

مقام ظلُّ الهی عرضه کرد که در آن نظریه، «درجهٔ پادشاهی به مرتبهٔ نبوت» بود؛ چون آدمیان مدنی بالطبع اند، یعنی ایشان را از اجتماع و ائتلاف با یکدیگر چاره نیست و امزجه و طبایع مختلف اند، هر مزاجی را اقتضایی و هر طبعی را مقتضایی است، پس، در میان ایشان، قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند، به طریق که بر هیچ کس حینی نرود و آن قانون، شریعت است که تعیین اوضاع آن بر وحی الهی باشد و واضع آن را پیغامبر گویند و چون پیغامبر، قانونی و قاعده‌ای بنهد، کسی باید که آن قانون را به قدرت و شوکت خود محافظت نماید و نگذارد که کسی از حدود آن تجاوز کند و این کس را پادشاه خوانند. پس، درجهٔ پادشاهی به مرتبهٔ نبوت است، چه نبی، واضع شریعت است و پادشاه، حامی و حافظ آن، از این جا گفته‌اند:

«المُلک والِدین توأمان»؛ و در این معنی واقع شده:

نزد خرد شاهی و پیغمبری

چون دو نگین‌اند و یک انگشتری

گفته آن‌هاست که آزاده‌اند

کاین دو، ز یک اصل و نسب زاده‌اند

و لهذا حق، سبحانه و تعالی، بعد از امر به طاعت خود و اطاعت

پیغمبر خود، به فرمانبرداری ملوک و سلاطین امر فرموده: «واطیعوا

الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم...»^۱

اخلاق محسنی، به خلاف آن‌چه بر حسب عادت گفته‌اند، در واقع، پیوندی با

سنت کتاب‌های اخلاق عقلی یونانی ندارد، بلکه اندرزنامه‌ای انباشته از

داستان‌های جعلی اخلاقی است که بر قلم واعظی به دین عجایز جاری شده

است. مقایسهٔ میان آن‌چه دربارهٔ عدالت در اخلاق محسنی آمده،^۲ با تحلیل ارسطو

در اخلاق نیکوماخسی و حتی بازپرداخت آن مباحث در تهذیب الاخلاق مسکویه

رازی و اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی نشان از این دارد که به دنبال یورش

۲. واعظ، همان، ص. ۳۴ و بعد

۱. واعظ کاشفی، اخلاق محسنی، ص. ۶۷.

مغولان، تأمل فلسفی درباره سیاست، در کدامین چاه ویل سقوط کرده و چنگال‌های کابوس سخافت و سفاهت چگونه در پیکر رنجور فرهنگ و تمدن ایرانی رخنه کرده بوده است. باب سی و دوم^۱ درباره سیاست نیز از انبوهی داستان‌های بی‌بنیاد فراهم آمده و توجیه‌کننده نوعی سلطنت مطلقه است که با آنچه از مقدمه اخلاق محسنی آورده شد، هماهنگی دارد. وسوسه تجدید خلافت و جمع آن با سلطنت مطلقه، در نزد شریعتنامه‌نویس نامداری چون فضل‌الله روزبهان خنجی که به تبع ماوردی به تدوین نظریه جدید خلافت مشغول بود، با شدت بیشتری وجود داشت. در درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، درباره او به تفصیل سخن گفته‌ایم؛ در این مقام، به مناسبت، در ادامه آنچه گفته شد، فقره‌ای را از تاریخ عالم‌آرای امینی او می‌آوریم:

چون معتصم بالله که خاتم آن دولت نامدار و امر او مختوم به صدمه عسکر جرارتبار بود، از کأس باس هلاکوخان شر هلاک چشید، از ستم اولاد چنگیز، مدت‌ها مملکت ایران، اسیر فتنه و خونریزی بود و بنای رفیع خلافت منظمس و آثار شریعت پروری بالکلیه مندرس گشته، تا بامداد الطاف الهی از مشرق تبار با اعتبار پادشاه اوغوز، دولتی فیروز طالع شد و از کوکب دری بایندر، نور اقبال در صفحات عالم لامع گشته و نور خلافت در مغرب بیت حسن تواری یافته بود، الحمد لله از مطلع اهل بیت حسن باز بر عالم تافته است و کهن پیر روزگار، ثمین عدالت و ترتیب دین را که در ظلمات سواد آل عباس گم کرده بود، در روز سفید اقبال جدید آق قویونلو باز یافت.^۲

این بازگشت به نظریه خلافت - که صورتی از نظریه سلطنت مطلقه بود - در شرایطی انجام شد که تأمل عقلی و نظریه‌پردازی عقلانی در سیاست غیر ممکن شده بود؛ با خواجه نصیر طوسی، حکمت عملی در هاویه تضادها و تناقض‌های درونی سقوط کرد و پس از آن‌که با جلال‌الدین دوانی در بن‌بست

۱. واعظ کاشنی، همان، ص. ۱۳۴ و بعد.

۲. فضل‌الله روزبهان خنجی، تاریخ عالم‌آرای امینی، ص. ۲۴.

تهذیب اخلاق رانده شد، با اخلاق محسنی واعظ کاشفی در چاه ویل اندرزنامه‌ها فروغلتید، زیرا تأمل عقلی در بنیاد حیات مدنی جایگاه خود را به طور کلی از دست داده بود و نیازی به آن نیز احساس نمی‌شد؛ قدرت مطلق پادشاهان ترک‌تبار و مغول همه فضای شهر و مدینه را اشغال کرده و سایه آن بر همه شوون زندگی اجتماعی و سیاسی کشور گسترده شده بود. همزمان با این وضع، که از یورش مغولان تا برآمدن صفویان در ایران ادامه داشت، اندیشه سیاسی، به تدریج، در سرایش سقوطی محتوم افتاد و با برآمدن صفویان که نشان از دو سوی ولایت و امامت داشتند و این دو را در نهایت و در شرایطی که رابطه نیروها در دنیای اسلام از بنیاد دگرگون شده بود و سیاست، با پیدایش قدرت‌های جدید، در اروپا، ابعادی جهانی پیدا می‌کرد، در خدمت سلطنت مطلقه تاریک‌اندیش و خلاف زمانی قرار دادند که زوال اندیشه را اجتناب‌ناپذیر و سقوط ایران‌زمین را محتوم می‌ساخت. شاه اسماعیل، «پادشاه دین‌پناه»^۱ و «مرید خاندان صفوت و امامت»^۲ برابر افسانه‌های تاریخ‌نویسان خود را تعلیم‌یافته امامان می‌دانست^۳ و هم‌او بود که به گفته منشیان درباری به خدمت حضرت صاحب‌الامر رسید و از او فرمان یافت تا خروج کند. نویسنده ناشناخته تاریخ عالم‌آرای صفوی در این باره می‌نویسد:

آن شهریار گفت: «ای اسماعیل حال وقت آن شد که خروج کنی!»
گفت: «امر از حضرت است.» آن شهریار فرمود: «پیش بیا!» پیش آمده، کمرش را گرفته، سه مرتبه کند و او را بر زمین گذاشت و کمرش به دست مبارک خود بست و تاج را بر سرش گذاشت...^۴
تاریخ‌نویسان، همین «پادشاه مرتضوی اوصاف»^۵ و «دودمان امامت»^۶ را مُجَدِّدی دانسته‌اند که بنا بر روایات در آغاز هر سده‌ای می‌آید تا اساس دین را تجدید کند. خواند میر در این باره می‌نویسد:

۱. جهانگشای خاقان، ص. ۳۹۰. ۲. جهانگشای خاقان، ص. ۴۰۶.
۳. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص. ۶۳-۴. ۴. تاریخ عالم‌آرای صفوی، ص. ۴۶.
۵. خواند میر، حبیب‌السیر، ج. چهارم، ص. ۵۶۳.
۶. خواند میر، همان، ج. چهارم، ص. ۲۲.

تقدیر بی‌تغییر پروردگار خبیر... متعلق بدان بود که بر طبق حدیث صحیح "ان الله یبعث علی رأس کل مائة سنة من یجدد لها دینها" اساس دین نبوی از مساعی معمار دولت پایدار پادشاه صفوی صفت، متانت و استحکام گیرد و ریاض شرع مبین مصطفوی، به تازگی از رشحاتِ سحابِ همت عالی آثار وارث خلافت مرتضوی سیمت، حضرت و نصارت پذیرد...^۱

برای درک معنای وضعی که از آغاز یورش مغولان تا برآمدن صفویان و تثبیت دولت آنان در ایران زمین پدیدار شد و ما به برخی از وجوه آن اشاره‌ای اجمالی کردیم، باید اندکی به گذشته بازگشت و آرایش نیروهای فرهنگی ایران را در این دوره تاریخی مورد توجه قرار داد. انتقال میراث فرهنگ خردگرای یونانیان به دوره اسلامی، به رغم محدودیت‌های آن، دوره‌ای از توجه به فعالیت فکری و عقلانی به دنبال آورد. بنابر آنچه از تاریخ‌های فلسفه دوره اسلامی می‌توان دریافت، عمده این تاریخ، ایرانی است و آنچه به عادت و بر سبیل سهولت، البته نه خالی از مسامحه، فلسفه اسلامی نامیده شده، در ایران بنیادگذاری شد و هم در این سرزمین و در قلمرو فرهنگ ایرانی گسترش پیدا کرد و سرانجام، دوره قدیم آن با صدرالدین شیرازی به سر آمد. به دنبال انتقال نوشته‌های بنیادین فیلسوفان یونانی، ایرانیان، نخستین قومی بودند که به فلسفه پرداختند، زیرا آنان با توجه به سابقه آشنایی با نوشته‌های یونانی در دوره باستانی تاریخ ایران زمین، که خود نیازمند بحثی گسترده است و با کمال تأسف این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، و نیز با توجه به جنبه‌های خردمندانه فرهنگ دوره باستان که از دیانت زرتشتی برمی‌خاست، از اقوام دیگری که به امپراتوری اسلامی پیوستند، با اندیشه فلسفی نزدیکی و انس بیشتری داشتند. فلسفه یونانی، در آغاز دوره اسلامی، به طور عمده، در محافل ایرانی تبار و شیعی مشرب و در همدلی با نظرات معتزلی، مورد توجه واقع شد و گسترش پیدا کرد و نیز در همین انجمن‌ها فلسفه بسطی بی‌سابقه یافت. از فارابی و اخوان‌الصفاء تا ابوعلی سینا و مسکویه

رازی و حتی تا خواجه نصیر و فراتر از آن تا صدرالدین شیرازی، فلسفه ایرانی در دوره اسلامی، با فراز و نشیب‌های فراوان بسط و تداوم پیدا کرد، در حالی که، با مرگ ابن رشد، در میان دیگر اقوامی که در امپراتوری اسلامی ادغام شده بودند، به تدریج، فلسفه تعطیل شد. در ایران زمین و در نخستین سده‌های دوره اسلامی، درک فلسفی نویی از دیانت عرضه شد و همین دریافت خردمندانه، شالوده استوار پیکار با چیرگی دستگاه خلافت و استقلال ایران زمین را فراهم کرد. در فصل‌های پیش به این نکته‌ها اشاره کرده‌ایم و نیازی به تکرار آن بحث نیست؛ از این‌رو، دنباله بحث را از جایی که رها کرده بودیم، پی می‌گیریم. اندیشه فلسفی، پس از آن‌که در ایران زمین به اوج رسید، با چیرگی ترکان و سیطره دیدگاه‌های فلسفه ستیز ضربه‌ای کاری بر پیکر خود یافت. با خواجه نصیر طوسی، کوششی در جهت تجدید، یعنی تداوم سنت و بازپرداخت آن، آغاز شد، اما با یورش مغولان، بار دیگر، تداوم ناپایدار سنت از هم گسیخت و هرگز آن گذشته تجدید نشد. در چنین شرایطی، فلسفه، جایگاه پیشین خود را از دست داد و ترکیبی نو از تصوف و شریعت به وجود آمد که ویژگی عمده آن خردستیزی بود. همین ترکیب، در تحول آتی خود با نوعی از نظریه سلطنت مطلقه نیز پیوند یافت و به اندیشه رایج سیاسی ایران تبدیل شد. با برآمدن صفویان، در این ترکیب، شریعت اهل تسنن، جای خود را به دریافتی از تشیع داد، اما در اندیشه سیاسی حاصل از پیوند تصوف، شریعت و سیاست، دگرگونی ژرفی به وجود نیامد و همین اندیشه تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، اندیشه سیاسی رایج ایرانیان و نظریه حکومتی آن بود.

در دوره‌ای که با یورش مغولان آغاز شد، با ترکیبی از اندیشه‌های شرعی و عرفانی گوناگون، دوره‌ای در خردستیزی آغاز و به سنتی دارا زآهنگ تبدیل شد. در فاصله میان مرگ خواجه نصیر طوسی تا برآمدن صدرالدین شیرازی، بسیاری از اهل فلسفه در ایران زمین، حاشیه‌ها و تعلیقه‌هایی بر آثار پیستینیان می‌نوشتند و این حاشیه‌نویسی‌ها، اگرچه مشعل اندیشه عقلانی در ایران را روشن نگاد داشت، اما از آن میان اندیشمندی برنیامد و اندیشه فلسفی تجدید نشد. بدین سان،

زمانی که پس از نزدیک به چهار سده، صدرالدین شیرازی قدم در راه تجدید اندیشه فلسفی گذاشت دیری بود تا بحران تمدن ایرانی به اوج رسیده و دوره زوال اندیشه فلسفی آغاز شده بود. درباره مقام صدرالدین شیرازی، در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران، هنوز تأملی جدی نشده است و این امر از زمانی که نظام فلسفی او به دنبال تفسیری که می‌توان ویژگی‌های احکام جزمی شرعی را در آن یافت، به نوعی از «ایدئولوژی رسمی» تبدیل شده، به طور کلی ناممکن شده است. صدرالدین شیرازی، در زمانی که تجدید اندیشه فلسفی سنتی در ایران پرداخت که به دنبال نوزایش، دوران تاریخی جدیدی در تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا آغاز شده بود و در چنین شرایطی، بنیاد نویی در اندیشه ضرورت داشت که با الزامات این دوران جدید هماهنگ باشد، اما تاریخ اندیشه فلسفی در ایران زمین در این جهت تحول پیدا نکرد. به خلاف آنچه درباره عصر زرین فرهنگ ایرانی گفته شد که در آن، تفسیری فلسفی و عقلی از دیانت عرضه شد و همین امر، مقدمات بسط اندیشه عقلی را به عنوان شالوده استوار تمدن، در نخستین سده‌های دوره اسلامی فراهم آورد، در دوره اسلامی متأخر، رابطه میان شرع و عقل دستخوش دگرگونی ژرفی شد که یکی از وجوه پراهمیت آن بر هم خوردن تعادل عقل و شرع و چیره شدن شریعت بر بحث عقلی و تدوین دریافت نویی از مباحث عقلی مطابق شیوه بحث غیر عقلانی بود. این بی‌اعتنایی به عقل را در تمدن اسلامی، در آغاز، اهل تصوف بنیاد نهادند و با دریافت خردستیزی که آنان به جریان عمده اندیشه دوره اسلامی تبدیل کردند، در واقع، راه تحول آتی در جهت زوال اندیشه خردگرایی و به دنبال آن سقوط همه سویه تمدنی که از دیدگاه فرهنگی توان اندیشیدن در مبانی تمدن و فرهنگ خود را از دست داده بود، هموار شد.

صدرالدین شیرازی، میراث‌خوار وضعی بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف ایجاد شد. تدوین دستاوردهای این جمع میان شریعت و تصوف به عنوان منظومه‌ای فکری و ادغام آن در جریان عمده اندیشه در ایران زاکه در عصر زرین فرهنگ آن، فلسفه بود، باید مهم‌ترین حادثه تاریخ اندیشه در ایران دانست

و همین امر می‌تواند برخی از وجوه زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین را تبیین کند. با تبدیل تصوف به یگانه شیوه «اندیشیدن» رخنه‌ای در ارکان خردگرایی ایرانی افتاد و تصوف به نظام گفتاری دریافت شریعت تبدیل شد. آنچه از میراث اندیشه عقلانی یونانی و خردگرایی ایران‌شهری به نخستین سده‌های دوره اسلامی انتقال یافته بود، پس از سده پنجم و بویژه به دنبال ضربه‌ای که امام محمد غزالی بر پیکر آن وارد کرد، دچار انحطاط جدی شد. از پاسخ ابن رشد اندلسی که بگذریم - که در قلمرو تمدن ایرانی بازنمایی نداشت و حتی نام او در میان فیلسوفان ایرانی شناخته شده نبود - هیچ یک از فیلسوفان دوره اسلامی نتوانستند پاسخی در خور به چالش امام محمد غزالی بدهند، و جالب این‌که اثر ابن رشد، به طور کلی، در سرزمین‌های شرقی اسلام ناشناخته ماند. در ایران خردستیزی و فلسفه‌ستیزی شرعی غزالی را بویژه شاعران عارف‌مشرقی مانند جلال‌الدین رومی پی گرفتند و همین امر تأثیری بسیار ژرف در خردستیزی ایرانیان نهاد و اگرچه اهل فلسفه‌ای مانند میرداماد به دفاع از فلسفه و خردگرایی برخاستند، اما دفاع آنان، بیشتر از آن‌که از دیدگاه اندیشه عقلی باشد، در ادامه آن جریان‌های اندیشه بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف تدوین شد. جانشین شدن فلسفه با تصوف و تبدیل شدن این به یگانه ضابطه تفسیر و دریافت شریعت، نخست، درک عقلی شریعت را ناممکن کرد و آن‌گاه، حاصل جمع میان شریعت و تصوف، شالوده اندیشه عقلانی را به زوال سوق داد. زوال اندیشه خردگرای و اندیشه سیاسی در ایران‌زمین وضعی به دنبال آورد که وضع انحطاط تاریخی ناگزیر بود.

برآمدن صدرالدین شیرازی، به عنوان واپسین نماینده مهم اندیشه فلسفی در ایران، از سویی، با اوج تبدیل شدن تصوف به یگانه شیوه اندیشیدن هم‌زمان بود، اما از سوی دیگر، نخستین سده فرمانروایی صفویان، پیش از آن‌که شریعت‌مداری مجلسی مآب نیمه دوم صفویان عرصه را بر همه وجوه تعقل تنگ کند، دوره‌ای از التفات به سنت فلسفی به شمار می‌آمد. در دوره‌ای که صدرالدین شیرازی تجدید اندیشه فلسفی در ایران را وجهه همت خویش قرار داد، با پایان

نخستین سده فرمانروایی صفویان، ایران زمین، در برابر راهی قرار گرفته بود که می توانست به انحطاط یا تجدید حیات تمدن و فرهنگ آن بینجامد. راهی که با پایان یافتن عصر زرین فرهنگ ایرانی هموار شده بود، راه زوال اندیشه و انحطاط تاریخی بود، اما تجدید حیات فرهنگ و تمدن ایران زمین، نیازمند دگرگونی ژرف در بنیادهای آن بود و فیلسوف این دوره می بایست با درکی نو از دوران جدیدی که در مغرب زمین آغاز شده بود و بیشتر از آن، با توجه به شناخت وضع زوال اندیشه و انحطاط متمدن ایران زمین، طرح نویی از اندیشه عقلانی درمی افکند. صدرالدین شیرازی در چنین دوره پرمخاطره‌ای به اندیشیدن آغاز کرد، اما نه او را توان پاسخ به چالش دوران جدید بود و نه میراث فکری و فرهنگی دوره اسلامی می توانست شالوده‌ای استوار برای تدوین چنین منظومه‌ای فلسفی فراهم کند. صدرالدین شیرازی، به عنوان واپسین نماینده اندیشه خردگرای دوره اسلامی، در برابر وضعی پرتعارض و دوگانه قرار داشت: او، از سویی، ناچار، با تکیه بر ترکیب ایجاد شده از جمع میان شریعت و تصوف و اندیشه یونانی به تأمل می پرداخت و، از سوی دیگر، به فراست دریافته بود که صرف تفسیر شرعی شریعت که با گذشت زمان در ایران زمین تثبیت شده و در سلطنت صفویان تجلی ظاهری یافته بود، با جوهر دریافت خردمندان از شریعت، به گونه‌ای که در سنت فلسفی نخستین سده‌های دوره اسلامی، تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران، درک شده بود، سازگاری و هماهنگی ندارد. بدین سان، صدرالدین شیرازی، در این وضع پرتعارض، با تکیه بر عرفان نظری عالمانه با همه نمودهای منحنی صوفی‌گری و زاویه‌نشینی و با تکیه بر درک باطنی شریعت با شریعتمداری ظاهری و قشری به پیکار برخاست، بی آنکه حقیقت روح زمان را که اندیشه فلسفی و خردی از بنیاد دگرگون می طلبید، دریابد.

صدرالدین شیرازی، به هر حال، در سده‌ای که به دنبال نوزایش در مغرب زمین، دستاوردهای فکری و فرهنگی و نیز آرایش و رابطه جدید نیروها تثبیت و دوران جدیدی در تاریخ اندیشه فلسفی در غرب آغاز می شد، نتوانست دگرگونی بنیادینی در فلسفه ایرانی ایجاد کند و شالوده‌ای استوار برای نوزایش و

دوران جدید تاریخ ایران زمین فراهم آورد. به خلاف آنچه در مغرب زمین در حدود سده دوازدهم میلادی گذشته بود که به دنبال نهضت ترجمه متن‌های فلسفی دوره اسلامی به زبان لاتینی بویژه در شهر طلیطله در اسپانیا و نیز برخی از شهرهای جنوب ایتالیا، فیلسوفان مسیحی، آشنایی دوباره‌ای با سنت ارسطویی به هم رساندند و با تکیه بر خردگرایی فیلسوفانی مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد، پایه‌های تأمل فلسفی جدیدی را تثبیت کردند که خود شالوده جنبش نوزایش و اندیشه دوران جدید شد، در دوره اسلامی متأخر با ورود و سیطره اندیشه عرفانی و جمعی که میان تصوف و شریعت به وجود آمد، در حدود و ثغور اندیشه خردگرایی و دیگر جریان‌های خردستیز، به تدریج، ابهامی جدی به وجود آمد تا جایی که خردگرایی، به دنبال تثبیت اندیشه عرفانی، برای همیشه، دستخوش کسوفی پایدار شد و از آن پس نیز هرگز شالوده‌ای استوار نیافت. اینک که ما با گذشت نزدیک به پنج سده در تحول تاریخی ایران و اروپا نظر می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که، در واقع، تحول اندیشه در دوره اسلامی ایران در خلاف جهت تحول اندیشه در مغرب زمین بوده است: با پایان یافتن سده‌های میانه، جنبش نوزایش و دوران جدید تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا آغاز شد که بر شالوده خرد جدید استوار بود، اما در ایران زمین، به دنبال وقفه‌ای که با نخستین سده فرمانروایی صفویان در روند سده‌های میانه ایران ایجاد شد، فرهنگ و تمدن ایرانی دست به تصفیه حسابی بی سابقه با دستاوردهای عصر زرین فرهنگ ایران که عصر نوزایش و اومانیسم اسلامی خوانده‌اند، زد.

در قلمرو اندیشه سیاسی، صدرالدین شیرازی، تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد. او، در دوره‌ای که نه تنها دیانت، بلکه حتی عرفان و تصوف به ابزاری برای دنیاداری تبدیل شده بود، با اعراض از دنیا، عمده کوشش خود را صرف «اثبات معاد جسمانی» کرد و، به طور کلی، از تأمل در معاش غافل ماند. او، به خلاف فارابی که فلسفه مدنی را بخشی جداناپذیر از تأمل فلسفی می‌دانست و فلسفه‌ای را که در غفلت به فلسفه مدنی تأسیس شده باشد، فلسفه نمی‌دانست، اگر بتوان گفت، کوششی اساسی برای تأسیس فلسفه‌ای «غیر مدنی»

انجام داد و در تدوین آن به مرتبه‌ای دست یافت که پیش از او صوفیان به آن مرتبه رسیده بودند. صدرالدین شیرازی، در رساله‌های خود، به مناسبت‌های مختلف، به نقادی از اهل ظاهر دیانت و بویژه صوفیان ریایی پرداخته و تعارض‌های دیدگاه‌های آنان را با مشرب باطنی خود بازنموده است.^۱ او به سالک حقیقت توصیه می‌کند که به «ریاضتی که شریعت قویمه نفس» را به آن خوانده است، خو گیرد، این «گورستان تاریک را تعمیر» و «در این قریه ترسناک وطن» نکند و در این راه کتاب‌های آسمانی و تعلیمات پیامبران را راهنمای سلوک خود قرار دهد. سالک راه حقیقت تنها با تأمل در کتاب‌های آسمانی و تعلیمات پیامبران از خواب غفلت بیدار خواهد شد و با «مدح عالم اعلائی نوری و ذمّ منزل اسفل عنصری» از بی‌خودی جهل‌رهایی خواهد یافت.^۲ نیل به حقیقت مستلزم رهایی از قید تقلید است، زیرا «مقلد غیر متألّه جز سگه‌ای مفشوش» نیست و هم‌چون لوحی بی‌ارزش است که نقش‌هایی بر روی آن نگاشته باشند. اهل ظاهر «گمان می‌برند که آدمی همین کالبد است و شکل، و خوردن و آشامیدن، و دین فقط نماز و روزه‌ای است، و عمر شبی و روزی»،^۳ در حالی که جز با «آراسته شدن به خوی انبیاء و اولیاء، سلوک در طریق فنا و بقا»

۱. صدرالدین شیرازی، اگرچه از اهل باطن و حکمت معنوی به شمار می‌آید، اما از منتقدان سرسخت صوفیان نیز بود. او، در رساله‌ای در ردّ عمل و نظر صوفیان با عنوان کسر الاصنام الجاهلیة، صوفیان بی‌خبر از «علم یقینی و مقاصد دینی ... و فاقد مرتبه‌ای در ذوق عرفانی و حقایق ایمانی» را کسانی می‌داند که «مانند بوربینه و طوطی از کارها و گفته‌های آدمیان، مانند کودکان ناقص از بزرگ‌سالان، تقلید می‌کنند ...»

فغان ز ابله‌ی ابن خیران بسی دم و گوش

که جمله شیخ‌نراش آمدند و شیخ‌فروش

شوند هر دو سه روزی مرید نادانی

نهی ز دین خود و خالی از بصیرت و هوش»

صدرالدین شیرازی، کسر الاصنام الجاهلیة، ص. ۱۰۳. ملا صدرا «بسیاری از زوایه تشینان صومعه‌ها و گوشه‌گیران خانقاه‌ها» را که شهرتی به زهد پیدا کرده‌اند، «مردمانی احمق و ناقص‌العقل» و کسانی می‌داند که «زندانی شهوت‌های نفسانی خود هستند» صدرالدین شیرازی، همان، ۱۰۴. صدرالدین شیرازی، در جای دیگری از همان رساله، شطحیات صوفیان را که ادعای اتحاد با خداوند و دعوی رفع حجاب میان خود و خدا را داشتند و نیز کلمات نامفهومی را که جز نشویش قلب و وحشت عقل از آنها ناشی نمی‌شود، «شرعاً و عقلاً حرام»

می‌داند صدرالدین شیرازی، همان، ۲۹. ۲. الواردات، ص ۱۶۳-۴

۳. الواردات، ص. ۱۶۵

نمی‌توان به حقیقت نائل شد.^۱ دنیا، در فلسفه ناظر بر باطن صدرالدین شیرازی، اصالت و استقراری ندارد و شالوده‌امنیت آن نیز سست‌تر از آن است که بتوان به آن اطمینان کرد. از این‌رو، سالک راه حقیقت باید دل به دنیا نهد و تا جایی که ممکن است، از آن کناره‌گیری کند، زیرا حقیقت نسبتی با دنیاداری ندارد.

هر امنیتی را زوالی است و در هر چشم به هم زدنی و طرفه‌ای موت هست. همتی بلند به دست آر و در جستجوی نفسی منیع باش، گول چیزهای پست و دنی مغور و خود را گرفتار و سرگرم چیزهای فرودین و سفلیات مکن، از دنیا و آنچه در اوست، روی گردان و آن را به اهل دنیا و ابنای دنیا واگذار، خود را سرگرم به دست آوردن مال دنیا مساز!^۲

«بشریت» سالک راه حق با ترک دنیا و تنها با اشتغال به ریاضت به انسانیت او تبدیل می‌شود. بدین سان، ناسوت او زوال می‌یابد، صفات بشری او نابود و «نشانه‌های ربّانی» در وجود او آشکار می‌شود. هر وجودی جز وجود حق، وهم و خیالی بیش نیست و توجه به غیر پی‌آمدی جز گمراهی ندارد.^۳ دینی که «اهل اسلام به آن آراسته شده‌اند»، چنان‌که «اصحاب حکمت و کلام» به آن اعتراف دارند، دیانت ناظر بر صراط مستقیم و سازگار با «عقلی سالم قویم» است و، به این اعتبار، خداوند برای این‌که هیچ امری از امور دین و دنیای افراد انسانی معطل نماند، پیامبری برانگیخت تا راه راست را به آنان نشان دهد و آنان را هدایت کند. افزون بر این‌که نبوت نشانه رحمت خداوند بر بندگان خود است، بندگان، «برای راهنمایی در تحصیل مصالح و طلب مساعی و مناجح»،^۴ به وجود او نیاز دارند، هم‌چنان‌که افراد اجتماع «در امور معاش و معاد» خود نیز به «رئیس و رهبری مُطاع و امیری قاهر و واجب‌الاتباع» نیاز دارند. سبب این امر آن است که انسان، به عنوان «عالم صغیر»، به فرماندهی نیاز دارد تا «هر یک از نیروها و ساکنان هیكل انسانی را در جای و جایگاهی که شایسته آن است، قرار دهد» و افراد

۱. الواردات، ص. ۱۶۶

۲. الواردات، ص. ۱۶۶

۳. الواردات، ص. ۱۷۳

۴. الواردات، ص. ۱۷۹

انسانی در اجتماع نیز به فرماندهی یگانه نیاز دارند تا به آنان فرمان دهد و آنان نیز به فرمان او گردن بگذارند.^۱

خداوند ... چون آفریدگان را چنان که باید بیافرید و درست کرد ... دسته‌ای از بندگان خود را برگزید و اختیار کرد و آنان را مقرب درگاه خود ساخت ... برای آنان از مکنون علم خویش و اسرار غیب و اخبار خود دریچه‌هایی گشود. آنگاه، آنان را به سوی بندگان خود فرستاد که ایشان را به سوی خدا و جوار رحمتش خوانند تا به انوار الهی روشن گردند و شاید از خواب نادانی بیدار [شوند] از چنگال غفلت رهایی یابند و حیات عالمان یابند و به عیش نیک بختان بزمیند ... و در سرای جاودان و نزد ملک حق و دود به کمال وجود رسند.^۲

بحث نبوت صدرالدین شیرازی، به گونه‌ای که از این فقرات می‌توان دریافت، به طور عمده، ناظر بر رسالت معنوی و معادی پیامبر است و در این رساله‌ها اشاره‌ای به جنبه‌های معاشی نبوت نیامده است. صدرالدین شیرازی، در نوشته‌های خود، تنها یک بار، در بخش پایانی کتاب مبداء و معاد، خلاصه‌ای درباره سیاست آورده است^۳ و در این امر، راهنمای او، بخش پایانی کتاب «الهیات» شفاى ابن سیناست که در آن، سیاست و نبوت، با نظری به تفسیر نوافلاطونی جمهور و نوامیس افلاطون آورده شده، اما جالب توجه است که به رغم همسانی بحث صدرالدین شیرازی با سخن ابن سینا و جایگاه واحدی که این دو بحث در منظومه فلسفی آن دو فیلسوف دارد، صدرالدین شیرازی، در بحث مربوط به ماهیت و اقسام مدینه و در بحث مربوط به ریاست آن، مباحث فارابی را در آراء اهل مدینه فاضله و بویژه فصول متزعه به اجمال می‌آورد، بی‌آنکه سخنی نو در این باره گفته باشد. آنچه صدرالدین شیرازی، در نهایت

۱ الواردات، ص. ۱۷۸ ۲ الواردات، ص. ۱۷۹

۳ صدرالدین شیرازی در الشواهد الربوبیه نیز اشاراتی به همان شیوه مبداء و معاد آورده است، اما در این اثر نیز سخنان او درباره سیاست مانند مبداء و معاد در نهایت اجمال است. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص. ۳۶۱ و بعد؛ نیز تعلیقات سیرواری، ص. ۸۱۴ و بعد

اجمال، دربارهٔ سیاست آورده، فاقد کمترین اهمیت است و اگرچه او نیز هم‌چون بسیاری از متقدمان بر اهمیت توجه به معاش، به عنوان مزرعهٔ معاد، تأکید دارد، اما این تأکید بیشتر ناشی از تکرار سخنان آنان است و نه از باب باور راستین به این سخنان. صدرالدین شیرازی می‌نویسد:

پس، به تحقیق دانسته شد که مقصود شرایع نیست مگر معرفت‌الله و صعود به سوی او، به سُلْم معرفت نَفْس، به ذَلَّت و عبودیت و بودنش به لمعاد از لمعات نور پروردگار و بودنش مستهلک در آن؛ پس، این است غایت قُصوی در بعثت انبیاء، صلوات‌الله علیهم. و لکن این مقصود حاصل نمی‌شود مگر در حیات دنیا، زیرا که نفس در اول تکوّنش ناقص و بالقوه است، چنان‌که دانستی، و ارتقاء از حال ناقص به حال تمام نمی‌تواند بود مگر به حرکت و زمان و مادهٔ قابله؛ و وجود این اشیاء از خصایص این نشأهٔ حسیّه است. و قول رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: *الدنیا مزرعة الآخرة*، اشاره به همین معنی است. پس گردیده است حفظ دنیا که نشأهٔ حسیه است برای انسان نیز مقصود ضروری تابع دین، زیرا که وسیله است به سوی آن و از امور دنیا آنچه متعلق می‌باشد به معرفت حقِّ اوّل و تقرب به او و تحصیل نشأهٔ آخرت؛ و قرب به سوی آن دو چیز است: نفوس و اموال.^۱

صدرالدین شیرازی در آغاز کتاب بزرگ خود *الاسفار الاربعه* در معنای سفرهای چهارگانه نیز به سفری اشاره کرده بود که غرض از آن بازگشت به خلق پس از سیر در حق و با حق است و همین امر، چنان‌که توضیح و بسطی مناسب می‌یافت، می‌توانست شالودهٔ اندیشهٔ سیاسی ویژه‌ای باشد، اما به هر حال، نه اندیشهٔ فلسفی صدرالدین شیرازی و نه روح زمان با چنین تحولی سازگار نبود و این فقره، بیشتر استطراداً بیان می‌شد تا به عنوان بحثی ضروری.

صدرالدین شیرازی، واپسین نمایندهٔ اندیشهٔ عقلی و اوج انحطاط اندیشهٔ سیاسی در ایران بود و در میان پیروان مکتب او هیچ اندیشمند بااهمیتی، نه در

۱. صدرالدین شیرازی، *مبدأ و معاد*، ص. ۵۷۲.۳.

اندیشه فلسفی و نه در تأمل در سیاست به وجود نیامد. عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد و داماد او، در مهم‌ترین اثر کلامی متأخر، گوهر مراد، که در بخش «حکمت عملی» آن،^۱ رساله‌ای فراهم آمده از مباحث اخلاق مسکویه رازی و اندیشه سیاسی ابن سینایی است، بحث مربوط به سیاست را با اقتدای به آخرین بخش «الهیات» شفای ابن سینا در ذیل بحث نبوت آورده است. لاهیجی، در «ذکر طریقه صوفیه در اثبات نبوت»، در اشاره‌ای به سفرهای چهارگانه استاد خود، نبوت را از مصادیق سفر چهارم، «سیر من الله الی الخلق»، می‌داند و می‌نویسد که «و آن بازگشتن است به عالم وجود امکانی بعد از تحقق به حقیقت و جوبیه به حمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه به جهت هدایت لب‌تشنگان بادیه امکانی به سرچشمه حیات جاودانی و رد نمودن پراکندگی وادی کثرت اعتباری به جمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیاء و ارسال رسل به غیر از این نیست» و می‌افزاید که «مراد از نبی مسافر سفر چهارم است، بعد از تحقق به اسفار ثلاثه سابقه».^۲ لاهیجی، در فصلی دیگر از گوهر مراد، نبوت را به طریقه حکما نیز اثبات کرده است. او در این فصل، با استفاده از مقدمات افلاطونی-ارسطویی، به گونه‌ای که ابونصر فارابی و پس از او ابن سینا آورده بودند، اجتماع در «مدینه» را امری ضروری می‌داند و به نقل از فیلسوفان می‌نویسد که در نظر آنان «الانسان مدنی بالطبع»، زیرا مراد از «تمدن اجتماع» است و «مدینه ... مکان باشد». از آنجا که هیچ یک از افراد انسانی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برآورده کند، معاونت میان افراد اجتماع، «موقوف است به

۱. اگرچه کاربرد اصطلاح حکمت عملی در نوشته‌ای کلامی خلاف آمد عادت می‌نماید، اما عبدالرزاق لاهیجی، در گوهر مراد، دو اصطلاح حکمت عملی و حکمت نظری را به کار گرفته و آن دو را با ایمان و عمل در شرع سنجیده است. او می‌نویسد: «و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهبای ادراک معفولات باشد، قوه نظریه و عقل نظری گویند. و جهتی را که بدان جهت مهبای عمل بر وفق خیر باشد، قوه عملیه و عقل عملی نامند؛ و وضع حکمت به جهت تکمیل این دو قوه است. آنچه به او قوه نظری حاصل شود. حکمت نظری، و آنچه به او تکمیل قوه عملی به عمل آید، حکمت عملی خوانند. و ایمان، در شرع، عبارت است از کمال قوه نظری، و عمل صالح عبارت از کمال قوه عملی باشد. و عرف حکمت و شرع در این معنا نیز به هم مطابق شوند.» لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص ۱۰.

۲. لاهیجی، همان، ص ۲۵۴.

اجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر» و تردیدی نیست که «معامله محتاج است به عدلی و عدل محتاج است به سنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارت از آن است». این سنت و قانون نیازمند «واضعی الهی» است که بتواند «با مردم مخاطبه» کند و «الزام سنن و قوانین تواند نمود». عبدالرزاق لاهیجی، در دنباله مطلب، می نویسد:

پس، واجب است بودن او از افراد انسان و واجب است که مخصوص باشد من عندالله به معجزات و آیات بیّنات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد؛ و نبی عبارت از این انسان است.^۱

عبدالرزاق لاهیجی، به عنوان هوادار «طریقه المتأخرین» در کلام، بی آنکه تمایزی میان شیوه‌های متفاوت اثبات نبوت وارد کند، نبوت عامه و خاصه را اثبات می‌کند، اما، در عین حال، از سویی، تمایزی میان مُلک و نبوت وارد می‌کند و بر آن است که سیاست همه پیامبران عین دیانت آنان نبوده است؛ برخی از پیامبران گذشته واضع شریعت نبوده‌اند، و دیگران نیز به پادشاهی نیاز داشته‌اند تا شریعت آنان را اجراء کنند، اما، از سوی دیگر، اگرچه لاهیجی سیاست پیامبر اسلام را عین دیانت او می‌داند، مانند بسیاری از متکلمان، توضیح نسبت این دیانت با پادشاهان جور را به سکوت برگزار می‌کند.

پس، هر شریعتی واجب‌الاشتمال است بر دو گونه امور: یکی امور متعلقه به اصول توحید و تحصیل معارف که غایت حکمت نظری است و دیگری امور متعلقه به تهذیب‌الاخلاق و رعایت قوانین سیاسیّه که غایت حکمت عملی است. و قسم اول از این دو گونه امور، مشترک است میان جمیع شرایع، و نسخ و تبدیل را در آن راهی نتواند بود؛ و قسم دوم، لامحاله مختلف شود، به حسب اختلاف اوقات و اشخاص. و لهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف، متفق‌اند و در خصوص عبادات و آداب و عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات، مختلف. و این قسم دوم به نحوی که انتفاع به آن عام

و شایع تواند شد بین الناس، محتاج است به دو چیز: یکی به وضع و تعلیم و دیگری به اجراء و تنفیذ. و فی الحقیقه، به مجموع امرین، کار نبوت تمام شود و نظام گیرد. و امر اول را سیاست گویند و امر دوم را مُلک و سلطنت؛ یکی به جای زبان باشد، سیاست حقیقیه را و دیگری به جای دست؛ و این دو امر، در هیچ یکی از انبیای ماضی مجتمع نبوده و هر پیغمبری محتاج بوده به پادشاهی. و بعضی انبیاء، مانند سلیمان، علیه السلام، اگرچه صاحب مُلک بوده ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده. و مراد از نبوت در این مقام، اعنی در مقابل مُلک، وضع و تقنین شریعت است، بلکه اجتماع امرین، علی وجه الکمال، مخصوص پیغمبر ماست که خاتم الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتین سابقین از فروع و مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص به آن حضرت است.^۱

تأکید بر اختلاف اقوام و ملل در سیاست و قوانین سنن را عبدالرزاق لاهیجی با اقتدای به خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری بیان می‌کند، بی آن‌که به تعارض‌های اندیشه سیاسی خواجه توجهی داشته باشد. سبب این امر آن است که لاهیجی، از سویی، نبوت را از دیدگاه کلامی مورد تأمل قرار می‌دهد و اجتماع مُلک و وضع شریعت را تنها به صرف بیان کمال مخصوص پیامبر اسلام می‌آورد و از سوی دیگر، انتقال این «اجتماع امرین» را به امامان معصوم، به عنوان جانشینان پیامبر، به سکوت برگزار می‌کند تا راه را برای توجیه سلطنت شاه عباس دوم که گوهر مراد به او تقدیم شده است، هموار کرده باشد. آنچه عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه گوهر مراد و اهدای آن به شاه عباس دوم می‌گوید، از این دیدگاه جالب توجه است، زیرا در این مقدمه، بحث سیاسی عقلی، جای خود را به توجیه سلطنت واقعاً موجود داده است.^۲ البته، لاهیجی، در دنباله

۱. لاهیجی، همان، ص. ۲۸۴.

۲. عبدالرزاق لاهیجی در مقدمه گوهر مراد می‌نویسد که «اتفاق تألیف کتابی چنین نبود مگر اقتضای عهد... نور دیده مصطفوی و سرور رسیده مرتضوی، خلاصه دودمان نبوت، نقاوه سلسله ولایت... نتیجه جوهر فتوت، مجمع فرزاندگی، مظهر مردانگی، مُمهّد قوانین عدل و انصاف، برگزیده بنیان جور و اعساف، آبروی دولت و بهار گلزار ملت...» عبدالرزاق

بحث نبوت در «فصل اول از باب سوم از مقالة سوم»، بحثی مفصل در امامت معصوم آورده و توضیح داده است که چون «وجود نبی در هر زمانی از ازمینه ... واقع نیست؛ پس، حاجت به وجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد ... ثابت باشد»^۱ عمل به شریعت پیامبر مستلزم علم مکلفین به معنا، آداب و عادات آن است و ناچار باید «رئیس عالم مرشد هادی امر ناهی» وجود داشته باشد تا عامه مردم در فهم احکام عمل به رأی نکنند. بدین سان، بنا بر تعریفی که مشترک میان متکلمان اهل سنت و جماعت و نیز متکلمان امامی است، «مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه مسلمین در امور دین و دنیا بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیامبر»، اما لاهیجی، در دنباله بحث از امامت، بویژه در مخالفت با نظریه امامت اهل سنت و جماعت، از این رو که «ریاست در امور دین لامحاله موقوف است به معرفت امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمی دانند در امامت»^۲ جز به انتقال ریاست دینی اشاره ای نمی کند و می نویسد که «امام نیست مگر عالم عادل منصوص علیه»^۳.

در این جا باید به واپسین فیلسوف ایرانی، ملا هادی سبزواری، اشاره کنیم که در رساله اسرار الحکم - که رساله ای کلامی - فلسفی «در حکمت علمیه و عملیه» است - تمایزی میان «دو عقل» انسان، «به منزله دو بال»^۴ او وارد می کند و پس از تعریف حکمت به «استکمال نفس انسانی به تخلق به اخلاق الله، علماً و عملاً، به قدر طاقت بشریت»، با اقتدای به فیلسوفان متقدم، حکمت را به عملی و نظری تقسیم می کند و سه بخش حکمت عملی را نیز «حکمت تهذیب اخلاق،

لاهیجی، گوهر مراد، جاب سنگی، هامش ص. ۴۰۶. هم او شاه عباس دوم را «الصفوی الموسوی الحسینی المرئوسوی المصطفوی» خوانده و از خداوند به دعا خواسته است که او را بر دیگر شاهان مسلط گرداند «و اوصل دونته الی القائم». لاهیجی، همان، هامش ص. ۸.

۱. لاهیجی، گزیده گوهر مراد، ص. ۲۸۸. ۲. لاهیجی، همان، ص. ۲۸۹.

۳. لاهیجی، همان، ص. ۲۹۰. لازم به یادآوری است که لاهیجی تنها امامان معصوم را از مصداق «اولی الامر» می داند، زیرا به گفته او «امر به اطاعت غیر معصوم قبیح است عقلاً». لاهیجی، در مخالفت با نظریه امامت اهل سنت و جماعت که هر امامی را مصداق «اولی الامر» می دانستند، عصمت را شرط انعقاد امامت می داند و می نویسد که «عصمت از عبر علی، علیه السلام، به اتفاق منتفی است، پس، مراد از «اولی الامر» نباشد، مگر علی». لاهیجی، همان، ۳۰۸. ۴. اسرار، ص. ۳.

حکمت سياسة المُدُن و حکمت تدبیر المنزل» می‌داند.^۱ بخش دوم اسرار الحکم که به «حکمت عملیه» اختصاص یافته، رساله‌ای در عبادات، بیان نجاسات، اسرار طهارت، اغسال و تکفین، و نماز و زکات است و سبزواری به هیچ بحثی درباره «حکمت عملی» نمی‌پردازد،^۲ اما او نیز مانند فیلسوفان متأخر بر فارابی که بحث درباره نبوت را در پایان الهیات و حکمت نظری خود می‌آوردند، به عنوان فیلسوف و متکلم شیعی، پس از تفصیل اثبات نبوت،^۳ به مصداق «... و اولی الامر منکم»، به نظریه امامت اشاره می‌کند. امامت، نیابت پیامبر و ریاست بر عامه مسلمانان در امور دین و دنیای آنان است و «در نزد امامیه ... واجب است نصب امام بر خدای تعالی از راه وجوب لطف بر خدا». امام «واجب الاطاعه»، در ادامه رسالت پیامبر، «ترغیب کند [افراد امت] را به طاعات و تحذیر کند از معاصی و دفع کند تغالب ایشان را؛ پس، به صلاح و خیر نزدیک و از فساد و شر دور خواهند بود».^۴ سبزواری، مانند متکلمان، امامت را «به چهار قسم» امامت به نص خدا و رسول خدا، امامت به بیعت، «امامت به شوکت» و «امامت از امام» می‌داند و به رغم اهل سنت و جماعت که می‌گویند «نص در حق کسی موجود نیست» و امامت به بیعت منعقد می‌شود، می‌نویسد که «جمیع امت» پیامبر اسلام «متفق‌اند که امامت به نص خدا و رسول منعقد می‌شود».^۵

در مخالفت با نظریه لطف، به گونه‌ای که سبزواری از متکلمان شیعی می‌آورد، برخی از متکلمان اهل سنت و جماعت اعتقاد داشتند که امامت به شوکت نیز منعقد می‌شود و چنان‌که کسی قیام کرد و قدرت را به دست گرفت، اطاعت از او واجب است. سبزواری در توضیح این نظر می‌نویسد که امامت به شوکت هم نزد ایشان منعقد می‌شود، چنان‌که ملاً سعد تفتازانی، در شرح مقاصد گفته است که هر که مدعی امامت شود و به قهر و غلبه مالک رقاب مسلمین گردد، بدون بیعت، اگرچه فاسق باشد، امامت برای او منعقد می‌شود؛ و نیز گفته است که واجب است

۲. اسرار، ص. ۴۵۶ و بعد.

۴. اسرار، ص. ۴۳۳.

۱. اسرار، ص. ۴.

۳. اسرار، ص. ۳۷۵ و بعد.

۵. اسرار، ص. ۴۲۴.

طاعت امام مادامی که مخالف حکم شرع نگویید، خواه عادل باشد و خواه جابر. و گویند مقصود از امامت حفظ بیضه اسلام و دفع تغالب است از مسلمین و این فواید و نحو این‌ها از بیعت و استیلای به شوکت مسیر شود.^۱

سبزواری، در دنباله نظر تفتازانی، قول زیدیه را نیز می‌آورد که اعتقاد داشتند هر فاطمی که قیام به سیف و ادعای امامت کند و عادل باشد، امام است. سبزواری آن دو نظر را از یک سنخ می‌داند، اما این نکته را نیز می‌افزاید که «اینان و آنان» به «مقصود بالذات ... از امامت» که «امنیت به جهت ایمان» است، ترسیدند، زیرا «به وجود مبارک امام باید اصلاح هر دو جنبه نفس ناطقه خلایق شود، به تلقی اسرار معارف مبدئیه و معادیه برای عقل نظری و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات نفوس از رذایل اخلاق برای عقل عملی ایشان».^۲ از این رو، از آن‌جا که امام باید در علوم و معارف، و اخلاق و اعمال، «در نهایت تمامیت باشد نسبت به اهل زمان خود»، متکلمان امامیه انعقاد امامت را تنها از طریق نص، اعم از نص خدا و پیامبر یا نص امام سابق، درست می‌دانند. سبزواری سه دلیل متکلمان شیعی را درباره نظریه انعقاد امامت از طریق نص، به اجمال، به قرار زیر می‌آورد: نخست این‌که عصمت و علم به خداوند و صفات او، شرط امامت است و این شرط «از امور خفیه‌ای» است که کسی جز خداوند و برگزیدگان او از آن اطلاع پیدا نمی‌کند. دیگر این‌که مقام پیامبر و رحمتی که او بر امت خود دارد، مانع از آن می‌شود که آنان را به حال خود بگذارد و برای خود جانشینی تعیین نکند.

سیم آن‌که امامت، مانند نبوت، لطف است و لطف بر خدا واجب است و عجب است از معزله از اهل سنت و بالجمله عدلیه که قائل‌اند به وجوب لطف علی الله و به وجوب مقربات عباد الی الله و این از اصول و قواعد و عقد عقاید ایشان است. و چون به این فرع شاخ که نصب امام است، می‌رسند، ساقط شده، نسخ اصل و فسخ عقد می‌نمایند و نصب را بر امت واجب می‌دانند.^۳

به گونه‌ای که می‌توان از این توضیح اجمالی نظریه لطف در نصب امام دریافت، این نظریه نقیض نظریه بیعت است که متکلمان اهل سنت و جماعت آن را پذیرفته‌اند. ملا هادی سبزواری چند وجه فساد نظریه بیعت را به قرار زیر آورده است: نخست این‌که در میان مردم، کسی بر کسی ولایتی ندارد و هیچ فردی را نمی‌رسد که در امور دیگری تصرف کند، چنان‌که حتی «اهل تقوی از اهل امت را تصرف نیست در امر غیر». امامت مستلزم تصرف در امر دین و دنیای همه امت است و مردمی که حق تصرف در کوچک‌ترین امر از امور غیر را ندارند، نمی‌توانند از طریق بیعت خود در «امر دماء و اموال و فروج» تصرف کنند.^۱ دیگر این‌که امامت ناظر بر مصالح دین و دنیای مؤمنان، و غایت آن، حفظ آرامش و امنیت در میان امت است. از آن‌جا که هر اجتماعی از «فرقه‌هایی» تشکیل شده است که خواست‌های گوناگون و منافع متعارضی دارند، چنان‌که امامت ناشی از بیعت باشد، هر فرقه‌ای شخصی را نصب خواهد کرد و بدین سان، «بیعت، مؤدی به فتنه» خواهد شد. سومین وجه فساد نظریه بیعت این است که برابر نظر فقها «منصب قضاء که جزئی است»، از طریق بیعت تحقق پیدا نمی‌کند و بنابراین، به طریق اولی، «امامت که امری است کلی» نمی‌تواند از طریق بیعت انعقاد پیدا کند. وانگهی، امامت، بر حسب تعریف، نیابت خداوند و رسول اوست و از این رو، «باید به نصّ منوبّ عنه» باشد. در این صورت، بدیهی است که امامت با بیعت انعقاد نمی‌پذیرد و گر نه امام نایب مردم و این نقض تعریف امامت خواهد بود.^۲ نظریه لطف، به گونه‌ای که اجمالی از آن در اسرار الحکم آمده است، از صرف زعامت دنیوی فراتر می‌رود و چنان‌که سبزواری می‌گوید، «نصب امام بر خدا تخصیص ندارد به زمانی دون زمانی، بلکه همیشه باید امام معصومی باشد که حافظ دین الله باشد و هدایت کند خلق را به حق».^۳ زیرا اگر غایت امامت، زعامت دنیوی و «حفظ حوزه ملت» دنیا و بیضه اسلام می‌بود، این وظیفه از «حجاج ابن یوسف» و امثال او، بلکه از هر شحنه میسر می‌شد.^۴ امامت در نزد ملا هادی

۳ اسرار، ص ۴۵۱

۲ اسرار، ص ۴۳۶

۱ همان‌جا.

۴ اسرار، ص ۴۲۰

سبزواری، به تبع متکلمان شیعی، زعامت امور دین و دنیای مؤمنان است و قاعده لطف حکم می‌کند که هیچ عصری خالی از حضور «امام معصوم... که حافظ دین الله» است،^۱ نباشد، اما، بویژه در رساله‌های کلامی، مشکل نسبت امامت معصوم به سلطنت ظاهری شاهان که رساله اسرار الحکم به نام یکی از آنان موشح شده است، باقی می‌ماند. اگر پادشاه، چنان‌که سبزواری درباره ناصرالدین شاه می‌نویسد، «حامی دین مبین، ماحی ظلم و کین، صاحب رایت نصر من الله و فتح قریب، مظهر صفات الله، نعم المولی و نعم الحسیب، ذوالمکارم ابوالفتوح»^۲ بوده باشد، از دیدگاه اندیشه سیاسی، تعارض میان سلطنت ظاهری پادشاه «مظهر صفات الله» با امام معصوم «حافظ دین الله» و «هادی خلق» چگونه می‌تواند راه حلی پیدا کند؟ به نظر می‌رسد اگرچه متکلمان متأخر، در عمل، با تمیز میان سلطنت موجود شاهان و امامت غایب معصوم، برای این تعارض راه حلی پیدا کرده بودند، اما، در قلمرو نظر، از این‌رو که در بحث از الزامات دوره غیبت امام معصوم، دیدگاه سنتی متکلمان را تکرار می‌کردند، و نمی‌توانستند نظریه‌ای برای دوره غیبت و «منطقه فراغ شرعی» تدوین کنند که راه را برای تأسیس نظریه عرف دوران جدید هموار کند، اندیشه سیاسی را در مسیری هدایت کردند که به قلمرو تعارض‌های میان الزامات دیانت و سیاست می‌انجامید. ملاهادی سبزواری، به عنوان واپسین نماینده اندیشه فلسفی در ایران، در رساله‌ای که مباحث «معارف مبدأ و معاد، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و بر مآرب مشارب ذوقیه» را با کلام متأخرین و

۱ اسرار، ص. ۴۵۱

۲ سبزواری در مقدمه اسرار الحکم می‌نویسد که «این کتابی است در معارف مبدأ و معاد، مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و بر مآرب مشارب ذوقیه». او، آنگاه، در دنباله همین مطلب در ذکر سبب تألیف کتاب می‌نویسد که «در این اوان سعادت اقتران که شهنشاه حم جاه، ظل الله کیوان رفعت، سلیمان حشمت، خدیو فیروز رحمت، ریست تاج و تخت، حامی دین مبین، ماحی ظلم و کین، صاحب رایت نصر من الله و فتح قریب، مظهر صفات الله، نعم المولی و نعم الحسیب، ذوالمکارم ابوالفتوح، اللایح من جبینه ناسیر الاحسان و الافضال کالضیوح، السلطان ابن السلطان، الحاقان ابن الحاقان، ناصرالدین شاه فاجار... تشریف فرمای خراسان... شدند، در حین شرفیابی حضور باهر النور به داعی فرمودند که کتابی تألیف کنی...» اسرار، ص. ۲

دیدگاه‌های سنتی اهل شریعت می‌آمیزد، در نهایت، نمی‌تواند از تکرار سخنان متعارض متکلمان، فیلسوفان و سیاستنامه‌نویسان فراتر رود و، به این اعتبار، اسرار الحکم، مانند دیگر رساله‌های کلامی-فلسفی متأخر، از نظر اندیشه سیاسی، فاقد اهمیت است.

خاتمه

تأملی در برخی نتایج

تاریخ زوال اندیشه سیاسی، به گونه‌ای که شرحی اجمالی از آن را در فصل‌های این دفتر آوردیم، ناحیه‌ای از تاریخ عمومی زوال اندیشه در دوره‌ای از تاریخ ایران زمین است که با یورش مغولان آغاز شد. تاریخ زوال اندیشه را در این جا هم چون دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط تاریخی ایران می‌آوریم که اگرچه مقدمات آن با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، در سده ششم، فراهم آمده بود، اما با یورش مغولان، ایران در سراشیب هبوطی افتاد که تنها نخستین سده فرماتروایی صفویان، از شاه اسماعیل تا مرگ شاه عباس، توانست مانعی موقتی در برابر آن ایجاد کند. در نوشته‌های تاریخ‌نویسان ایرانی درباره حوادث تاریخی دوره‌ای از تاریخ ایران که در این دفتر مورد بحث ما بوده، گزارش‌های فراوانی آمده است و از سده‌ای پیش تاریخ‌نویسان اروپایی درباره برخی از رویدادهای این سده‌ها پژوهش‌های بسیاری کرده‌اند، اما از دیدگاهی که ما در آن رویدادها نظر کرده‌ایم، درباره معنای آن حوادث تاریخی و فراز و نشیب‌های سرزمین ایران سخن چندان‌ی گفته نشده است. در تاریخ‌نویسی ایرانی، به اجمال، می‌توان دو دوره متمایز را از هم تمیز داد: تاریخ‌نویسی قدیم ایرانی، که با نخستین مورخان دوره اسلامی آغاز شده بود، مانند بسیاری از نمودهای فرهنگ ایرانی و پا به پای آن‌ها، در عصر زرین فرهنگ ایران، در تحولی بی‌سابقه، سرشتی خردگرایی پیدا کرد و به مکان تکوین آگاهی «ملّی» ایرانیان تبدیل شد. با یورش مغولان و آغاز دوره‌ای در تاریخ ایران که می‌توان «قرون وسطای» این کشور خواند، تاریخ‌نویسی ایرانی نیز دستخوش زوال و آن مکان آگاهی به لانه ماران خرافه و

موران افسانه تبدیل شد. تاریخ‌نویسی جدید ایران، اگر نوشته‌هایی را که در سده اخیر درباره تاریخ ایران نوشته شده است، بتوان تاریخ خواند، مانند بسیاری از پژوهش‌های حوزه علوم انسانی، تقلیدی از تاریخ‌نویسی اروپایی و، در بهترین حالت، حاشیه‌ای بر آن‌هاست. وانگهی، تاریخ‌نویسان بیگانه، بویژه اروپایی، از دیدگاه تحول تاریخی اروپا و بسط تمدن غربی در دیگر حوزه‌های تمدنی در تاریخ کشورهایمانند ایران نظر می‌کنند و، در واقع، از دیدگاه منطق تحول تاریخی غرب، در نهایت، به نوعی، صدر تاریخ ایران را ذیل تاریخ غربی می‌دانند. این سخن درباره نسبت صدر و ذیل از دیدگاه تاریخ‌نویسی غربی وجهی دارد، اما تاریخ‌نویسی ایرانی زمانی خواهد توانست تاریخ ایرانی بنویسد که از دیدگاه تاریخ‌تکوین آگاهی «ملّی» درباره آن نسبت تأمل کرده باشد.

تاریخ‌نویسی جدید ایرانی به لحاظ تبیین مختصات مکان آگاهی «ملّی» هنوز نتوانسته است به تاریخی اندیشیده تبدیل شود. دستگاه مفاهیم و مقولات خود را ایجاد کند و سیر حوادث تاریخی ایران را به محک آن بزند و از این‌رو از محدوده توصیف حوادث تاریخی و شرح وقایع فراتر نمی‌رود. تاریخ‌نویسی اروپایی نیز اگرچه در جای خود پژوهش‌های ارزنده‌ای به اهل تاریخ عرضه کرده است، اما اگر بخواهیم از دیدگاه تاریخی، به عنوان مکان آگاهی «ملّی»، در آن بنگریم، لاجرم، نمی‌توان آن را تاریخ ایرانی نامید. بدیهی است که این ارزیابی به معنای بی‌اعتنایی به دانش تاریخی نیست که پژوهش‌های اروپایی از دو سده پیش فراهم آورده است، بلکه، بر عکس، می‌خواهیم بگوییم که تکوین آگاهی امری درونی است، تبیین آن نیز جز از درون امکان‌پذیر نیست و، بنابراین، مختصات مکان آگاهی «ملّی» را نمی‌توان از بیرون آن آگاهی ترسیم کرد. از این‌رو، دستاوردهای تاریخ‌نویسی اروپایی را نه عین تاریخ ایران، بلکه هم‌چون دیباچه‌ای بر هر تاریخ‌نویسی آینده ایرانی می‌دانیم. می‌گوییم «هر تاریخ‌نویسی آینده»، زیرا هر تاریخ‌نویسی که بخواهد پرتوی بر زوایای مکان آگاهی «ملّی» بیفکند، نیازمند دستگاه مفاهیم و مقولاتی است که با مواد تاریخی که قصد توضیح آن را دارد، سازگار باشد. نیازی به گفتن نیست که مقدمات تدوین چنین

تاریخی فراهم نشده است و هنوز نتوانسته‌ایم مضمون مفاهیمی را که باید در تبیین تحول تاریخی ایران به کار گرفته شود، روشن کنیم. چنان‌که در پیشگفتار ویراست نخست گفته‌ایم، این دفتر پژوهشی در تاریخ ایران نیست، بلکه کوششی برای توضیح این نکته اساسی است که با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی در ایران می‌توان پرتوی بر مضمون بسیاری از مفاهیم تاریخ ایران افکند. به عنوان مثال، اگر بخواهیم منطق تحول تاریخ غربی را بر سیر تاریخ ایران اطلاق کنیم، باید بگوییم که تاریخ ایران دو دوره باستان و سده‌های میانه را سپری کرده و از سده‌ای پیش دوران جدید آن آغاز شده است. وانگهی، در تاریخ غربی، با آغاز دوره‌ای که «نوزایش» خوانده شده است، سده‌های میانه با ویژگی‌های تاریخی و فکری آن به پایان رسید و دورانی نوآیین آغاز شد که تاریخ جهانی جز بسط آن نیست. تردیدی نیست که از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، مقولاتی که این دوره‌بندی از تاریخ اروپا برای تبیین تحول تاریخی به کار می‌گیرد، با مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست. دستگاه مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی جدید اروپایی، به طور عمده، ناظر بر مواد تاریخ اروپاست و پس از دوره نوزایش بر پایه دریافتی از زمان امکان‌پذیر شده است که خاستگاه آن فلسفه جدید اروپایی است. «قرون وسطی»، به عنوان مقوله‌ای در تاریخ جهانی، از زمانی بر سده‌های میانه اروپایی اطلاق شد که نویسندگان دوره نوزایش طرحی نو در تاریخ‌نویسی افکندند، هم‌چنان‌که نوزایش نیز از زمانی در معنای اصطلاحی آن به کار رفت که با استوار شدن شالوده دوران جدید و نظریه آن، به عنوان گسستی - به‌رغم اشکال و ابهامی که این اصطلاح دارد - از دوران قدیم فهمیده شد.

این دفتر پژوهشی در تاریخ فلسفه سیاسی در دوره اسلامی و، بنابراین، کوششی برای تبیین سیر تاریخی ناحیه‌ای از تاریخ اندیشه در ایران است، اما اگر اشارات گذرا و موقتی ما به این مباحث یکسره به خطا نرفته باشد، بر پایه دستاوردهای آن می‌توان نتایجی مهم برای ایضاح برخی مفاهیم تاریخ ایران گرفت. گفتیم که از سده‌ای پیش تاریخ‌نویسان اروپایی، با بررسی نخستین

سده‌های دوره اسلامی، این دوره از تاریخ ایران، آن را عصر زرین فرهنگ ایران، نوزایش اسلامی یا اومانیسم اسلامی خوانده‌اند. با بسط این نظر، ما نیز اشاره کردیم که از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، به دنبال زوال اندیشه و انحطاط تاریخی، همزمان با یورش مغولان، دوره‌ای آغاز شد که می‌توان آن را سده‌های میانه تاریخ ایران خواند؛ تاریخ‌نویسان اروپایی نشان داده‌اند که برخی از ویژگی‌هایی نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم در نوزایش اسلامی نیز وجود داشته است، هم‌چنان‌که در سده‌های میانه ایران نیز نشانه‌های قرون وسطای اروپا اندک نیست. اگر چنین درکی از دو تحول تاریخی متفاوت موجه بوده باشد، باید بگوییم که مفهومی مانند «پیشرفت» - به‌رغم ابهامی که از نظر تاریخ‌نویسی در مضمون آن وجود دارد - با مواد تحول تاریخی ایران سازگار نیست. نیازی به گفتن نیست که واژه «پیشرفت» در زبان فارسی، به‌عنوان معادلی برای اصطلاح progress در زبان‌های اروپایی جدید، از مجعولات سده اخیر است و مضمون آن نیز با مقدمات اندیشه دوره اسلامی سازگار نیست. بدین سان، به نظر نمی‌رسد که بتوان آن مفهوم را در تاریخ‌نویسی جدید ایرانی به کار گرفت. این نکته جالب توجه است که تدوین مفهوم پیشرفت در تاریخ‌نویسی اروپایی با تأخیری نسبت به مفهوم انحطاط ظاهر شده است و، در واقع، اگر بخواهیم دامنه بحث را به دوران جدید محدود کنیم، می‌توان گفت که از زمانی که در دوره نوزایش نویسندگانی مانند ماکیاوولی بحث درباره انحطاط امپراتوری رُم را آغاز کردند، مقدمات تدوین مفهوم پیشرفت فراهم آمده بود، اگرچه خود ماکیاوولی به پیشرفت به معنایی که در دوره روشنگری به کار گرفته شد، اعتقاد نداشت. در نوشته‌های دوره اسلامی تا زمانی که باب ترجمه کتاب‌هایی از زبان‌های اروپایی باز شد، واژه انحطاط نیز مانند مفهوم پیشرفت به‌عنوان مفهومی در تاریخ‌نویسی به کار نمی‌رفت، هم‌چنان‌که بسیاری از مفاهیمی که در اروپا در سده هیجدهم، نخست، در افق تاریخ‌نویسی جدید و آنگاه در علوم اجتماعی ظاهر شدند، مانند مفهوم بحران، برای ایرانیان واژه‌های ناشناخته باقی ماندند.

البته، بحث درباره این مفاهیم پیچیده‌تر از آن است که در این صفحات بتوان

به تفصیل به آن پرداخت و با وضع و امکانات کنونی تاریخ‌نویسی و علوم اجتماعی در ایران نیز نمی‌توان سخنی جدی درباره آن مفاهیم گفت. در این صفحات پایانی از این حیث به این نکته‌ها اشاره می‌کنیم که، به هر حال، طرح بحث در سیر تاریخ ایران، بویژه در پیوند با تاریخ اندیشه، زمانی امکان‌پذیر خواهد شد که شرایط امتناع تدوین آن مفاهیم روشن شده باشد. اگر این اشاره‌ها موجه بوده باشد، می‌توان گفت که تبیین شرایط امتناع تدوین نظام مفاهیمی که بتواند پرتوی بر مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران بیفکند، یگانه شرط امکان توضیح سیر تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است. تأکید بر پیوندهایی که میان تاریخ و اندیشه در ایران وجود دارد، از این حیث دارای اهمیت است که تاریخ‌نویسی ایرانی منحنی سیر تاریخ اندیشه در ایران و انحطاط آن را دنبال می‌کند و می‌توان گفت که راه تاریخ‌نویسی جدید ایران جز با بازگشتی به تاریخ اندیشه و تبیین منطق سیر تاریخی آن ممکن نخواهد شد. از این رو، تأمل در انحطاط تاریخی ایران زمین و صورت‌های گوناگون آن در شرایطی می‌توانست امکان‌پذیر باشد که زوایای ناروشن تاریخ آن روشن شده باشد، اما از سوی دیگر، توضیح تاریخی انحطاط به شرطی امکان‌پذیر می‌توانست باشد که تأمل فلسفی درباره انحطاط ایران زمین به عنوان بحثی اساسی در درون نظام‌های فلسفی ایرانی قابل طرح می‌بود. در واقع، چنان‌که تأمل فلسفی، پشتوانه تدوین تاریخ، به عنوان مکان آگاهی «ملی»، نباشد، تاریخ‌نویسی ممکن نخواهد شد. این امر را می‌توان از تاریخ تاریخ‌نویسی در ایران و تطبیق دوره‌های شکوفایی و زوال آن با شکوفایی و زوال اندیشه فلسفی آشکارا دریافت. سده‌های شکوفایی تاریخ ایران زمین، به ضرورت، با تاریخ‌نویسی شکوفا و پشتوانه اندیشه فلسفی خردمندان و سده‌های انحطاط تاریخی این کشور با زوال تاریخ‌نویسی و اندیشه فلسفی خردگرا مطابقت دارد.

تاریخ‌نویسی ایرانی از زمان تکوین آن در نخستین سده‌های دوره اسلامی تا عصر عطاء‌الملک جوینی در آغاز یورش مغولان، با تدوین دستگاه مفاهیم و مقولاتی که به طور عمده از اندیشه فلسفی قدیم وام گرفته شده بود، توانست به

مکان آگاهی «ملّی» تبدیل شود، اما با پایان یافتن دوره خردگرایی تاریخ‌نویسی ایرانی، همزمان با پایان عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه تاریخی نیز منحصر زوال اندیشه را دنبال کرد و یگانه صورت آگاهی ایرانیان در زاویه‌های صوفیانه پناهگاهی یافت که خود عین فرار از تن دادن به الزامات آگاهی تاریخی «ملّی» بود. تاکنون تاریخ زوال اندیشه تاریخی در ایران مورد بررسی قرار نگرفته است و از دیدگاه تاریخ تاریخ‌نویسی در سده‌های متأخر ایران نیز می‌دانیم که تا سده‌های پیش که ایرانیان اسلوب‌های تاریخ‌نویسی جدید اروپایی را اخذ کردند، نوشته‌های تاریخی بیشتر از آن‌که مکان آگاهی «ملّی» باشد، زیاده‌دان خرافه‌های دبیران و منشیان درباری بود. شاید بتوان این ارزیابی را به بخش بزرگی از جهان اسلام نیز تعمیم داد، اما این نکته را نباید فراموش کرد که مغرب سرزمین‌های اسلامی، در سده هشتم هجری، شاهد ظهور چهره‌ای استثنایی در تاریخ‌نویسی سده‌های متأخر دوره اسلامی بود. با تأمل در تاریخ اندیشه در شرق اسلامی، در مقایسه آن با تاریخ اندیشه در مغرب زمین، از دیدگاه امکان طرح بحث انحطاط، به آسانی می‌توان دریافت که بحث درباره انحطاط هرگز در نزد اندیشمندان دوره اسلامی مطرح نشد. از یگانه استثنای عبدالرحمان ابن خلدون، تاریخ‌نویس و فیلسوف تاریخ سده هشتم و آغاز سده نهم که بگذریم، هیچ تاریخ‌نویس و فیلسوفی را نمی‌شناسیم که به تأمل در انحطاط عمومی کشورهای اسلامی پرداخته باشد. ابن خلدون در مغرب سرزمین‌های اسلامی زندگانی پرماجرایی داشت؛ او با دانش ژرف و خردمندان‌های که آموخته بود و در تماس با واقعیت‌های حوزه‌ای از سرزمین‌های اسلامی که خار انحطاط، ژرف‌تر از بخش‌های دیگر، در ارکان آن خلیده بود، توانست با جا به جایی‌هایی که از بسیاری جهات در مقدمات نظری اندیشه دوره اسلامی ایجاد کرد، مبانی تدوین نظریه‌ای برای تبیین انحطاط جهان اسلام را فراهم آورد. در این زمان، اروپا به آرامی از خواب گران سده‌های میانه متأخر بیدار می‌شد و چنان‌که ابن خلدون خود اشاره کرده است، خبرهای آن در اندلس و مغرب عربی که با بخش‌هایی از مغرب زمین رویارویی داشت، به او می‌رسید. پیشتر، عبارتی از مسعودی را که

در نخستین سده‌های دوره اسلامی اشاره‌ای به آغاز «بحران» در جهان اسلام کرده بود و آن را نیز نشانه‌ای از آغاز دوره انحطاط جهان اسلام می‌دانست، آوردیم، اما التفات به این نکته اساسی ضروری است که با مقدمات نظری تاریخ‌نویسی نخستین سده‌های دوره اسلامی بحث درباره «بحران» و «انحطاط»، به عنوان مفاهیم تحول تاریخی، امکان‌پذیر نبود. نخست، ابن خلدون، در مقدمه تاریخ خود توانست نظریه‌ای منسجم از انحطاط کشورهای اسلامی عرضه کند و هم‌او، نخستین بار، پرسش‌هایی را درباره تحول تاریخی جهان اسلام مطرح کرد که پیش از آن در نوشته‌های تاریخی مطرح نشده بود، اما هم‌چنان‌که در تاریخ اندیشه دوره اسلامی، ابن خلدون پیشگامی نداشت، پس از درگذشت او نیز، تا زمانی که اروپاییان به اهمیت مقدمه پی بردند، هیچ یک از نویسندگان دوره اسلامی در جهت بسط اندیشه‌های او کوششی بامعنا انجام ندادند و با گذشت زمان، وضع کشورهای اسلامی از آن‌چه ابن خلدون به تجربه دریافته و مورد تأمل قرار داده بود، پریشان‌تر شد. ابن خلدون، با تکیه بر سنت خردگرایی فیلسوفان دوره اسلامی، بویژه ابن رشد و با عنایتی که به منطق داده‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زمان خود داشت، توانست نظریه عمومی انحطاط دوره اسلامی را تدوین کند، اما اندیشه تاریخی خردگرای ابن خلدون، به دلایلی که در جای دیگری گفته‌ایم، راه به جایی نداشت.

به اجمال می‌گوییم که در اروپا وضع متفاوت بود: به گونه‌ای که پیشتر اشاره کردیم، در نقادی افلاطون و دیگر اندیشمندان یونانی از دموکراسی آتنی عناصری از مفاهیم بحران و انحطاط وجود داشت، اگرچه تدوین این مفاهیم با مقدمات نظری آنان ممکن نبود. نخست، نویسندگان سیاسی دوره نوزایش توانستند از مجرای تحلیل آن‌چه در سده‌های میانه بر اروپا رفته بود، با بحث درباره انحطاط رُم، انحطاط را به عنوان مفهومی اساسی در تاریخ‌نویسی جدید وارد کنند. با بسط دیدگاه‌هایی نو در اندیشه سیاسی و رویکردی نو در توضیح رویدادهای تاریخی، اندیشه تاریخی نوآیینی در اروپا تأسیس شد که اگرچه خود از پی‌آمدهای تحول تاریخی اروپای جدید به شمار می‌آمد، اما همین اندیشه

تاریخی و تاریخ‌نویسی جدید به شالوده‌های استوار برای تکوین آگاهی ملی اقوامی که دولت‌های ملی خود را ایجاد می‌کردند، تبدیل شد. البته، دامنه این بحث گسترده‌تر از آن است که بتوان در این صفحات به آن پرداخت، اما این توضیح را از این حیث می‌آوریم که بگوییم، در مقایسه با جهان اسلام عربی و نیز البته در مقایسه با تحولی که اروپا در آغاز دوران جدید پیدا کرد، وضع ایران‌زمین، در قلب سرزمین‌های اسلامی - اما شاید بتوان گفت، پیوسته در بیرون آن - به واسطه شالوده استوار میراث فرهنگی و سرشت آن، گذشته تاریخی این کشور و بیشتر از آن امکان تداوم آگاهی «ملی» در دوره اسلامی، از بسیاری جهات، با وضع دیگر کشورهایی که در امپراتوری اسلامی ادغام شده بودند، تفاوت عمده‌ای داشت. در دوره‌ای که مینورسکی آن را «میان‌پرده ایرانی» نامیده است، ققنس فرهنگ و تمدن ایرانشهری، پیش از آنکه خواب عدم آن را سرگران کند، سر از خاکستر خود برداشت. در این میان‌پرده ایرانی، یا آنچه ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایرانی خوانده است، یعنی در فاصله کوتاه، اما سرشار از تجربه‌های نو و دستاوردهایی که از شکست سیطره خلافت عربی به دست آمد، دودمان‌هایی از ایرانیان، درفش استقلال و تمامیت سرزمینی ایران را بار دیگر برافراشتند، و دوره‌ای نو در تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی آغاز شد که در مقایسه با دوره ایرانشهری از آن به دوره اسلامی تعبیر کرده‌اند. یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های این دوره از تاریخ ایران‌زمین، در مقایسه با دیگر کشورهایی که به اسلام گرویدند، آن بود که به خلاف تمدن‌هایی که بر اثر سیطره اسلام، به یکباره و برای همیشه، خاموش شدند و به امپراتوری عربی پیوستند، در ایران‌زمین، مشعل فرهنگ و تمدن ایرانشهری یکسره خاموش نشد و در رویارویی با چالش دیانت اسلامی و نیز در رویارویی دوباره‌ای با فلسفه یونانی ترکیب نوآینی به وجود آمد که هائری کربن آن را «اسلام ایرانی» نامیده است. در «میان‌پرده ایرانی» نه تنها زمینه استقلال دوباره ایران‌زمین فراهم آمد، بلکه در رویارویی با اندیشه خردگرای یونانی و دیانت اسلامی، شالوده بسط اندیشه ایرانشهری در دوره اسلامی استوار شد و با این بسط جدید اندیشه ایرانشهری