

دکتر رسول الفضلی\*

## رویکردی فرهنگی به نظم سیاسی پیشامدرن و زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در ایران

چکیده:

به‌طور کلی مطالعه دولت (اعم از زمینه‌های تاریخی، فرایند تکوین و کارکردهای آن) در ایران عمدتاً تحت تأثیر جامع‌شناسی مارکسیستی بوده است. از این دیدگاه شناخت دولت و آسیب‌شناسی آن در گرو فهم عوامل اقتصادی و طبیعی است. در سال‌های اخیر رویکرد ضعیف دیگری نیز ظهور کرده که در آن به عوامل فرهنگی بها داده شده است. این مقاله با نقد و نفی توانایی نظریات مارکسیستی در تبیین زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در ایران، در پی عرضه رویکرد فرهنگی متمایزی به بحث است. نگارنده استدلال کرده است که ماهیت ایدئولوژی دولت‌ساز در نظم ماقبل مدرن بهتر از نظریات مارکسیستی تبیین‌گر زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در ایران است.

واژگان کلیدی:

نظم سیاسی پیشامدرن، نشانه‌های فرهنگی، طبقات حامل نظام مدرن، حوزه مستقل سیاست، نظم امپراتوری، نظم ملی، نظام اقتصاد سرمایه‌داری.

\* استادیار دانشکده جغرافیای دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقاله زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«رویکردی جامعه‌شناختی به تحول دولت در دنیای اسلام»، سال ۸۲، شماره ۵۹.

## مقدمه

به‌طور کلی مطالعه پدیده دولت مدرن در ایران از ابعاد مختلف زمینه‌های تاریخی، فرایند تکوین، ماهیت و کارکردها تحت تأثیر الگوی مسلط جامعه‌شناسی مارکسیستی است. در این رویکرد دولت زاینده شرایط صرفاً اقتصادی است و فرایند تکوین، ماهیت و کارکردهای آن را نیز باید در پرتو عوامل اقتصادی تحلیل کرد. هدف این نوشتار به چالش کشیدن این رویکرد مسلط، از بعد زمینه‌های تاریخی و عرضه تبیینی متمایز بر پایه عوامل فرهنگی است. بر این اساس دولت بیش از هر چیز پدیده‌ای فرهنگی است و نقطه عزیمت پیدایش خود را در شیوه نگرش ایدئولوژی و نظام ارزشی حاکم به پدیده قدرت می‌یابد. در یک بیان کلی هدف این مقاله این است که نشان دهد چگونه نظریات مارکسیستی قادر به تبیین مناسب نظم پیشاسرمایه‌داری و زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در ایران نیستند و برعکس عوامل فرهنگی تبیین مناسب‌تری ارائه می‌کنند.

## ۱- طرح مسئله

روی هم رفته دولت مدرن با نظم سیاسی جامعه سنتی پیوندی ناگسستنی دارد و در معنای کلی دولت مدرن محصول مناسبات و فعل و انفعالات بازیگران سیاسی در نظم پیشا سرمایه‌داری است. در اروپای غربی، نظم پیشاسرمایه‌داری در قالب نظام فئودالیتیه زمینه‌های عینی و نظری دولت مدرن را فراهم نمود. دو ویژگی اصلی نظام فئودالیتیه که زمینه‌های گذار به نظم جدید و شکل‌گیری دولت مدرن را تسهیل کردند عبارت بودند از عدم حضور یک قدرت متمرکز سیاسی و آزادی عمل گروه‌ها و طبقات مستقل اجتماعی در پی‌ریزی بنیان‌های نظم سیاسی جدید.

برعکس در جوامع شرقی، نظم پیشاسرمایه‌داری در قالب نظام فئودالیتیه نمودار نشد. در اینجا جامعه از آغاز شاهد حضور قدرت متمرکز سیاسی بود که به عنوان متولی امر زندگی اجتماعی، مجال برای رشد و آزادی عمل طبقات مستقل باقی نگذاشت و در نتیجه گذار به نظم جدید سرمایه‌داری با مرکزیت عمل طبقات اجتماعی حاصل نشد. در این جوامع دولت مدرن نه محصول عملکرد مستقیم طبقات اجتماعی بلکه برآیند نفوذ و تأثیرگذاری تمدن غرب است

که عمدتاً به صورت یک فرایند ناقص وارد شده است.

اکنون این سؤال مطرح است که چرا نظم پیشاسرمایه‌داری در ایران، نظام فئودالیت را در درون خود پرورش نداد و در نتیجه زمینه‌های گذار به نظم جدید سرمایه‌داری غربی در قالب نظام دولت مدرن فراهم نشد؟

به نظر ما فقدان مناسبات پیشاسرمایه‌داری در قالب نظام فئودالیت ناشی از ماهیت سنت‌گرای ایدئولوژی اسلامی در امر دولت‌سازی بود. در یک بیان کلی نظام فئودالیت در غرب پایه‌های بنیادین نظری و عملی خود را در نشانه‌های متمایز فرهنگی دین مسیحیت یافت که در تقابل با ایدئولوژی اسلامی زمینه‌های گذار به نظم جدید سرمایه‌داری را فراهم کرد. ایدئولوژی اسلامی در جهت عکس‌حواوی نشانه‌های فرهنگی بود که نظم پیشاسرمایه‌داری را در قالب نظامی معارض با نظام فئودالیت سامان داد. در اینجا اسلام مدعی ایجاد نظامی متفاوت با نظام سرمایه‌داری غربی بود و آن را در قالب نظام امت اسلامی عرضه می‌کرد.

#### ۱-۱- هدف پژوهش

هدف این پژوهش ارائه نظریه‌ای بدیل در مقابل نظریات مارکسیستی است. نظریات مارکسیستی در قالب نظریه شیوه تولید آسیایی و استبداد شرقی مارکس و انگلس عدم شکل‌گیری بستر سیاسی اجتماعی مناسب پیشاسرمایه‌داری را برای گذار به نظم جدید به عوامل اقتصادی نسبت داده‌اند. نویسنده ضمن به چالش کشیدن ضعف و ناتوانی این نظریات در تبیین مناسب بحث، مدعیات خود را با ارجاع به کتب معتبر تاریخی در قالب بحثی جامعه‌شناختی عرضه کرده است.

#### ۲-۱- محدوده زمانی پژوهش

محدوده زمانی مورد مطالعه این پژوهش از فروپاشی ساسانیان تا برآمدن سلسله قاجار است. این دوره زمانی در قیاس با دوره میانه تمدن غرب از حیث دارا بودن ویژگی‌های فرهنگی متعارض و در نتیجه پدید آوردن نظم‌های سیاسی متفاوت قابل مطالعه است.

## ۳-۱- رویکرد متمایز پژوهش

این پژوهش علاوه بر ارائه نظریه‌ای بدیل در بحث موردنظر، رویکرد مطالعاتی متمایزی در برابر گفتمان مسلط جامعه‌شناسی کلاسیک عرضه کرده است. جامعه‌شناسی کلاسیک عرصه تئوری پردازی‌های کلان، فارغ از در نظر گرفتن تفاوت‌های فرهنگی است که در آن فرهنگ تابعی از یکسان‌انگاری‌های متغیرهای عینی تلقی می‌شود. در جامعه‌شناسی کلاسیک مجموعه‌ای از متغیرهای عینی و غالباً اقتصادی در نظمی همگون در تعداد محدودی از جوامع آزمون و سپس در قالب تئوری‌های کلان به تمام جوامع تعمیم داده می‌شوند. مزید بر این، این تئوری‌ها از راهی دور و توسط نظریه‌پردازانی که عمدتاً از اتاق خود خارج نشده‌اند، ساخته و پرداخته می‌شوند. بدین سان فرهنگ که خود اصلی‌ترین متغیر در شناخت پدیده‌های اجتماعی است در پرتو ساده‌سازی‌های معرفت‌شناختی از خودنمایی واقعی باز می‌ماند و در اثر همین خطای روشی برخی از زوایای واقعی شناخت پدیده‌ها، پنهان بوده و هیچ‌گاه مکشوف نمی‌گردد.

مطالعه دولت نیز همچون سایر پدیده‌های سیاسی نتوانسته است گریبان از این خطای معرفت‌شناختی رها سازد. همه نظریات دولت مدرن در ایران در قالب نظریات جامعه‌شناسی کلاسیک مطرح شده و غالباً ماهیتی اقتصادی دارند. بر ایند عینی این امر، تقلیل عوامل فرهنگی به شاخص‌ها و عناصر اقتصادی و در نتیجه پنهان ماندن ماهیت واقعی دولت بوده است.

این پژوهش، در مقابل، روش جامعه‌شناسی تاریخی را برگزیده است. در جامعه‌شناسی تاریخی فرهنگ عرصه حضور پدیده‌های سیاسی است و بدین سان سیاست در فرهنگ‌های مختلف صورت‌های متفاوتی می‌یابد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی تاریخی در گذار از جامعه‌شناسی کلاسیک بر توانایی تئوری‌های کلان در تبیین ویژگی‌های اجتماعی جوامع مختلف خط بطلان کشیده و مدعی تبیین این پدیده‌ها در متن فرهنگی خاص است. در اینجا فرهنگ خود متغیری مستقل و تعیین‌کننده است و قابل فروکاستن به مسائل اقتصادی نیست. در این نگرش دولت، در جوامع مختلف پدیده‌ای خاص تلقی می‌شود که ریشه‌های تاریخی آن را باید در زمینه‌های فرهنگی آن جامعه جست. در قالب نظام فرهنگی نیز دولت در درجه اول حضور خود را در عرصه اجتماع مرهون نشانه‌های فرهنگی ایدئولوژی دینی حاکم بر جامعه است. در واقع ادیان با نظام معانی و نشانه‌های فرهنگی خود، ایدئولوژی‌های دولت ساز را پدید

می‌آورند و ماهیت دولت را در گذار از نظم سیاسی سنتی به نظم سیاسی جدید تعریف می‌کنند. بدین سان تنها در سایه رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و ارائه تحلیلی فرهنگ گرا، زوایای پنهان زمینه‌های تاریخی دولت مکشوف می‌شود. این شیوه تحلیل ما را به این نکته دقیق رهنمون می‌سازد که بررسی زمینه‌های تاریخی دولت در غرب تنها در پرتو شناخت ویژگی‌های ماهوی دین مسیحیت و در ایران در سایه شناخت نشانه‌های فرهنگی دین اسلام امکان‌پذیر است.

## ۲- نقد نظریه شیوه تولید آسیایی (استبداد شرقی) در تبیین مناسبات نظم پیشاسرمایه‌داری ایران

نظریه پردازان اصلی نظریه شیوه تولید آسیایی (استبداد شرقی) مارکس و انگلس بودند که ضمن تحلیل و بررسی ویژگی‌های سیاسی نظام‌های شرقی، این نظریه را برای تبیین وجه تمایز این نظام‌ها با نظام‌های غربی مناسب یافتند. در این نگرش، استبداد شرقی روینای سیاسی تصور می‌شود که شیوه تولید آسیایی به عنوان زیربنای اقتصادی، آن را بازتاب می‌بخشد. استدلال اصلی در نظریه شیوه تولید آسیایی این است که فقدان بستر سیاسی اجتماعی اقتصادی مناسب در قالب نظام فئودالیت در نظم پیشاسرمایه‌داری جوامع آسیایی، ناشی از شرایط اقتصادی و محیطی حاکم بر جامعه بوده است؛ در اینجا به جای نظام فئودالیت، نظام استبداد شرقی حاکم بود که خود گذار به نظم جدید را سد می‌کرد.

به‌طور کلی نظریه مارکس در مورد نظم پیشاسرمایه‌داری در ذیل نگرش دیالکتیکی وی از رشد و توسعه جوامع بر مبنای شیوه‌های مختلف تولید مطرح می‌شود. بر این اساس وی دو نوع الگوی متفاوت را از رشد جوامع و شیوه‌های تولید مطرح می‌کند: الگوی سرمایه‌داری غربی و الگوی شیوه تولید آسیایی. الگوی سرمایه‌داری غربی شکل مدرن نظم پیشاسرمایه‌داری فئودالی است. در نظم فئودالی به علت عدم حضور یک دولت قدرتمند و متمرکز، مالکیت زمین خصوصی بود. زمین‌ها در واحدهای ارضی مستقل در مالکیت طبقه زمیندار قدرتمندی که موتور محرکه نظم فئودالی به شمار می‌رفت، بودند. به تدریج با تجاری شدن کشاورزی طبقه مستقل بورژوازی نیز شکل گرفت. این طبقات در پیوند با هم و مستقل از نظام سیاسی

امپراتوری، زمینه‌های گذار به نظم جدید را فراهم کردند و بدین سان نظم جدید در قالب دولت مدرن ماهیتی طبقاتی و دموکراتیک یافت.

از نظر مارکس و انگلس در جوامع شرقی نظم پیشاسرمایه‌داری مبتنی بر نظام تولیدی متفاوتی بود و در اثر همین امر دولت نیز ماهیتی متفاوت یافت. مطالعه مشترک مارکس و انگلس درباره شرایط و ویژگی‌های رشد جوامع شرقی اولین بار در کتاب «نقد اقتصادی سیاسی»، شیوه تولید آسیایی نام گرفت. بن مایه اصلی نظریه آنها این است که کمبود آب در جوامع شرق، واحدهای مجزا و پراکنده روستایی را واداشت تا در بیابان‌های خشک، هرچا کمترین اثری از آب یافت می‌شد گردهم آیند و اجتماعات مستقلی را شکل دهند. افزون بر این وجود دولت متمرکزی نیز لازم بود تا کارهای عمومی و خدماتی این واحدهای کوچک را به انجام رساند. بدین ترتیب دولت عملاً مالک آب و به تبع آن مالک زمین شد. این وضعیت مهم‌ترین هسته اصلی نظام فئودالی غرب یعنی مالکیت خصوصی را زائل ساخت. فقدان مالکیت خصوصی باعث اقتدار گسترده دولت بر جامعه شد و این امر تداوم نظام استبداد سنتی را در نظم جدید نیز در پی داشت. (Marx and Engels, 1967, pp. 75-92)

مارکس همچنین دارای رویکرد منفردی به نظم پیشاسرمایه‌داری در جوامع شرقی است. وی در اینجا استبداد شرقی را حاصل جامعه کم‌آبی می‌داند که به بخش‌های کوچک مطلقاً خود بسنده‌ای تقسیم شده و ناتوانی آن نه به خاطر توانمندی حکومت (آن‌طور که در نظریه مشترکشان با انگلس مطرح کرد) بلکه در اثر ضعف خود از سرپیچی در مقابل حکومت مرکزی است. در این تحلیل جوامع مستبد شرقی متشکل از دنیا‌های کوچک بسته محلی مانند طوایف، قبایل و دهکده‌هایی تلقی می‌شوند که غالباً به دلیل وسعت زیاد کشور از یکدیگر جدا افتاده و عواملی همچون علقه‌های خونی، خودبسندگی اقتصادی به همراه سلطه خرافات سنتی و قوانین پدر سالارانه مانع از پیوند آنها با همسایگان خود شده و بالطبع تکوین طبقات اجتماعی خود آگاه را نیز سد کرده‌اند. به نظر مارکس این شرایط خود، زمینه‌ساز حضور یک دولت می‌شد و گذار به نظم جدید را در قالب یک دولت مدرن سد می‌کرد. (مارکس، ۱۳۷۷، صص ۲۷۰-۲۷۵)

بعدها ویتفولگ تلاش کرد تا نظریه شیوه تولید آسیایی را با تأکید بر نظریه خودکامگی انگلس شرح و تفصیل بیشتری دهد. وی در کتاب بحث‌انگیز خود، «استبداد شرقی»، از

نوشته‌های انگلس برای سازمان دادن به نظریه دولت آب پایه خود بهره گرفت و در آن استدلال کرد که حکومت‌های آسیایی به علت اختیاری که در نظارت و سلطه بر امور حیاتی جامعه در امر آبرسانی داشتند به قدرت مطلقه و نیرویی برتر در جامعه تبدیل شدند و همین امر مانع از شکل‌گیری نظام فئودالیت و گذار به نظم جدید شد. به نوشته ویتفولگ در نظم پیشاسرمایه‌داری که بخش عمده مناطق آسیا را سرزمین‌های کاملاً خشک پوشانده بود، حیات اقتصادی جامعه به ایجاد شبکه‌های عظیم آبرسانی و توزیع دقیق آب بستگی داشت و این مهم تنها از عهده یک تشکیلات اداری بزرگ برای سازماندهی و هماهنگ سازی خدمات آبرسانی برمی‌آمد. در شرایط عقب‌ماندگی فنی و اقتصادی تنها یک دولت مستبد و بوروکراتیک می‌توانست عهده دار این امر شود. این دولت بوروکراتیک با خدماتی که در امر آبرسانی به جامعه اعطا می‌کرد، مالکیت کلیه زمین‌ها را در اختیار می‌گرفت، براینده عینی این فرایند، فقدان مالکیت خصوصی و عدم شکل‌گیری طبقات اجتماعی مستقلی بود که گذار به نظم جدید را تسهیل نمایند. بدین سان نظم پیشاسرمایه‌داری جوامع آسیایی در سلطه دولت‌های مستبدی بود که در نقش طبقات حاکم به بهره‌کشی از جامعه می‌پرداختند. (Witfogel, 1964, pp. 40-65)

در ایران همایون کاتوزیان و پرواند آبراهامیان نظریه شیوه تولید آسیایی (استبداد شرقی) را برای تبیین نظم پیشاسرمایه‌داری به کار برده‌اند. همایون کاتوزیان در مقاله‌ای تحت عنوان «جامعه کم آب و پراکنده: الگوی تحول دراز مدت اجتماعی و اقتصادی در ایران» و همچنین کتاب «اقتصاد سیاسی» تلاش کرده است تا نظریه شیوه تولید آسیایی را برای تبیین نظم پیشاسرمایه‌داری ایران به کار برد. الگوی کاتوزیان دو مؤلفه اساسی اقتصادی و سیاسی دارد که به ترتیب «جامعه خشک و منزوی» و «استبداد ایرانی» نام دارند. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، صص ۵۸-۸۳) کاتوزیان رویکرد مشترک مارکس و انگلس و همچنین نظریه جامعه آب پایه ویتفولگ را که هر دو یک آبخور نظری دارند قادر به توصیف شرایط ایران نمی‌داند و از همین رو با توسل به رویکرد منفرد مارکس به ارائه الگویی تحت عنوان «جامعه خشک و منزوی و استبداد ایرانی» مبادرت می‌ورزد. بن مایه اصلی نظریه وی این است که در نظم پیشاسرمایه‌داری ایران، کم‌آبی، شکل‌گیری واحدهای روستایی خودمختاری را در پی داشت که مازاد هیچ یک برای ایجاد یک پایگاه قدرت فئودالی کافی نبود. اما این واحدها، با توجه به گستردگی منطقه، بر روی هم مازاد

جمعی زیادی را تولید می‌کردند که در صورت تصاحب آن به وسیله یک نیروی سازمان یافته بیرونی می‌توانست به عنوان منبع اقتصادی مورد استفاده یک قدرت استبدادی سراسری قرار گیرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۵۵) بدین‌سان، ضعف واحدهای کوچک و مستقل جامعه در برابر دولت مستبدی که مالکیت زمین و آب را در اختیار داشت، مالکیت خصوصی و در نتیجه حضور طبقات اجتماعی مستقل را که نماد اصل نظام فئودالیت و گذار به نظم جدید بودند، زائل ساخت. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۷۹)

یرواند آبراهامیان با این تحلیل جامعه‌شناختی که ایران عصر قاجار نیز در مرحله پیشاسرمایه‌داری است، در مقاله‌ای تحت عنوان «فئودالیسم اروپایی و استبداد شرقی در خاورمیانه» تلاش کرده است تا نظریه شیوه تولید آسیایی را در ایران عصر قاجار به آزمون بگذارد. وی نظریه مشترک مارکس و انگلس و همچنین نظریه آب پایه ویتفولگ را، که در آنها دیوانسالاری‌های متمرکز حکومت، کار تدارک خدمات عمومی و به‌ویژه سازمان آبیاری‌های وسیع را بر عهده دارند، بیشتر برای تحلیل وضعیت امپراتوری‌هایی مانند عثمانی و روسیه تزاری مناسب می‌داند. در نظریه آبراهامیان ایران عصر قاجار مبین شق دوم نظریه شیوه تولید آسیایی یعنی رویکرد منفرد مارکس به نظم پیشاسرمایه‌داری جوامع شرقی است. (Abrahamian, 1975, pp. 48-52) به نظر وی سلاطین قاجار، مستبدان بدون ابزار استبدادی تلقی می‌شوند که پراکندگی اجتماعی اقتصادی جامعه آنها که ناشی از کم‌آبی بود امکان اعمال سلطه استبدادی از سوی آنها را فراهم می‌ساخت. به نوشته آبراهامیان این ضعف و پراکندگی جامعه عملاً دولت را در مالکیت زمین و آب صاحب اختیار جامعه گردانید که به نوبه خود فقدان مالکیت خصوصی و طبقات مستقل اجتماعی را در پی داشت. نبود این دو عنصر اساسی مانع از شکل‌گیری بستر اجتماعی و اقتصادی مناسب در قالب نظام فئودالیت برای گذار به نظم جدید یعنی نظام دولت مدرن شد. (Abrahamian, 1975, pp. 47-49)

بدین‌سان هر دو نظریه شیوه تولید آسیایی، همایون کاتوزیان و یرواند آبراهامیان به پیروی از نظریه شیوه تولید آسیایی مارکس درباره جوامع شرقی، فقدان بستر مناسب در قالب نظام فئودالیت را برای گذار به نظم جدید به عوامل اقتصادی و محیطی نسبت می‌دهند. در هر دو نظریه استدلال می‌شود که در نظم پیشاسرمایه‌داری ایران عامل کم‌آبی زمینه ساز ایجاد



واحدهای پراکنده ضعیف اجتماعی بود و همین پراکندگی و ضعف اجتماعات، دولت را به دیوانسالاری قدرتمندی بدل می‌ساخت که با زائل ساختن مالکیت خصوصی و سرکوب طبقات مستقل اجتماعی عملاً شکل‌گیری نظام فئودالیت و گذار به نظم جدید را در قالب نظام دولت مدرن سد می‌کرد.

به نظر ما نظریه شیوه تولید آسیایی (استبداد شرقی) قادر به عرضه تبیینی مناسب از نظم پیشاسرمایه‌داری جامعه ایران نیست: نخست اینکه نظریه شیوه تولید آسیایی برای تبیین نظم پیشاسرمایه‌داری ایران به لحاظ درون منطقی با چالش‌های عمده نظری و تاریخی مواجه است. به عبارت دیگر، گزاره‌های کلی مارکس و انگلس و سپس ویتفولگ درباره جوامع آسیایی در ایران کاملاً صدق نمی‌کند: اولاً شواهد معتبری مبنی بر کنترل یا فراهم سازی یا تقسیم آب توسط دولت در ایران وجود ندارد. شواهد تاریخی حاکی از این است که امر تأمین آب در روستاهای ایران از طریق بنه یا کمون روستایی تأمین می‌شده است. در واقع کمون‌های روستایی به صورتی خاص موجودیت و عملکرد بادوام روستایی ایران را به عنوان واحد مستقل زندگی تضمین می‌کردند و بدین ترتیب برخلاف سایر جوامع شرقی، کشاورزی و جماعت دهقانی ایران برای تأمین و تنظیم آب و یا هر چیز دیگر به دولت یا انواع کارگزاران دیگر وابسته نبوده است. (ولی، ۱۳۸۰، ص ۶۵) ثانیاً شواهد چندانی در دست نیست که نشان دهد دولت بر منابع و تولیدات کشاورزی اعمال مدیریت می‌کرده است. این گزاره کلی مارکس و انگلس که جوامع منزوی و پراکنده مشرق زمین تحت نظارت دستگامی بودند که اداره امور عمومی را در اختیار داشتند، عمدتاً برگرفته از اطلاعات ناقص و کلی آنها از گزارش‌های دولت انگلیس در عصر استعمار و همچنین گزارش‌های ناقص روزنامه‌هایی بوده است که وضعیت جوامع آسیایی را به تصویر می‌کشیدند. (سوداگر، ۱۳۵۹، ص ۴۸) شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در ایران، جوامع روستایی به عنوان واحدهای خودگردان و مستقل متولی کارهای عمومی خود نیز بوده‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۸۰، صص ۲۲۰-۲۲۵؛ باستانی پاریزی، ۱۳۶۷، صص ۱۷۵-۱۸۰) ثالثاً وجود یک دیوانسالاری بزرگ و گسترده آن‌چنان که در نظریه مارکس و انگلس به آن اشاره شد، یک ویژگی ضروری استبداد ایرانی در طول تاریخ نبوده است. شاید همین ویژگی برخی از کشورهای آسیایی مثل ایران، مارکس را واداشت تا به تبیین دوم نظریه شیوه تولید آسیایی متوسل شود. در آنجا مارکس استدلال کرد که

در این کشورها دیوان‌سالاری متمرکز دولتی، نهادی خودگردان و تعیین‌کننده نیست بلکه در عوض به جوامع منزوی و پراکنده وابسته است. با این وجود، کاربرد این شق نظریه نیز برای تبیین ماهیت نظم سیاسی پیشاسرمایه‌داری ایران قابل توجه نیست چراکه در اینجا دولت به لحاظ فرهنگی از ساخت قدرتمندی برخوردار بود. رابعاً شواهد نشان می‌دهد که امر احداث و تعمیر قنوات آن چنان که در این نظریه آمده است بر عهده روستاییان بوده است نه دولت. پیکولوسکایا و پطروشفسکی و سایر نویسندگان کتاب «تاریخ ایران»، این گزاره کلی را با نقل مشاهدات شاردن از وضعیت نظام آبیاری در دوره میانه تأیید می‌کنند. به نوشته آنها جهانگردان قرون هفدهم از کارهای بزرگی که در این عصر در زمینه آبیاری توسط روستاییان به عمل آمده بود اظهار تعجب می‌کردند. «... چهار نوع آبیاری در ایران دوره میانه وجود داشت: نهرهای کوهستانی، نهرهای متفرع از رودخانه و کاریزها و چاه‌ها. شاردن می‌گوید هیچ قومی در جهان وجود ندارد که مانند روستاییان ایرانی با چنین مهارتی نقب بزنند و مجاری آبیاری تحت‌الارضی احداث کنند». (پیکولوسکایا، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵) به گفته این نویسندگان آبیاری توسط چاه‌ها و کاریزها که توسط خود مردم حفر می‌شد مجانی بود و تنها در ازای آبیاری مزارع و بستان‌ها به وسیله جوی‌ها و ترعه‌های متفرع از رودخانه‌ها، دولت به ازاء هر جریب، ۲۰ سو (اندکی بیش از یک عباسی) در سال اخذ می‌کرد. (پیکولوسکایا، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵) این گزارش مستند که به تأیید جهانگرد تیزیینی همچون شاردن نیز رسیده است نشان می‌دهد که گزاره کلی مارکس و انگلس در مورد یک ساخت دیوان‌سالاری گسترده و متولی امور آب در ایران صادق نیست.

در آخر اینکه حتی آنجا که آبراهامیان و کاتوزیان با گریز از نقایص شق اول نظریه، به تبیین دوم یعنی وجود جوامع منزوی پراکنده در کنار یک دستگاه متمرکز دولتی از نقایص نظریه آب پایه مارکس و انگلس گریز می‌زنند، تحلیل‌های آنها با چالش جدی‌تری مواجه می‌شود. هم کاتوزیان و هم آبراهامیان در این تبیین، دولت را چونان نیروی خارجی و بدون شالوده‌ای در ساختار روابط اجتماعی در جامعه ایران می‌بینند که به صورت دستگاه متمرکزی از خارج بر ساختار اجتماعی جامعه کشاورزی که شامل جوامع منزوی و پراکنده است بار می‌شود. چنانکه عباس ولی نیز در کتاب ارزشمند خود «ایران پیش از سرمایه‌داری» اشاره می‌کند، در نظریات این دو، جامعه فاقد روابط و ساختارهای سیاسی درونی در نظر گرفته می‌شود و دولت پدیده‌ای

است که از بیرون چنین ساختارهایی متولد شده است. به نوشته ولی، نظریه کاتوزیان و آبراهامیان درباره استبداد ایران در نظم پیشاسرمایه‌داری و همچنین تأکید آنها بر روستاهای خودکفا که هر دو باز تولیدی از تفسیرهای مارکس درباره ساختارهای سیاسی و ارضی مشرق زمین هستند، خطاهای تئوریک نظریات مارکس را تماماً به ارث برده است. (ولی، صص ۸۲-۸۵) در نظریه آب پایه، حضور دولت قوی، توجیهی بنیادی داشت چرا که با فراهم نمودن امکانات آبرسانی به ساخت قدرتمندی تبدیل می‌شد. اما در اینجا اجتماعات منزوی و پراکنده به دولت وابسته نیستند بلکه دولت به آنها وابسته است و اینکه دولت چگونه بر ساختار اجتماعی بار شده است، مبنای منطقی نمی‌یابد.

نظریه شیوه تولید آسیایی از منظر برون منطقی نیز قادر به تبیین درست نظم پیشاسرمایه‌داری در ایران نیست. نظریه پردازان شیوه تولید آسیایی در ایران صرفاً نظریات مارکس و انگلس درباره ماهیت نظم پیشاسرمایه‌داری در کشورهای آسیایی را در قالب گزاره‌های کلی با وضعیت سیاسی اجتماعی ایران انطباق داده‌اند؛ از همین رو این کلی نگری مانع از در نظر گرفتن عوامل و متغیرهای مهمی همچون تحولات تاریخی و تأثیرگذاری عوامل فرهنگی بر ماهیت نظم پیشاسرمایه‌داری بوده است. مطالعه ساختار سیاسی اجتماعی ایران پس از فروپاشی ساسانیان و حضور اسلام در جامعه نشان می‌دهد که تبیین ماهیت دولت در دوره پس از اسلام بدون در نظر گرفتن تأثیرات دین اسلام بر بستر سیاسی اجتماعی شکل‌گیری دولت در نظم پیشاسرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست. نظریه شیوه تولید آسیایی بدون در نظر گرفتن این تحول تاریخی مهم و به تاسی از گزاره‌های کلی موجود در نظریات مارکس و انگلس، تاریخ سیاسی ایران را از حیث مطالعه روابط دولت و جامعه تاریخی همگون و یکپارچه می‌انگارده که صرفاً تحت تأثیر عوامل اقتصادی شکل گرفته است. براینده عینی این کلی نگری فروکاستن عوامل تاریخی و فرهنگی به عوامل اقتصادی است. در این مقاله تلاش می‌کنیم تا تعیین کنندگی عوامل فرهنگی را در بررسی نظم پیشاسرمایه‌داری به عنوان زمینه تاریخی شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، نشان دهیم. در واقع استدلال اصلی ما این است که عدم شکل‌گیری نظام فتو‌الدیته غربی برای گذار به نظم جدید سرمایه‌داری و شکل‌گیری دولت مدرن نه ناشی از عوامل اقتصادی بلکه برخاسته از نشانه‌های فرهنگی ایدئولوژی اسلامی بود. اسلام برخلاف مسیحیت نظامی

سیاسی اجتماعی را منعکس می‌کرد که ویژگی‌های ماهوی نظام فئودالیت و گذار به نظم سرمایه‌داری را در قالب دولت مدرن غربی برنمی‌تابید بلکه با نشانه‌های فرهنگی خود مدعی ایجاد نظامی متفاوت با دنیای غرب بود که در قالب نظام «امت اسلامی» جلوه‌گر می‌شد. (بدیع، ۱۳۷۶، ص ۷۴)

### ۳- رویکرد فرهنگی در بررسی زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در ایران

برخلاف نظریه شیوه تولید آسیایی که فقدان شکل‌گیری نظام فئودالیت و در نتیجه عدم گذار به نظم سرمایه‌داری غربی را به عوامل اقتصادی و محیطی نسبت می‌داد، از نظر ما بررسی این زمینه‌های تاریخی را با توجه به نظام فرهنگی حاکم بر جامعه و در هسته اصلی آن با امعان نظر به ماهیت ایدئولوژی دولت ساز اسلامی که نظامی معارض با نظام فئودالیت غربی را سامان داد بهتر می‌توان تبیین نمود.

### ۳-۱- درآمدی نظری بر بحث: ایدئولوژی‌های دینی و گذار به نظم جدید

به‌طور کلی مهم‌ترین عنصر فرم‌اسیون سیاسی - اجتماعی ماقبل مدرن که ساخت نظام سیاسی را بیش از دیگر عوامل متأثر می‌سازد، دین است. در نظم ماقبل مدرن همه جوامع، دین علاوه بر آنکه رفتار اجتماعی افراد رادر جامعه سامان می‌دهد خود تنظیم‌کننده کلی نظام سیاسی نیز می‌باشد. ادیان اصولاً در جوامع مختلف دارای خصوصیات فرهنگی و متفاوتی‌اند و از همین منظر در نقش ایدئولوژی سیاسی حاکم بر روابط دولت و جامعه نقشی بنیادی در متحول کردن و یا پاس داشتن نظم سنتی جامعه دارند. مراد از خصوصیات فرهنگی، نشانه‌ها و نظام معانی موجود در ماهیت دین است که جهت‌گیری کلی آن را نسبت به مقوله تجدد و نظم جدید تعیین می‌کنند. این نشانه‌ها و نظام معانی موجود در ادیان، خود را در سه عرصه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نمودار می‌سازند.

از جنبه سیاسی ادیان پیام آور دو نوع سیاست هستند که هرکدام نظم سیاسی متفاوتی را می‌آفرینند: سیاست به مثابه حوزه‌ای مستقل و سیاست به مثابه پدیده‌ای استعلایی. در ادیان تجددگرا، سیاست به مثابه حوزه‌ای مستقل از نظم استعلایی، نظم جدید را با هدف به کمال

رساندن نظم زمینی بر بستر فرهنگی مناسبی که دین فراهم کرده است، می‌آفرینند. برعکس در ادیان سنت‌گرا سیاست نه پدیده‌ای زمینی بلکه استعلایی و آسمانی محسوب می‌شود. در اینجا هدف سیاست بنا کردن شهری خدایی بر روی زمین است که سنن اصیل گذشتگان را به عنوان مقریان درگاه الهی احیا کند. در این شهر خدایی تحول نیز مفهومی استعلایی دارد و مراد از آن حرکت به سمت جامعه آرمان‌گرایانه و کمال مطلوبی است که در گذشته موجود بوده است. در ادیان سنت‌گرا نظم زمینی پدیده‌ای ثانوی است که باید در قالب نظم استعلایی معنا یابد.

به لحاظ اقتصادی نیز نشانه‌ها و نظام معانی موجود در ادیان دو نوع نظام اقتصادی متفاوت را می‌آفرینند که خود منعکس‌کننده جهت‌گیری کلی ادیان به نظم جدید است. بر این اساس در ادیان تجددگرا، به واسطه تمایز از پیش فراهم شده سیاست از مذهب، اقتصاد نیز حوزه مستقلی می‌یابد. در اینجا فرد بر اساس منافع فردی و گزینه تملک بر دارایی‌ها عمل می‌کند و چون فعالیت اقتصادی بر اساس آموزه‌های مذهبی نیز تشویق می‌شود، افراد و گروه‌ها بستر اقتصادی مناسبی برای گذار به نظم جدید فراهم می‌کنند. برعکس، در ادیان سنت‌گرا اقتصاد مقوله‌ای مجزا از اندیشه و عمل دینی تلقی نمی‌شود بلکه ابزاری در جهت بازتولید وحدت و همبستگی‌های دینی است. در اینجا، اقتصاد به نهاد یا گروه خاصی محول نمی‌شود چرا که افراد مالک حقیقی نیستند و تنها خداوند مالک کل خلقت و زمین است. افراد و گروه‌ها فعالیت اقتصادی را نه با نگرش به حداکثر رساندن سود در حکم مؤمن برگزیده بلکه با نیت امرار معاش و فنا شدن در مالک حقیقی یعنی خداوند انجام می‌دهند. بدین سان در این نگرش که اقتصاد نیز در پرتو ایمان مذهبی معنا می‌یابد بستر اقتصادی رقابت‌آمیزی که پدید آورنده طبقات حامل مدرن و گذار به نظم جدید باشد شکل نمی‌گیرد.

از لحاظ اجتماعی، طبقات معینی نقش گروه‌های حامل ادیان را ایفا می‌کنند و ماهیت و نقش این گروه‌ها تعیین‌کننده جهت‌گیری کلی ادیان به مقوله تجدد است. به نوشته وبر ادیانی که گروه‌های حامل آنها انگیزه‌های اقتصادی و دین‌مدارانه داشته‌اند، طبقات مدرنی را که مایل به گذار به نظم جدید بوده‌اند پرورش داده‌اند و بدین سان در پرتو انگیزه‌های اقتصادی این طبقات، نظم جدید در قالب دولت مدرن شکل گرفت. برعکس، در ادیانی که گروه‌های حامل آنها دارای انگیزه‌های اقتصادی و دنیامدارانه نبوده‌اند، طبقات مدرن مجال رشد

نیافته‌اند. (Weber, 1965, p. 85) در اینجا گروه‌های حامل عمدتاً نقش محافظان و نگهبانان نظم سنتی را بر عهده دارند.

بدین سان ادیان به عنوان مهم‌ترین عنصر قوام بخش نظم پیشاسرمایه‌داری دارای نظام معانی و نشانه‌های فرهنگی متفاوتی هستند که قادرند از جنبه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بستر شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری مدرن را متأثر سازند. در جوامعی که دین ماهیت تجددگرایی دارد، طبقات اجتماعی مدرن که محصول حوزه مستقل اقتصادی هستند، سیاست را که پدیده‌ای زمینی محسوب می‌شود متحول کرده و نظم سیاسی جدید را در قالب دولت مدرن شکل می‌دهند. برعکس، در جوامعی که دین ماهیتاً سنت‌گراست، سیاست پدیده‌ای زمینی نیست بلکه منعکس‌کننده نظامی استعلایی است. این نظم استعلایی که در نقش شهر خدایی بر روی زمین استقرار می‌یابد تحت حاکمیت ذات باریتعالی است. در اینجا کمال مطلوب نه‌گذار به نظم جدید در قالب یک نظام سیاسی زمینی بلکه نگهبانی و حفاظت از شهر خدایی و اصول مقرر شده برای آن است.

### ۲-۳- نشانه‌های فرهنگی دین مسیحیت و گذار به نظم جدید: یک الگوی مقایسه‌ای

تحلیل فرهنگی یک نظام سیاسی طبعاً به معنای آشکار ساختن وجوه خاص آن نظام است، اما مانع از مقایسه ویژگی‌های فرهنگی نظام‌های سیاسی و در نهایت آنچه که باعث نزدیکی یا تضاد آنها می‌شود نیست. مطالعه نقش سازنده نشانه‌های فرهنگی دین مسیحیت در ایجاد بستر سیاسی اجتماعی مناسب برای گذار جامعه به نظم جدید و شکل‌گیری نظام دولت مدرن، کار ما را در تحلیل ویژگی‌های ماهوی دین اسلام که در جهت عکس نظم پیشاسرمایه‌داری جامعه ایران را در نظامی متفاوت با نظم فئودالیت‌ه سامان داد، تسهیل می‌کند.

به‌طورکلی از نظر ما نشانه‌های فرهنگی دین مسیحیت نسبت به سایر عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، مهم‌ترین نقش را در گذار نظم پیشاسرمایه‌داری جامعه غرب به نظم سیاسی جدید در قالب دولت مدرن ایفا کرده‌اند. نقش این نشانه‌های فرهنگی را در سه عرصه سیاسی یعنی ابداع حوزه مستقل سیاست، اقتصادی یعنی شکل‌گیری نظام اقتصاد سرمایه‌داری و اجتماعی یعنی پیدایش طبقات حاصل نظام مدرن مطالعه می‌کنیم.

### ۳-۲-۱- ابداع حوزه مستقل سیاست

نخستین نشانه فرهنگی موجود در دین مسیحیت انفکاک نهادی دو حوزه دین و سیاست است که ابداع حوزه مستقل را برای سیاست به رسمیت می‌شناسد. (بدیع، ۱۳۸۰، ص ۹۵) ابداع حوزه مستقل سیاست از چند جهت زمینه‌های گذار به نظم جدید را تسهیل نمود: نخست اینکه به برکت این امر مفهومی کاملاً عمودی از قدرت سلسله مراتبی چهره نمود که به نوبه خود زمینه‌های ایجاد یک الگوی دولتی را در بر داشت. در واقع استقلال سیاست از حوزه مذهب به وضوح به ساخت واحدهای سرزمینی مستقلی که در آنها پادشاه خواهان حاکمیت مستقل بود، کمک کرد. در ادامه، همین واحدهای ارضی مستقل بودند که مستقل از کلیسا، نهاد دولت - ملت را بر پایه هویت غیردینی بینان نهادند. این وضعیت با آنچه سلاطین اسلامی به‌ویژه در ایران در راستای وفاداری به خلیفه انجام می‌دادند، تفاوت چشمگیری داشت (ادامه بحث). قدرت سلسله مراتبی کلیسا و پادشاه همچنین زمینه‌های نهادیافتگی سازمانی دولت در حال تولد را فراهم کرد. بر این اساس در درون کلیسای مسیحی به تدریج نقوش سازمانی پدیدار شد که دولت در حال تولد توانست نظریه حاکمیت و سازماندهی کشوری، قضایی و مالی خود را از آن الهام بگیرد. در واقع رقابت این دو نهاد زمینه‌ساز فعال‌تر شدن دستگاه دیوانی متمرکز پادشاه شد که در خارج از حوزه کلیسا قادر بود کارکردهای سیاسی دنیوی خود را ادامه دهد. (بدیع، ۱۳۸۰، صص ۱۹-۲۲)

دومین پیامد عینی تمایزگذاری دو حوزه دنیوی و معنوی، استقلال حوزه عمومی بود که فارغ از دخالت‌های گسترده کلیسا تولد دولت را رقم زد. حوزه عمومی سیاسی عرصه رقابت گروه‌ها و طبقات نظیر اصناف و تجار برای تنظیم حوزه سیاست بود. به نوشته جان فرانکو پوچی تکوین زمینه‌های تاریخی دولت مدرن در غرب حاصل رقابت گروه تجار و اصناف با حاکمان زمیندار در حوزه عمومی بود. در واقع به برکت وجود استقلال حوزه عمومی «اشتندها» یا اصناف توانستند با سوق دادن عرصه رقابت اقتصادی و سیاسی به شهرها زمینه‌های نهادیافتگی، قانونمندی و تکوین هویت ملی را فراهم آورند. (پوچی، ۱۳۷۷، صص ۶۹-۱۰۱) استقلال حوزه عمومی زمینه‌ساز انتقال مرکز ثقل سیاست از روستا به شهر و در نتیجه تکوین اولین پایه‌های نهادی دولت مدرن در آنجا بود. رونق یافتن تجارت، تحرک و پویایی فزاینده و به دنبال آن وجوب نظام امنیتی متمرکز، نهادی‌نگی نظام امنیتی بر پایه قوانین مکتوب، اعطای امتیازات

خاص به شهروندان و در نتیجه تکوین اولین شکل خود آگاهی جمعی و ملی، ظهور هویت سیاسی و اجتماعی شهرنشینان، پیدایش مشورهای شهری با تکیه بر اسناد قانونی و ایجاد فضایی ممتاز و مصون از قواعد تشریفاتی و عرفی نظام فئودالی همه به عنوان پیش زمینه‌های نظم جدید محصول استقلال حوزه عمومی و فعالیت طبقات و گروه‌های مستقل شهری بودند. سومین پیامد استقلال حوزه سیاست نهادمندی حوزه حقوقی بود. مسیحیت با دنیوی کردن حوزه سیاست به نظام حقوقی نیز مبنایی دنیوی بخشید. به واسطه این امر نظام حقوقی نهادینه و مبتنی بر عقلانیت بشری استقرار یافت که دولت در ادامه به برکت حضور آن با رهایی از مبدأ الهی، ماخذی قراردادی یافت. (پوجی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۵)

در نهایت ابداع حوزه مستقل سیاست که پایانی بر کارکرد مذهب در امر دولت سازی بود، حضور ایدئولوژی بدیل یعنی ناسیونالیسم را ضروری ساخت. در نظام‌هایی که حوزه مستقل سیاست به رسمیت شناخته نشد، ناسیونالیسم به ایدئولوژی بدیل مذهب بدل نشد بلکه مذهب همچنان در کنار آن کارکرد خود را حفظ کرد و بدین سان ناسیونالیسم وجهه‌ای مذهبی یافت.

### ۳-۲- توسعه نظام اقتصادی سرمایه‌داری

تمایز دو حوزه سیاست و مذهب در فرهنگ مسیحیت، استقلال حوزه اقتصاد و در نتیجه شکل‌گیری یک مقوله اقتصادی مستقل را نیز باعث شد. این حوزه مستقل اقتصادی نه تنها بستر اجتماعی شکل‌گیری دولت مدرن را از طریق استقلال بخشیدن به طبقه بورژوازی به عنوان تنها حامل نظام سیاسی مدرن بارور کرد بلکه عقلانیت اقتصادی را در قالب نظام سرمایه‌داری به هسته اصلی رشد و تکوین آن بدل نمود.

به نوشته دومان استقلال حوزه اقتصادی محصول عینی تفکیک نهاد مذهب و سیاست بود. در اثر این فرایند، ذهن اقتصادی افراد از قیود مذهبی رها شد و این نقطه عزیمتی بود برای ایجاد یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری. (بدیع، ۱۳۷۶، ص ۹۷) ماکس وبر در ادامه، انگیزه‌های اقتصادی تکامل این حوزه اقتصادی مستقل را نیز به نشانه‌ای فرهنگی دین مسیحیت ارتباط می‌دهد. به نوشته وی مذهب پروتستان، عنصری مذهبی وارد زندگی اقتصادی فرد مؤمن نمود که جمع‌آوری ثروت را نه عملی غیراخلاقی بلکه وظیفه‌ای مذهبی قلمداد می‌نمود. بدین ترتیب



پیدایش اندیشه عقلانی در اقتصاد به منزله وظیفه‌ای مذهبی از پروتستانتیزم برخاست. در نظر وی کالوینیسیم که سرچشمه اصلی روح سرمایه‌داری است، فعالیت شدید اقتصادی و زهد و ریاضت کثی این جهانی را مهم‌ترین نشانه مؤمن برگزیده معرفی کرد و این چنین، کار و فعالیت اقتصادی رمز دستیابی به رستگاری آن جهانی نیز تلقی شد. (Weber, 1958, p. 35) حوزه مستقل اقتصادی و انگیزه‌های سرمایه‌دارانه، شکل‌گیری طبقه اقتصادی مستقلی را در پی داشت که مستقلاً در برابر نظام سیاسی حاکم، نظم فتودالیت را درهم شکست و نظم جدید را مبتنی بر خواسته‌های سرمایه‌دارانه خود شکل داد.

### ۳-۲-۳- طبقات حامل نظام مدرن

نشانه‌های فرهنگی دین مسیحیت از این حیث که طبقه حامل نظام مدرن یعنی بورژوازی را بارور کردند، تأمین‌کننده ریشه‌های اجتماعی دولت مدرن بودند. وبر در گونه‌شناسی خود از مذاهب مختلف، پیشه‌وران سیار و طبقه متوسط شهری را گروه‌های حامل مذهب مسیحیت می‌داند. به نوشته وی این گروه‌ها برخلاف جنگاوران (گروه حامل مذهب اسلام)، روشنفکران روحانی (گروه حامل مذهب هندو)، بوروکرات‌ها و اشرافیت فتودال (گروه حامل مذهب کنفوسیوس) و دهقانان (گروه حامل مذهب زرتشت) دارای تمایلات عقلانیت عملی بودند. در اینجا حرفه پیشه‌وران و بازرگانان مستلزم محاسبه اقتصادی و اداره عقلانی زندگی بود و همین امر آنها را به سمت زندگی سرمایه‌داری سوق می‌داد. (Weber, 1965, p. 85) در ادامه آنچه نظام فتودالیت را در هم شکست و زمینه‌های گذار به نظم جدید را فراهم ساخت، همین انگیزه‌های سرمایه‌دارانه گروه‌های شهری بود که اکنون در نقش طبقه بورژوازی پیام آور نظام دولت مدرن بودند.

### ۳-۳- نشانه‌های فرهنگی اسلام: نظم آسمانی و امت محور

چنانکه اشاره شد زمینه‌های گذار به نظم سرمایه‌داری و مدرن در قالب سه وجه سیاسی یعنی ماهیت قدرت، اقتصادی یعنی شکل‌گیری نظام اقتصادی سرمایه‌داری و اجتماعی یعنی حضور طبقات حامل نظام مدرن قابل بحث است. تعیین‌کنندگی هریک از این سه وجه، به

ساخت فرهنگی و در هسته اصلی آن، ایدئولوژی دینی حاکم بر جامعه بستگی دارد. اسلام حاوی چه رمزگان خاص فرهنگی است؟

### ۱-۳-۳- ماهیت قدرت

در اسلام قدرت پدیده‌ای استعلائی است و در پرتو اقتدار خداوند باریتعالی معنا می‌یابد. خداوند اقتدار خود را به حاکم دنیوی و یا معنوی واگذار نکرده و خود به تنهایی حق رهبری و فرمان راندن دارد. بنابراین زندگی اجتماعی (سیاست و اقتصاد) در هیأتی منسجم و مرکب، عرصه حضور خدا و پذیرای بندگان حق شناس است. این نشانه فرهنگی اسلام بارها در قرآن تکرار شده است که از آن جمله‌اند: *والله ملک السموات والارض والله علی کل شیء قدیر* (۱۸۹:۳). پروردگار توانا بر هر امر و هر چیز صاحب مالک آسمان‌ها و زمین‌هاست. *قل اللهم مالک الملک تعطی الملک من تشاء وتنزع مامن تشاء* (۳۲۶). اوست که تعیین می‌کند پادشاهی به چه کسی تعلق می‌گیرد و از چه کسی ستانده می‌شود.

از منظر جامعه شناختی این نشانه فرهنگی از چند جهت نظم سیاسی را متأثر می‌سازد: ۱- در اسلام قدرت سیاسی پدیده‌ای دنیوی نیست بلکه نظم سیاسی بر اساس قواعد الهی تنظیم شده و حاکم صرفاً مجری فرامین خداست. ۲- در اسلام، سیاست پدیده‌ای مجزا از زندگی عبادی و معنوی نیست بلکه قدرت سیاسی و تشکیل حکومت در راستای زندگی معنوی است. ۳- در اسلام سیاست از طرف خداوند در اختیار انسان‌ها قرار گرفته تا بر اساس وکالت الهی سازمان یابد. ۴- در اسلام نظم سیاسی نظام هنجاری خود را بر پایه حقوق الهی تنظیم می‌کند و هیچ قاعده‌ی مشروعی جزء وحی وجود ندارد. ۵- در اسلام نظم سیاسی ماخذی الهی دارد و حاکمیت به نام تفوق قوانین الهی بر اعضای امت اعمال می‌شود.

بر پیداست که این تبعات ماهیت قدرت سیاسی در اسلام، گذار به نظم سیاسی جدید را که در آن حکومت ماهیتی بشری می‌یابد برنمی‌تابد. در اسلام برخلاف مسیحیت، هیچ‌گونه موجودیت مستقل و رسمی فارغ از حوزه ماوراء متصور نیست که نظم سیاسی، بر پایه آن مستقل از مذهب و کارکردهای الهی سامان یابد. خداوند در قالب وحی چارچوب‌های عینی نظم سیاسی را مهیا ساخته و حاکم صرفاً در پی تفسیر و اجرای آنهاست. بنابراین هرگونه تلاشی

از جانب انسان‌ها برای برقرار ساختن نظم سیاسی جایز نیست.

### ۲-۳-۳- نظام اقتصادی سرمایه‌داری

اسلام از حیث دارا بودن نشانه‌های فرهنگی خاص که اخلاق اقتصادی آن را موجب شده است با نظام اقتصاد سرمایه‌داری سازگار نیست. چنانکه اشاره شد نظام اقتصاد سرمایه‌داری بیش از هر چیز محصول رهایی ذهن افراد و طبقات حامل نظام مدرن از قیود مذهبی و در نتیجه شکل‌گیری یک حوزه اقتصادی مستقل است. در اسلام به برکت ماهیت استعلایی قدرت، اقتصاد حوزه مستقلی نیست و عملاً نیز حوزه اقتصادی مستقلی شکل نمی‌گیرد. بر این اساس در اسلام هیچ مالکیت حقوقی مستقلی، فارغ از قدرت خداوند وجود ندارد و این خود حاوی برنامه کلی اقتصادی در راستای اهداف عدالتخواهانه خداوند در جامعه است. «سید قطب» اندیشمند مصری در این زمینه می‌نویسد: «اولین قانونی که اسلام به موازات حق مالکیت فردی مقنن می‌دارد این است که تملک فرد در این مال از طرف خداوند مقرر شده است و این تملک به وسیله او بیشتر به یک وظیفه مذهبی می‌ماند». (سید قطب، ص ۳۲۴) آیت‌الله طالقانی نیز در مورد اساس مالکیت در اسلام می‌نویسد: «در اسلام، مالکیت، نسبی و محدود است، چون معنای مالکیت، اختیار و قدرت در تصرف است... و تصرف کامل و نافذ فقط برای خداوند است، قدرت و اختیار انسان محدود است .... و نمی‌تواند خود را مالک مطلق و تام‌الاختیار بداند». (طالقانی، صص ۱۲۳-۱۲۴) در واقع عدم به رسمیت شناخته شدن مالکیت مطلق فرد اصلی‌ترین هسته اصلی نظام فئودالیت غرب یعنی مالکیت خصوصی زمین را زائل ساخت. در ادامه نشان می‌دهیم که چگونه به برکت حضور همین نشانه فرهنگی، نظام اقطاع داری جایگزین نظام فئودالی شد. (ادامه بحث)

از جنبه‌های دیگر نیز نشانه‌های فرهنگی دین اسلام در پرورش یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری معارض با مسیحیت است. در مسیحیت تلاش و ثروت اندوزی و در نتیجه دنیاپرستی نشانه رستگاری فرد در آخرت است و همین امر زمینه ساز یک اقتصاد سرمایه‌داری شد، برعکس در اسلام دنیا فانی و زودگذر است و رستگاری در پرتو زندگی آخرت حاصل می‌شود.

## ۳-۳-۳- طبقات حامل نظام مدرن

نشانه‌های فرهنگی اسلام از دو جهت در نظم پیشاسرمایه‌داری پیدایش طبقات حامل نظام مدرن را آن‌چنان که در نظام فتودالیت غرب زمینه‌های گذار به نظم جدید را فراهم کردند برنمی‌تابیدند. نخست چنانکه وبر اشاره دارد در اسلام گروه حامل مذهب جنگاوران نظامی بودند که نه مانند پیشه‌وران و بازرگانان غرب در پی ثروت اندوزی و پی‌ریزی یک نظام سرمایه‌دارانه بلکه برقرار ساختن یک امت اسلامی را در نظر داشتند. (Weber, 1965, p. 82) در نظر آنها ثروت‌اندوزی اقتصادی در دنیای فانی و زودگذر ارزش تلاش نداشت و همه چیز می‌بایست در خدمت گسترش امپراتوری اسلامی قرار می‌گرفت. این فقدان انگیزه‌های اقتصادی، شکل‌گیری یک حوزه مستقل اقتصادی را که طبقات حامل نظام مدرن را پرورش دهد زائل ساخت. دوم اینکه در اسلام به برکت ماهیت استعلایی قدرت انفکاک‌ی نهادی بین دین و سیاست ایجاد نشد، در نتیجه ایجاد یک حوزه عمومی که گروه‌ها و طبقات مختلف برای کسب قدرت سیاسی و خلق یک نظام سیاسی جدید مبارزه کنند، محلی از اعراب نداشت. بر این اساس پیامبر، امام، خلیفه و سلطان به نمایندگی از قدرت لایزال الهی حکومت می‌کردند و قدرت تثبیت شده آنها نیازمند جرح و تعدیل و مبارزه سیاسی گروه‌ها نبود. برپایه همین نشانه‌های فرهنگی، در سراسر امپراتوری اسلامی گروه‌ها و طبقات مستقل اجتماعی که نظم سیاسی موجود را به چالش بکشند پدیدار نشدند و حکومت به نمایندگی از ذات باریتعالی، حاکمیت مستقل و تثبیت شده‌ای داشت. (ادامه بحث)

## ۳-۴- اسلام و نظم پیشاسرمایه‌داری ایران

اکنون که چارچوب نظری بحث مشخص شده است، سؤال اصلی پژوهش را به این صورت مطرح می‌کنیم که ایدئولوژی اسلامی در ساخت سیاسی، اجتماعی ماقبل مدرن ایران چه نظمی را سامان داد که در تعارض با نظام فتودالیت غرب زمینه‌های گذار به نظم سرمایه‌داری و در نتیجه شکل‌گیری دولت مدرن را برنمی‌تابید؟ در ادامه مقاله تلاش می‌کنیم پاسخ این سؤال را در قالب بحث جامعه‌شناختی عرضه کنیم. این بحث علاوه بر اینکه رویکرد جدیدی به مسئله دارد، ناتوانی نظریات مارکسیستی را نیز در ارائه تبیینی مناسب از مسئله مورد نظر به وضوح نشان

می‌دهد.

دوره تاریخی چند صد ساله‌ای را که با فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان آغاز و به فراهم آمدن زمینه‌های فرمانروایی قاجار ختم می‌شود، می‌توان در قیاس با دوران جدید تاریخ ایران و دوره باستان آن، سده‌های میانی تاریخ ایران نامید؛ دوره‌ای که با پایان یافتن آن دوران قدیم ایران نیز به پایان می‌رسد بی‌آنکه دوران جدید این کشور آغاز شده باشد. این دوره از این جهت که سازه‌های سیاسی، اجتماعی شکل‌گیری نظم سیاسی ماقبل مدرن ایران را در درون خود پرورش داد، با دوران قرون وسطی اروپا که همین کارکرد را در شکل‌گیری فرایند دولت مدرن به انجام رساند، به لحاظ زمانی قابل قیاس است، بی‌آنکه ویژگی‌ها و هنجارهای سیاسی، اجتماعی یکسانی بر آنها حاکم باشد. جامعه غرب با پایگاه فرهنگی دین مسیحیت، نظام فئودالیت و ایران با پایگاه فرهنگی دین اسلام نظامی متعارض با نظام فئودالیت را پرورش دادند. نظم فئودالیت و زمینه‌های گذار به نظم جدید را فراهم کرد، اما نظم پیشاسرمایه‌داری ایران مانع از گذار به نظم جدید شد.

از منظر جامعه‌شناسی دولت، در طول دوره قرون میانه ایران، یک تحول عمده منظره سیاسی و نه ایدئولوژیک امر حکومتداری در ایران را متحول ساخت و آن شکل‌گیری دولت ملی در عصر صفوی بود. ما این تحول عمده در نظم پیشاسرمایه‌داری را مبنای مطالعه جامعه شناختی خود قرار داده و بحث خود را در قالب دو دوره تاریخی نظم امپراتوری یعنی از فروپاشی ساسانیان تا صفویه و نظم ملی یعنی عصر صفوی عرضه می‌کنیم.

### ۳-۴-۱- نظم امپراتوری

قرون میانه چه در ایران و چه در غرب، عصر ممتازی از نوآوری سیاسی بود که در آن به واسطه تقابل دو نوع پویایی فرهنگی، نظم سیاسی در دو جهت متناقض، چالش‌هایی را در برابر اشکال سیاسی شناخته شده آن زمان ایجاد کرد: در غرب نظم سیاسی جدید در قالب دولت مدرن از درون خرابه‌های نظام فئودالی بیرون جهید و رشد کرد و حال آنکه در ایران نظام پادشاهی به درون نظم امپراتوری اسلامی کشیده شد و قریب به نهصد سال هویت خود را به صورت کامل یا نیمه بند از امت یکپارچه اسلامی اخذ کرد. به گزاف نیست که بگوییم این تحول

در هر دو تمدن، آن چنان سیمای زندگی سیاسی - اجتماعی آنها را متحول کرد که امروزه تحلیل هر پدیده سیاسی - اجتماعی بدون رجوع به تاریخ آن دوره میسر نیست.

### ۳-۴-۱- نفی حوزه مستقل سیاست

در حالی که جامعه فئودالیت غرب به واسطه نشانه فرهنگی انفکاک نهادی دین و سیاست در دین مسیحیت، زمینه‌های شکل‌گیری واحدهای ارضی مستقل را در فقدان یک قدرت سیاسی متمرکز که داعیه حاکمیت خداوندی داشته باشد پی‌ریزی کرد، در ایران، اسلام با نشانه‌های فرهنگی متمایز خود نظم سیاسی دنیوی را خارج از حوزه حاکمیت الهی نمی‌پذیرفت. اسلام به پیامبری حضرت محمد(ص) منادی و پیام‌آور نظم بود که ذات باریتعالی بر آن حکم می‌راند و هیچ‌گونه تمایز قومی، زبانی، سرزمینی و طبقاتی را بر نمی‌تابید. این نظم سیاسی و اجتماعی در امتی واحد تجلی می‌یافت و گستره آن محدود به سرزمین جغرافیایی خاصی نبود. افزون بر این خداوند اقتدار خویش را به بشر تفویض نمی‌کرد و خود فرمانروای آسمان و زمین به شمار می‌رفت. او خود زندگی اجتماعی - سیاسی را نظم بخشیده و برای هنجارمند کردن آن نیز قانون وضع کرده بود. پیامبر، امام و خلیفه، تنها نمایندگان خداوند بر روی زمین بودند و مشروعیت وضع قانون یا اعمال مستقل سیاست را نداشتند.

در ایران علی‌رغم چالش‌های مختلفی که از سوی قدرت‌های محلی و برخی سلاطین علیه دستگاه خلافت صورت می‌گرفت، سیاست همچنان دینی باقی ماند و سیاست اسلامی دستگاه خلافت با چالش جدی از سوی قدرت‌های محلی ایران مواجه نشد. بدین سان در یک قیاس زمانی در حالی که جامعه فئودالیت غرب از قرن دهم میلادی به بعد در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، خود را از نظم امپراتوری رها می‌ساخت، ایران در وضعیتی متقابل به درون نظم امپراتوری کشیده می‌شد؛ نظم که واحد ارضی مستقل را با حاکمیت دنیوی بر نمی‌تابید و مدعی ایجاد امت واحد جهانی بر پایه نظام متفاوتی از نشانه‌ها، نظیر همزیستی و تعامل دین و سیاست و نفی مرزهای جغرافیایی، گروهی و نژادی بود. در آنجا مسیحیت مخالف ادعای جهانشمولیت واحدهای مستقل فئودالی بود و از منطق سیاسی سرزمینی آنها به عنوان حوزه‌ای فروتر از مذهب دفاع می‌کرد و در اینجا اسلام جهانشمولیت خود را تنها در پرتو ایجاد

امپراتوری گسترده جهانی می‌دید و هرگونه واحد مستقل سرزمینی نفی می‌شد. در آنجا ابداع حوزه مستقل سیاست به انفکاک نهادی دین و سیاست انجامید و سیاست مستقل از حوزه الهی مأخذی قراردادی و بشری یافت، اما در اینجا سیاست پدیده‌ای زمینی نبود که به مدد دست کارساز انسان مبنای مستقلی یابد بلکه خداوند مالک زمین بود و نظم سیاسی را پی می‌ریخت. روی هم رفته تمام سلسله‌های ایرانی یعنی طاهریان، صفاریان، سامانیان، آل بویه، غزنویان، و سلجوقیان تا آخر مناسبات سیاسی و اجتماعی خود را در چارچوب ایده امت محور ایدئولوژی اسلامی تعریف کردند. از منظر مطالعه موضوع این مقاله یعنی شکل‌گیری بستر سیاسی اجتماعی مناسب برای گذار به نظم جدید مهم‌ترین تأثیر این جذب نهاد سیاست در درون مذهب و یا به تعبیری جامعه شناختی عدم استقلال از دستگاه قدرت مذهبی، فقدان بستر اجتماعی و اقتصادی برای توسعه نظام سرمایه‌داری و پیدایش طبقات حامل نظام مدرن در قالب نظام فئودالیت بود.

### ۳-۱-۲- فقدان ترتیبات نظام اقتصادی سرمایه‌داری

ماهیت استعلایی قدرت و عدم تفکیک نهادی بین دو حوزه دین و سیاست، بیشترین تأثیر خود را بر عدم شکل‌گیری بستری جهت توسعه نظام سرمایه‌داری در قالب نظام فئودالیت به جای گذاشت. چنانکه پری اندرسون و لمبتون متفقاً اشاره دارند فقدان نظام فئودالیت در ایران قرون میانه ناشی از ماهیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر قدرت سیاسی در جامعه اسلامی بود. این ماهیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر قدرت، مالکیت خصوصی نهادمند بر زمین را نفی می‌کرد و ترتیبات سیاسی و حقوقی برخاسته از این مالکیت را برنمی‌تابید.

در غرب ماهیت زمینی قدرت و انفکاک نهادی بین دین و سیاست زمینه‌ساز نظم شد که در آن هیچ قدرت متمرکز داعیه دار برقراری نظم الهی نبود. براینده عینی این امر حضور واحدهای ارضی مستقل بود که در درون یک امپراتوری آزادانه فعالیت می‌کردند. در هر واحد ارضی حاکم یا ارباب، زمیندار و دهقانان یا سروها بر پایه روابط قانونی از پیش تعیین شده از منافع زمین بهره‌مند می‌شدند. در گذر زمان از درون این واحدهای ارضی، گروه‌های مستقلی با هدف تجارت و مبادله کالا، آغاز رشته دیگری از زندگی اقتصادی را سر دادند. با گسترده شدن فعالیت این

گروه‌ها، کشاورزی ماهیتی تجاری یافت و به تدریج حوزه مستقلی از روستاها با عنوان شهر پا گرفت. گروه‌های تجار که در نبود یک قدرت متمرکز از استقلال عمل کافی برخوردار بودند در قالب گروه‌های مختلف تجاری و اقتصادی منسجم شدند. با پیشرفت زندگی اقتصادی که در واقع محصول عینی رقابت گروه‌های مختلف تجاری بود، مناسبات سیاسی اجتماعی زندگی نیز متکامل تر شد. حیات اقتصادی به امنیت متمرکزی نیازمند بود و از همین جا زمینه‌های ایجاد یک دولت متمرکز مدرن پدیدار شد. بدین‌سان این دولت متمرکز پیشاپیش ماهیت اجتماعی داشت و شکل‌گیری آن در گذر زمان از رقابت آزادانه گروه‌ها در یک حوه مستقل اقتصادی نشأت گرفته بود. بنابراین اندیشه گذار به نظم جدید نیز خود مبتنی بر فعل و انفعالات بازیگران سیاسی نظم پیشاسرمایه‌داری بود.

اما در ایران ماهیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر قدرت که برخاسته از نشانه‌های فرهنگی ایدئولوژی اسلامی بود مالکیت خصوصی را بر زمین نفی کرد و ترتیبات سیاسی و حقوقی برخاسته از این مالکیت را برنتابید. حاصل این امر شکل‌گیری گونه‌ای دیگر از نظم سیاسی اجتماعی بود که نظام اقطاع داری خوانده می‌شود. (لمتوف، ۱۳۶۹، ص ۵۰۰؛ Anderson, 1974, p. 500)

برای تأکید بر نشانه‌های فرهنگی دین اسلام، نقطه عزیمت بحث خود را تمایز بین دو نظامی قرار می‌دهیم که به واسطه نشانه‌های فرهنگی خاص خود، عرصه مستقل زندگی اقتصادی را به رسمیت می‌شناسند و یا اینکه این حوزه در قالب اهداف غایت مدارانه نظام رنگ می‌بازد. شاید بهترین مباحث این دو نظام را بتوان در آثار جامعه‌شناس انگلیسی «مایکل مان» یافت. استدلال «مان» در جانب‌داری از تعیین امر نظامی - سیاسی در دولت‌های پیشاسرمایه‌داری در پاسخی انتقادی به نظریه مارکسیستی شیوه‌های تولید تقریر شده است. وی اعتقاد دارد که «در دوره‌های قابل توجهی از تاریخ بشر، تشکیل واحدهای بزرگ و یکپارچه منوط به عوامل نظامی و اقتصادی بود ... [به این معنی] در برخی از دولت‌های باستانی عوامل نظامی در سازمان دولت و اقتصاد نقش برتری داشت ... در اینجا دولت جنگاوری لازم بود که خصوصیت روابط و نیروهای موجود اقتصادی آن را دیکته کند. [به عبارت بهتر] در غیاب یک عامل اقتصادی قدرتمند، دولت نظامی، تنها راه ممکن برای گرد هم آوردن مناطق و مردمان پراکنده بود». (Mann, 1988, p. 67-70) این استدلال به راحتی «مان» را در کنار پری اندرسون قرار می‌دهد



که تعیین کنندگی امر سیاسی - نظامی را در تمدن اسلامی مورد مطالعه قرار داده است. بحث اندرسون درباره شکل و خصلت دولت اسلامی و خصوصیت تکامل آن در اثری به نام «اعقاب دولت مطلقه» از این لحاظ آموزنده است. اندرسون با پیش کشیدن این بحث که فاتحان عرب در ابتدا هر نوع فعالیت کشاورزی و تولیدی را حقیر می‌شمردند به این نتیجه کلی اشاره می‌کند که رویکرد آنها برخلاف گروه‌های تاجر پیشه غرب، اقتصادی نبود. از این رو هیچ حوزه اقتصادی مستقلی که در قالب آن فعالیت اقتصادی سرمایه‌دارانه انجام گیرد پدیدار نشد. به نوشته اندرسون، اعراب در عوض صاحب قدرت نظامی نیرومندی بودند که قادر بود در غیاب این حوزه اقتصادی مستقل، مایحتاج خود را از طریق ساختاری خراجگزار تأمین نماید. از نظر اندرسون نقش خراجگذار دولت نظامی خلفای عربی بهتر از هر جا در نظام اقطاع داری منعکس می‌شود. (Anderson, 1974, p. 500)

بدین ترتیب اندرسون که خود تحت تأثیر جامعه‌شناسی مذهب و بر است مبانی اصلی نظریه وی را در قالبی جامعه‌شناختی بازگو می‌کند. و بر، گروه حامل دین اسلام را جنگاوران نظامی می‌دانست که فعالیت اقتصادی تولیدی و سرمایه‌دارانه را بر نمی‌تابید. این امر به ماهیت پرهیزکارانه اقتصادی اسلام برمی‌گشت که برخلاف دین دنیا مدار مسیحیت حوزه اقتصادی را تنها در سطح معیشت می‌پذیرفت. (Weber, 1965, p. 52) بدین سان در تمدن اسلامی حوزه اقتصادی به عرصه سیاسی و نظامی فروکاسته شد یعنی تشکیل دولتی اسلامی مبتنی بر فتوحات نظامی. زائل شدن عرصه اقتصادی تولیدی به نفع تشکیل دولتی نظامی در پیوند با خصیصه دیگر ایدئولوژی اسلامی یعنی استعلایی بودن قدرت و در نتیجه مالکیت مطلق خلیفه بر همه زمین‌ها تأثیری مضاعف یافت.

این دو منطق خاص امپراتوری اسلامی یعنی ماهیت نظامی نظم سیاسی با کارگزاری جنگاوران صلح که ایجاد امت اسلامی یکپارچه را غایت خود می‌دانستند و همچنین مالکیت مطلق خدا بر زمین مهم‌ترین عناصر نظم سیاسی پیشاسرمایه‌داری جامعه ایران بودند که نظام فتووالیته غرب و در نتیجه گذار به نظم جدید را بر نمی‌تابید. تحلیل فرایندهای شکل‌گیری و تخصیص مالکیت زمین و پیوند آن با ماهیت نظامی دولت با توجه به نظام اقطاع داری قابل بررسی است. اقطاع‌داری شکلی از واگذاری زمین بود که از قرن دهم در امپراتوری اسلامی متداول

شد و در تمام ایالات شرق و به‌ویژه ایران گسترش شتابان یافت. اقطاع‌داری که معادل نظام زمینداری غربی است در درجه اول نه نهادی اقتصادی و بل نظامی بود. گسترش امپراتوری خلافت در ایالات مختلف مستلزم امنیت متمرکزی بود که تنها از عهده یک سپاه قدرتمند و عظیم برمی‌آمد. دستگاه خلافت ابتدائاً نیازمندی‌های این سپاه نظامی را از راه اخذ مالیات و بهره‌کشی از دهقانان زحمتکش تأمین می‌کرد، اما چون سپاهگیری رو به گسترش نهاد، اقطاع داری تنها مأمّن این دولت بود تا از قبّل آن هم امنیت نظامی خلافت حفظ شود و هم خراجگزاری خلیفه و سلطان رونق یابد. بر پایه نظام اقطاع‌داری، زمین‌ها که در مالکیت مطلق خلیفه بود به فرماندهان سپاه واگذار می‌شد و در عوض، خراج اخذ می‌شد.

در بافت تاریخی ایران، نظامدارترین بررسی نظام اقطاع‌داری را می‌توان در آثار لمبتون یافت. (Lambton, 1988, 1967, 1968) وی در گام اول همچون اندرسون نظام اقطاع‌داری را در غیاب یک حوزه مستقل اقتصادی و به مثابه عنصر تشکیل دهنده دولت نظامی متمرکز مورد بررسی قرار می‌دهد. به نوشته وی اقطاع‌داری در ایران نمایشگر عرصه مستقل و آزاد ارباب و اسال نبود بلکه نهادی بود که از طرف دستگاه خلافت با هدف تأمین مایحتاج سپاه نظامی و نیز خراج دولت موجودیت پیدا می‌کرد. (Lambton, 1968, pp. 203-263) لمبتون در ادامه به بیان اختلافات بنیادی میان نهادهای فئودالی اروپای غربی و نظام اقطاع‌داری در ایران می‌پردازد. «اختلافی بنیادی میان نهادهای فئودالی اروپای غربی و نظام اقطاع‌داری بروز می‌کند. یعنی در حالی که رابطه قراردادی خصوصیت جوهری فئودالیت اروپایی است، هرگز جزء ویژگی نظام اقطاع نیست، چرا که فرهنگ اسلامی آن را بر نمی‌تابد.» (Lambton, 1967, p. 44) در واقع از نظر لمبتون اقطاع‌داری خصوصیت ساختاری خود را در ماهیت مطلق و تقسیم‌ناپذیری قدرت در جوامع باز می‌یابد. لمبتون ماهیت غیرفئودالی اقطاع‌داری را فقط محدود به مالکیت دستگاه خلافت نمی‌داند بلکه از نظر او حتی در دوره‌هایی که خلافت تا حدی رو به زوال رفت سلاطین اسلامی با تقدس معنوی خلافت، اقطاع‌داری را در پرتو قدرت تقسیم‌ناپذیر خود به نهادی غیرقانونی بدل کردند. مطالعه متمرکز لمبتون متوجه نظام حکومتی سلجوقی است. در اینجا نیز خصوصیت ساختاری اقطاع‌داری ناشی از ماهیت مطلق قدرت سیاسی در اسلام بود که سلطان به نیابت از خلیفه اعمال می‌کرد. بر این اساس سلطان با توجیه مالکیت مطلق خود بر زمین،

اقطاع را به نهادی بوروکراتیک بدل کرده بود که هیچ‌گونه روابط قراردادی را با تابعان بر نمی‌تابید. لمبتون در این زمینه به فقدان روابط سینیوری اشاره دارد که در فتوالیسم اروپایی شرط اصلی روابط ارباب و زمیندار است. از نظر وی از آنجا که اقطاع‌داری صرفاً نهادی بهره‌کش است و در راستای قدرت متمرکز دولت از طرف سلطان اعمال می‌شود موجودیت چنین روابطی بی‌معناست. (Lambton, 1988, pp. 48-50) روابط سینیوری در عرصه‌ای موجودیت می‌یابد که روابط ارباب - واسال فارغ از کنترل متمرکز دولتی به مثابه نهادی اقتصادی و نه نظامی عمل کند. براینده عینی تحلیل لمبتون در کنار گزاره‌های عام و موجز اندرسون از وضعیت اقطاع‌داری، ما را به این نکته دقیق رهنمون می‌سازد که در ایران قرون میانه، نظام اقطاع‌داری از حیث دارا بودن روابط درونی و همچنین تأثیراتی که بر عقیم گذاشتن یک حوزه مستقل اقتصادی به جا می‌گذاشت در جهتی معارض با فتوالیسم اروپایی قرار داشت.

### ۳-۱-۴-۳- عدم پیدایش طبقات حامل نظام مدرن

فقدان حوزه اقتصادی مستقل که ناشی از ماهیت مناسبات زمینداری در قالب نظام اقطاع‌داری بود اثرات خود را بر حوزه شهری نیز به جا می‌گذاشت. مهم‌ترین پیامد این امر عدم پیدایش و رشد طبقه مستقل بورژوازی به عنوان طبقه حامل نظام مدرن و گذار به نظم سیاسی جدید بود. چنانکه اشاره شد بورژوازی در اروپا در نبود یک دولت متمرکز و قوی از درون شبکه روابط شهر و روستا که هر یک حوزه جداگانه و مستقل اقتصادی را تشکیل می‌دادند سر برآورد. در واقع انفکاک این دو حوزه، محصول پویش قانونمند تقسیم کار بود که به عنوان نتیجه بلا واسط نبود یک قدرت متمرکز چهره‌نمایی می‌کرد. برعکس، قدرت متمرکز دولتی در ایران مانع از تفکیک قاطع بین شهر و روستا بود. به نوشته احمد اشرف در ایران قرون میانه، تقسیم کار میان شهر و روستا به صورتی که در شهرهای قرون وسطی اروپا پدیدار شد، شکل نگرفت. در اینجا شهر و روستا در قالب یک نظام منطقه‌ای به هم پیوند می‌خورند و این امر کنترل متمرکز آنها را از طرف دستگاه قدرت تسهیل می‌کرد. (اشرف، ۱۳۵۳، ص ۵) این شکل ترکیب شهر و روستا در قالب نظام منطقه‌ای در تمام ایالات مختلف دستگاه خلافت مشاهده می‌شد. (الشجلی، ۱۳۶۲، ص ۳۱) به نوشته اشرف از اواسط قرن دهم میلادی که دامنه قدرت امپراتوری اسلامی گسترده‌تر

شد، کنترل فعالیت اقتصادی نظام‌های منطقه‌ای، در شهرهای مختلف از طریق واسطه‌های حکومت انجام می‌شد. این واسطه‌ها علاوه بر آنکه سهمیه‌بندی و گردآوری مالیات‌ها را بر عهده داشتند، امور اصناف و محلات شهر را نیز سرپرستی می‌کردند. (الشیخی، ۱۳۶۲، ص ۱۱) روسای شهرها در عصر سلجوقی به نیابت از دستگاه متمرکز قدرت نه تنها مانع از هرگونه فعالیت مستقل اصناف و تاجرپیشگان در مقابل حکومت می‌شدند، بلکه به عنوان ناظرین نظام اقطاع‌داری روستاهای اطراف، به اخذی و بهره‌کشی از خرده مالکان و همچنین اصناف شهری می‌پرداختند. (بیکولوسکایا، ۱۳۶۲، ص ۳۰۱) بدین ترتیب برعکس نظام فئودالیت‌ها اروپا که در آن فقدان یک قدرت متمرکز، شهرها را به مرکز فعالیت‌های آزاد تجاری بدل کرد و از قبیل آن بورژوازی می‌توانست با انتقال دادن مرکز ثقل سیاست از روستا به شهر، گذار به نظم جدید را تسهیل کند در ایران قرون میانه شهرها تحت کنترل دستگاه خلافت بودند. در اینجا شهر با فعالیت‌های اداری و سیاسی شناخته می‌شد نه با عملکرد اقتصادی. (بیکولوسکایا، ۱۳۶۲، ص ۳۵۰) چنین کنترل متمرکزی که ریشه‌های خود را در قدرت مطلق و تقسیم‌ناپذیر دستگاه خلافت و سپس سلطان می‌یافت، فعالیت مستقل اصناف و طبقات تجاری را برای گذار به نظم جدید برنمی‌تابید. احمد اشرف با مقایسه ماهیت و فعالیت اصناف اروپای غربی و انجمن‌های صنفی ایران در قرون میانه نشان می‌دهد که چگونه اصناف در اروپای غربی که در فضای آزاد و مستقلمی از نظارت‌های حکومتی رشد کرده بودند زمینه‌های گذار به نظم سیاسی جدید را فراهم کردند و این در حالی بود که در ایران اصناف ماهیت وجودی خود را در پرتو مالکیت مطلق سلطان و دستگاه خلافت تعریف می‌کردند. (اشرف، ۱۳۵۳، ص ۱۳) جان فرانکو پوچی دوره ظهور شهرها و فعالیت اصناف (اشته‌ها) را در جامعه فئودالیت‌ها غرب مهم‌ترین تحولی می‌داند که زمینه‌های گذار به نظم دولت مدرن را فراهم کردند. (پوچی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲) در ایران دوره میانه مرحله‌ای به‌نام دوره ظهور شهرها وجود نداشت چراکه شهر از ابتدا جایگاه قدرت سیاسی و اداری دستگاه خلافت و سلاطین تابعه بود و مقدم بر مناسبات زمینداری که همه فعالیت‌های اقتصادی را تحت نظارت داشت. در واقع قدرت مرکزی با توجیه مطلق بودن مالکیت و قدرت خود، پراکندگی قدرت و مالکیت را بین نیروها و طبقات مختلف برنمی‌تابید و این امر ظهور طبقات حامل نظام مدرن را سد می‌کرد.

در یک مبحث جمع‌بندی شده می‌توان گفت که در نظم پیشاسرمایه‌داری ایران عصر

امپراتوری اسلامی، ایدئولوژی اسلامی با نشانه‌های فرهنگی خود نظمی معارض با نظام فتوودالیه غرب سامان داد و بدین سان مناسبات سرمایه‌داری، آن‌طور که در نظام فتوودالیه غرب زمینه‌ها را برای گذار به نظم جدید فراهم کرد، در اینجا حضور نداشتند.

### ۳-۴-۲- نظم ملی؛ دولت صفوی

برخی از نویسندگان، دولت در عصر صفویه را با عنوان دولت ملی و یا حتی دولت مدرن توصیف کرده‌اند. والتر هیتس ایران شناس آلمانی در رساله خود تحت عنوان «تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی» (۱۳۴۶) و راجر سیوری در کتاب «ایران عصر صفوی» (۱۳۷۸) و همچنین در مقاله‌ای با عنوان «ظهور دولت مدرن در ایران عصر صفوی»<sup>۱</sup> (۱۹۷۵)، شکل‌گیری دولت در این دوره را با آغاز تشکیل دولت ملی و ظهور دولت مدرن در اروپای غربی مقایسه و چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که در اینجا نیز دولت همان پویای درونی خود را به سان کشورهای غربی طی کرد. تأکید اصلی هر دو نویسنده بر ماهیت مذهب تشیع است. از نظر آنها مذهب تشیع در عصر صفوی در نقش یک ایدئولوژی دولت‌ساز با خارج کردن ایران از سیطره امپراتوری اسلامی زمینه‌های خودآگاهی ملی را در چارچوب واحد جغرافیایی مشخص فراهم ساخت و بدین سان دولت ملی را بنیان نهاد. این دو نویسنده از بیان این گزاره کلی فراتر نرفته‌اند. این امر خواننده را به تأمل وامی‌دارد که منظور هیتس و سیوری از بیان این گزاره‌های کلی چیست؟ اما در هر حال چون تأکید هر دو بر ماهیت مذهب تشیع در شکل دهی به نظام دولت مدرن است، گزاره‌های کلی آنها را پایگاه بحث خود قرار داده و بر پایه سه منطق خاص گذار به نظم جدید که در مباحث تئوریک و همچنین بحث جامعه‌شناختی پیشین به آنها اشاره شد، نقش مذهب تشیع را در سامان دادن نظمی متفاوت با نظام فتوودالیه غرب و در نتیجه برنتابیدن زمینه‌های گذار به نظم سرمایه‌داری غربی در قالب دولت مدرن نشان می‌دهیم. استدلال اصلی ما این است که در عصر صفوی نه تنها دولت مدرن شکل نگرفت بلکه

1- Roger, M. Sevory, "The emergence of the Modern Persian State under Safavidn".

زمینه‌های گذار به نظم سرمایه‌داری نیز ایجاد نشد.

### ۳-۲-۱- نفی حوزه مستقل سیاست

در پاسخ به نظریات هینتس و سیوری در مورد ماهیت سکولار مذهب تشیع که به زعم آنها زمینه ساز شکل‌گیری دولت مدرن غربی شد می‌توان استدلال کرد مذهب تشیع عامل وحدت بخش دولت صفوی در قالب واحد جغرافیایی مشخصی بود، اما کارکردهای یک هویت سکولار برای تشکیل دولت مدرن را برنمی‌تابید. آنچه سیوری از قیاس روند دولت سازی در اروپای غربی بر پایه مبانی مذهبی دین مسیحیت در نظر دارد (سیوری، ۱۳۷۲، جاهای مختلف)، در مورد مذهب تشیع سازگار نیست. روی هم رفته می‌توان گفت در بین مذاهب مختلف اسلام، شیعه، نشانه‌های فرهنگی دین اسلام را در زمینه قدرت سیاسی به تمام و کمال به ارث برده است. از همین رو علمای شیعی نیز چه در دوران امپراتوری اسلامی و چه در عصر صفوی هیچ‌گاه قدرت دنیوی حکومت و در نتیجه شکل‌گیری یک دولت دنیوی و زمینی را به رسمیت نشناختند. (ادامه بحث)

شیعیان در عصر حضور امام، حکومت خلفا را غضب حق الهی امامان می‌دانستند. پس از غیبت امام دوازدهم این نگرش پابرجا ماند و شیعه با این عقیده که حکومت پس از پیامبر، حق امام معصوم است از پذیرش بیعت با دستگاه خلافت خودداری ورزید. در دوران حکومت آل بویه این مسئله برای اولیه بار به شکل عینی چهره‌نمایی کرد. هرچند به نوشته برخی از صاحب‌نظران، آل بویه در آن وضعیت ناچاراً با وضع موجود سازش کرد (گیب، ۱۳۶۷، ص ۱۱۶)، اما به نظر می‌رسد این اقدام برای آنها توجیهی مذهبی داشت. آنان به یاد داشتند که امام جعفر صادق (ع) از هر اقدامی در سرنگون ساختن خلافت عباسی خودداری می‌ورزید و پیروان خود را از قیام علیه آن برحذر می‌داشت. بویان هرچند که با دستگاه خلافت همکاری می‌کردند اما هیچ‌گاه حق اعمال حکومت دستگاه خلافت را به رسمیت نشناختند. (الگار، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱)

بدین ترتیب تا زمان حکومت صفوی، سردرگمی شیعیان در چگونگی برخورد با حکومت و قدرت سیاسی همچنان پابرجا و امیدواری آنان به قریب‌الوقوع بودن ظهور حضرت مهدی هرگونه حرکتی را برای انسجام بخشیدن به مبانی نظری قدرت در مذهب تشیع مانع می‌شد.



عوامل محیطی و اقتصادی (به نقد نظریات مارکسیستی در این مقاله رجوع کنید) بلکه به نشانه‌های فرهنگی و نظام معانی موجود در مذهب تشیع برمی‌گردد. در واقع مذهب تشیع به نمایندگی نهاد علما اثرات خود را بر مناسبات زمینداری این دوره به جا می‌گذاشت و در نتیجه مالکیت خصوصی زمین که شرط اصلی پیدایش نظام فئودالیت غربی بود شکل نگرفت.

سؤال اصلی این است که شاهان صفوی چگونه خارج از چارچوب امپراتوری اسلامی، مالکیت مطلق خود را بر زمین توجیه می‌کردند؟ نظریات مارکسیستی همچون نظریه شیوه تولید آسیایی و نظریه استبداد شرقی که تعیین‌کنندگی عوامل فرهنگی را به عوامل اقتصادی تقلیل می‌دهند این سؤال را در حوزه مطالعاتی خود نمی‌دانند؛ از نظر آنها همه چیز ناشی از عوامل محیطی است. برخی از نویسندگان که تا اندازه‌ای به عوامل فرهنگی توجه داشته‌اند، نظریه حق الهی شاهان را مطرح کرده‌اند که در دوره پیش از اسلام نیز رایج بوده است؛ لمبتون در کتاب «مالک و زارع در ایران» (لمبتون، ۱۳۶۲، ص ۸۵)؛ مینورسکی در کتاب «سازمان اداری حکومت صفوی» (مینورسکی، ۱۳۳۴، ص ۵۰) و جان فوران در کتاب «مقاومت شکننده» (فوران، ۱۳۷۸، ص ۷۸) معتقدند که شاهان عصر صفوی ایران، مشروعیت خود را در مالکیت زمین از حق الهی شاهان اخذ می‌کردند.

مسئله‌ای که این گزاره کلی را با چالش مواجه می‌سازد، مخالفت گسترده قبایل و طوایف مختلف و به‌ویژه آن‌طور که در تذکره‌الملوک آمده است، قبایل و عشایر ایرانی از جمله ترکمن‌ها با حق الهی شاهان بود. (تذکره‌الملوک، ص ۳۵) لمبتون نیز خود در صفحه ۲۱۳ کتاب «مالک و زارع در ایران» می‌نویسد: «با این‌همه چنین می‌نماید که این نظریه که شاه یگانه مالک ارضی است عملاً قبول عام و تام تمام و بلاشرط نیافته است ... چراکه برخی از قبایل و عشایر چنین حقی را برای شاه قائل نبوده‌اند». افزون بر این قزلباش‌ها نیز که پس از شاه اسمعیل عملاً از صحنه قدرت برکنار بودند، با ادعای الهی شاهان مخالفت می‌ورزیدند. (تذکره‌الملوک، ص ۳۵) پر بیراه نیست که گفته باشیم شاید یکی از علل اصلی توسل شاهان صفوی به مذهب تشیع به منظور مشروعیت بخشیدن به مالکیت خود، همین امر بوده است. دولت صفوی از قبایل و گروه‌های نامتجانسی تشکیل می‌شد و مسلک صوفی‌گری قادر نبود مالکیت مطلق شاهان را نزد غیر قزلباش‌ها و وجه قانونی بدهد. بدین ترتیب با توجه به برخی گزارش‌هایی که در سفرنامه شاردن و همچنین کتاب



تذکره الملوک آمده است می توان گفت که مناسبات زمینداری در این دوره تا اندازه‌ای تحت تأثیر مشروعیت مذهبی علما بود؛ به گونه‌ای که آنها حق مطلق شاهان را بر زمین توجیه می‌کردند. شاردن در سفرنامه خود می‌نویسد که شاه عباس اول به منظور مشروعیت دادن به مالکیت مطلق خود بر زمین‌های خالصه آنها را یکجا وقف چهارده معصوم کرد تا بدین طریق هم بر مسئله حرام شمردن آنها از نظر مردم سرپوش گذارد و هم بهتر بتواند از عواید آنها استفاده کند. (شاردن، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵) اداره اوقاف نیز که زیر نظر علما بود، توجیه مذهبی این مالکیت را بر عهده داشت. شاردن در جای دیگر اضافه می‌کند که گذشته از خاندان سلطنتی که بر وسعت زمین‌های وقفی می‌افزودند، در صاحبان املاک خصوصی نیز این تمایل ایجاد شده بود، چرا که با وقف کردن زمین‌های خود به مالکیت زمین و وجهه مذهبی می‌دادند و بدین صورت از غضب شدن نجات می‌یافتند. (شاردن، ۱۳۶۶، ص ۱۶۲)

بدین ترتیب چنانکه لمبتون نیز اشاره دارد در عصر صفوی اکثر زمین‌ها حالتی وقفی یافته بود، به طوری که پس از پایان این دوره یکی از اقدامات اساسی نادرشاه خارج کردن زمین‌های وقفی از مالکیت اداره اوقاف بود. (لمبتون، ۱۳۶۲، ص ۲۵۴) گسترش زمین‌های وقفی دامنه نفوذ علما را برای مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی بیشتر می‌کرد و شاه از این طریق توجیه مذهبی خاصی برای تصرف زمین‌های حکام و زمینداران محلی می‌یافت. شاه عباس اول با توسل به همین امر همه املاک دیوانی را به املاک خالصه تبدیل نمود. بدین سان علما هیچ‌گاه شاهان صفوی را به عنوان نمایندگان برحق حضرت مهدی (عج) به رسمیت نمی‌شناختند، اما چون خود را نایبان امام زمان می‌پنداشتند و از همین رو خود را صاحب حق می‌دیدند، توجیه مذهبی مالکیت مطلق شاه را به طور غیرمستقیم تأمین می‌کردند. غیر از این به نظر می‌رسد در مورد املاک دیوانی نیز علما به نوعی دخالت داشته‌اند. شاردن از وجود محاکم شریع‌ای صحبت می‌کند که در آنها بر پایه محاکم قرآنی و نه عرفی مالیات و خراج زمینداران تعیین می‌شد. (شاردن، ۱۳۶۶، ص ۳۰۲) در سراسر دوره صفویه مسئله خمس و زکات همچنان پابرجا بود و شاهان صفوی با توسل به احکام شریعت به واگذاری تیول و گرفتن مالیات و خراج اقدام می‌کردند. بر پایه این امر، سیورغال به مفهوم معافیت از پرداخت مالیات و عوارض، بیشتر مشمول موقوفات مذهبی و علما بود. (میتورسکی، ۱۳۳۴، ص ۷۵)

بدین ترتیب با توجه به این شواهد محدود اما مستند می‌توان گفت که مالکیت مطلق شاهان بر زمین در این دوره با توجیه مذهبی علما جنبه رسمی به خود می‌گرفت. بحث مالکیت بر زمین در تبیین مناسبات پیشاسرمایه‌داری از این لحاظ مهم است که مانع از حضور طبقات مستقل اجتماعی در گذار به نظم سرمایه‌داری می‌شود. در واقع در دوره صفوی نیز اسلام (مذهب تشیع) مانند دوره قبل با نقش تعیین‌کننده خود در نظام سیاسی و اجتماعی نظمی معارض با نظام فئودالیت غرب سامان داد.

### ۳-۲-۴-۳- عدم پیدایش طبقات حامل نظام مدرن

فقدان مالکیت خصوصی، عدم پیدایش طبقات مستقل اجتماعی و در نتیجه تجاری نشدن شهرها را نیز به دنبال داشت. شهرها در عصر صفوی واحدهای مستقل و مجزایی از روستاهای اطراف نبودند و همین امر کنترل آنها را از طرف حکومت گسترده‌تر می‌ساخت. کوزنتسوا در کتاب «اوضاع سیاسی و اقتصادی اجتماعی ایران از سده هجدهم تا سده نوزدهم» به خوبی تأثیر نظام زمینداری حکومت صفوی را در کنترل اصناف، تجار و خرده‌بورژوازی شهری نشان می‌دهد. وی با بیان این مسئله که نظام شهرنشینی در دوره صفوی پرورش دهنده هیچ طبقه مستقل اقتصادی نبود آن را با نظام شهرنشینی عصر سلجوقی مقایسه می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که هنوز قواعد و مقرراتی که دستگاه خلافت بغداد برای یکپارچه کردن نظام شهرنشینی اسلام به کار می‌برد در نظام شهری صفوی مشاهده می‌شد. (کوزنتسوا، ۱۳۵۷، صص ۵۱-۶۰) حکومت صفوی به طور مستقیم فعالیت اصناف را تحت کنترل داشت به طوری که آنها استقلال و قدرت سیاسی چندانی نداشتند. اصناف عمدتاً زیر نظر واسطه حکومت یعنی «نقیب» فعالیت داشتند. این واسطه‌گری بین اصناف و حکومت ریشه اسلامی داشت، به طوری که نقابت مقامی بود که دستگاه خلافت در عصر عباسی از آن برای کنترل اصناف بهره می‌برد. در هر شهر، «نقیب» مانند رئیس سندیکایی بود که تنظیم حرفه، تثبیت نرخ‌های تولیدات و نظارت بر سطح فنی نیروهای انسانی اصناف را بر عهده داشت. (الشیخلی، ۱۳۶۲، صص ۵۲-۵۴) دادگاه‌های حربه از دیگر ابزارهای کنترل حکومت بر اصناف و طبقات تاجر پیشه بود؛ این محاکم عمدتاً با قواعد و قوانین اسلامی، بازرگانان و تاجران را کنترل می‌کردند. کلاترها در شهر واسطه بین حکومت و بازرگانان

بودند و اصناف و تاجران را از راه تهدید در محاکم حسبه و ادار به پرداخت مالیات بیشتر می‌کردند. (اشرف، ۱۳۵۳، ص ۲۷) به نوشته اشرف امور مربوط به اوزان، مقیاسات، قیمت‌ها و رعایت اصول و موازین حرفه‌ای با محاکم حسبه بود و محتسب که مقامی روحانی بود بر آن ریاست می‌کرد. وی می‌افزاید نظر کلی سلاطین صفوی درباره نفوذ و رشد طبقات تاجر پیشه این بود که با افزودن تعداد محاکم از فعالیت مستقل آنها جلوگیری کنند. (اشرف، ۱۳۵۳، ص ۲۷)

بدین سان شواهد نشان می‌دهد که در دوره صفوی نیز در نبود نظام فئودالیت، مالکیت مطلق شاه حوزه شهرها را نیز فراگرفته بود. کنترل متمرکز فعالیت اصناف و تشکیلات پیشه‌وری که به گفته برخی از نویسندگان در این دوره رشد قابل توجهی داشت (فوران، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵)، مانع از ظهور طبقه مستقل بورژوازی شد، اصناف هرگز از سطح تشکیلات محلی فراتر نرفتند و گستره فعالیت آنها با قوانین و مقررات حکومتی تعیین می‌شد. حکام صفوی نیز اصناف و تشکیلات پیشه‌وری را که عمده‌تأ دارای ریشه‌ها و علایق مذهبی بودند از طریق نظارت‌های دینی کنترل می‌کردند. بدین سان روی هم رفته می‌توان گفت که در دوره صفویه نیز نشانه‌های فرهنگی موجود در دین اسلام (مذهب تشیع) نظم پیشاسرمایه‌داری را در جهت عکس نظام فئودالیت غربی سامان دادند و در نتیجه‌گذار به نظم سرمایه‌داری غربی را برنتابیدند.

### نتیجه‌گیری

هدف این مقاله عرضه رویکردی بدیل در مقابل نظریات مارکسیستی در تبیین مناسبات و شرایط حاکم بر نظم پیشاسرمایه‌داری ایران بود. در واقع هدف این بود که نشان دهیم چگونه زمینه‌های تاریخی گذار به نظم جدید قالب دولت مدرن، ماهیت اصلی خود را در نظام فرهنگی و به‌ویژه ایدئولوژی دینی حاکم بر جامعه می‌یابد. دین مسیحیت با نشانه‌های فرهنگی دنیامدارانه خود در مورد قدرت سیاسی نظامی را خلق کرد که جدای از مبدأ الهی و آسمانی، ماهیتی زمینی یافت. در اینجا قدرت سیاسی یکسره در کف وجودی بشر گذارده شد تا بر پایه مناسبات زندگی دنیوی خود، نظامی را خلق کند و در ادامه به سوی نظامی جدید، که ماهیتی کاملاً غیرمذهبی داشت گام بردارد. برعکس، دین اسلام چنین نظامی را برنمی‌تابید. در اینجا خداوند مالک مطلق هستی، خود تنظیم‌کننده نظم زمینی است و از این‌رو پیامبران و امامان و

خلفا نمایندگان او محسوب می‌شوند. نظم سیاسی مطلوب در قالب طرح از پیش تعیین شده‌ای فراهم شده و انسان باید آن را کشف کند. چنین نگرشی، تحول در نظم الهی را نمی‌پذیرد و از این‌رو تلاش گروه‌ها و طبقات مختلف که همه در چارچوب نظم امت محور خداوند معنا می‌یابد، برای خلق نظم جدید بی‌معناست. بدین سان اسلام با نشانه‌های فرهنگی متمایز خود مدعی ایجاد نظم متفاوت با نظام سرمایه‌داری غربی است؛ در اینجا آرمان مطلوب در قالب نظم امت اسلامی نمودار می‌شود. اسلام به عنوان ملاط جامعه سیاسی ایران از زمان فروپاشی ساسانیان بر پایه نشانه‌های فرهنگی خود، نظم پیشاسرمایه‌داری جامعه ایران را در جهتی معارض با نظام فئودالیت غرب سامان داد. در اینجا مالکیت مطلق سلاطین و شاهان بر زمین به عنوان هسته اصلی نظم پیشاسرمایه‌داری همواره ماهیتی مذهبی یافت و در نتیجه عدم شکل‌گیری مالکیت خصوصی و طبقات و گروه‌های مستقل اجتماعی، نظم فئودالیت و زمینه‌های گذار به نظام سرمایه‌داری غربی در قالب نظم جدید دولت مدرن بارور نشد.

### کتابنامه:

- ۱- اشرف، احمد، (۱۳۵۳)، «ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران - دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۴.
- ۲- الگار، حامد، (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، نشر قومس.
- ۳- باستانی پاریزی، ابراهیم، (۱۳۶۷)، سیاست و اقتصاد در عصر صفوی، تهران، نشر صفی‌علیشاه، ۱۳۶۷.
- ۴- بدیع، برتران، (۱۳۸۰)، دو دولت، قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- ۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۶.
- ۶- بوجی، جان فرانکو، (۱۳۷۷)، تکوین دولت مدرن، ترجمه بهزادباشی، تهران، نشر آگاه.
- ۷- پیکولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران، نشر پیام، ۱۳۶۲.
- ۸- تذکره الملوک، (۱۳۳۲)، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، بی‌نا.
- ۹- حسینی‌زاده، محمدعلی، (۱۳۷۹)، علما و مشروعیت دولت صفوی، قم، انجمن معارف اسلامی.
- ۱۰- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۱۱- سیوری، راجر، (۱۳۷۲)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز.

- ۱۲- سوداگر، محمد، (۱۳۵۹)، نظام ارباب - رعیتی در ایران، تهران، موسسه تحقیقات اقتصادی و اجتماعی، نشر پازند، ۱۳۵۹.
- ۱۳- شاردن، زان، (۱۳۳۶)، سفرنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۱۴- الشیخلی، صباح ابراهیم، (۱۳۶۲)، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۵- طالقانی، سید محمود، (بی‌تا)، اسلام و مالکیت در مقایسه با نظام مالی اقتصادی غرب، تهران، بی‌تا.
- ۱۶- فوران، جان، مقاومت شکننده، تاریخ اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، نشر رسا، ۱۳۷۸.
- ۱۷- سیدقطب، (بی‌تا)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه حسین فرهمند، قم، نشر رسالت.
- ۱۸- ن. آکوزنتسوا، (۱۳۵۷) اوضاع سیاسی و اقتصادی - اجتماعی ایران در پایان سده هجدهم تا نیمه نخست سده نوزدهم، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، نشر بین‌الملل.
- ۱۹- گیب، هامیلتون، (۱۳۶۷)، اسلام، بررسی تاریخی، منوچهر امیری، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۲۰- لمبتون، آن، (۱۳۶۹)، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی.
- ۲۱- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۲۲- مارکس، کارل، (۱۳۷۷)، گروندرسه، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، جلد اول، تهران، نشر آگاه.
- ۲۳- مینورسکی، م. (۱۳۳۴)، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه محمد رجب‌نیا، تهران، انجمن کتاب و کتابفروشی زوار.
- ۲۴- نعمانی، فرهاد، (۱۳۵۸)، تکامل فئودالیسم در ایران، نشر قائم.
- ۲۵- ولی، عباسی، (۱۳۸۰)، ایران پیش از سرمایه‌داری، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، نشر مرکز.
- ۲۶- همایون کاتوزیان، محمدعلی، (۱۳۷۷)، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر مرکز.
- ۲۷- هینتس، والتر، (۱۳۴۶) تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق‌قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران، نشر کمیسیون معارف.
- 28- Abrahamian, Ervand, (1975), "European Feodalism and Middle Eastern Despotism" *Science and Society*, Vol XXXIX, No.2.
- 29- Anderson, P. (1974), *Lineage of the Absolutist state*, London.
- 30- Hodgson, M, (1982), *The Venture of Islam*, London, Lynne Rienner.
- 31- Lambton, A, (1967), "The Evolution of "19th" in Medieval Iran", *Journal of the British Institute of Persian Studies*, Tehran, 1967.
- 32- -----, (1968), The internal structure of the Saljur Empire, The

- 
- Cambridge history of Iran, Vol v. J. A. Boyle (ed), "*The Saljur and Mongol Periods*", Cambridge.
- 33- -----, (1988), *Continuity and Change in Medieval Persian*, London, 1988.
- 34- Mann, M. (1988), (1988), *State, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, Oxford.
- 35- Marx, K. and Engels, (1967), *Selected Writing*, London: Lawrence and Wihart.
- 36- Petrushefsky, A. P. (1972), *Iran under the Khans*, London, Lynneriner.
- 37- Ricks, Thomas, (1986), *Political and Trade in Southern Iran and the Gulf*, PH.D dissertation, Indiana University.
- 38- Serory, M. R. (1975), "The emergence of the Modern Persian state under the Safavids", *Studies in the history of Safavids*.
- 39- Weber, Marx, (1958), *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York.
- 40- -----, (1965), *Sociology of Religion*, tr.E. Fishoff, Methuen and Coltd, London.
- 41- Wittfogel, K.A, (1964), *Oriental Despotism: A Comparison study of total power*, Yale University Press.