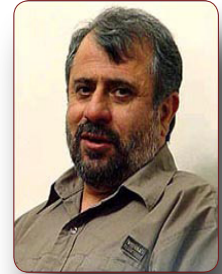


SCO

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

روح و جانِ مشروطه، برابری انسان‌هاست



مسند یوسفی اشکوری

شماره مقاله : ۱۰۲۰

تعداد صفحه : ۴۳

آفرین بررسی : ۸۷/۱۲

تاریخ تمریر : ۱۳۸۵

www.shandel.org

موضوع : گفتگوی ناصر رمیم فانی با مسند یوسفی اشکوری

س: در آستانه صدسالگی مشروطیت ایران ایستاده‌ایم. پرسش نخست پیرامون "معنای" مشروطیت است نزد مشروطه خواهان و بویژه نزد روحانیون پشتیبان مشروطه. گرچه بسیار مهم است که ریشه واژه "مشروطیت" و "مشروطه" را هم بشناسیم، اما پرسش به ریشه یابی واژه مشروطیت بر نمی‌گردد. می‌دانیم درباره ریشه این واژه و اینکه چگونه و از کجاها به فرهنگ سیاسی نوین ایران راه یافت، سید حسن تقی زاده در "سه خطابه" و رضا زاده شفق در "خاطرات مجلس" گفته‌اند و نوشته‌اند. فریدون آدمیت، ادبیات انتقادی و سرچشمه‌های مفاهیم نوین سیاسی طلوع مشروطه را بررسی کرده و زنده یاد دکتر عبدالهادی حائری استاد تاریخ نیز به گستردگی، ریشه واژه مشروطه را کاویده و پیوند "واژه" را با "معنایی" که مشروطه خواهان از واژه مشروطه در می‌یافتند، بیان کرده است. از این رو پرسش در معنای مشروطه، پیش از آنکه به واژه‌شناسی مشروطه برگردد، به درک و دریافت مشروطه خواهان و بویژه به درک و دریافت روحانیون شیعه، توجه دارد. برخی از پژوهشگران تاریخ معاصر ایران، بر این باورند که در میان روحانیون، آقا سید محمد طباطبایی، تنها مجتهد برجسته زمان خود بوده که با مفاهیم نوین "ملیت"، "ملت" و "دولت" آشنا بوده و از همان زمان ورود به تهران در سال ۱۳۱۲ هجری قمری (۱۲۷۳ خورشیدی)، به گفته خودش "به خیال مشروطه نمودن ایران و تاسیس مجلس شورای ملی" بوده است. یعنی میان "مشروطه" و "مجلس شورای ملی" پیوند می‌دیده و از این رو می‌توان گفت که آقا سید محمد طباطبایی به خوبی می‌دانسته که معنای مشروطه چیست.

با این پیش زمینه، پرسش این است که مشروطه خواهان و بویژه روحانیون پشتیبان مشروطه، چه درک و دریافتی از مشروطیت و معنای مشروطیت داشته‌اند؟

ج: در ارتباط با قسمت اول که یک بحث لغت‌شناسی است و همان طور که شما هم گفتید تقی زاده و دیگران در این باره بحث کرده‌اند، لذا زیاد وارد آن نمی‌شوم و بیشتر به همین پرسش اصلی شما متمرکز می‌شوم. درباره واژه مشروطه گفته شده از "شارت" فرانسوی بوده و مرحوم مصطفی رحیمی هم در همین کتاب "قانون اساسی ایران" آورده که مشروطه از "شارت" فرانسوی بوده، دیگران هم گفته‌اند. البته واژه وقتی وارد ایران می‌شود چون

"تای منقوط" را در آن زمان "تای مولف" می‌نوشته‌اند، به صورت "مشروطه" در آمد. بنابراین اساساً مشروطه از همان "شارت" فرانسوی است، اما درباره "معنای" واقعی مشروطه و چگونگی انتقال به جهان اسلام، که در آن زمان مرکز آن استانبول بود، و همین‌طور انتقال آن به ایران و بویژه به ذهن و زبان علمای مشروطه خواه، می‌توان بحث کرد و در این باره که روحانیون از واژه مشروطه چه تلقی‌ای داشته‌اند یا چه فهمی از آن داشته‌اند می‌توان بین آن‌ها تفکیک قائل شد.

ولی به هر حال آن چه که در دوران ماقبل مشروطه و مابعد مشروطه در ایران متداول بوده و تلقی‌ای که از مشروطه در اذهان بوده و در گفته‌ها و نوشته‌ها بر جای مانده این است که مشروطه را به معنای مشروط کردن، مقید کردن و محدود کردن قدرت سلطنت می‌دانستند.

این شاید کوتاه‌ترین تعبیر و تفسیری است که از مشروطیت در آن زمان شده است بویژه اگر کتاب مهم "تنبیه الامه و تنزیه المله" نائینی را مبنا قرار دهیم، می‌بینیم که ایشان سلطنت را تقسیم می‌کند به "مُطْلَقَه" و بعد "مُقَيَّدَه"، یعنی سلطنت مطلقه را می‌خواهد قید بزند و محدود کند. سلطنت مقیده در کتاب نائینی، همان "سلطنت مشروطه" است.

گذشته از آقای نائینی می‌توان به مرحوم آقا شیخ محمد اسماعیل محلاتی و کتاب او "اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه" و هم چنین مرحوم سید عبدالحسین لاری و کتاب او به نام "قانون مشروطه مشروعه" اشاره کرد که در این کتاب‌ها هم عموماً مشروطه را به همین معنای مقیده می‌گرفتند در برابر سلطنت مطلقه.

اما اینکه علما تا چه حدی با مبانی مشروطه و لوازم مشروطه آشنا بودند، داستان دیگری است و به نظر می‌رسد علمای مشروطه خواه در ایران آشنایی چندان دقیقی با سیر تفکر آزادی خواهی و مشروطه خواهی، با نظام پارلمانی و تفکیک قوا - که در دنیای غرب بود و از آنجا به جهان اسلام و ایران وارد شده بود - نداشتند. همان گونه که مرحوم سید محمد طباطبایی، که تازه بیش از همه با این مفاهیم آشنا بود، بعد از به توپ بستن مجلس - شکست مرحله اول مشروطه - در یکی از گفته‌هایش می‌گوید :

"... ما که مشروطه را ندیده بودیم، گفتند مشروطه خوب است و در جاهای دیگر چنین شده و برای مردم و ملت مفید است ما هم عمل کردیم و گفتیم برای ما هم همان گونه خواهد بود، ما خود ندیده بودیم..."

طبیعی هم هست که ندیده باشند، برای اینکه سفری به اروپا و غرب نداشتند، آشنایی مستقیم با مشروطه نداشتند.

س: در اینجا اجازه بدهید به نکته‌ای اشاره شود. به نظر می‌رسد که این گفته طباطبایی یا نسبت داده شده به طباطبایی، بیشتر گونه‌ای فروتنی، یا آمیزه‌ای از فروتنی و فاصله‌گیری مصلحتی و سیاسی باشد، یعنی شاید با توجه به رویدادهای سیاسی بعدی، به توپ بستن مجلس و سرخوردگی اولیه از مشروطه و مجلس، طباطبایی چنین حرفی گفته باشد. طباطبایی، پیش از این، هم در وعظ و بر سر منبر و هم در نامه‌هایش به عین الدوله صدراعظم و به مظفرالدین شاه، نشان می‌دهد که با مفاهیم اندیشه سیاسی نوین، با مفاهیم "ملت"، "دولت" و "مجلس نمایندگان" آشنایی دارد. سر منبر می‌گوید: "وقتی حرفی می‌زنیم و اعتراضی می‌کنیم به ما می‌گویند مشروطه طلب و یا جمهوری طلب... اگر مجلسی باشد، هم برای دولت خوب است و هم برای ملت." در نامه به عین الدوله از "تاسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت" می‌نویسد و در نامه به مظفرالدین شاه از "مجلس عدالت" و "انجمن مرکب از تمام اصناف مردم" و از "فوائد این مجلس" سخن می‌گوید و اینکه "تاسیس مجلس منافی سلطنت نیست، سلطنت صحیح بی زوال با بودن مجلس است، بی مجلس سلطنت بی معنی است"

هم چنین شما اگر دقت بفرمایید به نامه‌ای که ناصرالملک - یا به خواست خود یا به اشاره عین الدوله - برای آقای طباطبایی می‌نویسد، می‌بینید که در آن نامه نکات مهمی مطرح شده است. شما بهتر می‌دانید که ناصرالملک، تحصیل کرده آکسفورد بود و با مفاهیم نوین لیبرال دموکراسی غرب کاملاً آشنا بود و در نامه خود به طباطبایی می‌کوشد با اشاره به نبود زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دموکراسی در ایران و نبود نهادهای مدنی و فرهنگی نوین، طباطبایی را از درخواست "مجلس مبعوثان" منصرف کند. ناصرالملک در آن نامه گفته بود: "امروز تقاضای مجلس مبعوثان" و اصرار در ایجاد "قانون مساوات" و دم زدن از "حریت و عدالت کامله" (آن طوری که در تمام ملل متمدنه سعادت‌مند وجود دارد) در ایران مانند ران شتر چپاندن در حلق

مريضی (ایران) است که قادر به حرکت نیست و مدت‌ها غذایی به معده‌اش نرسیده."

بدین ترتیب این گونه به نظر می‌رسد - و شاید اشتباه می‌کنم - که گفته‌های بعدی طباطبایی بیشتر گونه‌ای مصلحت‌نگری بعدی، گونه‌ای فاصله‌گیری مصلحتی و سیاسی باشد از آنچه پیش از آن دربارهٔ مشروطه و مجلس در اندیشه داشته و بیان کرده و در راه آن کوشیده است.

ج: بنده هم در ارتباط با مرحوم طباطبایی همین را می‌خواستم بگویم. حالا که شما این نکته را گفتید بنده با تاکید بیشتری می‌گویم که در میان علمای مشروطه خواه - حتی اگر نائینی و طباطبایی را با هم مقایسه کنیم - انصافاً آقا سید محمد طباطبایی آگاه‌ترین و آشناترین روحانی بود نسبت به همین مفاهیم جدید، از جمله مشروطه، هم مبانی مشروطه و هم لوازم مشروطه.

زندگینامهٔ مرحوم طباطبایی و همچنین خاطرات‌اش نشان می‌دهد طباطبایی ضمن اینکه روحانی است و در حوزهٔ نجف و سامرا بوده و شاگرد آقای میرزای شیرازی و بعد هم آمده تهران و در اینجا هم به عنوان یک روحانی و مثل همهٔ روحانیون کارهای معمول روحانیون را انجام می‌داده، اما به دلیل هوشمندی، یک مقدار آشنایی با زبان فرانسه (حالا شاید هم زیاد نبوده) و سفر به عثمانی، با روزنامه‌ها و مطبوعات و اندیشه‌های جدید آشنا بود. آثار و نوشته‌های تبلیغی و تحلیلی پیش از مشروطه را خوانده بود و به دیگران توصیه می‌کرد بخوانند و بعد ایشان در ایجاد انجمن‌های مخفی نقش موثر داشتند، انجمن‌های مخفی که در دورهٔ مشروطه از سازمان‌دهندگان فعالیت‌ها و در واقع جریان فکری اثرگذار پشت صحنه بودند.

اینها نشان می‌دهد که طباطبایی نمی‌توانسته نسبت به مبانی و لوازم مشروطه چندان بی‌اطلاع باشد. بله این را بنده هم قبول می‌کنم که آن جمله‌ای که گفته به احتمال خیلی زیاد - اگر نگوییم صد در صد - از سر تواضع و فروتنی بوده، اما در عین حال این را هم نمی‌شود نادیده گرفت که طباطبایی نمی‌توانسته فرض کنیم در حد ناصرالملک و یا ملکم خان یا تحصیل‌کردگان غرب، با مفاهیم جدید آشنا باشد، اما به هر حال همان طور که می‌دانیم و در خاطرات طباطبایی هم آمده، می‌گوید از ۱۳۱۲ قمری به فکر مشروطه بوده است.

نکته دیگری که می‌شود اشاره کرد این است که معمولاً از دو منظر گفته می‌شود علما و روحانیون از مشروطه هیچ اطلاعی نداشتند.

از یک طرف به خصوص این شریعتمداران ما که با مشروطه مخالفند می‌گویند مشروطه بعد از بست نشینی عبدالعظیم و یا مهاجرت به قم مطرح شد و آن را هم دیگران توی ذهن علما انداخته‌اند، در حالی که علما اصلاً این چیزها سرشان نمی‌شده و متوجه نمی‌شدند. این حرف، به اصطلاح از منظر دفاع از اسلام است.

نظری دیگر از منظر رد اسلام و علماست. یعنی در واقع از دو منظر متضاد، هر دو یک مطلب را می‌گویند، که به نظر می‌رسد این حرفی که دو طیف متضاد مطرح می‌کنند، واقعیت ندارد.

تاریخ و مصلحت سیاسی

س: اینکه در گفت و گو و بویژه در پرسش از دیدگاه‌های طباطبایی، توضیح بیشتری خواسته شد، بیشتر از این رو هست - و خود شما بهتر می‌دانید - که تاریخ‌نگاری یا نگاه به تاریخ بیشتر امری سیاسی است. یعنی نگاه به تاریخ - نگاه همه ما - آگاه یا ناآگاه زیر تاثیر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی است و بسیار پیش می‌آید که تاریخ بر پایه "مصلحت سیاسی روز" بازخوانی و بازنویسی می‌شود.

گذشته تاریخی، قبایی می‌شود بر تن مصلحت سیاسی روز. بنابراین وقتی شماری از مخالفان یا منتقدین جنبش مشروطه خواهی - خواه به گفته شما شریعت‌مداران مخالف مشروطه و یا شماری از نیروهای غیر مذهبی و لایح مخالف روحانیون - به تاریخ مشروطه نگاه می‌کنند، در بازخوانی و بازنویسی خود، پیشینه جنبش مشروطه خواهی را به گونه‌ای بازپردازی می‌کنند که گویی برهوت اندیشه بوده است، گویی در ذهن و زبان ایرانیان از "مشروطه" و "مجلس شورا" و "ملت" و "حاکمیت ملی" اثری نبوده است، و نیز پیش می‌آید که از نقد تند و تیز دیدگاه‌های روشنفکران طلوع مشروطیت و تقلیل‌گرایی آنان در مفاهیم دموکراسی و لائسیته، مدارای آنان با سنت و روحانیون و از نقد روحانیت آغاز می‌کنند، اما به گونه‌ای تناقض‌آلود به تایید دیکتاتوری

عرفی می‌رسند که اساسِ مشروطیت و قانونِ اساسیِ مشروطیت را پایمال کرد. بنابراین پرسش بر این پایه بود که نگاهِ واقع‌بینانه‌تر و متعادل‌تر از پیشینهٔ مشروطه خواهی و درک و دریافتِ مشروطه خواهان داشته باشیم.

ج: دستِ کم از اواسطِ سلطنتِ ناصرالدین شاه، مفاهیمِ جدید و مفاهیمِ مربوط به مشروطه مطرح می‌شود و به طورِ خاص بعد از مرگِ ناصرالدین شاه که فضای سیاسیِ نیمه بازی در ایران به وجود می‌آید و در دورانِ مظفرالدین شاه (از ۱۳۱۳ تا ۱۳۲۴ هجری قمری) که دورانِ تاسیسِ مشروطه است، در این ده دوازده سال افکار و مفاهیمِ مشروطه خواهی رایج بوده. حالا فرض را بر این بگذاریم که اصلاً کلمهٔ "مشروطه" نبوده باشد، مبانی و لوازم و آن ارکانِ مشروطه مطرح بوده. فرض بفرمایید یکی همین مفهومِ "ملت" و "ملیت" که شما به کار بردید. تا آنجا که من الان به یاد دارم برای اولین بار واژهٔ "ملت" در جریانِ تحریمِ تنباکو پیش آمد.

س: به معنای نوینِ ملت؟

ج: بله، به معنای جدیدِ ملت. واژهٔ ملت که در فرهنگِ اسلامی یک معنای کاملاً متفاوت دارد؛ مثلاً فرض بفرمایید ملل و نحل که می‌گوییم، "ملت" در اینجا به معنیِ مذهب است، به معنیِ دین است. در فرهنگِ اسلامی در گذشته این گونه بوده است.

مفهومِ فرنگی و مفهومِ جدیدِ ملت در عصرِ قاجار و زمانِ سلطنتِ ناصرالدین شاه واردِ جامعهٔ ما می‌شود و اولین بار مفهومِ جدیدِ "ملت" در جریانِ تحریمِ تنباکو در سال ۱۳۰۹ هجری قمری (۱۲۷۰ خورشیدی، ۱۸۹۰ میلادی) به کار رفته است. حال اگر پی جویی بکنیم شاید جلوتر هم به کار رفته باشد. بعدها در سخنانِ طباطبایی و در خاطراتِ او واژهٔ ملت به مفهومِ مذهب و دین به کار نمی‌رود، بلکه طباطبایی "ملت" را به همین مفهومِ جدید به کار می‌گیرد. و بعدها علمای نجف یعنی آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی و شیخ محمد حسین تهرانی، معروف به علمای ثلاثهٔ نجف در یکی از بیانیه‌های خود که در کتاب "تاریخِ بیداریِ ایرانیان" آمده، جمله‌ای دارند که عینِ جمله را خدمتِ شما می‌گویم: می‌گویند: "به اجماعِ مسلمین، در عصرِ غیبت، حکومت از آنِ جمهورِ مسلمین است." البته کلمهٔ "جمهور" به معنای جمهوری یا نظامِ جمهوری نیست بلکه "جمهور" و "جماهیر" به معنای عامهٔ

مردم است. این اولین بار است که در فرهنگ ایرانی - اسلامی - شیعی ما چنین حرفی گفته می‌شود. تا آن موقع حکومت از آن خدا و رسول و پیغمبر و امام معصوم و حداکثر فقها بود - حالا به یک جنبه از ولایت فقیه به یک شکلی اعتقاد داشتند - ، حالا همین علما این بحث را مطرح می‌کنند که "به اجماع مسلمین، در عصر غیبت، حکومت از آن جمهور مسلمین است". جمهور مسلمین یعنی عامه مردم و جالب این است که ادعای "اجماع" هم می‌کنند ولی واقعیت‌اش این است که در عالم واقع چنین "اجماعی" وجود نداشت.

البته در همین مفاهیم هم ابهام وجود داشت و به همین دلیل، به خصوص بعد از پیروزی مشروطیت و نوشتن متمم قانون اساسی، اختلاف پیش آمد. یعنی این کلمات هم که گفتیم خیلی دقیق و منقح به کار برده نمی‌شد. اما در نهایت بنده هم با شما موافق هستم که این مفاهیم یک روزه خلق نشده و پیشینه‌ای دارند. اینکه گفته شد فقط در جریان بست حضرت عبدالعظیم و یا هجرت به قم و یا در بست سفارت انگلیس کسانی کلمه "مشروطه" را در ذهن علما و مردم انداختند، اصلاً چنین چیزی نیست. یعنی کسانی که چنین حرف‌هایی می‌زنند یا تاریخ نخوانده‌اند و یا اینکه به تعبیر شما بر اساس اغراض سیاسی و جناحی و سیاه و سفید کردن مسایل این حرف‌ها را مطرح می‌کنند.

س : پیدایش هر ایده، محصول یک فرآیند است. مقدمتاً می‌بایست در جامعه تحولاتی بشود و تا آن تحولات به عنوان شرط، وجود نداشته باشند، اصلاً پرسشی به وجود نمی‌آید. حالا چه بحث مشروطه باشد، چه بحث دیگری. گمان برده می‌شود و در برخی از منابع هم گفته می‌شود که گویا این ضعف شرقی‌ها و ایرانیان بوده که آنها را به این مآل اندیشی انداخته که ببینند چرا ضعیف شده‌اند، چرا در جنگ‌های ایران و روس آن شکست‌ها و آن مسائل پیش آمد و آن، سرآغاز این کاوش بوده که ببینیم چه شد که "آنها" جلو افتادند و چه شد که "ما" عقب ماندیم، و بعد این سلسله پرسش‌ها به داستان مشروطه انجامید. صرف نظر از قال و مقالی که در این داستان هست، به نظر شما زمینه‌های عینی پیدایش اندیشه مشروطه چه بوده است؛ لااقل در نزد روحانیت؟

ج : شما بهتر می‌دانید که به یک عامل نمی‌توان تکیه کرد و قطعاً عوامل مختلفی در این کار دخالت داشتند. یکی مساله داخلی بود که شاید ماجرا

برگردد به شکستِ ایرانیان در دو جنگِ با روس‌ها که این شکست‌ها و ناکامی‌ها سبب شده بود که ایرانی‌ها - هم با هویتِ ایرانی و هم با هویتِ اسلامی که در آن زمان البته هویتِ اسلامی غلیظ‌تر بود - در فکرِ احیای خودشان و مقاومت در برابرِ سلطهٔ خارجی بیفتند. احساسِ ضعف و شکستِ سیاسی و به خصوص شکستِ نظامی همیشه یک ملتی را به تجدیدِ نظر، به احیای خود و جبرانِ گذشته وامی‌دارد. بنابراین جنگ‌های ایران و روس یکی از عواملِ خیلی مهم است که منجر می‌شود به فکرِ اصلاحات، حداقل اصلاحاتِ نظامی. بعدها مسألهٔ تحریمِ تنباکو پیش می‌آید و بعدها می‌رسیم به دورانِ مشروطه.

در آغازِ دورهٔ قاجاریه مسألهٔ آشناییِ ایرانیان با غرب و ضرورتِ رفرمِ لاقل نظامی به وسیلهٔ عباس میرزا و بعد قائم‌مقام‌ها، پیش می‌آید. یعنی در پی جنگ‌های ایران و روس که بارِ سنگینِ جنگِ مستقیماً بر دوشِ شاهزاده عباس میرزا بود، ضرورتِ اصلاحات در نظام احساس می‌شود و او هم رفرم را در آنجا شروع می‌کند، اما کم‌کم بعدها کشیده می‌شود به مسایلِ اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و حتی بهداشتی. اصلاحاتی که در دورانِ عباس میرزا شروع شد بعدها می‌رسد به دورانِ امیرکبیر، به دورانِ میرزا حسین خان سپهسالار و بعد به میرزا علی خان امین‌الدوله در زمانِ مظفردالدین شاه، که زمینهٔ آن نوع اصلاح طلبی‌ها، راهِ مشروطه را هموارتر می‌کند. البته به این نکتهٔ تأسف‌آور باید اشاره کرد که بعد از دورهٔ عباس میرزا، آن سه چهار وزیر و صدر اعظمِ اصلاح طلب، همه ناکام شدند و کلِ دورهٔ زمامداریِ اینها در مجموع بیشتر از هفت هشت سال هم نبود. قائم‌مقام پس از یک سال با توطئهٔ سفارت‌های خارجی و هم‌دستیِ عواملِ داخلی، از جمله امام جمعهٔ تهران، در باغِ نگارستان کشته می‌شود. سرنوشتِ میرزا تقی خان را هم که می‌دانیم، میرزا حسین خان سپهسالار هم زیر فشارِ روحانیِ بزرگِ تهران حاج ملا علی کنی، از کار برکنار می‌شود. از اینها می‌خواستیم این را بگوییم که عاملِ دوم، استمرارِ این اصلاحاتِ ناتمام است از عصرِ عباس میرزا تا دورانِ مشروطیت.

جامعهٔ ایران تشنهٔ تغییر و آمادهٔ تغییر و تحول بود، اما نظامِ پوسیدهٔ قاجار نمی‌توانست به این نیاز پاسخ دهد. هر اصلاح طلبِ خیرخواه و نیک‌اندیش هم که می‌خواست در ساختارِ قدرت و از بالا اصلاحاتی بکند شکست می‌خورد. بنابراین مشروطه به نظر من هم پاسخی به آن اصلاحاتِ ناتمامی بود که از دورهٔ عباس میرزا شروع شده بود و هم پاسخی به شکست‌ها و تحقیرهای ایرانیان که جنبهٔ ضدِ استعماری را هم تقویت کرد.

عامل خارجی هم دخالت داشت که از آغاز دوره قاجار رابطه ایران با دنیای خارج آغاز شد و گسترش یافت، از جمله رابطه با روسیه، عثمانی و کشورهای غربی که از گذشته هم روابطی وجود داشت اما در این دوره رابطه با غرب جدی تر می شود. از عصر عباس میرزا اولین دانشجویان ایرانی برای تحصیل به فرنگ فرستاده می شوند، بعد چاپخانه وارد ایران می شود، افکار و اندیشه های نوینی وارد حوزه فکری و ذهنی جامعه ایران می شود که کم و بیش راه را برای اصلاح طلبی عصر مشروطه هموار می کند، و مشروطه یک ضرورت تاریخی جوشیده از نیاز داخلی ملت ایران بود. این تاکید من و پاسخ من به کسانی هست - چه مسلمان های ضد مشروطه و چه روشنفکرهای ضد آن گروه - که همه چیز را می خواهند به خارج نسبت دهند.

درست است که افکار و ایده ها و اندیشه های مشروطه خواهی مثل آزادی، پارلمان، احزاب، تفکیک قوا، مطبوعات و... در تاریخ ما و در اسلام و در شیعه به این صورت مدرن اش نبود و به تدریج از فرنگ و از غرب وارد ایران یا دیگر کشورهای اسلامی و یا کشورهای غیر اروپایی شده، برای اینکه فرهنگ مسلط آن دوران بوده. اما اینکه بگوییم این، تحمیل شده به ملت ایران، از داخل نجوشیده و مردم این را نخواستند، یا چند تا روشنفکر این را به علما حقنه کردند یا به ملت تلقین کردند، چنین چیزی اساساً واقعیت خارجی ندارد.

عطش تغییر و اصلاحات و نیاز به تغییرات ساختاری اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی برای جامعه ایران از دیرباز وجود داشت و در دوره قاجار با گسترش ارتباط و آشنایی با جهان، این نیاز به تغییر و اصلاحات قوی تر و جدی تر شد و چون هیچ کدام از اینها پاسخ در خوری نیافتند و این جامعه عطشناک سیراب نشد، در نتیجه رسید به یک مقطع مهمی به نام مشروطه.

پس مشروطه از نظر آبخورهای فکری با دنیای غرب ارتباط دارد، اما در داخل مملکت، هم با مسایل اسلامی پیوند خورد، و هم با مسایل ملی، و برآمده از ذهن و خواست و نیاز جامعه ایران بود. هر چند وقتی از جامعه ایران سخن می گوئیم، بیشتر طبقات شهری مورد نظر است. نمی خواهیم بگوییم همه روستاییان این را درک می کردند یا عامه مردم این را می فهمیدند، ولی به هر حال خواست ملت ایران بود، یعنی خواست تغییر.

س: جناب اشکوری، ناسازگاری میان انتظارات و واقعیات یا انتظارات و تجربیات، همیشه به طرح سوال می‌انجامد، این پدیده تجربه شده‌ای است. اما چطور است که آن تجربیات ایرانیان می‌انجامد به اصلاح و آن هم اصلاحات در ساختار قدرت. در واقع متفکران و فعالان مشروطه، چگونه بین این دو (یعنی تجربه و اصلاح در ساختار قدرت) ارتباط می‌بینند و تمرکز خود را بر اصلاح قدرت و به طور مشخص بر کنترل قدرت مطلقه می‌گذارند؟ چه رابطه‌ای می‌دیدند بین کنترل قدرت مطلقه و قدرتمند شدن در برابر سلطه بیگانگان مثلاً، یا کنترل قدرت و توسعه امور. این ارتباط را مشروطه خواهان چگونه درک می‌کردند؟

ج: اگر امروز با رویکرد انتقادی به آن حوادث و تحولات نگاه کنیم، می‌توان این نقد را بر آن پیشگامان تغییر در ایران وارد کرد که تغییر در جامعه (آزادی، عدالت، پیشرفت و...) در بالا، یا ممکن نیست یا حداقل همیشه ممکن نیست. باید زمینه‌های تغییرات در عمق جامعه وجود داشته باشد و مجموعه تغییرات و تحولات از پایین به تغییر ساختار برسد. یعنی اگر دموکراسی می‌خواهیم، باید زمینه‌های دموکراسی و ابزارهایش آماده باشند تا به مشروطه برسیم. شاید ما بتوانیم این انتقاد را به گذشتگان بکنیم که شما همیشه به راس قدرت چسبیده‌اید ولی به زمینه‌ها و عوامل تغییر توجه نکردید. چون واقعیت این است که زمینه‌ها و عوامل برای تغییر در ایران به لحاظ فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و نیز نهادها و ابزارهای لازم فراهم نبود.

تصور من این است که از زمان عباس میرزا تا مشروطه و تا همین امروز، دو عامل سبب شده است که پیشگامان اصلاح طلبی عموماً به تغییر ساختار قدرت فکر کنند و بخواهند اصلاحات را از بالا به پایین بیاورند و به جامعه سرایت بدهند.

یکی اینکه مسأله حفظ استقلال از نظر ملی، حفظ اسلام یا به تعبیر خود علمای عصر مشروطه، حفظ بیضه اسلام و مبارزه با استعمار و اجانب، مسأله عمده بود. البته "اجانب" و "استعمار" مترادف و یکی نیست اما علمای ما حداقل تا دوره مشروطه مفهوم استعمار را دقیقاً درک نمی‌کردند، بیشتر "اجنبی" می‌فهمیدند، به هر حال بیگانه، و سلطه بیگانه.

در قرآن آیه‌ای هست که می‌گوید: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" که بر این مبنا در فقه قاعده "نفي سبيل" را داریم یعنی در هیچ حالی، در هیچ شرایطی، کفار نباید بر مسلمانان مسلط باشند. به این ترتیب، از پیش از مشروطه تا بعد از آن، مسأله نفي سلطه کفار و حفظ استقلال و منافع مسلمانان خیلی مهم بود. در برابر دست اندازی‌های روسیه، انگلیس و حتی عثمانی (عثمانی‌ها ضمن اینکه مسلمان بوده‌اند باز به اندازه دیگران آنها هم به ایران دست اندازی می‌کردند)، مسأله رهبری و قدرت و توانایی، بسیار مهم بود، بویژه پس از جنگ‌های ایران و روس و احساس ضعف و شکست.

وقتی به اشعار قائم مقام یا دیگر شاعران ما نگاه کنید پُر است از اقتدارگرایی و قدرت‌طلبی. قدرت، قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی، همه چیز در دست دولت است. بنابراین همه نگاه‌ها معطوف به تغییر قدرت می‌شود.

شعر معروف قائم مقام پس از جنگ‌های ایران و روس، همین احساس شکست و تلخکامی ایرانیان را نشان می‌دهد:

روزگار است آنکه، گه عزت دهد، گه خوار دارد

چرخ بازیگر از این بازیچه‌ها بسیار دارد

یا شعر دیگری هست از یک بانوی ایرانی - ناشناخته - که شعر زیبایی است ولی هیچ بوی زنانگی نمی‌دهد. بوی یک فرمانده نظامی را می‌دهد:

آزادیات به قبضه شمشیر بسته است

مردان همیشه تکیه خود را بدو کنند

نوح دگر ببايد و طوفانِ ديگري

تا لکه‌های ننگِ شما شستشو کنند

شما در این دوره می‌بینید که شعرها، ادبیات، ضرب‌المثل‌ها و لطیفه‌ها همه از یک سو ناشی از شکست و تلخکامی جامعه ایران است و از سوی دیگر ناسزا گفتن به ظالمان، به بیگانگان و اجنبی پرستان. و نهایتاً اینها، این می‌شود که می‌خواهیم قدرتی پیدا کنیم که در برابر سلطه بیگانگان بایستیم. و خُب همه نیروی نظامی و سیاسی و مالی در دست دولت است، پس تمام شکست‌ها و بدبختی‌ها به دولت و حکومت برمی‌گردد.

عامل دیگر که باز سبب شده است که اصلاح‌گران به حکومت و قدرت بپردازند این است که فکر کردند با توجه به همه آن امکاناتی که دولت‌ها دارند، اگر راسِ هرمِ قدرت تغییر کند یا مثلاً شاه عوض شود یا سلطنتِ مطلقه به سلطنتِ مشروطه تبدیل شود، اگر اصلاحات در ساختارِ قدرت شود، اصلاحات از بالا می‌تواند به پایین بیاید. اصلاح‌گران - حرف‌های حتی سپهسالار را نگاه کنید - امیدی به اصلاحات از پایین نداشتند. شما نگاه می‌کنید می‌بینید که چه قائم مقام، چه امیرکبیر و چه بعدها سپهسالار و بعد میرزا علی خان امین الدوله، اساساً به نظر می‌رسد که خارج از ساختارِ حکومت و سلطنت راهی برای اصلاحات نمی‌بینند. اصلاح‌گران سعی می‌کنند شاه را قانع کنند و یک کاری انجام بدهند. وقتی هم مغضوب شاه واقع می‌شوند می‌روند در خانه‌شان می‌نشینند و دیگر هیچ کاری نمی‌کنند.

بنابراین من فکر می‌کنم که این دو عامل سبب شده بود که اصلاح‌گران، اصلاحاتِ شان را از بالا به پایین طراحی بکنند نه از پایین به بالا. که البته حالا ما اگر بخواهیم به گذشته برگردیم به نظر می‌رسد که این راه جواب نداده و الان هم جواب نمی‌دهد.

بعد از مشروطه هم باز متأسفانه بسیاری از روشنفکران ما، اصلاح‌طلبان ما، آنها که دنبال تغییر و اصلاحات بودند، باز همواره بر سرِ قدرت با هم دعوا کردند، منظورم این نیست که همه قدرت طلب بودند، ولی فکر می‌کردند که اگر "مستبدین" بروند و "دموکرات‌ها" بیایند، این گروه برود، آن گروه بیاید، مسائل حل می‌شود.

گروه‌ها و احزاب را که در آن بالا می‌بینیم، کسی در فکر تغییر در جامعه نیست، تغییرِ ذهنی یا اجتماعی و یا در فکر نهادسازی. پاسدارِ دموکراسی، نهادهای اجتماعی‌اند، اما کسی در فکر این چیزها نیست. هر وقت فرصتی پیش آمده، دعوی احزاب بوده، که پشت به مردم می‌کنند و رو به قدرت. و بعد

هم وقتی از آن بالا سرکوب می‌شوند دوباره یا دورانی سکوت می‌کنند یا مانند خیابانی و میرزا کوچک خان و پسیان و چریک‌ها در دههٔ چهل و پنجاه اسلحه می‌گیرند و با رژیم می‌جنگند.

مشروطه خواهی: روشنفکران و روحانیون

س: برگردیم به بحث شما دربارهٔ مشروطیت. جناب اشکوری، به تعبیر فریدون آدمیت "روح اعتراض" در جنبش مشروطه خواهی، از دو منبع نیروی انگیزش می‌گرفت. منبع روشنفکری و ترقی خواهی و منبع روحانی. پرسش من این است که نسبت و رابطهٔ روشنفکران اصلاح‌گر و روحانیون شیعه چگونه بود؟ به نظر می‌رسد دست کم در دوره‌های آغازین جنبش مشروطه خواهی و در برابر چیرگی دستگاه خودکامه، روشنفکران اصلاح‌گر ابتکار طرح و پیش‌برد اندیشه‌های سیاسی نوین را در دست داشتند و روحانیون را به هم سویی و هم‌گرایی می‌کشانده‌اند. چرا و در چه زمینه‌هایی هم‌سوئی‌های اولیه به ناسازگاری و کشمکش‌های بعدی انجامید؟

ج: بله، اگر واقع‌بینانه نگاه کنیم به نظر می‌آید که مطلبی که شما فرمودید درست و واقع‌بینانه باشد. افکار و اندیشه‌های جدید، آب‌شخور غربی و اروپایی داشتند و روشن است که حلقهٔ اتصال این پدیدهٔ تازهٔ غربی با جامعهٔ اسلامی با ایرانی و با علما، روشنفکران یا نوگرایان غیرروحانی باشند، حالا نگوئیم غیردینی، نوگرایان غیرروحانی.

روحانیون چه در ایران، چه در عثمانی و چه در جاهای دیگر به دلیل نوع و حوزهٔ فعالیت‌شان، زبان اروپایی نمی‌دانستند و به غرب هم رفت و آمد نداشتند. کسانی که به اروپا رفت و آمد داشتند، یا سفرها و ایلچی‌ها و ماموران دولتی بودند یا بازرگانان که البته بیشتر به روسیه و عثمانی و مصر سفر می‌کردند و بعدها هم دانش‌آموزان و دانشجویانی که دولت به غرب می‌فرستاد.

اینها بودند که افکار جدید را وارد ایران می‌کردند. افکار جدید هم چنین از طریق روزنامه‌ها، مجلات و کتاب‌ها وارد می‌شد که به زبان‌های فرانسوی یا

انگلیسی بود و علما هم که زبان خارجی نمی دانستند. در زندگی نامه طباطبایی خواندم که کمی زبان فرانسه می دانسته است و به یاد ندارم که علمای شیعه چه در ایران و چه در عراق زبان فرنگی بلد بوده باشند. اتفاقاً خود طباطبایی از این بابت گله می کند و به علما توصیه می نماید که زبان خارجی بیاموزند. یکی دیگر از راه های انتقال اندیشه - در همه مراحل تاریخی و در رابطه با انتقال تمدن و فرهنگ - نهضت ترجمه است و در دوران جدید و در ارتباط با انتقال افکار و اندیشه های جدید غربی و اروپایی، خُب علمای شیعه زبان نمی دانستند تا بتوانند به ترجمه، حداقل کمک کنند. نتیجه گیری ای که می خواهم بکنم این است که در این دویست ساله، این فرهنگ جدید که وارد حوزه فکر و ذهن ایرانی شده و در ادامه اش به مشروطه رسیده و تحولات بعدی، این روند به طور کلی و اساسی از ناحیه غیر روحانیون بوده. این غیر روحانیون که نامش را می گذاریم نوگرایان یا به نوعی اصلاح طلبان، یک بخش مذهبی بودند ولی روحانی نبودند، یک بخش هم مذهبی نبودند و شاید هم اصلاً ضد مذهب بودند، مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده که البته اول مذهبی بود و حتی صحبت از پروتستانتیسیم اسلامی می کرد ولی سرانجام اصلاً آن را هم گذاشت کنار، یا مثل ملکم خان یا افراد دیگر.

شاید در این میان روحانی ای که بشود استثناء دانست، سید جمال الدین اسدآبادی بود که البته او هم روحانی - به معنای متعارف، مثلاً مرجع تقلید، روحانی حوزوی اهل درس و بحث حوزوی - نبود که او اروپا را دیده بود و تا حدودی فرانسه و انگلیسی می دانست و عربی که البته می دانست. در پاریس "عروه الوثقی" را منتشر کرد، و در لندن "ضیاء الخافقین" (روشنایی شرق و غرب) را منتشر می کرد و به هر حال وی در سلسله علما قرار نمی گیرد.

جمع بندی ای که می خواهم بکنم این است که بله این حرف درست است که : افکار جدید از طریق حوزه غیر روحانی و نوگرایان غیر روحانی، اعم از مذهبی و غیر مذهبی، آمد و بعد به تدریج روحانیت و کسانی چون سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی و یا شیخ هادی نجم آبادی را تحت تاثیر قرار داد.

کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف تبریزی، زین العابدین مراغه ای و حتی بعضی از شاهزادگان قاجار، اینها که عموماً مذهبی بودند اما روحانی نبودند، افکار را گسترش دادند. روحانیون تحت تاثیر قرار گرفتند و به حرکت پیوستند و همکاری و سازگاری این دو نیرو، سبب گسترش مشروطه شد.

منتهی در حوزه فکر و اندیشه بیشتر نوگرایان غیر حوزوی نقش داشتند - و همیشه پیشتاز حرکت‌ها، اندیشه است - اما در مرحله بسیج مردم برای مشروطه خواهی، این روحانیون اند که نقش فائده ایفا می‌کنند. چون روشنفکر، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، رابطه‌اش با مردم قطع است و نمی‌تواند که حرکت اجتماعی بیافریند.

در مشروطیت، وقتی که علمای نجف در فتوای خود می‌گویند واجب است دفاع از مشروطیت، دفاع از مشروطه دفاع از امام زمان است. خ، ب مردم می‌آیند. یا وقتی میرزا حسن رشديه، مدرسه جدید می‌سازد، تکفیر می‌شود و مدرسه‌اش خراب می‌شود.

س : به دستور علما و به دست طلبه‌ها خراب می‌شود.

ج : بله به وسیله طلبه‌ها خراب می‌شود، سرانجام طباطبایی پا به میدان می‌گذارد، مدرسه اسلامی می‌سازد. پسر خودش را هم مدیر مدرسه می‌کند تا نشان دهد مدرسه جدید و آموزش مسائل جدید کفر نیست. و بالاخره با فتوای علماست که مشروطه پیروز می‌شود.

تا دوران مشروطه بین اصلاح‌گران و روحانیون، سازگاری و همراهی و تفاهم وجود دارد. ولی بعد از مشروطه به دلیل اختلافاتی که پیش می‌آید - از جمله اختلاف بین خود روحانیون - تفاهم سست شده و راه همکاری تا حدود زیادی بسته می‌شود. به خصوص اعدام شیخ فضل الله و بعدها ترور سید عبدالله بهبهانی روابط را تیره کرد و کار به جایی رسید که علمای نجف، تقی زاده را تکفیر کردند. علما، تقی زاده را که در آن زمان روحانی بود و نیروی رادیکال تلقی می‌شد، مسئول ترور بهبهانی می‌دانستند. از سوی دیگر کشمکش بین "اجتماعیون عامیون" و "اجتماعیون اعتدالیون" بود.

"اجتماعیون عامیون" ترکیبی بود از دموکرات‌ها که عموماً روشنفکران غیر مذهبی بودند - هر چند روحانیونی مثل شیخ ابراهیم زنجانی و شیخ محمد خیابانی هم با دموکرات‌های مجلس اول و دوم بودند - ، این جریان در مجموع یک جریان سوسیال دموکراسی غیر مذهبی بود که دعوا و درگیری داشتند با "اجتماعیون اعتدالیون" که بیشتر نیروهای سنتی و محافظه کار در آن بودند؛ کسانی مثل بهبهانی و ستارخان و باقرخان هم همراه "اجتماعیون

اعتدالیون" بودند.

به هر حال دعوی سیاسی و فکری و ایدئولوژیک بین شیخ فضل الله و دیگران در داخل علمای شیعه و از سوی دیگر بین نیروهای اعتدالی و تندرو، رادیکال و محافظه کار به قولِ امروزی‌ها، همهٔ اینها سبب شد که راه همکاری‌ها تا حدود زیادی بسته شود.

شیخ فضل الله: آزادی کفر است

س: در روند پیشرفت جنبش مشروطیت و بویژه هنگام تدوین و تصویب متمم قانون اساسی، گرایش "مشروطهٔ مشروعه" در میان روحانیت شیعه بروز کرد، به رهبری فکری و سیاسی شیخ فضل الله نوری. شیخ فضل الله نوری، "مساوات" را با اسلام ناسازگار دانست و نوشت: "یکی از مواد آن ضلالت نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند". آزادی را کفر دانست و گفت: "آزادی در اسلام کفر است و به خصوص این آزادی که این مردم تصور کرده‌اند، کفر در کفر است"، او اساس "قانون گذاری" و "تفکیک قوا" را هم ضلالت دانست و نوشت: "تفکیک قوا، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه، بدعت و ضلالت محض است زیرا در اسلام "تقنین و جعل حکم برای هیچ کس مجاز نیست". شیخ فضل الله نوری همه انتقادات خود در نقد و رد اساس مشروطیت را با استناد به کتاب و سنت، تنظیم و ارائه کرد.

جناب اشکوری، شما که در کسوت روحانیت بوده‌اید، با اسلام و مبانی آن آشنایی کامل دارید، و هم چنین در تاریخ ایران و تاریخ مشروطیت ایران مطالعه و پژوهش می‌کنید، آرای شیخ فضل الله نوری در مخالفت با مشروطیت و مجلس شورای ملی و قانون گذاری را چگونه می‌سنجید؟ بویژه با توجه به این نکته که مستند شیخ همه جا کتاب است و سنت.

ج: اگر اسلام همان است که شیخ فضل الله نوری می‌گفت یا به عبارت دقیق‌تر و جامع‌تر اگر اسلام همان است که نوع مسلمانان و نوع علمای ما از گذشته تا زمان شیخ فضل الله و از شیخ فضل الله تا امروز می‌گویند و دموکراسی و مشروطه و آزادی و مساوات و عدالت و مفاهیمی که در مشروطه

مطرح بوده، و مفاهیمی که در غرب مطرح بوده و در جامعه ما هنوز هم مطرح است، باری این دو تا (اسلام و دموکراسی و مشروطه) را اگر به همین شکلی که هستند بخواهیم با هم جمع کنیم و سازش و تفاهم بین شان ایجاد بکنیم، به نظر می‌رسد ناممکن است و به همین دلیل هم به نظر می‌رسد که نوع ایرادهایی که شیخ فضل الله به مشروطه و مشروطه خواهان می‌گرفت، در آن چارچوب درست است و ایرادها وارد است. منتهی بخشی از حرفهای شیخ در "لوايح" خودش و بخشی از ایرادات و اشکالاتی که در کتاب "تذکره الغافل و ارشاد الجاهل" (نوشته یکی از مریدان شیخ و به تایید شیخ) مطرح شده مغالطه و سفسطه است.

اما اشکالات و ایرادات اساسی شیخ، به این معنا وارد است که اگر مجموعه تفکر اسلامی، شیعی، فقهی گذشته و مبانی کلامی تشیع در گذشته را بپذیریم، آن وقت دیگر پذیرفتن حکومت عرفی غیر شرعی، نامیسر است و به نظر می‌رسد که شیخ فضل الله حق داشت آن انتقادات را مطرح بکند.

نائینی و دیگران البته به آن بخش از ایرادات که مغالطه است جواب داده‌اند و جواب درستی هم داده‌اند، اما شیخ فضل الله - با توجه به اینکه احساس می‌کرده این مشروطه آخرش به کجا می‌رسد - اشکالات اساسی و بنیادی گرفته و به این بخش‌ها، نائینی و امثال او به نظر می‌آید یا اساساً جواب نداده‌اند یا اگر هم جواب داده‌اند، جواب قانع کننده‌ای نداده‌اند. مثلاً فرض بفرمایید که شیخ فضل الله می‌گوید: "ما در اسلام مساوات نداریم. اساس اسلام تبعیض است." حالا در ذهن من و شما تبعیض چیز منفور و مذمومی هست. اصلاً مگر می‌شود تبعیض قابل دفاع باشد، ولی شیخ فضل الله استناد می‌کند به قرآن و به روایات و به احکام فقهی و به اجماع فقهای اسلامی و شیعی و می‌گوید مساوات کفر است. چرا؟ برای اینکه در اسلام هرچه که شما می‌بینید تبعیض است. مثلاً بین مسلم و غیر مسلم فرق است. چه جوری شما می‌توانید بگویید که هم مسلمان و هم غیر مسلمان یک حکم دارند، در حالی که بخشی از این در قرآن و بخش عمده‌اش هم در فقه و روایات ما هست که مسلمان با غیر مسلمان یک حق ندارند. درباره غیر مسلمان‌ها باز هم یک حکم بین شان نیست. به این خاطر که بین غیر مسلمان اهل کتاب با غیر مسلمان غیر اهل کتاب باز فرق است.

اهل کتاب حقوقی دارند، دین و مذهب شان به رسمیت شناخته شده و حق حیات دارند. اما مثلاً فرض بفرمایید بت پرست نمی‌تواند در جامعه اسلامی

آزاد باشد، چون به بت پرست یک نوع می شود گفت مُشرک، یعنی کسی که بین خدا و خلق واسطه قائل می شود. و مهم تر از آن ملحد، یعنی کسی که اساساً منکر هر نوع دین و مذهب است، منکر خداست. فراتر از بت پرستی و بت پرست، ملحد است. به قولِ امروزی‌ها ماتریالیست است، از نظر فلسفی و اعتقادی به ماوراء الطبیعه و خدا و قیامت و انبیا و اساساً به هیچ مذهبی پایبند نیست. خب، ملحد، حالا از نظرِ فقهی یا مرتدِ ملی است یا مرتدِ فطری - با تفاوت‌هایی که بین‌شان هست - به هر حال کشته می شود. البته یک قاعده فقهی وجود دارد که حالا وارد جزئیات نمی شوم و آن اینکه "کفارِ مُستأمن" یعنی کسانی اعم از ملحد و بت پرست و هر فرقه دیگری که به پناه حکومت اسلامی در آمده‌اند، تا زمانی که طبق قواعد عمل کنند، در امان هستند.

در میان غیر مسلمین، بین کافرِ حربی و کافرِ غیر حربی باز فرق است. شیخ فضل الله نمونه‌های فراوانی می آورد و می گوید اینجا تبعیض است. در مورد زن و مرد می گوید مشخص است که بین زن و مرد مساوات وجود ندارد. در ارث تفاوت هست. در مال تفاوت هست. زن واجب النفقۀ مرد است. زن حق ندارد بدون اجازه مرد از خانه بیرون برود. خون بهای زن و مرد با هم فرق می کند. خون بهای مسلم و غیر مسلم فرق می کند. در جامعه اسلامی بین مسلمان‌ها با یکدیگر و با غیر مسلمان‌ها فرق وجود دارد، بین شاه و رعیت، عالم و عامی، سید و غیر سید، فرق وجود دارد. شیخ فضل الله اینها را می گوید و این ایرادها را می گیرد. نائینی هم توضیحاتی می دهد اما به نظر من جواب‌های قانع کننده‌ای نیست، چون مشکل به طور بنیادی حل نمی شود.

شیخ فضل الله با هوش و درایت خود فهمیده بود که این سیر مشروطه اگر ادامه پیدا کند، سرانجام به جایی می رسد که اصلاً از دین اسلام و شریعت چیزی باقی نمی ماند. درست است که نائینی می گفت کاری به کار دین نداریم، اصلاً حکومت نمی خواهد وارد شرع بشود یا حکومت مخالفت با شرع مبین نباید بکند، اما شیخ فضل الله احساس کرده بود که سیر امور چیزی می شود که در غرب و فرنگ است.

در بحث درباره آزادی، شیخ فضل الله می گوید در اسلام اصل عبودیت است نه آزادی، انسان بنده خداست. البته از یک نظر مغلطه می کرد. شیخ فضل الله که می گفت اصل عبودیت است، آزادی نیست. چون آزادی‌ای که در غرب گفته می شود لزوماً در تقابل با عبودیت نیست. در پناه همین آزادی شما می توانید که عبودیتِ الله را هم داشته باشید. منتهی شیخ فضل الله عبودیت را فقط در رابطه فردی انسان و خدا نمی دید. عبودیت را به معنای التزام

قطعی و جزمی به احکام الهی یعنی احکام شریعت می‌دید. دین که دین فردگرایانه غربی نبود که روز یکشنبه شما بروید کلیسا، از آنجا بروید کلوپ یا بار، بعد هم بروید کار خودتان را انجام دهید. در اینجا تناقضی بین اینها وجود ندارد. دینداری یک مقوله است، دوستی و مناسبات پسر و دختر یک مقوله است، حکومت هم یک مسأله دیگر است. این تفکیک‌ها از گذشته در اروپا بود، ولی در فرهنگ اسلامی که چنین چیزی نداریم. الان هم که صد سال از مشروطه گذشته باز هم محل بحث است که ما با این مسایل می‌خواهیم چه کار کنیم.

حالا در زمان مشروطه مسأله آن قدر حاد نبود، ولی شیخ فضل الله این قدر فهمیده بود که وقتی شما می‌گویید آزادی، در نهایت به رهایی از تمام قیودات دینی می‌رسد، یعنی جامعه هست، حکومت هست، قانون هست و قانون می‌گذارند، هیچ امری پیش بینی هم وجود ندارد و لذا می‌گویید آزادی در برابر عبودیت قرار می‌گیرد. با آن تعبیری که از عبودیت می‌دهد که الی ماشاءالله، به نظر می‌رسد که آن ایرادها بسیاری‌شان وارد بوده است.

در بحث آزادی مطبوعات شیخ فضل الله می‌پرسید: آیا مطبوعات آزاداند که هرچه دل‌شان می‌خواهد بنویسند؟ واقعیت این است که مطبوعات که در دنیای امروز هست، هرچه دل‌شان می‌خواهد می‌نویسند. شما می‌خواهید داستان‌های سکسی بنویسید، حرف‌های دیگری بزنید، به دین انتقاد کنید، به خدا انتقاد کنید، البته در آن زمان در دنیای غرب هم مثل امروز نبود، ولی بالاخره شیخ فضل الله اینها را می‌فهمید که اگر این راه باز بشود، از علما که هیچ، به دین هم تسری پیدا می‌کند. از دین که هیچ، به خدا و پیغمبر هم تسری پیدا می‌کند. بنابراین با آزادی مخالفت می‌کند.

در مورد قانون، شیخ فضل الله ایراد می‌گیرد که قانون نویسی کفر است برای اینکه در تفکر سنتی ما شارع خداوند است. آقای خمینی هم در سال ۱۳۴۸ خورشیدی در کتاب ولایت فقیه‌اش می‌گوید اگر ما حکومت تشکیل بدهیم، در حکومت ما پارلمان لازم نیست. پارلمان به عنوان قانونگذار نداریم برای اینکه شارع خداوند است. ما حق قانونگذاری نداریم و اگر هم مجلس داشته باشیم، مجلس مشورتی دولتی است. این تفکر قبلاً وجود داشته، زمان شیخ فضل الله هم بوده، بعدها هم وجود داشته و الان هم هست.

شیخ فضل الله می‌پرسید که: شما می‌خواهید در مجلس بنشینید چی بنویسید؟ اگر همین‌هاست که در اسلام است که تحصیل حاصل است، می‌خواهید

بنویسید که مثلاً شراب یا زنا حرام است؟ اصلاً لازم نیست بنویسید. مردم مسلمان اند و طبق احکام اسلامی عمل می کنند. اگر بخواهید غیر از این بنویسید که شما اجازه ندارید. کی به شما این حق را داده قوانین خارج از منطقه شرع بنویسید؟ اگر هم بناست غیر از آنچه در فقه آمده چیزهای دیگری نوشته شود که به حوزه اجتهاد یا احکام اولیه و ثانویه بر می گردد و آن هم به بقال و رزاز و بزاز نمی رسد که این کارها را انجام دهند بلکه بر عهده فقهاست.

شیخ که می گفت بزاز و رزاز برای این بود که در مجلس اول انتخابات طبقاتی (صنفی) بود و نمایندگان اصناف در مجلس بودند.

جمع بندی کنم. ایرادهایی که شیخ فضل الله گرفته بود از آن منظر تاریخی خودش و با آن زمینه ها و مبانی اسلام سنتی و فقه سنتی به نظر می رسد که بسیاری از این انتقادات وارد بوده و بسیاری از این انتقادات هم جواب درخور نگرفتند. نائینی به بعضی موارد، محکم و قوی جواب داده، بعضی را ضعیف جواب داده، بعضی از موارد را هم اساساً در پراتز گذاشته و حالا به چه دلیل، به هر دلیل نمی دانم، به اینها جواب داده نشده است.

نائینی، یک راه حل خوبی می دهد و می گوید اساساً ما که خلاف شرع نمی کنیم. اصلاً این مجلس و این پارلمان و به اصطلاح مجلس نمایندگان نمی تواند وارد حوزه شرع بشود. تعدادی آدم هستند، دور هم نشسته اند و می خواهند درباره امور داخلی خودشان تصمیم بگیرند. در واقع از دید نائینی مجلس و پارلمان یک جمع مشورتی هست. یک رییس و یک ناظم انتخاب می کنند، می خواهند از بابت نظم داخلی خودشان قوانین و مقرراتی برای خودشان بگذارند.

خب، این ساده سازی پارلمان است. پارلمان که این نیست، پارلمان قانون می گذارد بدون هیچ پیش شرطی. نائینی شرط می کند البته فقط یک شرط بیشتر در مجلس ندارد. می گوید خلاف شرع مبین نکند. خب من امروز می توانم از نائینی بپرسم که شرع مبین چیست؟ حداقل من به عنوان یک روحانی، به عنوان فردی که با فقه آشنا هستم می بینم هیچ تعریفی جامع و مانع از شرع مبین وجود ندارد. آیا شرع مبین آن است که فقط در قرآن آمده یا در روایات آمده یا در آرای فقها آمده؟ این شرع مبین چیست؟ به علاوه اصلاً از این مسایل هم بگذریم، واقعیت این است که حوزه جامعه و سیاست و قدرت به احکام شرعی هم تسری پیدا می کند. شما شرط می کنید که فقط خلاف شرع نکنند، در حالی که می بینید که به خلاف شرع هم می رسد.

مسأله حقوق زن را چه کار می‌خواهید بکنید؟ بالاخره بر سر خلاف شرع هم می‌رسد. حتی یک شخصیتی مثل مدرس که آگاه‌تر از نائینی هم بود برای اینکه در زمان دیگری بود و واقعاً هم مترقی و دموکرات بود - به همان مفهوم عام دموکرات - ایشان در مجلس می‌گوید از دیشب که فهمیدم لایحه‌ای برای حق رای زنان به مجلس می‌آید، از ناراحتی تا صبح نخوابیدم. بعد دلایل عدیده‌ای اقامه می‌کند که زن ناقص‌العقل است. زن چه است و چه است. زن حق دخالت در این کارها را ندارد. حالا لایحه فقط مربوط به حق رای دادن بود، نه اینکه زن حق انتخاب شدن داشته باشد. وقتی یک چنین دیدگاهی در ایران وجود دارد که امروز آقای مصباح‌نماینده می‌کند و میراث‌دار این تفکر است و همان را تبلیغ می‌کند، به نظر می‌رسد آن مسائل و آن ایرادهایی که شیخ فضل‌الله مطرح کرد، بسیاری از آن‌ها بی‌جواب مانده است.

س: پیش از آنکه به طور مشخص بپردازیم به آرای آقای نائینی، پرسشی پیش می‌آید و آن این است که مشکل یا ضعف آقای نائینی در پاسخ‌گویی به بسیاری از ایرادات اساسی شیخ فضل‌الله، در چیست و از کجاست؟ آیا از اینجا نیست که خود آقای نائینی هم از همان مبانی و در همان چهارچوب‌هایی بحث می‌کند که شیخ فضل‌الله بحث می‌کرد؟ آیا این است علت ناتوانی نائینی در پاسخ به شیخ فضل‌الله؟

ج: شاید به دو عامل بتوان اشاره کرد. البته بر حسب گمان زنی نه اینکه قاطع بتوان اظهار نظر کرد. یکی همین است که شما می‌فرمایید. یعنی هر دو، نقطه عزیمت‌شان یک جاست. هر دو در Context مذهب و فقه و فقهت و اجتهاد سنتی دارند حرف می‌زنند. خوب، در آن چارچوب، حرف‌هایی را شیخ فضل‌الله مطرح می‌کند و نائینی هم با همان ابزارها به او جواب می‌دهد و خیلی از جواب‌هایی که نائینی داده خوب است؛ به خصوص آنجا که شیخ فضل‌الله مغلطه می‌کند، مقدمه درستی را می‌گوید اما نتیجه نادرست ازش می‌گیرد، نائینی خیلی تند به او حمله می‌کند، به "شعبه استبداد دینی" و خطرناک بودن "استبداد دینی" اشاره می‌کند و به پیامدهای حرف‌های شیخ فضل‌الله و اینکه شیخ فضل‌الله پیوند دارد با دربار. خوب از این نظرها خیلی خوب و محکم می‌آید ولی به هر حال هر دو در یک پارادایم سخن می‌گویند و در این پارادایم، نائینی - که خودش هم به این امر آگاه نبود ولی امروز ما می‌توانیم بگوییم - نمی‌توانسته اساساً به سوالات و ایرادات شیخ فضل‌الله پاسخ بدهد. با آن مبانی و آن ادله‌ای که داشته، نمی‌توانسته پاسخ کافی بدهد.

پس این یک عامل. یعنی ضعف نائینی، در این بوده که با معیارهایی می‌خواست به مقابله برخیزد که در آن معیارها امکان پاسخ دادن و پاسخ نهایی و روشن دادن به آن ایرادات و سوال‌ها وجود نداشته است.

عامل دوم اینکه، به نظر می‌رسد اهمیت آن مسایل برای خود نائینی هم خیلی روشن نبود یا به پیامدهای آن‌ها خیلی فکر نکرده بود. آنچه از رساله نائینی بر می‌آید این است که بسیار بسیار خوش بین بوده نسبت به مشروطه و آینده و تحولاتی که دارد به وجود می‌آید. برای نائینی بیشتر مسأله توسعه ایران و پیدایش حکومت مقتدر و توانا مطرح بوده و اینکه این مملکت از این بحران در بیاید. خوش بینی از کلمه به کلمه کتاب نائینی استنباط می‌شود.

در شرایطی که نائینی این حرف‌ها را دارد می‌زند، به نظر می‌رسد نسبت به خیلی از مسایل که در غرب اتفاق افتاده یا بناست بعدها در ایران اتفاق بیافتد، آگاه نیست و بنابراین با خوش بینی نگاه می‌کند.

نائینی در "تنبیه الامه و تنزیه المله" آیه قرآنی "هذه بضاعتنا ردت علينا" را می‌آورد که معنای آن این است که همین‌هایی که خودمان داشتیم غربی‌ها از ما یاد گرفتند، حالا دارند به ما بر می‌گردانند. این نشان می‌دهد که نائینی و دیگر علما آگاه نیستند به آنچه در غرب و به نام مشروطه، آزادی و تفکیک قوا و سایر اصول جریان دارد. و به همین دلیل هم هست که وقتی بناست اصل هشتم متمم قانون اساسی تدوین و تصویب شود، در مجلس بین علما و دیگران اختلاف و کشمکش می‌شود. خیلی جالب است و می‌دانید که در آنجا می‌خواستند بنویسند که همه از نظر قانون متساوی الحقوق اند. اینجا بود که علمای مشروطه خواه متوجه شدند که اختلاف وجود دارد.

وقتی به مفهوم امروزی و غربی کلمه گفته شود که همه افراد متساوی الحقوق اند، دیگر همه این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها بین آدم‌ها از بین می‌رود، یعنی برابر همان اصل اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، انسان منهای عقیده، حق دارد و همه انسان‌هایی که شهروند یک حکومت هستند، بدون معیارهای مذهبی، ملی، قومی، نژادی، طبقاتی، همه به اعتبار شهروند بودن با هم متساوی الحقوق اند. خُب، این چیزی است که اساساً با فقه و شریعت و دینداری نمی‌خواند.

س : درست بر سر همین اصل هشتم متمم قانون اساسی است که اختلافات جدی بروز می کند. نمایندگان در مجلس می مانند و به گفته مخبرالسلطنه هدایت در صحن مجلس رختخوابها انداختند و بحث و گفت و گو چندین ماه طول کشید. در مقدمه همین کتاب "لوائح" شیخ فضل الله و در صورت مذاکرات مجلس می بینیم که بهبهانی می خواست به گونه ای ظریف تر برخورد کند که بر سر این موضوع زیاد بحث و مجادله نشود. شاید به گونه ای راه برای تفسیر بعدی مساوی بودن افراد باز باشد. مخبرالسلطنه می نویسد نهایتاً اینگونه پذیرفته شد که بنویسند اهالی مملکت در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق اند. یعنی با آوردن اصطلاح "قانون دولتی"، این تضمین به روحانیون و علما داده شود که قوانین مجلس به حوزه شرع وارد نمی شوند و در حوزه شرع تمام آن نابرابری ها به قوت خود باقی می ماند، ولی در برابر "قوانین دولتی"، اهالی، متساوی الحقوق اند. نوعی ابهام و گنگی. مخبرالسلطنه هم با همان زبان ویژه خود، ادامه می دهد و می نویسد : حالا "قوانین دولتی" یعنی چه، معلوم نیست.

ج : بله، دقیقاً اینجا معرکه آراء شد. مدت ها طول کشید. شاید بیشترین وقت مجلس را همین اصل گرفت. چون روح و جان دموکراسی و مشروطه هم همین قسمت بود. وگرنه اگر این را شما حذف می کردید، دیگر چیزی باقی نمی ماند. اینجاست که شیخ فضل الله پا را در یک کفش کرد که آقا نمی شود مساوات.

در میان علما اختلاف افتاد. جالب اینکه بین طباطبایی و بهبهانی هم اختلاف افتاد. می گویند بهبهانی موافق شیخ فضل الله بود در اول. تنها کسی که از روحانیون به اصل هشتم (متساوی الحقوق بودن) رای مثبت داد سید محمد طباطبایی بود. بعد نوشتند که بهبهانی رختخوابش را آورد به صحن مجلس و آنجا ماند. البته چون بهبهانی از نظر مدیریت قوی تر از سید محمد طباطبایی بود و آدم مقتدر و توانایی بود، بالاخره با پا در میانی ایشان (بهبهانی) آمدند آن متن مرضی الطرفین را نوشتند. گفتند همه در برابر "قوانین دولتی" متساوی الحقوق اند.

در اینجا دو نکته را آوردند تا یک مقداری دعوا حل بشود. یکی اینکه گفتند "قوانین دولتی" یعنی کاری به شرع نداشته باشند. قوانین دولتی حوزه عرف است نه حوزه شرع.

دوم اینکه قوانین دولتی یعنی قوانینی که دولت می‌گذارد که عرفی است و لازم‌الاجراست. اینهاست نه قوانینی که خارج از حیطه دولت یا مجلس نمایندگان ملت، کسانی دیگر بیایند برای مردم تعیین کنند.

به هر حال این مشکل در آنجا بروز کرد که روح و جوهر مشروطه بود و در آنجا هم، این جوری استخوان لای زخم گذاشته شد و باز عملاً بسیاری از لوازم مشروطه - حالا اگر نگوئیم مبانی مشروطه - به وسیله همین یک اصل نادیده انگاشته شد و توی پرانتز گذاشته شد. چیزی هم که توی پرانتز بماند بالاخره یک روزی سر باز می‌کند. بعد در انقلاب اسلامی فکر کردیم شاید حل بشود که نشد. حالا هم که از انقلاب ۲۷ سال گذشته، در جمهوری اسلامی هم حل نشده. به هر حال یک سری مشکلات و معضلات دوره مشروطه و آن ایرادهایی که شیخ فضل الله یا مخالفان مشروطه مطرح کردند به دلیل آنکه به طور اساسی و بنیادی، چه به وسیله نائینی یا آخوند خراسانی یا علمای دیگر که رساله در دفاع از مشروطه نوشتند، پاسخ نگرفت و حل نشد، نتیجه‌اش این است که: حکایت همچنان باقی است.

نائینی و بنیاد حاکمیت

س: اجازه بدهید پرسشی درباره دیدگاه‌های آقای نائینی داشته باشیم. پرسش این است که آقای نائینی بحث خود بویژه پیرامون مفهوم حاکمیت را از کجا آغاز می‌کند و مبانی استدلالی ایشان کدامند؟ زنده یاد دکتر عبدالهادی حائری در کتاب "تشیع و مشروطیت در ایران و نقش علمای نجف" در بحث از دیدگاه‌های آقای نائینی می‌نویسد: از دید نائینی "برقراری مشروطه واجب است زیرا رژیم استبدادی سه گونه غصب و ستمگری دارد" و آن سه گونه غصب و ستمگری در کتاب آقای نائینی "تنبیه الامه و تنزیه المله" اینها هستند:

۱. اغتصاب (غصب کردن) ردای کبریایی عزاسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت.

۲. اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت صلوات الله علیه

۳. اغتصابِ رقاب و بلاد (املاک و سرزمین‌ها) و ظلم دربارهٔ عباد (بندگانِ خدا و مردم)

ولی ظلم در یک نظامِ مشروطه "فقط به مقامِ مقدسِ امامت راجع و از آن دو ظلم و غصبِ دیگر خالی است".

اینجا به نظر می‌آید که آقای نائینی هم، بحثِ خود دربارهٔ حاکمیت را بر مبنای "امامت" و "ولایت" آغاز می‌کند، یعنی اگرچه قدرت و "حکومتِ مشروطه" را در برابرِ قدرت و "حکومتِ استبدادی" قرار می‌دهد و "حکومتِ مشروطه" را ترجیح می‌دهد، اما این قدرتِ دنیوی را ذیلِ "امامت" و "ولایت" می‌داند.

یعنی این حکومتی را که خود او برای تمایز از حکومتِ استبدادی، حکومتِ "مشروطه" یا "دستوریه" یا "شورویه" می‌نامد، باز امری در ذاتِ خود دارای اعتبار نمی‌داند. آیا این برداشت درست است و این استنباط که آقای نائینی هم بحثِ خود را از همان مبانیِ شرعی و فقهی آغاز می‌کند که شیخ فضل الله؟ و پرسشِ دیگر اینکه کاستیِ آقای نائینی در پاسخ‌گویی به انتقادات و ایراداتِ شیخ فضل الله آیا از این جاهاست؟

ج: بله، درست است. البته اینجا باید با دقتِ بیشتری دربارهٔ نائینی صحبت کنیم تا بتوانیم هم نقطهٔ قوت‌هایش را دریابیم و هم نقطهٔ ضعف‌هایش را. تا آنجا که من اطلاع دارم می‌توانم بگویم که کتابِ آقای نائینی "تنبیه الامه و تنزیه المله" از مشروطه تا کنون و از جهاتی، نوترین و ابتکاری‌ترین نظریه پردازی در چارچوبِ تفکرِ سنتی است در بابِ دموکراسی، مشروطه و این تحولاتِ مدرن.

نائینی همانطور که شما هم به جملاتِ ایشان عیناً اشاره کردید، بحث را از بابِ "مقدمهٔ واجب، واجب است" که از اصطلاحاتِ اصولِ فقه است، آغاز می‌کند. می‌پرسد آیا در زمانِ غیبتِ احتیاج به حکومت داریم یا نداریم؟ نقش و کارکردِ حکومت را از جمله برای حفظِ اسلام و منافعِ مسلمانان، و دفاع در برابرِ تجاوزِ بیگانه و استعمارگران یاد آور می‌شود و می‌گوید نیاز به قدرت و حکومت و ارتش داریم. بدین ترتیب از بابِ "مقدمهٔ واجب، واجب است" به وجوبِ حکومت در هر زمانی، از جمله در عصرِ غیبت، می‌رسد.

بعد می‌پرسد: "حکومتِ مشروع" کدام حکومت و چه نوع حکومتی است؟ ایشان همان عقیده سنتی کلامی شیعه را عیناً تکرار می‌کند که "حکومتِ مشروع" حکومتی است که "معصوم" در رأس آن باشد. معصوم، پیامبر است و بعد از او امام علی و ائمه بعدی و الان در زمان غیبت هستیم. در زمان غیبت هم "حکومتِ مشروع" قابل قبول برای ما شیعیان، حکومتی است که در دست "معصوم" باشد که حالا امام غائب است. امروز دسترسی به مقام امامت نداریم. اما نیاز به حکومت داریم و اکنون ماییم و حکومت غیر معصوم در شرایط فعلی دنیا. مجبوریم یکی از این دو حکومت را انتخاب کنیم، یا حکومت "سلطنتی مطلقه" یا "سلطنتی مقیده". حکومت مشروع همان است که در رأس آن معصوم باشد، اما امروزه از باب قاعده اَهم و مهم که یک اصل فقهی است و یا قاعده عقلانی در فقه یعنی دفع افسد به فاسد - با این اصطلاحات کلامی و علم اصول - نائینی استدلال می‌کند که ما در میان دو حکومتی که هست، "سلطنتِ مشروطه" را می‌پذیریم نه "سلطنتِ مطلقه" را. نائینی عیب‌های سلطنتِ مطلقه را می‌گوید - همین‌ها که شما فرمودید - عیب‌های سلطنتِ مشروطه را هم می‌گوید.

می‌گوید "سلطنتِ مطلقه" هم عیب ذاتی دارد هم عیب عَرَضی، بنابراین مطلقاً قابل قبول نیست. اما "سلطنتِ مشروطه" ضمن عیب‌هایی که دارد قابل اصلاح است. یعنی اگر هر دو فاسدند، آن افسد است و این فاسد، پس دفع افسد می‌کنیم به فاسد.

نائینی یک عالم علم اصول بود و علم اصول هم هفتاد هشتاد درصدش برگرفته از منطق است. باری نائینی با این مقدمات و این طبقه‌بندی‌ها - که البته بسیار مفصل‌تر و دقیق‌تر است - "حکومتِ مشروطه" را به "حکومتِ استبدادی" ترجیح می‌دهد. پس اینکه شما پرسیدید نائینی با چه مبادی شروع کرد و ادله‌اش و مبانی کارش چه بوده، این چیزهایی است که به طور اجمال می‌توان گفت که ایشان با این استدلال‌ها به این نتیجه می‌رسد که "مشروطه" قابل قبول‌تر است در مقابل "استبداد".

اما نائینی نوآوری‌هایی دارد که مورد غفلت قرار گرفته است. تا آنجا که جمع‌بندی کرده‌ام "نه" نوآوری دارد که حالا بدون یادداشت نمی‌توانم همه آنها را بازگو کنم. اما به برخی از آنها اشاره می‌کنم.

یک نوآوری مهم و ابتکاری آن است که هشدار می‌دهد نسبت به "دیکتاتوری جمعی" که از نظر او بسیار خطرناک‌تر از "دیکتاتوری فردی" است. به این نکته در چهارچوب مشروطه خواهی چه از جانب روحانیون و چه غیرروحانیون، چه آشنا یا ناآشنا به غرب، کسی توجه نکرده بود.

نائینی به نکته مهم دیگری درباره استبداد دولت اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر سلاح و قوای نظامی و منابع ملی [اقتصاد] در اختیار دولت باشد، این، استبداد می‌آورد. نائینی به این مساله توجه داشت که اگر پلیس و ارتش و نیروهای نظامی و منابع ثروت‌های ملی در دست دولت باشد، دولت را نسبت به ملت بی‌اعتنا می‌کند و دولت، ملت را سرکوب می‌کند و این نکته‌ای است که این مشکل بعد از صد سال همچنان وجود دارد.

اما در میان نوآوری‌های نائینی دو نقطه قوت وجود دارد که من همیشه با شیفتگی مطرح می‌کنم برای اینکه می‌بینیم در چهارچوب تفکر سنتی که هیچ، حتی در میان نوگرایان و روشنفکران و آشنایان به تاریخ غرب هم به این نکات توجه نشده. البته نمی‌توانستند هم توجه کنند چون بحث کاملاً مذهبی است.

بنده پیرو این نظر هستم که در کشورهای اسلامی و از جمله در ایران، تا زمانی که یک نواندیشی جدی و بنیادی - فراتر از نائینی - صورت نگیرد و اکثریت مردم مسلمان یک تغییر و تحول بنیادی و اساسی و فکری را از سر نگذرانند، نمی‌توان بین دین و دنیای مدرن آشتی برقرار کرد و تا این آشتی برقرار نشود، بسیاری از تحولات مثبت - آزادی، عدالت، دموکراسی، حقوق بشر - هم در عمل پیاده نخواهد شد. حالا با توجه به این می‌گویم نائینی دو نظریه خیلی مهم دارد که اگر این دو نظریه‌اش بعدها مورد توجه واقع می‌شد، پرورده می‌شد، عمیق‌تر می‌شد، شاید در دوره انقلاب دست ما پُرتر بود و تحولات امروز اصلاً یک مسیر دیگری طی می‌کرد.

یکی این است که نائینی می‌گوید: استبداد شرک عملی است یا کفر عملی است و این به قول آقای مطهری در کتاب نهضت‌های صد ساله، اولین بار است که یک عالم اسلامی شیعی، استبداد را کفر می‌داند. و استبداد آن طور که نائینی و علمای مشروطه مُراد می‌کردند، یعنی خودکامگی که پادشاه مافوق قانون باشد و خارج از قانون عمل کند و به تعبیر قرآن "یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید"، یعنی هرچه او بخواهد آن می‌شود و هرچه بخواهد می‌کند،

بدون هیچ نیروی مانعی و رادعی. به نظر می‌رسد که نائینی تحول فکری مهمی را در چارچوب تفکر سنتی شیعه به وجود آورد و اگر متدینان و مؤمنان شیعه این را بپذیرند که استبداد کفر عملی است، آن وقت اولین نیرویی که باید در برابر استبداد بایستد، مومنان و دینداران خواهند بود.

اگر صد سال قبل از نائینی این حرف زده شده بود و در جامعه جا افتاده بود، می‌بایست مشروطیت صد سال جلوتر به وجود می‌آمد. حرف نائینی هم جدی گرفته نشد. با این همه، تاثیر کار آقای نائینی را در تاریخ بعدها می‌بینیم. مثلاً آقای طالقانی که کتاب "تنبیه الامه" را در سال ۱۳۳۴ خورشیدی تجدید چاپ کرد، با انگیزهٔ مقابله با استبداد بود. منتهی ایرادی که به آقای طالقانی باید گرفت این است که به ایشان باید گفت: شما که این کتاب را از غربت در آوردید و احیا کردید، چرا این ایده را تقویت نکردید، فقط به صورت یک کتاب تبلیغاتی علیه محمد رضا شاه شد، در حالی که آقای طالقانی - حالا توجه داشت یا نداشت نمی‌دانم - اگر توجه داشت شاید این نظریه را می‌پروراند و تئوریزه می‌کرد و مقبولیت می‌یافت در میان روحانیون و مذهبی‌ها. البته غیر مذهبی‌ها نیازی به این گزاره‌ها ندارند، ولی مذهبی‌ها احتیاج دارند.

من به عنوان نمونه که این کتاب و این فکر چقدر مهم بوده اشاره می‌کنم به دفاعیات مهندس بازرگان در سال ۴۲ - ۴۳ خورشیدی در دادگاه نظامی.

س: دادگاه نظامی در پادگانِ عشرت آباد؟

ج: بله، ایشان در دادگاه استناد می‌کند به همین حرف نائینی و می‌گوید "استبداد کفر عملی و شرک عملی است و در نظام استبدادی خدا پرستیده نمی‌شود." اگر مسلمان‌ها این را بپذیرند، هیچ نوع استبدادی را نباید بپذیرند، چه دینی و چه غیر دینی.

و یکی از نوآوری‌های نائینی همین اصطلاح "استبداد دینی" است که البته پیش از او کواکبی در کتاب "طبایع الاستبداد" گفته بود. اما نائینی بهتر و قوی‌تر مطرح کرده است.

س : می گوید دو شعبه استبداد، "شعبه استبداد سیاسی" و "شعبه استبداد دینی".

ج : و بعد می گوید اصلاً "استبداد سیاسی" متکی به "استبداد دینی" است و در نهایت می گوید اگر "استبداد سیاسی" علاج پذیر باشد، "استبداد دینی" علاج پذیر نیست، برای اینکه خود را نماینده خدا می داند، به نام دین خدا دارد حرف می زند. توجه داشته باشید این حرف یک روشنفکر از پاریس و لندن برگشته نیست. حرف یک آخوند نجف است.

و دومین نوآوری که از اولی هم مهم تر است آن است که نائینی یک گزاره دینی صددرد را بدون آنکه در پایه های کلامی آن دست ببرد منتقل می کند به حکومت عرفی. و آن درباره علم امام و عصمت امام است. در تفکر کلامی شیعه ما دو ویژگی اساسی برای امام داریم. یکی علم امام است...

س : البته علم لدنی امام، که دانش اکتسابی نیست، معرفتی است از سوی خداوند که از طریق وحی یا الهام به برخی برگزیدگان اش منتقل می شود. در باور سخنگویان مذهب شیعه پیرامون دانش امام یا علم امام هم این است که علم امام اکتسابی نیست و علم غیب را هم در بر می گیرد. روحانیت شیعه علم امام را علم لدنی می داند که خداوند به قلب بندگان برگزیده خود، پیامبران و امامان، الهام می کند، و علم پیامبران و امامان پیشین به امامان بعدی منتقل می شود و بدین ترتیب علم پیامبر و امامان نخستین شیعه به امامان بعدی به میراث رسیده است.

ج : بله علم لدنی امام، و یکی هم عصمت امام، علم خاصی که امام دارد، البته این را به طور سنتی می گویند و گرنه خیلی ها هستند که آن علم را هم برای امام قائل نیستند. ولی بحث این است که به طور معقول و کلامی گفته شده است. نائینی استدلال می کند و می گوید حکومت مذهبی مشروع و مطلوب ما حکومت امام زمان است و بحثی در آن نیست. امام زمان، به چه دلیل حکومت اش معتبر است و ما آن را الگوی نهایی خود می دانیم؟ به دلیل علم امام و عصمت امام.

امام زمان، اکنون در اختیار ما نیست، آن علم هم در اختیار یک نفر نیست، ما همان علم را منتقل می کنیم به یک هیأت. یعنی به جای یک نفر در

عصرِ غیبت، از بابِ "قاعدهٔ نزاحم" و "اهم و مهم" و "مقدمهٔ واجب، واجب است" و آن قواعدِ اصولی، این علم را می‌دهیم به یک هیأت، علمِ امام به یک جمع منتقل می‌شود، این جمع در واقع وارثِ امام در عصرِ غیبت هستند، ضمنِ اینکه حقِ امام دست نخورده سرِ جایش باقی می‌ماند و از بابِ اضطرار یا به قولِ علما از بابِ اکلِ میته، از بابِ اجتنابِ ناپذیر بودن، منتقل می‌شود به این هیأت.

دربارهٔ عصمتِ امام، نائینی می‌گوید عصمت یک ملکهٔ اخلاقی است برای امام که مربوط و مخصوصِ خودِ او است. اما در رابطه با ادارهٔ حکومت و ادارهٔ جامعه و زعامت، عصمتِ امام، مانعِ خودکامگی است. مانع از آن می‌شود که امام به عباد و به خلقِ خدا ظلم و ستم روا بدارد. یعنی عصمتِ امام مانعِ استبداد می‌شود. حالا که امام در اختیارِ ما نیست که از این نعمت برخوردار شویم، همین عصمتِ امام را منتقل می‌کنیم به هیأتِ نظار.

بدین ترتیب، هنرمندی نائینی این بود که بدونِ اینکه در این موارد، در اصلِ آن مبادی و مبانی دست کاری کند که دادِ علما و متشرعین در بیاید، آن را به طورِ آرام و هوشمندانه منتقل کرد به یک بسترِ عرفی و برای خیلی‌ها قابلِ قبول به نظر آمد. برای اینکه فکر کردند اعتقاداتِ کلامی شیعه دست نخورده باقی مانده است. با استدلالِ نائینی، علمِ امام و عصمتِ امام، از امامِ زمانی که فعلاً سرِ جایش است و هیچ اشکالی هم در او نمی‌بینیم و ایرادی هم بر او وارد نمی‌کنیم، منتقل می‌شود به نهادهای مدنی و عرفیِ جامعه.

اگر این دیدگاه را بپذیریم، آن وقت ضمنِ اینکه این اندیشه‌های کلامی شیعه در آن طاقچهٔ بالا می‌ماند و مقدس و محترم هم هست، اما شیعه در عمل تن به حکومتِ عرفی می‌دهد.

اینجا اشاره‌ای بکنم به گفتهٔ مرحوم حمید عنایت در کتابِ "اندیشه سیاسی اسلام". می‌گوید: شیعه متناقض است، پارادوکسیکال است - البته تعبیرِ پارادوکسیکال اخیراً باب شده و ما می‌گوییم - عنایت می‌گوید: تفکرِ عملی شیعه متناقض است، چرا؟ برای اینکه شیعه در مقامِ یک گروهی که مبانی کلامی و مبانی اصولی دارد، کاملاً آرمان‌گراست، دنبال یک اُتوپیاست، حکومتِ پیغمبر و امامِ معصوم و آن امامِ معصوم که آخرین‌اش غائب است، حتی اگر یک میلیون سالِ دیگر هم نیاید و ممکن است که نیاید، اما ما همچنان به او وفاداریم و هر حکومتی غیر از معصوم را هم جائز می‌دانیم... و می‌دانید در

تفکر سنتی شیعه حکومتِ جائز به معنای امروزش نیست که بر مردم ستم می‌کند. جائز یعنی غاصب. یعنی کسی که در زمانِ غیبتِ امام، ادعای حکومت بکند، این، غاصبِ مقامِ معصوم است، پس ستم کرده، منتهی به کی ستم کرده؟ به مردم؟ نه، به امام ستم کرده، پس جائز به معنای غاصب است.

س: و یعنی اینکه شیعه، وضعِ موجود، حکومتِ عرفی موجود، و اساساً هیچ نوع حکومتِ غیرِ امامِ معصوم را مشروع نمی‌داند و چشم‌انتظارِ ایده‌آلِ خود است.

ج: بله، این در مقامِ اتویبایست. اما جالب رویِ دیگرِ سکه است و کاملاً متناقض با آن. از سال ۳۲۹ هجری قمری که آغازِ غیبتِ کبری است، شیعه فکر می‌کرده یک هفته دیگر، یک ماه دیگر، یک سال دیگر، امامِ زمان می‌آید. یک قرن شده نیامده، اما انتظار بوده است. ابن بطوطه در قرن هشتم می‌گوید: در سبزوار دیدم که صبحِ جمعه اسب را زین می‌کردند برای امام و منتظر بودند که امامِ زمان ممکن است همان جمعه بیاید. الان کسی این کارها را نمی‌کند. بنابراین عملاً عرض کنم که کسی در انتظارِ امامِ زمان نیست، فقط یک بحثِ اعتقادی کلامی است. بنابراین رویِ دیگرِ سکه این است که همین شیعه‌ای که به دنبالِ چنین امامی و چنین نظامی و چنین حکومتِ کاملاً ایده‌آلی و آرمانی‌ای هست، به دلیلِ آنکه نمی‌تواند به زودی به آن برسد، در عمل به حکومتِ عرفی تن می‌دهد، به حکومت‌های سکولار به تعبیرِ امروزی، چون راهِ دیگری ندارد.

شما نگاه بکنید بعد از آغازِ غیبتِ کبری، البته از قرن پنجم به بعد، همین شیعه دوازده امامی به سرعت از انقلابی‌گری نوعِ زیدیه و نوعِ اسماعیلیه فاصله می‌گیرد و به سرعت خودش را با شرایط سازگار می‌کند. چرا؟ به خاطرِ اینکه حکومتِ معصوم که سرِ جایش است به لحاظِ کلامی، ولی ما که به او دسترسی نداریم، ماییم و واقعیتِ موجود. یعنی واقع‌گرا می‌شویم. و جالب این است که در قرن پنجم، سید مرتضی، رساله کوچکی چهار صفحه‌ای می‌نویسد به نام "فی العمل مع السلطان"، درباره همکاری با سلطان، و این رساله را برای اولین بار مادلونگ انگلیسی چاپ کرده است.

سید مرتضی می‌گوید: حکومتِ مشروع و مطلوب ما حکومتِ معصوم است و ما در انتظارش هستیم، اما در واقعیتِ موجود حکومت‌ها دو دسته‌اند، یا عادل‌اند یا ظالم. اگر حکومت عادل است، یعنی به خوبی و عدالت با مردم رفتار می‌کند، همکاری با آن واجب است، اگر ظالم است، آن هم دو نوع است،

اگر ظالمی است که ظلم می‌کند اما اگر ما علما - چون در اینجا دیگر علما از طرف امام زمان حرف می‌زنند - بتوانیم کنار سلطانِ ظالم بنشینیم و جلوی ظلم را بگیریم یا تخفیف دهیم باز همکاری واجب است، اما اگر نتوانیم به تخفیفِ ظلم کمک کنیم، در آن صورت همکاری حرام است.

شیعه در آن زمان این کار را کرد. بعد همین شیعه دوازده امامی با آل بویه همکاری کرد. با مغول‌ها همکاری کرد. بعد با ایلخانان ایران همکاری کرد. دوران صفویه هم همین طور، و علما همواره با حکومت‌ها رابطه‌شان خوب بوده، خودشان را با واقعیت و شرایطِ زمان تطبیق داده‌اند. می‌خواهم آن حرفِ حمید عنایت را بگویم که شیعه از یک طرف چنان آرمانی دارد که لااقل به این زودی‌ها دست نیافتنی به نظر می‌آید، از طرف دیگر همین امر خیلی آرمانی سبب می‌شود در عمل بیفتد در بستر واقعیت و تن به واقعیت بدهد. مثل کار سید مرتضی در قرن پنجم و مثل شیخ طوسی و ابن ادریس در قرن هفتم. نائینی هم آمد این روی سکه را گرفت، خب آن مبانی کلامی سر جای خود، ولی ماییم و حکومتِ عرف و بین "مُطلَقه" و "مُقیده" ما "مقیده" و "مشروطه" را انتخاب می‌کنیم، یعنی نائینی با دلایل کاملاً عقلایی و منطقی و قابل قبول، نظر خود را از آن مبانی کلامی آرام منتقل می‌کند به حکومتِ عرفی. برخلاف آنچه که آقای دکتر سروش گفته‌اند که اصلاً در شیعه امکان تفسیر دموکراتیک وجود ندارد، اما شیعه این روی هم دارد، در گذشته عمل کرده و نائینی هم آمده در "تنبیه الامه" این روی سکه را گرفت.

امامت و آزادی

س: جناب اشکوری! اما پاره مهمی از ملاحظات انتقادی آقای سروش به مفهوم امامت و ولایت به همین علمِ لدُنّی امام برمی‌گردد. اینکه سخنگویان اهل سنت به دیده اعتراض و انتقاد به "علمِ لدُنّی امام" بنگرند البته چندان غیر طبیعی نیست، اما در میان خود شیعیان هم باور به لدنی و غیبی بودن علمِ امام در گذشته، بی‌منافشه نبوده و در این دوره معاصر هم کسانی مثل ابوالفضل برقی، صالحی نجف آبادی و عبدالکریم سروش ملاحظات انتقادی جدی دارند. شما بهتر می‌دانید که سروش در بحث نظری خود بر تناقض معنای "لدنی بودن علم" تاکید دارد. به نظر سروش اگر امامان شیعه، علم را از پیامبر یا پدران خود به ارث برده‌اند که آن علم به معنی اخص دیگر علمِ لدنی یعنی از جانب خداوند نیست و اگر ادعا شود علمِ لدنی امام مستقیماً از

جانبِ خداوند الهام می‌شود، دیگر ختمِ نبوت موضوعیت نخواهد داشت، چون ختمِ نبوت به این معناست که پس از پیامبر اسلام، دیگر حلقهٔ وحی و نبوت کامل شده است. بدین ترتیب مدعیانِ لدنی و غیبی بودنِ علمِ امام، در برابرِ دو گزینهٔ ناگزیر قرار می‌گیرند: یا نفیِ ختمِ نبوت و یا نفیِ لدنی بودنِ علمِ امام. البته شما بهتر می‌دانید که پیرامونِ علمِ لدنی، نگاه‌ها و دیدگاه‌های جدیدتری بویژه در آرای فیلسوفان و متفکرانِ پُست مدرن هم مطرح شده است که بحثِ جداگانه‌ای است.

اما جنابِ اشکوری! باور به علمِ لدنیِ امام، بالا بردنِ امامِ شیعه تا حدِ پیامبر و قائل بودنِ رابطهٔ مستقیم با ساحتِ قدسِ الهی و سپس روحانیتِ شیعه را در عصرِ غیبت، نماینده و جایگزینِ امامِ زمان دانستن در امرِ امامت و ولایت، به همین ولایتِ مطلقهٔ ولیِ فقیه می‌انجامد. به گمانِ من، اینکه سرورش بینِ اعتقاد به امامِ زمان و پذیرشِ دموکراسی ناسازگاریِ بنیادی می‌بیند، شاید مهم‌ترین ملاحظهٔ انتقادیِ او باشد در بحثِ امامت و ولایت.

من البته اینگونه می‌بینم که نظریهٔ "امامت" و "انتظار" مهدی موعود، حتی در دریافتِ "غیرسیاسی" و "غیررادیکال" آن، همواره تیغِ دبله‌ای بوده است در دستِ نهادِ روحانیتِ شیعه. دو سویه بودن و دوگانگی و تهدیدِ نهفته در مفهومِ "غیبتِ امام" از اینجاست که از یک سو "انتظار" یعنی پذیرشِ عملیِ حاکمیتِ موجود و از سوی دیگر در همان حال نپذیرفتنِ مشروعیتِ آن. زیرا اعتقاد به "امامت" و "ولایت"، یک مفهومِ سلبی دارد؛ یعنی غصبی بودنِ حکومتِ وقت و عدمِ مشروعیتِ هرگونه حکومتِ غیرِ امامِ منصوص.

در نظریهٔ شیعی حکومت، از یک سو غصبی بودن و غیر مشروع بودن هرگونه حکومتِ غیرِ امامِ منصوص، و از سوی دیگر جانشین و نایبِ امام دانستنِ روحانیت، عنصرِ ثابتِ دستگاهِ نظریِ روحانیتِ شیعه است و از اینجاست بنیادِ مخالفتِ روحانیت با آرای مردم و با نظام‌های دموکراتیک.

به گمانِ من روشنفکرِ مذهبی و کوشندهٔ سیاسیِ مذهبی هرگونه دریافتی از "امامت" و "انتظار" داشته باشد نمی‌تواند معانی و اثراتِ سیاسیِ این مفاهیم در حوزهٔ عمومی را نادیده بگیرد. از این امر که بگذریم، اما داوریِ شما را دربارهٔ فقه و حکومت، می‌شود به تمامی فقه تَسَرّی داد. چون به تعبیرِ دکتر احمد علوی در همین کتابِ "داوری در داوریِ زنان"، فقیه تلاش می‌کند در شرایطِ نامتناسب تکلیفِ متشرعین را برای آنها به گونه‌ای بازگو کند

که در مقابلِ مولا بتوانند پاسخگو باشد و قاعدتاً شرایط، هیچ وقت شرایطِ آرمانیِ فقه نیست بلکه فقیه دائماً باید راه حل‌هایی جست و جو کند که وجدانِ متشرعین را تسکین بخشد و آنها را - بنا به استدلالی که فقها می‌کنند - آماده بکند برای اینکه در مقابلِ مولا - امام - بتوانند پاسخگو باشند. به گفته‌ی علوی فقه سرشتِ پراگماتیکی دارد و خودش را انطباق می‌دهد با شرایط، حال آنکه کلام سرشتِ دیگری دارد، در دور دست‌ها سیر می‌کند، می‌شود گفت که کلام، متافیزیکِ مذهبی است - اگر با مسامحه بپذیریم - یعنی در موردِ احکامی که عام و شامل هستند صحبت می‌کند، حال آنکه فقه تلاش دارد مسایلِ روزمرهٔ زندگی را برای مومنین حل کند، در واقع مسایل را یک طوری ساده بکند.

ج: بله فرمایشِ شما کاملاً درست است. حالا شما تقسیم کردید به شرحِ کلامی و فقهی. ولی با تاییدِ همان تقسیم‌بندیِ شما، اساساً فقه به قولِ غزالی علمِ معامله هست، برای تدبیرِ امورِ زندگیِ روزمرهٔ مردم است. برای همین است که اجتهاد به خصوص در شیعه موردِ تاکید قرار گرفته است.

حالا این قسمت از بحث را خلاصه کنم که دو نکته دربارهٔ نائینی گفته شد. یکی خلاصهٔ استدلالِ او دربارهٔ مبانیِ مشروطه که گفتم از همان مبانیِ کلامی استفاده می‌کند و در واقع به نوعی همان حرف‌های شیخ طوسی و سید مرتضای قرنِ پنجم را از همان آغاز تکرار می‌کند و به همان نتیجه می‌رسد. دوم دربارهٔ نوآوری‌های نائینی بود که از همه مهم‌تر این بود که به لحاظِ کلامی سعی می‌کند پل بزند بینِ آن مبانیِ کلامی و عالمِ واقع؛ عالمِ واقع ای که به هر حال اجتناب‌ناپذیر است و در نتیجه‌گیریِ نائینی علمِ امام به متخصصین و عصمتِ امام به نهادِ نظار - حالا می‌گوئیم نهادهای مدنی - واگذار شده است؛ اگر حرف‌های نائینی را شیعیان و علمای ما بپذیرند - دربارهٔ علمِ امام و عصمتِ امام - دیگر مشکلی کلامی هم نخواهیم داشت. در زمانِ غیبت، حتی اگر این را به طورِ موقت تلقی می‌کنید و از بابِ اضطرار، اما موقتی که تا یک میلیون سالِ دیگر ممکن است ادامه پیدا کند، در این صورت مشکل از نظرِ کلامی حل می‌شود. اما نقدهایی که می‌توان به نائینی وارد کرد به اجمال می‌گویم:

یکی از نقدهای مهم این است که نائینی مجموعهٔ تئوری‌ها و نظریه‌پردازی‌های مربوط به عالمِ مدرن را در چارچوبِ همان مبانی و مبادیِ فقه سنتی و علمِ اصول یا کلام سنتی مطرح کرده است. هر چند در همین زمینه نوآوری کرده و جای سپاس دارد ولی به هر حال شما وقتی در آن چارچوب به

حل مسایل می‌پردازید یک قدم می‌آیید جلو، یک سری از مسایل را حل می‌کنید، ولی در نهایت بعضی از مسایل را نمی‌توانید حل کنید. برای اینکه آن پارادایم، دیگر جواب نمی‌دهد.

اقبال لاهوری در حدود ۸۰ سال پیش گفت که اکنون وقت آن رسیده است که ما در کل دستگاه مسلمانان تجدید نظر کنیم. آقای نائینی که در کل مبانی و مبادی دین شناسی گذشته تجدید نظر نکرده بود، در همان چارچوب عمل می‌کند. به همین دلیل به بعضی از مسایل نمی‌پردازد، در مورد شیخ فضل الله نوری یا کوتاه می‌آید یا فکر می‌کند حالا نباید مطرح کرد.

مهم‌ترین اشکالی که آقای نائینی دارد این است که بحث را در چارچوب فقه سنتی مطرح می‌کند. البته این را هم بگویم که بعضی از بحث‌های او خارج از آن چارچوب است. در واقع می‌بایست که آقای نائینی یک مقدار اندیشه‌های نوین را مبنا قرار می‌داد و بعد با آن اندیشه‌های مدرن می‌آمد به قانون و حقوق و تفکیک قوا می‌پرداخت که بالاخره آقا!، منشاء جعل قدرت و مشروعیت بخشیدن به آن، فقط مردم‌اند. به جای اینها، آقای نائینی می‌آید مساله مشروعیت و مقبولیت را مطرح می‌کند و پیدا است که این دو تا را نمی‌شود با هم سازگار کرد و به همین دلیل هم هست که در ادامه‌اش می‌آید مساله مشروعیت حکومت از طریق خدا و پیغمبر یا اذن فقیه را مطرح می‌کند و مقبولیت را از ناحیه مردم و این در واقع "استخوان لای زخم گذاشتن" است. اما ملاحظات جناب عالی در باب علم امام و دیگر مباحث درست است اما فعلاً نمی‌توانم به آنها بپردازم. فقط خواستم بگویم امامت و ولایت شیعی رویه دیگری هم دارد و نباید از آن غافل بود.

س: اگر اجازه بدهید شاید بد نباشد نظر آقای نائینی درباره مشروعیت را عیناً ببینیم. می‌نویسند:

"... مشروعیت نظارت هیأت منتخبه مبعوثان بنا بر اصول اهل سنت و جماعت که اختیارات اهل حل و عقد امت را در این امور متبع دانسته‌اند، به نفس انتخاب ملت، متحقق و متوقف بر امر دیگری نخواهد بود. اما بنا بر اصول ما طایفه امامیه که این گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از

وظایفِ نوابِ عامِ عصرِ غیبت - علی مغیبه السلام - می‌دانیم، اِشتمالِ هیأتِ منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا ماذونین از قبل مجتهدین و تصحیح و تنفیذ و موافقتِ شان در آراءِ صادره، برای مشروعیت‌اش کافی است..."

زنده یاد دکتر عبدالهادی حائری هم در توضیحِ آرای آقای نائینی نوشته است که اندیشهٔ مشروطه‌گری نائینی بر پایهٔ حکومتِ نمایندگی و آرای همگان یا اکثریتِ مردم استوار نبود، و آن آداب و شیوه‌های دموکراسی را در واقع امر در روندِ حکومت و قانون‌گذاری اموری غیر بنیادی به شمار می‌آورده. تنها هنگامی بر تشکیلِ مجلسِ شورای ملی ارج می‌نهاد که در میانِ نمایندگانِ مردم در مجلس "عده‌ای از مجتهدین عدول و یا ماذونین از قبل مجتهدی" حضور داشته باشند تا با "تصحیح و تنفیذ و موافقتِ شان در آراءِ صادره" به نظامِ حکومتی و سیاسی ایران مشروعیت بخشند.

ج: این استخوان لای زخم گذاشتن در آن زمان حل نشد و بعد هم همچنان ماند و تا کنون هم حل نشده. چون اینکه دیگر واضح و روشن است که در دنیای غرب هم مسألهٔ دموکراسی، تفکیکِ قوا و جمهوری و قانون - به معنای موضوعه و مفهومِ مدرن‌اش - و نهادهای مدنی و آزادیِ احزاب و امثالِ اینها زمانی حل شد که این مفاهیم و یا نهادها و پدیده‌ها کاملاً از بندِ نافِ مذهب و کلیسا جدا شد. الان ممکن است از لحاظِ نظری هنوز هم مثلاً ملکهٔ انگلیس عالی‌ترین مقامِ مذهبیِ کلیسای انگلیکن باشد ولی این دیگر سمبلیک و نمادین است. حکومت کاملاً عرفی است.

اما نائینی در نهایت به طورِ مقطعی فتوا می‌داد به نفعِ مشروطه و جالب این است که می‌گوید من می‌خواستم یک فصلی راجع به ولایتِ فقیه بنویسم ولی امامِ زمان را خواب دیدم و به من گفت این را حذف کن و این را هم حذف می‌کند و حالا چی می‌نوشت ما نمی‌دانیم اما در عین حال باز می‌بینیم حکومت را متصل می‌کند به مذهب و دین و خدا و علما، که بالاخره علما باید اذن بدهند. اگر علما اذن ندهند، و حکومت، مأذون از جانبِ فقیه نباشد بنابراین، اینها مشروعیت ندارند. حُب، اساسِ مشروطیت این است که حکومت، مذهبی نیست، حکومت، دینی نیست، حکومت به اصطلاح مأذون از جانبِ فقیه نیست، اگر این جور باشد که همچنان دعوا باقی است. البته به طورِ مقطعی عرض کردم آقای نائینی مسأله را حل می‌کند، اما مهم‌ترین ایرادی که به آقای نائینی می‌توان گرفت این است که مسألهٔ مشروعیت و مقبولیتِ قدرت را حل نکرده است.

واقعیت این است که چه الان، چه هر زمان دیگری، چه ایران و چه هر کشور اسلامی دیگری، تا زمانی که بحث مشروعیت حل نشود و جایگاه احکام شریعت روشن نشود و اینکه آیا این احکام برنامه عملی حکومت هستند یا نیستند و آیا این احکام را می توان تغییر داد یا نمی توان تغییر داد. تا این دو مساله حل نشود ما چیزی به نام دموکراسی و مشروطه و جامعه مدنی و این مفاهیم که مربوط به دنیای مدرن است، اینجا نخواهیم داشت و باید این مساله به طور اساسی و بنیانی حل شود.

س : می بخشید این دو مفهوم مشروعیت و مقبولیت، در چارچوب تحلیل مفهوم حمل، آیا محققین اینها را اولی بالذات می دانند یا از قبیل حمل شایع صناعی می دانند چون در عالم واقع اینها یکی هستند. می شود گفت هر دو مفهوم در عمل و عالم واقعیت یکی بیشتر نیست. ما در عالم ذهن اینها را تفکیک می کنیم، چون اگر در تعریف، مشروعیت را مشروط به مقبولیت بدانیم یا ندانیم، در عالم واقع هیچ دگرگونی ای ایجاد نمی شود. این در چارچوب تحلیل ذهنی است که تفکیک اتفاق می افتد. البته نمی شود انکار کرد که هر تعریف یک مدل سیاسی خاص را توجیه می کند.

ج : بله، ولی خب کاربرد عملی هم دارد دیگر. یعنی وقتی می گوئیم مشروعیت و مقبولیت را از هم تفکیک کنیم، در جمهوری اسلامی تلاش شده بین این دو تا التیام و سازگاری ایجاد کنند. اصطلاحی که آنجا باب است می گویند حکومت الهی مردمی. الهی است به اعتبار اینکه خداوند به فقها داده در زمان غیبت، خداوند اذن تصرف داده، حالا به تعبیر قدامت صحبت کنیم. بحث این است که بعد از پیغمبر و بعد از امام معصوم در زمان غیبت چه کسی اذن تصرف در دنیای مردم دارد. چون کار قدرت و حکومت این است که برای شما تصمیم بگیرد : مالیات بدهید، این قدر بدهید، این گونه خارج بشوید، وارد که می شوید گمرک بدهید. اما از نظر فقه، خب خارج از قوانین فقه که از گذشته مطرح شده کسی حق ندارد برای مردم محدودیت ایجاد کند، آقای گلپایگانی و بسیاری از علما، مالیات را حرام می دانستند، گمرک را حرام می دانستند، علمای وهابی در عربستان گمرک را حرام می دانند برای همین کالا در آنجا ارزان است. خب بحث این است که چه کسی می تواند برای مردم تصمیم بگیرد، می گویند در زمان غیبت منتقل شده به علما و فقها. حالا یا علما خودشان حکومت می کنند مثل ولایت فقیه یا مثل علمای عصر مشروطه و نائینی و امثال اینها، خودشان حکومت نمی کنند، ولی اذن حکومت را

می‌دهند به دیگری. پس از این نظر حکومت شد الهی، اتصال پیدا کرد به خدا. اما طبق گفته آقایان، حکومت، مردمی هم هست، چرا مردمی هم هست، به خاطر اینکه در مقام تعیین و معین کردن حکومت، در مقام اجرا و عمل، رای مردم اجتناب‌ناپذیر است، دیدید در همین ایام اخیر هم بحث مشروعیت و مقبولیت در ایران مطرح شد و آقای مصباح هم اخیراً مطرح کرد. آقایان مدافعان ولایت فقیه هم جوابی که می‌دادند این بود که با حق امام تضاد ندارد، آن یک مقوله است، این یک مقوله دیگر، مقبولیت مردم این است که بدون رای مردم، بدون رای جمهور مردم، جمهوری تحقق پیدا نمی‌کند. یعنی اینکه فقها می‌توانند بگویند حکومت از آن ما هست ولی ما می‌توانیم به دیگران منتقل بکنیم یا نکنیم. بنابراین آقایان سعی می‌کنند بین حکومت الهی و مردمی در جمهوری اسلامی یک جور تلفیق ایجاد کنند که در واقع همان ادامه راه ناکام و ناسازگار نائینی است.

جمهوریت و ولایت

س: به عنوان آخرین پرسش، جناب اشکوری! در مباحث پیرامون "جمهوریت" و "ولایت"، گرایشی در درون اصلاح‌طلبان از "مشروطه کردن ولایت فقیه" بحث می‌کند. می‌دانیم طبق اصل بیست و ششم متمم قانون اساسی مشروطیت، "قوای مملکت ناشی از ملت" است، اما "نظریه ولایت فقیه"، مبانی مشروعیت قدرت و اختیارات "ولی فقیه" را در اراده و آرای ملت نمی‌داند. شما این بحث "مشروطه" کردن ولایت فقیه را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

ج: تا آنجا که اطلاع دارم و به یاد می‌آورم در این چند ساله اخیر این نظریه مشروطه ولایت فقیه را آقای سعید حجاریان مطرح کرد که طبق تحلیل ایشان الان در شرایطی که جمهوری اسلامی و قانون اساسی و ولایت فقیه هست و همه این ماجراها، استراتژی‌ای که باید در مورد نظام انتخاب شود چیست؟ من الان به صورت تفسیری می‌گویم، نقل مستقیم نیست، یعنی ما چکار باید بکنیم با این جمهوری اسلامی.

خب یک حرف این است که بگوییم جمهوری مطلق، حرفی که بعداً آقای گنجی در نقد رای آقای حجاریان مطرح کرد که اصلاً نفی کامل ولایت فقیه و قدرت مذهبی، حالا چه مطلقه چه غیر مطلقه، چه مشروطه و چه غیر مشروطه، فقط جمهوری. یعنی یک حکومت کاملاً عرفی. این به معنای نفی موجودیت نظام جمهوری اسلامی و نفی ساختار حقیقی و حقوقی اش است. این یک نظر است، اما نظر آقای حجاریان متفاوت بود. حالا من براساس تحلیل

خودم دارم این را می‌گویم چون برنامه‌اش را دقیقاً به یاد ندارم و با خودش هم صحبتی نکرده‌ام که استدلال‌اش چیست. ولی استدلال‌اش این می‌تواند باشد که مایی که در برابر این واقعیت جمهوری اسلامی قرار گرفته‌ایم، و بنا بر براندازی‌اش نداریم، در چهارچوب همین مناسبات و قانون اساسی و همین سیستم فعالیت می‌کنیم؛ یک گام به جلو این است که همین ولایت فقیه را از مطلقه بودن، مقیده‌اش بکنیم. در واقع همان کاری که صد سال پیش مشروطه خواهان کردند، سلطنت مطلقه را تبدیل به سلطنت مشروطه کردند. حالا که ولایت فقیه دوباره برگشته و ادعای مطلقیت دارد، ما هم همان کار علمای آن زمان را بکنیم. مطلقه را تبدیل به مشروطه بکنیم. اگر در سیستم جمهوری اسلامی، ولایت مطلقه تبدیل به مشروطه بشود ولی فقیه، مقید به قانون بشود، ما یک قدم به جلو برداشته‌ایم و بر این اساس ایشان می‌گویند در این شرایط این سیاست و این استراتژی می‌تواند جواب بدهد و مثبت است و ما می‌توانیم در چهارچوب ولایت فقیه و جمهوری اسلامی و همین قانون اساسی یک قدم به پیش برویم. اما یک نظر دیگر هم آقای گنجی دارد که در مانیفست جمهوری خواهی، جواب آقای حجاریان را داده و در آنجا ادعا کرده که خیر، ولایت فقیه نه مطلقه‌اش و نه مقیده‌اش، هیچ کدام‌اش. بلکه، جمهوری کامل و جمهوری ناب.

این دو نظر در این زمینه وجود دارد، اما به اشاره می‌گویم که اگر ما واقعاً اصلاح طلب هستیم و این استراتژی را به هر دلیل درست و مفید می‌دانیم، نظریه حجاریان به صواب نزدیک‌تر است.

س: بسیار متشکرم از شما که با مهربانی و بزرگواری پذیرفتید به پرسش‌های من پیرامون مشروطیت و نقش روحانیون پاسخ بدهید و می‌بخشید که در این گفت و گوی چند ساعته، شما را خسته کردیم.

ج: بنده هم به نوبه خودم از محبت شما تشکر می‌کنم که زمینه چنین گفت و گویی را فراهم کردید. امید آنکه محصول و نتیجه این گفت و گو نیک باشد و برای کسانی که مخاطب این گفت و گو خواهند بود مفید فایده‌ای هم باشد

*. این گفت و گو در روز آفتابی و دلپذیر سه شنبه دوم خرداد ۱۳۸۵، برابر ۲۳ ماه مه ۲۰۰۶ میلادی در استکهلم و به لطف میزبانی دوست فرزانه ما، احمد علوی انجام گرفت.

در گفت و گو با آقای حسن یوسفی اشکوری به چندین کتاب و رساله اشاره شد. برای آگاهی بیشتر، نام کتاب‌ها و نویسندگان در اینجا آورده می‌شود:

۱. تشیع و مشروطیت در ایران، دکتر عبدالهادی حائری، ۱۳۶۴ تهران.

۲. سه خطابه، سید حسن تقی زاده. سخنرانی‌های تقی زاده به پیشنهاد و دعوت محمد درخشش، در باشگاه مهرگان تهران در تابستان ۱۳۳۷ خورشیدی ایراد شد و به نام سه خطابه در ۱۳۳۸ منتشر شد.

۳. خاطرات مجلس و دموکراسی چیست؟

رضازاده شفق ۱۳۳۴ تهران.

۴. قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، دکتر مصطفی رحیمی، ۱۳۵۷ تهران.

۵. اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، شیخ اسماعیل محلاتی، چاپ اول در "مطبوعه اداره مظفری، بندر بوشهر ۱۳۲۷ قمری" (۱۲۸۷ خورشیدی). این رساله در مجموعه رسائل مشروطیت (۱۸ رساله) به کوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد، باز چاپ شده است، ۱۳۷۴ تهران.

۶. قانون مشروطه مشروعه، سید عبدالحسین لاری، چاپ اول در ۱۰۰۰ نسخه در "مطبع محمدی شیراز". ۱۳۲۵ قمری (۱۲۸۶ خورشیدی)، یعنی یک سال پس از مشروطه. این رساله نیز در مجموعه رسائل مشروطیت باز چاپ شده است. سید عبدالحسین لاری همان روحانی پُر شر و شوری است که بعدها در لار، نیمچه

حکومتی اسلامی برای خود بر پا کرد، مردم را از پرداخت مالیات و ارتباط با کارگزاران حکومت مرکزی بر حذر کرد و تمبر پستی مخصوص به نام "پست ملت اسلامی" چاپ کرد. مخبر السلطنه هدایت در مقام حاکم فارس، در بهار ۱۲۹۴ خورشیدی، "اردوی کافی" به لار فرستاد و به گفته خودش "شر" سید عبدالحسین را که "علم استقلال برقرار کرده بود" کوتاه کرد.

سید عبدالحسین برخلاف شهرت‌اش، اهل فارس و لار نبود. او دزفولی بود و از خانواده بزرگ سادات شاه رکنی، یعنی نوادگان سید شاه رکن الدین که مقبره بزرگ و قدیمی او زیارتگاه پیروان اوست. برای آگاهی بیشتر نگاه شود به کتابی با نام طولانی "ولایت فقیه، زیر بنای فکری مشروطه مشروعه، سیری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری" نوشته سید محمد تقی آیت‌اللهی، ۱۳۶۳ تهران.

۷. رسائلِ مشروطیت (۱ رساله و لایحه دربارهٔ مشروطیت) به کوششِ دکتر غلامحسین زرگری نژاد، ۱۳۴۷ تهران.

۸. لویجِ آقا شیخ فضل الله نوری، به کوششِ هما رضوانی، ۱۳۶۲ تهران.

۹. تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، رساله‌ای که در ردِ مشروطیت در ۱۳۲۶ قمری نوشته شد. نوشتهٔ یکی از پیروانِ شیخ فضل الله و موردِ تاییدِ او. این رساله نیز در مجموعهٔ رسائلِ مشروطیت باز چاپ شده است.

۱۰. تنبیه الامه و تنزیه المله، شیخ محمد حسین نائینی، آقای نائینی این کتاب را در ۱۳۲۷ هجری قمری یعنی دو سال پس از مشروطیت منتشر کرد، با هدفِ توضیح و تبیینِ مشروطیت در چارچوبِ تفکر سنتی روحانیتِ شیعه. خود کتاب نیز همچون نویسندگانش، در تاریخِ معاصر ما سرگذشت

و سرنوشتِ ویژه و قابلِ تأملی دارد. نائینی کتابِ خود را به انگیزه و هدفِ دفاع از مشروطه در برابرِ مشروعه خواهانِ تدوین کرد. بعدها از سیرِ رویدادها، آزرده خاطر و پشیمان شد. گفته می‌شود خودش هم به برجیدن نسخه‌های باقیمانده و به آب سپردنِ آنها دست زده است. کتاب دو بار چاپ شده بود. بعدها، یعنی نزدیک به ۵۰ سال بعد در سال ۱۳۳۴ خورشیدی، آیت الله سید محمود طالقانی با مقدمه‌ای کوتاه کتاب را باز چاپ کرد. پس از انقلاب، این کتاب با مقدمه و پانویس‌های توضیحی روشن‌گر دربارهٔ اصلاحات و مفاهیم و واژه‌های زبانِ مهجورِ فقهی کتاب، به وسیلهٔ "شرکتِ سهامی انتشار" بارها چاپ شده است. چاپِ نهمِ کتاب در ۱۳۸۷ منتشر شده است.

۱۱. نهضت‌های اسلامی در صد سالهٔ اخیر، مرتضی مطهری، انتشاراتِ صدرا، تهران.

۱۲. طبایع الاستبداد، عبدالرحمان الکوآبی، این کتاب با ترجمهٔ عبدالحسین قاجار در ۱۳۲۵ هجری قمری (۱۲۸۶ خورشیدی) در تهران منتشر شد.

۱۳. اندیشهٔ سیاسی در اسلامِ معاصر، حمید عنایت، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپِ اول ترجمهٔ ۱۳۶۲، تهران. چاپِ سوم کتاب در ۱۳۷۲ خورشیدی.

متنِ نخستینِ کتاب به زبانِ انگلیسی و با عنوانِ **modern Islamic political thought** در ۱۹۸۲ توسطِ م. مکمیلان. لندن، منتشر شد.

۱۴. داوری در داوریِ زنان، احمد علوی، نشرِ باران، چاپِ اول ۲۰۰۵

۱۵. تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم الاسلام کرمانی، با پیشگفتار سعیدی سیرجانی. برای متن کامل "صورت لایحه ناصرالملک که به آقای طباطبایی نوشته است" نگاه شود به تاریخ بیداری ایرانیان. چاپ سوم. ۱۳۶۶ خورشیدی. جلد دوم صص ۸۸ - ۳۸۲

۱۶. آقای اشکوری اشاره‌ای داشتند به سخن مدرس در رد حق رای زنان. متن سخنان مدرس و ماخذ آن را می‌آوریم: "از روی برهان باید سخن گفت و برهان این است که هرچه تأمل کنیم می‌بینیم خداوند قابلیت در اینها (زنان) قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب داشته باشند. مستضعفین و مستضعفان و آنها (زنان) از این نمره‌اند که عقول آنها استعداد ندارد. گذشته از اینکه در حقیقت نسوان در اسلام تحت قیومت‌اند. الرجال قوامون علی النساء. ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. مذهب رسمی ما اسلام است. آنها در تحت قیومت‌اند. ابداً

حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها کنند."

مذاکرات مجلس شورای ملی، دور دوم، جلسه پنجشنبه ۸ شعبان ۱۳۲۹، جلد سه، به کوشش سید محمد هاشمی، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۵، ص ۱۵۳۰

توضیح: در این گفت‌وگو هم چنین به آیه‌هایی از قرآن اشاره شده است. متن آیه‌ها و ترجمه آنها چنین است:

- و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً

و خدا هرگز برای کافران نسبت به اهل ایمان راه تسلط باز نخواهد نمود.

سوره نساء، آیه ۱۴۱، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای

- ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت اليهم...

و چون برادران بارها را گشوده و متاع‌شان را به خود رد شده یافتند... سوره یوسف، آیه ۶۵، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. اصل آیه اشاره به فرزندان یعقوب است.

- يفعل مايشاء و يحكم ما يريد

در واقع دو پاره جداگانه از دو سوره جداگانه هستند. يفعل مايشاء پاره آخر آیه ۲۷ از سوره ابراهیم است بدین صورت: يفعل الله مايشاء یعنی خدا هرچه خواهد (به اختیار مطلق) می‌کند. يحكم مايريد هم پاره آخر آیه اول سوره مائده است: ان الله يحكم مايريد یعنی همانا خدا به هر چه خواهد (و صلاح داند) حکم کند. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.