

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۸۹-۱۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

تفکر روشن‌فکران عصر قاجار و امکان گذار از نظریه حکومت به دولت

مهدی کاظمی زمهریر*

چکیده

در عالم قدیم، با توجه به مفروض بودن ماهیت دینی اجتماع سیاسی و نظم مطلوب، حکومت در کانون نظریه‌پردازی قرار داشت. با ورود اندیشه‌های متجددانه به عالم ایرانی در عصر قاجار، شاهد فروپاشی بدهت این باورها و ضرورت بازاندیشی در آنها هستیم. روشن‌فکران در عصر قاجار متصدی چنین امری بودند. آنها چه میزان در بازاندیشی این باورها موفق شدند؟ روشن‌فکران برای بازاندیشی در باورهای به میراث رسیده از عالم قدیم، با موانع عملی مواجه بودند. از این رو آنها به جای پرداختن به بنیان‌های اجتماع سیاسی و دولت، استعمال درست اختیار سیاسی را - همانند متفکران عالم قدیم - موضوع اصلی نظریه‌پردازی خود قرار دادند. ولی بازاندیشی درباره ترتیبات سیاسی و نحوه کاربست اختیار سیاسی توسط حکومت، بدون دریافتی از ماهیت اجتماع سیاسی ممکن نبود. از این رو روشن‌فکران با پذیرش نظریه‌ای ضمنی درباره اجتماع سیاسی و با بهره‌گیری از دو شاخص «خیر عمومی» و «حقوق عامه»، به بازاندیشی در نظریه سلطنت و رابطه شریعت و نظم سیاسی پرداخته، نظریه جدیدی درباره حکومت عرضه کردند. اما نتیجه این رویکرد، خلق تنش تدریجی میان باورهای قدیم و جدید از نظم سیاسی و پدیدار شدن نظریه‌های سیاسی نوسازی شده فقهی بود. این نظریات با وجود تلاش برای مقاومت در برابر تصورات جدید از نظم سیاسی، برای اولین بار ناچار شدند که ماهیت اجتماع سیاسی و نه خصوصیات حکمران مطلوب را موضوع دقت نظر خود قرار دهند. در نتیجه، پدیدار شدن تفکر روشن‌فکری توانست پرسش از ماهیت دولت و اجتماع سیاسی را در کانون

نظریه‌پردازی سیاسی متفکران ایرانی قرار دهد و راه را برای گذار تدریجی از «الگوی حکومت‌محور» به «الگوی دولت‌محور» نظریه‌پردازی سیاسی بگشاید.

واژه‌های کلیدی: دولت، روشن‌فکران، خیر عمومی، حقوق عامه و شریعت.



مقدمه

پدیدار شدن روشن‌فکران در عصر قاجار، ریشه در بحران‌های روزافزون در نظم سیاسی داشت. پس از فروپاشی حکومت صفویه، ناتوانی سلسله‌های زند و افشار در تأسیس الگویی پایدار و کارآمد برای سامان دادن به نظم سیاسی، ویژگی برجسته جامعه ایران بود. در عصر قاجار نیز حکمرانی «ملوک‌الطوایفی متمایل به تمرکز»، با شیوه اعمال قدرت «خودکامه»، منابع قدرت «متکثر و پراکنده» و متکی به مشروعیت «سننتی و محدود به سنت‌های اخلاقی و مذهبی» استمرار یافت (افضلی، ۱۳۸۶: ۲۰۰). از این‌رو نظام سیاسی قاجار، «بدون امنیت و توان نظامی و ثبات اداری و با مشروعیت ایدئولوژیک ناچیز» به حیات خود ادامه می‌داد (همان: ۲۰۱).

همچنین آشنایی با تجدد و بسط آن در حوزه‌های پیرامونی ایران، ناتوانی سلسله قاجار را در تأسیس حکومتی کارآمد تشدید نمود. ورود برداشت‌های نوین از نظم سیاسی، بنیان‌های سازنده الگوهای پیشین را با بحران مواجه ساخت. در این وضعیت، امکان ادامه حیات نظم سیاسی به شیوه پیشین ناممکن می‌نمود. میرزا ملکم خان، حضور بحران‌آفرین تجدد و ضرورت بازسازی نظم سیاسی را به خوبی توصیف کرده است:

«نقشه آسیا را در پیش خود بگذارید، تاریخ این صد سال گذشته را باز

نمایید و روش این دو سیل هایل را که از کلکته و پطرزبوغ رو به ایران راه

افتاده، درست تحقیق نمایید و ببینید این دو سیل که در اول محسوس

نبوده‌اند، در اندک مدت چه قدر بزرگ شده‌اند؟ چه شهرها خراب کرده‌اند

و چه دولت‌ها را غرق نموده‌اند؟» (ملکم، ۱۳۸۱: ۲۶)

در این وضعیت، دیگر امکان پذیرش مفروضات گذشته درباره ماهیت نظم سیاسی و نظریه‌پردازی درباره حکومت بر مبنای آن وجود نداشت و طرح پرسش از بنیادها و خاستگاه نظم سیاسی به امری ضروری تبدیل شد. از این‌رو هرگونه تلاش برای سازمان‌دهی «حکومت»^۱ نیازمند تدوین نظریه جدیدی درباره «دولت»^۲ و «اجتماع

1. Government
2. State

سیاسی^۱ داشت. روشن‌فکران در عصر قاجار متصدی چنین امری بودند. اما آنها چه تحولی در برداشت از نظم سیاسی (اجتماع سیاسی، دولت و حکومت) ایجاد کردند؟ به علت ابتدای تفکر سیاسی در عالم قدیم بر دریافت‌های دینی از اجتماع، شاهد کم توجهی به عرضه نظریه‌ای درباره دولت و اجتماع سیاسی و محوریت مفهوم حکومت در نظریه‌پردازی سیاسی هستیم. ولی با ریزش برداشت‌های دینی از اجتماع سیاسی در عصر قاجار، نیاز به تدوین نظریه‌ای منسجم از دولت احساس شد. اما جایگاه محدودکننده ذهنی و عینی نظم سیاسی قدیم، مانع عرضه نظریه صریحی درباره دولت و اجتماع سیاسی و گذار از نظم سیاسی قدیم بود. این رخداد به معنای شکست پروژه فکری روشن‌فکران عصر قاجار نیست؛ بلکه آنها با بهره‌گیری از نظریه‌های ضمنی درباره دولت و اجتماع سیاسی و خلق پرابلماتیک شریعت و قانون، جایگاه «شریعت» را به مثابه الگوی درست نظم در اجتماع سیاسی بازاندیشی کرده و با گذار به مفهوم «قانون»، زمینه دریافتی جدید از مناسبات و روابط حاکم میان اعضای اجتماع سیاسی را فراهم ساختند.

تحول در تصورات سیاسی: گسست یا تحول تدریجی

از حیث روش‌شناختی، مفهوم تحول در اندیشه سیاسی با دو رویکرد قابل طرح است: انقلابی و تدریجی. در نگرش انقلابی به تحول، شاهد گذار از یک الگو یا پارادایم نظری به الگوی دیگر هستیم؛ یک صورت‌بندی فکری و زبانی فرومی‌ریزد و صورت‌بندی جدیدی پدیدار می‌گردد. نمونه این شیوه تحلیل را می‌توان در روش‌شناسی تحلیل گفتمان فوکو یا رویکرد پارادایمی کوهن مشاهده کرد. در مقابل، در رویکرد تدریجی تحول و ثبات، دو لحظه متفاوت از هستی یک پدیدار هستند؛ از درون الگوهای از پیش موجود، شاهد زایش و پدیدار شدن تدریجی تحولاتی هستیم که در فرآیندی تاریخی به ایجاد تحولات کلی می‌انجامد.

قاعده اساسی زبان‌شناسی تاریخی، اصل تحول است. بر اساس این قاعده «زبان در طول زمان دچار دگرگونی می‌شود». هر چند محصول این تحول، «تفاوت‌های جزئی» میان گذشته و حال است (آرلاتور، ۱۳۷۳: ۱۹). به تعبیر فردینان دوسوسور، «زبان همیشه

1. Political community

مانند میراثی از دوره پیشین نمودار می‌شود» (دوسوسور، ۱۳۸۲: ۱۰۴). خصلت میراثی زبان بدان معناست که همیشه گذشته و حال در پیوند با هم در زبان حاضرند و «نشانه‌های زبانی بر بنیاد سنت قرار گرفته‌اند» (همان: ۱۰۷). اتکای زبان بر بنیاد سنت، به معنای تحول‌ناپذیری آن نیست. بلکه حاکی از آن است که «اصل دگرگونی بر بنیاد اصل تداوم قرار گرفته است» (همان: ۱۰۸). وابستگی اصل دگرگونی بر اصل تداوم، به معنای نفی «دگرگونی کلی زبان» است. از این منظر، «انقلاب زبانی» ناممکن است (همان: ۱۰۵-۱۰۶). حضور همزمان تداوم و دگرگونی در پدیدارهای تاریخی، در آثار متفکرانی که گسست را به کانون تحلیل پدیدارهای تاریخی تبدیل کرده‌اند نیز نمود یافته است. مثلاً فوکو در دیرینه‌شناسی خود، با وجود تأکید بر فهم سامانه‌های زبانی به مثابه امری جدید، به نفی گسست ریشه‌ای و خلق از عدم می‌پردازد:

«اگر بخواهیم تاریخی دیرینه‌شناختی ارائه دهیم، باید دست از دو الگو بشوییم که بی‌شک مدت زمانی طولانی بر اندیشه ما حکم راندند: الگویی از پی‌آیندگی خطی گفتار که بر مبنای آن، رویدادها به طور منظم پشت سرهم ردیف می‌شوند و الگوی باور به احساس جوشانی که مانع از آن می‌گردد تا اکنون بر یک حال باقی بماند و سبب می‌شود تا همواره بی‌آنکه از گذشته یادی بکند یا از آن بگسلد، تنها رو به سوی آینده گام بردارد. گفتمان از این دید، کاربستی است با اشکالی از تسلسل و پی‌آیندگی» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۴۵).

از این منظر، معنای پدیدار شدن یک گفتمان جدید چیست؟ چه نسبتی میان این امر جدید و قدیم وجود دارد؟ فوکو تفاوت را نه در بداعت کلیه عناصر امر جدید، بلکه ریشه در پدیدار شدن صورت‌بندی جدید می‌داند.

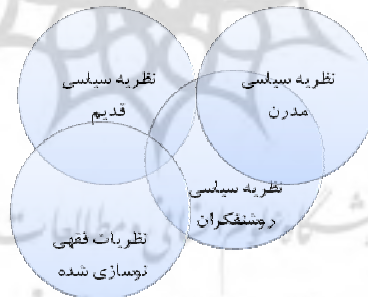
آنگاه که می‌گوییم یک صورت‌بندی گفتمانی، جای صورت‌بندی دیگر می‌نشیند، بدان معنا نیست که یک حوزه کامل از موضوعات و گزاره‌ها و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک کاملاً نو، به یک‌باره و کاملاً سامان‌یافته و مرتب و شسته و رفته در درون متنی رخ نموده است که پایه‌های آن را به شکل پایانی بنیان می‌نهد؛ بلکه بدان معناست که یک تحول عام و فراگیر در روابط رخ داده است، بی‌آنکه این تحول، ضرورتاً دامن همه عناصر را بگیرد. نیز قائل شدن به اینکه گزاره‌ها از قواعد شکل‌گیری جدید پیروی

۹۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
می‌کنند، اصلاً بدان معنا نیست که سایر موضوعات و مفاهیم و گزینش‌های تئوریک
[پیشین] پنهان گشته و فروخته‌اند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵۰).

کاربست نگرش تدریجی برای فهم نظریه سیاسی روشن‌فکران

تأکید بر تداوم و دگرگونی در فهم اندیشه، واجد چند نکته روش‌شناختی برای
تحلیل اندیشه روشن‌فکری است:

۱. اندیشه روشن‌فکری همزمان متأثر از نظریه‌های سیاسی جدید و قدیم است.
 ۲. خصلت تدریجی تحول بدان معناست که تفکر روشن‌فکری، توانایی طرد
سامانه‌های زبانی به میراث رسیده از عالم قدیم را به طور کامل ندارد.
 ۳. اندیشه روشن‌فکری با وجود ایجاد تحول در اندیشه سیاسی قدیم، تحت تأثیر
عوامل ذهنی و عینی، وجوهی از آن را بازتولید کرده است.
 ۴. در مقابل، اندیشه قدیم نیز برای استمرار حیات خود نیازمند بازبینی در مبانی
خود است. از این‌رو شاهد پدیدار شدن سامانه‌های فکری و زبانی بازسازی شده
به میراث رسیده از عالم قدیم خواهیم بود.
- با توجه به نکات روش‌شناختی یادشده، می‌توان مدعی شد که اندیشه سیاسی در عصر
قاجار تحت تأثیر چهار حلقه متمایز است. این چهار حلقه عبارتند از: تفکر قدیم، تفکر
مدرن، تفکر روشن‌فکری و تفکر فقهی نوسازی شده. در این میان، دو الگوی عالم قدیم و
مدرن نظریه سیاسی، دو الگوی ایده‌آلی^۱ هستند، که دو حلقه دیگر سازنده تفکر سیاسی
در عصر قاجار را سازمان می‌دهند و در این تحقیق در تقابل با هم برجسته‌سازی می‌شوند.



شکل ۱- مواجهه الگوهای جدید و قدیم تفکر سیاسی در عصر قاجار

1. Ideal type

نظریه سیاسی مدرن به مثابه نظریه دولت

از حیث تاریخی، نظریه سیاسی مدرن، «عمدتاً درباره دولت» بوده است (وینسنت، ۱۳۷۶: ۲۸). منظور از دولت، «روابط کم و بیش دائمی میان افراد از حیث حکم و اطاعت است» (بشیریه، ۱۳۶۹: ۲۰۲). با توجه به این برداشت، نظریه‌ی مدرن دولت، چه الگویی از با هم بودن انسان‌ها را در اجتماع سیاسی عرضه می‌کند؟ در نظریه‌ی سیاسی مدرن، دولت تشکلی سیاسی است که «قدرت برتر را در داخل مرزهای تعریف شده سرزمین ایجاد کرده و اقتدار را از طریق مجموعه‌ای از نهادهای دائمی اعمال می‌کند» و «تمام نهادهای حوزه عمومی و تمام اعضای جامعه و شهروندان را در برمی‌گیرد» (هیوود، ۱۳۸۷: ۴۹). از این‌رو ویژگی دولت مدرن در مناسبات درونی و بیرونی، داشتن حاکمیت^۱ است.

حاکمیت، حاکی از «استقلال» و «برتری» دولت نسبت به روابط درونی و بیرونی خود است. دولت مدرن در روابط با سایر اجتماعات سیاسی، از استقلال برخوردار است. همچنین از حیث درونی، از «قدرت و اقتدار متمرکز و نامحدود (یعنی سلطه)» در درون اجتماع سیاسی برخوردار است (مک کالوم، ۱۳۸۳: ۳۲۸). استقلال و برتری دولت باعث تبدیل آن به نهادی انحصارگر شده است. از این‌رو دولت «حقی غیر قابل تردید برای درخواست اطاعت بر طبق قانون» دارد و «مبتنی بر قواعدی است که تا اندازه‌ای مورد شناسایی عامه جمعیت در درون قلمرو دولت» قرار گرفته است؛ از این‌رو به تعبیر هابزی، دولت، مرجع نهایی حل اختلافات است (همان: ۳۳۴) و طبق مکتب اثبات‌گرایی حقوقی، «دولت به عنوان تنها منبع قواعد الزام‌آور شناخته می‌شود» (وینسنت، ۱۳۷۶: ۴۱-۴۲ و هیوود، ۱۳۸۷: ۴۶). تبلور حاکمیت دولت مدرن، ایجاد «انحصار وضع مقررات»، «انحصار اخذ مالیات»، «انحصار اقتصادی (مانند انحصار نشر پول)»، «انحصار قضایی»، «انحصار نمایندگی ملت» و «انحصار قوه قهریه» است (دورماگن، ۱۳۸۹: ۳۹).

وجه اصلی حاکمیت، انحصار وضع قانون و کاربرد زور در مناسبات میان شهروندان توسط دولت به مثابه یک نهاد است. اما چگونه دولت به مثابه نهاد انحصاری وضع قانون

1. Sovereignty

و اعمال زور در مناسبات میان اعضای اجتماع سیاسی توجیه شد؟ برای پاسخ به این پرسش، نیازمند بازخوانی فلسفه سیاسی هابز به عنوان برجسته‌ترین الگوی توجیه دولت مطلقه هستیم. هابز با بهره‌گیری از دو سازه مفهومی «وضعیت طبیعی» و «قرارداد اجتماعی»، به تحلیل چرایی پدیدار شدن دولت مطلقه می‌پردازد. از نظر هابز، انسان‌ها قبل از ورود به اجتماع سیاسی در وضع طبیعی قرار دارند. در وضع طبیعی، انسان از هر گونه تعهد جمعی آزاد بوده، تنها در جست‌وجوی بهره‌گیری از «حقوق» و «آزادی‌های» خود است. اما این وضعیت نه تنها به کامیابی بشر نمی‌انجامد، بلکه باعث ایجاد احساس ناامنی فراگیر می‌گردد. در نتیجه انسان برای تحقق اساسی‌ترین نیاز خود یعنی صیانت نفس، تن به محدودسازی حقوق و آزادی‌های خود می‌دهد و با تأسیس دولت به مثابه یک نهاد عام و بی‌طرف از طریق رضایت و قرارداد با دیگر هم‌نوعان، از وضعیت طبیعی به وضع سیاسی منتقل می‌گردد.

الگوی هابزی، چند ویژگی دارد: اولاً وی انسان را به صورت پدیداری با هویت مستقل و غیر اجتماعی ترسیم می‌کند. از این‌رو الگوهای جماعت‌گرایانه فلسفه کلاسیک را نفی می‌کند. ثانیاً چنین انسانی، حقوق و آزادی‌های بنیادین دارد. به تعبیر هابز از «حق طبیعی» برخوردار است تا «به میل و اراده خودش، قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰). ثالثاً با رضایت و قرارداد، تن به تأسیس اقتدار سیاسی برای وضع قانون و اعمال آن می‌دهد، تا از خویشتن حفظ و حراست کند (همان: ۱۸۹). رابعاً دولت به مثابه نماینده مردم، وظیفه پیگیری مصلحت عمومی و تأمین صلح و امنیت را بر عهده دارد (همان: ۱۹۲). در نهایت، تعارض مستمری میان اقتدار سیاسی مطلقه دولت و حقوق بنیادینی وجود دارد که فرد حامل آن است. تعارض اقتدار مطلقه و حق، سبب می‌شود که با وجود اطلاق قدرت سیاسی، حق به مثابه معیار پیشینی برای نقد و محدودسازی اقتدار سیاسی به کار رود.

نظریه سیاسی در عالم قدیم به مثابه نظریه حکومت

نظریه مدرن دولت، دو سطح دارد: در سطح اول، تصویری از اقتدار سیاسی به مثابه نهاد واجد حاکمیت و دارای انحصار وضع قانون و اعمال زور در اجتماع سیاسی ترسیم

می‌کند. در سطح دوم، بر تصویری از انسان به مثابه پدیداری واجد حق و آزادی‌های بنیادین استوار است که اقتدار سیاسی از آن برمی‌خیزد. اما آیا در عالم اسلامی و ایرانی نیز چنین الگویی از نظریه‌پردازی موجود بوده است؟ داوود فیرحی در کتاب «نظام سیاسی و دولت در اسلام» معتقد است که دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی از وجوه صوری مشترکی برخوردارند که عبارتند از: «اقتدار عام و فراگیر»، «مقررات آمرانه»، «حاکمیت؛ انحصار مشروع قدرت» و «استمرار دولت و عضویت غیر ارادی افراد» (فیرحی، ۱۳۸۵: ۸).

اما تعمیم ویژگی‌های دولت مدرن به نظام سیاسی در تاریخ اسلام، باعث نادیده‌انگاری تمایزات اساسی آنها می‌شود. به تعبیر برتران بدیع، دولت مدرن محصول «تاریخ اروپای غربی و محصول یک عصر یعنی رنسانس است» (بدیع، ۱۳۸۷: ۱۰۶). بنابراین داوود فیرحی در اثر دیگرش بر این تمایز انگشت می‌نهد. از نظر وی، در نظریه سیاسی اسلام، «منبع نهایی اقتدار، خداوند» است. بنابراین قانون «الهی» - یعنی احکام اولیه و ثانویه شریعت بر دولت مقدم بوده، و علی‌الاصول در بیشتر شرایط غیر قابل تغییر است. سرپیچی از قانون، علاوه بر مجازات دولتی، «گناه شرعی» به شمار آمده و مجازات معنوی و آخرتی نیز دارد. همچنین «برخلاف اندیشه معاصر غرب، دولت اسلامی وجودی ابزاری و متأخر دارد که تحققش برای اجرای قانون الهی است و رهبری دین‌شناس و خردمند بر آن حکومت یا دست کم، اشراف دارد». در فقره دیگری، مفهوم «امامت» یعنی «رهبری مؤمنان» را آغاز «اندیشه مصالح عمومی جامعه اسلامی» می‌داند و نه مفهوم «دولت» (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۲). دیدگاه متأخر فیرحی در افق پژوهش‌هایی است، که پیش از این درباره دولت در اسلام صورت گرفته است. به طور مثال، «آن.کی.اس.لمتون» معتقد است که در اسلام:

۱. بحث از «موجودیت دولت و شکل آن» مورد بحث نبود، زیرا که دولت به مثابه

اداره‌کننده «حیات دنیایی جامعه»، مفروض بود (لمتون، ۱۳۸۰: ۴۸۲).

۲. شرع با داشتن اقتدار مطلق، مقدم بر دولت بود و وظایف آن را معین می‌کرد.

۳. وفاداری فرد، به شریعت بود نه به زمامدار، و حکم خلاف شرع، قابل اطاعت نبود (لمتون، ۱۳۸۰: ۶۱)

۴. مهم‌ترین هدف حکومت، دفاع از عقیده و حفظ آن بود، نه دفاع از دولت.

۵. مرزهای آن را نه جغرافیا بلکه مذهب تعیین می‌کرد: دارالسلام و دارالحرب (همان: ۵۳).

با توجه به موارد یادشده می‌توان مدعی شد که برداشت متفکران مسلمان از اجتماع بیش از آنکه سیاسی باشد، دینی است. در این برداشت، اجتماع نه تجمع آزادانه انسان‌های آزاد، بلکه به مثابه پدیداری تصویر می‌شود که مرزهای آن با سایر جماعت‌ها و آزادی‌ها و تکالیف افراد در درون آن بر مبنای دین تعیین می‌شود. به تعبیر برتران بدیع، امپراتوری اسلامی با وجود «تمرکزگرایی» به علت داشتن «رمزگان فرهنگی متفاوت»، الگویی متفاوت از دولت عرضه کرده است (بدیع، ۱۳۸۷: ۷۷). ریشه این تفاوت در «تمایزگذاری ضعیف ساختارهای سیاسی و مذهبی» است که «به خلط اجتماع سیاسی و اجتماع باورمندان (امت) در یک مجموعه منجر می‌شود. در نتیجه اساس تفکیک قدرت دنیوی و قدرت معنوی منتفی می‌شود. این امر اندیشه دولتی مجزا از جامعه مدنی را غیرممکن می‌سازد» (همان: ۷۸)

با توجه به خصلت هژمونیک اندیشه دینی تا دوره معاصر، این دریافت از اجتماع، پیش‌فرض متفکران مسلمان در اندیشیدن به دولت و حکومت بوده است. از این‌رو آنها بیش از آنکه دغدغه پرسش از ماهیت مناسبات اجتماعی و هنجارهای مطلوب زندگی عمومی را داشته باشند، دلواپس نحوه اجرای هنجارهای شرعی و دینی به مثابه نظم مطلوب در اجتماع بودند. این وضعیت، باعث پدیدار شدن الگویی از نظریه‌پردازی می‌شود که مهم‌ترین موضوع اصلی آن، حکومت و ترسیم ترتیبات نهادی است. از این‌رو شاهد اهمیت‌یابی مفاهیمی در اندیشه سیاسی اسلامی هستیم که بازنمایی‌کننده وجود ابزاری اقتدار سیاسی است. به طور مثال، واژه حکومت مستخرج از «حکم» به معنای «داوری و قضاوت» است و «حاکم» کسی است که «حکم را به اجرا درمی‌آورد» (الغرش، ۱۳۶۹: ۱۹۰). عبارت «خلافت» نیز «وادار کردن تمامی مردم بر مقتضای نظری شرعی در

مصالح اخروی و دنیوی... [و] جانشین شدن از طرف صاحب شریعت برای حراست و پاسداری از دین و سیاست دنیا» است (الغرشى، ۱۳۶۹: ۲۳۹).

در نهایت واژه «ولایت» از نظر فقهی به معنای «تصدی، تصرف و قیام به شئون غیر» از جانب شرع است (کدیور، ۱۳۸۰: ۴۵) و دو عنصر اصلی آن «ولی» و «مولی علیه» است. با نگاهی به واژگان حکومت، خلافت و ولایت می‌توان مشاهده کرد که در این سه اصطلاح سیاسی، ما با حاکم، خلیفه و ولی روبه‌رو هستیم، نه نهادهای حقوقی و انتزاعی؛ که کارویژه اصلی آنها، اجرای احکام شریعت است.

جدول ۱- شاخص‌های نظریه سیاسی قدیم و مدرن

شاخص‌ها	قدیم	مدرن
مفروضات از اجتماع سیاسی و دولت	تأسیس اجتماع و دولت، مفروض است.	تأسیس اجتماع سیاسی و دولت، امری صناعی است.
	اقتدار سیاسی بر تصویری از اجتماع به مثابه پدیدار دینی استوار است.	اقتدار سیاسی بر تصویری از فرد به مثابه پدیدار طبیعی و صاحب حق استوار است.
	هویت دینی افراد، حقوق و تکالیف آنها را می‌سازد.	هویت سیاسی شهروندان، مبنای حقوق و تکالیف آنهاست.
	مناسبات حاکم بر روابط افراد بر نوعی نابرابری استوار است؛ رعیت مفهوم کلیدی برای بازنمایی اعضای اجتماع سیاسی است.	مناسبات حاکم بر روابط افراد حقوقی است؛ شهروند، مفهوم کلیدی برای بازنمایی هویت اعضای اجتماع سیاسی است.
برداشت از حکومت	موضوع اصلی نظریه‌پردازی سیاسی، حکومت است.	موضوع اصلی نظریه‌پردازی سیاسی، اجتماع سیاسی و دولت است.
	نظام سیاسی فاقد حاکمیت حقوقی است.	دولت واجد حاکمیت حقوقی است.
	حکومت فاقد حق قانون‌گذاری و تنها ابزار اجرای شریعت است.	حق قانون‌گذاری و اجرای آن در انحصار حکومت است.
	شخص محور است.	نهادمحور است.

روشن‌فکران و چالش‌گذار به نظریه‌مدرن دولت

برداشت حاکم بر نظریه‌سیاسی در عالم قدیم، دو ویژگی داشت؛ شاهد دریافت دینی از اجتماع سیاسی هستیم؛ تکالیف و حقوق، از درون این هویت دینی برخاسته است و هویت دینی، مرزهای هنجارین جامعه را پیشاپیش تأسیس و حراست می‌کند. نظم هنجارین برخلاف الگوی مدرن، امری پیشینی و داده شده بوده، فاقد خصلت صناعی است. دستاورد این وضعیت در نظریه‌حکومت، خصلت ابزاری آن است. از این‌رو حکومت فاقد هرگونه حاکمیت حقوقی و قدرت انحصاری وضع و اجرای قانون است.

در مقابل، نظریه‌مدرن تصور از اجتماع سیاسی و دولت، ریشه در حق طبیعی افراد دارد و محصول توافق آزادانه آنهاست. از درون چنین توافقی، حکومت مدرن پدیدار می‌شود که بهره‌مند از انحصار وضع قانون و اعمال زور در اجتماع سیاسی است. برای گذار از دریافت دینی از اجتماع سیاسی به برداشت مدرن از آن، نیازمند بازاندیشی در دریافت از اجتماع سیاسی و خاستگاه اقتدار سیاسی هستیم. اما تا چه میزان برداشت روشن‌فکران عصر قاجار از اجتماع سیاسی، امکان تحول در تصور قدیم از نظم سیاسی را فراهم می‌ساخت؟

برداشت از اجتماع سیاسی و دولت

در اندیشه‌سیاسی روشن‌فکران عصر بیداری، مفهوم «نظم» کانونی است. «ملکم» در سرآغاز بحث خود در رساله «دفتر تنظیمات (کتابچه غیبی)»، ضمن بیان این نکته که «دولت ایران بلاشک ناخوش خطرناک است» (ملکم، ۱۳۸۱: ۲۳)، به نظر مخالفان اصلاحات اشاره می‌کند که معتقدند «ایران نظم بر نمی‌دارد». اما تصور ملکم این است که «ایران، نظم‌پذیر هست» (همان: ۲۴). مستشارالدوله نیز «با دیدن انتظام و اقتدار لشکر و آسایش و آبادی» کشور خارجی، می‌گوید: «همواره آرزو می‌کردم چه می‌شد که در مملکت ایران نیز این نظم و اقتدار و آسایش و آبادی حاصل می‌گردید» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۳).

اما آیا تأکید بر نظم باعث شده است که روشن‌فکران ایرانی، توانایی تحلیل خاستگاه اقتدار سیاسی و پرسش از ماهیت اجتماع سیاسی را داشته باشند؟ ملکم در گفتاری،

بنیان اقتدار مطلقه موجود در جامعه ایران را به پرسش می‌کشد، اما با ادعای اینکه «از درک بنیان این اختیار قاصر است»، به سوی تصویری از نظریه سیاسی جهش می‌کند که دغدغه اصلی آن، تأسیس دستگاه دیوان کارآمد به مثابه پدیداری بروکراتیک است. در این تصور، «بنیان اختیار»، موضوع مذاقه و تفکر نیست، بلکه نحوه «استعمال این اختیار»، موضوع تحلیل است:

«الآن اختیار جمیع این نفوس و جمیع این اشیا در دست یک وجود واحد ضبط است و این وجود به واسطه ضبط چنین اختیار عظیم، خود را کاملاً مختار می‌داند که مال و جان بیست کرور خلق و حاصل کل این زمین را به هر قسمی که میل دارد استعمال نماید. عقل من از درک بنیان این اختیار قاصر است. چیزی که مسلم می‌بینم این است که در تمام ایران، خیر و شر و ترقی و تنزل فخر دولت، کلاً بسته است به طرز استعمال اختیار مزبور... استعمال این اختیار، خواه خوب، خواه بد، ممکن نیست مگر به واسطه ترتیب یک دستگاه مخصوص که به زبان فارسی گاهی دیوان، گاهی دولت و گاهی سلطنت می‌گویند» (ملکم، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

اعراض ملکم از پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی باعث شده است که بنیان‌های سازنده اقتدار سیاسی از نقادی و تحلیل انتقادی در امان بماند. این بدان معناست که دریافت دینی از اجتماع و ماهیت هنجارهای سازنده نظم و ریشه‌های نابرابری در مناسبات اجتماعی و سیاسی مورد نقادی قرار نگرفت. از این‌رو نظریه سیاسی روشنفکران عصر قاجار بیش از هر چیز، تلاشی برای عرضه دریافتی نو از ترتیبات نهادی و فرآیندهای سیاسی است که مفهوم حکومت، بازنمایی‌کننده آن است. از این‌رو: (۱) رشته قواعد علم تنظیم پیشنهادی ملکم، چیزی جز انتظام ترتیبات سیاسی و اداری در قالب دستگاه بروکراسی نیست. (۲) با توجه به اینکه تجربه مدرنیته سیاسی و حکومت‌داری مدرن در عصر ملکم در تحقق خیر، بالاترین میزان موفقیت را کسب کرده است، بنابراین قاعده تنظیم، چیزی جز اقتباس الگوی حکومت‌داری مدرن نیست (همان: ۷۰-۷۱).

اما عدم تمرکز بر مفهوم اجتماع سیاسی، دولت و منشأ اقتدار سیاسی، چه نتیجه‌ای برای تفکر روشن‌فکری دارد؟ پرداختن به تحلیل چرایی تأسیس اجتماع سیاسی و

ماهیت رابطه حکم و اطاعت به مثابه هسته اصلی نظریه دولت، باعث می‌شود که حتی توجیه شکل مطلوب «نحوه استعمال اختیار» سیاسی ناممکن گردد. از این رو روشن‌فکران عصر قاجار برای خروج از این بحران، به طور ضمنی رویکرد غایت‌گرایانه را برای توجیه نظم سیاسی دلخواه خود به کار بستند. در این شیوه، مطلوبیت و درستی نحوه استعمال اقتدار سیاسی، منوط به کسب خیر برای اجتماع سیاسی است. در نتیجه از نظر آنها باید «آبادسازی ایران»، «بالاترین لذت و خیر برای وزیران» باشد (ملکم، ۱۳۸۱: ۶۶). بنابراین بخش عمده‌ای از استدلال‌های به کار رفته برای توجیه اصلاحات سیاسی، معطوف به دستاوردها و نتایج آن برای حکومت و مردم است.

«وقتی طرق ولایات ساخته شد، گویی که تمامی [ملک] ایران را به حکم ساحری، مبدل به گلستان کردند... خاطر دارم که در یک سال، بیست و پنج کرور پشم به خارج فروخته شد. مالیات مازندران به هفت کرور رسید... به واسطه استقرار دیوان‌خانه و مواظبت دستگاه ضبطیه امنیت به جایی رسید که همیشه پنجاه هزار غربا در ممالک محروسه در کمال آسودگی سیاحت می‌کردند. ترتیب مجالس اداره‌ها و استقرار مالیات شهری کل آن مقبره‌های ذلت و کثافت که در ایران شهر می‌گفتند، مبدل گردید به شهرهای عالی و بهشت‌آیین» (همان: ۵۹).

بازسازی نظریه سلطنت بر مبنای خیر عمومی

از نظر ملکم، امکان پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی و پرسش از سرشت نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی وجود ندارد. دشواری این وضعیت، ریشه در ماهیت اقتدارآمیز و دینی نظم هنجارین عصر قاجار داشت که هرگونه تلاش برای به پرسش کشیدن آن، همزمان با مخالفت حاکمان و صاحبان شریعت مواجه می‌شد. از این رو ملکم بدون پرداختن به خاستگاه اقتدار سیاسی، به طور ضمنی برداشتی از خیر را مبنای تحلیل کاربست اقتدار سیاسی قرار می‌دهد.

ملکم، ریشه بی‌نظمی در اجتماع ایرانی و ناتوانی حکومت ایران در تأسیس نظم را، در «دل‌خواهی بودن اجرای اراده شاهی» و فقدان «قواعد معین» می‌داند. از این‌روست

که گمان می‌کند «به جهت انقطاع این امور، باید قوانین صریحه وضع شود» (ملکم، ۱۳۸۱: ۳۴). در نتیجه درمان درد در خروج از «اداره اختیاری» حکمرانی ایران و ورود به «اداره قانونی است» (همان: ۷۹). ملکم برای تحقق این هدف، با رویکردی خیرگرایانه، نظریه سلطنت و نحوه استعمال اقتدار سیاسی را بازسازی می‌کند. در این بازسازی نه تنها وی استعمال اقتدار سیاسی را تابع خیر عمومی می‌نماید، بلکه مبنای الهی اقتدار سیاسی را به طور ضمنی رد می‌کند.

در نظریه سلطنت، مشروعیت با مفهوم ظل الهی پادشاه در پیوند است. اما ملکم، پیوستگی نظریه سلطنت را با نظریه حاکمیت الهی گسست و سنت و میراث را جانشین آن ساخت. ملکم در توضیح قوانین تنظیمات ایران، در قانون اول خود این جدایی را میان نظریه سلطنت و نظریه حاکمیت الهی ایجاد می‌کند. او می‌گوید: «ترکیب [حکومت] دولت ایران بر سلطنت مطلق است» و «منصب شاهنشاهی بالارث، به خط مستقیم در اولاد ذکور شاهنشاه اعظم ناصرالدین مقرر است». در ادامه، وی هر دو «اختیار وضع و اختیار اجرای قانون» را «حق شاهنشاهی» می‌داند. از این رو «ریاست مطلق این دو مجلس، حق مخصوص شاهنشاهی است» (همان: ۳۸).

در این گفتار، ملکم با نادیده گرفتن نظریه عطیه الهی بودن سلطنت، میراث را به مثابه منبع اصلی اقتدار سیاسی شاهان قاجار تأیید می‌کند. حتی می‌توان ادعا کرد که مبنای مشروعیت شاهان نه میراث پدران، بلکه قانون است. زیرا برای اولین بار حق سلطنت از طریق تنظیم سند قانون اساسی به رسمیت شناخته شده است. این رخداد از حیث عینی، پس از انقلاب مشروطیت محقق شد و عزل آخرین شاه قاجار و برآمدن شاهی جدید - که در تاریخ سیاسی گذشته ایران امری ناممکن بود - هویداکننده این مفهوم است. بنابراین ملکم از یکسو رابطه اقتدار سیاسی را با امر قدسی گسست و از سوی دیگر، امکان تبدیل آن را به پدیداری قانونی فراهم ساخت. در این میان، نظریه وراثت واسطی برای این رخداد بود.

اما وجه اصلی نظریه سلطنت ملکم، محدودسازی سلطنت مطلقه با قانون است. ملکم در «قانون دوم - بر شرایط وضع قانون»، در فقرة اول خود، هفت شرط لازم برای «وضع

۱۰۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

قانون و اعتبار قانون» برمی‌شمارد. شرط اول، اصلی‌ترین گزاره ملکم است. ملکم، «قانون را بیان اراده شاهنشاهی» می‌نامد، اما در ادامه با طرح اینکه «و متضمن صلاح عامه خلق» باشد، اراده شاهنشاهی را تنها در صورتی که معطوف به خیر عمومی باشد، به عنوان قانون به رسمیت می‌شناسد. در حالی که در فقرة پنجم از قانون اول «اختیار وضع قانون و اختیار اجرای قانون، هر دو حق شاهنشاهی» دانسته شده است. او در نهایت، پس از بیان هفت شرط خود می‌گوید که «هر حکمی خارج از این هفت شرط باشد، قانون نیست» (ملکم، ۱۳۸۱: ۳۸). بنابراین «حق شاهنشاهی» برای وضع و اجرای قانون، امری مطلق نیست بلکه باید با رعایت خیر عمومی به کار گرفته شود. با توجه به این نگرش است که ملکم در رساله «دفتر قانون»، تعریف غلط از قانون را رد می‌کند. از نظر او، قانون آن حکمی نیست که «از دستگاه حکمرانی صادر شود و امتثال آن بر عامه رعیت بالمساوی واجب باشد»، بلکه:

«هر حکمی که موافق قرار معین از دستگاه قانون صادر شود، آن حکم را قانون می‌گوییم و لازمه قانون این است که حکما از دستگاه قانون صادر شود. بنابراین آن قرار که پادشاه یا فلان وزیر یا فلان حکیم بنویسد، آن قانون نخواهد بود» (همان: ۱۱۵).

از نظر ملکم برای تنظیم قواعد حقوقی جدید، نیازمند طی دو مرحله هستیم. در مرحله اول باید تمامی احکام شرعی و دولتی صادره در گذشته گردآوری شود. در مرحله دوم، برای اینکه بتوانیم احکام جمع‌آوری شده را به قانون تبدیل کنیم، باید شروط قانونیت بر آنها اعمال شود.

«در مجلس تنظیمات در مدت یک سال، کل احکام شرعی و دولتی که متعلق به امور مملکت‌داری است جمع خواهد کرد و به واسطه اجرای شروط قانونیت، جزء قوانین دولت خواهد ساخت» (همان: ۴۲).

رویکرد ملکم به وضع قانون، مبتنی بر تفکیک مقام گردآوری^۱ از مقام داوری^۲ (به

1. Context of discovery
2. Context of justification

تعبیر رایسنباخ، فیلسوف علم) است. در مرحله گردآوری، شرع یکی از منابع گردآوری قانون است؛ اما در مقام داوری، تنها معیار نهایی برای تبدیل احکام شرعی و عرفی به قانون، صلاح عمومی است. با وجود اهمیت طرح این معیار، ملکم در رساله‌های خود به تعارض احتمالی میان این معیار با تصور فقها از احکام شرعی نمی‌پردازد.

ناسازه‌های حکمرانی قانونی

تعارض میان «صلاح عامه»، «حقوق عامه» و «شریعت»

ملکم برای ترسیم نظم سیاسی آرمانی، حکمرانی را به مثابه اداره قانونی اجتماع سیاسی ترسیم می‌کند. گزینش این تصور از حکمرانی و حکومت کردن، بیش از هر چیز مبتنی بر نگرش سودمندگرایانه و معطوف به خیر است. اما شاهد الگوی رقیب دیگری هستیم که به جای خیر، بر مفهوم حقوق عامه متکی است. «رساله موسومه یک کلمه»، انعکاس‌دهنده این الگوی رقیب است. مستشارالدوله در بخشی از رساله خود می‌گوید، قانون در کشورهایی مانند فرانسه «به قبول دولت و ملت نوشته شده» و اهالی فرانسه، تکالیف خود را به رضایت می‌پذیرند، «چون که خود بر خود حکم کرده‌اند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۲). این عبارت، ریشه‌های متمایز نظریه حکومت قانون را در فرانسه پس از انقلاب ۱۷۸۹ و ایران عصر قاجار هویدا می‌سازد.

در الگوی پیشنهادی مستشارالدوله، مفهوم حقوق عامه به مثابه اصول پیشینی به جای مصلحت و خیر عمومی، مبنای اساسی هرگونه قانون‌گذاری است. در این رساله، قانون «جمع شریایط و انتظامات معمول بها که با امور دنیویه تعلق دارد» است؛ قانون فرانسه که «لووا» می‌نامند و مشتمل بر چند کتاب یا «کود» است، «در نزد اهالی فرانسه کتاب شریعت در نزد مسلمانان» است، «گرچه میان اینها فرق زیاد است» (همان: ۸). در «رساله یک کلمه» از میان ویژگی‌های متمایز قانون و شریعت، دو ویژگی اساسی است: اولاً «فقط به مصالح دنیویه را شامل است، چنانکه به حالت هرکس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد و امور دنییه را کتاب مخصوص دیگر است. در کتب شرعی مسلمانان، مصالح دنیا و امور اخرویه مخلوط و ممزوج است» که به «ضرر سیاست عامه است»

۱۰۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
(مستشارالدوله، بی تا: ۱۰-۱۱). ثانیاً «به قبول دولت و ملت نوشته شده است» و اهالی فرانسه تکالیف خود را به رضایت می‌پذیرند، «چون که خود بر خود حکم کرده‌اند» (همان: ۱۲).

پذیرش الگوی حکومت قانونی مستشارالدوله، نیازمند دریافتی از انسان است که در آثار ملکم کانونی نیست؛ نظریه حکومت قانون مبتنی بر قرارداد، بر دریافتی از فرمانروایی سیاسی استوار است که اقتدار سیاسی را برآمده از رضایت اعضای اجتماع سیاسی می‌داند. این دریافت ضمن آغاز از مقوله‌های «حق»، «آزادی» و «برابری»، تأسیس نظم سیاسی را گامی در جهت بهره‌برداری بیشتر شهروندان از حقوق خود در نظر می‌گیرد. اما در مدل ملکم، مفهوم صلاح عمومی هیچ‌گونه تناظری با مفهوم برابری و آزادی ندارد.

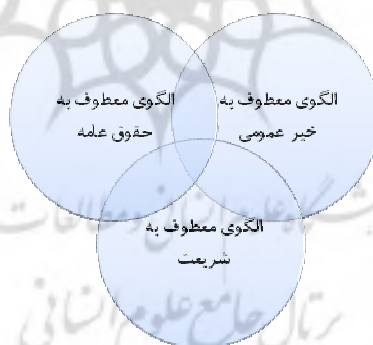
با وجود تعارض میان دو الگوی مبتنی بر خیر عمومی و حقوق عامه، این دو نظریه در برخورد با نظم متشرعانه، رویه یکسانی را اختیار می‌کنند. مستشارالدوله با تأکید بر حقوق عامه به مثابه روح قوانین، همسو با ملکم، مقام داوری درباره نظم حقوقی را خارج از شریعت و عرف قرار می‌دهد. هر چند تعیین حقوق عامه به مثابه معیار داوری برخلاف مفهوم صلاح عمومی، چالش بیشتری را میان شریعت و قانون پدیدار می‌سازد. زیرا سخن گفتن از ضرورت رعایت خیر عمومی در تنظیم قوانین و حتی اجرای احکام شریعت می‌توانست محملی در سنت فقهی و حقوقی پیشاروشن‌فکری داشته باشد. اما آنچه به عنوان حقوق عامه کلیه ملل از آن یاد می‌شود، بر مفروضات اساسی تکیه دارد که امکان هماهنگی آنها با شریعت به سادگی ممکن نیست. مثلاً تصور از آزادی (من جمله آزادی عقیده) و مساوات در حقوق عامه فرانسه، در تعارض با تفکرات فقهی و شریعت‌مدارانه است و تجربه مشروطه نیز هویداکننده این مسئله است. بنابراین می‌توان گفت که شروط قانونیت ملکم و مستشارالدوله باعث ایجاد تنش میان قوانین موضوعه و شریعت می‌شود، هر چند در مدل ملکم این تنش، محدودتر و امکان پشستیانی سنت از آن وجود دارد.

مقاومت تفکر فقهی و پدیدار شدن نظریات فقهی نوسازی شده

رویکرد روشن‌فکران به نظم سیاسی، دو جنبه مهم دارد: از یکسو، ایشان از به پرسش کشیدن ماهیت و خاستگاه نظم سیاسی و عرضه نظریه‌ای جدید برای توجیه

اقتدار سیاسی سر باز زدند. از سوی دیگر، به طور ضمنی با تأکید بر مفهوم «قانون» و حکمرانی قانونی، برداشت جدیدی از نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی عرضه کردند، که الگوی مناسبات حاکم بر اجتماع سیاسی را نه بر مبنای شریعت، بلکه متکی بر قانون می‌نمود. یعنی آنها به طور ضمنی عنصر هویت‌بخش جامعه را که در عالم قدیم، دین و شریعت تشکیل می‌داد، به قانون به مثابه امری صناعی مبدل کردند. اما همان‌طور که در توصیف اندیشه سیاسی قدیم گفته شد، شریعت عنصر هویت‌بخش اجتماع سیاسی در عالم قدیم بود و تکالیف و حقوق رعایا متناسب با عضویت آنها در اجتماعات دینی تعیین می‌شد. از این رو جابه‌جایی قانون با شریعت، سبب شد که نقطه تمایز اندیشه سیاسی قدیم از اندیشه مدرن، با چالش اساسی مواجه شود. این تحول می‌توانست زمینه را برای تحول در برداشت از نظم هنجارین اجتماع، تکالیف و حقوق اعضای اجتماع سیاسی و مناسبات میان آنها فراهم سازد.

تلاش روشنفکران برای تحول در الگوی نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی، باعث هویدا شدن تعارض آن با نظم سیاسی و هنجارین به میراث رسیده از عالم قدیم شد. در واکنش به این وضعیت است که شاهد مقاومت تصور فقهی و شرعی از نظم سیاسی در برابر این الگوی جدید هستیم. در نتیجه مواجهه عالم قدیم و جدید، شاهد تداخل سه الگوی متعارض با یکدیگر هستیم، که باعث پدیدار شدن الگوهای نظری فقهی نوسازی شده از یکسو و صراحت‌بخشی به الگوهای ضمنی موجود در اندیشه روشنفکران است.



شکل ۲- مواجهه سه الگوی نظم سیاسی معطوف به خیر، حقوق عامه و شریعت

۱۰۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

پدیدار شدن الگوی فقهی نوسازی شده که در آرای فقیهانی همانند نائینی و شیخ فضل‌الله نوری منعکس بود، چند معنا داشت:

۱. نظریه سنتی فقهی تحت تأثیر نظریات مدرن از حاشیه به متن نزاع سیاسی برای بازسازی نظم سیاسی وارد شد. این وضعیت، ریشه در تضعیف نظریه سلطنت اسلامی داشت که روشن‌فکران عصر قاجار سعی در بازسازی و تحول آن داشتند. تضعیف نظریه سلطنت که در عالم قدیم خصلت هژمونیک داشت، امکان نقش‌آفرینی نظریه رقیب نظریه سلطنت را در مواجهه با روشن‌فکری ممکن ساخت.
۲. این نظریه، حامل دو عنصر مهم بود؛ دریافت شرعی از نظم در اجتماع سیاسی و ولایت فقیه به مثابه نهاد متولی اجرای شریعت؛ نتیجه مواجهه قدیم و جدید، برجسته شدن این دو عنصر در فضای گفتمانی عصر مشروطه بود. نظریه‌های هر دو فقیه، نائینی و شیخ فضل‌الله، به نحوی حامل این دو عنصر است.
۳. نقش‌آفرینی برداشت فقهی از نظم سیاسی، خصلتی ناب نداشته، شاهد قبض و بسط نظریه کلاسیک فقهی در تفکر فقیهانی همچون نائینی و شیخ فضل‌الله هستیم. به نحوی که آنها برای اثربخشی تفکر فقهی، ناچار از پیوند آن با دو گونه دیگر تفکر یا لحاظ نمودن آن در نظرورزی خود بودند. در نتیجه شاهد پدیدار شدن تفکر فقهی نوسازی شده‌ای هستیم که همزمان از دو الگوی قدیم و روشن‌فکرانه متأثر است.

شیخ فضل‌الله نوری و بازسازی نظم سیاسی شریعت‌مدارانه

رویکرد شیخ فضل‌الله برای مقابله با تلاش روشن‌فکران برای تأسیس نظم سیاسی یگانه‌گرایانه و ادغام امر شرعی در حوزه عرفی، دفاع از محوریت شریعت در ساخت نظم اجتماعی و سیاسی مسلمانان است. شیخ فضل‌الله در آغاز رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، میان نظم و قانون پیوند برقرار می‌سازد. وی می‌گوید: «حفظ نظام عالم محتاج به قانون است و هر ملتی که تحت قانون داخل شدند و بر طبق آن عمل نمودند، امور آنها به استعداد قابلیت قانوننشان منظم شد» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۴).

اما این مقدمه، نشانه‌ی چه تحولی است؟ در آخرین اثر فقهی قبل از عصر تجدد، یعنی «عوائدالایام» (ر.ک: نراقی، ۱۳۸۱)، کانون اصلی بحث نه رابطه‌ی نظم و شریعت، بلکه تلاش برای پرداخت نظری به حوزه‌های اقتدار فقیه در عصر غیبت است. هر چند در «عوائدالایام» شاهد بسط ولایت فقیه به کلیه‌ی حوزه‌ها هستیم، نقطه‌ی عزیمت مؤلف، الگوی دیرین یعنی نظریه‌ی امامت و ولایت در عصر غیبت است. اما آنچه در الگوی شیخ جدید است، گسست از این الگو و پیوند مستقیم موضوع نظم با شریعت است. مسئله نه توجیه نحوه‌ی انجام امور حسبیه در عصر غیبت و حدود ولایت فقیه، بلکه طرح الگوی مطلوب سازمان‌دهی نظم سیاسی است.

با گذار از صفات حاکم به بحث از سرشت نظم سیاسی، ماهیت نظم هنجارین حاکم بر مناسبات میان اعضای اجتماع سیاسی، به کانون اصلی بحث در اندیشه‌ی شیخ تبدیل می‌شود. از این‌رو شاهد تقابل شریعت به مثابه‌ی قانون الهی در تقابل با مفهوم وضعی قانون هستیم. از نظر شیخ فضل‌الله، «بهترین قوانین، قانون الهی» هستند (ترکمان، ۱۳۶۲: ۵۶). قوانین الهی صرفاً «محدود به امور شخصی و عبادات نمی‌باشند، بلکه تمام نیازهای ما را پوشش می‌دهد و این خود دلیلی برای عدم نیازمندی به جعل قانون است. از نظر وی، قانون الهی «حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست» و «نظم‌دهنده‌ی دنیا و آخرت است»؛ «ما ابدأ» محتاج به جعل قانون نخواهیم بود» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۵). بنابراین بهترین راه برای انتظام زندگی دنیوی، عمل به قوانین الهی است.

تأکید شیخ بر قانون الهی به عنوان نظم برین اجتماع سیاسی، همزمان سه عنصر مهم در نظریه‌ی روشن‌فکری یعنی تابعیت قانون از مصلحت عمومی، انحصار وضع قانون توسط حکومت و تابعیت نظم هنجارین از حقوق عامه را طرد می‌کند. از نظر وی، قوانین الهی، عام و جهان‌شمول است و تحت تأثیر زمان و مکان نیست. کسی که معتقد باشد «مقتضیات عصر، تغییردهنده‌ی بعض مواد آن قانون الهی است یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است» (همان: ۱۷۵). در حالی که حقیقت مشروطه جزء قانون‌گذاری مطابق مقتضیات عصر نیست (همان: ۱۸۲). همچنین فقها حق ویژه برای تنظیم قواعد جامعه از طریق استخراج احکام شرعی بر عهده دارند و در اجرای احکام صاحب بسط ید می‌باشند.

«حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود، مگر به موجب قانون». این حکم مخالف مذهب جعفری^(ع) است که در زمان غیبت امام^(ع)، مرجع در حوادث، فقها از شیعه هستند و مجاری امور به ید ایشان است. و بعد از تحقیق موازین، احقاق حقوق و اجرای حدود می‌نمایند و ابدأ منوط به تصویب احدی نخواهد بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶).

از نظر شیخ، قبول آزادی و مساوات، چیزی جز پذیرش ضلالت نیست. در حالی که «قوام اسلام به عبودیت است، نه آزادی» (همان: ۱۷۷). از نظر وی، «یکی از مواد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند»؛ اما با توجه به احکام اسلامی، «مملکت اسلامی مشروطه نخواهد شد، زیرا که محال است با اسلام، حکم مساوات» (همان: ۱۵۹-۱۶۰).

تأکید بر شریعت به مثابه نظم هنجارین باعث تحول در شاخص مشروعیت حکومت شده است. در نظریه سنتی طائفه امامیه، تمرکز اصلی نظریه بر صلاحیت‌های مجری شریعت است. اما در الگوی شیخ، با گذار از تأکید بر صفات حکمران، شریعت‌مندی نظم سیاسی، معیار صحت نظم مطلوب است. از این‌رو نظام‌های سیاسی، نه بر اساس ویژگی‌های حاکمان، بلکه بر مبنای میزان تلاش آنها برای تحقق شریعت ارزیابی می‌شوند، زیرا حکومت یا سلطنت «قوة اجراییه احکام اسلام» است (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰).

در نتیجه با توجه به دستاوردهای دولت مشروطه در گسترش آزادی‌ها، مساوات و... که از منظر وی چیزی جز منکر نیست، دفاع از سلطنت مستبده حرمت می‌یابد. از این‌رو در اندیشه شیخ فضل‌الله، چون وظیفه اصلی حکومت «اجرای اوامر و نواهی شرع» است، «ظاهراً شکل حکومت برای این منظور مهم به نظر نمی‌آید»، هر چند خود با «حکومت مطلقه مرکزی» هم‌دل بود (آبادیان، ۱۳۸۸: ۹۱).

نظریه نائینی و تداخل الگوهای سه‌گانه شریعت، صلاح عامه و حقوق عامه

رویکرد شیخ فضل‌الله در مواجهه با الگوی روشن‌فکرانه، به نفی دو عنصر صلاح عمومی و حقوق عامه منتهی شد؛ اما نظریه نائینی، سعی در کاربست هر سه الگو در قالب یک نظریه دارد. این مسئله باعث خلق تعارض‌هایی می‌شود که در بطن این ترکیب الگوها نهفته است. نائینی از یکسو بر کاربست مفاهیمی همچون آزادی و مساوات برای

توصیف ماهیت نظم سیاسی تأکید دارد؛ از سوی دیگر، چنین تأکیدی با گزاره‌های شریعت‌مدارانه از نظم هنجارین در تعارض است. همچنین به علت تلاش نائینی برای توجیه مداخله مردم در حوزه عمومی، شاهد تعارض مفهوم نظارت به مثابه حق در برابر وکالت ریشه گرفته از رویکرد فقهی نائینی هستیم.

نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله»، بیش از هر چیز تبدیل حکومت تملیکیه به ولایتیه را در کانون بحث قرار داده است. اما این هدف، چه اهمیتی دارد؟ دوگانه حکومت تملیکیه و ولایتیه، اشاره به دو برداشت از مناسبات میان اعضای اجتماع دارد. در حکومت تملیکیه، شاهد مناسبات بنده و اربابی یا «مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت مایشاء و حاکمیت مایرید» سلطان بر رعایا هستیم (نائینی، ۱۳۸۲: ۴۱). در چنین وضعیتی، سخن گفتن از حق، آزادی و برابری همه رعایا با سلطان، بی‌معناست. اما نائینی در برابر این‌گونه مناسبات، سخن از حکومت ولایتیه می‌کند که ویژگی آن، آزادی رعایا از اسارت و برابری ایشان با شخص سلطان در امور عمومی است. به تعبیر نائینی، سلطنت ولایتیه بر «اقامه مصالحه نوعیه» و «آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقیب منحوسه ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت، از مالیه و غیرها...» استوار است (همان: ۴۹).

در برداشت نائینی از اجتماع سیاسی و وظایف حکومت، دو عنصر کلیدی موجود است: تأکید وی بر اقامه مصالحه نوعیه به مثابه اساس حکومت ولایتیه، و مساوات و برابری رعایا با سلطان در امور عمومی. عنصر رعایت مصلحت عمومی همسو با گفتارهای سیاسی عالم قدیم است. اما وجه خلاقانه‌تر گفتار نائینی در پذیرش اصل مساوات و برابری همه اقشار جامعه در اجتماع سیاسی است. این رویکرد، که در اندیشه روشن‌فکران به‌ویژه مستشارالدوله برجسته بود، زمینه تأکید بر حقوق عامه را در تأسیس نظم هنجارین حاکم بر اجتماع سیاسی فراهم می‌سازد. اما تأکید بر برابری و آزادی به مثابه شاخص اساسی حکومت ولایتیه در تعارض با اندیشه‌های برگرفته از شریعت است. آزادی و مساوات در تعبیر روشن‌فکرانی همچون مستشارالدوله به مثابه حقوق عامه، مقدم بر احکام شریعت است. در مقابل، شیخ فضل‌الله نوری قبول آزادی و مساوات را

۱۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
چیزی جز پذیرش ضلالت نمی‌دانست. در حالی که «قوم اسلام به عبودیت است، نه آزادی» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۷).

تعارض میان مساوات و آزادی با شریعت، سبب شده است که نائینی در استدلال‌های بعدی خود، دیدگاه نحیفی از آزادی و مساوات عرضه کند، تا تعارض مورد اشاره را برطرف کند. از نظر او، مقصد آزادی در میان دین‌داران و بی‌دینان، آزادی از «رقیت» و «طرف این تشاجر و تنازع هم فقط حکومت مغتصبه رقابشان است، نه صانع و مالک و پروردگارشان» (نائینی، ۱۳۸۲: ۹۷). همچنین مساوات به معنای برابری در حقوق میان مسلمان و غیر مسلمان نیست، بلکه قاعده مرتبط با عدل در اجرای عملی قوانین است. در این دیدگاه، شرط عدل، «مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیاتست» و نه برابری در حکم شرعی (همان: ۱۰۰).

نائینی در استدلال دیگری با تمایزگذاری میان «عناوین مشترکه بین عموم» از «عناوین خاصه»، درک محدودتری از مساوات و حقوق طبیعی را عرضه می‌کند. از نظر وی، «امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی نکردن بی‌موجب و ممانعت نداشتن از اجتماعات و نحو ذلک از آنچه بین العموم مشترک و به فرقه خاصی اختصاص ندارد، به طور عموم مجری» می‌شود؛ و منظور از مساوات، برابری در این حوزه‌ها است. در عناوین خاصه نیز میان افراد «بعد از دخول در آن عنوان اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین» نیست (همان: ۶۹).

این استدلال نائینی نه تنها راه‌گشا نیست، بلکه نشانه حضور دو الگوی متمایز است؛ از یکسو وی مانند مستشارالدوله، برای افراد حقوق مشترکه در نظر می‌گیرد که در مورد همه افراد به طور برابر قابل اجرا است؛ هر چند این حقوق مشترک، از حقوق عامه مستشارالدوله محدودتر است. در مقابل در عناوین خاصه، مساوات نه ریشه در ماهیت قاعده، بلکه در اجرای برابر آن دارد. اما وی مشخص نمی‌سازد در تعارض میان این دو دسته عناوین مشترکه و خاصه، تقدم با کدام است.

تأکید بر مساوات و برابری در مناسبات اجتماعی باعث خلق تعارض دیگری میان این برداشت و برداشت فقهی از حکومت مشروع در عصر غیبت می‌شود. نائینی معتقد است

که «مراقبه و محاسبه» سلطان به دو گونه قابل توجیه است: امری داوطلبانه یا حق. در حالت اول، سلطان خود اساس مراقبه را برپا می‌کند که هم کمیاب است و هم از مقولهٔ تفضل، اما «مشارکت و مساوات ملت با سلطان» از مقوله «استحقاق» است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳).

اما این نگرش که برپاداشتن مراقبه و محاسبه باید مبتنی بر مقولهٔ حق باشد نه تفضل، با نظریهٔ وکالت نائینی در تعارض است. در این نظریهٔ نائینی، مشارکت مردم در امور حسبیه با مقولهٔ وکالت از طرف فقیه توجیه می‌شود. در این رویکرد، دخالت غیر فقیه در امور سیاسی حسبیه، «از قبیل مداخله غیر متولی شرعی» در «امر موقوفه» است (همان: ۴۶) و عملاً دخالت غیر تنها از منظر نظارت و با اذن فقیه جایز می‌داند (همان: ۸۷). اما این رویکرد با استدلال نائینی در مورد ضرورت تأسیس نظارت بر مبنای «حق» و نه «تفضل» سازگاری ندارد. آنچه نائینی به عنوان توجیه شرعی مشارکت مردم در حوزهٔ عمومی ترسیم می‌کند، از جنس تفضل (در شرایط اضطرار) از طرف فقیه است و نائینی پاسخ نمی‌دهد که نظارت به مثابه حق را چگونه می‌توان با نیابت و وکالت جمع کرد. در واقع نائینی حق تصرف در امور عمومی را از آن فقیه می‌داند و نظریهٔ وی، راه‌کاری برای شرایط اضطراری است که فقیه، ناتوان از اعمال حق خود است. در نتیجه مشارکت مردم در حوزهٔ سیاست، برآمده از حق حاکمیت فقیه است، نه حق حاکمیت مردم در حوزهٔ عمومی.

در نظریهٔ نائینی مناسبات میان حاکم و مردم بر مبنای مساوات و آزادی است، اما پذیرش حق فقها در امور حسبیه، جایگاه فرادستی را به فقیه در مقابل مردم می‌بخشد. این فرادستی با اصل مساوات و آزادی در مناسبات سیاسی چندان سازگار نیست. نکتهٔ طنزآمیز ماجرا در آنجاست که وی از تأکید بر مساوات و برابری مردم با سلطان برای تضعیف جایگاه سلطان در برابر فقیه بهره می‌گیرد و نمایندگان مردم را به عنوان وکلای فقیه هویت می‌بخشد، نه منتخبان مردم. در نتیجه در مدل نائینی، سلطان نه شریک فقیه در ادارهٔ حکومت، بلکه هم‌سطح و برابر با رعایا و نسبت به آنها پاسخگو است. این وضعیت سبب می‌شود که مشارکت مردم در سیاست نه تنها به تضعیف جایگاه فقیه نینجامید، بلکه وی را به فراسوی حوزهٔ اقتدار عرفی (پارلمان و سلطنت) منتقل کند. اگر در نظریهٔ موجود در عالم قدیم، آنها شرکای سلاطین در ادارهٔ جامعه بودند، اکنون مدعی

۱۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مشروعیت‌بخشی به حوزه اقتدار عرفی شدند. بنابراین هر چند شاهد تضعیف «نگاه از بالا و از منظر حاکم» در نظریه نائینی هستیم (کدیور، ۱۳۷۶: ۱۱۹)، شکل جدیدی از اقتدار در نظریه ایشان پدیدار شد که در آن سلطان و مردم، هر دو تحت اقتدار فقیه قرار گرفته، تنها با اذن و فعل مشروعیت‌بخش او می‌توانستند مدعی مشارکت در حوزه عمومی باشند. نظریه نائینی، نشانه تحولاتی در نظریه سیاسی است که مهم‌ترین عنصر آن، کثرت‌گرایی در شاخص‌های سنجش مشروعیت نظام‌های سیاسی است. این کثرت‌گرایی باعث شده است که نظریه نائینی دچار تناقض و تعارض شود. در نظریه آرمانی، عصمت معیار مشروعیت است. در نظریه‌های واقع‌گرایانه در پیش‌ارویشن‌فکری، رعایت مصلحت (دین و دنیا) و عدالت مبنای طبقه‌بندی حکومت‌ها است. در دوران جدید شاهد پدیدار شدن شاخص‌های «خیر عمومی»، «حقوق عامه»، «مقتضیات عصر» و «مساوات و آزادی» به عنوان شاخص‌های ارزیابی حکومت‌ها هستیم؛ و نظریه نائینی همزمان این شاخص‌های را برای ترسیم نظم سیاسی مطلوب خود به کار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

در عالم ایرانی و اسلامی، الگوی حکومت‌محور بر اندیشه سیاسی سلطه دارد. اما آیا تفکر روشن‌فکری امکان تدوین نظریه‌ای درباره دولت را در عصر قاجار فراهم ساخت؟ می‌توان گفت تفکر روشن‌فکری با کانونی کردن پرسش از نظم، زمینه تدوین یک نظریه دولت جدید را فراهم ساخته، اما با اعراض از تحلیل منشأ و خاستگاه نظم سیاسی، عملاً بر وجه پدیداری نظم سیاسی یعنی حکومت تمرکز کرده است. نتیجه این وضعیت، عرضه نظریه‌ای است که دو لایه دارد: لایه آشکار که بر نهادها و نحوه سازمان‌دهی وظایف حکومت استوار است و لایه پنهان که مفروضات اساسی را درباره نظم سیاسی با خود به همراه داشته، زمینه را برای تحول در برداشت از سرشت نظم سیاسی فراهم ساخته است.

با توجه به دو ویژگی یادشده، تفکر روشن‌فکری از حیث الگوی نظرورزی سیاسی نتوانسته است رویکرد کاملاً متمایزی را در مقابل الگوی حکومت‌محور موجود در عالم قدیم تأسیس کند. همچنین شاهد فقدان نگرش انتقادی نسبت به دریافت‌های دینی از

نظم سیاسی و رویکردی همزیستانه نسبت به شریعت هستیم. به نحوی که تمرکز اصلی روشن‌فکران نه نفی برداشت دینی از هنجارهای نظم عمومی، بلکه نقادی نظریه سلطنت و اقتدارگرایی نهفته در آن بوده است. هر چند مفروضات ضمنی روشن‌فکران از نظم سیاسی، در تعارض با دریافت دینی قرار داشت و به تدریج خود را عیان نمود.

مفروضات ضمنی روشن‌فکران از دولت و اجتماع سیاسی باعث خلق نظریه حکومتی متمایز از الگوی قدیم شد. در الگوی قدیم، شاهد خصلت شخصی رهبری جامعه، ویژگی ابزاری حکومت و نبود حاکمیت حقوقی و سیاسی و انحصاری نبودن کاربرد زور هستیم. اما در نظریه روشن‌فکران از حکومت، شاهد تحولات چندگانه‌ای هستیم: (۱) برخلاف الگوی موجود در عالم قدیم که بر خصوصیات رهبر آرمانی و وظایف آن متمرکز است، در نظریه روشن‌فکران، «نهادها» و «قانون» کانون اصلی تحلیل هستند. (۲) دوگانگی (سلطان/ فقیه) ناپدید شد و اقتدار حکومت بر کل جامعه بسط یافت و حوزه‌های فعالیت فقیه (به‌ویژه قضاوت) به جزیی از حیطه‌های اقتدار حکومتی تبدیل شد. (۳) مهم‌ترین مشخصه حکومت در نظریه روشن‌فکران، حق قانون‌گذاری حکومت است. در مدل‌های پیش‌روشن‌فکری، به علت خصلت ابزاری حکومت و تقدم شریعت بر حکومت، امکان تصور قانون‌گذاری به مثابه یک وظیفه حکومتی وجود نداشت. اما با توجه به مفروضات ضمنی که روشن‌فکران از دولت در نظریه سیاسی خود داشتند، قانون‌گذاری به جزء مهم و ضروری از حکومت تبدیل شد. (۴) مشخصه حکومت در روشن‌فکری، محوریت خیر عمومی است. محوریت خیر عمومی و بنیان نهادن مشروعیت حکومت بر مدل وراثتی - قانونی سبب شده است که زمینه برای تضعیف خصلت استبدادی حکومت و طرح ایده‌های مشروطه‌گرایانه فراهم شود. یعنی برای اولین بار نظریه «تغلب» به مثابه مبنای مشروعیت‌بخش به اقتدار سیاسی در ایران به پایان رسید.

نظریه روشن‌فکران درباره حکومت، ریشه در دریافتی از ماهیت اجتماع سیاسی و دولت دارد که با برداشت‌های دینی از اجتماع سیاسی و نظم هنجارین حاکم بر آن در نظریه‌های عالم قدیم (به طور خاص نظریه سلطنت اسلامی آرمانی و ولایت فقیه) سازگار نیست. از این‌رو شاهد فروپاشی بداهت و سلطه این نگرش بر عالم ایرانی هستیم. چالش دریافت روشن‌فکرانه از اجتماع سیاسی در مقابل برداشت دینی از آن، باعث

کشاکش میان فقها و روشن‌فکران در عصر مشروطه شد؛ فقه سیاسی عصر قاجار در مواجهه با این دریافت، مجبور به پذیرش چند تحول اساسی در الگوی نظروزی خود شد که گشاینده راه نظریه‌پردازی درباره اجتماع سیاسی و دولت بود: (۱) دغدغه نظم سیاسی و اجتماعی به مثابه موضوع اصلی نظروزی فقها در حوزه عمومی بدل شد. شیخ فضل‌الله و نائینی، گفتار سیاسی خود را بر برداشتی از اجتماع سیاسی استوار کرده‌اند. این برداشت در مدل شیخ با محوریت شریعت عرضه می‌شود و در نائینی، مساوات و آزادی شاخصه‌های اساسی مناسبات میان افراد در اجتماع سیاسی است. (۲) فقه سیاسی تا عصر قاجار بیش از هر چیز حول مفهوم امامت معصوم و نیابت فقها در عصر غیبت سامان می‌یافت. اما شیوه طرح مباحث و موضوعات مرکزی در آثار فقهایی همانند شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نائینی، تفاوت معناداری با آخرین اثر سنت‌گرایانه یعنی «عوائدالایام» دارد؛ به نحوی که نمی‌توان اندیشه این فقیهان را استمرار سنت گذشته نامید. مثلاً نائینی با وجود تأکید بر مدل آرمانی شیعه، در نهایت اجماع فریقین و استدلال‌های آنها را مبنایی برای دفاع از مشروطه قرار می‌دهد. او حداقل شرط مشروعیت حکومت، «بیعت حل و عقد» و «عدم تخطی از کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه» می‌داند که با «اغماض از مرحله اهلیت متصدی و اغماض از آنچه لازمه مقام عصمت و خاصه مذهب ماست، قدر مسلم بین فریقین و متیقن علی‌المذهبین و متفق علیه امت و از ضروریات دین اسلام است» (نائینی، ۱۳۸۲: ۷۳). همچنین در نظریه شیخ فضل‌الله نوری، شاهد کانونی شدن مفهوم شریعت هستیم. اما با کانونی شدن شریعت، تفکر سنتی طائفه امامیه در زمینه این‌همانی حکومت عادلانه با ولایت معصوم به حاشیه می‌رود و برداشت شریعت‌مدارانه از نظم سیاسی، بخش عمده‌ای از تفکر فقهی را اشغال می‌کند. از این‌رو می‌توان مدعی شد که مفهوم حکومت اسلامی، امری جدید است (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۴۱).

تحول دوگانه «کانونی شدن پرسش از نظم سیاسی» و «گذار از الگوی سنتی طائفه امامیه درباره نظم سیاسی» سبب شد که مجادله فقها و روشن‌فکران به امکان تدوین نظریه‌های متفاوتی درباره اجتماع سیاسی بینجامد. زیرا با حاشیه‌ای کردن تفکر کلاسیک، مسئله تدوین نظریه‌ای درباره سیاست را به امری ضروری تبدیل کرد. از این‌رو

در پایان جدال روشن‌فکران و فقها در عصر مشروطه، مجادلات نظری گذشته همچون ویژگی حکمران عادل یا مجادله فقیه و سلطان برای تقسیم اقتدار سیاسی، به چالش اساسی‌تری تبدیل شد که عبارت است از: پرسش از ماهیت نظم هنجارین حاکم بر مناسبات شهروندان. دستاورد پاسخ به این پرسش، شفاف شدن سه الگوی متفاوت به مناسبات حاکم بر اجتماع سیاسی (الگوهای معطوف به خیر، حقوق عامه و شریعت) بود.



منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۸) مفاهیم قدیم و اندیشه جدید: درآمدی نظری بر مشروطه ایران، تهران، کویر.
- آرلاتور، آنتونی (۱۳۷۳) درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افضلی، رسول (۱۳۸۶) دولت مدرن در ایران، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- الغرشى، باقر شریف (۱۳۶۹) نظام حکومتی و اداری در اسلام، ترجمه عباس‌علی سلطانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- بدیع، برتران (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دولت، با همکاری پی‌یر بیرن بوم، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، قومس.
- بشیریه، حسین (۱۳۶۹) «مسائل اساسی فلسفه سیاسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، دی ۱۳۶۹، شماره ۲۵.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲) مجموعه‌ای از: رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات،... و روزنامه شهید فضل‌الله نوری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- دو سوسور، فردینان (۱۳۸۲) دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- دورماگن، ژان-ایو (۱۳۸۹) مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، با همکاری دانیل موشار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، آگه.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، تهران، کویر.
- عنايت، حميد (۱۳۷۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران، گام نو.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۵) نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ چهارم، تهران، سمت.
- (۱۳۸۶) تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نی.
- (۱۳۸۰) حکومت ولایی، چاپ چهارم، تهران، نی.
- لمتون، آن.کی.اس (۱۳۸۰) دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، ترجمه و تحقیق عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام و مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مستشارالدوله (تبریزی)، میرزا یوسف‌خان (بی‌تا) رساله موسومه به یک کلمه، بی‌جا.
- مک کالوم، جerald سی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندق، قم، کتاب طه.
- ملکم (۱۳۸۱) رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، گردآورنده حجت‌الله اصیل، تهران، نی.

نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲) تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

نراقی، ملا احمد (۱۳۸۱) حدود ولایت حاکم اسلامی: ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب «عوائد الایام»، ترجمه حاجعلی فرد و ویرایش محمود ارومیه‌چی‌ها (ویرایش ۲)، تهران، کنگره.

وینسنت، اندرو (۱۳۷۶) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.

هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ویرایش و مقدمه سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۷) مفاهیم کلیدی در سیاست، ترجمه عباس کاردان و سعید کلاهی، تهران، علمی و فرهنگی.

