

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X

دوره ۱۳، شماره ۳ (پیاپی ۶۹)، بهار ۱۴۰۱

Doi: 10.29252/PIAJ.2022.223453.1126

صفحات: ۱۸۵-۲۰۶

نسبت دین و دموکراسی: بررسی تطبیقی آرای سیاسی جان لاک و علامه نائینی

فرامرز میرزازاده احمدیگللو* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

چکیده

مشروطه‌گرایی با تحدید قدرت نظام پادشاهی از طریق قانون همراه بوده است. مهم نیست در انگلستان یا ایران اتفاق افتاده باشد، مهم این است که گفتمان اقتدارگرایی نظام پادشاهی از دین برای مشروعیت بخشی خود استفاده می‌کرد. اینک مشروطه‌گرایی با ارائه تفسیری دموکراتیک از دین در تلاش بوده تا گفتمان جدیدی را مفصل بندی نماید که ضمن مشروعیت بخشی به نظام سیاسی، حقوق افراد جامعه را نیز محترم شمارد. این مقاله، با بررسی تطبیقی این موضوع در آرای سیاسی جان لاک و علامه نائینی به این نتیجه رسیده که گرچه هر دو اندیشمند مبانی گفتمانی خود را بر دین استوار ساخته‌اند اما در فرایند واگذاری حاکمیت به مردم و در نتایج آن کاملاً متفاوت نظریه پردازی کرده‌اند. به گونه‌ای که لاک در فرایند واگذاری حاکمیت به جای آموزه‌های دین به عقل انسانی گذر کرده و در نتیجه یک جامعه مدنی عرفی و فارغ از دخالت کلیسا ترسیم نموده است. این در حالی است که نائینی، همان‌گونه که سیاست را بر دین مبتنی کرده، جامعه و سیاست را در ذیل دین مورد بررسی قرار داده است. این یعنی عدم التزام حتمی جامعه و سیاست لاک به دین، و التزام حتمی جامعه و سیاست نائینی به دین.

واژگان کلیدی: دین، دموکراسی، لاک، نائینی، سیاست و هرمنوتیک.

مقدمه

اینکه جوامع غربی دارای نظام‌های سیاسی دموکراتیک بوده و فرایند تکامل آن را با افت و خیزهای نه‌چندان پر فرازونشیب در طی سالیان متمادی سپری کرده‌اند که نتیجه آن کنار گذاشتن دین از عرصه سیاست است و در مقابل جوامع اسلامی از چنین فرایند و تکامل برخوردار نبوده و سیاست بنای خود را بر دیانت استوار کرده مسأله‌ای است که نمی‌توان از مبانی نظری و فرایند تحول آن غفلت نمود. اما همان‌گونه که بررسی نظر همه اندیشمندان غرب درباره ارتباط حقوق فردی و مشروعیت نظام سیاسی را در یک نوشتار مختصر نمی‌توان گنجاند، این اقدام در جامعه اسلامی نیز مقدور نیست.

بنابراین، به دلیل شباهت گفتمانی و قرائن مکانی - که در هر دو گفتمان اقتدارگرا در مقابل گفتمان دموکراتیک قرار گرفته بود - دو اندیشمند انگلیسی جان لاک و ایرانی علامه محمد حسین نائینی را مورد مطالعه تطبیقی قرار داده و این فرضیه را طرح می‌نمائیم که هر دو، گفتمان دموکراتیک خود را بر مبانی دینی استوار می‌سازند اما متناسب با فرایند طرح نظریه خود، نتایج متفاوتی را نیز استخراج می‌کنند؛ نتایج گفتمان دموکراتیک جان لاک، متناسب با مبانی دین مسیحیت غیردینی است و، فرایند و نتایج گفتمان نائینی نمی‌تواند از دایره دین خارج شود.

این مقاله در صدد است به روش تحلیلی - تطبیقی فرضیه فوق را تبیین نماید. در همین راستا از چارچوب نظری هرمنوتیک استفاده شده است تا شباهت خوانش مشروطه‌گرایانه از دین در مقابل خوانش اقتدارگرایانه مستقر و موجود در انگلستان و ایران دوران مشروطه توسط، به ترتیب، جان لاک و علامه نائینی را متناسب با افق امروزی حاکمیت نظام دموکراتیک مورد تفسیر و تحلیل قرار دهیم. اما همین ابتدا ذکر این نکته ضرورت دارد که پژوهش مستقلی در خصوص موضوع تحقیق صورت نگرفته است اما برخی نوشته‌ها در این ارتباط به رشته تحریر در آمده و به بررسی رابطه حقوق فردی و مشروعیت سیاسی پرداخته‌اند.

به عنوان مثال، توسلی (۱۳۸۸) به «بررسی انتقادی مبانی سیاست در اندیشه جان لاک» مبادرت ورزیده یا میرموسوی و مکتبی (۱۳۹۲) به رابطه «دین و دولت در مکتب قرارداد اجتماعی» همت گمارده است. همچنین، فیرحی (۱۳۹۶)، در کتاب «آستانه‌ی تجدد» تلاش کرده است تا با بررسی آرای علامه نائینی در کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله پیوندی بین

سنت فقهاتی با موضوع جدید و دشواری چون تجدد، دموکراسی و دولت مدرن برقرار نماید. فیرحی، به صورت مشخص، در درس‌گفتار «اندیشه سیاسی در ایران معاصر» (۱۳۹۶) در صدد بوده است همانندی‌هایی را بین تلاش جان لاک و علامه نائینی در قرائتی دموکراتیک از دین نشان دهد که این تلاش از جانب سید جواد طباطبائی (۱۳۹۸)، به شدت، مورد نقد و نفی قرار گرفته است.

رهیافت نظری

به منظور (۱) فهم چگونگی تفسیر دین توسط جان لاک و علامه نائینی در چارچوب شرایط زمانی مشروطه‌گرایی در انگلستان و ایران، و (۲) تفسیر، تحلیل و تبیین قرائت دموکراتیک دین از سوی این دو اندیشمند باید از رهیافت نظری مناسب بهره‌گرفت که به نظر می‌رسد نظریه هرمنوتیک از کارکرد لازم در این زمینه برخوردار باشد. هرمنوتیک^۱ همانند دیگر واژه‌های هم‌ریشه با آن، در زبان یونانی دارای سه وجه معنایی ۱- بیان کردن کلمات با صدای بلند، گفتن؛ ۲- توضیح دادن؛ ۳- ترجمه کردن است که هر سه استعمال متضمن مفهوم «پیام‌رسانی» است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۱).

گرچه فرایند تاریخی و تحولی متعددی برای هرمنوتیک برشمرده می‌شود اما گروندن معتقد است که هرمنوتیک سه معنای متفاوت را از سر گذرانده است. نخست در معنای کلاسیک، فن تفسیر متون مقدس بود و با توجه به این‌که نقش کمکی و یاریگر داشت، در مواردی به کار گرفته می‌شد که تفسیر متون مقدس با عباراتی مبهم روبه‌رو بود. این رویکرد از آگوستین تا شلایرماخر ادامه داشت. لازم به ذکر است که شلایرماخر معنای گسترده‌تری از هرمنوتیک مراد می‌کرد و در پی «هرمنوتیک عام» بود تا از فن تفسیر به فهم گذر کند (گروندن، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۲). هرمنوتیک عام وی در صدد کشف نیت مؤلف بود که مستلزم توجه توأمان به «فردیت» انسان و محیط فرهنگی است.

از نظر شلایرماخر برای فهم متن می‌بایست هم به حوزه زبانی مؤلف توجه کرد و هم به نیت و قصد آن فرد. در حوزه اول تفسیر دستوری صورت می‌گیرد و فهم سخن در مقام یک محصول زبانی ممکن است. اما در حوزه دوم تفسیر روان‌شناختی صورت می‌گیرد که در آن

1. Hermeneutics

نیت مؤلف در مقام معنای حقیقی است که در وجود گوینده، کسی که آن را تفکر کرده، موجود است (Schleiermacher, 1998: 8). شلایرماخر در تفسیر روان‌شناختی، بر بازسازی متن از طریق بازسازی افکار مؤلف تأکید داشت و راه بازسازی افکار را شناخت فردیت نویسنده معرفی می‌کرد. با این حال، هرمنوتیک در قرون ۱۹ و ۲۰ دست‌خوش تغییرات و اصلاحاتی جدی شد.

بنابراین، معنای دوم یا معنای روش‌شناسانه را ویلهلم دیلتای به هرمنوتیک بخشید که عبارت بود از بحث درباره قواعد و روش‌های علم فهم، تا از این طریق بنیانی روش‌شناختی را برای تمام علوم انسانی فراهم آورد (گروندن، ۱۳۹۳: ۱۲). معنای سوم آن، معنای کاملاً فلسفی بود که در واکنش به نگرش روش‌شناختی دیلتای شکل گرفت. مطابق با این معنا، هرمنوتیک نه تنها به معنای فهم و تفسیر روش‌های معمول در علوم انسانی، بلکه فرایندهایی بنیادین محسوب می‌شوند که در بطن خود زندگی جریان دارند. در این دیدگاه، تفسیر بیش از هر چیز دیگری بیانگر خصلت ذاتی حضور انسان در جهان است. نطفه هرمنوتیک فلسفی در ذهن مارتین هایدگر منعقد و از بطن هانس گئورگ گادامر متولد شد.

از آن جایی که هرمنوتیک فلسفی بسیار بیشتر از معانی و نحله‌های دیگر آن می‌تواند تعامل بهتری با اندیشه‌های دینی داشته باشد؛ زیرا هدفش را در گذر از واقعیت و صدق و رسیدن به حقیقت تعریف کرده است (همان: ۱۴)، از آراء و دیدگاه گادامر برای تبیین برداشت‌های دموکراتیک لاک و نائینی بهره خواهیم گرفت. گرچه از آرای شلایرماخر برای تبیین تفسیر دموکراتیک این دو اندیشمند از دین نیز می‌توان استفاده کرد. با این وصف، به بررسی و تبیین مبانی و مفاهیم کلیدی آرای هرمنوتیک فلسفی گادامر می‌پردازیم.

گادامر در کتاب اصلی خود یعنی «حقیقت و روش» اساس رویکرد هرمنوتیکی خود را بیان داشته است. اصول و عناصر فکری وی به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند که می‌توان آنها را در مفاهیمی چون پیش‌داوری، امتزاج افق‌ها، تاریخ‌مندی فهم و سنت مورد بررسی قرار داد. به اعتقاد گادامر اساساً فهم بدون پیش‌داوری معنا ندارد؛ پیش‌داوری‌ها، واقعیت تاریخی وجود ماست (Gadamer, 2006: 246). به واسطه آن‌هاست که می‌توانیم فهمی از تاریخ و پدیده‌ها به دست آوریم. گادامر، حتی تصریح می‌کند که شخص مفسر و فاعل شناسا می‌تواند به کمک ابزارها و شرایط خاصی، پیش‌داوری‌های صحیح و مولد را از پیش‌داوری‌های نادرست و محبوس‌کننده بازشناسد (Gadamer, 2006: 45).

شاید مهم‌ترین ابزاری که در این جهت تمییز دادن میان این دو پیش‌داوری ذکر می‌کند مسأله «فاصله زمانی» است که در بحث «دور هرمنوتیکی» قابل پی‌گیری است. در دور هرمنوتیکی گادامر، ارتباط فاعل شناسا و مفسر با پیش‌داوری‌های فهم یک رابطه یک سویه نیست، بلکه ارتباطی دیالوگی - دیالکتیکی و دو سویه است. اما فهم این دور هرمنوتیکی مستلزم توجه به دو مفهوم «سنت» و «افق» است.

در هرمنوتیک گادامر هیچ‌یک از عوامل مطرح در فهم، خاموش و بی‌صدا نیستند. همه آن‌ها موضع و منظر دارند و حرف و حدیثی برای گفتن. هم فاعل شناسا و هم موضوع شناسایی، هم خواننده و هم متن، هم بیننده و هم اثر هنری. از این منظر و موضع و حرف و سخن‌ها با عنوان «افق» یاد می‌شود (Gadamer, 2006: 269). گادامر با توجه به این دو مفهوم معتقد است در هر قرائتی از متن همواره دو افق مشخص به چشم می‌خورد. افق خواننده و افق متن. قرائت ما از متن و فهمی که از آن به دست می‌آوریم حاصل در هم شدن و امتزاج این دو افق است (Gadamer, 2006: 273). البته، نقطه شروع فهم، افق خواننده است، یعنی همان پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هایی که درباره جهان درون متن و جهان بیرون از متن دارد. خواننده در برخورد با متن وارد افق آن می‌شود و به گفته‌های متن گوش فرامی‌دهد.

در واقع، گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که از امتزاج افق مفسر با افق متن پدید می‌آید. در نظر او عمل فهم، دیالکتیکی و در نتیجه غیرروشمند و غیراکتسابی است که از طریق دیالوگ بین مفسر و متن حاصل می‌شود. چنین دیالکتیکی بین مفسر و متن دارای اثر و نشان تاریخی هست. گادامر معتقد است از این‌که یک واقعه روی می‌دهد یا یک متن یا اثر هنری پدید می‌آید برداشت‌ها و فهم‌هایی از آن صورت می‌گیرد. این برداشت‌ها و فهم‌ها، «تاریخ فهم» آن حادثه یا متن را می‌سازد و تاریخ فهم در قرائت و داوری آیندگان نسبت به آن تاثیر تام خواهد گذاشت. گادامر این تاریخ فهم را «تاریخ مؤثر» آن متن یا حادثه می‌نامد. مفهوم دیگری که در هرمنوتیک فلسفی گادامر بسیار تکرار می‌شود، «سنت» است. بنابراین، گادامر از اقتدار، مرجعیت و سنت سخن گفت و این‌که آگاهی‌ها و فهم‌های بشر مسبوق به پیش‌داوری‌هایی است که نه تنها مخل اندیشه نیستند بلکه اتفاقاً بستر و زمینه‌ساز فهم هستند (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۶۵). با این اوصاف، گادامر معتقد است هرمنوتیک فلسفی از صلاحیت لازم برای فهم سنت‌های دینی و اعتقادی برخوردار است و از دو جهت و وجه، الگویی مناسب می‌باشد: نخستین وجه الگو بودن فهم دینی، استفاده گسترده آن از عنصر «کاربست» است.

در سنت دینی، عمل فهم و تفسیر تنها برای شناخت واقعه‌ای تاریخی یا پیامی مربوط به اعصار گذشته صورت نمی‌گیرد، بلکه همواره در پی دانستن این نکته است که در نهایت، دین و متون دینی برای ما در این زمان چه پیامی دارد. دومین وجه الگو بودن هرمنوتیک فلسفی در ساحت دین آن است که در سنت دینی، فهمنده در پی فهمیدن خواست خداوند است نه خواست خویش. فرد متدین با توجه به چنین هدفی، مقصودی فراتر از اهداف سوبرژکتیو دارد (آزاد، ۱۳۹۸: ۱۲۴). به بیان پالمر: «او حق تصرف برای خود قائل نیست. فهم خواست شرع یا خواست خدا صورت‌هایی از سلطه ذهن فهمنده نیست، بلکه صورت‌هایی از خدمت کردن به آن‌اند» (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰۸). حال باید دید لاک و نائینی در چارچوب سنت جاری جوامع خود چگونه افق موجود خود را با افق متن مقدس در می‌آمیزند تا در قالب فهمی متأثر از تاریخ طولانی، خواست خداوند را در عرصه سیاست عصر خود فهم و تبیین نمایند.

فضای گفتمانی حاکم در مشروطیت

دوره مشروطه‌گری در انگلستان و ایران دارای یکسری قرابت‌هایی هستند که آن دو را از لحاظ قرار گرفتن شان درون سنت دینی اقلیت در درون اکثریت (پروتستان در بطن جهان کاتولیک و شیعه در بطن جهان اهل سنت) و تلاش هر دو برای قرائتی دموکراتیک از دین مشابه هم می‌سازد. در این بین تلاش‌های نظری جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) و علامه نائینی (۱۲۲۹-۱۳۱۵ش) به عنوان بانیان اصلی تفسیر دموکراتیک از دین در این دو کشور موارد برگزیده‌ای هستند که بررسی تفاسیر آنها از جایگاه و نقش مردم در اداره نظام سیاسی می‌تواند بیانگر چگونگی و کیفیت تکاپوی گذار به این نوع تفسیر از آموزه‌های دینی در بستر سنت‌های موجود دو جامعه باشند که در کشاکش حاکمیت گفتمان اقتدارگرایانه نظام پادشاهی و تحولات اجتماعی خواستار گفتمان مشروطه (دموکراتیک) روی داد.

مبهرن است مشروطه‌گرایی در تقابل با گفتمانی شکل گرفته است که تحت عنوان نظام سلطانی و با استفاده از احکام دینی، افراد و املاک را در تملک خود می‌پنداشتند؛ فرد از خود اصالت ذاتی نداشت و جان و مالش مجازاً متعلق به او بود و هر آن چه در حوزه فرمانروایی و حاکمیت یافت می‌شد؛ از زمین و کشتزار گرفته تا رمه و رعیت، از جان و مال و ناموسش، همه به شکلی حقیقی و اصیل از آن پادشاه بوده است. بر همین اساس است که پادشاه «اقتدار آسمانی را منشأ اقتدار خود می‌داند. خداوند سلطه خود را به او وانهاده است. او خود را

دارای فره ایزدی می‌داند... در نهایت [حاکمیت شاهان] منتهی به ارادهٔ آسمانی است، نه به شایستگی‌های ذاتی یا تلاش مستقل افراد» (Kings, 2007: 127).

در مقابل، مشروطه‌گرایی در صدد ارائه خود بر اساس آزادی و برابری افراد جامعه و طرد گفتمان اقتدارگرایی سلطانی بوده است. همان‌گونه که از واژه مشروطیت برمی‌آید یک گفتمانی در جامعه وجود داشته که از نظام پادشاهی مطلقه حمایت می‌کرده است و نظام مشروطه در صدد صورت‌بندی گفتمان جدیدی بوده است که دارای مؤلفه‌هایی چون قدرت محدود حاکم (ان)، مجلس قانون‌گذاری، برابری و آزادی افراد جامعه، و نقش آنها در مشروعیت نظام سیاسی مستقر می‌باشد. انگلستان و ایران دوره مشروطه، گرچه از لحاظ زمانی تطابق ندارند اما از لحاظ سنت تاریخی دارای شباهت‌هایی هستند که امکان بررسی نظام دانایی مشروطه‌طلبی در ذیل تفسیر دموکراتیک را به صورت تطبیقی در دو کشور قابل توجیه می‌سازد.

با این حال، آگاهی از حقوق افراد و رضایت آنها در مشروعیت‌بخشی حکومت‌ها، در انگلستان، ریشه در رنسانس داشت و در عصر روشنگری به اوج خود رسید. تا قبل از آن، مبنای مشروعیت عمدتاً حق الهی پادشاهان در نظر گرفته می‌شد. در جامعه ایران نیز گرچه فقه کلاسیک حکومت غیرمعصوم (ع) و غیرفقیه را جائزانه می‌دانست اما برای حفظ جان و مال مسلمانان، همکاری با آن حکومت‌ها را جایز می‌شمرد (فیرحی، ۱۳۹۱ الف: ۳۱۵-۳۱۸).

این امر در طول تاریخ منجر به سوء‌بهره‌بردای سلاطین برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت خود شده بود. در دوران مشروطه این نیاز احساس شد که تفسیر جدید و دموکراتیکی از نظام سیاسی ارائه گردد و مبنای مشروعیت جدیدی برای نظام سیاسی مفصل‌بندی شود.

ما در این تحقیق به صورت تطبیقی تفاسیر و آرای لاک را از انگلستان قرن ۱۷م. و نائینی را از دوران مشروطه ایران مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. دوره حیات لاک مصادف با تقابل کاتولیک و پروتستان از یک طرف، و تقابل تفسیر اقتدارگرا و دموکراتیک از مسیحیت از طرف دیگر است. سر رابرت فیلمر^۱ (۱۶۵۳-۱۵۸۸) با کتاب پدرسالاری^۲ خود به مدافع اصلی تفسیر اقتدارگرا تبدیل شده و سعی می‌کند که دو اصل قدیم طرفداران حق الهی شاهان، یعنی حقوق الهی شاهان و وظیفه اطاعت کورکورانه، را احیاء نموده و طبق مقتضیات زمان تجدید تفسیر نماید.

1. Robert Filmer

2. Patriarcha

بر اساس تفسیر اقتدارگرایی فیلمر، آموزه‌های دینی مسیحیت این دو نکته کلیدی را مشخص و برجسته می‌ساخت: «اجتماع بشری از حضرت آدم نشأت می‌گیرد» و وی «مالک کل زمین و مخلوقات آن است» (Filmer, 1949: 11). این برداشت دارای این دلالت‌ها در حوزه قدرت سیاسی بود: پست بودن زنان، به دلیل خلق شدن حوا از آدم، تابع بودن فرزندان، و بنابراین نابرابری افراد و فرزندان نسبت به پدر و برادر بزرگتر، و در نهایت، اختصاص همه دارایی‌ها به پدر و بعد از مرگ پدر به پسر بزرگتر (Filmer, 1949: 12). در چنین شرایطی، اجتماع بشری نه بر اساس رضایت، که بر اساس خلقت طبیعی آدم، خانواده و جامعه قابل توجیه بود.

بدین ترتیب، دیدگاه فیلمر را در حوزه سیاست می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: الف) هیچ شکلی از حکومت، به جز پادشاهی، پدرسالارانه و مطلقه وجود ندارد؛ و مردم بنا به طبع آزاد به دنیا نمی‌آیند (Filmer, 1949: 20). بنابراین، دولت خانواده‌ای است که اولین پادشاه آن پدر خانواده است و اطاعت از آمریت پدری کلید همه وظایف سیاسی به شمار می‌رود. اگر حضرت آدم اولین پادشاه بوده، چارلز اول (که در آن زمان بر انگلستان سلطنت می‌کرد)، به عنوان فرزند کهنتر حضرت آدم، وارث اوست. این تفسیر اقتدارگرایانه از دین باعث شده بود تا حقوق طبیعی افراد نادیده گرفته شود و مشروعیت نظام سیاسی که نماد آن پادشاه بود مبنای دینی یابد و به گفتمان مسلطی تبدیل گردد.

چنین شرایطی، البته با تأخر زمانی و در مکانی دیگر، در ایران دوران مشروطه اتفاق افتاده و تفسیری مبتنی بر دفاع از مجری احکام دین بودن توسط پادشاه حاکم کرده بود که نمایندگان فکری آن، البته در آن مقطع زمانی، تحت عنوان مشروعه‌طلبان شناخته شدند. لازم به ذکر است که از لحاظ تاریخی علمای شیعه، در دوره قاجاریه، دو رویکرد فقهی ولایت عام فقهی، با پیشتازی ملا احمد نراقی (۱۱۵۰-۱۲۰۸ ش) و صاحب جواهر (۱۲۰۲-۱۲۶۶ ق)، و ولایت مقیده را با پیشتازی شیخ مرتضی انصاری را پرورش داده بودند که در نهایت مکتب انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) از رونق برخوردار شده و مکتب جواهری را به حاشیه رانده بود. همچنین، لازم به ذکر است همان‌گونه که اجماع نظر کافه علمای شیعه نشان می‌دهد، از نظر سیاسی، سلطنت به دو دسته عادلانه (حکومت معصومین و فقها) و جائرانه (حکومت غیر از معصومین و فقها) تقسیم می‌شد که مکتب انصاری در ذیل سلطنت جور درباره حکومت نظریه‌پردازی می‌کرد.

مشروطه در ایران در سایه و ذیل مکتب شیخ انصاری به وقوع پیوست که در ادامه بین شاگردان شیخ اختلاف افتاد و به دو طیف مشروطه‌طلبان و مشروعه‌طلبان تقسیم شدند. گفتمان طیف مشروعه‌طلبی، متناسب با فرایند تاریخی و فراهم نبودن رویکرد ولایت عام، و به دلیل تفسیر اقتدارگرا از اسلام، پادشاه را نماد مجری احکام اسلام می‌دانستند و هرگونه تحدید قدرت آن را نافی اسلام تلقی می‌کردند. بر این اساس، «فقط رسم سلطنت و جهاننداری» بود که می‌توانست «شبانای این گله و مرزبانای» حدود و ثغور «اسلام و اسلامیان» را «در مهد امن» نگه دارد (زرگری نژاد، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۱۸). با این تفسیر، پادشاه تحت عنوان «فزاش باشی» احکام اسلامی شناخته شده و از اقتدار مقدس برخوردار می‌گردید.

شیخ فضل‌الله نوری (۱۲۵۹-۱۳۲۷ق) در چارچوب همین باور معتقد به «بنای اسلام» بر دو امر نیابت و سلطنت بود که تبلور «نیابت، در امور نبوتی» و «سلطنت، قوه اجرائیه احکام اسلامی است» (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۹). این نوع نگرش‌ها با اتکاء به فقه سلطانی اقتدار سیاسی را در حوزه اجرائیات و امور مدیریتی به سلطان واگذار می‌کند. طبق این نگرش، نه سلطان حق تقنین دارد و نه علما، بلکه کار یکی استنباط و آن دیگری تدارک اجرای حکم شرعی است؛ بی‌آن‌که هیچ یک حق و صلاحیت قانون‌گذاری در حوزه‌ای فراتر از شریعت داشته باشند (فیرحی، ۱۳۹۱: ب: ۳۰۵-۳۰۶).

علمای مشروعه‌طلب در چارچوب این استدلال، استنباط قوانین شرعی را منحصر در اختیار فقها و اجرای آن را منوط به وجود سلطان مقتدر می‌دانستند. بر این اساس و طبق نظر نویسنده رساله تذکره‌العافل و ارشادالجاهل اگر «به تقویت سلطان ذی شوکت مملکت پرداخته» نشود «هرج و مرج ایران را فرو» خواهد برد؛ با وجود اسلام نیازی به قانون‌گذاری نیست و اگر احکام آن اجرا گردد، دیگر نیازی به پارلمان، انتخابات، اجتماعات و آزادی و برابری نیست زیرا «قواعد اسلام به عبودیت است، نه به آزادی و ... نه به مساوات» (زرگری نژاد، ۱۳۸۷: ۳۹۴).

لذا، «در احکام اسلامی ... بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیربالغ ممیز و غیرممیز ... و پدر و پسر و زن و شوهر و ... مقلد و مجتهد» تفاوت وجود دارد (نوری، ۱۳۸۷: ۲۶۷) و «فلان بقال و بزاز، و به اعتبار اکثریت آرا» نمی‌توانند به جای فقها و مجتهدین درباره امور مسلمین تصمیم‌گیری کنند (همان: ۲۶۱). در این برداشت هر نوع باور مردم سالارانه به واسطه مخالفت با نهاد سلطنت که مشروعیت خود را از علمای دین می‌گرفت مرادف با بی‌دینی و اباحی‌گری تلقی می‌شد (مدیرشانه چی و شریعتی، ۱۳۹۵: ۷۲۹).

بدین ترتیب، در دوران مشروطه - چه در انگلستان و چه در ایران - گفتمانی حاکم شده بود که حکم مشروعیت نظام سیاسی را در مجری احکام الهی بودن پادشاهان مستقر خلاصه می‌کرد و عامه مردم حق و جایگاهی در مشروعیت‌بخشی سیاسی نداشتند. اما مشروطه‌طلبی در اثر تحولات اجتماعی و سنت حاکم زمان در صدد صورت‌بندی گفتمان جدیدی بود و نظریه‌پردازانی می‌طلبید که مبانی نظری دموکراتیکی را تدارک و مفصل‌بندی نماید تا توان مقابله و امکان مشروعیت‌یابی در فضای دینی حاکم را داشته باشد. بنابر دیدگاه صاحب‌نظرانی همچون جرمی والدرون، جان لاک در انگلستان تفسیر دموکراتیک از دین را شروع کرد (Waldron, 2002: 12) و در ایران، این علامه نائینی بود، که به بیان طباطبائی، «منسجم‌ترین و منظم‌ترین رساله» را در دفاع از مشروطه (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۴۵۰) تدوین نمود.

مبنای نظری گفتمان مشروطه‌گرایی

لاک و نائینی، هر کدام متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود، نه در پی به کرسی نشاندن باورهای شخصی خود، بلکه به منظور فهم نیت اصلی شارح تفسیری را از دین ارائه می‌کنند که هم به اقتضای زمان مشروطه به «حقیقت» نزدیک‌تر باشد و هم در چارچوب سنت تالیخی موجود و مستقر هم‌جوشی و آمیزشی از افق لاک و نائینی و افق متن مقدس را بازنمایاند. ادغام این دو افق، تفسیری دموکراتیک را پایه‌گذاری می‌کند که برای تقابل با گفتمان اقتدارگرای موجود به مبانی دینی جامعه خود متوسل شده است. جان لاک، ابتدا به تبع برداشت پروتستانی بنیان اندیشه سیاسی خود را بر «اصل جدایی» که آموزه‌ای الهیاتی و برگرفته از اندیشه دو پادشاهی است، استوار می‌کند (غلامرضا کاشی و تقی‌زاده طبری، ۱۳۹۰: ۹۲).

بنابراین اصل، امور باطنی از امور دنیوی و همین‌طور امور مذهبی از امور مدنی جدا تفسیر می‌شود. سپس لاک در چارچوب مکتب قراردادگرایی به مبانی عقلی روی آورده و نتایجی را استخراج می‌کند و علامه نائینی نیز، به تبع شیخ مرتضی انصاری، در قالب رویکرد ولایت مقیده به این امر اقدام می‌نماید. قراردادگرایی جان لاک با این دعوی جاه‌طلبانه آغاز می‌گردد که افراد انسانی، از لحاظ منطقی، به دلیل «حقایق الهیاتی مشخصی» مبنایی برای نظریه‌پردازی هستند. از آنجایی که گفتمان اقتدارگرا نظام پادشاهی مبانی نظری خود را از تفاسیر اقتدارگرای دینی اخذ می‌کرد لاک نیز با نقد و رد نظریه پدرسالاری فیلمر مبانی نظری خود را بر تفسیری دموکراتیک از دین استوار می‌سازد تا نظریه دموکراتیک مبنای شرعی

داشته باشد. بر این اساس، وی معتقد است که خداوند انسان را برای «برابر و مستقل» بودن آفریده (Locke, 1689: 4)، هیچ فردی حقیقتاً تابع فرد یا گروه دیگری نیست. بنابراین، نظام سیاسی و هر نهاد دیگری ساختگی هستند؛ این نهادها از قرارداد افراد جامعه مبنی بر «ورود متقابل در یک اجتماع، و تشکیل مجموعه هیئت حاکم» ناشی شده‌اند (Locke, 1689: 14). وی برای تبیین نظر خود با این پیش فرض که حاکم بودن «آدم» در عادات بوده است و نه در کنش، بیان می‌دارد: «خداوند به آدم تسلط خصوصی بر مخلوقات اعطا نکرد، بلکه این حق را به صورت مشترک برای همه بشریت اعطا نمود» (Locke, 1689: 157). بنابراین، از نظر لاک، سلطه مختص آدم نیست، بلکه از ظاهر متن مقدس چنین برمی‌آید که به بیش از یک نفر اختصاص یافته باشد چون از شمار کثیری صحبت می‌شود؛ خداوند به «آنها» اعطا کرد و به «آنها» گفته است. «خداوند به آدم و حوا می‌گوید سلطه دارند. بنابراین، وقتی می‌گوید: «آدم موناارش جهان بود»؛ مربوط به آدم و حوا است» (Locke, 1689: 161). از این رو، لاک رساله اول خود درباره حکومت را برای رد تفسیر فیلمر اختصاص داده و به این نتیجه می‌رسد:

۱) «آدم» نه به موجب حق طبیعی پدری و نه از طریق هدیه مسلم خداوندی آمریتی نسبت به فرزندان خود و نه دارای حق مالکیتی نسبت به جهان بود؛ ۲) اگر هم دارای چنین آمریتی بود، وارثان او دارای چنین حقی نبودند؛ ۳) اگر هم وارثان او دارای چنین حقی بودند، امکان انتخاب جانشین، حق جانشینی و در نتیجه تکیه‌گاه قانونی آن ممکن نمی‌بود؛ و ۴) اگر آن نیز تعیین شده بود، چون زمان زیادی از آن گذشته و دانشی وجود ندارد تا نشان دهد که فرزندان ارشد «آدم» چه کسانی هستند، هیچ کسی حق ندارد به بهانه این که از بازماندگان فرزندان ارشد «آدم» است ارثی طلب کند (لاک، ۱۳۸۸: ۷۱). لاک بدین طریق، با استناد به برابری و آزادی دینی انسان‌ها، بحث حقوق فردی و مشروعیت سیاسی حکومت را به رضایت افراد گره زده و قراردادگرایی خود را بنیاد می‌گذارد.

در ایران دوره مشروطه نیز، نائینی با ابتنا به نظریه ولایت مقیده فقها (نائینی، ۱۳۷۳ق: ج ۱، ۳۲۷) با تقدیس سلطنت مخالفت کرده و معتقد است علمای دین با این اقدام، ظلم بزرگی را نه به «ساحت مقدسه نبوت ختمیه (ص)، و بلکه به ذات اقدس احدیّت، مستبدانه روا داشته‌اند» (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۵). این اقدام از نظر وی بدعت در دین هست. با این وصف، نائینی درصدد است تا با دفاع از مشروطه از سنت اسلامی نیز دفاع نماید. از همین رو، کتاب تنبیه‌الامه و

تجزیه‌الملله با اثبات ضرورت حکومت و احکام شریعت در این باره شروع می‌شود. وی در همین راستا، ابتدا حکومت را به دو دسته تملیکیه و ولایتیه تقسیم نموده و نوع اول آن را حکومتی می‌داند که حاکم آن، افراد جامعه را «مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام، برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۸).

این نوع سطنت، از نظر نائینی، به دلیل حمایت برخی علما از آن به استبداد مذهبی نیز آمیخته شده و دین و مردم را به انحراف کشانده است. بنابراین، نائینی باره آن به بررسی حکومت ولایتیه می‌پردازد که «فقط بر اقامه همان وظائف و مصالح نوعیه‌ی متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی، و استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش، به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط باشد» (همان: ۲۶). در این نوع از حکومت، «آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت همه به آن‌ها متساوی و یکسان و متصدیان امور، همگی امین نوع‌اند نه مالک و مخدوم» (همان: ۲۸). بدین ترتیب، در حکومت ولایتیه، سلطان نه تنها قدسیت ندارد بلکه برابر با آحاد ملت، و ملت برابر و آزاد تلقی می‌شوند.

نسبت دین و دموکراسی

نسبتی که جان لاک بین دین و دموکراسی برقرار می‌کند بر همان «اصل جدایی» استوار است. از آن جایی که لاک احکام مسیحیت را خالی از دستورات سیاسی و اجتماعی تصور می‌کند و استواری آنها را بر پایه احکام و اخلاق فردی می‌داند، بر این جمله منسوب به حضرت مسیح (ع) را که «کار قیصر را به قیصر واگذارید و کار خدا را به خدا» اتکاء کرده (ذوالفقاری، ۱۳۹۷: ۵۳) و آرای سیاسی خود را در قالب قراردادگرایی بیان می‌دارد. قراردادی که قوای تک‌تک افراد را به «رأی اکثریت افراد آن اجتماع» تبدیل می‌کند (صناعی، ۱۳۷۹: ۱۵۵) و صرفاً «معطوف به امور مادی است» (Yolton, 1968: 27).

بر این اساس، لاک اعتقاد دارد چیزی که بنیان‌گذاران قرارداد تعیین می‌کنند در رابطه با منافع ابدی و روحانی نمی‌باشد، بلکه مربوط به منافع دنیوی و به قصد حفاظت از اموال و دارایی‌های افراد است؛ حق آزادی که هیچ انسان دیگری، حق از بین بردن آن را ندارد، و دوم حقی که هر کس بعد از مرگ پدر از مال او به ارث می‌برد (شریعت، ۱۳۸۷: ۲۱۵). اساس آزادی و اختیار عمل انسان برای انتخاب نوع و کیفیت حفاظت از این دارایی‌ها از نظر لاک

بر عقل استوار است؛ عقل انسان می‌تواند وی را در تشخیص قوانینی که او را هدایت می‌کند، راهنمایی کند و او را نسبت به میزان آزادی و اختیارش آگاه سازد.

جان لاک به منظور تبیین چنین اختیاری از حق مالکیت شروع می‌کند. او می‌گوید چنین حقی بر حکومت مقدم است و علت وجودی حکومت حمایت از این نوع حقوق مردم است؛ حقوق همان مالکیت در معنای موسع آن، یعنی جان، آزادی و دارایی انسان، می‌باشد. بر همین اساس، لاک معتقد است در وضع طبیعی چون مال من و مال تو وجود ندارد انسان‌ها نمی‌توانند دارای حقوق و وظایف باشند، تنها پس از خروج از این وضعیت است که انسان‌ها دارای حقوق و وظایف می‌شوند.

اما آن آزادی و برابری خدادادی به دلیل سه کمبود در وضع طبیعی دچار خدشه می‌شود: فقدان قانون شناخته‌شده، داور بی‌طرف، و فقدان قدرت کافی برای دفاع از حقوق افراد (لاک، ۱۳۸۸: ۱۷۶). از آن جایی که انسان‌های عاقل، هوشمند و آزاد این کمبودها را درک می‌کنند برای رفع آنها «حکومت‌هایی صلح‌آمیز» و مبتنی «بر رضایت و توافق» را بوجود می‌آورند (همان: ۱۵۵). اما همان‌گونه که لاک بیان می‌دارد «هیچ جامعه سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد و به بقای خود ادامه دهد مگر آن که قدرت محافظت از دارایی خود را داشته باشد و بتواند متجاوزین را کیفر دهد (همان: ۱۴۰-۱۴۱). وقتی افراد جامعه را تشکیل دادند و وارد جامعه مدنی شدند، قانون عقلانی جایگزین قانون طبیعت می‌گردد.

در این فرایند، انسان لاک برای حفظ دارایی خود که در وضع طبیعی از طرف خداوند اعطا شده بود با توافق جامعه سیاسی را پایه‌گذاری می‌کنند و مبنای مشروعیت آن را خواست و رضایت تک‌تک افراد می‌داند. بدین ترتیب، لاک از مبنای دینی صرفاً برای صورت‌بندی گفتمان جدید و دموکراتیک بهره می‌جوید اما مفصل‌بندی آن گفتمان را بر کردار و کنش گفتمانی موجود در واقعیات اجتماعی انگلیس استوار می‌سازد که حکایت از برداشت پروتستانی از مسیحیت و عدم دخالت کلیسا در امور سیاسی دارد. این جاست که نسبت دین و دموکراسی، در حضور دین در عرصه خصوصی و دموکراسی عرصه مشارکت همگانی افراد، تعیین می‌گردد.

اما تلاش علامه نائینی در برقراری نسبت بین دین و دموکراسی متفاوت است. گرچه وی نیز بر اصول عقلانی تکیه دارد و همانند لاک در صدد است تا برای تبیین این نسبت از استعداد عقل بشری استفاده کند (حسنی فر، ۱۳۸۹: ۹۹). لذا، ضمن پذیرش قوانین ثابت ولایت‌تغییر اسلام

به رای اکثریت در حوزه اقتضائی باور دارد. این تفاسیر و استدلال‌ها در حالی انجام می‌گرفت که به باور کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری وکالت و پذیرش قاعده اصلت رأی اکثریت حرام و گونه‌ای بدعت و نوآوری در دین و شریعت بود. بنابراین، نائینی با ارائه تحلیلی از تاریخ اسلام معتقد است که اسلام بر اساس آزادی، عدالت، حکومت نوع مردم و شورا استوار است.

نائینی در سایه باورهای فقهی خود حکومت را «امانت» برمی‌شمارد و استعاره مالکیت را در حفظ مملکت و صرف قوای آن در راه حفظ امانت نوعیه به کار می‌برد. به همین دلیل، وی سلطنت ولایتیه را عبارت از «ولایت بر اقامه و وظائف راجعه به حفظ مملکت نه مالکیت، و امانتی است نوعیه در صرف قوای مملکت که قوای نوع است در این مصارف، نه در شهوات خود» (نائینی، ۱۳۷۸: ۵۲) تعریف می‌کند. نائینی، بر خلاف لاک، با گماردن «دو ناظر درونی و بیرونی» برای حفظ این امانت به دنبال جدایی دین از سیاست و تعیین تکلیف جداگانه برای هر کدام از آنها نیست. وی درباره آن دو ناظر می‌نویسد: یکی «عصمت» است که به دلیل در «دسترسی نبودن به آن دامن مبارک» امزوره مقدور نیست، و آن دیگری «هیئت مسدده و رادعه نظار» است که از طریق انتخاب «اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت را برپای» می‌دارند (همان: ۶۴). اینجاست که ضرورت قانون اساسی، برابری و آزادی افراد برای انتخاب شدن و انتخاب کردن معنا و مفهوم می‌یابد.

دو اصل آزادی (حریت) و برابری (تساوی)، در نظر نائینی، در تقابل با مفهوم قرآنی عبودیت مورد بررسی قرار می‌گیرد: وقتی آزادی فرد نادیده گرفته شود، جان و دارایی وی نیز مخدوش خواهد شد. و هنگامی که حکومت معصومین مقدور نیست، «مقهوریت در تحت حکومت خودسرانه جائرین» حریت را به «عبودیت» تبدیل می‌کند که قرآن «پیروان دین اسلام را به تلخیص رقابشان از این ذلت هدایت فرموده» است (همان: ۹۵). نائینی حتی گامی پیشتر می‌نهد و برای دو مفهوم آزادی و مساوات، به مثابه دو اصل موثر در تولید سلطنت ولایتیه، نتایج، یا به زبان فقهی خود، فروعی نیز در نظر می‌گیرد؛ فروعی که همچون اصول در وضعیتی تراپطی با یکدیگر به سر می‌برند.

فرع اصل آزادی (یا همان محدودیت ولایت سلطنت بر اقامه مصالح نوعیه) برخورداری ملت از حق محاسبه و مراقبه جهت استیفای آزادی در حوزه مذکور و فرع مساوات (یا همان مشارکت مردم با همکدبگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت) مسولیت متصدیان (به دلیل برخورداری از اقتدار در عرصه اعمال مساوات و انجام مشارکت) است (مبلغی، ۱۳۹۵: ۴۳۱).

در واقع، احیای حق مشارکت مکلفان در امور شخصی نوعیه فرد، توسط نائینی به شیوه‌ای توضیح می‌یابد که می‌توان آن را منشأ شکل‌گیری زنجیره‌ای از حقوق دیگر دانست که در ادبیات جرمی والدرون «حق حق‌ها» دانسته می‌شود (Waldron, 2002: 307). در همین راستاست که نائینی در ادامه برای وجوب قانون اساسی دلایل شرعی می‌آورد و بر اصل فقهی مقدمه واجب تأکید می‌ورزد.

خروجی

لاک با استناد به اصل جدایی، گرچه معتقد است که هر فردی دارای روح جاودانه است و سعادت او در گرو اعتقاد و عمل به امور است که موجب کسب لطف خداوند می‌شود (لاک، ۱۳۷۷: ۱۰۵)، لکن چون حضرت مسیح (ع) برای نجات مردم و دعوت مردم به مذهب خود به «زور شمشیر» متوسل نشد (شریعت، ۱۳۸۴، ۱۴۹)، بنابراین، این دو عرصه کاملاً از هم مجزایند و مردم برای صیانت از حقوق خود می‌توانند از طریق قرارداد نظام سیاسی خود را بر پای دارند و راه هرگونه استبداد را که وی از موانع ریشه‌ای ترقی و موجب تباهی و فساد انگلستان می‌دانست، مسدود کند (همان، ۱۴۲). بدین ترتیب، مشارکت و حاکمیت مردم از نظر لاک از مبادی دینی شروع شده، اما از آن گذر می‌کند؛ به نحوی که هر اجتماعی تنها از طریق توافق اعضای آن صورت می‌گیرد و همه افراد بر اساس توافق اولیه به تصمیم اکثریت تن می‌دهند. در نتیجه، دین و دموکراسی با اتکاء به همان «اصل جدایی» مسیرهای جداگانه‌ای را در پیش می‌گیرند.

مسیر استقلال طلبانه‌ای که تفسیر لاک از مسیحیت برای دین و سیاست ترسیم کرده است به تفارق دین و دموکراسی منجر می‌شود. این در حالی است که در تفسیر نائینی، دین بر دموکراسی سیطره دارد و امکان قانون‌گذاری از جانب مردم در حوزه‌هایی پذیرفته است که صرفاً در حوزه غیر منصوص و در جایی که حکم شرعی وجود ندارد (حسینی فر، ۱۳۸۹: ۱۰۳) وارد شده باشد. از همین روی نظام سیاسی مورد نظر نائینی از یک نظام مشروطه نمی‌توانست فراتر رفته و وجه دموکراتیک تمام عیار به خود بگیرد. از این رو، حکومت مشروطه از آن رو که حق امام را در حکومت غصب می‌کند مشکل دارد، ولی، با این حال، از یک طرف، با پذیرش قانون‌گذاری

در مجلس و نظارت علما، حقوق الهی و مردمی را اعاده می‌کند و از طرف دیگر با پذیرش تفکیک قوا و مخالفت با تمرکز قدرت مبادی گذار به دموکراسی دینی را فراهم می‌کند که در واقع، این مهم بعد از انقلاب اسلامی و در جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت عامه فقها به عینیت می‌رسد. همان‌گونه که لاک رساله خود را برای مقابله با حکومت نامشروع نوشته و از دلایل دینی برای تشکیل حکومت مشروع استفاده کرده بود، نائینی نیز رساله خود را در تقابل با حکومتی نوشت که مسلمانان با آگاهی از مقتضیات دین و آئین خود از «آزادی خدادادی» آگاه شده و «به مشارکت و مساواتشان در جمیع امور با جائزین پی» برده بودند (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۶). با این تفاوت که جان لاک اثر خود را قبل از انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان نوشت و نقش به‌سزایی در آن انقلاب داشت (Klosko, 2013: 113)، اما نائینی اثر خود را در چارچوب «نظریه حکومت جور» شیعی و بعد - در راستای توجیه شرعی - از انقلاب مشروطه در ایران تدوین نمود. اگر چنانچه نائینی دفاعیات خود را قبل از انقلاب، و در واقع برای شروع انقلاب مشروطه می‌نوشت، عیار اثرگذاری آن بیشتر نمود می‌یافت و شاید - بنا به برخی دعاوی - پس از مشاهده نتایج و تبعات انقلاب مجبور به جمع‌آوری رساله خود نمی‌کرد.

با این وجود، هر دو نویسنده در تفسیر دموکراتیک از دینی نقش به‌سزایی داشته‌اند اما خروجی نظرات آنها کاملاً متفاوت از هم بوده است. لاک با بیان این‌که «ناجی ما به حواریونش گفته است: "پادشاهان مردم غیریهود بر آنان خدایی می‌کنند؛ اما شما نباید چنین باشید" معتقد است دین حقیقی به منظور دستیابی به حکومت کلیسایی به وجود نیامده، بلکه آمده است تا زندگی بشر را بر اساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا قرار دهد (Marshal, 1994: 52). به همین منظور، وی برای اثبات نظریه خود به سیره حضرت عیسی (ع) اشاره، و آن را بهترین دلیل بر اثبات بی‌تفاوتی دین به امور دنیوی و نحوه اداره اجتماع قلمداد می‌کند: «مسلماً مسیح به انسان‌ها آموخته است که چگونه از طریق ایمان و عمل صالح می‌توانند به حیات جاودانی دست یابند، اما او حکومت تشکیل نداد» (Marshal, 1994: 49). لاک با این مقدمات دین مسیحی را از عرصه سیاسی و اجتماعی به عرصه خصوصی هدایت می‌کند و برداشتی حداقلی از آن ارائه می‌دهد.

وی با اتکاء به سنت تاریخی و مسیحی مستقر در انگلستان، با تفسیری پروتستانی از مسیحیت، گذار از حقوق طبیعی به حقوق قانونی را تدارک می‌بیند که طبق آن رأی اکثریت پشوانه نظام سیاسی است (توسلی، ۱۳۸۸: ۴۸). لاک در راستای ادغام افق فکری مشروطه‌طلبانه خود با افق سنت تاریخی حاکم بر جامعه انگلستان بر این باور است همین که شماری از آدمیان بنا به

رضایت خود، جامعه یا حکومتی بنیاد کنند، اجتماع به وجود می‌آید و واحدهای سیاسی تشکیل می‌گردد که در آن اکثریت افراد حق دارند اداره امور را به دست می‌آورند. از نظریه‌ی خطری که از سوی حکمرانی اکثریت، آزادی افراد را تهدید می‌کند، بسیار کمتر از خطری است که از جانب سلطنت مطلقه ممکن است متوجه آزادی فرد شود (لاریجانی، ۱۳۷۹: ۱۵۹).

در مجموع، لاک سازوکار تحدید قدرت دولت و سلطان را در قالب دو راه حل ماهوی و شکلی ارائه می‌دهد. راه حل ماهوی همان محدودیت هنجاری حکومت به قانون و حقوق طبیعی (عقلانی) است و راه حل شکلی، ایجاد دولتی مشروطه است. اهمیت این نظام در این است که باعث «سرشکن شدن قدرت در قوای مختلف خواهد شد و تا حدودی می‌تواند چالش میان قدرت و حقوق بشر را کم‌رنگ‌تر کند» (مور ژوئن، ۱۳۸۰: ۱۶). از این رو، لاک قوای حکومتی را به سه قوه قانونگذاری، قوه اجرا و قوه فدراتیو تقسیم کرده است.

با این وصف، درست است که اندیشه سیاسی دموکراتیک لاک از مبانی دینی قوام می‌گیرد اما جامعه سیاسی و مدنی حاصله از آرای وی وجه دینی ندارد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که طباطبائی به درستی بیان می‌دارد: «در نظر لاک سیاست نمی‌تواند عین دیانت باشد؛ بر عکس، دیانت باید عین سیاست باشد ... سیاست نمی‌تواند عین دیانت باشد، زیرا در این صورت دیانتی باقی نخواهد ماند، اما دیانت می‌تواند مبنایی در سیاست داشته باشد» (طباطبائی، ۱۳۹۸: ۷۷)؛ آغاز آن با مبانی دینی برای مشروعیت بخشی به گفتمان دموکراتیکی بود که آئین مسیحیت در سرشت خود نهفته داشت و طبق برداشت پروتستانی، ایمان فردی را بر حاکمیت کلیسایی تقدم می‌دانست، اما همین آئین، به دلیل سرشت فردگرایانه، نیازی به ادامه حیات سیاسی نداشت. این‌گونه است که اندیشه سیاسی لاک، در بستر انسان‌گرایی رشد یافته در غرب، مقدمات شکل‌گیری لیبرالیسم را فراهم آورده و همچنان به مسیر تکامل خود ادامه داده است.

اما آثار و نتایج اندیشه علامه نائینی دارای مسیری کاملاً متفاوت است؛ ادغام افق نائینی و سنت تاریخی در جهان اسلام راحت‌تر و دارای مصادیق بارزتری است که نائینی را قادر کرده است تا علاوه بر آیات قرآنی به روایت‌ها و سیره بزرگان دین نیز استناد کند. از نظر نائینی سیاست و تمدن ریشه در دین دارد؛ آن جایی که وی معتقد است «اصول تمدن و سیاسات اسلامی» در کتاب خدا و در «فرامین صادره از حضرت شاه ولایت [علی (ع)] در نامه مشهور خود به مالک اشتر» مندرج، اما «عقل نوع بشر» در فهم آن تصور کرده است (نائینی، ۱۳۶۱: ۹).

همان‌گونه که فیرحی به درستی توضیح می‌دهد، «چنین می‌نماید که نائینی بر "اصول تمدن و سیاسات" در وجه مطلق و جهانشمول آن نظر دارد. چنین اصولی هر چند در انحصار دین خاص ولاجرم مختص اسلام نیست، اما نسبتی با دین دارد» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۳۸). نائینی با اشاره به این‌که شیخ فضل‌الله نوری دچار «مغالطه» شده و خلطی را در فهم قانون الهی و قانون در معنای حقوقی وارد (طباطبائی، ۱۳۹۹: ۲۵۶) و در نتیجه از مشروعیت سلطان مقتدر دفاع کرده است، محدودیت و کنترل دولت را واجب شرعی می‌داند و قانون اساسی را به مثابه «مقدمه منحصره‌مطلب» از باب مقدمه واجب، واجب می‌شمارد. به نظر او، اولاً، حفظ دولت اسلام از تبدیل به استبداد و مراقبت از تجاوز حدود، اجماع شیعه و سنی است. ثانیاً، رکن اعظم این امر تدوین قانون اساسی است (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۰-۳۰۱).

بر این اساس، نائینی با اتکاء به سنت تاریخی اسلام، با ایجاد رابطه تلازمی بین سه‌گانه «آزادی، برابری و شورا» بین نظام سیاسی عادلانه و شورایی (مشروطه=دموکراسی) نسبت برقرار می‌کند. بدین ترتیب، نائینی بنا بر سنت فکری‌اش استدلال خود را بر دین و سنت تاریخی اسلام استوار می‌سازد. و چون حکومت از این منظر امانت محسوب یا از آن معصومین (ع) تلقی می‌شود و یا در دوران غیبت معصومین، محدودیت‌های مبتنی بر دین از قبیل الف) وجوب نهی از منکر؛ ب) نیابت فقها؛ ج) لزوم تحدید غاصب؛ و در نتیجه د) مشروطه کردن حکومت (نائینی، ۱۳۷۸: ۹۶-۹۷) وجود دارد، از نظر وی؛ مشروطه کردن دولت به معنای حفظ وجوه سه‌گانه ظلم و کاستن از حجم ظلم در هر یک از این سه حوزه - حق الله، حق امام و حق مردم - نیست، بلکه به معنای حذف کلی ظلم به خدا و مردم، و محدود کردن ظلم به اغتصاب مقام امامت آن است. آن هم غصب قهری که ناگزیر به «همان مقدار نظم و حفظ مملکت مقصور» است. بدین سان، مشروطیت موجب دو چیز است: الف) تقلیل تعداد و شماره ظلم از سه مورد به یک مورد که همان غصب مقام امام (ع) است؛ ب) کاستن از میزان و حجم ظلم در مورد اخیر و محدود کردن تصرفات دولت به حداقل لازم که عبارت است از حفظ مملکت از تهاجم بیگانه و تأمین نظم و امنیت داخلی (فیرحی، ۱۳۹۴: ۲۲۹).

بدین ترتیب، نائینی، به دلایل افکار و باورهای دینی، هم در فرایند گذار به حاکمیت مردم و هم در نتایج از تشکیل حکومت مشروطه نمی‌تواند از عرصه دین عبور کرده و حقوق فردی را خارج از آموزه‌های دینی و مشروعیت نظام سیاسی را مستقل و فراتر از آموزه‌های دین ارائه داده باشد. اینک با در نظر گرفتن شکست مشروطه در ایران و شکل‌گیری نظام

پادشاهی استبدادی پس از آن، و مهم‌تر از همه مسلط شدن گفتمان جدید دینی ولایت عام فقها - که بساط نظریه حکومت جور را در هم پیچید - تفسیر دموکراتیک نائینی از دین در ایران به حاشیه رانده شده است؛ گرچه نمی‌توان از اثرات آن تفسیر در پایداری مفاهیم قانون‌گذاری، آزادی، برابری و مشارکت مردمی در اداره جمهوری اسلامی ایران غفلت کرد.

نتیجه‌گیری

بدیهی است که طرفداران تفسیر مشروعیت بخشی و مجری احکام دین بودن پادشاهان، در هر دو کشور، در صدد فهم نیت و خواست شارع بوده‌اند اما شرایط حاکم در دوره مشروطه مستلزم ادغام افق مشروطه‌گرایانه و محدودیت‌ساز قدرت پادشاهان توسط نظریه‌پردازان آن دوره با افق تاریخی سنت و احکام دینی، و در نتیجه زایش تفسیر دموکراتیک از دین بوده است. لاک و نائینی با اتکاء بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های منبعث از محیط زمانی و مکانی خود در صدد برآمدند تا با تفسیری جدید به فهم خواست شارع دست یازند و از آن جایی تفسیر قبلی مشروعیت خود را بر مبانی دینی استوار کرده بودند ضرورت داشت تفسیر دموکراتیک نیز با تجهیز به مبانی دینی مشروعیت خود را کسب نمایند.

اما تفاوت موجود در سنت تاریخی متأثر از تاریخ انگلیس و ایران سمت و سوها و نتایج متفاوتی را پیش می‌نهاد. تفسیر پروتستانی از دین مسیحیت در چارچوب اومانیزم حاکم در غرب، به ویژه انگلستان، ایجاب می‌کرد تا لاک حقوق اعطا شده الهی را با قانون طبیعی گره زده و با گذار به جامعه مدنی آن حقوق را در قانون عقلانی تدوین شده توسط افراد بشری متجلی ببیند و در قبال حقوق، وظائف و مسئولیت‌هایی را نیز تدارک کند. نتیجه چنین فرایندی دیانت‌زدایی از سیاست موجود و در نهایت گذار به یک جامعه لیبرال بود که در آن دولت وظیفه داشت از مالکیت، یعنی جان، مال و آزادی، انسان حفاظت نماید.

این در حالی است که علامه نائینی در چارچوب رویکرد ولایت مقیده فقها، حکومت را امانتی می‌داند که در دوره غیبت وظیفه دارد از حریت و تساوی افراد جامعه حفاظت نماید و تنها راه آن نیز مساوی بودن حاکم در آزادی و مسئولیت در امور نوعیه است. قانون، تحت چنین شرایطی، نه تنها در امور ثابت و احکام صریح جایگاهی ندارد، بلکه در امور نوعی و عرفی نیز نیازمند مراعات آن اصول ثابت دینی است. خروجی آرای نائینی، ابتدای سیاست بر اساس دیانت، و در نهایت نقش دین نه تنها در عرصه خصوصی، بلکه در عرصه عمومی نیز هست.

منابع

- آزاد، علیرضا، آزاد، تکتم و لعل‌روشن، فاطمه (۱۳۹۸)، «مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن»، فقه و اصول فقه، سال چهل‌وهفت، شماره ۱۰۵، صص ۲۸-۹.
- پالمر، ا. ریچارد (۱۳۸۹)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی‌کاشانی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات هرمس.
- توسلی، حسین (۱۳۸۸)، «بررسی انتقادی ملاحظات سیاسی در اندیشه جان لاک»، علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۴۸، صص ۶۱-۲۵.
- حسنی‌فر، عبدالرحمن (۱۳۸۹)، «بررسی رویکرد محمدحسین نائینی نسبت به مفاهیم و آموزه‌های جدید»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره ۳، صص ۱۱۲-۹۳.
- ذوالفقاری، محمد (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی دین و سیاست در فلسفه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی و جان لاک»، دو فصلنامه معارف علمی، سال سیزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۶)، صص ۶۴-۳۷.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۴)، مبانی اندیشه سیاسی در غرب (از سقراط تا مارکس)، تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۷)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران: انتشارات آگاه.
- صناعی، محمود (ترجمه و تألیف) (۱۳۷۹)، آزادی فرد و قدرت دولت، تهران: هرمس.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۸۶)، تأملی درباره ایرن: نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده.
- (۱۳۹۹)، ملت، دولت و حکومت قانون، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- (۱۳۹۸)، ملاحظات درباره دانشگاه، تهران: مینوی خرد.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد و تقی‌زاده طبری، ابوالصالح (۱۳۹۰)، «جان لاک، اندیشه لیبرالیسم و الهیات سیاسی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۵، صص ۱۰۸-۸۹.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، آستانه‌ی تجدید: در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تهران: نی.
- (۱۳۹۱الف)، دانش قدرت و مشروعیت در اسلام، چاپ یازدهم، تهران: نشر نی.
- (۱۳۹۱ب)، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نشر نی.
- گروندن، ژان (۱۳۹۳)، هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- لاک، جان (۱۳۸۸)، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، چاپ دوم، تهران: نی.
- (۱۳۷۷)، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی‌کریم، تهران: نشر نی.

- لاریجانی، مریم (۱۳۷۹)، «نظریه لاک: رضایت یا قرارداد»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، سال نهم، شماره ۴، صص ۱۴۷-۱۷۸.
- مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۵)، «فقه و دموکراسی؛ بررسی تطبیقی مطالعه معرفت‌شناختی امکان تطبیق فقه مشروطه بر دموکراسی مشورتی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۶، شماره ۲، صص ۴۲۳-۴۳۹.
- مدیرشانه‌چی، محسن و شریعتی، حسین (۱۳۹۵)، «برداشت‌های وناگون از مفهوم جمهوریت در تاریخ جمهوری خواهی ایران، فصلنامه سیاست، دوره ۴۶، شماره ۳، صص ۷۲۷-۷۴۰.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶)، هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نو اندیشان مسلمان ایرانی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مور زوئن، ژاک (۱۳۸۰)، حقوق بشر، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- میرموسوی، سیدعلی و مکتبی، احسان (۱۳۹۲)، «دین و دولت در مکتب قرارداد اجتماعی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۶۲: صص ۱۱۳-۱۳۲.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، مقدمه و تصحیح سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۲)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح و تحقیق جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۷۳ق)، منیه الطالب فی حاشیه‌المکاسب، تقریر موسی خوانساری، تهران: المکتبه‌المحمدیه.
- نوری، فضل‌الله (۱۳۸۷)، رساله «حرمت مشروطه»؛ در غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت.
- Filmer, Robert (1949), Patriarchal and other political works, (Ed) Peter Laslett, Basil: Blackwell.
- Gadamer Hans-Georg (2006), Truth and Method, Tr. By Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Continuum
- Kings, P.D. (2003), “The barbarian kingdoms”, in G.H. Burns (Ed), The Cambridge History of Medieval Political Thought, Cambridge University Press.
- Klosko, George (2013), History of political theory: A Introduction, Volume II, 2nd edition, Oxford University Press.
- Locke, John (1994), Two treatises of government, (Ed) Peter Laslett, Cambridge university press.
- Locke, John (1689), A Letter Concerning Toleration, (Ed) Reprinted in Cahn.

- Marshal, John (1994), John Locke: Resistance, Religion and Responsibility, Cambridge University Press.
- Schleirmacher, Friedrich (1998), Hermeneutics and Criticism and Other Writings, translated by: Andrew Bowie, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy (2002), God, Locke, and Equality: Christian foundations of Locke's political thought, Cambridge university press.
- Yolton, J. W. (1968), John Locke and the Way of Ideas, Oxford University Press.