



تطورات سیاست اسلامی در ایران

تاریخچه، مبانی و سیر تطورات نظام‌های سیاسی اسلام در ایران

اشاره

یکی از رویکردهای رایج در تفسیر تحولات نظامات سیاسی، تفسیر تاریخ سیاسی ایران به تاریخ استبداد است و نقطه‌ی تحول آن به سوی آزادی و دولت مدرن را مشروطه و دولت رضاخانی را آغاز تقویم نظام سیاسی مدرن می‌دانند. از این نگاه انقلاب اسلامی ایران هم نوعی حرکت دموکراسی خواهانه‌ی مدرن و حرکت به سوی مدرن شدن ساختارهای سیاسی محسوب می‌شود. در رویکردی دیگر تاریخ تحولات سیاسی در ایران، در چارچوب دو سنت فکری فقهی و فلسفه اسلامی، فهم و تحلیل می‌شود. در این نوع تحلیل، تطورات نظام سیاسی در ایران از منظر رابطه‌ی نظام‌های سیاسی با نهاد امامت و ولایت امری جامعه و چگونگی مشروعیت یافتن نهاد سلطنت بررسی می‌شود. حضور مردمی در تحولات سیاسی به لحاظ تاریخی مقارن با حضور نهادهای منبعث از امامت، مرجعیت دینی یا ولایت امر، در عرصه‌ی سیاسی است. اوج این مسئله در انقلاب اسلامی ایران دیده می‌شود.

در گفتگو با حجت‌الاسلام دکتر منصور میراحمدی

اگر کسی اعتقادش بر این باشد که همیشه روش مبتنی بر یک نظریه است و این تفکیک ممکن نیست، این راه عملی نخواهد بود. بر این اساس یک راه این است که این تفکیک را انجام دهیم و فقط از آن‌ها به عنوان یک روش و یا الگوهای روشی استفاده کنیم. اما اگر این امکان پذیر نشد، که ظاهراً این طور است، چون روش‌ها بر بنیاد بنیان‌های نظری و مبانی نظری استوار هستند و تفکیک بین مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی دشوار هستند، راه دیگری جز رویکرد نظریه‌های بومی متناسب با روش‌های بومی، باقی نمی‌ماند؛ یعنی هم هماهنگی بین نظریه و روش را ایجاد کرده باشیم و هم از منظر سنت فکری خودمان این بهره را ببریم.

زمانی که می‌گوییم سنت، طبیعتاً مقصود سنت ایرانی-اسلامی است، چون بحث ما نظام سیاسی در ایران است، سنتی که ما می‌توانیم از آن بهره ببریم سنت ایرانی و اسلامی است. در نتیجه باید نظریه و روش ما در این چارچوب شکل گرفته باشد. البته این روش متناسب با زمان‌های مختلف و نیازهای مختلف می‌تواند خودش را بازسازی کند و افزوده‌هایی پیدا کند، هماهنگی ایجاد کند و سازوکارهایی برای تحول پیدا کند، اما درون‌مایه روش و نظریه باید در این سنت فکری پذیرفته شده باشد. اگر تا اینجا را پذیرفتیم آنگاه به سنت فکری گذشته می‌نگریم تا ببینیم این سنت در دوران گذشته با چه رویکردی نظام‌های سیاسی را طبقه‌بندی کرده است.

۴ چه جریان‌های فکری بومی مختلف در طول تاریخ ایران نسبت به نظام‌های سیاسی نظریه داشتند و چگونه و با چه معیار و مبنایی نظام‌های سیاسی ایران را تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی کرده‌اند؟

سنت فکری ما عمدتاً با ۲ رویکرد دست به طبقه‌بندی نظام سیاسی زده است، سنت فلسفی و سنت فقهی. البته کما بیش می‌توان از سنت جامعه‌شناختی یاد کرد، اما به عنوان یک سنت محکم و جا افتاده در فضای فکری ایران رواج پیدا نکرده است، فلذا سنت رایج یک سنت فلسفی است و یک سنت هم، سنت فقهی است. اگر از سنت فلسفی وارد شویم، روش‌مان باید روش عقلی باشد؛ اما اگر از سنت فقهی بهره گرفتیم و این رویکرد نظری را انتخاب کردیم روش ما روش اجتهادی می‌شود. تناسب بین سنت و نظریه این گونه برقرار می‌شود. با روش‌های عقلی و یا با روش نقلی و اجتهادی این کار را انجام می‌دهیم.

اگر بحث را از فارابی، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، شروع کنیم، تا به حکمت متعالیه و ملاصدرا و شارحان این حکمت، می‌بینیم که یکی از دغدغه‌های همیشگی آن‌ها تقسیم‌بندی نظام‌های سیاسی، مبتنی بر برخی معیارها، بوده است. ما می‌توانیم این معیارها را اخذ کنیم و بر این اساس به سراغ نظام‌های سیاسی در ایران رفته و ببینیم که آیا این معیار با تاریخ تطابق دارد و طبقه‌بندی که به ما می‌دهد چیست.

آن‌ها نظام سیاسی را به فاضله و غیرفاضله تقسیم کردند، یعنی تقسیم‌بندی‌شان بر اساس فاضله و غیرفاضله بودن است. در این نگاه یک نفر در رأس نظام سیاسی قرار می‌گرفته است و نظام سیاسی هدف و غایتی داشته است و بر این اساس جامعه و نظام سیاسی فاضله و غیرفاضله می‌شده است. بسته به این که چه کسی به عنوان رئیس نظام سیاسی است و چه هدفی

۴ یکی از بحث‌هایی که درباره تحلیل نظام‌های سیاسی در ایران مطرح است، این مسئله است که آیا این نوع دسته‌بندی و نظریاتی که مبنای تقسیم‌بندی نظامات سیاسی قرار می‌گیرند، همه آن حقیقت و همه آن ظرفیت‌هایی که در طول تاریخ ایران و نظامات سیاسی ایران وجود داشته است، را نمایش دهند؟

اگر بخواهیم به تقسیم‌بندی‌ها و تاریخ‌نگاری‌ها نگاه آسیب‌شناسانه داشته باشیم به نظر می‌رسد که بعضی از این تقسیم‌بندی‌ها و تاریخ‌نگاری‌ها با به کارگیری نظریه‌هایی و با پیش فرض گرفتن چارچوب نظری خاصی است که دقیقاً منطبق با شرایط سیاسی و اجتماعی ایران نیست. گاهی از چارچوب وبری و گاهی از چارچوب هگلی استفاده می‌شود و یا دیگر نظریه‌هایی که در غرب مطرح شده است. اگر ما از این چارچوب‌ها در جهت تقسیم‌بندی نظام سیاسی در ایران استفاده کنیم با این مشکل مواجه می‌شویم که مفاهیم و ادبیاتی که در آن نظریه به کار رفته ممکن است همانندی و یا هماهنگی با مفاهیم و آموزه‌هایی که در درون نظام سیاسی ایران در طول تاریخ وجود داشته باشد نداشته و در نتیجه ما یا داریم معادل سازی و این مفاهیم را می‌خواهیم به شکلی بومی کنیم و در این صورت دچار مشکل می‌شویم.

یکی دیگر از آسیب‌هایی که ممکن است این نظریه‌ها به دنبال داشته باشند این است که با نگاه شرق‌شناسی همراه است، یعنی شرق را از منظر غرب دیدن. نظام سیاسی ایران را از منظر نظام سیاسی غربی دیدن، با عینک اندیشه‌های غرب و نظریه‌های غربی به سراغ نظریه و نظام سیاسی در ایران رفتن است، این هم دقیقاً نمی‌تواند تمامی ابعاد و زوایای درونی نظام سیاسی در ایران را برای ما برملا کند، بنابراین تحلیل‌ها و طبقه‌بندی‌هایی که صورت می‌گیرد لزوماً کامل نیست. اما بعضی از نظریات ممکن است از این مشکل به دور باشند چون نظریه‌های تقریباً بومی هستند و سعی کرده‌اند از درون منطلق نظام سیاسی و تاریخ ایران این طبقه‌بندی را انجام دهند اما آسیبی که تا به حال این نظریه‌ها به همراه داشته است فقدان جامع‌نگری است، به عبارت دیگر به طور کلی در هر بحثی از علوم انسانی همیشه باید به این نکته توجه داشت که در تبیین موضوعات و مسائل به علل و عوامل گوناگون توجه داشته باشیم. اگر معیار را به یک شاخص تقلیل دهیم و بر اساس آن نظام‌های سیاسی را تاریخ‌نگاری و تقسیم‌بندی کنیم، دچار یک نوع تقلیل‌گرایی می‌شویم و علل و عوامل و متغیرها را به یک شاخص و متغیر تقلیل دادیم. بنابراین اگر چه این دسته از نظریه‌ها با بهره‌گیری از نظریه‌ها و دیدگاه‌های بومی نقطه قوتی دارند اما عمدتاً دچار این نقص روش‌شناختی هستند.

اما می‌توان از نظریه‌های غربی نه به عنوان یک چارچوب که خودمان را درون این نظریه محصور کنیم، بلکه صرفاً یک بهره‌ی روش‌شناختی ببریم، یعنی به جای این که یک نظریه، مثل نظریه‌ی مارکس را چارچوب نظری قرار دهیم و خودمان را مقید به این چارچوب کنیم، که بر ما یک مبانی و مفاهیمی را تحمیل می‌کند، می‌تواند فقط بهره‌های روش‌شناسانه‌ای داشته باشیم. مقصود من از بهره‌های روش‌شناسانه این است که یک منظر و یک راه ورود به بحث را به ما نشان می‌دهد که با چه روشی به موضوع نگاه کنید. اگر ممکن باشد میان روش‌شناسی و نظریه و یا بین الگوهای روشی و نظریه تفکیک کنیم. البته

دو نگاه

در رویکرد فقهی و با روش اجتهادی فقه، معیاری که برای طبقه‌بندی نظام سیاسی وجود داشته است، نگاه به یک الگوی آرمانی است. از پیش فرض‌های کلامی شروع می‌کردند و زمانی که می‌خواستند نظام سیاسی را تقسیم‌بندی کنند، به آن الگوی آرمانی نگاه می‌کردند. الگوی آرمانی‌شان امامت است. آیا این الگو و این نظریه و نظام با امامت ارتباط دارد یا خیر؟

را اعضای این نظام سیاسی تعقیب می کردند نظام فاضله و یا غیرفاضله می شد و البته هر کدام اقسام گوناگونی پیدا می کرد. در این سنت فلسفی صرفاً در ویژگی های این رئیس اختلاف است. ویژگی هایی که فارابی ذکر می کند تا حدی با ابن سینا تفاوت پیدا می کند، این تفاوت با شیخ اشراق و مکتب اشراق جدی تر می شود و باز مکتب حکمت متعالیه هم تفاوت هایی در این ویژگی ها دارد. ولی روش و رویکردشان مشابه است، مدینه شان فاضله و یا غیرفاضله است و فاضله و غیرفاضله هم اقسامی دارد. این شاخصی است که سنت فلسفی به ما می دهد و ما بر این اساس نظام سیاسی در ایران را طبقه بندی کنیم و مصادیقش را ذکر کنیم که در فلان دوران، فلان نظام سیاسی فاضله بوده است چون این ویژگی ها را دارد، یا غیرفاضله بوده است چون این ویژگی ها را دارد. این رویکرد اول بود.

اگر رویکرد فقهی را انتخاب کردید و سنت فقهی را پذیرفتید باید با روش اجتهادی بحث را دنبال کنیم. در روش اجتهادی فقهی، معیاری که برای طبقه بندی نظام سیاسی وجود داشته است نگاه به یک الگوی آرمانی است. به عبارت دیگر این ها از پیش فرض های کلامی شروع می کردند و زمانی که می خواستند نظام سیاسی را تقسیم بندی کنند، به آن الگوی آرمانی نگاه می کردند. الگوی آرمانی شان امامت بود.

همه ی فقیهانی که به نوعی بحث نظام سیاسی را در کتاب های فقهی مطرح کرده اند، بحث را به سراغ مبحث امامت برده اند که آیا این الگو و این نظریه و نظام با امامت ارتباط دارد یا ندارد؟ اگر ارتباط برقرار کند، مشروعیت می یابد و به عنوان نظام سیاسی مشروع شناخته می شود. اگر این ارتباط را نیابد، نظام سیاسی غیر مشروع می شود.

بنابراین تقسیم بندی، نظام سیاسی مشروع و غیر مشروع، یا به تعبیر فقها عادلانه و جائزانه است. واژه عدل و جور در اینجا یک معیار طبقه بندی است. عدالت و جور مفاهیم سیاسی و فقهی هستند و درون این سنت فقهی معنا می شوند. با این معیار می توان نظام سیاسی خاصی را، مثلاً دوره ی صفویه، بر اساس این شاخص ها بررسی کرد و درباره ی عادلانه یا جائزانه و چرایی این وصف در آن نظام سیاسی سخن گفت.

۴ یکی از نقاط ضعفی که در سنت فقهی و فلسفی ما در تحلیل نظام های سیاسی وجود دارد، عدم پرداخت تفصیلی به مباحث ساختاری و کارویژه های نظام سیاسی است و پاسخ به این پرسش ها در حد اجمال و کلیات باقی مانده است، آیا چنین انتقادی را می پذیرید که چنین ضعفی در این مباحث وجود دارد؟

من به طور مطلق نمی پذیرم، ممکن است به طور نسبی پذیرفته بشود. به این دلیل که وقتی در سنت فلسفی، نظام سیاسی و مدینه را به فاضله و غیرفاضله تقسیم می کنند و یکی از شاخص های فاضله بودن را در رئیس و ویژگی های رئیس می دانند؛ پس نگاه شان نگاه هرمی شکل است، یعنی ساختار را هرمی می بینند. در قاعده این هرم مردم قرار می گیرند و در رأسش هم رئیس اول و یا رئیس دوم با همان ویژگی هایی که در مباحث فلسفه سیاسی گفته شده است، قرار می گیرند. بنابراین این طور نیست که ساختار مغفول باقی بماند، منتهی ساختاری که در نظر گرفته می شود یک ساختار هرمی شکل است. در بحث های فقهی هم همین طور است، وقتی در نظریه

ولایت فقیه که فقیه، به نیابت از امام زمان، در رأس نظام سیاسی قرار می گیرد؛ خودش یک نگاه هرمی شکل به ساختار سیاسی به دنبال می آورد. اما به این معنا بحث را از شما می پذیرم که، وقتی درون این نظام و ساختار می روید آن جا دیگر لایه بندی های مختلف و قشر بندی ها انجام نمی شود. مثلاً بحثی به نام توزیع قدرت و تفکیک قوا و... کمتر مورد توجه قرار گرفته است، که ساختار به چه شکلی باید تنظیم شود، ارکان و نهادهای درونی آن چیست؛ به این معنا بحث ساختاری شان ضعیف است ولی نگاه شان نسبت به ساختار وجود دارد.

نسبت به کارویژه اش که به طور مطلق قابل قبول نیست. به این دلیل که وقتی بحث از هدف و غایت صورت می گیرد و غایت مندی یکی از خصایص نظریه های نظام سیاسی قرار می گیرد خود به خود بحث کارویژه را به دنبال دارد. وقتی شما می گوید غایت دولت، مدینه فاضله و سعادت است یا مدینه غیرفاضله غایتش قدرت و ثروت است، خود این غایت و هدف یک کارویژه به دنبال دارد و می گوید کار ویژه اصلی نظام سیاسی تحقق سعادت است. نظام باید وظیفه اصلی اش را در جهت سعادت مردم طراحی کند، خود این یک نوع نگاه به کارویژه و کارکرد است.

اما باز تفصیلی نیست، که برای رسیدن به سعادت چه باید کرد؟ چه اهدافی را باید اولویت بندی کرد و میان کارویژه ها اولویت بندی ایجاد کرد. به این معنا سخن شما درست است. شاید دلیل این باشد که اگر به ساختار و کارویژه ها توجه اجمالی می کنند و تفصیلاً وارد آن نمی شوند، چون بحث کار ویژه ها و مخصوصاً بحث ساختار یک بحث امروزی است. به اصطلاح فقهی اش، در نظام سیاسی یکی از مباحث مستحدثه و جدید و نوپیدا است. بنابراین باید در نظریه های جدید باید به دنبال این بحث ها بگردیم، در نظریه های قدیم خیلی به این ها توجه ندارند.

۴ شما به یک تفکیک و جدایی میان مواضع سنت فقهی و فلسفی درباره نظام سیاسی قائل شدید، در حالیکه تاکید اصلی سنت فقهی بر روی مشروعیت و امامت است و مثلاً در فلسفه فارابی ویژگی های کسی که در رأس قرار می گیرد خیلی از ویژگی های یک امام را داراست. بنابراین به نظر می رسد که این تفکیکی که شما انجام می دهید به این شکل و شدت نبوده است. شما کدام موضع را برمی گزینید؛ در موضوع نظریات و نظام های سیاسی به پیوندی میان سنت فقهی و فلسفی قائلید و یا نه این ها دو مسیر جداگانه را در تاریخ ما طی کرده اند؟

درست است که سنت فلسفی و سنت فقهی در بیان مصادیق ممکن است به یک جا برسند. ممکن است بگویند که یکی از ویژگی های رئیس اولی که فارابی می گوید، شریعت شناس بودن و فقاقت است، در همین حال در نظریه های ولایت فقیه و فقهی هم بحث شریعت شناس بودن و فقاقت مطرح می شود، این درست است. اما جدایی و تفاوتشان شان از اینجاست که روش و پیش فرض های این دو سنت با هم متفاوت است، پیش فرض های سنت فلسفی، طبیعتاً فلسفی است که یکی از مهمترین آن ها عدم تعهد به عقل درون دینی است، در حالی که سنت فقهی متعهد به عقل درون دینی است؛ چون کلام را جزء مفروضات خودش قرار می دهد، بنابراین دغدغه یک فیلسوف اثبات مشروعیت یا اثبات حقانیت به معنای فقهی نیست، در

دو نگاه

رویکرد فلسفه اسلامی، مبانی نظری مشروعیت حکومت های مبتنی بر اندیشه فقهی شیعه را فراهم کرده است؛ اما نمود عینی سنت فقهی بیشتر است و به طور خاص ما می توانیم رد پای تاثیر گذاری سنت فقهی را از دوره صفویه به بعد ببینیم که تاثیر گذاری فقهی شیعه در دوره صفویه بسیار زیاد است

این ایده به دوره قاجاریه هم سرایت می‌کند، در دوره قاجاریه و به ویژه در نهضت مشروطه این سنت فقهی است که تأثیرگذار است، یک شاخه آن در سلطنت مشروطه استدلال می‌کند و یک شاخه‌اش برای سلطنت اسلامی به تعبیری و یا مشروطه اسلامی تأکید می‌کند ولی به هر حال ردپای استدلال‌های فقهی کاملاً آشکار است. تا در انقلاب اسلامی سنت فقهی بارزتر و آشکارتر در قالب نظریه ولایت عام فقیه و ولایت مطلقه فقیه خودش را نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که در نظام سیاسی ایران سنت فقهی نمود بیشتری داشته است.

۴ در ابتدای بحث به صورت کلی و اجمالی درباره اینکه برخی نظریاتی که در این موضوع به کار گرفته می‌شوند در تحلیل این موضوع ناکافی و ناکارآمد هستند، سخن گفتید؛ آیا می‌توانید برای درک بهتر، به صورت مشخص‌تر و مصداقی‌تر درباره این که نظریات غربی ظرفیت کافی برای تحلیل همه وقایع و حقایق تاریخ سیاسی و تاریخ دولت را ندارند، مثالی را ذکر کنید.

به عنوان مثال، نظریه‌ی ماکس وبر به عنوان یک نمونه مشهور، در رابطه با انواع نظام سیاسی در ایران به کار گرفته شده است. مشکل اصلی این است که رویکرد وبر، رویکرد جامعه‌شناختی است و رویکرد جامعه‌شناختی در تقسیم‌بندی نظام سیاسی در ایران جایگاه چندانی ندارد، و فقط در دوران معاصر این رویکرد ظاهر شده و در گذشته و تاکنون همواره رویکرد رایج، فلسفی و یا فقهی بوده است.

اگر بگوییم در مطالعات معاصر به هر حال رویکرد جامعه‌شناختی پیدا شده است و مجازیم که از آن استفاده کنیم؛ به نکته بعدی می‌رسیم و آن اینکه چگونه به سراغ مفاهیم مورد اشاره وبر می‌رویم. در آن جا از مشروعیت کاریزماتیک، سنتی و عقلایی به عنوان سه الگوی اصلی صحبت شده است. این واژگان در جامعه‌شناسی سیاسی غرب بار معنایی خاصی دارند و نمی‌توان به همین شکل از آن‌ها استفاده کرد. ما چاره‌ای نداریم جز آنکه این‌ها را معادل سازی کنیم. مثلاً باید گفت کاریزماتیک، یعنی کسی که از ویژگی‌های خارق‌العاده و خاصی برخوردار است که جاذبه‌ای را ایجاد می‌کند و به دنبال آن، حق فرمان دادن پیدا می‌کند و دیگران از آن اطاعت می‌کنند. این به طور عام صحیح است؛ اما چه چیزهایی باعث شده است که چنین ویژگی در فرد ایجاد شود و چه عواملی باعث این اقتدار می‌شود؟ چه عواملی باعث اطاعت مردم از آن‌ها می‌شود. پاسخ به این مسئله در ایران و غرب کاملاً متفاوت است. عواملی که در اینجا فرد را کاریزماتیک می‌کند، متفاوت از اقتدار کاریزماتیک است که هیتلر در غرب داشته است. یا مثلاً سنت و اقتدار سنتی در آن جا با سنت و اقتدار سنتی در ایران، بسیار متفاوت است. اساساً سنت در شرق با سنت در غرب، دو مفهوم کاملاً متفاوت است. مشکل این نظریات این است که با واقعیت‌های ما سازگاری ندارند و ما را ناگزیر از معادل‌سازی مفاهیم می‌کنند و همسان‌سازی‌هایی را ایجاد می‌کنند. بنابراین همان حکمی که در آن جا درباره‌ی اقتدار کاریزماتیک جاری شده است باید در جامعه ما هم جاری شود که طبیعتاً این طور نیست.

۴ جناب‌عالی به عنوان شخصی که استاد علوم سیاسی و آشنا

حالی که دغدغه یک فقیه این است؛ یا به عبارت دیگر فیلسوف دغدغه دفاع از آموزه‌های شرعی را ندارد، ولی دغدغه دفاع از آموزه‌های شرعی در متکلم و فقیه وجود دارد. این‌ها پیش فرض‌های متفاوتی دارند و به همین ترتیب، روش متفاوت می‌شود. درست است که این عقل فلسفی و روش عقلی بر اساس سازگاری که فیلسوفان مسلمان بین عقل و وحی برقرار می‌کردند نمی‌تواند مغایر با دین باشد. ولی در بحث‌های فقهی دقیقاً باید یک فقیه متعبد به دلایل وحیانی باشد ولو این که سازگار با عقل هم نیست، البته عقل به عنوان یک منبع مستقل عقلی که ما در بحث‌های فقهی به عنوان یک منبع می‌شناسیم فقط محدود به مستقالات و بدیهیات عقلیه است، بر اساس همان قاعده‌ی «کلما حکم به الشرع حکم به العقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» مطرح می‌شود. اما عقل در بحث‌های فلسفی گسترده‌تر و دامنه‌اش بیشتر است. بنابراین نتایجی که استدلال و روش این ۲ نوع سنت به دنبال دارد، ممکن است متفاوت باشد.

بنابراین جدا بودن این ۲ نوع سنت به معنای این نیست که نتایج این ۲ سنت فکری لزوماً متفاوت می‌شود ولی شیوه استدلال‌شان و روش استدلال‌شان با توجه به این که در فضای خاصی تکیه دارد متفاوت است.

۴ جدا از ساحت نظری و در صورت عینی و واقعی و انضمامی، در دوران پس از اسلام، فقه فقیهان و فلسفه فیلسوفان چه تأثیری بر نظام‌های سیاسی برجای گذاشتند و آیا توانسته‌اند محرک شکل‌گیری نظام‌های سیاسی خاصی باشند و یا حداقل بعد از شکل‌گیری نظام سیاسی به آن جیتی دهند و قوام‌بخش و پشتوانه نظری آن نظام سیاسی فراهم آورند؟

اگر بخواهیم مقایسه کنیم نقش سنت فقهی بسیار برجسته‌تر از سنت فلسفی بوده است. نمی‌توان گفت که سنت فلسفی ما نقشی نداشته، ولی نقشش کم‌رنگ‌تر است. از این سینا به بعد تحولی در فلسفه سیاسی اسلام و بعد شیعه در ایران رخ می‌دهد این است که فلسفه خودش را در خدمت اثبات الهیات و شریعت و نبوت و امامت قرار می‌دهد، یعنی این سینا استدلال فلسفی را جهت اثبات نبوت و امامت به کار می‌گیرد. اما وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم علاوه بر این که فلسفه در خدمت اثبات نبوت و امامت قرار می‌گیرد زمینه سازی برای ولایت یا ولایت فقیه هم در این نظریه فراهم می‌شود.

بنابراین رویکرد فلسفی ما، حداقل از این جهت که مبانی نظری مشروعیت حکومت‌های مبتنی بر اندیشه فقهی شیعه را فراهم کرده است، تأثیرگذار بوده است؛ اما نمود عینی سنت فقهی بیشتر است و به طور خاص ما می‌توانیم رد پای تأثیرگذاری سنت فقهی را از دوره صفویه به بعد ببینیم که تأثیرگذاری فقهای شیعه در دوره صفویه بسیار زیاد است؛ به گونه‌ای که در این دوران به تدریج نظریه سلطنت مآذون شکل می‌گیرد که بر اساس آن اگر سلطنت بخواهد مشروعیت پیدا کند باید با اذن و اجازه‌ی فقیه باشد، چراکه فقیه نیابت و در دوره‌ی غیبت، حق تشکیل حکومت را داراست. پادشاهان صفوی متوجه این واقعیت بودند که بدون توجه به علمای شیعه و فقهای شیعه نمی‌توانند مشروعیتی را برای حکومت خودشان به دست بیاورند یعنی سلطنت ذاتاً مشروعیتی ندارد.

۴ دونگاه

در دوره قاجاریه و به ویژه در نهضت مشروطه سنت فقهی تأثیرگذار است، یک شاخه‌ی آن در سلطنت مشروطه استدلال می‌کند و یک شاخه‌اش برای سلطنت اسلامی. در انقلاب اسلامی سنت فقهی بارزتر و آشکارتر و در قالب نظریه ولایت عام فقیه و ولایت مطلقه فقیه خودش را نشان می‌دهد

و علاقمند به مباحث فقه و فلسفه سیاسی اسلامی هستید، می‌توانید به عنوان یک بحث اجمالی و مقدماتی شاخص‌هایی را برای قضاوت درباره نظریات نظام سیاسی ارائه دهید؟ معیار و شاخصی که انتخاب می‌کنم، قدیم و جدید است؛ یعنی نظام سیاسی و نظریه‌های نظام سیاسی را از منظر قدیم و جدید تقسیم‌بندی می‌کنم. مقصود از قدیم، آن نظریه‌هایی درباره نظام سیاسی است که هنوز با پرسش‌ها و دغدغه‌های جدید و معاصر روبه‌رو نشده است و پرسش‌ها، پرسش‌های قدیمی است و با نیازهای جدید و پرسش‌های جدید مواجه نشده است. از زمان شکل‌گیری این مواجهه، نظریه‌های جدیدی شکل می‌گیرد و نسخ نظریه‌ها از نسخ نظریه‌های پیشین متفاوت می‌شود. اما این تفاوت، ماهیت نظریه‌های نظام سیاسی و تقسیم‌بندی‌ها را دگرگون نمی‌کند. زیرا اندیشه‌های اسلامی دارای یک متن واحد است. نظریات نظام سیاسی زمانی مشروعیت و با حقانیت پیدا می‌کنند که بر خاسته از نص و یا هماهنگ با نص قرآن و سنت باشند. از آن جایی که قرآن و سنت واحد است و در طول زمان جریان دارد و تغییر نمی‌کند، پس قدیم و جدید نمی‌تواند منبع معرفت‌شناختی نظریه‌ی نظام سیاسی را تغییر دهد. اما چه چیزی تغییر می‌یابد؟ آنچه تغییر می‌کند فهم یک نظریه‌پرداز و اندیشمند امروزی از گزاره‌ها و آموزه‌هایی است که در همان متن قرآن و سنت وجود دارد. منتهی چرا این فهم عوض می‌شود؟ به دلیل مواجهه با پرسش‌های جدیدی که رویارویی با سوالات و پرسش‌ها و دغدغه‌های جدیدی که شکل گرفته است. سوال اصلی و مشترک نظریه‌های قدیم در نظام سیاسی این است که چه کسی حق حاکمیت دارد؟ چه کسی می‌تواند حکومت کند و حکومتش مشروعیت دارد؟ مثلاً در سنت فقهی، آیا فقیه حق حاکمیت دارد و یا سلطان؟ و یا در سنت فلسفی، رئیس اول که حق حاکمیت را داراست، باید چه ویژگی‌ها و شاخص‌هایی را داشته باشد؟ مثلاً فارابی، ۱۲ صفت ذکر می‌کند. این پرسش، پرسش از چه کسی است. اما در دوره‌ی جدید وقتی که با تجدد مواجه می‌شویم و با نظریاتی که همراه تجدد وارد ایران و اندیشمندان ایرانی می‌شود، سوال دگرگون می‌شود؛ به جای چه کسی حق حاکمیت دارد، چگونه باید حکومت کرد و بحث از چگونگی مطرح می‌شود؛ حق حاکمیت، با شیوه‌ی دموکراتیک و یا غیردموکراتیک اعمال می‌شود؟ مردم باید مشارکت داشته باشند و یا خیر؟ مردم با انتخاب خودشان مشروعیت می‌دهند و یا خیر؟ این‌ها پرسش‌هایی است که تحت تأثیر فضای جدید شکل گرفته است و نظریه‌پردازان جدید هم در حین مواجهه با این‌ها، پاسخ‌هایی خاصی به آن‌ها ارائه می‌کنند. این پاسخ‌ها نظریه‌ها را تبدیل به نظریات جدید می‌کند. من به طور مشخص در جهان اسلام نقطه‌ی عزیمت نظریه‌های جدید را در حادثه لغو خلافت می‌دانم که لغو خلافت یک حادثه و نقطه اساسی است که باعث می‌شود نظریه‌های جدیدی شکل بگیرد. اما در ایران شاید بتوانیم مشروطه را به عنوان یک نقطه آغاز در نظر بگیریم که مشروطه رویارویی ما را با این فضای جدید را مهیا کرده است. در این فضا، پرسش‌های جدید و نظریه‌های جدیدی تولید شده است. نظریات نظام سیاسی تا قبل از مشروطه، به عنوان نظریه‌های نظام سیاسی قدیم محسوب می‌شوند؛ البته این‌ها تفاوت‌های قابل‌ذکری دارند. و نظریه‌هایی که بعد از مشروطه مطرح شده‌اند به عنوان نظریات

جدید نظام سیاسی محسوب می‌شوند. در جهان اسلام، قبل از لغو خلافت و با محوریت خلافت نظریات قدیم شکل گرفته است و بعد از لغو خلافت نظریات جدید نظام سیاسی در جهان اسلام مطرح شده است.

۴ از یک منظر می‌توان گفت که انقلاب اسلامی، نقطه‌ی عطفی در تاریخ نظام‌های سیاسی ایران است، که نهاد امامت در حکومت جایگزین نهاد سلطنت می‌شود. اگر شما بخواهید هم به لحاظ نظریات نظام سیاسی و هم خود نظامات سیاسی نقاط عطفی را مشخص کنید، آن نقاط حساس تاریخی و نقاط عطف نظام سیاسی را کدام می‌دانید؟

خود نظریه‌های جدید، دارای تنوع هستند. نظریه‌ی مشروطه و نظریه‌ی ولایت فقیه تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارند، که از جهتی نظریه‌ی ولایت فقیه امام در دوران انقلاب، نقطه‌ی عطفی در نظریه‌ی ولایت فقیه محسوب می‌شود. اگر صرفنظر از نظریات نظام سیاسی، بخواهیم نقاط عطف نظامات سیاسی ایران را مشخص کنیم، طبیعتاً باید جمهوری اسلامی را در نظر بگیریم. نظام‌سازی که انقلاب اسلامی در قالب جمهوری اسلامی انجام داده است، به پشتوانه‌ی نظریه ولایت فقیه بوده است. از منظر نظام سیاسی، نقطه‌ی عطف نظام‌سازی در تاریخ ما جمهوری اسلامی است. چرا که ما از یک نظم سلطنتی وارد یک نظم مردمی شدیم. تمام نظریه‌هایی که تا قبل از انقلاب اسلامی مطرح شده، حتی مشروطه، همه در چارچوب نظم سلطنتی معنا می‌شود، مقصود من از نظم سلطنتی نظامی است که مناسبات سیاسی و اجتماعی مردم بر اساس عرف و سنن و آداب سلطنت تنظیم می‌شود و در آنجا سلطنت جایگاه اصلی را دارد. بحث‌ها حول سلطنت شکل می‌گیرد، یکی محدودش می‌کند مثل مشروطه و یکی مطلقه‌اش می‌کند مثل قبل از مشروطه. ولی در جمهوری اسلامی مسئله این است که یک نظام کاملاً جدید جمهوری شکل می‌گیرد. اتفاقاً نوآوری امام نه صرفاً در خود نظریه‌ی ولایت فقیه، بلکه در این است که می‌خواهد ولایت فقیه را در نظمی غیر از سلطنت و در چارچوب نظم جمهوری و مردمی پیاده کند.

از منظر سلطنت هیچ نقطه‌ی عطفی تا جمهوری اسلامی نداریم و همه سلطنتی‌اند. اما از منظر تحول در منطق سلطنت می‌توانیم بگوییم که نقطه عطف، صفویه است. در آنجا سلطنت می‌خواهد به ایده‌های تشیع نزدیک شود و سعی می‌کند از آرمان‌های تشیع، جهت مشروعیت بخشیدن به سلطنت استفاده کند. این تحول صرفاً در دوره صفویه اتفاق افتاده است. از نظر سیاسی بعد از ورود اسلام به ایران تا دوره صفویه، ایران در همان چتر خلافت اسلامی و بعد سلطنت اسلامی جهان اسلام است؛ اما در صفویه است که اولین بار در ایران بعد از اسلام، استقلال ایجاد می‌شود؛ بنابراین، صفویه نقطه‌ی عطفی در جهت مطرح کردن ایده‌های تشیع و مذهب تشیع است و مشروطه در جهت محدود کردن سلطنت یک نقطه عطفی است؛ ولی در تغییر اصل نظام سلطنت باید جمهوری اسلامی را نقطه‌ی عطف دانست. ■

بی‌نوشت:

۱- عضو هیئت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

دو نگاه

نظام‌سازی که انقلاب اسلامی در قالب جمهوری اسلامی انجام داده است، به پشتوانه‌ی نظریه ولایت فقیه بوده است. از منظر نظام سیاسی، نقطه‌ی عطف نظام‌سازی در تاریخ ما جمهوری اسلامی است. چرا که ما از یک نظم سلطنتی وارد یک نظم مردمی شدیم. تمام نظریه‌هایی که تا قبل از انقلاب اسلامی مطرح شده، حتی مشروطه، همه در چارچوب نظم سلطنتی معنا می‌شود