

موسی نجفی*

نقد و ارزیابی دموکراسی اجتماعی در نظریه سیاسی میرزای نائینی

بحث مقدماتی

تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله چنانچه خود کتاب می‌گوید، «تنبیه امت به ضروریات شریعت و تنزیه ملت از این زندقه و الحاد و بدعت (یعنی استبداد) است».^(۱) نویسنده کتاب، مجتهدی اصولی، فیلسوفی توانا، و یک رجل سیاسی حساس به مسائل زمان خود می‌باشد و تنبیه‌الامه در جای جای سطور خود هر یک از ابعاد مزبور و جنبه‌های دیگری از شخصیت نویسنده را بازگو می‌کند. اما در بحث از تنبیه‌الامه، قبل از هر چیز یک نکته باید در نظر گرفته شود و آن اینکه میرزای نائینی در کتاب خود، به کدامیک از سه طریق ذیل نزدیکتر است:

* عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۱- میرزا محمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، (چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار،

۱۳۶۱). ص ۶.

اول: بیان دمکراسی اسلامی در قالب یک نظام؟

دوم: بیان اشتراکات و تلفیقات بین اسلام و دمکراسی؟

سوم: بیان نظریه سیاسی شیعه در ارزیابی دمکراسی؟

پاسخ دقیق به این پرسش، تنها با بیان دقیق و تحقیق عمیق در کتاب میرزای نائینی امکان‌پذیر است و اگر محقق علوم سیاسی، کتاب را با هر یک از این سه دیدگاه و ملاک بخواند، دریافت دقیق‌تر و صحیح‌تری به دست می‌آورد. به هر حال پاسخ هر چه باشد، این نکته مورد اتفاق هر سه دیدگاه خواهد بود که نائینی در نظریه سیاسی خود مفاهیم شیعی را با دمکراسی در محدوده شوری، امور حسبیه، قوانین منصوص و غیرمنصوص و مباحث کلیدی دیگر، بررسی کرده و در آنها قابل تلفیق می‌داند و عکس آن را غیرقابل قبول اعلان می‌کند؛ به عبارت دیگر معتقد است که نظریه شیعه در هیچ زمان و مکان و تحت هیچ شرایطی با استبداد قابل جمع نیست و روح کتاب تنبیه‌الامه بر پایه این محور می‌چرخد.

منابع، ریشه و زاویه نگرش تنبیه‌الامه نسبت به حکومت و سیاست

ارزیابی و نقد چند نظریه

از جمله مطالبی که در مورد تنبیه‌الامه به اختلاف گفته شده است، ریشه‌هایی است که نائینی در اخذ اندیشه سیاسی خود از آنها الهام گرفته است. یکی از کتابهای مربوط به مشروطیت در این مورد می‌نویسد:

«نائینی در بحث خود پیرامون استبداد نه تنها از بسیاری از اندیشه‌های کواکبی در طبایع بهره گرفته بلکه وی عین واژه‌ها و اصطلاحات به کار برده شده را در تنبیه‌الامه به کار برده است برخی از واژه‌هایی که نائینی به عنوان مرادف استبداد در کتاب خویش می‌آورد عبارتند از استعباد، اعتساف، تسلط و تحکم، واژه‌های مرادف مستبد نیز عبارتند از حاکم مطلق، حاکم بامر، مالک رقاب و ظالم قهار، مردمی که زیر سلطه چنان حکومت استبدادی بسر می‌برند اسراء، مستضفرین و مستنبتین نامیده

شده‌اند. همه این واژه‌ها دقیقاً و با معانی و شیوه استدلال تقریباً یکسان در نوشته‌های کواکبی آمده است.^(۲) «نائینی در برداشت خود از تئوری مشروطه تحت تأثیر اندیشمندان و نوگرایان دنیای اسلام قرار داشت.»^(۳) البته نویسنده کتاب مذکور تأکید می‌کند که:

«نائینی در تنبیه‌الامه دارای متدلوزی ویژه خویش است و باورهای خود را که در واقع امر نماینده اندیشه‌های همه علماء مشروطه بوده بیان می‌کند و بحث‌هایش محدود به مفهوم استبداد و یا یک نظام استبدادی نیست بلکه کوشش بسیار بکار می‌برد که تئوری مشروطه را از دیدگاه شیعیگری بیان و اثبات کند، ولی بحث نائینی پیرامون مفهوم استبداد بویژه همسانی نسبی آن بحث با شیوه استدلال نویسندگانی غربی پیرامون ویژگیهای آن واژه پرمعنی سیاسی همه با استفاده از کتاب کواکبی شکل گرفته است.»^(۴)

فریدون آدمیت در این زمینه می‌نویسد:

«نائینی علاوه بر رشته تخصصی خود، در حکمت عملی دست دارد، با مدونات سیاسی زمان خویش آشناست و نسبت به مسائل دوره اول حکومت مشروطه آگاه است در ضمن به عقیده ما در تحلیلی که از استبداد سیاسی و استبداد دینی و استبداد جمعی بدست می‌دهد مستقیماً از ترجمه طبایع الاستبداد عبدالرحمان کواکبی متأثر است که او خود نیز از کتاب «در جباری» اثر معتبر ویتوریو الفیری نویسنده نامدار ایتالیایی بهره فراوان گرفته است دانش نائینی در فلسفه سیاسی غربی سطحی است از تحول تاریخی مغرب زمین خیلی بی‌خبر نیست، نسبت به تعرض مغرب به کشورهای اسلامی حساس است و هوشیاری ملی‌اش

۲- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت (چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴). ص ۲۲۳.

۳- همان، ص ۲۲۳.

۴- همان، ص ۲۲۴.

خیره‌کننده، از یک سو در فن قانونگذاری رعایت اصول صحیح علمی و مقتضیات سیاسی عصر را لازم می‌شمرد از سوی دیگر به نویسنده‌ای که ظاهراً طالبوف تبریزی است و احکام شرعی را با مقتضیات زمانه ناسازگار می‌داند سخت می‌تازد اما ناموجه و تعصب‌آلود، در انتقاد سیاسی بسیار تواناست این را هم بگویم که مردی وارسته و بزرگوار بود». (۵)

نویسنده دیگری که نه مانند دو نویسنده قبلی، بلکه با یک زاویه نگرش دیگر معتقد است که، کتاب مرحوم میرزا حسین نائینی دمکراسی و حکومت شرعی را جمع کرده است، اظهار می‌دارد:

عالم جلیل‌القدر شیعه ظاهراً با آرای حکمای غرب آشنایی نداشته است مع هذا هوایی که از غرب آمده و چیزی از مذهب اصالت بشر را با خود آورده بود در او اثر کرده است و گمان می‌کنم که این هوا در مباحث علمی اصول آن بزرگوار هم بی‌تأثیر نبوده است. با این همه مشروطه میرزا حسین نائینی مشروعه بود و تاکنون در میان قوم اثر چندانی هم نداشته است». (۶)

از نظر تأثیر، سبک و ابداعات یا تأثیرات تنبیه‌الامه، گروهی دیگر، مسئله را به طرز دیگری بررسی کرده‌اند؛ چنانچه استاد مطهری به طور ضمنی معتقد است که این کتاب «کامل‌تر و پخته‌تر از طبایع الاستبداد است». وی بعد از بحث در مورد عبدالرحمن کواکبی به مناسبت اشاره می‌کند که:

«انصاف این است که تفسیر دقیق از توحید عملی، اجتماعی، و سیاسی اسلام را هیچکس به خوبی علامه بزرگ و مجتهد سترگ مرحوم میرزا محمد حسین نائینی قدس سره، توأم با استدلال‌ها و استشهادهایی متقن از قرآن و نهج‌البلاغه، در کتاب ذیقیمت تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله بیان

۵- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، (تهران: پیام، ۱۳۵۵). ص ۲۳۰.

۶- رضا داوری، شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما، (چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۶۳). ص ۵۵.

نکرده است. آنچه امثال کواکبی می‌خواهند، مرحوم نائینی بخوبی در آن کتاب از نظر مدارک اسلامی به اثبات رسانیده است ولی افسوس که جو عوامزده محیط ما کاری کرد که آن مرحوم پس از نشر آن کتاب، یکباره مهر سکوت بر لب زد و دم فرو بست».^(۷)

حمید عنایت در مورد تنبیه‌الامه و ریشه‌های آن، اثر مزبور را کتابی مستقل و بدیع معرفی کند، وی می‌نویسد:

«رساله تنبیه‌الامه نوشته حاج میرزا حسین نائینی معروف به میرزای نائینی از مراجع تقلید شیعه، که از نوشته‌های معدود دوره انقلاب مشروطه ایران در توجیه نظام مشروطیت از دیدگاه مذهب شیعه است رساله‌ای است بسیار بدیع‌تر و منظم‌تر از طبایع الاستبداد، اگر چه به سبب پیچیدگی شیوه نگارش و روش استدلال بدانپایه شهرت همگانی نداشته است یکی دو تن از ایرانشناسان غربی در گفتگو با نگارنده مدعی شده‌اند که مطالب تنبیه‌الامه از طبایع برگرفته شده است ولی بررسی و مقابله دقیق دو کتاب این دعوی را تأیید نمی‌کند».^(۸)

البته مطالب و اظهارنظر پیرامون تنبیه‌الامه بسیار زیاد و متناقض است؛ چنانچه حتی یکی از نویسندگان در مقابل تمام مدارک و اسناد، نگارش این کتاب را نسبت به میرزای نائینی مورد شک قرار داده، می‌نویسد:

«هنوز به درستی معلوم نیست که تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله از تألیفات مرحوم آیت‌الله میرزا حسین نائینی باشد. چه بعضی از کسانی که درک محضر اصول و فقه وی را نموده‌اند مسئله را با تأمل و تردید نگاه می‌کنند. به هر حال چه تنبیه‌الامه از نائینی باشد چه نباشد مسئله امت و شریعت و

۷- مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، (چاپ ششم: قم،

صدرا)، ص ۴۲.

۸- حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳). ص ۱۷۴.

حکومت را در تقابل با مشروطیت و مدنیت غرب روشن می‌کند».^(۹)

دیدگاه اخیر نیازی به بحث و استدلال ندارد، چرا که چنین شبهه‌ای را هیچ یک از مورخین، رجال‌نویسان و محققین اظهار نکرده‌اند؛ در ضمن، چاپ کتاب تنبیه‌الامه در زمان حیات خود نائینی، در بغداد و در معرض دید خود او بوده است. و اما در مقابل اظهارات دوگروه قبلی می‌توان این نکته را اظهار داشت که با توجه به جمع‌بندی معقول و ترتیب مباحث دو کتاب؛ کاملاً روشن می‌شود که تمام محور طبایع‌الاستبداد، بر محور استبداد است، با دین، با علم، با بردگی، با مال، با اخلاق، با تربیت، با ترقی و رهایی از استبداد؛^(۱۰) ولی فصول و ترتیب مطالب کتاب تنبیه‌الامه عبارت است از: حقیقت استبداد، مشروطیت، قانون اساسی، مجلس شوری، حریت، مساوات، اساس و حقیقت سلطنت و انحراف از وضع اولی، آیا تحدید سلطه در عصر غیبت امام واجب است؟ آیا مشروطیت برای تحدید کافی و بی‌اشکال است؟ و اشکالاتی که درباره تأسیس مشروطیت شده و جواب آنها، عصمت و مشروعیت مداخله و نظر نمایندگان و وظیفه عملی و شرایط آنان، در بیان قوای نگهبان استبداد و چاره و علاج قوای استبداد.

بیان تطبیقی تنبیه‌الامه و طبایع‌الاستبداد

با یک مقایسه اجمالی می‌توان دریافت که بسیاری از عناوین و موضوعاتی که در تنبیه‌الامه به بحث و بررسی گذارده شده، ابداً در طبایع‌الاستبداد حتی اشاره هم نشده است. در ارزیابی و مقایسه دو کتاب، موارد ذیل قابل بررسی است:

اول: اختلاف منابع دو کتاب و اصول موضوعه هر یک از آنها

دوم: اختلاف در روش‌شناسی و نحوه ارائه دو کتاب

۹- نامه انجمن کتابداران ایران، دوره دهم، شماره دهم، مقاله آقای کاظم روحانی ص ۲۳۶ به نقل از:

ابوذر ورداسبی، ماهیت حکومت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله... نائینی، (تهران: مولی، بی‌تا)، ص ۲۱.

۱۰- ر.ش. به:

سید عبدالرحمن کواکبی، طبایع‌الاستبداد، ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح

محمدجواد صاحبی، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳).

سوم: اهداف و نتیجه‌گیریهای دو کتاب

از جنبه مباحث، می‌توان سه نوع مبحث را در تطبیق دو کتاب مشخص کرد:

الف: بحثهای مشترک

ب: بحثهای تکمیلی نائینی

ج: بحثها و موضوعات مستقل تنبیه‌الامه

علاوه بر مطالب فوق، می‌دانیم که یک قسمت مهم و عمده کتاب تنبیه‌الامه، به بیان شبهات و مغالطات مخالفین شرعی و یا سیاسی مشروطیت مربوط می‌شود که این ایرادات تماماً مربوط به زمان انقلاب مشروطیت ایران بوده است و هیچگاه چنین مطالبی در طبایع الاستبداد موضوعیت نداشته است؛ از سوی دیگر بسیاری از مباحث، واژه‌ها و استدلالهای تنبیه‌الامه، صرفاً برخاسته از روح و زاویه نگرش یک مجتهد اصولی شیعی مذهب است، و مطالبی نظیر، محاربه با امام زمان (عج)، قوه عاصمه عصمت، بناء عقلا، قدر مقدور، لزوم حفظ نظام، احکام عقلائی، قاعده تلازم، مستقلات عقلیه، اصالة الاباحه و همچنین شواهد و مدارکی که نائینی از تاریخ زندگی ائمه شیعه (ع) و روایات نهج البلاغه به طور مکرر می‌آورد،^(۱۱) تماماً مؤید این سخن است. بنابراین اگر بخواهیم منابع و ریشه‌های فکری اندیشه سیاسی نائینی و میزان تأثیرپذیری وی را ذکر کنیم، چهار منبع را می‌توان مشخصاً نام برد:

۱- اجتهاد اسلامی مربوط به مذهب تشیع (قرآن، سنت، عقل و اجماع):

قسمتهایی که نائینی از احادیث و روایات شیعه استفاده می‌کند، در صفحات ذیل مشهود است: ص ۴ خطبه امام حسین (ع)، ص ۵ حدیث اذا ظهرت، ص ۱۸ کلام معصوم (ع) برای خلاصی از حکومت خودسرانه، صص ۲۱ و ۲۲ و ۲۳ شواهدی از نهج البلاغه، ص ۳۴ خطبه امام حسین (ع) در روز عاشورا، ص ۲۵ کلام امام حسین (ع) در مورد حُر، ص ۲۸ خطبه قاصعه، صص ۲۸، ۲۹ و ۳۰ سیره پیامبر (ص)، ص ۳۲ و ۳۳ سیره امام علی (ع)، ص ۳۱ و ۳۸، و ۴۵-۵۵ احادیث نبوی، ص ۵۵ خطبه نهج البلاغه، ص ۶۸ روایت از معصوم (ع)، ص ۷۶ خطبه شقشقیه، صص ۸۱، ۸۸ و ۹۱ فرمان حضرت امیر (ع) به

مالک اشتر، صص ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲ نهج البلاغه، ص ۱۲۹ حدیث...

۲- نظریات سیاسی حکمای اسلامی اعصار گذشته: در این مورد می‌توان به نحوه‌نگرش نائینی به سیاست و جایگاه سیاست در اندیشه وی اشاره کرد؛ نائینی نظریه حکمای گذشته را در تقسیم حکمت به نظری و عملی، پذیرفته و تقسیم حکمت به سه حوزه اخلاق، سیاست مدن و تدبیر منزل را نیز می‌پذیرد. نائینی این مطلب را ضمن اصل دوم از شرف و قومیت هر قومی به امارات نوع خودشان، این گونه بیان می‌کند:

«تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله، در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک، این معنی را در لسان متشرعین، حفظ بیضه اسلام، و سایر ملل، حفظ و طنش خوانند و احکامی که در شریعت مطهره برای اقامه این دو وظیفه مقرر است احکام سیاسی و تمدنی، و جزء دوم از حکمت عملیه دانند. شدت اهتمام عظماء از سلاطین متقدمین فرس و روم در انتخاب حکمای کاملین در علم و عمل برای وزارت و تصدی قبول آنان هم با کمال تورع از ترفع قاهرانه از این جهت بوده است»^(۱۲)

نویسنده ایدئولوژی نهضت مشروطیت نیز به مورد دیگری از این منابع اشاره می‌کند:

«در خصلت استعبادی سیاست مطلقه، شاید به آثار حکمای پیشین هم توجهی دارد این سخن خواجه نصیر است در اخلاق ناصری سیاست ناقص از اقسام سیاست ملک است و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمه اش نیل به شقاوت و مذمت است»^(۱۳)

۳- نظریات اندیشمندان غرب و عرب: در این مورد می‌توان قسمتهایی را که خود نائینی صریحاً از کلماتی نظیر «علمای فن»^(۱۴) و حکمای قدیم و جدید اسم می‌برد،

۱۲- همان، ص ۷.

۱۳- آدمیت، پیشین، ص ۲۳۲.

۱۴- تنبیه‌الامه، ص ۲۷.

شاهدی بر تأثیرپذیری نویسنده از متون و تفکرات جدید دانست؛ بخصوص در مباحث تفکیک قوا و در قسمتهایی از مبحث «انواع استبداد» می‌توان این تأثیر را به طور مشهود مشاهده کرد.

۴- نظریات و اندیشه‌های ایران باستان: در این مورد نیز می‌توانیم رگه‌هایی را در تنبیه‌الامه تحقیق و بررسی کنیم که مربوط به هیچ یک از سه قسمت مذکور نمی‌شود و استناد نویسنده معطوف به منبع دیگری است، از جمله:

«با دسترس نبودن به آن دامان مبارک، بندرت تواند شد، که شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات و هم از امثال بوذرجمهر قوه علمیه و هیئت مسدده و رادعه نظاری انتخاب نموده بر خود گمارد». (۱۵) «از وظایف لازمه سیاسی تجزیه قوای مملکت است که هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون علمی منضبط نموده اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجرمین در آن شعبه سپارند و اصل این تجزیه را مورخین فرس از جمشید دانسته‌اند». (۱۶)

این ریشه‌ها و استفاده از چهار گروه منابع یاد شده، بخصوص در مثالها و بحثهای تاریخی، خود را نشان می‌دهند؛ چنانچه نائینی وقتی می‌خواهد از طواغیت دنیا به عنوان عاملان تباهی بشر مثالی بزند، اسامی مستبدینی که می‌آورد جالب توجه است: «بخت‌النصر و ضحاک و چنگیز و تیمور و یزید مشهور به بدنامی و لعنت مذکور و از اظهر مصادیق آیه مبارکه خسرالدنيا والاخره ذلک هو الخسران المبین خواهد بود». (۱۷)

تفاوت نظریه سیاسی نائینی با ابن خلدون

شاید منطقی‌تر و علمی‌تر این بود که مباحث حساس و مقدماتی دیگری را برای فهم

۱۵- همان، ص ۱۳.

۱۶- همان، ص ۱۰۲.

۱۷- همان، ص ۱۲۹.

و تحلیل نظریه نائینی، به مبحث فوق، مقدم می‌داشتیم؛ ولی به نظر می‌رسد که بررسی از این زاویه، مسائل زیاد و اصول کلی مهمی را روشن می‌کند که تا حدود زیادی از مباحث پیچیده‌تر و گاه طولانی‌تر جلوگیری می‌کند. در مورد ابن خلدون بسیار گفته و نوشته‌اند،^(۱۸) اما نکته و مطلب مورد تطبیق ما نکته‌ای است که پروفیسور محسن

- ۱۸- در مورد اطلاع از زندگی، تاریخ‌نگاری و فلسفه تاریخی - سیاسی ابن خلدون ر. ش. به: نصری، آبرت، برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدعلی شیخ، (چاپ دوم، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳).
- ایولاکوست، جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳).
- نصار، ناصف، اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶).
- مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳).
- مهدی، محسن، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعود، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹).
- آلفا خوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، فصل مربوط به ابن خلدون.
- سعید شیخی، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه سیدمصطفی محقق داماد، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹). بخش مربوط به ابن خلدون؛
- مهرداد مهرین، فلسفه شرق، (چاپ هشتم، تهران: عطایی، ۱۳۶۱)، قسمت مربوط به ابن خلدون، ص ۴۳۱.
- ت. ج. دبور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، (چاپ سوم، تهران: عطایی، ۱۳۶۲)، بخش ششم مربوط به ابن خلدون.
- مرتضی مدرس، تاریخ فلاسفه اسلام، (چاپ اول، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۳۵)، بخش مربوط به فلسفه تاریخ ابن خلدون.
- متفکران و نویسندگان مقالات بسیاری، در مجلات و مطبوعات ایران راجع به ابن خلدون نوشته‌اند که به لحاظ رعایت اختصار از ذکر نام آنها خودداری می‌شود، متنها چند کتاب مرجع از آثار عربها مناسب است که در این مورد ذکر شود:

مهدی، نویسنده ابن خلدون شناس و صاحب تألیفات و مقالات متعدد در مورد ابن خلدون، گفته است و آن عبارت است از: عدم مشروعیت حکومت عقل در دیدگاه ابن خلدون. محسن مهدی از مجموع افکار ابن خلدون در مورد رابطه بین نظریات فیلسوفان، و حکومت الهی به این جمع بندی می رسد که:

«حکومتها به حکومت عقلی و حکومتهای مبتنی به قانون الهی تقسیم می شوند. این دو چیز اساساً متفاوت با یکدیگرند قضایای دسته اول در بررسی طبیعت انسان و جامعه از تکیه گاه محکمی برخوردارند. اما گروه دوم چنین تکیه گاهی ندارند... زندگی فلسفی با زندگی سیاسی عادی شهروندان تفاوت فاحشی دارد. این زندگی مستلزم طبیعتهای نادر و هنرهایی در نهایت کمال است. فیلسوف، اساساً موجودی تنها و منزوی است. وی بعنوان فیلسوف نباید در حیات سیاسی جامعه مداخله کند، نباید در اندیشه تغییر آراء این جامعه باشد، عقاید خود را ابلاغ یا روش زندگی خود را تبلیغ کند. باید از نقش خویش به عنوان متکلم و عالم علم سیاست الهی چشم پوشد. باید آشکارا، هم خود را مصروف علوم برهانی (منطق، علم طبیعی، ریاضیات) و فنون سودمند (فی المثل پزشکی، موسیقی و علم قانون) سازد. اما مهمتر از همه باید مانند ابن خلدون، در شرایطی که در جامعه ثبات حکمفرماست از قانون پشتیبانی نماید و از آن اطاعت کند. فیلسوف باید خود را در جامعه اش در زی شهروندی عادی فرانماید... صفت ممیز ابن خلدون در این است که هم از حقانیت معرفت دینی و هم از حقانیت معرفت فلسفی علمی در حوزه های خاص آنها پشتیبانی می کند و حقانیت نظری کلیه مبادی را که موقع متغیر و مبهمی میان این دو دارند و مدعی اند که موافقت میان آنها را

- حقیقی، نورالدین، *الخلدونیه*، (لبنان: منشورات مؤیدات).

- جغلول عبدالقادر، *الاشکالات التاريخیه عند ابن خلدون*، (لبنان: دارالحدائث).

- الخضیری، زینب، *فلسفه التاريخ عند ابن خلدون*، (لبنان: دارالتنوير).

به اثبات می‌رسانند مورد تردید قرار می‌دهد. این مبادی که به گفته‌ی وی به سفسطه و لفاظی بستگی دارند نه به دین یا فلسفه علمی، اصولاً کلام متکلمان و کلام سیاسی فلاسفه‌اند. بدین ترتیب وی دین محض و فلسفه محض را بر هر نوع کلامی که ضرورتاً ملغمه‌ای از هر دو است ترجیح می‌نهد» (۱۹).

زاویه نگرش و دسته‌بندی نائینی از حکومت با نگرش و استدلال‌های ابن‌خلدون فرق می‌کند. اصولاً نائینی حکومت را در دو دسته مستبدانه و غیرمستبدانه می‌بیند، و قانون، ثبات، حکومت و زندگی تحت حکومت مستبدانه را غیرقابل قبول و دور از حکم الهی تلقی می‌کند. و اتفاقاً معتقد است که وظیفه دانایان و عقلاء و علما و همه مردم است که چنین قانون و حاکمیتی را بر هم زنند. نائینی به تعارض میان حکومت عقل و شرع، به آن صورتی که ابن‌خلدون تفکیک می‌کند، اعتقادی ندارد؛ هر چند در دومین صفحه کتاب خود تصور عقل بشر را تصدیق کرده و مذهب و دستورهای شرعی را مبنای اصلی قرار می‌دهد، و لیکن بین «عقل بشر» یا «عقول دهریین» و یا «عقلاء ملت» و دستورات شرعی تعارض نمی‌بیند. بلکه معتقد است که:

ابتدای جعل سلطنت و وضع خراج و ترتیب سایر قوای نوعیه چه از انبیاء علیهم السلام بوده یا از حکماء همه برای اقامه این وظایف و تمشیت این امور بوده در شریعت مطهره هم با تکمیل نواقص و بیان شرایط و قیود آن بر همین وجه مفرد فرموده‌اند» (۲۰).

نائینی در قسمتی از کتاب در جواب یکی از مغالطات راجع به نفی مساوات این گونه به استدلال می‌پردازد:

«حتی منکرین تمام شرایع و ادیان نیز، احکام عقلائییه که لازمه نشأه بشریت و مایه تمیز از حیوانیت است و به اختلاف قدرت و عجز و اختیار

۱۹- برگرفته از بحث محسن مهدی، «اندیشه سیاسی ابن‌خلدون»، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵).

۲۰- تنبیه‌الامه، ص ۸.

و اضطرار، و دارایی و ندارایی و تمیز و عاقل بودن و نبودن و امثال ذالک، از مستقلات عقلیه مختلف است لامحاله دارند. و... با ضرورت تمام شرایع و ادیان و حکم عقل مستقل، مخالف و موجب ابطال قوانین سیاسیه جمیع امم و هدم اساس نظام عالم است».^(۲۱)

نائینی تنها محدوده‌ای را که مافوق همه چیز می‌داند و بالاتر از آن مطلبی را ارائه نمی‌کند، مبحث عصمت است و تنها در این محدوده و مقوله است که درجه‌ای مافوق آن قایل نیست؛ ولی در زمانی که دست مسلمانان از دامان عصمت کوتاه است، یعنی عصر غیبت حضرت قائم (عج)، نائینی دخالت دانایان و دانشمندان و فیلسوفان در سیاست و امور مملکتی را شرط اصلی پیشرفت می‌داند و با تأکید و اصرار زیاد به مردم توصیه می‌کند که افراد دانا و خبیر را برای نمایندگی خود انتخاب کنند. این مطلب را هم باید اضافه کرد که نائینی به عنوان یک مجتهد اصولی، در نحوه استنباط و اجتهاد، برای عقل ارزش زیادی قایل است. در مورد ارتباط فقاهت با علوم نظری یکی از محققین می‌نویسد:

«علوم عقلی بر دو قسمند اول ضروریات و بدیهیات و عمومیات عقلیه و دیگری علوم عقلی خاص، ضروریات و بدیهیات و عمومیات عقلیه بدلیل ضرورت یا بداهت و یا عمومی و عقلانی بودنش یقینی و غیرقابل اختلاف و تردید است و ارزش عمومی و متعددی دارد و به همین دلیل در باب حجج شرعیه بر احکام از مدرکیت تام برخوردار است و می‌توان بر پایه این رده از علوم، احکامی را استنباط کرد و آنها را با ارزش اسنادی کامل به شارع اسناد داد، مباحث تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی از جمله بحثهایی می‌باشند که از بنیادشان به علوم بدیهی عقلی وابسته‌اند».^(۲۲)

۲۱- همان، ص ۶۸.

۲۲- عابدی شاهرودی، «نقد مقدماتی طریقه‌های اخباری و اصولی»، کیهان اندیشه، سال پنجم، (ش

نتیجه‌ای که از تطبیق بین دو نظریه به دست می‌آید، این است که میرزای نائینی در ارزش نهادن به عقل و کارآیی آن در عصر غیبت و همچنین کارآیی تخصص در مجلس و در بین مجتهدین در استنباط احکام شرعی، جامعه الهی و حکومت مبتنی بر شرع را بدون عقلا و فیلسوفان و دانایان و فقها ناممکن می‌داند و رسالت و وظیفه سنگینی را برای این گونه نخبگان جامعه در هر نوع حکومت قایل است. در حکومت جائره و سلطنت نوع اول، سکوت و همراهی آنان را با مستبد قبیح می‌داند و در حکومت نوع دوم و سلطنت شورویه، برای آنان نقش ویژه و تعیین کننده‌ای قایل می‌شود. در مجموع میرزای نائینی در تنبیه‌الامه راهی به غیر از ابن‌خلدون در زمینه منشأ و مشروعیت حکومت و حاکمیت و تقسیم انواع حکومت طی می‌کند؛ هر چند که در مورد مبنای تشکیل دولت، تشابهات و هماهنگی‌هایی را بین دو نظریه می‌توان تحقیق کرد.

شرایط و جایگاه نخبگان دینی و سیاسی در ارتباط با مردم

نائینی در ارائه نظامی کلی که متضمن عقاید شیعه و دموکراسی باشد، دقت و وسواس بسیاری به خرج می‌دهد. وی از سوی، برای مردم و حق انتخاب آنان و آزادیهای سیاسی‌شان ارج و قداست فوق‌العاده قایل می‌شود و معتقد است که: «آزادی قلم و بیان و نحوهما را که از مراتب آزادی خدادادی و حقیقتش عبارت از رها بودن از قید تحکیمات طواغیت...»^(۲۳) و از سوی دیگر، دخالت مردم در سیاست را به اصل شوری و امر به معروف و نهی از منکر ارجاع می‌دهد و معتقد است که این حق عمومی را هیچ کس و هیچ اصلی نمی‌تواند نقض کرده و یا در آن شبهه بیندازد. نائینی در جواب مغالطه عدم مشروعیت اکثریت، و بدعت بودن آن، احتجاج می‌کند که: «گذشته از آنکه لازمه اساس شورویتی که دانستنی به نص کتاب ثابت است اخذ به ترجیحاتست عندالتعارض، و اکثریت عندالدوران، اقوای مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلا ارجع از اخذ به شاذ

همچنین برای اطلاع از نحوه تبدیل «هست‌های عقلی» به «بایدهای فقهی» به مقاله مزبور ص ۳۷ مراجعه شود.

است» (۲۴).

نائینی حجیت رأی اکثریت را بر اقلیت، با سه دلیل به اثبات می‌رساند. اول؛ دلیل از قرآن (در مورد شوری) دوم؛ روایت (مقبوله عمر بن حنظله) و سوم؛ از جهت حفظ نظام. اما نظریه نخبه شیعه، در قسمت اذن مجتهد و حوزه اقتدار فقیه، خود را نشان می‌دهد. فقیه در اندیشه نائینی در امور زیر عمل می‌کند:

اول: احکام شرعی مردم مثل معاملات، عبادات، عقود، ایقاعات و موارد.

دوم: صدور احکام قضایی و دیات و غیره.

سوم: تنفیذ حکم و اذن شرعی.

نائینی در یک بررسی دیگر، به شرح وظایف نمایندگان ملت نیز می‌پردازد و حوزه نفوذ و کارایی آنان را معین می‌کند. وی معتقد است که نمایندگان مقننه باید مراقبت بر قانون اساسی و حسن اجرای احکام، و نه دخالت در حوزه احکام شرعی، داشته باشند. نائینی در جواب مغالطه دوم که می‌گوید: «قیام بسیاست امور امت از وظایف حسبیه و از باب ولایات است پس اقامه آن وظایف نواب عام و مجتهدین عدول است نه شغل عوام و مداخله آنان در این امر و انتخاب مبعوثان بیجا، و از باب تصدی غیر اهل و از انحاء اغتصاب مقام است»،^(۲۵) پاسخ می‌دهد که:

«چه بالضرور، از وظایف حسبیه بودن وظایف سیاسیه اولاً و بالذات

مسلم و مجال انکار نباشد لکن گذشته از آنکه نظر بشورویه بودن اصل

سلطنت اسلامی، چنانچه سابقاً مبین شد عموم ملت از این جهت و هم از

جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند حق مراقبت و

نظارت دارند و از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر مندرج و به

هر وسیله که ممکن شود واجب است و تمکن از آن در این باب به انتخاب

ملت متوقف است» (۲۶).

۲۴- همان، ص ۸۰.

۲۵- همان، صص ۷۸ و ۱۲۳.

۲۶- همان، صص ۷۹ - ۷۸.

نائینی در یک جمع‌بندی دیگر، وجود نمایندگان ملت و مجتهدین را در کنار هم، مکمل یکدیگر می‌داند و حوزه اقتدار هر یک را معین می‌کند:

«استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله، به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاره از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه و جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط و مبعوثان ملت و قوه علمیه مملکت، عبارت از آنان و مجلس شورای ملی مجمع رسمی ایشان است محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدیل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه‌اند در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان، و آنان هم تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند. فتور در هر یک از این دو مسئولیت موجب بطلان محدودیت و تبدیل حقیقت ولایت و امامت به همان تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود».^(۲۷)

«بالجمله عقد مجلس شورای ملی برای نظارت متصدیان و اقامه وظایف راجعه بنظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت و احقاق حقوق ملت است نه از برای حکومت شرعیه و فتوی و نماز جماعت و شرایط معتبره در این باب اجنبی و غیرمرتبط به این امر است چنانچه صفات لازمه در این باب هم که امهات آنها ذکر شد اجنبی و بیربط به آن ابوابست و از برای مراقبت و عدم صدور آراء مخالفه با احکام شریعت، همان عضویت هیئت مجتهدین و انحصار وظیفه رسمیه ایشان در همین شغل، اگر غرض و مرضی در کار نباشد کفایت است».^(۲۸)

از جمله مباحث تکمیلی که نائینی در بیان مبعوثان ملت و شرایط آنان دارد، بحث در

۲۷- همان، ص ۱۵.

۲۸- همان، ص ۸۹.

صفات و ممیزات آنان است. نائینی سه شرط را به طور عمده ذکر می‌کند:

اول؛ شرایط علمی: «علمیت کامله در باب سیاسات و فی الحقیقه مجتهد بودن در فن سیاست، حقوق مشترکه بین الملل و اطلاع بر دقائق و خفایای حیل معموله بین الدول و خبرت کامله بخصوصیات و ظایف لازمه و اطلاع بر مقتضیات عصر».^(۲۹)

دوم: شرایط اخلاقی، که نائینی آن را در بی‌غرضی، بی‌طمعی، بخیل نبودن، ترسو نبودن و حریص نبودن خلاصه می‌کند و معتقد است که فقدان این شرایط در مبعوثان ملت، امکان بازگشت سلطنت جابره را در پی خواهد داشت؛ چرا که نائینی شکل صوری و شرایط ظاهری را برای تحقق عدالت و مساوات و حریت کافی نمی‌داند.

سوم: شرایط اجتماعی: «غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین بر وجهی که تمام اجزاء و حدود و ثغور مملکت را از خانه و ملک شخصی خود به هزار مرتبه عزیزتر و دماء و اعراض و اموال آحاد ملت را مثل جان و عرض و ناموس شخصی خود گرامی بدانند».^(۳۰)

احیای هویت اسلامی و انتقاد از غرب

نائینی در مباحث مختلف کتاب، وضعیت تأسف بار مسلمانان را به علت حاکمیت رژیم‌های مستبد یا به قول خودش تملک‌یه می‌داند. وی به روزگاران گذشته که عظمت و شوکت در بلاد اسلامی بوده است، با دیده حسرت می‌نگرد و معتقد است که اگر حکومت‌های کشورهای اسلامی از سلطنت جائره نوع اول به حکومت مردم و یا حکومت شورویه تحول پیدا کنند، دور نیست که عظمت سابق بازگردد. نائینی در اولین سطور کتاب خود به مسئله جنگ‌های صلیبی و عقب‌ماندگی اروپا قبل از آن اشاره کرده، تماس با مسلمانان را عاملی مهم در پیشرفت اروپا و اخذ شعبه‌هایی از علوم معرفی می‌کند. وی در سطور و مباحث بعدی به سیر قهقرایی جوامع مسلمان‌نشین اشاره کرده و معتقد است که اگر حکومت استبدادی در این ممالک مدتی دیگر ادامه یابد، هیچ چیزی برای

۲۹- همان، ص ۸۸.

۳۰- همان، ص ۸۹.

آنان باقی نخواهد ماند:

«چنانچه باز هم مسلمانان از این سکوت و غفلت بخود نیایند و کما فی السابق در ذلت عبودیت فراعنه امت و چپاول چیان مملکت باقی بمانند چیزی نخواهد گذشت که العیاذبالله تعالی، مانند مسلمین آفریقا و اغلب ممالک آسیا و غیر ذلک، نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت معظم اسلامی را از دست داده و در تحت حکومت نصاری اسیر و دوره‌ای نخواهد گشت که مانند اهالی اندلس و غیرها، اسلامیتشان به تنصر و مساجدشان، کنیسه و اذان شان به ناقوس و شعائر اسلامی بزنناز، بلکه اصل لسانشان هم مانند آنان مبدل و روضه منوره امام هشتم شان هم پایمال نصاری خواهد گشت... علی هذا بدیهی است که تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه ظالمه اولی به نحوه عادلّه ثانیه، علاوه بر تمام مذکورات موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است، از استیلا کفار، از این جهت از اهم فرائض خواهد بود». (۳۱)

احیای تمدن و قوانین اسلامی در مملکت

نائینی ضمن آنکه اهداف اصلی زعمای مشروطیت را همین احیای تمدن در مملکت اسلامی می‌شمرد، از قول مرحوم آیه‌الله آخوند ملامحمدکاظم خراسانی پیشوای مشهور مشروطیت در نجف، می‌نویسد:

«در طی بیانات مفصله‌ای که در لزوم اهتمام در تشیید این اساس سعادت از لسان آن خیرخواه بزرگ اسلام نوشته بود این عبارت بود: این سیل عظیم بناء تمدن بشری که از بلاد غرب به سمت ممالک اسلامی سرزیر است، اگر ماها رؤساء اسلام جلوگیری نکنیم و تمدن اسلام را کاملاً بموقع اجرا نگذاریم اساس مسلمانی تدریجاً از آثار آن سیل عظیم محو و نابود خواهد بود. انتهی بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا!! این

مرد بزرگ در مقام حفظ اسلام با اینکه بحمدالله تعالی استقلال دولت علیّه عثمانی هنوز کاملاً محفوظ است مع هذا عواقب را ملتفت و در حفظ اسلام چنین عاقبت اندیشی می فرماید و اقامه این اساس سعادت را از روی بداهت، مأخوذ بودنش از کتاب و سنت، اجراء تمدن اسلامی می شمارد. و ما ظالم پرستان ایران که خود را متمسک به مذهب جعفری می شماریم با اینکه هر قدر از مقتضیات دین و مدالیل کتاب و سنت و سیره پیغمبر و امام خود بی خبر باشیم لا اقل قیام ضرورت مذهب مان را بر غاصب بودن این دسته متصدیان، و لزوم تحدید استیلاء و قصد تصرفشان به قدر قوه و امکان، مجال انکار نداریم و هم عیاناً می بینیم که یک روزگاری اولین ملل عالم بودیم و حالا بواسطه فعال مایشاء بودن و مسئولیت از ارتکابات نداشتن هواپرستان، دچار چه محنت و در چه ورطه و مهلکه قریبه التهلکه گرفتاریم» (۳۲)

از عمق و فحوای کلام نائینی در مورد مشروطیت این طور برمی آید که وقتی حکومت، شورویه شد، مستحکم و غیرقابل نفوذ می شود و یک چنین حکومت مردمی نیرومندی، به حفظ و رشد ارزشها و هویت ملی مذهبی خود کمک کرده؛ در ضمن در مقابل استعمار و بر باد رفتن شرف و قومیت خود مقاومت و پایداری می کند. نائینی هر چند در کتابش مطالبی را از قول حکمای جدید پذیرفته و پیشرفت اروپا را مرهون حکومت ملی و مردمی و غیرمستبدانه می داند و در مواقعی از آن تمجید می کند، ولی نمی تواند از مظالم و تبعیضی که آنان نسبت به ملل زیردست و مستعمره اعمال می کنند، بی تفاوت بگذرد:

«چنانچه رفتار دولت انگلیس فعلاً مبعوض و نسبت به ملت انگلیسیه، چون کاملاً بیدارند مسئله و شورویه و نسبت به اسراء و اذلاء هندوستان و غیرها از ممالک اسلامی که به واسطه بی حسی و خواب گران، گرفتار چنین اسارت و باز هم در خوابند، استعبادیه و استبدادیه است. همین

طور رفتار دولت فرعونیه هم با وجود ادعای الوهیت معهذا مبعض و نسبت به قبطیان که قومش بودند شورویه و نسبت به اسباط بنی اسرائیل استعبادیه بوده» (۳۳).

پاسخ به مغالطه گران سیاسی عصر مشروطیت

نائینی، چنانچه گفتیم، فصل چهارم را به جواب دادن به مغالطات سیاسی که در زمان وی ابراز می شده، اختصاص داده است؛ وی در جواب مغالطات، با هفت گروه به احتجاج و استدلال می پردازد: ۱- مستبدین ۲- جُہال اخباریه ۳- علمای سوء ۴- عوامل استبداد ۵- شبهات عامیه ۶- جهله متنسکین ۷- کسانی که نه از باب مغالطه، بلکه از روی اختلاف آراء فقهی مسئله را مطرح می کنند که این گروه را از شش گروه قبلی جدا می کند، منتها به جواب استدلال اینان نیز، همت می گمارد.

مغالطه راجع به آزادی

مغالطه اول که از طرف عوامل مستبد و برای بقای استبداد ایجاد شده است، مربوط به روح و اساس مشروطیت، یعنی اصل آزادی است. مضمون حرف اصلی این مغالطه این است که اصل آزادی مخصوص به فکر و تمدن اروپایی بوده، از مقتضیات دین و مذهب ملل مسیحی قلمداد می گردد. جواب نائینی به این مغالطه آن است که آزادی مقصود مشترک همه ملتهاست؛ چه آنها که دین دارند و چه آنها که بی دین اند. و چه بسا ملتها که به موهبت آزادی رسیده اند و به دین خود وفادار مانده اند و چه بسا کشورهایی مانند روسیه تزاری که در عین اظهار خلوص و اعتقاد به دین مسیح دچار حکومت ستمگر و مستبد است. (۳۴)

در این قسمت بد نیست اشاره شود که نائینی در مورد دمکراسی به دو تعبیر و معادل اکتفا می کند؛ یکی واژه آزادی و دیگری واژه حریت. در مورد این دو واژه و جایگاه هر

۳۳- همان، ص ۴۴.

۳۴- برگرفته از: تنبیه الامه، ص ۶۴.

یک مرحوم دکتر عنایت می نویسد:

«ظاهراً مسلمین در گذشته آزادی به مفهوم اجتماعی و سیاسی اش را اغلب در جنبه منفی آن می شناختند. این خصوصیت تا اندازه ای معلول روش فرهنگ نویسان بوده است که بیشتر در تعریف واژه حُر عربی آن را در برابر عبد می آوردند. یعنی همین قدر می گفتند که آزاد کسی است که بنده نباشد. واژه پارسی آزاد نیز به معنای باستانی آن، به القاء مفهوم مثبت این اصطلاح یاری نمی کرد. زیرا بدانگونه که از ریشه این واژه به معنای زادن برمی آید در ایران آن زمان یعنی پیش از ظهور اسلام و اعلان اصول برابر خواهانه آن، آزادی حتی از لحاظ نظری فقط موهبت کسانی به شمار می آمد که از تباری بلند زاده شوند تا بتوانند به یکی از گروه های ممتاز اجتماعی تعلق یابند. علت دیگر رواج مفهوم آزادی در میان مسلمانان آن بوده است که متفکران ما از همان آغاز اسلام میان آزادی به معنای اجتماعی و سیاسی آن و آزادی به معنای فلسفی اش فرق می گذاشتند و اولی را به لفظ حریت و دومی را به لفظ اختیار می خواندند. معنای اختیار در کاوش های فلسفی راجع به آزادی اراده انسان بررسی می شد و اگر چه لفظ اراده نیز گاهی به جای آن می آمد ولی اختیار، عموماً به معنای اراده ناشی از اندیشه و تأمل به کار می رفت و در نتیجه بسیار ارجمندتر از اراده بود» (۳۵).

ظاهراً نائینی به خلاف روش دیگر متفکران مسلمان معاصر خودش و یا متقدمین، مثل سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده که اول مسئله تقدیر را با اراده و نه با جبر تفسیر می کردند و سپس به سایر مباحث می پرداختند، عمل نمی کند. وی به این دلیل که آزادی و مشروطیت در ایران، استبداد را عقب زده بود، لزومی به رد نظریه جبر نمی دید و مفهوم آزادی و حریت را نیز نه در مفهوم واژه ای آن، بلکه در نظر و مفهومی عمیق و وسیع با کاربردی اجتماعی و سیاسی به بحث و استدلال می گذارد.

مغالطه راجع به اصل مساوات

مغالطه دوم که نائینی به جواب آن می‌پردازد، راجع به اصل مساوات است. خلاصه این مغالطه آن است که اصل برابری، گویا به معنی برابری مطلق افراد در همه احکام و حدود دین است؛ به این معنی که در اجرای احکام، اختلاف افراد از حیث نادانی و دانایی و عجز و قدرت و قوه و نیز داشتن یا نداشتنشان اصلاً به حساب نیاید و بدین‌سان اصل احکام دین به هم بخورد. جواب نائینی آن است که آزادی مطلوب هیچ یک از ملل به معنای رفع امتیازات افراد از این حیث نیست و گرنه، هم مخالف حکم عقل و هم مخالف شرایع و ادیان درمی‌آید. به عقیده او مقصود ادیان و مخصوصاً دین اسلام از برابری آن است که احکام و قوانین نسبت به مصادیق خود به طور یکسان و بدون تبعیض اجراء شود و کسی که مرتکب جرمی می‌شود؛ خواه توانگر باشد خواه تهیدست، مجازات درباره او معمول گردد و امتیازات تصنعی افراد مانع از مساوات در اجرای قانون نباشد.

مغالطه راجع به قانون اساسی

مغالطه سوم آن بود که تدوین قانون اساسی در حکم بدعت است؛ زیرا اولاً کشور اسلامی جز شریعت، قانون دیگری نباید داشته باشد و ثانیاً تعهد به چنین قانونی، بدون اجازه الزام شرع بر خلاف شریعت است. نائینی در جواب می‌گوید که اولاً بدعت عبارت است از آنکه حکم و قانون جعلی در مقابل حکم و قانون الهی به عنوان حکم شرعی قلمداد شود. از این رو مقرراتی که یک فرد یا خانواده یا اهل یک کشور در امور زندگی خود تنظیم می‌کنند و خود را به آن ملزوم می‌دارند؛ چه آن را در کتابی ضبط کنند یا نکنند، چون به قصد تشریح نباشد، بدعت نیست.^(۳۶) ثانیاً اموری که خود به خود واجب نباشد، ولی تحقق امور واجب منوط به آنها باشد، واجب به شمار می‌آیند (مقدمه واجب، واجب است).^(۳۷)

۳۶- همان، صص ۷۶ - ۷۳.

۳۷- در مورد مفهوم مقدمه واجب و اثر آن در نظریه سیاسی متفکران شیعه ر. ش. به:

نائینی مغالطهٔ اخیر را به تعبیر خودش، منتسب به «جهلهٔ اخباریه که به واسطهٔ نفهمیدن حقیقت تشریح و بدعت از برای نفس رسائل عملیه نوشتن فقهاء عصر غیبت بعینه همین هفوات را بافته و مقابلی با دستگاه نبوتش خواندند»،^(۳۸) می‌داند.

مغالطه راجع به مجلس

آخرین مغالطه‌ای که نائینی به بحث و رد آن می‌پردازد، این است که نظارت نمایندگان ملت بر کار هیئت حاکمه، به منزلهٔ مداخله امت در کار امامت است؛ یعنی به موجب آن تودهٔ مردم دخالت در کارهای پیشوایان دین و دولت را پیدا می‌کنند و حال آنکه به عقیدهٔ شیعه کار حکومت خطرتر از آن است که به قضاوت تودهٔ مردم واگذار شود. نائینی در جواب می‌گوید که مغالطه‌کنندگان در اینجا می‌خواهند چنین وانمود کنند که فرمانروایان امت، گویا از ائمهٔ اطهار (ع) هستند و بدین سبب دخالت و نظارت تودهٔ مردم در کارشان ناروا است. برخی از مغالطه‌کنندگان در همین مبحث می‌گویند که سیاست از باب امور حسبیه است و این باب در شأن فقهاء و علماست. نائینی در این قسمت، چنانچه اشاره کردیم، سیاست را به دو باب ارجاع می‌دهد؛ یکی باب امور حسبیه و دیگری باب نهی از منکر و شورویت که مختص توده مردم است. چنانچه پیش‌تر گفتیم، نائینی در نظریه سیاسی خود این دو را با هم جمع کرده و در حقیقت نظریهٔ نخبه‌گرایی شیعه را با دموکراسی واقعی، نه مانعة‌الجمع که قابل جمع معرفی می‌کند.^(۳۹)

حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵). صص ۲۹۳ - ۲۹۱.

همچنین مفهوم اصولی آن را می‌توان از منبع زیر بدست آورد:

نائینی، فوائدالاصول، ط سنگی، قم.

۳۸- تنبیه‌الامه، ص ۷۵.

۳۹- برگرفته از: تنبیه‌الامه، صص ۸۶ - ۷۷.

جایگاه سلطنت در نظریه سیاسی نائینی

در تحلیل و بررسی کتاب تنبیه‌الامه این نکته قابل دقت است که نائینی از واژه‌هایی نظیر سلطنت اسلامی، سلطنت نوع اول، سلطنت جائره و سلطنت مستبدانه استفاده می‌کند، اما اینکه موضع وی در قبال اصل سلطنت چگونه است، جای بحث دارد. می‌دانیم که نائینی با طرح تبدل و تحول سلطنت مطلقه به شورویه (مقیده، محدوده، عادل، مشروطه، مسئوله، دستوریه^(۴۰)) که همه را در قسم دوم با این عناوین یاد می‌کند)، اساس نظریه سیاسی خود را پی می‌ریزد؛ لکن نائینی در مقابل این مسئله که اگر سلطانی به مشارکت و مساوات با ملت راضی شد و کمالات عالیه زیادی را هم دارا بود، آن وقت آیا باز لزومی برای تشکیل مجلس شوری و مشروطیت باقی می‌ماند یا نه؟ پاسخ می‌دهد که این اعمال سلطان «از مقوله تفضل است نه از باب استحقاق. علاوه بر همه اینها مصداقش منحصر و نایاب‌تر از عنقاء و کبریت احمراند و رسمیت و اطرادش هم از ممتنعات است».^(۴۱)

انتقاد از تفکر شاه‌پرستی

نائینی در مباحث آخر کتاب در فصل پنجم در بیان شعبات و جوانب و عوارض استبداد، مسئله شاه و شاه‌پرستی را مورد انتقاد و توییح شدید قرار می‌دهد و می‌نویسد: «از آن قوای ملعونه، نفوذ دادن به شاه‌پرستی است در مملکت و به جای مراتب و درجات قوه علمیه و عملیه و سایر موجبات تفوق و امتیازات نوعیه‌اش مقرر داشتن و مرجعیت امور لشکری و کشوری و سایر نوعیات مملکت را تابع این رذیله خبیثه قرار دادن و به اندازه مراتب و درجاتش منصب دادن و زمام امور را مفوض داشتن است بدرجه رسوخش، اعمال این قوه ملعونه اهم مقدمات استعباد رقاب ملت و درجاتش هم به اختلاف درجات استعباد و تملک رقاب مختلف است.»

۴۰- همان، ص ۱۲.

۴۱- همان، ص ۱۳.

نفوذ شاهپرستی در مملکت است که نادانی و جهالت عمومی را بی‌علاج و ریشه علم و دانش و سایر موجبات سعادت و حیات و حیات ملی را بواسطه عدم فائده، بلکه مضر به ترقی بودن بکلی از مملکت برمی‌اندازد. تمام قوای ملیه را مضمحل و نابود و همه را در قبال غنیمان خارجی به منزله صعود در چنگال شاهین و در تمام حوائج شبانه‌روزی محتاج‌شان می‌سازد... نتیجه نفوذ دادن به شاهپرستی در مملکت جز زوال و انقراض نباشد». (۴۲)

نائینی چنانچه اشاره شد، با سلطنت مطلقه و سلطان جائز از ریشه و بنیان مخالف است و رواج شاهپرستی را زوال ملت می‌داند و از سوی سلطان عادل را هم نایاب و کیمیا دانسته، در صورت وجود چنین سلطانی باز آن را وجود معتبر نمی‌داند. در یک طرح جامع می‌بینیم که نائینی به تنظیم و توازن و مرزبندی بین مبعوثان ملت و فقها و علمای عادل و خبیر می‌نشیند؛ ولی در هیچ جا نمی‌بینیم که وی به تنظیم این رابطه با سلطان مشروطه توجه داشته باشد، مثل اینکه اصلاً در این بررسی، سلطان محلی از اعراب (ولو تشریفاتی) ندارد: با این جمع‌بندی به این نتیجه می‌رسیم که نائینی از اصل و ریشه با شخص و نهادی به نام سلطان و پادشاه مخالف بوده است، اما اینکه وی نظریه خود را در قالب سلطنت عنوان می‌کند و نه جمهوری، شاید علت عمده‌اش در دو موقف تاریخی باشد؛ اول آنکه، نائینی به دفاع از مشروطیت و آزادی به طور اعم و انقلاب مشروطیت ایران به طور اخص می‌پردازد و تنبیه‌الامه هم سه سال بعد از پیروزی مشروطیت و برقراری مجلس در ایران نوشته شده است و لذا تخریب آنچه را که پیش آمده بود و به هر حال از رسمیت و مشروعیت قانونی برخوردار بود، صلاح نمی‌دانست. دومین علت این مطلب را باید در زمینه‌های جامعه‌شناختی مسئله دید؛ هر چند بعد از انقلاب مشروطیت، بخصوص در زمان محمدعلی شاه، شخص سلطان از ارزش، قداست و اعتباری برخوردار نبوده است، ولی در نوشته‌های سیاسی آن زمان، کمتر به طرح مسئله حکومت جمهوری برای ایران برخورد می‌کنیم. شاید علت این امر عدم

آمادگی ذهن مردم آن زمان باشد، اما نه تنها نائینی بلکه اکثر نویسندگان آثار سیاسی عصر مشروطیت، ترجیح می‌دادند که به جای پرداختن به این قالب یا آن قالب، کفه دیگر ترازو را که واقعیت و عینیت داشت، یعنی مجلس را تقویت کنند و در اثر این تقویت، آثار این حاکمیت جوان را تعمیق بیشتر بخشند و به جای طرح مسئله‌ای که در آن زمان تحققش دور از انتظار بود (قالب جمهوری)، به رشد و تکامل مقدس‌ترین نهاد سیاسی زمانه یعنی مجلس و قانون اساسی کمک کنند. وحدت ملی و متون سیاسی در دهه اول مشروطیت گواه صادقی است بر این مدعا، و نائینی به عنوان یک مجتهد اصولی و فیلسوف متکلم در حوزه مقدس نجف، بازگوکننده شرعی این خواست مردمی بوده است.

