

جدال تعبد و تعقل در فهم شریعت (۳)

تقابل دیدگاه‌های میرزای نائینی

و شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت (قسمت اول)

○ مسعود امامی

چکیده

نویسنده در این قسمت از سلسله مقالات خود، به بررسی عقل‌گرایی در اندیشه سیاسی آیه‌الله نائینی پرداخته است. او پس از مقدمه‌ای در تأثیرپذیری اندیشه‌های فقهی برخی از فقیهان و روشنفکران دینی در سده اخیر از عقلانیت مدرن و نمود آشکار آن در آرای فقیهان مشروطه خواه در عصر انقلاب مشروطه ایران، بر این نکته تأکید می‌ورزد که بیشتر فقیهان مشروطه طلب در آن دوران، آگاهی روشن و دقیقی از مشروطه غربی نداشتند و همین موجب یکسان‌انگاری میان اسلام و غرب، نزد آنان در مفاهیمی از حوزه اندیشه سیاسی می‌گردید. وی سپس به بررسی کتاب تنبیه‌الامة اثر نائینی پرداخته و آشکار ساخته است که نائینی نیز بدون آگاهی همه‌جانبه از مشروطه غربی، کوشیده است که آن را بر اسلام منطبق سازد و در این راه با تکیه بر دریافت خود از مشروطیت به فهمی نو از شریعت دست یافته است. کلید واژگان: آیه‌الله محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامة، مشروطیت، آزادی، مساوات، شورا، مجلس شورا، تفکیک قوا، دولت حداقلی، قلمرو شریعت، حقوق عرفی، توقیفیت عقود.

مقدمه

در دو قسمت پیشین، تاریخ رویارویی دو دیدگاه عقل گرایی و تعبد گرایی در حوزه فقه تا قرون اخیر پی گیری شد.^۱ اینک به گزارش و تحلیل گوشه هایی از مهم ترین صف آرای این دو رویکرد در گستره فقه سیاسی که در انقلاب مشروطه ایران به وقوع پیوست، می پردازیم.

ویژگی مهم دوره جدید که تا دوران معاصر نیز ادامه یافت، این است که رویکرد عقل گرایی در این دوران بیشتر تحت تأثیر عقلانیت انسان غربی در عصر مدرن است. فقیهان نوگرا و روشنفکران دینی از ۱۵۰ سال گذشته تا کنون کم و بیش کوشیده اند مفاهیم و دیدگاه های فقهی خود را در حوزه های گوناگون بر اندیشه غربی منطبق یا به آن نزدیک کنند. شواهد و نمونه های این تأثیر پذیری در میان دیدگاه ها و آرای فقهی صاحب نظران و غیر آنها، آن قدر فراوان، متنوع و گویاست که نگارنده برای اثبات این مدعای بدیهی، نیازی به ارائه آنها نمی بیند و در این نوشتار فقط به مقایسه و بررسی دیدگاه های دو فقیه تراز اول در عصر مشروطه که هریک رهبری فکری و نظریه پردازی دو جناح متخاصم در میان فقیهان و روحانیان، بلکه عموم مردم را بر عهده داشتند، بسنده می کند. این دو فقیه برجسته عبارت اند از: آیه الله میرزا محمد حسین نائینی (۱۲۳۶ - ۱۳۱۵ ش) و آیه الله شیخ فضل الله نوری (۱۲۲۲ - ۱۲۸۸ ش).

- رهبری فقیهان مشروطه خواه را که غالباً نماینده جبهه عقل گرا^۲ در عصر
۱. فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، شماره های ۴۶ و ۴۷. نگارنده در شماره نخست این سلسله مقالات، تعریف مورد نظر خود را از تعبد و تعقل ارائه کرده است.
 ۲. تقسیم فقیهان عصر مشروطه به عقل گرا و تعبدگرا در این نوشتار، فقط در حوزه مباحث مربوط به حاکمیت و مشروطیت، مورد نظر است و دیدگاه آنان در زمینه سایر مباحث فقهی از موضوع این مقاله خارج است.

خویش بودند، برخی از مراجع ساکن نجف مانند آخوند خراسانی (۱۲۹۰ ش) و شیخ عبدالله مازندرانی (۱۲۹۰ ش) برعهده داشتند و آیه‌الله نائینی که در آن دوران مجتهدی فاضل و برجسته بود، از همراهان و خواص آخوند خراسانی به شمار می‌رفت و دارای چنان جایگاهی در رهبری مذهبی انقلاب مشروطه بود که نه تنها در جلسات تصمیم‌گیری مراجع مشروطه خواه حضور داشت، بلکه به عنوان انشاکننده اعلامیه‌ها و فتاوی‌ای آنان گمارده شده بود.^۳ از سوی دیگر، آیه‌الله شیخ فضل‌الله نوری که در تهران اقامت داشت و از نظر علمی سرآمد فقیهان ساکن پایتخت و یکی از مجتهدان تراز اول در عصر خود بود،^۴ رهبر روحانی مخالفان مشروطه یا مشروعه خواهان به شمار می‌رفت. دیدگاه او درباره مشروطیت و حاکمیت در غیبت در شماره آینده این سلسله مقالات بررسی خواهد شد.

درباره شرح حال این دو فقیه و تبیین دیدگاه‌های آنان درباره مشروطیت و اندیشه سیاسی اسلام تاکنون آثار فراوانی به رشته تحریر درآمده که ضمن ارجاع خوانندگان به آن آثار، از بسیاری از مباحث مقدماتی پرهیز می‌کنیم و در اینجا فقط به تحلیل دیدگاه‌های فقهی - سیاسی ایشان که مرتبط با موضوع این سلسله مقالات یعنی رویکرد عقل‌گرایی و تعبد‌گرایی است، می‌پردازیم و ناگزیریم که ابتدا به بعضی از مباحث که ارتباط نزدیکی با موضوع مقاله دارد نیز اشاره‌ای گذرا کنیم.

تأثیر عقلانیت غربی بر اندیشه مشروطه خواهی

ایرانیان در عصر قاجار به طور آشکار با تمدن و فرهنگ غرب آشنا شدند. سیاستمداران، سیاحان و بازرگانانی که به مغرب زمین سفر کرده بودند، همچنین

۳. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۵۷.

۴. برای اطلاع از مقام علمی شیخ ر. ک: ابوالحسنی (منذر)، علی، دیده‌بان بیدار، ص ۱۳ -

اندیشمندی که کم و بیش با آثار فیلسوفان و دانشمندان غربی آشنایی داشتند، نخستین پیام آوران فرهنگ غربی برای مردم ایران بودند.^۵

وقوع اصلاحات و انقلاب‌هایی در اروپا، آسیا و آفریقا برای فرار از حاکمیت استبدادی و به منظور دستیابی به حکومت‌های مشروطه نیز زمینه‌ساز پیدایی و رشد اندیشه مشروطه خواهی در ایران شد. تصویب قوانینی در انگلستان درباره حق آزادی شرکت در انتخابات در سال‌های ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴ میلادی، تدوین قانون اساسی جامع برای ایتالیا، همچنین تولد چهار حکومت مشروطه در کشورهای آلمان، دانمارک، اتریش و فرانسه در نیمه دوم قرن نوزدهم، تدوین قانون اساسی در حکومت عثمانی به وسیله مدحت پاشا روشنفکر نامدار ترک، تأسیس مجلس شورا و نظار و نیز تدوین قانون اساسی در مصر، تدوین چندین قانون اساسی در هندوستان در همین دوره و تشکیل کنگره ملی هند در سال ۱۸۸۵، تصویب قانون اساسی ژاپن از سوی امپراطور آن کشور در سال ۱۸۸۹، پیروزی انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ و سیر مشروطه خواهی مردم چین که منجر به تشکیل جمهوری چین در سال ۱۹۱۱ شد، همگی برخی از زمینه‌های تأثیرگذار بر انقلاب مشروطه ایران بودند.^۶

تردید نیست که مهم‌ترین آرمان‌های انقلاب مشروطه، مانند تدوین قانون اساسی، مراجعه به آرای عمومی، تشکیل مجلس شورا و تفکیک قوا، از بیرون مرزهای ایران و به خصوص مغرب زمین به این مرز و بوم وارد شده بود. این واقعیتی است که دو طیف مشروطه خواه و مشروعه خواه بر آن اتفاق نظر داشتند و بر

۵. برای آشنایی با زندگی و اندیشه‌های سه نفر از مهمترین روشنفکران عصر قاجار یعنی میرزا ملکم خان، آخوندزاده و طالبوف که در زمره نخستین کسانی می‌باشند که به معرفی فرهنگ مغرب زمین به ایرانیان پرداختند، مراجعه شود به: امامی، مسعود، فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، شماره‌های ۵۰ و ۵۱، سلسله مقالات «فقه در نگاه روشنفکران».

۶. در مورد بررسی تفصیلی جنبش‌های مشروطه خواهی در کشورهای گوناگون و تأثیر آنها بر انقلاب مشروطه ایران ر. ک: حائری، عبدالهادی، نشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۵ - ۲۶.

پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی و مشروطیت در ایران نیز مخفی نمانده است.^۷

۷. عبدالهادی حائری و فریدون آدمیت بارها در آثار خود از تأثیرپذیری انقلاب مشروطه از تمدن غرب یاد کرده‌اند. به عنوان نمونه، حائری پس از بررسی تأثیر آثار عبدالرحمن کواکبی (۱۹۰۲م) و به خصوص کتاب طبایع الاستبداد او بر میرزای نائینی و نیز تأثیرپذیری کواکبی از ویتوریو آلفیری (vittorio Alfieri)، (۱۸۰۳ م)، اندیشمند ایتالیایی که خود نیز از تربیت یافتگان مونتسکیو (monteskiyu)، (۱۷۵۵ م) فیلسوف فرانسوی بود، می‌گوید: «... بدین ترتیب، آلفیری کتاب‌های مونتسکیو را خواند و کواکبی اندیشه و تئوری آلفیری را درباره استبداد که مستقیماً از افکار مونتسکیو متأثر بود، به احتمال قوی با استفاده از ترجمه ترکی آن به صورت کتاب طبایع درآورد. طبایع نیز به نوبه خود، هم به فارسی ترجمه شد و هم مستقیماً مورد استفاده نائینی قرار گرفت و در شکل یابی تئوری استبداد وی نقش عمده‌ای بازی کرد. با توجه به مطالب بالا، چنین به نظر می‌رسد که اندیشه‌های نو که در کتاب تشبیه الامه نائینی یافت می‌شود، به طور عمده ولی غیرمستقیم از اندیشه‌های اندیشمندان سده هیجده فرانسه به ویژه مونتسکیو ریشه گرفته است (ر. ک: تشبیه و مشروطیت در ایران، ص ۲۲۵).

آدمیت نیز در یکی از اظهار نظرهای خود می‌گوید: «سیاست مشروطیت یا حکومت مردم یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی بود که روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی آوردند و به نشر آن برخاستند. سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایش یافت و با تفسیر اصولی و شرعی، به پشتیبانی آن آمد» (ر. ک: ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۶).

سایر پژوهشگران انقلاب مشروطیت ایران نیز به این واقعیت روشن تصریح کرده‌اند، به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم: عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۵: «انقلاب مشروطیت نمایانگر نخستین مواجهه مستقیم بین فرهنگ سنتی اسلامی و غرب در ایران جدید است»؛ طباطبایی، سیدجواد، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، ص ۱۲۴: «جنبش مشروطه خواهی به طور عمده بر شالوده اندیشه تجددخواهی شکل گرفت»؛ طالقانی، سیدمحمود، مقدمه تشبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۰: «نمی‌توان منکر شد که حکومت مشروطه از بیرون مرز اسلام، به سرزمین مسلمانان رسید و علمای بزرگ دین و مراجع و مسلمانان متدین برای استقرار آن پیشقدم شدند: عده‌ای فتوا دادند، جمعی به جهاد برخاستند، دسته‌ای هم به مخالفت کوشیدند»؛ همچنین ر. ک: کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۹؛ آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، ص ۳۸؛ تقوی، سیدمصطفی، فراز و فرود مشروطه، ص ۱۵۲؛ ورعی، سیدجواد، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، ص ۱۰۱؛ فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، ص ۳۱۰؛ کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۱۳؛ کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۳۳۸.

این ادعا ضرورتاً به این معنا نیست که رهبران فکری انقلاب مشروطه، اعم از روحانیان و غیر آنها، مشروطیت را بدون تصرف در آن برای بومی سازی و دینی کردن آن پذیرفته بودند، بلکه فقط به این معناست که تمدن و فرهنگ غرب تأثیر اساسی بر اندیشه مشروطه خواهی در ایران گذاشت؛ هرچند بسیاری از رهبران مشروطه، به خصوص رهبران مذهبی، ضمن اعتراف به وارداتی بودن این پدیده، در صدد بومی کردن و هماهنگ سازی اش با فرهنگ اسلام و ایران برآمدند. یکی از گویاترین دلایل بر این تأثیر پذیری، اعتراف رهبران روحانی مشروطه بر آن است. آیه الله سید محمد طباطبایی، یکی از دو رهبر روحانی مشروطه در تهران، می گوید:

ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم، ولی آنچه شنیده بودیم و آنهایی که ممالک مشروطه را دیده، به ما گفتند: مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است، ما هم شوق و عشقی حاصل نموده، تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.^۸

مشروطه خواهان پیوسته با این اتهام مخالفان خود مواجه بودند که مشروطیت سوغات فرنگ است و نه تنها ربطی به اسلام ندارد، بلکه مخالف آن است و یکی از پاسخ های آنان نیز در مقابل این اتهام این بود که مشروطیت نه تنها مخالف اسلام نیست و قرآن و سنت آن را تأیید می کند، بلکه غربی ها آن را از اسلام گرفته اند. همین پاسخ مشروطه خواهان، گواه دیگری بر این است که آنان اعتراف داشتند که مشروطیت از آن سوی مرزها به ایران آمده است، ولی غربیان پیش از این آن را از ما اخذ کرده اند.

حاج آقا روح الله نجفی اصفهانی، از رهبران مشروطه در اصفهان، در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» و در مقام پاسخ به این اشکال، ادعا می کند که پس از پیروزی صلاح الدین ایوبی با گروه اندکی بر لشکر بزرگ مسیحیان در جنگ های

۸. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، ص ۲۲۶.

صلیبی، انگلیسی‌ها در صدد برآمدند که درباره رمز پیروزی مسلمانان تحقیق کنند و «پس از اندک زمانی، بر آنها معلوم شد که سبب غلبه مسلمین هیچ نیست، مگر آیین مشروطیت و قوه قانون شریعت اسلام که مبنی بر اتحاد و اتفاق و برادری و عدل و مساوات است. این بود که بعد از استکشاف حال، پیروی قانون اسلام را نموده و از سلاطین خود استدعای مشروطیت کردند... تا به مقصود خود رسیدند».^۹

یکی دیگر از استدلال‌های مشروطه خواهان، این بود که اروپاییان به وسیله مشروطیت به آبادانی و پیشرفت رسیده‌اند و ما نیز اگر بخواهیم از آنان عقب نمانیم، باید به اصول مشروطه عمل کنیم.^{۱۰}

در موارد چندی نیز مشروطه خواهان به نتایج عینی مشروطه در کشورهای اروپایی استدلال کرده‌اند.^{۱۱} این سخنان گویای این نکته است که همه پذیرفته

۹. رزگری نژاد، غلامحسین، رسائل مشروطیت، رساله «مکالمات مقیم و مسافر»، ص ۴۶۲؛ همچنین ر. ک: همان، رساله «سؤال و جواب در فواید مجلس»، ص ۲۶۹، تألیف حاج سید نصرالله تقوی از علمای معروف مشروطه خواه و نماینده و عاظم و ذاکرین در مجلس اول؛ همان، رساله «الثالی المریطة فی وجوب المشروطه»، ص ۵۳۱، تألیف شیخ محمد اسماعیل محلاتی؛ همان، «رساله انصافیه»، ص ۵۸۵ و ۵۶۷، تألیف ملا عبدالرسول کاشانی. بخشی از عبارت منبع اخیر جالب توجه است: «سرّ اینکه اول کسی که عقب آن حضرت امام زمان (ع) نماز می خواند، حضرت عیسی (ع) است، شاید همین باشد که مأمومین حضرت عیسی برای اینکه اصل قوانین پیغمبر ما را بدون زیاده و نقصان به دست آورده و معمول داشته‌اند، اقتدای به امام ما را زودتر از ما قبول خواهند کرد».

۱۰. همان، رساله «بیان معنا سلطنت مشروطه و فوائدها» ص ۳۱۱ و ۳۱۹ و ۳۲۲، تألیف عماد العلماء خلخالی از علمای ساکن نجف.

۱۱. همان، رساله «الثالی المریطة فی وجوب المشروطه»، ص ۵۱۹ و ۵۲۰، تألیف شیخ محمد اسماعیل محلاتی یکی از مجتهدان سرشناس نجف که رساله دیگرش در دفاع از مشروطه با تقریظ مراجع نجف، آیه‌الله آخوند خراسانی و آیه‌الله شیخ عبدالله مازندرانی به چاپ رسید؛ همچنین: همان، رساله انصافیه، ص ۵۶۳، تألیف ملا عبدالرسول کاشانی از علمای کاشان.

بودند که اساس اندیشه مشروطیت ساخته و پرداخته رهبران مذهبی و یا روشنفکران ایرانی نیست و نقش آنان در نظریه پردازی آن، فراتر از تلاشی نظری برای هماهنگی این پدیده غربی با سنت اسلامی نیست.

در کتاب تنبیه الامه تألیف آیه‌الله نائینی، شواهد متعددی بر تأثیرپذیری اندیشه مشروطیت از فرهنگ و تمدن غرب می‌توان یافت که برخی از موارد صریح آن را در این بخش ذکر می‌کنیم و به برخی دیگر در ضمن تحلیل محتوای کتاب اشاره خواهیم کرد.

نائینی نیز همچون بعضی دیگر از مشروطه خواهان مدعی است که غریبان، اصول تمدن و از جمله اندیشه مشروطیت را از اسلام گرفته‌اند. او رساله خود را با این سخن آغاز می‌کند که ملل مسیحی و اروپاییان بعد از ناکامی در جنگ‌های صلیبی، به این نکته واقف شدند که علت ضعف و شکست آنان «عدم تمدن و بی‌علمی» ایشان است، آن‌گاه می‌افزاید:

(سپس آنان) اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادر از حضرت شاه ولایت (علیه افضل الصلاة والسلام) و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله در کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند، لکن حسن ممارست و مزاولت و جودت استنباط و استخراج آنان و بالعکس سیر قهقرایی و گرفتاری اسلامیان به ذلّ رقیّت و اسارت طواغیت امت و معرضین از کتاب و سنت، مآل امر طرفین را به این نتیجه مشهوده و حالت حالیه منتهی ساخت.^{۱۲}

او در بخش پایانی کتاب خود ادعا می‌کند که اروپاییان فرمان امیر مؤمنان (ع) را به مالک اشتر که در نهج البلاغه آمده، ترجمه‌ها کرده و در استنباط قوانین سرمشق

۱۲. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، تصحیح و تعلیق سید جواد ورعی، ص ۳۵.

خود ساخته اند. ۱۳ همچنین پس از استدلال به کتاب و سنت و عقل برای اثبات اصول مشروطه با صراحت بر این نکته تأکید می‌کند که اروپاییان در فهم این اصول از ما پیشی گرفته‌اند و از این رو، به حال آنان غبطه می‌خورد و می‌گوید:

والحق جودت استنباط و حسن استخراج اول حکیمی که به این معانی برخوردار و مسئوله و شورویّه و مقیده و مشروطه و محدوده بودن نحوه سلطنت عادلّه و لایته و ابتنای اساسش را بر آن دو اصل مبارک (حریت و مساوات) و مسئولیت مترقبه بر آنها و متوقف بودن حفظ مقوماتش را به این دو رکن مقوم، از آنچه بیان نمودیم، استفاده و استنباط نمود و به طور قانونیت و بر وجه اطراد و رسمیت هم به چنین تمامیت مرتبش ساخت و هم امکان اقامه قوه مسدده و رادعه خارجیّه را به جای قوه عاصمه عصمت و لااقل ملکه تقوا و علم و عدالت از کیفیت انبعاث ارادات نفسیه از ملکات و ادراکات استخراج نمود و به وسیله تجزیه قوای مملکت و قصر شغل متصدیان فقط به قوه اجرائیه و در تحت آراء قوه مسدده و مسئول آن و آنان هم مسئول آحاد ملت بودن، وجود خارجی اش داد، زهی مایه شرف و افتخارش و بسی موجب سر به زیری و غبطه ما مردم است. ۱۴

سپس به صراحت می‌گوید: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

... بعد اللّتی و اللّتی، اندک تنبّهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان را با کمال سر به زیری از دیگران اخذ و مصداق «هذه بضاعتنا ردت إلینا» شد. ۱۵

پس تردیدی نیست که اندیشه مشروطیت که در حدود یک قرن پیش نزد فقیهان

۱۳. همان، ص ۱۴۰.

۱۴. همان، ص ۹۰.

۱۵. همان، ص ۹۲.

مشروطه خواه شکل گرفت، به طور مستقیم و به گونه ای روشن تحت تاثیر نظریات فلسفه سیاسی و حقوق اساسی در غرب بود. این واقعیتی است که موافقان و مخالفان مشروطه بر آن اتفاق نظر داشتند؛ از این رو، بیشترین تلاش عالمان و فقیهان مشروطه خواه در کتب و رساله هایشان، این بود که میان مفاهیم حقوق مدرن در نظام مشروطه با مفاهیم دینی و فقهی هماهنگی برقرار سازند.

چنان چه در قسمت اول این سلسله مقالات گذشت، رویکرد عقل گرایی و تعبد گرایی در فهم شریعت، پدیده ای نسبی است که انتساب آن به هر فقیه یا گروهی از فقها در مقایسه با آرا و نظریه های رقیب، موجه خواهد بود. بنابراین دیدگاه فقیهان مشروطه خواه در تفسیر شریعت، یکی از مصادیق روشن عقل گرایی است؛ زیرا چنین فقیهانی در مقام فهم شریعت نسبت به فقیهان مشروعه خواه از اندوخته های عقلانی و بشری خود بیشتر بهره گرفتند و عقلانیت خود را که بسیار تحت تاثیر عقلانیت غربی بود، در تفسیر کتاب و سنت بیشتر دخالت دادند. در عین حال، شواهد و قرائن فراوانی می توان یافت که بیشتر علما و فقیهان، بلکه بسیاری از رجال سیاسی و روشنفکران درک درستی از اصول مشروطه غربی و زیر ساخت های نظری آن و لایه های زیرین تمدن غرب نداشتند. ما پس از این، شواهد روشنی در این مورد از کتاب تنبیه الامة که معتبرترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران است، ارائه خواهیم کرد.

یکی از وقایع تاریخی که مؤید این ادعا است، آن نکته است که اندیشه مشروطه خواهی در انقلاب مشروطه ایران به تدریج شکل گرفت و بسیاری از مشروطه خواهان در آغاز انقلاب، نگاه روشن و دقیقی به اهداف نهایی خود نداشتند، این نکته با ملاحظه فهرست خواسته های متحصنین زاویه مقدس حضرت عبدالعظیم(ع) به رهبری آية الله سید محمد طباطبایی که به «مهاجرت صغرا» شهرت

یافت و نخستین اعتراض عمومی در انقلاب مشروطه بود، روشن می‌شود. ۱۶ در میان خواسته‌های آن روز مردم، تنها تأسیس عدالت‌خانه است که تا حدی با اصول مشروطیت ارتباط دارد. ۱۷

۱۶. فهرست خواسته‌ها بدین شرح بود: ۱۱. نبودن عسکر گاریچی در راه قم. ۲. مراجعت و معاودت دادن حاج میرزا محمدرضا کرمانی را که در جلال‌آباد رفسنجان منفی و مبعّد بود. ۳. برگرداندن مدرسه خان مروی را به جناب حاج شیخ مرتضی. ۴. بنای عدالت‌خانه‌ای در ایران. ۵. اجرای قانون اسلام درباره آحاد و افراد بدون ملاحظه از احدی. ۶. عزل مسیو نوز از ریاست گمرک و مالیه دولت. ۷. عزل علاء الدوله از حکومت طهران. ۸. موقوف نمودن تومانی ده شاهی کسری موجب و مستمریات مردم (کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۹۶).

کسروی بر این باور است که دو رهبر مذهبی مشروطه در تهران یعنی سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی «از نخست در اندیشه مشروطه و قانون و دارالشوری می‌بوده‌اند، ولی بخردانه می‌خواسته‌اند که کم‌کم پیش روند تا به خواسته آنها رسند... اینکه گفته‌اند دو سید و دیگران از مشروطه آگاه نمی‌بودند و در عبدالعظیم یا در سفارتخانه، دیگران آن را به زبان ایشان انداختند، سخنی است که از دل‌های پاکی نترانیده... سرجنابانی در ایران از بیست و سی سال پیش، معنی مشروطه و چگونگی زیست توده‌های اروپایی را می‌دانستند و سالانه کسانی به اروپا می‌رفتند و باز می‌گشتند و آگاهی‌ها از آنجا می‌آوردند و از چند سال بازگفتارها درباره قانون و مشروطه در روزنامه‌های فارسی نوشته می‌شد. آری، توده انبوه و مردم بازاری از آن آگاه نمی‌بودند، ولی این جز از آن است که دو سید هم ندانسته باشند. اگر اینان معنای مشروطه را نمی‌دانستند و آن را نمی‌خواستند، پس به چه می‌کوشیدند؟... بی‌گمان اینان دانسته می‌کوشیدند» (ر. ک: کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۱۹). اما همو در بخش دیگری از کتابش، سخنی متفاوت دارد و می‌گوید: «اگر راستی را خواهیم این علمای نجف و دو سید و کسان دیگری از علما که پافشاری در مشروطه خواهی می‌نمودند، معنی درست مشروطه و نتیجه رواج قانون‌های اروپایی را نمی‌دانستند و از ناسازگاری بسیار آشکار که میانه مشروطه و کیش شیعی است آگاهی درستی نمی‌داشتند». (همان، ص ۳۱۲)

۱۷. شایان توجه است که یحیی دولت‌آبادی ادعا می‌کند که تأسیس عدالت‌خانه در زمره خواسته‌های علما نبود و چون سفیر عثمانی گفت: «اگر استدعای آقایان نوعیت داشته باشد

آیه‌الله شیخ فضل‌الله نوری نیز به مبهم بودن اندیشه مشروطیت در آغاز انقلاب اشاره می‌کند. او که در آغاز جنبش در صف مشروطه خواهان بود و از رهبران دومین حرکت عمومی یعنی «مهاجرت کبرا» (مهاجرت به شهر قم) به شمار می‌رفت و بعدها به مخالفت سرسختانه با مشروطیت پرداخت و رهبری روحانیان و علمای مشروعه خواه را بر عهده گرفت، در توضیح این تغییر نظر در رساله‌ای که در پاسخ به چنین سؤالی نگاشته بود، می‌گوید که غرب زده‌ها با سوء استفاده از شعار عدالت، مردم و علما را به میدان کشیدند و کم کم خواسته‌های دیگری همچون تشکیل مجلس، اعتماد به رأی اکثریت، تدوین قانون اساسی و غیره را مطرح کردند.^{۱۸}

بررسی دقیق آرای نائینی به عنوان مؤلف مهم‌ترین اثر علمی در دفاع از مشروطیت در آن دوران، به وضوح روشن می‌سازد که او آگاهی دقیقی از مشروطه غربی نداشته است.

از این رو، دیدگاه کسانی که معتقدند «علمای دین دقیقاً می‌دانستند مشروطیت چیست»^{۱۹} و «ورود مراجع عظام نجف به عرصه و دفاع از حکومت مشروطه با آگاهی از اصول و مبانی آن»^{۲۰} بوده است، پذیرفتنی نیست. این سخن به این معنا نیست که مشروطه خواهان در ایران و از جمله رهبران مذهبی ضرورتاً می‌بایست به

> من توسط در صلح می‌کنم، والا اگر مستدعیات شخصیه داشته باشد، من اقدام نخواهم کرد. لذا من ملحق نمودم به نوشته آقایان تاسیس عدالتخانه را تا سفیر قبول کرده (ر. ک: دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ص ۲۳). ناظم الاسلام کرمانی نیز این ادعای دولت آبادی را تأیید می‌کند (ر. ک: کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۲۹۷).
۱۸. ترکمان، محمد، رسائل اعلامیه‌ها مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، ج ۱، ص ۱۰۳.

۱۹. طباطبایی، سیدجواد، فصلنامه مدرسه، ش ۴، ص ۱۱۰.

۲۰. ورعی، سیدجواد، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، ص ۱۰۲.

دفاع از مشروطه غربی پردازند و حق ندارند الگوی تازه‌ای از مشروطه را که سازگار با باورهای دینی آنان است، ارائه دهند، بلکه - چنان که بعضی از پژوهشگران نیز متذکر شده‌اند^{۲۱} - این حق طبیعی آنان بود که به گونه‌ی گزینشی با مشروطه غربی برخورد کنند و اصول ناسازگار آن با مذهب را طرد کنند. اما خلط میان مشروطه غربی و برخی مبانی شرعی، پیامدهای ناخوشایندی را برای انقلاب مشروطیت به بار آورد و عامل مؤثری در نافرجامی این انقلاب شد. یکی از نتایج ناگوار آن، غفلت علما از اندیشه و اهداف جریان روشنفکری غرب‌گرا و سکولار بود که نقش مهمی در انقلاب داشتند و درک آنان از مشروطیت مطابق فلسفه سیاسی غرب و یا نزدیک‌تر به آن بود.

غفلت علمای مشروطه خواه از حقیقت و مبانی مشروطه غربی^{۲۲} برای هر دو

۲۱. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۳۵.

۲۲. عبدالهادی حائری همچون برخی دیگر از پژوهشگران انقلاب مشروطه در ایران به باور نادرست علما و روحانیان از مشروطیت غربی تصریح کرده و آن را بارها در کتاب خود ابراز داشته است، ولی او می‌پندارد که آیه‌الله سیدمحمد طباطبایی با سایر علما تفاوت داشت و نخواستی او، هرچند وی را «یک سکولاریست تمام عیار» معرفی نمی‌کند، ولی می‌توان ادعا کرد که او «آگاه به اصول مشروطه و ملیت‌گرایی» بود و «درباره معنای مشروطیت سردرگم نبوده است». (ر. ک: حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۱۰۷ و ۱۳۴)، اما برخی از محققان به درستی این دیدگاه حائری را مبالغه در آگاهی‌های طباطبایی درباره مشروطیت و ماهیت واقعی آن می‌دانند (ر. ک: آجدانی، لطف‌الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۵۶)؛ زیرا طباطبایی نیز بعد از کشته شدن شیخ فضل‌الله نوری و سید عبدالله بهبهانی و آشکار شدن اندیشه‌ها و انگیزه‌های روشنفکران سکولار و انحراف نهضت از اهداف اسلامی، همچون بسیاری از علمای مشروطه خواه از جنبش کناره‌گرفت و گوشه‌انزوا‌گزید و اظهار پشیمانی کرد (ر. ک: ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قو، ص ۱۲۹).

سوی این نهضت زیان بار بود. از سویی، حضور روشنفکران غرب گرا سبب وارد شدن آسیب جدی به باورها و فرهنگ دینی در حوزه های گوناگون و انحراف نهضت از اهداف اسلامی آن گردید و از سوی دیگر، حضور علما در انقلاب مشروطه به روشنفکران اجازه نداد تا تأثیرات اندیشه مشروطیت از اصلاح نظام حقوقی و تدوین قوانینی بر مبنای شریعت پا را فراتر نهد و به بسط اندیشه سیاسی مشروطیت غربی در میان نخبگان و توده های مردم منجر شود.

در همان دوران، احتشام السلطنه روشنفکر مذهبی و رئیس اولین دوره مجلس، هوشمندانه خطاب به آخوند خراسانی نوشت که چون «اصول مشروطیت بر حضرت عالی معلوم نیست، حکم بر مخالفت یا موافقت آن با شرع انور» نفرماید. فقط به عنوان مرجع مورد اعتماد ملت، «نظر شخصی و اجتماعی» خودتان را تبلیغ فرمایید و توجه داشته باشید که ارشاد و راهنمایی در این قبیل موارد «برخلاف فتاوا و احکام شرعی ... برای مردم و ملت شیعه لازم الاجراء و مفترض الطاعه نیست و اشخاص در قبول یا رد آن مختار هستند». ۲۳

شبهه این گفتار از شیخ فضل الله نوری نیز در دست است:

ای عزیز، آیا به قرآن قسم خوردی که همراهی با این مفسد^{۲۴} نکنی؟

> همچنین در مورد فهم نادرست علمای مشروطه خواه از مشروطیت غربی ر. ک: کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، ص ۲۵۹ و ۲۷۴؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۷؛ داورى، رضا، شمه ای از تاریخ غرب زدگی ما، ص ۵۵؛ آجودانی، ماشاء الله، مشروطه ایرانی، ص ۱۰۴؛ آجدانی، لطف الله، علماء و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۵۵، ۹۴ و ۱۶۴؛ ابوالحسنی، علی، آخرین آواز قو، ص ۱۱۹؛ آموزه، کتاب پنجم، مقاله «از مطلق مشروطه تا مشروطه مطلق»، تألیف مهدی ابوطالبی، ص ۲۶۶.

۲۳. آجودانی، مشروطه ایرانی، ص ۱۶۳.

۲۴. مقصود مفسد مشروطیت است.

... ای عزیز، آخر این قسم یاد کردن به قانون الهی ما حرام است و عمل کردن بر طبق آن هم حرام. اولاً باید دانسته باشی که حقیقت و ثمره مشروطه چیست و بدانی که شرعاً رجحان دارد آن وقت قسم بخوری ... و تشخیص این مطلب هم جای تقلید نیست. پس اگر هزار مجتهد بنویسند بنای این مجلس به امر به معروف و نهی از منکر و اجرای قانون الهی و اعانت مظلوم و ... است و تو مشاهده کنی که چنین نیست ...، آن نوشتن مجتهدین ابداً لازم العمل نخواهد بود تعیین موضوع ربط به حاکم شرع ندارد؛ به عهده خود تو است. اگر هزار حاکم شرع بگویند که این حیوان گوسفند است و تو بدانی که او سگ است، باید بگویی او اشتباه کرده و او را نجس بدانی.^{۲۵}

یکی از مهم ترین شواهد بر ناآگاهی علما از مشروطه غربی، درگیری آنان بعد از پیروزی انقلاب و تشکیل مجلس، با روشنفکران غرب گرا بود. پس از صدور فرمان مشروطیت و تشکیل «مجلس شورای اسلامی» از سوی مظفر الدین شاه در ۱۶ جمادی الثانی ۱۳۲۴ ق علمای مشروطه خواه با جمعی از مردم که به قم مهاجرت کرده بودند، با اعلام رضایت خود از فرمان شاه تصمیم به بازگشت گرفتند، اما گروه دیگری از مشروطه خواهان که در سفارت انگلیس متحصن بودند، این فرمان را وافی به مقاصد خود نمی دانستند. از این رو، جمعی از رهبران متحصنان در سفارت که مدافع مشروطه غربی بودند، به همراهی کاردار سفارت انگلیس، به منزل صدر اعظم رفتند و درخواست هایی را مطرح کردند که از جمله تغییر عبارت «مجلس شورای اسلامی» در فرمان شاه، به «مجلس شورای ملی» بود. شاه با این خواسته موافقت و فرمان جدیدی را صادر کرد.^{۲۶}

این واقعه، نمونه ای گویاست از تفاوت دیدگاه دو طیف روشنفکران و

۲۵. ترکمان، رسائل، اعلامیه ها ... شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۶۵ و ۶۶.

۲۶. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۴۷۹.

روحانیان که رهبری نهضت را بر عهده داشتند. به عبارت دیگر، روحانیان و روشنفکران غرب‌گرا در نفی استبداد وحدت نظر داشتند، اما در آنچه می‌بایست جایگزین استبداد شود، همنظر نبودند. از این رو، اختلافات این دو گروه از رهبران نهضت بعد از پیروزی مشروطیت به طور آشکاری بروز یافت.

پس از فرمان شاه به تشکیل مجلس، گروه‌های مختلفی به تدوین نظام‌نامه انتخاباتی پرداختند. در این میان، جمعی از مشروطه‌طلبان غرب‌گرا با اقتباس و ترجمه نظام‌نامه‌های کشورهای غربی، پیش‌نویسی را عرضه کردند که با مخالفت علما به بعضی از مطالب آن مواجه شد. درگیری میان طرفین بالا گرفت و در نهایت با اصرار و تهدید، علما مجبور به پذیرش نظام‌نامه شدند.^{۲۷}

اختلاف در مورد برخی از اصول متمم قانون اساسی یکی دیگر از منازعات میان علما و غرب‌گرایان بود.^{۲۸} همچنین است کشمکش فراوان بر سر اصل پیشنهادی شیخ فضل‌الله مبنی بر لزوم نظارت مجتهدان تراز اول بر مصوبات مجلس در جهت انطباق آنها با شریعت که از حمایت علما و مراجع مشروطه طلب نجف نیز برخوردار بود و در نهایت به پیروزی علما و تصویب آن اصل منتهی شد.^{۲۹}

پس از اعدام شیخ فضل‌الله نوری و ترور سید عبداللّه بهبهانی و فعالیت غرب‌گرایان در مجلس و عرصه مطبوعات، علمای مشروطه خواه و مراجع نجف به تفاوت دیدگاه‌های خود با اهداف و انگیزه‌های جمعی دیگر از مشروطه خواهان بیشتر واقف شدند. در آن هنگام آخوند خراسانی و شیخ عبداللّه مازندرانی در

۲۷. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۵۱۰؛ آجدانی، علماء و انقلاب مشروطیت ایران، ص ۸۰.

۲۸. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۴۸.

۲۹. همان، ص ۳۸۸.

اعلامیه شدید اللحنی، اقدامات ضد اسلامی تقی زاده و یارانش را در مجلس محکوم کردند و ضمن تأکید بر اینکه «مشروطیت و آزادی این مملکت جز بر اساس قویم مذهبی که ابد الدهر خلل ناپذیر است، غیر ممکن» است، حکم به اخراج «عشاق آزادی پاریس» از مجلس کردند.^{۳۰}

شیخ عبداللّه مازندرانی پس از اعلامیه اخیر، در پاسخ به استفتایی، به تبیین حقایقی ناگفته و درخور توجه از روند نهضت می پردازد. مازندرانی در این نامه، از روشنفکران غرب گرا که «از مسلک فاسده فرنگیان تقلید» می کردند، به «مواد فاسده» یاد می کند که در برانداختن «شجره خبیثه استبداد» و برپا کردن «اساس قویم مشروطیت ... به اغراض دیگر داخل و با ما مساعد» و همراه گشتند. «ماها به غرض حفظ بیضه اسلام و صیانت مذهب ... و اجرای احکام مذهبی ... ، و آنها به اغراض فاسده دیگر». اما این «اختلاف مقصد»ها تا زمانی که «طرف» آنها «اداره استبدادیه سابقه» بود، چندان «بروزی نداشت»، اما «پس از انهدام آن اداره ملعونه، تباین مقصد علنی شد ... ماها ایستادیم که اساس را صحیح و شالوده را بر قویم مذهبی که ابد الدهر خلل ناپذیر است، استوار داریم. آنها در مقام تحصیل مرادوات خودشان بر تمام قوا برآمدند. هرچه التماس کردیم که ... برای حفظ دنیای خودتان هم، اگر واقعاً مشروطه خواه و وطن خواهید، مشروطیت ایران جز بر اساس قویم مذهبی ممکن نیست استوار و پایدار بماند، به خرج (آنها) نرفت».^{۳۱}

هرچه می گذشت، بر علمای مشروطه خواه بیشتر آشکار می شد که روشنفکران غرب گرا که همراهان آنان در پیروزی نهضت بودند، دیدگاهشان در مورد مشروطیت و رابطه آن با مذهب، با آنچه آنان می اندیشیدند و در پی آن بودند، متفاوت است. از این رو، با غلبه روزافزون یاران دیروز و رقبای امروز بر نهادهای

۳۰. ابوالحسنی، دیده بان بیدار، ص ۱۲۵.

۳۱. آجودانی، مشروطه ایرانی، ص ۱۲۵.

دولت نوپای مشروطه، بر نگرانی و در نهایت پشیمانی آنان افزوده می شد. بی تردید اگر علمای مشروطه خواه در آغاز جنبش به وضوح می دانستند که بخش زیادی از نخبگان و سردمداران نهضت، درك دیگری از مشروطیت، آزادی، مساوات، مجلس و قانون دارند، در همراهی با آنان و تکرار شعارهای مشترکشان با احتیاط بیشتری عمل می کردند.

تاریخ گواه بر این است که بسیاری از روحانیان و علمای مشروطه خواه به تدریج از نهضت فاصله گرفتند؛ برخی به مخالفت برخاستند و برخی دیگر، گوشه انزوا و ندامت برگزیدند.^{۳۲}

فصل اول: دیدگاه عقل گرای نائینی در دفاع از مشروطیت

در این بخش از مقاله به بررسی تفصیلی کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة به عنوان نمونه ای روشن از رویکرد عقل گرایی در فقه در عصر مشروطه می پردازیم.^{۳۳}

۳۲. علی ابوالحسنی گزارشی مستند از مخالفت، پشیمانی و انزوای بزرگ ترین رهبران دینی مشروطه مانند آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، میرزا حسین تهرانی، میرزا محمدحسین نائینی، سیدمحمد طباطبایی، حاج آقا نورالله اصفهانی، سید عبدالحسین لاری داده است (ر. ک: آخرین آواز قو، ص ۱۲۴-۱۳۱).

۳۳. اهمیت این کتاب به حدی است که بسیاری از پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی و انقلاب مشروطه در ایران از طیف های مختلف عقیدتی، اجتماعی و سیاسی، آن را علمی ترین و تاثیرگذارترین نوشتار در دفاع از مشروطیت در آن دوران شمرده اند. ر. ک: مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۵۱: «انصاف این است که تفسیر دقیق از توحید عملی، اجتماعی و سیاسی اسلام را هیچ کس به خوبی علامه بزرگ و مجتهد سترگ مرحوم میرزا محمدحسین نائینی (قدس سره) توأم با استدلال ها و استشهادهای متقن از قرآن و نهج البلاغه در کتاب ذی قیمت تنبیه الامة و تنزیه الملة بیان نکرده است؛» حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۱۴: «... در این مبارزات فکری و

نائینی با تالیف این اثر که با تقریظ و تایید دو تن از مراجع بزرگ نجف یعنی آیه‌الله آخوند خراسانی و آیه‌الله شیخ عبدالله مازندرانی به چاپ رسید، در صدد ارائه نظریه‌ای دینی، فقهی و عقلی در دفاع از مشروطیت برآمد.^{۳۴}

در این بخش از مقاله، آشکار خواهیم کرد که نائینی چگونه می‌کوشد مفاهیم و عقلانیت حقوق اساسی در جهان مدرن را که در بسیاری از موارد آگاهی کاملی از آنها نداشت، با مفاهیم کتاب و سنت تطبیق دهد. تلاش دیگر نائینی این است که برای این گونه مفاهیم جدید، استدلال عقلی ارائه دهد؛ در حالی که طرح استدلال عقلی از سوی نائینی برای اصول مشروطه، برخی از ادعاهای او را در مورد منبع و مآخذ دستیابی اروپاییان به آن اصول تضعیف می‌کند؛ زیرا نائینی - چنان که از او نقل شد - از سویی مدعی است که اروپاییان، اصول تمدن و سیاست را از اسلام گرفته‌اند و بدون ارشاد کتاب و سنت نمی‌توانستند به آن اصول دست یابند و از

> مطبوعاتی، نام نائینی به عنوان نویسنده بهترین، محکم‌ترین و منظم‌ترین کتاب درباره مشروطیت ایران بر سر زبان‌ها افتاد؛ غنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۸۷: «نائینی مؤلف تنها رساله مشهور و مضبوط در دفاع از اصول مشروطیت است»؛ آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۲۲۸: «تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة نوشته میرزا محمدحسین نائینی که جامع‌ترین تحلیل اصولی و توجیه شرعی مشروطیت است»؛ خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، ص ۴۳۵: «... اثر عظیم تنبیه‌الامة... اثری که در جای دیگر من آن را اولین - و طبعاً نه کامل‌ترین - منشور جامعه مدنی شیعی در ایران نامیده‌ام».

۳۴. آیه‌الله آخوند خراسانی در تقریظ کوتاه خود بر این رساله آن را بسیار ستوده و «اجل‌آز تمجید» و سزاوار «تعلیم و تعلم و تفهیم و تفهم» دانسته و خوانندگان را نوید داده که با مطالعه این رساله «ماخوذ بودن اصول مشروطیت را از شریعت محققه استفاده و حقیقت کلمه مبارکه «بمواالاتکم علمنا الله معالم دیننا واصلح ما کان فسد من دنیانا» را به عین الیقین ادراک نمایند» (ر. ک: نائینی، تنبیه‌الامة، ص ۳۳).

این رو، آنان منصفانه اعتراف به «قصور عقل بشر از وصول به آن اصول»^{۳۵} دارند و از سوی دیگر، در مقام اثبات اصول مشروطه در صدد ارائه دلایل عقلی برمی آید! تردیدی نیست که وجود راه های عقلی - بنابر ادعای نائینی - برای اثبات اصول مشروطه، این ادعا را که آنان با اندیشه قادر به دستیابی به این اصول نبوده اند و ضرورتاً آن را از منبع وحی و اسلام گرفته اند، مردود می سازد. به علاوه، نائینی و دیگر همفکران او هیچ گاه مستندی تاریخی برای این ادعا ارائه ندادند و پژوهشگران نیز به شواهد قابل قبولی در این زمینه دست نیافته اند. این اشکالات با فرض هماهنگی اصول حکومت داری در اسلام با اصول مشروطه غربی است، و گرنه در فرض ناسازگاری آن دو، هرگونه ادعای اخذ و اقتباس، آن گونه که نائینی مدعی آن است، بی معنا خواهد بود.

هرچند نائینی در این رساله می کوشد چهره ای قابل دفاع از حکومت مشروطه بر پایه مبانی عقلی و دینی ارائه دهد، اما بارها متذکر این نکته می شود که مجموعه آنچه در این رساله به دفاع از آن پرداخته است، مطلوب نهایی او برای طرح نظریه حکومت در عصر غیبت نیست. او در پاسخ به این اشکال که امور سیاسی و مملکت داری در زمره «وظایف حسیه» است که تصدی آن از باب ولایت، بر عهده نواب عام و مجتهدان عادل است و جایی برای دخالت و مشارکت عوام نیست، این گونه پاسخ می دهد که اولاً، عوام به جهت «شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی» و نیز به «جهت مالیاتی که از برای اقامه مصالح لازمه می دهند» و هم از «باب نهی از منکر»، حق مراقبت و نظارت دارند، ثانیاً، «چون وسیله اقامه وظایف لازمه و تحدید مذکور به همین مشروطیت رسمیه بین الملل و انتخاب ملت، نظر به اشتراك در آن جهات عمومیّه، منحصر و جز به همین عنوان و به غیر از این وسیله

۳۵. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۳۶.

رسمیه با این حالت حالیه، نه اصل گماشتن نظاری برای فقهای عصر غیبت ممکن و نه بر فرض گماشتن جز اهانت و تبعید ترتب نتیجه و اثر دیگری محتمل است، لهذا... بر همین وجه متعین است». ۳۶

در جایی دیگر نیز بعد از آنکه نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت را در اقامه «وظایف حسبیه» که از مهم ترین آنها امور «راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی» است، از «قطعیات مذهب» دانسته، بر این نکته تأکید می کند که چون امروزه رفع ید از کسانی که این منصب فقها را غصب کرده اند ممکن نیست، لااقل می توان دامنه غصب آنان را با حکومت مشروطه محدود کرد. ۳۷

نائینی رؤیای صادقه ای را که چندی قبل از تألیف کتاب دیده است، مؤید این مطلب ذکر می کند. او در عالم رؤیا از مرحوم آیه الله حاجی میرزا حسین تهرانی که از رهبران فقیه مشروطه بود، می شنود که امام زمان (ع) فرموده اند: «مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده باشد، به شستن دست و آرایش نمایند». سپس نائینی می گوید: «سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اهل تصدّی، و آلودگی دست اشاره به همان غصب زاید و مشروطیت چون مزیل آن است، لذا به شستن ید غاصبانه متصدّی تشبیهش فرموده اند». ۳۸

الف) دولت حداقلی

نائینی - چنان که گذشت - کتاب خود را با بیان این نکته آغاز می کند که اروپاییان، اصول مشروطه را از مسلمانان گرفتند. او بعد از ذکر برخی مقدمات، بحث اصلی کتاب را با استناد به ضرورت عقلی وجود حکومت در نظام اجتماعی

۳۶. همان، ص ۱۱۳.

۳۷. همان، ص ۷۶.

۳۸. همان، ص ۷۸.

انسان‌ها برای حفظ مصالح نوعیه آنها آغاز و تاکید کرده که محدوده تصرفات حکومت نباید از دایره مصالح نوعیه که ضرورت حکومت آن را اقتضا می‌کند، تجاوز کند. این نگاه نائینی به دایره اختیارات حکومت، دیدگاه او را تا حدی می‌تواند به اندیشه دولت حداقلی در نظام‌های لیبرال نزدیک کند.

نائینی در آغاز کتاب خود، از نظام‌های استبدادی که نقطه مقابل دولت‌های حداقلی هستند، یاد می‌کند و یادآور می‌شود که حاکم در حکومت‌های استبدادی «مملکت را بما فیها مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درك شهواتش مسخر و مخلوق پندارد».^{۳۹} سپس در خصوص ویژگی‌ها و پیامدهای حکومت استبدادی - همچون جای جای این کتاب - قلم‌فرسایی می‌کند و آشکار می‌سازد که کتاب او یک نوشتار علمی محض نیست، بلکه او در لباس مصلح و با انگیزه ایجاد جنبش و حرکت در میان مخاطبان خود نیز قلم زده است.

ب) قانون و مجلس

نائینی بعد از تشریح این دو نوع حکومت، ادعا می‌کند: بالاترین وسیله‌ای که می‌تواند مانع از تبدیل شدن حکومت نوع اول - که آن را امانی و ولایی می‌نامد - به حکومت استبداد گردد، «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولی‌نوعی مبتنی است».^{۴۰} سپس درصدد یافتن جانشینی برای آن فضیلت‌درونی و ملکه‌بازدارنده از استبداد و ظلم در عصر غیبت برمی‌آید و می‌گوید:

و غایت آنچه به حسب قوه بشریه، جامع این جهات و اقامه‌اش با اطراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت و حتی با مغضوبیت مقام هم ممکن

۳۹. همان، ص ۴۱.

۴۰. همان، ص ۴۵.

و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنا و قامت تواند بود،

موقوف بر دو امر است.^{۴۱}

آن‌گاه قانون اساسی را که وافی به «تمیز مصالح نوعیه لازمه الإقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب» است، به عنوان نخستین امر از آن دو امری که جانشین عصمت حاکم است، معرفی می‌کند و دومین آن را مجلس شورای ملی می‌داند که از «عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیة عصر هم آگاه باشند»، تشکیل شده است.

این نخستین تأثیرپذیری مستقیم اندیشه نائینی از مشروطیت غربی است، زیرا او مدعی است که در فرض فقدان ملکه عصمت در حاکم، مناسب‌ترین جانشینی که به حسب قوه بشریه می‌تواند جایگزین عصمت شود، قانون و مجلس شورا است.

ج) آزادی و مساوات

دو آرمان بزرگ مشروطه خواهان که در بیشتر رساله‌های ایشان و از جمله تنبیه الامة از آن داد سخن داده شده و مشروعه خواهان نیز آن دو را آماج حملات خویش قرار داده‌اند، آزادی و مساوات است. نائینی، آزادی و مساوات را از حقوق ملیّه و شرعیّه،^{۴۲} دو اصل طیب، ظاهر، مبارك^{۴۳} و دو موهبت عظمای الهی^{۴۴} می‌داند.

۴۱. همان، ص ۴۷.

۴۲. همان، ص ۳۶.

۴۳. همان، ص ۸۶، ۹۲ و ۱۰۰.

۴۴. همان، ص ۶۵.

او مقصود از آزادی را رهایی از استیلا و قیمومیت ظالمانه حکومت های مستبد و خودکامه می شمارد و آزادی از عبودیت حاکمیت استبدادی را از مراتب توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند در مالکیت و حاکمیت مطلق می داند. ۴۵

نائینی برای مدعای خویش به آیات و روایات و سیره اولیای معصوم (ع) استشهد می کند و دردمندانه از شعبه استبداد دینی گلایه دارد که «حریت مظلومه و مغضوبه ملت از ذل رقیبت جائزین را موهومش می خوانند و به آزادی در اجهار به منکرات و اشاعه کفریات و تجرّی مبدعین و حتی بی حجابی زنان نسبت می دهند». ۴۶

او تأکید می کند که مقصود از آزادی، خروج از عبودیت خداوند و رفع ید از «احکام دین و مقتضیات مذهب» نیست^{۴۷} و بی بند و باری فرنگیان مدافع آزادی را به جهت اتّسع مشرب مسیحیت می داند و باور ندارد که ارتباطی میان آن و آرمان آزادی در غرب وجود داشته باشد. ۴۸

نائینی، «قانون مساوات را اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیّه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام آن قوانین» می شمارد. او مساوات را این گونه معنا می کند که «هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به طور قانونیّت و بر وجه کلیّت مرتّب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت» جاری است و «جهات شخصیه و اضافات خاصه» لحاظ نمی شود و «اختیار وضع و رفع و اغماض و ابواب تخلف و رشوه گیری و خودکامگی به کلی مسدود می باشد». ۴۹ به عبارت دیگر، منظور از مساوات این است که قانون در حق

۴۵. همان، ص ۴۹، ۵۱ و ۵۹.

۴۶. همان، ص ۵۱-۵۸ و ۶۴.

۴۷. همان، ص ۹۶.

۴۸. همان، ص ۶۴.

۴۹. همان، ص ۱۰۱.

همه افراد به طور مساوی اجرا شود.^{۵۰}

او به تحریف این آرمان به مساوات میان مسلمان و اهل ذمه و بلکه مساوات اصناف مکلفین مانند بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون، صحیح و مریض و غیر آنها انتقاد می کند و آن را فریبی برای زشت جلوه دادن این اصل مبارک می داند.^{۵۱} به نظر او، اختلاف اصناف مکلفین در انحاء تکالیف، منحصر به اسلام نیست، بلکه لازمه وضع قوانین عقلایی است که با اختلاف قدرت و عجز، اختیار و اضطرار، دارایی و نداری، عقل و جنون و غیر اینها، احکام مکلفان تفاوت می یابد و تسویه میان اصناف مختلف الاحکام را، مخالف ضرورت همه شرایع و حکم عقل مستقل و موجب ابطال قوانین سیاسی جمیع امم و هدم اساس نظام عالم می داند.^{۵۲}

شکی نیست تفسیری که نائینی از آزادی و مساوات ارائه می دهد و می کوشد آن را مطابق فهم غربیان از این دو مفهوم نشان دهد - هرچند مقبول و پسندیده باشد - تفاوت های چشم گیری با مفهوم آزادی و مساوات در فرهنگ مدرن غرب دارد. نائینی از آزادی و به خصوص مساوات درکی دارد که در چارچوب فرهنگ، آیین و مذهب حاکم در جامعه است و در سایه آنها تفسیر می شود. به عبارت دیگر، نگاه درون دینی به آنها دارد و از این رو، آزادی و مساوات در دیدگاه او محکوم به قوانین دین هستند؛ در حالی که آزادی و مساوات در غرب - با همه اختلاف نظری که ممکن است در تفسیر آن دو باشد - مفاهیم و آرمان هایی برون دینی و حاکم بر

۵۰. شیخ محمد اسماعیل محلاتی نیز در رساله «اللتالی المریوطة فی وجوب المشروطة» همین دیدگاه را نسبت به اصل مساوات دارد. ر. ک: زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۵۱۸. همچنین است دیدگاه سید جمال الدین واعظ اصفهانی خطیب مشهور و مشروطه خواه درباره مساوات (ر. ک: نشریه یاد، شماره ۷۹، ویژه نامه انتشار روزنامه الجمال، ص ۱۹ و ۲۸).

۵۱. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۶۵.

۵۲. همان، ص ۱۰۱.

قوانین و سنت های دینی و غیر دینی موجود در جامعه هستند.

او تساوی در خود قانون را که مورد نظر غربیان است، به تساوی در اجرای قانون تفسیر می کند. غربیان هرچند در وضع قوانین بر پایه مبانی عقلانی و عرفی خود میان گروه های مختلف انسانی همچون عاقل و دیوانه، کودک و بزرگسال، فرق می گذارند، ولی از تاثیر گذاری باورهای دینی و عقیدتی پرهیز دارند یا مدعی هستند که می بایست از چنین تاثیری اجتناب کرد. از این رو، آنان تفاوت قوانین میان زن و مرد، و مسلمان و غیرمسلمان را در اسلام بر نمی تابند و بر آن خرده می گیرند. آزادی نیز در غرب مفهوم فرادینی است که بر پایه آن، دین تفسیر می شود و در مواردی که منابع دینی قابلیت تفسیر نوراندارند، به راحتی کنار گذاشته می شوند. آزادی های جنسی در غرب که تا مرز قانونی شدن ازدواج همجنس بازان نیز پیش رفته است، گواه روشنی بر این ادعاست.

پاسخ نائینی به اینکه اجهار به منکرات در مغرب زمین «به واسطه منع مذهبی نداشتن» این امور در میان آنان است و ارتباطی به آرمان آزادی در آن سرزمین ندارد و نیز تفسیر او از مساوات به ترتب قوانین بر موضوعات بر وجه کلی و اجرای آنها بدون هیچ تفاوتی بر همه مصادیق و سرایت چنین تفسیری از مساوات به همه عقلای عالم، علاوه بر اینکه گویای اطلاعات ناتمام او از آزادی و مساوات در غرب است، حکایت از این دارد که شعار آزادی و مساوات در میان مشروطه خواهان، اگر نگوییم سوغاتی از فرنگ بود، لااقل تحت تاثیر شدید فرهنگ آنان شکل گرفته بود. ۵۳

۵۳. عبدالهادی حائری بر این باور است که دریافت نائینی از آزادی کاملاً سنتی و در حد تفسیری اسلامی از آزادی بیان است و از آزادی در چارچوب نظام مشروطه و دموکراسی که در صدد دفاع از آن است، فاصله دارد. به نظر وی، نائینی تفاوت های بنیادی و اجتناب ناپذیر میان اسلام و دموکراسی را از دیده دور داشته و به این نتیجه غلط رسیده بود که میان اسلام و دموکراسی همسانی وجود دارد (ر. ک: تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۳۰۲) اما حمید <

مجلس شورا

نائینی - چنان که گذشت - قانون و مجلس شورای ملی را دو جانشین میسور برای ملکه عصمت در عصر غیبت معرفی می کند. آن گاه در صدد انطباق مجلس شورا یا همان پارلمان بر آموزه های دینی برمی آید و پس از بررسی برخی از آیات و روایات مربوط به مشورت، به تطبیق آنها بر «همین شورای عمومی ملی» که خواسته مشروطه خواهان بود، می پردازد و آن را مصداق کاملی برای این گونه فرمان ها و توصیه های قرآنی و روایی می یابد و تأسف می خورد که «به جای آنکه شورای عمومی ملی را هده بضاعتاً ردّت الینا بگویم، با اسلامیت مخالفش می شماریم». ۵۴

اندیشمندان نوگرای مسلمان در طول ۱۵۰ سال گذشته، در صدد همسان نمایی اصل اسلامی مشورت با مؤلفه های دموکراسی و مشروطه غربی برآمده اند. پیش از نائینی، شخصیت هایی همچون: رفاعه طهطاوی (۱۲۹۰ ق)، خیرالدین تونسلی (۱۸۹۹ م)، سید جمال الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ ق)، رشید رضا (۱۳۵۴ ق)، ابوالاعلی مودودی (۱۳۲۰ ق) و مستشار الدوله (۱۳۱۳ ق) در این

> عنایت بر این کلام خرده می گیرد که اولاً تعریف همه پسندی از دموکراسی به روایت غربی آن وجود ندارد و متفکران می توانند بر هر یک از خصایص دموکراسی مانند حق رأی، آزادی بیان یا آزادی اجتماعات تأکید ورزند. ثانیاً، اگر تعریف واحدی از دموکراسی در نگرش غرب وجود داشت «منطقاً محققان مسلمان ملزم نیستند که جازمانه به آن تمسک کنند، به ویژه اگر هدفشان نه به دست دادن نظریه ای از دموکراسی اسلامی، بلکه توضیح دموکراسی بر وفق اصطلاحات اسلامی باشد». (ر. ک: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۳۴)

در این میان، فریدون آدمیت در تحلیل کلام نائینی، دیدگاهی میانه را برمیگزیند و استدلال او را در مورد آزادی «سیاسی و عقلی محض» می داند، اما بر این باور است که در «توجیه شرعی مساوات، استدلالش مضبوط نیست و در واقع در تنگنای احکام شرعی گرفتار است» (ر. ک: ایدئولوژی نهضت مشروطیت در ایران، ص ۲۳۸).

۵۴. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۸۶.

راه گام نهاده اند و پس از او نیز، محمدمهدی شمس الدین، محمدحسن امین، راشد غنوشی و توفیق محمد شاولی از مهم ترین ادامه دهندگان این راه اند. ۵۵ این دانشمندان مسلمان این ظرفیت را در آموزه شورا در قرآن و سنت می دیدند که آن را به عنوان سازوکار مناسبی برای تحقق مشارکت سیاسی مردم در جهت نظام سازی حکومت دموکراتیک اسلامی به کار گیرند.

در مقابل این دیدگاه، فهم رایج و سنتی از شورا عبارت است از «رایزنی» و آگاهی از دیدگاه ها و استدلال های دیگران و انتخاب بهترین آنها. به عبارت دیگر - چنان که بعضی از مفسران تصریح کرده اند ۵۶ - پیام شورا به معنای این آیه قرآن کریم نزدیک است که می فرماید:

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛ ۵۷

کسانی که سخن را می شنوند و بهترین آن را پیروی می کنند.

این دریافت از مشورت، علاوه بر سازگاری با ریشه لغوی آن، ۵۸ با ظواهر آیات و روایات نیز هماهنگ است و تاریخ و سیره نیز آن را تأیید می کند. این معنا فقط ناظر به ارائه راهکاری برای دستیابی به قول صواب است و در مورد شکل فردی یا جمعی تصمیم گیری ساکت است، اما اندیشمندان نوگرا بدون آنکه این درک از مشاوره را انکار کنند، در صدد استخراج معنای «تصمیم گیری جمعی» از آن بوده اند تا بتوانند از آن به عنوان سازوکار مناسبی در جهت آشتی میان اسلام و دموکراسی استفاده کنند.

۵۵. برای آگاهی از آرای اندیشمندان مذکور درباره آموزه شورا در اسلام و هماهنگی آن با دستاوردهای حقوق اساسی در غرب، ر. ک: میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، ص ۲۸۹-۴۰۸.

۵۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۶۳.

۵۷. سوره زمر، آیه ۱۸.

۵۸. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۷۰.

نگارنده هم نظر با بعضی از پژوهشگران^{۵۹} بر این باور است که آموزه شورا در لغت، فرهنگ و تاریخ اعراب قبل و بعد از اسلام و نیز در کتاب و سنت، ظرفیت پذیرش چنین قرائت نوی را ندارد؛ هرچند برخی دیگر از محققان، چنین برداشتی را توجیه و تأیید کرده اند.^{۶۰}

بررسی این دو دیدگاه مجالی دیگر می طلبد، ولی آنچه در تحلیل این چرخش علمی روشنفکران دینی و متفکران نوگرای مسلمان همچون نائینی حائز اهمیت است، این نکته است که آنان در این برداشت از آموزه شورا، به شدت تحت تأثیر موج استبداد ستیزی، مشروطه طلبی و دموکراسی خواهی غربیان و الگوهای سیاسی آنان بوده اند.

نکته درخور اعتنای دیگر در برداشت این گروه از متفکران مسلمان این است که بیشتر آنان از جمله نائینی، از تفاوت جوهری میان مفهوم «رایزنی» در قرائت رایج و سنتی که با ظواهر نصوص شورا در کتاب و سنت سازگار است، با مفهوم «تصمیم گیری جمعی» که مورد نظر آنان بوده است، غفلت و یا تغافل ورزیده اند. با توجه به تفاوت دو مفهوم «رایزنی» و «تصمیم گیری جمعی» می توان ادعا کرد که نام گذاری مجلس قانون گذاری (Parliament) به «مجلس شورا» در عصر مشروطیت، هرچند غلط نبود، دقیق هم نبود؛ زیرا رکن اصلی این گونه مجالس، تصمیم گیری جمعی نمایندگان مردم بر پایه نظام اکثریت آرا است؛ در حالی که کلمه شورا خالی از چنین معنایی است و تنها به ویژگی گفتگو و تبادل آرای نمایندگان اشعار دارد. شاید به همین جهت، بیشتر کشورهای عربی از به کارگیری واژه «شورا» و مشتقات آن در نام مجالس قانون گذاری خود پرهیز کرده و از اسامی دیگری همچون: «المجلس الوطنی»، «مجلس الأمة»، «مجلس النواب»،

۵۹. حکمت نیا، محمود، آرای عمومی، ص ۱۳۵.

۶۰. ر. ک: میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، ص ۲۸۹ به بعد.

«مجلس الشعب»، «مجلس الاعیان» و «الجمعیة الوطنیة» و مانند آن استفاده کرده اند^{۶۱} و در مقابل، برای گروه مشاوران مقامات عالی رتبه که حق تصمیم گیری مستقل ندارند و فقط دیدگاه های خود را در اختیار مسئولان تصمیم گیرنده قرار می دهند، نام «مجلس مشورتی» را برگزیده اند.

مقصود از ادعای مذکور این نیست که مجلس قانون گذاری در نظام سیاسی اسلام فاقد جایگاه موجهی است، بلکه مقصود این است که آموزه شورا در اسلام نمی تواند توجیه دقیق و همه جانبه ای برای آن باشد.

به هر روی، تردیدی نیست که یکی از اهداف مشروطه خواهان در به کارگیری نام شورا برای مجلس قانون گذاری، اسلامیزه کردن مشروطیت و مؤلفه های آن همچون پارلمان بوده است.

تفکیک قوا

نائینی در دو جای رساله خود به «تفکیک قوا» اشاره می کند. برداشت او از این مفهوم سیاسی در حکومت مشروطه به وضوح با تعریف آن در حقوق اساسی مدرن که در آن دوران نیز رواج داشت، مغایر است و این یکی از شواهد روشن بر آگاهی ناقص نائینی از حکومت مشروطه در غرب است.

تلقی نائینی از این اصطلاح این بود که «هریک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقررّه به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند»^{۶۲}.

او سپس به فرمان امیرمؤمنان(ع) به مالک اشتر استشهداد می کند که چگونه آن حضرت، اصناف و طبقات مختلف کارگزاران حکومت را بر اساس وظایف

۶۲. عطیة الله، احمد، القاموس السياسي، ص ۱۱۳۴؛ موسوعة المورد العربیة، ج ۲، ص ۱۰۹۰.

۶۲. نائینی، تنبیه الامة، ص ۱۳۸؛ همچنین ر. ک: همان، ص ۹۰.

گوناگونی که بر عهده دارند، از یکدیگر جدا ساخته است. بنابراین درك نائینی از تفکیک قوا چیزی جز تقسیم وظایف میان کارگزاران و شرح دقیق آن وظایف نبوده است؛ مفهومی که به حقوق اداری مربوط می شود و در زمره مفاهیم حقوق اساسی نیست؛ در حالی که تفکیک قوا (separation of powers) در حکومت مشروطه، اصلی بنیادین از حقوق اساسی است که بر پایه آن قدرت سیاسی برای پاسداری از آزادی های مردم و پرهیز از استبداد حاکمان میان چندین نهاد حکومت (مقتنه، مجریه، قضاییه) تقسیم می شود.^{۶۳}

۶۳. لیست، سیمور مارتین، دایرة المعارف دموکراسی، ج ۱، ص ۴۹۰؛ مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ص ۷۳۵.

حائری ادعا می کند که منشا این درك غلط، کتاب طبایع الاستبداد تألیف عبدالرحمن کواکبی است؛ زیرا نائینی در رساله خود به شدت تحت تأثیر کتاب کواکبی بوده و او نیز همچون نائینی در موضوع تفکیک قوا دچار چنین اشتباهی شده است. (ر. ک: حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۶۸).

مناسب است به نمونه ای از تلاش غیر منطقی روشنفکران عصر قاجار در جهت ارائه چهره ای تصنعی از هماهنگی اسلام و غرب اشاره شود. رساله یک کلمه و یک نامه اثر یوسف خان مستشار الدوله، یکی از مشهورترین آثار آن دوره در این زمینه است. او در این رساله بعد از آنکه به درستی، نظریه «تفکیک قوا» را به تقسیم قدرت حاکم میان نهادهای مختلف حکومت در جهت پرهیز از استبداد و برای حفظ آزادی و استقلال مردم تعریف می کند که این نشان دهنده درك درست او از تفکیک قواست، در نهایت برای تأیید آن از سوی اسلام مدعی می شود که این مفهوم، معادل و هم معنای دیدگاه محقق کرکی در تفاوت میان «حکم» و «فتوا» است (ر. ک: مستشار الدوله، یوسف خان، یک کلمه، ص ۴۸).

روشن است که تفاوت «حکم» و «فتوا» که دو کارکرد متفاوت از یک نهاد قدرت یعنی مرجعیت دینی است، هیچ ارتباطی به جداسازی نهادهای قدرت در حکومت ندارد؛ هر چند از این جهت که «فتوا» بیان احکام کلی است و «حکم» تطبیق آن احکام کلی بر موارد جزئی است، می توان مانند ملا عبدالرسول کاشانی مدعی شد که «فرق میان «قوه» مقتنه و قضاییه» همانند «فرق میان فتوا و حکم است» (ر. ک: زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، رساله انصافی، تألیف ملا عبدالرسول کاشانی، ص ۵۶۵).

قلمرو شریعت

یکی دیگر از شواهد رویکرد عقل‌گرایی نزد نائینی، دیدگاه او در زمینه قلمرو دین و شریعت است. او به ضرورت رعایت اصل تساوی در اجرای همه قوانین از جمله قوانینی که «برای ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلا و تعیین وظایف آنان» وضع شده و یا سیاست «عرفیه محضه که حفظاً للنظام مقرر شده» تأکید می‌کند. آن‌گاه در پاسخ به این شبهه که «اگر قوانین مذکوره مطابق اسلام است با اختلافات مشهوده در ابواب مذکوره، چگونه تساوی ممکن و اگر مخالف با اسلام است، چگونه ممکن است قانونیت به هم رسانند؟!» می‌گوید:

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 طی سیاست نوعیه، جزء دستورالعمل متصدیان و مسئول عتبه آنان شود. گویا مثال معروف «هر گردکانی گرد است، نه هر گردی گردکان» که در طفولیت برای تمرین کودکان تعلیمشان می‌کنند، به واسطه شدت غرضانیت و غلبه هوا و طبع بر قلوب فراموش شد.^{۶۴}

نائینی همچنین در مقام دفاع از وضع قانون، به طرح شبهه دیگری از مخالفان می‌پردازد که تدوین قانون دیگری غیر از قوانین اسلام را بدعت دانسته‌اند. او در مقام پاسخ، به تبیین مفهوم بدعت پرداخته، می‌گوید:

(بدعت) در صورتی متحقق و صورت پذیر گردد که غیر مجعول شرعی، خواه حکم جزئی شخصی باشد و یا عنوان عام و یا کتابچه دستور کلی، هر چه باشد، به عنوان آنکه مجعول شرعی و حکم الهی عزاسمه است،

۶۴. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۱۰۴-۱۰۶.

ارائه و اظهار و الزام و التزام شود، و الا بدون اقتران به عنوان مذکور، هیچ

نوع الزام و التزامی بدعت و تشریح نخواهد بود. ۶۵

خطاب نائینی در این سخنان به تنگ نظرانی است که در صدد یافتن پاسخ همه پرسش های خویش در کتاب و سنت بودند و می پنداشتند که با این گونه برجسته کردن نقش وحی و دین و نادیده گرفتن جایگاه عقل و دانش بشری، خدمتی شایسته به ساحت دین کرده اند! در حالی که نائینی با درکی واقع بینانه از دو راهنما و حجت باطنی و ظاهری برای انسان - یعنی عقل و وحی - از این دیدگاه افراطی میان برخی از تبعدگرایان پرهیز می کند و نشان می دهد که بهره مندی از دستاوردهای عقل بشری که همچون دین، مصنوع خداوند و راهنمای به سوی اوست، به معنای پشت کردن به قوانین الهی نیست.

از سوی دیگر، نائینی از زیاده روی در جهت محدود کردن قلمرو دین نیز پرهیز دارد و از کسانی که با طرح پیش فرض های تحمیلی و غیر مستدل در زمینه انتظارات بشر از دین، بر آیین و شریعت الهی جفا می کنند و دامنه آن را بس کوتاه می سازند، فاصله می گیرد. او «مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت» را بر دو قسم می کند: قسم اول «منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است» و قسم دوم «غیر منصوصی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است و واضح است که همچنان که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعة وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است». ۶۶

۶۵. همان، ص ۱۰۶.

۶۶. همان، ص ۱۳۳.

بنابراین نائینی ضمن اذعان به وجود قلمروی برای عقل بشری که خاستگاه شکل‌گیری قوانین عرفی است و تفکیک آن از قلمرو دین، تعیین حدود قلمرو دین را به خود دین وامی‌گذارد و پیشاپیش دست دین را در وارد شدن به برخی از عرصه‌ها نمی‌بندد، در عین حال دیدگاه او، رهیافتی معتدل میان دو رویکرد افراطی در میان عقل‌گرایان و تعبدگرایان است.

مفاهیم حقوق عرفی

نائینی در مواجهه با مفاهیم حقوقی جدید، دیدگاهی عقل‌گرا ارائه می‌دهد و خود را از چارچوب‌های بسته رها می‌سازد. او بعد از احراز ضرورت عقلی برخی از مفاهیم حقوقی دنیای مدرن، اصراری بر انطباق آنها بر مفاهیم فقهی ندارد و بدین سان از دیدگاه توفیقی بودن عقود فاصله می‌گیرد و زمینه را برای پذیرش بسیاری از پدیده‌های حقوقی جهان جدید - مادامی که مقتضی یعنی ضرورت و نیاز عقلی به آنها احراز شود و مانع یعنی مخالفت با قواعد عمومی شرع نیز مفقود باشد - فراهم می‌کند.

یکی از نمونه‌های چنین رویکردی نزد نائینی، دیدگاه او درباره مجلس است. او انتخاب نمایندگان مجلس را از باب وکالت شرعی معتبر می‌داند و در مقام پاسخ به کسانی بر می‌آید که عقد وکالت را منطبق بر نمایندگی در مجلس نمی‌دانند. نائینی پس از رد ادعای آنان و اثبات انطباق عقد وکالت بر انتخاب نمایندگان، در نهایت چنین انطباقی را هم لازم نمی‌داند و ضرورت عقلی تشکیل مجلس را با هدف محدود کردن قدرت حکومت و نظارت بر آن، کافی در مشروعیت آن می‌شمارد و می‌گوید:

بعد از صحت اصل مطلب و لزوم گماشتن هیئت مذکوره از انطباق و عدم انطباق آن به باب وکالت شرعی جز مناقشه لفظیه و از باب حقیقت یا مجاز

بودن اطلاق وکالت در این باب، چه اثر و محذور دیگری مترتب تواند

بود؟^{۶۷}

این دیدگاه نائینی که یکی از مهم ترین نشانه های رویکرد عقل گرایی در فقه به شمار می آید و گروهی از فقیهان نیز آن را برگزیده اند، نتایج بسیار ارزشمندی را در اجتهاد و فقاہت در پی دارد و زمینه ساز پذیرش و مشروعیت بسیاری از دستاوردهای علوم گوناگون در فقه خواهد بود.

بنابراین - برخلاف آنچه عبدالکریم سروش می پندارد - نائینی اصرار بر این ندارد که پیوسته آن دسته از مفاهیم دنیای جدید را که مبتنی بر ضرورت ها و دلایل عقلی و عقلایی است، در قالب های فقهی بگنجانند. سروش می گوید:

بیان استدلالش (نائینی) بر مفهومی است که متعلق به دنیای مدرن نیست. مرحوم نائینی بر این مبنا استدلال نمی کند که چون در سلطنت مطلقه تجمع قوا وجود دارد و عدم تفکیک قوای مقننه، مجریه و قضائیه در یک نفر فساد و ظلم می آفریند یا اینکه چون مشروطه مستلزم مشارکت سیاسی مردم است، باید سلطنت مشروطه را پذیرفت.^{۶۸}

او در یکی دیگر از آثارش، این گونه توضیح می دهد که «مرحوم نائینی بحث سلطنت مشروطه و مستبده را در قالب مفهوم (فقهی) غضب مطرح می کند»، وی آن گاه به یک قضاوت کلی در مورد همه کتاب های فقهی می پردازد و می گوید:

ایشان (نائینی) در ظرف مقولات نوین کار نمی کند و اصلاً فقه ایشان به این مقولات راه نمی دهد. در سراسر فقه ما، به اندازه یک ورق راجع به حقوق بشر بحث نشده است ...^{۶۹}

۶۷. همان، ص ۱۱۵.

۶۸. سروش، عبدالکریم، آیین شهریاری و دینداری، ص ۲۶.

۶۹. همو، سیاست - نامه، ص ۲۶۵.

نه تنها سیاه نمایی سروش در مورد کتاب‌های فقهی به علت ناآگاهی دقیق از آنها و وجود شواهد فراوان برخلاف آن، پذیرفتنی نیست، بلکه او به همه جوانب رساله تنبیه الامه نیز آگاهی نیافته و متوجه نشده است که مبانی نظریه نائینی در باب حکومت مشروطه - چنان که گذشت - کاملاً برون فقهی و مبتنی بر اصول عقلی است. نائینی بعد از اثبات ضرورت عقلی حکومت در زندگی اجتماعی انسان‌ها برای حفظ مصالح نوعیه آنان، این نتیجه عقلی را می‌گیرد که دایره اختیار و سلطه هر حکومتی، می‌بایست محدود به همان مصالح نوعیه‌ای باشد که مقتضی حکومت بوده است و از همین جا میان حکومت مستبد و مشروطه فرق می‌نهد و حکومتی را که حوزه اختیارات و تصرفاتش بیش از مصلحت نوعی مردم باشد، حکومت تملیکیه و مستبده می‌خواند و حکومتی را که سلطنتش در چارچوب مصالح نوعیه مردم باشد، مشروطه می‌نامد. تردیدی نیست که این استدلال - فارغ از اینکه تا چه حد مورد پذیرش مکتب‌های مختلف در حقوق اساسی جدید باشد - استدلالی عقلی است و مبتنی بر قبول پیش فرض‌ها و اصول موضوعه در فقه نیست.

به علاوه، مفهوم غضب در فقه نیز - برخلاف آنچه سروش می‌پندارد - دارای تعریف و مفهومی غیر عرفی و غیر عقلایی نیست و به اصطلاح فقهی، دارای «حقیقت شرعیه» نیست، بلکه غضب در فقه به همان معنای عرفی و عقلایی آن به کار می‌رود؛^{۷۰} هر چند ممکن است بعضی از مصادیق غضب در عرف و شرع متفاوت باشند. از این رو، استناد نائینی به مفهوم غضب، خروج از شیوه‌های استدلال عقلی و بهره‌گیری از پیش فرض‌ها و مفاهیم فقهی محض به شمار نمی‌آید.

۷۰. خمینی، سید روح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۷۷: «الغضب هو الاستیلاء علی ما للغير من مال أو حق عدواناً وقد تطابق العقل والنقل کتاباً أو سنة واجماعاً علی حرمة وهو من افحش الظلم الذی قد استقل العقل بقبحه؛ خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۴۶: «الغضب هو حرام عقلاً و شرعاً و يتحقق بالاستیلاء علی مال الغير ظلماً».

داوری دقیق و منصفانه در مورد نائینی و اندیشه هایش در کتاب تنبیه الامّة ما را به نقاط ضعف و قوت دیدگاه‌های او رهنمون می‌سازد. هرچند آگاهی او از مفهوم مشروطه غربی، کامل نبود و همین واقعیت، سبب کاستی‌هایی در نظریه‌اش درباره حکومت در عصر غیبت می‌گردید، اما اندیشه روشن و نگاه فراخ او به شرایط و ضرورت‌های عصر خویش نیز در لایه لای کتابش نمود دارد. او به درستی دریافته بود که اداره یک حکومت دینی فقط با تکیه بر علوم متداول حوزوی ممکن نیست و نیازمند آگاهی‌های گسترده‌ای در زمینه علوم و فنون روز است. او در مورد اولین شرط از شرایط نمایندگان مجلس می‌گوید:

اول: علمیت کامله در باب سیاسات و فی الحقیقه مجتهد بودن در فنّ سیاست، حقوق مشترکه بین الملل و اطلاع از دقائق و خفایای حیل معموله بین الدول و خبرت کامله به خصوصیات و ظایف لازمه و اطلاع بر مقتضیات عصر که بعون الله تعالی و حسن تأییده به انضمام این علمیت کالمه سیاسیّه به فقاهت هیئت مجتهدین متتخین برای تنقیص آرا و تطبیقش بر شرعیات، قوه علمیه لازمه در سیاست امور امت به قدر قوه بشریه کامل و نتیجه مقصوده مترتب گردد، ان شاء الله تعالی. ^{۷۱}

فهرست منابع

۱. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱، چاپ سوم.
۲. فصلنامه فقه اهل بیت (ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، قم.
۳. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، پیام، تهران، ۱۳۵۵، چاپ اول.

۷۱. نائینی، تنبیه الامّة، ص ۱۲۴.

۴. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.
۵. طباطبایی، سیدجواد، مکتب تبریز و مبانی تجدّدخواهی، ستوده، تبریز، ۱۳۸۵، چاپ اول.
۶. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مقدمه و پاصفحه و توضیحات سیدمحمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۸، چاپ نهم.
۷. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۸. تقوی، سیدمصطفی، فراز و فرود مشروطه، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۹. ورعی، سیدجواد، پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۱۰. فراستخواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۷۷، چاپ سوم.
۱۱. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰، چاپ پنجم.
۱۲. کدیور، جمیله، تحوّل گفتمان سیاسی شیعه در ایران، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم.
۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین (گردآورنده)، رسائل مشروطیت، کویر، تهران، ۱۳۷۷، چاپ دوم.
۱۴. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴، چاپ هفتم.
۱۵. ترکمان، محمد (گردآورنده)، رسائل اعلامیه ها مکتوبات و روزنامه شیخ

فضل الله نوری، رسا، تهران، ۱۳۶۲، چاپ اول.

۱۶. فصلنامه مدرسه، تهران.

۱۷. کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، صدای معاصر، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.

۱۸. داوری، رضا، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، سروش، تهران، ۱۳۶۳، چاپ اول.

۱۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول.

۲۰. خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در کام خودکامگی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، چاپ چهارم.

۲۱. کدیور، محسن، سیاست نامه خراسانی، ستاد بزرگداشت یک صدمین سالگرد مشروطیت، تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول.

۲۲. میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۲۴. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، قم.

۲۵. حکمت نیا، محمود، آرای عمومی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۲۶. عطیة اللہ، احمد، القاموس السياسي، دارالنهضة العربية، قاهره، ۱۹۶۸، چاپ سوم.

۲۷. موسوعة المورد العربية، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۰ م.

۲۸. لیست، سیمور مارتین (ناظر)، دایرة المعارف دموکراسی، ترجمه فارسی به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، کتابخانه تخصصی وزارت امور

- خارجه، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.
۲۹. مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۳۰. سروش، عبدالکریم، آیین شهریاری و دینداری، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ اول.
۳۱. سروش، عبدالکریم، سیاست-نامه، صراط، تهران، ۱۳۷۹، چاپ سوم.
۳۲. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. خویی، سیدابوالقاسم، منهاج الصالحین، مدینه العلم، قم، ۱۴۱۰ ق، چاپ بیست و هشتم.
۳۴. ابوالحسنی (منذر)، علی، دیده بان بیدار، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.
۳۵. آجودانی، ماشاءالله، مشروطه ایرانی، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۶، چاپ هشتم.
۳۶. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، انتشارات عطار و فردوسی، تهران، ۱۳۷۱، چاپ ششم.
۳۷. آجدانی، لطف الله، علما و انقلاب مشروطیت ایران، اختران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ دوم.
۳۸. ابوالحسنی (منذر)، علی، آخرین آواز قو، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۵، چاپ سوم.
۳۹. نشریه یاد، فصلنامه تخصصی بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران، تهران.
۴۰. مستشار الدوله تبریزی، یوسف خان، یک کلمه و یک نامه، به کوشش سید صادق فیض، صباح، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول.
۴۱. آموزه، کتاب پنجم: مشروطه، فقیهان و اجتهاد شیعه، جمعی از نویسندگان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.