

On the Critique of Despotism: Mirza Naeini and the Crisis of Iran’s Underdevelopment

Abdolvahab Forati

Associate Professor, Research Institute for Islamic Thought and Culture, Qom, Iran.

forati129@yahoo.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2024 /11/ 30 Revised: 2024 /12/ 29 Accepted: 2025 /01/ 04 Published Online: 2025 /01/ 19	Mirza Naeini’s treatise <i>Tanbih al-Ummah</i> offers a solid foundation for understanding Iran’s core issue of his time—namely despotism and the way out of it—from a jurisprudential perspective. Without merely reiterating the positions of earlier jurists, Naeini confronted the theological justifications of autocracy found in past Islamic legal thought and launched an extensive critique of tyranny in all its dimensions. He asserted that the only path toward progress and alignment with advanced nations (<i>al-milal al-mutaqaddima</i>) was through limiting power and returning authority to the people. To develop his theory, Naeini drew on Shiite jurisprudential tradition, using it both to construct his critique and to respond to the opposition within the constitutional movement. His major idea was the concept of a trust-based state (<i>dawlat-e amāniyya</i>)—a government that belongs to no individual but serves the collective interests of all citizens. Regardless of whether the ruler is infallible or fallible, they are bound to consult the people in political matters. This theory, which laid the first intellectual foundations of democracy in Iran, differs fundamentally from prevailing democratic ideas and thus gives a distinctive character to Shiite political thought regarding freedom and equality. Although many studies have explored Naeini’s ideas, few have considered them in the context of Iran’s broader historical problem of backwardness. The central question of this research, therefore, is: What answer does Naeini’s idea offer to Iran’s historical dilemma? His answer is the return of democracy to the structure of power in Iran—a resource that he argues already exists within Islamic political heritage. Keywords: Iranian despotism, autocracy, Islamic government, proprietary state, guardianship state, <i>waqf</i> (endowment).



دوره ۱۱ | شماره ۴۲ | زمستان ۱۴۰۳

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.421453.1363>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

در نقد خودکامگی (میرزای نائینی و بحران عقب‌ماندگی ایران)

عبدالوهاب فراتی

دانشیار پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

forati129@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	رساله تنبیه الامة میرزای نائینی بدون اینکه تکرار مباحث فقهیان گذشته باشد بنیانی قویم در فهم مسئله آن روز ایران - یعنی استبداد و برون‌رفت از آن - از منظرگاه فقه است. نائینی نه تنها با توجیه خودکامگی در آثار فقهیان گذشته مقابله کرد بلکه با طرح ابعاد مختلف استبداد به نقد گسترده آن پرداخت و تنها راه دستیابی به ملل مترقیه را تحدید قدرت و بازگرداندن مردم به قدرت دانست. او در تبیین ایده خود تراث فقهی شیعه را به خدمت گرفت و با همین سلاح نیز به نقد مخالفین خود در مشروطیت پرداخت. ایده بزرگ او دولت امانی بود که در آن حکومت بدون اینکه ملک کسی باشد منافع آن باید متوجه همه مردم شود. حاکم نیز اعم از اینکه معصوم و خطاپذیر باشد ملزم است با مردم در امر سیاسی مشورت نماید. این نظریه که نخستین بنیان‌های دموکراسی در ایران را تبیین می‌کند، اولین ایده‌ای است که دموکراسی را برخلاف ایده‌های متداول مطرح می‌سازد و بدین گونه به اندیشه شیعه در باب آزادی و مساوات، تشخیص متمایز می‌بخشد. تاکنون آثار متعددی درباره اندیشه نائینی نوشته شده است؛ اما تاکنون کسی آن را در زمینه مشکل تاریخی ایران مورد توجه قرار نداده است؛ از این رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که ایده او چه پاسخی به مشکل تاریخی ایران داده است؟ پاسخ او بازگشت دموکراسی به ساخت قدرت در ایران است که از دارایی‌های ما مسلمانان به شمار می‌رود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵	
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰	
صفحات: ۴۵-۶۸	
	کلیدواژه‌ها: استبداد ایرانی، خودکامگی، حکومت اسلامی، دولت تملیکیه، دولت ولایتیه، وقف.

مقدمه

درباره علل و عوامل عقب ماندگی ایران سخن بسیار گفته شده است؛ اما نخستین و پربسامدترین علتی که برای تبیین عقب ماندگی ایران ذکر می شود عبارت از مفهوم «استبداد ایرانی» است. استبدادی که فرد و جامعه را در مقابل اراده متغیر سلطان ناچیز تلقی کرده و از پادشاه، تصویر انسانی به غایت توانمند و غیر پاسخگو ارائه می دهد. البته روشن است که مفهوم خودکامگی ساخته و پرداخته عصر مشروطه به این سو است و پیش از آن، کمتر کسی از روحانیت شیعه در دوام پادشاهانی که آن ها را ظل الله می دانستند، تردیدی روا می داشت و هرگز نیز به فکر براندازی استبداد حاکم و تشکیل نظامی دیگر نبود؛ اما از دوره مشروطه این ایده که استبداد ریشه همه مشکلات است، رواج یافت و مردم را در یک خودآگاهی تاریخی قرار داد که پیش از آن سابقه نداشت؛ اما آنچه مهم بود آن بود که روحانیت شیعه تا آن روز یک نظریه حکومتی که قدرت را از مطلقه خارج و آن را مشروطه کند، نداشت؛ پاسخ هایی که داده می شد عمدتاً ضعیف و از پس ایرادات مدافعان استبداد برنمی آمدند؛ اما نگارش تنبیه الامة توانست چنین نظریه ای را بارور نماید و به پرسش های ما در آستانه تجدد پاسخ دهد؛ او کوشش کرد تا از دل سنت فقهی شیعه، به سؤالاتی که جامعه ایرانیان درباره نسبت مذهب و دولت و نیز نسبت دولت با مردم، وجود داشت، پاسخی فقهی دهد. از نظر او ریشه تأخر ما از ملل مترقیه، استبداد و محدود نشدن آن به قانون است و ما راهی جز تحدید قدرت و بازگرداندن آن مردم به قدرت نداریم. آنچه او در تنبیه الامة پرسید و سپس پاسخ داد، پرسش و پاسخ کنونی ماست و همچنان می تواند مبانی روشنی در رفع عقب ماندگی و بنیاد نظامی دموکراتیک در اختیارمان قرار دهد. اهمیت کار نائینی نیز به این بازمی گشت که او ناچار بود با سنتی قدرتمند که توجه گر خودکامگی بود مبارزه کند و برای تحقق نظام بدیل خود با سلاح فقه به جنگ مخالفین مشروطه رود و از حیثیت حقوق مردم در امر حکمرانی دفاع نماید

در توجیه خودکامگی

اشاره شد که کار بزرگ نائینی به غیر از طرح بدیلی که برای سلطنت مستبدانه داد، نقد تراثی بود که به بهانه فرو نغلطیدن در بی انضباطی سیاسی، در مقابل استبداد شاهان کرنش می کرد؛ تا پیش از او، بخشی از میراث فقهی ما همواره زمینه را برای اعمال اقتدار شاهان بر توده ها فراهم

می‌آورد و شورش علیه سلاطین خودکامه را به معنای برگشت از دین و برابر با فرورفتن در هرج و مرج می‌دانست (بلقزیز، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۷).

سلطنت سلاطین و امارت پادشاهان باید که بر وجهی باشد که بعد از رفع هرج و مرج و در ضمن انتظام یافتن امور مدن و عالم، اهل مدن و خلائق را به معاد و اصلاح دین و کمال نفس و اطاعت و رضاجویی پروردگار خود مشغول سازد. لکن از آنجاکه برای سلطنت بدون دین تحقیق و منفعتی فی‌الجمله می‌باشد و حصول نظام و دفع هرج و مرج بر آن مترتب می‌گردد، لهذا خداوند، رسل و ائمه و هیچ‌یک از اهل عقل، متعرض افناء و تخریب سلطنت آن‌ها نشدند؛ چون که سلطنت ایشان لااقل سبب حصول نظام و دفع هرج و مرج که ضد نظام است، بوده و می‌باشد (کشفی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۱۰۷).

به همین سبب، سید جعفر کشفی (۱۲۶۷-۱۱۹۱ ق) معتقد بود که باید بر سلطان بد و بلاحقوق صبوری کرد؛ زیرا اطاعت از چنین سلطانی بهتر از مهمل و معطل ماندن امر رعیت است (کشفی، ۱۳۷۵، ص. مقدمه) به‌ویژه آنکه کشفی، خاطر خوشی از بی‌ثباتی در میانه فترت بین صفویه و قجرها نداشت و به قدرت رسیدن فردی مثل آغامحمدخان قاجار را تنها امید بازگشت آرامش به ایران می‌دانست (فرازی، ۱۳۷۸). ظاهراً نگاه او، نگرش عمومی روحانیت در آن دوره بود و او به‌خوبی از چنین نگرشی در دواثر خود، یعنی میزان‌الملوک و تحفه‌الملوک پرده برداشته بود. گرچه روحانیت آن دوره از حیث نظری مشروعیتی برای شاهان قجری قائل نبودند و همچنان آنان را جائز می‌انگاشتند؛ ولی از حیث سیاسی، گاهی چاره‌ای جز مشروعیت بخشیدن به سلطنتشان نداشتند. یکی از مثال‌های گویا موضع‌گیری آنان در جنگ با روسیه بود. کاشف الغطاء که جهاد ابتدایی را مخصوص امام معصوم^(ع) و مشروعیت فرماندهی در جهاد دفاعی را منحصر در مجتهد افضل می‌دانست؛ اما واقعیت‌های سیاسی آن دوره، اجازه نمی‌داد که خود او یا هیچ مجتهد دیگری بتواند مستقیماً متولی فرماندهی سپاه ایران شود؛ بنابراین او در تصمیمی که کاملاً جنبه سیاسی دارد، تلاش می‌کند با وکالت دادن به فتحعلی شاه قاجار، موقعیت او را در مقابل ارتش مهاجم تقویت کند و این دفاع ملی را به جهادی شرعی تبدیل نماید.

هنگامی که امام غایب است - یا حاضر باشد ولی امکان کسب اجازه از او نباشد - بر مجتهدان واجب است که تصدی امر را بر عهده گیرند. نیز واجب

است که مجتهد افضل یا کسی که از جانب او اجازه دارد، این سمت را بر عهده گیرد و کس دیگری حق دخالت ندارد و بر مردم واجب است که از آنان اطاعت کنند و هر کس با آنان مخالفت کند، در حقیقت با امام مخالفت کرده است. از آنجا که کسب اجازه از مجتهدان، موافق با احتیاط است و به رضای خداوند نزدیک‌تر است و به حقیقت بندگی و خواری و فروتنی در مقابل پروردگار عالمیان نزدیک‌تر است، پس من اگر از اهل اجتهاد و شایسته نیابت از سادات زمان محسوب شوم، به سلطان بن سلطان و خاقان بن خاقان که در دیده عنایت خداوند منان پاس داشته می‌شود، فتحعلی شاه - سایه‌اش را خداوند از سر مردم کم نکند - اجازه می‌دهم که متولی اموری شود که مدیریت سپاه و لشکرها و عقب راندن اهل کفر و طغیان و انکار، بر آن متوقف باشد (کرمانی، ۱۳۸۹، ص. ۶۰۶)

در این فقره، کاشف‌الغطاء با تأکید بر اینکه غیر از مجتهدین کسی حق دخالت ندارد، نظراً مشروعیت اصیل شاه را نفی کند؛ اما به دلیل اینکه او و دیگر مجتهدان توان چنین کاری نداشتند، در تصمیمی کاملاً سیاسی به فتحعلی شاه و کالت می‌دهد فرماندهی ارتش را بر عهده گیرد. میرزای قمی اگرچه از حیث نظری مانند کاشف‌الغطاء می‌اندیشید؛ ولی در این گونه موارد، قدری محتاطانه برخورد می‌نماید. وقتی از او سؤال می‌شود که هرگاه این جهاد و دفاع [در مقابل روسیه] محتاج به اذن مجتهد عصر باشد، [آیا بهتر نیست] هر کس را که لایق و قابل دانند مرخص و مأذون نمایند و متصدی شرعی نمایند که مباشر عرف [=سلطان] که متصدی جهاد است، به اجازت، قیام و اقدام کند بر واجب مذکور [و] مسلمین و مجاهدین، اطاعت و انقیاد نمایند و شرع و عرف، مطابق و موافق گردد؟ او در پاسخ چنین می‌گوید:

از ابتلاهای غیرمتمنیه این حقیر، همین باقی‌مانده که عرف را مطابق شرع کنم. مجمل آنکه پیش اشاره شد که این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات [جنگجویان] و مدافعین نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت گیری را نازل منزله غزای [=جنگ] فی سبیل الله کند. مصرع نام حلوا بر زبان راندن، نه چون حلواستی. عجل الله فرجنا بفرج آل محمد^(ص) (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۴۰۰)

ایشان در این فقره، به روشنی از زیر بار چراغ سبز دادن به فتحعلی شاه، شانه خاله می‌کند و به صراحت می‌گوید:

هنگامی که او مجتهد، مبسوط‌الید نیست و از اختیارات کامل جهت تصرف در امور مالی و سیاسی برخوردار نیست. به همین دلیل هرگونه اجازه‌ای به سلطان دهد، بدون وجه است. از این گذشته او حاضر نیست که آنچه در قلمرو عرف می‌گذرد را با ابزار شرع توجیه کند. همچنین به این تن در نمی‌دهد که نبردهای شاهان را جهاد بخواند. ولی خود او در جایی دیگر در همان کتاب ناگزیر است مماشات با خلفای جور را چه سنی باشند و چه شیعه، به عنوان واقعیتهای سیاسی بپذیرد (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۴۰۰)

مشی ملا احمد نراقی با دو فقیه دیگر متفاوت است. او به رغم کهولت سن و شکستگی، خود کفن می‌پوشد و در جنگ با روسیه شرکت می‌کند و مردم را تحریک و تشویق می‌کند که تا پای جان ایستادگی کنند؛ ولی فتوای مکتوبی در مورد جهاد و واگذاری فرماندهی به شاه از او در دست نیست (ر.ک. به: ذاکری، ۱۳۸۰)، در عوض او نخستین فقیهی است که دلایل اثبات ولایت سیاسی فقیهان را به صورت کامل و منظم در عائدۀ ۵۴ از کتاب *عوائد الایام* خویش آورده است. گرچه پیش از او برخی فقیهان به این بحث اشاراتی نموده‌اند؛ اما این نراقی بود که آن را به شکل یک اصل، مبنا و قاعده درآورد و به جامعه اسلامی ارائه کرد. او ضمن اینکه ولایت سلطان را مشروع نمی‌داند؛ اما از اختیارات وسیعی برای فقها سخن می‌گوید. البته اینکه دامنه ولایت فقیه نزد نراقی همان ولایت مطلقه فقیه در ادبیات ایران پس از انقلاب است یا خیر؟ محل تردید و اختلاف است (ر.ک. به: شفیعی، ۱۳۸۹)؛ ولی در اینکه سلطان در این بین، حق فقهی مشروعی برای حکومت ندارد جای بحث نیست، نراقی نیز همانند سایر فقها، وقتی واقعیات سیاسی جامعه را در نظر می‌گیرد چاره‌ای جز به رسمیت شناختن سلطان ندارد. او در *معراج السعاده* سلطنت سلطان را این چنین توصیف می‌کند:

مخفی نماند که همچنان که بر شهریاران و ملوک، معدلت گستری و رعیت پروری لازم و بر ایشان متحتم است که سایه شفقت و مرحمت بر سر کافه خلایق بگسترانند همچنین بر کافه رعایا و عامه برآیا واجب است که از جاده اطاعت و انقیاد ایشان انحراف جایز ندانسته همواره طریق یکرنگی و اخلاص، مسلوک دارند و اسامی سامیه ایشان را در خلأ و ملأ، به تعظیم و تکریم بر زبان

جاری سازند و دعای آن‌ها را بر ذمه خود لازم شمارند. از حضرت امام موسی علیه‌السلام مروی است که فرمودند: ای گروه شیعه خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید، به سبب نافرمانی سلطان و فرمان فرمای خود، پس اگر عادل است از خدای تعالی درخواست کنید او را پاینده بدارد و اگر ظالم است از درگاه الهی مسئلت نمایید که او را به صلاح آورد که صلاح احوال شما در صلاح سلطان شماست به درستی که سلطان عادل، به منزله پدر مهربان است پس بپسندید برای او آنچه برای خود می‌پسندید و نپسندید برای او آنچه از برای خود نمی‌پسندید؛ و بالجمله وجود طبقه عالیه سلاطین، از اعظم نعمای الهی و قدر ایشان را ندانستن، کفران نعمت غیرمتناهی است پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن و ستون وجودشان را پیوسته به دو دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است (نراقی، ۱۳۷۱، ص. ۵۰۰)

درمجموع می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه هیچ کدام از این سه فقیه اصولی، مشروعیتی برای سلطان قائل نیستند؛ ولی از نظر سیاسی آنان چاره‌ای جز تن دادن به واقعیات موجود نداشتند. نراقی با نقل فرمایشی از امام هفتم، به خوبی این مسئله را بازتاب داده است که فلسفه اصلی تحمل سلطان و احترام به او این بوده که به شیعیان سفارش شده که خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید؛ یعنی اگر بخواهید با سلطانی که قدرت او متکی به شمشیر برنده است سرناسازگاری داشته باشید از بین خواهید رفت و به ورطه هلاکت خواهید افتاد. این مسئله در کتاب *تحفه الملوک* به قلم سید جعفر کشفی به صورت واضح بیان شده است. او توضیح می‌دهد که میان سلاطین و علما، به صورت قهری یک نوع تقسیم وظایف تاریخی انجام گرفته است:

مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام زمان علیه‌السلام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است: یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند؛ و همین دو رکن است که آن‌ها را سیف و قلم گویند، یا سیف و علم نامیده‌اند؛ و هر دو رکن در امام جمع بوده است و حکما این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص جمع باشد به اسم ریاست

حکمت نامیده‌اند ... و باید که در هر شخصی که نایب اوست ایضاً هر دو رکن جمع باشد و لکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آن‌ها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محض که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول صلی الله علیه و آله کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر «نیابت» در مابین علما و سلاطین متقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن که علم دین و معرفت به اوضاع رسول صلی الله علیه و آله است شدند و «سلاطین» متکفل یک رکن دیگر که اقامه و ترویج آن است گردیدند و در بعضی ازمنه با یکدیگر موافقت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت... نمودند و در بعضی ازمنه دیگر متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند از یکدیگر جدا شدند (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۸۹۸)

طبق توضیح کشفی، اصولاً نایب امام باید متصدی امور دینی و امور سیاسی باشد، ولی به خاطر اینکه سلاطین به اتکای شمشیر به معارضه با علما برخاستند و علما نیز به خاطر بیم از بروز فتنه مایل به تعارض با شاهان نبودند، به صورت قهری این تقسیم قدرت را پذیرفتند. حتی اگر سلاطین از جاده عدالت خارج شوند و یکسره ظلم کنند، باز تن دادن به حکومت سلطانی ظالم از وقوع هرج و مرج در جامعه بهتر است. پس احترام به سلطان و اطاعت از او اگرچه عادل نباشد، «از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج و من باب الضروره لازم و واجب است» (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۹۰۰).

هرچند که سلاطین بد و بلا حقوق باشند، باید که رعیت بنای بدی و عقوق را نگذارد و مثل فرزند که باید به بدرفتاری و عقوق پدر صبر نماید، باید که رعیت ایضاً بر بدرفتاری و عقوق سلطان صبر نماید، چون که دانسته شد که اطاعت نمودن سلطان ظالم بهتر است از مهمل و معطل گردیدن رعیت. مگر اینکه دسترسی به سلطان دیگر که اعدل و بهتر از آن باشد و به جای آن امارت و سلطنت آن‌ها را بنماید، داشته باشد، پس در این صورت، عقوق و عزل آن لازم و واجب است (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۸۹۴)

شاید این عبارت یکی از مهم‌ترین سخنان کشفی باشد، اهمیت این عبارت از دو جهت است، نخست آنکه او همانند فقهای عصر خویش، خود را در منگنه پذیرش سلطان جائر یا هرج و مرج گرفتار می‌داند و ضرورتاً برای رهایی از دومی چاره‌ای جز پناه بردن به اولی ندارد؛ و دوم اینکه تنها راه خروج از این منگنه را پیدا کردن مسیری می‌داند که در آن ظلم صورت نگیرد. اینکه این راه چیست و گزینه بهتر کدام است؟ پاسخ به آن آغازی است بر مبارزات عدالت خواهانه مردم ایران و تقلیل استبداد ایرانی.

در انتقاد از خودکامگی

بر اساس آنچه گفته شد، پذیرش خودکامگی تنها بدیل معطل ماندن امر اجتماع است. گرچه این بدیل، ضرورت تاریخی ماست اما می‌تواند توجیه مذهبی پیدا کند و بدین گونه سلطان جائر بر مقدرات مردم سلطه یابد؛ بنابراین در تمام ادوار سلطنت‌های خودکامه ایرانی، شورش علیه سلطان به معنای بازگشت از دین و برابر با تهدید همبستگی جامعه بود. با این همه، سید جعفر کشفی به وضوح نشان می‌داد پذیرش شاه ظالم، تنها از باب ضرورت است. اگر راهی و چاره‌ای نداشته باشیم باید به سلطان ظالم مانند پدری نگاه کنیم که در حق ما که به منزله فرزندان هستیم، بدرفتار می‌کند و او را تحمل می‌کنیم؛ زیرا در هر صورت هرج و مرج، گزینه بدتری است؛ ولی اگر گزینه بهتری وجود داشته باشد که بتواند جلوی هرج و مرج را بگیرد، عزل سلطان واجب است و باید بر این واجب اقدام کنیم. گرچه او توضیح نمی‌دهد که این گزینه بهتر چیست؟ و از چه طریقی می‌توان بدان دست یافت؟ اما برخلاف برخی از تحلیل‌گران سیاسی که معتقدند دوره کشفی، دوره‌ای است که مطابق نظریه زوال، باید اندیشه سیاسی در آن دوره از جامعه علمی ایران رخ بر بسته باشد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۸). کشفی با طرح قیام برای «گزینه بهتر» در این نظریه تردید می‌کند و راه را برای دیدن آن گزینه باز می‌نماید. ظاهراً در آن ایام کسی که به جایگزینی سلطنت اسلامی اندیشه کند، وجود نداشت و اینکه روزی مردم بتوانند با تحصن و اعتراض مدنی تغییراتی در نظام سیاسی به وجود آورند هم در محیله کسی نمی‌گنجید. کشفی راه را نشان داده بود؛ اما مقصد روشنی وجود نداشت و این مدرنیته بود که آن گزینه بهتر را برای فقیهان به ارمغان آورد. ارمغانی که استبداد را مذمت می‌کرد و نظامی بدیل داشت. روحانیت نیز که در آن ایام با اندیشه‌های

جدید آشنا شده بود به این نکته توجه کرد که همان گزینه دیگری که سید جعفر کشفی به دنبال آن می‌گشت؛ ولی آن را نمی‌یافت، واقعاً وجود دارد و برخلاف پندار عالمان آن دوره، براندازی حکومت ظالمانه، ضرورتاً معادل برقراری هرج و مرج نیست و اکنون گزینه دیگری وجود دارد که می‌توان آن را دنبال کرد و آن گزینه سیاست مدرن بود (سمعی، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۲). این نکته‌ای بود که سید محمد طباطبایی در سخنرانی خود در منزلش به‌خوبی دریافته بود. از زمانی که کشفی در سال ۱۲۳۳ قمری کتاب تحفه الملوک را نوشت تا سخنرانی طباطبایی در سال ۱۳۲۴ قمری، کمتر از یک قرن فاصله است. حدود هفت ماه پس از پایان شروع هجرت صغری در ایام فاطمیه روز شنبه ۱۵ تیر ۱۲۸۵ طباطبایی در منزل خود منبر رفت و در باره استبداد چنین گفت:

هشت ماهه، بلکه زیاده‌تر می‌باشد که به‌جز این یک کلمه عدل دیگر چیزی نگفته‌ایم. در خلوت و جلوت، در بالای منبر، در مسجد و خانه واضح و آشکار، صراحتاً و علناً این کلمه را گفتیم و از دولت تاکنون چیزی نخواسته‌ایم. حالا بعضی می‌گویند: ما مشروطه‌طلب یا جمهوری‌طلب می‌باشیم. به خدای عالمیان و به اجداد طاهری‌نم قسم است که این حرف‌ها را مردم به ما می‌نهند. اگر گفتیم معدلت می‌خواهیم غرض این بود که مجلسی تشکیل شود که در آن مجلس به داد مردم برسند و بدانند که این رعیت بیچاره چقدر از دست ظلم حکام ستم می‌کشد و به چه اندازه نفوس و عرض رعیت در سال تلف می‌شوند... از بس که حکام ظلم و ستم به مردم می‌کنند می‌ترسم رفته‌رفته رعیتی باقی نماند. این مشیت مردم بیچاره ایران به که عرض و داد کنند؟ شماها نمی‌دانید که در ولایت‌ها این حکام چه ظلم‌ها می‌کنند. رعیت بیچاره ایران، خودش و اهل و عیالش باید نان ذرت و جو بخورند که مالیات دیوان را بپردازند. نه رعیتی باقی مانده و نه در خزانه پادشاه چیزی موجود است... همه‌جا خراب است. از تهران بگذرید هر چه باشد پایتخت است؛ به ملاحظه ما که باشد چندان متعرض نمی‌شوند. در سایر ولایات نه رعیتی مانده و نه مالی مانده، چیزی نگذرد که تماماً خودشان را از دست این ظلم‌ها به روس و انگلیس خواهند بست. ای مردم بدانید و بفهمید همه شماها مکلفید به رفع ظلم. حاکم وقتی که دید مردم کنیز و غلام اویند، معلوم است آن وقت هر جا زن خوشگل ببیند می‌برد و هر جا مال و ملک خوبی

دید تصرف کند... باباجان پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه اینکه به قول بعضی، مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند. مگر در اروپا پادشاه نیست؟ کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آنجا باشد. روز به‌روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر. هر چه خرابی و ظلم است در سر این یک مشت ایرانی بیچاره است و این هم به‌واسطه این است که نمی‌دانیم معنی سلطنت را. تمام انبیاء برای عدل و داد آمدند. به این زودی مشروطه نمی‌خواهیم، یعنی مردم ایران هنوز به آن درجه تربیت نشده‌اند و قابل مشروطیت و جمهوریت نمی‌باشند؛ زیرا که مشروطیت در وقتی است که افراد ملت عالم باشند. به اجدام قسم است تازنده‌ام دست‌بردار نیستم. وقتی که من نباشم سایرین هستند. من که باید بمیرم، حال کشته شوم بهتر است. جدم را کشتند، اسم مبارکش شرق و غرب عالم را گرفت. یک روز و یک‌شب تشنه ماند، دین اسلام را آبیاری و زنده داشت. همین استبداد بود که جده‌ام را سیلی زدند، برای مطالبه حقوقشان بود که استبداد بازویش را به تازیانه سیاه کرد. استبداد، طفلش را سقط نمود. همین استبداد بود که حضرت سید الشهداء را شهید کرد... ما عدل و عدالت خانه می‌خواهیم ما مجلسی می‌خواهیم که در آن شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروطه عدالت‌خواه (کرمانی، ۱۳۸۹، صص. ۴۸۲-۴۷۲)

طباطبایی به‌درستی تأکید کرده بود که «پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه اینکه به قول بعضی، مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند. مگر در اروپا پادشاه نیست؟ کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آنجا باشد. روز به‌روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر». اینکه او به اروپا اشاره می‌کند، به‌خوبی نشان می‌دهد که این افکار جدید از کجا سرچشمه گرفته است. اگر کاشف‌الغطاء چاره‌ای نداشت جز سپردن فرماندهی جنگ به فتحعلی‌شاه، میرزای قمی راهی نداشت جز مماشات با شاه، ملااحمد نراقی هم از ترس هلاکت مردم، آنان را به رعایت حریم پادشاهی دعوت می‌کرد و کشفی نیز مجبور بود سلطان ظالم را چون پدری بداخلاق تحمل کند، طباطبایی گزینه دیگری پیش رو داشت و آن گزینه دولت مشروطه بود که ارمغانی غربی بود. این تنها طباطبایی نبود که تحت تأثیر اندیشه مدرن به گزینه احسن کشفی پاسخ داده بود. آخوند خراسانی که رهبری مشروطیت در نجف را بر عهده داشت نیز

از این ارمغان استقبال کرده بود؛ به رغم اینکه او در تقریرات قضا، احتمالاً ولایت فقیه را فراتر از تعلیقات خود بر مکاسب شیخ انصاری پذیرفته بود؛ اما مقتضیات عصر خود را مغایر با سابق می دید و خواهان تکرار تجربه عالم جدید در ایران بود:

امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است ... بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد... پس امروزه تکلیف همه مسلمانان قهراً همین است که ترک مسلک خبیث استبداد نموده و در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه دارالشوری ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می باشد غایت جهد را مبذول دارند تا از برکت آن بتوانند حفظ سلطنت اسلامی را نموده باشند. چنانکه احرار دولت علیه عثمانیه با ایفا مراسم حمیت اسلامی به نشر و تأسیس آن نایل شدند و اگر دول مجاوره و بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف بر مسلمین متوجه نمی شد. ولی امروزه قهراً عامه مسلمین بر این وظیفه شرعی عقلیه محض حفظ سلطنت استقلالیه اسلامی مکلفند (کدیور، ۱۳۸۵، ص. ۲۱۳).

در نامه ای دیگری هم در جواب نامه مردم همدان تأکید کرد:

با نظر به مصالح مکنونه، باید مطویات خاطر را لمصلحه الوقت کتمان کرد و موجراً تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می کنیم که موضوعات عرفیه و امور حبسیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبری بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد. امروزه بر همه مسلمین، واجب عینی است که بذل جهد در تأسیس و اعاده دارالشورا بنمایند. تکاهل و تمرّد از آن، به منزله فرار از جهاد و از کبائر است (قوچانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۳).

احتمالاً مطویات خاطر خراسانی همان ایده او در کتاب *القضاء* بود که اکنون به دلیل مصلحت زمانه می بایست کتمان شود و اداره عرفیات به مردم واگذار شود. مردمی که در دارالشوری، ثقات را می نشانند و بدین گونه از ظلم طغات و عصات می کاهند.

سخنان طباطبایی و خراسانی نشان داد که چگونه روحانیت آگاه شیعه در این دوران بر اساس همان اسناد و مدارکی که در اختیار دیگر روحانیون بود، این گونه سخن گفتند و برخلاف دیگران که سلطنت را تمجید می کردند این گونه ریشه همه مشکلات حتی شهادت

اثمه را در استبداد دانستند. می‌دانیم که قطعاً سند تاریخی جدیدی در کار نبود و اگر بود باید آن دو فقیه به آن اشاره می‌کردند. پس دلیل تغییر رویکرد گفتمان روحانیت همان امواج جدید مدرنیته به ایران بود که نگاه آنان به بافت قدرت سیاسی را متحول نموده بود؛ به‌ویژه آنکه وجه غیر خشونت‌آمیز قدرت در دوره مدرن، با خلق و خوی روحانیت تناسب بیشتری داشت و راحت‌تر از دیگر طبقات اجتماعی آنان را با تجدد سیاسی هم‌افق‌تر می‌نمود. به همین دلیل یکی از محاسن فعل سیاسی در فضای مدرن این بود که مستلزم قیام مسلحانه نباشد. اصولاً روحانیت در طول تاریخ خود از هرگونه قیام مسلحانه برای رسیدن به قدرت ابا داشت (سمیعی، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۳). به‌جز مذمت‌هایی که در منابع دینی درباره خشونت وجود داشت، اساساً روحانیت نیز به خاطر طبع اخلاقی و ملایمی که داشت علاقه‌ای به کاربست خشونت نداشت و از شیوه جنگ مسلحانه حمایت نمی‌کردند و به گفته مهدی ملک‌زاده روحانیان به کلی با خون‌ریزی و جنگ مخالف بودند (ملک‌زاده، ج ۲، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۸) و از صلح و سلامت و مظلومیت دفاع می‌کردند (ملک‌زاده، ج ۳، ۱۳۸۳، ص. ۵۸۳).

مشروطه و گریز از خودکامگی

اینکه روحانیت توانست از منگنه کرنش به سلطان جائز یا فرورفتن در هرج و مرج، راه سومی بیابد که در آن قدرت شاه محدود شود، نقطه آغازین روحانیت در بازسازی آمریت سیاسی بود. به غیر از لرزه‌ای که این انقلاب بر تن آمریت قدیم انداخته بود، عملاً نیز روحانیت را با پرسش‌های جدیدی درباره مناسبات مدنی و سیاسی، مصلحت عمومی، نظام حکومتی مطلوب و تحلیل مقوله‌هایی همچون قدرت سیاسی و مشروعیت روبرو ساخت که پیش از آن سابقه نداشت. آنان به غیر از مشارکتی که در نهضت مشروطه داشتند، دوره‌ای از تولیدات فکر سیاسی را تجربه کردند که می‌توان آن را آغاز نواندیشی دینی در محافل حوزوی دانست. تولید این همه حجم از ادبیات سیاسی، حکایت از ظرفیت انعطاف‌پذیر تفکر روحانیت شیعه، در پاسخ به چالش‌های فکری زمانه بود که تحت تأثیر نگرش‌های اجتهادی آنان قرار داشت؛ از این رو، در انقلاب مشروطه روحانیت شیعه نقشی بسیار مهم توأم با بیان یک اندیشه را ایفا کرد. آنان از اقتداری که در جامعه سنتی ایران داشتند در انقلاب مشروطه شرکت کردند و برخلاف ایده‌ای که حضور آنان در این انقلاب را عامل منفی و قهقرایی و اندیشه آنان را آشفته

و متناقض ارزیابی می‌کرد، منصفانه باید اندیشه آزادی و ضد استبدادی آن انقلاب را به نام روحانیت ثبت کرد؛ چراکه این روحانیت بود که توانست محمل و محتوایی ایدئولوژیک برای تحدید قدرت سلطان دست‌وپا کند و بدین گونه از ترجیح حکومت مشروطه بر سلطنت مطلقه در غیاب امام عصر^(عج)، دفاع نماید.

البته این به معنای نادیده گرفتن اختلاف میان روحانیت عصر مشروطه نبود. آنان نیز اختلافات اجتهادی خود در ابواب فقهی را به مشروطیت نیز کشاندند و عملاً به دو گروه مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه تقسیم شدند. گرچه مشروطه‌طلبان محل نزاع خود با مشروطه‌خواهان را به ساحت فلسفه سیاسی می‌کشاندند و همانند میرزا فاضل خراسانی ترشیزی در رساله کلمه جامعه شمس کاشمیری تصور می‌کردند که مشروطه‌خواهان تصور درستی از مفهوم استبداد و مشروطه ندارند و به همین دلیل رساله‌های خود را به روشن نمودن این مفاهیمی اختصاص داده بودند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۶۱۱)؛ اما همچنان که مهدوی‌زادگان نیز تأکید می‌کند مشروطه‌خواهان نیز برداشت متفاوتی از استبداد نداشتند و بی‌تردید آنان نیز آن را عامل عقب‌ماندگی ایران می‌دانستند و در پی راه‌حل جهت بسامان شدن اوضاع می‌گشتند. به استناد رساله‌های آن دوره، مشروطه‌خواهان نیز بر مذمت دینی استبداد و نیز معنای دینی مشروطه واقف بودند؛ اما بیشتر به دلیل کنش‌های سیاسی برخی از مشروطه‌خواهان موضعی انتقادی برگزیده بودند (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۳).

این نشان می‌داد که از نظر یکایک آنان ریشه همه مشکلات ایران، استبداد طبقه حاکم است و حاکم مستبد، کسی است که هر چه بخواهد می‌کند و به کسی پاسخگو نیست و دوره استبدادی، زمانه «به من چه و به تو چه» است (رساله آفتاب و زمین). سلطنت مستبده، «استیلای اراده شخصی ملوکانه بر تمام امور مملکت» است (رساله اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه). در حکومت استبدادی، قانون حاکم نیست و انسان حاکم است (رساله انصافیه). حاکم مستبد، هیچ‌گاه قانون‌مدار نیست (رساله بیان معنی سلطنت مشروطه و فوائدها). عدم التزام سلطنت به رعایت قانون را استبداد می‌نامند (رساله مکالمات مقیم و مسافر). در سلطنت استبدادیه، حاکم همه‌چیز را ملک خود دانسته، با آن هرگونه بخواهد عمل می‌کند (کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة). استبداد، حاکمیت ظالمانه‌ای است که مشروطه به قصد رفع ظلم و ترویج دین و نشر عدالت به راه افتاده است (رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد).

مرحوم شیخ فضل الله نوری نیز استبداد را به همان معنای بسیطش گرفته که عبارت از حاکمیت ظلم، فساد و ستم باشد (رساله حرمت مشروطه)؛ بنابراین نمی توان گفت که میان روحانیان مشروطه خواه و مشروعه خواه اختلاف بنیادی و نظری وجود دارد. همگان بر این مطلب که استبداد نوعی کنش خودسرانه و دلبخواهانه غیرمسئولانه است، اتفاق نظر دارند (مهدوی زادگان، ۱۳۸۳).

اداره مملکت و حفظ مصلحت عمومی باید به دست عده ای از عقلای منتخب مردم انجام شود؛ ولی مستبد می گوید حکومت مملکت باید به عهده یک نفر باشد. از نظر مشروطه خواه مالیاتی که از مردم و رعیت اخذ می شود، باید در راه اصلاح خود رعیت هزینه شود؛ ولی مستبد معتقد است که این مالیات حق مطلق سلطان است و به هر شکل و در هر جایی خواست استفاده کند، کسی حق مخالفت ندارد. مشروطه می گوید حکم الهی باید به طور مساوی در حق همه اجرا شود؛ ولی مستبد می گوید اجرای احکام الهی بسته به میل و خواهش ضابط و حاکم و داروغه و کدخداست. مشروطه خواه می گوید بر طبق شریعت اسلامی هیچ کس را بر دیگری سلطه نیست؛ اما مستبد همه چیز را در اختیار مطلق سلطان می داند (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۴۳۷).

هر چند برخی از روحانیت به خوبی می دانستند که یک نظام مشروطه در نهایت آنان را از حقوق سنتی خود مانند تصدی امور قضائی محروم خواهد کرد؛ اما هر دو گروه بهانه ای برای دفاع از رژیم استبدادی نداشتند (حائری، ۱۳۷۲، ص. ۳۳۱) و جملگی خواهان مهار قدرت بی حد و حصر شاه بودند. حمید عنایت نیز تصریح می کند که حمایت از مشروطه خواهی، محدود به علمای به اصطلاح آزادیخواه همچون سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، سید محمد کاظم خراسانی و محمد حسین نائینی نبود. حتی تعدادی از روحانیان غیرانقلابی و برتر از همه، شیخ فضل اله نوری، هرگز در فضیلت و فواید مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشتند.

میرزای نائینی و علاج خودکامگی

این نشان می داد که روحانیت در مرحله نخست چون بحث از نفی استبداد و گفتن نه به نظام فاسد موجود بود، مشکل زیادی نداشت؛ ولی در مرحله دوم چون می بایست یک نظام

مطلوب تعریف می‌شد روحانیت با تصمیم‌گیری‌های دشوار و چالش‌انگیزی مواجه شد. درواقع پرسشی که فراروی آنان قرار گرفت این بود که نظام بدیل سلطنت مستبد چیست؟ و اگر قرار است حکومتی بر مبنای رأی مردم شکل بگیرد، آیا آن مشروع است؟ در این اندیشه، منشأ حکومت مردم بودند و حکومت از آن مردم تلقی می‌شد. این اندیشه به هر توجیهی که داشت، قطعاً مبانی نظری شیعه را در عرصه سیاست و حکومت که طی قرن‌های متمادی نهادینه شده بود را با مخاطره جدی روبرو می‌کرد. ازاین‌رو، آنان می‌بایست این مهم را فراتر از انگیزه‌های شخصی خود و در راستای حفظ حریم و حصار شریعت مورد بررسی قرار دهند. کاری که میرزای نائینی در *تنبيه الامه و تنزيه الملة* کرد. نائینی در این اثر هم مبدأ طبیعی تنزل مسلمین را استبداد، اسارت و نابرابری مردمان دانست و هم راه‌حل آن در مبدأ طبیعی تفوق ملل مسیحیه بر آنان، یعنی آزادی و برابری مردم آن دیار جستجو کرد. تفوقی که به نظر او می‌توانست در «حکومت مسئلة مأخوذ از شرع مسلمین» حاصل آید (فیرحی، ۱۳۹۴، صص. ۲۳۸-۲۳۷). اهمیت کار نائینی به این نکته باز می‌گشت که روحانیت تا آن روز یک نظریه حکومتی که قدرت را از مطلقه خارج و آن را مشروطه کند، نداشت؛ اما نگارش *تنبيه الامه* که استوارترین نوشته سیاسی دوران معاصر حوزه نجف است، توانست چنین نظریه‌ای را بارور نماید. *تنبيه الامه* که مورد تأیید آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی نیز قرار گرفت، نشان از اهمیت و مقبولیت آن نزد بزرگان نجف داشت. کوشش‌های نائینی در این رساله، نخستین تلاش‌های مدون در فقه شیعه برای سازگاری وظیفه دینی و حق مردم به شمار می‌آید. نائینی در این اثر، ضمن تحفظ بر مبانی سنتی شیعه از دیدگاهی نو به پدیده دولت و مفاهیم حقوق اساسی نظر می‌کند. بدین جهت، نظریه دولت مشروطه او، نقطه عزیمتی در مسیر نظریه‌های جدید دولت در فقه شیعی به حساب می‌آید. گرچه نائینی توجه خاصی به تفاوت‌های اساسی میان اسلام و دموکراسی نداشت (حائری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۹)؛ اما ایده‌های او توانست بنیانی در باب توسعه سیاسی نهد و بدین گونه مشارکت مردم در قدرت را بالا برد. درواقع آنچه او در *تنبيه الامه*، پرسید و سپس پاسخ داد، پرسش و پاسخ کنونی دوره ماست. او کوشش کرد تا از دل سنت فقهی تشیع به پرسش‌هایی که جامعه ایرانیان درباره نسبت مذهب و دولت و نیز نسبت دولت با مردم دارند پاسخی فقهی دهد.

در اوان مشروطه پرسش‌های بنیادینی دربارهٔ نسبت مردم با دولت مطرح شد و همچنان که ناظم الاسلام در کتاب *تاریخ بیداری ایرانیان* اشاره می‌کند، مردم در محافل مذهبی و سیاسی خود کتاب‌های میرزا عبدالرحیم طابوف و ابراهیم بیگ و میرزا زین العابدین مراغه‌ای را می‌خواندند. آثاری که در آن‌ها آرام آرام سلطنت نقد می‌شد که اوج این انتقادات سخنرانی سید محمد طباطبایی بود که پیش از این، فقرات مهمی از آن را نقل کردیم. بی‌تردید این تغییر، تحول مهمی بود که در ذهن ایرانیان رخ می‌داد؛ چراکه تا آن موقع تقدیرگرایی حاکم بود و رعیت نیز نباید سر ناسازگاری با دولت نهاد؛ اما رفته‌رفته گفته شد که تعیین حاکم حق مردم است؛ اما توضیح روشنی برای آن وجود نداشت. به‌هرحال، این پرسش اساسی که حکومت در عصر غیبت از چه جنسی است و چه نسبتی با حق مردم دارد؟ پاسخ‌های پراکنده‌ای داشت؛ اما استدلالی برای آن وجود نداشت. یک سال و اندی بعد از فرمان مشروطه (۱۳۲۳ ق) مجلس به توپ بسته شد و میرزای نائینی دریافت که بدون استدلال فقهی در بنیاد حقوق مشترک نوعی و توضیح دولت از این زاویه، این جنبش ناتمام است. به همین دلیل او کتاب *تنبيه الامه* را نوشت و به دلیل موقعیت علمی که در نجف داشت کتابش در صدر مدافعین مشروطه نشست. بحث‌های او کاملاً اجتهادی و فقهی بود و همانند جان لاک که با سلاح کتاب مقدس به جنگ مخالف مشروطه در انگلستان رفت، نائینی نیز با سلاح فقه با مخالفین مشروطه مبارزه کرد (فیرحی، ۱۳۸۹). نائینی در مقدمه *تنبيه الامه* تأکید می‌کند که دولت‌ها به اعتبار مشارکت و عدم مشارکت مردم در حکومت به دو نوع کلی استبدادی و امانی تقسیم می‌شوند، اولی را تملیکیه و دومی را ولایتیه می‌نامد که به نظر می‌رسد تقسیمی منطقی و حصری است و شق سومى ندارد؛ زیرا تمام نظام‌های مشارکتی اعم از جمهوری، شورایی و پارلمانی و به‌طور کلی هر نظام غیراستبدادی زیر عنوان امانی قرار می‌گیرند:

الف) حکومت تملیکیه / استبدادیه

مراد نائینی از حکومت تملیکیه آن است که حاکم خود را مالک و صاحب‌اختیار مردم می‌داند و اجازه هرگونه تصرفی در جان و مال و ناموس مردم را به خود می‌دهد؛ هر که را خواست، می‌کشد یا مالش را غصب می‌کند یا به عرض و ناموسش خیانت می‌کند و هر که را خواست، رها می‌گذارد؛ در حقیقت بر رعیت خداوندی می‌کند (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۴). درواقع از

نظر نائینی حکومت تملیک‌یه از اقسام حکومت نیست، حکومت نماست و تنها اشتراک لفظی با حکومت دارد؛ زیرا اساس حکومت بر ولایتیه و عادلانه بودن است و این دو (حکومت و امانت‌داری) ملازمه دارند؛ خواه متصدیان حکومت این منصب را به حق به دست آورند یا غصب کنند که در صورت دومی ضمان بیشتری متوجه آنان می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۵). از نظر نائینی علت اصلی رشد حکومت‌های استبدادی، جهل مردم به وظایف سلطان و حقوق خویش است. درجات استبداد نیز به اعتبار اختلاف ادراکات، علم و جهل اهل مملکت به وظایف سلطان و حقوق خود بستگی دارد؛ اگر بر چنین وظایف و حقوقی آگاهی یابند به آسانی تن به ظلم و تجاوز حکام نمی‌دهند.

ب) حکومت ولایتیه / امانیه

نائینی حکومت ولایتیه را در برابر حکومت تملیک‌یه به کار برده است؛ اما ولایتیه در ادبیات تنبیه‌الامه به معنای حکومت ولی منصوب نیست؛ در چنین حکومتی، متصدیان امور همگی امین نوع‌اند، نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزاء در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود. (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۴). قطعاً به دلیل چنین تمایزاتی میان این دو حکومت است که نائینی در وصف نوع اول از واژگان استعبادیه (بندگی)، اعتسافیه (ستم)، تسلطیه (چیرگی) و تحکیمیه (نوریزورگویی) استفاده می‌کند و در وصف نوع دوم که نقش مردم فزونی می‌یابد از آن با عناوینی چون محتسین (مانع شوندگان)، اباه (با کنندگان از گفتن حق) و احرار (آزادگان) یاد می‌کند (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵)؛ زیرا از آن جهت که می‌توانند مدیران دولت خویش را از عملی که نمی‌پسندند بازدارند و توقیف کنند، «محتسب و أباه» هستند و از آن جهت که از رقیب حاکم آزادند، «احرار» و از آن‌رو که مانند خود سلطان و اطرافیانش حق استقلالی در بهره‌وری از مواهب مملکت دارند، جزء «احیا» و زندگان هستند، نه مانند نباتات در زمره مردگان.

از نظر نائینی، حتی در زمان معصوم^(ع) عصمت مهم‌ترین تضمین برای محدودیت دولت و حراست از آزادی افراد و مساوات آنان است. به نظر او، دولت بنا به ضرورت حقوق و آزادی‌های فرد را محدود و بعضاً نقض می‌کند و درعین حال چاره‌ای جز دولت در جامعه نیست. بدین‌سان، تنها معصوم می‌تواند موازنه‌ای درست بین ضرورت دولت و حفظ حقوق

مردم ایجاد کند. در دولت محدود نائینی، عصمت مقدس است؛ اما خود عصمت ابزاری است الهی و مقدس برای چیز مقدس دیگری که همانا آزادی و مساوات مردم است. اساساً فلسفه عمومی دولت معصوم آن است که در راستای حفظ آزادی و برابری نوع بشر باشد و توسعه دهد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵)؛ چون در ادبیات نائینی، کلمه ولایتیه مساوی با امانتیه است. روشن است که این نوع نگاه به دولت، نائینی را به نوعی از دولت حداقلی و دموکراسی دینی متناسب آن نزدیک می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۱)؛ از این رو، وکیل اگر معصوم باشد، بهتر است از اینکه جائر باشد. بیانی که در ادبیات نائینی دیده می‌شود آن است که معصوم در حوزه‌هایی که تخصصاً از جنس حکومت است مقید و مکلف به شوری است و باید مدام از مردم پرسد که در این حوزه چه کار کرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۰)؛ در حالی که در ادبیات شیعه تا قبل از مشروطه، معصوم این گونه مکلف به شوری نبود. دومین استدلال سنگین نائینی آن است که در غیاب معصوم، قانون اساسی بهترین جایگزین است. در غیاب معصوم، قراردادی که مردم میان خودشان می‌بندند و حاکمی را تعیین می‌کنند، چون مکتوب است، معیار به نسبت درستی برای داوری است. معصوم بهترین شخص برای امانت‌داری از امانت‌های مردم است و هر کجا عصمت نباشد قانون اساسی جایگزین است؛ چرا که بالاخره، قانون اساسی سند مکتوبی است که دو معیار می‌دهد: یکی اینکه به حاکم می‌گوید چگونه عمل کند؛ دیگر اینکه مجریان و قضات و ناظران در اختلافات با ارجاع به این قانون، مشکلات را حل می‌کنند. اصلاً ما چنین نگاهی به حکومت از دیدگاه شیعی نداشتیم و این مسئله جدید بود (فیرحی، ۱۳۸۹).

از نظر نائینی، قطع نظر از عصمت و اهلیت متصدی، اصل بر این است که حکومت باید محدود و از تحکیمات خودسرانه مصون باشد و این از ضروریات اسلام است. بدین سان، تبدیل حکومت از تملیکیه به امانی بر هر کس که شهادتین بر زبان دارد لازم و ماندن ذیل نظام استبدادیه حرام است مگر اینکه بر کسی که به دینی غیر از دین ما درآید (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۱۹)؛ این نشان می‌داد که دولت مطلوب او با آنچه شیخ فضل‌الله نوری می‌گفت، تفاوت اساسی دارد. شیخ فضل‌الله نوری حکومت را امانت شرعی می‌دانست (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۴)؛ اما با معنایی که نائینی به کار می‌برد متفاوت بود. امانت شرعی نزد نوری بدین معنا بود که کسانی که موضوع حکومت‌اند توان تصرف در اداره خویش را ندارند؛ بنابراین مهجورند و چون مهجورند باید یک ولی شرعی داشته باشند. این ولی شرعی بنا به ادله معصوم^(ع) است

و در غیاب او فقیه قرار می‌گیرد. این در حالی است که نائینی منازعه دوران خود را نه فقدان امانت شرعی، بلکه حق مردم در حکمرانی می‌دانست که در زیر چکمه‌های استبداد قجری لگد کوب شده بود. از نظر وی، حکومت بما هو حکومت از جنس مشارکت در امور نوعیه است و مسیر چنین مشارکتی نیز همین شکل رایج آن روز عالم یعنی مشروطه است و برای پیش بردن حقوق ملت، بدلی هم ندارد و دولت فقیه نیز جایگزین آن نمی‌شود. اساساً او تصویر دو گانه‌ای از حکومت در عصر غیبت نداشت که یکی دولت ملی و دیگری دولت فقیه باشد تا گفته شود به دلیل عدم امکان اقامه دومی رو به اولی آورده است؛ چرا که تحت تأثیر استادش خراسانی دریافته است که حکومت از آن مردم است و تنها مسیر طی شده در جهان آن روز، همین مشروطیت است و آلترناتیوی ندارد. خراسانی در یکی از مکتوباتش درباره مشروطه نوشته بود:

درواقع از نظر آخوند، ترک نظام سیاسی قدیم ضروری و مشروطه کردن نظام واجب است و راه دیگری وجود ندارد؛ به همین دلیل بود که نائینی تأکید می‌کرد که دولت‌ها را باید به اعتبار مشارکت و عدم مشارکت مردم در حکومت تقسیم‌بندی و با نوع دوم مبارزه کرد، این نشان می‌داد که هدف نائینی از نگارش تنبیه الامة دفاع از پادشاهی مشروطه نبود، بلکه نظر او به مشروطیت دولت است نه دفاع از سلطنت در عرض الگوهای دیگری چون جمهوری و ولایت فقیه؛ بنابراین این تقسیم‌بندی عام و فراتاریخی است و او نظام‌های سیاسی را به اعتبار تک‌روی حاکم یا مشارکت مردم در تصمیمات سیاسی به دو گونه استبدادی و مشروطه (بخوانید مشارکتی) تقسیم می‌کرد که شق سومی ندارد. در حکومت استبدادیه مردم نه تنها شریک قدرت نیستند، بلکه حتی مشارکت هم ندارند. این در حالی است که حاکم در حکومت امانی، امین مصالح نوعی مردم است و اقتضای امانت نیز محدود و مقید بودن آن به آزادی شهروندان است. تسریع در واگذاری امور مردم به شهروندان در صورت درخواست آنان و ضمان در صورت تأخیر در ادای امانت از جمله احکام عمومی امانت است.

لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظائف راجعه به نگهداری خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دلبخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین

عباد؛ و فی الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترک و تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هر ذی حقی به حق خود است نه از باب تملک دلبخواهانه و تصرف شخص متصدی (فیرحی، ۱۳۹۴، صص. ۱۹۹ و ۲۰۷).

در این عبارت، نائینی ولایت را به عهده‌داری امور موقوفه تشبیه می‌کند که در تبیین نظریه دولت او اهمیت بسیاری دارد. درواقع او، با ارجاع دولت به وقف نتیجه می‌گیرد، اداره امور عمومی که از آن به حکومت تعبیر می‌شود، همانند موقوفه مشترک است که اصل ملکیت آن محبوس و غیرقابل انتقال به احدی از افراد جامعه است و بدین‌سان حکومت همانند وقف، بالذات قابلیت تملک ندارد و جز سرپرستی، وجهی بر آن متصور نیست.

- منافع اموال و دارایی‌های جامعه از آن همه شهروندان است و به همین دلیل همه مردم حق مشارکت و نظارت در اداره آن دارند.

- متولی حکومت همانند وقف باید عادل و امین باشد و هرگونه تصرف او در حکومت باید حاوی مصلحتی باشد.

با توجه به اینکه دولت حتی در ادبیات سیاسی مفاد روشنی نداشت، نائینی تلاش می‌کند تا از طریق استعاره تشبیه توضیح دهد که ماهیت دولت در نگاه او همانند ماهیت وقف در فقه است و قواعد حاکم بر مشبه به (وقف) بر مشبه (دولت) یکسان است؛ و این همان فقه مشروطه است که به حمایت دولت امانی آمده است؛ ازاین‌رو، اگر دولت، قابلیت تملک ندارد و منافع آن باید به همه مردم بازگردد، بر حاکم که تنها سرپرست و امین این دولت است، واجب است که در اداره این دولت با مردم مشورت کند و به نتیجه آن نیز تن دهد؛ چراکه وجوب شوری از نظر او وجوب تعلیمی نیست تا حکمی مستقل نداشته باشد، بلکه همانند نماز و روز به‌طور یکسان بر معصوم و غیرمعصوم واجب است. بر مبنای این تحلیل، شوری یکی از راه‌های تولید تصمیم نیست، بلکه تنها راه منحصربه‌فرد تصمیم مشروع در امر سیاسی است و حتی پیامبر^(ص) نیز که خود متصل به منبع وحی است ملزم به مشورت در امر سیاسی است. ازاین‌رو، دولت اسلامی به‌هیچ‌وجه، حتی با حضور معصوم نباید «مجرد تشبه صوری به سلطنت‌های استبدادیه فراعنه و طواغیت امم» (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۳) داشته باشند. تحلیل نائینی از وجوب شوری،

نشان می‌داد که ۱. وجوب مشورت ملازمه‌ای با خطاپذیری حاکم ندارد و حتی بر پیامبر اسلام هم لازم است؛ ۲. اگر معصوم ملزم به مشورت است دیگر حاکمان که علاوه بر خطاپذیری و اشتباه در معرض و مستعد تجاوزات عمدیه به حقوق مردم‌اند به طریق اولی واجب است که این اساس سعادت شورا را استوار سازند (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۴). براین اساس، شوری (نظام پارلمانی) به وسیله میثاقی مکتوب به نام قانون اساسی می‌تواند بازدارنده بیرونی حکومت اسلامی قرار گیرد؛ چراکه شورایی بودن، امری مستقل از شرایط نفسانی حاکم است و مشروط به فقدان آن نیست. قانون اساسی برای وجوب مراقبت و نظارت بر متصدیان حکومت همانند موضوع برای حکم / محمول است. با وجود قانون اساسی است که نظارت معنا و معیار پیدا می‌کند و می‌توان گفت کدام متصدی به قاعده یا بی‌قاعده عمل می‌کند؛ اما در غیاب چنین معیاری، نظارت بلاموضوع می‌شود؛ زیرا معیاری نیست که بر مبنای آن نظارتی صورت گیرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۷۲).

نتیجه‌گیری

مروری بر آنچه در این مقاله به اختصار آمد نشان داد که از نظر میرزای نائینی تنها راه حل عقب‌ماندگی سیاسی کشوری مثل ایران، تقلیل ظلم است؛ اما چنین تقلیلی تفاوت جوهری با جابجایی سلطان و سلسله‌ها در نظم سلطانی و قدیم دارد؛ زیرا در نظم قدیم هر سه ظلم، یعنی ظلم به خدا، ظلم به امام و ظلم به مردم، دوام و استمرار داشت و غیرقابل رفع است. نهایت اینکه ظالمی با ظلم کمتر جانشین ظالم پیشین می‌شد که ظالم‌تر بود؛ از این رو، تنها برون از چنین وضعیتی، تبدیل سلطنت از استبداد به امانی است که تغییری بنیادین در ماهیت حکمرانی به شمار می‌رود... او که به چنین تغییری می‌گفت: «تبدیل نحوه سلطنت از منع و ردع از این زیادت‌ها» آغازگر انقلابی سیاسی در حوزه حکمرانی بود که در ایران آن دوره سخنی بدیع به شمار می‌رفت. در واقع تمام سخن نائینی اثبات مشروعیت دموکراسی و نامشروع بودن استبداد از نظر اسلام بود. او در مقام یک فقیه، نسبت استبداد با اسلام را نفی می‌کرد و از نسبت اسلام و دموکراسی سخن می‌گفت یا حداقل این را بدان ترجیح می‌داد و آن را مصداق هذه بضاعتنا ردت الینا می‌دانست؛ یعنی سرمایه‌ای که پس از قرن‌ها به جهان اسلام برمی‌گردد یا

باید برگردد. البته نائینی دموکراسی‌ای را به اسلام نسبت می‌داد که در زندگی مسلمانان حضور نداشت و غایب است و استبدادی را از اسلام سلب می‌کرد که در همه جای زندگی مسلمانان حاضر و جاری است؛ بنابراین او باید بر اقدامی خطر می‌کرد که عبارت بود از احضار غایب و غایب نمودن حاضر.

منابع

- بلقزیز، عبدالاله (۱۳۹۸). دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر. ترجمه علیرضا سمیعی اصفهانی و محمدجواد خلیلی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۲). نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ذاکری، علی‌اکبر (۱۳۸۰). نراقی در جنگ ایران و روس. فصلنامه حوزه، ۱۸(۱۰۷ و ۱۰۸)، ۳۸۴-۴۱۵. https://jh.isca.ac.ir/article_1492.html
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). رسائل مشروطیت. تهران: نشر کویر، چاپ دوم.
- سمیعی، محمد (۱۴۰۰). نبرد قدرت در ایران. تهران: نشر نی، چاپ هفتم.
- شفیع، محمود (۱۳۸۹). ولایت فقیه از مسلمات فقه شیعه، ردیه‌ای بر ادعای کدیور، مزینانی و ایزدهی درباره اندیشه سیاسی ملااحمد نراقی، مهرنامه، ۱(۲).
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۵). وجوه عرفانی در اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی. فصلنامه سیاست، ۴۶(۱)، ۱۷۱-۱۸۸. https://doi.org_10.22059/jpq.2016.57327
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸). اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی. قم: بوستان کتاب.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴). آستانه تجدد در شرح تنبیه الامة و تنزیه الملة. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۹). نوگرایی فقهی در معمای دولت. مجله رسائل، ۱۱.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). سیاست‌نامه خراسانی. تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۹). تاریخ بیداری ایرانیان. به اهتمام علی‌اکبر سیرجانی، تهران: نشر پیکان.
- کشفی، سید جعفر (۱۳۸۵). تحفه الملوک، گفتارهایی درباره حکمت سیاسی. به اهتمام عبدالوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب.

- کشفی، سید جعفر (۱۳۷۵) میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: مرکز انتشار دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول (۱۳۷۸). رساله انصافیه. کاشان: نشر مرسل، چاپ اول.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت. تهران: انتشارات سخن. (۳ جلدی)
- مهدوی‌زادگان، داود (۱۳۸۳) مفهوم‌شناسی استبداد در ادبیات سیاسی علمای عصر مشروطیت. مجله آموزه، ۵، ۲۵-۵۷. <https://hawzah.net/fa/Article/View/85823>
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد بن حسن (۱۴۱۳). جامع‌الشتات فی اجوبه‌السؤالات، تهران: مؤسسه کیهان.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). تنبی‌الامه و تنزیه‌الملئ. به اهتمام سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.
- نجفی قوچانی، سید محمدحسن (۱۳۷۸). برگ‌گی از تاریخ معاصر: حیات الاسلام فی احوال آیه‌الملک‌العلام. تهران: نشر هفت.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱). معراج‌السعادة. قم: انتشارات هجرت.