

«انگاره اقتدارگرایی» در تحلیل «لمبتون» از نظریه «دولت اعتقادی اسلام و تشیع»

ذبیح الله نعیمیان

خانم آن. کی. اس. لمبتون، مستشرقی با سابقه سیاسی دیرپای در ایران و با پیشینه دراز پژوهشی درباره ایران اسلامی است.^۱ گذشته از تمجیدهای مرسوم درباره مستشرقان، گاه

۱. وی فارغ التحصیل مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی وابسته به دانشگاه لندن، در زبان و ادبیات فارسی بوده و در ۱۹۳۹م، دکترای فلسفه را به پایان رسانیده است. وی در سال‌های ۱۹۴۸-۱۹۴۹، به مساعدت مالی «مؤسسه پادشاهی امور بین‌المللی» و «کمیته تحقیق لورهم»، به ایران سفر کرده و بخشی از تحقیقات کتاب «مالک و زارع» را انجام داده بود.

او در دوره ۱۹۳۹-۱۹۴۵، به عنوان وابسته مطبوعاتی در سفارت انگلیس در ایران، اما در جامه آکادمیک فعالانه خدمت نمود. وی بعد از شهریور ۱۳۲۰، همزمان با همکاری شوروی و انگلیس و پیدایی توده‌ای‌های نفتی، وی که متمایل به حزب کارگر یا لیبرال بود، ریاست ویکتوری هاوس یا خانه پیروزی را به عهده داشت که مرکز تبلیغاتی و سیاسی انگلیسی‌ها در ایران بود. در این مسئولیت، بزرگ علوی (عضو کمیته مرکزی حزب توده) نیز معاون وی بود. در سال‌های حضور او در ایران، همان‌گونه که نیروگیری سیدضیاء را بعد از بازگشت از فلسطین، هم‌اوا با حزب کارگر، به سود انگلیس نمی‌دید، هرگونه همکاری با دولت مصدق را نیز امکان‌پذیر نمی‌دید و از بایکوت، تضعیف و حتی سرنگونی او در جهت تثبیت موقعیت انگلیس، حمایت می‌کرد. او همان‌گونه که برانگیختن بازار را علیه مصدق مورد تأکید قرار می‌داد، دکتر رابین زینر را نیز برای رهبری عملیات پنهانی طرفداران انگلیس علیه مصدق، به اصرار پیشنهاد کرد. سرانجام پیشنهاد او صریحاً توسط آنتونی ایدن وزیر خارجه انگلستان پذیرفته شد و زینر بدین کار گماشته شد؛ چنان‌که راهنمای‌هایی به اشراف پهلوی نیز در جریان کودتای ۲۸ مرداد، به عنوان نشانی از فعالیت‌های سیاسی او قابل ذکر است.

وی در ۱۹۴۵ موفق به اخذ درجه دکترای ادبیات فارسی و در همان سال ۱۹۴۵ به درجه دانشیاری نائل شد و در ۱۹۵۲ نیز به مقام استادی ادبیات فارسی دانشگاه لندن رسید و در ۱۹۶۰ به کسب مدال افتخارآمیز سرپرسی سایکس مموریال، از انجمن سلطنتی آسیای مرکزی مفتخر شد. وی آثار مختلفی درباره ایران نگاشته است؛ ←

کارنامه یا دست‌کم شخصیت وی به نقد نیز کشیده شده است.^۱ به‌طور نمونه، مترجم برخی آثار او که زمانی او را به «موشکافی»، «دقت نظر»، «نکته‌بینی»، بهره‌مندی از «بیش اعتدالی» و حتی برخورداری از «بی‌طرفی» و «عدم تعصب» توصیف کرده بود،^۲ بعدها به برخورداری او از «گرایش انگلیسی‌مآبانه» یا حتی ارتکاب او به برخی «تحریف‌ها» در تحقیقات ایران‌شناسی اذعان داشته^۳ و سرانجام بدین امر تأکید کرده که «فعالیت‌های سیاسی او در سفارت‌خانه انگلیس در تهران»، هیچ‌وقت برای ما ایرانیان خاطره‌خوشی نداشته است.^۴ اما بررسی انتقادی آثار پژوهشی او، از جمله «نظریه دولت» در اندیشه او، امری است که نمی‌توان بیش از این، از آن غفلت نمود. گو آن‌که در فضای رایج، نه اندیشه‌های شرق‌شناسان و نه شخصیت آنان که سازنده و هدایت‌گر پژوهش‌های آنهاست، مورد بی‌مهری نبوده و به ویژه به ارزیابی انتقادی بدان‌ها نگرسته نمی‌شود. در هرحال، نوشتار حاضر در بررسی این موضوع، عمدتاً تلاش می‌کند تحلیل او از نظریه دولت شیعی را - که به‌طور کلی مبتای تأسیس نظام جمهوری اسلامی قرار گرفت - مورد توجه قرار دهد. با این تذکر که بسیاری از تحلیل‌های او بر بنیاد شرق‌شناسی، فراتر از شیعه و سنی، و در بستر تاریخ پر فراز و فرود تمدن اسلامی، رقم خورده است.

چنان‌که کتاب مشهور خود «مالک و زارع در ایران» را در ۱۹۵۲، به جامعه علمی ارائه می‌دهد. برای دیدن شمایی کلی و تفصیلی‌تر از زندگی‌نامه و کارنامه سیاسی - علمی او، رک: سیمین فصیحی، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، ج ۱، ص ۷۸-۱۴۹، آن. ک. س. لمبتون، مالک و زارع در ایران، ج ۲، ص ۱۱-۱۲. ۱. درباره نقد تحقیق او درباره آثار اصلاحات ارضی در دهه ۱۳۴۰ش، رک: سیمین فصیحی، جریان‌های اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی، ص ۱۳۲-۱۴۱، مصطفی ازکیا، «نقدی بر مطالعات توسعه روستایی در ایران»، کتاب توس (مجموعه مقالات)، ایل‌پاولویچ پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۱، محمدحسن ابریشمی، ایران‌شناسان خارجی و نخستین گام‌ها در باب کشاورزی ایران، مندرج در: مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسائل ایران‌شناسی، به نقل از سیمین فصیحی، همان، ص ۱۳۲-۱۴۱.

۲. آن. ک. اس. لمبتون، نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران، ص ۲.

۳. آن. ک. اس. لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۷-۶ (مقدمه مترجم).

۴. آن لمبتون، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ص پنج (مقدمه مترجم).

درآمد

۱. «انقلاب اسلامی» و چشم‌انداز «نظریه دولت شیعی» در اندیشه لمبتون: خانم لمبتون، از یک سو بخش مهمی را نیز در کنار دیگر کارهای خود، به نظریه دولت و حکومت در اسلام،^۱ اختصاص داده است؛ اما از سوی دیگر، بخش قابل ملاحظه‌ای از پژوهش‌های خود را به جریان مشروطه معطوف داشته و بدین طریق به دنبال تحلیل نحوه پیوند اندیشه سنتی شیعه با مدرنیته بوده است و آن را به عنوان مرحله گذار به تجدّد نوین می‌شمارد، امری که وی می‌تواند آن را به صورت دیگری در انقلاب اسلامی بازکاود؛ اما بازشناسی نظریه دولت دینی شیعه برای درک هر دو مرحله امری ضروری است.

در این میان، آنچه می‌تواند اهمیت نظریه دولت را در اندیشه خانم آن. لمبتون در بررسی‌های ایران‌شناسانه نشان بدهد، این است که در نگاه او «نمی‌توان رفتار ایرانیان را در قرن نوزدهم [و قاعدتاً انقلاب اسلامی را در قرن بیستم] در برابر دگرگونی اجتماعی یا نسبت به حکومت و دگرگونی سیاسی فهمید، بی‌آن‌که نخست درباره نظریه‌های شیعه راجع به صاحبان قدرت سیاسی و سپس در مورد نفوذ قدرت‌های بزرگ در ایران، اندیشه کرد» (الف، ص ۱۱۳). به تعبیر دیگر، پیوند نظریه دولت و قدرت، از آنجایی ریشه می‌گیرد که از منظر او، عمده تغییرهای کلان اجتماعی - سیاسی در ارتباط با دستگاه قدرت بوده و این نظریه دولت در اندیشه مسلمانان و از جمله شیعیان است که چگونگی صورت‌بندی، شکل‌گیری دستگاه قدرت و تعامل با آن را ترسیم می‌کند و در نتیجه، بازشناسی نظریه دولت در اسلام و شیعه به ناگزیر محور بررسی‌های مربوط به تحول‌های اجتماعی - سیاسی قرار می‌گیرد.

۲. نسبت «آرمان و عمل» در «سنت سیاسی شیعه»: در این میان، خانم آن. لمبتون تفاوت اندیشه سنتی‌گرایانه و شیعی را مورد تأمل قرار داده است. وی معتقد است

۱. به ویژه در مقاله نخست از کتاب «آن. کی. اس. لمبتون، نظریه دولت در ایران (که از این پس، از آن تحت عنوان الف یاد می‌کنیم) و در «آن. کی. اس. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام؛ سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، (که از این پس، از آن تحت عنوان ب نام می‌بریم).

بخش عمده‌ای از این تفاوت در بستر زمان، به این امر بازمی‌گردد که «شیعه به‌جز در موارد مخصوص و استثنائی ...، در ایران تا زمان صفویه قدرت سیاسی پیدا نکردند و از این رو برخلاف فقهای سنی احتیاج مبرم به جمع میان نظر و عمل نداشتند» و لذا «اقوال محققان اولیه شیعه حتی نسبت به محققان سنی بیشتر واجد جنبه نظری است».^۱ از منظر او، علمای سنی، پس به لحاظ تعامل با حکومت‌های ناعادل و پذیرفتن برخی مناصب، «آگاهانه می‌کوشیدند به کار بستن قدرت توسط چنین حکومتی را موجه جلوه دهند تا شاید بدین وسیله حکومت شرعی تداوم یابد». حال آن‌که فقهای شیعی در ادوار گوناگون که نیازمند انواع مختلفی از تعامل‌ها بوده‌اند، رویکردی متفاوت را به نمایش گذاشته‌اند که برآمده از نظریه دولت در اندیشه شیعی است. از منظر او «فقهای شیعی گرچه به خاطر مقاصد معینی با صاحبان قدرت همکاری می‌کردند، ولی حاضر نمی‌شدند به خاطر بقای حکومتی ناعادل به قبول مسئولیت تن دهند. زیرا در نظر آنان در دوران غیبت امام غایب، هر حکومتی ناعادل به شمار می‌رفت، حتی اگر حکومتی شیعی می‌بود. آنان بر خلاف سنیان نگران این امر نبودند که آیا قدرت به گونه‌ای معتبر و موجه انتقال یافته است یا نه، و پذیرش ولایت از دست فرمانروایان ناعادل به هیچ روی موجب نمی‌شد که قدرت این فرمانروایان را مشروع بدانند» (الف، ص ۱۱۴-۱۱۵).

ا) اندیشه محوری لمبتون (انگاره اقتدارگرایی در نظریه‌های دولت اسلام)

خانم لمبتون، اندیشه و نظام سیاسی اسلامی را در بستری تاریخی می‌کاود و پیدایی عناصر مختلف آن را عمدتاً مشمول قوانین تاریخی، یعنی نیاز، پیشینه تمدنی و اقتضای زمانی می‌بیند که بستر مناسب برای آنها را فراهم می‌آورد. وی در دو پژوهش عمده خود پیرامون «نظریه‌های دولت در ایران» می‌کوشد تا سیر تحول نظریه دولت در ایران

۱. آن لمبتون، مالک و زارک در ایران، ص ۷.

را بازخوانی کرده و خاستگاه هر نظریه را به دست دهد. وی در سیر تاریخی، طیفی از نظریاتی مطرح می‌کند که در میان نظام تمرکزگرایی اقتدارگرایانه و نظریه مشروطه، در نوسان‌اند و نظام غالب را از گونه نخست دانسته و اندیشه همزاد آن را نیز اغلب منظومه‌ای از آموزه‌های اقتدارگرا می‌داند.

وی، خاستگاه نظریه‌هایی را که از نگاه وی، در تلاش برای تقویت اقتدارگرایی رشد یافته‌اند عمدتاً اندیشه‌های ایران باستان یا اندیشه‌های هلنیستی می‌داند که به اقتضای نیاز هر مقطع به میدان آمده‌اند. در این تحلیل، پیوند میان دین و دولت، بستر مهمی برای رشد اقتدارگرایی و برپایی نظام «مطلق‌آیین» فراهم می‌آورد (الف، ص ۲۸). برخی از مؤلفه‌های اساسی در این بستر را مروری می‌کنیم:

۱. «اقتدارگرایی ذاتی» در «اندیشه سیاسی اسلام»: در نگاه خانم آن. لمبتون، ویژگی‌های ذاتی اندیشه سیاسی اسلام از مهم‌ترین عواملی است که بستر ساز چنان گونه‌گونی رفتار و نظریه‌پردازی است؛ به‌طوری که در حوزه نظریه سیاسی اسلام، نظارت بر دولت جز به صورت استثنایی، مورد توجه قرار نگرفته است (الف، ص ۲۱) و «اسلام چیزی به نام تمایز میان دولت و کلیسا نمی‌شناسد» و «دولت از اختیاراتی کافی برخوردار است و نهاد دیگری که مدعی برتری یا برابری با او باشد و بتواند مسئولیت ترویج اخلاق و یافتن ضمانت‌های حقانیت خود را به آن واگذار کند، قدرتش را محدود نمی‌کند؛ بلکه خود دولت باید زشتی و فساد را از میان برده و راه درستی و نیکی را نشان دهد که مرز مشخصی میان اخلاق و قانون وجود ندارد» (ب، ص ۲۲)؛ گو آن‌که از منظر او، در دهه‌های نخست قرن دوم / هشتم، علما و فقها، «وظیفه نظارت بر اعمال دولت و جامعه و رعایت موازین شرعی را نیز در مسئولیت خویش می‌دیدند» (ب، ص ۳۵).

وی که نهاد خلافت در میان اهل تسنن را نمادی از حضور نهاد دین در صحنه سیاست می‌داند، بر این باور است که با قدرت‌گیری نهاد سلطنت و وزارت، قدرت سیاسی خلافت دستخوش فراز و فرودهایی گردید؛ چنان‌که به تدریج از تأثیرگذاری

سیاسی بازایستاد (الف، ص ۵۸-۵۹). در این میان، «گرایش ذاتی به حکومت مطلق در نظریه اسلامی که با افکار ناشی از دریافتهای ایران پیش از اسلام درباره نهاد حکومت تحکیم شده است، با نظریه امامت در شیعه و تفکرات صوفیان دوباره تقویت می‌گردد. این نظریه همراه با اعتقاد به لزوم اطاعت از حکومت، حتی اگر بر پایه زور بنا شده باشد، در آثار فیلسوفان منعکس می‌شود و به طبیعت خودسرانه سازمان سیاسی در قرون وسطی کمک می‌کند» (الف، ص ۵۱).

لمبتون به‌رقم باورش به مناسبت ذاتی اسلام با اندیشه‌های مطلق‌آین، و تلاش برای یافتن مؤیدهایی در عملکرد و اندیشه‌های علمای سنی و شیعی، به این بحث می‌پردازد که به‌صحنه آمدن دولت شیعی صفوی (که تمایلات و رفتارهای اقتدارگرایانه‌ای پیش از حکومت‌های سنی از خود نشان می‌داد) مناسبات ویژه‌ای را میان دین و دولت رقم زد؛ اما اندیشه شیعی ظرفیت و اقتضای مشروعیت‌بخشی‌اش با ظرفیت تعالیم اهل سنت تفاوتی بنیادین داشت و «در اینجا، اما هیچ فراگردی برای مشروعیت بخشیدن به قدرت حکمران دنیوی تدبیر نشده است. هیچ متفکر شیعی کاری را که ماوردی و غزالی برای اهل سنت کردند، برای شیعه نکرد» (الف، ص ۸۶).

به‌هرحال، در نگاه او، تنها در عصر مشروطیت بود که برای نخستین بار برای ایجاد تعادل میان ارگان‌های مختلف حکومت و جدایی واقعی میان دو نهاد سیاست و دین، تلاش شد. برخلاف دوران‌هایی که مذهب در خدمت سیاست بود یا آن‌که مرز مشخصی با سیاست نداشت و «آیینی که پذیرفته شده بود از نوع آیین سزار - پاپیسم بود» (الف، ص ۱۰۴-۱۰۵).

چنین تحلیل‌هایی تنها در چارچوب‌های نظری و سیاسی خاصی می‌توانند طرح شوند؛ چنان‌که از جانب برخی محققان معاصر، تحلیل نظام سیاسی شرق بر اساس الگوی استبداد شرقی، مصداق «عدم صداقت و هدفمندی سیاسی در تاریخ‌نگاری» معرفی شده‌اند. به‌طور نمونه، ترویج اندیشه استبداد شرقی در ایران معاصر، گذشته از اقتضای نگاه فراگیر شرق‌شناسانه، از سوی برخی محققان در راستای اموری چون دادن

«مشروعیت تاریخی»، به برخی نظام‌های سیاسی مانند «دیکتاتوری رضاشاهی» ارزیابی شده است که ادعاهای مدرنیزاسیون داشته‌اند و از جهات گوناگون، نیازمند ترسیم چهره‌ای متفاوت از ادوار پیشین بوده‌اند. چه آن‌که، نظام سیاسی ایران در دوره هخامنشی که یک نظام کاملاً متمرکز و مقتدرانه ترسیم می‌شود، از چنان ساختار اقتدارگرایانه‌ای برخوردار نیست و تصویری «کاملاً متعارض با واقعیت‌های تاریخ ماست و اصولاً ارتباطات آن زمان در دولت پهلنوری مانند هخامنشی اجازه چنین تمرکزی را نمی‌داد» و «تمرکز این چنینی، مختص کشورهای اروپایی است که محدوده‌های جغرافیایی بسیار کوچکی داشتند و به همین دلیل است که استبداد (به معنای دسپوتیسم) یک پدیده کاملاً اروپایی است که به تاریخ شرق نسبت داده می‌شود». محقق ارجمند عبدالله شهبازی در این باره معتقد است که واقعیت ساختار سیاسی ایران به گونه دیگری بوده و «هم پیش از اسلام و هم پس از اسلام، یک ساختار طبیعی و به قول غربی‌ها کنفدراتیو بود و کاملاً نهادینه و سامان‌مند، و بر اساس ساخت‌های بسیار پیچیده و ریشه‌دار سیاسی کوچک اداره می‌شد». البته تحلیل انگیزه‌شناسانه آثار خانم لمبتون، مسأله دیگری است که در پژوهش‌های دیگری باید بررسی شود؛ اما در مجموع، او نیز معتقد است اقتدارگرایی ذاتی به لحاظ پر شدن ظرفیت بالقوه آن از خاستگاهی بیرونی «اقتدارگرایی»، اقتدارگرایی به صورتی عینی تاریخی درآمده است و در این میان، وی در جای جای بحث‌های خود، اندیشه‌ها و نظام‌سیاسی «ایران‌شاهی»، را عمده‌ترین کانونی معرفی می‌کند که به عنوان خاستگاه بیرونی «اقتدارگرایی» در فلسفه سیاسی اسلام می‌توان یافت.

۲. مراتب «ظهور اقتدارگرایی» در مناسبات «دین و دولت»: بنا به تحلیل لمبتون، مناسبات دولت و مذهب، از یک سو بر اساس نیاز دولت به «حفظ ثبات و امنیت جامعه»، و از سوی دیگر، بر اساس بازی قدرت میان دو طرف تعریف می‌شود. وی خواننده را در

۱. عبدالله شهبازی، نظریه توطئه، محمود سلطنت پهلوی و تاریخ‌نگاری جدید در ایران، ص ۱۷۸-۱۷۹.

این جهت به تأمل وامی دارد که عمدتاً نظریه‌های دولت دینی و نظریه‌پردازی‌های معطوف به آن را به راحتی و عمدتاً (اگر نگوئیم تماماً)، متأثر از مناسبات دین و دولت بدانند. یعنی، این پیش‌زمینه تحلیلی را به خواننده القاء می‌کند که سهم نظریه‌های درون‌دینی چندان مجاللی برای طرح ندارد، هرچند برخی دین‌مداران در ۱۴ سده، در چنین میدانی تکاپو می‌کنند و چنین باوری دارند. بر این اساس، آنچه می‌تواند به عنوان اصلی‌ترین مؤلفه مؤثر در پیدایی اندیشه‌های معطوف به نظریه دولت مطرح شود، مناسبات و نیازهای ناظر به قدرت و توازن قواست.

بر اساس خلاء تئوریکی که وی در اسلام سراغ می‌گیرد و بر اساس باور وی به تناسب ذاتی آن با اقتدارگرایی، تئوری‌پردازی‌های معطوف به دولت در بستر تاریخ و در فضای تمدنی هر مقطع، و عمدتاً بر اساس نیازهای دولت‌های حاکم بازتعریف می‌گردد. به‌ویژه آن‌که در نگاه لمبتون، ساختار حکومتی و راهکارهای نظارتی خاصی همراه با ضمانت اجرا، برای آن پیش‌بینی نشده است. از همین زاویه و همین شیوه تحقیق است که تحولات نظام خلافت در کانون تحلیل نویسنده قرار گرفته و در برخی مقاطع، بررسی مناسبات حاکم بر خلافت و سلطنت، وی را در ارزیابی تمرکزگرایی و تعریف الگوی دولت و نظریه‌های پیرامون آن، پیش می‌برد. ناگفته نماند که لمبتون، در تحلیل خود به برخی بن‌مایه‌های مذهبی پرداخته و خواسته است با گونه خاصی از تبارشناسی، به تأثیر باورهای مذهبی و به‌ویژه تفاوت‌های برآمده از آن‌ها بپردازد؛ چنان‌که این ره‌آورد فکری را درباره شیعیان می‌آورد که: «معتقدند امامت از مصالح عامه نیست و نمی‌توان آن را به نظر امت واگذار کرد. این منصب رکن و پایه دین است و بر پیامبر واجب است که امام را برای امت تعیین کند» و آنان «امامت را امری مصلحتی و سیاسی نمی‌دانند» (الف، ص ۲۵).

وی با پی‌جویی میزان نزدیکی و جدایی مذهب و دولت در بستر تاریخ، این اندیشه محوری را باور دارد که «مفهوم و واقعیت خلافت اندک اندک به سمت تبدیل به نظام

مطلق آئین گام برداشت^۱ و تحول به سوی نظام مطلق آیین نتیجه منطقی عدم جدایی میان مذهب و دولت و همچنین ناتوانی در برقرار کردن تعادلی میان ارکان مختلف حکومت بود» (الف، ص ۲۸). شایان ذکر است وی معمولاً نهاد خلافت را به مثابه نماد مذهب انگاشته و نزدیکی مورد نظر او در مقاطعی که میان سلطنت و خلافت مرزبندی صورت گرفته، جدایی و نزدیکی این دو نهاد را به معنای نزدیکی یا جدایی دین و دولت می‌شمارد.

در هر حال، وی این نگاه کلان را پیش رو می‌نهد که در مقطعی، تبدیل ماهوی خلافت به سلطنت، و در مقاطعی نیز تقویت نهاد سلطنت در برابر سلسله‌های خلافت و شخص خلیفه، یا بسترگشایی برای اندیشه‌ها و نظام‌های شیعی و حتی صوفیانه، نویسنده را به صورت‌های مختلفی به طرح تحولات دولت و نظریه‌های آن سوق می‌دهد.

مناسبات دین و دولت ابعاد خرد و کلان گوناگونی دارد که خاتم آن لمبتون، آنها را در چارچوب کلی خود به بحث می‌گذارد. وی از بررسی برخی موارد جزئی دریغ نداشته و آنها را در خدمت اندیشه محوری خود به کار بسته است. به طور نمونه، وی بخشی از مناسبات دین و دولت را نیز از طریق بررسی وضعیت مناصب دینی‌ای (مانند

۱. شایان ذکر است مونتگمری وات، تبدیل خلافت به سلطنت توسط بنی‌امیه را نمی‌پذیرد و آن را گزارش تاریخ‌نویسان عباسی می‌داند و بدین نکته تمسک می‌کند که «از نخستین منابعی که در دسترس پژوهشگران اروپایی قرار داشت، از جمله آثار باقیمانده از شاعران، به سهولت چنین استنباط می‌شد که بنی‌امیه خود را حافظ اسلام می‌دانستند و بسیاری از رعایای آنان نیز ایشان را به همین چشم می‌نگریستند. جالب آن‌که وی به طور ضمنی، این برداشت را به عنوان تغییر نگرشی در اسلام‌شناسان غربی، و نه نظر شخصی خود، گزارش می‌کند (مونتگمری وات، *مطالعه دین در مغرب زمین*، ص ۶۹). بارتولد نیز این بحث را به عنوان نظر مستشرقان دوران اخیر، به صورت جدی مطرح می‌کند که «باید به نظرهایی که در تواریخ اسلامی درباره روزگار بنی‌امیه آمده است، با احتیاط نگریست؛ زیرا این نظرها آن‌چنان‌که تا روزگار ما رسیده است، پس از سده سوم هجری و زیر تأثیر گرایش‌های دوران عباسیان مایه گرفته است» (و. بارتولد، *خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان*، ص ۷).

قضاوت، منصب صدر، شیخ‌الاسلام و ... پی‌می‌گیرد و وابستگی پرفراز و نشیب و نسبی آنان به نهاد دولت را بررسی می‌کند و با بررسی روابط قدرت، جایگاه و فراز و فرودهای این مناصب تحول مناسبات و نظریه‌های همساز با آن‌ها را پی‌می‌جوید (الف، ص ۳۶ - ۴۲، ۸۷ - ۹۹، ۱۰۱ - ۱۰۲).

۳. محوریت نظام «امامت - امت» به جای نظام «دولت - ملت»: بخشی از خاستگاه اقتدارگرایی در اندیشه‌های سیاسی اسلام و مسلمانان، بنیاد نظام سیاسی در اسلام است که به جای محوریت نظام «دولت - ملت»، این نظام «امامت - امت» است که محوریت دارد؛ چنان‌که دولت و وظایف آن در اسلام، در سطح و افق خاصی تعریف شده است و فضای تمدن اسلامی به گونه‌ای است که مفهوم دولت تا زمان ابن‌خلدون جایگاهی ندارد. از یک سو، حقوق عمومی اسلام با «تعریف امامت»، به جای «تعریف دولت»، آغاز می‌شود و از سوی دیگر، مفهوم یا طبیعت «امت» نیز در مدار بحث‌ها واقع نمی‌شود؛ بلکه فقط «شرایط عضویت در امت» از طریق «علما»، مورد بحث قرار می‌گیرد (الف، ص ۲۲-۲۳). در این میان، ابن‌خلدون که از معدود کسانی است که «دولت را پدیده‌ای طبیعتاً متحول و در حال تکامل به حساب آوردند»، «مسألة علت وجودی و دلیل وجود دولت را به بحث گذاشته است» (ب، ص ۲۶۱)؛ اما وی «معتقد است که موجودیت و حیات فردی و اجتماعی بشر بدون پیامبران هم ممکن است تحقق یابد» (ب، ص ۲۶۹) و بدین صورت، اساس دیگری برای بحث می‌نهد و عنصر دولت را به صورت نویسی در آن وارد می‌کند؛ امری که با تفکیک «سیاست عقلی» از «سیاست شرعی» تکمیل می‌گردد (ب، ص ۲۷۸-۲۸۰) و در بحث از انواع سلطه یا پادشاهی، «او بیشتر به فلاسفه نزدیک است تا فقها» (ب، ص ۲۷۷). البته لمبتون، در تناقض‌گویی نسبتاً روشنی، این گونه از تحلیل‌های خود را تکمیل کرده و معتقد است «در تئوری ابن‌خلدون، سیاست شرعیه که پیامبر آورده است، یک آیین و نظم اجتماعی کاملی است که در آن فعالیت‌ها و نهادهای مختلف وجود دارد و مبتنی بر خیر و سعادت مشترک است» (ب، ص ۲۷۵) و «اعتقاد عمیق او به برتری شریعت» را متذکر

می‌گردد و به تبعیت از پرفسور گیب، درس‌آموزی مکرر ابن‌خلدون درباره تأثیر منفی «تخلف از شریعت» بر فراز و فرودهای تاریخ را یادآور می‌شود (ب، ص ۲۹۱-۲۹۲).

در مجموع، لمبتون نظام «امامت ... امت» را به گونه‌ای تعریف می‌کند که محصول نهایی آن، چیزی جز اقتدارگرایی نیست و در این فضا، «خلافت به معنای واداشتن همه مردم به احکام شرع بود و برای فقیهان، خلافت چیزی نیست جز تفویض قدرت به منظور به‌کار بستن و دفاع کردن از شریعت و توجیه کردن نظم سیاسی و اجتماعی اسلامی». مناسبات شریعت‌بنیاد امت و امامت، به شکل خاصی بستر اقتدارگرایی و تحوّل شتابان به سمت نظام مطلق‌آیین را فراهم می‌سازد، به گونه‌ای که «به نظر فقیهان، رهبری معنوی جماعت که پیامبر اعمال می‌کرد به جماعت به عنوان یک کل به ارث می‌رسید نه به خلیفه. اما جماعت هیچ‌گاه قدرت واقعی و کافی سیاسی در اختیار نداشت که نقش سیاسی خود را به صورت یک نهاد درآورد تا از این طریق حکومت را در اقدامات روزمره‌اش مجاز و مختار کند» (الف، ص ۲۸).

ب) نگاه لمبتون به سیر تحول «رفتار سیاسی» در «نهاد دولت اعتقادی اسلام»

به گزارش خانم لمبتون، از عصر خلفای اموی «انحراف آشکاری از نظریهٔ اکید اسلام از دولت» صورت گرفت و خلافت عباسیان نیز «گرچه کوششی ظاهری در جهت تجدید حکومت دینی بود، اما این حکومت با حکومت صدر اسلام (خلافت مدینه) تفاوت زیادی داشت» (الف، ص ۲۷). از سوی دیگر، وی این تحلیل را ارائه می‌دهد که «در طول دوران امویان و اوایل دورهٔ عباسیان، خلیفه بیشتر سمبل قدرت بود تا یک مقام مقتدر، اما در قرن‌های آخر خلافت عباسی، به ندرت به عنوان سمبل قدرت تلقی می‌شد» و در دورهٔ عباسیان، «قدرت خلیفه، مبنی بر حوادث و وقایع بود. در حقیقت، اعتبار خلیفه بستگی به اعمال او داشت، نه به مقام او». بر این اساس، «امکان قبول این نظریه تا وقتی بود که خلیفه اندک قدرتی داشت، اما وقتی خلیفه کل قدرت خود را از دست می‌داد، دیگر نمی‌توانست قدرت اتفاقی داشته باشد» (ب، ص ۱۹۹).

لمبتون، با توجه به سیر تضعیف خلافت، قدرت‌گیری وزارت و سلطنت را مدّ نظر قرار می‌دهد. وی معتقد است «در پایان قرن سوم / نهم، وزارت به صورت منصب فوق‌العاده مهمی درآمده بود و ... از زمان به قدرت رسیدن المقتدر (۲۹۵ق / ۹۰۸م)، وزیر تنها مدیر و اداره‌کننده حکومت بود و در آغاز قرن چهارم / دهم، تقریباً کلیه امور اداری در اختیار او قرار داشت» (پ، ص ۱۷۳).

وی معتقد است که در قرن سوم هجری «کارکردهای نهاد سیاسی و نهاد مذهبی دقیقاً مشخص شد»؛ چنان‌که اعطای لقب‌هایی مانند امیرالامرا به معنای «به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار عالی دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی مؤثری اعمال می‌کند و خلیفه را فقط به عنوان رئیس صوری دولت و مظهر ایمان و نماینده وحدت مذهبی اسلام می‌شناسد» و در دوران تسلط آل بویه (۳۳۴-۳۷۲ق) «موضع خلیفه در ایران سست‌تر گشت». در مجموع در قرن سوم، اقتدار دنیوی امیرالامرا و سلطان فزونی گرفته و نهاد مذهبی خلافت تضعیف گردید (الف، ص ۳۱-۳۳)؛ به گونه‌ای که حتی «سلاطین درصدد بودند از طریق ازدواج و تعیین وزیر بر خلیفه و دستگاهش نظارت کنند، ولی برخلاف دوران بونیان، خلیفه دیگر در معرض خلع دلخواه نبود و تقدس سمت او افزایش یافته بود» (الف، ص ۳۴).

در دوره سلجوقیان، «نخستین وظیفه سلطان، حکومت کردن بود» و از دیدگاه لمبتون «قصد نداشت جماعت کامل قرن نخست را حفظ کند. ... به جز دفاع، مهم‌ترین نقش سلطان و نمایندگان این بود که با عدالت درباره مردمان به داوری بنشینند» (الف، ص ۳۶). در دوره سلجوقیان بزرگ، «پیوند جدیدی میان نهاد حکومت و نهاد مذهب وجود داشت» و «سلطنت و مذهب راستین از یکدیگر جدایی‌ناپذیر» تلقی می‌شدند (الف، ص ۳۴) که تجدید پیوند میان دولت و مذهب دو هدف در پی داشت: «نخست، حفظ استقلال معنوی نهاد مذهب در برابر قدرت فزاینده دولت و نظام مطلق‌آئین شاهزادگان دنیوی و حفظ و احیای وحدت امت، و دوم، نگاهداری ثبات سیاسی دولت». این تجدید پیوند به ابتکار نظام‌الملک و با ایجاد طبقه‌ای اداری توسط وی، به وجود آمد که به نهاد مذهبی

تعلق داشت. وی این طبقه جدید را در کنار حکومت دنیوی قرار داد. البته «گرچه در نظریه، سلطنت و مذهب مکمل هم بودند، در عمل، نهاد سیاسی بر مذهب غلبه داشت» (الف، ص ۳۵).

آن لمبتون این تلقی کلان و ادواری را دارد که در دوران حکومت ایلخانان، پیش از گرویدن آنان به مذهب اسلام، «امور دنیوی و مذهبی از یکدیگر جدا شده بودند» (الف، ص ۶۰) و پس از گرویدن ایلخانان به اسلام «کوششی در جهت ادغام مجدد نهاد مذهبی در سازمان اداری دولت صورت گرفت و این تحولی بود که در دوره صفویه به اوج خود رسید» (الف، ص ۶۱) و در دوران تیموریان «حکمران هنوز به عنوان سایه خدا در زمین مطرح بود» (الف، ص ۶۲).

به گزارش او، در دوره صفویان، «یکبار دیگر گرایش به سوی برقرار ساختن مجدد حکومت مذهبی پدیدار گشت» که البته در نخستین دوره این حکومت، «نهاد مذهبی از همان آغاز تابع نهاد سیاسی بود»؛ چنان که صفویان، «این فرض قدیم را که ثبات دولت وابستگی عمیق با مذهب راستین دارد، پذیرفتند» (الف، ص ۷۳-۷۴) و به هر حال، در عصر صفویه «تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی رسماً پذیرفته شد» (الف، ص ۸۶). با افول امپراتوری صفوی و اضمحلال اقتدار آنان، «حرکت دیگری در جهت دور گشتن از حکومت دینی و افزایش جنبه غیرمذهبی دولت صورت گرفت». نفوذ نهاد مذهبی در مرکز زوال یافت؛ اما در ایالات مقامات مذهبی تا اندازه‌ای نیرویی در برابر مقامات حکومت دنیوی برپا ساختند» (الف، ص ۹۸-۹۹).

سلاطین قاجاریه نیز به دنبال آن بودند تا مشروعیت سیاسی - دینی لازم را به گونه‌ای نسبتاً دینی، تأمین کنند و خود را منصوب خدا بدانند (الف، ص ۱۰۰) تا آن که سرانجام مشروطیت این رویکرد را به حاشیه راند (الف، ص ۱۰۴-۱۰۵).

ج) نگاه لمبتون به سیر تحول در «نظریه‌های سیاسی اسلام»

تحلیل لمبتون درباره سیر تحول در نظریه‌های سیاسی بسط چنین نکته‌ای است که

«عقیده امامت در میان اهل سنت، به تدریج شکل گرفت» (ب، ص ۱۴۲). او در این گونه برداشت خود، عمل‌گرایی فراوانی را در شکل‌گیری اندیشه‌های عمدتاً اقتدارگرا سراغ می‌گیرد؛ گوی آن‌که در برخی موارد نیز گاه اندیشه‌ورزانی یافت می‌شوند که بر خلاف فضای حاکم بر جامعه حرکت می‌کنند؛ اما آنان در اقلیت بوده و به حاشیه رانده شده‌اند. البته اندیشه‌هایی را که گاه به گاه اقتدارگریز یا اقتدارستیز می‌شناساند، از منظر او به نحو دیگری در خدمت قدرت، به ویژه قدرت‌های برانداز قرار می‌گیرند؛ همان‌گونه که فراز و فرودهای تاریخی پاسخ‌های نوینی را طلب می‌کرده است. در مقطعی، اندیشه لزوم نصب امام مطرح نبود و بعداً مطرح شد. با برافتادن امویان و برآمدن عباسیان اندیشه‌های معطوف به غصب خلافت و اندیشه‌های ناظر به توجیه فرمانروایی انقلابی در میان آمد. با ظهور حکومت‌ها و خلافت‌های رقیب عباسیان، مسأله پذیرش و ردّ دو خلیفه هم‌زمان مطرح شد. قدرت‌گیری خوارج، شیعیان و ضعف خلافت، اندیشه امکان انتقال برگشت‌ناپذیر مقام خلافت به میدان آمد و تلاش شد تا نحوه استمرار خلافت آنان تعریف شود. با از دست رفتن قدرت خلافت و انتقال قدرت به وزارت و سپس به سلطنت‌های خودمختار، مشروعیت بخشی به آنان در پناه اعتبار جایگاه امام (خلیفه) به عنوان سمبل اقتدار مشروع، نیاز افتاد. در مرحله‌ای، مشروعیت حداقلی برای آنان تعریف شد و پس از آن، سلطنت به عنصری ضروری بدل گشت، به شرط آن‌که حاکمیت شریعت را پذیرا باشد. یا حمله مغول و بر افتادن خلافت و بقای سلطنت، هدف حکومت دفاع از اسلام باقی ماند و به جای حقوق متقابل مردم و حاکم، وظیفه متقابل آن‌ها یا حق توقع انجام تکالیف متقابل، که در عمل به سود حکمرانان بود، محوریت یافت. با برآمدن صفویه، تشیع حاکمیت یافت؛ اما با این تفاوت که اندیشمندان شیعی بر خلاف علمای سنی نه تنها تمایل چندانی به توجیه قدرت نداشتند، بلکه در صدد تعریف نوینی از جایگاه فقها به عنوان نواب عام امام زمان علیه السلام برآمدند و بر این اساس، تا دوران معاصر نقش‌آفرینی کردند، گو آن‌که شکل‌گیری بستر مناسب برای اجرایی شدن این نیابت عامه فراز و فرودهایی در تعامل با دولت‌ها داشته

است. خانم لمبتون در بررسی این ادوار گوناگون به شکل خاصی اندیشه معطوف به اقتدارگرایی را دنبال کرده و آن را با پیوند با اندیشه‌های ایران باستان، برجسته کرده است. در هر حال، وی سیر تحولی که او پی می‌جوید فراز و فرودهایی دارد که اجمالی از این نگاه او را مرور می‌کنیم:

۱. انحراف و جدایی دین از دولت: خانم آن. لمبتون، معتقد است از یک سو، در اندیشه‌ورزی‌های سیاسی، دولت امری مفروض بوده و «هدف فقهای سنی بحث از موجودیت دولت و شکل حکومت آن نبود، بلکه اجرای شریعت و سران آن به مجموعه سیاسی بود» و از سوی دیگر، «امام [= رهبر جامعه که عملاً خلیفه بود] در آغاز چیزی بیش از رهبر سیاسی و نظامی جامعه که عمدتاً برای مقاصد عملی انتخاب شده بود، نبود؛ اما در نتیجه مناقشاتی با خوارج، شیعیان، معتزله و دیگر گروه‌ها نظریه مدوئی از شرایط انتخاب، و وظایف او پدید آمد. در حالی که در ابتدا هیچ کس نصب امام را بر امت واجب نمی‌شمرد، در قرن چهارم / دهم، اگر نگوییم قبل از آن، معمولاً این نظر مورد قبول بود که تکلیف دایمی جامعه است که امامی برگزیند» و «در نظریات فقهای سنی، کلیه ولایت‌ها و اقتدارها در شخص امام، به منزله رهبر جامعه جمیع مؤمنان، متمرکز است» (ب، ۴۸۱-۴۸۲).

بر اساس گزارش لمبتون، با انحراف امویان از ارزش‌های دینی، و با گذشت زمان، به ناچار نظریه فقیهان اهل سنت «به گونه‌ای فزاینده از عمل دور گشت» و «ایمان‌گرایان سختگیر، ناتوان در سازش با دولتی که از آرمان گسسته بود، خود را از شرکت مؤثر در امور دولت کنار کشیدند» (الف، ص ۲۹). اما به هر حال، نظریه دیگری نیز «در بین فقیهان پدیدار گشت که حتی اطاعت از حکومتی را که بر پایه زور ایجاد شده باشد، به منظور دوری جستن از اغتشاش و هرج و مرج، واجب می‌شمرد. از این طریق تمایل به خاموشی‌گزینی سیاسی که در اصل مبتنی بر موازین اخلاقی بود، دوباره به سبب مصلحت‌گرایی عملی تقویت گشت. و بالاخره ... رابطه دولت با مردم سست گشت. این تحول با طلوع حکومت نظامیان ترک همزمان و تا حدی نیز نتیجه آن بود؛ اما منشأ

آن را باید در تأثیر ستهای حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان حق الهی قائل بود و میان حاکمان و حکومت‌شوندگان فاصله‌ای همیشگی تعیین کرده بود. (الف، ص ۲۹-۳۰).

۲. دوران «از هم گسیختگی وحدت» و «ارتقای جایگاه اقتدار عالی دنیوی»: دورانی پس از استقرار بنی‌عباس، فضای عملی و به اقتضای آن فضای نظری دیگری سر برآورد. در این میان، جاحظ (حدود ۱۶۰-۲۵۵ق)، با طرح شیوه «سرنگونی ظالم یا غاصب» در کنار شیوه‌هایی دیگر، «به روشنی در پی آن است که انقلاب عباسیان را توجیه کند» (ب، ص ۱۲۳). وی «آثار زیادی را در ارتباط با حوادث مهم نوشت که اگر الهام گرفته از مقامات دولتی نباشد، دست کم آن‌ها را مخاطب قرار داده است» (ب، ص ۱۲۱). کرامیه، پیروان محمد بن کرام متوفی ۲۵۵ق / ۸۶۹م، نیز در این فضا «معتقد بودند دو امام هم زمان می‌تواند وجود داشته باشد» و «علی و معاویه را به طور هم‌زمان به عنوان امام می‌شناختند» (ب، ص ۱۵۶).

باقلائی مالکی (م ۴۰۳ق) که به طور نمونه، عصمت را برای امام لازم نمی‌داند و معتقد است «امام به نمایندگی از جامعه و امت عمل می‌کند و وکیل آن است» (ب، ص ۱۴۹)، نظریه سیاسی خود را در شرایط خاصی صورت‌بندی کرد؛ چرا که «وحدت سیاسی دنیای اسلام در زمان باقلانی به گونه ترمیم‌ناپذیری از هم گسسته بود». خلافت فاطمی در ۲۹۷ق / ۹۱۰م تأسیس شد و بغداد توسط معزالدوله بویه در ۳۳۴ق / ۹۴۵م به دست آل‌بویه افتاد و دو امیرنشین نیمه مستقل حمدانیان موصل و حلب نیز شیعی بودند. خوارج اباضی نیز تکاپوهای ناکامی در نیمه اول سده چهارم داشتند. از این رو، وی اندیشه‌های سیاسی خود را در رقابت و در مقابل تهدیدهای آنان شکل داد؛ چنان‌که وی «قانونی بودن وجود دو امام یا بیشتر را به طور هم‌زمان نمی‌پذیرد» و «از دست دادن حریت» را یکی از سه شرط اسقاط امامت قرار داد؛ چه آن‌که «به احتمال زیاد از اشغال بغداد به دست فاطمیان بیمناک بود» (ب، ص ۱۴۷)؛ چنان‌که معتقد است در شرایطی که «فرقه‌ها با هم درگیر باشند و دشمنی آن‌ها به جنگ داخلی (فتنه) بینجامد،

ترک عقد و پیمان امامت را موجه می‌بیند. لمبتون این باور را این چنین ریشه‌یابی می‌کند که: «شاید باقلانی در اظهار این مطالب به امکان حمله‌ای از سوی فاطمیان، سقوط بغداد و جایگزینی امام شیعی به جای خلیفه سنی می‌اندیشید و یا به احتمال زیاد می‌خواسته است به آل‌بویه به خاطر محدود ساختن آزادی عمل خلیفه، هشدار دهد و آنان را از عزل یک خلیفه و قرار دادن فردی دیگر به جای او، بازدارد» (ب، ص ۱۴۸).

بغدادی شافعی مسلک (م ۴۲۹ق) نیز با وجود آن‌که اختلاف‌هایی را نیز با باقلانی دارد (مانند باور به ضرورت امامت و باور به امکان وجود دو امام)، نوشته‌اش «مانند دیگر فقهای سنی تا حد زیادی دفاعیه‌ای است از خلافت گذشته تاریخ در برابر اتهامات خوارج، شیعه و معتزله» (ب، ص ۱۴۹-۱۵۱)؛ اما به هر حال، بغدادی و باقلانی اندیشه‌ای را پروراندند که در بستر اقتدارگرایی به حاشیه رانده شد و به جای آن، منبع اقتدار آفرین دو قطبی «خدا - ملت» به منبع تک قطبی و مستقیم «خدا» بدل گشت. به گزارش لمبتون، «با ظهور عباسیان، آن‌ها رفته‌رفته امامت را تفویض ولایت و حاکمیت خدا دانستند. این مسأله در رابطه امام و افراد امت، لوازمی در برداشت. این اندیشه که امام به خاطر قدرتی که از خدا، ولی از طریق امت، به او رسیده بود مستحق اطاعت انسان است، رد شد. نظریه بغدادی و باقلانی که امت تا حدی منبع اقتدار امام است فراموش شد، بلکه اقتدار مستقیماً از طرف خدا به امام می‌رسید بدون آن‌که امت برای آن کاری انجام دهد. مفهوم حاکم به عنوان راعی مردم خویش، که در نظر ابویوسف دیده می‌شد، به نحو وسیعی تحت الشعاع برداشت مخالف دیگری قرار گرفت که از جنبه‌ای از نظریات ایران قبل از اسلام در مورد حکومت نشأت می‌گرفت و عبارت بود از تصور حاکم به منزله سایه خدا در زمین و حاکمیت او به عنوان پرتوی از قدرت مطلقه خداوند» و در فضایی که «هنوز نظریه مسئولیت مدنی پدید نیامده بود» و «از آن‌جا که خداوند، منصب را به امام تفویض می‌کرد، به تکالیف فرد در برابر حاکم به چشم تکالیفی در برابر خداوند نگریسته می‌شد» و «هر نوع تصدیق ارزش شخص انسانی و حقوق بشری بر مبنای اراده نفوذناپذیر خداوند بنا می‌شد» (ب، ص ۴۸۳-۴۸۴).

در این فضا، به رغم آن‌که «فقها احتمال عزل امام را در صورت تخطی و زیر پا نهادن شریعت قبول داشتند»، «اما هیچ مرجع، دادگاه، سازمان و ابزاری وجود نداشت که امام را مسؤول اعمال و اقدامات حکومتی او قرار دهد. او در حکم، تابع شرع بود، ولی در عمل فوق آن. او در حکم و از لحاظ نظری، ابزار اجرای شریعت بود؛ اما در عمل هیچ ابزاری در اختیار او نبود. با تبدیل خلافت به سلطنت، هرگونه تفویض ولایت یا قدرت و همه اعمال حاکم جنبه دلخواه به خود گرفت و نوعی لطف و احسان به افراد به حساب می‌آمد. اغلب از افراد جامعه به عنوان امانتی در دست سلطان یاد می‌شد، ولی آن‌ها هیچ حقوقی در برابر او نداشتند. تنها چاره آنان زور بود، ولی توسل به زور از نخستین دوران از سوی اهل سنت مورد مخالفت قرار گرفته بود و از زمان اشعری به این سو از طرف برخی رد شده بود». بر اساس این نگاه، وی معتقد است «نتیجه این نگرش در برابر حاکمیت، در عمل آن بود که جائز و حاکم ظالم مشکل لاینحلی پدید آورد و در تعارض بین آرمان و عمل، غلبه و حاکمیت ظلم به رسمیت شناخته شد. به نظر اهل تسنن، عصر طلایی خلافت مدینه سپری شده بود، اما برای شیعه این عصر طلایی، با بازگشت امام از راه می‌رسید. در این میان، سلطنت، چه از نوع سنی و چه از نوع شیعی، در واقع به معنای حفظ ظلم بود. در چنین شرایطی بود که شیوه سکوت سیاسی گسترش یافت» (ب، ص ۴۸۷-۴۸۸).

به‌طور کلی، «نظریه و عمل سنیان» در ارتباط با نهاد حاکم در قرون پنجم و ششم هجری «به‌طور عمده متوجه نزدیکی مذهب و دولت و آشتی دادن نظریه مذهبی با سابقه تاریخی بود» (الف، ص ۴۲). ماوردی شافعی مسلک (م ۴۵۰/ق ۱۰۵۸) - که در نگاه لمبتون مهم‌تر از آن معاصرش باقلانی و بغدادی است - نظریه باقلانی، یعنی نظریه «وکالت امت توسط امام» را کنار می‌نهد و این درجه از اندیشه مردم‌سالاری را به حاشیه می‌راند (ب، ص ۱۶۱). چه آن‌که، وی در فضای دشواری نظریه‌پردازی می‌نمود که «موقعیت خلیفه بحرانی بود» و «هنگام فرمانروایی آل‌بویه، خلیفه عروسی در دست آن‌ها بود و نمی‌توانست به وظایف خلافت قیام کند، و وقتی آل‌بویه رو به افول

گذاشتند، او باز نمی‌توانست از قدرت منصب خویش استفاده جوید». بر این اساس، «هدف ماوردی، چنان‌که برمی‌آید، تحکیم موقعیت امام در برابر این فرسودگی و ربودن قدرت او بود و بنابراین ماوردی بر امور خاصی تأکید می‌کند» (ب، ص ۱۶۴-۱۶۵). لمبتون، هم‌نظر با سرهامیلتون آر. گیب این نکته را متذکر می‌گردد که ماوردی دگرگونی‌های سیاسی مربوط به قدرت را به رسمیت شناخت و در احکام السلطانیه «کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند» (الف، ص ۳۲ و ب، ص ۱۵۹-۱۸۰) و به طور کلی، «با استقرار قدرت سلجوقیان، این نظریه اساسی که وظیفه دولت، دفاع از امت اسلامی و سرزمین‌های مسلمان‌نشین است، ... تقویت شد. دین و دولت دو روی یک سکه بود» و «تثوری خلافت، آن‌چنان‌که توسط بغدادی و دیگران تدوین شده بود، دیگر کاربردی نداشت» و «ماوردی با بحث خود پیرامون وزارت و امارت، راه را برای ارتباط تازه میان خلافت و سلطنت هموار کرد» و «بعد از گذشت برتری شیعه در زمان آل‌بویه»، «موقعیت خلیفه نیز به همراه رهبر جامعه اسلامی همراه با جذب سلطنت به منزله عنصری لازم در حکومت ایده‌آل اسلامی قوت گرفت» (ب، ص ۱۹۳)؛ چنان‌که در تلاش برای ارائه راهبردی نظری برای تثبیت خلافت عباسی، به صورت خاصی منصب امامت را «انتخابی» می‌داند؛ اما انتخابی که در آن «تنها خبرگان جامعه (اهل حل و عقد) شرکت می‌کنند نه همه مردم». ماوردی ضمن آن‌که برخلاف باقلانی، عدالت انتخاب‌کنندگان را ضروری نمی‌داند، نصب خلیفه توسط یک نفر را نیز تجویز می‌کند. لمبتون در توجیه این مطلب (که ماوردی آن را تنها به عنوان یک نظر و دیدگاه نقل می‌کند)، می‌آورد که «در زمان ماوردی نصب امام رایج شده بود و ماوردی در پی آن بود که ثابت کند انتخاب حتی اگر توسط یک نفر صورت گیرد، معتبر است». وی هم‌نظری ماوردی با باقلانی را در مردود دانستن دو یا چند امام در یک زمان، بدین صورت توجیه می‌کند که «بی‌شک یکی از انگیزه‌ها او نیز ردّ ضمنی دعاوی فاطمیان بود» (ب، ص ۱۶۵-۱۶۷). وی از سوی دیگر، با عدم تجویز بازگشتن خلیفه آزاد شده از اسارت که جانشینی برای او تعیین شده است، «تلاش می‌کرد راه استمرار خلافت

عباسیان را در صورت تصرف بغداد توسط فاطمیان بازگذارد و یا در صورت اسیر شدن خلیفه به دست یکی از معارضان قدرت در بغداد و همسایگی آن، شرایط استمرار آن را فراهم سازد» (ب، ص ۱۷۱). پس از ماوردی شافعی، افراد زیادی از او پیروی کردند؛ چنان‌که «ابویعلی فرّاء حنبلی (م ۴۵۸ ق / ۱۰۶۶ م) به طور گسترده‌ای موافق ماوردی است» (ب، ص ۱۸۷).

لمبتون در تحلیلی کلان معتقد است که «در تئوری خلافت که قبل از غزالی از سوی فقهای سنی تحول یافته بود، منبع همه اقتدارها، از جمله اقتدار سیاسی، شریعت بود و منبع نهایی قدرت شریعت نیز خداوند» (ب، ص ۱۹۹). وی، هم‌نظر با بایندر این برداشت نظری را دارد که مدتی بعد، «غزالی در نوشته‌های خود نگران حفظ زندگی مذهبی امت بود و با این قصد سعی کرد رابطه جدیدی میان خلیفه و سلطان برقرار کند که مبتنی بر همکاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی باشد» (الف، ص ۳۲ و ب، ص ۱۹۸-۱۹۹). از دید لمبتون و بایندر، که قدرت سلطان را به عنوان قدرت محوری می‌دانند، غزالی در حالی که در مورد ضرورت وجود یک امام اصرار می‌ورزد؛ «اما تصدیق می‌کند که در روزگار وی تنها روش تعیین خلیفه آن است که به وسیله صاحب واقعی قدرت، معرفی شود. روند زیربنایی این کار، یک روند شرعی است؛ ولی قدرت سازنده آن، سلطان است. در نتیجه غزالی نوعی مصالحه را می‌پذیرد که بر اثر آن اعتبار حکومت سلطان، تنها با ادای سوگند بیعت با خلیفه و تعیین خلیفه توسط سلطان استقرار می‌یابد. سلطان با به کار بردن اقتدار زیربنایی خود، در واقع اقتدار نهادی خلافت را - که اصلاً متکی به اهل السنة بود، و از بابت نظری، اقتدار کارکردی را که در چارچوب شریعت قرار می‌گرفت - به رسمیت می‌شناسد» (الف، ص ۳۲). لمبتون، معتقد است «در نظریه غزالی، امامت هم‌چنان به معنای کل حکومت اسلامی بود، ولی به سه عنصر عمده تقسیم می‌شد: امام، سلطان و علما که هر کدام پاسخ‌گوی بعدی از اختیارات حکومت اسلامی بود» و «به علاوه، هر کدام از اجزای امامت نه تنها نمایان‌گر بخشی از اقتدار در حکومت اسلامی بود، بلکه یکی از عناصر عمده قدرت سیاسی در جامعه اهل سنت

محسوب می‌شد. ابتکار غزالی در این بود، یعنی که امامت را به مسأله قدرت سیاسی ربط داد؛ اما نویسندگان قبل از او عملاً این مسأله را نادیده گرفته بودند» (ب، ص ۲۰۰-۲۰۳). در مجموع، در تحلیل لمبتون «نوشته‌های غزالی، ... سمبلی است از سیر کلی تفکر سیاسی و دینی اسلامی. او در اندیشه سیاسی خود، موضعی میانه بین ماوردی و ابن تیمیه می‌گیرد. هدف ماوردی، توجیه تحولات تاریخی خلافت، و در نتیجه حفظ وحدت سیاسی است بود. ویژگی نظریه او اطاعتی است انفعالی از دولت، و ابن تیمیه مدافع نوعی از جمع‌گرایی و مشارکت مردم در اداره کشور است». وی بحران‌هایی را که منشأ این‌گونه اندیشه‌ورزی ماوردی و غزالی شده است، متفاوت می‌بیند و معتقد است «ماوردی در زمان خود با مشکلات و مسائلی چون شورش کارگزاران و امیران بر خلیفه و قیام‌های شیعیان و فاطمیان روبرو بود؛ اما اندیشه سیاسی غزالی بیشتر برخاسته از ترس از فتنه و فساد بود که به بی‌نظمی و هرج و مرج می‌انجامید و او بیشتر با مسأله ارتباط خلیفه و سلطان و تهدیدهای داخلی باطنیان درگیر بود». از سوی دیگر، لمبتون هم‌رأی با لاوست معتقد است سیاست در اندیشه غزالی «یکی از متفرعات ضروری دین و اخلاق» است؛ اما «عقیده به پیوند دین و سیاست، ریشه در دوره ساسانیان داشت، در اسلام نیز پذیرفته شده بود و غزالی از این نظریه پیروی می‌کرد» (ب، ص ۱۹۴-۱۹۵). وی تلاش می‌کند عناصر بیشتری را در نصیحة الملوک، برای پیروی غزالی از باورهای ساسانی - زرتشتی پیدا کند (ب، ص ۲۰۶-۲۱۵) و معتقد است که وی «بیشتر به سنت ساسانیان، یعنی پادشاهی مطلق می‌نگرد تا به برداشت کلیسایی که فرمانروا را تنها پدر جامعه می‌شناسد» (ب، ص ۲۰۷)؛ گو آن‌که تصریح می‌کند وی در کتاب مذکور، «چون کتاب‌های دیگرش، به توجیه کارهای دولت مشغول نمی‌شود؛ بلکه سعی می‌کند آثار و نتایج اعمال افراد ستم‌پیشه و گاه بی‌دین و بی‌پروا را تعدیل کند» (ب، ص ۲۱۵).

در کنار این سنت فکری که خاستگاهی عمدتاً عمل‌گرایانه داشت، لمبتون خاستگاه دیگری نیز برای برخی اندیشه‌ورزی‌ها سراغ می‌دهد که به باور او از یک سو،

«نظریه‌هایی که از جهان شرقی هلنیسم برمی‌خاستند، به گونه‌ای فزاینده ممتاز شدند» و از سوی دیگر، «شیعیان و صوفیان در انتقال این افکار نقش مهمی داشتند و در نتیجه وفق‌دادن آرمان افلاطونی پادشاه - فیلسوف در حوزه آرمان اسلامی، برای اجرای شریعت تحت رهبری الهی به شدت از نظریه شیعی تأثیر گرفته است» (الف، ص ۴۲). از نظر لمبتون، روی آوردن به این گونه از نظریه‌ها، بستر خاصی داشت؛ زیرا هرچند «برقراری یک حکومت قوی مرکزی در دوران سلاطین اوئیة سلجوقی، نوعی نظم و انضباط پدید آورده بود»؛ اما «ظهور مرحله جدیدی از جنبش اسماعیلیان»، همراه با تجزیه امپراطوری سلجوقی و درگیری میان خوارزم‌شاه با خلیفه، «تئوری غزالی در خلافت» که «بر پایه تعادل دقیق قدرت و همکاری خلیفه، سلطان و علما استوار بود» کارآمدی خود را از دست داد و «در پایان قرن ششم / دوازدهم، این تعادل برهم خورد و تئوری او دیگر ربطی به اوضاع و احوال زمانه نداشت و مجموعه تازه‌ای از نظریات درباره حکومت، در حال رشد و گسترش بود. این تئوری که در میان فلاسفه، به‌خصوص محافل شیعی رایج بود، تحت تأثیر تئوری‌های افلاطونی ظهور کرده بود و به فارابی و ابن‌سینا بازمی‌گشت. این تئوری در نیمه دوم قرن ششم / دوازدهم، مورد قبول محافل فقهی سنی نیز قرار گرفت» (ب، ص ۲۲۹-۲۳۱). لمبتون در راستای تبیین اندیشه مذکور، از اندیشه «پادشاه آرمانی» و «پادشاه - فیلسوف» از منظر کسانی مانند افضل‌الدین، نجم‌الدین رازی (متوفی ۶۵۴ ق / ۱۲۵۶ م)، خواجه نظام‌الملک، خواجه نصیرالدین طوسی، فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م)، شهاب‌الدین و صاف، محقق دوانی و... سخن می‌گوید که صورت‌های مختلفی از تعامل دین و دولت را ترسیم کرده و از منظر لمبتون، بازتاب‌های ویژه‌ای از روح و نیاز زمانه خود را به نمایش گذارده‌اند.

در گزارش خانم آن لمبتون، از نظر نجم‌الدین رازی، سلطان «سایه خدا» بوده و «پادشاهی، خلافت خداست» (الف، ص ۴۷-۴۸)؛ اما وی «به امامت تاریخی اهمیت نداد و کوشش نکرد رابطه میان خلافت و حکمران دنیوی را پیروارند. از نظر او هر دوی اینان جانشین خدا هستند. سلطان مستقیماً از سوی خدا انتخاب می‌گردد، اما تنها

سلطان عادل است که سایه خداست. سلطنت جانشینی خدا و نتیجه پیامبری است» (الف، ص ۴۹). در برداشت او، نجم‌الدین «به صراحت از جدایی میان امور مذهبی و دنیوی صحبت نمی‌کند، اما گاهی این جدایی را منظور می‌کند» و «در اثر او مذهب فراتر از حوزه دنیوی می‌رود، و نباید مذهب را به آن شکلی که در یک حکومت دینی مرسوم است با دولت یکی دانست». باید گفت نظریه نجم‌الدین «کمتر از نظریه شیعه رسمی مطلق‌گرا نیست. همان فروض مربوط به کمال و بی‌عیب بودن مطرح می‌شوند و به همان روال نیز هیچ‌گونه نیازی به توجیه قدرت دیده نمی‌شود» (الف، ص ۵۰-۵۱).

فخر رازی نیز، به رغم هم‌آوایی با اندیشه‌های متداول دینی (پ، ص ۲۳۲-۲۳۹)، بر اساس تأثیرپذیری از «فلسفه یونانی»، «نظریه پادشاه - فیلسوف» را در مرکز توجه اثرش به نام *حدایق الانوار فی حقایق الاسرار* قرار داد. در نگاه او نیز، «پادشاه سایه خدا و نایب پیامبر است» و در حد امکان باید در تمامی احوال مانند پیامبر باشد؛ اما «به نظر او برای امام الزام‌آور نبود که از مصونیت الهی از گناه برخوردار باشد. از آن گذشته، در غیبت شخصی که صفات پادشاه - فیلسوف در وجودش یافت شود، فرد دیگری را برای حکمرانی باید انتخاب کرد و در این انتخاب توجه اصلی باید در جهت نگاهداری صلح باشد. در اینجا قابلیت در حکمرانی مقدم بر معرفت است». اما او که «بدگفتن درباره پادشاه ظالم را حرام می‌داند» و حفظ حریم او را مفیدتر می‌داند، «حق تصمیم را از آن قوی‌تر می‌دانست و هر آن کس را که می‌توانست نظر خود را غالب گرداند، محق می‌شمرد» (الف، ص ۵۱-۵۳).

در مقابل، خواجه نصیرالدین طوسی که متأثر از فلسفه یونان می‌باشد «در پرورش نظریه مشروطیت دارای اهمیت بیشتری از نجم‌الدین و فخرالدین است» (الف، ص ۵۳) و از منظر او «مذهب و حکومت مکمل یکدیگرند. هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دیگری به کمال دست یابد یا به حیات ادامه دهد. دولت آرمانی او یک دولت تئوکراتیک نبود: مذهب و دولت الزاماً یکی نبودند؛ اما به هر حال، از آنجا که پایه استدلال او مبتنی بر وجود یک حکمران عالی است که توسط خدا تعیین می‌شود و مستقیماً در برابر او

مستول است، در جریان اصلی سنت وراکلاسیک اسلامی باقی ماند. با قبول این فرض، امکان ایجاد تنش ثمربخشی را میان چیزهایی که خدایی‌اند و چیزهایی که به قیصر تعلق دارند، محدود ساخت و به این وسیله به صورتی نالازم، همه اعمال حکومت را مجاز دانست» (الف، ص ۵۸).

۳. «حذف خلافت» و بازتعریف دوگانه «مشروعیت و اقتدار دینی»: لمبتون، سقوط خلافت عباسی با هجوم مغول‌ها را موجب محو شدن «آخرین بقایای وحدت ظاهری جامعه اسلامی» می‌داند و «مشکل فقها در چنین زمانی، تعریف اقتدار حاکمان بود، به نحوی که نهادهای اسلامی بتواند بدون توجه به تقسیم‌بندی‌ها و اختلافات سیاسی حفظ شود» و در این فضا، «نظر غالب آن بود که به چنگ آوردن حکومت، خود اقتدار و اعتبار می‌آورد»؛ چنان‌که ابن جماعه (۶۳۹-۷۳۳ق)، «با عقیده به این‌که تصاحب قدرت، اقتدار نیز می‌بخشد، حاضر بود به حکمران مسلط و قهری، تئوری‌های اساسی ترسیم شده توسط فقهای متقدم را منتقل کند و او را به عنوان امام بپذیرد»؛ اما «او و معاصرش ابن تیمیه (۶۶۱-۶۷۲ق) به وضوح بر این عقیده بودند که علما در دولت نقش برجسته‌ای دارند». از سوی دیگر، «ابن جماعه به طور ضمنی امام بودن سلطان را می‌پذیرد و به این صورت سلطان رابط مستقیمی است میان مردم و خدا و یا میان مردم و پیامبر»؛ چنان‌که لمبتون این تحلیل را در ادامه ارائه می‌دهد که «نظریه ابن جماعه با تأکیدی که بر عدالت دارد، در ردیف نظریه ادبی ... قرار می‌گیرد» (ب، ص ۲۴۴-۲۴۵). در شرایط مذکور، «حکومت برای ابن تیمیه، دیگر خلافت ایده‌آل نبود» و «مشروعیت دولت، چنان‌که لاوست بیان داشته، بر پایه انتخاب یا اسطوره نصب و تعیین از سوی خدا نبود، بلکه به دلیل اراده حاکم در احترام به شرع و توان او در تحمیل اراده خود بود»؛ گو آن‌که «او احتمالاً مباحث را در نهایت به عنوان فرمانروا برای رسیدن والی به حاکمیت تصور می‌کند» و از سوی دیگر، با تکیه بر تحلیل لاوست، متذکر می‌شود که «در نظریه ابن تیمیه اعمال قدرت از سوی امام همان اعمال اراده ملت است؛ ولی تنها از آن جهت که فرمان او نافذتر و کمالات او گسترده است» (ب، ص ۲۵۰).

هم‌زمان با برآمدن صفویان، فضل‌الله بن روزبهان خنجی (متوفی ۹۲۷ق / ۱۵۲۱م) شاگرد جلال‌الدین دوانی، سلوک‌الملوک را می‌نگارد که نظیر تحریر الاحکام ابن‌جماعه، یادآور احکام‌السلطانیه ماوردی است. با این تفاوت که در زمان او خلافت از میان رفته بود؛ اما به هر حال، وی نیز از نگاه لمبتون، در تلاش برای تقویت اقتدارگرایی حکام مورد علاقه خود، نظریه‌پردازی می‌کند. وی «از استاد خود پا فراتر می‌نهد و حاکم را، چه صالح و چه ناصالح، به عنوان امام می‌شناسد» و از سوی دیگر، «هم‌چون ابن‌جماعه نظریه غزالی را در این‌که خلافت قدرت قاهره را در خود دارد، پذیرفته و هم‌چون او عقیده دارد که این‌عنصر در خلافت، عنصر اولیه نظریه غزالی، یعنی امام را از بین می‌برد. سلطان نه تنها حاکم قاهره که سمبل تفوق شریعت در می‌آید. در حالی که طبق نظریه غزالی، در خلافت سه عنصر خلیفه، سلطان، و علما وجود داشت، در نظریه فضل‌الله این عناصر به دو عنصر کاهش یافت: امام - سلطان، و علما» (ب، ص ۳۰۲-۳۰۳). جالب آن‌که به سه شیوه کلاسیک در تعیین امام (اجماع مسلمانان و بیعت اهل حل و عقد، استخلاف، و شورا)، شیوه استیلا را می‌افزاید (ب، ص ۳۰۴-۳۰۶) و به گزارش لمبتون، «پادشاهی و سلطنت را با عباراتی نظیر عبارات فلاسفه توجیه می‌کند» (ب، ص ۳۰۸). البته وی هم‌چنین تلاش می‌کند با برجسته‌تر کردن مقام و موقعیت عملی علما و به‌ویژه شیخ‌الاسلام و صدر (به عنوان نقیب و رابط علما و سلطان)، «قدرت نهاد مذهبی را در برابر نهاد سیاسی تثبیت کند و در این کار بیشتر در خط باقلانی است تا ماوردی» (ب، ص ۳۰۹). درباره سریان قدرت به عناصر پایین‌تر، «مسأله اساسی برای فضل‌الله تفویض معتبر قدرت بود، نه شرایط شخصی که قدرت را تفویض می‌کرد یا فردی که قدرت به او تفویض می‌شد» (ب، ص ۳۱۲).

در نگاه لمبتون تحولات سیاسی چنان تأثیرگذار بود که «نظریه نهاد حکومت در قرن [هفتم قمری] سیزدهم میلادی از آرمان قرن نخست فاصله بسیار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که وقتی «خلافت توسط مغول متلاشی شد، یک سازگاری ریشه‌ای در نظریه لازم نمی‌بود؛ زیرا امامت تاریخی واقعاً پیش از این واقعه نادیده پنداشته شده بود.

موقعیت حاکم دنیوی در عمل اندکسی تغییر یافت؛ زیرا خلافت مدنی پیش از آن به عنوان یک نهاد مؤثر سیاسی باز ایستاده بود» (الف، ص ۵۸-۵۹). چنان نظریه حاکمی در تلقی لمبتون به مثابه «دولت مذهبی و تئوکراتیک» تلقی گشته است که در نگاه او، «گرایش به ترک مفهوم دولت مذهبی (تئوکراتیک) پیش از تهاجم مغول آغاز گشت» (الف، ص ۶۰). در اندیشه شهاب‌الدین و صاف الحضرة، «تفاوت میان اثر او [تاریخ و صاف] با آثار پیش از مغول در زمینه نهاد حکومت، بیشتر بر سر تأکیدهاست تا محتوی. نظریه او... تأثیر کمی از سنت پیش از اسلام پذیرفته است و عنصر نظام مطلق آیین در مقایسه با نظام‌الملک و نجم‌الدین و نصیرالدین کمتر مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند مستقیماً حکمران را منصوب می‌کند و حکمران سایه خدا در زمین است. اطاعت از پادشاه یک دستور الهی است. هدف حکومت پادشاه، تنظیم امور جهان است به نحوی که مذهب شکوفا شود. و صاف تا حدی به جدایی چیزهایی که به خدا متعلق‌اند و چیزهایی که به قیصر تعلق دارند، قائل بود. ... و صاف امکان نصیحت کردن پادشاه را توسط مقامات نادیده نمی‌گیرد؛ اما او را از این که بی‌جهت تحت نفوذ دیگران برآید برحذر می‌دارد. ... نقش کلیدی را به نظر او باید به وزیر سپرد. این نکته در نظریه نظام‌الملک، نجم‌الدین و دیگران نیز منعکس است. و صاف، اما در این نکته با بیشتر پیشینیان خود تفاوت دارد و معتقد است که وزیر باید از اعتماد کامل برخوردار باشد» و «اصلاحی که در نظریه سلطنت در کار و صاف به عمل آمده، بازتاب تغییری است که در عمل رخ داده است» (الف، ص ۵۹-۶۰).

از زاویه نگاهی که لمبتون می‌پروراند، به‌طور کلی در اواخر دوره تیموریان، «گرایش به بازگشت به نظریه مشروطیت که در آثار نویسندگان پیشین بود، مشاهده می‌شود» (الف، ص ۶۳) و البته، «همزمان با سازگار کردن و بیان مجدد نظریه‌های گذشته در زمینه نهاد حکومت توسط فلاسفه و دیگران در سازمان دولت نیز دگرگونی‌هایی رخ داد» (الف، ص ۷۲).

جلال‌الدین دوانی صاحب «بهترین اثر اواخر دوره تیموریان»، یعنی «اخلاق جلالی» است (الف، ص ۶۳) و «قانون از نظر او شریعت است و حاکم شخصی است که با

حمایت پروردگار از دیگران ممتاز شده است... حکومت صالح از نظر او امامت است و هر حکمران صالحی از حق ویژه استفاده از لقب خلیفه برخوردار است» و از این روست که دوانی «سرور خود اوزون حسن را خلیفه می‌نامد» (الف، ص ۶۵-۶۶).

درک ماهیت عمل و اندیشه سیاسی علمای شیعه نیازمند نگاه ویژه‌ای است که بر اساس آن بتوان الگوی مناسبی برای دسته‌بندی گونه‌های مختلفی از اندیشه‌ورزی‌های شیعی را به دست آورد که اقتضای طرح آن‌ها بر اساس مبانی و اصول شیعی در شرایط مختلف، وجود داشته است.^۱

۱. راهبردها یا ادوار مختلفی را می‌توان در تحلیل رفتار و اندیشه فقها و علمای شیعی در تعامل با دولت‌ها مطرح کرد. جناب آقای ابوالفضل شکوهی، شش دوره را برشمرده است: ۱. عصر تقیه و معاشات متناوب با ظالم؛ ۲. عصر معاشات و همکاری؛ ۳. عصر تحریم؛ ۴. عصر مشروطه تا حکومت پهلوی؛ ۵. عصر مبارزه و انقلاب؛ ۶. عصر جمهوری اسلامی (ابوالفضل شکوهی، تاریخ اندیشه با عمل سیاسی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۳، ص ۲۴۳-۲۴۴). این نگارنده در مجموعه نگاشته‌هایی درباره نظریه دولت علمای عصر مشروطیت - که پیش‌تر به چاپ رسیده - معتقد است که بزرگان شیعی، در مجموع سه راهبرد را در مقام تصحیح مشروعیت تصرف، پروانده و به کار گرفته‌اند: الف) راهبرد «دولت در دولت»: راهبرد عملی علمای شیعه در دوره توانایی و ضعف نسبی نواب عام، همانند راهبرد دیگر عسای شیعه در بسیاری از ادوار بعدی، راهبرد «دولت در دولت» است. از عصر ائمه اطهار (ع) نوعی سیاست «دولت در دولت» در درجات مختلفی، راهبرد عملی شیعه تلقی گردد. بر اساس این راهبرد، بزرگان شیعه، همواره در تلاش بوده‌اند سطح ممکن از امور را در اختیار داشته باشند. از مهم‌ترین جلوه‌های این راهبرد، پیدایش محاکم شرع بوده که در دوره قاجار نمود ویژه‌ای داشته است که نوعی «حاکمیت مزدوج» را - که متناسب با توانایی و ضعف نسبی نواب عام بوده - ترسیم می‌کند.

ب) راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت»: نهضت مشروطه‌خواهی در ایران معاصر بستری را ایجاد کرد که - به‌رغم وجود چالش‌های تحمیلی از جانب روشنفکران غرب‌زده و ضد دین و دولت‌های بیگانه - بتوان از راهبرد «دولت در دولت» فزاینده و به راهبرد «حکومت دولت شریعت بر دولت سلطنت» دست یازید. البته در دوران مشروطیت شکل اجرایی آن به صورت الگوهای مختلفی مطرح شد که شاخص‌ترین آن‌ها را می‌توان در خواسته دو گروه «مشروطه‌خواهان دین‌باور» و «مشروطه‌خواهان» جستجو نمود که در مجموع به معنای «تقلیل سلطنت به قوه مجریه شرع» بود.

ج) راهبرد «حکومت دولت شریعت و حذف دولت سلطنت»: این راهبرد هنگامی توانست صورت عینیت به خود گیرد که نهضت امام خمینی (ره) به پیروزی رسید. گو آن‌که ریشه‌های طرح نظری آن را می‌توان در تاریخ اندیشه سیاسی مانند برخی اندیشه‌های راهبردی مرحوم عبدالحسین لاری نیز یافت.

۴. نگاه علمای شیعه به «مشروعیت و مشارکت در قدرت»: در نگاه لمبتون، همان‌گونه که «ظهور آل‌بویه تغییری اساسی در نحوه نگرش فقها به حکومت پدید نیاورد» (ب، ص ۱۱۳)، در دوره صفویان «در آثار علمای شیعه توجه اندکی به نهاد حکمرانی شد و کوشش چندانی در جهت آشتی دادن نظریه شیعی با واقعیت سیاسی صورت نگرفت» (الف، ص ۷۴) با آن‌که در این دوره «این نظریه که حکمران دنیوی سایه خدا در زمین است همچنان موضوع مرکزی ماند، اما انتخاب دلبخواه حکمران» از جهت آن‌که صفویان از تبار امام موسی کاظم علیه السلام هستند، محدود گشت. (الف، ص ۷۳) و به هر حال، این امر مهم است که «این فرض که حکمران صفوی نماینده امام غائب است، گرایش به نظام مطلق‌آیین را که ذاتی نظریه سلطان سایه خداست بود، تقویت کرد» (الف، ص ۸۰). به رغم این تحلیل کلان، وی عملکرد علمای شیعه را به دنبال توجیه حکومت نمی‌بیند و معتقد است که «فقه‌های دوران صفوی به نظر نمی‌رسد که در کل، تغییراتی اساسی در اندیشه و عقیده به امام عرضه داشته باشند، و تا آن مقدار که پیرامون امامت نوشته‌اند، مسأله اصلی آنان توجیه عقیده امامیه در امامت در برابر عقیده اهل سنت در خلافت بود، ولی از آن‌جا که نه امام و نه خلیفه، دیگر وجود خارجی نداشتند، نوشته‌های کلامی آنان کمتر بر نظریات سیاسی اثر می‌گذاشت. از طرفی دیگر، گرایش به تلقی فقها به عنوان

راهردهای مختلف بر اساس قدر مقدورها و شرایط خاصی امکان ظهور می‌یابد که بخش نخستین از تحلیل ابعاد آن را در (ذبیح‌الله نعیمیان، دولت قدر مقدور، بررسی مفهوم قدر مقدور در نظام‌های سیاسی، مندرج در: زمانه، ش ۲۳، ص ۵۴-۵۷) واری کرده‌ایم. برای مطالعه تفصیلی درباره طرح تطبیقی این راهبردها در اندیشه سیاسی علمای عصر مشروطیت (شیخ فضل‌الله نوری، سید عبدالحسین لاری، مرحوم محمداسماعیل محلاتی، علامه مرحوم نائینی، حاج آقا نورالله اصفهانی) رک: ذبیح‌الله نعیمیان، نظریه دولت در اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری بر اساس بنیاد گفت‌وگو، ذبیح‌الله نعیمیان، مندرج در: آموزه، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، ص ۶۵-۱۴۳؛ ذبیح‌الله نعیمیان، «نظام‌سازی سیاسی» بر اساس اصل «لزوم تأمین مشروعیت دینی» از منظر «سید لاری»، مندرج در: آموزه، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، ص ۲۱۱-۲۴۱؛ ذبیح‌الله نعیمیان، نظریه دولت بر اساس بنیاد گفت‌وگو، ذبیح‌الله نعیمیان، مندرج در: آموزه، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، ص ۲۴۱-۲۴۶؛ ذبیح‌الله نعیمیان، مندرج در: آموزه، کتاب پنجم (مشروطه، فقیهان و اجتهاد شیعه)، ص ۵۹-۱۳۹.

نایبان عام امام قوی‌تر شد و با عبارات و بیانی روشن‌تر عرضه شد، و شاید این امر از جهتی به منزله واکنشی بود در برابر تمایل برخی از محافل به بالا بردن موقعیت پادشاه» (ب، ص ۲۸) و این نکته را مطرح می‌کند که «ممکن است استعمال عنوان نواب از سوی شاهان بدان منظور بوده که گوشزد کند آنان نایبان امام هستند و ظاهراً در آن نوعی دلالت التزامی وجود داشته است؛ اما «این که شاهان صفوی تا چه حد مدافع جانشینی خود از امامان بوده‌اند روشن نیست. شواهدی، که اکثر آن از منابع متأخر است، وجود دارد که گویای آن است که آنان بر عکس میل داشتند یکی از مجتهدین را به عنوان نایب امور شریعت بشناسند» (ب، ص ۳۵). البته وی معتقد است که معمولاً اقدامات گوناگونی نیز برای مشروعیت‌بخشی یا دست‌کم مقبولیت‌آفرینی برای پادشاهان وجود داشته است. وی به‌رغم آن‌که در کتاب دولت و حکومت در اسلام، معتقد است «مردم مجتهدین را به طور کلی نایب عام امام می‌پنداشتند» (ب، ص ۴۶)، به طور تناقض‌آمیزی این نکته را نیز بیان می‌دارد که «عقیده به عصمت پادشاه از گناه نیز ظاهراً به طور وسیعی مقبولیت یافت» (ب، ص ۴۰). به هر حال، وی رواج چنین باورهایی را عادی می‌داند، به ویژه آن‌که معتقد است علما «در مجموع ضعیف بودند و اتحاد نداشتند»؛ اما این نکته را تأکید می‌کند که «آن‌ها چون حکومت را غاصب می‌پنداشتند احتمالاً انگیزه‌ای نداشتند که کارهای حکومت را مشروع سازند» و از سوی دیگر، «در واقع طبیعی خواهد بود که مجتهدین در صدد باشند خود را به عنوان منبع اقتداری در برابر شاه درآورند، هم‌چنان‌که علمای سنی، که به طور سنتی وارشان پیامبر تلقی می‌شدند، خود را به صورت نیروی بازدارنده‌ای برای سلطان درآورده بودند» و در مجموع، گو آن‌که لمبتون فقها را تا حدی نیز در موضع تقیه می‌داند و بر آن است که «با توجه به عمل تقیه، ممکن نیست بتوانیم تصمیم آنان را دریابیم»، این ارزیابی کلی را دارد که «فقها در مواجهه با شکاف بین عقیده و عمل، با اعتقاد به لزوم معصوم بودن حاکم از گناه و اعلم زمان بودن او، در صدد برآمدند مشکل را بدین گونه حل کنند که سلطان را مطیع و پیرو یک مجتهد سازند؛ اما «آن‌ها همچون غزالی که سلطان را به جزیی از خلافت تبدیل کرد، تلاش نکردند سلطنت را بخشی از امامت جلوه

دهند» (ب، ص ۴۴۱-۴۴۲). وی به رغم آن‌که چنین تحلیل مثبتی را دربارهٔ سمت و سوی نظریه‌پردازی در میان فقهای شیعه در عصر صفویان مطرح می‌کند، تمایل دارد گونه‌ای از اقتدارگرایی را نیز در آن دوران برجسته نماید. از این روی، با تأکید بر این‌که در آن عصر، موقعیت شاه مبهم باقی می‌بود، معتقد است «در همین حال، با گرایش به جدا کردن حاکمیت معنوی و روحانی مجتهد از حاکمیت دنیوی شاه، نظریهٔ سایهٔ خداوند بودن سلطان و نصب مستقیم او از طرف خداوند دوباره تقویت می‌شد. ادعای سایهٔ خداوند بودن نیازمند هیچ اعتباربخشی به حاکمیت سلطان نبود» (ب، ص ۴۴۲).

در مجموع، فقهای شیعه در عصر صفویه، گونهٔ برجسته‌ای از تفاوت بنیادین در موضع سیاسی و اندیشهٔ سیاسی با اهل سنت و فقهای آنان را از خود نشان دادند؛ البته با این توضیح که: «درست است که فقیهان شیعی با این فرض که حکمران دنیوی از خطا مصون است، مخالف بودند... ولی در عمل این تفاوت به فراموشی سپرده شد» (الف، ص ۸۱). از این روی، در اواخر دورهٔ صفویان و به اهتمام دستگاه حاکم، «نظریهٔ غالب این بود که حکمران به عنوان کسی که مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است، محق است که از اطاعت محض و چشم‌پسته برخوردار گردد» (الف، ص ۸۱). در عرصهٔ نظر، مجتهدان و علما «در حوزهٔ نظری از اقتدار معینی برخوردار شده بودند؛ اما همانند امت اسلامی و علمای دورهٔ گذشته «فقط می‌توانستند اقتدار خود را به نهاد سیاسی منتقل سازند و اعمال روزمرهٔ حکومت را توجیه کنند» (الف، ص ۸۳). وی از قول شاردن می‌آورد که «طبقات مذهبی و پارسامنشان بر این باور بودند که در غیاب امام، جای او باید توسط یک مجتهد - که با حمایت پروردگار از گناه مصون باشد - گرفته شود، اما نظر غالب این بود که چنین حقی متعلق به یکی از اعیان مستقیم امام است و نیازی نیست که این فرد بسان جانشین راستین پیامبر و امامان، انسانی کامل باشد» و «همراه با کمال یافتن دستگاه اداری گرایشی به سوی دور شدن از حکومت مذهبی به وجود آمد» (الف، ص ۸۵).

از دید لمبتون در عصر صفویه، هرچند پرهیزگاران شیعی در جست‌وجوی کسی بودند که «سلطنت آسمان را بر روی زمین مستقر سازند و به همهٔ شرارتها در این جهان پایان بخشد»

(الف، ص ۸۶) و هر چند از قول شاردن می‌آورد که «عقیده ایمان‌گرایان در واقع تکرار نظرهای گذشته است که تنها حاکم عادل را جانشین راستین خدا می‌دانست» و «والا ترین تخت این جهان تنها به یک مجتهد تعلق دارد... و به درستی از آنجا که مجتهد فردی مقدس و در نتیجه صلح طلب است، باید پادشاهی وجود داشته باشد تا برای اجرای عدالت شمشیر را به کار اندازد، اما او باید این کار را تنها به عنوان وزیر و تابع مجتهد انجام دهد» (الف، ص ۸۶-۸۵)؛ اما بر خلاف آنچه درباره تمایل سلاطین صفوی برای شناسایی مجتهدین به عنوان نواب عام اذعان داشته است (ب، ص ۴۳۵)، متذکر این برداشت تاریخی خود می‌گردد که حکومت صفویان مبتنی بر تصور و مفهومی بنا شده بود که «نمی‌توانست هیچ گونه استقلال نهاد مذهبی را تحمل کند و در نتیجه نظارت آنان گسترده‌تر از نظارت حاکمان پیشین سنی بر نهاد مذهبی بود» (الف، ص ۸۷). از این رو، «گرایشی پدید آمد که صفات امامان به نمایندگانشان در زمین منتقل شود. اگر حکمران صفوی شخصاً فرد کاملی به شمار نمی‌رفت، ولی حداقل به عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسانتر می‌توانست به کسب حقیقت محض نایل آید و به این اعتبار او می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد» (الف، ص ۸۱).

در هر حال، جمع‌بندی لمبتون درباره کارآمدی اندیشه تاریخی شیعه این است که «امامیه با عقیده به غضب حاکمیت دنیوی در طول غیبت، آیین خود را از واقعیت سیاسی محروم کرد، اسماعیلیه نیز با تأکید بر نزدیکی دوره موعود هزاره‌ای، آیین خود را از واقعیت برکنار کرد» و درباره ماجرای اقتدارگرایی در اسماعیلیه معتقد است «حکومت استبدادی امام - از زمانی که قدرت مستعلی به دست وزیر سپرده شد - بیشتر حالت نظری به خود گرفت و فاطمیان در مسأله تبدیل اسماعیلی‌گری به مذهب دولتی، سیاستی اعتدالی پیشه ساختند» (ب، ص ۴۶۸).

وی هم‌چنین در مجموع این نگاه را دارد که در دوره صفویه، افشاریه و زندیه و در نهایت، قاجاریه نیز این نظریه که «سلطان سایه خداست»، مورد پذیرش و بهره‌برداری سیاسی بود (الف، ص ۹۹). وی معتقد است «در قرن نوزدهم تئوری جدیدی در ارتباط با نایب خاص امام یافت می‌شود؛ گرچه تحقیقات بیشتر شاید ریشه‌های آن را به دوران

صفویان بازگرداند. طبق این نظریه ممکن بود حاکم را نایب خاص امام - البته از جهتی خاص مثل هدایت جنگ دفاعی تلقی کرد. از این روست که شیخ جعفر کاشف‌الغطا، فتحعلی‌شاه را نایب خاص امام در جهاد علیه روس‌ها در یا حدود سال ۱۸۰۹ اعلام می‌کند و به موجب آن موقتاً حاکمیت او را مشروعیت می‌بخشد» (ب، ص ۴۵۰). حال آن‌که این تصور را پیش می‌کشد که جنبش مشروطیت، «نشانگر دوره جدیدی در نظریه حکومت در ایران است. در مفهوم جدید ... رهبری امام غایب و اقتدار سلطان به رسمیت شناخته شدند» (الف، ص ۱۰۳). و در این دوره، که «تقابل میان نظریه جدید و نظریه قرون وسطایی حکومت در ایران قابل توجه بود». برای نخستین بار کوشش می‌شد که «تعادلی میان ارگانهای مختلف حکومت ایجاد شود و جدایی واقعی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی برقرار گردد». این تعادل اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا «مفهومی که نظریه قرون وسطایی مبتنی بر آن بود به سبب فقدان ثنویت میان مذهب و دولت، و به علت فرض کمال سلطان به استبداد منجر می‌شد و پاسخی برای این مسئله که چه کسی نگاهبان را نگهبانی می‌کند، نداشت. از بابت نظری سلطان تابع شریعت بود؛ اما در عمل هیچ وسیله‌ای تدبیر نشده بود که او را وادار به تبعیت کند و به همین لحاظ این امر به مقیاس وسیعی جنبه نظری داشت. آیینی که پذیرفته شده بود از نوع آیین سزار - پاپیسم بود» (الف، ص ۱۰۴-۱۰۵).

د) نقد دیدگاه لمبتون درباره «نظریه دولت اسلام»

جدا از چهره ظاهری و روشمندانۀ مدرن در مطالعات شرق‌شناسانه^۱، چهره دیگر شرق‌شناسی در پیش‌فرض‌هایی است که به رغم حفظ ظاهر، صورت‌بندی شرق‌شناس

۱. البته بعد از شرق‌شناسی ادوارد سعید، درباره روش و کارآمدی انواع روش‌های متداول در شرق‌شناسی، از جانب پساشرق‌شناسان بحث‌های مناقشه‌انگیزی صورت گرفته است که هنوز در میانه راه است. به عنوان نمونه، رک: فرد دالمایر، گذشت از شرق‌شناسی، ترجمه آرزو معظمی و شهروز مرادزاده، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۰ش، ص ۵۲-۶۷؛ البور لیمن، شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی، ترجمه نگار داوری اردکانی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، ص ۹۸-۹۹.

را در اختیار دارد. به تعبیر ادوارد سعید، «شرق‌شناسی، به عنوان یک نظم فکری که دانش انتظام یافته غربی در مورد شرق را به نمایش می‌گذارد، تبدیل به نیرویی که از سه جهت فشار وارد می‌کند، می‌شود. یکی فشار بر شرق، دیگری بر شرق‌شناسان، و آن دیگر بر مصرف‌کنندگان غربی مطالب شرق‌شناسی» و شرق‌شناسان در این نظم فکری، «همه فرهنگ‌ها [و] واقعیت‌های خام را تحت انتظاماتی درمی‌آورند که آن مواد و مطالب را از صورت عینیاتی رها و سرگردان به شکل واحدهایی از دانش و معرفت بشری درآورند»^۱ و «شرق‌شناسی از اندیشه‌ها، دکترین‌ها، و خطوط «قوی» حاکم بر فرهنگ غرب، مطالبی را وام گرفته و متناوباً توسط آنها تغذیه شده است. بنابراین، می‌توان گفت که شرق‌های گوناگونی ... وجود داشته و هنوز هم وجود دارند».^۲

۱. نقد روش‌شناسی

۱-۱. محوریت «فیلولوژی کلاسیک»

«زبان‌شناسی تاریخی» یا «نسخه‌شناسی» (فیلولوژی)^۳ رهیافتی کلاسیک است که از قرن نوزدهم میلادی، بر تحقیقات اسلام‌شناسانه در غرب حاکم بود و پیش‌فرض اساسی آن، اصیل‌انگاری اندیشه‌ها، نوشته‌ها و مذاهب دوران‌های متقدم‌تر و سرچشمه‌انگاشتن آن‌هاست، به گونه‌ای که امور متأخر را بازپرداختی از آن‌ها می‌انگارد.^۴ به گزارش چارلز آدامز، اسلام‌شناس مشهور، اولین مطالعات جدی درباره اسلام، مطالعات زبان‌شناسانه تاریخی و نسخه‌شناسانه (فیلولوژیک) بوده است، ولی امروز دیگر این نوع مطالعه هدف نیست. بر این اساس، «این نقد متوجه یک دیدگاه قرن نوزدهمی است که معتقد است حقیقی‌ترین بیان هر چیز، آن است که در آغازش بوده است». این رهیافت

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۱۲۶.

۲. همان، ص ۴۹.

3. philology

۴. داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۷۵-۸۰.

شرق‌شناسانه پوزیتیویستی، مبنای روش‌شناسانه اسلام‌شناسان غرب در قرن ۱۹ بود، گرایشی که معتقد بود «هرچه بیشتر به سرچشمه نزدیک بشود، درک بهتری خواهد داشت و بیشتر آنچه که بعداً اتفاق افتاده، بیانگر یک انحراف از منشأ اصلی و یا تحریف آن است». این دیدگاه به نحوی مربوط است به این عقیده و باور که به‌طور نمونه «یک اسلام واقعی وجود دارد که دستخوش تغییر نمی‌شود». حال آن‌که از منظر رهیافت‌های نوین، «هر چیزی علت دارد و نسبت به علت خود واکنش متناسب نشان می‌دهد. فردا همان نخواهد بود که دیروز بوده است؛ زیرا جهان تغییر می‌کند و مردم آن نیز در حال تغییراند».^۱ مستشرق متکی بر این رهیافت، با اتکا بر شرق‌شناسی تاریخی و کلی‌نگرانه خود، در چارچوبی کلیشه‌ای، تحقیرآمیز و با نگاهی «برآمده از بینش خودنگرِ تجدید اروپایی»، دست به چنان تحلیلی می‌زند که به‌طور کلی، با ذهنیت غربی، و به‌زعم خویش در راستای «اسطوره‌زدایی و افسانه‌زدایی» از چهره شرق، شرق را «همچون یک عین (آئینه) در برابر ذهن (سوژه) غربی می‌نهد»؛^۲ اما «عناصر اصلی هر فکر را به ریشه‌های اصلی آن بر نمی‌گرداند، بلکه سعی می‌کند ریشه همه تفکرات را به یونان یا هند و اروپا برگرداند؛ لذا به‌زعم خود مثلاً تفکر اسلامی را به تفکرات فوق‌الذکر ارجاع می‌دهد».^۳ چنین تحلیل‌هایی درباره شرق هنگامی روشن‌تر می‌شود که دست‌کم این احتمال را نیز در نظر آوریم که «اکثر غربیان با یونان و تمدن هلنیک برخوردی متعصبانه دارند و سعی وافری به عمل می‌آید تا یونان مبدأ تاریخ کلیه علوم و فنون بشری قرار بگیرد».^۴ از این رو، «فلسفه سیاسی مسلمانان را نه به عنوان جزئی از دانش سیاسی

۱. چارلز آدامز (مصاحبه)، غرب معاصر؛ ادیان و اسلام، مصاحبه و ترجمه سید مصطفی رخ‌صفت، مندرج در:

کیان، س دوم، ش ۸، ص ۷۶.

۲. این تحلیل در اندیشه بسیاری مانند داریوش آشوری، بدین صورت معنا می‌یابد که «علم مدرن، با تمام ویژگی‌های آن، بنیاد هستی‌شناسی غربی‌ست و غرب این بنیاد را برای خود پروردانده و بالانده است» (داریوش آشوری، ما و مدرنیته، ص ۲۴۵-۲۵۹).

۳. شجاع احمدوند، نوسازی و سنت، مندرج در: علوم سیاسی، س اول، ش ۱، ص ۱۶۶.

۴. ویلیام پیرویان، سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، ص ۱.

برخاسته از فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه‌ای تحریف شده و آشفته از فلسفه سیاسی یونان می‌بیند.^۱ در فضای نوین اسلامی، محمد آرکون از کسانی است که تلاش می‌کند با تکیه بر سنت نوین فکری در فرانسه، از این روش‌شناسی پوزیتیویستی گذر کند. وی، به گفته هاشم صالح، ادامه راهی را می‌رود که میشل فوکو، پیر بوردیو، فرانسوا فوریه و جز آنان، در اروپا و فرانسه، انقلابی اپیستمولوژیک و روش‌شناختی ضد گرایش غالب «تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها» و «روش‌های تقلیدی» پدید آورند. این الگوی اقتباسی، شیوه‌ای است که به ستیز میان او با شرق‌شناسی کلاسیک - که هنوز بر روش فیلولوژی و وضعی (پوزیتیویستی) تکیه دارد - انجامیده است. محمد آرکون همواره بر تفاوت میان روش فیلولوژی پیوند یافته با فلسفه وضعی در تاریخ و روش تحلیلی دانش نوین تاریخ و علوم انسانی به شکل فراگیر تأکید می‌کند و جدال میان او و شرق‌شناسان به این اختلاف روشی برمی‌گردد که در فصل هفتم کتاب او، *تاریخیه الفكر العربی - الاسلامی*، بازنمود یافته است. از منظر او، این تفاوت رهیافت‌های روش‌شناسی تأثیر عظیمی در درک واقعیت تمدن اسلامی دارد. به طور نمونه، از دید او، در مناظره ارنست رنان با محمد عبده، «در یک سو، فرد متفکری نشسته که به روش‌های عقل فیلولوژی (زبان‌شناسی تاریخی) و تاریخی آگاهی ندارد و در دیگر سو اندیشمند و استاد دانشگاهی است که از قلمرو پر اهمیت بعد خیال یا متخیل نزد شخصیت دینی‌ای مانند محمد عبده غفلت می‌ورزد». رنان به رغم آن‌که در ابتدا «دیندار بود، ولی دچار تحول و جهشی شد که او را از اصول نخستین‌اش بازداشت». از این رو، «در تاریخ اندیشه فرانسه همه ابعاد معرفت دینی و ابعاد ملکه‌های فکر دینی را نمی‌یافته است. او با ابزار عقل فیلولوژی وضعی - که جز به محسوسات و مادیات باور ندارد - پیکره اندیشه دینی را دچار خفگی کرد». در مجموع، مقصود وی از «تاریخیت عقل»، «سرشت پویا و

۱. داود فیرحی، سنت و تجدید؛ دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان، مندرج در: نقد و

دیگرگون شونده عقل» است که از نگاه او، در پی این «سرشت متحول»، «عقلانیتی که فراورده این عقل می‌باشد» پدید می‌آید و «این معنای نقادانه عقل اسلامی است»؛ چرا که از این منظر روش‌شناختی، «عقل اسلامی چیز مطلق یا مجردی فراسوی زمان و مکان نیست؛ بلکه در پیوند با ظروف محدود و حیثیات است».^۱ در چنین نگرش نوینی، کسی مانند محمد آرکون، در گذر از سنت فیلولوژیک در شرق‌شناسی، «هرگونه روش‌شناسی لغت‌شناختی محدود کننده را باطل می‌شمارد، زیرا که این روش‌شناسی رسالت تاریخ ادبی را صرفاً بازآفرینی نگرش، یا افق اصلی و آغازین متن خلاصه می‌کند».^۲

شناخت مبنای روش‌شناسانه خانم لمبتون، به دلیل عدم ورود آشکار وی به این گونه از مباحث روش‌شناسانه، دشوار می‌نماید؛ اما تا حدودی می‌توان رگه‌هایی از مبنای روش‌شناسانه وی را به دست آورد. چه بسا نتوان به صورت یقینی این اندیشه را به خانم لمبتون نسبت داد که «یک اسلام واقعی وجود دارد که دستخوش تغییر نمی‌شود»؛ اما دست‌کم این بخش از آموزه روش‌شناسانه قرن نوزدهمی را به وی می‌توان نسبت داد که پژوهشگر «هرچه بیشتر به سرچشمه نزدیک بشود، درک بهتری خواهد داشت». وی به این اصیل‌نگاری در زمینه تعامل اسلام و ایران باستان، به شدت پایبندی نشان می‌دهد. البته وی تلاش می‌کند این اصل را در فضای درونی اسلام نیز به کار گیرد. بر این اساس، وی در تحلیل نظریه دولت در اسلام، بر تفاوت رویکردهای نظری و عملی علمای شیعه و سنی تأکید می‌کند. وی برای بازاندیشی عمیق در اندیشه آنان و از جمله شیعیان، این رهیافت روش‌شناسانه را اتخاذ می‌کند که «برای درک رفتار دوگانه علما (و تا حدی عموم مردم) در قبال حکومت، مقتضی است که به نگرش‌های

۱. محمد ارکون (گفتگو با ماشم صالح)، تاریخ‌مندی عقل اسلامی، ترجمه محمد مهدی خلجی، مندرج در: کیان، ش ۱۴، ص ۳۷-۳۹.

۲. دیوید کوزنر هوی، حلقه انتقادی، ص ۳۰۷. محمد مهدی خلجی، محمد ارکون و فرآیند روشنفکری دینی، مندرج در: کیان، س چهارم، ش ۲۰، ص ۱۷.

رهبران آغازین شیعه امامی نگاهی بیفکنیم؛ نگرش‌هایی که تا آخر قرن نوزدهم ادامه یافت و بر رفتار مؤمنان در برابر اقتدار حکومت تأثیر گذاشت» (الف، ۱۱۵).

در ادامه، به برخی از مصادیقی که وی این شیوه را در آنها به کار گرفته می‌پردازیم:

۱. تحلیل «رفتار دوگانه علما و عامه شیعیان» در برابر «دولت‌های جائر»: لمبتون، پس از ذکر این نکته که برای درک رفتار دوگانه علما و مردم، باید به نگرش‌های آغازین رهبران شیعه بازگشت، در ادامه با بررسی برخی فقه‌های دوران‌های پیشین، تلاش می‌کند با محوریت بخشیدن به اصل «توسل به تقیه»، مبنای «رفتار دوگانه» نه فقط طبقات مذهبی بلکه عموم را در برابر حکومت‌های ظالم و نامشروع به دست آورد. وی در بیان دیگری، رفتار دوگانه مذکور را بر اساس «نظریه دفع مضرات» تبیین می‌کند که می‌تواند تعبیری دیگر از همان اصل به شمار آید. لمبتون، رویه‌ای از این رفتار دوگانه را بدین صورت تبیین می‌کند که در دوره قاجاریه، «مرز میان نهاد مذهبی و سیاسی آشکارتر گشت» و «فقا در قرن نوزدهم با صراحت بیشتری ادعا داشتند که نایب عام امام هستند»؛ اما «در معنایی کلی، اطاعت از حکومت [توسط عامه مردم]، هرچند که نامشروع به شمار می‌آمد، امری عادی بود؛ زیرا مردمان را در برابر ناامنی و آشوب حفظ می‌کرد» (الف، ص ۱۱۵-۱۲۰). گرچه به طور نمونه، شیوه مذکور در مصداق حاضر توانسته است جنبه‌ای از ریشه رفتار دوگانه علما و عامه شیعیان را تبیین کند؛ اما این شیوه لزوماً نمی‌تواند در همه موارد به تحلیل درستی منتهی شود. مورد بعدی از این دسته است.

۲. سیاست‌نامه‌ها و بازتولید اندیشه ایران‌شهری: تقسیم سه‌گانه متون اندیشه‌های سیاسی (و به تبع آن نظریه‌ها) در ایران اسلامی توسط خانم لمبتون به متون فقهی یا شریعت‌نامه‌ها، متون فلسفی و متون ادبی (ب، ص ۲۳-۲۴)، یکی از نمونه‌های روشنی است که این پیش‌فرض نظری خود را نشان داده و این محقق را به تحلیلی ناصواب راه می‌برد و تأثیرپذیری اندیشمندان مسلمان از اندیشه‌های سیاسی ایران باستان را به صورت مبالغه‌آمیز گزارش می‌کند؛ چنان‌که وی تقلیل‌گرایانه، انواع مختلفی از متون

سیاسی را - که برخی پژوهشگران ایرانی آن را در چهار قالب^۱، برخی در پنج قالب^۲ و برخی محققان «فلسفه تاریخ سیاست» نیز آن‌ها را در ده گونه شناسایی کرده‌اند^۳ - کنار نهاده یا جوهر ماهوی آن‌ها را در صورت تمدن اسلامی نمی‌بیند. این تقسیم‌بندی که در دوران معاصر عمومیت یافته به احتمال زیاد، به **اروین روزنتال** در اثر مهم او، **اندیشه سیاسی در دوره میانه**، باز می‌گردد که وی بر اساس روش «نسخه‌شناسی» کلاسیک آن را پایه‌گذاری کرد.^۴

نسخه‌شناسی کلاسیک از زمان ظهور خود در قرن شانزدهم، یکی از روش‌های دقیق در تحقیق متون قدیم، نقد و فهم آن‌ها در غرب به شمار آمده و در تحلیل منابع اسلامی نیز به کار گرفته شده است؛ اما به تدریج کاستی‌ها و کژتابی‌های ناشی از آن، حاکمیت آن را متزلزل نمود. تقسیم‌بندی سه‌گانه روزنتال و لمبتون، برجسته‌سازی نقش و تأثیر ایران باستان، نظام و اندیشه ایران‌شهری را در شکل‌دهی نظریه دولت در ایران به ارمغان می‌آورد، گو آن‌که خوش‌بینانه به چنین تحقیقات شرق‌شناسانه نگریسته و تخریب پایه‌های دینی را به عنوان انگیزه سیاسی در کار آنان دخیل ندانیم. به هر حال، این برجسته‌سازی متون ادبی و سیاست‌نامه‌ها (بازتاباننده اندیشه ایران‌شهری) هم‌تراز با متون دینی (کلامی، فقهی، کلامی - فقهی) و متون فلسفی (فلسفی محض و فلسفی - دینی)، یکی از عمده راه‌های تبیین یا توجیه چگونگی انتقال از ایران باستان به دوران میانه اسلامی است؛ همان‌گونه که عدم لحاظ استقلال و تأثیر حکمت اسلامی بر فلسفه

۱. محمد کریمی زنجانی اصل چهار گونه اندرزنامه‌نویسی، نوشته‌های کلامی، نوشته‌های کلامی و نوشته‌های فلسفی، متون اندیشه‌ورزی سیاسی را دسته‌بندی می‌کند. ر.ک: دیباچه درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۰.

۲. بر اساس این تقسیم‌بندی پنج شیوه نگارش فقهی، ادبی (اندرزنامه‌نویسی)، تاریخی، عرفانی و فلسفی، مورد شناسایی قرار گرفته است (فرهنگ رجایی، مرکز جهان‌بینی‌ها، ص ۱۲۹-۱۳۰).

۳. برای دیدن شرح تحلیلی این گونه‌شناسی جامع ر.ک: موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی (طبقه‌بندی متون و فلسفه تاریخ سیاست در اسلام و ایران)، ۱۳۸۲ ش.

۴. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۷۵.

یونان باستان نیز معبری دیگر برای تأثیرپذیری عمده مسلمانان از بیرون مرزهای اسلامی است. جایگاه این تقسیم سه گانه، به ویژه در دوره بندی شرق شناسانه‌ای که دوران میانه را در برابر دوران ایران باستان تصویر می‌کند، به عنوان یکی از عمده استدلال‌های حاکی از تأثیر اندیشه اقتدارگرایانه و ایران‌شاهی، ضعف‌های گوناگونی دارد. از این روی، به تفصیل به نقد آن می‌پردازیم:

۱. عدم کلان‌نگری تمدنی و اصالت تاریخی ایران و یونان باستان: تقسیم‌بندی زمانی مذکور بر بنیاد پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه‌ای صورت گرفته است که ایران باستان را اصالت تاریخی داده و دوران میانه را بر اساس آن تعریف کرده و استمرار تمدن ایرانی را در آن می‌کاود، بی‌آن‌که تمدن اسلامی را در صورت استقلالی آن ببیند که عناصر تمدن پیشین را در خود هضم کرده و صورتی نوین بر عناصر جزئی آن زده است. تنها با بهره از نگاه کلان و استقلال‌کاوانه است که می‌توان تعامل تمدن‌ها و بازتاب آن‌ها را از جمله در انتقال و تحول اندیشه‌های سیاسی دریافت. روشن است که این نگاه، تحول مطلق را الزام نمی‌کند؛ اما این تحلیل را نیز بر نمی‌تابد که همه عناصر فکری یا تمدنی نیز به صورت الزامی، رنگی از ثبات تاریخی داشته باشند. مشابه چنین تحلیل‌های ناپسندیده یا انحرافی در تعامل تمدن اسلامی با تمدن یونان باستان یا روم باستان نیز وجود دارد، البته اگر اساساً از چنین منظری بتوان تمدن اسلامی را تمدن مستقلی شمرد. اگر همانند برخی منتقدان این تقسیم شرق‌شناسانه، سطح تحلیل را نیز از تمدن محوری، فروتر آورده و به دیدن بستر و خاستگاه فرهنگی - اجتماعی، به عنوان زمینه‌های تمدنی بسنده کنیم،^۱ باز هم نمی‌توان به سادگی صورت استقلالی و ویژگی‌ها و مسائل زمانه را فراموش کرد و سیاست‌نامه‌ها و متون ادبی مذکور را بریده از منظومه فکری اسلامی دید؛ متونی که در بستر تمدن اسلامی کارویژه و تنوع خاصی داشته است که نمی‌توان در آن ظرفیت چندانی برای استمرار اندیشه‌های ایران‌شهری سراغ گرفت.^۲ افزون بر آن‌که تمدن

۱. همان، ص ۷۶-۷۷.

۲. موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی، ص ۱۷۷-۱۹۸.

اسلامی تصرّفی جدّی در عناصر اقتباسی از دیگر تمدن‌ها نموده و به‌ویژه در حوزه اندیشه‌های فلسفی، «البته یونان زادگاه فلسفه است...؛ اما فلسفه جایگاه و زادگاه دیگری هم داشت و منحصر به شهر آتن نبود... ایران و مصر هم جایگاه فلسفه است»^۱ و از سوی دیگر، «البته فیلسوفان مسلمان به راهی غیر از فیلسوفان غیر اسلامی رفته‌اند و در ذیل تمدن و تفکری گام نهاده و قلم زده‌اند که باید گفت: هرچند در ذیل تاریخ فلسفه به طور مطلق قرار می‌گیرند، به طور خاص می‌توانند در ذیل تمدن، فرهنگ، جامعه و تاریخ اسلامی دیده شوند».^۲ در تاریخ جریان شرق‌شناسی، «نگاه شرق‌شناسانه وقتی به صورت تمام و کمال ظاهر می‌شود که محققانی چون والتسر و روزنتال جهد بلیغ می‌کنند تا نواقص و معایبی در نظام فلسفه اسلامی بیابند». «در اثر مهم والتسر (۱۹۶۲) نگاه این است که هرچه فلاسفه عرب گفته‌اند عاریه‌ای از یونانیان است. طبق نظر والتسر، حتی هنگامی که نمی‌توانیم مأخذ را بیابیم با اطمینان فرض می‌شود که جز مأخذ اصیل یونانی هیچ سندی نیست».^۳ در مجموع، این تحلیل که یونان را منشأ نهایی عقلانیت فلسفی می‌داند، در برابر بسیاری از تحلیل‌های جدّی دچار این ضعف است که سیر دیگری برای تحول و تعامل عقلانیت‌های تمدن طرح می‌کنند.^۴ به طور نمونه، فارابی بر اساس عناصر فکری خاصی، موادی از فلسفه سیاسی یونانی را اخذ، و «با دیدی واقع‌گرا، نظام مطلوب خویش را معماری کرد». جالب آن‌که بر اساس گزارشی تاریخی از فارابی در *تحصیل السعادة*، «دانش و حکمت (مدنی)، قدیمی‌ترین علوم است. این دانش به ترتیب، در دوران نخستین و قدیم در کلد و میان کلدانی‌ها که سرزمین و اهل عراق بوده، پی‌ریزی و پدیدار گردید. آنگاه به مصر سیر کرده و تحول

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، عقلانیت و معنویت، ص ۱۳-۱۴.

۲. موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی، ص ۳۸.

۳. علی مرادخانی (ترجمه)، نگاه شرق‌شناسی به فلسفه اسلامی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۱، ص ۱۰۵.

۴. برای دیدن بحثی مختصر درباره سابقه اندیشه‌ورزی عقلانی در ایران و در مقایسه با اندیشه‌ورزی یونان، ر.ک:

علیرضا صدرا، چشم‌انداز علم سیاسی اسلامی و ایرانی نوین، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۲۴، ص ۱۷-۳۳.

یافت. سپس به یونان انتقال یافته و به دست یونانیان رسید و مدتی آن جا بوده تا به سریانی‌ها و رومی‌ها انتقال یافت و در نهایت به دست مسلمانان افتاد؛ چنان‌که از نظر ابوریحان بیرونی، حکمت پس از یونان، به جای سریانیان (در گزارش فارابی) به سوزیانا یا خوزستان امروز و مرکزیت سیاسی و علمی ایران در آن عصر انتقال یافت (: «ثم انتقل الی سوزانین»). به هر حال، سبقت مشرق‌زمین بر یونان، که کسانی مانند هانری کربن نیز بدان تظن داشته‌اند، امری نیست که بتوان از آن درگذشت.^۱ از منظر عبدالحسین زرین‌کوب نگاه انتقادی مذکور را می‌توان یافت. چه آن‌که معتقد است «این‌که فارابی در طرح خویش [درباره مدینه فاضله در آراء اهل المدینه الفاضله] از افلاطون متأثر هست یا نه، اگر جوابش مثبت هم هست از قدر وی نمی‌کاهد؛ چرا که افلاطون نیز در طرح خویش، به شرق - یا لامحاله به مصر باستانی - مدیونست؛ اما این‌که طرح فارابی و دنیای اسلام را که طرح وی بدان وابسته است، آیا مورخ امروز می‌تواند در حوزه تاریخ جهانی فکر انسانی قرار دهد یا نه، اگر هم جوابش منفی است باز فقط معرف محدودیت نظرگاه مورخ غرب‌زده است و از اسبابی است که مانع نیل اوست به قضاوت عینی». ^۲ به گفته ویلیام پیرویان، آشورشناسی که پس از چهل و پنج سال کار در این رشته، تحقیق مستقلی درباره «سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» دارد، «وقتی دولت‌شهرهای یونان تأسیس شدند، از عمر دولت‌شهرهای آشور حداقل بیست قرن سپری شده بود. زمانی که سیر تحول اندیشه آیینی هند سبب پیدایش اندیشه سیاسی و در نهایت ظهور ده‌ها تشکل سیاسی جمهوری مانند، در سرزمین هند شد هنوز در یونان باستان خبری از دولت‌شهرها نبود. تاریخ ظهور و تکامل اندیشه در چین و بنیانگذاری مکاتب متعدد آن، که به صد مکتب معروفند، مقدم بر آغاز تحلیل اندیشه در یونان است». ^۳

۱. محسن مهاجر، فقه و رهبری از اندیشه سیاسی فارابی، مندرج در: علوم سیاسی، س اول، ش ۱، ص ۱۱۶-۱۳۱.

۲. عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۴۲.

۳. ویلیام پیرویان، سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، ص ۲.

تنها کلان‌نگری مذکور است که آنچه دکتر سید حسین نصر با تأکید بر پویایی و استقلال عقلانیت اسلامی، «چهارده قرن تمدن اسلامی و میراث اندیشهٔ عقلانی آن» و «سرمایهٔ فلسفی و متافیزیکی عمیق حکمت سنتی توسعه یافته در دامن اسلام» و آمیخته با معنویت عرفانی می‌خواند،^۱ می‌تواند بازشناساند. به تعبیر او، «از آن‌جا که اسلام پیام نهایی وحی است، به تقدیر الهی، قدرت ترکیب و جذب هر عنصری را از تمدن‌های پیشین که با دیدگاهش سازگار بود، پیدا کرد» و «اسلام با ظهور در پایان دورهٔ نبوت، همهٔ حکمت‌های موجود در سنت‌های سلف را به یک معنا، از آن خود تلقی کرد و آن‌ها را به عناصر جهان‌بینی خویش تبدیل کرد؛ اما این خصوصیت اسلام به هیچ وجه به این معنا نیست که اسلام دینی غیر اصیل است و یا واجد نبوغ معنوی خاص خویش نیست. به عکس، اسلام دارای نبوغی است که در هر جلوه‌ای از تمدن اسلامی آشکار است».^۲ جالب آن‌که خانم لمبتون، در کتاب مالک و زارع معتقد است «نظر فلاسفه نیز مبتنی بر مذهب است».^۳

۲. تجزیه‌گرایی در فهم متون: چنان‌که از یک سو، کلان‌نگری در رهیافت فیلولوژیک به سود باستان‌گرایی نظری به حاشیه می‌رود و از سوی دیگر، نسخه‌شناسی کلاسیک در گونه‌شناسی خود، با مثله کردن عقلانیت حاکم بر دوران‌های مختلف در تمدن اسلامی، مؤلفه‌های اساسی هریک را به دیگر تمدن‌ها (اعم از ایران، روم و یونان باستان) بازمی‌گرداند. روشن‌است که صرف وجود چنین مشابهت‌هایی در میان مؤلفه‌ها و عناصر تمدنی نمی‌تواند به معنای اقتباس تمدنی به ویژه در شکل تمام‌عیار آن باشد.

۳. بازکاوی ویژگی‌های صوری: عدم کلان‌نگری نسبت به تعامل تمدن‌ها و اصیل‌انگاری صدر تاریخ (البته صدر در اعتبارهای شرق‌شناسانه)، شیوهٔ تحلیل و تحقیق را به گونهٔ خاصی رقم می‌زند. در حوزهٔ مطالعات معطوف به تأثیر و تأثرهای اندیشگی،

۱. سید حسین نصر، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۹۰.

۲. سید حسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۳. آن لمبتون، مالک و زارع در ایران، ص ۲۴.

با تکیه بر اصیل‌انگاری مذکور در الگوی فیلولوژیک، تلاش می‌شود تا ابعادی از اندیشه‌ها که در بستر تاریخی ماهیتی ثابت داشته‌اند، بازشناخته شوند؛ اما به گونه‌ای این امر شکل می‌گیرد که بر ویژگی‌های صوری و سطحی بیشتر اعتماد می‌شود. بر این اساس، همسانی زبانی واژگان یا همسانی مفهومی آنان، در کنار محتواهای مشابه میان دو مقطع تاریخی، به سادگی محقق‌ی چون روزنتال یا لمبتون را به الگوی اقتباس از اندیشه ایران‌شهری و تداوم آن در بستر اسلامی، سوق می‌دهد که با ماهیتی اقتدارگرایانه معرفی می‌شود. روشن است که همسانی واژگانی چون شاه، وزیر و ...، به سادگی نمی‌تواند به همسانی نظام اندیشگی و به تبع آن، همسانی نظام سیاسی در دوره تمدن اسلامی با مشابه آن در دوران ایران باستان، منتهی شود. در نسخه‌شناسی کلاسیک که روزنتال و لمبتون از آن بهره می‌گیرند، هدف بازشناسی تداوم اندیشه‌های سیاسی از مقایسه بین مفردات و مفاهیم مشابهی صورت می‌بندد که در سیاست‌نامه‌های اسلامی، با آئین‌نامه‌های ایران باستان می‌توان یافت. این تعلق خاطر به جزئیات و اسلوب نسخه‌شناسی کلاسیک، امری است که ابعاد زنده و بالنده فکر اسلامی را درهم شکسته و متونی را که محصول رهیافت‌های اقتباسی - تأسیسی در دوران اسلامی بوده است، به مثابه ترجمانی بی‌تصرف، بی‌تذکر و غیرابتکاری و تقلیدی از نظریه آرمان‌شاهی و اقتدارگرایانه در ایران باستان، معرفی می‌کند.^۱

چنین تحلیل‌های سطحی منحصر به تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفه تاریخ سیاست نیست و در حوزه‌های دیگری نیز رخ نموده است. این نقد دکتر سیدحسین نصر در حوزه عرفان‌پژوهی بر سنت شرق‌شناسی، می‌تواند به صورت کلی‌تر و در ساحت‌های دیگر نیز مطرح باشد که: «برخی از نویسندگان غربی شاید به این سبب که نمی‌خواهند به حضور یک ساحت معنوی واقعی در اسلام [و نیز بنیاد سیاسی قوی در آن] اعتراف کنند، همه نوع نظریه‌ای برای تبیین منشأ تصوف مطرح کرده‌اند» و «شماری از

۱. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۷۸-۷۶.

نظریه‌های غربی راجع به منشأ تصوف وجود دارد که به نظر می‌رسد به صورت دوره‌ای، باب روز می‌شوند؛ یعنی هر یک مدتی رواج می‌یابد و بعد از اعتبار می‌افتد و سپس از نو مطرح می‌شود. گفته شده که تصوف در نتیجه تأثیر مکتب نوافلاطونی، رهبانیت مسیحی، واکنش نژاد آریایی در برابر یک دین سامی، آیین زرتشت، آیین مانی، آیین هندو، آیین بودا و عملاً هر منبع قابل تصور دیگر پدید آمده است.^۱ سیدحسین نصر در ادامه، بر این نکته روش‌شناسانه تأکید می‌کند که «در هر مورد، پاره‌ای از شباهت‌های صوری و یا شاید حتی اقتباس تاریخی یک روش یا بیان خاص، به عنوان برهانی نو در اثبات منشأ غیراسلامی داشتن عرفان و تصوف [و بسیاری از اندیشه‌ها و نظام‌های سیاسی] وانمود شده است؛ اما تقریباً همیشه آنچه در پشت همه این براهین وجود دارد، این پیش‌فرض است که اسلام یک وحی الهی نیست».^۲

۴. عدم لحاظ منطق درونی و عقلانیت نهفته در متون: چنان‌که برخی ناقدان معاصر نیز تأکید کرده‌اند، تنها هنگامی می‌توان از سطح ویژگی‌های صوری فراتر رفت که منطق درونی متون مذکور را نیز در نگاهی مقایسه‌ای با دیگر متون سیاسی - مذهبی مسلمانان، بازکاوی و تفسیر نسخه‌شناسانه از این مؤلفه روش‌شناسانه بی‌بهره یا کم بهره مانده است؛^۳ اما باید دانست منطق درونی آن‌ها را نیز - که روشی چون تحلیل گفتمانی در درک آن توان لازم را ندارد - باید از منظر عقلانیت حاکم بر آن‌ها و با تکیه بر بنیادشناسی عقلانیت فراچنگ آورد و ویژگی‌های صوری را پس از بنیادشناسی عقلانیت نهفته در آن‌ها، نیک تحلیل نمود. بر این اساس، در نگاه کلان و بیرونی به منظومه در هم تنیده گروه‌های فکری و سیاسی مسلمان، گونه‌های مختلفی از عقلانیت را می‌توان سراغ گرفت که البته از عناصر اسلامی مشترکی نیز بهره برده‌اند و در بستر زمان نیز تحولاتی را پذیرفته‌اند.

«تصنّعی بودن» تقسیم مذکور، در آنجایی که نویسندگانی چند شأن و رویکرد فقهی،

۱. سیدحسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص ۲۴۰-۲۴۱.

۲. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۷۸.

کلامی و فلسفی را با هم دارا باشد، بیشتر به چشم می‌خورد. در این میان، هرچند غلبه یک شأن او در متن ممکن است متن او را به تقسیم سه گانه مذکور بازگرداند؛ اما منطق درونی نوشتار با غلبه صوری یک نظام مفهومی و اندیشگی یا مبنای یک روشی، لزوماً به نفع آن تغییر نمی‌کند و در نهایت، چندگانگی شأن یک نویسنده می‌تواند بسیاری از چنین تحلیل‌های کلیشه‌ای و شرق‌شناسانه را در هم ریزد. جالب آن‌که سید جواد طباطبایی که خود همانند لمبتون به تقسیم‌بندی سه گانه متون سیاسی تمایل دارد، در نقدی بر حمید عنایت درباره اندرزنامه خواندن برخی نوشته‌های خواجه نصیرالدین طوسی، اشکال مذکور را - که چه بسا به خود او نیز متوجه است - به لحاظ چیرگی «اسلوب تنبیعات ادبی»، تحت عنوان «بی‌توجهی به سرشت نوشته‌ها»، «بی‌توجهی او به سرشت عناصر گفتاری» و «بی‌توجهی به اسلوب تحلیل گفتار» به نقد می‌کشد.^۱

جالب آن‌که خاتم لمبتون در کتاب مالک و زارع در ایران، هرچند سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک را در تلاش برای تعدیل وضع موجود و بازگرداندن و مربوط ساختن آن به راه و رسم ایران قبل از اسلام، معرفی می‌کند؛ اما هنگامی که سیاست‌نامه‌ها را در کنار منابع فقهی و فلسفی می‌آورد، از این دسته به عنوان منابعی یاد می‌کند که «به قصد تهذیب پادشاه»، «نظر رجال سیاست در آن‌ها مندرج است» و اذعان می‌کند که نمی‌توان میان آن‌ها با کتب فلاسفه مرزبندی روشنی سراغ گرفت. به تعبیر او، «خط فاصل میان این دسته از کتب و کتبی که مشتمل بر آرای حکماست، روشن و مشخص نیست و جدا کردن آن‌ها تا حدی عملی تصنعی به‌شمار می‌رود».^۲ البته در این‌جا این نقد نیز مطرح است که اگر منابع فلسفی، عمدتاً بازانندیشی اندیشه‌های یونان است، مرزبندی میان اندیشه فلسفی و ایرانی نیز از جهت هدف و الگوی سیاسی آنان دشوار خواهد بود.

۱. سید جواد طباطبائی، ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، ص ۲۱-۲۲.

۲. آن لمبتون، مالک و زارع در ایران، ص ۸۶.

۵. چالش پنهان: استقلال و وابستگی اندیشگی: باور به این گونه از تاریخی‌گری، جدا از آن‌که موجب کژتابی‌های تحلیلی می‌شود، می‌تواند در برخورد با بسیاری از موارد نقض، به تناقض‌هایی نیز در پیاده کردن تحلیل خود آلوده گردد؛ چنان‌که سیدجواد طباطبایی که به پیروی از روزنتال، تقسیم سه‌گانه مذکور را پی می‌جوید، در تطبیق آن بر بسیاری مصادیق مهم بازمی‌ماند و در چاره‌جویی نظری، با دست شستن از مرزبندی استوار پیشین، از منحنی تحوّل آرای کسانی مانند غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، ماوردی و ... سخن به میان می‌آورد.^۱

۶. عدم استقلال سیاست‌نامه‌ها: چنان‌که برخی محققان معاصر در نقد بر تقسیم‌بندی مذکور اشاره کرده‌اند، سیاست‌نامه‌نویسی در «خانواده دانش سیاسی» مسلمانان، جریان مستقلی نبوده و به طور نمونه، در هیچ‌یک از دانش‌نامه‌های رایج اسلامی، بدین صورت از آن‌ها در کنار نظام‌های فکری فقهی، کلامی و فلسفی ذکری نشده است؛ چنان‌که عنوان «سیاست‌نامه» نیز در متون دوره موسوم به دوره میانه کاربرد نداشته و این نوشته‌ها، به اعتبار مشهورترین آن‌ها سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک، بدین عنوان شناخته می‌شوند؛ بلکه عنوان اصلی کتاب او نیز سیرالملوک بوده که به گفته هیوبرت دارک، پس از چاپ آن توسط شارل شفر به این عنوان، چاپ‌های بعدی نیز به همین نام خوانده شده است. از یک سو، این دسته از نوشته‌ها عمدتاً رنگی از اندرز و پندآموزی با آمیزه‌ای از راهنمایی‌های عملی متناسب با فضای سیاسی زمانه و متناسب با مخاطبان خاص یا عام، دارند و از سوی دیگر، به رغم تنوع بیانی بر مبانی اعتقادی، فقهی و فلسفی نویسندگان خود، شکل گرفته و نظام مفهومی و اندیشگی آن‌ها را بازآفرینی می‌کنند.^۲ بر این اساس، بی‌آن‌که مانند برخی به صورت مطلق و در تأثر از الگوی تحلیل گفتمانی بر بستر سیاسی - اجتماعی، به مثابه شرایط امکان ظهور و استمرار

۱. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۸۴-۸۸.

۲. همان، ص ۷۴-۷۵.

سیاست‌نامه‌ها تأکید کنیم،^۱ هماهنگی عمومی سیاست‌نامه‌ها با عقلانیت‌هایی را می‌پذیریم که به‌رغم تأثیر از شرایط زمانی و مکانی، در دامن آموزه‌های اسلامی رشد یافته‌اند.

۲-۱. نقد پسامدرن بر شرق‌شناسی

در دوران اخیر، با اوج‌گیری اندیشه‌های پست‌مدرن توسط کسانی چون میشل فوکو، دریدا و ...، دامن شرق‌شناسی را نیز گونه‌هایی از نظریه‌های انتقادی شعله‌ور کرد. با ادوارد سعید، و با اقتباس از اندیشه‌های آنان به ویژه فوکو، موج گسترده‌ای در نقد سنت شرق‌شناسی راه افتاد.^۲ او این نقد روش‌شناسانه را بر شرق‌شناسی می‌گیرد که «شرق‌شناسی، به عنوان یک علم رو به رشد، حتی هنگامی که مواد و مطالب جدیدی پیش می‌آمد باز قضاوت در مورد آنها بر مبنای گفته‌ها و موازین، دیدگاه‌ها، ایدئولوژی‌ها و تره‌های راهنمای گذشتگان بود». بر این اساس، درباره سیر تکامل واقعی شرق‌شناسی بر آن است که «پیشرفت و رشد دانش، و بخصوص دانش تخصصی، فرآیندی بسیار کند دارد. این رشد، بسیار بیشتر از آنچه جنبه افزایشی داشته باشد، عبارت از جریان گردآوری مبتنی بر انتخاب، جابجایی، حذف، ترتیب دوباره، و پافشاری و ابرام در چارچوب آنچه اجماع تحقیق نامیده می‌شود، می‌باشد». ادوارد سعید، بدین گونه بخش زیادی از «مشروعیت علمی شرق‌شناسی» را به لحاظ «نقل قول مبتنی بر تجدید نظر و اصلاح از منابع [و افراد] معتبر پیشین»، زیر سؤال می‌برد.^۳ به طور نمونه، ادوارد سعید در نقد خود بر شرق‌شناسی گیب - استادی که با بحث‌ها و تشویق‌های خود، در پی جویی بحث از نظریه‌های دولت در اسلام، محرک لمبتون بوده و نوشته‌هایش نیز یکی از منابع مهم او بوده است - تأکید می‌کند که گیب در طرح بسیاری از مطالب خود، آنها را «طوری ارائه می‌داد که گویی آنها دانش عینی هستند»؛

۱. همان.

۲. فرد دالمایر، آن سوی شرق‌شناسی، ترجمه نگار داوری اردکانی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، ص ۴۸-۵۰.

۳. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۳۱۹-۳۲۱.

چنان‌که «وی مفاهیمی تجریدشده و انتزاعی مانند اسلام را چنان به کار می‌برد که گویی آنها معانی روشن و متمایزی دارند»؛ حال آن‌که «هرگز درست روشن نیست که اسلامی که او از آن سخن می‌گوید در کدام برهه از زمان و یا مکان به صورت محسوس و ملموس وجود دارد» و «غالب بیانات و احکام کلی گیب درباره اسلام مفاهیم و پندارهایی را به اسلام عرضه می‌کنند که طبق تعریف خود وی، مذهب و یا فرهنگ اسلامی قابلیت درک و جذب آنها را ندارد». ادوارد سعید، ضمن بررسی ابعاد مختلفی از تحریف‌ها و کژتابی‌های تحلیلی و تاریخی در آثار گیب، در مجموع این جمع‌بندی کلی را درباره او دارد که «تضاد و تناقض در کار گیب ... تا حدودی از ناحیه حالت و روحیه مابعدالطبیعی حاکم بر کار وی، و در واقع حاکم بر کل تاریخچه شرق‌شناسی نوین، ... خفه و خاموش گردیده است».^۱

۲. محوریت پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه در تحلیل نظریه دولت در اسلام

شرق‌شناسی سنتی پژوهشی است که به تدریج در نهادهای آکادمیک غرب رشد یافته است. این سنت مطالعاتی، همان‌گونه که از زمان‌هایی پیش‌تر، در اذهان عمومی شرقیان و از جمله مسلمانان، تا حدودی در موضع اتهام یا دست‌کم سوء ظن بوده و حتی برخی شرق‌شناسان را به دفاع از آن واداشته است،^۲ در دوران معاصر نیز به صورت مستقل مورد مطالعه انتقادی قرار گرفته و فلسفه آن به چالش کشیده شده است. آری،

۱. همان، ص ۴۹۷-۵۰۳.

۲. به طور نمونه موننگری وات با تبیین تاریخ اجمالی شرق‌شناسی و به‌ویژه با تأکید بر علمی معرفی کردن شیوه نقد تاریخی و نسخه‌شناسی و این‌که این شیوه در آغاز در شناخت متون و آموزه‌های مسیحیت، به کار گرفته شده است، به دفاع از سنت آکادمیک شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی می‌پردازد. البته وی که شرق‌شناسی را توجیه می‌کند، دست‌کم می‌پذیرد که به‌کارگیری نقد تاریخی و نسخه‌شناسی به ایجاد شبهه در پاره‌ای از آرای سنتی در میان مسلمانان (و نه تضعیف اعتقادات اصلی مسلمانان)، منتهی شده است و به‌ویژه می‌پذیرد که پژوهشگران غربی «برای ارزش‌های مثبت اسلام به مثابه یک دین اهمیت چندانی قائل نبودند» (موننگری وات، مطالعه دین در مغرب زمین، مندرج در: نامه فرهنگ، ش مسلسل ۱۶، ص ۶۵-۶۹).

به تعبیر محقق ارجمند عبدالله شهبازی «ما در غرب نیز شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان بزرگی داریم که دغدغه دانش واقعی دارند. یک نمونه، به نظر من، آقای برتولد اشپولر است که کتاب دو جلدی‌اش درباره تاریخ ایران در سده‌های نخستین اسلامی، واقعاً بی‌طرفانه است»؛ اما به هر حال، می‌توان گفت در بستری که سنت شرق‌شناسی پدیدار شد، «رویکرد عمومی سلطه‌گری است»؛ بی‌آن‌که ادعا شود «شناخت تاریخی یا اصولاً دانش، همه جا و در همه حال، ناشی از نیازهای سیاسی است».^۱ این مشکل اساسی در بنیاد شرق‌شناسی وجود دارد که بسیاری از تحلیل‌های آنان، برآمده از چارچوب حیات فکری غربی‌ای است که ذهنیت شرق‌شناسان در آن شکل گرفته است. حال آن‌که، باید دانست وقتی بخواهیم قالبی را که متعلق به جای دیگر بوده و فلسفه‌اش مبتنی بر فلسفه دیگری است، در تحلیل تاریخ تحولات سیاسی - اجتماعی ایران به کار گیریم، نمی‌توان انتظار تحلیل صوابی را از آن داشت.^۲ در این فضا خانم آن لمبتون نیز با تکیه بر سنت شرق‌شناسی و به‌ویژه با تکیه بر پیش‌فرض‌های این سنت مطالعاتی در مغرب‌زمین،^۳ به مطالعه نظریه دولت در اسلام و تشیع می‌پردازد. از این روی، با مروری گذرا به برخی از عمده‌ترین آن پیش‌فرض‌ها - که البته در اندیشه لمبتون تبلور بیشتری دارند - تلاش نظری او را به مطالعه انتقادی می‌گذاریم؛ پیش‌فرض‌هایی که آنها را می‌توان در «فرادستی غرب و فرودستی شرق»، یا به تعبیر فرد دالمایر نگاه غرب «از زاویه برتری عقلی و سیاسی به فرهنگ‌های دیگر»^۴ خلاصه نمود که در تحلیل نظریه دولت اسلام و شیعه نیز رخ می‌نماید؛ حال آن‌که به طور نمونه، به تعبیر اندرو وینسنت،

۱. عبدالله شهبازی، نظریه نوظنه، صعود سلطنت پهلوی و تاریخ‌نگاری جدید در ایران، ص ۱۶۷-۱۶۹.

۲. موسی نجفی، ساختارشنکی و نظریه‌پردازی در فلسفه سیاسی، مندرج در: کیهان فرهنگی، ش ۲۰۸ و ۲۰۹، ص ۹.

۳. درباره شرق‌شناسی، ماهیت و کارکرد آن بحث‌های نظری فراوانی صورت گرفته است. برای دیدن نگاهی بنیادین به شرق‌شناسی ر.ک: رضا داوری اردکانی، ملاحظات درباره شرق‌شناسی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، ص ۲۳-۲۴. غلامرضا اعوانی، کریم مجتهدی، رضا داوری اردکانی، شهرام پازوکی، خلجی، شعاعی،

شعبانی، شرق‌شناسی (میزگرد)، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، ص ۲۴-۵۱.

۴. فرد دالمایر، آن سوی شرق‌شناسی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش ۴۱، ص ۴۸.

در اندیشه غربی «نظریه دولت مشروطه دارای سیر تکاملی اجتناب‌ناپذیری در تاریخ نبوده است. دموکراسی لیبرال در قرن‌های نوزدهم و بیستم بر اساس هیچ‌گونه الگوی تاریخی محتومی قرار نداشته است» و «این‌که نظریه مشروطیت در قرن نوزدهم با اندیشه دموکراسی و حقوق فردی ارتباط پیدا کرد، بدین معنا نیست که مشروطه‌خواهان قرون پیش هم پیرو چنین اندیشه‌هایی بوده‌اند»؛^۱ همان‌گونه که از منظر او، تنها هنگامی که پادشاهان با مقاومتی روبرو می‌شدند، «مناقشه بر سر حق مردم در محدود کردن قدرت پادشاه یا عزل او، از طریق نمایندگان‌شان در کانون توجه قرار می‌گرفت»^۲ و جوامع شرقی یا اسلامی نیز از فراز و فرودهای مخصوص به خود برخوردار بوده‌اند که نباید وضعیت تاریخی یکی، به مثابه معیاری مطلق برای داوری یا حتی شناخت دیگری قرار گیرد. بر این اساس است که سیدحسین نصر در کنار ملاحظه برخی مشابهت‌های سیاسی میان شرق و غرب، تأکید می‌کند که «با این همه، نباید تفاوت‌های میان گونه‌های سلطنت و اشراف‌سالاری سیاسی و نیز اختلاف در عناوین موروثی را در جهان اسلام و غرب نادیده انگاشت».^۳ به رغم آن‌که اشکال‌های گوناگونی بر نظریه‌های دولت مدرن غربی مطرح شده و «هیچ کس مدعی نیست که دموکراسی کمبودهایی ندارد»^۴، لمبتون به پی‌جویی عناصر مثبت در نظریه دولت اسلام علاقه‌ای نشان نمی‌دهد؛ چه آن‌که به تعبیر ادوارد سعید «جوهره شرق‌شناسی»، «تمایز پابرجای و قلع و قمع‌ناشدنی بین برتری مغرب‌زمین و حقارت شرق» است^۵ و این جوهره چنان بنیادین است که ابعاد مختلفی به خود می‌گیرد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۱. اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۴۳.

۳. سیدحسین نصر، قلب اسلام، ص ۲۲۰.

۴. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۳۰۴-۳۱۱.

۵. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ص ۸۱.

۲-۱. تأکید بر «فقر تئوریک» و «تاریخ‌مندانگاری مطلق» ادبیات و نظام سیاسی مفاهیمی چون تاریخی‌گری، تاریخ‌گرایی (هیستوریسیسم)،^۱ تاریخ‌مندانگاری، معانی گوناگونی در بسترهای فکری مختلف و در سیر تحولات مختلف و در فرهنگ‌های مختلف شکل گرفته است؛ اما به هر حال، معمولاً این اصل در مطالعه اندیشه‌های سیاسی حاکمیت دارد که مفاهیم، نظریه‌ها و نهادهای سیاسی، و نیز نظریه‌های دولت، تاریخ‌مند می‌باشند.^۲ مشهور است که شیوه نقد تاریخی متون دینی (یهودیان) با نوشته‌ای معروف از اسپینوزا فیلسوف یهودی هلندی، با نام «رساله‌ای در باب الهیات و سیاست»، در اوایل قرن هفدهم آغاز شد و تلاش می‌کرد صحت و اصالت آن را بررسی کند و این شیوه تا قرن حاضر نیز ادامه دارد.^۳ به هر حال، رهیافت پژوهش تاریخی، به صورت‌های مختلفی پی‌گیری می‌شود؛ چنان‌که کوون لاین اسکینر،^۴ جان پوکوک،^۵ دون جان،^۶ سه متفکر بارز در این عرصه‌اند؛ چنان‌که به طور کلی، تاریخ‌مندانگاری روش‌شناسانه در الگوهای پست مدرن نیز، به نوعی خود را به ویژه در تحلیل اندیشه‌ها و دانش‌های تمدنی نشان داده‌اند و در مطالعه ابعاد تمدن اسلامی، در آثار مسلمانانی مانند محمد آرکون،^۷ محمدعابد الجابری (در تلاش برای «نقد عقل عربی»)^۸،^۹

۱. برای دیدن سیر تاریخی این مفهوم، رک: مورس مندلبوم، تاریخ‌گرایی، مندرج در: بل ادواردز (به سرپرستی)، فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات از دایره‌المعارف فلسفه)، ص ۱۷۹-۱۹۳.

۲. رک: عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست.

۳. محمدعابد الجابری، تأملاتی در باب دین و اندیشه، مندرج در: نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۳۹۱.

4. Qvenlin Skinner

5. John Pocock

6. John Dunn

۷. محمد آرکون (گفتگو با هاشم صالح)، تاریخ‌مندی عقل اسلامی، مندرج در: کیان، ش ۱۴؛ محمد آرکون (گفتگو با هاشم صالح)، نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا، مندرج در: کیان، ش ۴۷، ص ۱۹-۲۰.

۸. مراد جابری از واژه «عقل» - در صورتی که به شکل مرکب به کار رود، مانند عقل عربی - نه ابزار و قوه تفکر است و نه محتوای این تفکر؛ بلکه با تأثیر از مکاتب ساختارگرا، مقصود شبکه یا نظامی از اصول و مفاهیم است که در چارچوب فرهنگ معینی شکل گرفته است. این چنین عقلی، از منظر او سرشتی تاریخی دارد و بالطبع تاریخ‌مند است.

۹. محمدعابد جابری، در رویکرد انتقادی خود به سنت اسلامی - عربی، به تصریح خود تلاش کرده است بر

عبدالکریم سروش،^۱ محمد مجتهد شبستری^۲ و ...، پرورانده شده و کاربری یافته است.^۳ این امر هرچند می‌تواند به مثابه واقعیتهایی عینی مورد مطالعه قرار گیرد و پیش‌فرضی اساسی محسوب گردد؛ اما هنگامی که سخن به اندیشه‌های ماورای زمینی و آسمانی کشیده می‌شود، این پیش‌فرض به گونه‌ای می‌تواند آموزه‌های آسمانی را بی‌معنا جلوه داده و به ویژه آن را توجیهی این‌جهانی و بشری در تلاش برای تثبیت آموزه‌های خاصی محسوب نماید. حال آن‌که، «عقاید سیاسی فقط بازتاب منفی منافع مسلم یا جاه‌طلبی‌های شخصی نمی‌باشند، البته روشن است که در فرض آسمانی بودن برخی ادیان و دست‌کم برخی تعالیم آنها، تاریخی بودن مفاهیم، نظریه‌ها و نهادهای دینی -

پژوهش‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه فرانسوی (باشلار، آلتوسر، پیازه و میشل فوکو) تکیه زدند و با کمک‌گیری از شیوه گفت‌وگو و تأکید بر مفاهیم مهمی از حوزه این رویکرد مانند مفهوم «گست»، ابعاد باورهای عربی - اسلامی تاریخ‌مندی را تحلیل کنند. وی اصولاً متفکران را در این دوره نیازمند چنین اقتباس‌هایی (البته نه به معنای تقلید صرف و نسخه‌برداری) می‌بیند. علت تکیه بر سنت پژوهشی فرانسوی از دیدگاه او، جدا از قرابت بیشتر فرهنگ فرانسوی با مغرب عربی (نسبت به فرهنگ‌های انگلوساکسون و غیره) این است که رهیافت‌های فرانسوی بیش از گرایش‌های دیگر، به تحلیل تاریخی ساختی و نقد عقلی فلسفی بها می‌دهند و کمتر به کار تحلیل منطقی (صوری) گزاره‌ها می‌پردازند؛ حال آن‌که «گرایش‌های معرفت‌شناسانه انگلوساکسون در تحلیل مسائل، روشی منطقی - تحلیلی را در پیش می‌گیرند که برای دقت ذهن سردمندان و از انسجام منطقی کم‌نظیری برخوردارند؛ اما در عین حال، برای حوزه پژوهشی در میراث عربی - اسلامی نامناسب بوده و نمی‌توان آن آموزه‌ها را به کار بست؛ زیرا رهیافت‌های انگلوساکسون، پوزیتیویستی است و گرایش پوزیتیویستی اصولاً مخالف میراث و تاریخ است.» به هر حال، شیوه او به تعبیر خودش «آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر ایدئولوژیک از عناصر معرفتی» به تناسب «سرشت موضوع مورد پژوهش» است (محمد عابد جابری (گفتگو)، تبیین ساختار عقل عربی، ترجمه مندرج در: نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۲۵-۴۲۱؛ محمدعابد الجابری، تأملاتی در باب دین و اندیشه، مندرج در: نقد و نظر، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۳۹۲-۳۹۵). برای آشنایی کلی با اندیشه‌های جابری، رک: محمدتقی کرمی، معناکاوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۲۲، ص ۲۳۱-۲۵۳.

۱. عبدالکریم سروش، شریعت و جامعه‌شناسی دین، مندرج در: کیان، ش ۱۳، ص ۱۲.
۲. محمد مجتهد شبستری، متون دینی و جهان‌بینی نقد تاریخی، مندرج در: کیان، ش ۲۶.
۳. برای مطالعه در برای ابعاد دیگر این بحث، رک: محمدتقی کرمی، ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه، مندرج در: نقد و نظر، ش ۲۷-۲۸، ص ۲۹۰-۲۹۱. محمد مهدی خلجی، دیرینه‌شناسی اخلاقی و سیاست در اسلام، مندرج در: نقد و نظر، ش ۲۱، ص ۲۷۷-۲۷۷.

سیاسی، تنها به صورت‌های خاصی می‌توانند مقبول افتند و نباید از تقلیل شتابان آنها به آموزه‌های این‌جهانی، غافل شد. در این میان، تاریخ‌مندانگاری مطلق، تنها به ذهنیت خاصی مجال ظهور می‌دهد و حتی فضای بسته‌ای برای پیدایی و استعمال مفاهیم نوین در بررسی‌های تحلیلی ایجاد می‌کند؛ چنان‌که پیدایش و شیوع مفاهیمی چون «دولت مطلقه» - که در کانون توجه لمبتون قرار دارد - نیز تاریخ‌مندی و به ویژه استعمالی جهت‌دار و گزینشی بوده است. می‌دانیم که «سابقه پیدایش واژه دولت مطلقه در واژگان سیاسی اروپا چندان دراز نیست. به یک معنا می‌توان گفت که کاربرد آن از اوایل قرن هجدهم برای داوری درباره گذشته مستداول شد» و «نظریه دولت مطلقه اصطلاحات مورد نیاز خود را از تئوری حاکمیت و به ویژه از بحث ژان بدن درباره قدرت مطلقه گرفت».^۱

تمایل به فقیرانگاری تئوریک اسلام، امری نیست که به مستشرقان محدود گردد. چنین تحلیل‌هایی به اقتضای تجدیدزدگی، جهان‌گستر شده و بسیاری از شرقیان مسلمان را نیز در آغوش کشیده است؛ چنان‌که پساشرق‌شناسان اروپایی و شرقی نیز این امر را دامن می‌زنند. به طور نمونه، در تحلیل نظریه دولت دینی - چنان‌که همواره در اندیشه برخی تحلیل‌گران ایرانی نیز بازتاب داشته است - باور به «فقر تئوریک»، یعنی باور به «فقدان تئوری راهنمای عمل اجتماعی» جز به انگاره «ناکارآمدی ذاتی» نخواهد انجامید. از این منظر، هرچند «هنوز کسی خبر از پایان عصر قرائت و تفسیر و اجتهاد نداده است» و بر ساختن عقلانیت‌ها و نظریه‌های کارآمدی را در سایه دین می‌توان انتظار داشت، اما چه بسیار نظام‌هایی که بر اساس نظریه دولت دینی شکل می‌گیرند، قادر به مفصل‌بندی یک دستگاه نظری راهنمای عمل و یا یک گفتمان هژمونیک (منطبق با شرایط متحول و پیچیده زمانه) نیستند.^۲

به هر حال، برخی از ابعاد این نگاه کلان لمبتون را در عناوین ذیل پی می‌گیریم.

۱. اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ص ۷۷.

۲. محمدرضا تاجیک، گفتمان، پادگفتمان و سیاست، ص ۳۵۰-۳۵۲.

آ. خاستگاه و منبع «نظریه دولت اعتقادی» در «اسلام و ایران»

لمبتون آرای سیاسی جهان اسلام و ایران را در سه دسته کلی^۱ نظریه‌های فقهی (به عنوان اسلامی‌ترین نظریه‌ها، به ویژه اهل تسنن که به دنبال حفظ و انتقال سنت بودند)، فلسفی (به اقتباس از فیلسوفان یونان باستان یا هم فیلسوفان یونانی و هم ایرانی^۲، و با انتقال توسط غیر سنیان به‌ویژه شیعه، معتزله و کمی نیز صوفیه) و ادبی (با تأکید بر حق الهی پادشاهان و بر اساس عدالت و دانش شاهانه و به اقتباس از ایران باستان) قرار می‌دهد (ب، ص ۲۳-۲۴)؛ چنان‌که وی، «جامعه ایده‌آل» در نظریه فیلسوفان سده‌های میانه اسلام را جامعه‌ای «مبتنی بر سلسله مراتب اجتماعی که در آن انسان‌ها به طبقات مختلفی تقسیم شده‌اند»، معرفی می‌کند.^۳

در عمق نگاه لمبتون، منابع سه‌گانه مذکور از فقر تئوریک عمده‌ای رنج می‌برند که آنها را در بستر زمان، جز در تحول تاریخی نمی‌توان دید. بی‌جهت نیست که وی این لایه پنهان از تحلیل خود را گاه در پاره‌ای مسائل گوشزد می‌کند و از آن برای طرح دیگر اندیشه‌های خود یاری می‌جوید.

۱. ضعف «فقه و حقوق اسلامی»: خاتم آن لمبتون، در بحث از دولت و حکومت در اسلام، عمدتاً تمایل دارد تا به «اندیشه‌های سیاسی» بپردازد تا به «نهادهای سیاسی» (ب، ص ۲۴)؛ اما پیش‌فرض‌های اساسی و فقیرانگاران آموزه‌ها و نهادهای سیاسی اسلام و مسلمانان، او

۱. مشابه این تقسیم‌بندی محدودنگرانه در تحلیل سید جواد طباطبایی نیز راه یافته است. از منظر او، «در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران تا فراهم آمدن زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی، بر پایه خاستگاه‌های سه‌گانه فلسفه یونانی، اندیشه ایرانی‌شهری و کتاب و سنت اسلامی، سه جریان عمده فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی به وجود آمد و در تحول تاریخی اندیشه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی که خاستگاه آن اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری و نظریه شاهی آرمانی ایران باستان بود، به جریان عمده و غالب تبدیل شد و دو جریان دیگر به سیاست‌نامه‌نویسی میل کردند و در آن حل شدند» (سید جواد طباطبایی، دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص ۳۴۱؛ همچنین ر.ک: سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۹۱).

۲. آن. لمبتون، نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران، ص ۵.

۳. همان، ص ۵.

را تنها در مسیر دیدن ابعاد منفی، اگر نگوئیم منفی‌نگری، سوق داده است. وی به رغم آن‌که برخی واقعیات را نیز می‌بیند، اما با نگاهی فراگیر و مبالغه‌آمیز و تا حدی نیز تناقض‌آمیز، قانون‌گذاری توسط مسلمانان را به صورت تاریخ‌مندانانه در دو حوزه اندیشه‌ها و نهادهای سیاسی برجسته می‌کند و معتقد است «بعد از پیامبر، خلفای مدینه - راشدین - سپس خلفای اموی و فرماندارانشان تا حد زیادی به عنوان قانون‌گذاران جامعه عمل کردند» و «سیره خلفای اخیر اموی نیز به تدریج به عنوان اعمال نظر شخصی و اجتهاد، سازمان یافت و به قوانین مذهبی اسلام مبدل شد. مراحل نهایی این تحول و توسعه با پذیرش وسیع عناصر گوناگونی متمایز می‌گردد که حتی از بسیاری جهات، پایه‌ها و بنیادهای قوانین، از اسلام و یا قرآن ریشه نمی‌گرفت. مفاهیم و اصول حقوقی به وسیله کسانی که به اسلام گرویده بودند، وارد اسلام شد و بسیاری از نهادهای اداری موجود، جزء حقوق اسلامی گردید». روشن است که وی برای تعدیل این تحلیل مبالغه‌آمیز، تحلیل دیگری را مطرح کند که از تناقض با گفته فراگیر و نه جزئی‌پیشین، خالی نیست. وی در ادامه می‌گوید: «اما با این همه و علی‌رغم این تأثیرات گوناگون، شریعت اسلامی، ممتاز و یگانه بوده و گرایش فکری اساسی به قوانینی است که تقریباً بتواند نام اسلامی به خود گیرد» و «به مرور زمان، بیشتر، نظریاتی که در اصل مربوط به علما بود، به پیامبر یا یکی از شخصیت‌های بزرگ گذشته منسوب گردید و بدین وسیله روند عرضه هنجارهای اسلامی در همه زوایای زندگی - از جمله حقوق - ادامه یافت و تکمیل شد» (ب، ص ۳۴-۳۵).

وی تحلیل سیاسی ویژه‌ای درباره فضای حاکم بر فقه اسلامی ارائه می‌دهد و تلاش می‌کند با تبیین کارکرد دینی - سیاسی اجماع، آن را از یک سو، مانع از رشد اندیشه‌های بدعت‌آمیز و از سوی دیگر، عنصری در خدمت تثبیت فقه و به تبعیت از استاد خود سر هامیلتون گیب، مطلق‌گرایانه پایه‌ای برای نظام‌های سیاسی موجود معرفی کند و از سوی دیگر موجب زوال نهادهای سیاسی بینگارد. از نگاه او، «در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که اجماع، فرصت‌های نامحدودی جهت رشد و توسعه در اختیار گذاشت، در حالی که

در حقیقت، مسأله بر عکس بود. فقها به گونه‌ای که ظاهراً قابل توجیه نمی‌نمود، با تبدیل اجماع از اتفاق کلی جامعه به اتفاق بسیار پیچیده و سازمان یافته علما، آن را سلاحی ساختند تا جلوی هرگونه مخالفت و چون و چرایی را علیه آنچه زمانی به عنوان حکم نهایی اعلام گشته بود، بگیرند. به این صورت، اجماع اساساً به یکی از پایه‌های قدرت مبدل شد. این «تنگ شدن دسترسی به احکام» که «ثبات فقه را تضمین کرد»، این نتیجه سیاسی را نیز داشت که «آن را قادر ساخت که بدون حمایت یک نیروی سیاسی، راه را بر زوال نهادهای سیاسی اسلام ببندد» (ب، ص ۴۶).

در مجموع، وی تحلیل فقیرانگاران خود را درباره آموزه‌های دینی - سیاسی، به صورت شفاف بیان کرده و با آن که سه وظیفه «قضاوت»، «رهبری دنیوی» و «هدایت معنوی و روحانی» جامعه را بر دوش پیامبر می‌بیند (ب، ص ۶۱)، با تکیه بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه، با تبعیت از آ. جی، ونسینگ، معتقد است «در قرآن، مقوله یا نظامی درباره ساختار سیاسی وجود ندارد و در سیره پیامبر نیز نشانی دیده نمی‌شود که برساند پیامبر در صدد بود تا در این زمینه معیارهایی بر جای گذارد که امت برای همیشه از آن‌ها پیروی کند». به تعبیر دیگر، آنچه در تاریخ اندیشه و نهادهای سیاسی در تمدن اسلامی می‌یابیم، اموری نیستند که به ذات اسلام نسبت داد و تنها متعلق به مسلمانان است. بی‌جهت نیست که وی تأکید می‌کند «تحقیقات اخیر نشان داده است که فقه اسلامی از دوران شکل‌گیری‌اش تا نیمه قرن دوم به هیچ وجه در تئوری، تغییرناپذیر نبوده است، تا چه رسد به عمل» (ب، ص ۴۶-۴۷) و از جمله «تا قرن پنجم / یازدهم، فقها نظام حقوقی جامعی را درباره شرایط، نحوه تفویض قدرت و وظایف امام تبیین کرده بودند» (ب، ص ۵۹)؛ اما در مجموع، اجتهادی نیز که در فضای حاکمی اجماع پدیدار شد، حکایت ویژه‌ای در چشم‌انداز لمبتون دارد؛ چرا که معتقد است «اجتهاد، راه را برای تقلید گشود و این نوعی محدودیت و صلابت پدید آورد» (ب، ص ۴۶-۴۷). به رغم آن‌که، لمبتون شکل‌گیری نظام جامعی را برای فقه - به ویژه در صورت‌بندی فقه سیاسی - تا قرن پنجم سراغ می‌گیرد، به نحوی تلاش دارد آن را از جهت دیگری، غیر اصیل و سطحی

بنمایاند. از این روی، در تحلیل عملکرد تاریخی فقها، تأکید می‌کند «البته از آن‌جا که اعتقاد بر آن بود پایه‌های حکومت اسلامی در شرع نهاده شده و در همه ازمه و شرایط ثابت و تغییرناپذیر است، هیچ سازمان و تشکل دوباره‌ای در نظریه‌ای که فقها برپا کرده بودند، توقع نمی‌رود» (ب، ص ۵۷) و «آن‌ها وجود دولت را به عنوان نهادی که باید وجود داشته باشد، نمی‌پذیرفتند، بلکه ظهور دولتی دنیوی را در قالب نهادی مستقل و تحمیلی تلقی می‌کردند، که علت آن رخنه عناصر فساد در جامعه بود». وی در ادامه به تبعیت از پروفسور سر هامیلتون گیپ، همه مباحث مربوط به نهاد حکومت در اندیشه سیاسی اسلام را «بر محور خلیفه» خوانده و «دولت [را] به عنوان پدیده‌ای صرفاً گذرا و موقت» معرفی می‌کند که «با آن‌که قدرت دنیوی را در اختیار دارد، فاقد هر نوع اقتدار ذاتی است» (ب، ص ۵۹).

خانم لمبتون باور خود به فقر نظری اسلام را در مصادیق مختلف دیگری نیز می‌بیند. به طور نمونه، از دید او، «بدون شک بعضی از کاستی‌های فقه و حقوق اسلامی باعث می‌شده که صنوف برخی از وظایف فقهی را خودشان انجام دهند. محدودیت‌های شریعت، آگاهی از بعضی اختلافات تجاری را دشوار می‌ساخت»^۱. به هر حال، قائل شدن به فقر تنوریک مذکور، به طور طبیعی بدان‌جا می‌انجامد که «ضرورت اصلاح قوانین» از زاویه نگاه تجدیدزندگان غرب‌باور را، از منظر دانای کل، به عنوان امری ناگزیر و ضرورتی تحوّل‌آفرین مطرح کند و بپندارد که، «محدودیت ناگزیرانه شریعت، از همان زمان‌های اولیه، تنه‌ای از قوانین سنتی ایجاد گشت. این مسأله در خلال زمان رشد کرد و محتوای شریعت، هر چه بیش‌تر محدود به مسایلی از قبیل ارث، وقف، ازدواج و طلاق شد. بعد از انقلاب مشروطیت سال ۱۹۰۶م، ضرورت اصلاحات قوانین پیش کشیده شد»^۲.

۱. همان، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۴۹.

۲. ضعف «فلسفه سیاسی»: نگاه لمبتون به توانمندی فلاسفه سیاسی، تحت‌الشعاع این مسأله است که آنان به صورت شدیدی متأثر از اندیشمندان یونان باستان قرار دارند. به طور نمونه، وی حتی اندیشه فیلسوفی مانند خواجه نصیرالدین طوسی را نیز - که آن را گونه‌ای از مشروطه‌گرایی می‌داند - به خاطر بهادادن به مسأله امامت و پیوند با آسمان، از سنخ اندیشه‌های معطوف به اقتدارگرایی و برپاسازنده نظام مطلق‌آئین می‌داند (الف، ص ۵۸). یادآور می‌شود، آن لمبتون در گزارش خود برای اثبات گرایش نظری و عملی ایرانیان به نظام مطلق‌آئین و اقتدارگرایی، از یادآوری آموزه‌هایی چون «سایه خدا»، «خلافت خدا» یا «خلافت پیامبر»، هماره سود می‌جوید. همان‌گونه که در ترسیم مناسبات دین و دولت توسط او، این مفاهیم و نهادهای هم‌تراز با آن‌ها یا برآمده از آن‌ها نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند.

در مقابل، تنها با کلان‌نگری عقلانیت‌پژوه است که می‌توان دریافت چگونه حوزه دانش‌های مختلف و مؤلفه‌های گوناگون هر یک از آن‌ها در کنار نشانده شده و در چارچوب مبانی، اهداف و اصول آرمانی و راهبردی مطرح در عقلانیت هدایت‌شده دینی، با یکدیگر همسازی یافته‌اند. به طور نمونه، «از نظر امثال فارابی، خواجه و ملاصدرا، شریعت و نظام فقهی و قانونی و حدود و احکام فقهی، اساس، بنیاد و لازمه هستی، روابط و نظام جمعی و جامعه مدنی است»^۱. به هر حال، حاکمیت عقلانیت هدایت‌شده دینی بر اقتباس‌های فیلسوفان یا سیاست‌نامه‌نویسان چنان بوده است که شالوده ویژه‌ای برای اندیشه آنان رقم زده است و از این رو، یکپارچگی عقلانیت فیلسوفانی مانند فارابی در چنان سطحی است که قابل انکار نباشد و بدان اذعان شده است؛ گو آن‌که عناصری یونانی یا ایرانی را نیز در بتوان دید.^۲ در نهایت، به تعبیر مرحوم حمید عنایت «این فرض که اندیشه سیاسی فارابی دارای دو پایه مشخص، یک افلاطونی و دیگری ارسطویی است، دور از

۱. علیرضا صدرا، فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۳، ص ۳۷.

۲. محمدتقی دانش‌پژوه، اندیشه کشورداری نزد فارابی، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، ص ۹۱.

واقعیت نیست؛ اما فارابی صرفاً از موضعی انفعالی به معرفی اندیشه‌های بیگانه به مسلمانان پرداخت... بلکه کوشید از رهگذر این کار ترکیبی نو فراهم آورد که از اندیشه اصیل و خلاق او سرچشمه می‌گرفت.^۱ چه آن‌که تبادل فرهنگ‌ها نیز در اندیشه فیلسوفانی مانند فارابی نیز بر منطق ویژه‌ای تکیه داشته و از این رو، او تلاش ظریفی برای نظریه‌سازی درباره بنیاد نظری «تبادل فرهنگ‌ها» از خود نشان می‌دهد و جوهر اقتباس و تصرف از تمدن دیگر را بر این بنیاد قرار می‌دهد؛ گو آن‌که، از نگاه عبدالجواد فلاطوری، «هیچ یک از فلاسفه اسلامی قبل و بعد از فارابی مثل او به اندیشه درباره چگونگی برخورد تمدن‌ها و تبادل فرهنگ‌ها نپرداخته است».^۲ در مجموع، ضعفی که در فیلسوفان سیاسی اسلام به سرآغازی فارابی سراغ گرفته می‌شود، هنگامی که با پشتیبانی باورهای آنان با پرتوهای فروزان آموزه‌های اسلامی دیده شوند، سستی‌های اندیشه‌های یونانی نیز به فراموشی سپرده می‌شوند؛ چه آن‌که، در یک سخن فیلسوفی مانند «فارابی نظریه‌های سیاسی [فیلسوفان یونانی مانند] افلاطون را با بینش مکتبی‌اش - اسلام - هماهنگی داده است».^۳

۳. ضعف «ادبیات ایران‌شهری»: در تحلیل لمبتون، اندیشه دینی در نظریه‌سازی مستقل برای دولت، همان‌گونه که توانمندی ضعیفی برای صورتبندی دولت غیراقتدارگرا دارد، گاه در بهره‌گیری از دیگر سنت‌های تمدنی مانند سیاست غیردمکراتیک در ایران باستان نیز این ضعف بار دیگر ظاهر شده و تداوم می‌یابد. او، با برخورداری از پشتوانه و پشتیبانی جهت‌دار سنت شرق‌شناسی، ضمن تأکید بر «ناهماهنگی درون اسلام»، یاری‌جویی کسانی چون نظام‌الملک از تمدن ایران باستان را برای تجدید سازمان سیاسی، ناکارآمد

۱. حمید عنایت، تقابلی افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۲. عبدالجواد فلاطوری، نظر فارابی درباره تبادل فرهنگ‌ها، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، ص ۲۵۱.

۳. محمدحسین ساکت، فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۵۷.

دانسته و تلاش وی را تداوم‌بخش ناسازواری درونی اسلام می‌پندارد. وی در این تحلیل بی‌آن‌که پیش‌فرض «ناهماهنگی» را به اثبات رساند، از پیش‌فرض ابتدای اخلاق ایران باستان بر «زور و فرصت‌طلبی» بهره می‌جوید که در قالب روش‌شناسی شرق‌شناسان رشد یافته و تنها از منظر مدرنیته پرغرور اروپایی طرح می‌شود. وی این پیش‌فرض‌ها را از سرهامیلتون گیب وام می‌گیرد که، «نظام‌الملک با صورتبندی مجدد سنت کهن ایرانی سلطنت که پایه‌های مستقل اخلاق‌اش مبتنی بر زور و فرصت‌طلبی بود، به ناهماهنگی درونی اسلام که همیشه ضعیف عمده آن به عنوان یک ارگانسیم سیاسی - اجتماعی به‌شمار می‌رفت، تداوم بخشید» (الف، ص ۴۱-۴۲).

ب. خاستگاه و منبع «معرفت‌شناختی سیاسی شیعه»

لمبتون، با تاریخی‌گرایی خاصی به بازشناسی خاستگاه و منابع «معرفت‌شناختی سیاسی شیعه» دست می‌یازد. وی شیعه را به عنوان «مهم‌ترین و در واقع تنها انشعاب مهم در اسلام» و در قالب آغازین آن، «تنها یک حرکت و نهضت سیاسی به طرفداری از اجرای درست قانون» معرفی می‌کند «که رهبری جامعه را تنها حق علی علیه السلام و اولاد او می‌دانست» و «شیعه بعدها به صورت نهضتی دینی درآمد» و «به صورت چتری درآمد که همه انواع نارضایتی‌های سیاسی و اقتصادی را دربر می‌گرفت» (ب، ص ۳۵۷-۳۵۸). از این روی، لمبتون با آوردن این قید که «همگان برآنند»، این اندیشه را فراوری خوانندگان قرار می‌دهد که ساسانیان زردشتی به عنوان طبقات حاکمه ایران باستان، «در عصر اسلامی به مذهب تسنن اسلامی گرویدند و امتیازات ویژه خود را به مقیاس زیادی بار دیگر صاحب شدند و حال آن‌که عناصر مخالف [مانند مانوی‌ها و مزدکی‌ها] فقط به یکی از فرقه‌های بی‌شمار تشیع گرویدند»^۱. البته وی این نکته را نیز می‌آورد که «تمدن اسلام یک تمدن شهری بوده و حال آن‌که تمدن قبل از اسلام ایران یک تمدن

۱. آن. لمبتون، نگارشی بر جامعه اسلامی در ایران، ص ۴۴-۴۳.

فئودالی به شمار می‌رفت».^۱ در مجموع، لمبتون سه نوع مختلف از تشیع را برجسته می‌سازد. از منظر او، «یکی از انواع مختلف تشیع که می‌توان تشخیص داد، تشیع طرفدار سلطنت بود که یک نهضت عربی به‌شمار می‌رفت و در زمینه عقیدتی، فرق چندانی با تسنن اسلامی و تشیع اجتماعی و تشیع سیاسی که هر دو تأثیر ویژه‌ای در ایران به جا گذاشتند، نداشت. نماینده این سه نهضت شیعی به ترتیب آل‌زیار، اسماعیلیان و صفویان بودند. مع‌هذا، اکثر مواقع یک چنین انشقاقی بین آن‌ها دیده نمی‌شد و تجلیات ویژه مذهب تشیع تا اندازه‌ای در هر سه عنصر پدیدار بود».^۲ وی معتقد است یکی از ویژگی‌های نهضت‌های اجتماعی و ضد حکومتی در آسیای غربی این بود که «این نهضت‌ها در لباس مذهب رخ می‌نمودند» و بدین‌سان، «زمانی که حکومت دارای مذهب رسمی تسنن بود، نهضت‌های ضد حکومتی به طرف تشیع گرایش داشت، مع‌الوصف عملاً حکومت شیعی مذهبی که در نتیجه برافتادن حکومت سنی مذهب ایجاد می‌گشت، فرق بسیار کمی با سلف خود داشت. مثال‌های بارز این مسأله فاطمیان مصر و آل‌بویه ایران و عراق بودند».^۳

از سوی دیگر، خاستگاه سیاسی مورد نظر او، در بستر تاریخ، به صورت خاصی منظومه اندیشه‌های سیاسی شیعه را شکل داد^۴ و تأثیر دراز دامنی را رقم زد. وی در بازشناسی اندیشه سیاسی شیعه، هم تلاش می‌کند عناصری را برجسته بنماید و هم تلاش می‌کند خاستگاه معرفتی آن‌ها را به دست دهد.

۱. همان، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۳-۴۴.

۳. همان، ص ۴۴.

۴. کسانی مانند آقای داود فیرحی نیز که با تکیه بر مبنای روش‌شناسانه فزاده شدن اندیشه در بحران طرح‌ریزی شده، تا حدودی از جهت این گونه تقدم پیش‌فرض روش‌شناسانه بر واقعیت خارجی، قابل‌خنده است. رک: داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام (نظام سیاسی شیعه)، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۶، ص ۶۱. برای دیدن بحثی نظری با داود فیرحی درباره تقدم اندیشه یا تأخر اندیشه نسبت به بحران‌ها و بسترهای تمدنی پر تحول، رک: داود فیرحی (میزگرد با...)، تأملاتی در تعاملات علم و تمدن، مندرج در: پژوهش و حوزه، ش ۱۵.

امامت دینی - سیاسی، اندیشه‌ای است که وی آن را در قالب دو گانه «ماوراء طبعی - باطنی» تحلیل می‌کند و با «فلسفه نور» پیوند می‌زند. بنابراین، در نگاه تاریخ‌مندانگارانۀ او که بر اساس تحول‌پذیری زمانی تعریف می‌شود، این پرسش پاسخ می‌طلبد که این اندیشه محوری از کجا به منظومه نسبتاً ساده‌آغازین سیاسی و بعداً منظومه پیچیده سیاسی - دینی شیعه، جذب شده است؟ بر این اساس، وی این تأثیرپذیرانگاری را از سطح خرد به سطح کلان‌تری ارتقا داده و معتقد است که «مبنای سیاسی اصلی شیعه از دو منبع مدد گرفت. اولین منبع، تفکر عرفانی نشأت گرفته از بلوک یونانی شرق بود که اندیشه‌های ماوراءالطبیعی و اعتقاد به تقدیر نیز بر آن افزوده شد. این تفکر عرفانی در قالب فلسفه نور تجلی یافت و شیعه به استثنای زیدیه آن را اقتباس کردند». در این مورد، تاریخ‌مندانگاری او هنگامی بیشتر خود را نمایان می‌کند که وی با وام‌گیری از دونالدسون، این نکته را در میان می‌آورد که «ادعای این که نور الهی در ارواح و جان ائمه حلول یافته، به احتمال زیاد برای نخستین بار در دوره امامت امام صادق (ع)، امام ششم (متوفی ۱۴۸/ق ۷۶۵م) به صراحت ابراز شد». وی دومین منبع را «که پایه اولیه افکار سیاسی شیعه را استوار ساخت»، برخی اندیشه‌های کلامی معتزل می‌داند (ب، ص ۳۵۸-۳۶۰). لمبتون در نگاهی دیگر، این نکته را نیز متذکر می‌گردد که «عقیده اساسی شیعه پیرامون امام تا زمان امام جعفر صادق (ع)، تدوین نشده بود» و «این عقیده در درجه نخست و تقریباً سراسر آن، بیانی بود از عقاید کلامی و اعتقادی بدون هیچ اشاره روشنی به تشکیلات و سازمان سیاسی دولت. نظریه رهبری معنوی در مقابل خلافت دنیوی پدید آمد» و «امامیه عقیده دارند که امامت چیزی است که خداوند واجب کرده و بنابراین، نمی‌تواند موضوع انتخاب یا تعیین از طرف گروهی از اشخاص قرار گیرد» (ب، ص ۳۷۲).

«فلسفه نور» از این جهت به تدوین نظریه‌های اقتدارگرایانه مدد می‌رساند که شیعیان «به خاطر همین نور الهی، معتقد بودند که حکمت و علم غیب به امام اعطا و عصمت از گناه به او بخشیده شده است، و تنها اوست که از علم غیب برخوردار است و فقط تصمیمات اوست که قطعی و نهایی است»؛ هرچند وی این نکته را مورد اشاره قرار می‌دهد که «البته بیشتر این آثار [نوشته‌ها و گفتار ائمه (ع)]، مطالب چندانانی در

زمینه ساختار و تشکیلات سیاسی دولت در بر ندارد» (ب، ص ۳۵۸-۳۵۹) و از سوی دیگر معتقد است «خطاناپذیری و عصمت پیامبران و امامان نقش مهمی در عقاید شیعه دارد؛ اما نه کلمه عصمت و نه مفهوم آن، هیچ‌یک در قرآن یا احادیث مورد قبول اهل سنت نیامده است. این عبارات آشکارا نخست توسط امامیه به کار رفت و آن‌ها از آغاز قرن دوم / هشتم، هرچند شاید زودتر هم باشد، معتقد بودند که امام باید معصوم از گناه باشد». وی در ادامه، این تحلیل را بدون استناد تاریخی قابل قبول، از قول دونالدسون می‌آورد که «شاید کامل این عقیده تا حدی مدیون تلاش شیعه برای اثبات حقوق ائمه در برابر ادعاهای خلفای اهل سنت بوده باشد» (ب، ص ۳۷۴) و متذکر می‌شود که حتی دونالدسون بر این نظر است که «عقیده به عصمت پیامبران نزد اهل سنت، شاید تحت تأثیر مستقیم و یا غیر مستقیم عقیده شیعه در مورد امامت بوده باشد» (ب، ص ۳۸۸).

لمبتون، تلاش می‌کند موقعیت شیعه را به صورتی تضعیف نماید. به طور نمونه، وی معتقد است «فرقه‌های مختلف شیعی که در قرن اول هجری متهم به غلو بودند، به نظر نمی‌آید تأثیر مستقیمی بر تحول نظریه سیاسی داشته باشند. در آن هنگام غلو به معنی عقیده به غیبت امام در مقابل رحلت او بود...» و از سوی دیگر، با تأکید بر تفرق شیعه و این‌که «شیعه حداقل در سال‌های نخست خود به هیچ روی، گروهی یکپارچه نبود، بلکه شامل گروه‌ها و یا فرقه‌های گوناگون می‌شد. بغدادی پانزده فرقه از آنان را برمی‌شمارد» و شکل‌گیری امامیه را به دوران متأخرتری مربوط می‌داند و تصور می‌کند «امامیه تا قبل از وفات امام دوازدهم، به صورت گروهی مستقل یا مکتبی جدا از شیعه در نیامده بود، اما ریشه‌های این نهضت که بعدها به امامیه معروف گشت، در زمان امام پنجم، محمد باقر علیه السلام و جعفر صادق علیه السلام جلوه نموده بود» (ب، ص ۳۸۵-۳۸۶).

در هر حال، تاریخ‌مندانگاری لمبتون درباره اندیشه‌های اصلی تشیع، ابعاد مختلفی دارد. وی به طور کلی، با مقایسه نگاه تاریخی اهل تسنن با تشیع درباره «پیوند دین و دولت»، ضمن تأکید بر تلاش سنیان برای «سازش دادن تئوری دینی و سابقه تاریخی» و ضمن تأکید بر «آزادی عمل» و «آزادی بیشتر در زمینه تفکر عقلانی شیعیان» در «نفی و

انکار سوابق تاریخی»، این وجه تمایز را بدین صورت تحلیل می‌کند که «این نخستین بار نبود که اندیشه‌های نوین در تشیع پدید آمد؛ یعنی به گونه‌ای آزادی اندیشه در شیعه را در قالب گذار از قلمرو شریعت مطرح می‌کند و در ادامه می‌آورد که «هرچند نه از طریق فقها، بلکه از طریق توده مردم، عقاید و تفسیرهای جدیدی در اسلام پدید آمد». تحلیلی که دامنه تاریخ‌مندانگاری او را بی‌ترسیم میزان و حدود قابل پذیرش آن، توسعه می‌دهد یا می‌تواند توسعه دهد. تحلیل مذکور، هنگامی که به این جمله می‌رسد که «تشیع در شکل‌های مختلف آن هم‌چنان به صورت چتر وسیع باقی ماند و نهضت‌های دینی و مخالفت سیاسی را که متناوباً ثبات خلافت عباسی را مورد تهدید قرار داد، در برمی‌گرفت» (ب، ص ۳۶۷)، می‌تواند تشیع را از جایگاه شعبه‌ای مذهبی به تلاش و نهضتی سیاسی فروکاهد.

۲-۲. محدودانگاری «ظرفیت ساختار سیاسی اسلام» در «پذیرش نهادهای دموکراتیک»

أ. اقتضای «نظریه دولت اعتقادی»

لمبتون نگاه خاصی به خاستگاه و مبنای نظری دولت در اسلام دارد؛ امری که می‌تواند پیامدهای نظری در پژوهش وی داشته باشد. وی معتقد است «مبنای دولت اسلامی، اعتقادی بود نه سیاسی، اقلیمی و یا قومی». این نکته معنای خاصی دارد که مراد وی، در توصیفش از هدف دولت اسلامی، مرزبندی دولت اسلامی با دولت‌های دیگر (و نه با دولت‌های اسلامی) روشن می‌گردد. به گمان وی، «مهم‌ترین هدف حکومت، دفاع از عقیده و حفظ آن بود، نه دفاع از دولت». در این تحلیل، وی پروفیسور ایچ. زیگمن را نیز در این تعبیرش، هم نظر با خود می‌یابد: «در قلب دکترین سیاسی اسلام، امت و جامعه اسلامی جای دارد که تنها رشته‌های ایمان، آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد» (ب، ص ۵۳). عقیدتی بودن مبنای حکومت، در تحلیل لمبتون، گاه بدین گونه طرح می‌شود که «به عقیده مسلمانان، زیربنای همه مباحث مربوط به حکومت، شریعت الهی است که ازلی و ابدی بوده و مبین خیر و خوبی مطلق و مقدم بر جامعه و دولت است». چنان‌که وی

مربوط دانستن «قوم و موجودیت جامعه» به «حضور خدا در دنیای تاریک»، هم‌نظر با سر همیلتون گیب بر آن است که «کار حکومت در جامعه، اساساً اجرای شریعت خداوندی است» (ب، ص ۲۱-۲۲).

عقیدتی دانستن مبنای دولت در نگاه لمبتون، لوازم متعددی دارد که به موارد آشکار آن می‌پردازیم:

۱. فقدان «ظرفیت و ضمانت حقوقی و عملی» برای «حقوق و آزادی فردی»: لمبتون چهره خاصی از حقوق و آزادی فردی در اسلام ارائه می‌کند که بر مبنای تقدم شرع بر دولت و به تعبیر دیگر بر اساس دولت اعتقادی، تعریف می‌شود. به گفته او، «فرد، هیچ‌گونه حقی را که به عنوان شخص خود دارا باشد، نداشت. او فقط می‌بایست مطابق اراده و خواست خداوند که به پیامبرش وحی شده بود، خدا را اطاعت کند» و با عقد بیعت با حاکمی، اطاعت حاکم (جز در «حکم خلاف شرع») به منزله اطاعت خدا بوده و ضرورت داشت و «شرع با داشتن اقتداری مطلق، مقدم بر دولت بود و وظایف آن را معین می‌کرد. بنابراین، فرد حقوق و امتیازاتی علیه دولت نداشت، بلکه صرفاً حق داشت از رهبر جامعه توقع عمل بر طبق شرع داشته باشد. اسلام اولیه، پیوند و پیمان فرد را وابسته به مشروعیت عقیدتی زمامدار کرده بود؛ اما این دلیل نمی‌شد که فرد هم حقوقی دارد، بلکه فقط یک الزام قرآنی بود. فقهای دوران بعد، اطاعت محض از خلیفه را به عنوان تکلیفی مذهبی و در قالب عباراتی شرعی لازم می‌دیدند» و «همین تکلیف بود که جامعه آن را برای حفظ اقتدار و جلوگیری از هرج و مرج و بی‌نظمی، حیاتی می‌شمرد» (ب، ص ۶۱-۶۲).

از منظر دیگر، از جمله لوازم عقیدتی دانستن مبنای دولت در تحلیل لمبتون و هم‌نظر با سرونست بارکر، گره خوردن اخلاق و سیاست در اسلام (همانند باور اندیشمندان یونان باستان) و در واقع وحدت خیر و صلاح فرد، جامعه و دولت در اندیشه سیاسی اسلام است؛ با این تفاوت که «اندیشه سیاسی یونانی از دیدگاهی اخلاقی آغاز می‌شود و دولت را مجموعه‌ای اخلاقی می‌نگرد، اما اندیشه سیاسی اسلامی، پایه‌ای مذهبی داشته و

تصور آن از دولت، اجتماعی - مذهبی است». وی معتقد است که بر این اساس، در اندیشه اسلامی، «مفهوم فرد برجستگی ندارد» و «اسلام، در حقیقت، شخصیت حقوقی فرد را که در آن امتیازهای او محفوظ مانده و از طریق قانون تأمین می‌شود به رسمیت نمی‌شناسد». این امر به گونه‌ای به مطلق‌العنانی قدرت نظر دارد: «از دولت یا حکومت انتظار می‌رود میزان بسیار قابل توجهی از زور و فشار را اعمال کند و قدرت آن را هم دارد که چنین کند». هنگامی که این برداشت با هدف دولت، یعنی حفظ و اجرای شریعت در نظر گرفته شود، بی‌آن‌که لمبتون خود بدان تصریح کند از جهت نظری، گونه‌ای از اقتدار دینی‌خشن را نسبت به ساکنان حکومت اسلامی می‌تواند تداعی و توجیه کند. شاید بی‌جهت نباشد که لمبتون در پی سخنان فوق این نکته را متذکر می‌گردد که «در اسلام، تضاد میان فرد و دولت - یا فرد و حکومت - مورد پذیرش نیست و به همین جهت نیازی به آشتی میان آن دو و از میان بردن این تضاد احساس نمی‌شود» یا آن‌که بر این امر تأکید می‌کند که «دولت از از اختیاراتی کافی برخوردار است و نهاد دیگری که مدعی برتری یا برابری با او باشد و بتواند مسئولیت ترویج اخلاق ... را به آن واگذار کند، قدرتش را محدود نمی‌کند، بلکه خود دولت باید زشتی و فساد را از میان برده و راه درستی و نیکی را نشان دهد که مرز مشخصی میان اخلاق و قانون وجود ندارد» و در مقام عمل با قدرت‌گیری افراد بی‌صلاحیت، «نبود یک عقیده مورد قبول پیرامون جدایی چنین قدرت‌هایی [قدرت معنوی و قدرت مادی]، نتایج و عواقب مهمی در زمینه آزادی فردی در پی داشته است» و «تبعات مهمی در طرز تلقی از جنگ داخلی و ناآرامی‌ها و فتنه‌های خانگی به همراه آورده است».^۱

لمبتون در بحث از «دولت و فرد»، این نکته را برجسته می‌سازد که در اندیشه تفویض منصب حاکمیت به امامت (در نظریه خلافت) از جانب خدا، «به تکالیف فرد در برابر حاکم به چشم تکالیفی در برابر خداوند نگریسته می‌شد» و از این رو، «هنوز نظریه

۱. آن. لمبتون، نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران، ص ۲۲-۲۳.

مسئولیت مدنی پدید نیامده بود [و] هر نوع تصدیق ارزشِ شخصِ انسانی و حقوق بشری بر مبنای ارادهٔ نفوذناپذیر خداوند بنا می‌شد» و به رغم وجود آزادی نظری برای افراد، «آزادی شخصی و موقعیتی، لزوماً به معنای آزادی در عمل نبود، بلکه محدودیت‌های شدیدی از طرف شریعت بر آن وضع شده بود. چیزهای خاصی، مثل تغییر مذهب، وجود داشت که مسلمان نمی‌توانست انجام دهد».^۱

در تحلیل لمبتون، هنگامی مسألهٔ عدم آزادی فرد در عمل، روشن‌تر می‌گردد که وظیفهٔ اجرای عمدتاً یک‌سویهٔ شریعت توسط دولت مورد توجه قرار گیرد؛ همان امری که در اندیشهٔ «دولت ایده‌آل» بازتاب می‌یافت و توسط آن به اجرا درمی‌آمد. این دولت ایده‌آل که از سوی عمدهٔ اندیشمندان مسلمان آرزو می‌شد، «دولتی بود که بیشترین ابزار و کامل‌ترین آن را به جمیع شهروندان می‌بخشید تا حیات طیبه داشته باشند»؛ حیاتی که در نتیجهٔ اجرای شریعت و رشد شخصیت اخلاقی افراد، آنان را برای حضور در سرای دیگر آماده می‌نمود.^۲

۲. پیش‌افتادن «دولت کمال» بر «کمال دولت»: لمبتون در گذری بر اندیشه‌های شیعی فارابی مدینهٔ فاضله (و فلاسفهٔ مسلمان به طور عام)، منزلت متعالی شریعت و تفوق و برتری دولت ایده‌آل اسلامی را از منظر آنان مورد تأکید قرار داده و به گمان خود، گونهٔ خاصی از فردگرایی را می‌شناساند که در سایهٔ شریعت‌گرایی، نظریهٔ دولت اعتقادی مذکور را پوشش می‌دهد. به اعتقاد او، «اندیشه‌های سیاسی فلاسفهٔ مسلمان بر دو پایه استوار بود: شرع و موقعیت فرد (به عنوان شهروند حکومتی دینی، از اعتبار جهانی و اقتدار مطلق برخوردار است)». در تحلیل لمبتون، این فردگرایی امری نیست که او از منظر شرق‌شناسانه، خلأ آن را احساس می‌کرد؛ بلکه، فردگرایی جهانی مطرح در اندیشهٔ فلاسفهٔ مسلمان، به اقتضای تمایل تمدن اسلامی به نظریهٔ دولت اعتقادی است که هدف غایی دولت اسلامی را وصول به کمال و سعادت فرد در سرای دیگر، بلکه ایصال فرد

۱. همان، ص ۴۸۴.

۲. همان، ص ۴۸۹.

بدان تعریف کرده بود و به اقتضای این هدف، سازمان دولت و کارکرد آن هدفی ثانوی شمرده شده و نحوه طراحی دولت - که اصل موجودیت آن مفروض بوده و جای بحث نداشت^۱ - برای عینیت بخشیدن به این هدف بود. بر این اساس، «مسئله نخست مورد علاقه آنان، خود فرد و کمال آن بود تا دولت و سازمان آن؛ اما از آنجا که آنان - به استثناء ابن‌باجه و ابن‌طفیل - معتقد بودند عالی‌ترین کمال فرد در سایه دولت ایده‌آل میسر است، توجه خود را به شکل بایسته دولت و حاکم شایسته آن نیز معطوف داشتند»^۲.

۳. اصل «خصوصیت دائمی» در «جهان‌گرایی دولت اسلام»: از دیگر لوازم اعتقادی بودن نظریه دولت، این است که لمبتون حاکمیت دولت اسلامی را به صورت فائق بودن سلطه آن بر دیگر واحدهای سیاسی جهان معرفی می‌کند و مفهوم «امت واحده» را نیز این چنین تحلیل می‌کند. به گونه‌ای که معتقد است روابط دولت اسلامی با تکیه بر مفهوم «امت»، یک سویه است. چرا که «مؤمنان، امت واحده‌ای را شکل می‌دهند که فوق دیگر افراد بشر است و روابط دولت اسلامی با دیگر واحدهای سیاسی تنها متکی به خواست و اراده دولت اسلامی می‌باشد و بر اساس قوانین این دولت، هیچ دولت دیگری رسمیت ندارد» و «اولین وظیفه جهان اسلامی، اعتلای کلمه حق و برتری بخشیدن به آن است». وی این نتیجه را از قرائتش درباره نظریه دولت در اسلام ارائه می‌کند که «از این رو، تنها رابطه درست با جهان غیر اسلامی، همان خصوصیت و جنگ دائمی است و این درگیری تا آنجا ادامه می‌یابد که همه غیر مسلمانان، اسلام را بپذیرند و یا با خواری جزیه بپردازند». وی در ادامه جهانی بودن اسلام را در همین چارچوب معنا می‌کند (ب، ص ۳۲۹). وی معتقد است با سرآوردن «دولت‌های مستقل اسلامی و خلافت‌نشین‌های رقیب حتی در خود دارالاسلام»، «نظریه پردازان مسلمان را واداشت تا به نحوی قابل توجه از نظریه نخستین جهاد بازگردند» (ب، ص ۳۳۹-۳۴۰).

۱. همان، ۴۸۱.

۲. همان، ص ۴۹۵.

ب. ظرفیت «اقتدارگرایی» در «نظریه دولت اعتقادی»

امری است که بر نوشته‌های ایران‌شناسانه خانم لمبتون، این تحلیل اقتدارگرایانه است که حاکم بوده و بر اساس آن، ظرفیت قابل توجهی در نظام‌سازی سیاسی در اسلام را برای فراگردی اقتدارستیزانه، نمی‌توان سراغ گرفت. به ویژه هنگامی که نظام مطلق‌آئین و تاریخی اسلامی با مؤلفه‌هایی از اقتدارگرایی ایران‌شاهی پشتیبانی شده است.

در فضای بحث حاضر، یافتن پاسخ اطمینان‌بخش به چنین پرسش‌هایی ضروری است که ظرفیت و توان اندیشه دینی برای نظریه‌سازی و نظام‌سازی مستقل و کارآمد تا چه اندازه بوده و جهت‌گیری آن به سمت و سوی کدامیک از دو الگوی اقتدارگرا و غیراقتدارگرا متمایل می‌باشد و از سوی دیگر، نهادهای سیاسی‌ای که در بستر تمدن اسلامی تأسیس شده‌اند، در عمل و نظر چه نسبتی با دو الگوی مذکور دارند؟ در برابر الگوی دوگانه اقتدارگرایی - اقتدارگریزی (مانند الگوی مشروطه) که در پس ذهن آن لمبتون قرار دارد، این پرسش مطرح می‌شود که تا چه حد می‌توان معیار سنجش نظریه‌های دولت قرار داد؟ اندرو وینسنت، در تحلیل وضعیت قرون وسطی، با شکستن این الگوی دوگانه، عنصر دیگری را نیز در تقسیم توصیفی خود وارد می‌کند و معتقد است در دوره قرون وسطی، «فتووالیسم متضمن شبکه پیچیده‌ای از وظایف و تعهدات بود. قدرت، نه مطلق و نه مشروط، بلکه پراکنده بود».^۱

شایان ذکر است خانم آن لمبتون، اندیشه اقتدارگرایی در اسلام و ایران باستان را بی‌تناقض با یکدیگر نمی‌تواند پیوند دهد. به طور نمونه، وی هنگامی که پیروی غزالی در نصیحة الملوك از اندیشه‌های اقتدارگرایانه ساسانی - زرتشتی را نشان می‌دهد، ایده‌آل اسلامی را از اقتدارگرایی مبرا می‌بیند و تصریح می‌کند «او با آن‌که تلاش کرد معجونی از آرمان‌های اسلامی و ملی پدید آورد، هم‌چون نظام‌الملک با اصرار بر قدرت مطلقه والی و مسؤول نبودن او جز در برابر خدا، به دوام ناسازگاری بنیادین میان ایده‌آل اسلام و ایده‌آل ایران قبل از اسلام کمک کرد» (ص، ۲۱۵).

۱. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ص ۱۳۴.

لمبتون برای القای نظریه خود، عناصر مختلفی را به عنوان تقویت‌کننده نظریه‌های مطلق‌آئین، مورد تأکید قرار می‌دهد. بازخوانی اقتدارگرایانه از مفهوم یا نظریه «ظل‌اللهی» یا «نمایندگی خداوند در زمین» و بازگرداندن آن به ایران باستان، یکی از این عناصر است. وی این موضوع را در ادوار گوناگونی مورد اشاره قرار می‌دهد. طرح ضمنی نیابت امام توسط سلاطین تحت عناوینی چون نسب‌بردن آنان به امام معصوم علیه السلام نیز در این راستا مورد توجه قرار می‌گیرد. به طور نمونه، لمبتون درباره صفویه این نکته را می‌آورد که «این فرض که حکمران صفوی نماینده امام غائب است، گرایش به نظام مطلق‌آیین را که ذاتی نظریه سلطان سایه خداست بود، تقویت کرد» و از سوی دیگر، «گرایشی پدید آمد که صفات امامان به نمایندگانشان در زمین منتقل شود. اگر حکمران صفوی شخصاً فرد کاملی به‌شمار نمی‌رفت، ولی حداقل به عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسانتر می‌توانست به کسب حقیقت محض نایل آید و به این اعتبار او می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد» (الف، ص ۸۱). البته وی گاه این تحلیل را نیز به گونه‌ای تعدیل می‌کند. به طور نمونه، متذکر می‌گردد که در دوره صفویه «این نظریه که حکمران دنیوی سایه خدا در زمین است همچنان موضوع مرکزی ماند، اما انتخاب دلبخواه حکمران» از جهت آن که صفویان از تبار امام موسی کاظم علیه السلام هستند، محدود گشت (الف، ص ۷۳). لمبتون با پی‌گیری نگاه مذکور، قاجاریه را از این منظر دچار کمبود خاصی می‌بیند؛ به طوری که «قاجارها نمی‌توانستند هم‌چون صفویان مدعی نسب از امامان باشند و یا ادعای حاکمیت به عنوان جانشینی امامان نمایند؛ هرچند آن‌ها نیز خود را ظل‌الله نامیدند و خود را سزاوار قدرت مطلقه دانستند»؛ اما «در این دوره راه برای مرزبندی میان نهاد دینی و نهاد سیاسی باز بود و یک بار دیگر نهاد دینی در مقابل دولت ایستاد و کاملاً در آن حل نگشت»؛ گو آن‌که معتقد است برخی برخورداری‌ها استقلال آن را کاهش داد. از سوی دیگر، «امامیه، از آن‌جا که از درگیر شدن در مسئله مشروعیت دادن به حکومت دنیوی، خودداری کردند، کمتر از اهل سنت توانستند خوانایی خود را برای حل مشکل سلطان ناحق، نشان دهند» (ب، ص ۴۴۶).

ج. ظرفیت‌های «نظام سیاسی ایران باستان»

باور به استبداد شرقی و از جمله اقتدارگرایی در ایران باستان، یکی از محوری‌ترین پیشفرض‌های شرق‌شناسانه لمبتون است. بر اساس چنین اندیشه‌هایی، مفاهیمی مانند ظل‌الله به گونه‌ای دیگر و در تحلیلی بریده از بافت دینی، اجتماعی و سیاسی کاربرد آن، بازخوانی و چه بسا بازتعریف می‌شوند که در انجام آن، بنیاد فلسفه سیاسی در اسلام، فراموش می‌شود. بی‌جهت نیست که مجید خدووری، استاد دانشگاه هاپکینز، نظام سیاسی دولت‌های اسلامی را با عنوان «نوموکراسی» (قانون‌سالاری) تعریف می‌کند، چنان‌که شریف ماردن و استانفورد شاو استاد دانشگاه پرینستون، با او در این مسئله هم‌رای می‌باشند.^۱ این اندیشه به صورت‌های مختلفی و با توجهات گوناگونی پشتیبانی شده است؛ چنان‌که طرح مفهوم سلطانیسم به عنوان افراطی‌ترین شکل پاتریمونیالیسم، توسط ماکس وبر، اندیشه‌پرداز سیاسی آلمانی، در *اقتصاد و جامعه*^۲ از این روست که او خاورمیانه اسلامی به طور اخص و جهان اسلام را به طور اعم، «مهد کلاسیک نظام سلطانی» می‌بیند که در چنین نظامی، قدرت مطلقه فرمانروا در اوج خود است و دیوان‌سالاری ابزار شخصی سلطان می‌باشد و گرایش او به فارغ شدن از قید سنت و اعمال هرچه بیشتر اقتدار فردی است.^۳

جالب آن‌که برخی شرق‌شناسان، حکومت مطلقه را ارمغانی غربی به شرق اسلامی معرفی می‌کنند. استانفورد شاو عثمانی‌شناس برجسته، همانند *برنارد لوئیس* بر آن است که امپراطوری عثمانی تنها از زمان محمود دوم، در قرن نوزدهم و در نتیجه نفوذ غرب و پیدایش طبقه روشنفکران غرب‌گرا بود که به نوعی حکومت مطلقه و متمرکز که اروپا

۱. عبدالله شهبازی، *سلطانیسم ماکس وبر و انطباق آن بر عثمانی و ایران: بررسی انتقادی*، مندرج در: تاریخ

ایران معاصر، ش ۲۵، ص ۸۶-۸۵.

۲. ماکس وبر، *اقتصاد و جامعه*، ۱۳۷۴ ش.

۳. عبدالله شهبازی، *سلطانیسم ماکس وبر و انطباق آن بر عثمانی و ایران: بررسی انتقادی*، مندرج در: تاریخ و

اندیشه معاصر، ش ۲۵، ص ۸۵-۸۴.

از دیرباز آن را اتخاذ کرده بود، دست یافت. چارلز مک‌فارلین اقدام‌های سرکوب‌گرانه محمود دوم را پایدانی بر زندگی سعادت‌آمیز خان‌نشین‌ها و پاشالیک‌های محلی می‌داند و واردن امحای اشرافیت کهن و سیاست تمرکزگرایی وی را طبق الگوی فرانسه معرفی می‌کند.^۱ گرچه بررسی فراگیر دربارهٔ این موضوع پژوهشی مستقل و مورد نیاز است؛ اما طرح برخی از چنین نقض‌های تاریخی می‌تواند سدی روش‌شناسانه در برابر جزمیت‌گرایی لمبتون و کلیت برخی از پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه او باشد. به طور نمونه، در ایران باستان، نهادهی متنفذ به نام «انجمن بزرگان» - که هستند ز پیران، گزیده سران - می‌شناسیم که برای آن چهار کارکرد اصلی باز شمرده‌اند:^۲

۱. کارکرد نصب، مشروعیت‌دهی از طریقت بیعت و عزل در برخی موارد: موارد مختلفی در این رابطه می‌توانند مورد توجه قرار گیرند؛ مانند مقاومت زال به نمایندگی انجمن «بزرگان» در برابر نامزدی لهراسب از جانب کیخسرو، پادشاه وقت، برای جانشینی خود.^۳
 - مورد دیگر آن‌که، پس از قتل نوذر، این «بزرگان و بخردان» پسران او را در خور پادشاهی نمی‌بینند. سرانجام طهماسب را در جستجوی مردی شایسته برگزیدند:
- که باشد بدو فره ایزدی بتابد ز دیهیم او بخردی^۴

پس از گرشاسب شاه نیز، رستم به عنوان فرستاده «بزرگان»، نزد کیقباد رفته و او را برای تصدی مقام سلطنت فرامی‌خواند؛ اما یک هفته پس از ورود وی، رایزنی آنها به پادشاهی وی تعلق می‌گیرد و روز هشتم او را بر تخت می‌نشانند که نشان از جایگاه

۱. استنفورد شار، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ص ۲۸۶. نقل از: عبدالله شهبازی، سلطانیسم ماکس ویر و انطباق آن بر عثمانی و ایران: بررسی انتقادی، مندرج در: تاریخ و اندیشه معاصر، ش ۲۵، ص ۹۲. عبدالله شهبازی، کودتای ۱۲۹۹ نقطه عطفی در فرایند تحول جامعه ایران، مندرج در: تاریخ معاصر ایران، س ۵، ش ۱۷، ص ۱۱-۹.

۲. عبدالله شهبازی، دین و دولت در اندیشه سیاسی، مندرج در: مطالعات سیاسی، ص ۳۰۴-۳۲۵.

۳. عبدالله شهبازی، آریستوکراسی و غرب جدید (از مجموعه زرمالاران ج ۴)، ص ۲۳۷-۲۴۵.

۴. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، ج ۵، مسکو، بی‌تا، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۵. همان، ج ۲، ص ۴۳-۴۴.

خاص سیاسی انجمن بزرگان داشته است که با ورود نامزد شاهنشاهی، یک هفته جلسه رایزنی درباره او به طول می‌انجامد:

نشستند یک هفته با رای زن شدند اندران موبدان انجمن^۱

نمونه دیگر، برانداختن تداوم پادشاهی از تخمه یزدگر ستمگر و برتخت‌نشاندن خسرو، پیر «روشندل» و «جوانمرد»، است. البته این انتخاب با مقاومت بهرام گور، پسر جوان یزدگرد و حمایت سپاه انبوه و ۳۰ هزار نفره اعراب، مواجه می‌شود و «مہتران» وادار به مذاکره می‌شوند. با این حال، وی قادر به تصرف تاج و تخت از طریق قهر و غلبه نیست و به‌رغم فرادستی نظامی، در برابر خواست منطقی انجمن تمکین کرده و به عنوان عضوی از انجمن آنان، دست به انتخاباتی سه‌روزه برای رقابت می‌زند (: تو از ما یکی باش و شاهی گزین) و سرانجام به داستان معروف برداشتن تاج از میان دو شیر می‌رسد که بهرام برنده و برگزیده «انجمن بزرگان» گردیده و از امتحان سر بلند بیرون می‌آید و در برابر اعتراض‌های فراوان به پیدادگری پدرش، ضمن خطابه‌ای غرّاً از آنها تبری می‌جوید. نحوه خطاب او به آنها نشان از جایگاه رفیع آنان دارد:

چنین گفت بهرام کای مہتران جهان‌دیده و سال‌خورده سران^۲

جالب آن‌که در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی (الف، ۴۰۸-۴۸۵) نیز - که نمونه‌ای برای بازتولید اندیشه اقتدارگرایانه ایران باستان دانسته می‌شود - می‌توان تداوم شکل خاصی از نهاد «بزرگان» در دوران اسلامی و کارویژه‌های اجتماعی - سیاسی آن را سراغ گرفت. از جمله این موارد، توصیفی است که خواجه از شیوه انتخاب معیارگرایانه سبکتگین بعد از الپتگین - که بعد از خود پسری برای جانشینی نداشت - ارائه می‌دهد. جالب آن‌که او خود از این کار گریزان بوده است:

۱. همان، ج ۲، ص ۵۵-۶۲.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۸۶-۲۹۶.

«هر کس، هر یکی را عیبی و عذری می‌نهادند تا به سبکتگین رسیدند. چون نام او بردند همه خاموش گشتند.» «آخر بر آن متفق گشتند که سبکتگین را بر خویشتن امیر کنند. سبکتگین سر در نمی‌آورد تا الزامش کردند.»^۱

۲. کارکرد هدایت و مشورت: بر اساس برخی گزارش‌های باقی مانده تاریخی، زمینه عملی برای بهره‌مندی از این کارکرد، از تاجگذاری آغاز می‌شده (مانند سخنرانی منوچهر و سخنان بزرگان خطاب به او)^۲ و تداوم می‌یافته است. فردوسی در شاهنامه، درباره یک جلسه رایزنی بهرام چوبیس با اعضای «انجمن مهران» و «برگزیدگان سران ایران»، یکصد بیت سخن‌فرسایی می‌کند. در آن «بزرگ انجمن» - که نهایتاً همه رخ پر آژنگ و دل پر شکن» پراکنده گشتند - نخست، شهران پیرترین فرد، و بعد از او بزرگان دیگر سخن می‌گویند.

۳. کارکرد نظارت: گذشته از اندرزه‌های بزرگان به شاهان (مانند اندرز زال به نوذر و هدایت او به راه راست)^۳ مأموریت زال از سوی «بزرگان» به نزد کیکاووس و نکوهیدن این پادشاه به دلیل آزمندی‌هایش،^۴ مأموریت گودرز از سوی «بزرگان» به نزد کیکاووس و پشیمان شدن پادشاه از گستاخی‌هایش،^۵ اندرزهای «بزرگان» و «پهلوانان» به کیخسرو که گمان می‌برند فریفته دیو شده است،^۶ قهر کردن «بزرگان» از خسرو پرویز به دلیل ازدواجش با شیرین ارمنی به مدت سه روز و سرانجام اندرزهای ایشان به پادشاه در روز تشکیل انجمن در روز چهارم،^۷ و اندرز یزدگرد دبیر به نوشیروان در

۱. خواجه نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه (سیرالملوک)، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۹-۱۰.

۴. همان، ص ۸۰-۸۳.

۵. همان، ص ۲۰۱-۲۰۵.

۶. همان، ج ۵، ص ۳۹۴-۳۹۵.

۷. همان، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۷.

برابر جمع «بزرگان» که سخت گزنده است:

ابتر شاه! زشت است خون ریختن به اندک سخن دل برآهیختن
همان چون سبکسر بود شهریار بداندیش دست اندر آرد به کار^۱

۴. کارکرد قضاوت: در برخی موارد «انجمن بزرگان» به سان یک محکمه عالی عمل می‌کرد. یکی از برجسته‌ترین موارد، که جایگاه برجسته نهاد «بزرگان» را در ساختار سیاسی ایران کهن بیان می‌دارد، ماجرای عزل خسرو پرویز، زندانی و محاکمه کردن و سرانجام اعتدال این پادشاه بدکار بود. یکی از اتهامات خسرو پرویز، قتل نعمان بن منذر و دیگری، تبدیل جنگ ایران و روم به جنگی مذهبی بود که سبب شد تمامی مسیحیان جهان، از جمله در متصرفات شرقی امپراتوری روم و حتی در ارمنستان ایران، به جانب رومیان بگروند.^۲ نمونه دیگر، محاکمه اسفندیار، پسر گشتاسب شاه، است که با فرمان پدر به مرگ تراژیک متهم انجامید.^۳

د. تعامل «تمدن اسلامی» و «تمدن ایران باستان»

شناخت صحیح از نسبت ایرانیان با اسلام و تشیع، یکی از مسائلی است که می‌تواند به مثابه کلید گره‌گشا در فهم نظریه دولت در اسلام و شناخت صحیح از ظرفیت آن، ظاهر شود. در تصور شرق‌شناسانه این تلقی از نسبت ایرانیان و تشیع میدان می‌یابد که این تمدن ایرانی بود که دولت‌های اسلامی را در فراز و فرود تاریخ ایران و اسلام، قوام و استواری می‌بخشید. روشن است که نمی‌توان چنین سربسته، تکلیف مسائل دشوار

۱. همان، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۸.

۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۹، ص ۲۵۴-۲۸۴؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۶۶-۷۶۷؛ محمد محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۸۹. به نقل

از زرنساران، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۱۲۴-۱۳۲.

نظری را تعیین کرد و توجه به مسائل مختلفی در بازشناسی کلیت «تاریخ تمدن اسلامی ایران» و «تاریخ نظام سیاسی» آن لازم است:

۱. ظرفیت‌سازی «تمدن ایرانی» در «اقتباس آموزه‌ها و عناصر اسلامی»: تلقی مذکور گاه بدین معناست که آموزه‌های اسلامی، از ظرفیت تمدنی محدودی برخوردار بوده و به شدت نیازمند اخذ عناصر تمدنی از تمدن پیشین، اما پیشرفته ایرانی بوده است. این تصویر همان چیزی است که آن لمبتون می‌پسندد.

در مقابل، ممکن است تعامل مذکور نه بخاطر ظرفیت نامتناسب آموزه‌های دینی، بل به واسطه کشش یا کوشش متناسب ایرانیان، و در واقع بهره مناسب آنان از آموزه‌های تمدنی اسلام، تصویر گردد. بر اساس تصویر دوم، این واقعیت در اذهان محققین اجازه ظهور می‌یابد که میدان‌داری ایرانیان و تمدن ایرانی معنای مهمی دارد و این معنا در بهره‌مندی آنان از تجربه تمدن‌داری نهفته است. فهم میدان‌داری آنان را نباید تنها در این نکته محصور دید که آنان عناصر و تجربه تمدنی را به دولت و تمدن دیگر منتقل نموده‌اند. بلکه، این جنبه نیز مهم است که نداشتن تجربه تمدنی به صورت عادی، سدی است در برابر شناخت محاسن آموزه‌ها و عناصر تمدنی که در ساحت آن به سر می‌بریم. حال آن‌که بهره‌مندی از پیشینه تمدنی، گذشته از آن‌که می‌تواند انتقال‌دهنده عناصر مثبت آن باشد، می‌تواند زمینه به‌فهمی عناصر مثبت - و به‌ویژه عناصر متعالی تمدن اسلامی - را فراهم آورد؛ امری که سنت مطالعاتی رایج، به لحاظ نگاه تحقیرآمیز و تا حدودی به لحاظ نگاه رقابت‌آمیز شرق‌شناسی مسیحی به تمدن اسلامی، نمی‌تواند چنین ابعادی را ببیند. بر این اساس، مهم است که توجه کنیم ایرانیان توانستند گوهر تمدنی و سیاسی اسلام را - که تشیع تبلور تام آن بود - به لحاظ داشتن تجربه تمدنی پیشین، بهتر از عرب‌های بی‌بهره یا کم‌بهره از تجربه تمدنی بازشناخته و فعال‌سازی نمایند.

در این میان، گاه عدم رعایت برخی اصول اندیشه‌شناسانه می‌تواند محقق را از درک درست تاریخ و از جمله درک صحیح فضایی بازدارد که ایرانیان در آن به سر می‌برده‌اند. از مهم‌ترین اصول کاربردی در شناخت اندیشه‌هایی که در زمان خاصی پدید آمده یا آن‌که در

آن مقطع توانسته خود را بنمایاند، لزوم شناخت بافت فکری مردم و اندیشمندان در آن عصر است؛ حال آن‌که بسیاری از نویسندگان و تحلیل‌گران، ایران و فرهنگ اسلامی مردم را نادیده انگاشته و بدون چنین دقت نظری، در صدد فهم تاریخ آن می‌باشند. روشن است که شناخت زمانه‌ای که در آن اندیشه‌ای شکل می‌گیرد یا آن‌که در آن دوره مطرح می‌شود؛ دست‌کم می‌تواند در نحوه طرح یک اندیشه، مؤثر باشد. از این روی، بدون در نظر گرفتن شرایط ویژه زمان و مکان، نمی‌توان انتظار داشت فهم یک اندیشه، به خوبی صورت پذیرد.

توجه به شرایط زمانی و مکانی پیدایش یک اندیشه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به عنوان نمونه، فضایی که در آن اندیشمندان شیعی خود را در تنگنای چیرگی اندیشه‌های اهل سنت می‌دیده‌اند، نحوه بازگویی اندیشه‌هایشان به صورت خاصی بوده است. همان‌گونه که از سوی دیگر، نیازمند طرح نظری اندیشه‌هایی بوده‌اند که نیاز زمان اقتضای آنها را داشته است. به عنوان نمونه، بررسی نظری «تقیه» و شیوه «دین‌داری نهان‌روشانه»، دارای اهمیت خاصی بوده است. نمونه دیگر آن‌که، در برخی مقاطع که اندیشمندان اهل تسنن، دغدغه توجیه «اطاعت مطلق از خلافت» را داشته‌اند، اندیشمندانی مانند فارابی اندیشه‌های شیعی را در قالبی فلسفی و فرامذهبی، صورت‌بندی می‌نموده‌اند. به‌طور کلی، اندیشمندان شیعی به تناسب زمان و شرایط حاکم، تنها می‌توانسته‌اند برخی اندیشه‌های اصیل خود را در فضایی که باورهای اهل تسنن تسلط داشته‌اند، به صورت فراگیر مطرح نمایند. از سوی دیگر، طبیعی است در تنگنای فکری‌ای که آنان به سر می‌برده‌اند، بسیاری از باورهای خود را تنها با ادبیات خاصی می‌توانسته‌اند تبیین نمایند که از سطحی از نهان‌روشی و ابهام برخوردار باشند تا بتوانند میدانی برای جولان پیدا کنند. مشابه و سطحی از این گونه تعامل احتیاط‌آمیز، در تعامل با سلاطین شیعی نیز به چشم می‌خورد. به‌طور نمونه، نحوه استعمال واژه «ظل‌الله» در تعامل با سلاطین و دربار آنان جالب توجه است. همان‌گونه که در عصر مشروطه نیز ادبیات ویژه و نوینی بر نگاشته‌ها و نوع سخن گفتن علما و دیگر اندیشمندان حاکم بود.

نکته بسیار مهم در اینجا این است که برخلاف برخی از تلقی‌ها که بر اساس نگاه

تاریخ‌مندانۀ شدیدی، ساخته‌های شریعت‌مداران را بیش از داده‌های دین می‌دانند،^۱ خاستگاه اندیشه‌ها را یکسره به اقتضای شرایط زمانی و مکانی، تنزل ندهیم. آری، شرایط مختلف در ادبیات و نحوه طرح بحث، تأثیر چشمگیری دارند و حتی در اصل پیدایی اندیشه‌ها نیز تأثیر دارند، اما نباید خاستگاه تمام اندیشه‌ها و نحوه را تاریخ‌مند تلقی کرد.

اگر بی‌آن‌که فضای به‌کارگیری واژه‌ها را بکاویم، تنها به مفهوم واژه‌ها توجه کنیم در تحلیل اندیشه‌ورزان و اندیشه‌های آنان موفقیتی نخواهیم یافت؛ چنان‌که ظرفیت بالای اندیشه‌های اسلامی را نمی‌توانیم دریابی که ایرانیان احساس نمودند. به‌طور مثال، اگر مفهوم «ظل‌الله» و اطلاق آن بر سلاطین را بی‌تأمل در کیفیت، بستر، ضوابط و فضایی را که چنین مفهوم به‌کار می‌رفته ببینیم، جز بر اساس کلیشه‌های غیر بومی و جز در چارچوب اندیشه‌های شرق‌شناسی، نخواهیم توانست تحلیل دقیقی از آن ارائه کنیم و به‌طور نمونه، از آن به خرافۀ ظل‌اللهی،^۲ تعبیر خواهیم کرد و با معیار قرار دادن اندیشه و بافت فلسفۀ سیاسی غرب، چنین انگاره‌ای را به عنوان منتهای تلاش فکری سامان خواهیم داد که چنین خرافه‌ای بر اساس «الهی شمردن و دیعۀ سلطنت»، «گرچه به بقای نظام سلطنتی مدد رسانده و در چارچوب این نظام کارکرد مثبتی داشته، اما به هر حال در خدمت کلیت یک نظام باطل بوده است».^۳ حال آن‌که، معمولاً کاربرد این واژه توسط اندیشه‌ورزان آگاه همراه با قیودی بوده است که این واژه به‌ظاهر ستایش‌گرانه را در خدمت نقد و فشار سیاسی خاصی برای عینیت‌یافتن «جوهرۀ سیاست دینی»، قرار می‌داده است؛ چنان‌که دقت مرحوم ملا احمد نراقی این امتیاز را در ادبیات سیاسی - اخلاقی

۱. حبیب‌الله پیمان، عصری‌سازی احکام دینی در چارچوب نظریۀ استقلال دین از شریعت، مندرج در: آفتاب، س ۴، ش ۳۲، دی و بهمن ۱۳۸۲، ص ۱۰۵-۱۱۱.

۲. دکتر عبدالکریم سروش در نقدی بر سعید حجاریان در این رابطه و با برجسته کردن آن‌چه «سرنشانیستگی فونکسیونالیسم» می‌خواند، در نقد این تحلیل کارکردگرایانه، ضعف آن را چنین معرفی می‌کند که «عیب عظیم فونکسیونالیسم، غفلتی است که از مشروعیت و عدم مشروعیت کل یک نظام می‌ورزد و بی‌آنکه به نقد اجزای یک نظام بپردازد، تلاطم جزء با کل را مبنای حقانیت آن شمرده و عدم مشروعیت آن را بازگو نمی‌کند (سعید حجاریان (جهانگیر صالح‌پور)، دین عصری در عصر ایدئولوژی، مندرج در: کیان، ش ۱۸، ص ۴۱).

ویژه‌ای به‌کار می‌گیرد که نه تنها مشروعیت سیاسی حاکم جور را توجیه نکند، بلکه او را در مسیر عینیت‌یافتن «عدالت» به عنوان جوهره اندیشه سیاسی خود، راهبری کند^۱ و این وظیفه خطیر را بر وی گوشزد نماید و حتی تحقق آن را یکی از شرایط مشروعیت و استحقاق صدق ظل‌اللهی قرار دهد:

پس سلاطین عدالت‌شعار و خواقین معدلت آثار، از جانب حضرت مالک‌الملک برای رفع ستم و پاسبانی عرض و مال اهل عالم معین گشته، از کافه خلائق ممتاز، و از این جهت به شرف خطاب ظل‌اللهی سرافراز گردیده‌اند تا امر معاض و معاد زمره عباد در انتظام و سلسله حیاتشان را قوام بوده باشد.^۲

۲. حاکمیت «جوهر اسلامی» بر «تمدن ایرانی و یونانی»: لمبتون که معتقد است «بایستی اذعان داشت که تمدن ایران در خلال هزار سال گذشته ذاتاً اسلامی بوده، منتها عنصر اسلامی در لباس ایرانیست اقتباس و توجیه گردیده است» و «اسلام به صورت یک حکومت دینی (تئوکراسی) الزاماً تمام جنبه‌های حیات ملی ایران را فرا گرفت از طریق آن، تأثیر فراوانی به جا گذاشت. اسلام بود که شکل و ساخت دولت، روابط اجتماعی و تعلیم و تربیت را تعیین نمود و به جامعه نوعی قانون الهی، یعنی شریعت ارائه کرد».^۳

هرچند مستشرقانی مانند او، گاه از تأثیر کلان اسلام بر مظاهر تمدنی سخن گفته‌اند، اما در مواردی نیز این امر به فراموشی سپرده می‌شود. به طور نمونه، لمبتون این سخن را باور دارد که «به راستی جز در مواردی معدود، تأثیر مذهب اسلام را می‌توان در همه مظاهر حیات ایرانیان سراغ گرفت»؛ هرچند تکمیل این تأثیرپذیری همراه بر تأثیرگذاری را در مرور زمان می‌بیند و معتقد است «به مرور دهور تغییرات و تحولاتی حاصل شد و

۱. محققان متعددی بر این امر تأکید ورزیده‌اند. به طور نمونه، رک: موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی، ص ۱۰۱-۱۰۲. داود فیرجی، اندیشه سیاسی ملااحمد نراقی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۷، ص ۱۸-۱۹. سید عبدالقیوم سجادی، جامعه و حکومت در اندیشه ملااحمد نراقی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۷، ص ۴۳. برای دیدن نمونه‌ای از نظریه‌پردازی درباره نظریه سلطنت و مؤلفه‌های آن با رویکردی مقایسه‌ای، رک: سیدمحسن طباطبایی‌فر، بررسی تطبیقی نظریه‌های سلطنت، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۲۷، ص ۶۹-۷۹.

۲. احمد نراقی، معراج السعاده، ص ۳۷۱.

۳. آن. لمبتون، نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران، ص ۴۱.

جنبشی در جامعه اسلامی پدید آمد که در عین وحدت دارای دو جنبه بود. از یک طرف، نظریه شرعی منشأ اثر واقع شد و مایه تکامل سنن اجتماعی و اقتصادی گشت. از طرف دیگر طرز تفکر و آداب و عادات ملل مغلوب مایه تحولاتی در نظریه اسلامی شد. مدتی گذشت تا این تحولات مراحل پیمود و به نتیجه قطعی رسید ... و عاقبت تمدنی به وجود آمد که تنها عامل وحدت آن دین اسلام بود.^۱

دکتر داوری اردکانی، در این باره تحلیل جالبی دارد. از منظر او، باید دانست شکوفایی هر گونه اندیشه‌ورزی، بستر ویژه‌ای را می‌طلبد که نمی‌توان آن را به راحتی فراهم آورد. بر این اساس، در تاریخ اندیشه می‌بینیم که گاه قومی در یک دوره تاریخی اصلاً اعتنائی به یک نحوه تفکر ندارد و در دوره دیگر طالب آن می‌شود و به تعبیر او، «ذوق قبول» پیدا می‌کند و طالب آن معرفت می‌شود و اصول و فروع آن را کسب می‌کند. این تحلیل، ما را در بازفهمی سامان گرفتن گونه‌ای از معرفت یاری می‌کند؛ چنان‌که در پرتو آن می‌توان گفت: «اصولاً وقتی قومی فرهنگ دارد، یعنی ادب برای او صرف درس و تعلم اقوال دیگران نیست، بلکه به ادب نفس رسیده و قوه تصرف پیدا کرده است، معانی و افکاری را از قوم دیگر به عاریت نمی‌گیرد که بنا بر ملاحظات خود را ملزم به دفاع از آن کند». هر چند می‌توان تصور کرد که برخی اندیشه‌ها مصلحت‌اندیشانه پیدا شوند، اما نمی‌توان همیشه گفت که صورت غالب چنین است. از این رو، در طرح چنین برداشتی، طرح موردی راهگشای از کلی‌یابی است. از سوی دیگر، «این گونه مسائل را به صرف توجه به عوامل روان‌شناسی و اجتماعی نمی‌توان حل کرد. کسانی که به این‌گونه مباحث می‌پردازند متوجه نیستند که تفکر ربطی به خواستن و نخواستن مصلحت‌بینانه یا بلهوسانه این قوم و آن گروه و فرق ندارد و با اتخاذ تدابیر به وجود نمی‌آید و از میان نمی‌رود. البته می‌شود با اتخاذ تدابیری مانند تشویق و اعطای پاداش، کسانی را به ترجمه آثار قوم بیگانه واداشت و سعی در رواج و نشر آن آثار کرد، اما این

۱. آن لمبتون، مالک و زارع در ایران، ص ۶۱.

امر که در بعضی مواقع می‌تواند شرط توجه به علم باشد، علت آن نمی‌شود؛ زیرا تفکر بالذات مستلزم اعراض از ملاحظات و بی‌پروایی نسبت به تمام آن چیزهایی است که ربطی به تفکر ندارد؛ چنان‌که در جهان اسلام، «فلسفه با همه اهمیت که پیدا کرد و توجهی به آن شد، در حاشیه تمدن اسلامی باقی ماند».^۱



۱. رضا داوری اردکانی، فارابی، فیلسوف فرهنگ، ص ۸۵-۸۷.

کتاب‌نامه

کتاب‌ها

۱. آشوری، داریوش، ما و مدرنیت، ج ۲، تهران، صراط، ۱۳۷۷.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، عقلانیت و معنویت، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۳. بارتولد، و. و، خلیفه و سلطان و مختصری دربارهٔ برمکیان، ترجمهٔ سیروس ایزدی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۴. پطروشفسکی، ایلپااولویچ، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمهٔ کریم کشاورز، ج ۱، بی‌جا، نیل، ۲۵۳۵.
۵. پیرویان، ویلیام، سیر تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
۶. ناجیک، محمدرضا، گفتمان، یادگفتمان و سیاست، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علم انسانی، ۱۳۸۳.
۷. داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، ج ۱، تهران، ساقی، ۱۳۸۲.
۸. رجایی، فرهنگ، معرکه جهان‌بینی‌ها، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۳.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، ج ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۱۰. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمهٔ دکتر عبدالرحیم گواهی، ج ۳، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۱. شاو، استانفورد، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، ج ۱، مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۰.
۱۲. شهبازی، عبدالله، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران، آریستوکراسی و غرب جدید، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ج ۱، ۱۳۷۹.
۱۳. _____، نظریه توطئه، صعود سلطنت پهلوی و تاریخ‌نگاری جدید در ایران، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۷.
۱۴. طباطبایی، سیدجواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

۱۵. _____، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ج ۷، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۱۶. _____، دیباجه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ج ۳، ج ۳، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۱۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲.
۱۸. طوسی، خواجه نظام‌الملک، سیاستنامه (سیرالملوک)، به کوشش دکتر جعفر شعار، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۹. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، ج ۵، تهران، نی، ۱۳۷۸.
۲۰. فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، ج ۱، ۲، ۵، ۷، ۸، ۹، مسکو، بی‌تا.
۲۱. فصیحی، سیمین، جریان‌های اصلی تاریخنگاری در دوره پهلوی، ج ۱، مشهد، نشر نوند (نوند سابق)، ۱۳۷۲.
۲۲. فیرجی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ج ۳، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۲۳. قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۲۴. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل، ۱۳۷۱.
۲۵. لمبتون، آن. کی. اس، مالک و زارع در ایران، ج ۲، ترجمه منوچهر امیری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
۲۶. _____، دولت و حکومت در اسلام (سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم)، ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی، محمد مهدی فقیهی، ج ۱، بی‌جا، عروج، ۱۳۷۴.
۲۷. _____، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۲۸. _____، نظریه دولت در ایران، به کوشش و ترجمه جنگیز پهلوان، ج ۲، تهران، گبو، ۱۳۷۹.
۲۹. _____، نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران، ترجمه یعقوب آژند، ج ۱، تهران، مولا، ۱۳۶۰.
۳۰. _____، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه دکتر یعقوب آژند، ج ۱، تهران، نی، ۱۳۷۲.
۳۱. محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۱، تهران، یزدان، ۱۳۷۲.
۳۲. نجفی، موسی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی (طبقه‌بندی متون و فلسفه تاریخ سیاست در اسلام و ایران)، ج ۱، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۳۳. نراقی، احمد، معراج السعاده، تهران، رشیدی، ۱۳۶۱.
۳۴. نصر، سیدحسین، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، ج ۱، تهران، سهروردی، ۱۳۸۳.
۳۵. _____، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه دکتر حسین حیدری و محمدهادی امینی، ج ۱، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
۳۶. _____، قلب اسلام، ترجمه مصطفی شهرآیینی و بازنگری شهرام پازوکی، ج ۱، تهران، حقیقت، ۱۳۸۳.
۳۷. وینسنت، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، ج ۲، تهران، نی، ۱۳۷۶.

مقالات و مصاحبه‌ها

۳۸. آدامز، چارلز (مصاحبه با کیان)، غرب معاصر؛ ادیان و اسلام، مصاحبه و ترجمه سید مصطفی رخصت، مندرج در: کیان، س ۳، ش ۸، ۱۳۷۱.
۳۹. آرکون، محمد (گفتگو با هاشم صالح)، تاریخ‌مندی عقل اسلامی، ترجمه محمدمهدی خلجی، مندرج در: کیان، س ۳، ش ۱۴، ۱۳۷۲.
۴۰. _____، نقد عقل اسلامی و مفهوم خدا، ترجمه محمدمهدی خلجی، مندرج در: کیان، ش ۴۷، ۱۳۷۸.
۴۱. ابریشمی، محمدحسن، ایران‌شناسان خارجی و نخستین گام‌ها در باب کشاورزی ایران، مندرج در: مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسائل ایران‌شناسی، دفتر مطالعات سیاسی بین‌المللی، ۱۳۶۹ ش.
۴۲. احمدوند، شجاع، نوسازی و سنت، مندرج در: علوم سیاسی، س ۱، ش ۱، ۱۳۷۷.
۴۳. ازکیا، مصطفی، نقدی بر مطالعات توسعه روستایی در ایران، مندرج در: کتاب نوس (مجموعه مقالات)، ج ۱، توس، ۱۳۶۳.
۴۴. اعوانی، غلامرضا، کریم مجتهدی، رضا داوری اردکانی، شهرام بازوکی، خلجی، شاعی، شعبانی، شرق‌شناسی (میزگرد)، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره سوم، ش ۴۱، ۱۳۸۰.
۴۵. پیمان، حبیب‌الله، عصری‌سازی احکام دینی در چارچوب نظریه استقلال دین از شریعت، مندرج در: آفتاب، س ۲، ش ۳۲، ۱۳۸۲.
۴۶. الجابری، محمد عابد (گفتگو با سعید بن سعید، محی‌الدین صبحی، کمال عبداللطیف محمد و قیدی)، تبیین ساختار عقل عربی، ترجمه محمدتقی کرمی، مندرج در: نقد و نظر، س ۶، ش ۲۳ و ۲۴، ۱۳۷۹.
۴۷. _____ (گفتگو با محمدالصغیر جنجار)، تأملاتی در باب دین و اندیشه، مندرج در: نقد و نظر، س ۵، ش ۱۷ و ۱۸، زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸.
۴۸. حجاریان، سعید (جهانگیر صالح‌پور)، دین عصری در عصر ایدئولوژی، مندرج در: کیان، س ۲، ش ۱۸، ۱۳۷۳.
۴۹. خلجی، محمدمهدی، دیرینه‌شناسی اخلاقی و سیاست در اسلام، مندرج در: نقد و نظر، س ۲، ش ۱ و ۲، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷.
۵۰. _____، محمد ارکون و فرآیند روشنفکری دینی، مندرج در: کیان، س ۲، ش ۲۰، ۱۳۷۰.
۵۱. دالمایر، فرد، آن سوی شرق‌شناسی، ترجمه نگار داوری اردکانی، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره سوم، ش ۴۱، ۱۳۸۰.
۵۲. _____، گذشت از شرق‌شناسی، ترجمه آرزو معظمی و شهروز مرادزاده، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره سوم، ش ۴۱، ۱۳۸۰.

۵۳. دانش‌پژوه، محمدتقی، اندیشه کشورداری نزد فارابی، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، کویر، ۱۳۸۲.
۵۴. داوری اردکانی، رضا، ملاحظاتی درباره شرق‌شناسی، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره سوم، ش ۴۱، ۱۳۸۰.
۵۵. ساکت، محمدحسین، فارابی و تلخیص نوامیس الافلاطون، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی.
۵۶. سجادی، سید عبدالقوم، جامعه و حکومت در اندیشه ملا احمد نراقی، مندرج در: علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
۵۷. سروش، عبدالکریم، شریعت و جامعه‌شناسی دین، مندرج در: کیان، س ۳، ش ۱۳، ۱۳۷۲.
۵۸. شکوهی، ابوالفضل، تاریخ اندیشه یا عمل سیاسی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۳، س ۴، ۱۳۸۰.
۵۹. شهبازی، عبدالله، دین و دولت در اندیشه سیاسی، مندرج در: مطالعات سیاسی، کتاب دوم، ۱۳۷۲.
۶۰. _____، سلطان‌یسم ماکس وبر و انطباق آن بر عثمانی و ایران: بررسی انتقادی، مندرج در: تاریخ ایران معاصر، س ۷، ش ۲۵، ۱۳۸۲.
۶۱. _____، کودتای ۱۲۹۹ نقطه عطفی در فرایند تحول جامعه ایران، مندرج در: تاریخ معاصر ایران، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۰.
۶۲. صدرا، علیرضا، چشم‌انداز علم سیاسی اسلامی و ایرانی نوین، مندرج در: علوم سیاسی، س ۶، ش ۲۴، ۱۳۸۲.
۶۳. _____، فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی، مندرج در: علوم سیاسی، ش ۱۳، س ۴، ۱۳۸۰.
۶۴. طباطبایی‌فر، سیدمحسن، بررسی تطبیقی نظریه‌های سلطنت، مندرج در: علوم سیاسی، س ۷، ش ۲۷، ۱۳۸۳.
۶۵. عنایت، حمید، تقابلی افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی، ترجمه علی مرتضویان، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی.
۶۶. فلاطوری، عبدالجواد، نظر فارابی درباره تبادل فرهنگ‌ها، مندرج در: درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی.
۶۷. فیرحی، داود، (میزگرد)، تأملاتی در تعاملات علم و تمدن، مندرج در: پژوهش و حوزه، ش ۱۵، ۱۳۸۲.
۶۸. _____، اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی، مندرج در: علوم سیاسی، س ۵، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
۶۹. _____، سنت و تجدید: دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان، مندرج در: نقد و نظر، س ۵، ش ۱۹ و ۲۰، ۱۳۷۸.
۷۰. کرمی، محمدتقی، ماهیت و وظیفه عقل در فقه شیعه، مندرج در: نقد و نظر، س ۷، ش ۲۷-۲۸، ۱۳۸۰.
۷۱. _____، معناکوی نقد عقل عربی در اندیشه جابری، مندرج در: علوم سیاسی، س ۷، ش ۲۲، ۱۳۸۲.
۷۲. لیمن، الیور، شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی، ترجمه نگار داوری اردکانی، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره ۳، ش ۴۱، ۱۳۸۰.

۷۳. مجتهد شبستری، محمد، متون دینی و جهان‌بینی نقد تاریخی، مندرج در: کیان، س ۵، ش ۲۶، ۱۳۷۴.
۷۴. مرادخانی، علی (ترجمه)، نگاه شرق‌شناسی به فلسفه اسلامی، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۱۱، دوره ۳، ش ۴۱، ۱۳۸۰.
۷۵. مندلیاوم، موریس، تاریخ‌گرایی، مندرج در: پل ادواردز (به سرپرستی)، فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات از دایرةالمعارف فلسفه)، ترجمه بهزاد سکی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷۶. مهاجر، محسن، فقه و رهبری از اندیشه سیاسی فارابی، مندرج در: علوم سیاسی، س ۱، ش ۱، ۱۳۷۷.
۷۷. نجفی، موسی، ساختار شکنی و نظریه‌پردازی در فلسفه سیاسی، مندرج در: کیهان فرهنگی، ش ۲۰۸ و ۲۰۹، ۱۳۸۲.
۷۸. نیمیان، ذبیح‌الله، دولت قدر مقدور، بررسی مفهوم قدر مقدور در نظام‌های سیاسی، مندرج در: زمانه، س ۳، ش ۲۳، تهران، ۱۳۸۳.
۷۹. _____، نظام‌سازی سیاسی بر اساس اصل لزوم تأمین مشروعیت دینی از منظر سید لاری، مندرج در: آموزه، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، ج ۱، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۲.
۸۰. _____، نظریه دولت در اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری بر اساس بنیاد گفتمان ثابت سیاسی شیعه، مندرج در: آموزه، کتاب سوم (حیات و اندیشه سیاسی عالمان عصر مشروطه)، ج ۱، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۲.
۸۱. _____، نظریه دولت بر اساس بنیاد گفتمان ثابت سیاسی شیعه در اندیشه سیاسی مرحوم محلاتی، نائینی و حاج آقا نورالله اصفهانی، مندرج در: آموزه، کتاب پنجم (مشروطه، فقیهان و اجتهاد شیعه)، ج ۱، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۳.
۸۲. وات، مونتگمری، مطالعه دین در مغرب زمین، ترجمه حمید عطار، مندرج در: نامه فرهنگ، س ۴، ش مسلسل ۱۶، ۱۳۷۶.