

مطالعه وضعیت علم در عصر صفوی

دکتر حمید رزاقی

مقدمه

شکل‌گیری و توسعه علم و تکنولوژی در معنای مدرن آن فرآیندی است که از قرن شانزدهم و هفدهم میلادی به این سو در جهان غرب به وقوع پیوست و با ضرب آهنگی شتابان در عصر روشنگری منجر به انقلاب صنعتی شد و هم‌چنان در زمانه ما با پویایی به حیات خود ادامه می‌دهد. علم، کوششی منظم و سازمان‌یافته است که با پیدایش و گسترش خود، سه هدف اصلی را دنبال می‌کند. نخست توصیف‌پذیری ویژگی‌ها و کشف علل و اسباب حدوث پدیده‌ها، دوم کشف روابط میان پدیده‌ها و سوم شناخت شیوع و گسترش پدیده‌ها. علم با این سه هدف، شناخت جهان هستی (طبیعت)، پیش‌بینی‌پذیری وقوع رخدادها و کنترل‌پذیری وقایع را پی‌گیری می‌کند و با دستاورد‌ها، اختراعات و فن‌آوری‌ها و نوآوری‌های منبث از خود توانسته است با کاربردی شدن و کارایی، احاطه بر طبیعت را عملی ساخته و در خدمت پیشرفت و بهبود زندگی بشر قرار گیرد. این کوشش منظم و منسجم، بنیانی تجربی و عقلی دارد. به بیان دیگر بر مشاهده، آزمون، استنتاج تجربی، نظریه‌پردازی، نظریه‌آزمایی و (استقراء و قیاس) استوار است. از یک منظر موضوع علم، طبیعت و پدیده‌های طبیعی است، روش کسب آن تجربی و عقلی است، زبان بیانش گزاره‌های اخباری است و قالب نظری‌اش قانونمندی‌های علمی است.

انسان اروپایی به تدریج با بینش و روش علمی به این دیدگاه رسید که قادر به کشف مجهولات جهان هستی و دخل و تصرف پدیده‌ها است. فرآیند علم و علمی شدن با پیدایش

و گسترش روند نوزایی فکری و فرهنگی در اروپا همراه بوده است. در این فرآیند تاریخی انسان رابطه با خودش را تغییر داد و جهان بینی فلسفی و طبیعی پیدا کرد. این امر از طریق شناخت روابط حاکم بر طبیعت و بهره‌گیری از قانون مندی های آن عملی شد که متعاقب دوره نوزایی در عصر روشنگری پدیدار گشت. در عصر روشنگری، متناسب با رشد نیروهای مولد، اتکا به علم و شناخت پذیری جهان هستی، خردگرایی، آزادگی و فعال پذیری ریشه دواند و موجب پیدایش و توسعه علوم چون فیزیک، شیمی و زیست شناسی گردید که زمینه را برای پیدایی علوم انسانی جدید فراهم کرد. به دنبال پیشرفت علوم جدید، تکنولوژی در سطحی نوین متحول شد و موجبات انقلاب صنعتی در اروپا را مهیا کرد. به طوری که کار با دست و ابزارهای ابتدایی به کار با ماشین و تجهیزات صنعتی مدرن تبدیل شد که در خدمت انسان و جامعه جدید قرار گرفت. نظام مکتب خانه ای و استاد و شاگردی جایش را به مدارس و دانشگاه های نوین با شکل و محتوای آموزشی جدید داد. دانش اندوزی از انحصار خواص خارج گشت و جنبه عمومی و همگانی پیدا کرد. در نهایت انسان تقدیر طلب تبدیل به انسانی شد که قادر گشت با علم و خرد خویش، جهان طبیعت و جامعه را تغییر دهد و با توانمندی و مهارت های فزاینده بر جهان و طبیعت پیرامونش تسلط یابد.

درست در زمانه ای که اروپا از عصر قرون وسطی فاصله می گرفت و راه علم می گشود؛ پادشاهان سلسله صفوی بر سرزمین ایران فرمان می راندند. این سلسله اولین امپراطوری بود که توانست پس از قریب 9 قرن پس از انقراض ساسانیان فرمانروایی متمرکزی را بر فلات ایران حاکم کند و با برگزیدن عامل یکپارچه ساز مذهب شیعه موجبات همبستگی و انسجام ایرانیان در مقابل امپراطوری عثمانی را فراهم آورد. بنیان گذار دودمان پادشاهی صفوی شاه اسماعیل اول است که در سال 1501 میلادی (880 هجری خورشیدی) در

تبریز تاجگذاری کرد و آخرین پادشاه آن شاه سلطان حسین است که در سال 1722 میلادی (1101 هجری خورشیدی) از قبایل افغان شکست خورد و در نتیجه سلسله صفویان سقوط کرد. دو قرن و اندی سال حکومت صفویه مصادف با زمانی است که مهم ترین تحولات عظیم ذهنی و عینی در اروپا به وقوع پیوست. عهد ایران صفوی همزمان با دورانی است که تغییرات فرهنگی و فکری عمیق و گسترده ای به لحاظ شکوفایی و تحقق بینش و روش فلسفی و علمی «تجربی و تعقلی» در اروپا جریان داشت. نیروها و طبقات اجتماعی نوینی در اروپا در حال سر بر آوردن بود. بورژوازی آرام آرام قدرت اقتصادی و اجتماعی را در شهرهای اروپایی به دست می آورد. اروپائیان با توسعه فزاینده عناصری چون دریانوردی، کشف سرزمین های جدید و رقابت، در پی کسب تجارت و سود به اقصی نقاط جهان راه می بردند و هر دم بر ثروت و در پی آن بر سرمایه خود می افزودند. در اروپای هم عصر صفوی به تدریج فرد و فردیت و انسان خود بنیاد و مستقل که مالک کار و ثروت و سرمایه و اندیشه خود بود، ظهور پیدا کرد و شیوه و سبک زندگی خویش را برگزید. در اروپای آن زمان اخلاق پروتستانی، روح سرمایه داری گشت که سهمی به سزا در توسعه و پیشرفت غرب داشت.

طرح مسئله

هم زمانی عصر صفوی با اروپای قرون 16 و 17 که در تار و پودش فرآیندهای عظیم عینی و ذهنی در جریان بوده است؛ دو سطح پرسش را به ذهن متبادر می کند. سطح اول، سطح توصیفی است، این که در ایران دوره صفوی وضعیت علم و معرفت علمی چگونه بوده است؟ آیا در ایران عصر صفوی خرد جدید و علوم «تجربی و تعقلی» نضج گرفته بود؟ آیا شناخت پذیری هستی و دخل و تصرف بر طبیعت، فرا راه قرار گرفته بود؟ به بیان دیگر آیا در عصر صفوی، علم و معرفت علمی دغدغه ایران آن زمانه بود؟ سطح دوم پرسش، سطح

تبیینی مسئله است. این که چه حوادث و چه علل و ساز و کارهای ذهنی و عینی، وضعیت علم و معرفت علمی را در عهد صفویه رقم زده بود؟ به بیان دیگر وضعیت علم در عصر صفوی ریشه در کدام شرایط ذهنی و عینی داشته است؟

این مطالعه، سه گام را برای یافتن پاسخ به دو سطح پرسش های فوق هدف مطالعه خود قرار داده است. در گام اول ویژگی های وضعیت علم و دانش علمی در آن دوره مورد کنکاش قرار می گیرد و توصیف می شود. در گام دوم به اهم شرایط ذهنی، فکری و فرهنگی ناظر بر وضعیت علم در عصر صفوی پرداخته می شود؛ تا به استنباط علل ذهنی ناظر بر وضعیت علم در آن دوره برآید. در گام سوم شرایط عینی آن دوره از تاریخ ایران بررسی می شود، تا به استنباط علل عینی ناظر بر موضوع دست یابد.

توصیف و تبیین وضعیت علم و دانش علمی در عصر صفوی از دو جنبه اهمیت و ضرورت دارد. اول آن که این دوره به لحاظ فکری، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نقطه عطفی در تاریخ اروپا به شمار می رود. عصر صفوی مقارن با دوره ای است که اروپای قرن 16 و 17 پا به عصر روشنگری و عقل تجربی گذاشته بود، لذا شناسایی شرایط ذهنی و عینی حاکم بر آن دوره از تاریخ ایران برای ما که در وضعیت کنونی در پی پیشرفت و توسعه جامعه ایرانی هستیم؛ بسیار سودمند، آموزنده و رهگشا خواهد بود. دوم آن که با شناخت شرایط علمی و عینی دخیل بر وضعیت علم در عصر صفوی می توان به صحت و سقم و نقاط قوت و ضعف این دست از شناخت ها رهنمون شد؛ تا بدین طریق با درس آموزی از تاریخ گذشته، بتوان در شرایط فعلی جامعه ایران با آگاهی و دانش و مدبرانه موانع عمده توسعه اجتماعی- انسانی را به طور اعم و موانع توسعه علمی را به طور اخص از سر راه برداشت و با چشم باز اسباب و زمینه های ذهنی و عینی پیشرفت علمی را در جامعه ایران گشود.

توصیف وضعیت علم و دانش علمی در عصر صفوی

ژان شاردن جهان‌گرد و فیلسوف فرانسوی (1643-1713 میلادی) دو سفر طولانی در زمان صفوی به ایران داشته است. وی در سیاحت نامه خود درباره مردم مشرق زمین اطلاعاتی را ارائه داده است. نخست آن که مشرق زمینیان طبعی سست و تنبل دارند و به کار عشق ندارند و فقط برای رفع نیازمندی‌های ضروری کار می‌کنند. اما شرقیان چون دارای فکر خوب، روح صبور و اندیشه مؤاجی هستند؛ اگر پاداش کریمانه‌ای وجود می‌داشت، کامیابی‌های حیرت‌آوری نصیب‌شان می‌شد. دوم آن که مشرق زمینیان هیچ‌گونه حرص و ولعی به اکتشافات و اختراعات جدید ندارند، به آن چه دارند، اکتفا می‌کنند و دوست دارند که به جای آموزش صنایع و ساختن کالا، مصنوعات خارجی را خریداری کنند. سوم آن که ساکنین این سرزمین‌ها، توانایی شب‌زنده‌داری‌های دراز و تحمل کار و زحمت بسیار که لازمه پیدایش آثار نفیس، ظریف و صنایع فنی می‌باشد را ندارند و محدودیت و کم بودن اطلاعات و آگاهی مردمان آسیایی ناشی از همین است و به طور کلی علوم آنان به هیچ وجه چیز دیگری جز حفظ و تکرار آن چه در کتب پیشینیان وجود دارد، نیست. به همین جهت صنعت‌شان بدوی و ناقص است. در این سرزمین‌ها نمی‌توان تکامل عالیه علوم و صنایع را مشاهده کرد. چهارم آن که روش صنعتگران مشرق زمین است که از ابزار و اسباب کار بسیار کمی استفاده می‌کنند. قلت ابزار و اسباب، نقض کار آن‌ها است. (معمدی، 1391:39).

با این که از دوره صفوی مناسبات ایران با اروپا آغاز می‌شود و سیاحان و تجار و سفیران بسیاری از ممالک اروپایی به ایران سفر می‌کنند، اما ایران همچنان بی‌رمق و از حال رفته باقی می‌ماند. با روی کار آمدن شاه اسماعیل اول، مذهب شیعه در ایران رسمی شد و عموم

مردم، مذهب شیعه پذیرفتند. اما دانشمندانی که حاضر به ترک مذهب خود نبودند به هندوستان یا خاک عثمانی گریختند و یا به قتل رسیدند و محیط ترس و وحشت در بیان آزادانه فکر و اندیشه مستولی شد. البته آن هایی که ماندند و تغییر عقیده دادند، هر چه بیشتر از دانش عقلی دست کشیدند و علوم نقلی و کلام را بیش از گذشته پیشه خود ساختند و این درست زمانی بود که در کشورهای اروپایی مطالعه طبیعت با عقل و روش تجربی گسترانده می شد. در این دوره حتی آن چه میراث گذشتگانی چون ابن سینا، ابوریحان، رازی و خوارزمی بود و چندان به علوم عقلی جدید نزدیک نبود، کم کم فراموش شد و به حاشیه سپرده شد و جای خود را به علوم نقلی و کلامی داد. در زمان پادشاهان صفوی کتاب هایی نیز نوشته شده که تعداد آن ها به نسبت زیاد بود، ولی در آن ها از اندیشه جدید یا تحقیق تازه خبری نبود. اغلب این نوشته ها شرح بر نوشته های گذشتگان و یا خلاصه ای از آن ها است و کار اساسی چندانی در علوم طبیعی و ریاضی صورت نگرفته است (همان: 38، 39، 37، 22، 19، 16).

در آن زمان بعضی افراد با سخت کوشی فراوان در پی کسب علم و آموزش بودند، اما دستاوردهای آن ها آشنایی با مجموعه ای از دانستنی های غیر ضروری بود که نه اندیشه را بارور می ساخت و نه در عمل راهگشا بود. مجموع اطلاعات آن ها در علوم طبیعی و تجربی و ریاضی، گرچه خود را جامع علوم می دانستند، ارزش چندانی نداشت. ممکن است در این دوران، نام های معروفی از این افراد را بخوانیم، ولی هیچگاه نمی توان آن ها را با کپرنیک، کپلر، دکارت، گالیله و نیوتون که در مغرب زمین در همین زمان می زیستند، مقایسه کرد. دانشمندان اروپا هر کدام به مطالعه طبیعت می پرداختند و اطلاعات دقیق و تأیید شده ای را به صورت گزاره ها و قضایای علمی از راه مشاهده، آزمایش و استقراء به دست می آوردند، اما عالمان دوران صفوی فقط بر نوشته های گذشتگان شرح می نوشتند. جالب آن که تعداد

این افراد هم به تدریج رو به کاهش گذاشت (همان: 38). دون جوئن (اروچ بیک) که هم ایران و هم غرب را به خوبی می شناخت در این باره می نویسد «ایشان (ایرانیان) آگاهی چندانی ندارند و از دیگر انواع علوم روشنگرانه و دقیقه بی خبراند» (جکسون و لاکهارت، 10:1393) «مستر جفری دوکت، نماینده شرکت مسکوی» به سال 1574 می نویسد: «ایشان (ایرانیان) کتاب های اندک و دانش کمتری دارند و اغلب شان در زمینه دیگر علوم مفید چندان بصارتی ندارند و به فعالیت های مربوط به ابریشم مشغولند و همچنین است به کارهای مربوط به زین و یراق اسب ها که در آن خوب پیش می روند» (همان: 10، 9). در باب کتابخانه های آن دوره، شاردن می گوید که کتاب های هیچ یک از این کتابخانه های آن ها از چهارصد جلد تجاوز نمی کند و این رقم را با اروپا مقایسه می کند، «که این ارقام چونان مگسی در پشت فیل است» و حال آن که وابستگی به قدما نه به تولید کتاب و نه به کشفیات بسیار می انجامد (همان: 14).

به نظر مهدی زارع (1393) تفکر علمی و عقلی و تجربی در ایران هیچ گاه به صورت سنت پایدار و مستمر قابل مشاهده نبوده است. تلاش های تنی چند از دانشمندان و عالمان این سرزمین برای استقرار روش های استقرایی و یا استقرایی- قیاسی محدود بوده است و این افراد نمی توانستند در فضای جهل دست به تفکر و اندیشه درباره علوم عقلی و تجربی مدرن بزنند و لذا تلاش های آن ها با شکست همراه بوده است. در دوران صفوی بخش مهمی از آموزش و تعلیم که عمدتاً دینی بود، به خانقاه منتقل شد و به دست صوفیان یا عارفان سپرده شد. بخش دیگری از آموزش در دست متکلمان و شریعت مداران بود و بخش دیگری در دست غیب گویان. در چنین فضایی امکان شکل گیری علوم عقلی و تجربی مهیا نبود.

مطالعات رسول جعفریان درباره دوران صفویه نشان می دهد که دانشمندان و حکمای این عصر شناخت چندانی از علم جغرافیا، جغرافیای جهانی و دانش نقشه برداری نداشتند. برای مسلمانان دنیای شناخته شده دنیای مشخصی بود. آنان هیچ اطلاعاتی درباره جغرافیای پیرامون خود نداشتند. برای مثال از جغرافیای چین چیز چندانی نمی دانستند. از جنوب بحر هند خبر چندانی نداشتند. در واقع زیرخط استوا را نمی شناختند. از اقیانوس آن سوی افریقا که تا امریکا امتداد داشت هیچ اطلاعاتی نداشتند. آن ها نمی دانستند قاره امریکا وجود دارد. ما در دوره صفوی آثار جغرافی بسیار اندکی داریم. در اروپای قرون 16 و 17 علم جغرافیا پیشرفت محسوسی کرده بود. با این که فرنگی ها به ایران زیاد رفت و آمد می کردند، اما علم جغرافیا مانند دیگر علوم جدید راهی به میان مردم ایران باز نکرد. ضعف دانش جغرافیا در دوره صفوی نه تنها نسبت به جهان که حتی نسبت به داخل ایران نیز آشکار است. علم جغرافیا در میان ایرانیان حتی در دوره صفوی رو به ضعف نهاد (جعفریان، 1392). جعفریان در بخش دیگری از مقاله اش اظهار می دارد که اروپایی ها، جغرافیای دنیا را بسیار زودتر از ما شناختند؛ نقشه های جهانی کشیدند و تقریباً سر و ته کره خاکی را به دست آوردند و تمامی راه های مهم آبی را دریافتند، آن ها به راه افتادند و سفر نامه ها نوشتند و اطلاعات ملل مختلف را ثبت کردند. حتی در بیابان های دور و دراز افریقا و عربستان جزئیات را ثبت کردند. در مقابل ما ایرانی ها بدون آن که به سفر برویم، اطلاعات بسیار مختصری را از زبان سیاحان و سیاستمداران و تجار آن ها که به این سرزمین می آمدند، بدست می آوردیم. شناخت اروپائیان در علم جغرافیا نه فقط جغرافیای طبیعی که جغرافیای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی بوده است که هم زمان با عصر صفوی هم از ایران و هم از اقصی نقاط جهان کسب می کردند و به تولید و غنای این علم مشغول بودند. جالب است که ما ایرانیان شناخت درستی از جغرافیای سرزمین خودمان نداشتیم. آن مقدار که

درباره اصفهان و قزوین و تبریز در سفرنامه‌هایی چون «دلاواله»، «ورینه» و «شاردن» آمده در منابع ایرانی نیامده است. یعنی ما جغرافیای خودمان را هم درست وصف نکردیم. ما نتوانستیم جغرافیا را در ایران به یک علم تبدیل کنیم (همان، 1392).

اروپائیان از همان قرون 16 و 17 و با هدف سیاحت و تجارت و کشف دنیاهای جدید پایه‌گذار و مؤسس علمی بنام شرق‌شناسی نیز شدند که همچنان به توسعه و پیشرفت خود ادامه می‌دهد. اما نه غرب‌شناسی و نه شرق‌شناسی در دوره صفوی و بعد از آن در ایران پدید نیامد. غربیان از قرن شانزدهم اشتیاق وافری به آموختن زبان شرقی و ترجمه متون شرقی پیدا کردند. ما غرب را نشناختیم، اما غرب ما را شناخت یا تلاش کرد ما را بشناسد. این در حالی است که در ایران عصر صفوی در زمینه شناخت متون فلسفی و دینی و علمی غرب، فقر کامل وجود داشت. سیاحان و سفرنامه‌نویسان اروپایی سعی کردند زبان‌های مختلف اقوام و مللی که به آن سفر می‌کردند، به خوبی بیاموزند و این به شناخت و توسعه علم شرق‌شناسی کمک اساسی و بنیادین کرد. «دلاواله» درباره ایران عصر صفوی می‌گوید: آن چه در دکان‌های کتابفروشی هست «عبارتند از کتب افسانه‌ای و اشعار و هم چنین کتبی که مربوط به امور مذهبی اند» و مردم محلی استفاده زیادی از آن می‌برند (همان، 1392).

در دوره صفوی هیأت بطلمیوسی هم چنان به قوت خود باقی ماند. در این هیأت زمین ثابت بوده و در مرکز عالم جای دارد و همه اجرام سماوی به گرد آن در چرخش اند. اسطرلاب ابزار و نماد هیأت قدیم بود و منجمان به وسیله آن در پی پیشگویی وقایع زمینی بر می‌آمدند، که بسیار مورد علاقه و پشتیبانی پادشاهان صفوی بود (معمدی، 1391: 44). مصادف با زمانه‌ای که رصدخانه‌های ایرانی در خدمت اهداف طالع‌بینی سلاطین وقت قرار می‌گرفت، در اروپا هیأت جدید (هیأت کوپرنیکی) همراه با روش تجربه و مشاهده

سر برآورد و تکامل یافت. در این هیأت، زمین ثابت نیست، بلکه به همراه سیارات دیگر به دور خورشید در حال چرخش است. تلسکوپ نماد رؤیت و کشف واقعی آسمان در رصدخانه های اروپا شد و جای اسطرلاب نشست. با طلوع تلسکوپ اروپائیان توانستند به مشاهده وضعیت و حرکت اجرام آسمانی بنشینند و با سنجش و پیش بینی حرکت آن ها، قادر شدند انگاره های پیشگویانه هیأت بطلمیوسی و اسطرلاب را به کناری زده و باطل اعلام کنند. از این پس در اروپا کشف قوانین حرکت اجرام آسمانی بیش از پیش امکان پذیر شد (رسو: 1358: 192، 195، 196، 222، 223).

در دوران صفوی همانند ادوار پیشین ایران کیمیاگری رونق و جریان داشت. کیمیاگران ادعا می کردند که می توان فلزات معمولی را به طلا و نقره تبدیل کرد. هم چنین از ساختن نوشدارو (اکسیر) سخن به میان می آوردند که قادر است انواع بیماری ها را درمان کند و زندگی را به مدت طولانی دوام بخشد. آن ها کار خود را با تعبیرات متافیزیکی در هم آمیختند و از علوم اسرار آمیز دم می زدند. از این رو دستورالعمل هایی را مانند طلسم و سحر تهیه و قرائت می کردند. این در حالی بود که در اروپای قرون 16 و 17 علم شیمی به عنوان علم شناخت تجزیه و ترکیب تجربی و آزمایشگاهی مواد تکوین و توسعه یافت و آهسته آهسته از کیمیاگری جدا شد (جکسون و لاکهارت، 1393: 9، 39). همزمان با نیمه دوم حکومت صفوی در اروپا «رابرت هوک» انگلیسی با میکروسکوپ ساخته خودش موفق به مشاهده واحد بنیادین ارگانیسم زنده شد و آن را سلول نامید و بدین ترتیب علم بیولوژی زاده شد. این در حالی بود که حکیمان و دانشمندان عصر صفوی با پیدایش و گسترش این علوم در اروپا بیگانه بودند.

در زمینه درمان بیماری ها ایرانیان آن دوره از گیاهان استفاده می کردند و رژیم سخت را تجویز می کردند. در بیماری های حاد مانند آماس، ذات الجنب و از این قبیل حجامت

می کردند. مردم بسیار خرافاتی بودند و به پیش گویی اعتقاد داشتند و تصور می کردند که با عبادت و دعا در خلوت می توانند بر بیماری ها فائق آیند یا حداقل زمینه تمام ناخوشی ها ایشان را تشخیص دهند (همان: 10). در دوره صفوی پزشکی چندان پیشرفت نکرد و بیماری های همه گیر هر سال جان بسیاری را می گرفت. اغلب درباریان هم دچار این بیماری ها می شدند. چه بسیار پزشکان که ناتوان از درمان درباریان به دست جلا سهرده می شدند. مورخان دربار، بارها از بیماری هایی چون اسهال خونی، آبله و بیماری های ناشناخته دیگر صحبت کرده اند که درباریان را مبتلا کرده و کشته است. در دوره صفوی طب سنتی - جالینوسی، نظریه مبتنی بر مزاج، طب عامیانه و جادویی موجود بوده است (معمدی، 41:1391).

ایران عصر صفوی در زمینه علوم نظامی، توپخانه و سلاح های آتشین نیز از اروپای آن زمان عقب افتاد. اما به دلیل جنگ هایی پی در پی با عثمانی نیاز به آموختن و فرا گرفتن آن برای شاهان صفوی ضروری گردید. از این رو نظامیان صفوی آرام آرام با فن آوری تسلیحاتی از طریق برادران شرلی آشنایی پیدا کردند و از کشورهای اروپایی سلاح های مدرن وارد کردند (جکسون و لاکهارت، 11:1393). اما پادشاهان صفوی هرگز نتوانستند حتی یک قبضه توپ بسازند، بلکه با وارد کردن سلاح های مدرن و آموزش مستشاران اروپایی طریقه استفاده از آن ها را تا حدودی به دست آوردند.

عصر صفوی هم زمان با جنبش علمی در اروپا بود. در دو قرن فرمانروایی صفوی اختراعات و اکتشافات فراوانی در اروپا به وقوع پیوست. در همین زمان در اروپا میکروسکوپ مرکب (1590 م)، دماسنج (1593 م)، دوربین نجومی (1611 م)، دوربین زمینی (1609 م)، ماشین حساب (1642 م)، هواسنج (1643 میلادی)، ساعت پاندول دار (1657 م) و ماشین بخار (1705 م) اختراع شد. در سال 1628 ویلیام هاروی انگلیسی، جریان خون را

کشف کرد و قلب را به عنوان تلمبه خانه خون در بدن شناسایی کرد. صنعت چاپ، اطلاعات را به سرعت در اروپا جابجا کرد و باعث شد دانشمندان و صنعت گران از اختراعات و اکتشافات یکدیگر با خبر شوند. در اروپا دانشگاه ها گشایش یافت و انجمن های علمی و فنی تأسیس گردید. اما در ایران با وجود ارتباط با اروپا و علاقه بعضی از شاهان صفوی زمینه لازم برای دریافت علم و فن جدید ایجاد نشد، به طوری که نه دانشگاهی تأسیس شد، نه از ایجاد انجمن های علمی و فنی خبری بود، نه کتاب های علمی به ایران منتقل شد و نه چاپخانه ای به کار تولید علمی و فنی پرداخت (اغلب چاپخانه ای در کار نبود و ایرانیان به همان نسخه های خطی خویش پرداختند) و نه بزرگانی هم تراز بیکن، دکارت، نیوتون و گالیله در ایران پرورش یافت. تنها ابزارهای جنگی ساخته شده در اروپا مورد مصرف قرار گرفت و ایران عصر صفوی در عقب ماندگی علم، دانش علمی و فن آوری باقی ماند. (معمدی، 1391: 38، 20).

چارچوب مفهومی فرهنگِ امتناعِ تفکر

در این مقاله ابتدا نظریه آرامش دوستدار با عنوان « فرهنگ ایستای تاریخی و کانون قدسی » و هسته اصلی آن یعنی مفهوم امتناع تفکر تشریح می گردد. در این چارچوب مفهومی، موضوع امتناع تفکر در ایران و ابعاد آن بیان می شود. سپس با استفاده از این چارچوب، علل و شرایط فکری و فرهنگی ناظر بر عقب ماندگی علم در عصر صفوی به مثابه واقعیت ذهنی حاکم بر آن دوره به روایت درآمده و تبیین می شود. در گام آخر ضمن نقد نظریه امتناع تفکر، به شرایط و علل عینی حاکم بر عدم شکل گیری و توسعه علم در آن عصر پرداخته می شود.

آرامش دوستدار از اندیشمندان معاصر است که از منظر فرهنگ، ویژگی های ذهنی و فکری و فرهنگ تاریخی به موضوع عقب ماندگی و انحطاط ایران پرداخته است. وی متأثر از

«دیاکوب بوکهارت» و تاریخ نگاری جدید غرب، برای تمدن های بشری کلیت فرهنگی قائل است و در قالب این کل گرایی به تفکیک فرهنگ ها پرداخته است. «بوکهارت» با این که به هیچ غایت و هدفی در تاریخ باور ندارد، اما با «روح زمان هگل» موافق است. نزد بوکهارت «روح زمان» فرهنگ نام دارد. روح زمان (فرهنگ) در اجزایش تجلی می یابد. به عنوان مثال فرهنگ جوامع اروپایی یک کل واحد و یک حوزه فرهنگی متمایز است و بر آن روح و ذات واحدی حاکم است. دوستدار این انگاره را از «بوکهارت» اخذ می کند و بر این نظر است که فرهنگ به معنی اعم آن و غایت بنیادی آن کلیتی است که در چهره های گوناگون هماهنگ اش جلوه های فردی، جامعه ای و قومی را معین می کند و آن را در برابر نموده های حیاتی قوم دیگر مشخص می کند. به نظر دوستدار فرهنگ، روح عام و غالبی است که در بنیان یک حوزه فرهنگی قرار دارد و تمامی تار و پودهای فردی و اجتماعی آن را تعیین می کند. فرهنگ، ذات و ماهیت هر حوزه فرهنگی است. فرهنگ زیربنا و ماهیت هر تمدن و جوامع متعلق به آن را می سازد. به نظر وی ماهیت هر فرهنگ پیش و بیش از هر چیز در اندیشه نمود می یابد. سرشت هر حوزه فرهنگی نوع اندیشه آن حوزه فرهنگی را معین می کند. نزد دوستدار ماهیت یا چیستی هر حوزه فرهنگی، تعیین کننده ایستایی یا پویایی آن فرهنگ است (دوستدار، 1359).

به نظر ایشان از جهان باستان تا به امروز دو حوزه فرهنگی بر تاریخ مسلط بوده است. اول حوزه فرهنگی غرب و دوم حوزه فرهنگی شرق. بنیاد حوزه فرهنگی غرب بر تفکر و اندیشه است و حوزه فرهنگی شرق بر بنیاد قدسی استوار است. از دید دوستدار، فرهنگ ایرانی از بدو زایش و تکوینش اساس و ماهیتی قدسی داشته و همواره بر حیات اجتماعی آن مسلط بوده است؛ به طوری که ایران در سراسر تاریخ 2500 ساله خود چه پیش از دوره اسلامی و چه در دوره اسلامی خود، «فرهنگ قدسی» و «دین خو» داشته است. این

فرهنگ در شکل تاریخی و مالاً در سازمان گیری بعدی و کنونی اش برای اندیشیدن ساخته نشده است (دوستدار، 1377: 242). «فرهنگ قدسی» بر اعتقاد و حقایقی پرسش ناپذیر متکی است، یعنی بر بنیادی ناپرسیده و پرسش ناپذیر پی ریزی شده است. دین خویی از جنس اعتقاد است و در اعتقاد پرسش، تفکر و اندیشیدن محال و ممتنع است (دوستدار، 1383: 113-97). «دین خویی» یعنی آن رفتاری که امور را بدون پرسش و دانش می فهمد. از منظر دوستدار فرد دین خو در توهم فهمیدن به سر می برد و عاری از سنجش و شک نسبت به امور است. «دین خویی»، امتناع از اندیشه ها و گریز از اندیشیدن و پرهیز از پرسش های «ناباب» در جامعه موروثی و ارزش های آن است (دوستدار، 1377: 43-46). «فرهنگ قدسی» به مرجعی بی چون و چرا برای هدایت فرد و جمع متوسل می شود. در این فرهنگ، فرهنگ آموزش و آگاهی و کاربرد آن برای بهبود زندگی بشری در میان نیست. این فرهنگ بر پیشوایی و پیروی مبتنی است و با استدلال کمترین سر و کار را دارد (همان: 232). زیرا اخبار (روایت ها) چرایی ناپذیرند. این فرهنگ هیچ مسئله حل نشده ای ندارد و سراسرش از یقین و بداهت انباشته است و هیچ جایی نیست که از حیطة اقتدار بزرگان خارج باشد. ذهن آدمی در این فرهنگ به دنبال پرسش و کاویدن و پاسخ گویی اندیشنده نیست (دوستدار، 1383: 209). در این فرهنگ، جهان همیشه از پیش و مطلقاً شناخته شده است، اما علم، جهان را همیشه تاکنون و نسبی خواهد شناخت. در فرهنگ قدسی، شناخت در ماهیت خود امری وحیانی است و در کلام بر آدمی عارض می شود، اما در علم، شناخت اساساً و منحصرأ بر انسان خود بنیاد متکی است. «فرهنگ قدسی» از دانستگی مطلق می آغازد، اما علم همیشه از نادانستگی حرکت می کند. در فرهنگ قدسی هر امری به ساحت قدسی می آید و نمی تواند درست یا نادرست باشد، بلکه حقیقت مطلق است، اما در علم یک گزاره می تواند درست یا نادرست باشد و این درستی یا

نادرستی ابدی نیست. «فرهنگ قدسی» بنیادش یقینی است، اما علم از شک آغاز می‌کند. در «فرهنگ قدسی» طبیعت و جهان هستی از خود بنیادی ندارد و خودآفرین نیست. در حالی که در علم، طبیعت خود بنیاد و زایا است و شناختی به وسیله انسان بوده و می‌توان بر آن دخل و تصرف کرد. آدمی در فرهنگ قدسی احساس بیمناکی، آفریدگی و وابستگی می‌کند و بنابر این احساس پرسش واقعی از هستی و امورات آن و پرس و جو، پژوهندگی و کاوندگی را از انسان سلب می‌شود (دوستدار، 1359: 64-17). از این رو در نگاه دوستدار «فرهنگ قدسی» به طور ذاتی سترون و در تعارض با عقل و خرد و دانش است. پس میان «فرهنگ قدسی» و «امتناع تفکر» رابطه‌ی علی وجود دارد. بدین معنی که «فرهنگ قدسی» مطلقاً علت «امتناع تفکر» است و «امتناع تفکر» به عنوان معلول، مطلقاً ریشه در «فرهنگ قدسی» دارد (دوستدار، 1383: 29). در چنین فرهنگی تعبد و فرمانبرداری در مناسبات و روابط اجتماعی برقرار است و در برابر کشف حقیقت نو به نو شونده قرار می‌گیرد. به نظر دوستدار، حقیقت «فرهنگ قدسی»، چیزی جز «امتناع تفکر» نیست و این هر دو انسان را از فرد و فردیت و خود بنیادی تهی کرده و مانع اساسی بر سر راه استقلال و آزادی او ایجاد می‌کند. بدین سان راه علم و پیشرفت علمی بر آدمیان و جوامع این گونه زی‌سد می‌شود. نزد دوستدار، نظام قدسی آن است و آن جا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌های بلامنازع و بی‌وقفه از درون و برون دریافت شده و ساخت جامعه را می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد یا بافت و ساخت جامعه را از همسان کردن افراد آن می‌ریزد. در چنین شبکه‌ای «من»، «تو» و «او» وجود ندارد و تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شود و همه در یک مُسند که «ما» باشد، یک دل و یک جان می‌گردند تا تبعیت و بندگی از آن تحقق پذیرد (نصری و روز خوش، 1391: 218).

از منظر دوستدار «فرهنگ قدسی» ذات و ماهیت حوزه فرهنگی ایران را از عهد باستان تا کنون تشکیل داده و تداوم بخشیده است. این ذات متداوم علت مطلق استمرار «امتناع تفکر» بوده است، به طوری که مانع آزادی و زیایی تفکر در مردمان ایرانی (نخبگان و مردم عادی) گشته است و این چنین ایران در تمامی وجوه فرهنگی و معرفتی این جهانی نظیر فلسفه، علم و علوم تجربی- تعقلی و عقل تجربی در مقایسه با غرب عقب مانده و همچنان باز ایستاده است. به نظر او طریقت، کلام، عرفان، تصوف و حکمت همه و همه، نحله ها و مظاهر نااندیشگی، بیان ترس و دهشت از پرسیدن در فرهنگ ایرانیان از دیرباز بوده اند و همچنان به حیات خود در تار و پود ذهنی و فرهنگی ما ادامه می دهند. این نحله های کهن راه حقیقت جویی، پرس و جو و یافتن را بر ما بسته اند و مانع از دریافت مستقل ذهنی ما از حقیقت گشته اند. آن ها به جای حقیقت، ذهن کوری را در درون مان تعمیق و گسترش داده اند. این اقلام خود را همه «چیز دار و همه چیز دان» می دانند و در کلام، در طریقت و اشراقشان و در سلوک و عرفانشان سدی بلند و تو در تو در برابر حقیقت جویی و کشف جهان هستی گردیده اند. نحله هایی که ذهن و قدرت فهم و توانایی دانستن را از ما ایرانیان سلب کرده اند و قوه دماغی ما را به ناتوانی کشانده اند و ما را در تاریکی های ذهنی و روحی فرو برده اند. ما با برخورداری از آن ها در میان ذهنیت خویش، دیگر چراغی برای روشنایی بخشی، روشننگری و روشن بینی دنیای پیرامون مان، خودمان و هستی و طبیعت در دست نداریم و بدین طریق از قافله تفکر، اندیشه، فلسفه و عقل تجربی و علم فرسنگ ها دور مانده ایم و در خود فرهنگی مان مدفون گشته ایم (دوستدار، 1377: 235-233).

نقد نظریه امتناع تفکر

آرامش دوستدار بر وجوه ذهنی علل توسعه نیافتگی تاریخی ایران پای می فشارد و فرهنگ قدسی و کانون آن یعنی امتناع تفکر را در تبیین انحطاط ایران برجسته می سازد. کند و کاو در نظریه «امتناع تفکر و فرهنگ ایستای» وی نشان می دهد که ایشان از بررسی شرایط عینی مانند شرایط اقلیمی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر فلات ایران بازمانده و غفلت کرده و این وجوه را وانهاده است. تأکید و تقلیل توسعه نیافتگی ایران به علل فکری و فرهنگی ما را از شناخت وسیع، همه جانبه و جامع الاطراف مسئله باز می دارد. شرایط ذهنی و فکری در رابطه ای دیالکتیکی و دینامیک با شرایط عینی در ساحت جوامع انسانی قرار دارند. فرهنگ امری مستقل، منتزع و جدا افتاده از شرایط جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اجتماعات بشری نیست. فرهنگ امری متعین و قائم به خویش نیست، بلکه عنصری در هم تنیده با دیگر عناصر و شرایط تشکیل دهنده هر اجتماع بشری مانند شرایط اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است. در هم بافتگی و تعامل پیچیده و سیال شرایط مزبور با یکدیگر و با بعد فرهنگی است که سامان های اجتماعی را بر می سازد، می آفریند و تدوام و تحول می دهد. به بیان دیگر ابعاد فرهنگ ذهنی یکی از عوامل و دلایل ایستایی یا پویایی اجتماعات بشری است. فرهنگ در خلاء عمل نمی کند، بلکه در رابطه و بر هم فراخوانی دیالکتیکی با دیگر شرایط و ساختارهای اجتماعی می تواند در ثبات و ماندگی یا ایجاد تازگی و تحول جوامع انسانی نقش و کارکرد داشته باشد. به علاوه در مطالعات تاریخی پدیده های اجتماعی نمی توان امر تفریدی و اتفاقات منحصر بفرد را که ریشه در برهم فراخوان های پیچیده ابعاد حیات اجتماعی در هر مقطع زمانی دارد، از نظر دور داشت. چیزی که از آن با عنوان تبیین اتفاقی وجود از جمله تبیین اتفاقی تحولات اجتماعی یاد می شود. لذا پدیده های تاریخی و اجتماعی که سخت جان و ایستا بوده است، ممکن است از پس ساز و کارهای پنهان و

ناشناخته درون زاد و یا برون زاد و یا ترکیبی از آن‌ها، از دیالکتیک ماندگی برون آید و پای در دیالکتیک تازگی و تغییرات شتابان گذارد. مهم تر این که ذاتی پنداشتن فرهنگ امتناع تفکر و عناصر ذهنی در تبیین علل توسعه نیافتگی ایران، نوعی ژنریک فرهنگی را به ذهن تداعی و متبادر می‌کند. چنین نگاهی، ابدی و غیر قابل تغییر دانستن وضعیت زندگی را در جوامع شرقی القاء می‌کند و نوعی جبر و تقدیر فرهنگی را به جای عرصه‌های پویایی آن می‌نشانند و چشم اندازهای امید بخش را کور و عقیم می‌کند و به یأس و درماندگی می‌کشاند و هر نوع تلاش را برای توسعه و بهبود اوضاع در جوامع شرقی مانند کشور ایران، عبث و بیهوده تلقی می‌کند. تحولات و توسعه چند دهه اخیر در بسیاری از کشورهای شرقی مانند کره جنوبی، سنگاپور و مالزی از مصادیق نقض آشکار نظریات جبرگرایی و ذات‌گرایی فرهنگی به ویژه در عصر ارتباطات و جامعه شبکه‌ای است. امروز در مطالعات تاریخی و اجتماعی، به لزوم برکشیدن پارادایم‌های ذهنی و عینی و برهم فراهوان دیالکتیکی عین و ذهن تأکید می‌شود. لذا جهت شناخت پدیده‌های جامعه شناختی مانند توسعه نیافتگی، مذاقه بر وجوه فرهنگی و ذهنی (واقعیت ذهنی) لازم است، اما کافی نیست و ضروری است برکنکاش شرایط جغرافیایی و مناسبات اقتصادی و اجتماعی (واقعیت عینی) نیز تأکید شود و مهم تر این که برهم کنش شرایط عینی و شرایط ذهنی را لحاظ نمود.

در این مطالعه در گام اول با استفاده و از رهگذر چارچوب مفهومی آرامش دوستدار (فرهنگ ایستا و امتناع تفکر)، علل ذهنی و فکری ناظر بر وضعیت عقب ماندگی علم در عصر صفوی تبیین و روایت می‌شود. در گام دوم از طریق مطالعه و بیان شرایط عینی علی (جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) ناظر بر عدم شکل‌گیری و توسعه نیافتگی علم در عصر صفوی، نارسایی نظریه فرهنگ امتناع تفکر به مثابه نگاهی تقلیل‌گرایانه

ذهنی و فکری در تبیین علل وضعیت عقب ماندگی علم در عهد صفوی آشکارگشته و نقد می گردد و به ابعاد وسیع تری در شناخت موضوع راه می برد.

گام اول: تبیین علل ذهنی و فکری ناظر بر عقب ماندگی علم در عصر صفوی

در ذیل به بررسی شرایط ذهنی، فکری و فرهنگی عدم شکل گیری و عقب ماندگی علم و دانش عقلی و تجربی در عصر صفوی در چارچوب مفهومی آرامش دوستدار (امتناع تفکر) پرداخته و روایت می شود.

• یگانگی طریقت و شریعت:

سلسله صفوی توانست در آغاز قرن 16 میلادی با تکیه بر مذهب شیعه دوازده امامی یک کشور مستقل و فراگیر شیعه و ایرانی را بنیان نهد. پیش از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل اول بنیان گذار سلسله صفوی در طول قرن 15 میلادی بر شمار صوفیان شیعی مذهب افزوده می شد و نیروهای آن ها افزایش یافت. نام سلسله صفوی از شیخ صفی‌الدین اردبیلی (نیای شاه اسماعیل اول) گرفته شده است. قبایل قزلباش که از هواداران و حامیان شیخ صفوی بودند، جایگاه الهی برای صوفیان قائل بودند، به طوری که ادعای ارتباط صوفیان را در بیداری و خواب با امامان شیعه باور داشتند. قزلباشان در اوایل و تا حدودی تا اواسط حکومت صوفیان بازوی نظامی آن ها بودند و در فرآیند شیعه سازی ایرانیان نقش به سزایی داشتند (کشاورزی، 1379: 58-33). صوفیان اردبیل، خود را پشت اندر پشت تجلی گاه و مظهر زنده خداوند می دانستند و مردم پس مانده های غذای آن ها را جهت تبرک و شفای بیماران به قیمت گزاف می خریدند (ویکی پویا: بینش و ایدئولوژی صوفیان). محل و مرکز گردهمایی و عبادات شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پیروانش خانقاه های اردبیل بود. در بقعه اردبیل، صوفیان صفوی زندگی خاصی داشتند و روزهای ویژه ای از سال را به صورت

مستمر به ذکر و دعا مشغول بودند. طریقت صوفیانه بر بنیاد مرشد و مریدی استوار است و چنان بر این رابطه اعتقاد داشتند که حتی شیخ حیدر را خدا (الله) و پسرش شاه اسماعیل اول را پسر خدا (ابن‌الله) خطاب می کردند (کشاورزی، 1379: 43-44). شاه اسماعیل اول که لقبش مرشد کامل بود، پس از دستیابی به قدرت جهت گسترش و استقرار مذهب شیعه از علما و فقهای بلند پایه جبل عامل، بحرین و نجف و کربلا دعوت کرد به ایران بیایند. آن ها پس از ورود به ایران مدارس و مراکز مذهبی فراوانی در اقصی نقاط مملکت برپا کردند و به بسط و گسترش فقه شیعه پرداختند و روز به روز بر اقتدار و اعتبار خویش افزودند و خود را به مرتبه الوهیت رسانیدند، تا جایی که خود را نایبان امام عصر معرفی کردند. آنان امر و نهی و تولی و تبری را به عنوان یکی از وظایف خود بر شمردند و محاکمات شرع را بیش از پیش در اختیار گرفتند (همان: 67-68). بدین سان در آغاز دوره صفوی، صوفیان توانستند با میدان و منزلت بخشیدن به فقیهان و علما و قدر و اعتبار بخشیدن به آن ها، طریقت و شریعت را در پیوندی هماهنگ قرار داده و حیات دینی را در تار و پودر فرهنگی ایران تداوم و استحکام بخشند. بنابراین می توان استنباط کرد آغاز عصر صفوی با یگانگی طریقت و شریعت و در هم آمیختگی تصوف و فقاہت همراه بوده و در مقایسه با سایر نحله‌ها و جریان های دینی بر حیات فرهنگی ایران تسلط داشته است.

در دوره شاه طهماسب رفته رفته با گسترش و نهادینه شدن تشیع در سراسر ایران، ارج و مرتبت فقیهان و شارعان دین هر چه بیشتر شد. به طور مثال محقق کرکی که از منطقه جبل عامل به ایران آمده بود؛ در هر شهر و روستایی امامی را برای تعلیم و ترویج احکام دینی تعیین کرد (همان: 86-87). علمای فقیه در این دوره به تربیت طلاب فراوانی همت گماشتند و به تدوین و بسط فقه شیعه پرداختند. با این که جریان طریقت همچنان در زمان شاه طهماسب حضور قدرتمند داشت؛ اما تا حدودی از قدرت و شوکت آنان کاسته

شد و بر سهم و نفوذ فقه و شریعت و کلام افزوده گردید (جکسون و لاکهارت، 1393: 83-86).

• برتری تدریجی فقه و شریعت بر طریقت:

از اواسط دوران فرمانروایی صفویه و با آغاز حکومت شاه عباس اول، جریان ضد صوفی‌گری در دستگاه صفویان دست بالا را گرفت. به گونه‌ای که اکثریت مطلق صاحب منصبان و مبلغان دینی با فقیهان روحانی بود. آنان نه تنها بر قدرت و شوکت خود در دربار شاه عباس افزودند، بلکه با گسترش فزآینده مدارس دینی و تدوین کتب فقهی و ترویج مبانی کلامی، حیات فکری خویش را در تار و پود زندگی فرهنگی ایران گستراندند و به یک طبقه مذهبی با تشکیلات فقهی و سلسله مراتبی مستحکم تبدیل شدند (همان: 90-91). بدین ترتیب فقها، قدرت و نفوذ معنوی خود را بر اعماق فکری و ذهنی اقشار اجتماعی و مردمان تثبیت کردند و به نقطه اتکا دربار و مردم تبدیل شدند. آن‌ها موفق شدند به تدریج دولت صفویه را از دولتی با ماهیت صوفیانه به حکومتی با ماهیت متشرعانه سوق دهند و شریعت را تا جایی که توانستند هم در میان قشرها و مردم شهری و روستایی و هم در ارکان حکومت جایگزین طریقت نمایند (آقاجری، 1389: 606).

با این که در اوایل حکومت شاه عباس اول فرقه‌ها و نهضت‌های فکری متعددی جریان داشتند، اما این فرقه‌ها نیز همانند دین و فرهنگ رسمی بر روایات فلسفی و عقلی مبتنی بر فرد خود بنیاد استوار نبودند و همچنان منبع الهامشان امر قدسی و اعتقادات دینی بود. مانند فرقه «نقطویه» که از زمان شاه طهماسب سربرآوردند و به وسیله شاه عباس اول (شاه شریعت پرور) به شدت سرکوب شدند (همان: 215-216). فرقه نقطویه به عناصری مانند معرفت درونی، تناسخ، طبقه‌بندی ظهور، پدیداری نیمروزی خدا و جسم و کیفیات انسان به مثابه ظهور صفات الهی باور داشتند (جکسون و لاکهارت، 1393: 88).

علی رغم این که طریقت و گونه های باطنی و اشراقی در این دوره به حاشیه رفت، اما هرگز محو و نابود نشد و حتی در میان برخی علمای فقیه حامی حکومت، شأن و جایگاه خود را از دست نداد. مانند شیخ بهایی که فقیهی مجتهد و جامع الشرایط بود، اما گرایشات صوفیانه داشت (آقاجری، 1389: 278). این گرایش ها نیز بر همان سبک و سیاق نمی توانستند موجد و موجب شکل گیری عقلانیت علمی و اندیشه خود بنیاد شوند.

• ترکیب شریعت و حکمت اشراق:

از دیگر علمای بزرگ و جامع دوره صفویه و عصر شاه عباس اول «میرمحمد باقر میرداماد» بود که به لقب معلم ثالث معروف گردید. فقهای هم عصرش فتاوی شرعی او را معتبر می دانستند (همان: 291). میرداماد با این که در اغلب آثارش به فقه و کلام و تفسیر و علوم نقلی تاکید داشت، اما در عین حال احیا کننده حکمت مشایی ابن سینا در لباس اشراق سهروردی نیز بود. ایشان از مفسرین اشراقی ماوراءالطبیعه حکمت ابن سینا در عالم روحانی تشیع است (جکسون و لاکهارت، 1393: 120). وی حکمت اشراقی خویش را نمادی از سمت راست (شرق) می دانست که منبع اشراق، الهام، روشنی و معنویت است و سمت چپ (غرب) را نمادی از منبع تاریکی که دانش عقلانی و استدلالی محض تصور می کرد و مطرود می شمارد. حکمت اشراقی میرداماد، الهامی در آمیخته با استدلال بود و استدلال تابعی از اشراق. (همان: 121). نزد ایشان عقل و خرد مستقل انسانی، جایی ندارد و باطل است و انسان جدای از الهام قادر به شناخت هستی نیست. خوار شمردن عقل و خرد انسان مستقل چه در عصر صفوی و چه پیش از آن بر عقاید علما و نحله های فکری حاکم بوده است. آموزه های مشرب حکمت اشراقی میرداماد نیز از یقین و بداهت انباشته است. به طوری که تفکر و اندیشه و پرسش خود بنیاد از جهان هستی را ممتنع می سازد. از این رو

از جریان های فرهنگی و فکری عدم ریشه گرفتن علم و دانش عقلی و تجربی به حساب می آید.

• امتزاج کلام، حکمت مشایی، حکمت اشراق و عرفان:

محمدبن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا از حکیمان بزرگ عصر صفوی و بنیان گذار مکتب حکمی- عرفانی «متعالیه» است. ایشان حکمت مشایی (ابن سینا) و حکمت اشراقی (سهروردی) را به وحدتی متعالی رساند (آقاجری، 1389: 333). ملاصدرا از عالمان بلند آوازه دوره شاه عباس اول و شاه صفی است. وی به سال 1572 در خانواده ای اشراقی چشم به جهان گشود و در سال 1640 میلادی هنگامی که عازم زیارت مکه بود، در بصره چشم از جهان فرو بست (جکسون و لاکهارت، 1393: 129). مکتب متعالیه ملاصدرا را می توان اوج تعالیم و حکمت اسلامی به حساب آورد. از آن رو که این مکتب آمیزه ای از جریان های اصلی تعالیم اسلامی شامل کلام غزالی، روش استدلالی ابن سینا، روش اشراقی سهروردی در چارچوب باطنی گرایشی شیعه و تعالیم گنوسی (مجموعه ای از باورها که از آمیختن فلسفه یونانی، عرفان شرقی و مسیحیت حاصل شده) است که در پیوند با یکدیگر قرار گرفتند (همان: 132-131؛ سیوری، 1393: 217-216). به بیان دیگر آثار او ترکیبی از سه روش وحی یا شرع، اشراق یا ذوق، و عقل در خدمت مبانی دین است که با تعالیم عرفانی گنوسی در آمیخته است. ایشان از یک سو از عرفان در مقابل حملات فقیهان سطحی نگر دفاع می کند و از سوی دیگر به دفاع از شریعت در مقابل افراط گرایان اشراقی و عرفانی بر می خیزد (جکسون و لاکهارت، 1393: 131، 129). تعالیم ماوراءالطبیعه ملاصدرا مشتمل بر اصول فراوانی است که عبارتند از: وحدت وجود، اصل و تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، وجود ذهنی به عنوان حالتی خاص از وجود که شناخت را ممکن می سازد، و تجرید و استقلال قوه خیال در روح از بدن، و وجود یک

«عالم برتر خیال» که شرح و عرفانی از توصیفات دینی در باب قیامت شناسی را ممکن می سازد (همان: 132). این عالم بزرگ اسلامی سعی داشت تعقل را به لباس ایمان مذهبی درآورد. ملاصدرا مضمون هستی روح پس از مرگ و رستاخیر آن را در پس جهان خیال در مراحل بالاتر وجود و بالاخره در پیشگاه وجود الهی گسترش می دهد. او علم النفس را بیشتر به شاخه ای از علم ماورالطبیعی (الهیات) تبدیل می کند (همان: 138). از نظر او روح با حالت جنینی انسان آغاز می شود و به سعادت جاودانی و نهایی برتر از زندگی زمینی خاتمه می یابد. ملاصدرا آموزه گسترده ماورالطبیعه وجود را تدوین کرد که نوعی دیگر از ماورالطبیعه جوهری سهروردی است. در دیدگاه او در وجود، قدرت محرک و پویایی وجود دارد، اما نباید به هیچ وجه آن را با آن پویایی که در تفکر جدید هست؛ اشتباه گرفت. پویایی تفکر جدید از جوهره های ثابت و پابرجایی اشیاء نشات نمی گیرد، بلکه تحول و انقلاب همواره در جهان مادی و دنیوی استقرار دارد. پویایی ملاصدرا بیشتر الهی است تا دنیوی (همان: 134). بنابراین می توان نتیجه گرفت عقاید ملاصدرا با تفکر و اندیشه جدید پیوندی ندارد و ما را به پس ساحت و امر مطلق می رساند. از این رو تعالیم ایشان به شناخت عقل خود بنیاد که در پی کشف حقایق نسبی و نوبه نو شونده جهان هستی است؛ ره نمی سپارد و در نهایت اندیشیدن، روشنگری، روشن بینی و شناخت پذیری جهان هستی را ممتنع می سازد و راه علم و دانش علمی را نمی گشاید.

• اخباریون و اصولیون:

از بدو پیدایش شیعه دوازده امامی و بسیار پیش از آغاز حکومت صفوی همواره دو مکتب فقهی بنام «اخباری» و «اصولی» در تاریخ مذهب شیعه وجود داشته است. همان طور که در مذهب سنی نیز دو جریان مشابه تحت عناوین «اخبار» و «رأی» حضور داشتند. در عصر صفوی که علمای شیعه توانستند در دستگاه صفوی صاحب قدرت و نفوذ مادی و

معنوی بی رقیبی شوند و مبانی اعتقادی خویش را بر حیات فکری و فرهنگی ایرانیان تعمیق و گسترش بخشند؛ دو جریان «اخباری» و «اصولی» در فرآیند های عقیدتی ایران آن روزگار تسلط بی چون و چرا یافتند (صفت گل، 1381: 533-520). لذا بررسی تضادهای اصلی میان دو جریان مزبور که در دوره صفوی (به ویژه نیمه دوم عمر این سلسله) به اوج خود رسید، ما را در شناخت وضعیت فکری و فرهنگی آن دوره از تاریخ ایران آشنا خواهد ساخت.

در نیمه دوم عصر صفوی منازعه ای بر سر نقش استدلال در تفسیر موضوعات دینی در جریان بود. اولین جریان اخباریون بودند که اغلب پیروانشان به سطحی گرایی و قشری گرایی معروفند. آنان معمولاً با تصوف و حکمت و حتی کلام مخالف می ورزیدند. (جکسون، لاکهارت 1393: 139). اخباریون با اجتهاد درباره مسائل دینی مخالفند و بنابر این با تقلید موافق نیستند و معتقدند که کلیه مؤمنان باید تنها مقلدان ائمه باشند. به باور آن ها هیچکس جز معصوم داننده احکام خداوند نیست (کشاورزی، 1379: 79). ملامحمد امین استرآبادی از جمله علمای مکتب اخباری در عصر صفوی بود. ایشان مخالف استفاده از عقل در مسائل دینی بود و بر کتاب و روایات نبوی و امامان تاکید می کرد و عقل انسان را در مقابل مصالح دین ناقص می دانست (جکسون، لاکهارت، 1393: 139). البته اخباریونی هم بودند که در عین مخالفت با کاربرد عقل در امور دینی، به قلمرو عرفان و اشراق هم گرایشی داشتند. ملامحسن فیض کاشانی شاگرد ملاصدرا از جمله این اخباریون است (همان: 139). از ویژگی های وضعیت فکری و فقهی اغلب عالمان اواخر صفوی تسلط بینش اخباری و همچنین گرایشات ضد حکمی- عرفانی در میان علما است به ویژه در عهد شاه سلطان حسین که ظاهرگرایی مذهبی، ضعف و فرتوتی حکومت صفوی را تشدید می کرد (آقاجری، 1389: 607). در اواخر حکومت صفوی (دوره شاه سلیمان و شاه سلطان

حسین) قدرت مادی و معنوی و فکری روحانیون اخباری به اوج خود رسید. در این دوران بود که پیروان حکمت و تصوف و عرفان بیشتر مورد اذیت و آزار قرار گرفتند (کشاورزی، 1379: 109-111). از جمله علمای اخباری در این دوره که بالاترین قدرت روحانی (ملاباشی) به وی تفویض شده بود، علامه محمد باقر مجلسی است. ایشان به عنوان شیخی متشرع، اخباری‌گری را چنان تعمیق و گسترش می‌بخشد و در مدارس دینی ترویج می‌دهد که به طور کامل در برابر صوفیه و حکمت قرار می‌گیرد، وی می‌گوید دین خدا یک راه بیشتر ندارد و یک شریعت و یک نبی ارسال شده است (صفت گل، 1381: 542).

در مقابل اخباریون، اصولیون قرار دارند. آن‌ها به ضرورت اجتهاد اعتقاد دارند. اجتهاد به معنی استنباط احکام و قوانین اسلام است که به وسیلهٔ ادله‌ای دلیل بر حجیت و اعتبارشان رسیده باشد. به عبارت دیگر کوششی است که فقیه در مورد یک قضیه یا حکم فقهی می‌کند تا به طریق ظنی که برای او حجت دارد، بتواند حکم قطعی صادر نماید و این امر را از راه مراجعه به کتاب، سنت، اجماع و عقل به دست می‌آورد. از نظر اصولیون، مجتهد باید از نظر عقل و دراکه و شعور اجتماعی در حدی باشد تا بتواند به مقام «مرجع تقلید» نایل آید (کشاورزی، 1379: 78). اصولیون بر این باورند کسی که به مقام اجتهاد رسید، نباید تقلید کند و مردمانی که به این مقام نرسیده‌اند باید مقلد مرجع تقلید باشند. اصولیون تحصیل درجه اجتهاد را در زمان غیبت و پیروی مستقیم از مجتهد را واجب می‌شمارند. (همان: 74). به بیان دیگر علاوه بر سه اصل کتاب، حدیث و اجماع در عصر غیبت و با توجه به پیش آمدن شرایط و زمان جدید لازم است استنتاج عقلی را وارد کرده و اجتهاد صورت گیرد و پیروان باید از مجتهدان جامع شرایط برای اجرای دستورات دینی و تنظیم مناسبات اجتماعی تقلید کنند. از جمله علمایی که در عصر صفوی هم به اجتهاد باور دارد و هم کوشید میان شریعت و حکمت آشتی ایجاد کند، حسن بن عبدالرزاق

لاهیجی است. او از اصولیون معدود در اواخر دوره صفویه بود (صفت گل، 1381: 539-536). اصولیون از جریان های کلامی عصر صفوی بودند. آن ها کوشیدند عقل مد نظر خود را در خدمت اصول لایتغیر و یا در لباس احکام درآورند و تعبد به مرجعیت را چیره نمایند. عقلی که اصولیون از آن سخن می گویند، عقل خود مختار و مستقل و آزاد نیست، بلکه عقل آیین مدرسی و علم کلام است که در پی توجیه و تفسیر یقینیات و حقایق ابدی است. توجیه عقلی احکام و مسلمات شرعی گونه ای دیگر از رویه امتناع تفکر و اندیشیدن در عصر صفوی است که راه را بر پرسش آزاد، باز و خردمندانه بست و امکان رشد فلسفه عقلی و جهان شناسی علمی مسدود ساخت.

گام دوم: تبیین علل و شرایط عینی ناظر بر عقب ماندگی علم در عصر صفوی

در این گام با بیان شرایط عینی علی (جغرافیای، اقتصادی اجتماعی و سیاسی) در عهد صفوی، گستره ای وسیع تر از شرایط ذهنی، فکری و فرهنگی مشتمل بر مناسبات و روابط اجتماعی ناظر بر عدم رشد و عقب ماندگی علم در عصر صفوی تشریح می گردد. بدین سان نارسایی نظریه آرامش دوستدار (چارچوب مفهومی فرهنگ امتناع تفکر) در تحلیل توسعه نیافتگی ایران به طور اعم و در تبیین عقب ماندگی علم و دانش علمی در دوران صفوی آشکار و نقد می شود. شرایط عینی ناظر بر عدم رشد و عقب ماندگی علم و دانش علمی در عصر صفوی در ابعاد ذیل مورد بررسی قرار می گیرد و روایت می شود:

• تداوم مالکیت ارضی استبدادی:

ایران عصر صفوی بسان ادوار گذشته زیر سیطره متمرکزترین نوع اقتصاد کشاورزی و مناسبات اجتماعی یعنی استبداد شرقی قرار داشت. در شرایط اقلیم خشک و نیمه خشک حاکم بر فلات قاره ایران، کمبود آب همواره معضل اساسی برای تولید کشاورزی محسوب می شده است (علمداری، 74، 1379: 143). این وضعیت شرایط خاصی را بر سازمان دهی

تولید و روابط اجتماعی تحمیل می کرده است. برای حل معضل کم آبی نیاز به سازماندهی کار گروهی و وسیع و ایجاد نظام آبیاری و احداث قنات و کاریز و کانال‌های آبی به یک ضرورت اقتصادی تبدیل شد. این سازمان دهی و نظارت قدرتمند از طریق استقرار دولتی مستبد و متمرکز به نام دولت «آب سالار» میسر گردید، دولتی بس نیرومندتر از اجتماع و جماعت های انسانی (ویتفوجل، 1392: 87، 88، 53، 47). این سازمان استبدادی متمرکز (دولت شاهنشاهی) بزرگ ترین مالک ارضی در ایران بوده است. انحصار مالکیت دولتی بر اغلب اراضی و کنترل دیوان سالارانه بر شبکه های آبیاری یک ویژگی خودکامگی و یک ویژگی غارت گرانه به ماهیت تاریخ اجتماعی ایران داده است (رهین: 13)، به طوری که مانع رشد مالکیت خصوصی و فردی شده است. ضعف مالکیت ارضی فردی و خصوصی و عدم استقلال فرد از جمع، مانع رابطه آزادانه فرد با محیط پیرامون است. حکومت مقتدر استبدادی فرد را به حساب نمی آورد، بلکه جماعت های روستایی را به رسمیت می شناسد و دولت به افراد به عنوان عوامل خود یا رعیت و نوکر و بنده می نگرد. در چنین شرایطی است که عقل انسانی در دایره ای تنگ، محدود و محبوس می شود و مجال بروز نمی یابد (علمداری، 1379: 180). در این نظام، وابستگی و فنا پذیرفتن فرد در جماعتی که بر وجوه خونی، نسبی و مذهبی استوار است؛ آدمی را چون درخت به زمین یعنی موضوع کارش متصل می کند و بدین ترتیب فرد به هیچ وجه قادر نیست پیوند ها و علقه های خود را با جماعت قطع کند و مالک کار و ثروت و سرمایه و اندیشه و فعالیت خود شود.

بررسی محققان درباره مالکیت ارضی در عصر صفوی نشان می دهد که بیشتر اراضی ایران در مالکیت خالصه (دیوانی - دولتی) و خاصه (ملک شخصی شاه) بوده است. بخش قابل توجهی از اراضی خالصه و خاصه در قالب اقطاع، تیول و سیورغال به صاحب منصبان و کارگزاران حکومت واگذار و اعطا می شد. اقطاع داران، تیول داران و سیورغال داران در واقع

گماشتگان و دست نشانندگان شاه و حکومت شاهی بودند که در ازای بهره مالکانه و مشروط، به شاه و دولت مالیات پرداخت می کردند. با این وجود حقوق عالیه مالکیت اراضی واگذار شده، در دست شاه و دیوان بود. شاه و دستگاه دیوانی هر زمان اراده می کردند، اراضی مذکور را از دست آن ها گرفته و به صاحب منصبان و مقربان جدید که منصوب خودشان بودند؛ اعطا می کردند. (نوذری، پایگاه اطلاع رسانی غدیر و بهمنی، وبلاگ). در واقع رواج اقطاع و تیول را که به صاحب منصبان اداری و نظامی از سوی شاه و دیوان واگذار می شد و هر آن ممکن بود باز ستناده شود را می توان از علل عدم رشد مالکیت خصوصی بر زمین در عصر صفوی دانست.

موقوفات، نوع دیگری از انواع مالکیت در دوره صفوی بوده است. اغلب پادشاهان صفوی تمایل داشتند. بخشی از املاک خود را وقف کنند تا هم بتوانند از عواید آن بهره مند شوند و هم از سرزنش دیگران در مورد حرام بودن اراضی که غصب کرده بودند، در امان بمانند. شاهان صفوی بسیاری از املاک خود را وقف خیریه به خصوص بقاع متبرکه می کردند. به طور مثال شاه عباس اول کلیه اراضی تحت تملک خود را وقف کرد. او تولیت املاک و ابنیه وقفی را پس از خود بر عهده سلطان زمان قرار داد (زرنگار، وبلاگ، به نقل از لمبتون). در عصر صفوی اغلب این موقوفات همچون تیول به حکومت صفوی و بلند پایه گان روحانی آن وابسته بوده و در آن امکان تبدیل به مالکیت خصوصی وجود نداشت. با این که در عصر صفوی مالکیت بزرگ خصوصی و خرده مالکی نیز قابل مشاهده است، اما در مقایسه با مالکیت های خالصه و خاصه و تیول های وابسته به آن ها و موقوفات، چندان گسترده و فراگیر نبوده است (نوذری، پایگاه اطلاع رسانی غدیر). مالکان این اراضی نیز به وفور تحت فشار مالیات و خراج های طاقت فرسای حکام وقت بوده اند و مالکان اگر در پی احقاق حق خویش می رفتند، مورد خشم و غصب مأموران حکومتی قرار می گرفتند و جان و مال شان

در خطر قرار می گرفت. نتیجه این که مالکیت خصوصی در دوران صفویه چندان ریشه نداشت و در حاشیه بوده است.

در این دوره وضع کشاورزان یعنی اکثریت مردم ایران که در اراضی سلطانی و دیوانی و موقوفات و تیول های آنان کار می کردند، بسیار دشوار بود، مباشران حکومت بی رحمانه تر از مالکان خصوصی از روستائیان بهره کشی می کردند (زرنگار، وبلاگ). کشاورزان کمتر صاحب زمین بودند و مجبور بودند برای مالکان اراضی شاهی و دولتی و تیول هایشان به صورت سهم بری و یا اجاره داری کار کنند. «شاردن» وضع دهقانان ایران را که در اراضی شاهی کار می کردند، همواره دستخوش تعدیات فراوان و تعهدات بسیار می داند (نوذری، پایگاه اطلاع رسانی غدیر). «به طوری که زارعانی که در اراضی شاهی مشغول خدمت بودند، نزد ناظر و تحصیل دار رفته، آه و ناله و گریه زیاد راه می اندازند و شکوه ها می کردند. حتی در وضع بسیار نامساعد اعلام می داشتند که اراضی را رها خواهند کرد. در دستگاه ستم و بیدادگری حکومت های شرق، بزرگان ضعیفان را با سلاح، زجر و شکنجه می دهند و ضعیفان با نیرنگ حق خود را از اقربا می ستانند» (همان، به نقل از شاردن). «کمپفر» می گوید: «که اگر در محال اصفهان، شاه بذر و آب را فراهم کند و زارع تهیه گاو و کود و انجام کار و بیگاری را به گردن گیرد، یک سوم محصول به زارع می رسد. اگر شاه گاو و وسایل کشت و زرع را فراهم کند و از بیگاری چشم بپوشد سهم زارع تا یک چهارم تنزل می یابد و اگر شاه عامل کار را هم به عهده گیرد، در این صورت سهم زارع حکم مزد پیدا می کند» (همان). علاوه بر این شاه و اربابان تیول دارش از طریق بیگاری، روستائیان و زارعین را از پا در می آوردند. در مالکیت ارضی استبدادی زارعان به ساختن عمارات، احداث باغ ها، کندن نهرها و بسیاری از امور دیگر وادار می شدند، بی آن که جیره و مواجبی دریافت کنند. در هر روستایی، تعدادی از مردم باید روزانه برای اراضی شاهی،

دیوانی و تیول های آن ها بیگاری کنند و تیول داران به رایگان از روستاییان وسایل حمل و نقل می گیرند. در مدت اقامت شاه، درباریان، و کارگزاران دولتی و یا تیول دار منطقه در روستا، زارعین و رعایا مجبور بودند خورد و خوراک و وسایل مورد نیاز آن ها تأمین کنند (همان).

بنابر این در شرایط تداوم شیوه تولید آسیایی و مالکیت ارضی استبدادی و عدم رشد مالکیت خصوصی و فناپذیری فرد در جمع و فقدان فرد و فردیت در عصر صفوی، شخصیت و نظام شخصیتی اعضای اجتماع با شکل و محتوایی ایستا و بسته به حیات خود ادامه داد. بدین معنی که قوای دماغی مردمان همچنان خاموش مانده و از زایایی و تفکر مستقلانه و خود بنیاد باز افتاد و منش فردی به پستی گرایید و نسبت به تغییر اجتماعی و بهبود زندگی بدگمان گردید. بدین ترتیب اندیشه پیشرفت و شکل گیری تفکر علمی مجال تجلی نیافت. بی تردید شرایط دشوار و پر قید حاکم بر آن دوره بر ذهن و عمل و نظام شخصیتی ایرانیان موثر افتاده و اینان را بر آن داشت تا با تفسیر و ادراک ماندگار در قبال زندگی اجتماعی نگرش غیر فعالانه و رازورزانه از خویش بروز دهند. مثلاً این اعتقاد که زمین جای زندگانی و تلاش و بهروزی نیست. چنین اعتقادی شور زیستن، تفکر کردن، آزاد اندیشیدن و خرد ورزیدن و دانش علمی را از فرد سلب می کند و مانع نوآوری و زاینده می گردد. به علاوه نابسامانی های اقتصادی و اجتماعی نزد مردمان به سرنوشت و مشیتی مقدر تعبیر می گردد و از انسان و اختیار و خرد او سلب مسئولیت می شود.

• اقتدار سیاسی پاتریمونیال و دیوان سالاری متمرکز شهپدري:

ماکس وبر در مطالعات خود در مورد شیوه تولید آسیایی علاوه بر عامل اقتصادی- اجتماعی بر عوامل سیاسی، نظامی و دینی تأکید کرده است. وی وجود دولت های پاتریمونیال قوی در شرق را قلمروی وسیع سازمان دیوانی متمرکز شناسایی می کند. به نظر

او ایجاد، کنترل و نگهداری شبکه های وسیع آبیاری و تسلط بر حکام محلی در شرق مستلزم قدرتی تمرکز گرا و جبار بوده است (علمداری، 1379: 200-199). پاتریمونیالیسم شکلی از حاکمیت سنتی است که در آن حکومت به مثابه ملک شخصی فرمانرواست. حد اعلا ی نظام پاتریمونیال، سلطانیسم است که در آن یک خاندان پادشاهی با قدرت مطلقه شخصی شاه، اقتدار و سیادت خویش را به وسیله یک دستگاه عریض و طویل اداری و نیروی نظامی به صورت اجبار آمیز اعمال می کند.

مطالعه پادشاهی سلسله صفوی نشان می دهد که این حکومت بسیاری از ویژگی های اقتدار سلطانیسم را دارا بوده است:

الف) قدرت مطلق: شاردن درباره قدرت مطلقه شاه صفوی می نویسد: «به طور مسلم هیچ کس در دولتی در جهان به اندازه پادشاه ایران از قدرت مطلق استبدادی برخوردار نیست» (فوران، 1378: 79)

ب) فرمانروا مالک جان و مال و ناموس اهالی: کروسینسکی می گوید «شاید در هیچ نقطه از جهان نتوان پادشاهی مثل شاه عباس و جانشینانش یافت که تا بدین پایه بر جان و مال اتباع خود تسلط داشته باشند» (همان: 79).

پ) شاه (شخص اول مملکت) نقش ظل الله و موهبت الهی را داراست: جان فوران درباره مشروعیت شاهان صفویه می نویسد: «این ادعا که شاه سایه خدا بر روی زمین (ظل الله فی الارض)، شاهنشاه، صاحب دولت (یعنی دارای حاکمیت)، صاحب فرّ شاهی است از منابع اسلامی و پیش از اسلام سرچشمه می گیرد و به موقعیت شاه در رأس هرم سلسله مراتب مشروعیت می بخشد. صفویه نیز طبعاً از سنت دیرینه ای که شاه را پدر مردم و موجودی مقدس (با فرّه ایزدی) می داند، استفاده کردند» (همان: 79-78).

ت) دیوان سالاری انحصاری غول پیکر: به مثابه ابزار شخصی اعمال قدرت سیاسی و اداری در انحصار شاه است و فرمانروا (پادشاه) در رأس هرم سیاسی - اقتصادی قرار دارد. شاه و دربار صفوی «محور دستگاه دیوانی بودند که مرکز آن در اصفهان بود. بلند مرتبه ترین مقام های دربار را وزیر اعظم (وزیر اصلی)، سرداران سپاه، خزانة دار دولت و صدر یا بلند پایه ترین پیشوای مذهبی تشکیل می دادند. در ذیل مقام های واقع در بالای هرم قدرت، مناصب و مقام های متعددی بود که پزشکان درباری، منجمان، خواجگان درباری، ملازمان، غلام بچگان، هنرمندان و پیشه وران ماهر از آن جمله بودند» (همان: 47). در عصر صفوی نظام دیوان سالاری در سراسر ایالات و ولایات گسترش یافت (پناهی، 1386). بعد از مرگ شاه عباس اول دستگاه دیوانی به رشد خود همچنان ادامه داد به صورت چاه ویلی درآمد که اغلب بودجه مملکتی را می بلعید. دیوان سالاری عریض و طویل مانند ده ها قورچی و بیگلر بیگی که هر یک به اندازه یک وزارت خانه بزرگ بود، از طریق مأموران خود درآمد های ولایات را در خود جذب می کرد. در حالی که هیچ یک از آن مشاغل دیوانی نه یک من بار تولید می کرد و نه یک درخت به ثمر می رساند و نه باری از دوش جامعه بر می داشت. کل دستگاه دولتی به یک سازمان پرهزینه، بی مصرف و طفیلی و مشکل سازی تبدیل شده بود که همه عایدات روستاها و ولایات را می بلعید و اجازه نمی داد بودجه مملکت صرف به سازی شود. طبق ارقام و اطلاعات موجود در آخر کار صفویه که دولت می خواست حقوق کارگزارانش را بپردازد، به سبب ریخت و پاش های افسانه ای دربار و دیوان، ناچار تقاضای استقراض از کمپانی هلندی مقیم اصفهان و کرمان کرد که البته آن ها نپرداختند، به این دلیل که دولت را فاقد پشتوانه برای پرداخت آن می دانستند (پایگاه مجله رشد). همچنین در پی تعمیم مذهب تشیع و تقویت علماء و رسمی شدن مذهب تشیع، دستگاه مذهبی نسبت به گذشته تقویت شد و به صورت بخش مهمی از دستگاه

دیوانی درآمد که اداره حکومت و کنترل بر تار و پود اجتماع ایرانی را بر عهده داشت. دستگاه مذهبی در دستگاه دیوانی واجد سلسله مراتب اداری و اجتماعی در عهد صفوی بود (پناهی، 1386). مشاغل و مناصب فوقانی در مرکز دیوان سالاری، حدود 1500 مقام درباری بود که هر یک دارای 5 تا 50 ملازم و تابع در دربار خدمت می کرد. جمع این صاحب منصبان بدون اعضای خانواده در دربار به 20 هزار نفر می رسید (فوران، 1378:47). از جمله این مناصب و مشاغل بالای دولتی- درباری می توان به ملباشی، صدرخاصه، صدر عامه، شیخ الاسلام، قاضی دارالسلطنه، وزارت اعظم، قاضی عسکر، مستوفی الممالک، خلیفه الخلفا اشاره کرد. هر یک از این مشاغل که خود ادارات عریض و طویل و حقوق بگیران متعدد داشتند، همچون تار عنکبوتی بر پیکرده اجتماع ایران تنیده شده و به عنوان یک سد و راه بند در مقابل هر تغییری مقاومت می کردند. اما مشکل دیوان سالاری عهد صفویه تنها به بلعیدن بیشترین بودجه مملکت و ایجاد مشاغل کاذب محدود نمی شد. نظارت چنین سازمان گسترده‌ای بر اقصی نقاط ایران و تا هر روستا و دهکده ای احاطه داشت، علاوه بر مخارج سنگین که به حکومت تحمیل می کرد، بر ابعاد فساد دولتی می افزود. مأموران جمع آوری انواع مالیات و موقوفات هم بخش اعظم درآمد روستائیان و سایر حِرّف را از دستشان در می آوردند و هم بخشی از آن را وارد نظام دیوان سالار نمی کردند. آن چه هم که وارد نظام اداری می شد خرج آبادی و رفاه مردم نمی شد و مورد ریخت و پاش و حیف و میل در بایان قرار می گرفت. (پایگاه شبکه ملی مدارس، رشد). دیوان سالاری غول پیکر بیمار و فاسد در عهد صفوی را می توان از علل انفعال و فرسودگی فکری و ناتوانی اهالی این سرزمین محسوب کرد. این دیوان سالاری مانع استقلال مادی و رها شدگی ذهنی مردمان شده و آنان را در شرایط عدم امنیت دائمی در زیست اجتماعی قرار داده بود.

ث) ارباب تام، اطاعت تام: در اقتدار سلطانی، دولت هم بزرگ ترین مالک است و هم بزرگ ترین و قوی ترین کارفرما که بخش اعظم منابع اقتصادی و نعمات تولیدی را مورد بهره برداری قرار می‌دهد و هم از طریق دستگاه دیوانی تنها نظارت کننده نظارت ناپذیر. در این اقتدار نمی‌توان صحبت از حقوق به میان آورد، بلکه به جای آن امتیازی که از طرف حکومت اعطا می‌شود، در رأس مناسبات اقتصادی و اجتماعی قرار می‌گیرد. از مختصات چنین اقتداری ارباب و هراس افکنی از سوی حکومت و اطاعت پذیری تام از سوی اعضای اجتماع است و مردم، رعایای سلطان محسوب می‌شوند. اهالی، بندگان عمومی اند و نه بردگان خصوصی. در حکومت سلطانی ارتش وسیله اعمال قهر و زور علیه جان و مال مردم است و هیچ نیروی سیاسی جز خودش را تحمل نمی‌کند و تاب مالکان و اصناف مستقل را ندارد. اجتماعات انسانی بیش از آن که از سوی اقوام و عشایر پیرامون مورد هجوم و تجاوز قرار گیرند، از سوی حکومت و قوای نظامی آن مورد ظلم و غارت و قتل و شکنجه و آزار واقع می‌شوند و اموالشان آشکارا مصادره می‌شود و هست و نیستشان به باد می‌رود. هنگامی که شاه اسماعیل اول دروازه‌های شهر تبریز را گشود، قزلباشانش (سرخ کلاهان) حدود بیست هزار نفر از سرهای تبریزیان را با شمشیر برای اجرای امر توئی و تبری از سر جدا کرد (کشاورزی، 1379: 56-55). گویند شاه اسماعیل اول دستور داد بدن حاکم «برقو» را غسل مالیدند و او را در قفس گذاشتند و در معرض نیش زنبوران بیشمار قرار دادند و او را به همین حال به همراه سپاه بردند تا در اصفهان با هفت تن از اطرافیانش با قفس در آتش انداختند و سوزاندند (همان: 56). هر صاحب منصبی که شاه را غضبناک می‌کرد اغلب بر کنار می‌شد و با اعضای دیگر طایفه اش به قتل می‌رسید. به فرمان شاه عباس اول، لله‌ی سابقش مرشد قلی خان را کشتند و موکلان و کیل نیز از کار بیکار شدند. شاه صفی چهار سال بعد از آن که به سلطنت رسید، دودمان امام قلی خان از تیول داران

را بر باد داد (متی، 42:1393). این ها و صدها نمونه دیگر از تاریخ جنایت به وسیله شاهان صفوی و قوای نظامی ستمگر گوش بفرمانشان، نشان می‌دهد که سیاست مجازات و انتقام از کشورداری جدا نبود. چنانچه شاردن می‌نویسد خشونت جزء لاینفکی از عدالت شاهانه برای ایجاد و تقویت ثبات و سیادت بود. فندرسکی می‌گوید که عدالت شاهانه نه ربطی به شرافتمندی دارد، نه پروایی از گزند رساندن. ارباب و خون ریزی شاهان در واقع برای ترساندن و مطیع کردن مردم و رعایای شاه از صدر تا ذیل بود (همان: 41). در شرایط رعب و مطیع سازی است که اجتماع از حرکت، پویایی، خودآفرینی و تفکر آزاد باز می‌ماند و امتناع اندیشه تداوم می‌یابد و راه خرد ورزی، عقل تجربی و علم گشوده نمی‌شود.

• عدم رشد طبقات خود فرمان و فقدان استقلال اصناف و اجتماعات شهری

در شیوه تولید آسیایی و غلبه نظام شهپدیری ضمن برتری اقتصاد روستایی بر اقتصاد شهری، ارگ شاهی مستقر در شهر هم بر روستاها و هم بر شهرها تسلط دارد. شاه مستبد قوای نظامی خویش را در شهرها مستقر می‌کند و به یک اردوگاه نظامی و پادگان در می‌آورد. (علمداری، 182:1379). در این شیوه تولیدی شهر همواره مقرر حاکمیت سیاسی و قدرت نظامی بود. این حاکمیت به عنوان عامل اصلی شکل گیری شهر عمل می‌کرد. به علاوه از ویژگی های فلات قاره ایران وجود و استمرار زیست ایلاتی و عشایری است که در قالب یک حکومت مرکزی مستبد و خود کامه تبلور پیدا می‌کند به طوری که تجمع قبایل در یک حاکمیت متمرکز عمدتاً به صورت غلبه چند قبيله بر قبایل دیگر و تابع کردن آن ها است. این شکل از حکومت در سراسر تاریخ ایران جریان داشته است (همان، 83). هر سلسله ای که در ایران به قدرت می‌رسید، از اتحاد و تجمع قبایل ایلاتی حاصل می‌شد. در میان آن ها قبایلی نقش رهبری داشتند و دست به استقرار سلطانی می‌زدند و در شهر، ارگ شاهی بر پا می‌کردند. سلسله صفوی نیز از اتحاد هفت قبيله قزلباش ساکن

آسیای صغیر به نام های شاملو، روملو، افشار، قاجار، استاجلو، تکه لو و ذوالقدر سر برآوردند. درست در زمانه ای که این اتحاد در حال شکل گیری بود، ایران عرصه تاخت و تاز قبایل و ایلاتی مانند سلجوقیان، تیموریان و بقایای مغولان مهاجم بود. قبایل قزلباش شمشیر زنانی جان بر کف بودند که سر به آستان شیوخ صفویه نهادند. اینان در رکاب شاهان صفوی به ویژه نخستین پادشاهان آن می جنگیدند و ارگ شاهی را در شهرهای اردبیل، تبریز، اصفهان و قزوین مستقر و محافظت می کردند (کشاورزی، 1379:15)

در ایران هر از چند گاهی یکی از قبایل و عشایر شهر را فتح می کرده تا قدرت سیاسی و به تبع آن قدرت اقتصادی را به چنگ آورد. به بیان دیگر تغییر سلسله ها و پادشاهان در ایران ناشی از به دست گرفتن قدرت یکی از عشایر در شهر بوده است. این قدرت متمرکز که در شهر حاکم می شده خودش بزرگ ترین مالک نیز بوده است (رهین، 13). هر سلسله عشایری به قدرت می رسید، شیوه تولید استبداد آسیایی را استمرار می داد. قبایل قزلباش نیز توانستند سایر قبایل رقیب را شکست داده و از میدان بدر کنند و سلسله صفویان را به قدرت رسانند. آنان در این نبرد شهرهای فراوانی از تبریز تا قزوین را مورد تهاجم و تاخت و تاز خود قرار داده و بسیاری از مردمان را مورد قتل و غارت و شکنجه و تجاوز قرار دادند (کشاورزی، 1379: 47-58). تحت حاکمیت استبدادی صفویه مالکیت خصوصی چندان ریشه دار و قابل احترام نبوده و پادشاهان آن اغلب خارج از اراده واحدهای پراکنده اجتماعات انسانی عمل می کرده و تصمیم می گرفتند. به طوری که تحت حاکمیت آن ها اصلاً صحبت از قانون به معنای قوانین مدون مدنی نداریم، بلکه اساساً صحبت از رأی و سلیقه فرمانروا بوده است. به طوری که مالکیت چندان امنیتی نداشته و شاه هر زمان اراده می کرد، املاک و اموالی که به صاحب منصبان، وابستگان و کارگزاران خویش اعطا می کرد، مصادره می نمود و به کارگزاران، صاحب منصبان جدید واگذار می کرد (نوذری، پایگاه

اطلاع رسانی قدیر و بهمنی، وبلاگ). در نتیجه تیول داران و مالکان در مقابل حکومت مرکزی از استقلال و حقوقی برخوردار نبوده و این قدرت سیاسی حاکم بوده که مسایل و ساز و کار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه را تعیین می کرده است. بنابر این دیوان سالاری دولتی و در رأس آن شاه خودکامه هم واجد قدرت سیاسی و هم واجد قدرت اقتصادی بوده است و این قدرت بلامنازع بوده که نمی گذاشته طبقات و نیروهای اجتماعی توانمندی در مقابلش قد علم کنند. بنابر این مانعی اساسی بر سر رشد طبقات اجتماعی مستقل از حکومت مرکزی بوده است. به طوری که از شکل گیری منافع فردی و مناسبات آزاد انسانی در وجوه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فکری جلوگیری کرده است. در شرایط تضاد دائمی بین قبایل کوچنده و ساکن (یعنی قبایل کوچنده ای که مدام در پی به دست گرفتن حکومت در شهر بودند و قبایل ساکنی که قدرت را در شهر در دست داشتند)، و در شرایط تعارض مستمر بین نیروهای ملوک الطوائفی و یا واگرایی آن ها در مقابل قدرت مرکزی، همواره بی ثباتی و ناایمنی وجه غارت گرانه و ویران گر به فلات ایران می داده است. (علمداری، 161، 162، 163، 1379: 193) این روند ضربات سنگینی را به طور مداوم بر فرآیند رشد نیروها و مناسبات تولیدی وارد کرده است و فرآیند انباشت فرهنگی و فکری را دچار اختلال و انقطاع کرده نموده است. به بیان دیگر هر زمان مردمان این سرزمین، شهرها را بنا می کرده و ثروت و آبادانی را گسترش می داده‌اند و در عین حال پیشه‌ها و اصناف تشکل می یافتند، یک هجوم ایلی اتفاق می افتاده و تمدن و هر آن چه در آن ذخیره و انباشت گردیده بود، از میان می بردند و بدین ترتیب از رشد مناسبات آزاد زندگی شهری و تکوین و توسعه علم و دانش نوین ممانعت می کرده است. شهرهای صفویان نیز در طول فرمانروایی خود بارها و بارها با تعارض و هجوم نیروهای واگرا از درون و نیروهای مهاجم بیرونی مواجه بودند و سرانجام به دست قبایل ملوک الطوائفی افغان به

زیر کشیده شدند. ضمن آن که کم و بیش در طول زمامداری این حکومت، کشمکش های درونی فراوانی بین اجزای ملوک الطوائفی حاکمیت صفوی جریان داشته است (متی، 1393: 47-88؛ کشاورزی 1379: 114-124).

علاوه بر عامل سیاسی- نظامی، تجارت بازار و صنایع کارگاهی نیز در شکل گیری و سازمان یافتن شهر در ایران مؤثر بوده است (کاستللو، 1371: 11). شهر اسلامی متشکل بود از ارکان سه گانه ارگ (جایگاه عمال دیوانی)، مسجد جامع (جایگاه علما) و بازار (جایگاه کسبه و پیشه وران). در این میان بازاریان و تجار بزرگ در رأس هرم ثروت و منزلت بازار قرار داشتند. اغلب تجار بزرگ روابط مالی در هم تنیده ای با شاه و سران حکومت داشته و آن ها را در فعالیت های بازرگانی خود شریک و سهام می کردند. این اشتراک منافع شرایطی را فراهم آورد که در آن از یک سو ضمن حمایت تجار از حکومت، بخشی از نیازهای مالی حکومت از جانب آنان تأمین شده و از سوی دیگر تجار را وابسته و متکی به حکومت می کرد. همچنین تجار شهر بخشی از ثروت خود را صرف خرید زمین در مناطق روستایی می کردند و بنابر این به اقتصاد روستایی وابسته می ماندند و بدین ترتیب بود که از پیدایش و رشد طبقه مستقل و خودفرمان تجار شهری جلوگیری می شد. از زمان های قدیم در ایران رسم بر این بود که شاه برای تجار، رئیسی که لقب ملک التجار داشت تعیین می کرد تا رابط میان دولت و بازار باشند. در زمان سلسله صفویه این منصب با همان وظایف وجود داشته و مطابق معمول شاغل این مقام، مباشر شاه در امور تجاری نیز بوده است (اشرف، 1359: 23-27). چنانکه کمپفر می گوید: «ملک التجار صلاحیت آن را دارد که اختلافات فیما بین بازرگانان را فیصله بخشد. در جوار این وظیفه، او سرپرستی کارگاه های بافندگی، صباغی و شمشیر و چاقوسازی و ابریشم دورزی [شاه] را نیز به عهده دارد. اما به هر حال او این کار را زیر نظر ناظرشاه انجام می دهد. وی در هر حال تاجرپاشی و

مشاور امور تجاری شاه نیز هست». (همان: 27). عدم استقلال تجار شهری و وابستگی آن ها به شاه و دربار از علل اساسی عدم رشد سرمایه داری و نیروهای تولیدی در ایران صفویه بوده است.

مهم ترین و اساسی ترین شاخص شهرهای اسلامی از جمله در عهد صفوی استیلای قدرت سیاسی در تار و پود آن ها بوده است. پدید نیامدن اجتماع شهری به عنوان اجتماعی همبسته و خودفرمان و حضور بی رقیب قدرت سیاسی در شهر و زورفرمایی حکومت بر اجتماعات شهری مانع از رشد و گسترش تشکلهای و انجمنهای خودفرمان و مستقل شده است. نه تنها حکومت شهر برگزیده مردم نبود، بلکه قوانین، مقررات و دادگاه های مستقل که منبعت از اراده شهر نشینان باشد را نداشت (همان: 127، 126، 35، 34). تداوم این شرایط مانع از پیدایش شهروند (Citizen) و شهرنشین (Burger) گردیده و رشد انسان مستقل و صاحب اختیار را امکان ناپذیر کرده و در نتیجه از قوه اندیشه ورزی و تفکر آزاد که پیش زمینه تولید علم و دانش است، خبری نبوده است.

2-4- تداوم ادغام و یگانگی نهاد دین و دستگاه حکومت

منظور از یگانگی دین و حکومت، دین سالاری است که بر تار و پود حیات اجتماعی و اقتصادی فرمان می راند. در اجتماع دین سالار قوانین بر اساس اصول و فقه که معیاری مطلق، ایمانی و لایتغیر در پیوند با قدرت فردی فرمانروا است، شکل می گیرد. در چنین حکومتی، نظام سیاسی مشروعیت خود را نه بر رضایت مردم، بلکه بر ادعای مشیت الهی بنا می نهد. ادغام دولت و مذهب به خلق قدرتی متمرکزتر و مطلق تر منجر می شود (علمداری: 1379:47).

در سلسله صفوی غلبه مالکیت ارضی استبدادی، تمرکز قدرت و اقتدار سلطانی با استقرار تئوکراسی همراه و عجین بوده است. شاه اسماعیل اول توانست با الهام از اعتقادات

اجداد صفوی اش بنیاد حکومت تئوکراتیک را در سراسر ایران گذاشته و خود به عنوان مرشد کامل بر صدر آن بنشیند (کشاورزی، 1379: 53-42). پادشاهان صفوی اولین مؤسسان حکومت تئوکراسی در ایران نیستند، بلکه سابقه تأسیس این شکل از حکومت به صورت فراگیر به پادشاهی هخامنشی باز می‌گردد (علمداری، 1379، 145، 93). کارکرد این حکومت برای اهداف سیاسی و اقتصادی از آغاز پیدایش ادیان در تاریخ ایران وجود داشته است. ایران زیر سیطره استبداد ارضی و اقتدار سلطانی، یگانگی دین و دولت را در می‌طلبیده است. به بیان دیگر حکومت تئوکراسی با ساختار استبداد شرقی در پیوندی هماهنگ به سر می‌برده است. ریشه این پیوند را باید در شیوه معیشتی مردمان این سرزمین جست و جو کرد.

همانطور که بیان شد از ویژگی‌های اساسی حکومت صفوی، تئوکراسی بودن آن است. پادشاهان عصر صفوی در دوران سلطنت خود، دین را در خدمت قدرت سیاسی متمرکز خویش درآوردند. در واقع نهاد دین و دستگاه حکومت دو ستون بهم تنیده اقتدار حکومت صفوی محسوب می‌شوند. طریقت صفوی پس از یک دوره طولانی تدارکات اولیه سرانجام به قدرت سیاسی دست یافته و دولت تمرکزگرای صفویه با ماهیت تئوکراسی تأسیس شد (صفت گل، 1381: 596، 78، 77). پس از استقرار دولت صفویه رابطه مرید و مرادی حتی در میان طریقت صفوی و در گذر زمان به رابطه «سلطان و رعیت» تبدیل شد. رفته رفته در نظم تازه شکل گرفته، ساختار دینی به مثابه بخشی جدایی ناپذیر ساختار سیاسی استقرار یافت و ساختار دینی، هم به عنوان پیکره‌ای از دیوان سالاری دولتی متجلی شد و هم در جهت مشروعیت بخشی به نظام سیاسی عمل می‌کرد. با طولانی‌تر شدن عمر حکومت صفوی ساختار دیوانی دینی در قلب دستگاه دیوان سالارانه دولت تثبیت شد. به طوری که «صدر» یا «صدور» به عنوان عالی‌ترین منصب ساختار دیوانی دینی از بلند پایه

ترین مقامات عالیّه دستگاه دیوان سالاری حکومتی در تقسیم بندی سیاسی کشور محسوب شده و در قلمرو خاصه و ممالک عمل می کرد. (همان: 596، 68، 67، 66، 65) ساختار دیوانی نهاد دینی و ساختار دیوان سالاری دولتی به شکلی یکپارچه و متحد با کارکردهایی معین یک هدف را دنبال می کردند، و آن اعمال ارادهه معطوف به قدرت پادشاهان صفوی بود. پادشاهانی که خود را نماینده عصر غیبت بر روی زمین قلمداد می کردند. با گذشت زمان و از میانه عمر سلسله صفوی به بعد حکومت صفویان هر چه بیشتر از سنت های طریقت صوفی دور گشته و به سوی ساختار کاملاً نهادی شریعت مدار حرکت می کرد، به طوری که مناصب اصلی به علمای شریعت محور در ساختار دیوانی تعلق می گرفت (همان: 597، 596، 404، 213). در اصفهان یک ساختار دیوانی منظم شکل گرفت و در کنار آن یک ساختار دیوانی دینی نیز ظهور کرد که کارکرد همدیگر را تکمیل می کردند. مهم ترین مناصب ساختار دیوانی دینی عبارت بود از ملامت، صدرعامه و خاصه، قاضی، شیخ الاسلام و قاضی عسکر (همان: 190-189). این صاحب منصبان ارشد به همراه مناصب میانی و پایین در ساختار دیوانی دینی، با در اختیار داشتن قدرت قضایی و ایدئولوژیک مذهبی و با تسلط بر مساجد، حوزه های علمیه و اماکن متبرکه و با برخورداری فراوان از منابع درآمدی مانند موقوفات، تیول و سیورغال توانستند در وحدت با اقتدار سلطانی، حکومت تئوکراسی را در سلسله صفوی چه در شکل صوفیانه و چه در شکل شریعت مدارانه محقق و تثبیت کنند و یگانگی نهاد دین و دستگاه دولت را تضمین کرده و تداوم بخشند. (همان، 598-595).

در شرایط ادغام نهاد دین و دولت که همه وجوه حیات اجتماعی در قید و بند و انقیاد قرار می گیرد، بسیاری از علماء مقام ها و مناصب دیوانی را در کف اقتدار خود داشته و با این اهرم زمینه های تفکر مستقل را با قدرت بیشتری از میان بردند و پادشاهان نیز با به

خدمت گرفتن دین، حوزه اقتدار سلطانی خود را بیش از پیش مشروعیت بخشیده و مانع از رشد مناسبات زندگی آزاد و فضای باز اجتماعی، سیاسی، فکری و فرهنگی شدند. انسان هایی که در شرایط استیلای حکومت تئوکراسی قرار گیرند و تن به اوامر و خواسته های آن دهند، نیازی به چالش ذهنی برای تولید بدیل های ممکن و بهتر زندگی فردی و اجتماعی ندارند. انسان هایی که شرطی شده به وسیله شرایط باشند، از خلاقیت فکری و ذهنی باز می مانند و اندیشه و شعور آنها رو به فنا می رود. در شرایطی که به انتخاب و اراده آزاد فردی مجال بروز نمی دهد و قیومیت اصل قرار گیرد، جایی برای اندیشه مستقل، گفت و گو و بحث آزاد باقی نمی ماند و در نتیجه راه فلسفه عقلی و علم و عقل تجربی گشوده نمی شود. به بیان دیگر در شرایطی که همه چیز از طریق احکام تئوکراسی از پیش معین و دیکته شده است و یکدست سازی افراد در دستور کار قرار می گیرد، گوناگونی و تفاوت پذیری امکان ظهور نمی یابد و به جای تبادل آراء و نظرات مختلف، اعتقادات ناپرسش گر وارد میدان می شود و در نهایت امکان تولید و انباشت استدلال و عقل انسان محور و معرفت علمی مهیا نمی شود.

فهرست منابع

- آقاجری، سیدهاشم (1389) مقدمه ای بر مناسبات دین و دولت در عصر صفوی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ازغندی، علیرضا، جامعه شناسی سیاسی ایران، پایگاه اینترنتی پژوهشگاه و مطالعات فرهنگی، کد 124152.
- اشرف، احمد (1359) موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران، تهران: انتشارات زمینه.
- بهمنی، اسماعیل، نظریه دولت فئودالی و انطباق آن بر تاریخ ایران، وبلاگ.
- پناهی، عباس (1386) دیوان سالاری صفوی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا.

- جعفریان، رسول (1392) درس‌های صفویه و عقب ماندگی‌ها، خبرآنلاین، 92/2/20.
- جکسون، پیتر، لاکهارت، لورنس (1393) تاریخ ایران کمبریج دوره صفوی، جلد ششم، قسمت سوم، ترجمه تیمور قادری، چاپ سوم، تهران: انتشارات مهتاب.
- دوستدار، آرامش (1383)، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، چاپ اول، پاریس: انتشارات خاوران.
- دوستدار، آرامش (1377)، درخشش‌های تیره، پاریس انتشارات خاوران.
- دوستدار، آرامش (1359)، ملاحظات فلسفی، چاپ اول، تهران: آگاه.
- رسو، پی یر (1358) تاریخ علوم، جلد اول، ترجمه حسن صفاری، تهران: امیرکبیر.
- مجله رشد، بورکراسی در عهد صفوی، شبکه ملی مدارس.
- رهین، عظیم، موانع توسعه اجتماعی در ایران، در میزگردی با جامعه سالم، ماهنامه جامعه سالم، شماره 5.
- زارع، مهدی (1393)، بررسی آبشخورهای زوال تمدن اسلامی- ایران در قرون اخیر، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدرا، شماره 10.
- زرنگار، حمیدرضا، شکل‌های مالکیت و بهره برداری از زمین در دوره‌های پیش از انقلاب مشروطه، وبلاگ.
- سیوری راجر (1393)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چاپ بیست و چهارم، تهران: نشر مرکز.
- صفت گل، منصور (1381)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- علمداری، کاظم (1379)، چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟ چاپ اول، تهران، انتشارات نگاه نو.

- فوران، جان (1378)، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کاستللو، فرانسیس وینسنت (1371)، شهرنشینی در خاورمیانه، ترجمه پرویز پیران و عبدالعلی رضایی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- کشاورزی، بهزاد (1379)، تشیع و قدرت در ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات خاوران.
- مَتی، رودی (1393)، ایران در بحران (زوال صفویه و سقوط اصفهان)، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- معتمدی، اسفندیار (1391)، تاریخ علم در ایران از صفویه تا آخر قاجاریه، جلد سوم، چاپ سوم، تهران: نشر مهاجر.
- نصری، قدیر و روز خوش، مهدی (1391)، گونه شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف ایرانی، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره سوم، تابستان 1391.
- نوذری، عزت الله، خلاصه‌ای از کتاب تاریخ اجتماعی ایران از آغاز تا مشروطیت، پایگاه اطلاع رسانی غدیر
- ویتفوگل، کارل آوگوست (1392) استبداد شرقی بررسی تطبیقی قدرت تام، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ سوم، تهران: ثالث.
- ویکی پدیا، بینش و ایدئولوژی صفویان.
- ویکی پدیا، صفویان.