instagram:sharghdaily1 | twitter:sharghdaily | youtube:sharghdaily | Telegram:SharghDaily | aparat:tasvirshargh | www.sharghdaily.com
روزنامه شرق

دست آخر

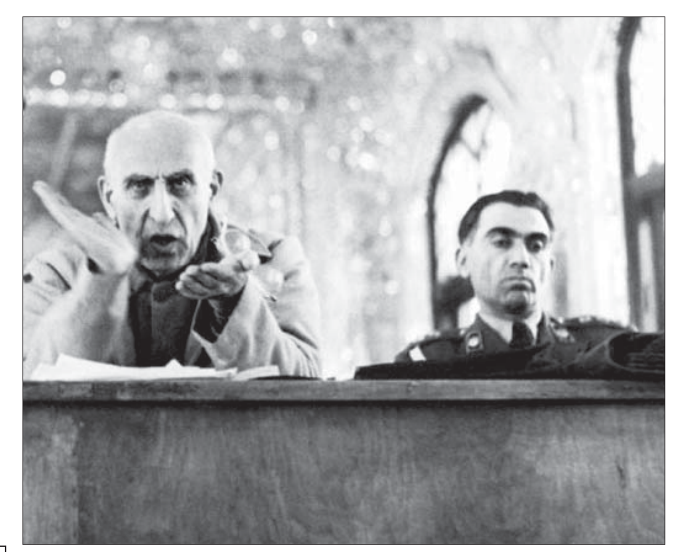
سرهنگ بزرگمهر و مصدق در محکمه نظامی

وکیل تسخیری که تسخیر نشد

شیما بهره‌مند

«فریاد کشید: کیفرخواست را بخوانید». این صدای هراسیدهٔ رئیس دادگاه محمد مصدق است که در پاییز هراس‌انگیز سال ۱۳۳۲ همراه گروهی از نظامیان ایران در تالار آینهٔ قصر سلطنت‌آباد برای محکمهٔ مردی گرد هم آمدند که خود را هنوز نخست‌وزیر قانونی کشور و فرماندهٔ آن سرلشکر و سرتیپ و سرهنگ‌هایی می‌دانست که برای سربازی در راه وطن سوگند یاد کرده بودند و البته هیچ‌کدام در وطن‌پرستیِ کسی که می‌خواستند محاکمه کنند تردیدی نداشتند. در میان این مردانِ سیاست اما، یکی تقدیر دیگری داشت: سرهنگ جلیل بزرگمهر که قرعه به نام او افتاد تا وکیل تسخیریِ دکتر محمد مصدق شود. کسی که مصدق در نامه‌ای به او نوشت: «شما وکیل تسخیریِ بودید اما تسخیر نشدید. از اجرای اوامر مافوق سر باز زدید، سخنی برخلاف وجدان نگفتید و مدارک لازم را برای دفاع من فراهم کردید. اگرچه به‌خاطر این درستکاری از کار برکنارتان کردند، اما چیزی از دست ندادید، چراکه نام نیک بر جای گذاشتید». سرهنگ بزرگمهر از ۱۹ مهر ۱۳۳۲ تا آخرین روز محاکمهٔ دادگاه تجدیدنظر نظامی، تقریباً همه روز، حتی ایام تعطیل، به‌تعبیر خودش «ندیم و مصاحب دکتر مصدق» بود و به نام وکیل تسخیری در دادگاه بدوی و وکیل انتخابی در دادگاه تجدیدنظر نظامی، از همه کسان بیشتر صلاحیت داشت تا در مقام «شاهدی» تمام‌عیار صحنه دادگاه را روایت کند، گیرم در قامت وکیل «تسخیری» که در ظاهر امر قرار نیست تعهدی بیش از آنچه در تشریفات دادرسی آمده داشته باشد. اما دست تقدیر او را به‌عنوان سوژه تاریخی به دادگاه می‌کشاند تا به‌تعبیر مصدق نام نیک از او در تاریخ بماند. این نقش تاریخی به‌مثابه «شاهد» است که موجب می‌شود او در جریان محاکمات و به‌دنبال آن طی بیست‌وپنج سال تحت نظر باشد. دکتر شیرین بزرگمهر، فرزند سرهنگ جلیل بزرگمهر، چند روز پیش در مراسمی از سلسله‌شب‌های مجله بخارا، که به مناسبت سالگرد کودتای ۲۸ مرداد در خانه هنرمندان برگزار شد، به دوران محاکمهٔ مصدق اشاره کرد و گفت: «من از شش سالگی از طریق پدرم با دکتر مصدق همراه بودم. پس از کودتا، پدرم از کار برکنار شد و ماجرای پذیرش وکالت دکتر مصدق آغاز شد. در خانواده مخالفت‌های شدیدی با این تصمیم وجود داشت. مادرم بارها تهدید کرد که از پدرم جدا می‌شود یا حتی خودکشی می‌کند، اما پدرم می‌گفت: این مرد تنهاست، همه پشت کرده‌اند، چه کسی باید کنارش باشد؟» به گزارش ایبنا در این مراسم، شیرین بزرگمهر به رابطهٔ نزدیک پدرش با دکتر مصدق در دوران زندان اشاره کرد و گفت: «شب‌ها تا لحظه‌ای که دکتر مصدق به بستر می‌رفت، پدرم پیش او می‌ماند. حتی غذای او را پیش از خودش می‌چشید. دکتر مصدق می‌گفت: سرهنگ، تو سه بچه کوچک داری، چرا این کار را می‌کنی؟ اما پدرم وظیفه‌اش می‌دانست». بزرگمهر تعریف می‌کند که وقتی دکتر مصدق به سه سال حبس مجرد محکوم شد، پدرش گفته بود این بزرگ‌ترین غم زندگی‌اش بوده که نتوانسته او را ببیند. در تمام این دوران، تنها از طریق خانواده دکتر مصدق پیام و خوراکی به او می‌رسید. پس از تبعید به احمدآباد، مکاتبات آغاز شد و ۳۴ نامه میان آن دو ردوبدل شد. در یکی از این نامه‌ها آمده بود: «از رفتار جوانمردانه‌ای که در تمام مدت وکالت من در دادگاه نظامی داشتید، تشکر می‌کنم. همان چند ماهی که محاکمه من جریان داشت و شما را می‌دیدم، احساس نمی‌کردم در زندانم. اکنون که دوازده سال گذشته و در احمدآباد محبوسم، شاید هرگز شما را نبینم، اما نام نیک شما در یاد من خواهد ماند». به‌رغم سوءتفاهماتی که نسبت به سرهنگ جلیل بزرگمهر وجود داشت رفته‌رفته در ایامِ دادگاه به همدمِ مصدق بدل شد و از آغاز محاکمه‌اش در روز ۱۷ آبان ۱۳۳۲ به اتهامِ سوءقصد علیه سلطنت و تحریص مردم به مسلح‌شدن در روزهای ۲۵ تا ۲۸ مرداد، تا آخرین روز محاکمه یعنی ۲۲ فروردین ۱۳۳۵، حضوری مستمر و پرتلاش داشت و پا پس نکشید. فراتر از آن، آنچه سرهنگ بزرگمهر را به «شاهدِ» تاریک‌ترین دوران تاریخ معاصر ایران بدل کرد این بود که او به‌رغم تمام مخاطرات، صورت‌جلسات و اسناد بازپرسی و محاکمهٔ دکتر مصدق را به‌مدت ربع قرن حفظ کرد تا اینکه سالیانی بعد در قالب کتابی با عنوان «مصدق در محکمه نظامی» به چاپ سپرد و به این ترتیب روند محاکمات را در تاریخ ثبت و ضبط کرد. دکتر شیرین بزرگمهر به خاطرات پدرش از نوشتن و پنهان‌کردن یادداشت‌ها نیز اشاره کرد و گفت: «پدرم اسناد و یادداشت‌های دادگاه را بارها از ترس بازرسی‌ها در آب‌انبار، پشت‌بام یا زیرزمین مخفی کرد. این اسناد بعدها پایه کتاب‌هایی شد که پدرم درباره دکتر مصدق نوشت. او هیچ‌گاه ما را به کاری مجبور نکرد، فقط تأکید داشت که این کتاب‌ها باید تجدیدچاپ شوند تا جوانان بدانند بر این کشور چه گذشته است». از پس سالیانی که اسناد کودتای ۲۸ مرداد و مستندات دادگاه مصدق منتشر شده است، دیگر شک و شبهه‌ای در ماهیت دادگاه‌های فرمایشی و بالادستیِ بعد از کودتا نمانده. کیفرخواست‌های این محاکم بی‌مصرف‌اند، چه‌آنکه اینجا قانون از کار اُفتاده و به ساحتِ فرمان سپرده شده، حرمتِ دادگاه از بین رفته و دادرسی معنایش را از دست داده است. بنابراین رسالت سیاسی در این لحظهٔ تاریخی که تداومِ تاریخ مشروطیت است و قانون در آن کلمه مقدس شمرده می‌شود، بازپس‌گرفتنِ قلمرویِ قانون و حق است. کاری که وکیل مصدق به‌رغمِ تسخیری‌بودن سعی دارد آن را یادآوری کند، اگرنه با بُرد تام و تمام در دادگاه و تبرئهٔ موکلش، دست‌کم به‌عنوان شاهدی که اقتدارش بیش از آن چیزی است که به آن شهادت می‌دهد. شهادتی که نه‌تنها روایت وقایع است، بلکه از نوعی نابسندگی و ناتوانی خبر می‌دهد که دست بر قضا «شهادت» از آن اعتبار می‌گیرد: نابسندگیِ دادگاه فرمایشی، ناتوانی مصدق از گفتن حقیقت در محکمه‌ای نمایشی که جایگاهِ حقیقت نیست. سرهنگ بزرگمهر با علم به دشواری‌ها و خصلتِ فرمایشی دادگاه مصدق، «قبول وکالت» می‌کند و در یادداشتی بعد از پذیرفتن این وظیفهٔ خطیر تاریخی می‌نویسد: «تصمیم گرفتم که به او مؤمن باشم و خیانت نکنم؛ باید دریچهٔ عقاید خود را در مورد گفته‌ها، کرده‌ها و نتایج آن ببندم و یک‌تنه خود را مؤمن به عقاید او بدانم تا دخل‌وتصرفی در کار وکالتی غیر از اراده او نداشته باشم و بالنتیجه به امانت خودم لطمه وارد نیاید...». اراده‌ای که در نقش وکیل تسخیری او را تسخیر می‌کند، دست آخر ماهیتِ محکمه را برملا می‌سازد؛ دادرسی در اینجا بی‌معنا شده و نقش وکیل فراتر از دفاع از موکلش، شهادت‌دادن به بیداد تاریخی است که نه‌تنها بر نخست‌وزیر قانونی ایران بلکه بر مردم این سرزمین نیز رفت.

*** در این متن از کتاب‌های «حرمت‌شکنی» و «باقی‌مانده‌های آشویتس: شاهد و بایگانی» آگامبن و «مصدق در محکمه نظامی» استفاده شده است.**



درسگفتگو: گفت‌وگوی احمد غلامی با نگین یاوری

به‌مناسبت انتشار کتاب «آینده در گذشتهٔ ایران: نظام‌الملک در آینهٔ تاریخ»

سنت وزیرکشی یا خردکشی

خواجه نظام‌الملک در یکی از مهم‌ترین دوران تاریخی ایران زیسته است. وزیر سلجوقیان در دوره آلپ‌ارسلان و ملکشاه که توانست با هوش و ذکاوتی استثنائی، توازنی بین خلفای عباسی، حکومت سلجوقی و ایران دربند به وجود بیاورد؛ ایرانی که پیش از اسلام سابقه درخشانی در امر حکومت‌داری داشته است. خواجه نظام‌الملک با آگاهی از دانش خسروانی و دین اسلام که ایرانیان به آن گرویده بودند و ساختار حکومت سلجوقی، توانست مثلثی از قدرت شکل دهد که این قدرت منشأ اقتدار خواجه و به تبع آن ایران بماهو ایران شد. کتاب «آینده در گذشته ایران: نظام‌الملک در آینه تاریخ» نوشته نگین یاوری با پژوهشی حیرت‌انگیز به ابعاد مختلف تفکر و شخصیت این وزیر تأثیرگذار ایرانی می‌پردازد. شاید مهم‌ترین ویژگی این کتاب در همین نکته نهفته باشد که چگونه خواجه نظام‌الملک ایرانی از این دوران سر برمی‌آورد. با نگین یاوری درباره کتاب «آینده در گذشته ایران» گفت‌وگو کرده‌ایم.

آینده در گذشته ایران
نظام‌الملک در آینه تاریخ
نگین یاوری
ترجمه محمد دهقانی
نشر تاریخ ایران

خانم یاوری چه شد که به فکر نوشتن کتاب «آینده در گذشته ایران: نظام‌الملک در آینه تاریخ» و پژوهش درباره نظام‌الملک افتادید؟

این کار درحقیقت تز دکترای من بود. یادم است زمانی که با استاد مشاورم صحبت می‌کردم که در مورد چه چیزی تز بنویسم، او معتقد بود پژوهش خوب در مورد چهره‌ای است که مرکزیت و محوریت تاریخی داشته باشد و فکر می‌کرد بهتر از نظام‌الملک پیدا نمی‌شود. مهم این بود که هر کسی به تاریخ ایران علاقه‌مند بود با نام نظام‌الملک آشنایی داشت، ولی شناخت ما از نظام‌الملک و تاریخش خیلی محدود بود. طبق راهنمایی استادم با این سؤال شروع کردم که آیا نظام‌الملک یکی از سلسله‌وزرای نامی ایران است که سنت آن از کسانی مثل عبدالحمید کاتب در زمان امویه شروع شده و به خانواده برمکیان و علی بن عیسی ماهان رسیده؛ یا شروع تازه‌ای است و نوعی صدارت دیگر است؟ تداوم است یا تازگی دارد؟ از این دیدگاه دنبال نظام‌الملک گشتم و به این نتیجه رسیدم که نظام‌الملک آغاز دوباره‌ای است و با علی بن عیسی یا جعفر برمکی فرق دارد و عظمتش فقط در این نیست که کاتب یا مدیر خوبی بوده، عظمت تاریخی یا چیزی که مورخین در مورد نظام‌الملک نوشته‌اند از این تیپ وزیر می‌گذرد. به آخر تز که رسیدم، متوجه شدم در منابع تاریخی تصاویر متناقضی از نظام‌الملک وجود دارد و چیزی که برای من خیلی جالب بود روبه‌رو کردن این تناقضات با هم بود؛ اینکه از لابه‌لای این تناقضات به چه چیزی می‌توانیم دست بیابیم. تاریخ پیشامدرن با تاریخ معاصر متفاوت است؛ در تاریخ معاصر همه می‌توانیم تصور کنیم امیرکبیر که سوار درشکه می‌شود چه ریختی است، اما تصور اینکه نظام‌الملک از مصر چطور با ملکشاه به عراق می‌رفته اساسا فرق می‌کند. تأثیر نظام‌الملک متفاوت است، یک نهاد اجتماعی تازه به وجود می‌آید و باید ببینیم آغاز این نهاد کجا است. یکی از مسائلی که تاریخ نظام‌الملک با آن عجین است، مسئله حمله مغول است. حمله مغول و برانداختن خلافت عباسی را همیشه یک گسست ساختاری در تاریخ جهان اسلام می‌دانیم. نظام‌الملک مربوط به قرن پنجم هجری است و قبل از حمله مغول فوت می‌کند، ولی روندهایی که در ایران بعد از حمله مغول مثلا در شخصیت و اندیشهٔ سیاسی علاءالدوله سمنانی و بعدها در زمان تیموری می‌بینیم، همان ریشه‌ها و تِم‌های فکری است که در آن قدرت برای سیاستمدار و متفکر و تئوریسین سیاست ملموس می‌شود، و این روندها در نوشته‌های نظام‌الملک متبلور است. اینکه نظام‌الملک با چه کسی خوب و با چه کسی بد بود و چطور سیاست را اعمال می‌کرد. ما همیشه فکر می‌کنیم اگر بخواهیم تاریخ نظام‌الملک را بنویسیم نظامیه‌ها باید خیلی پررنگ باشند، در صورتی که حتی در جوینی هم این را می‌بینیم. نظام‌الملک که از دنیا می‌رود، اهمیت نظامیه‌ها هم از بین می‌رود و نکته جالب اینکه شاگردان برجسته‌ای که بعد از نظام‌الملک می‌بینیم، همه صوفی‌اند. نظام‌الملک سنی سنی، شافعی شافعی، اشعری اشعری است، اما چطور ایرانی می‌شود و مالِ ترک‌ها و عرب‌ها نیست. با وجود اینکه خیلی سعی شده نظام‌الملک به‌عنوان وزیر عباسی یا سلجوقی در نظر گرفته شود، اما نظام‌الملک در تمام تواریخ یک وزیر ایرانی است. کدام ویژگی نظام‌الملک، ایرانی بوده؟ این سؤالات در مورد نظام‌الملک جالب است. قبل از اینکه من در مورد نظام‌الملک بنویسم در این زمینه کار شده بود، منتها اینکه نثر سیاست‌نامه چیست، سؤالی نبود که برای من جالب باشد. من نه نثر ممتازی در سیاست‌نامه می‌بینم نه داستانی که گفته نشده باشد. یعنی به‌صورت یک اثر ادبی نتوانستم با کتاب «سیرالملوک» کنار بیایم. به نظرم اگر وزیر این کتاب را نوشته یا منسوب به وزیر است، از لحاظ تاریخ تفکر اهمیت دارد تا به‌عنوان یک اثر ادبی، بنابراین می‌خواستم به آن جنبه‌اش بیشتر نگاه کنم. در مقاله‌ای که در مورد «سیرالملوک» در ایرانیکا نوشته‌ام، استشهادهای تاریخی را آوردم که نشان می‌دهد این کتاب مربوط به نظام‌الملک است یا لااقل در زمان نزدیک به حیات خواجه توسط متفکرین و مورخین، منسوب به نظام‌الملک تلقی شده است. اگر قبول کنیم که نویسنده این کتاب نظام‌الملک است، سؤال اینجاست که چطور با تاریخ نظام‌الملک مرتبط است. یعنی این کتاب چطور زمان سامانیان نوشته نشده و چطور مال نظام‌الملک شده است. سرتاسر کتاب را که بخوانید می‌توانید بگویید هیچ تفکر سیاسی در آن نیست، همان‌طور که خیلی‌ها قبلا گفته‌اند. بنابراین این سؤال در مورد خواجه نظام‌الملک مطرح می‌شود که اهمیت تاریخی‌اش چیست. اگر سیاست‌نامه به آن صورت تفکر سیاسی نیست، پس چه چیزی در مورد نظام‌الملک به آن مرکزیت تاریخی می‌دهد. این مسئله که چطور می‌توانیم «سیرالملوک» را به‌عنوان یک متن اندیشه سیاسی بخوانیم، توجه من را به این مبحث معطوف کرد که در زمان معاصر دکتر طباطبایی مطرح کرده بود؛ اینکه آیا اندیشه سیاسی داریم یا نه؟ اگر سؤال را بازتعریف کنید، باید بپرسید که آیا می‌شود بدون اینکه کانت داشته باشیم مدرن شویم؟ این سؤال بسیار اساسی است. حتی اگر درنهایت در نفی این سؤال بنویسیم، باز هم طرح این سؤال نقطه عطفی است و باید از لحاظ تاریخ سیاسی و تاریخ اندیشه سیاسی به آن پرداخت، چراکه در هر دو حیطه سؤالی بنیادین است. به این ترتیب، من دنبال طرح این سؤال رفتم که آیا اندیشه سیاسی داریم یا نه و تئوری سیاسی را چطور در متنی که زمان قبل از مدرنیته نوشته شده می‌شناسیم. به همین دلیل در فصل اول کتاب خواجه نظام‌الملک در مورد عمر ثانی (عمر بن عبدالعزیز) و شارلمانی نوشتم. از این لحاظ شانس با ما یار است، نه به‌خاطر اینکه عمر بن عبدالعزیز و شارلمانی با هم همزمان هستند، بلکه به این دلیل که آینهارد که بیوگرافی شارلمانی را نوشته و عمر بن عبدالعزیز که سیرت عمر را نوشته، هم‌دوره هستند و از این لحاظ می‌توانیم اینها را قابل مقایسه بدانیم. در کار دکتر طباطبایی کمتر دیدم، اما هر دفعه در مورد نظام‌الملک صحبت کردم، دانشجویان یا پیروان مکتب فکری ایشان، از ماکیاولی سؤال می‌کردند. اگر بخواهیم ماکیاولی و نظام‌الملک را با هم مقایسه کنیم از لحاظ تاریخ‌نویسی و متد پروبلماتیک است چون دورانشان به هم نمی‌خورد، یکی قرن ۱۱ میلادی و دیگری قرن ۱۵ است و از این بابت خیلی سخت است که هر دو را در یک کفه ترازو بگذاریم و مقایسه کنیم. منتها مقایسهٔ شارلمانی و عمر بن عبدالعزیز از این لحاظ می‌تواند سودمند باشد.

شاگرد تاریخ پیشامدرنیته که باشید یکی از مسائل این است که در تمدن اسلامی صدها جلد کتاب تاریخ داریم، تاریخ طبری یکی‌اش است، لااقل پنجاه کتاب تاریخ مشابه طبری داریم. مترادف این در تاریخ اروپا وجود ندارد، ولی در اروپا از خیلی قبل از دوران میانه سنتِ نقد تاریخ و شناخت تاریخ به‌عنوان یک علم و نوعی بینش داریم و سیسرو در مورد این قضیه خیلی نوشته است. هیچ‌کس نمی‌تواند شک کند که طبری مورخ نکته‌بین و مسلط و آگاهی است، اما کتابی معادل اینکه تاریخ چیست و فرق بین تاریخ و بیوگرافی چیست نداریم، یعنی سنت تاریخ‌شناسی نداریم. در ظاهر امر، این مسئله که ما سنت تاریخ‌نگاری انتقادی نداریم به طرفداران نظریه «ما اندیشه سیاسی نداریم» کمک می‌کند. اما فراتر که برویم، از منظر تاریخ‌شناختی، تئوری تاریخ الزاما این‌طور نیست که عین سیسرو را در تاریخ اسلامی بگذارید و بگویید ما کسی مثل سیسرو یا کانت نداریم. سؤال پیش می‌آید که آیا تئوری تاریخی یا تاریخ‌نگاری در اثر کار مورخین انجام می‌شود یا در اثر کار طبری؟ و اگر شناخت انتقادی از تاریخ طبری نداریم، آیا به‌خاطر این است که مورخین معاصر تاریخ ننوشته‌اند؟ اگر قرار است ماکیاولی پیشگام در مدرنیته باشد، آیا آینهٔ زمانه‌اش است یا آدمی استثنایی بوده که آینده را می‌دیده. این سؤال را کوئنتین اسکینر مطرح می‌کند، نه کسی که در قرن شانزدهم یا هفدهم در مورد ماکیاولی نوشته است. مکتب کیمبریج این سؤال را مطرح می‌کند. شما می‌توانید مثلا تاریخ‌نگاری بیهقی را با طبری، و طبری را با ابن اثیر مقایسه کنید. ما این کار را نکردیم و این چیزی نیست که در قرن هشتم هجری حل‌وفصل شود. برای تحقیق به «سیرالملوک» برگشتم، اینکه حالا با چیزهایی که از خواندن کتاب‌ها یاد گرفتم چطور می‌شود «سیرالملوک» را نگاه کرد. می‌بینید قدرت در سرتاسر کتاب، مثلثی تعریف می‌شود. یعنی سلجوقیان و عباسیان و خواجه نظام‌الملک، یا گاهی سلجوقیان و عباسیان و اسلام، یک مثلث خواستهٔ اجتماعی تشکیل می‌دهند. در امر سیاسی تثلیث هست، این‌طور که مثلا به ملکشاه پند می‌دهی که با عباسیان خوب باش، در صورتی که در ظاهر امر عباسیان رقیب سلجوقیان هستند. هر کدام ضعیف شوند دیگری قوی می‌شود. ولی کاری که نظام‌الملک می‌کند این است که با تعریف بازنمایی رابطهٔ بین سلجوقیان و عباسیان در فرمت یک مثلث، می‌گوید این دو باید با هم توازن داشته باشند ولی نباید هیچ‌کدام از بین بروند. در کلام اشعری هم یک‌جوری این خط وسط را گرفته‌اند. یکی از بحث‌هایی که اشعریان برجستهٔ قرن پنجم مطرح می‌کنند این است که اگر بخواهیم همه چیز را دست معتزله بدهیم، مردم را از دست می‌دهیم. یعنی عامه مردم هیچ‌وقت معتزلی نمی‌شوند و اگر معتزله مکتب کلامی غالب اسلام باشد و بگذاریم معتزلی‌ها روی کار بیایند، مردم را از دست می‌دهیم. معنی این حرف چیست و چطور می‌شود این را با نظام‌الملک آشتی داد؟ چطور نظام‌الملک متعلق به ایران می‌شود، چون در اکثر قصه‌هایی که تعریف می‌کند به‌طور علنی از شیعه‌ها بد می‌گوید. اما در حقیقت چه می‌گوید؟ می‌نویسد من به‌عنوان سفیر ملکشاه جایی رفته بودم و انگشترم به دستم گشاد بود، از دست چپم درآوردم و به دست راستم کردم، بعد جاسوس‌ها به ملکشاه خبر دادند که وزیرت شیعه است. جمله آخر حکایت این است من که وزیر و نظام‌الملک هستم باید شبههٔ متشیع بودن را از خودم دور کنم، دیگر وای به حال مردم! عین همین فرمول زیر سؤال بردن مذهب به‌عنوان انگ سیاسی یا استفاده کاربردی از مذهب را در نوشته‌های مورخین شیعهٔ آن زمان هم می‌بینید، مثل انوشیروان بن خالد که بخش عمدهٔ کتابش در مورد این است که منسوب‌کردن یک نفر به اسماعیلیه راهی برای از بین بردن رقابت سیاسی است. بنابراین اگر بخواهیم به «سیرالملوک» به‌عنوان اندیشه سیاسی نگاه کنیم، به‌اندازه کافی مطلب و داده دارد. اغلب اوقات مورخینی که در غرب می‌نویسند یا در ممالک اسلامی کار می‌کنند، کتاب طبری را به نثر امروزی می‌نویسند. ولی برای اینکه بتوانیم با «تاریخ طبری» و «سیرالملوک» به‌عنوان اندیشه سیاسی کلنجار برویم، باید دنبال مفردات مفهومی در این کتاب‌ها باشیم. مثلا در همان حکایتی که خلیفه می‌گوید اسلام در خطر است، خلیفه عباسی تا صبح مهمانی داشته، کیف می‌کرده و کارهایی انجام می‌داده که لااقل در تصور اجتماعی ما تصویر آدمی نیست که نگران حال اسلام باشد. یا اینکه خلیفه تشخیص می‌دهد اوضاع اسلام خوب است یا در خطر است. به‌جای اینکه سؤالات را از بیرون بیاورید و بگویید چرا این نیست و چرا آن نیست، پرسش‌های تحلیلی باید از بطن متون مطرح شود. مثلا نظام‌الملک خودش شافعی است و اگر قرار بود قرن پنجم را زیر چتر تعصب بشناسیم، سؤال اول این بود که سلطان سلجوقی حنفی چرا وزیر شافعی می‌گیرد. سلطان سلجوقی ترک چرا وزیر ایرانی می‌گیرد. نظام‌الملک ایرانی می‌گوید سعی کن همه آدم‌هایی که برایت کار می‌کنند خراسانی باشند و عراقی نباشند. معنی این حرف چیست؟ می‌گوید زمان پدرت آلپ ارسلان همه چیز خوب بود، چون سلطان حنفی بود و غیر از حنفی کسی سر کار نبود. معنی این حرف‌ها چیست، یک وزیر چرا باید ضد خودش حرف بزند! مسلما معنی‌اش این نباید فقط این باشد و حنفی و مذهبی به‌عنوان لایهٔ رویی داستان منظور است. این تناقض به منِ خواننده می‌گوید از من سؤال کن، برو عمیق‌تر و یک لایهٔ دیگر را نگاه کن. این تناقض خود بخشی از روش تاریخ‌نگاری است و از این قبیل. مثلا فکر کنم در «روضه‌الصفا» آمده که زن ملکشاه به او می‌گوید تو چطور سلطانی هستی که همه کارها دست نظام‌الملک و ۱۲ پسرش است. نظام‌الملک ۱۲ پسر که نداشته. بنابراین این پروسهٔ ایرانی‌شدنِ نظام‌الملک یک تاریخی دارد که می‌شود در این متون جست و پیدا کرد.

در کتاب شما به‌صراحت نیامده، اما وقتی کتاب را کامل می‌خوانیم به این موضوع پی می‌بریم که نظام‌الملک ایرانی چطور شکل می‌گیرد و این امر تفاوت کتاب شما با کتاب‌های دیگر را مشخص می‌کند. شما فقط یک بُعد از شخصیت نظام‌الملک را که به گذشته و دوران پادشاهی ایران برمی‌گردد برجسته نمی‌کنید، بلکه کتاب مجموعه‌ای از افکار نظام‌الملک را در بر می‌گیرد و نشان می‌دهد این افکار چطور می‌تواند توازنی برقرار کند و به حکومتی که نظام‌الملک هدایتش می‌کند و فرد اول آن محسوب می‌شود مرکزیت بدهد. اما آنچه به‌صورت عملی بروز و ظهور پیدا می‌کند، عملکرد نظام‌الملک در شیوه حکمرانی‌اش است؛ اینکه به‌عنوان یک ایرانی بلد است چطور از داشته‌ها و دانش ایرانی‌اش استفاده کند. نکته خیلی مهمی که در کتاب شما جای بحث دارد این است که برای ایرانی جلوه‌دادنِ نظام‌الملک فقط به یک بُعد او نمی‌پردازید که بعد دانش حکمرانی‌اش است، چند بُعد دیگر را هم در نظر می‌گیرید تا نشان دهید نظام‌الملک یک توازن قوا به وجود می‌آورد و نمی‌خواهد خلیفه ضعیف شود، چراکه در این صورت سلجوقیان دیگر نیازی به نظام‌الملک ندارند، و اگر سلجوقیان ضعیف شوند تحت سیطره خلفا قرار می‌گیرند. این توازن تا زمان حکمرانی نظام‌الملک و وزارتش پابرجاست و همواره می‌تواند با هوشمندی این قاعده را رعایت کند، با اینکه مخالفین زیادی دارد. مهم‌ترین هوشمندی نظام‌الملک این است که به سمت صوفیه می‌رود؛ کسانی که شاید بتوان با تساهل گفت غیرسیاسی هستند و می‌توانند به‌نوعی مخالف فرقه‌گرایی باشند، چهره‌های اخلاقی هستند و نظام‌الملک به آنها بها می‌دهد، حتی اگر به لحاظ اعتقادی با آنها نزدیک نباشد.

اول بگویم با بحث شما موافقم. صوفیهٔ قرن پنجم به‌عنوان یک نهاد اجتماعی نوپا بوده، یعنی شخصیت صوفی زیاد داشتیم، اما اینکه در قرن پنجم صوفی متشخص داشته باشیم تفاوت دارد با سلسلهٔ تصوف. اگر در تاریخ تصوف نگاه کنید، اینکه یک‌سری ستاره دارید تا اینکه زنجیره و نهاد داشته باشید، تاریخ خودش را دارد و بحث دیگری است. منتها در همین قرن پنجم، تصوف دارد به یک نهاد اجتماعی تبدیل می‌شود. به‌نظرم دلیل اینکه نظام‌الملک جذب تصوف می‌شود اعتقادی نیست. اما به‌خاطر این هم نیست که اینها غیرسیاسی هستند، به خاطر این است که سیاست‌زده نیستند. نظام‌الملک تبلور سیاست است و تمام وجودش سیاست بوده، اما با سیاست‌زدگی مسئله دارد. آنچه امروز در گفتمان سیاسی معاصر بیشتر تحت عنوان فرقه‌گرایی می‌شناسیم، در حقیقت سیاست‌زدگی است. مثلا موضع تکفیری موضعی است که عمق و اندیشه ندارد و برای شناخت آن باید بدانیم که تاریخش در سیاست است نه در کلام دینی. اگر بخواهید به رشد طالبان در افغانستان نگاه کنید باید در مورد ارتباط سیاسی عربستان و آمریکا تحقیق کنید، چراکه ظهور طالبان از بطنِ متون تاریخی افغانستان شناخته نمی‌شود. دلیل اینکه نظام‌الملک هم به صوفی‌ها متمایل بوده و می‌خواسته به آنها پروبال بدهد، بیشتر از هر چیز اتحاد سیاسی با صوفیه بوده که آن اتحاد ضد سیاست‌زدگی است، یعنی بر مبنای مخالفت و دورکردن سیاست‌زدگی از صحنهٔ اجتماعی است و فرق قائل‌شدن بین political و politicized یا سیاست و سیاست‌زدگی، که نظام‌الملک روی این تفاوت در زمان خودش به‌خوبی مانور داده است.

بنابراین حرف من در مقدمه کتاب این است که تاریخ سلجوقی نداریم. همه بزرگان ایران‌شناسی مدام می‌نویسند چطور تاریخ دوره‌های مختلف داریم اما تاریخ سلجوقی نداریم، با وجود اینکه یکی از مهم‌ترین سلسله‌های محلی تاریخ جهان اسلام حساب می‌شوند و قلمروشان خیلی وسیع بوده است. یکی از دلایل آن برمی‌گردد به اینکه ما مرکزیت و محوریت را در تاریخ اسلام چطور تعریف می‌کنیم. در اینکه ایران تمدن و تاریخ بزرگی داشته که شکی نیست. ولی در تاریخ سوریه یا شام با تمرکزکردن روی دمشق خیلی از روندها را می‌توانیم بشناسیم، ولی شهری به‌عنوان مرکز یک تمدن در تاریخ ایران نداریم. به‌نظرم محوریت زمان سلجوقی در ایران در شخصیت نظام‌الملک و تصویر تاریخی‌اش می‌تواند پیدا شود. این قضیه به مسئله تصوف و شناخت تاریخ ایران برمی‌گردد. اگر نگاه اجمالی به تاریخ ایران داشته باشیم می‌بینیم همیشه تحول تاریخ همزمان یا هم‌ردیف با تغییر مذهبی بوده و یکی از سؤالات مهم در مورد تاریخ ایران این است که ایرانِ سنی در زمان صفوی چطور شیعه می‌شود. مطالعات در مورد شیعه‌شدن ایران کمتر است، ولی درباره مسلمان‌شدن ایران و مصر، کتاب‌ها و تحقیقات زیادی موجود است و همان‌طور که در متون اسلامی می‌بینیم، کسی با زور شمشیر مذهبش عوض نمی‌شود. بنابراین این مسئله که در جامعهٔ ایرانی چطور نهادهای مذهبی قدیم کمرنگ می‌شوند و نهاد مذهبی جدید پررنگ می‌شود، تاریخ تحولات ایران را به دست می‌دهد. در دوره‌ای بین نظام‌الملک و صفویه، ایرانِ منسجمی را می‌توانیم ببینیم. این دوره گذار تا حد زیادی با تحول مذهبی همراه است و عصر تصوف و نهادهای صوفی است. در «سیرالملوک» نظام‌الملک می‌بینیم که خودش شافعی است اما می‌گوید حکومتی خوب است که همه در آن حنفی باشند. به نوشته‌های احرار یا جامی نگاه کنیم: درست در زمانی که در آخر دوره تیموریه، صفویه روی کار می‌آید و ایران کم‌کم در حال شیعه‌شدن است؛ جامی یا احرار و خیلی دیگر از نقشه‌بندی‌ها، وقتی می‌خواهند در مورد مذهب بنویسند، می‌نویسند من نه شیعه و نه سنی هستم، صوفی هستم، مذهب پنجم هستم که از همه آنها بهتر است. من فقط به سرخط خبرها اشاره می‌کنم، برای اینکه نمی‌شود به همه این مباحث پرداخت، اما اگر بخواهید اینها را تئوریزه کنید که لااقل ادعای کتاب من این است، این موضوعات مطرح می‌شود که چطور نگاه می‌کنیم، برای اینکه نظری نگاه کنیم چه سؤالی را مطرح می‌کنیم. دکتر محجوب در مورد نهضت‌های شیعه و این دوران گذار ایران، بحث جالبی مطرح کردند که خیلی بانفوذ بوده و کسانی مثل الگار و خیلی‌های دیگر تکرار کرده‌اند: بحث این است که اینها همه سنی ۱۲ امامی هستند، در حقیقت فقط در این متون می‌بینید که بین تسنن و تشیع تفاوت‌هایی وجود دارد. سنی ۱۲ امامی به شناخت ما از این تلفیق کمک نمی‌کند، فقط یک لیبل و نام است، اسمی که روی یک پدیده تاریخی می‌گذارید ولی قدرت تحلیلی ندارد. جامی می‌گوید من نه سنی‌ام و نه شیعه، اما جامی از شعرای بزرگ ما به حساب می‌آید و ما از او بدمان نمی‌آید. منظورم از «ما» هویت تاریخی ما است. ما از نظام‌الملک بدمان نمی‌آید. این چرایی دارد و باید این را بررسی کرد و وقتی به این نگاه کنیم می‌بینیم تصوف به‌عنوان یک فرقه یا یک فرقهٔ بهتر خودش را مطرح نمی‌کند؛ بلکه به‌عنوان راهی که هم ورای فرقه‌گرایی است و هم به‌عنوان جایگزین فرقه‌گرایی خودش را مطرح می‌کند، نه به‌عنوان یک آلترناتیو بین حنفی، شافعی و غیره. حتی به‌عنوان یک آلترناتیو به کل این فرمول، اینکه تکثر و فرقه‌گرایی چطور به وجود می‌آید. در واقع وقتی سیاست و امر سیاسی را این‌طور با تضاد و تناقض در کلمه بیاوریم، خود این یک روش تحلیلی است. وقتی دو محور درست می‌کنیم و می‌گوییم آبی و زرد ضد هم‌اند، این فرق می‌کند با اینکه بگوییم صورتی و سرخ ضد هم‌اند. در این تشکلی که از تقابل تضادها درست می‌کنیم، اینکه چگونه انتخاب کنیم و دو سر و ته متضاد را تعریف کنیم، می‌تواند حرف سیاسی و تئوریک برای گفتن داشته باشد. چیزی که در مورد تاریخ ایران بعد از نظام‌الملک، از قرن پنجم تا قرن هشتم و نهم می‌بینیم این است که نظام‌الملک متعلق به آینده بود چون نهادهایی را که قدرتشان در حال صعود بود می‌شناخت و دنبال آنها بود، نه دنبال نهادهای سیاسی که متعلق به گذشته بودند. چراکه او فهمید دوره جدیدی آمده است. در حقیقت در هم‌ردیف‌های نظام‌الملک از لحاظ تفکر سیاسی مثل جوینی و غزالی می‌بینید که چرا ستاره اشعری‌ها و شافعی‌ها رو به ظهور بوده؛ دلیل آن بلااستفاده شدن نهاد خلافت است. خیلی قبل از حمله مغول، خلیفه قدرتش را از دست داده است. یکی از نقش‌هایی که خلافت عباسی همیشه برای خودش تعریف می‌کرد این بود که محور جهان اسلام باشد. شما شریعت را بدون خلیفه و ولی امر چطور قرار است اعمال کنید. تعریفی داشتیم از اینکه چه کسی می‌تواند خلیفه باشد مثلا باید قریش باشد. غزالی می‌گوید کدام مهم‌تر است: قریش‌بودن یا قدرتمندبودن؟ این سؤال را که آیا یک سلطنت جدای از خلافت می‌تواند مشروع باشد، متفکرین یا علما مطرح کرده‌اند. این بحثی نیست که از حلقه‌های سیاستمداران قرن چهارم و پنجم به وجود آمده باشد. ممکن است در ظاهر امر فکر کنیم حلقه مذهبی و سیاسی ضد هم هستند، ولی در حقیقت این سؤال سیاسی که آیا سلسله‌ای که خلیفه یا عباسی و قریشی نباشند می‌توانند قدرت را به طور مشروع در دست بگیرند، در نهاد علما مطرح می‌شود و جوینی راجع به آن می‌نویسد. یعنی دوباره همین تضاد را می‌بینیم، تضادی که در خیلی از نوشته‌ها هست و منسوب به ایران قبل از اسلام است و به هر حال در نوشته‌های اسلامی و قرن چهارم هم آمده. بنابراین برابری دین و دولت یک حرف کلیشه‌ای نیست، یک مبحث سیاسی است. سؤال اینجاست که معنی برابری دین و دولت چیست؟ به نفع دین است یا دولت؟ شایع‌کردن و ترویج‌دادن برابری دین و دولت به نفع و یا به ضرر کیست؟ در تاریخ اروپا یکی از مسائل اساسی که کدام دولت مشروع است و کدام نیست، همیشه از حلقه‌های کلیسایی بیرون می‌آید. علما هم مثل کلیسا ارتش ندارند که به زور به جایی مستولی شوند. اینها یکی از روش‌های ترجمه قدرت نرم به قدرت قهری است. قدرت نرم به طرق مختلف ترجمه می‌شود و یکی از ترجمه‌هایش همین است که درباره مسئله مشروعیت قدرت سیاسی بحث کنید، و تمام شرکت‌کنندگان مطرح جزو علما هستند.

نقدی از برونو دو نیکولای ایران‌شناس بر کتاب شما خواندم که اشاره دارد به اینکه بیشتر می‌توانستید به مبحث اسماعیلیه بپردازید، چون منابع زیادی وجود دارد و درگیری‌ها و بحث‌های زیادی هم در مورد اسماعیلیه مطرح شده است. البته من چندان با نقد نیکولای همدل نیستم، به این دلیل که اگر قرار بود بیش از حد لزوم یا بیش از حدی که کتاب می‌طلبید به اسماعیلیه بپردازید، ساختار کتاب و مسئله محوری آن را از بین می‌برد. اما می‌خواهم در اینجا درباره اسماعیلیه و برخورد خواجه نظام‌الملک که دست آخر هم به دست آنها کشته می‌شود بیشتر بگویید. برداشت من این است که در کتاب شما تلویحا آمده که خواجه نظام‌الملک با شیعیان مشکل جدی نداشته و حتی مناسبت‌هایی هم با آنها داشته و کسانی که به این تضاد و درگیری دامن می‌زدند اسماعیلیه بوده‌اند. گروه اسماعیلیه گروهی بودند که هم برای خواجه نظام‌الملک و هم برای شیعیان خطرناک بودند. نظر شما چیست؟ مورد دیگری که در کتاب برای من جالب است اینکه در مورد شیعیان ۱۲ امامی می‌گویید که اهل مدارا بودند و به این خاطر در تاریخ ماندگار شده‌اند.

در مورد نکته آخری که مطرح کردید مستند است که مسلما یکی از راه‌های ماندگاری مدارا بود. خیلی قبل از زمان نظام‌الملک، شاید حتی از زمان امام جعفر صادق، مدارا با وضع موجود به‌عنوان راه بقا، یکی از ابزاری بوده که نه‌فقط ائمه بلکه رهبران سیاسی تشیع، سیاستمداران و صاحب قدرتان هم تجویز می‌کردند. نکته دیگر در مورد اسماعیلیه که در «سیرالملوک» خیلی پررنگ است و جای بحث ندارد، این است که نظام‌الملک بر نهضت‌های فکری تمرکز دارد که به زبان امروزی به مبارزه مسلحانه متوسل می‌شدند. درواقع برای نظام‌الملک مسئلهٔ اعتقادی مطرح نیست، مسئلهٔ او حمله نظامی و ارتش‌ساختن است. بر این اساس چنین حرفی می‌زنم که مثلا وقتی می‌گوید ملحدها، بدفکرها و بدمذهب‌ها و باطنی‌ها، گویی یک‌سری لقب و دشنام را هم‌ردیف هم در یک سلسله می‌گذارد و بعد می‌گوید یک نمونه برایتان می‌آورم و گروه‌های تاریخی که نام می‌برد همگی بر علیه دستگاه موجود و قدرت سیاسی قیام کرده‌اند. یعنی آنچه از طرف نظام‌الملک مورد حمله قرار می‌گیرد اعتقاد نیست بلکه قیام است، و بین این دو برای مملکت‌داری و حکمرانی خیلی فرق وجود دارد. یادمان باشد نظام‌الملک بیرون گود ننشسته. از این لحاظ «سیرالملوک» با سیاست‌نامهٔ دیگری که در ژانر ادبی بعدا نوشته می‌شود، خیلی فرق می‌کند. نظام‌الملک خودش وسط روابط و تبادلات سیاسی نشسته و آخرسر قدرت، معیار و متر شخصیت سیاسی نظام‌الملک است؛ اینکه توانست قدرت را به دست بگیرد یا نه. مثلا اینکه بگویید x خوب است یا نه، نمی‌توان در موردش بحث سیاسی کرد؛ اما اینکه بگویید من طرفدار آل‌بویه هستم، یعنی نمونه تاریخی بیاورید، بحث تاریخ‌مند و سیاسی می‌شود چون قابل شناخت است. نمونه‌هایی که نظام‌الملک برای تعیین‌کردن و توضیح‌دادن حرفش می‌آورد، همه درباره قیام هستند. این‌طور نیست که یک نفر شیعه باشد و در خانه‌اش بنشیند و در دل خودش بگوید هیچ‌کدام از خلفای راشدین را قبول ندارم. اصلا به آنها کاری ندارد و در موردشان نمی‌نویسد. مسئله او قیام سیاسی است. با اسماعیلیه هم به همین صورت. تمایزی که نظام‌الملک بین تشیع ۱۲ امامی و اسماعیلیه قائل می‌شود، در مورد مسئله قیام است. اینکه آیا قیام مسلحانه در کار است یا نه. این یک لایهٔ داستان است. لایهٔ عمیق‌تری هم هست که فکر می‌کنم مفید است به آن فکر کنیم و آن لایه این است که بعضی از مورخین پیشامدرن می‌گویند نظام‌الملک را اسماعیلیه کشته‌اند، اما خیلی از مورخین موثق و مقبول ازجمله ابن خلکان معتقدند که ملکشاه او را کشته، حالا ممکن است ضارب اسماعیلی بوده باشد، ولی فرمان از طرف ملکشاه و با آگاهی او بوده است. بنابراین نظام‌الملک در کتاب «سیرالملوک» تاریخ مزدکی یا اسماعیلیه را ننوشته، بلکه به سلطان می‌گوید من می‌خواهم سیاست و راه مملکت‌داری یادت بدهم و به این نمونه تاریخی فکر کن. اما از آوردنِ نمونهٔ اسماعیلیه به‌عنوان یک اندرز سیاسیِ به چه چیزی می‌خواهد برسد؟ به‌نظرم می‌خواهد به اینجا برسد که نشان دهد چه کسی دشمن است. دشمنْ عقیده نیست، دشمن کسی است که قیام می‌کند. منتها دشمنِ قاهر و با زور و دشمنی که پیروز خواهد شد، کسی است که ارتش داشته باشد. در کتاب معروف تولستوی هم آمده «کسی که آراسته به ارتش باشد». اینجاست که ارتباط اندیشه با قدرت آشکار می‌شود، اینکه چطور اندیشه و قدرت با هم پیش می‌روند. گفتیم که نظام‌الملک بین تشیع و اسماعیلیه فرق می‌گذارد، به خاطر اینکه آنها اهل قیام هستند و در آن زمان قیام شیعه‌ای کم بوده است. در نیشابور این‌طور بوده، اما در بغداد خُرده‌ای که نظام‌الملک به عباسیان می‌گیرد این است که مُبلغ اصلی و پرقدرتِ فرقه‌گرایی، خود خلیفه بغداد بوده. حنبلی‌ها و شیعه‌ها با هم مشکلی نداشتند، شیعه در مساجد خودشان نماز می‌خوانده و بقیه شهر هم دست حنابله بوده چون از لحاظ تعداد اکثریت بودند. انداختن حنبلی‌ها به جان شیعه‌ها به بهانه اینکه طرز نماز خواندنشان فرق می‌کند، کار خلیفه عباسی است. بنابراین مسئله، استفاده خلیفه از این بهانه برای دامن‌زدن به شعلهٔ اختلاف است. وقتی ترکان خاتون، زن ملکشاه می‌گوید تمام قدرت دست نظام‌الملک است، یعنی کسی که به ارتش مجهز است نظام‌الملک است نه اسماعیلیه. امام‌الحرمین جوینی در کتابش می‌نویسد حالا که عباسی‌ها قائل به شروط خلافت نیستند و قابلیت خلافت ندارند، بهترین کاندیدا برای خلیفه‌شدن و رهبری جهان اسلام، نظام‌الملک است. قدرت و ارتش نظام‌الملک هر دو سمبلیک هستند، چیزی که نظام‌الملک دارد و خلیفه یا سلطان ندارد، درایت و مملکت‌داری و فهم سیاست است. این قدرت نظام‌الملک است که در طول تاریخ معلوم می‌شود.

> **نظام‌الملک متعلق به آینده بود چون نهادهایی را که قدرتشان در حال صعود بود می‌شناخت و دنبال آنها بود، نه دنبال نهادهای سیاسی که متعلق به گذشته بودند. چیزی که نظام‌الملک داشت و خلیفه نداشت، درایت و مملکت‌داری و فهم سیاست است. این قدرت نظام‌الملک در طول تاریخ معلوم می‌شود.**

بنابراین جواب کوتاه به سؤال شما این است که رابطه بین تشیع، اسماعیلیه و نظام‌الملک یا قدرت سیاسی، لایه‌های مختلف دارد. تشیع در مقابل اسماعیلیه یک‌جور خوانش سیاسی دارد، اسماعیلیه در مقابل قدرت مرکزی یک‌جور خوانش سیاسی دیگر لازم دارد، اسماعیلیه در مقابل عباسی‌ها هم جور دیگری. بالاخره در طول تاریخ، تا زمان نظام‌الملک سلسلهٔ شیعه خیلی داشتیم. فاطمیون مصر اولین سلسله‌ای هستند که داعیهٔ خلافت دارند، یعنی خودشان را هم‌تراز و جایگزین عباسی‌ها می‌دانند. این یک خوانش سیاسی دیگر است و امر سیاسی دیگری را تعریف می‌کند. بنابراین شناخت تاریخ اسماعیلیه در مقابل تشیع یک داستان سیاسی است، اسماعیلیه در مقابل قدرت مرکزی داستان سیاسی دیگری است.

در کتاب به نقش امام محمد غزالی چندان پرداخته نشده است. از نظر شما امام محمد غزالی در این فضا چقدر نقش داشته است؟

مسئله اساسی این است که غزالی خیلی مهم است. مگر می‌شود در مورد آن عصر نوشت و از غزالی نام نبرد، اما در آن صورت کتاب از حالت بیوگرافی‌بودن درمی‌آمد، چون غزالی از نظام‌الملک کوچک‌تر است. یعنی زمانی که غزالی نقش سیاسی و اجتماعی پررنگی بازی می‌کند، نظام‌الملک دیگر مرده است. منتها به هر حال نقش خیلی مهمی دارد. به طور کلی اگر بخواهیم سرخط‌ها را مرور کنیم، مسئله همان راه میانه و اعتدال است که نظام‌الملک هم آن را به‌عنوان مهم‌ترین عنصر حکمرانی خوب و مقتدر مطرح می‌کند. البته تئوری‌های مختلف در این زمینه وجود دارد، مثل آگوستین قدیس که نظامی‌گری را بیرون می‌گذارد و دنیای آکادمیک آن زمان را ترک می‌کند تا صوفی شود و در واقع الهیات جدیدی را معرفی می‌کند و آن الهیات جدید بر اثر تجربه است. فرق می‌کند که تصوف را از دیدگاه کاشفی بشناسید یا احرار و غزالی، ولی آنچه در مورد غزالی خیلی پررنگ است، جایگزینی تجربه با فلسفه است. همان چیزی که در زمان نظام‌الملک می‌بینیم که بین علما صحبت می‌شود در مورد معتزله و اشعری. خیلی از متفکران سیاسی نوشته‌اند که معتزله نواندیش هستند و فکرشان باز است و در مقابل اشاعره به‌عنوان یک مکتب دگم و انعطاف‌ناپذیر معرفی می‌شوند. ولی به‌نظرم این هم سیاست‌زدگی است و گویا نیست. برای اینکه به بحث خود این علمای قرن پنجم که نگاه کنید، مسئله از دست رفتنِ مردم مطرح است. اینکه اگر مذهب کلامی اعتزال را تشویق کنیم مردم را از دست می‌دهیم. همین امر خیلی حرف دارد و باید آن را شناخت. یعنی چه مردم را از دست می‌دهیم؟ یعنی مردم ما از رهبران ما فکرشان کمتر باز است. یا این‌جور فکر کرد که کمتر به لیبرالیسم قرن چهارمی معطوف‌اند. نمی‌شود از قرن دهم تا قرن بیستم و بیست‌ویکم همین روند برقرار باشد و ما از آن غافل باشیم! این هم نیاز به بازبینی و بازنگری دارد، باید راجع به آن فکر و مطالعه کنیم. به غزالی باید این‌طور فکر کنیم که او تصوف را در مقابل فلسفه قرار می‌دهد. در صورتی که در باور تاریخی ما تصوف خیلی ملایم است و بیشتر به فکر و عرفان نزدیک است و ملاصدرا و قطب‌های بزرگ اندیشه دارد.

درواقع غزالی میدان بازی را عوض می‌کند.

دقیقا همین‌طور است.

در کتاب سعی کرده‌اید افسانه‌هایی را که سندیت تاریخی ندارد از پیکره خواجه نظام‌الملک پاک کنید. انتقاداتی هم به خواجه نظام‌الملک مطرح می‌کنید، البته نه به‌صراحت بلکه در مطابقت‌ها بین اسناد متوجه می‌شویم که انتقادات شما به خواجه نظام‌الملک چه مواردی هستند. اگر بخواهید اشتباهات فاحشِ خواجه نظام‌الملک را برشمارید به چه مواردی اشاره می‌کنید؟

درباره این مسئله نظر شخصی داشتن سخت است، اما اگر به اجماع مورخین زمان مثلا به ابن خلکان رجوع کنیم، نقطه ضعف‌هایی به‌عنوان تیپ مطرح می‌شود، یعنی مثل همین نقطه ضعف را می‌توان به سزارهای زمان رم باستان هم گرفت که در تواریخ آنها گرفته شده است. یکی از آن تیپ‌ها یا قصور الگویی نظام‌الملک نقشِ پسرانش است. حرف نظام‌الملک درباره سیاستمداری و مملکت‌داری نمی‌تواند این باشد که نزدیکان و اقربا را روی کار بیاورند. وقتی می‌خواهند داستان دوره عثمان خلیفه سوم از تاریخ اسلام را بنویسند، همیشه نقطه ضعف عثمان را در این می‌دانند که تمام قوم بنی‌امیه را سر کار آورده بود. شما این را در مورد نظام‌الملک می‌بینید. کمتر مورخی را پیدا می‌کنید که در هر شاخه از علم تاریخ‌نگاری -از تاریخ جامع تا تاریخ محلی و دستورالوزرا- به نظام‌الملک خرده نگرفته باشد که هیچ‌کدام از پسرانش قابل و کاربلد نبودند اما آنها را سر کار آورد. این انتقاد محرز است. مسئله بعدی، مسئلهٔ عمیدالملک کُندُری است که به‌نظرم مسئله جالبی است. ما سنت وزیرکشی را می‌بینیم که چطور هم نظام‌الملک را می‌کشد و هم بر نظام‌الملک تأثیرگذار است، چون در مرگ کندری نقش داشته. به نظر می‌آید که افسانه باشد اما نمی‌توان به طور حتمی گفت افسانه است. به هر حال وقتی آلپ ارسلان دستور قتل کندری را صادر می‌کند، جمله آخری که کندری به خواجه نظام‌الملک می‌گوید این است که تو بد کردی وزیرکشی را یاد ترک‌ها دادی! و نظام‌الملک هم دقیقا همین‌گونه از بین می‌رود. این یکی از دلایلی است که فکر می‌کنم ملکشاه نظام‌الملک را کشته، والا سیکل تاریخی که منابع می‌خواهند نشان دهند مخدوش می‌شود. تقریبا بدون استثنا، تصویری که مورخین از کندری می‌دهند وزیری بوده که قابلیت استثنایی داشته است، مثلا ابوالحسن ابتهاج زمانه خودش بوده. همه از مخالفان و موافقانش قبول داشتند که کارش را عالی بلد بوده است. اگر در منابع نگاه کنید، یکی از مشکلات شخصیتی کندری در زیاده‌روی‌اش است. این زیاده‌روی چطور گفته می‌شود که ما الان می‌توانیم آن را تئوریزه کرده و به‌عنوان مفهوم سیاسی مطرح کنیم. زیاده‌روی در گفتمان قرن چهارم این‌طور است که مثلا طغرل می‌خواسته دختر فلان شاه یا امیر ترک را بگیرد و کندری را به خواستگاری می‌فرستد و او عاشق دختر می‌شود و خودش او را می‌گیرد و خبر به طغرل می‌رسد. این جور دیگر صحبت‌کردن از چیزی است که به‌اصطلاح آن را «مست قدرت شدن» می‌خوانیم. در طول تاریخ هم نگاه کنید موارد نادری وجود دارد که آدم قدرتمند از قدرت مست نمی‌شود. این قضیه فرافرهنگی، فرازمانی و فرااقلیمی است. غرب و شرق، شمال و جنوب، مدرن و غیرمدرن نمی‌شناسد. البته اینکه چطور خود را از مست قدرت شدن محفوظ نگه دارید و آن را مهار کنید، بحث دیگری است.

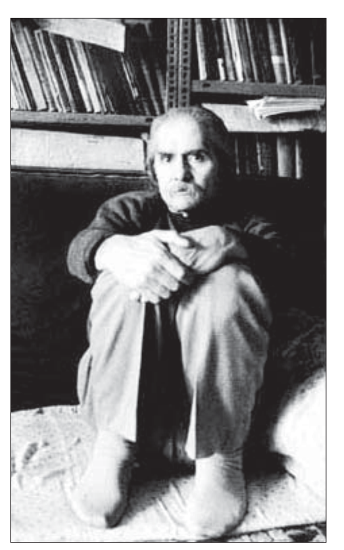
شکل‌های زندگی

یادی از اخوان، سی‌وپنج سال پس از مرگ شاعر

زندگی می‌گوید اما باید زیست

نادر شهریوری (صدقی)

شکست گوناگون تعبیر می‌شود؛ بسیاری آن را نرسیدن به خواست و یا هدفی از پیش تعیین‌شده می‌دانند و این تعبیری رایج از شکست است. با این تعبیر تلاش آدمی همه آن می‌شود که خواسته‌ها و آرزوهای خود را تحقق بخشد، اما این کار به‌سادگی انجام نمی‌پذیرد و به عوامل گوناگون ازجمله ویژگی‌های سوژه، انگیزه آنان و یا اراده‌شان برای رسیدن به هدف و یا بازی سرنوشت و مقدرات آن و دیگر عوامل بستگی پیدا می‌کند. علاوه بر این بسیاری شأنی بالاتر برای شکست قائل می‌شوند و آن را ناشی از ذات هستی تلقی می‌کنند. «ای چرخ فلک خرابی از کینه توست/ بیدادگری شیوه دیرینه توست» (خیام). در قرون اخیر یا دوران معاصر یعنی در شرایطی که نظام جهانی به توزیع ارزش‌ها و الگوهای خود می‌پردازد، «شکست» با تأکید بر اهمیت «فرد» به پای همان «فرد» نوشته می‌شود؛ به این معنا که شکست را ناشی از محاسبات اشتباه، پیش‌بینی‌های نادرست و یا سستی در کار یا ناکامی برای رسیدن به هدف و مواردی مشابه می‌دانند، در نتیجه بی‌شمار فردهای شکست‌خورده با باری از سنگینی حس گناه، دچار شرم و حقارت بعد از آن می‌شوند. سکولاریسم و فردگرایی ناشی از آن البته بر این حس گناه دامن می‌زند، چون در همه حال بر فردیت فرد تأکید می‌کنند و او را تعیین‌کننده سرنوشت خویش می‌دانند. شکست اما از تنوعی گسترده‌تر برخوردار است و صرفا در حیطه زندگی فردی تجربه نمی‌شود، بلکه آن را در مقیاس جمعی نیز می‌توان تجربه کرد. در این صورت شکست می‌تواند ناشی از عدم موفقیت جنبش‌ها و یا فعالیت‌های اجتماعی باشد که به اهداف و خواسته‌های خود نرسیده‌اند و پس از آن در حیات اجتماعی‌شان دچار همان یأس و حس گناه می‌شوند که فرد در زندگی شخصی‌اش در مواجهه با شکست آن را تجربه می‌کند. با این حال و به‌رغم تبعات خردکننده شکست، شکست می‌تواند خود را در حافظه جمعی جای دهد تا به روند بازیابی امید حیاتی دوباره بخشد. از این نظر شکست به‌رغم تلخی و خفتی که پدید می‌آورد از نوعی قدرت برخوردار است تا در زمانه‌ای دیگر گاهی موفقیت و یا شکستی دیگر را تجربه کند. ورود شکست به حیطه حافظه جمعی بیشتر به کمک هنرمندان، نویسندگان و شاعران انجام می‌شود. در میان شاعران معاصر ایران، مهدی اخوان ثالث (۱۳۶۹-۱۳۰۶) ازجمله شاعران مهمی است که شکست را در شعرهای خود به‌عنوان مسئله‌ای که تجربه کرده و سپس به سطح آگاهی ارتقا بخشیده بیان می‌کند. این تجربه به کودتای ۲۸ مرداد و حوادث و تبعات بعد از سقوط دکتر مصدق بازمی‌گردد. اخوان در دی ۱۳۳۴ یعنی دو سال و اندی بعد از کودتا، شعر مشهور «زمستان» را می‌سراید. شکست سیاسی آمال و آرزوهای اخوان را بر باد می‌دهد و او خود را ناگهان در زمستانی سرد می‌یابد، در این شرایط شاعر چنان در سیاهی زمستان متوقف می‌ماند که در آسمان بعد از کودتا دیگر هیچ نشان سرخ بعد از سحرگاهی نمی‌بیند. آنچه اخوان را از دیگر شاعران معاصر خود متمایز می‌کند آن است که او به شعرهای خود بیشتر بعدی فلسفی می‌دهد تا بعدی تاریخی؛ به این معنا که تجربه‌های مهمی مانند شکست در اشعار شاعر به باوری اسطوره‌ای بدل می‌شود. منظور از باور اسطوره‌ای نوعی تجربه همیشگی است که در حیات اجتماعی و فردی دائما تکرار می‌شود بی‌آنکه در حیات تاریخی یک ملت فصلی تازه و متفاوت پدید آورد. در این شرایط شاعر به علت تجربه کودتای ۲۸ مرداد که سخت در روح و روانش نفوذ کرده، به شعر خود بعدی فلسفی می‌دهد تا ماجرای شکست را به منشاء آغازین آن به‌مثابه تقدیر و یا سرنوشتی که دائما تکرار می‌شود بازگرداند: «... قصهٔ بیهوده‌تر بیهودگی‌ها بود/ لعنت آغازی، سراپا نکبتی منفور/ گاهکی شاید یک رؤیائکی شیرین،/ بیشتر اما/ قالب کابوس گنگی خالی از مفهوم/ بی‌هوا تصویر تاری، کار دستی کور/ دوزخ، اما سرد/ وز بهشت آرزوها دور...» («دوزخ اما سرد»، اخوان). حال که شاعر جهان را تا به این اندازه بیهوده و «کار دستی کور» می‌بیند، دیگر به کودتا به‌عنوان واقعه‌ای تاریخی که تابع مناسبات سیاسی و آرایش اجتماعی جامعه است نمی‌نگرد، که بالعکس کودتا باعث می‌شود که او به موضوع باوری اسطوره‌ای بدهد که گویا با «لعنتی آغازین» همراه بوده که از آن گریزی نیست و بدین سان شاعر درمی‌یابد که جهان، انسان و اساساً تحولات آن از حیطه تأثیر انسانی خارج است، زیرا مسئله در هر حال از بعدی فلسفی دچار اشکال است که این بعد از هستی، فرای سیاست، اجتماع و انسان قرار دارد. با این حال و به‌رغم «هستی آغازین» اخوان شکست را صرفاً رویدادی منفی نمی‌بیند، بلکه در آن باورهایی می‌بیند که می‌تواند این تجربه تلخ را به احساساتی متفاوت بدل کند که بدون تجربه شکست آن حسِ متفاوت که ناشی از بازیابی دوباره زندگی است ممکن نمی‌باشد. آنچه شاعر را به باوری دوباره می‌رساند آن است که وی در درون همه این بیهودگی‌ها، بیهودگی خود و جهان را آشکار می‌بیند و به آن آگاهی می‌یابد. آگاهی بر چیزی قدرت آن چیز را بیشتر می‌کند، چنان‌که آگاهی بر شکست قدرتِ شکست و آگاهی بر بیهودگی قدرت آن را. اما بیهوده‌بودن وجودی زندگی باعث نمی‌شود که اخوان لزوماً به بدبینی روی آورد و زندگی را انکار کند، به بیانی دیگر ممکن است جهان بیهوده و عبث باشد، چنان‌که از نظر اخوان است اما این لزوماً به‌منزله ترک زندگی نیست. از نظر شاعر زندگی «... انگار روح آبی و آب است/ انگار هم بیدار و هم خواب است/ انگار غم در کسوت شادی است» («ما، من، ما»، اخوان). بدین سان زندگی اگرچه به عبث جاری است و شکست در درون آن مستتر است، اما به‌رغم این تصور، اخوان خود را شاعر امید نام می‌دهد و تخلص م. امید را برمی‌گزیند. این نیز به باور اسطوره‌ای اخوان بازمی‌گردد، زیرا اخوان در عین حال به تاریخ ادواری یعنی تکرار مکرر امید و شکست باور دارد و او این تسلسل اسطوره‌ای را بارها و بارها در شعر خود تکرار می‌کند، هرچند اخوان به‌رغم تأثیر از باورهای اسطوره‌ای دربند آن باور اسطوره‌ای ایرانی یعنی پیروزی نهایی خیر بر شر باقی نمی‌ماند و آن باور متافیزیکی را وامی‌نهد، اما این نیز به معنای آن نیست که زندگی را به‌رغم پایین و بالایش وامی‌گذارد: «من نه خوش‌بینم، نه بدبینم.../ عشق را عاشق شناسد، زندگی را من/ من که عمری دیده‌ام پایین و بالایش/ که تفو بر صورتش، لعنت به معنایش/ دیده‌ای بسیار و می‌بینی/ می‌وزد بادی، پری را می‌برد با خویش/ از کجا؟ از کیست؟/ هرگز این پرسیده‌ای از باد؟/ به کجا؟ وانگه چرا؟ زین کار مقصد چیست؟/ خواه غمگین باش، خواهی شاد/ باد بسیار است و پر بسیار، یعنی این عبث جاری است» («زندگی می‌گوید: اما باید زیست»، اخوان). اخوان در میان شاعران ما، شاعری متمایز است، در کمتر شاعری تاریخ و اسطوره، امید و شکست، خودآگاه و ناخودآگاه، خط و دایره...، این‌گونه نظیر به نظیر به هم می‌رسند.* این را نیز شاید بتوان تقدیر شاعر دانست، تقدیری که بر فراز همه‌چیز ایستاده است: باد بسیار است و پر بسیار.



*** تاریخ و اسطوره، امید و شکست، خودآگاه و ناخودآگاه، خط و دایره و مواردی مشابه نظیر به نظیر، با هم ارتباط دارند، به این معنا که درک تاریخی از زندگی آن‌هم در زمانه اخوان همراه با امید و خودآگاهی بود تا در نهایت در سیر خطی به نقطه نهایی و یا به یک تعبیر به پایان آخرالزمانی به جامعه‌ای عاری از ستم و بی‌عدالتی منتهی شود، در حالی که اخوان با درک دایره‌وار از هستی بر تکرار اسطوره‌ای یک باور تأکید می‌کرد بی‌آنکه بنا بر ضرورت به هدفی معین منتهی شود. به نظر او این جهان تنها جهانی است که آن را زنده باید زیست، «... خالی هر لحظه را سرشار باید کرد از هستی/ زنده باید زیست در آنات میرنده/ زنده دارد زنده‌دل دم را/ هر کجا، هرگاه/ اوج بخشد کیفیت کم را».**