینی در دوره‌های گذشته، عنصری که تفکر شیعی که پس از مدتی قرار گرفتن در سایه دوباره در این دوره قوت گرفت، عنصر «عدم حقانیت حاکم عصر غیبت» بود؛ به طوری که نقش مجتهد فقیه و حکومت وی یا حداقل اذن وی برای مشروعیت قوانین عرفی و حکومت‌داری مطرح و تثبیت شد.

نائینی برای اثبات حقانیت و ارجحیت حکومت مشروطه اقدام به نقل گفته‌ای از امام زمان (عج) می‌کند که در خواب گفته است که «مشروطه اسمش تازه است مطلب که قدیمی است» و نیز این که «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده است به شستن دستش وادار نماید» (نائینی، ۱۳۸۸: ۷۹ و ۸۹)، که در اینجا مراد او از سیاهی همان نجاست عرضی است که قابل رفع است. نائینی در این ارتباط همچنین معتقد است که نیاز به قانونی کردن مشروطیت و محاسبه حکومت، نیازی ضروری در عصر غیبت است (گروه پژوهشگر، ۱۳۸۸: ۱۹). وی قدیمی بودن محتوای مشروطه را به حکومت شورایی در اسلام مربوط می‌داند و محتوای آن را بر اساس اصل مشورت مشروعیت بخشیده و می‌گوید «یکی از شکل‌های مشورت در امور سیاسی همان است که در مشروطه تحقق می‌یابد و نحوه مشورت به عرف واگذاشته شده است» (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۰۷). نکته مهم دیگر این است که نائینی مشروطه بودن حکومت را بر اساس اسلام و مال خود ما می‌داند. وی اصل «شورویه» بودن حکومت را به نص و سنت ثابت و قطعی می‌داند و در تأیید شورویه بودن اصل حکومت اسلامی اشاره می‌کند به آیه ۱۵۹ سوره آل عمران با این مضمون که: مشورت با عقلای امت، که منظور نوع امت است نه اشخاص، در کلیه امور سیاسی، و نیز به آیه ۳۸ سوره شوری با این مضمون که: وضع امور نوعیه بر آن است

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی‌ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال ظهور است. در ارتباط با سنت پیامبر و امامان نیز به تأیید پیامبر بر آرای اکثریت مبنی بر خروج از شهر در جنگ احد، و خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه اشاره می‌کند (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۷). در جهت تأمین «اسلامیت نظام» علاوه بر رعایت اصل «شور و مشورت» گفته شده باید شرایط نظارت بر حکومت و مسئولیت‌پذیری حاکمان نیز فراهم باشد. در نهایت نائینی معتقد است که: «واجب است حاکمان تن به حکومت مشروطه شرعی داده و مقام ولایت را غصب نکنند و از ظلم به قلمرو مقدس امامت، امتناع کنند» (گروه پژوهشگر، ۱۳۸۸: ۲۸). این‌گونه گزاره‌ها که در اندیشه علامه نائینی کم هم نیست به خوبی نشان‌گر و توجیه‌گیر مبنای جدیدی برای مشروعیت حکومتی مردم‌سالار است که ریشه در اصول و مبانی سیاسی‌ای دارد که مبتنی بر فقهی اسلامی و شیعی است. با توجه به تقدم زمانی نظریه‌پردازی نائینی نسبت به زمانه‌ی ما، به نظر می‌رسد که نوع خاصی از الگوی مشروعیت فقهی و دینی برای نظام سیاسی مردم‌سالار را ارائه می‌کند.

یکی از دلایلی که نائینی برای پذیرش و مشروعیت حکومت مشروطه در نظر دارد به بحث «کنار زدن فاسق یا محدود کردن آن» مربوط می‌شود. در همین ارتباط وی اعتقاد دارد «اگر غاصبی با دشمنی حکومت را به دست آورد و قطع یدش رأساً ممکن نباشد، اما ترتیبات علمیه و گماشتن هیئت ناظری توان تصرف او در حکومت را کم کند» (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۴)، می‌بایستی به این مهم اقدام کرد. از اینجا است که وی به مشروعیت و حق دخالت مردم در سیاست و عرصه عمومی، مشروعیت و لزوم تشکیل و اعمال قدرت و نظارت مجلس شورای ملی و قانون اساسی می‌رسد. در اینجا نائینی در لزوم و مشروعیت نظارت بیرونی، آن را جایگزین قوه عصمت و عدالت نهفته در آن می‌داند: «حفظ همان درجه مسلم از محدودیت سلطنت اسلامی، که دانستی متفقاً علیه امت و از ضروریات دین اسلام است، و نیز صیانت این اساس شورویتی که به نص و کتاب و سنت و سیره پیامبر دانستی ثابت و قطعی است، جز به گماشتن مسدّد و رداع خارجی که به قدر قوه بشریه به جای آن قوه عاصمه الهی و لااقل جانشین قوه علمیه و ملکه عدالت و تقوا تواند بود، غیرممکن است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۷). وی در ادامه در مورد ضرورت نظارت نمایندگان ملت بر مجریان می‌افزاید که «صورتی اطرادپذیر و غیر قابل تخلف است که اصل اساس دولت و وضع سلطنت به طور رسمیت و قانونیت بر همین وجه مبتنی است» (نائینی، ۱۳۸۸: ۸۸). در باب ضرورت تدوین قانون اساسی نیز وی بر این عقیده است که جانشین قوه عاصمه عصمت وقتی متحقق و کاملاً صورت‌پذیر گردد که بر همان وجهی که ارادت نفسیه منبعت از ملکات و ادراکات است، هیئت مسدده هم در مملکت دارای این مرتبه و منشأ همین اثر باشد» (نائینی، ۱۳۸۸: ۹۰). نائینی در رابطه با حیطة قوانین موضوعه هم تصریح می‌کند که «بنا بود قوانین و دستورات موضوعه برای تحدید استیلا و ضبط اعمال متصدیان، مخالف اسلام نباشد نه آن‌چه احکام اسلام است از ابتدای کتاب طهارت تا آخر دیات در سیاسیات نوعیه، جزء دستورالعمل متصدیان و مسئول عنه شود، گویا مثال معروف هر گردکانی گرد است نه هر

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

گردی گردکان» (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۰۵). بدین ترتیب، نائینی همه احکام و قوانین اسلام را سیاسی و لازم الاجرا در حیطه سیاست و حکومت نمی‌داند بلکه معتقد است که عدم مغایرت و مخالفت قوانین موضوعه با اسلام کافی است (مشروعیت قانون عرفی) و این را هم سیاسی بودن اسلام است. از نظر وی اگرچه در دوران غیبت پاسخگویی به غیرمنصوصات بر عهده نواب عام امام زمان (عج)، یعنی علما و مجتهدین یا نمایندگان ایشان، است ولی در زمان حاضر قانون هنگامی قانونیت، رسمیت و نفوذ می‌یابد که از تصویب مجلس شورای ملی بگذرد. نکته دیگر در این رابطه این است که نائینی برای جبران خلاء معصوم در عصر غیبت «رساله علمیه حکومت» را بر دو پایه قانون اساسی و نظارت بر حکومت پیشنهاد کرده و آن را مشروع می‌داند. او تصریح می‌کند که همان‌طور که در احکام شرعی باید معیار، منبع و رساله‌ای برای عمل کردن از سوی بزرگان دین تهیه شود، در حکومتداری نیز باید معیاری برای عمل از طرف دانایان این فن تهیه گردد که همان قانون است و تنها شرطش عدم مغایرت با شرع است. در دیدگاه وی قوانین مذکور هرچه باشند، فقط دوایر دولتی را شامل است و کاری به شرع و قوانین آن ندارد؛ تازه همین قوانین دولتی طوری وضع می‌شود که مخالف شرع نباشد. در همین راستاست که «نائینی به منظور پیوند قوانین ثابت و متغیر در عالم سیاست و قانونگذاری، برای نخستین بار بحث تقسیم احکام به اولیه و ثانویه را وارد فقه سیاسی شیعی می‌کند» (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۱۶). این نکته نیز جنبه‌ای دیگر از الگویی متقدم فقهی و دینی نائینی را برای تطابق نظام سیاسی دینی با چارچوب‌های مردم-سالارانه ارائه می‌کند؛ بدین گونه که با ارائه‌ی مبحثی جدید و اجتهادی در چارچوب فقه سیاسی شیعی، الگویی برای مشروعیت کنش‌های نظام سیاسی دینی در شرایط جدید و مردم‌سالارانه پایه‌گذاری می‌کند. سپس وی دو مبنای مهم در فقه سیاسی، یعنی مشروعیت حضور مردم در عرصه‌های عمومی و سیاسی و تقسیم قوانین به شرعی و عرفی، را ایجاد کرده است. تذکر دیگر این که علامه نائینی و همفکرانش نظیر آیت الله محلاتی ضمن تأیید تغییرناپذیری احکام اسلامی، «با نوعی رویکرد عملگرایانه درصدد برآمدند تا با ایجاد تمایز میان احکامات و معاملات، منظور از قانونگذاری نمایندگان پارلمان را نه دخل و تصرف در احکام، بلکه تصمیم‌گیری درباره امور روزمره [معاملات و سیاسیات] اعلام کنند» (مسعودنیا، ۱۳۸۸: ۴۸). ضمن این که نائینی در مباحث خود به تفکیک قوا به معنای مصطلح در قانون اساسی و حقوق اساسی هم توجه دارد، زیرا او درصدد بود تا استبداد و حکومت مطلقه را در هم بشکند و برای رسیدن به این هدف هر نوع مقدمه‌ای را که فی‌نفسه حرام نباشد می‌پذیرد. ولی بر اساس ظاهر کلام وی، آنچه می‌توان استنباط کرد این است که «وی تقسیم کار بین دستگاه‌های مختلف قوه مجریه (مصطلح در حقوق اداری) را بیشتر مدنظر داشته است» (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۱۸). با این اوصاف پرواضح است که ملاک مخالفت با شرع بر طبق نص دینی است و احکام حکومتی هم در طول نصوص است و نه معارض با آن. اما در سوی دیگر ماجرا، نائینی در جواب به مخالفان مرتبط با دربار مشروطه و

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

قانونگذاری که آن را بدعت می‌نامیدند، می‌گوید اگر نظامنامه خلاف شرع است، چرا کسی بر قانون قوای قزاق اعتراض نمی‌کند. وی بدعت را نیز این‌گونه تعریف می‌کند: «آنچه که غیرمجموع شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد، به عنوان آن که مجموع شرعی و حکم الهی -عزّ اسمه- است، ارائه و اظهار الزام و التزام و تبعیت شود» (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۷). این گزاره نیز مؤید چگونگی استفاده‌ی نائینی از اجتهاد است که مطابق آن الگویی از مشروعیت را برای نظام مردم‌سالار ارائه می‌کند که پیش از آن بی‌سابقه بوده و چارچوب ساخت سیاسی حاکم در زمانه‌ی زندگی خودش را به چالش می‌کشد و در عین حال الگویی به روز شده از قالب‌های دینی و فقهی اسلامی و شیعی را برای کنش‌ها و فعالیت‌های مشروع نظام سیاسی مردم‌سالار و قانون‌گذار مبتنی بر آن ارائه می‌کند. او اضافه می‌کند که «نه طهران ناحیه مقدّسه و نه کوفه مشرفه و نه مغتصبین مقام، آن بزرگوارانند و نه مبعوثان ملت به غیر از جلوگیری از غاصب و تحدید استیلای جور برای مقصد دیگری مبعوثند» (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۱۱). در نهایت، در مجموع، قوانین برای رفع نیازهای متغیر زمان است.

با وجود تمام مطالب گفته شده نباید دچار این اشتباه شد که نظام مشروطه به علت آن که نظامی فی‌نفسه مطلوب به عنوان حکومت ایده‌آل تأیید می‌گردد، بلکه به سبب مشابهت فراوان با اسلام و ضمن اذن فقها مشروع محسوب می‌شود. به عبارتی «نائینی بهترین شیوه حکومت عملی در زمان خود را مشروطه می‌داند، نه به آن معنایی که نظام عالی و مطلقاً خوب و مشروع باشد» (درخشه، ۱۳۸۴: ۴۵). در این جا به نظر می‌رسد که می‌توان نوعی نسبیّت را در قلم و فکر علامه نائینی ردیابی کرد؛ به این معنا که وی معتقد است در عمل امکان حاکمیت امام معصوم یا فقیه جامع الشرایط وجود ندارد، و از طرفی وظایف مربوط به حکومت هم تعطیل‌بردار نیست، پس حاکم می‌تواند غیرمعصوم و غیرفقیه باشد. با این وصف، نائینی با در نظر داشتن شرایط و به هر قیمتی قایل به برقراری حکومت اسلامی (هرچند حکومت مد نظر وی نیز عین اسلام است) و حکومت فقیهان در هر حالتی نیست، بلکه معتقد است که در شرایط حاضر و در عصر او می‌توان به طور نسبی به احکام و حکومت اسلامی دست یافت و از دادن حکم مطلق خودداری می‌کند. تمامی این خطوط استدلالی مبتنی بر فهم خاص نائینی از شریعت و دین است. اصولاً فهم نائینی از شریعت، گرچه از لحاظ معرفتی فهمی اجتهادی است، اما وی با فهم اجتهادی پیشین فاصله گرفته و آن را متحول می‌کند. این تغییر ضمن آن که مبین تحول فهم دین در نزد نائینی است، بیانگر تلاش وی برای سازگاری شریعت با نظم سیاسی خاصی است که مطابق فضای روز و به دور از استبداد باشد. به همین دلیل می‌توان این داوری درباره تفکر نائینی را پذیرفت که وی «با غلبه دادن تفکر عقل‌گرایی و هدف‌گرایی در فهم نصوص دینی، توانست الگویی پیشرفته برای نظام سیاسی دوران خودش پیشنهاد کند که با اولیات دین هم مطابق بود» (سیف، ۱۳۷۹: ۲۲۴). فهم این فقیه از شریعت و

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام وی وی کم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

تلاش فکری او در جهت سازگاری شریعت با مقتضیات زمانی و مکانی، بنیادهای معرفت‌شناختی لازم برای نظریه‌پردازی نظریه حکومت مشروطه را فراهم ساخت. (میراحمدی، ۱۳۸۳: ۱۱).

۱-۲-۲- آزادی و مساوات:

مفاهیم آزادی و مساوات در پیشینه تفکر اسلامی و شیعی سابقه چندانی ندارند به گونه‌ای که در دایره-المعارف بزرگ اسلامی اصولاً «واژه آزادی به عنوان یک واژه اسلامی ذکر نگردیده است» (بجنوردی: ۱۳۷۲). اما از سوی دیگر برخی هم معتقدند که «از نظر اسلام مفاهیم مساوی با آزادی بوده است» (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۵). بر این مبناست که یکی دیگر از اصول مطروحه در باره حکومت مشروطه در اندیشه نائینی، به اصل مساوات و آزادی بر می‌گردد، که وی آن را سرمایه سعادت و حیات ملی و محدودیت سلطنت و مسئولیت مقومه آن و حفظ حقوق ملیّه معرفی کرده است. «منظور از آزادی، آزادی از استبداد است و نه از دین» (قادری، ۱۳۸۶: ۲۴۰) که ضمن آن معتقد است که معنی درست مساوات در مسئولیت مساوی همه در برابر احکام تغییرناپذیر اسلام است، نه از میان بردن تفاوت میان مسلمان و غیر مسلمان (منشادی، ۱۳۸۸: ۲۲). این گزاره مشخص کننده‌ی اصالت مبانی دینی و فقهی اسلامی در اندیشه اجتهادی نائینی است که در دشمنی با استبداد بوده و خواهان اجرای احکام اسلامی بوده و آن را قالبی برای مشروعیت ساخت سیاسی می‌نمایاند. در نگاه این مجتهد شیعی، اصالت مشروطیت به واسطه تحقق آزادی و مساوات است. در واقع، طرح مفاهیم حریت و مساوات از آنجایی در تفکر وی موضوعیت می‌یابد که می‌تواند زمینه را برای رد ازادات شهبانیه، مجری شدن احکام و قوانین به صورت بالسویه و بدون تفاوت، تسهیل عدالت، انسداد ابواب تخلف و استبداد، ممانعت نداشتن از اجتماعات مشروع، امنیت عمومی اهالی بر نفس و مال و عرض و مسکن، عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن در خفایا و حبس و نفی نکردن بی موجب فراهم می‌آورد. در این رابطه، «نائینی با عدول از گفتمان سنت‌گرایانه به طرح مفاهیمی چون حریت و مساوات به عنوان حقوق ملیّه و حافظ سلطنت می‌پردازد و دلیل اصلی عقب‌ماندگی را در دوری از اصول اسلامی آزادی‌جویانه و برابری‌طلبانه صدر اسلام می‌داند که به عنوان «مغز آموزه‌های اسلام» مورد استفاده غربیان قرار گرفته و موجبات پیشرفت آنها را فراهم آورده است» (نظری، ۱۳۸۸: ۳۸۰). به زعم او، آزادی به عنوان حقی طبیعی و خدادادی به معنای «رها بودن از قید تحکیمات طاوغیت» است که نتیجه آن «بی‌مانعی در موجبات تنبیه (آگاه کردن) مردم و باز شدن چشم و گوش امت، درک مبادی ترقی و شرف و استقلال وطن، اهتمام در حفظ دین، بازگرداندن حقوق مغضوبه به ملیّه و فراهم شدن زمینه برای تحصیل معارف و تهذیب اخلاق و استکمالات نوعیه است» (نائینی، ۱۳۴۴: ۱۲۳-۱۲۴). بر این اساس به نظر می‌رسد که نائینی آزادی را در فضایی معنا می‌کند که خدامحوری حاکم است و انسان بنده خداست و از رقیّت و بندگی طاغوت‌ها آزاد است (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۱۹). این نکته پیروی از

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی ویکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

سخت امام علی (ع) است که می‌فرمایند: «بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). نائینی آزادی را وسیله‌ای برای رسیدن به امور مهم‌تر دیگری می‌داند. همچنین از دیگر فایده‌های آزادی و مشروطیت فراهم کردن جهتی محدودیت‌بخش است، زیرا آزاد شدن جان و مال و ناموس از تحت ارده شهوانیه سلطان، به معنای محدود شدن دامنه اراده سلطان است. ضمن این که فایده اصل مساوات برای نظام مشروطه نیز در حفظ «جهت عادلانه بودن حکومت» است (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۱۱). او بر اساس این مقدمات می‌گوید که اشرف قوانین سیاست اسلامی و اساس عدالت و روح تمام قوانین در اصل مساوات است. از سوی دیگر، نائینی در جواب مغالطه‌های مطروحه درباره آزادی و مغایرت و تناقض آن با اصول اسلامی، با تفسیر و رویکردی اخلاقی چنین می‌نویسد: «حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جابره عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی‌مابین هر ملت با حکومت تملیکیه خودش بر سر همین مطلب خواهد بود نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب» (نائینی، ۱۳۸۸: ۹۶). در همین راستاست که او حافظ اساس ولایتیه بودن سلطنت را نیز در «آزادی رقاب ملت از رقیت جائزین» جستجو می‌کند. کارکرد دیگری که نائینی برای «مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیات» در نظر دارد به موضوع «مسئولیت حفظ کردن حکومت ولایتیه در برابر تبدل و انقلاب» بر می‌گردد (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

همچنین نائینی «مساوات» را در برابر «تفاوت» قابل دفاع نمی‌داند، زیرا مساوات در هر موردی موجب عدالت نمی‌شود؛ اما مساوات در برابر تبعیض و ظلم، مصداق عدل و مقوله‌ای کاملاً شرعی و بلکه واجب است. وی بر این عقیده است که تکالیف و حقوقی که برای همه مساوی است در مورد نوعیات مشترکه مطرح است که این نوعیات را هم می‌توان به حقوق پایه شهروندی تعبیر کرد. بر این اساس که باید گفت «نائینی تنها مجتهدی است که در عصر خود قائل به برابری سیاسی شهروندان (مسلمان و غیرمسلمان) است» (حائری، ۱۳۶۴: ۳۳۲).

مباحث مربوط به قانون و مجلس که در زمان زندگی نائینی بسیار مطرح و رایج شده بودند، در تفکر وی به شکل ابزار مناسبی در می‌آیند که می‌تواند ماهیت و محتوای حکومت مشروع مدنظر وی را مجری و گسترش دهد. این حکومت با برخورداری از ماهیت و محتوایی اسلامی، اما با مقتضیات مردم‌سالارانه‌ی زمانه نیز قطع رابطه نمی‌کند بلکه پایه دیگر مشروعیت این حکومت را در مقبولیت مردمی می‌داند. بر همین اساس او عقیده دارد که حکومت مشروطه و مردم‌سالار از آن خود ماست که غربی‌ها با اضافاتی به ما بازگردانده‌اند. در این رابطه، وی بر حق مساوی تمام ملت باهم و با حاکم که منطبق بر سیره پیامبر (ص) بوده، تأکید می‌کند و این مساوات را در سه حوزه حقوق، احکام و مجازات می‌داند. ضمن این که او میان «مساوات قانونی» که عادلانه و

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

قانونی و مشروع نیست با «مساوات در برابر قانون» که شرط عدالت است، تفکیک قائل شده است» (گروه پژوهشگر، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵). ولی با این وجود، منظور وی از مساوات نه یکسانی همه مردم در تمام احکام و حدود، بلکه مساوات ناظر بر این است که احکام و قوانین نسبت به مصادیق هر موضوع و عنوانی به تساوی اجرا گردد. این همان پلی است که نائینی از آن بهره برده و توانسته با استفاده از آزادی و پویایی فقه شیعی، تا حدی دست به ابتکار زده و عالم نظر و انتزاع خویش را با اوضاع زمانه‌ای سازگار کند که در حال تحول بوده و ساخت-های سیاسی قدیمی را چندان تاب نداشت. اما نکته مهم‌تر در این مورد این است که نائینی هرچند با اوضاع زمانه و تفکرات جدید همسازتر از برخی معاصرانش بود، ولی این را نمی‌توان به معنای تطبیق کامل با خواست-های مختلف و غیردینی بین متفکران دانست؛ چراکه وی کوچک‌ترین عقب‌گردی در مواضع فقهی، نظری و عقلانی خود بروز نمی‌دهد. در حقیقت، اعتقاد وی این است که حکومت و قدرت سیاسی در اسلام از ابتدا و در سنت پیامبر (ص) و سایر معصومین (ع) مشروطه و مردم‌سالارانه بوده است و فقط در طی زمان، حکومت‌های استبدادی سبب فراموشی این ابعاد مهم حکومت و قدرت و سیاست در اسلام شده‌اند.

۲-۲-۲- قانون اساسی و مجلس:

وضع قانون و به ویژه قانون اساسی از دیگر اموری بود که در فضای ذهنی و انضمامی عصر زندگی نائینی به فکری مسلط تبدیل شده بود. در این فضا در اندیشه فقهی نائینی حکومت مشروطه نیز مبراً از غصبی بودن نیست؛ زیرا تولیت و تصدی آن در دست غیرمعصوم است. اما تبعیت از حکومت مشروطه، بر متابعت از حکومت استبدادی ترجیح دارد. این نظام سیاسی، دست‌کم به رعیت ستمی روا نمی‌دارد و از همین روی است که نیاز به تدوین قانون اساسی دارد. قانون برای مهار سلطان ضروری است و نقش قانون‌گذاری بشری در حفظ نظام و جلوگیری از تبدیل آن به حکومت استبدادی، مانند رساله‌های عملی تقلید است (رضاپور، ۱۳۸۱: ۱).

در رابطه با مجلس، نائینی تأکید می‌کند که چنین نهادی کارکردی مشورتی دارد، و این با اصول اسلامی سازگار است، چراکه از یک سو اصول سلطنت اسلامی مبتنی بر مشورت و شور است، و از دیگر سو مردم به دلیل پرداخت مالیات حق مراقبت و نظارت بر حکومت را دارا هستند. وی صحت و مشروعیت مداخله نمایندگان پارلمان را این‌گونه بیان می‌دارد: «اذن مجتهد نافذ الحکومه و اشمال مجلس ملی به عضویت عده‌ای از مجتهدین عدول عالم به سیاست برای تصریح و تنفیذ آراء» (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۲۳) و آن را تنها شرط مشروعیت دخالت مجلس قلمداد می‌کند. این اندیشمند شیعی در ادامه، شرایط نمایندگان را در سه مورد «اجتهاد در فن سیاست، وارستگی از هوی و طمع و خیرخواهی دین و دولت مملکت» ذکر کرده و سپس اشاره می‌کند که «عقد مجلس شورای ملی... نه از برای حکومت شرعی و فتوا و نماز جماعت، و شرایط معتبر در این باب اجنبی و غیرمرتبط به این امر است... همان عضویت هیئت مجتهدین و انحصار وظیفه رسمی ایشان در

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

همین شغل، اگر غرض و مرضی در کار نباشد، کفایت می‌کند» (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۶). نائینی وظایف اصلی نمایندگان را نیز در سه مورد تطبیق، ضبط و تعدیل هزینه‌ها و درآمدهای کشور و نحوه اسفاده از وجوهات جمع شده (اولین و اصلی‌ترین وظیفه)، تشخیص وضع قانون و تمیز قانون ثابت از قانون متغیر و تفکیک قوای موجود در کشور ارزیابی کرده و فرعیات سیاسی را هم در پنج مورد بدان می‌افزاید که عبارتند از: انطباق قوانین مجلس با احکام ثابت، مشورت تنها در حیطة احکام متغیر، الزام‌آور بودن قوانین حکومتی در احکام متغیر، تدوین قوانین در حوزه احکام متغیر و سرانجام، تابعیت احکام متغیر از مصالح و مقتضیات زمان (نائینی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۴۰). در نهایت بر اساس همین توضیحات است که محدوده استیلا و حکمرانی حاکم در «اقامه وظایف اجتماعی و حکومتی» بوده و بایستی که نزد ملت مسئول و پاسخگو باشد؛ ضمن این‌که همین محدوده تسلط حاکم، «ولایت» در حکومت مشروع و هدف از نظارت نمایندگان بر مجریان جلوگیری از تبدیل «ولایت» به «مالکیت» و بروز استبداد است. تمام این بحث ربط وثیقی با تئوری‌های دولت و ساخت سیاسی می‌تواند بیابد؛ چراکه اساساً در سراسر این بحث فقهی - سیاسی صحبت از نوع حکومت و سیاستی است که به دولت مربوط است و برای رسیدن به مطلوبیات اجتماعی، سیاسی و فقهی باید این ساخت سیاسی از خصوصیات ویژه‌ای برخوردار باشد. این خصوصیات تغییراتی اجتهادی را در قالب‌های فکری فقهی شیعه نشان می‌دهد که با گذر از تصلب نسبتاً متداول پیشین، کنش‌ها و فعالیت‌های نیروهای اجتماعی - سیاسی جدید موجود در ساخت اجتماعی و در ارتباط قرار گرفتن مشروعیت ساخت سیاسی با این نیروها را تأیید می‌کند.

ویژگی‌های دولت مطلوب تفکر نائینی کاملاً مبتنی بر معیارهای پیشین اسلامی است که با خصوصیات پسینی سیاست و دولت در عصر جدید هماهنگ شده است. با این وجود باید یادآورد شد که «تلاش اجتهادی محقق نائینی در پاسخ به مسأله مردم‌سالاری در سطح قانون‌گذاری اگرچه تلاش بسیار مهم و قابل توجهی است، اما به نظر می‌رسد با مشکل بسیار مهمی نیز روبه‌رو می‌باشد. این تلاش، بر اساس تفکیک امور شرعی از امور عرفی صورت می‌گیرد. این ایده خود با پرسش‌های متعددی روبه‌رو می‌باشد: آیا اساساً چنین تفکیکی امکان‌پذیر است؟ در صورت امکان، چگونه می‌توان قانون‌گذاری در این دو عرصه را با یکدیگر سازگار و هماهنگ نمود؟ آیا اساساً این سازگاری ضروری است؟ در این صورت، آیا این سازگاری ممکن است؟ و به هر حال، مبانی فقهی مورد استناد کدام است؟» (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). این پرسش‌ها مسائلی هستند که تحقیقات بیشتری را می‌طلبد و از چارچوب بحث متن حاضر خارج است.

۳-۲-۲- مردم و سیاست:

دیگر مطلوبیت و نقطه قوت مشروطه به بحث دخالت مشروع مردم در امر سیاست و حکومت مربوط می‌شود. وی حضور سیاسی مردم را وظیفه‌ای شرعی دانسته و در این راستا می‌گوید «از باب تکلیف نظارت همگانی، از

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

جهت مالیاتی که مردم می‌دهند، از باب منع از تجاوزات و به هر وسیله ممکن بر همگان واجب است» (گروه پژوهشگر، ۱۳۸۸: ۳۹). در همین ارتباط به سؤال «حق دخالت مردم در امور سیاسی» به دوگونه پاسخ می‌دهد: یکی به عدم لزوم تصدی شخص مجتهد و کفایت اذن او در صحت مشروعیت آن مربوط است، و دیگری این که عدم تمکن نواب عام بعضاً و کلاً از اقامه آن وظایف موجب سقوطش نمی‌گردد، بلکه نوبت به عدول مؤمنین، عموم و حتی به فساق مؤمنین می‌رسد. او در ادامه بر این باور پابرجاست و اضافه می‌کند که در اسلام اولاً چون امور سیاسی باید بر اساس شورا اداره شوند و شورا اختصاص به افراد خاصی ندارد، پس همه مردم حق مشارکت در امور سیاسی را دارند؛ و ثانیاً امور سیاسی و وظایف مربوط به آن بر اساس مالیات مردم انجام می‌شود، پس مردم حق دارند همانند اموال خود بر آن نظارت کنند. بر همین اساس، برخی محققان معتقدند که «نائینی نه تنها مسئله حق دخالت مردم در امور سیاسی در مقدمه تنبیه الامه حل کرده است، بلکه مشروعیت سیاسی را نیز بر طبق اراده مردم می‌داند» (حیدری، ۱۳۸۹: ۷۵). ضمن این که نائینی با وجود به رسمیت شناختن حقوق مردم، مسئله مشروعیت الهی - مردمی را مورد توجه دارد که بر اساس آن می‌توان گفت یک مبنای جدید مشروعیت را در اندیشه شیعی ایجاد کرده است. همچنین وی دخالت مردم در امور سیاسی را نه تنها حق، بلکه چون از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است، واجب می‌شمارد. سرانجام، مردم بعد از اجتماع در کنار هم می‌فهمند که برخی امورشان باید توسط حکومت اداره شود: «حفظ شرف و اسقلال و قومیت هر قومی... منوط به قیام امتشان است به نوع خودشان» (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۸). پایه و مایه اصلی تحقق حکومت مردم هستند، زیرا حکومت برآیند نیروهای به اشتراک گذاشته شده مردم است (حیدری، ۱۳۸۹: ۸۴). نکته دیگر این که آگاه کردن مردم نسبت به اوضاع اجتماعی و سیاسی می‌تواند به نوعی ناظر به اعتقاد برای دخالت مردم در سیاست، عمومی دانستن حوزه‌های سیاسی و گرایش‌های دموکراتیک‌منشانه باشد. یکی از این گرایش‌ها به شاخص حق و فربه شدن آن در مقابل تکلیف بر می‌گردد که از جمله اصول مهم مدرنیته در نواندیشی است که «آزادی طلبی، برابری طلبی و حقوق بشر از نتایج آن شمرده می‌شود» (میراحمدی و سجادی، ۱۳۸۷: ۱۰).

۴-۲-۲- مشروعه و مشروطه:

نخستین چیزی که در مورد تفکر مشروطه‌خواهی در نزد نواندیشان و به خصوص محقق نائینی باید در نظر داشت به بحث تصور و انگاره آنان از غرب، ایران و اسلام مربوط می‌شود که ربط وثیقی هم به حکومت اسلامی و شیعی مدنظر آنها می‌یابد؛ زیرا در نهایت نقطه آغاز ایشان برای نظریه‌پردازی در امر سیاست و حکومت محدود به اصول اسلامی از این انگاره شروع می‌شود. اصولاً تصور و انگاره‌ای که در بین فعالان انقلاب مشروطه مسلط بود مبتنی بر این است که از یکسو ایران و اسلام در حال حاضر دچار عقب ماندگی و انحطاط شده و مسئول آن نیز بیشتر ساخت سیاسی و دولت و به دلیل دوری از اصول اسلامی است. از سوی دیگر هم اگر

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

غرب و فرنگ به پیشرفت و تمدن دست یافته‌اند به دلیل وجود قانون، اجرای مؤثر قانون و دولت مقید به قانون است؛ پس باید اول دولت استبدادی را به دولت مشروطه و محدود تبدیل کرد. این دولت محدود، طبق نظر نواندیشان، تا حد زیادی با اصول اسلامی و شیعی منطبق است و به همین دلیل بود که این علما در شروع نهضت مشروطه و سپس در زمان استبداد صغیر محمدعلی شاه به طور کامل به حمایت از تفکر دولت محدود مبادرت کردند. زیرا از منظر آنان باید عقب‌ماندگی را جبران و از تسلط ذهنی و انضمامی بیگانگان بر ایران و اسلام جلوگیری می‌شد و این کار هم جز با مشروطه‌طلبی حاصل نمی‌آمد.

در تب و تاب نهضت مشروطه، علاوه بر نائینی، گروهی از علمای مشروطه خواه با صراحت اعلام می‌کردند که: «اول پیغمبری که قانون مشروطه را برای امت خود برقرار نمود، حضرت خاتم‌الانبیاء است» (نجفی، ۱۳۷۹: ۲۱۴). پس معتقد بودند که اصول و فروع مشروطیت از قوانین شریعت برگرفته شده است و در نتیجه ترویج مشروطه به معنی ترویج قوانین شرع است (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۵۸۴). مخالفت این گروه با مشروعه‌خواهان بر سر این بود که اینان عقیده داشتند که اولاً بسیاری از قوانین موجود (گمرکات، عوارض و درآمدهای دولت) شرعی شدنی نیست، به علاوه، چنانچه مشروطه مشروعه هم باشد، دیگر نظریه غصب حکومت بی معنا می‌شود (منشادی، ۲۲۱۳۸۸) «سلطنت حقه که با تمام خصوصیات مشروع باشد، غیر از زمان ظهور امام عصر (عج) امکان ندارد» (نجفی، ۱۳۷۹: ۳۷۰؛ زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۴۴۳). از منظر این گروه، تفکر موسوم به مشروعه، نشانگر ناآگاهی از مقتضیات زمان و مکان بود (زرگری نژاد، ۱۳۷۷: ۲۶۵؛ نجفی، ۱۳۷۹: ۴۹۶). اما در سوی دیگر قضیه، الگوی سلطنت و حکومت مشروطه را می‌توان جدی‌ترین رقیب الگوی سلطنت منظم و مبتنی بر قانون دانست؛ که در نهایت، مشروطه به دلیل حمایت گسترده مراجع طراز اول شیعه از آن، موفق به کنار زدن الگوی حکومت مبتنی بر قانون شد. در این اثنا علمای مشروطه‌خواه، مشروطه را صرفاً صفتی برای حکومت در نظر گرفته و طرح اشکال علمای مخالف مشروطه را در مورد مسائل حسبه، ولایت و وکالت به «لسان علمی» مرتبط دانسته «که مانند سایر تلفیقات واهمه» چندان بی‌سروپا نیست. ضمن این که برخی مجتهدین مشروطه‌طلب، به ویژه نائینی، برای تأیید حکومت مشروطه مدنظر خود از ادله درون‌دینی بهره می‌برند که برای تقویت آن از دلایل و شواهد عقلی یاری می‌گیرند. بدین ترتیب نائینی «راه خود را از دیگر علمای دینی، از طریق قائل شدن استدلال‌های درون عقلی - کلامی و توجه منطقی مشروطه جدا می‌سازد. وی از روی اعتقاد به درستی مشروطه و لزوم استقرار آن در جامعه و نه برای رهایی از ظلم و بی‌عدالتی که خواسته عدالت‌مداران بود، به جنبش مشروطه پیوست. او همچون روشنگران مدرن، و اصلاح‌طلبان غیردینی، به دفاع از حکومت مدرن - یعنی حکومتی که بر آمده از پذیرش مردم باشد و بر مبنای کارآمدی و کارایی به کسب مقبولیت عامه نائل آید - در مقابل حکومت سنتی - یعنی حکومت مشروع استبدادی که پاسخ‌گوی خواسته نیست - بر آمد و از طریق

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام‌وسی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

استدلال به حمایت از مشروطه پرداخت. ضمن این که این مشروطه خواهی، «تجددطلبی نبود، بلکه استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و حفظ آن بوده است» (رهبر، ۱۳۸۷: ۱۰۷ و ۱۱۵).

۶-۲-۲- حکومت اسلامی:

اما مطلب مهم دیگر به بحث حکومت اسلامی مربوط می‌شود. در این ارتباط بهتر است که بحث نائینی را به دو بخش نوع ایده‌آل حکومت، که اصراری بر تشکیل الزامی آن در هر شرایطی ندارد، و حکومت مشروع و قابل پیاده شدن در شرایط زمانی و مکانی دوران نهضت مشروطه تقسیم کرد. وی در روش هنجارانه بیان نوع ایده‌آل حکومت توجه چندانی به عالم واقع ندارد و حکومت حقیقی را بر طبق اصول اسلامی و فقهی تشیع بیان می‌دارد و نه حکومت واقعی را (حیدری، ۱۳۸۹: ۸۴). در این شیوه باید حکومت اسلامی و شرعی پیاده شود که در آن دین و دولت غیر قابل تفکیک‌اند؛ هرچند که در حکومت واقعی هم دین و دولت را منفک نمی‌داند. در این-جا حکومت که شعبه‌ای از اصل دینی است در عصر غیبت هم باید اسلامی باشد.

پس از بیان این توضیح، می‌توان از مبحث «فرهنگ اسلامی» در تفکر اجتهادی نائینی برای پل زدن میان نوع ایده‌آل حکومت، که با پرهیز از الزام اجرای آن از پیامدهای آرمان‌گرایی هم دوری می‌جوید، و نوع واقعی و ممکن حکومت استفاده کرد. بر اساس همین فرهنگ است که جامعه، حکومت و سیاست باید بر مبنای قانون-مندی، نظارت عمومی و انتقاد از حکومت عمل کنند؛ ضمن این که تکمیل نواقص و نیازهای اجتماعی و حکومتی نیز باید بر وجه انبیاپی و عقلانی صورت گیرد. همچنین، نائینی حکومت را در راستای دینی «امامت» یک امانت شرعی و به قصد رعایت حقوق «رعیت» (مردمی که باید رعایت شدن) می‌داند. وی اسلامی بودن حکومت را شرط مشروعیت آن می‌داند؛ ولی این اسلامیت حکومت به معنای خشک و بی انعطاف و مطلق آن نیست که در هر زمان و مکانی و به هر قیمتی اجرای آن الزام‌آور باشد؛ بلکه اسلامیت نظام در حد امکان و بر اساس سه اصل نظارت بر حکومت، رعایت اصل شورا و مسئولیت‌پذیری حاکمان قابل اجراست. بنابراین، با وجود این موارد و در چارچوب اسلام است که به طور نسبی موجب «ولایتی بودن» حکومت خواهد شد. بر همین مبناست که در حکومت ولایتیه شخص حاکم نمی‌تواند بر اساس شخصیت حقیقی تمایزی را برای خود نسبت به دیگران قائل شود و همه افراد مملکت حق سؤال و اعتراض دارند. در این نوع حکومت، «رابطه قدرت از نوع رابطه امانت است که بر اساس آن نباید از طرف ولی و امین افراط و تفریطی صورت پذیرد (حیدری، ۱۳۸۹: ۹۶). بنابراین، نائینی حکومت اسلامی را به معنای رعایت احکام اسلامی در نظر دارد و نه حکومت الزامی روحانیون و فقها.

در نهایت مشخص شد که اندیشه‌ورزی به سبک و روش انواندیشانه نائینی را می‌توان بازشناسی نقش دین در اجتماع و سیاست، انتظارات اجتماعی و سیاسی از دین و بازکاوی معضلات سیاسی و اجتماعی از منظری

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی‌ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

فقهی و دینی و در واکنش به تحولات مبتنی بر گسترش گفتمان غرب‌گرا و سنت‌گرای صرف دانست. این دو تفکر با مطلق فکر و عمل دست به قطبی سازی مخرب در جامعه و سیاست می‌زدند که در این بین فقط مفاهیم تحول و ترقی به محاق بی‌ثمیری می‌رفتند. در این فضا طبیعی بود که هیچ یک از دوطرف قائل به گفتگو با دیگری و رسمیت دیگری، چه در عرصه مجادلات فکری و چه در مبارزات انضمامی قابل مشاهده در بین توده‌ها و رهبران و فرماندهان آنان، نبودند. بدین ترتیب تنها خروجی این وضعیت معطوف به خشونت هرچه بیشتری فکری و عینی دو طرف نسبت به یکدیگر بود. این در حالی است که «نوگرایان دینی به هدف تطبیق عقلانی دین با مقتضیات جدید به منظور دستیابی به نیکبختی، در رابطه با مدرنیته نیز دست به نوآوری زده و در صدد هماهنگ‌سازی آن با دین برآمد. نوگرایی دینی نگاهی نقادانه به مدرنیته (که آن را دارای زمینه‌های غربی می‌دانند) و هم به تفاسیر دینی دارند. از این‌رو، به منظور مدرن‌سازی کشور، مدرنیته را بر اصولی اخلاقی، مذهبی و معنوی مبتنی دانسته و نقدهای شدیدی به وجوه شی‌وارگی، مادی، استعماری و سرمایه‌داری مدرنیته وارد می‌کنند. بنابراین، نگاه آنان به دین و مدرنیته از روی ایمان به مذهب و اعتقاد به ضرورت مدرن‌شدگی بوده است؛ مذهبی مدرن که پاسخگوی نیازهای جدید باشد، مدرنیته‌ای بومی که در ضدیت با اعتقادات دینی جامعه نباشد (رهبر، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۱۷).

نتیجه‌گیری:

در پی وقوع انقلاب مشروطه و حتی پیش از آن، حوزه سیاست سریع‌تر از دیگر عرصه‌ها از افکار نو تأثیر پذیرفت و نخستین دگرگونی‌ها را بروز داد که همین امر را می‌توان مانعی مهم در روند مردم‌سالاری ایرانی و ادامه آن دانست، زیرا ویژگی‌های اساسی اجتماعی و فرهنگی ساخت سیاسی و اجتماعی همچنان تداوم یافتند. اما نائینی بر خلاف این دیدگاه رایج به تغییر در حوزه اجتماعی باور داشت که همین نکته را می‌توان یکی از تمایزات نائینی از برخی معاصرانش دانست. از دیگر سو، اهمیت دستگاه تفکر نائینی نه در فهم متناسب تجدد، بلکه در ارائه نوعی روش استدلال درون دینی است که با دقت شدن در سنت اندیشه شیعه کوشید تبیین مشروطیت و رویکرد دینی به آن را از میان برده و با ابراز دلایل شرعی شکاف بین آنها را کاهش دهد. ضمن این‌که او بر فراز نظم سنتی و بر مبنای نوعی آگاهی مدرن، حکومت مشروطه را در برابر حکومت استبدادی علم کرده است. در حقیقت، نائینی دست به بازسازی دنیای سنتی بر اساس مفاهیم جدیدی زده است.

نائینی در نظام فکری خود متأثر از تحولات فکری ایران و هم تحولات اجتماعی - سیاسی کشورهای مسلمان مانند مصر و عثمانی بود. به همین دلیل هم بود که برخی تحولات صورت گرفته را به شکل یک فکت به شکل نسبتاً متناسبی درک کرده و الگویی از مشروعیت نظام سیاسی را ارائه می‌کند که هم دینی و هم مردمی است. در این نظام فکر اجتهادی، وی منکر پذیرش هر نوع حکومت و روش‌های سیاسی و حکومتداری نامطلوب و

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

استبدادی می‌شود که این انکار را هم در عالم انتزاع و نظر و هم در عالم عمل واقع انجام داده؛ ارتباط موضوع را با واقعیت مقتضی برقرار نموده و در عالم نظر هم از دلایل فقهی و برخی روایات اسلامی و نیز واقعیات تاریخی اسلام بهره برده است. نائینی ضمن این که از جامعیت دین به ضرورت حکومت و ولایتیه بودن آن می‌رسد نه از روایات، با اوصافی که برای حکومت مشروطه مدنظر خود ارائه می‌کند، و ما نیز آن را حکومت اسلامی برشمرده- ایم، در حقیقت تنها راه نجات مردم و دخالت آنها در عرصه عمومی را در برقراری این حکومت اسلامی می‌داند. او با توجه به موضع فقهی و نظری خود و نیز اوضاع ساخت‌های اجتماعی و سیاسی توانسته در برخورد با مفاهیم جدید و غربی، بدون حالت قهرمنشانه و یا تهاجمی در یک تعامل فکری و نظری خوب با این مفاهیم خود را قرار داده و با شفاف‌سازی و ابهام‌زدایی از موضع فقهی و اسلامی آنها را با اوضاع ایران سازگار کرده و مطلوب خود را اثبات کند. در نهایت این که نائینی با توجه به تقدم زمانی دوران او نسبت به زمانه‌ی ما، الگویی پیشینی از مشروعیت دینی و مردمی را برای هر نظام سیاسی مبتنی بر اصول دینی و فقهی اسلامی و به- خصوص شیعی نمایانده است.

منابع:

الف: کتب:

۱. نهج البلاغه

۱. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، مشروطه ایرانی، تهران، نشر اختران.
۲. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، تهران، انتشارات پیام، بی تا.
۳. اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴)، تبارشناسی هویت ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. بجنوردی (به کوشش)، سید کاظم (۱۳۷۲)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جمعی از نویسندگان، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
۵. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، تشیع و مشروطیت، تهران، نشر امیرکبیر.
۶. حیدری بهنوئی، عباس (۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی آیت‌الله میرزا محمد حسین نائینی، قم، انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم.
۷. خسروشاهی (به کوشش)، سید هادی (۱۳۵۳)، نامه‌ها و اسناد سیاسی جمال‌الدین اسدآبادی، قم، دارالتبلیغ.
۸. دژکام، علی (۱۳۷۷)، معرفت دینی، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۹. رضاپور، حسین (۱۳۸۱)، مبانی اندیشه سیاسی علامه نائینی، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۷.
۱۰. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران، نشر کویر، چاپ دوم. +

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

۱۱. گروه پژوهشگر (۱۳۸۸)، مشروطه شرعی و مشروعه شرعی (بازخوانی نظریات میرزای نائینی و شیخ فضل-الله نوری)، تهران، انتشارات طرح فرد، چاپ سوم.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، دین در دنیای جدید (۱)، سنت و سکولاریزم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر؛ در کشاکش هویت و تجدد، مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۴. سیف، توفیق (۱۳۷۹)، استبداد ستیزی، ترجمه محمد نوری و دیگران، اصفهان، کانون پژوهش.
۱۵. طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۹۱)، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
۱۶. عنایت، حمید (۱۳۵۱)، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، چاپ چهارم.
۱۸. قادری، حاتم (۱۳۸۶)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت، چاپ هشتم.
۱۹. قیصری، علی (۱۳۸)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، نشر هرمس.
۲۰. کسروی، احمد (۱۳۷۹)، تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات مجید.
۲۱. لمبتون، آن (۱۳۷۴)، دولت و حکومت در دوره میانه اسلامی، ترجمه محمدمهدی فقیهی و سید عباس صالحی، تهران، نشر عروج.
۲۲. لوفان بومر، فرانکلین (۱۳۸۵)، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ سوم.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
۲۴. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه آثار شهید مطهری (۱)، تهران، نشر صدرا.
۲۵. ملکیان، مصطفی (شهریور ۱۳۷۹)، تجددگرایی و پساتجددگرایی، مجله بازتاب اندیشه.
۲۶. _____ (۱۳۸۰)، دفاع عقلانی از دین؛ راهی به رهایی، تهران، نشر نگاه معاصر.
۲۷. میراحمدی، منصور (۱۳۹۰)، جزوه درسی تحلیل افکار سیاسی در جهان اسلام و ایران، دانشگاه شهید بهشتی.
۲۸. _____ (۱۳۸۱)، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام وی وی کیوم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

۲۹. نائینی، شیخ محمد حسین (۱۳۴۴)، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، انتشارات بی نا.

۳۰. _____ (۱۳۸۸)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق از سید جواد ورعی، قم، انتشارات بوستان کتاب.

۳۱. نجفی، موسی (۱۳۷۹)، حوزه نجف و فلسفه تجدد در ایران، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

۳۲. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۴)، معراج السعاده، قم، انتشارات هجرت.

ب: مقالات:

۳۳. ثقفی، سید محمد (۱۳۸۵)، اندیشه سیاسی نائینی، باشگاه اندیشه.

۳۴. حسنی فر، عبدالرحمن (پاییز ۱۳۸۹)، بررسی رویکرد نائینی نسبت به آموزه‌ها و مفاهیم جدید، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره سوم.

۳۵. حسینی، شاهو (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی آرای علامه نائینی و شیخ فضل الله نوری درباره حکومت، برگرفته از سایت:

<http://hezer.blogfa.com/post-45.aspx>

۳۶. درخشه، جلال (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، نسبیت قانون و شریعت در اندیشه سیاسی علامه میرزای نائینی، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال سوم، شماره دوم.

۳۷. رهبر، مهدی (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال چهارم، شماره اول.

۳۸. فیرحی، داود (بهار ۱۳۸۳)، اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه مجله فرهنگ و اندیشه، شماره ۱۵.

۳۹. قاضی زاده، کاظم (تابستان ۱۳۸۵)، حقوق و آزادی سیاسی در قرآن و سنت، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، سال دوم، شماره سوم.

۴۰. لکزایی، نجف (۱۳۸۹)، مسایل فقه سیاسی، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال ششم، شماره اول.

۴۱. مسعودنیا، حسین (پاییز ۱۳۸۸)، آسیب‌شناسی مشروطیت از منظر گروه‌گرایی نخبگان ایرانی، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره نوزده.

۴۲. _____ (۱۳۷۶)، «درآمدی بر تجددخواهی و تهاجم فرهنگی در ایران: گذشته و حال»، فصلنامه سیاست خارجی، سال یازدهم، شماره دوم.

۴۳. _____ (۱۳۷۷)، «درآمدی بر اندیشه و نقش روشنفکران در ایران: گذشته و حال»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال دوم، شماره هفتم.

پیشرفت ایران؛ گذشته، حال، آینده

سی ام و سی و یکم اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

۴۴. ملکیان، مصطفی (شهریور ۱۳۷۹)، سنت‌گرایی، تجددگرایی و پساتجددگرایی، مجله بازتاب اندیشه.
۴۵. منشادی، مرتضی (پاییز ۱۳۸۸)، «تحول مفهوم حاکمیت در ایران و منازعات ناشی از به کارگیری مفاهیم نو: از سلطنت مستبده تا مشروطه سلطنتی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره نوزدهم.
۴۶. میراحمدی، منصور و حمید سجادی (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، بنیان‌های نظری گسست از سنتت در جریان نواندیشی دینی در ایران، دوفصلنامه دانش سیاسی، سال چهارم، شماره اول
۴۷. _____ (زمستان ۱۳۸۳)، فهم اجتهادی شریعت و زندگی سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره _____
۴۸. _____ (تابستان ۱۳۸۵)، اجتهاد و مسأله مردم‌سالاری در ایران معاصر (ظرفیت سنجی مقایسه‌ای مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی)، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره سوم.
۴۹. _____ (پاییز ۱۳۸۷)، زبان، عمل و اجتهاد در فقه سیاسی، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره سوم.
۵۰. میرزایی، جلال (۱۳۸۴)، نوع حکومت از دیدگاه علامه نائینی، فصلنامه پژوهش‌های اسلامی.
۵۱. میرموسوی، سید علی (بهار ۱۳۸۲)، اجتهاد و مشروطیت، مجله فرهنگ و اندیشه، شماره ۱۵.
۵۲. نباتیان، محمداساعیل (زمستان ۱۳۸۴) دین و عرفی شدن در دنیای معاصر، فصلنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره ۳۲.
۵۳. نظری، علی اشرف (آذر ۱۳۸۸)، در جستجوی نوگرایی سیاسی: واکاوی اندیشه‌های سیاسی آیت‌الله نائینی، مجموعه مقالات ارائه شده در دومین همایش نواندیشی دینی (دانشگاه شهید بهشتی).
۵۴. ورعی، سید جواد (۱۳۸۱)، ولایت در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۱.

Abstract

The greats transformation in the different eras and places usually linked by a great change in thought that provide the cover and the support basic power for this objective transformation. But, this affair is not truth about the history of social and political development in Iran, because immediately after establish constitutional government, appeared a strict contrast between the revolutionary and the make of that by penetrate in the political and social structures, it did not lead to complete and exact constitutionalism and democracy. In the meantime, it seem that Naieni's thought was a objective sample for mental cover support and near the various thought around democracy that it could full the strict and deep contrast between the different social groups. But, in the end, it didn't play a important and influence role because it didn't prevail to social and political.

Key words : Shieie jurisprudence _ Constitutionalism _ Kingdom _ Islamic government _ Democracy _ Religious new thought _ Ijtehad _ Principles