

مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران

(از تأسیس قاجاریه تا اواسط دوره ناصری)

رحیم رنوفت*

مقدمه

ورود برخی از عناصر و آموزه‌های مدرنیته به جامعه ایران و تعاملی که این پدیده با ساخت‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود برقرار کرد، تأثیرات پایداری بر برخی از جنبه‌های زندگی سیاسی در کشور ما داشته است. یکی از این جنبه‌ها، تأثیری است که آشنایی با غرب برگفتمان و فرهنگ سیاسی ایران، و از آن طریق، بر زندگی سیاسی ایرانیان گذاشته است. بخشی از این تأثیر به جنبه‌های شکلی و صوری زندگی سیاسی، همچون پیدایش نهاد قانون گذاری، تفکیک قوا، محدود شدن قدرت شاه و مانند آن، مربوط می‌شود؛ اما پاره دیگر این تأثیر که تا کنون کمتر بدان پرداخته شده، به دگرگونی در بینش و نگرش جامعه در مورد پدیده دولت و حکومت باز می‌گردد و به زمینه‌های ذهنی و نظری مربوط می‌شود که مبنای پذیرش یا رد یک نظام سیاسی از سوی جامعه محسوب می‌گردند. می‌توان گفت که در نتیجه این تحولات، برای نخستین بار در تاریخ ایران، «اقتدار» نظام سیاسی حاکم، نه از سوی شاهزادگان، سرداران و رقیبان بالقوه و بالفعل، بلکه از سوی مردم به چالش جدی کشیده می‌شود و «جامعه» رو در روی حکومت می‌ایستد و این تحولی است که در مطالعه تاریخ

* حجة الاسلام رحیم رنوفت فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

معاصر ایران، باید به مثابه یک نقطه عطف، مورد شناخت و کاوش دقیق قرار گیرد. اما درک و فهم این دگرگونی‌های ژرف و گسترده، جز با مطالعه ساختار سیاسی - اجتماعی و نیز فرهنگ سیاسی ایران در دوران پیش از آن، میسر نیست؛ از این رو مقاله حاضر به مطالعه و بررسی جامعه ایران در دوره نخست حکومت قاجار (سال‌های ۱۱۸۰ - ۱۲۷۰ ش) اختصاص دارد، چرا که بنابر فرض، دگرگونی‌های مزبور عمدتاً از دوره دوم حکومت قاجار (یعنی از آستانه شکل‌گیری نهضت مشروطه) در جامعه رخ نمایاند.

ویژگی دوران نخست حکومت قاجار این است که طی آن، زیر ساخت‌های سیاسی و اجتماعی سنتی، هنوز تا حد زیادی دست نخورده مانده و فرهنگ سیاسی جامعه تحت تأثیر مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگ و تمدن غرب قرار نگرفته‌است. طبعاً رفتار سیاسی برآمده از چنین بستر سیاسی - اجتماعی‌ای، از هماهنگی و سنخیت بالایی با پیشینه تاریخی و فرهنگی قوم ایرانی برخوردار بوده و با شاخص‌های فرهنگ اسلامی - ایرانی آن دوران، قابل تحلیل و ارزیابی است.

یکی از بارزترین نمونه‌های رفتار سیاسی، رابطه متقابل جامعه و دولت است. از دیدگاه این پژوهش، در فرهنگ سیاسی هر جامعه ملاک‌ها و معیارهایی وجود دارد که رابطه شهروندان را با نظام سیاسی حاکم تنظیم می‌کند و آنان را، از جمله، به پذیرش فرمان‌ها و تصمیمات حکومت و یا نادیده گرفتن و مقاومت در برابر آن فرا می‌خواند؛ به عبارت دیگر، این که اکثریت آحاد یک جامعه، حق حکومت کردن را برای حاکمان خویش قائل باشند، یا آنان را فاقد این حق تشخیص دهند، به مبانی و اصولی بر می‌گردد که به مثابه ملاک‌های «حق چشم داشت اطاعت» در فرهنگ سیاسی آن جامعه وجود دارد و به رفتارهای سیاسی مردم، سمت و سو و جهت می‌دهد. در این نوشتار از این ملاک‌ها و معیارها، با نام «مبانی اقتدار» یاد می‌کنیم.

در برهه تاریخی مورد نظر، مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران به لحاظ نظری، به دو دسته مبانی دینی و مبانی سنتی، قابل تقسیم است، هر چند به لحاظ عملی، مبانی دینی اقتدار، خود به صورت بخشی جدایی‌ناپذیر از مبانی سنتی اقتدار در آمده و چونان الگوهایی مکمل کاستی‌های مبانی سنتی را در فراخوان جامعه به تابعیت و اطاعت از قدرت سیاسی، پوشش می‌دهند و برطرف می‌سازند؛ بنابراین تلاش برای تبیین جداگانه مبانی دینی اقتدار، تلاشی صرفاً انتزاعی است و در عالم خارج، این اصول و مبانی به طور کامل با مبانی سنتی اقتدار در آمیخته‌اند و با یکدیگر به مثابه یک کل مجموعی عمل می‌کنند. البته دلایل این تداخل و در هم رفتگی، خود، موضوع پژوهش مستقلی است که در این جا تنها به این نکته می‌توان اشاره کرد که شاید تلاش علمای شیعی پس از قرن‌ها انزوا و کناره جویی - به عنوان

نمایندگان رسمی نهاد دین در جامعه - برای حفظ و گسترش نقش این نهاد در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی، اقتضای آن داشت که به جای رد هر گونه مداخله در امر سیاست و حکومت، که بر اساس نظریه غصب صورت می‌گرفت، به تعامل با نظام حاکم بپردازند و با حفظ بن‌مایه این نظریه، به مشروعیت بخشی هر چند جزئی حکومت موجود - در چارچوب نظریه اذن و مانند آن - اقدام کنند. به هر حال در این نوشتار، «مبانی سنتی اقتدار» اشاره به بنیان‌های فرهنگی و اجتماعی‌ای دارد که به طور سنتی در تاریخ ایران - به ویژه از دوران صفویه به بعد - با ترکیب عناصر مختلفی همچون نظریه شاه ایرانی و قرائت خاص از نظریه سیاسی شیعه، شکل گرفته و مبنای پذیرش قدرت سیاسی حاکم بوده‌اند. این عناصر و مؤلفه‌ها عبارتند از: شیخوخت، وراثتی بودن قدرت، پدر سالاری، سلطانیسم ایرانی، اطاعت مطلق از حکومت، قداست داشتن حکومت و شخص حاکم، ارتباط مستمر شاه با خداوند، حق فرمانروایی مطلق شاه و... . این عناصر و مؤلفه‌ها را می‌توان تحت عنوان «پاتریمونیالیسم سنتی» جمع بندی و نام گذاری کرد. همچنین مراد از «مبانی دینی اقتدار»، مفاهیم و عناصری از نظریه سیاسی شیعه است که در طول سالیان متمادی با عناصری از ساختار و فرهنگ سیاسی ایران در ارتباط و همزیستی بوده‌اند و به ویژه از دوره صفویان به بعد، در قالب پارادایم امامت، با درون‌مایه سیاسی شکل گرفته و برجسته شده‌اند. مباحثی همچون لزوم حفظ کیان جامعه اسلامی، جایگاه و نقش مجتهدان در زندگی سیاسی و دلایل لزوم تبعیت از سلطان،... شاخص‌هایی هستند که در ذیل مبانی دینی اقتدار، قابل مطالعه و بررسی‌اند.

مبانی اقتدار در تاریخ ایران

تاریخ ایران نشان می‌دهد که همواره تنها معیار برای در دست گرفتن قدرت و حکومت کردن بر کشور، قهر و غلبه بوده است و خاندان‌ها و طایفه‌های مختلف، هر یک برای مدتی با تکیه بر نیروی نظامی و پس از کشتن و یا متواری ساختن رقیبان، بر تخت حکمرانی تکیه زده‌اند و با پدیدار شدن گروهی قدرتمندتر در صحنه، به دست آنان کنار زده شده‌اند.^۱ در چارچوب فرهنگ سیاسی دوره مورد نظر و نگرش رایج در مورد پدیده حکومت و دولت در آن زمان، می‌توان گفت که بیشتر حکومت‌های مورد بحث در تاریخ ایران فاقد تعامل صحیح و دوجانبه با جامعه تحت حکمرانی خود بوده‌اند و به مردم، تنها به مثابه تأمین‌کنندگان اجباری نیروی انسانی (سرباز و جنگاور) و امکانات لجستیکی و تدارکاتی می‌نگریسته‌اند؛^۲ از این رو پدیده دولت و حکومت در چشم افراد جامعه به عنوان واقعیتی

طبیعی و تحمیلی - نه پدیده‌ای مصنوع و ساخته دست و اراده مردم - تلقی می‌شده که هیچ وظیفه‌ای در قبال آنان ندارد و چشم‌امیدی به آن نمی‌توان داشت و همین قدر که شر نرساند، جای خوشبختی است.^۳ در این میان، اگر حکومتی پیدا می‌شد که امنیتی نسبی در کشور برقرار کرده و دست راهزنان غیررسمی و غیر دولتی را از سر مردم کوتاه می‌کرد و مردم احساس می‌کردند که مجبورند تنها به کارگزاران و عمال دولت باج و خراج پردازند، دعای خیر آنان را همواره پشت سر خود داشته و «رعیت» به دعاگویی مشغول بوده‌اند.

در این اوضاع و شرایط فرهنگی و اجتماعی، کمتر حکومتی احساس می‌کرد که باید تمهیداتی برای تبدیل قدرت بالفعل خود به اقتدار فراهم آورد؛ به عبارت دیگر، در بیشتر دوره‌های تاریخ گذشته ایران، اقتدار سلسله‌ها و حکومت‌ها مبتنی بر قهر و غلبه بود و بزرگ‌ترین دلیل بر حقانیت یک فرد یا گروه برای حکومت کردن، همانا در دست گرفتن قدرت بود و^۴ این دلیل محکم تا زمانی که فرد یا گروه قوی‌تری پیدا نشده و قدرت را از آنان نستانده بود اعتبار و کارکرد خود را حفظ می‌کرد؛^۵ البته نمی‌توان منکر این امر شد که در برهه‌هایی از زمان، پادشاهان و سلاطین ایران برای مشروعیت بخشیدن به قدرت و حکومت خود، دست به اقداماتی می‌زدند، همچون خطبه خواندن پادشاهان آل بویه و سلجوقیان و غزنویان و... به نام خلیفه عباسی و خود را عامل و کارگزار خلیفه معرفی کردن، در حالی که عملاً قدرت آنان را در بیشتر مناطق فارس (ایران) نادیده می‌گرفتند.^۶ اما به هر حال باید توجه داشت که این گونه اعمال و مراسم، پس از به قدرت رسیدن این پادشاهان و استیلای عملی آنان بر تمام یا بخشی از کشور صورت می‌گرفت و در واقع بیش از آن که معطوف به کسب «اقتدار» در مقابل جامعه و توده مردم باشد، به تحکیم موقعیت خود در برابر رقیبان بالقوه و بالفعل بازمی‌گشت.^۷

به نظر می‌رسد که این امر در مورد بخشی از دوران حکومت سلسله قاجار نیز به نوعی صدق می‌کند، چرا که در اوایل حکومت این سلسله یعنی دوران سلطنت آغامحمدخان و فتحعلی شاه، مسأله اذن فقیه به پادشاه برای در دست گرفتن زعامت جامعه مطرح بود و در واقع می‌توان گفت که این نیز به موقعیت متزلزل ایشان، به‌ویژه فتحعلی شاه، در مقابل رقیبان قدرتمند در میان خاندان قاجار و... و سپس نیاز به حمایت علما از دولت در جنگ با روس‌ها برمی‌گشت؛^۸ اما به تدریج با مستحکم شدن موقعیت شاه قاجار، مسأله اذن و... کم‌رنگ می‌شود تا این‌که در برهه‌هایی، حمایت قدرت‌های خارجی (روس یا انگلیس) از ولیعهد و پشتیبانی آنان از وی در رسیدن به سلطنت، نقش اصلی و عمده را در تحکیم قدرت او در میان مدعیان و رقیبان بازی می‌کند. این امر به‌ویژه در مورد به رسمیت شناختن ولایت

عهدی عباس میرزا در معاهده ترکمن‌چای و تعهد روس‌ها در مورد حمایت از سلطنت وی پس از فتحعلی شاه، به خوبی مشاهده می‌شود.^۹ شاهد تاریخی دیگر در این مورد آن که پس از ترور ناصرالدین شاه، صدر اعظم وی، امین السلطان، به همراه سفرای روس و انگلیس در تلگرافخانه حضور یافت و ضمن مخابره خبر وفات شاه، ولیعهد (مظفردالدین میرزا) را از حمایت دو دولت روس و انگلیس دلگرم ساخت.^{۱۰}

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

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

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

۱. مبانی سنتی اقتدار

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

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

دوانی همچنین جایگاه و منزلت پادشاهی را مکمل و هم مرتبه پیامبری دانسته، می‌گوید: پس درجه پادشاهی نبوت است، چه، نبی واضح شریعت است و پادشاه، حامی و حافظ آن، و از این جا گفته‌اند: الملک والدین توأمان. در این معنا واقع شده، نظم:

نزد خرد شاهی و پیغمبری چون دو نگینند و یک انگشتری
گفته آن‌هاست که آزاداند کاین دو ز یک اصل و نسب زاده‌اند^{۱۲}

این نگرش در گذر زمان تداوم یافته و پایه‌های نگرش مردم ایران به حکومت را بر اساس فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی استوار ساخته است. عناصر اصلی این فرهنگ سیاسی عبارتند از: ساخت عمودی قدرت، ارادت سالاری، قداست داشتن حاکم (نظریه ظل الهی)، نگرش تعبدی به تصمیمات حاکمان، تقدیرگرایی، عدم اعتماد سیاسی (به خود و دیگران) و... بازتابها و جلوه‌های سیاسی - اجتماعی این فرهنگ در ضرب المثل‌ها و تکیه کلام‌های رایج در زبان فارسی به خوبی مشاهده می‌شود: «چه فرمان یزدان، چه فرمان شاه»، «صلاح مملکت خویش خسروان دانند»، «همرنگ جماعت شدن»، «بنده و مظلوم هر چه دشمن و بدخواه/ دشمن و بدخواه هر چه بنده و مظلوم»، «هر عیب که سلطان بپسندد هنر است»، «اعتماد نکردن حتی به چشم خود» و مانند آن.

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

البته این ویژگی‌ها را باید توصیف نمونه آرمانی* ساخت سیاسی برخاسته از فرهنگ سیاسی پاتریمونیالیستی تلقی کرد؛ اما در عالم واقع، قدرت مطلقه شاه عملاً را عواملی چون آموزه‌های دینی و نهادهای مذهبی، ساخت قبیله‌ای و ایلیاتی قدرت سیاسی، زمین‌داران

* Ideal Type

بزرگ و...، به طور مستقیم و غیرمستقیم، تحدید می‌کردند؛ هر چند این محدودیت‌ها نیز به تناسب ویژگی‌های شخصیتی و میزان قدرت‌طلبی شاه در مقاطع گوناگون، متفاوت بود؛ برای نمونه، می‌توان محمد شاه را با ناصرالدین شاه در این زمینه مقایسه کرد، که اولی در دوران سلطنتش کاملاً تحت تأثیر صدر اعظم خود، حاجی میرزاآغاسی بود، بر خلاف دومی که در مقاطعی از حکومتش، فعال ما یشاء بود و با رفتار مستبدانه‌اش یکی از عوامل اصلی تهییج مردم علیه نظام استبدادی و شکل‌گیری انقلاب مشروطیت به شمار می‌آید.

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

بدین سان، فضای عمومی جامعه آکنده از بدبینی و عدم اعتماد به دیگران (حتی نزدیکان و آشنایان) و عدم اطمینان فرد به آینده شغلی و موقعیتی خویش است. این فرآیندهای چندسویه در یک همکنشی آشکار و محسوس، یکدیگر را در طول سالیان متمادی باز تولید کرده و ذهنیت و رفتار سیاسی آحاد جامعه را در جهت کنش‌های همسو با خود هدایت و تقویت کرده‌اند.

در چنین فرهنگ سیاسی‌ای، نگرش‌ها و رفتارهای سیاسی افراد، آمیزه‌ای است از فرصت‌طلبی، انفعال و کناره‌گیری، اعتراض سرپوشیده، عدم اعتماد و همکاری با دیگران، و ترس و دلهره دائمی.

بدین ترتیب، فرد تا آن‌جا که بتواند نارضایتی و اعتراض خود را از اوضاع، مخفی می‌دارد و تلاش می‌کند که در عین سربلندی عملی و مخفیانه، در ظاهر، اظهار اطاعت و انقیاد کامل بکند؛ اما گاهی نیز که نارضایتی حالتی عمومی یافته و از پیچ‌پیچ‌های درگوشی فراتر رفته است، به‌ویژه در صورتی که با ضعف و سستی در قدرت حاکم همراه می‌شده، اعتراض جنبه عمومی و عصبی به خود گرفته، پس از مدتی با تخلیه روانی و عصبی جمعی، دوباره جای خود را به اطاعت و تابعیت محض داده است.^{۱۴}

جامعه ایران و ساخت قدرت سیاسی

فرهنگ سیاسی پاتریمونیال، ساخت قدرتی همگن با خود را می‌طلبد که در طول تاریخ

کشور، این دو به باز تولید یکدیگر مشغول بوده‌اند. برای آشنایی با زمینه‌های سیاسی - اجتماعی شکل‌گیری چنین فرهنگ سیاسی و ساخت قدرتی، نگاهی اجمالی به ساختار سیاسی و اجتماعی کشور در آن دوره می‌اندازیم.

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

با توجه به گروه‌بندی و طبقه‌بندی جامعه ایران در دوره مورد نظر، می‌توان جمع‌بندی زیر را به لحاظ ساختار سیاسی - اجتماعی و سلسله مراتب قدرت، ارائه کرد:

۱- قدرت سیاسی، به عنوان دارنده سلطه مطلق بر امور کشور، خود برآیندی بود از قدرت دولتی (متشکل از شاه، درباریان، شاه زادگان، صدر اعظم و عمال عالی رتبه دیوانی، حکام ولایات و...) و قدرت اجتماعی^{۱۵} (متشکل از مجتهدان، علمای صاحب نفوذ، تاجران بزرگ، رؤسای اصناف، زمین‌داران و مالکان بزرگ و سران ایلات و عشایر - که غالباً ساکن شهرها بودند).^{۱۶} این ترکیب ویژه، موجب پیدایش گونه‌ای پراکندگی قدرت^{۱۷} در میان گروه‌های فوق شده بود که به‌ویژه در میان شاه‌زادگان (خصوصاً آنهایی که والی و حاکم ولایات بودند)، صاحبان املاک و تیول دولتی (که غالباً از فرماندهان نظامی و وابستگان شاه محسوب می‌شدند) و روحانیان عالی رتبه (که چه به لحاظ نفوذ معنوی در میان مردم و چه به سبب در اختیار داشتن زمین‌های موقوفه در سطح کشور) به چشم می‌خورد.^{۱۸} البته اینها همه مانع از اعمال حکومت استبدادی شخص شاه نبود و به‌ویژه مقامات دولتی و درباریان در صورتی که مورد غضب شاه واقع می‌شدند یا دسیسه‌چینی رقیبان در مورد آنان کارگر می‌افتاد، در چشم برهم زدن از هستی ساقط می‌شدند و گاهی علاوه بر اموال و دارایی‌ها، جان خود را نیز می‌باختند.

۲. از آن‌جا که گروه‌ها و طبقات اجتماعی طی قرون متمادی شکل گرفته بودند، تقریباً نظام اجتماعی را به صورت طبقات نسبتاً بسته درآورده بودند، به طوری که تحرک طبقاتی بسیار بندرت انجام می‌گرفت و اختلاط و آمیزش بین طبقات مختلف اجتماع، جز در مورد گروه‌های نزدیک به هم، وجود نداشت.^{۱۹} البته برخی از نویسندگان معتقدند که «گروه‌ها و طبقات گوناگون اجتماعی به هیچ روی گروه‌های بسته نبودند» و «برای یک شخص فرودست این امکان وجود داشت که به بالاترین مقام در دولت ترقی یابد»، هر چند ایشان نیز «نادر

بودن» چنین مواردی را می‌پذیرد.^{۲۰}

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

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

۵- بدین ترتیب، چنانچه از تحولات و دگرگونی‌های فرهنگی - اجتماعی در آستانه نهضت مشروطیت و پیدایش روحیه عدم تمکین در قبال وضع موجود و تقاضا برای تغییر اوضاع سخن گفته می‌شود، باید توجه داشت که این امر در وهله اول، محدود به بخش کوچکی از جامعه شهرنشین بود که یا به لحاظ موقعیت اجتماعی و خانوادگی و یا به سبب وضعیت تحصیلی و فرهنگی، از تحولات اوضاع در دیگر کشورها، به‌ویژه وضعیت زندگی سیاسی و اجتماعی در کشورهای غربی، به نحوی آگاهی مستقیم یا غیر مستقیم پیدا کرده بودند و به تدریج این اندیشه در ذهن آنان شکل گرفته بود که انحطاط و عقب ماندگی جامعه ایران، ریشه در شیوه حکومت و اداره کشور دارد. بدین سان، با زیر سؤال رفتن تدریجی شایستگی و توانایی حاکمان در اداره امور، اقتدار سیاسی دولت و حکومت در ذهن و ضمیر

بخش نسبتاً آگاه و اندیشه‌گر جامعه متزلزل گردید. بخش اعظم جامعه در این دوره، همچنان تحت تأثیر مبانی سنتی اقتدار، هر فرد و گروهی را که به هر صورت به قدرت می‌رسید، به عنوان حاکم می‌پذیرفت و برای وی به مثابه ظل‌الله، حق حکومت و فرمان‌روایی قائل بود، هر چند به سبب مظالم و ستمگری‌های عمال حکومت، نارضایتی به طور روز افزون در درون جامعه انباشته می‌شد و چون آتشی زیر خاکستر بود.

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

مبانی دینی اقتدار

اصولاً باید گفت که مبانی دینی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران، به‌ویژه در دوره اول حکومت قاجار، چنان با مبانی سنتی اقتدار درآمیخته بود که این دو در مجموع، پیکره واحدی را نمایان می‌ساختند، به طوری که به سادگی نمی‌توان اجزا و عناصر این دو را از یکدیگر متمایز ساخت، زیرا سنت و دیانت، در بینش و نگرش و رفتار ایرانی آنچنان به یکدیگر گره خورده بودند که تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مشکل است. در طول سالیان و سده‌های متمادی، همزیستی دو فرهنگ ایرانی و اسلامی، مبانی دینی برآمده از فرهنگ اسلامی و مبانی سنتی برخاسته از فرهنگ ایرانی، در یک همجوشی و همکنشی تدریجی و دراز مدت، هیأت تألیفی‌ای را تشکیل داده بودند که اجزا و عناصر آن با یکدیگر همخوانی و همپوشی داشته، یکدیگر را تکمیل می‌کردند. به همین دلیل، جداسازی مبانی آنها از یکدیگر کاری دشوار و ناشدنی به نظر می‌رسد. به هر روی، برای بررسی مبانی دینی اقتدار، متون و آثار علمای دوره مزبور، به عنوان نمایندگان و سخن‌گویان رسمی نهاد مذهب در جامعه، مورد مذاقه و کاوش قرار می‌دهیم. علت تمرکز بر اندیشه‌ها و آثار علما برای یافتن مبانی دینی اقتدار، این است که روحانیان شیعه برجسته‌ترین و معتبرترین شاگردان مکتب اسلام و مذهب شیعه اثنی عشری در ایران شناخته می‌شدند و از آن‌جا که اکثریت بسیار بالای مردم ایران را پیروان این مذهب تشکیل می‌دادند، آرای این گروه از علما و صاحب‌نظران دارای بیشترین تأثیر بر جامعه و مردم بوده است، و به همین دلیل، حکومت‌های وقت نیز عمدتاً برای کسب مشروعیت و تبدیل کردن قدرت بالفعل خود به «اقتدار» به ایشان متوسل می‌شدند.

ناگفته پیداست که این سخن به معنای نادیده گرفتن گروه‌ها و فرقه‌های دیگری مانند شیخیه، صوفیه و اخباریان که در جامعه به نام و از موضع دین و مذهب سخن می‌گفتند

نیست؛ اما به سبب محدود بودن دامنه پژوهش، به مطالعه آثار و نظرگاه‌های علمای شیعه اصولی بسنده می‌کنیم. البته پیش از بررسی مبانی دینی اقتدار در اندیشه و آثار و رفتار علما، لازم است ابتدا به لحاظ نظری، چارچوب‌ها و پارادایم‌های حاکم بر اندیشه و رفتار سیاسی ایشان را مورد مطالعه قرار داد.

ابزارهای تئوریک برای فهم اندیشه و رفتار سیاسی علما

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

در چارچوب «پارادایم امامت»، اصولی همچون نصب، نص و عصمت مطرح می‌شوند که هر یک به تناسب، تأثیراتی بر سمت و سود دهی به اندیشه و رفتار سیاسی علما داشته‌اند. براین اساس، اعتقاد به امامت بر پایه «عصمت» امامان معصوم و لزوم «نصب» آنان بر اساس «نص» استوار بود؛ اما با پیش آمدن دوران غیبت امام معصوم و عدم دسترسی به ایشان، علمای شیعه تلاش کردند که با حفظ اصول اساسی نهفته در پارادایم امامت و ولایت، راه کارهایی برای ادامه و بقای آن پیدا کنند. طبیعی است که دستیابی به این مهم به راحتی امکان‌پذیر نبود و سالیان متمادی طول کشید تا علما بتوانند به تدریج از موضع انفعال کامل - که متضمن نفی هرگونه حکومت غیرمعصوم به منزله غاصب مقام معصوم و برکنار ماندن از تمامی عرصه‌های حضور سیاسی، اجتماعی و تصمیم‌سازی بود - خارج شوند و با توسل به برخی ابزارهای تئوریک موجود در منابع اسلامی - شیعی، به موضعی سازنده و برخوردار از ابتکار عمل در برخورد با حکومت‌های موجود دست یابند. در این برهه، چنان که در ادامه خواهد آمد، علما ابتدا توانستند راه کارهایی برای جواز همکاری با «حکومت‌های جور» بیابند و با توجه به واقعیت داشتن پدیده‌ای به نام حکومت‌های غاصب، به گونه‌ای عمل کنند که تا حد امکان زمینه‌های حفظ و گسترش فرهنگ شیعی فراهم گردد، و همچنین موقعیت اجتماعی شیعیان و نهادهای مذهبی مربوط به آنان تأمین شود و تا حدی از تعرض‌گاه و بی‌گانه حاکمان در امان بمانند. پذیرش مسؤلیت‌هایی چون وزارت، قضا و نقابت علویان، از

جمله این همکاری‌ها بود؛^{۲۶} اما به هر حال، تحولی در اصل اساسی امامت و ولایت پدید نیامد و حاکمان، همچنان غاصب و جائر تلقی شده و حکومت از آن امام معصوم دانسته می‌شد. تقسیم‌بندی دوگانه حاکمیت، به حاکمیت سیاسی و مذهبی، دست علما را برای حفظ و تداوم بخشیدن به آرمان جمع شدن مجدد این دو منصب در شخص امام معصوم باز می‌گذاشت و به آنان اجازه می‌داد که در عین پذیرش نسبی اقتدار حاکمیت سیاسی، حاکمیت و ولایت مذهبی را از آن امام غایب بدانند و در انتظار روزی به سر برند که امام با ظهور خود، هر دو حاکمیت را یکجا در دست گیرد و به این دوران برزخی پایان دهد. در این دوران، اصول اساسی پارادایم امامت (یعنی عصمت، نصب و نص) به گونه‌ای استمرار یافت؛ بدین ترتیب که از آنجا که عصمت، ویژه امام معصوم غایب بود، تمامی حکومت‌های دیگر غاصب تلقی می‌شدند و «ولایت» بر مسلمانان بر اساس نص امام معصوم، به صورت «نصب عام» به فقیه منتقل می‌گردید. در این میان، هر چند که فقها در برخی از ویژگی‌ها و جزئیات و حدود این ولایت و نصب با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، اما می‌توان گفت که همگی در لزوم «رجوع» به فقیه در «حوادث واقعه» اتفاق داشتند. البته این که این نظریه، در عمل تا چه حد قابلیت اجرا پیدا کرد و تا چه اندازه تحت تأثیر تحولات و مقتضیات زمانی و مکانی، دچار دگرگونی و تغییر شکل گردید، مسأله‌ای است که باید در چارچوب «جامعه‌شناسی معرفت» بدان پرداخت.

از آنجا که شاهان قاجار نمی‌توانستند همچون صفویان - که خود را از نسل امام هفتم می‌دانستند - مدعی ارتباط نسبی با امامان معصوم باشند و از این طریق کسب مشروعیت و اقتدار کنند، تلاش کردند تا با «ظل الله» خواندن خود، حقانیتی مبتنی بر اعتقادات مردم به دست آورند.^{۲۷} «اما ادعای حکومت یافتن ایشان از سوی خدا فقط جنبه صوری داشت» و به همین دلیل «شاید در این تصور بوده‌اند که باید کوشش‌هایی برای موجه جلوه دادن ظل الهی خودشان از رهگذر اصطلاحات مذهبی به عمل آموزند تا از رعایا بیعت گیرند»؛^{۲۸} و این کاری بود که تنها از دست علما بر می‌آمد و با وساطت آنان دست یافتنی بود.

از سوی دیگر، علما که از زمان صفویان موقعیت خودشان را به عنوان نمایان واقعی امام معصوم استحکام بخشیده بودند، حاملان مکتب و نظریه سیاسی شیعه بودند که از اساس، منکر حقانیت تمامی حکومت‌ها در زمان غیبت بود؛^{۲۹} اما در عین حال، چنان‌که اشاره شد، ایشان در مواردی تلاش کرده بودند تا حکومت‌های موجود را به عنوان واقعیتهای بالفعل، با استفاده از برخی سازوکارهای موجود در منابع شیعی، به گونه‌ای توجیه نظری و عقیدتی بکنند، تا از این طریق موقعیت خود و مذهب شیعه را در کشور حفظ کنند. یکی از این

سازوکارها که از سوی علمای پیشین ارائه شده بود، جواز همکاری با «حاکم غاصب و متغلب» از باب تعادل و تراجیح یا از روی تقیه بود؛ چنان که سید مرتضی در رساله‌ای به نام «فی العمل مع السلطان» می‌گوید:

اگر فردی که آن [منصب] را می‌پذیرد، نشانه‌هایی در دست داشته باشد که بدانند یا احتمال دهد که با تصدی این سمت می‌تواند از حقی دفاع کرده یا از باطلی جلوگیری کند یا خواهد توانست امر به معروف و نهی از منکر کند و اگر با قبول نکردن آن موفق به انجام این امور نخواهد شد، قبول آن بر او واجب است. چنانچه به زور به قبول آن اجبار شود یا احتمال دهد که بآورد آن، خونس ریخته خواهد شد، باز موظف است بپذیرد، و اگر بیم آن برود که ضرر مالی یا آسیبی به شخص او برسانند که مانند آن برای او غیر قابل تحمل باشد؛ در این صورت نیز قبول آن جایز است.^{۳۰}

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

احادیث و سنت، اعمال ولایت از سوی سلطان ظالم را اجازه داده‌اند، مشروط بر آن‌که فردی که آن را به عهده می‌گیرد مطمئن باشد که از ارتکاب محرمات مصون خواهد ماند و خواهد توانست امر به معروف و نهی از منکر نماید، و اگر از طرف امام جائر اجبار به پذیرفتن شود، برای جلوگیری از ضرر و دفع مضرات می‌تواند چنین کند.^{۳۱}

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

این آموزه‌ها در اوایل روی کار آمدن قاجاریان، با توجه به از سرگذراندن یک دوره بی‌ثباتی و ناامنی نسبی که از بر افتادن صفویان تا بر آمدن قاجاریان، و حتی در دوره حکومت آغامحمدخان، کشور را فراگرفته بود، روحانیان را برمی‌انگیخت که به گونه‌ای محتاطانه حکومت را مورد تأیید قرار دهند و در بسط اقتدار آن، مادام که حرمت شریعت و شوون ایشان را رعایت می‌کند بکوشند. در ادامه خواهد آمد که این همکاری، انگیزه‌های دیگری نیز از جمله ظهور رقیبانی همچون شیخیه و صوفیه، داشت. از جمله روحانیانی که در پاره‌ای موارد به موقعیت و اقتدار شاهان قاجار با نظر مثبت نگریسته، میرزای قمی (۱۱۵۰ - ۱۲۳۱ هـ) است. او در ارشاد نامه، خطاب به آغامحمدخان یا فتحعلی شاه - بنابر اختلاف اقوال در این زمینه - شاه را «شبهه جانشین خدا» می‌داند که بر طبق مشیت او شاه شده و هیچ بنده‌ای را نشاید که

«سر از کمند اطاعت» او پیچید. «اصل مرتبه شاهی به تقدیر الهی» است، ولی خداوند این مقام را به پادشاهان نیکوکار «بر سبیل استحقاق» و به نابکاران «بر سبیل امتحان» واگذاشته، و پادشاه بد را تنها در برابر «خداوند رحمان» پاسخگو قرار داده است.^{۳۲}

البته جوهره آموزه‌های شیعه در مورد نامشروع بودن حکومت‌های غیر معصوم، در اندیشه این مجتهد طراز اول نیز خود را نشان می‌دهد و در برخی از کتاب‌ها و رساله‌هایش، مشروعیت حکومت زمان را سخت مورد پرسش قرار می‌دهد و فرمانروایان وقت را «حکام جور» می‌خواند و معتقد است حکومت در زمان غیبت، اصالتاً متعلق به فقیه است، اما هنگامی که فقیه توانایی کافی برای اعمال ولایت خود را ندارد، ناچار باید شیوه «المماشاة مع خلفاء الجور» را برگزیند.^{۳۳} او در نامه‌ای خصوصی به فتحعلی شاه، در پاسخ کسانی که می‌کوشیدند به او (شاه) عنوان «اولی الامر» دهند می‌نویسد:

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

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

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

با این همه، نراقی در کتاب *عوائد الایام*، بر اساس اصل عدم ولایت - که از مبانی فقه سیاسی شیعه است^{۳۶} - هرگونه ولایتی را بر انسان‌ها نفی می‌کند، مگر آن که از سوی خدا،

پیامبر و یا یکی از اوصیای او تحقق پیدا کند. از دیدگاه او مصداق این ولایت در روزگار غیبت امام دوازدهم، فقیهان هستند که «تنها فرمان روایان شایسته جامعه اسلامی» را تشکیل می‌دهند.^{۳۷} او ظاهراً نخستین کسی است که «حوزه ولایت فقیهان را به گستردگی حوزه قدرت و اختیار و ولایت پیامبر و امام» می‌داند «مگر آن که دلیلی روشن، موردی را از اختیار فقیه مستثنی سازد».^{۳۸}

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

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

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

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

به هر حال، به نظر می‌رسد که به رغم روابط حسنه میان علما و دربار، جوهره آموزه‌های شیعی در مورد «انکار حقانیت نظام‌های سیاسی» و «عدم حقانیت بی‌چون و چرای دولت» و «ناقص بودن نظام سیاسی در هر حال، با توجه به غیبت امام زمان»^{۴۶}، در طول این سال‌ها و دهه‌ها همچنان به طور مکنون، چونان آتش زیر خاکستر، پنهان ماند و به صورت «خطری بالقوه برای حکام»^{۴۷} ادامه یافت. آبراهامیان در عباراتی مختصر این تعاملات دوگانه میان دربار و علما را چنین توصیف می‌کند:

شاهان قاجار [برای کسب مشروعیت] در انجام مراسم مذهبی دقت و ظرافت خاصی داشتند؛ هزینه اماکن مذهبی را می‌پرداختند، از ائمه جمعه و شیخ الاسلام‌های درباری حمایت می‌کردند، شمشیر صفوی را - به عنوان نماد تشیع - به کمر می‌بستند و بر تخت طاووس می‌نشستند و به قول موریه از میراث با شکوه شاهان باستانی تقلید می‌کردند.^{۴۸}

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

با روی کار آمدن محمدشاه در سال ۱۲۱۳، به دلیل تمایلات صوفیانه‌ای که در وی وجود داشت، این روابط شکننده و پر فراز و نشیب نیز رو به سستی و وخامت گذاشت. شاه به اتفاق صدر اعظم صوفی منش خود، میرزا آغاسی - که در عین حال مراد و مرشد او نیز به شمار می‌رفت - رویه بی‌اعتنایی به علما و نادیده گرفتن برخی درخواست‌ها و شفاعت‌های آنان را در پیش گرفت. در این زمان، نه تنها تقاضاها و استشفاع‌های علما در مورد مسائل داخلی و یا فشار بر حکام محلی رد شد؛ بلکه هنگامی که سنیان عراق و وهابیان دست به کشتار فجیع شیعیان در کربلا زدند نیز تلاش علما برای ترغیب دولت به جنگ علیه عثمانی از سوی صدر اعظم، آغاسی، به شکست کشیده شد.^{۴۹}

بدین ترتیب، روندی آغاز شد که به تشدید دوگانگی میان علما و حکومت دامن می‌زد.

آغاسی از آن‌جا که قدرت دولت را در تحدید اختیارات علما می‌دید، دست به اقداماتی زد تا اختیارات آنان را هرچه بیشتر محدود کند. رسمیت بخشیدن به محاکم عرف در مقابل محاکم شرع و از میان بردن سنت بست نشستن در اماکن مذهبی و بیوت علما^{۵۰} توسط آغاسی، به علاوه تقویت موقعیت صوفیه و بی‌اعتنایی به شوون و خواست‌های علما، از اقداماتی بود که موجب بالا گرفتن احساس انزجار و نفرت و دشمنی علما از شاهان قاجار شد. به علاوه، این «تمایلات بدعت‌آمیز»^{۵۱}، در زمان ناصرالدین شاه صورت غربی نیز به خود گرفت، و به دلیل بالا بودن روحیه بیگانه‌ستیزی در میان علما، دشمنی را شدیدتر کرد و شکاف میان علما و حکومت قاجار را روز افزون ساخت تا آن‌جا که پشتمانه اقتدار و مشروعیت نظام به شدت تحلیل رفت و در مقاطع و برهه‌هایی، بی‌ثباتی و ناآرامی سیاسی، همچون نهضت تنباکو و انقلاب مشروطیت، فقدان اقتدار سیاسی نظام قاجار را آشکار ساخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. رضا شعبانی در مبنای تاریخ اجتماعی ایران (تهران: قومس، ۱۳۷۱، ص ۶۸) فهرستی از حکومت‌های ایران را که منشأ عشایری داشته‌اند، ارائه می‌دهد که سیزده سلسله و دولت را تشکیل می‌دهد و از دولت‌های ماد و هخامنشی شروع می‌شده و تا دولت‌های افشاری و زندی و قاجاری ادامه می‌یابد. بدین ترتیب، بخش اعظم حکومت‌های ایرانی حاکم بر ایران، دارای منشأ ایلاتی و عشایری بوده‌اند.
۲. رضا شعبانی، پیشین، ص ۱۵۷؛ حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری (تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۹) ص ۳۵؛ نیز لمبتون در ایران عصر قاجار (ص ۳۶۳) می‌نویسد: «مقامات حکومتی، عمدتاً هنگام جمع‌آوری مالیات و سرپازگیری، با مردم تماس داشتند. هیچ احساس همبستگی بین آنان و مردم وجود نداشت».
۳. از جمله دربارهٔ بینش و موضع اجتماعی زارعان، که در آن زمان اکثریت مردم ایران را تشکیل می‌دادند، آمده است: روستائینان در تلاش قوت روزانهٔ خویشند. به غارت و بدرفتاری عاملان حکومت چنان آخته‌اند [خو گرفته‌اند]... که احتمالش خیلی کم است که تا مدت‌ها به هر نهضتی علیه نظام حاکم و مستقر وقت ببینند. (فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، ص ۱۴۷).
۴. به گفتهٔ کاتوزیان در اقتصاد سیاسی ایران (ص ۷ و ۸)، مشروعیت دولت اساساً ناشی از واقعیت قدرت آن (و در نتیجه توانایی ادارهٔ کشور) بود... زیرا برای در دست گرفتن قدرت، مآلاً ضابطه‌ای جز خود قدرت وجود نداشت. یا به گفته دکتر محمد ایزدی در کتاب نجات، بر اساس باورهای عمومی، ایرانیان شخصی را که زمام امور مملکت را در دست داشته، صرف نظر از منشأ و طبقهٔ آن فرد، به عنوان یک شخصیت مشروع می‌پذیرفته‌اند.
۵. به تعبیر لمبتون: حکومت به آخرین ستمگری که قدرت را قبضه می‌کرد، تعلق می‌گرفت. «ایران عصر قاجار، ترجمه سیمین فصیحی (مشهد: جاودان خرد، ۱۳۷۵) ص ۴۰۷؛ نیز همو، نظریهٔ دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان (تهران: کتاب آزاد، ۱۳۵۹) ص ۸۷».
۶. آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (بی‌جا: مؤسسهٔ چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۴) ص ۱۰۵.
۷. ماوردی به منظور توجیه و تئوریزه کردن حکومت و سلطنت کسانی همچون محمود غزنوی که آن را «از راه کشورگشایی یا غصب قدرت و استیلا» به دست آورده بودند، اصطلاح «امارت استیلا» را ابداع کرده، شرایطی را برای تنفیذ امارت او از سوی خلیفه بر می‌شمرد. «ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۳۴؛ نقل از: آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۱۷۵ و ۱۷۸».
۸. در زمینهٔ تقابل شاه و علما، که در عین حال، مقدمهٔ تفکیک کارکردها و جدایی میان این دو نهاد شد، ر.ک: جان فوران، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین (تهران: رسا، ۱۳۷۷) ص ۲۱۸ - ۲۲۰.
۹. پیو کارلو ترنزیو، رقابتهای روس و انگلیس در ایران و افغانستان، ترجمه عباس آذرین (تهران: شرکت

- انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۳) ص ۴۲. البته این تضمین در عهدنامه گلستان نیز به صورت کلی و بدون ذکر نام عباس میرزا، از سوی دولت روسیه داده شده بود.
۱۰. علی اصغر شمیم، *ایران در دوره سلطنت قاجار* (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۱) ص ۲۸۰. در پی مرگ ناصرالدین شاه، امین السلطان در راه تلگرافخانه، تهی بودن خزانه دولت و عدم تمکن مالی ولیعهد را برای تأمین مخارج سفر خود به پایتخت به اطلاع سفرای روس و انگلیس رساند. سفیر انگلیس تعهد کرد که به لندن تلگراف کند تا برای مبلغ مورد احتیاج دولت، اعتبار لازم به بانک شاهنشاهی حواله شود.
۱۱. به نقل از: آن. لمبتون، *نظریه دولت در ایران*، ترجمه چنگیز پهلوان، ص ۵۲.
۱۲. همان، ص ۵۵.
۱۳. برای آشنایی بیشتر با ویژگی‌های فرهنگ سیاسی پازیمونیالیستی، ر.ک: حسین بشیریه، «ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی»، *نقد و نظر*، ش ۷-۸، ص ۷۴-۸۵.
14. M.Zonis, *The Political Elite of Iran*, Princeton university press, 1971.
۱۵. در مورد تقسیم قدرت سیاسی به قدرت دولتی و قدرت اجتماعی، ر.ک: حسین بشیریه، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ص ۹۵.
۱۶. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۳۶۵ - ۳۶۸.
۱۷. آن. لمبتون، *نظریه دولت در ایران*، ص ۱۱.
۱۸. همان، ص ۱۳۳. برای آشنایی بیشتر با اوضاع اجتماعی در عصر قاجار ر.ک: آن. لمبتون، *ایران عصر قاجار*، فصل سوم، ص ۱۲۷ - ۱۵۰.
۱۹. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۳۷۷.
۲۰. آن. لمبتون، *نظریه دولت در ایران*، ص ۲۸۷ و ۴۱۳.
۲۱. علی اصغر شمیم، پیشین، ص ۳۶۶ - ۳۷۷.
۲۲. همان، ص ۳۷۹.
۲۳. به گفته احمد کسروی: «تا آن زمان توده را پروای سود و زیان کشور کردن، و در کارهای دولتی به چون و چرا برخاستن در میان نبوده، ولی چون اینها پای بیگانگان را به کشور باز کرد و اروپاییان در ایران فراوان شدند، مردم به‌ویژه ملایان دیدن آنان نتوانستند و به رنجش و گله پرداختند، و همین دیده آنان را باز کرد و...» - احمد کسروی، *تاریخ مشروطه ایران* (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۹) ج ۱، ص ۱۵.
۲۴. حسین بشیریه، پیشین، ص ۳۳۹.
۲۵. آلن ف. چالمرز، چپستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیبا کلام (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ج ۱؛ در ارائه چارچوب مفهومی «پارادایم امامت» و اصول مربوط به آن، از منبع زیر استفاده شده است: ناصر جمال زاده، «تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)*، ش ۶ و ۷، ص ۷۰.
۲۶. محسن الویری، «مبانی رفتار سیاسی بزرگان شیعه در آغاز استیلای مغولان»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)*، ش ۶ و ۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷) ص ۸۶.
۲۷. حامد الگار، پیشین، ص ۳۲.
۲۸. همان.
۲۹. آن. لمبتون، *دولت و حکومت در اسلام*، ص ۳۹۳.
30. Madelung, "A treatise of the sharif al-Murtada on the legality of working for the government", PP. 24 -25.

- به نقل از: لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۴۰۲.
۳۱. آن. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ص ۴۰۲.
۳۲. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص ۳۲۵.
۳۳. همان، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.
۳۴. به نقل از عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۸. حائری در نقل فرازهایی از نامه، عبارت‌هایی را در داخل قلاب، برای توضیح اضافه کرده است که در یک مورد، ظاهراً بر عکس منظور میرزای قمی را می‌رساند: «پس عقل و نقل [...] معا]باهم] زدند در این که کسی را که خدا اطاعت او را واجب کند باید معصوم و عالم به جمیع علوم باشد...» بدین ترتیب، معنا این می‌شود که عقل و نقل در امر وجوب اطاعت معصوم، با یکدیگر ضدیت و تنافی دارند؛ در حالی که مراد میرزا این است که این دو، یکدیگر را معاضدت و یاری می‌کنند (معاضدت).
۳۵. ملا احمد نراقی، معراج السعادة (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴) ص ۳۴۸.
۳۶. داود فیروزی، «مبانی آزادی و حزب در مذهب شیعه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳ (زمستان ۷۷) ص ۱۴۱.
۳۷. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۳۷.
۳۸. همان.
۳۹. همان، ص ۳۵۹.
۴۰. عبدالهادی حائری اشارات و ارجاعات مفصلی به مکاتبات و مراودات متقابل فتحعلی شاه با برخی از علما و مجتهدان از جمله میرزای قمی دارد. «ر.ک: عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۳۲۵ - ۳۲۸ و ۳۵۵».
۴۱. حامد الگار، پیشین، ص ۷۹.
۴۲. همان، ص ۸۸.
۴۳. همان، ص ۱۰۲ ۳.
۴۴. همان، ص ۱۲۹.
۴۵. همان، ص ۱۳۵.
۴۶. همان، ص ۸ و ۱۰.
۴۷. همان، ص ۸.
۴۸. پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی (تهران: نشرنی، ۱۳۷۷) ص ۵۱-۵۲.
۴۹. حامد الگار، پیشین، ص ۱۵۵ و ۱۶۶-۱۶۷.
۵۰. همان، ص ۱۷۲.
۵۱. همان، ص ۱۴۹.