

ناآگاهی تاریخی و زوال جایگاه عقاید دینی در اندیشه امروزی ایران شهری

دکتر سیروس فیضی استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران

چکیده

تقریباً عمده روشنفکران ایران که در حوزه اندیشه امروزی ایران شهری قلم زده‌اند، عقاید دینی را به‌سان روشنفکران اروپایی سنت روشنگری، عامل واپس‌ماندن قلمداد می‌کنند. در تاریخ معاصر ایران، عرفی‌گرایی دوران مشروطیت، بناپارتیسم رضاشاهی، چپ‌گرایی و لیبرال‌باوری در دوره محمدرضا شاه و حتی ملی‌گرایی مستقل که میراث دکتر محمد مصدق بود، نمودهایی از چنین روند و باوری به‌شمار می‌آیند. اما بررسی تاریخ مدرن ایران که هم‌زاد با تاریخ مدرن اروپا در نظر گرفته می‌شود، نشان از هم‌نشینی دولت با دین دارد که از سر ضرورت بوده و با اصل مصلحت دولت الفت یافته است. در نظر نگرفتن این ضرورت و مصلحت سبب شده که اندیشه ایران شهری با وصف همه پویایی‌هایی که در نظریه-پردازی و زمینه‌سازی برای آزادیخواهی، قانون‌گرایی، مردم‌سالاری، و... در روزگار معاصر داشته، نتواند منظومه‌های فکری مترقیانه‌ای برای تنظیم مؤثر روابط دولت و دین در دوران کنونی بیافریند و در حقیقت، در روند تأثیرگذاری بر مناسبات سیاسی کشور تا حد زیادی بازمانده است. این مقاله که تنظیم روابط دین و دولت را در تقویت قدرت دولت ملی در ایران مهم می‌داند، چرایی نادیده گرفته شدن چنین ضرورتی را مسئله مهمی در نظر می‌گیرد که می‌تواند پاسخ‌های متعددی داشته باشد. مقاله به‌عنوان یک ایده و صورت‌بندی تازه، «ناآگاهی اندیشه‌وران امروزی ایران شهر از پیوند تاریخی سیاست با عقاید دینی» را علت مهمی دانسته و آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: اندیشه امروزی ایران شهری، عقاید دینی، روشنفکری، سیاست، دولت.

مقدمه

عقاید دینی در عرصه اندیشه امروزی ایران شهری به مانند سنت روشنگری عامل واپس ماندگی جامعه و دولت در ایران تلقی شده است و این حاصل تفکر بیشتر روشنفکران تاریخ معاصر ایران است که به مانند روشنفکران اروپایی از یک سنت سکولار هواداری می‌کنند. این موضوع هم در آثار روشنفکران امروزی دیده می‌شود و هم در چند دوره تاریخی معاصر به شکل مکتب یا حزب سیاسی نمود عملی پیدا کرده است. امروزه، آخوندزاده، ملک‌خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، تقی‌زاده و کسروی به این موضع‌گیری شهرت دارند. عرفی‌گرایی دوره مشروطیت، بناپارتیسم رضاشاهی، چپ-گرایی و لیبرال‌باوری در دوره پهلوم دوم، و حتی میراث وطن‌پرستی مستقل در تمام دوران تاریخ معاصر که سرآمد آن محمد مصدق بود، نمودهای مهم سیاسی و اجتماعی این موضع‌گیری در کشور هستند. این نگرش اندیشه امروزی ایران شهری به دین در حالی است که در تاریخ مدرن ایران که هم‌زمان با دوران مدرن اروپا تحولاتی را در سپهر دولت دیده، دین بر عکس شرایط آن در اروپا، در ایران به عنوان یک ضرورت و بلکه بر حسب اصل مصلحت دولت با دولت همراه و همنشین بوده است. اندیشه ایران شهری که اوج رشد آن در اواخر دوره قاجار است و از این زمان به بعد رونق به‌سزایی می‌یابد، این ضرورت و مصلحت را در نظر نمی‌آورد و بنا بر این، در حالی که در زمینه‌های مهمی چون آزادی-خواهی، قانون‌مداری، مردم‌سالاری، و... پیشرفت‌های مهمی به دست می‌دهد، در این زمینه دچار نقصان می‌شود. این نقص بسیار مهم است، زیرا دین چه در دوره مشروطیت و چه در دوره پهلوی دوم، به بازیگر بسیار مهمی بدل می‌شود و نهایتاً در پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ که آشکارا انقلابی دین‌باورانه بود، نمود می‌یابد.

بنابراین، اندیشه امروزی ایران شهری با نادیده گرفتن این ضرورت و مصلحت، در مسیر پیشرفت خود دچار نقصانی بسیار زیان‌بار در دوران انقلاب اسلامی می‌شود: بازماندن از نقش‌آفرینی مؤثر در سپهر سیاست. شاید بتوان علل یا دلایل زیادی برای این در نظر گرفت: تقلیدهای بازتابی در اندیشه‌های مدرن غربی، سیطره گسترده اندیشه‌های چپ، لیبرال، و حتی وطن‌پرستی افراطی که همگی خود را در برابر دین و یا بی‌نیاز از آن تعریف می‌کردند. اگر بخواهیم حق سخن را ادا کنیم باید افزود که احتمالاً حرکت‌های تند، غیرنهادمند، نامتعادل، و یا شاید خودخواهانه جنبش‌های دینی هم در آفرینش این نگرش مؤثر بوده است. با این وصف، این مقاله در نظر دارد چرایی نادیده گرفته شدن این ضرورت و مصلحت را در زمینه‌ای دیگر بررسی نماید که می‌تواند به لحاظ صورت‌بندی خاصی که به دست می‌دهد، ایده‌مند و تازه باشد: ناآگاهی اندیشه‌وران امروزی ایران شهری از پیوند تاریخی سیاست با دین در تاریخ مدرن ایران. به این ترتیب، مقاله در حالی که به رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی اعتنا دارد، این ناآگاهی تاریخی را می‌کاود تا هم به لحاظ تبارشناسی آن را ناروا قلمداد نماید و هم به لحاظ فایده-

مند نبودن در روزگار امروز. آشکار است که فایده‌مند نبودن به معنای مؤثر نبودن در تولید ایده‌های سیاسی مؤثر در سپهر سیاست امروز ایران در نظر گرفته می‌شود. در اینجا، باید مفهوم «اندیشه امروزمین ایران‌شهر» را نیز تعریف نمایم که این اندیشه، محصول فکری اندیشمندانی بود که در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه، تلاش می‌کردند نوعی ناسیونالیسم ایرانی بر بنیاد ایران باستان و به چه بسا به جای دین و ملاحظات دینی ایران دوره اسلامی به دست دهند. از آنجا که این، محصول کار آن اندیشمندان بود و نه سیاستمداران، ترجیحاً «اندیشه امروزمین ایران‌شهر» گفته می‌شود؛ تقریباً همان طور که خود آن اندیشمندان تصور می‌کردند.

همنشینی بایسته

در سال ۱۵۰۰ م/ ۸۷۹ ش، هنگامی که نوادگان شیخ صفی‌الدین سرگرم بنیاد نهادن سلسله صفوی در ایران بودند، امپراتوری عثمانی دو سده بود که بر خرابه‌های خلافت عباسی و میراث سلجوقیان پا گرفته بود. عثمانی‌ها در روزگاری قدرت‌شان را تأسیس کردند که سلجوقیان به واسطه تهدید مغولان به شدت تضعیف شده بودند و مسیحیان نیز بر آسیای صغیر تسلط داشتند؛ اگرچه سلجوقیان توانسته بودند رومیان شرقی را به اندازه کافی تضعیف نمایند. در روزگاری چنین آشفته که عثمانی‌ها برآمدند، شاید تنها مایه امیدواری که می‌توانست قدرت به قبضه سیاست‌شان ببخشد، مذهب بود. مذهب می‌توانست ایدئولوژی بسیار مناسبی برای بسیج گسترده توده‌های قلمرو امپراتوری عثمانی به شمار آید؛ امپراتوری که به لحاظ قومیت، نژاد، زبان و حتی مذهب بسیار متنوع و نامتجانس بودند. عثمانی‌ها با تأکید بر مذهب حنفی شایع‌ترین و نافذترین نسخه و برداشت دینی آن زمان را برگزیدند و خیلی زود توانستند تمام سرزمین تحت خلافت بنی‌عباس را به انقیاد خود درآورده و جذب نمایند (ابری و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۹-۴۲۹). این نسخه سنی، پرتطرفدارترین نسخه مذهبی در میان مردمان این امپراتوری بود و گفته می‌شود که مذهبی نسبتاً آسانگیر و جذاب است (Islam, 2008: 113; Inalcik, 1973: 181).

مذهب مورد نظر عثمانی‌ها نمی‌توانست صرفاً یک مذهب باشد. نیاز بود که این مذهب کارکرد سیاسی هم داشته باشد و، به سخن دیگر، ارزش و جذابیت ایدئولوژیک داشته باشد. برای این کار، عثمانی‌ها منظومه‌ای چهاروجهی از این مذهب را مورد تأکید قرار دادند: عبودیت خدا؛ غازی بودن و جهاد در راه گسترش دین خدا؛ دین‌دوستی و عالم‌نوازی؛ مساوات دینی. در اجرای این منظومه ایدئولوژیک و قدرت‌آفرین، خاندان عثمانی از همان آغاز با سران دینی و اهل تصوف وصلت نمودند تا این مذهب هر چه بیشتر حکومتی شود و دست حکومت را در کشورگشایی و برنامه‌های تمرکز ثروت و... که می‌توانست فلسفه وجودی یک حکومت قوی و بلکه یک امپراتوری باشد، بازگذارد (Barnes, 1986: chap. 1; Colin, 1987; 1993). در این راه، آنها یک انگیزه بیرونی هم داشتند و آن،

مأموریت برای احیای دین اسلام در برابر نفوذ مسیحیت و تجاوز دول مسیحی بود. این موضوع، هر چه بیشتر به اتباع امپراتوری انگیزه‌های اسلامی بخشید تا در برابر جهان مسیحی بایستند و متحد شوند. بر بنیاد این رقابت دینی، عثمانی‌ها، در مرحله بعد، خود را خلیفه مسلمین خواندند و برای این کار، حتی احادیث و روایت‌هایی جعل کردند تا نسب خود را به پیامبر اسلام (ص) برسانند (Lowry, 2003: 79; Peirce, 1993: 163). به این ترتیب، حق حکومت عثمانی‌ها بسیار مشروع و بلکه شرعی جلوه داده شد و این مهم، البته، با کمک علمای حنفی مقدور شد که در این زمان، در خدمت سلطان بودند (Hefner and Zaman, 2007: 14; Lapidus, 2002: 447). احتمالاً غازی بودن و جهاد در راه دین خدا مهم‌ترین وجه این منظومه برای عثمانی‌ها بود. آنها به طور سرشتی مبارز و در پی کشورگشایی بودند که، البته در اینجا، این را دیگر به نام دین انجام می‌دادند. با این اوصاف، مذهب سنی به کلی به چنگ عثمانی‌ها افتاد تا برداشت‌های ایدئولوژیک خود را به دست دهند. و در این صورت، مذهب عامل اتحاد مردمان درون امپراتوری، گسترش قدرت و تشدید ایدئولوژی ستیزه‌جویانه آن شد. پس از دو سده تقویت بنیه اقتصادی، نظامی و ایدئولوژیک، اکنون این وضعیت به فرمانروایان عثمانی فرصت و قدرتی نسبتاً غیرقابل رقابت بخشیده بود که دست کم وضع را برای همسایگانی چون ایران بسیار خطرناکمی نمود.

هر قدر عثمانی‌ها در مرحله ظهور به عنوان یک قدرت سیاسی مهم دشواری داشتند، برآمدن صفویان به مراتب سخت‌تر و پردردس‌تر بود. این به آن دلیل بود که در ایران در پی سقوط تیموریان، مجموعه‌ای از هم گسیخته و گاه متعارض موسوم به نظام ملوک‌الطوایفی حاکم می‌شود. در حقیقت، درگیری‌های نظامی پرشمار از دوره ایلخانان مغول که جز بی‌ثبات سیاسی و فروافتادگی اقتصادی در پی نداشته، فرصت احیای ایران را بسیار سخت می‌نماید. با این حال، دو زمینه مهم به وحدت ملی ایران در دوره صفویه کمک شایانی نمود: خلاء قدرت در محیط ایران؛ سنت گسترش یافته تصوف صفوی در محدوده مؤثر قلمرو ایران که در دوره صفوی تشیح بر بنیاد آن استوار شد. در مورد خلاء قدرت، این هم به واسطه آن بود که حکومت‌های نسبتاً ضعیفی وجود داشتند که توانایی گسترش سیطره خود را بر تمام ایران نداشتند (روملو، ۱۳۸۴؛ بن روزبهان خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۶۳-۲۷۳؛ هیتنس، ۱۳۶۱) و هم به واسطه آنکه عثمانی با وجود این خلاء قدرت، زحمت مداخله و تسلط بر ایران را بر خود هموار نکرد. عثمانی‌ها در این زمان بیشتر درگیر حوادث اروپا از یک سو و رویدادهای مصر (درگیری با ممالیک) و، همین طور، رویارویی دریایی با پرتغالی‌ها از سوی دیگر بودند (Parry, 1976: 78-54; Kia, 2011: 5). به این ترتیب، عثمانی‌ها در این زمان بیشتر به سرزمین‌های غربی خود نظر داشتند تا به شرق و ایران.

در مورد گسترش سنت تصوف باید گفت که این هم تحت تأثیر نفوذ معنوی فوق‌العاده خاندان صفوی بوده و هم بیزاری ایرانیان از سلطه بی‌رحمانه خلفای سنی و به ویژه عثمانی‌ها که بیشتر آنها را به چشم «دیگری» و «بیگانه» می‌دیدند. پیش از آنکه سنت صوفیانه صفویان سیاسی شود، صفویان در دینداری و توسل به اولیاء‌الله مسلکی غالبانه داشتند. در باره این غالبگری، نویسنده *عالم‌آرای صفوی* چنین به توصیف شیخ صفی‌الدین و اولاد او می‌پردازد: «اولاد این سرور عالمگیر خواهند بود و روز به روز در ترقی خواهند بود تا زمان قائم آل محمد صلی الله علیه و آله حضرت مهدی هادی علیه السلام، کاف کفر از روی زمین برخواهند گردانید» (*عالم‌آرای صفوی*، ۱۳۶۳: ۱۵). ابن بزاز که کار خود را پیش از برآمدن صفویان نگاشته نیز تلاش می‌کند شیخ صفی را ادامه نسل ائمه نشان دهد و تأکید می‌کند که شیخ صفی از علمایی است که به نظر پیامبر (ص) پیش‌بینی شده که برای احیای دین ظهور می‌کند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۶۰-۵۵). گرایش صوفیانه صفویان، مشروعیت و فرصت عمل سیاسی و همین طور، امکان جذب نیروی نظامی و یارگیری سیاسی را برای تشکیل حکومت تسهیل نمود.

صفویان در آستانه تأسیس حکومت، سیاسی شدند و در پیوند با فرمانروایان محلی مانند اوزون‌حسن آق‌قویونلو، کم کم از تصوف فاصله گرفتند و به تشیع روی آوردند. آنان تشیع را هر چه بیشتر به سیاست پیوند دادند تا به یک ایدئولوژی حکومتی بدل شود (سیوری، ۱۳۸۰: بخش سوم؛ صفت گل، ۱۳۸۱: فصل دوم؛ ۹۳-۲۹۰: Algar, 1974) و به این ترتیب، یک نظم سیاسی ایدئولوژیک از بنیان‌های تصوف برپا شود. به باور اینالچیک، این نظم سیاسی صوفی‌بنیاد در نهایت آن قدر توان یافت که توانست عثمانی را در آناتولی به چالش کشد (Inalcik, 1973: 195). در حقیقت، این امروزه کاملاً مبرهن است که علت مهم درگیری‌های ایران و عثمانی همین بدگمانی و احساس تهدید عثمانی‌ها از افزایش قدرت و نفوذ صفویان بوده که در دربار عثمانی به «مشکل آناتولی» معروف بوده است. به نظر اینالچیک، عثمانی‌ها اگرچه صفویان را در چالدران شکست دادند، اما بیش از ۱۰ روز در خاک ایران نماندند و دلیل مهم آن این بود که قشون عثمانی به رغم اینکه تابع سلطان بودند، اما بسیار تحت تأثیر تصوف صفویان هم بودند (Ibid., 194) و این نگرانی سبب شد که سلطان عثمانی فوراً دستور عقب نشینی دهد.

هر قدر که صوفیگری در برآمدن صفویان نقش بسیار داشت، رفتار خشونت‌بار فرمانروایان عثمانی و، همین طور، سنی‌های هم‌پیوند با آنها نیز در مناطق مختلف ایران مؤثر بود. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در برابر این زورگویی‌های عمومی عثمانی‌ها و فرمانروایان سنی، گرویدن مردم به صفویان معمولاً به خاطر این بوده که در جایگاه صوفیانی عمل می‌کردند که اولاً شأن و منزلت الهی یافته و خود را دین‌سالار می‌نمایاندند و ثانیاً مردم‌پناه بودند (مزاوی، ۱۳۸۸: ۶۶-۱۱۵). در نتیجه این

شرایط، ایرانیان پس از مدت‌ها تحمل پراکندگی و سلطه «دیگران»، در حالی به سلطه صفویان رضایت دادند که حاصل گرد هم آمدن دولت و دین به طرز خاصی بود.

دین‌گروی دولت صفوی در خلال حاکمیت سلسله صفوی رو به تکامل گذاشت و از غالیگری به تشیع فقهاتی و ایدئولوژیک تحول یافت. با این تحول، تشیع علاوه بر جایگزینی تصوف، نسبتی دولتی پیدا کرد و فارغ از پیشرفت‌هایی که به واسطه این هم‌نشینی یافت، به مصلحت در کنار دولت قرار گرفت و سیاست حاکم را توجیه نمود و مشروعیت بخشید (Algar, Ibid). صفویان همانند هر دولت دیگری، به استقرار، نهادینگی، قانونمندی و به نوعی اجتماعی‌شدن برای بقاء و استمرار به عنوان یک سلسله حکومتی دیرپا و یا در حال گسترش نیاز داشتند. در این راه، مذهب شیعه که در دوره شاه اسماعیل، مذهب رسمی کشور اعلام شده بود، در دوره شاه طهماسب ارزش فقهاتی یافت و در دوره شاه عباس اول به ویژه با حذف قزلباشان، به شدت ایدئولوژیک شد و باید و نبایدهای آن بسیار بیش از گذشته ارزش سیاسی یافت. این گذار ایدئولوژیک از آن رو بود که شاه عباس نیاز داشت که این مذهب باید از هر نوع غالیگری تصفیه شود و مطابق واقعیت‌های موجود، با نظم سیاسی حاکم بیامیزد و یا به آن مشروعیت ببخشد. واقعیت‌های موجود، اکنون می‌توانست هویت ایرانی در برابر هویت تورانی باشد. در حالی که خشونت فرمانروایان عثمانی و سنی‌های هم‌پیوند با آنها عامل مهمی در گرویدن مردم به صفویه بوده، برخی بر این باورند که ایدئولوژیک شدن تشیع صفوی که هر چه بیشتر به استخدام دولت درآمد، انگیزه مهمی در نزد صفویان بود تا از آن برای هویت‌سازی و استقلال ایران در برابر عثمانی اقدام نمایند (لمبتون، ۱۳۷۴: ۷۴-۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۵؛ ۵: Abisaab, 2004). این گونه هویت یافتن و برابر نهادن یک دولت با دولت دیگر، کارکردی بود که مذهب تنها پس از ایدئولوژیک شدن ایفا کند. در حالت ایدئولوژیک، مذهب فراتر از اینکه دستوری برای عبادت باشد، دستوری برای اطاعت از حکومت و ابزاری برای اعمال نظم سیاسی است.

از صفویان به بعد، تقریباً همه فرمانروایان ایران تا دوره قاجار به سنت ضروری هم‌نشینی دین و دولت اعتنا کردند. نادرشاه تلاش کرد موقعیت تشیع را تثبیت و بلکه ارتقاء دهد. او از عثمانی‌ها خواست که تشیع را در محیط ایران پذیرا باشند و در خارج از ایران به ویژه در موسم حج به شیعیان احترام بگذارند (عنایت، ۱۳۷۲: فصل اول). اما نادرشاه نیز همانند صفویان از دین برداشتی ایدئولوژیک می‌کرد و هنگامی که نیاز داشت نظم سیاسی و اقتدار افشاری را بیشتر نماید، آن را بیشتر با سیاست آمیخت و عرفی‌تر کرد (طیبی، ۱۳۸۸: فصل دوم). کریم‌خان به مراتب خدوم‌تر نشان داد و خود را نه «پادشاه اسلام» و بلکه «وکیل الرعایا» دانست. او ضمناً در بیشتر موارد اختلاف و تعارض سیاسی و مذهبی، به نفع مذهب مصالحه می‌کرد و آن اقتدار نادری را در برابر مذهب از خود نشان نمی‌داد (الگار، ۱۳۷۰: فصل اول). در عمل، نادر سنت دینی بازمانده از دوره صفویه را در برابر عثمانی‌ها احیاء کرد و به آن

مشروعیت خارجی نیز بخشید و کریم‌خان این سنت را در درون تقویت کرد و در فضای نسبتاً باثبات خارجی، آن را به ابزار مؤثر و عمومی وحدت سیاسی کشور بدل نمود. در نتیجه، این دوره را نیز می‌توان، تا حد زیادی، بخشی از دوران همنشینی دین و دولت تلقی کرد.

واگشت نادانسته

دوره قاجار، تا حد زیادی متفاوت از تمام دوران پیشین است. قاجارها چنان که باید و شاید سیاست و عالم به علوم مملکت‌داری نبودند و به اصل مصلحت دولت اعتنایی نکردند. اصل مصلحت دولت ایجاب می‌کرد که حکومت به ویژه در نبود کارایی اقتصادی گذشته، از دین برای وحدت ملی به ویژه در برابر قدرت‌های بیگانه بیشتر بهره گیرد. در ایران دوره قاجار، سه ازهم‌گسیختگی می‌توان بازشناخت که زمینه این واگشت نادانسته را فراهم آورد: ابتدال سیاسی قاجارها؛ بحران در پیشرفت اقتصادی کشور؛ ورود قدرت‌های استعمارگر. در مورد ابتدال سیاسی قاجارها باید گفت که آنها اصولاً آگاه به اصول مملکت‌داری نبودند. این ناآگاهی مفرط هنگامی که با ناآگاهی از حوزه سیاست جهانی و منطقه‌ای می‌آمیخت به شکلی بحرانی درمی‌آمد و خطرناک می‌نمود. علاوه بر این، کاهش شدید ارزش نقره — پول رایج ایران — در بازارهای جهانی به همراه یک دوره آشفتگی و هرج و مرج، خزانه دولت را به شدت تهی کرده بود و دولت تقریباً هیچ برنامه‌ای برای توسعه اقتصادی و افزایش درآمدهای خود نداشت. آغامحمدخان که با این آشفتگی‌های جدی در کشور روبرو بود، تمام تلاش خود را در چند لشکرکشی به خرج داد تا اقتدار ایران را احیاء نماید و منافع اقتصادی نیز از بابت تحمیل خراج به مناطق تحت تهاجم به هم بزند. در حالی که این پروژه به جایی نرسیده بود و هنوز یک ثبات نسبی حاکم نشده بود، ایران با جنگ‌های ایران و روس روبرو شد. پس از این، در حالی که پروژه احیای قدرت دولت قاجار به جایی نرسیده بود، ایران در دام سیاست قدرت‌های بزرگ افتاد؛ سیاستی که به باور بسیاری از سوی بریتانیا درانداخته شده بود (سایکس، ۱۳۷۰: ۴۵۹؛ محمود، ۱۳۴۴: ۲۵۳-۱۹۲؛ شمیم، ۱۳۴۴: ۵۴ و ۷۸؛ نجم‌آزاد، ۱۳۷۸: ۵۶-۱۱۷).

قاجارها، از آغاز، آن رابطه ارگانیک دین و دولت را نپذیرفتند و سپس به مانند نتایج تحمیلی جنگ‌های ایران و روس، روابطی به اجبار با علما برقرار کردند که سازنده نبود. این روابط نه برای علما سازنده بود که بتوانند پیشرفتی در گسترش فعالیت‌های مذهبی و جایگاه خود داشته باشند و نه برای حکومت که بتواند از ظرفیت‌های مشروعیت‌بخش آن بهره گیرد. مثلاً در عمل، علما با فتاوی خود آغازگر جنگ‌های دوم ایران و روس شدند و حکومت پذیرفت، اما این پذیرش از سر استیصال و انفعال دولت قاجار بود (سپهر، ۱۳۷۷: ۳۶۴؛ Momen, 1985: 138). استیصال فتحعلی‌شاه در برابر دین با شکست از روس‌ها بیشتر نمایان شد و به همین خاطر، به علما بیش از پیش روی آورد. گرایش دولت

قاجار در این دوره به مذهب را باید ناشی از تلاش آن جبران مشکلات شکست در جنگ با روس به شمار آورد نه به عنوان اقدامی سنجیده و اصولی. به همین خاطر، در برابر مشکلات فراوانی که مشروعیت دولت قاجار را به شدت کاهش داده بود، گرایش به دین و حتی اندک بهره‌گیری از آن برای تخفیف این مشکلات بود. در نتیجه، مشاهده می‌شود که در اواخر حکومت فتحعلی‌شاه گرایش به دین بیشتر می‌شود؛ اگرچه این گرایش به حدی نبود که سیطره دولت قاجار را در برابر دین متوازن نماید.

دولت قاجار پس از فتحعلی‌شاه تا زمان محمدعلی‌شاه که از روی تزویر با دین وحدت عجیبی پیدا کرد، برای حفظ مشروعیت و کارایی خود، باز به پروژه احیای اقتدار روی آورد و در چهار مسیر مختلف اقداماتی صورت داد که تقریباً در هر مورد نتایج مطلوبی نگرفت: نخست، در دوره محمدشاه و ناصرالدین‌شاه این احساس به وجود آمد که دولت با لشکرکشی به هرات و نقاط دیگر، اقتدار خود را بازیابد که با مداخله انگلیسی‌ها، این مسیر ناکام ماند؛ مسیر دوم، تلاش برای درک سرشت برتری غرب و روسیه به ویژه در پی جنگ‌های ایران و روس بود که با اعزام محصل به غرب و سپس استخدام معلمان اروپایی در دارالفنون دنبال شد، اما نتایج آن که فرنگی‌مآبی را برای توسعه کشور ترویج می‌کرد و منجر به شکل‌گیری یک طبقه روشنفکر شد که بعدها مشروعیت دولت قاجار را به طور جدی‌تری به چالش کشیدند؛ مسیر سوم، روی آوردن به امتیازات اقتصادی برای توسعه کشور بود که دست‌کم در دو مورد رژی و رویتز تا آن زمان با مخالفت جدی علما و نخبگان روبرو شد و به شکست انجامید؛ مسیر پایانی، روی آوردن به یک یا گروهی از متحدان اروپایی بی‌طرف در نقش «نیروی سوم» بود که بتواند نفوذ روس و انگلیس را تعدیل نماید و از این طریق، به حفظ موقعیت دولت قاجار کمک کند. اما همان طور که لنچافسکی تأکید کرده، خود ورود این بازیگران به محیط سیاست خارجی ایران که به «مداخله غیرمجاز» توصیف شده، سبب توافق روس و انگلیس در مورد ایران شد و بحران مشروعیت دولت را که از تعادلی ناپایدار بهره می‌برد، عمیق‌تر نمود (به نقل از: مارتین، ۱۳۶۸: ۲۹-۲۸)؛ اگرچه همین تشدید رقابت روس و انگلیس سبب شد که استقلال ایران عملاً حفظ شود.

تمام این مسیرها که به نوعی شامل افزایش تعاملات ایرانیان با اروپایی‌ها شد، رشد سیاسی و اجتماعی مردم را سبب شد. این رشد سیاسی و اجتماعی سبب شد در تمام موارد اعم از قضیه رژی، رویتز، نوز بلژیکی، و... علما با روشنفکران علیه حکومت متحد شوند و مشروعیت آن را به چالش بکشند (Keddie, 1966: Chap. 4). قتل ناصرالدین‌شاه را می‌توان اوج این چالشگری به شمار آورد. اما همین رشد آگاهی سیاسی و اجتماعی در دوران بعد، به نوبه خود، وزنه تعادلی را به وجود آورد که سبب شد دین و دولت ولو به گونه‌ای ریاکارانه در کنار هم قرار گیرند. این رشد که عمدتاً در گسترش طبقه روشنفکر نمود یافته بود، روشنفکران را در کنار برخی علمای اصلاح‌طلب و تجددخواه قرار داد تا ناکارآمدی دولت را زیر سؤال ببرند. به این ترتیب، صف‌آرایی سیاسی تازه‌ای شکل گرفت که یک سر

آن، علمای سنتی و دولت بود و سر دیگر، علمای اصلاح طلب و روشنفکران تجددخواه. این داستان تازه سیاست که به مشروطیت معروف شد، سبب شد قدرت‌های بیگانه (مشخصاً عثمانی و روسیه) حکومت را برای اقدام علیه مشروطه خواهان و جلوگیری از گسترش افکارشان در محیط منطقه زیر فشار گذارند (مارتین، ۱۳۶۸: ۱۶۰). دولت محمدعلی شاه که این فشار خارجی را نمی‌توانست تحمل نماید، در اتحاد با معدودی از علما و با کمک عناصر روسی، این جنبش را سرکوب کرد. در دوره پس از محمدعلی شاه که مشروطه خواهان پیروز شده بودند، نقش دین تا حد زیادی نادیده گرفته شد که نماد آن اعدام شیخ فضل‌الله نوری بود.

تقریباً در تمام دوره قاجار، هیچ گاه پیوند آگاهانه و مبتنی بر یک طرح ایدئولوژیک و نظم‌ساز یا هویت‌ساز آن گونه که در دوره صفوی شاهد بودیم، به وجود نیامد. از این رو، پیداست که منظور از پیوند آگاهانه دین و دولت در اینجا، همراهی‌های جسته و گریخته که عموماً از سر استیصال و به صورت اکراه‌آمیز بوده، نیست. به همین ترتیب، جالب به نظر می‌آید که قاجارها با وجود مشکلات مشروعیتی که از دخالت بیگانگان، ناکارآمدی اقتصادی و بی‌تدبیری سیاسی ریشه می‌گرفت، هیچ گاه به فراست نیفتادند که روابطی نظام‌مند با دین برقرار کنند. به عنوان نمونه، عرفی‌سازی دوره امیرکبیر در حالی که فرصت عمل می‌یابد، در ادامه، حکومت مانع از نهادمندی آن می‌شود. در نتیجه، نه می‌توان آن را برنامه‌ای مؤثر برای عرفی‌سازی دانست و نه لغو آن را طرحی مؤثر برای همگرایی با دین. در تحلیل این موضوع، شاید هیچ راهی وجود ندارد جز آنکه با ادعای لمبتون و دیگران همراه شویم و آن را ناشی از ناآگاهی و بی‌تدبیری دولت قاجار بدانیم (Lambton, 1977: 430-67; Sheikholeslami, 1997: 19-59؛ و الگار، ۱۳۷۰: فصل اول). با این حال، در تمایز و در مقایسه نگرش به دین نزد قاجارها و پهلوی‌ها، باید در نظر داشت که در دوره قاجار، سنت کم‌رنگ و کم‌رمتی که از روابط دین و دولت دوره زندیه به جای مانده بود، حفظ و به نمایش گذاشته شد که این به کلی با دولت پهلوی که دین‌گریز بود، متفاوت می‌نماید. حفظ سنت ضعیف روابط دین و دولت به آن معنا است که هنوز نظام قضایی و علمی کشور چندان عرفی نشده و حکومت مزاحمت مهمی برای دین ندارد؛ اگرچه، شرایط استبدادی حکومت ایجاب می‌کرد که دین چندان در جامعه نمود نیابد که سلطه حکومت را به چالش کشد. از این رو، قاجارها نوعی بی‌توجهی عامدانه را به دین روا داشته و مایل بودند آن را در حاشیه و یا در سایه قدرت خود نگاه دارند.

برکناری ناورا

همان طور که پیشتر گفته شد، در اواخر دوره قاجار یک طبقه فکری با انگیزه پیشرفت ایران به وجود آمد که بعدها به روشنفکران دوره قاجار معروف شدند. آنها در رقابت و مبارزه با حکومتی‌ها و

روحانیون سنتی، با علمای تجددخواه حول حل و فصل مسائل مهم جامعه مانند حکومت قانون، متحد شدند و در پی شکست محمدعلی‌شاه، تقریباً بر عرصه سیاسی ایران غالب آمدند. در این میان، کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، رضاخان میرپنج را به عنوان «ناپلئون بناپارت» ایران پیش آورد. اگرچه رضاخان به لحاظ اینکه تحصیل کرده نبود، اصولاً نمی‌توانست متحدی برای روشنفکران باشد، اما ارائه برنامه‌ای مترقیانه، او را به یکباره به «قهرمان داستان ایران‌شهر» بدل کرد و روشنفکران دیروز از این پس، به عنوان نخبگان حکومتی حول وی گردآمدند: گسترش قدرت ملی؛ مقابله با نفوذ بیگانگان؛ رفع نفوذ عناصر قاجاری؛ مقابله با روحانیون سنتی طرفدار قاجار. اینها دقیقاً همان مواردی بودند که این نخبگان روشنفکر با توجه به تجربه مشروطیت خواستار بودند.

رضاخان که چند سال بعد با هواداری همین نخبگان روشنفکر، شاه شد و قاجاریه را برانداخت، عمدتاً حول مبارزه با دین با روشنفکران همسوتر و بلکه ایدئولوژیک شد. در حقیقت، رضاشاه هنگامی که دریافت که روشنفکران، دین را بر نمی‌تابند و خواستار برخورد با آن هستند، در این رابطه، همسوتر شد تا بتواند دیگر برنامه‌هایش را بیشتر خودرأیانه به پیش برد. مثلاً رضاشاه مشخصاً در امور نظامی مایل بود بالاترین بودجه را به ارتش اختصاص دهد و آن را برای مقابله با مخالفان خود قوی نگاه دارد. همچنین، او در نظر داشت با قاجارها برخورد نماید و آنها را منزوی کند و در غیر این صورت، مایل بود طبقه زمین‌دار را که مهم‌ترین حامی و پایگاه قاجارها به شمار می‌آمد، تضعیف نماید. حوزه روابط خارجی نیز تا مدتی با کمک تیمورتاش که با این قشر روشنفکر روابطی داشت به پیش برده می‌شد و پس از آنکه تیمورتاش حذف شد، آن را به حوزه اختصاصی فعالیت خود بدل نمود. با ملاحظه این موارد، روشن می‌شود که رضاشاه تنها حوزه‌های آموزشی و قضایی را برای این نخبگان روشنفکر باقی گذاشت؛ حوزه‌هایی که تا دیروز بسیار تحت تأثیر دین بود و امروز قرار بود عرفی شود.

با اعطای این امتیازات به روشنفکران، رضاشاه آنها را در همان نقطه‌ای که پیشتر توافق نموده بود، نگاه داشت و هر دو در این زمینه، ایدئولوژیک شدند: برکناری ناروای دین. نخستین برخوردها را گزارش‌های تاریخی در مورد طرحی که به کشف حجاب موسوم شد، آورده‌اند. به رغم درگیری‌های فراوان و اعتراضاتی که به این طرح شد، مخالفان به سختی سرکوب شدند و کشف حجاب به پیش برده شد (تخشید، ۱۳۷۷: ۱۱۰؛ جعفری، اسماعیلی و فرشچی، ۱۳۷۱: ۴۵-۲۰؛ Akhavi, 1980: 44). دانشگاه‌ها و مراکز آموزش نوین نیز گشایش یافتند که دیگر عرفی بودند و روشنفکران هوادار رضاشاه در آنها جذب می‌شدند. از نظر رضاشاه، اعطای این امتیازات به روشنفکران در حکم آرام کردن آنها بود و با وجود سرکوب روحانیون سنتی و قاجارها، رضاشاه امیدوار بود از طریق افزایش قدرت ارتش و نیروی پلیس مخفی و همین طور، گسترش روابط با غرب، در داخل دیگر نیازی به اتکاء به هیچ گروه و طبقه خاصی نداشته باشد. از این پس، او حتی نخبگان روشنفکر را نیز از پیش خود راند و جز به

سلطه کامل خود بر سیاست کشور راضی نشد. او با باستان‌گرایی، خود را وارث شاهنشاهی ایران دانست که دقیقاً یادآور رفتار ناپلئون بناپارت بود که خود را میراث‌دار سلسله شارلمانی دانست و با کمک ارتش نیازی به پذیرش و تأیید هیچ قشر و گروهی نمی‌دید. رضاشاه به واسطه سرکوب و نیز تخریب چهره طبقه روحانی و زمین‌دار در سایه تحولات نوین، تصور می‌نمود که دیگر با چالش دین روبرو نخواهد شد.

اما رویدادهای بعدی به شکلی متفاوت از این تصور پدیدار شدند. شکست رضاشاه و ارتش او در جنگ جهانی دوم تمام هیبت و هیمنه نظام حاکم او را از میان برد. پس از پایان جنگ و تا زمانی که حکومت محمدرضاشاه طی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ قوت و استقراری یافت، به طور استثنایی فرصتی نسبتاً دموکراتیک پیش روی نخبگان روشنفکر و روحانیون فعال در عرصه سیاست بازماند. روشنفکران که در اواخر دوره رضاشاه به شدت آسیب دیده بودند، این بار تمام مشکلات را به حساب دیکتاتوری او گذاشتند (اتابکی، ۱۳۸۷؛ طبری، ۱۳۵۶) و به این نتیجه رسیدند که با کمک روحانیون و بهره‌گیری از طبقه دیندار جامعه، موقعیت خود را بازیابند.

با این توافق تازه، طبقه‌ای که در انقلاب مشروطه تلاش کرده بود، نقش دین را کاهش دهد، اکنون وانمود می‌کرد که نقش مهم‌تری برای دین قائل است. در این صف‌بندی تازه، رژیم تنها به مهره‌های خود متکی بود و رقابت قدرت‌های بزرگ بر سر آذربایجان و نفت، تعادل آن را بر هم زده بود. این شاید مهم‌ترین دلیل برای وجود آن آزادی نیم‌بند بود که رژیم در این موقعیت، طرحی برای مقابله با مخالفان نداشت و قدرتی هم برای اعمال دیکتاتوری همانند پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نیافته بود (عظیمی، ۱۳۷۲: فصل چهارم). بدتر از این آنکه رژیم با کارت‌های بسیار بدی بازی می‌کرد. در سال ۱۳۲۸، عبدالحسین هژیر، نخست‌وزیر وقت، انتخاباتی برگزار کرد که در آن تقلب گسترده‌ای صورت گرفته بود و نامزدانی که بعداً جبهه ملی را تشکیل دادند و اتفاقاً محبوبیت عمومی گسترده‌ای داشتند، ناکام اعلام شده بودند. اگر تا این زمان، نخبگان روشنفکر و روحانیون با احتیاط به هم نزدیک می‌شدند، به هم گریبید و متحد شدند. قتل هژیر به دست طبقه دیندار هم در نوع خود جالب توجه بود و نشانه هشدار این طبقه به رژیم به واسطه تقلب در انتخابات بود.

در حالی که نمایندگان جبهه ملی با همراهی آیت‌الله کاشانی با وضع حماسی خاصی به مجلس راه یافته بودند، رژیم در پی آن بود که اعتبار و ابهت آنها را از طریق یک ژنرال پرهیبت و کاردان در هم شکنند. کارت رزم‌آرا هم نهایتاً به نتایج ناجوری انجامید و جبهه ملی، آیت‌الله کاشانی و هواداران وی به رهبری دکتر مصدق موفق شدند حماسه دیگری خلق نمایند و ضمن بی‌اعتبار کردن رژیم، قدرت‌های بیگانه و ملی کردن صنعت نفت، دولت را هم در اوج مشروعیت به دست گیرند. در مرحله بعد، همان اشتباهی که روشنفکران و نخبگان همساز با آنها در دوره مشروطیت مرتکب شده بودند، دوباره صورت

دادند. گروه تندروی پیرامون دکتر مصدق گردآمدند و تلاش نمودند روحانیون و هواداران آنها را حذف نمایند. این دو دستگی که دست رژیم هم بعضاً در آن دیده می‌شد، موقعیت مناسبی برای بازیگران خارجی و رژیم فراهم آورد تا هم دولت را ناکارآمد جلوه دهد و هم هر دو طیف بازیگر را مزاحم خود تلقی می‌کردند، حذف نمایند. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، با این هدف انجام شد و به همین مقصود هم دست یافت.

رژیم در دوره پس از کودتا با اتکاء به ارتش و سازمان‌های پلیسی از یک سو و گسترش طبقه تازه شهرنشین و انجام برخی اصلاحات عمرانی و مدنی، موقعیت خود را در جامعه بازباید و دو طیف روشنفکر و روحانی را حذف نماید. با این حال، نه سرکوب تظاهرات‌های ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ رژیم را نجات داد و نه نزدیکی آن به دو طیف روشنفکر و روحانی در اواخر عمر رژیم که کاملاً مشخص بود که از سر استیصال بوده است (قانع‌فرد، ۱۳۹۰). به این ترتیب، در تجربه رژیم شاه، هم شاه اشتباه کرد و هم روشنفکران. در این مجموعه اشتباهات، حتی روحانیون و هواداران آنها هم اشتباهاتی صورت دادند و تندروی‌هایی کردند که مجموعه آن اشتباهات را به یک نتیجه بد ختم نمود: حذف هر دو طیف.

بروز انقلابی

در تجربه جمهوری اسلامی هم این مجموعه از اشتباهات تکرار شد. نخست اینکه روشنفکران و نخبگان تصور می‌کردند که در ناآشنایی و ناآگاهی عمومی روحانیون از حوزه سیاست، اوضاع را به دست بگیرند. نیازی به اشاره در این مورد نیست که این موضوع بسیار بحث برانگیز است، اما به باور نویسنده این سطور، وضع به این ترتیب بود. در مقابل، روحانیون موفق شدند قدرت عمل را از طبقه روشنفکر که مقبولیت زیادی در بین جامعه نداشت، گرفته و این جریان را تغییر بدهند. طبعاً، این روش، ناکارآمدی‌ها و نارسایی‌هایی در حوزه‌های مدیریتی مهم به وجود آورد، اما همه این شرایط تحمل و از سر گذرانده شد. علاوه بر این، به تدریج این طبقه، به یک «شبه‌اپوزیسیون» برای جمهوری اسلامی بدل شد و بدتر از همه، مدیریت سیاست خارجی به واسطه طمع همسایگان و قدرت‌های بزرگ دشوار شد.

روحانیون، به هر روی، توانستند تمام این مشکلات را پشت سر گذارند، اما کسی نمی‌تواند منکر حجم گسترده مشکلات مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، و... باشد. در تمام این دوره، روشنفکران در دو مسیر متفاوت از هم پیش می‌رفتند: عده‌ای جذب روحانیون و هواداران‌شان شدند، اما در ادامه نتوانستند چندان پیشرفتی داشته باشند و دوباره ساز جدایی سر دادند؛ عده دیگری از آغاز به عنوان اپوزیسیون — چه در داخل و چه در خارج — عمل می‌کردند که نه در داخل توفیقی یافتند و نه در خارج. در سال‌های اخیر و در پی تحولات تازه‌ای که اندکی وحدت ملی را تقویت کرده است،

روشنفکران به ضرورت دریافت‌اند که دوباره وارد تحولات شوند و نقشی ایفا کنند؛ اگرچه این نقش را تا زمانی که بیشتر این روشنفکران در خارج از کشور و بیرون از عرصه سیاست داخلی فعالیت دارند، عملاً نمی‌تواند سازنده باشد و تنها فرصت عمل قدرت‌های بزرگ و بیگانگان را افزایش می‌دهند.

نتیجه

همان‌طور که از بررسی موارد تاریخی به دست می‌آید و مدعای مقاله هم هست، دولت در ایران همواره با همراهی دین، بهترین موقعیت اقتدار را داشته است. منابع اقتدار می‌توانسته شامل قدرت نظامی دولت، حمایت خارجی و حتی توان اقتصادی هم باشد، اما تجربه تاریخی نشان داد که این منابع نتوانسته‌اند شرایط تمام‌کننده و کافی اقتدار دولت باشند. مشاهده شد که دولت قاجار همواره تلاش می‌کرد منابع اقتدار خود را در خارج از دین جستجو نماید و ناکام ماند. دولت رضاشاه تصور نموده بود که برای نخستین بار با منابع اقتدار غیر از دین آغاز می‌نماید و استمرار می‌یابد، اما آن هم ناکام ماند.

در اینجا، در مورد دین، آنچه که شایسته تأمل است، وجه اجتماعی مهم آن است که می‌تواند با قدرت فراگیرش به دولت دوام و قوام بخشد: نخست اینکه دین به لحاظ پایگاه گسترده اجتماعی‌اش همواره می‌توانسته در نقش عاملی تعدیل‌کننده ظاهر شود و به اصطلاح، زور دولت را به اقتدار بدل نماید. دوم اینکه این نقش از آنجا که متکی به پشتیبانی مردمی بوده، خود عاملی دموکراتیک به شمار می‌آید که به دولت‌های متعامل با دین، مشروعیت می‌بخشیده است. در نتیجه، ارزش اتکای به دین در دولت‌های تاریخی ایران در حکم اتکاء به مردم تلقی می‌شود و این چیزی است که با محاسبات امروزی سیاست، مهم‌ترین منبع اقتدار برای یک دولت به شمار می‌آید. در مورد دین و تقابل ظاهری آن با روشنفکری، نکته قابل توجه در اینجا است که دین در جایی که منابع مهم دیگری برای اقتدار دولت و جامعه پیدا می‌شود، می‌تواند در نقشی کمتر فروکاسته شود. مثلاً در جایی که دولتی بتواند به منبع اقتدار تازه‌ای دست یابد، این کاستن ضرورتاً اتفاق خواهد افتاد. در دولت‌های تاریخی ایران، این منابع تازه می‌توانسته اقتدار نظامی، اقتدار اقتصادی، حمایت خارجی، طبقه تازه‌تأسیس شهری (تحت تأثیر روشنفکران)، و... باشد. منتها، در تمام مواردی که می‌توان یک منبع اقتدار را فروکاست، باید بر حسب کارایی مردم‌پسندانه عمل کرد؛ تلاشی که همواره نهاد دین به عنوان پناه مردم و تعدیل‌کننده قدرت استبدادی حکومت انجام داده است. در نتیجه، در تمام این موارد می‌توان نقش دین را فروکاست، اما تا هنگامی که دین دارای پایگاه مردمی قوی باشد، نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. اتفاقاً شکست تاریخی دولت در ایران (قاجار و پهلوی) اساساً به دلیل نادیده انگاشتن نقش دین و یا کنار زدن ناروای آن بوده است. شاید نسبت طلایی در رابطه دین و دولت آن باشد که سوای ارزش قدسی آن، به اندازه پایگاه اجتماعی‌اش در دولت، وزن، احترام و ارج داشته باشد. به همان ترتیب که «بدون دین بودن»

عامل شکست دولت‌های تاریخی ایران بوده، در دولت کنونی هم «بدون روشنفکران بودن» می‌تواند عامل ناکامی باشد. واقع امر این است که دولت محمدرضاشاه نیز در اواخر عمر خود به نقش روشنفکران بدبین شد و تصور می‌نمود که می‌تواند بدون آنها کشور را به پیش برد، اما انقلاب ۱۳۵۷ اگرچه سرشتی دینی هم داشت، حاصل خشم توده‌هایی بود که زبان و محتوای اعتراض خود را از طبقه روشنفکر درک و دریافت می‌کردند. در نتیجه، واقعیت امروزی روشنفکری ایران، «هوادار داشتن» آن است که حتی در یک حکومت دینی تمام‌عیار هم نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

اندیشه امروزی ایران شهری در گذشته بدون دین خود که حاصل یک انتخاب ایدئولوژیک بود، شکست خورده است. تأمل در این شکست در دو وجه مهم می‌نماید: نخست اینکه دین پایگاه مردمی داشت و نادیده گرفته شد؛ دوم آنکه اندیشه امروزی ایران شهر که دست‌کم از دوره محمدرضاشاه از پایگاه مردمی قابل توجهی برخوردار است، شایسته است سیاستی در پیش گیرد که این سرمایه مردمی حاصل ایراندوستی در برابر سرمایه‌های مردمی دین قرار نگیرد و به هرز نرود. دین و روشنفکری هر قدر که ساحتی مجزا و متفاوت داشته باشند، در عرصه واقعیت و در میان مردم، باید سیاستی سازگار در پیش گیرند که «مردمی‌تر» باشند. احتمالاً در این رابطه، مهم‌ترین درس از شکست دولت‌های تاریخی ایران باید این باشد که سیاست یا «تدبیر فرمانروایی بر فرمانبران»، عرصه رقابت اندیشه‌های کارآمدتر برای «فرمانروایی بهتر» یا «جذب فرمانبران بیشتر» است و نه عرصه حذف که در این صورت، ناکارآمدی و زوال به بار می‌آورد.

سخن پایانی مقاله، تأکید بر «عملگرایی» و «بازگشت به اصل» است. عملگرایی به معنای یافتن فرمول و روشی برای آشتی دادن دین و روشنفکری به زندگی در کنار هم است. این آشتی و همزیستی هرگز نمی‌تواند به معنای به هم آمیختن باشد، بلکه می‌تواند دربردارنده همکاری و رقابت سازنده برای اداره بهتر سیاست و جامعه باشد. بازگشت به اصل هم با ملاحظه ارزش تاریخی مفهوم «اصل» که دربردارنده با هم بودن تاریخی دین و دولت در ایران است، می‌تواند به معنای ضرورت همنشینی روشنفکری و دین باشد. این مقاله در عملیاتی کردن اندیشه امروزی ایران شهر برای سیاست امروز و تولید ایده‌های تازه در این جهت، بازمی‌ماند، اما این عرصه را باز اعلام می‌دارد تا کاوشگران آینده با مفروض پنداشتن «ناآگاهی تاریخی از پیوند دین و دولت» به عنوان عامل زوال دین در اندیشه امروزی ایران شهر، در آفرینش ایده‌های تازه توفیق یابند. بدون تردید، هر فرمول موفق، فرمولی خواهد بود که زمینه‌های مردمی بیشتری را دربرگیرد و ایده‌پردازی نماید.

منابع

- ايبيرى، ا. ج. و ديگران (۱۳۷۷) تاريخ اسلام [كمبريج]. ترجمه احمد آرام. تهران: اميركبير.
- ابن بزاز، درويش توكل بن اسماعيل (۱۳۷۶) صفوه الصفا. به كوشش غلامرضا طباطبايى مجد. تهران: زرياب.
- اتابكى، تورج (۱۳۸۷) تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه. ترجمه مهدي حقيقت خواه. تهران: ققنوس.
- الگار، حامد (۱۳۷۰) دين و دولت در ايران: نقش علما در دوره قاجار. ترجمه ابوالقاسم سري. تهران: توس.
- بن روزبهان خنجى اصفهانى، فضل الله (۱۳۸۲) تاريخ عالم آراى امينى. تصحيح محمداكبر عشيق. تهران: ميراث مکتوب.
- تخشيد، محمدرضا (۱۳۷۷) «اصلاحات و سياست هاى نوگرابى رضاشاه و تأثير آن بر قدرت و نفوذ روحانيون در ايران». مجله دانشكده حقوق و علوم سياسى. شماره ۴۰ (تابستان)، ۹۱-۱۱۸.
- جعفرى، مرتضى؛ صغرى اسماعيلى، معصومه فرشچى (۱۳۷۱) واقعه حجاب: اسناد منتشر نشده از واقعه كشف حجاب در عصر رضاخان. تهران: سازمان مدارك فرهنگى انقلاب اسلامى.
- روملو، حسن (۱۳۸۴) احسن التواريخ. به اهتمام عبدالحسين نوابى. تهران: اساطير.
- سايكس، سرپرسي (۱۳۳۵) تاريخ ايران. ترجمه سيدمحمدتقى فخرداعى گيلانى. تهران: علمى.
- سپهر، محمدتقى (۱۳۷۷) ناسخ التواريخ. جلد ۱. تهران: اساطير.
- سيورى، راجر (۱۳۷۲) ايران عصر صفوى. ترجمه كامبيز عزيزى. تهران: مركز.
- شميم، على اصغر (۱۳۴۴) ايران در دوره سلطنت قاجار. تهران: كتابخانه ابن سينا.
- صفت گل، منصور (۱۳۸۱) ساختار نهاد و اندیشه دينى در ايران عصر صفوى. تهران: رسا.
- طباطبايى، سيدجواد (۱۳۷۴) درآمدى فلسفى بر تاريخ اندیشه سياسى در ايران. تهران: كوير.
- طبرى، احسان (۱۳۵۶) جامعه ايران در دوران رضاشاه: يك تحليل عمومى. تهران: انتشارات فلق.
- طبيعى، سيدمحمد (۱۳۸۸) نظام قضابى و آيين دادرسي ايران (از افشاريه تا انقلاب مشروطه). كرمان: دانشگاه شهيد باهنر.
- عظيمى، فخرالدين (۱۳۷۲) بحران دموكراسى در ايران. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهديوى و بيژن نودرى. تهران: البرز.
- عنایت، حميد (۱۳۷۲) اندیشه سياسى در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدين خرمشاهى. تهران: خوارزمى.
- لمبتون، آن (۱۳۷۴) دولت و حكومت در اسلام: سبرى در نظريه فقهاى مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سيزدهم هجرى، ترجمه سيدعباس صالحى و محمدمهدي فقيهى. تهران: عروج.
- مارتين، برادفورد جى (۱۳۶۸) تاريخ روابط ايران و آلمان. ترجمه پيمان آزاد و على اميد. تهران: موسسه پيك ترجمه و نشر.
- محمود، محمود (۱۳۴۴) تاريخ روابط سياسى ايران و انگليس. جلد ۱. تهران: اقبال.
- مزاوى، ميشل (۱۳۸۸) پيدائش دولت صفوى. ترجمه يعقوب آژند. تهران: گستره.

نامعلوم (۱۳۵۰) *عالم‌آرای صفوی، به کوشش یدالله شکری. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.*
 نجم‌آزاد، ن. (۱۳۷۸) «نقش امپریالیسم انگلیس در جدا شدن سرزمین‌های قفقاز از ایران»، در ایران و قفقاز: اران و شروان، گردآوری پرویز ورجاوند. تهران: قطره، ۵۶-۱۱۷.
 هینتس، والتر (۱۳۶۱) تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: خوارزمی.

Abisaab, Rula J. (2004) *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.

Algar, Hamid (1974) "Some Observations on Religion in Safavid Persia," *Iranian Studies*, Vol. 7, No. 1/2 (Winter-Spring, 1974), 287-93.

Barnes, John R. (1986) *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*. Leiden: E. J. Brill.

Lowry, Heath W. (2003) *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany, NY: State University of New York.

Hefner, Robert W. and Muhammad Qasim Zaman (2007) *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Imber, Colin (1987) "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, No. 19, 7-27.

Imber, Colin (1993) "The Legend of Osman Ghazi," in *The Ottoman Emirate, 1300-1389*, edited by Elizabeth Zachariadou. Rethymnon: Crete University Press.

Inalcik, Halil (1973) *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. New York: Praeger Publishers, 1973.

Ira M. Lapidus (2002) *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press.

Islam, Misbah (2008) *Decline of Muslim States and Societies: The Real Causes and What Can be Done Next*. Bloomington, IN: Xlibris Corporation.

Kia, Mehrdad (2011) *Dayly Life of the Ottoman Empire*. Santa Barbara, CA: Greenwood Press.

Parry, V. J. (1976) "The Reigns of Bayezid II and Selim I: 1481-1520," in *A History of the Ottoman Empire to 1730*, edited by M. A. Cook. Cambridge: Cambridge University Press, 54-78.

Peirce, Leslie P. (1993) *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Momen, Moojan (1985) *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*. New Haven: Yale University Press.

Sheikholeslami, A. Reza (1997) The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871-1896. Scholars Press.

Lambton, Ann K. S. (1977) "Persia: The Breakdown of Society," in The Cambridge History of Islam, edited by P. M. Holt, Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Vol. 1A. Cambridge: Cambridge University Press, 430-67.

Keddie, Nikki R. (1966) Religion and Rebellion in Iran: The Iranian Tobacco Protest of 1891-1982. New York: Frank Cass & Co. Ltd.

Akhavi, Shahrough (1980) Religion and Politics in Contemporary Iran. Albany: State University of New York Press.

