

رسول افضلی*

رویکردی جامعه‌شناختی

به تحول دولت در دنیای اسلام

چکیده:

سه متغیر اصلی در مطالعه جامعه‌شناختی پدیده دولت در دنیای اسلام دخیل‌اند: وحی (دین و حیاتی)، سنن قبیلگی و عناصر خارجی. مطالعه ساخت قدرت در دوره‌های مختلف تاریخی دنیای اسلام بیانگر این است که در هر دوره‌ای یک عامل تعیین‌کننده و بقیه حاشیه‌ای بوده‌اند. در یک مطالعه بومی و بر حسب تعیین‌کنندگی هر یک از سه متغیر مذکور، چهار نوع دولت در تاریخ سیاسی دنیای اسلام قابل شناسایی است: ۱- الگوی دولت قرآنی ۲- الگوی دولت خلیفگی ۳- الگوی دولت علی‌البدل یا حاشیه‌ای ۴- الگوی دولت مدرن. پیچیدگی ساخت دولت در دنیای اسلام مانع از مطالعه منسجم و دقیق این پدیده می‌شود. این مطالعه با رویکردی بومی درصدد حل این معضل است.

واژگان کلیدی:

دولت قرآنی، دولت خلیفگی، دولت خلیفگی شورایی، دولت خلیفگی قیامی، دولت خلیفگی پادشاهی، دولت مونیستی (یگانه‌انگار)، دولت دوآلیستی (دوگانه‌انگار)، دولت شبه مونیستی.

قسمت اول: طرح مسأله

تجزیه و تحلیل ساختار قدرت در هر جامعه به عوامل تعیین کننده‌ای بستگی دارد که موجبات تحقق و تکوین نهاد دولت را فراهم می‌آورند. چنانچه بپذیریم ساخت و رابطه قدرت در سطح زندگی سیاسی از نوع تصور قدرت سطح زندگی اجتماعی است، در آن صورت باید قبول کرد که عوامل و زمینه‌های آن در ساخت اجتماعی، فرهنگی ریشه دارند. منابع و سرچشمه‌های شکل‌گیری ساختار قدرت متنوع و متعدند و لذا فرایند قدرت در جوامع مختلف متفاوت است. بنابراین قدرت، هر چند مشترکات عام و جهانشمول دارد، لیکن شبکه روابط آن در همه جا یکسان عمل نمی‌کند و به اعتبار زمان و مکان عرصه‌ها و فضاهای متفاوتی برای زندگی انسان خلق می‌نماید. چنین تلقی روش شناختی مانع از توسل به فراروایت‌ها و نظریه‌های کلان قدرت می‌شود و محقق برای بررسی ساختار دولت در اسلام ناگزیر است به سمت تحلیلی ملازم با آگاهی تاریخی از اوضاع و احوال تمدن اسلامی میل کند:

نخستین فرض ما این است که فهم مقوله‌های «قدرت» و «اقتدار» در اندیشه‌های اسلامی لازمه درک ساختار دولت در تاریخ سیاسی اسلام است. اقتدار مشروع تنها از آن خداست که ذره‌ای از آن را به انسان تفویض نکرده است. در اسلام نه نمایندگی قدرت روحانی وجود دارد که در دست یک پاپ یا کلیسا قرار گیرد و نه نمایندگی یک اقتدار دنیوی که به پادشاهی مدنی سپرده شده باشد. براین اساس خلیفه یا امام اساساً با حاکم کلیسایی در مسیحیت فرق دارد، خلیفه نمی‌تواند مدعی خطانا پذیری در انشاء احکام جزمی و به طریق اولی مدعی هیچ گونه اقتدار دنیوی باشد.

این انگاره به نوبه خود مبین نکته مهم تفکیک قاطع بین قدرت - اقتدار و قدرت - توانمندی در اسلام است. قدرت - اقتدار در دست خداوند و قدرت - توانمندی مربوط به شهر زمینی است. هر گونه جلوه بشری قدرت سیاسی در ذات خود، نشأت گرفته از توانمندی و رابطه بین نیروهایی است که برای حفظ نظم ضرورت دارند. بدین ترتیب دو نوع نظم از قدرت سیاسی منبعث می‌شود که یکی اعاده شهر خدا و دیگری به طور روزمره خود را در کارکرد شهر انسان‌ها نشان می‌دهد. به قول «گارد»^۱ رفتارهای سیاسی در جهان اسلام از یک سو در پی تطبیق با قوانین الهی و از سوی دیگر در پی قبول بی چون و چرای قدرت حاکم می‌باشد. (۱)

در واقع می‌توان گفت در اسلام، اقتدار (خداوند) حق رهبری و فرمان راندن دارد و قدرت، نیرویی مشروع و عالی رتبه است که مردم را به اطاعت از اراده‌ی خدا مطیع می‌کند. خداوند پایه و مبنای ساختار اندیشه‌ای دولت است و بدون او سیستم سیاسی در اولین ضربه فرو می‌پاشد. قدرت سیاسی به طور خود به خود مشروع تلقی نمی‌شود، بلکه در درجه اول مظهر توانمندی غیر متشرع اما ضروری است. خلیفه و سلطان نه به نام وکیل خدا که به نام اطاعت از او وارد عمل می‌شوند. در اندیشه‌های اسلامی هیچ قاعده مشروعی جز وحی وجود ندارد و تمامی مکاتب حقوقی هم صرفاً در پی اقامه ابزارهایی هستند که از طریق آن انسان بتواند به اساس وحی دست یابد. بنابراین دولت صاحب حقوق عمومی نیست که هستی مستقلی در مقابل جامعه مدنی داشته باشد. قدرت، هستی خود را بر پایه حقوق الهی تنظیم می‌کند.

دومین استدلال مامبتنی بر تبارشناسی قدرت در تاریخ دولت اسلامی بر پایه سه عنصر وحی، سنت‌های قبیلگی و نفوذ عناصر فرهنگی خارجی است. بر این اساس انتشار قدرت در تمدن اسلامی که بر مبنای «وحی» و «نظام شهر» به عوض «قبیله» استوار است. تمایزات اساسی در الگوی شهر یونانی و قبیله تأثیر مهمی در ساخت قدرت اسلام و غرب داشته و منجر به شکل‌گیری دو الگوی متفاوت و غیر قابل تحویل از آرایش قدرت و عقلانیت سیاسی شده است. قدرت، در تمدن اسلامی در الگوی قبیله سازمان یافته و بر عکس دولت‌های غربی مبتنی بر نظام شهری نیست. دولت‌های اسلامی چنانکه «برتران بدیع»^۱ تشریح می‌کند بر محور امیر، حاکم و یا خلیفه استوارند و دارای جغرافیای معینی نمی‌باشند. آنچه پیامبر (ص) پس از رفع تعارضات در شبه جزیره از خویش به جای گذاشت، قومی نیرومند با شریعتی خاص بود که آن را قادر می‌ساخت بدون او نیز پایدار بماند و این بسیار متفاوت از شهر نیرومند و قوانین آن بود که «سولون» برای یونانیان به یادگار گذاشته بود. از همین رو تغییر مداوم مرکز حکومت در دوره میانه و صدر اسلام با مانع عمده‌ای مواجه نمی‌شد. (۲)

بدین ترتیب روابط قدرت در مدینه الرسول با توجه به وحی اسلامی و در ساختار قبیله طراحی شده بود. وحی اسلامی و میراث قبیله دو عامل اساسی در ساختار دولت مدینه بودند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که وحی اسلامی از یک سو به تعرض و تصادم با میراث قبیله برخاست و از سوی دیگر بسیاری از عناصر قبیله، به ویژه ساختار عمومی آن را حفظ و استخدام

نمود. علاوه بر این، نفوذ عناصر خارجی (به‌ویژه از فرهنگ سیاسی ایرانیان) تأثیر مهمی بر ساختار دولت در دنیای اسلام به جای گذاشت. توجه به سنت‌های سلطنتی و ملک داری ایرانیان قبل از اسلام، دست‌کم در میان دولت‌های اعراب هم مرز ساسانیان وجود داشت. پس از اسلام این توجه نه تنها از میان نرفت که اوج خاصی هم پیدا نمود. تاریخ به خوبی نشان می‌دهد که چگونه دامنه نفوذ خلیفه در سرزمین‌های سلاطین کم رنگ شد. لذا تئوری پردازان سیاسی عرب نیز ناخواسته بحث از سلطنت و امارت را به عنوان جزئی از سنت‌های اسلامی محسوب کردند و آن را بر نهاد خلاقیت بار نمودند.

چنانچه سه عنصر اساسی وحی، سنت‌های قبیلگی عرب و عناصر خارجی غیرعرب را مهم‌ترین اجزاء تشکیل دهنده ساختار کلاسیک قدرت در اسلام بدانیم، می‌توانیم دولت‌های اسلامی را بر اساس تعیین‌کنندگی هر یک از این عناصر در دو طیف «واقعیت قرآنی» و «واقعیت اسلامی» قرار دهیم. در اصل، این دو واقعیت، یکی هستند، قرآن متنی فرستاده شده از طرف خداوند است و اسلام نیز ضرورتاً از آن مشتق شده است. اما واقعیات مختلفند. اسلام در طول تاریخ، اصول اولیه‌اش را طوری رشد داده که واقعیات قرآنی را بر نمی‌تابند.

واقعیت قرآنی شامل تمام فرامینی است که خداوند از طریق فرستاده‌اش به زمین فرستاد تا شکل جدیدی از نظم سیاسی، اجتماعی ایجاد شود. در چنین نظامی اقتدار تنها از آن خداوند است که از طریق وحی، قدرت سیاسی موجود در جامعه (پیامبر) را مشروع می‌کند و اساساً تمام مرزهای قبیلگی را در می‌نوردد. نظم مبتنی بر واقعیت قرآنی تنها منحصر به جامعه مدینه پیامبر (ص) است. واقعیت اسلامی به فرآیندی اشاره دارد که ساختار قدرت در آن پیشتر از عناصر غیر وحی تأثیرپذیر است و ماهیت اقتدار - قدرت در آن گاه متحول می‌شود. تمام دولت‌هایی که بعد از پیامبر (ص) در تاریخ اسلام شکل می‌گیرند، نماد واقعیت اسلامی هستند و تفاوت آنها عمدتاً مربوط به جابه‌جایی عنصر قدرت سیاسی موجود در جامعه بوده است. خلیفه، امام و امت، سه عنصر اساسی هستند که عقاید و نظرات گروه‌های مختلف اسلامی را پیرامون قدرت سیاسی موجود منعکس می‌کنند. در برخی از دولت‌های اسلامی معاصر عنصر اسلامی یعنی اقتدار خدا نیز حذف شده است.

قسمت دوم: تحول دولت در دنیای اسلام

از دیدگاه جامعه‌شناختی می‌توان تحول دولت را در تاریخ سیاسی اسلام، در قالب چهار

الگوی متفاوت مورد بررسی قرار داد:

۱- الگوی دولت قرآنی

دولت مدینه‌النبی که توسط پیامبر (ص) در قالب امت مدینه بنیان گذاشته شد، تنها الگوی دولت اسلامی بر پایه واقعات قرآنی است. هر چند که «امت»، هم در شکل سکولار به صورت یک کنفدراسیون قبیله‌ای با هویتی سیاسی و هم در شکل دینی بر اساس دین و مذهب و قوانین قبیله‌ای، قبل از ظهور اسلام نیز وجود داشته، (۳) با این وجود برخی ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی، امت مدینه را در قالب یک ساختار سیاسی به نام دولت متمایز می‌نمود.

ساختار دولت مدینه بر پایه آیات قرآن و روابط قدرت در آن، بر اساس دو عنصر اصلی «وحي» و «سنت قبیلگی» نمود یافت. ماهیت اقتدار و قدرت سیاسی موجود، نحوه استقرار، مشروعیت و چگونگی اعمال و انتقال قدرت سیاسی به صورت مکرر در آیات قرآن مشخص شد. برخی آیات قرآنی که بر محمد (ص) نازل شد، تمایز اقتدار و قدرت را در سیستم سیاسی اسلامی برای اولین بار مشخص نمود. کرسی اقتدار منحصرأ در اختیار خدا قرار گرفت و قدرت سیاسی موجود به محمد (ص) سپرده شد. از نظر قرآن این قدرت شکل مستقلی نداشت و وابسته به اقتدار خداوند بود:

«يا ايها الذين امنوا بالله ورسوله و الكتاب الذي نزل على رسوله و الكتاب الذي انزل من قبل و من يكفر بالله و ملائكة و كتبه و رسله و اليوم آخر فقد ضللاً بعيداً»

«شما که به خدا و فرستاده او ایمان دارید به این کتاب که به فرستاده خویش نازل کرد و آن کتاب که از پیش نازل کرده بود بگروید و هر که خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و فرستادگان او و روز جزا را منکر شود در ضلالی افتاده است، ضلالی دور» سوره نساء، آیه ۱۳۶.

«ولاتدع مع الله ايها آخر لاله هو كل شي هالك الا وجهه له الحكم و الله ترجعون»
«با خدای یکتا، خدای دیگر مخوان، خدایی جز او نیست. همه چیز جز ذات وی فانی است، فرمان از اوست و به سوی او بازگشت می‌یابید.» سوره قصص، آیه ۸۸

مطالعه اسناد به دست آمده از پیمان‌ها و معاهدات پیامبر با صحابه در مدینه نشان می‌دهد که در سال‌های اولیه بعثت پیامبر، برحسب مأموریت دوگانه خویش، یعنی نبی و نماینده مهاجرین عمل می‌کرد. اما عنوان نبی به خودی خود اقتدار کافی را برای رهبری سیاسی به دست نمی‌داد. در طول این سال‌ها پیامبر اقتدار سیاسی خود را از حمایت مهاجرین کسب

می‌نمود. از سال اول هجرت، پیامبر به‌عنوان رهبر عالی رتبه مدینه عمل کرد اما از هیچ‌گونه قدرت سیاسی مستقلی به‌رمند نشد. قرآن کراراً بر این مسأله تأکید دارد که همانا پیامبر بشری فانی است که تنها رسالتش ابلاغ، تحذیر و انذار الهی و پیام‌رستگاری از سوی خداست. به او امر شده تا از خطاهای خود استغفار کند و به هنگام سختی صبور باشد. معهذاً وی نمونه‌عالی از کسانی است که به خداوند امیدوارند. تصمیمات او را در مسائل مربوط به اعتقادات و اعمال باید پذیرفت چراکه اطاعت از وی لازمه رستگاری است. (۴) مشروعیت نظام سیاسی مدینه نیز ناشی از تک حقیقت‌پنداری خداوند بود. از دیدگاه قرآن، قدرت وقتی مشروع است که با قانون الهی منطبق باشد و در نتیجه هیچ وکالت یا وساطتی پذیرفته نیست. اقتداری که محمد (ص) می‌توانست از آن استفاده کند نه بر تحقق یک کنش عقلایی یا بر تطابق با حقوق طبیعی بلکه بر اطاعت از شریعت یعنی حقوق خدا استوار بود. عمل و کارکرد محمد (ص) در هدایت جامعه متکی بر توانمندی و مشروعیتش ناشی از مشروعیت خداوند بود.

هدف اولیه وحی در دوره مکه بازسازی یک عصیبت جدید غیر نَسَبی و متکی بر عقیده بود. برای مخاطبین آیات مکی، تأسیس یک جماعت اعتقادی می‌توانست و می‌بایست جایگزین نسب در قبیله شود. عناصر اساسی که موجب همبستگی مؤمنین در درون «جماعت مؤمنان مکه» می‌شدند، اعتقاد به توحید، نبوت و معاد بود و این عوامل در تعارض با نَسَب و همبستگی قبیله اما در قالب همان ساختار عمل می‌کردند. الگوی قبیله پس از هجرت پیامبر به مدینه به‌خصوص با فتح مکه به حمایت از ایمان جدید و دولت مدینه برخاست. ساخت قبیله ضمن حل قبایل در امت اسلامی که به جای نَسَب، «عقیده» مشترک داشتند به حمایت از محمد (ص) و قبیله مؤمنان پرداخت و به موتور محرک دولت اسلامی بدل شد. امت در مدینه الرسول که روابط قدرت در درون آن جریان داشت، از قبیله فزاتر رفت و همه قبایل شبه جزیره را در نوردید. اما ساختار آن را لغو نکرد. نه تنها الغاء قبیله از مقدمات تأسیس امت نبود بلکه تمدن اسلامی، قبیله را در درون امت جای داد و بی هیچ تعارضی تمام استعدادها و انرژی نهفته در الگوی قبیله را در راستای گسترش آینده خود استخدام نمود. نظام داخلی مدینه نیز مبتنی بر میراث قبیله بود و چنانکه نخستین پیمان نامه پیامبر (ص) نشان می‌دهد ساختار مدینه الرسول از ابتدا در قالب قبیله طراحی شد. مهاجرین و انصار قبایلی بودند که بر مبنای ایمان به وحی تأسیس شده و طبق قرارداد، یهود و دیگر مستأمنین را در حمی و حراست خود قرار دادند. در واقع امت مدینه قبیله‌ای ایمانی بود که ضمن گذار از محدودیت‌ها، بسیاری از مختصات آن را حفظ و بسط

بدین ترتیب، تأسیس اولین دولت اسلامی در قالب «امت» در بستر قبیله، در تعیین الگوی خاص از روابط قدرت و عقلانیت سیاسی تأثیر دوگانه بر جای گذاشت و مقدمات تفسیری اقتدارگرایانه از نصوص اسلامی را تدارک دید. نخست آنکه وحی اسلامی در ذات خود گرایش‌ها جهانشمولی داشت و در ابتدای ظهور، این انرژی و استعداد نهفته در خود را در قالب رهیافت‌ها و چشم اندازهای سیاسی بروز می‌داد. «همیلتون گیب» ضمن تأکید بر موارد فوق، نظام سیاسی محمد (ص) را نظامی متصلب، سخت، مثبت و مؤکد معرفی می‌کند. از نظر او «صلابت نظام و تأکید خاصی که از سوی محمد بر انجام وظایف می‌شد، در واقع برگرفته از وحی اسلامی بوده که همه اینها به عنوان واکنشی علیه هرج و مرج اجتماعی و معنوی عربستان به انجام می‌رسیدند» (۶)

اما از سویی دیگر ساختار قبیله محدودیت‌های زیادی بر وحی و نصوص به عنوان اصلی‌ترین عامل تشکیل دولت اسلامی ایجاد کرد و این تأثیر پس از رحلت پیامبر همواره سایه خود را بر تمام نظام‌های سیاسی مسلمانان تا امروز گسترانید. قبیله در جامعه آن روز عرب، جماعتی بود که بر اساس نسب و خون به همکاری در جهت بهبود معیشت در طی قرن‌ها شکل گرفته بود. ایمان به خون، نژاد و از همه مهم‌تر عصبیت، به نظام اجتماعی آن نظم می‌داد. رهبری سیاسی قبیله را مردی مسن، مجرب، عاقل، شجاع و ثروتمند بر عهده می‌گرفت و طبیعی بود قبیله وقتی تن به اطاعت می‌داد که کسی را با این خصوصیات یافته باشد. بانزول وحی هر چند که در اندک زمان حیات پیامبر این ویژگی تحت تأثیر قرار گرفت اما کاملاً از بین نرفت. «جرجی زیدان» ضمن اشاره به این مطالب توضیح می‌دهد که «یکی از دغدغه‌های اصلی اعراب در دوره‌های بعد این بود که برتری دوره جاهلیت خود را دریابند و ساختار قبیلگی خود را دوباره احیا کنند» (۷)

شواهد موجود نشان می‌دهد که عمده‌ترین تلاش اعراب پس از وفات پیامبر، احیا کردن میراث عربی شان در زمینه ساختار سیاسی (دولت) بوده است. از همان نخستین روزها در انتخاب ابوبکر به عنوان پیر قبیله، نظم و نسق قبیلگی خود را احیا کردند و این چنین در دوره‌های بعد، خلفا در تمام جنبه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این میراث را پاس داشتند. صحابه پیامبر، مسأله رهبری را صرفاً یک امر سیاسی و عرفی تلقی کردند که باید به اعتبار سن و تبار قبیله به انجام برسد.

۲- الگوی دولت خلیفگی

این الگو، از حیث عناصر تشکیل دهنده، شکلی پیچیده‌ای است و برخی از دیدگاه‌های مختلف را پیرامون خود بازسازی می‌کند. نهاد یافتگی شکل دولت، گذار از واقعیت قرآنی، برگشت به نظام قبیلگی و ورود برخی از اندیشه‌های خارجی از عناصر اصلی آن است. به طور کلی می‌توان گفت ساختار دولت در این دوره، محصول شقاق‌ها و تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای نهفته در دوره پیامبر (و قبل از آن) و برخاسته از بستر اجتماعی و فرهنگی آن دوره است که با رخت بستن رهبری کاریزمای پیامبر دوباره شعله ور شدند. مطالعه ساختار هر یک از دوره‌های مختلف نشان می‌دهد که رهبری سیاسی، در هر دوره برگرفته از عناصر مربوط به پایگاه اجتماعی خبگان بوده و رفتار سیاسی جامعه میان ویژگی‌های اجتماعی آن دوره (عصبیت، نژاد، خون) و عناصر نوپرداز اسلامی نوسان داشته است.

۲- الف) دولت در عصر خلفای راشدین

به لحاظ جامعه شناختی این دوره در واکنش به فروپاشی نظم گذاشته (امت مدینه به رهبری محمد(ص)) پدیدار شد و در پی آن بود تا همبستگی سنتی و امنیت جامعه را با توسل به میراث او بازسازی کند. اما زایش و تحول خلافت در ساختار قبیله انجام شد و روابط قبیلگی علاوه بر خلافت، الزامات خود را بر دیگر شئون اجتماعی و اقتصادی مسلمانان نیز تحمیل نمود و آثار بسیار گسترده‌ای در زندگی عمومی و تمدن اسلامی به جای گذاشت.

به طور کلی می‌توان گفت نهاد دولت به صورت اداری در دنیای اسلام اولین بار در قالب خلافت، در دوره خلفای راشدین ظهور پیدا کرد. در این دوره عوامل مؤید و مساعد ضرورت شکل‌گیری نهاد دولت نسبت به دوره قبل نیرومندتر بودند. از این رو نهاد خلافت دست کم، دولت نوساز دنیای اسلام تا آن زمان بود. این ساختار جدید هر چند که متکی بر سنت‌های به جای مانده از امت محمد(ص) بود، با این وجود ساخت قدرت جدیدی را به وجود آورد.

ابوبکر: دولت خلیفگی انتخابی

دولت در زمان محمد(ص) کاملاً نهادینه نشد. فقدان یک اندیشه یا فکر نهادینه شده در سطح حکومت باعث شد تا ابوبکر به عنوان اولین جانشین هیچ ایده‌ای در مورد نهاد دولت نداشته باشد. از این رو بعد از بحث و گفتگوهای زیادی، عنوان خلیفه را برگزید. نحوه استقرار قدرت، مشروعیت و شیوه انتقال قدرت به عنوان اجزاء اصلی ساختار دولت در زمان ابوبکر متفاوت با

دولت پیامبر بود.

ظهور خلافت و به قدرت رسیدن ابوبکر را می‌توان در قالب ساختار قبیلگی بررسی کرد. اعراب از دیرباز، رهبری قبیله را به مردی می‌سپردند که مسن، مجرب، عاقل، شجاع و ثروتمند باشد. اجتماع سقیفه هر چند که «شورا» را به عنوان اصلی از اصول سنت محمد (ص) عنوان کردند، اما خواسته یا ناخواسته اسیر فرهنگ سنتی و قبیلگی خود بودند و از همین رو هیچ فردی را بر ابوبکر ترجیح ندادند. «طبری» در این مورد به سخنان ابوبکر اشاره می‌کند که تمام دفاعیاتش از موقعیت خود مبتنی بر جایگاه نسب و عشیره بود. «مهاجرین، نزدیکان و خویشان پیامبر (ص) هستند و سزاوارترین مردم به خلاقیت بعد از او می‌باشند و کسی جز ستمگر و ظالم با آنان منازعه نمی‌کند. انصار مقام بزرگی در امت اسلامی دارند، لیکن فضل «مهاجرین الاولین» بیشتر از آنان است. بنابراین ما امیرانیم و انصار وزیران ما می‌باشند.» (۸) چنین لحن و گفتاری در سخنان حاضرین نیز مشاهده می‌شود. (۹)

مشروعیت قدرت در زمان ابوبکر «بیعت» را بر ساختار قدرت در دنیای اسلامی افزود. در واقع این نخستین بار بود که بیعت به عنوان وسیله‌ای برای اثبات خلافت و اعطای حاکمیت مورد استفاده قرار می‌گرفت. (۱۰) زمینه اجتماعی پیدایش «بیعت» گسست جامعه سنتی و ظهور جامعه توده‌ای در این دوره بود. در شرایطی که نیاز به همبستگی، زمینه توسل به یک عنصر متحدکننده را فراهم می‌آورد. ساختار قدرت نیز در پی ایجاد هویت خاصی برای خود بود که با هویت سازی قدرت پیامبر همخوانی داشته باشد. عنصر بیعت در دوره ابوبکر از ترکیب سنت‌های قبیلگی و سنت پیامبر (ص) تشکیل می‌شد. در دوره پیامبر (ص) بیعت صرفاً به معنای اظهار وفاداری بود اما مفهوم سیاسی آن به سنت‌های قبیلگی عرب برمی‌گشت. (۱۱)

عمر: دولت خلیفگی انتصابی

از دیدگاه جامعه‌شناختی، ساخت دولت در دوره عمر دو ویژگی برجسته داشت: نخست اینکه انتقال قدرت (به شکل انتصابی) به عمر، به اصل استخلاف هویت ویژه‌ای بخشید که بعدها به شکل‌های متفاوتی مورد استفاده قرار گرفت. به تصریح منابع متعدد چنین اصلی هیچ گونه پیشینه‌ای در سنت محمد (ص) نداشته است. اصل استخلاف زمینه را برای موروثی شدن دولت اسلامی در دوره‌های بعد فراهم کرد. علاوه بر این، ساختار دولت در دوره عمر نیز در استمرار منطق قبیله شکل گرفت. «طبری» نقل می‌کند که عمر چگونه حدود و اختیارات خود را همانند محمد (ص) می‌دانست و حتی از این نیز عدول می‌کرد. (۱۲) آزادی عمل عمر در انجام

امور به وسعت دامنه تشکیلات دولتی انجامید. از اقدامات مهم او که در جهت سازماندهی حکومت و ایجاد دولت مدنی نقش مهمی داشت، تدوین «دواوین» و تشکیل دیوان بود. البته پیامبر (ص) در ثبت اسامی مسلمانان به ویژه جنگجویان پیشقدم بوده است. اما عمر دستور ثبت نام صحابه را داد و بر اساس ترتیب قبیله‌ای و نیز سوابق دینی، آنها را طبقه بندی کرد. ایجاد یک تاریخ منظم نیز که ضرورت کار اداری بود در همین زمان انجام شد. عمر به رای علی (ص) هجرت محمد (ص) را به عنوان مبدأ تاریخ مسلمانان قرار داد، که خود اقدام مهمی در ایجاد نظم اداری بود.

عثمان: دولت خلیفگی شورایی

در این دوره ساختار دولت با گرفتن فاصله بیشتر از تئوکراسی محمد (ص) بر منطق قبیله استوار شد. هر چند خلیفه دوم، آینده خلافت را به شورای شش نفره واگذار نمود اما هم اعضای شورا و هم آگاهان خارج از آن، خلافت عثمان از بنی امیه را پیش بینی کرده بودند. عمر در توجیه واگذاری خلافت به شورای شش نفره، تصمیم خود را ناشی از دو انگیزه دینی و قبیله‌ای اعلام کرد، یعنی هم پیامبر از آنان راضی بود، و هم اینکه به عنوان روسای قوم، انتصابشان موجب اتحاد مردم می‌شد. (۱۳)

از دیدگاه جامعه‌شناسی دولت، حاکمیت عثمان دو جنبه متمایز داشت: ۱ - رواج بدعت‌های دینی، ترک سنت محمد و تأکید گسترده بر سنن قبیله‌ای ۲ - مسلط کردن بنی امیه بر ساختار دولت. با انتخاب عثمان دولت گام به گام به سمت حاکمیت اشرافیت قریشی و شدت بهره‌گیری از معیارهای قبیله پیش رفت و اعمال غیر شرعی آن، چنان شدت یافت که مسأله «شورش علیه خلیفه» اولین بار در تاریخ اسلام به ثبت رسید. (۱۴) برخی از نویسندگان عرب، شورش و کشته شدن عثمان را پیروزی موج قبیله‌گرایی بر جهت‌گیری اسلامی دانسته‌اند. بر این اساس عثمان تبلور جهت‌گیری قبیله‌ای در برتری دادن سلطه قریش و به ویژه بنی امیه بر تمام عالم بود. در حالی که بسیار از شورشیان، آرمانگرایانی بودند که از پیروزی سنن اسلامی دفاع می‌کردند. (۱۵)

تسلط بنی امیه بر ساختار دولت عثمان به گونه‌ای بود که عده‌ای خلافت او را آغاز خلافت اموی دانسته‌اند. (۱۶) سیاست عثمان در به کارگیری بنی امیه در اداره امور کشور، نشانگر گونه‌ای «سلطنت موروثی»، در صحنه خلافت اسلامی بود. چنین شیوه‌ای تا آن روز علاوه بر آنکه نفی سنت محمدی و تثبیت ویژگی‌های قبیله‌ای را به همراه داشت، موروثی شدن ساختار دولت در

اسلام را نیز عملی کرد. «مروان بن حکم و ابوسفیان حرب دو تن از بزرگان بنی امیه تقریباً در همه کارها راهنما و مشیر عثمان بودند و تحت تأثیر این دو اندکاندک تمام کارهای مهم به خویشاوندان بنی‌امیه واگذار شد. (۱۷) در دولت عثمان شاهزادگان، هر کدام به ایالات و ولایتی گماشته شدند و در بخشی از سرزمین اسلامی استقلال یافتند. معاویه که بعدها سرآغاز فصل جدیدی در ایجاد دولت پادشاهی بود در رأس این شاهزادگان قرار داشت. در واقع زمینه‌های حکومت پادشاهی از همین دوره شروع شد.

علی (ع): دولت خلیفگی قیامی^۱

به طور کلی می‌توان گفت، جوهر تاریخ دولت اسلامی تا خلافت علی (ع) نزاع میان سنت‌های قبیلگی و عناصر وحی بود و در این میان دولت قبیلگی هم از حیث ساختار قدرت و هم از حیث ایدئولوژی بر دولت وحی برتری داشت. از همین رو سیاستی که علی (ع) برای بازگشت به ملاک عقیده در پیش گرفت، پس از دو دهه گردش دولت بر پاشنه قبیله، تقریباً ناممکن می‌نمود. ایمان و دقتی که علی (ع) در اجرای عدالت در تبعیت از سیره محمد داشت، برای وی موجب دشمن‌تراشی‌هایی شد. با این وجود او بازگشت به سیره محمد (ص) را لازم می‌شمرد و آن را برای اصلاح نظام قبیلگی واجب می‌دانست. این طرز فکر برای کسانی که با اوضاع و مقتضات قبیلگی، خو گرفته بودند غیر عملی به نظر می‌آمد.

می‌توان استدلال نمود، چنانکه شرایط مساعدی برای دستیابی به این اهداف برای علی به وجود می‌آمد، تعادلی در فرآیند قدرت قبیله و وحی حاصل می‌شد. اما در عمل عوامل مؤید ضرورت تأمین عامل اول بسیار نیرومندتر از دومی بود. ساختار قبیله‌ای در جامعه زمان علی قدرت خود را حفظ کرده بود. در سال‌های نخست حکومت خلفا، غلبه قدرت مرکزی با استفاده از دین، معیارهای آن را تا حدودی تحت الشعاع قرار می‌داد. اما اکنون با فروکش کردن فتوحات، قبایل دوباره جان گرفته و پس از شورش بر عثمان قدرتشان دو چندان شده بود. زمانی که علی به عراق آمد تا شورش پیمان‌شکنان را سرکوب کند، نیازمند نیروی قبایل کوفه بود، اما رؤسای قبایلی که نفوذ شایانی داشتند از این قدرت به عنوان امری در برخورد با او استفاده کردند. بدین ترتیب ساختار دولت در دوره علی نیز (علی‌رغم تلاش وی) از منطق قبیلگی خارج نشد تا به

۱- پس از قتل عثمان در ذیحجه سال ۳۵ هجری، مردم مدینه و گروه‌هایی که از مکه، کوفه و مصر آمده بودند، در یک قیام عظیم و بی‌سابقه در روز ۱۸ ذیحجه همان سال با علی (ع) بیعت کردند.

دست امویان رسید. (۱۸)

۲- ب) - خلیفگی پادشاهی: دولت در عصر امویان

خلافت امویان به لحاظ سیاسی گسست اساسی در ساختار دولت اسلامی ایجاد نمود. در دولت امویان از میان سه عنصر اساسی ساختار دولت در تاریخ اسلام، نفوذ عناصر فرهنگی خارجی اهمیت بیشتری پیدا کرد.

امویان اولین سلسله خاندانی از خلفا را به خود اختصاص می‌دادند و بنیان‌گذار راه و رسم جدیدی در امر دولت شدند. ساخت قدرت در این دوره با فاصله گرفتن از الگوی مدینه، بیشتر به تبعیت از عناصر خارج از جهان عرب، جامه سلطنت پوشید و ملوکیت را وارد دنیای اسلام کرد. ابن خلدون با اشاره به نظریه عصبيت خود این تحول را چنین تشریح می‌کند: «خلافت، نخست بدون پادشاهی پدید آمد؛ آنگاه معانی و مقاصد آنها با یکدیگر مشتبه شد و با هم در آمیخت؛ پس از مدتی هنگامی که عصبيت پادشاهی از عصبيت خلافت تفکیک شد به سلطنت مطلقه تبدیل گردید». از نظریه روابط قدرت در جامعه صدر اسلامی مبتنی بر دین بود و حاکم و رداغ هر فردی از ضمیر و اعتقاد خود او بر می‌خاست و چنین نظامی همان خلافت بود. اما به تدریج عصبيت و شمشیر جایگزین دین در نظم اجتماعی گردید: «همین که آن مدد آسمانی در نتیجه رحلت پیامبرش و از میان رفتن آن همه معجزات و سپس به علت سپری شدن نسلی که مردم آنها را به چشم دیده بودند از دست رفت، عصبيت دینی و آیین انقیاد و فرمانبری هم رفته رفته تغییر یافت و فرمانروایی بر عادت و سنتی قرار گرفت که پیش از اسلام بود.... بدین ترتیب از آغاز خلافت معاویه که انگیزه‌های دینی ضعیف شده بود، عصبيت قبایل عرب به نهایت مرحله که پادشاهی و کشورداری بود رسید و جامعه اسلامی نیاز به حاکم و رداغی پیدا کرد که نظم سیاسی را با تکیه بر پادشاهی و عصبيت استوار سازد.» (۱۹) ابن خلدون همچنین تصریح می‌کند که: «دولت بنی‌امیه در نظام سلطنت و کشورداری خود از الگوی دولت‌های پیشین به ویژه ایران تقلید کرد. زمامداران دولت همواره از عادات و رسوم دولت‌های ایران پیروی می‌نمودند.... دولت اسلامی هنگامی که بر ایران و روم پیروز شد بسیاری از کارشناسان این اقوام را به استخدام خود در آورد و از این طریق تمدن ایرانی به دولت‌های عرب اموی و عباسی منتقل شد.» (۲۰) «در واقع از دوره اموی به بعد، دولت به تدریج بیش از پیش از راهی که نظریه پردازان اسلامی ترسیم کرده بودند، منحرف شد و بانهایت دقت، فلسفه اخلاقی حقوقی خود را بنا کرد، اخلاقی که

ارزش‌های آن مأخوذ از سنت‌های قدیم امپراتوری‌های آسیا و سخت دور از ارزش‌های اسلامی بود. فقهای اسلام بر ضد این فرهنگ وارونه دست به جنگی وقفه‌ناپذیر زدند و کوشیدند تا دوباره دولت را به دستگاهی که متضمن اصول «قانون الهی» باشد مبدل کنند، اما بعدها نظریه‌پردازان سیاسی نیز با وصفی که دولت تغییر یافته بود، سازش پیدا کردند و به فرق نهادن میان خلافت و سلطنت مبادرت نمودند. آنها اصطلاح خلافت را به مفهومی تازه برای دلالت به هر حکومتی به کار بردند که قانون الهی را به رسمیت شناخته و به مرحله اجرا گذاشته بود. (۲۱)

به لحاظ جامعه‌شناختی، عناصر اصلی ساختار دولت اموی (چهار عنصر استقرار، مشروعیت، اعمال و انتقال قدرت) بر پایه الگوی جدیدی بنا شدند. استقرار قدرت از جانب معاویه همراه با زور و تغلب بود، به طوری که در نخستین سال حکومت خود بر ماهیت دولت جدید این چنین تأکید کرد: «اما من بعد، به خدا قسم خلافت را به وسیله محبتی که از شما سراغ داشته باشم یا به رضایت شما به دست نیاوردم بلکه با همین شمشیر با شما مبارزه کردم.» (۲۲)

معاویه هیچ موضوع آشکاری در پای بندی یا اعراض از عمل بر طبق کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) نداشت، لیکن به صراحت از عدم تعهد به سنت خلفای پیشین سخن می‌گفت. (۲۳)

مبنای مشروعیت دولت نیز عوض شد و بر پایه تمایز بین خلافت و سلطنت قرار گرفت. معاویه تأکید نمود که از زاویه سیاست محض به امور نگاه می‌کند. از نظر او خلافت، اداره جامعه اسلامی بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن جهان و دین مردم بود که باز به مصالح آن جهان باز می‌گشت، در حالی که سلطنت و کشورداری سیاسی، واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن بود. «احکام سیاست تنها ناظر به مصالح دنیا و این جهان است و تفاوت سلطان مسلمان فقط در این می‌باشد که در کشورداری از مقاصد و اصول دیانت گامی فراتر نمی‌رود.» (۲۴)

انتقال قدرت نیز مبنای جدیدی پیدا کرد و مورثی شد. «روش ولایتعهدی»، الگوی غالب تعیین خلیفه در بین ۱۴ خلیفه اموی بود که بر اساس روابط خاندان قبیله‌ای انجام می‌شد. انتخاب یزید به عنوان ولیعهد معاویه، اولین اقدامی است که پدر فرزند را به خلافت بر می‌گزیند. هر چند که پیش از این نیز چنین اقدامی (مثلاً خلافت حسن (ع) به جای علی (ع)) در تاریخ اسلامی صورت گرفته بود ولی اقدام معاویه از این جهت که سنت سیاسی عرب را با تجربه ایران و روم پیوند زد و از درون آن خلافت وراثتی قریش‌زاده شد، نوعی بدعت محسوب می‌شود. ولایتعهدی به عنوان یکی از عناصر اصلی ساخت دولت تا آخر حکومت اموی ادامه

داشت. دولت اموی به لحاظ اداری مبتنی بر تجارت دولت‌های ایرانی بود. بازسازی نظام مالی، نظام خالصه و املاک سلطانی، مالیات بندی بر مقرری کارمندان، ایجاد ارتش نظامی و شکل‌گیری ساخت جدید قدرت از مهم‌ترین نوآوری‌های این دولت بودند. با توجه به گستردگی دولت، برخی از صاحب نظران، خلافت امویان را «گسترش دولت عرب» نامیده‌اند و پادشاهی بنی‌امیه را بشارتی بر تأسیس جدید در تاریخ دولت اسلامی تلقی کرده‌اند که در راستاری بشارت پیامبر(ص) و به منظور جمع و اتحاد مجدد مسلمانان در جنگ‌های داخلی شکل گرفته است. «جاحظ» پژوهشگر معاصر عرب با اشاره به اینکه معاویه در سال خلافتش بر ملک مستولی شد و کاملاً به استبداد گروید می‌گوید: «معاویه آن سال را «عامه الجماعة» نامید در حالی که آن سال، سال تفرقه، قهر و غلبه بود. سالی که امامت به ملوکیت و نظام کسرابی تبدیل شد و خلافت، مغضوب و قبری گردید.» (۲۵)

تحول در ساخت دولت اسلامی در دوره امویان، انحرافی در نظریه پردازان سیاسی نیز به وجود آورد. تئورسین‌های مسلمان (سنی و شیعه) بعدها برای سازش دادن نظریه خلافت و امامت با عناصری همچون سلطنت، تغلب، زور و حاکمیت چندگانه تلاش وافری داشتند.

۲- پ) خلیفگی امپراتوری: دولت در عصر عباسیان

با خلافت عباسیان تحول مهمی در ساخت و روابط قدرت سیاسی ایجاد شد و مفاهیم جدیدتری ظهور و بسط یافت: به لحاظ واحد سیاسی، عباسیان امپراتوری را در تاریخ اسلام بنیان گذاشتند. دولت در زمان خلفای راشدین و همچنین بنی‌امیه همواره بیش از یکی نبود، اما عباسیان هرگز نتوانستند تمام سرزمین‌های اسلامی را به فرمان خود در آورند. سیاست‌های عرب‌گرایانه امویان در انبوه جمعیت‌های سرزمین‌های مفتوحه و مردم غیر عرب کارایی نداشت. شاید در ابتدا و آن هم بیشتر در حیطه سرزمین‌های اصلی اسلامی می‌شد چنین دعاوی را طرح کرد ولی امکان دوام و بقای آن نامحتمل بود. از همین رو عقب‌نشینی خلافت از موضوع بلامعارض اداره و تسلط سرزمین‌های اسلامی و تقسیم قدرت و وظایف با نهاد سلطنت، مهم‌ترین ویژگی دولت عباسیان است.

ساخت قدرت در دولت عباسیان مبتنی بر میراث دولت اموی بود. استقرار، مشروعیت، اعمال و انتقال قدرت صور متکامل‌تر قدرت در دوره امویان بودند. ظهور و استقرار خلافت مبتنی بر تغلب و زور بود. آنها با سرنگون کردن امویان، خلافت را به خود اختصاص دادند اما

نتوانستند تمام سرزمین‌های اسلامی را به فرمان درآورند، چرا که در قلمرو خلافتی خود، رقبا و معارضان مهمی داشتند که به تدریج اقتدار خلیفه را تهدید می‌کردند. خلافت عباسیان از دیدگاه اندیشه و نظام سیاسی، نقطه عطفی در تاریخ اسلام بود که سنن و میراث اقوام مختلف و به طور کلی همه گذشته را با دین و ره آورد پیامبر در هم آمیخت. چنانکه «ریچارد فرای» اشاره می‌کند، «دولت عباسیان کوشش موفقی برای نجات دولت اسلامی از زمینه عربی و رسوم قبیله بود و اسلام را به فرهنگی غنی‌تر و انطباق پذیرتر و جهانی‌تر از آنچه قبلاً بود مبدل ساخت. عباسیان از طریق وزیران و خاندان‌های ایرانی راه سازش و آشتی سنن قدیم و اسلام را نشان دادند و بعدها در اطراف و اکناف جهان اسلام، دیگر اقوام نیز همین راه را در پیش گرفتند.» (۲۶)

مشروعیت دولت عباسی مبتنی بر ترکیب سنن ایرانی، الگوهای قبیله‌ای و تفسیرهای مذهبی بود. آنها با الهام از ایرانیان بر عنصر وراثت در خلافت نیز تأکید نمودند. این خلدون در این مورد می‌نویسد: «دولت عباسی از دولت‌های شیعه است و از کیسانیه بیرون آمده است... بنی‌عباس را شیعیانی است از مردم خراسان... اینان می‌پندارند سزاوارترین کس به امامت بعد از پیامبر (ص) عباس بود. زیرا به دلیل آیه «اولوالارحام بعضهم اولی ببعض» عباس وارث پیغمبر است، ولی مردم مانع شدند که او به خلافت برسد و بدین گونه بر او ستم کردند و خداوند آن حق را به فرزندانش بازگردانید.» (۲۷) از سوی دیگر، روایات و برخی پیشگویی‌ها که از سوی افراد مختلف در گذشته و همچنین در اوج انحطاط امویان صورت گرفته بود، عباسیان را همچون تقدیری تاریخی اجتناب‌ناپذیر و الزامی جلوه گر می‌کرد. امویان تنها از خواست و تقدیر الهی در توجیه مشروعیت خود بهره می‌گرفتند ولی عباسیان به وراثت بر حق پیامبر (ص) هم استناد می‌نمودند. (۲۸) و اصولاً همین وراثت بود که آنان را به مثابه شایستگان تصدی خلافت جلوه گر می‌ساخت.

از حیث چگونگی اعمال قدرت، با پیروزی عباسیان سلطه و استیلای عرب از میان رفت و عنصر ایرانی در اجرای نظم تازه‌ای که جانشین سازمان عربی بنی‌امیه شده بود سهم قاطعی پیدا کرد. با حذف عرب‌گرایی، ملت‌های متفاوتی وارد قدرت سیاسی شدند و اسلام تنها معیار تشخیص قرار گرفت. در چنین شرایطی طبیعی بود که ایرانیان به عنوان شرکای متساوی‌الحقوق دولت شناخته شوند. آنان سازماندهی دستگاه عباسی را به عهده گرفتند و دیوان‌ها و بوروکراسی عریض و طویلی به وجود آوردند. (۲۹) در واقع اعراب که تا آن زمان تجربه‌گرداندن سرزمین‌های وسیع را نداشتند مجبور شدند در دوره امپراتوری عظیم اسلامی از ایرانیان که دارای چنین

تجربه‌ای بودند یاری بطلبند.

از طرف دیگر، نحوه اعمال قدرت دولت عباسیان را می‌توان تحت دو دوره متمایز بررسی کرد: در دوره اول (پنج خلیفه نخست) بر پایه شعار «القیام للرضا من آل محمد (ص)»، دولت تمرکزگرایی شکل گرفت. اما از همان آغاز، برخی شرایط سبب شد که حکومت در برخی مناطق نتواند حضور داشته باشد و همین عامل باعث تغییر شیوه اعمال قدرت شد. در دوره دوم امپراتوری عباسی شاهد ظهور دو نوع دولت در جامعه اسلامی بود: «دولت مرکزی» و «دولت‌های پیرامونی خود مختار». دولت مرکزی یا خلافت بغداد فاقد نیروی نظامی بود اما مشروعیت سیاسی و مذهبی داشت. بر عکس دولت‌های محلی و پیرامونی که در قالب امیرنشین‌ها و سلطنت‌ها واجد قدرت نظامی وسیع بودند برای ادامه حیات به کسب مشروعیت از خلیفه بغداد نیاز داشتند. تغییر ساختار دولت در شکل فدرال باعث گسترش نهادهای جدید سیاسی نیز شد که مهم‌ترین آنها نهاد وزارت بود. این نهاد به عنوان عالی‌ترین نهاد اجرایی دولت اسلامی، نخستین بار در خلافت عباسی تأسیس و به تدریج به رکن اصلی دولت در جوامع اسلامی بدل شد. (۳۰)

تمرکز زدایی دولت عرب و نفوذ اقوام ترک و ایرانی باعث تغییر و تحولاتی در چگونگی انتقال قدرت نیز شد. ولایتعهدی در چار چوب نظریه استخلاف که از ابداعات امویان بود، از طرف عباسیان پذیرفته شد و به شکل گسترده‌تری به کار رفت. از این حیث می‌توان چهار مقطع مشخص را در دولت عباسی متمایز کرد: مقطع اول از زمان متوکل تا مستکفی که ترکان در دربار خلافت نفوذ زیادی داشتند. مقطع دوم به نفوذ دیالمه و آل بویه در گزینش و انتخاب خلیفه اختصاص دارد. مقطع سوم مربوط به بر آمدن سلاجقه و تسلط بنی امیه بر دربار خلافت است و بالاخره مقطع چهارم که خود سلاجقه دچار ضعف و سستی و جنگ داخلی شد و خلافت عباسی نیز شاهد سلطان مقتدر و نافذالکامی در امر سیاست نبود. (۳۱) تنها در مقاطع اول و آخر خلفای عباسی در انتخاب خلیفه بعدی خود نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند. در دوره‌های دوم و سوم گزینش خلیفه تحت تأثیر نفوذ مستقیم ترکان، آل بویه و سلاجقه قرار داشت.

به گفته «جرجی زیدان» در زمان عباسیان، تمدن اسلامی به حد کمال خود رسید. (۳۲) نفوذ عناصر و عوامل فرهنگ غیر عرب، نه تنها فقط در ساختار سیاسی بلکه کلیه حوزه‌های زندگی اعراب را تحت تأثیر قرار داد. اتکاء بنی عباس به مسلمانان غیر عرب در رویارویی با بنی امیه مهم‌ترین عامل باز شدن پای ملت‌ها به مرکز قدرت بود. قدرت تأثیر گذاری این عوامل به

اندازه‌ای بود که حکومت‌ها و ایالات مستقل خلافت را از خود متأثر نمود. در عمل نفوذ چنین عناصری در نهایت بنیان خلافت عرب را از هم پاشید.

۲- ت) خلیفگی غیرعرب: دولت در عصر عثمانیان

فروپاشی دولت عباسیان پایانی بر خلافت عرب نیز بود. عثمانی‌ها باب جدیدی در تاریخ سیاسی اسلام باز کردند که در آن قدرت و دولت، سیمای متفاوتی به دست آورد. دولت اسلامی در قالب نهادهای امپراتوری عثمانی با دولت مدرن پیوند خورد.

بررسی جامعه‌شناختی ساختار دولت عثمانی از زاویه خلافت اسلامی، مستلزم تقسیم آن به دو دوره مختلف اما مرتبط به هم است: دوره اول به ساختار سنتی دولت تا قبل از قرن پانزدهم و شکل‌گیری خلافت اسلامی اشاره دارد. در روزهای آغازین شکل‌گیری امپراتوری عثمانی، دولت در شکل ابتدایی‌اش بسیار عقب مانده‌تر از سایر سرزمین‌های اسلامی بود. رهبران عثمانی در مقام رهبری قبیله، بیگ‌های نواحی مرزی و سپس بیگ‌های مستقل، کم‌وبیش روی زین اسبشان فرمان می‌راندند و ساخت اداری - سیاسی دولت نیز کاملاً قبیله‌گرا بود. اما همچنان که عثمانی پیروزی بیشتری کسب می‌کرد، سازمان سیاسی ساده قبیله، نیازهای آن را که به صورت یک امپراتوری در آمده بود نمی‌توانست پاسخگو باشد.

در طول قرن چهاردهم چند عامل ساخت دولت عثمانی را تعیین می‌کردند. ۱- سنت‌های برجای مانده از سلسله‌های کهن ترک آسیای مرکزی ۲- تمدن اسلامی عباسیان و سلجوقیان به‌ویژه مذهب تسنن یا اسلام رسمی که در قالب نهاد خلافت به آنجا رسوخ کرده بود ۳- صورت‌های ترکی نوین از ساخت دولت که توسط عشایر ترک‌زبان از منطقه آناتولی منتقل شده بودند ۴- سنت‌های بیزانس به‌ویژه در زمینه مسائل مربوط به تیول، مالیات‌ها، مراسم، تشریفات و سازماندهی کارمندان ۵- تجربیات سیاسی ایرانیان (۳۳) دامنه نفوذ و میزان تأثیر این عوامل، به طور قطع مشخص نیست. اما بدون شک نفوذ سنن اسلامی نسبت به بقیه عوامل کمتر بوده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که عمده تجربیات سیاسی و نهادهای حکومت در این دوره متأثر از سنت بیزانسی‌ها و ایرانی‌ها است. نهاد وزارت، دیوان همایون که سیاست کشور را تعیین می‌کرد، سازمان ایالتی عثمانی که به امور مربوط به خدمات نظامی می‌پرداخت، ایجاد ارتش مستقل و متمرکز نمودن قدرت عمدتاً برگرفته از بیزانسی‌ها بود.

دوره دوم شکل‌گیری دولت در اوج قدرت عثمانیان یعنی از اواسط قرن پانزدهم میلادی به بعد

است. تأسیس دوباره امپراتوری عثمانی پس از یک دوره فترت توسط محمد اول، در ادامه به وسیله محمد دوم به اوج رسانده شد. فتح قسطنطنیه و سپس فتوحات شرق به‌ویژه فتح جهان عرب، تحولات ساختاری در نظام سیاسی ایجاد نمود. با فتح جهان عرب و به‌ویژه مصر پایگاه خلافت منقرض شده عباسی توسط سلطان سلیم، روندی آغاز شد که طی آن رهبران مراکز قدیم اسلامی در نظام عثمانی جذب شدند و روش‌ها و فرهنگ سنتی اسلام قدرتی دوباره یافت. (۳۴) در این دوره، عنصر اسلامی بیشترین تأثیر را بر ساختار دولت عثمانی به جای گذاشت؛ به طوری که ساختار اداری و حکومتی را کاملاً تغییر داد. افراد کار آزموده‌ای که در خدمت تمدن عرب و ایران بودند به دستگاه اداری عثمانی راه یافتند و بر ساخت و کارکرد دولت تأثیر گذاشتند. سلاطین عثمانی پس از تسخیر جهان عرب، عنوان خلیفه را جایگزین عناوین و القاب سنتی خود کردند. استفاده از عنوان خلیفه، سیاست سلطان در جهان اسلام و رسالت وی را در دفاع از مذهب و احکام اسلام مشروعیت می‌بخشید. با گسترش سنت غازیگری، سلاطین عثمانی بدانجا رسیدند که بر رسالت خود به عنوان رهبران و مدافعان تمامی جهان پای می‌فشرده‌اند.

در چارچوب ساختار دولت، نهاد قضاوت بیشتر از بقیه رنگ و نمای اسلامی یافت. سلاطین عثمانی به شریعت یعنی قانون مقدس اسلام چنان در جهای از کارایی واقعی بخشیدند که در هیچ دولت اسلامی از زمان صدر اسلام دیده نشده بود. به یک مفهوم می‌توان گفت عثمانی‌ها اولین دولتی بودند که از شریعت، سیستم قانونی مؤثری ساختند و در سراسر سرزمین خود آن را به اجرا گذاردند.

دولت عثمانی با الغای خلافت توسط مجلس کبیر ملی ترکیه در سال ۱۹۲۴ فرو پاشید و به این ترتیب الگوی خلیفگی دولت در دنیای اسلام به پایان رسید. اوضاع و احوالی که باعث فروپاشی دولت عثمانی شد از حوصله این مقاله خارج است. اما به طور کلی برای زوال این دولت صاحب نظران، موجبات بسیاری را بر شمرده‌اند. فشارهای خارجی، گرفتاری‌های اقتصادی - اجتماعی - رسوخ فرهنگ‌ها و نظام‌های اقتصادی نامتجانس و اصلاحات داخلی از جمله این عوامل ذکر شده‌اند. (۳۵)

۳- الگوی دولت علی البدل یا حاشیه‌ای

الگوهای علی البدل در جهان اسلام به دولت‌هایی اشاره دارند که در کنار الگوی دولت خلیفگی (به عنوان الگوی مسلط و غالب در جهان اسلام) نماینده دو فرقه دیگر اسلام یعنی

شیعه و خوارج بوده‌اند. این دو فرقه، قدرت سیاسی موجود در جامعه را به ترتیب از آن امام و مردم دانسته‌اند. هر چند که در طول دوره خلافت به چنین گروه‌هایی اجازه تشکیل دولت مستقل داده نمی‌شد با این وجود در مقاطع مختلفی به تشکیل دولت‌هایی با ساخت متفاوت اقدام کردند.

دولتهای شیعی در طول زمامداری خلافت اسلامی، بیش از همه در شمال آفریقا، جزیره‌العرب و ایران (صفویه) شکل گرفتند. این مناطق در دوره خلافت، سرآشتی با آن نداشتند و در عوض با طرفداری از حق اهل بیت به هواداری از ایشان برخاستند. در مورد دولت‌های مذکور به‌ویژه در شمال آفریقا و جزیره‌العرب اطلاعات چندانی در دست نیست و شاید قسمتی از این موضوع به بی‌اهمیت بودن آنها در نظر تاریخدانان بر می‌گردد. در اینجا به بررسی مهم‌ترین آنها یعنی دولت فاطمیان در مصر، حکومت زیدیه در یمن و دولت صفویه در ایران می‌پردازیم.

۳- الف) - دولت فاطمیان در مصر

دولت فاطمی که در اسلام تنها قدرت معتبر شیعه بود در سال ۹۰۹ میلادی در تونس شکل گرفت تا در رهبری جهان اسلام با عباسیان بغداد رقابت کند. بنیان‌گذار این دولت «سعید بن حسین» ملقب به «عبیدالله مهدی» بود که در سال ۹۳۴ میلادی توانست بر همه سواحل آفریقا از مراکش تا مصر تسلط یابد. پس از عبیدالله مهدی «جوهر سیسیلی» جانشین او شد و مرکز خلافت را به مصر منتقل کرد. (۳۶)

در دوره‌های بعد دولت فاطمی وسیع‌تر شد و بر همه مشرق مدیترانه مسلط شد. اوج قدرت فاطمیان در دوره «عزیز» پنجمین خلیفه صورت گرفت. پس از عزیز ضعف و فتور، دولت را فراگرفت و همین عامل سبب شد که عباسیان با سرنگون کردن آن، ابوعلی منصور را با نظر خود به عنوان خلیفه انتخاب نمایند. (۳۷) از سال ۱۰۴۳ متصرفات شامی و آفریقایی دولت فاطمیان جدا شدند و به عباسیان پیوستند. «عاصد» آخرین خلیفه فاطمیان بود که در دوره او آشفته‌گی کارها به حد نهایت رسید. آمدن صلیبیان و حملات «امالریک» پادشاه بیت‌المقدس که به خاک مصر قدم نهاده و به سال ۱۱۶۷ به دروازه‌های قاهره رسیده بود کار را پیچیده‌تر کرد. «صلاح الدین» با عزل آخرین خلیفه فاطمی در سال ۱۱۱۷ به همه این قضایا خاتمه داد.

از دیدگاه جامعه‌شناسی دولت، دوران قدرت فاطمیان در تاریخ مصر، آغاز عصر جدیدی به شمار می‌رود که از زمان فرعونیان تا آن زمان به لحاظ استقلال و نیرومندی بی‌نظیر بود. ساختار

پیچیده دولت در این دوره تأثیر زیادی بر دولت‌های بعدی در این کشور گذاشت و زمینه ساز پیشرفت نهادداری دولت شد.

۳- ب) دولت زیدیه در یمن

در جزیره‌العرب از ابتدای خلافت اموی به بعد، دولت‌های متعدد شیعی شکل گرفتند که مهم‌ترین آنها حکومت زیدیه در یمن بود. در دوره خلافت عباسی، مأمون برای اینکه خیال خود را از جانب یمن آسوده سازد، در سال ۸۱۹ مردی از بهترین و تواناترین والیان خود به نام «محمد بن زیاد» را به ولایت یمن گماشت. این دولت واپسین حکومت سنی بود که پیش از سیطره دولت‌های شیعی در یمن تشکیل شد. علی‌رغم آنکه خلفای عباسی از آن به بعد گاه‌و‌گاه والیان خود را به یمن گسیل داشتند، اما تأسیس دولت بنی‌زیاده راه را برای ظهور تعدادی از دولت‌های مستقل در منطقه گشود. برخی از دول مزبور به مرور زمان تحت اختیار دولت‌های قوی‌تر در آمدند تا آنکه دولت ائمه زیدی در صنعا تأسیس شد. این حکومت در دو منطقه «العسیر» و «الحدیده» تحت ریاست «امیر سید حسن بن علی الادریس» شکل گرفت. (۳۸)

در دوره‌های مختلف دولت‌های کم‌اهمیتی در حجاز (یمن) پدید آمدند که اخبار موجود راجع به آنها بسیار کم است و چون فرصت پرداختن به آنها در این مقاله نیست به ذکر نام آنها بسنده می‌کنیم. در بخش شمالی: دولت بنی‌زیاد (۱۰۰۰-۸۱۸)، دولت بنی‌رسی زیدی (۸۹۳-۸۹۸)، دولت بنی‌یعفر (۱۰۰۲-۸۳۹)، دولت بنی‌حاتم (۱۱۷۳-۱۰۹۸)، دولت صلحیان همدانی (۱۱۳۷-۱۱۵۸)، دولت هاشمیان (۱۱۶۲-۱۵۶۵). دولت‌هایی که در مرکز یمن تأسیس شدند عبارت بودند از: دولت بنی‌محمدی (خوارج، ۱۱۵۸-۱۵۵۸)، دولت زیدیان (۱۵۵۸-۱۵۰۶)، دولت بنی‌نجاح حبشی (۱۱۶۰-۱۰۱۲) دولت بنی‌طاهر (۱۵۷۰-۱۴۵۴)، دولت بنی‌زریع همدانی (۱۱۷۳-۱۰۷۴). دولت‌هایی که سراسر یمن شکل گرفتند عبارت بودند از: دولت ایوبیان (۱۲۲۸-۱۱۷۳) و دولت بنی‌رسول (۱۴۵۴-۱۳۲۸). (۳۹)

۳- پ) دولت صفویه در ایران

دولت صفویه در سال ۱۵۰۱ میلادی با شکست قبایل ترکمان آق‌قویونلو تأسیس، و شیعه اثنی‌عشری را به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام کرد. اعلام دولت شیعه به عنوان مذهب دولت

جدید آن چنان تأثیری داشت که بعد از گذشت یک قرن، ایران شیعه مذهب راز همسایگان سنی مذهب خود (امپراتوری عثمانی، مغول و ازبک در ترکیه، جهان عرب، هندوستان و آسیای میانه) کاملاً جدا کرد.

دولت صفویه نسبت به دولت‌های شیعی شمال آفریقا و جزیره‌العرب به عنوان نماد رسمی دولت شیعی در جهان اسلام قلمداد شد و این ناشی از چند عامل بود: ۱- حکومت در ایران سابقه طولانی‌تری داشت و نهادهای اداری و حکومتی آن به صورت رسمی شکل گرفته بودند. ۲- دولت صفویه مدت مدیدی بر عرصه سیاسی حاکم بود و در مقابل عثمانی اصول فقهی شیعه را ارائه می‌کرد. ۳- ایران در همسایگی امپراتوری عثمانی قرار داشت و عثمانیان وجود چنین کشوری را در همجواری خود نمی‌پسندیدند. دولت عثمانی در صدد تسلط بر تمام جهان اسلام و احیای خلافت بود و ظهور صفویه مانع بزرگی در این راه محسوب می‌شد. به خصوص اینکه آنها با رسمی کردن شیعه هویت مستقلی برای ایرانیان پدید آورده بودند. (۴۰) از این گذشته بسیاری از مردم و علمای سنی مذهب ایران نیز از اینکه عثمانی‌ها بر ایران مسلط شوند ناراضی نبودند و گاه تمایل خود را به این امر نشان می‌دادند. (۴۱)

آنچه در بررسی جامعه‌شناسی دولت صفویه مهم به نظر می‌رسد، قرار دادن ساختار آن به لحاظ عناصر مختلف قدرت در مقابل ساخت دولت عثمانیان است. شاهان صفویه برای کسب محبوبیت، مبنای مشروعیت قدرت خود را بر پایه اصول اساسی فقه شیعه قرار دادند. شاه اسمعیل در اشعاری که می‌سرود، خود را علی، مهدی یا حتی خدا و وابسته به اینها می‌دانست و بدین وسیله در میان پیروان خود فره و جاذبه زیادی کسب می‌کرد. در دوره‌های بعد ادعای افراطی مهدویت کنار گذاشته شد اما همچنان نمایندگان امام غایب و عصمت از سوی شاهان صفویه استفاده می‌شد. به لحاظ اداری دولت از ساختار نسبتاً پیشرفته‌ای برخوردار بود و از این لحاظ با دولت عثمانیان برابری می‌کرد: دستگاه دیوان مرکزی، ایالت‌ها و ارتش سه نهاد نسبتاً جدید و مدرن بودند که دولت صفویه به آنها غنای وسیعی بخشید. شباهت نهادهای رسمی و غیر رسمی دو دولت صفویه و عثمانیان به اندازه‌ای بود که بسیاری از صاحب نظران سیاسی در بررسی دولت‌های آسیایی این دو را در یک ردیف قرار می‌دهند. (۴۲)

روی هم رفته دولت صفویه در مجموعه دولت‌های اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به طوری که تغییرات بنیادینی در جامعه آن روز اسلامی ایجاد کرد و در تحولات مربوط به ساختار دولت تأثیر مهمی بر جای گذاشت. شکل‌گیری سیاست‌های شیعی علاوه بر این که

طبقه جدیدی به نام علما را در اکثر مناطق جهان وارد مقوله قدرت سیاسی نمود در تحولات بعدی دولت‌های اسلامی نقش عمده‌ای ایفا کرد.

۴- الگوهای دولت معاصر (مدرن)

دولت مدرن در جهان اسلام، واکنشی به اضمحلال خلافت عثمانی بود. الغای خلافت هر چند که بحث‌های عمیقی بین سنت‌گرایان و تجدد خواهان اسلامی به راه انداخت. اما نتیجه منطقی آن شکل‌گیری اندیشه‌ای جدید، در باب دولت اسلامی بود. تقریباً همه صاحب نظران اسلامی به این نتیجه رسیده بودند که خلافت نهادی متعلق به زمانه جدید نیست و باید شکل جدیدی از آن را احیا نمود. این اندیشه حتی در کشورهای عربی که الغای خلافت عثمانی می‌توانست برای آنها سرآغاز دوباره‌ای برای به دست‌گیری حاکمیت در جهان اسلام باشد، نهادینه شد. تنها برخی از گروه‌های سنت‌گرا بر تداوم نهاد خلافت تأکید می‌کردند. (۴۳)

در کشورهای عربی اندیشه دولت اسلامی به عنوان بحثی جدید از سوی برخی متفکرین همچون «عبدالرزاق»، «رشید رضا»، «محمد عبده»، و علمای الازهر دنبال شد که همه آنها نهاد خلافت را غیر قابل احیا اعلام کردند. رشید رضا برای اولین بار اصطلاح «الدولة الاسلامیه» یا «الحکومة الاسلامیه» را به واژگان و اصطلاحات سیاسی اسلامی می‌افزود و دو اصل «حاکمیت مردم» و «امکان وضع قوانین از جانب بشر» را از اجزاء اصلی آن برشمرد. علاوه بر این بحث‌های رادیکال‌تری از سوی علی عبدالرزاق محقق و متفکر مصری در باب جدایی دین از سیاست و شکل‌گیری دولت مستقل ملی مطرح و بر ویژگی‌های مدرن دولت تأکید شد. حتی گروه‌های سنت‌گرایی که در مقابل اندیشه‌های تجدد طلبانه واکنش نشان دادند، اشکال معتدل‌تری از دولت اسلامی را با تأکید بر سنت‌های اسلامی مطرح نمودند. در سایر کشورها نظیر هند و پاکستان و کشورهای شمال آفریقا نیز نهاد خلافت غیر قابل احیا اعلام شد. متفکرین اسلامی در همه این کشورها ضمن حمایت از اصول جدید و الغای خلافت، از شکل دولت مدرن در قالب حکومت جمهوری دفاع کردند. (۴۴)

گفتمان دولت‌های مدرن در جهان اسلام از اوایل قرن بیستم ظهور کرده است. هسته اصلی این گفتمان، تجدید حیات و نیز بذل مساعی در سازگاری و انطباق مجدد اسلام با مقتضیات زمان است. در این فرایند اندیشه‌های مربوط به عصر روشنگری غرب، بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری دولت مدرن اسلامی داشته‌اند. سکولاریزه شدن قدرت به عنوان مهم‌ترین پیامد این

اندیشه‌ها، مهم‌ترین جزء ساختاری دولت اسلامی در قرن بیستم شده است. با توجه به نسبت اهمیت سنت‌های اسلامی یا سکولاریزه شدن قدرت در ساختار دولت می‌توان به الگوهای مختلفی از دولت‌های اسلامی معاصر اشاره کرد. هر چند اعتبار و میزان دقیق بودن این الگوها قابل بحث می‌باشد، اما حداقل دارای این ارزش هستند که محقق را در بررسی بهتر مطلب یاری می‌کنند.

۴- الف) الگوهای مونیستی (یگانه انگار)

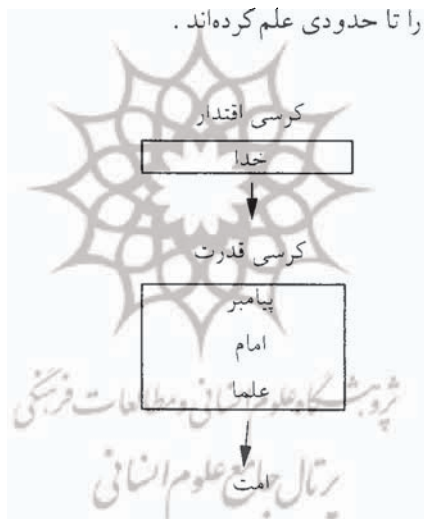
مونیسیم به فرایندی اشاره دارد که در آن مرجع حاکمیت دولت یک عامل است که ممکن است مذهبی (خدا) یا غیر مذهبی (ملت) باشد. در دولت‌های اسلامی معاصر، جمهوری اسلامی ایران و ترکیه به ترتیب نماد این دو الگو هستند.

دولت مونیستی با ماهیت مذهبی: دولت در جمهوری اسلامی ایران

گفتمان دولت مدرن در ایران، پس از انقلاب مشروطه شکل گرفت و اولین بار در قالب دولت مطلقه رضاشاه نمود یافت. دو عنصر سکولاریزه شدن قدرت و سنت‌های اسلامی در شکل دهی به ساختار دولت از همان ابتدا در مقابل هم قرار گرفتند. در قانون اساسی سال ۱۹۰۶ ماهیت اقتدار و رابطه آن با قدرت، به طور واضح مشخص نشده بود و از طرف دیگر در کاربرد اصطلاح سلطنت نیز ابهام وجود داشت. سلطنت عطیه‌ای الهی بود که از طریق ملت به شخص شاه بخشیده می‌شد. سه عنصر سلطنت، عطیه الهی و ملت به صورت متناقض، بیانگر اعمال حاکمیت دوگانه خدا و مردم در قانون اساسی بودند. در واقع جدالی که بین سنت‌گرایان و نوگرایان پیرامون اعمال حاکمیت وجود داشت، به طور ناخواسته از ابهام در وجود قانون نشأت می‌گرفت. پهلوی‌ها هر دو سعی کردند که مورد اول یعنی حاکمیت خداوند را از بین ببرند و برای تحقق آن تمام تأکیدشان را بر مردم قرار دادند، اما چون در هر دو جبهه به نبرد برخاستند شکست خوردند.

در جمهوری اسلامی ایران ساختار دولت کاملاً متفاوت است. در اینجا حکومت اسلامی نه از مردم و نه از نمایندگان آنها بلکه مستقیماً از خداوند و اراده او ناشی می‌شود. در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ قدرت شکل مونیستی دارد. کرسی اقتدار منحصراً متعلق به خدا و تقسیم‌ناپذیر است و علما به نام کرسی قدرت (امامت) قانون‌گذاری می‌کنند. تجزیه و تحلیل ساختار دولت در جمهوری اسلامی ایران، خود احتیاج به بحثی مفصل دارد که در حوصله این مقاله نیست اما

به طور کلی می توان اشاره نمود که عناصری از سکولاریزه شدن قدرت در ساختار دولت رسوخ کرده اند. جدال سنت گرایان و نوگرایان حکومتی در نظام سیاسی ایران پیرامون کرسی قدرت سیاسی موجود است. در حالی که دسته اول بر نمایندگی علما (ولایت فقیه) در اعمال قدرت پای می فشارند، نوگرایان با کم جلوه دادن نقش علما، از نمایندگی مردم حمایت می کنند. با این وجود ماهیت مونیستی دولت همچنان پابرجاست، چرا که هر دو گروه نوگرایان و سنت گرایان تا کنون اقتدار خداوند را به چالش نکشیده اند. تنها در سال های اخیر دسته کوچکی از نوگرایان خارج از حاکمیت این مسأله را تا حدودی علم کرده اند.



نمودار ۱: الگوی دولت مدرن در جمهوری اسلامی ایران

- دولت مونیستی با ماهیت غیر مذهبی: دولت در ترکیه

دولت در ترکیه یکسره بر پایه ملی گرایی قرار دارد و ساختار آن سکولاریستی است. نوسازی و تحولات ساختاری که در قرن نوزدهم، خلافت عثمانیان را منحل کرد، مبتنی بر دو اصل اساسی ناسیونالیسم و سکولاریزم بود. ساختار دولت کنونی ترکیه که کاملاً برگرفته از دولت - ملت های جدید اروپایی است، صورت بندی ها و شرایط تکوین خود را بر پایه این دو عامل قرار داده است. اولین قانون اساسی در ۲۰ ژوئن ۱۹۲۱ اصل حاکمیت خلق را (در مقابل حاکمیت خداوند در امپراتوری عثمانی) تثبیت نمود و سه قانون اساسی دیگر در سال های ۱۹۲۴، ۱۹۶۱، ۱۹۸۲ اصطلاح حاکمیت ملی را جایگزین حاکمیت خلق کردند. مطرح شدن حاکمیت ملی اقتباس از ساختار دولت ملت های اروپایی آن زمان بود. قانون اساسی ۱۹۲۴ برگرفته از قانون اساسی هلند

و قانون سال ۱۹۶۱ تحت تأثیر قوانین آلمان فدرال، ترکیه را کشوری سکولار دموکراتیک و سوسیال معرفی کردند. در سال ۱۹۸۲ نیز قانون اساسی ضمن تأکید بر این اصل به صراحت، حاکمیت بدون قید و شرط را از آن ملت دانست. (۴۵)

در واقع فرایند نوسازی دولت یا دولت‌سازی با تکیه بر سکولاریزه نمودن قدرت و با تأکید بر حق حاکمیت ملت، وحدت و هویت ملی، تنها در ترکیه صورت رسمی به خود گرفت. گفتمان ملی‌گرایی در ترکیه امروز که از عناصر هویت ترکی و سکولاریزم غربی تشکیل شده پایه‌های سنتی ساختار دولت را محو نموده است.



نمودار ۲: الگوی دولت مدرن در ترکیه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۴- ب) الگوهای شبه مونیستی

الگوی شبه مونیسم به فرایندی اشاره دارد که در آن، ساختار دولت سکولاریستی است، اما عناصری از سنت اسلامی نیز پیرامون این هسته سکولاریستی کشیده شده‌اند و در چارچوب ساختار سیاسی، قدرت تعیین‌کننده‌ای ندارند. دولت‌های الجزایر، مصر، پاکستان، سوریه و عراق در این قالب قرار می‌گیرند.

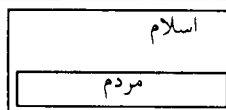
دولت در الجزایر

دولت در الجزایر بر اساس قانون سال ۱۹۷۶ می‌تواند دولتی شبه مونیستی نامیده شود. این ساختار را می‌توان با توجه به دو گرایش مختلفی که در نهادها و اعلامیه‌های رسمی دولت الجزایر وجود دارد مطالعه کرد. گرایش سکولاریستی در ماده ۱ قانون اساسی اعلام شده که بر اساس آن «الجزایر یک خلق دموکراتیک است.» (۴۶) ماهیت سکولار دولت الجزایر بیشتر به وسیله اصل برابری همه شهروندان در مقابل قانون و برابری قضاوت برای همه آنها مشخص می‌شود. چرا که هیچ تبعیضی بین مسلمانان و غیر مسلمانان وجود ندارد. در الگوهای مونیستی مثل ایران شهروندان غیر مسلمان با مسلمانان همسان نیستند.

براین اساس انقلاب الجزایر نوعی انقلاب ملی است هر چند که هم اسلام به عنوان یک عامل مذهبی و هم علما به عنوان یک گروه الجزایری در آن نقش اساسی بازی کردند، اما هنگامی که با انقلاب ۱۹۷۹ ایران مقایسه می‌شود در قالب الگوهای مونیستی قدرت قرار نمی‌گیرد. در اینجا انقلاب تحت رهبری جبهه آزادی بخش ملی (FLN) اولین بار، نام سرزمین و ملت الجزایر را تثبیت نمود در حالی که در ایران، انقلاب تحت رهبری روحانیون به نام اسلام، به وسیله اسلام و برای اسلام صورت گرفت.

با این حال رژیم الجزایر کاملاً میرا از مذهب نیست چرا که اسلام حضور نیرومندی در ساختارهای رسمی دولت دارد و یکی از متغیرهای اساسی را تشکیل می‌دهد. مطابق با قانون اساسی، اسلام مذهب دولت است، اما تنها به واسطه این که مردم آن مسلمانند. بنابراین کرسی اقتدار نه به وسیله خداوند بلکه از طریق مردم اشغال می‌شود. اسلام جزئی از سیستم است، اما خود عامل همگراکننده نیست. «هنری جانسون» ماهیت دولت شبه مونیستی الجزایر را چنین توصیف می‌کند: «در الجزایر نه خلیفه‌ای، نه سلطانی، نه شاهی وجود دارد که به وسیله خداوند منصوب شده باشد، نه فرستاده پیامبری وجود دارد و نه سرکرده‌ای که از طرف خداوند اقتدار داشته باشد». اقتدار دولت در امور مذهبی یکی از خدمات آن است و دولت اقتدارش را هرگز از خداوند نگرفته است.» (۴۷)

رتال جامع علوم انسانی
کرسی اقتدار



کرسی قدرت

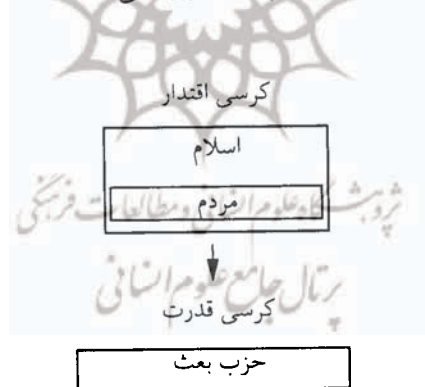
جبهه آزادی بخش ملی (FLN)

نمودار ۳- الگوی دولت مدرن در الجزایر

دولت در سوریه و عراق

ساختار دولت بعث در عراق و سوریه نیز شبه مونیستی است. دولت در این دو کشور از ایدئولوژی حزب سوسیالیست رستاخیز عرب (حزب بعث) ملهم شده که خود از عناصر عربیسم، سوسیالیسم، اسلام و ایدئولوژی رمانتیک آلمانی تشکیل شده است.

بعثیسم که خود نوعی ایدئولوژی سکولار است، عربیسم را به عنوان عنصر اساسی و هدایت کننده در قالب سوسیالیسم پیاده می‌کند. عربیسم بدون وجود سوسیالیسم پذیرفته نمی‌شود و اتحاد عرب در قالب آن به دست می‌آید. در ساختار رسمی هر دو دولت سوریه و عراق اسلام، نوعی کالای فرهنگی عرب است و در اصطلاح دورکهایمی ابزاری است که به موجب آن اعراب قادر شده‌اند رنسانس خود را به عربیت باز یابند. (۴۸) بنابراین بعث جنبشی ملی گراست که از همه اعراب سخن می‌گوید و به همه مذاهب و اعتقاداتشان به طور برابر احترام می‌گذارد. با این وجود جنبشی ضد اسلام نیست بلکه برای آن ارزش والایی قائل است. در سال‌های اخیر دولت بعث در هر دو کشور به علت مخالفت‌هایی که از سوی جامعه مسلمان در برابر آن ایجاد شده دیدگاه‌های سازشکارانه‌تری را نسبت به اسلام نشان داده است. با این وجود در هر دو مورد اقتدار دولت ناشی از ملت است و خداوند علناً به عنوان اقتدار رسمی حذف شده است.



نمودار ۴- الگوی دولت مدرن در سوریه و عراق

۴- پ) دولت‌های دو آلیست (دوگانه انکار)

در الگوهای دوآلیستی، ساختار دولت سنتی است اما به عنصر اسلامی نیز محدود نمی‌شود، بلکه عنصر قبیله‌ای نیز اهمیت تعیین کننده‌ای دارد. دولت در کشور عربستان سعودی و بقیه پادشاهی‌های حوزه خلیج فارس (کویت، عمان و امارات متحده عربی قطر و یمن) در این دسته جای می‌گیرند. در اینجا به بررسی دولت عربستان سعودی می‌پردازیم.

دولت در عربستان سعودی

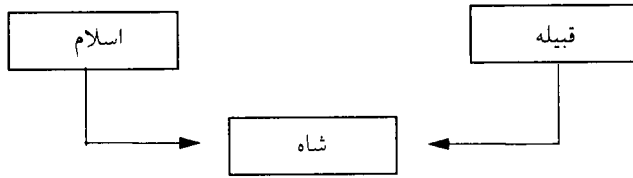
ساختار دولت در عربستان سعودی سنتی است. اما در قالب الگوی خلیفگی یا امامت جای نمی‌گیرد. از طرف دیگر در چارچوب الگوی مدرن دولت، ساخت آن سکولاریزه نشده و هرگز

مدعی دولت - ملی به اشکال مدرن غربی نیست.

دولت سعودی محصول دو عنصر اسلام و قبیله‌گرایی است. اسلام سنتی رژیم، برگرفته از گرایش حنبلی است که می‌توان آن را «نئوحنبلیسیم» نامید. در آغاز محمدبن عبدالوهاب با پیشبینی آل سعود مبارزه‌ای تبلیغاتی برای احیای اسلام بر اساس تعصبات مذهب حنبلی آغاز کرد و علیه همه مذاهب اهل سنت حمله برد. دیری نپایید که دولت وهابی در سال ۱۸۱۸ توسط سلطان عثمانی برانداخته شد، اما کاملاً از بین نرفت. یک امارت سعودی در نجد دوام آورد و با اینکه تا مدتی تحت الشعاع اتباع سابق خود بود دوباره به تأسیس امپراتوری عربی به رهبری عبدالعزیز کامیاب شد و دولت جدید عربستان سعودی را به وجود آورد. (۴۹) عبدالعزیز به منظور دوری‌گزینی از الگوهای سنتی، دولت خود را خلیفگی اعلام نکرد. بعد از اتحاد با وهابیسیم، کلیه امیران سعودی نیز همین رویه را در پیش گرفتند. آنها مدعی شدند که قدرشان از مشیت الهی گرفته نشده و بیشتر مبانی قبیلگی دارد. البته مانند هر جنبش دیگری، وهابیسیم نیز تفاسیر مختلفی داشته است، جریان اصلاح‌طلبی آن همیشه در برابر ساختار رسمی دولت سعودی قرار گرفته و جریان رسمی که از طرف علمای دولتی حمایت می‌شود در تنظیم و تفسیر شریعت به نفع دولت نقش مهمی داشته است. (۵۰)

با این وجود نقش عنصر قبیلگی در تعیین ساختار دولت سعودی مهم‌تر بوده است. عصبیت و روحیه‌های قبیلگی در سطح قبایل و طایفه‌ها تأثیر زیادی بر تثبیت قدرت سلطنتی دارد. سلطنت محصول نوعی کنفدراسیون قبیله‌ای است و عصبیت سلطنتی باعث ایجاد وحدت و انسجام تشکیلات مختلف دولت کنونی شده است. از طرف دیگر، مشارکت سیاسی در ساختار دولت و اعمال قدرت کاملاً طایفگی است. ساختار دولت با اینکه به لحاظ شکلی قبیله‌ای نیست ولی عملاً عناصر قبیله‌ای در تمام سطوح اداری آن یافت می‌شود. خانواده سعودی اساساً ساختار قبیله‌ای دولت را بر پایه نمادها و ایدئولوژی‌های خاص خود توجیه می‌کند.

رابطه مذهب و قبیله را در ساختار دولت امروزی عربستان، می‌توان بر حسب تئوری ابن خلدون تشریح نمود. از دیدگاه ابن خلدون در چنین جوامعی، سلطه و قدرت واقعی را عناصر قبیلگی تعیین می‌کنند و دخالت مذهب تنها برای تأیید و توجیه واقعیت است. (۵۱) دولت در عربستان سعودی قدرت واقعی خود را از عناصر قبیلگی گرفته و مذهب عملاً تعیین‌کننده نیست.



نمودار ۵- الگوی دولت مدرن در عربستان سعودی

۴-ت) دولت‌های ترکیبی

در الگوهای ترکیبی ساختار دولت مدرن است و دو منبع اقتدار (خدا و مردم) با هم ترکیب می‌شوند. جمهوری لیبی در این قالب قرار می‌گیرد.

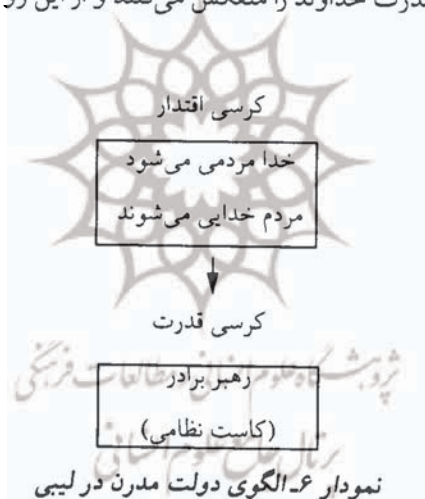
دولت در جمهوری لیبی

در قانون اساسی لیبی، حاکمیت برگرفته از ترکیب خدا و مردم است. این دو، نه به عنوان عناصری مجزا بلکه در واقع یک منبع قلمداد می‌شوند. در تئوری سیاسی «معمرقذافی» خدا مردمی است و مردم نیز خدایی.

در سطح سکولار، اسلام لیبی متأثر از اندیشه معمرقذافی است که خود شامل سه عنصر اساسی می‌باشد: خست جهانشمول شدن اسلام در سطح مسلمانان، به این مفهوم که تمام فرقه‌ها و گرایش‌های اسلامی باید در هم ادغام شوند چرا که آنها باعث تقسیم مسلمانان به گروه‌های مختلفی شده‌اند و عموماً مبنای مذهبی نیز ندارند. دوم جایگزین نمودن قوانین بشری به وسیله قوانین طبیعی؛ اتحاد مسلمانان در صورتی به تحقق می‌پیوندد که فقه روشی مطابق با قوانین طبیعی اسلامی یعنی قرآن و سنت اتخاذ کند. بنابراین فقه به عنوان یک عامل قضایی مسئول شکاف بین مسلمانان است و باید به نفع قرآن و سنت کنار رود. حدیث به مفهوم گفتار پیامبر هیچ اعتباری ندارد و نمی‌تواند منبع قانون جامعه باشد. سوم، منسوخ نمودن کرسی علما و روحانیون که نتیجه بلاواسط منسوخ شدن فقه است. در لیبی علما، نه به عنوان کارگزاران سیاسی و نه به عنوان مفسرین قرآن پذیرفته نیستند. از نظر قذافی قرآن احتیاج به مفسر ندارد و خود تفسیرکننده است. (۵۲)

عنصر دیگر قدرت سیاسی در لیبی مردم هستند. منسوخ کردن فقه و نهاد علما خود به خود مسأله دموکراسی مستقیم را پیش می‌کشد. انتقادات قذافی به دموکراسی نمایندگی بی‌تأثیر از اندیشه‌های سکولار نیست. از نظر او جانشینی و نمایندگی، دموکراسی را فاسد می‌کنند در نتیجه نمایندگی نوعی شیبادی است. دموکراسی واقعی آن است که هیچ‌گونه نمایندگی و جانشینی

برای قدرت در میان نباشد. (۵۳) در اینجا مردم نماد واقعی اقتدار خداوند هستند. انکار نمایندگی ملی از طرف قذافی حداقل دو نتیجه اساسی در بر داشته است. در سطح مذهب، محروم نمودن علما و روحانیون از نمایندگی سیاسی و در سطح سیاست، توجیهی برای نبود سیستم پارلمانتاریسم در لیبی. قذافی پارلمانتاریسم را محکوم و کنگره‌ها و کمیته‌های خلق را جایگزین آن کرده است. در واقع می‌توان گفت ترکیب خدا و مردم در ساختار دولتی لیبی، در وجود قدرت شخص قذافی نمود پیدا کرده است. از نظر قذافی او نماینده مردمی است که قدرت خداوند را منعکس می‌کنند و از این رو خود را رهبر برادر خوانده است.



نتیجه

دولت را در جهان اسلام می‌توان برحسب معیارهای مختلفی بررسی کرد. مسلماً کار برد معیارهای صوری بر حسب مکاتب فکری، نمی‌تواند مאלاً دولت‌ها را برحسب معیارهای ماهوی طبقه بندی کند. همچنین از دیدگاهی انتزاعی تر باید گفت که طبقه بندی دولت‌ها بر حسب برخی از متدهای تخصصی دانش اجتماعی همچون فلسفه و تاریخ هم صوری از کار در می‌آید. زیرا احتمال تداخل آنها از حیث برخی معیارهای ماهوی وجود دارد و همین خود فایده مقایسه را از بین می‌برد.

با توجه به ماهیت مغشوش این روش‌ها، گریزی از آن نیست که از حد معیارهای صوری فراتر رفت تا مطالعه موضوعی و تطبیقی سودمند افتد. از این دیدگاه نظریات جامعه شناسانه در پی تبیین متفاوتی از پدیده دولت هستند. در اینجا دولت به عنوان حوزه‌ای خاص در درون

حوزه کلی جامعه و یا به عنوان نتیجه ناپایداری عوامل تاریخی و اقتصادی تلقی می‌شود. استقرار، اعمال، انتقال و همچنین مشروعیت قدرت مهم‌ترین اجزاء مطالعه جامعه‌شناسانه دولت را تشکیل می‌دهند.

از دیدگاه جامعه‌شناختی ماهیت پیچیده دولت در جهان اسلام متأثر از چند عامل است:

- ۱- دولت پدیده‌ای زمینی نیست بلکه در تطابق با متون مقدس سنجیده می‌شود.
- ۲- انگاره اسلامی قدرت از نوعی نمای فرهنگی صحبت می‌کند که در آن بسیاری از جنبه‌های اساسی مفهوم دولت نفی شده‌اند: جدایی قدرت و اقتدار، فقدان یک اقتدار دنیوی و عدم کفایت قدرت سلسله مراتبی و دیوانی از مهم‌ترین این موارد هستند.
- ۳- عناصر تشکیل‌دهنده دولت‌های اسلامی در دوره‌های مختلف متفاوت و گاه متناقض با هم هستند.
- ۴- دولت در دنیای اسلام سیر تاریخی تکامل طبیعی خود را طی نکرده است.
- ۵- در عصر مدرن دولت‌های اسلامی مرجع معتبر و موثق برای شکل‌گیری نداشته‌اند و بیشتر با تأثیرپذیری از فرهنگ غرب شکل تلفیقی پیدا کرده‌اند.
- ۶- در دنیای اسلام، هیچ شیوه ثابت حکومتداری وجود ندارد و تحول آن نیز به واسطه تغییر و تحولات شدید اجتماعی، سیاسی بسیار اساسی بوده است. از این رو بررسی جامعه‌شناختی دولت در هر دوره خاص، بحث گسترده‌ای را می‌طلبد.
- ۷- تحولات دولت در دنیای اسلامی بر عکس غرب برگرفته از تکامل جامعه نبوده است بلکه عناصر مختلف و گاه متناقض در هر دوره، ساختار دولت را به سمت خاصی سوق داده‌اند.
- ۸- چون دنیای اسلامی به لحاظ عناصر تشکیل‌دهنده اجتماعی بسیار وسیع و گسترده بوده است ساختار قدرت در آن نیز روند مشابهی داشته و در کشورهای و مناطق مختلف حتی در یک دروه زمانی متفاوت بوده است.

یادداشت‌ها:

- ۱- برتران بدیع، فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴.
- ۲- داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱.
- 3- Montgomery W. watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, United States of America, Routledge, 1980, p. 103.
- ۴- همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص

- ۵- فیرحی، پیشین، ص ۱۴۰.
- ۶- گیب، پیشین، ص ۶۵.
- ۷- جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهر الکلام، جلد پنجم، تهران، موسسه مطبوعاتی امیرکبیر، ۱۳۳۳، ص ۸۰.
- ۸- محمد جریر طبری، تاریخ طبری: تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم باینده، جلد پنجم، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵.
- ۹- همان، ص ۳۵۰ به بعد.
- ۱۰- رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت (از برآمدن اسلام تا برافتادن سفانیان)، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ص ۹۰.
- 11 - M. W. watt, *Op.Cit.*, p. 141.
- ۱۲- در این مورد رجوع کنید به طبری، پیشین، ص ۲۲۵ به بعد.
- ۱۳- فیرحی، پیشین، ص ۱۶۱.
- ۱۴- عبدالحسین زرین کوب، بامداد اسلام، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲.
- ۱۵- خیرالدین موسوی در کتاب «تطور الفكر السياسي عند اهل السنة»، صص ۴۲ و ۴۳؛ الدورى در کتاب «مقدمه فی التاريخ صدر الاسلام»، صص ۵۸-۵۰؛ و دکتر بقمون در کتاب «من دولة عمر الى دولة عبدالملک»، ص ۱۰۷ از جمله این نویسندگان می باشند. برای مطالعه بیشتر نظرات این نویسندگان می توانید نگاه کنید به رسول جعفریان، پیشین، صص ۱۲۶-۱۲۵.
- ۱۶- حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت (از آغاز تا فروپاشی عباسیان)، تهران، نشر بنیان، ۱۳۷۵، صص ۲۰۵-۲۰۳.
- ۱۷- زرین کوب، پیشین، ص ۱۰۰.
- ۱۸- در مورد خلافت حسن (ع) و جایگاه وی در تاریخ خلافت، در میان مورخین وحدت نظری وجود ندارد. الگوی اعتقادی شیعه، حسن بن علی را امام دوم تلقی می کند. در اینجا به لحاظ محتوای بحث، از آوردن آن خودداری می کنیم. برای مطالعه در این مورد می توانید نگاه کنید به رسول جعفریان، تاریخ تحول دولت و خلافت، قم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲ به بعد.
- ۱۹- عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۴۰۰.
- ۲۰- همان، صص ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۹-۴۰۵.
- ۲۱- گیب، پیشین، ص ۳۴.
- ۲۲- ابن خلدون، پیشین، ص ۴۰۹.
- ۲۳- گیب، پیشین، ص ۱۷۳.

- ۲۴- همان‌جا.
- ۲۵- در این مورد نگاه کنید به ابوعمران عمرو بن بحر الجاحظ، رسالة فی النابة در مجموعه رسائل الجاحظ، الرسائل الکلامیه، بیروت، الهلال، ۱۹۸۷، ص ۲۴۱ به بعد.
- ۲۶- ریچارد فرای، بخارا، دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، تهران، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۹.
- ۲۷- ابن خلدون، پیشین، صص ۳۲۹-۳۲۸، ۳۴۱-۳۴۰.
- ۲۸- طبری، پیشین، جلد هفتم، ص ۴۲۱.
- ۲۹- فیرحی، پیشین، ص ۸۵.
- ۳۰- همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.
- ۳۱- قادری، ص ۱۲۶.
- ۳۲- جرجی زیدان، پیشین، ص ۲۱.
- ۳۳- همان، ص ۸۵.
- ۳۴- ا. لین بل؛ بارتولد؛ خ ادم و ا. سلیمان؛ تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومتگر، ترجمه صادق سجادی، جلد اول، تهران، نشر تاریخ امپراتوری، ۱۳۶۳، صص ۲۲-۲۱.
- ۳۵- وین. و. ویسینج، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، نشر کتابفروشی تهران، ص ۱۷۸ - همچنین می‌توانید نگاه کنید به برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، ترجمه علی سبحانی، تهران، نشر مترجم، ۱۳۷۲، صص ۲۷ و ۲۹۱.
- ۳۶- فیلیپ حتی، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم باینده، تهران، نشر آذ، ۱۳۶۶، صص ۷۸۸-۷۸۵.
- ۳۷- همان، صص ۷۹۰-۷۸۹.
- ۳۸- ا. لین پل و...، پیشین، صص ۱۶۸-۱۶۷.
- ۳۹- حسین مونس، اطلس تاریخ اسلام، ترجمه آذرنوش آذرتاش، تهران، نشر سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰.
- ۴۰- عبدالحسین نوایی، شاه اسمعیل صفوی، تهران، نشر ارغوان، صص ۵۸-۵۵، ۱۶۰.
- ۴۱- ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، جلد پنجم، نشر فردوس، ۱۳۷۵، ص ۷۱.
- ۴۲- در این مورد نگاه کنید به سید فرید العطاس «شیوه تولید آسیایی، نظم جهانی سرمایه‌داری و ظهور دولت مدرن در ایران و ترکیه»، ترجمه حمید احمدی، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، آذر و دی ۱۳۷۷، صص ۵۶-۵۷.
- ۴۳- حمید عنایت، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر خوارزمشاهی، ۱۳۶۸، صص ۱۱۶-۹۹.
- ۴۴- همان، صص ۱۱۳-۱۰۹.

1987, p. 55.

46 - *Ibid.*, p. 63.

47 - *Ibid.*, p. 65.

48 - *Ibid.*, p. 68.

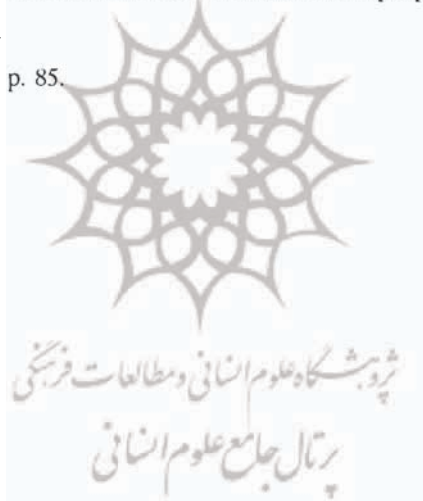
۴۹- گیب، پیشین، صص ۱۸۸-۱۸۹.

50 - Mozafari, *Op.Cit.*, p. 77.

۵۱- ابن خلدون، پیشین، ص ۳۸۵.

52 - Declaration of the Establishment of the Power of the people of Libayan, march, 2, 1997, Article 2.

53 - Mozafari, *op.cit.*, p. 85.



دکتر صادق زیباکلام*

آیا جنبش مشروطه برای ایران زودرس بود؟

چکیده:

نهضت یا انقلاب مشروطه را به حق می‌بایستی یکی از مهم‌ترین تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر به حساب آورد. پروفیسور نیکی کدی، محقق سرشناس تاریخ معاصر ایران معتقد است که انقلاب مشروطه را می‌بایستی یکی از نخستین تحولات عمده مدرن در آسیا به حساب آورد. او از این بابت ایران را پیشگام حرکت‌های ترقی‌خواهانه در میان ملل آسیا دانسته و معتقد است زمانی ایرانیان به دنبال این مقولات رفتند که شاید به جز هند، روسیه و تا حدی ژاپن، در سایر کشورهای قاره بزرگ آسیا چنین مفاهیم و خواسته‌های مدرن سیاسی و اجتماعی حتی در میان نخبگان سیاسی آن جوامع نیز باب نشده بود. (۱) علی‌رغم پیشگام بودن ایرانیان برای آزادیخواهی، حاکمیت قانون و محدودیت قدرت حکومت، انقلاب مشروطه نتوانست به بسیاری از اهدافش دست یابد. نخستین حکومت مقتدر، باثبات و یکپارچه‌ای که پس از استقرار مشروطه در ایران به قدرت رسید حکومت رضاشاه بود که به لحاظ آزادی‌های مدنی ایران را چندگام هم به عقب برد. اینکه چرا آن نهضت به نتایج چشم‌گیرتری نرسید و چرا «فرشته» مشروطه نتوانست منجر به استقرار دموکراسی و حاکمیت قانون در ایران شود، همواره یکی از موضوعات مناقشه‌انگیز تاریخ معاصر ایران بوده است. یکی از متداول‌ترین پاسخ‌ها در قبال چرایی عدم موفقیت مشروطه آن است که به لحاظ سیاسی و اجتماعی آن حرکت برای جامعه امروز ایران زود بود و حرکتی بود که توسط برخی از رهبران روشنفکر و

* دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«حاکمیت فاجارها، امیرکبیر و اصلاحات» سال ۷۹، شماره ۵۰ - «بازنگری اقتصاد، سیاست و جامعه ایران در

آستانه قرن نوزدهم»، سال ۸۰، شماره ۵۲.

اصلاح طلب از غرب الگوبرداری شده بود بدون آنکه شرایط و مقتضیات آن روز جامعه ایران در نظر گرفته شده باشد. این نوشته سودای آن را دارد تا با به چالش کشیدن نظریه متداول فوق نشان دهد که زمینه‌های اصلاحات و تغییر و تحول در قالب نهضت مشروطه در ایران به وجود آمده بود و رهبران مشروطه درک درستی از مفهوم مشروطه و حاکمیت قانون پیدا کرده بودند.

واژگان کلیدی:

مشروطه، قانون، دموکراسی، قانون اساسی، پارلماناریسم، علما، آزادیخواهی، استبداد، روحانیت، توسعه سیاسی، انقلاب، حکومت

یکی از معضلات تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی معاصر ایران بحث و بررسی جامعه‌شناسانه حرکت مشروطه می‌باشد. به نظر می‌رسد عدم موفقیت آن حرکت سبب شده تا بسیاری از مورخین و صاحب‌نظران که به بررسی آن پرداخته‌اند از همان ابتدا با دیدی شکاکانه و ناامیدانه به آن نگرسته و به گونه‌ای پیرامون آن به تجزیه و تحلیل پرداخته‌اند که گویی آن نهضت سرنوشتی به جز ناکامی نداشت. به عبارت دیگر، در پاسخ به این پرسش که «چرا مشروطه به جایی نرسید؟» به گونه‌ای پاسخ داده‌اند که اساساً مشروطه نمی‌توانست موفق شود. زیرا حرکت زودرس و عجولانه‌ای بود که صرفاً از جوامع اروپایی اقتباس شده بود، بدون انطباق جدی و عمیقی با مقتضیات جامعه ایران.

قبل از آغاز بحث بایستی اشاره داشت که اساساً پیرامون چرایی عدم موفقیت مشروطه مطالعات عمیق و موشکافانه‌ای صورت نگرفته است. کارهای موجود بیشتر حالت فرعی و جانبی داشته و در سایه یا پرتو مطالعات دیگر قرار دارند. به علاوه در بسیاری از آنان رعایت متدولوژی تاریخ‌نگاری علمی، روش و متد واقع‌گرایانه کمتر صورت گرفته است. بسیاری از این آثار بیشتر حالت «نظریه‌پردازی»، «کلی‌گویی» و «ذهنی‌گرایی» دارند. شماری نیز «ایدئولوژیک» زده هستند. این دست منابع بالاخص بعد از پیروزی انقلاب اسلامی رایج شده‌اند. ویژگی دیگر بسیاری از این آثار آن است که مشروطه را اساساً یک جریان اصیل، ملی و خودجوش ندانسته و بالطبع برای آن حاصلی جز شکست نمی‌بایستی انتظار داشت.

یکی از جدی‌ترین و در عین حال فراگیرترین رویکردها به انقلاب مشروطه، رویکرد مارکسیستی است که در آن نویسندگان مارکسیست یا متمایل به مارکسیسم تلاش کرده‌اند تا انقلاب مشروطه را در یک چارچوب مارکسیستی تجزیه و تحلیل نمایند. براساس این تحلیل،

مشروطه جنبشی از سوی «بورژوازی ملی» علیه اشراف و ملاکین یا نظام فئودالیت می‌بوده که به دلیل ماهیت ضعیف و سازشکارانه بورژوازی، این حرکت نمی‌توانسته به یک جنبش اجتماعی فراگیر بدل شود.

«جنبش مشروطیت مبارزه خونین طبقات متوسط و سرمایه‌داری شهری ایران علیه فئودالیزم بود. این جنبش... (سرانجام) با سازش میان این فئودالیزم و بورژوازی و سرمایه‌داری بزرگ تجاری که یک پایش به زمین چسبیده بود خاتمه پذیرفت. انقلاب مشروطیت ایران... می‌بایست استعمار روس و انگلیس را بیرون براند و از سرمایه‌داری ملی کشور حمایت و آن را تقویت کند. اما سرانجام به سازش میان قوای حاکمه با استعمار انگلیس و سلطه بلاعارض این استعمار بر پهنه ایران خاتمه پذیرفت.» (۲)

رویکرد مارکسیستی در قبال تحولات سیاسی و اجتماعی ایران بالاخص در زمینه مشروطه به جریانات چپ (مارکسیستی و شبه مارکسیستی) منحصر نشده و به تدریج وارد گفتمان جریانات غیرمارکسیستی اعم از مذهبی یا ملی - مذهبی نیز شده است. (۳)

از گفتمان چپ که بیرون یابیم، مهم‌ترین پاسخ را شماری از مورخین و صاحب‌نظران عصر مشروطه و یکی، دو دهه بعد از آن ارائه داده‌اند. برخی از رجال فهیم تر قاجار ضمن آنکه بر ضرورت تغییر و تحول اذعان داشتند اما با مشروطه موافق نبودند زیرا آن را حرکتی زودرس و خارج از ظرفیت و توان جذب جامعه ایران می‌دانستند و از همان ابتدا نهضت امیدی به موفقیت آن نداشتند. ناصرالملک پسرعمه ناصرالدین شاه که پس از عزل محمدعلی شاه به پیشنهاد مشروطه خواهان نایب‌السلطنه پادشاه خردسال (احمدشاه) گردید، در زمره این گروه بود. ناصرالملک که نخستین فارغ‌التحصیل ایرانی از دانشگاه آکسفورد انگلستان در قرن نوزدهم بود، ضرورت تغییر و اصلاحات را در نظام قاجار به فراست در یافته بود، اما مشروطه را پاسخ مناسبی برای اصلاحات نمی‌دانست. (۴) او در یک نامه تاریخی به سیدمحمد طباطبایی مجتهد پایتخت و یکی از دو رهبر مشروطه می‌نویسد: «این حرف‌ها (مشروطه و برپایی مجلس شورای ملی) که در همه جای دنیا عصاره سعادت است، به عقیده بنده در ایران امروز مایه هرج و مرج و خرابی و ذلت و عدم امنیت و هزاران مفاسد دیگر خواهد بود، زیرا که برای استقرار و اجرای ترتیبات جدید هنوز علم و استعداد نداریم... کبک نشدیم کلاغی هم از یادمان رفت.» در ادامه نامه‌اش به طباطبایی می‌گوید: «برای مجلس و ترتیبات جدید حکومتی شما لااقل به هزار

نفر فرد تحصیل کرده و عالم نیاز دارید ولی آیا شما می‌توانید حتی دوستان نفر را بشمارید که آگاهی لازم (را) برای پیشبرد مملکت داشته باشند؟» ناصرالملک معتقد بود مشروطه بالمره نمی‌تواند موفق شود و مملکت را از آن وضع نجات دهد زیرا قبل از انجام هر حرکت سیاسی می‌باید افراد عالم، آگاه و وارد به مقتضیات عصر تربیت کرد. النهایه نتیجه‌گیری می‌کند که: «در غیر این صورت مشروطه مانند فرو کردن ران شتری به حلق بیماری می‌باشد که مدت‌هاست به واسطه بیماری تغذیه نشده و روده‌هایش خشک است، نه تنها حال بیمار بهبود نخواهد یافت، بلکه وضعیتش خراب‌تر نیز خواهد شد.» (۵) احمد کسروی نیز علی‌رغم آنکه یکی از غنی‌ترین تاریخ‌نگاری نهضت مشروطه را خلق نموده مع‌ذالک در ریشه‌یابی عدم ناکامی مشروطه تحلیلی نظیر ناصرالملک ارائه می‌دهد. او عدم موفقیت مشروطه را ناشی از بی‌اطلاعی مردم و حتی رهبران آن جنبش از معنا و مفهوم درست مشروطه می‌داند. (۶)

گروه چهارم شامل طیف وسیعی از نویسندگان می‌شود که عدم موفقیت مشروطه را ناشی از توطئه و جنایت‌های افراد و عناصر منافقی می‌دانند که پس از پیروزی اولیه مشروطه همراه آن شدند اما در دل با آن نبوده و مشروطه‌خواهی‌شان از سر فرصت‌طلبی و منفعت‌جویی بود. این افراد که منافعشان با دربار و اشراف قاجار پیوند خورده بود پس از تثبیت موقعیت خود در میان مشروطه‌خواهان و درآمدن به لباس مشروطه‌خواهی از وارد آوردن هیچ لطمه و ضربه‌ای به مشروطه خودداری نکردند. (۷)

گروه پنجم را رویکردی تاریخی - جامعه‌شناسانه می‌بایست توصیف نمود. براساس این تحلیل مشکل مشروطه در تقلیدی بودن آن بود. مشروطه خواهان که با ایده مشروطه و نظام پارلمانتاریزم در غرب آشنا شده بودند بدون در نظر گرفتن ملزومات و پیش‌زمینه‌های نظام دموکراسی آن را صرفاً از غرب تقلید کرده و در جریان انقلاب مشروطه تلاش کردند تا آن نظام را در ایران مستقر نمایند. مدافعین این نظریه معتقدند که حاکمیت قانون و نظام پارلمانتاریسم که در طول قرون هیجدهم تا نوزدهم در غرب استقرار یافت، بر روی یک پیشینه تاریخی ساخته شد. به عبارت دیگر، پارلمانتاریسم و حکومت مشروطه مولود تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی چند قرن گذشته مغرب زمین بود و پدیده‌ای نبود که غربی‌ها یک شبه آن را انتخاب کرده باشند. غرب از مراحل مختلف تکامل اجتماعی عبور کرد. رنسانس، انقلاب علمی، عصر خردگرایی یا روشنگری، انقلاب صنعتی و پیدایش سرمایه‌داری مراحل مختلف تاریخی بود که غرب از قرن پانزدهم تا قرن بیستم مرحله به مرحله از آن عبور نمود. مشروطه و نظام

پارلمانتاریسم در غرب در یک فرایند تاریخی پانصد ساله ظهور نمود اما در ایران عملاً ما یک شبهه به مشروطه رسیدیم. هیچ یک از مراحل تاریخی که غرب از آن عبور نمود، در ایران اتفاق نیفتاد. نه رنسانس، نه انقلاب «تجاری»^۱، نه انقلاب علمی، نه انقلاب صنعتی و نه هیچ کدام دیگر از تحولات تاریخی اروپا در ایران اتفاق نیفتاد.

«عده‌ای اصلاح طلب آن مدل و الگو را بدون در نظر گرفتن پیش شرطها یا پیش زمینه‌های تاریخی به گونه‌ای قالبی وارد ایران نمودند. طبیعی بود که چون شرایط سیاسی و اجتماعی لازم برای تشکیل حکومت مشروطه یا نظام سیاسی مبتنی بر انتخابات در ایران به وجود نیامده بود، آن نهالی که نشانند به بار ننشست و اندکی بعد خشک شد».^(۸)

این دیدگاه در راستای نظرات کسروی، ناصرالملک و دیگرانی است که علت عدم موفقیت مشروطه را در ذات وارداتی آن دانسته و معتقدند که مجموعه شرایط جامعه‌شناسی ایران پذیرای آن پارادایم نبود. در نقد این دیدگاه بایستی گفت که از یک سو کامل است ولی از سوی دیگر و علی‌رغم ظاهر منطقی‌ش چنان هم بی‌عیب و نقص نیست. در اینکه حاکمیت قانون، نظام پارلمانتاریسم و حکومت مشروطه یا مبتنی بر قانون یک شبهه در غرب به وجود نیامد و حاصل یک پروسه تاریخی چندصدساله از رنسانس در قرن پانزدهم به این سو بود تردیدی نیست. اما دو نکته در نقد کاربرد این نظریه در جوامع غیراروپایی قابل طرح است. نخست آنکه دموکراسی و نظام‌های مردم‌سالارانه در برخی جوامع دیگر که در آنها هیچ یک تحولات اروپا صورت نگرفته به وجود آمده و موفق هم بوده است. هند، ژاپن و برخی کشورهای دیگر در آسیا، آمریکای لاتین و آفریقا نمونه‌هایی هستند که در آنها دموکراسی تحقق یافته بدون آنکه مراحل تاریخی که در غرب اتفاق افتاده در آنها به وقوع پیوسته باشد. نه در هند، نه در ژاپن، نه در ترکیه، نه در آفریقای جنوبی و نه در هیچ یک از کشورهای دیگری که امروزه در آنها دموکراسی نهادینه شده، نه رنسانس اتفاق افتاد، نه انقلاب علمی و نه عصر روشنگری اروپا را تجربه کردند. در عین حال در بسیاری از این کشورها حکومت مشروطه و مبتنی بر قانون به صورت نهادینه در آمده است.

بنابراین، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که چرا در ایران نیز دموکراسی نتواند همچون هند یا ژاپن به اجرا درآید بدون آنکه نیازی به عبور از مراحل تاریخی اروپا باشد.

نکته دوم که در نقد طرفداران نظریه نامناسب بودن مشروطه یا تقلیدی بودن آن می‌توان گفت آن است که برخلاف آنچه که در این نظریات آمده، مشروطه یک گره‌برداری صرف از غرب نبود. این‌طور نبود که عده‌ای روشنفکر به غرب سفر کرده و با ساختار و مناسبات سیاسی آن آشنا شده و در بازگشت به ایران به فکر ایجاد مشروطه افتاده باشند. مشروطه در حقیقت پاسخی بود به بن‌بست تلاش‌هایی که برای اصلاح‌طلبی در ایران از اوایل قرن نوزدهم با استقرار حاکمیت قاجارها صورت گرفته بود. در تمامی یک صد سال قرن نوزدهم (۱۸۰۰-۱۹۰۰) شماری از نخبگان سیاسی ایران که درون حاکمیت قاجار بودند مجدانه تلاش کردند تا بتوانند اصلاحاتی را در نظام به‌وجود آورند. قائم‌مقام‌ها (میرزا بزرگ و میرزا ابوالقاسم) را می‌بایستی نخستین سر حلقه اصلاح‌طلبان عصر قاجار دانست که در آغازین سال‌های قرن نوزدهم درصدد تغییرات و اصلاحات برآمدند. بعد نوبت به نایب‌السلطنه عباس میرزا رسید که با اعزام نخستین دسته از محصلین ابتدایی به اروپا تلاش کرد تا ایران را با دانش‌های مدرن آشنا سازد. تلاش‌های اصلاح‌طلبی در اواسط قرن نوزدهم به هنگام صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر به اوج خود رسید. کمتر جنبه‌ای از زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران را می‌توان سراغ گرفت که مصون از امواج اصلاح‌طلبانه امیر مانده باشد. (۹) چندی خود ناصرالدین شاه که مدت‌ها می‌شد به ضرورت اصلاحات پی برده بود تلاش کرد تا تغییر و تحولاتی در مملکت به وجود آورد. (۱۰) دو دهه بعد سکان اصلاح‌طلبی در دست حاج میرزا حسین خان سپهسالار افتاد. در این میان بسیاری از شخصیت‌ها و رجال دیگر قاجار را نیز می‌توان سراغ گرفت همچون امین‌الدوله، صنیع‌الدوله، مشیرالسلطنه، شاهزاده ملک‌آرا (عموی ناصرالدین شاه) و بسیاری دیگر که فرداً تلاش می‌کردند تا از طریق ترغیب شاه به اصلاحات زمینه‌های پیشرفت و ترقی را فراهم آورند. این تلاش‌ها به دلایل مختلفی که خارج از حوصله نوشتار ما می‌باشد نتوانستند موفق شوند. فی‌الواقع انقلاب مشروطه پاسخی یا واکنشی در قبال عدم موفقیت جریانات اصلاح‌طلب یک قرن قبل از خود بود. اینکه آیا مشروطه توانست موفق شود یا خیر و دلایل عدم موفقیت آن کدام بودند، بحث دیگری است. آنچه که بیشتر مراد ما می‌باشد درک این واقعیت است که زمانی که انقلاب مشروطه در ایران به‌وقوع پیوست بیش از یک صد سال می‌شد که شماری از رجال فهمیده و آگاه‌تر قاجار به دنبال تغییر و تحول و اصلاحات بودند. آنان به فراست دریافته بودند که آن نظام و نظم و نسق دیگر چاره‌ساز نیست. ده سال جنگ در نخستین دهه قرن نوزدهم به عباس میرزا و برخی دیگر از اعضاء الیگارشوی حاکم فهماند که عصر و زمانه آن نوع قوای مسلحه که در ایران

وجود داشت به سر آمده است. یک دهه جنگ (۱۲۲۸-۱۲۱۸/۱۸۱۳-۱۸۰۳) با امپراتوری نیمه اروپایی روسیه به یک باره مجموعه بیش از دو قرن پیشرفت و ترقی اروپا پس از رنسانس و انقلاب صنعتی را به گونه‌ای عریان و آشکار در مقابل چندین قرن در جا زدن و عقبگرد ایرانیان قرار داد. به گفته یکی از مورخین، جنگ با روسیه و شکست‌های پی‌درپی ایرانیان به گونه‌ای دردناک اما اجتناب‌ناپذیر چشمان امثال عباس میرزا را بر روی بسیاری از واقعیت‌ها گشود. این شکست‌ها به همراه از دست دادن بخش‌های وسیعی از شمال ایران کمتر به این خاطر بود که در طول جنگ ایرانیان رشادت، پایداری و فداکاری کمتری نسبت به روس‌ها از خود نشان داده بودند. نه رشادت، مقاومت و دلاوری ایرانیان کمتر از روس‌ها بود و نه تعداد آنها (۱۱) اما فداکاری و از خودگذشتگی ایرانیان به تنهایی نمی‌توانست پاسخ مناسبی برای توپخانه جدید و تسلیحات پیشرفته روس‌ها باشد. تهور و غیرت طایفگی و عشایری قوای ایران نمی‌توانست عکس‌العمل کافی در مقابل انسجام، نظم و سلسله مراتب فرماندهی ارتش مدرن روسیه به حساب آید. فرماندهان ایرانی بالاخص عباس میرزا به عنوان فرمانده کل قوا به تدریج در می‌یافتند که نوع جنگ‌ها دیگر عوض شده است. مقولاتی همچون طرح، نقشه، استراتژی، تسلیحات مدرن و... سازمان نظامی مدرن و متحول خاص خود را می‌طلبد. این سازمان مدرن یا همان «ارتش» به هیچ روی مناسبتی با تشکیلات نیروهای نامنظم قبیله‌ای و عشیرگی ایران که پیاده نظامش را دسته‌جات شاهسون‌ها یا ذوالفقاری‌ها تشکیل می‌دادند و سواره نظامش سواد کوهی‌ها یا ایل بیگی‌ها بودند، نداشت. جنگ‌های جدید سلسله مراتب فرماندهی، دانش نظامی جدید و انضباط می‌طلبد، در حالی که تنها نظم و سلسله مراتب نظامی در قوای ایران نظم و سلسله مراتب «ریش سفیدی»، «کدخدانثی» و «ایلخانی» طایفگی بود. نفرت و سربازان ارتش ایران قبل از آنکه تحت امر افسران و مقامات مافوق باشند، تحت امر سنت‌ها و مناسبات طایفگی و عشیرگی بودند. دسته‌جمعی و به صورت قبیله‌ای، عشیرگی و طایفگی وارد پیکار می‌شدند و به دلیل مخالفت‌ها، رقابت‌ها یا اختلافات قبیله‌ای و عشیره‌ای قهر کرده و دست از جنگ می‌کشیدند. شاهسون‌ها به دلیل اختلافات سنتی خود با ذوالفقاری‌ها نمی‌توانستند وارد عملیات مشترکی با آنها شوند و چهارلنگه‌ها بنا بر خصومت‌های دیرینه‌شان با دشمن زیاری‌ها یا جلالوندها حاضر با همکاری با آنان نبودند. مجموعه این مسائل سبب گردید تا عباس میرزا به تدریج در طول ده سال جنگ با قدرت نیمه اروپایی روسیه دریابد که دوره ارتش‌های نامنظم متکی به ساختار عشیرگی و قبیله‌ای دیگر به سر آمده است.

چنین شد که عباس میرزا به کمک فرانسوی‌ها در صدد ایجاد قوای نظامی مدرنی به نام «نظام جدید» برآمد که امروزه آن را به نام ارتش می‌شناسیم. سربازان و سپاهیان «نظام جدید» دیگر وابستگی قومی و قبیله‌ای نداشتند. آنان به استخدام نظام جدید درمی‌آمدند و حقوق دریافت می‌کردند. عضویت آنان دائمی بود و پس از فراغت از عملیات یا به هنگام کشت محصول یا کوچ فصلی طایفه و یا بروز اختلافات محلی و جنگ‌های «حیدری نعمتی» جبهه را رها نمی‌کردند. نظام جدید دارای سلسله مراتب فرماندهی، یونیفورم و درجات نظامی به همراه نظم و دیسیپلین ارتش‌های جدید بود. مشکل بعدی عباس میرزا تهیه تسلیحات برای «نظام جدید» بود. در پی تأمین تسلیحات او مجبور بود کارخانه‌هایی ایجاد نماید. آن گاه بود که دریافت پیش‌نیاز ایجاد صنعت پدیده‌ای است به نام علم و دانش، صنعت و تکنولوژی. بدین ترتیب در نتیجه جنگ‌های ایران و روس نخستین دسته از محصلین ایرانی برای فراگیری علوم و فنون جدید از پزشکی، داروسازی، فیزیک، شیمی و چاپ گرفته تا متالوژی، توپ ریزی، آموزش زبان‌های اروپایی، ایجاد نظام مالی و مالیاتی جدید و... راهی اروپا شدند. عباس میرزا همچنین در مطبوعات انگلستان به منظور آنکه مهاجرین و متخصصین کشاورزی بتوانند به ایران آمده و در منطقه مهاباد «مستعمره‌نشین» ایجاد نمایند، اعلام آگهی داد. (۱۲) به علاوه، تلاش نمود تا در تبریز توسط میسیونرهای مذهبی مدرسه جدیدی ایجاد نماید تا مسلمانان و مسیحی‌ها با هم در آنجا به تحصیل پردازند. (۱۳)

چنین ملاحظات و اندیشه‌هایی در نخستین سال‌های آغازین قرن نوزدهم یعنی درست یک صد سال قبل از انقلاب مشروطه بود که وارد ایران شده بود. به سخن دیگر فکر تغییر و ضرورت اصلاحات بیش از یک قرن می‌شد که کم و بیش در ایران و در میان نخبگان سیاسی حاکم به راه افتاده بود. اینکه عباس میرزا، قائم مقام‌ها و یا میرزاتقی خان امیرکبیر چه میزان توانستند به افکار و آرا و خواسته‌های اصلاح‌طلبانه‌شان جامه عمل پوشانند بحث دیگریست، مسئله اساسی آن است که به هر حال و از همان نخستین سال‌های آغازین قرن نوزدهم بسیاری در ایران پی برده بودند که تغییر و تحولاتی در ایران می‌بایستی به وجود می‌آمده اما نیامده و در صدد اجرای آن تغییر و تحولات یا اصلاحات برآمدند. بنابراین نمی‌توان این نظریه را پذیرفت که عده‌ای رفتند به خارج یا با غرب آشنا شدند و چون تحت تأثیر آنچه که در غرب دیدند قرار گرفتند، در برگشت به ایران تلاش کردند تا آنها را در ایران ایجاد نمایند. درست است که نخبگان سیاسی ما چه آنان که درون حاکمیت قاجار بودند و چه آنان که مستقل از چارچوبه حاکمیت قاجارها بودند تحت

تأثیر غرب قرار گرفتند و نظام سیاسی و اجتماعی که در چارچوب مشروطه تلاش کردند در ایران ایجاد نمایند برگرفته از فلسفه سیاسی مدرن غرب بود اما زمینه‌های فکر تغییر و ضرورت اصلاحات بیش از یک قرن می‌شد که در ایران به وجود آمده بود. از عباس میرزا در دهه نخستین قرن نوزدهم گرفته تا امین‌الدوله، مشیرالسلطنه، صنیع‌الدوله، میرزا ملکم خان، سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، سید جمال واعظ و صدها تن دیگر یک صد سال بعد از عباس میرزا دریافتند که جامعه ایران با مشکلات و مصائب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عمیقی روبه‌روست که ضرورت تغییر و اصلاحات را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. در خلال این فاصله می‌بایستی از امیرکبیر و میرزا حسین خان سپهسالار و حتی خود ناصرالدین شاه نام برد که آنان نیز پی به ضرورت اصلاحات برده و لزوم تغییر و تحول در مملکت را حس کرده بودند.

می‌رسیم به نقد نظریه مهمی که توسط ناصرالملک، کسروی و بسیاری دیگر پیرامون مشروطه مطرح شده است. اینکه مشروطه برای ایران زود بود و مردم عادی که جای خود دارند حتی رهبران مشروطه نیز به درستی نسبت به اینکه مشروطه چیست و حکومت مشروطه چه نوع حکومتی است و ملزومات و سازوکارهای آن کدام هستند، پی نبرده نبودند. اینکه سردمداران مشروطه اعم از چهره‌های روحانی و غیرروحانی آن تا چه میزان با فلسفه جدید غرب و بنیان‌های فکری و فلسفی آن بالاخص اندیشه سیاسی مدرن آشنایی داشتند قابل بحث است. با قوت می‌توان گفت کسانی همچون عبدالرحیم طالبوف، میرزا فتحعلی آخوندزاده، مستشارالدوله، تقی زاده، میرزا آقا خان کرمانی، احتشام السلطنه، میرزاملکم خان، سید جمال واعظ، سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، و سایر رهبران فکری مشروطه آشنایی وسیع و عمیقی با بنیان‌های اندیشه مدرنیته نداشتند. شاید در میان آنان کمتر کسی پیدا می‌شد که بداند توماس هابز، جان لاک، جان استوارت میل، ژان ژاک روسو یا ماکیاولی دقیقاً چه گفته‌اند و چه اندیشیده‌اند. اما آنان روح و یا به تعبیر امروزه پیام فلسفه سیاسی جدید را درک کرده بودند. این درک را در تک‌تک آنان می‌توان ملاحظه نمود. رساله درس میرزا محمدعلی خان ذکاءالملک، یکی از اولین اساتید علوم سیاسی در ایران تحت عنوان حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول که حول و حوش انقلاب مشروطه تنظیم شده بود و به گفته مهدی ملک‌زاده پسر مرحوم ملک‌المتکلمین یکی از رهبران برجسته نهضت مشروطه و مولف تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، آن رساله بدل به یکی از رساله‌های آموزشی مشروطه خواهان شده بود، به بهترین نحو درک اصولی مشروطه خواهان را از بنیان حکومت جدید نشان می‌دهد.

ذکاء الملک در آن رساله می نویسد:

«در جامعه متمدن امروز... اساس حق ملت است و بس. یعنی ملت حق دارد هرگونه اساسی که می خواهد برای دولت خود معین کند. هر ملتی که این حق را داشته باشد می گویند دارای سلطنت ملی است... پیش از این تصور می رفت که یک نفر یا یک جماعت باید صاحب اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هر طور می خواهد و مصلحت می داند اداره کند. و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان مداخله و چون و چرا نمایند. حتی در بعضی ممالک سلاطین مدعی بودند که از جانب خدا هستند، به این واسطه امر ایشان امر الهی و واجب الاطاعه می باشد. رعایا هم همین اعتقاد را داشتند. اما حالا متجاوز از صد سال است که حکما و دانشمندان، بلکه اکثر عوام از این رأی برگشته و معتقد شده اند که هیچ وقت یک نفر یا یک جماعت حق ندارد صاحب اختیار یک قوم و یا یک ملت بشود. و صاحب اختیار ملت باید خود ملت باشد و امور خویش را اداره کند. بعبارة اخری، سلطنت متعلق به ملت است و بس... بنابراین، امروز کلیه اختیارات را ناشی از ملت می دانند و هیچ کس را صاحب قدرت نمی شناسند، مگر به این عنوان که قدرت از جانب ملت به او مفوض باشد». (۱۴)

ممکن است بگوییم ذکاء الملک چندان به فلسفه سیاسی مدرنیته اشراف نداشته اما آیا می توان گفت به عنوان یکی از پدرخوانده های جریانات نوین در ایران، او معنی مشروطه و مشروطیت و اینکه در تفکر جدید، حکومت مشروعبیت خود را از رأی مردم می گیرد را به درستی متوجه نشده بوده؟ این فقط رهبران فکری غیرمذهبی مشروطه نبودند که به معنای درست مشروطه و نظام پارلمانتاریسم پی برده بودند. علما و رهبران دینی مشروطه نیز همچون همتابان غیرمذهبی خود به فراست دریافته بودند که مشروطیت چیست و حکومت مشروطه دربرگیرنده کدام الزامات است. مرحوم سیدمحمد طباطبایی یکی از دو رهبر اصلی انقلاب مشروطه و یکی از مجتهدین طراز اول پایتخت در سخنرانی مفصلی که پیرامون خواست علما و مردم از حکومت می نماید، پس از آنکه ضرورت و نیازهای زندگی دسته جمعی را از نظر شرع برای مردم تشریح می کند به مسأله حکومت و انواع آن وارد می شود و می گوید: شاید در گذشته یک نفر می توانسته، برای یک جمع تصمیم گیری نماید، اما به دلیل پیچیدگی های جامعه امروز، همان طور که یک نفر نمی تواند همه احتیاجات جامعه را برآورده نماید، به همان قسم نیز یک

نفر نمی‌تواند همهٔ امور را در دست خود بگیرد. به گفته حامد الگار، این تفکر روند جدیدی در نگاه علمای شیعه به حکومت بود. (۱۵) تغییر و تحول در نگرش علما نسبت به حکومت، مفاهیم جدید سیاسی، حق حاکمیت مردم، استبداد و محدودیت قدرت حکومت به قانون و خلاصه تغییر در گفتمان سیاسی علما و مراجع شیعه در نتیجه نهضت مشروطه‌خواهی را مرحوم دکتر عبدالهادی حائری در اثر تاریخی‌اش تحت عنوان تشیع و مشروطیت با استادی تمام نشان داده است. (۱۶) او آشکارا نشان می‌دهد که برداشت و تلقی علما و رهبران دینی مشروطه چه در نجف و چه در ایران از مشروطه و فلسفه سیاسی جدید، به هیچ روی یک برداشت سطحی و مقلدگونه از گفتمان سیاسی مدرن مغرب زمین نبود.

این نگاه جدید در گفتمان علما و مراجع طرفدار مشروطه در خصوص اینکه مشروطه چیست و حکومت مشروطه چه نوع حکومتی است را در بهترین شکلش می‌توان در آراء طباطبایی سراغ گرفت.

او در تشریح معنی مشروطه و حکومت مشروطه بالای منبر برای مردم این‌گونه توضیح می‌دهد:

«عقلا و دانشمندان یک نفر را مشخص و معین و انتخاب نمودند برای حفظ نوع خود و گفتند ما مال و جان می‌دهیم که تو ما را حفظ کنی از اینکه به یکدیگر ظلم و ستم و اجحاف و تعدی نماییم... پس پادشاه یعنی کسی که از جانب ملت منصوب شود و مالیات و سرباز بگیرد و برای حفظ رعیت از ظلم کردن به یکدیگر. این پادشاه مادامی که حفظ کند رعیت را و ناظر به حال رعیت باشد، رعیت باید مال و جان بدهد. اما اگر به وظایف خود عمل نکرد، رعیت باید کس دیگری را حاکم کند... پس سلطان یعنی کسی که داد مظلوم را از ظالم بگیرد. نه اینکه هر کار دلش بخواهد بکند و مردم را عبید و اما خود داند... بابا جان، پادشاه هم مثل ما یک نفر است. مگر در اروپا پادشاه نیست کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد آنجا می‌باشد. روز به روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر. هر چه خرابی و ظلم است بر سر این یک مشت ایرانی بیچاره است و این هم به واسطهٔ این است که نمی‌دانیم معنی سلطنت را. تمام انبیاء برای عدل و داد آمدند، این همه شورش در خارجه برای عدل است و ما هر چه داد و فریاد داریم به واسطه و به خاطر عدل است.» (۱۷)

همان‌طور که در مورد رهبران فکری غیرمذهبی مشروطه متذکر شدیم، در خصوص رهبران مذهبی مشروطه یعنی علما هم همان ملاحظه اصلی مصداق پیدا می‌نماید. به عبارت دیگر،

پیرامون مرحوم سید محمد طباطبایی هم می‌توان این سوال را مطرح نمود که او چه میزان با تفکر سیاسی لیبرال دموکراسی غرب آشنایی داشته؟ حتی در مورد رهبران مذهبی ممکن است بگوییم که درک و آشنایی آنان از مبانی فلسفه سیاسی مدرن مغرب زمین از همتایان غیرمذهبی‌شان کمتر هم بوده اما نکته مهم آن است که آنان نیز همچون رهبران غیرمذهبی مشروطه روح و پیام فلسفه سیاسی مدرن را درک کرده بودند. وقتی طباطبایی در بالای منبر خطاب به مردم می‌گوید: «... پس پادشاه یعنی کسی که از جانب منت منصوب شود...»؛ و یا می‌گوید: «اگر پادشاه به وظایف خویش (که خدمت به مردم است) عمل نکرد، رعیت باید کس دیگری را حاکم کند...»، آیا می‌توان گفت که او معنی مشروطه را نمی‌فهمیده؟ همان‌طور که حامد الگار، حائری و دیگران نشان داده‌اند، در نگاه علما و روحانیت مشروطه خواه یک تحول اساسی و یک دگرگونی جدی مثبت به مفهوم سلطنت و حکومت صورت گرفته بود. کدام مرجع و فقیه شیعه در گذشته پادشاه را منتخب مردم دانسته و به مردم تکلیف می‌کرد اگر او به وظایف خود عمل نکرد، پادشاه دیگری را برگزینید. واقعیت آن است که این مفهوم و تعریف از پادشاه و حکومت یک فاصله زیاد و بنیادی از تعریف سنتی و کلاسیک شیعه از پادشاه و حکومت بود که بر طبق آن شاه سایه خدا بر روی زمین بود. (۱۸)

پروپوزیتا: علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 ژنرال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه شد، مشروطه نه حرکتی زودرس بود و نه رهبران مشروطه با معنی عمیق‌تر آن بیگانه بودند. ضرورت تغییر و تحول یا اصلاحات یا هر عنوان دیگری که برای آن قائل شویم، شماری از نخبگان فهیم‌تر قاجار از همان نخستین سال‌های به قدرت رسیدن قاجارها دریافته بودند که جامعه ایران نیاز یک تغییر و تحولات اساسی و ایجاد نهادها و سازمان‌های مدرنی دارد. جنگ‌های ده ساله با امپراتوری روسیه و شکست‌های سهمگینی که بر ایران وارد گردید چشمان شماری از دولتمردان آگاه‌تر قاجار را بر ضرورت تغییر باز نمود. به عبارت دیگر، این‌گونه نبود که صرفاً شماری از روشنفکران، تحصیل‌کردگان و نخبگان سیاسی قاجار که با مغرب زمین آشنا شدند به سمت و سوی اصلاحات و مشروطه‌خواهی بروند بدون آنکه ضرورت‌ها و الزامات تغییر و تحول درون جامعه ایران پیش نیامده باشد. درست است که مشروطه خواهان الگویی که برای تغییر مطرح کردند برگرفته از غرب بود، اما ضرورت تغییر یا نیاز به تغییر بیش از یک قرن می‌شد که در اشکال مختلف در ایران به وجود آمده بود. این سخن

نیز که رهبران مشروطه درک درستی از مشروطه داشتند و یا درکی از آن نهضت نداشتند نیز چندان سخن درستی نیست. رهبران مشروطه، اعم از مذهبی و غیرمذهبی، ممکن است که شناخت عمیق و گسترده‌ای نسبت به فلسفه سیاسی مدرن غرب نداشتند، اما فهم آنان از مشروطه، نظام پارلماناریسم و فلسفه حکومت انتخابی^۱، درست و اصولی بود. هدف آنان از نهضت مشروطه ایجاد نظامی بود که برای نخستین بار در آن حکومت از ناحیه مردم برگزیده شده و جدای از آنکه اختیاراتش محدود می‌شد به آنچه که در آن قانون اساسی آمده بود و فراتر از آن قدرت و اختیاری نداشت، بلکه در قبال نمایندگان مردم یا به تعبیر مشروطه‌خواهان «مبعوثین ملت» نیز می‌بایستی پاسخگو می‌شد. چنین نگاهی به حکومت بدون تردید، نگاهی جدید بود اگرچه این نگاه مبتنی و برگرفته از گفتمان مدرن سیاسی غرب بود.

یادداشت‌ها:

1- Nikki. R. Keddie, *Roots of Revolution*, Yale University Press, (U.S., 1981), p. 13.

۲- به عنوان نمونه نگاه کنید به: تاریخ بیست و پنج ساله، جلد دوم، نوشته بیژن جزینی (بی‌نا، بی‌تا)؛

عین‌الدوله و رژیم مشروطه، نوشته باقر مومنی، انتشارات پگاه، (تهران، ۱۳۵۴)؛ تاریخ جنبش‌های دموکراتیک در ایران، از آثار حزب توده ایران، (بی‌نا، بی‌تا)، ایران در آستانه انقلاب مشروطه، نوشته باقر مومنی، انتشارات شبگیر، چاپ هشتم، (تهران، ۱۳۵۲)؛ تکوین سرمایه‌داری در ایران، محمدرضا فشاهی، انتشارات گوتنبرگ، (تهران، ۱۳۶۰).

۳- به عنوان نمونه نگاه کنید به: تاریخ جنبش ملی ایران، نوشته عزت‌الله سبحانی، شرکت سهامی انتشار، (تهران، ۱۳۶۳)؛ سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، مقصود فراستخواه، شرکت سهامی انتشار، (تهران، ۱۳۷۴)؛ نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، انتشارات امیرکبیر، (تهران، ۱۳۶۷).

۴- ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، دوره دوم، انتشارات جاویدان، (تهران، ۱۳۶۲)، ص ۴۷۵.

۵- احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، دو جلد، چاپ چهاردهم، انتشارات امیرکبیر، (تهران، ۱۳۷۵)، جلد اول، صص ۹۵-۹۰.

۶- کسروی، تاریخ مشروطه، ج ۱، ص ۲۳۹.

۷- زاوش، ح. م، رابطه فراماسونری با صهیونیسم و امپریالیسم، جلد اول و جلد دوم تحت عنوان نقش فراماسون‌ها در رویدادهای تاریخی و اجتماعی ایران، نشر آینده (تهران، ۱۳۶۱).

- ۸- صادق زیباکلام، سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار، چاپ سوم، انتشارات روزنه، (تهران، ۱۳۷۹)، ص ۴۳۸.
- ۹- فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران، چاپ پنجم، انتشارات خوارزمی، (تهران، ۱۳۵۳)، صص ۲۲۰-۲۱۸.
- ۱۰- غلامرضا ورهرام، تاریخ سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار، انتشارات معین، چاپ دوم، (تهران، ۱۳۶۹)، صص ۱۵۷-۹۵.
- ۱۱- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، دو جلد، انتشارات بنیاد، چاپ هشتم، (تهران، ۱۳۶۸)، جلد اول، صص ۱۳۰-۱۲۷.
- ۱۲- حامد الگار، دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار، ترجمه دکتر ابوالقاسم سری، چاپ دوم، انتشارات توس، (تهران، ۱۳۶۹)، ص ۱۳۲.
- ۱۳- جان الدر، تاریخ مسیون‌های آمریکایی در ایران، ترجمه سهیل آذری، انتشارات نور جهان، (تهران، ۱۳۱۱)، ص ۹۷.
- ۱۴- فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، انتشارات پیام، (تهران، ۱۳۵۵)، ص ۲۱۰.
- 15- Hamid Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran*, in Nikki. R. Keddie (eds), *Scholars, Saints and sufis: Muslim, Religious Institutions since 1500*, University of California Press, (U.S., 1972), p. 237.
- ۱۶- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، (تهران، ۱۳۶۲).
- ۱۷- ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، دو جلد، چاپ چهارم، انتشارات آگاه، (تهران، ۱۳۶۲)، صص ۴۵۰-۴۴۸.
- ۱۸- برای آگاهی از کلیاتی پیرامون نگاه تشیع به حکومت و مقام سلطنت نگاه کنید به: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سیدجواد طباطبایی، ناشر دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، (تهران، ۱۳۶۷).