

در تمامی دوران تاریخی پیش مدرن ایران از دوران باستان به بعد و نیز در مقاطعی در دوران گذار به جامعه مدرن-اندیشه سیاسی ایرانیان از ویژگی‌هایی برخوردار بوده که می‌توان قائل شد «محافظة کاری» نگرش اصلی مسلط بر این اندیشه بوده است. بالطبع بررسی جنبه‌های مختلف محافظة کاری سیاسی ایرانیان در حجم یک مقاله ممکن نیست. در این مقاله تلاش می‌شود با اشراف‌های کوتاه، به تبیین آن در سیر اندیشه سیاسی ایرانیان بپردازیم.

مفهوم معنای محافظة کاری سیاسی

مایکل اوکسنتز در جمله نظریه‌پردازان محافظة کار در تعریف محافظة کاری می‌گوید: محافظة کار بودن به معنی ترجیح امر معلوم بر امر مجهول، امر آزمایش شده بر امر نسیب نشده و اکتفا بر اسطوره بر امر موجود بر امر مطلوب و امر محدود بر امر نامحدود است (۱). در این تعریف که حامل نگرشی مثبت به محافظة کاری است. مستتر دانستن امر موجود نسبت به امر مطلوب را می‌توان مهم‌ترین ویژگی محافظة کاری دانست. هر چند که باید تأکید کرد در بسیاری از گرایش‌های محافظة کارانه سیاسی-اجتماعی، امر یا وضع موجود آرمانی شده و از این طریق به عنوان امر یا وضع مطلوب معرفی و اعتبار داده می‌شود. محافظة کاری با ترجیح امر یا وضع موجود به امر یا وضع مطلوب در عرصه سیاسی، یا تغییر و تحول بنیادین و تسریع وضع موجود سیاسی-اجتماعی مخالفت می‌ورزد مخالفت محافظة کاری

باین امر از طریق حمایت از پیمان‌های لایات وضع موجود که سنت‌ها و رسوم گذشته می‌شوند انجام می‌گیرد. بالطبع در جوامع دینی نیز جمله ایران-نهادها سنت‌ها و ارزش‌های مستقر توجیه دینی می‌یابند و از این طریق وضع موجود و جوی قنسی می‌یابد همین امر به شدت محافظة کاری سیاسی را تقویت می‌کند و باعث بسط محافظة کاری پدید می‌آید. معنای زندگی اجتماعی (و فردی) می‌شود.

از آغاز، محافظة کاری از نظر فلسفی در مخالفت با ایده‌های عصر روشنگری-که مثلاً از جمله با قایل شدن به «حقوق طبیعی» برابری میان انسان‌ها را تبیین می‌کرد- و از نظر سیاسی در مخالفت با ایده‌های سیاسی انقلاب کبیر فرانسه-که برابری یکی از سه جزو شمار اصلی‌اش بود- نخست از سوی اندومند برک تدوین شده اندومند برک در رد اصل برابری انقلاب کبیر فرانسه بود که به طور عام با ایده برابری میان انسان‌ها مخالفت ورزید. اتفاقاً باور برامید آن‌ها که به دنبال برابری هستند هرگز نخواستند تاوانت مساوات برقرار کنند. در همه جوامع گروهی از شهر و روستا از گروه دیگر برترند آن‌ها که می‌خواهند مساوات برقرار کنند فقط نظام طبیعی را به هم می‌زنند. شالوده ساختمان جامعه می‌ماند که بر زمین محکم و استوار بنا شود و در حالی که آنها خشت بر هوا می‌زنند (۲).

این بسیار اهمیت دارد که اندومند برک نگرش از طریق توسل به نظام طبیعی «توجیه می‌کند. در واقع همه نفع‌های محافظة کاری با استناد به وضع طبیعی و از گفیک برای جامعه نگرش برقرار یافتی چنین وضعی می‌شکلند این نوع نگرش به جامعه قایل است که «جامعه یک چیز زنده است از گفیک است که اجزا را آن با یکدیگر همگامی

دارند درست همان‌طور که مغز و قلب و ریه‌ها و کبد در او گفیک یک موجود زنده با یکدیگر همگامی دارند هر بخش از این جمله سرزند ساختارنده کلیه کسب و کارها حکومت و نظایر آن- نقش یکدیگر را در حفظ کلیت آن و مراقبت از اقتدار ستی «جامعه ایفا می‌نمایند لذا برخلاف تصور لیبرال‌ها جامعه یک «ماشین» ساخته شده توسط افراد خردمند که قابل دستکاری و اصلاح باشد نمی‌باشد» (۳).

از سوی محافظة کاران، نگرش برابری سیاسی-اجتماعی به ویژه میان حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان چنین توجیه می‌شود که مطلقاً با نگرش مسیحیت به انسان در موضوع گناه اولیه-که با سرشت انسانی در آمیخته است- شریک نیستی و گناه ذاتی از آن است. به این معنی که اگر انسان‌ها در حوزه جامعه آزاد گذاشته شوند قطعاً به شر و ستم به یکدیگر می‌گرایند پس لازم است تا انسان‌ها مطلقاً با سنت‌ها و رسوم مستقر شده طی قرون، هر یک در جایگاه خود ننگ داشته و مهار و هدایت شود. چند نایب ستم و ولیدی نسبت به یکدیگر در نفعند چنین رویکردی به انسان-که اگر انسان‌ها و آزاد باشند قطعاً به شر و تباهی و ستم به یکدیگر می‌گرایند- در دیگر ادیان نیز از زمینه‌های بسیار قوی برخوردار است تا ضرورت هدایت مردم نتیجه گرفته شود.

نگرش برابری محافظة کارانه بر اندیشه سیاسی ایرانیان

با قبول این هنجار که پذیرش پیش فرض نظم طبیعی یا از گفیک جامعه توجیه ذاتی دانستن تباری برتری در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی از سوی گرایش‌های مختلف محافظة کاری است باید گفت که از پیش از اسلام این هنجار در اندیشه سیاسی ایرانیان وجود داشت و تقارن یافت و بدین توجیه نظم و ثبات سیاسی قرار گرفته در ارتباط با فرهنگ سیاسی پیش از اسلام به طور مثال در «شکند گمفیک و چهار هزار میراث فکری دوران ساسانی آمده است» (۴) این همین را آفرید که اگلی مطلق است چونان درختی تنومند با یک تنه اصلی، شاخه اصلی (کلفت) و سه شاخه فرعی (نازک) چهار میوه و پنج ریشه آن تنه اصلی) پیمان (میاهموی) است. دو شاخه اصلی، عمل و امتناع است سه شاخه (نازک) پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است. چهار میوه (ثمره) چهار طبقه مذهبی است که توسط آن هادیس و زندگی دنیوی پدید می‌آید (یعنی) طبقه موبدی، طبقه جنگاوران، طبقه کشاورزان و طبقه صنعتگران (هنرمندان) آن پنج ریشه پنج مقام (در چه) در سلسله مراتب دولتی است که بالا و پایین تر از این‌ها، رذل، که همان شاه شاهان است، یعنی فرمانروای کل جهان در عالم کسمر که انسان است (چهار چیز) مطلق یا چهار طبقه زمینی دیده می‌شود: سربا موبدی، دست‌ها یا طبقه جنگاور، بشکم یا طبقه کشاورزان و پاهای یا طبقه صنعتگران (هنرمندان) مطلق است» (۵).

در این نوع نگاه طبیعی و از گفیک به جامعه انسانی، نخست آن که دین و نه سلمان سیاسی-اجتماعی مورد بحث است و نیز از تمثیل درخت استنباط می‌شود در این سطح توجیه دین سلمان و نظم جهان اکبر (کل گیتی) است که با سلمان طبیعی فرخت در تناظر قرار می‌گیرد. اما باید که نظم طبیعی و از گفیک عالم اصغر در تناظر با جامعه و اقتدار و طبقات آن قرار می‌گیرد. این سلمان از گفیک حامل نگرش برابری ذاتی میان قشرها و طبقات مردم می‌گردد. در این سلمان از گفیک است که هیچ عضو از گفیک انسانی در تناظر پادشاه قرار نمی‌گیرد. این امر می‌تواند ناشی از این امر است که ستم شده پادشاهان ساسانی به علت فره ایزدی از دیگر مردم همان متمایز بودند. اینان از شاهپور دوم به بعد مدعی شدند که به تبار خاصی از خدایان (یغ‌ها) تعلق دارند و به همین دلیل تقدس شدند. تعلق پادشاهان به تبار خدایان به آنان این مشروعیت را می‌بخشید که خود کلمه از فرژ جامعه و چنان‌که آن، بر مردم فرمان رانند.

همین تمهید از سوی منتقدان دوران اسلامی که منابر از اندیشه سیاسی و نظام سلسله مراتبی دوران پیش از اسلام بودند دنبال شد. به طور مثال امام محمد غزالی که در آغاز کتاب «کیمیای سعادت» می‌نویسد: «کلمه ظاهر (تن) و معنی باطن (دل) را توضیح دهد از تمثیلی سود می‌برد که از قدیمه سیاسی ولم گرفته است. از نخست دل را شهر بار تن می‌ماند و تن را مملکت دل که دل بر آن فرمانروایی دارد و سپس در بخش دیگری که می‌خواهد لشکر دل را بستاند می‌نویسد: «بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پای و اعضای چون پیشروان شهرند و شهوت چون عامل خراج است غضب چون شحنة شهر است و دل پادشاه شهر است عقل وزیر پادشاه است و پادشاه را بدین همه حاجت است تا مملکت راست کند. و لکن شهوت که عامل خراج است فروغزن است و فطرتی و نخلی کز هر چه عقل گوید- که وزیر است- آن شهوت به مخالفت وی بیرون آید همیشه خولغان آن باشد که هر چه در خزانه مملکت مل است به بهانه خراج بستاند و این غضب که شحنة است شری است سخت فتوتی است و همه کشتن و شکستن و رو بختن دوست دارد. همچنین که پادشاه شهر بزرگ مشایرت همه یا وزیر کند و عامل دروغزن را مایه دارد و هر چه وی می‌گوید بر خلاف وزیر نشنود و شحنة را بر وی مسلط کند تا وی را آن فصول باز دارد و شحنة را نیز گرفته و شکسته دارد تا پای از حد خویش بیرون نینهد چون چنین کند کلر مملکت به



کاری سیاسی ایرانیان

محافظة کاری

از عصر ساسانی تا انقلاب مشروطه

مجله علمی و پژوهشی

نظام بود (۵۵) در این جا و متناسب با نگرش اسلامی و عرفانی هر چند دل در جایگاه برتر قرار می گیرد اما از مملکت خود جدایی ناپذیر در نظر گرفته می شود.

همین نوع نگرش در تطبیق نظام طبیعی و ارتگیک با سلسله اجتماعی در دوره لوح اقتدار ایلی در زمان صفویان از سوی علامه محمد باقر سبزواری ارائه می شود. او طبقات اجتماعی را در تناظر با چهار عنصر «متنای آبه آتش، هوا و خاک قرمز می دهد و می نویسد: «اهل قلب» به منزهات آیند در طایع، پنجاه آن که میانی امور ایشان بر علم و دانش است و منسبتی که مباح علم و آب است نزد ارباب بصیرت و کمال ظهور دارد. همچنین که «اهل شمشیر» به منزهات آتشند در طایع، اما ارباب معاملات که ایشان به منزهات هوا آیند در طایع و چهار اهل زراعت و ایشان به منزهات خاکند در طایع (۶) همچنین که در جای دیگری از قول منوچهر پشندادی می نویسد: «حسب سبب با پادشاه همچون نسبت پروبال هست با مرغ و نسبت پادشاه با رعیت چون نسبت مرست به بدن و نسبت روح است به جسم» (۷).

در دوران اسلامی و به ویژه وقتی که از سوی روحانیون نظام ارتگیک با نظام جامعه در تناظر قرار می گرفته از نسبت «روح و جسم» پیروی استفاده می شد چنین نوع نگرشی همچنان ادامه داشت و مثلاً در دوره آغازین فروپاشی جامعه سنتی از زبان سید جعفر کاشانی گونه ای برآورد شد: «حسب سلسله ارباب به رعیت نسبت روح است به جسم پس چنان که ملامت که روح را صفا و اعتدال می یابد جسم را ایضا اعتدال و استقامت و صحت و سلامت می یابد و چون روح متکبر و مزاج آن منحرف گردید، در هر اینه همگی اغشاء و جزئی که به آن مرتبط می یابد ایضا فاسد و معطل و تسلیم خواهد گردید پس شأن و شیوه لازم سلاطین و پادشاهان آن است که طرفه ایوب و پیری را با نسبت به رعایا و مردمان بکار برند» (۸).

در عین حال، به مرور که جامعه در معرض اندیشه سیاسی نوین غرب قرار گرفته تداوم محافظه کاری سنتی در زمینه نظریه سیاسی بیشتر با نظم طبیعی سازگاری می یافت تا اینکه توهم علمی بودن را ایجاد کند. به طور مثال، در دوره فروپاشی جامعه سنتی در زمان سلطنت ناصرالدین شاه این چهار محافظه کاری سیاسی از سوی حاج میرزا موسی بن علی خراسانی و در یازگشتی به ملامت محمدباقر سبزواری به کار برده شد که هم چنان به روال سیاست نامه های سنتی دوران اسلامی می نوشت: «منتهی بود که «اعتدال مزاج تمدنی و اجتماعات معتدل به تساهلی چهار صفت صورت بندند: اول: اهل قلبه چون ارباب علوم و معارف و حکما و فقهه و فاضلان ایشان به مثالی آیند در طایع، دوم: اصحاب شجاعت و حارسان از اهل شمشیر که نظام ملک و سیاست چه جور به توسط ایشان است و این ها به منزله آتش هستند در طایع، سوم: اهل مصلحه به چون تجار و اصحاب بضاعت و... ارباب حرف و صناعات ایشان به منزه هوا اند در طایع، چهار: اهل زراعت، چون برزگران و دهقانان و اصحاب کشت و فلاحت ایشان به مرتبه خاکند در طایع و از شرایط معدلت آن است که بعد از تکفوف و تساهلی میان اصناف ارباب در احوال هر یک از احواد هر طبقه نظر باید نمود و مرتبه هر یک را به قدر و استحقاق و استعداد تعیین فرمود تا در جیب هر جوع بر راجع و تقدیم مفصول بر فاضل لازم نیاید چه معنی عدالت وضع شیء است در موضع خود و معنی ظلم وضع شیء است در غیر موضع و محل خودش» (۹).

همین چند نمونه کافی است تا بتوان قائل شد که اندیشه سیاسی در ایران از پیش از اسلام به بنده به انگلی تمایز خاصی از نظم طبیعی و ارتگیک و در تناظر قرار دادن چنین نظامی یا سلسله اجتماعی - سیاسی، ناپذیر از آن را نتوانیم می کرد حال که مشخص است اندیشه سیاسی ایرانیان در دورانی چنین طولانی روایت های خاصی از این هنجار اصلی ایندولوژی محافظه کاری را در خود پرورده است. می توان این پرسش را مطرح کرد که اولاً ایرانیان در حوزه اندیشه سیاسی شان از نظریه های ذاتی میان حکومت کنندگان و حکومت شوندگان چه امری داشتند و ثقیلاً آیا این امر که در طول تاریخ یعنی از دوران باستان به بعد در ایران تداوم یافته است یا نه اگر در ریافت و ادراک ایرانیان از نظریه ذاتی میان قدرت سیاسی حاکم و مردم به گونه ای بوده که این نظریه را هر چه قطعی تر و غلبه ناپذیر تر می یافته است. بنابراین اندیشه سیاسی ایرانیان خلقت محافظه کارانه ای داشته است. همچنین که اگر در ریافت و ادراک ایرانیان از این نظریه ذاتی در حدود دو هزار سال تاریخ سیاسی تداوم داشته، بنابراین چنین امری به مستی پس ماندگار تبدیل شده است. همین مستی هفتاد اندیشه سیاسی در میان ایرانیان و پای بندی آنان به چنین مستی در طول دو هزار سال، معرف تام و تمام محافظه کاری شان در حوزه اندیشه و عمل سیاسی است. به ویژه پاسخی گفتن به این پرسش را که آیا ادراک ایرانیان از نظریه ذاتی میان حکومت کنندگان و حکومت شوندگان به مستی دیرپا تبدیل شده است یا اشاراتی به تاریخ سیاسی ایران دنبال می کند.

اندیشه سیاسی و نظریه شهریاری در ایران باستان، از یک دیدگاه حاصل تلفیق نظریه سلطنت بین کنه پیری بود یا سنت های حکمرانی آریایی ها (هند و اروپایی ها) پیش و پس از مهاجرتشان به ایران.

اما اساس و بنیان نظریه سیاسی آشوریان و بابلیان که معرف نظریه سلطنت استبدادی بود بر رابطه خدایگانی سرور هستند و پندگی تمام مردم نسبت به او استوار بود. سرور مستبد یا ژنرال خدایان و یا به نوعی مرتبط با خدایان بود. به همین دلیل تقدیس می شد و اطاعت از او مطلقاً واجب بود. این رابطه خدایگان کهنه مطابق با سنت های دینی بین ایرانیان رویوت و بروز خاصی داشت که به اندیشه سیاسی ایرانیان راه یافت و برای بیش از دو هزار سال محور اندیشه سیاسی قرار گرفت. این روایت و بروز خاص رابطه خدایگان کهنه (در پیش از اسلام) و سلطان ارتعیت (در پس از اسلام) رابطه شبان را می برد.

میشل فوکو در مقاله «سیاست و عقل» در تمایز گذاری میان اندیشه سیاسی در یونان باستان و در شرق باستان، تحلیلی از رابطه شبان را رده - که آن را محور سیاست و اندیشه سیاسی در شرق باستان می شناسد - ارائه می دهد. او در ارزیابی کیفیت این رابطه می گوید: «۱ - شبان بر رده قدرت می رفته بر زمین - ۲ - شبان رده را گرد می آورد و راهنمایی و رهبری می کند (چنین است که به محض ناپدید شدن شبان رده متفرق می شود به عبارت دیگر، حضور شبان و عمل مستقیم او سبب به وجود آمدن رده است» - ۳ - نقش شبان، ضمن نجات پارستانگاری رده است (در این نگاه داری و نجات مسئله مهربانی انفرادی و نهایی مطرح است. می گویم مهربانی دلت بر زیر آشیان غنای رده را تعیین می کند و هر روز مواظب است که رده گرمه و نشسته نماند» - ۴ - قدر تراشی و مهر شبان بسیار به «پیار» نزدیک است. هر چه شبان می کند با نظر کردن در صلاح رده است. در غنای و جزئی نیست. وقتی رده می خواند، او بیاد و مراقب است» (۱۰).

می توان گفت که ایرانیان در پیش از اسلام و وحدت دین و حکومت را از اندیشه سیاسی بین النهرین اخذ کردند و بیش از دو هزار سال آن را محور اندیشه سیاسی خود قرار دادند و به انگلی این وحدت به قدرت سیاسی، مشروعیت دینی بخشیدند. رابطه شبان از رده که معرف تاریخی ذاتی میان حکومت کرد و تابعان است. نقش ذاتی هدایتگری را برای شبان یا سرور مستبد و هدایت پذیری را برای رده یا مردم قائل می شود. این زمینه شبانی - هدایت و جدایی تقدیری دلتی بود. گوسفند نه تنها می گلفنت برای پرورنده منگله گشتن از هر راه سخت و ناهمواری رهبری شود بلکه اجازه می داد در هر لحظه ای او را رهبری کنند. هدایت شدن می یابست مملکت شود. اگر از آن طرفه می رفتید، همراهی سر نوشت محنت من است (۱۱). مطابق با اسطوره بین النهرین، نظم و سازمان جهان به شاه متکی بود. او فقط از طریق انجام خویشکاری اش بود که می نوشت:

نظم و سازمان جهان را حفظ کنید و خویشکاری او شبانی رده مردمان بود. مهر داد بهار در توضیح خویشکاری شاهان بین النهرین باستان می نویسد: «شاه چوپان مردم نیز شمرده می شد. مردم ظاهر افتد شهور اداره خود و قاعد تدبیر لازم برای اداره امور سرزمین خویش شمرده می شدند و می یابست چوپانی این رده ناگه را هدایت کند یا چون میشی بره خود راه را رهبر شود این شاه بود که در اثر ارتباط با خدایان قادر بود به رده خویش به این گوسفندان بیزبان، قفون و عدالت بدهد از مستحقان پشتیبانی کند و حتی ثبوت قیمت ها را حفظ کند. از هنگامی که نطفه ای بسته می شد تا هنگامی که فرد را به خاک می سپارند، چتر حمایت شاه، دستور های او و دخالت های او بر سر فرد مردم گسترده بوده. او بر جان و مال هر فرد و بر همه وجود جامعه فرمان را بود» (۱۲).

بنیاب نظریه شهریاری با انکابه نظم الهی و کیهانی از این لحاظ که قوانین الهی تغییر ناپذیر است. خلقت شده یا محافظه کارانه ای به اندیشه سیاسی در ایران بخشید. از هخامنشیان تا ساسانیان همین الگوی شهریاری - البته با کم و بیش تفاوت های - در ایران غلبه داشته. «در اسرار توری هخامنشی» پادشاه مرکز حیات شاهنشاهی است و همه مساعی میلیون ها نفر را در پی او معلوف است (ایران) یک فرد بشری را - که مظهر خدا در زمین است - تقدیس می کنند (۱۳). و گزنفون از زبان کوروش نقل می کند: «کد حوظایف پادشاه خوب مانند وظایف شبان خوب است که باید وسیله آسایش و آرامش رده خلق را فراهم سازد» (۱۴). همین نگرش برای حدود هزار سال تداوم و انسجام یافت تا نظریه شهریاری در دوران سلطنتی داری چنین ویژگی هایی شد: یک شاه سرشتی آزادی دل و بزرگزده خدایان است. نود شاه مقدس و فوق مردمان شمرده می شده است. سعد فرمان او مطاع بوده است.

حقت او فوق مردمان قرار داشت و جان و مال مردمان در دست او بود.

هشتاد از او انتظار می رفت که با اجساره عدالت صلح را در میان طبقات و درون جامعه حفظ کند. او دقیقاً چوپان مردم بود. در پی تسخیر ایران از سوی اعراب و تا پیش از حکومت لومبار، نظام سیاسی اسلام شکل معین و مشخصی نداشت. نهادینه نیز نبود. اما به ویژه در پی تاسیس خلافت عباسی بود که نظام سیاسی اسلام

با تأثیر از نظام سیاسی پیش از اسلام ایران، تدوین شده در این راه متفکران ایرانی هر چه کمتر از همه این مفه - به این نرسید گئی که از فرمانروایی بر یک اسرار توری هیچ نمی دانستند. در حکمرانی دادند. در پی رصوخ اندیشه سیاسی ایران شهری و نیز با الگو برداری از نهادهای دوره ساسانی، نوعی تفکیک قیاد در خلافت اسلامی مستر شد و به ویژه مقام وزارت به عنوان ریاست دولت مستتر از باقت و قانون گذاری نیز کمالات اختیاری روحانیون قرار گرفت. البته هم چنان که در دوران ساسانیان، دستگاره و وحدت در کل، چیزی از بیروگرایی حکومت بود. در عین حال، خلیفه حدر همان جایگاه شاهنشاه قدرت برتر و خود کلمه ای بود که باطلح در آغاز، مشروعیت دینی اش در قدرت سیاسی او نقش برتری داشت و منسبت بی چون و چرای زبردستان را برای او تعیین می کرد. قدرت او نه از مردم که به اختیار یا با واسطه پیامبر از خدایان ناشی می شد. این گونه بود که دستگاه خلافت به نظریه حکومت استبدادی گرایید. این نظریه ای بود که هنوز لحاظ فلسفی چندی نداشت اما از نظر سیاسی بسیار کار ساز بود. زیرا (حاکم مستبد) از رده های گوناگون انتیاعش جدا بود. با بر خویشاری ژ فره ایزدی اعمال و لغاتش خدایانه تلقی می شد و با دانش تباری عالی حکومتش قانونی به حساب می آمد. به عدد تشریفات خاص شواری حرمت می شد. خدا برای جلب حمایت مردم، به موقع با آنان در می آمیخت و بر دگی را که سر نوشت مقدر آنان می بدانشت بدان ها تحمیل می کرد. این نوع حکومت استبدادی در نظر روحانیون خلیفه - سته با اندکی تخفیف برای روسای پیشین قبایل عرب نیز مطبوع می نمود (۱۵). در همین دوره است که اندیشه شبان بودن

خلیفه و رده بودن مردم نیز به آثار سیاسی اعراب راه می یابد. همیشه شبانی حکومت است. در نوشته های کلاسیک و اوایل دوران مدرن اسلامی نیز آمده است. نخستین اثر عمده در زمینه سیاست، کتاب الخراج - که آن را قاضی القضاة ابویوسف، به درخواست خلیفه هارون الرشید نوشت - موضوع را می بودن حاکم را به طور قابل ملاحظه ای بسط می دهد. یکی از وظایف را می آن است که رده خویش را تدبیر کند. مفهوم غذا - هم بختن و هم خوردن - کلمی برای اشاره به اداره امور عمومی به کار می رده (۱۶).

در ایران تسخیر شده از سوی اعراب، توامان دو جریان سیاسی پیش رفت. جریان نخست از جمله با طاهریان و سلفیان مشخص می شد. اینان منشور امارت و قدرت خویش را از دستگاه خلافت می گرفتند و بنابراین مشروعیت سیاسی شان - از جمله - متکی به مشروعیت دینی دستگاه خلافت بود. جریان دوم که

رابطه خدایگان کهنه، مطابق با سنت های دینی بین النهرین روایت و بروز خاصی داشت که به اندیشه سیاسی ایرانیان راه یافت و برای بیش از دو هزار سال محور اندیشه سیاسی ما قرار گرفت

تداوم نهضت های سیاسی اجتماعی علیه استبداد اعراب و دستگاه خلافت بود. بالاخره به تاسیس حکومت های صفویان و به ویژه آلویه انجامید. اینان به دنبال کسب مشروعیت دینی از دستگاه خلافت نبودند. به ویژه در دوران عضدالدوله بود که اندیشه سیاسی در ایران چرخشی به اندیشه سیاسی ایران شهری کرد و تلاش شد تا سنت های سلطنت پیش از اسلام بار دیگر بنیان مشروعیت سیاسی قرار گیرد. عضدالدوله نخستین فرمانروای ایران پس از اسلام بود که خود را ائلق شاهن پیش از اسلام شاهنشاه خواند و از تخت و تاج که نشانه های سلطنت ایران شهری بود، استفاده کرد. بویان، همچون ساسانیان، کوشیدند تا از طریق شجره نامه، تبار خویش را به پادشاهان ایران باستان برسانند. این بزرگشتی بود که سلفیان در قلمرو فرهنگ و به طور خاص، فرهنگ سیاسی، در ایام بسیار گسترده ای تدارک دیدند و با این کار جنبشی را بنیان گذاشتند که حاصل آن عصر زرین تاریخ فرهنگ ایران در قرون چهارم و پنجم هجری شد. در عین حال، تسلط نظامی بویان بر دستگاه خلافت و چه مهمی در نظر به سیاسی دوران اسلامی ایجاد کرد و آن این که مشروعیت سیاسی را بر بنیان زور و غلبه (تئوری نظامی) استوار داشت. اما این نوع مشروعیت در آن زمان چندان شگفتی نمی نوشت. باشد که اینان حتی با تسلط نظامی بر دستگاه خلافت، آن را سرنگون نکردند و خود از حامیان آن دستگاه شدند. تا هم چنان از حمایت دینی آن از جمله در پیشبرد و تضادشان با ساسانیان، بهره مند شوند. با استبداد ترکان غزنی و غوری در تاریخ ایران شروع شد که هزار سال خوام یافت. در این دوران که می توان از آن به دوری اقتدار ایلی یاد کرد. در ایران مسخر اقوام بیگانه ای شد که عهدنا خستگانه ایلی داشتند (به جز ایل زنده که فارس بود). اقتدار ایلی در ایران با غزنیان تاسیس و با سلجوقیان تثبیت شد. نقطه لوح آن با صفویان شکل گرفت و با قاجاریان به زوال و تباهی سوق یافت. در زمان سلجوقیان بود که اندیشه سیاسی ایرانیان از قیادت توجیه دینی دستگاه خلافت رهایی یافت. در این دوره در اندیشه سیاسی ایرانیان سنتی تثبیت شد که تا دوره افول قاجاریان ادامه یافت. این سنت که سنت سیاست نامه نویسی بود، در سلسله با بازگشت به سنت های اندیشه سیاسی ایران شهری و سلطنت استبدادی و باز تولید آن سنت ها بر متن و زمینه معتقدات اسلامی تدوین شد. از این رو، چنین سنتی ملامت پس محافظه کارانه ای داشته ایرانیان هر چند در



آن زمان نتوانستند شمیر ترکن را علیه عهد جان به حرکت در آورند اما با بازگشتی به سنت‌های قدیمه سیاسی سلطنت پیش از اسلام و با انکورداری از فرقه ایزدی در اصل «سلطان ظل الله فی الارض» پادشاه را مستقیماً در ارتباط با خداوند قرار دادند و مشروعیتی برای او قایل شدند که مستقیماً از خداوند منشأ می‌گرفت. این باز آفرینی قدیمه سیاسی پیش از اسلام در عین حال، مشروعیتی دینی برای پادشاه قایل می‌شد که مستقیماً حاصل تعویض الهی بود و بنابراین برای تبیین آن به میانجی دستگاه خلافت نیازی نبود یا چنین قیامی بود که همچون پیش از اسلام - دین و نهاد دینی تابع مقام پادشاهی قرار گرفته است. در حالی بود که فرزندان و مساجد و قیام و انبیا و حتی حواری و مشاهیر این به عنوان بیگانگی که ایران را تسخیر کرده بودند برای کسب مشروعیت سیاسی همچنان خود را نیز می‌نامند و مشروعیت دینی‌ای می‌دیدند که دستگاه خلافت به آنان عطا می‌کرد. همان دستگاه خلافتی که به تصریح مفسران علی‌خوار مشاهیر اقدام کرد. یا منتظر از عصر زین فرنگ و تمدن ایران که بازگشتی به قدیمه سیاسی پیش از اسلام و باز تولید آن بر زمینه دین اسلام بود حاصل برگزیدگی شاه از سوی خداوند در پیش گرفته شد. اصلاً بازگشت به سنت‌های سیاسی پیش از خود و نیز بازگشت به سنت‌های اجتماعی حاصل گذشته یعنی محافظه‌کاری سیاسی. به عنوان وظیفه مهم پادشاه گذشته شد به طور مثالی، هروزی سمرقندی در تبیین این محافظه‌کاری سیاسی می‌نویسد: «هر مدارج موجودات و مدارج موقوفات بعد از بیوت که غایت مرتبه‌های است هیچ مرتبه‌ای برای پادشاهی نیست و او جز عظیم الهی نیست ایزد - عزوجل - پادشاه وقت را این منزلت گرفت که به دست و این مرتبه واجب دانسته، تا بر مسکن ملوک مانده همی رود و رعایا را بر قرار دوران خالیه (گذشته) همی دارد (۱۷). علاوه بر این، در این گفته هر چند علیه الهی دانستن پادشاهی، معلوم همان سنت سلطنت ایران تشریحی است اما در باره این سنت رعایت هنجار اسلامی باعث می‌شد که مقام پادشاهی غالباً در ذیل مقام نبوت (حاکم بر باران) قرار گیرد. در حالی که در سلطنت پیش از اسلام پادشاه آن جا که نماینده هم دین و هم سلطنت بود. جایگاه نخست را در گیتی داشته هر چند که در قدیمه سیاسی پس از اسلام برگزیدگی از سوی خداوند پادشاه را نیز شامل می‌شد. غزالی در تصحیح مملوک می‌نویسد: «میانک از بنی آدم خدای تعالی دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل بهانه یکی پیشه‌کاران را و دیگر مملوک را. سلطان ظل الله فی الارض یعنی که بزرگ و برکلمت‌شده خاندان بر خلق پس بیاید دانستن که چون حق تعالی او را آن پادشاهی و قریب از دین او این روی طاعت ایشان باید داشت و این‌ها را دوست باید داشت» (۱۸).

در این دوره پیش از آن که خواجه نظام الملک با سرآمد سنت‌های سلطنت پیش از اسلام بازگردد توجیه رابطه شاه مردم (رعیت) از طریق رابطه شاه با مردم مطرح شد. به طور مثال، در قانون نامه این رابطه این گونه مطرح شده است: «خداوندان چون شایان باشند و که تران چون رعد آنگر شایان بر روه خویش به رحمت بمانند ایشان را و از جاع نگه ندارند» (۱۹). خواجه نظام الملک نیز در سیاستنامه از جمله از زبان بهرام گهر می‌نویسد: «رعیت ما روه ممانند» (۲۰). غزالی نیز در کیمیای سعادت این گفته را به پیامبر نسبت می‌دهد که: «حزق قیامت و آیمان را بیارند و گویند شما شایانان گوسفندان بودید و جز قدامت سلطنت زمین ما بود» (۲۱). او همین نکته را در مصحح مملوک که اثر سیاستنامه‌هایش نیز می‌آورد که: «حزق قیامت و آیمان را بیارند و حق تعالی گویند شما شایانان گوسفندان من بودید» (۲۲).

سیاست سنت‌ها خواجه نظام الملک تأثیر شگرفی در سنت قدیمه سیاسی در ایران به جای گذاشت. از جمله به این دلیل که با بازگشت به قدیمه سیاسی پیش از اسلام ایران قیام، شاه را برگزیده مستقیم خداوند و نگهدارنده شرع دانست و قایل شد که شاه در برابر خداوند مسئول است و نه در برابر مردم. او این نظر را که در اساس ماهیت بسیار محافظه‌کارگانه‌ای داشته چنان استحکام بخشید و تثبیت کرد که پس از او حدود هشتصد سال بعد سلطنت تمام پادشاهان ایران سیاستنامه او، سنت سیاستنامه‌ها می‌گردد. در قدیمه سیاسی ایران از اهمیت بیشتری برخوردار شد. اساساً می‌توان گفت که از دوران پادشاهان قدیمه سیاسی ایران قیام خلافت سید سنت‌های گذشته است. آثار سیاسی به جای ماندن که متعلق به فرهنگ و اندیشه پیش از اسلام است. اما در هیچ‌یک از این آثار سیاسی اخلاق را بر سیاست تفوق می‌دهد. در سیاستنامه این کار، با طریق قایل شدن به وحدت دین و پادشاهی انجام می‌گیرد. در نامه تسری به عنوان یکی از نخستین آثار سیاستنامه‌ها در قدیمه سیاسی ایران است. تا آثار سیاستنامه‌های دیگره قاجار در حدود دو هزار سال این نظریه به پیکان مورد توجه

قرار گرفت و به سنتی پس دیر یا تبدیل شد. در نامه تسری چنین آمده است: «دین و ملک هر دو به یک شکم زانند دو بند (دو سینه) - چسبیده» هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و مقوم هر دو یک مزاج دارد» (۲۳). همین نظر در رساله «تحفه‌الاسریه» از حاج محمد محمد بن نصر الله همانندی نیز آمده است که «سلطنت و نبوت دو نگینند که در یک خاتمند امانت و امانت توأمند که به یک شکر زانند» (۲۴). تأثیر آثار سیاستنامه‌های معطوفه به چگونگی حکومت بر مردم هست و نه بر سرزمین. این ویژگی نیز سیاستنامه را همچون پدیده‌های سیاسی تبدیل می‌کند. در عین حال، بیان قدیمه سیاستنامه‌های اقناب به سنت‌ها و آیین‌های گذشته ننگار است. مثلاً خواجه نظام الملک «آیین و رسم گنشنگان بر سپند» را همچون عامل نیکو ترتیب یافتن همه کارها می‌داند (۲۵). در این برخاستن اثر سیاستنامه‌های به سنت‌ها و آیین گنشنگان، همواره گذشته، هر حدی آرمی می‌شود. در این آرمی سخن گذشته نیز نه تاریخ گذشته بلکه عیناً گذشته را بازی گذشته مطرح می‌نماید. از این نظر آثار سیاستنامه‌های از منظر تاریخی قابل استناد نیست. خلافت اندرزنامه‌های سیاستنامه نیز ضرورتاً تا خلافت غیر تاریخی بودن آن را تقویت می‌کند. آرمی کردن گذشته حذر هر حدی نتیجه مستقیمی دارد که همان ترجیح وضع موجود بر وضع مطلوب آن است. در عین حال، اثر سیاستنامه‌های از آرمی‌هایی نیز سخن می‌آورد. برجسته‌ترین آرمی آثار سیاستنامه‌های ایران «عدالت»

برجسته‌ترین آرمی سیاستنامه‌های ایران «عدالت» است. اما عدالت همواره معنایی داشته است که آن را در «تأطیر یا تنظیم» قرار داده است و نه «قانون»

است. اما اثر قدیمه سیاسی ما همواره عدالت معنایی داشته است که آن را در تأطیر یا تنظیم قرار داده است و نه «قانون». این نظمی بوده است که اگر آنکسند و مستقر دارند آن نیز همواره شخصی پادشاه است. این نظم بیشتر به گذشته متکی است. از این لحاظ نیز می‌توان گفت که چشم‌نواز کلیه سیاستنامه‌ها گذشته است. آنچه از این موارد می‌توان نتیجه گرفت که هر نوع سیاستنامه‌ها، مابیناً حاصل اندیشه سیاسی محافظه‌کارانه است. و این که یکی از بزرگ‌ترین مهم محافظه‌کاری در قدیمه سیاسی ایران، سنت سیاستنامه‌ها می‌است.

با تسخیر ایران از سوی مغولان، زمینه‌های محافظه‌کاری در ایران تقویت شد. ایران چون توانستند مغولان بی‌نیاز به مشروعیت بخشی دستگاه خلافت را به سرنگونی آن سوق دهند. این امر وضع مطلوبی را به وجود آورد که از جمله اندیشه سیاسی ایران همان هر چه بیشتر به اندیشه سیاسی ایران تشریح نزدیک شد و اصول و مبانی این اندیشه با استحکام بیشتری بر زمینه اسلام تا دم پادشاه به ویژه که در این دوره ایران همان هر چه بیشتر خود را از سنت‌های فرهنگ عرب جدا کردند و به فرهنگی پرداختند که بیشتر از قبل از سنت‌های فرهنگی ایران باستان تا آن متاثر بود. یکی دیگر از نتایج آن سرنگونی اهمیت یافتن نقش روحانیون در مشروعیت بخشی به پادشاهان، به ویژه پس از مسلمان شدن آنان، بود. البته پادشاهان متأخر در عین حال که به حمایت بخشی از روحانیت نیاز داشتند، به حمایت از نخبه‌های مختلف صوفیانه نیز پرداختند. اینان از این طریق و با ایجاد خصوصیت خود را دنبال می‌کردند. هر چند رشد سریع سلسله صوفیانه در عصر پادشاهان پادشاهی سلطنت که یکی از آن‌ها جنبش صوفیانه صوفی بود. پارچه‌ها، نامه‌های صوفیانه و تبدیل صوفیان به نمایندگان قوم و از جمله با پرداختن آنان به قدیمه سیاسی و سیاستنامه‌های قدیمه سیاسی مبتنی بر شایان اراده به آثار ایران نیز راه یافته به طور مثال، محمدالدین رازی در مراد العباد نوشته: «پادشاه چون شایان است و رعیت چون رعد بر شایان واجب است که رعد را از گرج نگه دارد و هر دفعه شو او گوشد اگر در روه بعضی قوج با قرن (شاخ) باشد و بعضی موش بی قرن، صاحب قرن خواهد که بر بی قرن حیثی کند و تعدی نماید آفت او زایل کند پس گرج روه اسلام کفار ملائین اند و در این عهد سخت مسئولی شده و در دفع شر ایشان پادشاه و امره و اجناد را ایجاب گوشیدن واجب است» (۲۶). پارچه‌ها بیان فارسی در همین دوره است که اندیشه شایان پادشاه و رنگی مردم به لادینت فارسی را به عینه نمونه‌های از سده‌های که:

«سلطان علمی به یک خردنگه که سلطان شایان است و علمی که» (۲۷)
صوفیان در لوح دوران اقتدار ایلی به سرعت منسجم‌ترین و کارآمدترین تبیین از نظریه حکومت مستبدانه و اهر استغله از محافظه‌کارترین عناصر قدیمه سیاسی در ایران دانستند. هر چند تا پیش از صوفیان، شیخ دوله لاهی در حوزه سیاست رشد چندانگی نکرده بود و از این نظر از پیش، خوله نظری منسجمی برای مشروعیت بخشی به سلطنت صوفیان بر خردنگه نبود. اما اینان با استغله از روحانیون جبل عامل و کرخ و به سرعت تشیع را در رابطه امام است

برای مشروعیت بخشی به سلطنت مطلقه خود به کار گرفتند. صوفیان توانستند با پیوند رابطه سلطان لرعیت بر اساس انراک، «سلطان ظل الله فی الارض»، امام است و از طریق انتساب دروغین خود به امام هفتم شومیان، بنابراین کسب نیابت امام و بر خورندگی از امتیاز عصمت و نیز رابطه مریدان امره، در مقام مرشد کامل صوفیان صوفی، اقتداری تام و مطلقه را بر مردم اعمال کرد. «این فرضی که حکمران صوفی نماینده امام غایب است گرایش به نظام مطلق آیین را که ذاتی نظریه سلطان سلسله خلافت بوده تقویت کرد. به همان نحو که نظریه خلافت به سلطنت تبدیل گردید به همان گونه نیز گرایش پدید آمد که صفات امامان به نمایندگی گفتش در زمین منتقل شود. اگر حکمران صوفی شخصاً افرادی کامل به شمار نمی‌رفت ولی حداقل به عنوان چنانچه امام از دیگر پیرومش آسان تر می‌نواست که کسب حقیقت معنی نایل آید. به این اعتبار لومی نواست به حکومت مطلق بیرون از دایره و مخالفت با او ضرورت به حسب می‌آمد. وظیفه حکمران به عنوان چنانچه امام غایب این بود که حکومت مطلق را اعمال کند زیرا او از هر کس دیگری به محزون نهایی و معرفت‌هایی نزدیکتر بود و دیگران وظیفه داشتند از او تبعیت کنند» (۲۸). صوفیان به اتکالی قدیمه سیاسی ایران، خود را سایه خدا می‌دانستند و به واسطه نظریه سیاسی تشیع، نایب امام یا این حال، در آثار سیاستنامه‌های این دوره نیز همچنان رابطه شاه و مردم مطلق با سنت گنشنگان و این بار با تأکید بر فقه سنی تشیع، به همان رابطه شایان اراده توجیه می‌شد. به طور مثال، در روضه الانوار عباسی به عنوان بزرگ‌ترین سیاستنامه دوره اسلامی، که می‌توان آن را دیگر به معنای سیاستنامه‌های ایران دانست. همین رابطه مورد تأکید قرار گرفته است. مثلاً در این کتاب حدیثی نقل می‌شود و این مضمون که «دل‌های رعیت خزانه‌های برای

آن رعیت است» (۲۹). همچنین که در وصیت‌نامه است داده شده به از سطو، خطاب به اسکندر آمده است که «شما همه را می‌آید و از همه مسئول خواهد شد از رعیت» (۳۰). و نیز از قول ظاهر ذوالعینین در نصیحت به پسرش می‌آورد: «ببین که تو گردیدی به ولایت خاکی و حافظ و راعی زیر دستان و سستی شده از زیر دستان تو به رعیت به جهت آن که تو راعی ایشان و قیم ایشان» (۳۱). سبزواری مستقیماً راهکارهایی را برای افزایش قدرت «حکومت و سلطنت» ارائه می‌دهد که محافظه‌کارانه است. جمله این که: «قول رضای خدای تعالی و تقدس - نگاه دارد تا هر دو جهان یکوی بیاید. دو هم به یسای پدران عمل نماید تا از قسمت ایمن باشد» (۳۲).
با انقشار به زنده‌ی دوران اقتدار ایلی به قبول گریبید و هر چند در سلطنت آقامحمدخان قاجار کمتر ایلی تحرک خود به قدرت گرفتن و بر آمدن نشان داده‌ها این دوره زوال و تباهی تمام یافت. در این دوره، در روندی که با سرکوب صوفیان صوفی در زمان صوفیان شروع شده بود، تصرف خانگی به سرعت از قلمرو سیاست خارج شد و به تباهی مشروعیت در غلبه نیابت امام نیز به مرور به محتاجان شیعیه رسید. پس برای شاهان سیه و یزه شاهان قاجار - همین مقد که همچنان به عنوان سایه خداوند به اعمال قدرت بهره‌رزانند و همچنان بر رابطه شایان اراده تأکید برزند.

هر چند با زوال سلطنت قاجاریه و نیز رسوخ اندیشه سوسی مغزون غرب به ایران، دیگر تأکید بر رابطه شاه و رعیت در مشروعیت سیاسی شاهان نداشت اما همچنان در زمان ناصرالدین شاه نیز در سنتی ترین و محافظه‌کارترین سیاستنامه‌های قاجاری اقتدار پادشاهان با استغله از این رابطه توجیه می‌شد. به طور مثال، در رساله «سیاست منش» آمده است: «پادشاه را گفته‌اند که در عالم تمثیل مانند شایان است و جمهور خلایق چون رعد گوسفند بر کف رعیت عالم و حوزه حمایت او؛ چنان چه شایان راه جهت حفظ مصالح چراگاه و آب‌خوری می‌گمارند آنگه با دگر عالم پادشاه را بر رعیت گمانند و از او محافظت ایشان را خواهند» (۳۳).
تا این جا گوشه‌ای از آن هم که قابل بودن به نابرابری ذاتی میان حکومت‌گران و مردم به عنوان یک بنیادی ایدئولوژی محافظه‌کاری در بروز خلایق آن که رابطه شایان اراده باشد در طول دوران جامعه‌سنی ایران و تا مرحله زوال و فروپاشی آن تلاطم داشته است. همچنان که پیش از این اشاره شد رابطه شایان اراده به این دلیل معرف نابرابری ذاتی میان حکومت‌گران و مردم است که یک سو، شایان (به دور مستبد) در جایگاه فرماندهی و هدایتگری قرار می‌گیرد و سوی دیگره رعد (مردم) در جایگاه فرمانبری و هدایت پذیری و تابعیت مسک است. شکل بروز و محتوای آن فرماندهی و هدایت‌گری و این فرمانبری و هدایت‌پذیری تفسیر کننده اما کمیته این دو سو که معرف نابرابری ذاتی آن دولت هرگز تفسیر نمی‌کند. در رابطه شایان اراده به از خود هیچ هویتی ندارد. هویت آن هم متأثر از این است که آن چگونه آن را نگهداری و هدایت می‌کند و اطاعت می‌چون و چرا می‌تواند فرمانبری را طلب می‌کند که به عنوان تکلیف برعهده مسافر می‌شود. هویت رعد پیکره با تکلیف‌پذیری او و محتوای تکلیف مشخص می‌شود و گرفته رعد به عنوان فرد یا جمعی، هیچ حقی در تعین سرزندت خویش ندارد. پس رابطه شایان اراده معرف فرمانروایی شایان بر رعد است و نه بر سرزمینی



نوع از تدبیر همل معنی سیاست مدن است پس نصب نمودن و تقیاد و اطاعت فرمودن امر حکام و سلاطین و پادشاهانی که متکفل این نوع از تدبیر می‌باشند بر همه کس لازم و واجب و بدعت حکم عقل است و وجوب آن بر احدی محفی نمی‌باشد (۲۵).

به اشاره می‌گوییم قدیسه سیاسی ایران در جامعه پیش مدرن با سنت یکسره محافظه کارانه‌اش فقط در قدیسه سلطنت مطلقه استبدادی بروز نیافت به ویژه از دوره صفویان به بعد قدیسه سیاسی ایران قابل بر رسمیت تشیع اولیه و با هدف ایجاد حکومت فقهی شرعی در ایران پای گرفت.

البته نظریه حکومت شرعی بر زمینه تشیع قدیمی دیرینه داشت. نخست با شیعیان زیدیه بود که بر محور نظریه امامت امام زیدیه در مقام دارند تمام قدرت سیاسی و دینی در راس قدرت سیاسی قرار گرفت و همه تنهایی از همه قدرت و اختیارات برخوردار شد. شیعه زیدیه بر خلاف شیعه امامیه امامت را در زمین علی بر این اساس پذیرفتند اینان با گذشته شدن زیدیه امامت را پایان یافته تلقی کردند. ابومسلم به مقام امامان زیدیه بر نمودن شوریده اما هر چند که آل بویه گرایش به شیعه زیدیه داشتند اما در قدیسه سیاسی سلطنت بر محور شاه اذخیال می‌کردند بعداً نظریه سیاسی شیعی معطوف به حکومت فقهی شرعی از جمله در فاطمیان مصر و سپس در شاخه نزاری آن - اسماعیلیه - و علیه دستگاه خلافت عباسی در ایران تدلوم یافت. در قدیسه اسماعیلی امام همه قدرت سیاسی و دینی را در جماعت مومنان در اختیار خود داشت و با قدرت مطلقه‌ای بر مومنان فرمان می‌راند در عین حال از جمله به این دلیل که دولت‌هایی که نهفت‌های شیعی زیدیه اسماعیلیه قریله و تائیش از صفویان مستقر داشتند و سمت چندینی نداشتند نظام سیاسی در این حکومت‌ها چندین پیچیده و گسترده نشد که لازم لذت تقسیم و توزیع قدرت در جامعه و نهادهای حکومتی از نظر سیاسی تبیین شود همین بود که همه قدرت در اختیار امام یا رهبر سیاسی چنین قرار داشت و او از فراز جامعه بر مردم فرمان می‌راند.

تشیع امامیه اما با هر جنگی دادن به موضوع غیبت امام از آغاز نوعی گرایش سیاسی یافت که همین گرایش به تشکیل گوناگون تا عصر صفوی غالب بود. جامعه شیعه اتنی عهد جری با امامیه با طرح عقیده جانشینی و غیبت صورت قطعی تاریخی خود را یافت. در قلمرو سیاست این دیدگاه شیعیان، حاکی از آن بود که آنان اگر چه در اصول با حکومت عباسی مخالفتند اما تا ظهور امام خود و برپایی حکومت عدل در آینده‌ای نا معلوم صبر خواهند کرد (۲۶). در عین حال، همین صبر بود که از جمله باعث شد شیعه امامیه تا بر آمدن صفویان از نظر قدیسه سیاسی چندین رشد نکند. همین تزلزل‌گویی قدیسه سیاسی در تشیع امامیه بود که باعث شد صفویان به روحانیت شیعه خراج از ایران متوسل شوند.

اگر چه تا پیش از انقلا قدرت صفویان، مشخصاً از شاه سلیمان به بعد گاه می‌شد که روحانیون شیعه به عنوان نایب امام خوانده می‌شدند، مثلاً در زمان طهماسب اول، اما چون دستگاه روحانیت بخشی از ساختار حکومتی و تحت نظارت شاهان صفوی قرار داشت در عمل این شاهان بودند که همچون تائیان امام فرمان می‌راندند ولی در پی انقلا و نیز افزایش قدرت دستگاه روحانیت این دستگاه به مرور همچون نهادی مستقل از حکومت در وحدت و تضاد با دستگاه سلطنت قرار گرفت و نایب امام را بر یکی روحانیون قابل شد پیش از این زمان دادم که در قدیسه سیاسی سنتی با طرح این نکته که اگر

که ربه در آن نگهداری می‌شود سرزمین و چراگاه به خودی خود برای شان بی ارزش است. بر شی شیان سرزمین و چراگاه فقط به عنوان ابزار اهمیت دارد که فرما رومی او را بر ربه ممکن می‌گردد و تدلوم می‌دهد از ایراد، در تاریخ ایران هیچ سرور مستندی نبوده است که برای سرزمین به عنوان قلمرو حاکمیت خویش جنگیده باشد. ستبر سرور مستبد بر شی زمین و چراگاه به منظور زمین‌سازای حکم راندن به ربه است. چنین است که وقتی زمینه حکم راندن بر ربه از میان برود، این شیان است که به سرعت و پیش از همه از چراگاه می‌گریزد.

رابطه شیان از ربه معرف این نکته بسیار مهم در قدیسه سیاسی ایران نیز است که وجود ربه با امنکی به وجود شیان می‌کنند اگر شیان نباشد ربه متفرقی می‌شود و به توده خودمختاری تبدیل می‌شود که هر یک به خاطر منافع شخصی‌اش بر دیگری دست رومی دارد. در کل تاریخ قدیسه سیاسی مستندی ایران تکت اقتضای چندین پدید شناخته شده است که اگر آزاد گذاشته شود به شر و تعدی به هموعیان خود دست می‌زند از این طریق هر ربه ربه راه آشوب و مرج و مرج می‌کشند پس وجود شیان - آن هم شیان عادل - لازم است تا به اعمال زور و خشونت و البته با هدایت گری ربه هر یک از احاد ربه را در جایگاه شایسته خود قرار دهد و حفظ کند تا از این طریق آنان را از غلبتین به شرور و تم به یکدیگر و ایجاد هر چه مرج بازدارد. جوهر تمام نظریه عدالت در قدیسه سیاسی سنتی ایرانیان، که یکسره با قابل شدن به نابرابری ذاتی انسان‌ها توجیه می‌شود همین است. در تمامی آثار سیاست‌نامه‌های در کل دوران جامعه سنتی ایران با تائید بر این خصصت ذاتی ربه (مردم) این قدیسه ترویج شده که اگر شیان (سرور مستبد) ظالم باشد کار ربه به تفرق و پایدی و دستم احاد آن بر یکدیگر می‌رسد و اگر شیان عادل باشد ربه روی عافیت خواهد دید. در این جا فقط دو نمونه از این چنین توجیهی را یکی از تفکر سیاست‌نامه‌های پیش از اسلام و دیگری از تفکر سیاست‌نامه‌های دوره انقلا و فروپاشی جامعه سنتی می‌آوریم. در نلمه تنسر چنین آمده است: «لیکن چون مردم هر روز کار فساد و مطلقانی که صلاح عالم را ضایع نبود افتخاندند به چیزهایی طمع به‌شدت که حق ایشان نبود آداب ضایع کردند سنت فرو گذاشته و راهی رها کرده و به اقتحام (تذیری کردن) و از خطر تترسیدن سر در راهمان نهاده که پایان آن بی‌بنا بود غلب آشکار شده یکی بر دیگری حمله می‌کرد بر تفاوت مراتب و آرای ایشان تا عیش و دین بر جمله تمام گشته آدمی صورتان، دیو صفت و سیرت شکنند و...» (۲۷)

سید جعفر کشمیری از روحانیون دوره سلطنت فتحعلی شاه نیز در همین رابطه نوشته است: «پس بدان که وجود حکام و سلاطین و پادشاهان لازم و واجب است زیرا که مردمان بی نوع انسان در آرام خود مختلف و در عقول متفاوت می‌باشند و دوائی افعال و غایب و حرکات ایشان در غایت اختلاف است و از برای هر یک از آن‌ها در افعال و حرکات خود مقصدی و غایتی غیر از مقصد و غایت دیگری می‌باشد پس اگر آن‌ها به مقتضای طبایع و مقاصد خود با یکدیگر شوند هر آینه یکدیگر را مثل مساجیر و مغایبان بحر می‌گردند و به فساد و افتله یکدیگر می‌شوند و عالم را هر چه مرج و نظام را مختل می‌گردانند پس بالتسوره نوعی از تدبیر می‌یابد که به واسطه آن هر یکی را در منزلتی که مستحق آن است وارد و واقع گرداند و به حق خودش رقی می‌سازد و دست تعدی و تصرف او را در حقوق و مراتب دیگران کوتاه کند و به سخطی که مناسبت است و از تسایب معاشرت لغو معیشت و معاد و دین یکدیگر است مشغول دارد و این

مردم آزاد گذاشته شوند به شر و تباهی و تعدی به یکدیگر می‌گردند از روم پادشاه مقتدر و البته عادل، توجیه می‌شد که با اقتدار مطلق بر مردم فرمان راند.

به طور مثال، ملامحمد باقر مجلسی در دوره انقلا و فروپاشی صفویان در ضرورت وجود امام در هر عصری می‌نویسد: «چون خداوند عالمان مردم را به امری چند تکلیف فرمود و فداکاری چند از برای اوامر و نهایی خود مقرر ساخت و امر فرمود که ایشان از حدود تعدی نکنند که مورت فساد ایشان است پس ناچار است که بر ایشان امینی بگمارد که مانع ایشان گردد از تعدی کردن و از تکاب محرمات نمودن زیرا اگر چنین شخصی نباشد هیچ کس لذت و منفعت خود را از برای مفسدای که به دیگری عاید گردد ترک نخواهد کرد. چنان چه ظاهر است از نفوس و طبایع مردم لهذا خدا قیسی و امامی برای ایشان مقرر فرموده که ایشان را مانع ساید از فساد و حدود احکام الهی را در میان ایشان جاری سازد و دفع شر ظالم بکند ایضاً اگر امامی در میان مردم نباشد که حافظ دین بینمیر باشد ملت مندرس شود و دین بر طرف نشود و احکام الهی متغیر و متبدل گردند - زیرا که خلق - همگی ناقصند و در طبایع و رای‌های ایشان اختلاف بسیار است. هر یک به خواهش خود رای اختراع می‌نماید پس اگر حفاظتی از برای دین نباشد دین برودی باطل می‌شود» (۲۷). هم‌اوست که در توجیه جایگاه امام نظام طبیعی و از گنیک را می‌پرزارد و می‌نویسد: «از حضرت امام جعفر صادق (ع) منقول است که منزله قلب از بدن آدمی منزله امام است. نسبت به سایر خلق نمی‌پوشد که جمیع جوارح بدن لشکرهای قلباند و همه از جانب او متحرکند و مردم را خبر می‌دهند از احوال آن و هر چه دل از راه می‌کنند فرمان آن را قبول می‌کنند. همچنین امام را هر عمل چنین می‌یابد اطاعت کنند و تابع او باشند» (۲۸).

به ضرورت خود در پی سقوط صفویان و دور شدن روحانیت از دستگاه سلطنت به ویژه در زمان سلطنت ناصر شاه همین وجوبی که برای امام نظریه بر داری شده به وجوب نایب امام تبدیل شد و روحانیت نایب امام را به خود اختصاص داد به ویژه در پی به سرانجام رسیدن تضادهای درونی و روحانیت سهم‌تر از همه میان اخباریان و اصولیان - و تسلط اصولیان، روحانیت شیعه یا تثبیت نظریه اجتهاد در رهبری مردم، به تعلق با سلطنت و گسترش ضلالت خود در عصره سیاست پرناخت. تیربروزی موضع اصلی، جامعه شیعه را به دو بخش مقصد کرد. کسی که ناگزیر از تقلید است - و مجتهد - کسی که حق اجتهاد دارد - تقسیم کرد به هر حال - چون بر مقصد واجب است که تک مجتهد اقتضای کند و از حد - ثورات او پیروی نماید - مجتهد در عمل از اقتدار زیادی برخوردار است و آن‌جا که احکام مذهبی - مسائل سیاسی را نیز در بر می‌گیرد، کار کرد مجتهد به اجتماعی - سیاسی مهمی برسد می‌کند. مجتهد در مقام مرجع تقلید ناگزیر از ارائه رهنمود در زمینه مسائل سیاسی است (۲۹).

در تدلوم همین راه بود که در آغاز فروپاشی جامعه سنتی ایران به زمان فتحعلی شاه قاجار، نظریه ولایت فقهی همچون پدید نظریه سلطنت از سوی ملاحمد ترقی ارائه شد.



فقط نظریه سیاسی سنتی بر جمهوری خواهی از این لحاظ که بنیان حاکمیت را مردم و حق آنان در تعیین سرنوشته سیاسی شان قرار می‌دهد ممکن بود که قدیسه سیاسی غیر محافظه کارانه‌ای را در ایران زمین‌سازای کند. در دوره فروپاشی سلطنت قاجاریان از نیمه دوم سلطنت ناصر الدین شاه که همزمان بود با رسوخ و استیلای فرهنگ نوین غرب به چپان غیر غربی، قدیسه جمهوری خواهی عمدتاً از سوی روشنفکران به ایرانیان معرفی شد. اینان از همان دوره کوشیدند تا در ک اولیه و غیر منسجم خود را از جمهوری خواهی - که میراث دو هزار و پانصد ساله‌ای در غرب داشت - با شرایط خاص ایران تطبیق دهند و راهکارهایی برای خروج ایران از بحران‌های فراگیر سیاسی - اجتماعی تدوین کنند. همین تلاش آنان بود که به «ایدئولوژی» جنبش مشروطیت ایران انجامید. به یقین باید گفت که مشروطه خواهی در ایران از منظر قدیسه سیاسی - در بنیاد - بر جمهوری خواهی استوار بود و از این لحاظ ماهیت غیر محافظه کارانه‌ای داشت. انقلاب مشروطیت در ایران پیروز شد و مجلس تجلی مشروطیت ایران، تجلی امرای شد که در آن زمان ایرانیان از قدیسه جمهوری خواهی کسب کرده بودند و توانستند آن را مستقر دارند. مجلس اول، تجلی مشروطیت ایران بود. استوار دانستن حق تعیین سرنوشته سیاسی خود و استوار دانستن جمهوری خواهی بود. توبه‌های استبداد صغیر محافظه کار این مجلس را بران کرد حتی پس از شکست آن استبداد کهن و فرعون، اما ایرانیان - حرالده - نشان دادند که توانایی دفاع از بزرگترین دستاورد ملی‌یتی خود در قلمرو قدیسه و عمل سیاسی را نداشتند. هر چند آن استبداد زوال یافته به سرعت رنگ باخت اما فرصتی طولانی لازم نبود که محافظه کاری در قدیسه سیاسی به رنگی دیگر بر حیات سیاسی ایرانیان غلبه کند و سست کار شود.

من کامل رادر همشهری آنلاین بخوانید