

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 6, Summer 2021, 1-22
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.32673.1957

Iran's Past Future: A Critique on the Book “*Iranian Ministry and Bureaucracy (Vezarat & Divansalari) in the Islamic Era*”

Morteza Bahrani*

Abstract

The future of Iran's history largely depends on narratives we present from its past. The narratives can lead to freedom and responsibility, or they can impose a kind of retrospective on us that prevents us from progressing. Depending on what approach and values we have in mind, Iran's past will also be different. In this article, by reviewing “*Iranian Ministry and Bureaucracy (Vezarat & Divansalari) in the Islamic Era*” (written by Sadeq Sajjadi), I have critiqued our vicious history with regard to the author's approach to validation of the past, and have expressed some critical arguments in a suspicious hermeneutic method. In my opinion, the future of Iran's progress is first and foremost dependent on the deconstruction of its bureaucratic (Divansalari) relations. This bureaucracy, instead of order and efficiency, and transparency, leads to obscurity. This is the future that is a searchlight for, and the beacon of the past.

Keywords: History of Iran, Bureaucracy (Divansalari), the Past, the Future, Responsibility

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* Associate Professor, Cultural and Social Studies Institute, Tehran, Iran, mortezabahrani@yahoo.com

Date received: 2021-03-31, Date of acceptance: 2021-07-20

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

آینده گذشته ایران: بررسی انتقادی کتاب وزارت و دیوان سالاری ایرانی در عصر اسلامی

مرتضی بحرانی*

چکیده

آینده تاریخ ایران تا حد زیادی در گرو روایتی است که ما از گذشته آن ارائه می‌کنیم. این روایت می‌تواند رو به آزادی و مسئولیت‌پذیری باشد، و نیز می‌تواند نوعی گذشته‌گرایی را بر ما تحمیل کند که ما را از پیشرفت بازدارد. هر دو روی سکه، حی و حاضر هستند. بسته به اینکه ما چه رویکردی و چه ارزشی را مد نظر داشته باشیم، آینده گذشته ایران نیز متفاوت خواهد بود. من در این مقاله، ضمن بررسی و نقد کتاب «وزارت و دیوان سالاری ایرانی در عصر اسلامی» (تالیف صادق سجادی)، با توجه به رویکرد مولف در اعتباربخشی به گذشته، به نقد تاریخ دیوان سالاری پرداخته‌ام و ملاحظاتی چند به نحو انتقادی و با رویکرد هرمنیوتیک را بیان کرده‌ام. از نظر من، آینده پیشرفت ایران قبل از هر چیز در گرو تهافت دیوان سالاری آن است. این دیوان سالاری به جای نظم و کارآمدی و شفافیت، به پوشانندگی می‌انجامد. این آینده است که چراغ راه گذشته است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ ایران، دیوان سالاری، گذشته، آینده، مسئولیت

۱. مقدمه

۱.۱ طرح مساله

با رویکرد هرمنیوتیکی، یک کار مورخ - و در کل، همه کسانی که به تاریخ می‌پردازند - کشف معنای تاریخ است. معنای بنیادین تاریخ، فهم واقعیت است آن‌گونه که در عینی‌ترین

* دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران، mortezabahrani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۹

و تجسدوارترین شکل خود اتفاق افتاده است. این معنای واقعی تاریخ آن را از ایدئولوژی به دور می‌کند. نگاه هرمنیوتیکی به تاریخ، امکان دوگانه کشف معنا و کاهش توهم را توأمان پی می‌گیرد. (رک: ریکور، ۱۳۷۳) و تاریخ را از تکرار بازمی‌رهاند. در مقابل، تبدیل تاریخ به ایدئولوژی تکرار مکرر آن را تسهیل می‌کند. پس تاریخ، تنها گذشته نیست؛ آینده نیز دارد. آینده تاریخ به تفسیر گذشته آن (به کشف معنای آن، و به تهاافت ابهامات و توهمات) منوط است. یک واقعیت مسلم تاریخ بشر، امتلاء آن به انواع ناهنجاری‌ها است.

تاریخ ایران یک روایت بلند است؛ از این رو آینده آن نیز می‌تواند هم‌چنان دامنه‌دار و حتی عمیق باشد. این تاریخ باری است گران، اما به دوش کشیدن آن امری است اختیاری؛ از این جهت اختیاری است که ما هم دانش بر زمین نهادن آن را داریم و هم توانایی چنین کاری را. آن دانایی و توانایی را ما مرهون امر و عصر مدرن هستیم. پیش چشم ما تجربه‌ای سترگ از چنین وانهادنی وجود دارد؛ تجربه‌ای که به ویژه به مدد علم تاریخ محقق شد. اگر به چنین تجربه‌ای روی آوریم، آینده تاریخ ایران را می‌توان بازنویسی کرد. بنابراین یک پرسش پیوسته تکرارشونده برای ما - معطوف به آینده - این است که آیا می‌خواهیم آن بار گران را هم‌چنان بر دوش خود حمل کنیم؟ آیا در شانه‌هایمان هیچ احساس خستگی نمی‌کنیم؟ آیا آن گذشته قرار است هم‌چنان داور نظروزی و کنش‌گری ما باشد یا اینکه قرار است خود موضوع داوری و نقد ما باشد؟ آینده گذشته ایران، آینده ما نیز هست. این اندازه هست که حمل بار گران بر دوش، ما را از حمل درونی و از زایایی، یعنی از سوژگی و کنش‌گری اجتماعی خلاقانه و معاصریت با جهان، باز می‌دارد. در حالی که مسأله وابستگی به سنت می‌تواند مضمون یک پژوهش جدی باشد، آزادی از سنت مضمون هر کنش مدرنی باید باشد که ما بالضروره باید آن را دنبال کنیم.

ملت‌های شاد به آینده می‌اندیشند و در غم تاریخ نیستند... رجوع به تاریخ در بهترین حالت رجوع به بوده‌هاست، مشکل کار ما اما در نبوده‌هاست. آیا با رجوع به بودگی تاریخی می‌توان به کم‌بودها و نبودها پی برد؟ آزادی را فقط به‌عنوان نبود می‌توانیم درک کنیم، درکی که بایسته برای آن، گسستن از تاریخ است. (نیکفر، ۲۰۱۱).

به طور خلاصه، مسأله من در این مقاله، نقد وابستگی ما به تاریخ گذشته، یعنی نقد استمرار گذشته در آینده است. دیوان‌سالاری از علل تجدیدشونده و پایدار استمرار تاریخت ماست؛ این مسأله مرا به نقد کتاب خواندنی «وزارت و دیوان‌سالاری» سوق داده است. پارادوکس این مقاله در این است که من هم به تاریخ ارجاع می‌دهم و هم از

ضرورت گسست از تاریخ سخن می‌گویم. این پارادوکس اما سازنده است آن‌گاه که قصد ما ساخت آینده باشد.

۲.۱ بنیادهای ارجاع به تاریخ

ماکیاولی پس از تألیف شهریار، در تاریخ فلورانس، دو اصل بنیادین تاریخ‌نگاری را چنین مطرح می‌کند:

یکی اینکه، نوشته تاریخی باید درس‌های اخلاقی بدهد و دیگر اینکه با توجه به این مقصود، مواد و مصالح باید به نحوی انتخاب و مرتب شوند که درس‌های مورد نظر را با قوت و قدرت هرچه بیشتر، برجسته جلوه دهند.

ماکیاولی در بررسی و پژوهش در باب تاریخ، با آن دو اصل، و سایر اصول، معیارهایی را در اختیار محقق می‌گذارد که مسئولیت‌آور هستند. یک وظیفه مورخ، دعوت ما به روزهای بهتر است. او باید آتش آرزوی آزادی را در سینه انسان‌های والا و شریف برافروزد. اگرچه ماکیاولی با این اصول، به تاریخ فلورانس می‌پردازد، اما اصول خود را بر واقعیت تحمیل نمی‌کند. او بنای انتظاراتی را که خود بالا برده است در هم می‌کوبد و اعلام می‌کند که

شرح کردار شهریاران ما را،... نمی‌توان به سبب وجود ویرتو و بزرگی، با احساس اعجاب و شگفتی خواند... سخن گفتن از دلاوری سربازان و ویرتوی سرداران و عشق شهروندان به میهن‌شان امکان‌پذیر نیست؛ یگانه چیزی که می‌توان از آن سخن گفت دنیایی است روز به روز فاسدتر که در آن شهریاران و سربازان و روسا برای حفظ نام نیکی که سزاوار آن نبوده‌اند کارهای خود را با تشبث به چه نیرنگ‌ها و دسیسه‌هایی پیش می‌برده‌اند. (اسکینر، ۱۳۷۲: ص ۱۴۰)

ماکیاولی در مقام یک اندیشمند تاریخ‌نگار به تاریخ‌نگار و اندیشمند و پژوهشگر عرصه تاریخ و سیاست و اجتماع می‌آموزد که تاریخ گذشته، تاریخ انحطاط و فساد و فروپاشی روزافزون بوده است که طی آن مردم تن به بردگی سپرده بودند. او در «گفتارهایی در باب تاریخ لویوس» تصریح دارد برای برقراری آزادی و نظام شهروندی، در فرایند رجوع به سرمشق‌های قدیم «باید معنای واقعی تاریخ و آثار ناشی از آن معنی» را دریافت. (ماکیاولی، ۱۳۸۸، ۳۶). برای او «موضوع اصلی تاریخ فلورانس، فساد» است. این فساد یا در

بی‌تصمیمی خود را نشان می‌دهد یا در تصمیم‌های نادرست؛ در نتیجه این شهر، «تلوتلوخوران از استبداد به بی‌بند و باری می‌رفته است و دوباره از این به آن بازمی‌گشته است». (اسکینر، همان: ۱۵۰). آیا تاریخ ما چیزی جز این بوده است؟

نقد کتاب «دیوان‌سالاری و وزارت...» تا حدی تلاش برای ارائه یک پاسخ به این پرسش است. برای چنین منظوری، تشکیک در مفاهیم و پدیدارهای مسلم‌فرض‌شده تاریخی، به ویژه پدیدارهایی که به نام فضیلت بر ما غالب شده‌اند در کانون بحث قرار دارد. با تهافت تاریخ آشکار می‌شود که ما چگونه نابهنجاری‌های موقعیت را در زبان و با زبان پوشانده‌ایم. چنان که ریکور به ما یادآوری می‌کند تخیل روایی، پیوسته مدیون داستان‌های ناگفته‌ای از قربانیان پیشین است؛ چرا که رذایل هستند که فراموش نمی‌شوند، «قربانیانی که رنج آنها بیشتر منادی روایت است تا انتقام. اراده به فراموش نکردن آنها می‌تواند مانع این شود که ماجرای این قربانیان دوباره تکرار شود». (کرنی، ۱۹۹۹، ۱۲).

۳.۱ کتاب «وزارت و دیوان‌سالاری...»

کتاب «وزارت و دیوان‌سالاری ایرانی در عصر اسلامی»، (تالیف صادق سجادی، انتشارات افشار و سخن، ۱۳۹۹) «مجموعه مقالاتی» است که نویسنده «طی سال‌های دراز - از بیش از سی سال پیش - درباره دیوان‌سالاری ایرانی نوشته» است. سجادی در این کتاب به «ماجرای نهادهای دیوان‌سالار» می‌پردازد. «ماجرایی» که نشان می‌دهد «ایرانیان پرسابقه در حکومت و سیاست و دیوان‌سالاری از آغاز اسلام نقش و اهمیتی بی‌همتا در شکل‌گیری نظام اداری و مالی آن قلمرو بزرگ... داشته‌اند» و اینکه «سنت اداری و مالی عصر ساسانی به دست خاندان‌های دیوانی ایرانی به دوره اسلامی راه یافت». تأکید او - در مواضع زیادی از کتاب - بر این است که «این خاندان‌ها یا اصلاً و نسباً ایرانی بوده‌اند و یا کسانی از عرب و غیرعرب بوده‌اند که در دنیای ایرانی پرورش یافته و ... بی‌گفت‌وگو ایرانی به شمار می‌روند» (صص ۱۷-۱۸).

او از «ماجرای» دیوان‌سالاری و از «اطلاعات نسبتاً قابل‌توجه ما از سازمان اداری و سیاسی» ایران سخن می‌گوید. اگر کتاب یک موضوع محوری داشته باشد، همین تعلق خاطر به خاندان‌های ایرانی در قالب دیوان‌سالاری و نهاد وزارت است. نویسنده در آغاز کتاب، و در اشاره به رویکرد خود می‌نویسد

اشاره به ماجرای انتقال سازمان اداری و سیاسی ساسانیان به قلمرو خلافت باید مقدمه‌ای بر تبیین سازوکار حکومت و تشکیل و توسعه نهادها و دواوین و دواویر دولت در عصر اسلامی تلقی شود که به تدریج به شبکه‌ای عظیم و درهم‌تنیده با روابط پیچیده تبدیل شد. (ص ۲۲).

این کتاب یک پژوهش جدی در این زمینه است که از منابع دسته اول بهره می‌برد؛ از همین رو آن را شایسته نقد می‌سازد. کتاب سجادی گفت و گو پذیر است. مهم‌ترین بن‌مایه ما برای نقد گذشته خود، و برای ساختن جامعه و جهانی بهتر، دیوان‌سالاری تاریخی خودمان است، که روح و شیخ آن هم‌چنان با ماست و به روحیه ما بدل شده است. آن روحیه را سجادی در جایی دیگر نیز برنموده است: «تاریخ جامع ایران موقعیت تمدن‌کشور را برای جهان روشن می‌کند... و شکوه بی‌نظیر آن را به همگان معرفی و تبیین می‌نماید.» (سجادی، ۱۳۹۴) اما آیا مشکل ایرانیان را هم‌چنان باید «فقدان شکوه» درک و تفسیر کرد؟

۲. پرسش‌ها و ملاحظات چند

۱.۲ نقد روشی

سجادی در مقاله «برمکیان»، از «معیارهای امروزی نگرش به واقعه» سخن گفته است. او می‌نویسد

واقعه سقوط برمکیان و قتل جعفر با آن انس و پیوندی که هارون با ایشان داشت، از حوادث شگفت‌انگیز تاریخ اسلام و خلافت است. آن مایه خشونت و سرعت که هارون در فروکشیدن برمکیان نشان داد، نه تنها ما را که با معیارهای امروز به واقعه می‌نگریم، بلکه مورخان و نویسندگان کهن را نیز دچار حیرت کرده است، چنان‌که در تبیین و تحلیل علل آن فرومانده‌اند (ص ۴۰۵).

یکی از زمینه‌های این «حیرت» زایی را می‌توان در روش کار مورخان جست و جو کرد. ابوالفضل بیهقی این روش را «شرح قصه» می‌نامد (بیهقی، ۱۳۷۶، ۲۵۷)؛ شرح قصصی که طی آن داستان و تاریخ بی‌مرز می‌شوند. در بی‌مرزی داستان و تاریخ که از آن می‌توان نوعی خوشامدگویی به قصه (های استوری: history) را استنباط کرد، معنای تاریخ فرونهاد می‌شود. جالب توجه است که سجادی (و همکارش) در کتابی که یازده سال پیش از انتشار کتاب «دیوان‌سالاری» نوشته، (که در آن‌جا نیز از جزئیات و مصادیق معیارهای امروزی

نگرش به واقعه چیزی نمی‌گوید) خود از «بازشناسی داستان از تاریخ» سخن می‌گوید. او در آن‌جا، تحقیق درباره تاریخ‌نگاری عصر اسلامی را به رغم پیچیدگی‌ها و دشواری‌های آن ضروری می‌داند چرا که «بدون چنین پژوهشی، بی‌گمان نمی‌توان منابع را به درستی ارزیابی کرد، روایاتش را به محک نقد زد، داستان را از تاریخ بازشناخت...» (سجادی و عالم‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۳). در این روش، تاریخ چنان روایت می‌شود که گویی بقا و تداوم دیوان‌سالاری در مرکز کشف معنای آن قرار دارد.

می‌توان گفت روش مولف کتاب، تا جایی که به مصادیق آن معیارهای امروزی نگرش به واقعه نمی‌پردازد، عموماً همان شیوه رایج تاریخ‌نگاری اسلامی (یعنی اخبارنگاری) است؛ به این تعبیر توجه شود: «آورده‌اند که»، «گفته‌اند»، «بر اساس روایت‌هایی»، «بنا به روایتی دیگر»، «از سوی دیگر گفته‌اند». تقریباً سراسر کتاب، اخبار دیگران است. (سجادی در مواردی بسیار معدود، البته با پایبندی به همان روش، به تنقیح این اخبار نیز پرداخته است). در این شیوه، به مشهورات و حداکثر به مقبولات بسنده می‌شود. در ادامه به دو مورد اشاره می‌کنم.

۲.۲ اسطوره مردم

یکی از مشهورات تاریخ‌نگاری ایرانی اهمیت دادن به مردم یا توده در مناسبات سیاسی و اقتصادی و حتی معرفتی و الهیاتی است. گویی از آغاز شکل‌گیری جایی به نام ایران همه یا اکثر مردم در این مناسبات نقش داشته‌اند. این در حالی است که تا پیش از جنبش مشروطه - و به طور خاص دوران پهلوی - تنها قلیلی از مردمان این دیار بر مناصب و مکاسب و مساند قدرت و ثروت و دانش و هنر دست داشتند و کثیری از ما، به نام «عوام الخلق یا عوام کالانعام» - یا چنان‌که ناصر خسرو بر نهاده است: «گاو و خران و ستوران» (قبادیانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷ و ص ۳۸۳) - و در مقام توده، در دیه و کوه و کمر جای داشتند و بیرون از مناسبات دیوان‌سالاری بودند. وظیفه اینان، ارائه محصولات زراعی و دامی و استخراج کانی، و نیز تولید بچه بوده است. توجه داشته باشیم که «عوام» نیز متفاوت از «عوام کالانعام» بوده‌اند؛ عوام از جمله همان دیوانیانی بوده‌اند که از دیوان اعلی، یعنی دیوان دربار بیشترین فاصله را داشته‌اند و گاهی «رعیت» نیز نامیده می‌شدند. (تا همین اواخر، یعنی تا پایان دوره قاجار نیز از دیوانیان به عنوان «رعیت» نام برده می‌شد). در حالی که توده مردمانی بوده‌اند که اساساً در دیوان‌سالاری جایی نداشته‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۰: در دست انتشار). سجادی نیز

حضور و مشارکت مردم در مناسبات و تعاملات دیوان سالاری را جدی گرفته است. مثلاً - در ارتباط با مقوله بازار - می نویسد «تامین ارزاق عمومی با مقاصدی چون جلب وفاداری مردم و جلوگیری از شورش عام، همیشه از مهمترین اشتغالات حکومت بوده است...» (ص ۲۵۲)؛ یا اینکه «مردم دست به شورش زدند و پل‌ها را سوختند و زندان‌ها را باز کردند و خانه رئیس شرطه را به غارت دادند... در حالی که مردم زورق، او [یعنی حامد بن عباس وزیر] را سنگ‌باران می‌کردند وارد دارالخلافه شد» (ص ۴۸۱)؛ همچنین: «وزیر از بیم شورش مردم، او [یعنی حلاج] را به زندان نینداخت» (ص ۴۸۲)؛ و نیز «مردم در خفا و آشکار بر وزیر جدید [ابن بقیه] طعنه می‌زدند...» (ص ۵۹۲). او هم‌چنین از «شهادت مردم بدوی علیه عظاملک جوینی» سخن می‌گوید (ص ۶۵۵).

در حالی که مردم بدوی نه تنها سواد نداشتند بلکه دیندار نیز نبودند تا شهادت دهند. در فقدان تاریخ اجتماعی، ما نمی‌توانیم از مردم ایران در گذشته سخن بگوییم. ما وقتی می‌توانیم از «مردم» در سامان دیوان سالاری سخن بگوییم که «جای» آنها را پدیدار کنیم. عناوین دیوان‌های دیوان سالاری نشان می‌دهد که جایی برای حضور مردم یا توده در معنای امروزی آن تعیبه نشده بود. همین اندازه می‌توان گفت که ملت یا مردم (یا حتی مفهومی به نام رعیت) همان دیوانیان و دیوان‌داران بوده‌اند که مصلحت‌شان، هیچ‌گاه به امر عمومی بدل نشده است.

۳.۲ بازار و کالا

مورد دوم در خصوص دو مفهوم بازار و کالا است. اگر در پی معنای تاریخ - یعنی تجربه‌های واقعی - باشیم، در خصوص این دو مفهوم نیز باید تردید ایجاد کنیم: آیا واقعاً در میان ما بازار، یعنی جایی برای تبادل و داد و ستد عمومی کالا وجود داشته است؟ آیا مردمی که در بالا از آنها سخن رفت با چیزی به نام پول آشنایی داشته‌اند؟ پرسش بنیادی‌تر، کالاهای تولیدی ما چه بوده و «جای» تولید آنها کجا بوده است؟ سعدی در یکی از حکایات خود تنها کالای تولیدی منتسب به قلمرویی به نام ایران (یا پارس) را «گوگرد» می‌داند.

(بازرگانی را دیدم که صد و پنجاه شتر بار داشت ... و گفتی: سعدیا سفری دیگرم در پیش است اگر آن کرده شود بقیت عمر خویش به گوشه‌ای بنشینم. گفتم: آن کدام سفر است؟ گفت: گوگرد پارس می‌خواهم بردن به چین که شنیدم قیمتی دارد و از آن جا

کاسه چینی به روم آرم و دیبای رومی به هند و فولاد هندی به حلب و آبگینه حلبی به یمن و برد یمانی به پارس. سعدی، ۱۳۸۲: حکایت ۲۲).

سجادی می‌نویسد «به روزگار اسلامی... بازارها دایر بود و کالاها صادر و وارد می‌شد.» (ص ۲۴) اما توضیح داده نمی‌شود که این بازارهای دایر کجای دیوان‌سالاری قرار داشتند. در کتاب سجادی، مواردی هم که به چیزی از جنس کالا برمی‌خوریم، «کالاهای غیرمجاز»، مثلاً «آلات لهُو و لعب و ظروف طلا و نقره و جامه حریر» هستند. (ص ۲۵۳). اگر معیارهای امروزی بررسی واقعه را مد نظر داشته باشیم، در بررسی اموری چون کالا و بازار، نباید از جایی به نام کارخانه و فرایندی چون تولید و توزیع و نتیجه‌ای چون ارزش اضافی نیز بحث کرد؟ نویسنده در خصوص ابن‌بقیه می‌نویسد که چون کشاورز زاده بود چندان جدی گرفته نمی‌شد تا خلیفه المطیع به او خلعت داد و اینکه «ابن‌بقیه با مصرف روزانه هزار رطل یخ و هر ماه ۴ هزار من شمع عملاً به جرگه دیوان‌سالاران دستگاه آل‌بویه عراق وارد گشت» (ص ۵۹۲). چگونه می‌توان «مصرف روزانه هزار رطل یخ» را امری واقعی دانست؟ به تعبیری دیگر چگونه می‌توان قصه یا تاریخ بودن آنها را از هم متمایز کرد؟ ابن‌خلدون، برای حفظ چنین مرزی، دو اصل مهم وثاقت راوی و تواتر خبر را مبنای کار خود قرار داده بود. او با همین روش، در نقد افسانه‌ها و اخبار سست، به مسعودی مورخ ایراد می‌گیرد و در باب این خبر از کتاب «مروج الذهب» که «در شهر روم مجسمه‌سازی بود که پرندگان سار در حالی که حامل زیتون بودند در روز معینی از سال پیرامون آن گرد می‌آمدند و مردم از آن زیتون‌ها، روغن مصرفی خود را تهیه می‌کرده‌اند» می‌نویسد «خواننده می‌تواند بیندیشد که گرفتن زیتون بدینسان تا چه حد از مجرای طبیعی دور است!» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۷).

۴.۲ نحوه پرداختن به دیوان‌ها

یک نکته انتقادی دیگر این است که مولف کتاب، دیوان‌های دیوان‌سالاری را نیز چنان که بوده‌اند دنبال و تبیین نکرده است. در ادامه به برخی از این دست اشکالات اشاره می‌شود.

۱.۴.۲ استفاده گزینشی یا غفلت از برخی دیوان‌ها

نخست اینکه نویسنده، همه دیوان‌های مرتبط با دیوان‌سالاری را به بحث نگذاشته است؛ در مقابل از مفاهیمی استفاده برده و به شرح آنها در یک فصل مستقل پرداخته که دیوان

محسوب نمی شدند. به عنوان مثال «آکار» و «الجا» دیوان نبوده اند (بلکه دو مفهوم مرتبط با دیوان اقطاع به حساب می آمدند) و سجادی آنها را ذیل دو فصل یا دو مقاله جداگانه آورد است. (صص ۳۷۶ تا ۳۸۴).

از آن سو، از برخی دیوان های مهم در فهرست و مباحث کتاب خبری نیست. مثلاً دیوان تشت، یا تشتخانه که در آن لحاف و جامه و شمشیر و آفتابه و لگن جواهرنشان شاه نگهداری می شد و در آن تشت دار و آفتابچی و گازر و بافنده کار می کردند و گاه بیت الطراز نیز نامیده می شده است؛ دیوان رامش، یا بیت الشراب که در آن جا مطربان و مغنیان و خنیاگران و سرایندگان حضور داشتند و گویا وظیفه تهیه غاره و صبحی نیز با اینان بوده است؛ دیوان اتابک، یا دیوان ادب که لالایی و تربیت شاهزادگان و وزیرزادگان و احتمالاً سایر دیوانی زادگان را بر عهده داشته است و فردی به نام مودب یا دایه به تربیت آنها اقدام می کرده است؛ دیوان نخاسی، یا عتق که برای خرید و فروش خر و قاطر و برده و کنیز بوده است؛ دیوان حرم که متناسب با شرایط فرهنگی، جایگاه خواجهگان و حرم سرانشینان زن یا مرد بوده که کار و بار اختگی و غلام بارگی و حرم سرایی را انجام می داده اند. (برای اشاراتی جزئی در باب این دیوان ها رک: خوش افتخار، ۱۳۸۳؛ انوری، ۱۳۷۳؛ تنکابنی، ۱۳۸۳؛ جنیدی جعفری، ۱۳۹۴؛ بایمتاف، ۱۳۸۵؛ متز، ۱۳۶۴؛ و ابن اخوه، ۱۳۶۷).

درست با نظر به همین دیوان هاست که کار و بار دفاع و ترویج از دیوان سالاری ایرانی-اسلامی در زمانه ما حاد و مشکل می شود. اگر دیوان سالاری ایرانی-اسلامی نظامی «مقتدر و باشکوه» توصیف می شود که «کارگزاران بلندپایه دیوانی زمام امور را در دست داشتند» (ص ۱۷) باید پرسید تشتخانه از چه اقتدار و شکوهی سخن می گوید؟ بیت الشراب با «دوره اسلامی» چه نسبتی داشته است؟ با فرض شور و شوق به تداوم آن دیوان سالاری، آن «جایی» که در آن برده و کنیز در کنار قاطر و خر خرید و فروش می شده را اکنون باید در کجای دیوان سالاری ایرانی اسلامی جای داد و شکوه آن را درک کرد؟ سجادی به اختصار می نویسد «به رسم آن روزگار یکی از نخستین کارهای وزیر نو محاکمه و مصادره سلف خویش بود» (ص ۴۸۰) اما از دیوانی که این کاره بوده است، یعنی «دیوان ضبط» سخنی به میان نمی آورد. کار این دیوان مصادره اموال پس از عزل یا قتل یکی از دیوانیان بوده است. این یک پرسش جدی است که چرا چنین دیوان هایی در کتاب دیوان سالاری معقول مانده است؟

هم‌چنین در باب دیوان حاجب (یا سراپرده که رئیس آن امیر در یا وکیل در بوده است)، دیوان وثاقت (منصب حاجب الحجاب خیمه و خرگاه)، دیوان بیت‌کچی (در زمانه مغول و ایلخانان)، دیوان توقیع (یا دیوان الفض و الخاتم)، دیوان الشعرا، دیوان عیاری، دیوان خلعت یا عطا، دیوان هدایا (یا بیت اللطف)، دیوان املاک خاص (یا دیوان مملکه خاصه سلطان)، دیوان الضیاع (اداره املاک اختصاصی امیران)، دیوان الماء (یا دیوان النهر) و نیز دیوان البر بحثی در نگرفته است. اینها دیوان‌های استراتژیک دیوان‌سالاری در تداوم نظام مزایا و فضل‌گیری و امتیازوری بوده‌اند. ما در کتاب‌های تاریخی با دیوان‌هایی مواجه می‌شویم که از چند و چون آنها نیز چیزی نمی‌دانیم؛ مانند دیوان المشرق، دیوان المغرب، دیوان المستحدثه، دیوان کتابت، دیوان هزینه، و دیوان فارسی که در این کتاب نیز از آنها بحثی نشده است. این پرسش نیز مطرح است که چرا این کتاب به «دیوان زنادقه» نپرداخته است؟ دیوانی که سراسر به کار و بار سرکوب دیگری و دگراندیشان، و تداوم ایدئولوژیک دیوان‌سالاری مشغول بوده است؟ برای مثال مانویان که عموماً در قرن‌های نخستین اسلامی «زندیق» خوانده می‌شدند، توسط همین دیوان سرکوب می‌شدند. (در باب این دیوان‌ها نیز رک: خوش‌افتخار، همان؛ انوری، همان؛ تنکابنی، همان؛ جنیدی جعفری، همان؛ به ویژه: بحرانی، همان).

مهم‌تر از همه، نویسنده از دیوان اعلی یا دیوان دربار (که از آن با عناوین چون دیوان شاه‌ی، دیوان تاج، دیوان عزیز، بیت‌السلطان یا بیت‌العزه نیز یاد شده است) چیزی نمی‌گوید. سجادی البته از «دیوان خلافت» یاد کرده (ص ۳۱)؛ اما آن را تبدیل به یک فصل پژوهشی نمی‌کند. درست در عدم‌بحث از این دیوان است که نویسنده می‌تواند امید الگوگیری از دیوان‌سالاری و احیای آن را داشته باشد. طرح این پرسش‌ها در این جا حائز اهمیت است که شاه چه می‌کرده است؟ آیا واقعاً شاه حضور و تجسد واقعی داشته است؟ آیا توصیف‌هایی که از شاه و سلطان و خلیفه می‌شده است و تاریخ و ادبیات ما بدون این مفهوم کور و کر و لال می‌شود، توصیف‌هایی واقعی بوده‌اند؟ جدا کردن دیوان شاه‌ی از مجموعه دیوان‌ها تحلیل ما از دیوان‌سالاری را به انحراف می‌برد. بدین نمط، شاه و سلطان و ولی و خلیفه (متناسب با نظام‌های سیاسی) که در رأس این دیوان بوده‌اند، عملاً از صحنه داوری و سنجش مخاطب خارج می‌شوند.

۲.۴.۲ عدم توجه به مصادیق و تحولات دیوان‌ها

کتاب دیوان سالاری مصادیق دیوان‌ها و تحول آنها در گذر زمان را نیز به بحث نگذاشته است. در نهایت ما نمی‌دانیم که قلمرو خاص هر دیوان چه و تا کجا بوده است. مثلاً در خصوص دیوان زمام آن قدر اقوال مختلف هست که خود سجادی نیز می‌نویسد «در باره جزئیات و حدود فعالیت‌های آن اتفاق نظر قطعی وجود ندارد» (ص ۸۶). واقعاً چگونه می‌توان دریافت که نسبت زمام الخراج و زمام الفرائیه و زمام سواد و زمام النفقات با زمام القواد چیست؟ چرا «از میانه‌های قرن ۷ ق دیگر خبری از این دیوان [یعنی دیوان زمام] نیست»؟ (ص ۹۰). نویسنده خود به نحو خبری به این خلأ اشاره داشته است، اما آن را به تحلیل و پژوهش نمی‌گذارد. هم‌چنین نویسنده به دیوان‌های دوره صفویه اشاره‌ای ندارد. البته او در فصل دیوان حسبت به دوران صفویه و قاجار نیز می‌پردازد، اما بررسی سایر دیوان‌های این دوره را وانهاده است؛ گویی در این دوران تنها همین دیوان [حسبت] فعالیت داشته است! یا احتمالاً باید این پرسش را طرح کرد که مگر دوره صفویه جزو «ایران دوره اسلامی» محسوب نمی‌شود (عنوانی که او بر فرع کتاب خود نهاده است)؟ یا - با سوءظن بیشتر - شاید دیوان‌های این دوره چنان در نابهنجاری‌های موقعیت غرق بودند که امکان پرداختن و بررسی آنها را به نویسنده نداده است.

نویسنده برآمدن دیوان زمام را توضیح می‌دهد اما از کنار برافتادن آن می‌گذرد. او می‌نویسد

به روزگاری که قدرت و سطوت خلافت و وزارت به سبب رقابت‌ها و کشمکش‌های داخلی به سراشیب سقوط افتاده بود، کارگزاران دیوانی از آن پریشانی‌ها به نفع خود استفاده می‌کردند و به تصرفات بی‌جا دست می‌زدند و از این رو برخی وزیران کارآمدتر و درست‌کارتر تغییراتی در برخی دیوان‌ها ایجاد کردند و سازمانی برای بازرسی دستگاه دیوان سالاری پدید آوردند که دیوان زمام یا ازمه خوانده می‌شد. (ص ۱۰۰)

این گزاره اما پرسش‌هایی از این دست را برمی‌انگیزد که در زمانه ضعف و سراشیبی سقوط چگونه می‌توان انتظار وزیران درست‌کارتر داشت؟ اگر دیوان زمان در دوران سراشیبی به وجود آمده است چرا ما از قرن هفتم به بعد که خود سجادی نیز بر سست شدن آن صحه می‌گذارد، ما دیگر از دیوان زمام خبری نمی‌یابیم؟ وانگهی، آیا می‌توان پرسید این دیوان در چه زمانی و در چه مکانی توانسته بود مفید و موثر واقع شود؟ آیا

می‌توان نشانه‌هایی از کارایی این دیوان را مشاهده کرد؟ اگر مساله، احیای دیوان‌سالاری باشد آن کارایی چه نسبتی با موقعیت کنونی ما دارد؟

موضوع عدم پرداختن به برخی از دیوان‌ها با موضوع عدم پرداختن به تحولات دیوان‌ها و کلیت دیوان‌سالاری ارتباط دارد. در بالا اشاره شد که نویسنده فصلی را برای مهم‌ترین دیوان دیوان‌سالاری، یعنی دیوان اعلی اختصاص نمی‌دهد. اما ما با در نظر گرفتن این دیوان به مثابه یکی از دیوان‌هاست که در می‌یابیم که نزاع دیوان‌های گوناگون برای تصاحب دیوان دربار بوده است. بدون در نظر داشتن این نزاع، دیوان‌سالاری همانی می‌شود که از آن امید خیر می‌رود و بدون در نظرگیری این دیوان به مثابه یکی از دیوان‌ها، دوگانه «دیوانی و نظامی» اهمیت می‌یابد (ص ۱۰۱). باید پرسید این دوگانه تا چه اندازه واقعیت تاریخی داشته است و چه ارزش تحلیلی‌ای دارد؟ ضمن اینکه سجادی خود می‌نویسد

دیوان جند یا جیش از نهادهای اداری بود و روسای آن را غالباً دیوانیان تشکیل می‌دادند. جالب آن‌که در برخی دوره‌ها کاتبان و متولیان این دیوان را از میان اهل علم و ادب برمی‌گزیدند؛ مثلاً تعدادی از روسای دیوان جیش به روزگار ایوبیان در زمره قاضیان یا پزشکان بودند. (ص ۱۰۲)

این دوگانه، اگر معتبر و واقعی باشد احتمالاً مربوط به دوره‌ای خاص بوده است و نمی‌توان آن را به همه دیوان‌سالاری دوره‌های اسلامی تعمیم داد. برای مثال، اگر واقعاً در دوره عباسیان و سلجوقیان چنین دوگانگی‌ای وجود داشته است چرا ما در این دوره‌ها با «سه» زبان (ترکی، عربی و فارسی) در سه قلمرو مجزا مواجه هستیم؟

۳.۴.۲ تبرئه وزیران

سجادی در خصوص ابن‌طراد که در فرایند بیعت‌گیری برای خلیفه، جلادی به تمام معنا بود (و سجادی خود اشارتی به آن داشته است، ص ۶۴۲)، در واپسین بند، به نقل از هندوشاه چنین می‌آورد که «ابن‌طراد را وزیری ستوده‌خصال و فاضل و خردمند دانسته‌اند» و «آورده‌اند که او از جمله راویان عصر خود به شمار می‌رفته است» (ص ۶۴۴). همین معامله - و این بار به نقل از قفطی - با ابن‌صدقه نیز رفته است: «ابوعلی حسن بن صدقه را دیوان‌سالاری ماهر و کاتب و ادیبی چیره‌دست دانسته‌اند» (ص ۶۴۸). در باب عظام‌ملک نیز آمده است که او را «در زمره علما و فقهای حنفی و مروج این مذهب، و مردی متدین و متمسک

به شریعت خوانده‌اند که با هر بدعتی و منکری سخت در می‌آمیخت؛ و بلافاصله این داستان نقل می‌شود که

آورده‌اند شاعری با صنایع ادبی او را سخت ستوده بود و خود در آن قصیده گفته بود که آن قصیده به سبب اشتغال بر ستایش بی‌مانند عظاملک در جامه آن صنایع، چنان است که گویی از قل یا ایها الکافرون بهتر است. اما عظاملک به جای تشویق شاعر، دستور داد تا گردن او را بزنند. (ص ۶۶۰)

در بررسی عموم وزیران، فرایند تطهیر و تبرئه کاملاً آشکار است. یکی از علل این تطهیر و تبرئه وزیران این پیش‌فرض نویسنده کتاب است که «این خاندان‌ها یا اصلاً و نسباً ایرانی بوده‌اند و یا کسانی از عرب و غیرعرب بوده‌اند که در دنیای ایرانی پرورش یافته و ... بی‌گفت‌وگو ایرانی به شمار می‌روند» (صص ۱۷-۱۸) و بنابراین باید از ایرانی بودن اینها دفاع کرد. او تا جایی اسطوره ایرانی را جدی می‌گیرد که در گیرودار «تناقضات» مورخان - «تناقض گویی مورخان»ی که سجادی گاه از آن به ستوه می‌آید و «اظهار نظر را دشوار» می‌داند (مثلاً ص ۳۸۹) - درباره خاندان برمکی، ترجیح می‌دهد در باب آنان - و به رغم بودایی و هندی‌تبار بودنشان - «روایاتی که بر جنبه‌های ایرانی برمکیان تکیه کرده‌اند» را «گویاتر» بداند و بدین شیوه «نسب برمکیان را به وزیر شیرویه ساسانی» بازگرداند. (ص ۳۹۱). این سیاست تقریب بدان جهت صورت می‌گیرد تا در صفحات واپسین فصل مربوط به خاندان برمک - به رغم اشاره کوتاه به نفرین امام رضا در حق جعفر برمکی - به دوستی برمکیان با علویان یعنی امامان شیعه - و به طور خاص امام کاظم و نیز به رابطه دوستانه آنان با «یاران خاص امامان، از جمله هشام بن حکم و جابر بن حیان» نقب بزنند و از این طریق، در مبحث «فضایل اخلاقی برمکیان» به ویژه در قلمرو «دانش و ادب فارسی و نهضت علمی»، سخن بگویند و تا آنجا پیش رود که پدید آمدن «قسمتی از یکی از بلندترین قله‌های مدنیت انسان - یعنی نهضت ترجمه - را مرهون کوشش‌های برمکیان» بداند و به آنان این فضل و امتیاز را بدهد که «هسته اصلی کتابخانه و مرکزی که بعداً خزانه‌الحکمه یا بیت‌الحکمه نام گرفت به دست یحیی برمکی بنیاد شد.» (صص ۴۱۷ تا ۴۲۸). او همین خط سیر را در خصوص سایر خاندان‌ها و از جمله مهلبیان نیز پی می‌گیرد: «مهلبیان یا آل مهلب، خاندانی اصلاً ایرانی‌نژاد... بودند.» (ص ۵۴۳) و به نقل از ذهبی و سیوطی، «ابوالعباس احمد بن علی معقل از دی مهبلی حمصی... مردی دیندار و زاهد و شیعه‌مذهب» معرفی می‌شود. (ص ۵۷۸). در خصوص ابوالحسن مغربی نیز گفته شده است

که «از خاندان شیعی مذهب» و با استناد به ابن خلکان «از خاندانی ایرانی» بوده که «نسب آنان به بهرام گور می‌رسیده است.» (ص ۵۹۷، نیز بنگرید در خصوص آل ماکولا ص ۶۰۳). نویسنده از ابوسلمه به عنوان «نخستین کس از ایرانیان بلندپایه آغاز عصر عباسی که عنوان وزارت یافت» سخن می‌گوید که «مشهور به وزیر آل محمد» بود؛ یا اینکه به نقل از اخبارالدوله «ابراهیم امام چندی بعد کار نظارت بر دعوت را در ولایات مرکزی و شرقی ایران به ابومسلم، و در ولایات عراق و جزیره و شام به ابوسلمه سپرد» (ص ۳۲). او از «ظهور ابوسلمه در کوفه به روز ۱۰ محرم ۱۳۲ / ۲۹ اوت ۷۴۹» سخن می‌گوید؛ (این «ظهور» به چه معنا می‌تواند باشد؟) او در واپسین صفحات مقاله اول کتاب می‌نویسد

گرچه از این پس هم وزیران و کارگزاران ایرانی به تفاریق رشته‌های امور اداری دستگاه خلافت را به دست گرفتند اما هرگز دوران پرشکوه وزارت و دیوان‌سالاری خاندان‌های برجسته تکرار نشد. از پس معتصم، دستگاه خلافت به تدریج روی به ضعف نهاد و به خصوص وقتی که امیرالامراء ترک بر امور حکومت چیره شدند وزیران هم مقهور آنها گشتند و وزارت محدود شد. (ص ۵۶).

این درست که کتاب «دیوان‌سالاری و وزارت...» یک کتاب تاریخی است، اما تا جایی که نویسنده تلاش می‌کند از این تاریخ رهنمودهایی برای سیاست بگیرد، شایسته می‌بود که تبیینی تاریخی از زمینه‌های برآمدن و محدود شدن وزارت و وزیران نیز به مخاطب ارائه دهد. این در حالی است که در کتاب دستمایه‌های چنان تبیینی فراهم است. مثلاً تکثر نام‌های وزیران و انبوه اخبار ضد و نقیض می‌تواند ما را دلالت کند بر اینکه چه بسا این مقام نوعی «جعل» بوده و کارکردی خاصی داشته است. (به عنوان مثال، ریموند دکوئین ضمن ترسیم دقیق واقعیت تاریخی و اسطوره‌ای صاحب‌نامانی چون «ابومسلم و ابوسلمه» و نسبت این دو با برآمدن اسلام، و مرتبط با حوادث دهه‌های نخستین قرن دوم به اصطلاح هجری، برآمدن مقام و منصب وزارت را با مساله «حاکمیت گمنام» توضیح می‌دهد. از نظر او

حاکمیت در این زمان طبق سکه‌هایی که زده شد حاکمیت در قالب خلافت و بدون اعلام نام حاکم اعمال می‌شد. در پس این خلافت می‌توانست یک حاکمیت جمعی نهفته باشد. این حاکمیت گمنام از لحاظ درونی به مکانیسمی معین نیازمند بود تا بتواند قدرت خود را به گونه‌ای موثر اعمال کند. یکی از این مکانیسم‌ها، مقام وزیر بود که از حالا به بعد اهمیت مرکزی پیدا می‌کند. دکوئین، ۱۳۹۲: ۱۳۱).

۵.۲ مضمون محوری دیوان سالاری

همچنان که گفته شده، برای سجادی مهمترین ویژگی دیوان سالاری این است که خاندان‌های ایرانی پرسابقه در حکومت و دیوان سالاری از آغاز اسلام نقش و اهمیتی بی‌همتا در شکل‌گیری نظام اداری و مالی آن قلمرو بزرگ داشته‌اند (صص ۱۸-۱۷)؛ و این اهمیت و نقش از نظر او بدین قصد مورد تاکید قرار می‌گیرد که «باید مقدمه‌ای بر تبیین سازوکار حکومت و تشکیل و توسعه نهادها و دواوین و دوایر دولت در عصر اسلامی تلقی شود که به تدریج به شبکه‌ای عظیم و درهم‌تنیده با روابط پیچیده تبدیل شد» (ص ۲۲). این در حالی است معنای واقعی (یعنی تجربه‌شده) تاریخ، مضمون این دیوان سالاری را به گونه دیگری بر ما پدیدار می‌کند.

مضمون محوری دیوان سالاری ایرانی-اسلامی، فتوحات و کسب امتیاز و فضل بوده است. البته این را می‌توان در خلال خود کتاب دریافت. برای مثال «در این دوره [اوایل قرن چهارم] مناصب بزرگ و حتی وزارت را با پرداخت پول یا تضمین اموال هنگفت از خلیفه و وزیر می‌خریدند» (ص ۵۸۲)؛ و نیز اینکه «یکی از خصایص شمس‌الدین محمد جوینی علاقه او به خرید املاک وسیع بود» (ص ۶۶۹). سجادی در بحث از دیوان جیش، و با استناد به مقریزی و قلقشندی و زیدان و دقوقی می‌نویسد:

به دستور عمر دیوان را با نام و نشان وابستگان به پیامبر اکرم آغاز کردند و به ترتیب دوری و نزدیکی قبایل و اشخاص با ایشان پیش رفتند. چون پیامبر از بنی‌هاشم از قریش از مضر از عدنان بود نخست نام مهاجران قریشی مضرى عدنانی را نوشتند و به روایتی از امام علی و فرزندان او آغاز کردند و پس از نام وابستگان مسلمان پیامبر، به دیگر مسلمانان از دیگر تیره‌های قریش و آن‌گاه به انصار پرداختند و در هر گروه ملاک تقدم و تاخر اشخاص، سبق در اسلام، آن‌گاه قوت در ایمان، آن‌گاه سن، و آن‌گاه شجاعت در میدان نبرد بود. (ص ۹۴).

این معیارها برای هزار سال مبنای عمل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ایرانیان مسلمان بوده است. با «معیارهای امروزی» باید پرسید که قوت ایمان چگونه اندازه‌گیری می‌شده است؟ بر چه مبنایی کبر سن می‌تواند معیار برخورداری از امتیازات باشد؟ دیوان اگر جایی و دفتری برای امتیازوری و «برخورداری از عطایا و غنائم و فیء» باشد چگونه باید در باب آن قضاوتی کرد؟

سجادی از آغاز کتاب بر ایرانی بودن - و سپس شیعی بودن - متولیان دیوان‌ها و وزرای دیوان‌سالاری اصرار دارد. پرسش بنیادین این است که ما «امروزه» از فارسی‌زبان بودن، ایرانی بودن و مسلمان و شیعی بودن چه می‌خواهیم؟ چرا باید در یک کتاب تاریخی تلاش کنیم تا روایتی منزّه و پاکیزه از دین تاریخی ارائه دهیم؟ آیا این تلاش می‌تواند توجیهی داشته باشد که مثلاً و به طور خاص، در بحث از دیوان حسبت، و اینکه اصول این دیوان بر اساس آموزه‌های دینی بوده است، آن را چنان روایت کنیم که گویی این دیوان متوسل به آخرین نسخه حقوق بشر (و به تعبیر خود نویسنده «حقوق الناس») بوده است؟ توصیف همراه با شور و شوق قواعد این دیوان چه هنجاری را می‌تواند در پی داشته باشد؟ مثلاً اینکه از جمله امور ممنوعه، این بوده است: «ریختن آب در معبر، مثلاً به عنوان آب‌پاشی جلوی دکان به نحوی که زمین را گل‌آلود کند و احتمال لیز خوردن و افتادن مردم رود» ص (۲۶۵).

به طور خلاصه، کتاب تاریخ دیوان‌سالاری، آن مضمون محوری را با تجربه‌هایی بر ما پدیدار می‌کند که این گونه به مفهوم درآمده‌اند: «ابطیل فضول و اضالیل اصول»، «اتهام»، «اسارت»، «اظهار معایب»، «امان خواستن»، «آشوب»، «بازداشت»، «بدعهدی»، «به اشاره کسی کاری کردن»، «به ناگاه درگذشتن»، «بیداد»، «بیمناک از عاقبت کار»، «تاختن»، «تسلیم کردن»، «تفتیش مثالب یکدیگر»، «توطئه»، «جسد را از قبر بیرون آوردن و سوزاندن»، «جنگ»، «جهاد»، «لشکرکشی»، «حبس»، «حسد»، «کنیز گرفتن»، «برده ساختن»، «خراج و مخارج سنگین»، «خمار بودن»، «خونریزی»، «دشنام»، «دفع کردن»، «راهزنی»، «زندانی»، «ستمگری»، «سخت گرفتن»، «سخن چینی»، «سرکردگی»، «سرکوب»، «سعایت»، «سنگ‌باران»، «سوزاندن کتاب»، «شکم‌بارگی»، «طعن زدن»، «طمع»، «عیاری»، «غارث»، «فتنه‌انگیزی»، «قتل»، «قلع و قمع»، «کشتار»، «کشتن»، «کینه»، «گردن زدن»، «گرفتار کردن»، «گریختن»، «محاكمه»، «مصادره کردن اموال»، «مطیع خواندن»، «معزول ساختن»، «ملازمان مغرض»، «وعد و وعید»، «همدستانی»، «سخن چینی»، «حسادت»، «رقیبان»، «رشوه‌گیری»، «نیرنگ»، «تقلب»، «چوب زدن»، «تخته کلاه کردن و ...». (سراسر کتاب).

این تجربه‌های به مفهوم درآمده، پیشانی دیوان‌سالاری ما در همه دوره‌های تاریخ بوده است. کتاب سجادی، روایت‌هایی از تجربه‌های به مفهوم درآمده‌ای از آن ناهنجاری‌ها و شرارت‌ها است. او اما در این کتاب، اینها را تقبیح اخلاقی نمی‌کند. چه بسا ایشکالی در این عدم تقبیح نباشد؛ مساله اما این جاست که خود نویسنده ما را به اتخاذ موضع مدرن سوق

می دهد آن جا که از «معیارهای امروزی نگرش به واقعه» (ص ۴۰۵) سخن می گوید. چگونه می توان آن معیار را برگرفت اما ظلم و ستم رفته بر زن را ندید گرفت؟ سجادی می نویسد: «گفته اند چون همسر برمک در حمله قتیبه اسیر شد نصیب عبدالله بن مسلم گردید و از او بار برداشت». (ص ۳۹۴). هر چند او - به درستی - این را داستانی ساخته بازماندگان عبدالله مسلم می داند که خواسته اند خود را به برامکه متصل سازند. اما قدح روایت بنا به ساختگی بودنش یک چیز است و تقبیح مضمون غیراخلاقی آن چیز دیگر. مساله این است که «نصیب گردیدن» بار تجاوز را خشتی می کند و نیز عبارت «از او بار برداشت» چنین القا می کند که گویی آن زن مختارانه به آن کار تن داده است و هیچ ستمی بر او نرفته است. سجادی در بحث از اجرای امور حسبت بر «زنان و مردان و ذمیان» آن ناپهنجاری ها را با این تعلیل رفع و رجوع می کند که «بانوان عضو فعال جامعه به شمار نمی رفتند و در روابط اجتماعی موانع بی شمار داشتند». (ص ۲۶۲). سجادی در جایی دیگر، و در مواجهه با این پرسش که آیا این نحوه نگرستن به تاریخ، «واپسگرایی» نیست؟ می گوید «نه این طور نیست. هیچ ربطی به واپس گرایی ندارد. اطلاع از تاریخ و میراث گذشته یعنی وصف جانفشانی ها که مردم یک سرزمین برای حفظ قلمرو خود و بهبود وضع زندگی و ایجاد تمدن و توسعه فرهنگ کرده اند و آن میراث را به نسل بعدی سپرده اند، نه تنها عقبگرد نیست، بلکه از مهم ترین انگیزه برای پیشرفت و توسعه و بسط دانایی و علم تواند بود». او با توسل به این مشهوره که «همه اقوام در همه سرزمین ها دنبال تحقیق در تاریخ گذشته خود و وصف آن هستند»، این ادعا را نیز پیش می نهد که «حتی کشورهای تازه پدید آمده هم برای خود تاریخ و پیشینه فرهنگی می سازند!» و برای تضمین سخن خود ادامه می دهد که «البته باید تاکید کرد که صرف افتخار به گذشته، افتخار آفرین نیست، مگر تبدیل به انگیزه ای قوی در تجدید آن افتخارات در دنیای امروز شود». (سجادی، ۱۳۹۷). پرسش باز هم از این دست که آخر جانفشانی تا کی؟ آخر کدام افتخار؟ آیا اینها همه تشبثات دیوان سالارانه نیست؟ آیا با این مفاهیم می توان جامعه ساخت؟ می توان شادی و انسجام آفرید؟ می توان آزادی را تجربه کرد؟

۳. نتیجه گیری

به نظر می رسد «با توسل به معیارهای امروزی»، تاریخ را نمی توان بدون اخلاق ورق زد. با ویژگی هایی که ذکر آن رفت، کتاب سجادی امکان گذر از دیوان سالاری امتیازورانه به

دیوان‌سالاری مسئولانه را فراهم نمی‌آورد. او به ما توضیح نمی‌دهد که چرا ما در دیوان‌سالاری با فقدان نظم، کارآمدی و شفافیت مواجه هستیم؟ در پی عدم طرح چنین پرسش‌هایی، و نیز عدم تلاش برای پاسخ به پرسش‌های احتمالی‌ای از این دست است که رویه شرارت‌بار آن دیوان‌سالاری هنوز نیز با ما ادامه دارد. ایران - و نه تنها دواوین و ادارات و سازمان‌ها و ارگان‌ها و نهادها - هنوز «مسئولی» ندارد؛ هنوز هر کسی با منصب خود، «متولی» جایی است؛ متولی است یعنی اعمال ولایت می‌کند؛ اعمال ولایت می‌کند، یعنی مطاوعت و استیلاء را بسط می‌دهد؛ و مطاوعت و استیلاء امکان جامعه را منتفی می‌کند.

پس در ارجاع به تاریخ - و در این جا در مراجعه به کتاب سجادی - چگونه باید آن را خواند؟ یک پیشنهاد این است که در ضرورت بازنگری به تاریخ، باید از «گذشته به مثابه موزه» سخن گفت. در تفسیر رایج موزه جایی است که چیزهایی با ارزش از گذشته را نگه می‌دارند، به نمایش می‌گذارند و به نسل‌های آینده منتقل می‌کنند و هدف از آن بررسی و بهره‌مندی است. از نظر من موزه باید فضایی باشد که شرارت را چونان غول در شیشه در آن حبس کرد. موزه خود یک موقعیت است؛ یک موقعیت مدرن؛ مدرن بودنش در این است که برخلاف سیاهچال، به جای تجربه درد، تجربه خردورزی و سنجش‌گری را ممکن می‌سازد و به کمک مهار شرارت می‌آید. ما نه تنها از سکه‌ها و کتیبه‌ها و بناها، بلکه نیز از کوزه‌ها و ظروف و آذین‌آلات می‌توانیم رد تاریخ اجتماعی گذشته را بازیابیم. اعتبار موزه نه در ارزش چیزهایی است که در آن ویتترین می‌شوند، بلکه در عبرت‌دهی به مخاطبانی است که قصدشان ساختن آینده است. موزه، محبس تاریخ است: جایی است که نباید تکرار شود. با این حال، با ارجاع مدام به این تاریخ، و رفتن به این موزه است که تاریخ را نیز از بند تاریخت آن آزاد می‌کنیم. تاریخ «ملک» کسی و در تملک ما نیست تا بر بنیاد آن به سیاست هویت‌چنگ اندازیم. ساختن آینده بدون آزادسازی گذشته ممکن نیست. جایی برای افتخار به گذشته نیست. به نظر من کتاب وزارت و دیوان‌سالاری را باید با این نگاه موزه‌ای خواند؛ حتی اگر خود کتاب و نویسنده آن چنین قصدی نداشته باشد.

به آغاز برگردم: سخن از آینده ایران، وابسته بحث از گذشته ایران است. این آینده، در این وابستگی، به دو حیث ممکن می‌شود: یا آینده ما، تداوم و بازتولید همان گذشته ماست؛ یا باید بر گذشته وارد آمد و ایجاد گسست کرد. گذشته ایران را اگر تهافت نکنیم، بر ما می‌آید. سوژگی تاریخ گذشته بدترین و غیراخلاقی‌ترین نوع سوژگی است. در این مقام، ما می‌ایستیم و نظاره‌گر جهان می‌شویم در حالی که همان شرارت‌های موقعیت است که با ما

و بر ما باز تولید می‌شوند. سوژگی اما اگر به آینده باشد به ما فرصت مهار شرارت می‌دهد. در گذشته ماندن، رکودی است که ما را از پیشرفت باز می‌دارد. به جرات نمی‌توان به یک مقطع زمانی و مکانی مشخص در گذشته خودمان اشاره کرد که تجربه آزادی، به مفهوم درآمده باشد. این یک مباحثه (یا دوئل) آینده با گذشته است. هیچ کس نمی‌تواند به این مباحثه تن دهد و جانب گذشته را بگیرد و سر بلند بیرون آید. حتی آنجایی که - هر چند به ابهام - خواسته باشیم مفهوم آزادی را در گذشته، مثلاً نزد کسانی چون رواندی و ابن‌وراق و ایران‌شهری و ابوحیان و حتی رازی یا خیام بجوییم، آن گذشته - از یک سو به علت بلندی روایتش و از سوی دیگر به دلیل بسته‌بودنش - چنان ما را محاط و مهار می‌کند که فراموش می‌کنیم به دنبال چه بوده‌ایم و در نتیجه، نه تنها خود ما آزادی را تجربه نمی‌کنیم بلکه حتی نافی آزادی نیز می‌شویم.

در نهایت، باید از سجادی سپاسگزار بود که با فحوص گسترده در باب دیوان‌سالاری و وزارت، روایت‌هایی از تاریخ آن را به ما برنموده است که می‌توان در باب آن دست به داوری زد. ما بسیار از این جهت مدیون او هستیم: کتابی که به ما برمی‌نمایاند که آدمیان چه کرده و چه می‌کنند، نه اینکه چه باید بکنند. این را به ویژه در جایی می‌بینیم که، در نهایت آن شور و شوق به ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی و زبان‌فارسی‌گرایی گویی جدیت و صداقتی نزد خود نویسنده نیز ندارد. یکی از دلالت‌های این عدم‌التزام در رتوریک کتاب، و در عباراتی از این دست منعکس می‌شود: «به ناگاه»، «بی‌درنگ»، «به سرعت»، که طی آن گویا نویسنده، خود و مخاطب را به گسست از مضامین کتاب ترغیب می‌کند.

کتاب‌نامه

- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۸۸)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌اخوه، محمد بن احمد بن قرشی، (۱۳۶۷)، آیین شهرداری در قرن هفتم هجری، (ترجمه معالم القربه فی احکام الحسبه)، ترجمه جعفر شعار، انتشارات علمی فرهنگی.
- اسکینز، کوئنتین، (۱۳۷۲)، ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- انوری، حسن، (۱۳۷۳)، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، طهوری، تهران
- بحرانی، مرتضی، (۱۴۰۰)، «بازخوانی تاریخ دیوان‌سالارانه و ناصحانه ایرانیان»، در دست انتشار.
- بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۹۲) تاریخ بیهقی، به کوشش منوچهر دانش‌پژوه، تهران: نشر هیرمند.
- تنکابنی، حمید، (۱۳۸۳)، درآمدی بر دیوان‌سالاری در ایران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جنیدی جعفری، محمود، (۱۳۹۴)، نظام‌های دیوانی در ایران: از دوران باستان تا سده‌های میانه، تهران، درنویسا.

دکونین، ریموند، (۱۳۹۲) آغاز ستایش علی و شکل‌گیری جهان‌بینی عباسیان، مترجم داریوش بی‌نیاز، انتشارات پویا.

ریکور، پل، (۱۳۷۳) «هرمنیوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۳. سجادی، صادق، (۱۳۹۹)، وزارت و دیوان‌سالاری ایرانی در عصر اسلامی، تهران: انتشارات افشار و سخن.

سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده (۱۳۸۸)، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران: سمت. سجادی، صادق، (۱۳۹۴)، «تاریخ جامع ایران موقعیت تمدن کشور را برای جهان روشن می‌کند»، در مراسم معرفی کتاب بیست‌جلدی تاریخ جامع ایران، در: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/49783/> به تاریخ: 1394/3/17.

سجادی، صادق، (۱۳۹۹)، وزارت و دیوان‌سالاری ایرانی در عصر اسلامی، تهران: انتشارات افشار و سخن.

سجادی، صادق، (۱۳۹۷) «ایران و ایران‌شهر»: گفت‌وگو، در: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/215508/> سعیدی شیرازی، مصلح‌الدین، (۱۳۸۲)، گلستان سعیدی، بر اساس نسخه محمد علی فروغی، چاپ اول، نشر سرایش، تهران.

قبادیانی، ناصرین خسرو، (۱۳۹۲)، دیوان ناصرخسرو، تهران: نشر ثالث. لقمان بایمت‌اف، (۱۳۸۵)، اصطلاحات دیوانسالاری در شاهنامه حکیم فردوسی، شاهنامه‌پژوهی، زیر نظر محمدرضا راشد محصل، دفتر نخست.

متز، آدام، (۱۳۶۴)، تمدن اسلام در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران، امیرکبیر.

نیکفور، محمدرضا، (۲۰۱۱) «رهایی از تاریخ»، 08 April 2011 در:

<https://www.radiozamaneh.com/32501>

هادی خوش‌افتخار، (زمستان ۱۳۸۳) «بررسی وضعیت دیوانسالاری ایران در عصر آل‌بویه»، نشریه تاریخ پژوهی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲۱.

Kearney, Richard, (1999) *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination*, Humanity Books.