



تأملی در «مشکل ایران»

دفتر اول

# افول فقه

الهیات سیاسی مشروطیت در ایران

نیما جوادپور

# فهرست

پیش‌گفتار بر انتشار اینترنتی ۷

درآمد ۱۷

فصل اول ۳۹

خلافت؛ گذر از شاهنشاهی و گذار به پادشاهی

فصل دوم ۱۴۷

صفویه؛ فقه حکومتی و حکومت فقهی

فصل سوم ۲۶۲

اصوليون و اصالت سياست

فصل چهارم ۳۷۱

ظل الله و خورشيد غرب

فصل پنجم ۴۵۶

جهاد شيخ و اجتهاد آخوند

فصل ششم ۵۱۹

سيلاب حقوق و سبوى فقه

فهرست ارجاعات ۵۸۴

تقدیم بہ نیما؛

ماندگار یارِ من

بہ پاسِ عمری

تحمل و تقبلِ

بارِ من

...

من عوام را دعوت به خواندن این چیزها نمی‌کنم، و نیز دیگرانی را که به همان عواطفی مبتلا هستند که ایشان. آرزوی من برای‌شان این است که این کتاب را کاملاً نادیده گیرند، نه این‌که با تعبیر منحرف خویش باعث دردسر من شوند، چنان‌چه با هر چیزی می‌کنند. ایشان هیچ لطفی به خود نمی‌کنند، اما باعث آزار کسانی می‌شوند که اگر این اعتقاد که عقل باید در پیش‌کار الهیات باشد، مانعشان نمی‌شد، آزادانه‌تر دست به فلسفیدن می‌بازیدند. مطمئنم که برای این دسته‌ی اخیر از مردم، این کتاب بسیار مفید خواهد بود.

## پیش‌گفتار بر انتشار اینترنتی

درباره انتشار اینترنتی کتاب‌هایم، نکته‌ای در بساط ندارم که پیش از این مطرح نکرده باشم. «افول فقه» چهارمین کتاب من است که به صورت کامل، بر بستر اینترنت منتشر می‌شود.

طرفه این که انتشار «افول فقه»، تقریباً هم‌زمان است با برگزاری نمایش‌گاه کتاب تهران. به مناسبت برگزاری همین نمایش‌گاه، عده‌ای از مترجمان و نویسندگان را می‌دیدم که به مدد امکانات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، در جلسات رونمایی از کتاب‌هایشان شرکت می‌کنند. از دیگر سو، در همین روزها، فیلم‌هایی منتشر شد از صف‌های طولانی برای خرید کتاب یک سلبریتی، و کتابی از وزیر خارجه‌ی سابق کشور. سلبریتی‌مورد نظر، در ظل و ذیل سازمان صدا و سیما، جمهوری اسلامی، سال‌ها بر مسند اجرای برنامه‌ای نشسته بود با عنوان «کتاب‌باز» (یقیناً بر وزن «کفترباز»، و البته «...باز»‌های دیگر)



در این برنامه، که با هدف ترویج فرهنگ کتاب‌خوانی (کذا) تهیه و پخش می‌شد، عده‌ای به عنوان «کارشناس»، به معرفی کتاب می‌پرداختند. صدا و سیمای جمهوری اسلامی، این توان و امکان را در اختیار این «کارشناسان» قرار داده بود که با کل جمعیت ایران مواجه شوند، و به ترغیب و تحریک بیش از هشتاد میلیون ایرانی برای خواندن کتابهایی خاص، پردازند. یکی از همین «کارشناسان»، پس از چندی، بدل شد به یکی از ارکان تهیه و اجرای همان برنامه. حضرت‌اش ساعت‌ها در جوار مجری سلبریتی می‌نشست و هر آن‌چه خوش می‌داشت و مصلحت می‌پنداشت، چون بذری آفت‌بار در مزرعه‌ی ذهن و ضمیر میلیون‌ها ایرانی می‌کاشت.

حضرت «کارشناس»، ابتدا از در فیلم‌سازی وارد عرصه‌ی هنر شده بود. او را می‌شناختم. نخستین بار، این من بودم که او را دعوت کردم برای شرکت در جلسه‌ای، که درباره وضعیت سینما در مطبوعات ایران، برگزار شده بود. برگزار کننده‌ی آن

جلسه نیز من بودم؛ در دورانی که دبیر فرهنگ و هنر یکی از نشریات رسمی کشور بودم. چندی بعد، با تماشای نخستین فیلم آن «کارشناس»، او را به گفت و گویی دعوت کردم. با همان گفت و گو، حضرت «کارشناس» برای نخستین بار در مطبوعات کشور، مطرح شد. این ماجرا، مربوط به اواخر سال ۱۳۸۷ است. چند ماه بعد، با وقوع حوادث پیرامون انتخابات دهم ریاست جمهوری، امکان فعالیت رسمی روزنامه‌نگاری، برای من در مرزهای غیرممکن قرار گرفت. در همان دوران فعالیت در عرصه‌ی رسمی روزنامه‌نگاری، بارها مطالبی در مخالفت با سانسور، و نوع مواجهه‌ی نظام جمهوری اسلامی، و دولت وقت، با عرصه‌ی فرهنگ و هنر، منتشر کردم. به دیگر بیان، در همان دوران، هرچه در توان داشتم به کار گرفتم تا امثال حضرت «کارشناس»، از این توان و امکان برخوردار باشند که «آزادانه» فیلم بسازند، و قمار عمر را به تیغ محتسبان فرهنگی، نبازند.

پس از وقایع خرداد ۱۳۸۸، از مسیری که در آن قدم نهاده بودم، به بهای اخطار و اخراج از مشاغل رسمی، خارج نشدم. با قدم‌هایم جاده‌ی استبداد و فساد را صاف، و با دست‌هایم قلم نقدِ سانسور را غلاف، نکردم.

اما «کارشناس» مورد نظر، در مقام فیلم‌ساز، نه تنها خود را معتقد و ملتزم به مشی امثال من ندانست، بلکه اقدام به ساخت فیلمی درباره «انرژی هسته‌ای» کرد، و در ظل و ذیل همان نظام مبتنی بر سانسور، قدر دید و بر صدر نشست.

سال‌ها بعد، آن‌جا و آن‌گاه که من در مخالفت با مناسبات حاکم بر عرصه‌ی انتشار کتاب، به مثابه مشی ایدئولوژیک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اقدام به انتشار اینترنتی کتاب‌هایم کردم، فیلم‌سازِ مورد نظر، به مقام «کارشناس کتاب» در برنامه‌های تلویزیونی رسیده بود. کتاب‌های من؛ عصاره‌ی سال‌ها تحقیق و پژوهش، به صورت رایگان در فضای مجازی منتشر می‌شد، و در آن سوی میدان، «کتاب‌باز» از

«کارشناسانی» که در کار تحریک و ترغیب ایرانیان برای خواندن کتاب‌های امثال جلال آل‌احمد و سایر شرکا بودند، با هدایای میلیونی، پذیرایی می‌کرد. من از امکان برگزاری مراسمی برای معرفی کتاب‌هایم در اماکن رسمی کشور، برخوردار نبودم، و در آن سوی ماجرا، به «کارشناس» مورد نظر، امکان مواجهه با هشتاد میلیون ایرانی برای معرفی همان نوع کتاب‌ها، تقدیم شده بود.

این نکات را از باب تخفیف و تسخیف آن فیلم‌ساز سابق، و «کارشناس کتاب» لاحق، مطرح نکردم. بلکه مرادم آن بود تا نمونه‌ای در بساط خواننده‌ی این سطور گذارم، در راستای تنقیح و تحکیم این مدعا که، در این کشور، و در ظل و ذیل این حکومت، فرجام مخالفین نظام مبتنی بر سانسور ایدئولوژیک، و فرجام کسانی که اعتقاد و التزامی به مخالفت با آن نوع نظام ندارند، در دو سوی میدان، چنین است. و از دیگر سو، تا کسانی که سال‌ها بعد، از منظر خبرت و عبرت می‌نگرند

بر آن چه بر ما گذشت، بدانند که در همین میدان و همین دوران، بودند کسانی که حلاج‌وار، سرمایه‌ی عمر در کف، بر دارِ تاراج شدند، اما عمله و حَمَلَه‌ی سانسورِ مبتنی بر «ارشادِ اسلامی»، نشدند.

کتاب «افول فقه»، حاصل بیش از یک دهه مطالعه و تحقیق و پژوهش من در چند عرصه‌ی مختلف است. این کتاب، در اوایل دهه‌ی نود، ذیل عنوانی دیگر، نوشته شده بود، اما سال‌ها گذشت، و به عللی، اقدام به انتشار آن نکردم. حدود دو سال پیش از این، تصمیم به انتشار آن کتاب گرفتم، اما پس از خوانش کامل، دریافتم که باید تغییراتی در اصول و فروع آن کتاب انجام شود. بنابراین، کتابی که می‌خوانید، در وجه غالب، محصول دوران انتهایی سی ساله‌گی من است.

از جهاتی، دچار پشیمانی‌هایی هستم بابت تاخیر در انتشار این کتاب، و از جهتی دیگر، این تاخیر را برای خود، و خواننده، مفید می‌دانم. علت پشیمانی‌ام این است که برخی از مدعیات

و مباحثی که در این کتاب مطرح شده، در ابتدای دهه‌ی نود، در زمینه‌ی موضوع این کتاب، در ایران مطرح نشده بود، اما طی یک دهه‌ی اخیر، برخی از آن مسائل و مباحث، از جانب عده‌ای، مطرح شده است. و بر همین اساس، بارها در نگارش نهایی کتاب، با این شرایط سخت مواجه شدم که آیا آن مدعیات و مباحث را حذف کنم، یا نه. اما در مجموع، خواننده‌ی آگاه و اهل معنا، خواهد دید که حتی نتایجی که از آن نوع مدعیات و مباحث گرفته‌ام، بر سبیل شباهت یا تکرار نظرات و مباحث دیگران نیست. اما از این جهت از تاخیر در انتشار کتاب خرسندم که در خوانش و نگارشِ اخیر، برخی از اشکالات و سُستی‌های موجود در کتاب را رفع کرده‌ام. امیدوارم، سایر این‌گونه اشکالات و سُستی‌ها را نیز به مددِ خواننده‌گان، در ویراست‌های بعدی، رفع کنم.

نگارش نهایی «افول فقه»، در یکی از سخت‌ترین شرایط زندگی من انجام گرفت. در اغلب دورانِ نگارش کتاب، شدت مصائب

روزگار و بیماری‌ام، به گونه‌ای بود که امکان ادامه‌ی نگارش، در مرزهای غیرممکن قرار می‌گرفت. اما، «از بخت شکر دارم و از روزگار هم»، که این دفتر، به مثابه عصاره‌ی سال‌هایی که جوانی‌اش نامیده‌اند، به سرانجام رسید.

دیگر آن‌که، در سالیان تحقیق و پژوهش در راستای نگارش این کتاب، صدها جلد کتاب و مقاله، و نسخ خطی فراوانی را مطالعه کردم، به نوعی که تقریباً تمامی ارجاعات آشکار و پنهان موجود در کتاب را به صورت مستقیم، مورد بررسی قرار داده‌ام. چنین کاری، بدون تردید، خارج از مرزهای امکان و توان من بود. بر این اساس، خود را مدیون و مرهون معدود افرادی می‌دانم که در هم‌راهی با من، خوشه‌های حمایت از خرمین شرافت چیدند، و برای نگارش این کتاب، به دست‌انم توان حملِ قلم بخشیدند. از لطف و بزرگواری مه‌سا توکلی بسیار سپاس‌گزارم. نگارش و انتشار این کتاب، بدون حضور و هم‌راهی او، هرگز ممکن نبود.

این کتاب نیز، هم‌چون دیگر کتاب‌هایم، به صورت رایگان در اختیار علاقه‌مندان به این مسائل و مباحث، قرار می‌گیرد. از کسانی که پس از خواندن این کتاب، گمان کردند که از کوشش نویسنده، بهره‌ای برده‌اند، خواهشمندم هر مبلغی که در توان دارند، در اختیار کودکانی قرار دهند که در مسیر ادامه‌ی تحصیل، روزگار به عسرت می‌گذرانند.

چندین کتاب در گرو باده کرده‌ایم  
تا از غبار صفحه‌ی دل ساده کرده‌ایم  
امروز نیست دست سبو زیر بار ما  
دایم مدد به مردم افتاده کرده‌ایم  
در آفتاب زرد خزان خنده می‌زنیم  
خود را چو سرو از ثمر آزاده کرده‌ایم

نے ماجواڊپور

۱۴۰۳/۲/۲۵



# درآمد

«یک وقتی در نجف آب قطع شد. بنده مسافرت کردم بروم اراضی بابل را تماشا کنم، ده پانزده روز رفتیم. عتیقه‌جات آن‌جا را استخراج می‌کردند. فکر می‌کردم چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیراسلامی رو به ترقی. چندین روز فکر می‌کردم. و بلاخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی سیاست و دیانت را از هم جدا کرده‌اند ولی ممالک دیگر سیاستشان عین دیانتشان یا جزو آن است... من و امثال من و بزرگ‌تر از من که مشروطه را تصدیق کردیم، برای این بود که یک اختلافی از بین برداشته شود. این معنی ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت، دو تا باشد. پیغمبر اکرم که موسس دیانت بود، رئیس سیاست بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد، ممالک اسلام رو به ضعف رفت.»

این بخشی از سخنان سیدحسن مدرس، در دوره‌ی چهارم مجلس شورای ملی است. مدرس را بسیاری در عرصه‌ی سیاست، بر اساس این مدعای برجسته‌ی او می‌شناسند که

«دیانت ما عین سیاست ما، و سیاست ما عین دیانت ماست» اما آنچه در فقره‌ای که از او نقل کردیم مورد توجه ماست، مسئله‌ای است که او درباره «تصدیق مشروطه»، مطرح می‌کند. مدرس در صور این مدعا می‌دمد که علت «تصدیق مشروطه» از جانب او، و «بزرگ‌ترهای او»، چیزی جز این نبوده که «یک اختلافی برداشته شود» اما «اختلاف» مورد نظر مدرس چه بود؟

مدعای مدرس این است که علت‌العلل «رو به ضعف رفتن ممالک اسلامی»، این است که «سیاست و دیانت را از هم جدا کرده‌اند» بنابراین، مدرس و «بزرگ‌ترهای او» به این علت به «تصدیق مشروطه» پرداخته‌اند که «اختلافی» را که به علت «جدایی سیاست از دیانت» در ایران ایجاد شده بوده، رفع کنند. این مدعا، سیمای تمام‌نمای جهالت سیدمحمد مدرس و «بزرگ‌ترهای او» است. ما در این دفتر، نشان خواهیم داد علت مشکلی که برای ایران در آستانه‌ی جنبش

مشروطه‌خواهی ایجاد شد، دقیقاً و عمیقاً برعکس مدعای مدرس بود. به دیگر بیان، علت‌العلل آن مشکل، جنس و سنخ اختلاط و التقاط میان دیانت و سیاست بود. مدرس و «بزرگ‌ترهای او»، با هبوط در هاویه‌ی جهل مرکب‌ای روزگار می‌گذراندند که یکی از توالی فاسد آن، این توهم بود که علت‌العلل مشکل ایران، جدایی دیانت از سیاست است، و این مشکل را می‌توان و باید با «تصدیق مشروطه» رفع کرد. مدرس، نماینده‌ی مجلس در کشوری بود که از سده‌ها پیش از ورود اسلام به آن، دیانت و سیاست در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته بود. اما پس از ورود اسلام به ایران، نوع و لون این ارتباط، بر اساس مشخصات و مختصات اسلام، دچار تحولات و تبدلات بنیادین شد. این دوران را از منظر تاریخی، به چندین بخش می‌توان و باید، تقسیم کرد، و بر اساس این تقسیم‌بندی، به توضیح و تبیینِ چونی و چگونه‌گی ارتباط میان دیانت و سیاست پرداخت. در ضمن این توضیح و تبیین، باید گام در

وادی توضیح و تبیینِ یک «ارتباط» دیگر نیز نهاد. معنا و مبنای این «ارتباط» دوم، مبتنی بر این پرسش است که ایران پس از ورود اسلام، تا دوران جنبش مشروطه خواهی، آیا دارای شرایط و ویژه‌گی‌هایی بوده که بر اساس آن‌ها، ارتباط میان دیانت و سیاست در آن، نسبت به دیگر «کشورها» و «جوامع»، دارای تفاوت‌ها و تمایزهای خاصی شود؟ به دیگر بیان، آیا می‌توان در اثبات این نوع مدعیات کوشید که در آن دوران تاریخی، برای نمونه، ارتباط میان دیانت و سیاست در «عربستان»، دارای تفاوت‌ها و تمایزهایی با ارتباط میان دیانت و سیاست در ایران بوده است؟ از دیگر سو، آیا مرزهای بینش‌ای و روش‌ای میان تشیع و تسنن، تاثیری بر نوع و لون ارتباط میان دیانت و سیاست در وادی این دو مذهب داشته است؟ با در نظر داشتن مسئله‌ی اخیر، آیا ارتباط میان دیانت و سیاست، پس از استقرار و استمرار یک حکومت شیعه؛ چون صفویه، تفاوت‌ها و تمایزهایی با ارتباط میان دیانت و سیاست، در ظل

و ذیل خلافت‌های مبتنی بر تسنن داشته است؟ دیگر آن‌که، آیا در وادی تشیع، تعدد و تنوع نظامات شیعه‌ی دارای گرایش به کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، تاثیری بر ارتباط میان دیانت و سیاست در آن دوران تاریخی در ایران داشته است؟ یا این‌که، دوگانه‌های دیگری چون اخباریون و اصولیون، آیا ارتباط میان دیانت و سیاست را با تحولات و تبدلاتی مواجه نکرده‌اند؟ پس از آن، آیا نوع و لونِ مواجهه‌ی ایران در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، با جهان جدید، ارتباط میان دیانت و سیاست را از محور و مدارِ پیش از آن نوع مواجهه، خارج نکرده است؟ بر سیاهه‌ی این‌گونه پرسش‌ها در مبانی مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، می‌توان هزاران صفحه‌ی دیگر افزود. اما در این وادی، مدرس و «بزرگ‌ترهای او»، بسیار کوچک‌تر از آن بودند که دست به شاخه‌های فهمِ مبنا برسانند، و میوه‌ای رسیده به معنا، بچینند.

مدرس و «بزرگ‌ترهای او»، نه تنها بر اثر ابتلا به آن جهل مرکبِ آفت‌افروز و دوران‌سوز، نمی‌توانستند سطری و شطری، حرفِ محصل ارائه کنند، بلکه در عین حال، نمی‌دانستند که خود و اسلافشان، از مهم‌ترین علل و عواملِ نابسامانی ارتباط میان دینت و سیاست در ایران بودند.

در این دفتر، می‌کوشم تا نشان دهم که ارتباط میان دینت و سیاست، یکی از مهم‌ترین عللِ مشکل ایران، در دوره‌ی تاریخی ورود اسلام به ایران تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی است. در راستای اثبات این مدعا، دو نوع مواجهه با الهیات سیاسی اسلام، خواهم داشت؛ یکی از منظر توصیفی، و دیگر از منظر هنجاری. اما، در این راستا، نمی‌توان و نباید در کلیت‌ای به عنوان الهیات سیاسی اسلام، توقف کرد. مراد من از «الهیات»، مجموعه علومِ ناظر به توضیح و تبیین، تدوین، شناخت و فهم، و ارائه‌ی مدعیات اسلام، از منظر ثبوتی و اثباتی است. بر این اساس، الهیات اسلام، قابل تقلیل به کلام یا فقه نخواهد بود.

در دیگر جای نشان داده‌ام که هرگونه شناخت و فهمِ اسلام که قابل تقلیل به کلام یا فقه یا اصول فقه باشد، چیزی جز شناخت و فهمی ایدئولوژیک، و فاقد اعتبار نخواهد بود. اما از دیگر سو، کلام یا فقه در عرصه‌ی اسلام، نمی‌تواند و نباید محدود و محصور به کلیت «اسلام» بماند. و چون چنین است، در این وادی با مباحثی مواجه‌ایم درباره نوع و لون ارتباطِ میان علوم ذیلِ الهیات اسلام. برای نمونه، ارتباطاتی که میان نحله‌های مختلف کلامی، با نحله‌های مختلف فقهی وجود دارد. با در نظر داشتن این مسئله است که تقسیم‌بندی‌ها در عرصه‌ی الهیات اسلام، نمی‌تواند تقسیم‌بندی‌هایی قابل تقلیل به تقسیم‌بندی بر اساس تعدد نظامات فقهی باشد. به دیگر بیان، آن‌جا و آن‌گاه می‌توان مدعی موجودیت و موضوعیتِ الهیات تشیع، یا الهیات تسنن بود که بتوان نشان داد مجموعه علوم ذیلِ الهیات اسلامی، از منظرِ مدعیات تشیع یا تسنن، کاملاً در تمامی موارد، دارای تفاوت و تمایز با یک‌دیگر باشند. بر این اساس،



اگر فقط با تفاوت‌ها و تمایزهایی در عرصه‌ی فقهی تشیع و تسنن مواجه باشیم، نمی‌توان مدعی وجود دو نظام الهیاتی متفاوت، تحت عنوان الهیات تشیع و الهیات تسنن بود. برای اثبات چنان مدعایی، باید بتوان نشان داد که نه تنها فقه، بلکه کلام و اصول فقه و سایر علوم موجود در عرصه‌ی الهیات اسلام، بر اساس مقسم تشیع و تسنن، دارای تفاوت و تمایز با یک‌دیگر هستند.

بسیاری از مباحث و مسائلی که در دهه‌های اخیر در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام مطرح شده، به دو دلیل، دارای اعتبار و در خور اعتنا نیستند. دلیل نخست، عدم توجه به مسائلی است که پیش‌تر مطرح شد، و بر اساس آن، آشکارا می‌بینیم که برای نمونه، عده‌ای، دو دیدگاه مختلف کلامی درباره مدعایی ناظر به سیاست در قرآن را، به عنوان دو نظام الهیات سیاسی مختلف، مطرح کرده‌اند. در راستای مشخص‌تر شدن مسئله، در مقام توضیح بیشتر این نمونه، می‌توان به مباحثی اشاره

کرد که پیرامون دیدگاه‌های کسانی چون ماوردی، ابن فرا، غزالی، خواجه نصیر طوسی، فخر رازی، مسکویه رازی و... مطرح شده است. در بسیاری از مسائل و مباحث مطرح شده از جانب این افراد، می‌توان بخش‌هایی را سراغ گرفت که از منظر کلامی، ناظر به عرصه‌ی سیاست، دارای اعتبار هستند. در این میان، مبانی برخی از این مدعیات، کلام اشعری، معتزلی، امامی، ماتریدی و... است. اما در عین حال، نمی‌توان این مدعیات را لزوماً مدعیات متفاوتی از منظر الهیات سیاسی اسلام دانست. علاوه بر وجوه کلامی، وجوه فقهی این نوع مدعیات نیز لزوماً نمی‌تواند باعث ایجاد نظامات نظری مختلف و متفاوت در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام شود. دلیل دوم نیز مربوط به عدم فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق تفاوت میان الهیات و کلام در مسیحیت و اسلام است. اوج نمایش جولان جهل در این زمینه را می‌توان در کتاب‌های متعددی تماشا کرد که در ظل و ذیل نظام آموزش عالی، و تحت سلطه

و سیطره‌ی «ارشاد اسلامی» بر عرصه‌ی علم، منتشر می‌شوند؛ و در آن‌ها، اصولاً و اساساً الهیات و کلام، یک‌سان پنداشته شده، و هیچ تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد.

در این دفتر، با توجه به زمینه‌ی بحث، در مواردی از عبارت الهیات سیاسی اسلام، استفاده کرده‌ام، و در مواردی از الهیات سیاسی شیعه. در وجه الهیات شیعه، مبنای این انقسام از این قرار و بر این مدار است که در عرصه‌ی الهیات اسلام، با در نظر داشتن مدعیات مطروحه در نظام شیعه‌ی اثنی‌عشری، با مجموعه‌ی متفاوتی از کلام و فقه و اصول فقه و... مواجه‌ایم، که باعث اعتباربخشی به نظامی تحت عنوان الهیات شیعه می‌شود.

اما از دیگر سو، از وجه الهیات سیاسی، در نظام شیعه‌ی اثنی‌عشری، با مدعیاتی ناظر به کسب، حفظ و بسطِ قدرت در عرصه‌ی سیاست مواجه‌ایم، که این مدعیات نیز لزوماً دارای شباهت و اشتراک با نظامات دیگر در عرصه‌ی الهیات اسلام

نیستند. اما در این‌جا، پرسش بنیادین این است که آیا هر مدعایی که از منظر دینی در راستای کسب، حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست مطرح شود را می‌توان و باید مربوط به الهیات سیاسی دانست؟ این نیز، وادی دیگری در دیار علم، طی دهه‌های اخیر است به مثابه تجلی‌گاه جهل ناشی از سلطه‌ی اهل روضه بر حوزه، سیطره‌ی چریک‌ها بر دانشگاه، و غلبه‌ی حاذقانِ حوزه‌ی هذیان‌سازی بر فضای مجازی.

می‌توان مدعیات متعدد و متنوعی از منظر دینی، ناظر به وجوه نظری و عملی سیاست مطرح کرد، در حالی که هیچ‌کدام از آن‌ها، لزوماً از منظر الهیات سیاسی، دارای اعتبار و در خور اعتنا نباشند. بر این اساس، دیدگاه و مدعایی را می‌توان در عرصه‌ی الهیات سیاسی جای داد که - بر اساس حصری استقرایی - دارای این هشت ویژگی باشد:

- ۱- مبتنی بر مدعایی ناظر به سامان عرصه‌ی سیاست بر اساس آموزه‌ها و فرامین الهی باشد.

- ۲- مبتنی بر مدعایی ناظر به کافی نبودن مناسبات غیرالهی در راستای سامان زیست سیاسی باشد.
- ۳- مبتنی بر تبیین نظام‌مند ارتباط میان دیانت به صورت عام، با سیاست باشد.
- ۴- مبتنی بر تبیین نظام‌مند ارتباط میان دیانتی خاص، با سیاست باشد.
- ۵- مبتنی بر تبیین ارتباط میان انتظام الهی جهان، با انتظام ساحت زیست اجتماعی انسان با محوریت سیاست باشد.
- ۶- مبتنی بر مدعایی ناظر به عدم مشروعیت یک نظام سیاسی، بدون پشتوانه‌های نظری الهی باشد.
- ۷- مبتنی بر مدعایی ناظر به قبض و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست؛ بر اساس آموزه‌ها و فرامین الهی باشد.
- ۸- مبتنی بر مدعایی ناظر به پشتوانه‌های الهی تکالیف و حقوق انسان در عرصه‌ی سیاست باشد.

پس از این مرحله است که با توجه به پیوند عرصه‌ی الهیات سیاسی با ادیان و مذاهب مختلف، شروط و ویژه‌گی‌های دیگری به میان خواهد آمد در راستای تبدیل الهیات سیاسی، به الهیات سیاسیِ مختص به یک دین یا مذهبِ خاص. برای نمونه، نمی‌توان بدون در نظر داشتن وجوه مختلف ناظر به «امامتِ موروثیِ خاندانی»، مدعایی را در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه جای داد.

مدعای اصلی در این دفتر، این است که عدم وجود و ارائه‌ی نظریه‌ای دقیق و عمیق درباره ارتباط میان دین و دنیا، و به تبع آن، دیانت و سیاست، هم در اردوگاه الهیات سیاسی اسلام، هم در اردوگاه الهیات سیاسی شیعه، یکی از مهم‌ترین عللِ ایجاد «مشکل» ایران است. وجود آن نظریه‌ای، از این جهت ضروری بود که اسلام به عنوان دیانتی دارای گرایشات و مدعیات آشکار و برجسته‌ی ناظر به در اختیار گرفتن قدرت در عرصه‌ی سیاست، باید از ارتباطی نظام‌مند با عرصه‌ی

سیاست برخوردار می‌شد. اهمیت و کارکرد این «ضرورت»، از نخستین لحظات پس از مرگ پیامبر، در بلاد اسلامی نمایان شد. در ادامه، علاوه بر مدعیات مطروحه در نص مقدس، سنت پیامبر و مشی خلفای راشدین، بدل به عوامل دیگری شدند که مناسبات حاکم بر عرصه‌ی سیاست را در بلاد اسلامی، تحت تاثیرات بنیادین قرار دادند. در مواجهه با چنین عواملی نیز، ضرورت وجود آن نوع نظریه، بیش از پیش، قابل تاکید و تایید بود.

دوران زمامداری خلفای راشدین، صحنه‌ی ظهور و بروز اختلافات بنیادین در عرصه‌ی سیاست بود، که بسیاری از علل و عوامل آن، چیزی نبود جز اختلاف در مواجهه با نص مقدس و سنت پیامبر. این اختلافات، هم در وجه عقیدتی ناظر به دیانت، در جریان بود، هم در وجه بینش‌ای و روش‌ای ناظر به سیاست. در فصول مختلف این دفتر، نشان داده‌ام که استقرار و استمرار این نوع اختلافات، در ایران با شرایط ویژه‌ای مواجه

بود. یکی از این شرایط، وجود چهار نظام نظری مختلف در ایران بود که هر کدام به نوعی با اقتدار و قدرتِ اسلام در ایران مواجهاتی نظری داشتند. این چهار نظام نظری عبارت بودند از نظام نظری ایران باستان، نظام نظری فقهی-کلامی، نظام نظری فلسفی و نظام نظری عرفانی. در بلاد اسلامی، از منظر الهیات سیاسی، سده‌ها پس از مرگ پیامبر، هنوز هیچ نظریه‌ی دقیق و عمیقی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست مطرح نشده بود. فرآورده‌ی این شرایط، چیزی جز تشدید و تشحیذ همان نوع اختلافاتی که اشاره شد، نبود. اما در ایران، ارتباط میان آن چهار نوع نظام نظری با یکدیگر، و ارتباط هر کدام از آن‌ها با اسلام، به بدترین و سُست‌ترین شکل ممکن رقم خورد، که فرجام آن نیز چیزی جز جولان اختلافات نظری بنیادین در راستای ایجاد «مشکل» ایران، نبود.

در چنین شرایطی، ایران با دو مسئله‌ی بنیادین مواجه بود. نخست، تبیین دقیق و عمیق ارتباط میان دیانت و سیاست؛ با



توجه به میراث تاریخی اسلام، و حضور آغشته به اقتدار و قدرت آن در «جامعه» و در عرصه‌ی سیاست. دو دیگر، تبیین ارتباط دقیق و عمیق میان چهار نظام نظری مذکور با یکدیگر، و تبیین ارتباط هرکدام، با اسلام. این دو مسئله، طی بیش از هفت سده، نه تنها حل نشد، بلکه با دراختیار گرفتن قدرت در عرصه‌ی سیاست، توسط صفویه، و در ادامه، برآمدن نظام نظری پنجم به عنوان روشن‌فکری، تبدیل به مشکل شد.

نوع و لون ارتباط میان دیانت و سیاست، هم در وجه تمدنی، هم در وجه فرهنگی، تاثیرات بنیادینی بر تاریخ ایران داشت. در این میدان و در این دوران، الهیات سیاسی، بستری بود برای تبیین دقیق و عمیق این ارتباط، و تولید و ارائه‌ی نظریه‌ای در راستای حل مسئله‌ای به عنوان ارتباط میان دیانت و سیاست در ایران. اما در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود، الهیات سیاسی اسلام، با مدعیاتی از جانب اردوگاه تشیع مواجه شد، که این نوع مدعیات نیز تاثیرات ویژه و مهمی بر ایران داشتند.

مدعیات متعدد و متنوع در اردوگاه تشیع درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، دارای پشتوانه‌های عقیدتی مختلفی بود، از جمله، زیدی، اسماعیلی و اثنی‌عشری و... از دیگر سو، برخی از علمای «شیعه»، که از سده‌های چهارم به بعد، به طرح دیدگاه‌هایی در عرصه‌ی الهیات، درباره ارتباط میان دیانت و سیاست پرداختند، از منظر کلامی و فقهی، آغشته به انواع اختلاط و التقاط، با نحله‌ها و مکاتب کلامی و فقهی غیر امامیه بودند. می‌دانیم که در آن زمان، نه تنها کلام و فقه امامیه، بلکه حتی نظام اعتقادی شیعه نیز دارای بنیان‌های نظری نظام‌مند و استواری نبود، اما در عین حال، آن نوع فوران اختلاط و التقاط در دیدگاه‌های علمای مذکور، در صورتی می‌توانست دارای وجاهت علمی و معرفتی باشد که ایشان در عرصه‌ی نظر، قادر به تبیین ارتباط میان فرآیند تولید آن دیدگاه‌ها در الهیات تسنن، با مدعیات مطروحه در عرصه‌ی الهیات تشیع، باشند. اما، علمای «شیعه» در آن دوران، به هیچ وجه قادر به ارائه‌ی

چنین تبیینی نبودند. این نکته نیز باعث شد تا نطفه‌ی الهیات سیاسی شیعه، اصولاً و اساساً در زهدان ایدئولوژی، بسته شود. در ادامه، یکی از مهم‌ترین فرآورده‌های مواجهه‌ی میان اردوگاه اصولیون و اخباریون در عرصه‌ی الهیات شیعه، برآمدن «مرجعیت شیعه»، اعتبار و احتشامِ «اجتهاد» و «تقلید»، و ایجاد نوع خاصی از روابط میان مجتهدین شیعه با مردم، و نوع خاصی از روابط آن‌ها با حکومت‌های وقت بود. در این دوران، با سلطه و سیطره‌ی اصولیون بر عرصه‌ی الهیات شیعی، مجتهدین شیعه با تکیه و تاکید بر مولفه‌ی «اجتهاد»، از این امکان برخوردار شدند که گره‌هایی از ریسمان ارتباط میان دیانت و سیاست، باز کنند. اما باز هم نه تنها مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست در الهیات شیعه حل نشد، بلکه با مجموعه دیدگاه‌های ناسازگاری که در عرصه‌ی الهیات شیعه، در دوران صفویه، و در دوران حکمرانی سه پادشاه ابتدایی قاجاریه، مطرح شده بود، فرآیند تبدیل آن مسئله به مشکل،

شتاب گرفت. در ادامه، بر اساس نخستین مواجهاتِ ایرانیان با فرآورده‌های علمی و فرهنگی و صنعتی جهان جدید، مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، در معرض مناقشات بنیادینِ جدیدی قرار گرفت. در چنین زمان و زمینه‌ای بود که فقهای شیعه به میدان‌دارانِ عرصه‌ی الهیات، بدل شده بودند، و بر همین اساس، به طرح نظراتی معطوف و مربوط به نظام سیاسی حاکم نیز می پرداختند. هم ایشان، در همین دوران، با یکی از فرآورده‌های نظری جهان جدید مواجه شدند، به عنوان نظریه‌ی مشروطیت. نوع مواجهه‌ی فقهای شیعه و روشن‌فکران ایران با نظریه‌ی مشروطیت، نشان داد که مسئله‌ی تاریخیِ ارتباط میان دیانت و سیاست، نه تنها بدل به مشکل شده، بلکه ایرانیان را با «مشکل» ایران مواجه کرده است.

سیدحسن مدرس و «بزرگ‌ترهای او»، در اردوگاه الهیات شیعه، درباره علل و دلایل عدم حل آن مسئله، و علل و دلایل تبدیل آن به مشکل، و یافتن راه رفع آن مشکل، مطلقاً ذهن و

ضمیری آغشته به جهالت داشتند. مدرس نمی‌دانست و نمی‌توانست بداند که ریشه‌ی مشکل ایران، در خاک «جدایی دیانت از سیاست» نبود، بلکه آن ریشه، بیش و پیش از هر چیز، در خاک میراث آفت‌بار الهیات سیاسی شیعه قرار داشت. اما چرا و چگونه؟

در شش فصل آتی، گام در وادی یافتن پاسخ‌هایی برای این پرسش، خواهیم نهاد.

...

این دفتر، دیباچه‌ای بر مواجهه‌ای نظری با «مشکل» ایران، خواهد بود. تکیه و تاکید در این دفتر، بر موضوع بررسی تاریخ فقه در اسلام، و در تشیع، نخواهد بود. اما در عین حال، از منظر الهیات سیاسی، نشان خواهیم داد که چرا و چگونه فقه شیعه، در آستانه‌ی جنبش مشروطه‌خواهی، اگرچه به باور

عده‌ای، دوران عروج به هفتم آسمان تاریخ خود را تجربه کرد، اما این «عروج»، معنا و مبنایی جز افول نداشت.

نکته‌ی مهم برای خواننده‌ی این کتاب، این است که مطالعه‌ی این دفتر باید بر اساس ترتیب و توالی فصول، انجام شود. خواننده‌ی آگاه و اهل معنا، در نخستین مواجهات با فصول ابتدایی، جای خالی طرح برخی از مباحث و مسائل را درخواهد یافت. اما، بسیاری از مسائل و مباحثی که طرح آن‌ها را در این دفتر لازم می‌دانسته‌ام، آگاهانه در فصولی مطرح کرده‌ام که لزوماً منطبق بر روند تاریخی این دفتر نبوده است.

امیدوارم، به شرط حیات و توفیق، از توان و امکان نگارش و انتشار دفترهای دیگر این مجموعه، با محوریت «تاملی در مشکل ایران»، برخوردار باشم.

## فصل اول

**خلافت؛ گذر از شاهنشاهی و گذار به پادشاهی**

بدیهی است که هیچ چیزی را نمی‌شود چنان استوار تدوین  
کرد که هیچ تفسیری نتواند آن را تحریف کند.

اسپینوزا / رساله الهی - سیاسی



یکی از اشتراکات بنیادین میان تاریخ الهیات سیاسی اسلام و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، «نظریه‌ی انحراف» است. این نظریه، اسلام را داری بنیاد و بنیانی غیرقابل تقلیل به «آغاز» می‌داند. به دیگر بیان، اگرچه می‌توان و باید برای تمامی نظامات فکری و عقیدتی در تاریخ انسان، آغازی در نظر داشت، اما چه بسا نظاماتی که بنیاد و بنیان‌شان لزوماً آغاز آن‌ها نیست. بر این اساس، نظریه‌ی مذکور، اسلام را نظامی می‌داند که آغازش، به علل و دلایلی، بنیاد و بنیان‌اش نیز است. اما این «بنیاد و بنیان» چیست؟ در این جا سه پاسخ جریان‌ساز مطرح است. بر اساس پاسخ نخست، بنیاد و بنیان اسلام چیزی نیست جز قرآن. پاسخ دوم مبنی بر این است که بنیاد و بنیان اسلام چیزی نیست جز جمع میان قرآن، و قول و فعل و تقریر پیامبر. پاسخ سوم عبارت از این است که آن بنیاد و بنیان چیزی نیست جز جمع میان قرآن، و قول و فعل و تقریر پیامبر، و قول و فعل و تقریر امامان شیعه. اما «نظریه‌ی

انحراف»، بر اساس هر سه قرائت مذکور، در صورت این مدعا می‌دمد که تاریخ اسلام، تاریخ «انحراف» از آن بنیاد و بنیانِ ناب و مقدس است.

اما در این جا چندین پرسش بنیادین مطرح است، از جمله این دو پرسش که معنا و مبنای آن بنیاد و بنیانِ ناب و مقدس چیست؟ و، معنا و مبنای «انحراف» چیست؟ الهیات اسلام در بخش‌هایی از تاریخ خود، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم گام در وادی ارائه‌ی پاسخ‌هایی به این دو پرسش نهاده است.

بر اساس موضوع این دفتر، ابتدا می‌کوشیم تا نشان دهیم که چرا تاکنون هر بحثی درباره «خلافت» از منظر الهیات سیاسی، تخته‌بندِ «نظریه‌ی انحراف» بوده، و گریز و گزیری از مواجهه با این نظریه نداشته است. پس از آن، در تبیینِ نسبت و تناسب این «است» با «بایدها» در این عرصه، خواهیم کوشید.

هر سه دیدگاهی که پیش از این درباره اعتقاد به بنیاد و بنیان اسلام مطرح شدند، در مولفه‌ای به نام قرآن، دارای اشتراک هستند. به دیگر بیان، هر سه دیدگاه می‌پذیرند که بنیاد و بنیانی برای اسلام، بدون وجود قرآن نمی‌توان در نظر داشت. اما دیدگاه دوم، یک مولفه، و دیدگاه سوم، دو مولفه‌ی دیگر را نیز به عنوان بنیاد و بنیان اسلام مطرح می‌کنند؛ یکی قول و فعل و تقریر پیامبر، و دیگری، قول و فعل و تقریر پیامبر، و قول و فعل و تقریر امامان شیعه. تالی مدعیات این دو دیدگاه اخیر این است که می‌توان «انحرافی» از اسلام متصور بود که علی‌رغم عدم انحراف از قرآن انجام شده باشد. به دیگر بیان، برای نمونه، قائلین به دیدگاه دوم، می‌توانند به طرح این مدعا پردازند که شخص یا گروهی، از اسلام «منحرف» شده است به این علت که از قول و فعل و تقریر پیامبر «منحرف» شده است. دیدگاه سوم نیز علاوه بر این، می‌تواند به طرح این مدعا پردازد که شخص یا گروهی از اسلام «منحرف» شده است به این علت

که از قول و فعل و تقریر امامان شیعه «منحرف» شده است. اما می‌دانیم که بلافاصله پس از طرح این‌گونه نظرات، هر دو دیدگاه اخیر در صور مدعایی واحد می‌دمند مبنی بر این‌که قول و فعل و تقریر پیامبر، یا قول و فعل و تقریر امامان شیعه، مستقل از قرآن دارای اعتبار و در خور اعتنا نیستند. به دیگر بیان، دیدگاه اول، قول و فعل و تقریر پیامبر، و دیدگاه دوم قول و فعل پیامبر و امامان شیعه را از این جهت دارای اعتبار و در خور اعتنا می‌دانند که در ذیل، و در راستای قرآن قرار گرفته است. و چون چنین است، گویی نمی‌توان شرایطی متصور بود که شخص یا گروهی علی‌رغم «عدم انحراف» از قرآن، از قول و فعل و تقریر پیامبر، یا قول و فعل و تقریر امامان شیعه «منحرف» شده باشد، یا به دیگر بیان، نمی‌توان شرایطی متصور بود که شخص یا گروهی علی‌رغم «عدم انحراف» از قول و فعل و تقریر پیامبر، یا قول و فعل و تقریر امامان شیعه، از قرآن «منحرف» شده باشد. اما طرفه آن‌که در همین میدان،

هر یک از این سه دیدگاه، در متن و بطن خود، دو گروه دیگر را از اسلام «منحرف» می‌دانند. دیدگاه نخست، مدعی است که دیدگاه دوم و سوم به علت مطرح کردن مولفه‌هایی دیگر در کنار قرآن، به عنوان بنیاد و بنیان اسلام، از این دین، «منحرف» شده‌اند. دیدگاه دوم نیز دیدگاه اول را به علت عدم توجه به قول و فعل و تقریر پیامبر به مثابه بنیاد و بنیان اسلام، و دیدگاه سوم را به علت افزودن مولفه‌ای چون قول و فعل و تقریر امامان شیعه به عنوان بنیاد و بنیان اسلام، از این دین، «منحرف» می‌داند. دیدگاه سوم نیز دیدگاه اول و دوم را به علت عدم توجه به قول و فعل و تقریر امامان شیعه به مثابه بنیاد و بنیان اسلام، از این دین، «منحرف» می‌داند.

از این منظر، معنا و مبنای «انحراف» در دو وجه کلامی و فقهی در تاریخ الهیات اسلام، در اشکال مختلفی عبارت از تکفیر و تفسیق و تضلیل مطرح شده است. اگرچه، دامنه‌ی این ماجرا

در موارد و مقاطعی حتی به مشرک دانستن افراد به علت نوع «انحراف» ایشان از اسلام نیز کشیده شده است.

اما یکی از مناقشات بنیادین در وادی «نظریه‌ی انحراف»، مسئله‌ی «سیاست» است. تعیین و ترسیم نسبت و تناسب میان اسلام و سیاست، به عنوان یکی از مناقشه برانگیزترین مسائل در تاریخ الهیات سیاسی اسلام و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، حداقل از دو منظر بنیادین مورد بحث قرار داشته است. نخست از منظر تعیین و ترسیم نسبت و تناسب دین اسلام با سیاست، دو دیگر، از منظر چونی و چگونه‌گی رفتار مسلمانان در عرصه‌ی سیاست.

«نظریه‌ی انحراف» از منظر نخست، هم‌واره بر محور و مدار این پرسش بنیادین مطرح بوده که آیا ارتباطی میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست برقرار است؟ و اگر پاسخ مثبت است، این ارتباط از چه نوع و لون، و دارای چه معنا و مبنایی است؟

مراد ما از «سیاست» در این جا، نظامی مبتنی بر نظریاتِ معطوف به عمل در راستای کسب و حفظ و بسط اقتدار و قدرت در راستای سامان زیست اجتماعی انسان، به واسطه‌ی تشکیل حکومت و اعمال حاکمیت است. بر این اساس، و با در نظر داشتن دو پرسش مذکور، «نظریه‌ی انحراف» با شرایطی مواجه می‌شود که در وجه کلان، از این قرار و بر این مدار است:

۱- میان بنیاد و بنیان اسلام و سیاست، هیچ‌گونه ارتباطی برقرار نیست.

۲- میان بنیاد و بنیان اسلام و سیاست، ارتباطی برقرار است.

۳- میان بنیاد و بنیان اسلام و سیاست، نوع خاصی از ارتباط برقرار است.

بر این اساس، سه دیدگاه بر محور و مدار «نظریه‌ی انحراف» مطرح می‌شود:

- ۱- شخص یا گروهی که قائل به وجود ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست باشد، «منحرف» است.
- ۲- شخص یا گروهی که قائل به عدم وجود ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست باشد، «منحرف» است.
- ۳- شخص یا گروهی که قائل به وجود ارتباطی و رای نوع خاصی از ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست باشد، «منحرف» است.

تاریخ الهیات سیاسی اسلام، مشحون از نظریات متعدد و متنوعی درباره مسئله‌ی ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست است. مدار و محور اصلی و اساسی این نظریات، جایی نیست جز عرصه‌ی کلام اسلامی. اما از قضا یکی از علل و عوامل ایجاد تعدد و تنوع مکاتب کلامی در اسلام، مواجهه با همین پرسش درباره ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست بوده است. در ادامه، نشان خواهیم داد که این مسائل و مباحث چرا



و چگونه از عرصه‌ی کلام به عرصه‌هایی دیگر از جمله فقه نیز ریزش داشته است.

اما در راستای بحث حاضر درباره خلافت، اینک به‌تر و بیش‌تر متوجه این مدعا هستیم که تاکنون هر بحثی درباره «خلافت» از منظر الهیات سیاسی، تخته‌بندِ «نظریه‌ی انحراف» بوده است. چرا که، در وادی الهیات سیاسی، هم‌واره با مسئله‌ی بنیادین ارتباط اسلام با سیاست مواجه‌ایم، و مواجهه با این پرسش در مکاتب و مشرب‌های مختلف کلامی، هم‌واره دارای یکی از آن سه نتیجه‌ی مذکور بوده که هر کدام به نوعی آب‌شخور مدعای «انحراف» از اسلام است.

با در نظر داشتن این مسائل است که در نخستین مواجهه با دوران خلافت در اسلام، در می‌یابیم که پیش از هر چیز باید دارای نظریه‌ای درباره مسئله‌ی ارتباط بنیاد و بنیان اسلام با سیاست باشیم. در همین راستا، هر نظریه‌ای باید دارای روی‌کرد اعتقادی دقیق و عمیق درباره مسئله‌ی بنیاد و بنیان

اسلام باشد. به دیگر بیان، هر نظریه‌ای در این وادی، باید نشان داده باشد که بنیاد و بنیان اسلام را چه می‌داند. بر این اساس، آن سه دیدگاه جریان‌سازِ مورد نظرِ ما در این دفتر، باید در تبیین و اثبات این مدعیات بکوشند که چه ارتباطی میان قرآن، قول و فعل و تقریر پیامبر، و قول و فعل و تقریر امامان شیعه، با سیاست برقرار است. با توجه به آن چه پیش از این مطرح شد، از مواجهه‌ی آن سه دیدگاه با مسئله‌ی ارتباط بنیاد و بنیان اسلام با سیاست، نه وضعیت قابل تصور است:

- ۱- بنیاد و بنیان اسلام فقط قرآن است و هیچ ارتباطی میان قرآن و سیاست برقرار نیست.
- ۲- بنیاد و بنیان اسلام فقط قرآن است و میان قرآن و سیاست ارتباط برقرار است.
- ۳- بنیاد و بنیان اسلام فقط قرآن است و نوع خاصی از ارتباط میان قرآن و سیاست برقرار است.

۴- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر است، و هیچ ارتباطی میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر و سیاست برقرار نیست.

۵- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر است، و میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر و سیاست ارتباط برقرار است.

۶- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر است، و نوع خاصی از ارتباطی میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر و سیاست برقرار است.

۷- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر، و، قول و فعل و تقریر امامان شیعه است، و هیچ ارتباطی میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر، و، قول و فعل و تقریر امامان شیعه و سیاست برقرار نیست.

- ۸- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و  
تقریر پیامبر، و، قول و فعل و تقریر امامان شیعه است،  
و میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر، و، قول و  
فعل و تقریر امامان شیعه و سیاست ارتباط برقرار است.
- ۹- بنیاد و بنیان اسلام جمع میان قرآن، و، قول و فعل و  
تقریر پیامبر، و، قول و فعل و تقریر امامان شیعه است،  
و میان قرآن، و، قول و فعل و تقریر پیامبر، و، قول و  
فعل و تقریر امامان شیعه و سیاست نوع خاصی از  
ارتباط برقرار است.

با در نظر داشتن این وجوه از مسئله‌ی مورد نظر، در این جا  
پرسشی تاریخی بنیادینی مطرح می‌شود که آیا پیامبر وارد  
عرصه‌ی سیاست شد و به تشکیل حکومت پرداخت؟

این پرسشی تاریخی و ناظر به ساحت واقعیات است، نه ساحت  
ارزش‌ها و تکالیف. به دیگر بیان، محدوده‌ی پرداخت به این  
پرسش، قابل تقلیل به عرصه‌ی الهیات اسلام نیست. اما

می‌دانیم که در تاریخ الهیات اسلام، درباره پاسخ به این پرسش تاریخی نیز اشتراک نظر وجود ندارد. عده‌ای بر این باور هستند که پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت نشد، و دیگرانی بر این باور هستند که پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت شد. هر دو پاسخ، با توجه به دیدگاه اول درباره مسئله‌ی بنیاد و بنیان اسلام، با چالشی بسیار جدی مواجه می‌شوند. به این صورت که، دیدگاه اول (دیدگاهی که قائل به این مدعاست که بنیاد و بنیان اسلام فقط قرآن است) اگر قائل به این باشد که هیچ ارتباطی میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست برقرار نیست، در مواجهه با این واقعیت تاریخی که پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست شده و حکومت تشکیل داده، با چالشی بنیادین مواجه می‌شود. در سوی دیگر ماجرا، اگر دیدگاه اول قائل به وجود ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست باشد، در مواجهه با این واقعیت تاریخی که پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست شده و حکومت تشکیل داده، با چالشی

بنیادین مواجه می‌شود. و، اگر دیدگاه اول قائل به این باشد که نوعی خاص از ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست وجود دارد، در مواجهه با این دو حالت که یا پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست نشده و حکومت تشکیل نداده، یا پیامبر نوعی از ارتباطی در ناسازگاری با ارتباط خاص مورد نظر این دیدگاه، با سیاست برقرار کرده باشد، با چالشی بنیادین مواجه می‌شود. پُرپیداست است که این نوع چالش‌ها برای دیدگاه‌های دوم و سوم نیز درباره ارتباط بنیاد و بنیان اسلام با سیاست، وجود خواهد داشت.

اما ورای این مسئله، برای روشن‌تر شدن ابعاد مهم ماجرا، باید به پرسش تاریخی مذکور درباره ورود پیامبر به عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت از جانب او، پردازیم. بر اساس مستندات تاریخی، دفاع از این مدعا که پیامبر وارد عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت نشد، در مرزهای غیرممکن قرار دارد. بر اساس هر نوع مواجهه با مستندات تاریخی، این واقعیت

غیرقابل انکار است که پیامبر با ورود آشکار به عرصه‌ی سیاست، به تشکیل حکومت پرداخت. اما در مواجهه با این واقعیت تاریخی، واکنش بخشی از قائلین به دیدگاه اول و دوم و سوم که در صور مدعای عدم ارتباط میان بنیاد و بنیان اسلام با سیاست دمیده‌اند، چه بوده است؟ اکثر قریب به اتفاق ایشان، به طرح مدعای دیگری در این زمینه پرداخته‌اند مبنی بر این که ورود پیامبر به عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت از جانب او، ارتباطی با بنیاد و بنیان اسلام نداشته، اما در عین حال، در ناسازگاری با مبادی و مبانی اسلام نیز نبوده است. به دیگر بیان، پیامبر از آن جهت که پیامبر بوده، وظیفه و رسالتی در راستای ورود به عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت نداشته است، اما هم‌او، از این جهت که یکی از افراد حاضر در «جامعه» حجاز بوده، در راستای تلاش جهت سامان زیست اجتماعی در آن دوران و در آن میدان، وارد عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت شده است. باز هم به دیگر بیان، قائلین به این دیدگاه،

چنین می‌گویند که حکمرانی محمد بن عبدالله، ارتباطی با مقام پیامبری او نداشته؛ اگرچه در ناسازگاری با آن مقام نیز قرار نداشته است.

این دیدگاه، بر اساس ارجاع به قرآن و مستندات تاریخی به هیچ وجه، دارای اعتبار نیست.

می‌دانیم که در قرآن، خطابی مستقیم و آشکار به پیامبر در راستای ورود به عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت وجود ندارد، اما این را نیز می‌دانیم که عرصه‌ی سیاست، و فرآیند تشکیل حکومت را باید با توجه به مشخصات و مختصات ناظر به زمان و زمینه‌ی تاریخی پیامبر در نظر داشت. بر این اساس، خطاب‌های آشکاری در قرآن خطاب به پیامبر -یا خطاب به مومنان- وجود دارد که خطاب‌هایی اقتدارآفرین برای پیامبر در رابطه با مومنان است. برخی از این خطاب‌های اقتدارآفرین، دارای وجوه آشکار اجتماعی هستند که با فرض وجود حکومتی جز در اختیار پیامبر، یا تحت زعامت و هدایت پیامبر،



خطاب‌هایی بی‌معنا و بی‌مبنا خواهند بود. اما در این‌جا، پرسش بنیادین این است که چگونه می‌توان آن‌گونه خطاب‌های اقتدارآفرین را کاملاً معطوف و موقوف به تشکیل حکومت دانست؟ مسیر پاسخ به این پرسش از وادی همان توجه به مشخصات و مختصات تاریخی دوران پیامبر می‌گذرد. این نوع خطاب‌ها، علاوه بر نفسِ مقام و جای‌گاه پیامبری، در آن دوران و در آن میدانِ تاریخی، به پیامبر اقتداری نسبت به مردم می‌بخشید که وجود هر نوع حکومتِ دیگری جز حکومتِ تحت فرمان پیامبر را در مرزهای غیرممکن قرار می‌داد. البته برخی از این خطاب‌های اقتدارآفرین به صورت مستقیم، دارای وجوه اجتماعی نیستند. برای نمونه، این خطاب‌ها از جانب خداوند به مومنان:

وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ...

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...

اما در سوی دیگر ماجرا، با خطاب‌هایی مواجه‌ایم که آشکارا دارای سویه‌های اجتماعی هستند. برای نمونه، این خطاب‌ها از جانب خداوند به پیامبر و مومنان:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ...

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ...

وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا...

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا...

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا...

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...

علاوه بر این نوع خطاب‌ها، در قرآن با خطاب‌های دیگری مواجه‌ایم که از منظر اقتدارآفرینی، مرتبه‌ای و رای و جوه اجتماعی دارند. برای نمونه، این خطاب‌ها از جانب خداوند به پیامبر و مومنان:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...  
لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...  
النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...

با وجود این نوع خطاب‌ها در قرآن، به طرح این مدعا پرداختیم که فرض وجود حکومتی غیر از حکومت تحت فرمان یا زعامت

و هدایت پیامبر در آن دوران، در مرزهای غیرممکن قرار دارد. بنابراین، با در نظر داشتن این نوع خطاب‌ها، نمی‌توان ورود پیامبر به عرصه‌ی سیاست و تشکیل حکومت را فقط مربوط به جایگاه او به عنوان یکی از افراد در «جامعه» حجاز، و بی‌ارتباط با مقام و جای‌گاه پیامبری دانست.

اما ورای قرآن، بر اساس مستندات تاریخی ناظر به قول و فعل و تقریر پیامبر، با موارد فراوانی مواجه‌ایم که او بر اساس جای‌گاه پیامبری، دیگران را به پی‌روی از تصمیمات خود در عرصه‌ی سیاست فرا می‌خوانده است. این نوع رفتار پیامبر را مشخصاً پس از هجرت به مدینه در موارد فراوانی می‌توان سراغ گرفت. در این‌جا، وارد این بحث نخواهیم شد که هجرت پیامبر به مدینه، اصولاً و اساساً دارای سویه‌های آشکاری در راستای هدف تشکیل حکومت بود. اما پیامبر که می‌دانست یکی از مولفه‌های بنیادین تشکیل حکومت در مدینه تعداد پیروان اوست، پس از هجرت به مدینه، خروج همراهان خود از این

شهر را مصداق کفر و شایسته‌ی لعن دانست. این ماجرا که در تاریخ اسلام تحت عنوان «التعرب بعد الهجرة» شناخته می‌شود را باید با توجه به موارد دیگری چون پیمان «صحیفه المدینه» مورد بررسی قرار داد. در این پیمان است که پیامبر در نخستین سال هجرت، آشکارا پی‌روان و هم‌راهان خود، و ملتزمان به این پیمان را در برابر دیگران یک «امت» می‌داند. در بند دوم این پیمان، چنین آمده است:

*انهم امه واحده من دون الناس.*

اما آیا این «امت» فقط متشکل از مسلمانان بود؟ بند بیست و پنجم این پیمان، آشکارا نشان می‌دهد که چنین نیست. پیامبر در این بند است که یهود بنی‌عوف را نیز به علت پیمان صلح و همکاری که با مسلمانان برقرار کرده بودند، بخشی از این «امت» می‌داند.

وَأَن يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ  
دِينُهُمْ...

در بخش دیگری از همین پیمان، خطاب‌هایی آمرانه نسبت به  
مشرکان نیز وجود دارد.

وَأَنه لَا يَجِيرُ مُشْرِكٌ مَالاً لِقَرِيْشٍ وَلَا نَفْساً وَلَا يَحْوُلُ دُونَهُ عَلَيَّ  
مُؤْمِنٌ.

از این نوع خطاب‌های اخیر، دو نتیجه می‌توان گرفت. نخست  
این که حتی مشرکان نیز می‌توانند ضمن التزام به این پیمان،  
بخشی از «امت» باشند. دیگر آن که، این نوع خطاب‌ها، هشدار  
و تهدیدی است خطاب به مشرکان مدینه که بر خلاف اغراض  
و اهداف و منافع مسلمانان عمل نکنند. همان‌گونه که در همین  
بند اخیر از پیمان، (بند بیست و پنجم) مشرکان از حمایت  
مالی و جانی قریش و از ممانعت از تسلط مسلمانان بر قریشیان  
نهی شده‌اند. این نوع مواجهه‌ی پیامبر با مردم مدینه نشان

می‌دهد که او از یک‌سو، مومنان را با توجه به جای‌گاه پیامبری خود، به اطاعت در امور اجتماعی می‌طلبید، و از دیگر سو، غیرمومنان ساکن مدینه را نیز از این منظر به اطلاعات می‌طلبید که اداره‌ی امور در ساحت زیست اجتماعی به زودی در این شهر در اختیار مسلمانان قرار خواهد گرفت. در ساحت واقعیات تاریخی نیز چنین شد، و دقیقاً در دوران سلطه و سیطره‌ی مسلمانان بر مدینه بود که آیات الاحکام، یکی پس از دیگری نازل شدند. و پس از تثبیت آن سلطه و سیطره بود که آیات ناظر به «برائت» به میان آمد، چرا که، در این شرایط، دیگر نیازی به هم‌پیمانی و همراهی با مشرکان در قالب یک «امت» وجود نداشت.

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.

در ادامه خداوند به مشرکان چهار ماه مهلت می‌دهد:

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ...

و پس از پایان این مدت است که فرمان کشتار مشرکان، خطاب به مومنان صادر می‌شود:

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ  
وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ...

اما علاوه بر دوگانه‌هایی چون «مشرک-مومن»، در زمان و زمینه‌ای که پیامبر اقدام به تاسیس حکومت کرد، دوگانه‌های اعتقادی و هویتی و نژادی و قبیله‌گی و سیاسی دیگری نیز وجود داشت که تمامی آن‌ها ذیل اقتدار پیامبر، بدل به آتشی زیر خاکستر تاریخ شده بودند. اختلافات عمیق مبتنی بر این دوگانه‌ها، پس از مرگ پیامبر نمی‌توانست بر زمین واقعیات ملموس و مشهود به فراموشی و نابودی سپرده شود. و چون چنین بود، نخستین شعله‌های اختلاف پس از مرگ پیامبر، در ماجرای جانشینی او در تاریخ، نمایان شد.



ماجرای سقیفه‌ی بنی‌ساعده، بر اساس اختلافات بنیادینی که با محوریت قریش، و دوگانه‌ای چون مهاجرین و انصار، و بنی‌هاشم و بنی‌امیه و... شکل گرفت، آغازی بود بر دوران خلافت پیامبر، که نطفه در مناقشات تاریخی و سیاسی دوران‌سازی داشت. همان‌گونه که اشاره شد، در دوران حیات پیامبر نیز واکنش به مخالفت‌ها و اختلافات عقیدتی و سیاسی با پیامبر و با مسلمانان، یکسان و مشابه نبود و تحت تأثیر میزان اقتدار و قدرت مسلمانان قرار داشت، اما در دوران پس از پیامبر، علاوه بر آن نوع مخالفت‌ها و اختلافات، امت اسلامی با مخالفت‌ها و اختلافاتی در درون خود نیز مواجه شد که دارای دو وجه عمده و تاثیرگذار بودند. از یک‌سو، این مخالفت‌ها و اختلافات، مبتنی بر فهم قرآن و قول و فعل و تقریر پیامبر، ناظر به دنیا و آخرت بود، و از دیگر سو، ریشه‌ی این اختلافات در خاک منازعات و مجادلات سیاسی در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی خلافت قرار داشت. موضوع این دفتر بررسی

تاریخی این دو نوع مخالفت‌ها و اختلافات در امت اسلامی نیست، بلکه آن‌چه مورد نظر ماست، تکیه و تاکید بر این مسئله است که شخصیت مبتنی بر اقتدار پیامبر در عرصه‌ی سیاست، شرایطی را در امت اسلامی در آن دوران رقم زده بود که تاسیس و تثبیت و ترویج هرگونه نظام سیاسی، بدون وجود شخص پیامبر را در مرزهای غیرممکن قرار می‌داد. بر این اساس، حکومت در دوران پیامبر، با توجه به خطاب‌های اقتدارآفرین موجود در قرآن، حکومتی بود که استقرار و استمرارِ همتا و مشابه آن در هیچ زمان و زمینه‌ای جز با فرض وجود پیامبر، غیرممکن بود. و چون چنین بود، اصولاً و اساساً هرگونه مدعایی درباره‌ی جانشینی پیامبر به تأیید و تصریح او، از جمله در ماجرای غدیر خُم، مطلقاً از منظر سیاسی فاقد اعتبار بود. از قضا، بر همین اساس است که در مستندات تاریخی به جا مانده از جانب علی بن ابی‌طالب، کم‌ترین میزان اشاره و استناد به واقعه‌ی غدیر خُم را مشاهده می‌کنیم، تا آنجا که در

کتاب نهج البلاغه، هیچ اشاره‌ای به واقعه‌ی غدیر خُم وجود ندارد. علت‌العلل این مسئله، همان‌گونه که اشاره شد، مربوط و معطوف به نوع مشی پیامبر در عرصه‌ی سیاست و حکمرانی؛ مبتنی بر اقتداری آمیخته با حضور تاریخی او و پشتوانه‌ی نص مقدس بود. این نوع اقتدار و پشتوانه، کاملاً مختص پیامبر بود، و هیچ واقعه‌ی تاریخی از جمله غدیر خُم، نمی‌توانست حتی در مرزهای آن وضعیتی قرار گیرد که به حکومت پیامبر مشروعیتی سیاسی بخشیده بود. با در نظر داشتن این مسئله است که با پایان دوران خلافتِ خلیفه‌ی اول، مخالفت‌ها و اختلافات در درون امت اسلامی به حدی افزایش یافت که هر سه خلیفه‌ی بعدی، قربانی ترورِ سیاسی شدند.

از سقیفه‌ی بنی‌ساعده تا پایان دوره‌ی دوازده ساله‌ی خلافت عثمان، اندیشه‌ی سیاسی غالب بر امت اسلامی، چیزی جز بازگشت به تجمع قبیله‌گی در راستای تغلب هویتی در عرصه‌ی سیاست نبود. فرجام محتوم این اندیشه‌ی سیاسی نیز

در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود، چیزی جز این نبود که با توجه به افزایش جمعیت مسلمانان، و افزایش قلمرو حکمرانی اسلام، امکان سلطه و سیطره‌ی آن نوع اندیشه‌ی سیاسی در مرزهای غیرممکن قرار می‌گرفت. نماد و نمود بارز تاریخی این ماجرا را آشکارا می‌توان در واقعه‌ی قتل عثمان مشاهده کرد. در ادامه، خلافت علی بن ابی‌طالب با تفاوتی بنیادین نسبت به دوران سه خلیفه‌ی پیشین مواجه بود. معنا و مبنای این تفاوت از این قرار و بر این مدار بود که علی‌رغم توجه علی بن ابی‌طالب به همان نوع تجمع قبیله‌گی و تغلب هویتی، امکان استقرار و استمرار حکومتی بر اساس آن نوع اندیشه سیاسی در عرصه‌ی واقعیت، کاملاً از بین رفته بود. بر همین اساس بود که هم‌زمان با آغاز دوران خلافت خلیفه‌ی چهارم، پیش از آن که علی بن ابی‌طالب و «شیعیان» او، در مواجهه با مخالفان، فریاد اعتراض نسبت به «انحراف از اسلام» سر دهند، این نیروهای مهم و تأثیرگذار در قبایل غیر

بنی‌هاشم، از جمله در بنی‌امیه بودند که در نظر و عمل در مشروعیت خلافت خلیفه‌ی چهارم خدشه و خلل کردند. و چون چنین بود، اگر پیامبر و سه خلیفه‌ی پیشین، بیرق امت اسلامی را در میدان جنگ بر علیه غیرمسلمانان به احتراز درآورده بودند، در این دوران و در این میدان بیرق امت اسلامی در میدان جنگ مسلمانان علیه مسلمانان به احتراز درآمد.

خلیفه‌ی چهارم آن‌جا و آن‌گاه که با این مدعای خوارج مواجه شد بود که «لا حکم الا لله»، این واقعیت در عرصه‌ی سیاست را پذیرفته بود که «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»، اما مهم‌تر از این مسئله، توجه به این اصل بود که فرآیند کسب، حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، باید بر چه اساسی باشد. این فرآیند، پس از دوران پیامبر، حتی با در اختیار داشتن اقتداری تحت عنوان «خلیفه رسول الله» نیز در مرزهای غیرممکن قرار گرفته بود، و چون چنین بود، بنیان اندیشه‌ی سیاسی در این دوران و در این میدان، جز بر مدار و محور پاسخ به این پرسش

نبود که فرآیند کسب، حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، در خلا و غیاب اقتدار پیامبر، باید بر چه اساس باشد؟

در همین زمینه، کسی چون ابن خلدون آن جا و آن گاه که به ماجرای اختلافات بنیادین پس از ترور عثمان در امت اسلامی می‌رسد، به طرح این دیدگاه می‌پردازد که «مردم» طرفین مجادله را به علت این اختلافات و عواقب و توابع آن «به گناه کاری منتسب نمی‌ساختند و ایشان را مانند مجتهدان دین می‌شمردند که به علت اختلاف نظر در استنباط مسائل شرعی نمی‌توان آن‌ها را گناه‌کار دانست و چنانکه معروف است مردم عصر دوم یکی از دو عقیده و نظر مردم عصر نخستین را (که همان عقیده‌ی پی‌روان علی باشد) اجماع می‌شمردند.» هم‌او، در راستای تایید مدعای خود، تمسک به این نقل از خلیفه‌ی چهارم می‌جوید که «چنان‌که از علی درباره کشته‌گان دو جنگ جمل و صفین پرسیدند فرمود "سوگند به کسی که جان من در ید قدرت اوست هر یک از آن گروه که با دل پاک جان

سپرده باشند به بهشت رفته اند." و وی در این سخن به هر دو گروه اشاره فرموده است. «ابن خلدون از اصل و اساس بر این باور است که «واقعه‌ی علی بدان سبب بود که مردم هنگام کشته شدن عثمان در نواحی و شهرهای مختلف پراکنده بودند و در بیعت با علی حضور نداشتند و آنان هم که حضور داشتند گروهی از ایشان بیعت با علی را پذیرفتند و گروهی از آن خودداری کردند تا مردم همه گرد آیند و بر امامی متفق شوند.» اما در همان دوران، ماجرای خون‌خواهی عثمان مطرح شد و بر همین اساس، عده‌ای «از بیعت با علی برگشتند و به خون‌خواهی عثمان برخاستند و امر خلافت را به وضع بی سر و سامانی و هرج و مرج واگذاشتند تا شورایی از میان مسلمانان تشکیل شود و کسی را به خلافت برگزینند...» در سوی دیگر ماجرا «علی معتقد بود مردم وی را به خلافت برگزیده و بیعت با وی صورت گرفته است و بر کسانی که تاخیر روا داشته‌اند بیعت لازم است به سبب اجتماع کسانی که در خانه‌ی پیامبر

در مدینه و موطن صحابه گرد آمده‌اند. و موضوع خون‌خواهی عثمان را به تاخیر انداخت و آن را به گرد آمدن خلق و اتحاد کلمه موکول کرد تا در آن هنگام وی به انجام دادن آن قادر شود.» می‌دانیم که ابن خلدون تنها به نقل روایات تاریخی از باب آن چه واقع شده نمی‌پردازد و تمامی آن چه نقل می‌کند در راستای نظریه‌ای است که او در عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در تاریخ اسلام سامان داده است. اما در این‌جا، ماجرای اختلافات پس از ترور عثمان هم‌زمان با آغاز خلافت علی بن ابی‌طالب را از «مقدمه» به این جهت مطرح کردیم که در بحث ابن خلدون دو موضوع به صورت هم‌زمان مطرح می‌شود. نخست این مدعا که «مردم» طرفین مجادله و مخاصمه را «گناه‌کار» نمی‌دانستند از این جهت که «ایشان را مانند مجتهدان دین می‌شمردند که به علت اختلاف نظر در استنباط مسائل شرعی نمی‌توان آن‌ها را گناه‌کار دانست.» دو دیگر آن‌که، عده‌ای از مخالفان خلیفه‌ی چهارم «سکوت علی را



درباره قاتلان عثمان نوعی نرمی و بی‌اعتنایی گمان می‌کردند نه مساعدت و یاری به عثمان.» و علی بن ابی‌طالب در این زمینه، خواستار تجدید و تحکیم بیعت با خود بوده، پی‌گیری ماجرای خون‌خواهی عثمان را «به گرد آمدن خلق و اتحاد کلمه موکول کرد تا در آن هنگام وی به انجام دادن آن قادر شود.»

در این‌جا دو مسئله به صورت هم‌زمان مطرح است که یکی مبتنی بر سویه‌های اعتقادی دینی است، و دیگری مبتنی بر سویه‌های سیاسی؛ خون‌خواهی از خلیفه‌ی سوم، و تجدید و تحکیم بیعت با خلیفه‌ی چهارم. علی بن ابی‌طالب - به روایت ابن‌خلدون - پی‌گیری مسئله‌ی نخست را در گرو حل مسئله‌ی دوم دانسته است. به دیگر بیان، حل مسئله‌ی دینی را در گرو حل مسئله‌ی سیاسی دانسته است. در همین راستا، آن گروه از مومنین که بنیاد و بنیان اسلام را قرآن می‌دانستند، با ارجاع

و استناد به قرآن، این آیه را در برابر خلیفه‌ی چهارم مطرح می‌کردند که:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... وَلكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

اما خلیفه، پی‌گیری قصاص قاتلان عثمان را در گرو بیعت با خود می‌دانسته، که هیچ جایی در قرآن نداشته است. با در نظر داشتن این مسئله است که مبنا و معنای مدعای مخالفان خلیفه‌ی چهارم درباره «منحرف» دانستن او از اسلام را در می‌یابیم؛ مدعایی که به یکی از مهم‌ترین علل و عوامل جنگ‌هایی چون جمل و صفین بدل شد. بنابراین، اصولاً و اساساً بحث در این نبود و نیست که «مردم» طرفین مجادله و مخاصمه را «گناه‌کار» می‌دانسته یا نمی‌دانسته‌اند، بلکه بحث در این بود و هست که در آن دوران و در آن میدان، به دلیل عدم وجود و اعتبار نظریه‌ای در عرصه‌ی الهیات سیاسی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، در عرصه‌ی دیانت نیز هرگونه

تلاش در راستای رفع اختلاف، در گرو برون کشیدن سیوف از غلاف بود.

در میدان نظرورزی، مسلمانان تا پایان دوران خلافت علی بن ابی طالب، جز انبانی تهی در عرصه‌ی الهیات سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی در بساط نداشتند. اما در همین دوران بود که از منتهی‌الیه عمل، معاویه بن ابی سفیان در عرصه‌ی سیاست به قدرت رسید و بر مدار و محور عمل، بنیان‌گذار مبنایی نظری در الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام شد. برخی از پژوهش‌گران و مولفان در همین دو عرصه، دوران زمام‌داری معاویه، و آغاز خلافت امویان را آغاز دوران پادشاهی در اسلام دانسته‌اند. در این زمینه، دلایل است که بسی بیش از طرح مدعیات دارای اهمیت است. برای نمونه، جلال‌الدین سیوطی در «تاریخ الخلفا» چنین نقل می‌کند :

أخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن سعيد بن جهمان قال:  
قلت لسفيئة: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب

بنو الزرقاء، بل هم ملوک من أشر الملوک، وأول الملوک:  
معاویة.

در این جا، تأکید بر این مدعاست که نظام سیاسی بنی امیه را نسبت و تناسبی با خلافت نیست، بلکه این نظام سیاسی، در واقع نظام پادشاهی است و نخستین پادشاه این نظام، معاویه است.

در دیگر جای، احمد بن ابی یعقوب در «تاریخ یعقوبی» چنین نقل می کند:

و دخل إليه سعد بن مالک فقال: السلام عليك أيها الملك.  
فغضب معاوية فقال: أ لا قلت السلام عليك يا أمير المؤمنين؟  
قال: ذاك إن كنا أمرناك إنما أنت منتز.

در این جا نیز سعد بن مالک وقتی آشکارا معاویه را پادشاه خطاب می کند، با این واکنش او مواجه می شود که چرا مرا

امیرالمومنین خطاب نکردی؟ و چنین پاسخ می‌شنود که چون ما تو را امیر نکرده‌ایم و تو خود به این مقام رسیده‌ای.

اما ورای این گونه نقل‌ها، آنچه معاویه در مواجهه با تاریخ خلافت پس از پیامبر آموخته بود بر محور و مدار این آموزه قرار داشت که با سرآمدن دوران پیامبری، سامان زیست اجتماعی در امت اسلامی، حداقل از دو جهت، با دوران حکومت پیامبر تفاوت‌های بنیادین دارد. نخست این‌که، اقتدار پیامبر حتی با در اختیار داشتن مقام و منصب «خلیفه رسول الله» در عرصه‌ی سیاست به دست نمی‌آید، دو دیگر آن‌که، با افزایش قلمرو جغرافیایی امت اسلامی و تعدد و تنوع فرهنگی و هویتی مسلمانان، نمی‌توان با تکیه بر تجمع قبیله‌گی به سامان امور، و کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست پرداخت. بر همین اساس، معاویه دریافت که منبع اقتدار در عرصه‌ی سیاست را باید بر جای‌گاه «شخص حاکم» ایجاد و متمرکز کند. این نخستین موردی است که عده‌ای از آن به عنوان ایجاد

«سلطنت در اسلام» یا «بازگشت به اشرافیت جاهلیت» یا «بازگشت به پادشاهی ایرانی» تعبیر کرده‌اند. هیچ‌کدام از این تعبیر از منظر اندیشه‌ی سیاسی دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست، اما درباره مدعای «بازگشت به پادشاهی ایرانی» می‌توان و باید نکاتی را مطرح کرد، که در راستای موضوع اصلی این دفتر قرار دارد.

معاویه در راستای مقصود خود، پروایی از ایجاد فاصله‌ای معنادار میان حاکم با عموم مردم، و ایجاد و تقویت مناسبات درباری نداشت. از دیگر سو، او علی‌رغم این‌که خود را پادشاه ندانست، اما به فراست دریافته بود که از نمد عناوینی چون «خلیفه» نیز دیگر نمی‌توان کلاهی برای حکمرانی بافت. و چون چنین بود، او به اسم؛ خلیفه یا امیرالمومنین بود، اما به رسم؛ دریافته بود که استقرار حکومت و اعمال حاکمیت بر امت اسلامی، جز بر مدار و محور نظریه‌ی پادشاهی در مرزهای غیرممکن قرار گرفته است. او در همین راستا، برای نمونه،

ساختار حکومت خود را بر تاسیسی دیوان سامان داد. این نکته‌ی بسیار مهم، البته در دوران حکومت پیامبر و خلفای راشدین کاملاً مغفول واقع شده بود، اما در خاک اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، دارای ریشه‌های ستبر و سترگی بود. ابن خلدون درباره اهمیت جای‌گاه دیوان، بر این نظر است که «این وظیفه از مهم‌ترین وظایف ضروری کشور است و آن انجام دادن کارهای خراج‌ستانی و حفظ حقوق دولت در دخل و خرج و آمار سپاهیان با ذکر نام‌ها و سنجش ارزاق ایشان و پرداخت مستمری سالیانه‌ی آن‌ها در مواقع آن است و درباره این مسائل باید به قوانینی که متصدیان این مشاغل و محاسبان "قهرمان" آگاه دولت تنظیم کرده‌اند مراجعه کرد و کلیه‌ی این قوانین در کتابی آماده است که تفصیل دخل و خرج در آن نوشته شده و قسمت بزرگی از علم حساب در آن مندرج است و به جز کسانی که در این اعمال مهارت دارند بدان پی نمی‌برند و این کتاب را "دیوان" می‌نامند چنان‌که جایگاه نشستن کارگزاران

و مباشران آن را به همین نام می‌خوانند... و گفته‌اند دیوان در زبان فارسی نام شیطان است و کتاب را از این رو بدان نامیده‌اند که محاسبان در فهم امور و آگاهی بر مسائل آشکار و نهان و جمع اشیاء نادر و پراکنده سرعت نفوذ دارند...» هم‌او، در ادامه، درباره این که تاسیس دیوان در چه دوران و شرایطی ضرورت می‌یابد، چنین می‌نویسد «و باید دانست که این وظیفه هنگامی در دولتها ایجاد می‌شود که قدرت استیلا و جهان‌گشایی می‌یابند و به کلیه‌ی جوانب کشور و انواع اصلاحات و تجهیزات متوجه می‌شوند.» معاویه نیز در همین دوران و در همین شرایط بود که به اقتضای سنت حکمرانی در ایران باستان، به تاسیس دیوان‌هایی پرداخت از جمله دیوان برید، دیوان خاتم، دیوان جُند و دیوان خراج. این اقدامات و سایر تحولاتی که معاویه در زمینه‌ی حکمرانی در دوران خود ایجاد کرد را عده‌ای در همان دوران، و عده‌ای پس از او، بر خلاف قرآن و قول و



فعل و تقریر پیامبر می‌دانستند. این مدعا از منظر الهیات سیاسی اگر چه دارای اعتبار نیست اما در خور اعتناست.

اقدامات معاویه از آن جهت که مبتنی بر تأسیس و تجهیز حکومت در راستای سامان زیست اجتماعی امت اسلامی بود، بر خلاف قرآن و قول و فعل و تقریر پیامبر نبود، اما در این زمینه که "آیا تمامی اقدامات او در عرصه‌ی سیاست، مستند و منطبق بر نص مقدس و قول و فعل و تقریر پیامبر بود؟" مشی معاویه بن ابی‌سفیان نشان می‌داد که او در این زمینه نه تنها قائل به استناد و انطباق محض با آن دو منبع نبود، بلکه اصولاً و اساساً به این نظر رسیده بود که در این زمینه، امکان استناد و انطباق مشی سیاسی با آن دو منبع، ممتنع است، و در به‌ترین حالت، فقط باید در پی عدم ناسازگاری با آن دو منبع در عرصه‌ی سیاست بود، نه استناد و انطباق محض. برای نمونه، معاویه می‌دانست که پیامبر در عرصه‌ی سیاست، قائل به نظریه‌ی ولایت‌عهدی نبود، و برای خود در این عرصه

جانشینی تعیین نکرد. قرآن نیز در این زمینه در سکوت است. اما هم‌او، به فراست دریافته بود که با التزام به نظریه‌ی ولایت‌عهدی است که می‌توان و باید شورش‌های پس از مرگ خود را به حداقل برساند و مدیریت کند. اما در این میان، بودند رقبای سیاسی که در راستای کسب قدرت به طرح این مدعا علیه معاویه می‌پرداختند که التزام به ولایت‌عهدی، «انحراف» آشکار از بنیاد و بنیان اسلام است. در این جا نیز عرصه‌ی دیانت و سیاست، دارای ارتباطی می‌شد که اگرچه نیازمند اجتهادات نظری بود اما در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود، پیش از مطرح شدن آن اجتهادات نظری، معاویه بن ابی‌سفیان آن‌ها را در میدان عمل سامان داده بود. به دیگر بیان، او بر زمین الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام که خالی از درخت بود، مباحثه و مجادله درباره‌ی مشخصات و مختصات جنگل را روا نمی‌دانست، بلکه بر این نظر بود که باید در زمین سیاست، درخت‌هایی کاشت و نیاز به وجود جنگل را رفع کرد، تا در

ادامه، میدان برای مباحثات و اجتهادات نظری درباره این مسائل از موضع موافق و مخالف، آماده شود. بر این اساس، معاویه بن ابی سفیان نیز مانند علی بن ابی طالب، در عرصه‌ی سیاست، بر این نظر بود که «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»، اما تفاوت این دو، در این بود که معاویه مشخصات و مختصات حکمرانی در دوران پس از پیامبر را با التزام به این نوع واقع‌بینی دریافته بود که ابتدا باید به تثبیت و تحکیم مبانی حکومت پرداخت تا از دست به دست شدن مستمر قدرت از «ابرار به فجار و از فجار به ابرار» جلوگیری کرد، پس از این مرحله است که اصحابِ نظر در عرصه‌ی الهیات سیاسی، به میدان خواهند آمد و پشتوانه‌هایی نظری برای حکومت در بلاد اسلامی تولید خواهند کرد. اما معاویه در حدود بیست سال حکومتِ خود، مخالفان بالقوه‌ای داشت که در کمینِ پایان دوران حکمرانی او بودند. او نیز کاملاً به این واقعیت آگاهی داشت و برای نمونه در یک فقره، خطاب به ولی‌عهد خود یزید،

چنین گفت «به مردم حجاز توجه کن که اصل و ریشه‌ی تو هستند، هرکس از آن‌ها نزد تو آمد او را گرمی بدار، و هر کس نیامد عهده دارش باش. مردم عراق را زیر نظر بگیر چنان‌چه از تو بخواهند که هر روز عامل ایشان را عزل کنی با ایشان موافقت کن، که عزل عاملی آسان‌تر از کشیده شدن صد هزار شمشیر است. به مردم شام عنایت کن که ایشان دوست درونی تو هستند، هرگاه دشمنی سر بر داشت از ایشان یاری جوی... من از هیچ کس بیم ندارم که در کار خلافت با تو نزاع کند جز از این چهار نفر از قریش؛ حسین بن علی، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر و عبدالرحمن بن ابی‌بکر. اما عبدالله بن عمر؛ مردی است که عبادت او را از پای درآورده است. چنان‌چه کسی به جز او باقی نماند با تو بیعت خواهد کرد. و اما حسین بن علی؛ مردی است بی‌پروا. مردم عراق او را رها نمی‌کنند تا به خروج واداراش کنند. دانسته باش که اگر حسین بن علی خروج کرد و تو بر او پیروز شدی از او درگذر، زیرا حسین با تو

خویشی نزدیک دارد و دارای حقی بزرگ و هم وابسته به محمد است. و اما عبدالرحمن بن ابی بکر؛ اگر ببیند دوستانش کاری می کنند او نیز می کند، او هدفی جز زن و خوش گذرانی ندارد. اما کسی که چون شیر در کمین نشسته و چون روباه با تو مکر و فریب می ورزد و اگر فرصتی دست دهد بر تو خواهد تاخت همانا عبدالله بن زبیر است. اگر روزی عبدالله بر تو شورید و تو را بر او پیروز شدی او را پاره پاره کن اما تا می توانی خون مردم را مریز.» پُرپیدا است که یزید، عاقبت، به عاقبت اندیشی پدر عمل نکرد، و عاقبت اش دیدیم. اما نه تنها یزید بن معاویه بلکه سایر اخلاف معاویه نیز در خلافت اموی پیروان راستین مشی سیاسی او نبودند، چرا که از فراست و درایت و توان و امکان مدیریت و سامان دهی وجوه قبلیه گی و هویت گراییهی اقلیمی و منطقه ای و مهار سیاسی منتقدان و مخالفان بی بهره بودند. برای نمونه، اگرچه معاویه در عرصه ی عمل، اصل التزام به ولایت عهدی را مطرح کرده بود، اما حتی هم او نیز به صورت

کامل نتوانست این اصل را در جوار اصل «بیعت» سامان دهد. معاویه در تلاش بود تا از مخالفان بالقوه‌ی حکومت اموی برای فرزند خود بیعت بگیرد اما پس از مرگ او بود که ماجرای عدم بیعت همان مخالفان با ولی‌عهد معاویه، بدل به مناقشاتی بنیادین در امت اسلامی شد و مخالفان بالقوه‌ی حکومت معاویه را بدل به مخالفانی بالفعل در مواجهه با حکومت یزید کرد.

معاویه علاوه بر ایجاد اقتداری جدید در عرصه‌ی حکمرانی، از این فراست و درایت برخوردار بود که حتی خطر تعدد و تنوع مخالفان خود را بدل به امتیازی برای خود و علیه ایشان کند. مخالفان او از بنی‌هاشم تا زبیریان تا خوارج و... از توان و امکان اتحاد علیه حکومت بی‌بهره شده بودند، اما در متن و بطن اردوگاه مخالفان، مدعیات ستبر و سترگی در عرصه‌ی الهیات سیاسی وجود داشت که آشکارا دارای قابلیت ایجاد شورش و قیام علیه حکومت معاویه و خلافت اموی بود. این‌گونه مدعیات الهیاتی، نقش تاثیرگذاری بر تاسیس خلافت عباسی داشت، اما

تمامی آن‌ها، دارای سویه‌های سیاسی در راستای براندازی خلافت اموی و تغییر حکومت بودند. و چون چنین بود، گروه‌هایی در اردوگاه مخالفان خلافت اموی با توسل و تمسک به مدعای نجات حکومت اسلامی از «انحراف اموی»، در صورتی که این مدعا دمی‌دند که حکومت باید در اختیار «آل محمد» قرار گیرد. بر همین اساس، بخشی از همان مخالفان، حول محور این ایدئولوژی اقدام به ائتلاف و اتحاد در راستای براندازی خلافت اموی کردند؛ «القیام للرضا من آل محمد». خاستگاه نظری این گروه اگرچه از یک‌سو، ریشه در خاک کیسانیه داشت، اما حتی در شرایط انجام قیام‌هایی در عرصه‌ی عمل، علیه خلافت اموی، هنوز چندان مدعیات این گروه دارای شفافیت و نظام‌مندی نبود. گویی باز هم این وجه «عمل» بود که بر وجه «نظر» در عرصه‌ی الهیات سیاسی غلبه داشت. البته همان‌گونه که اشاره شد، کسی چون معاویه، از تعدد و تنوع مخالفان در راستای اهداف خود بهره‌برداری کرده بود اما در

این دوران، اردوگاه مخالفان خلافت اموی نیز به گونه‌ای دیگر از عدم شفافیت و نظام‌مندی مدعیات الهیاتی و سیاسی خود علیه حکومت وقت بهره‌برداری کرده بودند. معنا و مبنای این نوع بهره‌برداری، این بود که تا پیش از سقوط کامل خلافت اموی، مشخص نبود که مراد از «آل محمد»، به عنوان نیروهای دارای مشروعیت در راستای کسب قدرت در عرصه سیاست، دقیقاً چیست. با در نظر داشتن این نکته‌ی مهم است که می‌بینیم اردوگاه مخالفان خلافت اموی از این عدم شفافیت در راستای اهداف سیاسی خود بهره‌برداری کرد، و پس از سقوط خلافت اموی بود که قدم به قدم مشخص شد که مرادِ بخش غالب بر آن اردوگاه، از «آل محمد»، نه علویان بلکه عباسیان بوده است. هرچند در این میان، کسی چون ابوسلمه خلال در مقطعی در کوفه در تلاش بود تا مقدمات انتقال خلافت به شیعیان را فراهم سازد و بر همین اساس هم او نامه‌ی دعوتی به جعفر بن محمد (امام صادق) نوشت و با پاسخ منفی او مواجه



شد. ابوسلمه نامه‌ی دعوت دیگری نیز به عبدالله بن حسن به عنوان پیشوای شیعیان حسنی نوشت اما در این میان بخش عمده‌ی اردوگاه مبارزان تحت لوای «القیام للرضا من آل محمد»، با ابوالعباس سفاح به عنوان نخستین خلیفه‌ی عباسی بیعت کردند.

عباسیان به قدرت رسیده، بلافاصله گام در مسیری نهادند که معاویه کاملاً مبانی حکمرانی خود را از آن خارج کرده بود؛ کسب مشروعیت سیاسی بر اساس وجهه‌ی دینی پیامبر. ابوالعباس سفاح در نخستین خطبه‌ای که در جای‌گاه خلافت در کوفه خواند، این آیات قرآن را انتخاب و برجسته کرد که :

... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.

... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي  
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأِثْنِ السَّبِيلِ...

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي  
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأِثْنِ السَّبِيلِ...

او با توسل و تمسک به این آیات، در صور این مدعا دمید که  
مراد از «اهل بیت» در قرآن، «ما» هستیم، و امروز حق حکومت  
بر مسلمین که متعلق به ما بوده و از ما توسط بنی‌امیه و  
مروانیان ربوده شده بود، به ما بازگردانده شد. خلیفه‌ی عباسی  
در ادامه‌ی همین خطبه، به آیه‌ای دیگر از قرآن ارجاع داد که  
در آن، خداوند می‌گوید چون قوم فرعون ما را عصبانی کردند  
ما از آن‌ها انتقام گرفتیم.

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ...

سفاح بر سبیل همین آیه، درباره براندازی خلافت اموی گفت:

فأملی الله لهم حینا حتی آسفوه فلما آسفوه انتقم منهم بأیدینا  
ورد علینا حقنا...

علاوه بر او که باور داشت خداوند با دستان عباسیان از امویان  
انتقام گرفته، داود بن علی نیز در ادامه‌ی همان خطبه‌ی خلیفه،  
به طرح همین مدعیات پرداخت و حکومتی که عباسیان  
تاسیس کردند را حقی دانستند که از آن‌ها ربوده شده بود، و  
اینک این حق به «اهل بیت» برگردانده شده است.

أیها الناس الآن أقشعت حنادس الدنیا وانكشف غطاؤها وأشرق  
أرضها وسماؤها وطلعت الشمس من مطلعها وبرز القمر من  
مبزغه وأخذ القوس باریها وعاد السهم إلى منزعه ورجع الحق  
ونصابه فی أهل بیت نبیکم أهل الرأفة والرحمة بکم والعطف  
علیکم...

ابن خلدون نیز درباره تکیه و تأکید عباسیان بر مسئله‌ی  
«بازگشت حق حکومت» به ایشان، می‌نویسد «اینان می‌پندارند

بعد از پیامبر عباس بود زیرا بر اساس آیه ی "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ" عباس وارث پیامبر است اما مردم مانع شدند که به او خلافت برسد و این‌گونه بر او ستم کردند و خداوند حق را به فرزنداش بازگردانید.»

اما سیر وقایع در ادامه خلافت عباسیان نشان داد که تکیه و تأکید ایشان بر «حق الهی حکومت» و نشانیدن خود بر مسند مشروعیتی چون «اهل بیت»، نمی‌توانست عاملی در راستای استحکام و استمرار حضور ایشان در عرصه‌ی سیاست شود. بر همین اساس بود که عباسیان ابتدا رقیب و نیروی مهم و تاثیرگذاری را که در به قدرت رسیدن آنها در عرصه‌ی سیاست بسیار نقش مهمی بر عهده داشت، حواله به تیغ دادند. علت‌العلل قتل ابومسلم را می‌توان در نقلی دریافت که مسعودی در «مروج الذهب» مطرح کرده است:

«روزی منصور [خلیفه‌ی عباسی] به سالم بن قتیبه گفت: درباره ابومسلم چه نظر می‌دهی؟ گفت: اگر در آسمان و زمین دو

خدا بود کار آن تباه می شد. گفت: ای ابن قتیبه بس است سخن به گوش شنوا گفتمی... وقتی منصور می خواست ابومسلم را بکشد مردد بود که نظر خویش را به کار گیرد یا درباره او مشورت کند و از تردید بی خواب شده بود و شعری بدین مضمون می خواند:

میان دو کار که آن را نیازموده‌ام به تردیدام و جان من با تردید پنجه نزده است. هیچ چیز چون اندیشه‌ی نهانی که از حوادث زاده باشد خاطر را آشفته نمی کند. فرزندان عدنان دانسته‌اند که من در این گونه موارد صاحب اقدام و جسورام.»

پُرپیداست که ریشه‌ی جسارت خلیفه‌ی عباسی برای قتل ابومسلم، جز در خاک همان هشدار و اندازِ سالم بن قتیبه نبود. منصور عباسی می دانست که وجود رقبایی چون ابومسلم، در ردای استمرار خلافت عباسی، رخنه‌هایی ایجاد خواهد کرد که با صدها مدعای «حق الهی حکومت» و انتساب به «اهل بیت» نیز رفو نخواهد شد. بر همین اساس بود که خلیفه، فرمان قتل

ابومسلمی را صادر کرد که چندی پیش عباسیان هم او را «امین آل محمد» می‌نامیدند.

خلافت عباسیان در ادامه با چالش‌های جدی دیگری مواجه شد که بخشی از آن‌ها توالی محتوم حکومت بر امت اسلامی بدون پشتوانه‌های ستبر و سترگ برآمده از عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام و اندیشه سیاسی در اسلام بود، اما بخش دیگری از آن چالش‌ها، مربوط به رقابت‌های عقیدتی و سیاسی در گستره‌ی خلافت بود از جانب نیروهایی که هویت‌های یگانه و سازگاری با مشی خلفای سیاسی در عرصه‌ی اجتماعی نداشتند. یکی از فرآورده‌های این چالش‌های دوم، تلاش در بخش‌هایی از قلمرو خلافت، در راستای کسب استقلال سیاسی بود. گسترش نفوذ خاندان‌های ایرانی در این دوره در دستگاه خلافت نیز اگرچه در موارد و مقاطعی دارای منافع مهم برای عباسیان بود، اما فرجام محتوم این نوع روابط نیز چیزی جز فرجام ابومسلم نبود. علاوه بر برمکیان که در محور و مدار این

رویدادها قرار داشتند، تجربه‌ی حدود نیم سده حکومت طاهریان نیز نشان داد که در متن و بطن قلمرو خلافت عباسیان، نیروهایی به قدرت می‌رسیدند که آشکارا مبتنی بر سویه‌های سترگی از اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان بودند، و هم‌ایشان اگرچه در مواردی چون حکومت طاهریان، در برابر خلیفه اعلام شورش و قیام نکردند، اما در عین حال، مطلق‌العنانی خلیفه در عرصه‌ی سیاست را آشکارا به چالش کشیدند. صفاریان آشکارا حکومتی مبتنی بر نظریه‌ی ولایت‌عهدی و موروثی ایجاد کردند و با حذف نام خلیفه از خطبه و ضرب سکه به نام خود و عدم انتقال منابع مالی خراسان به بغداد، نشان دادند که خلافت عباسی در راستای گسترش سلطه و سیطره‌ی مبتنی بر مطلق‌العنانی، با چالش‌های جدی مواجه شده است. به دیگر بیان، در این‌جا بحث فقط در این نبود که آیا خلافت به پادشاهی بدل شده یا نه، بلکه بحث در این بود که در درون قلمرو خلافت، نیروهایی

به قدرت می‌رسند که نه تنها در نظر و عمل ملتزم به مبانی مشروعیت حکومت عباسیان نیستند، بلکه کارآیی سیاسی خلافت را از درون با مشکل مواجه می‌سازند.

از دیگر سو، در متن و بطن نظام خلافت نیز واکنش‌هایی نسبت به این مسائل و مشکلات انجام می‌گرفت. اما نکته‌ی مهم در این زمینه، این است که در این دوران، در عرصه‌ی الهیات سیاسی با نظوروزی‌هایی مواجه هستیم که می‌کوشند تا از یک‌سو، به تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست در راستای مشروعیت‌بخشی به خلافت پردازند، و از دیگر سو، نظریه‌ای برای حکومت در بلاد اسلامی با توجه به ارتباط میان نص مقدس و سنت پیامبر و موازین و معاییر حاکم بر زمان و زمینه‌هایی خاص، تدوین کنند. دامنه‌ی این نوع آثار در این عرصه، خصوصاً در دوران برآمدن آل‌بویه و سلجوقیان گسترش قابل توجهی داشت. یکی از افرادی که در همین زمینه به تالیف آثاری بنیادین پرداخت ابوالحسن ماوردی بود. ماوردی در



«احکام السلطانیه» از ابتناء مشروعیتِ خلافت بر اقتدار پیامبر دفاع کرد:

*الامامه: موضوعه لخلافه النبوه فی حراسه الدین وسیاسه الدنیا...*

اما هم‌او، در همین فقره، خلافت را جانشینی پیامبر در حراست از دین و سیاست دنیا می‌داند. در جوار یک‌دیگر نهادن «الدین و سیاسه الدنیا» به عنوان دو قلمرو وظیفه‌ی خلیفه، مسئله‌ی مهمی است که ماوردی اهمیت امتزاج آن‌ها را به فراست دریافته بود. خلیفه در نظام نظری ماوردی، نمی‌بایست در عرصه‌ی حراست از دین، اقداماتی انجام دهد که باعث ایجاد خلل در عرصه‌ی حراست از سیاست شود. بر همین اساس، هم‌او، بر این نظر بود که باید به اتخاذ روش‌هایی در راستای کاهش و مهار مطلق‌العنانی خلیفه در عرصه‌ی سیاست پرداخت. یکی از این روش‌ها، توسل و تمسک به نهاد وزارت بود. نهاد وزارت نیز یکی دیگر از موارث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان بود. وزارت در دوران خلافت عباسی به دو بخش

تقسیم شده بود؛ وزارت تنفیذ و وزارت تفویض. ماوردی درباره این دو نوع وزارت، هم در «احکام السلطانیه»، هم در «قوانین الوزاره و سیاسه الملک» به نظرورزی می‌پردازد. اما تفاوت در این جاست که در «احکام السلطانیه» که دارای سویه‌های ستمبر و سترگی از شریعتنامه است، خبر و اثری از اشاره‌ی ماوردی به نهاد وزارت در اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان نیست،<sup>۱</sup> اما در «قوانین الوزاره و سیاسه الملک» که کتابی کاملاً خارج از مرزهای شریعتنامه است، ماوردی بارها به میراث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان ارجاع می‌دهد، از جمله در مسئله‌ی وزارت. بر این اساس، وزارت در شرایطی که دارای اختیارات محدودی از جانب خلیفه بود؛ وزارت تنفیذ نامیده می‌شد، اما

---

<sup>۱</sup> در «الاحکام السلطانیه» اشارات خفیفی به «ولایه المظالم» و بحث درباره «دیوان»، معطوف به اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، دیده می‌شود.

در وزارت تفویض بود که اختیارات فراوانی از جانب خلیفه به وزیر واگذار می‌شد.

فاما وزاره التفویض الجامعه بین کفایى السیف و القلم، فهى اعم نظراً، و أنفذ أمراً... و هذه الوزارة هى الاستیلاء على التدبیر، و العقد، و الحل، و التقليد، و العزل.

أن الحرية معتبرة فى وزارة التفویض و غیر معتبرة فى وزارة التنفيذ.

أن العلم بالأحكام الشرعیة معتبر فى وزارة التفویض و غیر معتبر فى وزارة التنفيذ

أن المعرفة بأمرى الحرب و الخراج معتبرة فى وزارة التفویض و غیر معتبرة فى وزارة التنفيذ...

یکی از دیگر روش‌ها در راستای تحدید دامنه‌ی مطلق‌العنانی خلیفه در عرصه‌ی سیاست، تقسیم امارت‌ها به امارت استکفا و امارت استیلا بود. امارت استکفا به امارتی گفته می‌شد که امیر

و حاکم در سرزمینی، دارای اختیارات محدود و معدود از جانب خلیفه باشد، اما امارت استیلا مربوط به سلطه و سیطره‌ی امیر و حاکم بر سرزمینی بود که نه مأذون و مأمور و منصوب از جانب خلیفه، و نه دارای اختیارات محدود و معدود از جانب او بود. در واقع، پذیرش امارت استیلا، بر اثر مواجهه‌ی خلافت عباسی با حکومت‌هایی چون طاهریان و صفاریان و آل‌بویه و سلجوقیان و... بود. بر همین اساس بود که ماوردی امارت استیلا را واقعه‌ای تحمیل شده بر خلیفه می‌دانست، و بر این نظر بود که خلیفه سزا و رواست که این نوع حکومت را که در شرایط اضطرار به او تحمیل شده، بپذیرد و به شخص حاکم بر آن سرزمین اذنی دهد تا سلطه و سیطره‌ی او بر آن سرزمین، اگرچه در رسم در گرو تأیید خلیفه نیست، اما در اسم نیز کاملاً بی‌نشان و اثر از جانب خلیفه نباشد.

وَأَمَّا إِمَارَةُ الْأَسْتِيْلَاءِ الَّتِي تُعْقَدُ عَنْ اضْطِرَارٍ فَهِيَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ الْأَمِيرُ بِالْقُوَّةِ عَلَى بِلَادٍ يُقَلِّدُهُ الْخَلِيفَةُ إِمَارَتَهَا وَيَفْوِضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَهَا

وَسَيَّاسَتَهَا ، فَيَكُونُ الْأَمِيرُ بِاسْتِيْلَائِهِ مُسْتَبَدًّا بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ ،  
وَالْخَلِيفَةُ بِإِذْنِهِ مُنْفَذًا لِأَحْكَامِ الدِّينِ لِيُخْرِجَ مِنَ الْفَسَادِ إِلَى  
الصِّحَّةِ وَمِنْ الْحَظَرِ إِلَى الْبَاحَةِ...

در دوران خلافت عباسیان، همان گونه که اشاره شد، از یک سو، مدعیات الهیاتی اهل خلافت به چالش کشیده می شد، و از دیگر سو، مشروعیت سیاسی آن ها. اما همان گونه که به نقل از ماوردی آوردیم، خلیفه به عنوان جانشین پیامبر باید گام در وادی حراست از دیانت و سیاست می نهاد، و در چنین شرایطی بود که آسیب های وارد شده به وجهه ی دینی عباسیان به همان نسبت بر وجهه ی سیاسی آن ها تاثیرگذار بود که آسیب های وارد شده بر وجهه ی سیاسی، بر وجهه ی دینی آن ها. برای نمونه، نوع مواجهه ی یعقوب لیث صفار با خلیفه ای که مدعی جانشینی پیامبر در راستای حراست از دیانت و سیاست بود، ماجرای در خور توجهی است. نویسنده ی «تاریخ سیستان» نقل می کند که یعقوب لیث «... بسیار گفتی که دولت عباسیان

بر غدر و مکر بنا کرده‌اند. نبینی که بومسلمه و بوسلم و آل براکمه و فضل سهل، با چندان نیکویی کایشان را اندر آن دولت چه کردند؟ کسی مباد که بر ایشان اعتماد کند.» هم‌او، ماجرای ورود یعقوب به نیشابور را این‌گونه روایت می‌کند « یعقوب به نیشابور قرار گرفت. پس او را گفتند که مردمان نیشابور می‌گویند که یعقوب عهد و منشور امیرالمومنین ندارد و خارجی است. پس حاجب را گفت "رو منادی کن تا بزرگان و علما و فقهای نیشابور و روسای ایشان فردا این‌جا جمع باشند تا عهد امیرالمومنین بر ایشان عرضه کنم..." حاجب فرمان داد تا منادی کردند. بامداد همه‌ی بزرگان نیشابور جمع و به درگاه آمدند و یعقوب فرمان داد تا دو هزار غلام همه سلاح پوشیدند و بایستادند هر یک سپری و شمشیری و عمود سیمین یا زرین به دست، هم از آن سلاح که از خزانه‌ی محمد بن طاهر برگرفته بودند به نیشابور و خود به رسم شاهان بنشست و آن غلامان دو صف پیش او بایستادند. فرمان داد تا مردمان اندر آمدند و

پیش او بایستادند. گفت "بنشینید!" پس حاجب را گفت "آن عهد امیرالمومنین بیار تا بر ایشان برخوانم." حاجب اندر آمد و تیغ یمانی دست، میان دستاری مصری اندران پیچیده بیاورد و دستار از آن بیرون کرد و تیغ پیش یعقوب نهاد و یعقوب تیغ برگرفت و بجنابانید. آن مردم بیش تر بی هوش گشتند. گفتند "مگر به جانهای ما قصد دارد؟" یعقوب گفت "تیغ نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصدی دارم اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمومنین ندارد خواستم بدانید که دارم." مردمان باز جای خود آمدند. باز گفت "امیرالمومنین را به بغداد نه این تیغ نشاندست؟" گفتند بلی! گفت "مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشاند. عهد من و آن امیرالمومنین یکی است."

شمشیر یعقوب لیث حتی اگر «عهد امیرالمومنین» بود اما از این مایه توان و امکان برخوردار نبود که آسیبی به ارکان اصلی خلافت و شخص خلیفه وارد کند، در حالی که، در ادامه، این

پادشاهان آل بویه بودند که خود را به دارالخلافه رسانده، تیغ بر گردن خلیفه نهادند و او را از خلافت خلع کردند. آنچه معزالدوله دیلمی با خلیفه المستکفی، و آنچه بهاالدوله دیلمی با خلیفه الطایع لله کردند، سیمای آشکار عدم مشروعیت دینی خلفای عباسی بود که ریشه در خاک انحطاط نظری و عملی آنها در عرصه‌ی سیاست داشت. ماجرا در این دوران و در این میدان، از مرزهای امارت استیلا بسیار فراتر رفته و به آنجا رسید که پادشاهان بویی در دارالخلافه، گوش خلیفه‌ی مسلمین را می‌بریدند و او را عمامه در گردن، بر زمین می‌کشانند. این همه، اما به معنای هدم خلافت نبود، بلکه تنها به معنای خلع خلیفه‌ای و نصب خلیفه‌ای دیگر بود. اما مشخصات و مختصات نظام خلافت دچار تحول و تبدیلی شده بود که سیمای آن را ابن طقطقی این‌گونه ترسیم می‌کند «از آن پس خلافت رو به دگرگونی نهاد، نه رونقی برای آن ماند و نه وزارت. آل بویه بر مملکت تسلط یافتند و وزرا را ایشان تعیین



می‌کردند مناصب نیز به دست آن‌ها بود و برای خلفا در ضمن سایر مخارج خود چیزی اندک و ناقابل تعیین می‌کردند.»

اما علی‌رغم این‌گونه تغلب‌ها در عرصه‌ی سیاست از جانب نیروهای سیاسی مخالف خلفای عباسی، هیچ‌کدام از این نیروها در عرصه‌ی الهیات سیاسی، دارای نظریه‌ای دقیق و عمیق در راستای تبیین رابطه‌ی میان دیانت و سیاست نبودند. آنچه عده‌ای از سده‌ها پیش تا کنون، در بررسی این دوران مبنی بر گذار از «خلافت به پادشاهی» مطرح کرده‌اند، در تمامی موارد فاقد اعتبار است. در ادامه، به بررسی دلایل این مدعا باز خواهیم گشت اما در این‌جا توجه به این مسئله، دارای اهمیت است که با سلطه و سیطره‌ی سلجوقیان در بخش مهمی از قلمرو خلافت، تلاش در راستای نظرورزی‌ها در عرصه‌ی الهیات اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، تحت تأثیر علل و عواملی دیگر قرار گرفته بود که دو مورد از آن‌ها در راستای موضوع این دفتر قرار دارد.

## ۱- فلسفه

## ۲- نظام فقهی اهل تسنن.

در عرصه‌ی فلسفه، مهم‌ترین، و به عبارتی، یگانه کوشش نظری نظام‌مندی که درباره ارتباط میان دیانت و سیاست انجام گرفت از جانب ابونصر فارابی بود. نظام نظری فارابی بیش و پیش از هر چیز در این عرصه، نشان داد که در دوران اقتدار و قدرت اسلام از منظر سیاسی، هرگونه بحث فلسفی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، آن‌جا و آن‌گاه که راهی به وادی مدعیات مطروحه در نص مقدس و الهیات اسلام داشته باشد، با چه مصائب حسرت‌خیز و عبرت‌آمیزی مواجه می‌شود. معنا و مبنای این مصائب این بود که در ظل و ذیل سلطه و سیطره‌ی نظام خلافت، اصولاً و اساساً امکان مواجهه‌ی فلسفی با شریعت، در مرزهای غیرممکن قرار گرفته بود. اما در عین حال، به آسانی نیز گریز و گزیری نبود از مواجهه با توالی و توابع ورود و ریزش بخشی از میراث فلاسفه‌ی یونانی در میان

علما در امت اسلامی. پُرپیداست که در همین دوران و خصوصاً در ظل و ذیل حکومت سلجوقیان، آنچه به عنوان «باطنی‌گری» در نظاماتی چون فاطمیان و اسماعیلیان مراد می‌شد، خطری بالفعل برای شریعت محسوب می‌شد، و بر همین اساس، کوشش‌ها برای بسط فقه در عرصه‌ی الهیات به مثابه سپرِ مقابله با آن‌گونه انحرافات، در مدار و محور امور قرار گرفت. از این منظر، فلسفه نیز که در ناسازگاری محض با بنیاد و بنیان نظاماتی مذهبی- سیاسی چون اسماعیلیه و فاطمیه قرار داشت، در زیر سایه‌ی تیغ مخالفت نظاماتی قرار می‌گرفت که رسالت دینی خود را هدم و هلاک منحرفان اسماعیلی و فاطمی می‌دانستند. در چنین شرایطی، مسیری که فارابی نخستین گام را در آن نهاده بود بلافاصله با بن‌بست اهل شریعتی مواجه شد که فلسفه را بنیان انحراف و انحرافی بنیادین از بنیاد و بنیان اسلام می‌دانستند. در چنین شرایطی، تنها اسمی از فلسفه بر جا مانده بود، که به رسم، چیزی جز

ابزار الهیات در وادی تأیید و تحکیم مدعیات شریعت نبود. نظام نظری فارابی نیز در شرایطی تدوین شده بود که مسئله‌ی خلافت در عرصه‌ی عمل بدل به مشکلی شده بود که راه رفع آن از منظر فلسفی در گرو بازگشت از منظر فلسفی به نص مقدس و قول و فعل و تقریر پیامبر بود. فارابی در مجموعه آثار خود کوشید تا این نوع بازگشت را بر اساس بخشی از میراث فلاسفه‌ی یونان، در پیش گیرد. اما او می‌دانست که این چنین نظورری درباره نص مقدس در ظل و ذیل نظام خلافت، دارای هزینه‌های گزاف خواهد بود، و چون چنین بود، هم‌او کوشید تا کار را از گام دوم آغاز کند؛ بازگشت فلسفی به جای‌گاه الهی و پای‌گاه سیاسی پیامبر.

فارابی از یک‌سو، با بحث درباره انواع «مدینه» از جمله انواع مدینه‌ی جاهله، و مدینه‌ی فاضله، کوشید تا از دوگانه‌ی «دنیا و آخرت» در شریعت در راستای نوعی ارتباط میان دیانت و سیاست بهره‌برداری کند. از دیگر سو، به ترسیم سیمایی از دو

وجه افلاکی و خاکی پیامبر پرداخت که بر اساس آن، در دوران ختم نبوت بتوان راهی به وادی توجیه مشروعیت «رئیس اول» در مدینه گشود. به دیگر بیان، اگرچه خلفای عباسی، و در ادامه، اکابر و اعظم اسماعیلی و فاطمی، هر کدام به نوعی در صور مدعای جانشینی پیامبر در دنیا می‌دمیدند، و یکی در این وادی تکیه و تأکید بر مشروعیت خلیفه داشت، و دیگری تکیه و تأکید بر مشروعیت امام، اما فارابی از منظر فلسفی کوشید تا آغازگر بحثی باشد که بر اساس آن، مدینه دارای رئیس اولی باشد؛ به مثابه صدی که با وجود آن، نودهای دیگر، تحصیل حاصل به شمار آیند.

*فتبین ان معنی الفیلسوف و رئیس الاول و الملك و واضع النوامیس و الامام معنی کله واحد و ای لفظه ما اخذت من هذه الالفاظ ثم اخذت ما یدل علیه.*

در این جا قصد نداریم وارد بررسی متن و بطن این مدعای فارابی شویم، اما فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که فارابی در

این عرصه بر محور و مدار نظام افلاطونی سیر می‌کند، در حالی که عدم آشنایی او با کتاب «سیاست» ارسطو و مجموعه‌ی نظام نظری او درباره سیاست، در این فقره آشکار است. ارسطو در ابتدای کتاب «سیاست»، در مخالفت با نظام نظری افلاطون که ناظر به یکسانی منبع و منشأ اعمال قدرت در بخش‌های مختلف ساحت زیست اجتماعی است، می‌نویسد «خطاست پندار آنان که می‌گویند مقام شهریار، فرمانروای شهر و رئیس خانواده و خدایگان بنده، همه یکسان است. پیروان این پندار چنین گمان می‌کنند که تفاوت هر یک از این کسان با دیگری، نه تفاوت کیفی، بلکه [تفاوت کمی است و] مربوط به بیش‌ی یا کمی کسانی است که زیردست آنان هستند. به گمان ایشان، اگر شماره‌ی زیردستان کم باشد، خدایگان بر آنان حاکم است؛ اگر اندکی بیش‌تر باشد، آن‌گاه شهریار یا فرمانروای شهر باید بر مسند قدرت بنشیند، گویی میان خانواده‌ای بزرگ و شهری کوچک، و نیز میان شهریار و فرمانروای شهر فرقی نیست. تنها

تفاوت در آن است که شه‌ریار حکومت مطلق دارد، اما فرمانروای شهر بر طبق قواعد فن کشورداری حکومت می‌کند و به تناوب فرمانروا و فرمان‌بردار می‌شود.» هم‌او در ادامه، در تحکیم مخالفت با نظام افلاطونی به این نتیجه می‌رسد که «پیداست که حکومت خدایگان بر بنده با حکومت فرمانروای شهر تفاوت دارد و بر خلاف آن‌چه گروهی پندارند، همه انواع حکومت یک‌سان نیست. فرمانروای شهر فقط بر کسانی حکومت می‌کند که طبعاً آزاد هستند، و خدایگان بر کسانی حکومت می‌کند که طبعاً بنده هستند. ریاست بر خانواده نوعی سلطنت است (زیرا هر خانواده فقط یک فرمانروا دارد) در حالی که در حکومت [قدرت سیاسی] فرمانروایی بر کسانی است که آزاد و برابر باشند.»

فارابی علی‌رغم عدم توجه به این وجوه متفاوت نظام نظری افلاطون و ارسطو، در سوی دیگر ماجرا، اگرچه خود در «احصاء‌العلوم» مرزهای تفکیک و تمایز علم مدنی و فقه و کلام

را ترسیم کرده بود، در ادامه‌ی بحث درباره ارتباط میان دیانت و سیاست از منظر فلسفی، هرچه بیشتر به سمت مدعیات مطروحه در وادی شریعت پیش می‌رفت، در می‌یافت که امکان ادامه بحث فلسفی در مرزهای امتناع قرار می‌گیرد. فارابی در این وادی، اگرچه می‌کوشید نظامی نظری بر اساس قرائتی از نبوت در ارتباط با فیلسوف و امام و رئیس اول و پادشاه ارائه کند، اما اصل و اساس مسئله این بود که بحث در این زمینه‌ی معطوف و مربوط به اسلام، نمی‌توانست تا نهایت بر مدار کلیتِ نبوت ادامه یابد، بلکه در این‌جا، گریز و گزیری از ورود اختصاصات و مختصاتِ محمد بن عبدالله -در جای‌گاه پیامبر- به بحث، وجود نداشت. و چون چنین بود، جای‌گاه الهی و پای‌گاه سیاسی محمد بن عبدالله به عنوان پیامبر نیز باید به محک بحث فلسفی می‌خورد، نه فقط «نبوت» به معنای عام. پُرپیداست که این مسئله کاملاً متفاوت است از بحث درباره



تفکیک میان «نوبت عامه» و «نوبت خاصه» که در عرصه‌ی الهیات - و عموماً در کلام- مطرح می‌شود.

راهی که با فارابی در عرصه‌ی مواجهه‌ی فلسفی با شریعت گشوده شد، به علل و دلایل متعدد و متنوع، «از هر طرف نرفته به بن بست می‌رسید». و این در حالی بود که اصولاً و اساساً، هم الهیات سیاسی، و هم اندیشه سیاسی، با گذر زمان، بیش از پیش نیازمند پشتوانه‌هایی از مبانی فلسفی می‌شدند. اما در سوی دیگر ماجرا، نظامات چهارگانه‌ی فقهی در عرصه‌ی الهیات اهل تسنن در این دوران، با سه نوع ناسازگاری راهی میدان شده بودند. بخش نخست این ناسازگاری‌ها، مربوط به ناسازگاری‌های درونی در هر کدام از این نظامات با خود، بخش دوم، مربوط به ناسازگاری‌های این چهار نظام با یکدیگر، و بخش سوم، مربوط به ناسازگاری‌های این چهار نظام با سایر نظامات در عرصه‌ی الهیات اسلام بود. اما در میان این نظامات چهارگانه، نظام نظری شافعی از نفوذ و رسوخ بیش‌تر و مهم‌تری

در راستای موضوع این دفتر قرار دارد. محمد بن ادریس شافعی، منابع استخراج احکام را بر چهار اصل کتاب، سنت، اجماع و قیاس قرار داد. در این میان، آنچه او به عنوان «سنت» مراد می‌کرد، اگرچه مجموعه‌ای از قول و فعل و تقریر پیامبر بود، اما از منظر الهیات سیاسی اسلام، دارای توابع و توالی مناقشه برانگیزی بود. شافعی بیش و پیش از هر چیز، با مراجعه به نص مقدس، بر این گونه آیات تکیه و تأکید داشت:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

او از مسیر این سنخ آیات، به وادی لزوم اطاعت از سنت پیامبر می‌رسید، اما این پایان ماجرا نبود. بر اساس دیدگاه او، برخی از مبانی قول و فعل و تقریر پیامبر بر اساس صراحت نص است، اما در نص مقدس، مواردی نیز یافت می‌شود که فهم مراد شارع در گروه قول و فعل و تقریر پیامبر ناظر به آن موارد است. اما علاوه بر این دو مورد، مواردی نیز در عرصه‌ی قول و فعل و تقریر پیامبر قابل مشاهده است که نه مبتنی بر صراحت نص است و نه مبتنی بر مواردی که فهم آن‌ها در گروه مشی پیامبر باشد. درباره این بخش اخیر، عده‌ای بر این باوراند که این بخش را نباید بخشی از سنت پیامبر دانست، و دیگرانی بر این باوراند که بخش اخیر نیز بخش از سنت پیامبر محسوب می‌شود. شافعی قائل به دیدگاه گروه دوم بود، و بخش‌هایی از قول و فعل و تقریر پیامبر که مستقیم و غیرمستقیم مبتنی بر نص نبود را نیز به این دلیل سنت پیامبر می‌دانست که پیامبر در مواردی که برای دیگران آشکار نیست نیز از شعاع وحی خارج

نشده است، و چون چنین است، این بخش اخیر را نیز باید سنت پیامبر دانست. اما پُرپیدا بود که در وادی تبیین ارتباط میان وقایع تاریخی در دوران شافعی و روزگار پس از او با نص و سنت پیامبر، بسیاری از وقایع از شعاع این ارتباط خارج می‌شد. بر این اساس، شافعی دو منبع دیگر را نیز در نظام فقهی خود به رسمیت می‌شناخت؛ اجماع و قیاس. او در درباره اجماع، بیش و پیش از هر چیز بر تصمیمات و رفتار صحابه تأکید داشت که در مواجهه با شرایط و وقایع تاریخی به چه نوع اجماعاتی رسیده‌اند. این نوع اجماعات در نظام نظری او به عنوان یکی از منابع استنباط احکام، دارای اعتبار بود. و در نهایت، اگر هیچ‌کدام از این سه منبع فقیه را به مقصد درک و اقامه‌ی حکم نرساند، فقیه بر اساس قیاس، با سه منبع پیشین مواجه می‌شود، و بر اساس قیاسِ موضوع با هم ریشه‌های آن موضوع در سه منبع پیشین، به ارائه‌ی حکم می‌پردازد.

نظام فقهی شافعی، مسیری فراخ و هم‌وار برای معتقدان به این مذهب در عرصه‌ی سیاست فراهم می‌کرد تا بر اساس نوع خاص قرائت شافعی از منابع دوم و سوم و چهارم، به تحکیم و تثبیت قدرت حاکم و کسب مشروعیت برای حکومت پردازند.

پس از سلطه و سیطره‌ی سلجوقیان بر بخش‌های مهمی از قلمرو خلافت، خواجه نظام‌الملک طوسی به عنوان وزیر دوران‌ساز این حکومت، فرآیندی در نظر و عمل در عرصه‌ی سیاست پیش گرفت که ترکیبی از میراث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، و نظام فقهی شافعی بود. خواجه در حالی با تأسیس «نظامیه» در کارِ دفع و رفع «فتنه‌ی باطنیه» در اردوگاه اسماعیلیان و فاطمیان بود که از منظر الهیات سیاسی در موارد مهمی در کلیت ماجرا با اهل فتنه در مخالفت با نظام خلافت، دارای وحدت نظر بود. یکی از این موارد، مسئله‌ی مشروعیت الهی شخص حاکم بود. فاطمیان بر اساس ایدئولوژی غالب اسماعیلیه بر این باور بودند که نه تنها «امام» دارای

مشروعیت الهی در عرصه‌ی سیاست است، بلکه جانشین او نیز نه بر اساس مکانیزم بیعت یا اجماع، بلکه بر اساس اراده‌ی الهی از جانب سلفِ خود تعیین می‌شود. از دیگر سو، خواجه نظام‌الملک، مشروعیت الهی را درباره پادشاه با تکیه و تأکید بر اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، این‌گونه در «سیاست‌نامه» مطرح می‌کرد «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذراند و امن همی باشند و بقای دولت همی خواهند. و چون العیاذ بالله از بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمانهای حق تعالی پدید آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان، ایشان را بچشاند - خدای عزوجل ما را چنین روزگار منماید و از این

مدبری دور دارد- هر آن چه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هر که را دست قوی‌تر هر چه خواهد می‌کند تا آن گناه‌کاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خون‌ریزش هلاک شوند و جهان از ایشان خالی و صافی شود، و از جهت شومی این گناه‌کاران بسیاری از بی‌گناهان در آن فتنه‌ها نیز هلاک شوند و مثال این چنان باشد که چون آتش اندر نیستان افتد هر چه خشک باشد همه بسوزد و از جهت مجاورت خشک بسیار نیز تر سوخته آید.»

خواجه در ادامه، با استخدام مفهومی دیگر از اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، تحت عنوان «فرّ الهی» بر این نکته تأکید می‌کند که «اما چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد سعادت دو جهانی بیابد از بهر آن که هیچ کاری بی علم نکند و به جهل رضا ندهد. و پادشاهانی که دانا

بودند بنگر که نام ایشان در جهان چگونه بزرگ است و کارهای بزرگ کردند تا به قیامت نام ایشان به نیکی می‌برند چون افریدون و اسکندر و اردشیر و نوشیروان عادل و امیرالمومنین عمر رضی الله عنه و عمر بن عبدالعزیز نورالله مضجعه و هارون و مأمون و معتصم و اسماعیل بن احمد سامانی و سلطان محمود رحمه الله عليهم اجمعين که کار و کردار هر یک دیدار است و در تاریخ‌ها و کتاب‌ها نوشته است و می‌خوانند و دعا و ثنا برایشان گویند.» همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، عده‌ای از حاضران و ناظران در عرصه‌ی دیانت و سیاست در دوران خلافت عباسی، و عده‌ای از اخلاف ایشان، بر این نظر بودند که در آن دوران «امر خلافت به پادشاهی تبدیل یافت»، در این میان و در این میدان، خواجه نظام‌الملک از یک‌سو، بر میراث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان تکیه می‌کرد تا پادشاه سلجوقی را ردای مشروعیت سیاسی پوشاند، اما از دیگر سو، بر اثر طوفان‌های فتنه، همان پادشاه سلجوقی چو بید بر



سر مشروعیت دینی خویش می‌لرزید. بنابراین، اصل برای خواجه به عنوان یک رجل سیاسی، حفظ و بسط قدرت بود، اما این حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، چه در وجه رجوع به میراث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، و چه در وجه تکیه و تأکید بر فقه شافعی، مبتنی بر مدعیات الهیاتی بود. به دیگر بیان، بحث در این نبود که خلافت بدل به پادشاهی شده و «الحق لمن غلب و الحکم لمن غلب، نحن مع من غلب»، و «عهد امی المومنین جز تیغ یمانی نیست»، بلکه بحث در این بود که در ظل و ذیل بلاد اسلامی چگونه می‌توان از مبانی الهیاتی در راستای تغلب در عرصه‌ی سیاست ناظر به کسب و حفظ و بسط قدرت بهره‌برداری کرد. بر این اساس بود که خواجه دست در هر انبان الهیاتی از جمله الهیات سیاسی ایران باستان و الهیات سیاسی تسنن مبتنی بر فقه شافعی و کلام اشعری می‌کرد در راستای التزام به اصل حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست.

با در نظر داشتن این وجه بنیادین اندیشه‌ی خواجه است که در می‌یابیم او چرا و چگونه کسی چون غزالی را راهی نظامیه کرد و تیغ فتوا علیه مخالفان سیاسی پادشاه، در دستان او قرار داد. صاحب «تهافت الفلاسفه» گام در مدرسه‌ای نهاد که خبر و اثری از تدریس فلسفه در آن نبود. در آن جا بود که غزالی تیغی از غلاف الهیات برون کشیده بود در راستای حفظ و بسط قدرت سلاجقه در عرصه‌ی سیاست، و تحکیم و تثبیت و تجدید مشروعیت الهی خلافت. خواجه پیش از او نیز، ابوالمعالی جوینی را بر مسند ریاست نظامیه نشانده بود. جوینی شافعی مذهب، در ظل و ذیل سیاست‌های شافعی‌ستیز سلف خواجه، روزگار به عسرت و تبعید گذرانده بود. عبدالملک کندی وزیر حنفی سلاجقه، هرچه در توان داشت بر علیه شافعیان به کار گرفت و در نهایت سر به دار سپرد. اما خواجه هر چه در توان داشت از مخزن نظام فقهی شافعی به کار گرفت و آن را با نظام کلامی اشاعره در هم آمیخت تا پشتوانه‌ای نظری باشد در

راستای حفظ و بسط قدرت پادشاه سلجوقی. غزالی نیز در همین وادی به خدمت مشغول بود، و در مواجهه‌ی خلافت و حکومت سلجوقی با «فتنه‌ی باطنیه»، به فرمان خلیفه «فضایح الباطنیه» را می‌نوشت.

...حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم و ضلالاتهم، و فنون مكرهم و احتياليهم، و وجه استدراجهم عوام الخلق و جهالهم، و إيضاح غوائلهم في تلبيسهم و خداعهم، و انسلالهم عن ربة الإسلام، و انسلاخهم و انخلاعهم و إبراز فضائحهم و قبائحهم، بما يفضي إلى هتك أستارهم و كشف أغوارهم.

کتابی که فصل نهم آن ذیل این عنوان نوشته شد:

فی إقامة البراهین الشرعیة علی أن الإمام القائم بالحق الواجب  
علی الخلق طاعته فی عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله  
حرس الله ظلالة

غزالی در پایان همین فصل، خلیفه‌ی عباسی را بر مسند  
«خلافه الله» می‌نشانند. در حالی که در تاریخ الهیات اسلام این  
بحث وجود دارد که حتی خلفای راشیدی نیز «خلیفه الله»  
نبودند، بلکه «خلیفه‌ی رسول الله» بودند. اما غزالی چنین  
می‌نویسد «و إذا اتضح، فی هذا الباب، بهذه البراهین اللائحۃ  
أن مقتضى أمر الله أن الإمام الحق المستظهر بالله هو المتعین  
لخلافه الله فما أجدر هذه النعمة أن تقابل بالشکر.»

ابوالحسن ماوردی که مرگ او تقریباً هم‌زمان با تولد غزالی  
است، در همین زمینه در «احکام السلطانیة» طرح نظر کرده  
بود. او بر این باور بود که «خلیفه را بر اساس جانشینی پیامبر  
خلیفه نامیده‌اند و جایز است او را خلیفه‌ی رسول الله یا به

اطلاق خلیفه بنامیم...». هم‌او، در ادامه، به بحثِ ناظر به اختلاف نظر در این زمینه می‌پردازد، و به طرح این واکنش ابوبکر می‌پردازد که در مواجهه با کسانی که او را «خلیفه الله» نامیده بودند، گفته بود «من خلیفه الله نیستم، خلیفه‌ی رسول الله هستم.»

وَيَسْمَىٰ خَلِيفَةً لِأَنَّهُ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أُمَّتِهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ ، وَعَلَى الْأِطْلَاقِ فَيُقَالُ  
الْخَلِيفَةُ

وَاخْتَلَفُوا هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ؟ فَجَوَزَهُ بَعْضُهُمْ لِقِيَامِهِ بِحُقُوقِهِ فِي خَلْقِهِ ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى : وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ . وَامْتَنَعَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ وَنَسَبُوا قَائِلَهُ إِلَى الْفُجُورِ وَقَالُوا يُسْتَخْلَفُ مَنْ يَغِيبُ أَوْ يَمُوتُ وَاللَّهُ لَا يَغِيبُ وَلَا يَمُوتُ ، وَقَدْ قِيلَ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ ، فَقَالَ : لَسْتُ بِخَلِيفَةَ اللَّهِ وَلَكِنِّي خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

غزالی در «المنقذ من الضلال» نیز به این نکته اشاره می‌کند که در مواجهه با اهالی «مذهب تعلیم»، این فرمان خلیفه بود که او را راهی وادی نگارش کتاب علیه ایشان کرد.

ثم اتفق أن ورد على أمر جازم من حضرة الخليفة ، بتصنيف كتاب...

اما غزالی علاوه بر نگارش این گونه آثار، تیغ تکفیر را نیز علیه نیروهای اعتقادی و سیاسی مخالف خلیفه و پادشاه به کار می‌گرفت، و چنین در صور فتوا می‌دمید که «قتل ایشان حلال‌تر از آب باران و واجب‌تر است بر سلطانان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند و پشت زمین را از نجاست و وجاست ایشان پاک کنند و با ایشان دوستی و صحبت نشاید کرد و ذبیح ایشان را نشاید خوردن و نکاح ایشان نشاید کردن و خون ملحدی ریختن اولی‌تر است که هفتاد کافر رومی را کشتن.» و در فقره‌ای دیگر در مواجهه با «فتنه‌ی باطنیه»،

فتوای او چنین بود «پس نباید دانست که این قوم بدترین خلقاند و بدترین امت‌اند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست اصلاح ایشان. یفعل الله بالسیف و السنان مالا یفعل بالبرهان.»

در دیگر جای، او بر این نکته تأکید می‌کند که با خود می‌اندیشیده که با «ظلمت جهل خلاق» چگونه به مبارزه برخیزد. چرا که «اگر قصد از بی‌راهه برون آوردن خلاق کنی مگر نه آن است که همه بدل به دشمن تو می‌گردند». اما علی‌رغم این‌ها، ناگهان فرمان پادشاه از راه می‌رسد و غزالی در مواجهه با همین فرمان است که در می‌یابد «اصرار در عدم پذیرش فرمان خطرناک خواهد بود»، بنابراین گام در وادی تلاش در راستای خروج خلاق از «ظلمت جهل»، و دفع و رفع این فتنه می‌گذارد.

فَأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيشابور لتدارك هذه الفتنة، و بلغ الإلزام حدًا كاد ينتهي لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف.

تکیه و تأکید ما بر این نوع اوامر و فرامین خلفا و پادشاهان خطاب به غزالی، و اطاعت‌های او، از باب نکوهش و تخفیف و تسخیف او نیست، بلکه غرض این است تا نشان دهیم علاوه بر خواجه نظام‌الملک، خلافا و پادشاهانِ وقت نیز سخت خود را محتاج امثال غزالی می‌دانستند. معنا و مبنای این احتیاج، همان تیز کردن تیغِ دیانت در راستای حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست است. در این‌جا، و در راستای موضوع این دفتر، به بررسی ابعاد متعدد و متنوع نظام نظری غزالی نمی‌پردازیم، بلکه برای ما، این وجه از ماجرای غزالی دارای اهمیت است که حتی عالمی چون او نیز با آن مایه پشوانه‌ی سیاسی، در نهایت نتوانست نظام نظری منسجم و دارای اعتباری در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام از خود به یادگار



گذارد. غزالی پیش و پس از «فرار از مدرسه»، از این منظر بر محور و مداری ثابت روزگار گذراند که نه قرابت او به سیاست مبتنی بر فهم و درک و دریافت دقیق و عمیق از مبانی سیاست بود، نه گریز او از سیاست. بر سبیل تمثیل، اگر سه فیلسوف یونانی، سقراط و افلاطون و ارسطو، از سه موضع و منظر مختلف، قرابتی با سیاست داشتند؛ یکی از منظر نقدِ محض، دیگری از منظر نقد و ارائه‌ی نظامی نظری در سیاست، و دیگری از منظر نقد و ارائه‌ی نظام نظری و مشارکت در قدرت سیاسی، اما هر سه، ورای مسائل و مباحث سیاسی مربوط و معطوف به دوران خود نیز به تحقیق و تدقیق درباره اصل و اساس «سیاست» می‌پرداختند. و از قضا به همین دلیل بود که نظام نظری هر سه، در عین یونانی بودن، جهانی نیز شد. در حالی که، امثال غزالی، روزی، به علت هبوط در مجادلات و مخاصمات دینی و سیاسیِ مقطعی و موسمی از یک سوی بام در حال سقوط بودند، و دیگر روز، به علت فرار از مدرسه و

دارالخلافه و دربار از سوی دیگر بام در حال سقوط به عزلت‌گزینی و زاویه‌نشینی بودند. در این میان و در این میدان، خلفا و پادشاهان شاید از تولیدات مقطعی و موسمی امثال غزالی در راستای حمله و هجمه‌ی اعتقادی به رقبا بهره‌هایی می‌بردند، اما عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام از آن نوع تولیدات، نصیبی جز خسارت نداشت. انتقادات و حملات غزالی به کلام و فلسفه، از سست‌ترین انتقادات در تاریخ این دو «علم» است. اگرچه او در مواجهه با فلسفه، تنها به این انتقادات سست اکتفا نکرده، و تیغ تکفیر علیه فلاسفه از غلاف فقه برون می‌کشد و بر این باور است که «تکفیر آن‌ها در سه مسئله ضروری است.»

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: قَدْ فَصَلْتُمْ مَذَاهِبَ هَؤُلَاءِ، أَفَتَقْطَعُونَ الْقَوْلَ  
بِتَكْفِيرِهِمْ، وَ وَجُوبَ الْقَتْلِ لِمَنْ يَعْتَقِدُ اعْتِقَادَهُمْ؟!!

قلنا: تكفيرهم، لا بد منه، في ثلاث مسائل...

غزالی حتی از موضعی فقهی در باب پنجم از چهارمین بخش از ربع عبادات در «احیا علوم الدین»، به تأیید اطاعت از «سلطان ظالم» می‌پردازد. «سلطان ظالمِ جاهل هرگاه که قوت و شوکت او را مساعدت نماید و عزل او دشوار باشد، و در دیگری به جای او نشاندن فتنه‌ای خیزد که طاقت او نتوان داشت، به ترک او واجب آید و طاعت او لازم شود، چنان که طاعت امرا. چه در فرمودن به طاعت امرا و منع از کشیدن دست از مساعدت ایشان اوامر و زواجر آمده است. پس رای ما آن است که خلافت منعقد است این کس را که از بنی‌عباس تکفل نموده است، و ولایت سلاطین که متابعان خلیفه‌اند در اقطار شهرها نافذ است. و در کتاب مستظه‌ری یاد کرده‌ایم آن چه در این باب به وجه مصلحت اشارت کند. و سخن کوتاه آن است که ما صفت‌ها و شرط‌ها در سلاطین برای طلب زیادتِ مصالح رعایت نماییم. و اکنون اگر به بطلان ولایت‌ها حکم کنیم مصلحت‌ها راساً باطل شود. پس سرمایه در طلب سود

چگونه فایت توان کرد؟ بل ولایت اکنون جز تبع شوکت نیست. پس هر که صاحب شوکت او را متابعت کند وی خلیفه است. و هر که مستقل باشد به شوکت، و مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حکم است. و قاضیان در اقطار زمین والیانِ نافذ احکام‌اند...» غزالی در این‌جا، بنا بر شرایط سیاسی روزگار، اگرچه تیغ تکفیر بر فلاسفه می‌کشد اما به توجیه و تأیید شرعی اطاعت از سلطان ظالم می‌پردازد، در حالی که، پُرپیداست بر اساس مبانی فقه شافعی، مسیر برای مخالفت و حتی قیام علیه سلطان ظالم، بر اساس رجوع به نص مقدس و سنت پیامبر برای فقیهی چون غزالی فراخ و هم‌وار است. اما او در شرایطی که هزینه‌های گام نهادن در این مسیر، بسی گزاف است، حکمی شرعی در تاریخ فقه از خود به یادگار می‌گذارد که تا سده‌ها بعد، به عنوان یکی از ابزارها و مستندات در راستای توجیه و تأیید مشی سلاطین ظالم از جانب فقها و متکلمان به کار گرفته می‌شود.

دوران پرمناقشه‌ی خلافت عباسیان در تاریخ اسلام، دوران اوج‌گیری نظرورزی‌ها در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام در راستای تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست بود. در این دوران، اهل نظر در نزدیک‌ترین فاصله نسبت به میدان عمل قرار گرفته بودند، و به علت تعدد و تنوع مناقشات معطوف به وجه عملی عرصه‌ی سیاست، فرآورده‌ی آن نظرورزی‌ها در مجموع چیزی جز تشدید ناسازگاری‌ها در میدان ارتباط میان دیانت و سیاست نبود. در همین دوران، بر خلاف نظر کسانی که به طرح مدعای تأیید و ترویج فلسفه از جانب خلفای عباسی پرداخته‌اند، با آشکارترین نوع ذبح فلسفه در مذبح ایدئولوژی‌های اسلامی مواجه بودیم. حضرات پا در گل این خیال خام، و تخته‌بند این نوع اوهام بودند که با حذف و هدم فلسفه، الهیات اسلام از شرّ یک خصم خارجی نجات یافته و ساحت علم در عرصه‌ی اسلام، آلوده به آفت التقاط نخواهد شد. در حالی که، کسوف فلسفه، تنها باعث

ظلماتی شد که بر اثر آن، اهل دیانت در راستای تبیین رابطه‌ی دقیق و عمیق دیانت و سیاست، چنان «راه مقصود» گم کردند، که تا امروز، «کوکب هدایت» از هیچ گوشه‌ی آسمان‌شان برون نیامده است.

کسانی چون مسکویه رازی و ابن‌سینا و خواجه نصرالدین طوسی در همین دوران و در همین میدان، هرچه بیش‌تر به سمت و سوی تبیین رابطه‌ی دیانت و سیاست بر اساس مبانی فلسفی رفتند، طوفانی از علل و عوامل عقیدتی و سیاسی مربوط به سلطه و سیطره‌ی ایدئولوژیک نظامات دینی و سیاسی، آن‌ها را از پیش‌روی در این عرصه بازداشت. در همین وادی، عده‌ای، کسی چون خواجه نصیر را به علت نوع هم‌راهی و همکاری با اسماعیلیان و مغولان، شیعه‌ای فاقد اصول اخلاقی و سیاسی دانسته‌اند که مصداق «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد»، وجاهت و شریعت را قربانی مصلحت و منفعت کرده است. از دیگر سو، هم‌او را شیعه‌ای دانسته‌اند که به علت

کینه‌ی مذهبی از خلفای عباسی، تیغ ذبح خلیفه در کف هولاکوی مغول نهاده است. بر همین اساس بود که ابن تیمیه در «الرد علی النصیریة» می‌نوشت «قوم مغول وارد بلاد اسلام شدند و خلیفه را کشتند و این کار جز به یاری و معاونت این گروه صورت نگرفت، زیرا مرجع و مقتدای آن‌ها نصرالدین طوسی بود که در الموت وزارت ملاحظه را داشت و هم‌او بود که هولاکو را به کشتن خلیفه‌ی اسلام واداشت. ظاهر مذهب این گروه رفض و باطنش کفر صریح است.» آن‌چه ابن تیمیه در نمی‌یافت این بود که چرا و چگونه ارکان خلافت عباسیان دچار زوالی شده بود که از سال‌ها پیش از ندمالی خلیفه در بغداد، خلافت بدل به عصای سلیمان شده بود.

پیش از این، به تأکید این مسئله را مطرح کردیم که مدعای تبدیل خلافت به پادشاهی از دوران امویان تا پایان دوران عباسیان، مدعایی است که علی‌رغم اهمیت، دارای قابلیت کژفهمی‌های فراوان است. در این‌جا، علت‌العلل آن نوع فرجام

خلافت عباسیان لزوماً تبدیل خلافت به پادشاهی نبود. ابن خلدون که به تأکید و تکرار به طرح این مدعا پرداخته، می‌نویسد «... امر خلافت به پادشاهی تبدیل یافت ولی معانی خلافت از قبیل تحری دین و شیوه‌های آن و عمل کردن بر وفق موازین آن به حال خود باقی ماند و هیچ‌گونه تغییری در آن راه نیافت، جز حاکم و رادع که نخست دین بود آن‌گاه به عصبیت و شمشیر مبدل گردید و وضع خلافت در عهد معاویه و مروان و پسرش عبدالملک و آغاز خلافت عباسیان تا روزگار رشید و بعضی از فرزندان او بر این شیوه بود. سپس معانی خلافت به کلی از میان رفت و به جز اسمی از آن‌ها باقی نماند و خلافت به کلی به سلطنت محض تبدیل یافت و طبیعت قدرت طلبی و جهان‌گشایی به مرحله‌ی نهایی آن رسید و در هدف‌های مخصوص با آن طبیعت از قبیل بسط تسلط و فرورفتن در شهوات و لذات به کار رفت و وضع حاکمیت فرزندان عبدالملک و هم فرزندان رشید از خاندان عباسیان و



کسانی از آن خاندان که پس از آنان به خلافت رسیدند بر این شیوه بود و فقط نام خلافت در میان ایشان به علت بقای عصبیت عرب به جای مانده بود و دو مرحله‌ی خلافت و پادشاهی به یکدیگر مشتبه می‌شدند. آنگاه رسم خلافت به سبب از میان رفتن عصبیت و نابود شدن نژاد عرب و پراکنده‌گی آداب و رسوم عرب برافتاد و خلافت درست به صورت سلطنت مطلقه درآمد. چنان‌که وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود و آن‌ها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند...»

همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، پُرپیداست که در ابتدای خلافت اموی، معاویه بن ابی‌سفیان کوشید تا در راستای حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، با در نظر داشتن مشخصات و مختصات امت اسلامی در آن دوران، عناصر و مولفه‌هایی از نظام پادشاهی را در وجه نظری و مشی عملی به کار گیرد. اما میراث معاویه -آن‌گونه که موردنظر او بود- در

مشی اخلاف او ادامه نیافت. از دیگر سو، اگرچه آن عناصر و مولفه‌های مربوط به نظام پادشاهی، ریشه در خاک اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان داشتند، اما به هیچ‌وجه، پیکر جامع آن اندیشه‌ی سیاسی نبودند. چرا که، اصولاً و اساساً نظام سیاسی حاکم در دوران ایران باستان، نه پادشاهی، بلکه شاهنشاهی بود. بنابراین، مدعای کسانی که سرشت و سرنوشت نظام خلافت اسلامی را گذار از «سیاست عربی» به نظام سیاسی ایران باستان می‌دانند، کاملاً فاقد اعتبار است. این مدعا در شرایطی می‌توانست دارای میزانی از اعتبار باشد، که ایشان نشان می‌دادند نظام خلافت بدل به نظام شاهنشاهی شده است، نه نظام پادشاهی. در حالی که، همان‌گونه که نشان دادیم، اگرچه عناصر و مولفه‌هایی از میراث اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، در دوران خلافت اسلامی به کار گرفته شد، اما این مسئله، دلیلی بر اثبات مدعای یکسانی خلافت اسلامی پس از دوران خلفای راشدین با نظام سیاسی ایران باستان

نیست. پُرپیداست که در دوران ایران باستان، خصوصاً و مشخصاً در دوران ساسانیان، در عرصه‌ی الهیات سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی، مباحثی درباره‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست مطرح شده بود. برای نمونه، از اردشیر بابکان چنین نقل است که «دین و شاهی قرین یک دیگراند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. دین اساس مُلک است و مُلک نگهبان دین است هر چه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد.» نکته‌ای که شیخ مفید نیز در «الاختصاص» بر آن تأکید دارد:

و قد روی بعضهم عن احدهم انه قال: الدین و السلطان اخوان  
توأمان لا بد لكل واحد منها من صاحبه و الدین أس و السلطان  
حارس و ما لا أس له منهدم و ما لا حارس له ضائع.

از دیگر سو، بنیان‌گذار سلله ساسانی بر این باور است که «در یک کشور هیچ‌گاه یک سرداری دینی نهانی با یک شهریاری

آشکار هرگز باهم نسازد، جز آن که سرانجام آن چه را که در دست سررشته‌داری شاهی بوده، سردار دینی از دست او گرفته است. زیرا دین بنیاد است و شاهی ستون، و کسی که بنیاد را در دست دارد، به‌تر تواند بر کسی که ستون را دارد چیره شود و همه‌ی بنا را به دست گیرد.» تأکید دیگر در همین زمینه در نامه‌ی تنسر آمده است. «عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و مُلک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد.» فردوسی نیز در شاهنامه، به همین مسئله در قالب پند اردشیر به شاپور می‌پردازد:

چو بر دین کند شهریار آفرین

برادر شود شهریاری و دین

نه بی‌تختِ شاهی ست دینی به پای

نه بی دین بود شهریاری به جای

دو دیباست یک در دگر بافته

برآورده پیش خرد تافته

نه از پادشاه بی نیاز است دین

نه بی دین بود شاه را آفرین

چنین پاسبانان یک دیگراند

تو گویی که در زیر یک چادراند

نه آن زین نه این زان بود بی نیاز

دو انباز دیدیمشان نیک ساز

خواجه نظام الملک طوسی نیز در سیاست نامه، بر همین مسئله،

تکیه و تأکید دارد. «و نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین

درست است، زیرا که پادشاهی و دین هم‌چون دو برادراند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بد دینان و مفسدان پدید آیند. و هر گه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیراند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه‌دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آرند.»

در تمامی این موارد، و موارد مهم دیگری از جمله آثار ابن مقفع، اگرچه تکیه و تأکید بر تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست وجود دارد، اما فرآورده‌ی این فرآیند، در عرصه‌ی نظر، هرگز انطباق و یکسانی دیانت و سیاست نیست، بلکه بر اساس این‌گونه نظرورزی‌ها، بر این نکته مهر تأیید نهاده می‌شود که در راستای سامان زیست اجتماعی، گریز و گزیری از توجه به اثرگذاری وجوه دینی، نیست. از دیگر سو، هرگز نمی‌توان و نباید درباره‌ی مشخصات و مختصات و میزان این اثرگذاری‌ها، درباره‌ی تمامی ادیان، نظریه‌ی یکسانی داشت، و حکمی واحد و ثابت و مشترک صادر کرد. و چون چنین است، هرگز نمی‌توان

و نباید مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، درباره آیین مزدایی و آموزه‌های زرتشی را با مبانی دین اسلام یکسان و مشابه دانست. این نکته که سده‌ها بعد درباره ارتباط میان مسیحیت و اسلام نیز به آشکارترین شکل ممکن باعث گمراهی بسیاری از متالهان و سیاسیون در بلاد اسلامی شد، درباره ارتباط میان الهیات سیاسی زرتشتی و الهیات سیاسی اسلام نیز محل نظر بود.

نظام خلافت اسلامی پس از دوران خلفای راشدین، ضمن افزایش قلمرو جغرافیایی، با تعدد و تنوع‌های فرهنگی و هویتی مواجه بود که از یکسو، می‌توانست تمامی آن‌ها را ذیل منبع هویت‌بخش یکسانی به نام اسلام قرار دهد، یا از دیگر سو، با پذیرش تعدد و تنوع فرهنگی و هویتی آن‌ها، تنها از منظر سیاسی بر آن‌ها سلطه و سیطره داشته باشد. سیر وقایع نشان داد که متولیان امور در خلافت اسلامی، به آشکارترین شکل ممکن در مسیر نخست به بن‌بست رسیدند. بر همین اساس،

هرچه در توان داشتند در راستای موفقیت در مسیر دوم در پیش گرفتند. اما فرجام مشی سیاسی ایشان در مسیر دوم نیز چیزی جز فروپاشی مشروعیت سیاسی، و در ادامه، فروپاشی نظام سیاسی نبود.

نظام خلافت نمی‌توانست به نظام شاهنشاهی ایران باستان بدل شود، چرا که با در نظر داشتن مبانی اسلام، تشکیل نظامی سیاسی با وجود تعدد و تنوع فرهنگی و هویتی و دینی در قالب یک واحد سیاسی یک‌پارچه مبتنی بر ایجاد وحدتی در کثرت، در مرزهای امتناع قرار داشت. اسلام، دارای مبانی ستر و سترگ حقوقی و اجتماعی بود که با تاسیس حکومت، به سادگی نمی‌توانست تعدد و تنوع در ساحت فرهنگی و هویتی، و تکثر در عرصه‌ی رقابت سیاسی را بپذیرد و تاب آورد. بر همین اساس، فرجام محتوم خلافت، چیزی جز فروپاشی از درون و بیرون نبود. با در نظر داشتن این وجه از ماجراست که در می‌یابیم چرا بحث در این فصل را با ابتننا بر «نظریه‌ی



انحراف» آغاز کردیم. قائلین به این نظریه، بدون در نظر داشتن سیر تاریخی الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، چیزی جز مدعا و اتهام «منحرف» دانستن دیگری و دیگران، در بساط ندارند. در حالی که، پُرپیداست عرصه‌ی سیاست جز عرصه‌ی چیره‌گی بر رقیب و حذف او نیست، اما تاریخ خلافت اسلامی، در جهل نسبت به این اصل شکل گرفت که حذف رقیب از عرصه‌ی سیاست با اتهام «انحراف» از دیانت، شمشیری نیست که تنها در اختیار حاکمان قرار گیرد.

گذر زمان و سیر وقایع نشان داد که با زوال خلافت امویان و عباسیان، نه تنها این شمشیر در غلاف نشد، بلکه در عرصه‌ی الهیات سیاسی بدل به ابزاری فراگیر شد. برآمدن فقه امامیه در همین دوران، و تثبیت و ترویج و تجهیز آن در دوران صفوی، امکان و فرصتی تاریخی بود که بر اساس آن، یا این شمشیر با ارائه‌ی نظریه‌ای بنیادین و قابل اعتبار درباره تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست، در غلاف شود، یا این که فقه

امامیه نیز آن شمشیر را در راستای اهداف و اغراض خود بر علیه منتقدان و مخالفان به کار گیرد. در فصول آتی نشان خواهیم داد که فرجام این ماجرا از چه قرار و بر چه مدار بود.

خلافت با عباسیان به گونه‌ای در هاویه‌ی زوال افتاد، که شمشیر مذکور در واپسین لحظات تاریخ خلافت، این‌گونه از منظر الهیات سیاسی در دست هولاکوی مغول گرفت. «خلیفه را حاضر کردند. خلیفه فرمود تا پیشکش‌ها کردند، آن‌چه آورد پادشاه به خواص و امرا و لشکریان و حاضران ایثار کرد و طبقی زر پیش خلیفه نهاد که بخور! گفت: نمی‌توان خورد. گفت: پس چرا نگاه داشتی و به لشکریان ندادی و از این درهای آهنین چرا پیکان نساختی و به کنار جیحون نیامدی تا من از آن نتوانستمی گذشت؟ خلیفه در جواب گفت: تقدیر خدای چنین بود. پادشاه گفت: آن‌چه بر تو خواهد رفت هم تقدیر خدای است...»

## فصل دوم

**صفویہ؛ فقہ حکومتی و حکومت فقہی**

گرچه قوم حق انتخاب موسی را داشتند، حق انتخاب  
جانشین موسی را نداشتند. زیرا به مجرد آن که حق گفتگو  
با خدا را به موسی منتقل کردند، و بی هیچ قید و شرطی  
پذیرفتند که او را سروش الهی بدانند، مطلقاً هر حقی را از  
دست دادند و باید هر آن که را موسی به عنوان جانشین  
خویش برمی گزید چنان بپذیرند که انگار خدا خود وی  
را برگزیده است.

اسپینوزا / رساله الهی - سیاسی

یکی از توالی فساد دوران‌ساز از فهم غلطِ مدعای «تبدیل خلافت به پادشاهی» در دوران خلافت اموی و عباسی، طرح و بسط این مدعا در بلاد اسلامی بود که نظام خلافت در راستای تکیه و تأکید بر کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، به تغییر آفت‌باری در عرصه‌ی مناسبات ارتباط میان دین و دنیا پرداخته است. به دیگر بیان، چون نظام خلافت پیش و پیش از هر چیز، در اندیشه‌ی کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست بوده، و از آن‌جا که عرصه‌ی سیاست نیز بیش و پیش از افلاک، ریشه در خاک دارد، در نتیجه، نظام خلافت در سیر تاریخی خود هرچه بیش‌تر از وجه دینی (افلاکی) تهی، و، سرشار از وجه سیاسی (خاکی) شده است. و چون چنین است، وظیفه‌ی مسلمانان پس از تماشای سیمای حسرت‌خیز و عبرت‌آمیز زوال خلافت، این است که به تصحیح و ترمیم ارتباط میان دیانت و سیاست، در راستای غلبه‌ی وجه افلاکی بر خاکی، پردازند. باز هم به دیگر بیان،

معنا و مبنای این مدعا، چیزی جز این نبود که در بلاد اسلامی، به جای آن که در راستای سنت پیامبر، سیاست دینی شود، دین سیاسی، و، به جای آن که خاک افلاکی شود، افلاک خاکی شده است. این مدعا در زمان و زمینه‌ای مطرح شد و مورد توجه قرار گرفت که هم‌زمان بود با نخستین امواج ورود عرفان به بلاد اسلامی.

ماجرای ورود عرفان به بلاد اسلامی، ماجرای مهم، و مسئله‌ای بنیادین، و در عین حال، پرمناقشه است که باید از ابعاد متعدد و متنوع مورد تدقیق و تحقیق قرار گیرد. ما در این دفتر، به تمامی ابعاد این مسئله نخواهیم پرداخت، اما آن چه درباره این مسئله مورد توجه و تمرکز ما خواهد بود، وجوهی از مسئله، مرتبط با الهیات سیاسی است.

در دیگر جای، به تفصیل نشان داده‌ایم که از دوران ورود اسلام به ایران تا دوران جنبش مشروطه‌خواهی، با پنج نظام نظری

تاثیرگذار در تاریخ ایران مواجه بوده‌ایم. این پنج نظام عبارت‌اند از:

۱- نظام نظری ایران باستان

۲- نظام نظری فلسفی

۳- نظام نظری فقهی-کلامی

۴- نظام نظری عرفانی

۵- نظام نظری روشن‌فکری

تمامی این نظامات پنج‌گانه، در عرصه‌ی سیاست نیز دارای تاثیرگذاری‌های بنیادین بوده‌اند. البته، پس از طرح این دیدگاه، از جانب عده‌ای که به متن و بطن نوشتارها و گفتارهای ما توجه کافی نداشتند، با این انتقاد مواجه شدیم که «نظام نظری عرفانی دارای هیچ تولیداتی و تاثیراتی در عرصه‌ی سیاست نبوده است.» پاسخ ما این بود که نظام نظری عرفانی، هم از وجه سلبی و هم از وجه ایجابی، دارای تاثیرات شگرف و سترگی در تاریخ سیاست، در ایران بوده است. اما در عین حال،

یکی از مهم‌ترین وجوه این تاثیرگذاری را باید در وادی ارتباط میان نظام نظری عرفانی با نظامات نظری دیگر سراغ گرفت. نظام نظری عرفانی در تحولات مربوط و معطوف به عرصه‌ی سیاست، هم با نظام نظری ایران باستان، هم با نظام نظری فقهی-کلامی، هم با نظام نظری فلسفی، و هم با نظام نظری روشن‌فکری، در ارتباط وسیع و وثیق بوده است. دیدگاه ما، از این قرار و بر این مدار است که نوع و لون این ارتباطات، یکی از آفت‌بارترین موارد و مسائل در تاریخ اندیشه در ایران بوده است. اما در این‌جا، و در راستای موضوع این دفتر، بر این نکته تأکید می‌کنیم که همان مدعایی که در ابتدای این فصل به آن اشاره کردیم، یکی از مهم‌ترین علل و عواملی بود که باعث پیوند ایدئولوژیک میان نظام نظری عرفانی و نظام نظری فقهی-کلامی شد.

آن‌جا و آن‌گاه که در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، مدعای مذکور مطرح شد، و تلاشی در



راستای تغییر جنس و سنخ ارتباط میان دیانت و سیاست، در راستای تغلب دیانت بر سیاست انجام گرفت، و در مدعای گذر از خاک به افلاک دمیده شد، این اندیشه‌ی عرفانی بود که با نفوذ و رسوخ در نظام نظری فقهی-کلامی، خود را به عنوان مناسب‌ترین ابزار در راستای هدف مذکور معرفی کرد. اما در این جا، حداقل دو مسئله‌ی بنیادین در میان بود. نخست این که، آنچه به عنوان اندیشه‌ی عرفانی در بلاد اسلامی مطرح شده بود، علی‌رغم تنوع درونی، در وجه کلان دارای انواع ناسازگاری‌های بینشی و روشی با خود بود. به دیگر بیان، اندیشه‌ی عرفانی وارد شده در بلاد اسلامی، از اصل و اساس، نظامی بود مبتنی بر التقاطی ایدئولوژیک میان وجوه متعدد و متنوعی از عرفان شرقی و مسیحیت. دو دیگر آن که، اصولاً و اساساً میان افلاک مورد نظر در اندیشه‌ی عرفانی با افلاک مورد نظر اسلام، تفاوت از خاک تا افلاک بود.

الهیات سیاسی اسلام طی حدود پنج سده، همان‌گونه که در فصل پیش نشان دادیم، نتوانسته بود نظریه‌ای دقیق و عمیق درباره نسبت و تناسب میان افلاک و خاک، و، دیانت و سیاست، و، معاد و معاش فراهم کند. بر این اساس، در شرایطی که این سه نوع رابطه از منظر الهیات سیاسی نظام‌مند و مبتنی بر نظریه‌ای دقیق و عمیق نشده بود، این اندیشه‌ی عرفانی بود که علی‌رغم بنیان ایدئولوژیکِ خود، وارد ارتباطی ایدئولوژیک با اسلام شد. اما همان‌گونه که اشاره شد، ریشه‌ی این مسئله جز در خاک الهیات سیاسی نبود. نفوذ و رسوخ اندیشه‌ی عرفانی در زمان و زمینه‌ای در بلاد اسلامی انجام می‌گرفت که مدعای «تبدیل خلافت به پادشاهی»، بیش و پیش از هر چیز، این باور عمومی را ساخته و پرداخته بود که مدار و محور اسلام بر «بیرون» قرار گرفته است. در این‌جا، معنا و مبنای «بیرون»، چیزی جز دنیاطلبی و سیاست‌گرایی در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت نبود. طرفه آن‌که، در همین دوران، نظر به

تجربه‌ی ظهور و بروز «باطنیه» در اردوگاه‌هایی چون اسماعیلیه، نشان می‌داد که حتی مدعیان توجه و تمرکز بر «درون» و افلاک نیز جز در کارِ ترورِ منتقدان و مخالفان خود در راستای سلطه و سیطره بر «بیرون» و خاک نبودند. اما نفوذ و رسوخ اندیشه‌ی عرفانی باعث شد تا حتی اسماعیلیان نزاری نیز پس از نابودی قلاع خود توسط سپاه مغول، از یک‌سو، در پناه «تقیه» بمانند و امامان‌شان در خلوت با قلاب‌دوزی روزگار بگذرانند، از دیگر سو، پس از انشعاب به دو فرقه‌ی محمدشاهی و قاسمشاهی، در دورانی که توان و امکان ایجاد حکومت در بساط نداشتند، شوکت پادشاهی را به خلوت خانقاهی بدل کنند.

مدعای مطروحه در نظام نظری عرفانی، مبتنی بر فربه شدن آفتابِ «بیرون» بر اثر دنیاطلبی و سیاست‌گرایی، در پیوند با مدعای مطروحه در عرصه‌ی الهیات اسلام مبتنی بر غلبه‌ی سیاست بر دیانت، و سلطه و سیطره‌ی دین بر دنیا، قرار گرفت.

بر این اساس، مقدمات اندیشه‌ای فراهم شد مبتنی بر این مدعا که اصل و اساس دین در «درون» است، و فرجام محتوم هر نوع تکیه و تأکید بر «بیرون»، چیزی جز فرجام خلافت در اسلام نخواهد شد. و چون چنین است، باید رجوع به «درون» کرد و از مجازِ خاک پلی زد به حقیقت افلاک.

*المجاز قنطره الحقیقه...*

این نوع پیوند ایدئولوژیک، بر خلاف نظر بسیاری از پژوهش‌گران در این عرصه، هرگز معلول سلطه و سیطره‌ی مغولان بر بلاد اسلامی نبود، بلکه یکی از عللِ این سلطه و سیطره بود. اندیشه‌ی عرفانی در وجه کلان، مبتنی بر چندین مولفه‌ی بنیادین است از جمله «وحدت در عالم»، «حقیقتِ یگانه‌ی قابل کشف از درون»، «ابتنا جهان بر راز»، «عدم اعتبار و ثبات ظواهر عالم» و... در حالی که، تمامی این مولفه‌های بنیادین از یک‌سو، در انواع ناسازگاری با مبانی سیاست، و از

دیگر سو، در ناسازگاری بنیادین با مولفه های بنیادین اسلام قرار دارند.

در چنین شرایطی، آن جا و آن گاه که سده ها کوشش شده بود در راستای پیوند میان سیاستِ خاکی با دیانتِ افلاکی، ورود اندیشه‌ی عرفانی در این دوران و در این میدان، نه تنها باعث تاثیرات مثبت در عرصه‌ی الهیات سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی نشد، بلکه در جوفِ مدعای آفت‌بار دانستن میراث خلافت در بلاد اسلامی، میراث بسی آفت‌بارتری از آن، در بلاد اسلامی از خود به یادگار نهاد.

نظام نظری عرفانی در بلاد اسلامی، ابتدا در وجه غالب با مذهب اهل تسنن در ارتباط قرار گرفت. اما این ارتباط، از مبانی نظری چیزی جز پیوندی ایدئولوژیک نبود، و نمی‌توانست باشد. اما در ایران، اندیشه‌ی عرفانی بلافاصله در قالب نظم و نثر؛ آغشته به وجوه هنری، چون مظروفی در ظرف زبان فارسی در تاریخ ثبت شد. در حالی که، عرصه‌ی هنر، در

نسبت با نظام نظری فقهی-کلامی، مرکب مناسب‌تر و مساعدت‌تری برای نظام نظری عرفانی به شمار می‌رفت. اما کل ماجرا قابل تقلیل به وجه هنری نبود. در عرصه‌ی الهیات اسلام، اندیشه‌ی عرفانی با نحله‌های مختلف فقهی و کلامی اهل تسنن در ارتباط قرار گرفته بود، و از ارتباط آن با همین نحله‌ها در وادی تشیع نیز گریز و گزیری نبود. این مسئله، هم‌زمان با بسط نفوذ و رسوخ تشیع در بلاد اسلامی، سیمایی آشکارتر از خود به نمایش می‌گذاشت. تشیع، پس از سقوط خلافت عباسی، تا سده‌های هفتم و هشتم در بخش‌های عمده‌ای از ایران و مرزهای غربی و شمال غربی آن توسعه یافته بود. این توسعه در وجه سیاسی نیز با نظر به واردی چون دوران ایلخانی و مشخصاً حکومت سلطان محمد خدابنده قابل مشاهده بود. اما پیش از این دوران، تشیع در وجه سیاسی، در مذهب اسماعیلیه و حکومت نزاریان و فاطمیان، نمودی برجسته یافته بود. مذهب اسماعیلیه از جانب رقبای اهل

تسنن، هم‌واره با اتهام «باطنی‌گری» مواجه بود. این اتهام، در ادامه، باعث تکفیر اسماعیلیان از جانب فقهای اهل تسنن نیز شد. اما فقهای شیعه در آن دوران از یک‌سو، با مسئله‌ی تفاوت سبعیه و اثنی عشریه مواجه بودند، و از دیگر سو، با ناسازگاری‌های میان مدعیات اسماعیلیه با قرآن و سنت پیامبر و مشی اهل بیت. در دوران ایلخانی، کسی چون علامه حلی در راستای تأیید حکمرانی اولجایتو خان، به طرح مدعیاتی در عرصه‌ی الهیات سیاسی می‌پرداخت. هم‌او، برای نمونه، در «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، مدعیات کلامی‌خواجه نصیر طوسی را درباره اعتبار و حجیت «امامت» بر اساس «قاعدہ‌ی لطف» مطرح می‌کرد، که بر اساس آن، نصب امام بر خداوند واجب دانسته می‌شد.

الامام لطفٌ فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض...

این‌گونه مسائل و مباحث، دارای قابلیت فراوان در راستای پیوند با نظام عرفانی بودند، و باعث می‌شدند تا بستر الهیات سیاسی تشیع، نسبت به بستر الهیات سیاسی تسنن، به بستر مناسب‌تری برای پیوند با اندیشه‌های عرفانی بدل شود. در همین میدان و در همین دوران، بسیاری از عرفای سنی مذهب، هرچند می‌کوشیدند تا خود را در مبانی دینی راسخ و استوار نشان دهند، اما پس از پیوند میان عرفان و اسلام، در میدان پیوند بعدی این ایدئولوژی با سیاست، لنگ می‌زدند. از دیگر سو، برای نمونه، شاعران سنی مذهبی که می‌کوشیدند پیوندی میان آثار خود و مذهب و سیاست برقرار کنند، گریز و گزیری جز فاصله گرفتن از اندیشه‌ی عرفانی نداشتند. نمونه‌ی سعدی در این مقام، بسیار قابل توجه و تأمل است. سعدی که او را با توجه به مجموعه آثارش نمی‌توان عارف دانست، در بخش‌هایی از همان آثار، روی سوی سویه‌هایی از اندیشه‌ی عرفانی می‌کند تا به ترسیم سیمای تمام‌نمای ناسازگاری عرفان



با سیاست پردازد. برای نمونه، بنگرید بر این حکایت که «یکی پیش سلطان عارفان بایزید بسطامی رفت و گفت یا شیخ همه عمر در جست و جوی حق به سر بردم و چند بار حج پیاده بگذاردم و چند دشمنان دین را در غزا سر از تن برداشتم و چند مجاهده‌ها کشیدم و چند خون جگرها خوردم هیچ مقصودی حاصل نمی‌شود، هرچند بیشتر می‌جویم کم‌تر می‌یابیم هیچ توانی گفت که کی به مقصود برسیم؟ شیخ گفت جوانمردا این جا دو قدمگاه است اول قدم خلق است و دوم قدم حق. قدمی برگیر از خلق که به حق رسیدی مادام که تو در بند آن باشی که چه خورم که حلقم را خوش آید و چه گویم که خلق را از من خوش آید از تو حدیث حق نیاید. جوانمردا هر بازارگانی که با خلق کنی زیان کنی بازارگانی با حق کن تا همه سود کنی.» سعدی در ادامه‌ی همین فقره، از باب مدح مبتنی بر ذم، درباره عارفان می‌نویسد «جوانمردا متقیان و مخلصان منزل‌ها می‌روند و می‌گذارند اما عارفان به هیچ منزل

فرو نیایند بلکه منزل ایشان دایره‌ی حیرت است هرچند پیش روند به جای خویش باشند. اشتر بازرگان شب و روز منزل می‌برد و راه می‌کند اما گاو عصار شب و روز در رفتار است و چشم‌ها بسته گرد دایره می‌گردد و با خود می‌اندیشد که آیا چند منزل بریده باشم شام چو چشمش از نقاب نهفته‌گی بگشایند نگاه کند و هم در آن قدم که بود باشد...». سعدی در این جا سویه‌های مذهبی نظام نظری خود را به کار نمی‌گیرد، چرا که بر آن اساس، تایید آن گونه «روی گردانی از خلق و دنیا» و «منزل در دایره‌ی حیرت داشتن»، با مناقشات متعدد و متنوعی مواجه خواهد شد، اما تمامی این فقره، شاهد عادل این مدعاست که عرفان را از پاشنه تا پیشانی ارتباطی جز بر سبیل ناسازگاری با سیاست نیست. این نوع ناسازگاری برای سعدی سنی مذهب، آن جا و آن گاه آشکارتر می‌شود که او در رساله‌ای «سیاسی» چون «نصیحه‌الملوک»، از یک‌سو، بیرق بر بام این مدعای عرفانی بی می‌افرازد که «خرم تن عارفان که

بدیدند و بدانستند که دنیا را در وقت مرگ به دیگران همی باید گذاشتن، هم اکنون به دیگران بگذاشتند.» و از دیگر سو، بلافاصله این نصیحت را در بساط پادشاه می‌گذارد که «دشمن به دشمن برانگیز تا هر طرف غالب شوند فتح از آن تو باشد.» پُرپیداست که این دو فقره را جز با چسب ایدئولوژی نمی‌توان باهم سازگار نشان داد، و چون چنین است، حضرت‌اش در مواجهه با دوراهه‌ای قرار می‌گیرد که از یک‌سو، به پیوند میان دیانت و سیاست می‌رسد، و از دیگر سو، به پیوند میان دیانت و عرفان. اما جمع میان دیانت، سیاست و عرفان، و به طریق اولی جمع میان سیاست و عرفان، جز بر مدار و محور ایدئولوژی، در مرزهای غیرممکن قرار می‌گیرد.

دوران پس از فروپاشی خلافت عباسی، دوران انتظار برای تاسیس خلافتی جدید در بلاد اسلامی است. در این راستا الهیات سیاسی تسنن هنوز دارای نظریه‌ای دقیق و عمیق نیست، اما در سوی دیگر ماجرا، الهیات سیاسی تشیع، در وجه

ابتنا بر نظریه‌ی الهیاتی اثنی‌عشری، با مشکل بنیادینی مواجه است تحت عنوان «دوران غیبت». در فصول آتی به تفصیل به معانی و مبانی این مشکل خواهیم پرداخت. اما آنچه در بحث حاضر دارای اهمیت است، قابلیت‌های الهیاتی «دوران غیبت» است که در وجه سیاسی شیعیان را با مسیری ناهم‌وار و مضیق مواجه می‌کند، اما در وجه پیوند با عرفان، مسیری هم‌وار و موسع در برابر آن‌ها قرار می‌دهد. به دیگر بیان، علاوه بر نظریه‌ی «بازگشت از خاک به افلاک»، نظریه‌ی «غیبت امام» نیز بدل به بستری مناسب و مساعد جهت پیوند میان نظام نظری عرفانی با نظام نظری فقهی- کلامی در وجه شیعی می‌شود. بر اساس اندیشه‌ی عرفانی، امام غایب، امامی است که رسالت او نجات انسان از دنیاست، نه نجات انسان در دنیا. امامی است که انسان با ولایت او به سعادت می‌رسد، نه با سیاست. امامی است حاضر و ناظر که معنای غیبت‌اش این است که حقیقت و رای ظواهر این دنیاست. امامی است که در طریقت

او می‌توان با مرکب شریعت به حقیقت رسید. ارتباط میان شریعت، طریقت و حقیقت را عارفانی سنی مذهب مطرح کردند و از آن نتایج بسیار مناقشه برانگیزی گرفتند. برای نمونه، شیخ محمود شبستری بر این نظر بود که:

تبه گردد سراسر مغز بادام

گرش از پوست بیرون آوری خام

ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست

اگر مغزش بر آری بر کنی پوست

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت

میان این و آن باشد طریقت

خلل در راه سالک نقص مغز است

چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است

چو عارف با یقین خویش پیوست

رسیده گشت مغز و پوست بشکست

مفهوم «طریقت» نیز از قابلیت‌های فراوانی در پیوند با تشیع برخوردار بود، و بر همین اساس، عارفان شیعی کوشیدند تا از متن و بطن التزام به «طریقت»، به نوعی ولایت درباره ائمه‌ی شیعه از منظر عرفانی دست یابند. این نوع «ولایت»، در ادامه، بدل به یکی از ارکان پیوند تشیع و سیاست از منظر الهیات سیاسی شد، که البته ریشه‌های ستمبر و سترگی در خاک اندیشه‌ی عرفانی داشت. اما پیش از این که، این نوع پیوندهای ایدئولوژیک، باعث ظهور و بروز سلسله‌ی صفوی شود، الهیات اسلام بر اثر سلطه و سیطره‌ی اندیشه‌ی عرفانی، باید تا حداکثر ممکن از اعتبارِ خاک در نسبت با افلاک، و «بیرون» در نسبت با «درون»، می‌کاست.

ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که توی

وی آینه‌ی جمال شاهی که توی

بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست

در خود بطلب هر آن چه خواهی که توی

و یا اینک:

به درون توست مصری که توی شکرستانش

چه غم است اگر ز بیرون مدد شکر نداری

شده ای غلام صورت به مثال بت پرستان

تو چو یوسفی ولیکن به درون نظر نداری

ورای وادی شعر، عارفان مسلمان در مقام ضرورتی درباره ماهیت دنیا، و شیوه‌ی درست مواجهه‌ی انسان با دنیا، به طرح این گونه مدعیات می‌پرداختند که «ای درویش! باید که بر دنیا و نعمت دنیا دل ننهی و بر حیات و صحت و مال و جاه اعتماد

نکنی، که هر چیز که در زیر فلک قمر است و افلاک بر ایشان می‌گردد بر یک حال نمی‌ماند، و البته از حال خود می‌گردند. یعنی حال این عالم سفلی بر یک صورت نمی‌ماند، همیشه در گردش است، هر زمان صورتی می‌گیرد و هر ساعت نقشی پیدا می‌آید. صورت اول هنوز تمام نشده است و استقامت نیافته است که صورت دیگر می‌آید و آن صورت اول را محو گردانید. به عینه کار عالم به موج دریا می‌ماند یا خود موج دریاست، و عاقل هرگز بر موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند. ای درویش! درویشی اختیار کن که عاقل‌ترین آدمیان درویشانی‌اند که به اختیار درویشی کرده‌اند و از سر دانش نامرادی برگزیده‌اند...» این نوع اندیشه‌ی عرفانی عزیزالدین نسفی در «الانسان الکامل»، آن‌جا و آن‌گاه که دارای سویه‌های الاهیاتی می‌شود نیز به این‌جا می‌رسد که «ای درویش! دانایان در دنیا هرگز چیزی نخواسته‌اند، به هر چه پیش آمده است راضی و تسلیم بوده‌اند از جهت آن‌که دانسته‌اند که آدمی نداند که



به آمد وی در چیست؛ و عسی ان تکرهوا شیئاً و هم خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شرّ لکم. و به یقین دانسته‌اند که خدای مصلحتِ کارِ بنده داند. پس تدبیر و تصرف خود و ارادت و اختیار خود از میان برداشته‌اند و کار به خدای بگذاشته‌اند و فوضت امری الی الله ان الله بصر بالعباد. «نسفی در ادامه، این‌گونه بر بی‌اعتباری «بیرون» در نسبت با «درون» تأکید می‌کند «ای درویش! اگر تو را با خدا معامله‌ای هست آن احوال دل است و کس را بر آن اطلاع نیست، ترقی و عروج به اندرون تعلق دارد و امتیاز تو از دیگران به اندرون است نه به بیرون و امتیاز زرقان از دیگران به بیرون است نه به اندرون.» اما هم‌او، در «کشف‌الحقایق»، اوج اعتباری که برای «بیرون» قائل می‌شود چیزی نیست جز پی‌روی از مرشد و مراد. «در اندرون نفس به مثابه چشم است و عقل به مثابه آفتاب. پس هر نفسی را دو چراغ است؛ یکی از اندرون و یکی از بیرون. چراغ اندرون عقل است و چراغ بیرون استاد داناست.» اما «استاد دانا» نیز

در مقام مرشد و مراد، در «بیرون»، آموزه‌ای جز تقدیرگرایی محض برای ما ندارد «ای درویش! تو را از این سخن چرا عجب آمد: اگر به کفایت است بی کفایت سلطان عالم چراست؟ و اگر به علم است بی علم خلیفه روی زمین از کجاست؟ و اگر به اسلامست کافر حاکم و مستولی چراست؟ و اگر به کفر است کافر گرسنه و بینوا از کجاست؟ ای درویش! این نه به کفایت و علم و نه به اسلام و کفر است. این وجود افتاده است که جمله مجازات و مکافات وی طبیعت است و در مجازات و مکافات طبیعی تفاوت و امتیاز نباشد و به سعی و کوششی مگردد و به درخواست و به بضاعت دیگر نشود.» نسفی، این نوع تقدیرگرایی را این‌گونه مبتنی بر پشتوانه‌ای شرعی می‌کند «بدان که اهل شریعت می‌گویند که تفاوت در مبادی به تقدیر خداوند است یعنی که حق سبحانه هر یکی را به صفتی مخصوص گردانیده تا بدانند که خالق‌ی دارند که رازق و قادری مختار است.» نسفی، کمال آدمی را در چهار چیز می‌داند، که

یکی از آن‌ها «تجرد و انقطاع از دنیا...» است. این نوع نظام نظری، آن‌جا و آن‌گاه که با حمله‌ی مغولان مواجه می‌شد نیز از منظر پیوند میان دیانت و سیاست و عرفان، هیچ در بساط نداشت جز این‌گونه مدعیات مولوی «سؤال کرد که مغولان مال‌ها را می‌ستانند و ایشان نیز ما را گاه‌گاهی مال‌ها می‌بخشند، عجب حکم آن چون باشد؟ فرمود هرچه مغول بستانند هم‌چنان است که در قبضه و خزینه‌ی حق درآمده است همچنانک از دریا کوزه‌ای یا خمی را پر کنی و بیرون آری آن ملک تو گردد. مادام که در کوزه و یا خم است کس را دران تصرف نرسد، هر که ازان خم ببرد بی‌اذن تو، غاصب باشد. اما باز چون به دریا ریخته شد بر جمله حلال گردد و از ملک تو بیرون آید. پس مال ما بر ایشان حرام است و مال ایشان بر ما حلال است.» هم‌او در ادامه، علت‌العلل سلطه و سیطره‌ی مغولان را «یاری خدا» می‌داند، و بدایت و نهایت ماجرا را این‌گونه ترسیم می‌کند «گفت مغولان که اول درین ولایت

آمدند عور و برهنه بودند. مرکوب ایشان گاو بود و سلاح‌هاشان چوبین بود. این زمان محتشم و سیر گشته‌اند و اسبان تازی هرچه بهتر و سلاح‌های خوب پیش ایشانست. فرمود که آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوتی نداشتند خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد، درین زمان که چنین محتشم و قوی شدند حق تعالی با ضعف خلق ایشان را هلاک کند تا بدانند که آن عنایت حق بود و یاری حق بود که ایشان عالم را گرفتند نه به زور و قوت بود.»

سیمای دیگری از همین ماجرا، در زمانه و زمینه‌ی سلطه و سیطره‌ی مغولان بر ایران، این‌گونه در «تاریخ جهان‌گشای» جوینی، ترسیم شده است. «و روز دیگر را که صحرا از عکس خرشید طشتی نمود پر از خون، دروازه بگشادند و در نغار و مکاوحت بر بستند و ائمه و معارف شهر بخارا به نزدیک چنگز خان رفتند و چنگز خان به مطالعه‌ی حصار و شهر در اندرون آمد و در مسجد جامع راند و در پیش مقصوره بایستاد و پسر

او تولى پياده شد و بر بالای منبر برآمد چنگز خان پرسید که سرای سلطانست؟ گفتند: خانه‌ی یزدانست. او نیز از اسب فروآمد و بر دو سه پایه‌ی منبر برآمد و فرمود که: صحرا از علف خالی است اسبان را شکم پر کنند انبارها که در شهر بود گشاده کردند و غله می‌کشیدند و صنادیق مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند و مصاحف را در دست و پای می‌انداخت و صندوقها را آخر اسبان می‌ساخت و کاسات نبیذ پیایی کرده و مغنیات شهری را حاضر آورده تا سماع و رقص می‌کردند و مغولان بر اصول غنای خویش آوازا برکشیده و ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر بر طویلهٔ آخرسالاران به محافظت ستوران قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از یک‌دو ساعت چنگز خان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست و جماعتی که آنجا بودند روان می‌شدند و اوراق قرآن در میان قاذورات لگدکوب اقدام و قوایم گشته درین حالت امیر امام جلال الدین علی بن الحسن الرندی که مقدم

و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع مشارالیه، روی بامام عالم رکن الدین امامزاده... آورد و گفت: مولانا چه حالتست این که می بینم به بیداریست یا رب یا بخواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش! باد بی نیازی خداوند است که می وزد سامان سخن گفتن نیست.»

اگر در الهیات سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان، در تبیین ارتباط میان دین و دنیا، اصولاً و اساساً دنیا و پرداختن به آن، به رسمیت شناخته شده بود، و در الهیات سیاسی اسلام در دوران خلافت، کوشش‌هایی مبتنی بر نص مقدس و سنت پیامبر در راستای به رسمت شناختن دنیا به مثابه پلی به سوی آخرت، انجام شده بود، اما سلطه و سیطره‌ی اندیشه‌ی عرفانی، باعث شد که این «پُل» اگرچه به مثابه «گذری بر راه آخرت» به رسمیت شناخته شود، اما در عین حال، اصل و اساس ماجرا این شود که «اهل تمیز خانه نگیرند بر پُلی». اما پیوند اندیشه‌ی عرفانی با الهیات سیاسی شیعه، از خلاف آمد عادت،

ناظر به عرصه‌ی سیاست، دارای دو وجه دیگر نیز بود. وجه نخست ناظر به اتحاد و پیوسته‌گی سازمانی بود که نظام نظری عرفانی در عرصه‌ی عمل با تکیه و تأکید بر نظام خانقاهی می‌توانست سامان دهد. وجه دوم نیز در همان راستا، ناظر به قابلیت عمل‌گرایی جماعت مریدان تحت نفوذ و رسوخ معنوی مرشد و مراد بود. این دو وجه، در شرایطی به مثابه ابزارهای بنیادینی در راستای تأسیس حکومت صفوی به کار گرفته شدند، که پیش از آن، در عرصه‌ی سیاست، قیام‌ها و تحرکات سیاسی با پشتوانه‌ی شیعی در ایران مشاهده شده بود، از جمله از جانب سربهداران و مرعشیان.

نفوذ و رسوخ معنوی خاندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی در سده‌ی هشتم، باعث سازمان‌دهی نیروهای مرید شیخ در قالب سازمانی عقیدتی شده بود. این سازمان، مبتنی بر اندیشه‌ی عرفانی ادامه و گسترش یافت، و پس از مرگ شیخ صفی، تحت زعامت و هدایت شیخ جنید، و پس از او فرزنداش شیخ حیدر،

بدل به سازمانی سیاسی شد با پشتوانه‌ای عقیدتی مبتنی بر پیوند میان تشیع و عرفان. شیخ حیدر بر همین اساس، اقدام به تاسیس و تجهیز نیرویی نظامی تحت عنوان «قزلباش» کرد. در ادامه، فرزند او؛ اسماعیل، با همان پشتوانه‌ی عقیدتی-سیاسی اقدام به تاسیس حکومت صفوی کرد. اما مهم‌ترین نکته در این دوران و در این میدان، در مرزهای غربی ایران در جریان بود. آن جا و آن گاه که عثمانیان به تأسیس حکومتی پرداخته بودند با مدعای خلافتی اسلامی. در سوی دیگر ماجرا، حکومت ممالیک در مصر برقرار بود. برآیند این وضعیت، دو حکومت مبتنی بر تسنن را در جوار حکومتی مبتنی بر تشیع قرار داده بود. پُرپیدا بود که این سه حکومت، نمی‌توانستند بدون مواجهه‌ی نظامی با یکدیگر در عرصه‌ی سیاست به حیات خود ادامه دهند. در عمل نیز چنین شد، و حکومت ممالیک در نهایت با حمله‌ی عثمانیان نابود شد. با نابودی ممالیک، مواجهه‌ی عثمانیان و صفویان در شرایطی رقم خورد که هر دو



حکومت، دارای مدعیات ستبر و سترگی در عرصه‌ی الهیات سیاسی بودند. اما این مدعیات در اردوگاه صفویه، بیش و پیش از آن که دارای مبانی الهیاتی باشد، مبتنی بر آموزه‌های عرفانی در پیوند با روایتی عمل‌گرایانه از تشیع بود. به دیگر بیان، اگرچه در آغاز دوران حکمرانی صفویه، متولیان این حکومت، مدعیاتی الهیاتی مطرح می‌کردند، اما این حکومت به صورت آشکار و مستقیم بر اساس نظریه‌ای در الهیات شیعه بنیان نهاده نشد. و چون چنین بود، در ابتدای تاسیس حکومت صفوی، متالهین شیعه در ارکان و ساختار این حکومت نقشی نداشتند. سیمای راستینی از چگونه‌گی به قدرت رسیدن صفویه را در ماجرای خطبه‌ی پادشاهی شاه اسماعیل می‌توان دید. «...[پادشاه] شب و روز در این فکر صائب و اندیشه‌ی درست به سر می‌بردند که در این ایام خطبه‌ی اثنی عشری در مسجد جامع بر فراز منبر خوانده شود، در شبی که فردا جلوس بر اورنگ خلافت شهریاری اراده داشتند، با امرا و علمای شیعه

یک دو نفر که هم رکاب شاه والاگهر بودند، مصلحت می فرمودند. امرا گفتند: قربانت شویم! سیدصد هزار خلق که در تبریز است، چهاردانگ آن، همه سنی اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی بر ملا نخوانده و می ترسیم که مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی خواهیم و نعوذ بالله اگر رعیت برگردند، چه تدارک در این باب توان کرد؟ شاه فرمود که مرا بدین کار باز داشته اند و خدای عالم با حضرات ائمه ی معصومین هم راه من اند و من از هیچ کس اندیشه ندارم؛ به توفیق الله تعالی، اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می کشم و یک کس را زنده نمی گذارم. روز جمعه می روم و خطبه مقرر می دارم تا بخوانند. اما شاه والاجاه نیز در این فکر بود؛ زیرا می دانست که قزلباش راست می گویند. چون شب به خواب رفتند، دیدند که حضرت امیرالمومنین صلوات الله و سلامه علیه از برابرش نمودار گردیدند و فرمودند که ای فرزند! دغدغه به خاطر مرسان... قزلباش یراق پوشیده در مسجد حاضر شوند

و رعیت را میان بگیرند و در خطبه خواندن اگر رعیت حرکتی بکنند گرد ایشان را که قزلباش گرفته‌اند تدارک کنند و بفرما تا خطبه بخوانند... در روز جمعه شاه و الاجاه به جانب مسجد جمعه‌ی تبریز رفته، فرمود تا خطیب آن‌جا که یکی از اکابر شیعه بود بر سر منبر رفت و شاه خود بر فراز منبر آمده شمشیر حضرت صاحب الامر علیه السلام را برهنه نموده چون آفتاب تابان ایستاد. چون خطبه خوانده شد، غلغله برخاست، دو دانگ آن شهر شکر باری تعالی به جای آوردند و چنین قرار دادند که تمامی خطبای ممالک خطبه‌ی ائمه‌ی اثنی عشر - علیهم صلوات الله الملك الاکبر - بخوانند...»

شاه اسماعیل می‌دانست که در ابتدای حکومت صفوی، هیچ‌کس جز قزلباش و هیچ‌چیز جز «شمشیر برهنه‌ی حضرت صاحب الامر» نمی‌تواند او را بر منبر مسجد تبریز، و پس از آن بر سریر پادشاهی نشاند. اما در ادامه، هم‌او، دریافت که از یک‌سو، در مواجهه‌ی دینی و سیاسی با عثمانی، و از دیگر سو،

در راستای مشروعیت‌بخشی به حکومت خود در ایران، گریز و گزیری از استخدام علمای شیعه نخواهد داشت. بر همین اساس، حکومت صفوی کوشید تا وجه شیعی حکومت را به حداکثر ممکن رساند. در همین راستا بود که در ظل و ذیل حکومت صفوی، از منظر دینی، وجه تبرّی بر وجه تولّی سلطه و سیطره یافت. «... مودنان مساجد را مقرر شد که کلمه‌ی طیبه‌ی اشهد ان علیا ولی‌الله و حی علی خیرالعمل به تجویز علمای مذهب امامیه به رغم سنیان بدگهر داخل اذان نمایند و من بعد مودنان در خواندن اذان و شیعیان در وقت ادای فریضه به این کلمات متبرکه تلفظ نمایند و بعد از اتمام اذان، تبرّرا و لعن و طعن بر اعدای دین محمدی و تولّا بر آل او نمایند و تبرّائیان مقرر فرمودند که در کوچه‌ها و بازارها و محلات تمام می‌گشته، لعن و طعن بر خلفای ثلاث و بر سنیان و اعدای حضرات دوازده امام می‌نموده باشند و مستمعان به بانگ بلند، کلمه‌ی "بیش باد و کم مباد" را گفته، هر یک از این معنی

تکاهل و تغافل ورزند، تبرداران و قورچیان به قتل ایشان پردازند.» اینک چنین حکومتی که نیروی نظامی جان بر کف در اختیار داشت، و پس از سده‌ها توانسته بود به نام تشیع دوازده امامی، قدرت را در عرصه‌ی سیاست به دست گیرد، و بدل به نیرویی در مواجهه با خلافت عثمانیان سنی در جوار ایران شود، آیا از جانب علمای شیعه نیز از منظر مشروعیت، مورد تأیید و تکریم و تحکیم قرار می‌گرفت؟

الهیات سیاسی شیعه در دوران خلافت عباسی، در وجه غالب بر مدار و محور نظریه‌ی «حکومت جور» قرار گرفته بود. بر اساس این نظریه، در دوران غیبت امام معصوم، هیچ حکومتی از منظر دینی، دارای مشروعیت نبود. اما در چنین شرایطی، شیعیان باید در ظل و ذیل حکومت‌های سنی‌مذهب روزگار می‌گذراندند، و در چنین شرایطی، تنها توسل و تمسک به شیوه‌هایی چون «تقیه» نمی‌توانست ایشان را در ساحت زیست اجتماعی و دینی از گزند انواع مشکلات در امان دارد. و چون

چنین بود، تشیع باید به نظریه‌ای دیگر درباره مواجهه با عرصه‌ی سیاست در دوران غیبت مجهز می‌شد. اما این نظریه، در شرایطی می‌توانست پای‌بر زمین واقعیات ملموس و مشهود داشته باشد که شیعیان بر همان زمین دارای توان و امکان تشکیل حکومت می‌شدند، در حالی که در اردوگاه شیعه‌ی اثنی‌عشری، خبر و اثری از این توان و امکان نبود. این وضعیت باعث شد تا شیعیان در ساحت زیست اجتماعی و اعتقادی در ظل و ذیل حکومت‌های سنی مذهب، با مشکلات و تکلف‌های ستبر و سترگی مواجه شوند. این مشکلات قابل تقلیل به مواردی چون نماز عید و نماز جمعه نبود، بلکه شیعیان در مواجهه با نوع اعمال سلطه‌ی حاکمان اهل تسنن در عرصه‌ی اجتماعی، و در مواجهه با مسائل مستحدثه، با مشکلاتی بنیادین مواجه بودند. بر این اساس بود که علمای شیعه پس از استقرار و استحکام حکومت صفوی، خود را در مواجهه با شرایطی دیدند که تشیع از توان و امکان ایجاد

حکومت، برخوردار شده بود. و چون چنین بود، الهیات سیاسی شیعه در وادی حکومت صفویه با دوراهه‌ای مواجه شده بود که از یک‌سو، به استمرار و استحکام نظریه‌ی «حکومت جور» می‌رسید، و از دیگر سو، به اعطای مشروعیت به حکومت صفوی بر اساس نظریه‌ای جدید. علمای شیعه در این میدان و در این دوران، در وجه غالب، به حمایت و هم‌کاری با حکومت صفوی پرداختند. هم ایشان، و هم پادشاهان صفوی، می‌دانستند که با توجه به وجه شیعی حکومت، از متن و بطن نظام نظری عرفانی نظریه‌ای در راستای مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی تولید نخواهد شد، اما نظام نظری فقهی-کلامی از قابلیت تولید چنین نظریه‌ای برخوردار است.

فرآیند تولید نظریه‌ای جدید در وادی الهیات سیاسی شیعه، با رجوع به میراث علمای شیعه‌ی سده‌های چهارم و پنجم، در عرصه‌ی فقه و کلام انجام گرفت. در همین راستا، برای نمونه، به موردی اشاره شد که شیخ مفید در مقوله‌ی اجرای «حدود»،

فقه‌های شیعه را در جوار سلطان، در عرصه‌ی عمل دارای اختیار دانسته بود.

فَأَمَّا إِقَامَةُ الْحُدُودِ فَهِيَ إِلَى سُلْطَانِ الْإِسْلَامِ الْمَنْصُوبِ مِنْ قِبَلِ  
اللَّهِ تَعَالَى وَ هُمْ أُمَّةُ الْهَدْيِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ مِنْ نَصْبِهِ لَذَلِكَ  
مِنَ الْأَمْرَاءِ وَ الْحُكَّامِ وَ قَدْ فَوَّضُوا النَّظَرَ فِيهِ إِلَى فُقَهَاءِ شِيعَتِهِمْ  
مَعَ الْإِمْكَانِ...

شیخ مفید در مواردی دیگر نیز فقه‌های شیعه را دارای اختیاراتی در عرصه‌ی عمل می‌دانست، اما هم‌او، بر این نکته تأکید داشت که فقها در صورتی دارای چنین اختیاری خواهند بود که «سلطان، حاضر نباشد»، و در عین حال، اگر فقها از چنین امکانی برخوردار نبودند نیز مسئولیتی بر دوش ایشان نخواهند بود.

و إِذَا عَدِمَ السُّلْطَانُ الْعَادِلَ فَيَمَّا ذَكَرْنَاهُ مِنْ هَذِهِ الْأَبْوَابِ كَانِ  
لِفُقَهَاءِ أَهْلِ الْحَقِّ الْعَدُولِ مِنْ ذَوِي الرَّأْيِ وَ الْعَقْلِ وَ الْفَضْلِ أَنْ



یتولوا ما تولاه السلطان فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعه علیهم  
 فيه و بالله التوفیق...

اما از این نوع ارجاعات، لزوماً نظریه‌ای معطوف به نقض و نفی  
 نظریه‌ی «حکومت جور» حاصل نمی‌شد، چرا که، در این جا  
 بحثی درباره واگذاری اختیارات پادشاه به فقها وجود نداشت،  
 و چون چنین بود، فقها در به‌ترین حالت می‌توانستند در  
 جای‌گاه عالم به احکام قرار گیرند، نه عامل اجرای آن.  
 پُرپیداست که مراد از عامل اجرای احکام، این است که در بلاد  
 اسلامی، احکام شرعی صادر شده از جانب فقها، دارای تضمین  
 اجرایی باشد. اما پرسش بنیادین این بود که اگر چنین باشد،  
 آیا این به معنای سلطه و سیطره‌ی فقها بر عرصه‌ی سیاست  
 است؟ در این جا دو دیدگاه، مبتنی بر نظریه‌ی «نیابت» مطرح  
 بود. دیدگاه نخست چنین بود که پادشاه جانشین خداوند بر  
 روی زمین است، و چون چنین است، فقیه فقط در مقام  
 جانشینی پادشاه می‌تواند در عرصه‌ی سیاست دارای اختیارات

معطوف به عرصه‌ی عمل باشد. به دیگر بیان، پادشاه ظل الله است و دارای ولایت.

السلطان ظل الله في الارض يأوى اليه كل مظلوم فمن عدل  
كان له الاجر و على الرعيه الشكر و من جار كان عليه الوزر و  
على الرعيه الصبر حتى ياتيهم الامر...

اما دیدگاه دوم چنین بود که پیامبر جانشین خداوند است و پس از او، امامان شیعه جانشین پیامبر هستند، و پس از ایشان و در دوران غیبت، فقهای شیعه در جای‌گاه جانشینان ایشان قرار دارند. و چون چنین است، در دوران غیبت ولایت با فقهای شیعه است نه با پادشاه. دیدگاه اخیر، در دوران حکومت صفوی، خصوصاً در دوران شاه طهماسب به گونه‌ای مورد تأیید و ترویج قرار گرفت که از متن و بطن آن، نظریه‌ای ارائه شود که هم ولایت فقها را در عرصه‌ی شرع پاس دارد، هم سلطه و سیطره‌ی پادشاه را در عرصه‌ی عرف. بر اساس این نظریه که

محقق کرکی در تدوین و تثبیت و ترویج آن نقش بنیادین داشت، پادشاهان صفوی ضمن پذیرش ولایت فقها، ایشان را جانشینان بر حق امامان شیعه می‌دانستند، اما در عین حال، این فقها بودند که در عرصه‌ی سیاست، پادشاهان را به عنوان جانشینان خود، به کار می‌گماردند. به دیگر بیان، فقها از جانب ائمه‌ی شیعه، و پادشاهان در عرصه‌ی سیاست، از جانب فقها دارای نیابت بودند. یکی از توالی مهم این نظریه، این بود که چنین پادشاهی را که از جانب نایب امامان شیعه دارای نیابت بود، دیگر نمی‌توان جائز، و حکومت او را «حکومت جور» دانست.

در سوی دیگر میدان، شاه طهماسب نیز در راستای اعتباربخشی به این نظریه و حمایت از فقها، اعتبار فقهای شیعه را در ظل و ذیل حکومت صفوی به جایی رساند که مخالفت با احکام آن‌ها را به معنای «شرک» دانست. «...چون از موذای انتمای کلام امام صادق علیه‌السلام که: انظروا الی من کان

منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا  
 فارضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکم  
 فمن لم یقبله منه فانما بحکم الله استخف و علینا رد و هو راد  
 علی الله و هو حد الشرک. لایح و واضح است که مخالفت حکم  
 مجتهدین که حافظان شرع سیدالمرسلین اند با شرک در یک  
 درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین، وارث  
 علوم سیدالمرسلین، نایب الائمہ المعصومین - لازال کاسمه  
 علیاً عالیاً- کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه، ملعون و  
 مردود در این آستان ملک آشیان مطرود است، و به سیاسات  
 عظیمه و تأدیبات بلیغه مواخذه خواهد شد.» مراد پادشاه  
 صفوی از «خاتم المجتهدین»، محقق کرکی است که شاه  
 طهماسب خود را نایب او می دانست، و تمامی اختیارات در  
 عرصه ی حکومت را علناً و عملناً به او واگذار کرده بود. صاحب  
 «جوامع السماء فی تراجم العلماء» به نقل از علی قلی خان واله،  
 می نویسد «چون سلاطین صفویه- انار الله براهینهم الجلیه- در

رعایت شرع انور مبالغه تمام داشته‌اند و در طریقه حقه امامیه این است که صاحب ملک، امام زمان را می‌دانند و کسی را نمی‌رسد که در ملک امام بی‌اذن او یا اذن نایب او دخل و تصرف نماید، پس در این وقت که امام زمان گیتی، حضرت قائم آل محمد- صلوات الله علیه و علیهم- غایب است مجتهد جامع‌الشرايط عادل، هر که باشد، نایب آن حضرت است تا در میان مسلمین حافظ حدود الهی باشد. چون ملک‌داری و سپه‌آرایی از فضلا و مجتهدان این زمان صورت نمی‌گیرد لهذا هر پادشاهی را مجتهد معظم آن زمان نایب خود کرده کمر او را بسته تاج بر سرش گذاشته بر سریر سلطنت می‌نشانید و آن پادشاه، خود را نایب او تصور می‌کرد تا تصرف او در ملک و حکومتش بر خلق به نیابت نایب امام بوده صورت شرعی داشته باشد، لهذا شاه سلیمان صفوی مغفور را آقا حسین خوانساری مبرور به نیابت خود بر سریر سلطنت اجلاس فرمود و بعد از او

خاقان مالک رقاب یعنی سلطان حسین صفوی را مولانا محمد باقر مجلسی، و هم‌چنین سلاطین سلف را مجتهدان سلف.»

شاهدی دیگر بر این ماجرا، سخنان شاه اسماعیل دوم خطاب به فرزند محقق کرکی است. «این سلطنت حقیقتاً تعلق به حضرت امام صاحب الزمان علیه السلام می‌دارد و شما نایب مناب آن حضرت و از جانب او مأذونید به رواج احکام اسلام و شریعت. قالیچه‌ی مرا شما بیندازید و مرا شما بر این مسند بنشانید تا من به رای و اراده شما بر سریر حکومت و فرماندهی نشستہ باشم.»

اما از دیگر سو، فقهای نامداری نیز در آن دوران، پادشاهان صفوی را جانشینان خدا بر زمین می‌دانستند؛ بر این اساس که مبتنی بر اراده‌ی حضرت باری به حکومت رسیده‌اند. محمدتقی مجلسی و فرزند او محمدباقر مجلسی، هر دو بر همین نظر بودند.

محمدتقی مجلسی از علمای شیعه بود که از یکسو، بسیاری او را دارای گرایشات مثبت به عرفان می‌دانند، و از دیگر سو، بسیاری بر این باور هستند که نوع و لون حمایت او از پادشاهان صفوی یکی از علل و عوامل بنیادین استحکام و استمرار این حکومت بوده است. هر دو دیدگاه اخیر را باید در بحثی مستقل با بررسی مبانی نظری و مشی عملی مجلسی اول مورد بررسی قرار داد. اما در این جا، توجه به این نکته دارای اهمیت است که انسان‌شناسی محمدتقی مجلسی از منظر کلامی، اصل و اساس دیدگاه‌های او بود. او بر این باور بود که علت‌العلل معایب و مفسد پادشاهان، در وجه کلان، مردم هستند؛ اگر مردم در نظر و عمل مطیع خداوند نباشند، خداوند آن‌ها را حوالت به پادشاهی ظالم می‌دهد، و چون چنین است، خداوند به مردم هشدار و وعده می‌دهد که به جای لعن پادشاهان، روی سوی اطاعت او کنند تا قلب پادشاهان را نسبت به مردم مهربان گرداند.

قال الله عز و جل: انا الله لا اله الا انا، خلقت الملوک و قلوبهم  
بيدي فأیما قوم اطاعوني جعلت قلوب الملوک عليهم رحمه، و  
أیما قوم عصوني جعلت قلوب الملوک عليهم سخطه الا لا  
تشغلوا انفسكم بسبب الملوک توبوا الي اعطف قلوبهم عليكم...

اما هم او، در دیگر جای، بر این باور است که برای دفع فساد و  
ظلم در این عالم، «جماعتی که با خداوند در ارتباط هستند»  
باید روی سوی خداوند کرده و مطیع او باشند؛ در این صورت  
است که خداوند به واسطه‌ی اطاعت ایشان، سلاطین را از ظلم  
و فساد بر علیه مردم باز می دارد و اقدام به اصلاح ایشان و  
مردم می کند.

ان الظلم الذي يقع في العالم فهو يتشأم الناس، بل جميع ذنوب  
العامه لذنوب الخاصه، و هذا المعنى مجرب لنا. بل نعلم يقينا  
انه كذلك فيجب على جماعه لهم ارتباط الى الله تعالى ان



يصلحوا انفسهم مع الله تعالى حتى يصلح الله الخلق سيما  
السلاطين...

در فصول آتی خواهیم دید که این مبنای الهیاتی محمدتقی مجلسی چگونه در دوران قاجار، از جانب بسیاری از علمای شیعه به آشکارترین شکل ممکن در توجیه و تأیید ظلم و فساد پادشاهان به کار گرفته می‌شود. اما مجلسی اول در دوران زمام‌داری شاه عباس دوم، پادشاه صفوی را آشکارا مصداق «سلطان رحیم و عادل» می‌داند که بر اساس اراده‌ی خداوند به پادشاهی رسیده است، چرا که، «توتی المُلک من تشاء». و چون چنین است، بر اساس وجوه پیشین دیدگاه‌های او، معنای مدعای اخیر او جز این نیست که در دوران صفوی مردم و علمای دین (مصداق جماعتی که با خداوند در ارتباط هستند) دل در گرو اطاعت خداوند داشته‌اند. «از پرتو اشراق حدیث معتبر که از مشرق امامت و ولایت درخشیده و جویبار سندش به بحر موج حقایق امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق

صلوات الله عليه ما دامت المشارق و المغرب متصل گردیده که  
 "اذا اراد الله عزّ و جلّ برعیته خیراً جعل لها سلطاناً رحیماً و  
 قیض له وزیراً عادلاً"، بسی روشن و لایح است که چون اراده‌ی  
 کریم لا یزال جلّ شأنه و عظم سلطانه به مقتضای حکمت های  
 نامتناهی به صلاح و خیریت و رفاه و امنیت جمعی از عباد  
 تعلق گیرد تاج سروری ایشان بر تارک فرمان فرمایی نهد که  
 مطمح نظر اندیشه‌اش جز صلاح حال عباد و بلاد نباشد و از  
 خلعت خانهای "توتی المُلک من تشاء" تشریف شریف صاحب  
 قرانی بر قامت شهریاری درست کند که نصب العین خاطر  
 خورشید ناظرش بسط بساط رأفت و عدالت و خفض جناح  
 ترحم و مکرمت بوده باشد، و زمام حل و عقد مصالح دولت و  
 رتق و فتق امور مملکت او را در کف کفایت وزرای نصفت شعار  
 و خوانین عدالت سپارد...» مجلسی در ادامه، در راستای  
 شفافیت بیشتر مدعای خود، بر این نکته تأکید می‌کند که

«مصدق این مقال و مصدق این حال احوال خیر مآل سکان  
ایران جنت‌نشان است...»

در این‌جا، با دو دیدگاه مواجه‌ایم، که یکی مبتنی بر این مدعاست که در دوران «غیبت»، ولایت با فقهاست، و هم‌ایشان پادشاه را به عنوان نایب خود در عرصه‌ی سیاست، و بر مدار و محور شریعت به کار می‌گیرند. اما دیدگاه دوم بر این اساس بود که پادشاهان جانشینان خداوند در دوران «غیبت» هستند، و از این منظر ردای مشروعیت می‌پوشند. دیدگاه محمدتقی مجلسی، علی‌رغم نظراتی که از او مطرح کردیم، دقیقاً و عمیقاً منطبق بر این دیدگاه دوم نیست. مجلسی، وجه نیابت پادشاهان از جانب فقها را برجسته نمی‌کند، اما در عین حال، در مجموع بر این باور است که مشروعیت دینی پادشاه و حکومت او، در گرو این است که فقها آن را مصداق «سلطان عادل» بدانند. در غیر این‌صورت، پادشاه ظالم و فساد باز هم «از جانب خداوند» خواهد بود در راستای سلطه و سیطره بر

مردم، اما چنین «جانشینی» از جنس و سنخ سیل و زلزله است که اگرچه بی‌اراده‌ی خداوند بر انسان‌ها نازل نمی‌شود، اما در مواجهه‌ی غالب، مطلوب و ممدوح نیست. این مدعای الهیاتی که علت‌العلل وقوع وقایعی چون سیل و زلزله را معصیت مردم می‌داند، دقیقاً و عمیقاً ریشه در خاک همان نظام الهیات سیاسی دارد که پادشاه را در هر صورت «از جانب خداوند» می‌داند؛ «برُّ او فاجر».

محمدباقر مجلسی در خطبه‌ی تاریخی خود به مناسبت تاج‌گذاری شاه حسین اول، از جنبه‌های مختلفی بر دیدگاه‌های پدر درباره‌ی مبانی پادشاهی شاه عباس دوم تأکید می‌کند، اما در آن خطبه، آشکارا به طرح این مدعا می‌پردازد که خداوند در دوران «غیبت»، زمام عرصه‌ی سیاست را به پادشاهان سپرده است. «بعد از غروب خورشید سپهر نبوت در افق عالم بقا و احتجاج اقمار فلک امامت در نقاب غیبت و سپهر و سحاب اختفا، قادر بی‌منت و خالق بی‌ضنت، از مزید لطف و مرحمت

بر بقایای این امت، مقالید فرمانروایی و مفاتیح کشورگشایی را در کف کفایت و قبضه‌ی درایت سلاطین عدالت‌شعار و خواقین فلک اقتدار سپرده که عامه‌ی رعایا و کافه‌ی برآیا در ظل ظلیل ایشان در مه‌اد امنیت و استراحت بیاسایند و از جور عدوان ارباب ظلم و طغیان نجات یابند...» اشاره‌ی محمدباقر مجلسی به «لطف خداوند»، ناظر به این مدعاست که خداوند «نمی‌تواند» بنده‌گان خود در دنیا را بدون سرپرست و پاسبان رها کند، و چون چنین است، در این جهان با سلسله‌مراتبی از سلطه و سیطره مواجه‌ایم که از آن گریز و گزیری نیست. بر این اساس، به همان نسبت که والدین بر فرزندان خود نوعی از سلطه و سیطره دارند که منبعث از «لطف خداوند» در راستای سرپرستی و پاسبانی از فرزند است، در ساحت زیست اجتماعی نیز این سلطه و سیطره، از همان منظر، در اختیار پادشاهان قرار گرفته است. اما این نوع توجیه در وادی الهیات سیاسی، از جای‌گاه و پای‌گاه حاکمان در عرصه‌ی سیاست، به صورت

عام، شاید می‌توانست تا حدودی دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد، اما در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام، و مشخصاً تشیع، مدعای مذکور در به‌ترین حالت تنها از منظر مقدمه‌ی بحث می‌توانست دارای کارکرد باشد، چرا که، نص مقدس و سنت پیامبر و قول و فعل و تقریر امامان شیعه، به مثابه بحری از مدعیات ناظر به عرصه‌ی زیست اجتماعی بود که در کوزه‌ی توجیه سلطه و سیطره‌ی حاکم بر اساس «قاعده‌ی لطف» نمی‌گنجید. با در نظر داشتن این وجه از واقعیت موجود بود که پس از طرح این‌گونه مدعیات، بحث وارد مرحله‌ی بعد می‌شد که عبارت بود از ارتباط میان حکومت و اجرای احکام اسلام. در این مرحله بود که مباحث و مدعیات علمای شیعه در دوران صفوی، در وجه غالب، در راستای تکیه و تأکید بر حکومتی تحت نظارت فقها، یا حکومتی تحت اختیارات اجرایی مستقیم فقها، قرار می‌گرفت. از هر دو منظر، فرجام محتوم

سامان سیاسی در دوران صفوی، چیزی جز سلطه و سیطره‌ی توامانِ فقها بر دو عرصه‌ی سیاست و عرفان نبود.

به این علت که بحث ما در این بخش، کاملاً مربوط به بررسی ارتباط میان نظام نظری فقهی-کلامی و نظام نظری عرفانی نیست، به متن و بطن و جوانب این ارتباط مناقشه برانگیز در دوران صفوی نمی‌پردازیم، اما در عین حال، علاوه بر آنچه درباره این ارتباط ناظر به عرصه‌ی الهیات سیاسی پیش از این مطرح شد، به نکات دیگری از همین منظر باید اشاره کنیم.

همان‌گونه که اشاره شد، سلطه و سیطره‌ی فقها در ادامه‌ی دوران صفوی، علاوه بر عرصه‌ی سیاست، شامل عرصه‌ی عرفان نیز می‌شد. نفوذ و رسوخ اندیشه‌ی عرفانی طی سده‌های منتهی به تاسیس حکومت صفوی در بلاد اسلامی، باعث شده بود تا نحله‌های مختلف کلامی در اسلام، دارای گرایش‌ات آشکار

عرفانی شوند. از همین منظر، کافی بود چنین متکلمانی از مجموع آیات قرآن، با چنین آیاتی مواجه شوند:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ  
بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...

پس از آن بود که هم‌ایشان، در مواجهه‌ای که میان این نوع آیات با آیاتی دیگری از این نوع و لون ایجاد می‌شد، مشی خاصی در پیش می‌گرفتند:

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ



فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ

فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَأَنْهَمَّا لِبِأَمَامٍ مُّبِينٍ

فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

تاریخ نحله‌های مختلف کلام اسلامی متمایل به عرفان، تاریخ تکلف‌های سترگ و سهمگین در راستای توجیه و تبیین ارتباط میان این گونه آیات، از منظر التزام به مبانی عرفانی است. اما از دیگر سو، نفوذ و رسوخ اندیشه‌ی عرفانی در دو اردوگاه اصولیون و اخباریون، قابل مشاهده و بررسی است. محمدتقی مجلسی از اخباریونی بود که بسیاری او را دارای گرایشات برجسته‌ای نسبت به عرفان می‌دانند. وجود این گرایشات را در بخش‌هایی از مجموعه آثار او می‌توان سراغ گرفت، اما در بخش‌هایی نیز می‌توان به مواردی دست یافت که کاملاً در راستای تأیید اندیشه‌ی عرفانی، خصوصاً در وجه عملی، نیست.

برای نمونه، هم‌او، در پاسخ به پرسشی درباره اعتبار «ذکر خفی و سایر اعمال صوفیه»، چنین می‌نویسد «این فقیر نیافته‌ام در این ذکر ارتباط بسیاری. و هر یک از صوفیه ذکر خفی خاصی ذکر کرده‌اند و این ذکر از مشایخ نوربخشیه است و از ائمه‌ی هدی علیهم السلام ندیده‌ایم؛ و عبادت دانستن این‌ها و چرخ زدن و دست زدن و برجستن و امثال این‌ها تشریح است، و ذکر بلند بد نیست، اگرچه آهسته به‌تر است، و ذکر قلبی به‌تر است، اگر به مقام قلب رسیده باشد. والله اعلم.» مجلسی در این فقره، میزان سنجش مشی عملی عرفا را در ابتدا و هم‌آهنگی آن‌ها با مشی «ائمه‌ی هدی» مطرح می‌کند. و این نکته، دقیقاً و عمیقاً دیدگاه شاه اسماعیل اول است که در همین زمینه بر این نظر بود که «صوفی‌گری وقتی نزد ما مقبول خواهد بود که لعن بر اعدای امیرالمومنین علیه السلام نموده، توالی به ائمه‌ی معصومین علیهم السلام نمایند.»

اهمیت بحث درباره گرایش‌های محمدتقی مجلسی به عرفان، در این است که در بخش‌های دیگری از دوران صفوی، سلطه و سیطره‌ی فقها باعث حمله و هجمه به نظام نظری عرفانی شد. عده‌ای بر این باور هستند که علت‌العلل این مشی حکومت صفوی در مواجهه با عرفان، نفوذ و رسوخ دیدگاه‌های محقق کرکی در دوران شاه طهماسب بود. ورای اعتبارسنجی این مدعا، پُرپیداست که در آن دوران آثاری بر سبیل «فی ردّ الصوفیه» نوشته، و کار به تکفیر برخی از عارفان نیز کشیده شد. اما مخالفان عرفان در این وادی، در دو اردوگاه حضور داشتند. اردوگاه نخست، فقهاییی بودند که جمع میان عرفان و اسلام را ممتنع دانسته و گام در مسیر حمله و هجمه‌ی شرعی به اهل عرفان نهاده بودند. اردوگاه دوم، کسانی بودند که خود را فیلسوف یا حکیم یا عارف می‌دانستند، و بر این باور بودند که در ظل و ذیل نظام نظری عرفانی، عده‌ای ظهور و بروز داشته‌اند که نه «عارف حقیقی»، بلکه «صوفی مبتذل» هستند.

بر این اساس، در همین دوران، از متن و بطن اردوگاهی که خود را حامی عرفان می‌دانست نیز حمله و هجمه‌ای علیه «عارف نمایان مبتذل» صورت گرفته بود. فرآورده‌ی مخالفت‌های هر دو اردوگاه، در میدان واقعیات ملموس و مشهود، چیزی جز گرایش بیش‌تر حکومت صفوی به فقها و پذیرش سلطه و سیطره‌ی ایشان بر عرصه‌ی سیاست نبود. این سلطه و سیطره، دارای پشتوانه‌های سازمانی مهمی نیز شده بود از جمله ایجاد مقامات و مناصبی چون «صدارت» و «شیخ الاسلامی». این دو مقام، آشکارا، تأییدی بر نفوذ و رسوخ بی‌بدیل فقها در عرصه‌ی سیاست داشت. پیش از این، به بخش‌هایی از خطبه‌ی تاج‌گذاری شاه حسین اول از جانب محمدباقر مجلسی اشاره کردیم، در این‌جا، بنگریم به فرمان همان شاه، در راستای اعطای منصب «شیخ الاسلامی» به همان فقیه. «... حفظ قوانین شریعت و اجرای اوامر و نواهی جناب احدیت را از روز الست به مودای صدق انتمای "کنتم

خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر" بر ذمت همت این دوده ستوده خلافت و امامت نهاده و زمام اختیار اهل روزگار و قبض و بسط مهم سکنه هر دیار را بر طبق کریمه ی " و اولئکم جعلنا لکم علیهم سلطانا مبینا" به دست سخا اعتبار ما داده‌اند، و داعی همت بلند و مساعی نیت ارجمند در ازای این نعم گوناگون و مواهب روزافزون، به مضمون "الدین و الدوله توأمان" آن است که به امر واجب الاتباع "احسن کما احسن الله الیک" رعایت علمای اعلام و فقهای اسلام که مصدوقه ی "العلما ورثه الانبیاء" اند منظور نظر قدسی منظر و قرارداد ضمیر خورشید مظهر داشته، در امور جزئی و کلیه ی قوانین شریعت غراً حضرت سیدالمرسلین صلی الله علیه و آله الطیبین و آداب سنیة ی طریقه ی بیضای ائمه الطاهرین صلوات الله علیهم اجمعین را قدوه دانسته، در هیچ باب، پا از دایره ی دین مبین و شرع متین بیرون نگذاریم. و چون سر رشته ی امور مذکوره در کف درایت علمای فرقه ی

ناجیهی اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدارک حلال و حرام‌اند، می‌باشد، و شریعت و افادات و افاضات پناه، فضیلت و کمالات دستگاه، حقایق و معارف آگاه، جامع العقول و المنقول، حاوی الفروع و الاصول، علامی فهامی مجتهد الزمانی، شمس الافاده و الافاضه و الدین، مولانا محمدباقر مجلسی، مجتهد عصر و اعلم اهل زمان به کتاب و سنت است و تتبع ادله‌ی شرعیه حسب الوضع و الطاقه نموده‌اند، لهذا منصب جلیل القدر عظیم الشان شیخ الاسلامی دارالسلطنه اصفهان و توابع و لواحق را که اعلی حضرت خاقان طوبی آشیان قدسی مکان، شاه بابام -انار الله برهانه- به او مفوض فرموده بودند، و رقم مطاع در آن باب صادر نشده بود، به دستور حقایق معارف آگاه مذکور شفقت و مرحمت، و مقرر فرمودیم که پیوسته در سفر و حضر در رکاب ظفر انتصاب بوده باشد که در مسایل دینی و احکام ضروریه به او رجوع نموده، قضایای عظیمه و دعاوی غامضه به او مرجوع سازیم که اموال و فروج و اغراض

مومنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تضييع نبوده باشد.» این فقره را به رغم طولانی بودن مطرح کردیم تا نشان دهیم که در همین بخش از فرمان پادشاه صفوی به محمدباقر مجلسی، با دریایی از مسائل در عرصه‌ی الهیات سیاسی مواجه هستیم. مدعیات متعدد و متنوع پادشاه صفوی درباره نوع و لون ارتباط میان دیانت و سیاست، آن جا و آن گاه که به مسئله‌ی جای‌گاه فقهای شیعه در ساختار حکومت صفوی می‌رسد، جلوه‌های متفاوتی دارد. همین مورد را در مواجهات نظری و عملی فقهای شیعه با پادشاهان صفوی نیز می‌توان مشاهده می‌کرد. علت‌العلل مسئله این است که علی‌رغم کوشش‌های انجام شده در عرصه‌ی نظر از جانب علمای شیعه در راستای تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست در آن دوران، یک واقعیت تاریخی این کوشش‌های نظری را کاملاً تحت شعاع خود قرار داده بود. آن واقعیت تاریخی نیز چیزی جز این نبود که حکومت صفوی ابتدا در غیاب نظریه‌ای

در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه تأسیس شد، و پس از آن بود که علمای شیعه از منظر کلامی و فقهی، کوشیدند تا در مواجهه با حکومت موجود به ضرورتی پردازند. اهمیت این مسئله در این است که مجموعه نظرات علمای شیعه در این دوران، از منظر سیاسی باعث نظام‌مند شدن حکومت در راستای تحدید قدرت نامحدود پادشاه در عرصه‌ی سیاست نشد. عده‌ای بر این باور هستند که سلطه و سیطره‌ی فقها در بخش‌هایی از دوران صفوی، باعث این «تحدید» شده است. در حالی که مطلقاً چنین نیست. فرجام آن نوع سلطه و سیطره‌ی فقها در عرصه‌ی سیاست، از قضا، تأیید و تثبیت قدرت نامحدود حاکمان در عرصه‌ی سیاست شد، اما به این شکل و بر این اساس که این مورد، ابتدا مبتنی بر نظریه‌ی ولایت فقها در عرصه‌ی سیاست در دوران «غیبت» مطرح شد، و در ادامه، پادشاه به مثابه نایب فقیه، اختیارات نامحدود غیرشرعی خود را بدل به اختیارات نامحدود شرعی کرد. به دیگر بیان، در این



دوران، اگر محدودیتی در زمینه‌ی اعمال قدرت پادشاه در عرصه‌ی سیاست وجود داشت، محدودیتی مبتنی بر شریعت بود، در حالی که، بر اساس نظریه‌ی ولایت فقیه در دوران «غیبت»، هر حکومتی که دارای پشتوانه‌ای کاملاً فقهی می‌شد، در نظر و عمل نمی‌توانست جز حکومتی با اختیارات نامحدود در عرصه‌ی سیاست باشد. این نوع میراث تاریخی صفویه در عرصه‌ی الهیات سیاسی، در ادامه، بدل به نظریه‌ای شد که در دوران جنبش مشروطه خواهی، از منظر مخالفت با مشروطیت مطرح شد. معنا و مبنای آن نظریه که در فصول آتی به آن خواهیم پرداخت، «مشروطیت حکومت در محدوده‌ی شریعت» بود. مدعای بنیادین این نظریه، این بود که با ابتنا بر شریعت و با پذیرش ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست در دوران «غیبت»، می‌توان باعث اعمال محدودیت در میدان قدرت نامحدود پادشاهان شد. تجربه‌ی حکومت صفوی نشان داد که این نظریه از اصل و اساس، بی‌اعتبار و آفت‌بار است. برای نمونه،

پادشاهی چون شاه طهماسب که روزگاری را به شراب‌نوشی گذرانده بود، ناگهان به طرح این مدعا می‌پرداخت که در خواب، پیامبر از او خواسته «از مناهی بگذر که تو را فتوحات خواهد شد.» هم‌او، این خواب را با وزرا و امرا در میان می‌نهاد و چنین پاسخ می‌شنید که «از بعضی منهیات بگذریم و از بعض دیگر مثل شراب که ضروری سلطنت است نمی‌توان گذشت.» پادشاه باز به خواب می‌رفت و در خواب می‌دید که «در بیرون پنجره‌ی پایین حضرت امام ضامن امام رضا علیه السلام دست سیادت پناه میرهادی محتسب را گرفته، از شراب و زنا و جمع مناهی توبه کردم... صباح در همان موضع، سید مذکور حاضر شد، دستش را گرفته از جمیع مناهی توبه کردم...» این ماجرا، دقیقاً در دورانی مطرح می‌شد که شاه طهماسب اختیارات فراوانی در عرصه‌ی اداره کشور به محقق کرکی واگذار کرده بود. اما واگذاری آن حجم از اختیارات به فقیهی چون کرکی، حتی باعث محدود شدن قدرت پادشاه در عرصه‌ی سیاست

نشد، به این دلیل که همان پادشاه، پس از همان خواب، از باب التزام به «امر به معروف و نهی از منکر» فرمان داد تا شراب‌خواران را به خاک و خون کشند. در این‌جا، پادشاهی که مشروعیت حکومت خود را در گرو محدودیت به شعاع شرع می‌دانست، با وجهه‌ی مذهبی بخشیدن به خوابِ خود، گام در وادی التزام به قاعده‌ای شرعی چون «امر به معروف و نهی از منکر» می‌نهاد که اجرا و انجام آن در عرصه‌ی عمومی، در عمل، محدود به هیچ چیز بر خلاف خواست و اراده‌ی پادشاه نبود. می‌دانیم که در این مورد، عده‌ای بر این نظر هستند که شریعت به صورت عام، و فتوای مجتهد به صورت خاص، می‌تواند در این‌گونه موارد باعث اعمال محدودیت در اختیارات پادشاه شود. اما همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، پادشاه با تکیه و تاکید بر التزام به فرآیند ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، از این توان و امکان برخوردار بود که هر فتوایی را که در ناسازگاری با تمایلات و خواسته‌های او بود، در مقام عمل،

بر «تخت پروکروستس» تفسیر و تاویل بخواباند، یا در اعتباربخشی به مجتهد دیگری بکوشد که دارای فتوای متفاوتی درباره همان موضوع باشد. این نوع امکان طرح فتوای متعدد و متنوع در ساحت روابط خصوصی و اجتماعی، مسئله‌ی بنیادینی بود که سال‌ها بعد، به آشکارترین شکل ممکن، به چالشی برای ایران در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی بدل شد. نمونه‌ای ناظر به همین مسئله را سال‌ها بعد در دوران ناصرالدین شاه قاجار مشاهده کردیم، آن‌جا و آن‌گاه که میرزا هاشم‌خان نوری، به عنوان باجناب شاه، با خانواده در سفارت انگلستان بسط نشست. در این میان، خبرهایی رسید مبنی بر ارتباط نامشروع میان پروین خانم، به عنوان همسر هاشم‌خان، و خواهرزن شاه، با وزیرمختار انگلستان. ناصرالدین شاه در واکنش به این ماجرا، از فقها فتوایی گرفت که بر اساس آن پروین خانم باید از سفارت خارج می‌شد. اما در سوی دیگر میدان، چارلز موری، به عنوان وزیر مختار انگلستان، از دیگر

فقه‌ها فتوایی گرفت در راستای بازگرداندن پروین خانم به سفارت انگلستان.

اما آن نوع عدم محدودیت قدرت پادشاه در عرصه‌ی سیاست را ناظرانی خارجی در دوران صفوی نیز در آثار خود گزارش کرده‌اند؛ اگرچه نسبت به معنا و مبنای آن، آگاهی کافی نداشتند. انگلبرت کمپفر یکی از این ناظران است که ضمن اشاره به همین مسئله، به طرح این مدعا می‌پردازد که پشتوانه‌ی مذهبی نیز باعث تقویت وجه مطلق‌العنانی پادشاهان صفوی بوده است. او می‌نویسد «شاه صفوی در ایران از حقوقی کاملاً نامحدود و مستقل در اعمال قانون برخوردار است.» کمپفر در ادامه، با اشاره به نوع حکومت در کشورهای اروپایی و خلافت عثمانی و حتی در میان مغولان هند، نشان می‌دهد که اعمال قدرت در عرصه‌ی سیاست در تمامی آن حکومت‌ها، دارای محدودیت‌های برجسته‌ای است، اما «پادشاه صفوی... به هر کاری مجاز است و هیچ رادع و مانعی در سلطنت خود

نمی‌شناسد...» او در همین زمینه، درباره پشتوانه‌ی مذهبی پادشاه صفوی نیز چنین می‌نویسد «شاه صفوی قدرتی از نوع دیگر هم دارد که خاص خود اوست: یعنی نوعی تقدس آمیخته به احترام نه از آن دست که ما در مغرب زمین آن را برای شاهان قائلیم بلکه تقدسی که فطری است و با تولد شاه همراه است و ملازمه دارد. روایت است که وی این تقدس را از اصل و نسب خود که به محمد پیامبر اسلام اسلام می‌رسد دارا شده است... مخاطب قرار دادن وی [پادشاه] قبل از این که ضمن تعظیم غراسه بار خاک پای شاه را بوسیده باشند گناهی است بزرگ. این پرستش که بی‌شبهت به پرستش خدا نیست مربوط به زمانی است که پادشاهان ایرانیان دنیا را زیر فرمان خود داشته‌اند اما صاحب فعلی تخت و تاج چنان بدان عادت کرده است که با وجود آن که ایران نسبت به ازمنه‌ی قدیم آن قدر از متصرفات و اراضی خود را از دست داده باز به هیچ وجه به مخیله‌ی وی خطور نمی‌کند که این تشریفات را لغو کند.»

ژان شاردن نیز به عنوان یکی دیگر از همان ناظران، درباره شعاع اختیارات سلطان به طرح انواع مشاهدات خود و تعدد و تنوع نظرات موجود در «جامعه» ایران در دوران صفویه می‌پردازد. اما ناظر به مسئله‌ی اخیر، شاردن می‌نویسد «پادشاه عثمانی اگر خطای منکری بر یکی از بزرگان دربار بگیرد، در مورد کشتن وی با مفتی یا مجتهد بزرگ مشورت می‌کند، اما پادشاه ایران نه تنها با بزرگان دین یا بخردان رأی نمی‌زند، بلکه این زحمت را بر خود نمی‌پسندد که به فرمان‌هایی که درباره کشتن بی‌گناهان می‌دهد، دمی بیندیشد.» شاردن که هم‌زمان با دوران حکمرانی شاه سلیمان اول در ایران حضور داشت، در عین حال، آشکارا بر نفوذ و رسوخ فقهای شیعه در عرصه‌ی سیاست نیز اشاره می‌کند. «شناختن شاهزاده به پادشاهی، بی‌قبول شیخ الاسلام – که رئیس روحانی کشور بود – امر ناتمام بود.»

پادشاهان صفوی، علاوه بر شرایط داخلی ایران، در مواجهه با خلافت عثمانی نیز بسیار خود را نیازمند پشتوانه‌های الهیاتی می‌دانستند. بر همین اساس، علاوه بر سیر بر سبیل تبرائیان، مواجهات خود در عرصه‌ی پیکار نظامی با عثمانیان را نیز مبتنی بر حکم مجتهدان می‌کردند. همین ماجرا را سال‌ها بعد، در دوران قاجاریه، و در خلال جنگ‌های ایران و روسیه به آشکارترین شکل ممکن مشاهده می‌کنیم. اما نوع مواجهه‌ی نظامات صفوی و عثمانی از نوع و لونی دیگر بود. شاه عباس اول، در میدان نبرد در برابر عثمانی، به طرح این پرسش از میرداماد می‌پرداخت «... در این مسئله‌ی شرعی که عسکر رومیه که قلعه‌ی دارالسلام بغداد را محاصره کرده‌اند، شرعاً با ایشان مقاتله و محاربه و جنگ و جدال واجب است و هر مومن که ایشان را قربه الی‌الله بکشد غازی و جهاد کننده در راه خداست و هر مومن که در دست ایشان در این محاربه و جنگ کشته شود شهید است، و فرار و گریختن از جنگ ایشان



حکمش گریختن از جنگ و جهادی است که در خدمت امام علیه السلام باشد یا نه؟» و پاسخ میرداماد به پادشاه صفوی چنین بود که «... مجاهده با عسکر روم که محاصر قلعه‌ی مدینه السلام بغدادند جهاد شرعی است و در حکم آن است که در معسکر امام واجب الاطاعه واقع بوده باشد. و تقاعد از این جهاد به منزله‌ی فرار و گریختن از معرکه‌ی قتال اهل بغی است، هر مومن که در این واقعه خالصاً مخلصاً لوجه الله الکریم و از برای ابتغا رضای الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل الله است و اگر مقتول شود به زمره‌ی شهدا ملحق و رتبه‌ی درجه‌ی شهادت را مستحق خواهد بود...»

نوع مواجهه‌ی حکومت صفوی با خلافت عثمانی، در وجه نظامی، علی‌رغم شکست سهمگین در «چالدران»، دارای فراز و فرودهایی بود که در نهایت باعث فروپاشی صفویه از جانب عثمانی نشد، اما پادشاهان عثمانی نیز در مقام «خلیفه»، از منظر الهیاتی سخت در کوشش بودند تا با تکیه و تأکید بر

فتاوی علمای اهل تسنن بر علیه شیعیان صفوی، باعث بی‌اعتباری دینی و سیاسی آن‌ها شوند. در این دوران، ورای میدان نبرد نظامی، نبردی تاریخی در عرصه‌ی الهیات اسلام، در دو جبهه‌ی صفوی و عثمانی، علیه یکدیگر در جریان بود. شعاع این نبرد علاوه بر رساله‌هایی که طرفین بر علیه یکدیگر می‌نوشتند، به آن‌جا رسیده بود که پادشاه عثمانی در نامه‌ای خطاب به پادشاه صفوی او را «کافر و مرتدی» می‌دانست که شایسته‌ی «قتل و سب علی رووس‌الاشهاد» است. این در حالی بود که پادشاه صفوی افزایش جمعیت شیعیان را خاری در چشم خلافت عثمانی می‌پنداشت و می‌نوشت «عن قریب است که اهل عالم بر طریق مستقیم اهل‌البیت بوده، به دولت همایون ما، بر سقف رفیع القدر کعبه‌ی معظمه، گلبانگ تبری اعدای خاندان رسول و معاندان اهل بیت بلند خواهند کرد.» در این میان و در این میدان، برخی از پادشاهان صفوی در شرایط ضعف نظامی، خواستار وحدت میان دو حکومت

می‌شدند، اما این خواسته‌ها نیز فرجامی جز مخالفت از جانب خلافت عثمانی نداشت. و آن‌جا و آن‌گاه که مواجهه‌ی نظامی میان طرفین گریزناپذیر می‌نمود، پاسخ پادشاه صفوی به خلیفه‌ی عثمانی جز این هشدار نبود که:

*بس تجربه کردیم در این دیر مکافات*

*با آل علی هرکه درافتاد، برافتاد*

صفویان می‌دانستند که خلافت عثمانی از دیگر سو، در نبرد با مسیحیان است، اما این نبرد اگرچه به باور عده‌ای می‌توانست باعث گُند شدن تیغ عثمانی در مواجهه‌ی نظامی با صفویه شود، اما نابودی عثمانی از جانب نیروهای مسیحی نیز فرجامی جز مواجهه‌ی مسیحیان با صفویه نداشت. در جلد دوم این دفتر، نشان خواهیم داد که ارتباط میان پادشاهان عثمانی با پادشاهان اروپایی در این دوران، از منظر سیاسی بر چه مدار و محوری در جریان بود، و حاکمان ایرانی چه اشتباهات بنیادینی

در این رابطه مرتکب شدند. اما در این جا نکته‌ی دارای اهمیت، گسترش دامنه‌ی مجادلات و مناقشات میان حکومت شیعه‌ی صفوی و حکومت سنی عثمانی در میدان الهیات سیاسی است.

با برآمدن پادشاهی شاه عباس اول، دوره‌ای در تاریخ حکومت صفوی آغاز شد که در آن خبر و اثری از سلطه و سیطره‌ی فقیهان و عارفان بر عرصه‌ی سیاست نبود. هرچند شاه عباس نیز همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در راستای اهداف سیاسی خود از ابزار نفوذ و رسوخ فقها در سیاست داخلی، و در مواجهه با عثمانی بهره‌برداری می‌کرد، اما هم‌او، به فراست دریافته بود که فرجام ولایت فقیهان در عرصه‌ی سیاست، چیزی جز شرایط هولناک ایران پس از شاه اسماعیل دوم و شاه محمد خدابنده نخواهد بود. شاه عباس در عرصه‌ی سیاست، علی‌رغم موفقیت‌های درخشان، باعث اصلاحات بنیادین نشد. علل و دلایل این مورد را باید از منظر اندیشه‌ی سیاسی مورد بررسی قرار داد، اما در راستای موضوع این دفتر،

آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این مسئله‌ی بنیادین است که سیاست در دوران صفوی با فاصله‌گیری از نظام نظری عرفانی، و پیوستن به نظام نظری فقهی-کلامی، از این فرصت و قابلیت برخوردار بود که پایی بر خاک واقعیات گذارد و از آفات سلطه و سیطره‌ی اندیشه‌ی مبتنی بر زهدگزینی و زوایه‌نشینی، رهایی باید. اما آیا در پیوند میان سیاست و نظام نظری فقهی-کلامی در دوران صفوی، به واقع پای سیاست بر خاک واقعیات قرار گرفت؟ فقه‌های شیعه بر این نظر بودند که انبانی جامع از «احکام» در اختیار دارند که از مهد تا لحد، و از ازل تا ابد را در بر گرفته است. اما ایشان نمی‌دانستند که تمشیت امور در عرصه‌ی سیاست، قابل تقلیل به تکیه و تأکید بر احکام شرعی نیست. موفقیت‌های شاه عباس صفوی دقیقاً و عمیقاً بر اساس توجه به همین مسئله بود. فقیهان، مدعی ولایت در عرصه‌ی سیاست بودند، در حالی که در گذر از نیل سامان‌دهی مناسب امور در این عرصه، از عصای ولایت فقیه،

امید هیچ معجزتی نبود. اما فقیهان در این دوران، آیا حاضر بودند که بهای سلطه و سیطره‌ی ایشان بر عرصه‌ی سیاست، فروپاشی حکومت صفوی باشد؟ پاسخ به این پرسش، دارای دامنه‌ی وسیعی از منظر الهیات سیاسی است.

نظام نظری فقهی-کلامی در اردوگاه تشیع، در دوران صفوی به جایی رسیده بود که حتی با فروپاشی حکومت صفوی نیز تصور بازگشت متولیان این نظام در رابطه با سیاست، به دوران پیش از صفویه، در مرزهای غیرممکن قرار داشت. این مدعا را می‌توان بر اساس مشاهده‌ی سیر وقایع تاریخی از آن دوران تا امروز، به راحتی تأیید کرد. اما مبنای مدعای ما مشاهده‌ی این سیر تاریخی نیست. نظام نظری فقهی-کلامی در اردوگاه تشیع، در دوران صفویه و با پشتوانه‌ی سیاسی این حکومت، شعاع ولایت فقیه را به عرصه‌ی سیاست گسترش داده بود. در این شرایط، الهیات سیاسی شیعه با فرض دو وضعیت مواجه بود. در وضعیت نخست، غلبه‌ی اجتهادات ستر و سترگ

علمای شیعه در مخالفت با آن نوع ولایت، باعث سلب اعتبار از ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست می‌شد. و در وضعیت دوم، اجتهادات دیگری به میان می‌آمد در راستای تأیید و تثبیت ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست. تجربه‌ی الهیات سیاسی تشیع در دوران صفوی به صد زبان در فریاد بود که امکان پیدایش وضعیت نخست، در مرزهای غیرممکن قرار دارد. شیعیان، سده‌ها در ظل و ذیل نظامات سیاسی سنی‌مذهب در عسرت زیسته بودند. هم‌ایشان، بر اثر این تجربه‌ی تاریخی، دریافته بودند که زیست تحت سلطه و سیطره‌ی حکومتی غیراسلامی، یا غیردینی، به نسبت زیست در ظل و ذیل حکومت‌های سنی‌مذهب، چه بسا دارای مشکلات کم‌تری باشد. بر این اساس، قائلین به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، حتی با فرض فروپاشی حکومت صفوی نیز، خود را دارای پشتوانه‌ای نظری و عملی دریافته بودند که پس از آن، در بلاد شیعه، دیگر

حکومتی نتواند بدون در نظر داشتن ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، محلی از اعراب داشته باشد.

قائلین به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، چنین می‌پنداشتند که با تکیه و تأکید بر این نظریه، در عرصه‌ی زیست اجتماعی از ابتلا به تکلف‌هایی سست‌تر و سترگ‌تر رها خواهند شد. چرا که، اگر در عرصه‌ی سیاست، ولایت در اختیار فقیه باشد، دیگر مشکلات مربوط به پذیرش یا عدم پذیرش ولایت «سلطان جائر»، سالبه به انتفا موضوع خواهد بود. این مشکل همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از سده‌ها پیش از تشکیل حکومت صفویه، دامن‌گیر شیعیان بود. در سده‌ی پنجم، شیخ طوسی از متن و بطن الهیات سیاسی شیعه، به طرح این نظر پرداخته بود که «پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادل‌ی که امر به معروف و ناهی از منکر بوده و هر چیزی را بر جای خویش می‌نهد، جایز و به‌جاست و گاه ممکن است به حد لزوم و وجوب برسد، از آن روی که امکان امر به معروف و نهی از منکر، فراهم



می‌شود. در صورتی که سلطان جائز باشد، و انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتوان اقامه‌ی حدود و امر به معروف و نهی از منکر کرده و خمس و زکات را برای مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند، و نیز بداند که در این صورت در امر واجبی خللی وارد نکرده و مجبور به ارتکاب عمل زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را برای پذیرش شغل از طرف آن‌ها آماده کند. در غیر این صورت، نباید خود را در معرض چنین شغلی قرار دهد و در صورتی که مجبورش کنند باز اگر خطر جانی و مالی ندارد به‌تر است ضرر و مشقت را تحمل کرده تن به آن کار ندهد. در صورتی که برای او خانواده و سایر مومنین خطری در بر دارد، می‌تواند قبول کند اما باید بکوشد تا به عدالت رفتار کند حتی اگر پنهانی باشد.» پُرپیداست که تغییر مبنا از ولایتِ سلطان جائز، به جانب نظریه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، می‌توانست باعث رفع بسیاری از این‌گونه

تکلف‌ها و مشکلات شود، اما در عین حال، مسائل و مصائب ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست نیز در گذر زمان و رصد سیر وقایع، یکی پس از دیگری به نمایش گذاشته می‌شد.

مواجهه‌ی پادشاهان صفوی با توالی و توابع نظریه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، از یک جنس و سنخ نبود. برای نمونه، شاه طهماسب که مخالفت با حکم مجتهدین را «شرک» می‌دانست و در بر صدر نشاندن فقهای چوَن محقق کرکی از تمامی توان و امکان، مایه گذاشته بود، در عین حال، بر زمین واقعیات ملموس و مشهودِ سیاسی، نشان می‌داد که ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، بیش و پیش از هر چیز باعث سیاسی شدنِ فقه می‌شود. مراد از «سیاسی شدن فقه»، در این جا، این است که در این شرایط، فقه بدل به ابزاری در راستای کسب، حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست می‌شود، و هر اجتهادی در این عرصه، ناگزیر باید تخته‌بندِ قدرت در عرصه‌ی سیاست باشد. شاه طهماسب، در مقطعی از مواجهه با خلافت عثمانی،

آشکارا خطاب به سلطان سلیمان می‌نوشت «ما طایفه‌ی شما را ناصبی و خارجی و یزیدی و نصرانی و قدری و مروانی و منافق و ظالم آل محمد و اعدای اهل بیت می‌دانیم...» اما هم‌او، پس از انعقاد معاهده‌ی صلح با عثمانی، همان سلطان را این‌گونه خطاب می‌کرد «ناصرالملک و الدین، حافظ ثغور الاسلام... الموید بتاییدات الجلیه من عندالله الملك العزيز المنان و الموفق بتوفیقات الله المعینی المستعان.» در این‌جا، اگرچه «ناصری و خارجی و منافق» دانستن سلاطین عثمانی، بدون پشتوانه‌ی فقهی نبود، اما «الموید بتاییدات الجلیه من عندالله» دانستن همان سلطان نیز به راحتی می‌توانست در راستای اقتضائات سیاسی، دارای همان نوع پشتوانه‌های فقهی شود. نمونه‌ی دیگر، ماجرای گرایش شاه اسماعیل دوم به تسنن بود. پادشاه صفوی در روزگار مصاحبت با میرزا مخدوم، به تغییر مذهب از تشیع به تسنن گرایش پیدا کرد. از جانب هم‌او، در همین راستا، حتی «فرمان قضا جریان صادر گردید

که تبرائیان من بعد به سب و شتم خلفای ثلاثه و آنان که شیعه سب ایشان را جایز می‌داند، زبان نگشایند و از هر کس لعن و طعن صادر گردد، تیغ بندان آستان خلافت نشان سرش از تن جدا سازند.» عده‌ای، علت‌العلل این مشی شاه اسماعیل دوم را واکنشی می‌دانند نسبت به سلطه و سیطره‌ی فقهای شیعه بر عرصه‌ی سیاست در دورانِ سلف او. اما ورای اعتبارسنجی چنین مدعیاتی، پادشاه نگون بخت صفوی، پس از طرح این ماجرا، با چنان واکنشی از جانب فقهای شیعه و نیروهای میدانی ایشان مواجه شد که تا پایان دولت مستعجل‌اش هرچه در توان داشت به کار گرفت تا ماجرای تغییر مذهب در خاک تاریخ دفن شود. پُرپیداست که آن‌گونه دگرگونی‌های بنیادین در عرصه‌ی سیاست از جانب شاه طهماسب در مواجهه با سلاطین عثمانی می‌توانست دارای انواع پشتوانه‌های فقهی شود، اما دگرگونی‌های بنیادین در عرصه‌ی دیانت، آن‌گونه که از جانب شاه اسماعیل دوم رقم خورد، از آن

جهت که بی‌نصیب از آن نوع پشتوانه‌های فقهی بود، در عرصه‌ی سیاست نیز راه به منزل مقصود نمی‌برد.

با در نظر داشتن آنچه مطرح شد، ماجرا را این‌گونه نیز می‌توان بیان کرد که بر اثر تایید ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، هم فقه نیازمند سیاست شده بود، هم سیاست نیازمند فقه. این نوع ارتباط را البته عده‌ای مصداق مدعای نصرالله منشی در مقدمه‌ی «کلیله و دمنه» می‌دانند که «تنفیذ شرایع دین و اظهار شعایر حق بی سیاست ملوک دین‌دار بر روی روزگار مخلد نماند، و مدت آن مقرون به انتهای عمر عالم صورت نیندد، و اشارت حضرت نبوت بدین وارد است که: الملك و الدین توامان.» اما درباره‌ی ماجرای مورد بحث ما، چنین نیست، و این‌گونه ارتباط میان فقه و سیاست را لزوماً نمی‌توان مصداق «الملك و الدین توامان» دانست. هرچند، در آستانه‌ی ظهور و بروز صفویه، واعظ کاشفی در «اخلاق محسنی»، در راستای تایید شریعت به عنوان یگانه «قانون» دارای اعتبار در

راستای زیست اجتماعی، به طرح مدعایی درباره «الملک و الدین توأمان» پرداخت که بر اساس آن، پادشاهی و پیامبری در یک جایگاه قرار می‌گرفتند. «چون آدمیان مدنی الطبع‌اند، یعنی ایشان را از اجتماع و ائتلاف با یک‌دیگر چاره نیست و امزجه و طبایع مختلف‌اند، هر مزاجی را اقتضایی و هر طبعی را مقتضایی است، پس در میان ایشان قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند، به طریقی که بر هیچ‌کس حیفی نرود و آن قانون، شریعت است که تعیین اوضاع آن بر وحی الهی باشد و واضع آن را پیغامبر گویند و چون پیغامبر قانونی و قاعده‌ای بنهد کسی باید که آن قانون را به قدرت و شوکت خود محافظت نماید و نگذارد که کسی از حدود آن تجاوز کند و این کس را پادشاه خوانند. پس درجه‌ی پادشاهی به مرتبه‌ی نبوت است، چه نبی واضع شریعت است و پادشاه حامی و حافظ آن. از این‌جا گفته‌اند:

نزد خرد شاهی و پیغمبری

چون دو نگین‌اند و یک انگشتری

گفته‌ی آن‌هاست که آزاده‌اند

کاین دو ز یک اصل و نسب زاده‌اند.»

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، «مُلک و دین» می‌توانند از منظر الهیات سیاسی توامان دانسته شوند، اما نه لزوماً به معنای یک‌سان و مشابه بودن این دو در موضوع، روش و غایت. در حالی که، با اعتباربخشی به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، موضوع، روش و غایتِ «سیاست»، جز از منظر سازگاری با موضوع، روش و غایتِ فقه شیعه، دارای موضوعیت و موجودیت نبود. طرفه آن‌که، در دوران صفوی، حتی کسانی که مدعی گرایش به فلسفه و عرفان بودند نیز به این باور رسیده بودند که سامان زیست اجتماعی در گرو وجود مجتهدین است. برای نمونه، در همین دوران با مورد عجیبی چون فیض کاشانی مواجه هستیم. فیض که به عنوان فقیهی - در وجه غالب -

اخباری، گرایش به عرفان نیز داشت، در عرصه‌ی سیاست نیز به همکاری با حکومت صفوی پرداخت. نعمت‌الله جزایری حکایتی نقل می‌کند درباره زلزله‌ای که در دوران حکومت شاه عباس دوم به وقوع پیوست. «وقتی این زلزله رخ داد استاد ما علامه‌ی محقق فیض کاشانی که صاحب بیش از دویست کتاب است، در مجلس شاه بود. سلطان علت زلزله را از وی پرسید. فیض گفت "این به سبب ظلم و ستمی است که قضات بر مردم روا می‌دارند؛ رشوه می‌ستانند و احکام صادره خود را به پیغمبر و ائمه منوب می‌کنند. چاره کار آن است که وقتی از این سفر به اصفهان برگشتیم، برای هر شهری مجتهدی از مجتهدان معین کنیم." آن وقت در خراسان بودند و قرار شد که در بازگشت، محمدباقر خراسانی را به سمت قاضی اصفهان تعیین کنند. شاه به فیض گفت "اگر او نپذیرفت چه کنیم؟" فیض گفت "او نباید بپذیرد و شما باید او را مجبور کنید تا بپذیرد." شاه از این سفر به اصفهان برنگشت، اما فرزندش



سلیمان، شیخ محقق ما صاحب بحارالانوار را به عنوان شیخ الاسلام اصفهان معین کرد که مشغول امر به معروف و نهی از منکر شده، به شکستن بت‌ها و شیشه‌های شراب و از میان بردن دیگر محرّمات پرداخت.»

فیض کاشانی در شرایطی حتی دفع آفت زلزله را در گرو رجوع به مجتهدین، و به کارگیری ایشان می‌دانست، که سال‌ها پیش از او، پادشاه صفوی دست در چشم جهان کرده و هر کس را که بدون پشتوانه‌ی فقهی به منصبی رسیده بود، عزل می‌کرد. «میر غیاث الدین منصور صدر را چون از فقه بخشی نبود و در حکمت و فلسفه و هیات و ریاضی و طب از دیگر علما ممتاز بود، از آن منصب عزل فرمود، امیر معزالدین محمد نقیب میرمیرانی اصفهانی را که به فقاہت ممتاز و به ورع و تقوا بین الاقران سرافراز بود، نصب فرمودند.» اما این نوع سلطه و سیطره‌ی فقه بر عرصه‌ی سیاست، پشتوانه‌هایی در الهیات

سیاسی داشت که علاوه بر آنچه تا کنون نشان دادیم، موردِ فیض کاشانی نیز قابل توجه است.

فیض که مجموعه آثار او یکی از قله‌های رفیع التقاط ایدئولوژیک در تاریخ اندیشه در ایران است، عرفان و برهان و قرآن را در هم آمیخت و از آن طرفه معجونی ساخت، و در سبوی سیاست ریخت. او به طرح مباحثی درباره سامان زیست اجتماعی پرداخت که ابتدا دقیق و عمیقی نه بر فلسفه داشت و نه بر عرفان و نه بر الهیات. اما در مجموع، از هرجا که آغاز می‌کرد، بحث او فرجامی جز ابتدا سامان زیست اجتماعی بر شریعت نداشت. فیض در کتاب «انوار الحکمه»، بحثی مطرح می‌کند ذیل فصلی تحت عنوان «الاضطرار الی الرسل و الشرایع». در همین فصل، بحث ذیل این عنوان آغاز می‌شود «الاضطرار الی الشرع و الشارع». این بخش ارجاعی دارد به بخش دهم از الهیات کتاب «شفا» ابن‌سینا. پیش از بررسی مدعیات فیض کاشانی، به این نکته اشاره کنیم که ابن‌سینا در

بخش مذکور، بر اساس بحثی در «اثبات نبوت» به طرح این مدعا می‌پردازد که پیامبر باید برای مردم قوانینی وضع کند. ابن‌سینا بحث خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که «فرق انسان با سایر حیوانات در این است که اگر خود او به تنهایی تدبیر کارهای خودش را بر عهده بگیرد و کسی در برآوردن نیازهای ضروری او مشارکت نکند زندگی خوبی نخواهد داشت، و انسان ناچار از این است که به دیگری از نوع خود و این فرد نیز به او و به همانند او بسنده نکنند... تا این که در مجموع امورشان بچرخد.» و چون چنین است، انسان از منظر اضطرار به تأسیس شهرها و اجتماعات پرداخته است.

*ولهذا ما اضطرروا الی عقد المدن و الاجتماعات...*

ابن‌سینا در ادامه‌ی همین فقره، بر این باور است که در راستای سامان زیست اجتماعی، انسان‌ها به موجودی هم‌نوع خود نیازمند هستند که سنتی بیاورد و به عدالت‌گستری پردازد و

«بتواند مردم را مخاطب قرار داده و آنها را به سنت خود ملزم بکند؛ و چنین فردی ناچار از این است که انسان باشد؛ و در این نمی‌توان مردم را به آرا خودشان وا گذاشت تا این‌که با هم اختلاف پیدا بکنند و هر یک آن‌چه را به نفع خود است عدل و آن‌چه را به ضرر خود است ظلم بپندارند.» هم‌او، وجود چنان انسانی را که «سنت بیاورد و به عدالت‌گستری بپردازد» هم ممکن و هم ضروری می‌داند. در این راستا، خداوند نیز بیش و پیش از هرکس، به چنین ضرورتی آگاه است، بنابراین «باید پیامبری وجود داشته باشد، و او باید انسان باشد، و او باید دارای خصوصیتی باشد که سایر مردم دارای آن نیستند تا این‌که مردم در او چیزی را دریابند که خود دارای آن نیستند، و لذا با این خصوصیت از آنها متمایز باشد، و لذا دارای معجزاتی باشد که بر ایمان از آنها خبر داده‌اند، و این انسان وقتی موجود شد باید به اجازه و امر و وحی خدای تعالی و با نازل کردن روح القدس بر او برای امور مردم قوانینی وضع

کند.» اما پیامبری که این چنین به جای گاه وضع قوانین می‌رسد، باید دارای جانشینی نیز باشد. ابن‌سینا در همین بخش، بحث دیگری ارائه می‌کند ذیل عنوان «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتهما...». در این جا، او ابتدا به طرح این نکته می‌پردازد که «قانون‌گذار باید اطاعت از جانشین خود را واجب کند؛ و تعیین جانشین جز از جانب او نباشد، یا این که پیش کسوتان بر فردی اجماع داشته باشند و به طور علنی در میان مردم تایید کنند که او دارای استقلال سیاسی است... و او از شریعت آگاه است به طوری که کسی از او آگاه‌تر نیست...»

نظروورزی‌ها در دوران صفوی از منظر الهیات سیاسی در راستای اعتباربخشی به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، در بسیاری از مباحث مبتنی بر چنین مدعیاتی از جانب امثال ابن‌سینا بود، چرا که، مدعای حضرات بر این اساس بود که هیچ‌کس در جانشینی پیامبر – و امامان شیعه – جز فقها،

مصدق این ویژه‌گی نیست که «از شریعت آگاه است به طوری که کسی از او آگاه‌تر نیست...»

اما ابن‌سینا در ادامه، به طرح این نکته نیز می‌پرداخت که پیامبر باید در سنت خود بر این اصل تأکید داشته باشد که در دورانِ جانشینی او «اگر کسی خروج کرد و به واسطه‌ی داشتن نیرو یا مال بیشتری ادعای خلافت کرد، همه‌ی اهل شهر باید به جنگ با او برخیزند و او را به قتل برسانند، و لذا اگر بر جنگ قادر بودند و نجنگیدند خدا را معصیت کرده‌اند و به او کفر ورزیده‌اند، و باید بعد از این که در پیش روی مردم جنگ با او تأیید شد ریختن خون کسی را که بر جنگ توانا بود و به جنگ با او برنخواست حلال بکند...» در این جا نیز، فقهای شیعه در صور این مدعا دمیدند که جز با توسل و تمسک به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، نمی‌توان بر پیکر سنت پیامبر ردایی از جنس و سنخ اجرا در عرصه‌ی سیاست پوشاند. ابن‌سینا، همان جا بر این نکته نیز تأکید دارد که «[قانون‌گذار] باید

کیفرها و حدود و بازدنده‌هایی را واجب کند تا بدین وسیله مانع سرپیچی از شریعت شود.»

و یجب ان یفرض عقوبات و حدودا و مزاجر یمتنع بذالک عن معصیه الشرعیه...

در دیگر جای به تفصیل نشان داده‌ایم که نظام نظری سینیوی در راستای پیوند میان فلسفه و دیانت، دارای اشکالات و کاستی‌ها و کژی‌های هولناک و دوران‌سوزی است. امثال ابن‌سینا، با درک و دریافتی که از نظام نظری افلاطون و ارسطو داشتند، نمی‌توانستند تفاوت‌های بنیادین نظری‌های فلاسفه‌ی یونان باستان که مبتنی بر مشخصات و مختصات دولت‌شهرهای یونان بود را با شرایط حاکم و غالب بر بلاد اسلامی پنهان و کتمان کنند، اما در عین حال، بر آن بودند تا با استخدام کلیات مغشوشی چون «حکمت نظری» و «حکمت عملی»، در صورت این مدعا بدمند که وجوه اجتماعی اسلام را

می‌توان و باید از منظر حکمت عملی، و مشخصاً سیاست مُدن، دارای پشتوانه‌های فلسفی کرد. کارنامه‌ی این حضرات، شاهدِ عادلانه‌ی است بر این مدعا که هم‌نظرورزی و هم‌عملِ ناظر به سیاست مُدن از منظر فلسفی، اصولاً و اساساً بر مدار و محورِ قرآن و سنت پیامبر، ممکن نبود. الهیات سیاسی، بر اساسِ مشی شاگردان و شارحان ارسطو، مبتنی بر ارتباطی است میان حکمت نظری و حکمت عملی. چرا که، در آن نظام نظری، «الهیات» ذیل حکمت نظری قرار دارد، و «سیاست مُدن» ذیل حکمت عملی. آنچه در وجه کلان، در عرصه‌ی الهیات اسلام مطرح بود، مطلقاً در ناسازگاری قرار داشت با درک و دریافت فلاسفه‌ی یونان باستان از «الهیات». از دیگر سو، «سیاست» به گونه‌ای که ارتباطی با نص مقدس و سنت پیامبر برقرار می‌کرد نیز مطلقاً دارای سازگاری با مناسبات سیاسی در یونان باستان نبود. به دیگر بیان، الهیات - و حتی اخلاق - در نظام نظری فلاسفه‌ی یونان باستان - علی‌رغم وجود تفاوت‌ها - از آن جهت



و بر آن نمط دارای اعتبار و در خور اعتنا بودند که تابعی از سامان زیست اجتماعی به مثابه «سیاست» به شمار می‌رفتند. در حالی که، در اسلام -ورای بحث اخلاق- نص مقدسی موجود و مشهود بود که مدعیات مطروحه در آن، نه ارتباطی با دولت‌شهرهای یونان داشت، نه تابعی از سامان زیست اجتماعی در زمان و زمینه‌ای خاص بود. و چون چنین بود، کسانی چون ابن‌سینا، تنها در شرایطی می‌توانستند به ارائه‌ی بحث دقیق و عمیق از منظر فلسفی ناظر به پیوند میان الهیات و سیاست پردازند، که پیش از آن، در شعاع فلسفه و با توسل و تمسک به روش پیشینی؛ به معنای استدلالی، به ارائه‌ی بحثی در راستای تبیین سه نوع ارتباط می‌پرداختند:

۱- ارتباط میان «سیاست» و بخش‌های دیگر از حکمت

نظری و عملی در یونان باستان.

۲- ارتباط میان «سیاست» در یونان باستان، و «سیاست»

در نص مقدس و سنت پیامبر در اسلام.

۳- ارتباط میان «سیاست» مستقل از وحی، و «سیاست»

مبتنی بر وحی

پیشتر نشان دادیم که با فارابی، دریچه‌ای به وادی این‌گونه مباحث گشوده شد، اما آن دریچه بلافاصله بسته؛ بلکه شکسته شد. ابن‌سینا پس از فارابی، رو به همان دریچه‌ی بسته، به نظورری‌هایی پرداخت که توالی فاسد متعدد و متنوعی داشت، از جمله التقاط ایدئولوژیک میان آنچه حکمت نظری و حکمت عملی می‌نامید. هم‌او، در واپسین بخش از الهیات «شفا»، به طرح این مدعا می‌پردازد که «... کسی که در او حکمت نظری با حکمت عملی جمع شده باشد سعادت‌مند است؛ و کسی که علاوه بر این‌ها دارای خواص نبوت باشد بعید نیست پروردگاری انسانی باشد، و بعید نیست از خدای تعالی عبادت او روا باشد، و امور بنده‌گان خدا به او واگذار شده باشد؛ و چنین کسی سلطان عالم زمین و خلیفه‌ی خدا بر روی زمین است.» در عرصه‌ی الهیات سیاسی، چند سده صبر لازم بود تا

به آشکارترین شکل ببینیم که از متن و بطن اردوگاه فقه‌های شیعه، کسانی با کتاب «شفا» در دست، و نام ابن‌سینا بر زبان، برخیزند و در عرصه‌ی سیاست، بیرق ولایت فقیه برافرازند، و خود را مصداق «پرودگاری انسانی» دانند که «امور بنده‌گان خدا به ایشان واگذار شده» و «سلطان عالم زمین و خلیفه‌ی خدا بر روی زمین» هستند.

با توجه به نکات، به «انوار الحکمه» فیض کاشانی بازگردیم. فیض در ابتدای بخش مذکور، در راستای همان مدعیات مطروحه در الهیات «شفا»، به طرح این مدعا می‌پردازد که زیست اجتماعی را باید به مثابه مرحله و مقامی از سیر او به سمت خداوند در نظر داشت، و چون چنین است، در راستای سامان این زیست، انسان نیازمند به قوانینی است که چیزی جز شریعت نیست. بنابراین، معاش انسان مرحله‌ای در راستای معاد اوست، و سامان‌بخش امور و مناسبات در این مرحله، چیزی جز شریعت نیست.

...وذلك القانون هو الشرع. و لا بد من شارع يعين لهم ذلك القانون و المنهج، لينتظم به معيشتهم فى الدنيا، و يسن لهم طريقا يصلون به الى الله عز و جل بأن يفرض عليهم ما يذكرهم امر الاخره و الرحيل الى ربهم...

فیض در ادامه، باز هم به همان مبنای سینوی رجوع می کند با ارائه‌ی بحثی ذیل عنوان «یلزم علی النبی ایجاب قواعد المدنیه». در این جا، او نیز وضع قوانین را در راستای سامان زیست اجتماعی، واجب می داند. البته در دیدگاه او به اقتضای ابن سینا، نصب جانشین نیز برای پیامبر واجب دانسته می شود. اهمیت مباحث فیض ناظر به موضوع این بخش، در این است که کسی چون او باید از اردوگاه الهیات شیعه این مباحث و مسائل را مطرح، و در نهایت آن‌ها را بدل به مبنایی در راستای مشروعیت بخشی به حکومت صفوی می کرد.

فیض در «آیین‌های شاهی»، که ترجمه‌ی فارسی کتابی از اوست ذیل عنوان «ضیا القلب»، از منظری دیگر به مسئله‌ی سامان زیست اجتماعی می‌پردازد. فیض این کتاب را به شاه عباس دوم تقدیم کرده، و او را چنین خطاب می‌کند «نواب اقدس اعلی اغنی آفتاب فلک سروری و مهر سپهر دین‌پروری سلاله دودمان مصطفوی و سلیل خاندان مرتضوی». او بحث خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که «آدمی تا در قید حیات فانیست ناچار است او را از فرمانبری پنج حاکم که پروردگار عالم ایشان را مقرر ساخته برای تربیت او و موکل داشته بر تقویت او، و او را اختیار داده در پیروی هر کدام که خواهد لیکن از حکم مجموع بیرون نتوان رفت. اطاعت بعضی موجب صعود اوست به درجات عالیه و پیروی بعضی مقتضی سقوط اوست در درکات هاویه. دو در باطن اوست یکی عقل دوم طبع، و دو از برون یکی شرع و دوم عرف، و پنج از برون آید و در آن قرار گیرد و آن عادت است...» فیض این نکته را نیز بر این مقدمه

می‌افزاید که گاهی انسان در مواجهه با احکام این «پنج حاکم»، خود را در شرایطی می‌یابد که نمی‌داند باید از کدام حکم پیروی کند، و گاهی حتی نمی‌داند صاحب حکم، کدام یک از آن حکام است، بنابراین، «هرکس را ناچار است از شناختن یگان یگان از این حکام پنج‌گانه و از شناختن نفس خود که فرمانبر ایشان است و از شناختن مراتب حکام در شرف و فضیلت و از دانستن حکمت در سلطنت ایشان بر آدمی و از راه بردن به سوی مصلحت خود با اختلاف ایشان و از جدا کردن حکم بعضی از بعضی با اشتباه از شناختن بعضی از نعمتهای احکم الحاکمین...» فیض در ادامه، «در شناختن شرع» چنین می‌نویسد «شرع دستوری‌ست الهی که به جهت بندگان فرستاده‌اند تا هر که قبول کند و فرمان ببرد به سعادت ابدی فائز گردد و به لذات جاودانی برسد...» پس از این تعیین مراد فیض درباره شرع، او به بحث «شناختن عرف» می‌رسد. «عرف دستوری‌ست که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند

و بر خود واجب و لازم ساخته که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرند هر چند عمل به آن ناملایم طبع و دشوار باشد...». بحث ارتباط میان شرع و عرف، به مثابه یکی از توالی بحث درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، یکی از مهم‌ترین مباحثی است که دامنه‌ی آن از دوران صفوی در ایران گسترش می‌یابد. فیض کاشانی درباره مشخصات و مختصات عرف، به این نظر می‌رسد که « [عرف] گاه موافق عقل و شرع و طبع می‌باشد، و گاه نه، گاه مقبول مردم فهمیده می‌باشد، و گاه نه، آنچه موافق آن سه و مقبول این فرقه نباشد التزام آن حماقت است مگر آن که از باب تقیه و خوف ضرر باشد...» او در این جا وارد بحث پرمناقشه و بنیادین ناسازگاری میان «عقل و شرع» نمی‌شود، و، عرف را از منظر ناسازگاری هم‌زمان با «عقل و شرع و طبع» در کانون بحث قرار می‌دهد. اما در راستای اهمیت «عرف» در ساحت زیست اجتماعی، فیض به طرح این مدعا می‌پردازد که «عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد

آن را سلطنت خوانند و هر اجتماعی را ناچار است از سلطنتی تا جمعیت ایشان نظام گیرد و اسباب تعیش ایشان انتظام پذیرد.» مراد از «سلطنت» در این جا، نه نظام پادشاهی، بلکه حکومت است. فیض در ادامه، وارد بحث تفاوت میان سلطنت و شریعت شده و می‌نویسد «فرق میان شرع و سلطنت آن است که سلطنت اصلاح جمعیت نفوس جزئی و نظام اسباب معیشت ایشان می‌کند تا در دنیا باشند و بس، و آن از نفوس جزئی صادر می‌شود که خطا بر ایشان رواست، و شرع اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت با هم با بقای صلاح هر یک در هر یک.» ارتباط میان دنیا و آخرت، یا معاش و معاد، ارتباطی بود که در الهیات اسلام، از سده‌ها پیش از فیض، در کانون نظورری قرار گرفته بود، اما سلطه و سیطره‌ی نظام نظری عرفانی بر بلاد اسلامی، باعث شد تا آن نوع رابطه با خروج از محور و مدار به رسمیت شناختن دنیا، تخته‌بند نگرش آفت بار عرفانی شود که پشت پا نه بر موضوعیت و موجودیت



دنیا، بلکه حتی بر آخرت می‌زد، و در عین حال، در صور این مدعا می‌دمید که عارفان «نفس نفس که زنند از خدا زنند». پرپیداست بر اساس آن نوع مدعیات، این «خدا»، هرچه می‌توانست باشد، «الا الله».

اصحاب صدق چون قدم اندر صفا زنند

رو با خدا کنند و جهان را قفا زنند

خط وجود را قلم قهر درکشند

بر روی هر دو کون یکی پشت پا زنند

چون پا زنند دست گشایند از جهان

ترک فنا کنند و بقا را صلا زنند

دنیا و آخرت به یکی ذره نشمرند

ایشان نفس نفس که زنند از خدا زنند

## دنیا و آخرت دو سرای است و عاشقان

قفل نفور بر در هر دو سرا زنند

فیض کاشانی که هم انبان مدعای گزاف فلسفه‌ورزی بر دوش می‌کشید، هم سخت شیفته‌ی نظام نظری عرفانی بود، هم کارگزار حکومت صفوی، در نهایت ماجرا به عنوان متکلمی شیعه، هرچه بود و نبود را در ظل و ذیل شریعت قرار می‌داد تا بر این اساس، ارتباط میان دنیا و آخرت، معاش و معاد، و سلطنت و شریعت را به نوعی نظام‌مند کند که خدش‌های بر مشروعیت حکومت دینی صفوی در سایه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، وارد نشود. هم‌او، در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین درباره‌ی ارتباط میان سلطنت و شریعت می‌نویسد «...پس افعال سلطنت ناتمام است و به شرع تمام تواند شد، و افعال شرع تمام است و محتاج به سلطنت نیست... سلطنت نسبت به شرع به منزله‌ی بدن است روح را، و به منزله‌ی بنده است خواجه را،

گاه سخن او شنود و فرمان برد و گاه نه. پس هرگاه سلطنت شرع را فرمان برد و احکام شرع را انقیاد نماید، ظاهر عالم که مُلک است، منقاد باطن عالم شود که ملکوت است.»

این سیمای تمام‌نمای آنچه است که پیش از این از منظر تبدیل «اختیارات نامحدود غیرشرعی پادشاه به اختیارات نامحدود شرعی او» مطرح کردیم. با تکیه و تأکید بر بنده‌گی دنیا نسبت به خواجه‌گی شریعت، و در عین حال، ناتمامی سلطنت در نسبت با جامعیت شریعت، کافی بود تا پادشاهی بر اساس ولایت فقیه بر سریر حکمرانی نشیند، در این شرایط، چنان خواجه‌ای تحت هیچ شرایط خود را محدود به نظرات و تمایلات و حقوق بنده‌گان نمی‌دانست. فیض کاشانی، در استای تحکیم همین مدعیات، آن‌جا و آن‌گاه که به ناسازگاری میان احکامی می‌رسید که از جانب «حکام پنج‌گانه» صادر می‌شود، ابتدا، اعتبار و حجیتی برای «عقل» قائل می‌شد، اما هم‌او، بلافاصله «عقل» را نیز بدل به بنده‌ای در برابر خواجه‌ای چون

«شرع» می‌کرد. «عقل هرگاه کامل باشد مقدم است بر سایر حکام؛ تا او باشد دیگری را حکم نمی‌رسد. پس اگر دیگری به خلاف او حکم کند نباید شنید، چرا که او اشرف و افضل است از همه و با شرع موافق است همیشه... لیکن این عقل مختص انبیا و اولیاست و کسی را که این عقل نباشد باید که شرع را بر همه مقدم دارد... پس صاحب عقل ناقص را باید که تابع شرع شود. یعنی کسی که شرع را مخالف عقل خود یابد، باید که عقل خود را به خطا منسوب دارد و طعن در شرع نکند.»

اما در دوران صفوی، با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری عرفانی بر دیگر نظامات نظری، و سلطه و سیطره‌ی فقها از منظر ولایت در عرصه‌ی سیاست، ایران و جهان اسلام، بسیار نیازمند ارائه‌ی بحثی فلسفی درباره علل و دلایل این دو نوع سلطه و سیطره بود. طی حدود نیم سده‌ی اخیر، عده‌ای به طرح این مدعا پرداخته‌اند که این بحث فلسفی از جانب صدرای شیرازی، در نهایت قوت و دقت در همان دوران مطرح شده بود. در دیگر

جای به تفصیل و بر سبیل انواع استدلال و استناد نشان داده‌ایم که این مدعا، پشتوانه‌ای جز یاوه و گزافه ندارد، و از اصل و اساس فاقد اعتبار است.

صدرای شیرازی نیز چون داماد خود؛ فیض کاشانی، سال‌ها در راستای پیوند میان قرآن و عرفان و برهان کوشید. اما فرآورده‌ی او در این عرصه، نه تنها فرآورده‌ی قابل دفاعی نیست، بلکه انبانی است آفت‌بار که اثرات ویران‌گر آن برای ایران، تا زمانه‌ی اکنون قابل مشاهده است. آنچه درباره میراث صدرایی مربوط و معطوف به موضوع این دفتر می‌توان مطرح کرد، مواجهه‌ای است که او به عنوان «فیلسوف» و عارفی مسلمان با فرآورده‌های پیوند میان قرآن و عرفان و برهان در زمان و زمینه‌ی خود داشت. عده‌ای به طرح این مدعا پرداخته‌اند که صدرای شیرازی به عمیق‌ترین و شدیدترین نوع ممکن، حملاتی علیه «تصوف مبتذل» و «عارف نمایان» داشته است. این نوع مدعیات، شاهد عادلِ سطحی‌نگری و مواجهه‌ی

ایدولوژیک با مبانی و معانی آثار صدرای شیرازی است. حضرت‌اش اگرچه در مواردی در طعن و لعن و تخفیف و تسخیف عده‌ای می‌کوشد که آن‌ها را «صوفی‌نما» (کذا) می‌نامد، اما چون نیک‌بنگری در می‌یابی که شجره‌ی شنیعه‌ی «صوفی‌نمایان» ریشه در هیچ خاکی جز نظام نظری عرفان‌ای نداشت که صدرای شیرازی هر لحظه بر آن، ذکر «یا لَیْتَنی کُنْتُ تُرَاباً» بر لب داشت. معنا و مبنای طعن و لعن «صوفی‌نمایان» از جانب صدرای شیرازی، زهدگزینی و زاویه نشینی ایشان، و کوشش بر سبیل سلب اعتبار از دنیا نبود، به دیگر بیان، حضرت‌اش بر این باور نبود که باید در اعتباربخشی به دنیا و پیوند با آن در مقام زیست اجتماعی کوشید، بلکه، از این به رنج اندر بود که چرا «صوفی‌نمایان»، آن‌گونه که او خوش داشت به ترک دنیا نپرداخته‌اند. چرا که، «عارف حق‌جوی از هم‌صحبتی خلق‌گریزان باشد، هم‌چنان که شخص زنده از هم‌اطاق بودن با مرده‌گان در شب تاریک می‌هراسد. و

حتى عارف ربّانی از زندگی دنیوی، که او را مانع از ملاحظه‌ی تام ذات متعال است، هراسناک می‌باشد و هم‌واره مرگ طبیعی را آرزو می‌کند تا به لقا الله رسد...»

و أمّا من لا خبر له عن المعرفة و لذّتها، كمتصوّفة هذا الآن، فتراهم يؤثرون صحبة الجماعة و كثرة الكلام معهم و أكل الشبهة و الحرام في مجلسهم و طلب الحطام بوسيلتهم، على الخلوّة و التّفرد بذكر الله و الاشتغال بأمور مقربة إليه تعالى لا يطلع عليه غيره. كلّ ذلك لخلوّ قلوبهم عن معرفة الله و تسليتهم عنه بغيره. و إلاّ فالعارف المحقّق يستوحش عن صحبة الخلق، وحشة الإنسان الحيّ عن مقاربة الأموات في بيت مظلم. بل العارف الربّانيّ يستوحش من هذه الحياة الدنيويّة التي تحجبه عن ملاحظه ذاته تعالى على الوجه التّام، و لا يزال يريد الموت الطّبيعيّ للوصول إلى لقاء الله...

صدرای شیرازی بر این باور بود که رسیدن به جای گاه «عارف حقیقی» شروطی دارد که پذیرش و التزام به آنها از «صوفی نمایان» ساخته نیست. اما این دشواری‌ها چه چیزهایی هستند؟ هم‌او، فهرستی از آن شروط ارائه می‌کند که بر اساس یکی از آنها، عارف حقیقی کسی است که ملتزم به این آیه‌ی قرآن باشد که «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...»، و دیگر آن که «دیگر صفات و شرایطی را که افلاطون در کتاب "سیاست" خود برشمرده است دارا باشد.»

*إلى غير ذلك من الصفات و الشروط التي ذكرها و عدها أفلاطون الإلهي في كتابه في السياسة...*

عارفِ موردنظر صدرای شیرازی با این مشخصات و مختصات، چگونه می‌توانست پشت به «خلق و دنیا» داشته باشد و در تمنای «مرگ» روزگار بگذراند؟ سده‌ها پس از صدرای شیرازی، فقهای از راه رسیدند که بر سبیل مدعیات عرفانی،



پیوندی میان «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» با «سیاستِ افلاطون ایجاد کردند در راستای ولایت فقیه بر عرصه‌ی سیاست. اما، این همه، نه تنها با پشت کردن به «خلق و دنیا» ممکن نبود، بلکه شرط بنیادین تحقق آن، خلق‌گرایی و دنیاخواهی بود. در حالی که، صدرای شیرازی «صوفی‌نمایانِ» خلق‌ستیز و دنیاگریز را ملامت می‌کرد، و خود بر این باور بود که «... از دنیا و آنچه در اوست، روی گردان و آن را به اهل دنیا و ابنای دنیا واگذار...»

اما صدرای شیرازی در راستای اثبات اعتقاد و التزام خود به اسلام، گریز و گزیری از اعلام نظر درباره شریعت ندارد. در این جاست که دیگر نمی‌توان بیرق بر بام مدعای خلق‌ستیزی و دنیاگریزی برافراشت، و در عین حال، شریعت را دارای اعتبار و در خور اعتنا دانست. و چون چنین است، صدرای شیرازی در «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، بر سبیل آثار و افکار ابن‌سینا، ابتدا به طرح مقدماتی می‌پردازد درباره ناتوانی انسان از سامان زیست اجتماعی خود بدون وجود «قانون». و

این «قانون» به باور او چیزی نیست، و نمی‌تواند باشد جز شریعت.

و ذلك القانون هو الشرع و لا بد من شارع يعين لهم منهجا  
يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا و يسن لهم طريقا يصلون  
به إلى الله و يفرض عليهم ما يذكرهم أمر الآخرة و الرحيل إلى  
ربهم و يندرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الأرض  
عنهم سراعا و يهديهم إلى صراط مستقيم...

صدرای شیرازی همین مدعا را در «مفاتیح الغیب» نیز تکرار می‌کند.

و ذلك القانون هو الشرع فالقرآن مشتمل على شرح قوانين  
الشریعه...

تفاوت بحث صدرای شیرازی در «مفاتیح الغیب» نسبت به  
بحث او در «شواهد الربوبیه»، در این جاست که او در «مفاتیح

الغیب»، پس از اعتبار بخشی به شریعت به عنوان «قانون» بنیادین در راستای سامان زیست اجتماعی، به جای گاه و پای گاه فقه و فقها نیز اشاره می کند. او بر این نکته تأکید می کند که جهت گیری اولیه ی فقه به سمت «دنیا» است، اما علت العلل این جهت گیری آن است که فقه با پرداختن به «دنیا»، به هدف اصلی خود می پردازد که «صلاح مردم در آخرت» است. صدرای شیرازی، بر این باور است که، چون چنین است، «فقها از شهرت و احترام و تقدم بر دیگرانی چون واعظان و قصه گویان و متکلمان برخوردارند...»

هذا العلم يتولاه الفقهاء و هو علم يعم إليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا أولا ثم بواسطته بصلاح الآخرة و لذلك يتميز صاحب هذا العلم بمزید الاشتهار و التوقير و التقديم على غيره من الوعاظ و القصاص و المتكلمين و لذلك كثرت فيه التضایف لا سيما في الخلافات مع أن الخلاف فيه قريب و الخطأ فيه غير بعيد عن الصواب إذ قد يقرب كل مجتهد من أن يقال إن له أجرا

واحداً إن أخطأ و لصائبه أجران و لكن لما عظمت فيه الحشمة  
و الجاه توفرت دواعی إفراط تشعبه و تفریعه و الكل میسر لما  
خلق له.

نوع مواجهه‌ی صدرالمتألهین با مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، به مثابه تابع و تالی مسئله‌ی ارتباط میان دین و دنیا، مواجهه‌ای سست و از منظر الهیات سیاسی کاملاً فاقد اعتبار است. صدرا‌ی شیرازی، حتی در توجیه این مدعا که شریعت یگانه «قانون» دارای اعتبار و کارآیی در عرصه‌ی زیست اجتماعی است، نه تنها گامی از اسلاف خود پیش نمی‌گذارد، بلکه فقط به تکرارِ پریشانِ کلیاتِ مدعیاتِ آنها می‌پردازد. با صدرا‌ی شیرازی، وسعت و عمق مردابی که بر اثر التقاط ایدئولوژیک میان سه نظام نظریِ فقهی-کلامی، عرفانی و فلسفی ایجاد شده بود، بیش از پیش نمایان شد؛ مردابی که در آن، امکان تولید نظریه‌ای دقیق و عمیق در الهیات سیاسی اسلام، درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، در مرزهای

غیرممکن قرار گرفته بود. در این میان و در این میدان، عصاره‌ی نظرورزی‌های امثال صدرای شیرازی، جز به کارِ توجیه و تأییدِ ولایت‌فقیه در عرصه‌ی سیاست نمی‌آمد. از سده‌ها پیش از صدرای شیرازی، پیکرِ فلسفه در بلاد اسلامی به جرم هویدا کردنِ اسرارِ ناسازگاری‌های درونی و بیرونی نظامات فقهی و کلامی، بر دار شده بود. در چنین شرایطی، از یک‌سو، پیوند ایدئولوژیک میان قرآن و عرفان و برهان، و از دیگر سو، پیوند میان عرفان و سیاست در ظل و ذیل حکومت صفوی، فرجامی جز تأسیس و تثبیت و ترویج نظریه‌ی سُست و آفت‌بارِ ولایت‌فقیه در عرصه‌ی سیاست، نداشت. اما این تمام ماجرا برای ایران در آن دوران نبود، در ادامه، خواهیم دید که از متن و بطن همین شرایط، چرا و چگونه فقهی که در صورت مدعای حل مسائل و رفع مشکلات مربوط و معطوف به ارتباط میان دیانت و سیاست می‌دمید، خود در ابتدا بدل به مسئله، و در ادامه، بدل به مشکلی شد بحران‌ساز و ایران‌سوز.

## فصل سوم

# اصوليون و اصالت سياست

بسیار به ندرت پیش می‌آید که آدمیان چیزی را چنان چه پیش آمده است سراسر و بدون دخالت داوری‌های خویش در نقل آن روایت کنند. در واقع، هنگامی که مردم چیزی نو می‌بینند یا می‌شنوند، مگر آن‌که به شدت مراقب عقاید پیش داده‌ی خود باشند، دریافت‌شان چنان به سبب این عقاید به اغراض آلوده است که آن‌چه در می‌یابند از آن‌چه در واقع وقوع آن را دیده یا شنیده‌اند بسا دور است، به خصوص اگر آن واقعه و رای فهم راوی یا مستمعان او باشد، و مخصوصاً اگر به نفع او باشد که آن واقعه به نحو خاصی اتفاق افتاده باشد.

طی سده‌ها در بلاد اسلامی این بانگ شنیده می‌شد که مکاتب و گرایشات متعدد و متنوع در عرصه‌ی الهیات اسلام، اختلافات را باید با توسل و تمسک به دو مولفه‌ی قرآن و سنت پیامبر، بدل به وحدت کنند. چرا که، تمامی این مکاتب و گرایشات عقیدتی، علی‌رغم اختلافات بنیادین در دیگر مولفه‌ها، در اعتقاد و التزام به آن دو مولفه، اختلافی ندارند. این خام‌اندیشانه‌ترین مدعایی بود که جز از جانب جاهلان به مبانی و معانی اختلافات در عرصه‌ی الهیات اسلام، نمی‌توانست مطرح شود. دو مولفه‌ی قرآن و سنت پیامبر، اگرچه در ظاهر ماجرا به عنوان وجوه مشترک در میان مکاتب و گرایشات متعدد و متنوع در عرصه‌ی الهیات اسلام مطرح بودند، اما در ساحت واقعیات ملموس و مشهود، این دو مولفه، منبع و منشا تمامی اختلافات در این عرصه بودند. بر این اساس، نه تنها در اردوگاه اسلام، اختلافات عقیدتی در این زمینه، به هیچ‌وجه قابل تقلیل به اختلافات میان دو اردوگاه تسنن و تشیع نبود، بلکه، در متن



و بطن این دو اردوگاه نیز بر اساس «فهم» قرآن و سنت پیامبر، اقیانوسی از اختلافات درونی، روان بود.

با سلطه و سیطره‌ی نظام نظری فقهی-کلامی و نظام نظری عرفانی، بر نظام نظری فلسفی در بلاد اسلامی، امکان هر نوع بحث بنیادین در باره مبانی «فهم»، در مرزهای غیرممکن قرار گرفته بود. اهمیت بحث فلسفی درباره «فهم»، در این بود که در سوی دیگر میدان مواجهه‌ای که از منظر «شناخت» با مدعیات و آموزه‌های دینی مطرح می‌شد، مواجهه‌ای دیگر نیز با آن مدعیات و آموزه‌ها از موضع «فهم»، دارای موضوعیت بود. بر اساس مواجهه‌ی مبتنی بر «فهم» با مدعیات و آموزه‌های دینی، این مدعیات و آموزه‌ها، نخست به مثابه «متن»، مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. این نوع نگرش فلسفی، «متن» را مولفه‌ای می‌داند که هم‌واره در جوف خود، دلالت بر چیز یا چیزهای دیگری نیز دارد. و چون چنین است، قرآن به مثابه نوشتار، و قول و فعل و تقریر پیامبر به مثابه گفتار و کردار،

هر دو «متن» محسوب می‌شوند. بر این اساس، بحثی درباره مشخصات و مختصات «فهمِ متن» مطرح می‌شود. یکی از مهم‌ترین کارکردهای مثبت این نوع نگرش فلسفی، این است که باعث نظام‌مندی و قاعده‌گرایی در عرصه‌ی اعتبار و حجیت مواجهه با قرآن و سنت پیامبر می‌شود. در حالی که، در شرایط فقدان این نوع نگرش فلسفی در عرصه‌ی الهیات اسلام، مدعیات مسلمانان بر اساس مواجهه با نص مقدس و سنت پیامبر، شعاعی موسع و نامحدودی می‌یابد، که بر آن اساس، فرجام حل مسائل و رفع مشکلات هر کدام از مکاتب و گرایش‌ها با دیگری و دیگران، در نهایت، چیزی جز تکفیرِ عیان یا نهانِ کلامی یا فقهی نخواهد بود.

در میان مکاتب و گرایشات موجود در الهیات تسنن، محمد بن ادریس شافعی، از معدود کسانی بود که به اقتضائات «متن»، در عرصه‌ی الهیات توجه نشان داده بود. هم‌او، به درستی بر این نکته تأکید می‌کرد که قرآن نوشتاری مبتنی بر زبان عربی

است، و چون چنین است، فهم این متن در گرو آگاهی و آشنایی نسبت به مشخصات و مختصات این زبان خواهد بود.

ومن جماع کتاب الله عز وجل ، العلم بأن جمیع کتاب الله إنما نزل بلسان العرب...

والقرآن يدل على أن ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب...

شافعی در این وادی، البته تا آن جا پیش می‌رفت که علاوه بر زبان عربی، توجه و تسلط به لهجه‌ای که در دوران نزول قرآن در حجاز جریان داشته را نیز در راستای فهم قرآن دارای اهمیت می‌دانست. این نوع مباحث، سده‌ها بعد در کشورهای عرب‌زبان از منظر فلسفی مورد توجه و بررسی قرار گرفت، اما تا پیش از آن، اگرچه مباحث و مسائلی مربوط و معطوف به این مسئله از جانب کسانی چون بدرالدین زرکشی در «البرهان فی العلوم القرآن»، جلال الدین سیوطی در «الاتقان فی علوم القرآن» و... مطرح شد، اما تمامی این مسائل و مباحث از آن

نوع پشتوانه‌های فلسفی ناظر به نظریه‌ای نظام‌مند درباره «فهمِ متن»، بی‌نصیب بودند. این مسائل و مباحث در مواردی حول محور ارتباط میان نص مقدس و سنت پیامبر با پس‌زمینه‌ی تاریخی آن دوران نیز مطرح شد که نکته‌ای بسیار مهم به شمار می‌رفت، اما در این زمینه هم، علی‌رغم ضروری‌های مهم کسانی چون ابن‌خلدون، نظریه‌ای دقیق و عمیق و نظام‌مند درباره «فهمِ متن» ارائه نشد. سده‌ها بعد، آن‌جا و آن‌گاه که نصر حامد ابوزید در کتاب «مفهوم النص» به طرح مدعای یک‌سان بودن قرآن و سنت پیامبر؛ از منظر «متن» بودن، پرداخت، این دیدگاه در ظل و ذیل اردوگاه الهیات تسنن با واکنش‌های منفی سست‌تر و سترگی مواجه شد. هرچند، ابوزید، در همان کتاب در خلال بحثی مبسوط و مستوفی به جوانب متعدد و متنوع این مدعا پرداخته، و به این نکته نیز تأکید کرده بود که «گرچه قرآن و سنت هر دو از متون دینی هستند، وجوه تفاوت میان این دو سبب شده است که فقیهان و اصولیان

سنت را پس از قرآن در مرتبه‌ی دوم اهمیت قرار دهند. در این میان، اگرچه کنار نهادن سنت در هنگام برخورد با آیات قرآن، جنبه‌ی مهمی را در شناخت و فهم متن قرآنی فرو می‌گذارد، مساوی انگاشتن قرآن و سنت خطراش کمتر از وانهادن کامل سنت نیست.» اما می‌دانیم، که در عرصه‌ی تاریخ الهیات اسلام، فراوان با دیدگاه‌هایی مواجه‌ایم که نص مقدس را اصولاً و اساساً فارغ از ارتباطات و اقتضائات زمان و زمینه‌ای می‌دانند، که از جانب خداوند بر اساس «لوح محفوظ» نازل شده است. ابوزید، این‌گونه به همین مسئله اشاره می‌کند «این دیدگاه متن قرآنی را دارای وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ می‌داند. چنین برداشتی رابطه‌ی دیالکتیکی میان متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد؛ همان رابطه‌ای که بسیاری از مباحث علوم قرآنی... بر آن مبتنی است.» هم‌او، در ادامه، یکی از نتایج -نامطلوب- «اعتقاد به وجود ازلی و مکتوب متن قرآنی» را این مسئله می‌داند که «در قداست قرآن مبالغه شده

است و آن را از متنی زبانی، دارای دلالت و قابل فهم، به متنی صوری و شکلی تبدیل کرده‌اند.» اما در سوی دیگر ماجرا، همان‌گونه که اشاره شد، عدم نظام‌مندی و قاعده‌گرایی در عرصه‌ی «فهمِ متن» از منظر فلسفی، مواجهه با نص مقدس و سنت پیامبر را بر اساس مدعای التزام به دلالت‌پذیریِ متن، با مشکل دیگری مواجه می‌کرد که عبارت بود از شعاع موسع و نامحدودِ طرح مدعیات ناظر بر «فهمِ متن». سده‌ها بعد، در ایران، اردوگاهی تحت عنوانِ فاقد معنا و مبنایِ «روشن‌فکری دینی» دقیقاً و عمیقاً ضمن ورود از دروازه‌ی مورد اخیر به عرصه‌ی مواجهه با قرآن و سنت پیامبر، با این دو مولفه همان کرد که محی‌الدین ابن عربی بر اساس آموزه‌ی استاد خود ابومدین کرده بود:

*المريد من يجد في القرآن ما يريد.*

در دیگر جای به تفصیل نشان داده‌ایم که این ماجرا، ریشه در خاکِ مشکلی داشت که پس از دوران حیات پیامبر، در عرصه‌ی «فهمِ متن» در الهیات اسلام ایجاد شده بود.

در عرصه‌ی الهیات اسلام، پس از برآمدن فقه به عنوان علمی در راستای استنباط احکام شرعی، بحث‌های فراوانی درباره روش‌ها و ابزارهای استنباط احکام، مطرح شد. پیش‌تر، به برخی از این مسائل و مباحث اشاره کردیم، اما در عرصه‌ی فقه شیعه (امامیه) این دیدگاه از اعتبار بیش‌تری برخوردار شد که آن منابع عبارت هستند از «قرآن، سنت، اجماع و عقل». در الهیات شیعه، به فرآیند رسیدن به آن احکام از طریق این چهار منبع، اجتهاد گفته می‌شود. هرچند، عبارت «اجتهاد» به علت نوع کاربردی که -در موارد و مقاطعی- در الهیات تسنن داشته، در مجموع، عبارت مناقشه برانگیزی است. در الهیات تسنن، در عرصه‌ی فقه، اشتراک نظری درباره آن منابع وجود ندارد،

اما از آن جا که موضوع بحث ما در این فصل متمرکز بر الهیات شیعه خواهد بود، به آن مسئله نخواهیم پرداخت.

فقه شیعه در دوران صفوی، همان گونه که پیش تر اشاره شد، به علت طرح و پی گیری مسئله ی ارتباط میان دین و دنیا، و دیانت و سیاست، به وادی بحث و نظوروزی درباره ولایت فقیه رسید. درباره مسئله ی ولایت فقیه، در عرصه ی الهیات اسلام، بیش و پیش از آن که اختلافاتی درباره اصل و اساس مسئله وجود داشته باشد، اختلافات بر محور و مدارِ حدودِ ولایت فقیه در دوران «غیبت»، قرار گرفته بود. با طرح و تقویتِ حجّیت ولایت فقیه در عرصه ی سیاست، از مسائل و مباحث دیگری که در عرصه ی الهیات سیاسی شیعه بسیار تاثیرگذار بود، مسئله ی اجتهاد، حول محور اختلافات میان دو اردوگاه اصولیون و اخباریون بود. بر اساس آن چه در دوران صفوی در جریان بود، پُرپیدا بود که تمایلات حکومتِ وقت، بیش تر به سمت اردوگاه اخباریون خواهد بود، هر چند، قابلیت های موجود



در اردوگاه اصولیون نیز در بسیاری از موارد می‌توانست در راستای اهداف و اغراض آن حکومت، مورد بهره‌برداری قرار گیرد. اما تکیه و تأکیدی که صفویه بر «حدیث تراشی» داشتند، سبب می‌شد تا مشی اخباریون از جانب آن حکومت مورد حمایت بیش‌تری قرار گیرد. در همین دوران است که کسانی چون محمدامین استرآبادی، محمدتقی مجلسی، محمدباقر مجلسی، شیخ یوسف بحرانی، فیض کاشانی، شیخ حر عاملی، نعمت‌الله جزایری و... به عنوان علمای شیعه‌ی اخباری بر صدر نشستند و قدر دیدند. اما در ادامه، مواجهه‌ی بنیادین و حیدر بهبهانی از موضع اصولی با مدعیات اخباریون، سبب شد تا مشی اصولیون در عرصه‌ی فقه شیعه، بدل به مشی غالب شود. بر اساس مبانی نظری اصولی، شعاع اختیارات فقیه گسترش یافته، و بسیار برجسته می‌شد، این نوع گسترش و برجسته‌سازی، ریشه در خاک مسائلی داشت چون رجوع مجتهد به اجماع و عقل؛ و رای دو منبع دیگر یعنی قرآن و

سنت، بسط ید در عرصه‌ی مباحثات، عدم محدودیت در شعاع کتب چهارگانه‌ی حدیث شیعه (اصول کافی، من لا یحضره الفقیه، استبصار و تهذیب) و... اما مهم‌ترین موضوع در این عرصه، بحث انحصار فتوا برای مجتهد جامع‌الشرایط بود. بر سبیل همین مسائل بود که در آن دوران، موردی چون «مرجع تقلید»، و تقلید شیعیان از مجتهدان در تاریخ ثبت شد. سلطه و سیطره‌ی اردوگاه اصولیون بر فقه شیعه، باعث شد تا شعاع تاثیرگذاری فقه شیعه، و شعاع اختیارات فقهای شیعه به نوع بی‌سابقه‌ای افزایش یابد. با فروپاشی حکومت صفوی، همان‌گونه که پیش از این نشان دادیم، این خیال خامی بیش نبود که فقهای شیعه در وادی تاثیرگذاری بر زیست اجتماعی ایرانیان، به دوران محدودیت‌های پیش از دوران صفوی بازگردند. سیر وقایع پس از زوال صفویه نیز نشان داد که فقهای شیعه هم از منظر مسئله‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، هم از منظر توابع و توالی سلطه و سیطره‌ی اصولیون بر

اخباریون، در گذر زمان بر شعاع تاثیرگذاری و اختیارات خود در ایران افزودند.

با این همه، سقوط حکومت صفوی، بر نقش آفرینی فقهای شیعه در عرصه‌ی عمل بی‌تأثیر نبود. با سلطه و سیطره‌ی «افغان‌ها» بر قلب حکمرانی صفویه، فقهای شیعه خود را در مواجهه با این خطر دیدند که بار دیگر اهل تسنن بر بلاد شیعه مستولی شده، و دستاوردهای حکومت صفوی در راستای تبدیل ایران به بلاد شیعه، بر باد رود. در ادامه، مشی نادر شاه افشار نیز در مواجهه با تشیع، که در آن رغبت و ارادتی به علما و فقهای شیعه دیده نمی‌شد، بر دامنه‌ی آن نوع نگرانی‌ها از جانب فقهای شیعه افزود. در این میدان و در این دوران بود که ظهور و بروز قاجاریه به زعامت آقامحمدخان، ایران و تشیع را در شرایط دیگری قرار داد.

فتوحات آقامحمدخان در عرصه‌ی نظامی، از منظر سیاسی این امیدواری را ایجاد می‌کرد که او بتواند آب رفته‌ی انسجام و

انتظام حکومت، و وحدت سرزمین‌ای را باردیگر به جوی ایران بازگرداند، اما در عین حال، از منظر دینی نیز، فقهای شیعه ضمن آشنایی با آقامحمدخان دریافتند که با پادشاهی شیعه‌مذهب مواجه هستند که دارای مودت و ارادت ویژه‌ای به امامان شیعه است. آقا محمدخان در راستای اثبات همین مودت و ارادت بود که «ضریحی زراندود برای مرقد مطهر حضرت امیرالمومنین و یعسوب الدین علیه السلام... ساختند و بدان ساحت خلد نزهت ارسال داشتند.» در همین راستا، «قصد تجدید قبه‌ی منوره‌ی حضرت خامس آل عبا علیه التحیه و الشنا فرمودند و عبدالرزاق خان حاکم کاشان را با جمعی به تعمیر و توسیع قبه‌ی مبارکه‌ی آن حضرت و تذهیب آن مأمور کردند...» می‌دانیم که آقامحمد خان نخستین پادشاه ایرانی بود که در جوار مقبره‌ی علی بن ابی‌طالب به خاک سپرده شد. بنیان‌گذار قاجاریه، اگرچه بیش و پیش از آن که مرد بزم و دین باشد، مرد رزم بود، اما آن‌مایه، دارای دین‌داری و پاس‌داشت

شعائر مذهب شیعه بود که مورد حمایت فقهای شیعه قرار گیرد. هرچند در این زمینه نباید غریق اغراق شد؛ آن گونه که نویسنده‌ی «ناسخ التواریخ» او را چنین می‌نامد «والاجاه آقامحمدخان صفوی قاجار مجتهد السلاطین». جنگ‌جویی آقامحمد خان، و شرایط ایران در دوران او، سبب شد تا بنیان‌گذاری قاجاریه نیز مانند بنیان‌گذاری صفویه، در گرو تایید و همراهی مستقیم علمای شیعه، قرار نگیرد. اما در ادامه، و مشخصاً در دوران پادشاهی خلف او یعنی فتح‌علی شاه، ایران با حکومتی مواجه بود که بار دیگر توانسته بود تا حدود فراوان باعث ایجاد وحدت سرزمینی شود، و پادشاه کشور به اقتدار و قدرت در عرصه‌ی سیاست در کشور دست یابد. در این میدان و در این دوران بود که فتح‌علی شاه اگرچه به گواه برخی از حاضران و ناظران «علی‌الدوام به عیش و عشرت مشغول بود»، اما گرایش‌های برجسته‌ای نیز نسبت به علمای شیعه‌ی دوران خود داشت. این گرایش‌ها را در نامه‌های او به میرزای قمی به

عنوان یکی از برجسته‌ترین علمای شیعه‌ی آن دوران، می‌توان مشاهده کرد. در فقره‌ای بسیار مهم، فتح‌علی شاه، بر مسئله‌ای تکیه و تاکید می‌کند که از دوران صفویه و از جانب امثال محقق کرکی در مدار و محور الهیات سیاسی شیعه قرار گرفته بود. در فصل قبل نشان دادیم که بر اساس این دیدگاه، پس از اثبات ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، پادشاه خود را نایب مجتهد می‌نامد و می‌داند. فتح‌علی شاه پس از جلوس بر سریر پادشاهی، بر همین اساس بود که می‌گفت «سلطنت ما به نیابت مجتهدین عهد و ما را به سعادت خدمت ائمه‌ی هادین مهتدین سعی و جهد است.» نوع و لون پادشاهی فتح‌علی شاه از منظر الهیات سیاسی، نشان داد که مسئله‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، پس از سقوط صفویه، نه تنها از مدار و محور امور خارج نشده، بلکه در حدی به عرصه بازگشته که پادشاه قاجار آشکارا خود را «نایب مجتهدین» می‌نامد و می‌داند.

اما بحث نیابت پادشاه از جانب مجتهد، در این دوران، از منظری دیگری نیز تحکیم و تثبیت شد. میرزای قمی به عنوان یکی از برجسته‌ترین علمای شیعه در این دوران، وقتی با پرسشی درباره معنا و مبنای «بیضه‌ی اسلام» مواجه شد، آشکارا اعلام کرد مراد از بیضه‌ی اسلام، پادشاه است. و چون چنین است، هدف کافران از نابودی پادشاه، چیزی جز نابودی اسلام نیست. میرزای قمی، بر این نکته نیز تاکید می‌کرد که در این جا تفاوتی میان پادشاه (امام یا حاکم) عادل و پادشاه جائر وجود ندارد، چرا که هدف کافران از حمله و هجمه به بلاد شیعه، چیزی جز نابودی اسلام نیست، در حالی که در دفاع از اصل اسلام، از حمایت پادشاه جائر نیز پروایی نیست. «می‌تواند شد که مراد تشبیه به "خود" باشد که خود، از سر اسلام بر خیزد که اسلام را تشبیه کرده‌اند به شخص جنگی که خود بر سر دارد، چون سر، رئیس تن است و بدون سر، تن را بقایبی نیست و محافظت سر، برای محافظت تن ضرور است و شاید

مراد این باشد که کفار می‌خواهند که خود سر را از سر اسلام که سلطان و بزرگ آنهاست بردارند که به سبب آن، سر تلف شود و به واسطه‌ی آن، اسلام هم تلف شود و از این‌جا معلوم شد مناسبت تشبیه به یگانه و بزرگ شهر که مراد از بیضه‌ی اسلام، سلطان و بزرگ آن باشد، خواه امام عادل و خواه جائز که زوال آن، منشا تفرق مسلمین و انقراض اسلام می‌شود. و اگر از باب ناحیه و جانب، گیریم که معنی واضح است. به هر حال مراد علما از بیضه‌ی اسلام در این‌جا و از خوف استیصال بیضه‌ی اسلام، بر کندن ریشه و محل اجتماع آن را خواسته‌اند و این که تفسیر بیضه را به اصل و مجتمع کرده‌اند یعنی خوف باشد بر ریشه و محل اجتماع اسلام از مستاصل شدن و برکنده شدن...» بر اساس این دیدگاه میرزای قمی، پادشاه در دوران قاجار، از آن جهت که پادشاه بلاد شیعه بود، در جایگاه «بیضه‌ی اسلام» قرار می‌گرفت و مصداق «اصل اسلام» بود.



فان اجتماع اركان الاسلام و المسلمين انما هو بسطانهم فهم يريدون كسر بيضة الحديد من رأس الاسلام لينتفى الرأس فينتفى الاسلام او يريدون اهلاك نفس السلطان الذي هو بمنزلة بيضة البلد او بيضة الطائر كاركان الاسلام لينهدم اركانه فلذلك فسروه بالاصل و المجتمع فان سلطان الاسلام اصل الاسلام و مجتمع اركانه...

اما فقيهی اصولی چون میرزای قمی، آیا حکومت فتح علی شاه قاجار را مصداق حکومت جور، و او را مصداق پادشاه جائر نمی دانست؟ با رجوع به مجموعه آثار میرزا در می یابیم که او هرگز آشکارا به غیرجور بودن حکومت قاجار، چه بر اساس نیابت از جانب مجتهد، و چه از جوانب دیگر، اشاره ای نکرده است. اما از دیگر سو، این پرسش مطرح است که آیا او در چنین شرایطی، به ولایت فقیه در عرصه ی سیاست قائل بوده است؟ پاسخ را باید در وجه کلان تری، ناظر به نظرات او درباره شعاع ولایت فقیه در عصر غیبت، سراغ گرفت. «غایت آن چه

از ادله مستفاد می‌شود نیابت مجتهد است در اموری که وظیفه‌ی امام است، در مرافعات و احکام و ولایت در اموال صغار و غیب و تقسیم خراج اراضی خراجیه و اموال. نه ولایت او بر اموال امام به هر نحو که خواهد تصرف کند، از این جهت است که احیای موات و حیازت معادن و رؤوس جبال و بطون اودیه از برای مسلمین بدون اذن مجتهد جایز است و آن به سبب ادله است که بر آن‌ها اقامه شده...» در این جا، این بحث مطرح است که آن چه میرزای قمی درباره ولایت فقیه قائل است، آیا ارتباطی با زمان و زمینه‌ای خاص دارد یا نه؟ به دیگر بیان، آیا بحث او درباره مجتهد مبسوط‌الید است، یا درباره مجتهدی است که در ظل و ذیل حکومت‌های جور، در عرصه‌ی عمل از توان و امکان اعمال ولایت برخوردار نیست؟ هم‌او، در این فقره، آشکارا به اهمیت این بحث اشاره می‌کند «...جزیه از اهل کتاب در دوره‌ی غیبت نیز دریافت شده و این امر با آن چه درباره اختصاص تعیین آن توسط امام گفته‌ایم منافاتی ندارد. مراد از

امام در اغلب این مسائل، عبارت از کسی است که حکومت را در دست دارد، اما در حال ظهور و تسلط، مقصود از امام، امام حقیقی است. در شرایط نبودن امام... فقیه عادل نایب امام است... در صورت عدم تمکن فقیه عادل، ائمه ما اجازه مماشات با خلفای جور و عمل به روش ایشان را داده اند...» بنابراین، میرزای قمی ولایت فقیه در عصر «غیبت» را تابعی از شرایط دوران می‌داند که در آن، آیا فقیه مبسوط الید هست یا نیست. اما در مجموعه آثار میرزای قمی، با موارد دیگری نیز مواجه‌ایم که نشان می‌دهد میرزا در جمع میان نظرات خود با چه تکلف‌هایی مواجه بوده است. هم‌او، در مواجهه با درخواست حکم شرعی درباره «خراجی که حاکم عصر جابر می‌گیرد»، می‌گوید «... آنچه را سلاطین جور شیعه می‌گیرند از خراج اراضی خراجیه حلال نیست مگر آن که به اذن مجتهد عادل باشد...» با در نظر داشتن این دیدگاه، ابتدا در می‌یابیم که او قائل به غیرجور بودن هر حکومتی نیست که از جانب شیعیان تاسیس

شود. به دیگر بیان، حکومت می‌تواند حکومتِ شیعه، و در عین حال، حکومت جور باشد. اما باز هم پرسش این است که، اگر اذن مجتهد می‌تواند باعث حلال شدنِ خراجی شود که پادشاه می‌گیرد، آیا اذن و تأیید همان مجتهد نمی‌تواند باعث شود که حکومت شیعه در دوران «غیبت» به حکومتی غیرجور و مشروع بدل شود؟ پاسخ را در فقره‌ای سراغ می‌گیریم که میرزای قمی درباره معنا و مبنای «اولی الامر» مطرح کرده است «... به اتفاق شیعه مراد از اولی الامر، ائمه‌ی طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین می‌باشد و اخبار و احادیثی که در تفسیر آیه وارد شده است به این مطلب از حد بیرون است. و امر الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان هرچند ظالم و بی‌معرفت به احکام الهی باشد قبیح است. پس عقل و نقل معاضدند در این که کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند، باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد مگر در حال اضطرار عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل

مثلاً واجب می‌شود. و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان هر کس که خواهد باشد پس نه از راه وجوب اطاعت او، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای. و نسبت برخورد مکلف، گاه است که واجب عینی می‌شود بر او، گاهی کفائی...» در این جا، می‌بینیم که میرزای قمی، در دوران غیبت امام معصوم، «اطاعت مجتهد عادل» را واجب می‌داند. اما هم‌او، بلافاصله به طرح این نکته می‌پردازد که در شرایطی نیز باید به پی‌روی و حمایت از «سلطان شیعیان هر کس که خواهد باشد» پرداخت. و چون چنین است، دیدگاه میرزای قمی معطوف و مربوط به همان مسئله‌ی «بسط ید» فقهای شیعه در زمان و زمینه‌های مختلف است، که پیش از این مورد اشاره قرار گرفت. این دیدگاه را میرزای قمی در دیگر جای، درباره جنگ با لشکر روسیه، آشکارتر بیان می‌کند «... این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع، و بر فرضی که موقوف باشد کجاست آن بسط یدی از برای حاکم

شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعین نماید. کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل منزله غزای فی سبیل الله کند. نام *حلو* بر زبان راند، نه چنان *حلو* استی.»

میرزای قمی، خود و فقهای شیعه را در زمان و زمانه‌ای می‌دید که اگرچه مدعیاتی از جانب فتح‌علی شاه قاجار در راستای اعتقاد و التزام به «نایب مجتهدین» بودن، مطرح می‌شد، اما در متن و بطن حکومت قاجار، بر خلاف بخش‌های عمده‌ی حکومت صفوی، آن اراده و گرایش وجود نداشت که ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست را تأیید و تثبیت و ترویج کنند. و چون چنین بود، در چنین شرایطی، میرزا از باب حفاظت و حراست از حکومت شیعه، آشکارا به تأیید و تحکیم شرعی قاجاریه می‌پرداخت، اما در عین حال، چون فقها را دارای آن مایه بسط ید نمی‌یافت که یا سلطه و سیطره‌ی کامل بر حکومت وقت داشته باشند، یا خود به شکلی دیگر به کسب

قدرت در عرصه‌ی سیاست پردازند، به ناچار به تأیید حکومت قاجار به مثابه حکومت جور می‌پرداخت.

پُرپیداست که این وجه از افکار و آثار میرزای قمی، چرخشی آشکار است در نظریه‌ی کلاسیکِ حکومت جور، در الهیات شیعه. در این جا، مجتهد شیعه، حکومتِ وقت را به این علت از باب حکومت جور مورد تأیید قرار می‌دهد که نه آن حکومت را رغبتی به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست است، نه خود در بساط، دارای آن‌مایه بسط ید در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست است. اما همین فقیه شیعه، در همین شرایط، به آشکارترین شکل ممکن دریافته است که نمی‌توان و نباید نسبت به مناسبات حاکم بر عرصه‌ی سیاست بی‌التفات باشد، و این بذل التفات به عرصه‌ی سیاست در این دوران، به نوعی است که تأیید و تحکیم و تثبیت حکومت جورِ شیعه را توجیه می‌کند.

میرزای قمی، به عنوان فقیهی اصولی، در شرایطی قرار داشت که هنوز امکانات مشی اصولی، از پشتوانه‌های عملی در راستای سلطه و سیطره بر عرصه‌ی سیاست، برخوردار نشده بود. و در این شرایط بود که او در نامه‌ای خطاب به آقامحمدخان قاجار، او را پادشاه ظل‌الله دانسته، بر این نکته تأکید می‌کرد که «پادشاهی و مملکت داری بر دو قسم است: یکی بر سبیل استحقاق، و یکی بر سبیل امتحان...» میرزا در ادامه، این دیدگاه بسیاری از اسلاف خود که پادشاهی را ودیعه‌ای الهی می‌دانستند، بر اساس دوگانه‌ی پیشین، این‌گونه صورت‌بندی می‌کرد «پس بیش از این نیست که قائل شویم که اصل مرتبه‌ی شاهی به تقدیر الهی باشد؛ و از این لازم نمی‌آید که هر فعلی که از پادشاه سرزند باید به تقدیر لازم و حکم جازم الهی باشد، بلکه بعضی را به سبب استحقاق و قابلیت، [به] مرتبه‌ی شاهی برگزیده و درجات دنیا و آخرت را در آنها جمع کرده، و بعضی را به سبب سو سریرت و خبث نیت به خود



وا گذاشته و به جهت اتمام حجت او را امتحان کرده، پس آن مستدرج خواهد بود و از مکلف بودن بیرون نیست. پس بر او لازم است که در این حال، تکلیف خود را بجا آورد و مراقب احوال بنده‌گان و سرپرستی عیالِ خداوند رحمن که به او سپرده، بشود و هرگاه کوتاهی کند مواخذه خواهد بود.» سنخ این نامه‌ی میرزای قمی به شاه قاجار، در وجه غالب، ناظر به نوعی «نصیحه الملوک» با تکیه و تأکید بر نوعی «اخلاق شرعی» است. اما میرزا در این نامه، به طرح دیدگاه‌هایی از منظر الهیات سیاسی نیز می‌پردازد که در نهایت نمی‌تواند فرآورده‌ای جز آنچه اسلاف او مطرح کرده‌اند، داشته باشد. میرزای قمی در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، خود را با این پرسش مواجه می‌بیند که «پس اگر کسی گوید که پس تقصیر بنده‌گان و رعایا چه چیز است که آن‌ها را اسیر شاه نامهربان می‌کند و از این‌جا نیز ظلم می‌آید بر خدا؟ گوییم آن نیز یا بر وجه استحقاق است، یا عقوبتِ آن معاصیِ آن رعیت و تلافی

کرده‌های آن جماعت خواهد بود...» میرزا با طرح این دیدگاه، در واقع، در کارِ توجیه الهیاتی حکومت جور و ظلم و فسادِ پادشاه جائر است. اما در عین حال، او بر این باور است که چون «حق تعالی پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردمان و حراست ایشان از شرّ مفسدان قرار داده، پس علما و غیرعلما به آنها محتاج‌اند...» اما اگر چنین است، آیا «علما» در عرصه‌ی سامان زیست اجتماعی، فقط باید محتاج پادشاه بوده، و در آن عرصه، وظیفه و مسئولیتی نباید داشته باشند؟ پاسخ میرزا این است که « [خداوند] علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده، و در سلوک این مسلک و یافتن این طریقه‌ی حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاج‌اند.» اما با در نظر داشتن چنین جای‌گاهی برای «علما»، میرزای قمی بر اساس همان عدم بسط ید در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود آن

دوران، علی‌رغم آن نوع وظایف و اختیارات، به طرح این مدعا می‌پردازد که «خدایا پادشاهها رحیما رحمانا کریما غافرا! ما بنده‌گان روسیاه اگر مستحق بلا و انتقام تویم، در عفو و تجاوز بر ما بگشا، و پادشاه ما را بر ما مهربان کن، و موائد عفو و احسان او را بر رعایا ریزان کن و چنان کن که پادشاهی او از راه قابلیت و استحقاق باشد نه از راه امتحان و استدراج.»

پیش‌تر، نشان دادیم که فقهای شیعه، پیش از تاسیس حکومت صفوی، در مواجهه با سلطه و سیطره‌ی حکومت‌های سنی‌مذهب، با چه مشکلات بنیادینی در عرصه‌ی زیست اجتماعی مواجه بودند، اما پس از استقرار حکومت صفوی، فقهای شیعه کوشیدند تا به پشتوانه‌ی حکومتی شیعه‌مذهب، به اجرای احکام شرعی‌ناظر به زیست اجتماعی پردازند. اما در آغازین دوران قاجاریه، کسانی چون میرزای قمی، دریافته بودند که فقها از آن نوع بسط ید در دوران حکومت صفوی برخوردار نیستند. بر این اساس بود که فقیهی

اصولی چون میرزای قمی، برای نمونه، آن جا و آن گاه که با مسئله‌ی اجرای حدود در دوران «غیبت» مواجه می‌شد، می‌دانست که این امر با توجه به آن نوع بسط ید فقها، در عرصه‌ی عمل، با موانع و مصائب فراوانی مواجه خواهد بود. و چون چنین بود، می‌گفت «... آن در وقتی است که ما اجرای حدود را در زمان غیبت امام جایز دانیم و بر فرض جواز، همان وظیفه‌ی مجتهد عادل است و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت، توقف و تأمل دارم...»

اما دامنه‌ی مسائل و مباحثی این چنین درباره حدود ولایت فقیه در دوره «غیبت»، پس از گسترش دامنه‌ی نفوذ اصولیون بیش تر شده، و از دیگر سو، هم‌ایشان با رجوع به انبان تاریخی فقه شیعه، می‌کوشیدند تا نشان دهند که می‌توان و باید در عرصه‌ی نظر مستنداتی در راستای تأیید بسط ید فقها فراهم کرد، و، پس از طی این مرحله در وادی نظر، در عرصه‌ی عمل به رفع این مشکل پرداخت که آن نوع ولایت فقیه، چگونه باید

اعمال شود. برای نمونه، اصولیون با تکیه و تاکید بر دیدگاه‌های الهیاتی شیخ مفید، بر آن بودند تا نشان دهند که اعتبار ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست را می‌توان از همان دوران اثبات کرد. اما آیا واقعاً چنین بود؟ با رجوع به مجموعه آثار شیخ مفید، مواردی می‌توان یافت که ناظر به تأیید ولایت فقیه در عرصه‌هایی خاص است. برای نمونه، هم‌او، در بحثی ذیل موضوع «وجوب اخراج الزکاة إلى الإمام» بر این باور بود که این مورد می‌تواند با قیود و شرایطی در اختیار «الفقهاء المأمونین» قرار گیرد.

...فلما وجد النبي كان الفرض حمل الزكاة إليه و لما غابت عينه من العالم بوفاته صار الفرض حمل الزكاة إلى خليفته فإذا غاب الخليفة كان الفرض حملها إلى من نصبه من خاصته لشيئته فإذا عدم السفراء بينه و بين رعيته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته لأن الفقيه أعرف بموضعها ممن لا فقه له في ديانتته.

در فصل قبل، اشاره‌ای نیز به دیدگاه شیخ مفید درباره اختیارات فقها در دوران «غیبت» درباره اجرای حدود کردیم، در آن‌جا، او بر این باور است که در شرایط عدم وجود «سلطان الاسلام»، فقها دارای اختیار در اجرای حدود خواهند بود. پُرپیداست که در همان دوران، کسانی چون سیدمرتضی درباره این مباحث و مسائل دارای نظرات دیگری بودند. بنابراین، اکابر و اعظم قوم در اردوگاه اسلافِ اصولیون در دوران قاجاریه، در عرصه‌ی نظر، مباحثی درباره حدود ولایت فقیه در دوران «غیبت» مطرح کرده بودند که تکیه و تاکید بر آن‌ها نمی‌توانست لزوماً باعث گسترش شعاع ولایت فقیه شود، بلکه در این راستا، با توجه به تجربه‌ی طرح مسئله‌ی ولایت فقیه در دوران صفوی، و، در پناه اجتهادات نظری وحید بهبهانی و سایر هم‌راهان او در مواجهه با مشی اخباری، در وادی نظر، مسیر برای تایید و ترویج ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، فراخ و هم‌وار شده بود. در این‌جا، فقط سه مورد می‌توانست این مسیر

فراخ و هم‌وار را مسدود کند. نخست، این‌که از متن و بطن اردوگاه اصولیون نظریه‌ای در الهیات سیاسی ارائه شود که بر اساس آن، ولایت فقیه در عرصه‌هایی چون سیاست کاملاً باطل و بی‌اعتبار دانسته شود. دو دیگر آن‌که، در همان اردوگاه، نظریه‌ای دیگر در الهیات سیاسی مطرح شود که حکومت در دوران «غیبت» را بدون توسل و تمسک به ولایت فقیه، از منظر الهیات تشیع دارای اعتبار بداند؛ چه به عنوان حکومت جور و چه به عنوان حکومت غیر جور و مشروع. سه دیگر آن‌که، در همان اردوگاه، نظریه‌ای مطرح شود که بر اساس آن، مشروعیت حکومت در دوران «غیبت»، فقط در گرو اراده‌ی اکثریت مردم قرار گیرد. در سالیان نخست استقرار حکومت قاجاریه، بحث سوم با توجه به مشخصات و مختصات آن دوران، کاملاً در مرزهای غیرممکن قرار داشت. اما مباحث اول و دوم، با گذر زمان مطرح شد. در حالی که مشکل بنیادین مربوط به هر دو، ایجاد ارتباط میان عرصه‌ی نظر و عرصه‌ی عمل، در

راستای عملیاتی شدن آن نظریه‌ها بود. در ادامه، سیمای آشکارتری از این مسائل و مشکلات ترسیم خواهیم کرد.

پیش‌تر، گفتیم که بنیان‌گذار حکومت قاجاریه، بی‌التفات به مبانی تشیع نبود و اقداماتی در راستای اثبات دین‌داری خود انجام می‌داد. اما از هم‌او، حکایاتی نیز نقل است ناظر به شدیدترین نوع برخورد با برخی از «مُلایان». خلف او نیز، همان‌گونه که اشاره شد، اهل عیش و عشرت بود و مقیم حرم‌سرا. با این‌همه، فتح‌علی شاه به علل و دلایلی خود را نیازمند مجتهدین دوران خود می‌دانست؛ خصوصاً در ماجرای جنگ‌های ایران و روسیه. هم‌او، بسیار در آبادی شهر قم کوشید، و ارتباط وثیقی با برخی از مجتهدین از جمله میرزای قمی برقرار کرد. شاه قاجار در نامه‌ای خطاب به میرزا، ناظر به اتهاماتی که دیگران درباره سُنست اعتقادی او نسبت به اسلام و تشیع وارد می‌کردند، می‌نوشت «نه آن جناب را که اعلم علما امت احمدی است به شهادت "علما امتی" کم از ذی الکفل



می‌دانیم و نه ما که خدا را به یکتایی پرستیده‌ایم در جرم فزون از کنعانیم. با هر جرم که هستیم منت خدای را که خداپرستیم؛ خدا را به یگانه‌گی پرستیده‌ایم و خود را بنده‌ی ضعیف دیده‌...».

شاه قاجار، در همین نامه‌ها، می‌کوشید تا پشتوانه‌هایی از منظر الهیات سیاسی در راستای مشروعیت پادشاهی خود مطرح کند. هم‌او، در فقره‌ای، عطف به نظریه‌ی «ظل‌الله» بودن پادشاه، خطاب به میرزای قمی می‌نوشت «وجود ما سایه‌ی وجود مطلق و قدرت ما مستهلک در قدرت حق است. آسایش کس در پناه سایه، با تخلف از شخص صورت نخواهد بست. هر که در سایه‌ی اختیار ما آسایش خود جوید، از طلب رضای خداوند جهان ناگزیر است...» فتح‌علی شاه، در ادامه‌ی همین نامه، ضمن اشاره به نظرات میرزا درباره «سلاطین قبل از بعثت»، این نکته‌ی بسیار مهم را به «اعلم علما امت احمدی»، تذکر می‌دهد که «هر دورای مربی طورای است و هر ملتی

مقتضی دولتی...» فتح‌علی شاه در ادامه، این آیه‌ی قرآن را در برابر میرزای قمی قرار می‌دهد:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

و چنین می‌نویسد «و در این اختلاف حکم و مصالح بی حساب است... ما را با سلاطین ملل دیگر نسنجند و اگر اختیار عدلی جورنا ببینند، نرنجند.» ما در دفتری دیگر، ناظر به بررسی مشروطیت در ایران از منظر حقوق اساسی، نشان خواهیم داد که چرا شاه قاجار در زمان و زمینه‌ای قرار گرفته بود که گریز و گزیری جز سنجش بر اساس «ملل دیگر»، نداشت. اما در ارتباط با موضوع این دفتر، این نکته درباره نام‌های مذکور دارای اهمیت است که شاه قاجار، از یک‌سو، می‌داند که با «سلاطین قبل از بعثت» نباید سنجیده شود، و از دیگر سو، اگرچه خود را برتر از تمامی «سلاطین پس از بعثت» می‌پندارد، اما خود را با مشکل بنیادینی در راستای این «سنجش» مواجه می‌بیند. او ابتدا می‌نویسد «مصادقت ملت احمدی سلاطین اسلام را

محمدتی کافی است و این‌گونه مکاره را که مستلزم خیرات بی‌شمار است بر جورهای عدل‌نمای پادشاهان کفر که اثر آن جز رفاه نفوس اماره و رفع موانع شهوات غافلین نیست مزیتی وافی. هزار و دویست و اند سال از رحلت احمدی گذشته و هر قرنی قرین دولتی گشته است... اگر در پیروی این ملت غرا یکی از سلاطین سابق را بر ما سابق یابند و حجت نمایند رواست...» شاه قاجار از این جهت، خود را در معرض سنجش با اسلاف خود قرار می‌دهد، اما با توجه به آن نکته‌ی بنیادین که «هر دورای مربی طورای است و هر ملتی مقتضی دولتی»، او خود را با این مشکل مواجه می‌بیند که قرار است در عرصه‌ی سیاست، از جانب مجتهدین دوران، بر اساس موازین و معاییر فقهی سنجیده شود. به دیگر بیان، فتح‌علی شاه در تلاش است تا در راستای تأمین نیازهای مقطعی و موسمی حکومت به فقها، ضمن ابراز ارادت و مودت نسبت به میرزای قمی، این نکته را در ذهن و ضمیر او بنشانند که با سبوی فقه نمی‌توان و

نباید آب جیحون حکومت را کشید، و در عرصه‌ی سیاست نیز، از آب در سبوی فقه، «هم ز قدر تشنه‌گی نتوان برید»

سیمای آشکار تبیین این ناسازگاری میان دیانت و سیاست در آن دوران را می‌توان در اجتهادات نظری و مشی عملی قائم‌مقام فراهانی مشاهده کرد. قائم‌مقام اگرچه بر مسند فقہات نبود، اما نمی‌توان او را عالم به مبانی و معانی اسلام ندانست. هم‌او، در دیباچه‌ی «رساله جهادیه کبیر»، این‌گونه به وضعیت اهل اسلام در دوره‌ی «غیبت» اشاره می‌کند «پس درین نوبت غیبت که کاخ خلوت را در فراز و روزگار هجران دراز، قرار روی زمین و مدار زمان، موقوف کفایت ایشان است که نواب صاحب عصرند و در حکم حاجب قصر، چه هر عهدی را حظی جداگانه نصیب است و بنای گیتی بر فراز و نشیب. طبیعت روز طلّیعه‌ی مهر جهان افروز را مقتضی بود که مطرح اشعه‌ی نور گشت و مظهر انوار ظهور. ماهیت شام خاصیت ظلام در بر داشت که پرتو التفات خود را شایسته و در خور نگشت. لاجرم تدبیر

عالم آن به کوکبی چند رخشان حوالت رفت که عکسی از جلوه‌ی خور ربایند و نوری در ظلمت شب نمایند، مثال دوره‌ی این عهد که قابل ظهور مقدس نبود و مظهر نور مقتبس گردید، چهره‌ی روز وصل پوشیده ماند، و پرده‌ی شام هجر در کشیده، نیز امامت در حجاب نهان گردید و کوکب نیابت رهنمای جهان، تا جاده‌ی هدایت از حفره‌ی غوایت فرق شود و در هر حال جمال شاهد مطلوب از نظر بینندگان محجوب نماند.»

میرزا ابوالقاسم، در ادامه‌ی همین فقره، از منظری دیگر نیز به ترسیم سیمای دوران «غیبت» می‌پردازد «... تا در زمان صاحب عصر و زمان، پس از چندی که نقد طاقت مردمان بر محک امتحان رفت، چنین مقتضی حکمت و رحمت افتاد که چهره‌ی بیضای ملت در طره سودای غیبت نهفته گردد و هوای دور زمان را در عالم انسداد شام، اعتدال تام پدید آید، چه پرده‌ی لیل، لباس هر عیب است و جلوه‌ی نهار کاشف استار غیب. تکلیف غیبت کم‌تر از حضور است و خدمت نزدیک

سخت‌تر از دور. ما تکلیف غیبت به جا نیاوریم، کجا تاب خدمت حضور داریم؟...» اما در ظل و ذیل دوران «غیبت»، مصداق «کوکب نیابت» چه کسی خواهد بود؟ «حق سبحانه و تعالی منتهی بر دور زمان نهاد و رحمتی بر خلق جهان فرستاد که نظام کار دین و ملت و قوام گاه ملک و دولت، به فر شوکت و شکوه سلطنت شاهنشاه دنیا و دین، شهریار زمان و زمین... ابوالفتح و العلی فتح‌علی شاه قاجار مفوض داشت...» اما قائم‌مقام فراهانی این «نیابت» را در گرو مشروعیت‌بخشی از جانب فقها قرار نمی‌دهد. هر چند، هم‌او، در ابتدای همین دیباچه، بر این نکته تأکید می‌کند که «الطاعه فرع و اصلها الشرع»، و می‌نویسد «... رونق دین حنیف به رواج شرع شریف است و رواج آن به قوت بازوی جهاد و قدرت نیروی اجتهاد غازیان عرصه‌ی دین و عالمان علم یقین...» اما در این نوع تأکیدات، علی‌رغم این که «رواج شرع» در گرو عمل قرار گرفته، اما در آن، خبر و اثری از اعتقاد و التزام به ولایت فقیه در

عرصه‌ی سیاست نیست. قائم‌مقام بر این نکته تأکیدی دوباره دارد که «...هیچ‌گاه رتبه‌ی قرب حق عز و جل بی‌شرکت علم و عمل مقدور نگردید و اجرای احکام دین، بی‌زحمت مجاهده مشاهده نیفتاد.»

نوع ارتباط میان دیانت و سیاست، و دین و دنیا، و علم و عمل، در اندیشه‌ی قائم‌مقام، مبتنی بر این قاعده بود که مناسبات حاکم بر عرصه‌ی سیاست، علی‌رغم ارتباطاتی که با دیانت و اخلاق مألوف و مرسوم دارد، اما در اصل و اساس، دارای مشخصات و مختصات و اقتضائات و الزامات ویژه‌ی خود است. و چون چنین است، البته درهای عرصه‌ی سیاست به روی فقها و مرشدان اخلاقی بسته نخواهد بود، اما هم‌ایشان نیز پس از کسب قدرت، گریز و گزیری از التزام به آن ویژگی‌ها، در راستای حفظ و بسط قدرت نخواهند داشت. به دیگر بیان، قائم‌مقام به فقیهان هشدار می‌داد، حتی اگر به پشتوانه‌ی نظریه‌ای در الهیات سیاسی، بر محور و مدار دیانت، در عرصه‌ی

سیاست به قدرت برسید، در وادی حفظ و بسط قدرت، آن دیانت، دیگر دیانتِ پیش از کسب قدرت نخواهد بود، چرا که، در آن وادی، اقتضائات و الزامات عرصه‌ی سیاست است که چون «شیر نر خون‌خواره‌ای» در برابر اقتضائات و الزامات دیانت، قامت راست خواهد کرد؛ و دیانت را در آن مواجهه «غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای؟»

در راستای تحکیم این مدعا، بنگریم به نامه‌ای که قائم‌مقام در پاسخ به درخواست مشورتِ «وزیر کرمان‌شاه» نوشته است. «فقراتی که در عالم صدق و اخوت از من مشورت کرده، جواب بی‌پرده خواسته بودند، جوابش این است که عمل دیوان بقول شیخ سعدی مثل سفر دریاست. بیم جان دارد و امید نان... چون من خود از این کار خونخوار بسیار ضرب خورده و ضرب خورده بسیار دیده‌ام و از خونخواری این کار ترسیده‌ام، قبل از آن که شما بر این رای ثابت و درین حلقه داخل شوید، دخالت شما را فی نفسه بی‌راه گریز و سپر بلا معتقد نبودم و لکن بعد



از آن که در حلقه خودمان داخل و بخدمت دیوان دخیل و بکلی کافی و کفیل شدید؛ این اقاله و انکار و اعاده و استغفار شما را به هیچ وجه موافق صلاح و منتج خیر و فلاح نمی دانم.»

میرزا ابوالقاسم در ادامه‌ی همین فقره، وزیر هم‌نام خود را هشداری می‌دهد در همان راستا که بدان اشارتی رفت. «ملاها در لباس اهل آخرتند و میرزاها با اساس اهل دنیا، کار شما بالفعل از آن لباس گذاشته است و اگر خدا نکرده با این اساس نگذرد، العیاذ بالله از آنجا رانده و از اینجا مانده خواهید بود. خسر الدنيا والاخره ذلک هو الخسران ان المبین. نه کار آخرت کردی نه دنیا.»

قائم مقام ارتباط دیانت و سیاست را نه تنها مبتنی بر اصالت دیانت نمی‌داند، بلکه بر این باور است که اهل دیانت با ورود به عرصه‌ی سیاست، حتی اگر در ظاهر نیز لباس دیانت بر تن داشته باشند، ملبس جز به لباس سیاست نخواهند بود، و آن که این نداند، و وارد عرصه‌ی سیاست شود، با ادعای ملبس به

دیانت بودن، اعتبار از آن لباس در عرصه‌ی سیاست خواهد بُرد، و آن که این نکته بدانند، و لباس دیانت از تن درآورده و وارد عرصه‌ی سیاست شود، کاراش «بالفعل از آن لباس گذشته» و چاره‌ای جز تن دادن به اقتضائات و الزامات سیاست نخواهد داشت، و اگر چنین نکند «از آن جا رانده و از این جا مانده خواهید بود. خسر الدنيا والاخره ذلک هو الخسران ان المبین» قائم‌مقام، به فراست و ذکاوت و درایت دریافته بود که اگرچه شاید در مقاطعی و مواسمی اتحاد «سیاستِ دینی» باعث کسب و حفظ و بسطِ قدرت شود، اما تکیه و تاکید بر «دینِ سیاسی» از منظر اصالت دیانت، فرجامی جز از دست رفتن قدرت در عرصه‌ی سیاست نخواهد داشت. با در نظر داشتن این مهم بود که او به عنوان رجلی سیاسی، این‌گونه بر اصالت سیاست در ارتباط با دیانت تکیه و تأکید داشت «امر عقبی را از راه دنیا بساز. ربنا آتنا فی الدنيا حسنه و فی الآخره حسنه و قنا برحمتک عذاب النار.»

قائم‌مقام، خطاب به میرزا ابوالقاسم وزیر کرمان‌شاه، که در مواجهه با رشوه دادن به اهل سیاست، پروای دیانت داشت، می‌نوشت «حالیاً مصلحت وقت در آن می‌بینم که ملازمان سامی تن بقضا در داده و بند از گلوی همیان گشاده با کمال جلال وارد دارالخلافه شوید و هر که خواهد و هر چه خواهد بدهید. بچه های طهران را خودتان بهتر می‌شناسید به زر و سیم فرود آوند...» او می‌دانست که بر اساس موازین و معاییر دیانت، می‌توان و باید اشکالات فراوان بر این نوع مشی روا دانست، اما پاسخ او جز این نبود که «این اولین شیشه‌ای نیست که در اسلام شکست.»

و لیس هذا اول قاروره کسرت فی الاسلام

در دیگر جای، درباره اندیشه‌ی سیاسی قائم مقام به تفصیل سخن گفته‌ایم، اما در این جا، کوشیدیم تا نشان دهیم مشکلی که فتح‌علی شاه درباره سنجش حکومت خود بر اساس موازین و معاییر فقه در مواجهه با امثال میرزای قمی، مشاهده کرده

بود، راه رفعی داشت که نه از متن و بطن اردوگاه الهیات شیعه، بلکه از درون دارالسلطنه ارائه و اقامه شد. اهمیت قائم مقام، از این منظر، در این است که با او درهای فهم و درک و دریافت این نکته‌ی دوران‌ساز به روی ایرانیان گشوده شد که هر نوع نظرورزی درباره سیاست، که مبتنی بر پذیرش واقع بینانه‌ی اقتضائات و الزامات سیاست نباشد، طیره‌ی عقل خواهد بود. و این نکته، در مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، از این منظر دارای اهمیت بود که این ارتباط را در ایرانِ دوران قاجار، می‌بایست با اعمال نوعی محدودیت در عرصه‌ی حکمرانی ایجاد کرد؛ بدونِ ابتدا بر الهیات سیاسی شیعه، چرا که، با توجه به بضاعت نظری اردوگاه الهیات سیاسی شیعه در آن دوران، هر نوع اعمال محدودیت در قدرت مطلقه‌ی پادشاه، فرجامی جز ایجاد قدرت مطلقه‌ی دیگرای مبتنی بر دیانت، نداشت.

اما در دوران حکومت فتح‌علی شاه، دیدگاه‌های شیخ جعفر کاشف‌الغطا نیز در موارد و مقاطعی به یکی از پشتوانه‌های

الهیاتی آن حکومت بدل شد. این دیدگاه‌ها، در مواردی با توجه به شرایط حاکم بر جنگ‌های ایران و روسیه ارائه شده است. کاشف‌الغطا علت‌العلل مواجهه‌ی نظامی روسیه با ایران را چنین می‌داند: «... کفار در این زمان خود را مہیای چنین هجومی نموده و تمامی نیروهایشان را نیز گرد آورده‌اند تا لوای کفر را اعتلا بخشیده و اسلام را از بام بلند شکوه و شوکتش فرود آورند و ساقط سازند. در ممالک اسلامی به جای بانگ اذان، ناقس‌ها را به صدا درآوردند و به جای مساجد، کنش‌ها و کلیساها بنا کنند و سایر شعائر کفر را ظاهر ساخته و به جای شریعت اسلامی، ادیان تحریف شده و منسوخه یهود و مسیحیت را برقرار نمایند و با استیلائی قائلین به تثلیث مسیحیت و سایر منکراتی که در حقیقت نافی توحید اسلامی و یگانگی صانع خبیر است، کفر شدت و تزیید یابد...» او با چنین درک و دریافتی نسبت به علل آن جنگ‌ها، در جای‌گاه فقیهی اصولی، به طرح این دیدگاه می‌پرداخت که جهاد در

اسلام از نماز برتر است «مطلق جهاد و غزا، بعد از عقاید اسلامی و ایرانیه، افضل از هر عمل است، حتی فرایض یومیه، اگرچه نماز را بنفسه، مزید فضلی بر آن باشد، اما عمل جهاد به جهات خارجی از نماز افضل است؛ چه طاعت حق، فرع محبت اوست و قبول تکلیف، راجع به مودت او.»

کاشف‌الغضا در خلال همین مباحث درباره جهاد با روسیه، اشاره‌ای نیز به بحث ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست می‌کند. این اشاره، ناظر به شرایطی مطرح می‌شود که مسلمانان در «حالت ضعف» قرار داشته باشند. در این شرایط «بر علما واجب است اعانت رئیس.» علما بر همین اساس، باید از باب امر به معروف و نهی از منکر، مسلمانان را وعظ و نصیحت، و امر به جهاد کنند. در این‌جا، کاشف‌الغضا بر این باور است که اگر مسلمانان با این امرِ علما به مخالفت برخیزند، ایشان را باید «تعزیر و ضرب و شتم» کرد. اما چه کسی باید چنین کند؟ کاشف‌الغضا متولی این کار را «علما» می‌داند. «و اگر کسی

مخالفت کند و علما قادر باشند، تعزیر کنند و اگر احتیاج به ضرب و شتم باشد، بزنند...» در این جا، قیدِ «اگر قادر باشند» نشان می‌دهد که صاحب «کشف‌الغطا» اگرچه می‌داند حکومت قاجاریه مبتنی بر ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست نیست، اما این واقعیت به این معنا نیز نیست که این وضعیتِ مطلوب حکومت در بلاد شیعه است. می‌دانیم که این فقیه اصولی، در همین فقره، به «تعزیر» اشاره دارد، نه به «حدود»، اما علی‌رغم اختلاف نظرهایی که در تاریخ فقه شیعه درباره اجرای این دو مورد، در دوران «غیبت» وجود دارد، موضوع اصلی به مثابه اختیارات فقها در عرصه‌ی سیاست، ناظر به این موارد، هم‌چنان در هر دو مورد، دارای اعتبار و در خور اعتناست. کاشف‌الغطا «مقتولین مسلمان» در جهاد با روسیه را «شهید» می‌داند، و بر آن است که «ساقط است در دنیا وجوب تغسیل و تحنيط و تکفین ایشان.» هم‌او، در فتوایی قابل توجه، بر این نظر است که «جایز است... استعمال آلات لهُو و لعب که دلیری افزایش و

جایز است مجاهد را که به استعمال آن پردازد.» شیخ جعفر به مجاهدان ایرانی وعده می‌دهد که «اینک بهشت برای شما آراسته شده و حور عین برای شما آرایش کرده، غلمان خدمت شما آماده‌اند...»

کاشف‌الغطا در خلال تحریک و ترغیب ایرانیان به جنگ با روسیه، از وجود دو سپاه در برابر سپاه روسیه، سخن می‌گوید. یکی، سپاه شاه‌زاده عباس میرزا، دیگری، سپاه فقهای شیعه. شیخ بر این نظر است که سپاه نخست وظیفه‌ی جهاد در این دنیا را برعهده دارد، و، سپاه دوم وظیفه‌ی شفاعت سپاهیان نخست را در آخرت. «آگاه باشید به درستی که هر که کشته شود در سپاه او، مانند کسی است که کشته شود در سپاه ما. هر که فرمانبرداری او کند در جنگ کفار، مانند کسی است که امر مرا را فرمانبردار باشد. هر کس فرمانبرداری و اطاعت او نکند و یاری او ننماید، زود باشد که بیند پشیمانی و نمی‌رسد به شفاعت ما در روز رستخیز.» اما پرسش این است که در دوران



«غیبت»، ولایت در عرصه‌ی سیاست، با کدام یک از این دو «سپاه» است، و، بر چه اساس؟ پاسخ کاشف‌الغطا را در بخش‌هایی از همان دیدگاه‌های او درباره جهاد با روسیه، می‌توان سراغ گرفت. او می‌نویسد «ای شیعیان پاک! به درستی سیاست جهاد و دفع کفر و عناد، به فراهم آوردن لشکر و سپاه، مخصوص است به بزرگان بنده‌گان، از پیغمبران و ائمه‌ی امانا و کسی که قائم‌مقام ایشان است از علما.» در چنین شرایطی، پُرپیداست است که اعتبار پادشاه در گرو تایید علما قرار دارد. شیخ بر همین اساس، در ادامه‌ی همین فقره، اعلام می‌کند که خود در جای‌گاه «عالم»، به پادشاه اذن جهاد داده است. «به تحقیق اذن دادیم پس از حصول موانع ظهور و امکان نیافتن قیام ما و قیام علما به این امور، برای پادشاه این زمان و یگانه‌ی این دوران، بنده‌ی ما که معترف است به بنده‌گی ما و سالک است در دفع دشمنان ما به طریقه‌ی شریعت، آن‌که نگاه داشته است به چشم اهتمام پروردگار خلق، فتح‌علی شاه که نگاه دارد

او را خدا از آن چه می رسد به او...» شیخ در «کشف الغطا»، مسئله‌ی اذن جهاد به پادشاه را به گونه‌ای دیگر مطرح می کند.

و لَمَّا كَانَ الاسْتِئْذَانُ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ أَوْفَقَ بِالِاحْتِيَاظِ ، وَأَقْرَبَ إِلَى رِضَا رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَأَقْرَبَ إِلَى الرِّقِيَّةِ ، وَالتَّدَلُّلِ وَالْخُضُوعِ لِرَبِّ الْبَرِيَّةِ ، فَقَدْ أذْنَتْ إِنْ كُنْتَ مِنْ أَهْلِ الاجْتِهَادِ ، وَمِنَ الْقَابِلِينَ لِلنِّيَابَةِ عَنْ سَادَاتِ الزَّمَانِ لِلسُّلْطَانِ ابْنِ السُّلْطَانِ ، وَالْخَاقَانِ ابْنِ الْخَاقَانِ ، الْمَحْرُوسِ بِعَيْنِ عُنَايَةِ الْمَلِكِ الْمَنَّانِ فَتَحَعَلَى شَاهٍ...

از این نوع دیدگاه‌های کاشف‌الغطا درباره اذن جهاد به شاه قاجار، نمی توان دریافت که او آشکارا به نظریه‌ی نیابت پادشاه از جانب فقیه در عرصه‌ی سیاست، قائل است. اما در عین حال، حکومت قاجار و پادشاه آن را دارای این مایه اعتبار از منظر شرعی می داند که او را ماذون از جانب خود بخواند، و، پیروزی و شکست سپاه فقها به مثابه نایبان امام را در گرو پیروزی و شکست سپاه پادشاه قاجار بداند. کاشف‌الغطا، وجوب اطاعت از پادشاه را از باب وجوب مقدمه‌ی واجب می داند.

...و الفرق بين وجوب طاعه خليفه النبى عليهم السلام و وجوب طاعه السلطان الذاب عن الملمين و الاسلام... فوجوب طاعه السلطان كو جوب تهيه الاسلحه و جمع الاعوان من باب وجوب المقدمات الموقوف عليها الايتان بالواجبات.

و این نکته نیز نشان می‌دهد که «واجب» برای او، حفظ نظام سیاسی حاکم است. اما چرا؟ اگر حکومت در آن دوران، نه نماینده‌ی امامان شیعه، و نه نماینده‌ی فقه‌های شیعه بود، پس علت واجب دانستن حفظ آن چه می‌توانست باشد؟ پاسخ این است که فقه‌های اصولی، حکومت جور شیعه را بر حکومت جور غیر شیعه ترجیح می‌دادند، چرا که، در ظل و ذیل حکومت جور شیعه، در راستای زیست اجتماعی بر سبیل اعتقادات مذهبی خود، با مشکلات کم‌تری مواجه بودند، نسبت به زیست تحت سلطه‌ی حکومت جور غیر شیعه. اما این پایان ماجرا نبود، از این جهت که با میدان‌داری اصولیون بر اساس حجیت اجتهاد، و ظهور و بروز نهاد مرجعیت، و تجهیز مالی فقه‌های شیعه با

وجوهات شرعی، فقهای شیعه در شرایطی قرار می‌گرفتند که حکومت‌های جور غیرشیعه را بیش از پیش وادار به اجرای احکام اسلامی منطبق با فقه شیعه در عرصه‌ی اجتماعی کنند. این فرآیند از دوران فتح‌علی شاه، به صورت آشکاری، با پشتوانه‌هایی از تجربه‌ی دوران صفوی، در اردوگاه اصولیون در پیش گرفته شده بود. در همین راستا، رساله‌های جهادیه، و نظرات و فتاوی فقهای شیعه درباره جهاد با روسیه، بیش و پیش از هر چیز، یک نکته را در ایران، تحکیم و تثبیت کرد. این نکته، چیزی نبود جز تایید و تثبیت و ترویج نظریه‌ی نیابت فقها از جانب امامان شیعه. میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، و پدراش میرزا عیسی قائم‌مقام، علی‌رغم نیازمندی به فتاوی فقهای شیعه برای جنگ با روسیه، به این نکته نیز توجه داشتند که این مورد نباید باعث فراخ و هم‌وار شدن میدان برای فقهای شیعه در راستای سلطه و سیطره‌ی ایشان بر عرصه‌ی سیاست شود. این نوع درک و دریافت میرزا بزرگ را هارفورد جونز در

خاطرات خود مطرح می‌کند. جونز به نقل این خاطره از ملاقات با میرزا عیسی قائم‌مقام می‌پردازد که «میرزا بزرگ در خاتمه سخنانش، در حالتی که شور و احساسات وجودش را فرا گرفته بود، گفت "آقای عزیز! با مدیریت صحیح، تولیدات و در نتیجه، درآمد ایران می‌تواند چندین برابر شود؛ و این را خود شما، بهتر از من می‌دانید. آیا حاضرید مساعدت و هم‌کاری کنید؟" من گفتم "میرزای عزیز! من از دستگاه روحانیت شما می‌ترسم و نگران آن‌ام." میرزا گفت "دستگاه روحانیت! از دستگاه روحانیت برای من صحبت نکنید. هیچ کس به اندازه من برای آن احترام قائل نیست؛ من همیشه با توجه و تسلیم به آنچه می‌گویند، گوش می‌کنم، اما ضمناً ارزش واقعی نصایح و توصیه‌هایشان را می‌دانم و هرگز نمی‌گذارم مانع اقدامی شوند که برای مصالح عمومی درست می‌دانم، اما ضمناً قصد ندارم مسیحی شوم...»

اما در همان زمان و زمینه، فقهای دیگری نیز از اردوگاه اصولیون، در قالب همان فتاوی ناظر به جهاد با روسیه، پادشاهی فتح‌علی شاه را ودیعه‌ای الهی می‌دانستند. سیدعلی طباطبایی در همین راستا، می‌نوشت «...ریاست و دولت و خلافت و سلطنت از جانب سلطان علی الاطلاق جل سلطانه، منتهی است به سلطان اعظم فتح‌علی شاه و جناب اقدسش...» صاحب «ریاض»، در دیگری جای، در تأیید وجوب اطاعت از پادشاه، می‌نوشت «در این اوقات که دولت و سلطنت اسلام اختصاص به ذات همایون اعلی حضرت فقدر قدرت ظل‌الله، فتح‌علی شاه، خلد الله ملکه و سلطانه یافته و آن حضرت نواب نایب السلطنه عباس میرزا را طول الله عمره متصدی امر جهاد قرار فرموده، بر عموم اهل ایران واجب است در این باب اطاعت آن حضرت که پادشاه اسلام و مطاع کل است و متابعت نایب السلطنه که متصدی امر جهاد است.»

با توجه به آن چه تا کنون مطرح شد درباره علی که فقهای شیعه را به وادی ترجیح حکومت جور شیعه بر حکومت جور غیرشیعه می‌رساند، سیدعلی طباطبایی همان علل را این گونه به نمایش می‌گذاشت «... این مطلب هم بر همه‌گی واضح و لایح است که عزت و رواج دین، با دولت و استقلال پادشاه اسلام است، و هرگاه ضرری از کفار آید، خواه مانع از اجرای احکام شرعیه باشند یا نباشند، رفته رفته احکام اسلام و یاسای محمدی از میان برداشته می‌شود و کار به جایی می‌رسد که بالمره اظهار شعائر ایمان نمی‌توان، و بالمآل بلاد مسلمین حکم بلاد چند به هم می‌رساند که کفار مسخر نموده‌اند و اثری از اسلام باقی نمی‌ماند.»

جنگ‌های ایران و روسیه، اردوگاه اصولیون شیعه را با شرایطی مواجه کرده بود که هرچه در توان دارند در حمایت از حکومت قاجار به کار گیرند. از منظر اندیشه‌ی سیاسی، در دیگر جای به این مسئله پرداخته‌ایم که انجام و دوام آن جنگ‌ها چرا

نشان‌گر عدم درک و دریافت حکومت قاجار نسبت به مبانی و معانی سیاست در جهان جدید بود. در آن میدان و در آن دوران، اگرچه عده‌ای در متن و بطن دارالسلطنه کوشیدند تا گام در مسیر فهمِ علل و دلایل نادانی‌ها و ناتوانی‌های خود نسبت به مناسبات جهان جدید گذارند، اما علاوه بر آگاهی نسبت به مناسبات جهان جدید، ایران در معرض خطرهای جدی بر اثر عدم آگاهی نسبت به ارتباط میان دیانت و سیاست نیز قرار گرفته بود. در آن شرایط، به همان نسبت که نمی‌دانستیم چرا از روسیه در میدان نظامی، و از فرانسه و انگلستان در میدان سیاست، شکست می‌خوریم، این را نیز نمی‌دانستیم که چرا هنوز برای حفظ کشور و حکومت، نیازمند رساله‌های جهادیه‌ی فقها هستیم.

جنگ‌های ایران و روسیه، اگرچه در مواردی دارای مدعیاتی دینی نیز بود، اما هرگز جنگ‌هایی دینی محسوب نمی‌شد، و چون چنین بود، بسیاری بر این خیال خام بودند که باید حضور



برجسته‌ی فقه‌های شیعه در میدان حمایت از حکومت را به فال نیک گرفت. در حالی که، آن نوع عرض اندام فقه‌های شیعه در آن ماجرا، در غیاب نظریه‌ای نظام‌مند و دقیق و عمیق از منظر الهیات سیاسی، رقم خورده بود. و چون چنین بود، زمان و زمینه مهیا بود تا پس از دفع خطرِ روسیه و پایان آن جنگ‌ها، در وجه سیاستِ داخلی، مناقشاتی به میان آید مبتنی بر اختلاف نظر فقها در نوع مواجهه با حکومت جور شیعه در ایران. همان‌گونه که اشاره شد، کسانی چون قائم‌مقام پدر و پسر، می‌دانستند که خیمه‌ی مناسبات عرصه‌ی سیاست در ایران را نمی‌توان و نباید بر ستونِ ولایت فقیه برافراشت، اما در عین حال، پس از تجربه‌ی تاریخی حکومت صفوی، و افزایش دامنه‌ی مدعیات در اردوگاه فقه‌های شیعه ناظر به ولایت در عرصه‌ی سیاست، ارتباط میان دیانت و سیاست در عرصه‌ی الهیات شیعه، در شرایطی قرار گرفته بود که باعث انبساط و توسیع نقش فقها شده بود. اما در عین حال، کارخانه‌ی الهیات

سیاسی شیعه، هیچ فرآورده‌ی نظری جز ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، و، مقبولیت حکومت جور شیعه، در بساط نداشت.

شرایط حاکم بر حکومت قاجار، و مشی پادشاهان اول و دوم این سلسله، مجالی برای تایید و تثبیت و ترویج نظریه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، فراهم نکرده بود. در این شرایط، الهیات سیاسی شیعه از هر جا که آغاز می‌کرد، در نهایت به نظریه‌ی مقبولیت حکومت جور شیعه در دوران «غیبت» می‌رسید. اما این نظریه نیز همان‌گونه که اشاره شد، در میدان واقعیات ملموس و مشهود، نمی‌توانست نظریه‌ای بدون مناقشه در اردوگاه اصولیون، و بدون آفت و آسیب برای ایران باشد. در فصول آتی به علل و دلایل آفات و آسیب‌های این نظریه برای ایران خواهیم پرداخت، اما در این‌جا، اشاراتی خواهیم داشت به مناقشات این نظریه در اردوگاه اصولیون.

ملا احمد نراقی، فقیهی در اردوگاه اصولیون بود با گرایشات عرفانی. او در کتاب «عوائد الایام»، به بحث درباره حدود ولایت فقیه در دوران «غیبت» می‌پردازد. نراقی علت ورود خود به این بحث را چنین عنوان می‌کند «...مصنفینی را دیده‌ام که بسیاری از امور را در دوران غیبت بر عهده حاکم گذشته‌اند و بدون ارائه‌ی دلیلی، او را در این امور صاحب ولایت می‌دانند. و برخی دیگر را دیده‌ام که برای مدعیات خود دلایلی ناقص ارائه می‌کنند، در حالی که، این مسئله‌ی مهمی است که بحثی نظام‌مند درباره آن انجام نشده است...» نراقی در بخشی از همین مباحث، ذیل عنوان «فی بیان وظیفه العلماء الأبرار و الفقهاء الأخیار فی أمور الناس»، ولایت فقها را در دو امر دارای اعتبار می‌داند. هم‌ا، در توضیح امر نخست می‌نویسد «در تمامی اموری که پیامبر و امام معصوم در آن‌ها دارای ولایت بوده‌اند، غیر از آنچه بر اساس دلیل؛ از قبیل اجماع یا نص یا غیره، استثنا شده باشد.» نراقی در ادامه، به ترسیم مختصات

دقیق‌تری از شعاع ولایت فقیه می‌پردازد، و به طرح این مدعا می‌پردازد که ولایت فقیه در ده مورد دارای اعتبار است:

۱: افتا

۲: قضاوت

۳: حدود و تعزیرات

۴: اموال یتیمان

۵: اموال دیوانه‌گان

۶: اموال غایبان

۷: ازدواج

۸: به کار گرفتن یتیمان و دیوانه‌گان در راستای منافع آن‌ها

۹: استیفای حقوق مالی آن‌ها

۱۰: تصرف در اموال امام

با مقایسه آن چه نراقی در فقره‌ی اول درباره حدود ولایت فقه مطرح کرد، با ده موردی که در ادامه آمد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا او برای پیامبر و امامان شیعه در عرصه‌ی سیاست، ولایت قائل نبوده، یا این که آن نوع ولایت را بر اساس «دلایل»، درباره فقها از اعتبار ساقط دانسته است؟ اما علاوه بر این نوع مواجهه با مسئله، نظرات نراقی را به نوعی دیگر نیز می‌توان تفسیر کرد. بر اساس این تفسیر، فقیه نمی‌تواند در آن ده عرصه‌ی مذکور، دارای ولایت باشد اما در عرصه‌ی سیاست دارای ولایت نباشد، چرا که، بسط ید برای نقش‌آفرینی فقیه در آن ده عرصه، بدون پشتوانه‌ی سیاسی، در مرزهای غیرممکن قرار می‌گیرد.

فهم دوم از دیدگاه‌های نراقی، بسیار در تاریخ ایران و مناسبات مربوط و معطوف به الهیات سیاسی در دوران قاجاریه، دارای اهمیت است. از این جهت که، در زمان و زمینه‌ای که کشور دارای نظام‌مندی حقوقی و قانونی در عرصه‌ی سامان زیست

اجتماعی نشده بود، فقها می‌توانستند حتی بدون سلطه و سیطره‌ی کامل بر عرصه‌ی سیاست، در پناه اعمال نفوذهایی در عرصه‌ی سیاست، به ولایت در آن ده مورد پردازند. به دیگر بیان، پیش از ورود حکومت ایران به عرصه‌ی قانون‌مداری بر اساس موازین و معاییر جهان جدید، و تشکیل دولت، و ایجاد ملت، ولایت فقیه در ده عرصه‌ی مورد نظر نراقی، با چالش‌های بنیادین مواجه نبود، در حالی که، بر اساس حدودی که نراقی برای ولایت فقیه در نظر داشت، ورود ایران به ساحت جهان جدید در عرصه‌ی سیاست، آغاز مناقشه‌ای بنیادین میان فقه و حقوق جدید، در عرصه‌ی سیاست بود.

ملا احمد نراقی بر آن بود تا به تحدید ولایت فقیه در عرصه‌ی زیست اجتماعی پردازد، اما معنا و مبنای این «تحدید»، در میدان واقعیات ملموس و مشهودِ ناظر به عرصه‌ی سیاست، چیزی جز توسیع ولایت فقیه نبود. طرفه آن که، هم‌او، در همان دوران، در کاشان، به اعمال همین نوع ولایت پرداخت. و این

امر حتی در آن دوران نیز باعث مناقشات فراوان در عرصه‌ی سیاست و دیانت شد. محمدبن سلیمان تنکابنی در «قصص العلماء»، با تاکید بر این که ملا احمد «...چند کتاب از فقه را به استدلال نوشته و خوب هم نوشته و دقایق و تحقیقات بسیار فرموده و اصولی صرف بود...»، این‌گونه به شرح آن ماجرا می‌پردازد «گویند در زمانی که حاجی مزبور حاکم ظالمی را از کاشان بیرون کرده و مکرر این قضیه اتفاق افتاد و سلطان حاجی را از کاشان احضار نمود و در مجلس با او تغیر نمود که شما در اوضاع سلطنت اخلال می‌نمایید و حاکم را اخراج می‌نمایید و سلطان به شدت متغیر نمود که حاجی ملا احمد آستین بالا زد و هر دو دست به آسمان بلند کرد و چشم‌هایش پر از اشک شد و عرض کرد بار خدایا! این سلطان ظالم، حاکمی ظالم بر مردم قرار داد من رفع ستم نمودم و این ظالم بر من متغیر است. چون خواست که نفرین کند فتح‌علی شاه بی‌اختیار از جای برخاست و دست‌های حاجی را گرفت و به

زیر آورد و در مقام معذرت برآمد و حاجی را از خود راضی ساخت و به خواهش او حاکمی برای کاشان معین ساخت.»

این بخش از روایت تنکابنی که بر اساس آن، نراقی، پادشاه را «ظالم» نامیده، اگر دارای اعتبار باشد، بسیار دور است از آنچه ملا احمد در «معراج السعاده» درباره فتح‌علی شاه نوشته است «خسروی که انجم، با آن که همه‌گی چشم شده، صاحبقرانی چون او در هیچ قرنی ندیده، و سپهر پیر، با آن که همه تن، گوش گشته، طنین طنطنه کشورگشائی چنین نشنیده... عدالت‌گستری که در چمن عدالتش صعوه و باز هم پرواز، و در مرتع عنایتش گرگ با گوسفند، دمساز، از بیم سیاستش برهی گریخته را، گرگ، کشان کشان به سوی شبان آورد... شیر بیشه‌ی جلادت، مرد میدان سعادت، گوهر کان خلافت، و تاجداری یکتا، در صدف سلطنت و شهریاری، نسیم گلستان عدل و انصاف، شعله‌ی نیستان جور و اعتساف، موسس قوانین معدلت، موکد قواعد رافت و رحمت، دارای نیک رأی، و اسکندر



ملک آرای، ظل ظلیل آله و المجاهد فی سبیل اللّٰه، صدر نشین  
محفل عنایات حضرت آفریدگار، السلطان ابن السلطان، و  
الخاقان ابن الخاقان، السلطان فتحعلی شاه قاجار...»

وجه غالب فقه، اگرچه معطوف و مربوط به زیست انسان در  
دنیاست، اما نراقی فقیهی با گرایشات عرفانی است، و بر همین  
اساس، از یک سو، درباره حدود اختیارات فقیه در دنیا نظرورزی  
می کند، از دیگر سو، به تایید و تحکیم حکومت قاجاری و مشی  
پادشاه می پردازد، و از دیگر سو، گام در وادی مذمت دنیا، و  
امر به دوری از دنیا، می گذارد. در همین راستا، ملا احمد در  
بخشی از مثنوی «طاقدیس»، چنین می سراید:

*مهدی اندر چاه و از دیدن نهان*

*می دود دجال در گرد جهان*

*اینست انصاف و فای دوستان*

مهدی از دجال خود گشته نهان

کی توان دیدن خدا را ای مهان

این خسان پیدا و این گلشن نهان

مملکت بی صاحب است ای پادشاه

الله الله پای دولت نه براه

مرادِ نراقی از «پادشاه» در این جا، امام «غایب» است. او جهان را چون مملکتی می‌داند که در دوران «غیبتِ» امام معصوم، بی‌پادشاه مانده است. در چنین وضعیتی، درخواست او از امام «غایب» این است که:

پر شد از ظلم و ستم روی زمین

یک نظر بر سوی مظلومان ببین

ای تو فرزندان آدم را پدر

این یتیمان را بکش دستی به سر

ای به یادت آه عالم سوز من

ای ز هجرت تیره شام و روز من

ای خلیفه‌ی حق و ای سلطان دین

مصطفی را نور چشم و جانشین

ای وجودت هم‌چو خورشید جهان

لیک خورشیدی به ابر اندر نهان

این «مملکتِ بی پادشاه»، شایسته‌ی انواع مذمت است، و نباید برای او اعتباری قائل شد، و در رونق و آبادی‌اش کوشید. نراقی در فقره ای ذیل عنوان «بیان نکوهش دنیا و مذمت اهل دنیا»، این‌گونه به تخفیف و تسخیف مقام «پادشاهی» در این دنیا می‌پردازد:

هر که را بینی گرفتار غمی است  
روز در اندوه و شب در ماتمی است  
آن یکی در فکر کشور داشتن  
مملکت بگرفتن و بگذاشتن  
تخت زرینی که بینی جای اوست  
تخته بندی محکم اندر پای اوست  
دارد اندر دل هوای سیر و گشت  
گشت بازار و دکان و باغ و دشت  
لیک پایش تخته بند است ای رفیق  
می نه بتواند برآید از مضیق  
بندیان در بند زندانش اسیر

## شاه خود محبوس بر تخت و سریر

طرفه آن که ملا احمد در دیگر جای، همان گونه که اشاره شد، «نه کرسی فلک» زیر پا می‌نهاد تا «بوسه بر رکاب» فتح‌علی شاه زند، و در عین حال، در «معرج السعاده» می‌نوشت «از حضرت امام موسی-علیه‌السلام-مروی است که فرمودند: ای گروه شیعه! خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید، به سبب نافرمانی سلطان و فرمان‌فرمای خود، پس اگر عادل است از خدای تعالی در خواست کنید او را پاینده بدارد و اگر ظالم است از درگاه الهی مسئلت نمایید که او را به صلاح آورد، که صلاح احوال شما در صلاح سلطان شماس است. به درستی که سلطان عادل، به منزله‌ی پدر مهربان است. پس بیسندید برای او آن چه برای خود می‌پسندید، و نپسندید برای او آن چه از برای خود نمی‌پسندید. و بالجمله وجود طبقه عالیه سلاطین، از اعظم نعمای الهی، و قدر ایشان را ندانستن، کفران نعمت غیر متناهی است. پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن،

و ستون وجودشان را پیوسته به دو دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است.»

میان تخته‌بند دانستن پادشاه و تخفیف و تسخیف «قدرت» او، بی‌اعتبار دانستن دنیا و مناسبات آن، توصیه به روی‌گردانی از دنیا، و، ضرورتی ایجابی درباره سیاست، خندقی هولناک وجود دارد که قرارگاه امثال نراقی بود، مصداق «و بئسَ القَرار».

آن‌جا و آن‌گاه که اصالت بر بقا و دوام نباشد، مجال بسط هر نوع سخن‌سرایی فراهم است، الا سخنی محصل درباره سیاست. هشدار و انداز به پادشاه و اهل سیاست که این دنیا بقا و وقت ندارد، اگرچه می‌تواند از باب عرفان و اخلاق و دیانت، دارای اعتبار و در خور اعتنا باشد، اما بحثی بر مبنای سیاست نیست. سیاست، عرصه‌ی قیام در راستای دوام، و عرصه‌ی استقرار، در راستای استمرار است. و چون چنین است، در راستای سامان

زیست اجتماعی، نمی‌توان و نباید بر سیلاب اینگونه ترهات و  
شطحیات عارفانه، خانه‌ای ساخت:

عشق می‌گوید به گوشم پست پست

صید بودن خوش‌تر از صیاد است

گول من کن خویش را و غره شو

آفتابی را رها کن ذره شو

بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش

دعوی شمعی مکن پروانه باش

تا ببینی چاشنی زندگی

سلطنت بینی نهان در بندگی

نعل بینی باژگونه در جهان

تخته‌بندان را لقب گشته شهان

بس طناب اندر گلو و تاج دار

بر وی انبوهی که اینک تاجدار

موضوع بحث ما در این جا بررسی اندیشه های عرفانی امثال نراقی نیست، بلکه کوشیدیم نشان دهیم که فقیهی اصولی چون او، چگونه از یک سو، در کار تعیین حدود فقه در دنیاست، و از دیگر سو، در کار بی اعتبار دانستن دنیا در دوران «غیبت»، و از دیگر سو، در کار مذمت دنیا و اهل دنیا از منظر عرفانی. هم او، فقه را «خوب می داند ولی بهر عمل»، ما اصل و اساس بحث در این جا است که آن چه او «عمل» می نامد و می داند، بر اساس مجموعه دیدگاه های فقهایی چون او، با مناسبات حاکم بر عرصه ی سیاست، دارای انواع ناسازگاری است. به دیگر بیان، فقه معطوف به عمل، دارای پشتوانه های نظری در آن دوران بود که حتی با مبانی نظری عرصه ی سیاست در ناسازگاری



قرار داشت، و چون چنین بود، سیاست به مثابه عرصه‌ی «عمل»، با میدان‌داری فقهای شیعه نمی‌توانست بدل به چیزی جز میدان مناقشات و مخاصمات بنیادین شود.

هست علم فقه احکام ای پسر

گرچه نزد اهل ایمان معتبر

لیک امروز آن همه تخییل شد

سدّ راه و مانع تکمیل شد

فقه خوب آمد ولی بهر عمل

نی برای بحث و تعریف و جدل

پشکلی گر جست از کون بزی

کور شد زان چشم مرد هرمزی

آن دیت آیا به صاحب بزد بود؟

یا دیت با قاضی هرگز بود؟

گر ز قاف افتاد عنقا بر چپهی

چند دلو از آن کشی گر آگهی؟

خون حیض آید اگر از گوش زن

حکم آن چپود؟ بگو ای بوالحسن!

گر زنی گردد ز جنی حامله

ارث او چپود ز جن ای صدده؟

این غلط باشد غلط اندر غلط

صرف کردن عمر خود را این نمط

ملا احمد نراقی، بر سبیل مشرب عرفانی، حتی در مواجهه با فقه نیز، بر آن بود که حقیقت فقه را نباید از ظواهر دریافت، بلکه در این راستا باید نظر به بواطن فقه داشت:

*فقه اعضا را سراسر خوانده است*

*لیک اندر فقه جان درمانده است*

*فقه ظاهر را که بیند آن و این*

*نیک ورزیده است آن مرد گزین*

*حال جان را جز یکی آگاه نیست*

*جز یکی را سوی جانها راه نیست*

در ادامه، به بحث درباره آفات التقاط ایدئولوژیکی که ملا احمد به آن مبتلا بود، و بر اساس آن، از ولایت فقیه در مناسبات اجتماعی، به «فقه جان» می‌رسید، باز خواهیم گشت. اما در

دوران زمام‌داری فتح‌علی شاه، دیدگاه تأیید لزوم وجود حکومت (که در اغلب موارد "سلطنت" نامیده می‌شد) دارای پشتوانه‌های سترگی در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه شده بود. از دیگر سو، دیدگاه توامان دانستن دیانت و حکومت نیز بار دیگر مطرح، و در بسیاری از موارد تأیید می‌شد. برای نمونه، سید جعفر کشفی، در همان دوران، بر این باور بود که «وجود حکام و سلاطین و پادشاهان لازم و واجب است زیرا که مردمان بنی نوع انسان در آراء خود مختلف و در عقول متفاوت می‌باشند و دواعی افعال و غایات و حرکات ایشان در غایت اختلافست و از برای هر یک از آنها در افعال و حرکات خود، مقصدی و غایتی غیر از مقصد و غایت دیگری می‌باشد، پس اگر آنها به مقتضای طبایع و مقاصد خود واگذار شوند، هر آینه یکدیگر را مثل سباع بر و ماهیان بحر می‌درند و به افساد و افنا یکدیگر مشغول می‌شوند و عالم را هرج و مرج و نظام را مختل می‌گردانند. پس بالضروره نوعی از تدبیر می‌باید که به

واسطه آن هر یکی را در منزلی که مستحق آن است وادارد و قانع گرداند و به حق خودش راضی سازد و دست تعدی و تصرف او را در حقوق و مراتب دیگران کوتاه کند و به شغلی که مناسب اوست و از اسباب معاونت امور و معیشت و معاد و دین یکدیگر است مشغول دارد و این نوع از تدبیر، همان سیاست مُدن است.» کشفی در ادامه می‌نویسد «پس نصب نمودن و انقیاد و اطاعت فرمودن مر حاکم و سلاطین و پادشاهانی که متکفل این نوع از تدبیر می‌باشند بر همه کس لازم و واجب و بداهت حکم عقل است و وجوب آن بر احدی مخفی نباشد.» بحث نویسنده‌ی «تحفه الملوک» درباره «سیاست مُدن»، از منظر فلسفی، بحثی فاقد اعتبار است. اما از منظر الهیات سیاسی، دیدگاه کشفی درباره لزوم وجود حکومت، در ادامه، به قیودی دیگر می‌رسد که بدل به شکل‌گیری، و وضوح بیش‌تر دیدگاه او می‌شود. کشفی به طرح این مدعا می‌پردازد که «مجتهدین و سلاطین هر دو یک

منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظم دادن عالم، که آن را مُلک و سلطنت گویند. و همین دو رکن است که آن‌ها را سیف و قلم یا سیف و علم نامیده‌اند و هر دو رکن در امام جمع بوده است...» نکته‌ی بنیادین در این‌جا، چیزی جز این نیست که اگر هم پادشاه و هم مجتهد را می‌توان دارای منصب «امام» دانست؛ که «به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده»، آیا حکومت قاجار را می‌توان حکومتی غیر جور و مشروع دانست؟ و از دیگر سو، در حالی که مجتهدین دارای رکن «قلم» هستند، و پادشاهان دارای رکن «سیف»، و «هر دو رکن در امام جمع بوده است»، چگونه می‌توان هم مجتهدین و هم پادشاهان را جانشین امام و دارای منصب امامت دانست؟ کشفی در ادامه، این‌گونه در توضیح مدعای

خود می‌کوشد» و حکما این قسم از ریاست را که همه ارکانان در یک شخص جمع باشد، به اسم ریاست حکمت نامیده‌اند و باید که در هر شخصی که نایب اوست ایضاً هر دو رکن جمع باشد. و لکن چون علما و مجتهدین جهت معارضه نمودن سلاطین با آن‌ها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند، و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر آن سلطنت به سوی سفلیت و سلطنت دنیوییه محضه که همان نظم دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیده‌اند و اکتفا به علم نظام پنهانی نمودند، لاجرم امر نیابت در ملبین علما و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن که علم به دین و اوضاع رسول است شدند، و سلاطین متکفل یک رکن دیگر آن که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند، و در بعضی از ازمینه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند... و در بعضی از ازمینه دیگر متعاند و

از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب دین و مُلک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند... و هر دو صنف از منصب نیابت چنان که باید بوده باشد، افتادند...»

در این جا مشخص می شود که دیدگاه کشفی مبتنی بر دو وجه است. وجه نخست دیدگاه او، آرمانی و هنجاری، و، بخش دوم دیدگاه او، گزارش واقع و توصیفی است. کشفی در «تحفه الملوک»، در راستای همان وجه آرمانی و هنجاری است که به تایید دیدگاه «الدین و الملک توأمان» می پردازد. «... دین و سلطنت توأم و به هم بسته اند و هیچ یک از آن دو جز به دیگری به سرانجام نمی رسد، زیرا که سلطنت به منزله ی قاعده و اساس، و دین به منزله ی ارکان است، و اساس بی ارکان، ضایع و ناتمام، و ارکان بی اساس، غیرمستقیم و خراب است.»

اما پرسش پیشین ما هنوز بی پاسخ مانده است؛ آیا در چنین شرایطی که کشفی مطرح می کند، هر حکومتی مصداق حکومت جور خواهد بود؟ پاسخ او چنین است «هر سلطان و



پادشاهی که سلطنت و امارات او بر وجهی است که در ضمن نظام، اقامه امور دین و سنن شریعت ایضاً نموده می‌شود و معیشت او در سلطنت، معیشت دینی و معادیه و بر وفق آثار عقل و به طریق عدالت و انسانیت که طریق نیابت از نایب امام است، می‌باشد... و سیاست او سیاست فاضله و دولت او دولت حقه است، هر آینه طاعت او مثل طاعت امام بر خلائق لازم و واجب و داخل در عموم آیهی "اطیعُوا اللَّهَ وَأَطیعُوا الرَّسُولَ وَأولی الْأَمْرِ مِنْكُمْ" می‌باشد، و مخالفت او مخالفت امام و رسول و خداوند است که عین ارتداد و شرک و کفر است. «تا این‌جا، نویسندگی «تحفه الملوک»، نه تنها آشکارا بر امکان وجود حکومت غیر جور در دوران «غیبت» تأکید می‌کند، بلکه اطاعت از آن حکومت را نیز واجب، و مخالفت با آن را «عین ارتداد و شرک و کفر» می‌داند. اما عده‌ای، با در نظر گرفتن ادامه‌ی همان فقره از «تحفه الملوک»، به طرح این مدعا پرداخته‌اند که کشفی تمامی حکومت‌های دوران «غیبت» را حکومت جور

می‌داند. ابتدا به ادامه‌ی همان فقره توجه کنیم. «و هر سلطان و پادشاهی که سلطنت و امارت او بر وجه مذکور نباشد، بلکه به طریق سلطنت حیوانیه‌ی غیرانسانیه و دنیوییه‌ی غیردینییه و به طور جور و تغلب است، که از آثار جهل و طریقه‌ی سلطنت از جانب نفس خود است و مملوک نفس اماره و شهوت خود است و رعیت را به منطله‌ی اسیر و خدم و حشم و عبید خود می‌داند و مملکت خود را پر از خوف و اضطراب و جور و حرص و غدر و خیانت و غش و تدلیس و بطالت و غفلت و مسخره‌گی و امثال این‌ها که از مفسد و شرور است، می‌نماید و غایت سلطنت او تزییع نفوس خلایق و رسانیدن آن‌ها به شقاوت ابدیه و ندامت سرمدیه است و سیاست او سیاست ناقصه و تغلبی و دولت او دولت باطله است، هر آینه اطاعت او از باب نیابت مر امام، واجب و جایز نیست و لکن - چنان که دانسته شد- از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج من باب الضروره لازم و واجب است.»

با توجه به اصل و اساس دیدگاه کشفی در این زمینه، پُرپیداست که نظرات کسانی که او را قائل به عدم امکان ایجاد حکومت غیر جور و مشروع در دوران «غیبت» دانسته‌اند، کاملاً فاقد اعتبار است. اشاره‌ی کشفی به عبارتی چون «جور و تغلب» در فقره‌ی پیشین، به هیچ‌وجه به معنای تایید نظریه‌ی حکومت جور و پادشاه جائر در دوران «غیبت» نیست. هم‌او، در بخش نخست همان فقره، آن‌گونه که آوردیم، بر این نکته تاکید می‌کند که «هر سلطان و پادشاهی که سلطنت و امارت او» دارای مشخصات و مختصاتِ مذکور باشد، «طاعت او مثل طاعت امام بر خلائق لازم و واجب و داخل در عموم آیه‌ی "طِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" می‌باشد، و مخالفت او مخالفت امام و رسول و خداوند است که عین ارتداد و شرک و کفر است.» و چون چنین است، پُرپیداست که مراد کشفی از چنین حکومتی نمی‌تواند فقط و تنها فقط حکومت پیامبر و امام معصوم باشد. در این‌جا، همان‌گونه که

اشاره شد، بحث کشفی دارای دو وجه آرمانی و هنجاری، و گزارش واقع و توصیفی است. با در نظر داشتن این تفکیک، آشکار است که او هرگز به عدم امکان ایجاد حکومتی بر اساس شرایط و ویژگی‌هایی که به باور او باعث غیرجور بودن آن حکومت است، قائل نیست. و چون چنین است، دیگرانی که حکومت قاجار را در دوران زمامداری پادشاهان مختلف، مصداق بخش دوم نظرات کشفی می‌دانند، نمی‌توانند بر مدارِ صحت و دقت، به طرح این مدعا پردازند که چون در ساحت واقعیت چنین است، پس می‌توان نتیجه گرفت که هیچ حکومتی نیز نمی‌تواند مصداق بخش نخستِ نظرات کشفی باشد.

علی‌رغم ناسازگاری‌هایی که در مجموعه آثار سیدجعفر کشفی، از منظر درونی و بیرونی می‌توان یافت، او از معدود کسانی در این عرصه است که گام در وادی تایید امکان ایجاد حکومتی غیرجور و مشروع در دوران «غیبت» نهاده است. اما

مسئله‌ی بنیادین در این‌جا، از این‌قرار و بر این مدار است که شرایط و ویژگی‌هایی که کشفی برای حکومتِ غیرِ جور و مشروع در دوران «غیبت» مطرح می‌کند، بیش و پیش از آن‌که حصول آن‌ها از جانب پادشاه در مرزهای امکان قرار داشته باشد، از جانب مجتهدین قابل تحصیل است. به دیگر بیان، کشفی شرایطی را در راستای غیرجور و مشروع بودن حکومت در دوران «غیبت» مطرح می‌کند، که با توسل و تمسک به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، مسیر دست‌یابی به آن‌ها فراخ و هم‌وار خواهد بود. و این مسئله‌ای است که در ادامه، در میدان واقعیات ملموس و مشهود، به چندین شکل، و از چندین جهت، راه به عرصه‌ی سیاست می‌گشاید.

در راستای همین مورد اخیر، ظهور و بروز فقیه‌ی دیگر چون محمدباقر شفتی، قابل توجه است. شفتی قائل به وجوب اجرای «حدود» توسط فقها در دوران «غیبت» بود. اما فقیه‌ی چون او، چگونه می‌توانست در عرصه‌ی عمل، بدون پشتوانه‌ی حکومت

وقت، اقدام به چنین کاری کند؟ با توجه به اختلاف نظرهایی که درباره مسئله‌ی اجرای حدود در دوران «غیبت» در میان فقهای شیعه وجود داشت، فقها در وجه کلان نمی‌توانستند از نقش «قضایی» خود در راستای اجرای احکام شرع به راحتی چشم پوشند. حکومت نیز از جانب عده‌ای از فقها، بر این اساس مورد تایید قرار می‌گرفت که مانعی در اجرای احکام شرع، ایجاد نکند. با این‌همه، فرآیند اجرای احکام شرع در آن دوران، مسئله‌ای مورد مناقشه بود. تجربه‌ی حکومت صفوی نشان داده بود که فقها با پشتوانه‌ی حکومت، از این توان و امکان برخوردار خواهند بود که بر اساس اجتهادات خود به اجرای احکام شرع پردازند. اما، تعدد فقها، و نوع اجتهادات ایشان درباره مسئله‌ی اجرای احکام شرع، نکات مهمی بود که علی‌رغم پشتوانه‌ی حکومت وقت، اجرای احکام شرع را با مشکل مواجه می‌کرد. در دوران زمامداری فتح‌علی شاه قاجار، علی‌رغم ارتباط نه چندان تیره‌ای که میان او و فقهای شیعه برقرار بود، ماجرای

اجرای حدود از جانب فقها، در سطح وسیع و برجسته‌ای مطرح نشد. همان‌گونه که اشاره کردیم، فقیهی چون ملا احمد نراقی، در صدر ده موردی که فقها را در عرصه‌ی مناسبات اجتماعی دارای ولایت می‌دانست، به «قضاوت» و «حدود و تعزیرات» اشاره کرده بود. اما اجرای حدود توسط شفتی، در شرایطی انجام شد که او دارای پشتوانه‌ی عظیمی از ثروت شده بود، و بر همین اساس، نیروهای میدانی فراوانی را نیز تحت اطاعت خود قرار داده بود. شفتی در این شرایط به شکل گسترده و عجیبی به اجرای حدود می‌پرداخت. روایت تنکابنی در همین زمینه، چنین است «... و از امر به معروف آن جناب این بود که هفتاد نفر را به حدود شرعیه قتل نمود و اما حد غیر قتل بس بسیار بود و در دفعه‌ی اول که به سبب لواط حکم قتل فرمود به هر که تکلیف کرد که او را قتل کند اباه کردند، آخر خود برخاست و ضربتی زد که او را تاثیری نکرد پس شخصی برخاست و او را گردن زد و خود بر او نماز گذارد و در وقت

نماز غش کرد...» خوانساری نیز در «روضات الجنان» به طرح این مدعا می پردازد که شفتی رساله‌ای تحت عنوان «فی حکم إقامة الحدود فی زمن الغیبة» و بر اساس آن، به اجرای حد برای هشتاد یا نود یا دویست نفر پرداخت، و آن‌ها را پس از قتل در گورستانی مدفون می‌کرد به نام «قبله الدعاء».

و منها «رسالة فی حکم إقامة الحدود فی زمن الغیبة» و کان ینذهب إلی وجوب ذلک علی المجتهدین و ینقدم إلی إجرائه بالمباشرة أو الأمر بحیث بلغ عدّة ما قتله - رحمه الله - فی سبیل ربّه تبارک و تعالی من الجناء أو الجفأة أو الزّناء أو المحاربین أو اللاطین زمن ریاسته للدين ثمانین أو تسعین، و قیل :مأه و عشرين أغلبهم مدفونین فی المقبرة الواقعة بباب داره المعروفة بقبله الدعاء...

مشی شفتی در دوران حضور در اصفهان، نمونه‌ی آشکاری از ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست بود، و اعمال این ولایت در آن



دوران، از آن جا که کاملاً دارای پشتوانه‌های حکومتی نبود، بدون وجود نیروهای میدانی مطیعِ اوامر حجت‌الاسلام شفتی امکان‌پذیر نبود. شفتی بر همین اساس، اقدام به بسیج عده‌ای لوطیان کرد، اما در وقایعی که هم‌زمان با مرگ فتح‌علی شاه، و روی کار آمدن حکومت محمدشاه قاجار، ناظر به حضور امین‌الدوله در اصفهان رخ داد، محمدباقر شفتی در مواجهه‌ی مستقیم با حکومت ایران قرار گرفت. خسروخان گرجی به عنوان خلفِ امین‌الدوله، در حالی در جای‌گاه حاکم اصفهان قرار گرفت که بر آن بود تا بساط ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست را برچیند. در چنین شرایطی، میان حاکم اصفهان و لوطیان شهر، که پای‌گاه و جای‌گاه استواری در اردوگاه حامیان شفتی داشتند، مخاصمه بالا گرفت. ورود سپاه معتمدالدوله به اصفهان، بساط سلطه و سیطره‌ی لوطیان بر شهر، و ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست را کاملاً برچید. پس از آن بود که شاه قاجار نیز وارد اصفهان شد تا آخرین تلاش‌های شفتی در

راستای اجرای نظریه‌ی وجوب اجرای حدود توسط فقها، به پایان رسد. تجربه‌ی محمداقبر شفتی در آن دوران نشان داد که ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، بدون در اختیار داشتن حکومت، در مرزهای غیرممکن قرار داشت.

شفتی علی‌رغم در اختیار داشتن عنوان «حجت‌الاسلام»، از اعتبار و جای‌گاهی در فقه شیعه، هم‌سان با کسی چون شیخ محمدحسن نجفی برخوردار نبود. نجفی در همین دوران، به ارائه‌ی بحث مبسوط و مستقل درباره ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست پرداخت، اما در عین حال، هم‌او، آشکارا به ولایت فقیه در عرصه‌هایی چون قضاوت و اجرای حدود و تعزیرات باور داشت. این اعتقاد صاحب «جواهر» در حدی بود که مخالفان این دیدگاه را کسانی می‌دانست که «طعم فقه را نچشیده‌اند»، و درنیافته‌اند که در دوران «غیبت»، ولایت در «بسیاری از امور» با فقهاست.

فمن الغريب وسوسه بعض الناس في ذلك ، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئا ، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمرا ، ولا تأمل المراد من قولهم إني جعلته عليكم حاكما وقاضيا و حجة و خليفه و نحو ذلك مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأمور الراجعة إليهم...

پیش‌تر، در بحث پیرامون نظرات میرزای قمی، به قیدِ مهم «مبسوط الید» بودن فقیه در دوران «غیبت» اشاره کردیم. صاحب «جواهر» با تکیه و تاکید بر همان قیدِ مهم، بر این باور بود که اگر فقها در مقام نایبان امام معصوم، پادشاهی را به قدرت رسانند، یا حکومت او را تأیید کنند، این حکومت را می‌توان حکومتی غیرجور و مشروع دانست.

كما هو واضح بأدنی تأمل ، هذا كله في الولاية من العادل ، وقد يلحق به نائبه العام في هذا الزمان إذا فرض بسط يده في بعض الأقاليم ، بل في شرح الأستاذ انه لو نصب الفقيه المنصوب من

الامام بالاذن العام سلطاناً أو حاكماً لأهل الإسلام ، لم يكن من  
 حكام الجور ، كما كان ذلك في بني إسرائيل فان حاكم الشرع  
 والعرف كليهما منصوبان من الشرع وإن كان فيه ما فيه...

این دیدگاه مهم صاحب جواهر، در جوار دیدگاه دیگر او در  
 همین زمینه قرار می‌گرفت که بر اساس آن، خداوند اطاعت از  
 فقها را واجب کرده است. با در نظر داشتن این نوع نظرورزی‌ها  
 بود که حکومتِ وقت، خود را در مواجهه‌ای دیگرگونه با اردوگاه  
 فقهای شیعه می‌دید. محمدشاه قاجار، خصوصاً پس از قتل  
 هولناک قائم‌مقام فراهانی، و آغاز دوران صدرات حاجی میرزا  
 آقاسی، پادشاهی بود که اگرچه عنوان «پادشاه غازی» را حمل  
 می‌کرد، اما دارای گرایش‌ات آشکار به عرفان بود. تا پیش از این  
 دوران، فقهای شیعه در راستای مشی غالب خود از اواخر دوران  
 صفوی، هرچه در توان داشتند در مخالفت با عرفان به کار  
 گرفتند. میرزای قمی در همین دوران، به صراحت بر علیه  
 صوفیان سخن می‌گفت، و دیگرانی چون آقا محمدعلی

کرمان‌شاهی به عنوان فرزند فقیه اصولی وحید بهبهانی، «خیراتیه فی ابطال طریقه الصوفیه» می‌نوشت و به عنوان «صوفی‌گش» شناخته می‌شد. شاه قاجار و برخی از اطرافیان او نیز در مودت و ارادت نسبت به حاجی میرزا آقاسی تا آن‌جا پیش رفته، که می‌گفتند «... رسول خدای را بعد از پنجاه و اند از عمر یک مرتبه معراج حاصل آمد؛ جناب حاجی را هر شب معراجی حاصل است.» بر همین نهج، محمدشاه می‌گفت «این درد پای مرا حاجی نمی‌خواهد خوب بشود از برای این‌که زحمت دنیا را بکشم و در آخرت بهشت روم. اگر حاجی بخواهد خوب می‌شود.» با توجه به این وجه از ماجرا، عده‌ای به طرح این مدعیات پرداخته‌اند که گرایش شاه قاجار به عرفان، باعث شد که او و حاجی میرزا آقاسی، فقهای شیعه را در عسرت قرار داده، و از محور و مدار نقش‌آفرینی در عرصه‌ی سیاست، دور کنند. این دعا، و رای ابنا بر چند مستند تاریخی، در مجموع دارای اعتبار و در خور اعتنا نیست. «مرجعیت شیعه» در این

دوران بسیار برجسته و تاثیرگذار شده بود، و بر همین اساس، مجتهدین از پشتوانه‌های مهم مالی برخوردار شده بودند. هارفورد جونز در شرایطی که «مرجعیت شیعه» هنوز به تمامی به چنین جای‌گاهی نرسیده بود، درباره شرایط «تشکیلات روحانیت» در ایران می‌نوشت «تشکیلات روحانیت در ایران نسبت به ترکیه از قدرت کم‌تری برخوردار است زیرا به طور کلی به مستمری و حقوقی که شاه به اعضای آن پرداخت می‌کند، وابسته است. این وضعیت در ایران از زمان نادرشاه باقی مانده که همه اموال و دارایی‌های عظیم دستگاه روحانیت را به نفع دولت مصادره و ضبط کرد و دستور داد گردن ملاباشی را قطع کردند زیرا اولین کسی بود که بر ضد این مصادره اعتراض کرده بود...» اما این شرایط تا اواخر دوران حکومت محمدشاه، کاملاً تغییر کرده بود. در این دوران، ایران با یکی از مهم‌ترین فرآورده‌های نظام نظری اصولی مواجه بود، تحت عنوان «مرجعیت»، که روحانیت شیعه را در ارتباطی ویژه

و تاثیرگذار با مردم قرار داده بود. بر اساس این نوع ارتباط، فقهای شیعه از این توان و امکان برخوردار شده بودند که فارغ از تکیه به حکومت، خود به سازمان‌دهی مردم پردازند. اما این به معنای عدم توجه فقهای شیعه به حکومت وقت نبود، آن‌ها حکومت قاجار را یا به مثابه حکومت جور شیعه، یا به مثابه حکومت غیرجور و مشروع، مورد تأیید و حمایت قرار می‌دادند، اگرچه وجه غالب در این دوران، تأیید حکومت به مثابه حکومت جور شیعه بود. بنابراین، علمای شیعه، از یک‌سو، با انبانی از نظرات ناتمام و پراکنده و غیرمنسجم و ناسازگار با یک‌دیگر، در کار تعیین جنس و سنخ ارتباط خود با عرصه‌ی سیاست بودند، و از دیگر سو، دارای پشتوانه‌های سترگ ارتباط نظام‌مند و سازمانی با مردم شده بودند. در این شرایط، محمدشاه قاجار و حاجی میرزا آقاسی، علی‌رغم عدم گرایش‌های مثبت آشکار به فقهای شیعه، اما در میدان عمل، از توان و امکان حذف و هدم ایشان برخوردار نبودند. مشی عرفانی

حاجی، اگرچه بیش و پیش از خاک، مبتنی بر افلاک بود، اما در سوی دیگر ماجرا، در اردوگاه الهیات شیعه نیز هنوز نظریه‌ی عمیق و دقیقی درباره تبیین ارتباط میان خاک و افلاک مطرح نشده بود. برای نمونه، بنگریم به ظهور و بروز شیخ مرتضی انصاری به عنوان خلفِ محمدحسن نجفی. شرایط مرجعیت شیخ مرتضی را از منظر آن چه پیش‌تر مطرح شد، در فقره‌ای به نقل از اعتمادالسلطنه بنگریم. «ملت شیعه اثنی عشریه از اهالی مملکت ایران و گروه انبوهی که در هند و بلاد روسیه و بعضی از ایالات عثمانیه و چند شهر افغانستان و ترکستان و غیرها هستند و هر سال از بابت اوقاف و زکوات و اخماس و سهم امام و مظالم و امثالها، قرب دویست هزار تومان به محضر اطهر او ایصال می‌داشتند...» شیخ مرتضی انصاری بر خلاف برخی از اسلاف خود، خصوصاً در دوران صفوی و قاجار، نه تنها قائل به ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست نبود، بلکه به تحدید اختیارات فقیه در برخی از مواردی پرداخت، که پیش از او،



تحت عنوان عرصه‌ی اختیارات فقیه، مطرح شده بود. شیخ مرتضی، نه تنها با دیدگاه کسانی چون شفتی و صاحب جواهر درباره اجرای حدود در دوران «غیبت» از جانب فقها، اعلام مخالفت کرد، بلکه از ده موردی که ملا احمد نراقی به عنوان حدود ولایت فقیه مطرح کرده بود، تنها مَهر تایید بر دو موردِ «افتا» و «قضاوت»، نهاد.

این دیدگاه شیخ مرتضی انصاری، بار دیگر فقهای شیعه را از عرصه‌ی سیاست دور می‌کرد. با در نظر داشتن مجموعه‌ی این شرایط، می‌بینیم که علتِ فاصله گرفتن فقهای شیعه از میدان سلطه و سیطره بر عرصه‌ی سیاست، قابل تقلیل به مشی و مشرب عرفانی محمدشاه و حاجی میرزا آقاسی نبود. فقهای شیعه در این دوران، علی‌رغم گسترش دامنه‌ی نفوذ در «جامعه‌ی» ایران، در انبان نظری خود، نظریه‌ای نظام‌مند و فراگیر در راستای نفوذ و رسوخ در عرصه‌ی سیاست نداشتند. علی‌رغم این مسئله، فرآورده‌های کارخانه‌ی اصولیون در این

دوران، هم از منظر بسط مناسبات پیرامون «مرجعیت شیعه»، و هم از منظر مسئله‌ی حدود ولایت فقها در راستای اجرای احکام شرع، مبتنی بر اصالت سیاست شده بود. به دیگر بیان، دور ماندنِ فقهای شیعه در این دوران، از شعاع قدرت در عرصه‌ی سیاست، لزوماً به معنای دور ماندن فقه شیعه از سیاست نبود.

محمدشاه قاجار، در همین دوران، به انتقاد از «کارخانه‌ی مجتهدسازی» در ایران پرداخته بود. ایجاد و رونق این «کارخانه» به علت ایجاد و رونق مکتب اصولی در عرصه‌ی الهیات شیعه بود. پیش‌تر، به مبانی جدال میان اصولیون و اخباریون اشاره کردیم، اما فرآورده‌ی این جدال را عده‌ای این‌گونه ارزیابی کرده‌اند که با غلبه‌ی اردوگاه اصولیون بر اخباریون، الهیات شیعه، و مشخصاً فقه شیعه، دارای پشتوانه‌های ستبر و سترگ «عقلانیت» شده، و از آفات تحجر و سطحی‌نگری و قشری‌گرایی، مصون مانده است. اگر در پی

سطحی‌نگری و قشری‌گرایی باشیم، هیچ موردی مناسب‌تر از همین مدعا نخواهیم یافت. ورای این مسئله که آن‌چه حضرات «عقلانیت» می‌نامند و می‌دانند (و ما آن را تعیین مراد غلطی از عقلانیت می‌دانیم) را به وضوح می‌توان در مشی اخباری نیز سراغ گرفت، مسئله‌ی مهم این است که قائلین به این دیدگاه، بر این نظر بودند -و هستند- که فقهای اصولی با توسل و تمسک به دو منبع دیگر، یعنی اجماع و عقل، بیش از اخباریون که بی‌نصیب از این دو منبع هستند، می‌توانند به استنباطات دقیق‌تر و عمیق‌تری مبتنی بر «عقلانیت» پردازند. این مدعا در حالی مطرح می‌شود که تاریخ فقه شیعه، به صد زبان در شهادت است که اصلی‌ترین و اساسی‌ترین اختلافات در الهیات شیعه، مبتنی بر رجوع به دو منبع مشترک، یعنی قرآن و سنت بوده است. می‌دانیم که قائلین به آن دیدگاه، خواهند گفت، از قضا چون چنین بوده آن دو منبع دیگر این امکان را به اصولیون داده تا به رفع اختلافات پردازند. این پاسخ، در مواجهه

با واقعیات ملموس و مشهود در تاریخ حدود دو سده‌ی اخیرِ الهیات شیعه، مطلقاً دارای اعتبار نیست. دلیل این مدعای ما، ناظر به موضوع این دفتر، و آنچه در این فصل مطرح شد، این است که مدعای ابتنا بر «عقلانیت» در خلا و برهوتی از تمامی علوم جز الهیات، مدعایی جز بر مدار لاف و گزاف نیست. اکابر و اعظم اردوگاه اصولیون در آن دوران، مهم‌ترین دشمنانِ علمی چون فلسفه بودند. این در حالی بود که در همین دوران، هم مدعای «فلسفه‌ی اسلامی» و هم مدعای «عرفان اسلامی»، از متن و بطن همین اردوگاه نیز مطرح می‌شود. اما طرفه آن‌که، هم در مقام دفاع از پیوند فلسفه با اسلام، و هم در مقام مخالفت با پیوند فلسفه با اسلام، و هم در مقام مخالفت با فلسفه، سست‌ترین مباحث از جانب اصولیون مطرح شده است. همین مسئله درباره ارتباط اسلام با عرفان نیز به وضوح قابل مشاهده است. در چنین شرایطی، الهیات شیعه، و مشخصاً فقه شیعه، از منظرِ اصولی، «عقل» را به عنوان یکی از منابع چهارگانه

استنباط احکام در جوار قرآن و سنت و اجماع قرار می‌داد، و همین نکته، آشکارترین دلیلِ جهل مرکب اصولیون درباره معنا و مبنای «عقل» بود. مباحثی که در تاریخ اصولیه در دفاع از حجیت «عقل» به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در جوار سه منبع دیگر مطرح شده، موجود و مشهود است. فرجام تمامی این مباحث چیزی جز تشدید و تکثیر حمله به «عقل» در جوفِ مدعای دفاع از «عقل»، نبوده و نیست. از دیگر سو، فقهای اصولی با تکیه و تأکید بر این دو منبع، در کارِ صدور احکامی بودند که به گمان خود، بر اساس مباحث دقیق و عمیق در علم «اصول فقه»، می‌توانست باعث سامان زیست اجتماعی، و سامان ارتباط انسان با خلق و خالق شود. در همین راستا، حضرات با عرصه‌ی سیاست، به عنوان یکی از مهم‌ترین مولفه‌ها در ساحت زیست اجتماعی، مواجه می‌شدند. تاریخ این مواجهه را تا آغاز دوران پادشاهی ناصرالدین شاه قاجار، نشان دادیم. این مواجهه، از یک‌سو، معطوف به ضروری‌های اکابر و

اعاظم علوم اصول فقه شیعه در سده‌های چهارم و پنجم به بعد بود، و از دیگر سو، معطوف به تجربه‌ی حکومت شیعه‌ی صفوی. اندیشه‌ی مبتنی بر تأیید دفاع از حکومت شیعه، در دوران فتح‌علی شاه قاجار به علت جنگ‌های ایران و روسیه، در محور و مدار اردوگاه الهیات شیعه قرار گرفت. در حالی که در مجموعه رساله‌های جهادیه، و فتاوای فقهای شیعه در آن دوران، هیچ نظریه‌ی نوین و بنیادینی درباره تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست، یافت نمی‌شود. اما در سوی دیگر میدان، مدعیات اصولیون در مواجهه با اخباریون، باعث شد تا میدانی فراخ و هم‌وار در برابر فقهای شیعه قرار گیرد تا بیش از پیش در صور صدور احکام شرعی بدمند. در همین شرایط، «مرجعیت شیعه» دارای پشتوانه‌های «توده‌ای»، و منابع فراوان مالی شد. تا این‌جا، «پیروزی» اصولیون بر اخباریون، در عرصه‌ی الهیات سیاسی، هیچ فرآورده‌ی مثبتی برای ایران و

ایرانیان نداشت.<sup>۱</sup> در حالی که، ایرانیانِ مسلمان، با فقه‌هایی مواجه بودند که در مواجهه با عرصه‌ی سیاست، یک گام به پیش و گامی دیگر به پس می‌نهادند. اهمیت ماجرا در این بود که فقه شیعه با مدعای تاثیرگذاری مثبت بر زیست اجتماعی به میدان آمده بود، و چون چنین بود، از پشتوانه‌های نظری و عملی در میدان مواجهه با «سیاست»، گریز و گزیری نداشت.

---

<sup>۱</sup> ما در این جا وارد مباحث بنیادین درباره ارزیابی مدعای «پیروزی اصولیون بر اخباریون» نمی‌شویم. تنها به ذکر این نکته می‌پردازیم که از دوران طرح آن مدعا تا زمانه‌ی اکنون، هیچ مرز مشخص و نظام‌مندی در تفکیک مشی اصولی و اخباری در الهیات شیعه، وجود نداشته است. به دیگر بیان، در دوران مذکور، نه تنها مشی اخباری در عرصه‌ی الهیات شیعه، در حاشیه نبوده، بلکه از تاثیرات بنیادین بر اردوگاه اصولیون، برخوردار بوده است. در سوی دیگر ماجرا، از اردوگاه اصولیون شیعه، در حالی بانگ مخالفت با مشی اخباری به گوش می‌رسد، که بسیاری از اکابر و اعظام آن اردوگاه، از پاشنه تا پیشانی، آغشته به مشی اخباری هستند.

به دیگر بیان، بیش و پیش از تعیین «پیروز» در جدال میان اخباریون و اصولیون، آنچه در عرصه‌ی زیست اجتماعی در ایران دارای اهمیت بود، تعیین نوع و لون ارتباط دیانت با سیاست بود. فرآورده‌ی اردوگاه اصولیون در این زمینه، نظریه‌هایی بود که در این فصل مورد اشاره قرار گرفت. در هیچ‌کدام از این نظریه‌ها، چه در وجه سلبی و چه در وجه ایجابی، موردی نمی‌یابیم که بتوانیم اعتبار و احتشام آن را معطوف و موقوف به «پیروزی» اصولیون بر اخباریون بدانیم. و نه تنها چنین مواردی نمی‌یابیم، بلکه به وضوح موارد و مسائلی می‌یابیم که بر اساس آن، مشی اصولیون در میدان مواجهه‌ی نظری با عرصه‌ی سیاست، ایران و ایرانیان را به پرت‌گاه خطراتی بنیادین می‌کشاند.

یکی از این موارد و مسائل، پراکندن بذر این فهم در خاک ذهن و ضمیر ایرانیان بود که اگرچه فقه شیعه نمی‌تواند بر اساس نظریه‌های مطروحه در اردوگاه اصولیون، به کسب قدرت در



عرصه‌ی سیاست رسد، و بر آن اساس، به اجرای احکام شرع پردازد، اما تداوم حیات فقه شیعه با تقویت وجه عرفی در عرصه‌ی سیاست، در معرض خطر قرار خواهد گرفت. و چون چنین است، فقهای شیعه باید با توسل و تمسک به سازمان‌دهی «توده‌ها» و تکیه بر منابع مالی کسب شده از جانب آن‌ها، و با تکیه و تاکید بر نظریاتی ناظر به تایید ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، اقدام به به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست کنند.

در همین فصل، نشان دادیم که برخی از فقهای شیعه، در دوران قاجاریه، مقدمات طرح چنین نظریه‌ای را در راستای کسب قدرت فقها در عرصه‌ی سیاست فراهم کرده بودند، اما در آن دوران، به علل و دلایل مختلف، از جمله وجود دیدگاه‌های ناظر به مخالفت با ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، از جانب برخی فقهای شیعه، و هم‌چنین نوع سلطه و سیطره‌ی حکومت قاجار بر عرصه‌ی سیاست، اصولیون از امکان بسیج

«توده‌ها» در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، برخوردار نبودند. گذر زمان نشان داد اردوگاه اصولیون با هر قدمی که پیش می‌نهاد، بیش‌تر خود را نیازمند آن نوع تلاش در راستای کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، می‌یافت. به دیگر بیان، اصولیون اگرچه نظریه‌ی نوین و بنیادین و دقیق و عمیقی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست در بساط نداشتند، اما بقای خود را در گرو حمایت از جانب حکومت، یا کسب حکومت از جانب خود، می‌دیدند. در سوی دیگر ماجرا نیز، حکومت در ایران، پس از دوران محمدشاه، هرچه بیشتر خود را با مشکلی مواجه می‌دید که مبتنی بود بر شمشیر زنی‌های فقهای اصولی در عرصه‌ی سیاست؛ با چشمان بسته.

## فصل چہارم

# ظل اللہ و خورشید غرب

از آن جا که انبیا وحی الهی را توسط قوهی تخیل خویش در می‌یافتند، تردیدی در این نمی‌توان داشت که دریافته‌های ایشان می‌توانست از حدود عقل بسا فراتر رود. زیرا که با کلمات و تصورات می‌توان پندارهای بسا بیشتری درست کرد تا تنها با اصول و مفاهیم، که علم طبیعی به تمام بر آن‌ها استوار است. این روشن می‌کند که چرا انبیا کهابیش همه‌ی چیزها را به صورت تمثیل و استعاره می‌فهمیدند و می‌فهباندند، و همه‌ی امور معنوی را به زبان متجسّدات بیان می‌کردند؛ زیرا چنین زبانی با طبیعتِ تخیل ما تناسب فراوانی دارد.

تأثیرات نظام نظری افلاطون بر علوم مختلف، از دوران حیات او تا کنون، نه قابل انکار است، نه وسعت و عمق آن، قابل تصور. بحث در این که وجه غالب این تأثیرات مثبت یا منفی است را باید حواله به دیگر جای داد. اما یکی از مهم‌ترین تأثیرات افلاطون بر عرصه‌های مختلف علوم، ساخت و پرداختِ ایماژ بود. می‌دانیم که خاستگاه مهم نظورزی درباره مبانی و معانی ایماژ، در فلسفه ی هنر است؛ همان عرصه ای که نظرات افلاطون در آن عرصه، یکی از مناقشه برانگیزترین وجوه نظام نظری اوست. اما اهمیتِ ساخت و پرداختِ ایماژ، سده‌ها پس از افلاطون، به مسئله‌ای بنیادین در عرصه‌ی فلسفه‌ی علم بدل شد. افلاطون نظام نظری خود را بر اساس چندین ایماژ از انسان و جهان سامان داده بود. پس از او، ارسطو نیز از ایماژ در نظام نظری خود بر همان نهج استفاده کرد، با این تفاوت که او، اگرچه در طراحی و ارائه‌ی نظام نظری خود، از توسل و تمسک به ایماژ گریز و گزیری نداشت، اما بسیاری از ایماژهای

افلاطونی درباره جهان و انسان را دارای اعتبار نمی‌دانست. ساخت و پرداخت ایماژ در عرصه‌های مختلف علوم، سده‌ها بعد، حتی در عرصه‌ی علوم تجربی طبیعی نیز دارای اعتبار و کارکرد بود. در حالی که، در عرصه‌ی علوم تجربی انسانی، شعاع آن اعتبارها و کارکردها بسیار گسترده‌تر بود.

در عرصه‌ی الهیات، پیوندی که میان میراث فلسفه‌ی یونان باستان و الهیات مسیحی برقرار شده بود، علت و عامل مهمی ک‌در آگاهی متالهان مسیحی نسبت به اهمیت ایماژ بود. اما از دیگر سو، نظرورزی متالهان مسیحی درباره «خداوند» به مثابه کلیتی دارای شعاع بی‌نهایتی از تخیل و تصور، (که البته دیگرانی آن را توهم و هذیان دانستند) باعث می‌شد تا میدان ساخت و پرداخت ایماژ در عرصه‌ی الهیات، بسیار فراخ‌تر و هموارتر از عرصه‌هایی چون فلسفه و علوم تجربی انسانی و طبیعی شود.<sup>۱</sup> این مسئله، تا آن‌جا دارای اهمیت است که

---

<sup>۱</sup> بر این باورام که فلسفه، قابل تقلیل به علوم تجربی انسانی نیست.

عده‌ای در صور این مدعا دمیدند که اصل و اساس وجود عیسی به عنوان مسیح، و آنچه به عنوان مسیحیت در تاریخ ثبت شد، چیزی نیست جز ایماژی ساخته و پرداخته‌ی انسان؛ بر محور و مدار اسطوره‌پردازی در راستای شناخت و فهم خود و جهان. همین مدعا درباره ادیان دیگری چون یهودیت و اسلام نیز مطرح است. بر این اساس، در آن‌جا نیز ماجراهایی چون خلقت انسان، اصولاً و اساساً اعتباری جز از منظر ساخت و پرداخت ایماژ، نداشتند.

اما همان‌گونه که در مورد افلاطون و ارسطو اشاره کردیم، ایماژها هرچند دارای اعتبار و کارکرد بودند، اما هرگز واحد و ثابت و مشترک نبودند. در گذر زمان، و گذار از زمینه‌ای به زمینه‌ای دیگر، اعتبار و کارکرد ایماژها دچار خدشه و مناقشه می‌شد؛ برخی دچار حک و اصلاح و جرح و تعدیل، و برخی کاملاً محو و نابود می‌شدند. فلسفه، از یک‌سو، یکی از خاستگاه‌های بنیادین ایجاد ایماژ در راستای شناخت و تبیین

انسان و جهان است، و از دیگر سو، یکی از مهم‌ترین علل و عوامل تغییر و تحول در همان ایماژها. اما در عرصه‌ی الهیات، تغییر و تحول در ایماژها با مسائل و مصائبِ شگرف و سترگی مواجه است. هرچند در همین عرصه، در مواردی با تعدد و تنوع ایماژها در سطوح مختلف مواجه‌ایم، اما علی‌رغم این اختلاف سطوح، مبنای ایماژها ناظر به کلیتی است درباره انسان و جهان، یا جهان‌ها.

در عرصه‌ی سیاست نیز، چه در وجه علمی، چه در وجه فلسفی، و چه در وجه فنی، هم‌واره با ایماژها مواجه هستیم. اعتبار و کارکرد این ایماژها نیز دارای مراتب مختلفی است، اما وجه غالب آن‌ها ناظر به کلیت‌ای درباره چرایی و چگونه‌گی کسب، حفظ و بسط قدرتِ سیاسی در عرصه‌ی زیست اجتماعی است.

ایران در آغاز دوران حکومت ناصرالدین شاه قاجار، در عرصه‌ی الهیات سیاسی، با ایماژ مهمی‌کموواجه بود تحت عنوان «ظل‌الله». پیش از ناصرالدین شاه، شاهان دیگری نیز حامل



چنین عنوانی بودند. از دوران بسط نظام نظری اسماعیلیه در اردوگاه تشیع، نظرورزی‌های ناظر به جای‌گاه و پای‌گاه شخص حاکم در عرصه‌ی سیاست، که مصداق «امام» بود، دارای سویه‌هایی بود که در همان دوران – خصوصاً از جانب مخالفان – تحت عنوان «باطنی‌گرایی» مطرح می‌شد. اندیشه‌ی مبتنی بر «باطنی‌گرایی»، ارتباطی میان ساحت «بود» و «نمود» قائل بود که بر اساس آن، آنچه دیده می‌شد، هم‌واره دلالت داشت بر معنا و مبنایی نظری در ساحتی و رای ساحت نمودها. اسماعیلیون بر این باور بودند که شریعت، دارای ظاهر و باطن است، و امام در جایگاه «اساس»، عالم به بواطن شریعت است؛ که بر اساس علم او به تاویل، حاصل می‌شود. این اندیشه، همان‌گونه که در فصل دوم اشاره شد، مشخصاً با انشعابی که در اردوگاه اسماعیلیان نزاری انجام شد، پیوندی با نظام نظری عرفانی برقرار کرد. در نظام نظری عرفانی نیز اصل و اساس ماجرا، چیزی جز مدعای گریز از ظواهر عالم به سوی بواطن

آن نیست. و چون چنین است، نظام نظری عرفانی، نظامی کاغشته به ایماژهای متعدد و متنوع است. سرزمین الهیات شیعه، خاکی داشت که هم در آن، بذرهایی از اندیشه‌ی افلاطونی و نوافلاطونی و اسماعیلی کاشته شده بود، هم بر آن، بارانِ عرفان باریده بود. و چون چنین بود، در این عرصه، «واقعیاتی» چون «غیبت» امام نیز در راستای تفهیم و توضیح و تبیین، مبتنی می‌شد بر ساخت و پرداخت انواع ایماژها. در سوی دیگر میدان، فرجام کاری که سیدرضی در نوع ارائه‌ی «نهج‌البلاغه» کرد، مواجهه‌ی شیعیان با مولا و مقتدایی بود دارای مشی و مشرب «عرفانی». سیدرضی، دارای گرایش‌های هنری و عرفانی بود، و این گرایش‌ها، بدون تردید در نوع تنظیم و تدوین و ارائه‌ی نهج‌البلاغه تأثیرگذار بود. الهیات شیعه، خصوصاً پس از آشنایی‌های بیش‌تر با نهج‌البلاغه، با شعاع وسیع‌تری از ساخت و پرداخت ایماژ درباره انسان و جهان، از منظر دینی مواجه شد. این نوع ایماژها، در نظام نظری ایران

باستان نیز فراوان یافت می‌شود، و در مواردی نیز تاثیرات آن بر الهیات اسلام، و مشخصاً الهیات شیعه، غیر قابل انکار است. ورای نوع ارتباطی که شیخ شهاب‌الدین سهروردی میان نظام نظری ایران باستان و نظام نظری عرفانی ایجاد کرد، در عرصه‌های دارای ارتباط برجسته‌تری با سیاست، شاهدِ طرح ایماژهایی درباره انسان و جهان هستیم که دارای جای‌گاه و پای‌گاه آشکاری در نظام نظری ایران باستان است. برای نمونه، در «نامه‌ی تنسر به گشنسب»، بارها شاهد سوپه‌های نوافلاطونی تنسر هستیم که در پیوند با نوع درک و دریافت او نسبت به زمان و زمینه‌ی نگارش آن اثر قرار دارد. در بخشی از همان اثر، که از لحاظ سیاسی دارای اهمیت فراوان است، تنسر می‌نویسد «... گفتیمی ککه او غم عالم تا ابد خورده است، و اگرچه ما از اهل فنا و نیستی‌ایم، لیکن در حکمت آن است که کارها برای بقا سازیم، و حیلت برای ابد کنیم، باید که تو از اهل این باشی، و مدد مکن فنا را تا زودتر به سر تو و قوم تو

آید... و به حقیقت بدان که، هر که طلب فروگذارد، و تکیه بر قضا و قَدَر کند، خویشتن خوار داشته باشد، و هر که همه‌گی در تگاپوی و طلب باشد و تکذیب قضا و قَدَر کند، جاهل و مغرور بود، عاقل را میان طلب و قَدَر پیش باید گرفت، و نه به یکی قانع، چه قَدَر و طلب هم‌چو دو هاله رخت مسافرت بر پشت چهار پای، اگر از آن دو یکی گران‌تر و دیگری سبک‌تر شود، رخت به زمین آید، و پشت چهارپای گسسته شود، و مسافر به رنج افتد، و از مقصود بازماند، و اگر هر دو هاله متساوی بود هم مسافر بجان نگردد، و هم چهار پای آسوده باشد، و به مقصد رسند...»

این نوع درک و دریافت از انسان و جهان، مبتنی بر ایماژهایی بود که در عرصه‌ی نظر و عملِ ناظر به سیاست، فرآورده‌هایی داشت در ظاهر متعدد و متنوع، اما در اصل و اساس، ناظر به همان ایماژ بنیادین. برای نمونه، اگر در یک نظام نظری، ایماژی که از جای‌گاه انسان در جهان مطرح می‌شد؛ «نیلوفری

در مرداب» بود، این نظام نظری، در راستای تعیین و تبیین نوع ارتباط انسان با عرصه‌ی سیاست، دارای فرآورده‌های متفاوتی بود نسبت به نظام نظری دیگری که ایماژ آن ناظر به جای‌گاه انسان در جهان؛ «چوپان گله» بود. همان‌گونه که اشاره شد، این نوع ایماژها در سطوح مختلفی ساخته و پرداخته می‌شدند. در عرصه‌ی الهیات نیز، در مواردی، یک ایماژ کلان درباره انسان و جهان مطرح می‌شد، و در ادامه، بر اساس همان ایماژ، درباره ساحات متعدد و متنوع زیست انسان در جهان، ایماژهای دیگری ساخته و پرداخته می‌شدند.

با توجه به آن‌چه مطرح شد، به مسئله‌ی ظل‌الله بودن پادشاه، در الهیات شیعه بازگردیم. ظل‌الله بودن پادشاه، ریشه‌های ستر و سترگی در خاک ایماژ افلاطونی «غار» داشت. در آن‌جا نیز -اگرچه با توابع و توالی متفاوتی- نشستگان رو به دیوار غار، با سایه‌ای مواجه بودند که در مقام «نمود»، اعتباری جز هدایت بیننده‌ی سایه به سوی «بود»؛ در جایگاه حقیقت، نداشت. بر

این اساس، پادشاه نیز سایه‌ای بر دیوار این عالم بود؛ در مقام «نمود»، که بیننده را هدایت می‌کرد به حقیقتی ورای خود، در مقام «بود». پس از این تصویرسازی ذهنی کلان، نوع و لون ارتباط میان سایه و حقیقت، یا «نمود» و «بود»، اهمیت فراوان داشت.

در فصول پیشین یکی از مسائلی که درباره مباحث مطروحه در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام، ناظر به خلافت و امامت، مطرح کردیم، این بود که آیا کسانی که به عنوان جانشینان پیامبر در بلاد اسلامی کم‌طرح می‌شدند را باید «خلیفه الله» دانست یا «خلیفه‌ی رسول الله». برای نمونه، نشان دادیم که ابوالحسن ماوردی در این زمینه، به وجود اختلاف نظرها میان متالهان مسلمان اشاره می‌کرد. اما ورای ماجرای خلفای راشدین، حتی اگر خلفای خلف آن‌ها را «خلیفه‌ی رسول الله» نیز می‌دانستیم، باز هم مسیر ظل‌الله دانستن آن‌ها به کلی مسدود نمی‌شد، چرا که، خلفای رسول الله را باز هم می‌توان بر

مبنایی الهیاتی، سایه‌ی حقیقتی چون رسول‌الله دانست، و از آن جهت که رسول‌الله نیز، خود، سایه‌ی حقیقت اعلای الله است، ظل‌الله دانستن خلفای رسول‌الله، ممتنع نخواهد بود. اما ورای این مسئله، در فصول پیشین نشان دادیم که بازار دیدگاهی در الهیات اسلام که شخص حاکم در عرصه‌ی سیاست را جانشین خداوند می‌دانست، بسیار پر رونق بود. اما مدعای جانشین خدا بودن حاکم در بلاد اسلامی، با مدعای ظل‌الله بودن پادشاه در دوران قاجاریه، دو مدعای مشابه و منطبق بر یکدیگر نبودند. تا پیش از دوران قاجاریه، در عرصه‌ی الهیات سیاسی اسلام، با نمونه‌هایی از این سنخ در راستای تبیین مفهوم ظل‌الله بودن پادشاه، مواجه هستیم. «نظام عالم صورت نبنده، بی آن که در میان خلق سلطانی باشد که مظلومان به جانب او پناه برند. چنان که در الفاظ نبوی، علیه‌السلام، آمده است که "السلطان ظل‌الله فی الارض یاوی الیه کل مظلوم". و بدان که سلطان را از بهر آن به سایه مانند

کرد که حرارت و سوزش ظلم و تعدی عظیم‌تر از حرارت و تابش آفتاب است، بلکه عظیم‌تر از حرارت و تبش آتش است. و از این است که چون مظلومی کاز دست ظالمی کمتعدی روی به گریز آرد و آتشی پیش آید، پای در آتش نهد و باک نخورد. و چون حرارت و تابش ظلم و تعدی قوی‌تر است از حرارت آفتاب، پس آن‌چنان که مرد در گرمای گرم از پیش آفتاب بگریزد و روی به سایه آرد تا آن حرارت از او زایل گردد، هم‌چنان گرما زده‌ی ظلم، چون روی به جناب پادشاه آرد از تبش آن حرارت به واسطه‌ی عدل و انصاف پادشاه خلاص یابد.» قطب‌الدین شیرازی این نوع «تبیین» جایگاه ظل‌الله را در کتابی با عنوان «دره التاج» مطرح می‌کند، که به زعم عده‌ای، بر اساس مدعیات «فلسفی» نگاشته شده است. اما بر اساس دیدگاه او، هر مدافع مظلومی کرا می‌توان ظل‌الله دانست. در این‌جا، ممکن است با این مدعا مواجه شویم که پادشاه ظل‌الله است به معنای حامی کمظلومان، و دافع ظلم ظالمان، و



اگر چنین نباشد، دیگر پادشاه نخواهد بود. این مدعا نیز، در راستای تبیین ظل الله بودن پادشاه، مدعای بی‌اعتباری است. چرا که، اصولاً و اساساً در وجه غالب الهیات سیاسی اسلام، مراد از «سلطان عادل» فقط پیامبر اسلام، و در عرصه‌ی الهیات شیعه، مراد از «سلطان عادل» امام معصوم است. در حالی که، حتی اگر مصداق «سلطان عادل» را پادشاهانی بدانیم که پس از پیامبر، و امامان معصوم، ظهور و بروز داشته‌اند، پُرپیداست که این نوع «عدالت»، مبتنی بر مفهومی غیردینی است. در این‌جا، بحث در این است که پادشاه، علاوه بر وجوه مختلفی که لزوماً دینی نیستند، آیا باید دارای ویژه‌گی یا شرایط خاص لزوماً دینی نیز باشد تا بتوان او را ظل الله دانست؟ اگر پاسخ منفی باشد، حاکمان و پادشاهان کافر یا مشرک را که مشی مبتنی بر موازین و معاییر اخلاقی داشته باشند را نیز می‌توان و باید ظل الله دانست، چرا که دفع ظلم، و یاری مظلوم می‌کنند، ملتزم به عدالت هستند و... اما اگر پاسخ منفی باشد، پرسش

این است که چه مولفه‌ی لزوماً دینی، می‌تواند پادشاه را بر مسند ظل‌الله نشانَد؟ در ادامه، به اهمیت این پرسش، و پاسخ آن، خواهیم رسید.

دوران حکومت ناصرالدین شاه، دوران اوج‌گیری مواجهه‌ی ایران با جهان جدید بود؛ مواجهه‌ای که پیش از استقرار حکومت صفوی نیز نشانه‌هایی از آن را در ایران می‌بینیم. در دیگر جای درباره ابعاد متعدد و متنوع این مواجهه، خصوصاً از منظر اندیشه‌ی سیاسی سخن گفته‌ایم. اما درباره موضوع این دفتر، این مواجهه، از منظر الهیات سیاسی از این جهت دارای اهمیت بود که سکه‌ای بود در بازارِ فهم و درک و دریافت؛ با دو رویِ مهم. یک رویِ ماجرا، عبارت بود از آگاهی ایرانیان نسبت به توابع و توالی نظام‌مندی و قاعده‌گرایی در عرصه‌ی سیاست در جهان جدید؛ مبتنی بر تأسیس و تجهیز دولت، و حاکمیتِ غیرالهی. روی دیگر ماجرا، عبارت بود از آگاهی نسبت به مبانی تحولاتِ منجر به آن موارد؛ در بستر تاریخی خود،

خصوصاً در عرصه‌ی گذار از حکومت کلیسا، به حکومت بر مدار «قوانین غیرالهی»، و تبیین ارتباط آن‌ها با شرایط و ویژگی‌های اسلام و ایران.

دو روی این ماجرا، اگرچه باید به موازات هم فهمیده و سنجیده می‌شد، اما در عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود در ایران آن دوران، چنین نشد. آغازین مواجهات ایرانیان از منظر الهیات سیاسی با جهان جدید، ریشه در خاک مواجهه‌ی بلاد اسلامی تحت سلطه و سیطره‌ی عثمانی، با جهان جدید داشت، خصوصاً پس از فتح مصر توسط ناپلئون. در آغاز سده‌ی نوزده میلادی، فاتحان فرانسوی در مصر به تشکیل مرکز تحقیقات علمی پرداختند تحت عنوان «بنیاد مصر». عده‌ای از مسلمانان تحصیل کرده در الازهر یا به این بنیاد پیوستند، یا با فرآورده‌های آن آشنا شدند؛ کسانی چون حسن العطار، عبدالرحمن جبرتی و... در سوی دیگر ماجرا، در همین دوران، خدیو مصر، محمدعلی پاشا بود با گرایش‌های آشکار به نوگرایی

در جهان اسلام. هم‌او، عده‌ای از مصریان را در قالب «کاروان معرفت» راهی اروپا، و مشخصاً فرانسه کرد. از جمله، رافع طهطاوی. یکی از فرآورده‌های مواجهه‌ی طهطاوی با شرایط سیاسی و مذهبی در فرانسه، کتابی بود با عنوان «تخلیص الابریر فی تخلیص باریز». طهطاوی در این کتاب، به وجود «قانون اساسی» در فرانسه اشاره کرده، و بلافاصله به طرح این نکته می‌پردازد که «اکثر آنچه در این "شرطه" [La charte] و قانون اساسی آمده در قرآن و سنت پیامبر وجود ندارد، اما باید آن‌ها را مطرح کنیم تا بدانند که چگونه غربیان به این فهم رسیده‌اند که عدل و انصاف باعث آبادی و رونق کشورها و آسایش بنده‌گان خواهد بود...»

*الكتاب المذكور الذی فیہ هذا القانون یسمى الشرطه، ومعناه فی اللغه اللاتینیة ورقه تسامح فیها، فأطلت علی سجل المكتوب فیہ الأحكام المقیده، فلنذكره لك، وأن كان غالب ما فیہ لیس من كتاب الله تعالی، ولا من سنه رسوله صلی الله*

عليه وسلم لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف  
من أسباب تعمير الممالیک وراحة العباد...

این نوع مواجهات امثال طهطاوی با تحولات بنیادین دینی و سیاسی در غرب، در شرایطی ادامه می‌یافت که توابع و توالی فهم و درک و دریافت آن‌ها از منظر الهیات سیاسی تسنن، لزوماً منطبق و سازگار با الهیات سیاسی تشیع نبود. اما مدعای مشترکی که در ادامه، در هر دو اردوگاه مذکور بر اساس آن مواجهه مطرح شد، این بود که آن‌چه عده‌ای پیشرفت‌های کشورهای غربی در عرصه‌ی دین و سیاست می‌پندارند، چیزی نیست جز التزام عملی غربیان به مبانی اعتقادی و سیاسی اسلام. به دیگر بیان، هر آن‌چه باعث بهبود وضعیت معاش غربیان شده، برگرفته از مبانی اسلامی است و بس. اما در سوی دیگر میدان، عده‌ای نیز در اردوگاه الهیات سیاسی اسلام، در مواجهه با تحولات جهان جدید، به طرح این مدعا پرداختند که آن‌چه عده‌ای پیشرفت‌های کشورهای غربی در عرصه‌ی

دین و سیاست می‌پندارند، چیزی نیست جز هبوط در هاویه‌ی لذت‌گرایی‌های فاسدِ دنیوی. این دو نوع دیدگاه، علی‌رغم تفاوت‌ها و تمایزهای موجود در دو اردوگاه الهیات سیاسی تسنن، و، الهیات سیاسی تشیع، بدل به فصل مشترک این دو اردوگاه در مواجهه با جهان جدید، شد.

یکی از کسانی که در همان دوران، ضمن ارتباط با حکومت عثمانی و حکومت قاجار، مواجهه با جهان جدید در وجه دینی و سیاسی را نیز تجربه کرد، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود.

سیدجمال یکی از مهم‌ترین علل آلوده‌گی سرچشمه‌های مواجهه‌ی ایرانیان با جهان جدید، از منظر الهیات سیاسی بود. او، پیش و پیش از آن‌که عالمی در عرصه‌ی الهیات باشد، مبارزی سیاسی بود. سیدجمال در مقطعی از عصر ناصری، شیفته‌ی ناصرالدین شاه قاجار بود، و پادشاه ظل‌الله را «ناپلئون عصر» می‌نامید. «پادشاه ایران را در حسن نیت و عقل و کفایت نسبت به وکلای خود، ناپلئون عصر می‌توان خواند، لیکن چه

فایده، یک نفر در میان وکلای با غیرت ایران یافت نمی‌شود که افکار اصلاح طلبانه‌ی او را تقویت نموده و اسباب حصول منظورات مقدسه را به هر تدبیر که باشد فراهم بیاورد... آن اقتدار و تسلطی که اعلی‌حضرت پادشاهی به هر یک از امنای دولت خود در تمشیت امور می‌دهند، به هیچ یک از وزرای مستقل فرنگستان از جانب دولتشان داده نمی‌شود.»

این‌گونه است که سیدجمال نه تنها ناصرالدین شاه را «ناپلئون عصر»، بلکه او را «اصلاح‌طلبی» می‌دانست که به تقسیم قدرت در عرصه‌ی سیاست پرداخته، و مطلقاً پادشاهی مطلق‌العنان نیست. اما این‌ها مربوط و معطوف به پیش از آغاز دوران دشمنی سیدجمال در عرصه‌ی سیاست، با ناصرالدین شاه بود. سیدجمال در دوران حکومت ناصرالدین شاه، دو بار به ایران آمد؛ هر دو بار با دعوت از جانب رجال سیاسی ایران، از جمله شاه. اما در هر دو سفر، دریافت که نه از جانب رجال سیاسی ایران مورد حمایت در عرصه‌ی عمل قرار می‌گیرد، نه پادشاه

شیفته و مرید او خواهد شد. بر همین اساس، به تهدید پادشاه پرداخت که از او در روزنامه‌های خارج از کشور بد خواهد گفت. اعتمادالسلطنه که سیدجمال در یکی از این سفرها به دعوت او به ایران آمده بود، هم‌زمان با ورود او به ایران، در خاطرات خود این‌گونه به تحسین او می‌پردازد «این شخص از بوشهر به گفته‌ی من آمده است و خیلی مرد با علم معتبری است...» پس از چند روز، اعتمادالسلطنه در «روزنامه‌ی خاطرات» می‌نویسد «... سیدجمال کاغذ سختی به شاه نوشته و تهدید کرده که از ایران بد خواهد نوشت...». در همین دوران، در برخی از روزنامه‌های روسیه، مطالبی بر علیه حکومت ایران منتشر می‌شود که عده‌ای بر این باور بودند که نویسندگی آن‌ها کسی نیست جز سیدجمال. در ایران نیز، شب‌نامه‌هایی علیه حکومت و شاه منتشر می‌شود، که خبر می‌رسد عامل انتشار آن‌ها سیدجمال است. اعتمادالسلطنه به همین موضوع در خلال ملاقاتی با سیدجمال اشاره می‌کند. «سیدجمال‌الدین



آنچه می‌گوید آمدم که خود را بری‌الذمه کنم که آن‌چه به من نسبت دادند در روزنامه‌های روس، من ننوشتیم. اما باید به جهت کار دیگر آمده باشد. شاه را هم دیده بود. امشب هم خواهد رفت امین‌السلطان را ملاقات کند.»

در ادامه‌ی سفر دوم سیدجمال به ایران، مناقشات درباره حضور او بالا گرفته، سبب می‌شود به او هشدار دهند تا از ایران خارج شود. سیدجمال این هشدار را نیز بدل به فرصتی در راستای مبارزه‌ی سیاسی می‌کند، و در حرم عبدالعظیم، بسط می‌نشیند. فرجام این ماجرا نیز چیزی جز این نبود که «...فراشان رفته اول در صحن را می‌بندند و به آقا سیدجمال می‌گویند "بیا، باید بروی"، اعتنا نمی‌کند. ریخته و گریبان و دست و پایش گرفته لگدزنان در میان برف و گل و لجن، سر و پا برهنه، کشان کشان بیرون می‌آورند... مکشوف‌العوره روی برف می‌کشیده‌اند... پس عمامه‌اش را برداشته، یابوی پالانی می‌آورند... پاهایش را زیر شکم اسب می‌بندند... به فراشان

می گوید "البته به شاه خواهید گفت که سید را روانه کردیم"، می گویند "بلی! عرضی هم دارید بگویید." می گوید پیغامی از من به او برسانید؛ بگویید من و تو هر دو کارهای گذشته‌ی اجدادمان را تجدید کردیم؛ به انتقام دچار خواهی شد.» او در ادامه، تهدید مذکور را با ترور شاه عملی کرد.

سیدجمال یک ماه پس از این گونه اخراج از ایران، در انگلستان با همراهی ملکم‌خان، به انتشار روزنامه‌ی «قانون» می‌پردازد. در این روزنامه، سیدجمال در صور این مدعا می‌دمد که «قانون» دقیقاً و عمیقاً منبعث از اسلام، و منطبق بر اصول اسلام است. و چون چنین است، هر حکومتی که اقدام به تدوین و اجرای قانون نکند، حکومتی «غیراسلامی» خواهد بود. مجادله‌ی سیاسی سیدجمال با حکومت ایران، از این‌جا دارای پشتوانه‌هایی الهیاتی برای او می‌شود، در راستای هدفی سیاسی، که عبارت بود از براندازی حکومت ناصرالدین شاه.

سیدجمال، مبارزه علیه حکومت ناصرالدین شاه را بر همان اساس که اشاره شد، از لندن و با انتشار مطالبی در روزنامه «قانون» پی می‌گیرد. او در این روزنامه، رسماً حکومت ناصرالدین شاه را «غیراسلامی و غاصب» می‌نامد. البته، سیدجمال تمامی این حملات علیه حکومت ایران را به نوعی انجام می‌دهد که در عین حال از حمایت و اعانت حکومت عثمانی نیز محروم نشود. در روزنامه «قانون»، در همین راستا چنین نوشته می‌شود «در میان ملل سنی، سلطان عثمانی رئیس مطلق و خلیفه‌ی مفترض الطاعه است. وضع دولت ایران مقابل این است. موافق مذهب شیعه، سلطنت حالیه‌ی ایران خلاف اصول اسلام و شاه غاصب است. بنا به این عقیده‌ی مذهبی، امروز در ایران دو حکومت است؛ یکی مشروع که متعلق به علمای دین است، یکی دیگر غصبی که دستگاه ظلمه می‌گویند. خدام دولتِ مشروع یعنی مجتهدین بالضروره دشمن این دستگاه هستند...»

آیا سیدجمال نمی‌دانست که اصولاً و اساساً طرح چنین دوگانه‌ای درباره حکومت ایران، کاملاً کذب و بی‌اعتبار است؟ آیا او نمی‌دانست برخی از اعاضمِ همان مجتهدین، آشکارا حکومت علمای دین را در دوران «غیبت» مشروع نمی‌دانستند؟ آیا او نمی‌دانست که همان اکابر و اعاضمِ مجتهدین، لزوماً «دشمنِ حکومت» در دوران قاجاریه نبودند؟ سیدجمال، همه را می‌دانست، اما در آن دوران، از منظر مبارزه‌ی سیاسی، در راستای براندازی حکومت وقت، تنها دو هدف داشت. نخست، غیراسلامی و غاصب و دشمنِ دین معرفی کردن حکومت قاجاریه، دو دیگر، تحریک و ترغیب مجتهدین شیعه در راستای اعلام جهاد علیه ناصرالدین شاه.

در راستای هدف اول، همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، سیدجمال با طرح این مقدمه که حکومت ایران بر اساس «قانون» نیست، به این نتیجه می‌رسید که «دولتی که قانون ندارد، دین ندارد...» در شماره‌ی نهم روزنامه‌ی «قانون»، چنین می‌خوانیم

«سبب همه‌ی این مصائب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خدا است و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر به احکام الهی...» اما در راستای هدف دوم، روزنامه «قانون» خطاب به مردم ایران می‌نوشت «در هر ولایتی که هستید مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید. در هر مقام علی‌الخصوص هنگام خطر بر دور ایشان جمع بشوید و حفظ حقوق خود را از همت ارشاد ایشان بخواهید.» این، ابتدای تحریک مردم به اطاعت از مجتهدین در راستای براندازی حکومت وقت بود. در ادامه، سیدجمال در نامه‌ای خطاب به میرزای شیرازی، این‌گونه او را به قیام علیه حکومت ایران تحریک و ترغیب می‌کرد «حق را باید گفت: تو رئیس فرقه‌ی شیعه هستی، تو مثل جان در تن همه‌ی مسلمانان دمیده‌ای، هیچ‌کس جز در پناه تو نمی‌تواند برای نجات ملت برخیزد و آن‌ها نیز به غیر از تو، به کسی اطمینان ندارند. اگر برای گرفتن حق قیام کنی، همه به پشتیبانی تو برخاسته، آن‌گاه افتخار و

سربلندی نصیبشان خواهد شد. ولی اگر به جای خود بنشینى، مسلمانان هم متوقف شده و زیر دست و زبون مى شوند... آیا چه كسى برای این كار سزاوارتر از مردى است كه خدا در قرن چهاردهم از میان همه، او را انتخاب کرده... پیشواى بزرگ! پادشاه ایران سست عنصر و بد سیرت گشته... زمام كار را به دست مرد پلید بدكار پستى [امین السلطان] داده كه در مجمع عمومى به پیغمبران بد مى گوید... به سادات بزرگ توهین مى نماید... بی پرده مى گسارى مى نماید، با كفار دوستى مى ورزد...» سیدجمال، در ادامه، این گونه پرده از یک نمونه از خیانت‌هاى امین السلطان به ایران و اسلام بر مى دارد «بانك (چه مى دانی بانك چیست؟) بانك عبارت از این است كه زمام ملت را يك جا به دست دشمنان اسلام داده و مسلمانان را بندهى آنها نموده و سلطنت و آقایی كفار را بر آنها بپذیرد.» سیدجمال در ادامه‌ى این نامه، پیشنهاد جالب توجه‌اى برای میرزای شیرازى دارد «تو مى دانی كه علمای ایران هم

سینه‌هایشان تنگ شده و منتظر شنیدن یک کلمه از تو هستند... باز به عنوان یک نفر مطلع، به حجت‌الاسلام می‌گوییم: دولت عثمانی هم از قیام تو خوشحال شده و در مبارزه با این تبهکار [ناصرالدین شاه] به تو کمک خواهد کرد...»

سیدجمال در نهایت نمی‌تواند میرزای شیرازی را تحریک و ترغیب به قیام علیه حکومت ناصرالدین شاه کند. طرفه آن‌که همان مجتهد شیعه، با همان دستی که نامه‌های سیدجمال را دریافت می‌کرد، نامه‌هایی به ناصرالدین شاه می‌نوشت و او را چنین خطاب می‌کرد «اعلیٰ حضرت اقدس شاهنشاهی خلدالله تعالیٰ ملکه [یعنی: خداوند حکومت او را جاوید گرداند]» در همین نامه‌ها، و در همین زمان، میرزای شیرازی خود را «مشغول دعاگویی دوام دولت جاوید مدت» ناصرالدین شاه می‌دانست. میرزا، پس از لغو قرارداد «تباکو»، در نامه‌ای دیگر خطاب به ناصرالدین شاه، چنین نوشت «به شرف عرض حضور مبارک اعلیٰ حضرت اقدس شاهنشاه - خلد الله ملکه -

می‌رساند: بشارت رفع اختصاص دخانیه... موجب کمال شکرگزاری و امیدواری و سبب مزید دعاگویی ذات همایون اعلیٰ حضرت شاهنشاهی - ایدالله تعالیٰ سلطانه - گردید. حقیقت باید اهل اسلام بر اهالی سایر ملل و دول به مرزبانی شاهنشاه اسلامیان - اعز الله تعالیٰ نصره - مباهات نمایند... هم‌واره از حضرت احدیت خواستارم که نعمت وجود این سلطان عادل و پادشاه دین‌پرور را مستمر فرماید و ظل عواطف و مراحم ملوکانه را بر مفارق مسلمین، جاوید و پاینده دارد.»

پس از این ماجرا، سیدجمال نامه‌ای دیگر خطاب به تمامی فقها و مجتهدین ایران نوشت، و آن‌ها را به قیام علیه حکومت ناصرالدین شاه، فراخواند. او در این نامه، به علمای دین یادآوری می‌کند که «...توده، دل‌بسته به علما و گوش به فرمان روسای دینی است. هرچه بگویند می‌پذیرد و هر کجا بایستند، می‌ایستد. در نظر توده، فرمان علما رد شدنی نیست...» در ادامه، سیدجمال با این خطاب به علما که «زمام ملت به دست



شماست»، می‌نویسد «نابود باد این پادشاهی، واژگون باد این سلطنت. اگر این پادشاه خلع شود... آن که جانشین وی خواهد بود، نمی‌تواند از فرمان شما سرپیچی کند...» علاوه بر این نامه‌ها، سیدجمال چندین نامه‌ی دیگر نیز با همان مضمون، خطاب به فقها و مجتهدین ایران می‌نویسد. اما پس از ناکامی در این عرصه، سیدجمال‌الدین اسدآبادی که سال‌ها در اردوگاه اهل ایدئولوژی در ایران، به عنوان «قهرمان مبارزه با استعمار» معرفی شده است، نامه‌هایی به سلطان عثمانی و ملکه‌ی انگلستان می‌نویسد و از ایشان در راستای براندازی حکومت ناصرالدین شاه مدد می‌جوید. سیدجمال در نامه‌ای به ملکه انگلستان، با تأکید بر این که «در تمام ایران همه‌گی مستعد انقلاب و شورش هستند»، می‌نویسد «اگر دولت انگلیس... با پادشاه و رژیم او همراهی کند، در این صورت کار ما تمام است و ما به هلاکت خواهیم رسید... البته ملت ایران که نمی‌تواند شما را دشمن خود بداند، بلکه دوست خود می‌پندارد، همین

قدر منتظر است که اعتراضی از طرف شما ابراز شود. این اعتراض برای شما ضرر مادی ندارد و در حقیقت اسباب خطر برای بانک و تجارت شما نخواهد بود.» سیدجمال، در پایان همین نامه، این‌گونه گام در وادی تهدید و تطمیع هم‌زمان ملکه انگلستان می‌گذارد «البته اگر شما به ما ایرانی‌ها کمک ننمایید یا جرات این کار را نداشته باشید، دولت روس آماده‌ی این کار هست...»

سیدجمال بر این باور بود که در ایران «تا شش هفت نفر گردن زده نشوند، امید هیچ‌گونه اصلاحی نمی‌توان داشت؛... اولین فرد ناصرالدین شاه و دومی باید امین السلطان باشد.» هم‌او، در «عروه الوثقی» خیالات خام و خسارت‌بار خود را این‌گونه به نمایش می‌گذاشت «... اگر حاکم، یک آدم جاهل، بد طینت، دون همت و حریص و بچه صفت و ترسو و ضعیف‌الرای و احمق نهاد و خسیس‌النفس و کج طبع باشد، ملت را با تصرفات خود در پرتگاه‌های سقوط می‌دهد. در این حال اگر

در ملت رمقی از حیات موجود و چیزی از آن به جا مانده باشد... گرد می‌آیند و برای از پای درآوردن این شجره خبیثه، دست به هم می‌دهند و به جای آن، نهال مبارک دیگری را غرس می‌کنند که ریشه‌ی آن استوار باشد و شاخه‌های آن تا آسمان برود... "استبدلوا الخبیث بالطیب" و ناپاک را با پاک معاوضه می‌کنند...» میرزا رضا کرمانی، پس از ترور ناصرالدین شاه قاجار، به طرح مدعایی پرداخت که منطبق بر همین آموزه‌ی اخیر سیدجمال بود. «پادشاهی که پنجاه سال سلطنت کرده باشد، هنوز امور را به اشتباه کاری به عرض او برسانند و تحقیق نفرماید و بعد از چندین سال سلطنت ثمر آن درخت وکیل‌الدوله، آقای عزیزالسلطان، امین خاقان و این اراذل و اوباش بی‌پدر و مادرهایی که ثمره‌ی این شجره شده‌اند و بلای جان مردم شده باشند، چنین شجر را باید قطع کرد که دیگر این نوع ثمر ندهد... این تخم را من آبیاری کرده‌ام و سبز شد. همه در خواب بودند و بیدار شدند. یک درخت خشک بی‌ثمری

را که زیرش همه قسم حیوانات موذی درنده جمع شده بودند، از بیخ انداختم و آن جانورها را متفرق کردم. حالا از پهلوی آن درخت یک جوانه بالا زده است مثل مظفرالدین شاه، سبز و خرم و شاداب؛ امید همه قسم ثمر می‌رود.»

سیدجمال، در نهایت، در عرصه‌ی سیاست به آن‌چه در حرم عبدالعظیم گفته بود عمل کرد، و از ناصرالدین شاه «انتقام» گرفت. اما اهمیت ماجرای سید در این بود که او در دورانی که ایران در آستانه‌ی مواجهه‌ای جدی با نظریه‌های بنیادین درباره ارتباط میان دیانت و سیاست در جهان جدید قرار داشت، با استخدام ایدئولوژیکِ مفاهیمِ جهان جدید، آن‌ها را بدل به ابزاری سست در میدان مبارزه‌ی سیاسی علیه حکومت و پادشاه ایران کرد. به دیگر بیان، با سیدجمال، عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، بدل به جولان‌گاه اهل ایدئولوژی شد که در راستای کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست، پروایی از آشکارترین و آفت‌بارترین نوع تحریف و تخریب مبانی

دینی، نداشتند. بر این اساس، سیدجمال، قافله‌سالار کاروانی در وادی الهیات سیاسی شیعه شد، که با کوله‌بارِ تهی از نظوروزی‌های دقیق و عمیق الهیاتی، مرکب ایدئولوژیک‌اندیشی را رو به قبله‌ی کسب قدرتِ سیاسی پیش می‌راند. سیدجمال، از دو سو، تیشه بر ریشه‌ی الهیات سیاسی در ایران می‌زد. از یک‌سو، با تحریف آشکارِ مبانی الهیاتی اسلام، و شیعه، و از دیگر سو، با ازدواج و امتزاج ایدئولوژیکِ مفاهیم دینی و سیاسی جهان جدید، با مدعیاتِ خود، ناظر به اسلام و ایران.

در همین زمینه، همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، او با برافراختن بیرق «قانون‌خواهی»، تنها بر آن بود تا نشان دهد که «قانون یعنی اسلام»، و در ادامه، به این نتیجه رسد که چون حکومت ایران مبتنی بر قانون نیست، پس غیراسلامی است، و چون چنین است، باید علیه او قیام و شورش کرد. سیدجمال نمی‌دانست که مفهوم «قانون» در جهان جدید، و آن‌چه او در

فرانسه و انگلستان دیده است، از پاشنه تا پیشانی دارای مبانی متفاوت، و در مواردی ناسازگار، با آن چه است که او «شریعت» می‌نامید. اما او، با هم‌راهیِ ملکم، بر آن بود تا نشان دهد که با توسل و تمسک به «شریعت»، می‌توان به مراتبی بس به‌تر از آن چه رسید که غربیان با «قانون» رسیده‌اند، چرا که «...اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه‌ی شریعت اسلام است. ترقی بنی‌آدم در هر نقطه‌ی عالم که ظهور بکند لامحاله از پرتو معرفت اسلام است. لا شرف اعلی من الاسلام.» سیدجمال، مفاهیم جهان جدید را تهی از مضمون و معنا و مبنا کرده بود، و در میدان سیاست روی دست می‌چرخاند و خود را مدعی طلبِ آن‌ها برای اجرا در ایران می‌دانست. و این در حالی بود که او در راستای هدف براندازی حکومت ناصری، تنها بر آن بود که آن حکومت را از پشتوانه‌های دینی در «جامعه» بی‌بهره کند. در همین راستا، او از تمامی تحولات بنیادین نوین در غرب، عناوینی چون «قانون»، «پارلمان»،

«دولت»، «آزادی بیان» و... را بدل به سلاح مبارزه با حکومت ایران می‌کرد، و در عین حال می‌نوشت «از برای این مقصودات پاک، اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نماییم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی ملل کاملاً کافی می‌دانیم و در طرح تنظیم ایران هیچ تدبیری قبول نداریم، مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است. جنابان! شما از رجوع ما به اصول اسلام نباید اصلاً تعجب نمایید... اسلام علمای ما یعنی اسلام حقیقی، جامع جمیع آن اصول است که شما اساس آسایش و محرک ترقیات خود قرار داده اید...» روزنامه «قانون» بر اساس همین مدعیات، به وادی طرح این مدعا می‌رسید که «... در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینیم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در معرفت اسلام که ما احادیث می‌گوییم... به طور صریح معین نشده باشد.»

سیدجمال، با بیرقِ مفاهیمِ جهان جدید در دست، علاج درد اصلیِ بلادِ اسلامی، از جمله ایران را در «بازگشت به اسلامِ اسلاف» می‌دانست. «پراکندگی و تشتتی که در بعضی از ممالک اسلامی دیده می‌شود، منشا آن قصور حکام و انحراف آنان از اصول ثابتی است که دیانت اسلامی بر روی آن بنا یافته و به خاطر آن است که از روش گذشتگان و اسلاف خود عدول نموده‌اند، چه ترک این اصول مسلم و اعراض از سلوک متداول، بیشتر از هر کس دیگری، به سلطه علیا صدمه می‌زند. وقتی که حکام در اسلام به قواعد شرع باز می‌گردند و به روش مردم نخستین می‌گردند دیر زمانی نمی‌گذرد که خداوند سرزمین‌های آنان را توسعه می‌دهد و ایشان را به ائمه‌ی دین ملحق می‌کند...»

اما در سویِ دیگرِ این نوع پیریشان‌گویی‌ها و جهالت‌های سبب‌سوز و شغب‌افروز، ناصرالدین شاه قرار داشت که در گذر زمان و با رصد سیر وقایع، به لزوم وجود «قانون» در کشور، پی



برده بود، اما مسئله‌ی ارتباط میان شریعت و قانون -به معنای جدید- برای او نیز به مسئله‌ای غیرقابل حل بدل گشته بود. الهیات سیاسی شیعه در نخستین مواجهه با فرآورده‌های علمی و معرفتی جهان جدید، به تفاوتی آشکار، نسبت به دوران پیش از ناصرالدین شاه، رسیده بود. معنا و مبنای این «تفاوت»، این بود که تا پیش از آن دوران، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، مسائل و مباحث حول محور مواجهه با الهیات سیاسی تسنن، و، نظام نظری فلسفی یا نظام نظری عرفانی یا نظام نظری ایران باستان قرار داشت، اما در عصر ناصری، میدان و مبنای این مواجهه تغییر کرده بود. بر اساس این «تغییر»، مفاهیمی در این عرصه در مقام فرآورده مطرح می‌شد که اصولاً و اساساً محصول فرآیندی بودند که خبر و اثری از آن -فرآیند- در تاریخ اسلام و ایران دیده نمی‌شد. این فرآورده‌ها، در ایران، در اختیار نظام نظری جدیدی قرار می‌گرفت به نام نظام نظری روشن‌فکری.

روشن‌فکری ایران، که سیدجمال از پدران بنیان‌گذار آن محسوب می‌شود، از یک‌سو، در وجه دینی، فرآورده‌های جهان جدید را در ایران مطرح می‌کرد، و به طرح این مدعا در مقام نتیجه می‌رسید که برای دستیابی به آن‌ها، هیچ راهی جز «بازگشت به اسلام»، نخواهیم داشت. از دیگر سو، روشن‌فکری در وجه غیردینی، همان فرآورده‌های جهان جدید را در ایران مطرح می‌کرد، و به این نتیجه می‌رسید که هیچ راهی جز «اعتقاد و التزام مطلق» به آن فرآورده‌ها نخواهیم داشت. موضوع این دفتر بررسی تاریخ خسارت‌آمیز و حسرت‌خیز روشن‌فکری ایران نیست، اما در وجوه مربوط به الهیات سیاسی، فرجام مشی دو اردوگاه مذکور، نه تنها حل مسائل و رفع مشکلات پیشین در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه در ایران نبود، بلکه، تشدید و تشحید آن مسائل و مشکلات بود.

گفتیم که ناصرالدین شاه نیز می‌دانست که گریز و گزیری از اتصال عرصه‌ی حکمرانی به «قانون» نخواهد داشت، اما هم‌او،

پس از بازگشت از سومین سفر خود به اروپا، نکته‌ای در همین زمینه مطرح می‌کند که ما آن را از دو منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم. منظر نخست، ناظر به اندیشه‌ی سیاسی و حقوقی در ایران است؛ که آن را در دیگر جای مطرح کرده‌ایم. و منظر دوم، ناظر به بحث حاضر درباره الهیات سیاسی است. ناصرالدین شاه در همان زمان و در همان زمینه می‌گوید «چه داعی شده است که ایران به عدم امنیت و بی‌قانونی مشهور آفاق شود و از این نقص و ننگ در پیش بیگانه و خویش سرافکنده و شرمگین باشیم. فریضه‌ی ذمت شماست که در قواعد و قوانین هر دولت و مملکت غور فحص کنید و آنچه را که ملایم طبع و موافق مزاج این مملکت می‌بینید، بنویسید و به اجرای آن متفق الکلمه و مجتمع الهمه باشید، پیش‌تر هم به وزرای سابقین گفته بودم؛ محض طفره و بهانه جویی گفتند با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است، در صورتی که قانون دولت به امور مذهب ربط و شباهت ندارد.»

ما در فصل ششم از همین دفتر، ابعاد دیگری از این دیدگاه ناصرالدین شاه را مورد بررسی قرار خواهیم داد، اما در اینجا، این نکته دارای اهمیت است که شاه قاجار نیز پس از سفر به اروپا، و مواجهه با تحولات صنعتی و معرفتی در آن دیار، به کارکردهای مثبت قانون در کشور، پی می‌برد، اما در عین حال، به طرح این مدعا می‌پردازد که عده‌ای از رجال سیاسی به او گفته بودند «با وجود شرع اسلام به قانون چه حاجت است». نقل قول ناصرالدین شاه در این زمینه کاملاً درست و معتبر است. در همان دوران، عده‌ای از رجال سیاسی بودند که بر اساس همان مدعیات مطروحه در روزنامه «قانون»، معتقد بودند که با وجود شریعت، نمی‌توان و نباید به سمت هیچ‌گونه قانون دیگری برای اداره‌ی کشور رفت. اما این راه رفع مشکلی نبود که ناصرالدین شاه به او اشاره کرده بود، چرا که، اگرچه این مدعا که «با وجود شرع اسلام به قانون حاجت نیست»، مدعایی دقیق و عمیقی نبود، اما در عین حال، هنوز بنیان

مشکل، بر این اساس پابرجا بود که؛ میان شریعت و قانون - به معنای جدید - چه نوع ارتباطی برقرار است؟ ناصرالدین شاه، در مقام پادشاه کشور، لزوماً نباید پاسخی برای این پرسش در انبان اندیشه‌ی خود می‌داشت، بلکه، این نظرورزان در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه بودند که می‌بایست از سده‌ها قبل با تعیین و ترسیم مختصات ارتباط میان دیانت و سیاست، زمینه‌ای فراهم می‌کردند تا بر اساس آن، ارتباط میان دیانت با مفاهیم و مبانی سیاست در جهان جدید نیز قابل تعیین و ترسیم باشد. در فصل ششم از این دفتر، به بررسی نظرورزی‌های معطوف و مربوط به همین مسئله، در آن دوران، باز خواهیم گشت. اما در این جا، کوشیدیم تا نشان دهیم ظل‌الله بودن پادشاه در آن دوران، بر اثر ظهور و بروز مفاهیم جهان جدید در عرصه‌ی دیانت و سیاست، با چالشی مواجه شده بود که هر لحظه بر بی‌اعتباری آن عنوان، می‌افزود. اما در عین حال، هیچ بحث دقیق و عمیقی درباره علل و دلایل بی‌اعتبار

شدن عنوانِ ظل‌الله، در عرصه‌ی الهیات سیاسی، مطرح نشده بود. به دیگر بیان، مفاهیم جدید در شرایطی از راه رسیده، و چون طوفانی بر خرمنِ الهیات سیاسی شیعه می‌وزیدند، که آن خرمن، در آتشِ حسرتِ وجود نظریه‌ای در راستای تبیین دقیق و عمیقِ ارتباط میان دیانت و سیاست، و تبیین ارتباط میان مبانی الهیاتی شیعه با مفاهیم جهان جدید، می‌سوخت.

روشن‌فکرانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی در صور این مدعا می‌دمیدند که علت‌العلل و یگانه مشکل ایران و اسلام را تشخیص داده‌اند. اما آن مشکل چه بود؟ سیدجمال پس از آن‌که در میدان نظر و عمل، اسلحه در دستان میرزا رضا کرمانی نهاد برای ترور ناصرالدین شاه، در پاسخ به این پرسش که آیا تو فرمان ترور پادشاه ایران را صادر کردی؟ گفت «من نگفتم میرزا رضا، ناصرالدین شاه را بکش. بلکه گفتم ایران آباد نمی‌شود مگر به قطع ریشه‌ی شجره‌ی خبیثه‌ی استبداد.» هم‌او، در مصاحبه با آرتو آرنولد، سردبیر روزنامه «پال بال»،

وقتی با پرسشی درباره «اصلاح و رفورم در تشیع و تسنن» مواجه می‌شود، می‌گوید «چون اساس هرگونه رفورم و اصلاح در قرآن ذکر شده لذا موقعیت هر دو فرقه‌ی اسلامی تقریباً یکی است؛ اما بزرگ‌ترین مانع برای ترقی همانا استبداد مطلق است...» اما مراد او از «استبداد» چه بود؟

تا پیش از مواجهه‌ی مسلمانان با مفاهیم جهان جدید، و مشاهده‌ی نوع و لون حکومت‌ها در اروپا، توصیه‌ها و درخواست‌ها نسبت به حاکمان در بلاد اسلامی، چیزی جز رعایت عدل و انصاف اسلامی درباره رعیت، نبود. همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم، علمای اسلام حتی در تاویل، و تبیین مفهوم ظل‌الله، بر این نکته تاکید می‌کردند که پادشاه به این علت ظل‌الله است که مردم از حرارتِ ظلم و ستم به سایه‌ی عدل او پناه می‌برند. میرزای قمی به عنوان یکی از مجتهدین برجسته‌ی شیعه، در همان مقام تاویل، و تبیین مفهوم ظل‌الله، به چندین نکته اشاره می‌کند که تمامی آن‌ها مبتنی بر این

است که پادشاه باید تشبه به «شاه شاهان» بجوید. مراد از «شاه شاهان» در دیدگاه‌های میرزای قمی، خداوند است، و معنا و مبنای آن «تشبه به خداوند» این است که به همان نسبت که خداوند از بنده‌گان خود مراقبت می‌کند، پادشاه نیز باید از مردم مراقبت کند، و، به همان نسبت که مردم از حرارتِ ظلم به سایه‌ی عدل خداوند پناه می‌برند، پادشاه نیز باید سایه‌ی عدل الهی باشد برای مردم. «...چنان‌که از عمده‌ی آثار شاه شاهان در صفات افعال، موائد و نوائل و دلجویی ارباب حوائج و مسائل، و گشادن درهای خزائن رحمت و خواندن فقرا و ضعفا بر بساط رافت، و نعمت و مراقبت احوال بنده‌گان در آشکارا و نهان، و محافظت آن‌ها در خواب و بیداری در مهم امن و امان است، باید که سایه‌ی آن شاه، اعنی پادشاه انسان، نیز گردی از آن کوی را اکلیل فرق عزت، و پرتوی از آن نور را، تاج تارک رفعت نموده و در امثال امر "تشبهوا بالله و تخلقوا باخلاق الله" اگرچه شبانه محتاج به خواب، و مضطر به حراست



و محافظت اصحاب باشد و به این سبب از رفع حوائج محتاجین، بر کنار و از انجام مطالب ایشان در اعتذار باشد، لااقل روزانه به قدر مقدور در پینه کردن پاره‌های آنها و در گشادن بسته‌های آنها، مافوق مهر پدری به کار برده تا از سایر بنی‌نوع، ممتاز و به خلعت با فرّ و دولت ظل‌اللهی سرافراز باشد.» اما اگر پادشاه از این جهت ظل‌الله است که باید رفتاری بر سبیل « تشبهوا بالله و تخلقوا باخلاق الله » داشته باشد، و از مردم مراقب کند و ایشان را در سایه‌ی مهر و عطوفت و عدالت خود نگاه دارد، آیا چنین پادشاهی دیگر بر مدار و محور «استبداد» نخواهد بود؟

روشن‌فکرانی چون سیدجمال، بر این باور بودند که اگر پادشاهی بر مدار و محور قرآن و سنت پیامبر به حکمرانی پردازد، محال است که ذره‌ای از غبار استبداد بر دامن حکومت او نشیند، و به دیگر بیان، چنین پادشاهی را می‌توان و باید ظل‌الله دانست. اما این دیدگاه امثال سیدجمال، حتی یک قدم

از منزلِ نظرورزی‌های فقه‌های شیعه‌ی حامی حکومت صفوی، پیش نرفته بود. در فصل دوم از همین دفتر، نشان دادیم که برخی از فقه‌های شیعه در دوران صفویه، در نهایت برآن بودند تا مطلق‌العنانی پادشاه را در عرصه‌ی عرف، بدل کنند به مطلق‌العنان او در عرصه‌ی شرع. اگرچه این نوع مشی را عده‌ای عینِ «مشروطیت» می‌دانستند، به این علت که پادشاه دیگر مطلق‌العنان نیست و اختیارات او در شعاع شریعت، محدود و مشروط شده است. سیدجمال و مریدان و حواریون او نیز بر همین باورِ کاذب و آفت‌بار بودند. در حالی که، تفاوت بنیادین میان ایشان با اسلاف خود در دوران صفویه، این بود که سید و سایر اهلی قبیله‌ی روشن‌فکری، این ترهات و شطحیات را بر اساس تکیه و تاکید بر مفاهیم جهان جدید مطرح می‌کردند. اما آیا در غرب، نظریه‌ی دولت و ملت و مشروطیت و حاکمیت غیرالهی و تفکیک قوا و... بر اساس محدود کردن حکومت به «شریعت» ایجاد شده بود؟ در این جا، بحث تفاوت شریعت در

اسلام با مسیحیت مطرح است. روشن‌فکرانی چون سیدجمال، اگر از ابتداییات این تفاوت و تمایز، درسی آموخته و بهره‌ای اندوخته بودند، می‌دانستند که بیش و پیش از آن‌که علت تمامی تحولات بنیادین مثبت در غرب را، خوشه‌چینی غربیان از قرآن و سنت پیامبر بدانند، باید بحثی دقیق و عمیق ارائه می‌کردند درباره ارتباط میان مبانی مسیحیت و اسلام، در عرصه‌ی الهیات سیاسی. در حالی که، از صدر تا ذیل آثار سیدجمال، حتی یک جمله‌ی محصل در این زمینه یافت نمی‌شود. معدود اشارات او به پروتستانتیسم و میراث لوتر، هم از منظر تاریخی و هم از منظر الهیات مسیحی، هم از منظر ارتباط با اسلام، مطلقاً فاقد اعتبار است. سیدجمال بر این باور بود که «یک مسلمان عالم، کاملاً به اصول آزادی خواهانه‌ی اروپایی آشنا می‌باشد و با کمال آسانی می‌توان با مراجعه به تعالیم قرآن، مردم را با عقاید و افکار آزادی پرستانه‌ی امروزی آشنا نمود و این کار بدون مواجهه با انواع اشکالات که لوتر با

آن‌ها روبرو گردید، عملی خواهد شد.» اما سید و هم‌قطاران‌اش باید نشان می‌دادند که چه نسبت و تناسبی میان «تعالیم قرآن» و «افکار آزادی پرستانه‌ی امروزی» وجود دارد. مجموعه آثار سیدجمال، شاهدِ عادلِ این مدعاست که او، نه از معانی و مبانی «افکار آزادی پرستانه‌ی امروزی» چیزی می‌دانست، نه از معانی و مبانی «تعالیم قرآن».

سیدجمال در «عروه الوثقی» به تخفیف و تسخیف مشی کسانی می‌پرداخت که راهی کشورهای غربی شده‌اند تا مبانی تمدن را از آن‌جا برای بلاد اسلامی به ارمغان آورند. «...مصری‌ها و ترکان عثمانی، تعدادی از مدارس را به شکل نو تاسیس نمودند و گروه‌هایی را به کشورهای عربی اعزام کردند تا علوم و معارف و صنایع و آداب آن‌جا و آن‌چه را که تمدن می‌نامند با خود بیاورند که این در حقیقت تمدن همان سرزمین‌هایی است که در آن‌جا مطابق به نظام طبیعی و سیر اجتماع انسانی رشد کرده است. مگر مصری‌ها و عثمانی‌ها از

آن چه که کرده‌اند و مدت زیادی از آن می‌گذرد فایده گرفته‌اند؟ آیا حال و احوالشان بیشتر از تمسک به نظام نو، حالا بهتر شده است...؟» این مدعیات سید، در حالی مطرح می‌شد که او، مشی آفت‌بارتری نسبت به کسانی در پیش گرفته بود که آن‌ها را «مقلدین از غرب» می‌دانست، چرا که، او در مواجهه با غرب، با مفاهیمی آشنا شد که مدعی بود «مطابق به نظام طبیعی و سیر اجتماع انسانی» در کشورهای غربی است. اما همان مفاهیم را تهی از مضمون کرده و در پیوند با کلیات مجعولی قرار می‌داد که مدعی بود «تعالیم قرآن» است. با در پیش گرفتن این فرآیند بود که سید جمال در صور مدعای «اسلامی» بودن تمامی مفاهیم جهان جدید می‌دمید. یکی از فرآورده‌های این فرآیند، همان‌گونه که اشاره شد، این بود که ظل‌الله بودن پادشاه به این معنی است که پادشاه کاملاً بر اساس موازین و معاییر قرآن و سنت، رفتار کند. در این صورت بود که پادشاه ظل‌الله، نمی‌توانست دارای مشی استبدادی باشد.

بنابراین، در اینجا سه قرائت از مفهوم ظل الله بودن پادشاه در برابر یکدیگر قرار گرفته بودند. قرائت اول، مبتنی بر این مدعا بود که پادشاه ظل الله است، و چون چنین است، باید «مستبد» باشد؛ به این دلیل که خداوند اصولاً و اساساً «مستبد» است. این مدعا با رجوع به این گونه آیات قرآن، مطرح می‌شد:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

إِنْ يَشَاءُ يُرْحَمَكُمُ أَوْ إِنْ يَشَاءُ يُعَذِّبِكُمْ...

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ...

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...

فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ.

قرائت دوم، مبتنی بر این مدعا بود که اگر پادشاهی مستبد باشد، نمی‌تواند مصداق ظل الله باشد؛ به این دلیل که خداوند

«مستبد» نیست، و، مهربان و رؤوف است. این مدعا با رجوع به این گونه آیات قرآن، مطرح می‌شد:

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ  
قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

فَإِنْ أَنْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

إِنَّهُ بِهِمْ رَعُوفٌ رَحِيمٌ

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

قرائت سوم، مبتنی بر این مدعا بود که پادشاه ظل‌الله است، اما نه ناظر به تمامی ویژگی‌ها و اوصاف خداوند. به دیگر بیان، پادشاه، سایه‌ی ویژگی‌ها و اوصافی از خداوند است که در راستای مصالح و منافع مردم (بنده‌گان خداوند) باشد.

در این‌جا، دو پرسش مهم در برابر قرائت سوم قرار می‌گرفت. نخست این‌که، چگونه می‌توان تشخیص داد که کدامین ویژگی‌ها و اوصاف خداوند، در راستای مصالح و منافع مردم

است؟ دو دیگر این که، مراد از «مردم» چیست؟ در قرآن با این مدعا مواجه‌ایم که «فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ»، بر این اساس، پُرپیدا است که گاهی عذاب برخی از «مردم» در راستای مصلحت و منفعت برخی دیگر از «مردم» خواهد بود، و چون چنین است، پادشاه به عنوان سایه‌ی خداوند در راستای تامین مصالح و منافع «مردم»، آیا باید بر مسند اختیار درباره عذاب و بخشش «مردم» قرار گیرد؟

با در نظر داشتن مجموعه این مسائل و مباحث، در می‌یابیم که ایماژ ظل‌الله بودن پادشاه، ایماژی است متعلق به زمان و زمینه‌ای که تصویر و تصویری از محدودیت اختیارات پادشاه، در میان نبوده است. بر اساس این ایماژ، به همان نسبت که هیچ نیرو و عامل خارجی، نمی‌تواند اختیارات خداوند را محدود کند، اختیارات پادشاه را نیز نمی‌توان و نباید با نیروها و عوامل خارجی، محدود کرد. بر این اساس، اگر می‌خواهیم پادشاهی داشته باشیم که ملتزم به عدالت و انصاف و شفقت و مهربانی



و خویشتن داری و... باشد، یگانه نیرو و عاملی که می‌توان و باید به کار گرفت، پرورش و تقویت نیروها و عوامل درونی در پادشاه است. و چون چنین است، اگر پادشاه خود را ملتزم به مواردی چون اخلاق بداند، از منظر درونی باعث می‌شود که او در رفتار، خود را محدود به رعایت موازین و معاییری خاص کند. اما علی‌رغم این نوع دیدگاه، باز هم، سایه‌ی خدا بودن پادشاه، در راستای التزام به «تشبهوا بالله و تخلقوا باخلاق الله»، با مشکلاتی مواجه بود که باعث خروج پادشاه از وادی مطلق‌العنانی، نمی‌شد. می‌دانیم که در قرآن، با چنین آیاتی مواجه‌ایم:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ  
وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ...

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...

و از دیگر سو، در همان قرآن، با چنین آیاتی مواجه هستیم:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...

با در نظر داشتن این نوع آیات، و مدعای ظل‌الله بودن خداوند بر اساس «تشبهوا بالله و تخلقوا باخلاق الله»، پادشاه در عرصه‌ی سیاست، در موارد و مقاطعی می‌تواند خود را دارای مسئولیت‌های نامحدود بداند، و در موارد و مقاطعی دیگر، خود را دارای هیچ‌گونه مسئولیتی، نداند.

این مسئله را در تبیینی که سیدجعفر کشفی از مفهوم ظل‌الله ارائه می‌کند، می‌توان مشاهده کرد «بدان که پادشاه و سلطان، خلیفه و ظل خداوند جلّ، علامت و معنای مرتبه‌ی خلافت و ظلیت... آن است که در صورت و مظهر صفات خداوند باشد و تمام صفات خداوند راجع به عدل است و عدل آن، منقسم به

صفات لطف و قهر می‌شود. پس، سلطان آلت و مظهر لطف و قهر خداوند می‌باشد و شرافت، عزت و خساست و ذلت مردمان بسته و مرتبط به او می‌باشد و به هر کس که عنایت و التفات و مرحمت بنماید، آن کس عزیز و شریف به جمیع عزت‌ها و شرافت‌ها می‌گردد... و به هر کس که بی‌التفات شود و به او نظر ننماید، ذلیل می‌گردد به جمیع ذلت‌ها...»

در مواجهه با چنین شرایطی، نشان دادیم که هیچ نظریه‌ی دقیق و عمیقی در انبان الهیات سیاسی شیعه، در راستای سامان زیست اجتماعی بر اساس تبیین ارتباط میان دیانت و سیاست، و دین و دنیا، وجود نداشت. با در نظر داشتن این شرایط، در انبان روشن‌فکرانی چون سیدجمال، یگانه راه رفع مشکل، چیزی نبود جز «بازگشت به قرآن». در حالی که، از این منظر، ناصرالدین شاه، نسبت به امثال سیدجمال، چندین قدم در وادی فهم و درک و دریافتِ مشکلِ ایران، پیش بود. ناصرالدین شاه، به فراست دریافته بود که اگر رفع مشکلات

کشور در گرو التزم به «قانون» باشد، این قانون، نمی‌تواند و نباید منحصر به قرآن و سنت پیامبر باشد. هم‌او، در فقره‌ای که پیش‌تر آوردیم، بر این نظر بود که «قانون دولت، به امور مذهب ربط و شباهت ندارد». این مدعای شاه قاجار، در اصل و اساس مدعای دقیق و عمیقی نبود، اما در عین حال، در راستای مصالح و منافع ایران و ایرانیان، چندین گام پیش بود نسبت به مدعای «انحصار قانون به شریعت».

در دیگر جای، به تفصیل نشان داده‌ایم که در دوران ناصری، چندین پیش‌نویس به عنوان «قانون اساسی»، و چندین نوع «مجلس» در راستای حرکت حکومت بر مدار «قانون» تشکیل شد. در این موارد، هم‌واره یکی از مباحث بنیادین، ارتباط میان شریعت و قانون بود. برای نمونه، ۳۵ سال پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، بر اساس توجه میرزا حسین خان سپه‌سالار به «تنظیمات»، با همکاری کسانی چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله، پیش‌نویسی در قالب نوعی «قانون

اساسی» تدوین، و به ناصرالدین شاه ارائه شد. در ابتدای این متن، بر این نکته تأکید شده بود که «...من بعد بنای امور دولت ما در حال باید پیش از پیش بر وفق عدل و انصاف بوده و از شریعت مقدسه به هیچ دست‌آویز تخلف و تجاوز نشود.» نویسندگان این متن، اما بلافاصله با در نظر داشتن مشکلاتی که در راستای ارتباط میان دیانت و سیاست از منظر الهیات سیاسی در ایران وجود داشت، به ارائه‌ی این راهکار می‌پرداختند «برای ترتیب قوانین شریعت غرا و وضع بعض قواعد و انتظامات که لازمه سیاست مُدن است، مجلسی و برای اجرای قوانین مزبوره، مجلس جداگانه تشکیل شده هر یک از مجالس دوگانه، بی‌مداخله به کار یکدیگر تکالیف خود را باید مجری بدارند؛ تفریق این دو مجلس از امور عمده و اهم دولت است و بدون آن از هیچ یک از امور دولتی و مملکتی نتیجه نیک عاید نبودنش از تجربیات چندین ساله سلطنت مان مبرهن است. کارهایی که به امور معاش و زندگانی تعلق دارند،

باید از کارهایی که به امور معاد و آخرت متعلق است، انفکاک یافته، برای امور دنیوی به زبان فارسی فقره به فقره، قانونها نوشته شده و عدد گذاشته شود...». در بخش دیگری از همین متن، چنین آمده است «آنهایی که در ایران، خارج از دین اسلام هستند، از قبیل مسیحیان و یهودیان و گبرها و سایر مذاهب مختلفه، یا رعایای خود ایران باشند... باید آسوده و محترم باشند و دست مزاحمت احدی به آنها نباید برسد که به آزادی تمام در اجرای آیین خود زندگانی بکنند.» فرجام این، متن را در عرصه‌ی عمل، در دیگر جای بررسی کرده ایم، اما آنچه در اینجا ناظر به موضوع این دفتر دارای اهمیت است، تأکیدی است که امثال میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا یوسف خان مستشارالدوله، بر این مسئله دارند که «کارهایی که به امور معاش و زندگانی تعلق دارند، باید از کارهایی که به امور معاد و آخرت متعلق است، انفکاک یافته...» سپهسالار و مستشارالدوله به فراست و درایت دریافته بودند که شرط

بنیادین تدوین هر نوع قانونی در عرصه‌ی سیاست، تکیه و تأکید بر این «انفکاک» است، اما مشکل بنیادین این بود که هیچ نظریه‌ای در راستای انجام این «انفکاک» در انبان الهیات سیاسی شیعه، وجود نداشت. و چون چنین بود، هر فقیه‌ی دارای این امکان بود که از کنجی برخیزد و فتوایی علیه «انفکاک امور معاش از امور معاد» صادر کند. اما در سوی دیگر ماجرا، یکی از توالی محتوم انفکاک امور معاش از امور معاد، در عرصه‌ی سیاست، بی‌اعتبار شدن عنوان و جای‌گاه ظل‌اللهی پادشاه بود. اما چرا و چگونه؟

ایرانیان در نخستین مواجهه با تحولات تمدنی و فرهنگی و علمی در جهان جدید، به نظامات سیاسی حاکم بر کشورهای غربی نیز نظر داشتند. در این مواجهه بود که ایرانیان می‌دیدند، مناسبات عرصه‌ی سیاست در آن کشورها، نه تنها بر اساس ظل‌الله بودنِ شخصِ حاکم، سامان داده نشده، بلکه حاکمان بیش و پیش از آن که دارای مشروعیتی الهی و افلاکی باشند،

مشروعیت خود را از منابع انسانی و خاکی کسب کرده‌اند. حتی در مواردی که ایرانیان، پادشاهان کشورهای غربی را دارای قدرت مطلق می‌دیدند، به تایید این نکته می‌پرداختند که آن پادشاه در مقام عمل، مطلق‌العنانی را بر خلاف مصالح و منافع خود می‌دیده است. برای نمونه، میرزا ابوطالب، در خاطرات خود از سفر به انگلستان، درباره مقام و موقعیت پادشاه انگلستان می‌نویسد «ماسوای امور مستمره، این پادشاه را اختیار هر نوع کار غیر مستمر و خلاف قانون نیز هست، زیرا که سپاه تمام نوکر او هستند، و جز او دیگری را نمی‌دانند و غیر او کسی در تمام ملک یک یراق بند معین خود ندارد؛ نهایتش این که اگر او در امور مرجوعه به "پارلمنت" مشورت نکند، و یا مخالفت صوابدید ایشان علی‌الظاهر نماید، موهم بلوای عام، و عاجز آمدن او آخر کار است. اما پادشاه وقت، "کنگ جاج"، دام اقباله، آنقدر مودب و مهذب به اخلاق است، که بالطبع راغب به شر نیست، بلکه تمام اوقات او مصروف



نیک‌خواهی خلق، و تحریر ایشانشان بر کشت و کار، و علوم و هنر است، و از امور نفسانی صد هزار مرحله دور. به ذات خود کشت کار زراعت می‌نماید، و به مدرسه‌ها رفته استفسار حال طلبه علوم می‌کند. «هم‌او، در «مسیر طالبی»، پادشاه انگلستان را دارای اختیاراتی می‌داند که بر اساس آن «حتی گنه‌کاران مفتی به قتل را می‌توانند بخشید»، اما در عین حال، «عمده دلیل بر محاسن او این‌که قوت عزل قضات را از خود سلب نمود، و بیم و امید ایشان را از ارکان سلطنت دور کرد تا در اجرای احکام حق، از کسی پروا نکنند...» اما این نوع سامان‌دهی امور در عرصه‌ی سیاست، بدون وجود مجلس، ممکن نبود. میرزا ابوطالب با توجه به همین نکته است که بر نقش مهم «پارلمنت» تاکید می‌کند، و درباره «وزیر خزانة» که او را «اعظم وزرا» می‌نامد، می‌نویسد «پادشاه و امرا، بدون فتوای "پارلمنت" بر کاری اقدام نمی‌نمایند، بر احکام پادشاهی نیز که مخالف صوابدید او باشد، به بهانه عدم رضای "پارلمنت"

غلبه تواند کرد، و هم‌چنین عزل و نصب امرا، بدان بهانه تواند نمود. در حقیقت سلطان با استقلال اوست...» نویسنده‌ی «مسیر طالبی»، در ادامه، این‌گونه آشکارتر به قدرت و اعتبار پارلمان انگلستان اشاره می‌کند «هر چه به خاطر پادشاه و امرا یا سایر عقلای انگلش [انگلستان] در صوابدید مُلک و اهل آن رسد، در «پرلمنت» ظاهر می‌نمایند؛ اگر "پرلمنت" پسندید، زر اخراجات آن بر ذمه می‌گیرد، بعد از آن اختیار پادشاه و امرا در آن کار است، و به واسطه ایشان تمام می‌شود. اما "پرلمنت" جمع خرج آن را می‌بیند، اگر فضولی در آن یا در جمع خرج سالیانه به نظر رسد، در زر واجب الادای آینده بازیافت می‌نماید، و وقتی که کارهای عمده روبکار نیست، در ارزانی نرخ اشیا و ساختن قانونهای جزوی، که برای معاش اهل ملک مفید است، سخن گویند. قوانین ریاست ملک و تجارت و عدالت، و هر چیزی که در انگلش است، تمام ساخته رای همین "پرلمنت" است. حتی حدود گنه‌کاران هم تعلق به شریعت و

احکام سماوی ندارند...» تاکید میرزا ابوطالب بر این نکته که «حتی حدود گنه‌کاران هم تعلق به شریعت و احکام سماوی ندارند»، از این جهت در راستای بحث ما دارای اهمیت است، که این موضوع یکی از توابع و توالی «انفکاک امور معاش از امور معاد» است. و پادشاه انگلستان - به روایت میرزا ابوطالب - علی‌رغم دامنه‌ی وسیعی از اختیارات، «قوت عزل قضات را از خود سلب نمود.» میرزا ابوطالب، روایت خود را از مشاهده و بررسی عرصه‌ی سیاست در انگلستان، به گونه‌ای ارائه می‌کند که در آن، بر اساس مناسبات عرفی، نه تنها اختیارات افلاکی پادشاه، در عمل، از جانب نیروها و عوامل خارجی و خاکی محدود شده، بلکه اختیارات خاکی او نیز، از جانب همان نیروها، مصون از تحدید نیست.

آن‌چه میرزا ابوطالب، و سایر ایرانیان در آن دوران، ضمن حضور در ممالک راقیه، می‌دیدند اما چیزی از مبانی و معانی آن نمی‌دانستند، تحولات مربوط به ارتباط میان دیانت و سیاست

در تاریخ مسیحیت، در اروپا بود. به دیگر بیان، جز معدودی از ایرانیان، در آن دوران، هیچ کس از تاریخ الهیات مسیحی، فهم و درک و دریافت دقیق و عمیقی نداشت. و چون چنین بود، بحث درباره «انفکاک امور معاش از امور معاد»، اگرچه در مسیحیت و در اسلام، دو بحث متفاوت بود، اما مبانی ارتباط آن دو بحث با مفاهیم جهان جدید در عرصه‌ی سیاست، بحثی بود که در ایران، مورد توجه و تامل قرار نگرفت. از معدود مواردی که در آن دوران، به این مسئله اشاره‌ای شده، این سخنان مجدالاسلام خطاب به شیخ فضل‌الله نوری، در دفاع از مشروطه است. «آقای من دولت مشروطه یعنی دولت مشروعه. یعنی باید به موازین شرعیه شاه و گدا در تحت قانون اسلام بالسویه باشند. طایفه نصاری که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق قوانین موضوعه‌ی خودشان است که عقلا مملکت وضع کرده‌اند و چون آن‌ها قانون خدایی ندارند و حضرت عیسی در احکام تکلیفیه قانونی از جانب خدا نیاورده

لذا عقلا مملکت قوانین تکلیفی وضع نمودند و بر طبق آن عمل می‌نمایند. لکن مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق احکام شرع است و چون پیغمبر ما تکالیف ما را از معاشی و معادی معین فرمود و قرآن از جانب خدا برای ما نازل کرد ما هم ملتزم هستیم به اجرا و عمل بر طبق آن. وانگهی مشروطه مقابل مستبده است... جناب‌عالی هم باید در امور خودتان به مشورت عمل نمایید و الا شما را مستبد خواهند گفت.» البته، در ادامه، شیخ فضل‌الله و یاران‌اش به جایی رسیدند که آشکارا اعلام کردند «عجب است که به خلط مبحث اشاعه می‌دهند که اسلام‌طلبان مستبدند، و حال آن‌که البته باید مستند باشند. اساس اسلام، بلکه هر دینی، بر استبداد است.»

فرجام منحوس این موارد، سال‌ها بعد، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه، در مجادله‌ای که در اردوگاه فقهای شیعه

درباره مفاهیمی چون آزادی، حقوق بشر، مجلس، دولت، اعتبار رأی اکثریت و... درگرفت، به وضوح قابل مشاهده بود.

ایران در عصر ناصری، به واسطه‌ی مواجهه با جهان جدید، در مسیری قرار داشت که در آن، اعتبار و کارکردِ ایماژِ ظل‌الله، در مرزهای نابودی قرار گرفته بود. در چنین شرایطی، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، چه در مقام دفاع از آن ایماژ، چه در مقام گذار از آن ایماژ به ایماژی دیگر، باید نظورری و نظریه‌پردازی‌های بنیادین صورت می‌گرفت. اگر پادشاه هم‌چنان از منظر الهیات سیاسی، ظل‌الله دانسته می‌شد، مسیر خروج او از وادی مطلق‌العنانی در مرز مناقشه‌های بنیادین قرار می‌گرفت. در سوی دیگر ماجرا، سودای برداشتن تاج ظل‌اللهی از سر پادشاه نیز، اقیانوسی بود که در کوزه‌ی مدعیات مربوط و معطوف به نظریه‌ی «حکومت جور»، نمی‌گنجید.

در چنین شرایطی، در ایران، سه مسیر در عرصه‌ی سیاست در پیش بود. مسیر نخست، عبارت از این بود که با پادشاه

مطلق‌العنانِ دیگری مواجه باشیم، با قدرت نامحدود در عرصه‌ی سیاست، که بر مسند ظل‌اللهی تکیه نزده باشد. مسیر دوم، عبارت از این بود که با پادشاهی بر مسند ظل‌اللهی مواجه باشیم با قدرت محدود در عرصه‌ی سیاست. و، مسیر سوم، عبارت از این بود که با پادشاهی مواجه باشیم با قدرت محدود در عرصه‌ی سیاست، که تکیه بر مسند ظل‌اللهی نزده باشد. در ادامه، درنگی خواهیم داشت درباره‌ی مشخصات و مختصات این سه مسیر، با توجه به شرایط موجود در عرصه‌ی الهیات سیاسی، در عصر ناصری.

### ۱- پادشاهی با قدرت نامحدود که ظل‌الله نیست

تاسیس و تثبیت این نوع حکومت، به چندین شکل قابل تصور بود. از یک منظر، پادشاه مطلق‌العنانی می‌توانست به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست پردازد، و خود را معتقد و ملتزم به مبانی الهی، و مشخصاً اسلامی، نداند. وقوع چنین شرایطی در آن دوران، در مرزهای غیرممکن قرار نداشت، اما از یک منظر،

ناظر به عرصه‌ی دیانت، با مناقشات جدی مواجه بود. علمای شیعه، در این دیدگاه که حکومت ناصری، حکومتی حافظ مذهب شیعه در جهان است، دارای اتفاق نظر بودند. اما از این باب که این حکومت را می‌توان مصداق حکومت جور شیعه دانست، یا حکومت غیرجور و مشروع، اختلاف نظرهایی وجود داشت؛ هرچند وجه غالب نظرات، موید این مدعا بود که حکومت ناصرالدین شاه، حکومتِ جورِ شیعه است. بر این اساس، با توجه به بسط دامنه‌ی نفوذ فقهای شیعه در «جامعه» ایران، پس از استقرار مشی اصولیون در عرصه‌ی الهیات شیعه، فقهای شیعه از این امکان برخوردار بودند که در صورت ایجاد خطرِ براندازی حکومت ناصری از جانب مدعیان ایجاد حکومتی غیرشیعه، اقدام به مخالفت و مقاومت کنند. اما از منظری دیگر، این امکان نیز وجود داشت که پادشاه مطلق‌العنانی، به کسب قدرت در عرصه‌ی پردازد، و خود را مسلمان بداند و مدعی ایجاد حکومتی شیعی نیز باشد، اما در عین حال، خود را



مصدق ظل الله نداند. در این شرایط، او باید با یک دست، شمشیر قیام علیه حکومت ناصری در دست می‌گرفت، و در دیگر دست، نظریه‌ای در راستای تبیین این مدعا که چگونه می‌توان حکومتی شیعه داشت، با پادشاهی که قائل به نظریه‌ی ظل‌اللهمی نباشد. اما همان‌گونه که اشاره کردیم، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، در آن دوران، خبر و اثری از وجود چنین نظریه‌ای، نبود.

## ۲- پادشاهی با قدرت محدود که ظل‌الله است

برای تاسیس و تثبیت چنین حکومتی، نیازمند نظریه‌ای در الهیات سیاسی بودیم که بر اساس آن، ارتباط میان محدودیت اعمال قدرت در عرصه‌ی سیاست، با نظریه‌ی ظل‌اللهمی، قابل تبیین باشد. در این‌جا، دو مدعا در میان بود. مدعای نخست ناظر به این بود که بر اساس نظریه‌ی ظل‌اللهمی، اصولاً و اساساً نمی‌توان قدرت را در عرصه‌ی سیاست در اختیار داشت، مگر در محدوده‌ی شریعت. و چون چنین است، پادشاه ظل‌الله

دارای قدرتی است محدود به شریعت. اما مدعای دوم، ناظر به این بود که چون هر نوع ارتباط میان خداوند و مردم، مبتنی است بر محدودیتِ عرصه‌ی نامتناهی خداوندی، به میزان شناخت و فهمِ انسان و اقتضائات ذهنی و زبانی او، بنابراین، ارتباط میان خداوند و انسان، جز بر محور و مدارِ به رسمیت شناختن این نوع «محدودیت»، در مرزهای غیرممکن قرار خواهد داشت. و چون چنین است، پادشاه ظل‌الله نیز، نمی‌تواند بدون اعمال محدودیت در عرصه‌ی وسیع‌تر اختیارات خود نسبت به مردم، با آنها در ارتباط قرار گیرد. بر این اساس، ظل‌الله بودن پادشاه در گرو محدودیت قدرت او در عرصه‌ی سیاست است.

اشکال اصلی مدعای نخست، این است که محدوده‌ی شریعت در اسلام، هرگز دارای وضوح نبوده است. حتی در مواردی که عده‌ای اقدام به مضیق نمودن عرصه‌ی شریعت، و تعیین حدود آن کرده‌اند، از قیود و نکاتی آغشته به ابهام و غموض، استفاده

کرده‌اند که کارکردی جز بسط شعاع شریعت نداشته است. برای نمونه، سال‌ها پس از آن دوران، فقیهی چون آیت‌الله خمینی، حکومت به رهبری خود را کاملاً در محدوده‌ی شریعت دانست، و درباره اختیارات همان حکومت شرعی نوشت «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن

مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند» هم‌او، در ادامه‌ی همین فقره، می‌نویسد «...این از اختیارات حکومت است. و بالاتر از آن هم مسائلی است، که مزاحمت نمی‌کنم.» این یک نمونه‌ی مهم در راستای تعیین و ترسیم محدوده‌ی شریعت است، که در نهایت به این قید می‌رسد «بالاتر از آن هم مسائلی است». بنابراین، در تاریخ الهیات سیاسی شیعه، در عرصه‌ی تعیین و ترسیم محدوده شریعت، هم‌واره «بالاتر از آن هم مسائلی بوده و خواهد بود». در راستای توضیح بیشتر، نمونه‌ای را مطرح می‌کنیم. در جایی، فقیه بر اساس مبانی شریعت، فتوایی درباره لزوم و وجوب «اعدام محارب»، صادر می‌کند. در همان زمان و در همان زمینه، فقهای دیگری هستند که قائل به چنین فتوایی نیستند. اما فتوای فقیه اول بدل به قانون می‌شود. پس از آن، در عرصه‌ی قضایی، با قضاتی مواجه می‌شویم که با التزام

به همان قانون، در مقام تشخیصِ محارب بودن افراد، عده‌ای را که همان فقیه صاحبِ فتوا، آشکارا محارب می‌دانسته، محارب نمی‌دانند، و افراد دیگری را که فقیه صاحبِ فتوا، محارب نمی‌دانسته، محارب می‌دانند. حتی در چنین مواردی نیز، این شعاع شریعت است که تن به محدودیت نداده است؛ حتی در شرایطی که قاضی، تفسیر مضیقی از محارب بودن، داشته باشد.

اما درباره مدعای دوم، اشکال اصلی این است که اگرچه این مدعا بر اساس در نظر داشتن اقتضائات انسانی در ارتباط با قول و فعل حضرت باری مطرح شده است، اما در عین حال، یکی از توالی آن، برتر دانستن پادشاه از سایر انسان‌هاست. موازی‌بین و معاییر این «برتری» نیز تنها در این صورت قابل پذیرش است، که پیش از آن، این مدعا را پذیرفته باشیم که پادشاه منصوب از جانب خداوند است. اما از دیگر سو، این پرسش نیز مطرح است که در نظام سلسله مراتبیِ ناظر به این دیدگاه

الهیاتی، آیا جای گاه فقهای شیعه برتر از پادشاه است یا نه؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آن گونه که ملا احمد نراقی می گفت:

*الملوک حکام علی الناس و العلما حکام علی الملوک*

آن جا و آن گاه، آبخاری از اعمال «محدودیت» ایجاد خواهد شد؛ بر این اساس که، خداوند محدودیت‌های پیامبر را در نظر داشته، پیامبر محدودیت‌های امامان شیعه را در نظر داشته، امامان شیعه محدودیت‌های فقها را در نظر داشتند، فقها محدودیت‌های پادشاه را در نظر داشتند، و پادشاه محدودیت‌های مردم را در نظر داشته است. و چون چنین است، مسیر برای طرح این مدعا فراخ و هموار خواهد شد که مردم آن چه را که فقها و پادشاه در عرصه‌ی سیاست مطرح می‌کنند، می‌توانند به دو دلیل قابل پذیرش ندانند. نخست به این دلیل که آن چه آن‌ها مطرح می‌کنند، نه اراده و فرمان و خواستِ خدا، بلکه فرآورده‌ی فهم و درک و دریافتِ آغشته به «محدودیت» آن‌هاست. از دیگر سو، به این دلیل که فقها و

پادشاه می‌توانند به علت «محدودیت» فهم و درک و دریافت مردم، عواقب بسیاری از نظرات و اقدامات خود را در عرصه‌ی سیاست، نپذیرند. علاوه بر این، اشکال دیگر در این مدعا، این است که به عالمِ مقالِ موضوع، توجه و التزامی وجود ندارد. عالمِ مقالِ بحث درباره رابطه‌ی میان قدرت پادشاه با ظل‌الله بودن، عرصه‌ی الهیات سیاسی، و میدانِ بحث، مشخصاً مناسبات حکمرانی است. در حالی که، عالمِ مقالِ بحث درباره «محدودیت» ارتباط میان خداوند و انسان، عرصه‌هایی چون فلسفه و الهیات است. با توجه به این نکته، تعمیم مدعای «محدودیت» درباره ارتباط میان خداوند با انسان، به بحث «محدودیت» در ارتباط میان پادشاه و مردم در عرصه‌ی سیاست، نیازمندِ طرح مباحثی در مبانی معرفت‌شناسی است، که مدعای مورد بحث، فاقد آن است.

### ۳- پادشاهی با قدرت محدود که ظل الله نیست

برای تاسیس و تثبیت چنین حکومتی، وجود دو اردوگاه در عصر ناصری، موجود و مشهود بود. اردوگاه نخست، مدعی بود که هر نوع اعتقاد و التزام پادشاه به دیانت (اسلام)، در عمل، فرجامی جز نامحدود شدن اعمال قدرت او در عرصه‌ی سیاست، نخواهد داشت. و چون چنین است، در راستای رسیدن به نظام سیاسی‌ای که اختیارات پادشاه در آن محدود باشد، باید در پی پادشاهی بود که هیچ اعتقاد و التزامی به دیانت نداشته باشد. اردوگاه دوم، مدعی بود که می‌توان به نظام سیاسی‌ای رسید که دارای پادشاهی معتقد و ملتزم به اسلام نیز باشد، اما در عین حال، آن پادشاه در عرصه‌ی سیاست از قدرتی محدود (نه محدود به شریعت) برخوردار باشد. به دیگر بیان، اردوگاه دوم بر این باور بود که دین‌دار بودن پادشاه، در گرو اعتقاد و التزام او به نظریه‌ی ظل الله، نیست.



اردوگاه نخست، با توجه به نفوذ و رسوخ دیانت در «جامعه» ایران، با شرایط بسیار سختی مواجه بود. این اردوگاه، هرچه به سمت و سوی برقراری حکومتی با پشتوانه‌های آرا اکثریت مردم، پیش می‌رفت، با صعوبت‌هایی مواجه می‌شد که پی‌گیری آن‌ها در ایران، بی‌عقوبت نبود. اما اردوگاه دوم، بر این باور بود که از پشتوانه‌های دینی، در «جامعه» ایران، می‌توان در راستای گذار از حکومت مطلقه به حکومت مشروطه، بهره‌برداری‌های بنیادین کرد. و چون چنین است، می‌توان و باید، در راستای رسیدن به حکومت مشروطه، خود را با تکیه بر وجه دینی پادشاه، از دام موانعی چون مدعای ظل‌الله بودن پادشاه، رها کرد. در این اردوگاه، تاکیدات فراوانی ناظر به این نکته مطرح می‌شد که پادشاه نیز انسانی مانند سایر انسان‌هاست. علت این تاکیدات جز این نبود که زمینه‌ای برای ایجاد مشروعیتِ خاکی و مردمی حکومت، ایجاد شود. در بررسی نخستین مواجهات ایرانیان با جهان جدید، می‌بینیم که

این مورد برای ایرانیان بسیار قابل توجه است که پادشاه از قدرت مطلق برخوردار نبوده، و انسانی چون دیگر انسان‌هاست. برای نمونه، ابوالحسن خان ایلچی، به عنوان سفیر فتح‌علی شاه در انگلستان، و نخستین وزیر امور خارجه‌ی ایران، در بخشی از سفرنامه‌ی خود به انگلستان، تحت عنوان «حیرت‌نامه»، می‌نویسد «حقیقتاً اگرچه رسم آزادی در این شهر زیاده از آن است که کسی تصور تواند کرد و شاه بدون قانون نمی‌تواند به کسی بد بگوید...» سیمایی از مواجهه‌ی دیگری از ایرانیان با انگلستان را در سفرنامه‌ی میرزا صالح کازرونی می‌توان مشاهده کرد. میرزا صالح به عنوان یکی از اهالی «کاروان معرفت»، که از جانب میرزا عیسی قائم‌مقام، راهی انگلستان شده بود، در بخشی از سفرنامه‌ی خود می‌نویسد «...ولایتی به این امنیت و آزادی که آن را ولایت آزادی می‌نامند، و در عین آزادی، به نوعی انتظام پذیرفته که از پادشاه الی گدای کوچه، کلاً موافق نظام ولایتی مقید هستند و هر کدام اندک اختلاف و انحراف

از طریقه و نظام ولایتی نموده، مورد تنبیه می‌شوند، نه احدی را یارای انحراف است...»

گذار نظام سیاسی در ایران از حکومت مطلقه به حکومت مشروطه، در سایه‌ی مواجهه‌ی ایرانیان با جهان جدید رقم خورد. این نوع مواجهه، بدون تردید تأثیرات بنیادینی بر آن «گذار»، داشت. در این میدان و در این دوران، هم شاه قاجار و هم منتقدان و مخالفان‌اش، از یک آگاهی و از یک جهلِ مشترک برخوردار بودند. هر دو، می‌دانستند که با تابشِ خورشیدِ غرب بر ایران، دیگر نمی‌توان خیمه‌ی حکومت را بر ستون‌هایی چون نظریه ظل‌اللهی استوار کرد. اما از دیگر سو، هر دو، نمی‌دانستند که در عرصه‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، چگونه می‌توان از باتلاقِ عمیقِ ناسازگاری‌های الهیات سیاسی شیعه، رها شد. از این دوران به بعد است که در ایران، مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، بدل به مشکل شد. و چون چنین شد، روشن‌فکرانی چون سیدجمال‌الدین

اسدآبادی، راه رفع مشکل را در ترور پادشاه دانستند و بس. همان پادشاهی که، همان گونه که نشان دادیم، خود، به خوبی از تبدیل آن مسئله به مشکل، آگاه شده بود. هم‌او، پس از ماجرای «تنباکو» گفته بود «حقیقتاً حال این علما و مردم محل تعجب است... هر وقت و هر زمانی اقتضائی دارد، دولت عثمانی که خود را خلیفه‌ی پیامبر می‌داند چند صد دفعه از این‌ها بالاتر به دول خارجه داده است. مگر آن‌ها به همین یک حرف که خلاف شرع است خواهند رفت... حاجی میرزا حسن شیرازی البته اعلم علماست، اما اگر نجاری و ساعت‌سازی نداند عیب او نیست.» شاه قاجار به درستی انبان تهی علمای شیعه را در عرصه‌ی الهیات سیاسی، دیده بود. او می‌دانست که میرزای شیرازی، از منظر سلبی می‌تواند فتوایی علیه قرارداد «رژمی» صادر کند، اما از منظر ایجابی، با هزاران فتوا نمی‌توانست در ایران مشکل ارتباط میان دیانت و سیاست را رفع کند. به دیگر بیان، ناصرالدین شاه به فراست و درایت

دریافته بود که الهیات سیاسی شیعه، و مجتهدین در جایگاه متولیان آن؛ با مدعای حفاظت و حراست از حکومت شیعه‌ی ایران، بدل به مانعی سترگ در مسیر ایجاد تحولات مثبت و موثر در عرصه‌ی سیاست شده بودند. در چنین شرایطی، همان پادشاه، ظل‌الله بودن خود را «از غایت دین‌داری» نمی‌دانست، بلکه با توسل و تمسک به آن جای‌گاه دینی، بر آن بود تا «پرده‌ای بر سر صد عیب نهان و عیان» بپوشد. در حالی که در همان دوران، اعتمادالسلطنه، بر این باور بود که «شاه سایه‌ی یزدان است. او را تقدیر الهی به این موهبت اختصاص و پیکرش را به جامه مقدس و شرف پوشانید.» اگر روزگاری ایماژ ظل‌الله، بر اساس فهم و درک و دریافت مبتنی بر خداوند «مستبد»، در عرصه‌ی الهیات سیاسی نیز دارای اعتبار و کارکرد بود، اما این ایماژ در عصر ناصری، در معرض بی‌اعتباری قرار گرفته بود، چرا که، مفهوم «استبداد» در عرصه‌ی سیاست با چالش‌ها و مخالفت‌های سترگی مواجه شده بود. در این شرایط، خدای

«مستبد» مصداق «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»، در عرصه‌ی الهیات سیاسی، جای خود را به خدای «غیرمستبدی» می‌داد که فرمان‌اش چیزی نبود جز «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ». پس از سده‌ها در ظل و ذیل الهیات سیاسی شیعه، تحولی بنیادین در آستانه‌ی ایجاد بود. معنا و مبنای این تحول، این بود که علمای شیعه اگر سده‌ها ویژگی‌ها و اوصاف پادشاه را بر اساس ویژگی‌ها و اوصاف خداوند، فهم و ارزیابی کرده بودند، در این دوران و در این میدان، علمای شیعه خود را با شرایطی مواجه می‌دیدند که ویژگی‌ها و اوصاف خداوند، بر اساس ویژگی‌ها و اوصاف پادشاه، فهم و ارزیابی می‌شد. ریشه‌ی ایماژ ظل‌الله، در خاکِ خدای «مستبد» بود، اما در عصر ناصری، ایرانیان کوشیدند تا سایه‌ی «خدای مستبد» را بدل به پادشاهی غیرمستبد کنند. در این‌جا، در عرصه‌ی الهیات سیاسی، باید نظریه‌ای در تبیین ارتباط میان «خدای غیرمستبد» و پادشاه، ارائه می‌شد، در غیر این‌صورت، یا سایه‌ی

«خدای مستبد» هنوز بر عرصه‌ی سیاست در ایران، استحکام و استمرار می‌یافت، یا علاوه بر سایه‌ی خدا، هر نوع نشان دیگری از خدا نیز، با ظهور و بروز پادشاهی غیرمستبد، از عرصه‌ی سیاست در ایران، محو می‌شد. سیر وقایع در این عرصه، نشان داد که کدام‌یک از این دو شرایط بر سرزمین سیاست در ایران، سایه افکند. با این همه، خدشه در اعتبار ایماژ ظل‌الله، جز در پرتو خورشید غرب، ممکن نبود.

## فصل پنجم

# جهاد شیخ و اجتهاد آخوند



چه مهلك است هم برای دین و هم برای کشور که  
بگذاریم خادمان امور مقدس، حق وضع قوانین یا پرداختن  
به کار و بار حکومت را کسب کنند.

اسپینوزا / رساله الهی-سیاسی

تاریخ بسیاری از نظامات نظری، شاهد عادل این مدعاست که انتقادات و اختلافات درباره آنها، همواره دارای دو وجه درونی و بیرونی بوده است. در وجه بیرونی، نظامات نظری رقیب، یا منتقدان و مخالفانی در خارج از نظامات نظری رقیب، به انتقاد و مخالفت نسبت به اصول یا فروع، یا، اصول و فروع آن نظام نظری می‌پردازند. اما همواره و رای این وجه بیرونی، در وجه درونی نیز هر نظام نظری با انتقادات و مخالفت‌هایی مواجه است. در این وجه، کلیتی به عنوان اصل و اساس آن نظام نظری به رسمیت شناخته، و تایید می‌شود، در عین حال، یا در جهت تقویت اصول، یا در جهت جرح و تعدیل و حک و اصلاح فروع، انتقادات و مخالفت‌هایی به آن نظام نظری وارد می‌شود. یکی از علل مهم ایجاد و افزایش این نوع انتقادات و مخالفت‌ها در وجه درونی، تحولات ناظر به سیر تاریخی آن نظام نظری است. هر نظام نظری در سیر تاریخی خود، با مناقشات مختلف، و مسائل مستحدثه‌ای مواجه می‌شود که یا

در راستای ایجاد و انجام تغییرات و تحولاتی در خود، از آنها تاثیر می‌پذیرد، یا در مقام دفاع از خود، در راستای رفع و دفع آنها، به افق‌های جدیدی در میدان نظرورزی می‌رسد. برای نمونه، تاریخ مارکسیسم را به یاد آوریم. این نظام نظری، در مطلع خود، دارای وجوه ستبر و سترگِ سلبی بود. بر این اساس، مارکسیسم، خود، نظام‌ای نظری بود که کانون نظرورزی‌ها در آن، در راستای انتقاد و مخالفت از منظر بیرونی با چند نظام نظری دیگر بود. اما در همین دوران، مبانی و ساختارهای مارکسیسم نیز بر اساس نظرورزی‌های مارکس و شرکا، شکل گرفت. پس از آن، نظامات نظری دیگری از وجه بیرونی، نظام نظری مارکسیسم را با انتقادات و مخالفت‌های متعدد و متنوعی مواجه کردند. نظام نظری مارکسیسم، کوشید تا در مقام دفاع از مبانی و ساختارهای خود، اقدام به مواجهه با نظامات نظری منتقد و مخالف کند. در ادامه، عده‌ای از متن و بطن نظام نظری مارکسیسم، بیرق انتقاد و مخالفت علیه آن

نظام برافراشتند. این سیر تاریخی ادامه یافت، تا آن جا که نظاماتی سیاسی اقدام به کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست کردند، و به طرح این مدعا پرداختند که در میدان عمل، خود را ملتزم به «پیاپی کردن» (کذا) مارکسیسم، می‌دانند. پس از آن بود که در دو وجه درونی و بیرونی، انتقادات و مخالفت‌ها نسبت به نظام نظری مارکسیسم، به سه وجه بدل شد؛ وجه نخست، ناظر به مسائل مارکسیسم در عرصه‌ی نظر، وجه دوم، ناظر به مشکلات مارکسیسم در عرصه‌ی عمل، و، وجه سوم، درباره‌ی ارتباط مسائل و مشکلات مارکسیسم در ارتباط عرصه‌ی نظر و عمل.

با توجه به آن چه بر سبیل مقدمه مطرح شد، بنگریم بر تاریخ نظام نظری فقهی-کلامی، در ایران. این نظام نظری، از ابتدای تاسیس تا زمانه‌ی اکنون، هرگز با انتقادات و مخالفت‌های دقیق و عمیقی، چه از وجه بیرونی، چه از وجه درونی، مواجه نبوده است. متولیان این نظام نظری، از ابتدا، با پوشاندن ردای

قداست بر پیکر آن، هر نوع مواجهه‌ی دقیق و عمیق انتقادی را به مثابه انتقاد و مخالفت با خداوند مطرح کرده، و منتقدان و مخالفان را به تکفیر و تضلیل و تفسیق، حوالت دادند. در همین راستا، سده‌ها بعد، بر سبیل مدعیاتی چون اعتبار «فلسفه‌ی اسلامی»، «عرفان اسلامی»، «اخلاق اسلامی»، «علوم تجربی طبیعی و انسانی اسلامی» و... حضرات در صورت این مدعا دمیدند که در ظل و ذیل این نوع «علوم»، به انتقادات فلاسفه و عارفان و علمای اخلاق و عالمان علوم تجربی طبیعی و انسانی، پاسخ‌های مستند و مستدل ارائه کرده‌اند. از دیگر سو، پس از آن‌که اسلام در ایران، در گذر زمان به اقتداری، مبتنی بر پشتوانه‌ی الهی، رسید، دارای پشتوانه‌ی قدرت سیاسی نیز شد. ازدواج و امتزاج آن اقتدار و این قدرت، باعث شد تا منتقدان و مخالفان در وجه بیرونی و درونی، در مواجهه با «رای درفش سیاه آنان»، از بیم بر باد رفتن سر سبز، تیغ زبان سرخ، غلاف کنند.

در سوی دیگر ماجرا، با پایان دوران «تاریک‌اندیشی» (The Dark Ages) و گذارِ اروپا از آن دوران، به دوران «روشن‌گری» (Enlightenment)، هم در وجه تمدنی و هم در وجه فرهنگی، از «جهان جدید»، در اروپا رونمایی شد. بر این اساس، وجه غالب مباحثی که در عرصه‌ی فلسفه درباره «دین» انجام شد، ناظر به مسیحیت بود، نه اسلام. به دیگر بیان، الهیات اسلام، به نوع دقیق و عمیقی، حتی از منظر بیرونی نیز در جهان جدید، با انتقادات و مخالفت‌ها، مواجه نشد. این نکته، در ناسازگاری با مباحث فصل پیشین در همین دفتر نیست، در آن‌جا در اثبات این مدعا کوشیدیم که مدعیات مطروحه در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، آن‌جا و آن‌گاه که در میدان عمل ناظر به عرصه‌ی سیاست، با دستاوردهای جهان جدید مواجه شد، در مرزهای بی‌اعتباری قرار گرفت. این نکته، به این معنی نیست که الهیات سیاسی شیعه، در معرض مستقیم انتقادات و مخالفت‌ها از وجه بیرونی قرار گرفت، بلکه

الهیات سیاسی به مثابه زورقی شکسته و بی‌پارو بر بحر ناسازگاری‌ها، در نخستین مواجهه با نسیمِ فهمِ سطحی ایرانیان از مبانی جهان جدید، واژگون شد. بنابراین، آن زورق، از وجه بیرونی، هرگز در معرض طوفان انتقادات و مخالفت‌های دقیق و عمیق، قرار نگرفت.

اما سیر تاریخی الهیات سیاسی شیعه، خصوصاً از دوران صفوی، از منظر انتقادات و مخالفت‌های درونی، به نوع و لونی دیگر بود. در فصول پیشین نشان دادیم که این انتقادات و مخالفت‌ها، در وجه غالب، بر این اساس انجام می‌شد که حراست و محافظت از حکومت شیعه‌ی صفوی، و در ادامه، قاجاری، به مثابه پیش‌فرضی موجه، پذیرفته شده بود. در ادامه، مباحث و مسائلی بر این محور و مدار مطرح شد که، حال که چنین است، الهیات شیعه در وجه کلان، و الهیات سیاسی شیعه به صورت مشخص، چگونه باید در حراست و حفاظت از حکومت‌های شیعه بکوشند؟ در چنین شرایطی، این پرسش

بنیادین که «اصولاً و اساساً الهیات شیعه چرا باید وارد عرصه‌ی حراست و حفاظت از این حکومت‌ها شود؟» پرسشی بود که به سست‌ترین نوع ممکن در مقاطعی مطرح، و با سست‌ترین پاسخ‌ها، مواجه شد. علی‌رغم این مسئله، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، تا اواخر دوران حکومت ناصرالدین شاه، هیچ نظریه‌ی دقیق و عمیق، و دارای اعتباری، درباره چگونگی حراست و حفاظت از حکومت شیعه در ایران، مطرح نشد. همان‌گونه که نشان دادیم، مباحث و مسائل در این عرصه، از محدوده‌ی «جور» بودن یا نبودن حکومت شیعه در دوران «غیبت»، فراتر نرفت. در مقاطعی هم که بحث ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست مطرح شد، فقط موانع عملی در عرصه‌ی سیاست بود که توانست شعله‌ی این بحث را دمی فرونشاند، در حالی که، هیچ مانع نظری سترگی مانع اعمال ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست نبود، و مخالفت‌ها با ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، به راحتی می‌توانست با طرح نظر مجتهدی دیگر در



راستای موافقت با آن، به حاشیه رود. اهالی اردوگاه الهیات شیعه، این وضعیت را نه تنها نشان‌گر ضعف و زوال نمی‌دانستند، بلکه همین وضعیت را شاهی بر قوت و کمال خود می‌پنداشتند. آن‌ها بر این باور بودند که این نشان‌گر قوت و کمال عرصه‌ی الهیات شیعه است که در آن، نظرات متعدد و متنوع، از موضع موافقت یا مخالفت، مطرح می‌شود. در حالی که این جز مغالطه و خلط مباحثی آشکار نبود. طرح و ارائه‌ی نظرات متعدد و متنوع در یک نظام نظری، آن‌جا و آن‌گاه می‌تواند نشان‌گر قوت و کمال باشد که در اصل و اساس، آن نظام نظری دارای فرآورده‌های دقیق و عمیقی ناظر به عرصه‌ی موجودیت و موضوعیت خود باشد. در چنین شرایطی، چه از منظر درونی، چه از منظر بیرونی، نظرات موافق و مخالف، می‌توانند باعث ارزیابی دقیق آن نظام نظری شوند؛ نه لزوماً باعث قوت آن. اما در شرایطی که در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، در وجه کلان، حتی یک نظریه‌ی دارای اعتبار و در خور

اعتنا درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، و ارتباط میان مدعیات الهیاتی شیعه و مسئله‌ی کسب و حفظ و بسط قدرت در عرصه‌ی سیاست وجود نداشت، مدعای قوت و کمال این نظام‌نظری به علت وجود نظرات متعدد و متنوع، جز یاوه و گزافه نبود.

ایران در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه خواهی، با یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین صحنه‌های انتقادات و مخالفت‌های درونی در اردوگاه الهیات سیاسی شیعه مواجه شد. صحنه‌ای که بازیگران اصلی آن، در دو سوی ماجرا، شیخ فضل‌الله نوری و محمدکاظم خراسانی بودند.

مواجهه‌ی شیخ و آخوند، در دورانی رقم خورد که نظریه‌ی مشروطیت در ایران مطرح شده، و در کانون نظروزرزی‌ها قرار گرفته بود. نظریه‌ی مشروطیت، در همان دوران، در اردوگاه فقهای شیعه با سه روی‌کرد مختلف مواجه شد. روی‌کرد نخست ناظر به تکذیب و مخالفت کامل با آن نظریه، روی‌کرد

دوم ناظر به تایید و حمایت کامل از آن نظریه، و روی کرد سوم ناظر به عدم اظهار نظر صریح درباره آن نظریه بود. شیخ و آخوند، چهره‌های برجسته‌ی روی کرد اول و دوم بودند. اما نکته‌ی بنیادین در این‌جا، این بود که آیا این دو نفر، و سایر هواداران و یارانشان، در موضع مخالفت و موافقت با نظریه‌ی مشروطیت، از مبانی و معانی این نظریه به صورت دقیق و عمیق آگاهی داشتند؟ ورای این نکته‌ی بنیادین، نکته‌ی دیگری مطرح بود، عبارت از این‌که، آیا شیخ و آخوند از منظر مخالفت و موافقت با نظریه‌ی مشروطیت، نظرات دقیق و عمیقی درباره نسبت و تناسب آن نظریه با الهیات شیعه، خصوصاً فقه، در بساط داشتند؟ درباره نکته‌ی نخست، مجموعه آثار شیخ و آخوند، گواهی می‌دهد که هر دو نفر، از منظر مخالفت و موافقت با نظریه‌ی مشروطیت، از آگاهی دقیق و عمیقی نسبت به مبانی و معانی این نظریه، برخوردار نبودند. و درباره نکته‌ی دوم، با توجه به نکته‌ی نخست، چنین می‌توان

گفت که هر دو نفر، بر اساس فهم و درک و دریافتی که نسبت به مبانی و معانی نظریه‌ی مشروطیت داشتند، به طرح مدعیاتی می‌پرداختند که اگرچه می‌توان آن‌ها را در ارتباط با مشروطیت، فاقد اعتبار دانست، اما از منظر الهیات شیعه، اکثر وجوه مدعیات هر دو نفر، می‌توانست به مثابه اجتهادات دو فقیه در مواجهه با مسئله‌ای مستحدثه، در خور اعتنا باشد. علل و دلایل این دو مدعا را در ادامه مطرح خواهیم کرد. اما پیش از آن، طرح این نکته ضروری است که پژوهش‌هایی که طی دهه‌های اخیر درباره افکار و آثار شیخ و آخوند، انجام شده است، در وجه غالب، تخته‌بندِ وقایع و حوادث سیاسی همین دوران بوده است. بر این اساس، عده‌ای از موضع مخالفت با سلطه و سیطره‌ی فقه شیعه بر عرصه‌ی سیاست، پس از انقلاب ۱۳۵۷، به مخالفت با شیخ فضل‌الله پرداخته‌اند، و دیگرانی از موضع دفاع از آن نوع سلطه و سیطره، گام در وادی دفاع از شیخ نهاده‌اند. در سوی دیگر ماجرا، همین نوع مواجهه با افکار

و آثار آخوند خراسانی نیز انجام گرفته است؛ عده ای در مخالفت با سلطه و سیطره‌ی فقه شیعه پس از آن انقلاب، به دفاع از آخوند خراسانی پرداخته‌اند، و دیگرانی از موضع دفاع از آن نوع سلطه و سیطره، بیرق مخالفت با آخوند برافراشته‌اند. در میانه‌ی این دو اردوگاه، دیگرانی نیز بوده‌اند که با مدعای «انحراف انقلاب ۱۳۵۷» در دفاع از آخوند خراسانی کوشیده‌اند، تا بر این اساس، نشان دهند که هنوز می‌توان و باید با تکیه و تاکید بر فقه شیعه، به سامان امور در عرصه‌ی سیاست پرداخت. ما در مواجهه با تمامی این موارد، کوشیده‌ایم تا ورای علل مخالفت‌ها و موافقت‌های ایشان با شیخ و آخوند، دلایل آن‌ها را در این عرصه، مورد بررسی قرار دهیم. و چون چنین کرده‌ایم، دریافتیم که اکثر قریب به اتفاق ایشان، در وادی اثبات مدعیات خود، ایستاده بر پای ایدئولوژی، لنگ می‌زنند. طرفه آن‌که، در دوران مواجهه‌ی شیخ و آخوند در صدر

مشروطه نیز، بسیاری از موافقت‌ها و مخالفت‌ها با طرفین، جز بر مدار و محور همین نوع لنگ زدن‌های ایدئولوژیک، نبود.

در عرصه‌ی مناسبات فقه‌های شیعه در اردوگاه اصولیون، با توجه به مولفه‌ی «مرجعیت»، آخوند خراسانی از جای‌گاه و پای‌گاه برترای نسبت به شیخ فضل‌الله برخوردار بود. صاحب «کفایه»، در عرصه‌ی فقه شیعه دارای اعتباری بود که تا امروز نیز به راحتی نمی‌توان خدشه‌ای بر آن وارد دانست. در سوی دیگر میدان، فقیه‌ی چون شیخ فضل‌الله، آن‌چه مطرح می‌کرد دارای پشتوانه‌های ستبر و سترگی در تاریخ فقه شیعه بود. بر این اساس، مواجهه‌ی شیخ و آخوند، آن‌گونه که عده‌ای پنداشته و مطرح کرده‌اند، مواجهه‌ی یک عالم با یک جاهل نبود. از قضا، اهمیت بررسی این مواجهه از منظر الهیات سیاسی، در این است که این مواجهه، سیمای تمام‌نمایی است در راستای نمایش مشکلات بنیادین ایجاد شده در عرصه‌ی الهیات

سیاسی شیعه، در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه خواهی، و آغازین دورانِ پس از آن.

مواجهه‌ی شیخ و آخوند، در ظاهر ماجرا، بر مبنای دو دیدگاه متفاوت درباره نظریه‌ی مشروطیت ایجاد شده بود، اما این فقط ظاهر ماجرا بود. اصل و اساس مواجهه‌ی شیخ و آخوند، ریشه در خاک ناسازگاری‌های ویران‌گری داشت که از سده‌ها پیش از آن، در خاک الهیات سیاسی شیعه، جریان داشت. بر اساس همان ناسازگاری‌ها، همان‌گونه که در فصول پیشین نشان دادیم، نظریه‌ی دقیق و عمیقی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، تولید و ارائه نشده بود. یکی از توالی فاسد این وضعیت، این بود که در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، علمای شیعه نه در مواجهه با مفاهیم جهان جدید، بلکه، حتی در مواجهه با مفاهیم موجود در نظام نظری خود، دارای وحدت و اشتراک فهم و درک و دریافت، نبودند. برای نمونه، بر اساس مبانی مشترک، یکی در مخالفت

با «استبداد» سخن می‌گفت، و دیگری در مدح «استبداد»، یکی در مکارم و مناقب «آزادی» سخن می‌گفت، و دیگری در تخفیف و تسخیف «آزادی»، و به همین نسبت، یکی حامی استوار «مشروطیت» بود، و دیگری خصم پایدار آن. در فصول پیشین، کوشیدیم نشان دهیم که مسائل حل نشده‌ی بنیادین در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، چرا و چگونه در ایران، بدل به مشکل شد. اینک می‌کوشیم بازتاب آن مسائل و مشکلات را در مواجهه‌ی شیخ و آخوند، به نمایش گذاریم.

شیخ و آخوند، هر دو بر این نظر بودند که آنچه الهیات شیعه را با اختلاف نظرهای بنیادین درباره‌ی اجرای مشروطه مواجه کرده، بر اثر تغییرات و تحولات دوران، و مواجهه‌ی ایران با جهان جدید است. شیخ فضل‌الله در همین زمینه می‌نوشت «...سال گذشته [۱۲۸۵ شمسی] از فرنگستان سخنی به مملکت ما سرایت کرد و آن سخن این بود که هر دولتی که پادشاه و وزرا و حکامش به دلخواه خود با رعیت رفتار می‌کنند



آن دولت سرچشمه‌ی ظلم و تعدی و تطاول است و مملکتی که ابواب ظلم و تهدی و تطاول در آن مفتوح باشد آبادانی بر نمی‌دارد و لایزال بر پریشانی رعیت و بی‌سامانی اهالی آن می‌افزاید تا آن جا که بالمره، آن مملکت از استقلال می‌افتد و در هاضمه‌ی جانورهای جهان‌خوار تحلیل می‌رود. و گفتند معالجه‌ی این مرض مهلک مُفنی آن است که مردم جمع بشوند و از پادشاه بخواهند که سلطنت دل‌خواهانه را تغییر بدهد و در تکالیف دولتی و خدمات دیوانی و وظایف درباری "قراری" بگذارند که من بعد رفتار و کردار پادشاه و طبقات خدم و حشم او هیچ وقت از این "قرار" تخطی نکند و این را هم مردمان عاقل و امین و صحیح از خود رعایا به تصویب یکدیگر بنویسند و به صحه‌ی پادشاه رسانیده در مملکت منتشر نمایند. و گفتند نام آن حکمرانی به دل‌خواه، به زبان این زمان، "سلطنت استبدادیه" است و نام این حکمرانی قراردادی "سلطنت مشروطه" است...».

آخوند خراسانی نیز در همین زمینه، بر این نظر است که «امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است. هر دولت و ملتی که در امور عرفیه و موضوعات خارجیّه از قبیل تسطیح طرق و شوارع و تجهیز عساکر برّیه و بحذیه به طرز جدید و آلات جدیده و تأسیس کارخانجات که سبب ثروت مایه است به وضع حالیه نکند و علوم و صنایع را رواج ندهد به حالت استقلال و حفظ جلاله انفراد مستقر نخواهد بود و بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد... پس امروزه تکلیف عموم مسلمانان قهراً همین است که ترک مسلک خبیث استبداد نموده و در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه‌ی دارالشورای ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می باشد غایت جهد را مبذول دارند تا از برکت آن بتوانند حفظ سلطنت اسلامی را نموده باشند... و اگر دول مجاوره بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف

بر مسلمین متوجه نمی‌شد...». در اردوگاه حامیان آخوند، کسی چون میرزای نائینی نیز در «تنبیه الامه و تنزیه المله»، بر همین نکته، این‌چنین تاکید می‌کرد «این سیل عظیم که به نام تمدن بشری از غرب به سمت ممالک اسلامی سرازیر است، اگر ماها روسای اسلام جلوگیری نکنیم و تمدن اسلامی را کاملاً به موقع اجرا نگذاریم، اساس مسلمانی تدریجاً از آثار آن سیل عظیم محو و نابود خواهد بود.» بنابراین، هم شیخ، هم آخوند، در این نکته دارای توافق نظر بودند که علت مواجهه‌ی آنها در میدان مخالفت و موافقت با مشروطیت، تغییرات و تحولات زمان و زمینه‌ی تاریخی، و ریزش مفاهیم جهان جدید در ذهن و ضمیر ایرانیان است. در فصل گذشته، در تایید این مدعا کوشیدیم که ایرانیان با نظریه‌ی مشروطیت، در مواجهه با مفاهیم جهان جدید، آشنا شدند، اما آن‌چه شیخ و آخوند در میدان این مواجهه به درستی دریافته بودند، این نکته بود که حتی «اگر دول مجاوره بلکه عموم دول از این راه ترقی و

تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند»، باز هم، عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه گریز و گزیری از بحث درباره «مشروطیت» نداشت. اما چرا؟

به این دلیل که مباحثی چون حدود ولایت فقیه، ارتباط میان دیانت و سیاست، جور یا مشروع بودن حکومت در دوران «غیبت»، حدود اختیارات پادشاه در امور اجتماعی مسلمین، اجرا یا عدم اجرای حدود و تعزیرات در دوران «غیبت» و... مباحثی بودند که از سده‌ها، و سال‌ها پیش از مواجهه‌ی ایرانیان با نظریه‌ی مشروطیت، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه مطرح شده بودند. مجموعه‌ی این مباحث، اگر در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، و عرصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، با دقت و قوت، مورد بررسی و نظرورسی قرار می‌گرفت، فرجامی جز تنقیح مفاهیمی چون «استبداد»، تعیین حدود ولایت فقیه، و تعیین حدود اختیارات پادشاه در عرصه‌ی سیاست نداشت. به دیگر بیان، اگر عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، عرصه‌ای دارای

استحکام و احتشام از منظرِ نظری بود، سال‌ها پیش از مواجهه‌ی ایرانیان با نظریه‌ی مشروطیت در غرب، باید بحث درباره «مشروطیت» در ظل و ذیل عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، مطرح می‌شد. بنابراین، این مدعای شیخ که مباحث و مسائل درباره «مشروطیت»، «سال گذشته از فرنگستان به مملکت ما سرایت کرد»، و این مدعای آخوند که «اگر دول مجاوره بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف بر مسلمین متوجه نمی‌شد»، نشانگر جهل هر دو نسبت به تاریخ مسائل مطروحه در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه است.

البته می‌دانیم میان آن‌گونه مسائل و مباحثِ مطروحه در الهیات سیاسی شیعه، با نظریه‌ی مشروطیت؛ به معنی دقیق و عمیق، تفاوت‌ها و تمایزهای فراوان وجود دارد، اما جهالت شیخ و آخوند را در فقره‌ای که نشان دادیم، نه با مبانی و معانی نظریه‌ی مشروطیت، بلکه با همان چیزی که آن‌ها به عنوان

«مشروطیت» فهم و درک و دریافت کرده بودند، می‌سنجیم. شیخ فضل‌الله و آخوند خراسانی، ابتدا باید به طرح مدعیاتی درباره مبانی و معانی مشروطیت پرداختند، و پس از آن، گام در وادی تبیین ارتباط مشروطیت با اسلام نهادند. در حالی که، هر دو، به علت عدم آگاهی از مبانی و معانی نظریه‌ی مشروطیت، بلافاصله با تمام قوا، راهی وادی دوم شدند. شیخ در دورانی که مباحثی پیرامون تشکیل مجلس در ایران مطرح بود، مخالفت‌های آشکاری با تاسیس مجلس نداشت، و تنها بر این نکته تاکید می‌کرد که «...اگر از اول امر عنوان مجلس، عنوان سلطنت جدید بر قوانین شرعیه باشد، قائمه اسلام هم‌واره مشید خواهد بود.» اما در ادامه، شیخ به این آگاهی رسید که با استقرار و استحکام نظریه‌ی مشروطیت، نه تنها اختیارات پادشاه در عرصه‌ی سیاست، بلکه نفوذ و رسوخ شریعت نیز در عرصه‌ی سیاست، محدود خواهد شد. بر این اساس، شیخ به طرح این مدعا پرداخت که مشروطه‌خواهان در

پی آن هستند که در کشور اسلامی، قانون‌گذاری کنند. شیخ این کار را کاملاً بر خلاف اسلام می‌دانست، و بر این باور بود که «مُسْلِم را حق جعل قانون نیست»، و چون چنین است «جعل قانون، کلاً ام بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است...»

شیخ خود را متصل به دیدگاهی در الهیات سیاسی شیعه می‌دانست که بر اساس آن، شریعت در سامان زیست اجتماعی، دارای جامعیت است. یکی از توابع و توالی این دیدگاه، این بود که در عرصه‌ی سیاست نیز به عنوان یکی از عرصه‌ها در ساحت زیست اجتماعی، شریعت، دارای قوانین و ضوابطی است که باعث حراست و حفاظت از آن عرصه خواهد شد. اما در این نکته، اختلاف نظر وجود دارد که آیا آن قوانین و ضوابط را فقها باید در عرصه‌ی سیاست اعمال و اجرا کنند، یا پادشاه به نیابت از فقیه، دارای چنین مسئولیتی خواهد بود. آن‌چه شیخ به عنوان نظام مشروطه در مقابل خود می‌دید، دارای ناسازگاری

نظری و عملی با دیدگاه مذکور بود. بر همین اساس بود که می‌نوشت «... اگر سلطان اسلام اراده فرماید که دستورالعملی به جهت عمل مأمورینش نماید که اهل مملکتش مورد تعدیات اشخاص مأمورین واقع نشوند، آن هم در صغریات بسیار خوب است. ولی امضا و انفاذ آن ربطی به وظیفه نواب عام و حجج اسلام ندارد و وظیفه آن‌ها منحصر به آن است که احکام کلیه که مواد قانون الهی است، از چهار دلیل شرعی استنباط فرمایند و به عوام برسانند و آن چهار: قرآن، اخبار، اجماع و عقل است، آن هم به نحو مخصوصی که مقرر شده... این دارالشورا که مردم خواستند منعقدش نمایند و از روی موافقت طباع با اکثریت آرا تعیین قانون کنند، اگر مقصودشان جعل قانون جدید بود، چنان که این هیأت را مقننه می‌خوانند، بی اشکال تصدیق به صحت آن منافات با اقرار به نبوت و خاتمیت و کمال دین داشت. و اگر مقصود، جعل ترتیب قانون موافق شرع بود، اولاً که ابداً ربطی به آن جماعت نداشت و بالکلیه از وظیفه آن



هیأت خارج بود و ثانیاً آنکه عمل به استحسان عقلی است و حرام. و اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغرویات اعمال مأمورین دولت، که ابدأً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از مخصوصات شارع است، نداشت. «هم‌او، در فقره‌ای دیگر، در انتقاد به بخش‌های بنیادین قانون اساسی، می‌نویسد «از جمله مواد، تقسیم قوای مملکت به سه شعبه، که اول مقننه است، و این بدعت و ضلالت محض است، زیرا در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم هر که باشد، در مقایع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام علیه‌السلام هستند رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل.»

در خلال این مدعیات شیخ، دو نکته در راستای بحث ما دارای اهمیت است. نخست اینکه شیخ بر مشی اصولیون مبتنی بر «اجتهاد» تأکید می‌کند، و این مشی را یکی از علل و عواملی می‌داند که نیاز به جعل قوانین جدید را بی‌اعتبار می‌کند. در

فصل گذشته نشان دادیم که مدعیات اصولیون در عرصه‌ی الهیات سیاسی، دارای توابع و توالی مهمی بود که در ادامه، نمی‌توانست ایران و ایرانیان را با مناقشات جدی مواجه نکند. مجادله‌ی شیخ و آخوند، بیش و پیش از هر چیز، مجادله‌ای در اردوگاه اصولیون بود. شیخ، شعاع اجتهاد را از آن جهت نامحدود می‌دانست، که بر اساس آن، بتوان از جامعیت شریعت در عرصه‌ی زیست اجتماعی، دفاع کرد. به دیگر بیان، او می‌دانست که اگر بنای تقنین ناظر به سامان زیست اجتماعی، گذاشته شود، اولین قربانی آن، دیدگاه قائل به جامعیت شریعت خواهد بود. بر این اساس بود که می‌گفت «قانون اساسی چه معنی دارد؟ قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمدالله تعالی طبقه بعد طبقه روات اخبار و محدثین و مجتهدین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند و حال هم حفظه‌ی آن بحمدالله تعالی بسیارند.» اما نکته‌ی دوم دارای اهمیت در مدعیات شیخ، این بود که او از منظر الهیات سیاسی، اعتبار

ویژه‌ای از لحاظ شرعی برای «سلطنت» قائل بود.<sup>۱</sup> شیخ بر این باور بود که «بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی، و سلطنت. و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه سلطنت، قوه‌ی اجرائیه‌ی احکام اسلام است...» مهم‌ترین تالی این دیدگاه، این است که «سلطنت» نیز دارای پشتوانه‌ی ستمبر و سترگ شرعی می‌شود. و در این شرایط، هر آنچه جز شریعت، باعث تعیین و تحدید حدود اختیارات پادشاه شود، خلاف اسلام و غیر مشروع است. بنابراین، بر اساس دیدگاه شیخ فضل‌الله، شریعت دارای جامعیتی است که هیچ نیرو و عاملی نباید در ساحت زیست اجتماعی، باعث محدودیت آن شود. از دیگر سو، حکومت را نیز فقط بر اساس موازین و معاییر شریعت می‌توان با محدودیت مواجه ساخت،

---

<sup>۱</sup> «سلطنت» در دیدگاه شیخ فضل‌الله، و در مکاتبات و محاورات آن دوران، در وجه غالب، به معنای «حکومت» است، نه به معنای نظام پادشاهی.

نه با هیچ نیرو و عاملی دیگر. با در نظر داشتن این دو وجه از ماجرا، شیخ بر این باور بود که مشروطیت، همان نیرو و عاملی است که هدف از استقرار و استمرار آن، چیزی نیست جز اعمال محدودیت در شریعت و حکومت.

دیدگاهی که حکومت را در دوران «غیبت»، محدود و محصور به عرصه‌ی شرع می‌دانست، دیدگاهی نبود که پیش از شیخ خبر و اثری از آن در عرصه الهیات سیاسی شیعه، نباشد. اما آن چه باعث شد عده‌ای به طرح این مدعا پردازند که دیدگاه مذکور، نخستین بار از جانب شیخ فضل‌الله مطرح شده، چیست؟ پاسخ را باید در تشدید وجوه عینی و عملی این مواجهه در عرصه‌ی سیاست، سراغ گرفت. در فصول پیشین دیدیم که در دوران جنگ‌های ایران و روسیه، حمایتی که فقهای شیعه از حکومت قاجار کردند، بر این اساس بود که ایشان، آن حکومت را در جوار حکومت پیامبر و حکومت علی بن ابی‌طالب، قرار می‌دادند. علت این امر، جز این نبود که

فقه‌های شیعه در آن دوران، حکومت شیعه را در معرض نابودی از جانب کفار می‌دیدند، و چون چنین بود، آشکارا می‌گفتند «...عزت و رواج دین، با دولت و استقلال پادشاه است... یقین دانند که وجوب و ثواب این مجاهده و مدافعه، کمتر از جهاد بین یدی‌الامام نیست.» در دوران برقراری جنبش مشروطه خواهی نیز، عده‌ای از فقه‌های شیعه بر این باور بودند که با استقرار و استمرار مشروطیت در ایران، حکومت شیعه نابود خواهد شد. بر این اساس، دست در انبان الهیات سیاسی شیعه کرده، نظراتی را برون کشیدند در راستای اعطای تقدسی الهی و شرعی به حکومت وقت. در همین انبان، نظراتی وجود داشت مبتنی بر این‌گونه مدعیات که «اطاعه الله فی اطاعه السلطان»، یا این که «سلطنت تالی نبوت است.» از این نوع نظرات در آن انبان، فراوان موجود بود، اما پیش از آن دوران نیز، در دوران حکومت صفوی، علاوه بر نظراتی مبنی بر نیابت پادشاه از جانب مجتهد، این نوع نظرات نیز مطرح بود که پادشاه مجری احکام

امام «غایب»، حکومتی مشروع دارد؛ در جای گاه نیابت از امام زمان. «...چون سلطان زمان، صاحب الامر علیه صلوات الله المَلک المنان، غائب است، حق آن است که از سلسله‌ی علییه‌ی علویه‌ی فاطمیه، شخصی که قابلیت این امر را داشته باشد، در میان بندگان خدای، حکم امام زمان را جاری سازد و خلائق را از مزال و مضال و مضار بازآورده، راهنمایی به مذهب حق اثنی عشری نماید که بر سریر سلطنت جلوس فرموده، به اجرای احکام قائم آل محمد قیام کند.»

بنابراین، شیخ فضل‌الله، از آن جهت که خطر مشروطیت را کم‌تر از خطر حملات روسیه در دوران فتح‌علی شاه نمی‌دانست، بر آن بود تا از تمامی امکانات موجود در الهیات سیاسی شیعه در راستای مخالفت با مشروطیت، بهره‌برداری کند. با توجه به این شرایط است که برخی از نظرات موجود در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، که چندان مورد توجه برخی از پژوهش‌گران در این عرصه نبوده، در آن دوران از جانب شیخ مطرح می‌شد، که

فقط برای آن افراد، بدیع و جدید به شمار می‌رود. البته، در ادامه، نشان خواهیم داد که آخوند خراسانی نیز برخی از نظرات شیخ و یاران‌اش را، مصداق بدعت می‌دانست. اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، نظریه‌ی ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، سال‌ها پیش از مواجهه‌ی فقهای چونی شیخ و آخوند با مشروطیت، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه مطرح شده بود. بر این اساس، شیخ فضل‌الله نیز، چون بر این باور بود که «قیام به سیاست امور امت از وظایف حسبیه و از باب ولایت است»، به طرح این مدعا در میدان مخالفت با مشروطیت می‌پرداخت که «... اگر مطالب امور عرفیه است، این ترتیبات دینیه لازم نیست و اگر مقصد امور شرعی عامه است، این امر راجع به ولایت است نه وکالت. و ولایت در زمان غیبت امام زمان عجل‌الله فرجه، با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز...» مسئله‌ی ارتباط میان عرصه‌ی عرف با شرع، مسئله‌ی بسیار مهم و بنیادینی بود که از جانب شیخ مطرح می‌شد. اما در این

زمینه، نظر آخوند خراسانی، دارای کمالِ دقت و صحت است. او در پاسخ به پرسشی درباره «عدم صلاحیت و استعداد اهل ایران برای مشروطیت»، می‌گوید «اگرچه [این موضوع] راجع به شرع نیست و از وظیفه‌ی دعاگویان خارج، و جواب آن به عهده‌ی عقلای مسلمین است، ولی چون این ایام سیاسیات و عرفیات ایران با جهات شرعیه اختلاط و ارتباط تام پیدا کرده، به نحو ایجاز متعرض می‌شویم...» آخوند به فراست به مسئله‌ی «اختلاط سیاسیات و عرفیات با جهات شرعیه» اشاره می‌کرد، اما اشکالِ مدعای او، در این بود که این مسئله در «آن ایام» ایجاد نشده بود. آخوند نمی‌دانست که مسئله‌ی «اختلاط سیاسیات و عرفیات با جهات شرعیه»، از سال‌ها قبل در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه مطرح شده، و، با حل نشدن در آن عرصه، در دوران مورد اشاره‌ی آخوند، بدل به مشکل شده بود. مسئله‌ی ارتباط میان عرصه‌ی عرف با شرع، یکی از زیرمجموعه‌های بحث اصلی ارتباط میان دین و دنیا، و، دیانت



و سیاست، بود. آخوند با این دیدگاه بنیادینِ شیخ که حکومت را در محدوده‌ی شریعت به رسمیت می‌شناخت، اعلام مخالفت کرد. او بر این باور بود که تمامی حکومت‌ها در دوران «غیبت»، حکومت‌های جور و غیرمشروع هستند. «... مگر سلطنت استبدادیه شرعی بود که از تغییر و تبدیل آن به سلطنت مشروطه به دسیسه‌ی عمر و عاص عنوان مشروعه نموده محض تشویش اذهان عوام و اغلوطه‌ی دل‌فریب باعث این همه فتنه و فاد گشته، سفک دماء و هتک اعراض و نهب اموال را اباحه نمودند؟ و اعجاباً چگونه مسلمانان خاصه علما ایران ضروری مذهب امامیه را فراموش نمودند که سلطنت مشروعه آن است که متصدی امور عامه‌ی ناس و رتق و فتق کارهای قاطبه‌ی مسلمین و فیصل کافه‌ی مهمام به دست شخص معصوم و موید و منصوب و منصوص و مأمور من الله باشد مانند انبیا و اولیا و مثل خلافت امیرالمومنین و ایام ظهور و رجعت حضرت حجه. و اگر حاکم مطلق معصوم نباشد، آن سلطنت غیرمشروعه است،

چنان که در زمان غیبت است.» تا این جا، آخوند دیدگاه جدید و بدیعی در تاریخ الهیات سیاسی شیعه، مطرح نکرده است. هم‌او، در ادامه، در راستای تنقیح مدعای خود، می‌نویسد «و سلطنت غیرمشروعۀ دو قسم است: عادلۀ، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند، و ظالمه جابره است، آن که حاکم مطلق یک نفر مطلق‌العنان خود سر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصحیح منصوصات شرع، غیرمشروعۀی عادلۀ مقدّم است بر غیرمشروعۀی جابره، و به تجربه و تدقیقات صحیحۀ و غوررسی‌های شافیہ مبرهن شده که نه عُشر تعدیات دوره استبداد در دوره مشروطیت کم‌تر می‌شود، دفع افسد و اقبح به فاسد و قبیح واجب است، چگونه مُسلم جرات تفوه به مشروعیت سلطنت جابره می‌کند، و حال آن که از ضروریات مذهب جعفری، غاصبیت سلطنت شیعه است...»

این بخش از دیدگاه‌های آخوند نیز، چیزی نیست که پیش از آن دوران، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، مطرح نشده باشد.

اما آخوند در مقام دفاع از مشروطیت، این نوع حکومت را، حکومت غیرمشروعیه عادلّه می‌داند. اما مراد آخوند از «عدالت» چیست؟ او بر این باور است که «عدالت عبارت است از آن که اجتناب از گناهان کبیره کند و اصرار بر گناهان صغیره ننماید به جهت ترس از خدا» در این جا، پرسش این است که آیا با چنین تعیین مرادی از «عدالت»، می‌توان مدعی ارائه‌ی بحثی دقیق و عمیق در عرصه‌ی الهیات سیاسی بود؟ آخوند، در به‌ترین حالت، در عرصه‌ی سیاست، می‌تواند «عدالت» را در مقابل «استبداد»، مطرح کند. او می‌نویسد «...سلطنت مشروطه و عدالت و مساوات در کلیه‌ی امور حسبیه به شرع اقرب از استبداد است.» یکی دیگر از توالی این مدعای آخوند، این است که او ولایتی مطلق برای فقها در امور حسبیه، قائل نبود. آخوند در همین راستا می‌نوشت «... موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مفوض است، و مصداق آن، همین دارالشورای کبری است...»

آخوند خراسانی پس از طرح چنین مدعیاتی، با چنین پرسش بنیادینی مواجه می‌شد که، در نظام مشروطه‌ای که او مراد می‌کند، آیا ارتباط دیانت و سیاست، یا به دیگر بیان، ارتباط شریعت و سیاست، کاملاً قطع خواهد شد؟ پاسخ آخوند را در این بخش از نظرات او می‌توان مشاهده کرد «مشروطیت هر مملکت عبارت از محدود و مشروط بودن ادارات سلطنتی و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت... و چون مذهب رسمی ایران همان دین قویم اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی اثنی عشریه است، پس حقیقت مشروطیت ایران و آزادی آن عبارت از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب و مبتنیه بر اجرا احکام الهیه عزّ اسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملیه و منع از منکرات اسلامیّه و اشاعه‌ی عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه‌ی اسلام و حوزه‌ی مسلمین و صرف مالیه‌ی مأخوذه از ملت در

مصالح نوعیه راجعه به نظم و حفظ و سد ثغور مملکت خواهد بود.»

آخوند در این فقره به پرسش پیشین ما، آشکارا پاسخ داده است. او براین باور است که در نظام مشروطه، قوانین موضوعه، نمی‌تواند و نباید «بر طبق مذهب رسمی» نباشد. نکته‌ی دیگری که آخوند در فقره‌ی پیشین بر آن تاکید دارد، «عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب و مبتنیه بر اجرا احکام الهیه» است. در این جا نیز، دو قید «قوانین منطبق و مستفاد از مذهب»، و «مبتنی بر اجرای احکام الهی»، باعث می‌شود تا نظام مشروطه‌ی مورد نظر آخوند، چیزی جز نظامی در محدوده‌ی اعمال نظر فقها، نباشد. چرا که، در نهایت امر، این فقها هستند که از مسئولیت تشخیص، و نظارت بر قیود و شرایط مورد نظر آخوند در عرصه‌ی سیاست، برخوردار خواهند بود.

با در نظر داشتن این نکات است، که به یکی از تفاوت‌های دیدگاه شیخ و آخوند، پی می‌بریم. شیخ در هراس از این است که مشروطیت در عمل، باعث اعمال محدودیت در شریعت شود، و این امر را بر خلاف مبانی اسلام می‌داند، اما پاسخ آخوند به شیخ این است که در نهایت امر، این شریعت است که باعث اعمال محدودیت در «مشروطیت» خواهد شد. به دیگر بیان، آخوند در راستای همان مدعای «اختلاط سیاسیات و عرفیات با جهات شرعیه»، بر این باور است که می‌توان و باید بر اساس مسائلی چون گسترش دامنه‌ی اباحت، و التزام به امکانات موجود در «منطقه‌الفراغ»، به گسترش دامنه‌ی عرف پرداخت. با گسترش این دامنه، نظام مشروطه، با تکیه بر آرا «جمهور مسلمین» می‌تواند قوانینی ناظر به عرصه‌ی عرف، وضع و اجرا کند. آخوند بر همین اساس، می‌گوید «ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در دوره غیبت حضرت صاحب‌الزمان عجل الله فرجه، با جمهور مسلمین است.» بنابراین، خارج

کردن این مدعای آخوند از بستر نظری خود، و طرح آن در مجادلات سیاسی، و دریافت این نتیجه که «آخوند خراسانی قائل به دموکراسی بوده»، در به‌ترین حالت، نشان‌گر چیزی جز جهالتِ مدعی نیست. اصل و اساس دیدگاه آخوند خراسانی این است که حکومتِ غیر مشروعِ غیرمشروطه، بر اساس مشی استبدادی، در کارِ استیلا بر عرصه‌ی شریعت است، و تن به محدودیت در عرصه‌ی شریعت نمی‌دهد، در حالی که، حکومت غیرمشروعِ مشروطه را می‌توان در عرصه‌ی شریعت محدود کرد. در چنین شرایطی، آخوند هرگز بر این باور نیست که در عرصه‌ی شریعت، آرا «جمهور مسلمین» دارای اعتبار و در خور اعتناست، بلکه، مدعای او این است که چون حکومت غیرمشروعِ مشروطه، محدود به شریعت است، و نمی‌تواند «از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب و مبتنیه بر اجرا احکام الهیه» تجاوز کند، پس، آرا «جمهور مسلمین» در راستای انتخاب افرادی برای تمشیت امور در

عرصه‌ی عرف، دارای اعتبار است. خطای بنیادین بسیاری از پژوهش‌گران در این عرصه، از گذشته تا هنوز، این بوده که از این مسئله که «آخوند خراسانی هر حکومتی در دوران غیبت را حکومت جور می‌دانسته»، نتیجه گرفته‌اند «او حکومت در ایران را در چهارچوب شریعت، نمی‌دانسته و نمی‌خواسته است.» این مدعا، کاملاً غلط و فاقد اعتبار است. همان‌گونه که نشان دادیم، آخوند، آشکارا بر این باور است که حکومت مشروطه، اگرچه حکومتی غیرمشروع است، اما نمی‌تواند و نباید خارج از محدوده‌ی شریعت باشد. به دیگر بیان، او بر این باور است که در دوران «غیبت»، با دو نوع حکومت مواجه هستیم؛ حکومت غیرمشروع خارج از محدوده‌ی شریعت، و حکومت غیرمشروع محدود به شریعت. او، حکومت نوع نخست را حکومت استبدادی، و حکومت نوع دوم را حکومت مشروطه می‌دانست. اما در سوی دیگر میدان، شیخ فضل‌الله درباره اعتبار آرا «جمهور مسلمین»، بر این نظر بود که «مخفی نماند که



جهات حرمت مشروطه و منافات آن با احکام اسلامی و  
 طریقه‌ی نبویه... بسیار، و مقدم بر همه این است که اصل این  
 ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا اگرچه در امور  
 مباحه بالاصل هم باشد، چون بر وجه قانون التزام شده و می  
 شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است و "کل بدعه  
 ضلاله..." شیخ، به صراحت بیش‌تری نیز بر این نکته تأکید  
 کرده است. «اعتبار به اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است...»  
 در این‌جا، عده‌ای به طرح این مدعا پرداخته‌اند که آخوند  
 خراسانی قائل به اعتبار آرا اکثریت مردم بوده، و شیخ فضل‌الله  
 آرا اکثریت را دارای اعتبار نمی‌دانسته است. در حالی که مطلقاً  
 چنین نیست. نه تنها شیخ و آخوند، بلکه هیچ فقیه دیگری در  
 تاریخ الهیات شیعه، اعتباری برای آرا اکثریت مردم در عرصه‌ی  
 شریعت، قائل نبوده و نیست. عالمِ مقالِ بحث شیخ و آخوند در  
 آن دوران، در میدانِ اعتبار آرا اکثریت در عرصه‌ی شریعت بود،  
 و در این میدان، هر دو دارای نظری واحد و مشترک بودند

مبنی بر بی‌اعتباری آرا اکثریت مردم. اما اختلاف در این نکته بود که شیخ، بر اساس همان مدعای آخوند مبنی بر «اختلاط سیاسیات و عرفیات با جهات شرعیه»، بر این باور بود که خطرِ تصرف پادشاه در شریعت، بسیار کم‌تر از خطرِ تصرف «جمهور مسلمین» در شریعت، است. چرا که، شیخ می‌دانست با ورود «جمهور مسلمین» به عرصه‌ی تقنین در عرصه‌ی عرف، این عرصه دارای پشتوانه‌ای خواهد شد که در نهایت باعث اعمال محدودیت در شریعت خواهد شد. بنابراین، شیخ بر آن بود تا سرچشمه‌ی تقنین در عرصه‌ی عرف بر اساس آرا اکثریت را، به بیلِ اجتهاد، بگیرد، چرا که، به باور او اگر فقها نتوانند چنین کنند، در ادامه، عرصه‌ی شریعت با سیلابی مواجه خواهد شد که از آن «نشاید گذشتن به پیل».

اختلافات شیخ و آخوند، در بسیاری از موارد مبتنی بر عدم تقریر محل نزاع بود. این نکته را می‌توان با توجه به مبانی مشترکی که هر دو در عرصه‌ی الهیات سیاسی داشتند،

دریافت. شیخ و آخوند، قائل به تساوی حقوق افراد در عرصه‌ی شریعت نبودند. این دیدگاه، در الهیات شیعه دارای پشتوانه‌های سستبر و سترگی بود. شیخ در همین زمینه می‌گفت «یکی از موارد آن ضلالت نامه [قانون اساسی] این است که افراد مملکت متساوی [هستند]... و این یکی از ارکان مشروطه است که به اخلال، مشروطه نمی‌ماند. نظرم است در وقت تصحیح در باب این ماده، یک نفر که از اصول هیئت معدود بود به داعی گفت که این چنان اهمیت دارد که اگر این باشد و همه‌ی مواد را تغییر بدهند، دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد لکن تمام مواد باقیه باشد ما را به مشروطه‌گی نخواهند شناخت. فوری در جواب او گفتم "فعلی الاسلام السلام" و برخاستم و گفتم حضرات جالسین بدانند مملکت اسلامیة مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام حکم مساوات.» مباحثی که در تاریخ الهیات شیعه ناظر به مدعیاتی چون «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعا»، وجود دارد،

شاهد عادل این مدعاست که اصل و اساس در این عرصه، عدم اعتقاد و التزام به برابر بودن افراد در عرصه‌ی شریعت است. حتی در اصل هشتم متمم قانون اساسی، چنین آمده است «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود.» در این جا، دو مسئله‌ی مهم مطرح است. نخست، تفاوت میان «برابری در قانون»، و «برابری در اجرای قانون». چرا که، می‌توان قانونی داشت که در آن، افراد با یک‌دیگر برابر نباشند، اما در عین حال، افراد در عرصه‌ی اجرای همان قانون، از برابری برخوردار باشند. دو دیگر این که، در اصل هشتم متمم قانون اساسی، اهالی مملکت ایران، «در مقابل قانون دولتی» برابر دانسته شده‌اند، و این نکته نشان می‌دهد که اندیشه‌ی برابری مردم در عرصه‌ی شریعت، مطلقاً دارای اعتبار و در خور اعتنا نبوده است. اهمیت این مسئله در این است که، همان‌گونه که اشاره شد، هم در دیدگاه شیخ و هم در دیدگاه آخوند، قوانین موضوعه در ایران نمی‌توانست «از قوانین منطبقه بر

احکام خاصه و عامه مستفاد از مذهب و مبتنیه بر اجرا احکام الهیه»، تجاوز کند. و در این شرایط، برابری ایرانیان بر اساس مشروطیتِ مورد نظر آخوند، نمی‌توانست معنایی جز برابری آن‌ها در عرصه‌ی عرف داشته باشد. اما پرسش این بود که آن‌جا و آن‌گاه که شهروندان کشور از منظر شریعت برابر نباشند، با وجود حکومتی در محدوده‌ی شریعت، و وجود قوانینی «بر طبق مذهب رسمی»، چگونه می‌توان همان شهروندان را در عرصه‌ی عرف برابر دانست؟ در انبان نظریِ آخوند خراسانی، هیچ پاسخ دقیق و عمیقی برای این‌گونه پرسش‌ها یافت نمی‌شود، اما شیخ فضل‌الله آشکارا در همین راستا خطاب به مردم ایران که در پی برابری در قانون بودند، می‌گفت «ای ملحد! اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات و اگر مخالف اسلام است منافی با آنچه در چند سطر قبل نوشته شده که آنچه مخالف اسلام است قانونیت نمی‌کند. ای بی‌شرف! ای بی‌غیرت! بین صاحب شرع برای

این که تو منتحل به اسلامی برای تو شرف مقرر فرمود و امتیاز داد تو را و تو خودت را از خودت سلب امتیاز می‌کنی و می‌گویی من باید با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم. الا لعنه الله علی من لا یعرف قدره.»

این نوع ارتباط میان شریعت و حکومت، بر اساس عدم برابری ایرانیان در عرصه‌ی شریعت، و طرح آن‌گونه مدعیات درباره ارتباط میان شرع و عرف، در نهایت سبب شد تا در متمم قانون اساسی، درباره قوه قضائیه چنین بیاید «قوه‌ی قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است به محاکم شرعیه در شریعات و به محاکم عدلیه در عرفیات». اما حتی پس از پیروزی جنبش مشروطه، و تشکیل مجلس، باز هم این مناقشات درباره آن نوع ارتباطات، به آشکارترین شکل ممکن ادامه یافت. در همان مجلس، تقی‌زاده در مواجهه با مشکلی که در ارتباط میان عرصه‌ی شرع و عرف ایجاد شده بود گفت «... مکرر گفته شده که قوانین دو قسم

است. یکی قوانین الهی است که ابداً تغییرپذیر نیست، و یکی قانون عرفی است که به اقتضای وقت وضع شده و تغییر و تبدیل هم داده می‌شود و باید این قانون عرفی را هم مقدس بشماریم که مخالف آن مقصر عرفی است...» این نوع نظرات نشان می‌داد که حتی بر اساس تفکیک میان «محاکم شرعیه در شریعات و محاکم عدلیه در عرفیات»، گره‌ای از کارِ فروبسته‌ی ارتباط میان شرع و عرف، باز نخواهد شد. در همان مجلس، حاج شیخ محمدتقی وکیل‌الرعیاء، سعی کرد تا نشان دهد که «عدلیه» نیز نمی‌تواند بدون حضور مجتهدین، محلی از اعراب داشته باشد، و مرجع اجرای احکام اسلام در عرصه‌ی عمومی نیز مشخص نیست. «آیا می‌توان یک هیئتی از عدول مجتهدین جامع‌الشرايط در یک‌جا جمع کرده و اسمش را عدلیه گذاشت یا نه؟ بدیهی است قانون اسلام تا ابد باقی و لایتنیر است. فقط چیزی که هست این است که هرکس می‌گوید من باید آن قانون را مجرا بدارم. لهنذا عرض می‌کنم

در این خصوص که معلوم شود آیا ممکن است یک هیئتی از عدول مجتهدین جامع الشرایط را در یک جا جمع کنند و این حق به آنها تفویض شود که دیگران مداخله نکنند؛ چنین چیزی ممکن است یا نه؟ و اگر این طور نباشد، هیچ وقت نتیجه صحیح به دست نخواهد آمد.» این فرجام محتوم عملی شدن دیدگاه کسانی چون آخوند خراسانی در عرصه‌ی سیاست بود. همان‌گونه که نشان دادیم، بر اساس دیدگاه آخوند، «مشروطیت» در محدوده‌ی شریعت قرار می‌گرفت، و متولیانِ اعمال این محدودیت نیز کسانی جز فقها نبودند. و این فصل مشترک دیدگاه‌های شیخ و آخوند بود که علی‌رغم اختلافات آن دو در ظواهر امور، با تدوین و تصویب اصل دوم متمم قانون اساسی، بر نظام مشروطه، سلطه و سیطره پیدا کرد.

شیخ فضل‌الله، در دورانی که هنوز تیغ فتوا علیه مجلس از غلاف اجتهاد بیرون نکشیده بود، درباره اصل دوم متمم قانون اساسی، و اعمال ولایت فقها بر مصوبات «مجلس مقدس



شورای ملی»، گفت «... مقرر است در هر عصری از اعصار، انجمنی از طراز اول مجتهدین و فقها متدینین تشکیل شود که قوانین موضوعه ی مجلس را قبل از تاسیس، در آن انجمن علمی به دقت ملاحظه و مذاکره نمایند. اگر آنچه وضع شده مخالف با احکام شرعیه باشد، عنوان قانونیت پیدا نخواهد کرد و امر انجمن علمی در این باب مطاع و متبع است و این ماده ابداً تغییرپذیر نخواهد بود.» شیخ هدف خود را از طرح این «لایحه» این گونه بیان می کرد «از خوف آن که مبادا بعدها قوانین مخالف شریعت اسلام وضع کنند، خواستم از این کار جلوگیری کنم آن لایحه را نوشتم.» اما در این میان، مخالفت‌هایی با دیدگاه شیخ درباره تشکیل چنان مجمعی از مجتهدین در راستای نظارت بر مصوبات مجلس، مطرح شد. واکنش شیخ، در اعتراض به این مخالفت‌ها، بسط‌نشینی در حرم عبدالظیم بود. شیخ در همین دوران، بارها بر موافقت خود با مشروطیت، و تاسیس مجلس، تاکید کرد. «اساس این

مجلس و مشروطیت، من بودم و هستم و فعلاً در موضوع مشروطیت و مجلس و وکلا و حدود عرف ابداً حرفی نداشتم و ندارم. در حد سلطنت و حدود وزرا و دوایر دولتی حرفی نیست و این مجلس برای امروزه‌ی ما خیلی لازم است.» اما مشکل برای شیخ از جایی آغاز می‌شد که مشروطیت، در ارتباط با شریعت قرار می‌گرفت. «مجلس برای ما خیلی خوب است، مشروطیت خیلی بجا است، اما مشروطه باید قوانین و احکامش سر مویی از طریق شرع مقدس نبوی خارج نشود. پس ما را در موضوع مشروطیت ابداً حرفی نیست. اما آزادی که جزو مشروطیت نیست... آزادی در اسلام کفر است، به خصوص این آزادی که این مردم تصور کرده اند؛ این آزادی، کفر در کفر است. من شخصاً از روی آیات بر شما اثبات و مدلل می‌دارم که در اسلام، آزادی کفر است.» پاسخ کسانی چون سیدمحمد طباطبایی، به این نوع نظرات شیخ فضل‌الله این بود که «... طرفیت با دولت و مجلس و ملت کار پرخطری است. شخص

عافل که به دست خود، اسباب هلاکت خویش را فراهم نمی‌آورد... جناب حاج شیخ ریاست می‌خواهد، مرجعیت می‌خواهد. البته مجلس نمی‌گذارد علما مانند سابق به میل خود هرچه می‌خواهند بکنند. این است که شیخ به این ملاحظات به این خیال افتاده و با مجلس ضدیت می‌کند و لیکن صرفه ندارد.»

اما در سوی دیگر ماجرا، آخوند خراسانی و یاران‌اش، کاملاً با دیدگاه شیخ درباره اصل دوم متمم قانون اساسی، اعلام موافق کردند، و اصل دوم متمم قانون اساسی را «از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس» دانستند. شیخ نیز با انتشار بیانیه‌ای، نسبت به تایید و موافقت آخوند با آن اصل، واکنش نشان داد و نوشت «لازم است عموم مسلمانان عین عبارت تلگراف آن بزرگواران [آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی] را قرائت کنند و مقام غم‌خواری و پاسداری ایشان از شرع نبوی و حفظ اسلامیت مجلس شورا... مستحضر شوند.»

اصل دوم متمم قانون اساسی، از جانب شیخ مطرح شد و مورد تأیید و حمایت آخوند قرار گرفت، تا شاهدهی باشد بر این واقعیت که علی‌رغم اختلافات موجود میان شیخ و آخوند، هر دو نفر می‌دانستند که مشکلی که درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، و به تبع آن، ارتباط میان شرع و عرف در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه ایجاد شده را با آن نوع نظروری‌های خام‌اندیشانه درباره نظریه‌ی مشروطیت، نمی‌توان رفع کرد. و چون چنین است، در راستای قرار دادن «قانونی» نظام مشروطه در محدوده‌ی شریعت، باید به سوی اعمال ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست رفت. این نوع ولایت فقیه در عرصه‌ی سیاست، با تأیید شیخ و آخوند، راه به وادی نخستین قانون اساسی ایران گشود. در حالی که، بررسی مواجهه‌ی فقهای شیعه با همان قانون اساسی، نشان می‌دهد که آن‌ها جز محدود و مقید کردن تمامی اصول آن قانون اساسی، به شریعت، هیچ در بساط نداشتند. برای نمونه، بنگریم به اصلاحاتی که

سیدمحمدکاظم یزدی، درباره همان قانون اساسی، الزامی دانست.

«اصل: ... اصولی که برای تکمیل قوانین اساسیه مشروطیت دولت علیه ایران بر نظامنامه اساسی...»

اصلاحیه: ... اصولی که برای تکمیل قوانین اساسیه مشروطیت دولت علیه ایران مطابق قوانین شرعیه بر نظامنامه اساسی...  
اصل: تحصیل علوم و معارف آزاد است.

اصلاحیه: تحصیل و تعلیم علوم و معارف و صنایع آزاد است مگر آن چه شرعاً ممنوع باشد.

اصل: مطبوعات به کلی آزاد و ممیزی در روزنامه‌جات و مطبوعات ممنوع است...

اصلاحیه: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین و مشتمله بر تهمت و هتک و توهین آزاد است...

اصل: ... قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می شود از اعلی حضرت شاهنشاهی و... استقرار آن موقوف است به تصویب مجلسین و توشیح به صحه همایونی...

اصلاحیه: ... قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین عرفیه و این قوه ناشی می شود از... ولی استقرار آن با عدم مخالفت آن با قوانین شرعیه...

اصل: هر یک از مجلسین حق تحقیق و تفحص در هر امری را دارد.

اصلاحیه: هر یک از مجلسین حق تحقیق و تفحص در هر امری را دارد مگر در آنچه شرعاً ممنوع باشد.»

می دانیم که در متن نهایی قانون اساسی، بسیاری از این نوع «اصلاحات»، لحاظ نشد، اما همان قانون اساسی، حداقل از سه جهت، خواسته های شیخ و آخوند را درباره محدودیت

مشروطیت به شریعت، تامین می‌کرد. نخست، اصل اول متمم قانون اساسی؛ «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقّه جعفریه اثنی عشریه است باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» دوم، اصل دوم متمم قانون اساسی؛ «مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تایید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه اسلام خلد الله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تاسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه‌ی اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده‌ی علمای اعلام ادام‌الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیئتی که کم‌تر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند باین طریق که علمای اعلام و

حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسلام بیست نفر از علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیش تر به مقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می شود بدقت مذاکره و غور رسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح ورد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده با زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.» و، سوم، اصل ۲۷ قانون اساسی؛ « قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می شود از اعلی حضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشا حق انشا قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه...»



فرجام اصل دوم متمم قانون اساسی، در تاریخ مشروطیت از منظر الهیات سیاسی، دارای اهمیت فراوان است. اما با توجه به آن که، آن ماجرا از لحاظ محدوده‌ی تاریخی، به موضوع این دفتر مربوط نمی‌شود، به آن نخواهیم پرداخت. اما مجلس اول، در مواجهه با تاکید شیخ و آخوند بر اصل دوم متمم قانون اساسی، متعهد شد که «امضا و ردّ هیئت معظمه منتخبه را در این باب، مطاع و متبع دانسته هرچه را که اکثر از این هیئت محترمه مخالف شریعت مطهره شمارند، به کلی الغا نموده، سمت قانونیت ندهند و به موقع اجرا نگذارند.» بر همین اساس، بیست نفر از فقها به انتخاب آخوند خراسانی (و عبدالله مازندرانی)، به عنوان اعضای این هیئت، به مجلس معرفی شدند. آخوند با تاکید بر این که، این اصل از قانون اساسی، «به منزله‌ی روح سیاست اسلامی و حافظ استقامت این اساس سعادت است»، این گونه به تعیین و تشریح وظایف این عده از فقها پرداخت «وظیفه مقامیه آقایان عظام که به عضویت

منتخب می‌شوند، رعایت تطبیق قوانین راجعه به سیاسات مملکتی است کائناً ماکان بر احکام خاصه و عامه شرعیه. اما تسویه و تعدیل امور مالیه و تطبیق دخل و خرج مملکت مطلقاً خارج از این عنوان است. چنانکه قوانین راجعه به مواد قضاییه و فصل خصومات و قصاص و حدود و غیرذلک از آنچه صدور حکم در آنها وظیفه ی خاصه ی حکام شرع انور است، و از برای هیئت معظمه دولت جز ارجاع به مجتهدین عدول نافذ الحکومه و اجرا حکم کائناً ماکان مداخله و تصرفی نیست. البته وضع این‌گونه قوانین و دستورالعمل حکام شرع انور هم از وظایف مجلس محترم ملی خارج و در شریعت مطهره مبین و معلوم و وظیفه‌ی مجلس محترم در این امور فقط تعیین کیفیت ارجاع و اجرا و تشخیص مصداق مجتهد نافذالحکومه است.»

آخوند خراسانی و سایر هم‌قطاران‌اش از جمله میرزای نائینی و محمد اسماعیل محلاتی، در مواجهه با آنچه به عنوان

«مشروطیت»، فهم کرده بودند، نظرورزی‌هایی با محوریت مخالفت با «حکومت استبدادی»، انجام دادند. در سوی دیگر ماجرا، شیخ فضل‌الله نوری نیز ابتدا در مقام دفاع از آنچه به عنوان «مشروطیت» فهم کرده بود، وارد میدان نظرورزی شد، اما شیخ، در ادامه، دریافت که در راستای استقرار و استمرار استحکام شریعت در عرصه‌ی سیاست، نمی‌تواند به همراهی با مشروطه‌خواهان پردازد. طرفینِ مجادله، در میدان همین نظرورزی‌ها، یک‌دیگر را متهم به بدعت نهادن در دین، و انحراف از اصول و مبانی اسلام کردند، در حالی که، مجموعه‌ی گفته‌ها و نوشته‌های ایشان در مقام نظرورزی درباره ارتباط میان نظریه‌ی مشروطیت و اسلام، اگرچه بخش مهمی از تاریخ الهیات سیاسی شیعه به شمار می‌رود، اما از منظر علمی، از اعتبار چندانی برخوردار نیست. مهم‌ترین دلیل این عدم اعتبار این است که طرفین این مجادله، در شرایطی می‌توانستند بحثی دقیق و عمیق درباره ارتباط مشروطیت و اسلام مطرح

کنند، که پیش از هر چیز، به اعلام موضع درباره وجه غالب نظرورزی‌ها در تاریخ الهیات شیعه درباره ارتباط میان دیانت و سیاست پردازند. پس از این مرحله، طرفین باید نشان می‌دادند نظراتی که پیش از برآمدن مشروطیت در ایران، درباره تحدید اختیارات پادشاه از منظر دینی مطرح شده است، تا چه میزان دارای اعتبار است، و از دیگر سو، این نظرات چه ارتباطی با نظریه‌ی مشروطیت دارد. اهمیت این مسئله در این است که علی‌رغم مسائل و مباحثی که در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، درباره تحدید اختیارات پادشاه و فقیه در عرصه‌ی سیاست مطرح شده بود، اما خاستگاه نظری و معرفتی نظریه‌ی مشروطیت، کاملاً خارج از مرزهای الهیات سیاسی شیعه، قرار داشت. به دیگر بیان، همان‌گونه که در فصل آتی نشان خواهیم داد، هر بحثی درباره ارتباط میان نظریه‌ی مشروطیت و اسلام، بحثی بر مبنای انتقاد و مخالفت با الهیات سیاسی شیعه، از منظر بیرونی است. مجموعه آثار و افکار کسانی چون شیخ

فضل الله نوری و آخوند خراسانی و میرزای نائینی و... در مواجهه با نظریه‌ی مشروطیت، مصداق «کورانه عصا زدن» در آستانه‌ی مواجهه با جهان جدید، و فرجام محتوم آن، شکستن قندیل‌های فهم مشکل اصلی، و رفع اصل مشکل بود. شیخ و آخوند، در مواجهه با فهم معانی و مبانی نظریه‌ی مشروطیت، گره‌های «ناشنیده خطابی» بودند که «هرزه‌گویان از قیاس خود جوابی» در انبان مجادله و مخاصمه با رقیب، می‌نهادند.

ما که کورانه عصاها می‌زنیم

لاجرم قندیل‌ها را بشکنیم

ما چو کران ناشنیده یک خطاب

هرزه‌گویان از قیاس خود جواب

شیخ در میدان این مجادله، جامه‌ی جهاد با مشروطیتی به تن کرد که می‌پنداشت، فرجامی جز تحدید شریعت نخواهد

داشت. او در نهایت، در میدان این جهاد، جان سپرد و بدل شد به شیخ شهید. در سوی دیگر میدان، آخوند نیز با گذر زمان و رصد سیر وقایع، دریافت که اگرچه می‌توان به نام دفاع از شریعت، مجتهدی چون شیخ را بر دار کرد، اما، در راستای بردار نشدن شریعت در میدان مشروطیت، باید گام در میدان اجتهاداتی نهاد با هدف تحدید مشروطیت در شعاع شریعت.

## فصل ششم

# سیلاب حقوق و سبوی فقه

اگر می شد مردم چنان از حق طبیعی خویش خلع شوند  
که در آینده قادر به هیچ کاری بدون رضایتِ صاحب قدرت  
عالیه نباشند، آن گاه حاکمان می توانستند به خشن ترین  
وجهی و با برانتهی مطلق بر رعایای خویش مسلط باشند.  
لیکن من فکر نمی کنم هرگز چنین خیالی به سر کسی  
بزند. پس باید اذعان کنیم که هر فردی جنبه های کثیری  
از حق خویش را حفظ می کند، که لاجرم بسته گی به اراده ی  
هیچ کس جز خود او ندارد.

اسپینوزا / رساله الهی - سیاسی



تاریخ علم، سرشار از موارد آفت‌باری ناظر به ارتباط و التقاط میان دو یا چند نظام نظری، با یک‌دیگر است. اما «سیاست» را به معنای دقیق و عمیق، نمی‌توان «علم» دانست. سیاست را می‌توان و باید در عرصه‌ی علم نیز مورد بررسی قرار داد، هم‌چنین، می‌توان درباره سیاست از منظر فلسفه، به نظرورزی پرداخت. با این‌همه، سیاست، بیش و پیش از آن‌که علم یا فلسفه باشد، فن است. به دیگر بیان، هم بر اساس روش تجربی، و هم بر اساس روش پیشینی، می‌توان به سیاست پرداخت، در حالی که، سیاست، عملی است در راستای ایجاد تغییر در انسان و جهان. می‌توان در عرصه‌ی سیاست، به کسب و حفظ و بسطِ قدرت پرداخت، و در همان راستا تغییرات در ساحت بیرونی ایجاد کرد که توابع و توالی آن باعث ایجاد تغییر در ساحت درونی انسان شود. و چون چنین است، سیاست عملی است ناظر به تغییر در انسان و جهان؛ اما بر مدار و محور انسان. چرا که، اگر پس از کسب قدرت در عرصه‌ی سیاست، حکومتی

بدون هیچ‌گونه هدف خاصی، اقدام به شمارش تعداد سنگ‌ها در یک بیابان خالی از وجود انسان نیز کند، باز هم این کنش از جانب آن حکومت، اگرچه کنشی سیاسی به شمار نمی‌رود، اما در زندگی انسان‌هایی که تحت سلطه‌ی آن حکومت زندگی می‌کنند، تاثیرگذار خواهد بود. بنابراین، سیاست، از اصل و اساس، عرصه‌ی معطوف به ایجاد و انجام تغییراتِ ناظر به زیست اجتماعی انسان است.

سیاست به مثابه فن، در طول تاریخ، با بسیاری از نظامات نظری، و با بسیاری از فنون دیگر، ارتباط و پیوند برقرار کرده است. یکی نیز در این میان و در این میدان، دیانت بوده است. سیاست و دیانت از چندین جهت دارای وجوه مشترک هستند، اما پیش از طرح این مدعا، باید به این نکته‌ی دارای اهمیت توجه داشت که در طول تاریخ، آنچه به عنوان دیانت، سراغ داریم، هرگز نظامی واحد و ثابت و مشترک نبوده است. در مباحث پیرامون موضوع این دفتر، حتی در محدوده‌ی ادیان

غربی (یا ادیان سامی)، ارتباط سیاست با این ادیان، از یک جنس و سنخ نبوده است. بنابراین، از یک سو، می توان به بحثی فلسفی پرداخت درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، در وجه کلان، و از دیگر سو، می توان هم از منظر فلسفی، و هم از مناظر دیگر، به بحث درباره ارتباط سیاست با دینی خاص، پرداخت. در فصول پیشین، به این نکته اشاره کردیم که در خاک تاریخ ایران، ریشه های بسیار نحیفی از مواجهه ی فلسفی با سیاست، می توان یافت. در سوی دیگر ماجرا، بحث فلسفی درباره ارتباط میان سیاست و اسلام نیز بر همان نهج است. در چنین شرایطی، اسلام، اصولاً و اساساً بر محور و مدار ارتباط با سیاست، راه به ایران گشود، و این راه را تا زمانه ی اکنون، در پیش گرفته است. خلا بنیادین و خسران افروز و دوران سوزی که در وادی بحث فلسفی درباره آن دو نوع ارتباط میان دیانت و سیاست، در ایران وجود داشت، باعث شد تا طی سده ها، سیمایی معوج و ایدئولوژیک از ارتباط میان دیانت و سیاست

در ایران ترسیم شود. بر اساس این ترسیم سیما، سیاست چیزی جز عرصه‌ی جولانِ جباران در راستای تغلب بر ضعیفان، نبوده است. در سوی دیگر ماجرا، دیانت نیز چیزی نبوده جز عرصه‌ی ظهور و بروزِ نیکان و پاکانی که جز در پیِ رضا و رضوان حضرت باری نیستند.

اما در ساحت ارتباط و پیوند میان این دو عرصه، این اهل دیانت بودند که دو دیدگاهِ بنیادین مطرح کردند. نخست این‌که، پاکی دیانت را نباید به پلیدیِ سیاست آمیخت. دو دیگر این‌که، با سلطه و سیطره‌ی دیانت بر عرصه‌ی سیاست است که می‌توان به آبادی دنیا به مثابه مزرعه‌ی آخرت پرداخت. دیدگاه دوم در تاریخ اسلام، بسی بیش از دیدگاه نخست، مورد تاکید و تایید قرار گرفت. با توجه به مشخصات و مختصات بنیادینِ اسلام؛ مبتنی بر نص مقدس و سنت پیامبر، تکیه و تاکیدِ که بر مناسبات دنیوی در این دین وجود داشت، اسلام

را در سیر تاریخی خود، بدل به دینی کرد که گسست و گریز آن، از سیاست، در مرزهای غیرممکن قرار گرفت.

اما تا پیش از طلوع جهان جدید در غرب، وجه غالب مشابه و مشترک میان دیانت و سیاست، تکالیف انسان در جای گاه بنده و رعیت بود. سلطه و سیطره‌ی مفاهیم جهان جدید بر عرصه‌ی دیانت و سیاست در غرب، خصوصاً با توجه به مبانی و تاریخ مسیحیت، باعث شد تا بیش و پیش از تکالیف بنده و رعیت، حقوق انسان، در محور و مدار امور قرار گیرد. تا سده‌های میانه در غرب، انسان مسیحی در زیست اجتماعی مبتنی بر سلطه و سیطره‌ی کلیسا، دارای تکالیفی در عرصه‌ی دیانت بود که به واسطه‌ی غلبه‌ی مسیحیت بر سیاست، نماد و نمودی از تکالیف سیاسی او نیز به شمار می‌رفت. بر همین نهج، همان انسان، دارای حقوقی بود که در وجه غالب، از آسمان به او داده شده بود، تا با استفاده از آن، از اسارات خاک رهایی یابد. اما در آستانه‌ی جهان جدید، هم آن نوع تکالیف، هم آن نوع حقوق،

نه از منظرِ مخالفت با مسیحیت، بلکه از منظرِ بازنگریِ فلسفی درباره تبیین ارتباط میان انسان و دنیا، و تعیین جای‌گاه انسان در دنیا، با چالش‌های بنیادین مواجه شد. بحث از این منظر درباره آن تکالیف و حقوق، از مرحله‌ی «سیاست» آغاز نشد، بلکه ابتدا این بحث مطرح شد که آیا انسان حقوقی داشته و از دست داده، و باید به بازایی آن حقوق پردازد؟ یا این‌که، انسان تا کنون از حقوق محروم بوده، و از این پس باید به کسب حقوق پردازد؟ در خلال این مباحث بود که مباحث دیگری درباره تفاوت و تمایز میان حق از منظر اخلاقی، با حق مربوط به قانون‌گذاری‌های بیرونی، انجام شد. چرا که، علاوه بر عرصه‌ی دیانت، در عرصه‌ی اخلاق نیز با مفاهیمی تحت عنوان حق و تکلیف مواجه بودیم، اما در این دوران، نظرورزی‌های بنیادین از منظر فلسفی در راستای تبیین و تنقیح حدود و ثغور و مبانی و معانی هر کدام از این مفاهیم، در عرصه‌های خاص خود، انجام شد. از دیگر سو، این مسئله مورد توجه و

تامل قرار گرفت که ارتباط میان حقوق و تکالیف مردم در عرصه‌ی زیست اجتماعی، با حقوق و تکالیف حکومت (نظام سیاسی حاکم) چگونه باید باشد؟ در خلال این بحث اخیر بود که ابتدا حقوقی برای انسان اثبات می‌شد، پس از آن، این مسئله مورد بحث قرار می‌گرفت که کدام بخش از این حقوق، قابل واگذاری به غیر، و کدام بخش غیرقابل واگذاری به غیر خواهد بود. بنابراین، در جهان جدید، اگرچه ارتباط میان دیانت و سیاست، از منظر حقوق و تکالیف، ارتباط بسیار مهم و تاثیرگذاری بود، اما در عین حال، بحث از منظر فلسفی درباره حقوق انسان در جهان جدید، از مرحله‌ی دیانت و سیاست، آغاز نشد. این بحث، ابتدا در وادی فلسفه، مبانی ستبر و سترگی پیدا کرد، پس از آن بود که بر اساس آن مبانی فلسفی، ارتباط میان حقوق و تکالیف انسان، با حقوق و تکالیف او در سه عرصه‌ی دیگر مورد سنجش و بررسی قرار گرفت؛

## ۲- عرصه‌ی اخلاق

## ۳- عرصه‌ی سیاست

در این میان، دو عرصه‌ی دیانت و سیاست، بر اساس بنیان‌های مسیحیت و سیر تاریخی آن، دارای قابلیت‌های فراوانی در راستای تهی شدن از اقتضات و مدعیات سیاسیِ ناظر به سامان زیست اجتماعی انسان در جهان جدید بودند. در حالی که، در عرصه‌ی اسلام، ماجرا از این قرار و بر این مدار نبود. در سیر تاریخی فلسفه و الهیات در بلاد اسلامی، اگرچه در سده‌های سوم تا ششم، نظوروزی‌هایی در راستای تبیین ارتباط میان دیانت و اخلاق و سیاست، در وجه سلبی و ایجابی با تکیه و تاکید بر بخشی از میراث فلسفه‌ی یونان باستان، انجام شده بود، اما تفاوت مبانی اسلام با آنچه به عنوان «دیانت» در یونان باستان، و در مسیحیت، مطرح بود، سبب شد تا مباحث دقیق و عمیقی با آن نوع مقدمات درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، درباره اسلام انجام نشود. از دیگر سو، بر اساس همان



مبانی اسلام، و قابلیت‌های نظریِ نهفته در آن، مراد از «عقل» و «عقلانیت»، در اسلام و در فلسفه، تفاوت‌های بنیادینی یافت، و همین اختلاف و تفاوت، باعث شد تا نهال فلسفه در بلاد اسلامی، پیش از آن‌که بدل به درختی تناور و پر ثمر گردد، با هجوم تیره‌های تکفیر، به خاک افتد. در ادامه، یکی از توالی سرشار از آفت و فلاکتِ عدم طرح و بسطِ مباحثِ دقیق و عمیقِ فلسفی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، التقاط ایدئولوژیک میان تکالیف و حقوق از منظر دینی، با تکالیف و حقوق از منظر سیاسی بود. این دو عرصه، در وجه کلان، از منظر الهیات اسلام، دو عرصه‌ای بودند که وجه غالبِ آن‌ها مبتنی بر تکلیف بود. از دیگر سو، هر دو عرصه، هم مبتنی بر اقتدار بودند و هم مبتنی بر قدرت. متالهان مسلمان به راحتی می‌توانستند با رجوع به نص مقدس و سنت پیامبر، به طرح این مدعا پردازند که اسلام، دینی نیست که تنها مبتنی بر اقتدار باشد، بلکه علاوه بر اقتدار، قدرت نیز بخشِ جدایی‌ناپذیری از اسلام به

شمار می‌رود. مراد از «قدرت» در این جا، توان و امکانی بود در راستای سلطه و سیطره بر عرصه‌ی سیاست، در راستای سامان زیست اجتماعی انسان. با در نظر داشتن این شرایط بود که ازدواج و امتزاج دیانت و سیاست در بلاد اسلامی، مسئله‌ی تکالیف و حقوق را بدل به مسئله‌ای کرد که فقط از منظر دینی، دارای اعتبار و در خور اعتنا بود. یکی از توالی این نوع فهم و درک و دریافت از مسئله‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، ظهور و بروز حاکمانی در عرصه‌ی سیاست بود که یا دارای پشتوانه‌ی اقتداربخش «خلیفه الله» بودند یا «ظل الله». حاکمان و متولیان عرصه‌ی سیاست در بلاد اسلامی، خود را مجریان فرامین خداوند و پیامبر می‌دانستند، و چون چنین بود، با گذر زمان و ریزش مفاهیم جهان جدید بر ذهن و ضمیر مسلمانان، الهیات سیاسی اسلام، نه تنها اسلام، بلکه ایران را با مشکلی جدی مواجه کرد.

معنا و مبنای این مشکل، از این قرار و بر این مدار بود که از یک سو، مطلق العنان بودن حکومت در ارتباط با مردم، دیگر از جانب بخشی از مردم برتافته نمی شد، از دیگر سو، قرائت‌هایی از مسئله‌ی تکالیف و حقوق در اسلام، مطرح شده بود که طراحان آن، مدعی بودند که با توجه به آن قرائت‌ها می توان اثبات کرد که حاکمان در بلاد اسلامی، در عرصه‌ی سیاست، تکالیف و حقوقی برای مردم قائل هستند که بر خلاف تکالیف و حقوق یک مسلمان در عرصه‌ی دیانت است.

در این جا، هنوز این مدعا که تکالیف و حقوق دینی، دارای تفاوت‌ها و تمایزهای بنیادین با تکالیف و حقوق در عرصه‌ی سیاست است، به صورت دقیق و عمیق مطرح نشده بود. اما از اوایل دوران حکومت قاجار در ایران، ایرانیان در مواجهه با مفاهیم و مناسباتی در عرصه‌ی سیاست در جهان جدید قرار گرفتند که یکی از توابع و توالی آن، بسط این اندیشه در ایران بود که تکالیف و حقوق دینی، دارای تفاوت‌ها و تمایزهای

بنیادین با تکالیف و حقوق در عرصه‌ی سیاست است. این مدعا، ریشه در خاکِ سده‌ها تجربه‌ی تاریخی ارتباط میان دیانت و سیاست در غرب داشت. بر این اساس، مدعای مذکور، از اصل و اساس، ناظر به ارتباط مسیحیت و سیاست در تاریخ غرب بود. فرآیند این نوع ارتباط، دارای فرآورده‌هایی بود که بسیار مورد توجه و تایید از جانب برخی از ایرانیان، خصوصاً موج نخست روشن‌فکران قرار گرفت. در حالی که، نکته‌ی بنیادین این بود که آن فرآیند، دارای تفاوت‌های ستبر و سترگی است نسبت به فرآیند ارتباط میان اسلام و سیاست. اما اگر چنین است، آیا این نتیجه نیز قابل اعتبار است که آن نوع مدعیات مطروحه در الهیات سیاسی اسلام درباره ارتباط میان تکالیف و حقوق در دیانت و سیاست، ارتباطی دقیق و عمیق و قابل دفاع است؟ پاسخ، آشکارا منفی است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، و در فصول پیشین به تفصیل نشان دادیم، ارتباط میان دیانت و سیاست در الهیات اسلام، در وجه کلان، و ارتباط

میان دیانت و اسلام، مشخصاً در الهیات سیاسی شیعه، طی سده‌ها، ارتباطی بود که به صورت دقیق و عمیق تبیین نشده بود. و چون چنین بود، ارتباط میان تکالیف و حقوق در این دو عرصه نیز، به همان نسبت، ارتباطی بود در حسرت توضیح و تبیین‌های دقیق و عمیق.

ایران در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه، جولان‌گاه مفاهیم جدیدی چون «حقوق غیردینی انسان» و آزادی و مساوات در عرصه‌ی سیاست بود. در چنین شرایطی، عده‌ای در اردوگاه الهیات سیاسی شیعه، کوشیدند تا بی‌اعتباری این نوع مفاهیم را اثبات کنند، از دیگر سو، عده‌ای در همان اردوگاه، کوشیدند تا نشان دهند که تکالیف و حقوقی که در اسلام و در تشیع برای انسان وجود دارد، از تمامی تکالیف و حقوقی که نظامات نظری غربی برای انسان قائل شده‌اند، برتر و ارزشمندتر است. در مواجهه با این دو نوع مدعا در آن اردوگاه، عده‌ای نیز خارج از اردوگاه الهیات سیاسی شیعه، در اثبات این مدعا کوشیدند که

تکالیف و حقوق انسانِ جهان جدید در عرصه‌ی سیاست، با تکالیف و حقوق او در اسلام، دارای انواع ناسازگاری است.

در آستانه‌ی پیروزی جنبش مشروطه، فقهای شیعه که از دوران صفوی، دارای بسط ید بیش‌تری نسبت به پیش از آن دوران شده بودند، و پس از آن نیز با استقرار و استمرار و استحکام «مرجعیت» در اردوگاه اصولیون، بر نفوذ و رسوخ خود در «جامعه» ایران افزوده بودند، در دورانِ مواجهه‌ی ایران و ایرانیان با مفاهیم جهان جدید، در شرایطِ ویژه‌ای قرار گرفته بودند. ویژه‌گیِ این شرایط از این قرار و بر این مدار بود که فقهای شیعه تا پیش از آن دوران، فقط با مسائل و مباحثی در درونِ عرصه‌ی دیانت مواجه بودند، در حالی که، در دورانِ مذکور، هم‌ایشان با مسائل و مباحث شگرف و سترگی ناظر به خارج از مرزهای دیانت، مواجه شده بودند. مجموعه نظرورزی‌های فقهای شیعه در این دوران، نشان‌گر این واقعیت است که ایشان، حتی در مقام فهم و درکِ مفاهیم و مسائل

جهان جدید نیز، جز بر مدار عجز، پیش نمی‌رفتند. فقهای شیعه در این دوران، چنین می‌پنداشتند که با در اختیار داشتنِ اکسیرِ اجتهاد، می‌توان به راحتی تمامی مسائل و مشکلات ناشی از ارتباط اسلام و ایران با جهان جدید را حل و رفع کرد. در حالی که، یکی از مهم‌ترین مشکلات در این عرصه، چیزی نبود جز همان «اجتهاد».

سیاست، اصولاً و اساساً عرصه‌ی سلطه و سیطره بر رقبا، در راستای کسب و حفظ و بسطِ قدرت است. و چون چنین است، جز اصلِ حفظِ بقا و حذفِ رقبا، تمامی اصول و فروع و موارد دیگر، در معرض تحول و تبدل قرار دارند. در حالی که، فقه شیعه، در عرصه‌ی اجتهاد، با منابع چهارگانه‌ای مواجه بود که نخستین و مهم‌ترین آن‌ها، سرشار از مدعیاتی بود که تحول و تبدل، در آن، راه نداشت. می‌دانیم که اگرچه نص مقدس به عنوان یک «متن»، مبتنی بر دلالت‌پذیری، و تعدد و تنوع برداشت‌های ناظر به فهم است، اما علی‌رغم این مسئله، شعاع

این نوع دلالت‌پذیری‌ها، خصوصاً با توجه به وجوه تاریخی قرآن، دارای وسعتی تا بی‌نهایت نیست. بر این اساس، مجتهد شیعه، در عرصه‌ی ارتباط میان دیانت و سیاست، با یک مولفه‌ی ثابت، و دو مولفه‌ی متغییر، مواجه است. مولفه‌ی ثابت؛ نص مقدس، و دو مولفه‌ی متغییر؛ سیاست و زمان و زمینه‌ی تاریخی است. از دیگر سو، با بسط عرصه‌ی فقه در آن دوران، حتی هنوز این مسئله دارای مبانی نظری سترگی نبود که ارتباط فقه و سیاست بر چه اساس، و مبتنی بر چه روش‌هایی خواهد بود. برای نمونه، اگر قائل به تقسیم فقه به این چهار بخش باشیم: ۱- عبادات ۲- ایقاعات ۳- قراردادهای ۴- احکام، این پرسش مطرح است که سیاست، ذیل کدام بخش فقه قرار خواهد گرفت؟ از دیگر منظر، با نظر به علل آن نوع تقسیم‌بندی، با تقسیم‌بندی دوگانه‌ای درباره فقه مواجه هستیم که مبنای آن، امور اخروی و امور دنیوی است، بر این اساس، فقه به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱- عبادات ۲- معاملات



(مناکحات و عقوبات نیز به عنوان بخش‌هایی دیگر مطرح بوده‌اند). بر اساس این تقسیم‌بندی، مدعا این است که سیاست را می‌توان و باید ذیل بخش دوم، یعنی معاملات، قرار داد. و رای این نکته که در تاریخ فقه شیعه، وحدت نظری درباره آن نوع تقسیم‌بندی‌ها و آن نوع قرار گرفتن سیاست ذیل ابواب فقه، وجود ندارد، مشکل اساسی در عرصه‌ی ارتباط فقه و سیاست، در دیگر جای قرار داشت.

فقه، اصولاً و اساساً ناظر به تکالیف شرعی مکلفین در عرصه‌ی عمل است. این تکالیف، در وجه غالب، علاوه بر بخش عبادات، حتی در بخش معاملات نیز ناظر به عرصه‌ی خصوصی است. در حالی که، سیاست، در جهان جدید، اصولاً و اساساً ناظر به حقوق انسان، ناظر به عرصه‌ی زیست اجتماعی، معطوف به مفهومی چون مصلحت عمومی است. از دیگر سو، فقه، ناظر به «مقاصد خمس» (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسب، حفظ عقل و حفظ مال) دارای قابلیت صدور احکام شرعی بود. و

چون چنین بود، این احکام، در راستای اجرا، نیازمند وجود قوه‌ای اجرایی بودند. در فصول پیشین نشان دادیم که در میان اکابر و اعظام فقهای شیعه، وحدت نظری درباره اجرای بسیاری از احکام شرعی، در دوران «غیبت» وجود ندارد. اما ورای این مسئله، تا پیش از دوران مشروطه، اگرچه موضوع پشتوانه‌ی اجرایی احکام شرعی، موضوعی بسیار پُرمناقشه بود، اما پس از آن دوران، با طرح مباحثی درباره تشکیل «دولت»، و اعمال حاکمیت غیردینی، و وجود قوه‌ی مستقلی تحت عنوان قوه‌ی قضاییه، فقه شیعه با مناقشات بسیار سترگ‌تری در وادی ارتباط با سیاست، قرار گرفته بود. برای رفع این مناقشات، در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه، باید نظریه‌ای یافت می‌شد تا بر اساس آن، مشخص شود که نسبت و تناسب اسلام شیعی با دولت به معنای جدید، و حکومت بر مدار «قانون غیرالهی»، و سامان زیست اجتماعی بر اساس قوانین موضوعه، چگونه خواهد بود. این نظریه، به علل و دلایلی که در فصول پیشین

نشان دادیم، تدوین و ارائه نشد. در چنین شرایطی، در وجه کلان، ارتباط میان دیانت و سیاست، و مشخصاً ارتباط میان فقه و سیاست با موازین و معاییر جدید، برای ایران و ایرانیان به یک مشکل بدل شد. در همین دوران، برخی از نظرورزان، خارج از وادی فقه، به طرح دیدگاه‌هایی در راستای رفع این مشکل پرداختند. اهمیت این نظرورزی‌ها در این بود که، همان‌گونه که در فصل پیش نشان دادیم، در اردوگاه فقهای شیعه، مجادلات و منازعات نظری در مواجهه با نظریه‌ی مشروطیت، و سایر مفاهیم جهان جدید، در چنان سطح نازلی بود که فرجام آن نمی‌توانست چیزی جز به دار آویختن یکی از طرفین مجادله باشد.

چهار نفر از کسانی که در خارج از وادی فقه، به نظرورزی‌های مهمی در این زمینه پرداختند، عبارت بودند از میرزا ملکم‌خان، میرزا عبدالرحیم طالبوف، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله و میرزا فتح‌علی آخوندزاده. ما در دیگر جای، درباره اندیشه‌ی

سیاسی این چهار نفر درباره نظریه‌ی مشروطیت، به تفصیل سخن گفته‌ایم، اما در این‌جا، ناظر به موضوع این دفتر و بحث حاضر، به برخی از وجوه اندیشه‌ی ایشان در وادی الهیات سیاسی، اشاراتی خواهیم داشت.

میرزا ملکم‌خان ضمن آشنایی با برخی از وجوه «تنظیمات» در عثمانی، بر این باور بود که علاج دردهای ایران نیز انتظام امور اجتماعی بر اساس اندیشه‌ی «تنظیمات» است. هم‌او، با نگارش «دفتر تنظیمات» به طرح این مدعا پرداخت که ایران در به‌ترین شرایط تاریخی برای دستیابی به «نظم» قرار دارد. «دولت ایران اول دولت روی زمین است که بدون هیچ مانع، مستعد قبول هر نوع تنظیم می‌باشد. امنیت درونی، آسایش خارجه، سلطان‌پرستی ملت، همت و کفایت پادشاهی، متابعت و دولت‌خواهی علما، ترغیب و اعانت دول دوست، سکوت دول بدخواه، جمیع اسباب ترقی برای ایران فراهم است. دولت ایران بلاحرف هرگز به‌تر از امروز پادشاهی نداشته است. خیلی نعمت

است که در یک ملتی شخص پادشاه هم بر حسب عقل طبیعی، هم بر حسب استحضار خارجی از جمیع وزرای خود برتر باشد. عموم سلاطین فرنگ منکر تنظیمات وزرای خود بوده‌اند و امروز پادشاه ایران وزرای خود را به زور رو به تنظیمات می‌برند.» ملکم در ادامه، به طرح این مدعا می‌پردازد که ایران گریز و گزیری از اتکا به فرآورده‌های جهان جدید که در غرب ظهور و بروز یافته، ندارد. اما در عین حال، آگاهی یافتن از این فرآورده‌ها نیز بسیار دارای اهمیت است. «هرگاه دو هزار آدم بسیار عاقل ایرانی جمع بشوند و تا یک سال با هم خیال بکنند که "بانک" چه چیز است، یقیناً در اولین نقطه‌ی آن معطل خواهند ماند. عقل فرنگی به هیچ وجه، بیشتر از عقل ما نیست، حرفی که هست در علوم ایشان است و قصوری که داریم این است که هنوز نفهمیده‌ایم که فرنگی‌ها چقدر از ما پیش افتاده‌اند...». ملکم به طرح این مدعا می‌پردازد که در غرب، علاوه بر «کارخانجات فلزی»، «کارخانجات انسانی» نیز وجود

دارد. «محصول کارخانجات فلزی کم و بیش در ایران معروف است، مثل ساعت و تفنگ و تلگراف و کشتی بخار، از وضع ترتیب این قسم کارخانجات فی الجمله اطلاعی داریم. اما از تدابیر و هنری که فرنگی ها در کارخانجات انسانی به کار برده‌اند، اصلاً اطلاعی نداریم... ملل یوروپ هر قدر که در کارخانجات و فلزات ترقی کرده‌اند، صد مراتب بیشتر در این کارخانجات انسانی پیش رفته‌اند..» اما یکی از فرآورده‌های مهم «کارخانجات انسانی»، چیزی است که ملکم آن را تحت عنوان «دستگاه دیوان»، معرفی می‌کند. «هر کس که بخواهد بفهمد عقل انسانی قابل چه معجزاتی می‌باشد باید این دستگاه دیوان را تحقیق بکند. نظم و آسایش و آبادی و بزرگی و جمیع ترقیات یوروپ از حسن ترتیب این دستگاه است. به حدی که اگر فرضاً این دستگاه معظم علی‌الغفله از دول فرنگ برداشته شود، همان ساعت تمام ممالک فرنگ به صورت بلوچستان خواهد افتاد... در اختراعات صنایع هر قدر که از ملل فرنگ

عقب افتاده‌ایم، در این فقره ترتیب دستگاه دیوان صد مرتبه بیشتر غافل و دور مانده‌ایم...» ملکم بر همین اساس، به طرح این مدعا می‌پردازد که شرط بنیادین تشکیل «دولت» به معنای جدید در ایران، این است که «اولیای دولت این حقیقت واضح را اعتراف نمایند که دستگاه دیوان در ایران سه هزار سال عقب مانده است... هر وزیری که منکر این حقیقت باشد، من او را کدخدای ده خود نخواهم ساخت.»

اما آیا این «دستگاه» دیوان را به عنوان یکی از مهم‌ترین فرآورده‌های غرب، چگونه می‌توان در ایران ایجاد کرد؟ «همان‌طوری که تلگرافیا [تلگراف] را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت... هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلگرافیا را از پیش خود پیدا نمایید.» ملکم در همین جا، به نقل از «آقای فضول»، این

مدعا را مطرح می‌کند که «...این‌جا ایران است، این‌جا فرنگ نیست که هر کس بخواهد مجری بدارد، علما و مجتهدین پوست از سر ما می‌کنند...» و پاسخ ملکم به «آقای فضول» جز این نیست که «... بی‌چاره مجتهدین را بی‌جهت متهم نکنید. باز الان در ایران هرگاه کسی هست که معنی نظم یورپ را بفهمد، میان مجتهدین است. وانگهی از کجا فهمیدید که اصول نظم فرنگ خلاف شریعت اسلام است؟ من هرگاه قرار بگذارم که مستوفیان دیوان پول دولت را کم بخورند، مجتهدین چه حرفی خواهند داشت؟ ترتیب مناصب دیوانی چه منافات به شریعت دارد؟ انتظام دولت منافی هیچ مذهب نیست...»

میرزا ملکم‌خان، تا این‌جا، در راستای هدف اصلی خود که ابتنا حکومت ایران بر مدار و محور «قانون» است، به طرح مدعیاتی درباره مبانی مشکلات نظام سیاسی در ایران می‌پردازد، و بر همین اساس، می‌کوشد تا با توسل و تمسک به اقتدار و قدرت پادشاه، ایران را دارای «دولتی منتظم» کند. اما در عین حال،



در همین مسیر، از نقش آفرینی فقهای شیعه نیز در عرصه‌ی سیاست، غافل نیست. پاسخی که او به مدعای مخالفتِ فقها با استقرار و استمرار فرآورده‌های جهان جدید، در ایران می‌دهد، در ظاهرِ ماجرا نشان‌گر خام‌اندیشیِ اوست. در حالی که، می‌دانیم میرزا ملکم‌خان، از مخالفت‌ها و مقاومت‌های فقهای شیعه در مواجهه با ورود آن فرآورده‌ها به ایران آگاه است.

میرزا ملکم‌خان، در ادامه، به ارائه‌ی قوانینی برای کشور، در قالب «قوانین تنظیمات» می‌پردازد، که بر اساس فقره‌ی اول از قانونِ اولِ آن، «ترکیب حکومت دولت ایران بر سلطنتِ مطلق است.» در فقره‌ی چهارم، چنین می‌آید «اجرای حکومت ایران بر قانون است»، و در فقره‌ی پنجم، با این نوع اختیارات پادشاه مواجه‌ایم «اختیار وضع قانون و اختیار اجرای قانون هر دو حقِ شاهنشاهی است.»

تا این‌جا، در قانون تنظیمات اشاره‌ای به عرصه‌ی شریعت، و احکام شرعی نشده است. اما در فقره‌ی نخست از قانون یازدهم،

چنین می‌آید «مجلس تنظیمات در مدت یک سال کل احکام شرعی و دولتی که متعلق به امور مملکت‌داری است جمع خواهد کرد و به بواسطه‌ی اجرای شروط قانونیت جزو قوانین دولت خواهد ساخت.» این مورد، آشکارا ناظر به مشکل ارتباط میان فقه و سیاست، در آن دوران است. ملکم بر اساس این فقره از «قانون تنظیمات»، بر آن است تا مانع استقلال قوه‌ی اجرای احکام شرعی، از حکومت شود. به دیگر بیان، او بر آن است تا احکام شرعی را ردای قانون پوشاند. در همین راستا، در قانون سی و پنجم، پس از تاکید بر این که «در دولت ایران سه قسم دیوان‌خانه خواهد بود: اول دیوان اصلاح، دوم دیوان عدلیه، سوم دیوان اعلی»، در فقره‌ی ششم، ذیل معرفی اعضای دیوان عدلیه، هیچ اشاره‌ی مستقیمی به فقها نمی‌شود. «دیوان عدلیه مرکب است از چهار قاضی، یک نفر موکل، یک نفر رئیس، هشت نفر فرآش.» این مورد، در حالی بود که از

ناصرالدین شاه نقل است که به مناسبتی گفته بود «عدلیه  
فراش شرع است.»

مشکلِ مورد نظر ما در این فصل، نه تنها با «قانون تنظیمات»  
ملکم رفع نمی‌شد، بلکه با مدعای قانونی کردن احکام شرع،  
آن هم تحت اراده و اختیارات مطلق پادشاه، بر دامنه‌ی آن  
مشکل، افزوده می‌شد. اما اختلافات سیاسی که باعث مخالفت  
ملکم با ناصرالدین شاه شد، در ادامه، او را به وادی انتشار  
روزنامه «قانون» رساند، تا او ضمن هم‌کاری با سیدجمال‌الدین  
اسدآبادی، به طرح این‌گونه مدعیات پردازد «کتب ما و سینه‌ی  
علمای ما پر است از قوانین خوب. حرف در اجرای آن‌هاست.  
قوانین خوب در این چند هزار سال به واسطه‌ی انبیا و حکما  
به شروح کامل نوشته شده و الان به ترتیب صحیح جمع و  
حاضرند، و اصول اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در  
پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم... علما و عقلای ایران  
همه وقت از قوانین حسنه اطلاع داشته‌اند، نقص کار این بوده

که هرگز ندانسته‌اند از برای اجرای قانون چه تدبیر و چه راه باید پیش گرفت... ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب همه جا یکی است و اصول به‌ترین قوانین همان است که شریعت خدا به ما یاد می‌دهد...» در این جا، مدعیات ملکم ناظر به جامعیت شریعت در راستای سامان زیست اجتماعی انسان است. او که به طرح این مدعا می‌پرداخت که باید فرآورده‌های «کارخانجات انسانی» را از غرب اخذ کنیم، در دوران انتشار روزنامه «قانون»، در مواجهه با قانون اساسی در کشورهای اروپایی، به طرح این مدعا می‌پردازد که «اصول این قانون به طوری مطابق اسلام است که می‌توان گفت سایر دو قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند...» در ادامه، کار به جایی می‌رسد که در شماره‌ی هفده روزنامه «قانون»، این مدعا مطرح می‌شود: «...اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نماییم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی ملل کاملاً

کافی می‌دانیم و در طرح تنظیم ایران، هیچ تدبیری قبول نداریم، مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است. جنابان شما از رجوع ما به اصول اسلام نباید اصلاً تعجب نمایید. حقیقت اسلام به هیچ وجه ربطی ندارد به آن عقاید باطل که شرارت ظالمان ما در ممالک خارجه نسبت به صفات اسلام منتشر ساخته‌اند. اسلام علمای ما یعنی اسلام حقیقی، جامع جمیع آن اصول است که شما اساس آسایش و محرک ترقیات خود قرار داده‌اید. در طرح اتفاق ما که همه مبتنی بر حقایق اسلام است، هیچ نقطه نخواهید یافت که مطابق احکام علم و مقوی نظام عالم نباشد.»

و اینگونه است که میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله، اگرچه به طرح این مدعا می‌پرداخت که برای قرار گرفتن ایران در وادی انتظام و قانون‌گرایی، باید فرآورده‌های «کارخانجات انسانی» غرب را راهی ایران کنیم، اما هم‌او، آن‌جا و آن‌گاه که در عرصه‌ی

مبارزات سیاسی در راستای براندازی حکومت وقت، خود را نیازمند پشتوانه‌ی فقهای شیعه دید، در صور این مدعا دمید که «رئیس روحانی ملت ایران باید خیلی بالاتر از هر شاه باشد. وزرای فرنگستان با این که اغلب مخالف دین عیسوی هستند، باز به اقتضای مصلحت دنیوی از برای روسای دین مُلک خود شووناتی که بالاتر از آن نباشد فراهم آورده‌اند... چرا باید رئیس روحانی صد و بیست کرور شیعه از گوشه یک ده خاجی متزلزل و پنهان بماند. چرا باید امام شرعی امت خدا، فایق بر جمیع امرای عرفی نباشد.»

ملکم در شماره‌ی بیست و نه روزنامه «قانون»، گفت و گویی خیالی میان چند نفر ایجاد کرده، که بخش مهمی از آن، درباره موضوع بحث حاضر، از این قرار است:

«صاحب کمال: اداره دولت را چطور می‌توان محکوم قوانین شرع ساخت؟

آخوند مدرس: این مسئله را از دین خود و از خدای خود بپرسید. موافق دین ما، کل معارف عالم در قرآن مجید جمع است. اگر مسلمان هستید باید لامحاله محکوم علم علمای اسلام باشید. اگر کافر هستید باید اقلان نظام خارجه را قبول نمایید و اگر نه شرع خدا نه نظام فرنگی را قبول دارید، پس بروید در همین ذلت های حیوانی پای فرآش های خلوت را ببوسید که به شما علم دین و فنون دولت داری یاد بدهند.

صاحب کمال: فرض می کنیم که ما هم به قول شما آدم شدیم و عضو این فرآش های خلوت آقا میرزا حسن را مرجع امید خود قرار دادیم. اگر فردا پای این صحبت شما از میان برود چه خواهد شد.

آخوند مدرس: از برای آن حقیقت ابدی که ما اسلام می گوئیم هیچ فرقی نخواهد کرد. فضلالی ملت جمع می شوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیای اسلام اعلم و افضل و اعدل را

رئیس قرار می‌دهند، صورت تغییر می‌یابد، روح مطلب مقرر می‌ماند.

صاحب کمال: خیلی خوب. این قانون شما را هم قبول کردیم. نتیجه‌ی عمل چه خواهد بود؟

حکیم باشی: نتیجه‌ی عمل همان خواهد بود که صد بار اعلام کرده‌ایم. به قدرت این اتفاق و به واسطه تشکیل مجلس علما، حدود حکومت و حقوق رعیت، موافق شریعت خدا معین خواهد شد مال و جان و مناصب و اعتبار و ناموس مسلمانان محفوظ خواهد ماند، عوض این که مثل امروز ذلیل هر ناکس و طعمه‌ی هر جانور باشیم، صاحب یک دولت مشروعه خواهیم شد و آن وقت در تحت عدالت شرع مقدس، ملت زنده، ملک آباد، خدا راضی و روح اسلام شاد خواهد بود.»

میرزا عبدالرحیم طالبوف، برخلاف میرزا ملکم‌خان نظام‌الدوله، مبارز سیاسی در عین حال مرتبط با دربار نبود. طالبوف حتی



پس از آن که در انتخابات نخستین دوره مجلس، به عنوان نماینده مردم تبریز انتخاب شد، راهی این مجلس نشد، و روزگار در داغستان گذراند. طالبوف، نظرات ویژه‌ای درباره ارتباط ایران با فرآورده‌های جهان جدید داشت. او بر فرآورده‌های علمی و صنعتی جهان جدید به دیده‌ی تایید و تحسین می‌نگریست، و درباره مبانی پیشرفت کشورهای غربی، بر این دو مورد تکیه و تاکید داشت «یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب طالع شده و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای مصالح امور خود وضع می‌کنند و حکومت اجرا می‌نماید.» اما علی‌رغم این مسائل، او از شیفته‌گی افراطی به غرب و گام نهادن در وادی تقلید مطلق، به شدیدترین شکل ممکن انتقاد می‌کرد. «آن‌ها که از فرنگستان برگشتند، جز چند نفر، همه در ایران فرنگی‌مابی و نشر اراجیف و تقبیح رسوم و عواید اجدادی نمودند...» در بخش دیگری از «مسالک‌المحسنین»، طالبوف در نقد کسانی که بدون درنظر

داشتن سنت و شرایط تاریخی در ایران، در پی تقلید مطلق از غرب بودند، می‌نوشت «هر ایرانی که وطن خود را مثل بلاد اروپا بخواهد، آرزوی آزادی و مساوات آن‌ها را بکند به کثرت جمعیت بلاد ایشان حسد ببرد، در اعمال و اقوال تقلید آنها را نماید و "سویلزاسیون" را تهذیب اخلاق بداند، دشمن دیرین وطن خود می‌باشد...» هم‌او، در بخش‌های مختلفی از آثار خود، مدعای عدم تطابق شرایط ایران با غرب را برجسته می‌کرد. «ترا علم آموختم که اداره ملی را آشنا بشوی، حب وطن را بفهمی، سلطان وقت را بپرسی، عواید خود را محترم بداری و از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفیده چیزی قبول نکنی، تقلید ننمایی، یعنی در همه‌جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و معاشرت ملل خارجی بفهمی، حالی شوی که مشرق زمین غیر از مغرب زمین است. از یکی آفتاب طلوع می‌کند و در دیگری غروب می‌نماید. این دلیل ساده کافی است

که ما خودمان را با آنها فرق دهیم. تفاوت استعداد خودمان را بدانیم و از آنها جز نظم و ملک چیزی استفاده نکنیم...»

اما طالبوف، همان‌گونه که اشاره شد، بر اهمیت «قانون» به عنوان یکی از فرآورده‌های جهان جدید در عرصه‌ی سیاست، تاکید ویژه‌ای داشت. «اصلاح معایب شخصی یا ملتی با دو چیز است؛ اولی علم، دومی ثروت. اگر این مُسَلَّم است اصلاح وطن ما را باید از دایره امکان عقلای دنیا و وزرای اروپا خارج دانست، چرا؟ به جهت این‌که علم ما کلاً افسانه و ثروت ما آنچه سی کرور نفوس ایران دارد، تنخواه یک نفر از متوملین اروپا یا امریکاست، اگر علم و ثروت داشتیم برای مملکت قانون می‌نگاشتیم، عقلای ملت را به معاونت مشاوره‌ی رجال دولت می‌گماشتیم. مکاتب و مدارس احداث می‌نمودیم اقتضای زمان و اسباب مساعدت نیل تربیت و ترقی را می‌فهمیدیم... ملت را آزادی محدود و اطمینان بی‌سرحد می‌دادیم و متدرجاً به قدر وسعت فهم و استعداد مطالبه و قدرت حفظ به حدود آزادی

ایشان می‌فزودیم...» اما در راستای رسیدن به «قانون» مورد نظر طالبوف، در مواجهه با شریعت چه باید کرد؟ طالبوف بارها به طرح این مدعا می‌پردازد که بر زمین واقعیات ایران، نمی‌توان و نباید شریعت را کاملاً فراموش کرد، و باید از امکانات موجود در شریعت برای رسیدن به وضعیت مطلوب در عرصه‌ی سیاست، بهره‌برداری کرد. بر همین اساس، می‌نویسد «اگر ما برای خودمان قانون وضع نماییم، اساس او شریعت پاک اسلام و نصوص مقدسه‌ی قرآن است...» در بخش‌های دیگر آثار طالبوف، با توضیحات بیشتر و دقیق‌تری درباره آن چه او به عنوان شریعت مطرح می‌کرد، مواجه می‌شویم. طالبوف در همین راستا، به تفکیک قوانین از منظر شرعی و مدنی می‌پرداخت. «...حق و و حد بنی نوع بشر دو قسم است. یکی راجع به روح و یکی راجع به جسم آنها است. قوانینی که راجع به روح است واضح آنها انبیای عظام هر عهد است که به طور وحی و الهام به نام شرع به امت خودشان تبلیغ نموده اند.

قوانینی که راجع به جسم است، عبارت از تعیین حقوق و حدود است که عقلا و حکمای یک ملت بر طبق اقتضای وقت و اطوار ملیه و هیئت جامعه‌ی خود به عنوان مدنی و سیاسی وضع می‌کنند. چگونه که روح و جسم به هم مربوط اند و وجود یکی بی دیگری محال است، شرع و قانون نیز خواص و ارتباط مثل ارتباط مرجع خود می‌باشند...» تا این‌جا، هنوز طالبوف بر انطباق شریعت بر «قانون» به معنای جدید، مهر تأییدی نگذاشته است. او در «کتاب احمد»، به نوعی دیگر به مبنایی از منظر الهیات سیاسی درباره ارتباط میان شریعت و سیاست، اشاره می‌کند «... قانون که برای اعتدال امزج‌هی عمومی با اکثریت آرا وضع می‌شود، چون صدای جماعت صدای خداست اثر کلمات آسمانی خواهد داشت. یعنی احکام او در طبایع، چون اوامر روحانی نفوذ تبعیت کامله را داعی می‌شود.»

اما اشارت صریح‌تر طالبوف به اهمیت آزادی افراد در جامعه، و رعایت حقوق آن‌ها، باعث می‌شود که او مجبور به اعلام نظر

صریح‌تری نیز درباره ارتباط شریعت و سیاست در ایران شود. او به طرح این نکته‌ی بنیادین می‌پرداخت که «اشخاص مسلوب الحقوق فی‌الواقع معدوم الوجودند.» اما اگر چنین است، در عرصه‌ی زیست اجتماعی، منبع و منشا تامین حقوق این اشخاص، چه باید باشد؟ طالبوف در مسیر پاسخ قرار دارد، و در همین مسیر، به طرح این مدعا می‌پردازد که هر کسی که «...قانون را مُتِمّ شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند باز مسلمان نیست.» و چون چنین است، مدعای طالبوف این است که اگر در ایران به سمت «قانون» نرویم، یکی از مهم‌ترین چیزهایی که دچار خدشه و آسیب خواهد شد، شریعت است. «الان امور و احکام شرع معوق مانده و از چندین اسباب خارجی ارکان او رخنه یافته. اسلام از دایره‌ی خود بیرون شده... فقط ساحل نجات و وسیله‌ی خلاص و تهذیب اخلاق و طلوع آفتاب معرفت، وضع قانون و اجرای اوست و بس.» بنابراین، سرانجام طالبوف نشان می‌دهد که در اندیشه‌ی او، این قانون

است که می‌تواند از عرصه‌ی شریعت حراست و حفاظت کند، نه برعکس. اما چرا چنین است؟ پاسخ نهایی طالبوف درباره مسئله‌ی مورد بحث ما، در این‌جا مطرح می‌شود «شریعت اسلام به‌ترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست. ولی به عصر ما که هیچ نسبت به صد سال قبل ندارد، باید سی‌هزار مسئله‌ی جدید بر او بیفزاییم تا اداره‌ی امروزی را کافی باشد. واضح است احکام هر عصر متعلق به زندگانی معاصرین و در طبق سهولت معیشت آن‌ها وضع شده...»

این دیدگاه میرزا عبدالرحیم طالبوف، اگرچه در نهایت به یکی از علل و عوامل تکفیر او از جانب شیخ فضل‌الله نوری بدل شد، اما از دیگر سو، بسیار مورد توجه فقهای شیعه قرار می‌گرفت، چراکه، ایشان نیز بر این باور بودند که در هر دوره‌ای، می‌توان و باید بر اساس اجتهاد، به صدور احکام شرعی ناظر به زمان و زمانه‌ی خود پرداخت. اما هنوز میدان برای این نوع پرسش‌ها فراخ و هم‌وار بود که آیا آن‌چه طالبوف به عنوان «سی‌هزار

مسئله‌ی جدید» مطرح می‌کرد، نسبت به شرایط حاکم بر زمان و زمانه‌ی او، می‌توانست با مبانی فقهی، دارای سازگاری باشد؟ میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در رساله‌ی «یک کلمه»، می‌کوشد تا به پرسش مذکور، پاسخ دهد. همان رساله‌ای که میرزا یوسف‌خان، بر آن بود تا عطف به «روح‌القوانین» مونتسکیو، آن را ذیل عنوان «روح‌الاسلام»، منتشر کند.

مستشارالدوله در نامه‌ای خطاب به میرزا فتح‌علی آخوندزاده، می‌نویسد «به جمیع اسباب ترقی و سویلیزاسیون از قرآن مجید و احادیث صحیح آیات و براهین پیدا کرده‌ام که دیگر نگویند فلان چیز مخالف آیین اسلام یا آیین اسلام مانع ترقی و سویلیزاسیون است...» میرزا یوسف‌خان، هم در روزگار حضور در روسیه، هم در دوران سفر به فرانسه و انگلستان، با تحولات ناظر به جهان جدید، از نزدیک مواجه شده بود. بر همین اساس بود که در مطلع «یک کلمه»، می‌نوشت «چهار سال تمام در تفلیس ماندم. در مدت اقامت خود در مملکت مزبوره که انتظام



و اقتدار لشکر و آسایش و آبادی کشور را می‌دیدم هم‌واره آرزو می‌کردم چه می‌شد که در مملکت ایران نیز این نظم و اقتدار و این آسایش و آبادی حاصل می‌گردید... در مدت سه سال اقامت خود در پاریس چهار دفعه به عزم سیاحت به لندن رفتم. در این مدت می‌دیدم که در فرانسه و انگلیس انتظام لشکر و آبادی کشور و ثروت اهالی و کثرت هنر و معارف و آسایش و آزادی عامه صد آنقدر است که در مملکت سابق‌الذکر مشاهده کرده بودم نمونه‌ای بوده است از آن که بعد در فرنگستان می‌دیدم.» میرزا یوسف‌خان، در ادامه، به طرح این مدعا می‌پردازد که علت‌العلل این «ترقیات و و این آسایش و آبادی» چیزی نیست جز التزام در آن ممالک به عدالت. بر اساس همین نکته، او به خود می‌گفت «با این که بنیان دین اسلام مبنی بر عدل و انصافست و با این که در چندین جای قرآن مجید خدای تعالی عدل را ستوده و سلاطین و حکام اسلام نیز هیچ‌وقت منکر عدل نبوده‌اند، پس چرا چنین عقب مانده و چرا

این‌طور از عالم ترقی خود را دورتر داشته‌ایم.» او، پس از طرح این پرسش، از قول «هاتف غیبی» خطاب به علمای اسلام چنین می‌گوید «ای سالکان سبیل شریعت سید آنان و ای پیشوایان با غیرت اهل اسلام، این انتم من النصره و السلطنه؟ این انتم من الثروه و المعرفه؟ چرا این‌طور غافل و معطل نشسته‌اید و چرا از حالت ترقی سایر ملل اندیشه نمی‌کنید؟ همسایه‌ی شما، وحشیان کوهستانات را داخل دایره‌ی مدنیت کرده و هنوز شما منکر ترقیات فرنگستان هستید؟... از خواب غفلت بیدار بشوید، بر خود و اخلاف خود ترحم کرده به معاونت و ارشاد دولت و به اتفاق و اتحاد علمای دین راه ترقی خود را بیابید.» میرزا یوسف‌خان، در ادامه، به طرح این مدعا می‌پردازد که «بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آن جا دیده می‌شود، نتیجه‌ی همان یک کلمه است.» اما مشخصات و مختصان آن «یک کلمه»، چیست؟ «یک کلمه‌ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن

مندرج است کتاب قانون است که جمیع شرایط و انتظامات معمول بها که به امور دنیوه تعلق دارد در آن محرر و مسطور است و دولت و امت معاً کفیل بقای آن است... باید بدانید که قانون را به لسان فرانسه "لووا" می گویند و مشتمل بر چند کتاب است که هر یک از آنها را "کود" می نامند و آن کودها در نزد اهالی فرانسه به منزله‌ی کتاب شریعت در نزد مسلمانان است...»

میرزا یوسف خان، در ابتدای رساله‌ی «یک کلمه»، به شیوه‌ای که مشاهده کردیم، به طرح بحث ارتباط میان شریعت و سیاست (شریعت و قانون) می پردازد. هم‌او، در ابتدای همین رساله، بلافاصله سیمایی از تفاوت‌های عمده‌ی میان "کود" و شریعت ترسیم می کند. «فرق اول: کود به قبول دولت و ملت نوشته شده نه به رأی واحد. فرق دوم آن است که کود فرانسه همه‌ی قوانین معمول بها را جامع است... اما کتب فقهیه‌ی اسلام اقوال ضعیفه را نیز حاوی است و هر قولی اختلاف کثیر

دارد به نحوی که تمیز دادن صحیح از ضعیف دشوار است اگرچه مجتهد و مفتی باشد مگر اعلم از علمای عظام... فرق سیم آن است که کود فرانسه [بر خلاف کتب شریعت] به زبان عامه نوشته شده است... فرق چهارم که عمده و اهم است آن است که کود فقط مصالح دنیویه را شامل است... اما در کتب شرعی مسلمانان مصالح دنیا با امور اخرویه... مخلوط و ممزوج است... فرق پنجم: کود قوانین عرفیه و عادیه را نیز جامع است ولی در مسلمانان مسائل بسیار که به عرف و عادت تعلق دارد در سینه‌هاست و نه در کتاب... پس قید و تسجیل قوانین عرفیه واجب است.» میرزا یوسف‌خان، در اهمیت این پنج تفاوت، می‌نویسد « اکنون می‌توانم گفت که یک کلمه‌ی سابق‌الذکر عبارت از قانون است ولی به شرط آن که مقاصد تفاوت‌های پنج‌گانه را موافق باشد.»

تفاوت‌هایی که مستشارالدوله میان «کودهای فرانسه» و کتب شرعی در ایران، مطرح می‌کند، نشان‌گر این نکته است که او

به اهمیت این مسئله پی برده است که در جهان جدید، مناسبات حاکم بر عرصه‌ی سیاست، باید دارای جهت‌گیری‌های آشکار و برجسته‌ی دنیوی باشد. و چون چنین است، التقاط و اختلاط میان عرصه‌ی سیاست و شریعت در اسلام، مشکلات بنیادینی را ناظر به موازین و معاییر سیاست در جهان جدید، ایجاد می‌کند. نویسنده‌ی «یک کلمه»، در ادامه، با ارائه‌ی اصول نوزده‌گانه‌ای به عنوان «اساس حقوق عامه‌ی فرانسه»، به طرح مدعای مهمی می‌پردازد. «اگر ما تجسس و تفتیش در اجزای کودهای فرانسه بکنیم اطناب بی‌منتها و کار بیهوده و بی‌حاصل است زیرا که همه‌ی قوانین دنیویه برای زمان و مکان و حال است و فروع آن غیر برقرار است یعنی فروع آن‌ها قابل‌التغییر است...» مستشارالدوله، بر این باور است که در ایران، باید بر اساس کلیاتی که ناظر به این اصول نوزده‌گانه است، گام در وادی تدوین و تصویب «قانون» نهاد. اهمیت این نکته در چیست؟ پاسخ را باید با

توجه به این مدعای گزاف او، دریافت کرد. «...آنچه قانون خوب در فرنگستان هست و ملل آن جا به واسطه‌ی عمل کردن به آن‌ها خود را به اعلی درجه‌ی ترقی رسانیده‌اند پیغمبر شما هزار و دویست و هشتاد سال قبل از این برای ملت اسلام معین و برقرار فرموده.» این مدعای مستشارالدوله، در شرایطی مطرح می‌شود که هم‌او، در همین فقره، بر این نکته تأکید می‌کند که کلیاتِ کودهای فرانسه، دارای اهمیت است، و «فروع آنها قابل‌التغییر است.» بر این اساس، او در شرایطی که هرگونه ارتباطی میان شریعت و سیاست در ایران، در راستای کسب حقوقِ جدید برای مردم، در مرزهای غیرممکن قرار گرفته بود، در تلاش بود تا این مدعا را مقبولیت بخشد که می‌توان و باید مدعیات ناسازگارِ شریعت با حقوق جدید در جهان را، به گونه‌ای بر اساس «کلیات» تفسیر و تاویل کرد، که بر اساس آن، امکان عبور از مسیرِ مسدودِ ارتباطِ شریعت با سیاست بر اساس موازین و معاییر جهان جدید، فراهم شود. «...آن حقوق

نوزده گانه اگرچه حقوق عامه‌ی فرانسه نام دارد ولی در معنی حقوق عامه‌ی مسلمانان بالکل جماعت متمدنه است، و چون جمیع آن‌ها با احکام و آیات قرآنیه موید آمده پس احکام الهی است، و واجب است که آن‌ها را به عمل آوریم و به احکام الهی امثال کنیم...»

مشی میرزا یوسف خان مستشارالدوله در «یک کلمه»، درباره تبیین ارتباط میان شریعت و سیاستِ ناظر به جهان جدید، طی ۱۵۰ سال پس از انتشار آن رساله، بسیار محل مناقشه بوده است. عده‌ای، در سالیان اخیر، میرزا یوسف خان را یکی از «روشن‌فکران دینی» دانسته‌اند. این مدعا، اثباتِ آلوده‌گی این مدعیان به جهل مرکبی است که از قضا، یکی از ارکان استقرار و استمرار اردوگاه «روشن‌فکری دینی» در ایران بوده است. میرزا یوسف خان، به فراست و درایت و ظرافت، به مشکل ایجاد شده در عرصه‌ی الهیات سیاسی شیعه در ایران، و درباره ایران، پی برده بود. بر همین اساس، او در «یک کلمه» کوشید تا

ابتدا، دری به عرصه‌ی حقوق اساسی، و حقوق در عرصه‌ی سیاست، ناظر به موازین و معاییر جهان جدید، گشاید. پس از گشودن این در، او به ترسیم سیمایی از شریعت در مواجهه با سیاست در جهان جدید پرداخت، که متضمن التزام به برتری حقوق شهروندان بر تکالیف مسلمانان در عرصه‌ی زیست اجتماعی بود. به دیگر بیان، میرزا یوسف‌خان به این واقعیت پی برده بود که مسیر طرح نظریه‌ای از منظر فقه، در راستای تبیین ارتباط با «حقوق جدید»، چون نیک بنگری «از هر طرف نرفته به بن‌بست می‌رسد»، و چون چنین است، باید از عرصه‌ای خارج از فقه، به طرح نظریه‌ای پرداخت که فرجام آن، به جای ایجاد محدودیت مشروطیت بر اساس شریعت، محدودیت شریعت بر اساس مشروطیت باشد. باز هم به دیگر بیان، میرزا یوسف‌خان بر آن بود تا مطلق‌العنانی غیرشرعی در عرصه‌ی سیاست، جای خود را به مطلق‌العنانی شرعی در آن عرصه، ندهد. این نکته، اعلام خطری بود که به نوعی دیگر از جانب



طالبوف نیز مطرح شده بود «هر ایرانی تاکنون اسیر یک گاو دوشاخه‌ی استبداد بود، اما بعد از این اگر اداره‌ی خود را قادر نشود به گاو هزار شاخه‌ی رجاله دچار گردد. آن وقت مستبدین به نابالغی ما می‌خندند و دشمنان اطراف شادی کنان لاحول گویند...»

میرزا یوسف‌خان، بر اساس بررسی واقع بینانه‌ی شرایط آن دوران ایران، خطاب به مظفرالدین میرزا می‌نوشت «... با این ترقیات فوق العاده‌ی اروپاییان، چندی نخواهد گذشت موقع حال اهالی ایران مقتضی آن خواهد شد که لابد و لاعلاج دولت ایران در سخت‌ترین روزگار در عداد دول کنستیتوسیون بر می‌آید.» پیش‌بینی او، بر عرصه‌ی واقعیات ملموس و مشهود تاریخی، به وقوع پیوست. اما علی‌رغم این پیش‌بینی، مشکل ارتباط میان دیانت و سیاست، در مواجهه با فرآورده‌های جهان جدید، با «یک کلمه» رفع نشد. اما چرا؟ علت‌العلل این امر از این قرار و بر این مدار بود که در اردوگاه فقه شیعه، عده‌ای در

مواجهه با نظریه‌ی مشروطیت، فریاد اعتراض برآوردند که اصول اسلام - حتی از منظر کلیات - قابل تقلیل و تحدید به «کودهای فرانسه» نیست. و چون چنین است، مشروطیت، قانون، «حقوق جدید»، آزادی، عدالت و... فقط در شرایطی دارای اعتبار خواهند بود که تن به محدودیت از جانب شریعت داده باشند.

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، بر اساس همین نوع مواجهه‌ی فقیهان با فرآورده‌های جهان جدید، به طرح دیدگاه‌هایی پرداخت که دارای تفاوت‌های بنیادین با دیدگاه‌های ملکم، طالبوف و مستشارالدوله بود.

آخوندزاده، خود را ملتزم به نوعی از مشی انتقادی می‌دانست که آن را «کریتکا» می‌نامید. «کریتکا بی عیب‌گیری و بی سرزنش و بی استهزا و بی تمسخر نوشته نمی‌شود... اثری که نه به رسم کریتکا، بلکه به رسم موعظه و نصیحت و مشفقانه و پدران‌ه نوشته شود در طبایع بشریه بعد از عادت انسان به

بدکاری هرگز تاثیر نخواهد داشت بلکه طبیعت بشریه همیشه از خواندن و شنیدن مواعظ و نصایح تنفر دارد. اما طبایع به خواندن کریتکا حریص است. به تجارب حکمای یوروپا و براهین قطعی به ثبوت رسیده است که قبایح و ذمائم را از طبیعت بشریه هیچ چیز قلع نمی‌کند مگر کریتکا و استهزا و تمسخر...» آخوندزاده بر آن است تا نشان دهد که پیش از او، ایرانیان حق «نقد» را در مواجهه با بسیاری از چیزها از جمله دیانت، ادا نکرده‌اند. بررسی میزان فهم و درک و دریافت میرزا فتح‌علی از مبانی نقد، و مشخصاً انتقادات او به دیانت، موضوع بحث حاضر نیست، ما در این‌جا، دیدگاه آخوندزاده را درباره ارتباط میان شریعت و سیاست، بررسی خواهیم کرد.

میرزا فتح‌علی در همین راستا، در نامه‌ای خطاب به مستشارالدوله، درباره رساله‌ی «یک کلمه»، به نکات مهمی اشاره می‌کند. او در ابتدای نامه بر این نکته تأکید می‌کند که « کتاب یک کلمه را سراپا خواندم. کتاب بی‌نظیر است، یادگار

خوب است، و نصیحت مفید است ولیکن برای ملت مرده نوشته شده است.» بر این اساس، میرزا فتح‌علی، در دوگانه ای که تحت عنوان «نصیحت و کریتکا»، مطرح کرده بود، «یک کلمه» را مصداق «نصیحت» می‌داند. اما دلایل او در راستای اثبات این مدعا، چیزی جز این نیست که «در ایران مگر کسی به نصیحت گوش می‌دهد؟ در یوروپا نیز سابقاً چنان خیال می‌کردند که به ظالم نصیحت باید گفت که تارک ظلم شود. بعد دیدند که نصیحت در مزاج ظالم اصلاً موثر نیست. پس خودش به واسطه‌ی عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده، فواید اتفاق را فهمید و با یکدیگر یک دل و یک جهت شده، به ظالم رجوع نموده گفت: از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو... آیا ملت شما نیز قادر است که به ظالم بگوید از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو! هرگز!» در این فقره، آخوند زاده بر این نکته تاکید می‌کند که مردم در غرب «به واسطه‌ی عدم ممانعت دین»، توانسته‌اند از حکومت استبدادی به حکومت مبتنی بر

قانون و مشروطیت برسند. با توجه به چنین پیش‌فرضی است که آخوندزاده خطاب به مستشارالدوله این نکته را تذکر می‌دهد که چون مردم ایران با «ممانعت دین» مواجه هستند، بنابراین نخواهند توانست حکومت استبدادی را بدل به حکومت مبتنی بر قانون و مشروطیت کنند. آخوندزاده در همین فقره، به ترسیم سیمای حرکت‌ای «انقلابی» علیه حکومت می‌پردازد. و این در حالی است که هم‌او، راه‌رهایی مردم از شرایط مبتنی بر «ممانعت دین» را نیز، همان‌مشی «انقلابی» می‌داند. آخوندزاده در دیگر جای، تعیین مراد خود از «انقلاب» را این‌گونه مطرح می‌کند «روولسیون عبارت از آن‌چنان حالتی است که مردم از رفتار بی‌قانونی پادشاه دیسپوت و ظالم به ستوه آمده و به شورش اتفاق کرده او را دفع نموده به جهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند و یا این‌که پوچ بودن عقاید مذهبی را فهمیده، بر مخالفت علما برخاسته و برای خود بر حسب تجویز فیلسوفان، موافق عقل، آیین تازه برگزینند.»

ساده‌سازی‌ها و تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیکِ آخوندزاده، حیرت‌آور است. با چنین روی‌کردی نسبت به مشکل ایجاد شده در ایران، راه رفع مشکل چیزی نیست جز «انقلاب» توامان علیه دیانت و حکومت. البته، آخوندزاده مدعیات درست و قابل‌اعتنایی نیز مطرح می‌کند، اما در وادی تبیین آن‌ها، به بدترین شکل ممکن، لنگ می‌زند.

به انتقادات او از مستشارالدوله بازگردیم. او به طرح مدعای مستشارالدوله در «یک کلمه»، مبنی بر سازگاری عدالت با اصول اسلام، اشاره کرده و می‌نویسد «اگر شریعت چشمه‌ی عدالت است باید اصل اول را از اصول کونستتسیون، که مساوات در حقوق نیز درین اصل مقدر است مع مساوات در محاکمات، مجری بدارد. شریعت چه حق دارد که طایفه‌ی اناث را به واسطه‌ی آیه‌ی حجاب به حبس ابدی انداخته مادام‌العمر بدبخت می‌کند و از نعمت حیات محروم می‌سازد...» او در ادامه، موارد متعددی از احکام شرعی و موازین فقهی را مطرح

می‌کند که نسبت و تناسبی با «حقوق جدید» ندارند. به باور ما، در اکثر این موارد، مدعیات آخوندزاده، دارای اعتبار و در خورِ اعتناست، اما حتی یک‌قدم به پیش در مسیر رفع مشکل اصلی مورد بحث، به شمار نمی‌رود. میرزا فتح‌علی خطاب به میرزا یوسف‌خان، می‌نویسد «به خیال شما چنان می‌رسد که گویا با مداد احکام شریعت کونستتسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری می‌توان داشت. حاشا و کلا، بلکه محال و ممتنع است.» در این‌جا، کاملاً مشخص است که آخوندزاده مبانی بحث مستشارالدوله در «یک کلمه» را به درستی درنیافته است. مستشارالدوله هرگز در پی آن نبود که «با مداد احکام شریعت کونستتسیون فرانسه را در مشرق زمین مجری دارد»، بلکه او، همان‌گونه که اشاره کردیم، بر آن بود تا با اعتباربخشی به حکومت مبتنی بر قانون و مشروطیت، و با در اولویت قرار دادن حقوق شهروندان نسبت به تکالیف مسلمانان، زمینه‌ی استقرار حکومتی را در ایران فراهم کند که در ظل و ذیل آن،

شریعت در محدوده‌ی «حقوق جدید»، بدل به قانون شود. پُرپیداست که در چنین فرآیندی، تمامی مواردی که آخوندزاده از آن‌ها به عنوان ناسازگاری‌های فقه با «حقوق جدید» نام می‌برد، از امکان تبدیل شدن به قانون، بی‌بهره خواهند شد. آخوندزاده در ادامه‌ی فقره‌ی پیشین، می‌نویسد «بنی‌امیه و بنی‌عباس به شریعت قریب‌العهد بودند، بنای ظلم را و بنای دیسپوتی را در اسلام، اول اینان گذاشتند. پس احکام شرعیه چرا اینان را از ظلم و دیسپوتی باز نداشت و از آن تاریخ تا امروز ظلم فیمابین ملت اسلام با وجود احکام شرعیه برقرار است؟» مثالِ سُستی که آخوندزاده مطرح می‌کند، از ابعاد مختلف در راستای مخالفت با مدعیات مطروحه در «یک کلمه»، فاقد اعتبار است. آخوندزاده، حتی به این بخش از نظرات مستشارالدوله در «یک کلمه» توجه نکرده بود که هرگونه اعتبار مبتنی بر وجوه الهی را در عرصه‌ی سیاست از حاکمان، سلب کرده بود؛ «در دنیا، فردی از آفریده‌گان از شاه



و گدا و رعیت و لشکری، هیچ کس حق حکم ندارد، یعنی حاکم نیست، بلکه محکوم و مکلف است. آنان را که حاکم می‌نامند بر سبیل مجاز است و نه حقیقت. اما آن که حاکم کیست، یعنی مبدأ حکم در کیست، شریعت اسلام و نظریات علمای اروپا در این باب متفق است که حاکم حضرت یزدان است. ایس الله باحکم الحاکمین، مصدق این معنی است.» ما در دیگر جای، بخش‌هایی دیگری از دیدگاه‌های آخوندزاده را از منظر اندیشه‌ی سیاسی، مورد بررسی قرار داده‌ایم، اما دیدگاه‌های او ناظر به مشکلی که درباره ارتباط میان شریعت و سیاست در ایران ایجاد شده بود، مطلقاً فاقد اعتبار است. میرزا فتح‌علی در انبان نظری خود، هیچ راه حل و راه رفعی برای مسائل و مشکلات ایران، جز «انقلاب» نداشت، در حالی که در مواردی، این مدعا را آشکارا اعلام می‌کرد، و در دیگر موارد نیز با طرح این مدعا که «ملت باید خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود»، قدم‌های پس از این مرحله را

چنین بیان می‌کرد «بعد از آن به ظالم رجوع کرده بگویند از بساط سلطنت و حکومت گم‌شو! بعد از آن، خودش مطابق اوضاع زمانه قانون وضع نماید...»

مسئله‌ی دیگری که درباره بحث مورد نظر ما، از جانب آخوندزاده مطرح می‌شود، «پروتستانتیسم» است. میرزا فتح‌علی، آشکارا به طرح این مدعا می‌پرداخت که تنها ره‌رهایی ایرانیان، «هدم اساس عقاید دینی» است، چرا که، این عقاید «پرده‌ی بصیرت مردم شده است». هم‌او، در دیگر جای، می‌نویسد «...مصنف چه تقصیر دارد که دین و ایمان با علم و حکمت متناقض‌اند که هرگز در یک ذات جمع نمی‌تواند شد. اگر آدم دین و ایمان داشته باشد، عالم و حکیم شمرده نمی‌شود و اگر علم و حکمت داشته باشد، دین‌دار و مومن نخواهد بود. هر که طالب دین و ایمان است باید اصلاً به گرد معرفت نگردد و هر که طالب معرفت است ناچار و بلااختیار باید از دین و ایمان مهجور شود...» اما در ادامه‌ی همین فقره،

آخوندزاده این‌گونه پرده از راه رفع مشکل، برمی‌دارد «...مصنف نمی‌خواهد که مردم آتالیست بشوند و دین و ایمان نداشته باشند، بلکه حرف مصنف [این است] که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پراتستانتیزم محتاج است. پراتستانتیزم کامل موافق شروط و سیویلیزاسیون متضمن هر دو نوع آزادی و مساوات حقوقیه بشر، مخفف دیسپوتیزم سلاطین مشرقیه...»

توجه به پروتستانتیسم، به مثابه واقعه‌ای در عرصه‌ی الهیات مسیحی، می‌توانست از جهات و ابعاد مختلف، برای امثال آخوندزاده در آن دوران، دارای آموزه‌های موثر و مثبت باشد. این آموزه‌ها، علی‌رغم تفاوت‌ها و تمایزهای میان اسلام و مسیحیت، مبتنی بر تحولاتی بود که پروتستانتیسم در اروپا، ورای وجوه الهیاتی، در عرصه‌ی حقوق اساسی، ایجاد کرد. از دیگر سو، اصولاً و اساساً فهم و درک و دریافت نسبت به ایجاد نظریه‌ی مشروطیت در غرب، و بسط آن در عرصه‌ی عمل، در

گرو آگاهی از مبانی الهیات مسیحی و ارتباط آن با تحولات سیاسی در گذر از سده‌های میانه به مدرنیته بود. این نکته را برایان تیرنی، در مطلع کتاب خود با عنوان «دین، قانون و پیدایش فکر مشروطه»، این‌گونه مطرح می‌کند «فهم پیدا شدن فکر مشروطه در غرب، بدون توجه هم‌زمان به الهیات مسیحی و نظریه‌ی سیاسی، یعنی اندیشه‌های راجع به کلیسا و اندیشه‌های راجع به دولت، واقعاً غیرممکن است.»

اما، میرزا فتح‌علی آخوندزاده، نه تنها درباره این وجه اخیر از ماجرای پروتستان‌تیسیم، در جهل مطلق بود، بلکه، حتی در مجموعه آثار او، یک جمله‌ی محصل و دقیق درباره وجوه الهیاتی پروتستان‌تیسیم، یافت نمی‌شود. آخوندزاده نه اشاره‌ای به مباحث و مسائل بنیادین پیرامون ارتباط پروتستان‌تیسیم با حقوق اساسی در جهان جدید می‌کند، نه گره‌ای از این مسئله‌ی فروبسته می‌گشاید که اگر «دین و ایمان با علم و

حکمت متناقض‌اند»، چگونه، اکسیری چون پروتستان‌تیسیم می‌تواند همین دیانت را متناسب با تمدن جهان جدید کند؟

مجموعه نظرورزی‌های ملک‌م‌خان، طالبوف، مستشارالدوله و آخوندزاده، در میدانی خارج از فقه شیعه، نتوانست مشکلی که در عرصه‌ی الهیات سیاسی درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، در آستانه‌ی مشروطه، ایجاد شده بود را به صورت بنیادین رفع کند. در این میدان و در این دوران، طالبوف و مستشارالدوله، کوشیدند تا نشان دهند که قربانیِ عدم رفع این مشکل در ایران، فقط «سیاست» نخواهد بود، بلکه «شریعت» نیز در معرض مستقیم توالی فاسد این مشکل قرار گرفته است.

«حقوق جدید» در ایران، جز بر اساس وجود حکومتی مبتنی بر «قانون»، نمی‌توانست استقرار و استمرار یابد. در حالی که، اهل شریعت، وجود چنین حکومتی را جز در محدوده‌ی شریعت، به رسمیت نمی‌شناختند. اما در الهیات سیاسی شیعه، هیچ نظریه‌ای وجود نداشت که با محدود کردن حکومت به

شریعت، باعث تداوم حکومت‌های استبدادی در ایران نشود. در چنین شرایطی، ایران در آستانه‌ی مواجهه با مشکلی دیگر قرار گرفته بود؛ انتخاب میان حکومت استبدادی دینی و حکومت استبدادی غیردینی. مشروطه‌خواهان ایرانی در آن دوران، کوشیدند تا با استقرار نظام مشروطه، ایران را در مقطعی از درافتادن به هاویه‌ی آن «انتخاب»، نجات دهند. کوشش آنها آن‌چنان تاثیرگذار بود که پس از آن دوران، تمامی حکومت‌ها، گریز و گزیری از تعیین نسبت و تناسب خود با مشروطیت نداشتند. اما، وجه حسرت‌خیز و عبرت‌آمیز ماجرا این بود که در آن دوران، التقاط ایدئولوژیک شریعت و سیاست در شرایطی به اوج رسیده بود که هنوز خرمن ایران، پس از سده‌ها، در آتش حسرت وجود نظریه‌ای دقیق و عمیق درباره ارتباط میان دیانت و سیاست، می‌سوخت. میراث مشروطیت در ایران، یکی از مهم‌ترین مواردی بود که در ادامه، مشعل توجه به رفع مشکل ایران را روشن نگاه داشت، و در عین حال، به حفاظت

و حراست از موجودیت ایران پرداخت. با آگاهی نسبت به مبانی همان میراث است که می‌توان دریافت، علی‌رغم «آن سموم که بر طرف بوستان» ایران بگذشت، چرا و چگونه هنوز در این بوستان، «بوی گلی هست و رنگ نسترنی» و، این همه در حالی بود که فقه شیعه در عرصه‌ی سیاست، به صد زبان در فریاد بود که سبویی است در مواجهه با سیلاب «حقوق جدید». در دفترهای آینده، باید نشان دهیم که این «سبو»، چرا و چگونه در شوره‌زار حقوق، با شوکران «ولایت فقیه» پُر شد.

## فهرست ارجاعات



ابن تیبیه، الفتاویٰ الکبریٰ، دار الکتب العلمیہ ۱۴۰۸ هـ

ابن سینا، الہیات از کتاب شفاء، انتشارات امیرکبیر ۱۳۹۵

ابن طقطقی، تاریخ فخری، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۷

ابن عربی، فصوص الحکم، نشر کارنامہ ۱۳۸۵

ابوالحسن خان ایلچی، حیرت نامہ، انتشارات رسا ۱۳۶۴

ابوالحسن علی بن الحسین السعودی، مروج الذهب، مکتبہ

العصریہ، ۱۴۲۵ هـ

ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیہ، مکتبہ مصطفیٰ

البابی الحلبی ۱۹۷۳ م

ابوالحسن ماوردى، تسهيل النظر و تعجيل الظفر فى اخلاف  
الملك و سياسه الملك، دارالنهضة العربيه ١٩٨١م

ابوالحسن ماوردى، قوانين الوزاره و سياسه الملك،  
دارالطبعه ١٩٧٩م

ابوالحسن ماوردى، نصيحه الهلوك، موسسه شباب الجامعه  
١٩٨٨م

ابوحامد محمد غزالى، احيا علوم الدين، انتشارات علمى و  
فرهنگى ١٣٧٥

ابوحامد محمد غزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، دار الكتب العلميه  
١٤٠٩هـ

ابوحامد محمد غزالى، المستصفى من علم الاصول، دار الارقم  
بن ابى الرقم، بيتا

ابو حامد محمد غزالي، المنقذ من الضلال، دار و مكتبه الهلال  
١٩٩٣م

ابو حامد محمد غزالي، فاتحه العلوم، الحسينيه البصريه ١٣٢٢  
ابو حامد محمد غزالي، فضائح الباطنيه، المكتبه العصريه  
١٤٢٢هـ

ابو حامد محمد غزالي، فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام،  
بي نا ١٣٣٣

ابو حامد محمد غزالي، مجموعه رسائل الامام الغزالي، دار  
الفكر، ١٤١٦هـ

ابو حامد محمد غزالي، تهافت الفلاسفه، انتشارات شمس  
تبريزي ١٣٨٢

ابو نصر فارابي، احصاء العلوم، دار و مكتبه الهلال ١٩٩٦ م

ابونصر فارابي، التنبيه على سبيل السعاده، انتشارات

حكمت ١٣٧١

ابونصر فارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، مكتبه الزهرا

١٤٠٥ هـ

ابونصر فارابي، السياسه المدينه الملقب بهبادى الموجودات،

المكتبه الزهرا ١٣٦٦

ابونصر فارابي، السياسه المدينه، دار و مكتبه الهلال ١٩٩٦ م

ابونصر فارابي، البله و نصوص اخرى، دار المشرق ١٩٩١م

ابونصر فارابي، آراء اهل المدينه الفاضله و مضاداتها، دار و

مكتبه الهلال ١٩٩٥م

ابونصر فارابي، تحصيل السعاده، دار و مكتبه الهلال ١٩٩٥م

ابونصر فارابي، فصوص الحكمه، انتشارات بيدار ١٤٠٥ هـ

احمد اليعقوبی، تاریخ اليعقوبی، دار صادر، بی‌تا  
ادوارد براون، انقلاب مشروطیت ایران، انتشارات کویر ۱۳۷۶

ارسطو، سیاست، انتشارات نگاه ۱۴۰۱

اسپینوزا، رساله الهی-سیاسی، شرکت سهامی انتشار ۱۳۹۸

امین الدوله، خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین الدوله،  
امیرکبیر ۱۳۷۰

انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳

بدرالدین محمد زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، دار احیاء  
الکتب العربیه ۱۳۷۶ هـ

برایان تیرنی، دین، قانون و پیدایش فکر مشروطه، نشر  
نگاه معاصر ۱۳۹۳

تاریخ جامع ایران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۹۴

تاریخ سیستان، نشر مرکز ۱۳۷۳

تنسر، نامه تنسر به گشنسب، انتشارات خوارزمی ۱۳۵۴

جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه  
الغراء، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات  
۱۳۸۰

جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن،

انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۳

جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، تاریخ الخلافا، مکتبه نزار

مصطفی الباز، ۱۴۲۵ هـ

جهانگشای خاقان، دانشگاه تبریز ۱۳۹۷

حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت،

انتشارات توس ۱۳۵۹

حسن بن يوسف بن مطهر حلی، الباب الحادی عشر، انتشارات  
دارالعلم ۱۴۳۰هـ

حسن بن يوسف بن مطهر حلی، تحرير الاحكام، موسسه  
آل البيت لاحياء التراث، بی تا

حسن بن يوسف بن مطهر حلی، تهذيب الوصول الى علم  
الاصول، موسسه الامام علي، ۱۴۲۱ هـ

حسن بن يوسف بن مطهر حلی، مبادئ الوصول الى علم  
الاصول، دار الاضواء، بی تا

حسین آبادیان، بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران،  
انتشارات کویر ۱۳۸۸

حسین آبادیان، تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوران قاجار،  
نشر علم ۱۳۹۳

حسین آبادیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه،

نشرنی ۱۳۷۴

حسین آبادیان، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، انتشارات

کویر ۱۳۹۲

خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، انتشارات

خوارزمی ۱۳۶۴

خواجه نصیرالدین طوسی، روضه التسلیم، نشر جامی ۱۳۶۳

خواجه نصیرالدین طوسی، کشف البراد: شرح تجرید

الاعتقاد، انتشارات هرمس ۱۳۸۹

خواجه نصیرالدین طوسی، مجموعه رسائل، انتشارات

دانشگاه تهران ۱۳۳۵



خواجه نظام الملک طوسی، سیاست نامه، انتشارات علمی و

فرهنگی ۱۳۹۸

داود فیرحی، تاریخ تحول دولت در اسلام، دانشگاه مفید ۱۳۹۵

داود فیرحی، دولت مدرن و بحران قانون، نشر نی ۱۴۰۰

داود فیرحی، فقه و سیاست در ایران معاصر، نشر نی ۱۳۹۰

داود فیرحی، مفهوم قانون در ایران معاصر، نشر نی ۱۳۹۹

رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، انتشارات

انصاریان ۱۳۷۰

رفاعه رافع الطهطاوی، تخلص الابریز فی تلخیص باریز،

الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۳م

ژان شاردن، سفرنامه شاردن، انتشارات توس ۱۳۷۲

سعدی، کلیات سعدی، انتشارات دوستان ۱۳۷۹

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مجموعه رسائل و مقالات، مرکز  
بررسی‌های اسلامی ۱۳۷۹

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، انتشارات امیرکبیر  
۱۳۶۰

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، نامه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی،  
انتشارات اسلامی ۱۳۵۷

سیدجواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران:

ملاحظات در مبانی نظری، انتشارات مینوی خرد ۱۳۹۶

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: دیباچه ای بر

نظریه انحطاط ایران، انتشارات مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: نظریه حکومت

قانون در ایران، انتشارات مینوی خرد ۱۳۹۹

سیدجواد طباطبایی، خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در

تداوم فرهنگی ایران، انتشارات مینوی خرد ۱۳۹۲

سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران،

انتشارات مینوی خرد ۱۳۹۶

سیدجواد طباطبایی، ملت، دولت و حکومت قانون، انتشارات

مینوی خرد ۱۳۹۸

سیدحسین مدرس طباطبایی، پنج نامه از فتحعلیشاه به

میرزای قهی، نشریه بررسی‌های تاریخی، سال دهم شماره ۴،

مهر و آبان ۱۳۵۴

سیدمرتضی علم‌الهدی، الذریعه الی اصول الشریعه، موسسه

انتشارات و چاپ دانشگاه تهران ۱۳۷۶

صدرالدین شیرازی، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه،

انجمن فلسفه ایران ۱۳۵۸

صدرالدین شیرازی، سه اصل، دانشکده علوم معقول و منقول

۱۳۴۰

صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه،  
مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰

صدرالدین شیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، بنیاد حکمت  
اسلامی صدرا ۱۳۸۱

صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، موسسه مطالعات و  
تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران  
۱۳۶۳

عبدالحسین نوایی، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه،  
انتشارات هبا ۱۳۶۴

عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، انتشارات علمی و  
فرهنگی ۱۳۷۵

عبدالرحیم طالبوف، آزادی و سیاست، انتشارات امید فردا  
۱۳۹۶

عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد یا سفینه ی طالبی،

انتشارات مدرسه ۱۳۹۷

عبدالرحیم طالبوف، مسالک الحسنین، انتشارات علمی و

فرهنگی ۱۳۹۵

عبدالرزاق بیگ دنبلی، تجربه الاحرار و تسلیه الابرا،

انتشارات موسه تاریخ و فرهنگ ایران ۱۳۴۹

عبدالوهاب فراقی، اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی،

انتشارات بوستان کتاب ۱۳۷۸

عبدالهادی حایری، تشیع و مشروطیت: مشروطیت در ایران

و نقش علمای مقیم در عراق، امیرکبیر ۱۳۶۰

عزیزالدین نسفی، الانسان الكامل، انتشارات طهوری ۱۳۸۹

عزیزالدین نسفی، کشف الحقایق، انتشارات علمی و

فرهنگی ۱۳۹۲

علاءالدین عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی،

انتشارات هرمس ۱۳۸۱

علی بن حسین الکرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد،

موسسه آلالبیت لاحیاء التراث ۱۴۲۹ هـ

علی بن حسین الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، مکتبه آیت

الله العظمیٰ الهرعشی النجفی ۱۴۰۹ هـ

فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتهادی و سیاسی

اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، انتشارات آگاه ۱۳۵۶

فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر

سپهسالار، انتشارات خوارزمی ۱۳۵۱

فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، انتشارات  
دماوند ۱۳۶۳

فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده،  
انتشارات خوارزمی ۱۳۴۹

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران،  
انتشارات گستره ۱۳۸۷

فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج دوم،  
مجلس اول و بحران آزادی، انتشارات روشنگران و مطالعات  
زنان ۱۳۸۰

فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت،  
انتشارات گستره ۱۳۹۰

فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتهاعی در نهضت  
مشروطیت، انتشارات گستره ۱۳۸۸

فریدون آدمیت، مقالات تاریخی، انتشارات شبگیر، ۱۳۵۳

کارنامه اردشیر بابکان، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۴

کلیله و دمنه، انشای ابوالعالی نصرالله منشی، انتشارات

دانشگاه تهران ۱۳۶۲

محسن فیض کاشانی، انوار الحکمه، دار الامیره ۱۴۲۶هـ

محسن فیض کاشانی، ده رساله، مرکز تحقیقات علمی و

دینی امیرالمومنین ۱۳۷۱

محسن فیض کاشانی، رسالات، چاپخانه موسوی ۱۳۲۰

محسن کدیور، سیاستنامه آخوند خراسانی، انتشارات کویر

۱۳۸۵

محمد بن ادریس الشافعی، احکام القرآن، دار الکتب العلمیه

۱۴۱۲هـ



- محمد بن ادريس الشافعي، الام، دار الكتب العلميه، ١٤٢٣ هـ
- محمد بن ادريس الشافعي، الرساله، مكتبه الحلبي ١٣٥٨ هـ
- محمد بن ادريس الشافعي، ديوان الشافعي، مكتبه الكليات  
الازهرية، بي تا
- محمد بن حسن طوسي، الاستبصار، دار الكتب الاسلاميه ١٣٦٣
- محمد بن حسن طوسي، العده في اصول الفقه، موسسه  
بوستان كتاب ١٣٨٩
- محمد بن حسن طوسي، المبسوط في فقه الاماميه، المكتبه  
المرتضويه لاحياء الاثار الجعفريه ١٣٨٧ هـ
- محمد بن حسن طوسي، النهايه في مجرد الفقه و الفتوى، دار  
الكتاب العربي ١٤٠٠ هـ

محمد بن حسن طوسي، تهذيب الاحكام، مكتبه الصدوق

١٤١٧هـ

محمد بن حسن طوسي، مصباح البتهجد، موسسه الاعلى

للطبوعات ١٤٢٥هـ

محمد بن محمد بن النعمان، اقسام الهولى فى اللسان، كنگره

جهانى هزاره شيخ مفيد ١٤١٣هـ

محمد بن محمد بن النعمان، الافصاح فى الامامه، كنگره جهانى

هزاره شيخ مفيد ١٤١٣هـ

محمد بن محمد بن النعمان، البقنعه، كنگره جهانى هزاره شيخ

مفيد ١٤١٣هـ

محمد بن محمد بن النعمان، اوائل البقالات فى المذاهب و

المختارات، دارالكتاب الاسلامى ١٤٠٣هـ

محمد بن محمد بن النعمان، تفضیل امیر المومنین، کنگره  
جهانی هزاره شیخ مفید ۱۴۱۳ هـ

محمد عبدالجابری، اندیشه ابن خلدون؛ عصبیت و دولت،  
انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۹۷

محمد عبدالجابری، رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن،  
نشرنی ۱۳۹۳

محمد عبدالجابری، فهم قرآن حکیم، نشر نی ۱۳۹۸

محمد عبدالجابری، ما و میراث فلسفی مان، نشر ثالث ۱۳۹۷

محمد عبدالجابری، نقد عقل عربی، انتشارات نسل آفتاب

محمد علی آزاد کشمیری، نجوم السماء فی تراجم العلما ء،  
سازمان تبلیغات اسلامی بی تا

محمد باقر مجلسی، عین الحیاہ، موسسه النشر الاسلامی ۱۴۱۶

هـ

محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال  
العلما ء و السادات، انتشارات اسباعیلان ۱۳۹۰

محمد حسن خان اعتماد السلطنہ، تاریخ منتظم ناصری،  
دنیای کتاب ۱۳۶۷

محمد حسن خان اعتماد السلطنہ، الہآثر و الاثار، انتشارات  
سنایی ۱۳۵۵

محمد حسن خان اعتماد السلطنہ، روزنامہ خاطرات  
اعتماد السلطنہ، انتشارات امیرکبیر ۱۳۸۹

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، انتشارات

وحید ۱۳۴۹

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، مرآه البلدان، انتشارات

دانشگاه تهران ۱۳۴۷

محمدحسن رجبی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی

علمای شیعه دوره قاجار، نشر نی ۱۳۹۰

محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، دار

احیاء التراث العربی ۱۹۸۱ م

محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، انتشارات

مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵

مرتضی انصاری، فرائد الاصول، موسسه ذوی القربی ۱۳۹۵

ملا احمد نراقی، عوائد الایام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه

علمیه قم، مرکز انتشارات ۱۳۷۵

ملا احمد نراقی، مثنوی طاقدیس، انتشارات نهاوندی ۱۳۸۱

ملا احمد نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، موسسه  
آل البیت لاحیاء التراث ۱۴۲۹ هـ

ملا احمد نراقی، معراج السعاده، انتشارات هجرت ۱۳۷۸

ملا محمدمین استرآبادی، الفوائد البدنیه فی الرد علی من قال  
بالاجتهاد والتقلید، موسسه نشر اسلامی ۱۴۲۴ هـ

میثم کرمی، اندیشه‌های عرفانی در فرهنگ ایران و اسلام،  
نگاه معاصر ۱۴۰۲

میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، منشآت قائم مقام ،  
موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۹

میرزا ابوطالب خان، مسیر طالبی، انتشارات علمی و  
فرهنگی ۱۳۷۳

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مقالات، انتشارات آوا ۱۳۵۱

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، انتشارات  
علم، ۱۹۶۳

میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات، صدای معاصر، بی‌تا  
میرزا محمدتقی خان لسان‌الہلک، ناسخ التواریخ، انتشارات  
اساطیر ۱۳۷۷

میرزا محمدعلی محلاتی، خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف  
و وحشت، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۶

میرزا ملکہ خان، رساله‌های میرزا ملکہ خان، نشر نی ۱۳۸۱  
میرزا ملکہ خان، مجموعه روزنامه «قانون»، امیرکبیر ۱۳۵۵  
میرزا یوسف مستشارالدوله تبریزی، یک کلبه و یک نامہ،  
انتشارات صباح ۱۳۸۲

میرزا یوسف خان مستشارالدوله، یک کلبه، بی‌جا، بی‌تا

میرزا محمد تنکابنی، قصص العلماء، انتشارات علمیه اسلامیة،  
بی‌تا

میرزای قمی، القوانین المحکمه فی الاصول المتقنه، دارالمحجه  
البيضاء ۱۴۳۱هـ

میرزای قمی، جامع الشتات، انتشارات کیهان ۱۳۷۱

میرزای قمی، قوانین الاصول، انتشارات علمیه اسلامیة ۱۳۶۳

ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، نشر پیکان  
۱۳۸۹

نصر حامد ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن،  
انتشارات نیلوفر ۱۳۸۷

نصر حامد ابوزید، متن، قدرت، حقیقت، انتشارات نیلوفر  
۱۳۹۴



نصر حامد ابوزید، معنای متن، انتشارات طرح نو ۱۳۸۰

نصر حامد ابوزید، نقد گفت‌های دینی، یادآوران ۱۳۸۱

نصر حامد ابوزید، نوسازی، تحریم و تاویل: از شناخت

علمی تا هراس از تکفیر، نشر نی ۱۳۹۵

نعت الجزایری، زهر الربیع، موسسه العالمیه للتجلید ۱۴۲۱هـ

والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق

قونیلو و ظهور دولت صفوی، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۱

ویلم فلور، برافتادن صفویان و برآمدن افغانان، انتشارات

توس ۱۳۶۵

هارفورد جونز، روزنامه خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به

ایران، نشر ثالث ۱۳۹۸

هما ناطق، كارنامه و زمانه ميرزارضا كرمانى، انتشارات

نيلوفر ١٣٦٣

يوسف بن احمد البحرانى، لولوه البحرين فى الاجازات و

تراجم رجال الحديث، موسسه آل البيت لاحياء التراث،

بى تا

**WWW.NIMAJAVADPOUR.COM**

