**گزارشی از جلسه نقد و بررسی کتاب «مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی»**

**سخنرانان: دکتر آقاجری ـ دکتر داریوش رحمانیان**

**مشخصات کتاب**:

آقاجری، هاشم (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۶۶۴ص.

جلسه نقد کتاب «مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی» با حضور نویسنده کتاب دکتر سیدهاشم آقاجری عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس و دکتر داریوش رحمانیان عضو هیئت علمی دانشگاه تهران در خردادماه ۱۳۹۱ در بنیاد فرهنگی شریعتی برگزار شد. در ابتدای جلسه دکتر رحمانیان به بیان نظرات خود پیرامون کتاب پرداخت و پس از آن دکتر آقاجری توضیحاتی پیرامون بحث‌های مطرح شده ارائه نمود. آنچه در پی خواهد آمد شرح خلاصه‌ای از مباحث طرح شده توسط این دو مورخ است.

**داریوش رحمانیان: شخص‌محوری و مشکله عدم شکل‌گیری دولت**

دکتر داریوش رحمانیان در ابتدا به فاصله ۲۰ ساله زمانی میان انجام پژوهش و چاپ آن اشاره کردند و افزودند:

«درباره کتاب آقای دکتر آقاجری اولین مطلبی که می‌توان گفت این است که بعنوان رساله‌ای تفصیلی نوشته شده و ۲۰ سال منتظر مانده تا بتواند چاپ شود. بنابراین خود دکتر آقاجری می‌تواند به‍عنوان منتقد وارد شود. خود من هیچ چیز تا به امروز ننوشته‌ام که فردا نگویم‌‌ای کاش این را نمی‌نوشتم یا آن مطلب را جور دیگری مینوشتم بهتر بود. بنابراین ما در اینجا با متنی سروکار داریم که جدای از مولف‌ آن حیثیت مستقلی نیز دارد و الان خود مولف می‌تواند با آن برخورد تاریخی و نقادانه نیز بکند.

عنوان کتاب آقای دکتر آقاجری «مقدمه‌ای بر دین و دولت در ایران عصر صفوی» است. تا آنجایی که بنده دانشم و اطلاعاتم اجازه می‌دهد در سال ۶۷ که این متن نوشته شده در زبان فارسی چنین موضوعی مورد بررسی و طرح قرار نگرفته است. ولی از آن زمان تاکنون چندین کتاب و متن تالیف شده در همین موضوع داریم که بعضا رساله‌های دانشگاهی هستند. مثلا کتاب خانم مریم میراحمدی که چاپ نخست آن با عنوان «دین و مذهب در عصر صفوی» در آمد و بعد یا عنوان «دین و دولت در عصر صفوی» به چاپ رسید. همچنین کتاب آقای رسول جعفریان که با عنوان «دین و سیاست در عصر صفوی» در سال ۷۰ منتشر شد. در این زمینه از کتاب آقای منصور صفت‌گل که بعنوان رساله ایشان نوشته شده: «ساختار و نهاد اندیشه دینی در عصر صفوی» نیز می‌توان یاد کردکه توسط موسسه فرهنگی رسا منتشر شد.

بنابراین می‌توان گفت که این کتاب به نوعی در توجه به مسئله دوره تاریخی صفویه رهگشا بوده است. حال باید این پرسش را مطرح کرد که چرا مناسبات دین و دولت در عصر صفوی تا این اندازه مهم شده است؟

در همایشی که در باب عصر صفویه در سال ۸۳ در دانشگاه تبریز برگزار شد، در میزگرد پایانی آن، این سوال مطرح شد که چرا صفویه برای ایران‌شناسی در سال‌های اخیر تا این اندازه مهم شده است؟ و پاسخی که بدان داده شد این بود که دلیل آن انقلاب ۵۷ و پیدایش جمهوری اسلامی است. این مسئله بر روی مطالعه دوره صفویه و حتی پیدایش حلقه صفویه در غرب نیز تاثیر به‍سزایی داشته است.

با نگاهی به مجموعه آثاری که در این سالها پیرامون عهد صفوی انجام شده است می‌توان گفت که اثر دکتر آقاجری از یک جهت ممتاز به نظر می‌رسد. آن هم این است که یک متن کاربردی شکل گرفته که در ادبیات نظری پژوهشی این موضوع مبنا و راهگشاست. یعنی یک مقدمه بسیار خوب برای ورود به این عرصه است. به این معنا که هرجا آقای دکتر آقاجری نکاتی را مطرح کرده، به‍ویژه درخصوص رابطه مناسبات تک‌تک علما و روحانیت شیعه با دولت و فرمانروایان وقت، آدرس‌ها و اطلاعات کتابشناختی که داده می‍شود بسیار غنی است. یعنی آقای دکتر آقاجری در کتاب بیان کرده‌اند که محقق برای مطالعه درباره محقق کرکی یا عبدالحسیب عاملی یا قطیفی، شیخ ابراهیم، مقدس اردبیلی و یا دیگران به کجاها باید رجوع کند؟ به کدام متون سرکشی کند؟ از این بابت متن بسیار ارزشمند است.

اما نکته‌ای که وجود دارد درباره خود عنوان کتاب یعنی همین دو عنوان «دین و دولت» است که آقای دکتر آقاجری اشاره‍ای ناکافی بدان می‌کند. به این معنا که مراد از دین در این‌جا چیست؟ آقای دکتر از صفحه۳۹ تا ۴۰ اشاراتی می‌کند و می‌گذرد و یا اینکه دولت چیست؟ گمان من این است که اگر الان آقای دکتر بخواهند همین قسمت را بنویسند جور دیگری پرداخت می‌کنند. یعنی توضیح می‌دهند که مراد از دین چیست؟ دین به مثابه یک نهاد؟ به مثابه نمایندگان آن؟ و یا به مثابه یک نظام معرفتی؟

و دولت هم تفاوت‌هایش با حکومت چیست؟ البته اشاراتی می‌کنند. اما آیا دولت صفویه واقعا دولت بود؟ وآیا به آن تعبیری که والتر هینچ دارد یک دولت ملی بود؟ یا به تعبیری که راجر سیبوری دارد آیا واقعا راه پیدایش دولت به معنای مدرن کلمه را گشود یا نه؟

دکتر سید جواد طباطبایی در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط» وارد این بحث شده و نقدی بر نظرگاه‌های طرح شده پیرامون مفهوم دولت و اینکه آیا حکومت صفویه می‍تواند مصداق آن قرار گیرد یا خیر، ایراد می‌کند.

من اشارات دکتر آقاجری را پیرامون مسئله دولت، چه در صفحات ۳۹ و ۴۰ و چه در سراسر متن ناکافی می‌دانم. آقای دکتر آقاجری در مقدمه این کتاب می‌فرمایند که دولت صفویه مقدمه ورود ایران به عصر جدید است. یعنی دولت صفویه راه را برای فرایند دولت‌سازی در ایران گشوده است و بعد تفاوت‌های دولت شیعی صفوی را که بر پایه هویت مذهبی و رسمی کردن تشیع در ایران شکل می‍گیرد با حکومت فاطمیان مصر مقایسه می‍کند.

من می‌خواهم از این بحث پرشی به جایی دیگر از همین کتاب انجام دهم. آن هم قسمتی است که آقای دکتر وارد شرح مناسبات ملا محمدباقر سبزواری (صاحب روضه‌الانوار عباسی که مفصل‍ترین سیاست‌نامه در کل ادبیات فارسی به معنای متن شناخته شده است) می‌شوند و به نوعی از روضه الانوار تجلیل نشان می‌دهند. من به روضه الانوار عباسی به عنوان سیاست‌نامه نقد دارم و همین جا آن پرش در کلام من معنا پیدا می‌کند. مسئله‌ای که محقق سبزواری را وادار کرده روضه الانوار عباسی را بنویسد این است که می‌خواهد جلوی زوال و انحطاط حکومت صفوی را بگیرد و به نوعی انحطاط‌شناسی می‌کند و بعد وارد این بحث می‌شود که حکومت چطور باید با مردم و علما و دین تعامل کند تا جلوی آسیب‌هایش گرفته شود. دلیل این پرشی هم که داشتم این است که شاید خواننده محقق انتظار دارد آقای دکتر آقاجری در بخش‌های انتهایی به نوعی نقد تاریخ اندیشه سیاسی سنتی ما که مناسبات دین و دولت در دوران آن شکل می‌گیرد ارائه بدهند ولی چنین چیزی را نمی‌بینیم و آن چه بیان شده فقط در حد اشارات مختصری است و نوعی توصیف از کتاب مهم روضه الانوار عباسی. من با تحلیل دکتر طباطبایی موافقم. البته نه به تمام معنا. ایشان در «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» و کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران» می‌گوید سه جریان مهم در تاریخ اندیشه سیاسی در جهان اسلام داشتیم که عبارت بود از (۱) فلسفه سیاسی برگرفته از یونان؛ (۲) سیاست‌نامه‌نویسی که همان سنت اندرزنامه‌نویسی یا همان سیرالملوک‌ها برآمده از ایران باستان است؛ (۳) آن‌چه دکتر طباطبایی اسمش را شریعت‌نامه‌نویسی می‌گذارد که همان فقه سیاسی است ـ یعنی اندیشمند در چارچوب شریعت و با تکیه بر مفهوم خلافت و امامت راجع به سیاست و جامعه سیاسی می‌اندیشد و می‌نویسد. البته این تقسیم‌بندی هم که بر اساس دیدگاه روزنتال و لمبتون راجع به اندیشه سیاسی شکل گرفته مورد انتقاد متفکران خودمان مثل دکتر فیرحی قرار گرفته است. دکتر طباطبایی در کتاب خودش می‌گوید این سه جریان در دوران بعد از مغول با هم ادغام شده‌اند و ثمره‍اش در دوران صفویه اتفاق می‌افتد و ادغامی که البته به نفع سیرالملوک‍هاست و این جریان دو جریان دیگر را در خود فرو می‌برد و این آن چیزی است که همان زوال اندیشه سیاسی ما را که نمادی از انحطاط عمومی جامعه ماست نشان می‌دهد.

این مقدمه را به این خاطر گفتم که آقای دکتر آقاجری در ارتباط با مناسبات دین و دولت لازم بود بیشتر تاکید کند که ما در ایران خودمان یک مشکله داریم که چرا و چگونه دولت شکل نگرفته است؟ اگر بخواهیم برگردیم به آنچه اندیشمندان غربی راجع به جوامع غربی گفته‍اند، کسانی در این حوزه مطرح‍اند : مثل نوربرت الیاس در پیوند با مسائلی که وبر و مارکس مطرح کرد و باز آن‌ها در پیوند با هگل و .... و آن سنتی که مثلا آدام فرگوسن در رساله جامعه مدنی مطرح می‌کند- اینکه جامعه مدنی چه روندی را در غرب طی کرده تا به دولت مدرن رسیده و امکان این که جامعه مدنی بر پایه هستی خودش دولت شکل دهد؛ دولتی که از آن ملت است. و اگر بخواهیم برگردیم به این مسئله که پیش روی متفکران غربی مطرح می‌شود که چگونه شد که غرب توانست به این صورت از حکومت یعنی دولت‌ملت برسد، آن وقت این سوال بهتر قابل طرح است که بقیه جاهای جهان، چرا دست‍کم تاکنون نتوانسته‍اند به دولت ـ ملت برسند که مارکس این مسئله را با نظرگاه خاص خودش مطرح می‌کند، وبر و الیاس هم به شکل دیگر.

اما مسئله اصلی این است که چگونه دولت در جوامع غربی شکل گرفت. دولت یکی از مهم‍ترین شاخصه‌های مدرنیته است و ما مسئله‌مان این است که آیا ما واقعا در دوران صفوی امکانی برای گشوده شدن فرایند دولت سازی می‌بینیم؟

من می‌خواهم این‍جا در ادامه کارهای دیگران در نقد اندیشه و فرهنگ سیاسی سنتی که به نظر بنده جزء شرایط معرفتی عدم امکان پیدایش دولت درایران بوده، نظرگاهی را مطرح کنم که در پیوند آن با همین روضه الانوار عباسی است. آن هم تعبیری است که بنده مثل بقیه به کار برده‌ام: **شخص‌محوری**. کل سنت اندیشه سیاسی ما که روضه الانوار عباسی هم در همان پارادیم دارد نوشته می‌شود در حقیقت همان پرسش قدیمی سیاسی را مطرح می‌کند که چه کسی باید حکومت کند؟ اما این که حکومت چگونه باید باشد مطرح نیست. به همین دلیل هم هست که در حاکمیتِ تفکر و فرهنگ سیاسیِ شخص باور و شخص محور، شما شورش‌های مکرر بر اشخاص را می‌بینید ولی شورش بر نهاد سلطنت را نمی‌بینید. یعنی خود نهاد زیر سوال نمی‌رود.

در حالی‍که یکی از مهم‍ترین شرایط تحقق دولت در غرب، انقلاب ماکیاولیستی بوده است. یعنی اگر تاریخ اندیشه سیاسی را مبتنی بر نگاه پارادایمیک مطالعه کنیم و بگوییم آن انقلابی که ماکیاولی با نگارش «شهریار» رقم زد و سیاست شخص محور را با نوع دیگری از سیاست جایگزین کرد، همان لازمه گشوده شدن راه دولت در ایران بوده است. از نظر معرفتی شرایط ایجاد دولت مدرن در ایران پیدا نشد چون آن پارادایم، آن اپیستمه، با طبع شخص محور، فرو نپاشید. به نظر من این مهم‍ترین بحثی بوده که راجع به رابطه دین و دولت، آقای آقاجری می‌توانسته مطرح کند و به نوعی شرایط معرفتی و فکری این مناسبات را نشان بدهد.

روضه الانوار عباسی از این منظر نیاز به یک نقد جدی داشت. در روضه الانوار عباسی نویسنده تلاش می‌کند آسیب شناسی کند. اگر ما با نظریه «بحران» بخواهیم این نظریه را مطالعه کنیم در واقع بحران تشخیص داده شده و می‌خواهد علاجش کند اما مسئله ما این است که چرا علاج نمی‌شود؟ چگونه هست که سنت اندرزنامه نویسی و شریعت‍نامه نویسی فلسفه سیاسی ما نمی‌تواند جلوی زوال را بگیرد؟ چرا؟ نهایتا کار صفوی به تعبیر ادوارد براون در جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران‍اش مانند سلیمان مرده‌ای بود که به عصایی که به تدریج موریانه آن را می‌خورد تکیه داده بود و با نسیم کوچکی افتاد. یعنی ده هزار افغانی که نتواستند حتی دهات مسیرشان را فتح کنند و با برخی از دهات‌های اطراف اصفهان قرارداد آتش‍بس بستند و بعد از شش ماه هم اصفهان را محاصره کردند، چطور شد که نظام توسط آن‌ها فرو افتاد؟ و این همان قصه مکرر فرو افتادن‌های دولت‌ها درایران است.

نکته دیگر این که ایشان اشاره‌ای به نظرگاه معروف دکتر شریعتی در مجموعه آثار ۹ «تشیع علوی و تشیع صفوی»کرده اند اما هیچ‌گاه در سراسر متن سراغ نظریه شریعتی نرفتند. مثلا حتی جایی که دارند خطبه علامه مجلسی را در تجلیل‌های آن چنانی در سلطنت شاه سلطان حسین می‌آورند به این نمی‌پردازند که کسی مانند شریعتی قبلا آمد و این بحث را مطرح کرد. من می‌خواهم یک نکته را مطرح کنم: شریعتی در رابطه مناسبات دین و دولت در در خصوص اینکه چگونه مذاهب در طول تاریخ و به‍ویژه تشیع، رو به انحطاط می‌روند همواره از مثلث سخن می‌گوید: زر و زور و تزویر، قصر و دکان و معبد و... . دکتر آقاجری در کتاب اشاره می‌کند که میدان نقش جهان اصفهان از آن جهت که نماد مناسبات دین و دولت بوده، جالب است. روبرویکاخ عالی قاپو، مسجد شیخ لطف‌الله قرار دارد؛ نماد دو نهاد دین و سیاست. اما آن چه مغفول مانده با توجه به چیزی که بارها دکتر آقاجری بدان اشاره می‍کند، یعنی تلاش علما در عصر صفوی برای استقلال جستن از نهاد دولت و یافتن منابع مالی مستقل که بتوانند بدان تکیه کنند این است که آن پایه سوم چه شده است؟ یعنی نهاد بازار چرا مغفول مانده است؟ مناسبات میان دولت و دین در عصر صفوی را بدون توجه به آن پایه سوم یعنی اقتصاد نمی‌توان توضیح داد. آقای دکترآقاجری بارها به این مسئله اشاره می‍کند که یکی از مسائل عصر صفوی بود و نبود اشرافیت مستقل است. این چیزی است که به‍ویژه سفرنامه‌های خارجی بسیار بدان اشاره می‍کنند. آن‌ها از جهانی می‌آمدند که اشرافیت مستقل از دولت بعد از ماکیاولی برای آنها مسئله شده بود. روحانیت به‍ویژه سادات که آقای دکتر بارها توضیح می‍دهند که اینها مشاغلی را از جمله صدارت، نهاد درس و... را به‍صورت موروثی اداره می‍کردند و این مشاغل در انحصار آنها بود، تنها اشرافیت موجود است که می‌تواند اینگونه حیثیت مستقل از دولت پیدا کند. اگر این‍طور باشد سوال این است که چرا در کتاب به این مسئله مهم در جامعه‌شناسی تاریخی یعنی استقلال جامعه مدنی و اشرافیت از دولت اشاره نکردند. چون این مسئله برای مارکس هم به نوعی مطرح بوده است. برای پیش از مارکس هم مثلا آدام اسمیت، و دیگران. در قرن هفتم امیل برمیه را در نظر بگیرید. بعد سفرنامه نویسان و شرق‍شناسان و برای خیلی‌ها پس از مارکس و وبر در حقیقت تفاوت اساسی بین شهرنشینی شرقی و غربی وجود دارد. حتی کسانی بودند که می‌گفتند در شرق مفهومی به نام شهر، مجال پیدایش نداشته است. ممفورد در کتاب «شهر بر بستر تاریخی خویش» تاکید می‍کند که اصلا شرق، شهرنشینی ندارد. به این دلیل که همانطور که مارکس می‌گفت استقلال شهر از روستا اتفاق نیفتاده است. همین مثلث را یعنی پیوند بین ملک و مالک و ملا که شریعتی می‍گوید، احمد اشرف نیز مطرح کرده است. او می‌گوید در شهرهای اسلامی و ایرانی، برخلاف غرب که مثلا کلیسا و فئودال اصلا داخل شهر نیست و بیرون است و بازار هم در جای دیگری از شهر است، در شهرهای ایرانی اینها در مرکزند. همنشینی مدرسه بازار و ارگ. اینها مسائلی است که بیشتر نظری و مفهومی است.

البته این مسئله از سوی دیگر برای سید جمال و عبده و دیگر متفکران اسلامی مطرح است که چگونه مسمانان گرفتار سطنت استبدادی موروثی لاعلاج شدند که در این قسمت با توجه به آن سنت شخص باوری که من عرض کردم خیلی جدی می‍شد واردش شد. صاحب‍نظرانی هستند که آن سنت یا پارادایم را متکی می‍کنند به بحث سنت پیغمبرشناختی اسلام که شخص‍گرایانه شد و متکی شد بر وجود پیامبراسلام. مثلا تفاوتهایی که از این لحاظ قائل‍اند با توجه به آن مفهوم تجسد مسیح در کلیسا و جدا شدن نهاد کلیسا از شخص پاپ، که تفاوت در سرنوشت مسیحیت و مسلمانان از این بابت اتفاق افتاد.

**هاشم آقاجری: ناتوانی دو قطبی علوی ـ صفوی در توضیح تشیع**

در ادامه جلسه دکتر هاشم آقاجری به بیان نظرات خود پیرامون انتقادات مطرح شده پرداختند. ایشان در ابتدا به برخی ویژگی‌های دوره زمانی اشاره کردند که این اثر در آن نوشته شده است (سال ۱۳۶۷). در ادامه چکیده‌ای از سخنان ایشان را می‌خوانیم.

«زمانی که من این کار را شروع کردم صفویه‍شناسی در وضعیت کنونی نبود و لذا من در آن دوره به عنوان یک دانشجوی فوق لیسانس مجبور بودم خودم راهی را باز کنم و بکوبم و هموار کنم. ناگفته پیداست که توجه من به دوره صفویه از اواخر دوره لیسانس تحت تاثیر دکتر شریعتی بود. منتهی من به عنوان یک دانشجوی تاریخ سعی می‌کردم تا حد امکان حرفه‌ای و متخصصانه وارد این حوزه شوم. کاری که فکر می‌کنم دکتر شریعتی نه مجال آن را داشت و نه اساسا چنین دستورکاری داشت. ازین لحاظ من نه یک تاریخ‍شناس یا تاریخ‌دان به معنای ارتدوکس آن که الان در دپارتمان‌های تاریخ متعارف است هستم و نه مثل دکتر شریعتی با تاریخ و مطالعات تاریخی برخوردی ایدئولوژیک دارم. دریک فضای بینابینی هستم. البته سالی که من این کار را کردم در دوره جنگ بودیم، سال‌های ۶۶ و ۶۷ جزء سال‌های بد جنگ بود. بنده هم یک پا در دانشگاه و یک پا در جبهه بودم و با همه گرفتاری‌ها و مشغله‌ها که بین دانشگاه و جبهه در رفت و آمد بودیم طبیعتا فرصت و فراغت انجام کاری شسته رفته نبود. دوم اینکه من با اینکه علائق تئوریک داشتم اما در آن زمان به عنوان یک دانشجوی فوق لیسانس چندان مطالعات تئوریک گسترده نداشتم؛ این کار به عنوان کاری که بتوان به آن تکیه کرد، روشن است که کمبود بسیار دارد. من حتی وقتی این کار می‌خواست از زیر چاپ بیرون بیاید وسوسه می‌شدم دستی به آن ببرم، اما بعد گفتم نه، بگذارم همینطور باشد. این کار بخشی از تاریخ بنده نیز هست. اگر می‌خواستم این کار را امروز انجام دهم که آنقدر مطالعات صفویه‍شناسی گسترده شده، بسیاری نواقص آن برطرف می‌شد. در طول این سال‌ها رسالات بسیاری را خود من راهنمایی کرده‌ام. واقعیت این است که من زمانی که شریعتی را خوانده بودم از صفویه، تنها مجلسی را می‍شناختم. شاید اگر شما به فرهنگ و فهم عمومی مراجعه کنید اگر به کسانی که از طریق دکتر شریعتی با صفویه یک نسبتی برقرار کرده‌اند می‌گفتید از علمای دوران صفوی دو نفر را نام ببرید بعد از مجلسی با مشکل روبرو می‌شدند. نفر دوم را نمی‌توانستند نام ببرند. در تاریخ‍نگاری رسمی ما اصلا این بحث‌ها وجود ندارد. یعنی شما اگر تاریخ نگاری‌های رسمی دوره صفویه را ببینید نه می‌توانید تاریخ اجتماعی پیدا کنید نه فکری و نه اقتصادی. من به عنوان یک دانشجوی فوق لیسانس در سال ۶۶ با این که استاد راهنما داشتم اما واقعیت این است که اساتید راهنمای من از خود من در این زمینه بی‍اطلاع‌تر بودند و من مجبور بودم که خودم بگردم و منابع را دست و پا بکنم و لذا من فکر می‌کنم این کتاب را بیشتر باید یک طرح‍واره اولیه و داده محور درنظر گرفت. چون این کار یک کار نظری نیست البته از الهامات مفهومی و نظری هم بی‌نصیب نبوده است؛ با عجله در ابتدا و انتهای کار چیزهایی گفته‌ام: مثلا برای اینکه معلوم شود مراد من از دین، مجموعه‌ای از آموخته‌های قدسی نیست بلکه یک نهاد اجتماعی و تاریخی است توضیح مختصری داده‌ام. به خصوص در آن سال‌ها که ما در دهه ۶۰ بودیم. الان فضا در مقایسه با آن سال‌ها علی رغم انحطاطی که در چند سال اخیر شاهدش هستیم بهتر و بازتر است.

من فکر می‌کنم نباید بگوییم دولت نداشتیم. قبول دارم که دولت مدرن نداشتیم. ما دولت داشتیم اما طبیعتا وقتی می‌خواهیم دولت را در تاریخ ایران بررسی کنیم، به‍خصوص ایران پیشا مدرن، باید آن را با منطق تاریخ ایران بررسی کنیم. خود آقای دکتر رحمانیان به لحاظ ایده‌ای با این حرف من موافق هستند اما بعد در عمل احساس می‌کنیم که یک جاهایی سراغ منطقی می‌روند که در تاریخ غرب وجود دارد. ما دولت داشتیم اما قدرت، که هسته کانونی دولت را تشکیل می‌دهد در تمام تاریخ ایران امر شخصی است. یعنی شخصی بودن پدیده قدرت نه تنها در دوره صفوی و پیشاصفوی بلکه الی یومنا هذا یعنی همین امروز که ما اینجا در قرن ۲۱ نشستیم و تفکیک قوا و قانون اساسی و شخصیت حقوقی و شخصیت‌های حقیقی که قرار بوده در شخصیت حقوقی منحل شود، داریم. واقعیت این است که ما همین امروز دولت مدرن به آن مفهوم نداریم یعنی قدرت امروز در جامعه ما کاملا پدیده‌ای شخصی است. اگر شخصی نبود، نمی‌شد جایگاه و موقعیت نهادی، تابع شخصی باشد که رئیس آن نهاد است. یعنی اشخاص هستند که حامل قدرت‍اند نه نهاد. پس قدرت شخصی است و بوده است؛ لذا ما نباید انتظار داشته باشیم این مفهوم‍سازی که از دولت می‌کنیم و در تاریخ ایران طرح می‌کنیم مشابه مفهوم آن در غرب بوده باشد. مخصوصا غرب در دوران مدرن. من این بحث را درباره شهر هم دارم؛ شهری که در واقع بورژوازی نماینده آن است و در دوران متاخر فتودالی سر بلند می‌کند خصوصا در قرون ۱۸ و ۱۹ را نمی‌توانیم با شهر در تاریخ ایران مقایسه کنیم. این قیاس‌ها مع‌الفارق است لذا به نظر من اشکالی ندارد از مفاهیمی مثل دین و دولت در عصر صفوی یا سلجوقی یا دوره‌های دیگر حرف بزنیم. به همان تعبیری که مثلا ابن عبری کتاب اخبار الدول را می‌نویسد. ما وقتی دولت را به کار می‌بریم باید ببینیم این دولت در چه زمینه‌ای بوده است. همانطور که وقتی ملت را به کار می‌بریم توجه داشته باشیم که این واژه ملت را در چه زمینه‌ای به کار می‌بریم که دچار خلط مبحث نشویم. اگر مثلا سرگینز این پرسش را مطرح می‌کند که آیا دولت صفویه دولت ملی است؟ اگر این ملی را در زمینه خودمان استفاده کنیم که روشن است ملی است. ملی به معنای آیینی، به همان معنایی که در واژه‌هایی مثل ملل و نحل به کار می‌بریم یا در بافت زبانی قرآنی به کار می‌بریم. ولی سرگینز وقتی ملی را به کار می‌برد، ملی را کاملا مترادف تاریخ مدرن اروپا می‌گیرد و در این صورت پروبلماتیک عوض می‌شود. در این‌جا می‌توان نگاه کرد که آیا این دولت، ملی هست یا نیست؟ که اصلا من اینجا وارد بحثش نشدم و می‌توانیم در این مورد بحث کنیم. این کار یک کار توصیفی ـ تحلیلی است و خواسته است مناسبات نهاد دینی که بارزترین نمایندگانش علمای دین هستند با نهاد قدرت و نهاد سیاسی یا دولت را که نمایندگانش سلاطین و شاهان هستند، مطالعه کند. در نتیجه اصلا مسئولیت مطالعه مثلا فرایند شیعی شدن جامعه ایران در دستور کار من نبوده‌است. من می‌خواستم ببینم که روابط و مناسبات این دو نهاد چگونه بوده است. تمرکز اصلی روی نمایندگان این دو نهاد بوده است وگرنه این دو نهاد، بخش‌های بسیار زیادی دارد. می‌خواستم سیر تحول در تعامل این دو طرف را بررسی کنم. در عین‍حال به ناچار باید نگاهی به گذشته می‌انداختم.

نکته دیگر اینکه امروز من ضمن این که خودم را متعلق به جریان فکری دکتر شریعتی می‌دانم اما به هر حال به عنوان یک طلبه تاریخ، منتقد دکتر شریعتی هم هستم؛ به نظر من دکتر شریعتی بحث تشیع علوی و صفوی را در واقع در چارچوب نوعی تاریخ مذهبی مطرح می‌کند نه تاریخ ملی. ببینید آقای سید حسین نصر یا محققین دیگر، دوره صفوی را در چارچوب تاریخ ملی مطرح می‌کنند. دکتر شریعتی اساسا به دنبال تولید یک گفتمان ایدئولوژیک است.

برای مطالعه شریعتی و مطالعه «تشیع علوی و تشیع صفوی» او، باید از زمان شریعتی شروع کنیم و عقب برویم. یعنی شریعتی می‌خواهد مسائلی را در زمانه خودش حل و فصل کند. شریعتی با یک نوع تشیعی در جامعه خودش روبرو بود و می‌خواست به نوعی آن را تبارشناسی کند و لذا به عقب بر می‌گشت و در این بازگشت به عقب، به نظر من نه تنها تاریخ را ایدئولوژیزه کرد بلکه در جاهایی تشیع را هم به اصطلاح یوتوپیایی کرد. من امروز اصلا از تشیع، آن درک خیلی ساده، کلی و یک دست را ندارم.

پرسش امروز ما این است که کدام تشیع؟ و این کدام تشیع را هم دو قطبی علوی ـ صفوی نمی‌تواند کاملا توضیح دهد. تشیع‌های بسیار گوناگونی وجود دارد. در قرن ۵ آن‌چه به عنوان شیعی تلقی میشود، امروز ناصری تلقی می‌شود یعنی شیعی قرن ۵ ناصری قرن ۱۴ است. اصلا دکتر شریعتی به تقسیم‌بندی‌های درون تشیع توجه نمی‌کند. دکتر شریعتی شمایی که به ما می‍دهد این است که گویی تشیع تا دوره صفوی یک نهضت بوده و از دوره صفوی تبدیل به نظام می‌شود و در واقع یک تاریخ تشیع دو بخشی پیدا می‌کنیم که گویی بخش اول آن نهضت و انقلاب بوده و بخش دوم آن کنسرواتیزم و توجیه وضع موجود. بنده معتقدم تشیع قبل از صفوی کنسرواتیزه شده بود. اصلا تشیع امامی در بن بست بود، تشیع امامی اساسا با آن مبنای تئوریکی که داشت با غیبت امام دوازدهم دچار یک بن‌بست تئوریک شد. این را من در یادنامه‌ای که برای پدر آقای خاتمی چاپ شد، نوشتم. آنچه ما تشیع امامی می‌نامیم در قرن چهارم دچار یک بن‌بست تئوریک شد. مسئله انتظار، بر خلاف تصویر ایدئولوژیکی که دکتر شریعتی در جزوه «انتظار مذهب اعتراض» ارائه می‌کند کنشگری را ناممکن می‌کند. در حالی‍که تفسیر شریعتی که من هم خیلی خوشم می‌آید و معتقدم برای هرگونه کنشگری اعتراضی نیاز به چنین تئوری داریم، چیز دیگری می‌گوید، اما واقعیت این است که تئوری انتظار با بن‌بست تئوریکی که در قرن چهارم تشیع امامی به آن گرفتار شد یک مجموعه می‌ساخت که در بهترین حالت، شیعه امامی را دچار نوعی ایزولاسیون و انفعال سیاسی و در بهترین حالت دچار نوعی همکاری و همگرایی می‌کرد.

از طرفی نوستالژی دوره صفوی همیشه برای روحانیت بوده است. در دوره نادر در آثار به جا مانده، نوستالژی صفوی موج می‌زند. همه روحانیون در حسرت صفوی می‌سوزند و الان که جمهوری اسلامی است دوباره نوستالژی صفوی زنده شده، چون قدرت دست روحانیون افتاده ‌است و الان پروبلماتیک آنها به پروژه صفوی‍سازی حکومت مطابق با قرن ۲۱ تبدیل شده است. البته مثلا آن‌ها روضه‍خوانی به این صورت نداشتند اما در این دوره اصلا قرار است که دانشگاه مداحی تشکیل شود. از آن دوران پیش دبستان شروع می‌شود تا بالا و جزء امتحانات دانشگاه می‌شود و ... . ولی به هر حال علما همیشه نوستالژی آن دوره را داشته‌اند و در این نوستالژی است که قصص العلمای تنکابنی جعل می‌کند و آگراندیسمان می‌کند و افسانه می‌سازد که بگوید علمای آن دوره خیلی مورد احترام بودند و خیلی اقتدار داشتند و به صوفیه هم تعریض می‌زند. علمای شیعه هیچ‍وقت در تاریخ تا قبل از صفویه، اهل کشف و کرامات نبودند و ادعای آن را نداشتند. پس از صفویه مخصوصا از نیمه دوم صفویه برای محمد تقی مجلسی و امثال او، برای فیض کاشانی و بعد در دوره قاجاریه، صوفیه و اقطاب صوفیه، کراماتی برای خودشان قائل شدند یا مثلا شیخ صفی و کراماتی که مریدانش در صفوه الصفا به او نسبت می‌دهند. لذا کشف و کراماتی که برای محمد تقی مجلسی بزرگ نام می‌برد، پر از افسانه‌هایی است که قصص العلما می‌سازد تا علما را به قشر هژمونیک مقتدری که "آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری" تبدیل کند. یعنی هم علم دارد هم معنویت، هم تصوف تکوینی؛ هم طی الارض می‌کند هم نایب امام است و....

اما من پیشتر به نکته‌ای اشاره کرده و در مورد دوره صفویه نظریه «نیابت دوگانه» را مطرح کردم و واقعا در همین متن روضه‌الانوار عباسی می‌توانید ببینید. روضه‌الانوار هم، نه در چارچوب تاریخ انحطاط به صورت کلان اما در چارچوب بحران‌هایی که نظام سلطانی پس از شاه عباس با آن روبروست، باید دیده شود. چون الگویی که در روضه الانوار عباسی هست، الگوی سلطانیزم ایرانی است که شاه در راس آن است و همه مردم و مقامات سر جای خودشان و در نتیجه یک نظمی برقرار می‌شود. در دوره‌ای که این کتاب نوشته می‌شود دوره شاه عباس دوم و شاه سلیمان است؛ یعنی دوره‌ای که تحول و رفورماسیون که شاه عباس اول به وجود آورده بود دچار چالش جدی شد. نهاد سلطنت رو به ضعف گذاشته‌است، قدرت‌ها و کانون‌های پراکنده دارند سر راست می‌کنند و غلامان و خواجگان و حرمسرا مقتدر می‌شوند. نوعی بی‌نظمی و از جا در رفتگی به چشم می‌خورد. این توصیه‌ای که روضه الانوار می‌کند برای بازتولید و ترمیم چنین ساختاری است در آن چارچوب؛ و ازین جهت است که من تحلیلش کردم و نسبت به آن سمپاتی پیدا کردم. آقای سبزواری نشان می‌دهد که آدم باهوشی است، شاخک‌هایش خطر را احساس کرده است. مثل مجلسی نبود که به شاه سلطان حسین بگوید که نذر بکن و فلان... نه! می‌فهمید و لذا راهکار می‌دهد و راهکارش هم از دل سنت تاریخی ایران بیرون می‌آید. هیچ راهکار دیگری هم جز آن نمی‌توانست ارائه کند. راهکارش اصلا شریعتمدارانه نیست، عرفی و مبتنی بر سلطانیزم ایرانی است و ازین جهت من آن را تحلیل کردم.

به هر حال آنچه مسلم است اینکه این اثر را باید در جغرافیای تکوین خودش تحلیل کرد و باری فراتر از آنچه در آن تاریخ میسر بوده، بر آن ننهاد و قطعا می‌بایست در پرتو کارهای جدید انجام شده آن را تکمیل نمود».