مجله اینترنتی آوای بوف

تأملی بر عقب ماندگی ما

نگاهی به کتاب

« دیباچه‌ای برنظریهٔ انحطاط ایران »

دکترجواد طباطبایی

حسن قاضی مرادی

طرح

AVAYEBUF.wordpress.COM

تأملی بر عقب‌ماندگی ما

تأملی بر عقب‌ماندگی ما

نگاهی به کتاب

«دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران»

نوشته‌ی دکتر جواد طباطبایی

حسن قاضی‌مرادی

مجله اینترنتی آوای بوف

قاضی مرادی، حسن
تأملی بر عقب‌ماندگی ما / نوشته حسن قاضی مرادی. ــ تهران: اختران، ۱۳۸۲.
۲۴۸ ص.
ISBN 964-7514-27-1
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
این کتاب نقدی بر جلد نخست کتاب "دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران" تألیف جواد طباطبایی است.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴ - . دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران -- نقد و تفسیر. ۲. ایران -- تاریخ -- صفویان، ۹۰۷ - ۱۴۸ ق. ۳. ایران -- تاریخ -- قاجاریان، ۱۲۴۰ - ۱۲۴۳ ق. الف. طباطبایی، جواد، ۱۳۲۴ - . دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران.
DSR ۱۲۱۶/ط۲د۹۰۲۷ ۹۵۵/۰۷۱۵
کتابخانه ملی ایران ۸۱-۴۰۳۴۸ م

نشر اختران

تأملی بر عقب‌ماندگی ما

نویسنده: حسن قاضی مرادی
ناشر: اختران
طرح جلد: ابراهیم حقیقی
نوبت چاپ: اول ۱۳۸۲
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ: فرشیوه -- صحافی: دیدآور
تلفن: ۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۹۵۳۰۷۱ فاکس: ۶۹۶۰۱۷۰

http://www.akhtaranbook.com
E-mail:info@akhtaranbook.com
ISBN 964-7514-27-1

AVAYEBUF.wordpress.COM

فهرست

مقدمه ۷
پیش‌گفتار ۱۱
فصل اول: تداوم سنت در مسیری دیگر ۱۵
یادداشت ۱: نقض «وحدت» در تحمیل «یکسانی» ۹۶
یادداشت ۲: قدرت مطلقه ـ قدرت خودکامانه ۱۱۰
فصل دوم: مؤلفه‌های طرح نظریه‌ی انحطاط ایران ۱۱۹
ـ شش مؤلفه‌ی انحطاط
ـ و... سخن آخر
پیوست ۱: شاه عباس اول مستبد خیرخواه؟ ۱۷۷
پیوست ۲: تاریخ بی‌تاریخ ما ۲۰۷
ـ هویت تاریخی ما
ـ ویژگی‌های تاریخ‌نویسی دوره‌ی گذار
ـ مرحله‌بندی تاریخ‌نویسی بعد از اسلام

AVAYEBUF.wordpress.COM

برای خواهرم
مریم

مقدمه

در موضوع انحطاط و عقب‌ماندگی ایران، به‌واسطه‌ی فقدان یأس‌انگیز تحقیقات روشنگر، هیچ پرسشی نیست که پاسخ نسبتاً جامعی بیابد. درست همین فقدان پاسخ جامع است که ازجمله، به عقب‌ماندگی ما تداوم می‌بخشد. پس در این تنگنایِ عقب‌ماندگی و جهل نسبت به آن، هر اثری که به پرسشی در این زمینه پرتوی اندازد، و هر تقلایی که پاسخی کارآمد را تدارک بیند، به‌خودی خود، ارجمند است و شایسته‌ی تقدیر و باید به‌استقبال‌اش شتافت. به‌ویژه که این تلاش و پرتوافکنی از سوی اندیشمندی باشد که سالیان دراز را صرف پژوهش درباره‌ی انحطاط ایران کرده و آخرین دستاورد او در این کوشش پی‌گیر، کتاب «دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران» است؛ جلد نخست از کتاب سه جلدی «تأملی دربارهٔ ایران».

دکتر جواد طباطبایی در این اثر از دغدغه‌ای سخن می‌گوید که اکنون به اعتبار آثاری که در چندسال اخیر انتشار یافته می‌رود تا به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پژوهشیِ جمعی از روشنفکران ما تبدیل شود: این که روشنفکر ایرانی ناگزیر است پیوسته با انحطاط و عقب‌ماندگی‌مان رویاروی شده و در قدم اول بکوشد به علل و اسباب آن آگاهی یابد. و جز این، کتاب «دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران» عمدتاً به شرایط ایران در دوره‌ی تاریخی از صفویان تا قاجاریان می‌پردازد. و به نظر می‌رسد اگر بخواهیم موقعیت معاصر خویش را به‌درستی بشناسیم ناگزیریم از تحولات سیاسی ـ اجتماعی و به‌ویژه سیر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در این دوره، شناخت راستینی کسب کنیم. اینک که سر درآوردن از موقعیت تاریخ معاصرمان به دغدغه‌ی تحقیقی طیف هرچه گسترده‌تری از روشنفکران تبدیل شده است توجه به هر اثر محققانه‌ای در زمینه‌ی تاریخ متأخر ایران، و به‌ویژه این اثر، ضروری است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

از این لحاظ باید به‌طور عام به هر اقدام جسارت‌آمیزی در این حوزه و به‌طور خاص با این تلاش ارجمند، چنان برخورد شود که این تلاش‌ها در چارچوب یک و همان اثر باقی نماند، بلکه به جزئی از جریانی درآید حاصل تعامل فکریِ روشنفکرانی با چنین دغدغه‌هایی. ترویج چنین مباحثی در میان توده‌ی هرچه وسیع‌تر مردم عمدتاً به این بستگی دارد که چنین تقلاهای راه‌جویانه‌ی تک‌روشنفکران به یک جریان فکری در سطح جامعه تبدیل شود. ارزش کیفی این تلاش‌های تک‌روشنفکران برای این که به جزئی از این جریان فکری درآیند نیز شرط مهمی است. معتقدم اثر دکتر طباطبایی از این ویژگی برخوردار است. پس هدف عمده‌ی بررسی این اثر، پاسخ به همان ضرورت تلاش برای گسترانیدن و تداوم بخشیدنِ چنین مباحثی است به گونه‌ای است که به سطح یک جریان فکری در جامعه اعتلا یابند.

دکتر طباطبایی در این کتاب انبوهی از مطالب بسیار گوناگون را به‌اجمال و یا به‌تفصیل بررسی کرده است. اتخاذ نگرش تاریخی از سوی مؤلف می‌تواند توجیهی بر این امر باشد؛ این که ایشان خود را ناگزیر دیده که در تبیین آرای خود در موضوع انحطاط فراگیر ایران از دوره‌ی دوم حکومت صفویان تا دوره‌ی نخست حکومت قاجاریان، مجموعه‌ای از نظرات خود را در ارتباط با کل تاریخ ایران به‌اجمال هم که شده مطرح کند. این مسئله دو اجبار اولیه را پیش روی من قرار داد:

الف. در حجم لزوماً محدودِ یک بررسی میسر نمی‌شد به همه‌ی آرای به‌اجمال یا به‌تفصیل گفته شده‌ی نویسنده در ارتباط با کل تاریخ ایران و یا دوره‌ی تاریخی مورد تحقیق ایشان بپردازم. از این‌رو، فقط به بررسی و سنجش آن‌دسته از آرای ایشان پرداختم که به نظرم از اهمیت درجه اول برخوردار بود. و تا به نظر خود، تعیین کنم چه موضوعاتی در این کتاب اهمیت درجه اول را دارد از یک‌سو به ادراک خود از هدفی که دکتر طباطبایی برای کتاب درنظر داشته است متکی بوده‌ام و از سوی دیگر به دریافت خود از این که بررسی کدام موضوعات اصلی کتاب است که مستقیماً به شناخت راستین از موقعیت جامعه‌ی معاصرمان یاری می‌رساند. پس لازم است در همین آغاز

AVAYEBUF.wordpress.COM

تأکید کنم که چه بسا آرا و مباحثی که بررسی کرده‌ام از منظر خواننده و یا بررسی کننده‌ی دیگری، از اهمیت درجه اول برخوردار نباشد.

در عین حال، باید تأکید کنم که چون به بسیاری از آرای گاه مهم کتاب نپرداخته‌ام این امر نباید در حکم موافقت یا مخالفت‌ام با این دسته آرا تلقی شود. به این دسته نظرات مؤلف نپرداخته‌ام فقط به این دلیل که با توجه به دو نکته‌ی فوق برای آن‌ها اهمیت درجه اول قایل نشده‌ام.

ب. دکتر طباطبایی خود را ناگزیر دیده است که برای تبیین آرای خویش در خصوص موضوعات دوره‌ی تاریخی مورد بررسی، مباحث بسیار متنوعی از کل تاریخ ایران را مطرح کند. از آن‌جا که برای برخی از این مباحث اهمیت درجه‌ی اول قایل بودم، و نیز به این خاطر که بررسی نظریات ایشان درباره‌ی دوره‌ی تاریخی مورد بحث هرچه روشنگرتر باشد، خود را ناگزیر دیدم که به برخی از این مباحث به‌صورتی کلی بپردازم. این امر باعث شده است که بررسی حاضر از حد بررسی صِرف آرای مؤلف در زمینه‌ی مباحث خاص یک دوره‌ی محدود تاریخی فراتر رود و برخی مباحث عمومی تاریخ ایران را در بر گیرد. از این‌رو نظرات خود را در مورد برخی علل و اسباب عقب ماندگی ایران و صورت‌های بروز و تداوم آن هرجا ضروری دیدم ــ مستقیم یا غیرمستقیم ــ در خلال بررسی مطالب کتاب آورده‌ام. مثلاً، در بررسی آرای دکتر طباطبایی در فصل «اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان»، این نظر خود را مطرح کرده‌ام که فقدان یا ضعف هویت تاریخی ایرانیان را یکی از علل عقب‌ماندگی‌مان می‌دانم.

وظیفه‌ی خود می‌دانم از دقت نظرهای اندیشه‌ورزانه‌ی دوستم سعید اردهالی تشکر کنم. او در توجه چندباره به بخش‌هایی از این بررسی، پیشنهاداتی برای وضوح بخشیدن به مطالب و به‌ویژه در مورد ساختار این بررسی ارائه داد که بسیار راه‌گشا بود. هم‌چنین از دقت و صبوری خانم فرحناز رمزی در تایپ و تصحیح چندباره‌ی بخش‌هایی از متن بررسی بسیار سپاسگزارم.

لازم به تذکر است که در این بررسی، همه‌ی تأکیدات در نقل‌قول‌های برگرفته از کتاب دکتر طباطبایی، از من است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به این نکته نیز اشاره کنم که دو قسمت از این بررسی، قبلاً در کتاب توسعه شماره‌های یازده و دوازده چاپ شده که آنها را در این‌جا پس از بازبینی و اِعمال تغییرات لازم آورده‌ام.

آذرماه ۸۱

AVAYEBUF.wordpress.COM

پیش‌گفتار

برای بررسی کتاب «دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران» پیش از هر چیز، باید به هدف محوری دکتر طباطبایی در نگارش کتاب توجه داشت و این هدف، و چگونگی تحقق آن را در کتاب به پرسش گرفت. مؤلف، هدف از نگارش کتاب را ارائه‌ی «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران» (ص ۱۹)، آن هم از منظری خاص، اعلام می‌کند: «بررسی امکان تدوین نظریهٔ انحطاط ایران، در این کتاب، **تنها از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی** صورت گرفته» است. (ص ۲۲) ایشان بر این باور است که «دورهٔ فروپاشی ایران‌زمین» ــ که آن را «دورهٔ گذار» تاریخ ایران نامیده ــ دوره‌ای است از شکست ایران در چالداران در مرحله‌ی نخست حکومت صفویان، تا شکست در جنگ‌های ایران و روس در مرحله‌ی نخست حکومت قاجاریان[1] پس مؤلف در این کتاب می‌کوشد بر تحولات ایران در این دوره‌ی تاریخی از منظر «**تاریخ اندیشه در ایران**» (ص ۳۴۳) ــ به‌طور عام ــ و **تاریخ اندیشه‌ی سیاسی** ــ به‌طور خاص ــ پرتوی اندازد و تبیینی از علل و اسباب فراگیر شدن انحطاط در ایرانِ این دوره به دست دهد. ایشان، با این استدلال به تدوین کتاب پرداخته‌اند که: «دورهٔ گذار تاریخ ایران، دورهٔ فروپاشی ایران‌زمین است و برای تبیین علل و اسباب این فروپاشی از **طرح نظریهٔ انحطاط ایران** گریزی نیست.» (ص ۱۶) پس، از آغاز خواننده منتظر است تا با مطالعه‌ی طرحی از نظریه‌ی انحطاط که در کتاب عرضه می‌شود به علل و اسباب فروپاشی و انحطاط ایران در دوره‌ی

---

۱. با این که نامیدن این دوره‌ی تاریخی با مفهوم «"دورهٔ گذار»" حاصل انتخاب شخصی مؤلف است، نگارنده‌ی این سطور برای به‌کار بردن مفاهیم یکسان، از همین نام‌گذاری پیروی می‌کند.

AVAYEBUF.wordpress.COM

گذار آگاهی یابد. این هدف اعلام شده در آغاز کتاب، در فصل پایانی با برخی موضع‌گیری‌های توجیه گرانه همراه می‌شود: «نظریهٔ انحطاط ایران، بیشتر از آن که نظریه‌پردازی در حوزهٔ علوم اجتماعی باشد، کوششی در قلمرو اندیشه و بویژه اندیشهٔ سیاسی است.» (ص ۴۵۹)؛ و یا «**نقش عامل اندیشه در انحطاط ایران از دیگر عوامل اساسی‌تر است.**» (ص ۴۶۱)؛ و یا حتی «**تا زمانی که طرحی از زوال اندیشه و نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران عرضه نشده باشد،** پرتوی بر عوامل و اسباب انحطاط ایران به‌دنبال مرگ شاه‌عباس افکنده نخواهد شد.» (ص ۴۴۶)

دکتر طباطبایی به‌منظور تحقق هدف اصلی خود، کتاب را در هفت فصل تنظیم کرده است. از نظر ایشان شش فصل نخستین باید به‌مثابه‌ی مقدمه‌ای بر واپسین فصل کتاب درنظر گرفته شود (ص ۱۹). واپسین فصل کتاب با عنوان «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران» نیز از دو قسمت تشکیل شده است: قسمت اول (از صفحه‌ی ۴۰۵ تا ۴۶۲) به‌نوعی تکرار یا خلاصه‌ی مطالبی است که در فصل‌های پیشین به‌تفصیل درباره‌ی آن‌ها بحث شده است. مؤلف در این قسمت، عمدتاً همان آرایی را که در فصل‌های پیش بررسیده است، این‌بار عمدتاً با استناد به مآخذی دیگر تکرار می‌کند. قسمت دوم (از صفحه‌ی ۴۶۳ تا ۵۲۱) شامل تبیین شش مؤلفه‌ی اصلی طرح نظریه‌ی انحطاط ایران در دوره‌ی گذار است؛ این شش مؤلفه از سوی مؤلف «هم‌چون دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران» (ص ۴۶۲) معرفی می‌شود.

با توجه به آن‌چه در مقدمه گفته شد، این هدف اصلی و چگونگی تبیین آن از یک‌سو، و در نظر داشتن آن موضوع‌های اصلیِ مطرح شده از سوی دکتر طباطبایی که می‌تواند برای شناخت عینی‌تر موقعیت ایران معاصر بااهمیت باشد، چارچوب این بررسی را تعیین می‌کند. با توجه به این دو نکته، دو پرسش اصلی زیر را پیش کشیده و می‌کوشیم تا در بررسی خود به این دو پرسش پاسخ دهیم:

اول: اگر رویکرد و هدف اصلی مؤلف تبیین و تدوین طرحی از نظریه‌ی انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، و از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی است، آیا

AVAYEBUF.wordpress.COM

شرحی که مؤلف از تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار به دست می‌دهد، با واقعیت این دسته تحولات سازگار است یا خیر؟ (برای چنین تدوینی از تاریخ تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره، دکتر طباطبایی ضرورتاً به برخی جنبه‌های نظریه‌ی سیاسی در ایرانِ پیش از دوره‌ی گذار می‌پردازد. پس در پاسخ به پرسش بالا، برخی آرای ایشان در مورد اندیشه و نظریه‌ی سیاسی در ایرانِ پیش از دوره‌ی گذار را نیز بررسی می‌کنیم.)

دوم: آیا علی‌الاصول، از منظر تاریخ اندیشه و یا تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، می‌توان به نظریه‌پردازی درباره‌ی انحطاط فراگیر ایران در پایان دوره‌ی گذار پرداخت و از این منظر، نظریه‌ای را تدوین کرد که شامل علل و اسباب انحطاط ایران در این دوره باشد؟ آیا مؤلف صرفاً از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به طرح مؤلفه‌های خود از نظریه‌ی انحطاط پرداخته است؟ و انحطاط ایران را از چنین منظری نظریه‌پردازی کرده است؟

هدف عمده‌ی بررسی کتاب دکتر طباطبایی، پاسخ گفتن به این دو پرسش است.

در فصل اول این بررسی، می‌کوشیم به پرسش نخست پاسخ گوییم. دکتر طباطبایی، عمدتاً در فصل ششم کتاب خود ــ «اندیشهٔ سیاسی دورهٔ گذار» ــ به تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره می‌پردازد. با توجه به هدف اصلی ایشان در تدوین کتاب و نیز با توجه به این که تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار در شناخت تحولات تاریخی ایران معاصر بسیار مهم است، آرای مطرح شده در این فصل را به‌تفصیل بررسی کرده‌ایم. ایشان، در فصل دوم کتاب خود ــ «طرحی از نظریهٔ دولت در ایران» ــ نیز نظراتی را ارائه می‌کند که به درک‌شان از اندیشه و نظریه‌ی سیاسی در ایران مربوط است. در یادداشت نخست فصل اول این بررسی، برخی آرای مطرح شده در این فصل را بررسی می‌کنیم. در یادداشت دوم نیز، به تمایز قدرت مطلقه و قدرت خودکامانه می‌پردازیم که به نظر می‌رسد در تحلیل دکتر طباطبایی از اندیشه‌ی سیاسی اهمیّت دارد.

در فصل دوم این بررسی نیز تلاش می‌کنیم به پرسش دوم پاسخ گوییم. در

AVAYEBUF.wordpress.COM

قسمت نخست این فصل، شش مؤلفه‌ی طرح مؤلف از انحطاط ایران تحلیل می‌شود. سپس، به‌منظور روشنگری در مورد این شش مؤلفه و نیز زمینه‌سازی برای پاسخ به پرسش دوم، دریافت دکتر طباطبایی را از نظرات سفرنامه‌نویسان بیگانه در مورد انحطاط ایران در دوره‌ی گذار می‌آوریم. ایشان این نظرات را در فصل سوم کتاب خود ــ «ایران‌زمین در سفرنامه‌های بیگانگان» ــ مطرح کرده است.

بررسی حاضر دو پیوست نیز دارد که در اولی به نظر دکتر طباطبایی در مورد سلطنت عباس صفوی می‌پردازیم که عمدتاً در فصل نخست کتاب خود ــ «از چالدران تا ترکمانچای» ــ طرح کرده است، و در دومی نیز نگاهی داریم به برخی از آرای ایشان در مورد تاریخ‌نویسی دوره‌ی گذار که در فصل پنجم کتاب ــ «اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان» ــ ارائه داده است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

فصل اول

تداوم سنت در مسیری دیگر

دکتر طباطبایی که هدف اصلی کتاب خود را طرح نظریه‌ی انحطاط ایران به‌ویژه از منظر [تاریخ]اندیشه‌ی سیاسی اعلام می‌کند، در فصل آخر نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد که: «نظریهٔ انحطاط ایران، بیشتر از آن که نظریه‌پردازی در حوزهٔ علوم اجتماعی باشد، کوششی در قلمرو اندیشه و به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی است.» (ص ۴۵۹) از این لحاظ پذیرفتنی است که ایشان در نظریه‌پردازی انحطاط ایران در دوره‌ی گذار برای تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره چنان اهمیت ویژه‌ای قایل باشد که فصلی را به این موضوع اختصاص دهد. هدف از این فصل نیز چنین ابراز می‌شود: «... کوشش می‌کنیم تا **طرحی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی ایران در دورهٔ گذار** به دست دهیم.» (ص ۳۴۷)

ایشان بحث خود را در این باره چنین شروع می‌کند که: «در آغاز دورهٔ گذار یگانه جریان اندیشهٔ سیاسی در ایران که می‌توانست اهمیتی داشته باشد، سیاست‌نامه‌نویسی بود.» (ص ۳۴۲) سپس نویسنده در پی ذکر این نکته که در زمان صفویان «دوره‌ای در توجه به **نهج‌البلاغه**» آغاز شد، ده صفحه را به سنجش مضمون یکی از رساله‌های سیاسی اختصاص می‌دهد که در آن دوره بر اساس *نهج‌البلاغه* نوشته شده است. در پی آن به بحث اصلی خود و عمدتاً بررسی چهار اثر در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار می‌پردازد: *آیینهٔ شاهی* از ملامحسن فیض کاشانی، *روضة‌الانوار عباسی* از ملامحمد باقر سبزواری، *میزان‌الملوک* و *تحفة‌الملوک* از سیدجعفر کشفی. دکتر طباطبایی هرچهار اثر را سیاست‌نامه‌هایی می‌شناسد متعلق به سنت سیاست‌نامه‌نویسی

ایران در دوره‌ی اسلامی، و در مرحله‌ی زوال اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار. البته ایشان برای هریک از این چهار اثر ویژگی‌های خاصی نیز قایل می‌شود که معرف تمایز آن‌ها از جریان سنتی سیاست‌نامه‌نویسی در ایران است؛ هرچند که این ویژگی‌ها ــ از نظر ایشان ــ آن‌چنان بارز نیست که بتوان برخی از آن‌ها را به جریانی غیر از سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایران متعلق دانست.

دکتر طباطبایی در سه‌چهار صفحه‌ی پایانی این فصل به جمع‌بندی نظر خود در مورد اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار می‌پردازد: «زوال اندیشه در تصلب سنت در دورهٔ گذار به مرتبه‌ای رسیده بود که در **قلمرو اندیشهٔ سیاسی هیچ دگرگونی مهمی نمی‌توانست صورت گیرد** و بر پایهٔ سنت جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران تنها می‌توانست نظام‌های التقاطی تدوین شود، ... **در تاریخ اندیشه در ایران راه برون رفت از بن‌بست تصلب سنت، نه در گسست از سنت امکان‌پذیر شد و نه در تداوم آن.**» (ص ۳۹۹)

به‌منظور درک اجمالی آرای دکتر طباطبایی در مورد تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار به اختصار بگوییم که ایشان به‌تکرار این نظر را ابراز می‌کند که این دوره‌ی «تاریخ ایران به‌سبب دگرگونی‌های تاریخی و اندیشه در اروپا و نیز با توجه به **تحولات تاریخ اندیشه در ایران**، دوره‌ای است که **جز در پرتو تاریخ اندیشه قابل درک نیست.**» (ص ۱۱۳) با توجه به اهمیتی که ایشان برای تاریخ اندیشه به‌طور عام و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به‌طور خاص و «نقش عامل اندیشه در انحطاط ایران» قایل است و این نقش را «از دیگر عوامل اساسی‌تر» (ص ۴۶۱) می‌داند ضروری است تا بکوشد در بررسی تاریخ تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره، «طرحی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی ایران» به دست دهد؛ طرحی که بر نظریه‌پردازی ایشان درباره‌ی انحطاط ایران در دوره‌ی گذار پرتو می‌اندازد و آن را تعیّن می‌بخشد.

دکتر طباطبایی به‌منظور به دست دادن طرحی از جریان‌های سیاسی در دوره‌ی گذار این حکم کلّی را ارائه می‌دهد که: «در تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران تا **فراهم آمدن زمینه‌های جنبش مشروطه‌خواهی**... سه جریان عمدهٔ

AVAYEBUF.wordpress.COM

فلسفهٔ سیاسی، سیاستنامه‌نویسی و شریعتنامه‌نویسی به وجود آمد و در تحول تاریخی اندیشهٔ سیاسی، سیاستنامه‌نویسی که خاستگاه آن اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و نظریهٔ 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.**» (ص ۳۴۱) هرچند ایشان جریان غالب اندیشه‌ی سیاسی در ایران را سیاست‌نامه‌نویسی می‌داند امّا قایل به این نکته نیز هست که در دوره‌ی گذار و از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، «فلسفهٔ سیاسی و شریعتنامه‌نویسی در سیاستنامه‌نویسی حل شد و از ترکیب جریان‌های سه‌گانهٔ اندیشهٔ سیاسی در ایران، سنخ جدیدی از سیاستنامه‌ها تولد یافته است که می‌توان آن‌ها را "**سیاستنامه‌های شرعی**" خواند.» (ص ۳۷۹)

پس به نظر ایشان در دوره‌ی گذار «جریان غالب» اندیشه‌ی سیاسی در ایران، سیاست‌نامه‌نویسی و آن هم «سیاستنامه‌نویسی شرعی» است. در عین حال ایشان برای همین جریان عمده، گرایش‌های متفاوتی درنظر می‌گیرد. قایل است که *آیینهٔ شاهی* ملامحسن فیض کاشانی تلاشی بود «برای بنیادگذاری اندیشهٔ سیاسی بر پایهٔ اندیشهٔ عرفانی و باطنی» (ص ۳۶۶) در حالی که *روضة الانوار عباسی* ملامحمد باقر سبزواری و *میزان‌الملوک* و *تحفة‌الملوک* سیدجعفر کشفی عمدتاً سیاست‌نامه‌های شرعی هستند. دکتر طباطبایی در مورد محمدباقر سبزواری، روحانیِ زمان شاه عباس دوم صفوی، می‌نویسد «با "روضة‌الانوار عباسی" به‌عنوان واپسین سیاستنامهٔ بزرگ در نوع خود، سنت "سیاستنامه‌نویسی شرعی" به‌گونه‌ای که با یورش مغولان آغاز شده بود، **به پایان رسید و تجدید نشد.**» (ص ۳۸۱) و در مورد سیدجعفر کشفی از روحانیان زمان فتحعلی شاه قاجار می‌گوید «رساله *تحفة‌الملوک* سید جعفر کشفی... از نمونه‌های بارز انحطاط "حکمت عملی" و بویژه فلسفهٔ سیاسی و ادغام آن در **سیاستنامه‌نویسی شرعی** است، جریانی از اندیشهٔ سیاسی در تاریخ ایران که تدوین آن با یورش مغولان آغاز شده بود. **همین جریان، به‌تدریج، دیگر جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران را در خود حل کرد و با تبدیل آن به نظریهٔ سلطنت مطلقه** به‌نوبهٔ خود راه را بر هرگونه تأمل نظری

AVAYEBUF.wordpress.COM

خردگرای بست.» (ص ۳۹۸)

جدا از تناقضی که در دو نقل‌قول بالا وجود دارد این نکته‌ی مهم نتیجه گرفته می‌شود که دکتر طباطبایی از بررسی «جریان‌ها»ی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار سخن به میان می‌آورد امّا به یک و فقط یک جریان عمده در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی این دوره ــ یعنی سیاست‌نامه‌نویسی ــ قایل است. به این معنی که جریان عمده‌ی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار بر همان جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی ایران مبتنی بوده است و در این دوره با غلبه‌ی گرایش شرعی بر این جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی، راه هرگونه نوآوری در اندیشه‌ی سیاسی نیز بسته شد.

دکتر طباطبایی از همان آغاز کتاب این درک از همگونی و «یکپارچگی» جریان اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار را مورد تأکید قرار داده و آن را به‌عنوان اندیشه‌ی سیاسی سنتی در برابر اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید قرار می‌دهد: «مشکل اساسی دوره‌ای از تاریخ ایران و **تاریخ اندیشه** که من "دورهٔ گذار" نامیده‌ام، تعارض میان **اندیشهٔ سنتی** و سرشت مناسبات نوآیینی بود که البته، در ایران، به‌دنبال زوال اندیشه، آگاهی از آن تعارض پیدا نشد و... اندیشهٔ تجدد و مناسباتی که بر شالودهٔ آن استوار شده بود، در تعارض با **اندیشهٔ سنتی ــ که بیش از پیش با گذشت زمان دچار تصلب می‌شد ــ** و نظام خودکامهٔ متمرکز، منطق خود را در غفلتِ به آن، تحمیل می‌کرد.» (ص ۱۵)

حق با دکتر طباطبایی است که کلّ اندیشه‌ی سنتی ایران در تعارض با «اندیشهٔ تجدد و مناسباتی که بر شالودهٔ آن استوار شده بود» قرار گرفت و این ازجمله عوامل اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط ایران شد. امّا پرسش مهمّ این است که آیا اندیشه‌ی سنتی در ایرانِ دوره‌ی گذار، خود از جریان‌های کیفیتاً متمایزی تشکیل نشده بود؟ پاسخ دکتر طباطبایی به این پرسش به‌استناد آن‌چه تاکنون گفتیم و آن‌چه از این پس به‌تفصیل خواهیم گفت، منفی است. ایشان کل اندیشه‌ی سیاسی سنتی در دوره‌ی گذار را در قالب یک و همان جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی ــ منتها آمیخته به برخی گرایش‌های التقاطی ــ می‌گنجاند. از نظر ایشان این گرایش‌های التقاطی اصلاً نمی‌توانند ماهیت

AVAYEBUF.wordpress.COM

جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی را تغییر دهند. اصلاً این خودِ سیاست‌نامه‌**نویسان** سنتی هستند که در دوره‌ی گذار لزوماً به این گرایش‌های التقاطی **درمی‌غلتند**: «**تاریخ ایمان، درواقع، عین تاریخ سیاسی سلطنت است** و از **این‌رو**، همهٔ تاریخ‌نویسان، و البته بیشتر سیاستنامه‌نویسان، کوشش می‌کنند تا **خصلت‌های** قدسانی و کراماتی به شاهان نسبت دهند و آنان را در زمرهٔ اولیا و **پیامبران** بدانند.» (ص ۳۱۱)

خلاصه کنیم: اولاً ایشان جریان عمده‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی گذار را **یک و** همان جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی می‌شناسد و ثانیاً قضاوت نهایی **ایشان** در مورد این جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی در ایران دوره‌ی گذار این **است** که: «از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی **فاقد اهمیت بود** و هیچ سیاستنامه‌ای **که** بتوان آن را با رساله‌های عصر زرین فرهنگ ایران مقایسه کرد، نوشته نشد. سبب این **بی‌توجهی به سیاستنامه‌نویسی** آن بود که با برآمدن صفویان و با **ترکیبی** از تصوف، تشیع و نظریهٔ سلطنت که در عمل فراهم آمد، **امکانی برای نظریه‌پردازی** وجود نداشت. زیرا شاهان صفوی خود، در عمل، داعیهٔ رهبری هرسه فرقه را داشتند و **تجسّم نظریه‌ای بودند** که با زوال اندیشه متولیانی نیز نداشت.» (ص ۴۰۱)

بر این باوریم که «طرحی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی ایران در دورهٔ گذار» به‌شرطی از عینیت برخوردار است که دست‌کم و به‌طور توأمان، هم با تحولات سیاسی این دوره انطباق داشته باشد و هم بتواند بر سیر تحولات سیاسی پس از دوره‌ی گذار پرتوی افکند و یعنی بتواند در شناخت تحولات سیاسی ایران معاصر مؤثر افتد. از این منظر است که می‌کوشیم آرای دکتر طباطبایی را در مورد جریان‌های اندیشه‌ی سیاسی این دوره بررسی کنیم. پس در مورد دو نتیجه‌گیری ایشان از تحلیل تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار به این بحث خواهیم پرداخت که اولاً جریان(های) عمده‌ی اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی گذار نه یک جریان سنتی بلکه دو جریان سنتیِ کیفیتاً متمایز بوده است، و ثانیاً دوره‌ای که ایشان دوره‌ی گذار تاریخ ایران نامیده‌اند از «دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی» اهمیت بسیار داشته است. هم‌چنین به این

AVAYEBUF.wordpress.COM

نکته توجه می‌کنیم که در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی بنیان‌هایی در این دوره تثبیت شد که تأثیرات بس تعیین‌کننده‌ای در دوره‌های بعدی تاریخ ایران بر جای نهاد. اگر در این دوره «هیچ سیاستنامه‌ای که بتوان آن را با رساله‌های عصر زرین فرهنگ ایران مقایسه کرد، نوشته نشد» این به هیچ وجه، دلیلی بر بی‌اهمیت بودن تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره نیست. از این لحاظ در بررسی تفصیلی خود از جریان‌های اندیشه‌ی سیاسی در ایران دوره‌ی گذار می‌خواهیم طرحی را به دست دهیم که بتواند بر جنبه‌هایی از تحولات سیاسی ایران معاصر پرتوی اندازد.

آن‌چه در ادامه‌ی این فصل به‌تفصیل می‌آوریم تلاشی است برای تبیین دو نظر فوق. در آغاز ضروری است که به روش خود در این بررسی تفصیلی اشاره‌ای داشته باشیم. توجه به این روش، برای برخورد انتقادی به نظرات ارائه شده در این بررسی مؤثر است:

در مرحله‌ی نخست می‌کوشیم با معرفی نظریه‌ی حکومتی صفویان بر آن عوامل تاریخی تأکید کنیم که زمینه‌ساز تثبیت دو جریان عمده در اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی گذار شدند. سپس این دو جریان کیفیتاً متمایز از یکدیگر را معرفی می‌کنیم. در پیِ آن با اعلام این که ملامحمدباقر سبزواری را متعلق به یک جریان و سید جعفر کشفی را متعلق به جریان دیگر می‌دانیم می‌کوشیم تا برای تبیین این دو جریان، به سیر تاریخی این دو جریان از زمان خیزش صفویان برای کسب قدرت سیاسی به بعد بپردازیم. ابتدا به سیر تاریخی جریان اول تا ملامحمدباقر سبزواری اشاره می‌کنیم و در پی آن، نظرات دکتر طباطبایی در مورد *روضة‌الانوار عباسی* را بررسی می‌کنیم، و بعد به سیر تاریخی جریان دوم تا سید جعفر کشفی می‌پردازیم و سپس نظرات دکتر طباطبایی را در مورد *میزان‌الملوک* و *تحفة‌الملوک* می‌سنجیم. در پایان این فصل از بررسی نیز به‌اختصار به ادامه‌ی سیر تاریخی هردو جریان اندیشه‌ی سیاسی تا پایان دوره‌ی گذار اشاراتی خواهیم داشت.

توجه به این نکته ضروری است که چه به‌لحاظ اتخاذ این شیوه‌ی بررسی و چه به‌لحاظ این که دکتر طباطبایی به یک جریان عمده در اندیشه‌ی سیاسیِ

AVAYEBUF.wordpress.COM

دوره‌ی گذار قایل است و در این بررسی، دو جریان عمده معرفی می‌شود، گاه موضوعات و آرای متفکرانی در این بررسی وارد شده است که یا اصلاً مورد توجه دکتر طباطبایی نبوده و یا ایشان آن آرا و موضوعات را از چشم‌انداز متفاوتی نگریسته است.

حال به شرح نسبتاً تفصیلی می‌پردازیم. در آغاز به‌اختصار توضیحی در مورد زمینه‌ی به وجود آمدن دو جریان عمده‌ی اندیشه‌ی سیاسی ارائه می‌دهیم تا بتوانیم این دو جریان متمایز را معرفی کنیم:

سیر اندیشه‌ی سیاسی و جریان‌های گوناگون آن که در اوایل دوره‌ی گذار در ایران استقرار یافتند، پیش از همه، از آن نظریه‌ی فرمانروایی متأثر بود که با به قدرت رسیدن صفویان به‌مرور تدوین شد. هم‌چنان که دکتر طباطبایی می‌گوید نظریه‌ی فرمانروایی صفویان ترکیبی سه وجهی بود: نظریه‌ی سلطنت که در ایران به سنت درآمده بود، فقه سیاسی شیعه، و تصوف، عمدتاً در موضوع «مرشد کامل»:

> قدرت شاهان صفوی سه بنیاد مشخص داشت: اول نظریهٔ کهنِ حقِ الهی شاهان ایرانی، که بر تملک هورنه / خورنه / فَر یا «شکوه شاهانه» از جانب پادشاه استوار بود. این نظریهٔ کهن و باستانی را به‌اصطلاح، از گنجه در آوردند، پاک و پاکیزه ساختند و بار دیگر به‌صورت «ظل‌الله فی‌الارض» همهٔ شکوه سابقش را بدان بازدادند؛ دوم، ادعای نیابت مهدی(ع) شاهان صفوی بود. این ادعا بر انتساب ادعایی خاندان صفوی به امام هفتم شیعه، موسی کاظم، استوار بود. شاه صفوی به‌عنوان نایب مهدی(ع) از دیگران به منبع حق مطلق، نزدیکتر، و از این رو مخالفت با او گناه بود. شاهان صفوی به‌موجب این شأن... در ادعای خصیصهٔ نه‌چندان بی‌اهمیت «عصمت» محق بودند؛ سوم، شاهان صفوی در مقام «مرشد کامل» فرقهٔ صوفیانهٔ صفوی... می‌توانستند به اتکای رابطهٔ «پیر ـ مریدی» بر اطاعت بیچون پیروان صوفیشان پای فشارند، و از پیروانشان انتظار می‌رفت که با سلوکی «صوفیگری» نام، از حاکمان حمایت کنند؛ عکس این عمل، «ناصوفیگری»، جنایتی بزرگ و درخور کیفر مرگ بود. نزدِ یک قزلباش، پرسش از اعمال مرشدش با کفر پهلو می‌زد.[۱]

---

۱. سیوری، راجر، درباب صفویان، ترجمه‌ی رمضان‌علی روح اللهی، نشر مرکز، ص۱۵۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اگر بر این باوریم که صفویان اوج اقتدار ایلی هزارساله در ایران را نمایندگی می‌کنند یکی نیز به دلیل تحقق شرایطی است که در آن، تدوین چنین نظریه‌ای در مورد فرمانروایی ممکن شد. این نظریه، مؤلفه‌های اساسی فرهنگ سیاسی سنتی در ایران را که بر سه رابطه‌ی «**سلطان ـ رعیت**»، «**امام ـ امت**» و «**مراد ـ مرید**» مبتنی بود با هم ترکیب کرد. از این‌رو، چنین نظریه‌ای، مستحکم‌ترین و فراگیرترین نظریه‌ی سلطنت مطلقه را در ایران فراهم آورد و قوی‌ترین مشروعیت سنتی و فرهمندانه را در طول تاریخ ایران برای تعدادی از شاهان (برجسته‌تر از همه، شاه اسماعیل اول) تدارک دید. اما می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا تدوین چنین نظریه‌ای در چنان شرایطی الزامی شد.

به‌اختصار بگوییم حکومت صفویان برآمده‌ی نهضت صوفیان صفوی بود. این نهضتِ دراز دامنی بود که از شیخ صفی‌الدین اردبیلی در قرن هفتم هجری شروع شد و با به قدرت رسیدن اسماعیل اول در دهه‌ی نخستین قرن دهم به کسب قدرت سیاسی نایل آمد. این دوره‌ی طولانی، مراحل مختلفی را، از تبلیغ صرف صوفیگری در آغاز تا جنبش سیاسی ـ نظامیِ مراحل پایانی به‌زمان جنید و حیدر، در بر گرفت. با تشدید گرایش نظامی در این جنبش، نیروهای هرچه بیشتری از ایلات ترک آسیای صغیر به آن پیوستند و با پیروزی جنبش، اتحادیه‌ی ایلی قزلباشان ـــ در عمل ـ تأسیس شد. جنبش صوفیان صفوی، در مراحل اولیه، تا به‌کسب قدرت سیاسی برسد، به آموزه‌ی تصوف خانقاهی که محور آن، رابطه‌ی «مرید ـ مراد» بود، اتکا داشت. اما در شرایطی که نهضت صوفیان صفوی به تشیع گرایید و به مرحله‌ی نظامی وارد شد، مؤلفه‌هایی از معتقدات «غُلات شیعه» ـ مثلاً قایل شدنِ برخی صفات الهی برای رهبری جنبش ـ نیز با تصوّف صوفیان صفوی درهم آمیخت. ایدئولوژیِ جنبش از تحقق این ترکیب فراهم آمد. ترکیب این دو جزء نیز از ضرورتِ تحکیم و تقویت ایدئولوژیکی جنبش ناشی می‌شد. از این لحاظ، فقط مؤلفه‌هایی از معتقدات غُلات شیعه مورد نظر بود که می‌توانست هم‌چون عنصر تحکیم و تقویت‌کننده‌ی ایدئولوژی جنبش سیاسی ـ نظامی به کار آید.

AVAYEBUF.wordpress.COM

حاصل، ایدئولوژیِ بسیار کارآمدی بود که در پیروزی جنبش و تأسیس حکومت صفویان نقش بس مهمی داشت.

اما با تأسیس حکومت صفویان، قدرت سیاسی که در رهبریِ جنبش قرار داشت، دیگر باید به قدرتی در رأس یک ساختارِ "دیوانیِ" نظامی و اقتصادی تبدیل می‌شد و تحول‌می‌یافت. به سخن دیگر، می‌باید "جنبش" در "حکومت" مستحیل می‌شد و پایان می‌گرفت. اما جنبش، ازجمله از طریقِ "ساختار پذیری" و "نهادینه" شدنِ حاکمیت است که نقض می‌شود. "جنبش"، شکلِ عملی کسب قدرت سیاسی و "حکومت"، شکلِ عملی حفظ قدرت سیاسی است. از این لحاظ، ایدئولوژیِ جنبش با ایدئولوژیِ حکومت، تفاوت کیفی دارد. ایدئولوژیِ جنبش، گرایش ضد "نهاد"ی دارد؛ ازجمله، به این دلیل که نهادهای مستقر موجود را تخریب کرده و از این طریق، زمینه‌ی سرنگونیِ حکومت موجود را فراهم می‌آورد. درحالی‌که ایدئولوژی حکومت، اساساً، "نهاد"ی است. مثلاً، نظراتی هم‌چون اعتقادات "غُلات شیعه" فقط در جنبش‌های سیاسی ـ اجتماعی کارکرد دارد، زیرا این اعتقادات "نهاد"پذیر نیستند.

یک ضرورت مهم اجتماعی نیز صفویان را ـ از تهماسب اول به بعد ـ برآن می‌داشت تا هرچه سریع‌تر ایدئولوژی جنبش خود را در نظریه‌ی فرمانروایی‌شان تحلیل برند: با قدرت گرفتن شاه اسماعیل اول متداوماً عناصری از ایلات ترک آسیای صغیر و آناتولی، و سربازان ایلیِ آق قویونلو و قره قویونلو به سپاه او می‌پیوستند، که بعد از تأسیس حکومت بر دامنه‌ی آن افزوده شد. اما ازجمله، تنازع ایلات حاضر در اتحادیه‌ی ایلی صفویان بر سر "اویماق"ها، سران قزلباشِ این اویماق‌ها را مکرراً رو در روی یکدیگر و رو درروی حکومت مرکزی و قدرت سیاسی متمرکز قرارمی‌داد. این‌موضوع باعث می‌شد شاهان صفوی بکوشند تا وفاداری به حکومت ـ که در حکومتِ استبدادی به‌معنی وفاداری به شخص شاه است ـ را از نظر ذهنی، جایگزین وفاداری به ایل و ایلخان کنند. یعنی، حتی به وفاداری نیز شکل نهادی دهند.

ویژگیِ «مرشد کامل» که چنان قدرت خودکامانه و بی‌چون وچرایی را به پادشاهان صفوی می‌داد، به‌مرور رو به زوال نهاد. مدتی باید می‌گذشت که با

AVAYEBUF.wordpress.COM

تحکیم و گسترش فقه سیاسی شیعه، خصلت «نیابت امام» چنان مشروعیتی به شاهان صفوی بدهد که دیگر به خصلت «مرشد کامل»، نیازمند نباشند. سنت فرمانروایی در ایران، نظریه‌ی سلطنت با محوریّت "شاه" بود. این سنت، در دوران اسلامی با اطلاق «ظل‌الله» به پادشاهان، به برگزیدگی مستقیم و بلا‌واسطه‌ی اینان از سوی خداوند صحّه گذاشت. در این نظریه ــ که با حکومت استبدادی کاملاً تطابق یافت ــ "شاه" هم هویت‌بخش و هم حافظ نظم و سامان اجتماعی بود. "شاه" منبع و منشأ قدرت و مشروعیتی بود که از شخص او به تمام افراد، گروه‌ها و "نهاد"ها جریان می‌یافت. در عین حال، تشیع مذهب رسمی شده بود و ممکن نبود فقه سیاسی شیعه هم‌چون مؤلفه‌ای از نظریه‌ی فرمانروایی درنظر گرفته نشود. اما تشیع نه در آرای «غلات شیعه» بلکه با محور قرار گرفتن امامت و نیابت امام در شیعه‌ی امامیه بود که می‌توانست به "نهاد" تبدیل شود و به حکومت، مشروعیت دینیِ "نهاد"ی شده‌ای بخشد.

اما این پرسش نیز می‌تواند مطرح شود که کدام نیروی اجتماعی از شرایط تدوین این نظریه‌ی فرمانروایِ سه وجهی برخوردار بود؟ باز هم به‌اختصار می‌گوییم که تا دوره‌ی صفویه عمدتاً دیوانیان و در رأس آنان، وزرای فرهیخته‌ی ایرانی بودند که به تبیین نظری سلطنت مطابق با سنت اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری، اما بر بستر دین اسلام، می‌پرداختند. اینان، از خواجه نظام‌الملک تا رشیدالدین فضل‌الله، تسخیرگرانِ ایران را ــ از سلجوقیان ترکمان تا ایلخانان مغول ــ در حفظ قدرت سیاسی یاری دادند. البته در کنار این اندیشه‌پردازان، شریعت‌مداران و تاریخ‌نویسانی بودند که در تبیین نظری سلطنت مطلقه‌ی استبدادی نقش مؤثر یافتند. اما پس از زوال ایلخانان تا برآمدن صفویان که ایران فاقد حکومت متمرکز مقتدر و یکپارچه‌ای بود، هیچ نظریه‌پرداز سیاسی برجسته‌ای در ایران نبالید. از دوره‌ی زوال ایلخانان فرایند اندیشه، و ازجمله اندیشه‌ی سیاسی، به انحطاط گرایید.

با تکه‌تکه شدن قلمرو ایران در تحت سلطه‌ی فرمانروایان منطقه‌ای نیز، شرایط رشد دیوانسالاریِ گسترده و فرهیخته‌ای وجود نداشت. پس از به قدرت رسیدن صفویان تضاد امیران قزلباش با دیوانسالاری ایرانی زمینه

AVAYEBUF.wordpress.COM

یافت. دیوانسالاران ایرانی که تا دوره‌ی ایلخانان در قدرت سیاسی سهیم بودند به حاشیه‌ی قدرت رانده شدند، و این حاشیه‌نشینی دست‌کم تا تثبیت قدرت قاجاریان ادامه یافت. از این لحاظ دیوانسالاری ایرانی از قدرت سیاسی ـ اجتماعی و توان فکری لازم برای تدوین نظریه‌ی سیاسی حکومت صفویان برخوردار نبود.

فکر این که نمایندگان تصوف خانقاهی، که در دوره‌ی متأخر جنبش صفویان اصلاً مردان نظامی بودند، بتوانند به هرنوع نظریه‌پردازی دست یازند، از اساس باطل است. تصوف خانقاهی به‌عنوان یک نگرش اصلاً نمی‌توانست از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که به ایدئولوژی حکومتی تبدیل شود. در عین حال، شاهان صفوی در اِعمال محدودیت و فرسودن و سرکوب جنبش صوفیان صفوی نیز کوشیدند و به‌ویژه از زمان شاه عباس اول این کار را به‌طور سازمان‌یافته با چنان موفقیتی پیش بردند که صوفیان صفوی به کلی از صحنه‌ی سیاست ایران طرد شدند.

تشیع امامیه نیز در ایران در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی از چنان پشتوانه‌ی سنتی و کارآمدی برخوردار نبود که برای تبیین نظری ایدئولوژی حکومتی به کار آید. تا پیش از رسمی شدن مذهب شیعه‌ی امامیه، نمایندگان فکری آن در ایران، از نظر سیاسی، عمدتاً به مسئله‌ی ماهیت حکومت‌ها در عصر غیبت کبری و چگونگی تعیین رابطه‌ی متشرعین با این حکومت‌ها پرداخته بودند. به‌طور عمده این نظر غالب بود که همه‌ی حکومت‌ها در عصر غیبت کبری، غاصب‌اند. (باید یادآوری کنیم که تا پیش از برآمدن صفویان، در غالب حکومت‌ها، مذهب تسنن، مذهب رسمی بود.) در عین حال، مجتهدان و فقیهان شیعه در چگونگی ارتباط با این حکومت‌ها آرای مختلفی ارائه داده بودند. ازاین گذشته، آن‌چه از فقه شیعه‌ی امامیه در ایران به سنت تبدیل شده بود، عمدتاً فقه غیرسیاسی بود. همین رویکردِ متشرعین شیعه به حکومت‌ها بود که سیاست را به‌طور کلی از مرکز توجه مجتهدان و فقهای شیعه دور کرد و بنابراین در زمان تثبیت حکومت صفویان، تشیع ایرانی فاقد فقه سیاسی کارآمدی بود:

AVAYEBUF.wordpress.COM

وقتی صفویان به قدرت رسیدند، عقاید شیعه به‌نحوی وسیع خود را از واقعیت سیاسی، محروم کرده بود و به نظر می‌آید که فقها بیشتر اسیر سنتهای خویش بودند.[۱]

از این لحاظ بود که صفویان در مراحل نخستین حکومت خود، از برخی روحانیان عرب در جبل عامل، بحرین و... دعوت کردند تا به ایران بیایند و اینان که برای خدمت به صفویان آمدند، مأمور شدند تا فقه تشیع را به‌طور عام و فقه سیاسی تشیع را به‌طور خاص تدوین کرده و بپرا کنند.

علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی (یا محقق ثانی)... و چندتن از علمای دیگر نخستین مهاجران جبل عامل به ایران بودند. حسین بن عبدالصمد حارثی، شاگرد شهید ثانی، پدر بهاءالدین عاملی، کمال‌الدین درویش نطنزی و شیخ علی منشار از این زمره بودند. این مهاجرت با موفقیت انجام گرفت و بالتبع در سال‌های بعد استمرار یافت. بزرگانی از فقها و محدثان جبل عامل چون محمدبن حسن حرّ عاملی، زین‌الدین بن محمدبن حسن نوادهٔ صاحب معالم و سید حسین کرکی به ایران آمدند و در شهرهای مختلف، خصوصاً مشهد و اصفهان مستقرشدند. این مهاجران، برخی تدریس و برخی تألیف را وجههٔ همّت قرار دادند و برخی دیگر مناصب رسمی دینی را تصدی کردند.[۲]

با تلاش فکری این روحانیان، فقه سیاسی شیعه در ایران قوام یافت. تا پیش از صفویان، تشیّع در ایران به‌استثنای مقاطع محدودی، در اساس، مذهبی مردمی بود. به این معنی که این مذهب معرف پایداری ایدئولوژیکی یا فکری مردم در برابر تحمیل ایدئولوژیکی دستگاه خلافت و دیگر تسخیرگران به شمار می‌آمد. اما در حکومت صفویان، تشیع به مذهب رسمی یا دولتی و به ابزار ایدئولوژیکیِ سلطه تبدیل شد. رابطه‌ی میان پادشاهان صفوی با علمای جبل عامل و سایر نقاط خارج از قلمرو اصلی ایران، بر تأسیس چنین ابزاری مبتنی بود. علاوه بر این که فقه سیاسی شیعه در ایران تا زمان صفویان چندان رشد

---

۱. لمتون، آن، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه‌ی عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، ص ۳٦٦.
۲. طارمی، حسن، علامه مجلسی، ص ۴۴-۴۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نکرده بود، علمای جبل عامل بیگانگانی بودند که می‌توانستند خود را برای ساخته و پرداخته کردن ابزار ایدئولوژیکی سلطه ـ بی‌کم و کاست ـ در اختیار صفویان بگذارند. صفویان:

> در مورد به خدمت گرفتن گروهی از علمای بیگانه که هیچ پیوند اساسی با هیچ‌یک از گروه‌های سیاسی معارض ایرانی یا فرقه‌های قومی نداشتند، و در صورت نیل به عالی‌ترین مدارج و مراتب دینی کمترین خطر و تهدید را می‌توانستند به بار آورند احساس امنیت بیشتری می‌کردند.[۱]

این نکته قابل تأمّل است که همان تشیع مردمی که در ایران تا پیش از تأسیس حکومت صفویان پراکنده شده بود، همان تشیّعی که با واسطه‌ی گرایشات و معتقداتِ «غلات شیعه» به جنبش صوفیان صفوی راه یافته بود و از عوامل پیروزی آنان شد، پس از تأسیس حکومت، از سوی خود صفویان و از طریق توجیهات فکری‌ای که علمای جبل عامل و سایر نقاط در اختیارشان گذاشتند، سرکوب شد.

> در عهد مغول و تیموریان، جنبشهای متصوفه که پایگاه روستایی داشتند، مخالفت و مبارزهٔ عمومی مردم با حکومتهای خونخوار بیگانه را سازمان می‌دادند. در این زمان، اسلام دوباره همچون عصر پیامبر اسلام، قبایل پراکنده را در قالب جنبشهای عقیدتی و سیاسی بزرگتر متحدّ کرد. حاکمیت صفویان از چنین جنبشی نشأت می‌گرفت، اما آنان پس از به قدرت رسیدن، هرگونه جنبش منجی‌طلبانه اسلام متصوفه را به سود ایجاد تشکیلاتی دولتی از علمای دین سرکوب کردند. صفویان تشیّع را مذهب رسمی ایران کردند و همهٔ پیروان صوفی‌مسلک و نیز علمای اهل تسنّن را نابود و خاموش کردند.[۲]

از نخستین اقدامات جبل عاملی‌ها، جعل و تثبیت تبار ساختگی صفویان بود. تبار صفویان به امام هفتم شیعیان امامیه رسانیده شد تا از این طریق نایب امام بودن شاهان صفوی با اتکا به "نص" توجیه شود. پذیرفتنی می‌نماید که این

---

۱. ریولاجوردی، علمای جبل عامل در دولت صفویه، مترجم مصطفی فضائلی. منبع: اینترنت.

۲. لاپیدوس، آیرا، ام، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه‌ی محمود رمضان‌زاده، جلد اول، ص ۴۰۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

روحانیان چون ایرانی بودند با فرهنگ ایران و با سنت نظریه‌ی سیاسی در ایران آشنایی چندان عمیق و گسترده‌ای نداشته باشند تا با مفردات سنت‌های نظریه‌ی سیاسی موجود در ایران به تبیین و توجیه ایدئولوژیکی حکومت صفویان بپردازند. پس اجتناب‌ناپذیر می‌نمود که اینان برای مشروعیت بخشیدن به حکومت صفویان عمدتاً به وجه دینیِ حکومت و یعنی حکومت فقهی ـ شرعیِ متکی به امامت و نیابت امام در عصر غیبت توجه نشان دهند و با نایب امام خواندن شاهان صفوی، آنان را مشروعیت بخشند. با همین تبیین اولیه از نظریه‌ی سیاسی و مشروعیت حکومت صفویان، این عالمان ــ که به‌سرعت به فقیهان و مجتهدان تبدیل شدند ــ در نیمه‌ی نخست این حکومت عمدتاً به پایه‌گذاری فقه شیعه و متمایز کردن آن از فقه اهل سنت پرداختند. آنان کتاب‌ها و رسالاتی در زمینه‌ی حدیث، تفسیر، حاشیه‌نویسی و شرح‌نویسی بر آثار بزرگ شیعی و گفته‌های امامان شیعه، رد تصوف، فقه، امور حسبیه، اصول فتوی و اجتهاد، زکات، خمس و خراج، مسئله‌ی قضاوت در تشیع و... نوشتند.

پرداختن به‌چنین اموری در تحول "جنبش" صفوی به "حکومت" صفویان نقش بس مهمی داشت. مثلاً مسئله‌ی مهم "قضاوت" آن هم در حکومتی که داعیه‌ی مذهب رسمی تشیع را داشت، بالطبع باید برپایه‌ی فقه تشیع مدون می‌شد. با تدوین امور قضاوت در فقه تشیع، گام بس مؤثری در نهادینه شدن حکومت از طریق سامان دادن امور زندگی روزینه‌ی اجتماعی برداشته شد؛ امری که در اساس توسط فقها و مجتهدین انجام گرفت و به انحصار خودشان نیز درآمد.

انجام چنین وظایفی بود که باعث شد فقهای شیعه، چه آنان که بیگانه بودند و چه آن گروه که ایرانی و درس خوانده‌ی حوزه‌ی درسی آنان بودند، از منزلت اجتماعی والا و گسترده‌ای برخوردار شوند. این روندی بود که از زمان شاه تهماسب اول تثبیت شد. یکی از نتایج این روند، ایجاد این امکان برای روحانیان بود که بتوانند در عرصه‌ی سیاسی ـ اجتماعی از خود، هویت مستقلی بروز دهند.

AVAYEBUF.wordpress.COM

حضور و فعالیت علمای عرب در حوزه‌ی درسی‌شان به‌مرور به پرورش یافتن روحانیان شیعه‌ی ایرانی انجامید؛ روحانیانی که در فرهنگ ایرانی بالیده بودند و بنابراین می‌توانستند در حوزه‌ی سنتِ فرمانروایی و نظریه‌پردازیِ سیاسیِ مبتنی بر سلطنت مطلقه‌ی استبدادی به آگاهی ژرفی دست یابند. از این رو عمدتاً از سوی این دسته روحانیان بود که توجه به نظریه‌ی سلطنت بر محور شاه و تطبیق آن با فقه سیاسی شیعه اهمیت یافت. هم‌چنان‌که هم از سوی اینان بود که فقه سیاسی شیعه نیز از نظریه‌ی سلطنت تأثیر پذیرفت. علاوه بر اینان، تاریخ‌نگاران با پیروی از سنت تاریخ‌نگاری در ایران در اشاعه‌ی نظریه‌ی سلطنت بر محور "شاه" مؤثر بودند. محمدبیک ترکمان با *تاریخ عالم آرای عباسی* یکی از این گروه تاریخ‌نویسان دوره‌ی صفوی است که از سنت اندیشه‌ی ایرانشهری متأثر بود.

هرچند نظریه‌ی فرمانروایی در شروع دوره‌ی گذار، نظریه‌ی ترکیبیِ سلطنت، تشیع و تصوف بود، اما این نظریه تا پایان دوره‌ی گذار، تحولات بسیاری یافت. تحولاتی که ازجمله از درگیری‌های جناح‌های مختلف روحانیت شیعه با یکدیگر (مهم‌تر از همه مواجهه‌ی اصولیان و اخباریان) ناشی می‌شد. اگرچه نمی‌خواهیم در این‌جا به تحولات پردامنه، بسیار مؤثر و ـ شاید ـ اجتناب‌ناپذیرِ اندیشه‌ی فرمانروایی در ایرانِ دوره‌ی گذار بپردازیم اما به اشاره می‌گوییم که تثبیت حکومت صفویان در زمان تهماسب اول با تضعیف جنبش صوفیان صفوی و رانده شدن اینان به حاشیه‌ی قدرت توأم شد:

> هنگامی که صفویان به‌صورت رهبران سیاسی درآمدند، نقش رهبری آنان در فرقهٔ صوفی به‌صورتی حاشیه‌ای درآمد.[۱]

از این‌رو در پی تحولات سیاسی دوره‌ی نخست حکومت صفویان و عمدتاً از دوره‌ی دوم حکومت تهماسب اول به بعد نظریه‌ی فرمانروایی صفویان عمدتاً از دو وجه به‌هم پیوسته‌ی نظریه‌ی سلطنت و فقه سیاسی تشیع ترکیب یافت. این ترکیب دووجهیِ نظریه‌ی فرمانروایی باعث شد در میان روحانیان که حال به

---

۱. لمتون، آن، همان، ص ۴۲۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نظریه‌پردازان سیاسی تبدیل شده بودند، دو جریان کیفیتاً متمایز از یکدیگر ـ اما گاه منطبق برهم ـ ایجاد شود:

جریان اول: نظریه‌ی سلطنت با محوریت "شاه". روحانیانِ گراییده به این جریان در کنار برخی صاحبان اندیشه‌ی سیاسی ـ تاریخ‌نویسان، دیوانیان، شاعران ـ از سنت اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری متأثر بودند. اینان به برگزیده بودن پادشاهان از سوی خداوند معتقد بوده و همان خویشکاری را برای شاه قایل بودند که در تمام طول تاریخ ایران به‌عنوان خویشکاری شاه پذیرفته شده بود. اینان مبلّغ و مروّج حکومت دینی نبودند. پیوند یا توأمان بودن دین و پادشاهی را در قالب اندیشه‌ی ایرانشهری درک می‌کردند. هرچند که می‌کوشیدند این توأمانی را در چارچوب مذهب تشیع توضیح دهند. یعنی، مثلاً شاه را امام و نایب امام نیز بخوانند، و یا این‌که با پذیرش سیادت و تبار صفویان ـ به‌تلویح یا به‌تصریح ـ نیابت امام در عصر غیبت را در عهده‌ی پادشاهان بدانند. ملامحمدباقر سبزواری را با *روضة‌الانوار عباسی* از روحانیان برجسته‌ی این جریان می‌شناسیم.

جریان دوم: حکومت فقهی ـ شرعی با محوریت نایب امام. نسل اول روحانیانی که از سوی صفویان ـ به‌ویژه شاه اسماعیل اول و شاه تهماسب ـ به ایران دعوت شده بودند، باید حکومت فقهی ـ شرعی بر محور نیابت امام را به گونه‌ای تبیین می‌کردند که به حکومت شاهان صفوی مشروعیت می‌بخشید. در مرحله‌ی نخستِ فعالیت این گروه، روحانیت از طریق ساختار دیوانسالارانه‌ای که به آن داده شد، تحت نظارت و سلطه‌ی "نهاد" سیاسی قرار گرفت. این فقها و مجتهدان با دو تبیین به انجام این وظیفه پرداختند:

ـ برخی بر این اعتقاد بودند که هرچند غایت فقه سیاسی تشیع، حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری امام است اما چون تبار صفویان به امام هفتم می‌رسد بنابراین آنان در عصر غیبت، نایب امام‌اند و حکومت‌شان مشروع است. این دسته از روحانیان بیشتر وابسته به مکتب حلّه بودند. صدر و دیگر مقامات بوروکراتیک روحانیت عمدتاً از میان اینان انتخاب می‌شدند. به‌مرور، اینان در شهرهای کوچک به‌عنوان پیش‌نماز و در شهرهای بزرگ به‌عنوان شیخ‌

AVAYEBUF.wordpress.COM

الاسلام، تکالیف مهمی چون اقامه‌ی نماز جمعه، قضاوت، مسند فتوا و... را به عهده گرفتند.

ـ برخی دیگر، ازجمله پیروان کَرَکی بر این ادعا بودند که نیابت امام در حکومت فقهی ـ شرعی فقط بر عهده‌ی فقها و مجتهدین شیعه است. از این‌رو فقط حکومتی مشروع است که در رأس آن فقیه و مجتهد جامع‌الشرایطی قرار گیرد که از تمام اختیارات امام معصوم برخوردار باشد. اما از آن‌جا که در شرایط دوره‌ی صفوی، اگرچه معدودی فقیه و مجتهد جامع‌الشرایط وجود دارد امّا، چون اینان آمادگی حکومت و فرمانروایی ندارند، از روی مصلحت، شاهان صفوی را از جانب خود به حکومت و فرمانروایی منصوب می‌کنند.

اما در هر حال هردو گروه این روحانیان، به حکومت فقهی ـ شرعی به‌رهبری امام و نایب امام معتقد بودند. اینان به فقه سیاسی شیعه از منظر تطبیق آن با چنین حکومتی پرداختند. سیدجعفر کشفی را با *میزان‌الملوک* و *تحفة‌الملوک* از مجتهدان برجسته‌ی این جریان می‌شناسیم.

در این قسمت برای بحث در مورد مدعای خود که ملامحمدباقر سبزواری و سیدجعفر کشفی به دو جریان کیفیتاً متمایز اندیشه‌ی سیاسی تعلق دارند ناگزیریم پیشینیه‌ی این دو جریان را تا ملامحمدباقر سبزواری (از روحانیان دوره‌ی شاه عباس دوم صفوی) و سیدجعفر کشفی (از روحانیان دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار) به‌اختصار بیان کنیم. اشاره می‌کنیم نگاه تاریخی به این دو جریان، علاوه بر آگاهی از چگونگی تأسیس آن‌ها، باعث می‌شود تا سیر تحولات خاص هریک از دو جریان را مشاهده کرده و از این منظر، تمایز این دو جریان را با وضوح بیشتری دریابیم. ابتدا به جریان اول، یعنی جریانی که برآمده‌ی سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایران امّا بر زمینه‌ی تشیع بود، تا ملامحمد باقر سبزواری، می‌پردازیم و نظرات دکتر طباطبایی در مورد سبزواری را بررسی می‌کنیم:

پیش از ملامحمد باقر سبزواری متشرعینی بودند که در بستر تشیع اما متأثر از میراث اندیشه‌ی سیاسی در سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی، به نوشتن آثار

AVAYEBUF.wordpress.COM

سیاست‌نامه‌ای پرداختند. از جمله‌ی اینان در این‌جا، به ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری مؤلف *اخلاق محسنی* و مظفرالحسینی الطبیب‌الکاشانی ملقب بـه "شفایی" مؤلف *اخلاق شاهی* می‌پردازیم.

ملاحسین واعظ کاشفی متفکری شیعی و هم‌عصر صفویان بود که در سال ۹۰۰ هـ. ق. پیش از به قدرت رسیدن صفویان، *اخلاق محسنی* را برای حسین بایقرا از نوادگان تیمور نوشت. شخصیت محوری در این کتاب، پادشاه است و مؤلف در چهل باب، مباحثی پیرامون اخلاق پادشاه و نیز شیوه‌ی حکومت کردن ــ و نه ماهیت حکومت ــ را طرح می‌کند. وی در تفکر سیاسی‌اش، پادشاه را محور سامان جامعه می‌شناسد و همان خویشکاری را برای او قایل می‌شود که در تمامی سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی مطرح بوده است:

> پادشاه عادل سایهٔ لطف خداست در زمین که پناه می‌گیرد به وی هر مظلومی و مقرّر است که هرکه از تاب آفتاب رنجی رسد جهت استراحت پناه به سایه می‌برد تا رنج او به راحت مبدل گردد همچنین مظلوم نیز که از تاب آفتاب ستم و حرارت شرارت ظلم به تنگ آید پناه سایهٔ الله که عبارت از پادشاه است التجا نماید تا از کُلفت بیداد ظالمان به برکت آن ظل ظلیل امن و آسایش و آرامشی یابد.[۱]

وی در آغاز کتاب توضیحی از توأمانی دین و پادشاهی می‌آورد که با سنت اندیشه‌ی ایرانشهری سازگار است:

> بی‌قاعدهٔ شریعت هیچ حق در مرکز خود قرار نگیرد و بی‌ضابطهٔ سیاست کار شرع و دین نظام نپذیرد و پس سیاست ملوک مقوی شرع باشد و احکام شرع مروج مُلک.[۲]

هم‌چنان که «الناس علی دین ملوکهم» را هم‌چون همه‌ی سیاست‌نامه‌نویسان دوران اسلامی تکرار کرده و در عین حال از موضع شریعت، مسئله‌ی عبادت خدا را در آن برجسته می‌کند:

> و چون خوی رعیت تابع خوی پادشاه است که الناس علی دین ملوکهم پس

---

۱. واعظ کاشفی، ملاحسین، اخلاق محسنی، به‌سعی و اهتمام محمدحسین خویی، ص۴۵.
۲. پیشین، صص ۱۶۲-۱۶۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

هرگاه پادشاه میل طاعت و اطاعت و عبادت کند رعیت نیز به آن کار راغب و مایل شوند و برکات عبادات رعایا نیز به‌روزگار او واصل و متواصل گردد.[۱]

وی در هر باب از کتاب خود برای توضیح افکارش حکایاتی را به پیامبر و خلفا و پادشاهان و... نسبت می‌دهد. در این‌باره توجه عمده‌اش به پادشاهان ایران باستان ــ انوشیروان، فریدون، اردشیر بابک، هوشنگ، منوچهر، قباد، خسرو پرویز و... ــ است. و این در حالی است که اگر به‌طور خاص، اجرای امر به معروف و نهی از منکر را از وظایف پادشاه می‌داند، در کل نیز «اقامهٔ حدود شرع و اجرای احکام دین» را از سلطان می‌طلبد. او که خود متشرع است، حتی در این مورد نیز معتقد نیست پادشاه، جزئیات رسیدگی به امر «اقامه‌ی حدود شرع و اجرای احکام دین» را به علما و روحانیان سپارد. وی به‌عنوان روحانی در کتاب خود نقش چندانی برای روحانیت قایل نیست. فقط همین است که در اهمیت بخشیدن به نقش فقها و روحانیان «درباب صحبت اخیار» بگوید:

ازجمله اهل علم و حکمت که پادشاه را از ایشان ناگزیر است یکی فقیهی بود عالِم عاملِ متدین که احکام شرع را نیک ضبط کرده باشد و مسائل اصل و فرع را به‌تمام دانسته تا به‌دقت و فرصت در مجلس همایون از حلال و حرام و حدود و احکام سخن دراندازد و فرائض و آداب و سنن نماز و روزه و غسل و وضو را به عبارت روشن مؤدی سازد...[۲]

اخلاق محسنی اما کتابی صرفاً اندرزنامه‌ای نیست. هرچند که بحث محوری آن اخلاق پادشاهی است اما واعظ کاشفی در جای جای باب‌های کتاب‌اش به شیوه‌ی حکمرانی می‌پردازد. مثلاً، درباب «تیقظ و خبرت» از پادشاه می‌خواهد که دستگاه جاسوسانی داشته باشد تا او را از حقایق امور باخبر کنند. او حتی به این نکته می‌پردازد که:

یکی از آداب ملک‌داری پوشیدن اسرار است و در انشای اسرار امور ملکی خطرهای بی‌شمار است.[۳]

---

۱. پیشین، ص ۱۱.
۲. پیشین، ص ۲۱۸-۲۱۹.
۳. پیشین، ص ۱۸۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مظفرالحسینی‌الطیب الکاشانی، از روحانیان دوره‌ی شاه تهماسب اول صفوی است. وی در نوشتن *اخلاق شاهی* متأثر از *اخلاق محسنی* بوده و مباحثی را از این کتاب وام گرفته است بی‌که به مأخذ خود اشاره‌ای کرده باشد. کتاب وی شامل مقدمه‌ای در فضیلت علم و حکمت و دو مقاله و یک خاتمه است. مقاله‌ی نخست به «صفات حسنه» می‌پردازد و شامل بیست ویک باب است. مقاله‌ی دوم شامل هفده باب و به «صفات زمیمه» اختصاص می‌یابد. در کتاب او نیز شخصیت اصلی، پادشاه است و همه‌ی موضوعات بر محور او طرح می‌شود. به ضرورت شرایطی که در آن می‌زیسته، در حکایت‌هایی که برای مستند کردن نظرات‌اش نقل می‌کند توجه او از پادشاهان ایران باستان به خلفا و ائمه می‌گراید. هم‌چنان که از پادشاهان چین، یمن، هند، زنگبار، حلب، روم، اندلس و مصر حکایت‌هایی می‌آورد که این به‌خودی خود نشانه‌ی بی‌پایه و اساس بودن حکایات اوست.

مظفرالحسینی در کتاب *اخلاق شاهی* که معرف انحطاط سیاست‌نامه‌نویسی و هبوط آن در اندرزنامه‌نویسی است، کاملاً در چارچوب تفکر سیاست‌نامه‌ای قرار می‌گیرد. محور اساسی *اخلاق شاهی*، عدالت است و عدالت مهم‌ترین خویشکاری پادشاه در تفکر سیاست‌نامه‌ای است.

> عادل کسی را گویند که امور نامتساویه و نامتناسبه را مساوات و مناسبت دهد و از اخلاق و خصال ملوک ـ هیچ خصلتی اشرف از عدالت نیست.[۱]

وی برای عدالت، ده خصلت قایل می‌شود و همه‌ی این ده خصلت نیز متأثر از سنت سیاست‌نامه‌ایِ دوران اسلامی است. توجیهی که مظفرالحسینی از حکومت صفویان به دست داده حامل این نکته است که:

> اگر حکمران صفوی شخصاً فرد کاملی به‌شمار نمی‌رفت ولی حداقل به‌عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسانتر می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد. تقابل و مخالفت با او شرارت به حساب می‌آمد. مظفرالحسینی و دیگران ممکن بود به دفاع از مشورت برخیزند اما وظیفهٔ حکمران به‌عنوان جانشین

۱. مظفرالحسینی الطبیب الکاشانی ملقب به شفایی، اخلاق شاهی، نسخه‌ی خطی، شمارهٔ ۴۶۴ کتابخانه‌ی ملک.

AVAYEBUF.wordpress.COM

امام غائب این بود که حکومت مطلق را اِعمال کند زیرا او از هرکس دیگری به مخزن نهایی و معرفت غایی نزدیک‌تر بود و دیگران وظیفه داشتند از او تبعیّت کنند.[۱]

ملاّمحمدباقر سبزواری از روحانیان برجسته‌ای بود که به فرمان شاه عباس دوم **صفوی** به امامت جمعه و جماعت و منصب شیخ‌الاسلامی نایل گردید و استاد **مدارس** دینی شد. او درس آموخته‌ی مکتب شیخ بهایی بود و شاگرد **میرلندرسکی** در معقول و ملا حسن‌علی شوشتری در منقول. اهل فتوی نیز **بود. کتاب‌هایی** هم در فقه شیعه دارد.

در سنجش نظریه‌پردازی سیاسی او می‌توان، مثلاً، بر این نکته تأکید کرد **که وقتی** به توجیه ضروری بودن پادشاه و خویشکاری او می‌پردازد درست به **همان** دلایل و وظیفه‌ای استناد می‌کند که از *نامه‌ی* **تنسر** به بعد و ازجمله **سیاست‌نامه‌ی** خواجه نظام‌الملک و *نصیحة‌الملوک* امام محمد غزالی و تقریباً **تمامی** سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی مورد توجه قرار گرفته بود:

و چون همهٔ خلق به طوع و رغبت، انقیاد شرع و فرمانبرداری الهی نکنند، ایشان را حاکمی عادل باید که به لطف و عنف، خلق را بر اطاعت و انقیاد احکام الهی بدارد، و حق هر مستحقی را به صاحب حق برساند و داد مظلوم از ظالم بستاند، و امر به معروف و نهی از منکر به‌جا آورد، و اهل ایمان را از شرّ و آفت کفار و متغلّبان نگاه دارد و اندازهٔ هرکس بداند و هریک را به حسب استحقاق و استعداد متوجه کمال دارد و در تهذیب اخلاق و اعمال خلق بکوشد و رفع آفت‌ها و فسادها در زمین بکند، و آن شخص را امام و خلیفهٔ خدای عزوجل گویند و حکما او را مَلِک علی‌الاطلاق گویند و افلاطون او را مدبّر عالم گفته و آن شخص پادشاه اصلی و ملک حقیقی است... و در آن زمان که امام از نظرها غایب و پنهان باشد، به حسب حکمت‌ها و مصلحت‌ها، چون این زمان که حضرت صاحب‌الزمان و خلیفة الرحمان ــ علیه صلوات الملک و المنان ــ چون آفتاب در حجاب سحاب پنهان است، اگر پادشاهی عادل مدبّر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید

---

۱. **لمتون**، آن، نظریهٔ دولت در ایران، ترجمه‌ی چنگیز پهلوان، چاپ دوم، ص ۸۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

در میان خلق نباشد، کار جهان به فساد و اختلال انجامد و منتظم نشود و هیچ‌کس را تعیّش ممکن نباشد، بلکه لابد و ناچار ضرورت است خلق را از پادشاهی که به عدل زندگانی نماید و پیروی سیرت و سنت امام اصلی کند و در دفع شر ظالمان بکوشد، و... مؤمنان و شیعیان را از شر طغیان و استیلای کفار و مخالفین دین محافظت نماید، و ترویج شعار شرع و ملّت به‌جا آورد و اهل علم و تقوا و دین را تقویت کند و اهل باطل و بدعت و تلبیس را دفع کند و...[۱]

به‌وضوح مشخص است که مفرداتِ نظری سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی و اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری در این‌جا رنگ مذهب شیعه به خود گرفته و بدون هیچ تمایز کیفی از آثار سنتی سیاست‌نامه‌ای، دلیل وجوب و نیز خویشکاری شاه را معین می‌کند. وی سامان «کار جهان» و «مؤمنان و شیعیان» را در عصر غیبت، بسته به وجود پادشاه عادلی می‌داند که «پیروی سیرت و سنت امام اصلی کند.» این، معرف اعتقاد او به مشروعیت دینیِ بی‌واسطه‌ی پادشاه در زمان غیبت است. بر این بی‌واسطگیِ گزینش پادشاهان که از مهم‌ترین مفردات آثار سیاست‌نامه‌ای ایران است، تأکید می‌کند و در عین حال می‌کوشد تا این موضوع را به گونه‌ای با حکومت امام در پایان عصر غیبت تلفیق کند. سبزواری حتی «امر به معروف و نهی از منکر» را جزء خویشکاری شاه ــ و نه مجتهدین و فقها ــ برمی‌شمارد. او برای «اهل علم و تقوا و دین»، هیچ اعتبار اجتماعی ویژه‌ای در کنار پادشاهان قایل نیست و به همین حد بسنده می‌کند که از پادشاه بخواهد تا اینان را «تقویت کند.»

این، موضوع کاملاً شناخته‌ای است که در اندیشه‌ی ایرانشهری و نیز کل سنت سیاست‌نامه‌نویسی دوران اسلامی، مبحث عدل و عدالت در مرکز توجه اندیشمندان قرار داشت. این مبحث به‌تفصیل در کتاب *روضة‌الانوار عباسی* مطرح است. این کتاب از دو «قسم» تشکیل شده است. در «قسم» اول کتاب مباحث متنوعی راجع به عدل به‌تفصیل مطرح می‌شود. دکتر طباطبایی با توجه

---

۱. سبزواری، ملامحمدباقر، روضة‌الانوار عباسی، تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، صص ۶۷-۶۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به نکاتی از این مباحث مندرج در قسم اول در خصوص عدل نتیجه می‌گیرد: «مفهوم عدل در *روضة‌الانوار عباسی* محمدباقر سبزواری پیوندی با مفهوم عدل در سیاستنامه‌های ایرانشهری و فلسفهٔ سیاسی ندارد.» (ص ۳۷۷) آیا این نتیجه گیری صحیح است؟

دکتر طباطبایی قطعاً می‌داند که مفهوم عدالت چه در ایران باستان و اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری و چه در آثار سیاست‌نامه‌ایِ دوران اسلامی با "نظم" متناظر است. جوهر عدل در این دو نوع تفکر، سامان و نظم جهان است و سامان و نظم‌دهنده نیز نماینده‌ی خدا بر روی زمین، پادشاه، است. ایرانیان باستان در نگرش جهان‌شناسانه‌ی خود اهمیت نظم را تا مقام «ارته» بالا می‌بردند و تحقق نظم را عدل می‌نامیدند. معتقد بودند که نظم و سامان جهان، یعنی عدل، فقط از طریق قدرت مطلق ممکن است. همین درک از عدل است که عیناً و بی‌هیچ تمایزی در *روضة‌الانوار عباسی* آمده است. منتها نه در قسم اول کتاب، بلکه در قسم دوم آن که درباره‌ی «حکمت عملی» است. سبزواری، قسم دوم کتاب را با تمایزگذاری میان «سلطنت فاضله» و «سلطنت ناقصه» شروع کرده و بنیان سلطنت فاضله را عدل می‌داند. وی اولین قاعده‌ی حکومت را از منظر عملی عدل می‌داند و برای عدل سه شرط قایل می‌شود:

> بر پادشاه لازم است که در حال رعیت نظر کند و در مراعات قوانین معدلت بکوشد. و شرط اول در مراعات معدلت آن بود که در اصناف خلق نظر نموده ایشان را متساوی دارد و هر طبقه را در حد و مرتبه خود نگاه دارد تا اعتدالی که در اجتماعات ملکی معتبر است محفوظ باشد... اعتدال مزاج ملک و بلد از تألیف چهارطبقه و توافق ایشان حاصل می‌شود.[۱]
>
> شرط دوم در معدلت آن بود که پادشاه در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبهٔ هریک را فراخور استحقاق و استعداد و قابلیت هرحد و مرتبهٔ نگاه دارد و هرکس را بر درجه‌ای که استحقاق آن دارد مرتب دارد.
>
> شرط سوم در مراعات عدالت آن بود که چون مَلِک از نظر در تکافی

---

۱. چهار طبقه‌ی اجتماعی از نظر سبزواری عبارتند از: اهل قلم، اهل شمشیر، ارباب معاملات و اهل زراعت. پادشاه هم‌چنان که در کل تفکر ایرانشهری و سیاست‌نامه‌ای، جدا و بر فراز این چهارطبقه قرار دارد.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اصناف و تعدیل مراتب طبقات فارغ شود، سویّت و استحقاق در قسمت خیرات مشترکه ملحوظ دارد و نسبت هرکس را، آن فراخور استحقاق و استعداد منظور دارد و خیرات مشترکه سلامت و اموال و کرامات است و آن‌چه بدان ماند، چه هرکس را از این امور سهمی و نصیبی است که از آن کم کردن ظلم است بر آن شخص، و از آن زیاد کردن ظلم است بر اهل بلاد،...[۱]

به‌وضوح مشخص است که محور هرسه شرطِ عدل از نگاه سبزواری، نظم است. نظمی که اساساً مبتنی بر ادراک غیردینی و یعنی دنیوی است.

با ذکر چندنکته در مورد برخورد محقق سبزواری به جایگاه اجتماعی فقها و مجتهدان و نیز نوع ارتباط آنان با پادشاهان، این نکته آشکارتر می‌شود که *روضة‌الانوار عباسی* را باید اثری در تداوم جریان سنتی سیاست‌نامه‌نویسی دانست. مثلاً، اگر حتی پیش از صفویان از سوی برخی از فقهای شیعه، امر قضاوت در انحصار فقها و مجتهدان دانسته می‌شد و گاه اصلاً ابراز می‌شد که این وظیفه از سوی امام غایب به آنان تفویض شده است اما محمد باقر سبزواری انتصاب مجتهدان به قضاوت را ناشی از تفویض این وظیفه از سوی پادشاهان می‌داند:

دیگر از اعاظم امور ملک و ملت آن است که پادشاه در نسق [= نظم و ترتیب‌دادن] قضاوت و حکام شرع در اطراف و جوانب ممالک اسلام اهتمام تمام لازم داند چه... خلاف حقی که در احکام ایشان جاری گردد، حصّه‌ای از گناه ایشان به کسی که ایشان را دست داده متعلق خواهد بود و...[۲]

و ادامه می‌دهد:

پس بنابراین بر پادشاه لازم است که کسان که قابل این شغل عظیم [= قضاوت] نباشند، نصب نکند.[۳]

محقق سبزواری وقتی از نبوت و در پیوند با آن از امامت صحبت می‌کند،

---

۱. پیشین، صص ۵۱۰-۵۱۳.
۲. پیشین، ص ۶۰۳.
۳. پیشین، ص ۶۰۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بحث را به نیابت امام در عصر غیبت نمی‌رساند و از سلسله‌ی امامان تا امام دوازدهم بحث را پایان می‌دهد.[۱] او که در قسم اول کتاب هم‌چون یک فقیه به مباحثی از فقه شیعه ــ مثلاً: سبب آمدن انسان به جهان، تحصیل حقیقت ایمان، لزوم انجام فرایض دینی، بحث از محاسن توبه و... ــ می‌پردازد، اما در قسم دوم که به حکمت عملی و خویشکاری پادشاهان می‌پردازد استدلال خود را بر حکم «الناس علی دین ملوکهم»[۲] استوار می‌دارد و معتقد است که:

> مردم همه بر دین و طریقه و مسلک پادشاهند؛ هرگاه پادشاه مایل به صلاح باشد و امر به معروف و نهی از منکر می‌نموده باشد، مردمان همه مایل به صلاح خواهند شد و در طریقهٔ امر معروف و نهی منکر تأسی به پادشاه خواهند نمود و طریقهٔ حق و شرع و دین در میان خلق رواج تمام خواهد یافت و...[۳]

در بیان مناسبات میان پادشاه و علمای دین و فقیهان، وی که خود به‌عنوان روحانی با قدرت روزافزون روحانیان در دوره‌ی متأخر حکومت صفوی روبروست، کار را به این قضاوت می‌رساند که پادشاه عامل تعیین برحق یا نابرحق بودن ایشان است:

> بر پادشاه لازم است که محراب و منبر را، که در اصل مکان پیغمبران و امامان است، از مردم باطل بیحاصل نگاه دارد؛... و همچنین کسانی که بر منابر موعظه کنند و تلقین امور دین می‌نموده باشند، باید که اهل آن باشند و عارف به احکام قرآن و احادیث باشند و... اگر پادشاه همه را به حال خود گذارد و درصدد تمیز و اصلاح این امور نشود، همه جا غلبه جهال و بیشرمان را باشد و افاضل و اهل حیا و حلم و آزرم مضمحل شوند و... انواع ضلالت‌ها در میان خلق رونق یابد و... پس، بر ملک لازم است که در این امور اهمال ننماید و در تقویم مآثر شریعت به قدر امکان بکوشد و شریعت مطهره را از تلبیس ابالسه و شیاطین حفظ کند.[۴]

با توجه به همین نکات از *روضة‌الانوار عباسی* می‌توان دریافت که: «محمدباقر

---

۱. پیشین، ص ۱۲۱. ۲. پیشین، ص ۵۰۶. ۳. پیشین، صص ۴۸۰-۴۸۱.
۴. پیشین، ص ۴۹۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

سبزواری اهل شریعتی سیاستنامه‌نویس است.» (ص ۳۷۲) این نظر دکتر طباطبایی صحیح است. گفته شد که با تثبیت قدرت صفویان، این روحانیان بودند که به سیاست‌نامه‌نویسان قوم تبدیل شدند. اما نظرِ درست نویسنده بعداً با این نظر نقض می‌شود که: «سبزواری مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان متأخر... **شریعتنامه‌نویسی** بی‌توجه به سرشت واقعیت مناسبات سیاسی است.» (ص ۳۷۵) از این قضاوت می‌گذریم که سبزواری «به سرشت واقعیت مناسبات سیاسی» بی‌توجه بود. فقط اشاره کنیم که با توجه به همان فقراتی که خود نویسنده از کتاب *روضة‌الانوار عباسی* در کتاب ذکر کرده است می‌توان پی برد او به «واقعیت مناسبات سیاسی» آن چنان که در زمان جانشینان شاه عباس اول جریان داشته بی‌توجه نبوده است. مثلاً به‌وضوح می‌توان دریافت نکاتی که او به‌عنوان عوامل «زوال مُلک» برمی‌شمارد حاصل توجه او به واقعیت مناسبات سیاسی‌ای است که با آن مواجه بوده است. یا اگر به مناسبات میان کشورها و چگونگی حل این مناسبات می‌پردازد، این ناشی از بسط مناسبات میان کشورها در دوره‌ی صفویان است. منتها این را نیز باید درنظر داشت که او نه به‌عنوان «فیلسوف سیاسی» بلکه به‌عنوان «سیاست‌نامه‌نویس» به واقعیت مناسبات سیاسی پرداخته است. اما باتوجه به دو اظهارنظر نویسنده در مورد محقق سبزواری، او بالاخره «اهل شریعتی سیاستنامه‌نویس» است یا «شریعتنامه‌نویس»؟

دکتر طباطبایی با توجه به آثاری که نوشته است یقیناً تفاوت کیفی «سیاست‌نامه‌نویس» و «شریعت‌نامه‌نویس» را می‌داند. همین را بگوییم که «سیاست‌نامه‌نویس» به توجیه و تبیین حکومت مطلقه‌ی استبدادی بر محور شاهِ مستقیماً برگزیده از سوی خداوند می‌پردازد و «شریعت‌نامه‌نویس» اصلاً در پی تبیین حکومت دینی بر محور خلیفه، امام و نایب امام است. بر این نیز تأکید می‌کنیم که در ایران و با توجه به واقعیت موجود حکومت استبدادی که هزاران سال تداوم یافت نه سیاست‌نامه‌نویس می‌توانست به مبانی شریعت بی‌اعتنا باشد و نه برای شریعت‌نامه‌نویس امکان داشت که از وام‌گیری‌اش از نظریه‌ی سلطنت موجود چشم بپوشد. اما موضوع این است که دو جریان «سیاستنامه‌

AVAYEBUF.wordpress.COM

نویسی» و «شریعت‌نامه‌نویسی» کیفیتاً از هم متمایزند. با این حال، هم‌چنان که خواجه نظام‌الملک به‌عنوان دیوان‌سالار شافعی مذهب، «سیاست‌نامه» نوشت یعنی سنت اندیشه‌ی ایرانشهری را بر بستر دین اسلام بازتولید کرد، محقق سبزواری به‌عنوان متشرع، «سیاست‌نامه» نوشت یعنی سنت سیاست‌نامه‌نویسیِ دوران اسلامی را بر بستر مذهب تشیع بازسازی کرد. از این‌رو، اگر فقه سیاسی شیعه بر محور «امامت» و «نیابت امام» در عصر غیبت شکل می‌گیرد، وی که بر بستر تشیع سیاست‌نامه می‌نویسد، ناگزیر است که به‌نحوی منصب نیابت امام را برای پادشاه قایل شود. و یا در توجیه نظرات سیاسی خود به احادیث منسوب به امامان شیعه استناد جوید. اما وی با این کار به شریعت نامه‌نویس تبدیل نمی‌شود. هم‌چنان که خواجه نظام‌الملک را با نوشتن عبارات زیر نمی‌توان شریعت‌نامه‌نویس خواند:

> بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن، و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای، تعالی، به‌جای آوردن و کار بستن، و علمای دین را حرمت داشتن و... واجب چنان کند که در هفته یک‌بار یا دوبار، علمای دین را پیش خویش راه دهد، و امرهای حق، تعالی، از ایشان بشنود، و... چون یک‌چندی چنین کرده شود خود عادت گردد و بس روزگاری برنیاید که بیشتر احکام شریعت و تفسیر قرآن و اخبار رسول، علیه‌السلام، او را معلوم گردد و حفظ شود، راهِ کار دینی و دنیاوی و تدبیر و صواب بر او گشاده شود، و هیچ بد مذهب و مبتدع او را از راه نتواند برد،... و هوا و بدعت از مملکت او برخیزد، و...[1]

در نیمه‌ی دوم حکومت صفویان که متشرعین شیعه از قدرت بسیار پر دامنه‌ای برخوردار شده بودند[2]، سبزواری در اثر خود، فقها و مجتهدان شیعه را نایب امام نمی‌خواند. وی حتی به‌صراحت نایب امام بودن پادشاهان را مطرح نمی‌کند. از این لحاظ، او به وجه فقهی ـ شرعی نظریه‌ی فرمانروایی به‌عنوان

---

۱. خواجه نظام‌الملک، سیاست‌نامه، به کوشش دکتر جعفر شعار، ص ۶۹.

۲. به قول کمپفر: «مقام و موقع شاه بیشتر با قاضیان و امام‌های مساجد تکمیل می‌گردد تا بزرگان و اعیان و یا عمال عالی‌مقام اداری.» سفرنامه کمپفر، ص ۱۲۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بخشی از حکمت عملی اعتنایی ندارد. فقط همین است که او تا مباحث خود را مستدل و مستند سازد مکرراً حدیث‌های منسوب به پیامبر یا امامان شیعه و نیز حکایت‌ها و گفتارهایی را از ایشان می‌آورد.

اگر مبانی اصول فقه شیعه و احادیث و حکایات امامان شیعه از اثر سبزواری حذف شود، آن‌گاه بین این اثر و آثار سنتی سیاست‌نامه‌نویسی دوران اسلامی تمایزی یافت نمی‌شود. با این حال، دکتر طباطبایی به‌تکرار از اثر او به‌عنوان «سیاستنامه‌ی شرعی» یاد می‌کند. ایشان که سبزواری را یکی از «سیاستنامه‌نویسان متأخر» دوران اسلامی معرفی می‌کند بر این نظر است که: «در سده‌های متأخر اسلامی، خلطی میان سیاستنامه‌نویسی و شریعتنامه‌نویسی ایجاد و سیاستنامه‌نویسی در شریعتنامه‌نویسی حل شد.» (ص ۳۷۵) امّا این نظر ایشان که در سده‌های متأخر اسلامی و با حل شدن سیاست‌نامه‌نویسی در شریعت‌نامه‌نویسی، شریعت‌نامه‌نویسی در اولویت قرار گرفت، با این نظرشان که «نوشتهٔ محمدباقر سبزواری به دوره‌ای از سیاستنامه‌نویسی... تعلق دارد که... در آن، فلسفه‌ی سیاسی و شریعتنامه‌نویسی در سیاستنامه‌نویسی حل شد.» (صص ۳۷۸ ـ ۳۷۹) سازگار نمی‌نماید. نظر دوم، حاکی از این است که *روضة‌الانوار عباسی* نمونه‌ی سیاست‌نامه‌هایی است که در آن‌ها سیاست‌نامه‌نویسی نسبت به شریعت‌نامه‌نویسی در اولویت قرار داشته است.

به این نیز اشاره کنیم که دکتر طباطبایی معتقد است محمدباقر سبزواری در تدوین مبانی نظری خود درباره‌ی حکومت از برخی فلاسفه‌ی اسلامی پیش از خود تأثیر پذیرفته و «بحث شیعی امامت را به آن افزوده است.» (ص ۳۷۲) ایشان تا این نظر خود را مستدل کند ازجمله از *روضة‌الانوار عباسی* نقل می‌کند «لیکن در بعضی ازمنه، به جهت حکمت‌ها و مصلحت‌ها امامِ اصل از نظرها غایب می‌باشد و کسی را وصول به خدمت آن امام میسر نیست... در آن زمان که امام از نظر غایب و پنهان باشد، به حسب حکمت‌ها و مصلحت‌ها... اگر پادشاهی عادل و مدبر که کدخدایی و ریاست این جهان نماید، در میان خلق نباشد، کار این جهان به فساد و اختلال انجامد.» (به نقل از ص ۳۷۳) اما این انعکاس نظریه‌ی امامت در فقه سیاسی شیعه به گونه‌ای که در دوره‌ی گذار

AVAYEBUF.wordpress.COM

مطرح شد، نیست. این توجیه سلطنت متأثر از اندیشه‌ی ایرانشهری است. اما سبزواری که روحانی شیعه است، غیبت «امام اصل» را نقطه‌ی شروع بحث خود برای توجیه سلطنت پادشاهان قرار می‌دهد. درحالی‌که نظریه‌ی امامت در فقه سیاسی شیعه اساساً مبتنی بر نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و در غیبت او، بر محور نایب امام است. نظریه‌ای که اثری از آن در آرای سبزواری در این کتاب دیده نمی‌شود.

با این حال، حق با دکتر طباطبایی است که *روضة‌الانوار عباسی* را از اندیشه‌ی بدیعی در نظریه‌پردازی سیاسی برخوردار نمی‌داند. (ص ۳۸۰) با حاکمیت اقتدار ایلی در ایران، حکومت‌های ترکان و ترکمانان در هم‌دستی با دستگاه خلافت متداوماً به تخریب فرهنگ ایران پرداختند. از این‌رو در طول پانصد ـ ششصد سال تداوم زوال اندیشه‌ورزی در ایران ـ از دوره‌های کوتاه اعتلای اندیشه‌ورزی می‌گذریم ـ فرهنگ ایرانیان چنان به تباهی فرو غلتیده که دیگر در زمان افول صفویان، انتظار بدعت و خلاقیت در تفکر سیاسی سنتی، گزاف می‌نماید. آن‌چه می‌شد در این دوره انتظار داشت بازنویسی مباحث سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی بر زمینه‌ی فقه و شریعت تشیع است. *روضة‌الانوار عباسی* مهم‌ترینِ این بازنویسی‌هاست. هرچند توضیحی نیز که آن. لمتون، در این مورد می‌دهد، صحیح می‌نماید. صفویان به‌دلایل گوناگونِ از یک‌سو باید دین رسمی را ترویج می‌دادند، و از سوی دیگر، هرگونه گرایش دینی غیر از دین رسمی را به‌شدت سرکوب می‌کردند. همین موضوع در آثار فکری دوره‌ی صفویان تأثیر می‌گذاشت. از این روی، لمتون، بر این باور است که در این دوره:

> توجه اندکی به آثار علمای شیعه دربارهٔ نظریهٔ نهاد حکومت شد و کوشش کمی در جهت آشتی مجدّد نظریهٔ شیعه با واقعیت سیاسی صورت گرفت. به همین‌سان آثار ادبی نیز بیشتر به رفتار پادشاهان می‌پرداختند تا طبیعت سلطنت.[1]

۱. لمتون، آن، نظریه‌ی دولت در ایران، ترجمه‌ی چنگیز پهلوان، چاپ اول، ص ۵۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

حال می‌پردازیم به سیر تاریخی جریان دوم از پیش از صفویان تا اوایل قاجاریان. در اشاره به این سیر تاریخی از برخی فقیهان و مجتهدان شاخص این جریان تا سید جعفر کشفی یاد می‌کنیم و سپس آرای دکتر طباطبایی در مورد او را بررسی می‌کنیم. لازم است اشاره کنیم که چون ملا محمدباقر مجلسی، فقیه نامدار دوره‌ی شاه سلطان حسین را متعلق به این جریان می‌شناسیم بررسی آرای دکتر طباطبایی در مورد او را در این‌جا آورده‌ایم. این درحالی است که ایشان به جایگاه و آرای محمدباقرمجلسی نه در این فصل از کتاب بلکه در فصل «اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان» می‌پردازد.

هرچند فقه سیاسی شیعه تا پیش از به قدرت رسیدن صفویان به نظریه‌ی منسجمی در موضوع حاکمیت دست نیافته بود اما مباحث سیاسی در فقه شیعه به‌ویژه در موضوع «امامت» و مناسبت آن با حکومت مطرح بود. مثلاً دو تن از برجسته‌ترین فقهای شیعه پیش از به قدرت رسیدن صفویان، نجم‌الدین جعفربن یحیی، معروف به محقق اول یا محقق حلّی، و خواهرزاده‌اش یوسف بن علی، مشهور به علامه حلّی یا ابن مطهر حلّی بودند که در دوره‌ی متأخر حکومت ایلخانان در اسلام آوردن اینان نقش مؤثری داشتند. در این زمان، مباحث مربوط به حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری امام گسترش می‌یابد. در مورد نظر ابن مطهر در مورد وجوب امام گفته شده:

> امامت نزد ابن مطهر، ریاست عامهٔ امور دین و دنیاست و آن را از قلمرو قضات و نواب جدا می‌کند. به عقیدهٔ او امام هم‌چون پیامبر باید معصوم باشد. استدلال [او] چنین است: انسان مدنی‌الطبع است،... ولی گرچه به همکاری و تعاون دیگران نیازمند است، تحت نفوذ خودپسندی و آزمندی قرار دارد، و نیز در پی ربودن دارایی دیگران و تسلطّ و به بردگی کشیدن آنها برمی‌آید. از این رو جنگ و نزاع بدون وجود امام پایان‌پذیر نیست و امام خود از هر گناه و عیب و خطایی در داوری‌ها و اعمال خود و در قضاوت میان آنان مصون می‌باشد. و تنها از این طریق است که حقوق افراد نسبت به یکدیگر به‌نحوی مؤثر حمایت شده، حدود الهی به اجرا درآمده، و آرامش و نظم در جامعه تضمین می‌شود... بدون رهبر، هرج و مرج به دنبال می‌آید، قرآن و شرع مراعات نمی‌شود و چاره‌ای نیست جز آن که امام

AVAYEBUF.wordpress.COM

معصومی از سوی خداوند تعیین شود، تا احکام شریعت را باز گوید. و نیز لازم است امام ولایت را به قضات، فرماندهان لشکر و والیان تفویض کند.[۱]

نکته‌ی بارز در این نظر، تطابق تام و تمام توجیه ضرورت امام از سوی ابن مطهر حلّی با همان توجیه یگانه‌ای است که در گستره‌ای از آثار، از *نامه‌ی تنسر* در پیش از اسلام تا مجموع سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی در مورد ضرورت وجود پادشاه اعلام می‌شد: تأکید بر وضع طبیعی بشر و ضرورت وجود رهبری تا مردم را از ستمگری نسبت به یکدیگر باز دارد. در اندیشه‌ی ایرانشهری اگر پادشاه از سوی خداوند برگزیده می‌شود، در نظریه‌ی امامت نیز امام مستقیماً برگزیده‌ی خداوند است. اما باید بر این نکته تأکید کنیم که هرچند نظریه‌پردازان حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و نایب امام در مبانی نظری‌شان، از اندیشه‌ی ایرانشهری و سنت سیاست‌نامه‌نویسی دوران اسلامی متأثر بودند، اما حکومت موردنظر آنان، حکومت فقهی ـ شرعی بود. از این روی در تلاش تبیین نظریِ حکومتی بودند که ذاتاً از نظریه‌ی حکومت سلطنتی بر محور شاه متمایز بود. این تأثیرپذیری در تبیین ضرورت وجود امام در کل دوره‌ی گذار تداوم داشت:

او [= محمدباقر مجلسی] می‌گوید: هر امتیازی که در شخص پیامبر نهفته است در شخص امام نیز موجود است، هر آن چه که به زدودن زشتی‌ها و منکرات، حفظ شرع، بازداری مردم از جور و ظلم، همهٔ انواع نافرمانی و عصیان، و حتی آن‌چه که به ضرورت نصب امام بعدی مربوط می‌شود. او به‌عنوان اولین دلیل بر لزوم امامت، لطف خداوند را ذکر می‌کند و می‌گوید: «لطف، نیازمند وجود امام است، زیرا که عقلِ معمول، مردم را، هرچه هم متشکل باشند، بر آن می‌دارد که فردی را که آنان را از طغیان، فساد، زور، تجاوز، و انواع نافرمانی‌ها جلوگیری کند، داشته باشند، و او ایشان را در اشکال عبادت، اجرای عدالت، و آداب زندگی ثابت بدارد، زیرا از این طریق است که رفتار مردمان سروسامان می‌یابد و آنها به نیکی» نزدیک شده

۱. لمتون، آن، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه‌ی عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، ص ۳۷۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و از «فرومایگی» دور می‌گردند.»[۱]

به نظر می‌رسد که اگر تمایزی میان دو اظهارنظر ابن مطهر و محمدباقر مجلسی در موضوع وجوب امام دریافته می‌شود، در تأکید مشخص‌تر مجلسی به حفظ و اجرای شریعت است. تأکیدی که توجه بیشتر او را به حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امامت نشان می‌دهد. این مسئله نیز با توجه به قدرت گرفتن روحانیان در پایان دوره‌ی گذار، نسبت به دوره‌ی پیش از آن، دریافتی است.

این نکته نیز قابل ذکر است که در دوره‌ی ابن مطهر حلّی که بحث راجع به نیابت عامه یا خاصه‌ی امام در عصر غیبت هنوز هم‌چون یکی از مبانی اندیشه‌ی سیاسی تشیع تدوین نشده بود، نیابت امام در موضوعات خاص مطرح می‌شد. مثلاً او در موضوع رسیدگی به امور زندگی اجتماعی مسلمین در عصر غیبت و به‌ویژه در مورد قضاوت، نظراتی دارد که مبیّن نایب امام دانستن مجتهدان و فقیهان جامع‌الشرایط است:

> ولایت در امر قضا، به اذن امام یا نایب امام ثابت می‌شود و نه به‌سبب منصوب شدن از سوی اهالی قریه و شهر... و در حال غیبت منصب قضاوت برای فقیه جامع‌الشرایط فتوی نافذ است و کسی که از او و حکم او روی می‌گرداند و به سوی قضاوت جور روی آورد، این فرد عاصی و گنهکار محسوب می‌شود...[۲]

با به قدرت رسیدن صفویان و در واکنش به این که برخی از فقها و اندیشمندان شیعه، شاهان صفوی را نایب امام می‌خواندند، گرایش به نایب امام دانستن فقها و مجتهدان از سوی برخی دیگر از فقها و اندیشمندان تقویت شد. از این روی و به‌ویژه از سوی محقق کرکّی بحث ولایت فقیه مطرح شد. با این حال:

> آن‌چه به شکل سنتی تا اوایل قرن سیزدهم [هجری] به‌عنوان ولایت فقیه در فقه شیعه مطرح بود هرگز به‌معنای نظریهٔ دولت و نگرش به امر حکومت و سیاست نبوده است و هیچ‌یک از فقیهان تا تاریخ یاد شده چنین ادعایی نداشتند.[۳]

---

۱. لمتون، آن، همان، ص ۳۸۰.

۲. علامه حلی، ارشاد الاذهان الی احکام الادیان، به‌نقل از کدیور، جمیله: تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۷۵.

۳. کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌توان پی برد که چون نیابت امامِ فقها و مجتهدان و یا ولایت فقیه به مسئله‌ی حکومت و سیاست معطوف نبود، در زمان صفویان برخی از شاهان صفوی نیز راغب بودند که امور شریعت را به یک مجتهد بسپارند. البته آنان واگذاری امور شریعت را در چارچوب ساختار دیوان‌سالارانه‌ی روحانیت دنبال می‌کردند. امری که به پادشاهان کمک می‌کرد تا از طریق مناصبی چون «صدر» بر روحانیت نظارت داشته باشند. روحانیت نیز به‌سبب چنین امتیازی که می‌گرفت حکومت صفویان را از لحاظ ایدئولوژیکی توجیه می‌کرد. نمونه‌ی چنین مناسباتی در رابطه‌ی شاه تهماسب اول و محقق کرکی مثال زدنی است. شاه تهماسب اول تا آن‌جا پیش رفت که محقق کرکی را در جایگاه نایب امام، شایسته‌تر از خود خواند:

> 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 برعکس میل داشتند یکی از مجتهدین را به‌عنوان نایب امور شریعت بشناسند.[۱]

تا پیش از صفویان، اگر روحانیت شیعه به‌واسطه‌ی اختیار در امور حسبه، اوقاف و قضاوت و فتوا از نفوذ بسیار برخوردار بود، اما در کل در مسایل سیاسی دخالت نمی‌کرد. پس از تأسیس حکومت صفویان، با محقق کرکی بود که فقها و مجتهدان شیعه حوزه‌ی وظایف نیابت امام را تا حد مسئولیت‌های امام در همه‌ی قلمرو شرع گستردند. محقق کرکی در شرح حدیث عمربن حنظله نیابت عامه‌ی فقها را تأیید می‌کند و می‌گوید:

> مقصود از این حدیث این است که فقیهی که اوصاف معین را دارا باشد و از طرف امامان(ع) ما منصوب شده باشد در تمامی امور از جانب آنان نیابت دارد، به‌مقتضای قول، «پس من او را بر شما حاکم قرار دادم» و این مفهوم کلی نیابت است.[۲]

با آرای محقق اردبیلی است که مسئله‌ی نایب امام بودن فقها مورد تأکید بیشتر

---

۱. لمتون، آن، همان، ص ۴۳۵.
۲. به نقل از: کدیور، جمیله، همان، ص ۱۰۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

قرار می‌گیرد. اما، مسئله‌ی نیابت بر بستر حکومت فقهی ـ شرعی، به گونه‌ای که بدیل حکومت استبدادی باشد، کماکان مطرح نمی‌شود. هنوز نیابت عام فقها در مفهوم «نصب عام» مورد توجه است که از نظر سیاسی می‌تواند معرف قدرت سیاسی نباشد. هرچند که حوزه‌ی اختیارات نایب امام به‌صورت کلی همان حوزه‌ی اختیارات امام دانسته می‌شود، اما این نیابت، به امور سیاسی و یا اساساً قلمرو سیاست مربوط نیست. این در حالی است که از همان آغاز حکومت صفویان که شاه اسماعیل صفوی، روحانیان شیعه‌ی جبل عامل را به ایران فراخواند

> برای نظارت بر اشاعهٔ تشیع و ریاست بر افراد طبقات روحانی مقامی به‌نام صدر تعیین کرد. مقام صدارت در دولت‌های تیموری و ترکمن وجود داشت؛ اما ویژگی مهم این مقام در دولت صفویه این بود که صدر یک برگزیدهٔ سیاسی بود و شاهان صفوی از این مقام برای نظارت بر طبقات روحانی استفاده می‌کردند. از آن‌جا که صفویان باور به مذهب رسمی را با وفاداری به دولت معادل می‌دانستند، ریشه‌کنی عقاید مخالف ضروری بود و این کار نیز قسمتی از وظایف صدر بود.[۱]

توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد که هم‌چنان که سیوری به‌درستی اشاره می‌کند هم‌نشینی دین و سیاست، به دین محتوای سیاسی می‌بخشد. به این معنی که عقیده‌ی دینی مخالف در حکومت صفوی ــ مثلاً نقطویه ــ نه به این دلیل که از نظر دینی بدعت است، بلکه از آن روی که مشروعیت سیاسی صفویان را نمی‌پذیرد به‌عنوان عقیده‌ی دینیِ منحرف سرکوب می‌شود. از این‌جاست که باید گفت با تثبیت قدرت صفویان، روحانیت به‌عنوان نیرویی سیاسی نیز اهمیت می‌یابد. امری که در مرحله‌ی نخست حکومت صفویان که دستگاه سلطنت در وحدت با نهاد روحانیت قرار داشت، مورد حمایت صفویان بود. فقها و مجتهدانی که یکسانیِ «باور به مذهب رسمی را با وفاداری به دولت» توجیه می‌کردند به‌مرور از قدرت و منزلت اجتماعی بسیار برخوردار شدند. این موضوع در زمان شاه تهماسب اول با شدت بسیاری دنبال شد و باعث

---

۱. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، نشر مرکز، ص ۲۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

گردید نفوذ اجتماعیِ روحانیت بسیار تقویت شود. این نفوذ، به‌خودی خود زمینه‌ساز نفوذ سیاسی روحانیان می‌بود. در مورد نفوذ اجتماعی روحانیت به‌زمان شاه تهماسب اول گفته شده:

> اجرای احکام ملت ازهر [= روشن، روشن‌تر] و رواج مذهب حق ائمه اثنی عشر صلوات‌الله علیهم الی یوم المحشر، در عهد همایونش به مرتبه‌ای رونق گرفته و به نوعی رواج پذیرفته که هیچ آفریده را زهره و یارای آن نیست که به امور منتهی‌عنه ارتکاب نمایند، و به حد طریق مستقیم امامیه علیهم الصلوة راه دیگر بپیماید.[۱]

نفوذ و اعتلای منزلت فقها و مجتهدان در امور اجتماعی ـ و گاه سیاسی ـ چندان افزون شد که عباس اول برای بسط و تثبیت حکومت مطلقه‌ی استبدادی خود به تضعیف قدرت اجتماعی روحانیان اقدام کرد. به‌ویژه او با این مسئله روبه‌رو بود که روحانیان همواره اختیارات هرچه بیشتری می‌طلبیدند. به گفته‌ی اسکندربیک ترکمان:

> می‌خواستند تغییر و تبدیل در مهمات کارخانهٔ سلطنت مثل تعیین وکیل و وزیر صدر و غیرها نمایند.[۲]

عباس اول با بی‌اعتنایی به مقام صدر و شیخ‌الاسلام کوشید تا از قدرت اجتماعی روحانیان بکاهد. این در حالی بود که خود را «کلب آستان علی» می‌خواند و در سفری نمایشی مدعی شد که مسیر اصفهان تا مشهد را با پای پیاده، بیست وهشت روزه طی کرده است. با این حال این ظاهرسازی‌ها که بر دیانتِ قشری مبتنی بود نمی‌توانست مورد حمایت روحانیت قرار نگیرد. هم از این لحاظ بود که به‌جز بخش ناچیزی، اکثریت قاطع روحانیت شیعه تا به آخر به حمایت تام و تمام خود از حکومت صفوی ادامه داد. این حمایت در درجه‌ی اول به‌نفع خودشان بود:

---

۱. قزوینی، ابوالحسن، فوایدالصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، ص ۳۰.

۲. ترکمان، اسکندربیک، عالم آرای عباسی، ص ۱۴۳، به نقل از: میراحمدی، مریم، دین و دولت در عصر صفوی، ص ۶۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مجتهدان غالباً تا روزگار شاه عباس اول از بخت خویش راضی بودند، از آن که اگرچه شاهان حق خاصشان را برای اِعمال وکالت عام مهدی[ع] غصب کرده بودند، بی این حق هم آنان در این دولت شیعی که ساخته و پرداختهٔ صفویان بود، قدرتی اِعمال می‌کردند بسی بیش از قدرتی که وقتی حکومت‌های سنّی این امتیاز را در تملک خود داشتند، بهرهٔ ایشان بود. در نیمهٔ دوم عهد صفویان، علما چنان حاکمیت شاه را تحلیل بردند که خود، با پیامدهای مصیبت‌بار، قدرت غالب در دولت شدند.[1]

با زوال قدرت پادشاهان صفوی و افزایش قدرت اجتماعی روحانیان، اینان فرصت یافتند در جهت اختصاص مقام نیابت امام به خویش، قدم‌های بلندی به پیش بردارند. آنان، دست‌کم به‌طور رسمی نیابت در قلمرو شرع را به خود اختصاص دادند و از این طریق عملاً تقسیم قدرت را در جامعه متحقق کردند. این امر در اواخر دوره‌ی صفویه با کوشش محمدباقر مجلسی تحقق یافت و زمینه را برای فعالیت فقها در حوزه‌ی سیاست فراهم آورد.

در فرمان شاه سلطان حسین مربوط به انتصاب محمدباقر مجلسی به مقام شیخ‌الاسلامی اصفهان، ذکر «الدین و الدولة توأمان» معطوف به همین تقسیم قدرت بوده و مصداق آن چنین است که:

رعایت علمای اعلام و فقهای اسلام که مصدوقه العلماء ورثة‌الانبیاءاند منظور نظر قدسی‌منظر و قرارداد ضمیر خورشیدمظهر داشته، در امور جزئیه و کلیهٔ قوانین شریعت غرّا، حضرت سیدالمرسلین صلی‌الله علیه وآله‌الطیبین و آداب سنیهٔ طریقهٔ بیضای ائمة‌الطاهرین صلوات اله علیهم اجمعین را قدوه دانسته، در هیچ باب پا از دایرهٔ دین مبین و شرع بیرون نگذاریم.

و چون سررشتهٔ امور مذکوره در کف درایت علمای فرقهٔ ناجیهٔ اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدارک حلال و حرام‌اند، می‌باشند... می‌باید که شریعت و فضیلت پناه مومی‌الیه، در امر به معروف و نهی از منکرات و اجرای احکام شرعیه و سنن ملیّه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فَسَقه و اخذ اخماس و زکوات و حق‌الله از جماعتی که مماطله نمایند، و

---

۱. سیوری، راجر، درباب صفویان، ترجمه‌ی رمضان‌علی روح‌اللهی، ص ۱۶۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

رساندن آن به مستحقین و مستحقات، و تنسیق مساجد و مدارس و معابد و بقاع‌الخیرات و ایقاع عقود و طلاق و مناکحات و سایر امور که به شیخ الاسلامان متعلق و مرجوع است، و قلع و قمع بدع و احقاق حقوق مسلمانان و رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان و بذل وجهه نمودن در تحصیل دعای خیر جهت ذات‌اقدس نواب کامیاب همایون، کوتاهی ننماید، و رعایت احدی را مانع اجرای احکام دینیه نگرداند و...[1]

این نوع تقسیم قدرت و تفویض برخی اختیارات شاه به روحانیت در نظریه‌ی سیاسی ایران در تمایز با ادراکی است که از توأمانی دین و فرمانروایی در تمامی نظریه‌پردازی‌های سیاست‌نامه‌ایِ ایران وجود داشت. اما در این مرحله‌ی زوال دستگاه سلطنت و تقویت نهاد روحانیت، توأمانیِ دین و ملک به‌عنوان یکی از مبانی حکومت استبدادی در ایران، بر نوعی تقسیم قدرت میان شاهان و فقیهان دلالت می‌یابد. این تقسیم قدرت در عمل، تبیین نظری آن را ضروری می‌کرد. مجتهدانی چون سیدجعفر کشفی در آثار خود به این ضرورت پاسخ می‌دادند. درحالی که پیش‌تر گفتیم توأمان بودن دین و پادشاهی در نظر ملامحمدباقر سبزواری به سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایران تعلق دارد؛ در چنان سنّتی این توأمانی در شخص شاه متحقق می‌شود و ضرورت وجودی او ازجمله «قلع و قمع بدع و احقاق حقوق مسلمانان و رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان و...» است. درحالی که این خویشکاری شاه در سیاست‌نامه‌نویسی سنتی، در فرمان شاه سلطان حسین به‌عنوان خویشکاری نهاد روحانیت معرفی می‌شود.

اما قضاوت دکتر طباطبایی در مورد فقه سیاسی تشیع به‌طور عام و نظرات محمدباقر مجلسی به‌طور خاص، چنان است که گسترش آن فقه سیاسی و این نظرات را در راستای نظریه‌ی سنتی سیاست‌نامه‌ای اما در دوره‌ی زوال آن می‌داند. ایشان می‌نویسد: «این اندیشه که شاه، خلیفهٔ خدا بر روی زمین و وجود او مبیّن لطفِ شامل الهی است که پس از بسته شدن دایرهٔ نبوت و

۱. نقل از: جعفریان، رسول، صفویه در عرصهٔ دین و فرهنگ و سیاست، صص ۲۳۳-۲۳۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

امامت، برای اصلاح حال و راحت بندگان و رفع **عدوان ارباب ظلم و طغیان**... شخصی را به پادشاهی برمی‌گزینند، اندیشه‌ای نیست که منحصر به تاریخ‌نویسان و سیاستنامه‌نویسان بوده باشد. در دورهٔ گذار، به‌ویژه با صفویان که ترکیبی از تصوف، تشیع و سلطنت به نظریهٔ رایج تبدیل شد، این اندیشه، **کمابیش، مورد قبول نمایندگان جریان‌های گوناگون فکری در ایران** بوده، چنان که شیخ‌الاسلام زمان، محمدباقر مجلسی، در خطبهٔ جلوس شاه سلطان حسین بر تخت سلطنت... **به صراحت همهٔ مفردات آن نظریه را آورده است.**» (ص ۳۰۳) چنین نگرشی در اساس به وحدت و تضاد دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت و تأثیر آن وحدت و تضاد بر نظریه‌ی سیاسی و نیز کردار سیاسی فقها و مجتهدان بی‌توجه می‌ماند. قبلاً بخشی از فرمان شیخ‌الاسلامی محمد باقر مجلسی را که از سوی شاه سلطان حسین صادر شد، آوردیم. در آن فرمان «**رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان**» از فقها و مجتهدان درخواست شده است. اشاره کردیم که قایل شدن این خویشکاری برای فقها و مجتهدان، با تفکر سیاست‌نامه‌ای و ناظر بر تقسیم قدرت میان دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت در تضاد است. از این نظر رفتار مجلسی را باید رفتار دوگانه‌ای در نظر آورد برآمده‌ی این وحدت و تضاد و معطوف به تقسیم قدرت میان دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت. وقتی دکتر طباطبایی می‌گوید محمدباقر مجلسی در خطبه‌ی به تخت نشستن شاه سلطان حسین «**بی‌آن که اشاره‌ای به دیدگاه اهل شریعت کرده باشد**، از نظر سیاستنامه‌نویسان پیروی می‌کند، اما بسطی به آن می‌دهد که با دیدگاه‌های تاریخ‌نویسان متأخر دربارهٔ سلطنت مطابقت دارد.» (ص ۳۰۴) خواننده می‌تواند فکر کند که بنابراین در زمان مجلسی و در موضوع ارتباط میان دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت، اهل شریعت، دیدگاه متفاوتی داشت. درحالی که در آن زمان، خودِ مجلسی برجسته‌ترین فقیهی بود که «دیدگاه اهل شریعت» در مورد چنان ارتباطی را نمایندگی می‌کرد. نه این که استثنائاً دیدگاه‌های دیگری نسبت به این رابطه در میان اهل شریعت نبود اما دیدگاه مسلّط را که حاصل وحدت و تضاد سلطنت و روحانیت بود ــ در رأس همه‌ی مجتهدان ــ مجلسی نمایندگی می‌کرد. دکتر

AVAYEBUF.wordpress.COM

طباطبایی که به این وحدت و تضاد میان سلطنت و روحانیت توجهی ندارد، در دوره‌ی زوال صفویان، اندیشه‌ی دینی یا «دیدگاه اهل شریعت» را هم‌چون اندیشه‌ای که در پیِ تبیینِ نظریِ تقسیم قدرت سیاسی است در نظر نمی‌آورد. ایشان با کم‌توجهی به وجه سیاسی تلاش‌های محمدباقر مجلسی همین را می‌گوید که: «این‌جا باید بویژه به فقدان اندیشهٔ سیاسی توجه داشت. دریافتی از اخلاق جمعی که شالودهٔ هراندیشهٔ سیاسی است، به‌دنبال سیطرهٔ تدریجی تصوف و روایتی از دیانت که محمدباقر مجلسی نمایندهٔ برجستهٔ آن به‌شمار می‌آمد، راه خلط میان اخلاق فردی دینی و اخلاق جمعی مدنی را هموار کرده بود و... [نتیجه این که] اندیشهٔ سیاسی با از دست دادن استقلال خود در برابر اندیشهٔ دینی و تصوف زوال جدی پیدا کرده بود.» (ص ۴۸۸) از همین‌رو باید پرسید آیا صحیح است همه‌ی معتقدات سیاسی مجلسی را صرفاً در درون خطبه‌ای جست که او نه به‌عنوان صرفاً یک روحانی بلکه به‌عنوان شیخ‌الاسلام منتخب حکومت ایراد کرده است؟ مجلسی، متشرّعی تمام‌عیار بود. او در نظریه‌پردازی حکومت فقهی ـ شرعی در عصر غیبت سهم مهمی داشت. اما از لحاظ عملی به ولایت فقیهان در قلمرو سیاست باور نداشت. او در مرحله‌ی وحدت و تضاد دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت بر این باور بود که قدرت سیاسی باید در اختیار پادشاهان باشد. آن باورِ نظری و این موضع‌گیری عملی ـ که معرف همان وحدت و تضاد است ـ نظر و عملِ مجلسی را در ارتباط با حکومت و پادشاهان، دوگانه می‌کرد. در این‌جا به این دوگانگی فقط با توجه به *عین‌الحیوة* اشاره‌ای می‌کنیم. در این کتاب، از یک‌سو می‌گوید:

> بدان که تقرب ملوک و امرا موجب خسران دنیا و عقبی است و در دنیا چند روزی اعتباری آلوده به صدهزار مذلت و محنت هست و به‌زودی برطرف می‌شود و در دنیا منکوب و در آخرت مغضوب می‌ماند و از برای دانستن این امر مشاهده و احوال مختلفهٔ ارباب دولت و سرعت انقضای دولت‌های ایشان کافی است.[1]

---

۱. مجلسی، محمدباقر، عین‌الحیوة، انتشارات جاویدان، ص ۵۰۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و یا:

از حضرت رسول(ص) منقول‌است هرکه ملازم پادشاهان شود مفتن می‌گردد و هرقدر به پادشاهان نزدیکتر می‌شود از خدا دورتر می‌گردد.» [۱]

و یا:

از حضرت صادق به سند معتبر منقول است که فرمود حفظ نمائید دین خود را به ورع و پرهیزگاری و تقویت کنید دین خود را به تقید و مستغنی شوید به خدا از طلب نمودن حاجت‌ها از پادشاهان و... [۲]

آن‌چه آمد در تضاد تام و تمام با تفکر سیاست‌نامه‌ای ایران در دوره‌ی اسلامی و پیش از آن است. در کدام سیاست‌نامه‌ای نزدیکی به پادشاه، دوری از خداوند دانسته شده است؟ در اندیشه‌ی ایرانشهری و سیاست‌نامه‌های دوران باستان، شاه، نماینده‌ی خدا بر روی زمین، واسطه‌ی میان خداوند و مردم و سایه‌ی اوست. به پادشاهان نزدیک‌تر شدن را به‌معنای دورتر شدن از خداوند گرفتن با چنان تفکری چه نسبتی دارد؟ رابطه‌ی «سلطان ـ رعیت» در اندیشه‌ی ایرانشهری و سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی، رابطه‌ی «شبان ـ رمه» است. در چنین رابطه‌ای، خویشکاری شبان اصلاً رفع حاجات رمه و حفاظت از آن است. این تفکر را چه نسبت است با ترغیب مردم به استغنا از حاجتمندی به پادشاهان؟

این گفته‌ها که از مجلسی آوردیم دست‌کم نشانگر تبلیغ و ترویج فاصله انداختن میان پادشاهان و مردم است. این مطالب با موضع فکری مشترعی چون مجلسی هم‌خوانی دارد. وی خواهان حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام است. بنابراین، در همان حال که دور شدن مردم از پادشاهان را تبلیغ می‌کند درباره‌ی امامان می‌گوید:

از حضرت امام جعفرصادق(ع) منقول است که منزلهٔ قلب از بدن آدمی منزلهٔ امام است نسبت به سایر خلق. نمی‌بینی که جمیع جوارح بدن لشکرهای قلب‌اند و همه از جانب او متحرکند و مردم را خبر می‌دهند از احوال آن و هرچه دل اراده می‌کند فرمان آن را قبول می‌کنند همچنین امام را در عالم

---

۱. پیشین، ص ۵۰۳. ۲. پیشین، ص ۵۰۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

چنین می‌باید اطاعت کنند و تابع او باشند.[۱]

اما از سوی دیگر مجلسی ــ در حوزه‌ی عمل ــ قایل است که:

و مطلق پادشاهان جابر و ظالمان را نیز رعایت می‌باید کرد و تقیه از ایشان واجب است و خود را از ضرر ایشان حفظ کنند و مورد قهر ایشان نسازند چنان‌چه حضرت سیدالساجدین(ع) در حدیث حقوق می‌فرماید حق پادشاه بر تو آنست که بدانی خدا ترا فتنهٔ او ساخته است و او را امتحان نموده که بر تو استیلا و سلطنت داده است و بدانی بر تو لازم است که خود را در معرض غضب و خشم او در نیاوری که خود را به هلاک اندازی و شریک گناه او باشی در آن‌چه نسبت به تو واقع می‌سازد و از اضرار و عقوبت.[۲]

و این نظر، معرف جنبه‌ی وحدت دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت است. این وحدت‌طلبی می‌تواند برای مجلسی چنان اهمیتی یابد که مثلاً، در ضرورت پادشاه ستمگر توجیهی ارائه دهد که یکسره با تفکر سیاست‌نامه‌ای هم‌خوانی دارد. اما او حتی در همین نکته که عیناً از سیاست‌نامه‌ها بازنویسی می‌شود می‌کوشد تا تمایز خود با سیاست‌نامه‌نویسان را نشان دهد. وی چنین توجیهی از ضرورت پادشاه ستمگر را به حدیثی از پیامبر نسبت می‌دهد. حدیثی به این مضمون که:

حق سبحانه و تعالی می‌فرماید منم خداوندی که به‌جز من خداوندی نیست و من خلق کرده‌ام پادشاهان را و دل‌های ایشان در دست من است. هر قومی که اطاعت من می‌کنند دلهای پادشاهان را برایشان مهربان می‌کنم و هر قومی که معصیت من می‌کنند دلهای پادشاهان را برایشان به‌خشم می‌آورم. پس مشغول شوید به نفرین و دشنام ایشان و توبه کنید به درگاه من از گناهان خود تا دلهای ایشان را به سوی شما میل دهم و مهربان گردانم.[۳]

این وحدت‌طلبی جدا از عرصه‌ی نظریه‌پردازی در واکنش مجلسی به حکومت صفویان نیز بروز می‌یابد:

به روایت ابو خالد کابلی از امام باقر(ع): گروهی از طالبان حق در مشرق

---

۱. پیشین، ص ۱۷۴. ۲. پیشین، ص ۴۹۹ـ۵۰۰.
۳. پیشین، ص ۵۰۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بارها در راه گرفتن حق شکست می‌خوردند و سرانجام دست به سلاح می‌برند و حق را می‌گیرند، آن گاه این حق را به امام عصر(عج) می‌سپارند. علامهٔ مجلسی در توضیح این روایت فرموده است:

بیان: بعید نیست که این حدیث اشاره به دولت صفوی باشد، خدا پایه‌هایش را استوار کند و آن را به دولت قائم بپیوندد.[۱]

این دو موضع‌گیری متفاوت را باید ناشی از این امر دانست که مجلسی در دوره‌ای می‌زیسته که وحدت و تضاد میان دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت برقرار بوده است. وحدت و تضادی که برای مجلسی گاه معطوف به مشارکت و تقسیم کار می‌شده است:

حضرت صادق از رسول خدا(ص) روایت نمود دو صنف‌اند از امّت من اگر ایشان صالحند جمیع امت صالحند و اگر ایشان فاسدند جمیع امت فاسدند. پرسیدند یا رسول‌الله کیستند فرمود فقیهان و پادشاهان.[۲]

این مشارکت و هم‌نشینی، حتی در عقوبت دیدن نیز شامل حال هردو گروه پادشاهان و فقیهان است:

از آن حضرت منقول است که فرمود در جهنم آسیائی هست که در گردش است. پرسیدند چه چیز را خرد می‌کند یا امیرالمؤمنین. فرمود علمای فاجر و قاریان ناسق و جباران ظالم و وزیران خائن و رؤسا و سرکرده‌های کذب را. و در حدیث دیگر فرمود حق تعالی شش کس را به شش خصلت عذاب می‌کند عربان را به تعصب و اربابان و اصحاب مزارع را به تکبر و امرا و سلاطین را به جور و ستم، فقها و علما را به حسد و تاجران را به خیانت و اهل روستا را به نادانی و جهالت.[۳]

و این در حالی است که دکتر طباطبایی با نادیده گرفتن همه‌ی آثار محمدباقر مجلسی، مضمون خطبه‌ی به تخت نشستن شاه سلطان حسین را که توسط مجلسی ایراد شد به گونه‌ای تحلیل می‌کند که هرگونه تمایز میان او و تاریخ‌نویسان دوره‌ی گذار ــ که توجیه کنندگان حکومت استبدادی بودند ــ

۱. کدیور، محسن، همان، ص ۶۴.
۲. مجلسی، محمدباقر، همان، ص ۱۷۸.
۳. پیشین، ص ۴۸۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نفی شود: «مجلسی پس از بیان این که پادشاه نمایندهٔ خداوند بر روی زمین و عامل مشیت اوست، شاه سلطان حسین را مصداق بارز آن دانسته و با عباراتی از او یاد می‌کند که در دورهٔ صفویان و پس از آن، در نوشته‌های تاریخ‌نگاران و سیاستنامه‌نویسان، و نیز در دیباچهٔ نوشته‌های کلامی و فلسفی به‌تکرار آمده است.» (ص ۳۰۵)

با به قدرت رسیدن افغانان سنّی مذهب در ایران بخش مهمی از روحانیت شیعه عمدتاً به کربلا و نجف مهاجرت کرد. این مهاجرت پیامدهای چندگانه‌ای داشت. مهم‌تر از همه این که به روحانیت فرصت داد تا از طریق سازمان‌دهی خود، خود را به‌عنوان سازمانی سیاسی ـ عقیدتی و مستقل از دستگاه سلطنت هویت بخشد. دیگر این که اگر روحانیت تا پایان عصر صفوی ناگزیر به توجیه قدرت استبدادی پادشاهان نیز بود، به‌واسطه‌ی چنان استقلالی خود را تا حدودی از بار سنگین چنین تعهدی کنار کشید. فاصله‌ی سقوط صفویان تا برآمدن قاجاریان فرصتی تاریخی برای روحانیت بود که با حلّ تضادها و تعارضات درونی‌اش به‌طور تقریباً یک‌پارچه‌ای در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی وارد شده و از قدرت بسیار برخوردار شود. به‌ویژه سیاست‌های دینی نادرشاه به تشدید تضاد میان سلطنت و روحانیت انجامید. نادر شاه شیعه‌ی جعفری را هم‌رتبه‌ی چهار مذهب اهل تسنن قرار داد و از این لحاظ خصومت شدید روحانیت را برانگیخت؛ وی مقام صدر و ملاباشی و شیخ‌الاسلام را حذف کرد و به‌واسطه‌ی همین امر در عمل، نظارت بر دستگاه روحانیت را تا حدود زیادی از دست داد؛ او با این بی‌اعتنایی به نهاد روحانیت، به روحانیت فرصت داد تا خود را از ارتباط و درگیری روزمره با حکومت تا حدی کنار کشیده و از فرصت موجود برای انسجام نظری و سازمانی بهره گیرد؛ نادر شاه املاک موقوفه‌ی بسیاری را مصادره کرد و از این طریق علاوه بر تشدید تضاد میان خود و روحانیت باعث نزدیکی بیشتر روحانیت با اقشار بازاری و فرادستان جامعه شد؛ و... در این حال روحانیان شیعه به آن نظریه‌پردازی سیاسی گرایش می‌یافتند که معرف رشد تضادشان با سلطنت بود:

قول به نصب الهی امامان به‌عنوان راهنمایان فرهمند اجتماع شیعه، که در

AVAYEBUF.wordpress.COM

هستی نقشی به‌مراتب فراتر از تدوین اصول فقهی دارند، همچنان دست نخورده باقی مانده و درواقع الهام‌بخش مجموعهٔ کاملی از تعاریف و باورهای مذهبی شد که تا مدت‌ها پس از پایان حکومت نادر شاه همچنان به رشد و نموّ خود ادامه داد.[۱]

در همین دوره‌ی تاریخی میان صفویان و قاجاریان بود که تضاد و تعارض بین اخباریان و اصولیان به گونه‌ای حل شد که فقه شیعه و بسط نظری آن برای پرداختن به امور سیاسی بسیار توانمندتر از پیش شد. البته با گسترش تضاد بین این دو جریان در حکومت زندیه:

در آغاز اخباریون در عتبات سیطرهٔ مطلق داشتند، در حدی که اگر کسی کتب فقه اصولی را داشت مجبور بود از ترس آن که مورد حمله قرار گیرد آن را مخفی کند. با ورود عالم بزرگ اصولی، آقامحمدباقر بهبهانی (۱۷۰۵-۱۷۹۱ / ۱۱۷۰-۱۰۸۴) به صحنه، دوران سیطرهٔ اخباریون به پایان رسید. وی چهرهٔ ممتازی بود که در پایان قرن هیجدهم از افق مذهبی ایران سر برآورد و همان نقشی را ایفا کرد که ملامحمدباقر مجلسی در پایان قرن هفدهم ایفا کرده بود. ماهیت دستاورد او به گونه‌ای بود که در قرن دوازدهم هجری به او لقب مجدّد ــ یعنی احیاءکنندهٔ اندیشه و عمل مذهبی ــ داده شد.[۲]

از این‌جا به بعد است که راه روحانیت شیعه در قالب فقه مسلط اصولی برای گسترش فعالیت در قلمرو سیاست گشوده می‌شود. در این مرحله، فقه و رهبری روحانیت:

نه‌تنها در زمینهٔ مسائل شخصی و مذهبی، بلکه در مسائل ملی و سیاسی نیز راهگشا بود. پیروزی موضع اصولی، جامعهٔ شیعه را به دو بخش مقلّد ــ کسی که ناگزیر از تقلید است ــ و مجتهد ــ کسی که حق اجتهاد دارد ــ تقسیم کرد... . به‌هرحال، چون بر مقلد واجب است که یک مجتهد انتخاب کند و

---

۱. الگار، حامد، نیروهای مذهبی در قرن هجدهم و نوزدهم. برگرفته از: سلسله‌ی پهلوی و نیروهای مذهبی (تاریخ کمبریج)، ترجمه‌ی عباس مخبر، ص ۲۲۶.
۲. پیشین، ص ۲۳۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

از دستورات او پیروی نماید، مجتهد در عمل از اقتدار زیادی برخوردار است... . از آن‌جا که احکام مذهبی، مسائل سیاسی را نیز در بر می‌گیرد، کار کرد مجتهد، بُعد اجتماعی ـ سیاسی مهمی پیدا می‌کند. مجتهد در مقام مرجع تقلید، ناگزیر از ادامهٔ رهنمود در زمینهٔ مسائل سیاسی است که به تعبیری در مقابل ارادهٔ دولت قرار می‌گیرد، و او را عملاً در مقام رهبری مخالفان قرار می‌دهد.[۱]

روحانیت در پی پیروزی اصولیان دیگر خود را در جایگاهی قرار داد که مردم در تمامی مسایل فردی و اجتماعی باید از آنان پیروی کنند. این تحولات، قرن دوازدهم هجری را از نظر تحولات اندیشه‌ی سیاسی بسیار برجسته می‌کند. در پی این تحولات اندیشه‌ی سیاسی، بنیان‌های فکری‌ای به وجود آمد که آثار خود را در تحولات سیاسی بعدی به بارزترین وجهی بروز داد:

قرن هجدهم میلادی، یعنی دورانی که تاریخ سیاسی آن، حتی در مقایسه با گذشتهٔ طاقت‌فرسای ایران نومید کننده و آکنده از هرج و مرج بود، از جهات دیگر، اهمیت خلاقهٔ زیادی داشت. اهمیت تحولاتی که در درون تشیع اتفاق افتاد، نیازی به تأکید بیشتر ندارد. برای هرکسی که مایل باشد تحول ایران را در روزگار کنونی درک کند، دانستن آن‌چه که در قرن هجدهم میلادی و قرون پیشتر اتفاق افتاده است ضرورت دارد.[۲]

با به قدرت رسیدن قاجاریان، آن‌هم تحت فرمانروایی خودکامانه و مقتدرانه‌ی آقا محمدخان که سخت پای‌بند تشیع بود، روحانیت از حکومت قاجاریه استقبال کرد. آقا محمدخان علاوه بر این که وحدت سرزمینی ایران را تأمین کرد، به حمایت از روحانیت پرداخت. روحانیت که تا آن زمان توانسته بود به سازمان‌دهی گسترده و مستحکمی دست یابد فرصت یافت در قلمرو ایران به تبلیغ و ترویج بپردازد. از این روی از دوره‌ی حکومت آقا محمدخان باید هم‌چون دوره‌ای یاد کرد که وحدت میان دو دستگاه سلطنت و روحانیت تقویت شد. وحدتی که بار دیگر در دوره‌ی نخستین حکومت فتحعلی شاه،

---

۱. پیشین، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۲. مورگان، دیوید، ایران در قرون وسطی، ترجمه‌ی عباس مخبر، صص ۲۱۷-۲۱۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

یعنی در پایان دوره‌ی گذار، ازجمله به‌واسطه‌ی سیاست‌های دینی او تضعیف شد و بار دیگر شرایطی پیش آمد که تضاد میان سلطنت و روحانیت تشدید شد. چنین تحولی، از زمان آقا محمدخان تا دوره‌ی فتحعلی شاه، مثلاً در مواجهه‌ی میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی با این دو پادشاه منعکس شده است. وی در نامه‌ای که برای آقا محمدخان نوشت ــ و به «ارشادنامه» معروف شده ــ نه هم‌چون سیاست‌نامه‌نویسی مدافع و توجیه‌گر حکومت استبدادی بلکه به‌عنوان فقیه از موضع شرع به ارشاد پادشاه می‌پردازد. به‌یقین میرزای قمی در نوشتن «ارشادنامه» از سنت سیاست‌نامه‌ای متأثر است. اما او در کل نامه‌اش موضع فقها را در مرحله‌ی تقویت وحدت دو دستگاه سلطنت و روحانیت حفظ می‌کند. او نامه‌ی خود را به آقا محمدخان هم‌چون «مباحثه‌ای علمیه و مذاکره‌ای دینیه که دو دانا با هم کنند یا از باب مشاوره‌ای سریه که دو مرجع با هم در میان نهند» معرفی می‌کند. سپس متأثر از سنت سیاست‌نامه‌نویسی به رابطه‌ی شاه و مردم می‌پردازد:

> چنان کسی که از التهاب حرارت خورشید تابان در نصف‌النهار تابستان خود را به سایهٔ درختی یا دیواری می‌کشد تا از شدت گزند گرما امان یابد و خود را در آن سایه خنک نماید، رعایا و ضعفا را همچون حرارت جور عدوان و آتش ظلم و طغیان شعله گیرد و در بوته امتحان در کورهٔ افساد مفسدان و معاندان آتش تعدی درگیرد به پناه سایهٔ عدل الهی که پادشاه عادل است به مروحهٔ انصاف و دادرسی رفع‌التهاب و سوزش خود نمایند، و هرگاه گرگ فتنهٔ یاغی و به طاغی در مرعی به رمهٔ اجتماع ایشان زند بر دور شبان حافظ چوبدستی معدلت ــ شاه جهان ــ اجتماع نمایند.[۱]

از آن‌جا که وی شاه را ظل‌الله می‌شناسد از طریق تعبیر و تفسیر همین صفت پادشاه را به عدالت دعوت می‌کند. او در این نامه، از موضع شریعت با استناد به قرآن و احادیث و حکایت‌های دینی و کردار امامان شیعه، پادشاه را ارشاد می‌کند. او هیچ توجهی به اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری نشان نمی‌دهد. فقط یک

---

۱. نامه‌ای از میرزای قمی به آقا محمدخان قاجار، به کوشش حسین مدرس طباطبایی، مجله‌ی وحید. شماره دوازدهم، دوره‌ی یازدهم و شماره‌ی اول دوره‌ی دوازدهم.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بار از انوشیروان یاد می‌کند و معتقد است وی «با وجود کفر و دوری از حق به‌سبب عدالت به آتش جهنم نسوزد.» در عین حال، از موضع متشرعی کامل همه‌ی کار جهان را مبتنی بر تقدیر الهی می‌داند. او تا راه را بر تبرئه‌ی پادشاهان ستمگر به‌علت سلطه‌ی تام تقدیر الهی ببندد «پادشاهی و مملکت‌داری» را بر دو نوع می‌داند: «یکی بر سبیل استحقاق است و یکی بر سبیل امتحان.» و برای این «قسم» دوم است که توجیه آن را با استناد به تقدیر الهی با این استدلال رد می‌کند که خدا اینان:

را به‌سبب سوء سریرت و خبث نیّت به خود واگذاشته و به‌جهت اتمام حجت او را امتحان کرد. پس آن مستدرج خواهد بود و از مکلف‌بودن بیرون نیست.

اما، در پایانِ نامه‌اش چنان سخن می‌گوید که آشکار است طالب وحدت روحانیت و سلطنت است و تقسیم قدرت میان این‌دو را می‌طلبد:

خاتمهٔ کلام این که حق تعالی چنان که پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردمان و حراست ایشان از شر مفسدان قرار داده، پس علما و غیر علما به آنها محتاج‌اند همچنین علما را هم برای محافظت این مردم و اصلاح دنیای ایشان در دفع دعاوی و مفاسد و احجاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد، قرار داده. و در سلوک این مسلک و یافتن طریقهٔ حقه، پادشاه و غیرپادشاه به آنها محتاج‌اند. پس چنان که این فرقهٔ درویشان را از درگاه معدلت و حراست آن زمرهٔ عالی شأن مجال گریز نیست همچنین آن طبقهٔ رفیع مکان را از التفات به این قوم گمنام و نشان و مدارا جستن از انفاس ایشان راه پرهیز نه.

میرزای قمی در این اظهارنظر، پادشاهان و فقیهان را در سامان‌دهی جامعه نیازمند یکدیگر می‌داند. خود را طرفدار نظریه‌ی تمایز میان حوزه‌ی شرع و عرف نشان می‌دهد؛ نظریه‌ای که در دوره‌ی تاریخی وحدت سلطنت و روحانیت، در میان روحانیان طرفداران زیادی داشت.

با به قدرت رسیدن فتحعلی شاه، به‌دلایل بسیار ازجمله خودکامگی بسیار ضعیف‌تر او نسبت به آقا محمدخان و نیز همدلی‌اش با شیخیه و حمایت از شیخ احمد احسایی، بی‌اعتمادی روحانیت مسلّط نسبت‌به او برانگیخته شد.

AVAYEBUF.wordpress.COM

همین امر به رشد تضاد میان روحانیت و سلطنت انجامید. چنین گرایشی در برخورد کاملاً متفاوت همین میرزای قمی به حکومت فتحعلی شاه بروز می‌یابد. او که در «ارشادنامه» به همکاری شاهان و روحانیان قایل بود در مرحله‌ی بعد، از «عدم مشروعیت سلطنت‌های رایج» سخن به میان آورد و مبلّغ «ولایت انتصابی عامهٔ فقیهان»[1] شد.

به این نکته نیز اشاره می‌کنیم که میرزای قمی در کتاب «اصول دین» از «واجب الاطاعه» نبودن پادشاهی سخن به میان آورد که میان سنیّان از طریق «اجماع و بیعت» انتخاب می‌شود. از همین‌رو او از سنیّان که این «کار بزرگ» حکومت را که «تالی مرتبهٔ نبوت است» این‌گونه «به دست مردم» سپرده‌اند سخت انتقاد می‌کند.[2]

سید جعفر کشفی، هم‌چون شیخ جعفر کاشف‌الغطا، به‌اعتبار آثار خود در ادامه‌ی همین جریان قرار می‌گیرد. سید جعفر کشفی یکی از برجسته‌ترین فقیهان پایان دوره‌ی گذار است. او در اصل به حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری امام و نایب امام معتقد است. اما او نیز هم‌چون کاشف‌الغطا و بسیاری دیگر از فقها و مجتهدان شیعه از یک‌سو شرایط را برای کسب قدرت سیاسی توسط اینان مهیّا نمی‌دید، و از سوی دیگر در شرایط تاریخیِ وحدت و تضاد دو دستگاه سلطنت و روحانیت می‌زیست.

دکتر طباطبایی، کشفی را اصلاً «نویسندهٔ سیاسی» می‌شناساند که آثارش در «ادامهٔ سنت **نوشته‌های التقاطی** دورهٔ گذار» است. (ص ۳۸۱) ایشان قسمت‌هایی از دو کتاب *میزان الملوک* و *تحفة الملوک* را برمی‌گزیند تا تصویری بپردازد از کشفی هم‌چون سیاست‌نامه‌نویسی که در تداوم سنّتِ سیاست‌نامه‌نویسی، منتها در دوره‌ی زوال اندیشه‌ورزی، قلم می‌زند. مثلاً می‌گوید: «تعریفی را که سیدجعفر کشفی از سلطان و پادشاه و منزلت او عرضه می‌کند، ترکیبی از مفردات عرفانی... و اندیشهٔ باطنی... است که با نظریهٔ

۱. کدیور، محسن، همان، ص ۷۱.
۲. حائری، عبدالهادی، همان، ص ۳۲۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

سلطنت مطلقهٔ سده‌های متأخر دورهٔ اسلامی مورد تفسیر مجدد قرار گرفته است.» (ص ۳۸۳) در ارتباط با این موضوع، کشفی در *میزان‌الملوک* ازجمله می‌گوید:

> و در حقیقت، مرتبهٔ سلطان، خاصیت و تأثیر و تدبیر او در روی زمین، مرتبه و خاصیّت افلاک آسمان‌هاست در تأثیر و تدبیر نمودن در سفلیات به‌خلافت از خداوند.[۱]

اگر او چنین می‌گوید، اما بلافاصله حدیثی را نقل می‌کند که در آن

> ائمه اطهار(ع) نیز در حق خود فرموده‌اند که... مائیم زمان و مائیم که تأثیر ما مثل تأثیر افلاک می‌باشد. چون که زمان، از اول تأثیر افلاک است. پس هرکس که عزیز و بلندمرتبه بنمائیم او را به نظر لطف و عنایت، بلندمرتبه می‌شود و هرکس را که ذلیل و پست‌مرتبه بنمائیم به‌جهت بی‌التفاتی، ذلیل و پست‌مرتبه می‌شود.[۲]

اگر سیدجعفر کشفی، جایگاه و تأثیر وجود پادشاهان را هم‌چنان که در اغلب و یا «همهٔ سیاستنامه‌های دوره اسلامی» آمده، تعیین می‌کند، اما به یقین نسبت‌دادن همان جایگاه و تأثیر و درکل، خویشکاری شاهان به امامان شیعه فقط در آن دسته از آثار سیاسی یافت می‌شود که از موضع فقه سیاسی تشیع، به نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی با محوریت امام یا نایب امام قایل‌اند. اگر دکتر طباطبایی این نظر کشفی را ذکر می‌کند که سلاطین «خلیفهٔ اعظم خداوند»اند (ص ۳۸۴) اما این نظر او را نمی‌آورد که در این کتاب، کشفی همین موضع را نسبت به روحانیان دارد و خلافت ایشان را «اعظم و اقدم از جمیع انواع خلافت.»[۳] می‌خواند. و یا اگر کشفی به گفته‌ی ایشان، سلطنت را به سه نوع تقسیم می‌کند که «سلطنت عالم ظاهر» است و «سلطنت عالم باطن دنیا» و سلطنت بر «عالم ظاهر و باطن هردو» (ص ۳۸۴) اما ایشان نمی‌گوید که کشفی همین تقسیم‌بندی را برای روحانیان نیز قایل است:

---

۱. کشفی، سیدجعفر، میزان‌الملوک و الطوائف، به کوشش عبدالوهاب فراتی، ص ۸۵.
۲. پیشین، ص ۸۵. ۳. پیشین، ص ۱۴۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و از این تقریر معلوم شد که علما بر سه قسم می‌باشند یکی عالم به علم ظاهر و یکی عالم به علم باطن و یکی دیگر عالم به علم ظاهر و باطن.[۱]

سیدجعفر کشفی در تمهید پنجم از کتاب *میزان الملوک*، «امر خلافت بندگان» را «راجع به هفت طایفه می‌داند.»[۲] او در این «هفت طایفه»، اقشار و طبقات مردم را از نظر جایگاه اجتماعی‌شان تقسیم‌بندی می‌کند. وی هریک از آحاد مردم را در جایگاهی که خداوند برای او درنظر گرفته خلیفه‌ی خدا می‌خواند و معتقد است که هریک از آحاد مردم با قرارگرفتن در جایگاه اختصاص داده شده به او و انجام وظایف‌اش به‌عنوان خلیفه‌ی خدا باعث می‌شود «امر نظام» عالم بگذرد که این «معنی خلافت از خداوند می‌باشد.»[۳] چنین نظری در تضاد است با تفکر سیاست‌نامه‌ایِ مبتنی بر اندیشه‌ی ایرانشهری. در این تفکر، «شاه» است که جایگاه هر فرد در جامعه را تعیین می‌کند و اصولاً یکی از جلوه‌های مهم دادگری او همین تعیین جایگاه هر فرد در جامعه و یعنی ایجاد نظم است. وقتی دکتر طباطبایی می‌گوید: «در میزان‌الملوک و الطوائف، مانند همهٔ سیاستنامه‌های دورهٔ اسلامی، نظم و نسق عالم و صلاح و فلاح انسان وابسته به وجود سلطان و پادشاه است.» (ص ۳۸۴) به این جنبه از آرای سیدجعفر کشفی بی‌توجه می‌ماند. از نظر کشفی، «نظم و نسق عالم» به رأی خداوند است و نه «وابسته به وجود سلطان و پادشاه». او البته وجود پادشاه و سلطان را ضروری می‌داند. اما او به همان سان شاه را در فرمانروایی، خلیفه‌ی خدا می‌داند که هریک از آحاد مردم را در جایگاهی که از سوی خداوند برای‌شان در نظر گرفته شده است. فقط یک نمونه می‌آوریم:

و از اینجاست که رسل و اوصیا و علما و سلاطین، همگی به اسم خلیفةالله در احادیث نامیده شده‌اند و خداوند همه موجودات بنی آدمیت را در زمین، خلیفه خود نامیده است.[۴]

این در تضاد تام با تفکر سیاست‌نامه‌ای و اندیشه‌ی ایرانشهری است.

---

۱. پیشین، ص ۱۴۷. ۲. پیشین، ص ۷۷. ۳. پیشین، ص ۷۸.
۴. پیشین، ص ۶۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آن‌چه برای او به‌عنوان فقیه و مجتهد اهمیت دارد، عمدتاً نظریه‌پردازیِ هم‌طرازی و هم‌نشینی سلطنت و روحانیت است؛ یعنی، اتحاد «سیف» و «قلم» (یا «علم»). از همین‌رو اگر خلافت پادشاهان را در حوزه‌ی عمل برتر از خلافت روحانیان قرار می‌دهد، اما در قلمرو نظر به عکس آن باور دارد. این اندیشه‌ای است که در هیچ‌یک از سیاست‌نامه‌های دوره‌ی اسلامی پیش از صفویان و سیاست‌نامه‌های دوره‌ی صفوی که معطوف به‌حکومت فقهی ـ شرعی نبودند، یافت نمی‌شود:

> بدان که علما برحسب مرتبه، در مرتبه اول از خلافت از جانب خداوند می‌باشند و خلافت ایشان اعظم و اقدم از جمیع انواع خلافت می‌باشد. چون که سایر خلافت‌های دیگر، همگی از باب عمل می‌باشد و مرتبهٔ عمل بعد از علم و مرتبهٔ علم قبل از عمل می‌باشد و لیکن به حسب وجود خارجی و فایده دادن منافع و ثمرات علم ایشان در مرتبهٔ سوم از خلافت که بعد از وزارت و سلطنت است می‌باشد.[۱]

او مقام روحانیتِ «صاحب بصیرت» را چنان بالا می‌برد که می‌گوید:

> از برای ایشان مثل پیغمبران منصب شفاعت می‌باشد و بغض به ایشان بغض با پیغمبران است و جزاء آن جهنم می‌باشد.[۲]

کدام سیاست‌نامه‌نویس در سنت سیاست‌نامه‌نویسی است که چنین چیزی نوشته باشد! این نظر معرّف «التقاط فکری» او نیز نیست. بلکه این نظر از سوی فقیهی ابراز شده که اصالت را برای حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری نایب امام (مجتهد جامع‌الشرایط) قایل است:

> کشفی در چارچوب اندیشه و تئوری، اصالت را از آنِ حکومت فقیهان و مجتهدان شایسته می‌دانسته است.[۳]

منتها او در شرایطی می‌زیسته که چون در عرصه‌ی عمل، فقیهان و مجتهدان جامع‌الشرایط را آماده‌ی کسب قدرت سیاسی نمی‌دیده، وحدت میان دو

---

۱. پیشین، ص ۱۴۳. ۲. پیشین، ص ۱۵۷.
۳. حائری، عبدالهادی، همان، ص ۳۴۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

دستگاه سلطنت و روحانیت را به‌مثابه‌ی فرصتی در نظر می‌آورده تا مجتهدان و فقیهان از امکان و ابزار کسب قدرت سیاسی برخوردار شوند. پس به تبلیغ و ترویج این وحدت می‌پردازد و تا این وحدت به‌منظور فراهم آمدن آن فرصت حفظ شود البته ناگزیر است بگوید:

> و از اینجاست که در حدیث، مطلقاً وارد شده است که «اطاعة الله فی اطاعة السلطان» یعنی فرمانبرداری خداوند، در فرمانبرداری سلطان می‌باشد. خواه آن که آن سلطان عادل باشد یا ظالم و جائر.[۱]

اما در عین حال که این را می‌گوید هم‌چنان که دکتر طباطبایی به‌درستی متذکر شده است «به تبع همهٔ سیاستنامه‌نویسان آغاز دورهٔ قاجار، به تمایزی میان قدرت سیاسی و مرجعیت دینی که از علم به احکام شریعت ناشی می‌شود، باور دارد و بر آن است که از آن‌جا که سلطنت بدون علم ممکن نیست، سلطان باید، با اجتهاد و یا از روی تقلید، به احکام علم داشته باشد.» (ص ۳۸۴) و تقلید از که؟ از:

> عالم صاحب بصیرتی که عامل به علم خود و تمام‌عیار باشد. تا آن که در جمیع حرکات، سکنات، عقاید، معارف و اخلاق، او را بر جاده‌ی شریعت و صواب وادارد.[۲]

اما ابراز چنین نظری آیا فقط مبیّن «تمایز میان قدرت سیاسی و مرجعیت دینی» است و یا نه، بیان‌گر درخواست تقسیم قدرت میان دو دستگاه سلطنت و روحانیت است؟

دکتر طباطبایی در بررسی اثر دیگر سیدجعفر کشفی ـ *تحفة‌الملوک* ـ می‌گوید: *تحفة‌الملوک* «**بر پایهٔ فقراتی از آثار فیلسوفان سیاسی و سیاستنامه‌نویسان پیشین** فراهم آمده است. اما سیدجعفر کشفی در پرداختن آن **نظمی** را دنبال می‌کند که با نظم نوشته‌های کهن متفاوت است.» (ص ۳۸۶) یعنی، مبانی اندیشه‌های کشفی از آثار فلسفه‌ی سیاسی یا سیاست‌نامه‌ایِ پیشین گرفته شده و او در بیان آن اندیشه‌ها فقط نظمی نو را ارائه می‌دهد. یا «در

---

۱. **کشفی**، سیدجعفر، همان، ص ۳۸. ۲. پیشین، ص ۱۱۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اندیشهٔ سیاسی کشفی با اقتدای به اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان...» (ص ۳۸۸) و هم‌چنان که: «سیدجعفر کشفی که در نهایت دیدگاه سیاستنامه‌نویسان را دنبال می‌کند و...» (ص ۳۹۲) و باز هم دکتر طباطبایی مباحث مطرح شده از سوی کشفی در *تحفةالملوک* را ازجمله «تکرار مطالب ابونصر فارابی و... خواجه نصیر توسی و...» می‌داند. (ص ۳۹۳)

از این «تکرار مطالب... خواجه نصیر توسی» از سوی سیدجعفر کشفی شروع می‌کنیم. هم خواجه نصیرالدین طوسی و هم سیدجعفر کشفی دربارهٔ «سیاست منزل» سخن گفته‌اند. به‌واسطهٔ اهمیتی که به‌ویژه در دورهٔ گذار، «سیاست منزل» به‌عنوان پایهٔ بحث نظری از «سیاست مُدُن» یافت، از همین مورد یاد می‌کنیم.

کشفی در بحث از «تدبیر منزل»، اصل آغازین تدبیر «هیئت اجتماعیه منزل» را عبارت می‌داند از:

> بر صاحب منزل لازم است که دین را که عبارت است از صلاح امور آخرت یعنی صلاح و کمال یافتن نفس ناطقهٔ انسانی آن را اصل و غایت و مقصد از منزل‌داری و معیشت خود بداند و قرار بدهد و نفس را از جهت دین بخواهد و برای حصول آن بداند و رعایت احوال آن را به جهت رعایت و تحصیل دین بنماید و در راه آن مبذول و مصروف دارد و از آن‌چه مغایر و منافی اوست او را بازدارد و قالب و بدن را در جهت حفظ نفس و حفظ دین بخواهد و...[1]

ببینیم غایت و مقصد و یا اصل اساسی «تدبیر منزل» از منظر خواجه نصیرالدین طوسی چیست:

> و بباید دانست که اصل کلی در تدبیر منزل آن بود که ــ همچنان که طبیب در

---

۱. کشفی، سیدجعفر، تحفةالملوک، چاپ سنگی، شماره‌ی ۷۲۷۶ کتابخانه‌ی ملک، ص ۱۶۳. این چاپ، شماره‌ی صفحه ندارد. آن را با شمارش صفحات مشخص کرده‌ام. باید اشاره کنم این نسخه، نه از نظر محتوای مطالب بلکه به‌لحاظ ترتیب مطالب، به واسطه‌ی درج مطالب یکسان در صفحات متفاوت با نسخه‌ی مورد استفاده‌ی دکتر طباطبایی فرق دارد.

AVAYEBUF.wordpress.COM

حال بدن انسان نظر کند، از جهت اعتدالی که به حسب ترکّب اعضاء مجموعِ ترکیب را حاصل آید... ــ هم بر این نسق مدبّر منزل را رعایت صلاح عموم اهل منزل واجب بود، و نظر او به قصد اول بر اعتدالی که در تألیف افتد مقصود، و محافظت آن اعتدال یا استردادش بر وجه صواب مقدّر، و در تدبیر حال یک‌یک شخص به معالجه‌ای که طبیب یک‌یک عضو را کند مقتدی... [۱]

و ببینیم رابطه‌ی اندیشه‌ی ایرانشهری با هریک از دو مطلب بالا چگونه است. در آموزه‌ی ایرانشهری، پیمان (میانه‌روی ـ اعتدال) در تضاد با افراط و تفریط، بنیانی است که هم در نظم مادی و هم در نظم مینوی تجلی می‌یابد:

در نظم مادی میانه‌روی خود را به‌عنوان سلامتی (= صحت تن) و افراط و تفریط به‌عنوان بیماری متجلّی می‌سازد. در نظم مینوی، پیمان در بر گیرندهٔ فضایل اخلاقی است که افراط و تفریط از مخالفان و دشمنان آن محسوب می‌شوند. پیمان، باز، کامل‌اندیشی است... ترجمهٔ پهلوی از آرامیتیِ اوستایی، که... یکی از امشاسپندان است. و باز خود بنیان و اساسِ دولت نیک است، یعنی معادل یکی دیگر از امشاسپندان یعنی شهریور یا سلطنت مطلوب است... [۲]

هم‌نشینیِ دو نظر خواجه نصیرالدین طوسی و خاستگاه اندیشه‌ی ایرانشهریِ آن و کیفیت کاملاً متمایز آن دو نسبت به اندیشه‌ی کشفی عیان‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد. همین را بگوییم که خواجه نصیرالدین طوسی از موضع فیلسوف سیاسی به تدبیر منزل می‌نگرد و اصلی را برای آن در نظر می‌گیرد که در اندیشه‌ی ایرانشهری هم‌چون بنیان سامان دنیوی و مینویِ هستی معرفی می‌شود. درحالی که کشفی از موضع یک متشرع تام به همین موضوع می‌نگرد. اگر کشفی در تبیین «سیاست مدن» می‌گوید: «نسبت ملوک و سلاطین

---

۱. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، صص ۲۰۸ـ۲۰۹.

۲. زنر، آر.سی.، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، ص ۴۷۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به رعایا و اهل مدن همان نسبت صاحب منزل است اجزاء و ارکان منزل.»[۱] با توجه به دریافت او از «تدبیر منزل» که ذکر کردیم، پی می‌بریم که او رابطه‌ی «سلطان ـ رعیت» را به گونه‌ای متفاوت از تفکر سیاست‌نامه‌ای درک می‌کند.

هرچند دکتر طباطبایی بر این نظر است که کشفی «به پیروی از همهٔ سیاستنامه‌نویسان، نظریهٔ ایرانشهریِ توأمان بودن پادشاهی و دین را... وارد بحث خود می‌کند.» (ص ۳۹۲) اما به عقیده‌ی ما برخورد او با این توأمانی، با آن‌چه در اندیشه‌ی ایرانشهری و تفکر سیاست‌نامه‌ای مطرح است، تفاوتی کیفی دارد.

در اندیشه‌ی ایرانشهری، این توأمانی در وجود شاهنشاه تحقق می‌یابد. در عالم نظر، در آخر زمان و در فرمانروایی سوشیانس، سلطنت آرمانی که تجلّی آرمانیِ دین و شهریاری است مستقر می‌شود، اما در عمل شخص پادشاه ــ و البته پادشاه ایران ــ تجلّی وحدت یا توأمانی دین و پادشاهی است. یعنی هرچند که زردشت، تجلی آرمانی دین بوده باشد اما در هر مرحله‌ی سلطنت گیتیانه، توأمانی دین و پادشاهی فقط در شخص شاه ــ تجلّی خدا بر روی زمین ــ تحقق می‌یابد.

طبعاً، دریافت کشفی از توأمانی دین و سلطنت، از دریافتی متأثر است که در پیش و پس از اسلام ــ با تفاوت‌هایی ــ از سوی تمام سیاست‌نامه‌نویسان ارائه می‌شد:

> و از این‌جاست که فرموده‌اند... دین و سلطنت توأم و به هم بسته‌اند و هیچ از آنها به اتمام نمی‌رسد مگر به دیگری چون که اقامهٔ دین با عدم سلطنت سلطان و عدم نظام، غیر متحقق‌الوقوع است و امارت و سلطنت بدون دین طریقهٔ معیشت و معاشرت حیوانات است...[۲]

اما کشفی در ادامه و در توضیحی که از این توأمانی، در نظر و در عمل، به دست می‌دهد یکسره از اندیشه‌ی ایرانشهری و تفکر سیاست‌نامه‌ای جدا می‌شود. به‌ناگزیر این بخش را مفصل‌تر می‌آوریم. نخست از جنبه‌ی نظری:

---

۱. کشفی، همان، ص ۲۵۰.
۲. پیشین، ص ۲۴۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و مخفی نماناد که امارت و سلطنتی که با دین توأم و به هم بسته و عموم و شمول آن بالنسبه به تمام مُدُن و اهل عالم است همان معنی امامت و وصایت نمودن مر رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله است که صاحب آن در زبان شرع و در نزد محدثین به اسم امام نامیده شده است و حکما او را مدبّر عالم و انسان مدنی و ملک علی‌الاطلاق گفته‌اند و فعل او را که امامت و سیاست است صناعت ملک و سیاست فاضله گویند... . شأن امام و شغل او حتی مثل رسول به تبلیغ و رسالت نمی‌باشد بلکه شغل و شأن او امارت و اصلاح حال رعیت است بر وجهی که مؤدی به حفظ و اقامه نمودن آن‌چه را که رسول تبلیغ فرموده است بشود... و از این تقریر معلوم می‌گردد که وجود رسولی که مؤسس اوضاع و مبلغ احکام الهی باشد در هر زمانی از ازمنه لازم نکرده است... به خلاف امام و مدبّر که چون که شغل آن حفظ نمودن و اقامه فرمودن آن‌چه راست که رسول تأسیس و تبلیغ آن را فرموده است و اوضاعی است جزئیه و به اختلاف اهالی دهور و ازمنه، مختلف می‌گردد و به انعدام و انقطاع آن نظام عالم و اقامهٔ دین منقطع و مرتفع می‌گردد لهذا وجود امام و مدبّر در هر عصری از اعصار لازم و واجب می‌باشد و به غیر او عالم منتظم نمی‌گردد.

به‌وضوح مشخص است که رویکرد کشفی به سیاست مدن و حکومت فاضله، حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام است؛ حکومتی که هدف از آن «حفظ نمودن و اقامه فرمودن آنچه راست که رسول تأسیس و تبلیغ آن را فرموده است.» اما او که در همین جا منصب پادشاهانی را که سلطنت‌شان با دین توأم است همان منصب امامت می‌خواند و بر این باور است که آن سلطنت و پادشاهی «به طریق نیابت خاصه یا عامه از جانب امام واصل داشته‌اند و می‌دارند.» یک‌باره نتیجه می‌گیرد:

معلوم می‌شود ایضاً که مجتهدین و سلاطین هردو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دورکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را مُلک و سلطنت گویند و همین دو رکن است که آنها را سیف و قلم گویند یا سیف و علم نامیده‌اند و هردو رکن در امام جمع بوده است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

کشفی در این جا حکومت امام را تجلّی توأمانی دین و پادشاهی می‌داند. به نظر او حال که حکومت امام وجود ندارد، باید مجتهدین رکن قلم را، یعنی «علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند» عهده‌دار شوند و پادشاهان به سلطنت که «اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم» بپردازند. این‌چنین دریافتی از رابطه‌ی سلطنت و روحانیت معطوف به وحدت، توأم با درخواست تقسیم قدرت میان این دو است. وقتی کشفی در عرصه‌ی عمل به توأمانیِ دین و پادشاهی می‌پردازد به‌وضوح بیشتری خواهان تقسیم کار و قدرت میان سلطنت و روحانیت می‌شود:

> ولکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج ومرج دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به‌جهت میل نمودن ایشان در اول‌الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محضه که همان نظام‌دادن امر عالم فقط است دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم نظام به‌تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم‌گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن که علم به دین و معرفت به اوضاع رسول است شدند و سلاطین متکفّل یک رکن دیگر آن که اقامه و ترویج از اوضاع است گردیدند و در بعضی از ازمنه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به‌طریق معاونت و شرکت... نمودند و در بعضی از ازمنهٔ دیگر متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند از یکدیگر جدا شدند و علم علما و جهد مجتهدین به‌جهت بی‌نظامی کساد و بلارواج شد و سلطنت سلاطین ایضاً به‌سبب انفکاک آن از اقامهٔ دین و سنن شریعت، سلطنت دنیویهٔ محضه گردید و امر سیاست و نیابت چنانکه دیده می‌شود مختل شد و هر دو صنف از منصب نیابت چنانکه باید که بوده باشند افتادند و...[۱]

هردو اثر کشفی، *میزان‌الملوک* و *الطوائف* و *تحفة‌الملوک*، از اعتبار اندیشه‌ـ ورزانه‌ای برخوردارند ناشی از این امر که فقیهان در دوره‌ی نظریه‌پردازی فقه سیاسیِ شیعه ناگزیر بودند علاوه بر استدلات نقلی به تبیین منطقی نظرات خود

---

۱. پیشین، صص ۲۴۵-۲۴۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نیز توجه کنند. کشفی، اصلاً فقیه است و این دو اثر او را باید آثار نمونه‌ای دانست از روند فکریِ گسترش فقه سیاسی شیعه در دوره‌ی گذار از سلطنت مطلقه به ولایت فقیه. او اگرچه در مرحله‌ی وحدت و تضاد سلطنت و روحانیت قرار دارد، اما نظریه‌ی سیاسی‌اش در نهایت معطوف به حکومت فقیهان و مجتهدان جامع‌الشرایط است. قبلاً گفتیم کشفی در *میزان‌الملوک*، در عرصه‌ی نظر، مقام فقیهان و مجتهدان جامع‌الشرایط را برتر از مقام پادشاهان و وزیران، در صدر «هیئت جامعه» قرار می‌دهد. اکنون نیز به این نکته اشاره می‌کنیم که کشفی علاوه بر توجیهات منطقی و عقلی، به استدلالات نقلی، ازجمله چند حدیث زیر برای تبیین نظری حکومت فقیهان جامع‌الشرایط متوسل می‌شود:

قال رسول‌الله(ص): ان العلماء ورثة‌الانبیاء (اصول کافی) (به‌درستی که علماء میراث بر انبیاءاند.)

قال علی(ع): العلماء حکام علی الناس (مستدرک الوسائل)، (علما، فرمانروایان مردم‌اند.)

قال الصادق(ع): ینظر ان من کان منکم... (وسائل الشیعه) باید از کسانی پیروی کرد که از امامان حدیث روایت می‌کنند و در حلال و حرامی که از سوی آنان تعیین شده به‌دیده دقت می‌نگرند و از احکام آنها آگاهی دارند، زیرا افرادی حق حکومت دارند که از سوی امام معصوم(ع) برگزیده شده‌اند، از این رو اگر آن فرمان‌روایان حکمی صادر کنند و کسی بدان سر ننهد روشن است که بر حکم امام ارج ننهاده و این کار در حد شرک به خداوند است.[۱]

اما معطوف بودن نظر او به حکومت فقیهان و مجتهدان جامع‌الشرایط نفی کننده‌ی این امر نیست که کشفی در نظریه‌پردازی سیاسی‌اش، سلطنت و پادشاهی را از جنبه‌ی نظری، ضروری می‌داند. این موضوع، چندجانبگیِ اندیشه‌ی سیاسی کشفی را می‌نمایاند. کشفی تبیین نظری ضرورت سلطنت و

---

۱. به نقل از: فراتی، عبدالوهاب، مبانی عقلانی حکومت مجتهدان در عصر غیبت از دیدگاه سیدجعفر کشفی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

پادشاهی را بر «وضع طبیعی» استوار می‌دارد. این همان وضعی است که مقابله با آن ــ و دست‌کم، مهار آن ــ شهریاری را ایجاب می‌کند. در ابراز چنین تبیینی، کشفی آشکارا از تفکر سنتی سیاست‌نامه‌ای و این اصل نظری آن متأثر است که برای جلوگیری از تعدّی و ستم انسان‌ها به یکدیگر، وجود پادشاه ضروری است. از این‌ها گذشته، کشفی توجیهات نظری دیگری نیز برای ضرورت سلطنت قایل است. دکتر عبدالهادی حائری بر این نظر او تأکید می‌کند که:

> چون ملک و سلطنت از عطیهٔ خداوند است، خلافت و علم و نبوّت همگی داخل آن می‌باشد»، و در چنین حالتی پرداختن به امر جهان دیگر و «تحصیل رضای خداوند بیشتر و آسان‌تر می‌باشد»، و اصولاً «علم و نبوت بدون قوهٔ سلطنت چندان به کار نمی‌آید.» از دیدگاه او [= کشفی] پیامبر اسلام در همین پیوند گفته است: «انا نبی‌السیف: من پیامبر شمشیرم.[۱]

باید به این نکته نیز اشاره کرد که در نظریه‌ی سیاسی، به نظر کشفی حکومت دو جنبه دارد: یکی جنبه‌ی محتواییِ آن که دینی است و دیگری جنبه‌ی اجراییِ آن که تلاش برای استقرار احکام شریعت در جامعه است. وی تبیین محتواییِ حکومت را رسالت فقیهان می‌داند و اجرای آن را مسئولیت پادشاهان. در عین حال که در حکومت آرمانی او، این هردو تحت رهبری یک فرد ــ امام ــ جمع می‌آیند.

توجه به این نکات، پیچیدگیِ آرای سیاسی کشفی را بارزتر می‌کند. اما این چندجانبه بودن و پیچیدگیِ نظری، در موضع‌گیری‌های عملی او نسبت به حکومت نیز قابل تشخیص است. وی با اعلام این نظر که مجتهد و فقیه جامع‌الشرایط، بسیار نادرالوجود است و بنابراین در شرایط موجود، تأسیس حکومت از سوی فقیه جامع‌الشرایط ممکن نیست، خواهان تقسیم قدرت بین پادشاهان و روحانیان می‌شود. در عین حال اگر در نظر بگیریم که نادرالوجود دانستن فقیه جامع‌الشرایط از نظر او، توجیهی باشد برای تمکین در برابر

---

۱. حائری، عبدالهادی، همان، ص ۳۴۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

سلطنت واقعاً موجود، آن‌گاه می‌توان پیچیدگی تقسیم قدرت بین پادشاهان و روحانیان در عمل را دریافت. هرچند خود کشفی این مسئله را به‌سادگی بسیار توضیح می‌دهد. او در مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی عهدنامه‌ی مالک اشتر در پایان *تحفةالملوک* می‌آورد تقسیم قدرت را به اجرای این عهدنامه موکول می‌کند:

> پس هریک از سلاطین و پادشاهان و صاحبان امر سیاست که استعداد و قابلیت داشته باشند، و عمل و امتثال امر و مضامینی که آن جناب در آن عهدنامه مقرّر داشته‌اند بنماید هر آینه در امر سیاست و سلطنت نایب خاص آن جناب خواهد بود و لکن از آنجائی که سابقاً دانسته شد که منصب امامت امام مرکب است از علم و سیف و در نایب او ایضاً باید که هردو جزء باشد و در مالک نیز هردو صفت موجود بود... اما در این زمان‌ها که علم و سیف از یکدیگر جدا شده‌اند و علم در علماء و مجتهدین و سیف در رؤسا و سلاطین قرار گرفته است هر آینه خطاباتی که در آن عهدنامه تعلق به رکن علمی و به احوال علما دارد توجه آنها به مجتهدان و اهل علم خواهد بود و خطاباتی که تعلق به رکن سیفی و امر سلطنت و سیاست و نظام دارد توجه آنها به پادشاهان و سلاطین خواهد بود. و چنان که ذکر نمودیم که سلاطینی که عمل به مضامین آنچه متوجه به ایشان است بنمایند البته نایب خاص امام‌اند همچنان مجتهدینی که عمل به مضامین آنچه متعلق و متوجه به ایشان است بنمایند ایشان نیز نایب خاص امام خواهند بود.[۱]

تبیین کشفی از عهدنامه‌ی مالک اشتر کافی است که وی را در نظریه‌پردازی سیاسی از اندیشمندان جریانی شمرد کاملاً متمایز از جریان سیاست‌نامه‌نویسی. توجه برانگیز است که کشفی کاملاً متناسب با شرایط تاریخی خاصی که در آن می‌زیسته به تفسیر عهدنامه می‌پردازد. این شرایط، یعنی شرایطی که نهاد روحانیت به‌عنوان یک دستگاه یا سازمان سیاسی در استقلال نسبی از حکومت قرار گرفته و داعیه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور نایب امام را دارد، تا پیش از افشاریه و زندیه اصلاً وجود نداشت. حتی در دوره‌ی متأخر صفویان نیز چنین شرایطی مهیا نبود. محمدباقر مجلسی که در بسترسازی فقه

---

۱. کشفی، سیدجعفر، تحفةالملوک، ص ۲۵۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

سیاسی شیعه در زمینه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور نایب امام نقش بس تعیین‌کننده‌ای داشت تا آخر از حکومت صفویان پیروی کرد؛ اما در دهه‌ی آغازین حکومت قاجاریان شرایط متفاوتی استقرار یافت. در این شرایط، روحانیت با تبدیل شدن به سازمان نیرومندی که در تبیین ایدئولوژیکی فعالیت سیاسی خود تا حد زیادی پیش آمده بود، آشکارا خواهان تقسیم قدرت سیاسی ـ اجتماعی میان خود و دستگاه سلطنت شد. سیدجعفر کشفی در نظریه‌پردازی این تقسیم قدرت نقش مؤثری یافت. او عهدنامه‌ی مالک اشتر را اصلاً به گونه‌ای تفسیر کرد که انگار مبیّن همین تقسیم قدرت است: «هرآینه خطاباتی که در آن عهدنامه تعلق به رکن علمی و به احوال علما دارد توجه آنها به مجتهدان و اهل علم خواهد بود و خطاباتی که تعلق به رکن سیفی و امر سلطنت و سیاست و نظام دارد توجه آنها به پادشاهان و سلاطین خواهد بود.» او متشرعی بود که هرچه را از گذشتگان آموخت لباس شریعت پوشاند. از نظر ما، هدف مشخص و آشکار او از این عمل نیز بسترسازی نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری نایب امام (فقیه جامع‌الشرایط) ـ به‌طور عام ـ و تقسیم قدرت سیاسی ـ اجتماعی میان دو دستگاه سلطنت و روحانیت ـ به‌طور خاص ـ بود.

به این نکته نیز باید توجه کرد که از چگونگی داوری دکتر طباطبایی نسبت به آرای کشفی می‌توان به این ادراک رسید که ایشان از تطبیق مؤلفه‌های ظاهراً یکسان در آرای کشفی با برخی مؤلفه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری و یا برخی جنبه‌های فکری مندرج در سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی این نتیجه را می‌گیرد که آثار کشفی معرف تداوم همان سنت سیاست‌نامه‌نویسی، منتها در دوره‌ی انحطاط اندیشه‌ورزی است. اما این یکسانیِ ظاهری توضیح دیگری می‌طلبد و به پیامدی می‌انجامد متمایز از چنان نتیجه‌ای.

موضوع این بود که اندیشمندان شیعه باید نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امامت (در عصر غیبت، بر محور نایب امام) را تدوین کنند. سه قرن طول کشید تا آنان این تبیین نظری را بر زمینه‌ی نظریه‌ی سیاسی موجود یعنی سنت اندیشه‌ی سیاسی در ایران، و بازپرداخت آن نظریه و سنت بر زمینه‌ی

AVAYEBUF.wordpress.COM

تشیع، به انجام رسانند. این بازپرداختِ اندیشه‌ی سنتی سیاسی در ایران بر زمینه‌ی تشیع، از همان آغاز که متفکران شیعه به نظریه‌پردازی ایده‌ی امامت برای تدوین فقه سیاسی تشیع پرداختند، بروز یافت. ابن مطهر حلّی در ضرورت «امامت» می‌گوید:

انسان مدنی‌الطبع است؛ او نمی‌تواند به جهت تنوع و فزونی نیازهایش و ناتوانی در برآوردن آنها در خارج از اجتماع، تنها زندگی کند. ولی گرچه به همکاری و تعاون دیگران نیازمند است، تحت نفوذ خودپسندی و آزمندی قرار دارد، و نیز در پی ربودن دارایی دیگران و تسلط و به بردگی کشیدن آنها برمی‌آید. از این‌رو، جنگ و نزاع بدون وجود امام پایان‌پذیر نیست و امام خود از هر گناه و عیب و خطایی در داوری‌ها و اعمال خود در قضاوت میان آنان مصون می‌باشد. و تنها از این طریق است که حقوق افراد نسبت به یکدیگر به‌نحوی مؤثر حمایت شده، حدود الهی به اجرا درآمده، و آرامش و نظم در جامعه تضمین می‌شود.[۱]

می‌توان در همین خصوص مثالی نیز از محمدباقر مجلسی آورد. او در *عین‌الحیوة* در فصلی با عنوان «هیچ عصری خالی از امام نمی‌باشد و آن امام از جانب خدا می‌باید منصوب باشد» در ضرورت وجود امام می‌گوید:

چون خداوند عالمیان مردم را به امری چند تکلیف فرمود و اندازه چند از برای اوامر و نواحی خود مقرر ساخت و امر فرمود که ایشان از حدود تعدی نکنند که مورث فساد ایشان است پس ناچار است که بر ایشان امینی بگماردک ه مانع ایشان گردد از تعدی کردن و ارتکاب محرمات نمودن زیرا اگر چنین شخصی نباشد هیچ‌کس لذت و منفعت خود را از برای مفسده‌ای که به دیگری عاید گردد ترک نخواهد کرد چنان چه ظاهر است از نفوس و طبایع مردم لهذا خدا قیمی و امامی برای ایشان مقرر فرموده که ایشان را منع نماید از فساد و حدود احکام الهی را در میان ایشان جاری سازد چنان چه ظاهر است که هیچ فرقه از فرق و ملتی از ملل تعیش و بقای ایشان بدون سرکرده و رئیسی نبوده چون جایز باشد که حکیم علیم این خلق را خالی گذارد از امامی که مصلح احوال ایشان باشد و با دشمنان ایشان محاربه نماید و

۱. لمتون، آن، همان، ص ۳۷۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

غنایم و صدقات را در میان ایشان به عدالت قسمت نماید و اقامه جمعه و جماعت در میان ایشان بنماید و دفع شر ظالم از مظلوم بکند ایضاً اگر امامی در میان مردم نباشد که حافظ دین پیغمبر باشد ملت مندرس شود و دین بر طرف شود و احکام الهی متغیّر و متبدل گردد و ارباب بدع و ملاحده در امور دین و احکام شرع زیاده وکم بسیار بکنند و شبهه‌ها در میان مسلمانان پیدا کنند زیرا که خلق چنانچه می‌بینیم همگی ناقصند و در طبایع و رای‌های ایشان اختلاف بسیار است هریک به خواهش خود رأیی اختراع می‌نماید پس اگر حافظی از برای دین نباشد دین بزودی باطل می‌شود.[1]

این بخش از آرای مجلسی را از آن جهت به تفصیل آوردیم که می‌خواستیم به دو نکته اشاره کنیم. یکی این که توجه نداشتن به آثار بسیار متنوع مجلسی باعث می‌شود که دکتر طباطبایی صرفاً با اعتنا به خطبه‌ی بر تخت نشستن شاه سلطان حسین نتیجه بگیرد «مضمون آن خطبه واپسین کلام ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت اندیشهٔ سلطنت خودکامه در ایران بود.» (ص ۴۸۲) و مهم‌تر آن که نظر فوق به‌طور نمونه‌وار، تلاش فقهای شیعه برای تدوین نظریه‌ی امامت را باز می‌نماید. امری که به‌ناگزیر بر بستر سنت اندیشه‌ورزی سیاسی در ایران تحقق می‌یافته است.

از چنین الزامی اما نمی‌توان تلاش فقهای شیعه برای تبیین حکومت فقهی‌ـ شرعی بر محور امامت را تصلب سنت اندیشه‌ی سیاسی و تفکر سیاست‌نامه‌ای ایران تعبیر کرد. به نظر می‌رسد نادیده گرفتن این موضوعِ مهم و توجه صرف به تشابه ظاهری برخی آرای سیاسی فقهای معتقد به حکومت فقهی ـ شرعی ـ ازجمله کشفی ـ با تفکر سیاست‌نامه‌ای باعث شده که دکتر طباطبایی به چنین قضاوتی در مورد کشفی برسد: «**در اندیشهٔ سیاسی کشفی با اقتدای به اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و مانند همهٔ سیاستنامه‌نویسان، شاه در رأس هرم اجتماع انسانی قرار دارد و اسوه‌ای است که مردم او را سرمشق قرار می‌دهند و همهٔ مناسبات اجتماعی با توجه به مقام او تعیّن پیدا می‌کنند.**» (ص ۳۸۸)

---

۱. مجلسی، محمدباقر، عین‌الحیوة، صص ۸۹ـ۹۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

قبلاً، نمونه‌هایی از نظرات کشفی را آوردیم که به اعتبار همان‌ها می‌توان قضاوت فوق را سنجید و رد کرد. در این‌جا به یک نمونه‌ی دیگر از اعتقاد کشفی به **مقام و جایگاه** پادشاهان اشاره می‌کنیم. کشفی در *تحفة‌الملوک*، آن‌جا که از خصلت‌های علم صحبت می‌کند، نخستین خصلت علم را غنا (ثروت و بی‌نیازی) می‌شناسد. او نسبت غنا با پادشاهان را چنین می‌شناسد:

> ملوک و سلاطین در حقیقت فقیرترین مردمانند چون که میل و رغبت نفوس ایشان به همه چیز از همه کس بیشتر است و میل و رغبتهای ایشان حدی ندارد و اگر فی‌المثل دنیا و مافیها را تحصیل نمایند هرآینه مایل و راغب دنیای دیگری خواهند بود.[۱]

به‌راستی این تحقیر پادشاهان در نادان معرفی کردن آنان را چه نسبتی است با «اسوه» دانستن‌شان که مردم باید آنان را سرمشق خود بدانند؟ و یا به یقین می‌دانیم که کشفی بالاترین ارزش و یگانه غایت را استقرار احکام شریعت بر جامعه می‌داند، هم‌چنان که مردم را از نظر وقوف به احکام شریعت، «جاهل» می‌شناسد. و سپس می‌گوید: «تکلیف جاهلین اطاعت و فروتنی و پیروی نمودن مر علماء است.»[۲]

کشفی برای مردم اسوه‌ای و سرمشقی غیر از پادشاهان نیز سراغ دارد.

در همین ارتباط، یعنی در سنجش چگونگی بازپرداخت شیعیِ سنت اندیشه‌ی سیاسی در ایران است که می‌توان به این قضاوت دکتر طباطبایی در مورد کشفی توجه کرد: «کشفی سیاستنامه‌نویسی "فلسفی"مشرب بود و در نحوهٔ استدلال خود از اسلوب فیلسوفان سیاسی تبعیّت می‌کرد و اثبات اقتدار سیاسی اهل شریعت با مشرب فلسفی او سازگار نبود.» (ص ۳۹۸) در سنجش این نظر می‌توان گفت خود کشفی در ادامه‌ی جریانی که ازجمله با محمدباقر مجلسی در میان اکثریت روحانیت شیعه تثبیت شد، به‌ویژه در *تحفة‌الملوک* با تصوف و شدیدتر، با فلسفه، به ستیزه می‌پردازد. در این‌جا فقط یک نمونه را ذکر می‌کنیم. کشفی با ذکر حدیثی که آن را به امام ششم منسوب می‌داند، وضع جامعه‌ای را که در آن، **انسان و دین، تباه شده است**، علت‌جویی کرده و ازجمله این علت را می‌آورد که:

---

۱. کشفی، سیدجعفر، همان، ص ۱۳۳. ۲. پیشین، ص ۵۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

علمای ایشان شرار و بدترین خلق روی زمین باشند به جهت آن که میل می‌دارند به طریقهٔ فلسفه و حکمتهای موهومی و من درآوردی و به طور تصوف و بدعت و خودرأئی و به خدا قسم که آن علما از اشخاصی هستند که عدول و انحراف از دین و طریقهٔ شریعت نموده‌اند و مبالغه می‌نمایند.[۱]

اما اگرچه او هم با فلسفه و هم با تصوف مخالفت می‌ورزد، از نظر ما مخالفت او مانند سایر متشرعینی که نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و نایب امام را دنبال می‌کنند، با فلسفه، ماهوی و با تصوف، در ظواهر است. از نظر ما او اهل فلسفه را به «عدول و انحراف از دین و طریقهٔ شریعت» متهم می‌کند و اهل تصوف را به «مبالغه» در مبانی آن. اما چرا؟

به اشاره می‌گوییم و می‌گذریم که از نظر ما، فلسفه ــ حتی فلسفه‌ی اسلامی که عمیقاً با "کلام" درآمیخته است ــ نمی‌تواند با نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و نایب امام پیوند یابد. در هر جا نیز که تشابهی میان آرای فیلسوفان و متشرعین معتقد به حکومت فقهی ـ شرعی دیده می‌شود، این تشابه در ظواهر است. قبلاً نمونه‌ای را در برخورد کیفیتاً متمایزِ خواجه نصیرالدین طوسی و سیدجعفر کشفی در موضوعِ به‌ظاهر یکسانِ «تدبیر منزل» آوردیم. این در حالی است که تصوف ــ به‌ویژه تصوف خانقاهی ــ می‌تواند با شریعت در نظریه‌پردازی حکومت فقهی ـ شرعی شیعه پیوند و وحدت یابد. همین یک نکته را می‌گوییم که تصوف و تشیع در یک نقطه‌ی کلیدی به یکدیگر می‌رسند و آن، موضوع تداوم دایره‌ی نبوت است. از منظر تشیع، "امامت" ادامه‌ی دایره‌ی نبوت است و از منظر تصوف، "ولایت". هرچند که باید گفت امامت در نزد متشرع حوزه‌ی حاکمیّت سیاسی را در بر می‌گیرد، اما ولایت در نزد متصوفه شامل چنین حوزه‌ای نیست. این درست است که به‌ویژه از دوره‌ی دوم حکومت صفویان، میان متشرعین و متصوفه برای کسب جایگاه برتر اجتماعی تعارض پدید آمد که در تقابل‌جویی‌ها و مخاصمات نظری و فیزیکی آنان علیه یکدیگر بروز می‌یافت؛ اما این نیز

---

۱. کشفی، سیدجعفر، *تحفة‌الملوک*، ص ۵۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

درست است که متشرعین در تدوین فقه سیاسی شیعه و نظریه‌پردازی حکومت فقهی ـ شرعی، مستقیماً از نظرات متصوفه تأثیر پذیرفته و آن نظرات را بازسازی و گاه رونویسی می‌کردند؛ نظراتی که نه در ظواهر بلکه در ماهیت خود از امکان تطبیق با مبانی حکومت فقهی ـ شرعی برخوردار بود. مثلاً، سید جعفر کشفی در *میزان‌الملوک و الطوایف* به‌شدت زیر تأثیر و وام‌دارِ نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* است. نجم‌الدین رازی که از مرتجع‌ترین صوفیان تصوف خانقاهی در قرن هفتم هجری است در باب پنجم *مرصادالعباد* یعنی «سلوک طوایف مختلف»، هشت فصل می‌آورد. سیدجعفر کشفی، *میزان الملوک والطوایف* را در ده باب تنظیم کرده است. این دو را با هم مقایسه می‌کنیم:

مرصادالعباد	میزان‌الملوک و الطوایف
فصل اول ـ سلوک ملوک و ارباب فرمان	باب سوم: در بیان حقیقت و کیفیت سلطنت ملوک
فصل دوم ـ حال ملوک و سیرت ایشان	باب چهارم: در بیان کیفیت سلوک سلاطین و ملوک
فصل سیم ـ سلوک وزرا و اصحاب قلم و نواب	باب پنجم: در بیان سلوک وزراء نواب و ارباب قلم
فصل چهارم ـ سلوک علما ازفقیهان و مذکران و قضات	باب ششم: در بیان سلوک علماء
فصل پنجم ـ سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال	باب هفتم: در بیان سلوک ارباب نعم و دولت و...
فصل ششم ـ سلوک رؤسا و دهاقین و مزارعان	باب‌هشتم: دربیان‌سلوک‌دهاقین، رئیسان‌وارباب زراعت
فصل هفتم ـ سلوک اهل تجارت	باب نهم: در بیان سلوک ارباب تجارت
فصل هشتم ـ سلوک محترفه و اهل صنایع	باب دهم: در بیان سلوک اهل حرفه و صنعت

اما یکسان بودن ساختار دو کتاب با محتوای یکسانِ بسیاری از مطالب همراه است. مثلاً رازی فصل دوم، یعنی «حال ملوک و سیرت ایشان» را با این نظر آغاز می‌کند:

> بدانک پادشاه را سه حالت است، اول حالت او با نفس خویش، دوم حالت او با رعایا، سیم حالت او با خدای خویش.[1]

و سپس به توضیح و تبیین هریک از این سه «حالت» می‌پردازد. باب چهارم کتاب کشفی، یعنی «در بیان کیفیت سلوک سلاطین و ملوک»، شامل سه «تمهید» است: «تمهید اول: مسؤولیت ملوک در برابر خداوند؛ تمهید دوم:

---

۱. رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، ص ۴۳۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مسؤولیت ملوک در برابر خود؛ تمهید سوم: مسؤولیت ملوک در برابر مردم». اما تا نشان داده باشیم که او در کتاب خود به بازنویسی نظرات رازی، منتها در چارچوب فقه سیاسی شیعه می‌پردازد، باز هم فقط نمونه‌ای از همین «فصل» و «باب» می‌آوریم. رازی می‌گوید:

> اما حالت سیم که پادشاه را با خدای خویش است اینجا عدل راست داشتن ظاهر و باطن خویش است با خدای. و سرّ و علانیه با خدای یکرنگ کردن، و سلطنت و مملکت همچون کمر بندگی بر میان بستن، چنانک خود را و مملکت را برای خدای دارد نه چنانک خدای را و مملکت را برای خود خواهد.[۱]

و کشفی می‌گوید:

> اما حالت اول که سلاطین را با خدای تعالی می‌باشد، پس معنی عدل نمودن ایشان در این حالت، راست و درست داشتن ظاهر و باطن خویش است و یک رنگ نمودن سرّ و علانیه خود را با خدای خود و کمر بستن به امر سلطنت به‌نحوی که خود را و مملکت را برای خدا خواهند و بر پای دارند نه اینکه خدای را برای مملکت و مملکت را برای خود خواهند.[۲]

کتاب *میزان‌الملوک والطوایف* کشفی تقریباً بازنویسی شده‌ی قسمت عمده‌ی یک باب از پنج باب کتاب *مرصادالعباد* رازی در قالب فقه سیاسی شیعه است و دکتر طباطبایی می‌گوید: «**میزان الملوک والطوایف**... بازپرداختی **نو** از همهٔ **مفردات جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران** است» (ص ۳۸۱)

اما نه *میزان‌الملوک والطوایف* «بازپرداختی نو از همهٔ مفردات جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در ایران» است و نه «*تحفة‌الملوک*، به‌طور عمده، رساله‌ای در فلسفهٔ سیاسی.»[۳] (ص ۳۸۶) هردو، بروز تلاش متشرع تمام عیاری است که می‌کوشد با بهره گیری از همه‌ی سنت‌های اندیشه‌ی سیاسی در ایران به‌ویژه در

---

۱. پیشین، ص ۴۴۵.

۲. کشفی، سیدجعفر، میزان‌الملوک والطوایف، همان، ص ۱۰۳.

۳. فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که در *تحفة‌الملوک*، صفحات زیادی به‌شرح «احوال آخرالزمان» اختصاص یافته است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نظریه‌ی سلطنت و بازپرداخت صوفیانه‌ی آن، تدوین فقه سیاسی شیعه در خصوص حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و نایب امام را گامی به پیش ببرد. این فقط نمونه‌ای از تلاش متفکران شیعه در یک دوره‌ی حدوداً سیصد ساله برای تدوین نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی است که در رأس آن فقیه جامع‌الشرایط قرار می‌گیرد. اما این موضوعی نیست که دکتر طباطبایی به آن توجه نشان دهد.

برگردیم به همان نظر دکتر طباطبایی مبنی بر این که «اثبات اقتدار سیاسی اهل شریعت با مشرب فلسفی او [= کشفی] سازگار نبود.» در بررسی دو کتاب کشفی تلاش‌مان این بود نشان دهیم که هدف عمده‌ی کشفی اصلاً اثبات اقتدار سیاسی و اجتماعی اهل شریعت بوده است. حال می‌پرسیم «اثبات اقتدار سیاسی اهل شریعت» به چه معناست؟ تلاش برای تدوین نظریه‌ی حکومت فقهی ـ شرعی به رهبری نایب امام (فقیه جامع‌الشرایط) و تلاش برای تقسیم قدرت میان دو دستگاه سلطنت و روحانیت، آن هم به این دلیل که به نظر کشفی هنوز فقیهان از شرایط کسب قدرت برخوردار نیستند، آیا اقدام به «اثبات اقتدار سیاسی اهل شریعت» معنی نمی‌دهد؟ دکتر طباطبایی می‌گوید: «کشفی بر آن است که در روزگار او "قلم" **تنها** در اختیار مجتهدین و "سیف" در اختیار سلاطین قرار دارد و از این رو، ناگزیر، آن دو باید **دو شأن منصب امامت را میان خود تقسیم کنند.**» (ص ۳۹۰) حال، این پرسش پیش می‌آید که در فقه سیاسی شیعه، آیا «منصب امامت» شامل قدرت سیاسی و فرمانروایی می‌شود یا نه. حکومت آرمانی شیعه، اساساً با «منصب امامت» تعیّن می‌پذیرد. پس چگونه است که تلاش برای تقسیم شأن منصب امامت میان اهل شریعت و سلاطین به معنای تلاش «برای اثبات اقتدار سیاسی اهل شریعت» نیست؟ وقتی کشفی کلام «من پیامبر شمشیرم» را به پیامبر اسلام نسبت می‌دهد، به آن معناست که به جدایی میان قلمرو دین و قلمرو سیاست و قدرت سیاسی معتقد نیست.

تا این‌جا به این بحث پرداختیم که در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی گذار، دو

AVAYEBUF.wordpress.COM

جریان عمده‌ی کیفیتاً متمایز وجود داشت و *روضة الانوار عباسی* به یکی و *میزان‌الملوک* و *تحفة‌الملوک* به دیگری تعلق داشت. به سیر این دو جریان تا ملامحمد باقر سبزواری و سید جعفر کشفی هم اشاراتی داشتیم. از نظر ما، در این بحث باید به سیر و تحول این دو جریان پس از این دو نیز اشاره کنیم. چنین اشاره‌ای کمک می‌کند تا تأثیر این دو جریان را در سیر تحولات اندیشه‌ی سیاسی در ایران معاصر آشکارتر دریابیم.

نخست ببینیم دکتر طباطبایی تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار را که عمدتاً در موضوع نظریه‌ی حکومتی صفویان خلاصه کرده چگونه می‌بیند:

دریافت کلی ما این است که هرچند دکتر طباطبایی در جای جای کتاب از نظریه‌ی سه وجهیِ حکومت صفویان، برآمده‌ی ترکیب سلطنت، تشیع و تصوف سخن می‌گوید، اما کمتر به تحول این نظریه در طول دوران گذار می‌پردازد و یا به آن چندان اهمیتی نمی‌دهد؛ تحولی که فکر می‌کنیم منشأ تأثیرات بس تعیین‌کننده‌ای در تاریخ یکی دو سده‌ی اخیر ایران بوده است.

نمونه‌ای از این کم‌اعتنایی به تحولات اندیشه‌ی سیاسی در عصر صفوی و پس از آن، ازجمله در این داوری ایشان بارز است که «در دهه‌هایی از **سلطنت قاجاریان**، اهل شریعت نیز در کنار نهاد وزارت از اعتباری برخوردار بود و در **همین دوره** کوششی **بی‌سابقه** برای **تدوین نظریهٔ حکومت دینی** آغاز شد.» (ص ۴۸۱) از نظر ما برخوردار شدن روحانیت از اعتبار اجتماعی ــ آن هم نه در کنار نهاد وزارت ــ از زمان شاه تهماسب اول صفوی در ایران تثبیت شد. یعنی از زمانی که این پادشاه خشکه مقدس، محقق کرکی را نایب امام خواند و سلطنت خود را تفویض شده از سوی او دانست. با مطالبی که پیش از این آوردیم نیز مشخص می‌شود که تلاش روحانیان برای «تدوین نظریهٔ حکومت دینی» به همان عصر صفوی بازمی‌گردد و به زمان افول قدرت این سلسله است که چنین تلاشی تشدید می‌شود:

> در دوران شاهان ضعیف و بی‌کفایت، علما تمایل به تجدید ادعایشان مبنی بر عدم وابستگی به نهاد سیاسی کشور را داشتند. بنابراین جای تعجب نیست که

AVAYEBUF.wordpress.COM

طی سلطنت دوتن از ضعیف‌ترین پادشاهان صفوی...علما را در اوج قدرتشان می‌بینیم. طی این دوره، مجتهدان استقلال خود را از شاه کاملاً تثبیت کردند و حق ویژهٔشان را مبنی بر نیابت امام دوازدهم باز پس گرفتند و بدین‌سان در کشوری شیعه مذهب، تنها منبع بر حق قدرت محسوب می‌شدند.[۱]

دکتر طباطبایی باز هم به تحول نظریه‌ی سلطنت عصر صفوی و نیز تحولات مربوط به جایگاه روحانیت اشاراتی دارد. ازجمله: «خلاصهٔ کلام ما این است که در دورهٔ گذار، در نزد اهل شریعت، نظام منسجمی از اندیشهٔ سیاسی نمی‌توانست تدوین شود. تشتت در آرای اهل شریعت، به سبب این‌که حدود و ثغور مبانی بحث‌های آنان معلوم نبود، در حوزه‌های مختلف تا جایی بود که زمانی که به قلمروهایی مانند اندیشهٔ سیاسی وارد می‌شدند، به آنان اجازه نمی‌داد با سود جستن از مبانی شرعی **نظامی منسجم از اندیشهٔ سیاسی** تدوین کنند.» (ص ۳۶۱، زیرنویس) نخست باید پرسید اگر از یکی دو استثنا بگذریم اصلاً در کدام دوره و در کدام عرصه‌ی فعالیت فکری می‌توان نظام منسجم فکری در میان متفکران ایران سراغ گرفت که فقدان آن‌را در میان اهل شریعت در دوره‌ی گذار دلیلی بر بی‌اهمیت بودن جریان اندیشه‌ی سیاسی برای اینان بدانیم؟ فرهنگ ایرانی را با نظام منسجم فکری چه کار! دوم این‌که فقدان «نظام منسجم اندیشهٔ سیاسی» به معنای فقدان جریان اندیشه‌ی سیاسی در نزد گرایش‌های مختلف روحانیتِ دوره‌ی گذار نیست. هم‌چنان که «تشتت در آرای اهل شریعت» نیز، ازجمله به‌دلیل معلوم نبودن حدود و ثغور بحث‌هاشان در عرصه‌ی سیاست، باز هم ناقض وجود جریان اندیشه‌ی سیاسی در میان اهل شریعت نیست. اصلاً باید پرسید آیا ممکن بود که حدود و ثغور آن مباحث معلوم باشد؟

علماء و فقها در مجموع، در زمان غیبت، نایبان عام امام زمان در امور شرعی هستند. از طرف دیگر به عقیدهٔ آنان، امور دنیوی که نیازمند قوه قهریهٔ حکومت است، به دست غاصبان افتاده است؛ هرچند که این تفاوت (بین امور دینی و دنیوی) در کل، صریح و روشن نیست و در حقیقت در جامعهٔ اسلامی، چه با اکثریت سُنی و چه با اکثریت شیعه، چنین چیزی ممکن

۱. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، ص ۲۳۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نخواهد بود.[۱]

سوّم، این که دقیقاً همین تشتت در آرای اهل شریعت بود که جریان اندیشه‌ی سیاسی در میان این جماعت را به تحرک واداشت، تقویت کرد و اعتلا بخشید. کافی است که مثلاً فقط به تعارضات فکری اخباریان و اصولیان در دوره‌ی گذار، و ازجمله در برخوردشان با موضوع سیاست توجه کنیم تا دریابیم که چنین تشتّتی تا چه حد در پروراندن اندیشه‌ی سیاسی در میان روحانیان مؤثر بود. و چهارم این که جریان اندیشه‌ی سیاسی در میان اهل شریعت، برای تبدیل شدن به نظام منسجم سیاسی به زمان نیاز داشت. زمانی به درازای دو سده تا این فعالیت فکری سرانجام در نظریه‌ی ولایت فقیه، هم‌چون بدیل نظریه‌ی سلطنت، تبیین شود.

یک نمونه‌ی دیگر از اشارات مؤلف به تحول در نظریه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار این است که: «مقدمات ایجاد ترکیبی از تشیع ــ تصوف ــ سلطنت نیز که به‌دنبال برآمدن صفویان به مذهب مختار تبدیل شد... بیشتر از آن که در قلمرو علوم شریعت تأثیری داشته باشد، در قلمرو تصوف، ادبیات، اندیشهٔ سیاسی و به‌ویژه تاریخ‌نویسی محسوس بود، زیرا علوم شرعی، به‌رغم پیوستگی‌هایی که با سیاست پیدا کرد، **راه خود را دنبال می‌کرد** و شریعت تا پایان دورهٔ گذار، **حتی پس از آن، به سبب شالودهٔ استواری که پیدا کرده بود، از آمیختگی با دیگر قلمروها برکنار ماند.**» (صص ۳۲۷-۳۲۸) به نظر ما تشیع در طول دوره‌ی گذار به‌واسطه‌ی آمیختگی با دیگر قلمروها ــ و مشخصاً سیاست ــ بود که اصلاً شالوده‌ای استوار یافت. آیا مشارکت روحانیان در سرکوب نقطویان به شالوده‌ریزی تفکر اصولی یاری نرساند؟ آیا تعارضات درونی روحانیت ــ ازجمله رویارویی اصولیان و اخباریان ــ در دوره‌ی گذار به این علت بود که روحانیت «راه خود را دنبال می‌کرد» و یا این که مهم‌ترین عامل تشدید این رویارویی اساساً تلاش اکثر روحانیان برای آمیختن شریعت با سایر حوزه‌ها و تدوین راه کاری برای چگونگی این آمیختگی بود؟ اگر فقط

---

۱. لمتون، آن، همان، ص ۳۸۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به همین موضوع اعتنا کنیم که روحانیت از «نهاد» بوروکراتیک در آغاز حکومت صفوی به «نهاد» سازمانی پس از حکومت صفویان تحول یافت، کافی است تا دریابیم که روحانیت ــ آگاهانه یا ناآگاهانه ــ مسیری را می‌پیمود در جهت درآمیختن با همه‌ی مسایل اجتماعی.

ایشان در مورد تحولات نظریه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار می‌گوید: «در کانونِ دریافتی از اندیشهٔ دینی که در دورهٔ گذار به مذهب مختار تبدیل شد، "امر به معروف و نهی از منکر" قرار داشت، اما از آن‌جا که افق نسبت میان دیانت و سیاست از نظریهٔ سلطنت مطلقه فراتر نمی‌رفت، دیانت با این که ادعای سیاست نیز داشت، اما در محدودهٔ تنگ اخلاق فردی و خصوصی فروماند.» (ص ۴۸۲) باید پرسید مگر روحانیت برای پاسخ‌گویی به ادعای سیاسی موردنظرش حتماً نیاز داشت که از چنان افقی فراتر برود؟ و آیا تلاش برجسته‌ترین روحانیان دوره‌ی گذار را از محقق کرکی که به تبیین نظری نایب عام امام بودن مجتهدان و فقها پرداخت، تا محمدباقر مجلسی و سیدجعفر کشفی که رسماً بر تقسیم قدرت میان دو دستگاه سلطنت و روحانیت تأکید می‌ورزیدند، می‌توان مترادف با تلاش برای حفظ دیانت «در محدودهٔ تنگ اخلاق فردی و خصوصی» دانست؟

در مورد تحول در اندیشه‌ی سیاسی باز هم چنین می‌خوانیم: «اما ترکیب تشیع، تصوف، سلطنت نمی‌توانست در درازمدت برقرار بماند: عنصر تصوفی که مرشد کامل بر آن تکیه داشت، بی‌بنیادتر از آن بود که بتواند نقشی در اندیشهٔ سیاسی حکومتی که به‌تدریج در مناسبات جدید جهانی وارد می‌شد، ایفا کند. حاصل جمع میان سلطنت و دیانتی که در دورهٔ متأخر ایران به صِرف شریعت تبدیل شده بود، نیز دستخوش چنان ابهامی بود که هیچ نظام فکری منسجمی بر پایهٔ آن نمی‌توانست تدوین شود. در دورهٔ گذار، از نظریهٔ سلطنت ایرانشهری جز عنصر خودکامگی آن باقی نمانده بود و اندیشهٔ دینی نیز به‌جای آن که **با توجه به الزامات زمان تحول پیدا کند**، بر پایهٔ اندیشهٔ سیاسی سلطنت **خودکامه** و نظریهٔ حکومتی استبدادی تفسیر شده بود.» (ص ۴۸۲) اولاً، **پیش‌تر** نظر خود را درباره‌ی زوال و حذف عنصر صوفیانه در نظریه‌ی

AVAYEBUF.wordpress.COM

حکومتی صفویان توضیح دادیم و گفتیم این امر در جریان تحول "جنبش" به "حکومت"، ناگزیر شد. از این‌رو، به نظر می‌رسد این امر به «بنیاد» داشتن یا بی‌بنیادی نظریه‌ی صوفیانه آن هم در بستر تحولات و مناسبات عصر جدید جهانی، ارتباط مستقیمی ندارد. می‌بینید که ما هنوز هم با نکبت تصوف منحط دست به گریبانیم. دوم این که در مورد تحول فقه سیاسی شیعه نیز این پرسش پیش می‌آید که آیا اصلاً ممکن بود این مؤلفه‌ی نظریه‌ی حکومت «با توجه به الزامات زمان تحول پیدا کند»؟

حال به سیر تحولات دو جریان اصلی اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار اشاره می‌کنیم:

در مورد جریان نخست که ادامه‌ی سنت سیاست‌نامه‌نویسی ایران بود سه نکته را ذکر اشاره می‌کنیم: اول، اندیشه‌ی ایرانشهری در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی سنت بسیار کهنی به‌شمار می‌رفت. تا آغاز دوره‌ی گذار نیز از بازپرداخت این اندیشه در بستر اسلام حدوداً ده قرن می‌گذشت. در عین حال، پیش از دوره‌ی تثبیت اقتدار ایلی ترکان در زمان سلجوقیان، اندیشه و به‌ویژه اندیشه‌ی سیاسی، در ایران رو به زوال نهاد. از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت که این سنت اندیشه‌ی سیاسی تا آغاز دوره‌ی گذار عمده‌ی ظرفیت‌های فکری خود را بروز داده و دیگر در سراشیب زوال فرو غلتیده بود.

دوم، سلطنت استبدادی در پی حدود دوهزار سال ایستاییِ تاریخی که به این جامعه تحمیل کرده بود، به‌ویژه پس از عباس اول صفوی، رو به زوال نهاد. هرچند که نادر شاه حس قومی ایرانیان را برانگیخته باشد و یا آقامحمدخان قاجار وحدت سرزمینی ایران را تأمین کرده باشد، اما سلطنت این دو نیز در دوره‌ی زوال تاریخی حکومت استبدادی می‌گذشت و به‌مثابه‌ی حکومتی خلاف جریان تاریخ مطرح بود. از این لحاظ، اصلاً عامل محوریِ عینی و مادیِ سیاست‌نامه‌نویسی یعنی سلطنت و مظهر و تجلّی آن، «شاه» به زوال تاریخی دچار بود.

سوم، انطباق سنت اندیشه‌ی ایرانشهری و تفکر سیاست‌نامه‌ای با فقه سیاسی شیعه نمی‌توانست به تأسیس اندیشه‌های بدیع سیاسی انجامد. اگر جریان

AVAYEBUF.wordpress.COM

سیاست‌نامه‌نویسی با آغاز حکومت صفویان، جان تازه‌ای گرفت اساساً به‌دلیل ترکیب سه وجهی نظریه‌ی حکومت صفویان یعنی سلطنت، تشیع و تصوف بود؛ ترکیبی که می‌توانست صورتی نو از محتوایی کهن عرضه دارد. به‌علاوه، چنان که قبلاً گفتیم، در دوره‌ی گذار، اندیشه‌ی سیاسی، ازجمله به علت پیوندش با فقه سیاسی شیعه عمدتاً به چگونگی سلطنت، و نه به نقد و تحلیل ماهیت آن، می‌پرداخت. این امر نیز در این که سیاست‌نامه‌ها به سوی اندرز-نامه‌های اخلاقیِ کم‌مایه سوق یابند، مؤثر افتاد.

همین سه عامل در کنار عوامل دیگری ازجمله عدم حمایت صفویان از جریان سیاست‌نامه‌نویسی کافی است تا دریابیم که سنت سیاست‌نامه‌نویسیِ رو به زوال دوران اسلامی در انطباق با فقه سیاسی شیعه نیز نمی‌توانست به‌طور خلاقانه‌ای بازتولید شود. از اواخر سلطنت صفویان نیز عوامل دیگری در دامن زدن به زوال هرچه بیشتر این جریان اندیشه‌ی سیاسی مؤثر افتاد. اگر در دوره‌ی گذار متشرعین و روحانیان ازجمله تدوین‌کنندگان اصلی این نوع آثار سیاست‌نامه‌ای بودند، با تقویت جریان دیگر، یعنی اندیشه‌ی سیاسیِ معطوف به حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امام و نایب امام، آن متشرعین و روحانیان از جریان رو به زوال نخست روی گردانده و به جریان فکری دوم می‌پیوستند. از این‌رو، پس از زوال صفویان دیگر روحانی برجسته‌ای را نمی‌شناسیم که در ادامه‌ی سنت سیاست‌نامه‌نویسی دوران اسلامی، سیاست‌نامه یا اندرزنامه‌ای نوشته باشد.

با این وجود سنت سیاست‌نامه‌نویسی تا دوره‌ی قاجاریه ادامه یافت. در این مرحله عمدتاً تاریخ‌نویسان و دیوانیان بودند که بر حفظ این سنت کوشیدند. در دوره‌ی متأخر صفویان و یا دوره‌ی افشاریه، جریان سیاست‌نامه‌نویسی عمدتاً در نوشته‌های تاریخی بروز یافت. در دوره‌ی قاجاریه نیز چنین بود. چه رستم‌الحکما در *رستم‌التواریخ* و چه محمدتقی سپهر در *ناسخ‌التواریخ* جلوه‌هایی از این اندیشه را به نمایش گذاشتند. دیوانیان و اندیشمندانی نیز بودند که در آثار خود، این سنت را ادامه دادند. ازجمله: ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، حاجی اسدالله قوام شیرازی، سلطان‌الواعظین، محمدحسن بن

AVAYEBUF.wordpress.COM

ابوطالب، محمد ندیم بارفروش و... . با این حال این جریان اندیشه‌ی سیاسی در منگنه‌ی دو جریان اندیشه‌ی سیاسی رو به رشد قرارگرفت و مضمحل شد: یکی جریان دوم مورد بحث ما که بالاخره در نظریه‌ی ولایت فقیه به‌عنوان بدیل نظریه‌ی سلطنت مطرح شد و دیگری اندیشه‌ی سیاسی تجددطلبانه‌ای که اندیشه‌ی دوران جدید بود.

در مورد تحولات جریان دوم، گفتنی است که باید حدود دو قرن سپری می‌شد تا گرایش به حکومت فقهی ـ شرعی بر محور نایب امام و فقیه جامع‌الشرایط ـ که نایب امام خوانده می‌شد ـ تا به جایی برسد که بتواند این نوع حکومت را به‌مثابه‌ی بدیل حکومت سلطنت مطلقه نظریه‌پردازی کند. این، مدتی بود که تقریباً کل دوره‌ی گذار را در بر می‌گرفت.

با شروع دوره‌ی گذار، جریان مسلط روحانیت نخست تا دوره‌ی متأخر صفویان با دستگاه سلطنت وحدت داشت. از دوره‌ی متأخر صفویان تا اوایل دوره‌ی قاجاریه در وحدت و تضاد با آن قرار گرفت و سپس از زمان محمدشاه عملاً به رویارویی و تعارض با سلطنت پرداخت. اما علی‌رغم این، از همان آغاز دوره‌ی گذار روحانیانی بودند که وحدت با دستگاه سلطنت را نمی‌پذیرفتند و دست‌کم خواهان استقلال روحانیان بودند. البته این مسئله در آغاز از سوی روحانیان منفرد پیش گرفته می‌شد و هم‌چون یک جریان فکری و اجتماعی مطرح نبود:

> طی سلطنت شاه طهماسب نمونه‌های متعددی از برخورد میان صدر که نمایندهٔ قدرت سیاسی بود و مجتهدان وجود داشت و در حین این که نفوذ صدر کاهش می‌یافت، تنها سلطهٔ شخص شاه بود که قدرت مجتهدان را محدود می‌کرد.[1]

و یا ملااحمد اردبیلی (متوفا به سال ۹۹۳ هـ. ق) که ساکن نجف بود حتی به دعوت عباس اول حاضر نشد به ایران بیاید و با صفویان همکاری کند. او اعتقاد داشت که پرداخت مالیات به پادشاهان جائر و ستمگر حرام است.

---

۱. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، ص ۹۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اما عوامل گوناگونی باعث شد تا تبلیغ در مورد حکومت فقهی ـ شرعی بر محور امامت از محدوده‌ی تک‌روحانیان فراتر رود و به یک جریان تبدیل شود. از جمله‌ی این عوامل، مقابله با تصوف بود. دستگاه سلطنت و نهاد روحانیت ـ چه روحانیت رسمی و وابسته به حکومت، چه روحانیتی که به این جریان دوم تعلق داشت ـ در سرکوب تصوف اشتراک منافع داشتند. می‌توان گفت که از منظر روحانیتِ طرفدار حکومت فقهی ـ شرعی، سرکوب تصوف خلأ فکری‌ای در جامعه ایجاد می‌کرد که در چنان شرایطی تنها ممکن بود از جانب روحانیت و شریعت‌مداریِ مورد حمایت آن، پر شود. هرچند که سرکوب تصوف در درازمدت در نزدیک شدن روحانیت رسمی وابسته به حکومت با روحانیتی که در حاشیه‌ی قدرت قرار داشت مؤثر افتاد:

> چندان که نهاد مذهب بیش از پیش نهادینه و منفک از نهاد سیاست می‌شد، آنچه مینورسکی «بلهوسی صوفیانهٔ عهد ماضی» نامید، دیگر تحمّل‌پذیر نبود. اما تنها به‌دلیل دینی نبود که مجتهدان بر تصوف، که آن را «این شجرهٔ خبیثهٔ زقومیه» می‌خواندند، می‌تاختند. آنان دلیل سیاسی متقنی هم برای تخریب تصوف مرسوم داشتند: تا زمانی که تصوف هستی داشت، به‌لحاظ نظری و عقیدتی، تهدیدی برای عزم خود ایشان به مبارزه‌جویی با مطلقیت سلطنت بود.[۱]

در عین حال، عوامل متعددی ازجمله همین عامل مبارزه‌جویی با تصوف و بعداً تصوف‌ستیزیِ روحانیت رسمی و غیررسمی باعث شد تا اینان با در نظر گرفتن هرگونه نگرش باطنی به شریعت به‌عنوان انحراف از دین، هرچه بیشتر به ظواهر و مناسک شریعت اهمیت دهند و تبلیغ‌گرِ دریافتی قشری از دین شوند. همین گرایش، تشیع را به سمت شریعت ایجابی راند. اما از مهم‌ترین نتایج همین گسترش شریعت ایجابی و دیانت قشری، تدارک امکانی برای روحانیت بود تا با بسط دریافت عوامانه از شریعت، بیش از پیش به توده‌ی مردم نزدیک شده و با آنان درآمیزد. محمدباقر مجلسی در بسط و استقرار این دریافت عوامانه از تشیع سهم بسیار به‌سزایی داشت. همین امر به روحانیتِ متعلق به

---

۱. سیوری، راجر، در باب صفویان، ترجمه‌ی رمضان علی روح‌اللهی، ص ۱۴۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

جریان دوم امکان داد از دوره‌ی متأخر حکومت صفویان به بعد در تضادشان با دستگاه سلطنت از پشتوانه‌ی توده‌ای برخوردار شود.

در همین دوره‌ی متأخر حکومت صفویان، این موضع‌گیری در میان روحانیان تقویت شد که از نایب امام دانستن پادشاهان صفوی امتناع کنند و فقها و مجتهدان را به‌عنوان نایب امام بشناسانند. شاردن می‌گوید هرچند «قریب به اتفاق مردم» به نایب امام بودن پادشاهان صفوی و مشروعیت آنان باور دارند:

> اما گاهی اهل منبر پذیرش این عقیده را تخطئه می‌کنند و آزادانه بیان و تبلیغ می‌نمایند که پادشاه باید هم از سلالهٔ امام و هم جامع علوم زمان خود و کاملاً معصوم باشد، و چگونه ممکن است پادشاه نامؤمن شرابخواره و هوسباز و مستغرق گناه با عالم بالا نزدیک باشد و نور هدایت را برای راهنمائی مؤمنان برای مردمان متدین شرح و توضیح کند... پادشاهی بر جامعهٔ مسلمانان تنها شایسته و درخور مجتهدی است که پایهٔ دانش و تقوایش از همگان بالاتر باشد. این درست است که چون مجتهد وارسته‌ای پردانش و سلیم است باید پادشاهی در کنارش باشد که به ضرب شمشیر مردمان را به رعایت عدالت وادار نماید اما باید چون وزیری فرمانبردار و سر به‌راه باشد، نه بیش.[1]

با زوال قدرت صفویان، ارتباط میان حکومت و "نهاد" روحانیت دستخوش تحولاتی شد که بر قدرت‌گیری جریان معتقد به حکومت فقهی ـ شرعی تأثیر مستقیمی نهاد. مثلاً، در دوره‌ی انحطاط صفویان در زمان شاه سلطان حسین، سلطنت زوال یافته برای این که بتواند خود را سر پا نگه دارد ناگزیر شد هرچه بیشتر به روحانیت توسل جوید. درباره‌ی نفوذ روحانیان در زمان سلطنت او گفته شده:

> تا مدت بیست سال هرج و مرج در ممالک ایران رخ ننمود و مدت بیست سال میل خاطر آن حضرت به طرف علما و فضلا و عیاشی گذشت. و نظر به جبر و تعدی قزلباشیه که با رعایا می‌کردند، حکام قزلباشیه معزول فرمود. به جهت عدل و داد، سادات و فضلا[ی] متقی و پرهیزگار را بجای امرا، در

---

۱. شاردن، همان، ص ۱۱۴۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

شهرهای ایران به حکومت گذاردند، که موافق شرع انور اثنی عشر به دیوان خاص و عامل پردازد، ... در اکثر امور ملکی و مالی به صلاح و صواب‌دید فضلا و علما می‌فرمود... .[۱]

علاوه بر این، افول قدرت صفویان، در ضمن باعث دور شدن روحانیت از دستگاه سلطنت و پخش شدن آنان در سطح کشور و درآمیختن بیشتر با مردم شد. ناتوانی اقتصادی و زوال مشروعیت سیاسی، پادشاهان دوره‌ی آخر صفوی را علی‌رغم نیازشان به روحانیت، از جلب حمایت گسترده‌ی اینان بازمی‌داشت. روحانیت در نزدیک شدن هرچه بیشتر به اقشار فرادست و فرودست جامعه پشتیبانانی یافته بود که او را از اتکای به قدرت سیاسی بی‌نیاز می‌کرد. در عین حال، در دوره‌ی افشاریه و زندیه، روحانیت بر تعارضات درونی خود فایق آمد و با غلبه‌ی اصولیان، به‌مانند سازمان نهادینه شده‌ای درآمد که توانست از این موضع و با استفاده از نهادهایی مثل مرجعیّت و فتوا با بخش‌های دیگر جامعه در ارتباطی انداموار قرار گیرد. پخش شدن روحانیت در پهنه‌ی کشور، جریان عوام‌گرایی در شریعت، و از این طریق، جلب حمایت مردمی از سوی روحانیت را هرچه بیشتر تقویت کرد. از جمله‌ی پیامدهای این امر می‌توان رواج زیارت مکان‌های مذهبی و افزایش دامنه‌ی مراسم و مناسک عزاداری را برشمرد که مستقیماً در رشد بنیه‌ی اقتصادی روحانیت تأثیر گذاشت.

به این ترتیب، به هنگام برآمدن قاجاریان، دستگاه روحانیت از قدرت اجتماعی ـ سیاسیِ پردامنه‌ای برخوردار بود. در این میان، آقا محمدخان قاجار ازجمله به علت اعتقادات دینی بس ریشه‌ای و برخورداری از دانش وسیع در فقه شیعه، احترام عمیقی برای روحانیت قایل بود. همین امر متقابلاً اعتماد روحانیت به او را برمی‌انگیخت. اما فتحعلی شاه، جانشین او چه از لحاظ اعتقاداتی که ناصادقانه می‌نمود و چه ازنظر برخی رفتارهای دینی که باعث خشم روحانیت می‌شد، آنان را هرچه بیشتر به نظریه‌ی سیاسی حکومت

---

۱. قزوینی، ابوالحسن، فوایدالصفویه، به‌تصحیح مریم میراحمدی، ص ۷۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

فقهی ـ شرعی بر محور فقیه جامع‌الشرایط سوق داد. فتحعلی شاه با سیاست‌هایی که اتخاذ می‌کرد (مثلاً، در جریان جنگ‌های ایران و روس) نشان می‌داد که عمدتاً در پی آن است که از روحانیت هم‌چون وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد خود سود جوید. تحقق این امر ناممکن بود: از یک‌سو به این علت که اقتدار ایلی راه زوال تاریخی خود را می‌پیمود، و از سوی دیگر به علت توانمند شدن روحانیت به حدی که می‌توانست دستگاه سلطنت را به معارضه بطلبد. پس در همین دوره بود که جریان بازگشت روحانیت شیعه به اصل اولیه‌ی فقه سیاسی تشیع، یعنی غاصب دانستن همه‌ی حکومت‌ها در عصر غیبت، تقویت شد. اگرچه این بار، این اصل معطوف به حکومتی می‌شد که خود داعیه‌ی تشیع داشت. همین موضوع به‌خودی خود نشان می‌دهد که روحانیت از نظر اندیشه‌ی سیاسی به دوره‌ی تسلیح خود در برابر دستگاه سلطنت گام نهاده بود.

در دوره‌ی اول سلطنت فتحعلی شاه، هرچند روحانیت برجسته‌ی شیعه از او طرفداری می‌کرد، اما کلاً به این حمایت هم‌چون فرصتی تاریخی، و در درجه‌ی نخست فرصتی برای تدوین نظریه‌ی سیاسی حکومت فقهی ـ شرعی، می‌نگریست. مثلاً اگر شیخ جعفر کاشف‌الغطا علناً به حمایت از حکومت فتحعلی شاه می‌پردازد، اما در عین حال در رویکرد تعارض‌آمیز با دستگاه سلطنت با طرح دوباره‌ی موضوع:

> جهاد علیه بغات (= گردنکشان) که فقهای آغازین امامی در دوران غیبت آن را منع کرده بودند... را که در آغاز در اساس متوجه بغی علیه امام بود، گسترد. از نظر او ظلم همچون بغی بود و هر ظالمی، باغی به‌شمار می‌آمد. او می‌گوید: باید با هرکس که علیه امر و نهی امام یا نایب عام یا نایب خاص امام بشورد و هرآن کس که علیه امر و نهی او اقدام کند و از دادن زکات و خمس مضایقه کند یا از انجام دادن حقوق خود سر باز زند، ستیز کرد.[1]

هم‌چنان که کاشف‌الغطا حکومت فتحعلی شاه را:

---

۱. لمتون، آن، زمینه‌های دگرگونی اجتماعی در ایران در قرن نوزدهم میلادی، به‌نقل از نظریه‌ی دولت در ایران، ترجمه‌ی چنگیر پهلوان چاپ دوم، ص ۱۲۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

حکومت اسلامی اصیل نمی‌دانسته و اجازه نمی‌داده است که شاه بی هیچ‌گونه تأیید و اجازه‌ای از سوی علما حکومت خود را مشروع بخواند.[۱]

پس از سیدجعفر کشفی که برای سلطنت ضرورت عقلی قایل بود و می‌کوشید از طریق استدلال‌های منطقی آرای خود را توجیه کند، ملااحمد نراقی به همان سنت عوام‌گرایی در شریعت بازگشت که مجلسی آن را تثبیت کرده بود:

نراقی ترجیح داده است که بندگان خدا برای پرسش‌های کنجکاوانه دربارهٔ مسائل دینی خود چندان به دنبال پاسخ‌های منطقی و عقلی نروند. چنین می‌نماید که علت بنیادی این رجحان، بر این باور وی استوار بوده که باورهای "عوام الناس» از «اعتقادات» آگاهان به «کلام و حکمت متعارفانه» پای برجاتر و خدشه‌ناپذیر می‌ماند.[۲]

در دوره‌ی ملااحمد نراقی، در پایان دوره‌ی گذار و پس از آن، از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، جریانِ معتقد به حکومت فقهی ـ شرعی بر محور فقیه جامع‌الشرایط، دیگر به جریان قابل توجهی در روحانیت بدل شده بود. در این دوره بود که روحانیت هرچه بیشتر به تبیین ضرورت عقلی حکومت فقیهان روی آورد و ملااحمد نراقی بود که نظریه‌ی «ولایت فقیه» را ارائه داد. وی:

هنگام بحث نظری پیرامون حق حکومت و حدود مسئولیت آن و صفات و ویژگی‌های فرمانروای شایسته هرگز در بیان باور خود در نامشروع شناختن حکومتی جز حکومت فقیهان عادل و شایسته درنگ نکرده است. وی می‌گوید که هیچ‌کس بر کسی دیگر ولایت ندارد مگر آن که از سوی خدا، پیامبر و یا یکی از «اوصیا»ی او در موردی بر دیگری ولایت یابد، و البته از دیدگاه او فقیهانند که در روزگار غیبت امام دوازدهم شیعیان فرمانروا و نایب امام هستند.[۳]

و خلاصه این که اگر دکتر طباطبایی سنجش تحولات اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی گذار را با این پیش فرض آغاز می‌کند که: «در دورهٔ گذار... زوال اندیشهٔ سیاسی و تصلب سنت در قلمرو اندیشهٔ سیاسی به مرتبه‌ای رسیده بود که

---

۱. حائری، عبدالهادی، همان، ص ۳۲۹.
۲. پیشین، ص ۳۶۵.
۳. پیشین، ص ۳۳۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

در درون جریان‌های اندیشهٔ سیاسی تحولی صورت نمی‌گرفت.» (ص ۳۴۱) با این شرح مفصل کوشیدیم نشان دهیم که در این دوره و در قلمرو اندیشه‌ی سیاسی نه با «تصلب سنت»، که با «تداوم سنت در مسیری دیگر» مواجه بوده‌ایم. و این خود به‌معنای تحول در اندیشه‌ی سیاسی سنتی است. نیز گفتیم که اگر ایشان هدف از این فصل را «ارائهٔ طرحی از جریان‌های اندیشهٔ سیاسی در دورهٔ گذار» اعلام می‌کند، امّا گزارشی که از این «جریان‌ها» ارائه می‌دهد با واقعیت فعالیت‌های سیاسی در این دوره‌ی سازگار نیست. نشان دادیم که در تحولات اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی گذار نه یک جریان سنتی، بلکه دو جریان عمده‌ی سنتیِ متمایز قابل تشخیص است. گفتیم که، جریان دوم اندیشه‌ی سیاسی در این دوره را که بعداً راه به نظریه‌ی «ولایت فقیه» یافت، نمی‌توان با مفهوم «تصلب سنت» توضیح داد. «تصلب سنت» اگر وجود داشت که داشت، مربوط به همان جریان سیاست‌نامه‌نویسی سنتی بود. پس نتیجه می‌گیریم با طرحی که دکتر طباطبایی از «جریان‌های اندیشهٔ سیاسی ایران در دورهٔ گذار» به دست می‌دهد نمی‌توان به درک صحیحی از تحولات سیاسی در دوره‌ی گذار و پس از آن دست یافت و مشخصاً از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی تحولات ایران معاصر را توضیح داد. دکتر طباطبایی که مکرراً می‌کوشد تا تحولات اندیشه‌ی سیاسی در این دوره را فقط با مفهوم «تصلب سنت» توضیح دهد، ازجمله می‌گوید در دوره‌ی گذار «در وضعیتی که در قلمرو اندیشهٔ سیاسی به‌دنبال تصلب سنت ایجاد شده بود، تنها خروج آگاهانه از سنت می‌توانست راهی به سوی آگاهی از بحران تمدن و فرهنگ ایرانی و انحطاطی که حتی در آغاز فرمانروایی سلسلهٔ قاجار مزمن شده بود، باز کند. اما شگفت این که در تاریخ اندیشه در ایران، راه برون رفت از بن‌بست تصلب سنت، نه در گسست از سنت امکان‌پذیر شد و نه در تداوم آن.» (ص ۳۹۹) نشان دادیم که برخلاف نظر ایشان، در اواخر دوره‌ی گذار راه همزیستی با سنت در تداوم آن، منتها در مسیری دیگر، میسر شد و جریانی از اندیشه‌ی سیاسی در همین مسیر با همه‌ی افت وخیزها پیش آمد و هم‌پا با زمینه‌یابی و تقویت اندیشه‌ی سیاسیِ دوران جدید، به دوره‌ی پس از انقلاب مشروطه و حکومت پهلوی رسید و استحکام یافت.

AVAYEBUF.wordpress.COM

یادداشت ۱:

نقض «وحدت» در تحمیل «یکسانی»

دکتر طباطبایی، موضوع عدم تکوین دولت ملّی در ایران را بااهمیّت می‌داند. از این‌رو می‌کوشد در فصل دوم کتاب خود ــ «طرحی از نظریهٔ دولت در ایران» ــ این موضوع را هم‌چنان از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی به پرسش گیرد. ایشان معتقد است: «از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی، عامل فقدان مفاهیم لازم برای تدوین نظریهٔ دولت در ایران، عمده بود.»؛ و یا «این که برخی از مفاهیم عمدهٔ اندیشهٔ سیاسی مورد غفلت قرار گرفت، **به‌رغم آماده شدن زمینه‌های اجتماعی و تاریخی دولت** در ایران، **همچون مانعی در مسیر تکوین دولت ملّی** در ایران بود.» (ص ۱۳۸) و سپس تا علل فقدان چنین مفاهیمی را در دوره‌ی گذار بکاود می‌گوید: «بررسی نظریهٔ دولت در دورهٔ گذار، نیازمند پژوهشی در آبشخورهای مفهوم فرمانروایی در ایران از دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی است و چنین می‌نماید که تبیین مفهوم "دولت" در ایران دورهٔ گذار و توضیح دگرگونی‌های آن بدون بازگشتی به کهن‌ترین دریافتی که ایرانیان باستان از فرمانروایی پیدا کرده و بر پایهٔ آن نخستین "شاهنشاهی" جهانی را بنیادگذاری کرده‌اند، ممکن نیست.» (ص ۱۳۸)

با چنین رویکردی است که ایشان به دریافت «ایرانیان باستان از فرمانروایی» می‌پردازد و مدعی می‌شود که در ایران باستان «"شاهنشاهی" به‌عنوان "نهادی" عمل می‌کرد که وظیفهٔ آن ایجاد وحدتی پایدار، تأمین مصالح همهٔ اقوام با حفظ خودگردانی آن‌ها بود. پادشاه در اندیشهٔ ایرانشهری، رمز وحدت در تنوع همهٔ اقوام "ملت" به‌شمار می‌آمد و هم او با فرمانروایی "دادگرانه" تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری "ملت" تبدیل می‌کرد.» (ص ۱۴۳) ایشان تا تمایز «شاهنشاهی» استقرار یافته در ایران باستان را از «خودکامگی» (استبداد) نشان

دهد از آرای برخی متفکران غربی، ازجمله هگل، بهره می‌گیرد.

دکتر طباطبایی در تمایزگذاری میان دریافت ایرانیان از فرمانروایی در پیش و پس از اسلام، بر مفهوم یا اصل «وحدت در کثرت» و این که ایرانیان باستان، فرمانروایی را با این مفهوم ادراک می‌کردند، بسیار تأکید می‌ورزد. به نظر ایشان این مفهوم در ایرانِ پس از اسلام و به‌ویژه پس از سلطه‌ی ایلات ترک بر ایران، به‌مرور در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی و دریافت ایرانیان از فرمانروایی رنگ باخت و همین امر در دوره‌ی گذار به یکی از عوامل زوال و انحطاط ایران ــ از منظر اندیشه‌ی سیاسی ــ تبدیل شد. ایشان باور به تأسیس «وحدت در کثرت» در فرمانروایی ایرانیان باستان را به هگل نسبت می‌دهد و از طریق توضیح آرای هگل، تمایز موردنظر خود را نتیجه می‌گیرد. یعنی، با استفاده از مفهوم «وحدت در کثرت» خط انفکاک پررنگی بین تحقق فرمانروایی ایرانیان در پیش و پس از اسلام می‌کشد. از این‌رو، در این یادداشت فقط به دریافت ایشان از آرایی می‌پردازیم که از هگل نقل کرده و دریافت‌شان از اصلِ هگلی «وحدت در کثرت» را در ارتباط با شرایط ایران باستان بررسی می‌کنیم.

دکتر طباطبایی پیش از ارائه و توضیح دیدگاه‌های هگل، ابتدا از ارزش و اهمیت آرای او در شناخت امپراتوری ایران باستان سخن می‌گوید تا احتمالاً خواننده از پیش خود را برای پذیرش این آرا آماده کند. ایشان می‌گوید که داوری‌ها «دربارهٔ شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان باستان» نسبت به آن‌چه هگل در این مورد گفته «در قلمرو کاربرد مفاهیم پیشرفت چندانی نکرده است.» (ص ۱۴۳) و یا هگل «کوشش اساسی برای تبیین نظام سیاسی ویژهٔ ایرانیان کرده.» (صص ۱۴۳-۱۴۴) با این زمینه‌سازی است که ایشان باور به مفهوم «وحدت در کثرت» در شیوه‌ی فرمانروایی ایرانیان باستان را به هگل نسبت می‌دهد. برای نشان دادن این که ایشان چگونه این کار را می‌کند، متن‌شان را به‌صورت مجزا می‌آوریم:

> این که هگل مفهوم ایرانشهری شاهنشاهی را مندرج در تحت مفهوم جدید امپراتوری می‌داند و تعارض آن با مفهوم هندی و چینی امپراتوری را برجسته می‌کند، مبتنی بر این دریافت فلسفی است که در هند و چین باستان

AVAYEBUF.wordpress.COM

هنوز مفهوم وحدت در کثرت و آگاهی کثرات از هویت ویژهٔ خود تکوین پیدا نکرده بود. نخست، در ایران باستان و با زرتشت، نور «خودآگاهی» به‌مثابه‌ی «نسبت با غیر» تابیدن گرفت و وحدتی میان امر طبیعی و معنوی برقرار شد.[۳] [عدد ۳ استناد به زیرنویس است و معرف این که دکتر طباطبایی این نکات را از صفحه‌ی ۴۱۵ متن آلمانی کتاب «فلسفه‌ی تاریخ» هگل استخراج کرده است.] این وحدت در کثرت، نسبت به غیر و نیل به «خودآگاهی» از هویت و فردیت توأم با ناوابستگی که در جهان باستان، نخست، در فلسفهٔ زرتشت بیان شد، مبنای نظری تدوین مفهوم شاهنشاهی را فراهم آورد، زیرا شاهنشاهی نظام وحدت در کثرت دولت‌هایی ــ یا ممالک محروسه‌ای ــ است که هریک اصل بنیادین خود را دارد که مناط اعتبار و مبنای ارزش آن است. (صص ۱۴۴-۱۴۵)

جمله‌ی نخست به گونه‌ای نوشته شده که خواننده را به این درک هدایت می‌کند که اگر هگل امپراتوری ایران را با امپراتوری‌های چین و هند باستان مقایسه می‌کند، یکی از مبانی مقایسه‌اش مفهوم «وحدت در کثرت» است. هگل در قسمت‌هایی از فلسفه‌ی تاریخ خود این سه امپراتوری را با یکدیگر مقایسه می‌کند و در هیچ جا نیز این مفهوم یا اصل را برای مقایسه‌اش به کار نمی‌برد. و آن هم به یک دلیل ساده: شناخت او از امپراتوری‌های شرق باستان با این مفهوم یا اصل در تضاد است. در همین اثر، در قسمتی که هگل وضع سیاسی یونان، روم و ایران را با هم مقایسه می‌کند، می‌گوید:

شرط بنیانی زندگی سیاسی در یونان دموکراسی است؛ هم‌چنان که در شرق، استبداد است.[۱]

«استبداد» را چه‌نسبتی است با رعایت اصل «وحدت در کثرت» در فرمانروایی بر امپراتوری! اصلاً هگل در کجا به‌تصریح از مفهوم یا اصل «وحدت در کثرت» در امپراتوری‌های ایران باستان سخن گفته است؟ شاید گفته شود مگر این حرف از او نیست که:

---

1. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, translated by: J. Sibree, Dover publications, 1956 - p. 279

AVAYEBUF.wordpress.COM

در ایران، حکومت اگرچه همه[ی اقوام] را در وحدتی مرکزی به هم پیوند داده امّا ترکیبی از مردمانی است که هریک از آنان را به خود وا گذاشته است.[۱]

از این گفته، دریافت مفهوم «وحدت در کثرت» نتیجه نمی‌شود. هم‌چنان که این نظرِ نقل شده از هگل که «شاهنشاهی ایران، امپراتوری به‌معنای جدید کلمه است، ... زیرا از دولت‌های چندی فراهم آمده که درواقع، به یکدیگر وابسته‌اند، امّا هریک شخصیت خاص، رسوم و حقوق خود را حفظ کرده‌اند.» (ص ۱۴۴) نیز مبیّن استقرار اصل «وحدت در کثرت» نیست. چرا که برای نتیجه گرفتن استقرار اصل «وحدت در کثرت» باید نخست این موضوع اساسی را بررسید که آن «وحدت مرکزی» و این «وابستگی» دولت‌ها به قدرت مرکزی حامل چه کیفیت و مناسبات سیاسی بوده است. هگل به اطلاعاتی دسترسی نداشت که بتواند از دریافت جامع و مانعی نسبت به محتوا و ماهیت این «وحدت مرکزی» و «وابستگی» قلمروهای مختلف امپراتوری ایران به قدرت مرکزی، برخوردار باشد. با این حال، او از ماهیت این مناسبات تا آن حدّ آگاه بود که خطای پذیرش اصل «وحدت در کثرت» در شیوه‌ی فرمانروایی ایرانیان باستان را مرتکب نشود. او در شیوه‌ی فرمانروایی امپراتوری ایران می‌گوید:

آنان با یک پا بر قلمرو نیاکان‌شان و با پای دیگر بر سرزمین‌های تسخیر شده‌ی‌شان می‌ایستادند. شاه در سرزمین نیاکانی‌اش، دوستی میان دوستان بود؛ انگار که پیرامونش را هم پایگان گرفته باشند. در خارج از این سرزمین، او خداوندی بود که همه پیرو او بودند و مجبور بودند که با پرداخت خراج وابستگی‌شان را تصدیق کنند.[۲]

شاهنشاه در شیوه‌ی فرمانروایی امپراتوری ایران باستان، خداوندی است برای مردمان همه‌ی قلمروهای تسخیر شده؛ مردمانی که با پرداخت باج و خراج، وابستگی‌شان را به او اعلام می‌کنند. این شیوه‌ی اداره‌ی امپراتوری را چه نسبتی است با مفهوم «وحدت در کثرت»؟ توجه به این نکته می‌تواند جالب باشد که ایرانیان پس از دوره‌ی تسخیرگری‌های باستانی‌شان، با شکست در

1. ibid - p. 188 2. ibid - p. 188-189

AVAYEBUF.wordpress.COM

برابر اعراب، خود را تسخیرشدگانی یافتند زیر سلطه‌ی امپراتوری اسلامی. آنان در آن شرایط شکست و تسخیرشدگی از این امکان برخوردار شدند که با پرداخت خراج و جزیه به دین و آیین خود بمانند و اسلام را نپذیرند، و به کلام دکتر طباطبایی، هویت و فردیت خاص خود را حفظ کنند. پس، آیا از این امر نیز می‌توان نتیجه گرفت که در امپراتوری اموی و عباسی، چون جبارترین خلیفگان با دریافت خراج و جزیه ایرانیان را به حال خود می‌گذاشتند، پس مدافعان و بر پا دارندگان اصل «وحدت در کثرت» بوده‌اند؟ بگذریم، می‌توان به این موضوع اشاره کرد که اگر در ایران باستان یک شاه را بتوان نماد رعایت اصل «وحدت در کثرت» در اداره‌ی امپراتوری معرفی کرد، وی بدون شک کوروش است. پیر بریان که حکومت هخامنشی را «دولت خراج‌گیر» معرفی می‌کند در مورد کوروش اظهار می‌دارد که او به هنگام فتح بابل به فرماندهان خود دستور داد:

> زندانیان را نکشند؛ بلکه برعکس مناسب است که «ارباب کسانی باشید که مالک این ثروت‌ها هستند و به‌نحوی عمل کنید که آنها در مسکن‌های خود باقی بمانند. زیرا یک کشور پرجمعیت دارای ثروت ارزشمند است. کشور خالی از سکنه، خالی از ثروت است.» پس بهتر است زندانیان را رها کنید و به محل سکونت‌شان برگردانید. «درواقع با برگردانیدن آنها شمار زندانیان ما فزونی خواهد یافت. درواقع، وقتی ما کشوری را تصرف می‌کنیم، همهٔ کسانی که در آن زندگی می‌کنند، زندانی ما خواهند بود.» فرمول (آزادی زندانیان = افزایش شمار زندانیان) تنها در ظاهر متناقض است: درواقع فرمول («تمام کسانی که در کشور زندگی می‌کنند، زندانیان ما هستند») با وضوحی استثنایی از مضمون «وابستگی تعمیم یافته» که، نخستین شرط گرفتن خراج از تولیدکنندگان است، حکایت می‌کند.[۱]

کوروش در پی تعارضاتی که برای گسترش قلمروهای تسخیر شده‌اش به آن دامن می‌زد در تضاد میان تسخیرگری تجاوزکارانه با دست‌اندازی

---

۱. بریان، پیر، تأمل دربارهٔ دولت در ایران باستان، نمونه دولت هخامنشی، ترجمه‌ی ب. کیوان، نشریه‌ی نگرش.

AVAYEBUF.wordpress.COM

غارتگرانه‌ی ماساژت‌ها، بالاخره در جنگ با آنان کشته شد. این جنگ و این کشته شدن هیچ ربطی به مفهوم و اصل «وحدت در کثرت» ندارد، بلکه معرف تضاد است: تضاد بین تسخیرگر و تسخیر شده، تضاد بین باج‌گیر و باج ده، تضاد بین جامعه‌ی یکجانشین و کوچ‌نشین. این، رویارویی اضداد است و نه وحدتِ اضداد، آن‌چنان که اصل دیالکتیکی «وحدت در کثرت» حامل آن است. نکته‌ای که در دریافت دیالکتیک هگلی اهمیت ویژه‌ای دارد.

درک اجمالی از فلسفه‌ی هگل نیز حامل این دریافت است که بنیان دیالکتیک هگلی، وحدتِ اضداد است و نه صِرف وجود تضاد. از این‌رو دو ضدی که از هم مستقل و جدا باشند، اصلاً «وحدت اضداد» پدید نمی‌آورند. اگر بخواهیم اصل «وحدت در کثرت» را در دستگاه فلسفی هگلی قرار دهیم، لزوماً «وحدت» و «کثرت» باید در وحدتِ متضاد با هم، یعنی در ارتباط دیالکتیکی قرارگیرند: کثرت، بنیانِ وحدت بوده و به‌آن متکی است و وحدت در کثرت متجلّی می‌شود و به آن سمت و سو می‌دهد. امّا بین باج‌گیرنده و باج‌دهنده فقط تضاد وجود دارد. در پرتو همین فهم است که می‌توان دریافتی را که دکتر طباطبایی از «فلسفه»ی زردشتی به هگل نسبت می‌دهد سنجید: این نظر را که «این وحدت در کثرت، نسبت به غیر و نیل به "خودآگاهی" از هویت و فردیت توأم با ناوابستگی که در جهان باستان، نخست، در فلسفهٔ زرتشت بیان شد، مبنای نظری تدوین مفهوم شاهنشاهی را فراهم آورد.» (ص ۱۴۴) چنین تبیینی امّا با دریافت هگل از دین زردشتی چه ربطی دارد؟ بنا بر آن‌چه از تمایز وحدت اضداد با هم‌نهشتی دو ضد به اشاره گفتیم باز هم به اشاره می‌گوییم در اندیشه‌ی زردشتی، اهورامزدا و اهریمن، دو ضد هستند، امّا مستقل و از هم جدا. هیچ رابطه‌ی دیالکتیکی، که رابطه‌ی آنها را به سطح فلسفه ارتقا داده و قابل تبیین فلسفی کند، میان این دو نیست. «ارتباط» این دو را فقط می‌توان در قالب اسطوره‌ای یا دینی تبیین کرد. هگل در همین بخش از اثر خود این نکته را با هوشمندی توضیح داده است:

> در فلسفه، اضداد همیشه از راه جامع خود به یکدیگر می‌پیوندند. در دین ایرانی تضاد میان نیکی و بدی یا اهورامزدا و اهریمن به گونه‌ای است که دو

AVAYEBUF.wordpress.COM

ضد از یکدیگر مستقل‌اند. در فلسفه درست برعکس این است، تنها پدیده های طبیعی بدینسان از یکدیگر اثر نمی‌پذیرند.[۱]

پس، ضرورتاً این پرسش پیش می‌آید که چگونه ممکن است که به‌اصطلاح «فلسفه»ی زردشتی که در آن «وحدت اضداد» وجود ندارد، مبنای نظریِ اصل دیالکتیکیِ «وحدت در کثرت» در عرصه‌ی فرمانروایی قرار گیرد؟ و پرسش آخر این که از کجای آن آرایی که دکتر طباطبایی از هگل نقل کرده می‌توان باور هگل به مفهوم «وحدت در کثرت» در امپراتوری ایران باستان را بیرون کشید؟ به این نکته هم اشاره کنیم که هگل در یکی از آثار دوره‌ی جوانی‌اش نیز به ویژگی‌های زندگی مردم مشرق زمین می‌پردازد و در آن، نظری را ابراز می‌کند که به همین بحث ما مربوط می‌شود. به گفته‌ی او در مشرق زمین:

عینیت زندگی و تنوع و چندگانگی به‌مثابه‌ی وحدت، از زندگی حذف شده است و یعنی به وحدتِ زندگی تبدیل نمی‌شود. در شرق تنها می‌تواند یک مفهوم، یک امر کلی وجود داشته باشد که معرف انباشت تصویرهاست و ثبات کارآکتر، امکان وجود کثرت آن‌ها را منتفی می‌کند. آن‌جا، کثرت موجب از هم پاشیدگی خود امر می‌شود.[۲]

در کتاب *فلسفه‌ی تاریخ*، نیز هم‌چنان که در این گفته، هگل برای بررسی شیوه‌ی زندگی و تفکر مردم مشرق زمین از مفهوم همگانیت (Universality) بهره می‌گیرد. این همگانیت در دین زردشتی و اندیشه‌ی ایرانشهری، هم‌چون «خدا» و نماینده‌اش بر روی زمین ــ «شاه» ــ معرفی می‌شود. در دین زردشتی، اهورامزدا و آرمان شهریاری مینوی، همگانیتی است که بر همه‌ی امور ــ چه مادی و چه مینوی ــ سیطره دارد و به آن‌ها اعتبار می‌بخشد و همه‌ی امور ــ به یک سان ــ تنها با قرار گرفتن تحت هدایت چنین همگانیتی می‌توانند هویت یابند؛ نه این که در «ناوابستگی» به آن همگانیت و از طریق تحقق «نسبت با غیر»

---

۱. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، بخش ضمائم کتاب، نقل شده از «فلسفه‌ی تاریخ»، ص ۳۰۸.

۲. هگل، روح مشرق زمینی‌ها، ترجمه‌ی محمود عبادیان، مجموعه‌ی آثار هگل ، جلد اول، صص ۴۳۲-۴۲۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بتواند به «فردیت» خویش تحقق بخشد. این «همگانیت» بر آن‌چه تحت نظارت خویش دارد «وحدت» ــ به‌معنای هگلی آن که فقط از طریق «کثرت» ممکن است ــ نمی‌بخشد؛ آن‌چه را ارزانی می‌دارد «یکسانی» است.

امّا، فرض کنیم هگل در مورد شیوه‌ی فرمانروایی در امپراتوری ایران باستان همان نظرهایی را ابراز داشته که دکتر طباطبایی به او نسبت می‌دهد. آیا باید هر متفکری هرچه را گفته است پذیرفت؟ دکتر طباطبایی در آغاز همین فصل از کتاب خود، آن‌جا که صحبت از «ملی» بودن یا نبودن حکومت صفویان است می‌کوشد تا موشکافانه به آرای والتر هینتس و کارل بروکلمان در این خصوص برخورد انتقادی داشته باشد. حتی، به‌درستی و بارها به‌کار بردن غیرانتقادی «مفاهیم اندیشهٔ غربی» و «ارزیابی واقعیت ایران بر پایهٔ تاریخ کشورهای غربی» را نادرست می‌خواند (ازجمله، ص ۱۱۶، ۱۲۳ و ۱۲۵). امّا چگونه است که ایشان چون به آن‌جا می‌رسد که می‌خواهد خط تمایز بسیار پررنگی بین شیوه‌ی فرمانروایی در امپراتوری‌های ایران باستان با شیوه‌ی فرمانروایی در حکومت‌های پس از اسلام ایران ترسیم کند، بدون هیچ برخورد انتقادی نظر غیرکارشناسانه‌ی موریس دوورژه در مورد ایران باستان را دربست می‌پذیرد؟ در مورد هگل نیز، حتی اگر او همان آرایی را در مورد امپراتوری ایران باستان ابراز داشته باشد که دکتر طباطبایی به او نسبت می‌دهد، باید گفت هگل به منابع اصلی شناخت شیوه‌ی فرمانروایی در ایران باستان ــ مثلاً کتیبه‌های هخامنشی ــ دسترسی نداشت. ما اکنون به این منابع دسترسی داریم و می‌توانیم شیوه‌ی فرمانروایی داریوش اول را از زبان خود او بخوانیم. این خود داریوش است که در کتیبه‌ی بیستون پس از این که پادشاهی خود را خواست و عطیه‌ی اهورامزدا می‌داند، کشورهایی را نام می‌برد که «از آنِ من شدند، به خواست اهورامزدا من شاه آنها بودم» و سپس ادامه می‌دهد:

> این (است) کشورهایی که از آن من شدند. به خواست اهورامزدا بندگان من بودند. به من باج دادند. آن‌چه از طرف من به آنها گفته شده چه شب و چه روز همان کرده شد...

AVAYEBUF.wordpress.COM

داریوش شاه گوید: این ۹ شاه را من در این جنگها گرفتم.
داریوش شاه گوید: این (است) کشورهایی که نافرمان شدند. دروغ آنها را نافرمان کرد که این‌ها به مردم دروغ گفتند. پس از آن اهورامزدا آنها را بدست من داد. هرطور میل من بود همانطور با آنها کردم. اگر فکر کنی که چند بود آن کشورهایی که داریوش شاه داشت، پیکرها را ببین که تخت را می‌برند.[۱]

کردارهایی که در این‌جا شرح داده می‌شوند، هیچ نسبتی با مفهوم «وحدت در کثرت» ندارند. در این‌جا، سخن از تمرکز و خودکامگی تام است. این‌جا سخن از پادشاهی است که فرمانروایان قلمروهای مختلف امپراتوری‌اش، حاملان تخت فرمانروایی‌اش هستند. واژه‌ی «بندکا» در دوره‌ی هخامنشی را با هر معنای تقریبی نیز که در نظر بگیریم باز این فرمانروایان «بنده»ی شاه نامیده می‌شدند و در عمل فقط از فرمان او پیروی می‌کردند. در عین حال، این هم ممکن است که هرچه خود «شاهنشاه» می‌گوید نیز نشنیده گرفته شود، و صرفاً بر مبنای تعریف هگل از مفهوم امپراتوری و شاهنشاهی به بحث ایجابیِ فلسفی پرداخت و گفت: «شاهنشاه، شاه شاهان و شاه اقوام متنوع با آداب و رسوم، زبان‌ها و دریافت‌های گوناگون است و بدون کثرت "دولت‌ها" و تنوع اقوام، دولت و شاهنشاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد.» (ص ۱۴۵) و یا اصلاً بدون ذکر کلمه‌ای از آن‌چه در کتیبه‌های پادشاهان ایران آمده گفت: «چنان‌که از سنگ‌نوشته‌های پادشاهان باستانی می‌توان دریافت، از همان آغاز، آگاهی از این وضعیت خاص وحدت شاهنشاهی ایران در عین تنوع آن وجود داشته است.» (ص ۴۶۶) از کجای سنگ‌نوشته‌های پادشاهان باستانی ایران این آگاهی موردنظر دکتر طباطبایی را می‌شود کسب کرد؟

دکتر طباطبایی، برای غیراستبدادی خواندن امپراتوری‌های پیش از اسلام ایران، باز هم با توسل به تعریف انتزاعیِ هگل از امپراتوری، به تمایز آن با خودکامگی یا استبداد قایل می‌شود و برای خودکامگی این ویژگی را

---

۱. شارپ، ولف فارمن، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، انتشارات دانشگاه شیراز، صص ۲۶-۲۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌پذیرد که «تنها از هنگامی که خلط میان مرجعیت دینی و قدرت شاه انجام شده باشد... وجود پیدا می‌کند.» (صص ۱۴۲-۱۴۳) آیا صِرف به کار بردن کلمه‌ی «امپراتوری» برای نامیدن حکومت‌های باستانی ایران، و گفتن این که هگل تعریفی برای امپراتوری قایل بوده که آن را از خودکامگی متمایز می‌کرده، کافی است که نتیجه بگیریم حکومت‌های باستانی ایران استبدادی نبوده‌اند، و در آن‌ها «مرجعیت دینی و قدرت شاه» ادغام نشده بوده است؟ هگل در همین اثر، در مقایسه‌ی امپراتوری‌های ایران، چین و هند می‌گوید:

به عبارت دیگر، در ایران، قدرت خداسالار، هم‌چون سلطنت ظاهر می‌شود.[1]

خداسالاریِ بروز یافته در پادشاهی، اگر به‌معنای یگانگی مرجعیت دینی و قدرت سیاسی نیست، پس به چه معناست؟ امّا فرض کنیم که هگل این را هم نگفته بود؛ دیگران در این خصوص چه گفته‌اند؟ دکتر طباطبایی برای تمایزگذاری میان حکومت‌های ایران در پیش و پس از اسلام، ازجمله بر نظرات ولفگانگ گناوت اشارات متعددی دارد. هم اوست که می‌گوید:

۱. شاه شاهان نمایندهٔ اورمزد در روی زمین است...
۲. پادشاه نگهبان «ارته» و مسئول در پیشگاه اورمزد است...
۳. زیردستان... در برابر او موظف به خدمت با فرمان‌برداری و وفاداری هستند، خدمت به شاه، خدمت به خداست و فرمان پادشاه، فرمان خداست... این‌ها قوانین اصلی مزداپرستی سیاسی است.[2]

در اندیشه‌ی سیاسی ایران از قدیم‌ترین ایام، وحدت دین و پادشاهی، محور نظریه‌ی فرمانروایی بوده است. اگر این وحدت مبین ادغام و «خلط» وجه دینی و سیاسیِ فرمانروایی نیست، پس آن را چگونه باید درک کرد؟ اصلاً در دین زردشتی:

... شهریار نمادی از حاکمیت جهانی اهرمزد بر روی زمین بود، و دین نه‌تنها نماد بلکه صورتِ تجلی یافتهٔ خرد الهی نیز محسوب می‌شد و دولت و حکومت ایرانی خود نیز تجلی زمینیِ ذات ربوبی به‌حساب می‌آمد. و آخرین تحلیل

---

1. ibid - p. 113

۲. گناوت، ولفگانگ، آرمان شهریاری در ایران باستان، ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، ص ۲۱۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آن که، اهداف شهریار همان اهداف دین بود. به‌طور آرمانی، امپراطوری ایرانی باید تمامی عالم را در برگیرد و شاه به شهریار جهان گفته می‌شود.[۱]

اساساً باید گفت که نظریه‌ی فرمانروایی در ایران باستان از «آرمان شهریاری مینوی» (خَشَتْرَهَ) الگوبرداری شد و به‌عنوان «آرمان شهریاری گیتیانه» توجیه دینی یافت. این موضوع در فهم نظریه‌ی فرمانروایی در ایران باستان بسیار اهمیت دارد:

ستیزه میان خداوند، و دشمن او اهریمن، در کیش زرتشتی به پیروزمندی خدای روشنی و راستی بر نیروی زشتی و اهریمنی پایان می‌پذیرفت. این یک اندیشهٔ صرفاً مذهبی بود. متناظر با آن یک اندیشهٔ سیاسی و دینی هخامنشی وجود داشت که به موجب آن پیروزی و غلبهٔ سلسلهٔ هخامنشی، که بر اثر کوشش‌های آن یک مملکت جهانی در آسیا پدید آمده بود، از آن‌جا که نمایندهٔ حکمرانی خدای متعال بر روی زمین بود، ابدی و همیشگی بود.[۲]

اما، بیان واضح چنین وحدت و امتزاجی میان دین و پادشاهی، فقط در عالم نظر نیست؛ بلکه در عمل، دین به‌مثابه‌ی ــ به‌قول هگل ــ شریعت ایجابی به مشروعیت بخشی قدرت سیاسی و ایفای نقش در سامان‌دهی اجتماعی می‌پردازد. در این شرایطِ تبدیل دین به‌شریعت ایجابی

به‌دشواری، دین مفهومی مجرد به‌شمار می‌رود. بلکه به‌عنوان کلام خدا تلقی می‌شود که در دنیا و در درون ساختاری اجتماعی و معین عمل می‌کند و این ساختار، همان سلسله‌مراتب اجتماعی امپراطوری ساسانی است که در آن هر انسانی جای خاص خود را دارد.[۳]

سرانجام، دکتر طباطبایی بدون ذکر هیچ رویداد تاریخی در امپراتوری‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی، تنها به اتکای آن‌چه به هگل نسبت می‌دهد شاهنشاهی‌های ایران باستان را «وحدت در کثرت» و تأمین

---

۱. زنر، آر. سی، همان، ص ۴۹۲.

۲. ک. ادی، ساموئل، آیین شهریاری در شرق، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، ص ٦٦.

۳. زنر، آر. سی، همان، ص ۴۷۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

کننده‌ی «مصالح همه اقوام با حفظ خودگردانی آن‌ها» می‌شناساند. اما آیا در عمل نیز چنین بوده است؟ فقط به ذکر دو سه نمونه بسنده می‌کنیم:

کوشش‌های جنگی نخستین شاهان ساسانی، یعنی اردشیر یکم و شاپور یکم... نشان می‌دهد که آنان ناگزیر بودند که عملاً به فتح سراسر ایران بپردازند. در پادشاهی شاپور یکم تنها فرمانروایان محلی دورهٔ پارتیان که از آنها به‌نام وابستگان به دربار وی نام می‌رود شاهان کرمانیا، آریانیه و ایبریا هستند. دولت‌های دیگر تا آن زمان مغلوب ساسانیان شده بودند. فرمانروایان محلی بر کنار گردیدند و جای ایشان به پسران شاهنشاه داده شد... [در این حال] نایب‌السلطنهٔ یک شهر نمایندهٔ دولت مرکزی بود. البته این کار نوآوری ساسانیان نبود، از منابع ناقص و پراکندهٔ پارتی می‌دانیم که در دربار شاهان پارتی این روش به‌کار بسته می‌شد و سرزمین‌های پهناوری را به اعضای خاندان اشکانی می‌دادند و آنان از سوی پادشاه بر آن سرزمین‌ها فرمان می‌راندند. این روش بر اندازهٔ تمرکز قدرت بسیار می‌افزود اما...[۱]

این نوع تمرکزگرایی از نظر سیاسی از طریق سرکوب خودمختاری بخش‌های مختلف امپراتوری بالطبع با سرکوب دینی تا حد ممکن تشدید می‌شده است:

دولت ساسانی نه فقط از نظر سیاسی و نظامی یک دولت متمرکز و مقتدری است، بلکه یک دولت شدیداً متعصب از نظر مذهبی هم هست. دولت ساسانی هم غیر زردشتی‌ها را قلع و قمع می‌کند و هم کوشش دارد که تمام آحاد خلق‌های متعدد جامعهٔ شاهنشاهی ایران را زرتشتی‌های خیلی پاک و منزهی بکند و در واقع دین را مرکز وحدت جامعه‌اش قرار بدهد... دولت مرکزی ساسانی در تمام مناطق کشور از کشتن مانوی‌ها، عیسوی‌ها و پیروان دیگر ادیان دریغ نداشت و سعی می‌کرد همهٔ بی‌دین‌ها، یعنی غیر زرتشتی‌ها را از بین ببرد...[۲]

اگر تقریباً همه‌ی پژوهش‌گران در مورد استبدادی بودن حکومت ساسانیان متفق‌القول‌اند ببینیم چه قضاوت‌هایی در مورد حکومت اشکانیان ارائه شده است:

سلطنت اشکانیان، اگر چه هرگز به قدرت و ثبات سلطنت هخامنشی نرسید،

---

۱. تاریخ ایران (کمبریج)، جلد سوم، قسمت دوم، ترجمه‌ی حسن انوشه، صص ۹۵-۹۶.
۲. بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، ص ۲۵۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

ولی صورتاً حکومت آنان استبدادی بود. اختیارات شاهنشاه محدود به قانونی نبود و اگر بخت با او یار می‌شد و موانع را از میان بر می‌داشت، با کمال استبداد و خودسری فرمانروایی می‌کرد.[۱]

البته دیگرانی نیز بوده‌اند که عنصر «وحدت» را مثلاً در امپراتوری هخامنشی تشخیص داده‌اند:

پادشاه هخامنشی بنام خود شمشیر خویش را آن هم دور از سرزمین خود به‌کار نبرده، بلکه در راه اجرای فرمان‌های الهی، اعمال پادشاه مورد تصویب و تجویز خدای بزرگ است. این امر مبین اطاعت و انقیاد محض است... داریوش قدرت خود را از خدا می‌گیرد،... اما همین عمل شاه که به ارادهٔ اهورامزدا بر تخت نشسته، نوعی وحدت به عالم پارسی داده است.[۲]

هرچند در چارچوب این نظر، تحقق تمرکز در «عالم پارسی» «وحدت» نامیده شده است، امّا باید گفت تمرکزی که از طریق «اطاعت و انقیاد محض» ایجاد شده باشد، نه «وحدت» بلکه "یکسانی" است. هرچه تمرکز استبدادی در امپراتوری شدیدتر باشد، نقش وحدت در کثرت سیاسی کاهش می‌یابد و یکسانی در فرمانبرداری و نحوه‌ی اداره‌ی قلمروهای مختلف امپراتوری تشدید می‌شود. در نظام ساتراپی هخامنشی (مثلاً، داریوش اول قلمرو امپراتوری را به بیست ساتراپی تقسیم کرد.)، هرچند ساتراپی‌ها به علت برخورداری از قومیت‌ها و فرهنگ‌های خاص، ازلحاظ اجتماعی ـ فرهنگی آزاد گذاشته می‌شدند و هرچند ساتراپ‌ها از حدی استقلال اداری و گارد محافظان شخصی برخوردار بودند، ولی ـ بیشتر به‌عنوان حاکم دست‌نشانده ـ عمدتاً پارسی بودند و از سوی شاه هخامنشی گمارده می‌شدند. اینان که باید از شاه هخامنشی مطلقاً فرمان می‌بردند، از طریق ساختار متمرکز دیوانی و نظامی تحت نظارت بودند و هرآن ممکن بود به اراده‌ی دلخواه شاه هخامنشی برکنار شوند. این نوع نظام متمرکز، معرف وحدت در فرمانبرداری محض است. امّا، در آموزه‌ی هگلی، وقتی از «وحدت» در رویکرد دیالکتیکی او سخن می‌رود، «وحدت» بدون «کثرت» وجود ندارد. اطاعت و انقیاد محض در

---

۱. گریستنسن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، ص ۴۹.
۲. گریشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه‌ی محمد معین، ص ۱۷۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

قلمرو سیاست، نابودکننده‌ی کثرت است و کثرت که نباشد، وحدت هم نیست و آن‌چه می‌ماند "یکسانی"، به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های حکومت استبدادی، است.

امّا دکتر طباطبایی در پی چنان استنادهایی به هگل و هم‌چنان تا تمایز میان شیوه‌ی فرمانروایی در ایرانِ پیش و پس از اسلام را به اعتبار همان مفهوم «وحدت در کثرت» مسجّل کند، بدون هیچ مقدمه‌ای نتیجه می‌گیرد: «می‌توان به طرح این **نظریه** خطر کرد که گرایش عمده در تحول دولت در ایران در دوره‌ی اسلامی، در عمل، در دهه‌هایی که پادشاه مقتدری در رأس امور قرار می‌گرفت، تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها بود.» (صص ۱۴۶-۱۴۷) چون دکتر طباطبایی نظر خود را بر دریافت هگلی از اصل «وحدت در کثرت» متکی کرده است، هم‌چنان تأکید می‌شود که با «حذف کثرت» نه «تثبیت وحدت»، بلکه «تثبیت یکسانی» ایجاد می‌شود. در هر حال، اولاً در دوران اسلامی «در دهه‌هایی» که پادشاه نامقتدر، سست رأی، بی‌تدبیر و نالایقی در رأس امور قرار می‌گرفت، وضع رابطه‌ی وحدت و کثرت چگونه می‌شد؟ آیا باز هم همین سرکوب کثرت و تحمیل یکسانی ــ یعنی حکومت استبدادی ــ پیش گرفته نمی‌شد؟ ثانیاً، اگر «تثبیت وحدت و حذف کثرت‌ها» در زمان شاهان مقتدر دوران اسلامی به‌معنای خودکامگی و استبداد است، اگر پیش از اسلام پادشاه مقتدری ــ مثلاً خسرو اول ساسانی ــ در رأس امور قرار می‌گرفت چه می‌کرد؟ آیا به سرکوب وحشیانه‌ی «کثرت‌ها» نمی‌پرداخت؟

> بزرگ‌ترین وظیفهٔ یک پادشاه ایرانی در آن زمان [ساسانیان] و در قرون وسطی و نیز در زمان ما (سال ۱۸۷۹) آن بوده است که آرامش داخلی را حفظ کند و کشاورزان را از غارت بیگانگان و فشار اربابان حمایت کند و راه‌های بازرگانی را در وضع نسبتاً خوبی نگاه دارد و امنیت آن را تأمین کند.
>
> وصول به این مقصد ساده از راه ملایمت و خوش‌خلقی میسر نمی‌شد بلکه از راه شدت و سختگیری بی‌رحمانه و خونخوارانه حاصل می‌گردید. خسرو انوشیروان نام خود را از این راه جاودانی ساخته است... نه از راه عدل و حکمت[1]

۱. نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها، ترجمه‌ی عباس زریاب، ص ۴۸۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

یادداشت ۲

قدرت مطلقه ــ قدرت خودکامانه

دکتر طباطبایی در سرتاسر کتاب خود، دو مفهوم «خودکامگی» قدرت و «مطلقیتِ» آن را به یک معنی و منطبق بر هم می‌گیرد. به نظر ما، هرچند دو مفهوم «خودکامگی» و «مطلقیت» قدرت با هم در ارتباط‌اند، اما میان این دو مفهوم تمایز وجود دارد. پس، از این لحاظ که برای ارتباط و تمایز بین این دو مفهوم در درک ماهیت حکومت استبدادی ایران اهمیت قائلیم، در این مورد آرای ایشان را به اختصار بررسی می‌کنیم:

ایشان هرچند از منظر اندیشمندان اروپایی بین این دو مفهوم تمایز قایل شده و از قول یکی از آنان می‌آورد که: «قدرت پادشاه در ایران هخامنشی، اگرچه قدرتی مطلق بود، اما "خودکامه" به‌معنای اصطلاحی آن، چنان‌که نظریهٔ سلطنت در تحول آتی آن بود، نبود.» (ص ۱۴۲) اما در عین حال، نظر خود را در این موضوع چنین بسط می‌دهد: «نخستین اشارهٔ سفرنامه‌نویسان دربارهٔ نظام حکومتی ایران به سرشت خودکامهٔ نظام آن مربوط می‌شود. قدرت سیاسی **در دوره‌ای که موردنظر ماست و به‌ویژه با چیرگی ترکان در ایران زمین تثبیت شده بود**، قدرت به‌معنای دقیق کلمه، "مطلق" است، به این معنا که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند. ... در نظام حکومتی ایران، به‌دنبال چیرگی ترکان، از سویی، نهادهای کهن از میان رفت و ازسوی دیگر، قدرت مطلق پادشاهان راه را بر ایجاد نهادهای جدید بست. به دیگر سخن، ... "دیالکتیک" تنش در عناصر ساختار حکومتی و نهادهای کهنی که می‌توانست راه را بر تحول به دولت جدید هموار کند، در جاذبهٔ **قدرت سیاسی مطلق و استبدادی** نابود شد. وجه دیگر این قدرت مطلق، ناتوانی کامل بسیاری از شاهان در ادارهٔ امور کشور بود و درواقع، شیوهٔ فرمانروایی ایران در دورهٔ اسلامی، پیوسته،

میان دو قطب افراطِ خودکامگیِ پادشاهان توانمند و تفریط نابسامانی‌های فرمانروایی شاهان سست عنصر در نوسان بود. دو وجه شیوهٔ رایج فرمانروایی در تاریخ ایران، از سویی، استبداد مطلق شاهان خودکامه‌ای بود که هیچ نهادی را برنمی‌تابید و از سوی دیگر، هرج و مرج مطلق در دورهٔ فرمانروایی شاهان بازیچه‌ی خواجه‌سرایان بود. در دورهٔ گذار، پادشاه، در صورتی که قدرتی داشت و خواجه‌سرایان او را اداره نمی‌کردند، **دارای قدرت مطلق و خودکامه** بود.» (صص ۱۷۳-۱۷۴)

این بخش از آرای دکتر طباطبایی را از آن رو به‌تفصیل آوردیم که حاوی نظری در مورد ماهیت قدرت سیاسی در ایران دوران اسلامی است و در بخش‌های مختلف کتاب نیز بارها آمده است.

نظام حکومت در ایران، در پیش و پس از اسلام، استبدادی بوده است. حکومت استبدادی از لحاظ نظری و در حوزه‌ی سیاسی با قدرت متمرکزِ تحت اختیار شخص فرمانروا و سرور مستبد متعیّن می‌شود. این قدرت متمرکز، در عالم نظر، «مطلق» است. البته «به این معنا که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند.» یعنی، به هیچ نهاد اجتماعی ـ سیاسی مستقلی به آن صورتی اجازه‌ی بقا داده نمی‌شود که بتواند بر قدرت مطلق مستبد نظارت کند. و نیز به این معنی که چنین قدرتی در برابر هیچ نهاد سیاسی ـ اجتماعی مسئول نیست. اما، ویژگی اصلی دیگر قدرت در حکومت استبدادی، چنان که مثلاً در ایران تحقق و تداوم یافت، این بود که قدرت در خدمت منافع و مصالح شخصی فرمانروا یا سرور مستبد قرار می‌گرفت. به کار بردن واژه‌های «خودکامگی» و «خودکامه» هم‌چون مترادفِ «استبداد» و «مستبد»، این ویژگی قدرتِ «مطلق» در حکومت‌های استبدادی ایران را برجسته می‌کند. به‌قول منتسکیو، استبداد «حاکمیت نفع شخصی است.» همین ویژگی است که به‌طور عمده نمایانگر تمایز میان حکومت استبدادی در ایران و استبدادهای روشنگرانه در بعضی کشورهای اروپایی در سده‌های هفدهم و هجدهم است. در این یک، هرچند از لحاظ نظری، قدرت شاه مطلق بود، این قدرت ــ کم و بیش ــ به برآوردن مصالح عمومی نیز معطوف می‌شد. اما، در حکومت‌های استبدادی ایران،

AVAYEBUF.wordpress.COM

مصلحت عمومی غایب بوده است.

اما، در عرصه‌ی عمل وضعیت متفاوت بود. در مورد حکومت‌های استبدادی روشنگرانه، واقعیت‌های اجتماعی و سنت‌های سیاسی در فرمانروایی در هریک از کشورهای اروپایی، بر مطلقیت قدرت پادشاهان مرز نهاده و آن را تعدیل می‌کرد (به‌طور عمده، مجلس در انگلستان، اشرافیت در فرانسه، کلیسای ارتدکس در روسیه و ارتش در اتریش). از این لحاظ، با نظر دکتر طباطبایی موافق نیستیم که: «برآمدن مراکز قدرت و تقسیم قدرت سیاسی، در آغاز دوران جدید در کشورهای اروپایی، یکی از عوامل محدودیت **قدرت شاه خودکامه** بود. تحول از نظام سلطنت مطلقه به مشروطه در کشورهای اروپایی به‌دنبال **پیدا شدن همین مراکز قدرت امکان‌پذیر شد.**» (ص ۱۸۴) این مراکز در زمان فرمانروایی این حکومت‌ها، «پیدا» نشدند، بلکه از پیش جزءِ ساختارهای اجتماعی بودند. اما، توجه به این گفته‌ی ایشان بیشتر از آن‌رو برای ما اهمیت دارد که یکسان گرفتن «قدرت مطلق» و «قدرت خودکامه» را از سوی نویسنده باز می‌نماید. و یا در این نظر نویسنده که: «در درون **اقتدار سیاسی مطلق**، نه نهادی می‌توانست به وجود بیاید و نه در صورت وجود می‌توانست **مستقل از شاه‌نهاد** عمل کند.» (ص ۲۰۰) این نظر به حکومت‌های استبدادی ایران مربوط می‌شود. تفاوت میان استبدادهای روشنگرانه‌ی اروپایی با حکومت‌های استبدادی ایران نیز، ازجمله، در این است که اولی ــ کم وبیش ــ به مراکز قدرت و نهادهای مستقل امکان بقا می‌داد، اما دومی نمی‌داد. چرا چنین بود؟ اولی عمدتاً معرف «قدرت مطلقه» ای بود که به مصلحت عمومی نیز می‌پرداخت؛ دومی عمدتاً معرف «قدرت خودکامانه»ای بود که به برآوردن منافع و مصالح سرور مستبد معطوف می‌شد. اما دکتر طباطبایی در دو نقل‌قول بالا، این دو مفهوم را مترادف هم می‌آورد. در مورد اولی می‌گوید: «قدرت شاه خودکامه» و در مورد دومی: «قدرت سیاسی مطلق.» نمونه‌های دیگری نیز برای این یکسان گرفتن دو مفهوم «قدرت مطلق» و «قدرت خودکامانه» از سوی نویسنده وجود دارد: معنای فرمانروا در زبان سغدی «خودکامه» است. «یعنی کسی که دارای قدرت است و قدرت خود

AVAYEBUF.wordpress.COM

را مدیون کس دیگری نیست.» اما، اهمیت معنای «فرمانروا»ی «سغدی» در این است که در فارسی میانه به واژه‌ی «خدا» ــ به‌معنای موجودی که دارای قدرت مطلق است ــ در فارسی جدید تحول پیدا کرده است.» (ص ۱۴۱) در این دریافتِ دکتر طباطبایی از معنای کلمه‌ی «فرمانروا» در زبان سغدی، این یکسان گرفتن دو مفهوم، مشخص است.

تبیین قدرت مطلقه بر زمینه‌ی ادراک خاصی از وضع طبیعی بشر انجام گرفت. وضعی که در آن، انسان‌ها به علت سائق‌های شخصی‌شان (در نزد هابز مهم‌تر از همه، ترس از مرگ و تمایل به قدرت) به یکدیگر تعدّی و ستم روا می‌دارند. این تعدّیِ هرکس بر دیگری به‌ضرر همگان است. برای این که چنین نباشد، همگان قرار می‌گذارند که از قدرت شخصی‌شان دست بکشند و همه‌ی قدرت را در اختیار یک و تنها یک سرور قرار دهند. سروری که به این ترتیب قدرت‌اش مطلقه است، و او این قدرت را در جهت خیر و صلاح عموم به کار می‌برد. همگان از قدرت و آزادی شخصی‌شان دست می‌کشند تا ثبات، امنیت و اجتماعیت یابند.

چنین قدرت مطلقه‌ای در اروپا در قرن هفدهم و هجدهم، و از طریق مفهوم حق الهی پادشاهان نظریه‌پردازی شد. این که قدرت پادشاهان ناشی از تفویض الهی است و این که مخالفت با قدرت مطلقه‌ی شاه، مخالفت با خداست. اهداف الهی نیز از طریق قدرت مطلقه‌ی شاهان به بشر ابلاغ شده و با پیروی مطلق مردمان از آن اهداف، جامعه حفاظت خواهد شد.

پس، قدرت مطلقه بر درک دینی از قدرت مبتنی است و به کمک آن توجیه می‌شود. ویژگی‌های قدرت مطلقه‌ی الهی نیز برای قدرت مطلقه‌ی پادشاهان درنظر گرفته شد. و از آن جمله است: تقسیم‌ناپذیری قدرت مطلقه، انحصار قانون‌گذاری، اِعمال انحصاریِ قدرت و نظارت تام بر همه‌ی نهادها و مراکز قدرت در جامعه. قدرت مطلقه، به حکومت خصلت خودمختاری ساختاری و عملکردی می‌دهد. این خودمختاری نیز عمدتاً از طریق دیوان‌سالاریِ سازمان‌یافته و متمرکز، و نیز ارتش منظم تأمین می‌شود.

توجیه نظریه‌ی قدرت خودکامانه نیز به همین صورت پرداخته می‌شود.

AVAYEBUF.wordpress.COM

فقط نمونه‌ای می‌آوریم.

چیزی که مردم این روزگار [یعنی روزگار کیومرث به‌عنوان نخستین پادشاه اساطیری ایران] را وادار کرد پادشاهی بیارند و رئیسی نصب کنند، این بود که دیدند بیشتر مردم به دشمنی و حسد و ستم و تعدّی خو کرده‌اند و مردم شرور را جز بیم به صلاح نیارد و... بدانستند که مردم جز به‌وسیلهٔ پادشاهی که انصاف ایشان دهد و مجری عدالت باشد و به اقتضای عقل میان مردم حکم براند به راه راست نیایند. پس به نزد کیومرث پسر لاوز شدند و نیاز خویش را به داشتن شاه و سرپرست بدو وانمودند و گفتند... کار ما را به دست گیر و سرور ما باش که مطیع و فرمانبردار توایم و...[1]

اما، آن‌چه در عمل، قدرت خودکامانه را از قدرت مطلقه متمایز می‌کند، معطوف شدن آن به برآوردن منافع و مصالح سرور مستبد است و نه پاسخگویی به مصلحت عموم. از همین‌رو، حکومت استبدادی یا خودکامانه می‌شود حکومت بی‌قانونی. چرا که آن‌چه در درجه‌ی اول مانع تأمین منافع شخصی و تحقق ِ اراده‌ی خودسر و دلخواه سرور مستبد می‌شود، قانون است؛ قانونی که به قدرت خصلت نهادی می‌دهد و نه شخصی. اِعمال خودسرانه و دلبخواه قدرت از سوی سرور مستبد نیز به حکومت خصلتِ نظامی (در دوران معاصر، خصلت پلیسی) می‌دهد و نه خصلت دیوانسالارانه (هرچند که تأکید می‌شود حکومت استبدادی نیز نیازمند دیوانسالاری است). به همین دلیل است که چون در حکومت‌های استبدادی ایران (مثلاً، در زمان خسرو اول ساسانی و یا عباس اول صفوی) مطلقیت قدرت تشدید می‌شود، حکومت از خصلت نظامی فاصله می‌گیرد و بیشتر به دیوانسالاری متمرکزش متکی می‌شود. در عین حال که اگر در حکومت استبدادی (مثلاً، در زمان نادر شاه) خودکامگی قدرت تشدید شود، برعکس، حکومت از اتکا به دیوانسالاری متمرکز فاصله می‌گیرد و به خصلت نظامی‌اش می‌گراید.

دکتر طباطبایی، آن‌جا که به رویکرد اندیشمندان اروپایی به «قدرت مطلقه» و «قدرت خودکامانه» می‌پردازد، نشان می‌دهد که به تمایز موردنظر

---

۱. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلداول صص ۱۶-۲۱۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آنان توجه دارد. ولی وقتی نظر خود را در این موضوع مطرح می‌کند اهمیتی به چنین تمایزی نشان نمی‌دهد. مثلاً می‌نویسد: «در دورهٔ گذار، پادشاه، در صورتی که **قدرتی داشت** و خواجه‌سرایان او را اداره نمی‌کردند، **دارای قدرت مطلق و خودکامه** بود.» (ص ۱۷۴) هم‌چنان که در جای دیگری می‌آورد: «در عهد شاهی که در **نظام استبدادی** نمی‌تواند **خودکامه** باشد...» (ص ۱۸۱) در این جمله، «خودکامه» یعنی دارای «قدرت مطلقه». و نیز «اندیشهٔ سیاسی خلاف زمان دورهٔ صفوی، اندیشهٔ قدرت سیاسی مطلق بود و **نمی‌توانست نسبت میان نهادهای سیاسی و تمرکز قدرت را دریابد.**» (ص ۱۲۴) به نظر ما، این ویژگی بیشتر به «قدرت سیاسی خودکامه» می‌برازد. وقتی نویسنده می‌گوید «شاه نظام استبدادی که خودکامه نیست» (ص ۱۸۱)، خواننده می‌تواند درک کند که نویسنده خودکامه را به‌معنای پادشاه برخوردار از قدرت مطلقه در نظر گرفته است، یعنی شاهی که در نظام استبدادی فاقد قدرت مطلقه است. در عین حال ایشان می‌گوید: «نظام خودکامه، میان افراطِ خودکامگی و تفریط سست عنصری در نوسان بود...» (ص ۲۰۳) اما، در این‌جا «خودکامه» به‌معنای مفهوم عام یعنی «استبدادی» به کار برده شده است. حال اگر در جمله‌ی نخست به‌جای «نظام استبدادی» مفهوم معادل آن از جمله‌ی دوم یعنی «نظام خودکامه» را بگذاریم، جمله به این صورت درمی‌آید: «شاهِ نظام خودکامه که خودکامه نیست.»

از نظر ما این‌گونه آرای نویسنده معرف عدم تفکیک ماهیت قدرت مطلق است و این موضوع است که قدرت مطلق برای برآوردن چه منافعی عمل می‌کند و این یعنی عدم تفکیک لازم میان «قدرت مطلقه» و «قدرت خودکامانه». بنابر نقل‌قولی که در آغاز از ایشان آوردیم: «وجه دیگر این قدرت مطلق، **ناتوانی کامل** بسیاری از شاهان در ادارهٔ امور کشور بود.» اما آیا «ناتوانی کامل» را می‌توان «وجه دیگر قدرت مطلق» تلقی کرد؟ و یا درست‌تر این است که این ویژگیِ بسیاری از شاهان را ناشی از «وجه دیگر قدرت خودکامانه» بدانیم؟ سروران مستبدی که هرچند از قدرت مطلق برخوردار نبودند، اما با خودکامگی فرمان می‌راندند. چنین است که در تمایزگذاری بین

AVAYEBUF.wordpress.COM

مثلاً قدرت عباس اول و قدرت شاه سلطان حسین، می‌توان گفت که قدرت هردو در محدوده‌ی عمل‌شان، خودکامانه بود؛ هرچند که قدرت اولی مطلقیّتی داشت که قدرت دومی فاقد آن بود. بنابراین، زوال قدرت در حکومت‌های استبدادی در درجه‌ی نخست به‌معنای زوال قدرت متمرکز و مطلق است؛ و اگرچه این امر با زوال قدرت خودکامانه نیز توأم می‌شود، اما بر آن منطبق نیست.

لازم است در ارتباط با این موضوع به نکته‌ای اشاره کنیم:

چه بسیار شنیده و خوانده شده است که ایرانیان در طول تاریخ خود در مواجهه با هر دوره‌ای از هرج و مرج سیاسی ـ اجتماعی با دریغ و افسوس از حکومت سروران مستبد پیشین یادکرده و خواهان به قدرت رسیدن فرمانروای مستبد دیگری شده‌اند و یا به استقبال از او شتافته‌اند. در خصوص این نظر صحیح توجه به دو نکته ضروری است:

الف. چنین درخواستی با چرخه‌ی «استبداد ـ هرج و مرج ـ استبداد» انطباق دارد که نمایانگر فراز و فرود حکومت‌های استبدادی در ایران بوده است. اما، آن‌چه در این چرخه مورد توجه قرار گرفته، تضاد بین استبداد و هرج و مرج، و آن‌چه مورد توجه قرار نگرفته، وحدت میان این دو است. حتی دکتر طباطبایی نیز نشان می‌دهد در کتاب خود به این وحدت چندان توجهی ندارد. در نقل قول آغازین این بخش از ایشان، آمده: «دو وجه شیوهٔ فرمانروایی در تاریخ ایران، از سویی، استبداد مطلق شاهان خودکامه... و از سوی دیگر، هرج و مرج مطلق در دورهٔ فرمانروایی شاهان بازیچهٔ خواجه‌سرایان بود.»؛ و یا «در شرایطی که ایران‌زمین میان خودکامگی دهه‌های آرامش و آشوب‌های خلأ قدرت در نوسان بود...» (ص ۲۹۲)

اما، به نظر ما، استبداد و هرج و مرج در وحدت دیالکتیکی باهم‌اند یعنی، در عین تضاد، با هم وحدت نیز دارند. از این لحاظ در استبداد هرج و مرج، و در هرج و مرج، استبداد وجود دارد. در استبداد، یعنی در موقعیتی که سرور مستبدی برخوردار از ویژگی‌های شخصیِ لازم، در چنان شرایط مناسبی به حکمرانی رسیده که می‌تواند قدرت مطلق را در جهت تأمین منافع شخصی و

AVAYEBUF.wordpress.COM

خصوصی‌اش به کار گیرد، هرج و مرج در وضعیتی انحصاری و در حوزه‌ی حاکمیت برقرار می‌گردد. اما، در موقعیّتی که سرور مستبدی به قدرت رسیده که هرچند خودکامه است، از شرایط مناسب و خصلت‌های لازم برای اِعمال قدرت مطلق برخوردار نیست، آن‌گاه گرایش به خودکامگی در جامعه گسترده می‌شود و همین گسترش خودکامگی در سطح جامعه است که هرج و مرج خوانده می‌شود. به این ترتیب هرج و مرج از حالت انحصاری خارج می‌شود، و این به‌معنای غلبه‌ی رفتار خودکامانه‌ی هر فرد یا کانون قدرتی است که در ضعف یا غیبت قدرت مطلقِ فرمانروا می‌کوشد در حوزه‌ی اقتدارش به‌طور خودکامانه اِعمال قدرت کند. یعنی، می‌کوشد از قدرت خود در جهت تأمین منافع و مصالح شخصی و خصوصی‌اش استفاده کند. این همان موقعیتی است که دکتر طباطبایی از زبان کمپفر بیان می‌کند: «ناتوانی شاه به بزرگان و اعیان اجازه می‌دهد تا تنها به منافع خود فکر کنند. به زیردستان ستم روا داشته می‌شود؛ بی‌گناهان شکنجه می‌بینند و به تأمین عدل و داد اعتنایی نمی‌شود...» (ص ۱۸۱).

چه بسا آرامش ظاهری وضعیّت اول، یعنی آرامش اجتماعی ناشی از ترس از عمل خودکامانه‌ی پادشاهی با قدرت مطلقه، هم‌چون فقدان هرج و مرج ـ وجود ثبات ـ پنداشته شود. این، توهمّی بیش نیست، زیرا این، فقط فقدان هرج و مرج لگام‌گسیخته است و نه فقدان هرج و مرج به‌طورکلی. توده‌ی مردم که در شرایط فقدان هرج و مرج افسارگسیخته از ادراکِ هرج و مرج به‌طور کلی غافل می‌ماند، و نیز به این علت که توان مقابله با وضعیت هرج و مرج گسترش‌یافته را ندارد، و یقیناً به نسبتِ وضعیت هرج و مرج انحصاری از شرایط هرج و مرج لگام‌گسیخته آسیب بیشتری می‌بیند، سرور مستبدی را طلب می‌کند که بر این وضعیت نقطه‌ی پایانی بگذارد.

ب. این واقعیت که توده‌ی مردم و حتی نخبگان، حکومت استبدادی را به جای هرج و مرج طلب می‌کرده‌اند مبیّن این است که در واقع آنان ثبات و امنیتی را طالب بوده‌اند که ناشی از مطلقیت قدرت می‌دانسته‌اند و نه از خودکامگی آن.

AVAYEBUF.wordpress.COM

از پیش از اسلام تا کنون، بزرگ‌ترین خواسته‌ی مردم از حکومت‌ها برقراری عدالت و دادگری بوده است. اما ایرانیان از همان ایام ــ از زمان بندهش و از سنگنبشته‌ی کریتر به بعد ــ عدالت را با نظم مترادف گرفته‌اند یعنی عنصر اصلی عدالت را نظم و نظم را جوهر هستی می‌دانسته‌اند. بزرگ‌ترین خویشکاریِ سیاسی شاهان از زمان باستان به این سو، استقرار و حفظ عدالت، یعنی برقراری نظم بوده است؛ این که پادشاه بکوشد تا هرکس را در جایگاه شایسته‌اش قرار دهد، و این یعنی نظم، عین عدالت دانسته می‌شده است.

اما ــ و توجه به این نکته است مهم که ــ ایرانیان در پیش و پس از اسلام ــ از *نامه‌ی تنسر* و «*ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیرِ*» ابن مقفع به بعد ــ عامل ایجاد نظم را قدرت مطلق، و نه قدرت خودکامانه، می‌دانسته‌اند. در طول تاریخ هرگز هیچ بدیل دیگری برای استقرار نظم و عدالت به سپهر اندیشه‌ی ایرانی راه نیافت. حتی مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی نیز با قدرت مطلقه‌ی فرمانروای آن، تأسیس می‌شود.

پس ایرانیان همواره نه استبداد و خودکامگی که قدرت مطلق را خواسته‌اند و همواره نیز ناگزیر شده‌اند در برابر خودکامگی و استبداد زانو بر زمین زنند. این روند ازجمله نتیجه‌ی نظریه‌ی سیاسی ما بوده است و نباید چون استبداد‌طلبی تاریخی مردم ما توضیح داده شود. در این میان هم‌چنین ایرانیان پی نبردند که در شرایط جامعه‌ی ایران، مطلقیت قدرت سریعاً به خودکامگی می‌گراید و هم ذات آن می‌شود. اما اگر در طول این تاریخ دراز به این آگاهی دست نیافتند، باید تأکید کرد که چندسالی است توده‌ی هرچه بیشتری از مردم ما ــ و نه فقط نخبگان ــ مفهوم جمهوری را مزمزه می‌کنند.

AVAYEBUF.wordpress.COM

فصل دوم

مؤلفه‌های طرح نظریه‌ی انحطاط ایران

فصل پایانی کتاب «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران» نام گرفته است. دکتر طباطبایی در آغاز کتاب، هدف این فصل را تلاشی در جهت ارائه‌ی «**طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران**» معرفی می‌کند. (ص ۲۲) و البته نویسنده اذعان دارد که در این کتاب، «تنها به طرحی بسنده شده است» (ص ۲۲) ایشان در پایان قسمت اول از فصل پایانی کتاب، چرایی و چگونگیِ طرحی از نظریه‌ی انحطاط ایران را چنین توضیح می‌دهد: «آن‌چه پایین‌تر می‌آید، هم‌چون **دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران** و کوششی است تا بر پایهٔ آن‌چه تاکنون در جای جای این جلد **دربارهٔ دگرگونی‌های تاریخی** ایران‌زمین در دورهٔ گذار گفته‌ایم، با **بررسی تنش‌هایی که ایران در کانون آن قرار داشت**، به پاسخ‌هایی که ایرانیان به چالش‌های تاریخی و فرهنگی داده‌اند، **به برخی از علل و اسباب انحطاط اشاره کنیم.**» (ص ۴۶۲) امّا خواننده که از همان آغاز کتاب پذیرفته است کتاب را با هدف آشنایی با طرحی از نظریه‌ی انحطاط ایران بخواند، پس از خواندن ۴۶۲ صفحه، پی می‌برد که حالا قرار است فقط «برخی از علل و اسباب انحطاط» ایران از نظر نویسنده، البته آن هم به اشاره، با او در میان گذاشته شود. آیا پرداختن اشاره‌وار به «برخی از علل و اسباب انحطاط» به‌معنای ارائه‌ی «طرحی از نظریهٔ انحطاط» است؟ شاید دکتر طباطبایی معتقد باشد که این دو، هم‌معنی و هم‌ذات‌اند. اما، ایشان قطعاً می‌پذیرد که خوانندگان حق دارند دریافت‌های متفاوتی داشته باشند. پس، آیا درست این نبود که از همان آغاز به‌وضوح به خواننده گفته می‌شد که قرار است از چه موضوعی با او

سخن گفته شود؟

در هر حال، به بررسی شش مؤلفه‌ی «طرح» ایشان از نظریه‌ی انحطاط ایران، و در عین حال به رابطه و نسبت این شش مؤلفه با اندیشه‌ی سیاسی می‌پردازیم:

شش مؤلفه‌ی انحطاط

۱ـ تنش‌های آیینی ـ فرهنگی: دکتر طباطبایی این‌دسته تنش‌ها را عمدتاً از منظر وجود یا عدم «مدارای دینی» بررسی کرده و فقدان «مدارای دینی» را هم‌چون یکی از علل و اسباب انحطاط ایران در دوره‌ی گذار معرفی می‌کند. نخست به چگونگی بررسی ایشان از این مؤلفه می‌پردازیم:

نویسنده با این فرض شروع می‌کند که ایرانیان از دوره‌ی باستان «در باورهای خود مردمانی آزاده و اهل "مدارا" بوده‌اند.» (ص ۴۶۳) آیین زردشتی نیز این ویژگی را تقویت می‌کرد: «در ایران باستان، تا زمانی که دیانت و سیاست آمیخته و به ابزاری برای هدف‌های سیاسی تبدیل نشده بود، دریافت انحصاری از دیانت نیز پدیدار نشد و باور به نوعی "مدارای" دینی مذهب مختار بود.» (ص ۴۶۷) هرچند که به‌زمان ساسانیان، این آیین «ناچار به تدوین الهیاتی روی آورد که پیوندهای نزدیک با سامان قدرت سیاسی داشت.» (ص ۴۶۳) و از ترویج «مدارای دینی» بازماند. «امری که خود به یکی از عوامل جدی انحطاط ساسانیان و فروپاشی فرمانروایی آنان تبدیل شد.» (ص ۴۶۴) ایرانیان که جنگ نظامی را در برابر تسخیرگری اعراب باختند، در پی سه سده تلاش که برای پیکار فرهنگی با تسخیرگران خود آماده شدند، توانستند از طریق نوعی «مدارا»، وحدت سیاسی خود را در برابر اعراب مستقر کنند. (ص ۴۶۵) روحیه‌ی مداراجویی که «وحدت در تنوع» را برای ایرانیان حفظ می‌کرد به «پیدایش اسلام ایرانی» (ص ۴۶۵) انجامید که خود حاصل «مدارای دینی» بود. این مدارای دینی چندان برجسته بود که ناظران بیگانه نیز به آن توجه داشته‌اند. ازجمله شاردن «در دنبالهٔ توصیف خود از روحیهٔ اعتدالی ایرانیان»، اشاره‌ای نیز به «مدارای دینی» آنان دارد» (ص

AVAYEBUF.wordpress.COM

۴۷۰). اما «این "مدارای دینی" ایرانیان در سده‌های شانزدهم و هفدهم، خلاف‌آمد عادت بود؛ در این سده‌ها عصبیت‌های دینی و پیکارهای هفتاد و دو ملّت که هریک خود را فرقهٔ ناجیه می‌دانستند، موجب شده بود که سخت‌گیری و تعصب، دیانت را به بهترین ابزار چیرگی تبدیل کند.» (ص ۴۷۲) هرچند که از نظر مؤلف و با تأکید ناظران بیگانه «در زمان شاه عباس، ایران به‌طور طبیعی کانون نوعی "مدارای دینی بود.» (ص ۴۷۳) اما دولت مستعجل «مدارای دینی» ازجمله دلایلی بود که باعث شد «هم‌زمان با یورش افغانان، هیچ‌یک از گروه‌های "ملی" ـ مذهبی علاقه‌ای به ـ و البته، منافعی در ـ حفظ وحدت سرزمینی کشور» نداشته باشند. (ص ۴۷۶) در این‌جا بررسی این مؤلفه پایان می‌پذیرد. در خصوص شرحی که دکتر طباطبایی از این عامل انحطاط ایران به دست داده به نکات زیر اشاره می‌کنیم.

ـ برای بررسی نظر نویسنده، ابتدا باید دید معنای «مدارای دینی» از نظر ایشان چیست. به نظر می‌رسد که مؤلف برای «مدارای دینی» آن‌چنان که در میان ایرانیان مرسوم بوده معنا و ویژگی‌های خاصی قایل است، زیرا می‌نویسد: «"مدارای دینی" آن‌چنان که در ایران بوده نسبتی با مفهوم "toleration" ندارد. (ص ۴۷۲) و یا ایشان در بررسی مدارای دینی، دیانت را در محدوده‌ی معنای رایج آن در نظر نمی‌گیرد. (ص ۴۶۸) اما دکتر طباطبایی علاوه بر این که معنای موردنظر خود از «مدارای دینی» و نه «مدارا» را ذکر نمی‌کند، با مثال‌هایی که از جلوه‌های بروز یا فقدان مدارای دینی ـ مشخصاً از دوره‌ی حکومت صفویان ـ می‌آورد نشان می‌دهد که «مدارای دینی» را در همان معنای رایج دیانت در نظر داشته است (مثلاً نگاه کنید به آن نمونه‌ی مربوط به تمثال مریم در صفحه‌ی ۴۷۳). از این‌رو آیا درست‌تر نبود که مؤلف بگوید ویژگی این مدارای دینی در جامعه‌ی ایران چه بوده است و چه مفهومی از آن در خارج از محدوده‌ی معنای رایج دیانت رواج داشته که نقض آن در دوره‌ی گذار، یکی از علل و اسباب انحطاط ایران محسوب می‌شود؟

ـ دکتر طباطبایی، «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» را به وجود یا عدم «مدارای دینی» محدود کرده است و در این خصوص هیچ توضیحی ارائه نمی‌شود. اما

AVAYEBUF.wordpress.COM

«دین» فقط یکی از مؤلفه‌های فرهنگ است. زبان، فلسفه، هنر، آداب و رسوم و... از مؤلفه‌های دیگر فرهنگ‌اند. مؤلف در بررسی «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» اگر هم به دیگر مؤلفه‌های فرهنگ اشاره‌ای کرده، اما به «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» معطوف نیست.

ـ «مدارای دینی» را دست‌کم در سه حوزه می‌توان ملحوظ داشت: در میان اقشار و طبقات مردم، در حوزه‌ی رابطه‌ی میان حکومت و مردم و میان ایران‌زمین و بیگانگان. مثال می‌زنیم: برخورد تصوف با تشیع در دوره‌ی گذار ــ که دامنه‌ی بس گسترده و خشونت‌باری یافت ــ و یا مواجهه‌ی اخباریان و اصولیان، ازجمله مواردی‌اند که عمدتاً در حوزه‌ی مدارای دینی میان اقشار و طبقات مردم قابل ارزیابی است. (بی که تأثیر این موارد را در دو حوزه‌ی دیگر نفی کنیم.) یا اصلاً، همین رویارویی‌های شیعه و سنی در میان مردم در دوره‌ی گذار! تحمیل و یا عدم تحمیل قراثت رسمی دین از سوی حکومت به «مدارای دینی» در رابطه‌ی حکومت و مردم مربوط می‌شود و پشتوانه قرار گرفتن مدارا یا عدم‌مدارای دینی در جنگ و صلح با بیگانگان، سنجه‌ی نقش این مؤلفه در حوزه‌ی مناسبات خارجی است.

اما دکتر طباطبایی با فرض این که از «تاریخ ایران و ادب، هنر و اندیشهٔ این سرزمین، پیوسته» مدارای دینی می‌جوشد (ص ۴۶۷) مدارای دینی را عمدتاً در رابطه‌ی میان حکومت و مردم بررسی می‌کند. ازجمله به این صورت که: «ایران را نه به فرمانروایان آن می‌توان فروکاست و نه به نظام سیاسی آن؛ در طول تاریخ، حتی بهترین فرمانروایان ایران‌زمین، بدترین نمایندگان آن بوده‌اند. پیوسته فاصله‌ای میان فرمانروایان و واقعیت کشور وجود داشته است... . ژان شاردن تمایزی میان نظام فرمانروایی ایرانیان و خلق وخوی خود آنان وارد می‌کند که جالب توجه است. ... شاردن به‌رغم نظام خودکامه‌ای که بر ایرانیان فرمان می‌راند، سرشت ایرانیان و فرهنگ آنان را در تعارض با حکومت ایران ارزیابی می‌کند.» (ص ۴۶۸) و یا: «ژان شاردن به‌درستی دریافته بود که شیوهٔ فرمانروایی ایرانیان در دورهٔ اسلامی، اگرچه خودکامه است، اما به خلاف کشورهای دیگر، گویی خاستگاه حکومت خواست مردم

AVAYEBUF.wordpress.COM

کشور نیست و شکافی ژرف میان آن‌چه به‌طور طبیعی از درون مردم و فرهنگ و تمدن ایران‌زمین می‌جوشد، و اندیشهٔ فرمانروایی آن وجود دارد. و...» (ص ۴۶۹) این نظرات ــ که به‌درستی یا نادرستی آن‌ها نمی‌پردازیم ــ نه معطوف به «مدارای دینی» در «رابطه»ی میان حکومت و مردم که اساساً نگاهی کلی و عمومی به این «رابطه»، و ناظر بر جداییِ مردم از حکومت در حکومت‌های استبدادی است. این جدایی، یکی از مبانی حکومت استبدادی است که اصل بنیانیِ همه‌ی آرای فوق ازجمله در موضوع «مدارای دینی» است.

اما این پرسش پیش می‌آید که اگر نویسنده «تنش» یا مؤلفه‌ی دوم «طرح» خود را، «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» معرفی و همین آرای بالا را در آن‌جا نیز تکرار می‌کند، اصلاً چه نیازی است که این «تنش» اول در نظر گرفته شود؟ از این نظر حتی اگر دکتر طباطبایی در بررسی این مؤلفه‌ی نخست، به موضوع «مدارای دینی» در رابطه‌ی میان حکومت و مردم می‌پرداخت، باز هم این موضوع جزئی از «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» بود. به این معنی که یکی از «تنش»های «میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی»، از نظر مؤلف این است که فرهنگ ایرانی معرف «مدارای دینی» است، درحالی‌که به‌ویژه از ساسانیان به‌بعد، به‌جز استثناهایی ــ مثل حکومت شاه عباس اول ــ حکومت، ناقض چنین مدارایی بوده است. اگر قرار است تحت عنوان «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» عمدتاً به‌وجود یا عدم «مدارای دینی» در ارتباط میان حکومت و مردم در ایران پرداخته شود ــ که چنین شده است ــ این «تنش» فقط یک «تنش» خاص از مؤلفه‌ی دوم، یعنی «تنش[های] میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» است. وقتی در پایان بررسی همین قسمت، نویسنده به نظر کروسینسکی توجه نشان می‌دهد که: «بر اثر سوء تدبیر جانشینان شاه عباس، اتحاد و انسجام «ملی» و «سیمان» پیوندهای قومی از میان رفته بود و هم‌زمان با یورش افغانان، هیچ یک از گروه‌های ملی ـ مذهبی علاقه‌ای به ــ و البته، منافعی در ــ حفظ وحدت سرزمینی کشور نداشتند.» (ص ۴۷۶) این نظر صحیح کروسینسکی کاملاً معطوف به‌جداییِ حکومت و مردم در حکومت‌های استبدادی، و اصلی است که در شرایط تهاجم بیگانگان، شامل

AVAYEBUF.wordpress.COM

کل تاریخ ایران می‌شود؛ و یعنی، این نظر معطوف است به «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی». و مگر نه این است که دکتر طباطبایی عیناً همین مطالبی را که در سنجش نظر شاردن در قسمت «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» آورده در قسمت «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» نیز تکرار کرده است؟ و به‌عنوان نمونه: «شاردن... به این نکته پی برده بود که تنش و تعارضی که میان خلق و خوی ایرانیان و ظرافت‌های فرهنگی آنان، از یک‌سو، و نظام حکومتی خودکامهٔ ایران، از سوی دیگر، وجود دارد... .» (ص ۴۷۷) تکرار از آن رو اجتناب‌ناپذیر شده که به نظر می‌رسد «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» به‌صورتی که مؤلف بررسی کرد، باید در ذیل «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» آورده شود.

ـ دکتر طباطبایی به اهمیت و رعایت «مدارای دینی» در ایران باستان قایل است. می‌گوید: «بر پایهٔ آگاهی‌های اندکی که از دورهٔ باستانی تاریخ ایران داریم، می‌توان گفت که ایرانیان در باورهای خود مردمانی آزاده و اهل "مدارا" بوده‌اند.» (ص ۴۶۳) و یا «ایرانیان باستان دریافتی انحصاری از دیانت و "فرقهٔ ناجیه" نداشتند... . در ایران باستان... باور به نوعی "مدارای دینی" مذهب مختار بود. این "مدارای دینی" را باید یکی از عمده‌ترین عناصر تشکیل دهندهٔ وجدان جمعی تاریخی ایرانیان دانست و...» (ص ۴۶۷)

به نظر می‌رسد، در مورد ایران باستان، بیشتر باید بر «مدارای فرهنگی» تأکید کرد تا «مدارای دینی». دین یکی از مؤلفه‌های فرهنگ است اما وقتی بر «مدارای فرهنگی» تأکید می‌شود، به موضوع مدارا در سایر مؤلفه‌های فرهنگ ـ مثل زبان، آداب و رسوم، سنن و... ـ که فراتر از مدارای دینی است نیز پرداخته می‌شود. این «مدارای فرهنگی» نیز حاصل انتخاب آگاهانه‌ی ایرانیان نبود. از ضرورت عینی تحولات اجتماعی برمی‌خاست. از دیرباز در ایران باستان اقوام گوناگونی با فرهنگ‌های متمایز حضور داشتند. چه بسا که این اقوام اصلاً با یکدیگر در ارتباط نبودند و هریک در چارچوب فرهنگ قومی خویش زندگی می‌کردند. اما آن‌جا که متعاقب ضرورت‌های حکومت متمرکز، این اقوام زیر یک چتر حکومتی قرار گرفتند، همزیستیِ الزامی،

AVAYEBUF.wordpress.COM

ضرورتاً زمینه‌ی مدارای فرهنگی آنان را فراهم کرد. این مسئله با تأسیس و تثبیت امپراتوری هخامنشیان در زمان کوروش دوم و داریوش اول ضرورت هرچه بیشتری یافت. امپراتوری هخامنشی پس از «وحدت» بخشیدن به اقوام سرزمین ایران، با دست‌اندازی به قلمروهای اقوام دیگر و تسخیر آنها اقوامی با فرهنگ‌های گوناگون را تحت حاکمیت امپراتوری متمرکز خود درآورد. از این لحاظ، تأسیس امپراتوری و تثبیت تمرکز استبدادی، الزام مدارای فرهنگی را به حکومت تحمیل می‌کرد. مثلاً در فرمانروایی داریوش اول هخامنشی، از یک سو ضرورتِ تثبیت حکومت متمرکز ایجاب می‌کرد خدای واحدی در سلسله مراتب خدایان، برتر از همه‌ی آنان قرار گیرد و کل امپراتوری را به‌عنوان قلمرو ایران تحت نظارت خود درآورد و «وحدت» دهد، از سوی دیگر، حکومت که برآمده‌ی اتحادیه‌ی ایلی ـ قبیله‌ای بود حتی در آن شرایط تثبیت حکومت متمرکز نیز نمی‌توانست مدارای فرهنگی (دینی) را نادیده بگیرد. درنتیجه، حکومت برای حفظ تمرکز در چارچوب اتحادیه‌ی ایلی ـ قبیله‌ای می‌بایست به خدایان قبایل و ایلات مختلف احترام می‌گذاشت:

> مبارزه و قیام علیه خدایان قبیله‌ای که دشمن اهورامزدا به شمار می‌رفتند خصومت و عناد علیه اشراف قبیله‌ای بود و داریوش نمی‌توانست دست به چنین کاری بزند. زیرا خود وی نمایندهٔ این طبقهٔ اشراف بود و به آنان اتکا داشت و از این‌رو در زمان سلطنت داریوش مذاهب خدایان قبیله‌ای نیز استقرار یافت، ولی این خدایان مقامشان پایین‌تر از مقام اهورامزدا بود.[۱]

اما دکتر طباطبایی از «مدارای دینی» در حکومت هخامنشیان چنان سخن می‌گوید که انگار چنین مدارایی حاصل انتخاب آگاهانه و از روی اعتقاد بوده است. ایشان می‌گوید: «اگرچه نظام شاهنشاهی در مصر، بابل و آشور پدید آمده بود، اما نخستین بار، هخامنشیان آن را به کمال رساندند و به نظام سیاسی ایران تبدیل کردند... . پشتوانهٔ این شاهنشاهی به‌عنوان نظام سیاسی اقوام مختلف، در ایران باستان، دیانت زرتشت بود که... بی‌آن که تمایز قومی ـ

---

۱. داندامایف، م. آ، ایران در زمان نخستین پادشاهان هخامنشی، ترجمه روحی ارباب، ص۳۳۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به‌معنای نژادی ــ را شالودهٔ تمایز و تنش‌ها میان انسان‌ها بداند، اصل آیینی را موجب تمایز میان افراد می‌دانست.» (ص ۴۶۶) پس به نظر ایشان، مدارای دینی هخامنشیان از معتقدات زردشتی آنان ناشی می‌شده است. در حالی که امروز ثابت شده است که هخامنشیان اصلاً زردشتی نبوده‌اند. آنان به اهورا مزدا معتقد بودند (بگذریم از این که حتی نه به‌معنای گاثایی آن)، و از بسیاری تعبیر و تفسیرهای زردشتی نیز بهره می‌بردند. اما به معنایی که می‌شود در مورد ساسانیان به کار برد، زردشتی نبودند. گرایش برخی از آنان به «مدارای دینی» اتفاقاً به‌خاطر قرار نگرفتن در چارچوب اعتقادیِ یک دین خاص بود و نیز از الزامِ سیاسی حفظ قدرت متمرکز در قالب یک امپراتوری بزرگ ناشی می‌شد. درست به این دلیل که «مدارای دینی» آنان از الزام سیاسی ناشی می‌شد، هرگاه منافع سیاسی‌شان اقتضا می‌کرد از سرکوب ادیان مختلف ابایی نداشتند. در مورد کوروش گفته شده است که اگر موقعیت اقتضا می‌کرد پروایی از استفاده از یک دین علیه دین دیگر نداشت. هم‌چنان که از روحانیون پیرو «مردوخ» علیه «نبوکدنصر» حمایت کرد و همه‌ی معابدی را که نبوکدنصر ساخته بود آتش زد، به غارت کشید و منهدم کرد.[1] و یا خشیارشا که دین مردوخ را سرکوب کرد و در کتیبه‌ای نوشت:

> در میان این کشورها بود جایی که همه دیوان (= شیاطین) را می‌پرستیدند. پس با ارادهٔ اهورامزدا من آن بتکده را از میان بردم، و اعلام کردم دیوان پرستش نشوند. جایی که قبلاً دیوان پرستش می‌شدند، آن‌جا من اهورامزدا را پرستیدم، بر اساس آرتای مقدس. و دیگر بود کرده‌های بد که انجام می‌شد، من آن را درست کردم. اهورامزدا به من (یاری) و کمک آورد تا این که کردهٔ خود را کردم.[2]

این، یعنی اگر هخامنشیان برای حفظ قدرت متمرکز خود روی‌گردانی از «مدارای دینی» را لازم می‌شمردند، کوچک‌ترین تردیدی به خود راه نمی‌دادند. از همان دوران باستان، «مدارای دینی» در ایران تابعی از شرایط سیاسی

---

۱. گیمن، دوشن، دین ایران باستان، ترجمه‌ی رؤیا منجم، ص ۱۹۹.
۲. زنر، آر.سی، طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه‌ی تیمور قادری، ص ۲۳۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و البته اقتصادی بوده است. دکتر طباطبایی، شاه عباس اول را برخوردار از «مدارای دینی» می‌شناساند در حالی که در مورد «مدارای دینی» او گفته شده:

> آن‌گاه که دریافت سیاست تساهل مذهبی به‌حال تجارت سودمند است، آن را در پیش گرفت.[۱]

این پادشاه برای تحکیم سلطنت خویش از انجام جنایت‌پیشه‌ترین رفتارها، مثلاً در سرکوب جنبش‌های صوفیانه، رویگردان نبود.[۲]

ـ دکتر طباطبایی، خاستگاه «مدارای دینی» را عمدتاً فرهنگ مردم می‌داند و خاستگاه «سرکوبِ دینی» را خودکامگی حکومت‌هایی که به حمایت از قرائت خاصی از دین می‌پردازند. اما توجه به همین یک نکته، به‌تنهایی جنبه‌های مختلف رابطه‌ی میان «مدارای دینیِ» برآمده از فرهنگ مردم و سرکوب دینی حکومت‌های استبدادی را بازنمی‌نماید. فقدان «مدارای دینی»، تحمیل قرائت‌های خاصی از دین و بدعت‌ستیزیِ حکومت‌های استبدادی، دست‌کم به سه واکنش در میان مردم می‌انجامد:

اول، بسط تعصب دینی و رشد تنش‌های آیینی در میان مردم، که عمیق‌ترین نفرت‌ها و شدیدترین خشونت‌ها را در میان خود مردم پدید می‌آورد. مثال بسیار معروف آن، جنگ حیدری ـ نعمتی در دوره‌ی گذار است که پادشاهان صفوی، و بیشتر از همه عباس اول، در پیروی از اصل سیاسی حکومت استبدادی «تفرقه انداختن و حکومت کردن» به آن بسیار دامن می‌زدند.

دوم، واکنش منفعلانه‌ی مردم در مواجهه با تحمیل قرائت خاصی از دین از سوی حکومت‌ها چه‌بسا که در لاابالیگری و لاقیدی بروز می‌یابد و آشکار است که بین مدارای دینی و بی‌بند وباری دینی تمایز کیفی وجود دارد. آن، خصلتی فعال و این، یک رویکرد منفعلانه است. در تاریخ ایران، همیشه چنین واکنش منفعلانه‌ای از سوی مردم بروز یافته است. در دوره‌ی متأخر صفوی که مدارای دینی از سوی حکومت و برخی روحانیان ــ در رأس همه، محمدباقر

---

۱. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، ص ۵۸.
۲. لاپیدوس، آیراماروین، پیشین، ص ۳۹۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مجلسی ــ به‌شدت نقض شد، به تناسب آن، فساد اخلاقی و بی‌بند وباری دینی در میان مردم گسترش یافت.

سوم، واکنش فعال و آگاهانه از سوی نخبگان فکری جامعه که می‌توانسته همان مطالبه‌ی «مدارای دینی» بوده باشد. اما، در این جنبه‌ی سوم نیز باید گفت آن‌چه بیشتر در میان مردم تحقق می‌یافت نه «مدارای دینی» که «سازگاری‌ـ طلبی دینی» بوده است. «مدارای دینی» هم‌چون خصلتی فعال، حاصل تشریک مساعی فکری ـ عملی انسان‌هایی با معتقدات دینی گوناگون و اعتقاد به نوعی تکثرخواهی است. دکتر طباطبایی نیز به‌درستی اشاره می‌کند که از نظر ایشان، مدارا، تعبیری است برای «وحدت در تنوع». (ص ۴۶۸) اما، آیا به‌راستی در میان ایرانیانی با معتقدات دینی متفاوت، «وحدت در تنوع» و یا دوری و جداییِ اعتقادی و «عیسی به دین خود، موسی به دین خود» برقرار بوده است؟ ایرانیان می‌کوشیده‌اند در معتقدات دینی یکدیگر کنکاش نکنند و با حضور معتقدات دینی دیگران کنار آیند و سازگار شوند. در آن‌جایی که ظاهری از «مدارای دینی» در مناسبات ایرانیان با یکدیگر دید، عامل آن نه «مداراجویی ایرانی» (ص ۴۷۱) که خوی سازگاری‌طلبی ایرانیان است؛ خصلتی از سر انفعال و تسلیم‌شدگی در برابر شرایط پیش روی خود که همواره با آن به‌عنوان شرایط تحمیل شده برخورد می‌کردند. بدین ترتیب، فقدان «مدارای دینی» در میان ایرانیان را باید یکی از عوامل عقب‌ماندگی ایران از جریان اصلاح دینی در نظر گرفت.

ـ هرچند دکتر طباطبایی «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» را به قلمرو دین و موضوع مدارای دینی فروکاهیده، اما حتی در همین حوزه نیز به «تنش‌های آیینی ـ فرهنگیِ» ناشی از رویارویی حکومت و مردم نمی‌پردازد. مثلاً، در جامعه‌ی دینی ایران تا پیش از دوران معاصر، همواره هر معارضه‌ی مردمی با قدرت سیاسی حاکم، توجیه ایدئولوژیکی خود را با گرایش بدعت‌آمیزی نسبت به قرائت رسمی دین تعیّن می‌بخشیده است. از این لحاظ به میزانی که در جامعه ایران مبارزه با حکومت‌های استبدادی روی می‌داده، زمینه‌ی «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» نیز فراهم می‌آمده است. می‌توان برای نمونه به

AVAYEBUF.wordpress.COM

جنبش نقطویان در همین دوره‌ی گذار توجه کرد.

ـ این را نیز می‌توان پرسید که از زمان شکست صفویان در جنگ با افغان‌ها تا شکست قاجاریان در جنگ‌های ایران و روس ـ که حدود صدسال از دوره‌ی گذار را در بر می‌گیرد ـ آیا هیچ افت وخیزی در زمینه‌ی «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» در این مملکت روی نداد که دکتر طباطبایی آن را قابل ذکر بداند؟

و دست آخر بپرسیم آیا بررسی «مدارای دینی»، آن هم به‌طور عمده در ارتباط حکومت و مردم، به‌معنای تحلیل مؤلفه‌ای از انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، و از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی است؟ دکتر طباطبایی باور دارد که «مدارای دینی» هم‌چون «سیمان» شاهنشاهی ایران عمل می‌کرده است. (ص ۴۷۴) حتی اگر چنین بوده باشد و هرچند هم که تأکید کرده باشیم مدارا یا عدم مدارای دینی در ایران عمدتاً موضوعی سیاسی بوده است تا دینی، امّا بررسی فقدان مدارای دینی جزئی از یک مؤلفه‌ی انحطاط ایران از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نیست. هم‌چنین وقتی دکتر طباطبایی در شروع بحث از «تنش‌های آیینی ـ فرهنگی» می‌گوید: «سده‌هایی است که ایرانیان از تأمل در الزامات نظام کشور خود باز ایستاده‌اند» (ص ۴۶۳) ـ البته بعداً می‌گوید ایرانیان «از تأمل در الزامات نظام فرمانروایی کشور خود بازایستاده‌اند» (ص ۴۶۶) ـ باید پرسید، گفتن این حرف چه گرهی از کار فروبسته‌ی ما می‌گشاید؟ گشایشی اگر باید انتظار داشت از پاسخ به این پرسش است که چرا سده‌هاست ایرانیان از چنین تأملی بازایستاده‌اند. و چون دکتر طباطبایی سنجش انحطاط ایران را از منظر اندیشه‌ی سیاسی دنبال می‌کند، پاسخ به‌چنین پرسشی را باید از منظر اندیشه‌ی سیاسی جستجو کرد. اما، ایشان پاسخ خود را از منظر اندیشه و کردار دینی ایرانیان تدارک می‌بیند و به‌منظر اندیشه‌ی سیاسی بی‌توجه می‌ماند.

۲. **تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی.** دکتر طباطبایی بحث در خصوص این مؤلفه یا «تنش» را عمدتاً چنان پیش می‌برد که یا کلی است، یعنی

AVAYEBUF.wordpress.COM

به شرایط خاص ایران مربوط نمی‌شود، یا مستندات تاریخی با اظهارات ایشان سازگاری ندارد، و یا ارتباط نظر ایشان با این تعارض مبهم است. به‌عنوان نمونه، ایشان بحث خود را درمورد این مؤلفه چنین شروع می‌کند: «خاستگاه نظام حکومتی ایران فرهنگ ایرانی نیست، بلکه نظام حکومتی امری عارضی وگذرا در تاریخ این کشور است. نظام خودکامه شیوه‌ای است که **در نهایت** با خلق و خوی ایرانیان سازگار نیست. یکی از دلایل عمدهٔ بی‌ثباتی حکومت‌ها در ایران این است که ایرانیان به‌رغم تحمّلی که **در دوره‌هایی** از تاریخ خود نشان داده‌اند، هرگز به طبیعی بودن نظام‌های خودکامه باور نکرده و **به آن تن در نداده‌اند.**» (ص ۴۷۷) در مورد این نظرات می‌توان گفت:

یکم، مگر قرار است «خاستگاه» نظام حکومتی در جوامع، فرهنگ آن کشور باشد که اگر فقط مدعی شویم در مورد ایران چنین نبوده است بتوانیم این را دلیلی بر تعارض میان حکومت و فرهنگ ایرانیان بدانیم؟ «خاستگاه» هر نظام حکومتی عوامل بسیار متعددی است که در میان آن‌ها اتفاقاً عوامل فرهنگی نقش ناچیزی دارند. از افلاطون و ارسطو تا هگل و مارکس و ویتفوگل، درخصوص «خاستگاه» حکومت استبدادی در شرق سخن گفته‌اند. مستقل از درستی یا نادرستی آرای‌شان، کدام یک از آنان «خاستگاه» حکومت استبدادی را در هریک از جوامع شرقی فرهنگ آن جامعه دانسته‌اند که بتوان مدعی نقض آن در مورد ایران شد؟ به‌علاوه، مگر نظام حکومتی، «فرهنگ ساز» نیست؟ و سوای این اصلاً فرهنگ ایرانی چه خصیصه‌هایی داشته که برای این که «خاستگاه» حکومت استبدادی قرار گیرد، نامناسب بوده است؟ آیا دین بین‌النهرینی که تأثیر بسیار در فرهنگ عیلامیان داشت، انباشته از عناصر استبدادی نبود؟

دوم، «نظام حکومتی امری عارضی است» یعنی چه؟ از دیدگاهی، هر نوع نظام حکومتی ــ و نه نظام استبدادی ــ برای تمام جوامع انسانی ــ و نه فقط ایران ــ «امری عارضی» است. چه بسیار عناصری از زندگی انسانی که هرچند در طول **تاریخ** بشر از مشخصه‌های زندگی او بوده‌اند، ولی برای زندگی او عارضی‌اند. همین «فداکاری» را در نظر بگیریم که چه بسیار صفت پسندیده‌ی

AVAYEBUF.wordpress.COM

انسانی تلقی می‌شود. اما از منظر جامعه‌شناختی، علی‌الاصول، خصلتی است که فقط به‌واسطه‌ی تأسیس و استقرار نابسامانی‌های اقتصادی ـ اجتماعی، عارضِ زندگی انسان شده است. و بنابراین با رفع این نابسامانی‌ها از زندگی انسانی حذف می‌گردد.

سوم، «گذرا» بودن حکومت استبدادی در ایران را چگونه باید درک کرد؟ یعنی نوع حکومتی را که در کل تاریخ ایران، از حکومت عیلامیان و مادها و هخامنشیان به بعد بر ایران سیطره داشته است، باید «گذرا» تلقی کنیم؟ می‌توان به‌درستی گفت که حکومت استبدادی از این لحاظ که ماهیتاً بی‌ثبات و ناامن است، گذراست. یعنی هر حکومت استبدادی که در هر جامعه‌ای ــ نه فقط ایران ــ به قدرت رسیده باشد، حتی اگر چند سده پاییده باز هم سقوط کرده است. اما این امر را نمی‌توان به‌معنای «گذرا» بودن حکومت استبدادی برای جامعه‌ای درنظر آوریم که این نوع حکومت به‌مدت حدود سه هزار سال بر آن سیطره داشته و با برافتادن هر حکومت استبدادی و در پی دوره‌ی کوتاهی هرج و مرج، حکومت استبدادی دیگری جایگزین آن شده است.

چهارم، حکومت استبدادی «**در نهایت**» با خُلق وخوی کدام مردمی سازگار بوده است که ضرورت تأکید بر این نکته پیش آمده که «در نهایت با خلق و خوی ایرانیان سازگار نیست»؟ مارکس با دریافتی شگرف گفته است: «استبداد، انسان‌زدایی از انسان است.» این کدام انسانی است که انسان‌زدایی از او با خُلق و خوی انسانی‌اش سازگار باشد؟ انسان‌زدایی از انسان یعنی شیء کردن او، یا به گفته‌ی منتسکیو به «هیچ» تبدیل کردن او. این را با سازگاری با خُلق و خوی انسانی چه نسبت است؟

پنجم، یکی از خصایص ذاتی حکومت استبدادی، بی‌ثباتی و ناامنی است. این بی‌ثباتی و ناامنی هیچ ربط مستقیمی با واکنش سازگاری‌طلبانه و یا مقابله‌جویانه‌ی مردم در برابر حکومت و تن دادن یا ندادن به آن ندارد. یعنی اگر به‌فرض محال همه‌ی مردم تحت استیلای استبداد برای همیشه در برابر استبداد زانو به زمین زنند، باز هم این حکومت به علت تضادهایی که خود برمی‌انگیزد ــ مثلاً به‌واسطه‌ی آلوده شدن به فساد و آلوده کردن جامعه به فساد ــ به چنان

AVAYEBUF.wordpress.COM

پریشیدگی و فتوری دچار می‌آید که حتی تلنگری از سوی عامل خارجی به سقوط آن می‌انجامد. استبداد، حکومتی فاقد عقلانیت سیاسی و نیروی خود-اصلاحی، و در نتیجه، ذاتاً بی‌ثبات است.

ششم، در طول تاریخ ایران تا پیش از انقلاب مشروطه، واکنش سازگاری-طلبانه‌ی ایرانیان در برابر حکومت‌ها (چه خودی و چه بیگانه)، **قاعده**، و واکنش مقابله‌جویانه‌ی‌شان، **استثنا** بوده است. اگر هم ایرانیان در طول تاریخ خود و مشخصاً تا پیش از انقلاب مشروطه در مبارزه‌ی رودررو، علیه مستبدی به بازی گرفته شدند، مستبد دیگری آنان را رهبری می‌کرده است. از این‌رو ایرانیان با تأکید بر این که در جلوه‌هایی از «ادب» خود ــ مثلاً در حافظ ــ می‌کوشیدند تا دوری و جدایی خود از حکومت استبدادی را بپرورند، اما تقریباً **در همه‌ی دوران‌ها**، حکومت‌های استبدادیِ مسلّط بر خود را تحمّل کرده‌اند و نه «در دوره‌هایی».

هفتم، کل فرهنگ ایران، پیش و پس از اسلام انباشته از تلاش عظیم نخبگان فکری برای توجیه حکومت استبدادی است. تبیین الزام استبداد با مبنا قرار دادن «وضع طبیعی» در این تعبیر که، اگر مردمان به خود واگذاشته شوند به تباهی و ستمگری علیه یکدیگر دست می‌یازند و بنابراین حکومت سرور مستبد و اِعمال زور و خشونتِ مبتنی بر رابطه‌ی شبان ـ رمه‌ای بر آنان ضروری است، قسمت عمده‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران را سیاه و تباه کرده است. اوج تخیل آرمان‌پرستانه‌ی ایرانیان درباره‌ی حکومت، باور آرزومندانه به مستبد عادل بوده است. سه هزار سال تجربه‌ی ایرانیان نتوانسته باعث این شناخت شود که «استبداد» و «عدالت» ــ عدالت حتی به آن معنای خاص و حداقلی که در تفکر سیاسی ایرانیان وجود داشته ــ هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. اما ایرانیان از این «باور» دست برنداشتند و پیوسته آن را خواستند و به‌واسطه‌ی این امر به استیلای هر مستبد تازه از راه رسیده‌ای «تن در دادند.»

مؤلف در ادامه، نکات پراکنده‌ای را ذکر می‌کند که دلیل ذکر آن‌ها در این بخش کتاب روشن نیست. مثلاً، دکتر طباطبایی از قول شاردن می‌آورد:

AVAYEBUF.wordpress.COM

سیاست ایران فاقد روش و قاعده‌ای مطمئن است. در ایران، رتق و فتق هر امری با توجه به اوضاع و احوال خاص صورت می‌گیرد و دربارهٔ هر امر مهمی نیز با توجه به دلیل خاص و ویژهٔ آن تصمیم می‌گیرند. این روش را از این رو اتخاذ کرده‌اند که وزیران پیوسته وابسته به ندای هاتف غیبی پادشاه باشند. (ص ۴۷۸)

دقت شاردن به موضوع «سیاست» در ایران، و نیز شناخت او از حکومت استبدادی، مثال‌زدنی است. شاردن در این اظهارنظر به یکی از ویژگی‌های ذاتی حکومت استبدادی می‌پردازد، مبنی بر این که حکومت استبدادی، حکومتِ در لحظه‌ی حال است. و نیز چون این حکومت، حاکمیّت بی‌قانونی است بنابراین، حاکمیّتِ تصمیم‌گیری‌های اراده‌ای خاص، یعنی بی‌قاعده و قانون، بی‌حساب و غیرقابل پیش‌بینی است. البته با شاردن در علت‌جوییِ چنین «روشی» توافق نداریم. این روشی نیست که به این یا آن دلیل اتخاذ شده باشد بلکه ذاتیِ حکومت استبدادی است و یکی از عوارض آن این است که وزیران مجبور می‌شوند همیشه به اراده‌ی شخصیِ شاه گوش بسپارند. پس، این یکی از خصلت‌های عام حکومت استبدادی است و خاص حکومت‌های دوره‌ی گذار نیست. اما چرا این خصلت عام حکومت استبدادی در این قسمت ذکر شده است؟ آیا نویسنده از آن رو که «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» را مدّنظر دارد می‌خواهد بگوید چنین خصلتی در فرهنگ ایرانی نیست؟ آیا واقعاً می‌شود چنین ادعایی کرد؟ یا این که می‌خواهد بگوید این خصلت حکومت استبدادی در جامعه باعث تنش‌هایی می‌شود؟ مگر در خارج از دوره‌ی گذار باعث تنش نمی‌شده است؟

ایشان در ادامه‌ی مطلب، بی‌اعتبار شدن دستگاه وزارت در دوره‌ی صفویان و بعد از آن را مطرح می‌کند، اما توضیحی نمی‌دهد که چرا چنین مطلبی را باید تحت چنین عنوانی خواند. آیا دکتر طباطبایی، با نظر به این که دستگاه وزارت و دیوانسالاری ریشه‌ی ایرانی دارد، می‌خواهد تضعیف این دستگاه از دوره‌ی صفویان به‌بعد را به‌عنوان جلوه‌ای از «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» در دوره‌ی گذار معرفی کند؟ به نظر ما، در ایرانِ پس از

AVAYEBUF.wordpress.COM

اسلام، اگر چه دستگاه وزارت عمدتاً برخاسته از فرهنگ ایرانی بود، امّا بخشی از قلمرو فرمانروایی را تشکیل می‌داد و وزیران نیز هرچند عمدتاً برآمده‌ی فرهنگ ایرانی بودند، امّا نماینده‌ی قلمروی از فرمانروایی بودند. از این لحاظ، و از منظر اندیشه‌ی سیاسی، وزارت در ایران دوران اسلامی را می‌توان معرف وحدت و تضاد ــ و نه فقط تضاد و تنش ــ میان «فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» دانست. اتفاقاً، تضعیف دستگاه وزارت از صفویان به بعد را باید یکی از دلایل تشدید تضاد و تضعیف وحدت میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی دانست.

دکتر طباطبایی در ادامه‌ی مطلب، درباره‌ی نظریه‌ی حکومتی صفویان به بحث می‌پردازد. اما روشن نیست چرا نویسنده بحث مربوط به این نظریه را در ضمن بررسی «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی»، ضروری تشخیص داده است. آن، نظریه‌ی فرمانروایی بود. پس آیا این نظریه با فرهنگ ایرانی در تعارض بود؟ ولی تشیع دوره‌ی متقدم صفویان با عناصر هزاره‌گرا و منجی‌گرایانه‌ای آمیخته بود که از ژرفای فرهنگ ایرانی برمی‌آمد؛ همان‌طور که تصوف، و در کنار این دو، نظریه‌ی سلطنت که تکیه به اندیشه‌ی ایرانشهری داشت چنین بودند.

در پایان این بخش دکتر طباطبایی بی‌مقدمه و ناگهان می‌گوید: «**وانگهی، نظام حکومتی ظاهری خودکامه داشت**، اما در عین حال، **جامعهٔ ایران از آزادی‌هایی برخوردار بود** که با ویژگی‌های **جامعهٔ خودکامه** سازگار نبود.» (ص ۴۸۴)

دکتر طباطبایی این بخش را با همان اظهارنظری کلی خاتمه می‌دهد که آغازش کرده بود. تکرار مطالبی که در برخورد به آن اظهارنظر کلی اولیه آوردیم، بیهوده است. اما حداقل می‌شود پرسید «جامعهٔ خودکامه» یعنی چه؟ و یا آن «**آزادی**»هایی که جامعه‌ی ایران در شرایط دوره‌ی متأخر صفوی از آن برخوردار بود چه مؤلفه‌هایی داشت؟

دکتر طباطبایی در سنجش این مؤلفه‌ی طرح خود، منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی را، البته فقط در موضوع فرمانروایی اتخاذ کرده است؛ مثلاً، به این

AVAYEBUF.wordpress.COM

صورت که: «از دیدگاه تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، فرمانروایی صفویان با ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت آغاز شد و با سیطرهٔ دریافت قشری از دیانت به پایان رسید.» (ص ۴۸۱) جدا از درست و نادرست بودن این نظر، می‌پرسیم از «دیدگاه تاریخ اندیشهٔ سیاسی»، در این دوره بر سر «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» چه آمد؟ آیا در تحلیل مؤلفه‌ی «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی»، نباید به این پرسش پاسخ داد؟ البته دکتر طباطبایی در این بخش از تباهی و فساد سیاسی «فرمانروایی» و نیز تباهی و فساد فرهنگی و اجتماعی «مردم» در نیمه‌ی دوم حکومت صفویان سخن گفته است. به نظر ما، این امر بیشتر معرف وحدت و نه «تنش» میان «فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» در این دوره بوده است.

۳. تنش‌های میان ایران و انیران. تحت چنین عنوانی، دکتر طباطبایی می‌کوشد به یکی از عوامل انحطاط در دوره‌ی گذار، ناشی از درگیری ایرانیان با نیروهای مهاجم و تسخیرگر، بپردازد. اما، معلوم نیست چرا سیاهه‌ی یورش‌های مکرر و تعارضات میان «ایران و انیران» از «حملهٔ اسکندر و اعراب تا چیرگی ترکان و یورش مغولان و افغانان...» (ص ۴۸۵) تا همین یورش افغانان کافی دانسته شده و تکمیل نمی‌شود؟ در کتابی که یکی از علل و اسباب انحطاط، چگونگی درگیری‌های ایران با نیروهای بیگانه‌ی مهاجم و تسخیرگر در دوره‌ی تاریخی از «شکست چالداران تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس» دانسته می‌شود، چرا این تهاجم و تسخیرگری آخری مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؟ آیا نبردهای ایران و روس که در تباهی قدرت قاجاریان نقش مهمی داشت از زمره‌ی «تنش‌های میان ایران و انیران» نبود؟

دکتر طباطبایی، تضاد و تنش میان ایران و تسخیرگران خود را، تضاد میان «ملتی فرهیخته و اقوام جنگ سالار» (ص ۴۸۶) می‌داند؛ هم‌چنان که «پیکاری نابرابر میان اقوامی ابتدایی و ملتی در مرتبه‌ای پیشرفته از فرهنگ و تمدن» (ص ۴۸۶). «تنش میان ایران و انیران» به‌وضوح در «تعارض اساسی» میان «شکوفایی تاریخی و فرهنگی، رفاه و نیز ظرافت در رفتار و مَنش... با

AVAYEBUF.wordpress.COM

زمختی، خشونت و عسرت ناشی از زندگی ابتدایی عربان، ترکان، مغولان و حتی شورشیان افغان...» دیده می‌شود. (ص ۴۸۶) امّا ایران در طول تاریخ خود، دوبار از سوی بیگانگانی مورد تهاجم قرار گرفت و «تسخیر» شد که از نظر فرهنگ و تمدن از ایران برتر بودند. یک‌بار با اسکندر در معرض تهاجم فرهنگ و تمدن یونانی قرار گرفت و یک‌بار هم از زمان صفویان به بعد تحت نفوذ فرهنگ و تمدن غرب درآمد. دکتر طباطبایی نیز نشان می‌دهد که به برتری فرهنگ و تمدن غرب توجه دارد. ایشان در ادامه می‌گوید: «با توجه به دگرگونی‌هایی که در رابطهٔ نیروها در جهان صورت می‌گرفت و سیطرهٔ دریافت نویی از اندیشهٔ فرمانروایی در اروپا، شاهنشاهی ایران، به‌ویژه با مرگ شاه عباس، نظامی خلاف زمان بود و نتوانست خود را با تحولات تاریخی و دگرگونی‌های اندیشه سازگار کند.» (ص ۴۸۷)

دکتر طباطبایی این مسئله را به‌ویژه در دوره‌ی متأخر حکومت صفویان با بررسی نظریه‌ی حکومتی آنان مرتبط می‌کند. اما به نظر می‌رسد که بررسی نظریه‌ی حکومتی صفویان در این قسمت می‌باید با تبیین تأثیری صورت پذیرد که این نظریه در چگونگی پیشبرد «تنش میان ایران و انیران»، و آن هم از منظر تحولات تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، داشته است. در این مورد، می‌توان دو نکته را ذکر کرد:

اولاً، تأثیر نظریه‌ی حکومتی صفویان بر «تنش میان ایران و انیران» نه در تحلیل این مؤلفه یا علت انحطاط، بلکه در بررسی مؤلفه‌ی پیشین، یعنی «**تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی**» آورده می‌شود. مثلاً: «نظریهٔ حکومتی صفویان در ترکیبی که در آن دوره از تصوف، تشیع و سلطنت، در نخستین سدهٔ فرمانروایی آنان فراهم آمد، شالوده‌ای استوار برای استقلال ایران در برابر خلافت عثمانی بود، اما...» (صص ۴۸۱-۴۸۰) و یا «تاکنون، تاریخ نویسان بیشتر بر اهمیت ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت، به‌عنوان اندیشهٔ سیاسی "طبیعی" ایران‌زمین، در رویارویی با خلافت عثمانی تأکید کرده و آن ترکیب را شالودهٔ نظری استقلال ایران دانسته‌اند.» (ص ۴۸۱)

ثانیاً، دکتر طباطبایی مؤلفه‌ی بعدی «طرح» خود از «نظریه»ی انحطاط

AVAYEBUF.wordpress.COM

ایران را با عنوان «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه» مشخص می‌کند. اگر نظریه‌ای سیاسی، هم‌چون «شالودهٔ نظری استقلال ایران» در برابر دشمنان خارجی درنظر گرفته شود، قاعدتاً باید به‌عنوان مشخصه‌ای از «فرهنگ ملی» در تقابل با «آیین‌های بیگانه» بررسی شود. اما، مؤلف که نظریه‌ی حکومتی صفویان را «شالودهٔ نظری استقلال ایران» می‌شناسد آن را در بررسی مؤلفه‌ی چهارم تحلیل نمی‌کند. او که می‌خواهد در سنجش همین مؤلفه‌ی سوم به بررسی نقش نظریه‌ی فرمانروایی صفویان بپردازد، ناگزیر نکاتی را بیان می‌کند که علی‌الاصول باید در بخش مؤلفه‌ی چهارم آورده شود. مثلاً: «این نکته دارای اهمیت بسیاری است که ترکیبی از سه نظریهٔ سنتی ایران‌زمین، یعنی تصوف، تشیع، سلطنت که شالودهٔ نظری فرمانروایی صفویان بود، به‌گونه‌ای که در قلمرو اندیشه فهمیده می‌شد، ترکیبی خلاف زمان بود و با الزامات دوران جدیدی که هم‌زمان با برآمدن شاه اسماعیل آغاز می‌شد و به‌ویژه شالودهٔ نظری خود را استوار می‌کرد، سازگار نبود.» (ص ۴۸۸)

با این حال، خواننده می‌تواند حدس زند که با طرح چنین مسئله‌ای، شاید نویسنده بخواهد در همین قسمت نظریه‌ی فرمانروایی صفویان را به‌عنوان «ترکیبی خلاف زمان» با اندیشه‌ای بسنجد که «شالودهٔ نظری خود را استوار می‌کرد.» یعنی، با اندیشه‌ی سیاسی دوران جدید که در غرب گسترش می‌یافت. چنین سنجشی، با توجه به این که مؤلف منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی را برای تحلیل خود برگزیده، کاملاً توجیه‌پذیر است. اما دکتر طباطبایی به چنین موضوعی نمی‌پردازد و اندیشه‌های سیاسی صفویان و غرب را هم‌چون وجهی از «تنش‌های میان ایران و انیران» با یکدیگر نمی‌سنجد. ایشان هر آن چه را که در توضیح نظریه‌ی حکومتی صفویان در این مؤلفه‌ی سومِ «طرح» خود می‌گوید، تکرار همان مطالبی است که در توضیح همین نظریه در مؤلفه‌ی قبل، یعنی «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» آورده بود. مثلاً، نویسنده در بررسی مؤلفه‌ی قبلی می‌گوید که نظریه‌ی حکومتی صفویان در دوره‌ی متأخر حکومت‌شان به استقرار ادراکی از دیانت انجامید که در آن، «دیانت با این که ادعای سیاست نیز داشت، اما در محدودهٔ تنگ اخلاق فردی و خصوصی

AVAYEBUF.wordpress.COM

فروماند.» (ص ۴۸۲) سپس همین مطلب در بررسی مؤلفه‌ی فعلی به این صورت تکرار می‌شود که: «دیانتی که در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان جانشین اندیشهٔ سیاسی شد، نه‌تنها از محدودهٔ اخلاق فردی قشری فراتر نمی‌رفت بلکه برعکس در این دوره، اندیشهٔ سیاسی، بیش از پیش، استقلال خود را از دست داد و به جزئی از دیانت تبدیل شد.» (ص ۴۸۹-۴۹۰)

بار دیگر به این پرسش برمی‌گردیم که از منظر اندیشه‌ی سیاسی، «تنش‌های میان ایران و انیران» در دوره‌ی گذار چه تأثیری بر روند رو به گسترش زوال و انحطاط ایران گذاشت؟ مثلاً، می‌توانیم بگوییم که از منظر اندیشه‌ی سیاسی، در تعارض میان «ایران و انیران» در پی تسلط ترکان، اندیشه‌ی سیاسی در ایران که می‌رفت به‌مثابه‌ی حکمت عملی، مستقل از دین جوانه‌ای بزند، به‌سرعت خشکید و این یک جنبه از زوال فرهنگی ـ سیاسی ایران شد. امّا از این منظر، در دوره‌ی گذار چه بر سر تعارض ایرانی و انیرانی آمد؟ انیرانِ عصر جدید، از فرمانروایی دریافت نوی داشتند و نسبت به این دریافت، اندیشه‌ی فرمانروایی در شاهنشاهی ایران «نظامی خلاف زمان بود.» (ص ۴۸۷) پس تکلیف «تنش‌های میان ایران و انیران» چه می‌شود؟ اما، نویسنده به پاسخ چنین پرسشی نمی‌پردازد، و در ادامه توجه خود را به «میر ویس افغان» و بحث در مورد تضادهای شیعه و سنی معطوف می‌کند و با اشاره به سیاست دینی نادر شاه ـ و نه حتی سیاست دینی تا پایان دوره‌ی گذار ـ به بحث خود خاتمه می‌دهد. در این زمینه، اشاره کنیم که نفوذ اندیشه‌ی سیاسی غرب در دوره‌ی گذار، تا حدودی ایرانیان را با انحطاط‌شان، که از آن خبر نداشتند، مواجه کرد. امّا، ما به‌جای این که در این مواجهه به تضادها و تعارضات درونی‌مان بپردازیم، آن را به تعارضی بیرونی درآوردیم یعنی به تضاد میان ایرانی و انیرانی تبدیل کردیم و با اندیشه‌ی سیاسی غرب به خصومت برخاستیم و از این لحاظ دامنه‌ی انحطاط خود را گسترش دادیم.

۴. تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه. قرار این بود که دکتر طباطبایی در این کتاب، انحطاط ایران در دوره‌ی تاریخی «**چالدران تا**

AVAYEBUF.wordpress.COM

ترکمانچای» را بررسی کند. ایشان یکی از علل و اسباب انحطاط ایران را در **این دوره** در چگونگی حل «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه» بررسی کرده و نه ونیم صفحه از کتاب را به این موضوع اختصاص می‌دهد. اما از این حجم، به‌تقریب بیش از هفت صفحه به موضوع «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه» در دوره‌ی **حتی پیش از مغولان** مربوط می‌شود. همین یک نکته کافی است تا دریابیم که در این بخش، **تقریباً** مباحثی درباره‌ی «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه» در دوره‌ی گذار مطرح نشده است. از این‌رو فقط به برخی از مباحثی اشاره می‌کنیم که در این بخش مطرح شده‌اند:

ـ به‌نوشته‌ی دکتر طباطبایی: «ایران‌زمین با توجه به وضعیت جغرافیای سیاسی خود نمی‌توانسته است در معرض یورش اقوام بیگانه قرار نگیرد، اما با توجه به دائمی بودن تهدید و تجاوز می‌بایست اندیشه‌ای از "**مدیریت بحران**" پیدا می‌کرد تا بتواند دردِ "ضعف طبیعی" خود را با آخرالدوای "ارادهٔ معطوف به قدرت" درمان کند.» (صص ۴۹۳-۴۹۴)

اولاً، «ضعف» فقط یک وجه آن وضع طبیعیِ ایران بوده و یقیناً وجه دیگرش باعث «قدرت» می‌شده است. ایران در آن موقعیت جغرافیایی قرار دارد که از دیرباز زمینه‌ساز تقابل فرهنگ‌ها و تداخل تمدن‌ها بوده است. این امر تا حدود بسیار، "ایستایی" و سکون تاریخی را که از سوی حکومت‌های استبدادی به جامعه تحمیل می‌شد تعدیل می‌کرده است. این یکی از نقاط «قوت» موقعیت جغرافیایی ایران نسبت به مثلاً چین و هند بوده است. (نویسنده نیز در بررسی مؤلفه‌ی پنجم به این نقطه‌ی «قوت» اشاره دارد.)

ثانیاً، با توجه به عدم تمایز کیفی میان حکومت استبدادیِ بومی و حکومت استبدادی ناشی از تسخیرگری نیروی بیگانه، باید تأکید کرد حکومت استبدادی اگر سده‌ها نیز بپاید، حکومتِ روزینه است. این حکومت، فاقد آینده است؛ بی‌آیندگی برای سرور مستبد و برای مردم در حکومت‌های استبدادی یکی از عناصر شیوه‌ی زندگی است. نه این که چنین حکومتی به مسئله‌ی حفظ حاکمیّت نمی‌پردازد؛ اما حفظ قدرت در چنین حکومتی فقط

AVAYEBUF.wordpress.COM

در و برای «لحظه‌ی حال» قابل درک و تحقق است و چیزی نیست جز تلاش برای "تنازع بقا". از این لحاظ، سخن گفتن از امکانِ «مدیریت بحران» برای حکومت استبدادی، نادرست است.

اگر تاریخ نشان می‌دهد که حکومت‌های ما از «مدیریت بحران» بازمی‌ماندند، از آن‌رو بوده است که اصلاً «مدیریت بحران» از حکومت استبدادی برنمی‌آید. حکومت استبدادی مادام که قدرت سرکوب‌گری مردم و یا شکست دشمنان خارجی‌اش را با توسل به زور و خشونت در جنگ دارد، بر اریکه‌ی قدرت می‌ماند و چون عمدتاً به‌واسطه‌ی آلوده شدن به فساد، رو به تباهی می‌گذارد و ضعیف می‌شود سقوط می‌کند. نه آن به‌معنای توانایی در «مدیریت بحران» است و نه این به‌معنای ناتوانی در انجام آن. آن به‌معنای موفقیت در "تنازع بقا" در لحظه‌ی حال است و این به‌معنای شکست در "تنازع بقا" در لحظه‌ی حال. پس، باید گفت وقتی که حکومت استبدادی با بحران جدی مواجه شود، سقوط می‌کند. «مدیریت بحران» اگر هم در حکومت استبدادی بروز یابد، فقط جنبه‌ی "تصادفی" دارد.

ـ دکتر طباطبایی برای چالشی که استیلای ترکان در تاریخ و فرهنگ ایران ایجاد کرد، اهمیت بسیار قایل است. به گفته‌ی ایشان: «شاید به جرأت بتوان، از دیدگاه آماده شدن زمینه‌های انحطاط ایران، مهاجرت اقوام ترک را با یورش مغولان مقایسه کرد.» (ص ۴۹۷) به نظر ایشان، با تسلط ترکان بر ایران «به‌دلیل تنشی که در نهایت، میان ادب ایرانی و آداب ترکی پدیدار شد، می‌توان آن را نیز نوعی فروپاشی و لاجرم، آغاز انحطاط جدی ایران دانست که...» (ص ۴۹۸)

پذیرفتنی است در بررسی علت و سبب انحطاط در «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه»، این‌گونه سخن گفته شود. اما آیا لازم نبوده دست‌کم به جلوه‌هایی از آن «آداب ترکی» که در آمیزش با «ادب ایرانی»، «آغاز انحطاط جدی ایران» را رقم زد، هرچند گذرا، اشاره‌ای شود؟ در جای جای کتاب، سخن از واکنش ایرانیان به «حکومت ترکان» و نه «آداب ترکی» در میان است. اما همین یک‌بار که «تنش» «ادب فارسی» با «آداب ترکی» مطرح می‌شود، نه هیچ توضیحی در مورد این «آداب» به میان می‌آید و نه سخنی از واکنش

AVAYEBUF.wordpress.COM

ایرانیان نسبت به آن‌ها. شاید ذکر این نکته نیز بی‌فایده نباشد که اگر، مثلاً، "سلحشوری" را یکی از «آداب ترکی» بدانیم که ترکان با خود به این سرزمین آوردند، می‌توان پرسید نسبت آن با انحطاط ایرانیان چیست؟

به این نکته نیز اشاره کنیم که مستقل از نظر نویسنده، معتقدیم که اصلاً نتیجه‌ی اساسی استیلای ترکان بر ایران، به زوال و تباهی کشیدن و نابودی فرهنگ ایرانیان بود؛ درحالی‌که استیلای مغولان این نتیجه‌ی اصلی را در بر نداشت. یعنی نابودی فرهنگ ایران ــ که در اوج خود در عصر زرین فرهنگ در قرون سوم تا ششم هجری فروزان بود ــ از استیلای ترکان ناشی می‌شد و نه سلطه‌ی مغولان. فقط همین را بگوییم که استیلای ترکان ناشی از تحرک "اردوی نظامی" نبود؛ درحالی‌که ماهیت تسخیرگری مغولان ناشی از تحرک "اردوی نظامی" بود. این "اردوی نظامی" نیز حامل تهاجم فرهنگی توانمندی نبود و ماهیتاً نیز نمی‌توانست باشد. اگر می‌بینیم فرهنگ ایران در پی استیلای مغولان به زوال ادامه می‌دهد ــ هرچند که در برخی زمینه‌ها، مثلاً شعر و تاریخ‌نویسی، اعتلا می‌یابد ــ این تداومِ زوالی بود که با استیلای ترکان در دو قرن پیش از آن شروع شده بود.

ـ در بررسی این مؤلفه و «تنش»، از مرحله‌ی یورش مغولان تا پایان دوره‌ی گذار، دکتر طباطبایی می‌نویسد: «از یورش مغولان تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، راهبرد بنیادین در جنگ‌های ایرانیان، سیاست زمین‌های سوخته بود. در این دوره‌ی طولانی، پایداری نظامی ایرانیان، جز در موارد استثنایی، سامان درستی نداشت و اگر فرماندهی کاردان ظهور نمی‌کرد، اصل بر شکست و هزیمت بود و البته، حتی در مواردی، چنان‌که در بحث از کارنامهٔ نادر شاه گفته شد، "پیروزی" نیز جز عبارةالاخرای شکست نبود. بی‌توجهی به آداب سپاهیگری، فقدان دریافتی از "مدیریت بحران"های پی در پی ــ که از ویژگی‌های مکان جغرافیای سیاسی ایران‌زمین بود ــ ناشی از فقدان اندیشه‌ی نظامی بود که...» (صص ۴۹۹-۵۰۰). فارغ از درستی و نادرستی این آرا، می‌پرسیم که آیا این‌ها موضوع «تنش‌های ایران و انیران»، یعنی مؤلفه‌ی پیشین نیستند؟

AVAYEBUF.wordpress.COM

اما دکتر طباطبایی می‌داند که از صفویان به بعد ــ یعنی سراسر دوره‌ی گذار و بعد از آن ــ چالش عظیمی میان فرهنگ ملی با آیین‌های بیگانه، این‌بار فرهنگ و تمدن غرب، به وجود آمد؛ «آیین بیگانه»ای که به‌مرور به ایران سرایت می‌کرد و همه‌ی جنبه‌های زندگی را تحت تأثیر قرار می‌داد. ایشان، در درآمد کتاب خود به این موضوع اساسی بسیار اهمیت می‌دهد و می‌نویسد: «**مشکل اساسی** دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین و تاریخ اندیشه که من "دورهٔ گذار" نامیده‌ام، تعارض میان اندیشهٔ سنتی و سرشت مناسبات نوآیینی بود که البته، در ایران، به‌دنبال زوال اندیشه، آگاهی از **آن تعارض** پیدا نشد.... **توضیح این تعارضِ میان نظر و عمل در این دورهٔ گذار، اساسی و هم‌چون دیباچه‌ای بر تحلیل وضعیّتی است که در رویارویی ایران‌زمین با اندیشهٔ تجدّد و دوران جدید باید مورد توجه جدی قرار گیرد.**» (ص ۱۵) بالطبع، خواننده با ملاحظه‌ی چنین مطالبی حق دارد انتظار داشته باشد که نویسنده در «طرح نظریهٔ انحطاط» از دیدگاه خود به چنین موضوعی بپردازد. یعنی، به «توضیح این تعارضِ میان نظر و عمل در این دورهٔ گذار» که از نظر نویسنده «اساسی» بوده و هم‌چون دیباچه‌ای بر تحلیل مرحله‌ی بعدی تحولات در ایران محسوب می‌شود. اگر به‌زعم نویسنده، ایرانیان در دوره‌ی گذار از «تنش» و تعارضِ فرهنگ سنتی به‌عنوان «فرهنگ ملی» با مناسباتی مطلع نبودند که در درجه‌ی نخست از سوی غرب به‌عنوان «آیین‌های بیگانه» به ایران سرایت می‌کرد آیا در نظریه‌پردازی انحطاط ایران نیز ضرورتی ندارد به آن بپردازند؟ البته، دکتر طباطبایی در این بخش از «طرح» خود که مستقیماً به این موضوع ارتباط پیدا می‌کند، فقط می‌نویسد: «چنان که پیش از این، به تکرار، اشاره کرده‌ایم، یگانه افقی که در قلمرو اندیشه باز بود، ترکیب تشیع ـ تصوف ـ سلطنت بود و از آن‌جا که آن ترکیب، با توجه به دگرگونی‌هایی که در مناسبات سیاسی ایجاد شده بود، در عمل، به‌هیچ وجه کارساز نمی‌توانست باشد، شکافی که از پیش میان عمل و نظر در ایران وجود داشت، بیشتر شد.» (صص ۵۰۰ـ۵۰۱) این جملات فقط تکرار برخی از جملاتی است که در صفحه‌ی پانزده کتاب آمده است.

AVAYEBUF.wordpress.COM

۵. **پی‌آمدهای تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی.** مؤلف، بررسی خود را با تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که از **دوران باستان** ایران پلی میان خاور دور و باختر بوده است؛ پلی که علاوه بر تبادلات بازرگانی، دادوستد فرهنگی را نیز ممکن می‌کرده است. (ص ۵۰۲) سپس به رشد و شکوفایی اقتصادی ایران در دوره‌ی حکومت عباس اول می‌پردازد: «امنیّت بیگانگان، راه‌ها و مبادلهٔ آزاد کالا نشانهٔ شکوفایی اقتصادی کشور و رفاه ساکنان آن بود و در سایهٔ همین شکوفایی و رفاه بود که **ایران عصر عباسی به یکی از کانون‌های مهم فرهنگ و تمدن جهانی تبدیل شد.**» (ص ۵۰۵) اما، با افول و اضمحلال اقتصادی در زمان جانشینان شاه عباس اول «وضعیت انحطاطی» به وجود آمد و «ایران را به‌طور بازگشت‌ناپذیری در سراشیب انحطاط رانـد.» (ص ۵۰۷) در پی آن «با استقرار شورشیان افغان همهٔ **فعالیت‌های اقتصادی تعطیل شد.**» (ص ۵۰۷) در زمان نادر شاه که «**خیال خام جهانگیری در سر می‌پخت**» (ص ۵۰۷) وضعیت اقتصادی به‌واسطه‌ی سیاست‌های جنگ‌افروزانه‌ی او هرچه بیشتر رو به‌ویرانی نهاد و به‌خاطر «**مالیات‌های گزافی که از مردم گرفته می‌شد**» (ص ۵۰۸)، مردم هرچه بیشتر به فلاکت افتادند. هرچند با «کریم خان زند نزدیک به سه دهه، بخش‌هایی از ایران و مردم آن روی آرامش دیدند و در همهٔ امور بهبودی نسبی پیدا شد» (ص ۵۰۹)، اما این دوره نیز «سال‌های ادامهٔ زوال تدریجی ایران بود.» (ص ۵۱۰)

«**با مرگ کریم‌خان بار دیگر مناسبات با کشورهای اروپایی متوقف شد و سده‌ای پس از آن**، زمانی رابطه برقرار شد که... اقتصاد ایران به‌دنبال جنگ‌های مداوم و نزدیک به دو سده نابسامانی رونقی نـداشت.» (ص ۵۱۱) در روند این زوال اقتصادی عوامل زیادی دخالت داشتند، از جمله: «در فقدان نظام حقوقی و قوانین ثابتی که می‌توانست چهارچوب مناسبی **برای حمل و نقل کالا** و تنظیم مناسبات بازرگانی فراهم آورد، **کلانتر و نمایندهٔ او از هـر فرصتی برای اخاذی استفاده می‌کردند و فقدان امنیت** برای بازرگانان و نـیز برای **خود کلانتر که به بهانه‌ای می‌توانست از کار برکنار شود، عامل عمده‌ای بود که به رکود اقتصادی کشور دامن می‌زد.**» (ص ۵۱۲) جمع‌بندی نویسنده از

AVAYEBUF.wordpress.COM

این قسمت نیز این که: «در فاصلهٔ فرمانروایی صفویان تا آغاز سلسلهٔ قاجار، حکومت ایران دچار زوال تدریجی شد و **اقتصاد و بازرگانی ایران پویایی خود را از دست داد و هم‌زمان با قدرت گرفتن قاجار نیز تحولی در اقتصاد جهانی صورت گرفته بود که ایران تنها می‌توانست در حاشیهٔ آن قرار گیرد.**» (ص ۵۱۳)

مستقل از صحّت و سقم این آرا، می‌پرسیم که آیا نویسنده با طرح چنین مطالبی می‌خواسته بگوید که انحطاط فراگیر ایران در دوره‌ی گذار ناشی از عامل اقتصادی هم بوده است؟ از نظر ما، در کتابی که قرار است علل و اسباب انحطاط ایران را از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی بررسی کند، پاسخ مثبت دادن به این سوآل از طریق تأکید بر جنبه‌هایی از فعالیت‌های اقتصادی چندان مهم نیست، که **بررسی تعامل میان تحولات در فعالیت‌های اقتصادی و [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی**. نویسنده در کل کتاب بارها بر این نکته تأکید ورزد که مسایل دوره‌ی گذار را از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی تحلیل می‌کند. ایشان حتی هنگام سخن گفتن از حوادث تاریخی دوره‌ی گذار، می‌گوید: «فهم معنای ژرف این حوادث و اهمیت آن‌ها برای تاریخ ایران نیازمند بررسی آن حوادث **در پیوند با تاریخ اندیشه** است.» (ص ۱۱۳) اما در این بخش، چون به سیر تحولات اقتصادی می‌پردازد، فقط به «رشد و شکوفایی» دوره‌ی سلطنت عباس اول تا «رکود و اضمحلال» دوره‌ی نخستین پادشاهان قاجار اشاره‌هایی می‌کند و از تحلیل این نکات از منظر تاریخ اندیشه(ی سیاسی) هیچ نشانی نیست.

۶. **تنش‌های میان ایرانیان و ایران**. دکتر طباطبایی تحت این عنوان به موضوع مهاجرت ایرانیان از ایران به‌واسطه‌ی استبداد داخلی و یا تسخیرگری خارجی می‌پردازد. ایشان که مهاجرت را هم‌چون حاصل تنشی میان مردمی با کشور خود می‌شناسد، در همان آغاز نظر منفی خود را نسبت به آن ابراز می‌کند. ایشان در برخورد با موضوع «مهاجرت ایرانیان به کشورهای بیگانه» معتقد است که «**به‌هرحال، دست‌کم، در حوزهٔ فرهنگی، اصل بر سازمان‌دهی**

AVAYEBUF.wordpress.COM

پایداری بود تا مهاجرت. با آغاز دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان توان نیروهای پایداری فرهنگی ایرانیان، بیش از پیش، سستی گرفت و **شمار روز افزونی از ایرانیان مهاجرت را به پیوستن به نیروهای پایداری ترجیح دادند،...»** (صص ۵۱۳-۵۱۴)

جدا از این حکم کلی در مورد مهاجرت ایرانیان از زمان افول صفویان به بعد، نویسنده در پی تأکید بر این که مهاجرت «در دورهٔ گذار، آسیب‌های جدی بر ایران وارد کرد» (ص ۵۱۴) اطلاعاتی درمورد مهاجرت‌های ایرانیان به هند، عربستان، عثمانی و... ارائه می‌دهد و از موضعی آسیب‌شناسانه به آن می‌نگرد. در پایان نیز به‌نوعی به حکم کلی خود باز می‌گردد و می‌پذیرد هر فرهنگ مشخصی در هر شرایط معیّن تاریخی نمی‌تواند به زمینه‌سازی سازمان دهی نیروهای پایداری بپردازد: «در پایان دورهٔ گذار، در حالی که از نظر سیاسی، ایران‌زمین فرو پاشیده بود، با **امکانات فکری و فرهنگی ایرانیان، سازمان‌دهی نیروی پایداری ممکن نمی‌شد و افقی جز مهاجرت در برابر آنان قرار نداشت.»** (ص ۵۱۹) در نتیجه، اگر مهاجرت از نتایج استبداد سیاسی و رکود و اضمحلال اقتصادی و نیز تسخیرگری بیگانگان باشد، با حذف بخشی از نیروهای فکری و یدی باعث گسترش و تعمیق انحطاطِ هر جامعه‌ای در هر دوره‌ای می‌شود.

اما، نویسنده که قرار بوده با تحلیل «تنش»های مورد نظرش، علل و اسباب انحطاط ایران را از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی بررسد آیا مهاجرت را از چنین منظری نگریسته است؟ ایشان پیش از بررسی این «تنش» در این بخش، برای آن در تدوین نظریه‌ی انحطاط ایران اهمیت زیادی قایل شده بود: «در تدوین نظریهٔ انحطاط ایران هیچ مقوله‌ای به‌اندازهٔ نقش ایرانیان در تخریب بنیان ایران‌زمین عمده نیست. و اگر این داوری درست باشد ــ و چنین می‌نماید که گریزی از پذیرفتن آن نیست ــ می‌تواند قرینه‌ای بر این دیدگاه باشد که نظریهٔ انحطاط ایران، بیشتر از آن که نظریه‌پردازی در حوزهٔ علوم اجتماعی باشد، کوششی در قلمرو اندیشه و به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی است.» (ص ۴۵۹) اما دکتر طباطبایی درست در سنجش «تنشی» که معرف «نقش ایرانیان در تخریب

AVAYEBUF.wordpress.COM

بنیان ایران‌زمین» است، علاوه بر این که این مؤلفه را فقط به موضوع «مهاجرت» فرو می‌کاهد، آن را از منظر اندیشه‌ی سیاسی نیز تحلیل نمی‌کند. در عوض، برای آن که در پایان بحث خود این موضوع را به‌نوعی به مسئله‌ی تاریخ اندیشه و به‌ویژه تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، پیوند دهد، یکباره و بی‌هیچ مقدمه‌ای از کلیاتی سخن به میان می‌آورد که ربط مستقیمی به مسئله ندارد: «ایران فرو پاشیده، دهه‌های اسفناکی را سپری می‌کرد، درحالی‌که بر اثر مهاجرت‌های ایرانیان آن وضع اسفناک به درد مزمنی تبدیل می‌شد، اما آن‌چه در این میان همین درد مزمن را به فاجعه‌ای تبدیل کرد و هبوط محتوم ایران را به دنبال آورد، فقدان اندیشه‌ای خردگرای بود. زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران هم‌چون دو وجه وضعیتی یگانه بود که در دورهٔ گذار موجب شد تا ایران از مرتبهٔ کشوری زنده و زاینده به درکات هبوط...» (ص ۵۲۰)

و... سخن آخر

در پی اشارات گذشته به هریک از مؤلفه‌های «طرح نظریهٔ انحطاط ایران» از نظر دکتر طباطبایی، اکنون به سنجش کلّی این «طرح» می‌پردازیم.

ایشان در همان «درآمد» کتاب، این موضوع را با خواننده در میان می‌گذارد که تدوین نظریه‌ی انحطاط ایران «نیازمند نظریه‌ای عمومی یا بهتر بگویم، نوعی «فلسفهٔ تاریخ» است و تا **زمانی که چنین نظریه‌ای تدوین نشده باشد، کار دشوار نوشتن تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران نخواهد توانست به دستاورد مهمی نایل آید.**» (ص ۲۲) در سرتاسر کتاب نیز، هرازگاهی به این موضوع اشاره می‌کند؛ ازجمله، «در وضع کنونی اندیشهٔ تاریخی و فقدان دستگاه مفاهیم و مقولاتی که بتوان مادهٔ تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را در آن قالب‌ها ریخت، به نظر می‌رسد که **تنها می‌توان ــ البته، اگر بتوان ــ به طرح پرسش بسنده کرد.**» (ص ۴۵۱) البته، ایشان از «طرح پرسش» از انحطاط ایران فراتر رفته و به ارائه‌ی «طرح»ی در مورد نظریه‌ی انحطاط ایران دست یازیده است. (ص ۲۲)

شش مؤلفه‌ی «طرح» که به‌تفکیک آمدند عبارت بودند از: ۱. تنش‌های

AVAYEBUF.wordpress.COM

آیینی ـ فرهنگی؛ ۲ تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی؛ ۳. تنش‌های میان ایران و انیران؛ ۴. تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه؛ ۵. پی‌آمد تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی؛ ٦. تنش‌های میان ایرانیان و ایران.

از نظر ما، آن‌چنان که دکتر طباطبایی به بحث درباره‌ی مؤلفه‌های «طرح» به بحث پرداخته، دو مؤلفه‌ی نخست معطوف به عامل «حکومت استبدادی» است؛ دو مؤلفه‌ی بعدی به عامل «تسخیر شدگی» ایران از سوی بیگانگان می‌پردازد؛ مؤلفه‌ی پنجم به عامل اقتصادی انحطاط مربوط است، و مؤلفه‌ی ششم یکی از عوامل اجتماعی انحطاط را معرفی می‌کند. این در حالی است که با تأکید بر نوع توضیح نویسنده درباره‌ی مؤلفه‌های «طرح» خود، به نظر می‌رسد مؤلفه‌ی اول فقط یکی از جلوه‌های مؤلفه‌ی دوم است و درست می‌بود که در ذیل مؤلفه‌ی دوم بیاید. یعنی نقض «مدارای دینی» از سوی حکومت‌ها فقط یکی از مشخصه‌های «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» است. مؤلفه‌ی چهارم نیز یکی از پیامدهای مؤلفه‌ی سوم به نظر می‌آید، و درست این بود که در ذیل آن می‌آمد. از این لحاظ، این مؤلفه‌ها از نظر ما نه حاوی «طرح»ی است و نه معرف «نظریه»ای؛ بلکه فقط مبیّن چند عاملِ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انحطاط ــ و یا همان‌طور که دکتر طباطبایی خود می‌گوید «برخی از علل و اسباب انحطاط» ــ است. در عین حال، در سنجش این مؤلفه‌ها نشان دادیم هرچند ایشان مکرراً تأکید کرده که «طرح» خود درباره‌ی نظریه‌ی انحطاط ایران را از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی تدوین می‌کند، امّا در تحلیل مؤلفه‌های «طرح» خود، چندان به این منظر اعتنا نداشته است.

نکته‌ی دیگر، این که دکتر طباطبایی چهار مؤلفه‌ی نخست را به‌صورت دلخواه از هم تفکیک کرده است. از نظر ما، در تاریخ ایران دو عامل «حکومت استبدادی» و «تسخیر شدگی» از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند، و اگر نویسنده‌ای خود را ناگزیر می‌بیند این دو عامل را به‌صورت جداگانه از هم بررسی کند، صحیح می‌نماید که ارتباط درونی این دو را نیز مورد توجه قرار دهد. مثلاً، ایران در زمان خلافت امویان و دوره‌ای از خلافت عباسیان در

AVAYEBUF.wordpress.COM

تسخیر اعراب بود؛ دستگاه خلافت نیز به سرکوب هرگونه جنبش فکری ـ دینی در ایران می‌پرداخت، زیرا ایرانیان در ستیز با دستگاه خلافتِ بیگانه و هم‌پیمانان آن، ناگزیر به گرایشات دینی‌ای روی می‌آوردند که با دیانت رسمی دستگاه خلافت متمایز و متضاد بود (مثلاً گرایش خرمدینی و یا فرقه‌ی اسماعیلی). از این رو، دستگاه خلافت از طریق نقض «مدارای دینی»، به سرکوب هرگونه جنبش فکری ایرانیان می‌پرداخت (آن‌چه که مثلاً در قتل ابن مقفع و سهروردی بروز یافت.) می‌بینیم که عامل نقض «مدارای دینی» از سوی حکومت (بررسی شده در مؤلفه‌ی نخست)، با عامل تسخیر شدگی (بررسی شده در مؤلفه‌ی سوم) نیز مرتبط است.

قبلاً، در بررسی جداگانه‌ی مؤلفه‌های «طرح» دکتر طباطبایی، در سنجش چهار مؤلفه‌ی اول، به مواردی از اغتشاش و در هم ریختگی مطالبی که در ذیل این چهار عنوان آمده است اشاره کردیم. مثلاً، مطلبی ذیل مؤلفه‌ی دوم مورد بحث قرار گرفته، اما بحث درباره‌ی آن مطلب، از چنان منظری، به مؤلفه‌ی سوم مربوط است. از نظر ما این اغتشاش در تنظیم مطالب ناشی از همان انفکاک دلخواهانه‌ی چهار مؤلفه از سوی نویسنده است؛ در حالی که این مؤلفه‌ها در ماهیت خود از یکدیگر جدا نیستند و به‌مثابه‌ی جنبه‌های مختلف تعارض میان حکومت استبدادی و فرهنگ آن (خودی یا بیگانه) با فرهنگ مردم قابل بررسی‌اند. (معتقدیم که میان فرهنگ حکومت و فرهنگ مردم، وحدت نیز وجود دارد. در شرایطی جنبه‌ی تضاد میان این دو غالب است و در شرایط دیگری، جنبه‌ی وحدت.) برای ارائه‌ی نمونه‌ای در خصوص این انفکاک‌های دلخواه، که به اغتشاش انجامیده، به موضوع «مهاجرت» اشاره می‌کنیم.

دکتر طباطبایی در تحلیل «تنش‌های میان فرهنگ ملی و آیین‌های بیگانه» یکی از نتایج رویارویی میان «ایران و انیران» را مهاجرت ایرانیان از کشور خود ذکر می‌کند. (ص ۵۰۱) و سپس موضوع مهاجرت را نیز به‌عنوان موضوع محوری مؤلفه‌ی «تنش‌های میان ایرانیان و ایران» برمی‌رسد. علاوه بر ارتباطی که ایشان در موضوع مهاجرت، میان سه مؤلفه‌ی «طرح» خود ایجاد می‌کند،

AVAYEBUF.wordpress.COM

این موضوع با تضاد میان حکومت‌های استبدادی ایران و ایرانیانِ تحت سلطه‌ی استبداد نیز پیوند دارد؛ یعنی، با مؤلفه‌ای مرتبط است که ایشان تحت عنوان «تنش میان فرمانروایی و فرهنگ ایرانی» یکی از مؤلفه‌های شش‌گانه‌ی «طرح» خود معرفی کرده است. هم‌چنان که مهاجرت از جمله «پی‌آمد[های] تنش‌های سیاسی در نظام اقتصادی» نیز هست. به این اعتبار، پی می‌بریم که جداسازی دلخواه این مؤلفه‌ها، مانع از تبیین و تشریح پیوند درونی آن‌ها شده است. (طبعاً بر این باور نیستیم که دکتر طباطبایی اعتقاد ندارد این مؤلفه‌ها از هم انفکاک‌ناپذیرند. می‌شود گفت ایشان برای الگوسازی از انحطاط ایران در قالب یک نظریه، ناگزیر به این جداسازی‌ها بوده است. امّا، موضوع این است که چرایی و چگونگی این الگوسازی، و بنابراین این انفکاک‌ها باید برای خواننده واضح باشد، و موضوع مهم‌تر این که انفکاک‌ها، مؤلفه‌هایی از الگویی را تشکیل دهند که در قالب یک نظریه به وحدت و یکپارچگی و انسجام برسند.)

اما، نکته‌ی بسیار مهم این است که مؤلفه‌های موردنظر دکتر طباطبایی، نه فقط در دوره‌ی گذار، بلکه در دوره‌های متفاوتی از تاریخ ایران وجود داشته‌اند و در هر دوره نیز، بیش و کم، زمینه‌ساز زوال و انحطاط جامعه‌ی ایران را، در کل، تشکیل داده‌اند. همین موضوع «مهاجرت» تحمیلی ایرانیان را نمونه بیاوریم. فکر می‌کنم نخستین مهاجرت وسیع ایرانیان در تاریخ خود، مهاجرت مانویان و مزدکیان در پی سرکوب بربرانه‌ی آنان از سوی ساسانیان بوده است. نقض خشونت‌بار «مدارای دینی» از سوی ساسانیان، و نیز تهاجم نیروهای عرب که با پرچم دین تازه‌ای از راه رسیدند، باعث شد تا ایرانیانِ بسیاری، مزدکی بودند یا مانوی یا زردشتی، از سرزمین خود مهاجرت کنند. از آن‌پس، زنجیره‌ی مهاجرت ایرانیان چه به‌لحاظ تعصب‌ورزی دیانت رسمی حکومت و یا تحمیل دین و مذهب بیگانه، در تاریخ ایران قطع نشد. پس، اگر در نظر بگیریم که مهاجرت در همه‌ی دوره‌های تاریخ بر رشد و شکوفایی همه‌جانبه‌ی ایران‌زمین تأثیری منفی داشته (در این‌جا به تأثیرات مثبت مهاجرت نمی‌پردازیم)، بنابراین ایران‌زمین در عمده‌ی تاریخ خود از مصایب

AVAYEBUF.wordpress.COM

مهاجرت مردمش آسیب دیده است. از این لحاظ اگر نویسنده با تأکید بر مسئله‌ی «مهاجرت» ایرانیان در دوره‌ی گذار فقط می‌خواهد به یکی از عوامل اجتماعی مؤثر در فروپاشی ایران بپردازد، این خواست او مشکلی برنمی‌انگیزد. اما، پیش می‌آید که مؤلف بخواهد «مهاجرت» را هم‌چون یکی از مؤلفه‌های «طرح» خود از «نظریهٔ انحطاط ایران» در دوره‌ی گذار بشناساند و آن هم نظریه‌ای از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، و نیز اگر نویسنده انحطاط فراگیری را برای ایرانِ دوره‌ی گذار قایل می‌شود، آن‌گاه به نظر صحیح می‌رسد که موضوع «مهاجرت» در این دوره اولاً از منظر ارتباط آن با سیر تحولات اندیشه‌ی سیاسی سنجیده شود؛ ثانیاً، نشان داده شود که «مهاجرت» ایرانیان در دوره‌ی گذار، از نظر مؤلف چه وجه تمایزی با مهاجرت‌های دوره‌های پیش از خود داشته، که به آن در مقام یکی از مؤلفه‌های اجتماعی انحطاط فراگیر ایران اهمیت می‌دهد. در مورد تسخیرگری و یا حکومت استبدادی نیز همین پرسش را می‌توان عنوان کرد: چه شد که مؤلفه‌ی سیاسی حکومت استبدادی که همواره در تاریخ ایران حضور داشته، در این دوره به انحطاط فراگیر ایران دامن زد؟

به‌عنوان نمونه‌ای از تحلیل موضوعی در زمینه‌ی تحولات خاص دوره‌ی گذار، به نقش «حرمسرا» در حیات سیاسی ایران اشاره می‌کنیم. دکتر طباطبایی چه در کل کتاب و چه به‌ویژه در فصل پایانی بر اهمیت یافتن حرمسرا در حیات سیاسی ایران تأکید می‌ورزد. اما، با توجه به تاریخ ایران، می‌دانیم که دست‌کم از زمان اشکانیان به بعد، حرمسراها در حیات سیاسی ایران نقش مهمی داشته‌اند. این اهمیت، بعد از اسلام نیز تداوم یافت؛ مسئله‌ای که واکنش متفکران ایرانی را در عصر زرین فرهنگ ایران برمی‌انگیخت. مثلاً، نظام‌الملک در *سیر الملوک*، و امام محمد غزالی در *نصیحة الملوک*، در مورد اهمیت نقش حرمسرا در حیات سیاسی به «شاه» هشدار می‌دهند. اما به نظر ما این عامل که در تاریخ ایران تداوم یافته، فقط از زمان جانشینان شاه عباس اول است که در سوق دادن ایران به سراشیب انحطاطِ فراگیر نقش مضاعفی می‌یابد. و یعنی نقش آن در این دوره از نقش این عامل در کل تاریخ ایران متمایز

AVAYEBUF.wordpress.COM

است. این به علت نظمی بود که شاه عباس اول مستقر داشت دایر بر این که از ولیعهد و شاهزادگان در حرمسرا نگهداری شود. در فصل نخست این بررسی، اشاره شد که این «نظم شاه‌عباسی» دست‌کم به‌واسطه‌ی تباه‌سازی شخصیت ولیعهد و شاهزادگان، و نیز نفوذ خواجه‌سرایان حرم بر آنان در زمان کسب قدرت، حیات سیاسی ایران را به چه نکبتی آلود.

اما این نوع تبیین مؤلف از علل و اسباب انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، معدود است. در عوض، در کتاب با انبوه موضوعاتی در مورد علل و انحطاط ایران در این دوره مواجه‌ایم که **تقریباً** در کل تاریخ ایران به‌صورت مشابهی وجود داشته‌اند. اما توضیح داده‌نشده که چرا چنین مباحثی در سنجش انحطاط دوره‌ی گذار مورد توجه خاص نویسنده قرار گرفته است. مثلاً، مؤلف یکی از ویژگی‌های انحطاط در دوره‌ی فروپاشی سلطنت صفویان را در این می‌بیند که «اندیشهٔ دینی رایج تنها می‌توانست برابر ظواهر شرع حکم کند و **ضابطهٔ مصالحی که در شرع جایگاهی نداشت، در دریافت دینی وارد نمی‌شد.**» (صص ۴۳۷-۴۳۸) اما به نظر می‌رسد که تا پیش از دوران معاصر، و جز در نزد چندتن از متفکران عصر زرین فرهنگ ایران، همواره چنین بوده که «ضابطهٔ مصالحی که در شرع جایگاهی نداشت» وارد دریافت دینی ایرانیان نمی‌شد.

نمونه‌ی دیگر این که به‌ویژه در بخش اول فصل پایانی کتاب که باید زمینه‌ی تبیین «طرح» نویسنده از انحطاط ایران قرار گیرد، دکتر طباطبایی بر نکاتی در مورد «انحطاط ایران» در این دوره تأکید می‌ورزد. مثلاً، در مورد تحول تاریخی ایران این نکته را ذکر می‌کند که «با آغاز دورهٔ اسلامی، این مطلب آشکار شده بود که پایداری راستین به دنبال شکست نظامی، پایداری در قلمرو اندیشه خواهد بود.» (ص ۴۶۰) بگذریم از این که برای چه کسانی چنین مطلبی «آشکار شده بود» و نیز به این نمی‌پردازیم که آن، «پایداری در قلمرو اندیشه» نیست بلکه «پایداری در قلمرو فرهنگ» است و چه‌بسا هم که انتقال از شکست نظامی به پایداری فرهنگی به‌طور خود به‌خود انجام می‌گیرد. نکته‌ی مهم این است که مؤلف در ادامه می‌گوید: «انحطاط ایران‌زمین از

AVAYEBUF.wordpress.COM

هنگامی آغاز می‌شود که ایرانیان توان بازسازی فرهنگی و پایداری در قلمرو اندیشه را از دست دادند.» (ص ۴۶۰) این در حالی است که ایشان نمی‌گوید در چه دوره‌ای توان بازسازی و پایداری فرهنگی ایرانیان رو به زوال نهاد. به نظر ما، این تباهی و زوال بسیار پیش‌تر از دوره‌ی گذار در ایران تثبیت شده بود. و از این لحاظ، ناتوانی ایرانیان را در بازسازی و پایداری فرهنگی در دوره‌ی گذار ناشی از آن تباهی و زوالی می‌دانیم که از چند سده قبل در ایران شروع شده بود. شاید به همین علت هم هست که از دست رفتن توانایی بازسازی و پایداری فرهنگی به‌عنوان علت و اسباب انحطاط ــ از نظر نویسنده ــ در «طرح» او در باب «نظریهٔ انحطاط ایران» وارد نمی‌شود.

این توضیحات، در مورد شش مؤلفه‌ی «طرح» دکتر طباطبایی در خصوص نظریه‌ی انحطاط ایران، در راستای پاسخ به پرسش دوم این بررسی ارائه شد. یعنی، پاسخ به این پرسش که آیا اصلاً از منظر تاریخ اندیشه و یا تاریخ اندیشه‌ی سیاسی می‌توان به نظریه‌پردازی انحطاط فراگیر ایران در پایان دوره‌ی گذار پرداخت، و آیا نویسنده صرفاً از این منظر به طرح خود در خصوص نظریه‌ی انحطاط پرداخته است. در این‌جا و در پی آن توضیحات در باب شش مؤلفه‌ی «طرح» انحطاط، می‌کوشیم برای زمینه‌سازی پاسخ مستدل‌تر به این پرسش، به بررسی ایشان درباره‌ی آرای برخی از سفرنامه‌نویسان اروپایی بپردازیم.

ایشان در شناسایی علل و اسباب انحطاط ایران به آرای این سفرنامه نویسان توجه خاص دارد: «بحث دربارهٔ فقراتی از سفرنامه‌های بیگانگان که به وضعیت انحطاط ایران اشاره کرده‌اند، از این حیث دارای اهمیت است که **می‌تواند پرتوی بر برخی از وجوه انحطاط تاریخی ایران بیفکند** و نشان دهد که اگر از دیدگاهی دیگر و با اسلوب اندیشه‌ای متفاوت در حوادث تاریخی دورهٔ گذار نظر می‌شد، امکان آن وجود داشت که تبیینی برای برخی از حوادث پیدا شود،...» (ص ۴۰۵)

ایشان تا اهمیت توجه به سفرنامه‌های اروپاییان را به‌منظور تبیین انحطاط تاریخی ایران برجسته کند، فصلی با عنوان «ایران‌زمین در سفرنامه‌های

AVAYEBUF.wordpress.COM

بیگانگان» در نظر گرفته و می‌گوید: «در این فصل کوشش می‌کنیم... در پرتو گزارش‌های بیگانگان، **شرحی دربارهٔ برخی از وجوه شیوهٔ فرمانروایی و سرشت قدرت سیاسی در ایران دورهٔ گذار بیاوریم.**» (ص ۱۷۲) در این‌جا، می‌خواهیم دریابیم چه مباحثی از سفرنامه‌های بیگانگان در خصوص انحطاط و عقب‌ماندگی ایران مورد توجه دکتر طباطبایی قرار گرفته است. پس از آن نیز دو سه موضوع را می‌آوریم که در برخی از این سفرنامه‌ها هم‌چون عامل انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان شناسانده شده اما به‌عنوان عاملی که بیگانگان به آن پرداخته‌اند چندان مورد توجه دکتر طباطبایی قرار نگرفته است.

ـ «نخستین اشارهٔ سفرنامه‌نویسان دربارهٔ نظام حکومتی ایران به سرشت خودکامهٔ نظام آن مربوط می‌شود.» (ص ۱۷۳) مؤلف از قول کمپفر می‌آورد که: «شاه صفوی به هرکاری مجاز است و هیچ مانع و رادعی بر سر راه سلطنت خود نمی‌شناسد و... هیچ قاعده و قانونی زیردستان را از فرادست و فرودست در برابر هوا و هوس‌های فرمانروایی که احتمال خبط دماغ او می‌رود، حراست نمی‌کند.» (ص ۱۷۶) از سانسون نیز همین موضوع نقل می‌شود. (صص ۱۸۳ـ۱۸۴) در مورد شاردن نیز می‌گوید: «شاردن، سوداگر فرانسوی، مانند بسیاری از سفرنامه‌نویسان اروپایی، **عامل اساسی انحطاط ایران را نظام خودکامهٔ آن** می‌داند و...» (ص ۴۲۹) کروسینسکی نیز «از تکرار این نکته باز نمی‌ایستد که بزرگ‌ترین دشمن ایران، دربار این کشور بود.» (ص ۴۳۹)

ـ نویسنده، نظر کمپفر درباره‌ی تربیت ولیعهد در دوره‌ی متأخر حکومت صفویان را نقل می‌کند: «آیندهٔ ولیعهد را آموزشی جدی، پرورشی منظم یا نشست و برخاست با مردان نامدار رقم نمی‌زند. همهٔ هستی او محدود به آمیزش با زنان حرمسراست و...» (ص ۱۷۹) سپس اضافه می‌کند که سفرنامه‌نویسان اروپایی «به این ضعف اساسی در نظام پادشاهی ایران پی برده بودند و آن را **یکی از عوامل عمدهٔ انحطاط ایران می‌دانستند.**» (صص ۱۷۹ـ ۱۸۰) بعداً نیز نظر سانسون را می‌آورد: «از آن‌چه سانسون دربارهٔ نقش خواجگان در نظام حکومتی ایران می‌گوید، می‌توان به **یکی از رازهای انحطاط ایران در این دوره** و فروپاشی شاهنشاهی صفویان به دنبال یورش

AVAYEBUF.wordpress.COM

افغانان پی برد.» (ص ۱۸۵) کروسینسکی نیز همین نظر را دارد و در مورد شاه سلطان حسین می‌گوید که او حرمسرا را «کشور خاص خود و تنها قلمرویی می‌دانست که شایستگی جلب توجه او را داشت.» (ص ۴۳۶) دکتر طباطبایی بر نظر مینورسکی که دو عامل از پنج عامل اصلی انحطاط صفویان را در ارتباط با «حکومت سایه»ی حرمسرا و خواجه‌سرایان می‌داند، تأکید می‌ورزد. (ص ۴۳۲)

ـ کمپفر بر عامل گسترش هرج و مرج تأکید می‌ورزد، که «هرکس به رهایی خود می‌اندیشد... و کسی در اندیشهٔ کشور نیست.» و کسی نیست که به «تأمین مصلحت عموم» همّت گمارد. (ص ۱۸۱) کروسینسکی از منظر دیگری بر همین نکته اشاره می‌کند که ناتوانی و بی‌لیاقتی شاهان ــ ازجمله شاه سلطان حسین ــ باعث بسط فضای توطئه‌آمیزی می‌شد که بالطبع به‌هرج و مرج می‌انجامید. (ص ۴۳۹)

ـ سانسون و دللا واله به فقدان مالکیت خصوصی بر زمین، هم‌چون بروز عقب‌ماندگی توجه دارند. سانسون در این مورد می‌گوید: «همهٔ ایران، مِلک اربابی... پادشاه است. زیرا اگر زمینی در مالکیت اربابان و بزرگان قرار دارد، به‌لطف پادشاه است...» (ص ۱۸۳)

ـ جانس هنوی «به عدم تعادل رفتار پادشاه ایران» توجه کرده و آن را «**از عوامل مهم انحطاط ایران می‌داند.**» و در این مورد نویسنده توضیح می‌دهد: «تمدنی که نتواند تعادلی میان جنبه‌های متنوع فرهنگ خود و بیشتر از آن، رفتارهای مردم آن کشور برقرار کند، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، به‌ویژه اگر این عدم تعادل در رأس هرم قدرت سیاسی بوده باشد.» (ص ۱۸۸) این موضوعی است که کروسینسکی نیز در مورد شاه سلطان حسین می‌گوید که رفتار او «تعادل چندانی نداشت، پیوسته میان افراط و تفریط در نوسان بود و...» (ص ۴۳۶)

ـ اشاره‌ی جانس هنوی به «دودستگی» میان گروه‌های مردم و نیز «کارگزاران دولتی» به‌عنوان یکی از عوامل انحطاط ایران و ذکر این نکته از سوی مؤلف که «جانس هنوی به‌درستی اشاره می‌کند که... دودستگی در میان مردم و درباریان به درجه‌ای رسیده بود که کارهای کشور یکسره مختل شد و با

AVAYEBUF.wordpress.COM

آغاز یورش افغانان امکان واکنش مردم و بزرگان را سلب کرد.» (ص ۱۹۰)

ـ دکتر طباطبایی، سپس به موضوع فقدان اشرافیت در ساختار اجتماعی ایران پرداخته و نظر سفرنامه‌نویسان اروپایی در این مورد را مطرح می‌کند. مثلاً، از قول رافائل دومان می‌آورد که «در نزد ایرانیان اشرافیت نَسَبی وجود ندارد. این‌جا اشرافیت به مال و منصب است و ایرانیان توجهی به قدرت خانوادگی و اشرافیت خاندان ندارند.» (ص ۱۹۹) ایشان به تأثیر فقدان اشرافیت در ایران پرداخته که: «تبدیل اقتدار سیاسی مطلق به نهادهای مستقل، مستلزم محدودشدن قدرت سیاسی خودکامه و "مشارکت" اشرافیت در قدرت سیاسی بود و در ایران دورهٔ گذار اشرافیّتی جز طبقهٔ اعیانی که به‌دلخواه شاهِ نهاد به وجود می‌آمد و نابود می‌شد، نمی‌توانست وجود پیدا کند.» (ص ۲۰۰) بنابراین دکتر طباطبایی به‌درستی بر فقدان اشرافیت به‌عنوان یک عامل مهّمِ انحطاط ایران تأکید می‌ورزد.

ـ سبعیّت و شهوت‌رانی و عیاشی و همه‌گونه فساد و نادانیِ پادشاهان دوره‌ی متأخر صفویان از سوی سفرنامه‌نویسان از عوامل تباهی ایران دانسته می‌شود. جِمِللی کارِری در مورد حکومت شاه سلیمان می‌گوید: «در طول سال‌هایی که این بی‌رحمی‌ها ادامه داشت، شاه سلیمان، بی‌هیچ دلیلی، گروه بسیاری از بزرگان را کشت، اما از آن‌جا که سرانجام، خود را به دست زنان و به امان شراب رها کرد، در چنان خرفتی هبوط کرد که از سلطنت جز نامی باقی نماند.» (ص ۲۰۶) ژان اُتِر نیز از دیگر سفرنامه‌نویسانی است که بر بی‌لیاقتی و سست رأیی شاه سلطان حسین تأکید کرده و می‌گوید در زمان سلطنت او «نیل به حکومت ولایات و احراز مقام‌های مملکتی منوط به کاردانی و لیاقت نبود، بلکه به‌مزایده به فروش می‌رسید.» (ص ۲۰۸) کروسینسکی نیز در سنجش شخصیت و شیوه‌ی حکمرانی شاه سلطان حسین بر این که «او فاقد هر فضیلتی بود که شاه به آن‌ها نیاز دارد» (ص ۴۳۸) تأکید کرده و از این امر نتیجه می‌گیرد که «شاه و دربار ایران در فراهم آوردن زمینه‌های فروپاشی کشور» نقش فعالی داشته‌اند. (ص ۴۳۸)

ـ دکتر طباطبایی به‌تحلیل نظر سفرنامه‌نویسان که سلطنت نادر شاه را معرف

AVAYEBUF.wordpress.COM

ادامه‌ی انحطاط ایران می‌دانستند، نیز می‌پردازد. ازجمله‌ی آنان جانس هنوی، علاوه بر توجه به‌جاه‌طلبی‌های شخصی نادر شاه به‌حرص و آز شدید او اشاره کرده و آن را عاملی می‌داند در گسترش شدید ناامنی در جامعه و این که به‌واسطه‌ی آن، نادر شاه یکسره به‌نیازهای جامعه بی‌اعتنا شد. هنوی می‌گوید: «ثروت فراوانی که نادر از هند آورده بود، بیشتر از آن که ایرانیان را به‌کار آید، موجب شد... که ایرانیان را به‌طور اسفناکی بدبخت‌تر کند.» (ص ۲۱۴)

ـ جانس هنوی جنبه‌ی دیگری از انحطاط ایرانیان در زمان سقوط صفویان و برآمدن نادر شاه را انحطاط دیانت آنان هم‌چون هبوط اخلاق‌شان می‌داند. (ص ۲۱۶) هم‌چنان‌که نویسنده معتقد است، شاردن دیانت را به‌گونه‌ای که در زمان صفویان غالب بود عامل انحطاط ایران می‌داند. (ص ۴۳۰)

ـ نکته‌ی دیگری که در سنجش انحطاط ایران اهمیت دارد و از نگاه تیزبین برخی سفرنامه‌نویسان اروپایی دور نمانده، این که وضع ایران در دوره‌ی زوال اقتدار ایلی به حدی از تباهی می‌رسد که «خدمت به میهن» برای ایرانیان به امری سخت خطرناک تبدیل می‌شود. جانس هنوی آگاهانه از این خصیصه‌ی حکومت استبدادی یاد می‌کند: «تجربهٔ فرمانروایی [شاه سلطان] حسین دلیلی بر این نکته بود که ایرانیانی که بخواهند خود را در خدمت به میهن برجسته سازند، در خطر خواهند بود.» (ص ۲۱۷)

ـ دکتر طباطبایی به‌درستی بر این نظر جانس هنوی تأکید می‌کند که فساد اجتماعی دوره‌ی متأخر حکومت صفویان بیش از خودکامگی نادر شاه به انحطاط فراگیر ایران دامن زده است و می‌گوید: «با این همه، هنوی بر آن است که **سبب عمدهٔ ویرانی ایران**، رفتار نادر شاه نبود، بلکه در نیمهٔ دوم فرمانروایی صفویان ایرانیان در چنان فسادی غوطه‌ور شده بودند که خودکامه‌ای جز نادر نمی‌توانست بر آنان حکومت کند.» (ص ۲۱۹)

ـ دکتر طباطبایی بر نظر کروسینسکی در مورد چگونگی ارتباط دیانت و سیاست در میان ایرانیان، و تأثیر آن در انحطاط ایران توجه داشته و می‌نویسد: «کروسینسکی در **پرداختن نظریهٔ انحطاط تاریخی ایران** بر اندیشهٔ دینی جدید الهیات مسیحی تکیه می‌کرد» و به‌واسطه‌ی همین «تلقی جدید از جایگاه دیانت

AVAYEBUF.wordpress.COM

و نسبت آن با سیاست» بود که کروسینسکی توانست «عللی را که به سقوط آن کشور [= ایران] منجر شده بود، شناسایی کند و توضیح دهد.» (ص ۴۳۵)

ـ ایشان بر این نظر کروسینسکی در مورد انحطاط ایران نیز توجه می‌کند که: «چنان که کروسینسکی به‌درستی فهمیده بود، **برای طرح نظریهٔ انحطاط توضیح دگرگونی‌های مقام شاه می‌بایست در کانون آن قرار می‌گرفت.**» (ص ۴۳۵)

ـ دکتر طباطبایی از ذکر این نکته نیز غافل نمی‌ماند که: «در پایان فرمانروایی صفویان نیز احمد دُری افندی، سفیر سلطان عثمانی... **عامل انحطاط ایران را نبودن رجال می‌داند** که در جای خود نکتهٔ پراهمیتی است.» (ص ۴۳۰)

ـ دکتر طباطبایی از قول ویلیام فرانکلین به سنگینی جوّ توطئه در سیاست ایران تأکید کرده و از نظر او آن را به‌درستی یکی از عوامل فروپاشی ایران دانسته است: «شتاب انقلابات در این کشور پهناور شگفت‌آور است. در فاصلهٔ زمانی کمتر از دوسال به‌دنبال مرگ نادر، دو شاه به قتل آورده شدند و سوّمی نیز از حلّیهٔ بصر عاری شد. این کارها به‌دست مهاجمان بیگانه صورت نگرفت، بلکه همهٔ آنان خویشاوند یکدیگر بودند و پیوند نسبی داشتند. برادری، برادر و برادرزاده‌ای، عموی خود را از میان برداشت و...» (ص ۴۶۰)

می‌توان پرسید هدف ما از فهرست کردن عوامل انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، و از نظر سفرنامه‌نویسان غربی، به آن نحوی دکتر طباطبایی به آن‌ها توجه کرده، چیست؟ دکتر طباطبایی هدف نگارش کتاب را ارائه‌ی طرحی از نظریه‌ی انحطاط ایران در دوره‌ی گذار اعلام کرده است. ایشان کوشیده در ارائه‌ی طرح خود به آرای اروپاییانی که از منظر اندیشه‌ی سیاسی جدید به انحطاط ایران اندیشیده‌اند توجه کند و از این نظرات علاوه بر پرتوافکنی بر عوامل انحطاط ایران، برای روشنی بخشیدن به طرح خود نیز استفاده کند. اما سوآل این است که رابطه‌ی این آرای سفرنامه‌نویسان اروپایی با طرح خود ایشان از نظریه‌ی انحطاط ایران چیست؟

پیش از پاسخ به این پرسش، می‌خواهیم ببینیم آیا سفرنامه‌نویسان اروپایی

AVAYEBUF.wordpress.COM

در بررسی علل و اسباب انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، جز عواملی که دکتر طباطبایی به آن‌ها اشاره کرده، آیا علل دیگری را برشمرده‌اند؟ قصد ما از طرح این پرسش این نیست که بگوییم دکتر طباطبایی به همه‌ی موضوعاتی اشاره نکرده که اینان هم‌چون عوامل انحطاط ایران مورد توجه قرار داده‌اند. بلکه می‌خواهیم بر تعداد زیاد چنین موضوعاتی در نظر اینان تأکید کنیم. اگر فقط به سه سفرنامه که دکتر طباطبایی بررسی کرده ـ سفرنامه‌های کمپفر، شاردن و سانسون (هرسه مربوط به سال‌های سلطنت شاه سلیمان صفوی) ـ نگاهی بیندازیم درمی یابیم سیاهه‌ای از عوامل و جلوه‌های تباهی و انحطاط عمومی جامعه‌ی ایران در دوره‌ی اواخر حکومت صفویان مورد توجه این سفرنامه‌نویسان بوده است: خرافاتی بودن ایرانیان؛ زوال و تباهی نیروی نظامی؛ تباهی دستگاه قضایی؛ ورشکستگی و تباهی اقتصادی از جنبه‌های مختلف؛ تجمّل‌پرستی و تشریفات‌خواهی که به ظاهرسازی هوچیگرانه‌ای در همه‌ی امور می‌انجامد؛ تباهی وضع علمی ـ آموزشی؛ انحطاط و تباهی همه‌جانبه‌ی اخلاق فردی و اجتماعی (مهم‌تر از همه، تملق‌گویی و نوکر صفتی در برابر قدرت)، و... ازجمله عواملی‌اند که در سنجش عقب‌ماندگی و انحطاط ایران توجه این سفرنامه‌نویسان را به خود جلب کرده‌اند. یکی از هوشمندانه‌ترین اظهارنظرها در مورد تباهی سیاسی ایران از سوی ژان شاردن به این صورت ابراز شده که:

> سیاست ایران مبتنی بر اساس و نظم ثابت و قابل اطمینان نیست، مقررات همهٔ امور به‌مناسبت‌های خاص تنظیم یافته، و هر کار مهم به‌دلیلی خاص مطرح می‌شود و مورد عمل قرار می‌گیرد.[۱]

این دریافت، از درک صحیح ماهیت حکومت استبدادی برمی‌آید؛ این خصیصه‌ای است که فقط می‌تواند زوال و تباهی و انحطاط را بازتولید کند.

اما پیش از نتیجه‌گیری از این آرا، باید به نکته‌ی دیگری در همین زمینه اشاره کنیم. دکتر طباطبایی در بخش نخست فصل پایانی، همراه با ذکر نکاتی

---

۱. شاردن، همان، ص ۱۱۵۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

دیگر از سفرنامه‌های اروپاییان در موضوع علل و اسباب انحطاط ایران، همین موضوع را در برخی از آثار تاریخ‌نویسان و اندیشمندان ایرانی پی می‌گیرد. مثلاً، او به بررسی این موضوع از نظر محمدهاشم (رستم‌الحکما) نویسنده‌ی کتاب «رستم‌التواریخ» می‌پردازد. برای این که نشان دهیم که برخورداری از حداقلّی دانش یا ذکاوت سیاسی به دریافت‌های نسبتاً صحیحی از علل و اسباب انحطاط ایران از سوی متفکران ایرانی نیز می‌انجامید، نکات موردنظر محمدهاشم در خصوص این موضوع را که مورد توجه دکتر طباطبایی قرار گرفته، ذکر می‌کنیم:

ـ «بالا گرفتن تعصب مذهبی و دین‌مداری قشری شاه و اطرافیان او بدون توجه به مصالح امور کشور و الزامات سیاسی زمان» و به نقل از رستم‌التواریخ که: «امور خرصالحی و زاهدی... بالا گرفت و امور عقلیه و کارهای موافق حکمت و تدبیر در امور نیست و نابود گردید.» (ص ۴۱۳)؛

ـ شاه خوب (شاه سلطان حسین) و «کارگزاران عفریت سگالِ دیوسیرتِ» شاه که «دولت خدادادهٔ او را به‌سبب رفتارهای» خود به باد فنا دادند. (ص ۴۱۳)؛

ـ تأکید بر تعصب مذهبی رایج در زمان پادشاهان صفوی متأخر و یورش افغانان (ص ۴۱۴)؛

ـ «دگرگونی بی‌رویهٔ منزلت اجتماعی افراد» که به‌عنوان «**عمده‌ترین موجبات انحطاط هر جامعه‌ای**» «در جای جای تاریخ» او مورد تأکید قرار گرفته است. (ص ۴۱۵)؛

ـ «رستم‌الحکما» افراطِ گروه‌هایی از افراد نوکیسه را در بهره‌مندی بی‌رویه از رفاه، و فقری که بر اثر «بی‌عقلی و بی‌تمیزی و شیطان خیالی» کارگزاران، دامن‌گیر گروه‌های دیگری از افراد شده بود، از علل "انقلاب" پایان دوره‌ی صفوی می‌داند.» (ص ۴۱۵)؛

ـ تلاشیِ ارتش و فقدان «تربیت و نظم و نسق و ترتیب لشگر» در سلطنت شاه سلطان حسین. (ص ۴۱۶)؛

ـ نویسنده معتقد است «اشارهٔ رستم‌الحکما به گسیختگی سامان اجتماعی به‌عنوان **یکی از عوامل انحطاط ایران**»، حاصل رودررو قرار گرفتن «بیشترین

AVAYEBUF.wordpress.COM

رفاه» و «بیشترین فقر» نیز «جالب توجه است»، و این که «رستم‌الحکما» به خوبی این نکته را دریافته بود که در شرایط نامساعد نابرابری و بیدادگری، و آن‌جا که راه بر هرگونه اصلاحی بسته باشد، تنها ماجراجویی می‌تواند حاکم شود... و این وضعیت که... برخی در جست وجوی «آقای نوکر پرورِ نو و مطاع چاکر نواز» باشند، و بخواهند «به‌هر قسم که مقدورشان بشود، فتنه و فسادی ظاهر و شور و شری برپا کنند.» (صص ۴۱۶-۴۱۷)؛

ـ «دیانت و سیاست، به‌عنوان "نهادهای" تأمین مصالح عمومی، به عوامل حفظ منافع خصوصی گروهی تبدیل شده بودند.» (ص ۴۱۷)؛

ـ مسلط شدن اوباش و اوباشیگری (ص ۴۱۸)؛

ـ «رستم‌الحکما... به برخی از "آثار زوال دولت و اقبال آن سلطان" [= شاه سلطان حسین] نیز اشاره‌هایی می‌کند و ازجمله می‌نویسد که "طبع اشرفِ "شاه" از اسب‌سواری متنفر... و به خرسواری مایل شده بود.» (ص ۴۱۸)؛

ـ بسط فساد عمومی (ص ۴۱۸)؛

ـ یاری ندادن نظامیِ کشورهای خارجی به شاه سلطان حسین به‌زمان تهاجم افغانان (ص ۴۱۸)؛

در ارتباط با آرای محمدهاشم (رستم‌الحکما) درباره‌ی علل و اسباب زوال ایران به دو نکته اشاره می‌شود:

۱. رستم‌الحکما، جز عللی که دکتر طباطبایی برشمرده، در مورد فروپاشی قدرت صفویان به عوامل دیگری نیز می‌پردازد. (به‌طور مثال: خرافه‌بینی سیاسی[۱] و توطئه گری و خیانت[۲])

۲. رستم‌الحکما در کتاب خود تاریخ دوره‌ی شاه سلطان حسین تا فتحعلی شاه قاجار، یعنی تاریخ حدوداً صدساله‌ی پایان دوره‌ی گذار، را می‌نگارد. یعنی، دوره‌ای که مشمول بررسی دکتر طباطبایی نیز می‌شود. ایشان بر این نظر است که «در **رستم‌التواریخ** نکته‌های دیگری نیز دربارهٔ **علل انحطاط ایران‌زمین** آمده که برخی از آن‌ها با توجه به "اندیشهٔ سیاسی" نویسندهٔ آن

---

۱. محمدهاشم (رستم‌الحکما)، رستم‌التواریخ، به‌اهتمام محمد مشیری، صص ۱۴۳-۱۴۴. و نیز صص ۹۸ و ۹۹. ۲. پیشین، صص ۱۲۷-۱۲۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

شایان تأمل است.» (ص ۴۱۵) اما معلوم نیست چرا ایشان، به نظر رستم‌الحکما در مورد «علل انحطاط ایران‌زمین» فقط در ارتباط با سقوط صفویان می‌پردازد. درحالی که رستم‌الحکما در مورد «علل انحطاط ایران زمین» در مراحل بعدی دوره‌ی گذار نیز آرایی را ابراز داشته است. مثلاً، نادر شاه که برای تأمین مخارج جنگ‌های تجاوزگرانه‌اش به پول نیاز داشت، کوشید تا از طریق کارگزاران خود، درآمدهای مالیاتی را هرچه بیشتر افزایش دهد. رستم‌الحکما از رفتار «عبداله‌خان»، یکی از این کارگزاران در کسب خشونت‌آمیز درآمدِ هرچه بیشتر، به این نتیجه‌ی درست می‌رسد:

> سررشتهٔ حساب را از دست اهل ایران گم نمود و احتساب را از ایران برانداخت و منصب محتسبی از بلاد ایران برافتاد.[۱]

و این را ازجمله نشانه‌های زوال حکومت نادر شاه می‌داند. هم‌چنان که فقدان «وزیر با تدبیر روشن ضمیر دانای هوشمند خیراندیش حکمت‌پذیر»[۲] در سلطنت نادر را ازجمله عوامل تباهی حکومت او می‌شناسد و نیز رفتار نادر شاه در برخورد با قزلباشان و افغانان (یعنی دشمنان پیشین خود و ایران‌زمین را) ازجمله علل سقوط نادر شاه برمی‌شمرد:

> آخرالامر با قزلباش‌ها، بی‌التفات و بی‌شفقت شدن و با افاغنه علی‌الرغم قزلباش، اظهار عنایات والطاف و تفقدات و اشفاق بیحد و نهایت نمودن.[۳]

او به زوال ایران در پی افتادن نادر شاه نیز می‌پردازد:

> بعد از زوال دولت گردون عدت «نادر» پادشاهی که جهانگیر بود، که از اتفاق و موافقت برپا شد و به نفاق و مخالفت، بر باد فنا رفت عنان خنگ سرکش جهانبانی به دست ملوک طوایف افتاد و از کشمکش، ایشان و نقاضت ایشان، با یکدیگر رو به ویرانی نهاد و هرج و مرج در ایران راه یافت.[۴]

با بررسی سفرنامه‌های اروپاییان و نیز رستم‌التواریخ به این نتیجه می‌رسیم که

---

۱. پیشین، ص ۲۱۰. ۲. پیشین، ص ۲۱۱. ۳. پیشین، ص ۲۲۲.
۴. پیشین، ص ۲۲۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اینان علل گوناگونی را برای فروپاشی و انحطاط ایران برشمرده‌اند. علل و اسبابی که صرفاً از موضع اندیشه‌ی سیاسی یا تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نتیجه گرفته نشده‌اند. آن‌ها با واقعیت انحطاط ایران مواجه بودند؛ آن را به پرسش گرفتند و به برخی از علل و اسباب آن پی بردند که پرشمارتر از آن‌هایی است که دکتر طباطبایی در «طرح» خود در نظر گرفته است.

ایشان، با بررسی رستم‌الحکما و چند اثر دیگر از مؤلفان ایرانی، به این نتیجه می‌رسد که: «با تکیه بر امکانات اندیشهٔ سیاسی و تاریخی ایران، **تبیین دگرگونی‌های کشور غیرممکن شده بود** و به نظر نمی‌رسد که در نوشته‌های تاریخی و ادبی ایران بتوان **طرحی از نظریهٔ انحطاط پیدا کرد.**» (صص ۴۳۲-۴۳۳) هر چند نمی‌پذیریم که در آثار این مؤلفان، هر محدوده‌ای از «تبیین دگرگونی‌های کشور غیرممکن شده بود»، اما بی‌شک می‌پذیریم که یافتن «طرحی از نظریهٔ انحطاط» ایران در «نوشته‌های تاریخی و ادبیِ» پیش از دوران معاصر ایرانیان ناممکن است؛ آن هم فقط به این دلیل ساده که اصلاً آنان نمی‌دانستند «طرحی از نظریهٔ انحطاط» یعنی چه که بخواهند به تدوین آن اقدام کنند. اما سفرنامه‌نویسان اروپایی که می‌توانستند درکی از «طرح» و «نظریه» داشته باشند، نیز فقط به تعیین علل و اسباب انحطاط ایران پرداختند. یعنی، درست به همان هدفی که آقای طباطبایی در آخرین اشاره به هدف خود از نگارش کتاب به آن رسید.

شاید برای خواننده‌ی کتاب این موضوع اهمیت داشته باشد که دریابد در فصل پایانیِ «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران»، سخن از چه «طرح» و کدام «نظریه»ای است. از یک سو، ایشان فصل‌های ماقبل آخر کتاب خود را هم‌چون مقدمه‌ای برای فصل آخر معرفی می‌کند. از سوی دیگر، آن دسته علل و اسباب انحطاط را که در فصل‌های ماقبل آخر و نیز بخش نخست فصل اول مورد تأیید قرار داده، اصلاً به «طرح» خود وارد نمی‌کند. مثلاً، دکتر طباطبایی در بخش نخست فصل پایانی می‌گوید: «چنان که کروسینسکی به‌درستی فهمیده بود، **برای طرح نظریهٔ انحطاط توضیح دگرگونی‌های مقام شاه می‌بایست در کانون آن قرار می‌گرفت.**» (ص ۴۳۵) اما نویسنده در «طرح»

AVAYEBUF.wordpress.COM

خود به نکته‌ای که می‌پذیرد باید در کانون طرح نظریه‌ی انحطاط قرار گیرد توجه ندارد؛ موضوعی که به‌دلیل انتقال برخی از این دگرگونی‌ها به تبیین مقام فقیه و مجتهد در پایان دوره‌ی گذار از منظر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، بسیار مهم است.

ممکن است ایشان بر این نکته تأکید ورزد که بسیاری از عوامل و اسباب انحطاط ایران که ازجمله مورد توجه سفرنامه‌نویسان اروپایی و یا اندیشمندان ایرانی نیز قرار گرفته، به طرح نظریه‌ی انحطاط از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی مربوط نمی‌شود، و بنابراین نباید در طرح ایشان از نظریه‌ی انحطاط وارد شود. امّا می‌توان پرسید که آیا مثلاً «توضیح دگرگونی‌های مقام شاه» تحلیل یک عامل انحطاط از منظر [تاریخ] «اندیشه‌ی سیاسی» نیست؟ و نیز، اگر برخی عوامل و اسباب انحطاط که مورد توجه سفرنامه‌نویسان اروپایی و یا اندیشمندان ایرانی است اصلاً ربطی به نظریه‌ی انحطاط از منظر اندیشه‌ی سیاسی ندارد، چرا باید در این کتاب مورد توجه جدی قرار می‌گرفت؟

از نظر ما، با بررسی آرای سفرنامه‌نویسان اروپایی و رستم‌الحکما در خصوص علل و اسباب انحطاط ایران، می‌توان گفت که با توجه به علل و اسباب متنوع انحطاط ایران در دوره‌ی گذار، موضوع «نظریهٔ انحطاط ایران» بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان فقط از منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی به تدوین آن پرداخت. به همین ترتیب، به‌اعتبار تحلیل شش مؤلفه‌ی «طرح» دکتر طباطبایی از نظریه‌ی انحطاط، می‌توان گفت که اگر ایشان منظر [تاریخ] اندیشه‌ی سیاسی را برای «طرح» خود از نظریه‌ی انحطاط اتخاذ کرده، اما نشان می‌دهد که حتی نگریستن از این منظر به تحولات ایرانِ دوره‌ی گذار را مطابق با واقعیت این تحولات در این دوره پیش نبرده و حتی علل و اسباب مورد تأییدش را در «طرح» خود وارده نکرده است.

از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که انباشتگی یک رشته اطلاعات و تعبیر و تفسیرهای سیاسی، تاریخی، اقتصادی، فرهنگی و... علی‌رغم تلاش بسیار زیاد دکتر طباطبایی در گزارش تحلیل‌گرانه‌ی آن‌ها، به تدوین طرحی از نظریه‌ای نینجامیده است. پررنگ بودنِ انباشتگی اطلاعات و تعبیر و تفسیرها، و بنابراین کم‌رنگ بودن انسجام اندیشه‌ورزانه درکل کتاب، در برخورد ایشان

AVAYEBUF.wordpress.COM

به مباحث خاص موردنظرشان که از منظر اندیشه‌ی سیاسی اهمیت بسیار دارد، نیز مشاهده می‌شود. در این‌جا، به‌عنوان نمونه، موضوع بسیار مهم «گسست و تداوم تاریخی» در ایرانِ دوره‌ی گذار و چگونگی برخورد ایشان به این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهیم.

دکتر طباطبایی در جای جای کتاب خود، به‌مناسبت‌هایی از این موضوع سخن به میان می‌آورد. ایشان طی این ملاحظات پراکنده نشان می‌دهد که برای گسست و تداوم تاریخی به دو جنبه‌ی خارجی و داخلی قایل است؛ گسست از دنیای خود و گسست از خود. از نظر ایشان، برای ایران دوره‌ی گذار، گسست از دنیای خود به معنای گسست از تجدد اروپایی، یعنی از عصر نو، است. ایشان گسست میان ایران و غرب را به‌عنوان «گسستی [که] میان دو دنیا و دو دیدگاه ایجاد» شده بود می‌شناسد (ص ۱۶۶). این که «با آغاز دوران جدید در مغرب زمین، به‌تدریج، گسستی با دنیای شرقی و ایرانی ایجاد شد و با استوار شدن شالوده‌ی تجدد در اروپا، این گسست ژرفای بیشتری یافت.» (ص ۱۶۷) این گسستی بود که هم‌چون «فرایندی بازگشت‌ناپذیر» به «رویارویی ایران‌زمین با تجدد و شکست آن در ایران» انجامید. (ص ۱۶۷) هم‌چنان که دکتر طباطبایی در مقایسه‌ی تحولات دوران تجدد در اروپا با رکود سده‌های تاریخ متأخر ایران بر این نظر تأکید می‌ورزد که جریان تجددطلبی در اروپا نسبت به سنت اندیشه‌ورزی در قرون میانه، «گسست در تداوم» بود. چرا که سنت قرون وسطایی چنان متصلب نشده بود که تحول در اندیشه‌ورزی با گسست از آن و در بیرون آن و از طریق نسخ آن ضرورت یابد. درحالی‌که در ایران چنین نبود. در ایران «گسست از سنت... جز از بیرون ممکن نمی‌شد.» (صص ۳۴۲-۳۴۴) و یعنی که در ایران به علت «انحطاط تاریخی نوین و زوال اندیشه... گسست از سنت، گسست در اعراض بود و نه در تداوم.» (ص ۳۴۶)

این درست که نوع برخورد اروپا با سنت‌های خویش در عصر تسلط مدرنیته ــ درکل ــ با نوع برخورد ایران با سنت‌های خویش در دوره‌ی گذار متمایز بوده است، امّا آیا این دو نوع برخورد متفاوت را می‌توان هم‌چون ونوع «گسست» تدریجی میان مغرب زمین با دنیای شرقی و ایرانی در نظر آورد؟

AVAYEBUF.wordpress.COM

نکته‌ی دیگر این که در ایران گسست از سنت، یعنی گسست از جامعه‌ی سنتی، گسست در اعراض دانسته شده است. پرسش این است که این گسست در اعراض از جامعه‌ی سنتی، اگر به‌معنای گسست از جامعه‌ی سنتی نباشد پس اصلاً صحبت از چه گسستی در میان است؟

هم‌چنین وقتی دکتر طباطبایی می‌گوید در دوره‌ی گذار، ترکیب سه وجهیِ نظریه‌ی حکومتی صفویان: «در ابهام بنیادین خود، مبین این نکته بود که در دوره‌ی گذار پیوند اندیشه‌ی سیاسی و دینی با الزامات زمان برای همیشه گسست و از آن پس نیز تجدید نشد.» (ص ۴۸۲) باید پرسید اگر منظور ایشان "زمان تقویمی" نیست، که نیست، آیا نظریه‌ی حکومتی صفویان معرف گسست از «زمان تاریخی» بوده است؟ ایشان گذار از دوره‌ی ساسانیان به چیرگی اعراب بر ایران را با مفهوم «گسست و تداوم» توضیح می‌دهد (صص ۴۹۴-۴۹۵) و معتقد است که پس از تهاجم ترکان و سرکوب فرهنگ ایرانی، این فرهنگ با از دست دادن نیروهای زاینده‌ی خود توان تداوم و بازتولید را به‌مرور از دست داد و «گسست» در آن، پررنگ می‌شود. (ص ۴۹۸) امّا آیا با فرمانروایی صفویان و اتفاقاً با همان نظریه‌ی سه‌وجهی فرمانروایی آنان، پیوند مجددی با فرهنگ ایرانی تحقق نیافت و این به‌معنای رنگ باختن گسست در فرهنگ ایران نبود؟ سه وجه نظریه‌ی فرمانروایی صفویان ــ سلطنت، تشیع، تصوف ــ کم وبیش ریشه در فرهنگ ایران داشت. اگر صفویان ازجمله با این ترکیب سه‌وجهی توانستند توانمندترین ایدئولوژی حکومتی پس از اسلام را در ایران متحقق کنند، اصلاً به این دلیل بود که بین وجوه نظریه‌ی فرمانروایی‌شان با مبانی فرهنگ ایران پیوندی ریشه‌ای وجود داشت. این امر در چنان «زمان تقویمی» وقوع یافت که در آن، نظریه‌ی فرمانروایی در اروپای عصر تجدد در مسیر تاریخی متمایزی پیش می‌رفت. (هرچند که در مقاطعی، نظریه‌ی قدرت مطلقه‌ی فرمانروایی مبتنی بر حق الهی پادشاهان در استبدادهای روشنگر اروپایی، با نظریه‌ی فرمانروایی در ایران مشابهت‌هایی نیز داشت.)

در قلمرو اندیشه‌ورزی در دوره‌ی گذار، ایشان در یک‌جا می‌گوید:

AVAYEBUF.wordpress.COM

«شگفت این که در تاریخ اندیشه در ایران، راه برون‌رفت از بن‌بست تصلب سنت، **نه در گسست از سنت امکان‌پذیر شد** و نه در تداوم با آن: خروج از بن‌بست تصلب در تداوم امکان‌پذیر نشد، زیرا امانت‌داران سنت خود آن راه را بسته بودند، امّا...» (ص ۳۹۹) امّا، ایشان در جای دیگر می‌گوید: «با آغاز دورهٔ طولانی انحطاط تاریخی ایران‌زمین به‌دنبال یورش مغولان و زوال اندیشه و تصلب سنت، **پیوند با سنت چنان گسیخته بود** که امکان تذکر و تجدید آن با امکانات و منابع سنت وجود نداشت.» (ص ۳۴۵) در فصل اول این بررسی تلاش کردیم نشان دهیم چگونه بخشی از «امانت‌داران سنت» ــ یعنی روحانیان ــ راه تداوم سنت را که چندان هم متصلب نشده بود، البته در مسیری دیگر بازگشودند؛ مسیری متفاوت از مسیری که زمان تاریخی پیش گرفته بود.

دکتر طباطبایی که در خصوص گسست و تداوم تاریخی، ایران و اروپا را با هم مقایسه می‌کند و تاریخ دوران جدید اروپا را با «گسست در تداوم» توضیح می‌دهد، در ارتباط با ایران می‌گوید: «در پایان دورهٔ گذار... آن‌گاه که آگاهی اجمالی از تصلب سنت پیدا شد، امتناعِ نیل به آگاهی در درون سنت و تأخیرِ پیدا شدن آگاهی در بیرون سنت، موجب شد که **گسست در تداوم**، یعنی **تحول توأم با تذکر سنت**، ممکن نشود.» (ص ۴۰۰) خواننده‌ای که با این نظر ایشان آشناست که کشورهای اروپایی از طریق «گسست در تداوم» در برخورد با سنت‌های خود به مدرنیته رسیده‌اند، می‌تواند این‌طور برداشت کند که اگر در ایران نیز در «نیل به آگاهی در درون سنت» امتناع نشده بود، و در «آگاهی در بیرون سنت» تأخیر «پیدا» نشده بود، وقوع تجدّد نیز ممکن می‌شد. آیا دکتر طباطبایی واقعاً چنین نظری دارد؟ معتقدیم ایران به‌عنوان جامعه‌ای آسیایی در شرایط قرون هفده و هجده میلادی، یعنی در شرایطی که دیگر توان بازتولید خود را تا حدّ زیادی از دست داده بود، با عصر نوینِ اروپایی برخورد کرد. در چنان شرایطی و در چنین برخوردی هرچند زمینه‌ی عینی ادراکی از تحولِ خاص ایران فراهم آمد، اما ایرانیان از آن زمان تاکنون به‌علت ناتوانی در به چنگ آوردن چنان ادراکی به عصر عقب‌ماندگی‌شان فرو غلتیدند و در آن فرو ماندند.

AVAYEBUF.wordpress.COM

در پایان، به این گفته‌ی دکتر طباطبایی بازمی‌گردیم که: «**هیچ‌یک از نویسندگانی که به وضعیت انحطاط ایران در دورهٔ گذار اشاره کرده و دربارهٔ آن به بررسی پرداخته‌اند**، توجهی به دیدگاه تاریخ اندیشه و به‌ویژه تاریخ اندیشهٔ سیاسی نداشته‌اند.» (ص ۴۸۸) در خواندن این اظهارنظر، چه‌بسا بلافاصله معنای ظاهری آن مورد توجه قرار گیرد. امیدوارم در این بررسی توانسته باشم نشان دهم برای این جمله می‌توان معانی دیگری نیز در نظر آورد که شاید فقط پس از اتمام خواندن کتاب، دریافتنی می‌شود.

و در آخر دو نکته‌ی کلی که عمدتاً به نوع رویکرد دکتر طباطبایی به موضوع کتاب خود و چگونگی پرداختن به آن مربوط می‌شود:

نخست، موضوع تکرار مطالب در کتاب است. به نظر، تکرار مطالب در یک متن، چه به‌لحاظ کیفیت موضوع موردبحث و چه به‌واسطه‌ی طیف خاص خوانندگان، می‌تواند ضروری باشد. به‌لحاظ کیفیت موضوع، مثلاً اگر نویسنده بخواهد موضوع محوری پیچیده‌ای را از جوانب مختلف بررسی کند، در بررسی هر جنبه، ناگزیر است مطالبی را تکرار کند. و یا اگر موضوعی یک بار از دیدگاه تاریخی و بار دیگر مثلاً از منظر اندیشه‌ی سیاسی بررسی شود، چه بسا مطالبی به تکرار آید. اما، نویسنده با در نظر گرفتن ویژگی‌های عمومی طیف خوانندگان خود، باید به چرایی و چگونگی تکرار مطالب چنان دقیق باشد که از منظر خواننده تکرارها، توجیه‌پذیر شود. وگرنه، مکرر آوردنِ «به تکرار می‌گوییم» در کتاب باعث وقوف خواننده به ضرورتِ تکرارها نمی‌شود. حتی ممکن است این مکرر گفتنِ «به تکرار می‌گوییم»، خواننده را مرعوب کند؛ این که اگر نتواند برای مکررگویی نویسنده دلیلی یابد، اما چون با «به‌تکرار می‌گوییم» او بارها مواجه می‌شود بیندیشد، حال که خود نویسنده به تکرارگویی‌اش وقوف دارد، پس حتماً این تکرارها ضرورتی دارد که او نمی‌داند، اما نویسنده می‌داند.

بی‌گمان، دکتر طباطبایی می‌داند که مخاطبین عمده‌ی اثرش، روشنفکران، یعنی کتاب‌خوانان حرفه‌ای‌اند. با توجه به این موضوع ــ که به‌خودی خود

AVAYEBUF.wordpress.COM

باعث می‌شود نویسنده قلم خود را در تکرار مطالب آزاد نگذارد ــ و نیز با توجه به این که ایشان مکرراً «به تکرار می‌گوییم» را می‌گوید و حتی گاه در توجیه تکرارگویی‌اش جمله‌ای می‌آورد، به نظر می‌رسد که تکرار مطالب در این کتاب بیش از حدی است که برای طیف خوانندگان خود، توجیه‌پذیر بنماید. تکرار مطالب در کتاب چنان بروزی می‌یابد که به نظر می‌رسد گاه نظارت بر آن حتی از نگاه تیزبین خود نویسنده خارج است:

> پیش از آوردن فقراتی از سفرنامه‌ها دربارهٔ فقدان اشرافیت در ایران، اشاره به آن‌چه الیاس از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی دربارهٔ دربار فرانسه می‌گوید، ضروری است. (ص ۱۹۱)

در پی شانزده سطری که نویسنده مطلب خود را رها می‌کند تا به اجمال از شگفتی خود از این که در نوشته‌های تاریخی ایران به فقدان اشرافیت اشاره نشده سخن بگوید، چون به موضوع موردنظر برمی‌گردد، می‌گوید:

> پیش از پرداختن به فقراتی از نوشته‌های بیگانگان دربارهٔ فقدان اشرافیت در ایران اشاره‌ای به اشرافیت و جایگاه آن در قدرت سیاسی ضروری است. (ص ۱۹۳)

و سپس مؤلف به توضیح نظر نوربرت الیاس در مورد اشرافیت در دربار فرانسه می‌پردازد.

به‌عنوان نمونه‌ی دیگری می‌توان پرسید در کتاب چندبار تکرار شده که نظریه‌ی حکومتی صفویان ترکیبی از «سلطنت ـ تشیع ـ تصوف» بود؟

نکته‌ی دوم این که در تحلیل و تحقیق هر موضوعی، اگر تحلیل‌گر به بررسی تاریخی بپردازد، ناگزیر می‌شود به سنجش و یا دست‌کم اعلام موضع نسبت به برخی مسایلِ در ارتباط و پیرامونیِ آن موضوعِ محوری بپردازد. در این کتاب که موضوع محوری‌اش نظریه‌ی انحطاط ایران است و دوره‌ی تاریخی مورد بررسی آن سه قرن را در بر می‌گیرد، بررسی تاریخی موضوع، مؤلف را وامی‌دارد تا نسبت به موضوعاتی به کندوکاو بپردازد که نسبت به موضوع محوری و دوره‌ی تاریخی موردنظر، پیرامونی‌اند. بدیهی است که مؤلف در پاسخ‌گویی به این ضرورت نمی‌تواند موضوعات پیرامونی را با همان تفصیل موضوع اصلی و محوری بررسی کند. یعنی، در کندوکاو این

AVAYEBUF.wordpress.COM

مباحث پیرامونی، ناگزیر، به «اجمال‌گویی» روی می‌آورد. در این حال، کتاب از تحلیل تفصیلیِ موضوع محوری و تبیین اجمالیِ مباحث پیرامونی ترکیب می‌شود. موفقیت در خلق ترکیبی تحلیل‌گرانه و روشنگر از این دو رویکرد، تا ذهنیّت خواننده را پیوسته به پرسشگری سوق دهد، به هشیاری مداوم مؤلف نسبت به این که چه بگوید، چقدر بگوید، چگونه بگوید و مهم‌تر از همه، چرا بگوید، وابسته است. اگر مؤلف از دغدغه‌ی اجمال‌گویی فارغ باشد و به ضرورت و به چگونه گفتن هر نکته‌ی پیرامونی فعالانه برخورد نکند، ممکن است اثر او در حد نامتوازنی از توده‌ای موضع‌گیری‌ها و احکامی انباشته شود که اصلاً پرداختن به بسیاری از آن‌ها در آن اثر ضرورت نداشته است. حال، پرسش این است خواننده‌ای که در مورد بسیاری از مباحث پیرامونی، شناخت گسترده و قابل اتکایی ندارد، در برابر انباشتگیِ اجمال‌گویی ـ یعنی موضع‌گیری‌ها و احکام ـ چه واکنشی باید و یا می‌تواند داشته باشد؟ او یا نمی‌خواهد با لاقیدی این انبوه موضع‌گیری‌ها و احکام مؤلف را بپذیرد که ناگزیر کتاب را می‌بندد و به کناری می‌نهد. و یا هم‌چون خواننده‌ای تجویزپذیر و دنباله‌رو، آن موضع‌گیری‌ها و احکام را می‌پذیرد و سعی می‌کند طوطی‌وار یک رشته اطلاعات را به خاطر سپارد، و درواقع از کتاب خواندن چیزی نمی‌آموزد. علاوه بر این، انباشتگیِ موضع‌گیری‌ها و احکام به مرعوب شدن خواننده‌ی با شناخت متوسط می‌انجامد و دید انتقادی او را نسبت به آن‌چه می‌خواند در موضع انفعالی قرار می‌دهد. درحالی‌که، اثری را می‌توان و باید تحلیل‌گر و روشنگر خواند که ذهنیت انتقادی خواننده نسبت به محتویات آن پی در پی برانگیخته شود. تحلیلی بودنِ اثر با برانگیختن ذهنیت تحلیل‌گرِ خواننده تکمیل می‌شود.

بر این نظریم که دکتر طباطبایی در این کتاب در به پیکره آوردن ترکیبی مناسب از تحلیل تفصیلیِ مباحث محوری و تبیین اجمالی موضوعات پیرامونی موفق نیست. به عقیده‌ی ما، کتاب به گونه‌ی نامتوازنی از اجمال‌گویی ـ که ضرورتاً به موضع‌گیری و صدور حکم می‌انجامد ـ آکنده است. تا نشان دهیم این اجمال‌گویی در کتاب چگونه بروز یافته، از مطالب یک صفحه‌ی

AVAYEBUF.wordpress.COM

کتاب، مثالی می‌آوریم.

در فصل «ایران‌زمین در سفرنامه‌های بیگانگان» که دکتر طباطبایی می‌خواهد «**در پرتو گزارش‌های بیگانگان**، شرحی از وجوه شیوهٔ فرمانروایی و سرشت قدرت سیاسی **در ایران دورهٔ گذار**» بیاورد (ص ۱۷۲)، موضوع را چنین شروع می‌کند که: «نخستین اشارهٔ سفرنامه‌نویسان دربارهٔ نظام حکومتی ایران به سرشت خودکامهٔ نظام آن مربوط می‌شود.» (ص ۱۷۳) سخن با ذکر ماهیت خودکامه‌ی نظام حکومتی ایران در دوره‌ی گذار شروع شده و به فاصله‌ی چندسطر به اجمال‌گویی در مورد موضوعاتی پیرامونی می‌رسد:

> در شاهی آرمانی ایران‌زمین و اندیشهٔ ایرانشهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمدهٔ تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر، نهاد وزارت و وزیر به‌عنوان «عقل منفصل» پادشاه عمل می‌کرد. با چیرگی غلامان ترک بر ایران زمین که مشروعیت دینی حکومت خود را از دستگاه خلافت و نظریهٔ آن می‌گرفتند، نهاد فرمانروایی به سلطنت مطلقه تبدیل شد... نظریهٔ خلافت نیز باز پرداختی از نظریهٔ سلطنت مطلقه با الزامات دیدگاه دینی اهل سنت و جماعت بود و غلامان ترک، ترکیبی از این نظریه و الزامات عملی سلطنت متمرکز ایرانیان را به شیوهٔ فرمانروایی ایران‌زمین تبدیل کردند. (ص ۱۷۳)

در مورد این اجمال‌گویی می‌شود پرسید:

ـ اگر جمله‌ی نخست گفته‌ی ایشان را به این معنی بگیریم که در تاریخ ایران پیش از اسلام «بزرگان و اعیان عامل عمدهٔ تحدید قدرت [پادشاه] بودند» این گفته را به چه معنی بگیریم که: «واقعیت این است که... وجود "اعیان درباری" در **تاریخ ایران** به‌معنای "اشرافیت" به‌عنوان طبقه‌ای کمابیش متمایز از قدرت حکومتی نبوده است. اعیان درباری ایران، گروهی برکشیدهٔ شاهان بودند و بنابراین، طبقه و نیروی اجتماعی مستقلی به‌شمار نمی‌آمدند تا بتوانند در **ایجاد تعادل رابطهٔ نیروهای سیاسی کشور نقشی ایفا کنند**» (ص ۱۲۳)؟

ـ وقتی صحبت از «**شاهی آرمانی** ایران‌زمین و **اندیشهٔ ایرانشهری**» به میان می‌آید، یعنی موضوع در سطح نظری هم موردبحث است. در کجای نظریه‌ی «شاهی آرمانی» و یا «اندیشهٔ ایرانشهری»، به وزیر و وزارت چنان اهمیتی داده

AVAYEBUF.wordpress.COM

شده که بروز عملیِ این اهمیت بشود «عقل منفصل» پادشاه بودن؟ کافی است اشاره کنیم و نمونه‌ای بیاوریم که وزیر و دستگاه وزارت از طبقه یا «کاست» دینیاران ـ دبیران بود و شاه از لحاظ نظری، در اندیشه‌ی ایرانشهری مافوق و جدا از هر چهار طبقه یا «کاستِ» جامعه بود. مثال را از «دینکرد» انتخاب می‌کنیم:

> دینِ همه آگاه مانند درختی تنومند است، (۱۲) با یک تنه، دو شاخهٔ بزرگ اصلی، سه شاخهٔ کوچکتر، چهار شاخهٔ فرعی و پنج ریشه (۳) تنه [راه] میانه است، (۱۴) دو شاخهٔ بزرگ، کنش و پرهیز است، (۱۵) سه شاخهٔ کوچکتر... اندیشهٔ نیک، گفتار نیک، و کردار نیک است، (۱۶) چهار شاخهٔ فرعی چهار طبقهٔ دینی است که با آن زندگی دینی و دنیایی سامان می‌پذیرد، (۱۷) دینیاری، ارتشتاری، کشاورزی و پیشه‌وری (۱۸) پنج ریشه پنج درجهٔ فرمانروایی است که نام آنها در دین چنین است: *مانَبَد* (رئیس خانه) ویسَبَد (کدخدای ده) زندپَد (رئیس قوم و قبیله)، دِهْبَد (فرماندار شهر) و زرتروشتوتُم (بالاترین مرجع دینی در روی زمین که نماینده زرتشت بر روی زمین محسوب می‌شود.) (۱۹) بالا و بر سر اینان شخص دیگری است و او سر سروران، یعنی شاه شاهان، فرمانروای جهان است.[۱]

در اندیشه‌ی ایرانشهری و نظریه‌ی «شهریاری آرمانی»، شاه شاهان برتر از همه‌ی انسان‌های دیگر، از دوده‌ی خدایان است. او را چه نیازی است به «عقل منفصل»؟

ـ در عرصه‌ی عمل، دستگاه دیوانی در نظام ساتراپی هخامنشی، نظام ملوک‌الطوایفی اشکانی و نظام متمرکز ساسانی وجود داشته است. اما، دست‌کم در دو نظام اول، وزارت با مفهوم و ساختاری که پس از اسلام در ایران استقرار یافت وجود نداشت. در مورد نظام ساسانی نیز باید گفت هرچند از دستگاه وزارت متناسب با متمرکزترین حکومت استبدادیِ پیش از اسلام برخوردار بود اما در مورد، ویژگی دستگاه وزارت آن، آرای دیگری نیز مطرح شده است. مثلاً، کریستن‌سن هرچند بر اهمیت نقش وزیر

---

۱. زنر، آر. سی، تعالیم مغان، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، صص ۸۶ـ۸۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

ـ وزرگفرماذار ـ در حکومت ساسانی تأکید می‌ورزد و معتقد است که دستگاه خلافت اسلامی رابطه‌ی خلیفه و وزیر را از همین رابطه در حکومت اسلامی به عاریت گرفت با این حال می‌گوید:

> نسبت میان شاهنشاه و وزرگفرماذار جوهراً همانست که بعدها میان خلیفه و وزیر اعظم بود.[۱]

ـ دکتر طباطبایی بر این نظر تأکید می‌ورزد که سلطنت در ایران، دست‌کم، در پیش از اسلام چندان مطلقه نبوده که سلطنت پس از اسلام و به‌ویژه در اقتدار ایلی ترکان. و ازجمله به این علت که در ایران باستان «بزرگان یا اعیان عامل عمدهٔ تحدید قدرت» شاه بودند و وزیر نیز به‌عنوان «عقل منفصل» شاه، قدرت مطلق و خودکامانه‌ی شاه را تعدیل می‌کرد. در مورد ویژگی قدرت پادشاهان ساسانی آرای دیگری نیز مطرح شده است. مثلاً، دکتر مهرداد بهار از برجسته‌ترین محققان دوران پیش از اسلامِ ایران، در برشمردن خویشکاریِ پادشاه ساسانی، نُه ویژگی سلطنت این دوره را برمی‌شمارد که ازجمله عبارت‌اند از: سرشت ایزدی داشتن شاه؛ مقدس و فوق مردمان بودن او؛ مطاع بودن فرمان او؛ قرار داشتن او در فوق طبقات اجتماعی؛ و این که جان و مال مردمان به اراده‌ی او بود؛ و... البته ایشان نیز بر این نظر است که به علت «عقیدتی ـ دینی» بودن آن حکومت:

> شاه در امر دین وظائف و محدودیت‌هائی داشت. او در رأس جریان‌های دینی رسمی شاهنشاهی قرار داشت، و دقیقاً ملزم به رعایت همهٔ سنت‌های دینی بود و موبدان بلندپایه، مشاوران و گاه محدودکنندگان قدرت او بودند.[۲]

دکتر بهار عامل عمده‌ی محدودیت قدرت پادشاهان ساسانی را دستگاه دینی می‌شناسد و نه بزرگان و اعیان و یا وزیران. ایشان در این مبحث به بلندمرتبه

---

۱. کریستن‌سن، وضع ملت، دولت و دربار در دوره‌ی شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه‌ی مجتبی مینوی، ص ۵۰.

۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، (پاره‌ی اول و دویم)، ص ۵۰۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بودن نقش وزیران در ساختار حکومت ساسانی اشاره‌ای نمی‌کند. و در عین حال که به تأثیر دستگاه دینی در اِعمال محدودیت بر قدرت مطلقه‌ی پادشاهان اذعان دارد ولی از بحث خود درباره‌ی ویژگی‌های قدرت سیاسی ساسانیان در عرصه‌ی عمل نتیجه می‌گیرد:

بدین‌گونه شاه دورهٔ ساسانی نه‌تنها یک خودکامه ــ طبعاً با محدودیت‌هائی ــ به‌شمار می‌آمد، بلکه بر رژیم شاهی توتالیتری فرمانروا بود، و ایران نه‌تنها تحت حکومتی... خودکامه قرار داشت بلکه این دسپوتیزمی توتالیتر بود یعنی استبداد مسلکی که بدون *موفقیّت کامل* در اعصار بعدی، حتی تا آغاز قرن اخیر هجری نیز سعی در شکل دادن به آن شد.[۱]

ـ راستی آیا از وزیران هم‌چون «عقل منفصل» شاه یادکردن کافی است تا نقش آنان در نظام سیاسی ـ اجتماعی مشخص شود؟ دکتر طباطبایی به‌درستی معتقدند که در دوره‌ی متأخر حکومت صفویان ــ مثلاً، سلطنت شاه سلیمان ــ دستگاه وزارت به زوال و هبوط افتاد. اما کمپفر که از دقیق‌ترین و آگاه‌ترین سفرنامه‌نویسان اروپایی دانسته می‌شود، درباره‌ی نقش و جایگاه وزیر در این دوره می‌گوید در شرایطی که پادشاهان سست‌رأی و ضعیف و نالایق از امور مملکت‌داری کناره می‌گیرند:

ادارهٔ مملکت بالضروره در دست بزرگان و اعیان است که به‌دلخواه و صوابدید خود همه کار می‌کنند. در رأس اینان وزیر اعظم (اعتمادالدوله یا وزیر راست) قرار دارد که به وی پشت و پناه مملکت نیز می‌گویند. شاه فقط از دریچهٔ چشم اوست که وقایع جهان را می‌بیند، با صوابدید وزیر اعظم هر تصمیمی گرفته می‌شود و عملی می‌گردد...

حدود مسئولیت و اعتبار عمومی وزیر اعظم بسیار است. به حق می‌توان او را دست راست و عقل منفصل شاه نامید. زیرا...[۲]

ـ دکتر طباطبایی می‌گوید: «با برآمدن صفویان... وضعیتی ایجاد شد که نهاد وزارت اهمیت پیشین خود را **از دست داد**، زیرا پادشاه، **هم‌چون شاه آرمانی**

---

۱. پیشین، ص ۵۰۳.

۲. کمپفر، انگلبرت، سفرنامه‌ی کمپفر، ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، صص ۳۲-۳۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

ایرانیان باستان، خود، به اعتبار مرتبه‌ای که... داشت، بی‌نیاز از مشاوره تلقی می‌شد.» (ص ٦٦)

چه ارتباطی بین این گفته و آن عقل منفصل دانستن وزیر برای «شاه آرمانی ایرانیان باستان» وجود دارد؟

ـ نظریه‌ی **سلطنت مطلقه**‌ای که مطابق نظر دکتر طباطبایی، دستگاه خلافت بازپرداخت دینی آن را به‌عنوان نظریه‌ی سیاسی خلافت برگزید، از کجا به او رسیده بود؟ آیا این سلطنت مطلقه برآمده‌ی همان اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری نبود که در حکومت ساسانیان تحقق یافته بود؟ دکتر بهار بر این نظر است که شیوه‌ی حکومت ساسانیان:

> به‌عنوان یک الگوی به کمال رسیدهٔ خودکامگی شرقی به ارث به خلفای خاندان‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس رسید که این الگو را عیناً تکرار کردند.[1]

ـ «غلامان ترک» کدام نظریه ــ نظریه‌ی خلافت یا نظریه‌ی سلطنت مطلقه ــ را با «الزامات عملی سلطنت متمرکز ایرانیان» ترکیب کردند؟

ـ اصلاً عقلانیت سیاسی «غلامان ترک» کجا بود که بتوانند در عرصه‌ی نظریه‌پردازی سیاسی به هر ادراکی دست یابند که دکتر طباطبایی به آنان نسبت می‌دهد؟ آیا چنین نبود که کارگزاران ایرانی آنان ــ ازجمله خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی ــ بازپرداخت اندیشه‌ی ایرانشهری بر بستر اسلام را تدارک دیدند تا به‌نوعی نظریه‌ی سلطنت ایرانی را در جدایی از دستگاه خلافت و نظریه‌ی دینی آن بپردازند؟ و آیا همین بازپرداخت نظری نبود که هم‌چون ایدئولوژی مشروعیت بخش در اختیار «غلامان ترک» قرار گرفت؟ و یا باید چنین درک کرد که در زمینه‌ی نظریه‌پردازی سیاسی «غلامان ترک» به کار خود بودند و خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی نیز کار خودشان را می‌کردند؟

با آوردن آرای کریستن‌سن، دکتر بهار و کمپفر، و نیز طرح چنین پرسش‌هایی بر آن نیستیم که چنین آرایی درست، و نظر دکتر طباطبایی

---

۱. بهار، مهرداد، همان، ص ۵۰۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نادرست است. قصد این است که بگوییم در مورد چنین مباحثی، آرای گوناگونی مطرح شده است. بنابراین، مؤلفی که بدون توجه به آرای مطرح شده در خصوص موضوع موردنظرش، و بدون ذکر مستندات خود، در اجمال‌گویی‌اش فقط حکم ــ آن هم احکام قابل بحث ــ ارائه می‌دهد، درواقع خواننده را یا به نخواندن و یا منفعلانه فرامی‌خواند. و گذشته از این می‌توان این پرسش را نیز پیش کشید که اگر قرار است از ویژگی‌های قدرت سیاسی در سلطنت‌های دوره‌ی گذار، آن‌هم از دیدگاه اروپاییان، بحث شود چه نیازی است که نقش وزیران در حکومت‌های ایران باستان یا نظریه‌ی حکومت در دستگاه خلافت، آن‌هم به‌صورت ارائه‌ی حکمی از خود مؤلف، به خواننده گفته شود؟

می‌توان مطالب بسیاری، ازجمله مطلب زیر را در کتابی با موضوع طرح نظریه‌ی انحطاط ایران در دوره‌ی تاریخی از صفویان تا قاجاریان خواند و از خود پرسید که چرا باید چنین مطالبِ به‌اجمال گفته شده‌ای را در کتابی با چنین موضوعی خواند:

> ایران باستان کانون مهم «نوآوری فرهنگی و پیشرفت فن‌آوری بویژه در قلمرو کشاورزی» بود و به همین دلیل هخامنشیان توانستند شاهنشاهی وسیعی از لیبی تا آسیای میانه و از دریای اژه تا شمال غربی هند ایجاد کنند. در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پیش از میلاد، اقوام ایرانی وارد فلات علیا شده و در آن‌جا سکونت گزیدند و به‌تدریج با جماعت‌های بومی ایلام درهم آمیخته و با سود جستن از فنون موجود، تمدن روستایی استواری را ایجاد کردند که شالودهٔ انسانی شاهنشاهی کورش را فراهم آورد. در فلات ایران آب‌رسانی یکی از مشکلات اساسی کشاورزی بود که خاستگاه یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های تمدن ایرانی، یعنی قنات یا کاریز به‌شمار می‌آید. افزون بر این، ایران کانون یکی از نوآوری‌های مهم در قلمرو کشاورزی و بهره‌برداری از زمین نیز بود. یورش اقوام ترک آسیب‌های جدی... (ص ۴۴۲)

می‌شود گفت دکتر طباطبایی با نوشتن این مطالب خواسته به نقد آرای دکتر یارشاطر بپردازد. ولی آیا نقد هر موضوعی در هر جایی و به هر صورتی،

AVAYEBUF.wordpress.COM

ضروری است؟

این دو نمونه از انبوه مطالب پیرامونیِ کتاب است که ذکرشان در کتاب به اجمال آمده است. در سنجش این ویژگی کتاب، معتقدیم همان را مـی‌باید گفت که دکتر بهار در بررسی کتاب «سوگ سیاوش» آورد:

> یکی از ایرادهایی که من به کار شما دارم، این است که مورد خاصی را ذکر می‌کنید بدون این که مدرکی ارائه بدهید... عیب کلی سوگ سیاوش، به نظر من، این است که مطلبش خیلی زیاد است. اگر حرف مرا بـی‌ادبـانه فـرض نکنید، می‌خواهم بگویم که شما خواسته‌اید هرچه می‌دانید در این کتاب وارد کنید. نتیجتاً کتاب بسیار پرمطلبی شده، ولی گاه ارتباط مطالب با یکدیگر از دست می‌رود.[۱]

ایشان در مقاله‌ای در نقد سوگ سیاوش، نوشت:

> گویی آقای مسکوب هرچه را در دسترس داشته است و هر مـطلب جـالب توجهی را... در این کتاب وارد کرده است و آن هم نه با نظمی یکنواخت و مرتب... این شیوهٔ نگارش، نظم کتاب و نظم ذهن خواننده را از میان می‌برد و حتی باعث بی‌اثر ماندن و فراموش گشتن بسیاری از مطالب پراکندهٔ کتاب نزد خواننده می‌گردد.[۲]

اما اگر ــ با وام‌گیری از کلام دکتر بهار و با رعایت همه گونه ادب ــ چنین "عیب و ایرادی" به کتاب دکتر طباطبایی وارد باشد، از نظر من، مهم‌تر، پاسخ دادن به این پرسش است که چرا این "عیب و ایراد" بر چنین کتاب ارجمندی سنگینی می‌کند؟

---

۱. مهرداد بهار ـ از اسطوره تا تاریخ ـ ص ۳۹۵. ۲. پیشین، ص ۴۶۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

پیوست ۱

شاه عباس اول، مستبد خیرخواه؟

در بررسی تاریخ سیاسی ایران در دوره‌ی گذار، توجه عمده‌ی دکتر طباطبایی به دوره‌ی سلطنت عباس اول صفوی معطوف است. نظر کلی ایشان در مورد عباس اول نیز چنین است: «خودکامگی شاه عباس را می‌توان با اندک مسامحه‌ای از سنخ استبدادی دانست که به مناسبت دیگری در تاریخ سیاسی اروپا، "استبداد روشنگرانه" خوانده‌اند.» (ص ۲۱۰) دلیل اصلی ابراز چنین رأیی می‌تواند این باشد که شاه عباس «توانست همهٔ خودکامگی خود را برای تأمین بیشترین رفاه برای رعیت و مصالح "ملی" به کار گیرد.» (ص ٦٧) او «خودکامه[ای] اصلاح‌طلب» بود. (ص ۴۸۱).

برای اثبات این حکم کلی، مؤلف به برخی از رویدادهای سلطنت عباس اول و نیز اقدامات گوناگون او می‌پردازد و به‌نوعی این امر را پیش می‌برد تا مؤید آن نظر کلی‌اش باشد. در سنجش این حکم، بدون رعایت هر ترتیبی، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

ـ مؤلف طبعاً سلطنت عباس اول را استبدادی می‌خواند و حکومت استبدادی را نیز آکنده از تباه‌کاری می‌شناسد. اما ایشان تا نقش عباس اول را در تداوم تباه‌کاری‌ها کاهش دهد، ازجمله می‌کوشد تا آن‌ها را به حکومت‌های پیش از او نسبت دهد و از این طریق از مسئولیت او در این مورد بکاهد. مثلاً، می‌نویسد: «تردیدی نیست که با فرمانروایی کوتاه شاه اسماعیل دوم **راهی هموار شد که حتی شاه عباس اول نیز نمی‌توانست آن را دنبال نکند:** کشتن همهٔ نزدیکانی که می‌توانستند خطری برای شاه داشته باشند، چیرگی حرمسرای شاه و خواجه‌سرایان و مداخلهٔ آنان در همهٔ امور و به‌ویژه

در تربیت شاهزادگان، در نهایت، شاهنشاهی صفویان را به لبهٔ پرتگاهی کشاند که با فرمانروایی شاه اسماعیل دوم به‌طور برگشت‌ناپذیری زمینهٔ آن فراهم آمده بود.» (ص ۵۰) در این فقره، با ذکر دو عاملِ تباهی صفویان، زمینه‌سازی این عوامل تلویحاً به شاه اسماعیل دوم نسبت داده شده است.

در مورد نخست، باید گفت که در حوزه‌ی نظر، در حکومت استبدادی قدرتِ سیاسی از ویژگیِ تمرکزِ انحصاری در دست سرور مستبد و خودکامانه بودن برخوردار است؛ این یعنی سرور مستبد متناسب با مطلقیت قدرت و خودکامگیِ‌اش، به نابودی هر فرد یا کانون قدرت مستقل از خود می‌پردازد. از این لحاظ، وجود اشخاص یا کانون‌های قدرتمندی که قدرت‌شان مستقیماً از سرور مستبد ناشی نشده باشد، فقط به‌واسطه‌ی ضعف مطلقیت قدرت و خودکامگیِ سرور مستبد میسر می‌شود. پس، سنت توطئه علیه کانون‌های قدرت مستقل را باید تا زمان تثبیت حکومت استبدادی به‌زمان داریوش اول هخامنشی عقب برد. (یک نمونه‌اش، توطئه‌ی داریوش اول علیه بردیا که راستین یا دروغین بودن او هیچ تأثیری در وقوع آن توطئه نمی‌داشت. آن کانونِ قدرت مستقل باید نابود می‌شد.) با چنین توضیحی، مشخص می‌شود که شاه عباس اول اگر به خویشاوندکشی پرداخت و اگر در توطئه‌گری علیه هر کانون قدرتی که به نظرش به‌تمامی مطیع نبود، گوی سبقت از همه‌ی پادشاهان صفوی ربود، فقط به این دلیل عمده بود که از مستبدترین شاهان تاریخ ایران محسوب می‌شود و بی‌گمان این کردار او هیچ ربط مستقیمی به رفتار مستبد دیگری ــ مثلاً شاه اسماعیل دوم ــ نداشت.

اما، در مورد دوم باید گفت که اصلاً رسم نگهداری شاهزادگان در حرم و در نتیجه تربیت شاهزادگان توسط زنان حرم و خواجه‌سرایان، رسمی بود که از سوی شاه عباس اول و در ضدیت با سنتِ تا آن زمانِ تربیت شاهزادگان، ابداع شد و استقرار یافت. مرور تاریخ ایران را تنها از زمان تأسیس اقتدار ایلی ترکان تا پیش از شاه عباس ــ و البته در زمان خود او ــ در حکومت‌های ترکان، ازجمله به‌علت خاستگاه شیوه‌ی تولید و زندگی ایلیِ این حکومت‌ها، شاهزادگان از هنگام تولد به حکومت ولایتی منصوب شده و تربیت و پرورش

AVAYEBUF.wordpress.COM

آنان به مثلاً اتابک (در زمان سلجوقیان) و یا الله (به‌زمان صفویان) واگذار می‌شد. هدف از چنین سنت ایلی، این بود که شاهزادگان (به‌ویژه ولیعهد)، به‌نوعی تربیت شوند که شایستگی سروری و حکومت یابند. در زمان صفویان، این سنت دیرینه زمینه‌ای شد برای بسط توطئه‌گری‌های سران ایلات قزلباش علیه یکدیگر و علیه قدرت شاهان. عباس اول، خود در زمان ولیعهدی، نخست در سال ۹۸۹ هـ. ق. در یازده سالگی بازیچه‌ی توطئه‌ی لله‌اش علی‌قلی خان شاملو علیه حکومت پدرش شد ــ توطئه‌ای که شکست خورد ــ و سپس در سال ۹۹۳ اختیارش به دست لله‌ی دیگرش، مرشد قلی‌خان استاجلو برای اجرای همان توطئه افتاد؛ توطئه‌ای که این‌بار در سال ۹۹۶ با خلع پدر و نشستن به جای او به موفقیت رسید. از این‌جا بود که شاه عباس برای جلوگیری از بروز چنین توطئه‌هایی علیه خود، هم به کشتن و سرکوب خویشاوندان خویش پرداخت و هم آن سنت تربیت شاهزادگان را برانداخت و شاهزادگان را به اسارت حرم و خواجه‌سرایان درآورد. بهانه‌ی این کار نیز وقوع توطئه‌ای بود از سوی امیرقزلباشِ لله‌ی پسر دوم او، حسن، در مشهد و در سال ۹۹۸. شاه عباس پس از سرکوب توطئه دستور داد:

> که از آن پس شاهزادگان خاندان سلطنتی باید کاملاً در محدودهٔ حرم بمانند، جایی که تنها همدمشان خواجگان دربار و زنان حرم بودند. آنان از هرگونه دسترسی به جهان خارج محروم شده‌بودند و طرح دوستی با آنان خطر مرگ در پی داشت. آنان پایتخت را تنها برای همراهی عباس در لشکرکشی‌هایش ترک می‌کردند و آن هم تنها به این دلیل که عباس می‌ترسید در صورت باقی ماندنشان در پایتخت به مرکز توطئه‌ای علیه وی بدل شوند... سیاست او مبنی بر محدودساختن شاهزادگان خاندان سلطنتی در حرم موجب انحطاط دودمان صفوی و بعدها یکی از علل سقوط آن شد.[۱]

این را دیگران نیز گفته‌اند. مینورسکی از پنج عامل انحطاط صفویان دو عامل را در ارتباط با حرم می‌بیند:

وجود «نیمه حکومتی» در حرم و شخص ملکه مادر و خواجه‌سرایان که

---

۱. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه‌ی کامبیز عزیزی، صص ۹۲ ـ ۹۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

اعمالشان غالباً دور از مسئولیت و بی‌تعقل بود. ه. فساد خاندان سلطنتی که نوباوگان آن در محیط حرم بی‌خبر از حوادث جهان خارج به سر می‌بردند.[۱]

حال وقتی دکتر طباطبایی می‌گوید: «از ویژگی‌های اخلاقی شاه عباس این بود که او مانند اغلب شاهان صفوی در حرمسرای شاهی نبالیده و نزد خواجه‌سرایان آموزش نیافته بود.» (ص ٥٦) باید گفت اگر بالیدن در حرمسرای شاهی و آموزش دیدن از خواجه‌سرایان عامل انحطاط اخلاقی باشد پس خود او عامل اصلی این وجه از انحطاط صفویان بود. این نیز گفتنی است که ایشان در فصل پایانی کتاب این نظر کروسینسکی را تأیید می‌کند که: «نخست شاه عباس این رسم را برقرار کرد که شاهزادگان در زمان حیات پدر در حرمسرای شاهی زیر نظر نگهداری شوند.» (ص ۴۳٦)

ـ دکتر طباطبایی، پسرکشی شاه عباس را به «سختگیری» او در «کشورداری» نسبت می‌دهد و می‌گوید: «سختگیری شاه عباس در فرمانروایی و کشورداری تا حدی بود که حتی فرزندان خود را کشت یا کور کرد». (ص ٦٨) اما، خواننده که در کتاب علتی برای این حد از سخت‌گیری شاه عباس نسبت به پسران خود نمی‌یابد درست در چند سطر بعد، با عللی از سخت‌گیری شاه عباس ــ البته نسبت به مأموران و حکام دولتی ــ مواجه می‌شود و می‌خواند که شاه عباس «برای بسامان کردن امور کشور، کسانی از مأموران و حکام دولتی را که بیدادگری پیشه و دست تعدی به جان و ناموس مردم دراز می‌کردند، به‌سختی مجازات می‌کرد. اما سخت‌گیری‌های شاه عباس، ...» (ص ٦٩) خواننده‌ای که از علل واقعی کشته و کور شدن پسران شاه عباس به دستور او آگاه نباشد، در خواندن این دو نظر که علت هر دو "سخت‌گیری‌های شاه عباس در کشورداری» دانسته می‌شود، ممکن است به این خیال باطل دچار شود که در کل تاریخ ایران سرور مستبدی هم وجود داشته که پسران و خویشاوندان خود را به‌واسطه‌ی بیدادگری و تعدی «به جان و ناموس مردم» مورد بازخواست قرار داده باشد! اما ببینیم علل اصلی این وحشی‌گری چه بود:

---

۱. مینورسکی، تعلیقات بر تذکرة‌الملوک، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، ص ۳۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

شاه عباس پنج پسر داشت. به روایتی یک پسر را ــ بزرگ‌ترین‌شان، محمدباقر میرزا که ولیعهد اونیز بود ــ کشت، دو پسر را کور کرد و دو پسر دیگر پیش از این که با نفرت پدر مواجه شوند، مردند. به روایتی دیگر:

شاه عباس، پنج پسر داشت که سه تن آنها یعنی سلطان حسن، تهماسب میرزا، و محمدباقر میرزا را کشته بود. در چشمان دو پسر دیگرش، سلطان محمد و امامقلی میرزا، میلهٔ آهن گداخته فرو برده و کورشان کرده بود.[۱]

اما، وقتی علل اصلی کشتن محمدباقر میرزا دانسته شود، آن‌گاه پذیرفتنی است که میان این دو روایت، تفاوتی وجود ندارد. چه اگر آن دو پسر نیز نمرده بودند قطعاً به‌دستور شاه عباس، کشته یا کور می‌شدند.

شاه عباس اول تنها پادشاهِ برخوردار از مطلقیت قدرت استبدادی بر امپراتوری ایران در دوران اسلامی است که با موفقیت در اجرای توطئه‌ی خلع پدرش از سلطنت، به فرمانروایی رسید. پدرش، سلطان محمد اصلاً به‌خاطر ضعف بینایی نتوانست در دوره‌ی ده ساله‌ی سلطنت چندان به «کشورداری» برسد. اما سه سال پس از خلع او:

در ۹۹۹ هـ.ق. عباس که احساس ناامنی می‌کرد فرمان داد تا پدر بدبخت و برادرانش را کور کردند.[۲]

اما، او حتی به کور کردن پدر و برادرانش که در نظام سیاسی ایران برای رفع «احساس ناامنی» او کافی بود اکتفا نکرد و پدر و دو برادر کور شده را در قلعه‌ی الموت زندانی کرد. او پس از مرگ پدر، با تشییع باشکوهی به سوگ از دست دادن وی نشست.

علت اصلی بروز خشونت وحشیانه‌ی عباس اول نسبت به پسرانش همین بود. او که خود از یازده سالگی بازیچه‌ی سران قزلباش در توطئه‌های خلع پدرش بود و بالاخره از همین طریق به قدرت رسید و آن بلا را نصیب پدر

---

۱. لوئی بلان، لوسین، زندگی شاه عباس، ترجمه‌ی دکتر ولی‌الله شادان، ص ۳۱۱.

۲. هولت، پی. ام. [و] آن. لمبتون، تاریخ اسلام (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۵۴۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

کرد، نسبت به توطئه‌ی پسرانش علیه خود و دچار شدن به چنان سرنوشتی بسیار هراسان بود. درک این موضوعِ ساده قطعاً برای خیلی‌ها و ازجمله برخی از سران مزدور چرکس، آسان بود که توانستند توطئه‌ی ظنین کردن شاه عباس نسبت به ولیعهدش، محمدباقر میرزا را با موفقیت اجرا کنند. در سال ۱۰۲۳ ه. ق، خبرچینان شاه عباس مدعی شدند که:

> پسر ارشدش مرکز توطئه علیه شاه بوده است و عناصر چرکس دربار نیز در این توطئه شرکت داشته‌اند. هنگامی که شاه بعضی از چرکسی‌هایی که مورد سوءظن بودند اعدام کرد، دیگر سران چرکس به حمایت آشکار از محمدباقر پرداختند و شاه در فوریه ۱۶۱۵ / محرم ۱۰۲۴ دستور قتل پسرش را داد.[۱]

شاه عباس حدود یک سال فرصت داشت تا پی ببرد چنین خبری، بروز توطئه‌ای بوده است. این توطئه را گروه دوم سران چرکس به‌خاطر انتقام قتل گروه نخست، با حمایتِ آشکارِ ریاکارانه از پسر شاه چیده بودند، تا شاه را به قتل پسرش برانگیزند. شاه عباس علی‌رغم این که از محمدباقر میرزا خواست تا برای اثبات بی‌گناهی‌اش چرکسی را که میرشکار دربار بود و تهمت همدستی در توطئه به او زده شده بود بکشد، باز هم به‌بهانه‌ی احتمال شرکت پسرش در توطئه علیه خودش، دستور قتل او را صادر کرد. زیرا به‌تجربه دریافته بود که پسر زنده هر لحظه ممکن است مرکز توطئه‌ای علیه او شود.

کارلِ بروکلمان برای کشته شدن محمدباقر میرزا علت دیگری ذکر می‌کند. این که «محبوبیت ملی» او، شاه عباس را نگران کرده بود.[۲] در صورت صحت محبوبیت محمدباقر میرزا در میان گروه‌های مردم چنین علتی یقیناً از علل اصلی کشتن او بود.

ـ اما، در مورد چنین کسی که برآمده‌ی فرهنگ و مناسبات ایلی بود و در

---

۱. سیوری، راجر، همان، ص ۹۲.

۲. بروکمان، کارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه‌ی دکتر هادی جزایری، ص ۴۵۴. گفتنی است که محققان دیگری نیز بر همین علت تأکید کرده‌اند. مثلاً، پطروشفسکی و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ص ۵۲۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

خراسان از یازده سالگی تا هفده ـ هیجده سالگی که بر تخت نشست در توطئه‌های سران قزلباش به بازی گرفته می‌شد، این حکم صادر می‌شود: «شاه عباس فرمانروایی توانمند بود که **به اندازهٔ کافی در اسباب انحطاط و زوال فرمانروایی صفویان اندیشیده بود** و از آن‌جا که پرورش یافتهٔ حرمسرا و دولتخانه نبود و از خراسان، اوضاع نابسامان کشور را نظاره کرده بود **با پشتوانهٔ اندیشه‌ای منسجم دربارهٔ سرشت فرمانروایی خودکامه** بر تخت سلطنت نشست.» (ص ۵۵) و یا «دوری او از حرمسرا موجب شد تا به‌دور از کانون قدرت سیاسی به **تأملی ژرف در سرشت آن بپردازد** و بدین‌سان، شاه عباس **به شرایط حساس ایران‌زمین و جایگاه "استراتژیکی" آن به‌عنوان پلی میان شرق و غرب و مقام آن در میان کشورهای اسلامی** آگاهی به هم رسانده بود.» (ص ۵۶)

به‌راستی مستندات این احکام درباره‌ی نوجوانی هرچند باهوش اما برآمده‌ی بربریت ایلی چیست؟ از نظر ما ـ و به اعتبار همین نکاتی که تاکنون آوردیم ـ شاهزاده عباس میرزا تا پیش از بر تخت نشستن عمدتاً می‌توانسته بر یک امر وقوف یابد: این که توطئه‌گری و خشونت در نظام سیاسی ایران نقش بس تعیین‌کننده‌ای دارد. او در پی کسب قدرت نشان داد که این را به کمال آموخته است. هنوز هفت ماه از سلطنت او نگذشته بود که در پی توطئه‌ای مرشد قلی‌خان استاجلو، لله‌ی خود را که در به تخت نشستن، راهبری‌اش کرده بود، کشت. به این علت که:

به این نتیجه رسیده بود که خودِ مرشد قلی خان بیش از حد نیرومند شده است.[1]

ـ دکتر طباطبایی چه در این فصل و چه در فصول دیگر، بارها بر این که اقدامات شاه عباس اول به تأمین «مصالح "ملی" ایران‌زمین» انجامیده تأکید

---

۱. مورگان، دیوید، ایران در قرون وسطی، ترجمه‌ی عباس مخبر، ص ۱۸۰. قدرت گرفتن مرشد قلی‌خان و به همین دلیل کشته شدن او به‌دستور شاه عباس در جاهای دیگری نیز ذکر شده است. مثلاً، ر.ک. تاریخ ایران (کمبریج)، دوره‌ی صفویان، ترجمه‌ی یعقوب آژند، ص ۷۹.

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌ورزد. او برای اثبات چنین حکمی، ازجمله، این استدلال نظری را ارائه می‌دهد: «شاه عباس، به‌عنوان شاه خودکامه و مقتدر، در عین خودکامگی ــ و البته، بهتر است بگوییم، به سبب خودکامگی ــ توانست مصالح "ملی" کشور را تأمین کند. از این حیث بود که در نظام استبدادی تنها شاه خودکامه یا "شاه نهاد"، چنان‌که شاه عباس به‌عنوان مثال بود، می‌تواند مصالح "ملی" را تأمین کند.» (ص ۱۸۰) به همین دلیل، مؤلف از اقدامات شاه عباس به‌عنوان «اصلاحات» یاد می‌کند.

ببینیم این «اصلاحات» ــ که قاعدتاً باید علت آن تأمین مصالح «ملی» باشد ــ چه بوده است.

مؤلف در زمینه‌ی اصلاحات داخلی شاه عباس بر یک مورد تأکید می‌ورزد: «تضعیف نفوذسران قزلباش که در واقع به‌معنای تسلط قبیله‌های ترکمان بر همهٔ شؤون کشور بود، از مهم‌ترین اصلاحات شاه عباس بود.» (ص ۵۷) یعنی «ایجاد ارتش منظم برای حفظ تمرکز قدرت، یکی از اساسی‌ترین اصلاحات شاه عباس بود.» (ص ۵۸)

اما تغییری که شاه عباس اول در وضع نیروی نظامی ایجاد کرد چه بود و این تغییرات و تبعات آن را چگونه باید در ارتباط با مصالح «ملی» مورد سنجش قرار داد و از آن به‌عنوان اقدامی «اصلاحی» یاد کرد؟

گفتیم که صفویان برآمده‌ی اتحادیه‌ای ایلی بودند. در دوره‌ی تثبیت قدرت‌شان، تقریباً نظامی هم‌چون نظام مغولی که مبتنی بر «اویماق» بود در ایران استقرار یافت. بخش‌هایی از ایران به‌عنوان قلمرو این اویماق‌ها به تیول سران ایلات و طوایف ترک و ترکمانی درآمد که نیروی قزلباش را تشکیل می‌دادند. اینان که حکمرانان اویماق‌های خود بودند هم در جنگ‌های شاهان صفوی برای آنان نیرو تدارک می‌دیدند و هم بخشی از درآمدهای خود، ازجمله درآمدهای مالیاتی، را به‌صورت تحف و هدایا به دربار می‌فرستادند. مادام که پادشاهانی برخوردار از حد مناسبی از قدرت مطلقه حکومت می‌کردند، می‌توانستند بر نیروی تمرکزگریز و خودسری‌ها و توطئه‌گری‌های این حکمرانان مهار بزنند، و ازجمله با گروگان گرفتن برخی از وابستگان

AVAYEBUF.wordpress.COM

سران اویماق‌ها در دربار، فرمان‌برداری آنان از شخص شاه را تأمین کنند. طبعاً، این شیوه‌ی سازمان‌دهی نظامی ـ اجتماعی به‌زمان حکومت پادشاهانی که مطلقیت قدرت آنان نسبت به خودکامگی‌شان، ناچیز بود، به رشد خودسری و سرپیچی سران اویماق‌ها و تعمیق و گسترش هرج و مرج در جامعه و در کل، به تضعیف حکومت استبدادی می‌انجامید. در عین حال، نظام مبتنی بر اویماق ـ هرچند که با نظام ملوک‌الطوایفی تفاوت کیفی دارد ـ به هرحال حامل نوعی توزیع قدرت در جامعه بود؛ این توزیع قدرت از اساس با مطلقیتِ سلطنت استبدادی در تعارض است. شاه عباس اول، به‌منظور کسب قدرت مطلقه کوشید تا به‌جای نیروی نظامی نامنظم و نامتشکلِ سربازان چریک اویماق‌ها که بیشتر به ایل و اویماق خود وابسته بودند و با واسطه‌ی فرمان‌برداری از ایلخان، از شاه فرمان می‌بردند، ارتشی دایمی مرکب از سربازان مزدوری تشکیل دهد که بنا به خصلت مزدوری فقط به شخص شاه وفادار باشند. این نوع وفاداری به شاه با لفظ «شاهی ـ سَوَنی» بیان شد. با تشکیل نیروی منظم شاه سَوَنان:

> از آن پس اطاعت نسبت به شاه بیش از عضویت قزلباش ملاک طرف توجه شاه قرار گرفتنِ افراد شد.[1]

هر چند پیکره‌ی اصلی این ارتش، نیروی مزدورانِ چرکسی، قفقازی، ارمنی و... بود، اما نیروهای غیرمزدور ازجمله ایرانیان و نیز نیروهای چریک قزلباشی که سران آنان با توطئه‌های عباس اول از بین رفته و یا از ترس جان به خارج از ایران گریخته بودند، به این ارتش پیوستند. این اقدام، اصلاً و ماهیتاً، با هدف تضعیف سازمان نظامی ـ اجتماعی مبتنی بر اویماق در جهت ایجاد و تحکیم سلطنت مطلقه‌ی استبدادی انجام گرفت. آیا چنین اقدامی را بدون توجه به اسباب و نتایج آن می‌توان اقدامی اصلاحی در جهت تأمین مصالح «ملی» دانست؟

پیش از پاسخ گفتن به این پرسش، بی‌مناسبت نیست که به نمونه‌ی تاریخی

---

۱. تاریخ اسلام، همان، ص ۵۵۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

دیگری از همین نوع اقدامات، یعنی حذف نظام تمرکز گریز و هرج و مرج آفرینِ مبتنی بر اویماق با هدف تأسیس قدرت متمرکز استبدادی اشاره کنیم.

در دوران اسلامی و تا پیش از شاه عباس اول، از چنین اقداماتی که یک فرمانروای دیگر در «نظام» سیاسی ـ اجتماعی انجام داد، با عنوان «اصلاحات» یاد شده است. منظور اصلاحاتی است که با نام «اصلاحات غازانی» از سوی غازان خان مغول ــ و البته با هدایت و برنامه‌ی وزیر ایرانی‌اش، رشیدالدین فضل‌الله ــ پیش گرفته شد. با استقرار حکومت ایلخانان مغول ــ که برآمده‌ی اتحادیه‌ی ایلات و طوایف مختلف مغولان بود ــ سازمان مبتنی بر اویماق‌های مغولی بر ایران سیطره یافت. چنین سامانی، در خودسری‌ها و سرپیچی‌ها و تعارضات سران اویماق‌ها با یکدیگر و با قدرت خودکامه‌ی ایلخان، به‌مرور به زوال قدرت مرکزی انجامید. همین امر به‌تدریج زمینه‌ی گرایش دیگری را در میان ایلخانان فراهم آورد. این گرایش در شیوه‌ی زندگی، تولید، و سازمان سیاسی مغولان سابقه نداشت، بلکه از طریق حشر و نشر با ایرانیان و آشنایی با شیوه‌ی ستتی حکومت متمرکز استبدادی، به آنان انتقال یافت. این دو گرایش سیاسی در حکومت ایلخانان را پطروشفسکی چنین بیان می‌کند:

طرفداران گرایش اول، ستایندگان شیوهٔ زندگی صحراگردی،... هواخواه بهره‌کشی نامحدود و غارتگرانهٔ روستاییان یکجانشین و شهرنشینان بودند. این نمایندگان اشرافیت نظامیِ فئودالی ـ قبیله‌ای، دشت خود را اردویی نظامی در سرزمین دشمن می‌دانستند و تمایز چندانی میان مردم یکجانشین نافرمان و فرمان‌بردار قایل نبودند. تنها آرزوی فاتحان غارت هردو گروه بود. ولو از راه‌های مختلف؛...

گرایش دوم... عمدتاً متکی بود به اشرافیت ایرانی، بخشی از روحانیون مسلمان و شمار وسیعی از بازرگانان. هدف این گرایش ایجاد قدرت مرکزی مقتدر در شخص ایلخان، پذیرفتن سنن ایرانی کهن... و در ارتباط با این، لگام زدن به تمایلات خودسری و تجزیه‌طلبی اشرافیت قبیله‌ای صحراگردان بود.

در ایام فرمانروایی شش ایلخان نخست، روح گرایش اول در سیاست

AVAYEBUF.wordpress.COM

مسلط بود.[۱]

اما، وقتی در حکومت بایدو اوضاع حکومت ناشی از همین خودسری‌ها و تجزیه‌طلبی‌ها رو به زوال و فروپاشی نهاد، غازان خان با برکنار کردن بایدو خود، غاصبانه بر تخت نشست.

هنگامی که غازان در سال ۱۲۹۵/۶۹۴ به تخت نشست فساد و هرج و مرج مالی به منتهی درجه رسیده بود.[۲]

در این زمان بود که به منظور جلوگیری از زوال بیشتر حکومت ایلخانان، گرایش دوم یعنی تلاش برای «ایجاد قدرت مرکزی مقتدر در شخص ایلخان» که همان سلطنت مطلقه‌ی استبدادی، معرف «سنن ایرانی کهن» در فرمانروایی باشد، مسلط می‌شود. غازان خان با هدایت وزیر ایرانی‌اش تغییراتی در شیوه‌ی سامان‌دهی سیاسی ـ اجتماعی داد که به «اصلاحات غازانی» شناخته شد. اما او پیش از صدور فرمان‌های «اصلاحی» یا یرلیغ‌های خود، سران و امیران مغول را به جلسه‌ای توجیهی فراخواند و در ضرورت «اصلاحات» برای آنان چنین استدلال کرد:

من جانب رعیت تازیک [= تاجیک، ایرانی] نمی‌دارم. اگر مصلحت است تا همه را غارت کنم، بر این کار از من قادرتر کسی نیست. به اتفاق بغارتیم. لیکن اگر بعد، از من تغار [= پرداخت مواجب جنسی به کارکنان لشگری دولت از محل مالیات‌ها] و آش توقع دارید و التماس نمایید با شما خطاب عنیف کنم و باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادتی کنید و گاو و تخم ایشان و غله‌ها بخورانید مِن بعد چه خواهید کرد؟... باید که رعیت ایل از یاغی پیدا باشد. و فرق آنست که رعایای ایل از ما ایمن باشند و از یاغی ناایمن چگونه شاید که ایل را ایمن نداریم و از ما در عذاب و زحمت باشند.[۳]

---

۱. پطروشفسکی، اوضاع اجتماعی ـ اقتصادی ایران در دوره‌ی ایلخانان [تاریخ ایران (کمبریج)] ج، ۵؛ ترجمه‌ی حسن انوشه، صص ۴۶۴ـ۴۶۵.

۲. لمتون، آن، مالک و زارع در ایران، ترجمه‌ی منوچهر امیری، ص ۱۷۴.

۳. پطروشفسکی، همان، ص ۴۶۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تلاش غازان خان مغول برای تضعیف سازمان سیاسی ـ اجتماعی مبتنی بر اویماق‌های ایلات و طوایف و تأسیس و تقویت حکومت متمرکز استبدادی را چگونه باید توضیح داد؟ او خود می‌گوید برای تأمین و تداوم دستیابی به «تغار و آش» امیران مغول ناگزیر به اتخاذ چنین سیاستی است وگرنه اگر مصلحت ــ مصلحت شخصی غازان و مصلحت گروهی امیران ــ در غارتِ ایرانیان است او در این کار از همه کس تواناتر است. از این رو اگر اقدامات غازان خان گاه در جهت تأمین منافع اقشاری از مردم مؤثر افتاده باشد این را نمی‌توان چنین توضیح داد که غازان‌خان با تصمیم به چنین اقداماتی در فکر مصالح عمومی و «ملی» بوده است؟

با اشاره به «اقدامات غازانی» بر یک نکته تأکید می‌ورزیم. این که به‌شرطی می‌توان اقداماتی را به‌عنوان «اصلاحات» هویت بخشید و آن‌ها را در جهت تأمین مصالح عمومی و «ملی» کارآمد دانست که دست‌کم اسباب و نتایج این اقدامات بررسی و نسبت آن با مصالح عمومی و «ملی» معین شود. وگرنه اگر هر اقدامی در جهتِ تأسیس و تقویت حکومت مطلقه‌ی استبدادی، بدون در نظرگرفتن اسباب و نتایج آن، به‌عنوان اقدامی در جهت تأمین مصالح عمومی و «ملی» داوری شود، درواقع این نکته تأیید شده است که حکومت استبدادی، در صورتی که از مطلقیت کافی قدرت برخوردار باشد، حکومتی است که مصالح عمومی و «ملی» را تأمین می‌کند و یا می‌تواند تأمین کند. اما تأیید چنین نکته‌ای با ماهیت حکومت استبدادی در تضاد است. دکتر طباطبایی نیز با ابراز نظراتی نشان می‌دهد که به چنین نظری معتقد نیست، و برعکس بر این باور است که هدف شاه عباس اول در ایجاد ارتش منظم اصلاً و ماهیتاً برای ایجاد سلطنت مطلقه‌ی استبدادی و به‌منظور پاسخ‌گویی به منافع و مصالح شخصی‌اش بوده و نه تلاشی برای تأمین مصالح «ملی». ایشان به‌درستی می‌گوید: «اما ارتش منظم و دستگاه اداری و مالی او نهادهایی در درون دولت نبودند، بلکه برای تأمین امنیت و آرامشی ایجاد شده بودند که برای تداوم فرمانروایی شاه و بازرگانی که کمابیش در انحصار او بود، ضرور می‌نمود. به هرحال، نهادهایی نبودند که بتوانند مستقل از شخص شاه استوار بمانند.

AVAYEBUF.wordpress.COM

به‌عبارت دیگر، **نهادهایی برای تأمین "منافع خصوصی" شاه بودند و نه برای تأمین "مصالح عالی" که لاجرم، می‌توانست "ملی" باشد»**. (ص ۱۲۴) هم‌چنان که به‌درستی می‌گوید: «تا زمانی که در دوره‌ی صفوی، پادشاه ایران، عنان بازرگانی را در دست داشت و خود نیز بزرگ‌ترین بازرگان به‌شمار می‌آمد [در رأس آنان، عباس اول (از من است)] منافع او ایجاب می‌کرد که در تأمین امنیت لازم کوشا باشد.» (ص ۵۱۳)

آیا ممکن بود این اقدام شاه عباس که صرفاً در جهت تأمین منافع شخصی و خصوصی‌اش انجام گرفت برای تأمین مصالح عمومی و «ملی» نیز کارایی داشته باشد؟ برای پاسخ باید به پرسش پیشین خود برگردیم که لوازم و نتایج این اقدام چه بود.

ارتشی که شاه عباس سازمان داد، ماهیتاً نمی‌توانست ابزاری در جهت تأمین مصالح عمومی و «ملی» باشد. آن ارتش، ارتش مزدوران بود؛ ارتشی بود بر محور وفاداری تک تک عناصرش به شخص سرور مستبد. اما ارتشی می‌تواند بنا به ماهیت خود ابزاری در جهت تأمین مصالح عمومی و «ملی» باشد که ــ دست‌کم ــ اعضای آن به‌عنوان نیروی نظامی، با وفاداری به کشور، و نه سرور مستبد، هویت یافته باشند. در ایران و تا پیش از دوران معاصر وفاداری به کشور اصلاً محلی از اِعراب نداشته است.

اما ابزار اصلی نگهداری چنین ارتشی چه بود؟ شاه عباس به‌منظور تأمین منابع مالی پرداخت مستمری این نیروی دایمی، ناگزیر شد املاک اویماق‌های تحت حکمرانی سران خودسر ایلات قزلباش، که عمدتاً از طریق توطئه، کشته یا فراری می‌شدند، غصب کند و این املاک را به املاک خاصه ــ یعنی املاکِ شخصی شاه ــ تبدیل کند. علاوه بر این، ولایت‌های حاصل‌خیزی را که جزء املاک حکومتی بود و علی‌الاصول باید درآمدهای آن‌ها به خزانه‌ی دولتی واریز می‌شد، متناسب با گسترش ارتش خود، هرچه وسیع‌تر به املاک خاصه تبدیل و درآمدهای حاصل را به خزانه‌ی شاهی سرازیر کرد. از این طریق، علاوه بر این که خود او به بزرگ‌ترین مالک ایران تبدیل شد، برپایی سازمان اداری متفاوتی نیز برای اداره‌ی املاک خاصه ضرورت یافت. ترتیب اداره‌ی

AVAYEBUF.wordpress.COM

املاک خاصه به این صورت بود که شاه شخصاً حکام یا مباشرانی را برای ولایات یا املاک خاصه تعیین می‌کرد و اینان درآمدهای مالیاتی را اخذ و به خزانه‌ی شاهی می‌فرستادند تا بخشی از آن برای پرداخت حقوق اعضای ارتش اختصاص یابد.

پس، ابزار اصلی حفظ ارتش مزدوران، گسترش املاک خاصه به‌منظور کسب درآمد هرچه بیشتر شخصی شاه بود. ببینیم نتیجه‌ی همین امر، یعنی گسترش املاک خاصه (که در دوره‌ی ایلخانان، «اینجو» خوانده می‌شد) چه بود:

> صرفهٔ فرمانداران ولایات در آن بود که این ولایات را آباد نگاه دارند تا از درآمد بیشتری بهره‌مند شوند، ناظران شاهی تنها آن را می‌خواستند که از اراضی خاصه هر چه بیشتر درآمد تهیه کنند و برای رضامندی خاطر شاه به خزانهٔ شاهی تحویل دهند. و این امر سبب تظلم و تعدی شد. رعایا تحت فشار تحصیل‌دارانی قرار گرفتند که هیچ توجهی به آبادانی سرزمینی که از آن مالیات و عوارض می‌گرفتند نداشتند.[۱]

در دوره‌ی جانشینان عباس اول، جنگ‌های مداوم با عثمانیان و نیز تهاجمات مکرر ازبکان به قلمروهای شرقی به‌مرور فروکش کرد و بنابراین توجه و رسیدگی به ارتش مزدوران کاهش یافت. هم از تعداد این نیروها کاسته شد و هم این نیروها که تحت انقیاد سروران مستبدی با قدرت مطلقه قرار نداشتند و دیگر منافع شخصی‌شان چندان تأمین نمی‌شد که وفاداری و سرسپردگی‌شان برانگیخته شود، خود با دست یازیدن به راهزنی و غارتگری، به عامل مهم گسترش هرج و مرج و نابسامانی اجتماعی تبدیل شدند. همین عامل بر شتاب انحطاط نظامی و اجتماعی صفویان تأثیر نهاد. راجر سیوری که به‌تفصیل درباره‌ی تأثیر تغییر نظامِ ارتش بر قدرت نظامی ایران و نیز نتیجه‌ی تبدیل تیول‌ها به املاک خاصه به‌منظور پرداخت هزینه‌ی نگهداری ارتشِ مزدوران بحث می‌کند، در پایان نتیجه می‌گیرد:

---

۱. تاریخ اسلام، همان، ص ۵۴۷ ـ۵۴۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

در درازمدت سیاست تبدیل ولایات ممالک به املاک خاصه باعث زیان دیدن سلامت اقتصادی مملکت و ضعف نظامی آن شد.[۱]

و در جای دیگری همین نتیجه را تکرار می‌کند:

ایجاد ارتشی دائمی از عناصر «نیروی سوم» [= بردگان و مزدوران (از من است)] مشکل عاجل تحدید قدرت قزلباش‌ها را حل کرد، اما در غایت امر به تضعیف قدرت نظامی کشور انجامید.[۲]

به‌علاوه، جانشینان عباس اول که در فراغت از جنگ‌های مداوم، با آسودگی به تاراج و غارت هرچه بیشتر ایران‌زمین می‌گراییدند، به گسترش هر چه وسیع‌تر املاک خاصه پرداختند. به این ترتیب، در زمان شاه عباس دوم از یازده ولایت حاصلخیز ایران، هشت ولایت جزء املاک خاصه شد. چنین چپاولی در سلطنت او و به‌ویژه در فرمانروایی شاه سلیمان و شاه سلطان حسین ــ که حکومت‌شان فقط در خودکامگی خلاصه می‌شد ــ از عوامل مؤثر انحطاط اقتصادی صفویان شد. شاردن به سه دلیل، غارت شدگیِ کشاورزان و مردم شهری از سوی مباشران و ناظران املاک و ولایات خاصه را بسیار بیشتر می‌داند تا از سوی تیول‌داران حکومتی:

علت این که ظلم حکام ولایات از جور مباشران املاک خاصه کمتر بود در وهلهٔ اول این بود که آبادی ولایت به‌نفع حاکم تمام می‌شد. زیرا در واقع ولایت تحت حکومت او قلمرو شخص او به‌شمار می‌رفت و حال آن که سود مباشر در این بود که به‌بهانهٔ گرفتن مال بیشتر برای شاه تا آن‌جا که می‌توانست مردم را بدوشد. ثانیاً حاکم برخلاف مباشر آن همه هدایا به دربار نمی‌فرستاد و یا هر سال به‌جهت خوش‌خدمتی بر مقدار مبلغ سالیانه‌یی که برای شاه می‌فرستاد نمی‌افزود. ثالثاً اگر حاکم و مباشر بنا بود از مردم اخاذی کند شاه این کار را از دومی بیشتر تحمل می‌کرد زیرا خزانهٔ شاهی از مالی که حاکم به‌زور می‌گرفت صرفه‌ای نمی‌برد.[۳]

---

۱. سیوری، راجر، همان، ص ۷۸.
۲. پیشین، ص ۲۲۵.
۳. آن، لمبتون، همان، ص ۲۱۹ (این مطلب در سیاحت‌نامه‌ی شاردن، صفحات ۱۱۷۸ـ۱۱۷۹ آمده است. اشکال در ترجمه باعث شد تا مطلب را به‌نقل از لمتون

AVAYEBUF.wordpress.COM

علاوه بر این، می‌توان گفت که در نظام تیول‌داری در ایران، به‌خودی خود همواره گرایشی به موروثی کردن تصرف تیول‌ها از سوی تیول‌داران وجود داشت تا بالاخره این تیول‌ها به مالکیت خصوصی نوادگان‌شان درآید. این گرایشِ همیشگی به‌خودی خود می‌توانست به‌نوعی در رشد مناسبات فئودالی در ایران تأثیر بگذارد. امری که ممکن بود نتایج بس تعیین‌کننده در ایران به بار آورد. مثلاً، با ایجاد اشرافیت فئودال، ایران از ساختار طبقاتی مشخص‌تری برخوردار شود، عاملِ مبارزه‌ی طبقاتی در تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران تقویت گردد؛ پایه‌های شیوه‌ی تولید و مناسبات سیاسی استبداد آسیایی در ایران تضعیف شود؛ و... اما گسترش بی‌وقفه‌ی املاک خاصه (و موقوفات) و تضعیف تیول‌داری به‌نفع تقویت استبداد آسیایی، هم‌چون مانعی که نقش عباس اول در تحکیم آن بسیار بارز بود، در سیر تحولات سیاسی ـ اجتماعی ایران تأثیر نهاد. در عین حال، نظام مبتنی بر تیول و اقطاع علاوه بر این که توده‌ی مردم را از تعدی و ستم مستقیم پادشاهان مستبد دور می‌کرد باعث می‌شد تا حدودی استبداد شاهان معطوف به خود تیول‌داران شود. هر دو جنبه‌ی این امر به‌نفع مردم فرودست می‌بود. اما اداره‌ی املاک خاصه، ستمگری شاهان مستبد را از طریق حکام و مباشران خود، به توده‌ی مردم معطوف می‌کرد. توده‌ی مردم در شرایطی ستم عمال سرور مستبد را تحمل می‌کردند که در صورت سلطنت شاهان خودکامه‌ای که از قدرت بالایی برخوردار نبودند، به‌سوی نابودی رانده می‌شدند. چنان که مثلاً، املاک خاصه به‌زمان سلطنت پدر عباس اول ـ که خودکامه‌ای فاقد قدرت مطلقه بود ـ به‌واسطه‌ی غارتگری‌های مباشران و کارگزاران شاه «تا حدود زیادی تخریب شده بودند.[1]»

از این رو، می‌توان حدس زد که تخریب املاک خاصه در زمان جانشینان نالایق عباس اول در دهه‌های زوال صفویان به چه وضع فاجعه‌باری افتاده بود. این فقط یکی از نتایج یکی از «اصلاحات» مهم شاه عباس اول بود. البته

۱. مورگان، دیوید، همان، ص ۱۸۲.

بیاوریم.)

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌توان گفت که این ویرانی و نتایج فاجعه‌بار آن در زمان جانشینان عباس، و نه در دوره‌ی خود او، وقوع یافت. در این مورد، به‌درستی گفته شده است:

> اگر جانشین عباس اول فرمانروایی چون خودش بود، احتمال داشت انقراض سلسلهٔ صفویه به تعویق افتد، اما سیاست‌های خود عباس این را که جانشین وی لایق سلطنت باشد غیر محتمل ساخته بود.[۱]

قابل تأمل است که اگر دکتر طباطبایی بر ایجاد ارتش دایمی مزدوران به‌عنوان «یکی از اساسی‌ترین اصلاحات شاه عباس» تأکید می‌ورزد، چرا به یک «اصلاح» اساسی دیگر او ــ که اسباب ایجاد «ارتش منظم» بود ــ یعنی بسط املاک خاصه و نتایج چنین اقدامی، حتی نیم نگاهی نمی‌اندازد.

اما، در پاسخ به این پرسش که ارتش دایمی مزدوران بالاخره با مصالح عمومی و «ملی» چه نسبتی یافت، باید گفت این ارتش، به‌جز شرکت در جنگ‌های عباس اول با دشمنان خارجی وی، مهم‌ترین ابزار توطئه‌چینی‌های او برای تحکیم استبداد مطلقه‌اش در داخل بود؛ به‌علاوه، در ایجاد امنیت داخلی سهم عمده را به عهده گرفت. همین نکته‌ی آخر است که مستقیماً با منافع و مصالح مردم مربوط می‌شد.

عباس اول، علاوه بر این که در میان پادشاهان دوران اسلامی از بالاترین حد قدرت مطلق برخوردار بود، شاید سوداگرترین آنان نیز بود. ابریشم خام و پارچه‌های ابریشمی، شاخص‌ترین اقلام صادراتی ایران در زمان او به‌شمار می‌آمدند. تولید، تجارت، و صادرات این اقلام در انحصار او بود. تا پیش از او ابریشم تولیدی ایران ــ مثلاً در گیلان و یا در شیروان، که جزو قلمرو اصلی ایران نبود ــ توسط بازرگانان ارمنی که در جلفا در شمال رود ارس زندگی می‌کردند، عمدتاً از طریق قلمرو عثمانی به اروپا صادر می‌شد. اما عباس اول که راه عثمانی را برای صادرات ابریشم خام و پارچه‌های ابریشمی ناامن می‌دانست و در عین حال نمی‌خواست به دشمن خود عوارض ترانزیت کالا بپردازد، تصمیم گرفت تا ابریشم خام و سایر کالاهای صادراتی خود را از

---

۱. سیوری، راجر، همان، ص ۲۲۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

طریق خلیج فارس به اروپا صادر کند. به همین منظور دستور داد تا بازرگانان ارمنی ــ که با آنان هم‌چون مزدورانِ امور تجاری خود رفتار می‌کرد ــ همراه با خانواده‌های‌شان به حومه‌ی اصفهان کوچانیده شوند:

هنگام انتقال ارمنیان از جلفا به اصفهان از ۱۵۰۰۰ خانوار فقط ۳۰۰۰ خانوار به اصفهان رسیدند و باقی در راه در اثر گرسنگی و بیماری و حملات ایلات چادرنشین تلف شدند. بازرگانان بزرگ ارمنی جلفا که در تجارت صادراتی ابریشم و روابط با کشورهای خارجه دلال شاه بودند امتیازات فراوان از وی دریافت داشتند.[۱]

ابریشم خام تولیدی در مناطق مختلف و منسوجات ابریشمی بافته شده در کارگاه‌های سلطنتی اصفهان و سایر مناطق، از راه اصفهان به بندرعباس منتقل و از آن‌جا به اروپا صادر می‌شد. اما برای این که انتقال کالا از مناطق شمالی ایران به اصفهان و تا بندرعباس تداوم باید و خللی در سوداگری عباس اول پیش نیاید، این مسیر و سایر مسیرها باید از امنیت لازم برخوردار می‌شد. اما آرامش و امنیت ایجاد شده توسط ارتش مزدوران شاه در این راه و یا در راه‌های دیگر، فقط در جهت منافع بازرگانی او عمل نمی‌کرد. بخش‌هایی از مردم نیز بودند که از آرامش و امنیت ایجاد شده چه در زمینه‌ی فعالیت اقتصادی ــ بازرگانی و چه اساساً در حراست از زندگی خود، بهره می‌بردند. در عین حال که فعالیت‌های تولیدی و بازرگانی او به‌طور کلی در رونق این نوع فعالیت‌ها در کل جامعه تأثیر عمده‌ای گذاشت و این ــ در کل ــ به‌نفع و مصلحت مردم بود. این، یک نتیجه‌ی عارضی اقدام عباس اول در تشکیل ارتش مزدوران بود. از این امر اما نمی‌توان نتیجه گرفت که شاه عباس اول به‌خاطر مصالح عمومی و «ملی»، ارتش مزدوران خود را سازمان داد و یا به فعالیت تولیدی و بازرگانی پرداخت. نتیجه‌ی تأسیس ارتش مزدوران در درازمدت را قبلاً گفتیم. اما نتیجه‌ی فعالیت تولیدی ــ بازرگانیِ

---

۱. پطروشفسکی و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ص ۵۲۲. می‌توان پرسید که اگر از چشم همین ارمنیان این حکم دکتر طباطبایی خوانده شود که شاه عباس «همهٔ نیروی خود را در سازندگی به کار گرفت.» (ص ۶۷) آن‌گاه چگونه قضاوتی ممکن می‌گردد.

AVAYEBUF.wordpress.COM

انحصارگرانه‌ی او در درازمدت چه بود؟

بدین سان از زمان شاه عباس، بازرگانان ارمنی در اتحاد با بریتانیا، فرانسه و هلند و تحت حمایت شاه در تجارت ابریشم، فرش، شال و ظروف چینی با عثمانی‌ها و پرتغالی‌ها در رقابت بودند. اما تا اواخر سدهٔ هفدهم، بازرگانان اروپایی بر تجارت ایران سلطهٔ کامل یافتند. و ایران از منافع اقتصادی تجارت بین‌المللی کاملاً محروم شد.[۱]

دکتر طباطبایی، در چند جای کتاب در هنگام مقایسه‌ی میان سلطنت‌های عباس اول و نادر شاه، این تمایز بین این دو را برجسته می‌کند که اولی به مصالح عمومی و «ملی» توجه می‌کرد و دومی نسبت به این امر بی‌اعتنا بود. مثلاً، به نظر ایشان، نادر «بیشتر از آن‌که مانند شاه عباس، تأمین مصالح عالی و «ملی» را وجههٔ همت خویش قرار دهد و پس از حصول وحدت سرزمینی ایران به بازسازی کشور بپردازد، مانند تیمور به کشورگشایی بی‌پایان خود ادامه داد و...» (ص ۹۹)

چنین مقایسه‌ای بین این دو نادرست است. این هر دو، سرورانی مستبد بودند. به همین دلیل، اساساً، هدفی جز تأمین منافع و مصالح شخصی خود نداشتند. تمایز این دو در این بود که عباس اول عمدتاً از طریق بازرگانی می‌کوشید به منافع و مصالح شخصی‌اش دست یابد و نادر شاه، عمدتاً از طریق جنگ‌های غارت‌گرانه و کشورگشایانه. دکتر طباطبایی نیز ظاهراً چنین باوری دارد که می‌نویسد: «در نظام خودکامهٔ ایران، شرط تأمین منافع خصوصی گروه‌ها، وجود پادشاه خودکامه‌ای بود که هدفی **جز تأمین و حفظ منافع خصوصی خود نداشت** و مصالح عمومی و عالی کشور تنها می‌توانست از مجرای تأمین این دو وجه منافع خصوصی تأمین شود.» (ص ۲۰۴) این یعنی که تأمین منافع خصوصی عباس اول از طریق بسط فعالیت تولیدی و بازرگانی در جامعه در جهت برآوردن منافع عمومی قرار داشت، اما تأمین منافع خصوصی نادر شاه به هدر دادن جان و مال مردم در جنگ‌های غارت‌گرانه

۱. لاپیدوس، آیراماروین، تاریخ جوامع اسلامی، جلد اول، محمود رمضان‌زاده، ص ۳۹۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌انجامید، که طبعاً در خلاف جهت تأمین منافع عمومی قرار می‌گرفت.

در اشاره به تمایز دیگری بین نادر شاه و شاه عباس اول، می‌توان به رویکرد متفاوت این دو به خصلت نظامی قدرت نظر کرد. اگر که عنصر اصلی حکومت نادر شاه خصلت نظامی آن بود، عباس اول کوشید تا خصلت نظامی حکومت خود را، ازجمله از طریق گسترش بوروکراسی، به‌نفع خصلت سیاسی ـ بازرگانی، تضعیف کند. عباس اول این کار را ازجمله از طریق جایگزینی مناسبات برآمده از دیوانسالاری به‌جای مناسبات ایلی ـ عشیره‌ای پیش برد. مثلاً او گرایش مسلط به ساخت نظامی اقطاع در زمان پادشاهان پیش از خود را به سمت تسلط ساخت اداری اقطاع تغییر داد.

نادر شاه، سردار نظامی بود و تا به آخر نیز همین هویت را حفظ کرد. اما عباس اول بیش از این که سردار نظامی باشد ـــ که بود ـ سیاست‌مدار برجسته‌ای به‌شمار می‌آمد (البته با توجه به فقدان عنصر آینده‌نگری که ذاتی هر حکومت استبدادی است.) او در مواجهه با مشکلات، پیش از این که در اندیشه‌ی راه‌حل نظامی باشد به جستجوی راه‌حل سیاسی می‌پرداخت. او حتی در برخورد به مسایل دینی چنین گرایشی را حفظ می‌کرد. مثلاً، بسیاری از بقاع متبرکه‌ی شیعیان در مناطقی است که در آن زمان عمدتاً تحت سلطه‌ی عثمانیان بود. از آن‌جا که مسافرت ایرانیان به قلمرو تحت سلطه‌ی عثمانی مخاطره‌آمیز بود و در عین حال به‌منظور جلوگیری از انتفاع اقتصادی عثمانیان از مسافرت زوار ایرانی، کوشید بر اهمیت مزار امام هشتم شیعیان که در ایران است بیفزاید و از این طریق مردم را به زیارت آن ترغیب کند. او:

> با منتشر ساختن معجزات و کرامات بیشماری که در برابر قبر حضرت رضا(ع) اتفاق می‌افتاد آستان مقدس امام هشتم(ع) را معروف و مشهور ساخت، عدهٔ زیادی از نابینایان به روی قبر حضرت رضا(ع) چشم می‌گشودند و بینایی از دست رفتهٔ خود را باز می‌یافتند.[1]

ـ وقتی دکتر طباطبایی می‌نویسد «شاه عباس، در عین حال دریافت ژرفی از

---

۱. سانسون، سفرنامهٔ سانسون، ترجمه‌ی تقی تفضلی، ص ۲۰۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مصالح «ملی» ایران‌زمین داشت.» (ص ٦٢) خواننده‌ای که می‌خواهد بداند مگر او چه کرده که چنین حکمی در مورد او رواست، در ادامه، گزارشی از سفرنامه‌ی «پییترو دِلّه والْله» و صحبت او با شاه عباس ارائه می‌دهد. رفتار شاه عباس در این مذاکرات نیز هم‌چون معرفی نمونه‌ی مشخص تأمین مصالح «ملی» از سوی او دانسته می‌شود. اما، موضوع این مذاکرات چیست؟

فرستاده‌ی ایتالیایی آمده است تا شاه ایران را به حمله به عثمانیان ترغیب کند و پاسخ عباس اول نیز این است: «چرا فرمانروایان مسیحی برای تأمین مصالح جهان مسیحی به جنگ با ترکان تن در نمی‌دهند.» (ص ٦٣) این پاسخ از سوی دکتر طباطبایی به‌عنوان نمونه‌ای از تلاش عباس اول برای تأمین مصالح «ملی» ذکر می‌شود. اما آیا از پاسخ عباس اول می‌توان مستقیماً چنین نتیجه‌ای گرفت؟

دکتر طباطبایی به‌درستی گفته است که شاه عباس «در حوزهٔ سیاست، کسب و حفظ قدرت را در رأس همهٔ امور قرار می‌داد.» (ص ٦٢) و مینورسکی نیز از قول شاردن چگونگی کسب و حفظ قدرت از سوی او را این‌گونه توصیف می‌کند:

> شاه عباس برای این که قلمرو منقسم میان حکام مختلف را یکی سازد و متحّد گرداند ناگزیر گشت چون کشور بیگانه‌یی، آن را بگشاید و فتح کند و این منظور را با درهم شکستن افراد سپاهی سابق و خاندان‌های قدیم کشور جامهٔ عمل پوشانید و از آن پس روحانیان و حتی مردم کشور را با درآمیختن با اقوام و ملل و مذاهب دیگر سرکوب کرد.[1]

شاه عباس اما برای حفظ قلمروی که «فتح» کرده بود با دشمنان خارجی و قدرتمندترین‌شان، عثمانیان نیز روبه‌روست. اما عثمانیان دشمن دیگری نیز دارند که کشورهای اروپایی‌اند. اروپاییان می‌خواهند به‌هزینه‌ی مالی و جانی ایران، یعنی دشمن آسیایی عثمانی، عثمانیان را، و در حقیقت هردو کشور را، به‌نفع کشورهای اروپایی تضعیف کنند و به ویرانی کشند. شاه عباس نیز که نمی‌خواهد قلمرو «فتح کرده» را از طریق درآویختن با شاخ گاو عثمانی به

۱. مینورسکی، همان، صص ۲۳-۲۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

مخاطره اندازد، می‌گوید اگر راست می‌گویید خودتان با آنان بجنگید. گفتیم که منافع و مصالح شخصی عباس اول با تداوم جنگ‌های غارت‌گرانه تأمین نمی‌شد. (در این‌جا به علت آن نمی‌پردازیم)، او با دست یازیدن به هر توطئه و جنایتی ایران را آرام کرده بود تا به تولید و بازرگانی انحصاری‌اش بپردازد. آیا او، یعنی استاد بی‌مثالِ توطئه‌گری سیاسی، آن‌قدر خام و ساده‌دل بود که بازیچه‌ی توطئه‌ای شود که اروپاییان پیش پایش گسترده بودند! آیا ممکن بود او، یعنی سرور مستبدِ بسیار با درایتی که «هدفی جز تأمین و حفظ منافع خصوصی خود نداشت»، یکباره چنان کور و کر شود که نتواند تشخیص دهد منافع و مصالح شخصی‌اش در چیست؟ توجه به این نکته جالب است که این سوداگرترینِ پادشاهان، چنان از جنگ با عثمانیان گریزان و چنان در تحقق منافع و مصالح شخصی‌اش از طریق حفظ آرامش داخلی و صلح با بیگانگان پیگیر بود که حتی وقتی در جنگ با عثمانیان، پیروز هم می‌شد برای آرام نگاه داشتنِ این بربریت ایلی متعهد می‌شد که به‌عنوان غرامت جنگی سالیانه ۲۰۰ خروار و ۱۰۰ خروار ابریشم خام به آنان پیشکش کند. طبعاً حفظ صلح با بیگانگان و امنیت داخلی به نفع مردم نیز بود. اما این فقط معرف همسوییِ مقطعی و تصادفیِ منافع شخصیِ سرور مستبد با مصالح عمومی و «ملی» بوده و نه این که سرور مستبد اصلاً با هدف تأمین مصالح عمومی و «ملی» به چنین اقداماتی می‌پرداخته است.

این را هم بگوییم که به‌قول سانسون در سفرنامه‌ی خویش، در زمان شاه سلیمان صفوی نمایندگان دولت‌های آلمان و لهستان و روسیه کوشیدند تا ایران را به نفع خودشان به جنگ با عثمانیان ترغیب کنند. سانسون می‌گوید ایرانیان به آنان «جواب منطقی» دادند. ازجمله‌ی این «جواب‌های منطقی» پاسخی است که به نماینده‌ی لهستان دادند. او گفته بود اکنون فرصت مناسبی برای ایران پیش آمده که با تهاجم به عثمانی «شهرهای بصره و بغداد و ارض روم را از ترک‌ها پس بگیرند.» جواب مچ‌گیرانه و رندانه‌ی ایرانیان این بود:

شهرهای نامبرده بیش از اهمیّتی که شهر «کامی ینیک» برای لهستان دارد برای ایران اهمیت ندارد، بنابراین هروقت کشور لهستان شهر «کامی ینیک» را پس

AVAYEBUF.wordpress.COM

گرفت نوبت ایران فرامی‌رسد که شهرهای بصره و بغداد و ارض روم را پس بگیرد.[۱]

پذیرفتنی است که این پاسخ کارگزارَ شاه سلیمان را نمی‌توان با تلاش او برای حفظ مصالح «ملی» توضیح داد. صفویان به‌زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین به چنان فساد و تباهی درغلتیده بودند که سخن گفتن از تلاش برای حفظ مصالح «ملی» از سوی اینان بیهوده می‌نماید!

اما دکتر طباطبایی چنان تلاشی برای بزرگ داشتن عباس اول دارد که به نظر می‌رسد گاه به هر «بهانه»ای متوسل می‌شود: «مناسبات او با **بیگانگان**، رفتار او با مؤمنان دیگر ادیان و کینه‌ای را که از **ترکان عثمانی و ازبکان** در دل داشت، باید با توجه به دریافت ژرف او از سرشت قدرت سیاسی **فهمید**.» (ص ۶۲) تقریباً همگان بر این عقیده‌اند که رفتار عباس اول با معتقدان دیگر ادیان عمدتاً به‌واسطه‌ی منفعت‌طلبی سوداگرانه‌ی او بوده است نه «دریافت ژرف او از سرشت قدرت سیاسی». در مورد دیگر نیز چرا کینه‌ی او به ترکان عثمانی و ازبکان، یعنی دو گروه از بیگانگان، را باید با «دریافت ژرف او از سرشت قدرت سیاسی **فهمید**»؟ آیا نفرت از دشمن لزوماً به آگاهی ژرف از سرشت قدرت سیاسی نیاز دارد؟

ـ دکتر طباطبایی یکی دیگر از «اصلاحات» شاه عباس را چنین ذکر می‌کند: «سران قزلباش را از کارهای مهم برکنار و بر عناصر ایرانی ــ یا «تاجیک» ــ تکیه کرد.» (ص ۵۶) این نحو گزارش بدون توضیح چنین اقدامی ممکن است خواننده را به این گمراهی بکشاند که شاه عباس به‌منظور تأمین مصالح عمومی و «ملی» بود که چنین کرد. درحالی‌که دلیل اصلی «تکیه کردن» شاه عباس به صاحب‌منصبان دیوانیِ ایرانی از ضرورت تأسیس و حفظ سلطنت مطلقه‌ی استبدادی ناشی می‌شد؛ سلطنتی که ایرانیان از چگونگی حفظ و تحکیم آن آگاه بودند.

اما چنین اتکایی، در زمان صفویان علت دیگری نیز داشت. سران قزلباش،

---

۱. سانسون، همان، ص ۱۷۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

صاحب‌منصبان ایرانی را به تحقیر «تاجیک» می‌نامیدند و با آنان خصومت می‌ورزیدند. تضاد و درگیری میان امیران قزلباش و صاحب‌منصبان دیوانیِ ایرانی از همان آغاز حکومت صفویان یکی از تضادهای مهم در این حکومت بود. امیران قزلباش هرچند به‌واسطه‌ی نیاز حکومت، به حضور ایرانیان در حکومت تن می‌دادند اما حاضر نبودند آنان را در مقام‌هایی برتر از خود تحمل کنند. اگر پادشاهی، دیوان‌سالاری ایرانی را مثلاً با انتصاب به مقام وکیل بر جایگاهی برتر از موقعیت امیران قزلباش می‌نشاند، او با همه‌گونه توطئه‌ای از سوی امیران قزلباش مواجه می‌شد. چنین تضادی میان دو نیروی نظامی و دیوانی بود که از همان آغاز حکومت صفویان، ازجمله در حکومت عباس اول، از سوی شاهان صفوی مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت تا آنان در اجرای اصل مهم «سیاست» در حکومت استبدادی، یعنی «تفرقه انداختن و حکومت کردن» حتی‌الامکان به‌دور از توطئه‌چینی‌های امیران قزلباش حکومت کنند. دکتر طباطبایی نیز به سیاست تفرقه‌افکنانه‌ی شاه عباس اول اشاره دارد: «ایجاد اختلاف و دودستگی در میان مردم از اقدامات مخرب شاه عباس بود. شاه عباس... برای تحکیم پایه‌های قدرت خود به دودستگی میان مردم و کارگزاران دامن زد و آن را هم‌چون میراث شومی برای جانشینان خود باقی گذاشت.» (ص ۱۹۰)

در عین حال، باید گفت که حل مناسبات شاه عباس با صاحب‌منصبان ایرانی جنبه‌ی دیگری نیز داشت: این که شاه عباس می‌کوشید تا با تربیت «مزدوران دیوانی» از قدرت صاحب‌منصبان ایرانی در حکومت خود بکاهد:

> شاه عباس کادری از سرداران جوان قزلباش تربیت کرده بود که نه‌تنها به‌لحاظ سیاسی قابل اعتماد بودند، از آن که ترقی خود را مدیون او می‌دانستند، که آگاه‌تر و بافرهنگ‌تر از قزلباشانی بودند که به ریشه‌های قبایلی خود چسبیده بودند. در نتیجهٔ این خط‌مشی، این مردان تربیت و قابلیّت تصدی مشاغل اداری را، مطابق میل شاه و در حوزه‌هایی که تا آن زمان در انحصار تاجیکان یا عناصر ایرانی دولت صفوی بود، دارا شدند.[۱]

---

۱. سیوری، راجر، درباب صفویان، ترجمه‌ی رمضان‌علی روح‌اللهی، ص ۲۶۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

چنین سیاستی با «حذف هر فرد یا کانون دارای قدرت مستقل از شاه» کاملاً منطبق بود. عباس اول هم‌چنان که مزدوران نظامی و مزدوران اقتصادی پرورد به پرورش مزدوران اداری نیز همت گماشت. نظام مزدورپروری که او همه‌ـ جانبه آن را گسترش داد ازجمله‌ی مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز انحطاط بعدی صفویان بود. وقتی مؤلف با تأیید نظر شاردن بیان می‌دارد: «شاه عباس برای استوار کردن پایه‌های قدرت خود بسیاری از خانواده‌های دارای نفوذ را از میان برداشت. و غلامانی از ایالت‌های قفقاز را برکشید و آنان را به کارهای مهم کشوری و لشگری گماشت.» و سپس نظر خود را می‌آورد که «با از میان رفتن سامانی که شاه عباس برقرار کرده بود و چیره شدن تباهی در همهٔ شؤون کشور، ضابطهٔ کاردانی جای خود را به فساد همه‌جانبه داد.» (ص ۲۰۷) باید گفت آن سامانی که موردنظر نویسنده است «سامانِ مزدوری» بود، و بالطبع در زمان خود عباس اول، از آن‌جا که منافع شخصی‌اش عمدتاً با سوداگری تأمین می‌شد این سامان با عنصری از کاردانی آمیخته بود. اما در مرحله‌ی زوال و انحطاط اقتصادی، نظامی و سیاسی دوره‌ی جانشینان او، عنصر کاردانی حذف شد و همان «سامان مزدوری» بود که ــ البته در پی تغییراتی ــ کار را به «فساد همه‌جانبه» کشاند.

اکنون، با این توضیحات در مورد برخی داوری‌های دکتر طباطبایی نسبت به سلطنت عباس اول، می‌توان به قضاوت کلی ایشان در مورد سلطنت او ــ که در آغاز این نوشته آمد ــ نظر انداخت. یعنی، آیا خودکامگی عباس اول را می‌توان با «اندک مسامحه‌ای» از نوع «استبداد روشنگرانه»ی اروپایی دانست؟

برای بررسی این داوری، اشاره‌ای به «استبداد روشنگرانه» در اروپا ضروری می‌نماید:

با زوال و انحطاط مناسبات فئودالی، و در پی گسترش اقتصاد کالایی، تولید صنعتی و رشد مناسبات بورژوایی، در سده‌های هفدهم و هجدهم، جنبش اصلاح‌طلبانه‌ای در کشورهای پیشرفته‌تر اروپایی زمینه یافت. در عین حال، کمی قبل‌تر در سده‌ی شانزدهم، به‌واسطه‌ی همان شرایط رو به زوال و انحطاط مناسبات فئودالی، منزلت اجتماعی و نفوذ سیاسی اشرافیت بسیار

AVAYEBUF.wordpress.COM

گسترش یافت. اشرافیتی که خود برآمده‌ی مناسبات فئودالی بود، قدرت مسلط اقتصادی و اجتماعی را در اختیار گرفت، درحالی‌که خود را در مخاطره‌ی جنبش اصلاحاتی می‌دید که نیروی عمده‌اش را بورژوازی، اقشار خرده بورژوا و طبقات فرودست تشکیل می‌داد. در چنین شرایطی، اشرافیت به‌منظور حفظ موقعیت برتر اقتصادی و اجتماعی خویش از طریق استقرار نوعی حکومت مقتدر متمرکز، می‌بایست از یک سو جنبش اصلاحات از پایین را مهار و سرکوب کند و از سوی دیگر با انجام اصلاحاتی از بالا و تحت کنترل قدرت متمرکز سیاسی جلوی انفجار اجتماعی را بگیرد. اشرافیت می‌خواست گذار از مناسبات منحط فئودالی را به گونه‌ای هدایت کند که حتی‌الامکان به منافع اقتصادی و منزلت و اقتدار اجتماعی‌اش آسیب کمتری وارد آید. چنین بود که حکومت‌هایی در فرانسه، انگلیس، پروس، اتریش، روسیه و... به قدرت رسیدند که به‌واسطه‌ی قدرت متمرکز و مطلق پادشاهان، خصلت استبدادی داشتند اما از این منظر که انجام اصلاحاتی را در جهت تأمین مصالح عمومی به عهده گرفتند مصلح، خیرخواه یا روشنگر نامیده شدند. قطعاً، این حکومت‌ها در ذات خود حکومت‌های ضد اصلاحات بودند؛ یعنی ضد آن اصلاحاتی بودند که زمینه‌ی عینی و مادی‌اش در جامعه ایجاد شده بود: اصلاحاتی که در راستای تسلط مناسبات بورژوایی، با موقعیت و منزلت اجتماعی اشراف نیز تعارض داشت. اما در عین حال، این حکومت‌ها رهبری اجرای بخشی از اصلاحات ضروری را خود به عهده گرفتند تا در پی جلب حمایت توده‌ای، جنبش اصلاحات نیز مهار شود. به این ترتیب، به‌مرور حکومت‌های متمرکز استبدادی ــ که بعداً روشنگر خوانده شدند ــ در کشورهای اروپایی به قدرت رسیدند: سلطنت جیمز اول در انگلستان، لویی چهاردهم در فرانسه، فردریک کبیر در پروس، ماریا ترزا و ژوزف دوم در اتریش، کاترین کبیر در روسیه و... ازجمله‌ی این حکومت‌ها بودند.

آموزه‌ی ایدئولوژیکی سلطنت مطلقه‌ی استبدادی، عبارت بود از حق الهی پادشاهان و برخی متفکران، ازجمله بوسوئه، به تدوین آن پرداختند. مطابق این آموزه، حکومت از سوی خدا به پادشاهان تفویض شده و آنان با

AVAYEBUF.wordpress.COM

قدرت مطلقِ فرمانروایی فقط در برابر خدا مسئول و پاسخ‌گو بودند. نافرمانی در برابر دستورات پادشاه، نافرمانی در برابر خدا دانسته شد. تلاش شد تا از طریق حکومت متمرکز و قدرت مطلق پادشاه نظام غیر متمرکز فئودالیسم که با پراکندگی قدرت‌های محلی متمایز می‌شد حذف شوند و همه‌ی قدرت‌های محلی تحت فرمان حکومت متمرکز قرار گیرند.

اصلاحاتی که این حکومت‌ها در پیش گرفتند حوزه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، حقوقی، دینی و... را در بر می‌گرفت. حمایت از حقوق مالکیت، تعدیل بهره‌ی فئودالی و مناسبات ارضی به‌نفع سِرف‌ها، برابری در برابر قانون، مبارزه با فساد قضایی، انجام بسیاری از اصلاحات قضایی و ازجمله حذف شکنجه و به‌رسمیت شناختن حق دفاع از خود...، تضعیف قدرت کلیسا و به‌ویژه کلیسای کاتولیک، تغییر در نظام مدارس علوم دینی به گونه‌ای که پیروی از پادشاه به‌جای پیروی از پاپ ترویج یابد، آزادی عقیده و ایمان، ارتقای آموزش همگانی، گسترش علوم طبیعی، بنیاد نهادن قرارداد اجتماعی بر قانون طبیعی و... .

این اصلاحات و نیز الزامات حکومت متمرکز به‌مرور باعث تضعیف موقعیت اشراف در کشورهای اروپایی شد. مثلاً، حکومت متمرکز استبدادی از طریق دستگاه دیوان‌سالارانه‌ای اِعمال حاکمیت می‌کرد که اعضای آن عمدتاً به اقشار متوسط جامعه تعلق داشتند. رشد اینان در سلسله‌مراتب اجتماعی به تضعیف قدرت و منزلت اشراف انجامید. از این لحاظ حتی اصلاحاتی که از بالا هدایت می‌شد، چون بر مصلحت عمومی و ضرورت‌های تاریخی منطبق بود به‌سرعت زمینه‌ی اصلاحات فراگیر و انقلاب را در این کشورها فراهم آورد. انقلاب بورژوایی در انگلستان و انقلاب کبیر در فرانسه ازجمله پیامدهای به قدرت رسیدن استبدادهای روشنگرانه بودند. در واقع این استبدادهای روشنگرانه به‌علت ماهیت‌شان زمینه‌ی نقض و نفی خود را از طریق اصلاحات فراگیر بورژوایی و یا انقلاب بورژوایی به‌سرعت ایجاد کردند و از میان رفتند.

به این ترتیب، مشخص می‌شود که در ایران تا پیش از دوران معاصر ـ

AVAYEBUF.wordpress.COM

یعنی دوره‌ای که با تدارک انقلاب مشروطه شروع شد ـ اصلاً زمینه‌ی ایجاد استبداد روشنگرانه وجود نداشت. پس از آن نیز چنین حکومت‌هایی نمی‌توانستند، و در عمل هم نتوانستند، به قدرت برسند. فقط به این نکته اشاره کنیم که درکل تاریخ ایران تا پیش از دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، اصلاً هیچ جنبش اصلاح‌طلبانه‌ای در جامعه‌ی ما زمینه‌ی مادی و عینی نیافت که واکنش به آن ازجمله به استبداد روشنگرانه‌ای بینجامد که در اروپا تحقق یافت. جنبش اصلاح‌طلبی در ایران اصلاً با جنبش مشروطه آغاز شد. ضرورتاً باید به علل مشخصی گرایش روشنگرایانه به حکومت استبدادی تحمیل شود؛ عللی که اساس آن، وجود جنبش اصلاح‌طلبی در میان اقشار فرودست جامعه و نیز اقشار و طبقاتی است که برای فرادست شدن مبارزه می‌کنند.

روشنگرانه بودن حکومت استبدادی معرف تمایل آن به پاسخ‌گویی به برخی مصالح عمومی است؛ اما این مصالح عمومی نه به‌عنوان امری انتزاعی بلکه فقط با تبدیل شدن به نیروی اجتماعی می‌تواند حکومت استبدادی را به اصلاح و روشنگری مجبور کند. در هیچ مقطع تاریخ ایران تا پیش از دوران معاصر به این چنین نیروی اجتماعی برنمی‌خوریم. اما، دوره‌ی معاصر تاریخ ایران با فراهم آمدن زمینه‌ی جنبش اصلاح‌طلبی آغاز شد. اگر این جنبش اصلاح‌طلبی، که پیروزی "ناقص" انقلاب مشروطه در واقع اوج آن بود، می‌توانست در جامعه تداوم یابد حتی ممکن بود مواجهه با آن، کار را به استقرار حکومت استبدادی روشنگر بکشاند. اما عواملی چند، ازجمله عامل خارجی، باعث شد تا جنبش اصلاح‌طلبی در پایین، نه از طریق استبداد روشنگر بلکه توسط «نوسازی آمرانه» که در ماهیتِ خود همان استبداد سنتی اما با ظاهری نو بود، نفی و سرکوب شود. استبداد روشنگر اروپایی حاصل تحول درون‌زای آن جوامع بود. اما «نوسازی آمرانه» در ایران معاصر ـ مشخصاً در حکومت پهلوی ـ نه عمدتاً حاصل تحول و توسعه‌ی درون‌زای جامعه‌ی ما بلکه برآمده‌ی مناسبات امپریالیستی بود که از خارج بر جامعه‌ی ما تحمیل شد. از این لحاظ، «نوسازی آمرانه» در ایران معاصر کیفیتاً از «استبداد روشنگرانه» متمایز است. در نتیجه، نه در گذشته و نه در دوران معاصر، هرگز

AVAYEBUF.wordpress.COM

در ایران استبداد روشنگر ــ به مفهوم اروپایی آن ــ هیچ زمینه‌ای نداشته و حتی تلألویی از آن بروز نیافته است.

اما باور دکتر طباطبایی به این که حکومت عباس اول ــ با اندک مسامحه‌ای ــ از نوع استبداد روشنگرانه‌ی اروپایی بوده شاید در این که انتقاد از حکومت او به چنین صورتی بروز یابد مؤثر بوده است: «شگفت این که نیرومندترین پادشاه این سلسله، یعنی شاه عباس، **با از میان بردن فرزندان خود**، راه بقای فرمانروایی صفویان را بست و آنان را به بن‌بستی راند که پایان آن پرتگاه سقوط ایران‌زمین و چیرگی افغانان بود.» (ص ۷۳) در مورد این‌چنین انتقادی به دو نکته اشاره می‌کنیم:

الف. اتفاقاً یکی از عوامل اصلی دوام و بقای قدرت صفویان تا حدود صدسال بعد از شاه عباس اول، برخی از اقدامات خود عباس اول بود: تضعیف نظام مبتنی بر اویماق و تقویت نظام سلطنت مطلقه‌ی استبدادی؛ وفاداری به شخص شاه به‌جای استقرار وفاداری به ایل و اویماق؛ به کارگیری ارتش مزدوران در سرکوب مردم؛ گسترش املاک خاصه و تبدیل شاهان به بزرگ‌ترین مالک و افزایش توان مالی شاه؛ گسترش نظام مزدورپروری، نگهداری شاهزادگان در حرم و از این طریق، محدودکردن امکان توطئه‌چینی سران قزلباش؛ به کارگیری توطئه‌گریِ توأم با سبعیت ایلی به‌عنوان ابزار «سیاسی» حفظ قدرت؛ گسترش سیاست تفرقه انداختن و حکومت کردن و... .

اما، این اقدامات، شمشیر دو دَم بود. اگر یک دَم آن به‌تأسیس و تقویت سلطنت مطلقه‌ی استبدادی شاهان کمک می‌کرد، دَم دیگرش گسترش و تقویت زمینه‌های هرج و مرج، یعنی فرسایش و انحطاط قدرت متمرکز استبدادی بود. حدود صدسال زمان نیاز بود تا این انحطاط چندان گسترش یابد که با تلنگر افغانان به سقوط صفویان انجامد. به این اعتبار در بررسی اقدامات شاه عباس به‌درستی گفته شده وی:

> در یک دورهٔ بحرانی به سلطنت رسیده بود، با یک رشته تدابیر پردامنه دولت صفوی را بر شالودهٔ جدیدی مستقر کرد. هر چند بذرهای انحطاط آینده در این تدابیر نهفته بود. همین تدابیر سبب شد که امپراتوری صفوی با

AVAYEBUF.wordpress.COM

حرکت و سرعت اولیه‌ای که حاصل شده بود، علی‌رغم بعضی از شاهان بی‌کفایتی که پس از آن به سلطنت رسیدند، مدت یک قرن دیگر به پیشرفت ادامه دهد.[۱]

از این قرار، باید گفت همان عوامل و اقداماتی که باعث شد حکومت عباس اول، اوج دوران اقتدار ایلی در ایران را رقم زند، زمینه‌ساز انحطاط بعدی صفویان نیز شد. راجر سیوری، از برجسته‌ترین محققان دوره‌ی صفوی، به‌درستی گفته است:

شاه عباس اول را باید مقصّر اصلی انحطاط این سلسله دانست.[۲]

همین نظر از سوی پژوهشگران دیگری ابراز شده است:

یکی از عوامل سبب‌ساز زوال بعدی سلسلهٔ صفوی و قدرت آن فی‌الواقع خود شاه عباس... بود.[۳]

شاید گفته شود دکتر طباطبایی با بیان این نکته که شاه عباس، صفویان «را به بن‌بستی راند که پایان آن پرتگاه سقوط ایران‌زمین و چیرگی افغانان بود» ــ البته بدون توجه به علتی که برای آن ذکر می‌کند ــ به همین نظر اشاره داشته است. یعنی ایشان هم یکی از عوامل اصلی زوال و سقوط صفویان را شاه‌عباس می‌داند. بر این نظریم با توجه به کل آرای ایشان در مورد سلطنت عباس اول، نمی‌توان چنین معنایی را از این گفته‌ی ایشان استنباط کرد.

ب. آیا بیان این که «شاه عباس، **با از میان بردن فرزندان خود**... [صفویان] را به بن‌بستی راند که پایان آن پرتگاه سقوط ایران‌زمین... بود» خواننده را در مورد اقدامات او (به‌عنوان یک سرور مستبد) و نیز در مورد نظامی که عباس اول آن را در اوج اقتدار ایلی ترکان، بازتولید کرد و استقرار بخشید (یعنی نظام سلطنت مطلقه‌ی استبدادی) ــ اقداماتی که تأثیر تعیین کننده‌ای بر انحطاط صفویان داشت ــ به اشتباه نمی‌اندازد؟

---

۱. **تاریخ اسلام (کمبریج)**، همان، صص ۵۵۳-۵۵۲.
۲. **سیوری، راجر، همان**، ص ۱۴۹.
۳. **تاریخ ایران (کمبریج)**، دوره‌ی صفویان، ترجمه‌ی یعقوب آژند، ص ۹۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

پیوست ۲

«تاریخِ بی‌تاریخ» ما

فصل «**اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان**» به تبیین نظر مؤلف در مورد انحطاط تاریخ‌نویسی در ایران اختصاص یافته است. هر چند که دکتر طباطبایی در سنجش زوال تاریخ‌نویسی در دوره‌ی گذار، به‌اجمال هم که شده، به سیر تاریخ‌نگاری و برخی مباحث مربوط به آن در کل تاریخ ایران نیز اشاراتی دارد. از این‌رو، برای اجتناب از کلی‌گویی و اشاره‌های اجمالی، در بررسی این فصل، فقط به سه موضوع می‌پردازیم و درباره‌ی آن‌ها نسبتاً به تفصیل بحث می‌کنیم. اول، سیر و یا مراحل تاریخ‌نگاری در ایرانِ پس از اسلام؛ دوم، برخی ویژگی‌های تاریخ‌نگاری در دوره‌ی مورد بحث؛ سوم، ناآگاهی تاریخ‌نویسان این دوران از هویت تاریخی ایران.

هویت تاریخی ما

بررسی سه موضوع یاد شده را از موضوع سوم شروع می‌کنیم. چرا که در بررسی آن، جنبه‌هایی از آن دو موضوع نیز مطرح می‌شود. دکتر طباطبایی معتقد است در دوره‌ی گذار، تاریخ‌نویسی به‌عنوان یکی از عوامل انحطاط «مکان هبوط قومی بود که امکان آگاهی از هویت تاریخی خود را از دست داده بود.» (ص ۲۸۷)

برای سنجش این داوری پیش از هرچیز باید دانست که دریافت نویسنده از «هویت تاریخی» چیست که تاریخ‌نویسان دوران گذار را نسبت به آن، ناآگاه می‌داند. اما دکتر طباطبایی در کل کتاب نه مستقیماً درک خود را از مفهوم «هویت» ارائه می‌دهد و نه دریافت‌اش را از «تاریخ». تنها در دو سه‌جا به‌طور

مستقیم درباره‌ی تاریخ حرف می‌زند. مثلاً: «تاریخ در معنای دقیق آن، تاریخ قلمرو عرفی است و ضابطهٔ آن نیز خرد انسانی است و نه مأثورات نقلی.» (ص ۳۲۲) در این اشاره به چیستی تاریخ، نشانی از پرداختن به‌مفهوم آن وجود دارد. نیز: «خاستگاه تاریخ، به‌عنوان **دانش دگرگونی‌های ملت‌ها**، آگاهی از سرشت کنش‌های قومی در زمان است و...» (ص ۴۵۰)

بی‌که بخواهیم به بحث مفصلی درباره‌ی مفهوم هویت بپردازیم، اشاره می‌کنیم که هویت یا مسئله‌ی کیستی را «تحوّل سنت در طول زمان» می‌دانیم. از این لحاظ، هر هویت ــ هویت قومی، هویت سیاسی، هویت تاریخی و... ــ به‌خودی خود، تأسیس‌پذیر است نه کشف شدنی. هویت اصلاً تاریخی است، زیرا هستی ــ هستی قومی، سیاسی یا تاریخی و... ــ در طول زمان تحول می‌پذیرد و بازتولید می‌شود. هر انسان، قوم، یا ملتی، به میزانی که هویت فردی یا قومی یا ملّی یا تاریخی...اش را می‌سازد، از آن برخوردار می‌شود. پس، از منظر ما، صِرفِ بقا هویت ایجاد نمی‌کند. این نظر را نیز غلط می‌دانیم که «بی‌هویتی هم بالاخره خودش نوعی هویت است». بی‌هویتی، نفی و نقض هویت داشتن است.

اما تاریخ را «رویداد و داوری رویداد» می‌دانیم. کارل یاسپرس در تعریف تاریخ می‌گوید:

> تاریخ عبارت است از وقوع و خودآگاهی این وقوع؛ تاریخ و وقوف به تاریخ[۱]

در این تعریف، «وقوع»، همان رویدادِ در گذشته است که به‌عنوان رویداد تاریخی وقتی و فقط وقتی اعتبار می‌یابد که به خودآگاهی آدمی درآید؛ یعنی به شناخت تاریخی تبدیل شود. هم‌چنان گفته شده:

> وظیفهٔ اصلی مورخ ضبط وقایع نیست، بلکه ارزش‌یابی است.[۲] و تاریخ به‌معنای تفسیر است.[۳]

---

۱. یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، ص ۳۱۳.
۲. کار، ای. اچ، تاریخ چیست ترجمه‌ی حسن کامشاد، ص ۳۰.
۳. پیشین، ص ۳۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

رویداد و ثبت آن فقط زمینه‌ای است برای برخوردار شدن از تاریخ، اما به‌معنای راستینِ کلمه، تاریخ نیست. آن‌چه در گذشته روی داده امری پایان یافته و قطعی، و با توجه به مشروطیّتِ زمانی، تکرارناپذیر است. اما این رویداد برای این که به قلمرو تاریخ درآید باید به شناخت تبدیل شود. امری که در زمان حال انجام می‌شود و آن هم فقط از طریق و با واسطه‌ی تحلیل رویداد. از این لحاظ، در تاریخ، نسبیّت حاکم می‌شود. تاریخ ــ مجازاً بگوییم، تحلیل تاریخی ــ نسبی است و بازتولید می‌شود. امری که هرگز به قطعیّت تام و تمام و مطلقی نخواهد انجامید. تاریخِ مطلق، یا تاریخ اساطیری است یا تاریخ مقدس؛ تاریخی است که از ازل تا ابد، یکسان می‌ماند. اما تاریخ واقعی، یکسان نمی‌ماند، زیرا خودآگاهی تاریخی همواره در زمان «حال» بازتولید می‌شود. به نظر دکتر طباطبایی نیز: «تاریخ ایران را نمی‌توان به‌عنوان **صِرف ظاهر دگرگونی‌های سرزمین** نوشت.» (ص ۴۶۲)

چنین ادراکی از تاریخ حاصل عصر تجدّد و به‌ویژه پس از هگل است. تا پیش از آن، تاریخ به‌مثابه‌ی داوری رویدادهای گذشته چندان مطرح نبود. تاریخ با علم کلام آمیخته بود، هم‌چنان که با تذکره‌نویسی و یا داستان‌های اساطیری و افسانه‌ای. در گذشته، و دست‌کم در میان ایرانیان، بین تاریخ اساطیری و تاریخ واقعی تمایزی گذاشته نمی‌شد. هم‌چنان که سیره، حدیث، اخبار، و سپس وقایع‌نگاری، تاریخ دانسته می‌شد. هرچند این امر را در سنجش تاریخ‌نگاری ایران تا پیش از دوران معاصر باید در نظر داشت، اما این امر نیز صحیح می‌نماید که برخوردار شدن از تاریخ‌مندی، نه با تاریخ افسانه‌ای و اساطیری، بلکه با تاریخ راستین میسر است. تاریخ‌سازی و برخورداری از تاریخ‌مندی بر بنیان تاریخ اسطوره‌ای یا نگاه مبتنی بر مشیّت به رویدادهای گذشته ممکن نیست؛ هرچند که در پرتو تاریخ اسطوره‌ای یا تاریخ مقدس نوعی دریافت از پیشینه‌ی خود حاصل آید. در پیِ هر درکی از تاریخ، نتایج خاص و کارکردهای متمایزی حاصل می‌شود. مثلاً، تاریخ اسطوره‌ای امکان تحقق هویت قومی را فراهم می‌آورد درحالی که، تاریخ‌مندی یا هویت تاریخی از آن نتیجه نمی‌شود.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تا به موضوع چگونگی برخوردار شدن از هویت روشنی افکنیم و به تبیین هویت تاریخی ایرانیان بپردازیم، این پرسش را مطرح می‌کنیم که ایرانیان پس از سلطه‌ی اعراب و تبدیل ایران به جزئی از قلمرو امپراتوری اسلامی، چگونه و طی چه روندی به بازتولید «هویت قومی» خویش پرداختند؟

همگان بر این اعتقادند که ایرانیان نخستین قومی بودند که در امپراتوری اسلامی ادغام نشدند و به نوعی استقلال از سلطه‌ی اعراب دست یافتند. اما چنین عملی در خلال بیش از سه قرن تحقق یافت. سه، چهار قرنی که از فردای روزی آغاز شد که ایرانیان در دشت خونین جلولا در برابر سپاهیان عرب سپر بر زمین انداختند و در پی تسلیم‌شان، ایران مسخّر اعراب شد و به جزئی از امپراتوری اسلامی درآمد. این سه چهار قرن، دورانی بود که ایرانیان پس از شکست و تسلیم شدن، در کار تأسیس، استقرار و اعتلای هویت قومی خویش بودند؛ هویت قومیِ متمایزی که پیامد آن، مقاومت در مقابل ادغام در امپراتوری اسلامی بود.

روند تأسیس و استقرار هویت قومی ایرانیان را می‌توان در سه جریان بزرگِ "**شورش‌های مردمی**" (نخستینِ آن، شورش بخارا در نیمه‌ی اول قرن دوم هجری و سپس شورش عیاران)؛ "**نهضت‌های اجتماعی**" (صورت‌های مختلف نهضت‌های مبتنی بر ایدئولوژی التقاطیِ خرمدینی، از سیاه‌جامگان به‌رهبری ابومسلم تا خرمدینان به‌رهبری بابک)؛ و «**جنبش‌های فکری**» (از جنبش فکریِ «به آفرید»، تا شعوبیان و زندیقان و دوره‌ی نخستین جنبش فکری صوفیان)؛ پی گرفت. با تحلیل این سه جریان، باید گفت ایرانیان در مبارزه‌ی همه‌جانبه علیه ادغام در امپراتوری اسلامی و کسب استقلال قومی، ابزار راستین این هدف را که همان هویت قومی بود، در طول سه چهار قرن تأسیس و متداوماً بازتولید کردند.

حال اگر بخواهیم آن درک از تاریخ، و این تبیین از چگونگی ایجاد و استقرار هویت را در مورد هویت تاریخی ایرانیان به کار بندیم، باید بپرسیم که **اگر تاریخ و هویت** تاریخی نه امری وجودی، بلکه امری ایجاد شدنی و **تأسیسی یا متحقق** شونده است، آیا ایرانیان اصلاً هویت تاریخی‌شان را ایجاد

AVAYEBUF.wordpress.COM

و تأسیس کردند یا خیر. به‌اشاره بگوییم از آن سه جریانِ سه قرن نخست سیطره‌ی اعراب، دست‌کم شورش‌های مردمی و نهضت‌های اجتماعی می‌توانستند زمینه‌ساز هویت تاریخی باشند. اما، چنین نشد و این جریان‌ها عمدتاً به کار ایجاد و استقرار هویت قومی ما آمد و نه هویت تاریخی‌مان. به دیگر سخن، اگر ایرانیان که در طول سه چهار قرن تلاش همه‌جانبه، به استقرار و تأسیس هویت قومی خود در برابر اعراب توفیق یافتند، اما برای تأسیس هویت تاریخی خود چندان تلاشی نداشتند.

برای توضیح موضوع هویت تاریخی ایرانیان، نخست به پیش از اسلام می‌نگریم. از تشکیل حکومت در ایران تا سقوط ساسانیان، بیش از هزار سال طول کشید و ایرانیان در طول بیش از هزار سال حتی یک کتاب تاریخی ننوشتند:

> تاریخ‌نگاری برای ایرانیان قبل از اسلام اهمیت زیادی نداشته است. از این دوره یک اثر تاریخی واقعی در دست نیست.[۱]

و این پرسش مطرح است که کدام هویت تاریخی می‌تواند باشد که بدون حتی یک کتاب تاریخی در طول بیش از هزار سال تأسیس شود و استقرار یابد! می‌توان، مثلاً، به خدای نامک اشاره کرد. خدای‌نامک اما تاریخ نیست؛ تاریخ اساطیری است. می‌توان به کارنامه‌ی اردشیر بابکان اشاره کرد. اما این هم تاریخ اسطوره‌پردازی شده است و نه تاریخ راستین. حتی *نامه‌ی تنسر* نیز ارزش تاریخی ناچیزی دارد.[۲]

> احتمال اقوی این است که در آسیای میانه هم مانند ایران دوران ساسانیان تألیفات تاریخی به‌معنی صحیح کلمه، وجود نداشته و فقط روایات و افسانه‌هایی در میان خلق رایج بوده، و آن هم پس از اسلام آوردن مردم اهمیت خود را از دست داد و به فراموشی سپرده شد.[۳]

---

۱. اشپولر، برتولد، تکوین تاریخ‌نگاری در ایران، از کتاب تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، چاپ اول، ص ۱۴.

۲. تاریخ ایران (کمبریج)، جلد سوم، قسمت دوم، ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۸۸۸.

۳. بارتولد، ترکستان نامه، ترجمه‌ی کریم کشاورز، ص ۳۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

البته، این فراموشی در مورد ایرانیان روی نداد بلکه همه‌ی این روایات اساطیری و افسانه‌ها پس از اسلام به‌کار تأسیس و تحکیم هویت قومی آمد. اما در فقدان تاریخ واقعی، این آثار هر چند هم که این‌جا و آن‌جا، رویدادی واقعی را منعکس کرده باشند، نمی‌توانستند در تأسیس هویت تاریخی ایرانیان نقشی بیابند؛ چرا که اصلاً تاریخ نبودند:

> از ایران دوره‌های سلوکی، پارتی و ساسانی ـ هیچ کتاب تاریخی به دست نمانده است.[۱]

اما ببینیم در دوران اسلامی بین ما و هویت تاریخی چه رابطه‌ای برقرار شد. ایرانیان در فقدان سنت بومی تاریخ‌نگاری، ناگزیر از نوعی تاریخ‌نگاری که پس از اسلام بین اعراب رواج یافت تأثیر پذیرفتند و در عین حال تاریخ اساطیری خود را نیز فراموش نکردند. ایرانیان، تاریخ اساطیری را به‌سادگی به‌عنوان تاریخ واقعی می‌پذیرفتند. چرا که ــ ازجمله به علت فقدان هویت تاریخی ــ هنوز مانده بود میان افسانه و تاریخ تمایز قایل شوند. اما سنت عربی در تاریخ‌نگاری که ریشه در فرهنگِ اعراب عصر جاهلی داشت و سپس با مبانی اسلامی درآمیخت بنیانی برای تاریخ‌نگاری دوران پس از اسلام پدید آورد که عبارت بود از سیره، مغازی، اخبار، حدیث و... . هر چند می‌باید این‌ها به‌عنوان مصالح تاریخ درنظر گرفته شود اما به‌خودی خود از تاریخ متمایز بودند. فرانتس روزنتال، تاریخ‌نگاری در تمدن اسلامی را حاصل دو جریانِ عمده‌ی «اخبار» و «وقایع‌نگاری» می‌داند. او «اخبار» را که به تاریخ نزدیک است، از سه ویژگی برخوردار می‌داند: نخست این که سرشت خبر چنان است که بین دو یا چند رویداد رابطه‌ی علّی نمی‌شناسد؛ در عین حال، نسبت به موثق بودن یا نبودن هر خبری نیز قضاوت نمی‌کند. انگار خود خواننده است که باید نسبت به موثق بودن یا نبودن این یا آن خبر به‌شخصه تصمیم بگیرد. دوم این که صورت خبر، ویژگی داستان کوتاه و روایت سَلَف

---

۱. یارشاطر، احسان، تاریخ ایران، [تاریخ ایران (کمبریج)]، ج ۳، قسمت اول، ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۴۷۱.

AVAYEBUF.wordpress.COM

قدیمی‌اش، یعنی قصصِ ایام، را حفظ کرده بود. ثالثاً، صورت خبر موهبتی است توأم با تردید و گمان؛ صورت آن، صورت بیان هنری داشت.[1] همین سه ویژگی برای دریافت تمایز «خبر» از تاریخ کافی است.

اما سنت اسلامی تاریخ‌نگاری عمدتاً ریشه در سنت یهودی داشت و از کتاب مقدس (عهد عتیق) تأثیر گرفت. در واقع، بنیان نگرش تاریخ‌شناسانه‌ی اسلامی، تاریخ مقدسی بود که در تورات آمده بود. همین تاریخ مقدس که با تغییراتی در قرآن ثبت شده، بنیان سنت اسلامی در تاریخ‌نگاری قرار گرفت و جریانی را در تاریخ‌نگاری ایرانیان زمینه‌سازی کرد که از طبری تا محمدتقی سپهر، تقریباً هزار سال دوام آورد. این جریان تاریخ‌نگاری که بر پایه‌ی رویکرد «کلامی ـ دینی» به رویدادهای تاریخی استوار است و سلسله‌ی آن تا دوره‌ی زوال قاجاریان قطع نشد، در قالب یک دسته تاریخ‌های عمومی بروز پیدا می‌کرد. تقریباً همه‌ی تاریخ‌های عمومی الگوی واحدی داشتند: مطابق با روایت قرآنی، تاریخ را از زمان آفرینش پی می‌گرفت، بخشی را به تاریخ اساطیری ایران اختصاص می‌داد، سپس این تاریخ اساطیری را به رویدادهای عصر ساسانی می‌رساند و از آن‌جا موضوع برآمدن اسلام، تأسیس خلافت و حکومت‌های ایرانی تا زمان زندگی مؤلّف پی گرفته می‌شد.

به اشاره می‌گذریم که تاریخ مقدس، تاریخ مطلقِ یک‌بار نوشته شده‌ای است که عامل همه‌ی رویدادها را مشیّت الهی می‌داند. در این تاریخ، عامل رویدادها از طریق نگرش علّی دریافته نمی‌شود. بلکه همه‌ی رویدادها عامل و علت یکسانی دارند که نسبت به آن‌ها خارجی است. رویدادها تحت نظارت این عامل مطابق با طرحی ازلی وقوع می‌یابند و انسان نیز اراده‌ای و نظارتی بر رویدادها ندارد و حتی نمی‌تواند علت آن‌ها را نیز بداند. او فقط شاهد آن رویدادها است و صرفاً از مشاهده‌ی آن‌ها به آن‌چه به‌عنوان پیام رویدادها به

---

۱. روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه‌ی اسدالله آزاد، صص ۸۱-۸۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

او آموخته می‌شود معترف شده و آن پیام‌ها را در جهت رستگاری خویش به کار می‌بندد تا از این طریق غایتِ مطلق تاریخ مقدس متحقّق شود.

تاریخ را تحت نظارت مشیّت الهی دیدن این نتیجه‌ی بسیار مهم را ایجاد و تقویت کرد که تاریخ‌نگاران در تواریخِ عمومی خود، جز بخشی که به آفرینش و تاریخ پیامبران و نیز تاریخ اساطیری ایران مربوط می‌شد و همه تقریباً یکسان بودند، در مورد بقیّه‌ی رویدادها ــ آن‌ها که خود شاهد بوده و یا فقط شنیده بودند ــ نیز صرفاً به «وقایع‌نگاری» و آن هم در الگوی خطابی ـ روایی تاریخ مقدّس بپردازند. تاریخ‌نگار که از الگوی تاریخ مقدس پیروی می‌کرد و در عین حال عاملِ همه‌ی رویدادها را مشیّت الهی می‌دانست، به روایت رویدادها می‌پرداخت و به داوری درباره‌ی رویدادها کاری نداشت. آن‌چه بر مبنای مشیّت الهی وقوع می‌یافت، از سوی انسان، توضیح‌ناپذیر می‌ماند. چرا که انسان لزوماً در جایی قرار نداشت که بتواند از مشیّت الهی آگاهی یابد. همین می‌مانْد که خواننده به رأی خود فقط مطابق با باورهای دینی‌اش برای آن معنایی قایل شود نه این که به داوری رویدادِ روایت شده بپردازد. و چنین بود که محور تاریخ‌نویسی در ایران وقایع‌نگاری، فارغ از داوری وقایع، شد و ماند. حاصل هر چه بود، تاریخ به‌معنای واقعی نبود. این جریانِ مداوم هزار ساله در تاریخ‌نگاری ایران، با *تاریخ طبری* شروع شد. دکتر طباطبایی به‌درستی معتقد است که طبری نماینده‌ی تاریخ‌نگاریِ کلامی ـ دینی است. (ص ۲۷۹) دیگران نیز همین نظر را داشته‌اند:

> توجه به گردآوری روایات گوناگون، آثار کسانی مانند طبری و بلاذری را غالباً فقط مجموعه‌یی از مواد تاریخی کرده است که گویی بررسی در صحّت و سقم آنها را مورّخ به خواننده واگذار کرده باشد.[۱]

وقتی داوری رویداد به خواننده سپرده می‌شود، او نه با تاریخ بلکه با روایتِ وقایع‌نگارانه روبه‌روست. بارتولد در مورد *تاریخ طبری* به تأیید نظر بروکلمان می‌پردازد که معتقد است طبری در تاریخ خود:

---

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، ص ۶۸.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تقریباً به موضوع صحّت نسبی فلان و یا بهمان روایت یعنی به سنجش و انتقاد توجّهی نداشته است. در تألیف طبری انتقاد بالکّل مفقود است.[۱]

فقدان انتقاد، همان فقدان داوری است و فقدان داوری رویداد به‌معنای فقدان تاریخ به‌معنای واقعی آن است. این خصلت روایی تاریخ‌نگاری در دوران اسلامی که روایت یا روایت‌های متنوع از رویدادها را پشت سرهم ردیف می‌کرد و در نهایت انبانی وقایع‌نگارانه‌ای از رویدادها ارائه می‌داد تا خواننده داوری دلخواهش را داشته باشد، نه‌فقط خاص *تاریخ طبری* است و نه در دو سه قرن نخست هجری خاتمه می‌پذیرد:

بسیاری از کتاب‌هایی که مؤلفان مسلمان نوشته‌اند سال‌شمار خشک و بی‌روح وقایع‌اند و هرگونه تفسیر و قضاوت ارزشی را فاقدند. این مؤلفان احساس می‌کردند که وظیفهٔ آنها نقل وقایع است و بر عهدهٔ خواننده است که به‌دلخواه از مطالب کتاب نتیجه بگیرد.[۲]

و یا:

تاریخ در پی آن نبود که سرگذشت تحول جامعه را بیان کند و اساساً به قضاوت و توجیه این امور نمی‌اندیشید. بلکه بیشتر توجهش معطوف به گردآوری گفتار و روایات گواهان و طبقه‌بندی آنها در بزرگ‌ترین مقیاس ممکن بود بی‌آن که به تعارضات آنها بیندیشد. در حقیقت خواننده را در استنباط نتیجه آزاد می‌گذاشت.[۳]

دکتر طباطبایی هر چند معتقد است که این جریان «کلامی ـ دینی» در تاریخ‌نگاری با طبری شروع شد، اما می‌گوید به سرعت رو به زوال گذاشت و جای خود را به جریان خردورزانه در تاریخ‌نویسی ایران سپرد: «سیطرهٔ دورهٔ کلامی ـ دینی در تاریخ‌نویسی دورهٔ اسلامی بسیار کوتاه بود و... جای خود را به تاریخ‌نویسی خردمندانه داد.» (ص ۳۸۳) اما آیا واقعاً چنین بوده است؟

---

۱. بارتولد، همان، ص ۳۶.

۲. قرشی، هـ، تاریخ‌نگاری، ترجمه‌ی حسن انوشه، از کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، جلد سوّم، ص ۳۰۳.

۳. گرونبام، فن گوستاو، اسلام در قرون وسطی، ترجمه‌ی غلامرضا سمیعی، ص ۲۸۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌شود سیاهه‌ی بلندبالایی از تاریخ‌های عمومی ارائه داد که به‌سبک و سیاق همان سرسلسله‌ی‌شان، *تاریخ طبری*، به‌طور بی‌وقفه‌ای نوشته می‌شد و در تمام دوره‌ای که به عصر زرین فرهنگ ایران معروف است نیز ادامه داشت، تا بالاخره در *ناسخ‌التواریخ* پس از هزار سال به آخر رسید. و می‌شود آرای متفکران دیگری را در زمینه‌ی تاریخ‌نویسی ادوار مختلف ایران، و ازجمله تاریخ‌نویسی عصر زرین فرهنگ ایران ارائه داد که آنان نیز بر ماهیت وقایع‌نگارانه و روایتیِ این آثار و روایت رویدادهای تاریخی بر بنیان مشیّت الهی از سوی تاریخ‌نگاران ایرانی توجه داشته‌اند. اما در این‌جا فقط به نمونه‌ای از تاریخ‌نگاری خردمندانه‌ی عصر زرین فرهنگ ایران که بسیار مورد توجه دکتر طباطبایی است، یعنی *تاریخ بیهقی* اشاره‌ای می‌کنیم. ایشان در اهمیت این اثر می‌گوید: «ابوالفضل بیهقی بنیادگذار تاریخ‌نویسی ایران‌زمین در دورهٔ اسلامی بود و هم او "جادهٔ شاهیِ" تاریخ‌نویسی ایرانی را با اسلوب آگاهی "ملی" و اندیشهٔ تاریخی خردمندانه گشود و...» (ص ۲۸۰) با تأکید بر این که معتقدات دینی مورّخ در بازگوییِ رویدادها به‌صور مختلف بروز می‌کند و نباید به این امر خرده گرفت، اما وقتی این معتقدات به‌ویژه برای مورّخ بنیان «اندیشهٔ تاریخی» یا «فلسفهٔ تاریخ» او قرار گیرد، آن‌گاه تاریخ‌نگاری مبتنی بر مشیت الهی او را باز می‌تابد. یکی از مواردی که بیهقی مستقیماً از «اندیشهٔ تاریخی» یا «فلسفهٔ تاریخ" اش سخن می‌گوید چنین است:

> تا ایزد ـ عزّ ذکره ـ آدم را بیافریده است تقدیر چنان کرده است که ملک را انتقال می‌افتد از این امّت بدان امّت و ازین گروه بدان گروه. بزرگ‌تر گواهی بر این چه می‌گویم کلام آفریدگار است ـ جل جلاله و تقدست اسماوه ـ که گفته است: «بگو خداوندا، دارندهٔ پادشاهی، فرمانروایی می‌دهی به هرکه خواهی و می‌ستانی فرماندهی را از هرکه بخواهی و عزیز می‌گردانی هرکس را بخواهی و خوار می‌کنی هرکه را بخواهی، خیر به دست توست همانا که تو بر هرچیزی قادری.» پس باید دانست که برکشیدن تقدیر ایزد ـ عزّ ذکره ـ پیراهن ملک از گروهی و پوشانیدن در گروه دیگر اندر آن حکمت است ایزدی و مصلحت عام بر خلق روی زمین را که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است، و کس را نرسد که اندیشه کند که این

AVAYEBUF.wordpress.COM

چراست تا به گفتار [چه] رسد. و هرچند این قاعده درست و راست است و ناچار است راضی بودن به قضای خدای ـ عزّوجلّ ـ خردمندان اگر اندیشه را برین کار پوشیده گمارند و استنباط و استخراج کنند تا برین دلیلی روشن یابند، ایشان را مقرّر گردد که آفریدگار ـ جل جلاله ـ عالمِ اسرار است که کارهای نابوده را بداند و در علم غیب او برفته است که در جهان در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد بندگان او را راحت خواهد بود و ایمنی، و آن زمین را برکت و آبادانی، و قاعده‌های استوار می‌نهد چنان‌که چون از آن تخم بدان مرد رسید چنان گشته باشد که مردم روزگار وی وضیع و شریف او را گردن نهند و منقاد باشند، و در آن طاعت هیچ خجلت را به خویشتن راه ندهند.[۱]

ضروری است تأکید شود به‌واسطه‌ی همین یک فقره که از «اندیشهٔ تاریخیِ» بیهقی آوردیم، بر این اعتقاد نیستیم که تاریخ او بی‌نشان از خردِ بشری است. او اگر در جای جای تاریخ‌اش از نظر اندیشه‌ی تاریخی بر مقدّر بودن رویدادها تأکید می‌ورزد و مشیّت الهی را بر رویدادها مستولی می‌بیند، و اگر چه در نقل رویدادها کم و بیش بر سنت "حدیث" تکیه می‌کند، اما در ارائه‌ی رویدادهای بسیاری که شاهدشان بوده به نگرش عینی دقیقی پای‌بند است. *تاریخ بیهقی* متأثر از جریان فرهنگی خردمندانه‌ای است که در عصر زرین فرهنگ ایران زمینه یافت. جریانی که پیش از آن‌که بتواند نیک ببالد در تند باد بربریّت ایلی ترکان و شریعت‌مداریِ دستگاه خلافت رو به زوال نهاد. ابن مسکویه با تجارب‌الامم در اوج اندیشه‌ی تاریخیِ مبتنی بر خردورزی ایرانی قرار می‌گیرد. اگر او در مقدمه‌ی کتابش بر معیار «خرد» تأکید دارد، منظورش خردِ بشری است. از همین روی، در تاریخ خود از معجزات پیامبران و حتی جنگ‌های صدراسلام با این توضیح که مبتنی بر «تدبیر بشری» نیست یاد نمی‌کند. او به رویدادهای حاصل از تدبیر یا خرد بشری می‌پردازد و:

از این رو، این جنگ‌ها [منظور جنگ‌های صدر اسلام است] را فرو نهاده‌ایم. لیک، چکیدهٔ رویدادهایی را که اندک سودی در آن باشد

۱. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، نسخه‌ی دکتر فیاض، توضیحات م. دانش‌پژوه، ص۱۵۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

خواهیم آورد. از همین رو، بسیاری از جنگ‌ها و نبردهای پیامبر(ص) را نیاورده‌ایم. چه، همه‌شان به کارسازی و یاری خدا بود و از آن بود که خداوند یاری خویش را از دشمنان خود بازداشته بوده است. در چنین رویدادها آزمونی نباشد و از آن نیرنگی نمی‌توان آموخت و تدبیری که از بشر باشد در آن نتوان یافت.[۱]

چنین نگرشی به تاریخ اما در ایران به یک جریان فکری تبدیل نشد و فروغی نیافت. در عین حال، ابن مسکویه که معیار خرد بشری را در تاریخ‌نویسی پیش می‌نهد، تاریخ خود را با سلسله‌های پیشدادی و کیانی آغاز می‌کند. او هر چند به‌واسطه‌ی آن معیار از آوردن "تاریخ مقدس" درمی‌گذرد، اما تمایز میان اسطوره و افسانه و تاریخ را نمی‌شناسد. تاریخ‌نگاری ایران تا پیش از دوران معاصر هرگز به چنین تمایزی وقوف قطعی نیافت. تاریخ‌نگاری ایران با نگارش *آیینه اسکندری* به‌قلم میرزا آقاخان کرمانی بود که از پیشینه‌ی اسطوره‌ای‌اش گسست.

پس از اسلام تا دوره‌ی تدارک انقلاب مشروطه، جز در عصر زرین فرهنگ ایران، تاریخ‌نگاری ایران یک‌بار دیگر و این‌بار در زمان ایلخانان مغول، از جنبه‌ی خردمندانه‌ای برخوردار شد که هم‌چون دوره‌ی پیش از خود به استقرار جریان تاریخ و تاریخ‌نگاری راستین در ایران نینجامید. و پرسش این‌جا است که اگر ایرانیان پس از سلطه‌ی اعراب در طول سه قرن تقلاّی نظامی و سیاسی و فرهنگی، هویت قومی خود را چنان تعینّی بخشیدند که به‌اتکای آن از مستحیل شدن در امپراتوری اسلامی رهیدند، در پی تأسیس، استقرار و بازتولید کدام تاریخ یا اندیشه‌ی تاریخی راستین، هویت تاریخی خود را تأسیس کردند؟ وقتی نویسنده از پویاییِ «همهٔ عرصه‌های ادب، اندیشه و هنر ایرانی» و «نوزایش شعر و ادب پارسی، تدوین حماسهٔ ملّی و تجدید قلمروهای اندیشهٔ ایرانشهری» (ص ۲۹۵) در عصر زرین فرهنگ ایران صحبت می‌کند، به نظر ما از عناصری می‌گوید که عمدتاً به کار تأسیس،

---

۱. مسکویه، ابن، تجارب‌الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ج ۱، ص ۲۵۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تحکیم، و تداوم **هویت قومی** ایرانیان آمد. به نظر ما، تاریخ اساطیری و بازسازی ادبی و شاعرانه‌ی آن در اثر ارجمندی چون *شاهنامه‌ی* فردوسی در تأسیس و تحکیم هویت قومی ایرانیان تأثیر به‌سزایی داشته است؛ هم‌چنان که این اثر اساساً نمی‌توانسته در ایجاد و استقرار **هویت تاریخی**، نقشی داشته باشد:

> وی [فردوسی] با داشتن ذوق شاعری برای سرودن یک داستان خوب و دلنشین به بهترین گونه‌ای از منابع خود استفاده کرده شعری حماسی با درازی زیاد و دامنه‌ای گسترده بیافرید. اما فردوسی در مقام تاریخ‌نگار دقت نسبی طبری را ندارد... چون شاعر بود بیشتر به معیارها و معانی ادبی علاقه می‌ورزید نه درستی مطالبی که می‌سرود.[۱]

آن. لمتون، نیز به *شاهنامه* و تأثیر آن در جامعه‌ی ایران اشاره‌ی درستی می‌کند:

> خاطرهٔ امپراتوری ایران باستان در اثر فردوسی تداوم یافته بود، هرچند که جزئیات آن در پوششی از ابهام قرار گرفته بود و افسانه بر تاریخ غالب آمده بود. حسّ ایرانیت به گونه‌ای گسترده در سنت‌های ادبی که در زبان فارسی تجلّی می‌یافت، زنده مانده بود و در تمامی جامعهٔ ایران جریان داشت. اما تأکید بر فرهنگ بود تا بر ملّیت. در ضمن این خاطره و حس ایرانیت زمینهٔ مناسبی برای ملی‌گرایی به‌مفهوم مدرن آن فراهم نمی‌آورد.[۲]

این یعنی که *شاهنامه‌ی* فردوسی به کار تأسیس هویت قومی می‌آمد و نه هویت تاریخی و یا حتی هویت «ملی». از این لحاظ، با این نظر دکتر طباطبایی موافق نیستیم که: «حکیم ابوالقاسم فردوسی و "خردنامهٔ" او را باید "فلسفهٔ تاریخ" آگاهی ایرانی از جایگاه و وضعیت جدید تاریخی ایران‌زمین و انحطاط آن دانست. او نمایندهٔ بارز "دریافت" نوآیینی بود که ایرانیان به دگرگونی‌های تاریخی خود پیدا کرده بودند.» (ص ۴۰۸)

---

۱. یارشاطر، احسان، همان، ص ۴۷۳.

۲. لمتون، آن، زمینه‌های دگرگونی اجتماعی در ایران در قرن نوزدهم میلادی، به نقل از: نظریه‌ی دولت در ایران، ترجمه‌ی چنگیز پهلوان، ص ۱۲۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تاریخ طبری، تاریخ به‌معنای راستین نیست. بی‌اعتناییِ فردوسی به رویدادهای واقعی حتی بیش از طبری، تاریخ و اندیشه‌ی تاریخی نمی‌آفریند. اما آن‌چه به کار ایجاد هویت تاریخی می‌آید فقط "تاریخ" است؛ یعنی همان که ایران تا پیش از دوران معاصر و حتی بعد از آن فقط در حاشیه‌ی آن ماند. هگل در سنجش تاریخ ما می‌گوید:

> این‌گونه کشورها [= کشورهای آسیایی] بی‌آن که خود خویشتن یا اصول‌شان را دگرگون کنند پیوسته در رابطه با یکدیگر دگرگونی می‌پذیرند، یعنی همیشه با هم در ستیزند و این ستیز به زودی زمینهٔ انحطاط آنها را آماده می‌کند... تاریخ این کشورها در این مرحله همچنان غیرتاریخی است زیرا صرفاً تکرار همان (جریان) پرشکوه سقوط است... ولی این سقوط راستین نیست. زیرا از آن همه دگرگونی بی‌آرام، هیچ پیشرفتی حاصل نمی‌شود. هر نظام تازه‌ای که جانشین نظام ویران گذشته شود باید به‌نوبهٔ خود فرو ریزد و ویران شود؛ این است که هیچ پیشرفتی دست نمی‌دهد: (حاصل) این بی‌آرامی، تاریخ بی‌تاریخی است.[۱]

با «تاریخ بی‌تاریخ» می‌توان هم‌چنان زیست، ولی قطعاً با آن نمی‌توان از هویت تاریخی برخوردار شد. از این رو، هر چند ما نیز بر این باوریم که انحطاط و عقب‌ماندگی ایران نسبتی با «هویت تاریخی» ایرانیان داشته (و دارد)، ولی این نسبت را متمایز از دریافتی درک می‌کنیم که موردنظر دکتر طباطبایی است. به نظر ایشان ناآگاهی تاریخ‌نویسان دوران گذار از هویت تاریخی ایرانیان یک علت انحطاط و عقب‌ماندگی ما بوده است. درحالی‌که معتقدیم یکی از علل و نیز عناصر انحطاط و عقب‌ماندگی ما تأسیس نشدن و استقرار نیافتن هویت تاریخی بوده است. هویتی وجود نداشت تا تاریخ‌نویسان دوره‌ی گذار یا قبل و بعد این دوره از آن آگاه شوند یا نشوند. وقتی دکتر طباطبایی می‌گوید پس از استیلای اعراب «فروپاشی شاهنشاهی ساسانی موضوع تأمل‌نظری قرار نگرفت. امتناع چنین تأمل نظری را **نمی‌توان تنها به سیطرهٔ اندیشهٔ دینی نسبت داد**» (ص ۴۰۷)، شاید باید این امکان را در نظر

---

۱. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، صص ۲۶۹ـ۲۷۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آورد که آن فقدان تأمل نظری را می‌توان به فقدان اندیشه و هویت تاریخی نسبت داد. ایرانی، هویت تاریخی نداشت تا «فروپاشی» را به‌عنوان موضوع تاریخی بسنجد.

مؤلف خود به‌درستی در مورد تاریخ‌نویسی دوران گذار می‌گوید: «در شرایطی که ایران‌زمین، میان خودکامگی دهه‌های آرامش و آشوب‌های خلأ قدرت در نوسان بود، نه شالودهٔ آگاهی "ملی" استوار می‌شد و نه به‌طریق اولی اندیشه‌ای تاریخی.» (ص ۲۹۶) پس این سوآل پیش می‌آید که بدون شالوده‌ای برای استوار داشتن اندیشه‌ی تاریخی، برخوردار شدن از هویت تاریخی چگونه میسر است؟ اگر بدون استوار شدن اندیشه‌ی تاریخی، تحقق هویت تاریخی ممکن نیست پس مشکل تاریخ‌نویسی دوران گذار ناآگاهی از هویت تاریخی ایرانیان نبود. بلکه تاریخ‌نویسی با تأسیس نشدن هویت تاریخی مواجه بود و طبعاً به همین فقدان تأسیس نیز آگاه نبود. اما سوآل دیگر این است که آیا ایران فقط در دوره‌ی برآمدن صفویان تا افول قاجاریان در نوسان میان استبداد و هرج و مرج می‌زیست، یا نه، کل تاریخ ایران با چنین نوسانی ــ البته با درکی متفاوت از نظر نویسنده ــ تبیین‌پذیر است؟ اگر کل تاریخ ایران در وحدت و تضادِ استبداد و هرج و مرج گذشته است، بنابراین آیا نمی‌شود گفت در کل این تاریخ ــ بگذریم از دوره‌های بسیار کوتاه ــ زمینه‌ای برای تأسیس و استوار شدن اندیشه‌ی تاریخی به‌معنای راستین آن فراهم نیامد؟ اگر چنین است آن‌گاه چه جای سخن گفتن از هویت تاریخی ما.

اگر فقدان «هویت تاریخی» در مورد ایرانیان درست باشد، آن‌گاه چه جای «شگفتی» که گفته شود: «شگفت این که در نوشته‌های تاریخی ایرانی اشاره‌ای به این مطلب [یعنی فقدان اشرافیت مستقل در ایران] نیامده است.» (ص ۱۹۲) مردمی که هویت تاریخی‌شان را تأسیس نکرده بودند و تاریخِ بی‌تاریخ خود را سپری می‌کردند، قطعاً نمی‌توانستند با تحلیل پیشینه‌ی خود به این امر وقوف یابند که یکی از دلایل انحطاط جامعه‌ی‌شان، فقدان اشرافیت مستقل از دربارهای استبدادی بوده است. البته، نویسنده برای این که بر این شگفتی پرتو اندازد بلافاصله و به‌درستی می‌گوید: «می‌توان دریافت که به سبب فقدان

AVAYEBUF.wordpress.COM

اندیشه‌ای تاریخی در سده‌های متأخر دورهٔ اسلامی، مفاهیم و مقولات چنین بحثی تدوین نشد.» (ص ۱۹۲) حال اگر هیچ تاریخ‌نویس ایرانی تا پیش از دوران معاصر چنین بحثی را پیش نکشیده باشد ــ که تا آن‌جا که می‌دانیم طرح نشده است ــ آن‌گاه این فقدان اندیشه‌ی تاریخیِ راستین آیا به همه‌ی دوران پیش و پس از اسلام معطوف نمی‌شود؟ و اگر بشود ــ که می‌شود ــ این نشانه‌ی تأسیس و مستقر نشدن هویت تاریخی نیست؟

ویژگی‌های تاریخ‌نویسی دوران گذار

دکتر طباطبایی می‌کوشد تا ویژگی‌های نگرش سیاسی تاریخ‌نویسان دوره‌ی گذار را بررسی و انحطاط چنین نگرشی را مستدل کند. ایشان گاه به‌اشاره و گاه به‌تفصیل ویژگی‌هایی را معرفی می‌کند. مثلاً، اگر به‌اشاره می‌گوید که محتوای تاریخ‌نگاری این دوران «افسانه‌پردازی و ناآگاهی تاریخی» (ص ۲۴۵)، و یا شرح «زندگی شاهان و جنگ‌های آنان» (ص ۳۴۵)، است و یا که این تاریخ‌نویسی در «لامکانِ افسانه‌پردازی جریان» دارد (ص ۳۴۶)، بر ویژگی‌های مهمی نیز تأمل می‌کند. در این‌جا به چند ویژگی که دکتر طباطبایی بر آن تأمل می‌کند، می‌پردازیم.

الف: «شاه در اندیشهٔ تاریخ‌نویسان نیز مانند سیاست‌نامه‌نویسان، **در رأس هرم سیاسی قرار دارد** و به‌لحاظ نظم و نسقی که با از میان برداشتن فتنه و فساد به ملک خود می‌دهد، نسبت او به اجتماع، نسبت خدا و عالَم است.» (ص ۲۹۸) ایشان در جای جای این فصل بر این نکته تأکید دارد که در تاریخ‌نویسی این دوره و به‌مانند رساله‌های سیاسی «شاه نه‌تنها در کانون دگرگونی‌های سیاسی قرار دارد، بلکه... محور گردش زمین و زمان نیز هست.» (ص ۲۸۷) ایشان بروز تام این ویژگی مهم را در این باور می‌داند که در اندیشه‌ی تاریخی و سیاسی تاریخ‌نویسان این دوره، شاه، «خدای روی زمین» خوانده می‌شود. (ص ۳۱۵)

این پرسش پیش می‌آید که آیا این ویژگی، خاص تاریخ‌نویسی دوره‌ی **گذار بوده**، یا اصلاً در کل تاریخ‌نویسی ایران و در کل نظریه‌پردازی سیاسی **ایرانیان این ویژگی** غالب است. به همین شاه به‌عنوان «خدای روی زمین»

AVAYEBUF.wordpress.COM

می‌توان اشاره کرد که از نظر مؤلف، هم‌چون معرف انحطاط «اندیشهٔ تاریخی» است. مثال را از عصر زرین فرهنگ ایران می‌آورم و آن هم از نماینده‌ی برجسته‌ی اندیشه‌ی فلسفی، ابوسلیمان سجستانی:

> ما شاهان را آزموده‌ایم. اگر پادشاه ما سخاوتمند و کریم باشد، آسمان و زمین به ما سخاوتمند است و اگر پادشاه ما بخیل باشد، آسمان و زمین به ما بخیل است. ... زیرا شاه، خدایی بشری است.[۱]

سجستانی علاوه بر این که شاه را خدایی بشری می‌داند، هم‌چون تاریخ‌نویسان دوران گذار او را محور گردش روزگار و طبیعت می‌شناسد. نمونه‌ی دیگر، از خردمندترین تاریخ‌نگار عصر زرین فرهنگ ایران است که نویسنده او را به‌درستی معرف خردگرایی در تاریخ‌نویسی می‌داند:

> و اما پنج حصّه که به قضا و قدر الهی به هر کس می‌رسد و سعی و عمل و کسب و بخت و جدّ و جهد را در آن دخلی نیست، زن است و فرزند، [و مال و] پادشاهی و عمر.[۲]

و بیهقی در اهمیت دادن به نقش مرکزی شاه تا آن‌جا پیش می‌رود که بگوید:

> معجزاتی گویند این دو تن (اسکندر و اردشیر بابکان) را بوده است چنان که پیغمبران را باشد.[۳]

بازگویی چنین آرایی از برجسته‌ترین نمایندگان فکری عصر زرین فرهنگ ایران به این معنی نیست که در اندیشه‌ی اینان و یا در کل عصر زرین فرهنگ ایران، خبری از اندیشه‌ی فلسفی یا خردورزی تاریخی وجود ندارد. به یقین هم اینان و هم بسیاری دیگر برخوردار از اندیشه‌ی فلسفی و خردورزی تاریخی بوده‌اند. اما اینان در اندیشه‌ی فلسفی یا سیاسی و یا تاریخی خود، باورهایی داشته‌اند که با شدّتی کمتر یا بیشتر، از جمله‌ی باورهای اکثریت قاطع متفکران ایران در طول تاریخ و تا پیش از عصر مشروطه به‌شمار می‌آمده

---

۱. کرمر، جوئل ل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه م. س. حنایی کاشانی، ص ۳۳۳.
۲. ابن مسکویه رازی، جاویدان خرد، ترجمه‌ی تقی‌الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، ص ۱۳۷.
۳. بیهقی، ابوالفضل، همان، ص ۱۱۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

است. این باورها را یقیناً نمی‌توان از ویژگی‌های فکری اندیشمندان یا تاریخ‌نگاران این یا آن دوره‌ی خاص دانست. دکتر طباطبایی، خود نیز ظاهراً چنین نظری را قبول دارد که مثلاً می‌گوید: «در نوشته‌های تاریخی ایران، به‌ویژه در دورهٔ گذار، شاهان، هم‌چون پیامبران، برگزیدگان بلاواسطهٔ خدای‌اند و نقش آنان به‌عنوان فرمانروایان با پیامبران از یک سو و آفرینندهٔ عالم برای حفظ نظام احسن آفرینش، از سوی دیگر، همانندی و هماهنگی دارد.» (ص ۲۹۷) در این‌جا، تأکید بر «به‌ویژه در دورهٔ گذار» از سوی مؤلف را فقط از جنبه‌ی کمّی، و نه از جنبه‌ی کیفی، می‌توان به‌حساب می‌آورد. از جنبه‌ی کیفی، ایشان نیز معتقد است که شاه در مرکز اندیشه‌ی سیاسی پیش از اسلام ایرانیان بوده است. (ص ۲۸۷) یعنی، از این جنبه که شاه در تاریخ اساطیری ایرانیان خصلت نمادین داشته و تمام کارکرد جهان اساطیریِ گیتیانه حول محور این «نماد» می‌چرخیده، تمایز کیفی میان اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری و اندیشه‌ی سیاسی سلطنت مطلقه وجود ندارد.

اما، اگر بخواهیم در موضوع جایگاه شاه در اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری و نظریه‌ی سلطنت مطلقه به تمایزی کیفی اشاره کنیم، مثلاً می‌توانیم بگوییم در هیچ دوره‌ای از تاریخ بعد از اسلام در ایران، شاه به پایه‌ی خدا نرسید. زیرا از لحاظ دینی فقط ممکن بود مرتبه‌ی شاه تا مرتبه‌ی نبوّت بالا برده شود. مقام نبوّت در بینش اسلامی نیز انسان بود، خدا نبود. اما در پیش از اسلام و در زمان ساسانیان، شاه تا مرتبه‌ی خدایی بالا برده می‌شود. شاهان ساسانی هر چند در مرتبه‌ی خدا به‌معنای یزدان که خاص اهورامزدا و میترا و.. بود قرار نمی‌گیرند، اما متمایز از همه‌ی انسان‌های دیگر، به‌عنوان «بَغ» در مرتبه‌ی رده‌ای از خدایان قرار داشته و هویت خدایی و نه انسانی به خود می‌گیرند. آنان در الگوبرداری از آرمان شهریاری اهورایی (خَشَتره)، «نمادِ» آرمان شهریاری گیتیانه می‌شوند. پس، آیا می‌توان گفت نظریه‌ی سلطنت مطلقه‌ی دوران اسلامی (قایل به این که شاه، انسان است) در همه‌ی جنبه‌ها، نظریه‌ی سیاسی ایرانشهری را (که در آن، شاه به مرتبه‌ی خدایی می‌رسد) به انحطاط کشانده است؟ و اگر «همهٔ تاریخ‌نویسان [دوره‌ی گذار] البته، بیشتر سیاست‌نامه‌نویسان،

AVAYEBUF.wordpress.COM

کوشش می‌کنند تا خصلت‌های قدسانی و کراماتی به شاهان نسبت دهند و آنان را در زمرهٔ اولیاء و پیامبران بدانند» (ص ۳۱۱) باز بهتر از این نیست که برای شاه، مرتبه‌ی الهی قایل شوند؟

ب. «در اندیشهٔ سیاسی تاریخ‌نویسان [دوره‌ی گذار]، شیوهٔ فرمانروایی شاهِ برگزیدهٔ خدا در دادگری و بیداد جز با توجه به مشیّت الهی قابل درک نیست. در این نظریه، داد و بیداد شاه **بر پایهٔ مناسبات اجتماعی ـ سیاسی و با تکیه بر تحلیل انسان شناختی شاه** قابل درک نیست، بلکه داد و بیداد ناشی از حکمت و مصلحتی ناشناختنی برای پاداش و پادافراه دادن به خلق عالم است و در واقع، شاه، نماینده و عامل مشیّت الهی بر روی زمین است.» (ص ۳۰۰)

اولاً، می‌توان پرسید تا پیش از دوران معاصر در کدام دوره‌ی تاریخ‌نویسی در ایران می‌توان سراغی جدّی از این امر گرفت که در اثری تاریخی و یا مربوط به نظریه‌ی سیاسی، داد و بی‌داد شاه نه بر مبنای مشیّت الهی و حکمت و مصلحتی ناشناختنی، بلکه «بر پایهٔ مناسبات اجتماعی ـ سیاسی و با تکیه بر تحلیل انسان‌شناختی» توضیح داده شده باشد؟ (طبعاً، این‌جا صحبت از یک جمله و یک سطر تصادفی در این یا آن تاریخ و سیاست‌نامه نیست.) قبلاً، نمونه‌ای از نظرِ بیهقی در مورد ادراک تاریخی وی آوردیم که همه‌ی تاریخ را در سیطره‌ی مشیّت الهی دانسته بود. نظر او در مورد چگونگی برآمدن غزنویان را نیز می‌آوریم تا ببینیم او از منظر مشیّت الهی رویدادها را تبیین می‌کند یا براساس مناسبات اجتماعی ـ سیاسی و... :

> ایزد ـ عزّ ذکره ـ چون خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتکین را از درجهٔ کفر به درجهٔ ایمان رسانید و وی را مسلمانی عطا داد، و پس بر کشید تا از آن اصل درخت مبارک شاخه‌ها پیدا آمد و به بسیار درجه از اصل قوی‌تر.[1]

ثانیاً، به نظر ما داوری صحیح نویسنده به‌یکسان شامل کل تاریخ ایران می‌شود. از نخستین مستندات تاریخی که در ایران داریم هرجا که از «داد و بیداد» شاه صحبت شده مسئله به مشیّت الهی حواله داده شده است. داریوش اول

---

۱. بیهقی، ابوالفضل، همان، ص ۱۵۴.

AVAYEBUF.wordpress.COM

هخامنشی در کتیبه‌ی مشهور بیستون چنین ثبت می‌کند:

داریوش شاه گوید: اهورامزدا چون این سرزمین را آشفته دید پس از آن، آن را به من ارزانی فرمود. و مرا شاه کرد. ... داریوش شاه گوید: این که کرده شد آن همه را به خواست اهورامزدا کردم. اهورامزدا مرا یاری کرد تا هنگامی که کار را بکردم.[۱]

کدام شاه در ایران از اعمال خود چنین تعبیری به دست نداده است؟ شاه که به هر صورت ــ دارنده‌ی فرّه ایزدی باشد یا ظلّ الله ــ نماینده‌ی خدا بر زمین است؛ مگر ممکن است جز در چارچوب مشیّت خداوندی عمل کند! اگر:

اهوارمزداست که به ارادهٔ خویش اعمال شاه را ــ که خود قدرت را بدو اعطا کرده ــ هدایت می‌کند. پادشاه هخامنشی به‌نام خود شمشیر خویش را آن هم دور از سرزمین خود به‌کار نبرده، بلکه در راه اجرای فرمان‌های الهی، اعمال پادشاه مورد تصویب و تجویز خدای بزرگ است. این امر مبیّن اطاعت و انقیاد محض است.[۲]

و اگر حکومت استبدادی که «مبیّن اطاعت و انقیاد محض است»، برای تأمین انقیاد در جامعه‌ی دینی ایران باید به توجیه کردار خود از طریق مشیّت الهی بپردازد و باز اگر در کل تاریخ، حکومت استبدادی بر ایران سلطه داشته، بنابراین آیا نباید نتیجه گرفت ویژگی موردنظر نویسنده، خاص تاریخ‌نگاری فقط یک دوره نیست؟ در مورد پیش از اسلام به‌درستی گفته شده است:

تصور این که طرح تاریخ جهان را در همان آغاز آفرینش جهان از پیش مشخّص ساخته‌اند، احتمالاً در غیبت نسبی کنجکاوی انتقادی در تاریخ‌نگاری ایران مؤثر بوده است. تاریخ را نه «قاعده‌ای» برای سیراب کردن تشنگان حقیقت می‌دانستند، نه روش‌های آن را در مسیر یک چنین مقصودی افکنده بودند. ... نویسندگان آن اعضای طبقهٔ دبیران بودند که پیوند نزدیکی با روحانیون و نجبا داشتند و در خدمت منافع آنان بودند و اندیشه‌های آنان را بازگو می‌کردند. ... تاریخ به توده‌های مردم نیز فضایل

---

۱. شارپ، فارمن، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، انتشارات دانشگاه‌شیراز، صص ۷۹ـ۸۱.
۲. گریشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه‌ی محمد معین، ص ۱۷۲.

AVAYEBUF.wordpress.COM

وفاداری بی‌چون و چرا به پادشاهان و رعایت «نظم و قانون» می‌آموخت.[۱]

همین نکته در مورد تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام به‌صورتی که از طبری تا محمدتقی سپهر در تواریخ عمومی آمده، مطرح شده است:

> تاریخ‌نگاری عمومی در مفهوم توصیف اعمال الهی همراه با خلق منتخب آن ناشی شده است. تاریخ عمومی به‌صورت تاریخ رستگاری جامعهٔ مقدس الهی، یعنی جامعهٔ اسلامی متجلّی گردیده است.[۲]

پ. «در مجموع، نظریهٔ سلطنت تاریخ‌نویسان دورهٔ گذار **بازپرداختی "شرعی"** از نظریهٔ سیاست‌نامه‌نویسانی مانند خواجه‌نظام‌الملک است.» (ص ۳۰۰، زیرنویس). دکتر طباطبایی تا برای تاریخ‌نویسی دوران گذار و جریان انحطاطی آن ویژگی متمایزی قایل شود، به چنین مقایسه‌ای می‌پردازد و تا این نظر خود را مستند کند، نقل‌قولی از *تاریخ گیتی‌گشا* می‌آورد، که خداوند:

> در هر عهدی، به جهت انتظام امور عالم، سایهٔ عاطفت بر سر یکی از سرداران انداخته و ظلّ ظلیل بر مفارق آسایش‌گزینان هر کشور و مملکت و گوشه‌نشینان هر ولایت، ممهَّد ساخته که بندگان حضرتش از تابش آفتاب حوادث در امان و از تصادم تندبادِ فتَن برکران باشند. ... که صورت پذیرفتگان دست صنعش که جمهور عباد و سکان بلادند، در پناه دولت و حمایت او از آسیب نوائب و تعرض مصائب، مصون و محفوظ گردند... . (ص ۲۹۹)

حال نگاهی به سرآغاز سیرالملوک خواجه‌نظام‌الملک می‌اندازیم که آمده است خداوند:

> در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند، و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد، و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند، و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذراند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند؛ و چون ــ والعیاذبالله ــ از

---

۱. یارشاطر، احسان، همان، ص ۴۸۱.
۲. اشپولر، برتولد، همان، ص ۱۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمان‌های حق تعالی، پدیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند... .[۱]

تشابه کیفی دو متن، از جنبه‌ی نظریه‌سازی سیاسی آشکار است. در عین حال، در واقع می‌توان گفت که متن موسوی نامی اصفهانی از متن خواجه نظام الملک غیرشرعی‌تر و حتی باید گفت از نظر سیاسی مترّقی‌تر است. ازجمله در متن او صحبت از «کشور و مملکت» است که در نظریه‌پردازی خواجه از آن اثری نیست و تأکید بر رعایاست به‌جای سرزمین.

ت. «در سده‌هایی که با یورش مغولان آغاز شد و تا یورش افغانان و بر تخت نشستن نادر شاه ادامه پیدا کرد. تاریخ‌نویسان گاهی از بیم‌جان خود وقایع تاریخی را تحریف می‌کردند.» (ص ۲۹۱) طبعاً، باز هم این پرسش پیش می‌آید که آیا این ویژگیِ کل تاریخ‌نگاری ایران نبوده است؟ اگر در طول تاریخ ایران می‌شد اشرافیّت مستقلی را سراغ گرفت که تاریخ‌نگاران وابسته به خود را بپرورد، پس انتظار تحریف نشدن آثار تاریخی به اشاره‌ی اربابان قدرت، بی‌مورد نمی‌بود. همین یک دلیلِ مورد قبول دکتر طباطبایی کافی است تا دریابیم در کل تاریخ‌نویسی ایران با تحریفات ناشی از اِعمال نظر اربابان قدرت مواجه‌ایم. حتی به نظر می‌رسد که نثر منشیانه و متکلف تاریخ‌نویسان را از دوره‌ی مغول به بعد نباید صرفاً به‌عنوان نشانه‌ای از انحطاط تاریخ‌نویسی این دوران در نظر گرفت. تاریخ‌نویسانی که در خدمت اربابان قدرت بودند، هراسان از وحشی‌گریِ بی‌مرز مغولان یا تیموریان یا صفویان تا هم گوشه‌ای از رویدادها را آن چنان که روی می‌داده بنویسند و هم سر خود را حفظ کنند پشت سنگر نثر مصنوع و متکلفی قرار می‌گرفتند که به‌سادگی دریافته نمی‌شد و یا مانند آثار ادبی به چند صورت قابل تأویل بود. (هر چند می‌پذیریم در دوره‌ی زوال اقتدار ایلی از عباس اول به بعد، همین نثر متکلف در تاریخ‌نویسی پوششی شد بر محتوای حقیر و منحط آثار تاریخی.) حال تا جدا از این بحث کلی، نمونه‌ای نیز آورده باشیم آن را از عصر زرین

---

۱. خواجه‌نظام‌الملک، سیاست‌نامه، به کوشش جعفرشعار، ص ۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

فرهنگ ایران و در سلطنت عضدالدوله دیلمی برمی‌گزینیم. وی نخستین فرمانروای ایرانی پس از اسلام بود که در جریان تحکیم «هویت قومی» ایرانیان، خود را «شاهنشاه» خواند:

> ابواسحق ابراهیم بن هلال... در سال ۳۷۱ هجری تاریخ خاندان بویه را تحت عنوان «کتاب التاج فی دولة الدیلم» برای عضدالدوله دیلمی نوشته. ... گمان نمی‌رود که از لحاظ اعتبار تاریخی نیز ممتاز بوده باشد. زیرا هدف مستقیم آن تجلیل آل‌بویه بوده و خود مؤلف معترف است که برای نیل به این مقصود کتاب خویش را با تخیّلات محبّانه‌ای پر کرده است.[۱]

موضوع، احتمالاً چندان مشهور بوده که در جای دیگری نیز آمده است:

> ابراهیم‌بن هلال جالی ... که از سوی عضدالدوله ... مأمور شده بود که تحت نظارت مستقیم وی تاریخ خاندان بویه را بنویسد دَرِگوشی به دوستی گفت که جز دروغ و دغل نمی‌نویسد و همین اشاره نزدیک بود سرش را به باد دهد.[۲]

مرحله‌بندی تاریخ نویسی بعد از اسلام

دکتر طباطبایی نظر خود را نسبت به مراحل مختلف تاریخ‌نویسی ایرانیان در دوران اسلامی به‌طور مشخصّی ابراز می‌کند. ایشان برای این دوران، چهار مرحله‌ی تاریخ‌نویسی قایل است:

۱ـ «اندیشهٔ تاریخی نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی، کلامی ـ دینی بود، چنان که محمد جریر طبری، نویسندهٔ تاریخ‌الرسل و الملوک، متکلّم زمان خود نیز به‌شمار می‌آمد.» (ص ۲۷۹)

این نظرِ عموماً پذیرفته شده‌ای است. سنت ایرانی در تاریخ‌نگاری، برآمده‌ی تلاش در تدوین تاریخ اساطیری بود که در مرحله‌ی بعد از اسلام به نگرش تاریخیِ کلامی ـ دینی تحول پذیرفت. در عین حال، نویسنده معتقد است که «سیطرهٔ دورهٔ کلامی ـ دینی در تاریخ‌نویسی دورهٔ اسلامی بسیار کوتاه بود

---

۱. بارتولد، همان، ص ۴۷.
۲. گرونبام، فن گوستاو، همان، ص ۲۸۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

و... جای خود را به تاریخ‌نویسی خردمندانه داد.» (ص ۳۱۸)

۲ـ «سده‌های سوم تا ششم، در قلمرو تاریخ‌نویسی ایران‌زمین، ... دگرگونی عمده‌ای صورت گرفت و بازپرداخت نوآیینی از عناصر تاریخ‌نویسی دورهٔ پیش از اسلام، اندیشهٔ خردگرای یونانی و دریافتی خردمندانه از دیانت اسلام در عصر "نوزایش" آن ایجاد شد که مانند بخش‌های دیگر اندیشه در عصر زرین فرهنگ ایران مبیّن آگاهی "ملی" ایرانیان بود.» (صص ۲۸۰-۲۸۱)

۳ـ «با پایان گرفتن عصر زرین فرهنگ ایران و با آغاز دورهٔ زوال اندیشه، اندیشهٔ تاریخی نیز منحنی زوال اندیشه و انحطاط تاریخ ایران را دنبال کرد و در سده‌های میان یورش مغولان تا نوشته شدن *ناسخ‌التواریخ*، گرایش عمده، نسخ اندیشهٔ تاریخیِ خردمندانه و بیگانگی از آگاهی «ملی» بود.» (ص ۲۸۱)

اما با زوال عمومی جامعه‌ی ایران در زمان قاجاریان:

۴ـ «یگانه مجال و امکان تجدید اندیشهٔ تاریخی و تاریخ‌نویسی خردمندانه مانند دیگر عرصه‌های اندیشه در آغاز دوران جدید، در بیرون حوزهٔ تاریخ‌نگاری رسمی و در گسست از مبانی آن فراهم آمد، بی‌آن‌که بر شالودهٔ نقادی مبانی آن استوار شده باشد.» (ص ۲۸۳).[1]

---

۱. به‌اشاره می‌گوییم از گسست از «ناسخ‌التواریخ» تا میثاق با «تاریخ بیداری ایرانیان» که اولی معرف تاریخ بی‌تاریخ ما بود و دومی طلوع تاریخ‌مندی در جامعه‌ی ما، مغاکی وجود داشت که برای ایرانیان در آن شرایط ممکن نمی‌بود از آن با ابزار تفکر انتقادی بگذرند. "تاریخ بیداری ایرانیان» در شرایطی خلق‌شد که فقط می‌توانست با گسست از ناتاریخ‌مندیِ جامعه‌ی پیش از خود به وجود آید. چرا که اگر قرار بود این تاریخ با نقد مبانی خود، یعنی روند هزار ساله‌ی از تاریخ طبری تا ناسخ‌التواریخ سپهر متحقّق شود، این امر به ابزار خاصّی نیاز داشت که همان تفکر انتقادی در عرصه‌ی تاریخ و تاریخ‌نگاری بود. اما ایرانیان در حیات فکر «فلسفی» خود، تقریباً فاقد تفکر انتقادی بودند. (اشاره در اشاره بگوییم که درست به همین دلیل، در عرصه‌ی شعر و ادب، خلق شعر نو با نقد مبانی‌اش توسط نیمایوشیج در ایران ممکن شد.) اگر در غرب، رنسانس توانست به نقد مبانی خود، یعنی فرهنگ قرون وسطایی، بپردازد، این کار را ازجمله به‌وسیله‌ی تفکر انتقادی‌ای کرد

AVAYEBUF.wordpress.COM

در سنجش این مرحله‌بندی، در دو بخش قبلیِ این بررسی مباحثی را مطرح کردیم معرف این نکته که برای تاریخ‌نویسی دوران اسلامی نمی‌توان چنین مراحل متمایزی قایل شد. اما تا پیش از ارائه‌ی توضیح بیشتر این موضوع، نظر مکرر گفته‌ی نویسنده در این فصل را که انحطاط تاریخ‌نویسی در ایران با یورش مغولان آغاز شد، بررسی می‌کنیم.

دکتر طباطبایی معتقد است: «منحنی اندیشهٔ تاریخی در ایران و **انحطاطی که تاریخ‌نویسی در ایران به دنبال یورش مغولان پیدا کرد**، ... یکی از وجوه زوال اندیشه در ایران شد.» (ص ۳۱۷) این نظر با واقعیّت تطبیق ندارد. اشاره‌ای داریم به دو سه دلیل:

ـ هر حکومت استبدادی، هر چند هم که به‌زور و تغلّب به‌عنوان مهم‌ترین ابزار سلطه متکی باشد باز هم علی‌الظاهر نوعی مشروعیت را نیز می‌طلبد. این حکومت‌ها در ایران، مشروعیت سنتی و در مواردی خاص، مشروعیت فرهمندانه داشته‌اند. این مشروعیت سنتیِ سیاسی، برای برخی ـ مثلاً سامانیان یا آل بویه ـ مشروعیتِ برآمده از **هویت قومی** بود. آنان می‌کوشیدند تا نَسَب خود را به حکومت‌های باستانی ایران برسانند. وضعیت در مورد تسخیرگران به‌گونه‌ی دیگر بود. تسخیرگران ترک ـ مثلاً غزنویان و سلجوقیان ـ که نمی‌توانستند بر چنان مشروعیّتی تکیه کنند، با باج‌دهی به دستگاه خلافت، برای خود مشروعیت دینی دست و پا کردند. مغولان و تا شش ایلخان اول که مسلمان نبودند چه مشروعیّتی را می‌توانستند طلب کنند؟ به نظر ما، این فقط می‌توانست مشروعیّتی باشد که از اعتبار تاریخی مایه گیرد. دست‌کم این بود که تا می‌توانند تاریخ واقعی و یا افسانه‌پردازی شده‌ای از قدمت و بزرگی و قهرمانی قوم خود بپردازند. آنان برای اثبات استحقاق خود در فرمانروایی بر قومی که از نظر فرهنگ و تمدن بسیار برتر از آنان بود نیاز به گذشته‌ای درخشان داشتند. بنابراین، اتفاقاً تاریخ‌نویسی در مورد قوم خود را از همین

که از طریق بازتولید سنت تفکر انتقادیِ یونان باستان تدارک دید. (مؤلف به این نکته در صفحات (۳۴۳ـ۳۴۴) اشاره می‌کند.) به هر حال این موضوع مورد بررسی ما نیست.

AVAYEBUF.wordpress.COM

تسخیرشدگانِ با فرهنگ‌تر از خود طلبیدند؛ تاریخی آمیخته با افسانه، تا افتخار و استحقاق هر چه بیشتری برای آنان فراهم آورد. این امر به یک جریان تاریخ‌نگاری در ایران انجامید که در اوج خود در زمان غازان خان در *جامع‌التواریخ* بارز گردید.

ـ اما این روند تاریخ‌نگاری در چه شرایطی انجام می‌گرفت؟ شرایطی که همین مخدومین، دستگاه خلافت را سرنگون کرده و از این طریق، بختک تفکر شریعت‌مدارانه‌ای را از اندیشه‌ی تاریخ‌نویسان ایرانی برداشتند. از جمله نتایج این امر در تاریخ‌نگاری عبارت بود از گرایش به شرح عینی رویدادها، تقویت تاریخ عرفی و فاصله گرفتن از تاریخ مقدس و شیوه و سبک تواریخ عمومی.

ـ در دوران مغولان بود که تاریخ‌نگاری ایرانیان، به گسست قطعی از شیوه‌ی تاریخ‌نویسی عربی دست یافت. تا پیش از آن، تاریخ‌های بسیاری به‌زبان عربی و با ویژگی تاریخ‌نگاری عربی نوشته شده بود. اما در این دوره، با سقوط دستگاه خلافت و مسخر شدن ایران از سوی نیرویی که هیچ قرابتی با اعراب نداشت، گرایش به تاریخ‌نویسی به‌زبان فارسی و نیز جدایی از سبک و سیاقِ عربی تاریخ‌نگاری تقویت شد.

ـ مهم‌تر این که تسخیر ایران از سوی مغولان به‌مرور یک جریان اعتلای فرهنگی در ایران فراهم آورد. تسخیر ایران توسط مغولان اگر که به نتایج نامطلوب فرهنگی ازجمله گسترش تصوف و عرفانِ خردگریز و منحط انجامید، اما مجموعه‌ی فرهنگ ایران را به‌ویژه در عرصه‌ی ادب و هنر به تکاپو واداشت. در این تکاپو فقط عناصر نخبه‌ی وابسته به دربارها شرکت نداشتند، بلکه ازجمله به‌واسطه‌ی آمیزش محدود مغولان با ایرانیان از آغاز تهاجم‌شان تا غازان خان، ادب و هنر از انحصار دربارها خارج شده و به میان اقشار بالایی جامعه، و می‌توان گفت طبقه‌ی متوسط (البته نه به‌مفهوم امروزی آن) راه یافت و آن‌جا رشد کرد. این رشد ادب و هنر و به‌طورکلی فرهنگ را ــ که شامل تاریخ‌نویسی نیز می‌شود ــ باید حاصل تلاش دیگرباره‌ی ایرانیان برای صیانت از هویت قومی خود در برابر تسخیرگرانی دانست که وجه مشترکی با ایرانیان نداشتند و به چپاول همه‌جانبه‌ی‌شان دست یازیده بودند. در

AVAYEBUF.wordpress.COM

تاریخ‌نویسی نیز، تا حدودی خارج شدن مورخان از نظارت دربارها، و نیز تعلقات طبقاتی‌شان، ازجمله عواملی بود که باعث شد گرایش به گزارش عینی رویدادها تقویت شود.

به‌غیر از چنین دلایلی که معرف رشد، اعتلا، و گسترش تاریخ‌نگاری در عصر مغول است، کمیّت و کیفیّت تاریخ‌هایی که در دوره‌ی مغولان (ایلخانان) نوشته شده، به‌خودی خود گویای اعتلای تاریخ‌نگاری ایران در این دوره است. به همین اشاره می‌کنیم که اندیشمندان در مورد اهمیت و یکتاییِ اثر ارجمند *جامع‌التواریخ* در قرون وسطای ایران (و جهان) متفق‌القول‌اند:

> به‌دلیل وجود جامع‌التواریخ است که می‌توان مدعی اهمیت محوری منابع فارسی برای مطالعهٔ تاریخ امپراتوری مغول شد. هیچ یک از مردمان دیگر اثری قابل قیاس با آن پدید نیاوردند، و هیچ اثر فارسی دیگری نیز در این مقیاس تدوین نشده است.[۱]

بارتولد نیز درمورد این اثر می‌گوید:

> دائرةالمعارف بزرگ تاریخی بود ــ دائرةالمعارفی که در قرون وسطی هیچ یک از اقوام آسیا و اروپا دارای نظیر آن نبوده[اند]. امکان ایجاد چنین تألیفی با شرکت دانشمندان همهٔ اقوام، خود نشان می‌دهد که اگر شرایط و مقتضیات مساعدتری وجود می‌داشت، فتوحات مغول ــ که اقوام متمدن و با فرهنگ دور از یکدیگر را به هم نزدیک کرده بود، چه عواقب و نتایجی می‌توانست داشته باشد.[۲]

حال اگر بخواهم به آرای صاحب‌نظران تاریخ و فرهنگ ایران در باره‌ی تاریخ‌نگاری عصر مغول نیز نظری اندازیم، فقط به مورد جالبی اشاره می‌کنیم. بارتولد در عین حال که معتقد است:

> مطالب منقول نشان می‌دهد که در ایران تألیفات تاریخی در آن دوران [یعنی دوران ایلخانان] بسیار پیشرفت کرده بود...[۳]

---

۱. مورگان، دیوید، مغول‌ها، ترجمه‌ی عباس مخبر، ص ۲۵.
۲. بارتولد، همان، ص ۱۲۷.
۳. پیشین، ص ۱۳۷.

AVAYEBUF.wordpress.COM

استدلال می‌کند که به‌طورکلی، فرهنگ ایرانیان در عصر ایلخانان در همه‌ی زمینه‌ها رشد کرده است.[۱] اما یان ریپکا چنین می‌گوید:

> اگر چند حملهٔ مغول خواه ناخواه تأثیر فاجعه‌باری بر رشد و بالندگی فرهنگ ایرانی گذاشت... اما دقیقاً در طی همین دورهٔ نامیمون و مصیبت‌بار بود که تاریخ‌نگاری فارسی به اوج خود رسید؛ در واقع کتب تاریخی اصلی دورهٔ مغول در میان نفیس‌ترین کتبی قرار دارند که ملل اسلامی نوشته‌اند.[۲]

بارتولد و ریپکا حتی اگر در مورد تأثیر مغولان بر فرهنگ عمومی ایرانیان دو نظر کاملاً متفاوت داشته باشند اما در مورد پیشرفت تاریخ‌نگاری ایرانیان در این دوره اتفاق‌نظر دارند. این نظر را متفکران دیگری نیز ابراز کرده‌اند. آیرا ماروین لاپیدوس در همین مورد می‌گوید:

> با حمایت مغول‌ها و نظارت آنان، تاریخ‌نگاری [در ایران] شکوفا شد...[۳]

در موضوع مرحله‌بندی تاریخ‌نویسی در دوران اسلامی، اگر نویسنده شروع این مرحله را به‌درستی با جریان «کلامی ـ دینی» تاریخ‌نگارانه می‌سنجد، باید پرسید چنین جریانی از چه ویژگی‌هایی برخوردار بوده که با چنین صفتی از مراحل پیش و پس خود متمایز شده است؟ نویسنده به‌طور پراکنده به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند، اما می‌توان گفت در نظر داشتن به تاریخ عمومی، یعنی تاریخ جهان از آفرینش به بعد بر مبنای تاریخ مقدسی که از تورات و روایت قرآنی آن ریشه می‌گرفت؛ موکول کردن رویدادها به مشیّت الهی و سنجش آن‌ها در پرتو تقدیرگرایی دینی؛ ثبت رویدادهای تاریخی به‌صورت اخبار و حدیث و سیره و... در سبک خطابی ـ روایی؛ و... ویژگی‌های این سبک تاریخ‌نگاری به‌شمار می‌آید. اگر چنین است این روند از *تاریخ طبری* تا

---

۱. بارتولد، جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، ترجمه‌ی لیلا بن‌رشه، صص ۷۹ـ۹۹.

۲. ریپکا، یان، شعرا و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دوره‌ی مغول ـ از تاریخ ایران (کمبریج)، ج ۵، ترجمه‌ی حسن انوشه، ص ۵۸۵.

۳. لاپیدوس، آیراماروین، تاریخ جوامع اسلامی، ج ۱، ترجمه‌ی محمود رمضان‌زاده، ص ۳۷۶.

AVAYEBUF.wordpress.COM

ناسخ‌التواریخ ــ البته با فراز و نشیب‌هایی ــ در ایران پایدار ماند:

> تواریخ عالم در بین مسلمین تقریباً همه مبتنی است بر گزارش احوال عالم از هبوط و طوفان تا عصر مورّخ. حتی یک قرن پیش که در ایران، ناسخ‌التواریخ بوجود آمد هنوز هبوط آدم و طوفان نوح سرلوحهٔ مسائل تاریخ انسانی بشمار می‌آمد.[۱]

این جریان عام تاریخ‌نگاری به این صورت بروز می‌یافت که «تاریخ نگار»، تاریخ مبتنی بر مشیّت الهی و تقدیرگرایی دینی خود را از آغاز آفرینش شروع می‌کرد و چون به مراحل تاریخ واقعی و نزدیک به خود می‌رسید، به وقایع‌نگاری این دوره‌ی تاریخی می‌پرداخت. چنان که گفته شد، هر چند وقایع‌نگاری بخشی از تاریخ را منعکس می‌کند، اما وقایع‌نگاری، تاریخ نیست. نسبت وقایع‌نگاری به تاریخ را می‌توان با نسبت مجموعه‌ی برهم انباشته شده‌ی مصالح لازم برای ساختن یک ساختمان به ساختمانِ ساخته شده در نظر گرفت. با چنین مثالی، می‌توان بر این نکته تأکید کرد که سنت ساختمان‌سازی هرگز از برهم انباشتن مکرر و مداوم مصالح، ایجاد و بازتولید نمی‌شود؛ به همان ترتیب که سنت تاریخ‌سازی (و تاریخ) از زنجیره‌ی وقایع‌نگاری‌ها به وجود نمی‌آید. فقدان همین سنت، یعنی فقدان تحوّل و بازتولید تاریخ‌مندی، به‌معنای تأسیس نشدن هویت تاریخی است.

با این حال تاریخ‌نگاری ایران در طول هزار سال با فراز و نشیب‌هایی نیز همراه بوده است. در عصر زرین فرهنگ ایران، قرون سوم تا ششم هجری، در تقلای همه‌جانبه‌ی ایرانیان برای کسب «استقلال» از طریق بازتولید، استمرار و تحکیم هویت قومیِ خویش، بنا به ضرورت گرایش فکری خردمندانه‌ای در همه‌ی عرصه‌ها تقویت شد. طبعاً، رشد این گرایش به ابزارهایی نیاز داشت که ازجمله‌ی آن‌ها می‌توان ترجمه‌ی عربی آثار تمیستیوس از شارحان آثار افلاطون و ارسطو را برشمرد که در این دوره در اختیار متفکران ایرانی قرار گرفت. رشد گرایش‌های خردورزانه در بستر تفکر اسلامی، ازجمله نزد

---

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، همان، ص ۶۰.

AVAYEBUF.wordpress.COM

شعوبیه، معتزله، اخوان‌الصفا و... و آزادی نسبی در ارائه‌ی قرائت‌های مختلف دین اسلام نیز در اعتلای این گرایش مؤثر افتاد. این روند کلّی، ضرورتاً بر تاریخ‌نگاری ایرانیان نیز تأثیر نهاد و خردورزی در ثبت و تبیین رویدادهای واقعی را تقویت کرد. این حرکت به‌معنای دور شدن نسبی از تاریخ‌نگاری مبتنی بر تفکر کلامی ـ دینی بود.

از این چنین گرایشی اما نمی‌توان به‌عنوان یک جریان یا جنبش یا مرحله‌ی متمایزی در تاریخ‌نویسی ایرانیان یاد کرد. چرا که نه آثار تاریخی متعدد و کیفیتاً متمایزی از آثار پیش و پس خود به جای گذاشت و نه اصلاً این گرایش، دوامی آورد تا به جریانی در تاریخ‌نگاری تبدیل شود. به نظر می‌رسد دکتر طباطبایی تا این گرایش را به‌عنوان مرحله‌ی متمایزی تفکیک کند لازم است مستندات کافی به دست دهد. تأکید بر *شاهنامه*‌ی فردوسی از منظر تاریخ‌نویسی نمی‌تواند موجّه باشد. ایشان می‌گوید: «حکیم ابوالقاسم فردوسی، سرایندهٔ خردنامهٔ ایرانی، با بهره گرفتن از توانایی‌های زبان و ادب فارسی، تاریخ پهلوانی، حماسی و واقعی ایران‌زمین را در بازپرداختی خردمندانه در قالب زبان فارسی ریخت و **دورهٔ نویی از آگاهی "ملّی" در اندیشهٔ تاریخی ایران** آغاز شد. به این اعتبار، خردنامهٔ فردوسی را می‌توان **یکی از اسناد پر اهمیت تکوین اندیشه‌ی تاریخی در ایران‌زمین دانست**» (صص ۲۷۹-۲۸۰). مؤلف به‌درستی *شاهنامه* فردوسی را بازپرداخت ادبی خدای‌نامه‌های پیش از اسلام می‌داند. این در حالی است که از «خدای‌نامه»های پیش از اسلام به‌عنوان «نوشته‌های تاریخی دورهٔ باستان» یاد می‌کند. (ص ۲۸۱) آیا «خدای‌نامه» اثر تاریخی به‌معنای راستین آن بود و آیا می‌توانست از «فلسفهٔ تاریخ» خردمندانه ــ به‌مفهوم خرد فلسفی ــ برخوردار باشد؟ دکتر بهار در باره‌ی «خدای‌نامه» و ارتباط آن با *شاهنامه*‌ی فردوسی می‌گوید:

> ظاهراً *خدای‌نامه*... که مجموعه‌ای از اساطیر ایرانی است، در این دوره [= اشکانیان] شکل قطعی یافته است و این همان است که در دورهٔ اسلامی مایهٔ اصلی *شاهنامهٔ* فردوسی و بسیاری از داستان‌های حماسی دیگر شده است.[۱]

۱. مهرداد بهار ـ از اسطوره تا تاریخ ـ ص ۹۳.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آیا این اظهارنظر که: «اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری با توجه به سنت باستانی خود پیوندی با نوعی از "فلسفهٔ تاریخ" داشت» (ص ۲۸۷) باید ما را متقاعد کند که این نوعی «فلسفهٔ تاریخ» را با درک امروزی‌مان از این مفهوم، بفهمیم، و یا صرفاً در چارچوب آن نوع «فلسفهٔ تاریخ» دریابیم که در نگرش غایت‌شنا- سانه‌ی دینی - کلامی قابل درک است؟

از نظر ما در نگرش دینی زردشتی مفهومی وجود داشته ـ خَشَترَه ـ که عبارت بوده از «آرمان شهریاری اهورایی یا مینوی». در نگرش دَوَرانی و غایت‌شناسانه‌ی دین زردشتی در دوازده هزار سال، اهورامزدا عمدتاً به کمک انسان در نبرد با اهریمن پیروز شده و سلطنت اهورایی، به‌سخنی دیگر سلطنت آرمانی اهورایی، بر جهان چیرگی می‌یابد. در این حال، این «نوعی "فلسفهٔ تاریخ"»، عبارت است از سامان غایت‌شناسانه‌ی دینی. الگوبرداری از همین «آرمان شهریاری اهورایی یا مینوی» بود که بنیان نظریه‌ی سیاسی ایرانشهری را تشکیل داد. این الگو عمدتاً در زمان ساسانیان و برای توجیه حکومت استبدادی‌شان صورت بسیار منسجمی به خود گرفت. در این الگوبرداری که به نظریه‌ی آرمان شهریاری (نه شاه‌آرمانی) انجامید، شاه که نماینده‌ی خدا بر روی زمین ـ و در زمان ساسانیان، اصلاً از دوده‌ی خدایان ـ است، باید «سلطنت آرمانی گیتیانه» را با غلبه بر کل جهان مادی استقراربخشد.

از این‌جاست که شاهان اساطیری و افسانه‌ای ایران از کیومرث تا فریدون، شاه جهان‌اند و نه فقط شاه ایران. اما در عینیت تخاصمات با هپتالیان و رومیان در زمان ساسانیان، شاه افسانه‌ای، شاه ایران، باید با شکست دادن انیرانیان تمام قلمروهای دیگر جهان راکه انیران خوانده می‌شود، سلطنت آرمانی خود را بر کل جهان دنیوی استقرار بخشد. طبعاً، در این نبرد که تا پایان قطعی و آرمانی‌اش ادامه می‌یابد باید همه‌ی ایرانیان فقط و فقط در انقیاد محض شاه، او را در نبردش یاری دهند. یعنی برای این که اهورامزدا سلطنت آرمانی مینوی‌اش را استقرار بخشد، باید سلطنت آرمانیِ گیتیانه تحت هدایت «به‌دین» مستقر شود. اگر بتوان این الگوبرداری را «نوعی» «فلسفهٔ تاریخ» نام نهاد، درست می‌نماید که ویژگی‌های این «نوع» توضیح داده شود. و جدا از این،

AVAYEBUF.wordpress.COM

توضیح داده شود که بازپرداخت ادبی خدای‌نامه در *شاهنامه* نیز چه نوع اثر تاریخی و برخوردار از کدام اندیشه‌ی تاریخی ایجاد می‌کند. وقتی به‌طور مجرّد از «خرد» و «خردنامه» صحبت می‌شود، آیا توضیحی لازم نیست که «خرد» در حدود هزار سال پیش و آن‌گونه که فردوسی به آن پای‌بند بود، با خرد در ادراک امروزین متفاوت است؟ فردوسی در *شاهنامه* نشان می‌دهد که به جادو، فال و طالع‌بینی، وجود موجوداتی مثل دیو و پری و... معتقد است، و این همه را نیز طبعاً خردمندانه می‌داند. بیان ویژگی‌های خرد زمان فردوسی یا خرد آن‌طور که فردوسی به آن پای‌بند بوده، به‌معنای تهی بودن *شاهنامه* از خرد فلسفی نیست. فردوسی در آغاز، و بیشتر در پایان قصه‌ها به بیان نگرش خردمندانه‌ی خود نسبت به سازوکار جهان می‌پردازد. حکمت فلسفی فردوسی عمدتاً در این بخش‌ها بروز می‌یابد. توضیح ندادن جنبه‌های مختلف خرد در نزد فردوسی، خواننده را به قبول این داعیه‌ی نویسنده سوق می‌دهد که تاریخ‌نگاری عصر زرین فرهنگ ایران از تاریخ‌نگاری دوره‌ی پیش و پس از آن دوره، تفاوت کیفی داشته است.

اما مسئله فقط این بود که تحت تأثیر جریان عمومی عصر زرین فرهنگ ایران، تاریخ‌نگاری نیز تا حدی از سلطه‌ی تام و تمام گرایش عمومیِ «کلامی ـ دینی» دور شد. جریان خردمندانه‌ی تاریخ‌نگاری در ایران به جریان بارزی تبدیل نشد. اصلاً، شرایط این امر فراهم نبود. نه حکومت‌های مستقل ایرانی، جز سامانیان، به تاریخ وقعی می‌گذاشتند. (سامانیان هم عمدتاً از جریان کلامی ـ دینی حمایت کردند و نشانه‌اش تاریخ بزرگ بلعمی که بازپرداخت فارسی از *تاریخ طبری* بود.) و نه ترکان غزنوی و سلجوقی به حمایت از تاریخ‌نگاری پرداختند.

زنجیره‌ی تاریخ‌های عمومی تا *ناسخ‌التواریخ* هرگز قطع نشد و هم‌چنان که وقایع‌نگاری جریان عمده‌ی تاریخ‌های نزدیک به زمان مورّخ به‌شمار می‌آمد. تنها در دو مرحله است که روال این رویکرد به تاریخ، تحت تأثیر عصر زرین فرهنگ ایران و حمایت مغولان و ایلخانان از تاریخ‌نگاری عرفی، تا حدی تضعیف می‌شود. همین روند مسلّط تاریخ‌نگاری ـ تاریخ عمومی مبتنی بر

AVAYEBUF.wordpress.COM

تاریخ مقدس و وقایع‌نگاری دوره‌ی نزدیک به زندگی تاریخ‌نگار ــ با فرو غلتیدن جامعه‌ی ایران بـه دوران زوال و انـحطاط خـود پس از عـباس اول صفوی، به زوال و انحطاطی دچار آمد که تکرار پرملال مطالب از نظر محتوا، و اتخاذ نثر متکلف و مصنوع از نظر شکل، ازجمله بروزات آن بود. در این گرایشِ انحطاطی است که البته نگرش عرفانی نـیز بـر تـاریخ‌نگاری تأثـیر می‌گذارد، چرا که در این دورانِ انحطاط، به‌درستی و مطابق نظر مؤلف، در ایران عارفان و صوفیان به متفکران قوم تبدیل شده بودند و این بی‌گمان در تشدید گرایش انحطاطی تاریخ‌نویسی مؤثر بود. اما آیا هم‌چنان کـه مـؤلف معتقد است، تأثیر عرفان منحط و مبتذل را تا حد ویژگی متمایز تاریخ‌نویسی این دوره باید بالا برد؟ (صص ۳۱۳-۳۱۵)

به نظر می‌رسد که صِرف اظهارنظرهای کلی نتواند خواننده را نسبت بـه مرحله‌بندی تاریخ‌نویسی موردنظر مؤلف در دوران اسلامی متقاعد کند. دکتر طباطبایی می‌گوید: «در عصر زرین فرهنگ ایران، "خرد" به ضابطه‌ای در همهٔ عرصه‌های حیات اجتماعی و نظریه‌پردازی ازجمله تاریخ‌نویسی تبدیل شد. ... در دورهٔ اسلامی به‌ویژه در ایران، ضابطهٔ خرد توانست در کـنار شـرع، استقلالی پیدا کند و در نظریه‌پردازی، خرد چونان ضابطهٔ بنیادین بـه‌شمار آید.» (ص ۳۳۰)

آیا واقعاً «در همهٔ عرصه‌های حیات اجتماعی و نظریه‌پردازی» در عصر زرین فرهنگ ایران، خرد به یک ضابطه تبدیل شد؟ اصلاً «دورهٔ اسلامی» که در آن، ضابطه‌ی خرد استقلال پیدا کرد شامل چه دوره‌ای است؟ آیا می‌توان در کل جامعه‌ی سنتی ایران متفکری را سراغ گرفت که در تفکر او خرد نسبت به «شرع»، استقلال یافته باشد؟ و باز هم این پرسش اساسی پیش می‌آید که اصلاً این «خرد»ی که نویسنده این همه بر آن تأکید کرده و آن را «ضابطه‌ای بنیادین» برای عصر زرین فرهنگ ایران قرار داده، چه نوع «خرد»ی است؟ خرد فلسفی است یا خرد کلامی یا کلامی‌ساز؟ بیهقی در تاریخ خود آورده که فرمانروایی حاصل تقدیر الهی است:

و هر کس که آن را از فلک، کواکب و بروج دانـد آفـریدگار را از مـیانه

AVAYEBUF.wordpress.COM

بردارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ بود.[۱]

بیهقی در این اظهارنظر فرمانروایی را یا حاصل تقدیر الهی می‌داند و یا نتیجه‌ی بختی طالع‌بینانه؛ جالب این که مورخی که در عرصه‌ی تاریخ‌نگاری ایران تا پیش از دوران معاصر ــ عمدتاً به‌واسطه‌ی نثر خود و عینی‌گرایی‌اش ــ از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است، برای فرمانروایی هیچ علت سومی قایل نیست. حال باید پرسید کسی با چنین باورهایی، به چه نوع «خرد»ی پای‌بند است؟ این، خرد کلامی است از نوع خردی که غزالی و تا حدود کمتری ناصرخسرو به آن معتقدند، و یا خرد فلسفی که خیام و تا حدود کمتری ابن مسکویه‌ی رازی آن را باور دارند؟ حال هر چند به‌درستی باور داشته باشیم که بیهقی در شرح رویدادها تا حدی از سلطه‌ی نگرش تقدیرگرا بر تاریخ فاصله می‌گیرد و به شرح عینی رویدادها می‌پردازد، آیا این کافی است تا بتوان به چنان قضاوت کلی در مورد ضابطه‌ی بنیادین بودن خرد ــ آن هم خرد فلسفی که احتمالاً موردنظر دکتر طباطبایی بوده ــ رسید؟

۱. بیهقی، ابوالفضل، همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.

AVAYEBUF.wordpress.COM

نمایه

آ

آصف، محمدهاشم (رستم الحکما)، ۸۸، ۱۶۳-۱۵۹
آقامحمدخان قاجار، ۶۲-۵۹، ۸۷، ۹۲
آق قویونلو، ۲۳
آل بویه، ۲۳۱
آناتولی، ۲۳
آیینه اسکندری، (ک)، ۲۱۸
آیینهٔ شاهی، (ک)، ۱۵، ۱۷

الف

ابن مسکویه رازی، ۱۸-۲۱۷، ۲۲۳، ۲۴۰
ابن مطهر حلّی، ۴۶-۴۴، ۷۶
ابن مقفع، ۱۱۸، ۱۴۸
اُتِر، ژان، ۱۵۵
احسایی، شیخ احمد، ۶۱
اخباریان، ۲۹، ۵۸، ۸۵، ۱۲۲
اخلاق شاهی، (ک)، ۳۲، ۳۴
اخلاق محسنی، (ک)، ۳۲، ۳۳، ۳۴
اخوان‌الصفا، ۲۳۶
ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیر، (ک)، ۱۱۸
اردبیلی، ملا احمد، ۸۹
ارسطو، ۱۳۰، ۲۳۵
ارض روم، ۱۹۸، ۱۹۹
استاجلو، مرشد قلی‌خان، ۱۷۹، ۱۸۳
اسکندربیک ترکمان، ۴۹
اشکانیان، ۱۰۷، ۱۵۰، ۲۳۶
اصولیان، ۲۹، ۹-۵۸، ۸۵، ۹۲، ۱۲۲
افلاطون، ۳۵، ۱۳۰، ۲۳۵
الیاس، نوربرت، ۱۶۸
امام، ۴۰، ۴۵، ۶۳، ۷۳، ۷۴
امامت، ۲۴، ۲۸، ۳۸، ۲-۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۹۰
امام دوازدهم، ۳۹
امام هفتم، ۲۷، ۳۰
اندیشه‌ی ایرانشهری، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۵۴، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۷، ۱۰۲، ۱۳۴، ۱۷۱، ۱۷۴
اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری، ۲۴، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۶۰، ۱۷۴، ۲۲۴
انوشیروان، ۳۳، ۶۱، ۱۰۹
اهریمن، ۱۰۱، ۱۰۶، ۲۳۷
اهورامزدا، ۱۰۴-۱۰۱، ۲۶-۱۲۵، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۷
ایلخانان مغول، ۲۴، ۱۸۶، ۲۱۸

ب

بارتولد، و.، ۲۱۱، ۱۵-۲۱۴، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۴
بایدو، ۱۸۷
بایقرا، ۳۲
بحرین، ۲۶

برایان، پیر، ۱۰۰
بردیا، ۱۷۸
بروکلمان، کارل، ۱۰۳، ۱۸۲، ۲۱۴
بصره، ۱۹۸، ۱۹۹
بغداد، ۱۹۸، ۱۹۹
بلاذری، ۲۱۴
بندهش، (ک)، ۱۱۸
بوسوئه، ژاک بنینی، ۲۰۲
بهار، مهرداد، ۱۰۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۳۶
بهبهانی، آقامحمدباقر، ۵۸
بیهقی، ابوالفضل، ۱۷-۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۰

پطروشفسکی، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۴

ت
تاریخ بلعمی، (ک)، ۲۳۸
تاریخ بیهقی، (ک)، ۲۱۶، ۲۱۷
تاریخ طبری، (ک)، ۱۶-۲۱۴، ۲۲۰، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۸
تاریخ گیتی‌گشا، (ک)، ۲۲۷
تجارب‌الامم، (ک)، ۲۱۷، ۲۱۸
تحفة‌الملوک، (ک)، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۳۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۳
ترزا، ماریا، ۲۰۲
ترکمانچای، ۱۴، ۱۳۹
تسنن، ۲۵، ۲۷، ۵۷
تشیع، ۱۹، ۲۲، ۳۱-۲۴، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵۹، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۱۲۲، ۱۳۴-۳۷، ۱۴۲، ۱۶۵، ۱۶۸
تشیع امامیه، ۲۵
تصوف، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۵۲، ۵۳، ۷۷-۹، ۸۳، ۸-۸۵، ۹۰، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۶۵، ۱۶۸، ۲۳۲
تصوف خانقاهی، ۲۲، ۲۵، ۷۹، ۸۰
تمیستیوس، ۲۳۵
تورات، (ک)، ۲۱۳، ۲۳۴
تیمور، ۳۲، ۱۹۵

ج
جامع‌التواریخ، (ک)، ۲۳۲، ۲۳۳
جبل عامل، ۲۶، ۲۷، ۴۸
جنید، ۲۲
جیمز اول، ۲۰۲

چین، ۹۷، ۹۸

ح
حائری، عبدالهادی، ۶۲، ۶۵، ۷۳، ۹۴
حارثی، عبدالصمد، ۲۶
حرمسرا، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳
حکومت فقهی-شرعی، ۲۸، ۳۱-۳۰، ۴۶-۴۳، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۸-۹۴
حنظله، عمربن، ۴۷
حیدر، ۲۲

خ
خدای‌نامک، (ک)، ۲۱۱
خسرو اول، ۱۱۴
خلیفه، ۳۵، ۴۰، ۵۱، ۶۳، ۶۴، ۱۷۲

AVAYEBUF.wordpress.COM

خواجه نظام‌الملک، ۲۴، ۳۵، ۴۱، ۱۵۰، ۱۷۴، ۲۲۷، ۲۲۸
خیام، ۲۴۰

د
داریوش اول، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۷۸، ۲۲۵
دُری افندی، احمد، ۱۵۷
دومان، رافائل، ۱۵۵
دوورژه، موریس، ۱۰۳
دین زردشتی، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۲۳۷
دینکرد، (ک)، ۱۷۱

ر
رازی، نجم‌الدین، ۸۰، ۸۱
رستم‌التواریخ، (ک)، ۸۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱
رشیدالدین فضل‌الله، ۲۴، ۱۸۶
روزنتال، فرانتس، ۲۱۲
روضة‌الانوار عباسی، (ک)، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۳۰، ۴۰-۳۶، ۴۲، ۴۳، ۸۳
روم، ۹۸
ریپکا، یان، ۲۳۴

زرتشت، ۶۹، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۵، ۱۷۱

ژوزف دوم، ۲۰۲

س
ساسانیان، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۴۹، ۱۶۵، ۴-۱۷۲، ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۳۷
سامانیان، ۲۳۱، ۲۳۸
سانسون، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹
سبزواری، ملا محمدباقر، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۳۰، ۳۱، ۴۳-۳۵، ۵۱، ۸۳
سپهر، محمدتقی، ۸۸، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۳۰
سجستانی، ابوسلیمان، ۲۲۳
سلجوقیان، ۲۴، ۸۷، ۱۷۹، ۲۳۱
سلطان‌الواعظین، ۸۸
سلطان محمد، ۱۸۱
سلطنت، ۵۲
سلطنت فاضله، ۳۷
سلطنت ناقصه، ۳۷
سوگ سیاوش، (ک)، ۱۷۶
سهروردی، ۱۴۸
سیاست‌نامه، (ک)، ۳۵
سیاست‌نامه‌نویسی، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۳۱، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۵۱، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۷۴، ۷۵، ۸۷، ۸۸، ۹۵
سیرالملوک، ۱۵۰، ۲۲۷
سیوری، راجر، ۲۱، ۴۸، ۵۰، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۱۲۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۶

ش
شاردن، ژان، ۹۱، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۲-۳، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۱
شاملو، علی‌قلی خان، ۱۷۹
شاه، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۲-۴۱، ۴۵، ۱-۵۰، ۵-۵۴، ۵۷، ۶۲-۶۰، ۶۴، ۶۹، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۷،

AVAYEBUF.wordpress.COM

۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲،
۱۰۳-۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۵۰،
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۳،
۱۷۰-۷۴، ۱۸۵، ۱۸۸-۹، ۲۰۱،
۲۰۳، ۲۰۵، ۲۶-۲۲۲، ۲۳۷
شاه اسماعیل اول، ۲۲، ۳۰
شاه اسماعیل صفوی، ۲۲، ۲۳، ۳۰،
۴۸، ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۷۸
شاه تهماسب، ۲۳، ۳۰-۲۸، ۳۴، ۴۷،
۴۸، ۴۹، ۸۳، ۱۸۱
شاه سلطان حسین صفوی، ۴۴، ۵۰،
۵۱، ۵۲، ۵۶، ۹۱، ۱۱۶، ۱۵۴،
۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۱، ۱۹۹
شاه سلیمان، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۷۳،
۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹
شاه عباس اول، ۵، ۲۵، ۴۰، ۴۹،
۵۰، ۸۷، ۸۹، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳،
۱۲۷، ۴۴-۱۴۳، ۵۱-۱۵۰، ۱۷۷،
۹-۱۷۸، ۸۶-۱۸۳، ۲۰۱-۱۸۸،
۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۸، ۲۳۹
شاه عباس دوم، ۱۷، ۳۱، ۳۵، ۱۹۱
شاهنامه، (ک)، ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۳۸
شریعتنامه‌نویسی، ۱۷، ۴۰، ۴۲
شعوبیه، ۲۳۶
شوشتری، ملا حسن‌علی، ۳۵
شهید ثانی، ۲۶
شیخ بهایی، ۳۵
شیخ صفی، ۲۲
شیخیه، ۶۱
شیعه‌ی امامیه، ۲۴، ۲۵

ط

طبری، محمد ابن جریر، ۲۱۳، ۲۱۴،
۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۲۹
طوسی، خواجه نصیرالدین، ۶۷، ۶۸،
۷۹

ظ

ظل‌الله، ۲۱، ۲۴، ۶۰

ع

عاملی، بهاءالدین، ۲۶
عاملی، حرّ، ۲۶
عصر غیبت، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۳۹،
۴۱، ۴۶، ۵۳، ۷۲، ۷۵، ۹۳
عضدالدوله دیلمی، ۲۲۹
علامه حلّی، ۴۴

غ

غازان خان، ۸-۱۸۶، ۱۸۷، ۲۳۲
غزالی، امام محمد ۳۵، ۱۵۰، ۱۷۴،
۲۴۰
غزنویان، ۲۲۵، ۲۳۱
غُلات شیعه، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷

ف

فارابی، ابونصر، ۶۷، ۱۱۸
فتحعلی شاه قاجار، ۱۷، ۳۱، ۶۲-۵۹،
۶۰، ۶۱، ۹۲، ۹۳، ۱۶۰
فرانکلین، ویلیام، ۱۵۷
فراهانی، قائم‌مقام، ۸۸
فردریک کبیر، ۲۰۲
فردوسی، ابوالقاسم، ۲۰-۲۱۹، ۲۳۶،
۲۳۸
فقه اهل سنت، ۲۸
فقه تشیع، ۲۶، ۲۸
فقه سیاسی، ۲۵، ۵۱
فقه سیاسی شیعه، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۲۹،
۳۰، ۳۱، ۴۴-۴۱، ۵۱، ۶۳، ۷۱،

AVAYEBUF.wordpress.COM

۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۲-۸۰، ۸۷، ۸۸
فقه شیعه‌ی امامیه، ۲۵
فلسفه‌ی تاریخ، ۹۸

ق
قرآن، ۳۹، ۴۱، ۴۴، ۶۰، ۲۱۳
قره قویونلو، ۲۳
قوام شیرازی، اسدالله، ۸۸

ک
کاترین کبیر، ۲۰۲
کارِری، جِمِللی، ۱۵۵
کارنامه‌ی اردشیر بابکان، (ک)، ۲۱۱
کاشانی، فیض، ۱۵، ۱۷
کاشف‌الغطا، شیخ جعفر، ۶۲، ۹۳
کاشفی، ملا حسین واعظ، ۳۲، ۳۳
کرکی، علی بن عبدالعالی (محقق ثانی)، ۲۶، ۲۶، ۳۱، ۴۶، ۴۷، ۸۳، ۸۶
کرمانی، میرزا آقاخان، ۲۱۸
کروسینسکی، ۱۲۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۸۰
کریتر (سنگنبشته)، ۱۱۸
کریستن‌سن، آرتور، ۲-۱۷۱، ۱۷۴
کشفی، سید جعفر، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۳۱، ۴۴، ۵۱، ۸۳-۶۲، ۸۶، ۹۴
کمال‌الدین درویش نطنزی، ۲۶
کمپفر، ۴۱، ۱۱۷، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۴
کوروش، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۲۶

گ
گناوت، ولفگانگ، ۱۰
گیلانی قمی، حسن، ۶۰

ل
لویی چهاردهم، ۲۰۲
لهستان، ۱۹۸

م
مادها، ۱۳۱
مارکس، کارل، ۱۳۰، ۱۳۱
ماساژت‌ها، ۱۰۱
مانوی، ۱۰۷، ۱۴۹
مجلسی، ملا محمدباقر، ۲۶، ۶-۴۴، ۵۸-۵۰، ۷۴، ۸-۷۶، ۸۶، ۹۰، ۹۴، ۱۲۸
محقق اردبیلی، ۴۷
محمدبیک ترکمان، ۲۹
محمدحسن بن ابوطالب، ۸۸
مدارای دینی، ۲۹-۱۲۰، ۴۹-۱۴۷
مدارای فرهنگی، ۱۲۴، ۱۲۵
مدینه‌ی فاضله، ۱۱۸
مردوخ، ۱۲۶
مرشد کامل، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۸۶
مرصادالعباد، (ک)، ۸۰، ۸۱
مروج الذهب، (ک)، ۱۱۴
مزدکیان، ۱۴۹
مسکوب، عبدالرحیم، ۱۷۶
مظفرالحسینی الطبیب‌الکاشانی، ۳۲، ۳۴
معتزله، ۲۳۶
مکتب حلّه، ۳۰
منتسکیو، ۱۱۱، ۱۳۱
منشار، شیخ علی، ۲۶
موسوی اصفهانی، ۲۲۸
میرزای قمی، ۶۰، ۶۱، ۶۲
میرفندرسکی، ۳۵
میر ویس افغان، ۱۳۸

AVAYEBUF.wordpress.COM

میزان‌الملوک، ۳۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۱، ۷۲، ۸۰، ۸۱، ۸۳
مینورسکی، ۹۰، ۱۵۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۷

ن
نادر شاه، ۵۷، ۵۸، ۸۷، ۱۱۴، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۸
ناسخ‌التواریخ، (ک)، ۸۸، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۸
ناصرخسرو، ۲۴۰
نامه‌ی تنسر، (ک)، ۳۵، ۴۵، ۱۱۸، ۲۱۱
نایب امام، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۴
نبوکدنصر، ۱۲۶
نجم‌الدین، جعفربن یحیی (محقق اول یا محقق حلّی)، ۴۴
ندیم بارفروش، محمد، ۸۹
نراقی، ملا احمد، ۹۴
نصیحة‌الملوک، (ک)، ۳۵، ۱۵۰
نظریه سلطنت مطلقه، ۱۷، ۶۲، ۸۶، ۱۷۰
نظریه‌ی امامت، ۴۲، ۴۵
نظریه‌ی حکومت سلطنتی، ۴۵
نظریه‌ی سلطنت، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۴۰، ۸۲، ۶-۸۴، ۸۹، ۱۱۰، ۱۳۴، ۱۷۴، ۲۲۴، ۲۲۷
نقطویه، ۴۸
نولدکه، تئودور، ۱۰۹
، ۱۵
نیابت امام، ۲۴، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۸۴
نیابت خاصه، ۴۶
نیابت عام، عامه، ۴۶، ۴۷، ۴۸

و
وحدت اضداد، ۱۰۱، ۱۰۲
ولایت فقیه، ۴۶، ۴۷، ۷۲، ۸۵، ۸۹، ۹۴، ۹۵
ویتفوگل، کارل، ۱۳۰

ه
هابز، تاماس، ۱۱۳
هخامنشیان، ۲۶-۱۲۵، ۱۳۱، ۱۷۵
هگل، فردریش ویلهلم، ۹۹ - ۹۷، ۶-۱۰۱، ۱۰۹، ۱۳۰، ۲۰۹، ۲۲۰
هند، ۹۷، ۹۸
هنوی، جانس، ۱۵۴، ۱۵۶
هینتس، والتر، ۱۰۳

ی
یارشاطر، احسان، ۱۷۵، ۲۱۲، ۲۱۹، ۲۲۷
یونان، ۹۸

AVAYEBUF.wordpress.COM

از این نویسنده منتشر کرده‌ایم:

در پیرامون خودمداری ایرانیان

خودمداری (معادل خودمحوری، تک‌روی) ــ متمایز از فردگرایی غربی ــ یکی از ویژگی‌های روانشناسی خاص ما ایرانیان در قلمرو هستی فردی و اجتماعی‌مان می‌باشد. در این رساله گرایش انسان به زندگی در قلمرو رفع نیازها و تحقق منافع شخصی و خصوصی آنی و فوری به عنوان تعریف خودمداری در نظر گرفته می‌شود. در سنجش زمینه‌های خودمداری حکومت استبدادی به عنوان مهم‌ترین عامل روبنایی آن معرفی شده و سپس وحدت و تضاد خودمداری و حکومت استبدادی همراه با شیوه زندگی خودمدارانه همچنان که برخی ویژگی‌های فکری، کرداری و عاطفی خودمداری مورد بررسی قرار می‌گیرد. در پایان نیز اشاره‌ای می‌شود به چگونگی مبارزه با خودمداری به عنوان یکی از موانع مهم در روند تحقق تجددخواهی در ایران و استقرار حق ایرانیان در تعیین سرنوشت خود.

استبداد در ایران

دراین کتاب عمدتاً به«چگونگیِ» کارکرد حکومت استبدادی پرداخته شده تا به «چرایی»اش. زیرا «چراییِ» آن به تاریخ گذشته‌ی ایران مربوط است و نه به دوران ماصر. در دوران معاصر دیگر این حکومت به هیچ ضرورت تاریخی اتکا نداشته است. در بررسی چگونگی حاکمیت و کارکرد این نوع حکومت، برخی شیوه‌های توجیه آن، بعضی از ابزارهای سلطه‌ی آن و نیز جنبه‌هایی از کارکردهای اجتماعی آن مورد توجه بوده است.

در عین حال پرداختن به استبداد، پرداختن به میراث خود و یعنی پرداختن به «خود» است. زیرا به واسطه‌ی رابطه‌ی «خدایگان ـ بنده» که حکومت استبدادی به آن متکی است ــ «بنده»ای باید باشد تا «فرد»ی در خدایگانی هویت و امنیت یابد و به رسمیت شناخته شود. پس، پرداختن به استبداد، پرداختن به «خود» است، به این که ما ایرانیان چه بوده‌ایم و چه هستیم.

AVAYEBUF.wordpress.COM

آزادی وجدان مفهومی پسا‌پیامبری / حاتم قادری
استبداد در ایران / حسن قاضی مرادی
اطاعت از اتوریته (یک دیدگاه تجربی) / استانلی میلگرام / مهران پاینده - عباس خداقلی
بحران در اقتصاد جهانی / رابرت برنر / حسن مرتضوی
تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس / سون اریک لیدمان / سعید مقدم
تجدد و تجدد ستیزی در ایران / عباس میلانی
توصیف، تبین و نقد / کمال خسروی
جامعه‌شناسی خودمانی (چرا درمانده‌ایم) / حسن نراقی
چند گفتار در باره توتالیتاریسم / مجموعه مقالات / ترجمه عباس میلانی
خنده در خانه تنهایی (مجموعه داستان) / بهرام مرادی
در باره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل / کارل مارکس / مرتضی محیط
در پیرامون خودمداری ایرانیان / حسن قاضی مرادی
رساله‌ی دکترای فلسفه‌ی مارکس / کارل مارکس / محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی
سالهای گمشده، از انحصارطلبی انقلابی تا سرکوب دولتی / حمید شوکت
سیاها (یک دلقک بازی) / ژان ژنه / عاطفه طاهایی
عصر امپراتوری / اریک هابسبام / ناهید فروغان
فراسوی سرمایه: بحران ساختاری نظام سرمایه / ایستوان مزاروش / مرتضی محیط
کارل مارکس زندگی و دیدگاه‌های او / مرتضی محیط
ماتریس زیبایی / بهمن بازرگانی
معماری ایران / آرتور پوپ / غلامحسین صدری افشار
معمای هویدا / عباس میلانی
نگاهی از درون به جنبش چپ ایران (گفتگو با ایرج کشکولی) / حمید شوکت
نگاهی از درون به جنبش چپ ایران (گفتگو با کورش لاشایی) / حمید شوکت
نمایشنامه نویسان ایران ۱ (از آخوندزاده تا بهرام بیضایی) / منصور خلج
یک زندگی (خاطرات مادر بزرگ سان‌تر) / سرژ گرفتو / سیروس سهامی
یا مرگ یا تجدد (دفتری در شعر و ادب مشروطه)

منتشر می‌شود

آوایی از اعماق (مجموعه داستان) / مسعود عطایی
تمام مردان شاه (داستان خلع ید و کودتای ۲۸ مرداد بر اساس اسناد CIA) / ا. کینگزر
دولت و جامعه مدنی / آنتونیو گرامشی / عباس میلانی
علیه لنینیسم / کارل کائوتسکی / منوچهر صالحی
کارل مارکس: زندگی و دیدگاه او (جلد دوم) / مرتضی محیط
مشروطه‌ی ایرانی و پیش‌زمینه‌های نظریه‌ی ولایت فقیه / ماشاءالله آجودانی
نقد فلسفه‌ی حق هگل / کارل مارکس / دکتر محمود عبادیان - حسن قاضی مرادی
والدین و بدرفتاری کودکان (راه حل‌ها) / جفری کلی / مینا ملکی معیری
هخامنشیان / پیر بریان / ید فروغان
یا سوسیالیسم یا بربریت . یستوان م ش / مرتضی محیط

AVAYEBUF.wordpress.COM

مجله اینترنتی آوای بوف

قدر دکتر طباطبایی نزد پژوهشگران و علاقه‌مندان مطالعه‌ی تاریخ ایران شناخته شده است. ایشان در کتاب اخیرش ارائه‌ی «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران» را بشارت داده و «امکان تدوین نظریهٔ انحطاط ایران» را «تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی» در دوره‌ی تاریخیِ از صفویه تا قاجار بررسی کرده است. براساس تصویر ویژه‌ای که از سیر اندیشه‌ی سیاسی نزد حاملان آن ترسیم کرده است، دکتر طباطبایی به نتایج و احکامی رسیده است. در کتاب حاضر با هدف مشارکت در گسترش مباحث «عقب ماندگی» ما، هم این تصویر از سیر اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی موردبحث و هم آن طرح و تدوین، بررسی و نقد شده‌اند. علاوه بر این برخی دیگر از مهم‌ترین نظرات ایشان به پرسش گرفته شده و نیز جنبه‌هایی از عقب‌ماندگی و انحطاط ایران در کل تاریخ آن مورد تأمل قرار گرفته است.

۲۰۰۰ تومان

ISBN: 964-7514-27-1
9 789647 514279

نشر اختران

AVAYEBUF.wordpress.COM