

روح و جان مشروطه، برابری انسان هاست گفت و گوی ناصر رحیم خانی با حسن یوسفی اشکوری

ناصر رحیم خانی

• تا زمانی که یک نو اندیشی 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، و حقوق بشر- هم در عمل پیاده نخواهد شد ...

اخبار روز: www.akhbar-rooz.com

پنج‌شنبه ۲۶ مرداد ۱۳۸۵ - ۱۷ اوت ۲۰۰۶

ناصر رحیم‌خانی: در آستانه‌ی صدسالگی مشروطیت ایران ایستاده‌ایم. پرسش نخست پیرامون «معنای» مشروطیت است نزد مشروطه‌خواهان و به‌ویژه نزد روحانیون پشتیبان مشروطه. گرچه بسیار مهم است که ریشه‌ی واژه‌ی «مشروطیت» و «مشروطه» را هم بشناسیم، اما پرسش به ریشه‌یابی واژه‌ی مشروطیت برنمی‌گردد. می‌دانیم درباره‌ی ریشه‌ی این واژه و این‌که چگونه و از کجاها به فرهنگ سیاسی نوین ایران راه یافت، سید حسن تقی‌زاده در «سه خطابه» و رضازاده شفق در «خاطرات مجلس» گفته‌اند و نوشته‌اند. فریدون آدمیت، ادبیات انتقادی و سرچشمه‌های مفاهیم نوین سیاسی طلوع مشروطه را بررسی کرده و زنده‌یاد دکتر عبدالهادی حائری استاد تاریخ نیز به گستردگی، ریشه‌ی واژه‌ی مشروطه را کاویده و پیوند «واژه» را با «معنایی» که مشروطه‌خواهان از واژه‌ی مشروطه در می‌یافتند، بیان کرده است. از این‌رو پرسش در معنای مشروطه، پیش از آن که به واژه‌شناسی مشروطه برگردد، به درک و دریافت مشروطه‌خواهان و به‌ویژه 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 برجسته‌ی 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 گفته‌ی 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 سیدمحمد طباطبایی به خوبی می‌دانسته که معنای مشروطه چیست.

با این پیش‌زمینه، پرسش این است که مشروطه‌خواهان و به‌ویژه روحانیون پشتیبان مشروطه، چه درک و دریافتی از مشروطیت و معنای مشروطیت داشته‌اند؟

حسن یوسفی اشکوری: در ارتباط با قسمت اول که یک بحث لغت‌شناسی است و همان‌طور که شما هم گفتید تقی‌زاده و دیگران در این‌باره بحث کرده‌اند. لذا زیاد وارد آن نمی‌شوم و بیشتر به همین پرسش اصلی شما متمرکز می‌شوم. درباره‌ی واژه‌ی 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 درباره‌ی «معنای» واقعی مشروطه و چگونگی انتقال به جهان اسلام، که در آن زمان مرکز آن استانبول بود، و همین‌طور انتقال آن به ایران و به‌ویژه به ذهن و زبان علمای مشروطه‌خواه، می‌توان بحث کرد و در این باره که روحانیون از واژه مشروطه چه تلقی 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 به‌ویژه اگر کتاب مهم «تنبیه الامه و تنزیه المله» نائینی را مینا قرار دهیم، می‌بینیم که ایشان سلطنت را تقسیم می‌کند به «مطلقه» و بعد «مقیده». 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 این که علما تا چه حدی با مبانی مشروطه و لوازم مشروطه آشنا بودند، داستان دیگری است و به نظر می‌رسد علمای مشروطه‌خواه در ایران آشنایی چندان دقیقی با سیر تفکر آزادی‌خواهی و مشروطه‌خواهی، با نظام پارلمانی و تفکیک قوا- که در دنیای غرب بود و از آن‌جا به جهان اسلام و ایران وارد شده بود- نداشتند. همان‌گونه که مرحوم سید محمد طباطبائی، که تازه بیش از همه با این مفاهیم آشنا بود، بعد از 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 همان‌گونه خواهد بود، ما خود ندیده بودیم...» طبیعی هم هست که ندیده باشند برای این که سفری به اروپا و غرب نداشتند، آشنایی مستقیم با مشروطه نداشتند....

رحیم‌خانی: در این‌جا اجازه بدهید به نکته‌ای اشاره شود. به نظر می‌رسد که این گفته‌ی طباطبائی یا نسبت داده شده به طباطبائی، 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، طباطبائی چنین حرفی گفته باشد. طباطبائی، پیش از این، هم در وعظ و بر سر منبر و هم در نامه‌هایش به عین‌الدوله‌ی صدراعظم و به مظفرالدین‌شاه، نشان می‌دهد که با مفاهیم اندیشه‌ی سیاسی نوین، با مفاهیم «ملت»، «دولت» و «مجلس نمایندگان» آشنایی دارد. سر منبر می‌گوید: «وقتی حرفی می‌زنیم و اعتراضی می‌کنیم به ما می‌گویند مشروطه‌طلب و یا جمهوری طلب ... اگر مجلسی باشد هم برای دولت خوب است و هم برای ملت.» در نامه به عین‌الدوله 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 این که «تاسیس مجلس منافی سلطنت نیست، سلطنت صحیح بی‌زوال با بودن مجلس است، بی‌مجلس سلطنت بی‌معنی است...»

هم‌چنین شما اگر دقت بفرمایید به نامه‌ای که ناصرالملک- یا به خواست خود یا به اشاره عین‌الدوله- برای آقای طباطبائی می‌نویسد، می‌بینید که در آن نامه نکات مهمی مطرح شده است. شما بهتر می‌دانید که ناصرالملک، تحصیلکرده آکسفورد بود و با مفاهیم نوین لیبرال دموکراسی غرب کاملاً آشنا بود و در نامه‌ی خود به طباطبائی می‌کوشد با اشاره به نبود زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دموکراسی در ایران و نبود نهادهای مدنی و فرهنگی نوین، طباطبائی 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" (آنطوری که در تمام ملل متمدنه سعادت‌مند وجود دارد) در ایران مانند ران شتر چپاندن در حلق مریضی (ایران) است که قادر به حرکت نیست و مدت‌ها غذایی به معده‌اش نرسیده...»

بدین ترتیب این‌گونه 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 درباره‌ی مشروطه و مجلس در اندیشه داشته و بیان کرده و در راه آن کوشیده است.

اشکوری: 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 مشروطه‌خواه- 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. زندگی‌نامه مرحوم طباطبایی و همچنین خاطراتش نشان می‌دهد طباطبایی ضمن این که روحانی است و در حوزه‌ی نجف و سامرا بوده و شاگرد آقای میرزای شیرازی و بعد هم آمده تهران و در این‌جا هم به عنوان یک روحانی و مثل همه‌ی 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 دوره‌ی 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 ملکم‌خان یا تحصیل‌کردگان غرب، با مفاهیم جدید آشنا باشد، اما به‌رحال همان‌طور که می‌دانیم و در خاطرات طباطبایی هم آمده، می‌گوید از ۱۳۱۲ قمری به فکر مشروطه بوده است.

نکته‌ی 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 بخصوص 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 دهن علما انداخته‌اند در حالی که علماً اصلاً این چیزها سرشان نمی‌شده و متوجه نمی‌شدند. این حرف به اصطلاح از منظر دفاع از اسلام است.

نظر 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

رحیم‌خانی: این که در گفت و گو و به ویژه 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 همه‌ی ما- آگاه یا ناآگاه زیر تاثیر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های سیاسی است و بسیار پیش می‌آید که بر پایه «مصلحت سیاسی روز» تاریخ بازخوانی و بازنویسی می‌شود.

گذشته‌ی تاریخی، قیایی می‌شود بر تن مصلحت سیاسی روز. بنابراین وقتی شماری از مخالفان یا منتقدین جنبش مشروطه‌خواهی- خواه به گفته‌ی شما شریعت‌مداران مخالف مشروطه و یا شماری از نیروهای غیر مذهبی و لائیک مخالف روحانیون- به تاریخ مشروطه نگاه می‌کنند، در بازخوانی و بازنویسی خود، پیشینه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی 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 لائیسیت، مدارای آنان با سنت و روحانیون و از نقد روحانیت آغاز می‌کنند، اما به گونه‌ای تناقض‌آلود به تائید دیکتاتوری عرفی می‌رسند که اساس مشروطیت و قانون اساسی مشروطیت را پایمال کرد. بنابراین پرسش بر این پایه بود که نگاه واقع‌بینانه‌تر و متعادل‌تر از پیشینه‌ی مشروطه‌خواهی و درک و دریافت مشروطه‌خواهان داشته باشیم.

اشکوری: دست کم از اواسط سلطنت ناصرالدین شاه، مفاهیم جدید و مفاهیم مربوط به مشروطه مطرح می‌شود و به طور خاص بعد از مرگ ناصرالدین شاه که فضای سیاسی نیمه‌بازی در ایران به وجود می‌آید و در دوران مظفرالدین شاه (از ۱۳۱۳ تا ۱۳۲۴ هجری قمری) که دوران تاسیس مشروطه است، در این ده دوازده سال افکار و مفاهیم مشروطه‌خواهی رایج بوده. حالا فرض را بر این بگذاریم که اصلاً کلمه‌ی «مشروطه» نبوده باشد میانی و لوازم و آن ارکان مشروطه مطرح بوده. فرض بفرمایید یکی همین مفهوم «ملت» و «ملیت» که شما به کار بردید. تا آنجا که من الان به یاد دارم برای اولین بار واژه‌ی «ملت» در جریان تحریم تنباکو پیش آمد...

رحیم‌خانی: به معنای نوین ملت؟

اشکوری: بله، به معنای جدید ملت. واژه‌ی ملت که در فرهنگ اسلامی یک معنای کاملاً متفاوت دارد؛ مثلاً فرض بفرمایید ملل و نحل که می‌گوییم، «ملت» در این‌جا به معنی مذهب است، به معنی دین است، در فرهنگ اسلامی در گذشته این‌گونه بوده است.

مفهوم فرنگی و مفهوم جدید ملت در عصر قاجار و زمان سلطنت ناصرالدین شاه وارد جامعه ما می‌شود و اولین بار مفهوم جدید «ملت» در جریان تحریم تنباکو در سال ۱۳۰۹ هجری قمری (۱۲۷۰ خورشیدی، ۱۸۹۰ میلادی) به کار رفته. حالا پی‌جویی بکنیم شاید جلوتر هم به کار رفته باشد. بعدها در سخنان طباطبایی و در خاطرات او واژه‌ی ملت به مفهوم مذهب و دین به کار نمی‌رود بلکه طباطبایی «ملت» را به همین مفهوم جدید به کار می‌گیرد. و بعدها علمای نجف یعنی آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی و شیخ محمد حسین تهرانی معروف به علمای ثلاثه‌ی نجف در یکی از بیانیه‌های خود که در کتاب «تاریخ بیداری ایرانیان» آمده، جمله‌ای دارند که عین جمله را خدمت شما می‌گویم: می‌گویند «به اجماع مسلمین در عصر غیبت حکومت از آن جمهور مسلمین است». البته کلمه‌ی «جمهور» به معنای جمهوری یا نظام جمهوری نیست بلکه «جمهور» و «جماهیر» به معنای عامه‌ی 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 عامه‌ی مردم و جالب این است که ادعای «اجماع» هم می‌کنند ولی واقعیتش 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. این که گفته شد فقط در جریان بست حضرت عبدالعظیم و یا هجرت به قم و یا در بست سفارت انگلیس کسانی کلمه‌ی «مشروطه» را در ذهن علما و مردم انداختند، اصلاً چنین چیزی نیست. یعنی کسانی که چنین حرف‌هایی می‌زنند یا تاریخ نخوانده‌اند و یا این که به تعبیر شما بر اساس اغراض سیاسی و جناحی و سیاه و سفید کردن مسایل این حرف‌ها را مطرح می‌کنند.

رحیم‌خانی: 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 مآل‌اندیشی انداخته که ببینند چرا ضعیف شده‌اند، چرا در جنگ‌های ایران و روس آن شکست‌ها و آن مسائل پیش آمد و آنجا 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 اندیشه‌ی مشروطه چه بوده است؛ لاقل در نزد روحانیت؟

اشکوری: شما بهتر می‌دانید که به یک عامل نمی‌توان تکیه کرد و قطعاً عوامل مختلفی در این کار دخالت داشتند. یکی مسئله‌ی داخلی بود که شاید ماجرا برگردد به شکست ایرانیان در دو جنگ با روس‌ها که این شکست‌ها و ناکامی‌ها سبب شده بود که ایرانی‌ها- هم با هویت ایرانی و هم با هویت اسلامی که در آن زمان البته هویت اسلامی غلیظتر بود- در فکر احیای خودشان و مقاومت در برابر سلطه‌ی خارجی بیفتند. احساس ضعف و شکست سیاسی و بخصوص شکست نظامی همیشه یک ملتی را به تجدید نظر، به احیای خود و جبران گذشته وا می‌دارد. بنابراین این جنگ‌های ایران و روس یکی از عوامل خیلی مهم است که منجر می‌شود به فکر اصلاحات، حداقل اصلاحات نظامی. بعدها مسئله‌ی تحریم تنباکو پیش می‌آید و بعدها می‌رسیم به دوران مشروطه.

در آغاز دوره قاجاریه مسئله‌ی آشنایی ایرانیان با غرب و ضرورت رفرم لاقل نظامی به وسیله‌ی عباس میرزا و بعد قائم مقام‌ها، پیش می‌آید. یعنی در پی جنگ‌های ایران و روس که بار سنگین جنگ مستقیماً بر دوش شاهزاده عباس میرزا بود، ضرورت اصلاحات در نظام احساس می‌شود و او هم رفرم را در آنجا شروع می‌کند، اما کم‌کم بعدها کشیده می‌شود به مسایل اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و حتی بهداشتی. اصلاحاتی که دوران عباس میرزا شروع شد بعدها می‌رسد به دوران امیرکبیر، به دوران میرزا حسین‌خان سپهسالار و بعد به میرزا علی خان امین‌الدوله در زمان مظفرالدین شاه، زمینه‌ی آن نوع اصلاح‌طلبی‌ها راه مشروطه را هموارتر می‌کند. البته به این نکته‌ی تاسف‌آور باید اشاره کرد که بعد از دوره‌ی عباس میرزا، آن سه چهار وزیر و صدر اعظم اصلاح‌طلب، همه ناکام شدند و کل دوره‌ی زمامداری این‌ها در مجموع بیش‌تر از هفت هشت سال هم نبود. قائم‌مقام پس از یک سال با توطئه‌ی سفارت‌های خارجی و هم‌دستی عوامل داخلی از جمله امام جمعه‌ی تهران، در باغ نگارستان کشته می‌شود. سرنوشت میرزاتقی‌خان را هم که می‌دانیم، میرزا حسین‌خان سپهسالار هم زیر فشار روحانی بزرگ تهران حاج ملا علی کنی، از کار برکنار می‌شود، از این‌ها می‌خواستیم این را بگویم که عامل دوم، استمرار این اصلاحات ناتمام است از عصر عباس میرزا تا دوران مشروطیت.

جامعه‌ی ایران تشنه‌ی تغییر و آماده‌ی تغییر و تحول بود اما نظام پوسیده‌ی قاجار نمی‌توانست به این نیاز پاسخ دهد، هر اصلاح‌طلب خیرخواه و نیک‌اندیش هم که می‌خواست در ساختار قدرت و از بالا اصلاحاتی بکند شکست می‌خورد. بنابراین مشروطه به نظر من هم پاسخی به آن اصلاحات ناتمامی بود که از دوره‌ی عباس میرزا شروع شده بود و هم پاسخی به شکست‌ها و تحقیرهای ایرانیان که جنبه‌ی ضد استعماری را هم تقویت کرد.

عامل خارجی هم دخالت داشت که از آغاز دوره‌ی قاجار رابطه‌ی ایران با دنیای خارج آغاز شد و گسترش یافت از جمله رابطه با روسیه، عثمانی و کشورهای عربی که از گذشته هم روابطی وجود داشت اما در این دوره رابطه با غرب جدی‌تر می‌شود، از عصر عباس میرزا اولین دانشجویان ایرانی برای تحصیل به فرنگ فرستاده می‌شوند، بعد چاپ‌خانه وارد ایران می‌شود، افکار و اندیشه‌های نوینی وارد حوزه‌ی فکری و ذهنی جامعه‌ی ایران می‌شود که کم و بیش راه را برای اصلاح‌طلبی عصر مشروطه هموار می‌کند، و مشروطه یک ضرورت تاریخی جوشیده از نیاز داخلی ملت ایران بود. این تاکید من و پاسخ من به کسانی هست- چه مسلمان‌های ضد مشروطه و چه روشنفکرهای ضد آن گروه- که همه چیز را می‌خواهند به خارج نسبت دهند.

درست است که افکار و ایده‌ها و اندیشه‌های مشروطه‌خواهی مثل آزادی، پارلمان، احزاب، تفکیک قوا، مطبوعات و ... در تاریخ ما و در اسلام و در شیعه به این صورت

مدرنش نبود و به تدریج از فرنگ و از غرب وارد ایران یا دیگر کشورهای اسلامی و یا کشورهای غیر اروپایی شده، برای این که فرهنگ مسلط بوده، اما این که بگوییم این تحمیل شده به ملت ایران، از داخل نجوشیده و مردم این را نخواستند یا چند تا روشنفکر این را به علما حقه 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 دوره‌ی قاجار با گسترش ارتباط و آشنایی با جهان، این نیاز به تغییر و اصلاحات قوی‌تر و جدی‌تر شد و چون هیچ‌کدام از این‌ها پاسخ درخوری 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، هم با مسایل ملی پیوند خورد و برآمده از ذهن و خواست و نیاز جامعه ایران بود. هر چند وقتی از جامعه ایران سخن می‌گوییم بیشتر طبقات شهری مورد نظر است، نمی‌خواهیم بگوییم همه روستائیان این را درک می‌کردند یا عامه مردم این را می‌فهمیدند ولی به هر حال خواست ملت ایران بود؛ یعنی خواست تغییر.

قاجاریه و اصلاح‌گری از بالا

رحیم‌خانی: جناب اشکوری، ناسازگاری میان انتظارات و واقعیات یا انتظارات و تجربیات، همیشه به طرح سؤال 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 به‌طور 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 مشروطه‌خواهان چگونه درک می‌کردند؟

اشکوری: 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 ابزارهای 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 عباس‌میرزا 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 بیاورند پایین و به جامعه سرایت بدهند.

یکی این‌که مسئله‌ی حفظ استقلال از نظر ملی، حفظ اسلام یا به تعبیر خود علمای عصر مشروطه، حفظ بیضه‌ی اسلام و مبارزه با استعمار و اجانب، مسئله‌ی عمده بود. البته «اجانب» و «استعمار» مترادف و یکی نیست اما علمای ما حداقل تا دوره‌ی مشروطه مفهوم استعمار را دقیقاً درک نمی‌کردند بیشتر «اجنبی» می‌فهمیدند، به هر حال بیگانه، سلطه‌ی بیگانه.

در قرآن آیه‌ای هست که می‌گوید: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» که بر این مبنا در فقه قاعده‌ی «نفی سبیل» 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، مسئله‌ی نفی سلطه کفار و حفظ استقلال و منافع مسلمانان خیلی مهم بود. در برابر دست اندازی‌های روسیه، انگلیس و حتی عثمانی (عثمانی‌ها ضمن این که مسلمان بوده‌اند باز به اندازه‌ی دیگران آن‌ها هم به ایران دست‌اندازی می‌کردند)، مسئله‌ی رهبری و قدرت و توانایی، بسیار مهم بود. به‌ویژه پس از جنگ‌های ایران و روس و احساس ضعف و شکست. وقتی به اشعار قائم مقام یا دیگر شاعران ما نگاه کنید پر است از اقتدارگرایی و قدرت‌طلبی. قدرت، قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی،

همه چیز در دست دولت است. بنابر این همه‌ی 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- شعر زیبایی است ولی هیچ
بوی زنانگی نمی‌دهد. بوی یک فرماندهی نظامی را می‌دهد:
آزادیت به قبضه شمشیر بسته است
مردان همیشه تکیه خود را بدو کنند
نوح دگر بیاید و طوفان دیگری
تا لکه‌های ننگ شما شستشو کنند

شما در این دوره می‌بینید که شعرها، ادبیات، ضرب‌المثل‌ها و لطیفه‌ها همه از یک سو ناشی از شکست و تلخکامی جامعه‌ی ایران است و از سوی دیگر ناسزا گفتن به ظالمان، به بیگانگان و اجنبی‌پرستان و نهایت این‌ها، این می‌شود که می‌خواهیم قدرتی پیدا کنیم که در برابر سلطه‌ی بیگانگان بایستیم و خوب همه‌ی 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 همه‌ی آن امکاناتی که دولت‌ها دارند، اگر راس هرم قدرت تغییر کند یا مثلاً شاه عوض شود یا سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه تبدیل شود، اگر اصلاحات در ساختار و قدرت شود، اصلاحات از بالا می‌تواند به پایین بیايد. 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 امین‌الدوله، اساساً به نظر می‌رسد که خارج از ساختار 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، اصلاحات‌شان را از بالا به پایین طراحی نکنند 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 سر قدرت با هم دعوا کردند، منظورم این نیست که همه قدرت‌طلب بودند، ولی فکر می‌کردند «مستبدین» برونند، «دموکرات‌ها» بیایند. این گروه بروند، آن گروه بیاید، مسائل حل می‌شود. گروه‌ها و احزاب را که در آن بالا می‌بینیم، کسی در فکر تغییر در جامعه نیست. تغییر ذهنی یا اجتماعی و یا در فکر نهاد سازی. پاسدار دموکراسی، نهادهای اجتماعی‌اند. 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 دهه‌ی چهل و پنجاه اسلحه می‌گیرند و با رژیم می‌جنگند.

مشروطه‌خواهی: روشنفکران و روحانیون
رحیم‌خانی: برگردیم به بحث شما درباره‌ی مشروطیت. جناب اشکوری، به تعبیر فریدون آدمیت «روح اعتراض» در جنبش مشروطه‌خواهی، از دو منبع نیروی انگیزش می‌گرفت. منبع روشنفکری و ترقی‌خواهی و منبع روحانی. پرسش من این است که نسبت و رابطه‌ی روشنفکران اصلاح‌گر و روحانیون شیعه چگونه بود؟ به نظر می‌رسد دست کم در دوره‌های آغازین جنبش مشروطه‌خواهی و در برابر چیره‌گی دستگاه خودکامه، روشنفکران اصلاح‌گر ابتکار طرح و پیشبرد اندیشه‌های سیاسی نوین را در دست داشتند و روحانیون را به هم‌سوئی و هم‌گرایی می‌کشاندند. چرا و در چه زمینه‌هایی هم‌سوئی‌های اولیه به ناسازگاری و کشمکش‌های بعدی انجامید؟

اشکوری: 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 حلقه‌ی اتصال این پدیده‌ی تازه‌ی غربی با جامعه‌ی اسلامی یا ایرانی و با علما، روشنفکران یا نوگرایان غیر روحانی باشند، حالا نگوئیم غیر دینی، نوگرایان غیر روحانی.

روحانیون چه در ایران، چه در عثمانی و چه در جاهای دیگر به دلیل نوع و حوزه‌ی فعالیتشان، زبان اروپایی نمی‌دانستند و با 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 می‌فرستاد به غرب.

این‌ها بودند که افکار جدید را وارد ایران می‌کردند. افکار جدید هم‌چنین از طریق روزنامه‌ها، مجلات و کتاب‌ها وارد می‌شد که به زبان‌های فرانسوی یا انگلیسی بود و علما هم که زبان خارجی نمی‌دانستند. در زندگی‌نامه‌ی طباطبائی خواندم که کمی زبان فرانسه می‌دانسته است و به یاد ندارم که علمای شیعه چه در ایران و چه در عراق زبان فرنگی بلد بوده باشند. اتفاقاً خود طباطبائی از این بابت گله می‌کند و به علما توصیه می‌نماید که زبان خارجی بیاموزند. یکی دیگر از راه‌های انتقال اندیشه- در همه‌ی مراحل تاریخی و در رابطه با انتقال تمدن و فرهنگ- نهضت ترجمه است و در دوران جدید و در ارتباط با انتقال افکار و اندیشه‌های جدید غربی و اروپایی خب علمای شیعه زبان نمی‌دانستند تا بتوانند به ترجمه، حداقل کمک کنند. نتیجه‌گیری که می‌خواهم بکنم این است که در این دویست ساله، این فرهنگ جدید که وارد حوزه فکر و ذهن ایرانی شده و در ادامه‌اش به مشروطه رسیده و تحولات بعدی، این روند به‌طور کلی و اساسی از ناحیه‌ی غیر روحانیون بوده. این غیر روحانیون که نامش را می‌گذاریم نوگرایان یا به نوعی اصلاح‌طلبان، یک بخشی مذهبی بودند ولی روحانی نبودند. یک بخشی 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 می‌کرد ولی سرانجام اصلاً آن را هم گذاشت کنار یا مثل ملکم خان یا افراد دیگر.

شاید در این میان روحانی که بشود استثناء دانست، سید جمال الدین اسدآبادی بود که او هم روحانی- به معنای متعارف، مثلاً مرجع تقلید، روحانی حوزوی اهل درس و بحث حوزوی- نبود. اروپا را دیده بود، تا حدودی فرانسه و انگلیسی می‌دانست. عربی که البته می‌دانست. در پاریس «عروه الوثقی» را منتشر کرد، در لندن «ضیاء الخافقین» (روشنایی شرق و غرب) را منتشر می‌کند. به هر حال در سلسله‌ی علما قرار نمی‌گیرد. جمع‌بندی که می‌خواهم بکنم این است که بله این حرف درست است که افکار جدید از طریق حوزه‌ی غیر روحانی و نوگرایان غیر روحانی اعم از مذهبی و غیر مذهبی آمد و بعد به تدریج روحانیت و کسانی چون سید محمد طباطبائی، سید عبدالله بهبهانی و یا شیخ هادی نجم آبادی را تحت تاثیر قرار داد.

کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف تبریزی، زین‌العابدین مراغه‌ای 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 حوزه‌ی فکر و اندیشه بیشتر نوگرایان غیر حوزوی نقش داشتند- و همیشه پیش‌تاز حرکت‌ها، اندیشه است- اما در مرحله‌ی بسیج مردم برای مشروطه‌خواهی، روحانیون نقش فائقه ایفا می‌کنند چون روشنفکر چه مذهبی و چه غیر مذهبی رابطه‌اش با مردم قطع است و نمی‌توانسته 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. خب مردم می‌آیند. یا وقتی میرزا حسن رشدی، مدرسه جدید می‌سازد، تکفیر می‌شود و مدرسه‌اش خراب می‌شود...

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

اشکوری: بله به وسیله‌ی طلبه‌ها خراب می‌شود، سرانجام طباطبائی یا به میدان

می‌گذارد، مدرسه‌ی اسلامی می‌سازد. پسر خودش را هم مدیر مدرسه می‌کند تا نشان دهد مدرسه‌ی جدید و آموزش مسائل جدید کفر نیست. 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 شد. بخصوص اعدام شیخ فضل‌الله و بعدها ترور سیدعبدالله بهبهانی روابط را تیره کرد و کار به جایی رسید که علمای نجف، تقی‌زاده را تکفیر کردند. علما، تقی‌زاده 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 سوسیال‌دموکراسی غیر مذهبی بود که دعوا و درگیری داشتند با «اجتماعیون اعتدالیون» که بیش‌تر نیروهای سنتی و محافظه‌کار در آن بودند؛ کسانی مثل بهبهانی و ستارخان و باقرخان هم همراه «اجتماعیون اعتدالیون» بودند. به هر حال دعوای سیاسی و فکری و ایدئولوژیک بین شیخ فضل‌الله و دیگران در داخل علمای شیعه و از سوی دیگر بین نیروهای اعتدالی و تندرو، رادیکال و محافظه‌کار به قول امروزی‌ها، همه‌ی این‌ها سبب شد که راه همکاری‌ها تا حدود زیادی بسته شود.

شیخ فضل‌الله: آزادی کفر است

رحیم‌خانی: در روند پیشرفت جنبش مشروطیت و به‌ویژه هنگام تدوین و تصویب متمم قانون اساسی، گرایش «مشروطه‌ی مشروعه» در میان روحانیت شیعه بروز کرد به رهبری فکری و سیاسی شیخ فضل‌الله نوری. شیخ فضل‌الله نوری، «مساوات» را با اسلام ناسازگار دانست و نوشت: «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی‌الحقوقند»، آزادی را کفر دانست و گفت: «آزادی در اسلام کفر است و بخصوص این آزادی که این مردم تصور کرده‌اند کفر در کفر است»، او اساس «قانون‌گذاری» 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 هیچکس مجاز نیست». شیخ فضل‌الله نوری همه‌ی 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 هم‌چنین در تاریخ ایران و تاریخ مشروطیت ایران مطالعه و پژوهش می‌کنید، آرای شیخ فضل‌الله نوری در مخالفت با مشروطیت و مجلس شورای ملی و قانون‌گذاری را چگونه می‌سنجید؟ به‌ویژه با توجه به این نکته که مستند شیخ همه جا کتاب است و سنت.

اشکوری: اگر اسلام همان است که شیخ فضل‌الله نوری می‌گفت یا به عبارت دقیق‌تر و جامع‌تر اگر اسلام همان است که نوع مسلمانان و نوع علمای ما از گذشته تا زمان شیخ فضل‌الله و از شیخ فضل‌الله 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 جامعه‌ی ما هنوز هم مطرح است، باری این دوتا (اسلام و دموکراسی و مشروطه) را اگر به‌همین شکلی که هستند بخواهیم با هم جمع کنیم و سازش و تفاهم بین‌شان ایجاد بکنیم، به نظر می‌رسد ناممکن است و به همین دلیل هم به نظر می‌رسد که نوع ایرادهایی که شیخ فضل‌الله به مشروطه و مشروطه‌خواهان 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» (نوشته‌ی 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 فضل‌الله- با توجه به این که 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 قانع‌کننده‌ای نداده‌اند. مثلاً فرض بفرمایید که شیخ فضل‌الله 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 فضل‌الله 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 این که 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، درحالی که بخشی از این در قرآن و بخش عمده‌اش هم در فقه و روایات ما هست که مسلمان با غیر مسلمان یک حق ندارند. درباره‌ی غیر مسلمان‌ها باز هم یک حکم بین‌شان نیست. به این خاطر که بین غیر مسلمان اهل کتاب با غیر مسلمان غیراهل کتاب باز فرق است.

اهل کتاب حقوقی دارند، دین و مذهب‌شان به رسمیت شناخته شده و حق حیات دارند. اما مثلاً فرض بفرمائید بت‌پرست نمی‌تواند در جامعه‌ی اسلامی آزاد باشد... چون به بت‌پرست یک نوع می‌شود گفت مشرک، یعنی کسی که بین خدا و خلق واسطه قائل می‌شود. و مهم‌تر از آن ملحد. یعنی کسی که اساساً منکر هر نوع دین و مذهب است، منکر خداست. فراتر از بت‌پرستی و بت‌پرست، ملحد است. به قول امروزی ماتریالیست است، از نظر فلسفی و اعتقادی به ماوراءالطبیعه و خدا و قیامت و انبیا و اساساً به هیچ مذهبی پایبند نیست. خب، ملحد، حالا از نظر فقهی یا مرتد ملی است یا مرتد فطری- با تفاوت‌هایی که بین‌شان هست- به هر حال کشته می‌شود. البته یک قاعده‌ی فقهی وجود دارد که حالا وارد جزئیات نمی‌شوم و آن این که «کفار مستامن» یعنی کسانی اعم از ملحد و بت‌پرست و هر فرقه‌ی دیگری که به پناه حکومت اسلامی در آمده‌اند، تا زمانی که طبق قواعد عمل کنند، در امان هستند. در میان غیر مسلمین، بین کافر حربی و کافر غیر حربی باز فرق است. شیخ فضل‌الله نمونه‌های فراوانی می‌آورد و می‌گوید این‌جا تبعیض است. در مورد زن و مرد می‌گوید مشخص است که بین زن و مرد مساوات وجود ندارد. در ارث تفاوت هست. در مال تفاوت هست. زن واجب‌النفقة مرد است. زن حق ندارد بدون اجازه‌ی مرد از خانه بیرون برود. خون‌بهای زن و مرد با هم فرق می‌کند. خون‌بهای مسلم و غیر مسلم فرق می‌کند. در جامعه‌ی 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 فضل‌الله این‌ها را می‌گوید و این ایرادها را می‌گیرد. نائینی هم توضیحاتی می‌دهد اما به نظر من جواب‌های قانع‌کننده‌ای نیست چون مشکل به طور بنیادی حل نمی‌شود.

شیخ فضل‌الله با هوش و درایت خود فهمیده بود که این سیر مشروطه اگر ادامه پیدا کند سرانجام به جایی می‌رسد که اصلاً از دین اسلام و شریعت چیزی باقی نمی‌ماند. درست است که نائینی می‌گفت کاری به کار دین نداریم، اصلاً حکومت نمی‌خواهد وارد شرع بشود یا حکومت مخالفت با شرع بین نباید بکند اما شیخ فضل‌الله احساس کرده بود که سیر امور چیزی می‌شود که در غرب و فرنگ است.

در بحث درباره‌ی آزادی، شیخ فضل‌الله می‌گوید در اسلام اصل عبودیت است نه آزادی، انسان بنده‌ی خداست. البته از یک نظر مغلطه می‌کرد شیخ فضل‌الله که می‌گفت اصل عبودیت است، آزادی نیست. چون آزادی که در غرب گفته می‌شود در تقابل با عبودیت لزوماً نیست. در پناه همین آزادی شما می‌توانید که عبودیت‌الله را هم داشته باشید. منتهی شیخ فضل‌الله عبودیت را فقط در رابطه فردی انسان و خدا نمی‌دید. عبودیت را به معنای التزام قطعی و جزمی به احکام الهی یعنی احکام شریعت می‌دید. دین که دین فردگرایانه‌ی 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، نمی‌دانم دوستی و مناسبات پسر و دختر یک مقوله است، حکومت هم یک مسئله‌ی 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 می‌خواهیم چه کار کنیم با این مسایل.

حالا در زمان مشروطه مسئله آن قدر حاد نبود ولی شیخ فضل‌الله 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 پیشینی هم وجود ندارد و لذا است که 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. در بحث آزادی مطبوعات شیخ فضل‌الله می‌پرسید مطبوعات آزاد است که هر چه دلشان می‌خواهد بنویسند؟ واقعیت این است که مطبوعات که در دنیای امروز هست، هر چه 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 فضل‌الله اینها را می‌فهمید که اگر این راه باز بشود از علما که هیچ، به دین تسری پیدا میکند. از دین که هیچ به خدا و پیغمبر تسری پیدا میکند. بنابراین با آزادی مخالفت میکند.

در مورد قانون، شیخ فضل‌الله ایراد می‌گیرد که قانوننویسی کفر است برای این که 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 فضل‌الله هم بوده، بعدها هم وجود داشته و الان هم هست.

شیخ فضل‌الله می‌پرسید 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 مسلمان‌اند و طبق احکام اسلامی عمل می‌کنند. اگر بخواهید غیر از این بنویسید که شما اجازه ندارید. کی به شما این حق را داده قوانین خارج از منطقه‌ی شرع بنویسید؟ اگر هم بناست غیر از آن‌چه در فقه آمده چیزهای دیگری نوشته شود که به حوزه‌ی اجتهاد یا احکام اولیه و ثانویه بر می‌گردد و آن هم به بقال و رزاز و بزاز نمی‌رسد که این کارها را انجام دهند بلکه بر عهده‌ی فقهاست.

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

جمع‌بندی کنم. ایرادهایی که شیخ فضل‌الله گرفته بود از آن منظر تاریخی خودش و با آن زمینه‌ها و میانی اسلام سنتی و فقه سنتی به نظر می‌رسد 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 پرتاز گذاشته و حالا به چه دلیل، به هر دلیل نمی‌دانم، به این‌ها جواب داده نشده.

نائینی، یک راه حل خوبی می‌دهد و می‌گوید اساساً ما که خلاف شرع نمی‌کنیم. اصلاً این مجلس و این پارلمان و به اصطلاح مجلس نمایندگان نمی‌تواند وارد حوزه‌ی شرع بشود. تعدادی آدم هستند دور هم نشستند می‌خواهند درباره‌ی امور داخلی خودشان تصمیم بگیرند. در واقع از دید نائینی مجلس و پارلمان یک جمع مشورتی هست. یک رئیس و یک ناظم انتخاب می‌کنند، می‌خواهند از بابت نظم داخلی خودشان قوانین و مقرراتی برای خودشان بگذارند. خب این ساده‌سازی پارلمان است. پارلمان که این نیست، پارلمان قانون می‌گذارد بدون هیچ پیش شرطی. نائینی شرط می‌کند البته فقط یک شرط بیشتر در مجلس ندارد. می‌گوید خلاف شرع بین نکند. خب من امروز می‌توانم از نائینی بپرسم که شرع بین چیست؟ حداقل من به عنوان یک روحانی، به عنوان فردی که با فقه آشنا هستم می‌بینم هیچ تعریفی جامع و مانع از شرع بین ندارد. آیا شرع بین آن است که فقط در قرآن آمده یا در روایات آمده یا در آرای فقها آمده؟ این شرع بین چیست؟ به علاوه اصلاً از این مسایل هم بگذریم واقعیت این است که حوزه‌ی جامعه و سیاست و قدرت به احکام شرعی هم تسری پیدا می‌کند. شما شرط می‌کنید که فقط خلاف شرع نکنند در حالی که می‌بینید که به خلاف شرع هم می‌رسد. مسئله‌ی حقوق زن را چکار می‌خواهید بکنید؟ بالاخره بر سر خلاف شرع هم می‌رسد. حتی یک شخصیتی مثل مدرس که آگاه‌تر از نائینی هم

بود برای این که در زمان دیگری بود و واقعاً هم مترقی و دموکرات بود- به همان مفهوم عام دموکرات- ایشان در مجلس می‌گویند 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 این که زن حق انتخاب شدن داشته باشد. وقتی یک چنین دیدگاهی در ایران وجود دارد که امروز آقای مصباح نمایندگی 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.

رحیم‌خانی: پیش از آن که 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؟ این است آیا علت ناتوانی نائینی در پاسخ به شیخ فضل‌الله؟

اشکوری: شاید به دو تا عامل بتوان اشاره کرد. البته بر حسب گمان‌زنی نه این که قاطع بتوان اظهار نظر کرد. یکی همین است که شما می‌فرمایید. یعنی هر دو نقطه‌ی عزیمت‌شان یک جاست. هر دو در Context مذهب و فقه و فقاقت و اجتهاد سنتی دارند حرف می‌زنند. خوب در آن چهارچوب حرف‌هایی شیخ فضل‌الله مطرح می‌کند و نائینی هم با همان ابزارها به او جواب می‌دهد و خیلی از جواب‌هایی که نائینی داده خوب است؛ بخصوص آن‌جا که شیخ فضل‌الله مغلطه می‌کند، مقدمه‌ی درستی را می‌گوید اما نتیجه‌ی 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 این که 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- خودش هم به این آگاه نبود ولی امروز ما می‌توانیم بگوییم- که نائینی نمی‌توانسته اساساً به سئوال‌ات 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 سئوال‌ها وجود نداشته است.

عامل دوم، این که به نظر می‌رسد اهمیت آن مسایل برای خود نائینی هم خیلی روشن نبود یا به پیامدهای آن‌ها خیلی فکر نکرده بود. آنچه از رساله‌ی نائینی بر می‌آید این است که بسیار بسیار خوش‌بین بوده نسبت به مشروطه و آینده و تحولاتی که دارد به وجود می‌آید. برای نائینی بیش‌تر مسئله‌ی توسعه‌ی ایران و پیدایش حکومت مقتدر و توانا مطرح بوده و این که این مملکت از این بحران در بیاید. خوش‌بینی از کلمه به کلمه‌ی 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 خوش‌بینی نگاه می‌کند.

نائینی در «تنبیه الامه و تنزیه المله» آیه‌ی 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 همه افراد متساوی الحقوق اند. دیگر همه‌ی این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها بین آدم‌ها از بین می‌رود، یعنی برابر همان اصل اول و دوم اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، انسان منهای عقیده، حق دارد و همه‌ی

انسان‌هایی که شهروند یک حکومت هستند، بدون معیارهای مذهبی، ملی، قومی، نژادی، طبقاتی، همه به اعتبار شهروند بودن با هم متساوی الحقوق‌اند. خب این چیزی است که اساساً با فقه و شریعت و دینداری نمی‌خواند.

رحیم‌خانی: درست بر سر همین اصل هشتم متمم قانون اساسی است که اختلافات جدی بروز می‌کند. نمایندگان در مجلس می‌مانند و به گفته‌ی مخبرالسلطنه‌ی هدایت در صحن مجلس رخت‌خواب‌ها انداختند و بحث و گفت و گو چندین ماه طول کشید. در مقدمه‌ی همین کتاب «لوايح» شیخ فضل‌الله و در صورت مذاکرات مجلس می‌بینیم که بهبهانی می‌خواست به گونه‌ای ظریف‌تر برخورد کند که بر سر این موضوع زیاد بحث و مجادله نشود شاید به گونه‌ای راه برای تفسیر بعدی مساوی بودن افراد باز باشد. مخبرالسلطنه می‌نویسد نهایتاً این‌گونه پذیرفته شد که بنویسند اهالی مملکت در برابر قانون دولتی متساوی الحقوق‌اند. یعنی با آوردن اصطلاح «قانون دولتی» این تضمین به روحانیون و علما داده شود که قوانین مجلس به حوزه‌ی شرع وارد نمی‌شوند و در حوزه‌ی شرع تمام آن نابرابری‌ها به قوت خود باقی می‌ماند ولی در برابر «قوانین دولتی»، اهالی متساوی الحقوق‌اند. نوعی ابهام و گنگی. مخبرالسلطنه هم با همان زبان ویژه خود، ادامه می‌دهد و می‌نویسد حالا «قوانین دولتی» یعنی چه، معلوم نیست.

اشکوری: بله، دقیقاً، این جا معرکه‌ی آراء شد. مدت‌ها 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 می‌کردید چیزی باقی نمی‌ماند. این جاست که شیخ فضل‌الله پا را در یک کفش کرد که آقا نمی‌شود مساوات.

در میان علما اختلاف افتاد. جالب این که بین طباطبایی و بهبهانی هم اختلاف افتاد. می‌گویند بهبهانی موافق شیخ فضل‌الله بود در اول. تنها کسی که از روحانیون به اصل هشتم (متساوی الحقوق بودن) رای مثبت داد سیدمحمد طباطبایی بود. بعد نوشتند که بهبهانی رخت‌خوابش را آورد به صحن مجلس و آن‌جا ماند. البته چون بهبهانی از نظر مدیریت قوی‌تر 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 الحقوق‌اند.

در این‌جا دو نکته را آوردند تا یک مقداری دعوا حل بشود. یکی این که گفتند «قوانین دولتی» یعنی کاری به شرع نداشته باشند. قوانین دولتی حوزه‌ی عرف است نه حوزه‌ی شرع.

دوم این که قوانین دولتی یعنی قوانینی که دولت می‌گذارد که عرفی است و لازم الاجراست. این‌هاست نه قوانینی که خارج از حیطه‌ی 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 این‌جوری استخوان لای زخم گذاشته شد و باز عملاً بسیاری از لوازم مشروطه- حالا اگر نگویم مبانی مشروطه- به وسیله‌ی همین یک اصل نادیده انگاشته شد و توی پراتز گذاشته شد. چیزی هم که توی پراتز 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 حل نشده. به هر حال یک سری مشکلات و معضلات دوره‌ی مشروطه و آن ایرادهایی که شیخ فضل‌الله یا مخالفان مشروطه مطرح کردند به دلیل آن که به‌طور اساسی و بنیادی چه به وسیله‌ی نائینی یا آخوند خراسانی یا علمای دیگر که رساله در دفاع از مشروطه نوشتند پاسخ نگرفت و حل نشد. نتیجه اش این است که حکایت هم‌چنان باقی است.

نائینی و بنیاد حاکمیت

رحیم‌خانی: اجازه بدهید پرسشی درباره‌ی دیدگاه‌های آقای نائینی داشته باشیم. پرسش این است که آقای نائینی بحث خود به‌ویژه 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 «تنبيه الامه و تنزيه المله» این ها 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- اغتصاب رقاب و بلاد [املاک و سرزمین ها] و ظلم درباره‌ی عباد [بندگان خدا و مردم]

ولی ظلم در یک نظام مشروطه «فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است».

این جا به نظر می‌آید که آقای نائینی هم، بحث خود درباره‌ی حاکمیت را بر مبنای «امامت» و «ولایت» آغاز می‌کند، یعنی اگرچه قدرت و «حکومت مشروطه» را در برابر قدرت و «حکومت استبدادی» قرار می‌دهد و «حکومت مشروطه» را ترجیح می‌دهد اما این قدرت دنیوی را ذیل «امامت» و «ولایت» می‌داند.

یعنی این حکومتی را که خود او برای تمایز از حکومت استبدادی، حکومت «مشروطه» یا «دستوریه» یا «شورویه» می‌نامد، باز امری در ذات خود دارای اعتبار نمی‌داند. آیا این برداشت درست است و این استنباط که آقای نائینی هم بحث خود را از همان مبانی شرعی و فقهی آغاز می‌کند که شیخ فضل‌الله؟ و پرسش دیگر این که کاستی آقای نائینی در پاسخ‌گویی به انتقادات و ایرادات شیخ فضل‌الله آیا از این جاهاست؟

اشکوری: بله، درست است. البته این جا باید با دقت بیشتر درباره‌ی نائینی صحبت کنیم تا بتوانیم هم نقطه‌ی قوت‌هایش را دریابیم و هم نقطه‌ی ضعف‌هایش را. تا آن جا که من اطلاع دارم می‌توانم بگویم که کتاب آقای نائینی «تنبيه الامه و تنزيه المله» از مشروطه تاکنون و از جهاتی، نوترین و ابتکارترین نظریه‌پردازی در چارچوب تفکر سنتی است در باب دموکراسی و مشروطه و این تحولات مدرن.

نائینی همان‌طور که شما هم به جملات ایشان عیناً اشاره کردید، بحث را از باب «مقدمه واجب، واجب است» که از اصطلاحات اصول فقه است، آغاز می‌کند. می‌پرسد آیا در زمان غیبت احتیاج به حکومت داریم یا نداریم؟ نقش و کارکرد حکومت را از جمله برای حفظ اسلام و منافع مسلمانان، و دفاع در برابر تجاوز بیگانه و استعمارگران یادآور می‌شود و می‌گوید نیاز به قدرت و حکومت و ارتش داریم. بدین ترتیب از باب «مقدمه واجب، واجب است» به وجوب حکومت در هر زمانی از جمله در عصر غیبت می‌رسد.

بعد می‌پرسد «حکومت مشروع» کدام حکومت و چه نوع حکومتی است؟ ایشان همان عقیده‌ی سنتی کلامی شیعه را عیناً تکرار می‌کند که «حکومت مشروع» حکومتی است که «معصوم» در راس آن باشد. معصوم، پیامبر است و بعد از او امام علی و ائمه‌ی بعدی و الان در زمان غیبت هستیم. در زمان غیبت هم «حکومت 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 ما هم 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 راس آن معصوم باشد اما امروزه از باب قاعده‌ی اهم و مهم که یک اصل فقهی است و یا قاعده‌ی 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، «سلطنت مشروطه» را می‌پذیریم نه «سلطنت مطلقه» را. نائینی عیب‌های سلطنت مطلقه را می‌گوید- همین‌ها که شما فرمودید- عیب‌های سلطنت مشروطه را هم می‌گوید.

می‌گوید «سلطنت مطلقه» هم عیب ذاتی دارد هم عیب عرضی، بنابراین مطلقاً قابل قبول نیست. اما «سلطنت مشروطه» ضمن عیب‌هایی که دارد قابل اصلاح است؛ یعنی اگر هر دو فاسدند، آن فاسد 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- «حکومت مشروطه» را به «حکومت استبدادی» ترجیح می‌دهد. پس این که شما پرسیدید نائینی با چه مبادی شروع کرد و ادله‌اش و مبنای 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، تا آن‌جا که جمع‌بندی کرده‌ام نه (۹) نوآوری دارد که حالا بدون یادداشت نمی‌توانم همه‌ی 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 مشروطه‌خواهی چه از جانب روحانیون چه غیر روحانیون، چه آشنا یا نا آشنا به غرب کسی توجه نکرده بود.

نائینی به نکته‌ی مهم دیگری درباره‌ی استبداد دولت اشاره می‌کند و می‌گوید اگر سلاح و قوای نظامی و منابع ملی [اقتصاد] در اختیار دولت باشد این استبداد می‌آورد... نائینی به این مسئله 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 هست.

اما در میان نوآوری‌های نائینی دو نقطه‌ی قوت وجود دارد که من همیشه با شیفتگی مطرح می‌کنم برای این که 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 دنیاکی 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 دوره‌ی انقلاب دست ما پر تر 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 مراد می‌کردند، یعنی خودکامه‌گی که پادشاه مافوق قانون باشد و خارج از قانون عمل کند و به تعبیر قرآن یفعل مابشاه و بحکم مایرید، یعنی هر چه او بخواهد آن می‌شود و هر چه بخواهد می‌کند بدون هیچ نیروی مانعی و رادعی. به نظر می‌رسد که نائینی تحول فکری مهمی را در چهارچوب فکر سنتی شیعه به وجود آورد و اگر متدینان و مو منان 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 صدسال 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 انگیزه‌ی 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 رضاشاه 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- حالا 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.

رحیم‌خانی: دادگاه نظامی در پادگان عشرت‌آباد...

اشکوری: ایشان در دادگاه استناد می‌کند به همین حرف نائینی و می‌گوید «استبداد

کفر عملی و شرک عملی است و در نظام استبدادی خدا پرستیده نمی شود.» 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 گفته بود در کتاب «طبایع الاستبداد». اما نائینی بهتر و قوی‌تر مطرح کرده است.

رحیم‌خانی: می‌گوید دو شعبه‌ی استبداد، «شعبه استبداد سیاسی» و «شعبه استبداد دینی».

اشکوری: و بعد می‌گوید اصلاً «استبداد سیاسی» متکی به «استبداد دینی» است و در نهایت می‌گوید اگر «استبداد سیاسی» علاج‌پذیر باشد، «استبداد دینی» علاج‌پذیر نیست برای این که خود را نماینده‌ی خدا می‌داند، به نام دین خدا دارد حرف می‌زند. 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 مهم‌تر است آن است که نائینی یک گزاره‌ی دینی صد درصد را بدون آن‌که در پایه‌های کلامی آن دست برد منتقل می‌کند به حکومت عرفی. و آن درباره‌ی علم امام و عصمت امام است. در تفکر کلامی شیعه ما دو ویژگی اساسی برای امام داریم. یکی علم امام است.....

رحیم‌خانی: البته علم لدنی امام، که دانش اکتسابی نیست، معرفتی است از سوی خداوند که از طریق وحی یا الهام به برخی برگزیدگانش منتقل می‌شود. 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 می‌گیرد. روحانیت شیعه علم امام را علم لدنی می‌داند که خداوند به قلب بندگان برگزیده‌ی خود، پیامبران و امامان، الهام می‌کند، و علم پیامبران و امامان پیشین به امامان بعدی منتقل می‌شود و بدین ترتیب علم پیامبر و امامان نخستین شیعه به امامان بعدی به میراث رسیده است.

اشکوری: بله علم لدنی امام، و یکی عصمت امام، علم خاصی که امام دارد، البته این را به طور سنتی می‌گویند وگرنه خیلی‌ها هستند که آن علم را هم برای امام قائل نیستند، ولی بحث این است که بطور معقول و کلامی گفته شده است. نائینی استدلال می‌کند و می‌گوید حکومت مذهبی مشروع و مطلوب ما حکومت امام زمان است و بحثی در آن نیست. امام زمان، به چه دلیل حکومتش معتبر است و ما آن را الگوی نهایی خود می‌دانیم؟ 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 می‌کنیم به یک هیئت. یعنی به جای یک نفر در عصر غیبت، از باب «قاعده تزاحم» و «اهم و مهم» و «مقدمه واجب، واجب است» و آن قوا عد اصولی، این علم را می‌دهیم به یک هیئت، علم امام به یک جمع منتقل می‌شود، این جمع در واقع وارث امام در عصر غیبت هستند ضمن این که حق امام دست نخورده سر جایش باقی می‌ماند و از باب اضطرار یا به قول علما از باب اکل میته، از باب اجتناب ناپذیر بودن، منتقل می‌شود به این هیئت.

درباره‌ی عصمت امام، نائینی می‌گوید عصمت یک ملکه‌ی اخلاقی است برای امام که مربوط و مخصوص خود او است. اما در رابطه با اداره‌ی حکومت و اداره‌ی جامعه و زعامت، عصمت امام، مانع خودکامه‌گی است. مانع از آن می‌شود که امام به عباد و به خلق خدا ظلم و ستم روا بدارد. یعنی عصمت امام مانع استبداد می‌شود. حالا که امام در اختیار ما نیست که از این نعمت برخوردار شویم، همین عصمت امام را منتقل می‌کنیم به هیئت نظار.

بدین ترتیب هنرمندی نائینی این بود که بدون این که در این موارد، در اصل آن میادی و مبانی دست‌کاری کند که داد علما و متشرعین در بیاید، آن را به طور آرام و هوشمندانه منتقل کرد به یک بستر عرفی و برای خیلی‌ها قابل قبول به نظر آمد. برای این که فکر کردند اعتقادات کلامی شیعه دست نخورده باقی مانده است. با استدلال نائینی، علم امام و عصمت امام، از امام زمانی که فعلاً سر جایش است و هیچ اشکالی هم در او نمی‌بینیم و ایرادی هم بر او وارد نمی‌کنیم، منتقل می‌شود به

نهادهای مدنی و عرفی جامعه.

اگر این دیدگاه را بپذیریم آن وقت ضمن این که این اندیشه‌های کلامی شیعه در آن طاقچه بالا می‌ماند و مقدس و محترم هم هست اما شیعه در عمل تن به حکومت عرفی می‌دهد.

این‌جا اشاره‌ای بکنم به گفته‌ی مرحوم حمید عنایت در کتاب «اندیشه سیاسی اسلام». می‌گوید شیعه متناقض است. پارادوکسیال است- البته تعبیر پارادوکسیال اخیراً باب شده و ما می‌گوییم- عنایت می‌گوید: تفکر عملی شیعه متناقض است، چرا؟ برای این که شیعه در مقام یک گروهی که مبانی کلامی و مبانی اصولی دارد، کاملاً آرمان‌گراست، دنبال یک اتوپیاست، حکومت پیغمبر و امام معصوم و آن امام معصوم که آخرینش غائب است، حتی اگر یک میلیون سال دیگر هم نیاید و ممکن است که نیاید، اما ما همچنان به او وفاداریم و هر حکومتی غیر از معصوم را هم جائر می‌دانیم.... و می‌دانید در تفکر سنتی شیعه حکومت جائر به معنای امروزش نیست که بر مردم ستم می‌کند. جائر یعنی غاصب. یعنی کسی که در زمان غیبت امام، ادعای حکومت بکند این غاصب مقام معصوم است، پس ستم کرده منتهی به کی ستم کرده؟ به مردم؟ نه، به امام ستم کرده، پس جائر به معنای غاصب است.

رحیم‌خانی: و یعنی این که شیعه، وضع موجود، حکومت عرفی موجود، و اساساً هیچ نوع حکومت غیر امام معصوم را مشروع نمی‌داند و چشم انتظار ایده آل خود است.

اشکوری: بله، این در مقام اتوپیاست. اما جالب روی دیگر سکه است کاملاً متناقض با آن. از سال ۲۲۹ هجری قمری که آغاز غیبت کبری است، شیعه فکر می‌کرده یک هفته‌ی دیگر، یک ماه دیگر، یک سال دیگر، امام زمان می‌آید. یک قرن شده نیامده، اما انتظار بوده. این بطوطه در قرن هشتم می‌گوید در سبزوار دیدم که صبح جمعه اسب را زین می‌کردند برای امام و منتظر بودند که امام زمان ممکن است همان جمعه بیاید. الان کسی این کارها را نمی‌کند. بنابراین عملاً عرض کنم که کسی در انتظار امام زمان نیست فقط یک بحث اعتقادی کلامی است. بنابراین روی دیگر سکه این است که همین شیعه‌ای که به دنبال چنین امامی و چنین نظامی و چنین حکومت کاملاً ایده آلی و آرمانی هست، به دلیل آن که نمی‌تواند به زودی به آن برسد، در عمل به حکومت عرفی تن می‌دهد، به حکومت‌های سکولار به تعبیر امروزی، چون راه دیگری ندارد. شما نگاه بکنید بعد از آغاز غیبت کبری، البته از قرن پنجم به بعد، همین شیعه‌ی دوازده امامی به سرعت از انقلابی‌گری نوع زبده و نوع اسماعیلیه فاصله می‌گیرد و به سرعت خودش را با شرایط سازگار می‌کند. چرا؟ به خاطر این که حکومت معصوم که سر جایش است به لحاظ کلامی، ولی ما که به او دسترسی نداریم، ماییم و واقعیت موجود، یعنی واقع‌گرا می‌شویم. و جالب این است که در قرن پنجم، سید مرتضی، رساله‌ی کوچک چهار صفحه‌ای می‌نویسد به نام «فی العمل مع السلطان»، درباره‌ی همکاری با سلطان، و این رساله را برای اولین بار مادلونگ انگلیسی چاپ کرده است.

سید مرتضی می‌گوید حکومت مشروع و مطلوب ما حکومت معصوم است و ما در انتظارش هستیم. اما در واقعیت 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 سلطان ظالم بنشینیم و جلوی ظلم را بگیریم یا تخفیف دهیم باز واجب است همکاری. اما اگر نتوانیم به تخفیف ظلم کمک کنیم در آن صورت همکاری حرام است. شیعه در آن زمان این کار را کرد. بعد همین شیعه‌ی دوازده امامی با آل بویه همکاری کرد. با مغول‌ها همکاری کرد. بعد با ایلخانان ایران همکاری کرد. دوران صفویه همین‌طور، و علما همواره با حکومت‌ها رابطه‌شان خوب بوده، خودشان را با واقعیت و شرایط زمان تطبیق داده‌اند. می‌خواهم آن حرف حمید عنایت را بگویم که شیعه از یک طرف چنان آرمانی دارد که لاقلاً به این زودی‌ها دست نیافتنی به نظر می‌آید از طرف دیگر همین امر خیلی آرمانی سبب می‌شود در عمل بیفتند 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 سرجای خود

ولی ماییم و حکومت عرف و بین «مطلقه» و «مقیده» ما «مقیده» و «مشروطه» را انتخاب می‌کنیم، یعنی نائینی با دلایل کاملاً عقلانی و منطقی و قابل قبول، نظر خود را از آن مبانی کلامی آرام منتقل می‌کند به حکومت عرفی. برخلاف آنچه که آقای دکتر سروش گفته‌اند که اصلاً در شیعه امکان تفسیر دموکراتیک وجود ندارد، اما شیعه این رویی هم دارد در گذشته عمل کرده و نائینی هم آمده در «تنبیه الامه» این رویی سکه را گرفت....

امامت و آزادی

رحیم‌خانی: جناب اشکوری، اما پاره‌ی مهمی از ملاخظات انتقادی آقای سروش به مفهوم امامت و ولایت به همین علم لدنی امام برمی‌گردد. این که سخنگویان اهل سنت به دیده‌ی اعتراض و انتقاد به «علم لدنی امام» بنگرند البته چندان غیر طبیعی نیست اما در میان خود شیعیان هم باور به لدنی و غیبی بودن علم امام در گذشته، بی‌مناقشه نبوده و در این دوره‌ی معاصر هم کسانی مثل ابوالفضل برقعی، صالحی نجف‌آبادی 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 علم لدنی یعنی از جانب خداوند نیست و اگر ادعا شود علم لدنی امام مستقیماً از جانب خداوند ال‌هام می‌شود، دیگر ختم نبوت موضوعیت نخواهد داشت. چون ختم نبوت به این معناست که پس از پیامبر اسلام، دیگر حلقه‌ی وحی و نبوت کامل شده است. بدین ترتیب مدعیان لدنی و غیبی بودن علم امام، در برابر دو گزینه‌ی ناگزیر قرار می‌گیرند: یا نفی ختم نبوت و یا نفی لدنی بودن علم امام. البته شما بهتر می‌دانید که پیرامون علم لدنی، نگاه‌ها و دیدگاه‌های جدیدتری به ویژه در آرای فیلسوفان و متفکران پست‌مدرن هم مطرح شده است که بحث جداگانه‌ای است.

اما جناب اشکوری، باور به علم لدنی امام، بالا بردن امام شیعه تا حد پیامبر و قائل بودن رابطه‌ی مستقیم با ساحت قدس الهی و سپس روحانیت شیعه را در عصر غیبت، نماینده و جایگزین امام زمان دانستن در امر امامت و ولایت، به همین ولایت مطلقه ولی فقیه می‌انجامد. به گمان من این که سروش بین اعتقاد به امام زمان و پذیرش دموکراسی، ناسازگاری بنیادی می‌بیند، شاید مهم‌ترین ملاحظه‌ی انتقادی او باشد در بحث امامت و ولایت.

من البته این‌گونه می‌بینم که نظریه‌ی «امامت» و «انتظار» مهدی موعود، حتی در دریافت «غیر سیاسی» و «غیر رادیکال» آن، همواره تیغ دولبه‌ای بوده است در دست نهاد روحانیت شیعه. دو سویه بودن و دوگانگی و تهدید نهفته در مفهوم «غیبت امام» از این‌جاست که از یک‌سو «انتظار» یعنی پذیرش عملی حاکمیت موجود و از سوی دیگر در همان حال نپذیرفتن مشروعیت آن. زیرا اعتقاد به «امامت» و «ولایت»، یک مفهوم سلبی دارد؛ یعنی غصبی بودن حکومت وقت و عدم مشروعیت هر گونه حکومت غیر امام منصوص.

در نظریه‌ی شیعی حکومت، از یک‌سو غصبی بودن و غیر مشروع بودن هرگونه حکومت غیر امام منصوص، و از سوی دیگر جانشین و نایب امام دانستن روحانیت، عنصر ثابت دستگاه نظری روحانیت شیعه است و از این‌جاست بنیاد مخالفت روحانیت با آرای مردم و با نظام‌های دموکراتیک.

به گمان من روشنفکر مذهبی و کوشنده‌ی سیاسی مذهبی هرگونه دریافتی از «امامت» و «انتظار» داشته باشد نمی‌تواند معانی و اثرات سیاسی این مفاهیم در حوزه‌ی عمومی را نادیده بگیرد. از این امر که بگذریم، اما داوری شما را درباره‌ی فقه و حکومت، می‌شود به تمامی فقه تسری داد، چون به تعبیر دکتر احمد علوی در همین کتاب «داوری در داوری زنان»، فقه تلاش می‌کند در شرایط نامتناسب تکلیف متشرعین را برای آن‌ها به گونه‌ای بازگو کند که در مقابل مولا بتوانند پاسخگو باشند و قاعدتاً شرایط، هیچ وقت شرایط آرمانی فقه نیست بلکه فقیه دائماً باید راه حل‌هایی جست و جو کند که وجدان متشرعین را تسکین بخشد و آن‌ها را- بنا به استدلالی که فقها می‌کنند- آماده بکند برای این که در مقابل مولا- امام- بتوانند پاسخگو باشند. به گفته‌ی علوی فقه سرشت پراگماتیکی دارد و خودش را انطباق می‌دهد با شرایط، حال آن که کلام سرشت دیگری دارد، در دوردست‌ها سیر می‌کند، می‌شود گفت که

کلام، متافیزیک مذهبی است- اگر با مسامحه بپذیریم- یعنی در مورد احکامی که عام و شامل هستند صحبت می‌کند حال آن که فقه تلاش دارد مسایل روزمره‌ی زندگی را برای مومنین حل کند، در واقع مسایل را یک طوری ساده بکند.

اشکوری: بله فرمایش شما کاملاً درست است. حالا شما تقسیم کردید به شرح کلامی و فقهی. ولی با تأیید همان تقسیم‌بندی شما، اساساً فقه به قول غزالی علم معامله هست، برای تدبیر امور زندگی روزمره‌ی مردم است. برای همین است که اجتهاد بخصوص در شیعه مورد تأکید قرار گرفته است.

حالا این قسمت از بحث را خلاصه کنم که دو نکته درباره‌ی نائینی گفته شد. یکی خلاصه‌ی استدلال او درباره‌ی مبانی مشروطه که گفتیم از همان مبانی کلامی استفاده می‌کند و در واقع به نوعی همان حرف‌های شیخ طوسی و سید مرتضای قرن پنجم را از همان آغاز تکرار می‌کند و به همان نتیجه می‌رسد. دوم درباره‌ی نوآوری‌های نائینی بود که از همه مهم‌تر این بود که به لحاظ کلامی سعی می‌کند پل بزند بین آن مبانی کلامی و عالم واقع؛ عالم واقعی که به هر حال اجتناب ناپذیر است و در نتیجه‌گیری نائینی علم امام به متخصصین و عصمت امام به نهاد نظار- حالا نهادهای مدنی- واگذار شده است؛ اگر حرف‌های نائینی را شیعیان و علمای ما بپذیرند- درباره‌ی علم امام و عصمت امام- دیگر مشکل کلامی هم نخواهیم داشت. در زمان غیبت، حتی اگر این را به‌طور موقت تلقی می‌کنید و از باب اضطرار، اما موقتی که تا یک میلیون سال دیگر ممکن است ادامه پیدا کند، در این صورت مشکل از نظر کلامی حل می‌شود. اما نقدهایی که می‌توان به نائینی وارد کرد به اجمال می‌گویم.

یکی از نقدهای مهم این است که نائینی مجموعه‌ی تئوری‌ها و نظریه‌پردازی‌های مربوط به عالم مدرن را در چارچوب همان مبانی و مبادی فقه سنتی و علم 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 می‌آئید جلو یک سری از مسایل را حل می‌کنید ولی در نهایت بعضی از مسایل را نمی‌توانید حل کنید. برای این که آن پارادایم دیگر جواب نمی‌دهد.

اقبال لاهوری در حدود ۸۰ سال پیش گفت که اکنون وقت آن رسیده است که ما در کل دستگاه مسلمانی‌مان تجدید نظر کنیم. آقای نائینی در کل مبانی و مبادی دین‌شناسی گذشته که تجدید نظر نکرده بود، در همان چارچوب عمل می‌کند. به‌همین دلیل به بعضی از مسایل نمی‌پردازد، در مورد شیخ فضل‌الله 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 با آن اندیشه‌های مدرن بعد 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 مسئله‌ی مشروعیت و مقبولیت را مطرح می‌کند و پیداست که این دو تا را نمی‌شود با هم سازگار کرد و به‌همین دلیل هم هست که در ادامه‌اش می‌آید مسئله‌ی مشروعیت حکومت از طریق خدا و پیغمبر یا اذن فقیه را مطرح می‌کند و مقبولیت را از ناحیه‌ی 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 رویه‌ی دیگری هم دارد و نباید از آن غافل بود.

رحیم‌خانی: اگر اجازه بدهید شاید بد نباشد نظر آقای نائینی درباره‌ی مشروعیت را عیناً ببینیم. می‌نویسند: «مشروعیت نظارت هیات 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 این‌گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظائف نواب عام عصر غیبت- علی مغیبه السلام- می‌دانیم اشمال هیات منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مادونین از قبل مجتهدین و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره، برای مشروعیتش کافی است.»

زنده‌یاد دکتر عبدالهادی حائری هم در توضیح آرای آقای نائینی نوشته است که اندیشه‌ی مشروطه‌گری نائینی بر پایه‌ی حکومت نمایندگی و آرای همگان یا اکثریت مردم استوار نبود، و آن آداب و شیوه‌های دموکراسی را در واقع امر در روند حکومت و قانون‌گذاری اموری غیر بنیادی به‌شمار می‌آورد. ... تنها هنگامی بر تشکیل مجلس شورای ملی ارج می‌نهاد که در میان نمایندگان مردم در مجلس «عده‌ای از مجتهدین عدول و یا ماذونین از قبل مجتهدی» حضور داشته باشند تا با «تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره» به نظام حکومتی و سیاسی ایران مشروعیت بخشند.

اشکوری: این استخوان لای زخم گذاشتن در آن زمان حل نشد و بعد هم هم‌چنان ماند و تاکنون هم حل نشده. چون این که دیگر واضح و روشن است که در دنیای غرب هم مسئله‌ی دموکراسی، تفکیک قوا و جمهوری و قانون- به معنای موضوعه و مفهوم مدرنش- و نهادهای مدنی و آزادی احزاب و امثال این‌ها زمانی حل شد که این مفاهیم و یا نهادهای پدید آمده کاملاً از بند ناف مذهب و کلیسا جدا شد. الان ممکن است از لحاظ نظری هنوز هم مثلاً ملکه‌ی انگلیس عالی‌ترین مقام مذهبی کلیسای انگلیکن باشد ولی این دیگر سمبلیک و نمادین است. حکومت کاملاً عرفی است.

اما نائینی در نهایت به‌طور مقطعی فتوا می‌داد به‌نفع مشروطه و جالب این است که می‌گوید من می‌خواستم یک فصلی راجع به ولایت فقیه بنویسم ولی امام 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، مآذون از جانب فقیه نباشد بنابراین، این‌ها مشروعیت ندارند. خب اساس مشروطیت این است که حکومت مذهبی نیست، حکومت دینی نیست، حکومت به اصطلاح مآذون از جانب فقیه نیست، اگر این جور باشد که هم‌چنان دعوا باقی است. البته به‌طور مقطعی عرض کردم آقای نائینی مسئله را حل می‌کند، اما مهم‌ترین ایرادی که به آقای نائینی می‌توان گرفت این است که مسئله‌ی مشروعیت و مقبولیت قدرت را حل نکرده. 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 این که آیا این احکام برنامه‌ی عملی حکومت هستند یا نیستند و آیا این احکام را می‌توان تغییر داد یا نمی‌توان تغییر داد، تا این دو مسئله حل نشود ما چیزی به‌نام دموکراسی و مشروطه و جامعه‌ی مدنی و این مفاهیم که مربوط به دنیای مدرن است، این‌جا نخواهیم داشت و باید این مسئله به‌طور اساسی و بنیانی حل شود.

رحیم‌خانی: می‌بخشید این دو مفهوم مشروعیت و مقبولیت، در چارچوب تحلیل مفهوم حمل، آیا محققین این‌ها را اولی بالذات می‌دانند یا از قبیل حمل شایع صناعی می‌دانند چون در عالم واقع این‌ها یکی هستند. می‌شود گفت هر دو مفهوم در عمل و عالم واقعیت یکی بیش‌تر نیست. ما در عالم ذهن این‌ها را تفکیک می‌کنیم، چون اگر در تعریف مشروعیت را مشروط به مقبولیت بدانیم یا ندانیم، در عالم واقع هیچ دگرگونی ایجاد نمی‌شود. این در چارچوب تحلیل ذهنی است که تفکیک اتفاق می‌افتد. البته نمی‌شود انکار کرد، که هر تعریف یک مدل سیاسی خاص را توجیه می‌کند.

اشکوری: بله، ولی خب کاربرد عملی هم دارد دیگر. یعنی وقتی می‌گوئیم مشروعیت و مقبولیت را از هم تفکیک کنیم، در جمهوری اسلامی تلاش شده که بین این دو تا التیام و سازگاری ایجاد کنند. اصطلاحی که آنجا باب است می‌گویند حکومت الهی - مردمی. الهی است به اعتبار این که خداوند به فقها داده در زمان غیبت، خداوند اذن تصرف داده، حالا به تعبیر قد ما 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 می‌شوید 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 می‌دانستند، 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 این ها ، خودشان حکومت نمی کنند ، ولی اذن حکومت را می دهند به دیگری . پس از این نظر حکومت شد الهی ، اتصال پیدا کرد به خدا . اما طبق گفته ی 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 اجتناب ناپذیر 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 می دادند 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 نمی کند. یعنی اینکه فقها می توانند بگویند حکومت از آن ما هست ولی ما می توانیم به دیگران منتقل بکنیم یا نکنیم... بنا بر این 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

رحیم‌خانی: به عنوان آخرین پرسش، جناب اشکوری، در مباحث پیرامون «جمهوریت» و «ولایت»، گرایش‌های 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 «نظریه‌ی ولایت فقیه»، مبنای مشروعیت قدرت و اختیارات «ولی فقیه» را در اراده و آرای ملت نمی‌داند. شما این بحث «مشروطه» کردن ولایت فقیه را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

اشکوری: تا آنجا که اطلاع دارم و به یاد می‌آورم در این چند ساله‌ی اخیر این نظریه‌ی 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 همه‌ی 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 بار 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 حقوقی‌اش است. این یک نظر است، اما نظر آقای حجاریان متفاوت بود. حالا من بر اساس تحلیل خودم دارم این را می‌گویم چون برنامه‌ش را دقیقاً به یاد ندارم و با خودش هم صحبتی نکرده‌ام که استدلالش چیست. ولی استدلالش 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، مفیده‌اش بکنیم. در واقع همان کاری که صد سال پیش مشروطه خواهان کردند، سلطنت مطلقه را تبدیل به سلطنت مشروطه کردند. حالا که الان ولایت فقیه دوباره برگشته 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 نخیر، ولایت فقیه نه مطلقه‌اش و نه مفیده‌اش، هیچ‌کدامش، در واقع جمهوری کامل و جمهوری ناب.

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

رحیم‌خانی: 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.

اشکوری: بنده هم به نوبه‌ی خودم از محبت شما تشکر می‌کنم که زمینه‌ی چنین گفت و گویی را فراهم کردید. امید آن که محصول و نتیجه‌ی این گفت و گو نیک باشد و برای کسانی که مخاطب این گفت و گو خواهند بود مفید فایده‌ای هم باشد

پانویس‌ها:

توضیح: این گفت و گو در روز آفتابی و دلپذیر سه‌شنبه دوم خرداد هزار و سیصد و هشتاد و پنج خورشیدی، برابر بیست و سوم ماه مه دوهزار و شش میلادی در استکهلم و به لطف میزبانی دوست فرزانه‌ی 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 تقی‌زاده. سخنرانی‌های تقی‌زاده به پیشنهاد و دعوت محمد درخشش، در باشگاه مهرگان تهران در تابستان ۱۳۳۷ خورشیدی ایراد شد و به نام سه خطابه در ۱۳۲۸ 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 مجموعه‌ی رسائل مشروطیت باز چاپ شده است. سید عبدالحسین لاری همان روحانی پر 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 تمیر 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 گفته‌ی خودش «شر» سید عبدالحسین را که «علم استقلال برقرار کرده بود» کوتاه کرد.

سید عبدالحسین برخلاف شهرتش، اهل فارس و لار نبود. او دزفولی بود و از خانواده‌ی بزرگ سادات شاه رکنی، یعنی نوادگان سید شاه رکن‌الدین که مقبره‌ی بزرگ و قدیمی او زیارتگاه پیروان اوست. برای آگاهی بیشتر نگاه شود به کتابی با نام دراز «ولایت فقیه، زیر بنای فکری مشروطه مشروعه، سیری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری» نوشته‌ی سید محمد تقی آیت اللهی، ۱۳۶۳ تهران.

۷- رسائل مشروطیت (۱ رساله و لایحه درباره‌ی مشروطیت) به کوشش دکتر غلامحسین زرگری نژاد، ۱۳۴۷ تهران.

۸- لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، به کوشش هما رضوانی، ۱۳۶۲ تهران.

۹- تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، رساله‌ای که در رد مشروطیت در ۱۳۲۶ قمری نوشته شد. نوشته‌ی یکی از پیروان شیخ فضل‌الله و مورد تایید او. این رساله نیز در مجموعه‌ی رسائل مشروطیت بازچاپ 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 هدف توضیح و تبیین مشروطیت در چارچوب تفکر سنتی روحانیت شیعه. خود کتاب نیز هم‌چون نویسندگانش، در تاریخ معاصر ما سرگذشت و سرنوشت ویژه و قابل تأملی دارد.

نائینی کتاب خود را به انگیزه و هدف دفاع از مشروطه در برابر مشروعه خواهان تدوین کرد. بعدها از سیر رویدادها، آزرده خاطر و پشیمان شد. گفته می‌شود خودش هم به برچیدن نسخه‌های باقیمانده و به آب سپردن آنها دست زده است. کتاب دو بار چاپ شده بود. بعدها، یعنی نزدیک به ۵۰ سال بعد در سال ۱۳۳۴ خورشیدی، آیت‌الله سید محمود طالقانی با مقدمه‌ای کوتاه کتاب را باز چاپ کرد. پس از انقلاب، این کتاب با مقدمه و پانویس‌های توضیحی روشن‌گر درباره‌ی اصلاحات و مفاهیم و واژه‌های زبان مهجور فقهی کتاب، به‌وسیله‌ی «شرکت سهامی انتشار» بارها چاپ شده است. چاپ نهم کتاب در ۱۳۸۷ منتشر شده است.

۱۱- نهضت‌های اسلامی در صد ساله‌ی اخیر، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران.

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

۱۳- اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول ترجمه ۱۳۶۲، تهران. چاپ سوم کتاب در ۱۳۷۲ خورشیدی.

متن نخستین کتاب به زبان انگلیسی و با عنوان *modern Islamic political thought* در ۱۹۸۲ توسط م.مکمیلان، لندن، منتشر شد.

۱۴- داوری در داوری زنان، احمد علوی، نشر باران، چاپ اول ۲۰۰۵

۱۵- تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم‌الاسلام کرمانی، با پیشگفتار سعیدی سیرجانی. برای متن کامل «صورت لایحه‌ی 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 هر چه 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 این که در حقیقت نسوان در اسلام تحت قیومت‌اندالرجال قوامون علی النساء، ابداً حق انتخاب نخواستند داشت. مذهب رسمی ما اسلام است. آنها در تحت قیومت‌اند، ابداً حق انتخاب نخواستند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها کنند.»

مذاکرات مجلس شورای ملی، دور دوم، جلسه‌ی پنجمین ۸ شعبان ۱۳۲۹، جلد سه، به کوشش سید محمد هاشمی، چاپخانه‌ی مجلس، ۱۳۲۵، ص ۱۵۳۰

توضیح: در این گفت و گو هم‌چنین به آیه‌هایی از قرآن اشاره شده است. متن آیه‌ها و ترجمه‌ی آنها چنین است:

- و لن یجعل الله للکافرین علی المومنین سیلاً

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

سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۱۴۱، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای

ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت الیهم ... و چون برادران بارها را گشوده و متاعشان را به خود رد شده یافتند ... سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۶۵، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای. اصل آیه اشاره به فرزندان یعقوب است.

- یفعل مایشاء و یحکم ما یرید درواقع دوپاره‌ی جداگانه از دو سوره‌ی جداگانه هستند. یفعل مایشاء پاره‌ی آخر آیه‌ی ۲۷ از سوره‌ی ابراهیم است به‌دین صورت: یفعل الله مایشاء یعنی خدا هر چه بخواهد (به اختیار مطلق) می‌کند. یحکم ما یرید هم پاره‌ی آخر آیه اول سوره‌ی مائده است: ان الله یحکم ما یرید یعنی همانا خدا بهر چه خواهد (و صلاح داند) حکم کند. ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای.

nasser_rahimkhani@hotmail.com