

علامه نائینی،

گذر از «عدالت فردی» به «عدالت نهادی»

سید جواد ورعی^۱

چکیده

چگونگی مهار قدرت یکی از دغدغه‌های کهن ادیان و مکاتب است. ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام با توجه به واقعیت وجود آدمی که در صورت احساس استغنا طغیان می‌کند، بر اهرم درونی مانند عصمت، عدالت، تقوا و خویشتن داری تأکید کرده‌اند؛ در عین حال که از اهرم‌های بیرونی مانند: نظارت همگانی در قالب آموزه امر به معروف و نهی از منکر، پند و نصیحت پیشوایان هم برای کنترل صاحبان قدرت و نفوذ اجتماعی استفاده کرده‌اند. بشر در اثر تجربه طولانی در عرصه حکمرانی به این نتیجه رسیده که اهرم‌های درونی برای مهار قدرت و طغیان قدرت‌مندان ناکافی بوده است. از این رو، به دنبال راهکارهای متنوع نظارت بیرونی و جایگزین کرده «حکمرانی نهادی» به جای «حکمرانی فردی» رفته است. برخی از متفکران امامیه با عنایت بر این واقعیت که دوران حکومت آرمانی شیعیان در تاریخ اسلام بسیار کوتاه و مستعجل بوده، و در حال حاضر دست بشر از دامان انسان‌های معصوم کوتاه است، در اندیشه یافتن راهکارهایی برای مهار قدرت بوده‌اند. آنان ضمن بهره‌گیری از تجارب بشر، به تأمل دوباره در منابع اصیل اسلامی پرداخته‌اند. علامه نائینی از جمله این متفکران است. این مقاله عهده‌دار تبیین دیدگاه ایشان در این موضوع است. فرضیه مقاله باور

۱. استاد گروه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نائینی به جایگزینی «نهادهای نظارتی جمعی و بیرونی بر قدرت» به جای «نهادهای نظارتی فردی و درونی» یا به عبارتی جایگزینی «عدالت نهادی» به جای «عدالت فردی» با همان کارکرد، در عصر غیبت امام معصوم است.

واژگان کلیدی: نائینی، عدالت فردی، عدالت نهادی، نظارت درونی، نظارت بیرونی، مجلس شورای ملی، قانون اساسی

مقدمه

یکی از دغدغه‌های همیشگی متفکران عرصه سیاست، مهار قدرت سیاسی است؛ از آن رو که غالباً قدرت سیاسی، اگر در یک فرد متمرکز و متراکم شود، موجب فساد است. این واقعیت را نه تنها تاریخ بشر در شرق و غرب عالم، نشان می‌دهد، بلکه آموزه‌های دینی هم آن را تأیید می‌کند. آن جا که خدای متعال با شناختی که از انسان به عنوان مخلوق خود دارد، او را چنین معرفی می‌کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ»؛ ویژگی حتمی انسان آن است که اگر خود را بی‌نیاز ببیند، طغیان می‌کند. (علق: ۶-۷) قرآن افزون بر بیان این حقیقت، با نقل نمونه‌های تاریخی از زندگی قدرتمندان ملل گوناگون در مقاطع مختلف تاریخی بر آن صحنه نهاده است. فرعون و کارگزاران او را به خاطر آن که مردم را به بردگی گرفته و استثمار کرده بود، نکوهش می‌کند. (اعراف: ۱۲۷؛ مؤمنون: ۴۷؛ زخرف: ۵۴) چنان‌که اقوام گذشته را بخاطر آن که عالمان را ارباب خود قرار داده و به جای خدای متعال از آنان پیروی می‌کردند، سرزنش کرده است. «اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَهُمْ وَرُءْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ» (توبه: ۳۱) رسول خدا (ص) از آینده امت اسلامی خبر می‌دهد که در روزگاری پسران عاص دین خدا را بازیچه قرار داده و بندگان خدا را برده خویش ساخته و مال خدا را بین خود دست به دست

خواهند کرد.» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۲۲، ص ۳۹۸)^۱

از مهم‌ترین مفاسد تمرکز قدرت، ظلم و ستم به مردم و تضییع حقوق آنان است. در منطق ادیان الهی برای ایمن ماندن از این آسیب بزرگ، «عصمت» شرط امام و پیشوای جامعه است. قرآن کریم در پاسخ پرسش ابراهیم خلیل (ع) مبنی بر این که آیا از نسل من هم کسی به مقام امامت و رهبری جامعه خواهد رسید؟ به جای پاسخ مثبت یا منفی، ملاک و ضابطه صلاحیت رسیدن به مقام امامت را بیان کرده، فرمود: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ عهد من یعنی مقام امامت به ستمگران نمی‌رسد.» (بقره: ۱۲۴)

هر چند امامت در فرهنگ قرآن فراتر از زعامت سیاسی است، اما زعامت سیاسی یکی از شئون قطعی و حتمی امامت است؛ بسا یکی از دلایل اشتراط عصمت هم در امام به همین خاطر باشد که زعامت سیاسی با قدرت سیاسی همراه است و زعیم سیاسی است که به خاطر بهره‌مندی از قدرت سیاسی در معرض طغیان، ستمگری و تضییع حقوق مردم است.

مفسران واژه «ظالم» در آیه شریفه را اعم دانسته‌اند از کسی که به مردم ستم کند یا به خود یا به خدای متعال؛ کسی که مرتکب گناه فردی می‌شود و به خود ستم می‌کند، هم ظالم است؛ چنان که اگر حق خالق خویش بر خود را نادیده گرفته و از اطاعت او سرباز زند، نیز مصداق ظالم است. با همین استدلال عصمت را شرط امامت دانسته‌اند. در نتیجه کسی صلاحیت امامت بر جامعه را دارد که در هیچ عرصه‌ای ستم نکند، نه به خود، نه به خالق خود و نه به مخلوقات الهی. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵)

اتفاقاً یکی از مؤلفه‌های اندیشه سیاسی شیعه، بر خلاف مذاهب اهل سنت، اشتراط «عصمت» در امام و پیشوای جامعه است. یکی از کسانی که به خوبی از عهده تبیین

۱. «إِنَّ بَنِي الْعَاصِ إِذَا بَلَغُوا ثَلَاثِينَ رَجُلًا جَعَلُوا كِتَابَ اللَّهِ دَخْلًا وَ عِبَادَ اللَّهِ حَوْلًا وَ مَالَ اللَّهِ دَوْلًا»

اشتراط «عصمت در امام» از زاویه چگونگی مهار قدرت سیاسی بر آمده، علامه شیخ محمد حسین نائینی است. این مقاله عهده‌دار تشریح و تحلیل دیدگاه نائینی و ظرفیت این دیدگاه برای عبور از «عدالت فردی» به «عدالت نهادی» در جوامع امروزی است که «دولت مدرن»، «حاکمیت قانون» و «حکومت نهادی و ساختاری» جایگزین «حاکمیت فردی» و «فرمان حاکم» و «حکومت فردی» شده‌اند.

«امانت»، ماهیت «حکومت و ولایت»

سلطه و سلطنت انواع و اقسامی دارد که باید از یکدیگر بازشناخته شوند تا از خلط آن‌ها با یکدیگر جلوگیری شود. چرا که تفکیک نکردن انواع سلطه و سلطنت از یکدیگر مفسد فراوانی دارد و موجبات تباهی فرد و جامعه را فراهم می‌سازد.

با توجه به این‌که سلطه و سلطنت انسان بر طبیعت یا انسان‌های دیگر امری اعتباری و قراردادی است، عَقلاً انواع متعددی از سلطه و سلطنت را اعتبار کرده‌اند و بر اساس اعتبارات متعدد در جامعه، و تفاوت‌های بنیادینی که میان این اعتبارات وجود دارد، تعامل میان انسان‌ها با یکدیگر و با طبیعت، انواع و اقسام گوناگونی پیدا کرده است. اعتبار «مالکیت»، غیر از اعتبار «امانت» است؛ چنان‌که اعتبار مالکیت برای انسان هم به تناسب متعلق آن متعدد است. گاه مالکیت بر «عین» است، گاه بر «منفعت» است و گاه بر «انتفاع»؛ چنان‌که گاه اعتبار «حق» است. تنوع اعتبارات موجب شکل‌گیری انواع و اقسام قراردادها با عناوین مختلف می‌شود. بیع، اجاره، وقف، مزارعه، مضاربه، شرکت، بیمه، حق التالیف، حق اختراع، حق تعیین سرنوشت، و دهها عنوان دیگر، نتیجه اعتبارات گوناگون عقلایی است.

علامه نائینی بر این باور است که به اعتبار نوع نگاه و نگرش حکومت‌ها به مملکت

و مردم، دو نوع حکومت و سلطنت می‌توان تصور کرد: «سلطنت تملیکیّه» و «سلطنت ولایتیّه».

«کیفیت استیلاء و تصرف سلطان در مملکت به اعتبار انحصار آن در تملیکیّه یا ولایتیّه بودن و شقّ ثالث نداشتن، بر یکی از دو وجه متصوّر تواند بود: اول آن‌که، مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیّه خود با مملکت و اهلش معامله فرماید، مملکت را بما فیها مال خود انگارد و اهلش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد. ... دوم آن‌که مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیّت مایشاء و حاکمیت ما یُرید اصلا در بین نباشد. اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیّه متوقّفه بر وجود سلطنت مبتنی، و استیلائی سلطان به همان اندازه محدود، و تصرفش به عدم تجاوز از آن حدّ، مقید و مشروط باشد.» (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۳)

با این حال از نظری ماهیت حکومت در اسلام، بلکه همه ادیان الهی و حتی عقلای عالم، «امانت» است. زیرا «اصل تأسیس سلطنت و ترتیب قوی و وضع خراج و غیرذلک، همه برای حفظ و نظم مملکت و شبانی گله و ترتیب نوع و رعایت رعیت است، نه برای قضای شهوات و درک مُرادات گرگان آدمی خوار و تسخیر و استعباد رقاب ملت در تحت ارادات خودسرانه؛ پس 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 وظایف راجعه به نگهبانی خواهد بود.» (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۰)

از دیدگاه نائینی حکومت هر چند سلطه و سلطنت بر یک جامعه و سرزمین است، اما از سنخ سلطه و سلطنت مالکانه نیست. در منطق عقلا و ادیان الهی اعتبار «ولایت

و حکومت» غیر از اعتبار «مالکیت» است. از نظر عقلا مالک برای تصرف در ملک خویش از هر جهت آزاد است، سلطه او مطلق و بدون هر گونه قیدی است. مالک می‌تواند در ملک خود هر نوع تصرفی را به میل و اراده خویش بکند، بی آن‌که کسی مجاز باشد مانع او شود یا بر او خُرده بگیرد یا او را بازخواست کرده و مسئول بداند. می‌تواند در خانه‌ای که ملک اوست ساکن شود، یا بفروشد یا به دیگری اجاره دهد یا رها کند تا به مرور زمان مخروبه شود یا بکوبد و تجدید بنا کند. همه نوع تصرفی در این ملک برای مالک مجاز است.

در حالی که اعتبار حکومت و ولایت از سنخ دیگری است و ماهیتاً با اعتبار مالکیت متفاوت است. اعتبار «حکومت و ولایت» مانند اعتبار «امانت» است. عقلای عالم حکومت بر یک ملت و یک سرزمین را امانتی در دست حاکم/ حاکمان می‌دانند که از جانب خدا یا مردم یا هر دو در اختیار آنان گذارده شده تا از آن مراقبت کنند. امین نسبت به امانتی که در اختیار اوست، مسئول است و باید پاسخگوی فرد یا افرادی باشد که امانت را به او سپرده‌اند. تصرفات حاکم/ حاکمان نسبت به یکایک مردم و سرزمینی که تحت حاکمیت آن‌هاست مانند تصرفات یک امانتدار در امانتی است که به او سپرده شده، و محدود و مقید به چارچوبی است که به هنگام سپردن امانت تعیین شده است. اگر از آن حدود و قیود تجاوز کند، در عرف عقلای عالم به جای «امین»، «خائن» قلمداد می‌شود و مستحق توبیخ و مجازات است.

«نظارت درونی» برای مهار قدرت

از آن جا که موضوع اعتبار مالکیت یا امانت، «انسان» است، و انسان در معرض لغزش، و غلتیدن از یک موقعیت به موقعیت دیگری است، بسا امانت‌داری که خود را مالک پندارد و در امانتی که به او سپرده شده، تصرفات مالکانه کند، مکاتب سیاسی مختلف

برای مراقبت از انسان و جلوگیری از لغزش او، «نظارت» را لازم و ضروری دانسته‌اند. محافظت از ماهیت «امانت» را لازم و برای جلوگیری از دگرگونی آن به ماهیتی دیگر مانند: «مالکیت» تدابیری اندیشیده‌اند. ضرورت نظارت و مراقبت در قلمروهایی مثل قدرت سیاسی، به خاطر گستره وسیع پیامدهای منفی تغییر این ماهیت، اهمیت مضاعفی داشته و دارد.

در مذهب امامیه اعتبار «عصمت» در امام برای جلوگیری از انحراف قدرت اجتماعی و سیاسی و تضمین پای بندی امام به امانتی است که به او سپرده شده است. استقامت یا انحراف امام و پیشوای جامعه مستقیماً در سرنوشت قوم و ملتی اثر دارد، موجب سعادت یا شقاوت دنیوی و اخروی آنان می‌شود. پس مراقبت از این جایگاه و ممانعت از تغییر ماهیت و هویت این جایگاه اهمیت بیشتری دارد. اتفاقاً نائینی که در مقام دفاع از ارکان مشروطیت و از زاویه اثبات مشروعیت نظارت بر سلطان و کارگزاران وی، به این بحث پرداخته، معتقد است که «چون حقیقت سلطنت از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام ولایات و امانات، به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است، پس لامحاله حافظ این حقیقت و مانع از تبدلش به مالکیت مطلقه و رادع از تعدی و تفریط در آن، مانند سایر اقسام ولایات و امانات به همان محاسبه و مراقبه و مسئولیت کامله، منحصر و بالاترین وسیله که از برای حفظ این حقیقت و منع از تبدل و ادای این امانت و جلوگیری از اندک ارتکابات شهوانی و اعمال شائبه استبداد و استیثار، متصور تواند بود، همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفه امامیه بر اعتبارش در ولیّ نوعی مبتنی است.» (غروی نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۴۶) از نگاه نائینی اعتبار «عصمت» در ولیّ و سرپرست جامعه برای جلوگیری از تبدیل ماهیت حکومت از «ولایت و امانتداری» به «مالکیت»، و ممانعت از حاکمیت هوای نفس بر حاکم جامعه، و سدّ در برابر استبداد است. آیت الله طالقانی شارح «تنبیه الامه» معتقد

است که به دلیل طغیان نفس آدمی و تعدی به حدود، اموال و اعراض مردم از سوی صاحبان قدرت، و سلب آزادی آنان، «حق حکومت قانونی و طبیعی برای کسی است که دارای غریزه عصمت باشد و اراده حق بر او حاکم باشد»؛ البته در عصر غیبت معصوم، هم «ممکن است گاه‌گاهی مردان صالح که دارای سرشت عدالت و صلاح باشند، نیز یافت شوند که خود تا حد امکان مراقب انحراف باشند، ولی این دو گونه حکومت (معصوم و مردان صالح دارای سرشت عدالت) بیرون از اختیار، و دائم و باقی نیست، پس ناچار به جای ملکه عصمت یا روح صلاح که نفسانی است، باید قوای قانونی باشد تا حافظ عدالت و مانع طغیان گردد و مانند سد و حصاری، مبادی نفسانی حاکم را مسدود و محدود گرداند.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۴، پاورقی)

وی در مقام جمع‌بندی بیانات نائینی هم، ضمن تشریح دو نوع حکومت مستبدانه و امانتدارانه، نوشته:

«با آن‌که طبع عمومی بشر سرکشی و استبداد است، آیا وسیله برای پیدایش چنین سلطنت (امانتدارانه) هست؟ بهترین وسیله همان است که شخص والی و سلطان دارای عصمت نفسانی باشد که فقط اراده خداوند بر او حکومت نماید، با قطع نظر از این، گاهی ممکن است مردمان عادل یافت شوند، ولی این دو، عمومیت ندارد و از اختیار عموم هم خارج است؛ آن‌چه در اختیار و موجب تکلیف است و می‌تواند سایه‌ای از آن حقیقت باشد، متوقف بر دو اصل است: اول، تعیین حدود و وظایف والی و طبقات دیگر؛ دوم، گماشتن هیئت نظارت و مسدوده یعنی انتخاب مردمی از عقلا و صلحا که به امور سیاسی و بین‌المللی آشنا باشند تا نظارت داشته باشد و مانع تجاوز از حدود شوند.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱: ۴۰-۴۱، پاورقی)

«نظارت بیرونی» برای مهار قدرت

با این حال، از نگاه این فقیه نکته سنج، در مکتب امامیه به رغم اعتبار عصمت، به عنوان نظارت درونی بر قدرت سیاسی، راهکارهای متعددی برای نظارت بیرونی هم پیش بینی شده است. گرچه امام معصوم از ستم و خطا و لغزش مصون است، و عصمت او برای اطمینان از محفوظ ماندن ماهیت قدرت که امانت است، و تبدیل نشدن آن به مالکیت و جلوگیری از استبداد و غلبه هوای نفس بر عقلانیت کافی است، اما

- هم به دلیل «وجود کارگزاران فراوان غیرمعصوم در حکومت امام معصوم»،
- و هم به دلیل آن که ممکن است مردم به عصمت زعیم سیاسی ایمان نداشته باشند، مثل: بسیاری از مردمان عصر «حکومت علوی» و عصر خلافت امام مجتبی (ع)،
- و هم به دلیل «تثبیت حقوق و وظایفی که مردم صرف نظر از ویژگی های حاکمان، در برابر حکومت دارند»،
- و هم به دلیل جلوگیری از «غلتیدن زمامداران غیرمعصوم به ورطه استبداد رأی و دیکتاتوری»،

نظارت بیرونی هم در نظر گرفته شده است. امام علی (ع) با آن که زمامداری معصوم از خطا و گناه بود، مردم را به نظارت بر خویش تشویق کرده، فرمود: «لَا تَنْظُرُوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّ قَيْلٍ لِي وَلَا التَّمَّاسِ إِعْظَامٍ لِنَفْسِي لِمَا لَا يَصْلُحُ لِي، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتَثْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُفُوا عَنِّي مَقَالَةً بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةً بِعَدْلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ مَا أَنْ أُخْطِئَ وَلَا أَمِنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَنِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي، فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عَبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ غَيْرَهُ؛ گمان مبرید که سخن حقی که به من گفته شود بر من سنگینی می کند، یا

این که من خواستار آنم که همواره مرا بزرگ شمارید، زیرا آن کس که حقی که به او گفته می‌شود یا عدلی که بر وی عرضه می‌گردد، بر او گران آید، عمل به آن حق و عدل، بر او سنگین تر و گران تر خواهد بود. پس از حق‌گویی و رایزنی عادلانه خودداری نکنید. من به خودی خود برتر از آن نیستم که خطا کنم، و از آن ایمن نیستم که چنین نباشم، مگر آن که خدا، که بر نفس من بیش از من تسلط دارد، مرا از خطا مصون بدارد، که من و شما همه بندگان مملوک پروردگاری هستیم که خواجه و پروردگاری جز او نیست. (کلینی، ۱۴۰۷ ج ۸، ۳۵۶)

از نگاه نائینی، مردم فارغ از این که حکومت، حکومت معصوم باشد یا غیرمعصوم، مشروع باشد یا نامشروع، بر حق باشد یا غاصبانه، دست‌کم به سه دلیل (که در ادامه مقاله خواهد آمد) دارای حق، بلکه وظیفه نظارت‌اند. برداشت طالقانی هم از دیدگاه نائینی همین بود که «دو اصل مقدس حریت یعنی آزادی از اراده فرد، و مساوات یعنی مشارکت همه مردم در حقوق، به وسیله این اساس (مجلس شورای ملی) محقق می‌شود و حق مراقبت و مسئولیت متصدیان از فروع این دو اصل است و پیشرفت محیرالعقول اسلام در صدر اول به وسیله اجرای همین مسئولیت و مراقبت بود که در زمان استیلای بنی‌امیه، مسلمانان از هر دو منحرف شدند.» (تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله یا حکومت از نظر اسلام، ص ۴۱، پاورقی) بدیهی است اصول «آزادی» و «مساوات» دائمی بوده و اختصاص به زمان حضور یا غیبت معصوم ندارد. اگر نظارت از فروع این دو اصل است، آن هم محدود به زمان معینی نبوده و عموم مردم نسبت به متصدیان امور جامعه، همواره از این حق برخوردارند.

نائینی این سخن را در پاسخ عالمان مشروعه‌خواهی می‌گفت که معتقد بودند: امر نظارت بر کارگزاران حکومتی در شمار امور سیاسی بوده و «شأن فقیهان و مجتهدان» است، نه

«نمایندگان اصناف مختلف». (ر.ک: نوری، رساله حرمت مشروطه، به نقل از زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، ص ۱۵۴، و قزوینی، رساله تذکره الغافل، به نقل از همان، ص ۱۸۴)

وی ضمن پذیرش سیاسی بودن امر «نظارت بر قدرت و تحدید قدرت مطلقه»، آن را در قلمرو انحصاری فقیهان عادل نمی‌داند، و باور داشت که مردم در این عرصه دارای حق و وظیفه‌اند. موضع نائینی در این موضوع دقیقاً با موضع امام خمینی، رهبر فقید انقلاب منطبق بود. ایشان ضمن این‌که از نقطه نظر اسلامی برای مردم حق تعیین سرنوشت قائل بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۷۳، ۳۶۷؛ ج ۵: ۱۵۷، ۲۳۶، ۲۴۳، ۴۴۹، ۵۰۸)، زمانی هم که یکی از علمای حوزه علمیه قم، در آستانه دومین دوره انتخابات مجلس شورای اسلامی، دخالت در انتخابات را به عنوان یک «امر سیاسی» در قلمرو انحصاری دخالت فقیهان عادل شمرده بود، با عتاب و خطاب امام قرار گرفت و این تفکر را خطرناک‌تر از تفکری شمرده که در گذشته، علما و روحانیان را از دخالت در سیاست منع می‌کردند؛ از آن رو که اولاً، آن تفکر قشر محدود روحانیت را از دخالت در امور سیاسی باز می‌داشت، و این تفکر عموم ملت را؛ ثانیاً، «انتخابات» موضوعی است که با سرنوشت ملت گره خورده است، آن هم انتخابات مجلس شورای اسلامی، متشکل از نمایندگان ملت که دارای شأن قانون‌گذاری (موضوع اصل ۷۱ قانون اساسی) و نظارت بر سطوح مختلف مدیران جامعه (موضوع اصول ۷۷ تا ۸۳ و ۸۷ تا ۸۹) را بر عهده داشته و حق تحقیق و تفحص در همه امور کشور را بر عهده دارند (موضوع اصل ۷۶)؛ پس نمی‌تواند محدود به قشر محدودی باشد، بلکه همه مردم حق دخالت در آن را دارند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۳۶۷)^۱

۱. «از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است، آنجا شکست خورده‌اند حالا عکسش را دارند می‌گویند. این هم روی همین زمینه است، اینکه می‌گویند انتخابات از امور سیاسی است و امور سیاسی هم حق مجتهدین است هر دویش

باری، نائینی با استناد به چند دلیل، برای عموم مردم «حق قانون‌گذاری و نظارت بر دولتمردان» و «تحدید قدرت مطلقه سلاطین» را قائل بود:

یک، شورایی بودن حکومت در اسلام، به معنای موظف بودن حکومت به مشورت و رایزنی با مردم و مشارکت آنان در اداره جامعه، حق و وظیفه دخالت و نظارت بر قدرت دارند. مردم دارای حق مشورت خواهی هستند و متقابلاً حاکمان موظف به نظرخواهی از مردم‌اند. ممکن است موظف بودن حاکمان به نظرخواهی از مردم در شرایط و موقعیت‌های گوناگون حکمت‌های گوناگونی داشته باشد. مثل: شخصیت دادن به مردم، تقویت حس مشارکت در اداره جامعه و مسئولیت پذیری آنان، لزوم تدبیر امور عمومی جامعه بر اساس خرد جمعی، جلوگیری از گرفتارشدن دولتمردان به استبداد رأی و حس خود بزرگ‌بینی و تافته جدا بافته بودن از مردم، و... خدای متعال حتی پیامبرش را هم موظف کرده تا با مردم در امور مربوط به آنان، نظر مشورتی‌شان را دریافت کند، سپس تصمیم بگیرد و بدون نظرخواهی از آنان تصمیم نگیرد. (آل عمران: ۱۵۹) گزارش‌های متعدد تاریخی نشان می‌دهد که رسول خدا (ص) و امام علی (ع) در موارد متعددی با مردم مشورت کرده و حتی به رغم دیدگاه متفاوت خود، نظر مشورتی آنان را مبنای عمل قرار می‌دادند. (ر.ک: واقدی، مغازی، ج ۱: ۴۸-۴۹؛ مفید، ۱۴۱۶: ۲۳۹؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲: ۴۸) حتی پیامبر را به خاطر این ویژگی «کثیرالمشاوره» توصیف کرده‌اند. (واقدی، مغازی، ج ۲: ۵۸۰)

علامه نائینی موارد متعددی از مشورت‌های پیامبر (ص) و امام علی (ع) را نقل کرده است. (همان، ص ۸۳-۸۶) چنان‌که تلقی عمومی در عصر پیامبر این بود که آنان

غلط است. انتخابات سرنوشت يك ملت را دارد تعیین می‌کند. انتخابات بر فرض اینکه سیاسی باشد و هست هم، این دارد سرنوشت همه ملت را تعیین می‌کند، یعنی آحاد ملت سرنوشت زندگیشان در دنیا و آخرت منوط به این انتخابات است.»

در غیر از مواردی که خدای متعال به پیامبرش وحی کرده و تکلیف را معین نموده، حق اظهار نظر و ارائه پیشنهاد و راهکار دارند. از این رو، به هنگامی که پیامبر از آنان نظرخواهی می‌کرد، می‌پرسیدند: «آیا در این زمینه بر شما وحی نشده و ما می‌توانیم نظر بدهیم؟» (واقدی، مغازی، ج ۲: ۴۷۷)

افزون بر آن، اصولاً شور و مشورت در میان مردم مدینه امر رایجی بود؛ نکته‌ای که قرآن کریم هم از آن حکایت می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) حتی برخی از مفسران، اسمیه بودن جمله را شاهی بر وجود این فرهنگ در میان مردم مدینه ارزیابی کرده‌اند. (آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۳: ۴۶)

دو، مردم به خاطر مالیاتی که به حکومت می‌دهند، حق دارند نسبت به چگونگی مصرف آن نظارت کنند تا اطمینان حاصل نمایند مالیات‌های پرداختی آنان در موارد صحیح خود مصرف می‌شود و توسط کارگزاران حکومتی در مراحل مختلف حیف و میل نمی‌شود. (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

سه، مردم به حکم عقل و شرع نه تنها حق، بلکه وظیفه نهی از منکر دارند. آموزه نهی از منکر نوعی نظارت همگانی است که یکی از عرصه‌های مهم آن، نظارت بر صاحبان قدرت است. به باور وی تحدید قدرت مطلقه سلاطین و جلوگیری از ستم کارگزاران حکومتی به مردم، در آن عصر و زمان از طریق انتخاب نمایندگان مردم و تشکیل مجلس شورای ملی امکان‌پذیر بود و بس. (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

نائینی معتقد بود با توجه به آن‌که از یک سو، منصب حکومت غصب شده، و امکان تحدید سلاطین غاصب و تقیید اختیارات آنان به موازین شرعی و رعایت حقوق مردم مانند: آزادی‌های اجتماعی و مساوات با زمامداران در حقوق، احکام و مجازت‌ها امکان‌پذیر نیست، (همان) و از سوی دیگر نمی‌توان از تکلیف محدود کردن سلطه و

قدرت غاصب با هدف تقلیل ظلم صرف نظر کرد، و در آن شرایط زمانی تنها از طریق «تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی» متشکل از مبعوثان ملت برای وضع قوانین عادی و نظارت بر دولتمردان، انجام این تکلیف امکان پذیر است، پس چاره‌ای جز تلاش برای مشروطه کردن سلطنت از این طریق نیست. اگر صاحبان قدرت فاقد عصمت و حتی عدالت‌اند، لاجرم باید از اهرم‌های بیرونی برای مهار آنان اقدام کرد. (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۳)

بگذریم از این‌که، اصولاً از دیدگاه نائینی حتی در فرض عصمت یا عدالت زمامداران، مردم حق و تکلیف نظارت و مهار قدرت را دارند؛ چرا که وی برای اثبات شورایی بودن حکومت و تکلیف زمامداران به مشورت کردن با مردم، به آیات قرآن و سیره پیامبر و امام علی استناد می‌کند؛ هر چند ممکن است فلسفه مشورت آنان با مردم، با فلسفه مشورت زمامداران غیرمعصوم تفاوت‌هایی داشته باشد.

در حقیقت از نظر نائینی در زمانه‌ای که دست مردم از دامان معصوم کوتاه است، و حکومت از «امانتداری» به «مالکیت» بدل شده، باید با ساز و کارهایی چون «قانون» و «مجلس» از ماهیت حکومت که همان امانتداری است، محافظت کرد و مانع ظلم و تعدی به مردم شد. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا کرد که نائینی مشروطیت و ارکان آن مثل: «قانون» و «مجلس» را جایگزینی مناسب، ساختاری و نهادی برای ویژگی فردی «عصمت زمامدار جامعه» ارزیابی می‌کرد تا حدّ امکان بتواند همان کارکرد را در مراقبت از حقوق مردم ایفا نماید، و این چیزی جز عبور ناگزیرانه از عصمت به عنوان «نظارت درونی» بر صاحب قدرت، به «نظارت بیرونی» یا عبور از «عدالت فردی» به «عدالت نهادی و ساختاری» نبود.

اگر حکمت و فلسفه عصمت زمامدار «برقراری عدالت در جامعه» و «ممانعت از ظلم

و تعدی به حقوق مردم» و «مهار غلتیدن به سمت و سوی استبداد» است؛ در زمانه‌ای که تحقق این هدف و انجام این تکلیف با تمسک به عنصر عصمت ممکن نیست، تکلیف ساقط نمی‌شود، بلکه راهکار نوین «نهادی» و طراحی ساختار حکومتی و تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی جایگزین آن می‌گردد.

طالقانی در تشریح نگاه مؤلف می‌نویسد: «سلطنت غیرمحدود، هم غصب حق خدای متعال می‌باشد، چون حکم و اراده مطلق از آن حق است؛ و هم غصب مقام امامت است؛ و هم غصب حقوق و نفوس و اموال مسلمانان؛ ولی تحدید به وسیله قانون در حد امکان، تحدید غصب حق خدا و خلق است، گرچه غصب مقام امام باقی است؛ پس تحدید و تحویل قدرت و اراده مطلق به وسیله قانون و مردمان منتخب، جلوگیری از غصب و ظلم بیشتر است، نه آن‌که محدودیت و مشروطیت برداشتن یک نوع قدرت و تأسیس نوع دیگر باشد.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱: ۵۱-۵۲، پاورقی)

شاید بتوان برای سخن نائینی از این پیشینه در فقه شیعه بهره جست که اصولاً عدالت در نظام هستی، در سه موطن و مرحله تحقق می‌یابد: مرحله نخست، در جهان هستی است که خارج از اراده و اختیار آدمی است، مرحله دوم در وجود آدمی است که به اراده و اختیار او بستگی دارد. و مرحله سوم در اجتماع بشری، که در پرتو همت و تلاش جامعه به دست می‌آید. «لیقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۸)

در منطق اسلام، فلسفه اشتراط «عدالت» و در اوج آن، «عصمت» در زمامدار جامعه، رسیدن به عدالت در اجتماع بشری است، هرچند آراستگی به عدالت در نفس آدمی یک فضیلت انکارناپذیر است. اگر در زمامدار جامعه عصمت یا عدالت لازم شمرده شده، برای آن است که در اداره جامعه به کسی ستم نشود، برقراری عدالت هموارتر بوده

و رسیدن به عدالت با موانع کمتری روبرو شود. البته برقراری عدالت در جامعه نوعاً از عهده زمامدارانی برمی آید که از عصمت یا دست کم عدالت فردی برخوردار باشند.

در عین حال اگر میان «زمامدار مسلمانی که ستم پیشه کند» با «زمامدار کافری که در تعامل با شهروندان عدالت پیشه کند»، تزاخم پیش آید، فلسفه یاد شده اقتضا می کند که زمامدار کافر مقدّم باشد. زیرا آنچه در حکومت و زمامداری اصالت و موضوعیت دارد، عدالت پیشگی است، نه مسلمانی؛ گرچه مسلمانی اقتضای عدالت پیشگی دارد، اما اگر زمامدار مسلمانی بر خلاف مقتضای دین و آیین خود ستم پیشه کرد، فلسفه وجودی خود را از دست می دهد. از همین رو، هنگامی که چنین سئوالی از سید بن طاووس شد، بی درنگ زمامدار کافر عادل را ترجیح داد. (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۸) هر چند ممکن است در فضایی که او به این پرسش پاسخ داده، سلطان کافر زمان، یعنی هولاً گوخان مغول، عدالت پیشه نبوده باشد و از روی تقیّه این پاسخ را داده باشد، اما در ستمگری خلیفه عباسی تردیدی نبود که دست کم شیعیان از برآمدن مغولان و برچیده شدن بساط ظلم و بیداد عباسیان استقبال کردند. چنان که حتماً او می دانست که سلطه کافر بر مسلمانان بر خلاف قاعده معروف «نفی سبیل» است، اما گویی اهمیت و ارزش عدالت ورزی در زمامداری موجب می شود که از قاعده فوق نیز چشم پوشیده شود. به عبارت دیگر، چون ارزش «عدالت» مطلق بوده و در صدر جدول ارزش ها قرار دارد، بر هر ارزش دیگری، هر چند «استقلال مسلمان» باشد، تقدّم دارد.^۱

یک پرسش بنیادین

پرسشی که ممکن است پیش آید آن است که با توجه به خلع ید از سلاطین جائر به

۱. نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «فقه سیاسی و اصالت عدالت در زمامداری» به این موضوع پرداخته است. (ر.ک: فصلنامه علمی، پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۵)

برکت انقلاب اسلامی ایران و تأسیس جمهوری اسلامی بر محور ولایت فقیه عادل در عصر غیبت، باز هم نیازی به این جایگزینی هست؟ آیا عدالت فقیه ولی امر ما را از «قانون» و «مجلس» مستغنی نمی‌کند؟ نائینی چه پاسخی برای این پرسش می‌دهد؟ آیا طرح نائینی مبنی بر جایگزینی نهادهای «قانون و مجلس» به جای «عصمت» مربوط به دوره گذار و عدم امکان خلع ید از سلاطین و تصدّی قدرت توسط فقیه عادل نبود؟

از دیدگاه وی «عدم تمکّن از تحدید صحیح» در آن مقطع تاریخی موجب شده که وظیفه در «تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی» متعیّن شود. (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۳) چنان که «تحدید» سلطنت «به همین مشروطیت رسمیه بین الملل و انتخاب نوع ملت» منحصر است و اصولاً «به غیر از این وسیله رسمیه با این حالت حالیه، نه اصل گماشتن نظّاری برای فقهای عصر غیبت ممکن، و نه بر فرض گماشتن جزاهانت و تبعید، ترتب نتیجه و اثر دیگری محتمل است.» (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۳)

ظاهر این عبارات این ابهام را موجب می‌شود که گوئی از نگاه وی، چنان که نظارت مستقیم فقیهان بر قدرت و تحدید قدرت مطلقه سلاطین ممکن بود، بلکه بالاتر از آن، چنان که به دست گرفتن مستقیم قدرت و اعمال ولایت توسط فقیهان در عرصه عمومی جامعه مقدور بود، اصلاً نیازی به «تدوین قانون» و «تشکیل مجلس» نبود. شرح طالقانی هم بر برخی از فرازهای تنبیه الامه موهم همین معناست. آن جا که می‌گوید: «ممکن است گاه‌گاهی مردان صالح که دارای سرشت عدالت و صلاح باشند، نیز یافت شوند که خود تا حدّ امکان مراقب انحراف باشند.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۴، پاورقی) یا «گاهی ممکن است مردمان عادل یافت شوند.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱:

۴۰-۴۱، پاورقی)

اما توجه به دلایلی که نائینی برای حق نظارت مردم و مهار قدرت اقامه کرده و پیشتر بدان‌ها اشاره شد، و نیز عنایت به دیدگاه او درباره حکومت، دست‌کم در برخی آثار، که حکومت را از امور حسبیّه و ضروری جامعه می‌دانست که نباید جامعه‌ای فاقد آن باشد، این ابهام را برطرف می‌کند.

از دیدگاه فقهی این‌گونه امور (مثل: حکومت از دیدگاه نائینی) چنان‌که متولّی خاصی برای آن تعیین نشده باشد، در عصر غیبت بر عهده فقیه عادل است که یا مستقیماً عهده‌دار آن می‌شود یا به کسی اذن می‌دهد یا فردی را به نیابت برمی‌گزیند. به دلیل ولایت عامّه‌ای که دارد یا به عنوان قدر متیقن از کسانی که می‌توانند متولّی این‌گونه امور شوند، یا برای جلوگیری از بروز هرج و مرج اجتماعی، و در صورت عدم امکان تصدّی فقیه، هر یک از مسلمانان که بتوانند، چنین وظیفه‌ای را بر عهده می‌گیرند.

نکته مهم مرتبط با موضوع این مقاله در نظریه نائینی آن است که او به رغم آن‌که در خصوص آن دسته از مناصب شرعی مثل قضاوت که «عدالت» در آن‌ها معتبر شمرده شده، برای عدالت موضوعیت قائل است و آن را قید منصب می‌داند، به این معنا که اصولاً فاسق نمی‌تواند عهده‌دار مناصب شرعی شود؛ (غروی نائینی، ۱۴۴۶: ۳۱۸؛ کاظمی، ۱۴۴۶، ج ۲، ص ۱۷۷؛^۱ نائینی، استفتائات (فارسی)، ص ۲۱۵) اما در خصوص

۱. «أنه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيداً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشك في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.»
 ۲. س: وکیل و مأذون از قبل حاکم، اعتبار عدالت در او اگر باشد، موضوعیت دارد یا طریقیّت و غرض انجام عمل است بر طبق شرع انور؟ ج: وکیل حاکم اگر مجرد وکالت باشد، مثل: أخذ سهم امام (علیه و آبائه افضل الصلاه و السلام) و تفریق و ایصال به مستحقّین آن، عدالت از باب طریقیّت است نه موضوعیت، و اگر اعطاء منصب باشد مثل: قیمومت صغار و ولایت قُصّر و کُلّ ما كان من باب اعطاء الولاية، عدالت موضوعیت دارد، مثل: خود مجتهد، و اگر در این موارد هم بطور توکیل باشد نه اعطاء منصب، عدالت طریقی خواهد بود، والله العالم.

امور ضروری جامعه (امور حسیّه) معتقد است چون «شخص عادل» بهتر می‌تواند از این امانت پاسداری کند و به اصلاح امور پردازد، این تکلیف بر او متعین است، اما با فقدان چنین فردی، هر «شخص مورد اعتمادی»، و در صورت فقدان چنین فردی، هر «شخص صالحی» می‌تواند عهده‌دار این امور گردد. (خوانساری، ۱۴۴۶، ج ۲: ۲۸۰)^۱

افزون بر آن، نائینی عامل رشد و پیشرفت سریع اسلام در کمتر از نیم قرن را از نگاه سیاست‌مداران و آشنایان به اوضاع جهان، «عادلان» و «شورایی» بودن حکومت در اسلام، و «آزادی» و «مساوات» آحاد مردم با زمامداران در حقوق و احکام می‌دانست؛ چنان‌که عامل تنزل مسلمانان و پیشرفت مسیحیان، بندگی و اسارت مسلمانان تحت حکومت استبدادی معاویه می‌شمرد. (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۷۹-۸۰)

چنین نگاهی به حکومت و علل فراز و فرود مسلمانان در جهان است که دفاع از مشروطیت دولت و دخالت مردم و نمایندگان آنان را در امور عمومی جامعه، و مهار قدرت از طریق تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی برای فقیهی چون نائینی آسان می‌کند؛ به گونه‌ای که در نگرش وی، تصدّی حکومت توسط فقیه عادل، حتی امام معصوم، موجب سلب حقّ نظارت مردم نمی‌گردد.

ناگفته نماند که برخی از فقیهان با تفسیری که از اطلاق ولایت فقیه دارند، بر این باورند که از نظر فقهی، در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه عادل، نیازی به

۱. «وبالجملة الأمور التي يعلم من الشرع مطلوبيتها في جميع الأزمان ولم يؤخذ في دليلها صدورها من شخصٍ خاصٍ، فمع وجود الفقيه هو المتعین للقيام بها: إما لثبوت ولايته عليها بالأدلة العامة، أو لكونه هو المتيقّن من بين المسلمين، أو لئلا يلزم الهرج والمرج، فيعتبر قيام الفقيه به مباشرة أو إذنه أو استنابته، ومع تعدّره، فيقوم به سائر المسلمين. ولما كان العدل أولى بالحفظ والإصلاح فمع وجوده هو المتعین، كما يدلّ عليه الأدلة التي نشير إليها، أو هو المتيقّن، ومع فقدّه فمطلق الثقة، ومع عدمه فكلّ من كان صالحاً. فكون هذه الأمور مطلوبة لا ينافي اعتبار قيام شخصٍ خاصٍ بها على الترتيب، كما لا ينافي مطلوبيتها لزوم تعطيلها إذا قلنا: باعتبار قيام خصوص الفقيه بها عند فقدّه.»

«قانون» و «مجلس» نیست. اگر جمهوری اسلامی اقدام به تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای اسلامی کرد، بخاطر شرایط بین‌المللی و به عنوان ثانوی و ضرورت اجتماعی بود، اگر شرایط تغییر کند و چنین ضرورتی در کار نباشد، و شرایط بین‌المللی چنین اقتضایی نداشته باشد، ما نه تنها نیازی به قانون و مجلس نداریم، بلکه اصولاً می‌توانیم مدل جمهوریت را هم از نظام سیاسی خود حذف کرده و «حکومت اسلامی» را جایگزین آن کنیم. زیرا شکل حکومت هم در اسلام توفیقی است؛ تن دادن به شکل دیگری مثل جمهوریت، به عنوان ثانوی و بخاطر ضرورت زمانه است، یا جنبه تشریفاتی و تزئینی داشته و برای راضی کردن افکار عمومی است. (ورعی، ۱۳۹۱، ج ۵: ۳۱-۳۶؛ به نقل از حسینی طهرانی؛ ج ۱۴، ص ۲۴۳؛ به نقل از مؤمن قمی؛^۲ نشریه پرتوسخن، هفتم دی ماه ۱۳۸۴)

۱. «در فلسفه‌های مادی، یا قوانین غربی که از روح توحید اسلامی بهره‌ای ندارند، مراکز تصمیم‌گیری از کثرت شروع می‌شود؛ یعنی افکار و اوهام عامه مردم گرچه در نهایت ضعف باشند، فقط به ملاک اکثریت، حق تعیین سرنوشت و تصمیم‌گیری در امور حاکمیت خود را دارند. در این فلسفه‌ها حکومت براساس انتخاب بوده؛ و کیفیت آن به مشروطه سلطنتی، یا به جمهوری، یا به بعضی از انحاء دیگر، تقسیم می‌شود، بنابراین جمهوری بدین طرز رأی‌گیری و انتخاب اکثریت قسیم و نظیر مشروطه از قالب‌های غربی است؛ و با روح اسلام سازگار نیست. ... عنوان مجلس تقنینیه به مجلس شورا دادن از اغلاط است. بزرگان ملت از هر طبقه و دسته بنا به انتخابات در مجلس شورا دور هم جمع می‌شوند، و مذاکرات می‌کنند و نتیجه آن را در دست ولی‌امر که همان فقیه روشن ضمیر خارج از آز و عاری از هوی و هوس است، قرار می‌دهند و او طبق مدارکی که از قرآن و سنت در دست دارد، و بصیرتی که در ادراک حقائق و تشخیص مصالح به دست آورده است و با مقتضیات زمان تطبیق می‌کند، تصمیم می‌گیرد و حکم صادر می‌کند.»

۲. «ولی‌امر محدود به قانون اساسی و چارچوب‌های قانونی نیست، می‌تواند هر تصمیمی را که به مصلحت جامعه تشخیص می‌دهد، بگیرد و به اجرا گذارد، اگر مصلحت بدانند می‌تواند قانون اساسی را کنار نهاده و از مجرای دیگری کشور را اداره کند، چون از نظر فقهی ولایت او مطلقه است.»

۳. «انتخابات ریاست جمهوری اعتبارش به رضایت او (فقیه) است، مصلحت دیده که در این شرایط مردم رأی بدهند. اما حقیقت این است که آن‌ها دارند پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند: ما این فرد را می‌خواهیم، اما الامر الیکم، شما باید نصب کنید، نخواستی نصب نکن.» «دموکراسی که برای غربی‌ها اصالت دارد، برای ما فقط جنبه ابزاری دارد. رأی مردم برای ما مشروعیت نمی‌آورد؛ مقبولیت می‌آورد.» (از سخنان آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) که در مورخ بیستم آذر ۱۳۸۴ ایراد شده است.)

البته ممکن است از «جمهوریت» تفسیری ارائه شود که منافاتی با چنین دیدگاه‌هایی نداشته باشد؛ اما این تفسیر با معنای رایج جمهوریت که در همه نظام‌های جمهوری وجود دارد و امام خمینی هم همان معنای رایج از جمهوریت را مدنظر داشتند، (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۷۹)^۱ ناسازگار است. زیرا از دیدگاه امام، جمهوری اسلامی حکومتی است که متکی بر آراء ملت باشد، (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۶۷؛ ج ۵: ۱۵۷، ۴۴۹، ۵۰۹) و همه صاحب منصبان با رأی مردم انتخاب شوند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۳۶۷) بخصوص با عنایت به این نکته که تفسیر ایشان از «جمهوریت» مستند به «حق مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود» به عنوان یک «اصل اسلامی» بود، نه صرفاً یک اصل پذیرفته شده در نظام بین‌الملل. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۳۶)^۲ بیانات صریح ایشان در باره حق مردم در تعیین سرنوشت خود با «تزیینی و تشریفاتی بودن رأی مردم» یا «ابزاری و عنوان ثانوی بودن رأی مردم» غیرقابل توجیه است. لازم به توضیح است که بیان دیگر ایشان مبنی بر این که «اگر رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیرمشروع است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۲۲۱)، منافاتی با حق انتخاب مردم ندارد. زیرا نصب فقیه وجه دیگری از مشروعیت دینی منتخب مردم را تأمین می‌کند؛ گواه مطلب آن است که اگر فقیه، فردی را به عنوان رئیس جمهور بدون رأی و انتخاب مردم نصب کند، از دیدگاه امام با

۱. امام خمینی در پاسخ به این پرسش‌ها: «آیا جمهوری شما بر پایه سوسیالیسم است؟ مشروطیت است؟ بر انتخاباتی استوار است؟ دموکراتیک است؟ چگونه است؟» فرمودند: «اما جمهوری، به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام است. این که ما جمهوری اسلامی می‌گوییم، برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، این‌ها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.»

۲. «با روی کار آمدن رضاخان این سه اصل اسلامی در امر حکومت پایمال شد؛ اول، اصل لزوم عدالت در حاکم اسلامی، و دوم، اصل آزادی مسلمین در رأی به حاکم و تعیین سرنوشت خود، و سوم، اصل استقلال کشور اسلامی از دخالت اجانب و تسلط آن‌ها بر مقدرات مسلمین.»

«اصل اسلامی آزادی مسلمین در رأی به حاکم و تعیین سرنوشت خود» منافات دارد. نمی‌توان در یک نظام جمهوری، رئیس‌جمهور را صرفاً بازوی رهبری دانست که لزوماً نیازی به رأی مردم ندارد، زیرا قوام جمهوریت به انتخاب رئیس‌جمهور از سوی مردم است. این نکته که نظام جمهوری نمی‌تواند بدون رئیس‌جمهور منتخب مردم باشد، یکی از دلایل مخالفان حذف ریاست جمهوری از ساختار نظام جمهوری اسلامی و ابقاء نخست‌وزیری، در شورای بازنگری جمهوری اسلامی بود. (ورعی، ۱۳۸۶: ۷۱۵-۷۱۹)

پاسخ نائینی

باری، تأمل در چگونگی استدلال نائینی برای اثبات مشروعیت مشروطه و تدوین قانون و تشکیل مجلس نشان می‌دهد حق نظارتی که او برای مردم قائل است، اختصاص به آن دوره تاریخی ندارد؛ هر چند اعمال این نظارت در آن مقطع از طریق «تدوین قانون» و «تشکیل مجلس» امکان‌پذیر است. در همین زمینه به چند نکته اشاره می‌شود:

اول آن‌که، او «عصمت» را عامل مهار قدرت و جلوگیری از تبدل حکومت از «امانتداری» به «مالکیت» دانسته، در حالی که عدالت، هر چند مانع گناه و تعدی و تجاوز عالمانه و عامدانه است، اما مانع زیرپا نهادن حقوق مردم بر اثر اشتباه و خطا نیست؛ پس نمی‌تواند به تنهایی مانع تبدیل و تغییر ماهیت حکومت شود. برای اطمینان از تغییر ماهیت حکومت از «امانتداری» به «مالکیت» ضرورت دارد تا «نظارت بیرونی» بر «عدالت» به عنوان عامل کنترل درونی ضمیمه شود و ترکیبی از عوامل درونی و بیرونی موجب مهار قدرت گردد. از این رو، نمی‌توان شرح دیدگاه نائینی توسط طالقانی را دقیق ارزیابی کرد، آن‌جا که می‌گوید: «چون حکومت معصوم و مردان صالح دارای سرشت عدالت بیرون از اختیار بوده، و دائم و باقی نیست، پس ناچار به جای ملکه

عصمت یا روح صلاح که نفسانی است، باید قوای قانونی باشد تا حافظ عدالت و مانع طغیان گردد و مانند سدّ و حصاری، مبادی نفسانی حاکم را مسدود و محدود گرداند.» (غروی نائینی، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۴، پاورقی) زیرا دست‌کم در حکومت عادل به دلایلی که گذشت، مردم دارای حق نظارت‌اند. عدالت زمامداران جامعه، موجب سلب مسئولیت نظارت مردم بر جریان امور با هدف ممانعت از تعدّی و تجاوز به حقوق مردم نیست.

دوم آن‌که، استناد ایشان برای اثبات حق مشارکت و نظارت مردم بر قدرت، به «سیره و سنت پیامبر(ص) و امام علی(ع)» و «آموزه نهی از منکر» و «حق نظارت بر مصرف مالیات» (غروی نائینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲)، نشانه آن است که این حق را محدود به دوران مشروطه که قدرت در اختیار سلاطین بود، نمی‌داند؛ بلکه در دوران حاکمیت فقیه عادل هم برای مردم حق نظارت قائل است. این نظارت می‌تواند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف در اشکال و قالب‌های گوناگون انجام شود. زمانی از طریق تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس نمایندگان مردم انجام می‌شد، امروزه علاوه بر آن و به منظور اطمینان بیشتر و مراقبت از حقوق عمومی، از طریق رسانه‌های گروهی، احزاب، سازمان‌ها و تشکل‌ها هم صورت گیرد؛ و ممکن است در آینده، قالب‌های دیگری هم در این راستا به کار گرفته شود.

به نظر می‌رسد بتوان به نائینی این نسبت را داد که وی در دوران غیبت امام معصوم، مهار قدرت و دفاع از حقوق مردم در برابر صاحبان قدرت، و جبران عقب‌ماندگی مسلمانان را که در اثر استبداد سلاطین به وجود آمده، در بهره‌مندی از «نهادهای جدیدی» جستجو می‌کرد که بشر با تجربه و با الهام از میراث ارزشمند مسلمانان در دوران طلایی تمدن اسلامی به دست آورده است. حال که دنیا دگرگون شده

و دنیای غرب با بهره‌مندی هوشمندانه از میراث تمدن اسلامی به دستاوردهای جدید و کارآمدی در عرصه سیاسی و اداره جامعه دست پیدا کرده، مسلمانان نباید در برابر آن‌ها موضع بگیرند، بلکه آن را مصداق «هذه بضاعتنا ردت الینا» (یوسف: ۶۵) شمرده و از آن استقبال نمایند و متفکران اسلامی همان‌گونه که از یک حدیث «لاتنقض الیقین بالشک» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج: ۱، ۲۴۵) توانسته‌اند معارف فراوانی را در اصول عملیه تولید کرده و حکم فروع فراوانی را استنباط نمایند، ظرفیت خود را برای استنباط و تولید معارف در عرصه حقوق عمومی به کار گیرند، و مجد و عظمت اسلام و مسلمانان را بازگردانند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۹۱-۹۲)^۱

جمع بندی و نتیجه‌گیری

علامه نائینی از آن رو که علل عقب ماندگی مسلمانان را استبداد شاهان ستمگری می‌دانست که در مقدرات مسلمانان سلطه داشتند، راه رشد و پیشرفت ملل اسلامی را رهایی از استبداد می‌دانست که در آن مقطع تاریخی با مشروطه کردن سلطنت مطلقه امکان‌پذیر بود. از این رو، از نظام سیاسی مشروطه دفاع کرده و در پاسخ علمای مخالف مشروطه، به نگارش تنبیه‌الامّه و تنزیه‌الملّه پرداخت. وی در این اثر تلاش کرد تا نشان

۱. «با این‌که بحمدالله تعالی و حسن تأییده از مثل یک کلمه مبارکه «لاتنقض الیقین بالشک» آن همه قواعد لطیفه استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیّت طواغیت امت را الی زمان الفرج. عجل الله تعالی ایامه. به کلی بی‌علاج پنداشته، اصلاً در این وادی داخل نشدیم و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلیص رقابشان از این اسارت منحوسه، گوی سبقت ربودند؛ مبدأ طبیعی آن چنان ترقی و نفوذ را از سیاسات اسلامیّه اخذ و به وسیله جودت استنباط و حسن تفریع، این چنین فروع صحیحه بر آن مترتب، و به همان نتایج فائحه نائل شدند و ما مسلمانان به قهقرا برگشتیم، حال هم که بعد اللتیّا و التی، اندک تنبّهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهب مان با کمال سر به زبری از دیگران اخذ و مصداق «هذه بضاعتنا ردت الینا» شد، باز هم جهله و ظالم پرستان عصر و حاملان شعبه استبداد دینی درجه همدستی با ظالمین را به آخرین نقطه منتهی، و سلب فعالیت ما پشاه و حاکمیت مایرید، و مالک رقاب و عدم مسئولیت عمّا یفعل از جائزین را با اسلامیت و قرآن منافی شمرند...»

دهد در عصر غیبت که دسترسی به امام معصوم نیست تا در پرتو «عصمت» امام به عنوان اهرم نظارت درونی، ماهیت حکومت که همان «امانت داری» است محفوظ بماند، می‌توان از نهاد «قانون» و «مجلس مبعوثان ملت» به عنوان اهرم‌های نظارت بیرونی استفاده کرد تا در حد امکان از دگرگونی ماهیت حکومت از «امانت داری» به «مالکیت» جلوگیری کرد. به عبارت دیگر، او معتقد بود که در عصر غیبت برای مهار قدرت می‌توان از «عدالت فردی» به عنوان ناظر درونی به «عدالت نهادی» از طریق «قانون» و «مجلس» به عنوان ناظر بیرونی عبور کرد و مراقبت از حقوق مردم را تضمین کرد و موجبات تقلیل ظلم را فراهم نمود. اگر در عصر حضور نهاد عصمت ضامن مهار قدرت و مانع ستم و استبداد است، در عصر غیبت که قدرت در قبضه سلاطین است، می‌توان از نهاد «قانون» و «مجلس» به عنوان نهاد جایگزین استفاده کرد. نهاد عدالت زمامداران هم تنها مانع ستم و تجاوز عمدی به حقوق مردم است، نه تعدی و تجاوزی که در اثر خطا و اشتباه صورت می‌گیرد. از این رو، «عدالت فردی زمامدار» به تنهایی ضامن جلوگیری از تعدی و تجاوز به حقوق مردم نیست. کارکرد «نظارت بیرونی» بر قدرت به مراتب بیش از «نظارت درونی» است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن طاووس، علی بن موسی. اقبال الأعمال. تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- آلوسی بغدادی، سید محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی، و علی حکیمی. الحیاة. ترجمه احمد آرام. تهران: ۱۳۸۰.
- خوانساری، شیخ موسی. منیه الطالب فی شرح المکاسب. تقریرات درس علامه نایینی. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۴۴۶ ق.
- زرگری نژاد، عبدالحسین. رسائل مشروطیت. تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- غروی نائینی، محمدحسین. تنبیه الامه و تنزیه المله. تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- غروی نائینی، محمدحسین. تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام. شرح سید محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
- غروی نائینی، محمدحسین. رسائل فقهیه. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۴۴۶ ق.

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- کاظمی، محمدعلی. فوائد الأصول. تقریرات درس اصول علامه نائینی. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۴۴۶ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: مطبعه اسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
- مسعودی، علی بن حسین. مروج الذهب. تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- مفید، محمد بن محمد نعمان. الجمل. تحقیق سید علی میر شریفی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. صحیفه امام. چاپ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
- واقدی، محمد بن عمر. مغازی. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
- ورعی، سید جواد. مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۶.
- ورعی، سید جواد و همکاران. مجموعه اسناد و مدارک تدوین و بازنگری قانون اساسی. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۱ (آماده انتشار).
- «هفته‌نامه پرتوسخن»، ارگان مؤسسه آموزشی، پژوهشی امام خمینی، هفتم دی ماه ۱۳۸۴.

