

به ملتنی که ز تاریخ خویش بی خبر است

به جز حکایت محو و زوال نتوان گفت

«عارف قزوینی»

«مغز هر واقعیت تاریخی را فقط با غربال بسیار ریز بافت و با آزمایش و ارزیابی بسیار دقیق قراین و شواهد می توان از پوست جدا کرد.» (ارنست کاسیرر)^۱

«بررسی گذشته با به اصطلاح نظری به حال داشتن منشاء همه گناهان و سفسطه‌های تاریخ است. ذات آن چیزی است که ما از کلمه غیر تاریخی درک می کنیم.» (ای. ا. ج. کار)^۲

«این دبیر گیج و گول و کوردل: تاریخ، تا مذهب دفترش را گاه گه می خواست با پریشان سر گذشتی از نیاکانم بیالاید، رعشه می افتادش اندر دست.

در بنان درفشانش کلک شیرین سلك می لرزید
حبرش اندر محبر پر لایقه چون سنگ سیه می بست
زانکه فریاد امیر عادل! [!] چون رعد بر می خاست:
هان کجایی ای عموی مهربان بنویس!
ماه نورادوش ما با چاکران در نیمه شب دیدیم!
مادیان سرخ یال ماسه کرت تا سحر زابید!
در کدامین عهد بوده است این چنین با آنچهان
بنویس» (مهدی اخوان ثالث)^۳

درآمد

یکی از گرفتاریهای ما این است که یا نسبت به تاریخ خودمان بدبین و دشمن کامیم یا تاریخ را در آینه حال می بینیم؛ رشته‌ای بر گردنش می افکنیم تا آن را به زمان خودمان بکشاییم، به زانویش در آوریم و به مراد دل از آن بهره‌داری کنیم و مطابق بینش و ذوق و خواسته خود درباره‌اش داوری کنیم. این موضوع هم درباره خود تاریخ مصداق دارد و هم در مورد شخصیت‌های تاریخی. آن که فردوسی را مدافع فتو‌دالیسم می‌داند یا آن که وی را مورد نقد قرار می‌دهد که چرا در شاهنامه از ماتریالیسم دیالکتیک سخن به میان نیاورده، از زاویه بینش تنگ زمان و زمانه خود مسایل و موضوعات را می‌بیند. بارها دیده‌ایم و شنیده‌ایم و خوانده‌ایم که بسیاری از همین انسانهای فرو رفته در قالب

اسم‌ها و ایسم‌ها یا آنان که به تعبیر کارل پوپر در اسارت اسطوره‌های چارچوب مانده‌اند^۴ یا به گفته آلدوس هاکسلی گرفتار زندانهای کلامی هستند^۵ با وجود اینهمه بند و پالهنگ و قید و یوغ، باز می‌کوشند که در مورد گذشتگان با قاطعیت حکم صادر کنند و آنان را به دوزخ‌های خیالی خویش بیندازند. از قلم و قدم این گرفتاران در «برده پندار» چه حاصل می‌شود؟ هیچ! جز آشفستگی تاریخی، بی‌حافظگی تاریخی و فراموشی و سرانجام، پدید آمدن انسانهایی بی‌ریشه، بی‌هویت و بی‌اصل و نسب!

چنین انسانی به گفته کارل یاسپرس چون تلی شن و مشتی ماسه است که «به هر منظور می‌توان به کارش برد و به هر جایی می‌توان منتقلش کرد.»^۶

یکی از راههای رهایی از این بی‌ریشگی، این است که در مورد تاریخ، کج‌اندیشی و کینه‌توزی و بدسگالی را کنار بگذاریم، چشمان خرد را نبوشیم و به جای آنکه گذشته را به حال بیاوریم، خود را در فضای روزگاران قرار دهیم و شعور تاریخی را به جای شعارهای عامه‌پسند بنشانیم. شکی نیست که شعارهای کلی و توده‌پسند کلام را آتشین و سخن را دلنشین می‌کند، ولی باید دید به چه بهایی؟

اگر گفته آنا تول فرانس را ترجیح وار تکرار کنیم که «مردمان به دنیا آمدند، رنج کشیدند و مردند»، شنونده و خواننده بی‌گمان تحت تأثیر قرار می‌گیرد و با این که رگه‌هایی از حقیقت در سخن وجود دارد، در خواننده و شنونده احساسی کاذب ایجاد می‌کند، چون با واقعیت‌های زندگی سیاسی چندان همخوان نیست. درست است که رنج کشیدن جزئی از زندگی است، ولی هر رنجی نه سیاسی است نه لزوماً منفی؛ حتی شاید گاهی وجودش لازم باشد؛ دست کم می‌توان برایش بستری توجیه کننده فراهم کرد چنان که مولانا می‌فرماید:

رنج و غم راحق‌پی آن آفرید

تا بدین ضد خوشدلی آید پدید

پس به گفته استاد عبدالحسین زرین کوب:

تاریخ در آن سه کلمه سحر آمیز [آنا تول فرانس]

جفا به تاریخ؛

بی‌مهری

به صفویه

از: دکتر علی اکبر امینی

خلاصه نمی‌شود. وورای ولادت و رنج و مرگ انسانها نیز چیزی هست که باقی است: «تمدتها».^۷ راه دیگر این است که تاریخ را در ترازوی انصاف و سنجش بگذاریم؛ یعنی خود را جای پیشینیان بگذاریم و سپس آنان را با هم‌دوره‌ای‌ها و هم‌سایگان مقایسه کنیم. برای این منظور، باید بکوشیم از فرضیه پردازی‌های نادرست و مغزوف‌های از پیش ثابت شده خودداری کنیم و جزم‌اندیشی و تعصب و تصلب را کنار بگذاریم زیرا:

«هر چه انسان ذهن آزاد خود را کمتر با آیین و عقاید جزمی سیاسی محدود کند، فکرش بهتر کار خواهد کرد».^۸

دورویة تاریخ

یکی از ویژگی‌های برجسته تاریخ، بویژه تاریخ صفویه، تناقض‌ها و تضادها و دوگانگی‌ها و دوچهرگی‌هایی است که در آن دیده می‌شود. آنجا که در نیم سده اخیر در مورد آن دوران داوریه‌های تندی شده است و بیشتر بر نقاط ضعف و کاستی‌های صفویان انگشت گذارده‌اند و این قضاوت‌های نه چندان پخته و سخته موجب سردرگمی‌هایی شده است، بر آن شدیم که برای روشن کردن ذهن آنان که کمتر با مسایل تاریخی بویژه از زاویه جامعه‌شناسی سیاسی و تحلیل تاریخی سروکار دارند از پاره‌ای تناقضات پرده برداریم. در سالیان اخیر برخی از ما ایرانیان کار را به آنجا کشانده‌ایم که تاریخ خود را که به هر حال جزئی از ماست، دستمایه پوزخند کرده‌ایم؛ آنقدر درباره بدیهای شاه سلطان حسین گفته‌ایم که دیگر شاه اسماعیل و شاه عباس فراموش شده‌اند.

چنین نوشته‌هایی نه تنها تاریخدانان یا انصاف بلکه جهانگردان و ایرانگردانی را که کاروانسراهای (رباطهای) شاه عباسی را در راه اصفهان به مشهد می‌بینند، به وادی حیرت فرو می‌برد، تا چه رسد به آنان که اصفهان و معماری اصفهان صفوی را می‌بینند!

اوکتاویویاز دیپلمات و ادیب و صاحب‌نظر برجسته معاصر می‌گوید:

«معماری آئینه‌شناسایی جوامع بشری است».^۹ آیا در آئینه معماری اصفهان نمی‌توان جلال و شکوه صفویان را یافت؟ آیا این گفته هانری کرن که «با تجدید شاهنشاهی ایران و سلطنت شاه عباس بزرگ... اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل می‌شود»^{۱۰} عاری از حقیقت است؟

پس معلوم می‌شود در آن سوی داوریه‌های ناروا، حقایقی است که از دید بیمار و نگاه تبار و دیدگان غبار گرفته دور مانده است. برای اینکه نسل ما و آیندگان از این سردرگمی‌ها رهایی یابند، باید گفته شود که دوران ۲۳۰ ساله صفوی را نه می‌توان یکسره در سیمای شاه اسماعیل و شاه عباس اول دید، نه در سیمای شاه سلطان حسین و شاه اسماعیل دوم. سراسر تاریخ ما چنین است: آمیزه‌ای از غرور و افتخار و در عین حال سرافکنندگی و شرمساری. به نوشته فخرالدین شادمان: «ما اینیم که هستیم، هم اسیری والرین امپراتور روم جزء تاریخ ماست و هم در ماندگی و بیچارگی و بدبختی شاه سلطان حسین؛ هم یزدگرد کوچک از ماست و هم شاه عباس بزرگ».^{۱۱}

تاریخ ایران و تاریخ صفویان دورویه دارد و باید هر دورویه و هر دو نیمه را دید؛ به فرموده مولانا هم نیم ترکستانی و هم نیم فرغانه‌ای. برای بهتر شناختن این دورویه و دو نیمه که از آن در این مقاله به گفتمان پارادوکسیکال و متناقض‌نما تعبیر شده، گمان می‌رود بهتر است این دوران را بر حول محورهای امنیت و مصلحت و تعصب ارزیابی کنیم:

وحدت ملی در سایه

خشونت و توالتیرسم

مورخان و جامعه‌شناسان گفته‌اند که: «یکی از تضادهای عمده تاریخ ایران و شاید یکی از علل واپس ماندگی اقتصادی آن، تنش فرساینده و دائمی میان قبایل اسکان نیافته (چون ترکمانان آن زمان) و تمدن و مدنیّت شهری و اسکان یافته بوده است».^{۱۲}

● دوران ۲۳۰ ساله

صفوی را نه می‌توان یکسره در سیمای شاه اسماعیل و شاه عباس اول دید، نه در سیمای شاه سلطان حسین و شاه اسماعیل دوم. سراسر تاریخ ما چنین است: آمیزه‌ای از غرور و افتخار و در عین حال سرافکنندگی و شرمساری. به نوشته فخرالدین شادمان: «ما اینیم که هستیم، هم اسیری والرین امپراتور روم جزء تاریخ ماست و هم در ماندگی و بیچارگی و بدبختی شاه سلطان حسین؛ هم یزدگرد کوچک از ماست و هم شاه عباس بزرگ».

شکلی نیست که صفویان در سایهٔ مهار کردن همین ایلغار ایللیاتی بوده است که بنیان یک جامعهٔ بسامان و آرام و منظم را ریخته‌اند. در این نکته همگان همداستانند که شاه اسماعیل به هرج و مرج پایان داد و «بنیان حکومتی واحد را ریخت. سراسر ایران در زیر سلطهٔ یک خاندان اصیل ایرانی قرار گرفت.»^{۱۲} «در واقع او پس از حدود نه قرن تسلط بیگانگان، البته با وقفه‌های زودگذر، توانست اولین حکومت ملی را در ایران تأسیس کند.»^{۱۴}

به نظر می‌رسد که شاه اسماعیل برای برپا کردن این حکومت ملی، یا به اعتباری برای ملت‌سازی که در آن زمان تنها راه نجات ایران ویران بوده، در خشونت ره افراط پیموده است، ولی می‌دانیم که چهار سده پس از آن، رضا شاه نیز دست به ملت‌سازی زد و کمابیش از همان راه رفت با این تفاوت که او بساط آدم‌خواری و آدم‌سوزی نداشت! یا به تعبیری به اندازهٔ صفویان دست به دیکتاتوری و اعمال خشونت نزد بی‌سبب نیست که والتر هینتس که به گونهٔ گسترده‌ای برپایی دولت ملی در ایران عصر صفوی سخن می‌گوید آن دولت را با دولت توتالیتر آلمان در زمان هیتلر مقایسه می‌کند.

دولت صفوی «با تعقیب و آزار مخالفان، بازنده باد و مرده باد، درویشان تبرزین به دوش تولایی و تبرایی و بال‌عن بر صحابه و خلفای رسول، می‌کوشید ایران را از جرگهٔ بلاد سنی و تابع خلافت بیرون بیاورد [و] چنان رعب و وحشتی در بین مخالفان برانگیخت که نظیر آن را تاریخ جدید شاید جز در دورهٔ روی کار آمدن رایش دوم سراغ نمی‌دهد.»^{۱۵}

شاردن که در اواسط روزگار صفویان به ایران آمده بود، می‌نویسد:

«به طور مسلم هیچ کس و هیچ دولتی در جهان به اندازهٔ پادشاهان ایرانی از قدرت مطلقه‌ی استبدادی برخوردار نیست.»^{۱۶} جلوه‌هایی از سخت‌گیری و خشونت و قساوت را از قلم استاد باستانی پاریزی می‌آوریم:

«رفتاری که شاه اسماعیل با مخالفان داشت و

اقداماتی که برای تسلیم کردن شهرهای ایران انجام داد، بسیار سریع و تند و خشونت‌آمیز بود. از کارهای عجیب شاه اسماعیل سوختن دشمنان است. در یک مورد جمعی از یاران علی کره را در میدان بلده اصفهان سوزانید.»^{۱۷} (همین مسئلهٔ آدم‌سوزی را اسکندر بیک منشی در کتاب عالم آرای عباسی که در تأیید اعمال صفویان نوشته شده است، نقل می‌کند).^{۱۸}

«یک روایت اغراق‌آمیز حکایت دارد که شاه عباس خشونت خود را از همان روز اول حکومت نشان داد و آن عبارت از این بود که بزرگان و سرجنابانی را که فکر می‌کرد مایهٔ زحمت باشند، به‌عنوان ضیافت دعوت کرد و آنها را در همان مجلس متهم به خیانت نمود و با اشارهٔ او سربازان به جان حاضران افتادند و همه را کشتند و بلافاصله ۲۲ سر به نیزه بالا رفت و از پنجره‌های کاخ شاهی آویزان و به تماشای مردم گذاشته شد.»^{۱۹} آقای باستانی پاریزی چنین نتیجه می‌گیرد که: «این خشونت و سخت‌گیری‌ها لازم بود و هر چند با نابودی بسیاری از شهرها و خانواده‌ها همراه شد، از آن چاره‌ای نبود.»^{۲۰}

ملکم هم در کتاب تاریخ ایران، قضاوت‌هایی مشابه دارد. «عمل شاه عباس بزرگ در مورد از بین بردن پسرانش شاید برای نجات مملکت از یک حالت هرج و مرج لازم و ضروری بوده است.»^{۲۱}

همین مورخ در جای دیگری نوشته است: «آنها [آسیایی‌ها] ارزش آزادی را نمی‌دانند. آنها امنیت را ترجیح می‌دهند و اینکه امنیت تحت رهبری یک نفر مستبد تندخو بدست آید تا یک حکمران ضعیف.»^{۲۲}

باری، امنیت، امروز هم هرگاه کشوری در گرداب هرج و مرج و بی‌ثباتی و تالان و تاراج بیفتد، نخستین نیاز است تا چه رسد به سده‌های شانزدهم و هفدهم که هنوز قدر و منزلت و ارج و ارزش آزادی در اروپا نیز شناخته نشده بود! حتی بعدها هم واضعان قانون اساسی آمریکا، آزادی را با نظریهٔ «خطر واضح و حاضر» در آمیختند تا تلفیقی منطقی از امنیت و آزادی به دست دهند.^{۲۳} گفتنی است که این کار در اصل نهم قانون اساسی ج.ا.ا.

● به نظر می‌رسد که

شاه اسماعیل برای برپا کردن این حکومت ملی، یا به اعتباری برای ملت‌سازی که در آن زمان تنها راه نجات ایران ویران بوده، در خشونت ره افراط پیموده است، ولی می‌دانیم که چهار سده پس از آن، رضا شاه نیز دست به ملت‌سازی زد و کمابیش از همان راه رفت با این تفاوت که او بساط آدم‌خواری و آدم‌سوزی نداشت! یا به تعبیری به اندازهٔ صفویان دست به دیکتاتوری و اعمال خشونت نزد بی‌سبب نیست که والتر هینتس که به گونهٔ گسترده‌ای برپایی دولت ملی در ایران عصر صفوی سخن می‌گوید آن دولت را با دولت توتالیتر آلمان در زمان هیتلر مقایسه می‌کند.

به هر روی گرچه نمی‌شود هیچ‌یک را به پای دیگری قربانی کرد، ولی به نظر می‌رسد جامعه ناامن نخستین اولویتش دستیابی به امنیت است؛ پس سخت‌گیری‌های دوران صفوی تا اندازه‌ای توجیه‌پذیر می‌شود.

امنیت و نقش علما

در پرتو امنیت است که مسأله رابطه علما با حکومت که یکی از جنجالی‌ترین موضوعات سده‌های اخیر بوده است، می‌تواند تبیین شود و پارادوکس نقش علما که در نزد واضح نظریه «تشیع صفوی» بسیار وهن‌آور است، قابل درک می‌گردد. واضح آن نظریه (تشیع صفوی) که ذوق و هنر و استعداد و توان و صداقتش مورد تأیید ولی نتیجه‌گیرها و داورها و احکام‌تند و تیزش مورد تردید و درپاره‌ای موارد مردود است، عالمان دوره صفوی و پیش و پس از آن را به تیغ و تیر نقد و رد می‌کوبد زیرا آنان را حامیان آشکار و پنهان ستمگران می‌داند. در واقع، تشیع صفوی نام دیگری است برای دین و مذهبی دولتی و آیینی که همواره گرجاده ستم صفوی شده است؛ حال آنکه اگر از زاویه پراگماتیسم سیاسی یا مصلحت کشور و برحول محور امنیت و منافع ملی و حتی دینی به موضوع بنگریم، از رابطه علما با دولت و قدرت نتیجه دیگری به دست می‌آید. چه بسا بیشتر علما دلخوشی چندانی از آن رابطه نداشته‌اند ولی شر کمتر را برای رهایی از شر بیشتر برگزیده‌اند. آیزنباورلین فیلسوف پرآوازه روزگار ما می‌گوید:

«تن در دادن به قدرت نه برای این است که قدرت مصون از خطاست بلکه فقط به خاطر دلایل مصلحت‌جویانه است و به‌عنوان ضرورتی عملی».^{۲۵}

خود شیخ بهایی که گرمترین رابطه را با شاه عباس داشته است، می‌گوید:

نان و حلوا چیست، دانی ای پسر

قرب شاهان است زین قرب الحنر

می‌برد هوش از سرو از دل قرار

الفرار از قرب

شاهان الفرار

یعنی نفس نزدیکی به قدرت را بد می‌دانسته ولی به یقین خود به ضرورتی رسیده بوده که بار بار صفوی رفت و آمد داشته است. او و بسیاری دیگر از علما، از باب تشنگی به قدرت نبوده که به آن نزدیک شده‌اند بلکه بعنوان «ناصران کنار پادشاه زندگی می‌کردند. اما نظری به قدرت نداشتند و بناشان این نبود که صدر اعظم شوند».^{۲۶}

گذشته از آن، نخستین شاهان صفوی به صدق یا به ریا خود را خادمان دین و شریعت می‌دانستند و التزام عملی هم به اسلام داشتند. برای نمونه، اسکندر بیگ منشی در مورد شاه عباس می‌نویسد: «چون حضرت شاه جنت مکان از مناهی اجتناب می‌نمود، ارباب طرب را در نظر شریعت وقعی و اعتباری نمانده بود».^{۲۷}

به نوشته او، جز معدودی، بقیه مطربان از دربار رانده شدند. دیده می‌شود که در سالهای نخست چندان موجبی برای مخالفت با علما باقی نمانده بوده است: «حکام صفوی پس از کسب قدرت، از طرفی علما و فقهای مختلفی را که هر کدام نقش مذهبی جداگانه‌ای داشتند به قدرت گرفتند... در اوایل دوره صفویه علمای مذهبی و اولاد و پیروان آنها در زیر چتر حمایت مالی و سیاسی پادشاهان قرار داشتند و از این روی برای آن پادشاهان مشکلاتی سیاسی و یا عقیدتی بوجود نمی‌آوردند. در این دوران حفظ چنین مواضع مسالمت‌آمیزی از طرف علما کار مشکلی نبود زیرا از طرفی شخص پادشاه، به قوانین مذهبی احترام گذارده و آنها را خوار نمی‌شمرد و از طرف دیگر تا حدود قرن هفدهم میلادی اکثر پادشاهان چهره‌های معروف و محبوبی بوده و به توسعه اقتصادی ایران کمک کرده بودند».^{۲۸}

دلیل عمده این همنوایی و هم‌اوایی علما و حکومت، دین‌مداری پادشاهان نبود بلکه عامل دیگری بود به نام «امنیت». به نوشته پرفسور لمبتون، منافع بلندمدت علما و بازاریان هر دو در وجود امنیت بود.^{۲۹}

● تعصب، به گفته

او کتاویوپاز «دشمن سه سر هنر است».

به نوشته او: «متعصبان

چه می‌خواهند؟

می‌خواهند دیگران را از

گمراهی نجات بدهند.

آنچه هوای مارکسیسم را

غیر قابل تنفس کرد،

اندیشه‌رهایی بشر از

گمراهی بود.» همین

فضای بسته، هوای دوران

صفوی را برای غیر فقیهان

سنگین و تحمل‌ناپذیر کرد

و باصلاح امروزین به

پدیده فرار مغزها دامن زد.

بر محور این هدف و شاید هم به دلایلی دیگر بود که تأیید آشکار و پنهان حکومت، توجیه تئوریک یافت.

«با مطالعه و بررسی نظرات و عملکرد فقهای این دوران [صفویه] این نکته روشن می‌شود که عنصر مسلط و غالب در این دوران نظریه‌ای است که جایز بودن همکاری با سلاطین صفوی، پذیرش هدیه و مسئولیت از سوی آنان، برگزاری نماز جمعه در این دوران و غیره صحه می‌گذارد و بدین ترتیب گفتمان غالب را در این عصر شکل می‌دهد.»^{۳۰}

بدین ترتیب: «برداشت پر طرفداری که در میان محققان مسلمان غیر شیعه و غربی رایج است دایر بر اینکه شیعه همواره مخالف با همه حکام دنیوی بوده و آنان را غاصب قدرت امام می‌داند، وقتی که ملاحظه می‌شود در منابع کهنی نظیر آثار شیخ طوسی (متوفای ۳۶۱ق) و ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ه.ق) به مسلمانان توصیه می‌شود که با آن نوع حکامی که سلطان حق عادل هستند، بیعت کنند، که طبعاً این چنین سلطانی غیر از خود امام است، به یک کلیشه میان تھی شباهت پیدا می‌کند.»^{۳۱}

از آنجا که صفویان از آغاز با تکیه بر نیروی نظامی و روحیه سلحشوری قزلباشان و گفتمان شیعی پایه‌های قدرت خود را استوار کرده بودند، هر دو گروه در دستگاه صفوی قدرت فراوان یافتند. گفتنی است که شیعیان «در آغاز مرگب از دسته‌های به هم پیوسته اسماعیل زیدی و نصیری و علوی غالی بودند ولی از زمان شاه طهماسب به امامی اثناعشری تغییر صورت و ماهیت واحد دادند.»^{۳۲}

شاه اسماعیل که مریدانش او را مرشد کامل می‌دانستند «اشهد ان علیاً ولی الله و حی علی خیر العمل را وارد اذان و اقامه کرد.»^{۳۳} همین شاه گاهی شعر می‌سرود و «در اشعارش خود را علی(ع)، مهدی(عج)، امام غایب یا گاه حتی خدا [!] یا وابسته به اینها می‌نامید.»^{۳۴}

گفته جان فوران در مورد ادعای شاه اسماعیل را در جای دیگری نخوانده‌ایم ولی صفویان هرگز

دست از این گفتمان اغواگر برنداشتند تا آنجا که «در اواخر دوره صفویه نظریه غالب این بود که حکمرانان به عنوان کسی که مستقیماً از خدا منصوب شده است محق است که از اطاعت محض و چشم بسته برخوردار گردد.»^{۳۵} و به گفته گفته خانم لمبتون: «شاه صفویه در مقام نماینده امام غایب حتی اگر انسان کاملی هم نبوده لاقلاً دارای استبداد واقعی نسبت به پیروانش بوده است. در این مقتضیات تنها وظیفه‌ای که برای جامعه باقی مانده بود، امتیاز حق دعا برای سلامتی شاه بوده است.»^{۳۶} تناقض در اینجا است که به رغم این سجاده آب کشیدن‌ها و پیاده به مشهد رفتن‌ها، شاهان متأخر صفوی با بینشی ساتیری (در اساطیر یونانی نام بزی است که نماد شهوت است) به الفیه و شلفیه مشغول بودند. در رستم التواریخ آمده است: «آن شاه جمجاه لیلاً و نهاراً به عیش و عشرت و لهو و لعب مشغول و به شرب باده خوشگوار و بوس و کنار و وطی امردان ماه طلعت مشغول بود.»^{۳۷}

و باز به قول همان نویسنده، شاه بی نظیر و عظیم‌المثال - شاه سلطان حسین - انواع خانه‌ها راه انداخته بود از قبیل «لذت‌خانه»، «حظ‌خانه»، «حوض‌خانه» و «راحت‌خانه».^{۳۸} به ظاهر، شاه سلطان حسین تلفیقی از طاعت و معصیت ایجاد کرده بوده است: «شاه سلطان حسین سالهای حکومت خود را به قول هدایت بیشتر به فرایض و نوافل می‌پرداخت و قاطعان طریق به قطع طرق و نهب قوافل؛ تیغها در نیام زنگار گرفت و جوشن‌ها در ارزن قرار یافت؛ لولیان شیرازی محترم‌تر از دلبران قفقازی شدند.»^{۳۹}

به هر روی از آنجا که دست نیروهای مذهبی بسیار باز بود، آنان اگر هم فساد می‌دیدند، بر آن چشم می‌بستند و در عوض هم خود را مصروف مبارزات عقیدتی می‌کردند؛ مبارزه با اهل سنت، با صوفیان و شاعران! از سوی دیگر، دولت صفوی به گفتمان عاطفی‌گری هم اجازه نشر می‌داد:

«حکومت صفوی برای جلب توجه بیشتر طوایف قزلباش که صد سال پیش از آن ناگزیر از ترك اقامتگاههای خود در سوریه و آناتولی و

● صفویان بنیان زبان فارسی را در شمال غربی فلات ایران سست کردند که این کار بعدها در دوره کمونیستهای روسی تکمیل شد:

«زبانی را که پیش از هزار و چند سال متوالی میزبان زبان ارمنی و گرجی و ترکی و تاتاری و جغتایی و روسی در منطقه بود به مرتبه مهمان رانده از خانه و خانمان رساندند.»

کاشانی و محمد باقر مجلسی، مبارزه با فلسفه و فیلسوفان بود:

«ستیز رهبران مذهبی بر ضد گروندگان به علوم تعقلی تا جایی بالا گرفت که برخی از فیلسوفان را تکفیر کردند و یکی از قربانیان این ستیز، فیلسوفی پر آوازه با نام صدرالدین شیرازی، مشهور به ملاصدرا (مرگ ۱۰۵۰) بود. نامبرده با اندیشه‌های یکسونگرانه و کسانی که با دانش‌های استوار بر پایه خرد و استدلال سرستیز داشتند سخت ستیز کرد. به باور ملاصدرا آن کسان با عقل پیوندی نداشتند و از دانش آزادگان یا علوم الاحرار ناآگاه بودند و باورشان به بهشت و دوزخ بر پایه ظن و تقلید بنیان شده بود نه بر بهان و یقین. این ستیز در فرجام سبب شد که وی از سوی رهبران مذهبی تکفیر شود.»^{۲۲} و سرانجام جبهه سوم، مخالفت با مذهب تسنن بود که خود یکی از عوامل و علل عمده سقوط اصفهان به‌شمار می‌رود:

«یکی از اقدام‌های مجلسی (شیخ‌الاسلام اصفهان) که برای کشور عواقب تاریخی عمده‌ای داشت، ابتکار وی در مبارزه و پیگرد اقلیت‌های دینی غیر اسلامی و نیز علیه پیروان اهل سنت بود. با این کار هم افغانها را نسبت به ایران بیگانه ساخت که سرانجام دولت صفوی را ساقط کردند و هم حامیان بالقوه ایران در قفقاز، کردستان و خراسان را نسبت به این کشور بدبین و بیزار نمود.»^{۲۵}

«دستگاه صفوی میر عماد قزوینی هنرمند خطاط را به جهت تسنن کشت، حکیم ابوطالب تبریزی را به همین عنوان متهم و مقتول کرد و تعداد زیادی از اهل فضل و دانش را به جلای وطن یا انزوا و سکوت محکوم کرد.»^{۲۶}

صوفیه و رواج یافتن تعصب

این رویکرد، تنور «تعصب» را بیش از پیش می‌تاباند. تعصب، به گفته او کتاویوپاز «دشمن سه سر هنر است».

به نوشته او: «متعصبان چه می‌خواهند؟ می‌خواهند دیگران را از گمراهی نجات بدهند.

اقامت اجباری در شمال رود ارس شده بودند و اینک از برکت حکومت صفویه در سراسر ایران به‌طور پراکنده نشانه تحول وضع و استقرار حکومت صفوی بودند، برای تشویق آنان به ادامه طرفداری از تشیع و حمایت از دولت صفویه، شعر و مرثیه و روضه را که جلوه‌گاه دل‌بستگی ایشان به بزرگان و شهدای راه مذهب شیعه بود، به زبان ترکی قزلباشی مجال ظهور و رواج بخشید.»^{۲۰}

در مورد آثار و پیامدهای مثبت و منفی عاطفی‌گری، بزرگانی چون دکتر حمید عنایت، دکتر علی شریعتی، دکتر نیکی کدی و... به اندازه کافی نوشته‌اند^{۲۱} و در این نوشتار جای بحث دیگری در این باره نیست ولی بی‌گمان صفویه در سایه این دو عامل یعنی قدرت دادن به علما و رواج گفت‌وگو عاطفه‌گری برای خود دیواری از مصونیت ایجاد کرده و رضایت عالمان دین را فراهم آورده بودند.

مبارزه با تصوف، تعقل و تسنن

در مورد مبارزه با تصوف، نکته قابل توجه این است که عملکرد صفویان با نام خودشان در تضاد و تناقض قرار گرفت.

«با آغاز سلسله صفویه که در نام خود اثری از خاستگاه صوفیانه (صفی‌الدین اردبیلی) داشت، سیاست در تصوف سرایت کرده و نوعی بی‌بند و باری در روحیه و آداب صوفیانه را به دنبال آورد تا جایی که واژه‌های تصوف و صوفی مذموم تلقی شد و ترجیح داده شد از عرفان و عرفا سخن گفته شود. بدین ترتیب فیلسوف بزرگ صدرالدین شیرازی که در زندگی درونی خود، صوفی بود مجبور شد کتابی در ذم گروهی از صوفیان جاهل و بی‌بند و بار بنویسد»^{۲۲} و به نوشته خانم کدی: «صوفی که روزی به معنای پشتیبان صفویان بود، به‌عنوان یک واژه‌ی تحقیرآمیز و به‌عنوان ناسزا به کار می‌رفت، زیرا سلسله‌های تصوف را به‌عنوان خطری برای حکومت و مذهب رسمی کشور سرکوب می‌نمودند.»^{۲۳}

وجه دیگر مبارزه علمایی مانند محسن فیض

● طبیعی است که در نبود اندیشه‌های عرفانی و فلسفی و عقلانی، بازار خرافه و فرهنگ ناسالم سیاسی (خرافات) گرم شود. هر چند به نظر نمی‌آید که صفویان در این زمینه به پای قاجارها برسند، ولی در میان آنان هم آثار این فرهنگ را می‌توان مشاهده کرد.

● تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد کمتر کسی در آن زمان و تاروزگار ما، شاه عباس را به دلیل نزدیکی به غرب سرزنش کرده است. «غرب» از فردای تشکیل حزب توده در ایران تبدیل به يك واژه لعنتی شد، چون پدرخواندهٔ خارجی آن حزب یعنی استالین چنین می‌خواست! تا پیش از آن، این بلوك بندي چندان مطرح نبود.

آنچه هوای مارکسیسم را غیر قابل تنفس کرد، اندیشه‌رهای بشر از گمراهی بود.^{۴۷} همین فضای بسته، هوای دوران صفوی را برای غیر فقیهان سنگین و تحمل‌ناپذیر کرد و باصطلاح امروزین به پدیدهٔ فرار مغزها دامن زد. «نارضایتی از محیط تعصب آلود اصفهان که سر تاسر دیوان صائب نوعی ملال و دلزدگی نسبت به آن ارائه می‌کند، ممکن است از دواعی عمده‌ای باشد که شاعر تاجریشة جوان را به این مسافرت که اول نوعی مهاجرت به نظر می‌رسید، واداشته باشد. بدون شك يك عامل عمده در جلب این مهاجران تسامح نسبی درباره مغول و غلبهٔ تعصب در دربار صفویه بود. این مهاجران هم در دربار هند و در مناصب اداری درخشیدند و هم در معماری. نه فقط مقبرهٔ همایون که در عهد اکبر [شاه] بنا شد، معماری میرزاغیاث ایرانی الاصل بود بلکه تاج محل هم لااقل سه تن از طراحانش ایرانی بودند.»^{۴۸}

این مهاجرت رویهٔ دیگری هم داشت و آن این بود که به نضج و رواج زبان فارسی در هند مدد رساند. اگر امروز می‌بینیم که در ۴۰ دانشگاه از ۱۷۰ دانشگاه هند زبان فارسی تدریس می‌شود،^{۴۹} علتش این است که در آن روزگار «حرف کسانى مثل عرفى شیرازى و صائب تبریزی در هندوستان بیشتر شنیده می‌شد.»^{۵۰}

صفویه و زبان

پیامد طبیعی این وضع، تضعیف زبان و ادب فارسی است. سیاست ملت‌سازی صفویه، چنان که گفتیم، با تکیه بر زور بازو و صلابت قزلباشان از يك سو و ترویج مذهب تشیع از سوی دیگر صورت گرفت، حال آنکه عالمان علم سیاست، لازمهٔ ملت‌سازی را در درجهٔ نخست يك زبان رسمی و مشترك می‌دانند؛ در صورتی که صفویان به زبان چندان توجهی نداشتند. صفویان در اصل کردتبار بودند.^{۵۱} پس از روی کار آمدن هم به زبان ترکی قزلباشی اهمیت می‌دادند: «القاب و عناوین و حتی محاورات هم غالباً به زبان ترکی بوده است و علما و فقهای شیعه در اوایل این عهد نیز اکثر عربی‌مآب و اهل بحرین یا لبنان

و جبل عامل بودند.»^{۵۲}

سرانجام، صفویان بنیان زبان فارسی را در شمال غربی فلات ایران سست کردند که این کار بعدها در دورهٔ کمونیستهای روسی تکمیل شد:

«زبانی را که بیش از هزار و چند سال متوالی میزبان زبان ارمنی و گرجی و ترکی و تاتاری و جغتایی و روسی در منطقه بود به مرتبهٔ مهمان‌رانده از خانه و خانمان رساندند.»^{۵۳}

«شعر عرفانی که هم از جهت مضمون و محتوا و هم از حیث قالب و لفظ کمک بزرگی به ترویج فرهنگ اسلامی و ایرانی می‌کرد، در این دوران تقریباً به فراموشی سپرده شد. اشعار عارفانه که از بزرگترین مظاهر ذوق لطیف ایرانی است در این دوره به وجود نیامده و هیچ شاعر بزرگی ظهور نکرد.»^{۵۴}

این بدان معنی است که زبان و فرهنگ دوران رکود خود را پشت سر می‌گذاشت، اما در عین حال در این دوران پدیده‌ای به نام تألیف و تحریر کتاب به گسترش فرهنگ مدد می‌رساند. در روزگار صفویه حصار انحصاری فهم اصول دین و مسائل شرعی در هم شکست: «کتابی چون عین الحیات و حلایة المتقین و حیات القلوب و ابواب الجنان و حتی جامع عباسی در دسترس مردم متوسط قرار گرفت.»^{۵۵} البته در کنار آنها کتابهایی نیز به زبان عربی تألیف شد. بر سر هم می‌توان گفت که دوران صفویه از نظر فرهنگی به هیچ روی دورانی برجسته به شمار نمی‌آید ولی تناقض اینجاست که در همین دوره «هنرهای زیبا مورد تشویق قرار گرفت. پیشرفت‌های شایانی در معماری و کاشی‌سازی و نقاشی و تذهیب و خطاطی و قالی بافی و پارچه‌دوزی حاصل شد که موجب فخر و مباحات است.»^{۵۶}

از این نکته هم نباید در گذریم که «سبک نوشتاری این دوره نیز بسیار زشت و مصنوعی و مغلق و بدقواره است و فهم آن دشوار، تنها استثناء نثر مذهبی و به ویژه نثر مجلسی است که ساده و بی‌پیرایه است. [هرچند] زبان شلخته است و غلط دستوری و غیر آن کم ندارد.»^{۵۷}

صفویه و فرهنگ ناسالم سیاسی و سیاست فرهنگی

بحث فرهنگ در دوران صفوی به دو موضوع دیگر هم پیوند می خورد: یکی رواج فرهنگ ناسالم سیاسی و خرافه پروری و دیگری گفتمان اغواگر.

طبیعی است که در نبود اندیشه های عرفانی و فلسفی و عقلانی، بازار خرافه و فرهنگ ناسالم سیاسی (خرافات) گرم شود. هر چند به نظر نمی آید که صفویان در این زمینه به پای قاجارها برسند، ولی در میان آنان هم آثار این فرهنگ را می توان مشاهده کرد.

همین شاه عباس اول که از يك نظر پيشاهنگ نزدیکی با غرب و پذیرنده تکنیک و تکنولوژی غربی به شمار می آید، گاهی انسانی خرافی جلوه می کند! «به نحوی که عالم آرا و سایر تاریخها تصریح دارند، او چند روزی جهت رهایی از تأثیر نحس کواکب، منصب خود را به یوسفی ترکش دوز ملعون محکوم و امی گذارد تا بعد او را با تمام نقوطیان قلع و قمع کند. [این رفتار] رسوخ عقاید و خرافات عامه را در بین تمام طبقات عصر بیان می کند.»^{۵۸} نمونه اش را در جای دیگر هم می بینیم: «پیترو دلواله جهانگرد ایتالیایی که در سالهای ۱۰۲۶/۱۰۳۳ ه.ق در ایران می زیست، در مورد شیوه تفکر نظامیان پیشین ارتش صفوی می آورد که در گذشته قزلباشها استفاده از تفنگ را خلاف مردانگی و شجاعت می دانستند.»^{۵۹} درست مانند فتحعلیشاه که می گفت: بهترین سلاحها هنوز همان نیزه های خودمان است!

در مورد گفتمان اغواگری که می تواند نشان ساده دلی و شاید ایمان شاهان صفوی باشد و چه بسا نمود سیاستهای ماکیاویستی آنان، باید گفت که ایشان تا توانسته اند از دین استفاده ابزاری کرده اند. افزون بر اینکه گاهی شجره نامه خود را به امام موسی کاظم (ع) می رساندند^{۶۰} و گاهی به امام اول شیعیان علی (ع)^{۶۱}، خاتمه دولت خود را نیز متصل به قیام قائم آل محمد (عج) می کردند! به نوشته محیط طباطبایی «مجلسی در ضمن تدوین اخبار و تألیف بحارالانوار به دو حدیث

منقول از کتاب الغیبه نعمانی بر خورده بود که آنها را پیشگویی ائمه درباره امتداد دولت صفویه تا ظهور قائم می شمرد... مجلسی در سال ۱۰۷۷ رساله کوچکی به نام شاه سلیمان نوشته و ظهور قائم را با روزگار پادشاهی شاه سلیمان مقرون پنداشته است.»^{۶۲}

به هنگام محاصره اصفهان، «بعضی از علما و فضلاء عرفا و صلحا وزهاد، هر روز نزد شاه می رفتند و به گوشش می خواندند که: جان پناها هیچ تشویش مکن که دولت تو مخد به ظهور قائم آل محمد متصل خواهد بود.»^{۶۳}

در این جا پارادوکس دیگری به چشم می خورد. با توجه به آنچه گفته شد، دیگر نباید بوی بهبود از اوضاع صفویان به مشام برسد، حال آنکه چنین نیست: «مدارس بزرگ و حوزه های پر از ازدحام در فقها و حکمای شیعه مخصوصاً در شهرهایی چون اصفهان، قزوین، کاشان و قم به روحانیت این عصر جلوه ای خاص می بخشید. در بین روحانیان این عصر کسانی چون شیخ احمد اردبیلی، شیخ بهاء الدین عاملی، میر محمد باقر داماد، صدر المتالهین شیرازی، ملا محسن فیض و ملا محمد باقر مجلسی تأثیر قابل ملاحظه ای در فرهنگ عصر باز گذاشتند که تا قرن ها بعد از آنها استمرار یافت و قسمتی از آن به آنچه در تاریخ حکمت مکتب اصفهان نام دارد، شکل بخشید و آن را قابل تحسین ساخت. آثاری چون حدیقه الشیعه، قبسات، اسفار اربعه، شوارق الالهام و بحارالانوار جنبه های گوناگون فرهنگ پر وسعت روحانیت شیعه را در این عصر نشان می دهد.»^{۶۴}

صفویه و نزدیکی با غرب

به نظر می رسد شکست چالداران (۱۵۱۴م) یکی از علل اصلی روی آوردن صفویه به غرب بوده است تا از آن راه بتوانند مشکل تسلیحاتی خود را حل کنند. این سیاست در زمان شاه عباس نتیجه داد:

«شاه عباس در ۱۶۰۲ جنگ را علیه عثمانی آغاز کرد. در این جنگ رابرت شرلی انگلیسی در

● اینکه با تکیه بر احساسات، خون در رگها به جوش آوریم و اشک از چشمان جاری سازیم، هنر می خواهد اما هر اعتراضی و هر اشکی لزوماً حقانی نیست. علم را نمی توان قربانی احساس کرد؛ تاریخ را نمی توان با بینش رمانتیک و شاعرانه و بعد لبریز از شعار خواند و بعد هم بوسید و کنار گذاشت. تاریخ هر ملت جزئی از هستی و هویت آن ملت است و از آن می توان درسها گرفت. ما با تاریخ و با گذشته و با گذشتگان در هم آمیخته ایم.

سخن پایانی

در بررسی تاریخ و داوریهای تاریخی باید ابعاد و جنبه‌های گوناگون یک پدیده را در نظر گرفت و کارهای نیک و بد انسانها را در ترازوی نقد و سنجش گذاشت. شوربختانه ما ایرانیان وقتی می‌خواهیم در مورد پیشینیان داورى کنیم، به گونه‌ای شگفت‌آور تنها به قاضی می‌رویم و سپس از داورى يك طرفه سرخ روی و راضی برمی‌گردیم. در پاره‌ای موارد خرسند کردن مخاطب یا خواننده به هر قیمت حتی به بهای قربانی کردن حقایق و نادیده گرفتن واقعیتها مهمترین هدف ما است! نمونه چنین داورى‌هایی را داریم.^{۶۹}

آقای علی شریعتی (که خود صاحب این قلم از دوستان اران اوست) در مورد بزرگانى چون فردوسی و سعدی و حافظ هم سخت يك سویه داورى می‌کند تا چه رسد به صاحبان زور یا به تعبیر خودش اربابان تیغ و طلا و تسبیح. شاید قضاوت احسان تراقی در مورد دکتر شریعتی چندان هم دور از حقیقت نباشد: «در کتاب کویر فردوسی را تئورسین فئودالیته کرده، سعدی و حافظ را مروج لابلالی‌گری معرفی کرده است تا به مزاج انقلابی‌گری که با سس مارکیستی در آمیخته جور در آید.»^{۷۰}

دکتر شریعتی در اسلام‌شناسی دوباره به سراغ فردوسی می‌رود و به بهانه اینکه تاریخ در گذشته چیزی نبوده است مگر نقل حوادث و وقایع و گفتن از دستگاه قدرت و اشراف، فردوسی را کمی مشت و مال می‌دهد.^{۷۱}

ایشان حتی پارا از این هم فراتر می‌گذارد و برای چینیان و مصریان قدیم هم اشک می‌ریزد و از قضا اشک مراهم یا قلم معجز شیم و سحر خود در آورد (چنان که نخستین بار که کتاب آری این چنین بود برادر را خواندم اشک ریختم)؛ و حال می‌بینم که چه بی‌مورد! اگر از چین دیوار و از مصر اهرامش را بگیریم، رشد اقتصادی آنها را متوقف کرده‌ایم! و فرهنگ و تمدنشان را نادیده گرفته‌ایم. بویژه در مورد مصر، باید گفت خوراک و پوشاک و آب و نان مصریان را از آنها گرفته‌ایم! پس چه جای

خدمت ارتش صفویه علیه ترکها می‌جنگید. شاه عباس پیروز شد و آذربایجان و کردستان و بغداد و موصل و دیار بکر را به اضافه کربلا و نجف پس گرفت و با تصرف این دوزیارتگاه شیعیان نیروی مذهبی خود در ملت ایران به اعلی درجه رسانید و عهدنامه‌ای با دولت عثمانی به سال ۱۶۱۲ منعقد گردید که به موجب آن باب عالی از کلیه فتوحات سابق صرف نظر کرد.»^{۶۵}

«بعضی از تحلیلگران که خط خاصی را دنبال می‌کنند بر عملکرد سیاست خارجی صفویه این برجسب را می‌زنند که آنها فریب استعمارگران غرب را خورده‌اند و از راه درگیری با عثمانی‌ها موجبات ضعف شرق و به گفته‌ی گروهی دیگر ناتوانی جهان اسلام را در برابر غرب فراهم ساخته‌اند.»^{۶۶}

تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد کمتر کسی در آن زمان و تاروزگار ما، شاه عباس را به دلیل نزدیکی به غرب سرزنش کرده است. «غرب» از فردای تشکیل حزب توده در ایران تبدیل به يك واژه لعنتی شد، چون پدر خوانده خارجی آن حزب یعنی استالین چنین می‌خواست! تا پیش از آن، این بلوک بندی چندان مطرح نبود. «در بین رهبران مذهبی آن روزگار تنها يك تن را می‌شناسیم که در برابر پیوند صفویان با مقامهای باختری و اکنشی سخت دشمنانه نشان داده است»^{۶۷} و آن عبدالحمی بن عبدالرزاق الرضوی الکاشانی است. او با آمدن غریبه‌های کافر به دیار مسلمانان مخالف بود، چون آنان را مروج فسق و فجور می‌دانست. علمای طراز اول، روحانیانی که پیشتر نام بردیم، مخالفتی با شاه عباس و سیاست خارجی او نداشتند. در سایه آن اتحاد و همدلی، ایران به آن درجه از عظمت رسید ولی معلوم نیست چرا و به چه دلیل سیاست نزدیکی به غرب پس از شاه عباس کمرنگ شد. در داخل هم آرام آرام سیاست تن‌آسانی و تن‌پروری رواج یافت. از این روی می‌توان گفت که «رگه‌های زوال امپراتوری صفوی پس از مرگ شاه عباس اول رخ نمود.»^{۶۸} مرگ شاه عباس در سال ۱۰۳۸ ه.ق/۱۶۲۸ م پایان شکوه و جلال صفوی است.

● کمترین انتظار از يك صاحب‌نظر این است که بین دورویه تاریخ تفاوت قائل شود. به گفته شادروان استاد زرین کوب، تاریخ ما دو نیمه دارد يك نیمه مخفی که نمادش شیخ هادی نجم‌آبادی است که بر روی حصیر کهنه می‌خوابید و هدایتگر تاریخ بود و دیگر نیمه مرئی که نمادش ناصرالدین شاه است.

اشك ریختن و مویه کردن و موی کندن؟

استاد ما شادروان دکتر شریعتی، به مظاهر تمدن بسنده نمی‌کند؛ حتی خود تمدن را هم زیر سؤال می‌برد و دیدن سان مروج نوعی «وندالیسم» می‌شود که چندین سال پس از او، در افغانستان طالبان تجلی عملی آنرا در تخریب بناها و بناهای تاریخی بویژه مجسمه بودا، دیده‌ایم. گفتار ایشان را می‌خوانیم:

«در طول تاریخ نشانه‌های تمدن را بنگریم؛ یکی اهرام است سمبل تمدن مصر که هزاران برده بر بی‌هایش قربانی شده‌اند تا تمدن مصری چنین سر بر کشید و یکی دیوار بلند چین که سمبل تمدن عظیم چینی که هر جا سنگ و آجری کم آمده است، انسان را گل گرفته‌اند و هر گاه انسانی توان کار کردنش نمی‌مانده به جای سنگ لای جرزش می‌خوابانده‌اند... این تمدن‌ها مجموعه‌ای از دروغ و فریب و خیانت و آدم‌کشی و بردگی بوده است. در طول این تاریخ و تمدن در انسان چه رشد کرد؟ انسان تبدیل شد به کشنده و کشته شده، به برده کننده و برده شده، به فریب خورده و فریبنده، به استعمارگر و استعمار شده که هیچکدامشان انسان نیستند. این رشد تمدن است و انسان متمدن.»^{۷۲}

و به گمان من، این یعنی زدن به زیر همه چیز! یعنی تکیه بر گفتمان عاطفی‌گری یعنی گفتمان تکیه بر احساسات که خود مرحوم دکتر از منتقدان آن بود و تشیع صفوی را نماد این گفتمان می‌دانست.^{۷۳} اینکه با تکیه بر احساسات، خون در رگها به جوش آوریم و اشک از چشمان جاری سازیم، هنر می‌خواهد اما هر اعتراضی و هر اشکی لزوماً حقانی نیست. علم را نمی‌توان قربانی احساس کرد؛ تاریخ را نمی‌توان با بینش رمانتیک و شاعرانه و لبریز از شعار خواند و بعد هم بوسید و کنار گذاشت. تاریخ هر ملت جزئی از هستی و هویت آن ملت است و از آن می‌توان در سها گرفت. ما با تاریخ و با گذشته و با گذشتگان در هم آمیخته‌ایم. به گفته او کتابویاز: «ما آثار تاریخی يك زندگی هستیم.»^{۷۴}

«انقلابیان فرانسه کوشیدند که آداب و رسوم و سنن قدیم را در ذهن مردم از بین ببرند و در همین

حال آنها را به آینده امیدوار کنند. آدموندبرگ می‌گفت: این روش یکی از ابزارهای ضروری رسیدن به این هدف را حذف می‌کند. او نوشت: مردمی که هرگز به گذشتگان خود توجه نداشته‌اند، نمی‌توانند آینده‌نگری داشته باشند.»^{۷۵}

کمترین انتظار از يك صاحب نظر این است که بین دورویه تاریخ تفاوت قائل شود. به گفته شادروان استاد زرین کوب، تاریخ ما دو نیمه دارد يك نیمه مخفی که نمادش شیخ هادی نجم‌آبادی است که بر روی حصیر کهنه می‌خوابید و هدایتگر تاریخ بود و دیگر نیمه مرئی که نمادش ناصرالدین شاه است.^{۷۶}

ولی گاهی ما نه تنها هر دو نیمه را به يك چوب می‌رانیم، که در چهره گذشتگان و گذشته هیچ حسنی نمی‌بینیم و این اوج بی‌انصافی یا بی‌خبری است. به نوشته یکی از فرهیختگان معاصر: «بزرگترین عیب ما [ایرانی‌ها] بی‌انصافی است، بی‌انصافی در داوری نسبت به دیگران.»^{۷۷}

در مورد دوران صفوی آخرین سخنی که می‌توان گفت این است:

«نهضت صفویه از لحاظ تاریخ ملی ایران معرف يك تکان تاریخی است که درست به موقع انجام یافت و در يك دوره هرج و مرج ایران را از اینکه طعمه عثمانی و از يك شود، نجات داد. اما وسیله‌ای که این نهضت برای نیل به مرحله وحدت ملی اتخاذ کرد چنان تعصبی برانگیخت که از همان آغاز کار معلوم بود که فرجام چه خواهد بود.»^{۷۸}

بیا بیا دوری‌ها را تعدیل کنیم؛ بیا بیا صفویه را با شیخ بهایی با مذهب تشیع، با وحدت ملی و با اصفهانش بشناسیم. آنگاه می‌بینیم که باید سر خود را بالا بگیریم و استوار بر زمین گام بگذاریم.

فهرست منابع و مآخذ:

۱. کاسیر، ارنست، فلسفه روش اندیشی، ترجمه نجف دریابندری (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲) ص ۲۶۵.
۲. کار، ای. ا. ج.، تاریخ چیست؟، ترجمه حسن کامشاد (تهران، خوارزمی، چاپ سوم ۱۳۵۶) ص ۶۳.
۳. اخوان ثالث، مهدی، آخر شاهنامه (تهران، مروارید، ۱۳۶۳).

● نهضت صفویه از لحاظ تاریخ ملی ایران معرف يك تکان تاریخی است که درست به موقع انجام یافت و در يك دوره هرج و مرج ایران را از اینکه طعمه عثمانی و از يك شود، نجات داد. اما وسیله‌ای که این نهضت برای نیل به مرحله وحدت ملی اتخاذ کرد چنان تعصبی برانگیخت که از همان آغاز کار معلوم بود که فرجام چه خواهد بود.

۴. پویر، کارل، اسطوره چارچوب، ترجمه علی بابا (تهران، طرح نو، ۱۳۷۹).
۵. هاکسلی، آلدوس، وضع بشر، ترجمه اکبر تبریزی (تهران، مروارید، ۱۳۶۳).
۶. یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳) ص ۱۷۱.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، (تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲) ص ۲۷۴.
۸. کار، پیشین، ص ۵۹.
۹. یاز، اوکتاو، یک سیاره و پنج دنیا، ترجمه غلامعلی سیار (تهران، گفتار، ۱۳۶۹) ص ۴۷۶.
۱۰. کرین، هائری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی (تهران، گام نو، ۱۳۸۲) ص ۱۰۶.
۱۱. شادمان، فخرالدین، تسخیر تمدن فرنگی (تهران، گام نو، ۱۳۸۲) ص ۱۰۶.
۱۲. میلانی، عباس، تجدد و تجددستیزی در ایران (تهران، آتیه، ۱۳۷۸) ص ۲۷.
۱۳. باستانی پاریزی، عبدالحسین نوایی، تاریخ روابط فرهنگی ایران (تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۶) ص ۹۵.
۱۴. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکووس جهاننداری (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱) ص ۸۸.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین، از چیزهای دیگر (تهران، جاویدان، ۱۳۶۴) ص ۱۲۲.
۱۶. فوران، جان، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات ایران، ترجمه احمد تدین (تهران، رسا، ۱۳۷۸) ص ۷۹.
۱۷. باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی (تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۸) ص ۶۷.
۱۸. اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۷) ص ۵۲.
۱۹. باستانی پاریزی، منبع شماره ۱۷، ص ۱۶۸.
۲۰. همان، ص ۷۱.
۲۱. آن.ک.س. لمبتون و دیگران، تاریخ نگاری در ایران، ترجمه یعقوب آژند (تهران، گستره، ۱۳۶۰) ص ۱۴۵.
۲۲. همان.
۲۳. کوهن، کارل دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳) ص ۲۲۳.
۲۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل نهم.
۲۵. برلین، آیزایا چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸) ص ۱۳۰.
۲۶. نراقی، احسان، در خشت خام، گفتگو (تهران، جامعه ایرانیان) ص ۱۹۱.
۲۷. اسکندربیک منشی، پیشین، ص ۲۹۳.
۲۸. کدی، نیکی. آر.، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران، قلم، ۱۳۶۹) ص ۳۹.
29. Lambton, A.K.S, Local Particularism and Common People in Premodern Iran, Durham Middle East Paper No. 61, December 2001.
۳۰. کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران (تهران، طرح نو، ۱۳۷۸) ص ۱۰۱.
۳۱. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (تهران، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲) ص ۱۷.
۳۲. محیط طباطبایی، محمد، تطور حکومت در ایران بعد از اسلام، (تهران، بعثت، ۱۳۶۷) ص ۱۹۵.
۳۳. لمبتون، آن.ک.س. نظریه دولت در ایران، ترجمه جنگیز پهلوان (تهران، آزاد، ۱۳۵۹) ص ۵۹.
۳۴. فوران، پیشین، ص ۷۹.
۳۵. لمبتون، منبع شماره ۳۳، ص ۶۶.
۳۶. لمبتون و دیگران، پیشین، ص ۱۰۹.
۳۷. میلانی، پیشین، ص ۱۱.
۳۸. همان، ص ۱۱۴.
۳۹. ورجاوند، پرویز، «بحران دیپلماسی ایران و پیامدهای آن»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال یازدهم، ۱۳۷۵، شماره ۱۱۰-۱۰۹، ص ۱۱۳.
۴۰. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۱۱.
۴۱. امینی، علی اکبر، گفتمان ادبیات سیاسی ایران در آستانه دو انقلاب (تهران، سیرنگ، ۱۳۸۲) ص ۲۷۶ به بعد.
۴۲. کرین، پیشین، ص ۴۴۴.
۴۳. کدی، پیشین، ص ۳۲.
۴۴. حائری، عبدالهادی، نخستین رویاروییهای اندیشه گران با دوریه تمدن بورژوازی غرب (تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۰).
۴۵. فوران، پیشین، ص ۱۰۶.
۴۶. زرین کوب، منبع شماره ۱۵، ص ۱۲۳.
۴۷. رحیمی، مصطفی، سخن یاز (تهران، گردون، ۱۳۷۱) ص ۵۴.
۴۸. زرین کوب، پیشین، ص ۱۱۸.
۴۹. نراقی، احسان، آن حکایت ها، (تهران، جامعه ایرانیان، چاپ دوم، ۱۳۸۱) ص ۷۰.

۵۰. صدیق، عیسی، تاریخ فرهنگ ایران (تهران، دانشگاه تهران) ص ۲۶۶.
۵۱. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۱۱.
۵۲. زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، جلد اول (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱) ص ۲۵۴.
۵۳. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۱۲.
۵۴. صدیق، پیشین.
۵۵. همان.
۵۶. همان.
۵۷. مسکوب، شاهرخ، هویت ایرانی و زبان فارسی (تهران، باغ آئینه، ۱۳۷۳) ص ۱۶۵.
۵۸. عبدالحسین زرین کوب، از چیزهای دیگر، ص ۱۲۹.
۵۹. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۱۴۵.
۶۰. لمبتون - دولت در ایران، ص ۵۸.
۶۱. همان، ص ۶۷.
۶۲. محیط طباطبایی، پیشین، ص ۱۹۷.
۶۳. میلانی، پیشین، ص ۱۱۹.
۶۴. زرین کوب، پیشین، ص ۱۳۷.
۶۵. متین دفتری، احمد، سیر روابط و حقوق بین الملل (تهران، مروارید، چاپ دوم ۱۳۴۴) ص ۵۶.
۶۶. ورجلوند، پرویز «بحران دیپلماسی ایران و پیامدهای آن»، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۳۷۵.
۶۷. عبدالهادی حائری، پیشین، ص ۱۷۹.
۶۸. لمبتون - ان. س.، سیری در تاریخ ایران پس از اسلام، ترجمه یعقوب آژند (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص ۱۷۶.
۶۹. آدمیت، فریدون، آشفستگی در فکر تاریخی (تهران ۱۳۶۰) بدون ناشر.
۷۰. احسان نراقی، درخشت خام.
۷۱. شریعتی، علی، اسلام شناسی ۲ (تهران، قلم، چاپ چهارم ۱۳۷۰) ص ۱۰.
۷۲. شریعتی، علی تاریخ ادیان، (تهران، حسینیه ارشاد، بدون تاریخ) ص ۱۸۶.
۷۳. شریعتی، علی، تشیع علوی - تشیع صفوی + اسلام شناسی ۱، ص ۷۱.
۷۴. یاز، اکتاویو، سنگ آفتاب، ترجمه احمد میرعلایی (تهران، آگاه، ۱۳۶۵) ص ۲۰۱.
۷۵. اسپریگنز، توماس، فهم نظریات سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران، آگاه، ۱۳۶۵) ص ۲۰۱.
۷۶. زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران (تهران، سخن، چاپ سوم، ۱۳۸۰).
۷۷. میلانی، پیشین، ص ۳۱۲.
۷۸. زرین کوب، از چیزهای دیگر، ص ۱۲۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی