

تحلیلی از ادبیات فقه سیاسی علما در دولت‌های عثمانی و صفوی

● حسن انصاری قمی

صوفیه که در زمینه اندیشه سیاسی دارای عقلانیت و تجربه ویژه خود بود و ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با جنبش‌های اجتماعی و نهادهای مدنی داشت و در عمق توده‌ها دارای تجاربی در تعامل با کاست قدرت بود؛ و سنت تشیع و جنبش‌های شیعی، به ویژه پس از استقرار «دولت» که حکومت صفوی از فقه و کلام شیعه امامی تأثیر گرفت و حتی تحت این تأثیر، به تدریج خود را از سنت صوفیانه کنار کشید و ایدئولوژی دولت را، برخلاف دوره «دعوت»، براساس میانی فقه و شریعت شیعی بنیاد نهاد.

تشیع، به عنوان بنیاد وجود و استمرار دولت صفوی،^۱ دو پیامد عمده برای دولت و هویت ایرانی داشت: نخست آنکه تشیع به دلیل دیدگاهی که نسبت به ماهیت قدرت در اسلام داشت، زمینه را برای استقلال نسبی دولت صفوی از سنت سنی دولت‌های سلطانی فراهم کرد. با این همه، به دلیل الگوپذیری صفویان از مدل حکومتی عثمانی از یک سو و نقش تاریخی شریعت و علما بودند. اما با این وصف می‌توان برخی از تمایزهای عمده سیاسی و استراتژیک و نیز تفاوت‌های مسائل مشروعیت و ساختار دینی حکومت، میان دولت صفوی و عثمانی را ناشی از تفاوت جهان ایدئولوژی سیاسی اسلام سنی با اسلام شیعی دانست.

پیامد مهم‌تر تشیع، به عنوان دین دولت صفوی، جدا شدن ایران و سرنوشت آن از سایر نقاط «دارالاسلام» بود که مشروعیت حکومت در آن براساس اسلام سنی تنظیم شده بود. به دلیل نقش وحدت امت / جماعت و وحدت «دار» (سرزمین اسلامی) در اندیشه سیاسی اسلام سنی و پیوند آن با وحدت قدرت و نیز به سبب مبنایی که سنیان برای مشروعیت «دار» قائل می‌شوند، در طول تاریخ اسلامی مفهوم «امت» اسلامی جای مفهوم «قومیت» را گرفت و بر این اساس در قرون نخستین اسلامی، هویت تاریخی و قومی سرزمین ایران از میان رفت. اما به دلیل دیدگاه تشیع نسبت به این مسئله - که باید در جای خود بررسی و تحلیل شود-

۱- «بدانید که دین و شهریار ی دو برادر توأم اند که هیچ یک بی‌همزاد خود نتواند سرپا بایستد. دین بنیاد و ستون شاهی بوده و پس از آن شهریار ی نگهبان دین شده است. پس شهریار ی ناچار به بنیاد خود نیاز دارد و دین به نگهبان خود. زیرا آنچه نگهبانی ندارد، تباہ است، و آنچه بنیادی ندارد، ویران».

عهد اردشیر بابکان، ص ۵۳.

ترجمه فارسی، ص ۲۲

۲- «اصل دوم آنکه همیشه (سلطان) تشنه باشد بدیدار علمای دین و حریص بود بر شنیدن نصیحت ایشان و پرهیز کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که او را ثنا و دعا گویند و عشوہ دهند و خشنودی او را طلب کنند تا از آن مردار حرام که در دست وی است چیزی به مکر و حیلت به دست آورند. وعالم دیدار آن بود که بدو طمع ندارد و انصاف وی بدهد...»

ابوحامد غزالی، نصیحة الملوك،

تصحیح جلال‌الدین همانی، ص ۲۷.

I

برای شناخت درست و دقیق ساختار قدرت و مشروعیت در دولت صفوی و گفتمان سیاسی حاکم بر آن، بی‌تردید می‌باید پیشینه تاریخی «دولت‌های سلطانی» در اسلام را مطالعه و بررسی کرد. دولت صفوی با آنکه دولتی شیعی بود، به سیاق سنت دولت‌های سلطانی اسلامی برآمد. به علاوه، از دو سنت اسلامی بسیار مهم و برجسته دیگر نیز بهره گرفت: سنت



چنین رویکردی، به «نظریه انحطاط» در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی روی می‌آورد و از این زاویه سیر تحول اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی را بررسی و مطالعه می‌کند و البته چاره این انحطاط را رویکرد فلسفی به مسئله می‌داند. به اعتقاد او باید با نظریه‌پردازی فلسفی از انحطاط، راه را برای برون رفت از آن و ورود به دوره تجدید اندیشه فلسفی باز کرد. طبعاً بررسی و پژوهش از دیدگاه فلسفی و معرفت‌شناختی به حیات سیاسی مسلمانان و ایرانیان و تاریخ‌نگاری برخاسته از تأمل فلسفی و معرفتی بسیار حائز اهمیت است و همین امر به تأملات نظری طباطبایی جذباتی خاص می‌بخشد. ولی مشکل آنجاست که مؤلف ما با وجود اینکه درصدد تبیین فلسفی و جامعه‌شناختی از تحولات تاریخی و منطق حاکم بر آنهاست، عنایتی به «واقعیت»‌های تاریخی و اسناد و مدارک ندارد. درباره آنچه به مقاله ما مربوط می‌شود، طباطبایی معتقد است که صفویان به دست شاه اسماعیل، مقدمات وحدت ملی را فراهم کردند و بارزترین نشانه آن تشکیل «دولت ملی» در ایران بر مبنای وحدت مذهبی بود.^۶

این سخن، دریافتی غیر دقیق از حکومت صفویان است. چرا که صفویان دولت ملی را براساس و مبنای وحدت مذهبی ایجاد نکردند، آنچه آنان در تشکیل و ساماندهی آن توفیق یافتند، بازگرداندن وحدت ملی ایران در سایه دولت صفوی و بر مبنای تشیع بود. عبارت وحدت مذهبی، صغنه ایدئولوژیک به حکومت صفویان می‌دهد در حالی که حکومت صفویان از لحاظ ساختار دقیقاً در سنت اندیشه سیاسی اسلامی دولت سلطانی، البته با الگوبرداری از حکومت عثمانی، قرار می‌گیرد و از این لحاظ نوآوری و ابتکار ویژه‌ای در ساختار بنیادین اندیشه سیاسی آنان قابل ملاحظه نیست. تنها چیزی که صفویان در انجام آن توفیق یافتند، تشکیل دولت براساس الگوی مشروعیتی متفاوت با حکومت‌های سنی بود. آنان مشروعیت خود را نه از ایدئولوژی اسلام سنی که براساس وحدت سلطه و سرزمین و جماعت استوار بود، بلکه از ظرفیت‌های موجود در ایدئولوژی اسلام شیعی، باز یافتند. براین اساس توانستند مفهوم ایران را دیگر بار زنده کنند و حکومت خود را براساس وحدت

زمینه برای بازگشت هویت قومی ایرانی در عصر صفوی فراهم آمد و ایران در برابر سایر نقاط دارالاسلام از استقلال برخوردار شد. مقدمات این استقلال از عصر ایلخانان مغول ایجاد شده بود، اما این صفوی‌ها بودند که، به تعبیر رایج، «وحدت ملی» را به ایران زمین بازگرداندند. بنابراین دولت صفوی را می‌توان دولت ملی خواند.^۷ ایران این مسئله را مرهون تشیع و طرز فکر شیعی است، و الا پس از فتح ایران به دست اعراب، سرزمین تاریخی ایران پاره پاره شد و وحدت پیشین خود را از دست داد و حکومت‌های محلی جای حکومت مرکزی را گرفتند. افزون بر این، هویت ایرانی جای خود را به هویت اسلامی داد و از این رو کم‌رنگ شد و حتی گاه از میان رفت. تشیع ضمن حفظ هویت اسلامی ایران زمین، هویت قومی و تاریخی آن را بازگرداند.^۸ در نزاع دولت صفوی با دولت عثمانی، افزون بر پررنگ شدن هویت شیعی دولت صفوی از یک سو و هویت سنی عثمانی‌ها از دیگر سو، مسئله قومیت ایرانی نیز جایگاه قابل توجهی در اختیار داشت.^۹

بررسی و نقد دیدگاه دکتر سید جواد طباطبایی در این زمینه، مناسب می‌نماید. منظری که دکتر جواد طباطبایی در آثار خود و از جمله درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نسبت به اندیشه سیاسی حاکم در دوره صفوی دارد، شاید در مجموع قابل توجه باشد، ولی بی‌تردید به دلیل عدم آشنایی او با جزئیات فقه سیاسی و تجربه تاریخی سیاسی اسلام، نظریه‌پردازی او نه تنها در باب حکومت صفویان که در باب کلیت منحنی اندیشه سیاسی اسلامی دچار فقر معرفت تاریخی است. این نکته از مراجع و منابع پژوهش‌های او نیز کاملاً هویداست. البته وی با منظری فلسفی و طرح پرسش‌های معرفتی به سراغ تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی می‌رود که به خودی خود مستحسن و نیکوست. در حقیقت او به درستی دریافته است که برای درک دشواره‌های اندیشه اسلامی و از جمله اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی، باید از موضعی فلسفی و معرفت‌شناسانه به تاریخ نگریست. از این رو به نظام‌های معرفتی می‌اندیشد و از تداوم یا گسست در منحنی اندیشه سخن به میان می‌آورد. دکتر سید جواد طباطبایی با



حکومتی ساسانی کهن برخاسته بود، تشریح می‌گردند. از دیگر سو این خلدون، اندیشمند سیاسی بزرگ اسلامی، در مقدمه تاریخ خود نیز به بحث «عصبيت» و نقش آن در ساختار و شکل‌گیری حکومت‌ها پرداخته بود. با این همه، آیا می‌توان گفت که دولت‌های صفوی و عثمانی هیچ چیز جدیدی را به تجربه سیاسی تاریخی اسلامی نیفزودند. طبعاً چنین نیست. اگر از دیدگاه این خلدون به این امر توجه کنیم، باید گفت که «عصبيت» سیاسی دو دولت صفوی و عثمانی هر یک حامل «دعوت» خاصی بود: در دولت عثمانی، طریقهٔ بکاشی و در میان صفویان طریقهٔ صفوی. این دو حکومت از لحاظ فرهنگی _ دینی در ساختار داخلی خود و نیز در چالش میان دو دولت (از لحاظ سیاست بین‌الملل)، از طبقهٔ «علما» بهره گرفتند. البته دولت‌های پیشین اسلامی همچون سلاجقه یا ممالیک نیز از علما استفاده می‌کردند ولی در دولت‌های صفوی و عثمانی، اوضاع کاملاً متفاوت و به گونه‌ای نو بود. حکومت عثمانی از مذهب حنفی بهره‌برداری ایدئولوژیک کرد. در حالی که حکومت صفوی از مذهب شیعهٔ اثنا عشری بهره گرفت. از سوی دیگر نباید فراموش کرد که رابطه و نسبت علما و حکومت در دو دولت صفوی و عثمانی، دارای سنت تاریخی خود بود. در هر دو دولت صفوی و عثمانی، پس از استقرار قدرت از نقش صوفیه که برای سازماندهی و مقدمات استقرار و شکل‌گیری دولت و در مسیر چالش با حکومت‌ها، بهره‌گیری از جنبش‌های توده‌وار آنان الزامی بود، کاسته شد و در مرحله استقرار دولت و تحکیم ساختار آن و البته براساس سنت اسلامی قدرت و مشروعیت در اسلام، ضرورت وجود فقها و علما و بهره‌گیری از آنان و ایجاد ساختار «حکومت _ علما» الزامی می‌نمود. حکومت عثمانی از سنت «حکومت ضرورت» بهره‌مند بود که ماوردی، بزرگترین اندیشمند اسلامی نظریهٔ قدرت و سیاست، و دیگران آن را تبیین کرده بودند. در این میان؛ حکومت صفوی از اندیشهٔ سیاسی علمای شیعه بهره گرفت. قصد نداریم میان تحولات سیاسی و تحولات فقهی موازنه‌ای برقرار کنیم و تأثیرات این دو را بر یکدیگر بکاویم، ولی باید دیالکتیک نسبت فقه و سلطه را در زمینهٔ صفوی _ عثمانی به اختصار نشان دهیم.

درحالی که ماوردی (متوفی ۴۵۰ ق) اصل «مصلحت» یا «کارکرد» را برجسته می‌کند، برخی از فقها، از جمله حلیمی صاحب کتاب المنهاج فی شعب الایمان، اصل «مشروعیت تاریخی» را مطرح می‌کردند، باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق) متکلم نامدار اشعری نیز همچون حلیمی می‌اندیشید که فقط دولت خلافت به شکل کهن خود به دلیل اجماع تاریخی بر آن مشروعیت دارد. این در

حلی از حکومت سایر نقاط دارالاسلام جدا کنند و کیان سیاسی شیعی بر ملیت ایرانی را شکل داده و به این سرزمین که دیگر از دارالاسلام تحت سلطه ایدئولوژی اسلام سنی جدا شده بود، معنا و مشروعیت دهند. این مشروعیت دهی البته از طریق ایدئولوژی اسلام سنی قابل تحقق نبود، چرا که در این ایدئولوژی تأکید بر وحدت سرزمین اسلامی تحت سلطهٔ ایدئولوژیک خلیفه بود. بنابراین صوفیه با بهره‌گیری از ایدئولوژی شیعی، امکان تشکیل دولتی نوین را که با دولت خلافت متفاوت بود، فراهم کردند. با این وصف نباید این امر را به وحدت مذهبی تفسیر کرد. زیرا در این صورت با تفسیری که از حکومت صفویان خواهیم داشت، این حکومت را در حد یک حکومت ایدئولوژیک فرو خواهیم کاست. آنچه در حکومت صفوی برجستگی دارد، بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در ایدئولوژی اسلام شیعی و همچنین تصوف برای تشکیل حکومت است. حکومت‌های سلطانی سنی گرچه بر زمینهٔ ایدئولوژی اسلام سنی شکل می‌گرفتند، نمی‌توان آنها را دولت‌هایی ایدئولوژیک خواند و این نکته‌ای است که در جای مناسب باید بدان پرداخت.

با این وصف در کنار این تحلیل، تأکید می‌کنیم که در حکومت‌های سلطانی، از جمله صفویان و عثمانیان، زمینه به گونه‌ای خاص برای سلطهٔ ایدئولوژیک فراهم بوده است؛ چرا که مدل حکومت سلطان - فقیه در تجربهٔ سیاسی اسلامی، فراهم‌کنندهٔ سلطهٔ ایدئولوژیک طبقهٔ علما و عمل به شریعت بوده است.

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت که ساختار حکومتی صفویان برآمده از سه سنت تاریخی بود: سنت ایرانی؛ سنت تصوف؛ سنت تشیع. دولت سلطانی صفوی در عین تأثیرپذیری از سنت دولت‌های سلطانی (و عموماً سنی)، در بستر و زمینهٔ این سه سنت مهم و برجسته برآمد و بالید.

II

دولت‌های صفوی و عثمانی، هر یک دارای پیشینه‌ها و زمینه‌هایی در سنت تجربهٔ تاریخی - سیاسی اسلامی بودند و بی‌گمان نظام سیاسی این دو دولت بزرگ برگرفته از این سنت‌ها بود. سنت دولت‌های سلطانی در تاریخ اسلام، خود به مطالعه و بررسی جداگانه و مفصلی نیاز دارد. نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی «دولت سلطانی» در آثار خود به ویژگی‌های برجستهٔ این دولت‌ها از لحاظ ساختار و مشروعیت پرداخته‌اند. سیاستنامه‌ها نیز، آیین و رسوم و سنت‌های این دولت‌ها را که از منظر موروث از سنت‌های

مشروعیت یابد یا مشکل مشروعیت را به سادگی حل کند. اساساً در اندیشهٔ ماوردی، دولت‌های سلطانی بر بنیان وجود و استمرار خلافت (حتی اگر نمادین و ضعیف باشد) مشروعیت می‌یافتند و بخشی از دارالاسلام را که وحدت آن به واسطهٔ وحدت امام / خلیفه تضمین شده بود، اداره می‌کردند. ولی در دولت عثمانی وضع به گونه‌ای دیگر بود. در حقیقت حکومت عثمانی با سازوکاری دیگر و آن هم به تدریج مشروعیت خود را ترمیم کرد و در نهایت دولت خود را دولت خلافت نامید. توضیح اینکه عمدتاً حکومت عثمانی با بهره‌گیری از نظام ساختاری و نهادی شدهٔ علما و منصب «شیخ الاسلام» در صدد بهره‌یافتن از مشروعیت برآمد.^۴ به هر حال با توجه به الگوپذیری صفوی‌ها از حکومت عثمانی در زمینهٔ ساختار و مدل حکومت و به ویژه در تعامل با نهاد دین و آیین شریعت، و با آنکه بررسی سنت دولت‌های سلطانی در اسلام برای شناخت بهتر دولت صفوی و نظام مشکلات و پروبلماتیک‌های سیاسی آنان ضروری و مفید است، در اینجا بیشتر به مقایسه حکومت صفوی با حکومت عثمانی می‌پردازیم.

پیش از این باید دلایل این الگوپذیری را مطالعه کرد. بی‌تردید تفاوت بنیادی مشروعیت و نظام قدرت در اسلام شیعی نسبت به اسلام سنی به تمایز دولت صفوی از دولت‌های سلطانی پیش از عثمانی انجامید. به هر تقدیر، صفوی‌ها به دلیل جایگاه علما که مسئله‌ای تاریخی بود و برای بهره‌گیری از ایدئولوژی شیعی در تمایزطلبی از حکومت عثمانی و چالش با آنان و دست آخر به جهت آشتی دادن علمای شیعه با قدرت، به الگوی سلطان - فقیه روی آوردند که در دولت عثمانی وجود داشت. با این وصف به دلایل فقهی - کلامی از یک سو و دلایل تاریخی - ساختاری از دیگر سو، نه علمای شیعه سرانجامی چون شیخ الاسلام عثمانی را تماماً تجربه کردند و نه دولت صفوی تمام و کمال مشکلات و سرنوشت دولت عثمانی را پیدا کرد.^۵

در حقیقت نهاد «علما» به عنوان نهاد معین و مشخص در برابر نهاد «دولت»، تنها در عصر حکومت عثمانی توانست شکل نهایی خود را پیدا کند. گرچه در عصر ممالیک و پیش از آن نهاد علما براساس فرآیند تاریخی مشخصی به تدریج شکل می‌گرفت ولی مشکل مشروعیت از یک سو و تجربیات دورهٔ ممالیک در تعامل با علما و مذاهب فقهی از سوی

حالی بود که ماوردی و تا اندازه‌ای جوینی (متوفی ۴۷۸ ق) و نیز غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) بر «کفایت» دولت یعنی قدرت دولت برای انجام وظایف بنیادی، البته در چارچوب پروژۀ تاریخی امت و اهداف آن، تأکید می‌کردند و اساساً این کفایت را موجب تعیین و مرزبندی مشروعیت دولت می‌دانستند. از این رو، ماوردی که در الاحکام السلطانیة، نخستین دولت سلطانی (آل بویه) را «اماره الاستیلاء» می‌خواند، در تسهیل النظر، آن را «دولة القوه» نامیده است. اهداف و وظایف دولت در اصطلاح «دولة القوه» مستتر است: جلوگیری از فتنهٔ داخلی و مقابله با دشمنان خارجی؛ البته خلافت که شکل تاریخی دولت در اسلام بود، دیرزمانی بود که از انجام این دو هدف بزرگ تا اندازهٔ زیادی بازمانده بود. ممکن است برخی اعتراف و به رسمیت شناختن دولت استیلا را از سوی ماوردی، جوینی، غزالی، ابن تیمیه و ابن جماعه، نوعی تنازل از آرمان‌گرایی و گرایش به واقع‌بینی یا عمل‌گرایی بدانند. اما واقعیت این است که توجه این فقها به «دولة القوه» در چارچوب نمادین «خلافت» معنا می‌یابد و اساساً فراخوانی به تغییر اوضاع است و نه توجه آن. به ویژه با توجه به تهدیدات خارجی در دورهٔ این فقها (صلیبی‌ها و مغولان) به درستی درمی‌یابیم که چگونه این فقها در صدد مشروعیت بخشیدن به گونه‌های نوین از حکومت اسلامی بودند: دولت سلطانی؛ و از این رو در آثار اینان بیش از بحث‌های نظری، مباحث مربوط به «قتال» و «جهاد» با دشمنان مطرح شده است. بدین جهت می‌توان به درستی درک کرد که چرا فقهی مغربی که سلطنت عثمانی اساساً بر کنشورش سيطرة و نفوذی ندارد و طبعاً نه به دلیل توجیه واقعیت عینی، کتابی با عنوان بشائر اهل الایمان فی فتوحات آل عثمان می‌نویسد. او در واقع می‌خواهد پویایی پروژۀ اصلی امت اسلامی پس از قرن‌ها شکست و عقب‌نشینی را به تصویر کشد. به این دلیل بر امام غزالی ایراد گرفته‌اند که چرا حتی یک‌بار از صلیبیان در کتاب‌های خود یاد نکرده است و مگر نه این است که دفع دشمن خارجی اساسی‌ترین اهداف امت اسلامی بوده است؟

پس از ذکر این مقدمه، لازم است این نکته را تذکر دهیم که هرچند دولت سلطانی عثمانی در سنت دولت‌های سلطانی از اندیشهٔ «دولة القوه» و حکومت «ضرورت» برخاسته بود، باید بدانیم که دولت‌های سلطانی پیش از عثمانی یعنی آل بویه و به ویژه سلاجقه و ممالیک چنان که در اصل و بنیاد نظریه‌پردازی در باب دولت‌های سلطانی (نزد ماوردی و دیگران) آمده بود، مشروعیت خود را از خلیفهٔ بغداد یا خلیفه‌های نمادین در قاهره (در مورد خاص ممالیک) می‌گرفتند و چنین نبود که دولت سلطانی به خودی خود



دیگر، علما و حکومت عثمانی را به سوی وضع جدیدی سوق داد. این مسئله با رسمیت یافتن مذهب حنفی در سرزمین‌های تحت سلطه عثمانی پیوند دارد. گرچه نباید رسمی شدن مذهب حنفی را به معنای بدعت‌گذار معرفی کردن مذاهب دیگر یا وحدت مذهبی بر پایه سلطه ایدئولوژیک معنا کرد (چرا که در سرزمین‌های تحت سلطه عثمانی مذاهب شافعی، مالکی و حنبلی و حتی گاه شیعه فعالیت‌های خود را آزادانه انجام می‌دادند) و بایستی آن را صرفاً راه حلی در جهت مشروعیت بخشی علما به حکومت از یک سو و رهایی از مشکلات قانون و قانونگذاری دولت درباره مذاهب فقهی از دیگر سو دانست. رسمیت یافتن فقه حنفی در دوره عثمانی با رسمیت یافتن مذهب عام اهل سنت و جماعت در قرن پنجم قمری قابل مقایسه است که به منظور راه یافتن به الگویی برای مشروعیت بخشیدن به سلطه حکومت عباسی انجام پذیرفت. این روند در شکل نهایی، در نهاد «علما» و تعامل دولت عثمانی با آنها تعین یافت.

III

تصمیم به حذف مقام خلافت در سوم مارس ۱۹۲۴ م. تنها بر مبنای افکار مصطفی کمال آتاتورک و تصمیم سیاسی محدود به شرایط زمان وی نبود. این امر را باید با توجه به پیشینه چند صدساله نهاد خلافت، خصوصاً از عصر اشغال بغداد توسط مغولان و فروپاشی خلافت عباسی بغداد و سپس تشکیل خلافت عباسی در قاهره، به صورت نمادین و صوری ارزیابی کرد. اساساً چنانکه گذشت، ضعف دولت خلافت در بغداد از عصر آل بویه موجبات بروز نظریه دولت سلطانی و مشروع بودن آن در سایه خلافت را فراهم کرد؛ نظریه‌ای که ماوردی در الاحکام السلطانیة و در جهت دفاع از مشروعیت تاریخی خلافت و حفظ اهداف عالی دولت در اسلام (= نظریه شوکت و کفایت) ارائه کرد و فقهای شافعی و حتی حنبلی و حنفی نیز آن را پذیرفتند.

این نظریه، حکومت سلطانی تحت مشروعیت نهاد خلافت قرار می‌گرفت و در واقع سلطنت «متغلب» از رنگ دینی خلافت بهره گرفته و مشروعیت می‌یافت. ماوردی این رابطه و نسبت کارکردگرایانه میان نهاد خلافت و سلطنت را در پایان دوره آل بویه و آغاز حکومت سلاجقه در بغداد بررسی کرد. ماوردی از زاویه فقهی به مسئله نگریست ولی بی‌تردید ابن خلدون از زاویه تاریخی و جامعه‌شناختی به

دولت‌های سلطانی توجه کرد. او رابطه کارکردی میان «عصیت» و «دین» و قواعد حاکم بر آن را مورد ارزیابی قرار داد و از این منظر دولت‌های سلطانی و ارتباط آنها با نهاد خلافت را بررسی کرد. البته نباید فراموش کرد که مدت طولانی حکومت ممالیک (گرچه به طور نمادین خلافت عباسی را در قاهره دیگر بار احیا کردند) و به ویژه حکومت عثمانی که قرن‌ها به طول انجامید، موجب شد که مسلمانان منصب خلافت را فراموش کنند و در آگاهی خود از حکومت و دولت، بیشتر مقام سلطان را مدنظر داشته باشند. سلاطین عثمانی نیز که به دلیل نقش خود به عنوان حافظ وحدت دارالاسلام و دفاع از آن در برابر بیگانگان و حتی گسترش اسلام در عمق اروپا، القاب «فاتح» و «غازی» را بر خود می‌نهادند، چندان نیازمند ادعای منصب خلافت نبودند، گرچه گاه مدعی آن نیز بودند و اسنادی نیز در این باره وجود دارد. آنان به هر حال مشکل مشروعیت خود را به واسطه نقشی که ایفا می‌کردند و براساس مبنای تئوریک و البته توسعه داده شده نظریه دولت سلطانی، چاره می‌کردند و عملاً نیز توفیق بسیار در این زمینه یافتند. در هر حال اساساً در دولت عثمانی نهاد خلافت حتی به شکل نمادین نیز وجود نداشت و این نهاد اهمیت خود را از دست داد. گرچه همچنان فقهای خارج از حکومت و عمدتاً شافعی‌ها از مشروعیت تاریخی نهاد خلافت و شرایط تحقق آن دفاع می‌کردند و حاضر نبودند که خلافت را جز برای قریشیان به رسمت بشناسند. سیوطی (متوفی ۹۱۱ ق) که در عصر آغازین حکومت عثمانی و در سلطه ممالیک می‌زیست، رساله‌ای به نام الانافه فی رتبة الخلافة دارد که پرتویی بر گفته‌های ما می‌افکند.

وی در مقدمه رساله می‌نویسد: «یکی از فضایل عجم بر من وارد شد و میان من و او بحثی در گرفت در باب اینکه آیا خلافت دارای اصلی شرعی است که احادیث در باب آن سخن گفته‌اند یا اینکه امری عرفی است که مردم بر آن اتفاق کرده‌اند». وی می‌نویسد که من به او گفتم: «سبحان الله چنین چیزی شایسته ناهمی نیست. خلافت رکن عظیمی از ارکان اسلام است که مورد تأکید شرع قرار گرفته و احادیث در باب آن سخن گفته‌اند». وی سپس در این رساله در دو فصل یکی در باب اختصاصی بودن امر خلافت برای قریش و دیگری پیرامون احادیثی که بنی‌عباس را به خلافت وعده داده‌اند، روایاتی را نقل می‌کند. وی به نقل از نووی، عالم شافعی (در شرح صحیح مسلم)، می‌نویسد که حکم حدیث «لا يزال هذا الامر فی قریش مابقی منهنم اثنان» تا روز قیامت مستمراً



که حکومت‌های ترک تبار عثمانی و شیعیان هر دو حنفی مذهب و بر آن بودند که ساختار حکومتشان را براساس شریعت (بر مبنای فقه حنفی) و بالمآل براساس مشروعیت دینی استوار سازند. درباره شیعیان باید گفت که آنان در الگوبرداری از حکومت عثمانی، ساختاری همانند آنان پیشنهاد می‌کردند: فقیه - سلطان. تألیف کتاب سلوک الملوک که فضل الله بن روزبهان برای عبيدالله خان حاکم بخارا نوشت، برای گردآوری «احکام متعلقه به امام و سلطان را در کتابی» بود. این کتاب می‌توانست «سیاست شرعی» حکومت شیعیان را تبیین کند. از نظر عالمانی مانند فضل الله بن روزبهان، حکومت می‌بایست به شریعت ملتزم باشد تا از مشروعیت برخوردار گردد. در این ساختار حکومتی پیشنهاد می‌شود، طبقه علما به نمایندگی شریعت به عنوان یک نهاد در هرم قدرت قرار گیرد و از ضرورت وجود «شیخ الاسلام» سخن به میان آورده می‌شود.

فضل الله بن روزبهان در سلوک الملوک درباره ضرورت التزام حکومت و سلطان به شریعت و جایگاه شیخ الاسلام می‌نویسد: «و چون پادشاه به تعیین شیخ الاسلام که اعلم العلماء است اقدام نمود، و او بر حسب مذکور عمل کرد، پادشاه از عهده حفظ علوم شریعت بیرون آمد و از عصیان در آن قسم ان شاءالله دور شد. بعد از آن او را به حفظ شریعت من حیث العمل اقدام باید نمود و بقیت این کتاب تمامی متضمن بیان آن چیزی است که پادشاه چون در حفظ شریعت من حیث العمل بدان قیام نماید، از عهده واجب شریعت بیرون آمده باشد».^{۱۴}

از سوی دیگر به نظر می‌رسد با آنکه براساس برخی اسناد و قرائن در دو سه قرن نخستین حکومت عثمانی گاه کوشش‌هایی برای اعطای لقب خلیفه به سلطان عثمانی انجام می‌گرفت،^{۱۵} در این عصر نهاد خلافت اهمیت تاریخی خود را از دست داده و تا مرز فراموشی رفته بود.^{۱۶} این روایت که آخرین خلیفه عباسی مقیم در قاهره ممالیک به نفع سلطان سلیم از مقام خلافت کناره گرفت و این منصب را بدو بخشید، چنانکه برخی از پژوهشگران غربی و عرب نیز یادآور شده و در این زمینه تحقیق کرده‌اند، نباید صحت داشته باشد.^{۱۷} البته این روایت «تاریخی» از زمان معاهده کوچک کینارچی (۱۷۷۴ م)^{۱۸} به اسطوره‌ای تبدیل شد که نقش کارکردگرایانه‌ای در آگاهی نخبگان و نیز سیاست‌های دولت عثمانی و اروپایی‌ها بازی می‌کرد. لویی ماسینیون در مقاله خود درباره خلافت (در ۱۹۲۰ م) در توضیح شرایط و اوضاع تاریخی خاصی که به ارتباط دادن خلافت با سلطنت عثمانی دامن می‌زد، می‌گوید که این داستان در اواخر قرن هجدهم به ویژه از سوی

حاکم است و البته تاکنون نیز چنین بوده و خلافت همواره در قریش متعین بوده است. هر آن کس نیز که بر سلطنت و ملک از طریق شوکت (در متن شرکه، که تصحیح شد) غلبه کند (و من تغلب علی الملک بطریق الشوکه) منکر آن نیست که خلافت در قریش است و در واقع حکومت را به صورت نیابت پذیرا شده است. قرطبی نیز بنا بر نقل سیوطی گفته است که این حدیث خبر از «مشروعیت» می‌دهد. به هر حال این رساله از نگرانی‌های علمای آخر عصر ممالیک و عالمان عصر عثمانی در باب مشروعیت دولت حکایت دارد و سیوطی گرچه پیش از سقوط خلافت عباسی قاهره (در ۹۲۳ ق) در گذشته است، به هر حال در فضای گسترش حکومت عثمانی رساله خود را تحریر کرده است.

حکومت عثمانی البته هیچ‌گاه جز در دوره اخیر، ادعای خلافت نکرد.^{۱۹} با این وصف، برخی از سیاست‌نامه‌نویسان اهل شریعت در آغاز دوره صفوی و تقریباً همزمان با پایان یافتن دوره خلافت نمادین عباسیان در قاهره تحت حکومت ممالیک، از خلیفه خواندن سلاطین حتی اگر قرشی نباشند، ابایی نداشتند. مانند فضل الله بن روزبهان خنجی مؤلف سلوک الملوک که چنانکه می‌دانیم آن را در ۹۲۰ ق به پایان برده است. او در این کتاب می‌نویسد: «طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند، و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد و چون به واسطه سلطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد و والله اعلم».^{۲۰} به عقیده ما گفتار او در این زمینه بیش از آنکه از ادبیات ماوردی متأثر باشد، از اندیشه حنابله و اصحاب حدیث تأثیر گرفته است که در جای دیگری به آن پرداخته‌ایم. او حتی در مقدمه مهمان نامه بخارا، محمدخان شیعیانی را «امام الزمان و خلیفه الرحمان» خوانده است (پایان تألیف این کتاب در سال ۹۱۴ ق بوده است). او در یک قطعه فارسی نیز که یادگار دوران واپسین حیات فضل الله (متوفی ۹۲۷ ق) است، پادشاه عثمانی، سلیم را خلیفه خوانده است.^{۲۱}

به نظر می‌رسد حنفیان که درباره مشروعیت حکومت‌ها آسان‌گیرتر بودند و به شرط عمل به احکام شریعت که توسط فقهای حنفی بیان می‌شد، سلاطین را شایسته حکومت می‌دانستند، در «خلیفه» نامیدن سلاطین چندان مشکلی نمی‌دیدند و می‌دانیم



وارث شرعی حکومت سلاجقه روم در برابر حکومت‌های غاصب دیگر معرفی می‌کردند.^{۳۳}

دربارهٔ نبرد صفوی - عثمانی البته وضع متفاوت بود: صفوی‌ها به دلیل وجود پایگاه‌های وسیعی که در درون سرزمین عثمانی (آناتولی) داشتند و به عبارت دیگر به دلیل برخورداری از مشروعیت دینی و سیاسی در میان خاصهٔ مردمان آناتولی، طبعاً دشمن و رقیب سرسختی برای حکومت عثمانی بودند. به دلیل ماهیت دینی حکومت‌های صفوی و عثمانی طبعاً نزاع و جنگ میان این دو حکومت صورت دینی نیز به خود می‌گرفت. ولی حکومت عثمانی برای فتح سرزمین‌های تحت حکومت صفوی چه توجیه شرعی می‌توانست داشته باشد؟ صفوی‌ها گرچه شیعه بودند ولی شیعیان برای اهل سنت به هر حال مسلمان شمرده می‌شوند. طبعاً به دلیل مشابه، دربارهٔ آق قویونلوها یا حکومت‌های دیگر آناتولی، عثمانی‌ها نمی‌توانستند از جایگاه «خلافت» و وحدت «دارالاسلام» و وحدت سلطهٔ «خلافت»، حکومت بر تمامی سرزمین‌های اسلامی را حق شرعی خود بدانند. از این رو در این مورد خاص یعنی دولت صفوی، آنان با بدعت خواندن عقاید صفوی‌ها ایشان را سزاورا جهاد می‌دانستند. حتی دربارهٔ جنگ‌های سلیم اول با شاه اسماعیل گزارش‌هایی برای توجیه نبرد با آنان به دلیل عقاید «مشرکانه» و «ملحدانه» صفوی‌ها در دست داریم.^{۳۴} ابوالسعود، مفتی مشهور عثمانی، زمینه را برای بدعت‌گرا خواندن صفوی‌ها آماده کرد، گرچه تأکید داشت که آنان حتی شیعه نیستند.^{۳۵}

در عصر سلیمان قانونی بود که نبرد عثمانی - صفوی به اوج خود رسید. شیخ الاسلام ابن کمال پاشا (منصب شیخ الاسلامی از ۱۵۲۶-۱۵۲۴ م) و شیخ الاسلام ابوالسعود (از سال ۱۵۴۵-۱۵۷۴) صفوی‌ها را به صورت مطلق دارای عقاید مشرکانه یا مرتدگونه دانستند؛ مؤمن نبودن صفوی‌ها و ادعای صفویان در داشتن مرجعیت کامل در امر شریعت، به این معنا که هر آنچه شاه مباح بیندارد، مباح است و هر چه را حرام داند، حرام است. این مسئله دلیل جهاد حکومت عثمانی با صفوی‌ها مطرح می‌شد.^{۳۶} آنان درصدد بودند به این ترتیب نبردهای خود با صفوی‌ها را مقدس قلمداد کنند. طبعاً دفاع عثمانی‌ها از پاک‌اندیشی اسلامی در برابر «بدعت‌ها و شرک‌ورزی‌ها و ارتدادگرایی‌های» صفوی در کنار جهاد حکومت عثمانی با کافران اروپایی می‌توانست مشروعیت دینی حکومت آنان را دوچندان کند. تاریخ‌نگاری دورهٔ عثمانی کوشیده است تاریخ عثمانیان و نبردهای آنان را بر این اساس به نگارش درآورد و بازسازی کند و

میخچیان شرقی در غرب شیوع یافت و برای مقایسه میان ساختار جهان اسلام با ساختار جهان مسیحیت و مقام خلافت سلاطین استانبول با سلطهٔ دینی پاپ به کار آمد و سلطهٔ روحی و دینی سلطان عثمانی تحت عنوان «خلیفه» مورد توجه قرار گرفت. به هر حال طرح مسئله مقام خلافت برای سلطنت عثمانی از همین دوره شیوع یافت. به ویژه سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۷۶ - ۱۹۰۹ م) اندیشهٔ خلافت اسلامی را جانی تازه داد و حتی لیبرال‌های عثمانی نیز آن زمان که با سلطان عبدالحمید در قانون اساسی ۱۸۷۶ همراهی می‌کردند، از این اندیشه که سلطان را خلیفه بخوانند، جانب‌داری کردند و البته پس از برآورده نشدن اهداف خود از این فکر دست کشیدند.^{۳۷}

IV

امیر، در مقاله‌ای در باب مشروعیت در عصر حکومت عثمانی می‌نویسد که با پایان حکومت سلیمان قانونی در سال ۱۵۶۶ م، حکومت عثمانی می‌توانست تبیینی ایدئولوژیک ارائه دهد که نه تنها حکومت خود را در سرزمین‌های تحت سیطره توجیه می‌کرد، بلکه حق سیادت جهانی را به آنان می‌داد.

سلاطین عثمانی در دوره‌های پیشتر، پیش از هر چیز از جهادی که بر علیه مسیحیت اروپا توسط آنان رهبری می‌شد، به عنوان عامل مشروعیت خود استفاده می‌کردند؛ چه به عنوان مشروعیت حکومت در برابر رعایای دولت عثمانی و چه نزد سایر مسلمانان خارج از سیطرهٔ حکومت.^{۳۸} بدین ترتیب آنان «غازیان» معرفی می‌شدند که زمین را از شرک پاک می‌کنند.^{۳۹} در این دیدگاه، سلاطین عثمانی کسانی معرفی می‌شدند که تکلیف شرعی جهاد را اجرا می‌کنند و طبعاً حق شرعی حکومت بر سرزمین‌هایی که فتح می‌کردند نیز از برای آنان بود.^{۴۰}

دربارهٔ جنگ‌ها و لشکرکشی‌ها و فتح سرزمین‌های اسلامی، مانند نبرد آنان با اوزون حسن (حکومت آق قویونلو)، که طبعاً مسئله شرک و کفر مطرح نبود، مورخان رسمی دولت عثمانی از توجیهات دیگر همانند رفع ظلم و فتنه یا همکاری این حکومت‌ها با مشرکین یا ایجاد این باور که این سرزمین‌ها به صورت صلح‌آمیز به سرزمین عثمانی انضمام یافته‌اند، بهره می‌گرفتند.^{۴۱} دلیل این امر روشن بود، زیرا آنان با وجود خلیفهٔ عباسی قاهره که ایشان را به رسمیت نمی‌شناخت، نمی‌توانستند تحت عنوان خلیفه (یعنی تنها نظام مشروع در جهان اسلام سنی)، کشورگشایی خود را در سرزمین‌های اسلامی به عنوان اقدام در جهت وحدت دارالاسلام توجیه کنند. البته در آغاز حکومت عثمانی آناتولی، آنان خود را تنها

به عثمانی‌ها هویت دینی و مشروعیت ببخشد.

واقعیت این است که پیش از فتح مصر و شام از سوی حکومت عثمانی، با وجود خلافت نمادین عباسی در قاهره، حکومت عثمانی با مشکل بیشتری در خصوص مشروعیت خود روبه‌رو بود. زیرا خلافت عباسی قاهره آنان را به رسمیت نمی‌شناخت و از سوی دیگر آنان نمی‌توانستند بی‌توجه به لوازم وجود خلافت در دارالاسلام، حکومت خود را امتداد بخشند و مشکل مشروعیت خود را چاره کنند. به همین جهت حکومت عثمانی و مورخان رسمی حکومت درصدد بودند از طرق دیگری از جمله مسئله جهاد با کفار و مشرکین و مانند آن حکومت خود را مشروع جلوه دهند. ولی پس از انقراض حکومت ممالیک به دست حکومت عثمانی و طبعاً از دست رفتن پایگاه خلافت عباسی قاهره و از همه مهم‌تر دست یافتن عثمانی‌ها به مکه و مدینه و حتی قدس، افق‌های تازه‌ای برای حکومت عثمانی گشوده شد. در واقع به دلیل از بین رفتن خلافت عباسی قاهره، حکومت عثمانی می‌توانست در پیش‌زمینه عدم وجود خلافت، با بهره‌گیری از برخی اصول اندیشه سیاسی اسلام سنی و به ویژه فقه حنفی مشکل مشروعیت را حل کند. سیطره بر حکومت حجاز می‌توانست آنان را «خادم الحرمین الشریفین»^{۲۸} معرفی کند که برای کسب مشروعیت حکومت عثمانی بسیار پراهمیت بود. به ویژه در برابر حکومت صفوی «بدعت‌گرا» و گاه تا سرحد «مشرک» و «کافر»، حکومت عثمانی پس از عصر سلیم یعنی از آغاز حکومت سلیمان، رنگ دینی و فقهی بیشتری گرفت و برخلاف روند گذشته بهره‌گیری از عقاید صوفیانه یا توده‌وار به سوی نظام فقهی و مشروعیت فقهی تغییر جهت داد. از جمله عقاید توده‌ای، تمسک به نسب‌های ادعایی برای سلالة حاکم در مسیر کسب مشروعیت مردمی‌تر بود، چیزی که درباره حکومت صفوی نیز در مورد نسب علوی داشتن جریان داشت.^{۲۹}

به هر حال با توجه به نقش حکومت عثمانی در عملی کردن مقوله «جهاد» و توسعه و گسترش اسلام در اروپا و نبرد آنان با حکومت صفوی که «مرتد» تلقی می‌شدند و احیای اسلام، علمای اهل سنت در سرزمین عثمانی و خارج آن، حکومت عثمانی را تماماً تأیید کردند و حتی پادشاهان عثمانی را مجدد دین دانستند و آنان را از هرگونه بدعتی میرا پنداشتند.^{۳۰}

البته «شیخ‌الاسلام» عثمانی و نهاد «شیخ‌الاسلامی»، به ویژه از عصر سلطان سلیم با تبیین مشروعیت دینی سلاطین عثمانی که اینک خلافت عباسی قاهره نیز مانعی در برابر آنان نبود، هدف دیگری را نیز دنبال می‌کرد: تحکیم نهاد «علماء» و استوار کردن

سلطه دینی علما و دینی کردن قوانین حکومت.

ابوالسعود، فقیه عثمانی در این مسیر کوشش بسیار کرد. قانون سلطانی سال ۱۵۲۷-۸ م در حکومت عثمانی، عمل به شریعت را امری اساسی قلمداد می‌کرد و التزام به شریعت شرط التزام به سلطه سیاسی سلطان بود.^{۳۱} به این ترتیب، سلطان وسیله خداوند برای اجرای احکام شریعت قلمداد می‌شد.^{۳۲} حتی ابوالسعود کوشید با فقه اجتهادی قوانین غیر مستند به شریعت را در حکومت عثمانی، به صورت و در لباس شرعی توجیه کند و بدین وسیله کوشید قانون عثمانی را با قانون دینی (شریعت) تا آنجا که ممکن است و گرچه در مقام لفظ و نه واقعیت توفیق دهد.^{۳۳} چنین پیش‌زمینه‌ای بود که در دولت عثمانی الگوی حکومتی سلطان - فقیه را در عمق بیشتری گسترش داد. این الگو در واقع جانشینی برای «دولت خلافت» بود.

پس از فروپاشی نهاد صوری خلافت در قاهره، دولت عثمانی به دو دلیل مبانی حکومت و مشروعیت خود را تحکیم بخشید: عدم وجود خلیفه و نهاد خلافت و استیلا و غلبه حکومت عثمانی بر قسمت اعظم جهان اسلام (با استفاده از قهر و زور)؛ و از دیگر سو وجود اندیشه سنی جماعت و تحقق و تضمین استمرار آن از دیدگاه تفکر سیاسی اسلامی سنی و تأکید بر عدم وجود فتنه و شرایط حاکم بر فضای حاصل از آن (یعنی جنگ دو طرف خواستار حکومت و در نتیجه قطعی نشدن حکومت برای هیچ یک از دو طرف). عثمانی‌ها می‌توانستند بر مبنای نظریه سیاسی اسلامی سنی (که اساساً برخاسته از تفکر اصحاب حدیث و حنبلیه بود و بعدها توسط دیگر فقهای سنی نیز پیگیری شد) و با تحولاتی که در آن صورت پذیرفته بود، یکسره با وجود عدم «قرشی» و حتی عرب بودن، ادعای خلافت کنند. خلافتی که نه بر اساس «شورا» و تعیین «اهل الحل و العقد» بلکه براساس «استیلا» و غلبه و استفاده از زور بود. می‌دانیم که ابویعلی حنبلی در الاحکام السلطانیه در این باره به نقل از احمد بن حنبل نظریه پردازی کرده بود.^{۳۴} پیشتر نیز از فضل الله بن روزبهان خنجی نقل کردیم که او چنین سلطانی را حتی اگر قرشی نباشد، می‌توانست خلیفه بخواند. راه دیگر این بود که حکومت عثمانی براساس سنت حنفیان در پذیرش

حکومت‌های «سلطانی»

که نظریه سهل‌تری نسبت به دولت در



شرایط جهان نوین اسلامی بودند. آنان بدون در نظر گرفتن قواعد حاکم بر نظام سلطه سیاسی در اسلام و مسئله «عصبیت» و قانون «تغلب»، از خلافت جانب‌داری می‌کردند. علی عبدالرازق با درک درست از ماهیت خلافت و تجربه تاریخی آن (براساس برداشت ابن خلدون) و بنابر دانش برخاسته از داده‌های عصر جدید، از منظر فقهی به خلافت فراتر رفت و افق تازه‌تری را ترسیم نمود. در این افق، برای خلافت که دیگر مفهوم خود را از دست داده بود، جایی نبود. او به خوبی می‌دانست که احیای خلافت که قرن‌ها و به حکم ضرورت برای حکومت استیلا و غلبه جا باز کرده بود، نمی‌تواند چاره‌ساز باشد. بلکه می‌باید با شناخت دقیق متعلق حکومت از دیدگاه ابن خلدون، براساس مقتضیات زمان از شکل تاریخی حکومت (خلافت) فراتر رفت و گامی جلوتر گذاشت و حکومت را بنیاد تازه بخشید.

در طرف مقابل، احیاگران خلافت با اندیشه سلفی می‌کوشیدند به خلافت مفهوم دینی ببخشند که البته با سنت حکومت در اسلام سنی منافات داشت، اما جالب اینکه با درک اروپایی‌ها از خلافت سازگار بود.

محمد رشید رضا در کتاب الخلافة و الامامة العظمی و مقالات متعدد در کنگره‌های خلافت در سال ۱۹۲۶ م و پیش از آن از شکلی از خلافت اسلامی دفاع می‌کرد که همزمان با شرایط نوین جهان اسلام و نیز با قواعد فقه الخلافة متناسب باشد. او به فقه سیاسی تمایل بیشتری داشت تا اندیشه سیاسی ابن خلدون و از این رو به عصبیت و قانون تغلب بذل عنایت نمی‌کرد. او در حقیقت به اهل الحل و العقد می‌اندیشید. این در حالی است که علی عبدالرازق روشی نوین را پی‌ریزی می‌کرد که با تاریخ اسلامی از مجرای روش ابن خلدون از یک سو و نیز با داده‌های عصر جدید در مقام سیاست و علوم اجتماعی و انسانی از سویی دیگر مرتبط بود. او می‌کوشید برای گذار از بحران و تنگنایی که تفکر سلفی در زمینه اندیشه خلافت با آن روبه‌رو بود، عقلانیت اسلامی را با اندیشه سیاسی آشنا کند، بی‌آنکه در مقولات فقهی کهن اندیشه اسلام سنی گرفتار آید. او امر سیاسی را امری غیر مقدس می‌دانست و البته در این عقیده از محمد عبده که به صراحت اعلام می‌کرد در اسلام دولت دینی وجود ندارد، چندان فاصله نداشت. در حالی که رشید رضا می‌کوشید بحران خلافت را از طریق فقه الخلافة و نهاد فقاقت چاره کند، علی عبدالرازق می‌کوشید براساس برداشتش از کل تاریخ اسلامی و نه صرفاً تاریخ نهاد فقه، این موضوع را مورد بررسی قرار دهد.

این در حالی است که حکومت عثمانی در برابر نفوذ استعماری اروپا، در عصر عبدالحمید دوم از جایگاه و نقش تاریخی خلافت

اسلام داشتند - و البته در اینجا مجالی برای باز کردن این موضوع نیست - و بر مبنای الگوی سلطان - فقیه، بی‌آنکه دعوی خلافت نمایند، سلطه سیاسی خود را مشروعیت اساسی دهد.

چنانکه پیشتر گفتیم عالمانی چون سیوطی در پایان حکومت ممالیک و عصر زوال نهاد صوری خلافت عباسی قاهره، از قرشی بودن نهاد خلافت دفاع می‌کردند و ظاهراً این به دلیل پیش زمینه اندیشه مشروعیت خلافت غیر قرشی بود که عالمان حکومت عثمانی احتمالاً مطرح می‌ساختند. بنابراین برای حکومت عثمانی انتخاب راه دوم بسی ساده‌تر بود و آنان جز در برخی شرایط و خیلی گذرا و به صورت غیر جدی، مسئله خلافت را مطرح نمی‌کردند و بنای حکومت را بر آن بنیاد نکرده بودند و بیشتر می‌کوشیدند راه دوم را تعمیق دهند. آنان با بهره‌گیری از سنت حنفی - ترکی در بنیاد مشروعیت سیاسی، خود را «سلطان شعوب اسلامی» می‌خواندند، حکومتی که بر مبنای «سنت» و «جماعت» است و اجرای شریعت و قوانین فقهی را مدنظر دارد و علما در آن از احترام و منزلت ویژه‌ای در هرم قدرت برخوردارند. این حکومت به همین دلیل شایستگی فرمانروایی بر تمامی دارالاسلام را دارد.

شاید ابوالسعود به راه حل اول علاقه‌مندتر بود. او از مقام خلافت سلطان و سلطه وی بر تمامی مسلمانان و حتی بر همه جهان سخن به میان می‌آورد.^{۲۵} با این حال امیر معتقد است که با مرگ ابوالسعود در ۱۵۷۴ م، نظریه خلافت عثمانی نیز از میان رفت.^{۲۶}

v

در واقع، گفتمان سیاسی عربی - اسلامی که مسئله خلافت را در ربع اول قرن بیستم در جهت احیای نقش و جایگاه آن مطرح کرد (چه همچنان عثمانی بماند و چه خلافت عربی تشکیل شود)، در همان پیش زمینه و اهدافی بود که اروپاییان از مقام خلافت انتظار داشتند.

در تصور شرق‌شناسی و اروپایی ملاحظه می‌کنیم که خلافت به مفهوم پیروی همه مسلمانان از یک زعیم روحی و دینی بوده است که البته این پیروی، با شهروندی مسلمانان در حکومت‌های مختلف و حتی بیگانه ناسازگاری ندارد. حتی این خلیفه می‌تواند مشکلات میان مسلمانان مستعمرات اروپایی را با دول غربی در وقت ضرورت حل و فصل کند.^{۲۷}

در واقع، در مقابل علی عبدالرازق که از ماهیت تحول «خلافت» به «ملک» اطلاع درستی داشت و از آن در جهت تأیید آرای خود در کتابش الاسلام و اصول الحکم بهره می‌برد، روشنفکران مسلمان عرب قرار داشتند که در پی احیای نهاد خلافت از یک سو بر اساس قواعد فقه خلافت و از سوی دیگر مناسب با

پی‌نوشت‌ها:

۱. در حقیقت تشیع از عصر صفوی جزء اساسی و تشکیل دهنده ثابت قومیت و هویت ایرانی گردید.
۲. بنگرید به: «اصطلاح ملی "ایران" و احیای دوباره آن در عصر ایلخانان مغول»، از نگارنده در مجله معارفه دوره پانزدهم، شماره ۲ و ۱، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۹۰-۱۹۸.
۳. بنگرید به: والتر هینتس، تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
۴. بنگرید به: R Savory, *Iran under the safavids*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, P. 30: و نیز بنگرید به: مقاله دوست دانشمند مرحوم جان (یحیی) کوپر، «ملاحظات چند درباره محیط عقلانی دینی ایران در عصر صفویه»، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۶۷-۱۷۰.
۵. مقایسه کنید با عادل علوش: *The origins and development of the Ottoman Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1983, Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safaviden in 16 Janrhundert nach arabishen Handschriften Islamkundlich Vntersuchungen*, Bd Freiburg, Schwarz Verlag, 1970.
۶. بنگرید به: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۱۵.
۷. در مواجهه صفویه با عثمانی، هویت ایرانی و تقابل اسطوره‌های ایران و توران مورد توجه بوده است. هویت ایرانی از عصر صفوی شکل نهایی خود را پیدا کرد و از این رو دیگر مورد مناقشه نبود. در جنگ‌های بعدی میان ایران و کشورهای دیگر، نزاع بر سر حدود جغرافیایی بوده و نه اصل هویت ایران، چالش به وجود آمده پس از ورود استعمار به کشورهای اسلامی در قرن هجدهم میلادی، مشکلی را که برای دولت عثمانی و دیگر نقاط جهان اسلام از لحاظ هویت ملت و دولت ایجاد کرد، برای ایران به وجود نیاورد.
۸. بنگرید به: آلبرت حورانی «الاسس العثمانية للشرق الاوسط الحديث». مجله تاریخ العرب و العالم، سال دوم، شماره ۱۴، کانون الاول (دسامبر) ۱۹۷۹، ص ۶، ۱۰، لوتسکی، تاریخ الاقطار العربية الحديثه، بیروت، دارالفارابی، چاپ هشتم، ۱۹۸۵ م. ص ۲۴، ساطع الحصری، البلاد العربية و الدولة العثمانية، بیروت، ط ۳، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۵ م، ص ۳۲، برای موقعیت اقتصادی و نفوذ اجتماعی آنان، بنگرید به: ماهر الشریف، تاریخ فلسطین الاقتصادي -

و البته در فضای فکری اتحاد اسلامی (الجامعه الاسلامیه سید جمال الدین) در جهت تحکیم قدرت سیاسی و معنوی خود بهره جست و حتی در جهت امتداد بخشیدن به سلطه معنوی خود در کشورهایی که تحت سلطه سیاسی آن نبودند (مانند هند)، از این اندیشه استفاده کرد. آنان یدین طریق خود را رهبر دینی کل جهان اسلام نمایانند. به نظر می‌رسد روایت خود را خلیفه خواندن سلطان سلیم، در دوره ضعف دولت عثمانی در اواخر قرن هجدهم ساخته شده تا دولت بتواند برای اثبات وجود و استمرار خویش، خود را از طریق نهاد خلافت باز یافت کند. امری که در اواخر قرن نوزدهم و در عصر عبدالحمید دوم بروز و ظهور بیشتری یافت.^{۳۸} اساساً وجود بحران‌هایی که دولت عثمانی از یک سو از قرن هجدهم میلادی به بعد و مسلمانان هند از دیگر سو به دلیل استعمار اروپایی با آن روبه‌رو بودند، به بازگشت نقش محوری وحدت دارالاسلام امت و نماد آن (خلافت) منجر شد و از این رو نه تنها حکومت عثمانی به اندیشه خلافت افتاد که حتی روشنفکران مسلمان نیز در پی خردورزی در باب وحدت مسلمین افتادند. اساساً رهیافت این روشنفکران مقابله با استعمار و حفظ دارالاسلام در برابر تهدیدهای خارجی بود. این اندیشه ابتدا به ویژه نزد جمال‌الدین اسدآبادی با طرح مقوله اتحاد اسلامی ظهور کرد و پس از فروپاشی نظام خلافت با طرح «کنگره» که در پی احیای خلافت و پدید آوردن نماد سیاسی و دینی واحد برای مسلمانان بود، رخ نمود. بنابراین تحت شرایط فشار استعمار بر کشورهای اسلامی و لزوم وجود مرجعی مبتنی بر دین که فراتر از مرزبندی‌های سیاسی باشد و بتواند همبستگی اسلامی را در میان مسلمانان به وجود آورد، اندیشه خلافت که چند قرنی به محاق رفته بود، دیگر بار زنده شد و محتوایی دینی گرفت. در واقع در چارچوب خلافت بود که روشنفکرانی مانند کواکبی و رشید رضا از منظر فقهی به نهاد خلافت می‌نگریستند و در فضای معرفتی سنتی سعی در احیا و بازسازی آن داشتند.

با توجه به آنچه گذشت، قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم میلادی دوران احیای خلافت در میان مسلمانان و نظریه‌پردازی در باب آن بود. به همین دلیل نیز بود که زمینه ابتکار در اندیشه سیاسی اسلامی از میان رفت و در حالی که روند تغییرات جهانی منطقی متفاوت خود داشت، اصلاح‌طلبان و متفکرانی مانند رشید رضا همچنان در زندان اندیشه فقهی اسلام سنی که خود را در «نهاد خلافت» محدود می‌ساخت قرار داشتند، چیزی که چند صد سال برائت تاریخی خود را از دست داده بود.

۱۳. بنگرید به: مقدمهٔ موحد بر کتاب پیشگفته، ص ۱۶.
۱۴. بنگرید به: سلوک الملوک ص ۹۱ تا ۱۰۰.
۱۵. دربارهٔ ادعای خلافت از سوی حکومت عثمانی، بنگرید به: عبدالحسین نوایی، شاه اسماعیل صفوی، ص ۱۵۷؛ نامهٔ سلطان سلیم به شاه اسماعیل صفوی که خود را «خليفة الله تعالى في الدنيا بالطول والعرض» می‌خواند. نیز بنگرید به:

C.N. Atstiz, *Osmanli tarihine ait takvimler* (Istanbul, 1961)

ولی بی‌تردید ادعای خلافت به صورت جدی ابتدا مطرح نبوده است. ۱۶. به نظر می‌رسد که بروز و ظهور حکومت صفوی و اقدامات کشورگشایی شاه اسماعیل، هر دو دولت عثمانی و شیبانی را به صورت جدی‌تری به اندیشه هویت سنی حکومت و اصرار بر صیغهٔ فقهی _ دینی آن تحت رعایت نهاد علما در هرم قدرت انداخته باشد و آنان را در این امر مصمم‌تر کرده باشد، به این ترتیب که ایشان ضمن کسب مشروعیت، وفاداری مسلمانان پیرو اهل سنت و جماعت را تضمین کرده باشند؛ ولی بی‌تردید مسئلهٔ «تجدید خلافت» که دکتر طباطبایی (ص ۲۱۵) آن را مبنای نظریهٔ خود قرار داده، نادرست است.

۱۷. بنگرید به: اسد رستم، «السلطان سلیم و الخلافة»، آزاد و ابحات، بیروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ۱۹۶۷، ص ۱۶-۱۷. پس از فتح مصر به سال ۹۲۳ ق و تسلیم شدن شریف مکه در همان سال شاید شرایط برای چنین چیزی فراهم شده بود، ولی نظر محققین این است که این داستان به دلایل خاصی صورت‌بندی شده است، برای یک روایت متأخر از این داستان در عصر قاجار. بنگرید به: محمد عارف اسپناقچی باش‌آزاده، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، به کوشش رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۹، ش، ص ۲۱۱-۲۱۲، ۲۵۸.

۱۸. این معاهده پس از شکست عثمانی از روس در سال ۱۷۷۴ م تنظیم شد. سلطان عثمانی پس از این واقعه خود را خلیفه خواند، بنگرید به: shaw. *History of the ottoman empire. I/250*, Arnold, *The Caliphate*, P.139-152, 165-173.

۱۹. بنگرید به: Opera Minora. I/273.

۲۰. به طور مثال نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، پراگ، ۱۹۲۸، م. ۱/ ۲۴۸.

۲۱. بنگرید به: به طور مثال:

N.S Banarli' *Ahmedi ve Dasitan-tevarin-imuluk-i al-i osman*, *Turkiyat mecuasi*, (1936-39),

۲۸. حسن صبحی، *العالم العربی، دارالنهضة العربية، بیروت، ۱۹۶۷، ص ۲۱*. فیلیپ خوری، *اعیان المذنب، ص ۵۶-۵۷*.

۹. دربارهٔ منصب شیخ الاسلامی اصفهان در عصر صفوی که بالاترین کانون مرجعیت دینی امپراتوری صفوی از آغاز قرن هفدهم به بعد شناخته شده است بنگرید به:

Said Amir Arjomand, *The shadon of God and The Hidden Imam*, Chicago univ. of Chicago Press, 1984, 137, Devin. J. Stewart. *A Biographical Notice on Baha Al-Din.al-Amili (d 1030/1621)*, *JAOS*, 111. (1991) 563-71, esp: 571.

استوارت معتقد است که شکل‌گیری این منصب را نباید در زمان ظهور شیخ الاسلامی برجستهٔ اصفهان در قرن هفدهم دانست. زیرا از حدود ۳/ ۹۶۲ _ ۱۵۵۲ با انتصاب شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی به عنوان شیخ‌الاسلام قزوین این منصب شکل گرفت. بنگرید به:

Devin. J. Stewart, first Shaykh al - Islam of the safaavid capital Qazvin, *JAOS*, 116.3 (1996) 387-405

این مقاله بسیار عالمانه را دوست فاضل جناب آقای محمد کاظم رحمتی در مجلهٔ آینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۶۸ ترجمه کرده است. دربارهٔ نهاد دین در عصر صفوی نیز بنگرید به:

Arjomand, *The Mujtahid of the Age and the mullabashi. an intermatite stage in the institutionalization of religion authority in Shiite*, in: Arjomand (ed), *Authority and political culture in Shi-ism* (Albany 1988) 80-97.

۱۰. بنگرید به: سیوطی، «الانافة فی رتبة الخلافة»، ضمن *Israel Oriental Studies*, Tel-Aviv-University, 1978, VIII, P.246-261. اسلامی می‌داند، بنا بر منظر عمومی اهل سنت، معتقد است که پیامبر(ص) امر آن را به امت واگذار کرده و خود در این خصوص جز اندکی سخن نگفته است!!

۱۱. دکتر جواد طباطبایی در درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران (ص ۱۵-۲۱۶) به خطا گمان کرده که حکومت عثمانی پس از عصر سلیم، به تجدید خلافت دست زده، که البته چنین دریافتی نادرست است. بنگرید به ادامهٔ مقاله.

۱۲. بنگرید به: فضل الله بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲، ش. ص ۸۲

seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari. nos. 479-89.

۲۸. برای سابقه لقب خادم الحرمين الشريفین، بنگرید به: قلقشندی، صبح الاعشى، ۴۶/۶، ابن حبيب، تذكرة النبیه فی ایام المنصور و بنیه به کوشش محمد محمد امین، ۳۸۵/۱، درباره سلطان سلیم و ملقب شدن او به این لقب، بنگرید به: این ایاس، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، ۹۸/۳. نیز بنگرید به:

Faroghi, S., *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the ottomans*. 1994, p.9-10

۲۹. بنگرید به:

M. Kunt, ch. Woodhead (ed), Suleyman; *The Magnificent and his Age*, Longmans, 1995, PP. 138-153, Barbara Flemming, "Political genealogies in the sixteen century", *Osmanli arastirmalari VII-VIII 91988*), 123-39.

۳۰. بنگرید به:

Lutfi Pasa, (ed. Ali), *Tevarith-I osman* (Istanbul 1922), 11-16

۳۱. بنگرید به:

Duzdag, *Seyhulislam Ebussuud Efendi fetvalari*, n 282. ۳۲. برای مثال بنگرید به: عبدالرحمان جبرتی، عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار، چاپ بولاق، ۱۲۹۷ م، ۲۱/۱.

۳۳. بنگرید به:

Duzdag, n. 216, 217; Barkan, *Zirai ekonominin hukuki ve mali esaslari*, 297-9.

۳۴. بنگرید به: الاحکام السلطانیة، ص ۲۳ - ۲۴.

۳۵. بنگرید به:

Duzdag, *Seyhulislam Ebussuud Efendi Fetvalari*, n 479.

۳۶. بنگرید به:

M. Kunt, ch. Woodhead (ed), Suleyman: *the Magnificent and Age*, Longmans, 1995, PP. 138-153.

۳۷. بنگرید به:

Opera minora I/279-281, 283.

۳۸. بنگرید به: عبدالعزیز محمد الشناوی، الدولة

عثمانیة، دولة مفتری علیها، قاهره، ۱۹۸۰ م، ۱/ ۳۴۴.

111-35, Tunca kortantamer, *Leben und Wietbild des altosmanischen Dichters Ahmedi*, (Freiburg, 1973) 236, Mehmed Nesri, (ed. F. Unat and M. koymen), *kitab-i cihannuma 1* (Ankara, 1949), 55. : در این مأخذ، سلاطین عثمانی بدین صورت «اول الغزاة البارزین و المجاهدين بعد رسول الله و الخلفاء الراشدين» معرفی شده‌اند.

۲۲. بنگرید به: Nesri. *Kitab-i cihannüma*. 52;

۲۳. بنگرید به: M. Kunt, ch. Woodhead (ed), *suleyman, the Magnificent and his Age*, Longmans, 1995, PP. 138-153, Tursun Bey, (ed. A. M. Tulum), *Tarih-i Ebu'l-Feth* (Istanbul. 1977), 157.

۲۴. همانجا.

۲۵. نک: Repp, R.C. *The Mufti of Istanbul*, (Oxford, 1986), ۲۵-

عزیز نک: نامه های سلطان سلیم به شاه اسماعیل در محمد عارف اسپناچی پاشازاده، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، ص ۸۴-۸۶، ۸۹، ۹۲، ۱۱۸-۱۱۹.

M.E. Düzdag, *seyhulislam Ebussuud Efendi* ۲۶

Fetvalari. Istanbul. 1972. no. 481. به:

۲۷. در مورد فتاوی او بر ضد قزلباش‌ها بنگرید به:

El Ke Eberhard, *Osmanische ...*, PP. 50-51.

استوارت معتقد است که بعد از قرارداد آماسیه، شاه طهماسب، احتمالاً خواسته بود که در رقابت در سطح عقیدتی با حکومت عثمانی از منصب شیخ الاسلام، همانند عثمانی‌ها به شکل متقابلی استفاده کند. وی می‌افزاید که ممکن است شاه تمایل داشته فقهی را به منصب شیخ‌الاسلامی بگمارد که بتواند سخنگوی مخالفت با فقیه متنفذ عثمانی ابوالسعود افندی (ملا ابوالسعود بن محمد بن مصطفی عمادی (متوفی ۹۸۲ م / ۱۵۴۷) باشد که منصب شیخ الاسلامی استانبول را از ۹۵۲ / ۱۵۴۷ تا ۹۸۲ / ۱۵۷۴ عهده‌دار بود و فتاوی تندی بر ضد صفویان و قزلباش‌ها داده بود، بنگرید به: دوین جی استوارت، !! نخستین شیخ‌الاسلام قزوین پایتخت صفویه، تحلیل از رساله العقد الحسینی»، ترجمه محمد کاظم رحمتی، آینه پژوهش، سال ۱۲، شماره ۲ (۶۸)، خرداد - تیر ۱۳۸۰ ش، ص ۵۷.

۲۷. بنگرید به: S. Tekindage. « Yeni Kaynak ve :

vesikalarin isigi altinda Yavuz Sultan Selim in Iran seferleri», *Tarig dergisi xvii/22* (1968), 49-78, Duzdag.