

تأملی دریابۀ ایران

جلد نخست

دیباچه‌ای بر نظریۀ انحطاط ایران

باملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران

جواد طباطبایی

سرشناسه: طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۲۴-

عنوان و نام پدید آور: تأملی درباره ایران = Reflections on Iran / جواد طباطبایی

مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد، ۱۳

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره: ۹-۲۳-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸؛ ج. ۱: ۳-۵۴-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸؛ ۳۵۰۰۰ ریال؛ ج. ۲: ۱.ق.

۲-۲۳-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸؛ ج. ۲: ۵-۲۱-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم، ۱۳۹۱

یادداشت: کتاب حاضر در سال های مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

مقدمه: ج. ۱. دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران. ج. ۲. ق. ۱.

نظریه حکومت قانون در ایران: مکتب تبریز و مبانی تجدید خواهی. ج. ۲. ق. ۲. نظریه حکومت قانون در

ایران: مبانی نظریه مشروطه خواهی

موضوع: علوم سیاسی -- ایران -- تاریخ

موضوع: جامعه شناسی -- تاریخ

موضوع: تجدید -- ایران

موضوع: مشروطیت

موضوع: ایران -- تاریخ -- انقلاب مشروطه، ۱۳۲۴-۱۳۲۷ ق

رده بندی کنگره: ۹۸۴J۸ الف / ط ۱۷ ۱۳۹۱

۵۰۹۵۵ / ۳۲۰ دیویی

شماره کتاب شناسی ملی: ۲۹۹۷۸۳۲

انتشارات مینوی خرد

تأملی درباره ایران

جلد نخست

دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران

با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران

جواد طباطبایی

طرح جلد: مهران زمانی

چاپ: جباری، صحافی: حبیب

۱۰۰۰ نسخه، چاپ اول ۱۳۹۵

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بلوار میرداماد، خیابان شاه نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ و ۲۲۲۵۹۴۲۲ و ۲۲۲۲۲۰۱۱

شابک: ۳-۵۴-۶۲۲۰-۶۰۰-۹۷۸

www.minooyekherad.com

فهرست مطالب

اختصارها	۱۱
درآمد: الاحکام و تمدناتی در مفهوم ایران	۱۵
فصل نخست: ا. جالدان، تاترکمان چای	۸۷
فصل دوم: طرحی از نظریه دولت در ایران	۱۷۳
فصل سوم: ایران زمین در سفرنامه‌ها، بیگانگان	۲۲۵
فصل چهارم: سفارت و سفرنامه‌های ایرانیان	۲۸۱
فصل پنجم: اندیشه سیاسی تاریخ نویسان	۳۳۷
فصل ششم: اندیشه سیاسی دوره گذار	۳۹۹
خاتمه: طرحی از نظریه انحطاط ایران: ملاحظات مقایسه‌ای	۴۶۱
خاتمه: طرحی از نظریه انحطاط ایران: برخی نتایج	۵۲۱
کتاب‌شناسی	۵۸۷
نمایه نام‌ها	۶۰۳

درآمد

ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران

این دفتر نخستین جلد از پژوهش‌های من دربارهٔ وجوهی از تاریخ دوران «جدید» ایران است. این دفترها را از این حیث با عنوان کلی «تأملی دربارهٔ ایران» عرضه می‌کنم که دفترهای پنجگانهٔ آن، چنان‌که خواهد آمد، «تاریخ» در معنای رایج آن نیست بلکه، به گونه‌ای که از ابوالفضل بیهقی خواهم آورد، البته چنان‌که من در این فصل را می‌توانم فهمید، کوششی برای تدوین نوعی «تاریخ پایه‌ای» است. در این تاریخ، «ایران» موضوع تأملی است که به طور اساسی نظری است تا بتوان حوزه‌های اندیشیدن آن را در وحدت ناحیه‌های مستقل، اما به هم پیوسته، ترسیم داد. نیازی به گفتن نیست که «ایران» موضوع همهٔ تاریخ‌هایی است که تا کنون ایرانیان و بیگانگان نوشته‌اند، اما ایران، به عنوان «موضوع» دگرگونی‌های تاریخ، در همهٔ آن تاریخ‌ها به مثابهٔ «مشکل» لحاظ نشده است. تاریخ ایران را نیز تاریخ‌نویسان ادوار زمانی، وجوه کنش‌ها و ناحیه‌های اندیشیدن ایرانی پیوسته مسائلی داشته

۱. عبارت بیهقی، که پائین‌تر نیز خواهم آورد، چنین است: «و غرض من از این است که مردم این عصر را باز نمایم حال سلطان مسعود ... اما غرض من آن است که تاریخ پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم. چنان‌که ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند» ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، ج. نخست، ص. ۱۴۹. چنین می‌نماید که بیهقی «تاریخ پایه» را به قیاس «بنایی بزرگ» به معنای «یک تاریخ پایه» آورده است، اما من آن را به عنوان معادلی برای l'histoire fondamentale به معنای «تاریخی پایه‌ای» به کار می‌گیرم که در زبان فرانسه به کار می‌رود. در فصلی از دفتر نخست از جلد دوم توضیحی در این باره آمده است. مکتب تبریز و بنایی تجددخواهی، ص. ۲۷-۸.

است که آنان می‌بایست پاسخ‌هایی برای آن مسائل می‌یافتند. بنیادگذاری شاهنشاهی هخامنشی، آتشی که بر تخت جمشید افتاد، سقوط ایران زمین در حمله تازیان، مهاجرت‌های ترکان و استقرار آن‌ها در بخش‌هایی از ایران، شیوه‌ها و صورت‌های پایداری ایرانیان در برابر مهاجران بیگانه، گرایش ایرانیان به فلسفه یونانی و بسطی که به آن دادند، صورت عرفانی دیانت ایرانیان در دوره اسلامی، تبدیل ادب فارسی به مهم‌ترین مکان تلاقی روح ایرانی با جهان، کوشش‌های برای فهم دگرگونی‌های دنیای جدید، تکوین خودآگاهی راتب در آغاز دوران جدید، پایداری در برابر خودکامگی، قانون‌خواهی و ... ر جوهی از مسائلی هستند که از نزدیک به دو سده پیش، نخست، تاریخ‌نویسان بیگانه و به پیران از آنان، ایرانیان کوشش کرده‌اند توضیح دهند. دانش تاریخ و شاخه‌های آن، تاریخ باسی، نظامی، ادبی و ... در معنای جدید آن، به عنوان علم، از ابداعات دانش اروپایی است که با چیرگی تمدن غربی در دیگر مناطق جهان به مذهب مختار در ارزش‌های علمی تبدیل شده است. تاریخ‌نویسی ایرانی نیز - اگر این شیر بر بال و شکم را بتوان تاریخ‌نویسی خواند - که از سده‌ای پیش به تقلید از مقلدان غربی، به صورت نویی در تاریخ‌نویسی کهن ایرانی تبدیل شده است، کوشش می‌کند مواد تاریخ ایران را با به کارگیری اسلوب‌ها و روش‌های غربیان توضیح دهد بدین است که این رویکرد نو به تاریخ، از زمانی که تاریخ‌نویسی کهن ایران اعتدال خود را از دست داده بود، ضرورتی به شمار می‌آمد، اما این آگاهی از ضرورت تدوین علم جدید تاریخ، اگر نتوان در بنیادهای آن علم اندیشید، علم نیست، زیرا این که به تقلید به ضرورتی علمی اجمالی پیدا کنیم، تفصیلی نیست که تکوین علم به آن نیاز دارد. آگاهی که به تقلید تکوین پیدا کرده باشد، آگاهی تقلیدی است، آگاهی از تقلید نیست. تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، از این حیث که به تقلید از تاریخ‌نویسی غربی تدوین شده، تکراری از برخی مباحث آن، اما تکراری در غیاب التفات به مبانی و مبنای نظری آن است. «ایران» تاریخ‌نویسی غربی ناحیه‌ای در ربع مسکونی است که «دوران جدید» آن به طور عمده غربی است.

ایران تاریخ‌نویسی ایرانی باید چنان بسط و استقلالی داشته باشد که همه آن در محدوده تاریخ غربی نمی‌گنجد، اما به اجبار ناحیه‌ای از آن نیز نیست. نمودهای گوناگون این ایران، از دیدگاه تاریخ‌نویسی ایرانی، مسائل ناحیه‌ای از تاریخ غربی نیستند، بلکه این ایران «موضوعی» در صورت یک «مشکل» (problem) است که پی‌آمدهای آن منطق خاص خود را دارد و باید آن را در درون نظامی از مشکلات - به اصطلاح جدید the problematic - و با توجه به منافع ویژه آن توضیح داد. به خلاف توضیح ایران به عنوان ناحیه‌ای در تاریخ‌نویسی جهانی، که مبنای آن آگاهی جدید غربی است، شرط امکان تبیین ایران، به عنوان مشکل، تکوین آگاهی جدید انسان ایرانی است. این اشاره به معنای بی‌روی از ادعاهای ادوارد سعید نیست و این‌که او گمان کرده است که غربیان می‌توانستند - می‌بایست - تاریخ «شرق آرمانی و ناب» را بنویسند که واقعی‌تری جز دنیای ریاهان خیال‌اندیشی‌های او ندارد.^۱ از این‌روست که او از موضع روشنفکر جهان‌وطن چه‌نگرای مترقی به نقادی از غرب می‌پردازد. سعید، به عنوان شهروند و لزوماً وود بونی نداشت و پیوندهای او با آن وطن عدمی، که بیشتر از آن‌که ریشه‌اشته باشد، موضوع پیکار سیاسی بود، جز از مجرای فرهنگ انگلیسی-امریکایی - مسیحی ممکن نشده بود، نمی‌توانست - دست‌کم می‌توان گفت نتوانست - موضعی در آگاهی بیرون تاریخ‌نویسی غربی داشته باشد و از موضع آگاه خود ر ناحیه‌ای که خود را عضوی از آن می‌دانست نظر کند.

هر اعتباری که بتوان به دیدگاه‌های ادوارد سعید، ریشه‌دار فلسطینی-

۱. ادوارد سعید در عبارتی شگفت‌انگیز می‌نویسد که شرق‌های گوناگونی، مانند «شرق زبان‌شناسی، فرویدی، داروینی، نژادپرستی و ...»، وجود دارد، اما برای «شرق‌شناسی» «هرگز شرق ناب یا شرق نامشروط، هم‌چنان‌که هرگز صورت غیر مادی شرق‌شناسی و، بسی کمتر از آن، چیزی معصوم، که همانا "ایده" شرق خواهد بود، وجود نداشته است».

Edward W. Said, *Orientalism*, p. 22-3: «... much less something so as innocent as a "idea" of Orient ...»

مسیحی آمریکایی^۱ و نقادی‌های او از غرب استعماری، قائل شد، این دیدگاه‌های او، به عنوان روشنفکر آمریکایی، یعنی روشنفکر «گمشده لب دریای» نیویورک که به عنوان روشنفکر «از صدف کون و مکان بیرون بود» و با تکیه بر مبانی نظری تاریخ غربی و از مجرای دریافتی که با آن مبانی از مواد تاریخ غربی پیدا کرده بود، از دیدگاه «تاریخ پایه‌ای» ایران، برای تاریخ‌نویس ایران فاقد ارزش است. ادوارد سعید، افزون بر این که به لحاظ سیاسی روشنفکر بی‌وفایی به شمار می‌آمد، به عنوان روشنفکر نیز وطنی نمی‌توانست داشته باشد.

۱. تأکید بر مسیحی بودن ادوارد سعید از باب تفتیش در عقاید او نیست، که تا اطلاع ثانوی خصوصی است. بلکه ناظر بر این واقعیت است که ارزیابی‌های او درباره بسیاری از وجوه فرهنگ شرقی، اساسی به سبب بی‌اطلاعی او از این مباحث را نمی‌توان جدی تلقی کرد و، از این‌رو، تعمیم‌ها و انتقاداتی که از بررسی برخی از نواحی فرهنگ «شرق» گرفته به کل «شرق‌شناسی» بر روی او بر موجه است. به عنوان مثال، سعید درباره تاریخ فلسفه در اسلام هیچ نمی‌داند. بی‌شک نیست که در نوشته‌های او هیچ اشاره‌ای به این نکته نیامده است که تا زمان نوشتن «شرق‌شناسی» در مجموعه جهان اسلام هیچ تاریخ فلسفه‌ای برای تمدن اسلامی نوشته نشده بود. اگر او چیزی از تاریخ بسط فلسفه در دوره اسلامی می‌دانست، می‌توانست تاریخ فلسفه اسلامی، جاری کردن شرق‌شناسی غربی را با مجلدات تاریخ فلسفه در جهان اسلام به ویراستاری میان محمد یوسف شرقی مستضعف در علم بسنجد و تصویری از سستی بنیاد نظریه «شرق‌شناسی» خود پیدا کند. اینک می‌توان تاریخ فلسفه اسلامی به ویراستاری حسین نصر را نیز، از دو کتاب سنجید که مجموعه‌ای فراهم آمده از مقاله‌هایی است و، به هر حال، عنوان «تاریخ» بر آن گزافه‌ای بیش نیست. تردیدی نیست که نصر رئیس فرقه مریمیه تالیف «ایرانی سعید مسیحی- فلسطینی» در انتقاد از غربزدگی است، اما او نیز مانند سعید تاریخ نمی‌داند و، مانند آقای ژورژن مولیر، در بی‌خبری، برای معنویت خود ایدئولوژی می‌یابد، اگرچه خود نمی‌داند. در تاریخ فرهنگی ایران، کوشش برای تدوین «تاریخ ادبی» این کشور از موارد بسیار جالب توجه است. تدوین تاریخ ادبی ایران را تاریخ‌نویسان اروپایی آغاز کردند و تا کنون نیز بهترین و متسجم‌ترین آن‌ها را پژوهشگران اروپایی نوشته‌اند. تاریخ ادبیات ایران ذبیح‌الله صفا، اگرچه کوششی مهم در این قلمرو مهم اندیشیدن ایرانی است، و بخش‌هایی از آن فراهم آمده از پژوهش‌های دقیق آن استاد است، اما فصل‌های بسیاری از آن تاریخ در معنای دقیق کلمه نیست.

یعنی او، که آگاهی «ملّی» نداشت، تاریخ‌نویس فرهنگ و تمدن خاصی نیز نمی‌توانست باشد. روشنفکری بی‌وطنی در مبانی است و، از این‌رو، هر روشنفکری، بویژه در کشورهایی که - به گفته شاملو - «هر بچه‌ای مسیحی است، بی‌صلیب و بی‌جُلجتا»، احساس جهانی بودن می‌کند که مندرج در تحت پیامبری است و موضوع «تاریخ پایه‌ای» نمی‌تواند باشد.^۱ این اشاره به ادوارد سعید، در ادامه نکته‌ای که درباره تاریخ‌نویسی غربی درباره ایران گفتم، از این حیث اهمیت دارد که مرزی میان دو دنیای متفاوت تاریخ‌نویس غربی و روشنفکر رسم می‌کند. به خلاف تاریخ‌نویس غربی، که رویکرد او به تاریخ ایران مبتنی بر وضع آگاهی «ملّی» اوست، یعنی رویکردی است که، به گفته نیچه، «دل - رگرو زمین» دارد، رویکرد روشنفکر ناظر بر «شرق آرمانی و ناب» است که واقعی - در در خیال‌اندیشی‌های او ندارد. این اشاره اجمالی را از این حیث می‌آورم که «تأهلی» در «ایران»، اگرچه تاریخ در معنای رایج نیست، اما لاجرم مندرج در تاریخ رسمی است و، بنابراین، می‌توان آن را در نسبت با تاریخ‌نویسی غربی سنجید. ولی این «تاریخ پایه‌ای» هیچ ربطی به تاریخ «شرق آرمانی و ناب» روشنفکر ندارد - بگذریم از این‌که ایران واقعی «تاریخ پایه‌ای» کمتر از ارض فلسطین آرمانی سه - در «شرق»، اعم از آرمانی و واقعی، قرار دارد. تاریخ‌نویسی غربی از این جهت برای تاریخ‌نویس ایرانی اهمیت دارد که تاریخ غربی، به طور عمده، تاریخ - یعنی تاریخ تکوین آگاهی - اروپاست، که دست‌کم از عصر صفوی تاکنون هم تحت تأثیر این آگاهی

۱. بیشتر، ابوعلی مسکویه رازی گفته بود که او در کتاب خود شرح معجزه‌های پیرامون راستین و «کارهایی را که به اعجاز کرده‌اند» نخواهد آورد، زیرا «مردمان روزگار ما در پیش‌آمدها پندی از آن نتوانند گرفت». ابوعلی مسکویه رازی، تجارب‌الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج. نخست، ص. ۵۳. به این اعتبار، نوشتن تاریخ روشنفکرانی مانند سعید و فوکو نیز آن‌جاکه مار از آستین درمی‌آورند، به عنوان پیامبران دروغین، که به گفته بیهقی برای خواب کردن «نادانان» داستان می‌گویند، جز با تکیه بر نقادی ایدئولوژی روشنفکری نمی‌تواند باشد.

ایرانیان قرار داشته است، اما تاریخ‌نویسی روشنفکری، اگر نه سرگشتگی در بی‌خیالی‌های مراتب معنویت کیهانی و ارض ملکوت، دست‌کم، گم‌گشتگی در «هفت شهر»^۱ لامکان است، در حالی‌که تاریخ‌نویس، در بهترین حالت، کوشش می‌کند پرتوی بر وجوهی از منطق «اندر خم یک کوچه» مانند یک قوم بیفکند. در تاریخ، به خلاف عرفان، که در آن می‌توان «یک‌شبه ره صدساله» رفت، فهم این لطیفه، که «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم»، امری سترگ است. تاریخ‌نویسی جدید غربی نیز با چنین دریافتی آغاز می‌شود، چنان‌که اروپاییان آغاز عصر نوزایش التفاتی به پی‌آمدهای سقوط امپراتوری رُم پیدا کردند و تا سده هجدهم به آن ادامه دادند که هم‌چنان تأمل درباره سقوط رُم از مهم‌ترین مباحث تاریخ‌نویسی به شمار می‌آمد، تدوین نظریه‌ای برای «انحطاط رُم» هم‌چون شالوده‌ای برای تاریخ‌نویسی جدید بود.^۲ برعکس، این نکته مایه شگفتی است که، در حالی‌که از زمان آغاز شورش افغانان بر حکومت مرکزی شاهنشاهی صفویان پی‌آمدهای آن ساربان‌ها برای تاریخ جدید مورد توجه ناظران اروپایی قرار گرفت، و مهم‌ترین گزارش سقط تختگاه صفویان را یکی از راهبان یسوعی مقیم اصفهان نوشت،^۳ آثار نوشته‌های تاریخی ایرانی هیچ اشاره جدی به این واقعه مهم تاریخ ایران نیامد است.^۴ بدیهی است که تاریخ

۱. من در طرح این مباحث به پژوهش عالمانه تاریخ‌نویس آلمانی نظر داشته‌ام:

W. Rehm, *Der Untergang Roms in abendländischen Denken*.

بحث تفصیلی درباره مفهوم انحطاط و پیوندهای آن با تاریخ اروپا بر دو اثر زیر آمده است و من در متن همین دفتر اشاره‌هایی به مباحث آن آورده‌ام.

Julien Guiraud, *De la décadence*.

۲. فقراتی از گزارش راهب کروسیسکی، که در کتاب تاریخ واپسین انقلاب ایران نوشته دو سِرُسو آمده، در فصلی از همین نخستین دفتر از نظر خواننده خواهد گذشت. خلاصه‌ای از آن کتاب نیز به قلم نگارنده این سطور با عنوان سقوط اصفهان منتشر شده است. چنان‌که در دیباچه سقوط اصفهان گفته‌ام، گزارش کروسیسکی در زمان انتشار در اروپا بسیار مورد توجه قرار گرفت و کتابی در دو جلد نیز که دو سِرُسو بر پایه آن گزارش تهیه کرده بود، به چندین زبان اروپایی ترجمه شد ترجمه‌ای از متن لاتینی گزارش کروسیسکی در زمان

غربی بخشی از دانش غرب است و فهم غربی نیز مبتنی بر مواد تاریخ غربی است، اما این امر نباید مانع از آن شود که با تصرفی در مضمون برخی مفاهیم تاریخ‌نویسی غربی مواد تاریخ ایران را به محک آن مفاهیم بزنیم. این‌که روشنفکری در بیرون مناسبات - چنان‌که مورد ادوارد سعید را می‌توان نمونه‌ای بارز از مصداق‌های آن دانست - با تکیه بر نظریه‌های غربی، مانند نظریه استعمار، و البته گونه‌های جدیدتر آن مانند دیدگاه‌های ایدئولوژیکی میشل فوکو، در بنیادهای فرهنگ غربی پیچیده است، دستاوردی برای این روشنفکری به شمار نمی‌آید، زیرا روشنفکران، نه تنها روشنفکران غربی، بلکه حتی ادوارد سعید، به عنوان سخنگویان «مستضعفان» تاریخ، در این مسائل، در بهترین حالت، یزیدخوااران اهل ایدئولوژی غربی هستند، اگرچه نمی‌دانند، یعنی «مستضعفان» تاریخی می‌مانند، زیرا نمی‌توانند بدانند^۱ خاستگاه این وضع

اقامت راهب یسوعی در استانبول توسط عثمانی فراهم آمد، اما در ایران تا زمان عباس میرزا متن گزارش و هیچ یک از ترجمه‌های کتاب دو سراسو شناخته نشد. نخست، عبدالرزاق دنبلی، به دستور عباس میرزا، به دنبال خاست ایران در جنگ‌های ایران و روس، متن گزارش کروسینسکی را بر پایه ترجمه ترکی آن به فارسی برگرداند.

۱. آل احمد، پس از آن‌که در غریزدگی مطالب غیر انسانی بسیاری را از منابع اغلب نامعتبر به عنوان برهان خیال‌اندیشی‌های خود نقل و برداشت کرد، ردای پیامبری بر دوش می‌افکند و پرده ادعاهای خود را چنان بالا می‌گیرد که خود را در رتبه مسلمان صدر اسلام قرار می‌دهد تا بتواند احکامی غیر قابل تردید صادر کند، اما دم از «غریزدگی مضاعف» - به تعبیر احمد فردید - و روشنفکری او جایی دیده می‌شود که در یک شدن ساعتی را اعلام می‌کند که نشانه‌های آن را در فیلمی از اینگمور برگه و یک دو نمایشنامه از آلبر کامو و اوژن یونسکو دیده است! آل احمد، در بخش پایانی غریزدگی، با عنوان «اقتربت الساعة» می‌نویسد: «اکنون نوبت قلم درکشیدن است. پس، به ذکر برخی از بزرگان عالم (کذا!) تمام می‌کنم و به پیشگویی ماندنی که پیشگویی نیست، بلکه نقطه ختام مُتَحَتَّم راهی که ما را و بشریت را در آن می‌برند. آل احمد، غریزدگی، ص. ۲۲۳. او آن‌گاه اشاره‌هایی به رمان طاعون کامو، نمایشنامه کرگدن یونسکو و فیلم «مهر هفتم» برگمن، به عنوان مصداق‌های آثار همان «بزرگان عالم»، می‌آورد و می‌افزاید: «و اکنون من کمترین - نه به عنوان یک شرقی - بلکه درست به عنوان یک مسلمان صدر اول که به وحی آسمانی معتقد بود و گمان می‌کرد که پیش از مرگ خود در صحرای محشر ناظر بر

بیشتر از آن‌که ناشی از چیرگی غرب بر شرق باشد، که هست، زیرا «دانستن توانستن است»، عدم تکوین آگاهی جدید انسان شرقی است. فوکو، به عنوان اهل ایدئولوژی، با تکیه بر نتایج تاریخ‌نویسی علم، که به ضرورت ایدئولوژیکی نبود، پرتوی بر واقعیت نسبت علم و قدرت انداخته بود؛ سعید می‌توانست، با نظری به ماکس وبر، این پرسش را مطرح کند که چگونه در «شرق غیر آرمانی او» میان «دانستن و توانستن» همان نسبتی برقرار نشده است که در اروپای فوکو! این اشاره‌های گذرای آسیب‌شناسانه به نکته‌هایی در نوشته‌های آل احمد، اراد سعید و فوکو را از این حیث می‌آورم که «تأملی درباره ایران» نیازمند طراح «مشکل ایران» است تا مرزهای میان افسانه‌بافی‌هایی از سنخ جهان سوم قربانی ادبی در نظریه «غریزدگی» آل احمد، «شرق آرمانی و ناب»، اما به همان اندازه قرار است تعادل ادوارد سعید و نتیجه‌گیری‌های بی‌رویه‌ای که امثال سعید و خود فوکو از مقدمات به ضیح علمی گرفته‌اند روشن شود. این «تأمل درباره ایران» مندرج در سحت سیئه نوشتنی است که می‌توان آن را استراتژیکی توصیف کرد و منظور از آن، به ملاف تاریخ‌نویسی‌های مارکسیستی، هگلی و غیره، کوشش برای توضیح مسکات ایران به عنوان «موضوع» تأمل است تا جای-گاهی که ایران در آن قرار دارد، بازنموده شود. از نخستین تاریخ‌های ملی‌گرایانه آغاز دوران جدید ایران تا تاریخ‌نویسی‌های مخالفان آن، که اوج آن را می‌توان در نظریه‌پردازی‌های به ظاهر «شرق» آل احمد و «ملی‌گرایانه‌تر» «کُنگستان ایران» بازیافت، همه تاریخ‌های سیاسی و فرهنگی‌اند و مانند نویسندگان آن‌ها جایی در مناسبات قدرت دارند. این که ایران را نه «مشکل»، که «داو» مناسبات قدرت و رابطه نیروها بدانیم، به معنای اهمیت ایران به عنوان «موضوع» تاریخ‌نویسی پایه‌ای آن است. برعکس، توضیح این که مسوری در کجا و در کدام مختصات جغرافیای سیاسی قرار دارد، تبیین مقام آن در

رستاخیز عالمان خواهد بود - می‌بینم که آلبر کامو و اوژن یونسکو و اینگمار برگمن و بسی دیگر از هنرمندان، و همه از خود عالم غرب، مُبشّر همین رستاخیزند. (العهدة علی الروای) آل احمد، همان، ص. ۲۲۷.

مناسبات استراتژیکی است، اما ناظر بر کسب قدرت در درون نیست. توجه به نوعی تاریخ اروپا، که اسوالد اسپنگلر آن را «زوال غرب» نامیده و پژوهش ژولین فرویند با عنوان درباره انحطاط، که به آن اشاره کردم، نمونه‌ای از آن است، ناظر بر این نوشتن استراتژیکی است، یعنی تاریخ را به بیانیه‌ای برای بی‌ثبات کردن پایه‌های نظام موجود و کسب قدرت تبدیل نمی‌کند، بلکه می‌خواهد توضیح دهد که وضع انحطاط پی‌آمدهای کدام علل و اسباب در گذشت و نشانه‌های آن رمزی از کدام دگرگونی‌ها در آینده است، آن نشانه‌ها کدام آن را در برابر کشور و مردم آن می‌توانند باز کنند و آیا در این نشانه‌ها پیشمرگه‌های شکست را باید دید یا جوانه‌های دگرگونی‌هایی اساسی‌تر را؟ فرویند، با اشاره به دگرگونی‌های تاریخ اروپا از یونان تا اروپای جدید، توضیح داده است که انحطاط‌های مانند زوال شهرهای یونانی، سقوط رُم و ... هر بار، دوره‌ای نو را مدّتی روپایی را به دنبال داشته است. او، با طرح نظریه‌های انحطاط، این پرسش مطرح کرده است که آیا در نشانه‌های کنونی انحطاط اروپا می‌توان رمزی از کدام آینده را تیز داد؟ طرح این پرسش برای ما نیز جالب توجه است: نشانه‌های بحران ایران را، که از نیمه دوم عصر ناصری و دست‌کم از سده‌ای پیش آغاز و پیوسته در رفت‌وگرفته، چگونه باید فهمید؟ این نشانه‌ها را نمی‌توان به عنوان «مسائل» ایران توضیح داد، بلکه همه آن نشانه‌ها، به تعبیری که پیشتر آوردم، نمودار «مشکل» ایران هستند و باید هم‌چون اشاره‌هایی به ایران به عنوان «مشکل» توضیح داده شود.

عظمت ایران تاریخ‌نویسی ملی‌گرایی و خرابه‌های کلنگستان تاریخ‌نویسی «مترقی» به یکسان تاریخ‌هایی بیگانه از ایران و هم‌چون آیینیه‌هایی هستند که چهره‌های زشت و زیبای مخالفان و موافقان نویسندگان آن‌ها را بازتاب می‌دهند. هم‌چنان‌که در تاریخ ملی‌گرایانه عظمت ایران آیینیه‌ای است که چهره شاه را بازتاب می‌دهد، در تاریخ‌های مخالفان آن تاریخ نیز مهم نیست که ایران راستین گلستان یا کلنگستان است، بلکه ایرانی که مخالفان «ما»ی نویسنده بر آن فرمان می‌رانند، نمی‌تواند جز آن کلنگستان باشد که «به دعایی

نومیدوار طلب کرده» بوده ایم، هم چنان که برابر همین نظریه اگر رقیب او، رهبر جنبش ملی شدن نفت، پیروز شده بود، همان ایران جز گلستان نمی بود. در همه این نظریه ها در میانه دو گزینه گلستان و کلنگستان هیچ برزخی وجود ندارد، زیرا در مناسبات قدرتی که قدرت در آن به عنوان مقوله ای مابعدالطبیعی فهمیده شده باشد، چنان که در تاریخ نویسی ملی گرایی و مخالفان آن شخصیت های اصلی دیو و فرشته اند و با دگرگون شدن مناسبات قدرت شخصیت ها در یکدیگر تناسخ می یابند، اما پیوسته «سازندگانی هستند که تزیین طبایع می آریند»، ولی ایران را می سازند و باز بر زمین می زنند. مهم نیست که به بیسی که در متن از خواجه عظاملک جوینی خواهم آورد، «باد بی نیاز خوارند» از کدام سو و چگونه می وزد؛ آن گاه که این باد بر مقولات مابعدالطبیعی تاریخ ترطئه آن ها می افتد، بدیهی است که آن ها را با خود می برد. نیازی به سخن نیست که تاریخ نویسان کهن با مبانی نظری ویژه خود در مواد تاریخ ایران نظر می کردند. آن نظریه پردازان در معنای جدید نبودند و، از این رو، نمی توان انتظار داشت که در نوشته های تاریخی کهن بتوان مفاهیمی مدون برای توضیح ایران پیدا کرد، در نوشته های تاریخی پیش از یورش مغولان، در زبان کنایه، اشاره هایی به مورد پیچیده ایران، که من آن را «مشکل ایران» خواندم، وجود دارد. در متن این دوره اشاره هایی به برخی از نکته هایی که در نوشته های تاریخی و نیز ادبی آمده آورده و گوش کرده ام آن ها را به عنوان مقولاتی در تاریخ نویسی ایران توضیح دهم. «ساز عظاملک جوینی به این که ایران در معرض «وزیدن باد بی نیازی خداوند» قرار دارد، قرینه ای در مجالس سبعه جلال الدین محمد بلخی نیز دارد که از قومی سخن می گوید که «کشت کرده بودند، چون تمام شد، آتش در آن زدند». آن ساه که چنین اشاره هایی را در کنار هم قرار دهیم و معنایی به مجموع آن ها بدهیم، این اشاره ها هم چون کنایه هایی از تقدیر ایران به عنوان مشکل پدیدار خواهند شد که اشاره صریح به آن در آن نوشته ها نمی توانسته است بیاید.

از این حیث خواندن برخی از نوشته های تاریخی و ادبی ایران تا یورش

مغولان می‌تواند برای استخراج برخی از مقولاتی که برای تدوین تاریخ ایران به آن‌ها نیاز داریم سودمند باشد. بدیهی است که این نوشته‌ها رساله‌های مفهومی نیستند، اما، از آن‌جا که نویسندگان آن‌ها از وسوسه فهم تقدیر تاریخی کشور خود فارغ نبودند، در صورت کنایه‌هایی به تدوین مفاهیمی نزدیک شده‌اند که می‌توانند تاریخ‌نویس را به کار آیند. برحسب معمول، نویسندگان تاریخ‌های وقایع چنین نوشته‌هایی را از سر بازیچه خوانده‌اند، اما با تأمل در سطرها - و بیشتر از آن میان سطرهای - تاریخ عظاملک نمی‌توان به کوشش نویسنده تاریخ - مانگی جونی برای فهم تقدیر تاریخی ایران بی‌اعتنا ماند. البته، در نظر کسی که عمده‌ی را در خواندن ناسخ‌التواریخ‌ها تلف کرده باشد، تاریخ عظاملک نیز یکی از همین تاریخ‌هاست، اما اگرچه عظاملک برای مغولان تاریخ می‌نوشت، ولی تاریخ‌نویس مغول نبود. و خواننده‌ای که جدی باشد نمی‌تواند اسرار او را از درون تاریخ او نجویند. جونی، از این حیث که در میان سطرهای تاریخ خود بذرهایی از «آگاهی ملی» ایرانیان را هم‌زمان با یورش مغولان در تاریخ خود پنهان کرده بود، از بسیاری از نویسندگان معاصر خود متمایز است. عظاملک در تاریخ‌نویسی تالی ابوالفضل بیهقی بود. آن‌گاه نیز که با یورش مغولان، به گفته همان بیهقی، عصر تاریخ‌نویسی «بیداری» به پایان رسید، آن‌چه ایرانیان مانند او از «آگاهی ملی» در پستوی خانه نهان کرده بودند در دستارهای «شاعران زمانه عسرت» نهادند. نوعی از شعر «اندیشه» و «اندیشه» زمانی با حافظ پدیدار شد که با عظاملک تاریخ‌نویسی «بیداری» به پایان رسیده بود. به این بحث‌ها در این دفتر و دفترهای دیگری باز خواهم گشت، اما پیش از آن ادامه اشاره‌هایی که به ایران به عنوان مشکل آوردم، کوشش می‌کنم توضیح دهم که چرا پرسش از ایران را باید به عنوان یک مشکل مطرح کرد و تمایز میان تاریخ‌های جدید و ایران «تاریخ پایه‌ای» کدام است؟ ایران «تاریخ پایه‌ای»، به گونه‌ای که من آن را می‌توانم دریافت و کوشش می‌کنم توضیح دهم، ایرانِ تکوین و تداوم آگاهی «ملی» مردم آن است. این آگاهی «ملی»، در آغاز حیات قومی مردم آن تکوین پیدا کرده و از ورای گسست‌های تاریخی در دوره‌های تاریخ

باستان و قدیم، و نیز دوران جدید آن، تداوم پیدا کرده است. این که نام «ایران» بسیار زود در تاریخ این کشور ظاهر شده و در دوره‌های تاریخی آن نیز در صورت‌های متنوع آگاهی مردم آن تداوم پیدا کرده است امری نیست که بتوان از سر بازیچه از کنار آن گذشت.^۱ در فصلی از همین دفتر از نویسنده و رجل سیاسی فرانسوی، گنت دُ گوینو، که در عصر ناصری وزیر مختاری دولت متبوع خود در ایران را بر عهده داشت، نقل کرده‌ام که هسته مرکزی ایران را به سنگ خاکی تشبیه کرده و گفته است که انقلابات جوی می‌تواند آن را جا-به-جا کند. ما ایران را از باد و باران گزند نمی‌خواهد رسید. این رجل سیاسی و از نخستین نظریه‌پردازان نظریه نژادی تاریخ، بیش از دو سده پس از کروسینسکی راهب، این را نمی‌افزاید که «ایرانیان خود را در کشورشان و کشور را در خودشان دوست دارند. آنان با بی‌اعتنایی به آمد-و-شد حکومت‌های گوناگون نظر می‌کنند، بی‌آنکه ملاحظه‌ای به یکی از آن حکومت‌هایی که از بالای سر آنها می‌گذرند، نشان دهند... می‌دانم ایران را از آن گرفت، ایران ایران خواهد ماند و نخواهد مُرد!» گمان نمی‌کنم که این عبارت‌ها به ساقیه «ملی‌گرایی» بر خامه گوینوی فرانسوی جاری شده باشد... برعکس، گوینو، که دهه‌هایی پیش از اسوالد اسپنگلر نشانه‌های «زوال غرب» را دیده بود و کوشش می‌کرد نظریه‌ای برای انحطاط اقوام آریایی تدوین کند، تقدیر آید اروپا را در آیینۀ عبرت انحطاط تاریخی ایران می‌دید، اما با این همه این امر مانع از آن نمی‌شد که بتواند شهودی از راز و رمز بقای ایران پیدا کند.

آن‌گاه که متن کامل سخن گوینو را، که در فصل سوم این دفتر آورده‌ام، می‌خوانیم، در ظاهر بیان او تعارض‌هایی را می‌یابیم. از ادعایی که می‌گوید نام ایران را می‌توان از آن گرفت، اما ایران ایران خواهد ماند، این که مردم ایران کشور خود را دوست دارند، اما آمدن و رفتن حکومت‌های آن را با بی‌اعتنایی نظاره می‌کنند، انقلابات جوی می‌تواند سنگ خاراى ایران را جا-به-جا کند،

1. G Gnoli, *The idea of Iran*, passim.

اما از باد و باران گزندى بر ایران نخواهد رسید، اگر بویی از ملی‌گرایی افراطی به مشام نرسد، که نمی‌رسد، اما خواننده امروزی، بویژه اگر چیزی از «تاریخ پایهای» ایران نداند، معنای تعارض‌های آن را نیز به آسانی نخواهد دریافت.^۱ می‌توان در بی‌اعتنایی از کنار این تعارض‌های ظاهری گذشت، اما می‌توان در استعاره‌های گوینو رمزی از تقدیر تاریخی خلاف‌آمد عادت ایران را دید و توضیحی برای آن یافت. گوینو این دریافت خود از ایران را در سفرنامه‌ای آورده: «قصه تاریخ‌نویسی نداشته است. وانگهی، او ادیب و نیز نظریه‌پرداز تاریخ نیست، اما درباره تاریخ ایران چندان نمی‌داندست. با این همه، او، در این عبارات‌ها، طرحی از ایران به عنوان مشکل را عرضه کرده است. آنچه گوینو از تاریخ ایران با شعور نظریه‌پرداز تاریخ دریافته بود، امری نیست که بتوان در تاریخ‌های رسمی ایران باز یافت. در آغاز دوره اسلامی ایران، تاریخ‌نویس و مفسر سده سوم و چهارم محمد بن جریر طبری، گفته بود که «تاریخ ایران تداومی بی‌سابقه در مقایسه با دیگر اقسام دارد». چنین ارزیابی از تاریخ ایران، سه سده پس از گسستی که با روایی شغشانی ساسانی در ایران ایجاد شد، در نخستین سده‌های دوره اسلامی، به‌ساده‌ترین وجه نمی‌نمود، اما این‌که طبری به گفتن آن خطر کرده، در این مورد نیز نشانه‌ای از «ملی‌گرایی» او نیست، بلکه برخاسته از درکی از یکی از وجوه خلاف‌آمد عادت تاریخ ایران است. اشاره‌هایی جالب توجه‌تر از آنچه در نوشته‌های تاریخی و جوهی از تداوم ایران آمده می‌توان در ادب فارسی پیدا کرد که با پایان عصر زرتشتی تاریخ‌نویسی

۱. توضیح متفاوت و جالب توجهی از تداوم ایران را ریچارد فرای نیز آورده است. او نیز که اتفاقی به ایران به عنوان مشکل پیدا کرده بود، بقای ایران را به سروهای شیراز تشبیه کرده و گفته است که ایران، در گذر تاریخ، مانند سروهای شیراز، در برابر بادهای ناملاطم خم می‌شود، اما هرگز نمی‌شکند: «تشبیهی که شاید بهتر بتواند این خاصیت پرتناقص و تداوم و نوبذیری را تعبیر کند، همانا سرو است که در اشعار فارسی بسیار آمده است. این درخت مانند کاج از توفان یا بادهای سهم نمی‌شکند و قابلیت انعطاف دارد چون باد سهمگین بوزد، خم می‌شود و سر بر زمین می‌ساید و سپس با آرامش توفان باز راست‌قد می‌شود». ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ص. ۱۹.

ایرانی، چنان‌که پائین‌تر خواهم گفت، به مکانی برای تداوم آگاهی «ملی» ایرانیان تبدیل شد. این‌که حافظ در بیتی از آتشی که نمی‌میرد سخن می‌گوید که در دل خود پنهان کرده بوده است و هم‌او در بیتی دیگر خورشید را شعله‌ای از این آتش نهفته در دل خود می‌داند،^۱ در ادامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، هم‌چون اشاره‌ای به این حماسه بقای ایرانی است که - به تعبیر هانری کربن که پائین‌تر توضیح آن خواهد آمد - از بیرون به درون انتقال پیدا کرده است تا از گزند، سون بماند. تداوم ایران، به گونه‌ای که من آن را می‌توانم دریافت و کوشش مکسم در این نخستین صفحه‌ها از آن دفاع کنم، از مفردات ایدئولوژی ملی‌گرایی، ده اخیر نیست، زیرا در آن ایدئولوژی جایی برای «نظریه انحطاط ایران» که دفتر نخست «تأملی درباره ایران» با آن آغاز می‌شود، وجود ندارد، هم‌چنان. مخالفان آن «ملی‌گرایی» نیز در خلاف جهت و مساوی با آن نمی‌توانند نظریه انحطاط را دریابند. البته، نباید انتظار داشت که این «نظریه انحطاط ایران» بر به آسیاب مخالف‌خوانی‌های ایدئولوژی‌های جدید به ظاهر مترقی و ایران‌نیز باطن بریزد. این «تأملی درباره ایران»، در عین حال، نمی‌خواهد سده‌هایی طلانی از تاریخ ایران را در یک و بایک نظریه، که گویا باید از «هگل پای در گِل» رَم گرفته شده باشد، توضیح دهد. خاستگاه چنین مخالف‌خوانی‌هایی جهل به سرشت سده من و شیوه‌هایی است که من در این دفترها به کار گرفته‌ام، وانگهی، رویکرد من، منابع با مذهب مختار اهل ایدئولوژی، که از اندیشیدن جز ایدئولوژی قنات در نمی‌یابند و گمان می‌کنند با تقلید از هگل و مارکس تا پوپر، رورتنی، در برابر بدتر از این‌ها، بدیو

۱. اشاره به دو بیت که از دو غزل حافظ گرفته شده است :

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند

که آتشی که نمیرد همیشه در دل من است

زین آتش نهفته که در سینه من است

خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت

حافظ، دیوان، غزل ۲۶، بیت ۸، ص ۶۸؛ غزل ۸۷، بیت ۳، ص ۱۹۰.

می‌توان مشکل ایران را فهمید، هیچ نسبتی ندارد.

در این دفترهای «تأملی درباره ایران»، و نیز دیگر دفترهایی که تاکنون در دسترس خوانندگان قرار گرفته است، در هر موردی که نیازی بوده به منابع غیر ایرانی اشاره کرده و به دقت به آن‌ها ارجاع داده‌ام، اما کسی که این ارجاعات را به معنای سرسپردگی به آن یا این نویسنده، نظریه پرداز یا اندیشمند، خاکساری در برابر آنان و یا تقلید از آنان بفهمد، در واقع، از موضع من هیچ نفهمیده است. من در تحقیق مفصل درباره اندیشه سیاسی جدید در اروپا دریافت خود از نظام ما را در اندیشه اروپایی را به تفصیل آورده و طرح دفترهای نهگانه آن را هم چون تکلیفی بر دفترهای «تأملی درباره ایران» درانداخته‌ام، اما این بررسی، که مجولاً می‌تواند رگه‌هایی از پژوهشی تطبیقی را در آن پیدا کند - یعنی کوشش برای توضیح ایران از مجرای توصیف تاریخ مفاهیم در اروپا، اگر نه فروکاستن آن به این - هیچ وجه، به معنای این نیست که توضیح من در جایی هگلی و در جای دیگری، اراکس و ... است. در یک اشاره کوتاه می‌توانم گفت که سرچشمه اصلی تحقیق من به هم ظاهر اروپایی آن، دریافتی بسیار شخصی از نظام‌های اندیشیدن ایران، در معنای عام اندیشیدن است که همه وجوه تاریخ و فرهنگ ایران، بویژه شعر، همه ادب فارسی را شامل می‌شود. این دریافت، چنان‌که گفتم، شخصی است. اصل ادب حق دارند این دریافت‌ها را جدی تلقی نکنند و تردیدی نیست که مرا سرزنش کنند که در این گفتگو بر آنان ماجرأ کنم، اما این حق نیز بر من مقرر است که میراث مشترک را چنان‌که می‌خواهم بفهم و تفسیر کنم. پیشتر به عذرت‌ایی از ابوالفضل بیهقی، عظاملک جوینی و دو بیت از حافظ اشاره و دریافت خود از آن‌ها را بیان کردم. اینک، می‌توانم، به مناسبت، به یکی از مهم‌ترین نکته‌هایی که در همین دفتر نخست آمده اشاره‌ای گذرا بیاورم. تردیدی نیست که خواجه بوفضل «تاریخ پایه‌ای» را به معنایی که من می‌توانم دریافت نیاورده و امکان این را نداشت که با مقدمات تاریخ‌نویسی زمان خود از «تاریخ پایه‌ای» چنان تفسیری عرضه کند که بتوان آن را جدید در معنای اندیشه تجدد تلقی کرد، اما