

مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران

(از تاسیس قاجاریه تا اواسط دوره ناصری)

رحیم رئوفت

ورود برخی از عناصر و آموزه های مدرنیته به جامعه ایران و تعاملی که این پدیده با ساخت های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود برقرار کرد، تاثیرات پایداری بر برخی از جنبه های زندگی سیاسی در کشور ما داشته است. یکی از این جنبه ها، تاثیر است که آشنایی با غرب برگفتمان و فرهنگ سیاسی ایران، و از آن طریق، بر زندگی سیاسی ایرانیان گذاشته است. بخشی از این تاثیر به جنبه های شکلی و صوری زندگی سیاسی، همچون پیدایش نهاد قانون گذاری، تفکیک قوا، محدود شدن قدرت شاه و مانند آن، مربوط می شود؛ اما پاره دیگر این تاثیر که تا کنون کمتر بدان پرداخته شده، به دگرگونی در بینش و نگرش جامعه در مورد پدیده دولت و حکومت باز می گردد و به زمینه های ذهنی و نظری مربوط می شود که مبنای پذیرش یا رد یک نظام سیاسی از سوی جامعه محسوب می گردند. می توان گفت که در نتیجه این تحولات، برای نخستین بار در تاریخ ایران، «اقتدار» نظام سیاسی حاکم، نه از سوی شاه زادگان، سرداران و رقیبان بالقوه و بالفعل، بلکه از سوی مردم به چالش جدی کشیده می شود و «جامعه» رو در روی حکومت می ایستد و این تحولی است که در مطالعه تاریخ معاصر ایران، باید به مثابه یک نقطه عطف، مورد شناخت و کاوش دقیق قرار گیرد.

اما درک و فهم این دگرگونی های ژرف و گسترده، جز با مطالعه ساختار سیاسی - اجتماعی و نیز فرهنگ سیاسی ایران در دوران پیش از آن، میسر نیست؛ از این رو مقاله حاضر به مطالعه و بررسی جامعه ایران در دوره نخست حکومت قاجار (سال های ۱۱۸۰ - ۱۲۷۰ ش) اختصاص دارد، چرا که بنابر فرض، دگرگونی های مزبور عمدتاً از دوره دوم حکومت قاجار (یعنی از آستانه شکل گیری نهضت مشروطه) در جامعه رخ نمایاند.

ویژگی دوران نخست حکومت قاجار این است که طی آن، زیر ساخت های سیاسی و اجتماعی سنتی، هنوز تا حد زیادی دست نخورده مانده و فرهنگ سیاسی جامعه تحت تاثیر مؤلفه ها و عناصر فرهنگ و تمدن غرب قرار نگرفته است. طبعاً رفتار سیاسی برآمده از چنین بستر سیاسی - اجتماعی ای، از هماهنگی و سنخیت بالایی با پیشینه تاریخی و فرهنگی قوم ایرانی برخوردار بوده و با شاخص های فرهنگ اسلامی - ایرانی آن دوران، قابل تحلیل و ارزیابی است.

یکی از بارزترین نمونه های رفتار سیاسی، رابطه متقابل جامعه و دولت است. از دیدگاه این پژوهش، در فرهنگ سیاسی هر جامعه ملاک ها و معیارهایی وجود دارد که رابطه شهروندان را با نظام سیاسی حاکم تنظیم می کند و آنان را، از جمله، به پذیرش فرمان ها و تصمیمات حکومت و یا نادیده گرفتن و مقاومت در برابر آن فرا می خواند؛ به عبارت دیگر، این که اکثریت آحاد یک جامعه، حق حکومت کردن را برای حاکمان خویش قائل باشند، یا آنان را فاقد این حق تشخیص دهند، به مبنای و اصولی بر می گردد که به مثابه ملاک های «حق چشم داشت اطاعت» در فرهنگ سیاسی آن جامعه وجود دارد و به رفتارهای سیاسی مردم، سمت و سو و جهت می دهد. در این نوشتار از این ملاک ها و معیارها، با نام «مبانی اقتدار» یاد می کنیم.

در برهه تاریخی مورد نظر، مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران به لحاظ نظری، به دو دسته مبانی دینی و مبانی سنتی، قابل تقسیم است، هر چند به لحاظ عملی، مبانی دینی اقتدار، خود به صورت بخشی جدایی ناپذیر از مبانی سنتی اقتدار در آمده و چونان الگوهایی مکمل کاستی های مبانی سنتی را در فراخوان جامعه به تابعیت و اطاعت از قدرت سیاسی، پوشش می دهند و برطرف می سازند؛ بنابراین تلاش برای تبیین جداگانه مبانی دینی اقتدار، تلاشی صرفاً انتزاعی است و در عالم خارج، این اصول و مبانی به طور کامل با مبانی سنتی اقتدار در آمیخته اند و با یکدیگر به مثابه یک کل مجموعی عمل می کنند. البته دلایل این تداخل و در هم رفتگی، خود، موضوع پژوهش مستقلی است که در این جا تنها به این نکته می توان اشاره کرد که شاید تلاش علمای شیعی پس از قرن ها انزوا و کناره جویی - به عنوان نمایندگان رسمی نهاد دین در جامعه - برای حفظ و گسترش نقش این نهاد در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی، اقتضای آن داشت که به جای رد هر گونه مداخله در امر سیاست و حکومت، که بر اساس نظریه غصب صورت می گرفت، به تعامل با نظام حاکم بپردازند و با حفظ بن مایه این نظریه، به مشروعیت بخشی هر چند جزئی حکومت موجود - در چارچوب نظریه اذن و مانند آن - اقدام کنند. به هر حال در این نوشتار، «مبانی سنتی اقتدار» اشاره به بنیان های فرهنگی و اجتماعی ای دارد که به طور سنتی در تاریخ ایران - به ویژه از دوران صفویه به بعد - با ترکیب عناصر مختلفی

همچون نظریه شاه ایرانی و قرائت خاص از نظریه سیاسی شیعه، شکل گرفته و مبنای پذیرش قدرت سیاسی حاکم بوده اند. این عناصر و مؤلفه ها عبارتند از: شیخوخت، وراثتی بودن قدرت، پدر سالاری، سلطانیسم ایرانی، اطاعت مطلق از حکومت، قداست داشتن حکومت و شخص حاکم، ارتباط مستمر شاه با خداوند، حق فرمانروایی مطلق شاه و... این عناصر و مؤلفه ها را می توان تحت عنوان «پاتریمونیاالیسم سنتی» جمع بندی و نام گذاری کرد. همچنین مراد از «مبنای دینی اقتدار»، مفاهیم و عناصری از نظریه سیاسی شیعه است که در طول سالیان متمادی با عناصری از ساختار و فرهنگ سیاسی ایران در ارتباط و همزیستی بوده اند و به ویژه از دوره صفویان به بعد، در قالب پارادایم امامت، با درون مایه سیاسی شکل گرفته و برجسته شده اند. مباحثی همچون لزوم حفظ کیان جامعه اسلامی، جایگاه و نقش مجتهدان در زندگی سیاسی و دلایل لزوم تبعیت از سلطان،... شاخص هایی هستند که در ذیل مبنای دینی اقتدار، قابل مطالعه و بررسی اند.

مبنای اقتدار در تاریخ ایران

تاریخ ایران نشان می دهد که همواره تنها معیار برای در دست گرفتن قدرت و حکومت کردن بر کشور، قهر و غلبه بوده است و خاندان ها و طایفه های مختلف، هر یک برای مدتی با تکیه بر نیروی نظامی و پس از کشتن و یا متواری ساختن رقیبان، بر خت حکمرانی تکیه زده اند و با پدیدار شدن گروهی قدرتمندتر در صحنه، به دست آنان کنار زده شده اند. (۱)

در چارچوب فرهنگ سیاسی دوره مورد نظر و نگرش رایج در مورد پدیده حکومت و دولت در آن زمان، می توان گفت که بیشتر حکومت های مورد بحث در تاریخ ایران فاقد تعامل صحیح و دوجانبه با جامعه تحت حکمرانی خود بوده اند و به مردم، تنها به مثابه تامین کنندگان اجباری نیروی انسانی (سرباز و جنگاور) و امکانات لجستیکی و تدارکاتی می نگریسته اند؛ (۲) از این رو پدیده دولت و حکومت در چشم افراد جامعه به عنوان واقعیتی طبیعی و تحمیلی - نه پدیده ای مصنوع و ساخته دست و اراده مردم - تلقی می شده که هیچ وظیفه ای در قبال آنان ندارد و چشم امیدی به آن نمی توان داشت و همین قدر که شر نرساند، جای خوشبختی است. (۳) در این میان، اگر حکومتی پیدا می شد که امنیتی نسبی در کشور برقرار کرده و دست راهزنان غیررسمی و غیر دولتی را از سر مردم کوتاه می کرد و مردم احساس می کردند که مجبورند تنها به کارگزاران و عمال دولت باج و خراج بپردازند، دعای خیر آنان را همواره پشت سر خود داشته و «رعیت» به دعاگویی مشغول بوده اند.

در این اوضاع و شرایط فرهنگی و اجتماعی، کمتر حکومتی احساس می کرد که باید تمهیداتی برای تبدیل قدرت بالفعل خود به اقتدار فراهم آورد؛ به عبارت دیگر، در بیشتر دوره های تاریخ گذشته ایران، اقتدار سلسله ها و حکومت ها مبتنی بر قهر و غلبه بود و بزرگ ترین دلیل بر حقانیت یک فرد یا گروه برای حکومت کردن، همانا در دست گرفتن قدرت بود و (۴) این دلیل محکم تا زمانی که فرد یا گروه قوی تری پیدا نشده و قدرت را از آنان نستانده بود اعتبار و کارکرد خود را حفظ می کرد؛ (۵) البته نمی توان منکر این امر شد که در برهه هایی از زمان، پادشاهان و سلاطین ایران برای مشروعیت بخشیدن به قدرت و حکومت خود، دست به اقداماتی می زدند، همچون خطبه خواندن پادشاهان آل بویه و سلجوقیان و غزنویان و... به نام خلیفه عباسی و خود را عامل و کارگزار خلیفه معرفی کردن، در حالی که عملاً قدرت آنان را در بیشتر مناطق فارس (ایران) نادیده می گرفتند. (۶) اما به هر حال باید توجه داشت که این گونه اعمال و مراسم، پس از به قدرت رسیدن این پادشاهان و استیلای عملی آنان بر تمام یا بخشی از کشور صورت می گرفت و در واقع بیش از آن که معطوف به کسب «اقتدار» در مقابل جامعه و توده مردم باشد، به تحکیم موقعیت خود در برابر رقیبان بالقوه و بالفعل بازمی گشت. (۷)

به نظر می رسد که این امر در مورد بخشی از دوران حکومت سلسله قاجار نیز به نوعی صدق می کند، چرا که در اوایل حکومت این سلسله یعنی دوران سلطنت آغامحمدخان و فتحعلی شاه، مساله اذن فقیه به پادشاه برای در دست گرفتن زعامت جامعه مطرح بود و در واقع می توان گفت که این نیز به موقعیت متزلزل ایشان، به ویژه فتحعلی شاه، در مقابل رقیبان قدرتمند در میان خاندان قاجار و... و سپس نیاز به حمایت علما از دولت در جنگ با روس ها برمی گشت؛ (۸) اما به تدریج با مستحکم شدن موقعیت شاه قاجار، مساله اذن و... کم رنگ می شود تا این که در برهه هایی، حمایت قدرت های خارجی (روس یا انگلیس) از ولیعهد و پشتیبانی آنان از وی در رسیدن به سلطنت، نقش اصلی و عمده را در تحکیم قدرت او در میان مدعیان و رقیبان بازی می کند. این امر به ویژه در مورد به رسمیت شناختن ولایت عهدی عباس میرزا در معاهده ترکمن چای و تعهد روس ها در مورد حمایت از سلطنت وی پس از فتحعلی شاه، به خوبی مشاهده می شود. (۹) شاهد تاریخی دیگر در این مورد آن که پس از ترور

ناصرالدین شاه، صدر اعظم وی، امین السلطان، به همراه سفرای روس و انگلیس در تلگرافخانه حضور یافت و ضمن مخابره خبر وفات شاه، ولیعهد (مظفرالدین میرزا) را از حمایت دو دولت روس و انگلیس دلگرم ساخت. (۱۰)

با مطالعه ویژگی‌های فرهنگ سیاسی و ساخت قدرت در دوره اول سلسله قاجار، به این نتیجه می‌رسیم که از میان میانی سه گانه اقتدار مورد نظر در این پژوهش (میانی سنتی، دینی و عرفی - قانونی) تنها دو مورد اول در این برهه قابل مشاهده اند و از میانی عرفی - قانونی اقتدار اثری مشاهده نمی‌شود.

بدین ترتیب، چارچوب‌های فکری - فرهنگی و عوامل سیاسی - اجتماعی‌ای که در دوره اول سلسله قاجار، به «قدرت» پادشاهان مقبولیت می‌بخشیدند و آن را تبدیل به «اقتدار» می‌کردند، در دو گروه کلی قابل بررسی اند:

۱. میانی سنتی اقتدار، شامل میانی تشکیل دهنده باورهای اعتقادی مردم به سلطنت مطلقه، که متأثر از سده‌های پی‌درپی حاکمیت نظام سلطنتی بر ایران بوده و بر پایه گفتمان و فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی (پدر سالاری) شکل گرفته بود.
۲. میانی دینی اقتدار، شامل بنیان‌هایی که از سوی نهادهای مذهبی و به ویژه سخن‌گویان رسمی آن، یعنی علما، به منظور تبیین و توجیه پذیرش قدرت سیاسی حاکم و احیانا تلاش برای هماهنگ کردن نهاد سیاسی با اهداف و آموزه‌های دینی به کار گرفته می‌شد.

۱. میانی سنتی اقتدار

اجزا و عناصر تشکیل دهنده فرهنگ سیاسی ایران در دوره مورد نظر، بر پایه نوعی نگرش قداست‌آمیز به پدیده قدرت و فرد یا افراد در دست دارنده آن شکل گرفته بوده است. از این دیدگاه - که ریشه در فرهنگ گذشته ایران دارد - گزینش پادشاهان و به قدرت رسیدن آنان، گونه‌ای تفویض الهی به شمار می‌آید و پادشاه، به واسطه فره ایزدی که او را از جمله خلائق متمایز می‌کند، از جانب خداوند به این سمت برگزیده شده و بر مردمان، سمت سروری یافته است. نفس نفیس او، ظل الله است و حکومتش تقدیر الهی؛ کس را نرسد که در فرمان او چون و چرا روا دارد. عبارت مولانا جلال‌الدین دوانی در کتاب *لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق*، ریشه‌های این نگرش به سلطنت و شاه را در فرهنگ و تاریخ ایران نمایان می‌سازد:

مرتبه سلطنت از جلالت نعم الهی است که از خزانه الطاف نامتناهی، بعضی از افراد امجاد عباد را ارزانی شده و چه مرتبه به این رسد که حضرت مالک الملوک یکی از خواص عباد خود را در مسند خلافت خاصه متمکن داشته [است]. (۱۱)

دوانی همچنین جایگاه و منزلت پادشاهی را مکمل و هم‌مرتبه پیامبری دانسته، می‌گوید:

پس درجه پادشاهی نبوت است، چه، نبی واضع شریعت است و پادشاه، حامی و حافظ آن، و از این جا گفته اند: الملك والدين توامان. در این معنا واقع شده، نظم:

نزد خرد شاهی و پیغمبری چون دو نگینند و یک انگشتری

گفته آنهاست که آزاده اند کاین دو ز یک اصل و نسب زاده اند (۱۲)

این نگرش در گذر زمان تداوم یافته و پایه‌های نگرش مردم ایران به حکومت را بر اساس فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی استوار ساخته است. عناصر اصلی این فرهنگ سیاسی عبارتند از: ساخت عمودی قدرت، ارادت سالاری، قداست داشتن حاکم (نظریه ظل‌اللهی)، نگرش تعبدی به تصمیمات حاکمان، تقدیرگرایی، عدم اعتماد سیاسی (به خود و دیگران) و....

بازتاب‌ها و جلوه‌های سیاسی - اجتماعی این فرهنگ در ضرب‌المثل‌ها و تکیه‌کلام‌های رایج در زبان فارسی به خوبی

مشاهده می‌شود: «چه فرمان‌یزدان، چه فرمان‌شاه»، «صلاح مملکت خویش خسروان دانند»، «هم‌رنگ جماعت شدن»،

«بنده و مظلوم هر چه دشمن و بدخواه/دشمن و بدخواه هرچه بنده و مظلوم»، «هر عیب که سلطان پسندد هنر است»،

«اعتماد نکردن حتی به چشم خود» و مانند آن.

بدین ترتیب، بر مبنای فرهنگ پاتریمونیالیستی، قدرت پدیده‌ای رازآلود تلقی می‌شود که خارج از اراده ما شکل می‌گیرد و جامعه نقشی در شکل‌گیری آن ندارد. فردی که به هر ترتیب، قدرت سیاسی را در دست می‌گیرد، دارای فره ایزدی و از گونه‌ای قداست الهی برخوردار است و سایه خدا در زمین (ظل‌الله) محسوب می‌گردد. بنابراین تصمیمات و فرمان‌های او غیرقابل چون و چرا و لازم‌الاطاعه اند و هیچ‌کس را توان ابراز مخالفت با آن نیست. (۱۳) از سوی دیگر، مردم، اتباع حاکم تلقی می‌شوند و بر مبنای فرهنگ تابعیت و آمریت، هیچ‌گونه حقی برای رقابت و مشارکت در قدرت ندارند.

البته این ویژگی ها را باید توصیف نمونه آرمانی ساخت سیاسی برخاسته از فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی تلقی کرد؛ اما در عالم واقع، قدرت مطلقه شاه عملاً را عواملی چون آموزه های دینی و نهادهای مذهبی، ساخت قبیله ای و ایلپاتی قدرت سیاسی، زمین داران بزرگ و... به طور مستقیم و غیرمستقیم، تحدید می کردند؛ هر چند این محدودیت ها نیز به تناسب ویژگی های شخصیتی و میزان قدرت طلبی شاه در مقاطع گوناگون، متفاوت بود؛ برای نمونه، می توان محمد شاه را با ناصرالدین شاه در این زمینه مقایسه کرد، که اولی در دوران سلطنتش کاملاً تحت تاثیر صدر اعظم خود، حاجی میرزا آغاسی بود، بر خلاف دومی که در مقطعی از حکومتش، فعال ما پشاه بود و با رفتار مستبدانه اش یکی از عوامل اصلی تهییج مردم علیه نظام استبدادی و شکل گیری انقلاب مشروطیت به شمار می آید.

از آن جا که قدرت سیاسی و امکانات کشور به تمامی در دست شاه است و به هر که بخواهد بخشی از آن را واگذار می کند، تنها راه کسب منزلت و قدرت و ثروت (به مثابه کالاهای کمیاب در جامعه) نزدیک شدن به حریم حاکم و کسب رضایت و اعتماد اوست، که این نیز نه با ابراز شایستگی و کارآمدی، بلکه با ابراز ارادت چالپوسانه و اظهار بندگی و سرسپردگی کامل از سوی، و تلاش برای بدنام کردن و خراب کردن رقیبان از سوی دیگر، قابل دست یابی است.

بدین سان، فضای عمومی جامعه آکنده از بدبینی و عدم اعتماد به دیگران (حتی نزدیکان و آشنایان) و عدم اطمینان فرد به آینده شغلی و موقعیتی خویش است. این فرآیندهای چندسویه در یک همکنشی آشکار و محسوس، یکدیگر را در طول سالیان متمادی باز تولید کرده و ذهنیت و رفتار سیاسی آحاد جامعه را در جهت کنش های همسو با خود هدایت و تقویت کرده اند. در چنین فرهنگ سیاسی ای، نگرش ها و رفتارهای سیاسی افراد، آمیزه ای است از فرصت طلبی، انفعال و کناره گیری، اعتراض سرپوشیده، عدم اعتماد و همکاری با دیگران، و ترس و دلهره دایمی.

بدین ترتیب، فرد تا آن جا که بتواند نارضایتی و اعتراض خود را از اوضاع، مخفی می دارد و تلاش می کند که در عین سرپیچی عملی و مخفیانه، در ظاهر، اظهار اطاعت و انقیاد کامل بکند؛ اما گاهی نیز که نارضایتی حالتی عمومی یافته واز پیچ های در گوشی فراتر رفته است، به ویژه در صورتی که با ضعف و سستی در قدرت حاکم همراه می شده، اعتراض جنبه عمومی و عصبی به خود گرفته، پس از مدتی با تخلیه روانی و عصبی جمعی، دوباره جای خود را به اطاعت و تابعیت محض داده است. (۱۴)

جامعه ایران و ساخت قدرت سیاسی

فرهنگ سیاسی پاتریمونیال، ساخت قدرتی همگن با خود را می طلبیده که در طول تاریخ کشور، این دو به باز تولید یکدیگر مشغول بوده اند. برای آشنایی با زمینه های سیاسی - اجتماعی شکل گیری چنین فرهنگ سیاسی و ساخت قدرتی، نگاهی اجمالی به ساختار سیاسی و اجتماعی کشور در آن دوره می اندازیم.

در یک نگاه کلی می توان گفت که بافت کلی جامعه در دوره نخست حکومت قاجار، به سه بخش عمده تقسیم می شد که هر یک، از نظر شیوه معیشت و سطح فرهنگ، ویژگی های خاصی داشت، اما همگی آنها در مجموع از فرهنگ سیاسی واحدی تبعیت می کردند که همان فرهنگ پاتریمونیالیستی بود. ساخت قدرت حاکم بر آنان نیز مبتنی بر تمرکز قدرت و آمریت از بالا بود. این سه بخش عمده عبارتند از: ایلات و عشایر، روستاییان و شهرنشینان.

با توجه به گروه بندی و طبقه بندی جامعه ایران در دوره مورد نظر، می توان جمع بندی زیر را به لحاظ ساختار سیاسی - اجتماعی و سلسله مراتب قدرت، ارائه کرد:

۱ - قدرت سیاسی، به عنوان دارنده سلطه مطلق بر امور کشور، خود برآیندی بود از قدرت دولتی (متشکل از شاه، درباریان، شاه زادگان، صدر اعظم و عمال عالی رتبه دیوانی، حکام ولایات و...) و قدرت اجتماعی (۱۵) (متشکل از مجتهدان، علمای صاحب نفوذ، تاجران بزرگ، رؤسای اصناف، زمین داران و مالکان بزرگ و سران ایلات و عشایر - که غالباً ساکن شهرها بودند). (۱۶) این ترکیب ویژه، موجب پیدایش گونه ای پراکندگی قدرت (۱۷) در میان گروه های فوق شده بود که به ویژه در میان شاه زادگان (خصوصاً آنهایی که والی و حاکم ولایات بودند)، صاحبان املاک و تیول دولتی (که غالباً از فرماندهان نظامی و وابستگان شاه محسوب می شدند) و روحانیان عالی رتبه (که چه به لحاظ نفوذ معنوی در میان مردم و چه به سبب در اختیار داشتن زمین های موقوفه در سطح کشور) به چشم می خورد. (۱۸) البته همه مانع از اعمال حکومت استبدادی شخص شاه نبود و به ویژه مقامات دولتی و درباریان در صورتی که مورد غضب شاه واقع می شدند یا دسیسه چینی رقیبان در مورد آنان کارگر می افتاد، در چشم

برهم زدنی از هستی ساقط می شدند و گاهی علاوه بر اموال و دارایی ها، جان خود را نیز می باختند.

۲. از آن جا که گروه ها و طبقات اجتماعی طی قرون متمادی شکل گرفته بودند، تقریباً نظام اجتماعی را به صورت طبقات نسبتاً بسته درآورده بودند، به طوری که تحرک طبقاتی بسیار بندرت انجام می گرفت و اختلاط و آمیزش بین طبقات مختلف اجتماع، جز در مورد گروه های نزدیک به هم، وجود نداشت. (۱۹) البته برخی از نویسندگان معتقدند که «گروه ها و طبقات گوناگون اجتماعی به هیچ روی گروه های بسته نبودند» و «برای یک شخص فرودست این امکان وجود داشت که به بالاترین مقام در دولت ترقی یابد»، هر چند ایشان نیز «نادر بودن» چنین مواردی را می پذیرد. (۲۰)

۳ - ساختار اجتماعی مزبور موجب گردیده بود که بخش عمده ای از رفتار و فرهنگ و آداب و رسوم و معتقدات و باورهای گروه ها و طبقات اجتماعی، به گونه ای مخصوص به خود آنان شکل گیرد و تبادل فرهنگی در میان طبقات مختلف جامعه مشاهده نمی گردید. این امر منجر به سکون و ایستایی نسبی فرهنگی - به ویژه نزد طبقات پایین اجتماع که با جوامع دیگر نیز هیچ گونه ارتباطی نداشتند - شده بود. تنها مکتب تربیت عمومی و قابل دسترسی برای تمام طبقات، «مسجد و منبر» بود که علاوه بر آموزش احکام و مسائل شرعی، در برخی مقاطع خاص اجتماعی و سیاسی عامل انتقال اطلاعات به عامه مردم و سمت و سو دهی به آنان در تحركات سیاسی - اجتماعی محسوب می گردید. (۲۱)

۴ - از آن جا که در دوره اول حکومت قاجار، نزدیک به هفتاد درصد مردم ایران را ایلات و عشایر و روستائینان تشکیل می دادند (۲۲) و از جمعیت شهرنشین نیز بیشتر آنان گرفتار معیشت روزمره خود بودند و جز در موارد معدود و نادر، کاری به مسائل سیاسی - اجتماعی نداشتند، (۲۳) می توان گفت که اکثریت مردم ایران به دلایلی از قبیل: دور بودن از مراکز قدرت، بی سوادگی و نا آگاهی از مسائل روز، سرگرم بودن به مسائل ابتدایی زندگی روزمره همچون معیشت و امنیت، حاکمیت فرهنگ پاتریمونالی و طبیعی و ضروری دانستن استیلائی فردی به نام شاه - یا عمال وی - بر سرنوشته شان و جز آن، و وضعیت رقت بار جامعه و حکومت، نه تنها محرومیت خویش از کمترین حقوق فردی و اجتماعی را پذیرفته بودند که اساساً سنگینی بار آن را - از فرط خوگرفتن به آن - احساس نمی کردند، زیرا اساساً «تصور وجود حوزه های خصوصی به عنوان عرصه حقوق فردی و گروهی مجزا از قدرت عمومی... ناشی از تحولات قرون هیجدهم و نوزدهم در اروپا بوده است و در جوامع سنتی معنا ندارد». (۲۴)

۵ - بدین ترتیب، چنانچه از تحولات و دگرگونی های فرهنگی - اجتماعی در آستانه نهضت مشروطیت و پیدایش روحیه عدم تمکین در قبال وضع موجود و تقاضا برای تغییر اوضاع سخن گفته می شود، باید توجه داشت که این امر در وهله اول، محدود به بخش کوچکی از جامعه شهرنشین بود که یا به لحاظ موقعیت اجتماعی و خانوادگی و یا به سبب وضعیت تحصیلی و فرهنگی، از تحولات اوضاع در دیگر کشورها، به ویژه وضعیت زندگی سیاسی و اجتماعی در کشورهای غربی، به نحوی آگاهی مستقیم یا غیر مستقیم پیدا کرده بودند و به تدریج این اندیشه در ذهن آنان شکل گرفته بود که انحطاط و عقب ماندگی جامعه ایران، ریشه در شیوه حکومت و اداره کشور دارد. بدین سان، با زیر سؤال رفتن تدریجی شایستگی و توانایی حاکمان در اداره امور، اقتدار سیاسی دولت و حکومت در ذهن و ضمیر بخش نسبتاً آگاه و اندیشه گر جامعه متزلزل گردید. بخش اعظم جامعه در این دوره، همچنان تحت تاثیر مبانی سنتی اقتدار، هر فرد و گروهی را که به هر صورت به قدرت می رسید، به عنوان حاکم می پذیرفت و برای وی به مثابه ظل الله، حق حکومت و فرمان روایی قائل بود، هر چند به سبب مظالم و ستمگری های عمال حکومت، ناراضی به طور روز افزون در درون جامعه انباشته می شد و چون آتشی زیر خاکستر بود.

به تدریج با بروز تحولات و دگرگونی های اجتماعی و ظهور مبانی جدید اقتدار و پیدایش معیارهای جدیدی همچون لزوم عمل در چارچوب قانون و مشروطه بودن سلطنت و مانند آن، چرخش محسوس در اوضاع سیاسی - اجتماعی پدیدار شد.

مبانی دینی اقتدار

اصولاً باید گفت که مبانی دینی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران، به ویژه در دوره اول حکومت قاجار، چنان با مبانی سنتی اقتدار درآمیخته بود که این دو در مجموع، بیکره واحدی را نمایان می ساختند، به طوری که به سادگی نمی توان اجزا و عناصر این دو را از یکدیگر متمایز ساخت، زیرا سنت و دیانت، در بینش و نگرش و رفتار ایرانی آنچنان به یکدیگر گره خورده بودند که تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مشکل است. در طول سالیان و سده های متمادی، همزیستی دو فرهنگ ایرانی و اسلامی، مبانی دینی برآمده از فرهنگ اسلامی و مبانی سنتی برخاسته از فرهنگ ایرانی، در یک همجواری و همکنشی تدریجی و دراز مدت، هیات تالیفی ای

را تشکیل داده بودند که اجزا و عناصر آن با یکدیگر همخوانی و همپوشی داشته، یکدیگر را تکمیل می کردند. به همین دلیل، جداسازی میانی آنها از یکدیگر کاری دشوار و ناشدنی به نظر می رسد. به هر روی، برای بررسی میانی دینی اقتدار، متون و آثار علمای دوره مزبور، به عنوان نمایندگان و سخن گویان رسمی نهاد مذهب در جامعه، مورد مذاقه و کاوش قرار می دهیم. علت تمرکز بر اندیشه ها و آثار علما برای یافتن میانی دینی اقتدار، این است که روحانیان شیعه برجسته ترین و معتبرترین شاگردان مکتب اسلام و مذهب شیعه اثنی عشری در ایران شناخته می شدند و از آن جا که اکثریت بسیار بالای مردم ایران را پیروان این مذهب تشکیل می دادند، آرای این گروه از علما و صاحب نظران دارای بیشترین تاثیر بر جامعه و مردم بوده است، و به همین دلیل، حکومت های وقت نیز عمدتاً برای کسب مشروعیت و تبدیل کردن قدرت بالفعل خود به «اقتدار» به ایشان متوسل می شدند.

ناگفته پیداست که این سخن به معنای نادیده گرفتن گروه ها و فرقه های دیگری مانند شیخیه، صوفیه و اخباریان که در جامعه به نام و از موضع دین و مذهب سخن می گفتند نیست؛ اما به سبب محدود بودن دامنه پژوهش، به مطالعه آثار و نظرگاه های علمای شیعه اصولی بسنده می کنیم. البته پیش از بررسی میانی دینی اقتدار در اندیشه و آثار و رفتار علما، لازم است ابتدا به لحاظ نظری، چارچوب ها و پارادایم های حاکم بر اندیشه و رفتار سیاسی ایشان را مورد مطالعه قرار داد.

ابزارهای تئوریک برای فهم اندیشه و رفتار سیاسی علما

همان گونه که گفته شد، برای فهم اندیشه و رفتار سیاسی علما در دوره مورد بحث، باید ابتدا میراث نظری و چارچوب فکری مورد قبول ایشان و اصول راهنمای عمل آنان را شناخت. بدین منظور می توان با استخدام مفهوم «پارادایم» از حوزه معرفت شناسی تامس کوهن و تعمیم آن به اندیشه سیاسی شیعه، «پارادایم امامت» را - به عنوان یکی از اصول مورد قبول و سمت و سو دهنده رفتارها و دیدگاه های علما و فقهای شیعی - در نظر گرفت. شایان ذکر است که پارادایم در معرفت شناسی تامس کوهن، به معنای اصول مورد قبول علمای یک حوزه از دانش است. (۲۵)

در چارچوب «پارادایم امامت»، اصولی همچون نصب، نص و عصمت مطرح می شوند که هر یک به تناسب، تاثیراتی بر سمت و سود دهی به اندیشه و رفتار سیاسی علما داشته اند. براین اساس، اعتقاد به امامت بر پایه «عصمت» امامان معصوم و لزوم «نصب» آنان بر اساس «نص» استوار بود؛ اما با پیش آمدن دوران غیبت امام معصوم و عدم دسترسی به ایشان، علمای شیعه تلاش کردند که با حفظ اصول اساسی نهفته در پارادایم امامت و ولایت، راه کارهایی برای ادامه و بقای آن پیدا کنند. طبیعی است که دست یابی به این مهم به راحتی امکان پذیر نبود و سالیان متمادی طول کشید تا علما بتوانند به تدریج از موضع انفعال کامل - که متضمن نفی هرگونه حکومت غیرمعصوم به منزله غاصب مقام معصوم و برکنار ماندن از تمامی عرصه های حضور سیاسی، اجتماعی و تصمیم سازی بود - خارج شوند و با توسل به برخی ابزارهای تئوریک موجود در منابع اسلامی - شیعی، به موضعی سازنده و برخوردار از ابتکار عمل در برخورد با حکومت های موجود دست یابند. در این برهه، چنان که در ادامه خواهد آمد، علما ابتدا توانستند راه کارهایی برای جواز همکاری با «حکومت های جور» بیابند و با توجه به واقعیت داشتن پدیده ای به نام حکومت های غاصب، به گونه ای عمل کنند که تا حد امکان زمینه های حفظ و گسترش فرهنگ شیعی فراهم گردد، و همچنین موقعیت اجتماعی شیعیان و نهادهای مذهبی مربوط به آنان تامین شود و تا حدی از تعرض گاه و بی گاه حاکمان در امان بمانند. پذیرش مسؤولیت هایی چون وزارت، قضا و نقابت علویان، از جمله این همکاری ها بود؛ (۲۶) اما به هر حال، تحولی در اصل اساسی امامت و ولایت پدید نیامد و حاکمان، همچنان غاصب و جائر تلقی شده و حکومت از آن امام معصوم دانسته می شد. تقسیم بندی دوگانه حاکمیت، به حاکمیت سیاسی و مذهبی، دست علما را برای حفظ و تداوم بخشیدن به آرمان جمع شدن مجدد این دو منصب در شخص امام معصوم باز می گذاشت و به آنان اجازه می داد که در عین پذیرش نسبی اقتدار حاکمیت سیاسی، حاکمیت و ولایت مذهبی را از آن امام غایب بدانند و در انتظار روزی به سر برند که امام با ظهور خود، هر دو حاکمیت را یک جا در دست گیرد و به این دوران برزخی پایان دهد. در این دوران، اصول اساسی پارادایم امامت (یعنی عصمت، نصب و نص) به گونه ای استمرار یافت؛ بدین ترتیب که از آن جا که عصمت، ویژه امام معصوم غایب بود، تمامی حکومت های دیگر غاصب تلقی می شدند و «ولایت» بر مسلمانان بر اساس نص امام معصوم، به صورت «نصب عام» به فقیه منتقل می گردید. در این میان، هر چند که فقها در برخی از ویژگی ها و جزئیات و حدود این ولایت و نصب با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، اما می توان گفت که همگی در لزوم

«رجوع» به فقیه در «حوادث واقعه» اتفاق داشتند. البته این که این نظریه، در عمل تا چه حد قابلیت اجرا پیدا کرد و تا چه اندازه تحت تاثیر تحولات و مقتضیات زمانی و مکانی، دچار دگرگونی و تغییر شکل گردید، مساله ای است که باید در چارچوب «جامعه شناسی معرفت» بدان پرداخت.

از آن جا که شاهان قاجار نمی توانستند همچون صفویان - که خود را از نسل امام هفتم می دانستند - مدعی ارتباط نسبی با امامان معصوم باشند و از این طریق کسب مشروعیت و اقتدار کنند، تلاش کردند تا با «ظل الله» خواندن خود، حقانیتی مبتنی بر اعتقادات مردم به دست آورند. (۲۷) «اما ادعای حکومت یافتن ایشان از سوی خدا فقط جنبه صوری داشت» و به همین دلیل «شاید در این تصور بوده اند که باید کوشش هایی برای موجه جلوه دادن ظل اللهی خودشان از رهگذر اصطلاحات مذهبی به عمل آموزند تا از رعایا بیعت گیرند»؛ (۲۸) و این کاری بود که تنها از دست علما بر می آمد و با وساطت آنان دست یافتنی بود. از سوی دیگر، علما که از زمان صفویان موقعیت خودشان را به عنوان نایبان واقعی امام معصوم استحکام بخشیده بودند، حاملان مکتب و نظریه سیاسی شیعه بودند که از اساس، منکر حقانیت تمامی حکومت ها در زمان غیبت بود؛ (۲۹) اما در عین حال، چنان که اشاره شد، ایشان در مواردی تلاش کرده بودند تا حکومت های موجود را به عنوان واقعیتی بالفعل، با استفاده از برخی سازوکارهای موجود در منابع شیعی، به گونه ای توجیه نظری و عقیدتی بکنند، تا از این طریق موقعیت خود و مذهب شیعه را در کشور حفظ کنند. یکی از این سازوکارها که از سوی علمای پیشین ارائه شده بود، جواز همکاری با «حاکم غاصب و متغلب» از باب تعادل و تراجیح یا از روی تقیه بود؛ چنان که سید مرتضی در رساله ای به نام «فی العمل مع السلطان» می گوید:

اگر فردی که آن [منصب] را می پذیرد، نشانه هایی در دست داشته باشد که بداند یا احتمال دهد که با تصدی این سمت می تواند از حقی دفاع کرده یا از باطلی جلوگیری کند یا خواهد توانست امر به معروف و نهی از منکر کند و اگر با قبول نکردن آن موفق به انجام این امور نخواهد شد، قبول آن بر او واجب است. چنانچه به زور به قبول آن اجبار شود یا احتمال دهد که با رد آن، خونش ریخته خواهد شد، باز موظف است بپذیرد، و اگر بیم آن برود که ضرر مالی یا آسیبی به شخص او برسانند که مانند آن برای او غیر قابل تحمل باشد؛ در این صورت نیز قبول آن جایز است. (۳۰)

شیخ طوسی و محقق حلی نیز در مورد اعمال ولایت از سوی سلطان جائر، «معتقد به نیاز به همکاری» هستند و برای توجیه آن به تقیه توسل می جویند. محقق حلی در المختصر النافع می گوید:

احادیث و سنت، اعمال ولایت از سوی سلطان ظالم را اجازه داده اند، مشروط بر آن که فردی که آن را به عهده می گیرد مطمئن باشد که از ارتکاب محرمات مضمون خواهد ماند و خواهد توانست امر به معروف و نهی از منکر نماید، و اگر از طرف امام جائر اجبار به پذیرفتن شود، برای جلوگیری از ضرر و دفع مضرات می تواند چنین کند. (۳۱)

همچنین در سخنان پیشوای اول شیعیان، حضرت علی علیه السلام آمده است: «لابد للناس من امیر بر او فاجر» که اشاره به ضرورت وجود حکومت و حاکم برای جامعه دارد، هر چند که غیر صالح باشد.

این آموزه ها در اوایل روی کار آمدن قاجاریان، با توجه به از سرگرداندن یک دوره بی ثباتی و ناامنی نسبی که از بر افتادن صفویان تا بر آمدن قاجاریان، و حتی در دوره حکومت آغامحمدخان، کشور را فراگرفته بود، روحانیان را برمی انگیخت که به گونه ای محتاطانه حکومت را مورد تایید قرار دهند و در بسط اقتدار آن، مادام که حرمت شریعت و شؤون ایشان را رعایت می کند بکوشند. در ادامه خواهد آمد که این همکاری، انگیزه های دیگری نیز از جمله ظهور رقیبانی همچون شیخیه و صوفیه، داشت. از جمله روحانیانی که در پاره ای موارد به موقعیت و اقتدار شاهان قاجار با نظر مثبت نگریسته، میرزای قمی (۱۱۵۰ - ۱۲۳۱ هـ) است. او در ارشاد نامه، خطاب به آغامحمدخان یا فتحعلی شاه - بنابر اختلاف اقوال در این زمینه - شاه را «شبهه جانشین خدا» می داند که بر طبق مشیت او شاه شده و هیچ بنده ای را نشاید که «سر از کمند اطاعت» او بپچید. «اصل مرتبه شاهی به تقدیر الهی» است، ولی خداوند این مقام را به پادشاهان نیکوکار «بر سبیل استحقاق» و به نابکاران «بر سبیل امتحان» واگذاشته، و پادشاه بد را تنها در برابر «خداوند رحمان» پاسخ گو قرار داده است. (۳۲)

البته جوهره آموزه های شیعه در مورد نامشروع بودن حکومت های غیر معصوم، در اندیشه این مجتهد طراز اول نیز خود را نشان می دهد و در برخی از کتاب ها و رساله هایش، مشروعیت حکومت زمان را سخت مورد پرسش قرار می دهد و فرمانروایان وقت را «حاکم جور» می خواند و معتقد است حکومت در زمان غیبت، اصالتاً متعلق به فقیه است، اما هنگامی که فقیه توانایی کافی

برای اعمال ولایت خود را ندارد، ناچار باید شیوه «المماشاة مع خلفاء الجور» را برگزیند. (۳۳) او در نامه ای خصوصی به فتحعلی شاه، در پاسخ کسانی که می‌کوشیدند به او (شاه) عنوان «اولی الامر» دهند می‌نویسد:

... و اما حکایت «اولی الامر» بودن، پس آن نیز بالیقین باطل است... و امر الهی به وجوب اطاعت مطلق از سلطان، هرچند ظالم و بی معرفت به احکام الهی باشد، قبیح است؛ پس عقل و نقل معاضدند در این که کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد، مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل مثلا واجب می‌شود. (۳۴)

این شیوه برخورد دوگانه در اظهار نظرهای برخی دیگر از علمای طراز اول این دوره نیز قابل مشاهده است. برای نمونه، ملا احمد نراقی در کتاب معراج السعادة، در بیان ضرورت وجود حاکم «مطاع و لازم الاتباع» می‌نویسد:

و بنا بر این حضرت حکیم علی الاطلاق از غایت مرحمت و اشفاق، بر خلق هر کشوری سروری و بر اهل هر دیاری سالاری گماشته و سر رشته نظام مهام هر جماعتی را در کف با کفایت صاحب دولتی گذاشته که شب و روز با دیده محبت، بیدار و نگاهبان اوضاع روزگار بوده، نگذارد که دست تعدی جورکیشان گونه احوال درویشان را به ناخن ستم خراشد و زور بازوی زبردستی اهل فساد به تیشه بیداد نخل مراد زبردستان را در هم تراشد؛ پس سلاطین عدالت شعار و خواقین معدلت آثار از جانب حضرت مالک الملک برای رفع ستم و پاسبانی عرض و مال اهل عالم معین گشته از کافه خلائق ممتاز و از این جهت به شرف خطاب ظل اللهی سرافراز گردیده اند تا امر معاش و معاد زمره عباد در انتظام و سلسله حیاتشان را قوام بوده باشد. (۳۵)

با این همه، نراقی در کتاب عوائد الایام، بر اساس اصل عدم ولایت - که از مبانی فقه سیاسی شیعه است (۳۶) - هرگونه ولایتی را بر انسان‌ها نفی می‌کند، مگر آن که از سوی خدا، پیامبر و یا یکی از اوصیای او تحقق پیدا کند. از دیدگاه او مصداق این ولایت در روزگار غیبت امام دوازدهم، فقیهان هستند که «تنها فرمان‌روایان شایسته جامعه اسلامی» را تشکیل می‌دهند. (۳۷) او ظاهرا نخستین کسی است که «حوزه ولایت فقیهان را به گستردگی حوزه قدرت و اختیار و ولایت پیامبر و امام» می‌داند «مگر آن که دلیلی روشن، موردی را از اختیار فقیه مستثنی سازد». (۳۸)

اما به هر حال، در شرایط موجود آن زمان و با توجه به سلطه بالفعل حکومت قاجار و عدم «بسط‌ید» فقه‌ها برای تشکیل حکومت، و نیز از آن جا که خطرات دیگری همچون صوفی‌گری، اخباری‌گری، بابی‌گری و شیخی‌گری موقعیت علما و «مذهب حقه» را تهدید می‌کرد، علما خود را مجبور می‌دیدند که با حداقل ضرر بسازند و کاری کنند که دست کم در حکومت موجود از موقعیت مستحکم و تعیین‌کننده‌ای برخوردار باشند تا بتوانند در مواقع لازم، با اعمال نفوذ، حکومت را در جهت خواست‌های خود و مصالح مذهب شیعه سوق دهند. آنان همچنین هراس داشتند که با تمایل بابی پادشاهان به سوی صوفی‌گری یا اخباری‌گری و... بر اساس حدیث «الناس علی دین ملوکهم»، مردم نیز به تبع آنها منحرف شوند. (۳۹)

این بود که علما کوشیدند تا به گونه‌ای حکومت قاجار را با استفاده از مبانی و اصول دینی و فقهی و با استناد به روایات معصومین، در دایره شرع و مذهب نگه دارند؛ اما این احساس نیاز به هیچ روی یک طرفه و یک جانبه نبود؛ پادشاهان قاجار نیز برای تثبیت سلطه خود و تبدیل آن به اقتدار، مایل بودند که از نفوذ کلام و وجهه اجتماعی علما و مجتهدان استفاده کنند و برای حکومت خود، که گاه و بی‌گاه نیز از سوی رقیبان داخلی (همچون برخی از شاه‌زادگان قاجار که مدعی سلطنت بودند) تهدید می‌شد، پایگاه اجتماعی وسیع‌تری فراهم کنند. این امر، به خصوص در مورد پادشاهان اولیه قاجار، به ویژه فتحعلی شاه، به خوبی مشاهده می‌شود.

شاید به همین دلیل باشد که فتحعلی شاه در میان شاهان قاجار، دارای صمیمانه‌ترین مناسبات با علما بوده است. (۴۰) او در مواردی صریحا اظهار می‌دارد که سلطنت او به نیابت از مجتهدان است. (۴۱) همچنین آغامحمدخان و فتحعلی شاه، با ارائه یک سری رفتارهای مذهبی همچون زیارت قبور ائمه علیهم السلام، ساخت و تعمیر اماکن زیارتی در عتبات عالیات و طلاکاری گنبد برخی از آنها و... تلاش می‌کردند که با جلب نظر علما، موقعیت خود را در میان توده‌های مردم تحکیم کنند، (۴۲) زیرا از نظر تجربه تاریخی نیز می‌دیدند که در تاریخ معاصر، کسانی که با ابزار غیر دینی و غیر شیعی در صدد حکومت بر ایران برآمده‌اند، هرگز نتوانسته‌اند توفیق چندانی به دست آورند، همچون نادر که در صدد ایجاد حکومت غیر مذهبی ملی گرایانه بود و نیز افغان‌ها که حکومتی با ماهیت سنی تشکیل داده بودند.

بدین ترتیب در دوره فتحعلی شاه، قدرت اجتماعی علما افزایش قابل توجهی یافت و به ویژه با قدرت گرفتن محاکم شرع، از حیث قضایی نیز علما از توان بالایی برخوردار شدند. (۴۳) از جنبه سیاسی و نظامی نیز قدرت علما به حدی رسید که با اعلام جهاد توانستند فتحعلی شاه را در جنگ دوم ایران و روس کمک کنند؛ (۴۴) حرکتی که هر چند به شکست و تضعیف موقعیت آنان انجامید، اما «توانایی پنهان علما را در رهبری ملت» نشان داد. (۴۵)

به هر حال، به نظر می رسد که به رغم روابط حسنه میان علما و دربار، جوهره آموزه های شیعی در مورد «انکار حقانیت نظام های سیاسی» و «عدم حقانیت بی چون و چرای دولت» و «ناقص بودن نظام سیاسی در هر حال، با توجه به غیبت امام زمان» (۴۶)، در طول این سال ها و دهه ها همچنان به طور مکنون، چونان آتش زیر خاکستر، پنهان ماند و به صورت «خطری بالقوه برای حکام» (۴۷) ادامه یافت. آبراهامیان در عباراتی مختصر این تعاملات دوگانه میان دربار و علما را چنین توصیف می کند:

شاهان قاجار [برای کسب مشروعیت] در انجام مراسم مذهبی دقت و ظرافت خاصی داشتند؛ هزینه اماکن مذهبی را می پرداختند، از ائمه جمعه و شیخ الاسلام های درباری حمایت می کردند، شمشیر صفوی را - به عنوان نماد تشیع - به کمر می بستند و بر تخت طاووس می نشستند و به قول مورخه از میراث با شکوه شاهان باستانی تقلید می کردند. (۴۸)

ولی آنها علی رغم این شکوه و تشریفات، در تحصیل تقدس و مشروعیت الهی ناکام ماندند، زیرا بیشتر مجتهدان علما اعلام می کردند که حضرت مهدی (ع) مسؤولیت هدایت عامه را نه به رهبران غیردینی، بلکه به علما و نهادهای مذهبی واگذار کرده است. آنان بر اساس متون قدیمی شیعه استدلال می کردند که دولت در بدترین حالت ذاتا نامشروع و در بهترین حالت، شر لازم برای جلوگیری از هرج و مرج اجتماعی است.

با روی کار آمدن محمدشاه در سال ۱۲۱۳، به دلیل تمایلات صوفیانه ای که در وی وجود داشت، این روابط شکننده و پرفراز و نشیب نیز رو به سستی و وخامت گذاشت. شاه به اتفاق صدر اعظم صوفی منش خود، میرزا آغاسی - که در عین حال مراد مرشد او نیز به شمار می رفت - رویه بی اعتنایی به علما و نادیده گرفتن برخی درخواست ها و شفاعت های آنان را در پیش گرفت. در این زمان، نه تنها تقاضاها و استشفاع های علما در مورد مسائل داخلی و یا فشار بر حکام محلی رد شد؛ بلکه هنگامی که سنیان عراق و وهابیان دست به کشتار فجیع شیعیان در کربلا زدند نیز تلاش علما برای ترغیب دولت به جنگ علیه عثمانی از سوی صدر اعظم، آغاسی، به شکست کشیده شد. (۴۹)

بدین ترتیب، روندی آغاز شد که به تشدید دوگانگی میان علما و حکومت دامن می زد. آغاسی از آن جا که قدرت دولت را در تحدید اختیارات علما می دید، دست به اقداماتی زد تا اختیارات آنان را هرچه بیشتر محدود کند. رسمیت بخشیدن به محاکم عرف در مقابل محاکم شرع و از میان بردن سنت بست نشستن در اماکن مذهبی و بیوت علما (۵۰) توسط آغاسی، به علاوه تقویت موقعیت صوفیه و بی اعتنایی به شؤون و خواست های علما، از اقداماتی بود که موجب بالا گرفتن احساس انزجار و نفرت و دشمنی علما از شاهان قاجار شد.

به علاوه، این «تمایلات بدعت آمیز» (۵۱)، در زمان ناصرالدین شاه صورت غربی نیز به خود گرفت، و به دلیل بالا بودن روحیه بیگانه ستیزی در میان علما، دشمنی را شدیدتر کرد و شکاف میان علما و حکومت قاجار را روز افزون ساخت تا آن جا که پشتوانه اقتدار و مشروعیت نظام به شدت تحلیل رفت و در مقاطع و برهه هایی، بی ثباتی و نا آرامی سیاسی، همچون نهضت تنباکو و انقلاب مشروطیت، فقدان اقتدار سیاسی نظام قاجار را آشکار ساخت.

پی نوشت ها:

(×) حجة الاسلام رحیم رئوفت فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

۱. رضا شعبانی در مبانی تاریخ اجتماعی ایران (تهران: قومس، ۱۳۷۱، ص ۶۸) فهرستی از حکومت های ایران را که منشا عشائری داشته اند، ارائه می دهد که سیزده سلسله و دولت را تشکیل می دهد و از دولت های ماد و هخامنشی شروع می شده و تا دولت های افشاری وزندی و قاجاری ادامه می یابد. بدین ترتیب، بخش اعظم حکومت های ایرانی حاکم بر ایران، دارای منشا ایلاتی و عشائری بوده اند.

۲. رضا شعبانی، پیشین، ص ۱۵۷؛ حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری (تهران):

- انتشارات توس، ۱۳۵۹) ص ۳۵؛ نیز لمبتون در ایران عصر قاجار (ص ۳۶۳) می نویسد: «مقامات حکومتی، عمدتاً هنگام جمع آوری مالیات و سرپازگیری، با مردم تماس داشتند. هیچ احساس همبستگی بین آنان و مردم وجود نداشت».
۳. از جمله درباره بینش و موضع اجتماعی زارعان، که در آن زمان اکثریت مردم ایران را تشکیل می دادند، آمده است: روستائینان در تلاش قوت روزانه خویشند. به غارت و بدرفتاری عاملان حکومت چنان آموخته اند [خو گرفته اند]... که احتمالش خیلی کم است که تا مدت ها به هر نهضتی علیه نظام حاکم و مستقر وقت بپیوندند. (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۴۷).
۴. به گفته کاتوزیان در اقتصاد سیاسی ایران (ص ۷ و ۸)، مشروعیت دولت اساساً ناشی از واقعیت قدرت آن (و در نتیجه توانایی اداره کشور) بود... زیرا برای در دست گرفتن قدرت، مآلاً ضابطه ای جز خود قدرت وجود نداشت. یا به گفته دکتر محمد ایزدی در کتاب نجات، بر اساس باورهای عمومی، ایرانیان شخصی را که زمام امور مملکت را در دست داشته، صرف نظر از منشا و طبقه آن فرد، به عنوان یک شخصیت مشروع می پذیرفته اند.
۵. به تعبیر لمبتون: حکومت به آخرین ستمگری که قدرت را قبضه می کرد، تعلق می گرفت. «ایران عصر قاجار، ترجمه سیمین فصیحی (مشهد: جاودان خرد، ۱۳۷۵) ص ۴۰۷»؛ نیز همو، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان (تهران: کتاب آزاد، ۱۳۵۹) ص ۸۷».
۶. آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (بی جا: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۴) ص ۱۰۵.
۷. ماوردی به منظور توجیه و تئوریزه کردن حکومت و سلطنت کسانی همچون محمود غزنوی که آن را «از راه کشورگشایی یا غصب قدرت و استیلا» به دست آورده بودند، اصطلاح «امارت استیلا» را ابداع کرده، شرایطی را برای تنفیذ امارت او از سوی خلیفه بر می شمرد. «ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ۳۴؛ نقل از: آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۱۷۵ و ۱۷۸».
۸. در زمینه تقابل شاه و علما، که در عین حال، مقدمه تفکیک کارکردها و جدایی میان این دو نهاد شد، ر.ک: جان فوران، قاومت شکننده، ترجمه احمد تدین (تهران: رسا، ۱۳۷۷) ص ۲۱۸ - ۲۲۰.
۹. پیو کارلو ترزیو، رقابتهای روس و انگلیس در ایران و افغانستان، ترجمه عباس آذرین (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۳) ص ۴۲. البته این تضمین در عهدنامه گلستان نیز به صورت کلی و بدون ذکر نام عباس میرزا، از سوی دولت روسیه داده شده بود.
۱۰. علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجار (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۱) ص ۲۸۰. درپی مرگ ناصرالدین شاه، امین السلطان در راه تلگرافخانه، تهی بودن خزانه دولت و عدم تمکن مالی ولیعهد را برای تامین مخارج سفر خود به پایتخت به اطلاع سفرای روس و انگلیس رساند. سفیر انگلیس تعهد کرد که به لندن تلگراف کند تا برای مبلغ مورد احتیاج دولت، اعتبار لازم به بانک شاهنشاهی حواله شود.
۱۱. به نقل از: آن. لمبتون، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، ص ۵۲.
۱۲. همان، ص ۵۵.
۱۳. برای آشنایی بیشتر با ویژگی های فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی، ر.ک: حسین بشیریه، «ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروههای حاکم در دوره پهلوی»، نقد و نظر، ش ۷ - ۸، ص ۷۴-۸۵.
۱۴. Political Elite of Iran, Zonis, 1971 M. Princeton university press, The.
۱۵. در مورد تقسیم قدرت سیاسی به قدرت دولتی و قدرت اجتماعی، ر.ک: حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، ص ۹۵.
۱۶. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۲۶۵ - ۳۶۸.
۱۷. آن. لمبتون، نظریه دولت در ایران، ص ۱۱.
۱۸. همان، ص ۱۳۳. برای آشنایی بیشتر با اوضاع اجتماعی در عصر قاجار ر.ک: آن. لمبتون، ایران عصر قاجار، فصل سوم، ص ۱۲۷ - ۱۵۰.

۱۹. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۳۷۷.
۲۰. ان. لمبتون، نظریه دولت در ایران، ص ۲۸۷ و ۴۱۳.
۲۱. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۳۶۶ - ۳۷۷.
۲۲. همان، ص ۳۷۹.
۲۳. به گفته احمد کسروی: «تا آن زمان توده را پروای سود و زیان کشور کردن، و در کارهای دولتی به چون و چرا برخاستن در میان نبوده، ولی چون اینها پای بیگانگان را به کشور باز کرد و اروپاییان در ایران فراوان شدند، مردم به ویژه ملایان دیدن آنان نتوانستند و به رنجش و گله پرداختند، و همین دیده آنان را باز کرد و...» - «احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۹) ج ۱، ص ۱۵».
۲۴. حسین بشیریه، پیشین، ص ۳۳۹.
۲۵. آلن ف. چالمرز، چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ج ۱؛ در ارائه چارچوب مفهومی «پارادایم امامت» و اصول مربوط به آن، از منبع زیر استفاده شده است: ناصر جمال زاده، «تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۶ و ۷، ص ۷۰.
۲۶. محسن الوری، «مبانی رفتار سیاسی بزرگان شیعه در آغاز استیلای مغولان»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۶ و ۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷) ص ۸۶.
۲۷. حامد الگار، پیشین، ص ۳۲.
۲۸. همان.
۲۹. ان. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۳۹۳.
- ۳۰.
۳۱. آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۴۰۲.
۳۲. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص ۳۲۵.
۳۳. همان، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.
۳۴. به نقل از عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۸. حائری در نقل فرازهایی از نامه، عبارت هایی را در داخل قلاب، برای توضیح اضافه کرده است که در یک مورد، ظاهراً بر عکس منظور میرزای قمی را می رساند: «پس عقل و نقل... [معا] باهم [ضدند در این که کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد...» بدین ترتیب، معنا این می شود که عقل و نقل در امر وجوب اطاعت معصوم، با یکدیگر ضدیت و تنافی دارند؛ در حالی که مراد میرزا این است که این دو، یکدیگر را معاضدت و یاری می کنند (معاضدت).
۳۵. ملا احمد نراقی، معراج السعادة (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴) ص ۳۴۸.
۳۶. داود فیرحی، «مبانی آزادی و حزب در مذهب شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳ (زمستان ۷۷) ص ۱۴۱.
۳۷. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۳۷.
۳۸. همان.
۳۹. همان، ص ۳۵۹.
۴۰. عبدالهادی حائری اشارات و ارجاعات مفصلی به مکاتبات و مراودات متقابل فتحعلی شاه با برخی از علما و مجتهدان از جمله میرزای قمی دارد. «رک: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۵ - ۳۲۸ و ۳۵۵».
۴۱. حامد الگار، پیشین، ص ۷۹.
۴۲. همان، ص ۸۸.
۴۳. همان، ص ۱۰۲.
۴۴. همان، ص ۱۲۹.

۴۵. همان، ص ۱۳۵.
۴۶. همان، ص ۸ و ۱۰.
۴۷. همان، ص ۸.
۴۸. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشرنی، ۱۳۷۷) ص ۵۱ - ۵۲.
۴۹. حامد الگار، پیشین، ص ۱۵۵ و ص ۱۶۶ - ۱۶۷.
۵۰. همان، ص ۱۷۲.
۵۱. همان، ص ۱۴۹.