

# 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 بسان روشنفکران اروپایی سنت روشنگری، عامل واپس ماندن 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، نمونه‌هایی از چنین روند و باوری به شمار 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 نظریه‌پردازی 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 مسأله مهمی در نظر می‌گیرد که می‌تواند پاسخ‌های متعددی داشته باشد. مقاله به عنوان 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.

**واژه‌های کلیدی:** اندیشه امروزی ایران شهری، عقاید دینی، روشنگری، سیاست، دولت.

### مقدمه

عقاید دینی در عرصه اندیشه امروزین ایران‌شهری 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 امروزین 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، بناپارتنیسم رضاشاهی، چپ‌گرایی و لیبرال‌باوری در دوره پهلوی 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 امروزین مدرن ایران ایران‌شهری به دین در حالی است که در تاریخ که هم‌زاد 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 دین همراه و همنشین بوده است. اندیشه ایران‌شهری که اوج رشد آن در اواخر دوره قاجار است و از این زمان به بعد رونق بسزایی می‌یابد، این ضرورت و مصلحت را در نظر نمی‌آورد و بنابراین، در حالی که در زمینه‌های مهمی چون آزادی‌خواهی، 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 امروزین ایران‌شهری با نادیده گرفتن این ضرورت و مصلحت، در مسیر پیشرفت خود دچار نقصانی بسیار زیان‌بار در دوران انقلاب اسلامی شده؛ 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 امروزیان ایرانشهر 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 فایده‌مند 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 امروزیان ایرانشهر» را نیز تعریف نمایم که این اندیشه، محصول فکری اندیشمندان بود که در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه، تلاش می‌کردند نوعی ناسیونالیسم ایرانی بر بنیاد ایران باستان و 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 امروزیان 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؛ اگر چه سلجوقیان توانسته بودند رومیان شرقی را به اندازه کافی تضعیف نمایند. در روزگاری چنین آشفتگی 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؛ امپراتوری‌ای 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 (ایبری و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۹-۴۲۹). این نسخه سنی، پرطرفدارترین 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 چهار وجهی از این مذهب را مورد تأکید قرار دادند: عبودیت خدا، غازی بودن و جهاد در راه گسترش دین خدا، دین‌دوستی و عالم‌نوازی و 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 انگیزه‌ای اسلامی بخشید تا در برابر جهان مسیحی بایستند و متحد شوند. بر بنیاد این رقابت دینی، عثمانی‌ها، در مرحله بعد، خود را خلیفه مسلمان 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 خطرناک می‌نمود.

هر قدر عثمانی‌ها در مرحله ظهور به عنوان یک قدرت سیاسی مهم دشواری‌هایی داشتند، برآمدن صفویان به مراتب برای آنها 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 شد. در حقیقت، درگیری‌های نظامی پرشمار از دوره ایلخانان مغول که جز بی‌ثباتی 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 تشیع 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؛ خنجی‌اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۶۳-۲۷۳؛ هینتس، 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 مالیک) و همین‌طور، 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 بویژه 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. درباره این غالیگری، 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*، ۱۳۵۰: 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 همین‌طور، 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 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؛ صفت‌گل، ۱۳۸۱: فصل دوم؛ Algar, 1974: 290-93) 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، 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، ولی بسیار تحت تأثیر تصوف صفویان هم بودند (Ibid: 194) و این نگرانی سبب شد که سلطان عثمانی فوراً دستور عقب‌نشینی دهد.

هر قدر که صوفیگری در برآمدن صفویان نقش بسیار داشت، رفتار خشونت‌بار فرمانروایان عثمانی و همین‌طور، 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 فقه‌ای 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 اجتماعی شدن برای بقا 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 فقه‌ای یافت و در دوره شاه عباس اول بویژه 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: 2004). این گونه هویت

یافتن و برابر نهادن یک دولت با دولت دیگر، کارکردی بود که مذهب تنها پس از ایدئولوژیک شدن ایفا می‌کند. 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 بویژه 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). کریم خان به مراتب خدم‌تر 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 احیا کرد و به آن مشروعیت خارجی نیز بخشید و کریم خان این سنت را در درون تقویت کرد و در فضای نسبتاً با ثبات 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 ایجاد می‌کرد که حکومت بویژه در نبود کارایی اقتصادی گذشته، از دین برای وحدت ملی به خصوص در برابر قدرت‌های بیگانه بیشتر بهره گیرد. در ایران دوره قاجار، سه از هم گسیختگی 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 احیا 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 در انداخته 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 بهره‌گیرد؛ مثلاً در عمل، علما با فتواهای 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 برای جبران مشکلات شکست در جنگ با روس به شمار آورد، نه به عنوان اقدامی سنجیده و اصولی؛ به همین دلیل، 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؛ اگر چه 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 هیچیک از موارد فوق 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 نسبت به ایران بویژه 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 فرنگی مآبی 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 دست کم 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 غیر مجاز» 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 اصلاح‌طلب 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، هیچگاه پیوند آگاهانه و مبتنی بر یک طرح ایدئولوژیک و نظم‌ساز یا هویت‌ساز آنگونه که در دوره صفوی شاهد بودیم، به‌وجود نیامد. از اینرو، 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، هیچگاه 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؛ 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 کم‌رمقی 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 اینرو، 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 نورا

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 محمدعلی شاه، 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 برنامه‌های دیگرش 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 و همکاران ۱۳۷۱: ۴۵-۳۰؛ Akhavi, 1980: 44-42). 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 همین‌طور، گسترش روابط با غرب، در داخل دیگر نیازی به اتکا 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 سابه 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 باز شد. 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 گرایند 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. کار 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 گاهی 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 که 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 توانست با اتکا 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 بازیابد 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 (قانعی فرد، ۱۳۹۰). به این ترتیب، در تجربه رژیم هم شاه اشتباه کرد و هم روشنفکران. در این مجموعه اشتباهات، حتی روحانیون و هواداران آنها نیز اشتباهاتی کردند و تندروی‌هایی از خود نشان دادند که مجموعه آن اشتباهات به یک نتیجه بد ختم شد: 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. این بالطبع، 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 هواداران شان 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 دریافته‌اند 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

همان طور 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 امروزیین 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 فرو کاسته 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 تازه تأسیس 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 دینداری 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 امروزیین روشنفکری ایران، «هوادر داشتن» آن است که حتی در یک حکومت دینی تمام‌عیار هم نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

اندیشه امروزیین ایرانشهری 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 امروزیین ایرانشهر که دست کم 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 امروزین ایران‌شهر 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 امروزین ایران‌شهر، در آفرینش ایده‌های تازه توفیق یابند. بدون تردید، هر فرمول موفق، فرمولی خواهد بود که زمینه‌های مردمی بیشتری را دربرگیرد و ایده‌پردازی نماید.



### منابع

- ایبری، ا. ج. و دیگران (۱۳۷۷). تاریخ اسلام [کمبریج]. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر.
- ابن بزاز، درویش توکل بن اسماعیل (۱۳۷۶). صفوه‌الصفاء. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: زریاب.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۷). تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
- الگار، حامد (۱۳۷۰). دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای امینی. تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: میراث مکتوب.
- تخشید، محمدرضا (۱۳۷۷). «اصلاحات و سیاست‌های نوگرایی رضاشاه و تأثیر آن بر قدرت و نفوذ روحانیون در ایران». مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. شماره ۴۰ (تابستان)، صص ۹۱-۱۱۸.
- جعفری، مرتضی؛ اسماعیلی، صغری؛ فرشچی، معصومه (۱۳۷۱). واقعه حجاب: اسناد منتشر نشده از واقعه کشف حجاب در عصر رضاخان. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- روملو، حسن (۱۳۸۴). احسن التواریخ. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: اساطیر.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۳۵). تاریخ ایران. ترجمه سیدمحمدتقی فخرداعی‌گیلانی. تهران: علمی.
- سپهر، محمدتقی (۱۳۷۷). ناسخ التواریخ. جلد ۱. تهران: اساطیر.
- سیوری، راجر (۱۳۷۲). ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۴۴). ایران در دوره سلطنت قاجار. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی. تهران: رسا.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طبری، احسان (۱۳۵۶). جامعه ایران در دوران رضاشاه: یک تحلیل عمومی. تهران: انتشارات فلق.
- طیبی، سیدمحمد (۱۳۸۸). نظام قضایی و آیین دادرسی ایران (از افشاریه تا انقلاب مشروطه). کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲). *بحران دموکراسی در ایران*. ترجمه عبدالرضا هوشنگ‌مهروی و بیژن نوذری. تهران: البرز.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی.
- لمبتون، آن (۱۳۷۴). *دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه فقه‌های مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم هجری*، ترجمه سیدعباس صالحی و محمدمه‌دی فقیه‌ی. تهران: عروج.
- مارتین، برادفورد جی (۱۳۶۸). *تاریخ روابط ایران و آلمان*. ترجمه پیمان آزاد و علی امید. تهران: موسسه پیک ترجمه و نشر.
- محمود، محمود (۱۳۴۴). *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس*. جلد ۱. تهران: اقبال.
- مزاوی، میشل (۱۳۸۸). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب 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، صص ۵۶-۱۱۷.
- هینتس، والتر (۱۳۶۱). *تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو 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 Univeristy 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.*

