

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه اصفهان
دانشکده علوم اداری و اقتصاد
گروه علوم سیاسی

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی

بررسی اندیشه‌ی سیاسی فقهای معاصر نجف اشرف:
واکاوی نسبت فقه و سیاست

استاد راهنما:
دکتر علی علی حسینی

دانشجو:
محمود عبداللہی

بهمن ماه 1402

چکیده:

نوشته پیش‌رو به بازخوانی مفاهیم و مبادی اندیشه سیاسی فقیهان شیعی در دوره معاصر می‌پردازد. برای فراهم شدن امکان شناسایی و فهم عناصر اندیشه‌ای فقیهان در این دوره باید سیر تاریخی این اندیشه‌ها بازایی شود تا گذرگاه‌های مفهومی و تحولات معنایی این اندیشه‌ها کشف شود. خوانش زمینه‌هایی که بر بستر آنها فهم سیاسی فقیهان شکل یافته است برای تفسیر اجزای اندیشه و مقاصد متن‌های آنان ضروری است. برای این بازخوانی از روش هرمنوتیکی کوننتین اسکینر بهره برده‌ایم. این روش مبتنی بر فهم متن‌ها بر اساس در نظر گرفتن آنان به عنوان کنش گفتاری قصد شده است و با بازخوانی زمینه فرهنگی و بستر زبانی شکل‌یابی آن متن در پی کشف مقصود نویسنده متن است. وقتی سخن از اندیشه سیاسی است، بحث از نظریه‌ای در باب دولت در میان است و از جهت دیگر زمانی که اندیشه فقیهان موضوع بحث است، فقه به عنوان دانشی مرتبط با مسلمانان و نهاد فقاقت به عنوان یکی از نهادهای جامعه مسلمانان عنصری تعیین کننده برای بحث مورد نظر خواهد بود. در این پژوهش به اندیشه دولت در اسلام از ابتدای تأسیس آن تا زمان برپایی دولت مشروطه پرداخته‌ایم و نظریه‌هایی که پشتوانه این دولت در طول تاریخ بوده‌اند، توضیح مفهومی داده شده‌اند. این نظریه‌ها به صورت کلی به سه دوره تاریخی تقسیم شده‌اند: دوره تأسیس دولت در صدر اسلام؛ دوره دوم از آغاز دولت استیلا تا دوره معاصر که با انحطاط نظری و عملی دولت استیلا و مشروطه‌سازی دولت همراه بود. فقه شیعی که در حاشیه دولت خلافت و در شرایط تقیّه تأسیس شد، به تدوین نظریه‌ای پرداخت که کنش سیاسی شیعیان در دوره غیبت را بر اساس اعتقاد به جائر بودن حاکمان و همکاری با او را مشروط به اقامه عدالت، اجرای شریعت و... تنظیم می‌نمود. دور روایت متفاوت از فقه‌التقیه وجود داشت. برخی قائل به نیابت فقیهان در امور عامه و عهده‌داری دولت از جانب امام غایب بود و روایت دیگر مشروعیت دولت در دوره غیبت را ناممکن می‌پنداشت. در دولت صفویه فقه شیعی فقه‌الدوله استیلاء را بازتولید نمود. این سه گروه از نظریه‌های فقیهان شیعی در میانه انقلاب مشروطه نزاعی را میان اندیشه قدیم و جدید دولت رقم زدند. فقه‌التقیه به طرفداری از مشروطه و فقه‌الدوله قدیم حامی استبداد بود. برای کشف اندیشه سیاسی فقیهان دوره معاصر توضیح عناصر و مفروضات این سه نظریه ضروری است.

کلیدواژه‌ها: فقه، مشروطیت، فقه سیاسی، دولت مدرن، اندیشه سیاسی، هرمنوتیک

فهرست مطالب

عنوان

صفحه

فصل اول کلیات

- 1-1-1. شرح و بیان مسئله پژوهشی: 1
- 1-2-1. پیشینه و تاریخچه موضوع پژوهش: 3
- 1-2-2-1. مطالعات داخلی: 3
- 1-2-2-2. پیشینه خارجی: 6
- 1-3-1. اهمیت و ارزش پژوهش: 6
- 1-4-1. اهداف پژوهش: 8
- 1-5-1. سؤالات پژوهش: 8
- 1-6-1. فرضیات پژوهش: 8
- 1-7-1. روش پژوهش: 9
- 1-8-1. ابزار تجزیه و تحلیل (روش شناسی): 9
- 1-9-1. کاربرد نتایج پژوهش: 9

فصل دوم چارچوب نظری و روش‌شناسی

- 2-1-2. مقدمه 11
- 2-2-2. تاریخچه اندیشه‌نگاری عصر مدرن 11
- 2-3-2. هرمنوتیک: نظریه یا فن فهم 12
- 2-3-3-1. پیشینه مفهومی هرمنوتیک 12
- 2-3-3-2. هرمنوتیک در آغاز دوره مدرن 13
- 2-4-2. هرمنوتیک؛ نظریه فلسفی عام 15
- 2-4-3-1. هرمنوتیک به مثابه هستی‌شناسی 17
- 2-5-2. تاریخ‌نگاری هرمنوتیکی و تاریخ اندیشه سیاسی 20
- 2-6-2. اشتراوس و روش متنگرایانه 20

عنوان

صفحه

- 2-7-2. اقسام روش‌های تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی ... 26

27	2-7-1. مفهوم روش:
28	2-7-2. انواع روش در پژوهش‌های علوم سیاسی
29	2-8. نظریه اسکینر؛ هرمنوتیک قصدگرا
39	2-9. جمع بندی
	فصل سوم اندیشه دولت در دوره پیش از تجدد و اندیشه سیاسی متولیان دین در این دوره درون سرزمین های اسلام
45	3-1. مقدمه
	3-2. اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی و فقه‌الخلافة در ابتدای تأسیس دولت اسلام
49	3-3. فقه سلطنت درون دولت صفوی
63	3-4. جمع‌بندی
76	فصل چهارم اندیشه دولت پس از ورود مسلمانان به جهان جدید و شکل‌گیری آگاهی نوآیین تا انتهای انقلاب مشروطه
83	4-1. مقدمه
	4-2. اندیشه دولت در دوره مواجهه مسلمانان با جهان جدید تا پیش از مشروطه
84	4-3. تحولات معنایی دولت در دهه‌های منتهی به انقلاب مشروطه و بازیابی اندیشه دولت در میانه انقلاب
104	4-4. جمع‌بندی
112	فصل پنجم اندیشه سیاسی فقیهان شیعه از عصر تدوین فقه شیعی تا انتهای مشروطه
119	5-1. سیر فکری متولیان دین در پیشامشروطه
120	5-2. فقه‌التقیه شیعی؛ در حاشیه فقه‌الخلافة رسمی
125	5-3. فقه‌التقیه پس از تأسیس دولت صفوی
130	5-4. استمرار فقه‌التقیه تا انقلاب مشروطه
134	5-5. مناقشات فقه‌التقیه و فقه‌السلطنه در میانه انقلاب مشروطه
	عنوان صفحه
144	5-6. جمع‌بندی:
145	بحث و نتیجه‌گیری:

فصل اول کلیات

1-1. شرح و بیان مسئله پژوهشی:

این پژوهش در صدد است تا با توجه به جایگاه دانش فقه در حیات سیاسی ملت ایران از مشروطه تاکنون و به طور ویژه تجربه فعالیت‌های علمی و عملی در حوزه علمیه نجف و اثرگذاری آن بر تاریخ معاصر کشور ایران، به بررسی نسبت میان فقه و سیاست به طور کلی و سپس بررسی نسبت میان نهاد فقهت و نهاد سیاست و دولت از منظر فقیهان نجف بپردازد. برای این منظور ضرورت دارد که پیشینه اندیشه دولت از آغاز اسلام تا دوره مشروطه از یک سو و پیشینه اندیشه سیاسی فقیهان درون جهان اسلام از سوی دیگر بازخوانی گردد تا امکان توضیح سیر مفهومی این دو اندیشه و عناصر بنیادین نظریه‌های تدوین شده درون جهان اسلام، در عصر مشروطه فراهم شود. از ابتدای تکوین دانش فقه و دانش سیاست در سرزمین‌های اسلامی، نسبت میان این دو دانش همواره مسئله بوده است و اکنون نیز به عنوان مسئله‌ای زنده و تعیین کننده به آن پرداخته می‌شود. با استمرار تاریخی دولت مسلمانان و پس از تأسیس نهاد فقیهان و مجتهدان به عنوان متولی دانش فقه، نسبت میان نهاد دولت و نهاد فقهت نیز مورد سوال واقع شد. این پرسش، در عصر قدیم پاسخ‌های گوناگونی دریافت می‌کرد. با ورود مسلمانان به دنیای جدید و ایجاد بحران در ذهن و عمل مسلمانان و پس از پدیدار شدن آگاهی نوآیین در جهان اسلام، جایگاه دانش فقه و همچنین دانش سیاست در معنای قدیم، در حیات اجتماعی مسلمانان مورد بازخوانی و بازسازی قرار گرفت. به تبع این بازخوانی، نسبت میان این دو نیز معنایی جدید یافت و از نو ایجاد مسئله کرد. در درون مذهب تشیع به عنوان یکی از مذاهب عمده فقهی و اعتقادی مسلمانان و برپادارنده‌ی چندین دولت در طول تاریخ اسلام و دارنده‌ی مکاتب فقهی اصیل و مدارس دینی متعدد و به طور کلی به مثابه بخشی از جهان اسلام، این مسئله جزء مسائل اساسی تلقی شد. برای پژوهش درباره نسبت میان این دو دانش و همچنین نهادهای برآمده از آنها در عصر جدید، ابتدا باید بستر تاریخی-سیاسی برآمدن این دو نهاد فهم گردد و تبیینی از وضعیت جامعه و دولت حاکم بر جهان اسلام به طور کلی و کشور ایران در دوره قدیم و عصر جدید در دست باشد، آن‌گاه به متن‌های تولید شده در این زمینه رجوع و این مسئله در آن جا جست و جو شود.

ورود مسلمانان به دنیای جدید با زوال دولت‌ها و جوامع اسلامی و پس از آن زایش آگاهی نوآیین در سایه بحران هم‌زمان شد. به‌هنگام ورود جهان اسلام به عصر جدید دو دولت قاجار و عثمانی در غرب آسیا و شمال آفریقا، به عنوان دو نهاد اصلی و تاریخی اسلام بر سر کار بود. دولت عثمانی که نمایندگی بخش عمده اهل

شیعی ایران نیز درگیر بحران در مشروعیت و کارآمدی گردید (طباطبایی، 1395). پس از تجربه چند موج از اصلاحات و تنظیمات درون این دو دولت، در میان عمده ی متجددان مسلمان، منشأ این بحران انسداد فکری و زوال عملی حاصل از استبداد تشخیص داده شد (فیرجی، 1394: 274-210) و ورود اندیشه دولت-ملت به سرزمین‌های اسلامی و تبیین آن با اندیشه حکمرانی قدیم، دو مملکت ایران و عثمانی را که بر مبنای اندیشه قدیم دولت پا گرفته بودند وارد دهلیز فروپاشی کرد و برای متوقف نمودن زوال همه‌جانبه، مشروطه‌سازی دولت‌ها یا تأسیس دولت مشروطه مبنای کار متجددان و عماء مسلمانان قرار گرفت. حوزه علمیه نجف به عنوان مرکز تاریخی اندیشه و مدارس شیعی، از دو جهت با وقایع پیوند داشت: ابتدا تا تابع دولت خلافت سپس دولت‌های جایگزین آن بود و با حوادث میدانی و تطورات فکری آن دولت و جامعه پیوند داشت. با توجه به ساختار دولت‌های حاکم بر عراق که ابتدا بر اصل تفریق میان دو نهاد دین و دولت داشتند و با لحاظ این که فقهای نجف نمایندگان مذهب غیر رسمی در آن دولت تلقی می‌شدند، حوزه علمیه نجف جایگاهی منحصر به فرد یافته بود و در حاشیه فقه-الخلافت و دولت‌های سلطانی حیات داشت. از جهت دیگر مدارس شیعی عراق به عنوان مرجع علمی و فقهی شیعیان از ابتدای عصر-غیبت، با دولت و جامعه ایران و تحولات سیاسی و اندیشه‌ای در ایران گره خورده بود. در چنین زمینه ای، مفهوم ملیت مدرن اندیشه قدیم دولت که بر مبنای فقه‌الخلافت یا فقه‌الدوله تأسیس شده بود را به چالش کشید و در نتیجه‌ی تلاش برای مشروطه‌سازی دولت و گذر از اندیشه قدیم حکمرانی، مسئله نسبت میان دانش فقه و اندیشه دولت طرح گردید. در پژوهش پیش رو، مبدأ دوره معاصر پیدایش آگاهی نوآیین در پی ظهور بحران زوال در ارکان دولت و مملکت مسلمانان در نظر گرفته شده است. در این پژوهش به واکاوی سیر مفهومی دولت در اسلام از ابتدای تأسیس آن پرداخته خواهد شد تا عناصر بنیادین این اندیشه و سیر تحولات مفهومی و گذرگاه‌های معنایی آن توضیح داده شود و از سوی دیگر به دانش فقه به عنوان پشتوانه نظری دولت در اسلام واکاوی می‌کنیم تا مبادی و اصول نظری آن آشکار شود و زمینه‌های فرهنگی-سیاسی که پیش‌ران نزاع‌های اندیشه‌ای فقیهان در دوره مشروطه بودند شناسایی شوند.

برخی از متن‌های تولید شده از جانب فقهای نجف در این دوران، اشارات یا تصریحاتی درباره حکمرانی دارند و موضوع برخی دیگر از آنها اندیشه دولت در اسلام و نسبت آن با فقه و مجتهدان است (نائینی، 1378). برای ایجاد راهی به فهم آن متن‌ها در پرتو سوال اصلی این پژوهش، ابتدا باید تبیینی از تاریخ مفهومی فقه و اندیشه سیاسی در دست باشد. بر همین اساس به تاریخ این دو رجوع می‌گردد اما این بازخوانی تاریخی به صورت وقایع‌نگاری منظم نخواهد بود بلکه تاریخ مفاهیم و بنیادهای نظری دولت و فقه در نظر گرفته خواهد شد.

هرگونه توضیحی از دانش سیاست و اندیشه سیاسی، این دور را امری مرتبط با اجتماع و نهادهای آن در نظر خواهد گرفت. به همین سبب، هنگام توضیح دانش فقه به عنوان دانشی که غایت ابتدائی آن استخراج و صدور احکام شریعت برای فرد مسلمان است، وجوه سیاسی آن و نسبت آن با جامعه و دولت مسلمانان و به صورت کلی جهان اسلام لحاظ شده است تا مباحث مرتبط با آن در تناظر با دانش سیاسی و علم سیاست و در نسبت با جامعه و دولت شکل بگیرند.

در یک نمایه کلی، این پژوهش چهار محور بحث خواهد داشت که به ترتیب فصل‌ها عبارت- اند از: الف) ابتدا به بازخوانی پیشینه اندیشه دولت در جهان اسلام از ابتدای تأسیس تا مواجهه مسلمانان با جهان جدید و آغاز دوره معاصر پرداخته خواهد شد و در تناظر با آن اندیشه سیاسی فقیهان در این دوره از تاریخ جهان اسلام نیز تفسیر می‌گردد. ب) تطورات اندیشه دولت و سیر مفاهیم آن در سایه شکل‌گیری آگاهی نوآیین در دوره معاصر تا انتهای انقلاب مشروطه توضیح داده خواهد شد. ج) اندیشه سیاسی فقیهان شیعه و به صورت خاص فقیهان حوزه نجف در دوره معاصر تا انتهای مشروطه‌سازی دولت بررسی خواهد شد.

کلید واژه‌ها:

1. فقه (Jurisprudence): «فقه در اصطلاح عبارت است از: روشی است که به وسیله آن احکام شرعی را از ادله تفصیلی به دست می‌آوریم. دلایل تفصیلی، از نظر اکثر علمای مسلمان عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و عقل.» (شب‌خیز، 1392: 23)
2. دولت مدرن (The Modern State): «دولت مجتمعی است که بنابر قانون، توسط حکومتی دارای قدرت اجبارکننده، در اجتماعی که سرزمینی مشخص دارد، شرایط عمومی و بیرونی نظم اجتماعی را حفظ می‌کند.» (مک‌آیور، 1926: 22)
3. علم سیاست (Political Science): «دانش سیاست، دانش بررسی جامعه‌ی سازمان‌یافته‌ی انسانی است و پیش از هر چیز جنبه‌های سیاسی زندگی جامعه را مطالعه می‌کند. و همچنین "علم سیاست" به صورت یک نظام تجربی عبارت از مطالعه‌ی چگونگی شکل‌گیری قدرت و سهیم شدن در آن است و عمل سیاسی عملی است که بر اساس قدرت انجام گیرد.» (Catlin, 1962: 37).
4. مشروطیت (Constitutionalism): «مشروطیت مقاماتی را که قدرت حکومتی را در اختیار دارند تابع محدودیت‌های قانونی برتر می‌کند و پسندیدگی حاکمیت قانون را نسبت به حاکمیت قضاوت خودکامانه یا فرمان مطلق مقامات رسمی اعلام می‌کند... بنابراین می‌توان گفت که سنگ محک مشروطیت مفهوم حکومت محدود تحت قانونی عالی‌تر می‌باشد.» (Fellman, 2009: 80)
5. فقه سیاسی: بخشی از علم فقه است که به کشف، استخراج و بیان احکام شرعی ناظر بر امور سیاسی می‌پردازد. دانش فقه سیاسی، عملی‌ترین بخش دانش‌های اسلامی دانسته شده است؛ زیرا به تمامی جنبه‌های زندگی مسلمانان ارتباط دارد. موضوع دانش فقه سیاسی پرداختن به شیوه ارتباط شهروندان با همدیگر، چگونگی مواجهه شهروندان با دولت و روابط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها است.

1-2-1. پیشینه و تاریخچه موضوع پژوهش:

1-2-1. مطالعات داخلی:

طباطبایی (1398) (1395)، "تاملی درباره ایران". پژوهش او با بررسی تاریخ اندیشه حکمرانی در ایران پیش از مشروطه آغاز می‌شود و به تحولات مشروطه نیز می‌پردازد. نویسنده در بخش-هایی از نوشته به بررسی مفهومی تاریخ اندیشه دولت در این دوره می‌پردازد و از دو گروه عمده

اندیشه‌ای در ایران دوره نوین نام می‌برد. روشنفکران که طرفداران اندیشه‌های جدید درباره دولت هستند و طرفداران اندیشه قدامی دولت. او صورتی از زوال دولت قدیم ایران در برخورد با جهان مدرن ارائه می‌دهد و به شکل‌یابی آگاهی نوآیین در پی زوال اندیشه قدیم دولت که منتهی به انقلاب مشروطه شد، می‌پردازد. طباطبایی کتابی با عنوان "زوال اندیشه سیاسی در ایران" به تبیین مسیر زوال تدریجی ایران تا دوره صفویه پرداخته است و سقوط و کنار نهاده شدن عقل را سبب اساسی این زوال می‌پندارد. توضیح چگونگی زوال و سبب کنار نهاده شدن عقل فلسفی در جهان اسلام مرکز بحث‌های او در این کتاب است. موضوع چند کتاب دیگر طباطبایی، تفسیر اندیشه‌های سیاسی در نسبت با ایران و اسلام است. کتاب‌هایی مانند "ابن خلدون و علوم اجتماعی"، "تاریخ اندیشه سیاسی در ایران" و "ملت، دولت و حکومت قانون" تلاش‌های فکری منسجم او برای ارائه روشی برای تاریخ‌نگاری مفهومی اندیشه سیاسی مرتبط با ایران و اسلام است.

فیرچی (1399) (1395)، "آستانه تجدد"، "فقه و سیاست در ایران معاصر"، "مفهوم قانون در ایران معاصر". فیرچی در چندین کتاب به موضوعاتی مانند قانون و فقه سیاسی در اسلام و ایران معاصر می‌پردازد و پژوهش‌های او در زمینه بازخوانی میراث تاریخی اندیشه سیاسی فقیهان و سیر مفهومی قانون و دولت به صورتی مبسوط در کتاب‌های ذکر شده ارائه شده است. همچنین در کتاب آستانه تجدد به شرح آرای نائینی فقیه طرفدار مشروطه و نویسنده کتاب تنبیه الأئمه و تنزیه المله، پرداخته است و با تفسیر بنیادهای فکری دولت و جامعه مسلمان، سعی در بازخوانی مبانی مشروطه‌خواهی فقیهان موافق مشروطه دارد. کتاب آستانه تجدد صرفاً شرحی بر آرا نائینی است.

کدیور (1387)، "نظریه‌های دولت در فقه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام". این پژوهش به شرح متن‌ها و واکاوی اندیشه‌های فقهی راجع به دولت در تشیع پرداخته است. نویسنده در این کتاب مدعی است که فقه سنتی شیعه هیچ پیشنهادی درباره نوع و ساختار دولت ارائه نداده است و این امر به مسلمانان واگذار شده است. این کتاب تحلیل‌محور است و درون سنت شرح نویسی-حوزوی و تاملات فقه سیاسی جای می‌گیرد. این نویسنده همچنین در کتاب سیاستنامه خراسانی به گردآوری نوشته‌های پراکنده آخوند خراسانی که در قالب تلگراف‌ها، اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها و فتواها صادر شده‌اند پرداخته است و نظرات و مباحث فقهی-اصولی او را نیز آورده است. کدیور در مقاله‌ای با عنوان "نظریه‌های دولت در فقه شیعه" به پیشینه اندیشه‌های سیاسی فقیهان و به‌ویژه اندیشه آنان درباره ولایت فقیه می‌پردازد و شش نظریه دولت در فقه شیعه را تفسیر می‌نماید.

آجودانی (1401)، "مشروطه‌ی ایرانی". این نوشته با رویکردی جامعه‌شناسانه و فرهنگی به آسیب‌شناسی مشروطه پرداخته است و به نقد نقش علما و اهل شریعت در انقلاب مشروطه دست زده است و سبب ناقص ماندن این انقلاب را به فرهنگ دینی و استبداد زده ایران و قدرت اثرگذاری فقه و علمای دین نسبت می‌دهد.

منتظری (1379)، "دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلاميه". این پژوهش با نام مبانی فقهی حکومت اسلامی ترجمه و در شش جلد منتشر شده است. کتابی نص‌محور که به بررسی مبانی ولایت فقیه در کلام و فقه شیعی پرداخته است و با رویکردی مجتهدانه به اثبات ولایت

فقیه از منظر قرآن و روایات و اجماع و عقل پرداخته است و مباحثی مقدماتی درباره ضرورت دولت و مختصات آن دارد. این کتاب که هم‌زمان با انقلاب اسلامی نوشته شده است، تفسیری تاریخ‌نگارانه از اندیشه‌های سیاسی شیعه ارائه نمی‌دهد بلکه از موضعی خاص به گردآوری استدلال‌ها و مستندات قرآنی و روایی نظریه خود پرداخته است.

طالقانی (1378)، "تئزیه المله یا حکومت از نظر اسلام". این پژوهش شرحی است بر کتاب تنبیه الامه و تزیه المله آیت‌الله نائینی. او در این کتاب ضمن شرح اندیشه مشروطه خواهی آیت‌الله نائینی، تقریرش از دولت مورد نظر اسلام را ارائه کرده است و سعی در بازخوانی متن‌های سنت، بر اساس مبانی مدرن داشته است و سعی در تدوین نظریه‌ای راجع به دولت دارد که از نظر او مورد تایید مبادی و اصول اسلام است.

امام خمینی (1389)، "ولایت فقیه: حکومت اسلامی". این نوشتار مجموعه‌ای سیزده درس گفتار امام خمینی درباره اثبات فقهی-کلامی قاعده ولایت فقیه و اقامه‌ی ادله عقلی بر ضرورت استمرار اجرای احکام در عصر غیبت می‌باشد.

در پژوهش پیش‌رو فقه سیاسی، اندیشه سیاسی شیعه و سابقه دولت‌داری در ایران و اسلام با یک تقسیم‌بندی جدید توضیح داده شده است. مبنای این توضیح تقسیم فقه سیاسی و اندیشه‌های دولت در پرتو فهم وضعیت و زمینه شکل‌گیری آن‌ها است. اگر فرض بگیریم که شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی مبتنی بر ضرورت‌های واقعی است و نیازهای اجتماعی پیش‌ران پردازش آن نظریه‌هاست، آن‌گاه تفسیر این نظریه‌ها بر مبنای آن ضرورت‌ها یا بر مبنای وضعیت اجتماعی مسلط راهی برای فهم آن نظریه‌ها خواهد بود. در چند مورد از متن‌های بالا مانند کتاب ولایت فقیه یا کتاب دراسات فی ولایة الفقیه یا نوشته‌های کدیور به متن نظریه‌ها یا نظریه‌ای خاص پرداخته شده است. متن محوری و جدال درون متنی ممکن است برای توضیح مفردات یک نظریه و شرح مبادی منصوص و مکتوب آن لازم باشد اما بدون در نظر گرفتن وضعیت اجتماعی که نظریه درون آن شکل یافته است، به فهم معتبری نخواهد رسید. گرچه سنت اندیشه‌ای ما متن‌محور و مستند به نص‌های دارای مرجعیت اعتقادی است اما بدون بازیابی مسیر جریان آن‌ها در تاریخ و سیر تحولاتی که بر مبنای این متن‌ها رخ داده اند، امکان فهم نظریه‌هایی که حول آن متن‌ها شکل گرفته اند نیست. گروه دیگر پژوهش‌ها مانند نوشته‌های فیرحی و طباطبایی این ملاحظه را در نظر داشته‌اند و تاریخ‌نگاری مفهوم محور محسوب می‌شوند. استفاده از مفاهیمی مانند شرایط امکان، شرایط امتناع و سیر مفهومی و تطورات عملی برخی دانش‌ها مانند فقه که در این نوشته‌ها استفاده شده‌اند، در پرتو این افق فکری رخ داده است. تمایز این پژوهش با این دست نوشته‌ها در ارائه تقسیم‌بندی مفهومی نوینی است که از فقه سیاسی و اندیشه‌های دولت در تاریخ دولت‌داری مسلمانان ارائه داده است. در این پژوهش تلاش شده است تا نزاع اندیشه‌ای فقیهان دوره مشروطه و محل این نزاع بازخوانی شود و آن تقسیم‌بندی پیش‌گفته تصویری روشن از آرایش نظریه‌های سیاسی فقیهان در میانه انقلاب مشروطه ارائه می‌دهد. فقه سیاسی شیعه در پرتو شناسایی مفاهیم اصلی و تطورات تاریخی آن به سه مکتب تقسیم شده است و علاوه بر تفسیر پاره‌هایی از متن‌های مورد رجوع در هر مکتب، زمینه تاریخی، میراث عملی و دستگاه گفتاری شکل گرفته حول هردام به روشنی توضیح داده شده است. تفسیر تاریخ‌نگارانه اندیشه دولت در اسلام و ایران از دریچه فقه سیاسی رویکرد نوینی

است که در این نوشته دنبال شده است.

2-2-1. پیشینه خارجی:

روزنتال¹(1396)، " اندیشه سیاسی در سده‌های میانه اسلام". این پژوهش به تحلیل تاثیر فلسفه یونان و اندیشه توحیدی اسلام در فرهنگ سیاسی مسلمانان و اندیشه حکمرانی آنان طی تاریخ دولت‌های مسلمان را بررسی کرده است و علاوه بر بررسی اندیشه‌های سنی درباره خلافت، به اندیشه امامت شیعی و مبانی حکومت در این مذهب پرداخته است.

بلقزیز(2001)، "الإسلام و السلطه". پژوهش مذکور به برآمدن اسلام گرایی پس از تجربه دولت‌های سکولار چپ و راست در جهان اسلام پرداخته است و ضمن آسیب‌شناسی حرکت‌های اسلامی، به عوامل برآمدن این اندیشه می‌پردازد. بخش اعظم محتوای این کتاب به اسلام گرایی سنی می‌پردازد اما به سبب هم‌پوشانی برخی مباحث و وحدت عوامل برآمدن اسلام سیاسی در تشیع و تسنن، تبیین مناسبی در راستای بررسی زمینه اندیشه‌های مسلمانان درباره دولت می‌باشد.

الوردی(1383)، "تاریخ عراق، دیدگاه‌های اجتماعی از تاریخ عراق معاصر". این پژوهش به جامعه و فرهنگ و شخصیت انسان عراقی پرداخته است و با رویکردی جامعه‌شناسانه زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه سیاسی نوین در عراق را تبیین می‌کند و در کنار بررسی فرهنگ دینی و نگاه مسلمانانه به دولت و سیاست، اجمالا به بررسی نهادهای اجتماعی و سیاسی عراق پرداخته است.

جابری(1984)، " نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی". این پژوهش توضیحی درباره ی شکل‌گیری عقل در سنت عربی-اسلامی می‌باشد و با بازخوانی انتقادی مبانی این عقل در صد تفسیری متجدد از این مبانی است و عناصر سازنده این اندیشه را بررسی می‌کند و با لحاظ تاریخیت فکر مسلمانان، درباره دولت و سیاست و اجتماع، به خطاهای معرفتی مسلمانان در طول تاریخ می‌پردازد. او دیدگاهی تند و نقادانه درباره اندیشه سیاسی شیعی دارد و مطالعه‌ی آثار او برای فهم جایگاه تشیع در جهان اسلام و درک ذهنیت سایر مسلمانان از اندیشه‌های سیاسی شیعه اهمیت دارد.

3-1. اهمیت و ارزش پژوهش:

مسلمانان و ایرانیان با ورود به جهان جدید و پس از شکل‌گیری خودآگاهی نوین، با دشواره عبور از قدیم به جدید و تأسیس دولت مدرن مواجه شدند و این مسئله شرایط انقلاب مشروطه را پدید آورد. تأسیس اساس ملیت ایرانی و برپایی دولت برآمده از آن، وابسته به هرگونه تلاشی است که برای توضیح این دشواره و تنقیح عناصر برساننده آن انجام می‌شود. بازیابی مسیر معرفتی و عملی طی شده از ابتدای دوره معاصر تا انقلاب مشروطه و شناسایی نمایندگان نظری این تطورات اندیشه‌ای و عینی، پلی است به فهم وضعیتی مستمر که با دوره معاصر آغاز شده است. یکی از گروه‌های اندیشه‌ای که نقشی عمده در نزاع‌های فکری دوره معاصر داشته است، فقیهان دوره مشروطه است. فقها در دوره معاصر به صورت مستقیم با حوادث مشروطه در

1 Erwin I.J. Rosenthal

ایران و جهان اسلام پیوند داشته‌اند و علاوه بر کنش‌های سیاسی و اجتماعی مرتبط با تحولات جهان اسلام، مواجهه با بحث‌های نظری دولت بوده‌اند. توضیح این مناقشات نظری، علاوه بر وجوه اندیشه‌پژوهانه و تاریخ‌نگارانه آن، برای فهم عناصر برسازنده وضعیت جاری، مبادی دانش سیاسی ما و هم‌چنین درک مفاهیم مهم این دانش مفید است و از آن جهت که این پژوهش، تلاشی برای فهم وجوه اندیشه‌ای دوره‌ای است که ما درون آن به سر می‌بریم، کمکی است برای فهم مبادی پنهان و مبهم دشواره پیش‌گفته و خروج از آن دشواره در سایه آگاهی ملی.

1-4. اهداف پژوهش:

1. توضیح اندیشه دولت در دوره قدیم جهان اسلام و بازیابی مفاهیم اساسی فقه از ابتدای تأسیس تا آغاز دوره جدید.
2. بازخوانی اندیشه دولت در دوره معاصر و شناسایی عناصر اساسی اندیشه دولت در سایه سیر مفهومی آن از ابتدای این دوره تا برپایی مشروطه.
3. بررسی اندیشه سیاسی فقیهان دوره جدید و اساس و مبادی نظریه‌های سیاسی آنان در پرتو تطورات مفهومی فقه‌الدوله و فقه‌التقیه از آغاز دوره معاصر تا انتهای انقلاب مشروطه.

1-5. سؤالات پژوهش:

1. نظریه دولت در عصر قدیم جهان اسلام بر چه مفاهیم و فرضیه‌هایی بنیان شده بود؟ عناصر برسازنده دانش فقه به عنوان پشتوانه نظری دولت در اسلام، چه مفاهیمی بودند و در چه زمینه فرهنگی-زبانی و وضعیت سیاسی شکل یافته بود.
2. اندیشه دولت در دوره جدید از چه گذرگاه‌های مفهومی عبور نمود و چگونه امکان عبور به مشروطه‌سازی دولت پدید آمد؟
3. فقه‌التقیه و اندیشه سیاسی تدوین یافته در دوره ابتدایی عصر غیبت، با ورود به دوره معاصر چه تطورات مفهومی را تجربه نمود و درون نزاع شکل گرفته در انقلاب مشروطه، نمایندگان این اندیشه چگونه به توضیح آن پرداختند؟

1-6. فرضیات پژوهش:

1. اندیشه دولت مسلمانان در دوره قدیم، بر مبنای امت اولیه شکل یافت و دانش فقه پس از تأسیس به توضیح اقتدار دولت و نحوه جریان قدرت سلطانی و حفظ سلامت امت و جامعه مسلمانان پرداخت.
2. اندیشه دولت با آغاز دوره جدید درگیر زوال شد و سبب این زوال استبداد تشخیص داده شد و با توضیح مفاهیمی مانند برابری و آزادی توانست به مشروطه‌سازی دولت بپردازد.
3. فقه شیعی در دوره معاصر در میانه نزاعی قرار گرفت که یک طرف این نزاع فقیهان طرفدار مشروطه از موضع نظری فقه‌التقیه و طرف دیگر آن طرفداران استبداد از موضع نظری فقه‌الدوله بودند.

1-7. روش پژوهش:

این پژوهش از امکانات تحلیلی روش کوئنتین اسکینر¹ بهره خواهد برد. این روش، مدل سومی است که بعد از نقد دو روش هرمنوتیکی زمینه‌گرا و متن‌گرا و همچنین انتقادهای شکاکان بر روش‌های تجربه‌گرایانه برآمده است و زمینه‌های زبانی و اجتماعی-فرهنگی زمان نوشتن متن را در کنار معنای الفاظ و جملات متن کشف می‌کند تا بر نیت مؤلف از کنش گفتاری خاص پی‌ببرد. در پژوهش پیش رو با الهام از روش اسکینر، زمینه‌های اجتماعی-سیاسی مفاهیم در کنار کارکردهای زبانی واژه‌ها و اصطلاحات مورد بازیابی را توضیح خواهد داد. سه محور پیش‌گفته پژوهش با توجه به ابزارهای این روش هرمنوتیکی تعبیه شده‌اند.

1-8. ابزار تجزیه و تحلیل (روش شناسی):

این نوشته از روش کوئنتین اسکینر برای بازخوانی اندیشه‌های سیاسی فقیهان و نظریه‌های دولت در جهان اسلام می‌پردازد و با بهره‌گیری از این روش به پرسش‌های طرح شده پاسخ می‌دهد.

1-9. کاربرد نتایج پژوهش:

این پژوهش در چارچوب دوگانه فقه‌التقیه و فقه‌الدوله، در صدد توضیحی نوین از اندیشه سیاسی فقیهان و مناقشات فقهی-سیاسی آنان در دوره معاصر است و از روش اندیشه‌نگاری مفهومی بهره می‌برد. در صورت فراهم شدن امکان این توضیح، به پژوهش‌ها در زمینه اندیشه‌نگاری نظریه‌های دولت در دوره معاصر و به‌ویژه مشروطه کمک خواهد کرد و نتایج آن در موضوعات اندیشه سیاسی، تاریخی و فقهی قابل استفاده خواهد بود.

فصل دوم

چارچوب نظری و روش‌شناسی

2-1. مقدمه

این فصل از پژوهش در صدد است تا به ارائه روشی مناسب برای طرح و تبیین مسئله اصلی مورد تحقیق پردازد و به‌علاوه، برای واکاوی آن مسئله و استفاده از داده‌های تاریخی و متنی برای رسیدن به نتایج و پاسخ‌ها نیز از روشی مشخص بهره جوید.

ارائه روشی منسجم این دو کارکرد را در کنار هم دارا است:

1. تبیین اصل مسئله و پرسش‌های شکل گرفته حول موضوع پژوهش؛

2. ارائه مسیر دست‌یابی به پاسخ‌ها و واکاوی داده‌ها و معلومات برای رسیدن به اهداف تحقیق. تبیین دقیق و صحیح مسئله مورد پژوهش تا آن جا مهم است که برای یافتن پاسخ‌های احتمالی پس از طرح مسئله، همواره به آن باز می‌گردیم و از دریچه‌ای که مسئله در ابتدا از طریق آن بیان شده است، به جستجوی پردازیم. در تعامل با مسئله بنیادین پژوهش است که در میان انبوهی از داده‌های پراکنده و ظاهراً نامربوط می‌توان وحدت موضوع تحقیق را حفظ نمود و این داده‌های پراکنده را معنادار و مستند نمود. داده‌های ابتدایی شامل نقل قول‌های تاریخی، نوشته‌های واقعه‌نگاران، متون مؤلفان، پدیده‌های غیر مکتوب مانند فیلم و صدای به‌جامانده از دوره زمانی مورد مطالعه یا اندیشمند مورد نظر می‌شوند.

2-2. تاریخچه اندیشه‌نگاری عصر مدرن

در موضوعات مرتبط با اندیشه سیاسی یا در پژوهش‌هایی که به تحقیق درباره اندیشه سیاسی در دوره خاص یا نویسندگانی خاص در گذشته می‌پردازند، همواره چگونگی بازگشت ما به گذشته اهمیت می‌یابد. ادراکات انسان از جهان پیرامونی از راه‌های محدود و مشخصی. به دست می‌آید و این فهم زمانی که از طریق بازگشت به گذشته و تفسیر یا خوانش آن به دست می‌آید، محدودتر شده و در معرض ابهامی مستمر قرار می‌گیرد. از جهتی دیگر، شکل‌گیری فهم درباره هر گونه متنی، دشوار و در معرض تردید دائمی است و به همین سبب هرگونه فهمی از تاریخ مکتوب یا هر نوشته مرتبط با گذشته نیز، به عنوان متن مورد تحقیق، همواره با پیچیدگی و ابهام همراه است. از این مشکل در عصر مدرن، به‌دشوار، معرفت بشری تعبیر شده است و به سبب تلازم این مشکل با شناخت هستی، فیلسوفان جدید به نوشتن درباره فهم بشری و چگونگی شکل‌گیری این فهم راجع به هستی و سبب وجود آن سؤالی را مطرح کردند. سونی افراد انسانی پرداخته‌اند. بسیاری از

فیلسوفان و نویسندگان تاریخ فلسفه، آغاز فلسفه عصر مدرن را به طرح پرسش از معرفت بشری و فرایند شکل‌گیری و محتوای فهم و جایگاه آن در ساخته شدن فرد انسانی نسبت داده‌اند و موضوع کاوش‌های آباء مؤسس فلسفه در دوران جدید را بنیادهای معرفت بشری بر شمرده‌اند. با آغاز دوران رنسانس و تجدید نظر در مبانی و مبادی فکری اروپایی، فهم متون پیشامدرن مانند کتاب مقدس نیز به مسئله تبدیل شد و در این باب نظریات جدیدی مطرح شد. همان‌گونه که گفته شد؛ در دوره جدید، بنیاد معرفت انسانی مورد پرسش قرار گرفت. یکی از شاخه‌های معرفت و دانش بشری، دانش فهم متن‌های پیشین و اساساً هرگونه متنی است. کتاب مقدس به عنوان متن مبدأ در ادیان در کنار نوشته‌های فلسفی پیشین، بخشی تعیین‌کننده از میراث متنی در دسترس هستند. در کنار این دو، از متونی که تاریخ اندیشه‌ها و رویدادها را ثبت کرده‌اند نیز برای فهم گذشته و فکر و عمل گذشتگان بهره گرفته می‌شود.

2-3-2. هرمنوتیک: نظریه یا فن فهم

فهم هرگونه متنی، نیاز به نظریه یا فن تفسیر متن دارد. درباره چگونگی فهم هرگونه بیان، اعم از نوشتاری یا غیر آن، هرمنوتیک همواره به عنوان نظریه یا ابزاری برای این کار مطرح بوده است. در دانشنامه استنفورد درباره این اصطلاح و پیشینه آن، چنین بیان شده است: «هرمنوتیک هم فن و هم نظریه فهم و تفسیر بیان‌های زبانی و غیر زبانی را در بر می‌گیرد؛ در این میان فن، مرتبه اول است و نظریه، مرتبه دوم» (رمبرگ و گسدال، 1393: 8).

2-3-1. پیشینه مفهومی هرمنوتیک

این اصطلاح، از یونان به دنیای لاتین راه یافته و با آغاز سده هفدهم در زبان رایج حضور داشته است. در فلسفه باستان، هرمنوتیک از هرمس خدای پیام‌رسان گرفته شده است. در جهان یونانی، این پیام‌رسان، به عنوان فرزند زئوس، پیونددهنده جهان نهران و جهان آشکار است و بشر را از چیزهای پنهان آگاه می‌سازد و بدون این آگاه‌سازی، بشر دسترسی به آن امور ندارد. اموری در باطن و رازگونه وجود دارند که در زندگی یونانیان اثر دارند و در پیرامون آنها حضور دارند اما راه‌یابی فهم به آنها بدون پیوندی که هرمس میان این دو جهان برقرار می‌سازد امکان ندارد. هرمس با تفسیر و تأویل، این معانی را منتقل می‌کند و به این سبب واسطه میان جهان غیب و انسان است. این پیوند و وساطت در انتقال پیام را تفسیر یا تأویل گفته‌اند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود در روش تأویل، ورود به عالم نهران، پیچیده و ناآشکار مطرح است که در ورای پدیده‌های عینی، ملموس و مادی جای دارند (ساروخانی، 1370: 908). یونانیان کشف زبان و خط را که در حقیقت دو وسیله برای درک معنا و انتقال آن به دیگران است به هرمس نسبت می‌دهند (واعظی، 1380: 241).

افلاطون، ارسطو و رواقیان، هر کدام این اصلاح را در معانی متفاوتی به کار برده‌اند. به این ترتیب، از افلاطون تا رواقیان، این واژه در حال تحول معنایی بود (رمبرگ و گسدال، 1393: 9). به نظر می‌رسد هرمنوتیک ابتدا درباره چگونگی خوانش و فهم متون مقدس به کار می‌رفته است و تا پیش از اینکه هرمنوتیک مدرن، ادعای عمومیت کند و در پی تفسیر همه نوع متن اعم از کتاب مقدس یا غیر آن و اساساً اعم از هرگونه بیان زبانی و غیر آن باشد، تنها درباره طریقه تفسیر یا

تأویل کتاب مقدس و متون وحیانی بوده است. گادامر¹، اورینگنس² را از کسانی می‌داند که صدو پنجاه سال پس از فیلون اسکندرانی³ به بسط دیدگاه او درباره معنای ظاهری و باطنی متن عهد عتیق پرداخت. آگوستین قدیس⁴ به عنوان یکی از آباء اندیشه‌های فلسفی قرون وسطی نیز در این باره به اندیشه پرداخت و به باور دیلتای⁵، هایدگر⁶ و گادامر اثر عمیقی بر هرمنوتیک مدرن نهاد(رمبرگ و گسدال، 1393: 9). توماس آکویناس⁷ نیز از اثر گذاران بر هرمنوتیک مدرن است و هایدگر مفهوم هستی را به او ارجاع می‌دهد.

از جهت دیگر، می‌دانیم که تا پیش از عصر مدرن، عموم تفسیرها مربوط به کتاب مقدس بوده‌اند. حتی درباره افلاطون گفته شد که او این اصطلاح را برای فهم کلام وحیانی به کار برده است. او در رساله کراتیلوس⁸ اشاره دارد که هرمس که خدای آفریننده زبان و گفتار است، هم تفسیر کننده است و هم پیام آور(احمدی، 1380: 498). فلاسفه پس از افلاطون مانند ارسطو و رواقیان نیز با وجود برخی پیشرفت‌ها در معنای این اصطلاح، هرمنوتیک را به همان معنا به کار برده‌اند. در دنیای مسیحی نیز هرمنوتیک، برای تفسیر کتاب مقدس به کار می‌رفت زیرا فهم مقاصد خداوند از بیان سخنانی که در کتاب مقدس گرد آمده‌اند، نیازمند فن و ابزاری بود و بسیاری از نویسندگان الهیات مسیحی و آباء کلیسا به فن تفسیر پرداختند. قرن‌ها طول کشید تا این که در سال 1742م یوهان مارتین کلادنیوس⁹ در کتاب درآمدی بر تفسیر درست گفتار و نوشتار معقول¹⁰ هرمنوتیک را از منطق جدا کرد (رمبرگ و گسدال، 1393: 10). علی رغم این که برای تفسیر کلام خداوند و کتاب مقدس کوشش‌های بسیار به عمل آمد اما تا پیش از قرن هفده میلادی، کتابی جداگانه درباره هرمنوتیک یا کتابی با این عنوان نوشته نشد و به رغم تداول این اصطلاح، هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش تا عصر رنسانس و اصلاح مذهبی در اروپا، یعنی پس از قرن هفدهم میلادی، هنوز تحقق خارجی نیافته بود.(واعظی، 1380: 22)

2-3-2. هرمنوتیک در آغاز دوره مدرن

در سال 1654 دان هاور¹¹ اصطلاح هرمنوتیک را در عنوان کتابش وارد کرد و ظاهراً برای اولین بار در صدد سامان‌دهی موضوع و مسائل این فن در کتابی جداگانه بود. او اولین کسی است که هرمنوتیک را به‌مثابه گونه‌ای از دانش در نظر گرفته است. کتاب او "هرمنوتیک قدسی" نام داشت و در آن از شیوه تفسیر متن، قواعد و روش‌های لازم برای تفسیر کتاب مقدس سخن گفت (واعظی، 1380: 76). اما همه این تلاش‌ها و نوشته‌ها در راستای فهم سنتی از کتاب مقدس بود و تردیدی در حجیت تفسیرهای سنتی کتاب مقدس وجود نداشت. با تأسیس قاعده

1 Hans Georg Gadamer

2 Origen of Alexandria

3 Philo of Alexandria

4 Saint Augustinus

5 Wilhelm Dilthey

6 Martin Heidegger

7 Thomas Aquinas

8 Cratylus

9 Johann Martin Chladenius

10 Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig

11 Donn Hauer

"بسندهی متن مقدس" که مارتین لوتر¹ به توضیح آن پرداخت، راه برای هرمنوتیک مدرن باز شد (رمبرگ و گسدال، 1393: 10). با این حساب، فرقه پروتستان‌تیزم آلمانی، با الهام از لوتر، به ارائه روش‌هایی نوین برای تفسیر کتاب مقدس پرداخت که این روش‌ها، شامل قواعدی می‌شد که نه تنها درباره تفسیر کتاب مقدس بلکه درباره تفسیر هر گونه متن، امکان به کارگیری داشت. پس از کشف این نکته که متن‌های فلسفی یا ادبی نیز مانند کتاب مقدس از ابهام و پیچیدگی برخوردار هستند، ضرورت یافت تا قواعد تفسیری و روش تفسیر، از این حیث نیز عمومیت داشته باشند و درباره تفسیر هرگونه متنی اعم از کتاب مقدس و غیر آن سخن بگویند. (پالمر، 1377: 42)

انگیزه دیگر برای تعمیم هرمنوتیک، همان رواج فلسفه جدید در اروپا بود. با ایجاد تردید درباره تفاسیر کلیسایی کتاب مقدس و کنار زده شدن حجیت، سنت و ضابطه‌های الهیاتی غالب در توجیه علوم انسانی و پژوهش تاریخ، فرهنگ و به صورتی عام فهم جهان، نیاز به قواعد برگرفته از خرد انتقادی-عقلانی بود. پس از نوشته شدن کتاب کلادنیوس و بیان این که گوناگونی ادراک ما از مسائل و پدیده‌ها می‌تواند سبب بروز مشکلاتی در فهم ما از متون و گفته‌های دیگران شود هرمنوتیک، هم‌پای شناخت‌شناسی شد و جستجوی حقیقت و فهم جهان به عنوان کلّ مبهم، به جستجوی فهم گره خورد و دریافت هرگونه درکی از چیستی فهم نیز به خودفهمی و فهم از خویش‌تن وابسته گردید و فهم کتاب مقدس و الهیات مسیحی نیز، وابسته به این خودفهمی گردید. با تقدّم این فهم بر تفسیر کتاب مقدس، مراحل اولیه هرمنوتیک مدرن پدیدار شد (رمبرگ و گسدال، 1393: 11)

گئورگ فریدریش مایر²، فریدریش آست³، و فریدریش آگوست ولف⁴ به عنوان آغازگران هرمنوتیک مدرن، ذکر شده‌اند. مایر کتابی به نام به سوی نظریه‌ای عام در باب تفسیر نوشت و در آن بیان کرد که یک کل زبانی در کار است که یک متن، کلمه یا نشانه را در نسبت و ارتباط با نشانه‌های دیگر، معنا می‌بخشد. مایر هرمنوتیک و زبان را دارای ارتباط و وابستگی دو سویه دانست. آست با نوشتن کتاب مبانی دستور زبان، هرمنوتیک و نقد در پی فراهم آوردن روش‌شناسی‌ای بود که با آن بتوان کل روح جهان تاریخی را باز یافت. او با توسعه دادن معنای "دور هرمنوتیکی" که تا پیش از این بر حسب رابطه میان اجزا و کل متن بود، آن را به رابطه متن با سنت تاریخی و فرهنگ به طور کلی سرایت داد. از ولف به عنوان تسهیل‌کننده‌ای برای شکل‌گیری هرمنوتیک رمانتیک یاد شده است. او با پایه‌ریزی "واژه‌شناسی" به منزله رشته‌ای روانشناختی که بازتاب دهنده چارچوب فرهنگی مشترک و نیز بعد فردیت است، به تأسیس هرمنوتیک رمانتیک کمک نمود (رمبرگ و گسدال، 1393: 12). هرمنوتیک رمانتیک در وضعیتی به راه افتاد که از سوئی علاقه به علوم انسانی و گرایش به دفاع از یکپارچگی این علوم در برابر علوم طبیعی وجود داشت؛ و از سوئی دیگر، دغدغه عمیقی درباره مسئله درک متونی که از گذشته به ما رسیده است. این دو ستون‌هایی هستند که هرمنوتیک مدرن بر آنها بنا شده است. زیرا به عبارت دقیق، تنها در نقطه‌ای که این دو جهت‌گیری به هم می‌رسند و تحت تأثیر یک دیگر قرار می‌گیرند شاهد نخستین کوشش‌ها برای بیان هرمنوتیکی به راستی فلسفی هستیم.

1 Martin Luther

2 Georg Friedrich Meier

3 Ast Friedrich

4 Friedrich August Wolf

2-4. هرمنوتیک؛ نظریه فلسفی عام

برخی از نویسندگان، آغاز شکل‌گیری هرمنوتیک مدرن را به شلایرماخر¹ نسبت داده‌اند (احمدی، 1380: 589). او افق‌هایی را گشود که بعدها مایه الهام آیندگان شد (واعظی، 1380: 83). شلایرماخر در پی دستیابی به نظریه‌ای در باب شرایط امکان فهم بود. او از هرمنوتیک یا آن گونه که خود می‌گوید، هرمنوتیک سخت، به عنوان ابزار ضروری یاری‌رسان یاد می‌کند. برای فهم گفته یا نوشته‌های دیگران، باید پیش داورهای هرمنوتیکی را واکاوی کنیم تا از دیدگاه چارچوب ذهن خودمان آن نوشته‌ها را نبینیم. او از این نوع هرمنوتیک خاص، به عنوان فن یاد کرد که موضوع آن فهم است و هرمنوتیک فن یا هنر فهم هرگونه متنی محسوب شد. منظور از متن، دیگر متن کتاب مقدس یا متون فلسفی باستانی نیست و هرگونه بیان زبانی مانند گفته‌ها و نوشته‌ها را در بر می‌گیرد. برای فهم گفته دیگران باید ترکیبی از تفسیر دستوری و تفسیر فنی به کار گرفته شود. ایجاد شرایط روانشناختی فردی و شرایط دستوری برای فراهم شدن امکان فهم امری ضروری است. (الیاده، 1397: 86). پس از این که شلایرماخر موضوع هرمنوتیک را فهم قرار داد، گسستی در این زمینه میان او و پیشینیان‌اش رخ داد و می‌توان آغاز هرمنوتیک مدرن را به او نسبت داد. به رغم تلاش پیشینیان اما با او بود که هرمنوتیک بیانی به راستی فلسفی یافت و نظریه‌ای سراسر فلسفی درباره این دانش یا فن ارائه شد. پرسش اساسی این نظریه این است که چگونه به درک معنای گفته یا نوشته‌های کسی برسیم؟ شلایرماخر می‌گوید: برای این کار باید هم به جنبه‌های کاربرد زبان نزد او، منابع مشترک یا دستور زبان و نحو، و هم به کاربست فردی توجه کنیم. با این تغییر مبنایی که با شلایرماخر رخ داد، کسانی که پس از او به هرمنوتیک پرداختند به نقادی عقل تاریخی و یافتن روشی خاص علوم انسانی واداشته شدند (رمبرگ و گسدا، 1393: 13).

گفته شد که یکی از مسائل مورد بحث در فضای فلسفی تحت تأثیر تأملاتی که دکارت انجام داده بود، وحدت و یکپارچگی علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی، موضوع علوم انسانی و روش پرداختن به آن بود و مسئله روش‌شناسی این علوم به دغدغه اصلی فیلسوفان هرمنوتیکی پس از شلایرماخر تبدیل شد. باید توجه داشت که پیش از شلایرماخر، هرمنوتیک در درون رشته‌های مختلف علمی به کار می‌رفت و مثلاً دانش حقوق یا ادبیات به شیوه خاص خود و با قواعد منحصر- به موضوع خودشان از هرمنوتیک بهره می‌بردند. هم‌زمان و حتی پس از ارائه نظریه فلسفی او، این تفکیک ادامه داشت. این محدود کردن هرمنوتیک و پرهیز از این که آن را نظریه عامی در باب فهم بدانیم، از نگاه تفسیری کلیسا و کلام مسیحی نشأت می‌گرفت. گفته شد که در ابتدا تفسیر، تنها درباره کتاب مقدس به کار گرفته می‌شد. با پیدایش رنسانس و پروتستانتیسم، این انحصار برداشته شد اما در شعبه‌های مختلف علوم انسانی، به صورت جداگانه باقی ماند و به طور مثال، دانش حقوق، دست به ایجاد قواعدی تفسیری برای فهم متون حقوقی کلاسیک یا معاصر زد و گرچه تفسیر را برای فهم چیزی غیر از کتاب مقدس به کار برد اما هنوز آن را به عنوان فنی منطقی‌ای در نظر داشت و هرمنوتیک به کار رفته در دانش حقوق، به کار تفسیر متون کلامی یا ادبی و غیر آن نمی‌آمد. به علاوه، تنها شامل قواعدی برای یافتن معنای متن‌های حقوقی بود و درباره اساس فهم و چگونگی شکل‌گیری آن و به طور کلی درباره فلسفه دانش

1 Friedrich Schleiermacher

حقوق و روش یافتن وحدت موضوع آن چیزی نمی‌گفت.

هرمنوتیک پس از شلایرماخر، به عنوان نظریه‌ای فلسفی و نه به عنوان دانش منطقه‌ای، با فیلسوفانی مانند لئوپولد فون رانکه¹، یوهان گوستاف درویزن² و ویلهلم دیلتای ادامه یافت. رانکه و درویزن مشغول روش‌شناسی علوم تاریخی بودند. منظور از علوم تاریخی، همه آن متون و بیان‌های زبانی بازمانده است که به زمان پیشین تعلق داشتند و شامل کتاب‌های تاریخ نیز می‌شود. رانکه از نوعی دور هرمنوتیکی در فهم تاریخ گفته است که همواره ادامه دارد. به سبب این که ذهن پژوهنده تاریخ، خود امری درون تاریخ است، این رفت و آمد میان کل و جزء ساختار تاریخ همواره برپا است و فهم تاریخ امری یکباره و برای همیشه نیست و همواره در جریان است. تلاش برای فهم تاریخ، نوعی مشارکت در زیست فرهنگی مورد تحقیق و استمرار آگاهی به زیست تاریخی است. درویزن نیز مانند رانکه، تاریخ را فهم پذیر می‌داند و به دنبال روشی مانند روش‌شناسی علوم طبیعی برای تاریخ است (رمبرگ و گسدال، 1393: 14). هم‌زمان با تلاش‌های دیلتای برای پایه‌گذاری علوم انسانی، در علوم طبیعی روش پوزیتیویسم شکل گرفته بود و روشی کامل برای رسیدن به فهمی تضمینی، معتبر و یقینی در موضوعات طبیعی به نظر می‌آمد. گفته شد که دیلتای با جداسازی علوم انسانی از علوم طبیعی به دنبال اعتباربخشی به علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی بود. مقصود از علوم انسانی؛ تاریخ، حقوق، اقتصاد، سیاست و حکومت، ادبیات، روانشناسی، هنر و الهیات بود. البته او در پی فلسفه و بنیادی برای این رشته‌ها بود و به تعبیر ریچارد پالمر³ در کتاب علم هرمنوتیک (پالمر، 1377: 112) و میرچا الیاده⁴ در کتاب دایره‌المعارف دین (الیاده، 1397: 548) کار دیلتای شبیه به کاری بود که کانت انجام داد. دیلتای در پی یافتن بنیادی برای علوم تاریخی-اجتماعی بود مانند کانت که با نقادی عقل محض، در میان علوم طبیعی در پی چینی بنیادی بود. این کار دیلتای مستلزم ایجاد روشی برای علوم انسانی غیر از آن چیزی است که در علوم طبیعی به کار می‌رود. روشی برای تضمین و قطعی کردن فهمی که در باب موضوعات علوم انسانی به دست می‌آید. او نظریه‌ای عام درباره هستی انسان ارائه داد که پس از او سبب چرخش هستی‌شناسی شد. باید توجه داشت که هم‌زمان با تلاش‌های علمی او، پوزیتیویسم شکل گرفته بود و تلاش‌های او برای بنیان نهادن علوم انسانی در مواجهه با پوزیتیویسم بود. او به دنبال پاسخ به این پرسش بود که چگونه شناخت تضمینی، معتبر و نهایی در علوم انسانی مانند علوم طبیعی ممکن است؟ دیلتای در این باره دو کتاب اصلی دارد: مقدمه‌ای بر علوم انسانی و تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی. او دو مسئله اساسی را از هم تفکیک می‌کند: ابتدا در کتاب مقدمه‌ای بر علوم انسانی، میان علوم انسانی و علوم طبیعی تمایز می‌نهد و ماهیت و موضوع این دو علم را به صورت نهایی از هم جدا می‌کند سپس در کتاب تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی، به پایه‌گذاری روش هرمنوتیکی برای تحقیق در موضوعات علوم انسانی می‌پردازد (دیلتای، 1402: 63).

در بخش پایه‌گذاری روش هرمنوتیکی به عنوان نظریه‌ای عام در باب روش‌شناسی علوم انسانی، سوال اساسی به این ترتیب است که: شناخت واقعیت اجتماعی-تاریخی به مثابه یک کل

1 Leopold von Ranke

2 Johann Gustav Droysen

3 Richard H. Palmer

4 Mircea Eliade

چگونه ممکن است؟ او برای ایجاد شرایط امکان این فهم در علوم انسانی، از دو مفهوم بهره برد: مفهوم تجربه زیسته¹ و مفهوم فهمیدن². بعدها تجربه زیسته به فرایند خودفهمی ربط داده شد و فهمیدن به فهم ما از دیگران (رمبرگ و گسدال، 1393: 15). ديلتای با به کارگیری اصل پایداری، میان این دو فهم ارتباط برقرار می‌کند و از این طریق فهم تاریخی و اجتماعی را ممکن می‌داند. او منشأ این دو را اراده انسان می‌داند. به سبب خطای طبیعی که در فهم وجود دارد، ضرورت می‌یابد تا هرمنوتیک به ارائه روشی برای پیش‌گیری از این خطاها بپردازد. ديلتای هرمنوتیک را، فهم ماهرانه جلوه‌های همیشه ثابت زندگی نام می‌نهد (دیلتای، 1402: 245). جلوه‌های زندگی به موارد ثابت و جلوه‌های گذرا قابل تقسیم است که فهم ما به جلوه‌های ثابت مانند تاریخ و متن‌ها تعلق می‌گیرد. اعتبار هرگونه فهم کلی درباره این جلوه‌ها، به وسیله هرمنوتیک و نظریه فلسفی پیشنهادی او به دست می‌آید. در نهایت، می‌توان گفت مهم‌ترین سهمی که ديلتای در هرمنوتیک دارد این است که او نخستین بار هرمنوتیک را بر پایه نظریه‌ای عام درباره زیست و هستی انسان نهاد و راه را برای چرخش هستی‌شناسانه درباره انسان هموار کرد (رمبرگ و گسدال، 1393: 15).

1-4-2. هرمنوتیک به مثابه هستی‌شناسی

گفته شد که ديلتای شرایط را برای یک چرخش در نظریه‌های فلسفی هرمنوتیک مهیا کرد. این چرخش با مارتین هایدگر به طور کامل حاصل شد، زیرا در نظر او هرمنوتیک از جهتی، فن فهم و هنر تفسیر بیان‌های زبانی آن گونه که شلایرماخر گفت، نیست و از جهت دیگر، طبق آن چه که ديلتای در پی آن بود بنیادی برای علوم انسانی و روش‌شناسی فهم در علوم انسانی نیست؛ در نظر او هرمنوتیک نوعی نگاه هستی‌شناسانه به انسان است. هرمنوتیک از شرایط بنیادین در جهان بودن انسان می‌پرسد. با توجه به این که هایدگر شاگرد و متأثر از فلسفه ادمونند هوسرل³ پدیدارشناس مشهور است، هرمنوتیک را همان پدیدارشناسی می‌داند. به همین سبب هرمنوتیک را نه به معنای خاص آن و شاخه‌ای از قواعد شبیه به منطق که درون دانش‌ها برای تفسیر متن‌های آن دانش‌ها به کار می‌رود در نظر می‌گیرد و نه به معنای عام آن که درباره روش‌شناسی علوم انسانی و کاوش فهم بشری است. او از هرمنوتیک و پدیدارشناسی به مثابه فلسفه هستی‌شناختی انسان یاد می‌کند. از نظر او هرمنوتیک نه فهم متن و گفتار دیگران، بلکه فهم مکانمندی، زمانمندی و درجهان‌بودگی دازاین⁴ است. کتاب او با عنوان هستی و زمان درباره همین نحو از هستی انسان است. هستی‌ای که به تعبیر او فراموش شده است (Heidegger, 1996: 3). با هایدگر، هرمنوتیک همان فلسفه حقیقی به شمار می‌آید و پرسش بنیادین این فلسفه، اندیشه درباره هستی است. او خواستار بازگشت به هستی‌شناسی بود و خطای فلسفه متافیزیکی را در غفلت از وجود به عنوان موضوع اساسی فلسفه می‌دانست. هایدگر در فصل "روش تحقیق مبتنی بر پدیدارشناسی" از کتاب "هستی و زمان"، این روش نوین فکری که خود ارائه داده است را هرمنوتیک تلقی می‌کند. حقیقت هرمنوتیک در نظر او، قوه ظهور هستی در تفسیر ماست (Heidegger, 1996: 3).

1 erlebnis

2 verstehen

3 Edmund Husserl

4 Dasein

25-34). او درباره نحوه شکل‌گیری فهم به این نکته نظر دارد که اشیا خود را بر ما نمایان می‌کنند و کار ما ایجاد امکانی است تا بر پایه آن، اشیا بتوانند آن گونه که هستند بر ما نمایان شوند. به این ترتیب، فهم فرایندی دو سویه است که با نمایان شدن اشیا از سمتی و با روی آوری ما به آنها از سمت دیگر، حاصل می‌شود. هایدگر با پدیدارشناسی فهم انسانی به پدیدارشناسی وجود می‌رسد. پیش از این، شلایوماخر درصدد برآمده بود تا مبنایی برای همه انواع ممکن گفت‌وگو (دیالوگ) پیدا کند و *دیلتای* نیز خواسته بود تا به روش‌شناسی عام علوم انسانی دست یابد؛ اما به دلیل آنکه شلایوماخر به مبنای وجودی تفهم توجه نکرده بود و *دیلتای* نیز علوم طبیعی را از علوم انسانی تفکیک کرده بود، مباحث تفسیری آنها از کلیت و عمومیت برخوردار نبودند، در حالی که با هایدگر هرمنوتیک کلیت پیدا می‌کند و حقیقت هرمنوتیک، قوه ظهور اشیا در وجود و امکان‌های آن در تفهم، تفسیر می‌شود (فتحی، 1387: 12).

نظریه هایدگر به این ترتیب است که او با طرح اشکالی فلسفی به دکارت¹، نظریه خود را بنیان می‌نهد. باید توجه داشت که دکارت در صدد ایجاد بنیادی مانند علوم طبیعی برای فلسفه بود و روشی که استفاده می‌کرد، از نظر هایدگر تفاوت چندانی با روش علوم طبیعی برای رسیدن به یقین و بنیادی یقینی و مستحکم نداشت. اما هایدگر این روش را ناقص یا خطا می‌داند.

حرف هایدگر این است که نزد دکارت، کار فلسفه آن است که نشان دهد سوژه چگونه می‌تواند به گونه‌ای عقلانی، هنجارهایی برای یقین شناختی² بنا نهد که به وسیله آنها بازنمود خاصی، صادق یا کاذب شمرده شود. این رأی یک گام بیشتر فاصله ندارد با تلقی حقیقت بر حسب روش‌هایی که علوم طبیعی به تنهایی پیش پای ما می‌گذارند. اما چنین الگویی معمولاً از بنیادی‌ترین جنبه‌های در جهان بودن ما که پیش‌اعلمی‌اند غافل می‌ماند. این همان حوزه هرمنوتیک هایدگر است (رمبرگ و گسدال، 1393: 16). هرمنوتیک در نزد هایدگر، نمایان شدن معنای پنهان پدیدارهاست و به همین سبب، هرمنوتیک با پدیدارشناسی، مساوی گرفته می‌شود. به نظر هایدگر، نوع خاص بودن انسان در جهان، به تفسیر صحیح از هستی منجر می‌شود و متن‌های تاریخی یا فلسفی را، به عنوان بخشی از جهان، می‌توان با این گونه از درجهان‌بودگی تفسیر کرد. از آن جایی که او تفسیر را چیزی جز "در جهان بودگی" نمی‌داند، پس به طبع انسان را موجودی همواره در حال تفسیر می‌داند. از دیدگاه هایدگر، انسان به جهت زمانمند بودن، موجودی ذاتاً تاریخی است و از آنجا که انسان ظرف زمانی ویژه خود را دارد، تاریخ ویژه خود را نیز داشته و از آن رهایی ندارد. فهم او تنها سازگار با دنیای تاریخی و تاریخمندی خاص اوست و نمی‌تواند در تاریخ مؤلف، داخل شود. مفسر همواره در خویش‌تاریخی‌اش زندگی و فهم می‌کند و در سایه فهم بهتر، تاریخش را بهینه‌سازی می‌نماید. انسان، معنای خود را در زمانمندی می‌یابد؛ اما زمانمندی نیز به نوبه خود شرطی است که "تاریخمندی" یعنی نوع زمانی بودن دازاین آن را ممکن می‌کند (Heidegger, 1996: 41).

در نهایت این گونه باید گفت که هرمنوتیک هایدگری، یک روش برای فهم جهان نیست؛ بلکه یک نظریه فلسفی درباره اساس هستی است و از الزامات آن، نتایجی روش‌شناسانه راجع به متون موجود در جهان به دست می‌آید. به تعبیر دیگر، این نحوه از "درجهان‌بودگی"، تفسیر خود

1 René Descartes

2 EPISTEMIC CERTAIN

به خودی جهان را به همراه دارد. هایدگر با پرسش از هستی، این مسئله که فهم چگونه ممکن است را به پیش از تقسیم علوم به علوم انسانی و طبیعی برد. در نظر هایدگر، فهمیدن اساسا نوعی در جهان بودن است و بدون حصول این فهم، بودگی در جهان نیز معنای محصلی ندارد. از سوئی فهم و هستی و از سوی دیگر هستی و زمان در پیونداند و همین نسبت دو سوویه، مایه الهام شاگردان هایدگر و نسل بعدی فیلسوفان هرمنوتیک شد.

پس از هایدگر، معروفترین فیلسوفی که نظریات او را در حوزه هرمنوتیک پی گرفت، گئورگ گادامر بود. بارزترین کتاب او "حقیقت و روش" است که در سال 1960 به پایان رسید و عنوان فرعی آن "عناصر هرمنوتیک فلسفی" نام دارد. او در این کتاب به فهم تاریخی پرداخته است و نظریه جدیدی در باب هرمنوتیک بر مبنای هستی‌شناسی زبان ارائه داده است. گادامر با همان دوگانه زمان هایدگر مواجه بود. گروهی از فیلسوفان، هرمنوتیک را بنیانی روش‌شناسانه برای علوم انسانی در نظر می‌گرفتند و درون هرمنوتیک، در پی قواعدی عام برای تفسیر متن در علوم انسانی بودند و گروه دیگر اساساً، هرمنوتیک را نظریه‌ای فلسفی در باب جهان و هستی انسان می‌دانستند. گفته شد که هایدگر هرمنوتیک را پرسش از "نحوه در جهان بودگی انسان" می‌دانست. او نیز فلسفه و هرمنوتیک را نظریه‌ای بنیادین در باب هستی می‌دانست. گادامر تا آن حد که چرخش هستی‌شناختی در هرمنوتیک را می‌پذیرد درون چارچوب هایدگری کار می‌کند، اما خواهان آن است که پیامدهای چنین چرخشی را برای فهم ما از علوم انسانی بکاود. طرح و نقشه کتاب حقیقت و روش در کل همین است (رمبرگ و گسدال، 1393: 18).

با بررسی و تعمق در آرا گادامر، هرمنوتیک او را همگانی‌تر، عمومی‌تر و فراگیرتر از هرمنوتیک هایدگر می‌یابیم. علت اصلی این فراگیری را در توجه ویژه او به زبان می‌توان یافت. به گفته وی «زبان، واسطه عام همه فهم‌ها است» (گادامر، 1381: 394). یکی از مفاهیم اساسی‌ای که او به کار می‌برد مفهوم زبان، هستی‌شناسی زبان و جایگاه آن در هرمنوتیک و به تعبیر دقیق‌تر در فلسفه است. گادامر، زبان را به عنوان ابزار انتقال معنا به وسیله نشانه‌ها نمی‌داند و این نوع نگاه به زبان را متأثر از علوم طبیعی می‌انگارد و خاستگاه این خطا را یونان و استخدام کلمه "لوگوس" برای انتقال معنا می‌داند. کلمات زبان، موقعیت‌مندی دارند و وضع کلمات و ایجاد آن موقعیت و معنابخشی، کار گوینده نیست. در نظر او کلمه، زبانی نشانه‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند؛ همچنین شی موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد یا به آن ببخشد، یعنی با ساختن نشانه‌ای، چیز دیگری را نمایان گرداند. هر دو احتمال خطاست؛ دقیقاً به این دلیل که جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه همواره از قبل معنادار است (گادامر، 1381: 394).

گادامر زبان را طبیعت ثانوی ما و هستی‌ای می‌داند که ما را در بر گرفته است (رمبرگ و گسدال، 1393: 18) به این ترتیب گادامر در تاریخ بودگی و دریافت تاریخی را در شکل‌گیری فهم دخیل می‌داند زیرا زبان را ابزار فرهنگ تاریخی برای پدیدار شدن بر ما می‌داند. برای شکل‌گیری فهمی تاریخی بازبایی تاریخ آن گونه که در گذشته بوده است، امکان ندارد. اشیا تاریخی زمانمند را در زمان حال نمی‌توان بر حسب خودشان فهمید و ناچاریم با پرسش‌های کنونی‌مان به سراغ آنها برویم. گذشته را هرگز نمی‌توان همچون شی در گذشته فهم نمود و از این‌رو، دیدن گذشته بر حسب خود و عین گذشته، خوابی تحقق نیافته خواهد ماند که منطقیاً با فرایند و ماهیت فهم در

تعارض است. (احمدی، 1380: ۲۰۳-۲۲۱)

عنصر- دیگر اندیشه گادامر پرسش است که خواننده و متن مورد تفسیر را در نسبت قرار می‌دهد. مخاطب متن، متأثر از پیش‌داوری و بستر فرهنگی خود، به سراغ متن می‌رود و طی یک تعین متقابل که او از آن به دور هرمنوتیکی تعبیر می‌کند، خواننده و متن هر دو متعین می‌شوند. گادامر از این نسبت دو سویه، تعبیر به امتزاج افق‌ها¹ می‌کند. پس از این امتزاج افق‌هاست که فهم امکان رخ دادن می‌یابد (رمبرگ و گسدال، 1393: 18). به این ترتیب، تاریخ‌مندی و موجودیت تاریخی انسان، امکان فهم قطعی و بی‌زمان و جاودان را از بین می‌برد و با تفاوت افق‌ها، فهم‌ها نیز متفاوت می‌شوند.

2-5. تاریخ‌نگاری هرمنوتیکی و تاریخ‌اندیشه سیاسی

از این نظریه فلسفی-هرمنوتیکی، به نگاه تاریخ‌گرایانه به هستی انسان و جهان تعبیر شد و نقض و ابرام‌هایی شکل گرفت مبنی بر اینکه آیا نظریه فلسفی تاریخ‌گرایانه، برای فهم متن‌های تاریخی یا هرگونه متن دیگر و اساساً برای فهم جهان به عنوان کل، کافی است یا این که نوعی خطا و اختلال در فهم است؟ گفته شد که با شلایرماخر، هرمنوتیک به نظریه‌ای فلسفی تبدیل شد و دیدگاه‌های روش‌شناسانه ارائه شده به دست او، به همه علوم انسانی سرایت کرد. یکی از شاخه‌های علوم که متأثر از این نظریه شد، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی بود. در این شاخه از علم، دو مسئله وجود داشت که آن را به هرمنوتیک به عنوان یک نظریه فلسفی پیوند می‌زد؛ اول این که: مانند همه علوم انسانی دیگر، در پی یافتن روشی برای پژوهش در باب موضوعات مربوط به خودش بود. مسئله این است که موضوعات و مسائلی که در فلسفه سیاسی مطرح می‌شوند، با چه روشی قابل تبیین و پاسخ‌گویی‌اند؟ دوم: بخشی از اندیشه سیاسی مرتبط با تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی است. در زمینه فلسفه سیاسی متن‌هایی وجود دارد که هرکس در این زمینه پژوهش می‌کند، ناچار به رجوع و فهم آنها است. اساساً بخشی از این دانش، تاریخ‌اندیشه‌هاست. به این معنی که مسائل مطرح شده در این دانش، چه پاسخی از جانب دیگران یافته‌اند؟ در این مورد نیز همان پرسش مطرح است که روش صحیح برای مواجهه با این متن‌ها و کشف معنای آنها چیست؟

در مطالب پیشین به صورت خلاصه، به مرور تاریخ اصطلاح و مفهوم هرمنوتیک پرداخته شد و سیر تطوّر آن و فیلسوفان تعیین‌کننده و نظریه‌های آنان تا هرمنوتیک گادامر گفته شد. با توجه به موضوع پژوهش پیش رو که از موضوعات فلسفه سیاسی است به واکاوی تأثیر نظریات فلسفی به صورت کلی، بر این دانش، پرداخته می‌شود. نظریه‌های عمده در باب فلسفه این دانش و روش‌های مطرح شده برای تحقیق در این باره، مورد تحلیل هستند.

2-6. اشتراوس و روش متن‌گرایانه

در ابتدای پژوهش اشاره شد که روش این پژوهش، برگرفته از نظریه کوئنتین اسکینر است. به لحاظ تاریخی، بخشی از نظریه اسکینر در صدد تدارک پاسخی به نظر لئو اشتراوس² در این مورد است. اسکینر در صدد طرح اشکالاتی بر متن‌گرایی اشتراوسی و رفع آنها به وسیله پردازش

1 Fusion of horizons

2 Leo Strauss

نظریه‌ای جدید در این باب است. اشتراوس درباره روش رسیدن به فهم ماهیت امور سیاسی و اساساً هرگونه معرفتی، به نوشتن کتاب‌هایی پرداخت و با توجه به این که او از معاصران گادامر بود و با او در این زمینه به نامه‌نگاری نیز پرداخته است، بررسی نظریه او نیز برای تبیین فلسفه و روش اسکینری ضرورت می‌یابد. علاوه بر این، اشتراوس یکی از فیلسوفان اثرگذار در فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و گستردگی و دقت کاوش‌های او درباره هرمنوتیک، فلسفه سیاسی، تاریخ‌پژوهی و تاریخ‌نگاری اندیشه، فضای این دانش‌ها را تحت تاثیر قرار داده است و نظریه او، طرفداران و مخالفانی سرسخت یافته است که متأثر از او به تحقیق پرداخته‌اند. اولین مدافعان نظریه او، شاگردانی هستند که او در دانشگاه شیکاگو به تربیت آنها پرداخت. او نوشته‌هایی درباره اندیشه افلاطون، ارسطو و برخی فیلسوفان جهان اسلام مانند ابن میمون و فارابی دارد که در این نوشته‌ها روش فلسفی خود برای تفسیر اندیشه‌های این فیلسوفان را به کار برده است.

لئو اشتراوس (1899-1973م) فیلسوف یهودی آلمانی است. نامه‌های نگاشته شده میان او و گادامر و همچنین مواضع متقابل این دو درباره نظریات یکدیگر، دغدغه‌های علمی اشتراوس را آشکار می‌کند. او 15 جلد کتاب نوشته است که کتاب "تعقیب و آزار و هنر نوشتار"، "شهر و انسان"، "حقوق طبیعی" و "تاریخ فلسفه سیاسی" و تک‌نگاری‌هایی درباره افلاطون، ارسطو، ماکیاوولی، ابن میمون و فارابی را شامل می‌شود. اشتراوس از جمله اندیشمندانی است که به شرح فیلسوفان گذشته پرداخته است. او روش ویژه خود برای شرح آثار آنها را در مقاله‌ای با عنوان "تعقیب و آزار و هنر نوشتار" ارائه داده است.

در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی به صورت کلی دو گروه زمینه‌گرایان و متن‌گرایان معروف بودند که زمینه‌گرایان اهالی هرمنوتیک محسوب می‌شدند و متن‌گرایان شامل کسانی مانند اشتراوس که روش‌اش هرمنوتیکی است و دیگرانی با روش‌های غیر هرمنوتیکی می‌شد. درباره این تقسیم در بخش مربوط به اسکینر گفته خواهد شد. گادامر که خلاصه‌ای از نظریه او آورده شد، در زمره زمینه‌گرایان است. گفته شد که روش آنها به تاریخ‌گرایی نیز تعبیر شده و در نزد پژوهندگان تاریخ اندیشه، به زمینه‌گرایی مشهور شده است. اشتراوس و گادامر در یک دوره زمانی به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و نظریه‌هایشان تا حدودی ناظر به هم دیگر بوده است. می‌توان به محتوای نامه‌های مبادله شده میان این دو و تصریحات‌شان در برخی نوشته‌ها در این باره اشاره نمود که این تأثیر و تأثر را پذیرفته‌اند. باید در نظر داشت که هر دو نفر به شکلی از شاگردان هایدگر محسوب می‌شوند و در ادامه سنت هرمنوتیکی آلمانی قرار دارند. گادامر نیز با نام بردن از کسانی که بر تفکر او تاثیر داشته‌اند، اشتراوس را از جمله مؤثرین بر فکر خود می‌داند (گادامر، 1381: 112).

اشتراوس تعریفی از فلسفه به طور عام و فلسفه سیاسی به صورت خاص ارائه می‌دهد و با این دو تعریف، بنیادی را برای کار خود می‌نهد که تمایز او با گادامر و هرمنوتیک‌های تاریخ‌گرایانه به طور عام را آشکار می‌کند. او در کتاب "فلسفه سیاسی چیست" می‌گوید: «جست‌وجوی حکمت، جستاری برای معرفت جهان شمول، یعنی معرفت به کل است». او همان‌جا، فلسفه سیاسی را چنین تعریف می‌کند: «فلسفه سیاسی کوششی برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنهاست» (اشتراوس، 1373: 4). با توجه به باور او، هرمنوتیک گادامری، به نوعی نسبی‌گرایی و تعلیق معرفت مطلق و نهایی دامن می‌زند و این‌گونه اهمیت دادن

به خواننده در خوانش متن و نشان دادن او و افق تاریخی اش به جایگاه بنیادین شکل گیری فهم، سبب غفلت از پدید آورنده متن و خود متن می شود. گادامر تاکید می کند که در خوانش متن باید از منطق خود متن پیروی نمود و پس از امتزاج افق خواننده با افق متن، نه می توان و نه ضرورت دارد که اصول و قواعدی را از بیرون از این امتزاج افق ها، دخالت بدهیم تا به فهم برسیم (پالمر، 1377: 208). اما اشتراوس به ما می گوید که تنها مسئله مهم در مواجهه با متن، خود متن است نه زمینه تاریخی، اقتصادی یا روانشناسانه متن و پیش فرض های تاریخی خواننده درباره متن. در نظر اشتراوس، این گونه روی آوری به متن، گریزی از نسبی گرایی ندارد زیرا افق های متفاوت و سیال خوانندگان و تغییر شرایط تاریخی امکان فهم، همواره سبب شکل گیری فهم های متفاوت و متغیر می شود. در هر وضعیت ویژه، امتزاج افقی ویژه شکل می گیرد و گادامر هیچ گونه ضابطه ای برای این کار قرار نداده است و تنها نظر به دقت در تجربه ها داشت تا به فهم واضح تری برسیم. در نظریه گادامر ما هرگز اثری تاریخی را آن چنان که در اصل بر هم روزگارانیش پدیدار شده درک نخواهیم کرد و بافتار اصلی پیدایش آن یا نیت های مؤلفش خارج از دسترس ماست. متون تاریخی به عنوان بخشی از سنتی که در آن قرار داریم، حجیتی دارند که مقدم بر حجیت خود ماست. اما این حجیت تنها به میزانی که زمان حال آن را بازشناسد زنده می ماند (رمبرگ و گسدال، 1393: 18). به این ترتیب، می توان گفت که طبق نظریه گادامر، به معنایی جاودان و بی زمان و مکان، حتی اگر در کار باشد، دسترسی نداریم و آنچه درک امروزین من از یک متن نامیده می شود، صرفاً پدیداری موقت از آن متن است و حتی برای من نیز قابل نقض است. به سبب همین آموزه های گادامر است که نسبی گرایی و تاریخی گرایی به او نسبت داده شده است. گفته شد که گادامر دسترسی به معنای نهایی متن را ممکن نمی داند گرچه می تواند فرض کند که چنین معنایی وجود دارد. دور هرمنوتیکی که گادامر آن را از عناصر اساسی فهم می داند، به مقتضای تغییر افق خواننده، همواره ادامه دارد و تطور تاریخ و تغییر وضعیت خواننده بر آن اثر می گذارد و به همین سبب، معنای متن چیزی نیست که یک بار برای همیشه به چنگ ما بیفتد بلکه کنش گفت و گویی پیچیده میان گذشته و حال وجود دارد. شناختن سنت و شناختن خودمان هر دو فرایندهایی پایان ناپذیراند، کارهایی بدون پایان مشخص (رمبرگ و گسدال، 1393: 19). گادامر این مسئله را با "بازی کردن" قیاس می کند که در طی بازی ما تابع قوانین آن بازی عمل می کنیم و خود را در برابر آنها تسلیم می کنیم. او می گوید خوانش متن نیز چیزی از این قبیل است و هم چون بازی کردن، در خوانش متن هم تن به قواعد بازی متن می دهیم (یونسی، اشتری و پورحسن، 1398: 12) اشتروس دقیقاً به همین سبب، نسبی گرایی را ملازم با نظریه گادامر می داند که به عقیده او گادامر راه فراری از آن ندارد. به علاوه که نقش قدرت و سیاست رسمی و جاری را در این فرایند نادیده می گیرد.

اشتروس، معنای نوشته های نویسندگان بزرگ را مربوط به مسائلی تعیین کننده و مهم می داند که محدود به زمان و مکانی خاص نیستند و همواره صادق اند و همواره اشاره به حقیقت دارند. همواره پرسش های بی زمان و مکان وجود دارند که تلاش نویسندگان بزرگ، در راستای رسیدن به پاسخ این پرسش ها بوده است و خواننده متن این بزرگان، با فهم این پرسش ها و جواب آن نویسنده، در واقع در حال تفسیر متن اوست. معرفت، زمانی که به امور سیاسی تعلق می گیرد، تفاوت و تضاد با عقیده و گمان های عمومی درباره همان مسائل دارد. چند فرض در این نظر

اشتراوس وجود دارد: اول اینکه آن معنای مطلق متن، وجود دارد و دوم اینکه با خواندن و تفسیر متن می‌توان آن معنا را بازیابی نمود دقیقاً به همان شکل که نویسنده در نظر داشته است. اشتراوس نویسندگان، خوانندگان و متن‌ها را دارای انواع متفاوت می‌داند که نمی‌توان به یک روش همه را تفسیر نمود. تفاوت "هرمنوتیک محدود" او با نظریه عام گادامر درباره تفسیر در همین نکته است (اشتراوس، 1397: 192). او برای رسیدن به معنای متن، تکرار خوانش آنها را با به کارگیری چند اصل که در ادامه به تبیین آنها پرداخته خواهد شد، پیشنهاد می‌دهد. ابتدا باید در نظر داشت که اشتراوس برای خوانش یک متن، تنها به خود متن توجه دارد. تنها مسئله مهم نوشته است و نه پس زمینه تاریخی، اقتصادی یا روانشناسانه اثر (اشتراوس، 1392: 321-348) به همین سبب است که او را در زمره متن‌گرایان، در مقابل رویکرد زمینه‌گرایی، قرار می‌دهند.

گفته شد که اشتراوس هنگام خوانش یک متن، چند اصل را در نظر می‌گیرد. گرچه او به شکل جداگانه و به گونه‌ای که مطرح خواهد شد، اشاره به این اصول ننموده است، اما با بررسی مفاهیم اساسی که در نظریه‌اش طرح نموده و به وسیله آنها پیش رفته است، می‌توان این چند اصل را استخراج نمود. اولین و یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که او طرح می‌کند پنهان‌نویسی است. گفته شد که او در تعریف فلسفه اشاره به "معرفت به کل" نمود. به نظر می‌رسد که او معرفت، دانش یا یقین را همواره مقابل عقیده، گمان و دوکسا در یونانی در نظر می‌گیرد. با توجه به این که او بخش بزرگی از کاوش‌هایش درباره تفسیر متون و دیالوگ‌های افلاطونی است و در اندیشه نیز بسیار وام‌دار افلاطون است، برای تمایز عقل یا دانش از عقیده و گمان؛ از تمثیل غار افلاطونی بهره می‌برد. در این تمثیل، عموم انسان‌های درون غار با سایه‌هایی در مقابل خورشید روبه‌رو هستند که حاصل تابش نور آتش درون غار بر اشیاست. این سایه‌های لرزان و نامتمایز و مبهم، تنها می‌توانند متعلق گمان باشند و انسان‌های درون غار، درک واضحی از اشیای درون غار ندارند. فیلسوف که موفق می‌شود از غار بیرون برود و زیر نور خورشید اشیا را به واضح‌ترین حالت ببیند، وقتی درون غار برگردد، دیگر نمی‌تواند گمان تعلق گرفته به سایه‌ها را به جای گمان (یا دانش) بنشانند. متعلق یقین و دانش او تصویر واقعی اشیا زیر نور خورشید است و متعلق گمان انسان‌های درون غار، سایه‌های مبهم درون غار نیمه روشن. این تضاد میان دانش و عقیده برگرفته از گمان، دوگانه‌ای را بر ساخته است که اشتراوس، بنیان‌گذاری فلسفه را به آن نسبت می‌دهد. اساساً فلسفه با دانش سروکار دارد. به خلاف مجموعه باورهای مانند دین و آموزه‌های وحیانی که به گمان اشتراوس با گمان سروکار دارند. شهر را می‌توان همان غار دانست. غارنشینان یعنی غیر فلاسفه، تنها سایه اجسام را می‌بینند، این بدان معناست که هر آنچه که آنان می‌بینند در پرتو گمان‌های مرتبط با امور عادلانه و شریفی که قانون‌گذاران تایید کرده‌اند درک می‌کنند، یعنی در پرتو گمان‌های ساختگی یا عرفی و آنها نمی‌دانند که این عزیزترین اعتقادات آنها جایگاهی والاتر از گمان ندارند (اشتراوس، 1392: 180). کار فیلسوف کشف دانش و معرفت است و نوشته‌های او منتقل‌کننده آن خواهد بود. گفته شد که به نظر اشتراوس این دو در تضاد هستند و هر گروه از مردم، تنها می‌توانند از یکی از این دو برای درک جهان بهره ببرند.

نزد اشتراوس، فیلسوفان قدیم امکان جایگزینی دانش با گمان‌ها در میان عامه مردم را ندارند. این امر به دو دلیل نشدنی است: ابتدا این که ساختار و بنیاد جامعه بر همان گمان‌ها است و آن چه مردم را به باورمندی به قوانین و پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی می‌رساند همان گمان‌هایی است

که درباره جهان دارند. اگر فیلسوف در صدد نشان دادن خطا و کذب این باورها باشد، حتما بنیاد جامعه به خطر می‌افتد. او چنین می‌گوید: گمان، بنیاد جامعه است پس فلسفه یا دانش، تلاش برای نابودی آن عنصری است که جامعه مبتنی بر آن حیات دارد و به این ترتیب فلسفه یا دانش، جامعه را در خطر می‌افکند (اشتراوس، 1373: 253). با توجه به این که عامه مردم که از فهم دانش فیلسوف عاجزانند، تنها دچار تحیر و شک در باورهای خود خواهند شد و قابلیت درک آن معرفت فلسفی را نخواهند داشت تا با عقاید خویش جایگزین کنند. علاوه بر این، اشتراوس طبیعت عموم مردم را متنفر و بدگمان به دانش و فلسفه می‌داند (Strauss 1988: 34). از سویی دیگر، دولت و متولیان سیاسی جامعه که بر مبنای همین باورها برکشیده شده و بر جامعه چیره شده‌اند، هر گونه تشکیک در باورها را ملازم با فروپاشی ساختار سیاسی مبتنی بر آن قوانین و آموزه‌ها تلقی می‌کنند و مانع ترویج دانش فلسفی خواهند شد. اشتراوس بسیاری از آزارها و تعقیب‌هایی که در قدیم برای فیلسوفان وجود داشت را به این دلیل می‌دانست و بر همین پایه می‌توان گفت که سرنوشت سقراط به صورت نمادین، سرآغازی برای ستیز قدرت و جامعه با فلسفه‌ی آشکار و ناپوشیده است. اشتراوس با نظر به این تضاد، به این کشف می‌رسد که فیلسوفان به پنهان‌نویسی روی آوردند و تلاش نمودند ملاحظات قدرت و جامعه را رعایت کنند تا علاوه بر دفع آزارها، بنیان جامعه را از خطر فروپاشی و فساد دور کنند. این پنهان‌نویسی در انتقال اندیشه با توجه به عنوان یکی از نوشته‌های اشتراوس (Persecution and the Art of Writing) ، به سبب آزار و تعقیب رخ داده است و هنری است که نویسندگان دقیق و با هوش با تکرار به قواعد آن می‌رسند (Melzar, 2014: 268). یکی از قواعد آن همان دقیق‌نویسی و دقیق‌خوانی است. به نظر اشتراوس، نویسندگان دقیق خوانندگان دقیقی هستند و بر عکس (Strauss, 1988: 188). مقصود این است که، کسی که فن پوشیده‌نویسی بداند، چه در مقام نویسنده باشد و چه خواننده، قادر است آن را به کار بگیرد و "نوشته‌های متن" یا به تعبیری دیگر "بین الخطوط" را دریابد. نویسندگان دقیق، زمانی که به تفسیر متن دیگران می‌پردازند، رموز پنهان‌نویسی آنان را بر می‌شمارند و این به این معنی است که خود این رموزها و فنون را در نوشته‌هایشان به کار گرفته‌اند. این که اشتراوس به شرح و تفسیر متن بسیاری از فیلسوفان گذشته می‌پردازد، می‌تواند به همین سبب باشد؛ یافتن و معرفی روش‌های پنهان‌نویسی آنان.

اصل دیگر این است که باید به عددها و تعداد برخی چیزها در متن اهمیت داد. گاهی تناظر اعداد با برخی نکته‌های مستور و ارزشمند، به صورت نمادین، به نویسنده کمک می‌کند آن نکته را از راه همین تناظر منتقل کند تا خواننده باهوش و مسلط به جزئیات تاریخی، بتواند معنای باطنی را دریافت کند و خواننده نادقیق یا ناآگاه هیچ‌گاه به آن دسترسی نداشته باشد. قاعده دیگر به این ترتیب است که: گاهی سکوت نویسندگان بزرگ، اشاره به معنایی پنهان دارد. اگر آنان در برابر برخی مواضع و سخنان سکوت کرده‌اند در حالی که انتظار می‌رفت چیزی بگویند، می‌تواند نشان از بی‌اهمیتی آن سخن باشد یا مخالفت محتاطانه دانشمند با آن سخن. به تعبیر اشتراوس، سکوت دانا همواره پر از معناست (Strauss, 1988: 30). اصل دیگر، دقت در خطاهایی است که نویسنده در متن خود به‌جا گذاشته است. خطاهایی مانند نقص در نقل قول‌ها یا ابهام در بیان رویدادها. این موارد می‌تواند به عمد باشد. به عنوان مثال ماکیاوولی¹ در

1 Niccolò Machiavelli

تنها نقل قول مستقیمی که از کتاب مقدس دارد، به عمد، سخن کتاب مقدس را اشتباه نقل می‌کند (Machiavelli, 1998: 71)؛ می‌توان این عمد در ناقص آوردن جمله کتاب مقدس را به سبب برخی عقاید ماکیاوولی درباره مسیحیت بدانیم.

اشتراوس درباره تأثیر لسینگ¹ بر اندیشه‌اش چنین می‌گوید: «چنانکه بعدها دریافتیم لسینگ همه آنچه که درباره تمایز میان سخن ظاهری و باطنی و مبانی آن یافته بودم را قبلاً گفته بود» (Strauss, 1997: 462). ابتدا او متوجه پنهان‌نویسی. برخی از فیلسوفان بزرگ قدیم می‌شود و در ادامه، به کارگیری این روش را از جانب همه آنها مشاهده می‌کند (Strauss, 2014: 286).

از جمله متن‌هایی که اشتراوس به کشف و نگارش اندیشه‌های درون آنها پرداخته است و به روش پنهان‌خوانی آنها را تفسیر کرده است، دیالوگ‌های افلاطونی است. او باطنی‌گرایی در اندیشه را به افلاطون نسبت می‌دهد و چنین می‌نگرد که افلاطون به سبب همان تضاد میان دانش و عقیده و مشاهده آزاری که سقراط به سبب آشکارگویی رازهای حکمت شد، ناچار شده است به شیوه خودش، باطن دیالوگ‌ها را به حکمت اختصاص دهد و پرهیز داشته باشد از این که آشکارا و بدون ابهام درباره واقعیت‌های جهان، شهر و انسان سخن بگوید. در رساله فایدروس افلاطون از زبان سقراط چنین می‌گوید: از این گذشته، سخن وقتی که نوشته شد به همه جا راه می‌یابد و به دست کسانی می‌افتد که آن را می‌فهمند و کسانی که نمی‌فهمند. همچنین نوشته نمی‌داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به او کند از خود دفاع نمی‌تواند کرد مگر آنکه پدرش به یاریش بشتابد (افلاطون، 1380، ج 3: 1270). اشتراوس جزئیات و کلمات افلاطون را مهم می‌داند و هیچ چیز اضافی یا بی‌معنا در دیالوگ‌های افلاطونی نمی‌یابد. افلاطون از ابزارهایی برای پنهان کردن مقصود اساسی خود بهره برده است و مانند هر پنهان‌نویس دیگری ابزارهای ادبی متنوعی برای پنهان کردن افکار و ایده‌های واقعی خود را به کار گرفته است (رضوانی، 1392: 86-87).

فارابی، فیلسوف مسلمان، شخص دیگری است که اشتراوس به پنهان‌نویسی. او باور دارد. فارابی از مؤسّسین فلسفه در سرزمین‌های اسلام محسوب می‌شود و علاوه بر نوشته‌های تألیفی‌اش، به سبب شرح نویسی. بر متون افلاطون و ارسطو و فلاسفه دیگر یونانی، در جهان اسلام و نیز اروپا مشهور است. او در رساله تلخیص النوامیس درباره افلاطون چنین می‌نویسد: «افلاطون حکیم، به خودش اجازه نمی‌داد که به هویدا نمودن علوم و کشف آنها برای همه مردمان بپردازد. از این رو مسلک تلویح و رازآلودگی و مبهم و دشوارمآبی را برگزید تا علم به دست ناهلان قرار نگیرد [...] دیگر اینکه کسی نتواند به آنچه او به تصریح یا به صورت تلویح گفته و قوف یابد مگر در همان صناعت تمرین و ممارست کرده باشد. هم‌چنین هیچ کس میان آن دو (تصریح و تلویح او) تمایز نتواند گذارد مگر کسی. که در علمی که سخن او در باب آن است مهارت کسب کرده باشد» (فارابی، 1395: 19-20). به علاوه، فارابی داستان زاهد فراری که مجبور به پنهان‌کاری است را در همین باب، نقل می‌کند (فارابی، 1395: 35) افلاطون چیزی شبیه به این را دروغ شرافتمندانه نام می‌نهد (Plato 1992: 378-380).

اشتراوس همه این سخنان که از افلاطون یا فارابی نقل شد یا مواردی دیگر که دالّ بر ایجاد ابهام عمدی برخی فلاسفه در نوشته‌هایشان بود را مؤیدی بر نظریه خود درباره دوگانگی سطح

1 Gotthold Ephraim Lessing

معنایی متن‌ها، دوگانه فلسفه-گمان و به این ترتیب اختصاص دانش به فلبسوف و گمان به جامعه می‌داند (Strauss, 1954: 64).

البته می‌توان مثال‌هایی در نقض این نگاه تعمیم یافته به کل فلسفه قدیم یافت؛ مانند متن‌هایی که به صورت مبسوط درباره شرح فلسفه افلاطون یا ارسطو می‌باشند یا متفکرانی در قرون وسطی یا جهان اسلام که به شرح‌نویسی-شهره بوده‌اند. روش یا اگر بتوان گفت نظریه اشتراوس، تأثیر زیادی بر پژوهش‌های تاریخی و اندیشه سیاسی نهاد و متفکران بعدی این دانش‌ها، در مواجهه و نسبت با او نظریات خود را عرضه کردند و همان‌گونه که در ابتدای بخش مربوط به اشتراوس گفته شد، او پایه‌گذار مکتبی بود که به نام خودش و در دانشگاه شیکاگو به راه افتاد. او را باید یکی از بارزترین فیلسوفان روش متن‌گرایانه به حساب آورد. در این پژوهش، تنها نه به سبب اهمیت اندیشه‌ها یا مکتب او در اندیشه‌نگاری سیاسی بلکه به دلیل دیگری به شرح نظریه او پرداخته شد. زمانی که درباره خوانش متن فلسفی-سیاسی سخن می‌گوییم، با چند دسته متفاوت روبرو هستیم که نظریه اشتراوس در میان یکی از این دسته‌ها، از اندیشه‌های محوری است. به علاوه، اندیشه او مبدأ مباحث جدیدی در این رشته است و مکاتب پس از او متأثر از آرا او هستند. با توجه به این که او پرسش‌هایی مهم درباره نظرات پیشینیان هرمنوتیک یا متن‌گرایان تحلیلی طرح نمود و این پرسش‌ها، مانند مورد گادامر جدی گرفته شد، پرداختن به او ضروری می‌نمود.

به این ترتیب، این پژوهش اختلاف مبانی اشتراوس با گادامر و هرمنوتیک‌های پیش از او را واکاوی نمود. گفته شد که در سنت هرمنوتیکی آلمانی، گادامر به عنوان نقطه عطف محسوب می‌شود و در این مسیر، اشتراوس از منتقدین اولیه و مهم هرمنوتیک گادامری است. علاوه بر این، گادامر به عنوان شاگرد بارز هایدگر، نظریه عام فلسفی درباره هستی به صورت کلی دارد و نظریه او کمتر به صورت ویژه به اندیشه سیاسی و خوانش متن‌های فلسفه سیاسی پرداخته است اما اشتراوس که رشته تحصیلی و یکی از حوزه‌های پژوهشی‌اش تاریخ و تاریخ‌نگاری اندیشه بود، به صورت خاص در این باره به کاوش پرداخت و با توجه به موضوع تحقیق پیش رو، به صورت مستقیم و موضوعی نیز به نظریات او در این پژوهش خواهیم پرداخت. همان‌گونه که تلاش شد تا اختلاف مبانی اشتراوس با گادامر توضیح داده شود تا به تصویری روشن از اشتراوس و متن‌گرایی او برسیم، در ادامه، موضوع بررسی پژوهش، تبیین اختلاف مبانی اسکینر با اشتراوس خواهد بود تا ضمن ایجاد نوعی مقایسه میان روش اسکینری و متن‌گرایی به صورت کلی، نظر اسکینر را به نحو روشن و متمایزی توضیح داده و عناصر اصلی و مفاهیم بنیادین آن تشریح شود.

2-7. اقسام روش‌های تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی

پیش از طرح آرا اسکینر، به یک تقسیم‌بندی کلی در اندیشه سیاسی اشاره می‌شود و پس از مشخص شدن جایگاه اشتراوس و اسکینر در این تقسیم کلی، به روش اسکینری به عنوان موضوع اصلی این قسمت پرداخته خواهد شد. دسته‌بندی مورخان اندیشه به صورت کلی یا اندیشه سیاسی به طور خاص، به چند طریق انجام می‌شود. زمانی که از تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی سخن گفته می‌شود، طبیعتاً خود اندیشه سیاسی منظور نیست. این دانش به عنوان یک شعبه

از فلسفه سیاسی، موضوعی جداگانه دارد که به آن پرداخته شد. منظور از تاریخ‌نگاری اندیشه، دانش تاریخ نیز نیست. در این شعبه از دانش، ما با رویدادهای تاریخی یا اشیا بیرونی سر و کار نداریم بلکه درباره نحوه روی آوری‌مان به رویدادهای تاریخی و رویکرد ما و نوع درک ما از رویدادهای تاریخی یا متن گزارش‌کننده آن رویدادها یا متن انتقال‌دهنده دانشی-درباره آن رویدادها مواجهیم. دانش سیاسی و تاریخ، موضوع این فرع از دانش محسوب می‌شوند و پرسش‌های این دانش ثانوی، حول روش بازخوانی اندیشه‌های سیاسی و اندیشه‌های تاریخی شکل می‌گیرند. با توجه به نکته بالا، می‌توان گفت که تقسیماتی که برای شناخت بهتر انواع روش‌ها در این زمینه ارائه شده است، متناسب با موضوع این فرع از دانش هستند. برخی از تقسیمات به صورت تاریخی، تطور این دانش را به مراحل تقسیم نموده‌اند و به طور نمونه، ادوار تاریخی هرمنوتیک یا روش اندیشه‌نگاری ملهم از علوم طبیعی را به عنوان ادوار تاریخ اندیشه‌نگاری به حساب آورده‌اند و تنوعی از هرمنوتیک‌ها در کنار قرائت‌های مختلف از پوزیتیویسم را از جمله اقسام آن دانسته‌اند. برخی دیگر به صورت موردی و فیلسوف محور به تقسیم پرداخته‌اند و مثلاً از روش منطق دیالکتیک هگلی، هرمنوتیک هایدگر، اشتراوس، تحلیل سازه اسپریگنز و... یاد کرده‌اند. این پژوهش، قصد بررسی مبنای این تقسیم بندی‌ها یا تمایزات آنها را ندارد زیرا گرچه که این تقسیمات برای آشنایی کلی با این دانش مفیدند اما در بررسی‌های دقیق و مبسوط، جایی ندارند. به علاوه این که روش‌شناسی در علوم سیاسی یا به تعبیر دیگر، بررسی روش‌های تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی، موضوعی جداگانه است و از موضوع بحث این قسمت از پژوهش خارج است. این بخش از پژوهش در پی ارائه شمای کلی و تاریخی از پیشینه این دانش تا زمان اسکینر است تا بتواند درباره روش اسکینر و عناصر اصلی نظریه او توصیفی دقیق ارائه بدهد. به این ترتیب، بنا بر مقتضای پژوهش به یک تقسیم مشهور در این زمینه اجمالاً اشاره خواهد شد و پس از آن، به روش اسکینر در خوانش متن‌های فلسفه سیاسی پرداخته خواهد شد.

2-7-1. مفهوم روش:

به نظر می‌آید که گاهی در شاخه روش‌شناسی نظریه‌های مختلف فلسفی، به مثابه یک فهم از جهان و نوعی نگرش به هستی، به عنوان روش تلقی می‌شوند و نوعی مسامحه در این زمینه وجود دارد. به این سبب باید میان سه مفهوم تمایز قائل شد تا علاوه بر جلوگیری از بروز این خطا، موضوع دانش روش‌شناسی، به صورت دقیق مشخص شود. در فلسفه به صورت عام، دو مفهوم کلی وجود دارد: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. هر پژوهشگر اندیشه سیاسی، دارای پیش فرض‌ها و بنیادهای هستی‌شناسانه ویژه است و درون یک نظریه فلسفی عام و از رویکرد یک هستی‌شناسی ویژه خود، به پژوهش می‌پردازد. به این نگاه پژوهشگر به ماهیت هستی، هستی‌شناسی خاص او می‌گویند (مارش و فورلانگ، 1387: 32). مفهوم کلی دیگر معرفت‌شناسی است، نظریه‌ای درباره فهم و نحوه شکل‌گیری و ماهیت فهم است. بررسی این که چه چیزی را و چگونه می‌توان شناخت (Walliman, 2006: 14).

در بخش‌های پیشین اشاره شد که فلسفه مدرن، با پرسش از معرفت آغاز شد و نوشته‌های اصیل ابتدای عصر مدرن، در باب معرفت بشری و ماهیت آن بودند. نسبت میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز مطابق نظریات مختلف فلسفی، تبیین‌های جداگانه می‌یابد و در بخش

مربوط به سیر تاریخی فلسفه هرمنوتیک گفته شد که برخی فیلسوفان هرمنوتیک، این نظریه که در باره فهم بشری است را به عنوان هستی‌شناسی و نظریه‌ای عام راجع به هستی در نظر گرفته‌اند. به صورت کلی، پژوهشگر اندیشه سیاسی یا تاریخ اندیشه‌ها، گران بار از یک نظریه معرفت‌شناسانه به تحقیق در موضوعات این علم می‌پردازد. اما روش‌شناسی که عنوان دانش مورد بحث است، به موضوع "روش" می‌پردازد. روش به عنوان نوعی فن در نظر گرفته می‌شود که با بهره‌گیری از قواعد و اصول، به گردآوری و تحلیل داده‌ها می‌پردازد. در نزد هاردینگ روش عبارت است از: «فنونی که هنگام جمع‌آوری مستندات و شواهد به کار گرفته می‌شوند» (Harding, 1987: 2). شوانت درباره روش چنین می‌گوید: «ابزارها و تکنیک‌های اجرای پژوهش را روش می‌نامیم» (Schwant, 2001: 158). اما روش‌شناسی، امری متمایز از خود روش است. روش‌شناسی به تحلیل مبانی و عناصر روش‌ها می‌پردازد. بررسی و توضیح سپس تعریف و تبیین روش‌ها و نه خود روش‌ها را روش‌شناسی می‌گویند (میلز، 1382: 69) هاردینگ، پردازش نظری و تحلیلی نحوه اجرای پژوهش را روش‌شناسی می‌نامد (Harding, 1987: 2).

به صورت کلی باید در نظر داشت که روش‌شناسی قواعد و اصول کلی‌ای را آماده می‌کند تا با در دست داشتن آنها در پی فهم موضوعات اندیشه‌ای باشیم. این قواعد، ضرورتاً از یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی برگرفته شده‌اند و طبیعتاً هر نظریه هستی‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه، نتایج و اصول خاص خود را به دست می‌دهد و پیروی از یک نظریه خاص، روش‌شناسی متمایز و نتایج پژوهشی. متفاوت را به بار خواهد آورد. بلیکی در نظر دارد که: «روش‌شناسی، قواعدی را برای ارزشیابی روش‌ها ارائه می‌دهد و این قواعد از یک نظریه فلسفی برگرفته شده‌اند» (Blaikie, 2009: 7). به این ترتیب می‌توان گفت که بسته به استخدام دستگاه نظری خاص، روش‌شناسی‌های متفاوتی در کار خواهد بود و به تعداد نظریات فلسفی، می‌توان روش‌شناسی و به تبع روش داشت. به این سبب است که گفته شد تقسیمات کلی انواع روش‌شناسی از دقت برخوردار نیستند و صرفاً تمهیدی برای ورود به این شاخه فرعی از فلسفه به شمار می‌آیند. به عنوان مثال، تقسیم هرمنوتیک به سه شاخه فلسفی و روشی و انتقادی، نادقیق و سهل‌انگارانه است (بلایشر، ۱۳۸۰: ۳۰) و نمی‌توان از آن برای دسته‌بندی اندیشه‌های خاص بهره برد. سایر تقسیمات نیز به همین شیوه است. به نظر می‌رسد تقسیماتی که فلسفه و نظریه‌های فلسفی به صورت عام را به صورت مکاتب عام جداگانه مطرح می‌کنند، در عمل ناچار به تفسیر جداگانه برای فیلسوفان اصلی این مکاتب‌اند و با توجه به مفروضات و مبانی تکین و منحصربه‌فرد هر اندیشمند، اساساً سخن گفتن از مکتبی خاص برای چند فیلسوف، معنای خاصی نداشته باشد. تنها می‌توان نظریه‌های فلسفی مختلف را به صورت متمایز در نظر گرفته و ارزیابی یا تفسیر نمود؛ روشی که این پژوهش سعی بر پابندی به آن دارد.

باید در نظر داشت که سبر و تقسیم به عنوان یکی از راه‌های استدلال، کمک‌کننده است و برای تسهیل در توضیح اندیشه‌ها، بسیار مفید است که از آن بهره ببریم و در این نوشتار، ارائه دسته‌بندی برای اندیشه‌ها، به این سبب انجام شده است.

2-7-2. انواع روش در پژوهش‌های علوم سیاسی

در علوم سیاسی و به صورت خاص در تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها، بنا بر یک تقسیم کلی، انواع روش‌شناسی به سه دسته تقسیم می‌شوند: پوزیتیویسم، هرمنوتیک و واقع‌گرایی. این تقسیم به

این شکل صورت بندی شده است که: رویارویی پوزیتیویسم و هرمنوتیک (به عنوان دو مکتب اصلی فلسفه علوم اجتماعی)، در پاسخ به این سؤال که "تا چه حد می‌توان جامعه را با همان روش‌های علوم طبیعی مطالعه کرد"، وجه غالب این منازعه را تشکیل می‌دهد. پوزیتیویسم قائل به وحدت روش‌شناختی و کاریست روش تجربی در مطالعات علوم انسانی است و در واکنش بدان دیدگاه‌های پساتجربه‌گرایانه‌ای چون تفسیرهای تاریخی و جامعه‌شناختی از علم پدیدار شده‌اند؛ حال آن که هرمنوتیک معتقد است میان این دو حوزه اساساً تفاوت ماهوی وجود دارد.

از درون مناقشه بی‌پایان دو سنت رقیب (پوزیتیویسم و هرمنوتیک) دو مکتب جدید سر بر آورده‌اند که یکی واقع‌گرایی است و دیگری نسبی‌گرایی سیستماتیک. رهیافت اول انعکاس گسترده‌ای در بسیاری از حوزه‌های علوم اجتماعی مثل جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل یافته است تفاوت هرمنوتیک و روش‌های تجربه‌گرایانه را می‌توان از مفاهیم بنیادی آنها نیز مشاهده نمود. مفاهیم بنیادین هرمنوتیک که اشاره به فرض‌های اساسی آن دارند، عبارت‌اند از: معنا، فهم و ارتباط؛ در حالی که روش‌های تجربی با مفاهیم اساسی‌ای مانند: علت، مشاهده و تبیین سر و کار دارند (درخشه و نصرت‌پناه، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۳). درون نظریه‌های هرمنوتیک، دو روش‌شناسی متفاوت تفکیک شده‌اند که یکی به متن‌گرایی و دیگری به زمینه‌گرایی یا آن گونه که اشتراوس نسبت داده، تاریخ‌گرایی، مشهوراند. همان گونه که قبلاً اشاره شد اشتراوس به نحله متن‌گرایان تعلق دارد. با توجه به این تقسیم بندی کلی، فلسفه گادامر و اشتراوس هر دو جزء نظریه‌های هرمنوتیکی به شمار می‌آیند.

8-2. نظریه اسکینر؛ هرمنوتیک قصدگرا

اسکینر در نسبت با مکتب اشتراوس و، به‌طور کلی، متن‌گرایی بخشی- از سئوالات خود را مطرح می‌کند. اما پرسش‌های اسکینر و اشکالات او منحصر به متن‌گرایی نیست و او منتقد مبانی هرمنوتیک زمینه‌گرا نیز محسوب می‌شود. گروه سومی که اسکینر با آنها مواجه است، تجربه‌گرایان هستند که مبانی نظری‌شان، به شدت مورد انتقاد معاصرین اسکینر واقع شده است. با وجود چنین زمینه نظری در باب تاریخ‌نگاری است که اسکینر نظریه‌اش را مطرح می‌کند. با توجه به مختصات نظریه او، باید آن را راهی جدید در روش‌شناسی به حساب آورد. با واکاوی نظریه اسکینر و توضیح مفاهیم و عناصر بنیادین آن، نقدهای او بر روش‌های موجود و به تبع اشکالات و نارسایی‌های آنها نیز تبیین خواهد شد.

اسکینر آن گونه که خود اذعان دارد نظریه‌اش در پی نقدهای شکاکانه بر نظریه‌های تجربه‌گرایانه، شکل گرفت (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۶۳). تجربه‌گرایی، مورخ را به جمع‌آوری اطلاعات مرتبط با مسئله معین و می‌داشت تا بتواند شرحی هرچه عینی‌تر از آن مسئله به دست دهد. پیش‌فرض‌ها و استدلال‌های این نظریه، مورد انتقاد شدید دو گروه از نظریه‌پردازان قرار گرفت. نخست این نظریه شناخت بود که وجود واقعیت‌های چون و چرا ناپذیر را، که یکی از پیش‌فرض‌های تجربه‌گرایان است، زیر سؤال برد. نظریه شناخت که به هدف بی‌اعتبار ساختن تجربه‌گرایی به راه افتاد این جزم خاص تجربه‌گرایان را به چالش کشید که: جهان ما متشکل از داده‌های حسی‌ای است که می‌توان آنها را به صورت مستقیم دریافت و بدون مناقشه توصیف

کرد (اسکینر، 1393: 19). پس از آن، نظریه "معنا" در سایه پیشرفت‌های دوران اخیرش، پیش‌فرض اصلی فلسفه‌های پوزیتیویستی زبان را متزلزل نمود. این پیش‌فرض به این صورت است که: همه گزاره‌های معنی‌دار باید حتماً به امور واقع اشاره داشته باشند و در نتیجه، معانی جمله‌ها را باید با روش تحقیق در باب صدق دعوی‌های مندرج در آنها تعیین کرد (اسکینر، 1393: 21).

اسکینر در تاریخ‌نگاری اندیشه، تنها مواجهه با اشکالات تجربه‌گرایی نبود. گروه دیگر از نظریاتی که در دوره او با انتقادهای شدید مواجه بود، فلسفه‌های هرمنوتیک متن‌گرا بود. او پیش‌فرض‌های این گروه درباره "مسائل همیشگی" را نقد نمود و از همین رهیافت بود که به نوعی نظریه در باب "تفسیر متن" رسید که رویکردش به تاریخ اندیشه بیشتر مبتنی بر تاریخی اندیشه است (اسکینر، 1393: 22). در نهایت، گروه سومی که مورد انتقاد اسکینر واقع شدند نظریه پردازان هرمنوتیک زمینه‌گرا بودند. نقد او بر آنها، در نوع توضیحی بود که آنها از نویسنده یک متن، خواننده آن و تأثیر زمینه در شکل‌گیری متن و تفسیر آن ارائه می‌دادند. در نهایت، به نظر می‌آید که گرچه نظریه اسکینر، تفسیری است و برای تفسیر یک متن، زمینه را دخالت می‌دهد اما همان‌گونه که اشاره شد، باید آن را روشی متمایز از هر سه گروه به حساب آورد. برای نشان دادن این تمایز، ضرورتاً به واکاوی نقدهای او بر این گروه‌ها پرداخته خواهد شد و پس از آن نظریه او و مفاهیم اساسی و عناصر بنیادین آن توضیح داده خواهد شد. در ابتدا نقدهای اسکینر به تجربه‌گرایی، به طور اجمالی واکاوی می‌شود، و پس از آن به بررسی انتقادهای او به نظریه‌های متن‌گرا و زمینه‌گرا پرداخته خواهد شد.

گفته شد که تجربه‌گرایان وظیفه خود را بازگویی واقعیت‌های گذشته به صورت عینی می‌دانند. یکی از افرادی که هم‌عصر با اسکینر هنوز از این نظریه دفاع می‌کرد سر جفری التن¹ مورخ مشهور بود. او در کتاب "کار تاریخ" استدلال‌هایی به نفع رویکرد تجربی در پژوهش‌های مربوط به علوم انسانی و تاریخ اقامه کرده است. التن، از استعاره کارآموز برای بررسی وظیفه تاریخ‌نویس بهره می‌برد. کارآموز تاریخ پس از طی کردن دوره کارآموزی مناسب، دریافت راهنمایی و فراگیری کامل حرفه‌اش، به فن فهم حقایق عمل کرده، به تجربه دست می‌یابد. به این ترتیب، با نوعی فن روبرو هستیم که یک سری قواعد مخصوص دارد. التن عقیده دارد که تاریخ با واقعیت‌ها سر و کار دارد نه وضعیت‌ها و به همین سبب باید میان رخداد با امری که اکنون هست، تمایز نهاد. در توصیف تاریخی، فهم تغییر، وظیفه مورخ است. در نهایت مورخ به استنتاج پیامدها از واقعیت‌های پراکنده می‌رسد. به همین ترتیب، مورخ با رویدادهای جزئی سر و کار دارد و برای فهم واقعیت حقیقی از این رویدادها، از شواهد تاریخی بهره می‌گیرد. شواهدی که عام‌ترین و مهم‌ترین هستند. مانند کسی که با ساختمان مجلس عوام انگلستان روبرو است و قصد توصیف آن را دارد، به تکرار و واری‌های دقیق در می‌یابد که کدام شواهد را در توصیف‌اش به کار بگیرد. التن سرسختانه معتقد است که «یگانه بلند پروازی معقول و مناسب برای هر مورخی همانا شناختن همه شواهد است» (Elton 1969: 88-96). باید مورخ به برداشت قطعی از مجموعه شواهد برسد تا بتواند حقیقت را بیان کند. التن عقیده دارد که پژوهشگر همواره به دسته‌ای از حقایق جزئی یقینی دسترسی دارد و به وسیله آنها به کشف حقایق جزئی جدید دست می‌زند. مثلاً ما بی‌تردید می‌دانیم که فرزند ارشد بازمانده از

1 Sir Geoffrey Rudolph Elton

هنری هشتم چه کسی بود و در این هیچ مجادله‌ای ممکن یا معقول نیست (اسکینر، 1393: 46).
با کاوش در شواهد به وسیله اصول مناسب نقادی، واقعیت کشف خواهد شد.

اسکینر مجموعه‌ای از نقدها را متوجه این استدلال می‌کند. در ابتدا اسکینر انتقاد می‌کند که: هر محقق، به ناچار یا با پیش‌داوری خاص خود به سراغ شواهد می‌رود و برای هر کسی، یک سری از شواهد مهم‌تر و عام‌تر به نظر می‌آیند (اسکینر، 1393: 44). پس معیاری برای انتخاب شواهد مهم‌تر و عام‌تر وجود ندارد. درباره استعاره "خانه ملت" که التن به کار برد؛ اسکینر آن را استعاره نامناسبی برای کمک به استدلال اصلی می‌داند زیرا: بررسی کامل همه واقعیت‌ها درباره خانه‌ای مشخص، برای آشنایی با آن خانه، امری غیر ممکن است. جمع‌آوری تمام مدارک مربوطه نیز یک عمر زمان می‌برد. گردآوری همه آن‌چه مربوط به کتاب‌ها یا پنجره‌های خانه می‌شود امری دشوار است (اسکینر، 1393: 45). نقد بعدی اسکینر، مربوط به عدم انسجام این دیدگاه است. مشخص نیست که آنها وجود حقایق قطعی را قبول دارند یا نه. زیرا التن در فصل سوم از کتاب تاریخ، از چیزهایی گفته است که کم و بیش "به منزله حقیقت" توصیف شده‌اند (Elton 1969: 168-177). نقد سوم اسکینر از موضع زمینه‌گرایی است: چه چیزی ما را و می‌دارد تا در باره "ساختمان مجلس عوام انگلستان" یا "چتسورت" به تحقیق بپردازیم؟ چه چیزی ارزش فهمیده شدن دارد؟ پژوهش به چه هدفی انجام می‌شود؟ (اسکینر، 1393: 49). به نظر می‌رسد که اسکینر با این پرسش‌ها در پی دخالت دادن زمینه و وضعیت اجتماعی. تاریخی در شکل‌گیری پرسش‌های پژوهشگر است. پرسش‌هایی که در یک زمینه زبانی درون یک فرهنگ خاص و با مسائل خاص شکل می‌گیرند و هدف پژوهش را آن سؤالات مشخص می‌کنند اما التن زیر بار پذیرش چنین زمینه‌ای برای مورخ نمی‌رود و تأکید دارد که پرسش‌های بنیادینی که در برابر شواهد مطرح می‌کنیم، باید مستقل از "دل‌مشغولی‌های پرسشگر" باقی بمانند (Elton, 1991: 5). به این ترتیب، پژوهش‌ها از زمان "اکنون" تفکیک خواهند شد و دغدغه‌ها و نیازهایی که سبب شکل‌گیری آنها می‌شوند، در نظر گرفته نخواهند شد. اسکینر در نهایت چنین حکم می‌کند که روش التن، و تجربه‌گرایی به صورت کلی، کمکی به حل معماهای تاریخی نمی‌کند و سودمندی یا ارزش اجتماعی ندارد (اسکینر، 1393: 55).

اسکینر در فصل چهارم جلد اول کتاب "بینش‌های علم سیاست" را با عنوان "معنا و فهم در تاریخ اندیشه" به بررسی پیش‌فرض‌های هرمنوتیک متن‌گرا می‌پردازد و امکان اعتبار همگی آنها را در معرض تردید قرار می‌دهد. او این پیش‌فرض‌ها را این‌گونه بیان می‌کند: در هرمنوتیک متن‌گرا وظیفه نگارنده تاریخ اندیشه آن است که مجموعه معتبر متن‌های کلاسیک را بررسی و تفسیر کند. اهمیت نوشتن این نوع تاریخ از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که متن‌های کلاسیک در زمینه اندیشه‌های اخلاقی، سیاسی و وجوه دیگر از این دست، نوعی "حکمت جاودانه" را در قالب "اندیشه جهان‌گستر" شامل می‌شوند. در نتیجه می‌توانیم امیدوار باشیم که با پژوهش مستقیم در باب این "اصول بی‌زمان" از آنها بیاموزیم و بهره‌مند شویم، زیرا اینها از اعتباری همیشگی برخوردارند. این امر به نوبه خود نشان می‌دهد که بهترین راه برای نزدیک شدن به این متن‌ها باید متمرکز کردن ذهن بر گفتاری باشد که هر یک از آنها درباره هریک از "مفهوم‌های بنیادین" و "پرسش‌های ابدی" مربوط به اخلاق، سیاست، دین و زندگی اجتماعی مطرح می‌کنند و به عبارت دیگر باید آماده باشیم که متن‌های کلاسیک را طوری بخوانیم که گویی آن را یکی از

معاصران نوشته است ... یعنی صرفاً استدلال‌هایشان را در کانون توجه قرار دهیم... در عوض، اگر از موضوع منحرف شویم و به بررسی شرایط اجتماعی یا زمینه‌های فکری‌ای بپردازیم که زمینه ظهور متن را فراهم آورده‌اند، از "حکمت جاودانه" شان غافل خواهیم ماند (اسکینر، 1393: 110).

اسکینر به نقل از زمینه‌گرایان می‌گوید که به سبب وجود این خرد جاودان در متن‌هایی خاص، همواره این متن‌ها با بشریت در ارتباط می‌مانند و انسان‌ها نیز ناچار از فهم آنها هستند (اسکینر، 1393: 67). فرض دیگری که نظریه متن‌گرایان بر آن مبتنی است، این گونه مطرح می‌شود: ما با کمک مجموعه واژگانی خاص و نسبتاً ثابت، تاریخچه‌های تفکر اخلاقی و سیاسی را توضیح می‌دهیم. این مجموعه دارای شباهت خانوادگی هستند و نویسنده از آنها بهره برده است تا پرسش‌های همیشگی و ثابت را پاسخگو باشد. با کشف این مجموعه‌ها و شباهت‌هاست که قادریم اندیشه نویسنده را توضیح دهیم. این مجموعه پرسش‌های همیشگی، همواره پیش فهم‌هایی را در اختیار نویسنده متن و خواننده آن قرار می‌دهند و به این صورت امکان انتقال اندیشه به وسیله متن ممکن می‌شود. برای فهم یک اندیشه از درون یک متن، باید ناآشنا را به حسب آشنا طبقه بندی کنیم و آن پیش فهم‌ها را نقطه آغاز فهم قرار دهیم و به وسیله آنها به تفسیر کلیت متن بپردازیم (اسکینر، 1393: 111).

این گونه به نظر می‌رسد که بخشی- از این مفروضات متن‌گرای، در پاسخ به زمینه‌گرای هرمنوتیکی شکل گرفته‌اند و در بخش مربوط به اشتراوس، به صورت مبسوط، این استدلال‌ها طرح گردیده‌اند. اسکینر در فصل پیش گفته به بررسی قوت و ضعف این استدلال‌ها می‌پردازد. مفروضات متن‌گرایان را می‌توان با سه استدلال ثابت نمود، اول این که: همه اطلاعات مربوط به موضوع متن در درون خود متن نهفته است و متنی که به صورت موفقیت آمیز نوشته شده باشد، با قرائت آن می‌توان معنا و پیام اصلی‌اش را نمایان ساخت و به همین دلیل نیازی به مطالعه موضوعات دیگری از قبیل نیت مؤلف و یا زمینه‌های فکری-اجتماعی پیدایش متن نیست، چنین موضوعاتی خارج از متن قرار دارند. استدلال دوم این است که: در جریان تفسیر یک متن مداخله هرگونه اطلاعاتی غیر از اطلاعات خود متن نوعی خطا محسوب می‌شود که ممکن است خلوص و اصالت خود متن را خدشه‌دار سازد (مرتضوی، 1385: 2-8). سوم این که: ممکن نیست بتوانیم به نیت‌ها و انگیزه‌های مؤلف از نوشتن متن، دست بیابیم و کوشش برای کشف این نیت راه به جایی نخواهد برد (Tully, 1988: 29).

به عقیده اسکینر این گونه نگاه به متن از این فرض بنیادین سرچشمه می‌گیرد که متن را امری خود بسنده تلقی کنیم و برای فهم و تفسیر آن خواندن خود متن را کافی بدانیم. او این استدلال‌ها را مردود می‌داند و ابتدا مفهوم "پارادایم‌های متقدم" را طرح می‌کند و توضیح می‌دهد که این پیش‌زمینه‌های فهم و طبقه‌بندی امور ناآشنا بر حسب امور آشنا، نباید ما را به جایی برساند که تنها از پیش داوری‌هایمان برای رسیدن به الگوی خاصی در فهم برسیم. از این رو خطر دائمی که کوشش‌های ما را برای گستردن دامنه درک تاریخی خود تهدید می‌کند این است که انتظارات ما درباره این که کسی چیزی را بگوید تعیین کننده این شود که ما گوینده یا کنشگر را در موضع گفتن یا انجام دادن کاری قرار دهیم که خودش گرایش ما را از گفتار و کردار انتسابی نپذیرد یا نتواند بپذیرد (اسکینر، 1393: 112). به عبارت دیگر، ممکن است پیش‌داوری‌های ما و الگوی غالب

ذهنی ما سبب شود تا چیزی را به نویسنده نسبت دهیم که او نمی‌خواسته یا نمی‌توانسته است بگوید. با خوانش صرف متن ممکن است دچار ابهامات بی‌پایان شویم و این ابهام‌ها ریشه در فروض اشتباه بنیادینی مانند پارادایم‌های متقدم دارد و پارادایم‌های متقدم درباره گذشته قابل اعتماد نیستند (اسکینر، 1393: 113).

تاریخ‌نگاری که از این مفروضات غیر قابل اعتماد بهره بگیرد با خطر سقوط در انواع بی‌معنایی یا پوچی تاریخی مواجه است. اسکینر نتایج و خروجی این روش را نه تاریخچه‌ها بلکه اسطوره‌ها می‌داند. او پایدارترین این اسطوره‌ها را اسطوره "آموزه" یا دکترین می‌داند. به این معنا که یک مورخ سعی کند هر نوشته‌ای را که از یک نویسنده وجود دارد، به مثابه یک "آموزه اساسی" تلقی کند و تحت تأثیر چنین پارادایم و الگوی فهمی، متن‌های او را بخواند (اسکینر، 1393: 113). به تعبیر دیگر، نویسندگان کلاسیک نوشته‌های متنوعی در مباحث مختلف دارند و بسیاری از این نوشته‌ها یا سخنان اظهار نظرهای پراکنده و اتفاقی آنهاست. هر سخنی که از آنان صادر شده است، به قصد انتقال آموزه‌ای بنیادین در باره موضوع مورد بحث نبوده است. اندیشه واحدی در کار نیست تا در تمامی متن‌های او به دنبال چنین اندیشه‌ای بگردیم (اسکینر، 1393: 89).

اسطوره‌نویسی. حاصل از این نوع پارادایم، منجر به دو نوع بی‌معنایی تاریخی و ابهام می‌شود: ابتدا این که یک نظریه و آموزه را به عنوان پروژه فکری در تمام زندگی یک شخص معرفی می‌کند و با این کار دچار ناهم‌خوانی زمانی می‌شود. شاید برای نویسنده و به لحاظ زمانی اصلاً امکان این که آموزه‌ای در آن باب داشته باشد ممکن نبوده است و صرفاً یک تشابه تصادفی میان استدلال‌ها و نظریات او و آن آموزه برقرار است. اسکینر مثال مارسیلیوس پادوآیی¹ را بیان می‌کند که عنوان کتاب او مدافع صلح است و در آن از نقش اجرایی حکمرانان در مقابل نقش قانون‌گذاری سخن گفته است. یک خواننده مدرن ممکن است این سخنان مارسیلیوس را تحت عنوان آموزه "تفکیک قوا" تفسیر کند و به این نتیجه برسد که مارسیلیوس، چند قرن پیش از انقلاب آمریکا این آموزه را بیان کرده است (اسکینر، 1393: 114).

خطر بی‌معنایی تاریخی دیگری که در کمین چنین اسطوره‌نگاری است، جایی رخ می‌دهد که تاریخ‌نگار گمان کند که آموزه‌های مورد انتظار خود را می‌تواند به نحوی آسان در متن‌های کلاسیک پیدا کند و رد تکامل آن را تا عصر خود بگیرد و نمونه تکامل یافته آن نظریه را به عنوان نظریه همیشه ماندگار و جاودان در تاریخ در نظر بگیرد. به عنوان نمونه: گفته‌های جان لاک² مربوط به سرپرستی یا قیمومت را که در کتاب خود به نام "دو رساله در باب حکومت" آورده است، می‌توان شاهدی گرفت بر این که سنت "حکومت بر پایه رضایت"، از زمان او به راه افتاده است و مسیری تکاملی تا کنون پیموده است و از آن تعبیر به آموزه لاک درباره "قیمومت سیاسی" نمود. حال آن که نوشته‌های لاک در این باب، برپایه مشابَهت‌های حقوقی در نوشته‌های سیاسی زمانه اوست (اسکینر، 1393: 117). باید در نظر داشت که توضیح این که لاک آموزه‌ای دارد در باب قیمومت سیاسی آن گونه که ما می‌فهمیم یا "دولت بر اساس رضایت" آن گونه که اکنون در علوم سیاسی به آن پرداخته می‌شود، پوچ و بی‌معنا است و اساساً اشاره به هیچ چیزی در خارج نمی‌کند. در تاریخ و در واقع، چنین آموزه‌ای را نمی‌توان منسوب به لاک

1 Marsiglio da Padova

2 John Locke

نمود و ادعا کرد که در کتاب مشخصی از لاک، این آموزه "وجود دارد". او صریحاً این آموزه را نگفته است و چون سخنان او صراحت در بیان آن ندارند، نسبت دادن چنین چیزی به او، سبب ابهامی اساسی در فهم سخنانی می‌شود که او قرن‌ها قبل و به قصدی دیگر بیان کرده است. نمی‌توان تنها به صرف وجود "شبهت خانوادگی" میان برخی اصطلاحات مورد استفاده او با آموزه‌ای مشخص، پایه‌گذاری آن آموزه را به او نسبت داد. اساساً نمی‌توان آموزه‌ها را یک کل منسجم و خارج از تاریخ در نظر گرفت و عقیده به آنها را منسوب به افرادی در هر کجای تاریخ نمود. به عقیده او، چیزی به نام تاریخ باور یا اندیشه به شکلی که نوشته شود، وجود ندارد. تنها تاریخ کاربردهای گوناگون آن، و تاریخ هدف‌ها و نیت‌های گوناگون در کار است (Tully, 1988: 58). مورخی که این گونه متأثر از پارادایم‌های متقدم، در پی سوال‌ها و پاسخ‌های همیشگی در تاریخ است و آن را به نویسندگانی در تاریخ نسبت می‌دهد، کاری سراسر پوچ و معناپیش می‌کند. به این ترتیب، ما در جر و بحث‌های بی‌پایان درباره این که آیا می‌توان گفت "عقیده واحد معینی" واقعاً در زمانی معین سربرآورده، و آیا در آثار نویسندگانی معین واقعاً یافت می‌شود، با احکام پوچی رو به رو می‌شویم (اسکینر، 1393: 120).

خطر بی‌معنایی و ابهام دیگری نیز از جانب اسطوره "آموزه" وجود دارد. گاهی تاریخ‌نگار مدعی شود که مواضع و نظرات نویسندگان متن، حامل تضادها یا تناقضاتی نیستند و از "درجه والایی از هم‌خوانی" برخوردارند که می‌توان اصلی‌ترین مضمون‌های آن را کشف نمود. به همین سبب، باید تلاش نمود تا به "تفسیری وحدت یافته" از آموزه‌های او دست یافت یا این که با بهره‌گیری از مفاهیم امروزی، به عقیده‌ای هم‌ساز درباره نظام فکری مؤلف برسیم. گاهی به صراحت می‌توان دید که یک نویسنده درباره ایده‌ای خاص سخن گفته است. اما نمی‌توان معنای ایده را امری ثابت و بدون تغییر در نظر گرفت. همچنین نمی‌توان تمامی نظرات او را منسجم و حول همان ایده دانست و تمامی متن‌های او را با همان ایده تصریح شده تفسیر نمود. ایده‌ها، معانی در حال تغییری دارند و در باره یک نویسنده نیز نمی‌توان مدعی یک معنای مرکزی و عنصر بنیادین انسجام بخش شد و اگر تعارضی در مواضع مختلف نویسنده دیده می‌شوند لزوماً باید به فکر رفع آن و پیدا کردن وحدت فکری او شد. اشتراوس در این باره عقیده داشت که متن‌های نویسندگان بزرگ گاهی به عمد دچار تناقض یا ابهام است و اگر با روش خوانش بین‌الخطوط به سراغ نوشته او برویم، تناقضی نخواهد ماند. رفع تعارض‌ها امری مطلوب است و این اعتقاد به مطلوب بودن چنین کاری، مورد دفاع نیز قرار گرفته است. چنین دفاعی بر قلم لئو اشتراوس جاری شده است؛ به عقیده او سررشته فهم هرگونه ناشی‌گری‌های فاحشی، که از هر استاد هنر نویسندگی سر می‌زند، در تأمل درباره تهدید به آزارگری مذهبی و سیاسی و تأثیرات احتمالی آن بر بیان اندیشه‌هایشان قرار دارد. در هر دوران ضرورت می‌یابد که باورهایی که با سنت‌های معمول و متعارف سازگاری کمتری دارند، در "لا به لای خطوط" اثر انتشار یافته مخفی شوند (اسکینر، 1393: 133).

حال اگر متن‌های یک نویسنده چنان متنوع‌اند که نمی‌توان نظامی هم‌ساز و منسجم از درون آنها بیرون کشید، آیا آن نویسنده شایسته سرزنش خواهد بود؟ می‌توان او را متهم به جست‌وجوی گریخته‌نویسی و اهمال در سروسامان دادن به نظریه‌اش نمود؟ گاهی درون یک متن واحد و بدون در نظر گرفتن نوشته‌های دیگر نویسنده، نمی‌توان ایده مرکزی واحدی یافت که با آن به

طبقه‌بندی سایر نظرات نویسنده پرداخت. برخی اندیشه‌نگاران، نویسندگان کلاسیک را با شرایط و آموزه‌های امروز می‌سنجند و میزان موفقیت آنها را در پرورش ایده‌هایشان، بررسی می‌کنند. به علاوه با آموزه‌های امروزی به داوری درباره عقاید و آرا آنها می‌پردازند و بسیاری از نویسندگان قدیم را در داشتن دقت و هوش بالا در پیش‌بینی یا تأسیس نظریه‌ای تحسین می‌کنند یا این که نویسنده‌ای را به سبب داشتن نظری منفی نسبت به برخی ارزش‌های سیاسی مدرن، سرزنش می‌کنند. به عنوان نمونه، کارل پوپر¹ افلاطون را با توجه به نظرات سیاسی‌اش، یک سیاستمدار توتالیتر می‌داند و نظریه او را نیز با توتالیترایسم یکی می‌گیرد. پوپر معتقد است که برنامه سیاسی افلاطون نه تنها به هیچ رو بر توتالیترایسم برتری اخلاقی ندارد بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است... افلاطون نظریه‌ای توتالیتری در باب دولت قائل است (پوپر، 1365: 283) و (مرتضوی، 1388: 7-10). به این ترتیب پوپر عقیده دارد که ایده یا آموزه "توتالیترایسم" یک ایده واحد و ثابت از زمان افلاطون است و افلاطون نیز به صورت مستدل و معقول به این ایده عقیده داشته است و مقصود او از برخی مباحث سیاسی در کتاب جمهوری، استدلال به نفع توتالیترایسم بوده است. به علاوه، عدم توجه به نظرات افلاطون در کتاب‌های دیگر و توجه صرف به متن کتاب جمهوری و به این ترتیب، رسیدن به نتیجه‌گیری از راه تفسیر متن این کتاب نیز روشی ناقص است. گاهی هنگام تفسیر، یک متن به‌تنهایی در نظر گرفته می‌شود و حتی با متن‌های دیگر نویسنده نیز مقایسه نمی‌شود. این نگاه به اندیشه‌های تاریخی، نتایج افسانه‌ای به دست می‌دهد زیرا چند فرض معیوب دارد: اول این که ادعای انسجام فکری یک نویسنده امری پوچ است. دوم این که ادعای ثبات ایده‌ها و بی‌زمان بودن برخی آموزه‌ها بی‌مبناست. سوم این که پذیرش برخی ایده‌ها به شکل امروزین‌شان، از جانب برخی نویسندگان قدیم، امری ناممکن است و چهارم این که ایجاد وحدت درونی برای یک متن بدون در نظر گرفتن متن‌های دیگر یک نویسنده یا متن‌های دیگر نویسندگان هم‌عصر-نویسنده در همان موضوع مورد بحث، بسیار ناکافی برای تفسیر همان متن است. در نهایت، این جمله پوپر که افلاطون توتالیتر بوده است، معنای تاریخی‌ای ندارد.

با توجه به بند پیشین، یکی از خطرات سقوط در بی‌معنایی تاریخی، خطری است که از جانب اسطوره "انسجام" متوجه تاریخ‌نگار است. اسکینر اعتقاد دارد که ممکن است نظرات برخی نویسندگان، اصلاً منظم و سازوار نباشد یا این که آنها اساساً نتوانسته باشند این سازواری را میان نظرات خود برقرار کنند اما تاریخ‌نگار بکوشد تا مانند روش تفسیری مدرسی سازواری را حتماً کشف کند و مانند آن چه در دوره پیشامدرن اتفاق می‌افتاد، در صدد رفع تعارض بین آرا نویسنده باشد. در این صورت مورخ ناچار است تا از موضع یک پارادایم پیشینی برای وحدت بخشی به نظرات نویسنده به این کار پردازد و اگر موفق نشود، نویسنده را در نداشتن سازواری آرا به پریشان فکری یا اهمال متهم کند. احتمال دیگری باقی می‌ماند که بگوییم خواننده عمداً، ناسازوار سخن گفته است که در این صورت نیز از موضع همان پارادایم، به کشف نظرات اصلی و ایده بنیادین او پردازیم و مانند اشتراوس بگوییم که فارابی در بین الخطوط نوشته یا نوشته‌هایش معتقد به تعارض عقل و وحی است. اشکال این نظر در بخش اشتراوس بررسی شد. در بیان این دو اسطوره، سعی پژوهش بر این بود که آنها را در تناظر با هم دیگر بررسی کند زیرا

1 Karl Popper

فرض بنیادین تر هر دو، همان پارادایم‌های متقدم بود و اسکینر توضیح داد که منشأ پیدایش تمامی این اسطوره‌ها فرض مفهوم پارادایم‌های متقدم در تاریخ‌نگاری است. به تعبیر اسکینر هر دو اسطوره از این واقعیت سرچشمه می‌گیرند که نگارندگان تاریخ اندیشه، در نزدیک شدن به هر نویسنده معینی، به ناگزیر در قالب پیش داوری‌هایی در زمینه ویژگی‌های مشخص رشته‌ای جا می‌افتند که گمان می‌رود نویسنده مورد نظر سهمی در آن رشته داشته است (اسکینر، 1393: 134). به همین سبب به صورت کاملاً جداگانه به توضیح آنها پرداخته نشد و به انتقادات به این دو اسطوره، به صورت یک جا پرداخته شد.

اسکینر با طرح ضعف‌ها و نارسایی روش‌های تجربه‌گرایانه در علوم انسانی و روش قرائت متنی، در پی ارائه روشی جدید بود. پس از کسب موفقیت در نقد بنیادین این باورها و اندیشه‌ها، او قادر می‌شود تا بنیادهای نظری خود را توضیح دهد و با روشن‌سازی مفاهیم زمینه، قصدیت و تفسیر متن، نقطه آغاز نظریه خود را بنا نهد. اسکینر در این بخش از کار خود، ابتدا مقصود خود از زمینه را بیان می‌کند تا تمایزات نظری‌اش با زمینه‌گرایان واضح شود. او در مقاله‌اش با عنوان "معنا و فهم در تاریخ عقائد" روش خود را ارائه داده و در ضمن آن به طرح انتقادهای خود به زمینه‌گرایی پرداخته است و این انتقادات به صورتی است که شهرت او به عنوان زمینه‌گرا را زیر سوال برده است (اسکینر، 1393: 136-138). نقد اصلی او بر زمینه‌گرایی، نادیده گرفتن نیت‌ها و قصدهای نویسنده و مساوی گرفتن فهم متن و زمینه از جانب آنها به هنگام تفسیر متن‌هاست.

او نقدش بر زمینه‌گرایی را این گونه توضیح می‌دهد: هر متنی به عنوان یک کنش، درون یک زمینه و شرایط اجتماعی مخصوص به خود شکل می‌گیرد. این شرایط هستند که آن متن را رقم می‌زنند و به نوعی علت رخ دادن آن به حساب می‌آیند. برای فهم یک متن، باید فهمی از زمینه‌های شکل‌گیری آن در دست داشت اما باید در نظر داشته باشیم که فهمیدن علت‌های یک کنش مساوی با فهم خود آن نیست (Tully, 1988: 59). باید زمینه و علت‌های آن متن در کنار نیت‌های قصد شده، در نظر گرفته شوند تا کنش فهم شود. او به پیروی از آستین، متن را یک "کنش گفتاری قصد شده" می‌داند و فهم متن را به معنای فهم قدرت آن کنش گفتاری به حساب می‌آورد (اسکینر، 1393: 176-177). برای یک متن، به مثابه یک کنش، دو نوع قصد می‌توان فرض گرفت. یک قصد پیش از کنش و قصدی دیگر که همراه کنش است. از قصد پیش از کنش می‌توان به عنوان انگیزه و اهداف کنشگر و نویسنده متن یاد کرد. او از نوشتن یک متن، اهداف و انگیزه‌هایی دارد که در بستر زمینه و شرایط اجتماعی خاصی شکل گرفته‌اند و او در پاسخ به یک مسئله‌ای، به بیان روی می‌آورد. این اهداف و انگیزه‌ها، بخشی-آگاهانه هستند. و بخش دیگر را ممکن است کنشگر نداند. این قصدهای پیشینی، همگی مربوط به کنشگر است و می‌توان آنها را انگیزه به صورت کلی نامید. اما قصدها و نیت‌هایی در میان‌اند که همراه کنش هستند و پیش از کنش وجود ندارند. این نیت‌ها، ربطی به انگیزه کنشگر ندارند و مربوط به خود عمل‌اند. اسکینر به کمک فلسفه زبان ویتگنشتاین و نظرات آستین در این باره توضیح می‌دهد که نوعی از معنا در میان است که با کاربرد کلمات ایجاد می‌شود و بسته به تفاوت کاربردها، قصد و معنای مختلفی درون متن خواهد بود. این قصدها سبب می‌شوند تا آن کنش، یک کنش قصد شده با معنایی ویژه باشد و کار خواننده، فهم این معنا است و به این ترتیب، تفسیر مساوی است با فهم معنا

(Tully, 1988: 68).

باید در نظر داشت که اسکینر از سه سطح معنا یا سه برداشت قابل تشخیص برای واژه‌ها یاد می‌کند که هر سه همراه متن هستند. معنای اول، مربوط به خود واژه‌ها یا جملات است و آن هنگامی ساخته می‌شود که کلمات مورد استفاده، به صورت دلالت‌گری، جهان را نزد ذهن حاضر می‌کنند. فهم چنین معنایی برای کلمات، می‌تواند از طریق لغت نامه یا کتاب دستور زبان به دست بیاید. معنای دوم ذیل این پرسش بررسی می‌شود که: این متن برای من چه معنایی دارد؟ یک نگاه پدیدارشناسانه می‌تواند از رویکردی خواننده محور این پرسش را مطرح کند که: خواننده به چه معنایی به متن دسترسی دارد. چه معنایی از متن بر خواننده پدیدار می‌شود؟ به عقیده ریکور¹، آن چه متن اکنون می‌گوید اهمیت بیشتری دارد تا آن چه مؤلف قصد گفتنش را داشته است (اسکینر، 1939: 167) اما پی بردن به هیچ کدام از این دو معنای فرض شده، برای تفسیر متن راه گشا نیستند. معنای اول، شاید اصلاً در کار نباشد زیرا نمی‌توان برای کلمات، معانی ثابتی در نظر گرفت که همیشه قابل بازیابی باشد و فهم معنای دوم نیز تفسیر به حساب نمی‌آید و بیشتر می‌توان از آن به عنوان بهره‌برداری از متن برای مقاصدی که خودمان داریم، نام برد. اما معنای سومی در میان است که ذیل این پرسش مطرح می‌شود که: نویسنده از آن چه در متن معینی می‌گوید چه منظوری دارد؟ (اسکینر، 1939: 168) اسکینر، عمل تفسیر را مساوی با فهم این معنا از متن می‌داند و روش خود را بر همین فرض بنا می‌کند.

اسکینر متناظر با این سه معنا، سه کارکرد برای بیان و گفتار به عنوان نوعی کنش قصد شده قائل است. این سه کاربرد زبان را با نظر به نظری که آستین² و ویتگنشتاین³ درباره کاربرد زبان دارند، انجام داده است (اسکینر، 1939: 184). آن دو، فهم معنای کلمات و بیان‌های گفتاری را، در سایه کاربرد واژه‌ها ممکن می‌دانستند. آستین، از سخن گفتن به عنوان کنش ارتباطی برای قصدی خاص یاد می‌کند که همواره یک نیروی درون خود دارد. گوینده یا نویسنده از این نیرو بهره می‌برد تا به وسیله کلمات، کنش خاصی را رقم بزند (اسکینر، 1939: 186). اسکینر با الهام از آستین، معتقد است برای فهم یک متن به عنوان کنش، فهم زمینه‌ها به مثابه علل آن متن، امری کم‌تر مربوط است و آن چه تعیین‌کننده است، فهم کنش و قصدها و نیت‌های درون متن و حین رخ دادن آن است. به عقیده اسکینر، زمینه‌گرایان به فهم زمینه‌ها به مثابه علت، بسنده می‌کنند و به همین سبب، راهی به تفسیر متن و فهم آن ندارند. از طرف دیگر، فهم انگیزه‌های نویسنده متن نیز کمکی نمی‌کند زیرا ما نمی‌دانیم که انگیزه‌ها و هدف‌های پیشینی او، پس از نوشتن آن متن خاص، حاصل شده است یا نه و به همین سبب، انگیزه او نیز هیچ‌گونه تأثیری در نیت او حین کنش گفتاری ندارد و امری خارج از متن محسوب می‌شود. اسکینر، فهم نیت نویسنده را در فهم متن، تعیین‌کننده می‌داند (اسکینر، 1939: 195) و هدف خود در توضیح مفهوم نیت را این گونه بازگو می‌کند: «هدف من سنجیدن این نکته است که به انگیزه‌ها و نیت‌های نویسندگان در هنگام تلاش برای تفسیر معنای آن چه می‌نویسند چه مقدار توجه (در صورتی که لازم باشد) باید مبذول کرد» (اسکینر، 1939: 169).

فهم نیت‌ها، به وسیله فهم آن قدرت کنش گفتاری به دست می‌آید. این نظر با انتقاداتی

1 Paul Ricœur

2 John Langshaw Austin

3 Ludwig Wittgenstein

مواجهه است و سه نوع استدلال علیه آن شکل گرفته است که در ادامه می‌آیند: استدلال اول را متن‌گرایانی چون ویمست و بیردزلی این‌گونه طرح کرده‌اند که پرداختن به اموری خارج از متن خطاست. آنها این کار را "مغالطه رومان‌تیک" می‌نامند. ما دسترسی به نیت‌های نویسنده نداریم و آنها بیرون از متن نویسنده قرار دارند و به همین سبب، بازیابی آنها امکان ندارد. گروه دیگری استدلال کرده‌اند که شاید بتوان چنین نیت‌هایی را بازیابی کرد اما نمی‌توان با آنها، به داوری درباره متن نویسنده نشست و ممکن است که دانستن این نیت‌ها، تأثیری ناخواسته بر خواننده و ذهن او بگذارد. استدلال سوم مبنی است بر این‌که: نیت‌ها و انگیزه‌ها قابل بازیابی‌اند اما ارتباطی به معنای متن ندارند و ذهنیت نویسنده چیزی غیر از متن است؛ پی‌ربط است که برای فهم معنای متن به فهم نیت پردازیم.

اسکینر ابتدا چنین استدلال می‌کند که بازیابی معنای متن آن‌گونه که درباره "معنا" گفته شد، با نیت‌ها پیوند دارد و شناختن نیت‌ها دقیقاً به معنای کشف نوع رابطه‌ای است که میان نویسنده و متن او برقرار است. مختصات نویسنده و حالات روحی و صفات اخلاقی و ارزش‌های سیاسی مورد قبول او، سبب شکل‌گیری آن متن شده‌اند. به علاوه، گفته شد که نیت‌ها در دسترس نیستند و امکان کشف آنها نیست. در جواب باید گفت که کاربرد زبان بر پایه یک سری معانی همه‌کس‌فهم و مشترک و قابل انتقال است و مثلاً تکان دادن دست به قصد هشدار دادن را تمامی افرادی که اهل آن زبان خاص‌اند، می‌فهمند. بنابراین ما با امور جوهری و ذاتی خارج از دسترس سر و کار نداریم بلکه با معنا‌های قابل انتقال از طریق زبان سروکار داریم (اسکینر، 1393: 174). در جواب استدلال دوم و سوم، او نیت‌ها و انگیزه‌ها را همان‌گونه که گفته شد، در دسترس می‌داند اما انگیزه‌ها را، مانند منتقدان، خارج از متن و نامربوط می‌داند. قبلاً گفته شد که او عقیده دارد، متن بر پایه انگیزه‌ها نوشته شده است اما نمی‌دانیم که نویسنده به آن اهدافی که از نوشتن داشته است، دست یافته است یا نه و به همین سبب، انگیزه‌ها و اهداف پیشینی نویسنده، خارج از متن محسوب می‌شوند اما نیت‌ها همواره همراه متن‌اند و گفته شد که ربط و نسبت نویسنده با متن خود به وسیله نیت‌ها ممکن می‌شود. در واقع، نویسنده یک قدرت و نیروی را درون متن نهاده است و به همین سبب، نوشته او یک کنش گفتاری قصد شده محسوب می‌شود که با کشف آن قصد، به آن نیرو می‌رسیم و فهم آن نیرو، همان تفسیر متن خواهد بود. این همان معنای سومی است که اسکینر برای گفتار معتقد است و فهم متن را وابسته به فهم این معنا می‌داند.

برای فهم این معنا اسکینر روشی ارائه می‌دهد که آن را در آخر فصل پنجم کتاب بینش‌های علم سیاست این‌گونه آورده است: لازم است آماده باشیم که تنها کل آن چیزی را به منزله حیطة کار خود در نظر بگیریم که کورنیلوس کاستوریادس¹ آن را تحت عنوان امور خیالی اجتماعی توصیف کرده است، یعنی گستره کامل نمادها و بازنمایی‌های موروثی‌ای که ذهنیت یک دوران را تشکیل می‌دهند (اسکینر، 1393: 182). به عبارت دیگر، اهمیت فهم زمینه‌های فرهنگی و زبانی آن جایی مهم می‌شود که کارکرد واژه‌ها و استعاره‌ها و هرگونه امور بیانی مربوط به زبان نویسنده را در عصر او بدانیم و این جز از راه فهم زمینه‌های اجتماعی ممکن نیست. فهم ذهنیت

1 Cornelius Castoriadis

دوران نویسنده، برای فهم ذهنیت او مهم است. برای این که بدانیم او در حین کنش گفتاری اش، چه نوعی کنشی را و به قصد چه تأثیری انجام می‌داده است، در پیوند با زبان و زمینه‌ای است که او درون آن می‌زیسته و می‌نوشته است. او معتقد است که اگر بتوانیم این زمینه متن را با دقت و صحت کافی شناسایی کنیم، سرانجام می‌توانیم امیدوار باشیم که به ماهیت آن چه نویسنده یا گوینده مورد نظرمان گفته، و عملی که در ضمن گفتن انجام داده است، پی ببریم (اسکینر، 1393: 203). بازیابی زمینه، به این ترتیب، مهم‌ترین عمل تفسیری است و این زمینه اساساً زبانی است و پیامد این مفروضات اساسی، نوعی نسبی‌گرایی است (نوذری و پورخداقلی، 1389: 16). برای یافتن زمینه زبانی، ناچار از مراجعه به پرسش‌های زمان نویسنده و پاسخ‌های او به آن پرسش‌های زمانمند خاص دوره خودش هستیم. پرسش‌هایی که در بستر یک فرهنگ زبانی خاص شکل یافته‌اند و در همان بستر، پاسخ‌هایی دریافت کرده‌اند.

اسکینر برای پی بردن به نوع کاربرد زبان در دوره نویسنده یک متن خاص، راهبردهایی را ارائه داده است که عمده آنها پیرو نظرات آستین درباره کاربرد زبان است. این که گویندگان و نویسندگان، از چه قدری در کنش بیانی خود بهره می‌گیرند تا به صورت موفقیت آمیزی، کارهایی با کلمات انجام دهند. نویسنده نوعی کار ارادی و آگاهانه انجام می‌دهد و اراده دارد که از جملاتش برای رساندن منظوری خاص بهره ببرد. منظور از نیت نویسنده، نیت منفرد او نیست و باید نوعی گفتمان عمومی دوره نویسنده را در نظر داشت و این که نویسنده‌ای در آن دوره، اگر می‌خواست به کنش نوشتن بپردازد، چگونه و بر چه بستر زبانی‌ای می‌نوشت و قصد می‌کرد با کنش گفتاری خاصی به انتقال معانی مورد نظر بپردازد.

9-2. جمع‌بندی

عصر مدرن با پرسش از معرفت انسانی و پرسش دوباره از هستی آغاز شد. یکی از شئون هستی و یکی از موضوعات معرفت انسانی، اندیشه‌ها و متن‌های بر جا مانده از نویسندگان تاریخی بود. تبیین یا فهم این متون که گاهی در فهم تاریخ یک اندیشه یا عقیده، تعیین‌کننده است، به مسئله‌ای مدرن و پرسشی-بنیادین تبدیل شد و نتایج نظریات فلسفی، همواره پاسخی برای این مسئله به همراه داشتند. از همان ابتدای عصر مدرن، برخی به فهم و تفسیر این متن‌ها پرداختند و برخی با مفاهیمی مانند تبیین و روش‌های ملهم از علوم طبیعی به سراغ این متن‌ها رفتند. دو سنت جداگانه در مسیر اندیشه شکل گرفت که یکی مشهور به هرمنوتیک و دیگری معروف به تجربه‌گرایی شد. در این دو سنت، نقاط عطفی وجود دارد که فیلسوفان مهم متعلق به آنها، رقم زده‌اند و برخی مکاتب به نام آنها شناخته شده است. سنت هرمنوتیک آلمانی که در ابتدا صرفاً تلاشی برای تفسیر بود، به نظریه‌ای فلسفی تبدیل گردید و تا عصر-پست‌مدرن، به ارائه نظریه‌هایی در این باب پرداخت. درون این سنت، دو گروه با مفاهیمی نسبتاً متفاوت از هم متمایز شدند که گروهی برای تفسیر، توجه به زمینه‌های یک متن را ضروری دانستند و گروه دیگر ضرورت دیدند که برای فهم یک متن، به چیزی خارج از آن رجوع نشود. این فصل به فیلسوفان این دو اندیشه متمایز، بنیادها و مفاهیم اساسی نظریه آنان پرداخت.

با آغاز عصر پست‌مدرن و بروز شک‌گرایی وسیع، بنیادهای هر دو سنت فلسفی هرمنوتیک و روش‌های تجربه‌گرا، مورد انتقاد و تردید واقع شد. پس از این نقدها، برخی از متفکران،

پاسخ‌هایی به انتقادهای شک‌گرایان ارائه دادند و روش هرمنوتیکی نوینی را پایه‌گذاری نمودند. کوننتین اسکینر یکی از این متفکران است. با توضیحی که درباره هرمنوتیک قصدگرا داده شد، روشن شد که این نظریه اسکینر، روشی نوین برای پژوهش در بر دارد. پس از انتقادات شدید شک‌گرایان پست‌مدرن به نظریه‌های پیشین درباره هستی و معرفت انسانی و روش پژوهش، اسکینر با گذر از شک‌گرایی مطلق به نظریه‌پردازی در این زمینه پرداخت و به صورتی موفق، قادر شد تا نظریه‌ای ارائه دهد که از انتقادات شک‌گرایی عبور نموده و فرصتی برای اندیشه‌نگاری در دوره پست‌مدرن به دست دهد. به لحاظ زمانی و به سبب تکیه این روش بر مباحثات روشی پیشین، باید آن را روشی جدید محسوب نمود. این روش، از مباحث ویتگنشتاین و آستین درباره بازی زبانی و کارکرد زبان به صورتی موفق استفاده نمود تا مفاهیمی مانند معنا، کنش‌گفتاری، نیروی گفتار، قصد و نیت را توضیح دهد و پس از آن امکان ارائه توضیحی جدید درباره "دانش تفسیر" بیابد. همچنین اسکینر از اندیشه‌های درون سنت هرمنوتیکی بهره برد و توانست انتقاداتی اساسی به سنت تجربه‌گرایی به صورت کلی و به هر دو نحله هرمنوتیک، زمینه‌گرا و متن‌گرا، طرح نماید و مفروضات آنان را به صورت جدی در معرض تردید قرار دهد. می‌توان تاثیر دو گروه پیش‌گفته را در اندیشه‌های او تفکیک نمود. به این ترتیب، انتقاداتی که متوجه زمینه‌گرایان، تجربه‌گرایان و متن‌گرایان، در باب روش بود، در نظریه او رفع شده‌اند. نوع تبیین او از متن، نویسنده و خواننده متن، تحقیقی مبسوط و دقیق به شمار می‌رود و می‌تواند در اندیشه‌پژوهی تاریخی و تاریخ‌نگاری اندیشه‌های سیاسی نتایج درخشانی به بار بیاورد.

فصل سوم

اندیشه دولت در دوره پیش از تجدد و اندیشه سیاسی متولیان دین در این دوره درون سرزمین های اسلام

3-1. مقدمه

در بخش پیشین این نوشته، درباره نظریه کوئنتین اسکینر و سابقه روش های هرمنوتیکی و روش های تجربه گرایانه تاریخ نگاری اندیشه گفته شد. پژوهش پیش رو از نظریه و روش اسکینر برای تبیین موضوعات و مسائل بهره برده است و پاسخ هایش نیز متأثر از این روش، تهیه شده اند. به نظر می رسد این روش، امتیازات بسیاری برای تحقیق درباره موضوعاتی مانند موضوع این نوشته دارد که در این بخش، به برخی از آنها اشاره می شود. این روش که پس از انتقادات شدید پست مدرن بر روش های پیشین تاریخ نگاری اندیشه سر برآورد، سعی در رفع نقص ها نمود و با در نظر گرفتن آن اشکالات، به روش تفسیری و هرمنوتیکی نوین دست یافت که متأثر از نظریه بازی های زبانی ویتگنشتاین و نظرات آستین درباره معنا و فهم بود. اسکینر ابتدا، خود به ایراد نقدهای بسیاری به روش های پیشین مانند تجربه گرایی، متن گرایی کسانی مانند اشتراوس و سنت زمینه گرایی هرمنوتیکی پرداخت و در کنار نقدهای نسبی گرایانه و شگاکانه پست مدرنیست ها، به بی اعتبارسازی این روش ها، کمک کرد. او روش های تجربه گرایانه را کاملاً بی اعتبار تلقی می کند و آن دو روش دیگر را نیز دارای مفروضات غلط و نامعتبر می داند و به عدم کفایت آنها عقیده دارد. اما این وجه انتقادی کار اوست. او به توضیح چند مفهوم اساسی و باز تعریف آنها می پردازد و از این طریق، به تأسیس روشی نوین می رسد که به نظر می آید از اعتبار کافی برخوردار است. امتیاز اساسی این روش در معتبر بودن آن و قوت و وضوح مفاهیم اساسی آن، بر خلاف روش های پیشین است.

به علاوه، با توجه اهمیت واکاوی زمینه ها در کشف معنای یک متن و مقصود نویسنده، روش او به اندازه کافی به زمینه ها می پردازد و البته شیوه پرداختن او به زمینه ها، در یک فلسفه زبانی خاص ریشه دارد. نوعی از بازتعریف "معنا" که او در جلد اول کتاب "بینش های علم سیاست" تحت عنوان معنای سوم آن را توضیح می دهد، مفهوم مرکزی استدلال او است. فهم زمینه ها، به قصد رسیدن به همین معنای سوم است. به علاوه، فهم زمینه ها یک کارکرد دیگر نیز دارد و آن کمک به فهم معانی لغوی واژه ها و انگیزه ها و نیت های پیشینی نویسنده از نوشتن متن است. این که متن چه معنایی دارد، یا متن برای ما چه معنایی دارد، پرسش هایی هستند که به کمک فهم زمینه ها می توان آنها را پاسخ داد. اما همان ^۱ گفته شد پرسش اصلی از یک متن این

می‌تواند باشد که نویسنده یک متن، مقصودش از این کنش خاص بیانی چه بوده است و نویسنده قصد کرده است که متن حامل چه معنایی برای خواننده باشد. پاسخی که تنها می‌توان از راه فهم کارکرد زبانی آن متن، در بستر فرهنگ و اجتماع زمان نویسنده به آن رسید. اسکینر در کنار فهم زمینه‌ها، به "خود من" نیز به اندازه کافی توجه دارد و به همین سبب، سه معنا برای یک متن در نظر می‌گیرد و هر سه را در هر متنی، قابل کشف می‌داند. او تفسیر را مساوی کشف معنای سوم متن می‌داند و دقت‌های او در معنای متن و تقسیماتی که از انواع متن ارائه می‌دهد، نظریه او را متمایز می‌گرداند.

امتیاز دیگر روش او برای تحقیق ما، مربوط به پرسش‌های این پژوهش است. در این پژوهش از یک زمینه اجتماعی، سیاسی، دینی، تاریخی و فرهنگی به نام جهان اسلام نام برده می‌شود و به اندیشه‌نگاری بخشی-تاریخی از آن پرداخته خواهد شد. درون این جهان به عنوان یک کل یک پارچه، فهم و تفسیر متن‌ها، بدون توضیح زمینه‌ها امکان ندارد. چگونگی پرداختن اسکینر به زمینه‌ها از سویی نشان از عدم اصالت زمینه نزد او دارد و از سویی دیگر، رویکرد او به متن و بسنده نکردن به خود متن، برای فهم اندیشه نویسنده، سبب می‌شود روشی کاربردی و ابهام‌زدا در موضوعاتی مانند موضوع پژوهش حاضر باشد. حفظ فردیت و اراده مستقل نویسنده در کنار نادیده نگرفتن زمانمندی اندیشه او، اگر بتواند در یک نظریه روشی به گونه‌ای معتبر جمع شود، با آن روش می‌توان به نتایج درخشانی رسید. در نهایت، می‌توان اذعان نمود که در روش اسکینر بنیادهای فهم متن و روش تفسیر متن به صورت موفق و معتبری توضیح داده شده‌اند و با توجه به موضوع این نوشته که موضوعی تاریخی است و با متن‌های اندیشه سیاسی در تاریخی خاص و با زمینه اجتماعی خاص درون جهان اسلام سر و کار دارد، این روش برای پژوهش، معتبر تلقی می‌شود.

گفته شد که این نوشته ماهیتی تفسیری دارد و به همین سبب، طبعاً با متن‌ها سر و کار دارد. در این باره، ابتدا باید در نظر داشت که میراث نوشتاری یا مکتوب ما، مجموعه‌ای غنی و متنوع است و تاریخ نگارش بعضی-کتاب‌های مورد رجوع در برخی موضوعات، به بیش از هزار سال پیش می‌رسد. این میراث، شامل نوشته‌های فارسی و عربی می‌شود. کتابت این نوشته‌ها به زبان فارسی یا عربی و با رسم‌الخط عربی صورت گرفته است. به همین دلیل، منظور از میراث مکتوب، نوشته‌های پس از اسلام است و البته تعداد کمی از مکتوبات باستانی ایران، پس از ورود اسلام، احیا شده‌اند یا مورد رجوع قرار گرفته‌اند که آنها نیز جزء این مجموعه سنت نوشتاری در نظر گرفته می‌شوند. کتاب‌هایی در زمینه فقه و اصول، تاریخ، حدیث، رجال و شعر و تفسیر آیات قرآن، در دسترس هستند که به قرون اولیه اسلام می‌رسند و پس از آن نیز طی یک سنت مستمر، همواره کتاب‌هایی در موضوعات مختلف نوشته شده‌اند. دانش‌هایی مانند فلسفه نیز به مرور افزوده شده و مورد اعتنای مردم سرزمین‌های اسلامی قرار گرفتند و درباره موضوعات این دانش‌ها، متن‌های بسیاری نگاشته شد.

این میراث، همواره مورد رجوع بوده است و برخی از نوشته‌های بعدی، شرحی بر متن‌های پیشین است و سبک شرح‌نویسی. که خود به عنوان روشی برای اندیشه‌نگاری محسوب می‌شده است، مجموعه‌ای غنی را شکل داده است. علاوه بر شرح‌نویسی، ردیه‌نویسی، نیز هنگام رجوع به نوشته‌های پیشین شکل گرفت و گاهی چنین پیش آمده است که یک موضوع تفسیری یا فلسفی

از دیدگاه‌های متفاوت، به مدت دو قرن مورد بحث یا نقض و ابرام قرار گرفته است و چند نسل از ردیه‌نویسی. سلسله‌وار را شکل داده است. برای مثال، آنچه میان برخی نوشته‌های ابن‌سینا، غزالی و ابن‌رشد جاری است شاهدهی بر این امر است. غزالی ابتدا کتابی به نام مقاصد الفلاسفه را نگاشت و پس از آن، بر نظرات ابن‌سینا در باب فلسفه ردیه‌ای با نام "تهافت الفلاسفه" نوشت و ابن‌رشد "تهافت التهاافت" را در رد آرا غزالی نگاشت. شرح نویسی و ردیه‌نویسی. نشان از استمرار یک میراث مکتوب دارد که به مدت بیش از 13 قرن دوام داشته است. به علاوه، به مرور زمان بسیار پیش آمده است که یک نوشته به طور مداوم استنساخ و به تعبیر مدرن، تجدید چاپ شده است و تبدیل به کتابی مرجع در موضوعی خاص گردیده است. مانند آن چه درباره صحاح سته در کتابت حدیث اهل سنت و کتب اربعه در نقل احادیث شیعی روی داد یا مانند برخی کتب فلسفی ابن‌سینا و فارابی که در فلسفه اسلامی، مرجع و مبدأ محسوب می‌شوند.

توجه به این متن‌ها و اهمیت آنها صرفاً به دلیل نگارش آنها به زبانی واحد مانند فارسی یا کتابت آنها به دو زبان به هم پیوسته مانند عربی و فارسی نیست. دوزبانی که گاهی از هرکدام به عنوان زبان اسلام یاد شده است (طباطبایی، 1392: 100). خوانش این متن‌ها، به این دلیل تعیین کننده است که انباشت اندیشه و استمرار بحث درباره برخی موضوعات، از طریق همین متن‌ها صورت گرفته است و این متن‌ها، حامل پاسخی‌ها به برخی پرسش‌ها و مسائل تقریباً مستمر درون یک جهان بوده‌اند و بخش مهمی از انتقال مسائل تاریخی آن جهان، از راه نوشته‌ها انجام شده است. به این ترتیب، می‌توان چنین فرض نمود که پاره‌ای از مسائل گرچه تاریخمند به حساب می‌آیند، اما با توجه به یکی بودن جهان اندیشه و عمل یا اشتراک زمینه‌ای که در برخی موارد تا قرن‌ها وجود داشته است، جزء مسائل اصلی و موضوعات اساسی یا دست‌کم موضوعاتی دیرپا به شمار رفته‌اند که ممکن است هنوز از آنها پرسش شود. به این سبب و به دلایل دیگری که گفته خواهد شد، رجوع به سنت، به هر هدفی که باشد، به معنای رجوع به تمامی متن‌های تاریخی آن سنت است.

یکی از این متن‌های مورد رجوع که در طی بیش از چهارده قرن تعیین کننده بوده است قرآن کتاب پیامبر اسلام و حامل وحی خداوند بر پیامبر (ص) است. قرآن متن مبدأ به شمار می‌آید و بخش بزرگی از دانش‌های مسلمانان، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، حول این کتاب و پیوست‌های اعتقادی و فکری آن مانند حدیث، تفسیر، کلام و فقه شکل گرفته است. حضور این متن و مرجعیت پایدار آن نزد جوامع مسلمان، می‌تواند یکی از نشانه‌های استمرار برخی مباحث و مسائل در طی قرون اسلامی باشد و به تبع آن، می‌توان اشتراک مسلمانان در برخی زمینه‌ها و بسترهای تاریخی و استمرار این زمینه‌ها در قرون اسلامی را توضیح داد. تفسیر کتاب خداوند، همواره ضروری بوده است و فهم‌های متفاوت از قرآن، نتایج اعتقادی و سیاسی بعضاً متعارضی را به همراه داشته است. به سبب پذیرش بی‌چون و چرای مرجعیت قرآن، عقاید اختلافی میان فرقه‌های متنوع مسلمانان، عموماً منتسب به قرآن بوده است و هر گروهی که سعی در التزام به اسلام داشته است، اساس و اعتبار افکار و اعتقادات خود را کتاب قرآن می‌دانسته است و این انتساب در کنار دیگر عوامل سیاسی و فکری، باعث یکپارچگی مذهبی و سیاسی یک کل واحد به نام جهان اسلام شده است (روزنتال، 1396: 17). بر همین اساس، کتاب قرآن مهم‌ترین متن میراث مکتوب ما و مبدأ اسلامیت به شمار می‌رود.

به صورت کلی، می‌توان چنین ادعا نمود که با ظهور اسلام جهانی نوین تأسیس شد و مسائل و موضوعاتی جدید را پیش کشید و درون این جهان بود که پاسخ‌هایی تازه برای این مسائل و برخی پرسش‌های قدیمی پدیدار شد. جهانی که با ظهور اسلام شکل گرفت تا ظهور دوره جدید، یعنی عصر مدرن نیز دوام آورده است و با وجود اثرگذاری وسیع دوره مدرن بر جهان اسلام، این جهان موجودیت و بنیادهای خود را حفظ نموده، و به همین ترتیب، برخی مسائل درون این جهان نیز استمرار یافته‌اند. زمانی که سخن از میراث مکتوب ما به میان می‌آید، منظور همه نوشته‌هایی است که درون این جهان، بر جای مانده است و هنوز برای محققان داخل این جهان، خوانا، فهم‌پذیر و قابل بازیابی معنایی است. این پژوهش، به اندیشه‌ها و متن‌های دوره خاصی از تاریخ جهان اسلام می‌پردازد، اما همان‌گونه که قبلاً گفته شد برخی پیوستگی‌ها میان ادوار تاریخ این جهان یک‌پارچه وجود دارد که سبب‌ساز رجوع به متن‌های پیشین می‌شود و آمادگی برای رجوع به تمام متن‌های مشابه را ضروری می‌سازد.

وقتی به یک جهان پایدار و به زمان و مکانی ویژه آن جهان اشاره می‌شود، متن‌های مبدأ در کنار تاریخ مستمر، حافظه و ذهنیت جمعی ساکنان آن جهان در نظر گرفته می‌شوند. جهان اسلام با توجه به اینکه از سوی توانسته است سیاست و دولت‌داری خاص خود را بنا کند و از سوی دیگر در مرتبه فردی نیز ارزش‌ها و عقاید متمایزی را تولید نماید، ضرورتاً متن‌ها و نص‌هایی داشته است که مرجع و ضامن استمرار این دو شأن فردی و اجتماعی بوده‌اند و به این لحاظ متن‌محور محسوب می‌شود. از سوی دیگر با توجه به استمرار این جهان برای قرن‌های متوالی؛ میراث تاریخی، تجارب و اندیشه‌های انباشته شده‌ای را به ارمغان آورده است که از سوی رهاورد آن متن‌ها بوده‌اند و از سوی دیگر به شکل‌گیری متن‌هایی درون این جهان منتهی شده‌اند. این دو در کنار هم زمینه ایجاد زبان، فرهنگ، ذهنیت و کنش مشترک و جهت دهنده فضای عمومی این جهان بوده‌اند. فهم مقاصد نویسنده‌ای که درون این جهان به نوشتن متنی پرداخته است، در گرو فهم این دو عنصر به عنوان بنیادهای این جهان است.

چنانکه نشان داده شد روش اسکینر به سبب تمایزاتی که دارد برای تاریخ‌نگاری اندیشه و بازیابی معنای متن‌های اندیشه سیاسی مناسب به نظر می‌آید. کار اسکینر، توضیح و تفسیر به معنای کشف معنای قصد شده متن و نیت نویسنده به هنگام نوشتن متن است. در نتیجه، توضیح متن کار اندیشه‌نگار است و موضوع این نوشته نیز اندیشه‌نگاری و تفسیر متون چند نویسنده در دوره خاصی از تاریخ معاصر است. استفاده از روش اسکینر، تلاش برای از بین بردن ابهام از این متن‌ها خواهد بود. به علاوه، گفته شد که اسکینر در ضمن نقدهایی که به روش زمینه‌گرایی وارد کرد، در نهایت، این روش را با خطر فرورفتن در انواع بی‌معنایی یا پوچی تاریخی مواجه دانست. او اعتقاد داشت که نتایج و خروجی این روش را نه تاریخچه‌ها بلکه اسطوره‌ها تشکیل می‌دهند. اسطوره بیانی دیگر از ابهام است و بی‌معنایی زمانی که به اسطوره تعبیر شود، به ابهام‌ها در فهم متن دامن می‌زند بی‌آنکه کمکی برای توضیح متن به‌شمار بیاید. در نتیجه، روش مناسب روشی است که به‌نحوی شایسته ما را قادر به ایضاح و روشن نمودن معنای متن نماید نه اینکه ما را به سمت یک ابهام افسانه‌ای پیش ببرد. واضح کردن معنا و کشف معنای اصلی یک گفتار مهم‌ترین مفهوم روش اسکینر است که با مفهوم "ابهام" در نسبت است.

بررسی‌های پژوهش به شکل ردیابی مفهومی و زمینه‌زبانی و فرهنگی این مفاهیم خواهد بود و

ممکن است این واکاوی به تردد در بین اندیشه‌های قرون مختلف بینجامد و به مقایسه‌ای میان مفاهیم و معانی اندیشه‌ها در دوره‌های مختلف پرداخته شود. محور بررسی‌ها مفهوم‌ها هستند نه نویسندگان یا نظریه‌ها به صورت کلی. این نوشته نظم تاریخی ندارد و به مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته حول اندیشه دولت در اسلام پرداخته است و تقیدی به توضیح اندیشه‌ها مطابق با تداول تاریخی آنها نخواهد داشت. گاهی برای ایضاح یک مفهوم، ممکن است مقایسه‌ای بین چند متن با فاصله چند قرن در یک بستر واحد صورت گرفته باشد. سیر نوشته‌ها در بررسی دوگانه پیش گفته، از دریچه توضیح مفهومی خواهد بود و صرف بررسی اندیشه‌ها و نظریه‌های یک یا چند نفر را در نظر نداریم و این دوگانه را به سبب نمایندگی دو طرف آن از دو گروه مفاهیم متضاد در باب دولت در عصر شکل‌گیری فهم نوین که منجر به نهضتی در جهان اسلام شد، در نظر گرفته‌ایم. این پژوهش در نظر دارد تا توضیح و تفسیر این اندیشه‌ها را در سه محور اساسی زیر پیش ببرد: 1. منشا دولت در اسلام و مبادی فکر دولت مسلمانان از ابتدای دوره قدیم تا پیش از آغاز عصر جدید و نسبت دین و متولیان آن با دولت در این دوره. 2. اندیشه دولت از آغاز دوره معاصر تا انتهای انقلاب مشروطه. 3. اندیشه سیاسی فقیهان در دوره معاصر؛ از آغاز بحران در اندیشه قدیم دولت و نظریه‌های سیاسی فقیهان در میانه انقلاب مشروطه.

این سه محور دربردارنده توضیحاتی درباره زمینه شکل‌گیری اندیشه سیاسی فقیهان مذکور هستند و در کنار آن به تفسیر نوشته‌های آنها نیز خواهد پرداخت. از همین جهت، یعنی تفسیر و کشف معنای متن‌های فقیهان، بازیابی زمینه‌های فرهنگی، زبانی و اجتماعی ضروری خواهد بود.

3-2. اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی و فقه‌الخلافة در ابتدای تأسیس دولت اسلام

با توجه به اینکه در این نوشتار به برخی اندیشه‌ها و نظریه‌های مربوط به دولت در جهان اسلام، به صورت کلی و ایران به طور خاص، پرداخته می‌شود ضرورت دارد که توصیفی ابتدایی از این اندیشه‌ها در دست باشد. نوشته‌های معاصر در این باره کم تعداداند و تعدادی از آنها، از طبقه بندی و ارائه تقسیماتی درباره اندیشه سیاسی در اسلام برای واکاوی آنها بهره برده‌اند. پیش از این گفته شد که تاریخ‌نگاری اندیشه با خود اندیشه متفاوت است و در این نوشته، به تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها می‌پردازیم، نه ارائه نظریه‌ای خاص درباره دولت یا سیاست.

درباره تفسیر متن‌های سیاسی جهان اسلام تقسیم‌بندی و رویکردهای متفاوتی وجود دارد که در ادامه ذکر خواهد شد. آن‌لمبتون نویسندگان حوزه فکری سیاسی در اسلام را به سه دسته فقه‌ها، فلاسفه و کارگزاران دولت تقسیم نموده است که آنها، به ترتیب، به نوشتن سه نوع متن یعنی نوشتن شریعت‌نامه‌ها، کتاب‌های فلسفی و سیاست‌نامه‌ها پرداخته‌اند (لمبتون، 1370: 3-16). این تقسیمات سه‌گانه، مبنای کار برخی نویسندگان ایرانی مانند سیدجواد طباطبایی، علی اصغر حلبی و قادری قرار گرفته است و فرهنگ رجایی نیز با الهام از آن، و اندکی تغییرات، از پنج شیوه نوشتاری برای متن‌های مربوط به اندیشه سیاسی اسلام نام برده است. او این متن‌ها را به فقهی، عرفانی، تاریخی، فلسفی و ادبی تقسیم می‌کند (برزگر، 1389: 2). نویسندگان دیگر غربی، لئو اشترواس است که به تفسیر فکر سیاسی مسلمانان در دوره قدیم پرداخت و با طرح یک دوگانه مفهومی با عنوان عقل-وحی یا دانش عقیده، این افکار و متن‌ها را بازخوانی نمود. در دیدگاه او،

تاریخ فکر سیاسی و به صورت خاص فکر سیاسی مسلمانان را می‌توان با این دوگانه توضیح داد. در نظر اشتراوس، بسیاری از اندیشمندان مسلمان، این دوگانه را شناسایی کرده و معتبر دانسته‌اند و برخی دیگر یا اساساً چنین دوگانه‌ای را متوجه نشده‌اند یا این که آن را به نفع شریعت و وحی الغا نموده‌اند. از نظر او، سیاست رسمی اسلام و اندیشه سیاسی شکل گرفته برای توضیح آن، بر نادیده گرفتن این دوگانه به نفع وحی، گمان و عقیده استوار بوده است. او فارابی را از کسانی می‌داند که به تعارض عقل با شرع معتقد بوده است اما با به کارگیری ابزار پنهان‌نویسی، آن را در نوشته‌هایش توضیح داده است.

نویسنده دیگر، اروین جی روزنتال است که به بررسی اندیشه سیاسی اسلام در دوره میانه و عصر- مدرن پرداخت و علاوه بر رساله دکترایش که درباره "اندیشه‌های ابن‌خلدون در باب دولت" (1932م) است، سه کتاب مرتبط با اندیشه سیاسی اسلام دارد. عنوان یکی از کتاب‌های او "اندیشه‌های سیاسی در سده‌های میانه اسلام" (1958م) است و عنوان یکی دیگر از کتاب‌هایش "اسلام در دولت ملی مدرن" (1965م). روزنتال در این کتاب‌ها فلسفه سیاسی اسلام را با توجه به اثرپذیری آن از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو توضیح می‌دهد. او در ابتدای کتاب اندیشه سیاسی در سده‌های میانه اسلام معتقد است که اسلام دارای جنبه‌هایی نوین و منحصر به فرد است اما کلیت شریعت و الهیات آن وام‌دار یهودیت و مسیحیت است. او درباره الهیات و مناسک اسلامی چنین می‌گوید: اسلام آخرین دین بزرگ جهانی است. اگرچه عربستان گهواره و سرچشمه این دین می‌باشد، اما الهیات آن تا حد زیادی وام‌دار یهودیت و مسیحیت است و شیوه زندگی‌اش که در حول قانونی فراگیر و جهان شمول مرکزیت و تنظیم یافته، وجوه اشتراک زیادی با شیوه زندگی یهودیت دارد. محمد(ص)، به عنوان پیامبر بنیان‌گذار اسلام، تا هنگام بزرگسالی همواره با یهودیان و مسیحیان در ارتباط بود. با وجود آن که در تعالیم محمد(ص) و قانون و مناسک اسلامی می‌توان عناصر یهودی و مسیحی را یافت اما اسلام تنها برآیند و حاصل جمع این عناصر بیرونی نیست... این عناصر بیرونی در فرایند تحول و دگرگونی خود با خصایل عربی فرزند صحرا و نابغه سامی مذهب درهم آمیخته‌اند (روزنتال، 1396: 14). به این ترتیب، او اسلام را دارای عناصر درونی اصیل نمی‌داند و عناصر اساسی آن را بیرونی اما متأثر از شخصیت پیامبرش به شمار می‌آورد. روزنتال درباره اندیشه سیاسی اسلام نیز همین ایده را دارد و فلسفه افلاطون و ارسطو را ریشه و عناصر بیرونی فلسفه اسلامی می‌داند (روزنتال، 1396: 14). به نظر او فلسفه اسلامی مبین تقابل فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو با نظریه خلافت است و به علاوه محدود به تأیید مرجعیت شریعت است (رضوانی، 1392: 174).

به این ترتیب، روزنتال نه برای شریعت و الهیات اسلام و نه برای اندیشه‌ها و فلسفه سیاسی آن، اصالت و شأن تأسیسی- قائل نیست و یکی را حاشیه‌ای بر فلسفه در یونان و دیگری را میراث‌دار یهودیت و مسیحیت به شمار می‌آورد. به نظر او فلسفه سیاسی اسلام در میانه جدال عقل فلسفی برگرفته از متن‌های فلسفی یونان با شریعت اسلامی ملهم از ادیان ابراهیمی پیشین برپا شده است. جدالی که همواره به نفع شریعت پایان یافته است و به این سبب، فلسفه اسلامی نه فلسفه بلکه بیان عقاید دینی به زبان فلسفه یونان محسوب می‌شود (روزنتال، 1396: 28). دوره اسلامی زمانه غلبه شریعت بر عقل فلسفی یونانی مآب در نظر و عمل مسلمانان است و تنها یک استثنا برای روزنتال وجود دارد و آن ابن‌خلدون است که او را تنها متفکر مسلمان در

دوره‌های میانه اسلام می‌داند زیرا از این قالب بیانی اعتقادات و انحلال عقل به نفع شریعت، و در نتیجه از زمانه خود، فراتر رفته است (روزنتال، 1396:111). سبک روزنتال در توضیح اندیشه‌ها نویسنده محور یا مفهوم محور است و از نظم تاریخی خاصی پیروی نمی‌کند و به علاوه مقاله‌ها و کتاب‌هایی جداگانه درباره اندیشه برخی فیلسوفان نگاشته است. او در کتاب "اندیشه‌های سیاسی در قرون میانه اسلام"، مفهوم خلافت و همچنین اندیشه‌های چند عالم مسلمان را توضیح داده است.

این کتاب روزنتال نیز به عنوان الگویی برای پژوهش درباره فکر سیاسی اسلامی، مورد اعتنای نویسندگان مسلمان و غربی قرار گرفت. سیدجواد طباطبایی، از دوگانه‌ای که لمبتون¹، اشتراوس و روزنتال مطرح نموده‌اند، در نگارش اندیشه قدیم ایران و اسلام بهره برده است. سیدحسین نصر. در مقاله‌ای با عنوان "نقد کتاب تفکر سیاسی در اسلام قرون وسطی" به بررسی اندیشه‌ها و روش روزنتال پرداخته است (نصر، 1386، ج2: 538).

برخی نویسندگان مسلمان و عرب نیز به اندیشه‌های اسلامی در طول تاریخ آن پرداخته‌اند که می‌توان از میان موضوع کلی مباحث آنان، نظراتی را درباره اندیشه سیاسی اسلام شناسایی نمود. نویسندگانی مانند نصر- حامد ابوزید، محمد توفیق الشاوی، محمد ارکون و حامد الجابری نوشته‌هایی حول خوانش نوین از سنت و تجدد اسلامی دارند و برخی مانند محمد الشاوی، به صورت ویژه به اندیشه دولت در اسلام پرداخته‌اند. او کتابی درباره تاریخ خلافت اسلامی (1989م) نوشته است. این نوشته دو بخش دارد و بخش اول به فقه‌الخلافت و بخش دوم به تاریخ خلافت و دولت‌های اسلامی پرداخته است. در بخش دولت‌های اسلامی، به بازیابی اندیشه دولت خلافت و تقسیم آن به سه مرحله می‌پردازد و از تقسیم دولت خلافت به سه مرحله خلافت کامل، خلافت ناقص و سقوط خلافت، برای تاریخ‌نگاری خلافت بهره می‌برد. او به اندیشه‌های شیعی و سنی درباره حکومت و دولت توجه داشته است و کتاب خود را هم‌زمان با انتشار کتاب ولایت فقیه امام خمینی در مصر- در سال 1989 میلادی، منتشر نمود. شاوی از حقوق‌دانان مشهور جهان اسلام است و در نوشتن قانون مدنی مصر- مشارکت داشته است و دولت کویت و برخی دیگر از دولت‌های عرب با او برای نوشتن این قانون مشورت نمودند.

بررسی انتقادی عقل اسلامی یا عربی نیز روشی است که از برخی متفکران مسلمان مانند حامد الجابری و محمد ارکون در آثار خود به آن پرداخته‌اند. بیشتر این آثار، نقد وجوه الهیاتی یا فلسفی سنت اسلامی است و نوشته‌ای جداگانه درباره فکر دولت در اسلام محسوب نمی‌شوند. عبدالله بلقزیز نویسنده مراکشی- نیز با نوشته‌هایی مانند: کتاب "الاسلام و السياسة" و کتاب "الاسلام و تطبیق الشریعه" و همچنین کتاب "عرب و مدرنیته" درباره فکر دولت در اسلام از منظر جامعه‌شناسانه پرداخته است که مباحث او بیشتر مرتبط با اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم و سکولاریسم عربی معاصر است اما به اندیشه سیاسی قدیم در اسلام نیز توجه دارد.

از دیگر نویسندگانی که درباره اندیشه سیاسی قدیم اسلامی نوشته‌اند، می‌توان به نویسندگان ایرانی مانند فیرحی و رسول جعفریان و میرموسوی نام برد. میرموسوی در کتاب "بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام؛ از تکوین تا تدوین" به بررسی اندیشه‌های ابتدای دولت اسلامی پرداخته است و به تقسیم سه گانه لمبتون درباره متن‌های سنت اسلامی، برای توضیح این اندیشه‌ها وفادار

1 Ann Katherine Swynford Lambton

مانده است.

داوود فیرحی نیز با تمرکز بر فقه سیاسی در دوره قدیم و معاصر به شرح افکار مسلمانان حول دولت پرداخته است. او با کتاب "قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام" سیر تحقیقی خود را آغاز نمود و در این کتاب از نظریه فوکو درباره تفسیر اندیشه‌ها بهره برد. کتاب‌هایی مانند "فقه و سیاست در ایران معاصر"، "مفهوم قانون در ایران معاصر" و "آستانه تجدد" که شرح آرا نایینی است، عنوان دیگر کتاب‌های او است. در دیدگاه او، دانش فقه تنها یا مهم‌ترین دانش عملی مسلمانان است و پایه‌گذاری چنین دانشی، دستاورد ویژه مسلمانان در حوزه دانش‌های عملی است (فیرحی، 1394: 17). از نظر فیرحی، دانش فقه دانشی در عرض فلسفه نیست تا آن‌گونه که اشترواس و روزنتال و طباطبایی مدعی بودند، تاریخ سیاسی اسلام، تاریخ جدال عقل و وحی باشد. فیرحی بنیادهای فقه را درون فلسفه اسلامی می‌داند و فارابی را از اولین کسانی می‌داند که در صدد توضیح فلسفی و بنیادگذاری عقلی دانش فقه بود. به این ترتیب، با تحقیقات فیرحی خوانشی-نوین از اندیشه‌های سیاسی ایجاد شد که فقه را بخش عملی حکمت در معنای قدیم می‌داند. در قدیم و مستند به تقسیمات ارسطویی دانش، حکمت دو بخش نظری و عملی دارد که بخش عملی خود سه فرع دارد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. فیرحی فقه را درون بخش عملی حکمت جای‌گذاری نموده و از این وجه به تاریخ‌نگاری دولت و فقه در اسلام می‌پردازد. یکی از مفروضات این پژوهش، همین مبنا است که فیرحی درباره فقه داشت. به عبارت دیگر، این فرض عمومی در جهان اسلام را که فقه را مهم‌ترین دانش عملی می‌دانند، پذیرفته‌ایم و این دانش را نه در تقابل با عقل یا فلسفه بلکه از نتایج تاملات عقلی در جهان اسلام و دانشی. تأسیس شده درون فلسفه اسلامی می‌دانیم.

رسول جعفریان نیز که پژوهش‌های تاریخی پر تعدادی انجام داده است، در برخی پژوهش‌هایش به واکاوی اندیشه سیاسی در دوره‌هایی از تاریخ اسلام روی آورده است. برخی موضوعات مورد تحقیق او مربوط به به دین و سیاست در دوره صفوی، تاریخ سیاسی اسلام، بازخوانی نهضت مشروطیت و تاریخ برخی دولت‌ها و جنبش‌ها و... می‌باشد. او نه با رویکرد توضیح نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی بلکه از موضع تاریخ‌نگارانه و واقعه‌نگارانه به این موضوعات پرداخته است و دوره‌های جهان اسلام را با در نظر گرفتن سلسله‌های حاکم یا برخی فرقه‌های اعتقادی یا گروه‌های سیاسی، توضیح داده است.

در این فصل به محور ابتدایی از چهار مبحث پیش گفته می‌پردازیم. گفته شد که تا پیش از مشروطه دولت، از نوع سلطنت اسلامی بود. پادشاهان بر مبنای نظریه سلطنت برآمده بودند و حق ریاست دولت ایران و سایر سرزمین‌های اسلام را به نحو موروثی، در خاندان خود قرار داده بودند. تأسیس سلطنت اسلامی را برخی به دولت بنی‌امیه نسبت داده‌اند. این انتساب گاهی روایی و بر مبنای احادیث بوده است مانند آن‌چه که از پیامبر درباره خلافت پس از خود و سر برآوردن پادشاهی پس از خلافت نقل شده است. در این باره حدیثی از پیامبر (ص) در دست است که «خلافت در امت من سی سال است و پس از آن پادشاهی (ملک) خواهد بود» (ترمذی، 1399، ج3: 341)، این سی سال مصادف با خلافت خلفای راشدین در نظر گرفته می‌شود. ملک در فرهنگ سیاسی عربی به معنای پادشاهی بوده است. زمانی که خالد ابن ولید به مرزبانان فارس نامه نوشت، در نامه چنین آورد که «الحمد لله الذی سلب ملککم» شکر خدای را که پادشاهی را

از شما ستانند. به این ترتیب، آغاز حکمرانی معاویه بر تمام سرزمین‌های اسلامی، همان آغاز پادشاهی و سلطنت تلقی شده است.

گاهی نیز به سبب ماهیت دولت اموی، تأسیس پادشاهی و سلطنت در اسلام به بنی‌امیه نسبت داده شده است. به این صورت که پایه‌گذاری این پادشاهی آغازین با غصب جایگاه خلافت و با استیلا و قدرت نظامی بوده و مؤسس آن مشروعیت خود را وابسته به انتصاب الهی یا انتخاب مسلمانان یا گروه خاصی از آنان ندانسته است. معاویه از معیارهای دولت ابتدایی اسلام که در مدینه شکل گرفته بود عدول کرد و بر مبنای سمع و طاعت یا عدم مخالفت امام و تنها اطاعت بی‌چون و چرا از مسلمانان بیعت گرفت. به علاوه، امامت را ارث بنی‌امیه قرار داد و برای امامت یزید پس از مرگ خود بیعت گرفت. بنا بر تعبیر ابن‌خلدون، با غلبه عصبیت خلافت تبدیل به پادشاهی مطلقه شد (میرموسوی، 1397: 56). ابن‌خلدون این تبدیل را چنین مستدل می‌کند: در ابتدای کار امت، نیازی به اعمال قدرت خلفا برای برپا نگه داشتن امت نبود و ایمان خالص مسلمانان و نزدیکی امت به دوره وحی، وازع و مهار آن از تباهی بود اما به مرور و به سبب تغییرات اقتصادی-اجتماعی حاصل از فتوحات و اختلافات داخلی، آن وازع درونی از میان رفت و به اعمال قدرت و غلبه و زور، برای برپاداری امت نیاز بود و بنی‌امیه در چنین بستری، به غلبه بر امت پرداختند.

استدلال بنیادین ابن‌خلدون بر برتری خلافت راشدین، برپایی آن دولت بر مبنای ایمان بود. او "اعتقاد" را وازع درونی افراد امت و نگهدارنده آن از فساد می‌داند. تا زمانی که وازع داخلی برای مسلمانان در میان است، نیازی بر پیدا کردن نگهدارنده و سلطه اعمال شده از خارج امت و برقرار آن نیست و آن وازع داخلی، همواره قوی‌تر از هر امر خارجی کار تربیت، تزکیه و در نهایت اصلاح فرد و امت را می‌کند. این وازع که همان عقیده و ایمان است، بر مدار حق و بر اساس اقتناع است و به همین سبب، قوی‌ترین است و مؤمنین را از فساد و بردگی حفظ می‌کند و خود فاسد نمی‌شود و می‌توان بر بنیاد آن دولتی ساخت که ضامن سعادت باشد. اما با از میان رفتن این نیروی اقتناع درونی، نیاز به یک نیروی خارجی برتر است تا همان کار را بکند و چون خارجی است، کم‌توان و فسادپذیر است و ناچار است برای سلطه از شمشیر و تحکم بهره‌برد. این گونه است که دولت پادشاهی برپا می‌شود و با غلبه و اجبار بر رعیت خود، به حکم می‌پردازد. (عبدالمعز نصر، 1966: 115) پذیرش عمومی دولت بنی‌امیه، ریشه در چنین تغییرات عملی و معرفتی درون امت اسلامی داشت.

پیش از این رخداد مسلمانان فاتح سرزمین‌های جدید، با دو دولت ساسانی و روم بر سر فتح سرزمین‌هایشان جنگیده بودند و پس از ورود به ایران و شامات، با دستگاه اداری و دیوان پادشاهی آشنا شده بودند و آشنایی با نظریه پادشاهی و شاکله اداری دو امپراطوری، با اقتباس‌هایی در زمینه طریقه آرایش لشکر، تفکیک ادارات دولتی مطابق با دیوان ساسانی، کیفیت ستاندن مالیات‌ها، قوانین نظم عمومی و... همراه شده بود. سلطنتی مشابه دولت ایران یا روم، به عنوان جایگزین خلافت راشدین در دسترس بود. پادشاه اموی، تنها به برقراری نظم و حفظ یکپارچگی امت اسلام با مرکزیت دمشق و جنگ با کافران بها می‌داد و به این ترتیب، برابری یا عدالت به مثابه یک ایده سیاسی بنیادین در اسلام (روزنتال، 19: 1393)، آن اهمیت آغازین را نداشت و جای خود را به برقراری نظم، وحدت و حفظ سلامت امت

اسلامی داد. اسلام سنی از این مفهوم به "جماعة" تعبیر می‌کند و مسلمانان سنی را اهل السنّة و الجماعة می‌داند و فرقه‌هایی مانند خوارج و رافضیان، با رفض و خروج از امت و جماعت اسلام و شکستن وحدت دارالاسلام، تعین یافتند. امری که امروزه از آن به طائفه گرایی درون امت تعبیر می‌شود بر چنین عقیده ای استوار است. برخی از شورش‌ها، مطالبه‌ای برای عدالت بود و به سبب هرج و مرجی که پدید آورد، عدالت را در برابر نظم قرار داد.

معاویه سال 41 هجری (661م) را که در آن سال شهرهای کوفه، بصره، مدینه و مکه با او بیعت کردند و دولت امام حسن (ع) منحلّ شد "عام الجماعة" یا سال سامان‌دهی امت نامید. او در سخنرانی که پس از بیعت مردم مدینه نمود، اساس دولت‌اش را نه در انتخابی به روش عمر و ابوبکر و نه بر نصب الهی امام مانند حضرت علی (ع) و نه بر انتخاب اهل حلّ و عقد مانند عثمان قرار داد بلکه با تکیه بر منطق قدرت و زور شمشیر و عصبیت قریشی- بنی‌امیه، به پادشاهی نشست و از مردم خواسته‌ای جز اطاعت و سپاس‌گزاری نداشت. او مبنای فرمانروایی خود را تأمین نسبی رفاه مسلمانان دانست و مردم را نه در اصل قدرت بلکه در ثمرات قدرت و دولت شریک دانست (میرموسوی، 1397: 56). در دوره اولیه سلطنت در اسلام، به سبب رخ دادن جنگ‌های پرشمار، هرگونه مخالفت با پادشاه سبب هرج و مرج تلقی شد و بر همین اساس حفظ نظم و سامان‌دهی امت مهم‌ترین غایت دولت به شمار می‌آمد. امری که غزالی این گونه از آن تعبیر نمود: «اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف بود، بی‌شک ویرانی جهان بود بدین دنیا زیرا که جور سلطان بمثل صد سال چندان زیان ندارد که یک ساعت جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت بر یکدیگر ستم کند ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد» (غزالی، 1317: 68). با تثبیت نظریه سلطنت، برقراری نظم و امنیت در جامعه اسلامی و دفاع از دارالاسلام در برابر حملات کافران محارب، وظیفه اساسی دولت به حساب آمد.

در این میان، نقل احادیثی در وجوب اطاعت بی‌قید و شرط از حاکم، هرگونه انگیزه شرعی یا سیاسی برای مخالفت با دستورات سلطان یا "امام مطاع" را از بین برد. به موازات نقل این احادیث، فرقه‌های اعتقادی‌ای پدیدار شدند که از موضعی تقدیگرایانه یا جبرگرایانه، سلطه پادشاه را خواست و قضای خداوند می‌دانستند و هیچ‌گونه حقی برای مسلمانان در امر حکم و دولت قائل نبودند و اراده فرد مسلمان و امت، به کنش در راستای اطاعت خلاصه شد. اصطلاحاتی مانند امام مطاع، فتنه و خروج از امت اسلام در این دوره به ادبیات سیاسی راه یافت. یک جمله از متن بیعت با خلیفه‌الله، تصریح می‌کند که: «بیعت می‌کنیم بر این اساس که در امر حکومت، با اهل آن نزاع نکنیم مگر آن که فعلی از امام ببینیم که برهانی از خداوند، آشکارا بر کفر بودن آن شهادت دهد» (نووی، 1929: 244). تنها کفر مبرهن شخص امام می‌توانست سبب خلع او شود.

امویان، با تأیید جبرگرایی و حمایت از طرفداران این اندیشه، هرگونه بازخواست و پرسش از تصمیمات ایشان را مردود می‌دانستند. معاویه در اعتراض عایشه به گرفتن بیعت برای یزید، این کار را اراده و قضای خداوند دانست و گفت که بندگان حقی در آن ندارند (ابن‌قتیبه، 1969، ج 1: 205). می‌دانیم که در قضای الهی، مسلمانان اختیار و حق اعتراضی ندارند و معاویه با انتساب رفتار خود به قضای الهی، در پی یافتن مبنایی پرسش‌ناپذیر بود. اگر قضای الهی بر نصب یزید بر جانشینی باشد، معاویه خلیفه‌الله است و مجری اراده و خواست خداوند روی

زمین. او یکبار چنین گفته بود که: "الارض لله و انا خلیفة الله"; زمین ملک خداست و من خلیفه خدایم (بلاذری، 1397، ج 5: 20). در این صورت، تنها می‌توان و باید از ولی امر و خلیفه اطاعت کرد. بنابر استدلال امویان، این اطاعت مشروط به تطابق تصمیمات خلیفه با فرامین خداوند نیست و اساساً نباید این تطابق را سنجید زیرا از طرف خداوند حقی برای سنجش و قضاوت اعمال خلیفه به بندگان اعطا نشده است و دیگر تمایزی میان اراده خداوند و اراده سلطان نخواهد بود و از آنجا که از اراده خداوند نمی‌توان سوال نمود، طبعاً، جایی برای اراده دیگری جز دولت نماند. این جبرگرایی که از جانب دولت اموی مورد حمایت بود، به مرور به زمینه‌ای برای نهادینه شدن اقتدارگرایی و استیلا تبدیل شد و عقاید نمایندگان این اندیشه، در قرون بعدی بر فرهنگ و فضای عمومی اندیشه سیاسی جهان اسلام اثری بی‌بدیل نهاد. واگذاری داوطلبانه هرگونه اراده سیاسی- اجتماعی فردی به نفع اراده دولت و توضیح این واگذاری در دستگاه مفاهیم الهیاتی، یکی از مهم‌ترین گذرگاه‌های اندیشه سیاسی جهان اسلام محسوب می‌شود. تمامی متن‌های تألیف شده درون این جهان درباره سیاست و دولت در قرون بعدی را باید با توضیح چنین زمینه عقیدتی- اجتماعی فهم نمود. کشف قصد نویسندگان آن متن‌ها بدون توجه به این عقایدی که به کل جهان اسلام و فرهنگ سیاسی آن نشت نمود، امکان ندارد و نیازمند روش تفسیری مناسبی است.

در عصر تأسیس دولت سلطانی؛ اقتدار حاکم با همان قدرتی که خداوند به او هدیه داده بود توضیح داده می‌شد و مشروعیت او به چیز بیشتری نیاز نداشت. این که چرا خداوند به شخص او چنین قدرت و جایگاهی داده است، طبیعتاً نشان از فضل و برتری او بر تمام امت بود. این تقدم می‌توانست ریشه در صفات متمایز شخص حاکم یا تبار او داشته باشد یا این که خداوند، تولیت این امر را مشروط به شروطی کند که هر کسی- آن شرایط را دارا باشد یا به دست آورد حاکم مشروع باشد. بنی‌امیه عقیده داشت که واجد بودن شرط امامت و خلافت امری اکتسابی نیست، بلکه خون و تبار و قبیله سبب برکشیده شدن کسی- برای خلافت می‌شود و شمشیر تنها فصل الخطابی برای تعیین شخص برگزیده و در دست گرفتن حکومت است. برگزیدگی بنی‌امیه ریشه در برتری خانوادگی آنها داشت و این برتری را خداوند زمانی ظاهر نمود که آنها را با غلبه و استیلا، حاکم ساخت.

امت اساس خلافت اسلامی است و منظور از امت آن واحد سیاسی است که با هجرت پیامبر به یثرب شکل گرفت (روزنتال، 1396: 45) و منشور مدینه، اساس آن را به صورتی مکتوب تضمین نمود. در این منشور که دربردارنده اساس دولت مدینه به ریاست پیامبر است، مختصات امت بیان شد. امت شامل مؤمنان و کافران اهل کتاب و مشرکان غیر محارب می‌شد. این غیرمسلمانان که حاضر به بستن پیمان با پیامبر شده بودند، اهل ذمه نامیده شدند و از امتیازاتی تضمین شده بهره‌مند گردیدند و در مقابل، تعهداتی به این دولت سپردند و در هزینه نگهداری از امت و دولت مشارکت داشتند. مسلمانان نیز برای اولین بار، درون یک واحد سیاسی، نظمی بر مبنای ایمان به اصول اسلام تشکیل دادند و از تکالیف و امتیازات اقتصادی و سیاسی برخوردار شدند. پیامبر، رئیس این دولت و به تبع رئیس امت بود. در منشور ذکر شد که خداوند ضامن این قرارداد و مرجع هرگونه اختلافی است که پس از پیمان پیش بیاید. بیرون از حوزه دولت و امت؛ دارالکفر تلقی شد. این اجتماع هویتی جدید داشت و بر مبنای قبیله نبود

(میرموسوی، 1397: 25-27). ریاست امت نه بر انتخاب الهی بلکه امری امضایی از جانب شارع بود و مانند بسیاری از احکام و حوادث دوره وحی که خداوند تنها به تأیید یا رد آنها می‌پرداخت، تأسیس مدینه نیز تنها مورد تأیید و رضایت خداوند قرار گرفت و دستوری از جانب وحی به تأسیس دولت یا چگونگی آن صادر نشد.

بعدها با گسترش سرزمین‌های دولت اسلام، امت نیز گسترش یافت. بنیادهای امت و دولتی که پیامبر برپا نمود به دست جانشینان او حفظ شد و این دولت کوچک آغازین، به مرجع و نمونه‌ای برای امت پس از پیامبر تبدیل شد و هرگاه درباره بازگشت به اسلام نبوی و سنت پیامبر سخن گفته شد، بازگشت به امت همراه پیامبر درون دولت مدینه منظور بود. همان‌گونه که درباره عباسیان خواهد آمد، تلاش امت مسلمان همواره مبنی بر بازگشت به این بنیادهای آغازین و پیرایش انحرافات امت بود. در دوره عباسی، اولین بار فقیهی به نام بریهاری (انتهای قرن سه و ابتدای چهار هجری)، چنین بازگشتی را صورت‌بندی نمود و با طرح لزوم بازگشت به سلف صالح یا دین پیامبر و صحابه او، به تکفیر متکلمان و آزار شیعیان عراق پرداخت.

دقت در آنچه درباره اقتدار سلطان در صفحه پیشین گفته شد، می‌تواند پیش‌فرضی دیگر در نظریه سلطنت را آشکار کند. این که تولی حکومت و در دست گرفتن ریاست دنیایی مسلمانان، امری ذاتا نیکو و خیر محض و نوعی امتیاز است و دارنده چنین عنوانی از دیگران بالاتر است؛ خلیفه از همه مسلمانان برتر است، هم نزد خداوند و هم در دنیا. از موضع فلسفی نیز فارابی، برتری مدینه‌ها را به برتری رئیس آنها می‌دانست. به این معنا که ملاک برتری در شخص حاکم است و در سلسله مراتب وجود نزد برخی فیلسوفان، برتری برخی انسان‌ها پذیرفته شده است. احادیث بسیاری اشاره به این دارند که این موضع برتر از آن قریش است و بنی‌امیه به عنوان تیره‌ای از قریش از بهره‌مندان این امتیاز بودند.

به علاوه، برآمدن حکومت سلطانی عقیده دیگری را در میان مسلمانان رواج داد که از همین برگزیدگی و نگاه جبرگرایانه به اراده خداوندی ریشه می‌گرفت. اعراب به تدریج قوم خویش را برتر از اقوام دیگر دانستند و نزول قرآن به زبان عربی و ظهور پیامبر آخر الزمان در دیار خود را نشانه این برگزیدگی قومی دانستند. ساقط کردن دو امپراطوری بزرگ زمانه و محقق شدن پیشگویی پیامبر در این باره، به این عقیده دامن زد و اعراب فاتح، اقوام سرزمین‌های فتح شده را فروتر از خود پنداشتند. بنی‌امیه مدافع این اندیشه بودند زیرا طی سلسله مراتبی، برتری نهایی را از آن‌ان می‌ساخت. میرموسوی درباره شکل‌گیری دوگانه عرب-عجم درون دولت سلطانی بنی‌امیه چنین می‌گوید:

نگرش تقدیرگرایانه و انکار نقش انسان در تعیین سرنوشت خود زمینه را برای پذیرش برتری نژادی قوم عرب بر دیگران فراهم کرد. اندیشه عرب‌گرایی امویان تداوم گرایش اشرافی بود که به تمایز بین قریش و دیگران تأکید داشت. از منظر این دیدگاه، در میان انسان‌ها، اعراب و در بین اعراب، قریش و در بین قریش بنی‌امیه برتری داشت و افراد بنی‌امیه نیز به ترتیب بر حسب نزدیکی و خویشاوندی با تیره حاکم شایستگی بهره‌مندی از امتیازات و حقوق اجتماعی و سیاسی را داشتند... به این ترتیب، هویت عرب با غیر خود و دیگری، یعنی عجم تعیین می‌یابد (میرموسوی، 1397: 57).

برخی عناصر اندیشه سلطنت، در قرون بعدی تثبیت شدند و پادشاهی به مرور تنها شکل

حکومت مشروع در جهان اسلام به شمار رفت و با شکل‌گیری فقه سلطانی و اندیشه سیاسی توضیح دهنده این نوع حکومت، بخشی از سنت مستمر مسلمانان گردید و گروه‌های مختلف اعتقادی و سیاسی زمانی که به قدرت رسیدند، چاره‌ای جز پیاده‌سازی سلطنت و پیروی از سنت مستحکم جاری نیافتند. خوارج و فرقه‌های متنوع شیعی، زمانی که توانستند برخی مناطق را از دست دولت خلافت یا سلاطین سنی خارج کنند، راهی جز سلطنت نداشتند و با پردازش مفاهیم اساسی آن درون کلام و فقه شیعی یا خارجی، به سلطنت روی آوردند. آل بویه، فاطمیان مصر و خوارج صفریه یا اباضیه شمال آفریقا و عمان از این دسته بودند. باید در نظر داشت که برخی از این فرقه‌ها، اساساً پس از انتقاداتی بر این نظریه قیام کرده‌بودند و دهه‌ها برای برانداختن سلاطین جور یا بازگرداندن برخی مبانی اولیه درانتخاب خلیفه مانند شورا، جنگیده‌بودند اما پس از به قدرت رسیدن قادر به ارائه نوع جدیدی از دولت بر مبنای عقاید و اندیشه‌های خود نبودند و تقریباً به صورت کامل همان حکومت استیلا را پیاده کردند. نهایتاً تنها می‌توانستند ادعا کنند که سلطنت آنها دولت عادلانه است و شرایط شرعی امامت و حکومت را داراست؛ به خلاف سلطنت سلطان سنی که ظالم یا جائز و غاصب است. اختلاف بر سر جائز یا عادل بودن سلطان بود؛ نه در رد سلطنت استیلا و استبداد.

درون دولت خلافت سنی نیز با وجود تحول مفهومی این اندیشه در کنار کاهش تدریجی قدرت و سیطره خلفای عباسی، اندیشه سلطنت همواره استمرار داشت و فرض‌ها و بنیادهای آن کمتر مورد پرسش واقع می‌شد. تا زمان زوال دولت مسلمانان، تنها شکل از دولت که تجربه بیش از هزار سال حکومت در جهان اسلام را داشت، پادشاهی بود و دولت ایران نیز از این امر مستثنی نبود (فیرچی، 1399: 21).

گفته شد که آغاز سلطنت در جهان اسلام به دوره امویان منسوب است. معاویه در سخنرانی خود در میان مردم مدینه به آنان گفت حکومت را به سویی برده‌است که هم برای آنان و هم خودش سودمند باشد، همگی خوب بخورند و زیبا بیاشامند (الجابری، 1389: 236). این توازن میان مسلمانان و دولت بنی‌امیه بیش از نود سال نپایید و در پی قیام‌های مستمر شیعیان، خوارج و موالیان غیر عرب، دولت به تحلیل رفت و تلاش‌های فکری معتزله به عنوان گروهی نوپا نیز به پریشانی فکری امویان و شکسته شدن یک‌پارچگی سیاسی و وحدت فکری آنان کمک نمود. پس از این که بنی‌امیه از مسلمانان خواستند که درباره مشروعیت دولت‌شان نپرسند و تنها از آنان کارآمدی را انتظار داشته باشند، به تدریج کارآمدی آنان نیز دوام نیاورد و نابرابری‌های تثبیت شده، بدعت‌های بی‌شمار آنان و شورش‌های مستمر و پرتوان، دولت را ساقط نمود. نزاع فرقه‌های مختلف فکری و کلامی در دوره امویان که گاهی به رویارویی خشن و جنگ ختم می‌شد ریشه در اواخر حکومت عثمان داشت که جهان اسلام دچار اختلاف درباره خلافت او شد و جنگ‌های پی‌درپی دولت اسلامی و شهرهای جهان اسلام را فراگرفت و با استیلا امویان در زمان معاویه پایان یافت.

یکی از موضوعات اساسی جدال این فرقه‌ها چپستی و چگونگی اراده در خداوند و بشر بود. این مسئله به جنبش فکری‌ای منجر شد که عباسیان را برکشید تا سهمی نیز برای اراده امت برقرار شود. به صورت کلی، عصر اموی با جدال میان جنبش‌های فکری و سیاسی با دولت همراه بود که یکی از نتایج این مجادلات آغاز قیام بنی‌عباس به کمک ایرانیان و سایر غیر عرب‌های

سرزمین اسلامی علیه حکومت دمشق بود. باید در نظر داشت که یکی از انگیزه‌های جمعیت‌های غیر عرب برای پشتیبانی از این قیام بازگرداندن حکومت به خلوص اسلامی آغازین و برقراری مساوات اجتماعی و سیاسی میان عرب و غیر عرب بود. امری که با بنیاد عربی-اسلامی پادشاهی اموی تعارض داشت و در نهایت یکی از عوامل سقوط آن گردید. گرچه با سقوط دولت اموی شرط قریشی بودن خلیفه حفظ شد اما به لایه‌های پایین‌تر سرایت داده نشد و دولت عباسی هیچ‌گاه در پی خلوص عربی کارگزاران دولت یا عربی‌سازی کل امت اسلامی نبود. بیشتر والیان، امیران و وزرای خلافت عباسی غیر عرب بودند و ایرانیان سهمی قابل اعتنا در این مورد داشتند. تنها، شرط قریشی بودن خود خلیفه مطرح بود که همان نیز پس از برآمدن امارت‌های غیر قریشی و تضعیف خلافت عباسی به دست این امیران و سلاطین رو به فراموشی رفت و در قرن‌های بعدی فقیهانی مانند ابن تیمیه شرط بودن آن را و حتی اصل ضرورت امام و خلیفه را انکار نمودند (روزنتال، 1396: 56). تا پیش از آغاز دوره جدید این شاکله غیر قومی-نژادی دولت اسلامی حفظ گردید و به این ترتیب بسیاری از اقوام و گروه‌های زبانی و محلی توانستند به حکومت و دولت در بخشی از سرزمین‌های اسلامی دست یابند. ترک‌ها، مغولان و ایرانیان به تناوب در مناطقی به حکومت یا امارت دست یافتند و در ایران نیز سلسله‌های فارس، عرب، ترک و مغول دولت داری نمودند. دولت در جهان اسلام، به معنای لفظی آن در عربی، بین مردمان مختلف تداول و چرخش داشت.

با آغاز دعوت عباسی به بازگشت به منهج نبوی، اجرای عدالت و برقراری احکام شریعت، دولت امویان به چالشی تمام عیار کشیده شد و در نهایت به سبب تشمت فکری درون جهان اسلام، در کنار بی‌عدالتی‌های نهادینه در دولت اموی و عدول آن از وعده‌های بنیان‌گذارش در دهه‌های ابتدایی قرن دوم هجری این دولت از میان رفت. دولت اموی در رسیدن به غایتی که معاویه طرح نموده بود ناکام بود و فروپاشید. پس از استقرار عباسیان تلاش‌هایی برای بازگشت به مبدأ و بنیادهای خلافت راشدین انجام شد و خلیفه عباسی می‌خواست وظیفه اجرای عدالت و حفظ سلامت امت را در کنار اجرای کامل شریعت و دفاع از دین را بر عهده بگیرد. برانداختن سلطان جائز هدفی بود که همواره سبب شورش می‌شد و شورش جهان اسلام را در دوره‌هایی از خشونت فرو می‌برد. دولت نتوانست بین برقراری نظم و پرهیز از فروافتادن در جور تعادل برقرار نماید و با توجه به سابقه هرج و مرج، برقراری نظم بر دولت عادل ترجیح داده شد و امت بدون بحث درباره مبانی مشروعیت حاکم، قدرت کامل را به او واگذاشت و سر به اطاعت نهاد.

اندیشمندان اسلامی اختلاف و نزاع را لازمه جامعه و نهاد انسان را ضرور فرض می‌نمودند که در غیاب یک چوپان افراد انسانی به همدیگر تعدی خواهند نمود و دولتی به ریاست یک شخص ضروری است. سلطانی عادل نیاز است تا دفع تعدی و رفع اختلاف نماید. حاکم وظیفه شناسایی احکام و دستورات دولتی را به فقها و مجتهدان واگذار کرد تا به صورتی روش‌مند دستورات شرع استخراج شده و به عنوان فرمان‌های دولتی اجرا شوند. دوره شکل‌گیری فقه مدون هم‌زمان شد با دوره ثبات نسبی دستگاه خلافت و دوره رونقی که پس از برانداخته شدن مملکت اموی در سرزمین‌های اسلامی حاصل شده بود. به مرور مکاتب فقهی چهارگانه اهل سنت شکل گرفت.

هدف آغازین فقه‌الخلافة و مکاتب آن شناساندن دستورات شریعت به یک مسلمان در طول زندگی او بود و یکی از شئون زندگی او تنظیم اجتماع و امت ذیل دولت خلافت بود. با پیش آمدن

موقعیت‌ها و مسائل جدید برای مکلفان مسلمان در گوشه کنار دارالاسلام احکام فقهی نیز بسط می‌یافت و به فروع آن افزوده می‌شد. به علاوه این احکام تکلیف نهادهای برآمده از اسلام مانند دیوان‌های مختلف اداری و سازمان‌های مالی، قضایی و نظامی را تعیین می‌کرد. حفظ دین و دنیای امت برعهده خلیفه بود و چگونگی تحقق این هدف وابسته به احکام و مقاصد شریعت بود. فقها به عنوان متولیان دین وظیفه کمک به خلیفه برای روبه‌رو شدن با مسائل درونی و بیرونی دارالاسلام را بر عهده داشتند و این کمک به شکل رسائل فقهی بروز می‌یافت. به تدریج مکاتبی رسمی از فقه شکل یافت و فقهای بعدی درون این مکاتب به تنظیم فقه‌الخلافة یا قوانین درون امت پرداختند. به این ترتیب می‌توان نهاد فقاہت و فقیهان را ذیل و زیر مجموعه‌ای از دولت و به طور کلی سلطنت اسلامی دید. استیلا و برقراری نظم برای مشروعیت خلیفه کافی بود و درون دانش فقه تنها این مشروعیت و شروط آن توضیح داده می‌شد. جانشینی خلیفگان و نصب یا برگزیدن خلیفه جدید به دست فقیهان یا دیگر عالمان نبود.

در دو قرن ابتدایی خلافت عباسی خلیفه که پادشاه مسلمانان اما با عنوان خلیفه بود، قدرت را به نحوی مشروع و به صورت کامل در دست داشت و در دیدگاه فقیهان جایگاه او همان جایگاه "اولی الامر" بود که در قرآن بیان شده و خداوند امر به اطاعت آنها نموده است: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء: 59). در این صورت حق اطاعت پس از خداوند و به نیابت از او تنها برای خلیفه است و هیچ کس دیگری در این امر نمی‌تواند با او شریک باشد. فقیهان تنها آشنایان به احکام شریعت‌اند و بر طبق واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی موجود به اداره‌کنندگان نهادهای امت کمک می‌کنند تا با تطبیق و اجرای شریعت وحدت و مصونیت امت از فتنه‌ها و تنازعات را حفظ کنند. تا پیش از قرن ششم و زمانی که ابن تیمیّه فقها و علما را در کنار امرا و جزء گروه اولی الامر بدانند (روزنتال، 1396: 61)، تنها یک ولی امر؛ یعنی خلیفه برای امت در میان بود. خلیفه ریاست دینی و دنیایی امت اسلام را برعهده داشت و بر این اساس او هم قدرت و هم مشروعیت را در خود خلاصه کرده بود. به تدریج و با پدیدار شدن یک واقعیت جدید به نام امارت، مفهومی به نام "اذن در ولایت" یا "تفویض حکومت" و به تعبیر دیگر اذن خلیفه به یک شخص دیگر در اداره دولت به اندیشه سیاسی جهان اسلام راه یافت. ماوردی (450 ق) درباره این مفهوم چنین می‌گوید: «و الوزارة علی ضربین. وزارة تفویض و وزارة تنفیذ و اما وزارة التفویض فهو ان یستوزر الامام من یفوض الیه تدبیر الامور برأیه و امضائها علی اجتهاده و لیس یمتنع جواز هذه الوزارة»؛ «وزارت (بر امام مسلمانان) بر دو گونه است. وزارت تفویضی. و وزارت تنفیذی. وزارت تفویضی. این گونه است که امام یک نفر را به وزیری بگیرد تا امور را به تصمیم او واگذارد و اداره آن امور به اجتهاد و نظر او باشد و جواز این نوع وزارت، ممتنع نیست» (ماوردی، 2006: 50).

بسیاری از امرای مسلمان قدرت خلیفه بغداد را به چالش کشیدند و بدون ایجاد تردید در مشروعیت او خواستار اعطای اذن و تفویض او در حکومت بر ناحیه‌ای از سرزمین‌های خلافت بودند. فقها با پیش کشیدن اصطلاح "ولایت مأذون" یا "وزارت تفویضی". یا "نیابت در حکم" قدرت او را شرعی قلمداد نمودند و حکمرانی‌اش را مورد رضایت خداوند دانستند. خلیفه که قادر به مواجهه با قدرت نظامی برخی از این امیران نبود اقتدار و مشروعیت حکومت را در دست خود نگه می‌داشت و اداره دولت در ولایتی از ولایات خلافت را به امیر می‌سپرد و در مقابل امیر به

شرط بیعت با خلیفه مفترض الطاعه یا واجب الطاعه و خواندن خطبه به نام او و پرداختن مالیات و در صورت لزوم ارسال سپاه برای دفاع از خلافت، بر ولایت خود حاکم می‌شد و سلطنت خود را برپا می‌کرد. در این مورد حتی امیر شیعه نیز اذن در حکم دریافت می‌نمود مانند آن چه درباره حمدانیان شامات و موصل یا آل بویه در ایران اتفاق افتاد.

اهمیت توضیح این مفاهیم در این نکته نهفته است که اولاً حکومت سلطانی و دولت استیلا با پیشینه بیش از هزار ساله در زمان مشروطه هنوز برقرار بود و آخرین تلاش‌ها برای حفظ آن در ایران در دهه‌های منتهی به مشروطه صورت گرفت (طباطبایی، 1392:262) و تمام تلاش مشروطه‌خواهان بر مشروط کردن این نوع از حکومت بود (فیرجی، 1399:343).

به علاوه، بسیاری از مفاهیم اساسی دانش سیاسی در تاریخ جهان اسلام درون این نظریه از حکومت پرورده شده است و واضح ساختن سیر مفهومی آن به کشف معنای آن مفاهیم به هنگام ورود به دوره تجدد کمک می‌کند. از جهتی دیگر، باید در نظر داشت که پادشاهی مسلمانان یا سلطنت اسلامی پس از تأسیس در قرن اول و دوم هجری و تا دوره مشروطه تغییر بنیادینی را در مفاهیم و فرض‌هایش تجربه نکرد و استدلال‌هایی که به نفع آن عرضه می‌شد در یک دوره هزار ساله ثابت ماند. این نوع از حکمرانی با عبور قرن‌ها رو به نهادینه شدن رفت و حوادثی مانند حمله مغولان و صلیبیان، ورود ترکان به جهان اسلام، فتح سرزمین‌های تازه مانند آندلس، شرق اروپا و هندوستان، جنگ‌های جاری میان خلافت فاطمی با عباسی و در نهایت خارج شدن کامل ایران از حکم خلافت در دوره صفوی؛ تنها سبب تثبیت بیشتر آن شد. در بخش ابتدایی این فصل از نوشته تلاش شده است تا پیشینه مفهومی این نوع حکمرانی و سابقه تاریخی آن واکاوی شود. بهره‌مندی از روشی که اسکینر درباره کشف معنای متن به کار می‌برد ما را در این پژوهش بر آن می‌دارد تا گاهی به برخی متن‌های کمتر مشهور و نویسندگان نسبتاً در حاشیه تاریخ جهان اسلام و ایران و همچنین به مفاهیمی که در حاشیه نظریه‌های دولت حضور داشته و معنای پدیداری شده اند، مراجعه نماییم تا بتوانیم زبان سیاسی و زمینه فرهنگی دولت در جهان اسلام را فهم نماییم و از این راه به سوی معنای نوشته‌هایی که دورن سنت‌مان درباره سیاست شکل یافته اند، راه بیابیم.

باتوجه به حضور تاریخی فقهای شیعه در دو کشور ایران و عثمانی بررسی نحوه تعامل آنان با حکومت‌های مستقر به معنای بررسی جایگاه نهاد فقهت شیعی درون این دو دولت است. گفته شد که نظریه غالب و جاری درون این دو دولت در پیش از تحولات عصر جدید تفکیک میان دولت و تولیت دین بود و متولیان دین همواره تحت قدرت و حاکمیت سلطان بودند. این امر سابقه‌ای به اندازه پیشینه نهاد فقهت داشت. گفته شد که فقها متولی کشف احکام شریعت به عنوان مبدأ و مبنای برای اداره دولت گردیدند. تا پیش از رواج دو واژه فقه و فقیه راویان و محدثانی بودند که حفظ و انتقال سنت نبوی را برعهده داشتند. این محدثان اصول و قواعدی برای کار خود داشتند و در چارچوبی خاص سنت نبوی را محفوظ می‌داشتند. فقهای ابتدایی ادامه همین راویان بودند و در پی دور شدن از صدر اسلام و پدید آمدن ابهام در متن روایات و حادث شدن مسائل جدید ناچار به اجتهاد و استنباط احکام شرعی از میان روایات و سایر ادله شرعی شدند (میرموسوی، 1397:112).

مفهوم اجتهاد به عنوان تلاش فکری با هدفی خاص در قرن دوم و سوم هجری به اندیشه

دینی مسلمانان راه یافت و به کارگیری آن سبب ایجاد مجادلاتی در جواز، محدوده و قواعد آن می‌شد. آنچه سبب گسترش این مجادلات می‌شد نیاز دستگاه خلافت به گروهی از علما بود تا به کمک آنان بتواند دین مردم را از انحرافات و بدعت‌ها حفظ کند. به علاوه جمع آوری زکات، خمس و صدقات، بر پا داری حج، جهاد و نماز و در نهایت اجرای حدود و مجازات‌های دینی همگی از احکامی بودند که نیاز به دولتی برای اقامه آنها بود و کشف فروعات آنها و شرایط و اجزای هر حکمی بدون اجتهاد و مجتهدان ممکن نبود. قواعدی که برای فقه پایه‌ریزی شد، علم اصول نامیده شد و امام شافعی (150-204ق)؛ مؤسس مذهب فقهی- کلامی شافعی اولین کتاب را با عنوان مشهور "الرساله" در این باره نوشت (احمدیان، 1374: 101).

در میان سوره‌های قرآن آیات بسیاری به فضیلت علم، تفقه و تدبیر اشاره داشتند. از همان ابتدای اسلام مصداق روشن این آیات علم دین و تدبیر در قرآن و سنت نبوی دانسته می‌شد. در ذهن مسلمانان عالم مساوق و هم‌مصداق با عالم دینی بود و برخی صحابه و خاندان پیامبر که به عالم یا فقیه وصف می‌شدند به سبب علم و احاطه آنان به قرآن و سنت بود. با دور شدن از عصر صحابه و تابعان؛ قاریان، محدثان و راویان همان عالمان امت بودند و مسلمانان برای پرسش از دین، به آنان رجوع می‌کردند (میرموسوی، 1397: 112). پس از تأسیس فقه و تشکیل صنف فقها این دانش نوظهور مصداق کامل آیات قرآن درباره فضیلت یا وجوب تعلّم و تدبیر قلمداد شد؛ به این ترتیب مسلمانان عالم را همان عالم دین و عالم دین را همان فقیه می‌پنداشتند. کمتر نویسندگانی وجود داشت که فقه نداند یا نوشته فقهی نداشته باشد و بیشتر عالمان گذشته که اکنون در فلسفه یا طب، تاریخ و برخی علوم طبیعی شهرت دارند، در فقه یا اصول فقه نیز نوشته‌اند و برخی مانند ابن‌رشد از سرامدان علم فقه و مفتیان معروف در دوره خود بوده‌اند. این فضیلت قرآنی و الهی به علمای دین به مثابه حاملان وحی و سنت کمک نمود تا جایگاهی ویژه و ممتاز درون امت بیابند. امتیازی که در کنار قدرت و اقتدار دو عامل برتری دنیایی برخی بندگان خداوند بر دیگران محسوب می‌شد. جز خلیفه که برگزیده خداوند تلقی می‌شد عالمان و فقیهان با فضیلت‌ترین بندگان خداوند درون امت پیامبر بودند. در این باره نقل می‌شد که قلم آنان از خون شهیدان برتر است یا این که خواب آنها از عبادت زاهدان با ارزش‌تر است. از پیامبر نقل شد که "علمای امت من از پیامبران بنی اسرائیل برتراند". تمایز عالمان و ارزش کار آنان در دارالاسلام در قرون بعدی سبب طرح ادعاهایی درباره تساوی آنان با خلیفه یا سلطان شد. ابن‌تیمیه فقیه حنبلی اهل شام شروطی برای مشروعیت امام قرار می‌دهد و اجتهاد را در ضمن این شروط نمی‌داند. او تقلید امام از عالمان دینی را جایز می‌داند. به علاوه او علما و امرا را دو طبقه اولوا الامر می‌داند و مجتهدان را وارثان و نگهبانان میراث پیامبر بعد از دوره خلافت راشدین محسوب می‌دارد (روزنتال، 1396: 61). به این ترتیب، به برابری مرتبه آنان بسنده نمی‌کند و با انحصار وراثت آنان از پیامبر و خلفای راشدین، شأن مجتهد را به فضیلت‌مندترین افراد امت ارتقا می‌دهد.

مساوی دانستن علما با امرا در قرون بعد نیز طرفدارانی یافت. درباره دولت صفوی بعداً توضیح داده خواهد شد که گروهی امامت را حق انحصاری علما یا همان فقها می‌دانستند و گرچه توفیقی در استیفای این حق نداشتند اما حامل فکری بودند که تا دولت‌های پس از صفوی دوام آورد و راه گسترش و همه‌گیری را طی نمود و به یکی از دو یا سه نظریه رقیب و رایج

تشیع درباره دولت در عصر غیبت تبدیل شد و برخی فقیهان را به صرافت دولت‌داری و مباشرت در اداره همه شؤون عامه جامعه انداخت.

در این میان فقه شیعی مسیری متفاوت پیمود. بسیاری از قیام‌ها و شورش‌ها درون خلافت عباسی ریشه و مدعیات شیعی- علوی داشتند. این مذهب مخالف سیاسی دولت خلافت بود و یکی از نگرانی‌های ظاهراً ابدی عباسیان دعوت و قیام علویان بود. این نگرانی گاهی تا سر حد وسواس می‌رسید و دامن کسانی مانند امام شافعی را نیز می‌گرفت. نقل شده است که او از جانب هارون عهده‌دار منصب قضا در یمن شد اما به اتهام تلاش برای بیعت با یکی از علویان و قیام علیه خلیفه به بغداد احضار شد، و البته توانست از مرگ بگریزد (احمدیان، 1374: 64).

شیعیان در دوره عباسی با تکفیر و مهار خشونت بار روبه‌رو بودند و گاهی اتهام تشیع ترسناک‌تر از تهمت زندقه و الحاد یا بغی و طغیان علیه خلیفه بود و شیعیان را به تقیّه و دوری از خدمت به دستگاه دولت و هم‌زمان به بدبینی به مذهب عامه می‌کشاند. صفوان جمال که از راویان حدیث ائمه و شاگرد امام موسی بن جعفر (ع) بود، از جانب آن امام از اجاره دادن شترهایش به هارون الرشید منع شد (مطهری، 1367: 233-235). در نظر شیعیان خلفای عباسی غاصب منصب خلافت بودند و در این امر تفاوتی با امویان نداشتند. به صورتی نمادین انقراض این خلافت به دست مغولان و با همراهی یک وزیر شیعی رخ داد؛ امری که به بدبینی‌های بعدی میان این دو فرقه دامن زد. موضوع اختلاف سیاسی شیعه با مبنای خلافت مستقر، حق اصیل خلافت و امامت امت بود. شیعه با تمام اختلافاتی که گروه‌های مختلف آن در این زمینه داشتند، خلافت را حق انحصاری اهل بیت پیامبر می‌دانستند و آن را به نصب الهی نسبت می‌دادند. تشیع اثنی عشری برای مسلمانان حقی در انتخاب امام قائل نبود. یکی از حقوق خاص و واگذار نشدنی خداوند، تعیین جانشینان پیامبر است و خداوند این کار را با انتخاب جانشینانی مشخص و به روشی روشن و مناسب انجام داده است. این مورد در ابتدا عقیده‌ای دینی به‌شمار می‌رود زیرا یکی از اصول ایمان در تشیع امامی است. عقیده‌مندی به نصب الهی امامان دوازده‌گانه قید ایمان صحیح و کامل به‌حساب می‌آید (ری شهری، 1385، ج 8: 97) اما این عقیده با برپایی دولت و واقعیتی دنیوی گره خورده است.

با نهادینه شدن منطق قدرت و استیلا در جهان اسلام و دور شدن اندیشه سیاسی از پردازش عقلی، آنچه که اهمیت می‌یافت اعتقاد و مذهب شاهان بود و دفاع از مذهب حق و صحیح از وظایف دولت به‌شمار می‌آمد. باید در نظر داشت که پس از حمله مغول و ناکامی جهان اسلام در دفع قاطع و متحد حملات صلیبی-مغولی، "جهاد" که دست‌مایه قدرت‌نمایی شاهان و کسب مقبولیت بود از رونق افتاد و شاهان برای کسب این مقبولیت به پررنگ نمودن مرزهای مذهبی درون جهان اسلام پرداختند. به این ترتیب شاید بتوان پیامدهای سیاسی این تمایزات مذهبی را نیز از آثار سلطنت استیلا دانست. یکی از تمایزات شیعه را با مسیری که دانش فقه در این مذهب طی نمود می‌توان توضیح داد. فقهای اولیه شیعه به سبب دور بودن از دولت و به رسمیت نشناختن خلافت هیچ‌گاه برای مشارکت در نوشتن فقه‌الخلافه فراخوانده نشدند و رسائل فقهی آنان در ابتدا جنبه پاسخگویی به مسائل عبادی و اجتماعی مکلفین داشت و به صورت مستقیم درباره نحوه اداره نهادهای عمومی و دولتی سخن نمی‌گفتند. فقهای شیعه از این جهت که از حکومت به کلی برکنار شده بودند به تدریج مسائل حکومتی و نحوه اداره دولت نیز

از افکار آنان خارج شده بود و در کتب فقهی خود تنها به ذکر احکام خصوصی می پرداختند و کمتر از احکام عمومی و مبانی وصول به آنها سخنی به میان می آوردند (گرچی، 1379: 303). گفته شد که دولت های شیعی و مذاهب دیگر اسلامی، دولتی متفاوت از سلطنت غلبه و استیلا نداشتند و با وجود برخی تفاوت ها در توضیح مشروعیت و اقتدار دینی سلطان، اندیشه همه این فرقه ها به یک نوع از دولت ختم می شد.

از سوپی دیگر گرچه برخی متن های معدود ایران پیش از اسلام در شکل گیری اندیشه سیاسی جهان اسلام اثر داشتند اما نمی توان آن را اندیشه ای دانست که به صورت کامل و زنده پس از اسلام نیز استمرار داشته است. گفته شده است که عبدالله ابن مقفع اولین احیاگر اندیشه سیاسی ایرانی درون جهان اسلام است که توانست نامه تنسر و کلیله و دمنه را به عربی ترجمه کند. او سابقه جمع خراج برای حجاج ابن یوسف و دبیری برای استان داران اموی شهرهایی چون شاپور و کرمان را داشت و به خاندان عباسی نیز خدمت نموده بود (میرموسوی، 1397: 80). درباره تاثیر او بر اندیشه جهان اسلام چنین گفته شده است: او به انتقال اندیشه شاهی آرمانی از راه ترجمه نامه تنسر به عربی پرداخت. نامه تنسر... نظام شاهنشاهی را با رویکردی دینی توجیه می کند. ابن مقفع کوشید تا از راه ترجمه و درآمیختن آن با برخی از احادیث و آیات، این میراث را به عصر اسلامی منتقل کند و بر اندیشه و نظام سیاسی عباسی اثر گذارد (میرموسوی، 1397: 88). تنها می توان از اثرگذاری این اندیشه ها سخن گفت. تاثیر پذیری امری طبیعی است و اصالت و نوین یاد بودن برخی عناصر اندیشه دولت در جهان اسلام و وجه تأسیسی. این جهان را نقض نمی کند. به این ترتیب شاید بتوان ادعا نمود که اندیشه دولت سلطانی، اندیشه ای رایج در تمام سرزمین های اسلام به شمول ایران و بین تمام فرقه های مسلمانان از جمله تشیع بود و ایران و تشیع در این مورد تمایزی با سایرین نداشتند.

3-3. فقه سلطنت درون دولت صفوی

دولت صفوی مبدأ تمایز تام ایران درون جهان اسلام و شکل یابی نهایی آن به عنوان یک کشور دارای دولت و مذهب مستقل به شمار آمده است. استقلال در مذهب و دولت سبب شده است تا ایران مختصات هندسی متفاوتی داشته باشد (فیرچی، 1399: 11). با اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی این دولت سرنوشت ایران میل به جدایی از جهان اسلام و دارالاسلام نمود (انصاری، 1384: 4). گفته شد که فقهای شیعه تا پیش از این بیشتر به احکام خصوصی پرداخته بودند و مسائل مرتبط با حکومت به شکل وظائف مکلف در مقابل سلطان جائر و غاصب بیان می شد و چشم اندازی از ارائه احکام تعامل با سلطان مشروع نبود. فقه سیاسی سنی با بیان شرائط امام مسلمین و احکام دارالاسلام آغاز شد و با توضیح ویژگی های دارالاسلام در سایه دولت سلطانی ادامه یافت اما فقه تشیع تا آغاز دوره غیبت امام دوازدهم، اساساً مجالی برای ایجاد فقه الخلافه نیافت و پس از آن نیز به جز موارد استثنا به تعامل سازمان یافته و رسمی با حکومت نمی پرداخت تا درباره احکام دولت و فقه الخلافه بیندیشد. عقیده شیعیان به جائر بودن دولت سبب می شد تا احکام فقهی شان در سطح فردی و با عنوان جواز همکاری مکلفان با سلطان جائر بماند. نوع این همکاری، محدوده و شرائط آن بر فرض عدم مشروعیت دولت سلطانی و در نتیجه به رغم اینکه در پی ساقط کردن دولت اسلام و جنگ با آن نبود اما محتوی

نوعی فاصله‌گذاری با دولت بود.

پس از تأسیس دولت صفوی در ایران شاهان از برخی فقیهان شیعی حاضر در خارج از قلمرو خود درخواست پیوستن به دولت شان را نمودند. شاه اسماعیل (892-930ق) در پی جذب این فقیهان برآمد و شاه طهماسب (919-984ق)؛ دومین شاه این دولت دریافت که نمی‌تواند مانند پدرش از موضعی صوفیانه خود را قطب و مرشد جهان شیعی و سایه خداوند در زمین بداند و ضرورت دارد تا شریعت جعفریه حکم فقهی جواز و مشروعیت دولتش را تایید کند. به سبب این که عامه مردم اهل شریعت‌اند و تصوف و قطبیت صوفیان حجیت شرعی برای سلطه بر آنان به همراه ندارد و باید جواز این سلطه در شریعت تدارک شود. به علاوه اینکه صوفیان در رقابت با عثمانیان ادعای جانشینی بر حق پیامبر را داشتند و چون در دولت عثمانی این جانشینی مبنای شرعی و فقهی داشت به ناچار در صفویه نیز باید چنین می‌بود. طهماسب صفوی مانند پدرش به تشویق محقق کرکی (870-940ق) یکی از فقیهان نامدار حاضر در عراق و شامات بر بازدید از ایران ادامه داد و او را از نجف به ایران آورد و طی نامه‌ای که به شهرهای مختلف فرستاده شد، اعلام نمود که حکومت در حقیقت از آن کرکی فقیه آل محمد (ص) است و او به نیابت از کرکی متولی حکومت داری شیعیان گردیده است. به علاوه اختیارات وسیعی به او اعطا نمود و حق مطلق عزل و نصب را به او واگذار کرد. گفته شد که نیابت از حکم در جهان اسلام سابقه داشته است و گفته ماوردی در احکام السلطانیه در این باره نقل شد؛ سلطنت مآذون مفهومی تازه نبود. در دوره خلافت عباسی ابتدا امارت مآذون و بعد از آن سلطنت مآذون یا نیابتی پرداخت شرعی شده بود. به این ترتیب با تبیین تازه‌ای که علامه کرکی از این مفهوم برای صوفیان فراهم نمود، وجه شرعی حکومت و اقتدار سلطان بنیاد یافت.

این که محقق کرکی چگونه جواز شرعی سلطه طهماسب صفوی را تدارک دید در فرض‌هایی ریشه دارد که بخشی. درون اندیشه سیاسی جهان قدیم وجود داشت و برخی دیگر از دین اسلام؛ در کلیت آن سرچشمه می‌گرفت و برخی نیز از مختصات تشیع بود. فرض اساسی‌ای که در دنیای قدیم درباره دولت در میان بود به ضرورت وجود دولت باز می‌گشت که بخشی. از این ضرورت را مسلمانان به صورت عقلی و با دانش فلسفی خود و به اهدافی مانند اقامه عدالت و رفع هرج و مرج تبیین کرده بودند.

مبدأ دیگری که درباره ضرورت برپاداری دولت در میان بود، قرآن و سنت نبوی بود. درباره لزوم برپاداری دولت به سخن پیامبر یا ائمه اثنی عشر- استناد می‌شد، مانند این گفته امام علی (ع): «لابد للناس من امام برّ او فاجر»؛ «مردم به امام نیاز دارند، نیکو یا فاجر» (شریف- رضی، نهج البلاغه، 1391: 93). از استعاره مولی و عبد، رمه و چوپان یا پدر و فرزند نیز برای این توضیح بهره می‌بردند که همگی بیانی دینی از ضرورت دولت بودند. آیاتی از قرآن اشاره به واگذاری زمین به بنی آدم، تکریم و سلطه دادن آنها بر زمین و در نهایت اعلام جانشینی بشر. یا افرادی از بشر. به نمایندگی از خداوند داشت. در قدیم چنین استدلال می‌شد که تنها راه تحقق این کرامت انسان سلطه او و جانشینی‌اش بر زمین، برپایی امت و برگزیدن امام است. امام تنها بشری است که مانند خداوند بر بندگان ولایت و برتری و سلطه دارد و این استثنا را خداوند مجاز دانسته و اعلام نموده است. در این فرض فرقی میان شیعه و سنی نبود و اختلافات تنها پس از پذیرش این فرض آغاز می‌شد.

در تشیع اعمال ولایت به معنای اولویت در تصرف، سلطه و امر و نهی، تنها حق رسول الله و ائمه اثنی عشر است و شریعت شیعی سایر انسان‌ها را در نداشتن این حق و نداشتن انتخابی در این مورد، مساوی می‌انگارد. هرگونه اعمال قدرت بر عموم بندگان، جز به شکل ولایت منصوص از جانب خداوند نهایتاً باطل است. چند مورد استثنا برای ولایت در سطح فردی و یا برخی موارد نادر اجتماعی در میان است، مانند آن میزانی از ولایت که پدر بر فرزندان خود دارد یا سلطه افراد بر اموال خود یا ولایت برخی از مسلمانان با ویژگی‌های مشخص بر یتیمان، دیوانگان و ناتوانان. این موارد یا به سطح اجتماعی نمی‌رسند و در سطح نسبت‌های خانوادگی اند یا اینکه دایره اجتماعی آنان محدود به تعیین شرعی است و امکان عمومیت یافتن آنان نیست.

پیش از این مبنای اهل سنت درباره امامت گفته شد و تمایز شیعه با آن واکاوی گردید. پس از غیبت امام دوازدهم، شیعه مفهوم نیابت از امام مطاع و خلیفه موجود را که از سوی در فقه‌الخلافة توضیح داده شده بود و از سوی دیگر ریشه در سنت امامان حاضر داشت؛ توسعه داد و به درون عصر غیبت کشاند. حق اجتهاد و کشف فروع احکام از میان اصول القا شده از جانب امامان، در دوره حضور صادر شده بود و بسیاری از مجتهدان هم‌عصر ائمه بودند. حق قضاوت نیز مانند اجتهاد سابقه در عصر حضور داشت. این که در هر دو مورد "فرض زیستن درون حکومت سلطان جائز وجود دارد" نشان از مسیر متفاوت فقه شیعی دارد. برخی اختیارات اجتماعی فقها مانند امور حسبه نیز موضوعی فقهی که شأنی همگانی دارد محسوب می‌شد، اما این موضوعات به ایجاد فقه دولت و شریعت نظام سیاسی ختم نمی‌شدند. این دو شأن برای فقیه تا پیش از صفویه وجود داشت و آن چه که تازه بود و ضرورتاً بیانی تازه و تفصیلی لازم داشت فقه دولت بود.

باید توجه داشت که پیش از صفویه، آل بویه یک دولت مستقر شیعی بود و باب موضوعات فقه دولتی شیعه در زمان آل بویه گشوده شده بود اما به سبب نیابت دولت بویه‌ای از خلافت عباسی و قرار گرفتن مشروعیت نهایی در جایی دیگر؛ غیر از دولت شیعی، فقه سیاسی شیعی هنوز به صورتی جامع مجال تدوین نیافته بود. آل بویه همان اعتباری که برای ماوردی سنی برای نوشتن فقه‌الخلافة در نظر می‌گرفت، به همان میزان برای شیخ مفید نیز قائل بود. ماوردی کتاب احکام السلطانیة را برای خلفای عباسی نگاشت و در این کتاب اقتدار دینی خلفای عباسی را با نظریه استیلا توضیح داد. شیخ مفید نیز عالم طراز اول شیعه اثناعشری در دوره آل بویه است که به برخی اجزاء فکر سیاسی او در فصل پنجم پرداخته خواهد شد. گرچه برخی مختصات شیعی مانند عزاداری عاشورا در دوره آل بویه رسمیت یافت و در این دوره مدارس شیعی مانند مدرسه حله و بغداد رونق گرفتند و حمایت‌های بی سابقه دولتی از شیعیان صورت گرفت اما آل بویه در راستای محدود ساختن تسنن یا رسمیت دادن بیشتر به شیعه امامی اقدامی ننمودند. در واقع تشیع مذهب شخصی-خانواده حاکم بود و دخالت چندانی در تصمیمات حکومتی نداشت.

گفته شد که برخی فقیهان در ابتدای تأسیس دولت صفوی با مفهوم سلطان مأذون آغاز نمودند و به کمک این مفهوم به تأیید و تبری شرعی اقتدار سلطان در زمینه اداره امور دنیایی و دولتی رسیدند. سلطان عصر غیبت نیاز به تأیید الهی داشت تا دولتش از جانب مسلمانان ظالم تلقی نشود و اطاعت از او واجب باشد. این وجوب اطاعت از سلطان از راه‌های مختلفی

می‌توانست توضیح داده شود. در دوره صفویه حداقل دو تقریر در این باره در میان بود که فیرحی در کتاب مفهوم قانون در ایران معاصر؛ با استناد به گزارش ژان شاردن این دو را چنین بیان می‌کند: درباره حکومت دوره غیبت میان نخبگان اتفاق نظری نیست و این تضاد عقیده گاهی چنان قوت می‌گیرد که به مجادله می‌انجامد... به گزارش شاردن، ایرانیان عصر صفوی در موضوع جانشینی امام به دو دسته تقسیم شده‌اند: برخی رهبران مذهبی و مؤمنان بر این اعتقادند که در تمام دوره غیبت امام باید یک مجتهد اعلم، عادل و جامع الشرایط امور دینی و اجتماعی و حکومتی مملکت را اداره کند. دسته دیگر معتقدند در غیبت امام زمان (عج) حق حکومت به یکی از بازماندگان بلافصل امام می‌رسد و لازم نیست چنین حاکمی مجتهد و جامع علوم ظاهر و باطن باشد. به گفته شاردن این نظر در دوره دیدار او از پایتخت صفویه مورد تأیید اکثر مردم بود و معقول‌تر می‌نمود (فیرحی، 1399: 21).

ذهنیت تشیع؛ مانند سایر مسلمانان با اذن و نیابت آشنا بود و در نظر عموم ایرانیان زمان صفوی، این نیابت می‌توانست به یکی از دو صورت مورد تأیید امام غایب باشد: یا نسب و سیادت علوی نایب؛ یا علم و اجتهاد او. در پس زمینه ذهنی شیعیان شرط قریشی بودن امام که روزگاری از شروط اصلی خلافت میان تمامی فرق مسلمانان بود، حاضر بود و اکنون علوی بودن که در ادبیات عامه از آن به سیادت تعبیر می‌شود برون‌دادی از آن زمینه ذهنی است. گویا اگر بازمانده‌ای از امامان رئیس دولت باشد از باب غصب ضروری و جور از سر ناچاری مشروعیت می‌یابد. بعدا نائینی در دوره مشروطه مفهوم غصب از سر ناچاری را تبیین نمود و آن را تبدیل به یکی از مفاهیم اصلی نظریه‌اش درباره دولت عصر غیبت نمود. واکاوی ذهن ایرانیان در زمان تاسیس و تثبیت دولت صفویه و بررسی فروضات ذهنی آنان، به توضیح فرض‌های فقیهان و نویسندگان متن‌های سیاسی آن دوره کمک می‌کند و از این راه می‌توان قصد فقیهی مانند کرکی از اشترک فقیه و سلطان در مشروعیت را فهمید. زبان و دستگاه گفتاری که از آن برای بیان و توضیح این مفاهیم بهره برده می‌شد، در کنار رخدادها و واقعیت‌ها به ایجاد بستری برای سیر مفاهیم منتهی می‌شد و فهم این سیر مفهومی نیازمند بررسی روش مند آن و بررسی اجزاء اندیشه‌هاست.

یک نظریه دیگر نیز در میان بود که تأیید سلطان را به صورت بلافصل به خداوند می‌رساند و حق سرپرستی او را نه نیابتی و از سر ناچاری بلکه اصیل یا ذاتی و ابتدایی تلقی می‌نموده است. در کتاب تحفه الناصریه که مربوط به دوره قاجار است، انبیا و پادشاهان هدف از خلقت به شمار می‌آیند و به این ترتیب پادشاه تا مرتبه پیامبر ارتقا می‌یابد و ظل‌الله فی الارض به معنای مسجود ملائکه و سبب انتظام عالم و موجب التیام اعمال بنی آدم است. زمانی که سلطنت تالی و جایگزین نبوت و مجری شریعت باشد ناشی از تفویض خداوند خواهد بود (زرگری نژاد، 1395: 27). در اندیشه سیاسی ایران باستان از این مفهوم با تعبیر فره ایزدی یاد می‌شده است (فیرحی، 1399: 22). این اعتقاد در ابتدای دوره صفوی و با بیانی عرفانی و تقریباً غیر فقهی حاضر بوده است و پادشاه قطب عالم و مرشد بنی آدم دانسته می‌شده است، مفهومی که شاه اسماعیل با تکیه بر آن صوفیان قزلباش را گرد آورد.

با تثبیت دولت صفوی در ایران یک واقعیت دیگر پیش روی فقها قرار گرفت و آن وجود جمعیت، کشور و کیان سیاسی. اجتماعی مستقل شیعه برای اولین بار بود. دولت‌های شیعی

مانند آل بویه و بنی حمدان و بنی حمود بر جمعیت‌های شیعه حاکم نبودند و به رغم حضور شیعیان اکثر رعایای آنان اهل سنت بودند. اکنون کشور ایران جمعیتی شیعه داشت و فقها نه با مکلفین منزوی و پراکنده در شهرها و ولایات مختلف خلافت، بلکه با شهرها و روستاهای شیعه نشین روبه‌رو بودند که رفته‌رفته به سمت ایجاد نهادهایی بر پایه اندیشه شیعی می‌رفتند و طبیعتاً حضور فقها در این شهرها و سامانه‌ها از اولین مطالبات جمعیت شیعه بود. فقهای شیعه تقریباً با این پدیده و در این وسعت غریبه بودند. واکاوی تأثیر تاریخی این پدیده بر فقه و نهاد فقاقت می‌تواند جداگانه بررسی شود اما آن چه اکنون در صدد بیان آنیم از جهتی دیگر است. فقها مطابق با آن چه در سنت بود امر به معروف و نهی از منکر را ابتدا مقابل سلاطین به کار می‌گرفتند و احکام سیاسی. اجتماعی آنان متوجه سلاطین بود و در مواجهه با عامه مردم تنها احکام و احوال شخصی، تزکیه نفوس و جامعه‌پذیری مکلفان را در نظر داشتند، اما مخاطب احکام عمومی شرع سلطان بود و استیفای مصلحت امت یا جامعه به دست سلطان رقم می‌خورد و فقیه یا عالمی که به شناسایی این مصلحت‌ها می‌پرداخت حاصل کار خود را نه به عامه بلکه به شاه ارائه می‌داد. نصیحت‌های او راجع به ملک و دین خطاب به ملوک بود و به همین سبب دوگانه فقیه و سلطان شکل گرفت. محدوده برد مفهومی هر طرف از این دوگانه موضوعی فقهی سیاسی بود و فقها به تعیین محدوده نظری و عملی نهاد سلطنت می‌پرداختند و پادشاه به حفظ دین و اجرای دستورات شریعت اهتمام داشت. پادشاه حافظ دین بود و ادعای رهبری دینی نداشت. مانند امانت داری که تنها وظیفه نگه‌داری از امانت به عهده او است و حق تصرف یا تغییر آن را ندارد. پاسخ این پرسش که دین صحیح چیست و کاربست این دین در جامعه به چه شکل است بر عهده کسی. به جز حافظ آن بود. در دنیای قدیم یک طرف از این دوگانه همواره غلبه داشت و آن قدرت سلطانی بود. فقها همواره تحت سلطه دولت و سلطان بودند و اطاعت از امام و بیعت با او بر آنها نیز واجب بود. ابن تیمیه عقیده داشت که علما، نظراً هم‌پایه با سلطان و اولی الامر امت‌اند اما تساوی این دو در عمل و اعمال سلطه از جانب فقها امری یک سره بی‌سابقه بود.

در دوره صفوی برخی فقها عقیده داشتند حکومت شأن آنان یا به صورت کلی حق فقیهان شیعه به عنوان نایبان امام عصر (ع) است. هر فقیهی که متقی، عادل و اعلم باشد پادشاه حقیقی است گرچه می‌تواند این حق را به کسی که اکنون پادشاه است واگذار کند و او را وزیر تابع خویش یا دست‌کم شریک با فقیه در اداره امور عامه مردم قرار دهد (فیرحی، 1399: 24)، اما همواره می‌تواند شخصا اعمال حاکمیت کند و اذن در حکم را ملغی کند. این ادعایی بود که تبدیل به اندیشه غالب و رایج نشده بود و تنها درون صنف مجتهدان و از جانب برخی از آنان حمایت می‌شد. با در نظر داشتن وجه تأسیسی دولت صفوی، در این دوره بسیاری از فقها هنوز بر مبنای ابتدای عصر غیبت، دال بر عدم مشروعیت هر حاکم غیر معصوم، وفادار بودند که این بقا بر مبنای قدیم در برخی جدال‌های فقهی خود را نشان می‌داد؛ مانند مباحثاتی که حول حکم نماز جمعه در دوره غیبت در گرفته بود. در ابتدای این عصر حرمت برپا داری این نماز در عصر غیبت موضعی رایج و آشنا بود (آقا بزرگ طهرانی، 1430، ج 7: 267) و به تدریج فتاوایی دال بر جواز و در برخی موارد وجوب اقامه آن غلبه یافتند. نماز جمعه مانند جهاد ابتدایی از شئون امامت و از مناسک اجتماعی. سیاسی مشروط به حضور امام معصوم است و اگر بتوان جواز آن

را برای سلطان تایید کرد ممکن است بتوان مبنایی برای جواز تولیت سایر شئون دنیایی امام به هنگام غیبت او نیز سامان داد اما از طرف دیگر، ممکن است آن را تنها یک استثنای مؤید قاعده به شمار آورد و هم‌زمان که اقامه نماز جمعه را مجاز می‌دانند، دولت غیرمعصوم را نیز نامشروع محسوب کنند.

در نتیجه اندیشه سلطنت در دوره صفویه را می‌توان پیوستی از سلطنت تاریخی در جهان اسلام دانست که با توجه به تغییرات سیاسی، مذهبی در ایران توضیحی نوین یافت. درباره ایران، دوره صفویه به دو جهت اهمیت دارد. از یک سو همان گونه که گفته شد در دولت صفوی یک سنت نزدیک هزار ساله تثبیت شد و شکل نهایی خود را یافت و مفاهیم بنیادین آن درون این دولت نهادینه شدند. این موفقیت سیاسی و مذهبی صفویان به استمرار دولت و کشور ایران تا دوره جدید یاری رساند و برخی عناصر آن تاکنون پابرجاست. به همراه صفویه تشیع نیز به مرتبه دین رسمی دولتی در ایران ارتقا یافت و سلطان ایران وظیفه حفظ جمعیت، عقاید و شریعت شیعی را عهده‌دار شد. با قدرت گرفتن صفویان مذهب تشیع توانسته بود یک متولی رسمی، هواداری پرشور و شوق و نگهبانی قدرتمند برای خود دست و پا کند.

مباحث فقهی و کلام شیعی در این دوره به مسیری رفت که علاوه بر بی‌سابقه‌گی در تعامل با دولت، در موضوعات نیز نوآوری داشت. مجتهدان و نهاد فقاها، درون این دولت به سازمانی منظم و سلسله‌مراتبی تبدیل شد و از فشارهای سیاسی مستمر و پراکنندگی اعضای خود رهایی یافت و توانست به نحوی سازمان یافته به اداره امور خود به مثابه نهادی مشروع بپردازد. باید در نظر داشت که فقه شیعی تا پیش از این کمترین مجال را برای عملی شدن در دست داشت و برخی برهه‌هایی که آزادی عمل می‌یافت مانند پنجره‌ای بود که قرار بوده بسته شود. به عنوان نمونه، در مورد برپایی نماز جمعه در عصر- غیبت که مورد بحث فقیهان عصر- صفوی قرار گرفت، به جز استثناهایی مانند شهر قم که گزارش‌هایی از اقامه نماز جمعه شیعی در این شهر از قرون اولیه اسلام وجود دارد (جعفریان، 1372: 23-25)، به سختی می‌توان موردی از اقامه آن یافت. مواردی مانند نماز جمعه شیعیان در مسجد براهی بغداد در سال 329 هجری قمری (خطیب بغدادی، 1917، ج 1: 430) دوامی نداشتند و با مخالفت خلفای سنی و علمایشان الغا می‌شدند. گفته شد که دانش فقه به سبب ضرورتی که از خلافت و امت سرچشمه می‌گرفت تأسیس شد. فقه شیعی ریشه توضیحی متفاوت برای این ضرورت داشت و مانند مذهب شیعه تا مدت‌ها حاشیه‌ای بر خلافت و فقه‌الخلافه بود. وضعیت تازه دولت صفوی برای فقیهان شیعی امکانات و موقعیت جدیدی رقم زد که تفاوت بسیاری با نهاد فقاها سنی داشت و آثار خود را در مجادلات فقهی، کلامی و سیاسی عصر- قاجار و پس از آن تا دوره معاصر نشان داد. به این تفاوت‌ها در فصلی دیگر پرداخته خواهد شد. به این ترتیب، یکی از تمایزات دوره صفوی در تأسیس نهاد فقاها شیعی و پا گرفتن صنف روحانیان و مراجع تقلید در این دوره است. گرچه مفهوم تقلید نیز بی‌سابقه نبود و بسیاری از فقیهان و اندیشمندان پیشین درباره لزوم تقلید سلطان جاهل به شریعت از مجتهد و عالم سخن گفته بودند اما منظور از مرجعیت شیعی نهادی است که کارکردی وسیع‌تر از افتا و صدور احکام داشت و تغییرات مفهومی و اجتماعی. سیاسی ریشه‌ای را پیش رو داشت که تا پس از دوره مشروطه پیش رفت و به بازیگری تعیین‌کننده در سیاست ایرانی در قرن‌های بعد تبدیل شد.

می‌توان دوره صفوی را به لحاظ شأن تأسیسی. آن و از برخی جنبه‌های دیگر با ابتدای خلافت عباسی مقایسه نمود که در آن مفاهیم بنیادین سیاسی و دینی تدوین شدند و به ایجاد بنیادی منتهی شدند که در قرون پس از خود همواره الگو یا زمینه تحولات سیاسی و دینی قرار گرفت. این تمایز از چشم اندیشه‌نگاران دور نمانده است. دو نویسنده مشهور معاصر که به تفصیل به تاریخ‌نگاری اندیشه‌های ایرانی- اسلامی پرداخته‌اند، به تمایز دوره صفوی اشاره داشته‌اند. داوود فیرجی که نوشته‌هایی درباره فقه سیاسی و اندیشه سیاسی در اسلام و تحقیقاتی پیرامون مفهوم قانون در ایران و اسلام دارد از دوره صفویه به عنوان نزدیک‌ترین تجربه ما از سنت یاد می‌کند (فیرجی، 1399: 17) و این دوره را مرجع تاریخ نوین ما می‌داند. نویسنده دیگر، سیدجواد طباطبایی است که به عنوان مهم‌ترین هوادار و مفسر اندیشه پادشاهی ایرانی شناخته می‌شود و تحولات مشروطه را از افق تحول فکری ویژه ایران‌شهریان توضیح می‌دهد. او دوره صفویه را از آخرین دوره‌هایی می‌داند که سنت قدمایی هنوز زایش اندیشه‌ای داشته و از آن به دوران ماقبل بحرانی شدن سنت یاد می‌کند. به باور او چیزی از سقوط صفویان نگذشته بود که نظام سنت قدمایی به ویژه در قلمرو نظریه پردازی سیاسی اعتبار خود را از دست داد و با رخ دادن مشروطه به کلی کنار نهاده شد. به صورت خاص او شکست‌های ایران از روس را مبدأ ورود ایران به آستانه دوران جدید تاریخ‌نگاری خود قرار داده است زیرا آغاز وقوع بحران در سنت هم‌زمان با بحرانی شدن اوضاع سیاسی است (طباطبایی، 1392: 17-23). به رغم این رویکرد فلسفی به تحولات مشروطه در ایران برخی مورخین معاصر صفویه را بنیان‌گذار کشوری می‌دانند که هنوز به همان شکل پابرجاست و به رغم رخدادهای مهم در بیش از صد سال گذشته دچار تغییرات بنیادین نشده است و فرد ایرانی هنوز همان انسانی است که در دوره صفوی پرداخته شده است. این عقیده، احتمالاً معاصرت را در معنای هم‌عصری تاریخی صرف به کار می‌برد که طبق آن دوگانه قدیم‌جدید و تجدید حیات سیاسی و تأسیس بنیادی نوین برای سیاست بی‌معنا است.

یک وجه اهمیت دوره صفوی و دولت‌های پس از سقوط صفوی تا پیش از قاجاریه گفته شد. دوره صفوی به لحاظی دیگر نیز اهمیت دارد؛ زمانی که سخن از پایان یک سنت یا دوره تاریخی است، طبیعتاً آغاز دوره‌ای نوین نیز به ذهن تبادر می‌کند. هر ادعایی درباره دوره نوین دربر دارنده یک توضیح درباره دوره پیش از خود است و این توضیح به ناچار به چگونگی و چرایی پایان دوره پیشین اشاره خواهد داشت و برای فهم این دو پرسش به ضرورت به دوره پیشین رجوع خواهد نمود. به عبارت دیگر: رجوع ما به سنت امری است که همواره و البته هر بار از نظرگاهی متفاوت رخ می‌دهد. رجوع و بازخوانی سنت پس از نوعی عبور فکری عملی تمام عیار از سنت ضرورت می‌یابد. این ضرورت در این امر نهفته است که هیچ امر نوینی به یک‌باره پدید نیامده است و اندیشه‌ها اموری تاریخی و جاری بر بستر زمان‌اند. از اسکینر نقل شد که او مدعی است برای تفسیر مفاهیم یا معنای واژه‌ها باید زمینه زبانی و بستر فرهنگی کارکرد آن مفاهیم و کلمات را فهمید. به این ترتیب برای فهم چرایی اصل عبور و دوره پس از آن فهم امر قدیم تعیین‌کننده است. جدید در قدیم پدیدار می‌شود و گسستی تمام عیار هیچگاه در میان نیست. تاریخ اندیشه‌ها تاریخی پیوسته است و تغییرات را باید درون همین پیوستگی فهم نمود. در علم بعد از کشف خطا دیگر بازگشت به قبل از آن معنا ندارد و تاریخ علم تاریخ برافتادن خطاست. اما اندیشه مانند علم نیست و تاریخ آن تاریخ عبور است و عبور نیز امری پیوسته است. به عبارت

دیگر فهم تجدد یا فهم امر جدید متضمن بازیابی سنت و بازخوانی بستر تجدد و تاریخ تحول اندیشه است. آغاز تحوّل سنت و زایش امر نو از درون آن، عصری متمایز است که طلّیعه یا آستانه ورود به دوره معاصر است.

به همین سبب در این نوشتار مبدأ دوره معاصر همان آستانه پیش گفته در نظر گرفته شده است و پس از آن هر اندیشه‌ای معاصر است. در جایی که از دوره صفوی به عنوان آخرین ایستگاه سنت یا آخرین دوره زایش اندیشه قدیم یا پیشا. انحطاط یاد می‌شود، صرفاً از یک رخداد تدریجی و مورد اجماع سخن گفته می‌شود که در قرن دوازدهم هجری شمسی. نهایی شده است. در این مورد تفاوتی ندارد که تجدد را مانند نظریه‌های انحطاط گسست کامل از گذشته فرض کنیم یا این که تجدد را به مثابه عبور از گذشته بدانیم. هر دو نگرش از درون وضعیت جدید و اندیشه نو شکل یافته است اما توضیح این وضعیت جدید تنها در صورتی ممکن است که امر نو را به مثابه عبور فرض نماییم. اگر فرض کنیم که گسست از یک جهان و آغاز جهانی نو رخ داده است نیازی به رجوع به امر پیشین نیست و بی‌معنایی رجوع؛ مانند روشی که در علوم طبیعی به کار گرفته می‌شود، امری پذیرفته شده است. به همین سبب برای توضیح بسیاری از مفاهیم از دوره صفویه به عنوان دوره مرجع کمک گرفته شد.

پس از حمله مغولان به بغداد در سال 656 هجری قمری (1258م) و کشتن المستعصم بالله آخرین خلیفه مستقر در بغداد دولت عباسی ساقط شد و خاندان خلیفه به قاهره مملوکیان کوچ نموده و دولت مملوکی یکی از مردان خانواده را به امامت و خلافت نصب کرد و خود به نیابت از او به سلطنت پرداخت. هم زمان با حملات مستمر مغولان به جهان اسلام، حمله اروپاییان به فلسطین و شامات جریان داشت و این حملات خارجی سبب تحولاتی در مفهوم دولت در اسلام شد. تا کنون درباره وجوه اقتدارگرایانه فکر دولت در جهان اسلام و فرایند غالب شدن این وجوه گفته شد. یکی از اموری که به نهادینه شدن عناصر مستبدانه دولت سلطانی انجامید، حملات خارجی به جهان اسلام بود. هنگامی که جهان اسلام از دو جهت با یورش کافران روبه‌رو شد، هنوز خاظره خلافت پویای عباسی و دوره طلایی دولت اسلامی در ذهن مسلمانان بود.

آن زمان علت شکست‌ها و انفعال امت در برابر این حملات تفرقه و تکثر فکری. سیاسی مسلمانان تشخیص داده شد و مفهومی به نام بازگشت یا "احیا" در ادبیات سیاسی و کلامی پربسامد گردید. کسانی مانند ابن تیمیه طرح کلی فکری‌شان تمهید نظری این بازگشت بود. او با عبور از شروط امام یا خلیفه و کم اهمیت جلوه دادن آن به توضیح دوباره امت پرداخت و به روش خاص خود اصالت را به احیای امت داد. امتی که از پیرایه‌ها آراسته شده و آمادگی می‌یابد تا بهترین دولت را برپا کند و قادر شود تا حملات کافران را دفع نماید. بدعت و انحراف در عقاید و افکار عامه بخش وسیعی از توضیحات او را در بر می‌گرفت. او در کتابی با نام "منهاج السنّة النبویه" ردیات خود بر شیعه و عقائد آن را در جواب کتاب علامه حلی نوشت و برای اولین بار از دشمن نزدیک (روافض شیعه) و دشمن دور (صلیبیان و مغول) سخن گفت (قلقشندی، 1922: 248). در عصر جدید دولت اسلامی عراق و شام (داعش) در توجیه و اثبات وجوب شرعی حملاتش به شیعیان از این مفهوم بهره برد. ابن تیمیه در کتاب "السیاسة الشرعية" از طریق تمرکز بر شریعت و کاربست آن در حیات امت، نامی از خلافت نمی‌برد و با نقد بنیان‌های آن ضرورتش را انکار می‌کند و آن را به اراده الهی جاری بر اجماع امت وامی‌گذارد و مرکز تفکرش

را نه امام بلکه امت قرار می‌دهد (روزنتال، 1396: 57-58). این گونه ابن تیمیه قادر می‌شود امت را نه حول خلافتی که امکان احیا و تشکیل ندارد بلکه حول شریعت و سنت سلف صورت‌بندی کند و می‌کوشد تا با ایجاد وحدت درونی آن را سرپا نماید.

در زمان ابن تیمیه ممالیک در مصر- و شام حاکم بودند. ممالیک در ابتدا فرماندهان و فرمانداران نظامی بودند که از جانب خلفا و برخی سلاطین به کار گرفته شده بودند و اکنون به جایگاه سلطنت رسیده بودند. اشغال سرزمین اسلام به نظامی شدن دولت، گسترش نظامی‌گری و اهمیت یافتن نظامیان در جهان اسلام انجامیده بود. با توجه به ضعف امت در دفع این حملات خارجی تهیه لشگری برای جنگیدن هزینه‌های مالی زیادی برای دولت‌ها در بر داشت و دولت‌ها با بخشیدن قطعه‌هایی از ولایات به فرماندهان لشگری سعی در تهیه سپاه و پرداخت اجرت نظامیان می‌نمودند. اقطاع داری یا "تیول‌داری" امیران لشگر به ازدیاد نفوذ و قدرت آنان می‌انجامید و آنها را تا ادعای سلطنت بالا می‌برد و همواره پادشاهی جدید به مجموعه سلاطین افزوده می‌شد. این سلاطین، که دارای پیشینه نظامی بودند و تنها با تکیه بر شمشیر برکشیده شده بودند، در تعامل با امت و نهادهای درون امت جز از راه غلبه و قدرت وارد نمی‌شدند و قدرت سلطان را در عریان‌ترین و نهایی‌ترین وجه آن اعمال می‌کردند. با ادامه یافتن هجوم‌های مغول و صلیبیان، وجود سلطان مقتدر برای جنگیدن با آنان به مفهوم اصلی نظریه دولت تبدیل شد و استبداد نظامیان را به امری گریزناپذیر تبدیل نمود. اکنون مشروعیت سلطان تنها به جهاد بود و اگر انجام می‌شد برای او جایگاهی پرسش‌ناپذیر می‌ساخت. باید در نظر داشت که هجوم خارجی علاوه بر تشدید استبداد به افراط در عقاید نیز انجامید و جهان اسلام که پیش از آن تقسیم به فرقه‌های مذهبی شده بود را به تشدید بدبینی این فرقه‌ها به یک‌دیگر کشاند و مبنایی را برای منازعات فرقه‌ای در قرون بعدی ایجاد کرد.

اهل سنت ردّ شیعه را بر حملات مغولی صلیبی می‌دیدند و شیعیان را مسبب اسقاط خلافت عباسی می‌پنداشتند. ابن علقمی وزیر شیعی خلیفه الناصر بالله متهم شد که بغداد را از لشگریان خالی نمود تا مغول بدون مقاومت به خلیفه دست بیابد (ابن کثیر، 1986، 13: 202) و گفته شد که خواجه نصیر الدین طوسی به تحریک هلاکو خان مغول برای اشغال سرزمین خلافت پرداخت (جعفریان 1368). این اتهام‌ها به خلیفگان فاطمی قاهره در مواجهه با صلیبیان نیز وارد بود و اهل سنت آنان را با کارشکنی در دفع فتنه صلیبی و همکاری با صلیبیان می‌شناختند. این امر به جدایی مستمر دو فرقه منجر شد و در اندیشه دولت نیز وارد شد و در دوره صفوی به مرکز نظریه دولت راه یافت. دولت عثمانی یکی از استدلال‌هایش برای دست‌اندازی به مصر، مکه و مدینه و جایگزینی خلافت عباسی با سلطنت عثمانی، مبتنی بر کسب مشروعیت برای دفع فتنه شیعی بود و در مقابل دولت صفوی از فقیهان می‌خواست تا تلاش‌های این دولت برای دفع سنیان اطراف ایران را به رسمیت بشناسند و توضیحی شرعی برای آن ارائه دهند. همین امر نیز به توسعه قدرت شاهان و تثبیت استبداد کمک می‌نمود زیرا هرگونه اعتراض سیاسی یا شرعی با تهمت ارتداد مواجه می‌شد و سلطان از انتساب وزرا، والیان و علما به شیعه‌گرایی یا طرف‌داری از سنّیان برای کنترل یا حذف آنان بهره می‌برد. در نتیجه حمله خارجی و افراط‌گرایی داخلی حاصل از آن به تشدید استبداد و اعطای مشروعیت تمام عیار به سلطان مستبد و از کار افتادن سایر نهادهای امت اسلامی انجامیده بود.

مبنای تعامل سلطان و فقیه در دوره قدیم اسلام و ایران توضیح داده شد. دولت عثمانی تفاوت بنیادینی با دولت‌های پیشین نداشت و گفته شد که پیش از آن علما کم و بیش در انقیاد سلطان بودند و به عنوان یک اعتقاد صحیح اطاعت از اوامر سلطان را واجب شرعی بر خود و دیگران تلقی می‌نمودند. در خلافت عثمانی نیز با تأسیس نهاد شیخ‌الاسلامی و نصب شیخ‌الاسلام از جانب پادشاه، اداره این نهاد زیر سلطه نهایی دولت قرار گرفت. برای حفظ برتری دولت نظام اوقاف و درآمد‌های مدارس نیز ضمیمه دولت شد. در دوره ممالیک به سیاق اقطاع‌داری نظامیان، علما نیز متولیان مستقل اوقاف مدارس بودند و این استقلال مالی سبب گسترش حوزه عمل و نفوذ آنان شده بود. هر کدام از مذاهب اربعه اوقاف و شبکه وقفیات خود را داشت که کمک می‌کرد شبکه‌ای از قضات، فقها و محصلان مدارس را در شهرها پوشش دهد و با حفظ فاصله از سلطان به حوزه خویش بپردازد. عثمانیان با تأکید بر انتخاب مفتی و قاضی از مذهب حنفی و تغییر ساختار اوقاف این نظم را بر هم زدند و سلطه کاملی بر فقها و مدارس دینی اعمال نمودند. درباره انگیزه‌های آنان نظرات مختلفی ابراز شده است. برخی به سبب انقراض خلافت عباسی این امر را ضروری می‌دانستند؛ نصب و نظارت بر شیخ‌الاسلام و همچنین صدر اعظم دو شأن از شئون ویژه سلطان به شمار می‌رفت. تا پیش از این خلیفه اسمی و نمادین جهان اسلام وظیفه تبریر مشروعیت سلاطین مملوک و صدور برخی احکام مانند وجوب جهاد علیه صلیبیان یا مغول را داشت اما عثمانیان با فتح مصر- خلافت نمادین عباسیان را برانداختند و توضیح شرعی سلطنت به صورت کامل بر عهده فقها قرار گرفت (انصاری، 1381: 38).

برخی دیگر مانند بولیت معتقداند که سلطان عثمانی برای از بین بردن نقش سیاسی-اجتماعی مخصوص فقها منصب افتا و شیخ‌الاسلامی را پدید آورد. فقها با تسلط بر قضاوت، اوقاف و مدارس دارای قدرت تاثیر بالایی بر جامعه بودند و سلطان در صدد از میان برداشتن تمام نهادهای خارج از دولت و سامان دادن آنها ذیل دولت بود. به این ترتیب وضعیت جدید به بسط حوزه فقها یاری رساند زیرا با حذف خلیفه عباسی آنها تنها مرجع صدور احکام شریعت شدند. اما هم‌زمان این حوزه وسیع‌تر را کامل زیر سلطه پادشاه عثمانی برد. از طرفی دولت در خدمت دین بود زیرا وظیفه اجرای شریعت و حفظ اساس دین بر عهده دولت بود و دریافت شریعت به شرط اجرای این وظائف بود اما از جهت دیگر علما در خدمت دولت و ذیل آن بودند و بین اساس دین و احکام شریعت از سوئی و بین نهاد فقها و رجال دین از سوی دیگر تمایزی آشکار وجود داشت.

در ابتدای توضیح شأن دنیایی خلیفه و سلطان گفته شد که شأن او برتری بر تمام امت است اما این برتری در چارچوب اسلام و شریعت است. برتری سلسله مراتبی دولت بر فقها و نسبت میان این دو همواره به یک شکل نبود و تغییرات درون دولت و مملکت بر این رابطه اثر می‌نهاد. به عنوان نمونه در سال 1453 میلادی قسطنطنیه مرکز هزار و صد ساله امپراطوری مسیحی روم شرقی به دست سلطان محمد فاتح افتاد و به این ترتیب پیش‌گویی پیامبر در این باره محقق شد (در احادیث اهل سنت نقل شده است که پیامبر (ص) به مسلمانان وعده فتح این شهر را داد و از سپاه و امیر فاتح این شهر به نیکی یاد کرد). به علاوه کمتر از یک قرن بعد سلطان سلیم موفق شد مکه و مدینه که با عنوان حرمین شریفین از آنها یاد می‌شود را در سال 1517 میلادی ضمیمه قلمرو خود کند و برای اولین بار لقب خادم الحرمین الشریفین را ساخت و برای خود برگزید

(جعفریان، 1390: 196). این دو اتفاق محبوبیت و مقبولیت عثمانی را فراتر از مرزهای عثمانی برد و مسلمانان هند، جنوب شرق آسیا و آسیای مرکزی را به تشویق و همدلی با آنان کشاند. در این وضعیت جدید منصب شیخ الاسلامی از تعیین‌کنندگی سابق افتاد و سلطان که اکنون می‌توانست خود را خلیفه مسلمانان بخواند نیازی به تجویز شرعی فقها نداشت و فقها تنها می‌توانستند در اداره دولت و اجرای شریعت به او یاری رسانند. او نیازی به تأیید بیرونی نداشت و به مبنای بازگشته بود که امام را خلیفه‌الله و برگزیده مستقیم خداوند می‌دانست. فتوحات سلطان و خدمت به حرمین شریفین نشان این برگزیدگی بود. به این ترتیب، فقها به تدوین قوانین شریعت درون دولت اشتغال یافتند. سلطان سلیمان قانونی (1566-1494م) به کمک شیخ‌الاسلام ابوالسعود تلاش نمود میان فرامین و قوانین دولتی با احکام شرع ساز و کاری ایجاد کند و این تلاش‌ها پس از او ادامه یافت. در این سال‌ها آن چه ثابت بود برتری و سیطره مطلق دولت بر تمام نهادهای دینی و اجتماعی بود و آن چه تغییر می‌کرد میزان نیاز شاه به تأیید شرعی علما بود. مثلاً در مورد سلطان سلیمان قانونی تصمیم جنگ با صفویان از طرف شاه گرفته شد اما اولاً با شیخ‌الاسلام ابوالسعود مشورت شد و به علاوه، فتوای جواز جنگ با شیعیان را ابوالسعود با الفاظی شدید و عباراتی تحریک آمیز اعلان عمومی نمود. درون دولت و جامعه عثمانی همواره جنگ با گروهی مسلمان مورد انتقاد قرار می‌گرفت و فتوای ابوالسعود مبنی بر وجوب جنگ با ایران پس از استفتای برخی از عامه درباره جواز حمله به کشوری مسلمان صادر شد.

جایگاه نهاد فقاها و افتا سنی درون دولت عثمانی توضیح داده شد. مملکت عثمانی تمامی بخش عربی، آفریقایی جهان اسلام را به علاوه آناتولی و بالکان در بر می‌گرفت. جمعیت‌های غیر سنی بسیاری در این سرزمین‌ها ساکن بودند مانند قبطیان مصر، زیدیان یمن، علویان سوریه، مسیحیان بالکان، یهودیان و مسیحیان فلسطین و در نهایت شیعیان امامی که در شامات و عراق ساکن بودند. گفته شد که امت اولیه مدینه شامل مسلمانان و اهل کتاب می‌شد و همواره درون دولت مسلمانان جمعیت‌هایی از تابعان ادیان ابراهیمی و فرقه‌های متنوع اسلامی حضور داشتند. یکی از این گروه‌ها که از ابتدای تشکیل دولت عثمانی در آناتولی در آن سرزمین طرفدارانی داشت، شیعیان امامیه بودند. پس از دست یابی عثمانیان به عراق (1533م)، تشیع عراق نیز زیر حکم آنان رفت.

عراق مهد تشیع است و از زمان خلافت حضرت علی(ع) تا کنون همواره فکر و جمعیت شیعی در بین‌النهرین حضور داشته است. کوفه، حله، کربلا و نجف شهرهایی‌اند که در تاریخ اسلامی هیچ‌گاه خالی از جمعیت‌های شیعه نبوده‌اند و بغداد نیز از زمان عباسیان شامل محله‌های شیعه‌نشین مانند محله کرخ می‌شده است. استمرار فکر و تاریخ شیعی در عراق و دفن شدن برخی از امامان شیعه در این سرزمین، جایگاهی مناسب برای علمای امامیه فراهم آورد تا به ایجاد مدارس برای تعلیم الهیات و شریعت اسلام شیعی بپردازند. مدرسه نجف و مدارس حله سابقه‌ای بیش از هزار سال دارند. پایه‌گذاری حوزه نجف به دست شیخ طوسی در سال 448 یا 449 هجری قمری انجام شد. او در انتهای سلطه آل بویه بر بغداد در همان شهر می‌زیست و با فتح بغداد به دست طغرل سلجوقی و پس از افراط و کشتاری که آل سلجوق در کرخ بغداد؛ محله شیعیان، رقم زدند به نجف رفت و نزدیک مرقد امام علی ابن ابی طالب(ع) مدرسه‌ای

تأسیس نمود. در فصلی دیگر درباره حوزه نجف به تفصیل گفته خواهد شد و اکنون صرفاً قصد بررسی نحوه تعامل شیعیان عراق با عثمانیان را داریم. این مدرسه شیعی موفق شد به صورت پیوسته تا دوره معاصر به کار خود ادامه دهد و در کنار الازهر مصر، دانشگاه الزیتونه تونس و مدرسه قرویین در شهر فاس مراکش از دیرپاترین مراکز علم در جهان اسلام محسوب شود.

تاریخ دولت‌های اسلامی عراق تا دوره جدید اجمالاً به این ترتیب است: دوره فتح عراق و دولت خلفای سه‌گانه، دولت امام علی(ع)، دولت اموی، بنی عباس، مغول، ایلخانان، دولت قراقویونلو. پس از آن عثمانی و صفوی به تناوب عراق را در دست داشتند تا اینکه در سال 1746 میلادی عراق به دست عثمانیان افتاد و تا 1916 که به دست انگلیس اشغال شد تحت حکم عثمانی بود. دولت نوین عراق در سال 1932 میلادی از انگلیس اعلام استقلال کرد و به اشغال این کشور پایان داد و به جز دوره اشغال دوباره آن به دست آمریکا و ائتلاف ناتو(2003م) و الغای دولت بعثی و بر سر کار آمدن دولتی با سرپرستی یک حاکم نظامی(پل برمر)، در طی این سال‌ها استقلال خود را حفظ نموده است.

عثمانیان پس از گشودن عراق با منطقه‌ای شیعه نشین روبرو شدند که تعدادی نهادهای ریشه‌دار را درون خود داشت؛ مانند: اداره عتبات مقدسه، موقوفات، مدارس دینی و حضور فقها و علمای طراز اول شیعه. با توجه به تاریخ شیعه در عراق همه این نهادها حضوری تاریخی و ریشه دار داشتند. عثمانیان همان‌گونه که گفته شد بر مردمان متنوعی در سرزمین‌هایشان حکم می‌راندند اما درباره شیعه حساسیت‌هایی داشتند که در دو مورد می‌توان خلاصه نمود: نخست؛ حساسیت سیاسی: تشیع اکنون نیروی سیاسی معارض عثمانیان و در برخی مواقع تنها معارض مسلمان آنان بود که بر خلاف سایر معارضان، عثمانیان قادر به حذف آن در عراق و ایران نبودند و وجود این جمعیت و سرزمین شیعی می‌توانست فرصت و تهدید هم‌زمان برای عثمانی به شمار رود. پیش از این علویان یا صوفیان آناتولی به نفع شاه اسماعیل وارد جنگ با عثمانیان شده بودند و ممکن بود بار دیگر این جانب‌داری در عراق تکرار شود و عراق شیعی پیوست صوفیان در سرزمین‌های عربی گردد. از سمت دیگر عثمانی می‌توانست با کسب رضایت شیعیان عراق بین ایران و مناطق عربی حائلی عبورناپذیر ایجاد نماید و ایران را به انزوا وادارد. دولت عثمانی به این نکته توجه داشت و به تنظیم امور عراق پرداخت و در برخی موارد با بازسازی عتبات مقدسه و تلاش برای تعامل با رؤسای قبایل شیعی، اوقاف و مدارس دینی به کسب رضایت شیعیان همت گمارد.

دوم؛ انگیزه دینی: علمای عثمانی درون یک دوگانه شیعی سنی با سابقه هزار ساله قرار داشتند و در اسلام صحیح آنان جایی برای رسمیت دادن به تشیع نبود و سلطان نیز باید این را در نحوه تعامل با شیعیان لحاظ می‌نمود. به همین دلیل در ابتدای فتح بغداد قبر ابوحنیفه با عنوان امام اعظم را پیدا کردند و بر آن قبه و ساختمانی چشم‌گیر ساختند. دولت ناچار بود تا نوعی تعامل غیر رسمی را با عالمان تشیع شکل دهد و بدون اعطای حق افتا و قضاوت آنان را در اداره نهادهای ویژه خودشان مانند مدارس، دیوان وقف شیعی و مرجعیت اعلاای فقهی آزاد بگذارد. به این ترتیب هم‌زمان حساسیت‌های دینی عامه و فقهای بلاد سنی را حفظ نموده و داعیه خلافت او مورد تردید قرار نگیرد و هم قادر به اداره عراق باشد و آن را به دامان صفویه نیندازد. در نتیجه دولت عثمانی نوعی محدودیت آگاهانه را بر شیعیان این منطقه تحمیل کرد و تا زمانی که

ضرورت نمی‌یافت توجه ویژه‌ای به امور عراق نمی‌نمود. در فصلی دیگر این نحوه تعامل به ویژه در دوره‌های نزدیک به مشروطه بیشتر واکاوی خواهد شد و اکنون قصد بررسی مفاهیم اصلی‌ای که بر بنیاد آنها تعامل فقهای شیعی با دولت عثمانی شکل گرفته بود را داریم. عثمانیان بر خلاف مشهور به ندرت شیعیان را خارج از اسلام قلمداد می‌نمودند و درباره کفر ایرانیان جسورتر عمل می‌نمودند و ابوالسعود که فتوای جنگ سلطان سلیمان قانونی با ایران را صادر نمود، تکفیر را عموماً متوجه ایرانیان می‌دانست و در تکفیر کلیت شیعه اصراری نداشت. متن فتوای او گواهی بر این مدعاست، که در بخشی دیگر خواهد آمد. شاهد دیگری که بر این امر وجود دارد امارت آل‌حرفوش از اواخر قرن دهم تا نیمه دوم قرن سیزدهم قمری در بخش‌هایی از لبنان است. این خاندان شیعی مذهب از جانب عثمانیان حکم امارت این منطقه را داشتند و تا دهه‌های بسیاری این حکم پابرجا بود. این درباره صفویان نیز سابقه داشت و بخش‌هایی از ایران را امیران کرد یا پشتون سنی یا ارمنیان و گرجیان مسیحی اداره می‌کردند. نمی‌توان جنگ‌های میان ایران و عثمانی را یک‌سره به نزاع شیعی و سنی تفسیر نمود بلکه با نزاع دو دولت روبه‌رو هستیم و بین ایران صفویه و مذهب شیعه تفکیک واضحی وجود دارد.

از سوی دیگر علمای شیعه در عراق نیز در نهایت به نحوه تعامل عثمانی با آنان رضایت دادند. اعطای رسمیت نسبی به نهادهای شیعی اجازه می‌داد که بدون ایجاد ارتباط مستقیم و تابعیت کامل از دولت عثمانی بتوانند تا حدی از استقلال مالی و اجتماعی را در برابر سلطان کسب نمایند. به لحاظ فکر دینی نیز با رعایت اصل تقیه و بدون تن دادن به تایید شرعی سلطان جائر وحدت و موجودیت سازمانی خود را در حاشیه دولت حفظ نمایند. اما درباره علمای سنی دقیقاً موضعی متعارض شیعه در میان بود. از سوی این عالمان نمی‌توانستند به صورت کامل در حاشیه دولت بمانند و قبلاً گفته شد که عامل اساسی تأسیس فقه ضرورتی دینی، سیاسی و دولتی بود و از سوی دیگر گفته شد که دولت عثمانی همواره تمایل داشت نهاد فقهت و تولیت دین را درون دولت بیاورد. علمای سنی عراق از این قاعده مستثنی نبودند و این امر سبب تمایز آنها از سامانه روحانیت شیعی در عراق شد.

عبدالله النفیسی پس از مشاهده این تمایز میان عالمان و نهاد دینی شیعه و سنی در عراق این تمایز را چنین توضیح می‌دهد: عامل اصلی تعمیق شکاف اختلاف میان علمای شیعی و علمای سنی در عراق؛ که اثری پویا در دیدگاه سیاسی هر دو گروه داشت منبع درآمد هر کدام بود. عالم سنی در عراق تکیه بر مالی داشت که حکومت عراق به او می‌پرداخت، یعنی او کارمند حقوق بگیر دولتی محسوب می‌شد در حالی که عالم شیعی شک داشت که مال دولت از اموال حلال باشد پس هیچ‌گونه کمک مالی دولتی را نمی‌پذیرفت...عالم شیعی عقیده دارد که همه حکومت‌های مستقر غیر شرعی‌اند و بر او واجب است اگر می‌تواند برای اسقاط‌شان بکوشد و اگر نه؛ از راه‌های مسالمت آمیز به معارضه با آنها پردازد و نکته در این جاست که عالم سنی حکومت مستقر و اقتدار او را شرعی می‌داند(النفیسی، 2011: 87-88) او سپس به آثار سلبی و ایجابی استقلال مالی فقهای شیعه از دولت می‌پردازد. البته این سخن او درباره تلاش عالمان شیعی برای اسقاط تمامی دولت‌ها نشان از ناآشنایی او با مبنای سیاست شیعی و تقیه در عصر غیبت دارد و گویا تحولات معاصر جامعه شیعی را به کل تاریخ شیعه و مبنای فکر سیاسی آنان تعمیم داده است یا اینکه عقیده شیعه به جائر بودن حکومت‌ها را به معنای تلاش برای اسقاط آنان تفسیر

نموده است.

3-4. جمع‌بندی

در این فصل به واکاوی چند مفهوم مانند سلطنت، دولت، خلافت و امامت در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام پرداخته شد. مفاهیم دیگری همچون شریعت، سنت، امت و فقه نیز از مفاهیمی هستند که سیر مفهومی آنان در جهان اسلام بررسی شد. روش این بررسی‌ها، تابع یک نظم تاریخی خاصی نبود و از روش مقایسه یک واژه یا مفهوم در چند متن در زمان‌های متفاوت بهره برده شد تا کاربرد آن اصطلاح در یک زمان خاص کشف و فهم شود. ابتدا درباره تأسیس امت و بنیادهای آن گفته شد و سپس نسبت خلافت با امت اسلام را سنجیدیم. امت تنها واحد سیاسی مشروع در اسلام ابتدایی بود که یک دولت مدنی آن را اداره می‌کرد و تأسیس آن به دست پیامبر(ص) پس از هجرت به یثرب صورت گرفت. این دولت مسلمانان و اهل کتاب را هم پیمان قرار داد و از رهگذر یک پیمان سیاسی امتیازات و وظایفی برای هر دو گروه در نظر گرفت. دولت مدینه با زور و غلبه برپا نشد اما برای حفظ خود از جنگ و صلح بهره برد. دولت وظیفه اداره امور اجتماعی و سیاسی امت را عهده‌دار بود و حفظ، اجرا و تبلیغ دین، برقراری صلح، دفاع از مرزهای امت، تضمین پیمان‌ها و برقراری نظم از جمله وظایف آن بود. این واحد سیاسی و رئیس آن مبنای خلافت اسلامی پس از پیامبر واقع شد و تلاش مسلمانان بر بازگشت به معیارهای آن در تاریخ دولت داری آنان استمرار داشته است. این دولت‌داری به مراحل تقسیم شده است که برخی از این تقسیمات مبتنی بر دیدگاه دینی و برخی دیگر مبتنی بر دیدگاه تاریخ‌نگارانه است.

برای ایجاد تمایز در ماهیت دولت‌های جهان اسلام؛ تا پایان عباسیان این دولت‌ها را به چند گروه متوالی تقسیم می‌کنند: ابتدا خلافت خلفای راشدین بر منهج نبوت سپس ملک و پادشاهی تحمیلی اموی و پس از آن خلافت سلطانی عباسیان. خلفای راشدین به تعبیر ابن‌خلدون در اداره امور سیاسی به ایمان که وازع و نگهدارنده درونی مسلمانان بود تکیه داشتند و نیازی به اعمال زور و غلبه برای برپاداری امت و حفظ دین نداشتند اما امویان پس از نابودی آن وازع درونی با تکیه بر شمشیر به ایجاد مهاری بیرونی بر مبنای رفع هرج و مرج و ایجاد وحدت درون امت و تامین نسبی رفاه پرداختند و تا زمانی که در تحقق اهدافشان موفقیتی داشتند دولت را حفظ نمودند اما با عدول آنان از معیارها و بنیادهای امت نبوی مدینه سپس خلافت راشدین، امت اسلام علیه آنان قیام نمود و عباسیان را بر اساس برپاداری دین، عدالت و حفظ امت بر سر کار آورد.

دولت عباسی برای دریافت تجویز شرعی سلطه بر امت ابتدا به راویان احکام و سپس به فقها روی آورد و فقه‌الخلافة برای تشریح اقتدار خلیفه و شناسایی احکام ارض الاسلام تأسیس شد. خلیفه عباسی نمی‌توانست به مبنای امت مدینه بازگردد زیرا او نیز با شمشیر دولت را به دست آورده بود. به تدریج دوگانه سلطان. فقیه متولی امر امت شد و فقیه زیر سلطه خلیفه قرار گرفت. گفته شد که احتمال دارد این دوگانه از اندیشه پادشاهی ایران ساسانی یا پادشاهی‌های پیشین به جهان اسلام راه یافته باشد.

در دوره عباسی با تضعیف قدرت دولتی خلافت، مفهوم اذن در سلطنت و امارت تأسیس شد و سلاطین و امرا از جانب خلیفه مأذون و مأمور اداره بخش‌هایی از امت شدند. این مفهوم

به جهان اسلام کمک نمود تا از ایده خلافت گذر نماید و با امتناع بازگرداندن قدرت عباسیان، حفظ امت بدون خلیفه را ممکن نماید. فقه خلافت به فقه امت متحول شد و کسانی مانند ابن تیمیه ضرورت خلافت را منکر شدند. او مفهومی دیگر را توضیح داد که در قرون بعدی در ایران رو به توسعه خود نهاد. او علما را هم رتبه امرا و هر دورا اولی الامر قرار داد و به این ترتیب انتقال قدرت و اقتدار به علما را ناممکن ندانست. در قرون پنج و شش هجری و پس از هجوم‌های خارجی به جهان اسلام و شیوع اقطاع داری فرماندهان و نظامیان، استبداد که هم‌زاد دولت سلطانی بود رو به نهادینه شدن در امت اسلام نهاد و سلطنت تنها شکل دولت تلقی شد و در توضیح دینی، دولت فکر مرکزی اندیشه سیاسی اسلام به شمار آمد و توجیهاات اعتقادی و شرعی برای آن تولید شد.

با آغاز دولت صفوی در ایران که چند قرن پس از تأسیس دولت عثمانی در آناتولی است وضعیت جدیدی در سرزمین‌های اسلامی حاکم شد که تا ورود مسلمانان به دوره تجدد استمرار داشت. در طی این قرون بنیادهای اندیشه سیاسی در اسلام دگرگون نشد و با وجود تمایزات بسیار فقه و نهاد فقاهاست در تشیع و تسنن این دانش همواره زیر سلطه دولت‌های شیعی یا سنی به استنباط احکام و توضیح و تجویز شرعی دولت‌های مستقر اشتغال داشت. اندیشه دولت در اسلام تا پیش از دوره جدید با عنوان سنت قدیم یا نص قدماپی یا اندیشه پیشا. تجدد توضیح داده می‌شود و در این فصل در صدد کشف و تفسیر عناصر بنیادین این اندیشه و شکل نهایی آن در آخرین مصادیق سنت و عصر قدیم بودیم.

فصل چهارم

اندیشه دولت پس از ورود مسلمانان به جهان جدید و شکل‌گیری آگاهی نوآیین تا انتهای انقلاب مشروطه

4-1. مقدمه

در فصل پیش به تفسیر اندیشه قدیم دولت در اسلام و مفاهیم مرکزی این فکر پرداخته شد. در این فصل تلاش می‌شود تا وضعیت این اندیشه در آغاز ورود به عصر جدید و پس از مشروطه‌سازی دولت توضیح داده شود. به علاوه گفته شد که تحول در اندیشه و عمل بشری را تنها می‌توان با فرض پیوستگی و عبوری بودن ماهیت تاریخ اندیشه دریافت. با پذیرش این فرض به دوره زمانی منتهی به مشروطه با توضیح عوامل این تحول در اندیشه دولت و زمینه‌های تحول می‌پردازیم. توصیف وضعیت منتهی به پردازش اندیشه‌های جدید در باب دولت و یافتن ضرورت‌های فکری و عملی این تغییر درون جهان اسلام به درک وجوه اصلی دولت در معنای جدید آن کمک می‌کند و مسیر دگرگونی دولت، جامعه و فرد را درون این تغییرات توضیح می‌دهد. فهم این که چه مسائل نوینی رخ داد و در مواجهه با این مسائل چه پاسخی شکل گرفت به بازخوانی ماجرای اندیشه دولت در جهان اسلام و ایران کمک می‌کند. در این فصل به رویدادهای اثرگذار بر ذهن و عمل مسلمانان و تطورات اندیشه دولت در عصر جدید می‌پردازیم تا عناصر بنیادین اندیشه سیاسی این دوره به دست بیاید. افق تفسیری و روش پردازش این مسائل و تغییرات اندیشه‌ای از رهگذر تفسیر کنش‌های بازیگران این زمین و مقاصد کنشی آنان پی گرفته می‌شود.

باید در نظر داشت که در تحلیل مسیر مفهومی اندیشه دولت، علاوه بر توضیح نظریه‌ها و مواضع نویسندگان، به عمل و کنش نیز توجه شده است. دو ملاحظه در این باره بیان می‌شود: الف) کنش‌های موثر نویسندگان و صاحبان نظریه‌ها راهی برای فهم نوشته آنان به عنوان یک کنش زبانی است. از دیدگاه روشی که در این پژوهش استفاده شده است، نمی‌توان تمامی کنش‌های یک فرد را درون یک کل منسجم دید و در پی ایجاد سازواری میان تمام مواضع نوشتاری و غیرنوشتاری او بود. گفته شد که اسکینز یکی از اسطوره‌هایی را که در تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها به ابهام زایی منتهی می‌شود اسطوره "آموزه" می‌پنداشت که مطابق با آن لازم نیست بلکه امکان ندارد که میان تمامی مواضع مکتوب فکری و اعتقادی یک نویسنده سازواری کشف شود و فرض سازواری پیشینی به‌هنگام مطالعه اندیشه او ابهام‌زا و ناقص است. اما بررسی تمام مواضع و عقاید او می‌تواند معنای دیگری داشته باشد و راهی به فهم مقاصد او از نوشته‌هایش به عنوان یک کنش قصد شده باشد. بررسی حساسات فکر او و رجوع به نظرات او در موضوعات متنوع و بعضاً نامربوط در این صورت ضروری است. رای فهم دستگاه گفتاری که او درون آن

به نوشتن یا گفتن روی آورده است یاری می‌رساند. به این ترتیب بررسی سایر کنش‌های او در زمینه سیاست یا تعاملات اجتماعی و حتی رفتارهای فردی نیز به کنار زدن ابهام از جهان زیست و کنشگری او و فرهنگ و زبان جاری در زمان و مکان ویژه او منتهی می‌شود. تفسیر مواضع و عقاید یک نویسنده بدون تبیین تمامی کنش‌های موثر او امکان ندارد.

ب) برای کشف و تفسیر اساس اندیشه نویسندگان و معنای متن‌های آنان، بسنده نمودن به کنش‌های بیانی و غیربیانی خود آنان کافی نیست و ضرورت دارد تا کنش سایر باشندگان درون آن جهان در زمانه او و بهره‌وران از زبان، دین و فرهنگ او و مشترکان با او در مسائل کلان ملاحظه شود. به همین سبب همواره در کنار بررسی نظرات برخی نویسندگان بر یک جهان زنده و ادامه دار به عنوان بستری برای تاریخ و جاری شدن متن‌ها درون آن با عنوان جهان اسلام اصرار شده است و سیر مفهومی دولت درون این کل یکپارچه ردیابی شده است.

2-4. اندیشه دولت در دوره مواجهه مسلمانان با جهان جدید تا پیش از مشروطه

زمان ظاهر شدن پیامدهای جنگ میان دولت ایران و روس مبدأ عصری نوین برای ایران اعتبار می‌شود. دولت ایران که بر مبنای قدیم اندیشه دولت سر برآورده بود در بحران فرو می‌رود و توان تحقق اهداف سنتی خود را ندارد. در اندیشه قدیم وظیفه پاسداری از مرزهای سلطنت به دولت واگذار شده بود. گفته شد که پس از حملات مغول و صلیبیان اروپا دولت در جهان اسلام به سراسیمی نظامی‌گری و استیلای مطلق درافتاد. تعامل دولت‌های مسلمان با خارج از حوزه حاکمیت خود نوعی کشمکش مدام بود که نمی‌توان نام آن را جهاد و فتح به معنای قدیم نامید و بیشتر تنازع پادشاهی‌های درون جهان اسلام به حساب می‌آمد. در ایران و جهان اسلام پس از حمله مغول و سقوط خلافت بغداد دولت دامنه‌داری شکل نگرفت و تداول سلسله‌ها و شورش‌های داخلی از رخداد‌های ثابت سلطنت در این بازه است. دولت صفوی که بیش از دو قرن حاکم بود نیز دوام نیافت. نظامی‌گری نهادینه شده در سیاست به شکل خروج نظامیان از اطاعت پادشاه و ظهور پادشاهی جدید بروز می‌یافت. دولت‌ها نیازی به یافتن مبنای نو برای مشروعیت خود نداشتند و استیلا مساوق با مشروعیت بود.

گفته شد که با توجه به برکنار شدن عقل از جامعه و دولت، تنها دو مفهوم قدرت و اعتقاد بودند که نظر و عمل در جهان اسلام را رقم می‌زدند و همین سبب شده بود تا اعتقاد در اتحاد با قدرت قرار بگیرد و دولت‌ها به تند نمودن مرزهای مذهبی بپردازند تا در غیاب فتوحات و نبود نظم عادلانه بتوانند حفظ مذهب و اعتقاد را وظیفه خویش قرار دهند. شورش‌ها و جریان‌های سیاسی نیز کمتر صورت‌بندی اندیشه‌ای به همراه داشتند و صرفاً تنازعی برای قدرت با نمادهای اعتقادی بودند. توضیح دادیم که جنبش‌های فکری، کلامی سبب ایجاد شورش علیه امویان شدند و در نهایت آن دولت را ساقط نمودند و به ایجاد جریانی عقلی در جهان اسلام ختم شدند؛ جریانی که به تأسیس بیت الحکمه و نهضت ترجمه و رواج فلسفه اسلامی و تأسیس علوم مختلف اسلامی منجر شد. این وضعیت که از آن به "عصر زرین اسلام" نیز یاد شده است به تدریج رو به سیطره قدرت بر ساحت عقل رفت و جریانی که متکلمین اولیه در نقد اعتقاد بر اساس رأی آغاز کرده بودند، با فقه‌الخلافه و سلطنت استیلا کنار زده شد و دولت سلطانی بین خاندان‌ها متداول گردید. درون این تداول که با الگوی ابن خلدونی درباره ظهور و سقوط

دولت‌ها منطبق بود، اندیشه دولت کمترین زایش و تحول را داشت. با تشکیل دولت عثمانی در آناتولی هم زمان با آخرین حملات مغول این دولت توانست بار دیگر به احیای جهاد در دارالکفر پردازد و نیروی نظامی گری تثبیت شده به وسیله شریعت را به سمت اروپا جهت دهد. تا چند قرن پس از این و تا زمانی که جهت حملات این دولت اروپا و دارالکفر بود بحرانی در میان نبود و جهاد و فتح در اروپا به آن کمک نمود تا بخشی از سرزمین‌های اسلامی را نیز تحت حکم خود درآورد و به تشکیل دولتی پایدار و قدرتمند دست بزند. پایداری این دولت به مدت چند قرن پیش از دوره مدرن سبب شد تا صورت نهایی حکومت‌داری سلطانی پرداخته شود و پس از ورود به دوره مدرن شکل‌گیری برخی مفاهیم اندیشه سیاسی را ممکن کند. مواجهه با اروپا و جنگ‌های جهادی در بخشی از اروپا به کمک این دولت آمد تا به مدت زیادی در ورطه اختلافات درون جهان اسلام نیفتد و بتواند بر مبنای امت اولیه و خلافت دوران طلایی به نمایندگی مسلمین به صورت عام پردازد و سعی در بازیابی جهان اسلام نماید. جهان اسلام هنگامی با عصر مدرن مواجه شد که دو دولت مسلمان در غرب آسیا مستقر بودند؛ ایران و عثمانی. در سایر سرزمین‌های اسلام مانند هندوستان و آسیای میانه نیز دولت‌ها و خان‌نشین‌هایی بودند که همان ابتدای مواجهه با دولت‌های اروپایی به اشغال درآمدند و سامان سیاسی قدیم آنها لغا گردید.

در نیمه اول قرن دوازدهم هجری قمری حوادثی رخ داد که دو دولت ایران و عثمانی را در بحرانی عمیق فروبرد. ایرانیان در سال 1183ق با تزارهای روس بر سر سلطه بر قفقاز وارد جنگ شدند و تا شش دهه پس از آن (تا سال 1243 قمری) در چندین نوبت با روس‌ها جنگیدند و پس از بستن پیمان ترکمنچای جنگ پایان یافت. این جنگ که به فرماندهی عباس میرزا ولیعهد دولت ایران برپا بود با شکست قطعی دولت ایران و از دست دادن سرزمین‌های قفقاز و تحمیل پیمان‌هایی گزاف بر ایران پایان یافت. در میانه جنگ زوال دولت ایران و ناکارآمدی مفرط آن هویدا شد. باید در نظر داشت که پیش از این نیز دولت ایران شکست‌های سهمگینی متحمل شده بود اما از انحطاط و فهم درونی آن خبری نبود. ارتش و دولت ایران در جنگ چالدران تا مرز انحلال رفت اما این شکست سبب هیچ آگاهی نوینی نشد. سقوط اصفهان صفوی به دست افغانان نیز تنها به جایگزینی سلسله‌ها منتهی شد.

پس از شکست دولت ایران از قوای روس گروه‌هایی درون این دولت به این ضعف بی‌نهایت و زوال دولت پی بردند. عباس میرزا ولی عهد دولت ایران و کارگزاران حکومتی از اولین این گروه‌ها بودند. شکست‌های ایران از دولت‌های خارجی ادامه‌دار بود و سال 1255 ه. ق هرات و بخش‌هایی از خراسان نیز به دست انگلیس از ایران جدا شد. اولین مواجهات تمام عیار ایرانیان با دنیای جدید از طریق برخوردهای نظامی بود و این شکست‌ها سبب تلاش آنان برای فهم وضعیت جدید و اسباب بن بست مسیر دولت در پرداختن به امور و وظائف خویش شد. کارگزاران و فرستادگان دولتی در ارتباط با دولت‌های خارجی بودند و زوال دولت ایران و عدم امکان این دولت بر اعمال هرگونه قدرت مؤثر را مشاهده می‌نمودند و به زودی این "وهن بزرگ" (طباطبایی، 1392: 28)، به فهم کارگزاران دولتی به طور عام در آمد و شاه نیز به صرافت افتاد. محمدشاه در دست خطی به سال 1254 در میانه محاصره هرات نگاشته است این وهن را چنین بازگو می‌کند: قشون شاه مرحوم... هر سال به هرات می‌آمدند. چرا انگلیسی‌ها حرفی نداشتند؟ من خود پیش از جنگ نایب السلطنه بودم، نایب السلطنه با هرات جنگ داشت، چرا این

حرف‌ها مذکور نمی‌شد؟ چرا با من این قدر می‌پیچند؟... ایلچی انگلیس سگ کیست که در روس یا فرنیسیس یا نمسه، آن جاها، صد یک این حرکات را با امپراطور یا رعیت آن ولایت بکند؟ (آدمیت، 1401: 8-37). این وهن در چند ساحت رخ داده بود و سبب کاهش شأن بلند دولت و ملت و خرابی ملک و پریشانی رعیت شده بود (مراغه‌ای، 1384: 20) اما این بحران تنها در مواجهات خارجی رخ نمی‌داد و به‌هنگام پیش آمد واقعه‌ای مانند قحطی سال 1287 و شیوع وبا پس از قطعی هرج و مرج حاکم می‌شد و وسیله‌ای برای دفع بلا یا نبود.

تمام امور به دست شاه بود و جز او هر که بود رعیت بود. «رعیت فرمانبردار حاکم است، او فرمانبردار یک قدرت موجود است، نه قانون و نه حتی یک هیأت حاکمه. از این رو، تا انقلاب مشروطه این اصطلاح عموماً به همه اعضای جامعه، به جز شخص شاه، نیز اطلاق می‌شده است» (کرزن، 1362: 588-589). استیلای شاه در نهایت خویش بود اما این قدرت فائقه توان خروج از بحران نداشت و دستگاه دولتی کار را به قضا و قدر سپرده بود. دولت نه توان ایجاد نظم و امنیت داشت و نه قدرت دفاع از ولایات در مقابل هجوم‌ها. در قدیم دولت فعال ما یشاء بود و تنها به هنگام جنگ بود که امکان داشت قدرت آن از طرف قدرتی دیگر به چالش کشیده شود اما اکنون درون کارگزاران خود نیز قادر به اعمال قدرت نبود و بسیاری از سران ایلات و طوایف به خودمختاری درون ولایت خود حکم می‌راندند و «سران ایلات و قبایل در ازای خدمات نظامی برای شاه روستا یا قطعه زمین وسیعی دریافت می‌کردند که در آن استقلال تمام سیاسی، نظامی و قضایی و خانی داشتند. آنها خود به جمع‌آوری مالیات از افراد زیر فرمان دست می‌زدند و بخشی را هم به دولت می‌سپردند» (ژوبر، 1347: 187).

شاه چنین مرتبه و قابلیت از قدرت را دارا بود اما مشاهده می‌نمود که در برابر شروط خارجی برای صلح راهی جز پذیرش ندارد. رضاقلی خان هدایت درباره جایگاه شاه در دولت چنین نقل می‌کند: «جز او (شاه) بر لشکر و کشور حکم کسی- روا نبود. میرزا محمد شفیع مازندرانی که دبیری با تدبیر و از مبادی کار در رکاب آن شه‌ریار خدمت همی کرد، قدرت بر توسط احدی و تسلط بر عزل پست‌تر ملازمی نداشت. عقل و تدبیر شاه خود از همه عقلاً بیشتر بود. مع‌هذا هم در بعضی- اوقات با حاضران مشاورت می‌فرمود تا مراتب عقل کیاست و کذب و صداقت هر کس را تجربه و آزمون کند» (هدایت، 1399: 299). حاجی میرزا آقاسی درباره پذیرش شروط خارجی، هر چه که باشد، چنین می‌گوید: «برای این که با همسایگان بسازیم باید تکلیف ایشان را قبول کنیم و در فکر نظم داخل باشیم. چه چاره‌ای هست؟» (آدمیت، 1401: 43). منظور از همسایگان نه عثمانی و ازبک، بلکه انگلیس و روس است که در دوره جدید با جداسازی بخش‌هایی از منطقه پیرامونی به همسایگی با ما رسیده‌اند.

در چنین وضعیتی برخی کارگزاران و نیز افرادی بیرون از دولت به شرح و تفسیر وضعیت و احیاناً یافتن اسباب و عوامل زوال می‌پردازند. به عنوان نمونه میرزا مهدی نواب تهرانی معروف به بدایع نگار دستورالاعقاب را نوشت و در آن علاوه بر انتقاد به حاجی میرزا آقاسی صدر اعظم به انتقاد از سوء تدبیرهای شاه و رجال حکومتی پرداخت. (طباطبایی، 1392: 26). بسیاری از نوشته‌ها به مفهوم "عقب ماندگی" اشاره داشتند و بسیاری از متن‌ها به مقایسه میان دولت و جامعه ایران با دولت‌ها و ممالک دیگر می‌پرداختند. یک از اولین کسانی که به تفاوت‌ها توجه داشت عباس میرزا؛ نایب السلطنه بود که ضعف همیشگی و جهل شرمناک ما را در مقابل هنر

حکمرانی اروپاییان می‌دید (طباطبایی، 1392: 136).

عقب‌ماندگی ابتدا درون خود جهان اسلام فهم شد و یک مفهوم داخلی بود زیرا پیش از این نیز ابن‌خلدون درباره چگونگی و اسباب طلوع و زوال دولت در اسلام گفته بود و کمال دولت را در عمران می‌دید. زمانی که یک دولت رو به تجمل می‌آورد و به عمران می‌پردازد از زوال رهایی یافته است و هرگونه دور شدن از عمران نزدیکی به زوال است. پیمودن مسیر دور شدن از زوال را می‌توان پیشرفت نامید. مسیری زمانمند که حاصل اراده و آگاهی است. مفهوم پیشرفت و در مقابل آن عقب‌ماندگی در سنت حضور داشته و در نتیجه غفلت دستخوش ابهام و فراموشی شده است. عقب‌ماندگی از یک جهت به ظلم و از سوی دیگر به خرابی سامان دنیای مسلمانان می‌رسید. ظلم در برابر عدالت مفهومی اسلامی و سنتی بود که با غلطیدن پادشاهی‌ها به سمت استیلا و غلبه عقیده بر تعقل در تمام ساحت‌های فکر و عمل، زایش اندیشه‌ای خود را از دست داد و در اثر غفلت دچار انجماد مفهومی شد. با شکل‌گیری فهمی نوین در جهان اسلام دوباره پیشرفت و عقب‌ماندگی به فاهمه ما بازگشت و از نو معنا شد.

تحت فشار وضعیت جدید شناسایی امور بحران‌زایی که دولت را به زوال تاریخی و عقیم شدن مفهومی رساند آغاز شد. این شناسایی در ابتدا عمدتاً از طرف کسانی بود که شخصاً با دنیای مدرن برخوردی نداشتند و با تکیه بر فهم جدید در ایران و جهان اسلام به چنین مفهومی پردازش‌هایی می‌پرداختند. میرزا مهدی نایب که به انتقاد از شاه و دولت می‌پرداخت و امری بی‌سابقه را رقم می‌زد برخورد شخصی. با دنیای خارج و جهان جدید نداشت و درون آگاهی نوین خودی چنین سبک نوینی از انتقاد را طرح می‌نمود. در قدیم گلایه از گردون سفله پرور بود و اکنون با انتقاد از شاه و دربار جایگزین شده بود (طباطبایی، 1392: 26).

به این ترتیب امکان خروج سیاست و دولت از امری قضا و قدری با منشأ رازآلود به سوی موضوعی انسانی و تحت اراده و فهم فرد و جامعه به وجود می‌آمد. این امری بود که ابتدا در درون معرفت ما شکل گرفت و پرورده شد. بر همین اساس تامل درباره عقب‌ماندگی از جهان و زمان فهمی نوین از جهان و زمان را در پی داشت. کسانی که به فهمی نوین از این عقب‌ماندگی رسیدند به شکل حاملان امری مهم به نوعی تبلیغ و دعوت روی آوردند و این دعوت گاهی با هشدار همراه بود. مخاطب این هشدار از سویی اصحاب قدرت بود و از سوی دیگر جامعه و اصحاب عقیده. روزنامه‌ها و صنعت چاپ این امکان را پدید آورده بود تا عموم مسلمانان مخاطب قرار گیرند و این فهم نو مسیر همه‌گیری را طی کند و به کمک تنظیمات و اصلاحات دولت بیاید و تا صد سال بعد به فهم غالب تبدیل شده و انقلاب مشروطه را رقم بزند.

میرزا ملکم خان در "دفتر تنظیمات" هشدار خود را چنین بیان می‌کند: «وزرای ایران قدمت تاریخ ایران را سدّ جمیع بلاها می‌دانند. هر چه فریاد می‌کنی سیل رسید، می‌گویند سه هزار سال است همین‌طور بوده‌ایم و بعد از این هم خواهیم بود» (اصیل، 1381: 27-36). این سیل از جانب دو دولت روس و انگلیس روان است و نمی‌دانیم عمر دولت ما در برابر آن چند روز یا چند ثانیه است. او هشدار می‌دهد که «تاریخ این صد سال گذشته را باز نمایم و این دو سیل هایل را که از کلکته و پطرزبوغ رو به ایران افتاده است درست تحقیق نمایم و ببینیم که این دو سیل که در اول محسوس نبوده‌اند در اندک مدت چه قدر بزرگ شده‌اند؟ چه شهرها را خراب کرده‌اند، و چه دولت‌ها را غرق نموده‌اند؟ و پس از تحقیق، هرگاه می‌توانید که خود را از عقاید عوام فی

الجملة بالاتر بکشید، و از آن بلندی، درجه سرعت این دو سیل را که از یک طرف به تبریز و استرآباد رسیده و از طرف دیگر داخل هرات و سیستان شده معین نمایید و بعد به من بگویید که از عمر این دولت چند دقیقه باقی مانده است؟» (اصیل، 1381: 27). این هشدار متضمن عبور از عقاید عوام و سامانه فعلی دولت و خواهان گذر به بینشی- نوین است. او می‌داند که تخریب شهرها و غرق شدن دولت‌های پر شمار نتیجه انحطاطی است که ما را در برابر بلای تهاجم سیال اروپاییان بی‌پناه نموده است.

نمونه دیگر این هشدار را در میرزا ابوطالب خان می‌توان دید که در ابتدای سفرنامه خود (1218ق)؛ مسیر طالبی درباره آگاهی دادن به ممالک اسلامی سخن گفت (طباطبایی، 1392: 33) یا این که زین العابدین مراغه‌ای پس از اینکه به فهمی از زوال دست می‌یابد، وظیفه رسانیدن این فهم به گوش وزرا و امرای مملکت را چنین بیان می‌کند: «تا خود به تهران نروم خدمت وزرا و امرای مملکت نرسم و رو به رو اسباب این غفلت ایشان و پریشانی ملت و خرابی مملکت را تحقیق نکنم دلم آرام نمی‌گیرد» (مراغه‌ای، 1384: 20). این بند از سخنان مراغه‌ای یک واژه مهم را نیز دربر دارد که اشاره به درونی بودن فهم جدید دارد. او از "اسباب این غفلت" سخن می‌گوید. غفلت و در مقابل آن هوشیاری مفهومی است که به فاهمه ما راه یافته است و زمانی که سخن از غفلت است می‌توان سابقه هوشیاری مقدم بر آن را فرض گرفت. سابقه‌ای که از آن به عنوان دوران زرتین اسلام یاد شد. به ایت ترتیب می‌توان سه دوره را برای سیر آگاهی در تاریخ ما در نظر گرفت: دوره هوشیاری و پس از آن دوره‌ای که به غفلت گذشته است و دوره نوین که اکنون در آستانه بیداری است.

گفته شد که بین نشانه‌های زوال دو مورد از اهمیت مفهومی بسیاری برخوردارند. یکی خرابی ملک و دیگری وضعیت ظالمانه. دعوت به بیداری به معنای توجه دادن به اسباب غفلت و آگاهی دادن ممالک اسلامی به هدف نوعی اصلاح بود. اصلاح یا اصلاحات که در دوره جدید به واژه‌ای پر بسامد و مفهومی پردازش شده تبدیل شد نیز پیشینه‌ای در سنت دینی داشت. اصلاح و دعوت می‌توانند دو مرحله از کاربرد یک مفهوم باشند که اساس آن ارجاع به عقل در اندیشه و کنش است یا این که می‌توان دعوت و هشدار را مقدم بر اصلاح و شرط تحقق اصلاحات قرار داد؛ همان‌گونه که در عصر بیداری چنین مسیری طی شد. به این ترتیب اصلاح‌گری نیز مفهومی درونی است و پس از شکل‌گیری فهم بحران در اندیشه و عمل ما توضیحی نوین یافته است.

میرزا ملکم خان از دعوتگران به اصلاح یا اصلاح‌گران این دوره خود را چنین به ویلفرد بلنت¹ معرفی می‌کند: «من ارمنی‌زاده مسیحی هستم، ولی در میان مسلمانان بالیده‌ام و شیوه اندیشه‌ام از آنان مایه گرفته است. جوان بودم که به فساد مملکت پی‌بردم و انحطاط مادی آن را شناختم، پس شعله اصلاح‌طلبی در من فروزان گشت... در محفل خصوصی از لزوم پیرایش‌گری اسلام سخن راندم» (اصیل، 1384: 33). در فصل پیشین درباره جهان اسلام گفته شد که تمام اندیشمندانی که درون این جهان به مسائل آن پرداخته‌اند را جزئی از این جهان محسوب می‌کنیم گرچه دینی غیر از اسلام داشته باشند یا این که دین و مذهبی مجهول داشته باشند. در دوره هوشیاری و عصر زرتین اسلام با توجه به کم‌رنگ شدن تمایزات مذهبی و دینی میان مردمان ساکن در آن اساساً دین بسیاری از اندیشمندان یا مجهول یا مورد اختلاف بود. برای مثال درباره فارابی

1 Wilfrid Blun

نمی‌توان به نتیجه واضحی درباره عقاید و مذهب او رسید. به علاوه بسیاری از فلاسفه و متفکران این جهان شاگرد، استادان یا تبار یهودی، مسیحی یا مجوسی داشته‌اند. در میان شاگردان ابن سینا افرادی از ادیان و مذاهب بسیاری حضور داشتند و برخی فلاسفه جهان اسلام مانند موسی بن میمون و دیگران یهودی‌اند. وحدت تمامی این متفکران درون جهان اسلام همان کنشگری نوشتاری و غیرنوشتاری ذیل مسائل این جهان و در بستر فرهنگی-زبانی آن است. این مسئله درباره ملکم خان نیز صدق می‌کند و او همان‌گونه که خود تصریح می‌کند در پی اصلاح دین و دولت در میان مسلمانان است و اندیشمندی متعلق به این جهان محسوب می‌شود. او در این گفته به انحطاط ما و ضرورت اصلاح‌طلبی اشاره کرده است.

ظلم و عدالت مربوط به نظم درونی یک سامان سیاسی است. یک واحد سیاسی منظم ممکن است عادلانه یا ظالمانه باشد. گاهی نبودن هرگونه نظامی سبب ظالمانه شدن وضعیت است. این ظلم وسیع‌تر و بنیادین‌تر از نوع پیشین است و به حدی می‌رسد که سبب زوال آن واحد سیاسی می‌شود. دوری دولت‌ها از یک نظم عادلانه، خلاق و سازنده؛ آن‌گونه که ابن خلدون روایت می‌نمود سبب نهایی زوال است. بی‌نظمی یا هرج و مرج در بیان سنتی آن ممکن است در پناه یک دولت مستبد به خلاقیت دست بیابد و نوعی هرج و مرج خلاق و قاعده‌مند شکل بگیرد که تا زمانی نامشخص قابلیت ادامه داشته باشد. این دوام نمی‌تواند نشانه سلامت یا پیشرفت آن واحد سیاسی باشد. به تعبیر ملکم خان: این که سه هزار سال بر این مبنا بوده‌ایم نمی‌تواند تضمین کند که بعد از این نیز همین خواهیم بود. آغاز بحران در جایی است که این بی‌نظمی دیگر قابلیت دوام ندارد. درباره نظریه‌های دولت در قدیم گفته شد که هرج و مرج را مرز تغییر خواهی قرار داده بودند و هرگونه تحرک فکری-عملی که به هرج و مرج و ناامنی برسد را نامشروع و باطل می‌دانستند. با برخورد آن اندیشه‌ها با دنیای جدید مشخص شد که دولت برآمده از آنها به خلاف ادعای صاحبان آن، بر هرج و مرج بنا شده است و به همین سبب بحرانی شد و قدرت "استقامت" نداشت. متفکران آن اندیشه از هرج و مرج بی‌قاعده و نامحدود به هرج و مرج کنترل‌پذیر و کمی محدودتر پناه برده بودند و این بی‌نظمی ظالمانه در اثر تکانه‌های ویرانگری که از خارج بر آن وارد آمد، فروریخت.

ظلمی که در دوره بیداری از آن سخن گفته می‌شد در نسبتی با خرابی بود. خرابی ملک و زوال آن نه به سبب اعوجاج و کاستی نظم آن بلکه در نتیجه نظم ناپذیری امورات آن حاصل می‌شود. در دوره پیش از بیداری ایران و جهان اسلام به چنین وضعیتی رسید و اندیشه دولت برای برپایی هیچ نوع نظم اندیشه شده‌ای کمک نمی‌نمود و یک پریشانی مستمر که استیلا ضامن و حامی آن شده بود جریان داشت. آخرین تلاش‌های نمایندگان سنت در ابتدای عصر بیداری برای استنباط نوعی از نظم از درون این سنت منحط به شکست انجامید. تلاش‌هایی که برای احیای سلطنت مستقله یا برپایی نوعی سلطنت منتظم صورت گرفت آخرین علائم حیاتی بود که این اندیشه از خود بروز داد. در این دوره خرابی ملک؛ همانند ظلم نشان از زوال می‌داد اما بنیاد زوال در جای دیگری بود. درون اندیشه جدید ابتدا این نشانه‌ها شناسایی می‌شوند و به کمک تجربه تاریخی به بنیادها می‌رسند. بنیاد خرابی ملک و ظلم مستمر زوال دولت و بنیاد زوال دولت استبداد و استیلاست.

به صورت کلی در اندیشه دولت از دو امر همواره پرسش می‌شود: ابتدا مشروعیت دولت و

پس از آن کارآمدی دولت. در بخش اندیشه دولت نزد امویان گفته شد که معاویه مؤسس دولت اموی از مسلمانان خواست تا از مشروعیت دولت او نپرسند و به جای آن به رفاه و آبادی دنیا و راحتی زندگی خود پردازند و در کنار او به نوعی هم زیستی متناسب و به سود هر دو طرف (مؤاکلة حسنة و مشاربة جمیلة) رضایت دهند. این دوگانه پرسشی. همواره همراه اندیشه دولت است و با انحلال یکی از پرسش‌ها بن بست مفهومی و زوال عینی در کلیت آن اندیشه رخ خواهد داد. در عصر پیشاتجدد انحلال یک مرحله که همان پرسش از مشروعیت سلطان است رخ داد و گفته شد که در نتیجه این امر انحلال مرحله دوم نیز اتفاق افتاد. اساساً این دو پرسش را عقل به صورت همزمان طرح می‌کند و همواره می‌پرسد. به این ترتیب انحلال یکی از دو پرسش به معنای دخالت ندادن عقل در نهادن بنیاد دولت است و برکناری عقل نیز به زوال و انحطاط منتهی می‌شود. قدرت اهمیتی به کارآمدی یا مشروعیت نمی‌دهد و غایت آن تنها منحصر به حفظ و توسعه خود است. وظیفه نهایی که قدرت با منطق درونی خود به آن می‌رسد نگهبانی از تمامیت و یکپارچگی سرزمین زیر سلطه و حذف رقیبان است.

اعتقاد نیز که متعلق به عامه مردم است ممکن است تنها از مشروعیت بپرسد و پاسخی از موضع قدرت دریافت کند که در این صورت اگر موافق آن پاسخ بود با رضایت به اطاعت رو آورد و اگر مخالفتی داشت به اکراه مطیع باشد و وضعیت را مقدر و خارج از اراده خود بداند. ذهن تقدیرگرای مسلمان غافل در واقعیت به دولت مستبدی تن داده بود که حال و آینده را از او گرفته بود. دعوت متجددان ابتدایی و هشدار آنان در چنین موضعی معنا پیدا می‌کند و این امر در واقع دعوتی عقلانی برای بازگرداندن آن دو پرسش به اندیشه دولت بود. آنان ابتدا التفات نداشتند که پاسخ‌گویی به این دو پرسش ذیل دولت سلطانی امکان ندارد و تجربه‌ای نیز در این باره نداشتند و در ابتدای توضیح مفهومی آن بودند. پیش از این مرحله غفلت اجازه طرح چنین مسئله‌ای را نمی‌داد. در نتیجه در ابتدای عصر بیداری از بنیاد مشروعیت دولت سلطانی پرسش نمی‌نمودند و صرفاً به کارآمدی دولت ذیل یک نظام اداری عادلانه می‌پرداختند. این امر را می‌توان از مخاطب سخنان آنان دریافت. در ابتدا مخاطب بیشتر این نوشته‌ها شاه یا صدراعظم و کارگزاران دولتی بودند و کمتر مواردی در ابتدای عصر بیداری یافت می‌شود که رو به سوی رعیت یا ملت یا جامعه سخن گفته باشد. گفته شد که صنعت چاپ و روزنامه سبب شد تا متجددان بتوانند نظرات خود را در فضای عمومی انتشار بدهند اما هنوز در ابتدای راه بودند گرچه گاهی خود شاه نیز رو به رعیت سخن می‌گفت (طباطبایی، 1392: 22). انتشار افکار در فضای عمومی به معنای مخاطب قرار گرفتن عموم افراد نبود.

به این ترتیب به قصد اصلاح وضعیت دولت مستبد ایده سلطنت منظم پرداخته شد. در ابتدا کافی انگاشتن عقل کارگزاران در تنظیم امور نادرست اعلام شد. جبران خرابی‌ها به تنظیم وابسته شد؛ نه عقل و درایت بسیار شخص صدراعظم، دبیران و امیران. کسانی بیرون از دولت اشاره داشتند که امورات دول غربی با تنظیمات سامان یافته است نه با تکیه بر هوش و حکمت منصب‌داران و رجال سیاسی. با تنظیمات به دنبال تأسیس بستری عادلانه بودند تا امور سیاسی را از چنگ و انهدان به اراده اشخاصی برتر و تحمیل این اراده بر سرنوشت مملکت برهانند. پس از مشاهداتی که به مرور از وضعیت دولت‌ها و جوامع اروپا به دست می‌آمد روش نوسازی سلطنت و اصلاح امورات دولت نیز توضیح داده شد. عبداللطیف شوشتری در کتاب

"تحفه العالم" از انتظام سلطنت نوشت و به توصیف ارکان نظام پادشاهی انگلیس پرداخت. او درباره امور قضایی آن دولت می‌نویسد: «پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادی کنند آن شخص در محکمه شکایت کند. هر دو در مقابل هم ایستاده نگه دارند و امرشان را فیصله دهند.» (شوشتری، 1363: 276) و همچنین به اجرای قوانین از جانب سلطنت منتظم در آن کشور این گونه اشاره می‌کند: «حکما بعد از اجرای اکثری از قوانین مذکوره، به فکر انتظام سلطنت افتادند، چه تا آن زمان حکمرانی بالاستقلال و الانفراد بود. هر روزه یکی معزول و دیگری مسلط می‌شد و بسی مفسد و خون ریزی که از لوازم تغییر سلطنت است به ظهور می‌رسید» (شوشتری، 1363: 276). این نوع از نظم بخشی به امورات غیر منظم با نگاه به اروپا شکل یافت و از این نقطه به بعد شامل ترکیبی از فهم درونی با دریافتی اجمالی از اندیشه مدرن اروپایی بود. از اولین کسانی که در اندیشه اصلاحات بودند میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی صدر اعظم محمدشاه بود. او با ایده سلطنت مستقل در پی بازگرداندن سامانه شاهی و اصلاح آن بود تا از این طریق بر بحران فائق آید. او که دریافتی ابتدایی از زوال داشت هنوز در زمینه اندیشه قدیم در پی عبور از بحران بود. در نظر او شکست ایران از روس پیش از همه چیز شکست سیاسی بود و توضیحی سیاسی برای آن وجود داشت و به همین سبب کلید حل بحران نیز در سیاست بود. به ضرورت این فهم نوین او نیز باید فهمی سیاسی در چارچوب اندیشه قدیم تلقی شود. قائم مقام «تصور می‌کرد که راه نجات ایران از وضعیت بغرنجی که گرفتارش شده بود، وضعیتی که آگاهی بدان پس از جنگ‌های ایران و روس محقق شد، از سیاست می‌گذرد؛ سیاست در ایران یعنی شاه و درباریان: بنابراین ضبط و مهار شاه و درباریان، نخستین گام خواهد بود» (مقیمی زنجانی، 1402: 19).

عناصر اساسی ایده قائم مقام که آنها را در "منشآت" تبیین می‌کند، برگرفته از دولت سلطانی قدیم بود اما او در سایه وضعیت نوین تلاش داشت تا روایتی نوین از مشروعیت سلطان و سامان دولتی ارائه دهد که طبق آن؛ سلطان، مشروعیت مستقل دارد و ضرورتی ندارد اقتدارش را فقیه امضا یا اعطا کند. او معتقد به دو گونه نظم است؛ نظمی پیش از نبوت پیامبر خاتم(ص) که ظاهری و مربوط به مملکت ظاهر است و نظمی پس از آن که در مملکت باطن برقرار است. پیامبر خاتم(ص) دارنده هر دو بود و پس از ایشان، دوباره تفکیک شد. اکنون که شاه شیعه نیابت امام معصوم(ع) را داراست، می‌تواند دوباره هر دو نظم را یکی کند و سلطان ظاهر و باطن یا همان سلطان مستقل گردد. نظم پیشین منقضی شده و نظم نبوی منحرف گردیده است و ضرورتا خداوند نظم سوّمی را رقم زده است که درون آن سلطان به نیابت از امام معصوم(ع) حاکم بالاصاله است (فیرجی، 1399: 90-93). سلطان مستقل با ایجاد وحدت در سلطنت ظاهر و باطن مملکت را از انشقاق و پریشانی عبور خواهد داد. به نظر می‌رسد او در پی بازیابی سلطنت و رفع نقص‌های عارض شده بر اندیشه استیلا و برگرداندن شاه به جایگاه شایسته اوست تا بتواند از عمان جایگاه قدرت نامحدود قدیم امور را سامان دهد. قائم مقام مقام صدر اعظمی را در برقراری این نظم نوین تعیین کننده می‌پندارد و میان دولت و سلطنت تفکیک می‌کند تا بتواند نقص‌های حکمرانی را جبران کند. او اختیارات زیادی برای صدر اعظم یا وزیر به عنوان رئیس دولت در نظر داشت و شاه را از اداره مستقیم امور برکنار می‌دانست (فیرجی، 1399: 106). به نظر می‌رسد که ایده تفکیک دولت از سلطنت همان نقص سلطنت قدیم را بازتولید

می‌کند. برای وحدت بخشی. به رویه‌های اداری و رفع انشقاق و تفرقه، سلطان عهده‌دار هر دو نظم می‌شود اما از سوی دیگر وزیر یا صدر اعظم عهده‌دار تنظیم دنیا و ظاهر است و سلطان تنها مالک باطن ملک است و دوباره یک نظم دوگانه شکل می‌گیرد. قائم مقام خود قربانی این دوگانه می‌شود و سلطان تفویض و واگذاری یک‌باره اداره دولت را تاب نمی‌آورد و قائم مقام فراهانی و نظم مقصود او را یک‌جا از بین می‌برد. به این ترتیب اندیشه قائم مقام با اندیشه قدیم سلطانی معارض است و چون اندیشه قدیم پابرجاست به بن بست می‌رسد. در فصل چهارم توضیح داده خواهد شد که این اندیشه با شریعت و روایت فقها از مشروعیت سلطان نیز در تضاد است و اندیشه سیاسی قدیم اهل شریعت نیز سلطنت مستقل را تاب نمی‌آورد. قائم مقام دوگانه سلطان. فقیه را به دوگانه سلطان. وزیر تبدیل می‌کند و مخالفت هر دو را جلب می‌کند. او در نظر داشت تا با تکیه بر تجارب دولت‌داری صدر اعظم و کارگزاران و در پناه ورود روش‌های نوین دولت‌داری از روس و اروپا و عثمانی نظم و سامانی از نو برقرار کند.

تنظیمات به صورت تامّ در داخل ایران پرداخته نشد بلکه مفاهیم و اصطلاحات آن ابتدا در دولت عثمانی تأسیس شد و با تأخیر در ایران نیز اعتبار یافت. برخی از رجال ایرانی که در تنظیمات قاجاریه تأثیر داشتند با دولت عثمانی در ارتباط بودند و کسانی مانند میرزا ملکم خان به این دولت خدمت کرده بودند (رئیس نیا، 1394: 201-204). تنظیمات عثمانی بر میرزاتقی‌خان امیرکبیر نیز اثر گذاشت. او چهار سال (1259-1263ق) برای بستن قرارداد ارزروم در عثمانی به سر برد و با مصطفی رشیدپاشا صدراعظم عثمانی که اندیشمند تنظیمات و عهده‌دار اجرایی شدن آن بود، آشنایی یافته بود. امیرکبیر از تجربه تنظیماتی یک کشور همسایه بهره برد (آدمیت، 1402: 181-182). به این ترتیب شکل‌گیری آگاهی نوین در آن کشور پیشین‌تر از ایران است. بخشی از این تقدّم به تجربه تاریخی و تحولات معاصر آن دولت باز می‌گردد. در ایران سلسله‌ها دوامی نداشتند و انباشت تجربه رخ نمی‌داد و زمان زیادی لازم بود تا یک خاندان بتواند به تصویری از دولت خود و خودآگاهی سیاسی برسد و هیچگاه این زمان کامل نمی‌شد. خاندان‌ها جایگزین می‌شدند و اگر به مشکلی عمده در امور دولتی بر می‌خوردند آن را میراث خاندان پیشین به شمار می‌آوردند. البته با توجه به این که از اواخر قرن دهم تا قرن دوازدهم قمری دولت ایران کمتر قادر بر برقراری وحدت سرزمینی و ثبات امنیتی بود این عقیده توجیهی نیز یافته بود.

تناوب پر تعداد سلسله‌ها در ایران برخلاف تجربه عثمانیان بود زیرا آن دولت قرن‌ها بود که توانسته بود حکمرانی بر بخش وسیعی از جهان اسلام را حفظ نماید. گرچه این دوره عصر غفلت و غیبت رأی و عقل بود و اندیشه دولت در آنجا نیز تغییر بنیادینی را تجربه نکرده بود اما در آستانه ورود به دنیای جدید این استمرار و پیشینه به کمک دولت عثمانی آمد. به علاوه تنوع مسائلی که دولت ایران با آن روبه‌رو بود به اندازه مملکت عثمانی نبود. عثمانیان بر سرزمین‌های همسایه غربی و جنوبی ایران تا اقیانوس اطلس حاکم بودند و جمعیت‌های متنوعی از اقوام، ادیان و اقلیم‌های مختلف را اداره می‌نمودند و وسعت اداری دولت سبب نوعی وسعت اندیشه‌ای نیز می‌شد.

از طرف دیگر این دولت با "دیگری" جهان اسلام روبه‌رو بود و گرچه بیشتر ایام تقابل آن با دنیای مسیحی به جنگ گذشته بود، اما به هر روی در پی همسایگی با این "غیر" تجربه‌های متفاوتی نیز کسب نموده بود و پس از شکل‌گیری آگاهی جدید درون این دولت در پیش‌برد

اندیشه‌اش به آن یاری می‌رساند. در نهایت، باید در نظر داشت که دولت عثمانی زودتر از ایران با دنیای مدرن مواجه شد. همه این موارد عثمانی را در وضعیتی قرار داد که پیش از پایان قرن دوازدهم هجری به اصلاحات روی آورد.

سلطنت عثمانی تا پیش از این که حملاتش به اروپا متوقف شود با بحران مواجه نبود و بر همان نظریه قدیم دولت سرزمین‌هایش را اداره می‌کرد اما پس از مرگ سلطان سلیمان قانونی (20 صفر 975ق/5 سپتامبر 1566م) فتوحات متوقف شد و گرچه در جنگ‌ها شکست نمی‌خورد اما پیروزی نیز به دست نمی‌آورد. برخی از مورخان این سال را نقطه عطفی در تاریخ عثمانی و سرآغاز فرایند انحطاط تدریجی این دولت می‌دانند (شهبازی، 1381: 51). انحطاط در پایان قرن شانزدهم میلادی به واقعیتی انکار ناپذیر درباره دولت عثمانی تبدیل شد.

توقف ارتش عثمانی در اروپا سبب ساز مشکلاتی برای آن دولت شد که اصلاحات اداری سپس تنظیمات از نتایج آن بود (Lewis, 2002: 40). اولین بار سلطان عثمان دوم به اصلاحاتی در سازمان ارتش و تغییر برخی قوانین روی آورد که پس از او نیز توسط مراد چهارم و وزرای خاندان کوپریلی ادامه یافت (Karal, 1983: 55). تا این زمان عثمانیان با اروپا مواجه بودند اما از سیر تحولات اندیشه‌ای در آنجا اطلاع نداشتند و اساساً موفق نشده بودند به فهم و خودآگاهی‌ای برسند و به تبع از اساس فکری که در اروپا پا گرفته بود اطلاع نداشتند. به همین سبب تا زمانی که دچار بحران داخلی شدند در پی تغییر شیوه حکمرانی خود بر نیامدند و نیازی برای این کار حس نکردند. از آن نقطه عطف در قرن دهم قمری تا اولین اصلاحات بیش از دو قرن طول کشید تا زوال دولت فهمیده شود؛ مانند آن چه درباره دولت ایران گفته شد. برای عثمانی نیز این فهم ابتدایی ریشه داخلی داشت و پیش از هرگونه فهم و صورت‌بندی از اروپای مدرن رخ داد. پس از اصلاحات اولیه بود که کسانی عزم رفتن به داخل مرزهای اروپا و مشاهده فرنگ از نزدیک نمودند و شاید سبب این عزم نیز شکست اصلاحات اولیه و پاگرفتن مراودات دیپلماتیک و تجاری اروپاییان با دولت عثمانی باشد.

به سبب این که اوج بحران و تیزی لبه آن همواره پس از شکست نظامی از دولت‌های خارجی درک می‌شد، اصلاحات و تنظیمات اولیه نیز ابتدا درون دستگاه نظامی و نهادهای مرتبط با آن رخ می‌داد. نهاد نظامی از مهم‌ترین‌ها درون دولت بود زیرا گفته شد که دولت‌های دوره پیشین بر ارتش تکیه داشتند و در دولت عثمانی با توجه به جنگ‌های آن با اروپا در برخی دهه‌ها مانند سال‌های ابتدایی سلطنت سلیم اول مهم‌ترین کار دولت لشگرآرایی بود و درگیری بی‌وقفه دولت در جنگ لزوم اداره پیروزمندان این جنگ‌ها را به غایت اصلی دولت مبدل نمود. دولت عثمانی که ابتدا امارتی کوچک در شمال غربی آناتولی بود با ادعای غزا و جهاد ضد کفار مسیحی پا گرفت و مشروعیت ابتدایی‌اش را از جهاد دریافت نمود. لقب غازی (به معنای جهادگر با کفار) برای امرا و پادشاهان اولیه آن به کار می‌رفت و عثمان؛ نیای این خاندان مشهور به عثمان غازی بود.

دولت صفوی در ابتدای تأسیس در ابتدای مشروعیت خود بر جهاد با دارالکفر با عثمانیان اشتراک داشت و هجوم اولیه شاه اسماعیل به قفقاز با چنین انگیزه‌هایی همراه بود. او مشروعیت ابتدایی خود درون جامعه شیعی را با انتساب به خاندان پیامبر (ص) و جهاد در قفقاز کسب نمود. در انتهای دوره زوال حفظ قدرت به مرکز اندیشه سیاسی راه یافته بود و دو پرسش پیش گفته از مشروعیت و کارکرد دولت را به حاشیه رانده بود. شاهان برای حفظ قدرت به صورت نامحدود

از نظامیان بهره می‌بردند پس ضرورتاً آن ابزار تعیین‌کننده‌ترین وجه قدرت آنان بود و در صورت ایجاد بحران در ارکان دولت ابتدا باید مهم‌ترین رکن را اصلاح می‌کردند. به عنوان نمونه سلطان محمود پس از آن که سپاه یی چری (که ستون فقرات ارتش عثمانی در قرن‌های پیشین بودند) را بزرگترین مانع برنامه‌های اصلاحی خود یافت (1241ق)، دست به انحلال خشونت بار آن زد که معروف به "واقعه خیریه" شد. او سازمانی جدید با نام "عساکر منصوره محمودیه" برپا نمود و با به کارگیری دانش و تجربه‌های جدید در این زمینه به اداره این نهاد جدید پرداخت و مدارسی نظامی برای این کار بنا کرد. این اصلاحات در کنار برخی اصلاحات اداری و دیوانی پایه‌ای برای تنظیمات پس از این قرار گرفت. به همین ترتیب اولین گروه از محصلان ایرانی که دولت به اروپا فرستاد برای تحصیل فن نظامی و پزشکی رفتند و ارتش و نهاد پزشکی پراهمیت‌ترین نهادها برای دولت محسوب می‌شدند (لمبتون، 1375: 264).

تنظیمات عثمانی؛ مانند ایران در پی شکست‌های سهمگین در میدان جنگ به فکر دولت مردان راه یافت. این دولت با اصلاحاتی آغاز کرد که شاکله آن ریشه‌های داخلی داشت و این اصلاحات شامل دو دوره می‌شد؛ دوره اول بر پایه تجربیات دولت‌داری پیشین آنان بود و اصلاح دیوان و دولت را برای افزایش قدرت و از بین بردن فقر، ضعف و هرج‌ومرج در نظر داشت. این اصلاحات ریشه در قوانین و عرف‌های پیشین داشت و هنوز گسستی از گذشته محسوب نمی‌شد. دربار عثمانی از دوره سلطنت سلیمان قانونی با نگرش دست‌ورالعمل دولتی و تنظیم مواردی از قوانین حقوقی آشنا بود. ابوالسعود؛ شیخ الاسلام دربار سلطان سلیم، نقشی فعال و گسترده در نوشتن این قانون‌ها و رعایت جانب شریعت به هنگام تهیه آنها داشت.

دوره دوم اصلاحات عثمانی زمانی آغاز شد که شکست‌هایی تازه بر این دولت وارد شد و در پی هر شکست پیمان‌نامه‌ای سهمگین بر آنان تحمیل شد. در این دوره دولت عثمانی با اروپایی مواجه شد که شکست نمی‌خورد و نظمی پولادین پیش‌ران سیاست‌های آن بود. پس از شکست عثمانی از ائتلافی با رهبری امپراتور اتریش (1111ق/ 1699م) و امضای توافق نامه کارلوویتس انحطاط دولت آشکار شد (پورگشتال، 1380: ج6: 678). حوادث بعدی همانند پیمان پاساروویتس (پاساروفچه) (1131ق/ 1718م) همگی نشانی از این انحطاط بودند. گفته شد که به هنگام بروز بحران در اداره امور و وسعت پیامدهای بیرونی آن بود که دولت‌مردان متحیر به فکر واداشته می‌شدند و اندیشه دولت تابع و نتیجه کارنامه عملی آن بود. زمانی که ضعف همه جانبه دولت آشکار شد و احتمال فروپاشی رفت رجال دولتی به این ضعف اذعان نمودند و این پذیرش انحطاط محملی برای خروج از پریشانی دامنه‌دار در زمینه‌های سیاسی، علمی و اقتصادی قرار گرفت. در دوره دوم آگاهی رجال عثمانی متأثر از ورود به دنیای مدرن شد و این اثر‌پذیری در کنش‌های اندیشه‌ای و بیانی آنان مشهود بود؛ همان‌گونه که در تصمیمات بعدی آنان بروز یافت و دستگاه سلطانی برای حفظ خود چاره‌ای به جز رجوع به اروپاییان نیافت و پس از این چرخش معرفتی بود که اصلاحات در سایه آگاهی غربی و متأثر از نظم دولتی اروپایی سامان گرفت. برهه‌ای از اصلاحات که به "دوره لاله" (1143.1131ق) مشهور شد از چنین اندیشه‌ای سرچشمه می‌گرفت (رئیس‌نیا، 1374: 41.33). این اصلاحات علاوه بر این که دست اروپاییان را در تردد به سرزمین‌های اسلام بازتر نمود، مجال ورود همه جانبه اندیشه سیاسی مدرن و روایت اروپایی از جهان اسلام را به این سرزمین‌ها را رقم زد.

مهم‌ترین اصلاحات عثمانی که به تنظیمات معروف شد با صدور "خط شریف گل خانه" یا "فرمان تنظیمات" در سال 1355 قمری (1839 م) آغاز شد. شیوه امضا و اعلان این فرمان نوین بود. این فرمان در حضور دولت مردان، سفرا و نمایندگان ادیان و مذاهب امضا گردید و در روزنامه رسمی دولت؛ تقویم وقایع نیز انتشار یافت. مخاطب قرار دادن عموم اهالی مملکت امری بود که در اندیشه قدیم رخ نمی‌داد و سلطان به جز علمای دینی، شیخ الاسلام ممالک و صدراعظم تصمیمات خود را با کسی در میان نمی‌نهاد. شاه در فضای عمومی و خطاب به تمامی ساکنان مملکت صدور فرمانی تازه را برای تنظیمات اعلام نمود و در آن علاوه بر اعطای مواردی از حقوق برای برخی ساکنان به برنامه‌های دولت برای اداره مملکت برپایه نظم نوین اشاره نمود. سلطان در مقدمه این فرمان چنین می‌گوید: «اگرچه دولت علیّه ما چنانکه بر همگان معلوم می‌باشد از بدو ظهور تا کنون در خصوص احکام قرآنی و قوانین شرعیه کمال رعایت را نموده است، علی‌رغم اینکه سلطنت سنی ما در کمال قوت و مکنت بوده و بالجمله تبعه این دولت به غایت مرتبه رفاه و معموریت واصل گشته‌اند اما صدوپنجاه سالی است که در اثر غوائل متعاقبه و اسباب متنوعه و نیز عدم امتثال و انقیاد به شرع شریف و منیف، آن قدرت و مأموریت نخستین بالعکس به ضعف و فقر مبدل شده است...» (شاه، 1371، ج 2: 115). او به ضعف دولت خود و فقر تبعه این دولت اشاره می‌کند و به این ترتیب زوال را به روشنی فهمیده و به آن اعتراف می‌کند. این اذعان به ضعف و اعلام انحطاط امری بی‌سابقه و حاصل آگاهی نوینی است که شکل گرفته است. گفته شد که در ابتدای تحول معرفتی در جهان اسلام همواره خرابی ملک و ظلم عریان نشانه‌های زوال در نظر گرفته می‌شدند. اکنون، رئیس دولت و سلطان مملکت اعتراف می‌کند که از صدوپنجاه سال پیش دولت و ملک رو به خرابی و فقر رفته است. این پذیرش بدون آن آگاهی نوپدید امکان نداشت و اگر به 150 سال پیش از این سلطان بازگردیم، نمی‌توانیم تصویری از بیان این جملات از زبان رئیس دولت داشته باشیم.

در فرمان مورد اشاره ابتدا دولت انحطاط خود را اعلام می‌کند. تصور بالاترین مقامات دولتی از دولت تغییر نموده است و این تغییرات ذهنی و معرفتی پس از تغییرات عینی است. به علاوه باید در نظر داشت که مأموریت نخستین دولت را رساندن تبعه به غایت معموریت و رفاه می‌داند و از سوی دیگر ضعف و فقر را حاصل مغفول ماندن آن مأموریت نخستین. طبعاً سلطان برای عمل به آن مأموریت نخستین دست به تنظیمات زده است و همان‌گونه که در بندهای فرمان وعده می‌دهد پس از صدور فرمان به همان مبنا بازخواهد گشت. در فرمان تنظیمات سخن از اثبات مشروعیت دولت سلطانی یا تکیه بر قضا و قدر الهی در امور دنیایی مربوط به دولت نیست و دولت به عنوان نهادی مسئول برای خود اهدافی تعیین می‌کند و در واقع این اهداف را با اعلام عمومی به مطالبه ساکنان مملکت تبدیل می‌کند. طبیعتاً اگر نتواند به این اهداف دست بیابد؛ بنا به اعترافی که خود نمود، پس از این تاریخ مسئولیت ضعف و فقر با سلطان خواهد بود. به تعبیر دیگر اعلام عمومی فرمان تنظیمات جایگاه و مأموریت دولت را به قضاوت عمومی نهاد که این نیز یک‌سره بی‌سابقه بود.

این سطح از پذیرش بحران و اعتراف رسمی مقام اول دولت در تنظیمات ایرانی رخ نداد. صدر اعظم، ولی عهد و کارگزاران درکی از ضعف و فقر عمومی داشتند و اذعان نیز می‌نمودند اما نخست این که شاه چنین نبود و به علاوه این درک و اعتراف رسمیتی در این حد نیافته بود و

هیچ‌گاه منجر به صدور فرمانی تنظیماتی با عباراتی شبیه به مورد ذکر شده و اعلام آن به صورت عمومی نگردید. البته پیش از این گفته شد که شاه ایران نیز گاهی خطاب به عموم اهالی ایران سخن می‌گفت یا این که از سبب ضعف مفرط دولت و تطاولات بی‌سابقه دولت روس و انگلیس می‌پرسید اما هیچ‌گاه زوال خود را اعلام ننمود.

به مرور ضلع سومی برای اندیشه دولت ظاهر می‌شد. تا پیش از این سخن از دوگانه دین و دولت یا شاه و فقیه بود و این دو با هم سخن می‌گفتند و در نهایت شاه مصلحت ملک را در مشورت با متولی دین رقم می‌زد اما اکنون شاه ناچار است تا عموم مردم را در نظر بگیرد و به نوعی تصمیمات خود را به آنان اعلام کند و توضیح دهد. در فصل پنجم به بررسی این موضوع پرداخته خواهد شد که چگونه این ضلع سوم در دهه‌های منتهی به مشروطه بر جایگاه فقیهان و اندیشه دولت در نزد آنان نیز اثر گذاشت و سبب تغییر و اصلاح آگاهی دینی در باب سیاست و دولت شد. ورود مفهوم "ملت" به اندیشه سیاسی مسلمانان را می‌توان در سایه این چرخش معرفتی شناسایی و بازایی نمود.

در تنظیمات سامان یافته در ایران؛ همان‌گونه که پیش از این گفته شد، مبنای اندیشه کهن درباره دولت نقض نمی‌شود و با ذهنیتی که شاه را ظل‌الله می‌داند و مبنای دولت داری را استیلا می‌پندارد، در فکر تنظیمی جدید است. این ذهنیت را در تحفه العالم شوشتری به روشنی می‌توان دید. «...وقتی که او از ایران و فهم خود از مفهوم سلطنت در ایران سخن می‌گوید، لایه‌های معنایی دیرپا و مانای مفهوم دولت بر زبانش جریان می‌یابد. او در فرازی از نوشته‌اش با بهره‌گیری از ظرفیت زبانی و دستگاه مفاهیم آن دوره،...از "سایه الهی" بودن شاهان بر "رئوس بندگان" سخن می‌گوید» (خان محمدی و بیات، 1400: 62). نواندیشانی که به "تنظیمات" پرداختند، نمی‌توانستند از اندیشه قدیم دولت عبور کنند. منظور از عبور گسست و کنار گذاشتن یک‌باره سنت از افق بحث‌های نظری نیست. اندیشه قدیم دولت درون زمینه و فضای فرهنگی زبانی بود که نمی‌شد آن را نادیده گرفت و از آن گسست و از عدم اندیشه‌ای نو خلق نمود. عبور از اندیشه قدیم به معنای نقد مبانی فکری آن اندیشه و ملتزم بودن به احکام عقل در این‌باره است. بین نادیده گرفتن کامل امر قدیم و وابستگی کامل فکری به آن یک موضع دیگر موضع انتقادی است. این که آن مبانی را ابتدا بتوان در افق اندیشه در نظر گرفت و زوال فکری آن را روایت نمود، برای فهم جدید ضروری است. برخی متفکران متجدد توان عبور از امر قدیم را به جز در ساحت عمل نداشتند و بررسی‌های امر کهنه از سطح جدال بالاتر نمی‌رفت (طباطبایی، 1392: 92). به این ترتیب وضعیتی پیش آمد که درون آن هنوز عقلانیت قدیم درباره هستی و انسان نقض نشده است و مسلمانان به صورتی منسجم و معنادار به سلسله مراتب اجتماع انسانی در تناظر با سلسله مراتب هستی عقیده‌منداند. پادشاه جزئی اساسی از این سلسله مراتب است و این که او جایگاهی جز ظل‌الله داشته باشد یا این که اصلاً شاهی در میان نباشد در آن دوره تصور ناپذیر است. «با این توضیح، نظام مفهومی دولت موجود که همچون افلاک بر سلسله مراتبی از موجودات بنا شده، در هم می‌ریزد و این درهم ریختگی بنیادی‌تر از آن است که در فهم آن دوره تجلی کند. شاید از این جهت است که هیچگاه مفهوم جمهوریت در زبان نویسندگان بعد از میرزا ابوطالب تا آستانه مشروطیت بروز و ظهور نیافت» (خان محمدی و بیات، 1400: 63).

از سوی دیگر انسداد اندیشه قدیم دولت و بن‌بست عملی نظریه استیلا به انعقاد اندیشه‌ای نو منتهی شده است اما این فکر نو در میانه تحیر و آشفتگی قوام می‌یافت و نمی‌توانست جایگاه مستحکمی برای خود بیابد و تشویش و تضادهایی که در فکر اندیشمندان متجدد بود پای در اینجا داشت. آنان از سویی یک فهم اجمالی از بحران در عمل و زوال فکری داشتند اما این فهم هنوز نامنقح‌تر و بی‌قرارتر از آن بود که بر پایه آن بتوان نظریه‌ای جدید در باب دولت ساخت و از بحران فکر و عمل عبور نمود. به عبارت دیگر این که موافقان تنظیمات در حل مشکل دولت توفیق نیافتند به این نکته باز می‌گردد که آنها اساساً توان ایجاد نظریه‌ای مستحکم در تقابل با اندیشه قدیم سنت نداشتند تا به وسیله آن از اندیشه قدیم و زوال ناشی از آن عبور کنند.

میرزا ابوطالب خان که فقراتی از سفرنامه او آورده شد، درکی اجمالی از نقص سلطنت منتظم و بی‌کفایتی آن برای خروج از بحران زوال داشت. او که پیش از اصلاحات اولیه به سفر اروپا رفته است، در سفرنامه خود درباره برخی پادشاهی‌های اروپایی مانند فرانسه و آلمان که سلطنت آنها هنوز مستقله است، چنین می‌گوید: «در صورت استقلال سلطنت، اگر پادشاه هوشیار نیست، حیف بر عامه می‌رود» (میرزا ابوطالب خان، 1373: 277). اکنون که متفکران تنظیمات به دنبال استقلال گم شده سلطنت و بازگرداندن آن از راه اصلاح امورات دولت بودند، از این نکته غافل بودند که اگر شاه مستقل هوشیار نبود چه باید کرد تا حیف بر عامه نرود؟

کلیات مفاد "تنظیمات ایرانی" را می‌توان در "کتابچه تنظیمات حسنه دولت علیه و ممالک محروسه ایران" که نوشته میرزا حسین خان سپه سالار است مشاهده نمود. او از دانش‌آموختگان مدرسه جدید دارالفنون و در یک دوره کوتاه (1288ق) صدراعظم دولت ایران بود. اصلاحاتی که از ولایت عهدی عباس میرزا آغاز شده و پس از او چند قائم‌مقام ادامه داده بودند، در دوره صدارت سپه سالار به بار نشست (فریدون آدمیت، 1402: 206) و به تنظیمات ختم شد و به این ترتیب ابعاد اجتماعی و عمومی آن نیز ظاهر شد. در این دوره که چند دهه پیش از مشروطه‌سازی دولت ایران است، بسیاری از نهادهای دولتی چنان نوسازی شده‌اند که دیگر نشانی از ساختار قدیم ندارند و فرهنگ سیاسی عامه نیز در سرایشی تحول به اندیشه‌ای نوین افتاده است. ورود این نگرش نو به امر سیاست و امورات مملکتی سبب جهشی در ذهنیت عموم مردم، تحصیل‌کردگان و کارگزاران دولتی جدید شده است. برخی این جهش را نتیجه نوسازی و اصلاحات صورت گرفته از زمان عباس میرزا تا آن زمان می‌دانند.

میرزا حسین خان سپه‌سالار سابقه عهده‌داری وزارت عدلیه را نیز داشت. ناصرالدین شاه در فرمان نصب او به این وزارت چنین می‌گوید: «بنا بر خدمات عدیده... که از میرزا حسین خان سمت ظهور یافته است از تاریخ... او را به وزارت عدلیه اعظم ممالک ایران به علاوه وزارت وظایف و موقوفات ایران هم ضمیمه وزارت عدلیه کرده سرافراز نمودیم. باید انشاء الله به عمل این سه وزارتخانه کمال نظم را بدهد» (فرهاد معتمد، 1325: 36). به این ترتیب، مطابق با آنچه که ناصرالدین شاه در حکم او برای وزارت عدلیه اعلام می‌کند، وظیفه میرزا حسین خان بخشیدن نظم کامل به امورات دولت بوده است و در هنگام صدارت در پی چنین غرضی بود.

سپه‌سالار کتابچه تنظیمات را برای انتظام مالی و امنیتی اداره محلی ولایات نگاشت (حقدار، 1396: 3) و در پی انتشار عمومی آن مجلسی- به نام "مجلس تنظیمات حسنه" برپا شد و در دولت نیز تغییرات تازه به تشکیل وزارتخانه‌های نه‌گانه و مجرّاً منتهی شد (آدمیت، 1355: 4-4).

5). او در مقدمه کتابچه می‌نویسد: «چون منظور اقدس همایون شاهنشاهی... نشر- معدلت و انصاف و آسودگی نوکر و رعیت و ایادی ولایت و مملکت می‌باشد، امر و مقرر فرمودند قواعدی وضع شود که در اجرای آن مقصود خاطر همایون به عمل بیاید؛ لهذا قواعد مندرجه در این کتابچه وضع و به تنظیمات حسنه مسمی گردید و... این تنظیمات حسنه در ولایات مفصله ساری و جاری گردد» (حقدار، 1396: 7). سپس به تفصیل آن قواعد ولایتیه را می‌آورد که اولین قاعده "در اخذ مالیات" است (حقدار، 1396: 8). شاه ایران در نظر داشته است تا عدل، انصاف و رفاه را در میان رعیت انتشار دهد و به همین غرض امر کرده است تا قواعدی وضع شود.

از دوره‌ای که متجددان به آگاهی درباره اوضاع پریشان مملکت رسیدند، کسانی مانند امیرکبیر، قائم مقام فراهانی و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در پی ایجاد نظم نوین بودند و اقدامات امیرکبیر در این باره چشم‌گیر بود و به حدی رسید که پیاده‌سازی نهایی سلطنت منتظم و مستقله به او نسبت داده شد. میرزا حسین‌خان این تنظیمات را ادامه داد و اداره مالیه و مدارس و برخی وزارت‌خانه‌ها و ادارات محلی را به نظم نوین درآورد. اندیشه اجرای تنظیمات برای رفع بحران چنان انتشار یافته و وارد دستگاه فکری اهالی مملکت شده بود که شاه غافل از زوال و عمق خرابی مملکت نیز اجمالا به صرافت افتاده بود و دستور به تنظیمات داد و وزیر را مأمور نظم‌بخشی کرد. به علاوه در همین یک فقره از نوشته میرزا حسین‌خان می‌توان اندیشه سلطنت مستقله را دید. شاه؛ به عنوان حاکم بالاستقلال امر می‌کند تا نظم میان رعیت برقرار شود. به گفته برخی میان "تنظیمات حسنه" ایرانی و "تنظیمات خیریه" عثمانی پیوستگی مفهومی و هم‌زمانی تقریبی تاریخی برقرار است (فیرحی، 1399: 199). گفته شد که در ابتدای عصر بیداری مفاهیمی مانند عدالت و انصاف درون ذهن اهالی ممالک اسلامی بازیابی شد و اکنون می‌توان بسامد آن را در فرمان ناصرالدین شاه به سپه‌سالار دید. در بیان میرزا حسین‌خان و به نقل از شاه از تنظیمات به وضع قواعد تعبیر می‌شود و غایت آن نشر عدالت و انصاف در مملکت است. سلطان در نظر داشت تا وضع قواعد به دست کارگزاران مدبر دولت منتهی به نظم شود و دولت منظم تعدی و ستم را رفع نماید.

از ابتدای شنیده‌شدن زرمه‌ها درباره تنزل مرتبه دولت و عقب‌ماندگی مملکت در پی شکست‌های نظامی از روس تا پیش از آغاز رخدادهای منتهی به امضای فرمان مشروطه فضای عمومی و اجتماعی ایران نیز دچار تغییر عمده شده است. بخشی از این تغییر، همان‌گونه که گفته شد، اثر نوسازی‌ها و اصلاحات است. این دگرگونی‌های عمیق در نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در پی چند تحول رخ داده بود. قرار گرفتن ایران در متن مناسبات جهانی در کنار اصلاحاتی که شکست ایران از روس به دنبال داشت این تحولات را رقم زده بود (طباطبایی، 1392: 272). نمی‌توان همه تغییرات در نظام مفاهیم و در سطح اجتماع را نتیجه اصلاح و تنظیم دانست. ممکن است خود اصلاحات حاصل وضعیتی دیگر و اندیشه دیگری باشد. اندیشه نوینی که در پی فهم بحران در جهان اسلام و ایران منعقد شد، به دگرگونی‌های همه‌جانبه در ساحت نظر و عمل رسید و تنظیمات بر بستر این فرهنگ سیاسی و تغییرات اجتماعی جدید جاری شد و نتایجی سلبی یا ایجابی داشت. برای نمونه، یک دگرگونی عمده در بیان و زبان رجال سیاسی و روشنفکران پدیدار شدن تعبیرهای مختلفی از یک واژه با معنایی نوین در دستگاه گفتاری آنان

است. تعبیری مانند "اهالی مملکت"، "مردم ایران" یا "ملت ایران" اصطلاحاتی با معنای تازه‌اند و برخی از این واژگان تا پیش از این و در نظام معنایی قدیم استعمال نشده بودند. در قدیم واژه‌هایی مانند رعایا، کافه عباد، قاطبه مسلمین و رعایای دولت ایران برای اشاره به ملت ایران به کار می‌رفت اما اکنون از واژه‌های استرضای مردم، مصالح رعیت و پاسداری خلق و... برای اشاره به نحوه تعامل با مردم استفاده می‌شد (خان محمدی و بیات، 1400: 58).

این شکافی که در نظام مفاهیم رخ داده است، مشروط به تنظیمات و پیرو منطق آن نبود بلکه افق فکری اهالی مملکت اعم از دولت و مردم در حال تجدید مفاهیم بنیادین خود بود و این تغییرات تابع منطق اندیشه تجدّد بود (طباطبایی، 1392: 269). تغییر جایگاه مردم نزد دولت و اهمیت یافتن نقش آنان در مسائل مملکت، در ساحت اندیشه سبب ساز تغییر معانی در عناصر بنیادین اندیشه قدیم دولت می‌شد و در ساحت عمل و جامعه نیز رانه اصلی تغییر بود. از سویی همان گونه که گفته شد، تنظیمات اولیه به اصلاح شیوه‌های نظامی‌گری و پزشکی پرداخت. با ارتقای بهداشت عمومی و ورود برخی فنون پزشکی نوین و بهبود دسترسی به کالاهای اساسی جمعیت ایران نیز کمی افزایش یافت و در انتهای قرن نوزدهم به بیش از نه میلیون رسید و شهرها رونق گرفتند. فراوانی کالا و تسهیل تدریجی حمل‌ونقل و ارتباطات وسیع ایران با بازار جهانی به بهبود رفاه شهرها، روستاها و کوچ‌نشینان ایلی یاری رساند و این جمعیت را در مسیر انسجام سیاسی و خودآگاهی قرار داد. پس از مشارکت فعال مردم در لغو امتیاز تنباکو، مردم عملاً در حال بازیابی اراده مستقل خود و خروج از اطاعت بدون شرط قدیم بودند. گفته شد که در پیشاتجدد مردم ایران در چشم سیاحان و متفکران ناظر همواره از مطیع‌ترین مردمان جهان به شمار می‌رفتند اما در عصر بیداری اعتراضات عمومی شکل می‌گرفت و برخی نهادهای مستقل از دولت مانند "مجلس وکلای تجار" شکل می‌یافت که دارای شأن اجتماعی مستقل بود (آدمیت، 1356: 269-312) و در حاشیه دولت فعالیت می‌کرد. به سبب انتشار روزنامه‌های متعدد و چاپ کتاب‌ها در داخل و خارج از کشور مشروح مجادلات فکری و اخبار پیشرفت‌های اروپا و تحولات جهانی به گوش مردم می‌رسید. در پی ورود اندیشه دولت. ملت از اروپا و درگیر شدن افکار عمومی در مسائل کلان کشور، عامه مردم هوشیارتر از قبل به پیرامون خود می‌نگریستند و تصویری نوین از اراده شخصی و جمعی به فاهمه آنان راه یافت.

روزنامه‌ها سهم عمده‌ای در این انتقال اندیشه داشتند. به این ترتیب «باید از روزنامه‌های فارسی زبان خارج از کشور نیز یاد کرد. این روزنامه‌ها با توجه به فضای آزاد کشورهای میزبان توانستند درباره موضوعاتی چون عقب ماندگی، استبداد، پیشرفت و تحولات جهانی مردم را آگاه کنند. روزنامه‌های آن دوره از طرق گوناگون به دست مردم می‌رسید و به صورت جمعی مطالعه می‌شد. در آن زمان، حدود 22 روزنامه فارسی زبان خارج از ایران به چاپ می‌رسید. روزنامه‌هایی در خارج از کشور و سپس روزنامه‌های داخلی محلی منتشر شدند. روزنامه‌خوانی یکی از دل مشغولی‌های مردم شد و قرائتخانه‌ها در آن دوران رونق گرفتند» (دلوری و خطیبی نژاد، 1395: 82). مدارس جدید نیز که در پی اندیشه عقب‌ماندگی تأسیس شدند و هدف ابتدایی‌شان رشد علمی به قصد پوشش دادن نقص‌های اجرایی و کارکردی دولت بود، در انتقال علوم و افکار متجددانه به کار آمده بودند.

با تثبیت وضعیت جدید که بخشی- متأثر از تحولات جهانی و بخشی- دیگر حاصل

دگرگونی‌های داخلی بود، بنیاد اصلاحات تنظیمی عباس میرزا، قائم مقام‌ها و در نهایت شاه قاجار به پرسش گرفته شده بود. برخی از روشنفکران و خواص که در سایه توسعه فضای عمومی فرصتی برای اعتراض یافتند، این پرسش را طرح نمودند که اگر این اصلاحات کارساز بوده و برای رفع ظلم از رعیت مفید بوده است چگونه پادشاه اختیار بخش‌های بزرگی از ثروت و تجارت مملکت را به کشورهای و شرکت‌های خارجی واگذار می‌کند؟ چگونه پس از گذشت چند دهه از آغاز اصلاح نظام ارتش، هنوز شاه به صدراعظم گلایه می‌کند که هنوز نه ارتش درست و حساسی و نه مهماتی برای تجهیز یک ارتش مناسب ندارد؟ (آبراهامیان، 1379: 51). گفته شد که یکی از مهم‌ترین اغراض تنظیمات آماده کردن ارتش برای استقامت در برابر حملات روزافزون روس و انگلیس به مرزها و دفاع از سرزمین‌های باقی‌مانده برای دولت ایران بود اما افغانستان پس از اصلاحات ارتش به دست عباس میرزا و قائم‌مقام، از دست رفت و استقلال ایران هنوز به صورت معنادار نقض می‌شد و دولت قادر بر بستن قراردادهای منصفانه با دیگران نبود و خرابی کشور نیز استمرار داشت.

هنگامی که برخی کارگزاران دولتی و روشنفکران از "شاه مستبد" می‌خواستند تا نظمی مبتنی بر انصاف و برابری را تضمین کند، در واقع امتناع هرگونه نظمی را رقم می‌زدند. پس از شکست ایده دولت مستقله و فروپاشی فکر سلطنت منتظم بود که از مشروعیت شاه و حدود و ثغور دولت پرسیده شد. تا پیش از آن در اساس نظریه سلطنت تردیدی پیدا نشد (طباطبایی، 1392: 269-270). سامان‌دهندگان تنظیمات از عمل به نظر رسیدند؛ همان‌گونه که در آغاز رخ داده بود. بحران ابتدا نه در اندیشه بلکه در عمل پدیدار شد و هنگامی که آثار آن انکار ناپذیر شد، چاره‌اندیشی‌ها در حوزه نظر به جریان افتاد. اکنون نیز در عمل طرح سلطنت منتظم جز استمرار ظلم و خرابی نتیجه‌ای نداشت و تعامل عمل و نظر دوباره اندیشه را مرحله‌ای به پیش راند و متفکرین نواندیش را ناچار نمود از بنیاد مشروعیت دولت و اسباب عدم توفیق سلطنت منتظم بپرسند. در این مرحله، متجددان طرفدار تنظیمات با این پرسش مواجه بودند که چرا سلطنت منتظم نمی‌تواند عادلانه و مشروع باشد و در مواجهه با تهدیدات خارجی استقامت و قدرت نشان دهد؟ گفته شد که مطابق با مضمون فرمان ناصرالدین شاه به میرزا حسین خان سپه‌سالار، تنظیمات در پی نشر عدالت و انصاف، رفع کسالت و بی‌نظمی و حصول به ترقیات عظیمه بود (مستشارالدوله، 1386: 23).

به صورت خلاصه، سیر مفهومی و نظم تاریخی دولت از آغاز تجدد تا پیش از مشروطه را چنین می‌توان تصویر نمود: گفته شد که شناخت نوپدید از شکست‌ها و خرابی‌ها به مفهوم عقب‌ماندگی راه یافت و طبق مبنای ابن خلدونی این عقب‌ماندگی از رهگذر تعطیل شدن عمران و متوقف شدن پیشرفت درون یک تمدن به زوال منتهی می‌شود. اختلالی که در آگاهی مسلمانان در پیش‌تجدد رخ داده بود با همان مفاهیم درونی فهم شد و فروپاشی دولت و اختلال سامانه سیاسی در جهان اسلام شناسایی شد و در آغاز تجدد هشدارها درباره "قرب انقراض" صادر شد (طالبوف، 1324: 13).

دو دوره از تنظیمات برای مانع شدن در برابر این فروپاشی بود. در دوره اول اصلاحاتی برای استقلال سلطنت در ایران و عثمانی پیش گرفته شد که بیشتر بر مفاهیم سنتی تکیه داشت و به‌رغم این که از علوم و فنون جدید که از راه اروپا وارد شده بود بهره می‌برد، نتوانست بنیاد

تازه‌ای برای دولت بیابد و با عبور از نظام اندیشه‌ای قدیم به تجدید نظری و عملی سامان سیاسی دست بیابد. گفته شد که سلطنت مستقل در پی افزایش قدرت دولت بود تا این دولت بتواند به نوسازی و رفع عقب‌ماندگی بپردازد. قائم‌مقام فراهانی مشروعیت را منحصر در شاه نمود و از سوی دیگر دولت‌داری را به صدراعظم اختصاص داد تا او با تکیه بر تجربه دولت‌داری خود و کارگزاران‌اش و به سبب آشنایی که آنها از استلزامات جدید دولت داشتند، دست به اصلاحات بزند. نوسازی ذیل سلطنت مستقل که با فهم ضرورت اصلاحات شکل گرفت، از جانب کارگزاران دولت در جریان بود و بسیاری از روشنفکران خارج از دولت نیز حامی و تبیین‌کننده چگونگی اجرای آن بودند. این نوسازی با بن‌بست در عمل و نظر مواجه شد و به سد استبداد شاهی خورده و کنار نهاده شد.

بخشی از تنظیمات که پیاده‌سازی آن را به امیرکبیر نسبت می‌دهند (فیرچی، 1399: 110)، در پی ناکامی نوسازی پیشین ذیل سلطنت مستقل به راه افتاد. در سلطنت منتظم و نظم تقی‌خانی سعی بر تفکیک دو جنبه از صدور فرامین بود که بر اساس آن فرامین عرفی را سلطان و فرامین شرع را فقیهان صادر می‌کردند و البته هر دو ذیل اراده شاه تنفیذ می‌شدند. اگرچه او در پی منظم کردن این دو منشأ صدور فرمان و استمرار اصلاحات ذیل این برنامه تنظیمی بود، اما با روش او نیز عبوری از اندیشه سلطنت قدیم رخ نمی‌داد. او به تنظیم دو نهاد جدید پرداخت که به نوعی هر دو مجلس بودند: دارالشورای دولتی (1276ق) و مصلحت‌خانه (1276ق). مصلحت‌خانه با مجلس امرای جمهور (1264ق) جایگزین شده بود. دارالشورا نوعی کابینه دولتی بود و مصلحت‌خانه که به نظر می‌رسد برای شناسایی مصالح عامه کاربرد داشت، در عمل نمی‌توانست در مقابل اراده شاه دوام بیاورد و نهایتاً این شاه بود که مدعی بود این مصالح را می‌داند. این نهادها نمی‌توانستند از دولت قدیم عبور کنند اما بستری را آماده کردند که امکان مشروطه را فراهم ساخت. نظریه کامل و نوینی در میان نبود اما در عمل نهادهایی تاسیس شدند که با وجود آنها بازگشت به نظریه قدیم نیز دیگر ممکن نبود.

تنظیمات امیرکبیر در برابر پریشانی وضعیت و استیلای شاه دوام نیاورد و خود او نیز به سرنوشت قائم‌مقام گرفتار شد. یک دوره دیگر از اصلاحات که میرزا حسین‌خان سپه‌سالار متولی آن شد، در دهه‌های منتهی به مشروطه رخ داد که توضیح آن آورده شد. آن تنظیمات نیز به همان اسباب پیش گفته به تجدید اندیشه دولت و تغییرات بنیادین در اوضاع مملکت ختم نشد. این تنظیمات و اصلاحات همواره از سوی شاهان مزاحم شأن شاهی و محدودکننده قدرت آنان تلقی می‌شدند و با حذف صدراعظم یا کارگزاران اصلی دچار وقفه یا تغییر می‌شدند. استبداد شاهی اولین و نزدیک‌ترین مانعی بود که اصلاحات را ممتنع می‌نمود. شاهان در این خیال بودند که با نظم دهی به امور و وارد کردن فنون و علوم اروپایی بر بحران فائق آیند و از این حالت ضعف و بی‌قدرتی خارج شوند و همراهی آنان با شیوه تنظیمی صدراعظم‌ها و رجال دولتی در این غرض نهفته است. روشنفکران مصلح نیز از شاه می‌خواستند تا با تنظیمات همراه شود و به تعبیر میرزا ملکم‌خان: «به جهت تعریف سلاطین مستقل همین قدر بس که مانع ترقی ملت نباشند (ناظم الدوله، بی تا: 121). او که واژه دولت‌سازی را برای سامان دهی دیوان دولت به کار می‌برد، در نظر داشت که این شیوه نوین دولت‌داری به این موارد دست یابد: «اداره قانونی دولت، تحدید اختیار عمل، مزید تسلط پادشاه، انتظام کل ایران، ازدیاد مالیات و قدرت

عسگریه» (ناظم الدوله، بی تا: 95). جایگاه سنتی پادشاه و خارج بودن اراده او از هرگونه محاسبه و پرسش و دست‌کاری مانع دست‌یابی به این موارد و تحقق عدالت و توسعه به یک اندازه بود.

استبداد که به مرور به چرخه پردازش مفاهیم راه می‌یافت، هنوز به قوت قدیم هرگونه از تلاش برای مفهوم‌پردازی نوین دولت یا عبور از خود را به شکست می‌کشاند و استیلای سلطانی هنوز در ذهن عام و خاص چنان از استحکام برخوردار بود که حتی تصور پرسش از اصل ضرورت آن یا اصلاح اساس آن ممکن نبود. پس از تجربه دهه‌ها اصلاح و تنظیم و در آستانه مشروطه بود که گسست نهایی رخ داد و راه را برای پردازش فکری نوین باز کرد.

انقلاب مشروطه بر بستر تحول چند مفهوم اساسی پیشرفت، نظم، عدالت و قانون درون نظریه دولت رخ داد. بازسازی مفهوم دولت تا پیش از انقلاب مشروطه جریان داشت و چند بزنگاه را از سر گذرانده بود و ماهیت، وظائف و حدود آن در کانون بحث‌ها قرار داشت. به علاوه در سال‌های پیشا مشروطه و اواخر دوره ناصری قانون‌خواهی به جریان اندیشه‌ای راه یافت و حکومت قانون تبدیل به یکی از موضوعات اصلی بحث‌های نظری شد و به تعبیر آدمیت حکومت قانون در دوره مشروطه حدیث مهم زمان بود (آدمیت، 1392: 170). تا پیش از مشروطه و در نظر متجددان عقب ماندگی حاصل ظلم و خرابی بود و این دو نیز به نوبه خود در بی‌نظمی دولت و مملکت ریشه داشتند اما در آستانه مشروطه خواهی ملت ایران، عقب ماندگی به استبداد نسبت داده شد. دولت سلطنت دیگر نمی‌توانست به روش قدیم ادامه دهد و آن مبنای قدیم به سبب بحران زوال منقرض شده بود و صورتی نوین از سلطنت نیز امکان ظهور نداشت. گفته شد که بخشی از اسباب این امتناع به تغییرات اجتماعی ایران و انقلاب اوضاع جهان باز می‌گشت و بخش دیگر نتیجه استقامت شاه مستبد در برابر تحولاتی بود که کارگزاران و روشنفکران در پی آن بودند. پس از ورود دولت استیلا و استبداد به دوره زوال و تسریع این زوال پس از مواجهه با جهان مدرن این نظریه به غایت منطقی خود رسید و در ارکان آن رخنه افتاد.

باید توجه داشت که این نوشته در پی بررسی وقایع تاریخی به صورت منظم و کامل نیست و صرفاً آن بخش از وقایع مؤثر در تحول اندیشه دولت توضیح داده شده و از تفصیل این رخ دادها به صورت رویدادنگاری پرهیز شده است. در رخدادهای عصر مشروطه نیز به بزنگاه‌های این تحولات التفات شده است. به همین ترتیب بررسی مسیر تغییرات این مفاهیم برای رسیدن به فهمی تاریخمند از آنان ضروری است. در فصل دوم و در توضیح روش این پژوهش گفته شد که بررسی یک مفهوم بر مبنای کنش گفتاری کسانی که با آن سر و کار داشته‌اند ملازم با نوعی از بررسی سیر آن مفهوم است تا کارکرد زبانی و بستر اجتماعی فرهنگی آن بازنمایی شود و به توضیح آن مفهوم منتهی گردد. این نوشته در پی توضیح اندیشه سیاسی فقیهان در عصر مشروطه و ذیل این سیر مفهومی است و به این منظور ضرورت دارد تا آن بستر پیش گفته و فرهنگ سیاسی که عناصر اساسی این اندیشه در آنها ظهور یافته است بازنمایی و بازخوانی شود تا با کشف آن عناصر اساسی به فهمی مناسب راه یابیم. به این سبب ناچار از رجوع به اندیشه سنت و آغازگاه‌های مهم این اندیشه شدیم. اکنون و پس از بازیابی زمینه زبانی آن تا دوره مورد نظر به میانه راه رسیده‌ایم و توضیحاتی که پس از این و در این فصل ارائه می‌شود به همان غرض است. در فصل بعدی به توضیح و تفسیر برخی متن‌های این اندیشه در سایه بازخوانی‌های صورت

گرفته تا کنون می‌پردازیم. تاریخ و دوره زمانی اندیشه مورد بحث عصر مشروطه است و اکنون به واکاوی اندیشه‌های سیاسی زمان مورد نظر رسیده‌ایم.

رویدادها و اندیشه‌ها در قدیم در فضای فرهنگ سیاسی استبدادی نوشته می‌شدند (که بر شیوه اندیشه‌نگاری امروز ایران نیز اثر داشته است). به طریقی که توضیح داده شد، پادشاه و سلطان برتر از بقیه انسان‌ها تلقی می‌شد و به همین ترتیب ورای تمامی امور انسانی مانند تاریخ و زمان در نظر گرفته می‌شد. در نوشتن اندیشه‌ها و وقایع نیز این قاعده رعایت می‌شد و زمان را با نام پادشاه و با دوره پادشاهی او می‌سنجیدند. با برآمدن سلطانی جدید مبدأی نو برای زمان تأسیس می‌شد و دوره او زمانی دیگر بود. هر شاهی عصری به نام خود داشت و آن عصر از ره‌گذر سلطه او بر دارایی‌اش خوانش می‌شد و زمان نیز علاوه بر مکان و انسان در سلطه شاه بود. «مظفرالدین شاه قاجار در ذیل فرمان مشروطیت علاوه بر ثبت تاریخ رسمی، یازدهمین سال سلطنت خود و مکان امضای فرمان که قصر - صاحب قرآنیه است را نیز یادآور می‌شود» (حقدار، 1383: 20). به سبب این که تنها اراده شاه در تاریخ جاری بود، اساساً راه دیگری برای فهم تاریخ و ثبت وقایع نبود. به هنگام تاریخ‌نگاری نادرشاه فاتح هند و شاه اسماعیل نیز پایه‌گذار کشور نوین ایران تلقی می‌شود و نمی‌توان این رویدادها را به ملت ایران نسبت داد زیرا اساساً ملیتی تأسیس نشده بود تا منشأ این رویدادها باشد. در تاریخ‌نگاری و به صورتی عام‌تر در ذهنیت مسلمانان این شیوه استمرار دارد و هنوز دوره‌های تاریخی با سلسله‌ها و شاهان متمایز دسته‌بندی می‌شوند. یکی از نتایج آگاهی نوین ما درباره جهان همین بازخوانی تاریخ وقایع و اندیشه‌ها با مبنا گرفتن مفاهیم و عناصر اندیشه‌ای و یافتن گذرگاه‌های مفهومی تاریخ است. دوره‌ای که از آن به عنوان معاصر یاد می‌شود ریشه در این افق اندیشه‌ای دارد. به این ترتیب در این نوشته نیز آن منطق پی‌گیری شده است و در ردیابی مسیر تاریخی مفاهیم راجع به دولت سه دوره کلی در تاریخ اسلام اعتبار شده و مبنای ما بزنگاه‌های این گذار اندیشه‌ای بوده است. در عصر تجدد مشروطه یک گذرگاه مهم و تعیین‌کننده محسوب می‌شود. انقلابی که مشروطه رقم زد عصر جدید را به دو بخش جداگانه تقسیم نمود و فروپاشی اندیشه قدیم دولت را که تا آن زمان پاییده بود قطعی نمود (طباطبایی، 1392: 52). ممکن است در نتایج ایجابی مشروطه و استحکام ابتدایی نظریه آن تردیدهایی در میان باشد اما وجه سلبی این نظریه که رفع استبداد و خارج نمودن نظریه استیلای شاهی قدیم از ذهن و عمل ایرانیان بود، قابل انکار نیست.

اشاره شد که مشروطه به مثابه گذرگاه نهایی و اصلی برای عبور اندیشه‌ای عصر جدید از مبنای قدیم دولت عمل نمود. دو مفهوم اساسی که این عبور را ممکن نمود دولت و حقوق اساسی بود. با بازتعریف دولت بر مبنای حقوق اساسی ملت، تمام آگاهی ما به سیاست نو شد و علم سیاست مدرن مساوی با دانش حقوق اساسی گردید. مفاهیم دیگر مانند عدالت، آزادی، امنیت، قدرت، ملت و کشور همگی از رهگذر بازخوانی این دو مفهوم اصلی معنا شدند و در افق بحث‌ها قرار گرفتند. در فصل بعد درباره تغییر آگاهی سیاسی ما در باب نسبت دوگانه مفهومی شریعت و دولت یا آگاهی ما در باب نحوه تعامل نهاد دولت با متولیان دین ذیل این آگاهی نوآیین توضیح داده خواهد شد.

تا پیش از انقلاب مشروطه همواره درباره بنیان‌گذاری قواعدی برای اداره دولت به روشی نوین بحث شد اما کمتر به منشأ و مبنای این قواعد پراخته می‌شد. متجددان ابتدایی با تکیه بر

شخص شاه و اراده و هوشمندی او می‌خواستند تا یک معیار برای تنظیمات پیش رو بیابند و از این معیار و شیوه نامه به قانون تعبیر می‌کردند. به تعبیر دیگر چنین فرض می‌شد که «هر حکمی که از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت از آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید آن حکم را قانون می‌گویند» (ناظم الدوله، بی تا: 15). در این دهه‌ها قانون نه از راه کشف اراده ملی یا عرف بلکه از اراده شخص شاه ناشی می‌شود. اساساً هنوز مفهوم حاکمیت ملی یا حقوق ملی وجود ندارد تا مبنای قانون قرار بگیرد. درباره مداخلت شریعت در ایجاد قواعد تنظیماتی نیز بحث می‌شد اما چیزی بیش از دوگانه قدیم در این باره نبود که برخی توصیه به استقلال دولت از فقیهان در تطبیق قواعد تنظیماتی با شریعت می‌نمودند و به ایجاد آن قواعد در یک مجلس متشکل از نخبگان دولتی و عقلای مملکتی نظر داشتند و برخی دیگر استقلال شخص شاه در صدور فرمان‌ها به عنوان قواعد را پیشنهاد می‌دادند. هنوز حقوق اساسی ملت آن‌گونه که مبنای دولت مدرن است در نظرگاه‌ها نبود.

در انقلاب مشروطه قانون با مفهوم حقوق ملی و اراده ملی نسبت برقرار کرده است و برخی روشنفکران از مبتنی بودن قانون بر اراده ملی می‌گفتند. طالبوف در "مسائل الحیات" این ابتدا را در دولت‌های اروپایی چنین بازگو می‌کند: «چون در وضع قوانین یعنی تشخیص حقوق و تعیین حدود باز همان بشریت... در میان بود... عقل انسانی از این کریوه [گردنه] سخت نیز به سهولت و سلامتی گذشت و... اساس وضع قانون را به اکثریت آرای عموم ملت که قوانین برای سعادت ایشان وضع می‌شود، مخصوص نمود» (طالبوف، 1395: 179).

3-4. تحولات معنایی دولت در دهه‌های منتهی به انقلاب مشروطه و بازیابی اندیشه دولت در میانه انقلاب

پس از توقف تنظیمات میرزا حسین خان سپهسالار تا عصر مشروطه جایگاه شاه نیز مانند تمامی مفاهیم حاضر در نظام مفاهیم آن دوره مورد نقد (قریتیکا) قرار می‌گیرد و در این فضای جدید مفهومی تازه به نام آزادی تنقیح شده و به وسیله برخی روشنفکران مخالف دولت یا خارج از دولت و کشور تبلیغ می‌شود. بسیاری از روزنامه‌های مربوط به ایران و مهم آن دوره در کلکته، استانبول، فرانسه و لندن چاپ می‌شدند. فراغت نویسندگان این روزنامه‌ها از تعقیب دولتی اجازه طرح آشکار این نقدها و پرداختن به مفاهیمی مانند آزادی را می‌داد. از سوی دیگر پس از شکل‌گیری اعتراضاتی آشکار و سازمان یافته به اعطای امتیازات تجاری به دولت‌ها، شرکت‌ها و افراد خارجی؛ فضای عمومی آماده مشارکت در مسائل ملی روز شده بود و این بحث‌ها را پی‌گیر بود. این فضای جدید در کنار افزایش آمد و شد اهالی کشور به اروپا و عثمانی سبب ورود و رواج اندیشه‌های اروپایی می‌شد. در این فضای جدید است که طالبوف از حکم عقل و وضع قانون بر مبنای اراده عموم می‌گوید. طالبوف سبب این حکم عقلی را در کتاب "آزادی و سیاست"، چنین آورده است: «این آزادی چنان که بارها گفتیم، شرف و ناموس و ادب است. هر فرد ملت ایران باید بداند که او انسان است» (طالبوف، 1397: 92). به این ترتیب در نظر طالبوف میان آزادی و ملیت از سوی و میان آزادی و قانون‌گذاری از سوی دیگر نسبت برقرار می‌شود.

بحث از قانون در ابتدای راه خویش است و موضوع آن و مسیر دستیابی به آن مشخص نیست و هنوز ارتباط آن با اراده ملی توضیح داده نشده است و به تدریج بحث نمایندگی و کلاسی

مجلس از عموم مردم برای برپاداری مجلس مؤسسان مطرح می‌شود و موضوع و مجرای قانون‌گذاری مشخص می‌شود. ضرورت تحدید حدود دولت و اختیارات اجرایی پادشاه پیش از مشروطه فهم شده است. به عنوان نمونه طالبوف تبریزی که از دستگاہی به نام پارلمنت نام می‌برد، اشاره به دو مجلس می‌کند که یکی از این دو وظیفه تنظیم سامانه دولتی را دارد (حقدار، 1383: 8). اما هنوز مشروطه کردن اساس کشور و جایگزینی اراده شاه با اراده ملی امکان فهم و اجرا ندارد.

در دهه‌های پیش از مشروطیت دولت نهاد دولت مانند مفهوم قانون موضوع بحث‌های جدید است و بخشی از توجهات به قانون ادامه تنظیمات اصلاحی برای بسامان نمودن اداره دولت است. گفته شد که تنظیم دولت طرح‌های بسیاری را از سر گذراند و وزارت‌خانه‌ها و جایگاه مقامات و ادارات از هم تفکیک شدند. میرزا ملکم خان در کتابچه غیبی از "مجلس تنظیمات" نام می‌برد که وظیفه‌اش تعیین وظائف و اختیارات ادارات دولتی است (ملکم‌خان، 1400: 33-40) و آخوندزاده بر این بود که «پادشاه اصلاً قدرت ندارد که بر خلاف قوانین مزبوره اقدام کند» (آخوندزاده، 1402: 55). جهت قانون‌گذاری در ابتدا نه مشروطه کردن اساس مملکت و تغییر بنیادین دولت داری، بلکه نظم دادن به دولت فعلی مبتنی بر نظریه قدیم است و این که ملکم خان شاه را برکنار از اعمال قدرت می‌خواهد آرمانی است که گروهی از متجددان دارند. در این دوره مفهوم کنستیتوسیون به معنای دولت منتظم است (آدمیت، 1362: 103). هنوز مفهوم قانون دچار توسعه معنایی نشده است تا به معنای حقوق اساسی ارتقا پیدا کند. این توسعه معنایی در مشروطه رخ داد؛ به صورتی که دیگر قانون محدود در تنظیم دولت نماند و هرگونه تأسیسی را که از جانب ملت ایران باشد شامل شد و به این ترتیب شناسایی و حفاظت از حقوق اساسی ملت ایران به دولت نوین ختم شد.

با ورود مفهوم آزادی از یک سو و بازیابی داخلی مفهوم عدالت از سوی دیگر بحث "حقوق ملی" امکان طرح شدن و راه یافتن به اندیشه دولت را یافت. با توجه به این که دولت دشواره اندیشه سیاسی است، موضوع هرگونه کنش نظری و غایت آن دولت است و بر همین اساس باید مفهوم دولت را اساسی‌ترین مفهوم این دوره در نظر گرفت و سایر مفاهیم را در نسبت با آن توضیح داد. عقیده برخی بر اینکه قانون در مرکز بحث‌های زمانه مشروطه بود پذیرفتنی است اما اینکه مفهوم قانون "قلب تجدد و دولت مدرن" باشد، آن گونه که فیرچی ادعا دارد، مورد تردید است. فیرچی در کتاب "مفهوم قانون در ایران معاصر" این گونه می‌گوید: «کلمه قانون مهم‌ترین واژه در ایران معاصر است. این یک کلمه، قریب دویست سال است که محور و مدار مناقشه در باب سیاست، دین و تجدد است و دو قرنی می‌شود که اندیشه و عمل ما را در کمند خود دارد. قانون قلب تجدد و دولت مدرن است و با آن ملازمه دارد» (فیرچی، 99: 11).

اگر مقصود از قانون به معنایی باشد که اساس مشروطه قرار گرفت و از آن تعبیر به حقوق اساسی شد، مفهومی متأخر است و به همراه مشروطه آمده است. گفته شد که این مفهوم در نسبت با اراده ملی و ملیت است و تا آن دوره این مفاهیم پرداخته نشده بودند. در دوره اصلاحات کارگزاران دولتی و متجددان خارج از دولت در پی تأسیس قواعدی برای تنظیم دولت بودند. در این دوره کمتر به قانون بودن این قواعد اشاره می‌شد و به سبب این که این قواعد در چارچوب اندیشه قدیم طرح می‌شد توضیحی برای قانون محسوب نمی‌شد. مفهوم مرکزی این

دوره نظمی تازه برای دولت و به تبع انتظام امورات مملکت بود. تأسیس قانون به مثابه حقوق اساسی از ابتدای این دویست سال در افق نظری متجددان نبوده است و تحولات مفهومی بسیاری در اندیشه سیاسی جدید رخ داد تا این فکر را به قلب اندیشه بیاورد و می‌توان مدعی شد که تا مشروطه زمان برد.

در دهه‌های پیش از مشروطه بحث از قانون یا معادل‌های مفهومی آن استمرار داشت اما این امر تنها یکی از مسائل مهم راجع به دولت بود. چند دهه پس از شکست ایران از دولت روس هنوز اندیشه قدیم چارچوبی برای بحث‌ها بود و گفته شد که مفاهیم مرکزی آن اندیشه عقب‌ماندگی، زوال دولت و اصلاح دولت بود. از ابتدای فهم عقب‌ماندگی تا شکل‌گیری اصلاحات و تنظیمات؛ دولت در قلب این آگاهی نوآیین بود و به سبب این که از اساس نظریه قدیم در باب دولت پرسش نمی‌شد، قانون در معنای مشروطه آن نیز وجود نداشت تا در قلب دولت دیده شود. فهم نوین از بحران عقب‌ماندگی به فهم استبداد پل زد و با عبور از ایده ناقص تنظیمات توضیحی نوین از بحران ارائه داد و آن‌گاه با این تصویر نو، قانون به نظرگاه بحث‌ها راه یافت. با توجه به پیوستگی تضادی مفهوم استبداد با مفهوم حقوق اساسی از یک سو و تاریخچه فهم استبداد در دهه‌های پیشامشروطه از سوی دیگر نمی‌توان ادعا کرد که مسئله مرکزی تجدد از ابتدا قانون بوده است. قانون دارای معنایی ثابت طی دویست سال گذشته نیست تا با تکیه بر بسامد واژه آن در ادبیات سیاسی در طول این دو قرن آن را مسئله اساسی دولت و کمند اندیشه‌ای این دوره به حساب بیاوریم. این واژه در فرهنگ سیاسی و زبان دوره تجدد، به هنگام مشروطه، از یک گذرگاه مفهومی مهم عبور کرده است و بر بستر معنای قدیم آن که در دوره تنظیمات به نوعی بازخوانی شد، دچار انقلاب در معنا شده و پس از این گسست معنایی اهمیت بیشتر یافته است. معنای قانون در نظریه مشروطه و آن‌گونه که ما اکنون این نظریه را می‌فهمیم، امری نوپدید و نتیجه منطقی این نظریه است. این عقیده که قانون در قلب دولت مدرن از ابتدای تجدد است، به همان میزان توضیح دهنده است که ادعا شود قانون، عدالت یا امنیت؛ در قلب اندیشه دولت از ابتدای تأسیس آن در اسلام تا کنون بوده است زیرا در بسیاری از متن‌های اندیشه‌ای این عصر درباره آن سخن گفته شده است.

اساساً در عصر تجدد به موازات پربیشانی اندیشه قدیم و اختلال در سامانه سیاسی بنا شده بر آن، آگاهی نوین نیز دچار اغتشاش و ابهام بوده است و نمی‌توان مفاهیمی ثابت را به فضای فکری‌ای که از دو منبع دارای ابهام تغذیه می‌کند نسبت داد. ابهام آگاهی نوین اسباب متعدد دارد که بخشی به نو بودن آن باز می‌گردد. هر امر تازه تأسیسی دارای ابهام است و کسانی که درون این آگاهی نوین قرار داشتند، یک طرح آشکار پیشینی از نظریه خود نداشتند تا با آن ابهام را از مفاهیم بزدایند و گفته شد که پیش‌ران این آگاهی نوآیین تحولات بیرونی و کنش طرفداران آن بود و دگرگونی‌های این آگاهی تابعی از کنش کارگزاران دولتی و عموم مردم ایران درون تحولات جهانی بود. با توجه به آن چه گفته شد، مفهوم قانون جزء امور ثابت و مستمر در این دوره نبود تا برای مسئله شکل گرفته حول آن استمرار دویست ساله را اثبات کنیم. به تعبیر دیگر مسئله اساسی دویست سال اخیر ایران را اگر بتوان به مفهومی نسبت داد، تنها دولت در چنین جایگاهی است و سایر مفاهیم عارض بر دولت از درون گسست‌های معنایی و تحولات درون فرهنگ زبانی پدیدار شده‌اند و پایداری نداشته‌اند. این ثبات مفهومی واژه قانون را به یک قرن پس از پیروزی انقلاب

مشروطه نیز نمی‌توان نسبت داد. اگر مقصود استمرار کاربرد واژه قانون باشد پذیرفتنی است، اما نمی‌توان یک واژه را قلب یک اندیشه به حساب آورد.

ممکن است از مجادلات میان متولیان دین و نمایندگان دولت تا پیش از مشروطه به بحث حول قانون تعبیر شود، اما گفته شد که مباحثات میان این دو در سایه پایایی اندیشه قدیم به اساس دولت راه نمی‌یافت و از سطح مجادلات دوران قدیم فراتر نمی‌رفت. به عبارت دیگر، اندیشه دینی در این دوره زایش مفهومی نداشت تا با تکیه بر آن اندیشه سلطانی را به صورتی نقد کند که در اساس این دولت تردید شود و اساساً نهاد دیانت فهم سیاسی خارج از چارچوب دولت سلطانی نداشت تا به قانون به معنای اساس دولت عبور کند. در دوره جدید نمایندگان دین در افق اندیشه‌ای استیلا به مسیری نوین افتاده بودند که نه آن مسیر جدید سبب شکل‌گیری آگاهی نوآیین در ایران است و نه عکس این نسبت صادق است. این صورت نوین از اندیشه سیاسی قدیم که درون نهاد فقهت ایجاد شده است، حاصل اختلاف مبنای فقها درباره منشأ مشروعیت دولت و سلطان می‌باشد و به نتایج متضادی منتهی شده است که یک طرف این تضاد مسیر غلبه و همه‌گیری را درون فضای فکری این نهاد می‌پیماید. این بحث‌های درونی نهاد اجتهاد نیز در خلأ رخ نمی‌دهند و متأثر از تاریخ و زمینه فکری خود هستند اما اساس آنها اندیشه قدیم در باب دولت است. در فصل پنجم این سیر اندیشه‌ای متولیان دین در دوره جدید توضیح داده خواهد شد و به صورت خلاصه چنین می‌توان اشاره نمود که سیر تاریخی اندیشه قدیم به معیارهایی مانند نیابت از معصوم، اذن در حکومت، عدالت، رفع هرج و مرج و برقراری امنیت، برای اساس مشروعیت دولت منتهی شد و این بحث‌ها در میان نمایندگان دین استمرار داشت و مفهوم قانون برای اشاره به این مشروعیت یا برای تحدید دولت و پادشاه در همان فضای فکری به کار می‌رفت و اساساً امری نو به شمار نمی‌رفت و تا هنگام مشروطه در قلب بحث‌های دولت نبود زیرا اجتهاد مجتهدان، به جز مواردی مانند "فتوای تحریم استعمال تنباکو" که ما به ازای عملی و سیاسی می‌یافت، در چنین جایگاهی نبود که به قلب مناقشات تازه در باب دولت وارد شود. سیدجواد طباطبایی به حاشیه رفتن آنان در بحث‌های نظری پیشامشروطه را حاصل نادیده گرفته شدن از جانب روشنفکران حاضر در مباحثات و عدم حضور آگاهانه نمایندگان این گروه در بحث‌های شکل گرفته می‌پندارد. نمایندگان این "سنت قدماپی" به عرضه اندیشه‌های خود نپرداختند تا با ارزیابی روشنفکران جدالی میان این گروه برپا شود و برخی افراد مانند شیخ ابراهیم زنجانی که در نقد سنت قدماپی می‌کوشیدند نیز امکان انتقاد بنیادین آن سنت را نداشتند و از سطح تاکید بر برخی دیدگاه‌های بدیهی فراتر نمی‌رفتند و اندیشه قدیم در افق نظری آنان واقع نمی‌شد. این دو گروه در نهایت، قادر به تعامل نظری نشدند و روشنفکری ایران در خلأ حضور این غایبان شکل گرفت (طباطبایی، 1392: 89-99).

قبلاً گفته شد که مفهوم عدالت به مثابه مفهومی اصیل در ابتدای عصر تجدد بازخوانی شد و در کنار مفهوم پیشرفت در مبنای ابن خلدونی، صورتی از بحران را توضیح داد و به ایده اصلاحات رسید. عدالت در اندیشه قدیم در نسبت با اعمال قدرت بود و متفکران قدیم به هنگام توضیح نحوه اعمال قدرت، فرایندی عادلانه را پیش روی سلطان می‌نهادند. سلطان به هنگام اعمال قدرت برای برقراری نظم باید عدالت را نیز محقق می‌کرد و این دوگانه نظم، عدالت، برساننده دولت قدیم به شمار می‌آمد. این مفهوم در ابتدای عصر جدید در نسبت با پیشرفت

قرار گرفت و حاصل آن نظم عادلانه مبتنی بر پیشرفت یا همان فکر تنظیمات بود. تنظیمات نتوانست به پیشرفت منتهی شود و از سوی دیگر در تحقق عدالت نیز ناکام بود و در نتیجه نتوانست اندیشه قدیم را از بحران زوال خارج کند و عقب‌ماندگی را رفع نماید.

در دهه‌های منتهی به مشروطه "استبداد" عامل عقب‌ماندگی اعلام شد؛ اعمال قدرت از جانب سلطان نامشروع تلقی شد و متجددان در پی منشأ و اساسی مشروع برای اعمال قدرت بودند. این مبنا با وارد کردن مفهوم آزادی به درون اندیشه دولت ممکن شد. رفع استبداد آزادی را نتیجه می‌داد و ملت آزاد راه خروج از عقب‌ماندگی را پیدا می‌کرد. نتیجه تأسیس اصل آزادی افراد مشروعیت اعمال قدرت از سوی ملت بود و نوعی جابه‌جایی در این منشأ صورت یافته بود. با تعلق این حق به ملت دولت مدرن ایجاد شد. در پی استقرار منشأ اعمال قدرت در اراده ملت و اعطای حق آزادی برای دولت دو وظیفه هم‌زاد به وجود آمد. از سوی دولت باید به اعمال قدرت از جانب ملت بپردازد تا رفع عقب‌ماندگی، ایجاد نظم و اجرای عدالت شود و از سوی دیگر، باید حق آزادی مردم پاس داشته شود. در میانه این وظیفه دوگانه، رسالات حقوق اساسی در صدد حل این تضاد بر می‌آیند. میرزا مصطفی‌خان منصور السلطنه (عدل) رساله حقوق اساسی یا اصول مشروطیت (1327ق) را می‌نویسد و رساله حقوق بشری اساس سیاست مملکت (1331ق) میرزا ابراهیم خان نیز حقوق اساسی شهروندان را توضیح می‌دهد. محمدعلی فروغی با نوشتن رساله حقوق اساسی، آداب مشروطیت دول (1326ق)، پردازش نظریه‌ای در باب حقوق اساسی را آغاز می‌کند.

نظریه حقوق اساسی برای توضیح نحوه اعمال قدرت همراه با حفظ آزادی پرداخته شد. پرسش اساسی این بود که چگونه قدرت ملی را به نمایندگی از مردم اعمال کنیم که آزادی مردم مصون باشد؟ به چه روشی نظم دولتی برپا داشته شود که علاوه بر اجرای عدالت آزادی‌های اساسی ملت محدود نشود. گفته شد که آزادی اساس خروج از بحران عقب‌ماندگی تلقی می‌شد (نقل در حقدار، 1398: 23). رسالات حقوق اساسی در صدد تشریح اساس دولت‌داری مبتنی بر آزادی بودند. یکی از نمونه‌های اولیه متن‌های مرتبط با نظریه حقوق اساسی را می‌توان در قانون قزوینی؛ نوشته میرزا محمدشفیع قزوینی یافت. قزوینی روایتی از عقب‌ماندگی ارائه می‌دهد و "نا معموری دولت" را سبب پریشانی فقر رعیت می‌پندارد (فیرحی، 1399: 165-167). او حقوق بنیادین ملی را بررسی می‌کند و تفکیک نهاد تقنین و نهاد اجرا را چنین بیان می‌کند: «پس مجلس وضع قانون را از مجلس اجرای قانون باید تفریق کرد، چنان که در دول خارجه کرده‌اند» (نقل در فیرحی، 1399: 168).

غرض از بیان این فقره این است که توضیح داده شود که در دوره مشروطه یک تغییر بنیادین در اندیشه دولت رخ داده است و اصلاح یا تنظیم که ناظر بر دولت در معنای سنت بود، دیگر موضوع مشروطه نیست. مشروطه فرض قدیم دولت را تغییر داد و منشأ تأسیس یا مکان استقرار پیشین آن را مورد تردید قرار داد و تلاش نمود تا مبنای نوین تأسیس کند. تأسیس نهاد قانون‌گذار یا تصویب و امضای قانون اساسی ایران در چنین افق نظری ممکن شده بود و این موضع و نظرگاه درباره دولت کاملاً نو بود. از جهتی می‌توان قانون را آخرین حلقه مفهومی این تغییر در نظر گرفت زیرا آزادی، اراده ملی و اصل مالکیت ملت ایران بر سرزمین و سرنوشت‌شان فرضی مقدم بر همه این بحث‌ها بود و گسست اساسی در اندیشه قدیم را این چند اصل به هم پیوسته رقم

می‌زدند. با پذیرش مفهوم اراده ملی در فضای عمومی بود که شکاف در نظریه سلطانی افتاد و تلقی شاه به عنوان ظل‌الله و مالک ملک ایران بی‌معنا شد. با تحولات اجتماعی دهه‌های پیش از مشروطه شاه که در نظریه قدیم "فعال ما یشاء" و "مالک الرقاب" محسوب می‌شد، دیگر قادر بر تکیه به زور برای اعمال اراده خود نبود. از سویی این قدرت در خارج وجود نداشت زیرا ارتش و کارگزاران دربار در نهایت استیصال و بی‌قدرتی بودند و شاه در عمل صاحب قدرتی کم و محدود شده بود و از سوی دیگر اندیشه سلطنت امکان نظری مشروعیت بخشی. به چنین کنشی. را دیگر در دست نداشت.

در نوشته‌ای که از فیرحی نقل شد قانون همچنین در کانون مناقشات دین و دولت پنداشته شد. تا پیش از سال‌های منتهی به مشروطه چنین مناقشه‌ای در میان نبود و مناقشه متولیان دین با دولت در زمینه دیگر و بر سر مفاهیم دیگری بود. فقها تا پیش از عصر بیداری درون دوگانه مفهومی فقیه-سلطان که در فصل پیشین توضیح داده شد، تعریف می‌شدند و تأیید و تبرییر مشروعیت سلطان بر عهده آنان بود اما اکنون بسیاری از مجتهدان در راهی دیگر افتاده بودند و مدعی اصالت خود در اقتدار دولتی و اعمال قدرت بودند و سلطان را نائب مأذون می‌پنداشتند. در برخی موارد به انتقاد صریح یا مخالفت عملی با دستورات او می‌پرداختند و اساس مشروعیت سنتی او با این اعتراضات به زیر سوال رفته بود. در جهت دیگر گروه‌های بسیاری از رعایا که اکنون عموم ملت ایران بودند نیز در چند فقره اعتراضاتی مؤثر و آشکار به دستگاه سلطنت و تصمیمات زیان‌بار آن نمودند و در سایه تأیید نمایندگان نهاد دین از اطاعت شاه بیرون رفتند. این آگاهی متکامل نوین به طرز مؤثری به ادبیات و فرهنگ عامه راه یافت. شعری از ابوالقاسم لاهوتی (۱۲۶۴/۱۳۳۵ ق)؛ از شاعران فعال در انقلاب مشروطه، آزادی اراده ملی و طلب تغییر و پیشرفت را چنین تصویر می‌کند:

گر چرخ به کام ما نگردد	کاری بکنیم تا نگردد
گوییم به او مطیع ما گرد	یامی گردد و یما نگردد
هرگز قد مردمان آزاد	با هیچ فشار تا نگردد
در پنجه اقتدار مردان	نبود گرهی که وا نگردد

در چنین فضای فکری مفهوم اراده ملی، اراده مطلق و مستقل شاه را کنار زد. آن دو گروه پیش گفته هر کدام از نظرگاهی متفاوت به این تغییر پیوسته بودند. گاهی این انگیزه‌ها و اهداف بین این دو گروه تطابق و پیوستگی داشت مانند اعتراض به اعطای امتیاز تنباکو که به یک میزان از جانب ملت و فقها محکوم شد و مورد اعتراض قرار گرفت یا در انقلاب مشروطه که اندیشه علمای مشروطه خواه بر اساس ملیت و حقوق اساسی ملت شکل یافت.

زایش مفهوم اراده ملی یک پیوست داشت و آن مفهوم نمایندگی این اراده درون دولت بود. وکالت یا نمایندگی تنها پس از آن معنا و مصداق یافت که این وکلا از جانب مردم ایران به تأسیس پرداختند و دولت را از نو تعریف نمودند. درباره نحوه شکل‌گیری این مفهوم بعداً گفته خواهد شد و آنچه اکنون در صدد بیان آن هستیم تقدم این مفاهیم بر مفهوم قانون است. غایت رسالات حقوق اساسی تشریح و رسمیت دادن به این تغییرات اساسی در اندیشه دولت و رساندن دولت نوین به موضع غیر قابل بازگشت به استبداد بود. آنچه که در ذهن و عمل ملت

ایران رخ داده بود اکنون به بحث گذاشته شده بود تا به شکلی مکتوب و مصوّب ثبت شود و بنیادی تغییرناپذیر به حساب بیاید و آن گونه که اصل هفتم قانون اساسی مشروطه اذعان دارد: «اساس مشروطیت جزئا و کلا تعطیل بردار نیست» (حقدار، 1383: 18)، ملت ایران بر این بستر قوام بیابد و قانون اساسی مرجعی برای عمل دولت و رفع تضادها و اختلافات درون ملت یا تعارضات ملت با دولت باشد.

در اندیشه سیاسی می‌توان اراده ملی و آزادی و نظریه حقوق اساسی برآمده از آن را مقدم بر قانون دانست. اما در سطح بحث‌های جاری میان عموم ملت، فعالان سیاسی، کارگزاران دولتی و روزنامه‌ها کلمه قانون پربسامدتر بود و در مجادلات روزمره درباره دولت بحث روز بود. به این معنا دولت جدید حاصل تأسیس حقوق اساسی است. به تعبیر دیگر دستاورد مشروطه نه نوشتن و تصویب قانون اساسی بلکه تأسیس نهاد مؤسس و ابتدای دولت بر این نهاد است و این ابتدا با وساطت مفهوم آزادی ممکن شده است. محمدعلی فروغی در "رساله حقوق اساسی؛ آداب مشروطیت دول"، نظریه مشروطیت دولت‌ها و فرض اساسی حقوق بنیادین ملت‌ها را این گونه توضیح می‌دهد: «در دول متمدنه امروز، تأسیس اساس حق ملت است و بس، یعنی ملت حق دارد هرگونه اساسی که می‌خواهد برای دولت خود معین کند. هر ملتی که این حق را داشته باشد، می‌گویند دارای سلطنت ملی است (نقل در حقدار، 1383: 10). تعبیرسلطنت ملی در بیان فروغی همان حاکمیت ملی، مالکیت سرزمینی و استقلال در معنای امروزی است.

قوه تأسیس و حق پایه‌گذاری بنیادی برای همه امورات سیاسی دولت‌ها و فرض ابتدایی هرگونه نظریه سیاسی نوین درباره دولت است. ملت در این تأسیس مبسوط الید و آزاد است و هرگونه اساسی که بخواهد معین می‌کند. در دوره پیشامشروطه و پیش از این که نظریه دولت استیلا در اثر زوال از ذهنیت سیاسی و از ساحت عمل سیاسی حذف شود، این صفاتی که فروغی به ملت نسبت می‌دهد، همگی از حقوق شاهی بودند و پیش از این شاه بود که هرگونه می‌خواست، اساس معین می‌کرد و دستور به تنظیمات یا توقف آن را می‌داد. شاه اجازه تأسیس دارالشورای کبری (1289ق) را صادر می‌نمود یا اینکه دارالشورا را با مجلس تنظیمات جایگزین می‌نمود. تنظیمات بر پایه فرمان‌های شاهی برپا می‌شد. نمی‌توان نادیده گرفت که فرامین تنظیمات نهادهایی را تأسیس نمود که به تأسیس حقوق اساسی کمک کردند و طرح این نظریه در بستر ظهور این نهادها مانند عدالت‌خانه، مجلس دارالشورای اعلی، مجلس خوانین، مجلس تنظیمات و مصلحت‌خانه امکان یافت.

از زبان فروغی بیان شد که اکنون این خواست تأسیس "حق ملت است و بس". فروغی در ادامه همین فقره به چگونگی تأسیس اساس می‌پردازد و می‌نویسد: «ملت رأسا نمی‌تواند تأسیس اساس کند و مجبور است برای این عمل از جانب خود تعیین وکیل نماید» (نقل در حقدار، 1383: 10). پیش از مشروطه مفهوم وکالت برای اشاره به این نمایندگی به کار می‌رفت. میرزا ملکم خان وکالت و مراقبت عامه را در بحث تنظیمات و مجلس تنظیماتی مطرح می‌کند (روزنامه قانون نمره بیست و چهارم). پیش از مشروطه وکالت سیاسی، در معنای دقیق آن، استعمال نمی‌شد. فرض تعیین وکیل متضمن حقی است که همواره همراه موکل است. وکالت در ساحت فردی و مرتبط با احوالات شخصی همواره از جانب فردی که مالک چیزی یا طرف یک قراردادی است و حق تصرف دارد رخ می‌دهد. در دانش فقه، که محل تعریف مفاهیم معاملاتی چینی

است، وکالت به نیابت در تصرف تعریف می‌شود [الوکاله هی النیابه فی التصرف] (عاملی جبعی، 1410، ج 2: 15). زمانی که شخصی- حق انجام کاری را دارد و این حق را به دیگری واگذارد می‌کند، اقدام به قرارداد وکالت نموده است. این عقد مانند تمامی قراردادهای دو طرف دارد و موکل و وکیل این دو طرف هستند. این نوع قرارداد توسعه داده شده و از محدوده افعال مکلفین به امور جمعی سیاسی و کنش‌های ملی راه یافت و برای طریقه نمایندگی ملت در امور سیاسی به کار رفت. فروغی علم حقوق را عهده‌دار تمهید نهاد نمایندگی برای رتق و فتق امور مملکت و همان "علم سیاست مدن" می‌داند (فروغی، 1386: 23).

گفته شد که تا پیش از تأسیس علم حقوق اساسی استعمال واژه وکالت برای نمایندگی ملت بلاوجه بود زیرا اساساً ملتی در کار نبود تا بتواند به کسی- وکالت بدهد. در سطح بحث‌های سیاسی و مناقشات روزانه از ملت ایران نام برده می‌شد اما هنوز مبنای حقوقی برای آن تعریف نشده بود و همان‌گونه که پیش از این گفته شد امکان تعریف حقوقی ملت در سایه استبداد نبود. کشور ایران تا پیش از ملت‌سازی در عصر مشروطه ملک شاه تلقی می‌شد و در این صورت تنها کسی که حق توکیل و انتخاب نماینده داشت، شاه بود و در عمل نیز همین‌گونه رخ می‌داد و شاه نماینده‌ها را تعیین یا این که حق تعیین آنان را به صدراعظم یا کارگزاری دیگر تفویض می‌نمود. در مشروطه فرض بر این قرار گرفت که مردم ایران و جامعه ایران مالک این سرزمین است و بر مبنای این مالکیت حق هرگونه کنشی- در این سرزمین را دارد (فروغی، 1386: 121-122).

جامعه ایران با این روش قادر به تأسیس ملت شد و ملت بستری برای مرحله دوم مشروطه‌سازی یعنی تأسیس نهاد نمایندگی قرار گرفت. ملت؛ به تعبیر فروغی، چون «رأسا نمی‌تواند تأسیس اساس کند» پس به ضرورت برای این کار وکیل انتخاب می‌کند تا از جانب او و محدود به شرایطی که او می‌گذارد دست به تصرف در سرزمین ایران بزند و "هرگونه اساسی که خواست" برپا کند. پس نهاد وکالت نیز مانند حقوق اساسی، تنها محدود به مجلس شورا و قوه نظارت بر دولت نیست بلکه مؤسس دولت و هر نهاد دیگر درون ملت و کشور است. وکلای ملت مجلس مؤسسان را شکل می‌دهند که آن مجلس دولت را برپا می‌کند و با تفکیک سه قوه اجرا، قضا و نظارت سامانه ای را برای جریان اراده ملت تعیین می‌کند. پس از مجلس، یک شورای مؤسسان و به دست نمایندگان حاضر در مجلس شکل می‌گیرد. این شورای مؤسسان همان نهادی است که ملت سازی را ممکن می‌کند. هر جامعه‌ای که بتواند چنین مجلسی- را بر مبنای شورا بسازد تبدیل به ملت می‌شود. انسان‌ها بر مبنای رفع نیاز وارد جامعه می‌شوند و اگر بتوانند درون جامعه یک شورا و مجلس بر فراز جامعه و برای ایجاد هرگونه نهادی تأسیس کنند، آن گاه ملت خواهند بود. به این طریق از فرد به جامعه و از جامعه به ملت و از ملت به دولت می‌رسیم. این مسیری است که اندیشه دولت نوین با مشروطه طی نمود. قانون از جایی که ملتی تأسیس می‌شود و سعی در ایجاد دولت دارد وارد بحث می‌شود.

در انتها می‌توان گفت که حقوق اساسی علمی است که در پی کشف یک تضاد درون ملت بنا نهاده شد. سیر مفهومی دولت شهروندان را از آزادی فردی تا پای قانون دولتی یا دولت قانون می‌آورد و حقوق اساسی را به عنوان نقطه سازش بین اجرای قانون برای برقراری نظم و صیانت از آزادی فردی تدوین نمود. به عبارت دیگر میان تعارض منافع افراد جامعه با مصالح کلی ملت

تزامی است که دانش حقوق اساسی نقش رفع کننده این تزامن عملی را دارد. در نظر مشروطه خواهان آزادی و برابری مورد بحث در ایام مشروطه، آزادی و برابری ملت ایران و پایه استقلال ملی است و حاکمیت ملی ریشه در این دو اصل دارد. این دو اصل درون نظریه حقوق طبیعی تدوین شده‌اند و در اروپا مبنای مشروطه‌سازی سامانه‌های سیاسی قرار گرفته‌اند (طباطبایی، 1392: 553). فروغی در رساله حقوق اساسی، اصل حاکمیت ملی را از نظرگاه حقوق طبیعی اثبات می‌کند و هنگام تدوین نظریه‌ای برای مشروطیت حقوق اساسی ملت ایران را مبتنی بر حقوق طبیعی می‌کند و توجهی به نسبت آن با شرع ندارد (فروغی، 1386: 123-124). آدمیت درباره نظریه‌ای که اساس مشروطیت قرار گرفت، چنین می‌گوید: «مشروطیت بر پایه نظریه حاکمیت مردم بنا گردیده بود، خواه آن را به مآخذ فلسفه حقوق طبیعی توجیه نماییم، و خواه تکیه‌گاهش را پیمان اجتماعی بدانیم، به وسیله قانون موضوعه عقلی متغیر انسانی به اجرا در آمد» (آدمیت، 1401: 225-226). با ایجاد نظریه حقوق اساسی که به قصد رفع استبداد رخ داد، راهی برای شیوه دولت‌داری نوین باز شد و مشروطه را باید ابتدای این راه در نظر گرفت. مشروطه با خواست آزادی به هدف نفی استبداد آغاز کرد و هنوز از آزادی تنها وجه نفی کننده آن که استبداد را کنار می‌زد، منظور بود. پس از متوقف شدن استبداد مشروطه باید نهادهایی را برای تحقق آزادی در وجه اثباتی آن پدید می‌آورد.

4-4. جمع‌بندی

در این فصل به سیر اندیشه دولت در جهان اسلام در هنگامه وارد شدن به عصر جدید تا پس از مشروطه پرداخته شد. این ورود متقارن با مواجهه نظامی ایران و روس و شکست متعاقب ایران از یک سو و متوقف شدن پیروزی‌های عثمانی و آغاز شکست این دولت در جبهه نظامی بود. تاریخ این تحولات از حوالی قرن دوازدهم آغاز می‌شود. شکست نظامی در کنار خرابی و پریشانی داخلی این دو مملکت، برخی از کارگزاران دولتی و متفکران درون جهان اسلام را به سوی آگاهی نوینی سوق داد. موضوع ابتدایی این آگاهی بحران دامن‌گیر کیان سیاسی و دولت بود. در ابتدا این بحران با عنوان زوال تصویر شد و بر مبنای مفاهیم درونی اندیشه قدیم دولت، روایتی از اسباب زوال و سیر فروپاشی به دست آمد. این روایت اولیه، بی‌نظمی یا نظم‌ناپذیری دولت را نقطه آغاز زوال قرار داد. فرض اولیه این فهم، بر مبنای توضیحی بود که ابن خلدون از سیر زوال دولت‌ها ارائه داده بود. در این سیر، پس از این که دولت‌ها از عمران و پیشرفت ناتوان می‌شوند، در ورطه ظلم و بی‌نظمی گرفتار می‌شوند و در پی خرابی همه‌جانبه به زوال می‌رسند. با تعبیر نوینی که از عدالت و پیشرفت شد راه خروج از بحران زوال، اصلاح سامان دولت و نظم بخشی. به نهادهای نظامی و اداری با کمک علوم و فنون نوین تشخیص داده شد. پس از تجربه چند مرحله از اصلاحات ایده تنظیمات ابتدا در مملکت عثمانی و سپس در ایران به افق اندیشه‌ای متجددان راه یافت. در پی آشنایی مسلمانان با سامانه‌های سیاسی در اروپا و بر مبنای آگاهی نوآیین، منظم کردن اصلاحات دولتی و انتظام امورات مملکت؛ به قصد متوقف کردن زوال و افزایش قدرت دولت پیش گرفته شد. تنظیمات و اصلاحات پیشامشروطه درون اندیشه قدیم دولت و بر مبنای سلطنت استیلا صورت می‌گرفت و هیچ‌گونه پرسشی. از بنیادهای این اندیشه در میان نبود.

بازگشت به مبنای اولیه این اندیشه و استقلال تام دولت غرض تنظیماتی صدراعظم‌ها و کارگزاران دولتی بود. با متوقف نشدن بحران فروپاشی و استمرار خرابی و ظلم، در کارآمدی ایده تنظیمات تردید شد و آگاهی نوآیین توانست به ایجاد تردید در اساس اندیشه قدیم دولت گذر کند. چند مرحله از تنظیمات در ایران نهادهایی ایجاد نمود که امکان این گذر را فراهم آوردند و مفاهیم جدید را به ذهنیت سیاسی راه دادند. با پیوندخوردن جهان اسلام با تحولات جهانی و ایجاد نوعی فضای عمومی در داخل این دو مملکت، که به تدریج عمق می‌یافت، منشأ بحران زوال و عقب‌ماندگی استبداد سلطان دانسته شد. مفهوم آزادی برای توضیح این فهم نو به کار گرفته شد و عقب‌ماندگی با استبداد و پیشرفت با آزادی و اراده ملی پیوند خورد. این مفهوم کمک نمود تا ملت در معنای نوین آن امکان انعقاد بیابد و ایجاد اراده ملی را برای تأسیس اساس دولتی نوین فراهم کند. آزادی فردی به جامعه‌ای آزاد می‌رسید و جامعه آزاد با تشکیل شورای کلان و تفویض اختیارات خود به این شورا به شناسایی حقوق عامه و مصلحت عامه می‌پرداخت و قانون اساسی را می‌نوشت. نمایندگی و وکالت پیوست مفهومی آزادی بود و از رهگذر آن اعمال اراده ملی ممکن می‌شد. دولت نوین در جهان اسلام و ایران در میانه تضاد پیشرفت و نظم‌بخشی- با صیانت از آزادی ملت متولد شد. دانش حقوق اساسی برای پی‌گیر این دو غایت کلان پدید آمد و به توضیح نحوه تشکیل دولتی پرداخت که بتواند عدالت و توسعه را بر بستر اعمال اراده ملی فراهم کند. به این ترتیب از مبنای قدیم دولت گذر نهایی صورت یافت. اندیشه قدیم به توضیح چگونگی اعمال اراده شاه در کنار برقراری نظم و عدالت می‌پرداخت اما در دولت جدید که بر مبنای نظریه حقوق اساسی شکل یافته بود تحقق پیشرفت و عدالت بر مبنای اراده ملی و آزادی موضوع بحث بود.

در این فصل به سیر تحولی مفاهیم مرکزی دولت پرداخته شد و گذرگاه‌های این تحول توضیح داده شد. گذرگاه اصلی دوره جدید مشروطه‌سازی دولت و عبور کامل از نظریه استبداد بود و همه تطوراتی که پیش از آن در آگاهی و عمل رخ داده بود به مثابه تمهیدی بر این عبور بود.

فصل پنجم

اندیشه سیاسی فقیهان شیعه از عصر تدوین فقه شیعی تا انتهای مشروطه

1-5. سیر فکری متولیان دین در پیشامشروطه

در فصل چهارم درباره سیر شکل‌گیری دانش فقه و تأسیس فقه شیعی در حاشیه فقه‌الخلافة توضیح داده شد و سیر مفهومی اجتهاد، فقه و اندیشه سیاسی فقها در قرون ابتدایی اسلام تا قرن ششم که پایان دوره طلایی و آغاز دوره غفلت است نیز بازخوانی شد. از قرن ششم تا آغاز قرن دوازده که با آغاز عصر جدید، بیداری و تجدد رخ می‌دهد، مبنای قدن دولت پابرجا می‌ماند و بحث‌های اندیشه‌ای ذیل دولت استیلا شکل می‌گیرند.

ابتدای قرون اولیه اسلام که عصر تأسیس محسوب می‌شود، مشروعیت اقتدار خلفا سپس سلاطین استقرار یافت و بحث‌های سیاسی و دینی حول منشأ اقتدار و نحوه اداره سرزمین‌های اسلامی بود. فقه‌الخلافة به قصد کشف این منشأ اقتدار و تعیین محدوده دولت تدوین شد. موضوع نظریه سیاسی قدیم اسلام نحوه اعمال قدرت در کنار تحقق عدالت یا نظم عادلانه و هدف آن، نوعی نظارت شرعی بر اساس و شیوه اعمال قدرت بود. در سایه نهادینه شدن اندیشه استیلا، فقه‌الخلافة، به توضیح اقتدار از نظرگاه رفع هرج و مرج و برپایی عدالت آرمانی اسلام روی آورد و تلاش نمود به عنوان پلی برای جریان شریعت در تاریخ مسلمانان باشد (فیرجی، 1، 1389: 143) و پاسخ نص به مسائل ریشه گرفته از دگرگونی‌های تاریخی جهان اسلام را در قالب احکام تدوین کند.

فقه شیعی، که بر مبنای عقیده به ولایت ائمه اثنی عشر پس از پیامبر استوار بود، نظریه شکل گرفته درباره دولت را بر مبنای غصب حق امامان و دولت خلافت را نامشروع و غاصب تلقی می‌نمود و به همین سبب آن دو هدف پیش‌گفته فقه‌الخلافة (نحوه جریان قدرت و تأمین نظم و عدالت)، از موضوعات فقه شیعی نبود. موضوعات عمومی و مسائل مرتبط با امور سیاسی در حاشیه بحث‌های فقه خصوصی و احوال مکلفین بررسی می‌شد و باب جداگانه فقهی برای توضیح این امور پرداخته نشد. احکام فقهی خطاب‌هایی متعلق به احوال مکلفین بودند و در ضمن باب معاملات و برخی ابواب عبادات به احکام سیاسی نیز می‌پرداختند. این احکام ناظر به سیاست درون ابوابی مانند قضا، جهاد، حدود، خمس و بیع بررسی می‌شدند و نسبت مکلفین با دولت غاصب و حکم افعال آنان در حاشیه مسائل عمومی و مسائل مرتبط با امور سیاسی در جواز سلطنت، وجوب امر به معروف و امل با سلطان جائر و... پرداخته می‌شد. این وضعیت تا زمانی که دولت‌های شیعی ادامه داشت. پس از تأسیس دولت‌های شیعی مانند آل بویه و بنی حمدان؛ درون حجاب سنی عباسی، تشیع از گروهی اعتقادی و

مخالف مذهب رسمی به جریانی سیاسی و مدعی دولت تغییر وضعیت داد و در صدد تحقق دولت شیعی در غیاب حاکم معصوم برآمد. در سایه تغییر وضعیت تشیع درون جهان اسلام و لزوم تطبیق شریعت شیعی با وضعیت جدید نمونه‌های اولیه‌ای از فقه دولت و اندیشه سیاسی شیعی پدید آمد اما این نظریه‌ها از دولت استیلا فراتر نمی‌رفتند. دولت صفوی که مستقل از خلافت سنی تأسیس شد و کیان سیاسی تماماً مستقل شیعی را پدید آورد، از فقهای شیعه برای تعیین محدوده دولت و اعطای مشروعیت به این دولت دعوت نمود. در این دوره، فقه سیاسی شیعه به صورتی مستقل برپا شد. رساله‌های خراجیه و رساله‌های بررسی احکام نماز جمعه در دوره صفویه و رساله‌های جهادیه دوره قاجار در پناه دولت شیعی و برای این دولت نوشته می‌شدند. به این ترتیب فقه‌الدوله شیعی در ایران و مقارن با دولت صفوی پدید آمد. این نظریه، خارج از اندیشه قدیم استیلا نبود و روایتی شیعی از استیلا سلطانی و اقتدار او تدوین نمود که تا آغاز مشروطه، استمرار داشت. بازخوانی این سیر مفهومی اندیشه سیاسی فقهای شیعی از حاشیه‌گزینی تا پایان فقه‌الدوله و آغاز مشروطه در این قسمت از فصل آخر متن پژوهش انجام می‌شود.

در این بخش به بازیابی عناصر اساسی این اندیشه پرداخته خواهد شد؛ نه تحولات تاریخی فقه تشیع یا دولت شیعی. به این ترتیب می‌توان دو گذرگاه تحولی برای فقه شیعی در نظر گرفت؛ ابتدا تأسیس فقه‌التقیّه در حاشیه فقه‌الخلافه و دوم تأسیس فقه‌السلطنه شیعی. با توجه به این که این بخش از نوشته حول مدرسه علمیه نجف اشرف به نگارش این دو مرحله می‌پردازد، هر کدام از فقها و نظرات فقهی در نسبت با مبنای اندیشه‌ای این حوزه بازخوانی خواهند شد.

2-5. فقه‌التقیّه شیعی؛ در حاشیه فقه‌الخلافه رسمی

ورود شیخ طوسی به مدرسه نجف (499ق) به معنای منسجم و مدرسی شدن تلاش‌های فقهی شیعیان بود. پیش از این فقه شیعه دو وضعیت فکری-اجتماعی جداگانه را تجربه نموده و ارکان آن قوام یافته بود. وضعیت اول دوره برپایی خلافت سنی و تأسیس فقه‌الخلافه بود که تا ابتدای قرن چهارم هجری به طول انجامید و با حضور مستقیم امامان دوازده گانه (ع) در میان شیعیان و هدایت بی‌واسطه فکر و عمل شیعی به دست ایشان سپری شد. اندیشه دوره دوم هم زمان با آغاز غیبت امام دوازدهم (عج) (329ق) رخ نمود.

در دوره اول که ادامه عصر تشریح یا دست کم؛ دوره تفسیر و تعلیم وحی و سنت پیامبر (ص) به وسیله امامان تلقی می‌شود، نطفه اولیه اجتهاد و فقاہت منعقد شد و با توجه به حجیت قول، فعل و تقریر امامان معصوم نزد شیعه جدا از عصر حضور پیامبر (ص) نبود. در فصل سوم گفته شد که تشیع؛ به مثابه یک مذهب جداگانه درون اسلام، در دوره عباسی پدیدار شد. این مذهب که در جهت مخالف اعتقادی بنیادهای دولت خلافت شکل یافته بود، تا قرن چهارم نتوانست به رغم ادعای مستمر نمایندگان خود، به دولت دست یابد و آل‌بویه اولین امارت با نشانه‌های آشکار شیعی، ذیل خلافت عباسی بود. امامان شیعه، جز سه امام اول، هیچ قصدی برای فتح یا تأسیس دولت نداشتند و بر شیعیان نیز چنین تکلیفی ننمودند. در این دوره، مفهوم تقیّه به قاعده‌ای سیاسی در شیعه تبدیل شد و الگوی عمل درون جامعه مسلمانان و اساس تعامل با سلطان مسلمان قرار گرفت. بسیاری از روایت‌های صادر شده از امامان درباره ولایت و

دولت در افق این قاعده فهم می‌شد و سبب پدید آمدن "فقه‌التقیّه" شد. مراد از فقه‌التقیّه آن اندیشه‌ای است که سبب تمایز میان شیعیان امامی با فرقه‌های پرشمار درون جهان اسلام بود و شیعه را قادر نمود تا بی آن که دولتی مستقر حافظ تمامیت اعتقاد و کیان اجتماعی آنان باشد، سامانه سیاسی مختص خود را بسازند و به‌رغم محکومیت اجتماعی-دینی به مثابه جامعه‌ای تمام عیار درون محدوده دولت اسلام بمانند. فقه‌التقیّه دانش کاملی در باب اعتقادات و احکام اعمال مؤمنان بود و بخشی- از این دانش، به نحوه زیست مؤمنان در پناه دولت غاصب و جائر می-پرداخت. اصول این دانش از قواعدی گرفته شده بود که یا به صورت نقل مستقیم یا با اجتهاد و به کارگیری قواعد عقلی به امامان معصوم نسبت داده می‌شد. در نهایت اگر وضعیت سیاسی شیعه را محکومیت و عدم رسمیت و اندیشه تقیه را پاسخی به این وضعیت بدانیم، فقه‌التقیّه عهده‌دار توضیح نحوه اجرایی شدن این پاسخ و احکام آن بوده است.

برخی فرقه‌ها مانند تشیع زیدی یا مذهب خوارج به‌رغم توان مناسب در سازمان‌یابی و داشتن ادعایی مقبول در میان بخشی- از مسلمانان در نهایت از میدان رقابت بر سر سلطه بر دولت حذف شدند. آن فرقه‌ها تصویری روشن از تمایز خود با اندیشه دولت خلافت نداشتند. دولت-های اسماعیلی فاطمی و جنبش خارجی ازارقه و صفریه در شمال آفریقا ادامه نیافتند و جای خود را به دولت و مذهب سنی دادند. قول مشهوری میان اندیشه نگاران شیعی وجود دارد که مدعی است تشیع، تا پیش از فقه‌الدوله در دوره صفوی، نظریه ناظر به واقع در باب دولت نداشت، و موضع سلب و انزوا را گزیده بود. در فصل سوم این نوشته نیز از انزوای خودخواسته یا تحمیلی تشیع گفته شد. این مسئله به این سبب پررنگ می‌شود که نه نفر از امامان شیعه در دوره خلافت می‌زیسته‌اند و هیچ اقدامی برای تحقق مهم‌ترین رکن اعتقادی تشیع یعنی امامت و تأسیس دولت ننموده‌اند. ساده‌ترین توضیحی که برای این کنش امامان حجّ و حاضر به ذهن تبادر می‌کند، نوعی انزوای خودخواسته است. این توضیح از یک جهت سر در نظریه آرمانی دارد که شیعه درباره دولت امام معصوم در سر داشته است و امامت را منحصر- در ائمه منصوص می-دانسته است و از سوی دیگر ناظر به واقعیت دولت و امت مسلمانان است که اجازه کمترین تلاشی در تحقق آن آرمان را نمی‌دهد. در نتیجه تقیه به مثابه انزوا و تعلیق مهم‌ترین رکن عقیدتی و اجتماعی اسلام معنا می‌شود.

به نظر می‌رسد توضیح اندیشه تقیه با مفهوم انزوای سیاسی یا ادعای برکناری تاریخی شیعه از "نوسان‌های بیرونی"، ابهام‌زا و قاصر است و گوینده آن "برکنار از نوسان‌های بیرونی" است. هانری کرین¹ از اندیشه سیاسی شیعی چنین تعبیر می‌کند: «شیعه نهضتی ناب و مذهبی است که... برکنار از نوسان‌های بیرونی و همواره مخالف همه حکام دنیوی غاصب قدرت امام» بوده است (نقل در عنایت، 1362: 33). به نظر می‌رسد این عقیده برکنار ماندن را عاملی برای حفظ خلوص و در مورد تشیع این برکناری را آگاهانه می‌پندارد. از کشف مقصود گوینده از خلوص مذهبی می‌گذریم و تنها بخش دوم این استدلال مبنی بر انزوای آگاهانه را بررسی می‌کنیم. این بخش منتهی به ادعایی شده است که بسیاری از اندیشه نگاران سیاست شیعی به آن معتقد بوده‌اند و این ادعای پوچ گرایانه درباره خلسه ناب و لامکان شیعی را تکرار کرده‌اند (کدیور، 1387: 2). فرضیه این مدعا خارج دانستن شیعه از زمان و مکان و بخشیدن سویه‌های فراتاریخی

1 Henry Corbin

و باطنی به فرقه‌ای است که بر اساس یک مدعای سیاسی- عقیدتی با عنوان "امامت" برپا شد. در نحوه مواجهه خلافت سنی و مذهب اهل سنت با مذهب شیعه نیز چنین فهمی در میان نیست و تشیع مانند بیشتر فرقه‌های اولیه اسلام و مانند خود مذهب سنی همواره به عنوان مذهبی حامل یک مدعای سیاسی درون جهان اسلام و به تبع درون هستی دنیوی فهم شده است. مفهوم بنیادین در تنازع شیعه با دولت‌های غاصب بوده است و نبود دولت شیعی در برخی قرون گذشته به معنای اعراض تاریخی شیعه از حکومت دنیوی و برکنار ماندن از نوسانات جهان نیست. این گونه توصیف تشیع با صفاتی کلی جاودان و غیرسیاسی منطبق با شیعه تاریخ- مند و فکر، عمل و سابقه تاریخی شیعیان نیست.

اندیشه تقیه را می‌توان یک نظریه درباره سیاست یا افقی فعال و گشوده به جهان درون دولتی نامشروع در نظر گرفت. کنش فقهای شیعه و پیش از آنان امامان ساکت نه‌گانه نمایان‌گر این مدعاست. بازخوانی بخشی از کنش‌های فکری و عملی فقهای ابتدای عصر غیبت به توضیح این مدعا کمک می‌کند. با آغاز عصر غیبت کبری (329ق) و پایان نیابت خاصه که به معنای آغاز تکیه دانش فقه به اجتهاد عالمان بود، به تدریج فقه شیعی تدوین شد و از سایر دانش‌های مرتبط با دین متمایز گردید. برخی فقهای مهم این دوره مانند شیخ صدوق در انتهای غیبت صغری می‌زیسته‌اند. شیخ صدوق آغازگر سلسله‌ای از فقهاست که تا شیخ طوسی ادامه می‌یابد و تدوین فقه حاصل کنش مستمر این سلسله است. پس از صدوق شیخ مفید (336-413ق) مقارن با ابوالحسن ماوردی درون دولت آل بویه می‌زیست. به همان میزان که ماوردی برای نگارش کتاب "الاحکام السلطانیة" و پروردن نظریه استیلا درون فقه‌الخلافة از عنایات دولت بویه‌ای بهره‌مند بود، شیخ مفید نیز در تدوین فقه‌التقیه و نگارش کتاب "اوائل المقالات"، پشتیبانی و اعانه آل بویه را درمی‌یافت. شیخ طوسی با هجرت به حوزه نجف و عهده‌داری اداره آن مدرسه و تدریس مدون فقه تقیه مرحله تدوین را به پایان رساند.

دولت آل بویه که بر مبنای نیابت از خلیفه بر سر کار بود، از جانب فقه شیعی نامشروع به شمار می‌آمد اما این غصب و جور مانع از شکل‌گیری نوعی هم‌کاری میان شیعیان با آن نبود. پیش از آل دولت خلافت از علویان و سادات هاشمی که عمدتاً بر عقیده امامیه بودند، خواسته بود تا نقیب و نماینده‌ای برای تنظیم امورات خود به دولت معرفی کنند و نقبایی از آل طاووس و خاندان سیدمرتضی- و... این وظیفه را بر عهده می‌گرفتند (کریمی زنجانی‌الاصول، 1389: 109). این تعامل با سلطان جائر بر مبنای اصولی بود که در شیعه پدید آمده بود و چنین اجازه‌ای را می‌داد. وظیفه نهاد نقابت تنظیم نحوه همکاری تشیع با دولت بود و دوطرف به شکل‌گیری این همکاری یاری می‌نمودند. در احکام فقهی قیام علیه سلطان جائر حرام اعلام شده بود و همکاری با قیود و شروطی مجاز و گاهی واجب بود. صدوق از متقدمان عصر تدوین حاکمان غیر معصوم؛ اعم از شیعه، سنی و کافر را غاصب می‌داند و بر عدم همکاری با آنان نظر دارد اما حکم او تفصیل دارد و حکم می‌کند که در صورت همکاری اگر به نیکویی به رفع حاجات عامه بپردازد، تعامل با سلطان نکوهیده نیست (شیخ صدوق، : 122). شیخ مفید نیز در کتاب "اوائل المقالات" ابتدا نامشروع بودن حکومت مستقر را یادآوری کرده و از این موضع گذر می‌کند و مشارکت در دولت- داری را گاهی واجب و گاهی حلال می‌شمرد. او تنها قید مشارکت را اطمینان از مبتلا نشدن به ظلم می‌داند. این تجویز او بر یاری سلطان مشروط به اذن صریح امام نیست و اختیار آن به خود

شیعیان واگذار شده است (شیخ مفید، 1414: 120-121).

توجه به اندیشه این دوره به سبب شأن تأسیسی آن اهمیت دارد و بررسی تفصیلی نظرات و فتاوی فقهای مدون فقه‌التقیه به کشف عناصر بنیادین فقه شیعی تا دوره صفویه کمک می‌کند. به این ترتیب فهم منطق تحولات تاریخی این دوره نیز مهم است و ضرورت دارد تا گذرگاه‌های اندیشه‌ای را در بستر فضای فکری آن دوره شناسایی کنیم. پس از مفید سیدمرتضی. با تدوین بانی با عنوان "مسئله فی العمل مع السلطان" در رساله‌ای مستقل (سید مرتضی، 1410، ج 2: 87-97)، همان تقسیم شیعی را می‌گوید و پس از آن اشکال و انگیزه‌های اشتغال در دولت سلطانی را به تفصیل می‌گوید و تلاش می‌کند مسئله اشتغال بسیاری از شیعیان در دولت اسلامی بغداد را این‌گونه حل کند که: بسیاری از اعمال سلاطین جور مجاز است گرچه خود سلطان غاصب و جائز است. می‌دانیم که اعطا و قبول مقام دولتی یا اداری به شیعیان در دوره حضور امامان نیز سابقه داشته است و برخی امامان و شیعیان چنین کارهایی را پذیرفته بودند. برخی وزرای عباسی مانند علی بن یقطین و ابن علقمی شیعه بودند و بعضی از امامان مانند امام علی (ع) طرف مشورت در امور سیاسی، علمی و قضایی بوده‌اند و امام رضا (ع) ولایت عهدی خلیفه را پذیرا بود.

اینکه فقیهان غصبی بودن دولت را همواره یادآوری می‌کردند برای اشاره به تقیّه‌ای بودن فقه و این رکن تغییرناپذیر عقیدتی است. اگر سلطان غاصب نباشد تقیّه بی‌معنا است و اساساً این پرسش طرح نمی‌شود که کمک به اداره دولت در چه صورت جائز یا حرام است بلکه مانند فقه‌الخلافة موضوع بحث نحوه اداره دولت و اجرای شریعت خواهد بود. شیخ طوسی در بغداد سپس نجف اشرف ساکن بوده است و به این ترتیب در مرکز فقه‌الخلافة و مجاور مدرسه نظامیه به اندیشه سیاسی شیعه در عصر تقیّه پرداخته است. او که زمانه دولت آل‌بویه شیعی را درک کرده است مفهوم سلطان عادل غیرمعصوم را با دو شرط مشروع می‌پندارد: الف) این که امر به معروف و نهی از منکر نماید. ب) در تقسیم صدقات و خیرات مالی به احکام شریعت امامیه پایبند بماند (شیخ طوسی، 1417: 356)؛ پس اگر حاکمی شیعه و عامل به شریعت شیعی باشد عادل است. این حکم توسعه‌ای در مبنای سید مرتضی محسوب می‌شود. طوسی اصطلاح حل و عقد را نیز در دایره مفاهیم سیاسی داخل می‌کند و معتقد می‌شود که اگر شیعیان به حاکمان اهل حل و عقد که عادل و مشهور به تقوا و عدالت باشند، برخوردند باید از آنان اطاعت نمایند (شیخ طوسی، 1417: 358).

مبنای بالا درباره دولت و احکام صادر شده از آن که اساسی برای تدوین فقه سیاسی شیعی قرار گرفت، پس از شیخ طوسی نهادینه شد و تا دوره صفویه بی آن که عبوری بنیادین از آن رخ دهد، اساسی برای اندیشه و عمل سیاسی شیعه بود. تشیع ابتدایی و دوره تدوین مانند اکثر جنبش‌های سیاسی و گروه‌های فکری جهان اسلامی در پی خروج از امت اسلامی نبود و اساساً این گروه‌ها در این که همگی رهاورد کنش مسلمانان در تاریخ بودند با مذهب سنتی اشتراک داشتند. مقصود از مسلمانان اعم از پیامبر، امامان و عامه اهل اسلام است. مسائل ابتدایی همه این گروه‌ها در پیوند با جهان اسلام تصویر می‌شد و شکل یابی هر کدام پاسخی به وضعیتی خاص بود و در اکثر موارد نیز رهاورد و یادگار یک بحران در جهان اسلام بود (فیرجی، 1، 1389: 162-166).

در نظرات فقهی مؤسسان شریعت امامیه دیده شد که بسیاری از آنان شرط جواز یاری

سلطان را اجرای امر به معروف و نهی از منکر قرار دادند. این فریضه اسلامی حکمی است که ابتدا متوجه افراد مسلمان بود و پس از وضع مفهوم محتسب به وظیفه‌ای دولتی تبدیل و مقوم استبداد سلطانی شد. «ابن الفراء و ماوردی در فصل آخر کتاب‌های خود که هر دو الاحکام-السلطانیه نام دارند و هم‌چنین ماوردی در نصیحه‌الملوک، به حسبه پرداختند و آن را یکی از شئون دولت تعریف نمودند» (فیرحی، 1، 1389: 184-186). زمانی که نهاد حسبه از شئون دولت و تحت ولایت رئیس دولت قرار گرفت، به لحاظ شرعی و عملی نمی‌توانست به نظارت بر دولت و رئیس آن پردازد و جواز و توان این کار را نداشت. مسلمانان امت اولیه یکی از حافظان و مهارهای امت را همین فریضه می‌دانستند که انعکاس آن در اندیشه سیاسی نیز مشهود است. فقه سیاسی شیعی با شرط قرار دادن این فریضه برای هرگونه کنش سیاسی مکلف شیعه، در پی اصلاح دولت و بازگشت به حالت آرمانی امت بود. درون ذهنیت شیعی یک مکلف خود را جدای از امت نمی‌دانست و به همین سبب شأن خود را مسلمان آمر به معروف و ناهی از منکر در نظر می‌گرفت و در قبال امت وظیفه‌ای دینی و مسئولیت اجتماعی برای خود مقرر می‌کرد. این کنش-گری امکان هرگونه انزوا و برکناری از دنیای حاکمان و نوسانات جهان را از بین می‌برد و فعالانه خواستار مشارکت در اداره امت بود. اختلاف در مبنای نظری دولت با رفع مسئولیت در قبال امت مناسبتی نداشت و متولیان مذهب شیعه با حفظ رویکرد شیعی به دولت و امامت خواهان مشارکت در اداره امت بودند و اصل موضوع تقیّه به آنان امکان حفظ تمایز را می‌داد. احکامی که تقیّه اجازه عبور از اختصاص آنان به امام معصوم را نمی‌داد، نشان دهنده غایت فقه‌التقیّه و حساسیت در حفظ این تمایز است. قضای شرعی، جهاد ابتدایی، اقامه نماز جمعه و عیدین (قربان و فطر) و اقامه حدود، مشروط به حضور امام شدند. جالب آن که پس از سپری شدن عصر تقیّه و خروج شیعه از وضعیتی که در آن به شکل جامعه‌ای درون امت بود، این اصرار بر تمایز نیز برداشته شد و حکم فقهی بر جواز و گاهی وجوب اجرای برخی از این احکام در غیبت معصوم قرار یافت.

به صورت خلاصه رویکرد شیعی به دولت و امت را می‌توان چنین تصویر نمود: اصل تقیّه در برابر دولت به کار گرفته می‌شد و شیعه به دنبال تغییر وضعیت خود درون امت یا اسقاط امت نبود بلکه درباره دولت یک نظریه خاص داشت که با روایت رسمی مخالفت داشت. مشروعیت دولتی مبتنی بر نص سنی و سابقه تاریخی دولت مسلمانان پس از غصب حق ولایت از امامان معصوم، مورد تایید تشیع نبود اما امت به عنوان بزرگترین میراث سیاسی و دنیایی پیامبر هنوز حرم محسوب می‌شد و تشیع هیچگاه قصد عبور از مضمون میثاق مدینه را درباره امت نداشت و با سایر اهالی امت در این مورد مشترک بود. در این مورد علاوه بر در دسترس بودن توصیه امامان این مذهب بر تقیّه در برابر غاصبان ولایت، سابقه کنشگری خود امامان معصوم درون امت نیز ثبت شده بود. امامان شیعه (ع) چه در مواردی که قصد پذیرفتن یا به دست آوردن ریاست دولت را نمودند و چه مواردی که ساکت ماندند، در کنشگری خود از محدوده امت فراتر نرفتند و همواره مصلحت امت را بر استیفای حق امامت ترجیح دادند و به هنگام برکنار ماندن از دولت‌داری، وظایف خود در قبال امت را عهده دار شدند. بسیاری از تصمیمات و مواضع سیاسی این امامان مانند پرهیز امام حسن (ع) از جنگ با معاویه و همچنین پرهیز امام صادق از پذیرش رهبری برخی قیام‌ها در چارچوب رعایت مصلحت امت ممکن است. اساساً

گذشتن از حق ولایت تنها در سایه امری مهم‌تر مانند حفظ امت ممکن می‌شد. این سنت شیعی در عصر غیبت جریان یافت و فقه شیعی بر مبنای این قاعده تاسیس شد. به همین سبب ادعا شد که فقه‌التقیه فقه دولت نیست اما حتماً "فقه‌الامّة" است و تعلیق اجرای احکامی از شریعت که نیاز به دولت دارند ریشه در این رویکرد دارد.

با پدیدار شدن دولت صفوی جدال فقهی-کلامی بر سر تمایزات عصر تقیّه در گرفت و در سایه تغییر وضعیت شیعیان درون امت اسلامی، در حرمت نماز جمعه و عیدین و هم‌چنین حرمت قضاوت شرعی، تردید ایجاد شد. حکم شرعی-سیاسی امر به معروف و نهی از منکر نیز به همان راه رفت و پس از برپایی دولت شیعی پیرو سیاست نامه‌ها و احکام السلطانیه تبدیل به یک فضیلت اخلاقی فردی و مشروط به پشتیبانی دولت شد و این نهاد نظارتی تعیین‌کننده که دولت و فرد مسلمان را به یک میزان مکلف به حفظ سلامت امت می‌نمود؛ در دوره صفوی تحت فشار استیلای بی‌مهار بی‌معنا شد.

فقه‌های شیعی قرن‌های پس از تدوین فقه تا برآمدن دولت صفویه، مبنای فقهی شیعی در باب دولت را که آخرین نماینده بزرگ تدوین آن شیخ‌طوسی بود را تغییر چندانی ندادند. قابل ذکر است که قاضی عبدالعزیز بن بزّاج طرابلسی (400-481ق) اجرای شریعت از جانب سلطان جائز را مشروط به تشیع سلطان و اعتقاد او به مأذون بودنش از جانب معصوم می‌کند و با حصول این دو شرط اطاعت از او را واجب می‌داند.

3-5. فقه‌التقیّه پس از تأسیس دولت صفوی

با برآمدن صفویه و برپایی دولت مستقل شیعه آن وضعیت تاریخی که شرایط ضرورت پردازش فقه‌التقیّه را فراهم می‌نمود، متزلزل شد. عناصری از این اندیشه مأخذ فقه جدید قرار گرفت و برخی مفاهیم دیگر کم رنگ شدند و جای خود را به واژه‌ها و مفهومی‌های تازه دادند. از ابتدای عصر غیبت تا رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران به موازات سیر مفاهیم فقه‌الخلافة و در تناظر با آن چند نظرگاه مشخص درون فقه‌التقیّه شکل یافت. یکی از بحث‌های اولیه فقها به منشأ مشروعیت حاکم بازمی‌گشت. در فصل سوم بیان شد که در فقه استیلا در صورت احراز شرایط امامت، مشروعیت بلاصالحه برای خلیفه بود، البته او می‌توانست اداره دولت و برخی اعمال و حقوق خاص خود را به امیر یا وزیر خود واگذار کند. این واگذاری در قالب اذن، نیابت یا وکالت بود. نیابت در فقه شیعه نیز بحث شده بود و سابقه تحقق‌اش به عصر حضور امام معصوم بازمی‌گشت. در دوره حضور امامان و واگذاری برخی حقوق مالی، سیاسی یا علمی به وکیلان یا نائبان مأذون امری مرسوم بود و شهرها و جمعیت‌های شیعه وکیل یا نماینده‌ای از جانب امام با اختیاراتی نسبتاً روشن و محدود داشتند. علاوه بر رتق و فتق امور جاری جامعه شیعی این شبکه وکلا به سازمان‌دهی و یک‌پارچه‌سازی سامان شیعی در پناه تقیّه یاری رسانده بود.

مفهوم وکالت و اذن در نیابت در هر کدام از فقه‌التقیّه و فقه‌الخلافة حضور داشت. به این ترتیب خروج شیعه امامیه از فضای فکری برساننده اندیشه تقیّه و ورود به دنیایی نسبتاً بی‌سابقه در دولت صفویه سبب بحرانی در اندیشه سیاسی و فقه برآمده از آن نشد. این تغییر به یک باره حاصل نشده بود و پیش از این چندین تجربه؛ هر چند کوتاه، در این باره در دسترس بود. دوره

تدوین فقه مقارن با دولت آل‌بویه بود و پس از آن نیز دولت‌ها و برخی امارت‌های شیعی از فقه امامیه برای صدور و اجرای احکام شریعت یاری خواسته بودند. برخی شاهان مغول، سرداران و قراقویونلوها در این دسته هستند. فقیهانی مانند علامه حلی (648-726ق) و شهید اول (734-786ق) صاحب کتاب "اللمعة الدمشقية" با این دولت‌ها تعامل داشتند. تقیّه در عصر غیبت از ابتدای قرن چهارم هجری تا دهه‌های پایانی قرن نهم در فقه امامی رواج داشت و این استمرار برخی مفاهیم را اهمیت بخشید و برخی دیگر را کم رنگ نمود. این سیر تاریخی با نهادینه شدن و تعمیق استیلا و فرهنگ سیاسی برآمده از آن در جهان اسلام مقارن بود. گفته شد که درون نظریه استیلا نهاد دولت و رئیس آن تبدیل به تعیین‌کننده‌ترین و مقدم‌ترین وجه اندیشه امت شد و همه ارکان سازنده امت مانند نهاد حسبه و شورا که اموری ابتدائاً بیرون از دولت و پشتیبانان امت بودند، به نفع دولت مصادره شدند و تنها رویه‌ای بی‌اثر از آنها باقی ماند. درون دولت نیز اراده سلطان که دنباله اراده خداوند بود، تمام وجوه دیگر را بلعید و غایت دولت جریان این اراده در زمان و مکان و اعمال آن بر غیر سلطان شد. از این عمق یابی استیلا گاهی به «غلبه وجوه اقتدارگرایانه دولت در فرهنگ اسلامی و بازتولید این فرهنگ اقتداری در جهان اسلام» یاد شده است (فیرجی، 1، 1389: 162-189).

فقه شیعی که در پیوند با فضای فرهنگی-فکری جهان اسلام احکام شریعت را کشف می‌نمود، از این وجوه استبدادی اثر گرفت. در قرون متأخر عصر غفلت حساسیت‌های اولیه درباره حفظ سلامت امت از راه امر به معروف و نهی از منکر کنار نهاده شد و تنها به مشروع یا نامشروع بودن دولت پرداخته می‌شد و به پیروی از فقه خلافت موضوع فقه سیاسی تنها نحوه اعمال اراده سلطان و طریقه اعطای مشروعیت به او بود. غایت دولت همان رفع هرج و مرج و تحقق عدالت بود و البته ارزیابی تحقق این هدف و نظارت بر آن از توان فکری و عملی فقیهان خارج بود.

گفته شد که در عصر غیبت و در خلافت عباسی اصطلاح نیابت برای فقیهان، وکلا و نمایندگان شیعی امامان معصوم و امرای شیعه و سنی به کار می‌رفت. در فقه‌التقیّه این مفهوم به تدریج اهمیت بیشتری یافت و پس از چند تجربه دولت داری شیعی و مبتنی بر شریعت امامیه یک دوگانه بر مبنای آن شکل گرفت. تا پیش از این از سوی تنها دولت مشروع دولت امام معصوم بود و از سوی دیگر فقیهان برای تحقق برخی وظایف امام به نیابت از او عمل می‌نمودند و موضوع یا حدود این نیابت همواره موضوعی مناقشه‌انگیز بود. بحثی که جدال متأخر میان دو گروه از فقها را بر ساخت، منشأ در همین نیابت داشت. به تعبیر دیگر آن تقسیم پیشین درباره انواع دولت پابرجا بود اما شروط تعامل با سلطان تحول یافته بود. در ابتدای عصر تدوین شروطی بازگو می‌شد که فرد شیعه خود قادر بر ارزیابی تحقق آنها بود. مکلف شیعه بدون مراجعه به امام یا فقیه می‌توانست در هر موردی بسنجد که آیا پذیرفتن اطاعت سلطان ستم-کارانه است یا سبب اجرای عدالت و امر به معروف؟ گفته شد که فقهای اولیه جواز این همکاری را مشروط به اذن امام نمی‌نمودند. درباره دولت‌های شیعه نیز پذیرفتن ولایت الهی امام غایب و اجرای شریعت شیعی برای جواز تعامل یا نوعی از جواز حکومت کافی بود. در چند قرن پس از عصر تدوین پرسش این بود که: اگر سلطان شیعه باشد و تعهد به اجرای شریعت بدهد، آیا واجب است که اعتراف به دریافت اذن از جانب فقها نماید؟ این بحث گرچه یک سره نو نبود

و از ابتدای تأسیس فقه زمانی که درباره محدوده نیابت فقها پرسیده می‌شد، برخی قائل به نیابت عامه فقها در امور مربوط به دولت را داشتند اما این قول مبنای مشروعیت دولت‌ها نبود یا این- که نظری غالب نبود.

در ابتدای دوره صفویه شیعه بودن سلطان شرط لازم اما تحقق یافته مشروعیت دولت بود. به‌علاوه پس از شاه اسماعیل سلاطین صفویه به اجرای مو به موی شریعت پرداختند و دعوت شاه اسماعیل صفوی از محقق کرکی به هدف نظارت بر این کار و تأیید تحقق شرط دوم در او بود. به‌رغم این که آن دوگانه حق و غصب تا دوره مشروطه ثابت ماند و نظریه جور تنها توضیح درباره دولت غیر معصوم به شمار می‌رفت اما از دولت صفوی به بعد دیگر مهم‌ترین عنصر- اندیشه دولت و موضوع مناقشات نبود. با استمرار صفویه جایگاه فقیهان ارتقا یافت و فقه شیعی نقشی- را یافت که فقه‌الخلافة با آن آغاز کرده بود. نقش این دانش همان وظیفه فقه‌الخلافة در دولت سلطانی بود و تقریباً همان راه را نیز در پیش گرفت و به کشف و صدور احکام السلطانیه همت گمارد. باید در نظر داشت که مآذون بودن سلطان گرچه مورد بحث قرار گرفت اما یکی از دو یا سه نظر در این باره بود و هیچ‌گاه نظریه غالب یا قول مشهور فقهای این دوره نشد. دوگانه نظری دوره صفویه که مناقشه‌انگیز بود، بر مبنای مشارکت فقیه با سلطان در قدرت قرار یافت. مملکت صفوی مانند سایر ممالک جهان اسلام اندیشه استیلا را پذیرفته بود و به همین سبب منشأ تجویز و تأیید اقتدار سلطان را اذن فقیه نمی‌دانست. گزارش شاردن اشاره دارد که قول همگانی و پذیرفته شده میان مردم ایران به تبعیت از فقیهان کفایت تشیع و سیادت شاه برای استحقاق ریاست دولت است (شاردن، 1372، ج 1: 784).

در فصل پیشین درباره جایگاه شاه در ذهن و عمل مسلمانان گفته شد. آن جایگاه بی‌هیچ تغییری درباره شاه شیعه نیز تطبیق شد. در این رویکرد سلطان مشروعیت الهی و بالاستقلال داشت. برخی فقیهان در این گروه جای داشتند و فرض گرفتن تقیّه را برای توضیح دولت نمی- پذیرفتند زیرا سلطان را به‌صورت مستقل مشروع و غیر جائز می‌دانستند و به صورت قطعی و نهایی از مبنای تقیّه بیرون رفته بودند. اساس نظری این دسته مبتنی بر چند عقیده زیر است: 1- خداوند تنها مالک و سلطان بالذات است 2- اعطای ولایت و سلطنت به برخی بندگان از باب لطف و خیرخواهی خداست و سلطنت صفویه نشان رضایت خداوند از بندگان است (مجلسی، 1414، ج 1: 10). 3- تعیین سلطان به قضا و قدر است و مردم را در آن راهی نیست (مجلسی، 1414، ج 1: 10). 4- اساس سلطنت بر نابرابری بندگان در مراتب دنیایی و ریاست و ولایت برخی بندگان بر دیگران است (مجلسی، 1318: 491-492). 5- نبود سلطنت سبب تباهی دین و دنیا است (مجلسی، 1414، ج 1: 10). 6- رعایا در برابر سلطان باید به اطاعت و اصلاح خویش مشغول باشند تا رضایت خداوند را کسب کنند (مجلسی، 1406، ج 7: 259). 7- سلاطین یا عادل‌اند و یا ظالم. تعامل با سلطان ظالم مگر به قدر ضرورت حرام است (مجلسی، 1983، 7: 347).

گروهی از فقیهان دوره صفوی دولت را جوری تلقی می‌کردند اما در مبنای تقیّه توسعه می- دادند و خواهان نوعی مشارکت با سلطان در قدرت بودند و با حفظ مبنای تقیّه در صدد اجرای شریعت و نیابت از امام در دین و محدوده آن بودند. آنان ریاست را دارای دو شعبه می‌دانستند که شعبه ریاست بر جسم بندگان و امور سیاسی با شاه و ریاست روحانی و امور دینی با فقیه

است. فقیهانی مانند کرکی و محسن فیض کاشانی چنین دیدگاهی داشتند. این دیدگاه، عقاید زیر را فرض می‌گرفت: 1- ولایت اختصاص به خداوند دارد و خداوند از باب لطف آن را به پیامبر و امامان نیز اعطا کرده است (ربانی گلبایگانی، 1376: 114-119). 2- تصدی حکومت از جانب غیر معصوم جور بر خداوند و هم‌چنین ظلم بر بندگان است و تمامی دولت‌های عصر غیبت جائزاند. 3- امام غایب (ع) به راویان و فقیهان مرجعیت صدور احکام، امانت‌داری دین و قضاوت شرعی را اعطا نمود و این تفویض اختیار نوعی اذن بر ریاست دینی و برخی اختیارات عمومی فقیهان است. 4- خدمت به سلطان و دولت جائر مشروط به اعتقاد به جوری بودن او و رفع ظلم، دفع فساد و برخی شروط منطبق بر مصالح عمومی است. 5- فقیه مآذون از امام در تصرفات عمومی است و ممکن است این تصرفات به حد ریاست در برخی امور برسد (ابوالصلاح حلبی، 1387: 88). 6- مکلفان به همان ادله اطاعت از امام معصوم (ع) باید در مواردی که فقیهان نیابت دارند، به احکام و قضاوت‌های فقیهان تمکین کنند. 7- سلطان شیعه با این که جائر است اما به سبب اعتراف به ولایت اصیل امام غایب (عج) اجرای شریعت و تحقق اغراض اساسی دین می‌تواند عادل باشد.

این که فقیهان چگونه از راویان احادیث اهل بیت (ع) تا مرتبه ریاست دینی رسیدند، از یک جهت به وضعیت تقیّه‌ای درون شیعه و از جهت دیگر به سیر کلی دانش فقه در جهان اسلام باز می‌گردد. با تثبیت جایگاه اجتهاد به دست شیخ طوسی فقیهان در قامت یک صنف متمایز پدیدار شدند و رابطه آنان با شیعیان به رابطه اجتهاد و تقلید ارتقا یافت و نوع تقلید نیز از جواز به وجوب میل نمود. با اجتهاد علامه حلبی؛ فقیه دولت مغولان، وجوب تقلید مکلفان عامی از مجتهد اثبات شد و فقه‌التقیّه با وضعیت جدید تطبیق داده شد. این وجوب به سبب دور شدن از عصر حضور امامان (ع) و ابهام‌های ایجاد شده در فهم روایات و سنت به طور کلی بود. مکلفان دیگر قادر به فهم روایات و کشف احکام نبودند و اجتهاد از امری ترجیحی به ضرورتی بدون جایگزین تبدیل شد. همین امر به بهبود و جاهت اجتماعی فقیهان یاری رساند و آنان را در جایگاه رهبران دینی و وارثان دین نشانده.

دسته سوم از فقیهان بر مبنای ابتدایی عصر تدوین مانده بودند و دولت صفوی را جائر تلقی می‌نمودند و تعامل با آن را مگر به قدر ضرورت و به قصد دست‌یابی به همان اهداف پیش گفته مانند رفع ظلم، امر به معروف و دفع فساد جائر نمی‌دانستند و چون اصل وجود دولت برای حفظ اسلام و مسلمانان ضروری بود و بی‌دولتی سبب فساد عظیم و هرج و مرج بود، به این شرّ کمتر راضی می‌شدند و با تجویز خدمت به سلطان کاهش فساد و شرّ آن را در نظر داشتند. منظور از مبنای تقیّه همان قواعدی است که در عصر تدوین پرداخته شد و چند فرض اساسی زیر را شامل می‌شد: 1- همه حکومت‌ها به جز دولت معصوم جائزاند. ولایت مخصوص خداوند است و نصب پیامبر (ص) و امامان منصوص (ع) استثنا و محصور در همین موارد است. 2- قیام علیه سلطان جائر واجب نیست و در جواز آن نیز تردید هست. 3- تعامل با دولت و مشارکت افراد شیعه در دولت با رعایت برخی قیود مباح است و نوع این اباحه بستگی به رعایت قیود و شروطی دارد که قبلاً بررسی شدند و ممکن است به حد وجوب نیز برسد. 4- فقیهان به نیابت از معصوم وظیفه اجرای برخی احکام عمومی را دارند که البته این وظایف اقامه دولت را شامل نمی‌شود و قدر متیقن آن امور حسبیه و قضاوت شرعی است. 5- امر به معروف و نهی از-

منکر تعطیل بردار نیست و در غیبت معصوم نیز باید از جانب تمام افراد اقامه شود. یکی از قیده‌های همکاری با دولت انجام این فریضه است. 6- رفع ظلم و دفع فساد از مصالح نوعیه امت اسلامی است و برقراری آن در هر صورت نیکوست و سلطان جائز مجاز و موظف به اقامه آن است و گاهی بر شیعیان یاری او واجب می‌شود. 7- سلطان غیر معصوم اگر مجری احکام باشد و اعمالش مبتنی بر نیکی و عدالت باشد مشروع نیست اما عادل است. 8- خدمت به سلطان و مشارکت در اداره دولت مشروط به اذن خاص امام یا نایب او نیست و معیار آن همین قیدهایی است که با رعایت‌ش مکلف شیعه مستقلاً مجاز و گاهی موظف به یاری دولت است. این فروض، مبنای یک نظریه کامل برای عمل سیاسی شیعه درون دولت‌ها بود و تا پیش از عصر صفوی مبنای یکسان مجتهدان و مکلفان شیعه در نحوه زیست سیاسی قرار داشت و تنها تمایز مجتهدان پرداختن به صدور احکام، اقامه قضاوت شرعی و برخی تصرفات حسبیه بود که البته نسبت فقیهان و مکلفان با دولت مستقر را؛ که هر دو تقیّه‌ای بود، متفاوت نمی‌نمود.

در دوره صفویه فقیهانی مانند شیخ ابراهیم قطیفی (950ق)، از طرفداران سرسخت دیدگاه پیش‌گفته اند. او هم‌دوره کرکی بود و در ردّ رساله خراجیه او "رساله الحائریه فی تحقیق مسئله السفریه" را نوشت (مدرس تبریزی، 1395، ج: 4، 481). جدال این گروه با فقیهانی بود که کرکی نماینده بارز آنان در ابتدای دوره صفویه است. علاوه بر مبنای فقهی پیش‌گفته که همواره دو روایت درباره آن وجود داشت، آنچه که مسئله را به مرکز مناقشات آورده بود، گسترش شیعه در ایران و دعوت شاه اسماعیل و شاه طهماسب از علمای شیعی برای تبلیغ تشیع و دیدار از ایران بود. تا پیش از دعوت صفویه رسمیت جایگاه فقیهان درون دولت به حدی نبود که ادعای مشارکت آنان در قدرت شنیده شود و در دوره صفوی نیز این مدعا در نهایت نادیده گرفته شد. عالمان خاندان مجلسی- که در انتهای این سلسله می‌زیستند به نظریه فقه‌الخلافه مبنی بر استقلال شاه در اقتدار بازگشتند و علما کاملاً تحت اقتدار شاه قرار گرفتند. منصب شیخ الاسلامی که در تناظر با شیخ الاسلامی دربار عثمانی تأسیس شد، نهادی درون دولت بود و ادعای مشارکت در ریاست یا دو شعبه نمودن قدرت را نداشت. شیخ الاسلام و فقیه دولت رتبه‌ای هم پایه یا بالاتر از صدراعظم داشت (دائرة المعارف تشیع، 1397، ج: 10، 158).

کرکی ناچار بود حوزه اختیارات فقیه را گسترده در نظر بگیرد و نیابت فقیه را شعبه دیگر ولایت بداند تا بتواند انتقادهای به همکاری‌اش با دولت جائز را پاسخ دهد. رساله خراجیه او اگر چه خطاب به صفویه و در جواب خواسته آنان برای بیان احکام دولت نبود و تنها جوابی به اشکالات فقیهان درباره پذیرش جوایز و هدایای سلطان بود (رنجبر و مشکوریان، 1389: 7) اما موضوع تعامل با سلطان شیعه را به افق بحث‌ها آورد و رساله ردّیه قطیفی و حساسیت‌های موجود در این باره نشان از این تغییر در مبنای قدیم داشت. در واقع مناقشه اصلی عالمان شیعی ابتدای دولت صفوی میان این دو نظریه بود و ضلع سوم جدال هنوز وارد نشده بود. در نهایت می‌توان آن مناقشه را این گونه توضیح داد: اصل جوری بودن دولت امری پذیرفته شده بود. اما دو روایت متفاوت از تعامل با آن در میان بود. کرکی مشارکت با سلطان را در نظر داشت که این مشارکت به معنای نوعی نیابت فقیه در امور خاص بود. این رویکرد نوعی توسعه در اساس فقه‌التقیّه محسوب می‌شد. اما قطیفی حکم نپذیرفتن جوایز و خدمت سلطان را درباره دولت صفوی پابرجا می‌دانست و از مشارکت با آنان حتی برای عهده‌دار شدن ریاست دینی پرهیز

داشت. به تعبیر دیگر قطیفی جواز خدمت به سلطان و نیابت فقیهان از امام غایب (عج) را محدود در همان موارد پیشین می‌دانست و شیعه بودن سلطان را سبب تغییر در حکم تلقی نمی‌نمود. در نهایت هیچ کدام از این دو عبوری از فقه‌التقیّه محسوب نمی‌شدند و تنها نزاعی درون اندیشه تقیّه به شمار می‌رفتند.

می‌توان تأسیس نهاد شیخ الاسلامی و اعطای مشروعیت مستقل به شاه را آغاز شکل یابی فقه‌السلطنه و عبور کامل از اندیشه سیاسی تقیّه در نظر گرفت زیرا بنیاد این نهاد در جهان اسلام بر پذیرش مشروعیت مستقل حاکم بود. گفته شد که ابتدا نزاع میان دو گروه از نمایندگان فقه‌التقیّه بود و با استمرار دولت شیعی در ایران به نزاع فقه‌التقیّه با فقه‌السلطنه گذر نمود و تا انقلاب مشروطه پابرجا بود و در میانه انقلاب مشروطه منجر به جدالی میان مشروعیت خواهان و مشروطه خواهان شد. شیخ فضل‌الله نوری فقیه فقه‌السلطنه و طرفدار سلطنت مستقل به شمار می‌رفت و آن دو نظریه پیشین نیز نمایندگانی داشتند که در انتهای فصل توضیح داده خواهد شد. غرض از این اشاره به فقیهان مشروطه یادآوری این نکته است که در این نوشته در صدد توضیح اندیشه سیاسی فقها در عصر مشروطه هستیم و تمامی توضیحات ارائه شده تا کنون توضیح محل نزاع و ایضاح مقومات اندیشه فقیهان بوده است تا در سایه این توضیحات به اصل نزاع بپردازیم. به تعبیر دیگر برای شناسایی مفاهیم اندیشه فقهای انقلاب مشروطه ناچاریم تا زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری آن مفاهیم و زمینه‌ای که نزاع اندیشه‌ای فقهای مشروطه درون آن شکل گرفت را به روشنی تصویر کنیم و به همین سبب تلاش شد ارکان اندیشه دولت در جهان اسلام و اندیشه سیاسی فقهای پیشین بازایی و توضیح داده شود.

4-5. استمرار فقه‌التقیّه تا انقلاب مشروطه

ادعای نیابت فقیهان از امام معصوم و جدال بر سر محدوده آن در ایران پس از برپایی دولت صفوی ادامه‌دار بود و تحولات دولت و مناقشات فکری درون مدارس شیعی بر آن اثر می‌نهاد. نزاع اخباریان با اصولیان که از دوره صفوی آغاز شده بود با پرسش از جایگاه نهاد اجتهاد آغاز شد. رویکرد اخباری‌گری پیوستی بر نظریه استقلال شاهی بود و به نظر می‌رسد که در زمینه رقابت فقه‌السلطنه و فقه‌التقیّه سربرآورده بود. برخی شیخ‌الاسلام‌های دولت صفوی و بسیاری از عالمان این دوره که از حامیان نظریه مشروعیت مستقل صفویان بودند، مبلّغ یا طرفدار اخباری‌گری بودند. با دقت در نسبتی که اجتهاد با فقه‌التقیّه برقرار کرده بود می‌توان دریافت که در صورت تضعیف نهاد اجتهاد موضع نیابت فقیهان و ادعای مشارکت آنان در قدرت نیز سست می‌شد زیرا اجتهاد ملازم با فقاها در نظر گرفته می‌شد و فقیه و مجتهد دو واژه هم معنا برای متخصص فقه‌التقیّه بودند (فیرچی، 1، 1389: 78). اخباری‌گری به‌رغم حمایت‌های دولتی و تبلیغ پرشور عالمان نامدار این برهه نتوانست به رویکرد غالب در مدارس شیعی تبدیل شود و در نهایت در دوره فتحعلی شاه کنار نهاده شد. تلاش‌های اصولی وحید بهبهانی نماینده توانمند مجتهدان در بازتعریف نهاد اجتهاد مؤثر واقع شد و رویکرد اخباری‌گری را زیر حملات خود دفن نمود. بازتعریف اجتهاد و توسعه دایره نظری آن یک پیوست مهم نیز داشت و آن بازتعریف نیابت فقیهان و توسعه دوباره مفهومی آن بود. در دولت قاجار نظریه اذن به یکی از دو نظریه غالب درباره مشروعیت سلطان تبدیل شد و ادعای مشارکت فقیهان در قدرت بدون این که از

بحث‌ها کنار نهاده شود، مورد بی‌اعتنایی سلطان و خود فقیهان قرار گرفت. نظریه استقلال یا استیلا آن‌گونه که در فقه‌الخلافة تعبیر می‌شد، هنوز مبنای عمل سیاسی بود و تا پیروزی انقلاب مشروطه شکست در آن راه نیافت. مأذون بودن سلطان از جانب مجتهد اعلم شیعه با نظریه مشارکت تفاوت داشت. نظریه مشارکت شرعیت حکومت جائز را بدون اذن فقیه می‌پذیرفت اما نظریه اذن سلطان جائز را در صورتی مشروع می‌دانست که از امام غایب (عج) به طریقی که آنان توضیح می‌دادند، اذن دریافت کند. فقیه نائب امام معصوم در همه شئون ولایت بود و گرچه قصد اعمال مستقیم این نیابت را نداشت و واقعیت دولت و جهان اسلام را مناسب تحقق چنین آرمانی نمی‌دید اما می‌توانست از راه تنفیذ یا عدم تنفیذ مشروعیت سلطان این ولایت را اعمال کند.

عقیده به ولایت مجتهدان مقارن با پدید آمدن آگاهی نوآیین در جهان اسلام به رشد و توسعه مفهومی پرداخت. بخشی از این توسعه نتیجه همان شرایطی بود که آگاهی جدید را برآورده بود. زوال عملی دولت مستقل و ایجاد بحران در نظریه استیلا ورود نظریه‌های معارض به افق بحث‌ها را ممکن نمود. اکنون علاوه بر بحث‌های روشنفکران و متجددان درباره دولت و ضرورت اصلاح آن در فقه نیز نظریه‌های بدیل استیلا برجسته شدند. از سوی دیگر با پایان جدال اخباری-اصولی به نفع مجتهدان نظریه اذن بر دو رویکرد دیگر غالب شد. نظریه مشارکت و مبنای قدیم فقه‌التقیه بدیل این رویکرد نوین درون فقه‌التقیه بودند اما با ارتقای نفوذ مجتهدان و توسعه نقش اجتماعی آنان توان ورود به مرکز مناقشه را از دست دادند (فیرحی، 1، 1389: 46).

این اندیشه نوین که از آن "به ولایت فقیه" تعبیر می‌شد، به موضوعی فقهی بدل شد و واکاوی مختصات آن درون ابوابی از کتب فقهی آغاز شد تا سه سؤال عمده درباره آن پاسخ یابد: الف) ادله ولایت مجتهدان (ب) ماهیت و حدود ولایت مجتهدان (ج) رابطه مجتهد و سلطان (فیرحی، 1، 1389: 45). اولین بار ملا احمد نراقی (1245ق) در کتاب "عوائدالایام" فصلی جداگانه درباره ولایت فقیه تنظیم کرد (نراقی، 85: 1417-206) و به سنجش ادله و حدود ولایت پرداخت. فقیهان پس از او این بحث را ادامه دادند. شیخ انصاری (1281ق) که شاگرد نراقی است، این موضوع را در کتاب "البیع" تبیین و انتقاداتی بر نظرات نراقی وارد کرد (کدیور، 1387: 3). پس از شیخ انصاری فقها در ذیل بابی در کتاب البیع به ولایت فقیه می‌پرداختند. شیخ-محمدحسن نجفی صاحب جواهر (1266ق) در پایان باب خمس کتاب مبسوط "جواهر الکلام" درباره منشأ ولایت چنین نوشت: «... آیا تصدی حاکم از باب حسبه است یا غیر آن، و اگر از باب حسبه است چرا ولایت حاکم بر ولایت مؤمنین عادل مقدم است؟ [زیرا آن نیز از باب حسبه است] و اگر از باب حسبه نیست پس آیا خداوند ولایت را برای او انشا نموده و وی را با زبان امام معصوم (ع) برای این سمت نصب کرده است یا به عنوان نیابت و وکالت از امام معصوم (ع) دارای تصدی است؟» (نقل در کدیور، 1387: 3) به این ترتیب محل نزاع تقریر شد و تقسیمی که نجفی درباره بنیاد تصدی حاکم ارائه داد مبنای مناقشات پس از او قرار گرفت. حوادثی که درون دو دولت ایران و عثمانی در جریان بود به افزایش مستمر وجهت فقیهان و وزن اجتماعی-سیاسی نهاد اجتهاد یاری می‌رساند. از سویی جنگ‌های ایران و روس منجر به نگارش رساله‌های جهادیه (مانند کتاب الجهاد میرزای قمی) و صدور فتوای جهاد علیه روس شده بود.

مبنای چنین فتوایی در "حفظ بیضه اسلام" و کیان سیاسی یک مملکت اسلامی بود و برخی فقیهان فقه‌التقیّه ابتدائاً نظر به افزایش قدرت دولت مستبد نداشتند و مخاطب فتاوی آنان عموم مکلفین شیعه و در برخی موارد مسلمانان به صورت کلی بود مانند کاشف الغطاء که در کتاب "کشف الغطاء" به مسائل جهاد پرداخت و برخی او را از قائلان اولیه به ولایت فقیه در صورت‌بندی جدید آن می‌دانند (فیرچی، 1399: 45) یا کسانی مانند میرزای قمی که از باب نیابت امام غایب (عج) چنین فتوایی صادر نمود. فتوای تحریم تنباکو اعلام مخالفت میرزای شیرازی به عنوان مرجع عام شیعیان با تصمیم شاه برای اعطای امتیاز تجاری به بیگانگان بود و سبب تضعیف سامانه دولتی و نظریه پشتیبان آن شد. احترام و تبعیتی که پس از انتشار این فتاوا درون جامعه برای مجتهدان فراهم می‌شد، به افزایش اثرگذاری آنان بر تصمیمات دولت و دربار یاری می‌رساند.

به یاد داریم که مرکزیت مدرسه شیعی و بیت مرجعیت شیعه از زمان پایه گذاری حوزه نجف به عراق منتقل شده بود و مختصات منطقه عراق و سیر تاریخی آن تا قرن دهم فرصتی برای آزادی عمل فقیهان پدید آورد. پس از تشکیل دولت عثمانی در بخش اعظم سرزمین‌های تاریخی جهان اسلام عراق نیز به زیر سلطه آنان رفت و فقیهان همواره درون دولت جائر می‌زیستند و در شناسایی آن دولت به عنوان جائر تردیدی نداشتند. فقه‌التقیّه در دامان چنین دولت‌هایی تدوین شد و به سبب اینکه همواره مصداقی از جائر بر سر کار بود، مجتهدان نحوه تعامل با آن را می‌دانستند.

قابل ذکر است که پس از تأسیس دولت صفوی، بیشتر مجتهدان حاضر به مهاجرت به ایران و خروج از سلطه دولت عثمانی نبودند و این اصرار بر حضور در عراق در حدی است که برخی از تاریخ نگاران این دوره محقق کرکی را تنها عالم برجسته‌ای می‌دانند که در اوایل صفویه و به قصد پشتیبانی از جنبه‌های خاص تشیع صفویان به ایران آمد (رنجبر و مشکوریان، 1389: 4) و خبری از کوچ گسترده عالمان به ایران نبود. آندرو نیومن¹ «در پژوهش معروف خود مهاجرت گسترده علمای شیعه به ایران صفوی را ردّ می‌کند و در عوض بیشتر علمای شیعه را مخالف سیاست‌های آنها می‌داند» (نقل در رنجبر و مشکوریان، 1389: 4). البته برخی با این عقیده مخالف‌اند. علی الوردی جامعه‌شناس و تاریخ‌نگار معروف عراقی در کتاب "تاریخ العراق الحدیث" از علاقه ایرانیان به علم یاد می‌کند و معتقد است که تشیع ابتدایی ایران به کمک علمای عرب پا گرفت و با گذر صد سال از رسمیت تشیع در ایران بزرگ‌ترین علمای شیعه از ایران برخاستند و به پای گذشتگان خود رسیدند با این فرق که دیگر سنی نبودند (الوردی، 1969، ج 1: 10).

برای فقیهان ابتدای سده دهم مدعیات و انگیزه‌های صفویان ابتدایی نامشخص بود و گرایش اولیه خاندان صفویه به تصوف غالبانه نیز در این امر تأثیر داشت. باید در نظر گرفت که در قرن دهم هجری تشیع و جهان اسلام به تازگی از جولان جریان‌های غالبانه عبور نموده بود و دولت شیعی مشعشعیان (845-914ق) که در خوزستان ایران و هورهای اطراف دجله و فرات سفلی حکمرانی می‌کرد و به شهرهای عتبات امامان (ع) در عراق دست اندازی می‌نمود تنها یک نمونه از رواج غالی‌گری سازمان‌یافته و تخریب‌گر بود. دولت صفوی و عثمانی میراث‌دار سرزمین‌های قرامطه، ملاحده و اسماعیلیه بودند و فرقه‌گرایی نهادینه شده سده‌های پیشین

1 Andrew J. Newman

هنوز پیش‌ران بسیاری از حوادث بود و برکنش و منس دولت‌های بعدی نیز اثر گذاشت. گفته شد که طبق یک نقل فقیهان مدارس جبل عامل لبنان و عراق تا دهه‌ها پس از تأسیس صفویه رغبتی به مشارکت در این دولت نداشتند. از سوی دیگر فقه‌الخلافة مبنای اداره دولت عثمانی بود و در این نظریه فقیهان زیر سلطه دولت بودند و تفریق میان نهاد دین و دولت از ابتدا وجود داشت و در بسیاری از مواقع فقیهان شیعه نیز از حمایت‌های سلطان عثمانی بهره‌مند می‌شدند (النفیسی، 2011: 95-85). در دوره صفوی که عراق تا مدت‌ها میان عثمانی و صفوی دست‌به‌دست می‌شد، عثمانیان به مدارس شیعه و عتبات امامان (ع) متعرض نمی‌شدند و ترکیبی از بی‌اعتنایی و تعامل را در رفتار با آنان به کار گرفته بودند (النفیسی، 2011: 86-88). در دوره صفویه اصفهان مرکز تشیع بود و با ظهور اخباری‌گری در دربار صفوی مجتهدان در عراق می‌ماندند تا اینکه در ابتدای قاجاریه عراق دوباره به مرکز فکر شیعی بدل شد. تعامل شیعیان عراق و مجتهدان با دولت عثمانی در عصر جدید و تحت تأثیر اشغال سرزمین‌های جهان اسلام از جانب اروپاییان تا اندازه‌ای تغییر کرد و بی‌اعتنایی اولیه که مبنای رفتار دو طرفه بود به مرور تبدیل به همکاری شد و در قضیه اشغال عراق به دست انگلیس (1920م) به همکاری کامل و مقاومت عثمانی- شیعی بدل شد (النفیسی، 2011: 100-130).

مجتهدان شیعه به مسائل جهان اسلام بی‌اعتنا نبودند و شواهد بسیاری از تعامل آنان با سلطان برای دفاع در مقابل حملات اروپایی یا در قضایای مربوط به وقف شیعی در عراق و تسهیل ارتباطات شیعیان خارج از عثمانی با عراق در دست است. قابل توجه است که فتوای ابوالسعود مبنی بر وجوب قتال و جهاد با شیعیان تنها شامل صفویان شد (صادقی و حضرتی، 1395: 71) و شیعه عراق و علمای آن به دور از آثار جنگ چالدران ماند. دمیدن در آتش اختلافات مذهبی میان عثمانیان و صفویان یکی از رهاوردهای فقه‌السلطنه برای دربار هر دو دولت بود. گفته شد که فقه‌التقیه نظریه‌ای برای عمل سیاسی شیعیان در نبود دولت معصوم بود و غایت آن فرقه‌ای شدن تشیع یا بستن مرزهای اعتقادی و سیاسی آن به روی جهان به قصد حفظ خلوص خود نبود بلکه خواهان مشارکت در اداره امور امت بود. برپایی دولت‌های پرشمار و همکاری آل‌بویه و بسیاری دیگر از رجال شیعی با خلافت عباسی را بر این مبنای توان توضیح داد.

این دو نظریه در باب فقه تمایزات دیگری نیز دارند که کم‌اهمیت‌تر هستند، مانند این که فقه‌السلطنه شیعی درون دولت شیعی زاده شد و پس از آن نیز تا حدی درون ایران ماند اما فقه‌التقیه نه درون دولت شیعی تدوین شد و نه اکثر نمایندگان اصلی آن داخل ایران یا دولت شیعی می‌زیستند. فقه‌السلطنه هم‌زاد دولت تماماً مستقل ایرانی پس از اسلام بود و مانند اخباری-گری تمایزات اعتقادی‌اش در ابتدای راه پررنگ‌تر بود اما فقه‌التقیه در مواجهه با فرقه‌های اسلامی و دولت‌های غیرشیعی مدارای بیشتری نشان می‌داد زیرا اساساً برای زیستن درون جهان اسلام تدوین شده بود. غرض از بررسی این تمایزات نه وقایع‌نگاری منظم بلکه کمک به درک مفاهیم ناواضح نظریه‌ها در سایه مفاهیم واضح است و اگر بتوان در بستر اجتماعی هر عقیده-ای به مفاهیمی واضح و نشانه‌هایی آشکار از قصد معتقدان آن دست یافت، راهی به فهم آن نظریه یا عقیده گشوده شده است. اگر این دو نظریه دارای اساساً کاملاً متمایز باشند، می‌توان بخشی از این تمایزات را با توضیح شرایط تاریخی تدوین آنها دریافت و نشان داد. متن‌های دو

نظریه درون ذهنیت‌هایی با فرض‌های متفاوت یا متضاد نوشته شده‌اند و درک مقاصد نویسندگان این متن‌ها وابسته به فهم منطق زبان این متن‌ها و فضای فکری زمانه آنهاست.

5-5. مناقشات فقه‌التقیه و فقه‌السلطنه در میانه انقلاب مشروطه

در فصل پیشین توضیح داده شد که ابتدای تنظیمات بر نظریه استیلا بود و با این‌که متجددان تقریرهای متفاوتی از حل بحران زوال و عقب‌ماندگی داشتند اما امکان عبور از این نظریه را نداشتند و سبب عدم امکان این بود که نتوانستند با نمایندگان نظریه قدیم وارد جدال انتقادی شوند تا با نقد آن به تأسیس نظریه‌ای نو در باب دولت خطر نکنند. به تبعیت از فضای فکری حاکم بر بحث‌ها دو رویکرد فقه‌التقیه به عنوان بخشی از اندیشه قدیم دولت به مرکز مناقشات راه نیافت و عملاً در فضایی جداگانه به سیر خود ادامه داد و تا مشروطه نیز تحول خاصی را در ارکان خود تجربه نکرد. در دهه‌های منتهی به مشروطه که صورت نوینی از بحران عقب‌ماندگی ارائه شد و استبداد به عنوان ریشه این عقب‌ماندگی تشخیص داده شد، جدال عملی میان متولیان اندیشه استیلا و روشنفکران درگرفت و این فضای انقلابی حاصل تغییراتی بود که در وضعیت عمومی و شرایط دولت رخ داده بود. به عبارت دیگر، فشار بحران و پدیدار شدن نتایج زوال عامه مردم و روشنفکران عصر مشروطه را به سوی انقلاب راند اما روشنفکران به عنوان متولیان آگاهی جدید نمی‌توانستند صورت نظری دقیقی از تحولات داشته باشند و تلاش‌های آنان تنها به مبارزه عملی با طرفداران استبداد تبدیل شد و پس از استقامت استبداد در برابر این سیل تحول خواهی، انقلاب به جریان افتاد.

در میانه انقلاب مشروطه فقه‌التقیه به تقابلی تمام عیار و آگاهانه با استبداد در "شعبه دینی" آن یعنی فقه‌السلطنه پرداخت و در عمل به مشروطه خواهان پیوست. فقیهان طرفدار استیلا به دفاع از سلطنت خودکامه از نظرگاه دینی می‌پرداختند که میرزای نائینی از آن تعبیر به شعبه دینی استبداد می‌کند. شیخ فضل‌الله نوری نماینده مشهور این اندیشه همان مبنای سیدجعفر کشفی درباره نسبت دین و دولت یا نسبت مجتهد و سلطان را پذیرفته بود و سلطان را نایب دنیایی امام و مشروع می‌دانست (کشفی، 1376: 898) و به این ترتیب مشروطه را به سبب برهم زدن این نسبت غیرشرعی و باطل اعلام می‌نمود (اعلامیه‌ها، ج 1: 154). او تمامی مفاهیم نو که در دامن مشروطه خواهی ملت ایران پرورده شده بود را با همین روایت بازخوانی می‌نمود. با توجه به اصرار فقه‌السلطنه بر تمایزات اعتقادی شیخ فضل‌الله مدعی شد که مراد مشروطه‌خواهان از کلمه شورا همان معنایی است که مبنای غصب ولایت قرار گرفت و اکنون اصلی از اصول اهل سنت است (اعلامیه‌ها، ج 1: 339).

همچنین شیخ نوری مفهوم آزادی و برابری را حامل معنایی کفرآمیز و غیرشرعی تلقی می‌نمود. در فصل پیشین توضیح داده شد که آزادی؛ این مفهوم تماماً تازه، نقطه آغاز تبیین نظری مشروطه بود و آزادی آحاد ملت اساس ملیت آنان دانسته می‌شد. در مشروطه‌سازی دولت‌ها آزادی اصل تمامی اصل‌ها به‌شمار آمده و حقوق اساسی ملت بر مبنای آن شکل می‌گیرد. شیخ نوری آزادی را در معنای آزادی از قید شریعت و بندگی و به تعبیر دیگر خروج از اطاعت خداوند و به تبع کفرآمیز می‌دانست. مجلس مشروطه باعث می‌شد تا مردم درباره همه چیز حتی امور شرعی تصمیم بگیرند یا برای شرع محدوده تعیین کنند (اعلامیه‌ها، ج 1: 162، 372-375). اگر

این اصل اساسی نامشروع باشد مشروطه برآمده از آن نیز امکان مشروعه شدن نخواهد داشت و همان‌گونه که او مدعی بود مشروطه متضاد با مشروعه خواهد بود. در فصل سوم و درباره اندیشه استیلا توضیح داده شد که طبق این اندیشه اساس سلطه یک فرد بر عامه مردم تفویض اراده خداوند به آن یک نفر است و چون پرسش از اراده خداوند و خواست او ممکن نیست، پرسش از اراده سلطان نیز بی‌معناست. بنیاد اندیشه استیلا و استدلال اصلی آن در فقه‌السلطنه نفی اراده آزاد رعایا به نفع شاه است و بر این اساس عقیده به آزادی اراده فرد باطل و تبیین فقهی آن ناممکن است. به علاوه تفویض اراده خداوند به سلطان بالاستقلال است و نه به نیابت از امام معصوم. این موضوع همان محل نزاع فقه‌السلطنه با فقه‌التقیه است. نائینی و محلاتی که جداگانه در رد نظرات شیخ نوری نوشتند، اشاره به مغالطه‌آمیز بودن توضیحات او از این مفاهیم داشتند (نائینی، 1378: 94).

در دیگر سوی مناقشه تقریر این نزاع از جانب فقهای طرفدار مشروطیت دولت به دو صورت بود. گفته شد که درون فقه‌التقیه دو رویکرد حضور داشت. هرکدام از این دو مشروطه را به روش و مبنای خود درمی‌یافتند. گروهی به نیابت عامه فقها نظر داشتند و عهده‌داری دولت را درون محدوده نیابت قرار می‌دادند. این گروه نمایندگان نظریه اذن بودند و دولت را در عصر غیبت حق اصیل و تفویض شده به فقیه جامع‌الشریط شیعه می‌دانستند و حکم می‌دادند که فقیه اگر امکان تصدی مستقیم ندارد، می‌تواند این تصدی را با اذن به سلطان مستقر واگذار کند. با گذر ملت ایران به مشروطه معنای سلطنت دچار انقلاب در معنا شده بود و مبدأ دولت مشروطه با سلطنتی که تا آن زمان برپا بود، تفاوت داشت. با ابتنای دولت بر پیمان جمعی افراد آزاد ملت بنا نهاده شد و تأسیس هرگونه اساس درون این ملت به وکیلان و نمایندگان واگذار شد. به این ترتیب مالکیت اراده جاری در تاریخ تغییر یافته بود و از شاه به عموم ملت منتقل شده بود. پیدایش مفهوم حاکمیت و استقلال ملی در سایه این تغییر ممکن شد. باید توجه داشت که انقلاب مشروطه درصدد از بین بردن هرگونه تسلط و به تعبیر قدیم ولایت نبود و تنها در پی تغییر منشأ این اقتدار دولتی بود. گرچه می‌توان ادعا نمود که اندیشه مشروطه درون سامانه مفاهیم خود امکان گذر از دولت و ترسیم جامعه‌ای بدون هرگونه ولایت عام را دارد زیرا تأسیس هرگونه اساس را بر عهده وکلای ملت می‌نهد و الغای دولت نیز اساسی نوین می‌خواهد که تأسیس آن از جانب وکلای ملت تصویب پذیر است اما این فکر که امروزه از بدیهیات است، در زمان مشروطه در افق فهم عموم ملت ایران و مشروطه خواهان نبود. به این ترتیب مشروطه خواهان در پی انحصار حق سلطه در مالک شایسته آن یعنی ملت بودند.

آن دسته از فقهای تقیه که قائل به نیابت مأذون بودند، در صورت اعطای سلطنت به ملت یا نمایندگان آنان به جای شاه مستبد با ملت یا نمایندگان آن مواجه می‌شدند و بدون تغییر اساس نظری خود، می‌توانستند نسبت اذن را میان خود و ملت یا نمایندگان ملت برقرار کنند. در نظریه اذن نوعی نظارت شکل یافته بود که مجتهد به عنوان حاکم بالاصاله آن را درباره دولت اعمال می‌نمود تا در صورت تخطی از شروط اذن مشروعیت سلطان را ملغی نماید. شاید انگیزه برخی مجتهدان پیشامشروطه در صدور فتوا علیه تصمیمات دربار قاجاری در این امر نهفته باشد. میرزای نائینی این نظارت را در صورت مشروطه شدن دولت پابرجا می‌دانست. او جهت نظارت را از سلطان به وکلای ملت تغییر داد و خواستار حضور فقیهان ناظر در مجلس یا

دارالشورای ملی بود و از سوی دیگر خواهان گنجاندن حق نظارت فقیهان درون قانون اساسی شد (نائینی، 1378: 37-39). اصل جائریت دولت عصر غیبت در دولت مشروطه نیز پابرجا می ماند و مشروطه شدن نظام ایران و گسست از نظریه قدیم دولت در اسلام نیز اصول و الهیات فقه‌التقیه را تغییر نمی داد و به تعبیر دیگر با مشروطه اطلاق و تغییر ناپذیری احکام شرع تضمین می شد. در نتیجه دولت مشروطه تنها یک ظلم قطعی را به همراه داشت و آن غصب ولایت بود و با تأسیس دولت مشروطه نیز اساس نسبت شیعیان با دولت دچار تغییر نمی شد و در این صورت مخالفت با استبداد توضیحی جز جائر بودن آن لازم داشت.

نائینی از قائلان به نیابت عامه فقیه در مصالح کلی یا "ولایات نوعیه" است. او در صورتی سلطان جائر را مأذون و مشروع می داند که برای تحصیل مصالح کلی ملت عمل کند. با امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از احکام مهم شریعت می توان اقتدار سلطان را مشروط به تحقق آن مصالح عمومی نمود اما اقتدار استبدادی اجازه برپایی آن فریضه از جانب ملت را نمی دهد. از جهت دیگر وظیفه دولت پاسداری از سلامت جامعه و کیان مملکت اسلامی است و این وظیفه از مهم ترین مصالح نوعیه به شمار می رود اما دولت مستبد از ادای این وظیفه نیز ناتوان است و به همین سبب نمی تواند مأذون و مشروع باشد (نائینی، 1378: 70-73).

در نظر نائینی غصب جایگاه ولایت معصوم ظلم به خداوند و امام است اما نسبت دادن این غصب به دین و مشروع دانستن دولت جائر بدعت محسوب می شود. او مانند عبدالرحمن الکوکی در کتاب "طبایع الإستبداد" که استبداد سیاسی را مولود استبداد دینی می دانست (فیرحی، 1394: 472)، شعبه دینی استبداد را از قوای شعبه سیاسی و مقدم بر آن می شمارد و درباره آن چنین تعبیر می کند: «دوم: از آن قوای ملعونه که بعد از جهالت ملت از همه اعظم و در علاجش هم به واسطه رسوخش در قلوب و از لوازم دیانت محسوب بودن، از همه اصعب و در حدود امتناع است، همان شعبه‌ی استبداد دینی است» (نائینی، 1378: 142-143). شیخ نوری با نسبت دادن مشروعیت سلطان مستبد به خداوند و با نسبت دادن غصب ولایت به شریعت مرتکب بدعتی عظیم در ارکان مذهب شیعه شده است و آخوند خراسانی و نائینی معتقداند که فقیهان مکلف به دفع این بدعت از ساحت اسلام اند. نائینی نزاع خود با شیخ نوری و به طور کلی شعبه دینی استبداد را مستند به حدیثی می داند که مضمون آن عالمان ساکت در برابر بدعت‌ها را لعن کرده است (نائینی، 1378: 27-28). روایت مذکور به این صورت است که: «إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه وإلا فلعنة الله عليه» (کلینی، 1392، ج ۱: 94). او با همین انگیزه کتاب تنبیه را نوشت. نائینی دو شعبه استبداد را تبیین می کند و با این کار در پی مشروعیت زدایی از هر دو شعبه استبداد و به تبع آن مردود دانستن نیابتی است که در فقه السلطنه اصول نظریه دولت بود. او استبداد را زاده این تقسیم دوگانه از ولایت در عصر غیبت می داند. در واقع او در صدد کنار زدن مبادی شرعی دولت استیلا است؛ همان مبادی‌ای که در فقه السلطنه اثبات شده بودند و تنها در صورت ابطال آن مبادی می توان دولت مشروطه را بر نظریه‌ای سیاسی استوار نمود.

گفته شد که از آغاز دوره صفوی شاهان شیعی مستقلاً مشروع دانسته می شدند و مواضع شیخ فضل الله استمرار فقه السلطنه بود اما تحولات عصر جدید و زوال دولت استیلا و ابطال نظری آن کار را به جایی رسانده بود که تأیید شرعی دولت جائر مساوی با کمک به "هدم ارکان

دین" و فروپاشی مملکت مسلمین بود. دولت صفویه از عهده و وظائف اصلی دولت اسلامی بر می- آمد و قدرت دفع دشمنان از مرزها، برقراری نظمی نسبتاً عادلانه و اجرای شریعت را داشت اما دیگر دولت استیلا در مواجهه با جهان جدید توان تحقق این اهداف را ندارد. به تعبیر دیگر وظیفه دولت جائر برقراری نسبی عدالت و حفظ اساس اسلام است اما سلطان مستبد علاوه بر جور و غصب، موجودیت مسلمانان و کیان اسلام را به ورطه فروپاشی انداخته است و «دوره سیر قهقرایی مسلمین را به آخرین نقطه منتهی رسانده» (نائینی، 1378: 26). نائینی با اشاره به مشروطه شدن دولت عثمانی یادآوری می کند که دولت مستبد در همه جای جهان اسلام به چنین سرنوشتی رسیده است و برای توقف این فروپاشی چاره‌ای جز "تحدید استیلا" نیست.

فقه‌التقیه در بنیاد خود مبتنی بر نظریه‌ای سیاسی است و سیاست دانشی ناظر به عمل است و تبدلات زمان و مکان در عمل تأثیر دارند. دوران جدید که آگاهی نوآیین مسلمانان آن را رقم زده است، سبب فراهم شدن شرایط برای عملی از نوع دیگر شده است و به تبع دانش ناظر بر این عمل نیز باید از نوعی دیگر باشد و وضعیت نوینی را رقم بزند. این فضای نوین بر کل فرهنگ سیاسی ما حاکم است و نائینی درون این فضای عمومی و فرهنگ سیاسی به تدوین نظریه خود نشسته است و به همین سبب فکر او جدا از منطق این تحولات نیست. باید در نظر داشت که فقه‌التقیه افقی گشوده نسبت به تغییرات دولت و جامعه دارد. انصراف از اداره دولت و پذیرفتن مشارکت فعال در کنش جمعی نوعی همراهی با اصل تغییر در جهان اجتماعی پیرامون است. گفته شد که دولت جائر به دولت شیعیان، دیگر مسلمانان و کافران به یکسان اطلاق می شود و اگر مکلفین مجاز به مشارکت با دولت یک کافر در اقامه عدل یا کنش سیاسی در محدوده شریعت باشند، دولت مشروطه نیز شایسته همکاری خواهد بود. از سوی دیگر همکاری با جائر مشروط به حفظ امت اسلامی و مصالح عامه است؛ به همین سبب امر به معروف و نهی از منکر، تحقق عدالت یا دفع فساد شرط قبول خدمت سلطان و هدایای او و همه خدمات و حمایت‌های دولتی است.

در مطالب پیشین ذکر شد که نائینی دولت استیلا را به سبب تضاد با مصالح نوعیه‌ای مانند حفظ موجودیت اسلام و مسلمانان و ناتوانی در تن دادن به تحدید حدود خود از رهگذر امر به- معروف و نهی از منکر، نامشروع و ظالم تلقی نمود. باید بررسی نمود که استدلال او بر ترجیح مشروطه بر دولت استیلا چیست؟ نائینی برای ایجاد تمایز میان اساس مشروطه و سلطنت مستبد به تقسیم دولت‌ها می پردازد و از این رهگذر استدلال‌های خود به نفع مشروطه را شرح می دهد. او گاهی استدلال خود بر ترجیح مشروطه را در قالب نقل یک رؤیا بازگو می کند. دولت مستبد در رؤیای نائینی به سان کنیز سیاهی است که دست او نجس شده است. سیاهی کنیز؛ به عنوان یک نقص درون فرهنگ آن زمان رفع شدنی نیست اما دست او طهارت پذیر است. سیاهی کنیز استعاره از جور و غصب حق ولایت و امانت الهی است و نجاست دست کنیز نیز تعبیری است از استبداد عارض بر دولت که حق ملت را غصب نموده است (نائینی، 1378: 75-76). به این ترتیب حکومت استبدادی مرتکب دو غصب ظالمانه شده است و تنها توان ادای حق ملت و جبران یکی از این دو را دارد. مشروطیت در پی دفع "مرض استبداد" است اما درمان جور غاصب نیست. در نتیجه بنابر این استعاره دولت مشروطه نیز جائر و نامشروع خواهد بود و راهی برای رهایی از آن ندارد و عموم شیعیان نیز چاره‌ای جز عمل به تقیه در مقابل آن نخواهند

داشت. درباره نظر نهایی نائینی درباره مشروعیت دولت مشروطه بعدا بحث خواهد شد.

نائینی سلطنت تملیکیه و ولایتیه را از انواع "کیفیت استیلا و تصرف سلطان در مملکت" اعتبار می‌کند و سلطنت تملیکیه را اینگونه توصیف می‌کند: «اول آن که مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلهش معامله فرماید... و اهلهش را عبید و اماء بلکه اغنام و احشام... پندارد» (نائینی، 1378: 29-30). ساکنان مملکت دارائی سلطان‌اند و همان‌گونه که مالک در نحوه اداره دارائی خود آزاد است و به کسی پاسخ نمی‌دهد، سلطان نیز درباره خود چنین می‌پندارد. او «تمام قوای مملکت را قوای شهوت و غضبش داند و بر طبق آن برانگیزاند. «لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون» (انبیاء: 23) ... این قسم از استبداد چون دلبخواهانه... است لهذا تملیکیه و استبدادیه و... استبدادیه و اعتسافیه و تسلطیه و تحکیمیه هم خوانند» (نائینی، 1378: 32). ملتی که چنین حاکمی دارد مانند کودکان یتیم از دارایی‌های غصب‌شده خود بی‌خبر است (فیرجی، 1394: 116). نوع دیگر حکمرانی ولایتیه است و در آن اساس سلطنت بر عمل به وظائف و مصالح نوعیه است (نائینی، 1378: 33).

به سبب اینکه برخی مصالح عمومی بدون دولت برآورده نمی‌شوند، ملت ناچار به تشکیل دولت و سپردن وظائف عمومی به او بر اساس ولایت‌اند و حاکم هنگام اعمال قدرت حق خروج از محدوده اختیارات خود را ندارد و اختیارات او بر اساس وظائف تعیین می‌شود. ملت بنا بر ضرورت برخی اختیارات خود در اداره امور عمومی را به او واگذار می‌کند و او نه مالک بلکه امانت‌داری است که داشته‌های مملکت را برای تحقق نیازهای عمومی صرف می‌کند. «این قسم از سلطنت را مقیده و محدوده و عادل و مشروطه و مسئوله و دستوریه نامند» (نائینی، 1378: 34). نائینی در ادامه این مطالب به برشمردن انواع دولت ولایتیه می‌پردازد و ضمن این دسته بندی مبادی شرعی نظریه خود را در کنار عناصر این نظریه آشکار می‌کند.

هر نوع دولتی که نظارت‌پذیر باشد ولایتیه است. اگر تلقی ملت و حاکم از حکومت نوعی امانت باشد، با نظارت دائم از غلطیدن آن در تملیکیه و استبدادی مانع خواهد شد و حاکم را وادار به عمل به وظائف مشخص یا برگرداندن امانت می‌کند. این نظارت و مراقبه از دو طریق امکان دارد. ابتدا اینکه شخص حاکم از چنان قوه عصمتی بهره‌مند باشد که «اصول مذهب ما- طائفه‌ی امامیه- بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است» (فیرجی، 1394: 129). اما دست ما به دامان مبارک ولی معصوم غائب نمی‌رسد و از سوی دیگر به ندرت حاکمی چون انوشیروان و ناظری مانند بوذرجمهر در دولتی حضور دارند تا اگر معصوم نیستند اما رسم عدالت را بشناسند و به آن عمل کنند (نائینی، 1378: 36). نائینی ممتنع نمی‌داند که دولتی عادل و مشروطه بر اساس نمایندگی و قانون اساسی نباشد اما با تکیه بر صفات ویژه حاکم و کارگزاران ناظر بر او امانت‌داری کند و از استبداد به دور بماند. بر این اساس نمایندگی و شورا که در مشروطه موضوع مناقشه دو طرف بودند، در نظر نائینی نوعی ابزار برای تعیین حدود دولت و نظارت بر رعایت این حدوداند. اینکه او دولت انوشیروان و بوذرجمهر را مثال دولت جائر عادل می‌داند ممکن است ناقض مبنای او در تأسیس مشروطه محسوب شود. او در مقدمه کتاب تنبیه چنین می‌نویسد: «اما مقدمه در تشریح حقیقت استبداد... و توضیح معنی حریت و مساوات» (فیرجی، 1378: 91) و در فصل چهارم به این توضیح می‌پردازد و اصل آزادی را به همراه برابری دو "اصل طیب و طاهری" می‌داند که دولت مشروطه بر آنها مبتنی است (فیرجی، 1394: 285) و به این

ترتیب این حق و اصل را اساس تمامی حقوق ملت قرار می‌دهد. احتمال دارد که ذکر دولت انوشیروان به عنوان دولت مشروطه امانتیه ناشی از این باشد که او حق تأسیس هرگونه اساس که در نظر فروغی مبدأ نظریه حقوق اساسی و برگرفته از حق آزادی بود را حقی اصیل نمی‌داند یا اینکه او نمی‌توانست لوازم مفهومی مواضع خود را تماماً کشف کند و در بستر اندیشه‌های قدیم و محصور در حدود امکانات دانش خود در پی راه‌خروج از بحران ویرانگر استبداد بود اما مواضع ذکر شده او درباره آزادی چنین احتمالی را رفع می‌کند. از سوی دیگر می‌دانیم که نائینی به نیابت عامه فقها و نظریه اذن معتقد است و امکان دارد نظارت بوذرجمهری ریشه در چنین ذهنیتی داشته باشد. پیشنهاد او برای نظارت فقها بر مجلس مشروطه نیز نظارتی از نوع مثال ذکر شده در این فقره از نوشته اوست اما با این تفاوت که در مثال او بوذرجمهر ناظر بر رعایت مصالح نوعیه بود اما فقیهان ناظر بر عدم مخالفت قوانین مجلس با شرع هستند (نائینی، 1378: 37). البته می‌توان در نظر گرفت که او مقاصد شریعت را همان تحقق مصالح کلی می‌داند.

او انتخاب را در نظارت بوذرجمهر دخالت می‌دهد و می‌نویسد: «و هم از امثال بوذرجمهر قوه-ی علمیه و هیئت مسدده و رداعه نظاری را انتخاب نموده، بر خود گمارد» (فیرچی، 1394: 135) البته این انتخاب از سوی انوشیروان است و ربطی به انتخاب آزادانه نماینده از جانب ملت ندارد و خود او نیز در ادامه اشاره می‌کند که این انتخاب ملت را به آزادی در اعتراضات و برابری با شاه در حقوق مالی و غیره نمی‌رساند و از مقوله تفضّل است نه از باب استحقاق و مصداقش نیز به کلی نایاب است (فیرچی، 1394: 135). او در فصل سوم از کتاب تنبیه نیز هنگامی که نحوه تحدید حکومت و نظارت بیرونی بر آن را توضیح می‌دهد، اشاره می‌کند که: «... در این زمینه که دست‌مان نه تنها از دامان عصمت، بلکه از ملکه تقوی و عدالت و علم متصدیان هم کوتاه و به ضد حقیقی و نقطه مقابل آنها گرفتاریم» (فیرچی، 1394: 264) و دوباره از صفاتی می‌گوید که اگر در حاکم جمع شوند نیازی به نظارت ملی بر او نیست. ممکن است ذکر انوشیروان که در فرهنگ سیاسی قدیم و در نقل‌های تاریخی نمونه شاه عادل است (فیرچی، 1394: 137)، می‌تواند صرفاً توضیحی تاریخی برای دولت امانتیه باشد و ممکن است که نشان دهنده ابهام در معنای برخی مفاهیم و اصول نظری میرزای نائینی باشد.

تلاش‌های نائینی برای بی‌اثر نمودن شعبه دینی استبداد در ادامه حرکت عمومی ملت قرار دارد (نائینی، 1378: 161). اعتقاد او درباره منشأ رواج عملی و نظری استبداد همان توضیحی است که در فصل سوم این نوشته درباره تأسیس فقه‌الخلافه آورده شد. او دولت اموی و معاویه را پایه گذار چنین بدعتی در اسلام می‌داند. معاویه با غصب ولایت دولت جائر را بنا نهاد و بعد از او دو شعبه استبداد در کنار هم قرار یافتند و سدّ راه آزادی شدند (نائینی، 1378: 143، 152-153). به این ترتیب فقه‌الدوله و فقه‌الخلافه به مثابه اندیشه‌ای استبدادی و معارض فقه‌التقیه تصویر می‌شود و باید تلاش نائینی برای بی‌اثر کردن اصول دینی فقه‌الدوله را در میانه این نزاع در نظر گرفت. نزاعی که نائینی تنها فقیه حاضر در آن نیست و تقریظ آخوند خراسانی و برخی فقهای دیگر بر کتاب او و تأیید موضع او درباره مشروطه هم نظری آنان در برابر فقه‌الدوله استبدادی را نشان می‌دهد. با این حساب مفهوم اصلی مورد نزاع نائینی با شعبه دینی استبداد، دولت و سلطنت است. در تبیین نائینی دو مغالطه بنیادین در نظریه سیاسی فقه‌الاستبداد حضور دارد: ابتدا این که دولت را از نوع عهده‌داری مالکانه می‌پندارند و دوم این که این ملکیت را

متعلق به سلطان و حاکم مستبد کنونی می‌دانند. او تلاش می‌کند تا با امانت دانستن حکومت و عهده داری دولت از باب نیابت و وکالت، هر دو فرض نظری آنان را باطل کند. توضیحات میرزای نائینی در بطلان این دو نه تنها بر مقدمات شرعی بلکه نوعی توضیح تاریخی و مقدم بر هر دو از باب مستقلات عقلیه است. امانت بودن دولت و اختیارات حاکم نه تنها حقیقت اسلام بلکه مرتبط با جمیع شرایع و ادیان و به این ترتیب منسوب به حکم عقل است. نائینی دو اصطلاح وکالت و شورا که سابقه مفهومی در تاریخ اسلام و حیات بشری دارند را برای نحوه امانت داری دولت و تحقق مصالح عامه به کار می‌گیرد (فیرجی، 1394: 250).

تحقق مصالح نوعیه از راه محدود نمودن حکومت جائر کسب می‌گردد و نائینی با سه مقدمه که در فصل دوم کتاب می‌آورد، این تحدید را نتیجه می‌گیرد. این سه مقدمه را می‌توان سه اصل و مبدأ نظریه او در نظر گرفت. ابتدا او به ضرورت دینی فریضه امر به معروف و نهی از منکر اشاره می‌کند و در مقدمه دوم عقیده‌اش به نیابت فقها از امام معصوم در "ولایات نوعیه" یا دست کم در "وظائف حسبیه" را یادآوری می‌کند و در مقدمه سوم به لزوم تحدید غاصب می‌پردازد. او از این سه مقدمه وجوب شرعی مشروطه و تحویل سلطنت غاصبه از نوع اولی (استبدادی) به نحوه ثانیه (مشروطه) با عدم مقدوریت ایزد از آن (عدم امکان بیشتر از آن) را نتیجه می‌گیرد (فیرجی، 1394: 220-225). به عبارت دیگر نظریه سیاسی او مبتنی بر سه حکم واجب است؛ وجوب نیابت و عهده داری ولایات عامه یا امور حسبیه صرفاً شرعی است اما دو حکم دیگر از راه مستقلات عقلیه نیز قابل اثبات‌اند. امر به معروف و نهی از منکر حکمی واجب بر تمام مکلفین بلکه تمام بشر و غرض آن تحقق مصالح نوع بشر است. رفع ید غاصب یا آن گونه که در معنای حکومت گفته شد، رفع استبداد نیز از واجبات شرع و مستقلات عقلیه است. اگر این سه امر ضروری و واجب در کنار هم در نظر گرفته شوند، مسیر عمل به هر سه از تحدید حکومت و تأسیس شورا و قانون اساسی می‌گذرد.

نائینی در همان بخش از نوشته مدعی می‌شود که با مشروطه‌سازی دولت، حکومت از استبدادی به مشروطه تبدیل می‌شود اما بیشتر از این ممکن نخواهد بود و نمی‌توان غصب را از چهره آن زدود زیرا ظلم به خداوند و امامان با مشروطه دفع نمی‌شود. اما او بلافاصله در جملاتی که پس از این موضع می‌آورد، دفع این ظلم را نیز ممکن می‌داند و چنین می‌نویسد: «... با صدور اذن عمّن له ولایة الإذن لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور خارج تواند شد» (فیرجی، 1394: 230). او در این فقره، غصب را مانند متنجّس بالعرض در نظر می‌گیرد که قابل تطهیر است اما در جای دیگری از کتاب در قالب رؤیایی که از او نقل شد غصب ولایت را مانند سیاهی کنیز قابل رفع نمی‌داند اما در این بخش که به اذن فقیهان در عصر غیبت می‌نویسد، غصب را مانند نجاست دست کنیز در نظر می‌گیرد. به این ترتیب، فقیهان را در تمام امور ولایت نائب اصیل امامان می‌پندارد. اذن در ولایت قابل اجرا در مشروطه است و صدور اذن از جانب آنان مشروط به نظارت بر قوانین است. به این ترتیب او مشروعه شدن مشروطه را منتفی نمی‌داند. شیخ نوری مشروعه شدن مشروطه را به سبب اینکه منتهی به تحدید شرع می‌شد ممتنع می‌دانست اما با بیان نائینی از نظارت فقیهان شریعت مطلق باقی خواهد ماند و محدوده قوانین مشروطه خارج از محدوده شرع تعریف می‌شود و در صورت تعارض به شرع عمل خواهد شد. شیخ نوری مخالفی با تحدید برخی

اختیارات حکومت و با اصل مجلس شورای ملی نداشت (طباطبایی، 1392: 504). اما با فرض این که حوزه کشف و صدور احکام و قوانین را به طور مطلق محدود فقه می‌دانست؛ در نظر گرفتن دو شعبه برای صدور احکام را محدود کردن گستره نامحدود شریعت و به تبع آن بدعت می‌دانست. این اختلاف نمایان گر تمام نزاعی بود که دو گروه از فقها درباره مشروطه داشتند و در بندهای پیشین موضوع و مسائل آن توضیح داده شد.

گفته شد که نائینی با تقسیم دوگانه‌ای که از حکومت‌ها برشمرد، در ابتدا دولت غیر معصوم را مبتلا به ظلمی دانست که رفع شدنی نیست اما در بخشی که نیابت فقیهان عصر غیبت و محدوده نیابت آنان را توضیح داد، ادعا نمود که این غصب نیز قابل رفع است. در بندهای ابتدایی این فصل ذکر شد که فقیهان طرفدار مشروطه حداقل دو دیدگاه درباره نیابت فقیهان یا ولایت فقیه داشتند و میرزای نائینی نماینده نظریه اذن به‌شمار می‌رفت. در نظریه اذن فقیه پیش یا پس از تصدی سلطنت از طرف شاه اختیار اذن را داشت و پس از اینکه اذن صادر می‌شد اقتدار دولت مشروع بود و دیگر جائز تلقی نمی‌شد. قبلاً ذکر شد که پس از سقوط صفویان و حذف اخباریان و در مقابل صعود مجتهدان به مرتبه مرجعیت کامل دینی و وجاهت بالای اجتماعی، این نظریه رو به توسعه مفهومی نهاد و دولت را به دورن حوزه اختیارات مجتهد جامع شرایط آورد و ادعا نمود که با اذن مجتهد سلطان غیر مجتهد نیز مشروع خواهد بود.

در نظر نائینی سلطان مأذون دیگر غاصب و جائز محسوب نمی‌شد چون به شیوه‌ای قاعده‌مند از امام معصوم اذن و اجازه نشستن بر جایگاه او را دریافت کرده است. با مشروطه شدن دولت این اذن به دولت مشروطه تعلق می‌گیرد و این دولت علاوه بر این که استبدادی نیست، جائز نیز نخواهد بود. تفاوت شیخ نوری با میرزای نائینی در این است که سلطان در دیدگاه شیخ نوری، تصرف به استبداد می‌کند و به همین سبب نائینی آن را نامشروع اعلام می‌کند اما سلطان مشروطه چون از سوی تن به نظارت عمومی و پرداختن به مصالح عمومی می‌دهد و از سوی دیگر اذن و نظارت فقها را با خود دارد، مشروع و عادل است. البته شیخ نوری نیز مشروعیت سلطان را مقید به اجرای شریعت و حفظ آن می‌داند و شأن فقیه در فقه‌الدوله نوعی نظارت شرعی است. فارق نهائی همان استبداد است و چون در دولت استبدادی شاه خود را مالک می‌داند و مقید به رعایت مصالح نوعیه نیست، امکان دریافت اذن شرعی فقیه را ندارد اما شیخ نوری چون شاه ایران را عملاً مقید به شرع و معترف به آن می‌پندارد فتوا به مشروع بودن او می‌دهد. در واقع فقیهان طرفدار استبداد مانند درباریان شاه در پی افزایش قدرت سلطان بودند تا در سایه اجرای کامل شریعت و با بهره‌گیری از فنون و تجارب جدید بر بحران زوال و پریشانی وضعیت مملکت غلبه کند و بتواند مصالح عمومی ملت ایران را رعایت نماید. این نظریه اساس کار تنظیمات بود که در دهه‌های پیش از مشروطه به پایان راه رسیده بود. البته شیخ نوری از موضع شرع وارد نزاع شده بود و تقویت سلطان را برای حفظ شریعت و مملکت شیعی ضروری می‌دید و ابتدائاً نه مدافع شخص شاه یا دولت قاجاری بلکه مدافع فقه‌الدوله شیعی به‌شمار می‌رفت. او با سرزنش مشروطه خواهان می‌پرسد که اگر آنان در پی حفظ دولت اسلامی‌اند، چرا دست به تضعیف شاه در برابر دشمنان مملکت ایران زده‌اند؟ (طباطبایی، 1392: 502)

دیدگاه دیگر درون نظریه فقه‌التقیه اساساً منکر هرگونه ولایت برای فقیهان عصر غیبت بود و مشهورترین نماینده آن در دوره مشروطه که آخوند خراسانی است، حتی ولایت انحصاری

فقیهان در امور حسبیه را نیز باطل می‌دانست (الخراسانی، 1406: 92-95) و در تلگراف‌ها و لایحه‌هایی که از او منتشر می‌شد، به این موضع خود تصریح می‌نمود. آخوند خراسانی کتابی درباره مشروطه یا اندیشه سیاسی خود نوشت اما از فعالان مشروطه-خواه بود و با عهده‌داری مرجعیت اعلای شیعیان و ریاست حوزه نجف فتاوا و بیانیه‌هایی صادر می‌نمود که در ایران و برخی ممالک اسلامی مورد توجه شیعیان قرار می‌گرفت و مبارزه مقلدان خود در کنار عموم مردم ایران برای پیروزی مشروطه را رهبری می‌کرد. او پشتوانه‌ای استوار برای مشروطیت دولت ایران بود و از صراحت لهجه و بی‌باکی خود برای این غرض بهره می‌گرفت. آخوند در تلگرافی که برای سلطان عبدالحمید عثمانی فرستاد، چنین نوشت: «بوی مخالفت با قرآن کریم از آن ناحیه می‌رسد. البته در صورت صدق باید جبران و ترمیم شود و الا از عرش خلافت تو را سرنگون خواهیم نمود چنان که نسبت به سلطان ایران نمودیم» (آقانجفی قوچانی، 1351: 476). البته اسقاط سلطان ایران از ناحیه وظیفه خاص فقیهان نبود و جمهور مسلمین چنین کرده بودند. آخوند خراسانی فتوای جهادی نیز علیه دولت استبدادی سلطان قاجار صادر نمود (کدیور، 1387: 210) و گفته شد که پس از صدور آن فتوا قصد آمدن به ایران و برقراری مشروطه از راه جهاد و دخالت مستقیم داشت که مرگ مهلت نداد. نکته قابل توجه در نحوه صدور بیانیه‌ها و فتاوی او شورایی بودن صدور آنهاست. امضای چند تن از فقیهان مانند عبدالله مازندرانی و محمدحسین نجل میرزاخلیل در ذیل بسیاری از این بیانیه‌ها و نامه‌ها همراه امضای آخوند خراسانی بود. مقتضیات عصر-جدید و آگاهی نوآیین در اعلام مشترک فتاوی سیاسی یا صدور شورایی فتوا و وحدت رویه در اعلام مواضع سیاسی فقهای اعلای نجف بی‌تأثیر نبود.

پس از پیروزی مشروطه و برقراری مجلس شورا آخوند اصرار بر تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه داشت و با استقامت او این اصل به دست آمد. در میانه نوشتن قانون اساسی اختلاف میان فقیهان و برخی وکلای ملت درباره نحوه نظارت فقهی بر قوانین و گنجاندن بندی مربوط به آن بالا گرفت و اصل دوم متمم که در این زمینه ارائه شد، برای حل این مسئله بود. او پس از تصویب آن تلگرافی به مجلس شورای ملی فرستاد و از تصویب اساسی که قوانین را به موافقت با شریعت و با نظارت پنج تن از فقیهان مقید می‌نمود و حافظ اسلامیت این اساس یعنی مشروطه بود، ابراز خرسندی کرد.

در برخی بیانیه‌هایی که آخوند خراسانی در قالب تلگراف یا لایحه نوشت، به تأیید شرعی مبارزات ملت و سرزنش شاه و مخالفان مشروطه پرداخت و مضمون برخی بیانیه‌های او متوجه شیخ فضل‌الله نوری و مخالفان مشروطه بود (کدیور، 1387: 155-253). کلیت این بیانیه‌ها تصویری از عقب‌ماندگی و انحطاط مملکت ایران و تذکر ضررهایی بود که استبداد قاجاری در کیان اسلامی و کشور ایران به بار آورده بود. به برخی از اصول مشروطه و مبادی شرعی آن نیز درون این بیانیه‌ها اشاره می‌شد. در یک تلگراف که آخوند برای مشیرالسلطنه فرستاد و درخواست رساندن آن را به شاه داشت چنین می‌نویسد: «آیا بر احدی از مسلمین مخفی است که از بدو سلطنت قاجاریه تا کنون چه صدمات فوق‌الطافه بر مسلمین وارد آمد؟ و چه قدر از ممالک شیعه از حسن کفایت آنان بدست کفار افتاد؟... دو ثلث از تمام ایران رفت و این یک ثلث باقی مانده را هم به انحاء مختلف زمامش را به دست اجانب دادند... آن همه اموال مسلمین

را که به یغما بردند، یک پولش را خرج اصلاح مملکت و سدّ باب احتیاج رعیت نمودند. گرگان آدمی خوار و عالم‌نمایان دین بر باد ده نیز وقت را غنیمت شمرده به جان و مال مسلمین افتادند... به حدّی شیرازه مملکت و ملّت را از هم گسیختند که اجانب علنا مملکت را مورد تقسیم خود قرار داده حصص برای خود مفروض نمودند. در این حال شیعیان آل محمد... یکباره حرکت کردند و برای حفظ این قطعه باقی مانده از مملکت اسلامی و نجات از سفاکی و استبداد قاجاریه با مال و جان حاضر شده و... تا آخرین لحظه در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین... به مطلوب خود خواهند رسید. داعیان نیز... تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی... و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغضوبه مسلمین خودداری ننموده و در تحقق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه با جمهور مسلمین است حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد» (کدیور، 1387: 204).

از آن جهت فقره‌هایی مبسوط از این بیانیه آورده شد که تصویر کاملی از دولت و اوضاع مملکت ایران از نظرگاه فقیهان حوزه نجف ارائه داده است. این نوشته یک بیانیه سیاسی است و مخاطب آن شاه و عموم مردم ایران هستند اما توجه به جملات آن برخی مفاهیم اندیشه خراسانی را آشکار می‌کند. در این تلگراف ابتدا یادآوری می‌شود که دولت قاجاری نتوانسته است از کیان مملکت اسلامی ایران دفاع کند و در نتیجه کارآمدی بسیار مستبدان قاجار، بیشتر خاک ایران تجزیه شده است. به علاوه دولت در سیاست داخلی نیز ظالم و خرابکار بوده است و نه تنها رفاه و عدالت را محقق ننموده بلکه خود دولت و دربار عامل تلف شدن ثروت ایران شده اند. به این ترتیب دولت قاجار از ابتدا در تحقق هیچ کدام از هدف‌های خود ذره‌ای توفیق نیافته است.

آخوند از عالم‌نمایان نیز یاد می‌کند که اوضاع استبدادی را فرصتی برای مال اندوزی یافته اند. او از بیداری و حرکت ملت ایران برای نجات آنچه مانده است می‌گوید و خود را ذیل این حرکت می‌داند. آخوند به سیاق نائینی از حقوق مغضوبه ملت ایران می‌نویسد و آن دوگانه امانت و ملکیت را پابرجا می‌داند. در نهایت در پی تحقق آنچه ضروری است از رهگذر مشروطه و واگذاری حکومت به جمهور مسلمین است. این موضع آخوند اطلاق دارد و طبق نظر او درباره ولایت فقها در عصر غیبت، امر دولت و عهده‌داری سیاست از حوزه نیابت خارج و حق ملی تلقی می‌شود. آخوند ولایت فقیهان در امور حسبیه را می‌پذیرد اما اولاً آن را در کنار ولایت مؤمنان عادل یا دولت عادل و مساوی با آن دو در حق تصدی‌گری در نظر می‌گیرد و به علاوه حکومت و ولایت عامه را از محدوده امور حسبیه خارج می‌داند و برای فقیهان حتی ویژه معتقد نیست.

می‌توان آخوند خراسانی را نماینده اصلی فقه‌التقیه و آرا او را در امتداد اصول و مبادی اولیه این اندیشه دانست. آخوند به روایت اولیه شیعی درباره جایگزین‌ناپذیری ولایت امامان پایبند می‌ماند و تمامی دولت‌های عصر غیبت را اعم از مشروطه و استبدادی غیرشرعی اعلام می‌کند. گفته شد که شیعه حکومت را از شعبه‌های ولایت می‌شمارد و ولایت پیامبر و امامان را استثنا می‌داند. الهی در نظر می‌گیرد زیرا در شریعت اصل بر آزادی و عدم تسلط و ولایت انسان‌هاست و موارد استثنا از جانب خداوند اعلام می‌شود. این حکم بر غیر معصومین اطلاق دارد. آخوند نیابت یا

هر وجه دیگری از ولایت غیرمعصوم را بدعت می‌داند. به تعبیر خود او: «فعال مایشاء بودن و مطلق الاختیار بودن غیرمعصوم را هرکس از احکام دین شمارد، لاقله مبدع است» (کدیور، 1387: 207).

در فقه‌التقیه اصل مشارکت در امور عامه ممنوع نشده است اما این مشارکت از جانب افراد و مکلفین است نه فقیهان یا گروهی دیگر و اساساً جمهور مسلمین وظیفه رتق و فتق امور خود را دارند و با مشروطه این مشارکت ممکن شده است. در این صورت اگر عموم مردم به اداره امت یا کشور پردازند، مصالح عامه را در نظر خواهند گرفت و اساسی عادلانه را خواهند ساخت. البته با توجه به پیروی ملت ایران یا مسلمانان ممالک اسلامی از دین اسلام و عمل آنان به شریعت باید قوانین خود را با شریعت مطابق نمایند. آخوند این فرض را طرح می‌کند که در ممالک مشروطه‌ای که مسلمان نیستند نیز اساس مشروطه پابرجاست اما نظارت شرعی معنا ندارد زیرا ملت عامل به شرع نیست. به تعبیر دیگر: قانون متوجه عمل است و عمل مسلمان منطبق با شرع است. پس باید به گونه‌ای قانون نوشته شود که مسلمان هنگام عمل به آن مرتکب خلاف شرع شود. در دولت‌های غیرمسلمان که عمل مردم منطبق با شرع نیست، این لحاظ نظارتی نیز بی‌معناست و صرف انطباق قانون با مصالح عمومی و عدم تضاد آن با آزادی افراد کفایت می‌کند. به این ترتیب بدون اینکه شریعت تحدید شود یا این که دچار تغییر و تبدل شود، اجرا می‌گردد. او این بحث را در جایی طرح نمود که برخی مخالفان مشروطه اباحه‌گری و منکرات اخلاقی و شرعی که در برخی کشورهای مشروطه پدیدار بود را به مشروطه نسبت دادند و مشروطه را آزادی از تقید به شرع و اطاعت خداوند تلقی کردند که نتیجه آن در ایران نیز کنار نهادن شرع خواهد بود. آخوند در پاسخ چنین می‌نویسد: «چون ممالک حرّیه غیر اسلامی، مذهب آنان اباحه‌ی بعضی از منکرات اسلامی است... این است که قانون مملکتی آنها، از روی اقتضای آن مذهب، آزادی مردم در آنها خواهد شد» (شریف کاشانی، 1424، ج 1: 249). به این ترتیب آن منکرات منسوب به عقاید و رسوم یا به تعبیری دیگر مربوط به شریعت خاص آنان و نه مشروطه بودن دولت آنان است.

به این ترتیب بدون اینکه اصل جائزیت دولت عصر غیبت نقض شود می‌توان مصالح عمومی ملت را رعایت نمود. این روایت از تقیه انطباق بیشتری با مبادی تقیه در عصر تدوین دارد و به نظر می‌رسد مشروع دانستن ولایت غیرمعصوم به هر سه روایت آن نوعی گذر از آن مبادی پیش گفته محسوب می‌شود.

5-6. جمع‌بندی:

نظریه‌های سیاسی فقیهان شیعی درون دولت‌های جائز شکل گرفت و مبتنی بر اصل اعتقاد به جائزیت تمامی دولت‌ها بود. در دوره صفویه نظریه جدیدی به اندیشه‌های سیاسی فقه شیعی راه یافت که از فقه‌الخلافة منشعب شده بود و مبتنی بر اصل جور حاکمان غیر معصوم نبود و سلطان را مستقلاً مشروع می‌دانست. نمایندگان این دو دیدگاه کاملاً معارض در میانه انقلاب مشروطه به رویارویی عملی و رد و اثبات نظری رسیدند و بخشی از مناقشات منتهی به انقلاب مشروطه را شکل دادند. دو نظریه‌ای که درون فقه‌التقیه شکل یافته بودند، سعی در سازگاری با اندیشه نوین مشروطه‌سازی دولت داشتند که از سوئی مطابق با اساس تقیه و اعتقاد به جور

حاکمان بود و از سوی دیگر مبتنی بر جواز یا وجوب مشارکت شیعیان در تحقق مصالح عمومی مملکت اسلامی بود. به نظر می‌رسد این نظریه‌ها امکان حل دشواره تجدد در ایران و توان تأسیس اساس دولتی برای ملت ایران را دارا بودند. با توجه به توضیح مفهوم آزادی از نظرگاهی شرعی ملت ایران توان تأسیس خود را می‌یافت و اساس هرگونه حقوقی برای ملت در همین تأسیس نهفته بود.

مفاهیم دیگری نیز حضور داشتند که درون این نظریه قدیم از رهگذر بازسازی امکان تأسیس اساس دولت ایران را فراهم کردند. شورا، عدالت و وکالت از جمله این مفاهیم بودند که از درون اندیشه قدیم به نظریه مشروطه راه یافتند و در پرتو اندیشه سیاسی فقهای فقه‌التقیه شرایط ایجاد سازوکاری برای تأسیس قوای سه‌گانه دولت نوین و طریقه تحدید قدرت دولت و قانون-گذاری بر مبنای مصالح عمومی را به وجود بیاوردند. در نهایت فقه‌التقیه به مثابه اصل‌ترین نظریه سیاسی شیعه در دوره غیبت با تلاش‌های نمایندگان آن در دوره مشروطه در پی انطباق آن با تغییرات سیاسی-اجتماعی صورت گرفته در دوره معاصر بود و اندیشه مشروطه را با بنیادهای نظریه سیاسی و فرض‌های اعتقادی خود هم‌خوان یافت و از فرصت مشروطه و توان اجتماعی خود برای کنار زدن فقه‌الدوله و تأسیس دولتی بر اساس مبادی خود بهره برد.

بحث و نتیجه‌گیری:

دولت مشروطه تلاش فکری و عملی مسلمانان در ممالک اسلامی و به ویژه در کشور ایران برای متوقف کردن فرایند زوال و بحران عقب‌ماندگی درون جهان جدید بود. این کوشش‌ها پس از مواجهه آنان با بحران و شکل یابی فهمی درونی از آن ممکن شد. فهم اولیه بحران با مفاهیمی شکل گرفت که درون فرهنگ و سیاست جهان اسلام پرداخته شده بودند و عموم مسلمانان دسترسی به درک این مفاهیم داشتند. شکست‌های نظامی که جهان اسلام در جنگ با دولت‌های جهان جدید متحمل شد، آنان را به پرسش از سبب ضعف و پریشانی در پرتو مفاهیمی مانند عدالت، عقب‌ماندگی، انحطاط، نظم و خرابی ملک واداشت. این مفاهیم در ابتدا از درون نظام معرفتی مسلمانان به فهم جدید آنان راه یافتند و با بازخوانی اسباب زوال دولت‌ها که در دوره پیشین و در بیان متفکرانی مانند ابن‌خلدون توضیح داده شده بود، به عقب‌ماندگی خود پی بردند. عناصر ابتدایی این فهم از عقب‌ماندگی، مرتبط با بی‌نظمی دولت در امور مالی، اداری و لشگری بود و اصلاح این امور را راهی برای خروج از بحران و توقف فروپاشی پنداشتند. اندیشه تنظیمات حاصل این صورت‌بندی در پرتو آن آگاهی نوین بود. با ورود علوم و فنون اروپایی به ممالک اسلامی، نوسازی دولت و ایجاد نظم نوین ممکن شد. تا دهه‌ها پس از آغاز نوسازی در دو کشور ایران و عثمانی نظم‌بخشی. چاره درد عقب‌ماندگی دانسته می‌شد و دولت این دو کشور چند موج تنظیماتی را تجربه نمود و صورت اولیه‌ای از برخی نهادهای دولتی و اجتماعی مانند عدالت‌خانه، دارالشورا، مصلحت‌خانه، هیئت وزیران، ارتش منظم و اداره مالیه نوین تأسیس شد. این نهادها که با فرامین سلطانی برپا شده بودند، در میانه انقلاب مشروطه به برپایی دولتی بر اساس تحدید اختیارات شاهی کمک نمودند.

تا زمان مواجهه مسلمانان با جهان جدید، دولت اسلام بر مبنای استیلا قرار گرفته بود و اراده سلطان و قدرت او رقم‌زننده سرنوشت دنیا و آخرت فرد مسلمان تلقی می‌شد. تنها کنش فعالانه

فرد مسلمان درون دولت سلطانی بیعت و اطاعت بود. دانش فقه که احکام عملی مسلمانان را کشف و صادر می‌نمود، توضیحی از اقتدار شرعی سلطان و نحوه جاری شدن اراده او در تاریخ و در مملکت اسلامی محسوب می‌شد. فقه سلطنت نحوه اجرایی شدن قدرت سلطان به موازات تحقق عدالت، حفظ سلامت امت و اجرای شریعت را موضوع خود قرار داده بود و با عبور از مبنای ابتدایی امت، استیلای سلطانی را مشروع تلقی می‌نمود. پس از مواجهه مسلمانان با جهان جدید کلیت اندیشه قدیم و فقه‌السلطنه به عنوان دانش سیاسی و پشتوانه نظری دولت قدیم به تبع دولت و جامعه در بحران فرورفت و مسلمانان به کشف و بازتعریف عناصر اساسی فقه‌السلطنه نیز پرداختند.

با شکست ایده تنظیمات و ناتوانی آن در رفع بحران زوال و عقب‌ماندگی، بنیاد مشروعیت دولت قدیم و دانش پشتیبان آن به پرسش گرفته شد و فقه‌السلطنه دانشی برای توجیه استبداد که در نظر مسلمانان عامل اصلی عقب‌ماندگی بود، تلقی شد و در برابر مطالبات مشروطه‌خواهان قرار گرفت. توضیح استبداد به مثابه علت العلل عقب‌ماندگی و زوال راه را برای عبور از اندیشه قدیم دولت فراهم نمود و شعبه دینی آن اندیشه که فقه‌السلطنه بود، فقه توجیه‌گر استبداد و استبداد دینی دانسته شد و مسلمانان در پی بی‌اثر نمودن این نظریه برآمدند. با ورود مفهوم آزادی به عنوان مفهومی نوین امکان عبور از دولت استبدادی که به سلب اراده فرد مسلمان و اختصاص آن به شاه سامان یافته بود، فراهم شد و دولت نوین که با اراده آزاد و پیمان جمعی جامعه سر برآورده بود، به تأسیس اساس درون ملت پرداخت. در کشور ایران و درون فقه شیعی به عنوان دانش شریعت رسمی دولت و جامعه ایرانی نظریه‌های معارض فقه‌السلطنه به مناقشه نظری با این دانش توجیه‌گر استبداد رسیدند و در میانه انقلاب مشروطه نمایندگان و طرفداران دو گروه در ساحت عمل و اندیشه در نزاع بودند. در میان نمایندگان و رویکردهای مختلف فقه‌التقیه که مبدا کنش شیعیان درون دولت‌های جائر بود، دو گروه از فقیهان حضور داشتند. گروهی قائل به نیابت فقیهان شیعی از امام معصوم در دوره غیبت در امور عامه از جمله ریاست دولت و عهده‌داری رهبری مسلمانان بودند. این نظریه در سیر تاریخی خود، از دو گذرگاه مفهومی عبور نموده بود. ابتدا در دوره صفوی مدعی مشارکت با سلطان در قدرت بود و ریاست دینی مسلمانان را وظیفه فقیه جامع‌الشرایط می‌پنداشت. در اوایل دولت قاجاریه، دچار توسعه مفهومی شد و مشروعیت سلطان را به اذن فقیه جامع‌الشرایط مشروط نمود و حکومت را ابتدائاً حق آن فقیه در نظر گرفت. فرض فقیهان این دیدگاه این بود که دولت‌های غیر معصوم که اذن فقیه را دریافت ننموده‌اند، جائر و نامشروع‌اند و در صورت دریافت اذن از هر نوعی که باشند، مشروع خواهند بود.

نائینی نماینده نظریه اذن در میانه انقلاب مشروطه بود و در کتاب تنبیه المله و تنزیه الدوه به توضیح نظریه خود پرداخت. او دو نوع حکومت را از هم متمایز می‌کند و دولت مستبد را از نوع ملکیه می‌پندارد که سلطان مستبد مملکت و ساکنان آن را ملک خود در نظر گرفته و اعمالش مالکانه است. دولت امانتیه بر مبنای مالکیت همه ساکنان مملکت بر خود و سرنوشت جامعه و داشته‌های کشوراند و دولت را به مثابه امانتی به سلطان می‌سپارند تا به نمایندگی از آنان به تحقق مصالح عامه بپردازد. در دولت امانتیه عنصر نظارت به تحدید اختیارات حاکم منتهی می‌شود و این محدودسازی از سه طریق امکان دارد: ابتدا اینکه حاکم از قوه عصمت بهره برده‌باشد

و ناظر درونی او مانع از عمل بر خلاف امانت‌داری باشد. دو اینکه سلطان عادل و ناظری حکیم و امین مانند انوشیروان و بوذرجمهر حاکم شوند و در کنار یکدیگر، به رعایت مصالح عمومی در حکمرانی توجه نمایند. در حالت سوم، عامه مردم به محدود سازی قدرت حاکم از طریق نهاد مجلس شورا می‌پردازند و با گماشتن ناظرانی از عاقلان کشور بر رعایت مصالح عامه در تصمیمات کشور و تصویب قوانین و احکام قضایی نظارت می‌نمایند. نائینی با بهره‌گیری از مفاهیمی مانند شورا، آزادی و برابری و مستند نمودن این مفاهیم به اسلام، شرایع الهی و بنای عقلا به توضیح شرعی- عقلی دولت مشروطه می‌پردازد. نائینی که طرفدار نظریه اذن در دوره غیبت است، در صدد است تا با تحدید دولت و گماشتن جمعی از فقیهان برای نظارت بر شرعی بودن قوانین شرایط اعطای اذن به دولت مشروطه را فراهم کند و از این طریق مشروطه را مشروع در نظر بگیرد. در نهایت با توضیحی که او از دولت مشروطه در پرتو نظریه اذن ارائه می‌کند، دولت مشروطه دولتی عادل و مشروع خواهد بود. این مبنا از ابتدای تدوین فقه درون این دانش حضور داشت و با آغاز دوره جدید توضیح نوینی از جانب نائینی یافت و به معارضه با فقه‌السلطنه پرداخت و در پی حل بحران عقب‌ماندگی از موضع تقیه شیعه بود.

گروه دیگری از طرفداران فقه‌التقیه که آخوند خراسانی و محلاتی نمایندگان مشهور آن به شمار می‌روند، اصل جائر بودن تمامی حاکمان غیر معصوم را به دولت مشروطه نیز سرایت می‌دادند و غصب ولایت را با مشروطه‌سازی دولت قابل رفع نمی‌دانستند. این موضع آنان ریشه در رویکردشان به ولایت فقیه در عصر غیبت داشت. خراسانی اساساً منکر ولایت فقیه در ریاست دولت بود و ولایت او در امور حسبیه را نیز منحصر در او نمی‌دانست و فقیه جامع‌الشرایط را در ولایت بر این امور با عدول مؤمنین و سلطان عادل در یک سطح قرار می‌داد. او در بیانیه‌های سیاسی خود به صراحت اعلام نمود که در عصر غیبت ولایت امور عامه و حکمرانی مملکت با جمهور مسلمانان است و شاه یا فقیه هیچ حق یا وظیفه‌ای در این مورد ندارند. این روایت از مبادی اعتقادی- فقهی فقه‌التقیه نیز در ابتدای عصر تدوین فقه شیعه ریشه داشت. آخوند دولت مشروطه را دولتی جائر می‌دانست اما اتصاف آن به عدالت را در صورت تحقق مصالح عمومی به نمایندگی از جمهور مسلمانان ممتنع نمی‌دانست. او تقسیم دوگانه نائینی درباره دولت-ها را می‌پذیرفت اما امانت‌دارانه بودن مشروطه را منتهی به رفع غصب حق خداوند و امام غایب (عج) تلقی نمی‌نمود.

شیخ فضل‌الله نوری نماینده طرفداران نظریه فقه‌السلطنه به شمار می‌رود و در تعارض با نمایندگان فقه‌التقیه به طرفداری از استبداد شاهی پرداخت. او مخالف محدود نمودن اختیارات شاه به حدود شرع نبود اما مشروطه را به اسباب دیگری بدعت می‌دانست. او برخی مفاهیم اساسی این نظریه مانند آزادی و شورا را باطل و کفرآمیز می‌پنداشت. توضیحی که او از این مفاهیم ارائه می‌داد مغالطه‌آمیز بود و نائینی و محلاتی در صدد کشف مغالطه‌های او و تأیید مشروطه کتاب نوشتند. نوری قانون‌گذاری خارج از محدوده شرع را بدعت می‌شمرد زیرا در نظر او شرع محدود نبود تا خارج آن امکان تقنین باشد. از سوی دیگر تضعیف اقتدار و قدرت سلطان را به سبب مشروعیت بالاستقلال او و نمایندگی او از اراده خداوند از آن گونه که در فقه‌السلطنه توضیح داده می‌شد جائر نمی‌دانست.

در انتها می‌توان مدعی شد که نزاع فقه‌السلطنه با دو نظریه فقه‌التقیه، بخش عمده و اصیل

مناقشات نظری در میانه انقلاب مشروطه را در بر می‌گرفت و تفاوت اصول و مبادی نظریه اندیشه سیاسی فقیهان این دوره، پیش‌ران این مناقشات بود. مناقشات نظری ابتدای تأسیس دولت مشروطه اندیشه سیاسی فقیهان را در افق خود قرار داده بود و تلاش روشنفکران و متجددان برای یافتن مبنای نوین برای اقتدار دولت در زمینه این مجادلات فقهی برپا شده بود. این پژوهش با طرح سه پرسش حول یک موضوع شکل گرفت. موضوع آن نسبت میان فقه و سیاست به طور کلی و نسبت میان نهاد فقهت و نهاد سیاست و دولت از منظر فقیهان معاصر نجف بود. توضیح داده شد که مقصود از معاصرت، دوره جدیدی است که از قرن دوازدهم هجری قمری با تغییر در آگاهی و عمل ساکنان جهان اسلام و ایران به صورت خاص آغاز شد و با عبور از اندیشه حکمرانی و دولت‌داری قدیم به مشروطه سازی دولت ایران در دهه سوم قرن سیزدهم قمری رسید. هنگام مواجهه با تمایز میان قدیم و جدید و پیش از روایت و توضیح این مواجهه به ارائه تفسیری از دو طرف نزاع نیاز است تا ضرورت تاریخی نزاع و مسیر تحولات و تطورات اندیشه ای شناسایی شوند. فصل‌های سوم، چهارم و پنجم این نوشته به توضیح این دو طرف سپس به مسر مواجهه و نتایج منطقی و تاریخی مواجهه پرداخت.

واکاوی نسبت میان دانش فقه و اندیشه دولت در عصر قدیم جهان اسلام برای توضیح عناصر، مفروضات و دستگاه مفهومی اندیشه قدیم دولت و همچنین مختصات دانش فقه، موضوع و مقاصد آن ضرورت داشت. در فصل سوم از این پژوهش به پرسش از این دو پرداخته شد و تلاش شد تا با واکاوی پاره‌هایی از متن‌های فقهی و سیاسی اندیشه قدیم، توضیح بستر زبانی و فرهنگی- اجتماعی تولید این متن‌ها و تفسیر کنش‌های بازیگران سیاسی و دینی به کشف مقاصد کنش‌های بیانی و غیر بیانی آن بازیگران، نویسندگان و به طور عام باشندگان آن دوره از جهان اسلام راه بیابیم. مفاهیم اساسی اندیشه سیاسی این دوره مواردی مانند امت، خلافت، امارت، هرج و مرج، عدالت، جهاد، دارالکفر، اجرای شریعت، قضا و قدر، اطاعت، قیام و... بودند و با جاری شدن این مفاهیم در تاریخ دولت و امت مسلمانان استیلا و استبداد مطلق دولت سلطانی سر برآورد و فقه‌الخلافت چگونگی دولت‌داری سلاطین مسلمان، اجرای احکام شرع، اعمال قدرت، دفاع از دارالاسلام و رفع هرج و مرج را توضیح می‌داد. به این ترتیب اندیشه دولت و دانش فقه و نسبت جاری میان این دو در دوره قدیم جهان اسلام توضیح داده شد.

در فصل چهارم این پژوهش به توضیح طرف دیگر مواجهه پیش گفته پرداخته شد و اندیشه دولت به هنگام تجدید عملی ارکان دولت و شکل یابی آگاهی نوآیین درون دو کشور ایران و عثمانی، بررسی شد. در این فصل منشأ این آگاهی جدید، موضوع و مفاهیم مهم آن شناسایی و بازیابی شدند. گفته شد که نطفه ابتدایی این آگاهی در درون جهان اسلام شکل گرفت و مبتنی بر مفاهیمی بود که در اندیشه قدیم پرداخته شده بودند و به هنگام بروز بحران زوال تعریف و تبیین جدیدی یافتند. مفاهیمی مانند عقب‌ماندگی، پیشرفت، نظم و عدالت از این جمله بودند. پس از شکست‌های بی پایان دولت مسلمانان مقابل هجوم خارجی و پریشانی کامل اوضاع داخلی، برخی از متفکران و کارگزاران دولتی در سایه این آگاهی جدید، ایده تنظیمات را ارائه دادند و چندین دهه به پیاده سازی اصلاحات اداری و دولتی پرداختند. تلاش این گروه از اصلاح‌گران به قصد سامان‌دهی دولت در پرتو اندیشه قدیم دولت بود و آنان قادر به عبور کلی از این اندیشه نبودند و نزدیک یک قرن طول کشید تا ذهنیت این اصلاح‌گران و فضای عمومی با عبور از نظریه

قدیم دولت، به اندیشه‌ای کاملاً نوین درباره دولت برسند و در آستانه مشروطه قرار بگیرند. در این فصل مفاهیم برساننده اندیشه دولت در این برهه از تجدد توضیح داده شد و مسیر فکری و عملی این تغییرات وسیع در کنار زمینه های درونی و بیرونی آن تفسیر گردیدند.

در فصل پنجم به پرسش اصلی و موضوع پژوهش پرداخته شد و از اندیشه سیاسی فقیهان دوره جدید و به ویژه فقیهان هم‌دوره با انقلاب مشروطه پرسش شد و نگرش آنان به دانش فقه، دولت مسلمانان و نسبت میان این دانش با زندگی سیاسی و اجتماعی مسلمانان پرداخته شد. تغییرات اندیشه‌ای این گروه از ابتدای عصر- تجدد تا پیروزی انقلاب مشروطه ردیابی شد و با بازیابی این مسیر گذرگاه‌های اندیشه‌ای فقه و نهاد فقیهان از ابتدای تدوین دانش فقه در تشیع تا انتهای مشروطه توضیح داده شد. نظریه‌هایی که درون فقه‌التقیه درباره دولت پرداخته شد و پاره‌هایی از متن‌های تولید شده درون این نظریه‌ها تفسیر شد و تطورات فقه شیعی و زمانمندی آن در بستر تحولات سیاسی- اجتماعی مذهب شیعه واکاوی شد. در میانه انقلاب مشروطه، نزاع میان فقیهان شیعی و نظریه‌های متعارض درباره دولت که درون این دانش حضور داشتند واکاوی شد و تلاش شد تا تصویری واضح از نزاع مشروطه خواهان و مشروعیت خواهان طرفدار فقه‌الاستبداد ارائه شود.

منابع:

فارسی

۱. پالم، ریچارد (1387). علم هرمنوتیک. مترجم: حنای کاشانی، محمدسعید. تهران: انتشارات هرمس.
- ابوطالب خان، میرزا (1373). مسیر طالبی یا سفرنامه میرزا ابو طالب خان (1218-1213 ق). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- احمدی، بابک (1380). ساختار و هرمنوتیک. تهران: گام نو.
- احمدیان، عبدالله (1374). کتاب امام شافعی (تجزیه و تحلیل زندگانی محمد ابن ادريس شافعی). تهران: نشر احسان.
- اسکینر، کوئنتین (1393). جلد اول: در باب روش. ترجمه: مجیدی، فریبرز. ویراستار: علی معظمی. تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- اشتراوس، لئو (1373). فلسفه سیاسی چیست؟. مترجم: رجایی، فرهنگ. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (1392). شهر و انسان. مترجم: نمازی، رسول. تهران: آگه.
- _____ (1397). سقراط کسنوفون. مترجم: جیرانی، یاشار. تهران: موسسه فرهنگی هنری پگاه روز نو.
- اصیل، حجت‌الله (1381). رساله‌های میرزاملکم خان ناظم‌الدوله. تهران: نشر نی.
- افلاطون (1380). مجموعه آثار افلاطون جلد سه. مترجم: لطفی، محمدحسین، کویانی، رضا. تهران: خوارزمی.
- آبراهامیان، یرواند (1379). ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی. تهران: نشر مرکز.
- آخوندزاده، فتحعلی (1402). مکتوبات و ملحقات آن، مکتوبات کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله. تهران: 1402.
- آدمیت، فریدون (1362). امیرکبیر و ایران. تهران: خوارزمی.
- _____ (1391). ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. تهران: انتشارات گستره.
- _____ (1402). کتاب فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. تهران: گستره.
- آقاجانی قوچانی (1351). سیاحت شرق. تهران: امیرکبیر.
- پوپر، کارل (1365). جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه: فولادوند، عزت‌الله. تهران: خوارزمی.
- ترمذی، محمد بن عیسی (1399). الجامع الصحیح. مترجم: محمودرضا رخشانی. تهران: موسسه انتشاراتی حسینی اصل.
- الجابری، عابد محمد (1389). نقد عقل عربی. مترجم: آل مهدی، سیدمحمد. تهران: نشر نسل آفتاب.
- جعفریان، رسول (1372). دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی. قم: انصاریان.
- _____ (1390). آثار اسلامی مکه و مدینه: با تجدید نظر و اضافات. تهران: انتشارات مشعر.
- حسینی، سیدحسین (1386). معرفت جاودان: مجموعه مقالات آثار دکتر سید حسین نصر (جلد دو). مترجم: ملیح، سید رضا. تهران: مهر نیوشا.
- حقدار، علی اصغر (1383). مجلس اول و نهادهای مشروطیت، صورت مذاکرات، مصوبات، اسناد، خاطرات. تهران: نارمک.
- _____ (1396). نامه‌های میرزاملکم خان ناظم‌الدوله (زبده و متن برخی نامه‌ها). تهران: نشر چشمه، گیلگمش.

- حیدری، غلامرضا (1382). دایره المعارف تشیع، جلد سه. تهران: نشر جمال.
- خرمشاهی، بهالدین (1397). فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دائره المعارف دین. ویراستار: میرچا الیاده. تهران: انتشارات: طرح نقد.
- دیلتای، ویلهلم (1394). تشکل جهان تاریخی. مترجم: صانعی دره‌بیدی، منوچهر. تهران: ققنوس.
- رضوانی، محسن (1392). اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- روزنتال، اروین آی. جی (1396). اندیشه سیاسی اسلام در دوره‌های میانه. مترجم: اردستانی، علی. تهران: نشر قومس.
- ری‌شهری، محمدمهدی (1385). میزان الحکمة، جلد هشت. قم: مؤسسه دارالحدیث العلمیة و الثقافیة، مرکز للطباعة والنشر.
- رئیس‌نیا، صمد (1394). نقش مرکز غیبی تبریز در انقلاب مشروطه. تبریز: وارلیق.
- زرگری نژاد، غلامحسین (1395). تاریخ ایران در دوره قاجاریه: عصر آقا محمدخان. تهران: سمت.
- ژوبر، پیر آمده ایلین (1347). مسافرت به ارمنستان و ایران. مترجم: مصاحب، محمود. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ساروخانی، باقر (1370). درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی. تهران: انتشارات کیهان.
- شاو، استفورد. جی (1371). تاریخ امپراطوری و ترکیه جدید، جلد دو. ترجمه: رمضان زاده، محمود. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- شب‌خیز (1392).
- شریف‌الرضی، محمد ابن حسین (1391). نهج البلاغه. ترجمه: دشتی، محمد. قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع).
- شوشتری، میرعبداللطیف خان (1363). تحفة العالم و ذیل التحفة. مصحح: موحد، صمد. تهران: نشر طهوری.
- طالبوف، عبدالرحیم بن ابوطالب (1395). ایضاحات در خصوص آزادی و مسائل الحیات یا کتاب احمد. تهران: انتشارات عنوان.
- _____ (1397). آزادی و سیاست. تهران: امید فردا.
- طباطبایی، سیدجواد (1395). تاملی درباره ایران. تهران: مینوی خرد.
- عنایت، حمید (1362). اندیشه‌های سیاسی در ایران معاصر. ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین. تهران: انتشارات خوارزمی.
- غزالی، امام ابوحامد محمد بن محمد حجة الاسلام (1315-1317). نصیحة الملوك. تهران: چاپخانه مجلس.
- فارابی، ابونصر (1395). تلخیص النوامیس افلاطون. ترجمه: فرادی اهوازی، احمد. تهران: نگاه معاصر.
- فروغی، محمدعلی (1386). حقوق اساسی، آداب مشروطیت دول. گردآورنده: حقدار، علی‌اصغر. تهران: انتشارات کویر.
- فرهاد اعتماد، محمود (1325). تاریخ سیاسی دوره صدارت میرزا حسین خان مشیرالدوله سپه‌سالار اعظم. تهران: انتشارات علمی و شرکا.
- فیرجی، داوود (1389). دین و دولت در دوره مدرن. تهران: انتشارات رخداد نو.
- (1394). آستانه تجدد

- _____ (1394). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نشر نی
- _____ (.). مفهوم قانون در ایران معاصر. تهران:
- کدیور، محسن (1387). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
- _____ (1387). سیاستنامه خراسانی: قطعات سیاسی در آثار آخوند ملاحمد کاظم خراسانی صاحب کفایه (1255-1329 هجری قمری). تهران: نشر کویر.
- کرزن، جرج (1362). ایران و قضیه ایران. جلد اول. مترجم: مازندرانی، وحید. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- کریبی زنجانی الاصل، محمد (1389). ددارالعلم‌های شیعی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- کشفی، جعفر ابن ابی اسحاق (1376). میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف. به کوشش: فراتی، عبدالوهاب. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- کلبینی، محمد بن یعقوب (1393). اصول کافی. ترجمه: استادولی، حسین. قم: دارالثقلین.
- گرچی، ابوالقاسم (1379). تاریخ فقه و فقها. تهران: انتشارات سمت.
- گسدا، کریستین، رمبرگ، بیورن (1393). دانشنامه استنفورد، هرمنوتیک. ترجمه: محمدی، مهدی. تهران: انتشارات ققنوس.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین (1384). سیاحتنامه ابراهیم بیک. تهران: نشر آگاه.
- مستشارالدوله، یوسف بن کاظم، دولت‌شاهی، علیرضا (1379). رساله موسوم به: یک کلمه. تهران: بال.
- مطهری، مرتضی (1367). سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، جلد یک. تهران: انتشارات صدرا.
- میرموسوی، سیدعلی (1376). اسلام، سنت و دولت مدرن. تهران: نشر نی.
- میرموسوی، سیدعلی (1397). بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام، از تکوین تا تدوین. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- میلز، سی رایت (1382). بینش جامعه‌شناختی. ترجمه: انصاری، عبدالمعبود. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ناطق، هما، فریدون، آدمیت (1356). افکاری اجتماعی و سیاسی اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار. تهران: انتشارات آگاه
- نائینی، محمدحسین (1393). تنبیه الامه و تزیه المله. ویراستار: ورعی، سید جواد. تهران: موسسه بوستان کتاب.
- واعظی، احمد (1380). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هدایت، مهدیقلی (1399). خاطرات و خطرات، توشه ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من. تهران: انتشارات زوآر.

منابع عربی:

- ابن بابویه صدوق، محمد بن علی (1374). المقنع. قم: مؤسسه الامام الهادی علیه السلام.
- ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل ابن عمر (1986). البداية و النهاية. بروت: دارالفکر.
- الوردی، علی (1383). لمحات اجتماعیه من تاریخ العراق. قم: مکتبه الحیدریه
- بغدادی، ابی بکر احمد ابن علی الخطیب (1917). تاریخ بغداد أمدینة السلام. بیروت: دارالکتی العلمیة.
- بلاذری، ابوالحسن احمد ابن یحیی (1397). أنساب الاشراف. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- حلبی، تقی بن نجم‌الدین ابوالصلاح، استادی، رضا (1387). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبه الامام

علی (علیه السلام).

الخراسانی، الآخوند محمد کاظم (1406ق). حاشیه کتاب مکاسب. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

دینوری، ابن قتیبه ابو محمد عبدالله بن مسلم (1969). الامامة و السياسة. قاهره: مطبعة مسلم بن حجاج.

ربانی گلبایگانی، علی (1376). ما هو علم الکلام. محقق: مولوی، محمد حسین. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

شرف کاشانی، ملاحیب اللہ (1424ق). منتقد المنافع فی شرح المختصر النافع. قم: بوستان کتاب.

الشریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی (1410). رسائل الشریف. قم: نشر سیدالشهدا.

شیخ طوسی؛ شیخ الطائفه، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن (1417ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: انتشارات اسلامی تابع جامعه مدرسین.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (1414ق). اوائل المقالات. بیروت: دارالمفید.

طهرانی، آقابزرگ (2009م). الذریعه الی علماء الشیعه. بیروت: دار احیا التراث العربی.

العامل، شیخ محمد بن مکی شهید اول (1410ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: انتشارات داوری.

قلقشندی، ابو العباس احمد ابن عبدالله (1922). صبح الاعشی. قاهره: دارالکتب المصریة.

ماوردی، ابو الحسن علی ابن محمد ابن حبیب (2006). الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة. کویت: قسم العلوم السیاسیة بجامعة کویت.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (1382). عین الحیات. ویراستار: رفیعی، سید علی محمد. تهران: قدیانی.

_____ (1406). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (10-11). تهران: مؤسسه فرهنگی و اسلامی کوشانیپور.

مجلسی، محمد تقی (1414ق). لوامع صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقیه. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

_____ (1983). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مدرسی تبریزی، محمد علی (1395). ریحانة الادب. قم: انتشارات امام صادق علیه السلام.

نراقی کاشانی، ملا احمد بن محمد مهدی بن ابوذر (1375). عوائد الایام. تهران: موسسه بوستان کتاب.

نصر، عبدالعز (1966). فی المجتمع و الحكم. مصر، اسکندریه: دارالثقافة الاسکندریة.

النفیسی، عبدالله (2011). دور الشیعة فی تطور العراق السیاسی الحدیث. کویت: آفاق للنشر و التوزیع.

نووی، یحیی بن شرف (1929). الامامة و السياسة. قاهره: المطبعة المصریة بالازهر.

منابع انگلیسی:

- Blaikie, Norman, (2009), *Designing Social Research: The Logic of Anticipation, Polity*
- Lewis, Bernard, (2002), *The Arabs in History*, Oxford University Press, USA
- Machiavelli, Niccolo, (1998), *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield, Chicago: University of Chicago Press.

- Melzer, Arthur (2014), *Philosophy between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago: Chicago University Press.
- Schwandt, Thomas A, (2007), *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*, Sage publications, Inc
- Strauss, Leo (1954), "On a Forgotten Kind of Writing", Chicago review, vol.8, no. 1.
- Strauss, Leo (1957), "How Farabi Read Plato's Laws", Transcript by Melanges Louis Massignon
- Strauss, L and H. Gadamer (1978), "Correspondence Concerning Wahrheit und. MEthode", *The Independent Journal of Philosophy*, no. 2.
- Strauss, Leo (1980), *Presecution and the Art of Writing*, USA: UCP.
- Strauss, Leo, (1988), *Persecution and The Art of Writing*, Chicago: University Chicago Press.
- Strauss, Leo (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, New York: Suny Press.
- Strauss, Leo, (2014), *Natural Right and History*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Agah. [In Persian]
- Tully, James, (1988), *Meaning and Context- Quentin Skinner and his Critics*, Princeton University Press
- Walliman, Nicholas, (2006), *Social Research Methods*, Sage Publications Ltd

مقاله‌ها:

- انصاری قمی، حسن (1381). نهاد علما و ساختار قدرت در حکومت عثمانی. نشریه کتاب ماه دین 60-61، 38-45.
- انصاری قمی، حسن (1384). دین و دولت در سده پنجم قمری، زمینه‌های تاریخی و دینی کتاب‌های احکام و سیر سلطانی. کتاب ماه دین، 97 و 98، 4-13.
- خان‌محمدی، یوسف، بیات، داوود (1400). تحوّل لایه‌های معنایی مفهوم دولت در عصر فتحعلی-شاهی (دوره بحران و ابهام). مجله رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی 2(68)، 55-082.
- خطیبی نژاد، ابوالفضل، دلاوری، محمدرضا (1396). تاریخ‌مندی جنبش مشروطه؛ بررسی رابطه تحولات اجتماعی ایران معاصر با جنبش مشروطه. فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی 6(25)، 75-106.
- رنجبر، محمدعلی، مشکوریان، محمدتقی (1389). پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان 2(4)، 107-136.
- شهبازی، عبدالله (1381). علل انحطاط و فروپاشی عثمانی. مجله تاریخ معاصر ایران 6(24)، 51-78.
- صادقی، محمدحسین، حضرتی، حسن (1395). پژوهشنامه رویارویی سیاسی مذهبی عثمانیان و صفویان (907 تا 1003ق/1501 تا 1594م) 1(49)، 57-76.
- فتحی، علی (1387). هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی. نشریه الهیات و حقوق دانشگاه رضوی (آموزه‌های فلسفه اسلامی) 7(29)، 166-177.

- لمبتون، آک. س(1370). اندیشه سیاسی دوره اسلامی. مترجم: عبدالرحمن عالم. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی 26، 404-442.
- مارش، دیوید، فورلانگ، پاول(1387). پوست نه پوستین: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در علوم-سیاسی. مترجم: میرموسوی، سیدعلی. فصل‌نامه علوم سیاسی 11(42)، 31-63.
- مرتضوی، سید خدایار(1386). تبیین روش شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر. پژوهشنامه علوم سیاسی 3(1)، 159-191.
- _____ (1388). کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی. فصلنامه سیاست 1(39)، 285-304.
- نظری، محمود(1382). تازه‌های کتاب: معرفی کتاب « دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی». آینه میراث دوره جدید 5(21)، 112-145.
- یونسی، آریا، کلباسی اشتری، حسین، پورحسن درزی، قاسم(1398). تبیین و نقد هرمنوتیک اشتراوس در زمینه تفسیر اندیشه‌های فلسفی اسلامی. دوفصل‌نامه علمی(مقالات علمی- پژوهشی)، 1(28)، 227-249.

Abstract

The following article rereads the concepts and principles of the political thought of Shiite jurists in the contemporary period. In order to make it possible to identify and understand the elements of the jurists' thoughts in this period, the historical course of these thoughts must be restored to discover the conceptual passages and semantic evolutions of these thoughts. Reading the contexts on which the political understanding of the jurists was formed is necessary for the interpretation of the components of thought and the intentions of their texts. For this reading, we have used Quentin Skinner's hermeneutic method. This method is based on the understanding of texts based on considering them as intended speech acts, and by rereading the cultural context and the linguistic context of the formation of that text, it seeks to discover the intention of the author of the text. When talking about political thought, there is a discussion about a theory about the government, and on the other hand, when the thought of jurists is the subject of discussion, jurisprudence as a knowledge related to Muslims and the institution of jurisprudence as one of the institutions of the Muslim society is a determining element for the discussion will be desired. In this research, we have discussed the idea of the government in Islam from the beginning of its establishment until the establishment of the constitutional government, and the theories that have supported this government throughout history have been given a conceptual explanation. These theories are generally divided into three historical periods: the period of establishment of the state at the head of Islam; The second period, from the beginning of the colonial government to the contemporary period, which was associated with the theoretical and practical decline of the colonial government and the constitutionalization of the government. Shia jurisprudence, which was established in the fringes of the Caliphate state and in the conditions of taqiyyah, developed a theory that the political action of Shias during the occultation period was based on the belief in the righteousness of the rulers and cooperation with him was conditional on the establishment of justice, the implementation of Sharia law, etc. It was adjusted. There were two different narratives of al-Taqiyya jurisprudence. Some people believed in the representation of jurists in public affairs and the administration of the government by the absent Imam, and the other version considered the legitimacy of the government during the period of absence impossible. In the Safavid government, the Shia jurisprudence reproduced Fiqh al-Dawlah. These three groups of theories of Shiite jurists created a conflict between the old and new ideas of the state in the middle of the constitutional revolution. Faqe al-Taqiyyah was in favor of constitutionalism, and old Faqe al-Dawlah was a supporter of tyranny. To discover the political thought of contemporary jurists, it is necessary to explain the elements and assumptions of these three theories.

Keywords: jurisprudence, constitutionalism, political jurisprudence, modern government, political thought, hermeneutics



University of Isfahan
Faculty of Administrative sciences and Economics
Department of Political Science

M.A Thesis

**Research on the political thought of contemporary jurists of
najaf ashraf, analysis of the relationship between
jurisprudence and politics**

Supervisor

Dr. Ali Alihosseini

By

Mahmud Abdollahi

January 2024