



تکوین دولت ملی در ایران

(مکان‌یابی نظریهٔ ایران‌شهری)

هادی کلاه‌دوز

تکوین دولت ملی در ایران

(مکان‌یابی نظریه ایران‌شهری)

هادی کلاه‌دوز

چاپ اول: اسفند ۱۴۰۱

طرح روی جلد از نقاش فرانسوی، فرانسوا مولار (Francois Mulard:1769-1850)

فهرست مطالب

مقدمه	۱
نقادی یک ایدئولوگ و نقادانش	۷
انکسار ملت در شیشه ایدئالیسم	۱۳
تکوین تاریخی مفهوم ملت	۲۲
دولت و جامعه ملت‌واره	۴۶
روابط مالکیت در ایران قرن نوزدهم	۵۲
تجارت تنباکو در ایران	۶۶
دولت ملی در ایران	۸۱
ناسیونالیسم ایرانی	۹۸
دانش تاریخ بورژوازی	۱۰۸
سنت تاریخ‌نگاری «انحطاط»	۱۱۲
«جدید در قدیم» سنت تاریخ‌نگاری «انحطاط»	۱۲۸
درباره مفهوم سنت	۱۳۵
زخم بر چهره ژانوس	۱۴۹
وحدت سیاسی بورژوازی ایران	۱۶۶
دستگاه مطبوعاتی بورژوازی	۱۷۵
حکمت سیاسی ایران‌شهری	۱۸۷
اندیشه ایران‌شهری	۱۹۱
مؤلفه وحدت	۱۹۳
مؤلفه گسست	۲۰۰
مؤلفه ابهام	۲۱۰
منابع و مآخذ	۲۱۴

مقدمه

پس از اعلام تصمیم هیئت دولت امریکا برای خروج یک‌جانبه از توافق برجام در تاریخ هشتم مه ۲۰۱۸ اتمسفر حاکم بر نیروهای سیاسی تغییر کرد. اپوزیسیون جمهوری اسلامی در داخل و خارج به تکاپو افتاد تا با نقش‌آفرینی در تحولاتی که حتمی می‌شمرد در آینده سیاسی ایران سهمی داشته باشد. این تحول چیزی نبود جز تغییر رژیم سیاسی ایران، که با اعمال فشارهای سیاسی و اقتصادی، و البته در صورت لزوم مداخله نظامی تحقق می‌یافت. پس از آن ملغمه‌ای از تناقض‌های آشکار در انگاره‌ای تحت عنوان وحدت اپوزیسیون بروز پیدا کرد. به سختی می‌توان چنین تصویر آشفته‌ای را در یک قاب ثبت نمود. فرقه‌های سیاسی خارج‌نشین که از نفوذ توده‌ای خود می‌گویند؛ سلطنت‌طلبانی که ناسازگاری جمهوری با اسلام را شرح و بسط می‌دهند؛ آتئیست‌هایی که بالای منبر آزادی رفته‌اند و نهی از منکر دین می‌کنند و آنارشیست‌هایی که به تکاپو افتاده‌اند تا خود را از سمت چپ در دم‌ودستگاه براندازی بچپانند. اتحادهایی که با میثاق جدایی منعقد می‌شوند و حزب‌بادهایی که بر سبیل هر طرف می‌توفند. بیانیه‌ها و اعلامیه‌هایی تهی از حقیقت و حقیقتی که انگار هیچ کجا مجال بیان شدن پیدا نمی‌کند. سوداگرانی که از پیش توبره دوخته‌اند نقش قهرمانان این تاریخ بی‌رخداد را بازی می‌کنند. تاریخی پر از صفحات خالی از رخداد، که در آن هر رویدادی تنها از آن جهت شایسته ذکر کردن است که رویداد پیشین را به دست فراموشی بسپارد.

نظم شرط بازگشت ایران به مدار امپریالیسم را تسلیم سیاسی-ایدئولوژیک دانسته است. این اراده قاطع به بازگرداندن دولت سرکش ایران به نظم سیاسی-ایدئولوژیک امپریالیستی و سرسختی دولت جمهوری اسلامی در حفظ گسست سیاسی-ایدئولوژیک‌اش فضای سیاست داخلی ایران را به نحوی قطبی می‌کند که کلیه نیروهای سیاسی مخالف جمهوری اسلامی، تحت تعیین نیروی دافعه حاکم بر فضا، به قطب مخالف، یعنی به زیر پرچم خونین امپریالیسم می‌خزند. شرط امکان شکل‌گیری این وحدت، نه ناشی از تکامل

نیروی‌های درگیر در مبارزهٔ سیاسی است، و نه ناشی از زوال قدرت سیاسی حاکم؛ این امکان را بیش از هر چیز تغییر شرایط سرمایه‌داری جهانی فراهم کرده است. صد البته منظور زدوبندهایی است که امکان ائتلاف گسترده جهت تضعیف قدرت جمهوری اسلامی را فراهم آورده است. بر خاک بایر چنین شوره‌زاری تا چندی پیش چپ بذر انقلاب و رهایی می‌پاشید، درک طبقاتی از جامعهٔ نوین را به نفع ترهات دموکراتیک وامی‌نهاد، و با جعل کردن خود به عنوان رهبر خودخواندهٔ کارگران، ایشان را به خیابان فرامی‌خواند. دیری نپایید که بر مبنای شکاف بنیادین جمهوری اسلامی با امپریالیسم آمریکا، قطبیدگی فضای سیاست داخلی ایران چنان تکامل یافت که آن چپ اولترانقلابی خود را هم‌سنگر طبقهٔ متوسط و خرده‌بورژوازی دل‌زده از وضعیت، هم‌عیار لمپنیسم سلبریتی‌ها و در حال تهییج جوخه‌های ترور خیابانی در شورش مفلوک زن، زندگی، آزادی یافت که نام انقلاب را به یغما برده است.

هر قدر زمان می‌گذرد، شکاف‌های عمیق بر ظاهر دل‌ربای این خیال خام بیش‌تر ظاهر می‌شود. تغییر رژیم سیاسی ایران به مخاطره‌ای بزرگ تبدیل می‌شود که بهایش را طبقهٔ کارگر ایران نقداً پرداخت می‌کند. بورژوازی ایران با به اجرا درآوردن سیاست‌هایی نظیر اصلاحات ارزی و حذف ارز ترجیحی فشار ناشی از تحریم را تماماً بر دوش طبقهٔ کارگر گذاشت و آنچه در افق رخ نموده انهدام و فروپاشی جامعهٔ ایران است. بدین ترتیب سیر وقایع مردم چهرهٔ کریه خود را برای کارگران و زحمت‌کشان آشکارتر می‌کند. هر چه می‌گذرد از شور و هیجان سرنگونی‌طلبان کاسته می‌شود و جای خود را به استیصال و سردرگمی می‌دهد.

به هر حال، افول هژمونی سیاسی آمریکا امکان تمرکز بر یک پروژهٔ سیاسی پرهزینه را متفی کرده است. شکاف‌های موجود میان جبههٔ سابقاً متحد غربی بروز پیدا کرده و هیئت حاکمهٔ آمریکا را وادار به واکنش - هایی می‌کند که به عمیق‌تر شدن شکاف‌ها خواهد انجامید. ظهور ابرقدرت‌های اقتصادی جدید مخاطرات جدی را برای آمریکا به عنوان یک دولت ملی به وجود می‌آورد که آمریکا را ناگزیر به اتخاذ تصمیم‌های جدید می‌کند. تصمیم‌هایی که موجب می‌شود آمریکا از موقعیت ادعایی خود به عنوان حافظ و پلیس نظم جهانی سرمایه، به یک دولت ملی در رقابت با دولت‌های دیگر، تنزیل یابد.

بدین ترتیب نیروهای سیاسی موجود، در فضای افول هژمونی نظم جهانی سرمایه، قطبیده می‌شوند. اگر کلیتی سیاسی به نام چپ را در نظر بگیریم دو خط سیاسی، در تناظر با این وضعیت، و در تقابل با یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. در یک طرف انقلابیونی که با پرچم‌های سرخ به خیابان‌ها می‌ریزند قرار دارند. یعنی کسانی که جایگزینی یک دولت بورژوازی با دولت دیگر را تعبیر به انقلاب کرده و در نتیجه در یک پروژه سیاسی امپریالیستی جذب می‌شوند. در صف مقابل، انقلابیونی قرار دارند که برای ایستادن در برابر امپریالیسم زیر پرچم دولت بورژوازی موجود می‌روند. نزد ایشان انقلاب در سطح مفاهیم رخ می‌دهد و ارتباطی با جهان بیرونی ندارد. میان این هر دو شرط عینی مشترک، افول هژمونی نظم جهانی سرمایه، و شرط ذهنی مشترک، جایگزینی تحلیل طبقاتی با دروغ و دنگ‌های بورژوازی است.

آن‌گاه که نظم جهانی سرمایه تحت زعامت آمریکا رو به افول می‌رود، سرمایه‌داری کریه‌ترین چهره خود را به نمایش می‌گذارد. افول هژمونی سرمایه، به‌خودی‌خود، هیچ افقی از تحولی‌رهای بخش برای طبقه کارگر آشکار نمی‌سازد. در افول هژمونی سرمایه، یعنی همان چیزی که در نظر برخی به نظم جهانی چند قطبی تعبیر شده است، یا بربریت در چشم‌انداز قرار می‌گیرد و یا سوسیالیسم. این وضعیت برای طبقه کارگر بسیار خطرناک است. در حالی که پوسته سیاسی-ایدئولوژیک نظم جهانی سرمایه تحت زعامت آمریکا در حال شکاف برداشتن است، بورژوازی به سمت هارترین اشکال شوونیسم حرکت می‌کند و در بزنگاه جنگ، کارگران را به نام دفاع از سرزمین رشادت‌های میهن‌دوستانه در پیشگاه سرمایه قربانی خواهد کرد.

قطبیدگی وضعیت، آگاهی طبقه کارگر را به بحران کشانیده است. این نکته روشن است که عروج آگاهی طبقاتی نه در افراد، و نه در سطح محافلی که خود را با هویت چپ بازشناسی می‌کنند، ممکن نیست. کارگران در مسیر مبارزه خود، آگاهی طبقاتی را در درون اشکال سیاسی‌ای که می‌آفرینند تولید می‌کنند. در هر مرحله، طبقه کارگر ناگزیر از آن است که علاوه بر خود، سایر طبقات را نیز در درون وضعیت بازآباد و موضع خود را علیه ارتجاع بورژوازی و سیاست امپریالیستی تحکیم نماید. پس درک وضعیت مشخص، تنها در سیر فرازیابنده آگاهی طبقه کارگر است که رخ خواهد داد.

هیچ جای تعجب نیست که در فقدان یک نظریه سیاسی که وضعیت را از منظر طبقه کارگر تبیین کند، محافل سیاسی متکثر و البته متفرقی که خود را با کمونیسم هویت‌یابی می‌کنند، در حالی که شور و شوق انقلاب ایشان را مدهوش کرده است، و سرگرم خطرناک‌ترین ماجراجویی‌ها به نام انقلاب‌اند، خود را در آغوش خصم خود بازمی‌یابند. در نبود تحلیلی که بتواند اجزا را با ظرفیت چفت یک‌دیگر قرار دهد تا درکی از کلیت به دست آید، ایدئولوژی بورژوازی افراد را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ به میان‌جی این یا آن رسانه اجزا را به صورت شلخته و ازهم‌گسیخته پیش می‌نهد؛ وقایع را گزینش و اخبار را جعل می‌کند تا در نهایت اذهان را درهم‌بریزد. اما کیست که ارباب رسانه را شناسد؟ پیداست که در چنین وضعیتی انبوهی از اجزا که در اذهان این‌وآن انباشته می‌شوند، بی‌آن‌که یارای بساختن درکی از کلیت را به آحاد منفرد دهند، ایشان را هرچه بیش‌تر اتمیزه کرده و نسبت با شکاف‌هایی که در وضعیت وجود دارد تنظیم می‌کنند.

بدین ترتیب قطبیدگی وضعیت نه به معنای متراکم شدن نیروهای سیاسی در دو منتهی‌الیه طیف سیاسی است، بلکه در حکم واگرایی سیاسی و ایدئولوژیک هر چه بیش‌تر نیروها و بروز خصلت کاتوره‌ای در جنبش‌هاست. این خصلت آنارشیک ایدئولوژی عصر ماست و باید دانسته باشیم که آنارشیزم از کدام آخور تغذیه می‌شود. به جای آن‌که نظریه واقعیت چموش را لگام زند تا راهواری باشد برای مبارزه طبقه کارگر، کارگران خود را زیر سم یابوی مستی یافته‌اند که مکرراً از بورژوازی ترکه می‌خورد. در همان حال که آنارشیزم فضای سیاسی را مسموم کرده است، و در همان حال که انقلابیون مشغول خیال‌پردازی در باب «خودگردانی»، تقدیس از حاشیه‌ها و خون‌جگر خوردن برای محذوفان «جامعه»‌اند، بورژوازی وحدت سیاسی خود را از نو تجدید می‌کند، تضاد طبقاتی عمیق‌تر می‌شود، و طبقه کارگر، از حیث ساختاری هر چه بیش‌تر به شکل مجمع‌الجزایری از محافل خودگردان بازآرایی می‌شود.

در چنین وضعیتی که تضاد سیاسی میان دولت‌های سرمایه‌داری رنگ خود را بر فضای سیاست داخلی کشورها تحمیل می‌کند، اعتلای مبارزه طبقاتی و ورود موضع طبقاتی پرولتاریا در سپهر سیاسی، در گرو بیرون کشیدن خود از هر ثقل سیاسی‌ای است که بورژوازی واضع آن است. پرولتاریا با تأسیس ثقل سیاسی و ایستادن بر موضع سیاسی خود، میان خود و بورژوازی شکاف انداخته، بورژوازی پروغرب و بورژوازی

پروشرق را در کنار هم قرار می‌دهد و علیه نظم سرمایه مبارزه می‌کند. حال آن‌که چپ هواخواه غرب برای مبارزه با بورژوازی ایران، گیریم با ایدئولوژی اسلامی منحصر به فردش، در دامن امپریالیسم افتاده است و چپ هواخواه شرق برای مبارزه با امپریالیسم اسطوره مقاومت را در سر می‌پروراند.

هدف از نگارش این متن نقادی آرای فیلسوف ایران‌شهری، سید جواد طباطبایی، است. برای این مقصود بررسی تحولات سیاسی-ایدئولوژیکی که بورژوازی ایران، از دهه هشتاد شمسی به بعد، از سر گذراند ضرورت دارد. این تحول، به علاوه، هم‌آهنگ با یک وحدت سیاسی نوظهور در بورژوازی ایران به وقوع پیوست. صورت مدعا آن است که با توجه به آرایش نیروهای سیاسی در سطح جهانی و منطقه‌ای بورژوازی ایران چاره‌ای جز ارائه دریافت خود از مدرنیته و برقرار کردن پیوند میان ایرانیت و اسلام شیعی نداشته است.

اخیراً نقدهای متعددی بر آثار طباطبایی ایراد شده است؛ از قضا شماری از این نقدها از جانب چپ، البته نه لزوماً از موضع پرولتری، نوشته شده‌اند. بدون این که درگیر جزئیات این متون شویم، نخست نحوه مواجهه با ایدئولوژی نظیر طباطبایی را به بحث می‌گذاریم. سپس دریافت طباطبایی از مفهوم ملت را نقادی کرده و تکوین تاریخی مفهوم ملت را از نظر می‌گذارانیم. پس از آن با ارجاع به شرایط ظهور ایدئولوژی ملی‌گرایی، سنت تاریخ‌نگاری بورژوایی و دانش تاریخ بورژوایی در ایران را بررسی کرده و روش‌شناسی آن را به بحث می‌گذاریم. پس از آن، نقد خود را از طباطبایی ذیل مقوله ربط ایدئولوژی به وضعیت صورت‌بندی می‌کنیم. توضیح می‌دهیم که شرایط منطقه‌ای و جهانی چه فضایی را برای تحرک بورژوازی در اختیار گذاشته بود. سپس تلاش می‌کنیم دریابیم بورژوازی چگونه این تحولات جهانی را درک کرد و چگونه آن‌ها را در سیاست‌گذاری‌های خود بازتاب داد. این تلاش‌ها به ظهور وحدت سیاسی جدیدی منجر شد که بررسی آن را در دستور کار ما قرار گرفته است. در نهایت بدون تن دادن به منطق بحث طباطبایی

تلاش می‌کنیم نشان دهیم چگونه فلسفه تاریخی که او ارائه می‌کند با وضعیتی که بورژوازی در آن قرار گرفته است ارتباط دارد. پیشاپیش لازم است تأکید کنیم که منظور ما آن نیست که تمایلات سیاسی این شخص یا آن دیگری را واکاوی کنیم. فیلسوفان و اندیشمندان در این باره بسیار منفعل‌تر از آن هستند که غرض‌ورزی کنند. ضرورت‌های برآمده از وضعیت است که یک ایدئولوگ را، به پاس کارکردهایی که آرائش ایفا می‌کنند، می‌ستایند و دیگری را در برج‌های عاجش منزوی می‌کند.

نقادی یک ایدئولوگ و نقادانش

در اواخر قرن نوزدهم میلادی آیینی در میان قبایل منطقه گینه نو رواج پیدا کرد که نزد انسان‌شناسان با نام محموله‌پرستی مشهور شد. بومیان منطقه ملانزی از تصور این امر عاجز بودند که محموله کشتی‌های سفیدپوستان، که ماشین‌ها و ابزارآلات پیشرفته‌ای را شامل می‌شد، دست‌ساخته بشر هستند. این باور در میان آن‌ها شیوع پیدا کرده بود که محموله کشتی‌ها موهبتی است از سوی نیاکان و گذشتگان قبیله؛ و سفیدپوستان، با اجرای مناسک ویژه خود، این محموله‌ها را تصاحب می‌کنند. بومیان تصور می‌کردند که با ساختن تمثال‌های چوبی از کشتی یا هواپیماها و اجرای مناسک می‌توانند رضایت نیاکان خود را جلب کرده و محموله‌هایی را که میراث ایشان است از سفیدپوستان بازستانند.

آنچه نزد طباطبایی و حلقه حواریون وجود دارد قسمی باور به اسطوره محموله است. طباطبایی در یک کلام می‌پرسد که چرا دولت ملی در ایران تشکیل نشد؟ پرسشی که فصل مشترک روشنفکران ایرانی است که موضع بورژوازی را اتخاذ کرده‌اند. سپس چنین پاسخ می‌دهد: زیرا اندیشه سیاسی جدید در ایران تدوین نشد. می‌توان چنین گفت که طباطبایی، در بررسی نسبت میان تدوین اندیشه سیاسی جدید و تأسیس دولت ملی در ایران، قائل به وجود رابطه تقدم/تأخر منطقی است. البته این خود به شرطی است که تمایزی میان رابطه تقدم/تأخر زمانی و تقدم/تأخر را موجه دانسته باشیم. همین است که طباطبایی را به فیلسوف تاریخ تبدیل می‌کند. در ادامه بحث خود، به طور مفصل به توضیح فلسفه تاریخ طباطبایی خواهیم پرداخت، اما جان کلام این‌که، از نظر طباطبایی، تشکیل دولت ملی جدید در ایران مشروط به «تدوین اندیشه سیاسی جدید» و تکوین نظامی از مفاهیم و مقولات در نسبت با «مناسبات جدید» است. امکان ورود به تجدد سلب شده بود، یا ایران‌زمین دوره‌ای از انحطاط را از سر می‌گذارند، زیرا نظام «سنت قدمایی» متصلب شده بود و در نتیجه، تأسیس اندیشه سیاسی جدید ممتنع بود.

به هر حال تکوین اندیشه سیاسی جدید، از نظر منطقی، با ظهور نهادهای سیاسی جدید همزمان و از نظر زمانی تفکیک میان آن دو غیر ممکن است. اندیشه سیاسی جدید بیان منسجم و صریح نهادهای سیاسی است در حیص و بیص ظهور و تثبیت شان. آن چیزی که از نظر منطقی اولویت دارد، ضرورت هایی است که تکامل تاریخی نیروهای مادی ایجاب می کند. البته این را خود طباطبایی در ضمن آثارش، ذیل عنوان «ناسازگاری سنت قدمایی» با «منطق مناسبات جدید»، به دفعات، تکرار می کند. او مدعی است که از سطح پدیدار عبور کرده و منطق حاکم بر تحولات تاریخی را دریافته است، اما با این حال، چفت و بست نظریه اش با ارجاع به ناسازگاری یا عدم انطباق اندیشه سیاسی با منطق مناسبات جدید برقرار می شود.

چرا اشکال سیاسی تثبیت شده ای که از دل سنت قدمایی برآمده اند اعتبار و کفایت خود را از دست می دهند؟ چگونه و در تطابق با کدام تحولات، «قدیم»، ققنوس وار در آتش خود می سوزد و «جدید» زاییده می شود. منطق مناسبات جدید در نظریه طباطبایی، حاضر همیشه غایبی است که اندیشه سیاسی در انطباق با آن تحول می یابد، اما با توجه به محدودیت های روش شناسی آثار طباطبایی، هم چون شیء فی نفسه کانتی، بیرون از دایره شناخت و خارج از دستگاه قرار می گیرد. بدین ترتیب منطق حاکم بر تحولات تاریخی از آثار طباطبایی غایب است و او، علی رغم مدعایش، در سطح پدیدار غوطه می خورد. در نتیجه، پارسای نیک پندار، که تصورش را هم نمی تواند بکند که اندیشه سیاسی جدید در غرب خود محصول تحول در روابط مادی میان انسان هاست، تلاش می کند با ادای مناسک رضایت نیاکان خویش را بازجوید.

البته تمثالی که طباطبایی از کشتی های سعادت و خوشبختی تجدد قصد ساختن اش را دارد زرق و برق بیش تری دارد تا تمثال میرزا ملکم خان که فکر می کرد دم و دستگاه دولت منتظم را مانند ماشین دودی می توان از فرنگ وارد کرد، و هنگامی که وارد شود، ظرف شش ماه مملکت فرنگستان می شود.^۱ تمثال طباطبایی شبیه تر و مناسک او متکلف تر است. او «جدید» مفاهیم سیاسی اروپایی را در «قدیم» الهیات مسیحی جست و جو می کند تا مقدمات تأسیس اندیشه سیاسی جدید را توضیح دهد. او روشنفکران متجدد ایرانی

^۱ - طباطبایی با نوعی تبختر، که ناشی از جایگاه «فیلسوف» است، این دریافت را در آثارش به سخره می گیرد.

را به علت غفلت از «سنت قدمایی» و تقلید از غرب مردود و راه ایشان را مسدود می‌داند؛ به هر حال باید بگوییم کار او تنها تقلیدی است ظریف‌تر از، مثلاً، ماکیاولی که می‌خواست فیلسوف وحدت ملی ایتالیا باشد. این مسئله را خود او، با ذکر این مطلب که جز از موضع تجدد نمی‌توان به سنت نظر کرد، تصدیق می‌کند. در هر صورت مشکل اساسی قیاس نظریه «اندیشه ایران‌شهری» طباطبایی با اسطوره محموله آن است که حکمت تاریخی بورژوازی، بیش از آن‌که در حال رجعت به سوی بدویت باشد، هم‌گام با خود بورژوازی، در حال سقوط به بربریت است. بحث خود را پی می‌گیریم.

نقادی نظریه ایران‌شهری را با ارائه پرسش‌های زیر به انجام خواهیم رساند. نخست، این‌که چگونه غفلت طباطبایی از تبیین مادی تحولات تاریخ معاصر ایران به ارائه تصویری واژگون می‌انجامد؟ دوم، این‌که چگونه غفلت طباطبایی در تداوم سنت تاریخ‌نگاری بورژوازی ایران قرار می‌گیرد، روش‌شناسی او ناشی از کدام مؤلفه در جامعه طبقاتی بورژوازی است و بر اساس کدامین ضرورت‌ها به ارائه تصویر واژگون از تاریخ ایران می‌پردازد؟ و در نهایت، این‌که چگونه «اندیشه ایران‌شهری» سفره خود را از سایر تاریخ‌نگاران بورژوازمآب جدا می‌کند و، این جدایی، چگونه ریشه در وضعیتی دارد که بورژوازی ایران تخته‌بند آن است؟ اما پیش از این‌کار مروری بر نقادان ایدئولوگ، خالی از فایده نیست.

مشکل از آن‌جا آغاز می‌شود که حکمت تاریخ و حکمت سیاسی ایران‌شهری رنگ و لعاب علمی دارد. این ظاهر آراسته، منتقد را وارد بازی خود می‌کند؛ از این قرار که زیرویم «نظریه انحطاط ایران‌زمین» یا فلان نظریه خرد طباطبایی را بشناسد تا بتواند، تأکید می‌کنیم، با به کارگیری روش علمی از همان جنسی که طباطبایی مدعی آن است، با حکمت سیاسی ایران‌شهری وارد بحث و جدل شود. این روش پسندیده و باب طبع فرهیختگان دانشگاهی تنها این فرصت را خواهد یافت که در فضاهای خالی حکمت سیاسی ایران‌شهری پرسه زده و پس از یافتن جای مناسب اتراق کند. ماحصل تن دادن به بحثی از این جنس، مولود ناخواسته‌ای است که نقاد فرهیخته ما، حکم مادر دلسوز او را خواهد داشت. نظریه پدر، یعنی همان حکمت

سیاسی ایران‌شهری، راه زادورشد خود را از همین هم‌خوابگی‌های مکرر می‌گشاید؛ کار گذاشتن نطفهٔ بحث‌های علمی و بیرون کشیدن پای خود از گود مباحثه.^۲

این جاست که وسواس طباطبایی در حفظ فاصله میان بحث سیاسی و بحث علمی در بسط اندیشهٔ او کارکردی سرنوشت‌ساز پیدا می‌کند. البته ممکن است تن زدن او از بحث سیاسی ریشه در تذبذب یا محافظه‌کاری‌اش داشته باشد، ولی درهرحال، پیامد ناخواستهٔ این وسواس در کنار این واقعیت که بحث علمی جذابیت‌های خاص خود را برای فرهیختگان دلسوز دارد، زمینهٔ مساعدی فراهم می‌کنند تا روحی «جدید» در «قدیم» حکمت سیاسی ایران‌شهری، که طباطبایی واضع آن بود، دمیده شود. پذیرندهٔ این روح، یا وضع‌کنندهٔ منفعل سنت اندیشهٔ ایران‌شهری، همان منتقد دلسوزی است که آرای طباطبایی را «ناکافی» می‌شمرد و در فضاهاى خالی آن پرسه می‌زد.

پس نتیجه می‌گیریم که پرداختن به «عدم کفایت» حکمت سیاسی ایران‌شهری، سینه زدن زیر علم طباطبایی از آب درخواهد آمد. البته این پرداختن اقسام گوناگون مواجهه را در برمی‌گیرد. ارائهٔ اسناد و مدارک تاریخی و بحث پیرامون صحت و سقم ارجاعاتی که طباطبایی در مفصل‌بندی کارش به آن‌ها تکیه دارد، بحث از نارسایی‌های روش‌شناختی که در پژوهش‌اش دارد، یا ابهامی که مفاهیمش در آن‌ها غوطه می‌خورند، درک سطحی‌ای که از ایدئالیسم آلمانی دارد، جُنگ خنده‌ای که از هگل در آثارش برگزار می‌کند، همه و همه، در چهارچوب یک بحث علمی حل و فصل، و در نهایت، یکی از بیرون‌زدگی‌ها یا فرورفتگی‌های حکمت سیاسی ایران‌شهری جرح و تعدیل خواهد شد. بدین ترتیب سرنوشت تراژیک نشست بر سر میز بحث با طباطبایی چیزی نیست جز آن‌که، فرهیختهٔ دلسوز، بی‌آن‌که خود بداند، حکمت سیاسی ایران‌شهری را فربه‌تر خواهد کرد.

^۲ - برای نمونه داوود فیروزی با طرح این نقد که طباطبایی با فقه شیعه و جریان‌شناسی و تاریخ فقهات آشنایی ندارد، بسیاری از صورت‌بندی‌های وی را محل اشکال دانسته و به نقد وی می‌پردازد. برای آشنایی با طرح نظری او و قرابت‌های عمده‌ای که با نظریهٔ ایران‌شهری طباطبایی دارد می‌توانید رجوع کنید به کتب زیر مراجعه کنید: «فقه و سیاست در ایران معاصر؛ تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی»، «آستانهٔ تجدد؛ در شرح و تنبیه الامة و تنزیه الملء» و «فقه و حکمرانی حزبی».

در مقابل، قسم دیگری نقادی را در نظر می‌گیریم که با نادیده گرفتن جهازی که حکمت سیاسی ایران‌شهری توشه راه خود کرده کار نقادی را پیش می‌برد. پس از پی بردن به وسواس طباطبایی در حفظ فاصله میان بحث سیاسی و بحث علمی، و با عنایت به تذبذب و محافظه‌کاری او، اولین مدخلی که به ذهن می‌رسد هل دادن او به سمت عقب است؛ یعنی همان چیزی که عامدانه به آن پشت کرده و درباره آن دم نمی‌زند. پس دلالت سیاسی خطیب ایران‌شهری، علی‌رغم اصراری که در حفظ فاصله با بحث سیاسی داشت، آشکار خواهد شد. اولین اشکال کار این است که چنین نقدی به نیت و افکاری که جز در پس پرده محافظه‌کاری و با حفظ فاصله بیان نشده دسترسی ندارد. اگر هم چنین موضعی در دسترس بود، دومین اشکال بروز پیدا می‌کرد؛ پرسش این است که نیت و افکار یک فرد، به خودی خود، چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ برای چنین نقادی، نیت که، به حکم ماهیت، سیال و گذرا هستند کیفیتی صلب پیدا می‌کند و به چیزی بسیار تعیین‌کننده‌تر از واقعیت خودشان ارتقاء پیدا می‌کنند و به همین واسطه شایسته بررسی می‌شود.^۳

چنین نقدی، در مقام یک پلمیک سیاسی، اگر چیدمان صحنه به‌گونه‌ای مناسب بود می‌توانست مثمر به نتیجه باشد. حال آن‌که صحنه این جدل به‌گونه‌ای دیگر ترتیب یافته است؛ از این قرار که مخاطبان آن نقد، یا به تعبیر دقیق‌تر پلمیک سیاسی، که انقلابی پرشور ما می‌نگارد در بزم شبانه خود به سلامتی انقلابی پرشور می‌نوشند، سید موبد را لعن و نفرین کرده و رهایی را در ذهن خود رقم می‌زنند. سرنوشت کمیک این قسم از نقادی چنین رقم خواهد خورد که چیزی، که در آغاز و به خودی خود فاقد اهمیت بود، بزرگ می‌شود تا بتوان با آن دست به گریبان شد. پیچیدگی‌های واقعیت موجود فراموش شده و تحلیل وضعیت به فردایی نامعلوم موکول می‌شود تا مبدا خللی در رؤیاها و طرح‌های ذهنی انقلابیون پرشور ایجاد کند. درنهایت، نقادی به مثابه یک غایت در خود و برای خود ستایش می‌شود. هیچ اهمیتی ندارد که این نقادی چه گشایشی در پراتیک سیاسی ایفا خواهد کرد.

^۳ - برای نمونه بنگرید به دو مقاله «تندیس زنده موبد فرهمند» و «تاریخ اشباح و ولایت ایران‌شهری» از کمال خسروی و، نیز، مشاجرات شفاهی و قلمی میان یوسف اباذری و طباطبایی، که به خصوص در سال ۱۳۹۷، در مطبوعات روشنفکری گردو خاک زیادی به پا کرد.

اگر این هر دو قسم نقادی از حکمت سیاسی ایران‌شهری گام مؤثری برنخواهند داشت، چگونه و با چه اسلوبی باید به نقادی آن پرداخت؟ حتی باید بیش‌تر تردید کرد که آیا حکمت سیاسی ایران‌شهری درخور این همه توجه هست؟ آیا نقادی از آن به نوعی رقابت توأم با کینه‌توزی برای درنوردیدن مدارج فرهیختگی یا تفنن روشن‌فکرانه برای تحقیق حقیقت ناب مربوط نیست؟ پاسخ این است که هیچ خصلت ذاتی در حکمت سیاسی ایران‌شهری و نظریه‌های تکمیل‌کننده آن وجود ندارد که آن‌ها را درخور نقد و بررسی کند. روشن کردن این مسئله که چرا حکمت سیاسی ایران‌شهری درخور توجه است، خود نه فقط تعیین‌کننده اسلوب نقادی صحیح از یک نظریه شبه‌علمی است، بلکه به تمامی کلیت نقادی را دربرمی‌گیرد. اگر توضیح داده شود که چرا طباطبایی مهم است، یا به بیان دقیق‌تر چرا کتاب‌های طباطبایی مثل انبوهی از آثار تاریخی دیگر در کتابخانه‌های شخصی یا دست‌دوم فروشی‌ها خاک نمی‌خورد، نقادی از حکمت تاریخی و حکمت سیاسی ایران‌شهری به پایان رسیده است.

پس نقادی حکمت سیاسی ایران‌شهری نه پرسه‌زدن در فضا‌های خالی درون این نظریه و نه با تف چسباندن آن به وضعیت است، بلکه واکاوی شکاف‌های عمیقی است که در وضعیت وجود دارد که نه تنها بازآرایی نیروهای سیاسی بورژوازی و اتخاذ سیاست‌های بورژوازی جدید را ضروری کرده است، بلکه چهارچوبی جدید را برای فرهیختگان و روشن‌فکران جامعه مدنی ناگزیر می‌کند. حکمت سیاسی ایران‌شهری - اصرار داریم آن را پرزرق و برق‌تر از آنچه هست بنماییم - از میان انبوه گزینه‌های بدیلی که ممکن بود مورد توجه قرار گیرند، این کارکرد ضروری را برآورده است. هر چند برد تعیین ضرورت‌ها به جزئیات مباحث، سیر استدلال و فلسفه تاریخی که مدنظر است نمی‌رسد، اما خطوط کلی آن را تعیین می‌کند. حکمت سیاسی ایران‌شهری در تمایز با چیزی که آن را سنت دانش تاریخ بورژوازی ایران در کلی‌ترین درکی که می‌توان از این معنی اراده کرد، واجد خصایص عمده‌ای است متناظر با وضعیت بورژوازی ایران از اواسط دهه ۸۰ شمسی به بعد، و این همان چیزی است که اندیشه ایران‌شهری را در کانون توجه قرار داده است. در ادامه تلاش می‌کنیم مدعای خود را موثق سازیم.

انکسار ملت در شیشه ایدئالیسم

برای رویارویی با نظریه اندیشه ایران شهری، بررسی نسبت میان دولت و جامعه مدنی را جهت رسیدن به دریافتی مادی گرایانه از مفهوم ملت در دستور کار قرار می دهیم. موضوع سخن، در پیراسته ترین صورت آن، تبیین اشکال تثبیت شده سیاسی به عنوان آگاهی جمعی تجسد یافته خواهد بود. دولت، این واقعیت عقلانی، که در صورت بندی هگلی بر فراز جامعه مدنی، و از موضع نقد هگلی های جوان بیگانه و مسلط بر آن قرار گرفته است، نزد مارکس کماکان موضوع تأمل جدی است. اما چنان که در قول مشهور «این هستی های اجتماعی انسان هاست که آگاهی ایشان را تعیین می کند» هویدا است، این واقعیت واجد قسمی دوگانگی است. هستی های اجتماعی انسان ها، یا همان واقعیت مادی، از آگاهی، یا همان واقعیت عقلانی تفکیک شده و تبیین تحولات سیاسی جز با رجوع به تحولاتی که روابط اجتماعی انسان ها را دگرگون کرده اند ممکن نیست.

در این جا تلاش می کنیم دریافتی مادی گرایانه از مفهوم ملت ارائه دهیم و آن را در برابر دریافت ایدئالیستی از مفهوم ملت قرار دهیم که ملت را در وجود نظام اخلاقی حاکم بر افراد با احساسات و عقاید مشترک تعریف می کند.^۴ طباطبایی استدلال می کند که «از آن جا که در ایران قانون، خلاف آمد عادت بودن است، در تبیین بسیاری از پدیده های تاریخ آن نیز باید تیغ منطق و قانون مندی را در کوره خلاف آمد عادت بودن آب داد. ملت واحد ایران، در مکان و زمانی تکوین پیدا کرده است که تدوین مفهومی برای آن امکان پذیر نبود

^۴ - این یادآوری مفید است که ناظم الاطباء ملت را در فرهنگ لغات خود معادل دین، کیش و آیین آورده است. ملت در زبان فارسی معنای متمایز با آن چیزی داشته است که به عنوان معادل nation یا در ترکیباتی نظیر دولت ملی و مجلس ملی به کار می بریم. هم چنین آن معنایی که امروز از این مفهوم اراده می شود، مثلاً در ترکیب دولت ملی یا ملت ایران، کاملاً از آن چه به عنوان معادل ملت آورده شده متمایز است.

اما امتناع تدوین مفهوم را نباید به معنای عدم مضمون آن فهمید. تأکید بر سرشت تاریخی هویت ملی ایرانی به این معناست که خاستگاه آن فرهنگ ایران‌شهری است و در تحول تاریخی خود نیز پیوسته این فرهنگ شالوده‌استوار آن بوده است، اما هویت ملی ایرانی نتوانست دولت خود را ایجاد کند.^۵ طباطبایی، تا جایی که وجود هویت ایرانی و فرهنگ ایران‌شهری را در نهاد شاهنشاهی یا وزارت جست‌وجو می‌کند، هم‌چنان یک ایدئالیست است. ولی هنگامی که برای اثبات تداوم هویت ملی ایرانیان دست بر هر دری می‌ساید، و خواهیم دید که چه بر عبث، تا احساس تعلق به ایران‌زمین را در این یا آن فرد جست‌وجو کند، از دریافت ایدئالیستی مفهوم ملت به دریافتی عامیانه از این مفهوم سقوط کرده است.

هر تعریف از ملت که به هر نحو بر افکار و آگاهی افراد استوار شده باشد، یا احساسات و عواطف اعضای ملت را شاهی بر واقعیت اخلاقی آن ملت بگیرد، تا نازل‌ترین سطوح تجربه‌گرایی سقوط کرده است. البته می‌توان به چنین کاری اقدام نمود، اما، نه زیر لوای پژوهش علم یا با ادعای فلسفه تاریخ؛ به این دلیل که اگر با ذهنیت افراد واقعی سروکار داشته باشیم، یعنی افرادی که زاده می‌شوند، می‌زیند و آخر کار، رخ در نقاب خاک می‌کشند، و نه با ذهنیتی استعلایی، و لاجرم واجد مقولاتی پیشینی، نیازمند میانجی هستیم. دسترسی به آن اذهان دورافتاده، محذوف، بی‌صدا، و رخ در نقاب خاک کشیده، نیازمند یک میانجی است که پژوهش‌گر، هرگز، در اختیار نخواهد داشت. فقدان این میانجی، منجر به میان‌پرده کمیکی در کتاب طباطبایی می‌شود که در آن فیلسوف ایران‌شهری، ردای زربفت خود را به در می‌آورد و تا درکات تجربه-گرایی عامیانه سقوط می‌کند.

با این حال حتی سقوط به این درجه نازل از تجربه‌گرایی عامیانه هم خود موانعی پیش رو دارد. چنین پژوهشی برای دسترسی به احساسات و عواطف آدمیان، به جز رجوع به آثار مکتوب، راهی پیش روی خود نخواهد یافت. این جاست که واقعیتی دردناک، درباره ماهیت آثار مکتوب در دسترس، هرگونه پژوهش تاریخی را که برای رسوخ کردن در ذهنیت آدمی در اعصار کهن عزم جزم کرده باشد، ممتنع می‌سازد. برای

۵ - تأملی درباره ایران، جلد نخست؛ ص ۱۵۶.

دانستن آن که افکار و احساسات پایین‌ترین طبقات، یعنی عامی‌ترین مردم چه بوده است، هیچ راهی جز مراجعه به آرای نویسندگانی که در آثار خود، به صورت جسته‌وگریخته، به این موضوع پرداخته‌اند وجود ندارد. علت این مسأله چندان پوشیده نیست؛ از یک طرف، این مردم عامی، عمدتاً، از موهبت سواد بی‌بهره بوده‌اند؛ پس نمی‌توان انتظار داشت که آثار مکتوب درخوری برای پژوهش در دسترس بوده باشد. از سوی دیگر، حاکمیت‌های سیاسی پیشامدرن، بر خلاف دولت‌هایی که جایگزین ایشان شده‌اند، نه اراده و نه امکان ثبت و گردآوری این سنخ از داده‌ها را، هرگز، نداشته‌اند. این واقعیت پژوهش‌گر را ناگزیر می‌کند از مراجعه به گزارش‌های فرستادگان سیاسی، سفرنامه‌های سوداگران و جهان‌گردان و یا خاطراتی که این فرستاده سیاسی یا آن سوداگر نوشته است. این خطا چنان همه‌گیر است که تقریباً هیچ‌یک از پژوهش‌گران این حوزه سند معتبر دیگری برای آن ادعای خود ارائه نکرده‌اند؛ نه کسانی که با سهل‌انگاری مفهوم ملت را برای دوره‌های مختلف تاریخ سیاسی ایران به کار می‌برند، و به عنوان مثال، ادعای قدیم بودن ملت ایران را به طور ضمنی تحت عنوان وجود تضاد میان دولت و ملت ایران در طول تاریخ قرار می‌دهند، نظیر کاتوزیان، و نه کسانی که به صراحت مدعی آن هستند که ملت ایران ملتی کهن است، و مردمان ساکن در این سرزمین، از دیرباز، خود را ایرانی می‌دانسته‌اند. به اعتراف «فیلسوف سیاسی ایران‌زمین» در این باره گوش می‌دهیم، و نیز توجه می‌کنیم که او این واقعیت محرز را، چطور به نفع توجیه منظومه فکری‌اش مصادره کرده است:

«به سبب فقدان اندیشه تاریخی خردگرا و نیز مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی که به‌ویژه در این دوره، دستخوش زوال جدی شد، تاریخ‌نویسی به دبیری وقایع بی‌اهمیت ولی نعمتان تاریخ‌نویسان فروکاسته شده بود و از این حیث، چنان‌که این گزارش‌ها با ضابطه تاریخ اندیشه سنجیده و به محک گزارش‌هایی که سفرنامه‌نویسان و فرستاده‌های دولت‌های بیگانه نوشته‌اند، زده نشده باشد، برخی از زوایای تاریخ انحطاط ایران‌زمین روشن نخواهد شد.»^۷

^۶ - Sovereignty

^۷ - تأملی درباره ایران، جلد نخست؛ ص ۱۶۵.

از مضامین به کار رفته در یادداشت‌ها و خاطرات، به تکرار، در آثار طباطبایی استفاده شده است. یک نمونه از این بهره‌جویی، مؤیدی است بر این مدعای طباطبایی که هویت ایرانی پیش از تأسیس دولت ملی در ایران وجود داشته است، و نشان می‌دهد که او در فقدان منابعی که به میانجی آن‌ها بتواند احساسات و عواطف اعضای ملت ایران را مورد تحلیل قرار دهد، دچار چه خطایی می‌شود. او ضمن گنجاندن چند نقل قول از آرتور دو گوبینو، اشراف‌زاده فرانسوی، به تحلیل «سنگ خارا» هویت ایرانی، به میانجی دریافت از هم‌گسیخته یک ناظر بیرونی، می‌پردازد. «از نخستین ویژگی‌هایی که گوبینو برای ایرانیان بر می‌شمارد، علاقه وافر آنان به هویت ملی و تاریخ باستانی است. ایرانیان به گونه‌ای که گوبینو بیش از یک سده و نیم پیش آنان را دیده بود، قومی باستانی و آگاه به جایگاه خود در تاریخ جهانی بودند.»^۸ گوبینو مسحور هویت دیرپای ایرانیان بود، «آن‌چه نظر او را جلب می‌کرد، آگاهی ایرانیان و حتی مردمان عامی از این نکات بود. امروزه به نادرست تصور می‌کنیم که احساس ملی ایرانیان فرآورده دولت ملی جدید است و با گسترش نظام جدید آموزش و پرورش شکل گرفته است. زمانی که در آغاز عصر ناصری گوبینو در ایران به سر می‌برد، ذهن عامه ایرانیان انباشته از دریافت‌ها و تصوراتی بود که در طول سده‌های گذشته شکل گرفته بود، اما چنان‌که از نوشته گوبینو آشکارا می‌توان دریافت، حس ملی ایرانیان، به دوره پیش از تشکیل دولت ملی تعلق دارد و همه»، تأکید می‌کنیم که طباطبایی از زبان گوبینو نقل می‌کند که همه، «گروه‌های مردم ایران بهره‌ای از آن حس ملی داشته‌اند.»^۹ گوبینو، که لابد این فرصت را داشته است که همه گروه‌های مردم ایران را ببیند، و احساسات صادقانه ایشان را دریابد، «این نکته‌ها را درباره ایرانیان از سر شگفتی بیان می‌کند، زیرا وجود این حس ملی پیش از دولت ملی جدید با داده‌های تاریخ کشورهای اروپایی سازگار نمی‌نمود. گوبینو، به تصریح، می‌نویسد که در زبان رسمی و تاریخی، جمعیت اقوام ایرانی را اعم از فارسی، لر، کرد و ترک، ملت ایرانی می‌نامند، چنان‌که ما گروه‌هایی از جماعات لاتینی، ژرمنی، گل و... را ملت فرانسه می‌نامیم. این حس ملی که هویت ایرانی بر شالوده آن استوار شده بود، یکی از شگفتی‌های تاریخ

^۸ - همان؛ ص ۱۵۷.

^۹ - همان، ص ۱۵۸.

ایران است که خود ایرانیان، از این رو که عاملان آن‌اند و آن را به شهود درمی‌یابند، معنای آن را به درستی درک نمی‌کنند.^{۱۰} بدین ترتیب و بر اساس برهانی چنین قاطع، می‌توان همین واقعیت را به احساسات و افکار ایرانیان در تمام دوران‌های پیش از آن نسبت داد. راست آن است که «وحدت و حس ملی در ایران بسیار پیش‌تر از آن که دولت ملی در ایران ایجاد شود، به وجود آمد.»^{۱۱} مشت، نمونه خروار، و آن مشتی که طباطبایی از خروار تاریخ بیرون کشیده است، گزارش گوینو از عواطف و باورهای ایرانیان بود، هم‌او که «این ایران را که هسته مرکزی واقعیت این سرزمین است، سنگ خارایی می‌داند که از باد و باران گزند نمی‌یابد.»^{۱۲} بدین ترتیب، بحثی غامض و دشوار، نزد طباطبایی فیصله می‌یابد. همان انسان غربی که جابه‌جا تأکید می‌شود که با نظام مفاهیم و مقولات‌اش نمی‌توان تاریخ ایران‌زمین را مطالعه کرد، واجد این موقعیت ممتاز است که در سفرنامه خود، ایرانیان و هویت تاریخی ایشان را، در کلی‌ترین عبارات، بدون دقت در به کار بردن مفاهیم، به اندیشه درآورد و دست‌آویز «فیلسوف» گردد.^{۱۳}

^{۱۰} - همان، ص ۱۵۹.

^{۱۱} - همان، ص ۱۶۰.

^{۱۲} - همان، ص ۱۶۲.

^{۱۳} - نقل قول‌هایی که ضمن پیش‌برد بحث از گوینو آورده می‌شود، ارزش مرور دارند، اما نه از آن حیث که چنین عباراتی را یک فرستاده اشرافی فرانسوی زمانی مرقوم کرده‌است، و یا این که چنین سخنانی در وصف «ما» گفته شده‌است، بلکه از این جهت که این عبارات به عنوان مهم‌ترین شاهد و شاید تنها شاهد مهم قابل تشخیص‌اند و آخرین حلقه از سیر استدلالی طباطبایی، یا همان «نامه‌ی» پیر است، که او به گوش پیروان می‌رساند.

نقل قول اول: «ایرانیان ... قومی باستانی‌اند و چنان‌که خود می‌گویند، شاید، کهن‌ترین ملت جهان‌اند که حکومتی منظم داشته‌اند و بر روی زمین هم‌چون ملتی بزرگ عمل کرده‌اند. این حقیقت در ذهن هر خانواده ایرانی حضور دارد و تنها گروه‌های درس‌خوانده نیستند که این مطلب را می‌دانند و آن را بیان می‌کنند. حتی مردمان طبقات بسیار پایین نیز همین سخنان را تکرار می‌کنند و آن را موضوع گفت‌وگوهای خود قرار می‌دهند. این مطالب شالوده استوار حس برتری آنان و یکی از اندیشه‌های عمومی و بخش ارجمندی از میراث معنوی آنان است. گاه شنیده‌ام که به تعارف می‌گویند که فرانسویان عالی‌ترین نمونه نظام پادشاهی کهن اروپایی را به وجود آورده‌اند و از این حیث به ایرانیان شباهت دارند.» همان، ص ۱۵۷.

نقل قول دوم: «در ایران هرگز به کسی حتی از پایین‌ترین طبقات، برنخوردم که دست‌کم از خطوط کلی این نوشته‌های تاریخ طولانی که با عالم آغاز و با شاه کنونی به پایان می‌رسند، آگاهی نداشته باشد. تردیدی نیست که دآوری آنان درباره بسیاری از واقعیت‌ها خطاست و اعمالی را به برخی از شخصیت‌های تاریخی نسبت می‌دهند که از اینان سر نزده است، چنان‌که در نظر آنان چهره جمشید درخشش بیشتری دارد، رستم پهلوانی بس بزرگ است و به گفته قاطرچیان نیز همه کاروانسراهای ایران را شاه عباس بزرگ بنا کرده است. من

گذشته از خطاهایی که هر کسی که با روش‌های تحلیل گفتار آشنا باشد می‌تواند از ارجاع طباطبایی به دوگوبینو بگیرد، و نیز این واقعیت که خود احکام صادر شده از جانب دوگوبینو و تعمیم‌های او دربارهٔ ایرانیان، از حیث روش‌شناسی پوزیتیویستی علوم اجتماعی، فاقد اعتبار است، اشکال بنیادین کار در جایی

این نکته را از این حیث نقل نمی‌کنم که برای دانستن روایتی درست از سلسله‌های ایران، باید به عوام مراجعه کرد، بلکه تنها می‌خواهم بگویم که گذشتهٔ ملت حتی برای عوام نیز از جالب‌ترین موضوعات گفت‌وگوست و در نظر آنان این گفتگوها برای صرف وقت، روشی مناسب‌تر و دلپذیرتر از گوش دادن به قرائت کتابی یا ... شنیدن داستان‌های برخی از مردمان دانشمندی است که می‌خواهند چیزهایی را به دیگران بیاموزند که هنوز به درستی نمی‌دانند. من انجمن‌های ادبی بسیاری را دیده‌ام که گویندگان و شنوندگان آن همه از عامی‌ترین گروه‌ها بودند. این انجمن‌های علمی، در بن دیواری خرابه یا در گودالی، در حالی که جمعیت روی زمین نشسته بودند، تشکیل می‌شد، اما همگان به همان اندازه به مطالب گفته شده توجه می‌کردند که اگر آن انجمن در تالاری تشریفاتی برگزار می‌شد و شرکت‌کنندگان در مبل‌هایی که دور فرشی یشمی رنگ چیده شده‌اند، نشسته باشند.» همان، ص ۱۵۸

نقل قول سوم: «در طول چهار ماهی که من در بیابانی در بیست فرسخی تهران در چادری به سر می‌بردم، خدمتکاران من، هر شب، در چادر یکی از پیشخدمت‌ها یا آبدارباشی جمع می‌شدند و در آن‌جا کتاب می‌خواندند و درباره حوادث تاریخ باستان بحث می‌کردند. افراد بومی محل اردوگاه از حاضران همیشگی این انجمن بودند؛ آنان که چیزی می‌دانستند، دربارهٔ آن سخن می‌گفتند و کسانی که دانشی نداشتند، گوش می‌دادند و کوشش می‌کردند تا چیزی یاد بگیرند. حتی سربازان نیز از این فراغت بهره‌ای داشتند. گاهی پیش من می‌آمدند تا میان آن‌ها دآوری کنم. آشکار است که قومی که تا این اندازه به گذشته بها دهد، از اصلی حیات‌بخش و نیرویی بزرگ برخوردار است.» همان، ص ۱۶۰.

نقل قوم چهارم: «ایرانیان خود را در کشورشان و کشور را در خودشان دوست دارند. آنان با بی‌اعتنایی به آمدوشد حکومت‌های گوناگون نظر می‌کنند، بی‌آن‌که علاقه‌ای به یکی از آن حکومت‌هایی که از بالای سر آن‌ها می‌گذرند، نشان دهند. بدین‌سان، آنان مردمانی عاری از حس وطن‌پرستی سیاسی به نظر می‌آیند، اما کشورگشایی‌ها و چیره‌شدن‌ها، بی‌آن‌که به فردیت ایرانی آسیبی برسانند، نیروی خود را از دست داده و نابود می‌شوند. به عبث، می‌توان بخشی از ایران را جدا یا سرزمین آن را تقسیم کرد؛ می‌توان نام ایران را از آن گرفت، ایران، ایران خواهد ماند و نخواهد مرد. ایران در نظر من، چونان سنگ خاراایی است که موج‌های دریا آن را به اعماق رانده‌اند، انقلابات جوی آن را به خشکی انداخته، رودی آن را با خود برده و فرسوده کرده است؛ تیزی‌های آن را گرفته و خراش‌های بسیاری بر آن وارد آورده، اما سنگ خارا که پیوسته همان است که بود، اینک، در وسط دره‌ای بایر آرمیده است. زمانی که اوضاع بر وفق مراد باشد، آن سنگ خارا گردش از سر خواهد گرفت. اهمیتی ندارد که کدام عنصر طبیعی پیروز شده یا چه حوادثی رخ داده باشد؛ تا زمانی که او از میان نرفته باشد، همان سنگ خارا خواهد بود و به جای نیرویی که بخواهد در درازای یک سده اندک آسیبی بر او وارد کند، او بر هزار نیروی مشابه چیره خواهد شد.» همان ص ۱۶۳.

این تأکید ضروری‌ست که به واسطه ماهیت ارجاع به این نقل قول‌ها، و این مسأله که جزئیات آن اهمیتی برای بحث ما ندارند، به اصل متن گوبینو یا ترجمهٔ دیگر از آن مراجعه نشد.

دیگر است. بحث پیرامون یک چنین آگاهی ملی، که مبنای هویت مشترک ملی است، متضمن قسمی دویارگی است.^{۱۴}

- در وهله نخست، سخن گفتن از ملت مستلزم مفروض داشتن جوهری است بیرون از تجربه. ملت همان چیزی است که در گذر زمان، و در فرازونشیب حوادث ثابت باقی می ماند، یعنی همان سنگ خارا

- پس از آن است که جوهر ملت در جهان انضمامی، در انسان های واقعی، به تجربه دریافت می شود.

ایدئالیسم در فرض وجود جوهری ملت، یعنی همان سنگ خارای هویت ایرانی، درمی آمیزد با تجربه گرایی در بازشناختن افراد به مثابه اعضای ملت و بازیافتن هویت ملی در ایشان. وانگهی این طور نیست که آن چیز مشترک، که از ابتدا میان افراد فرض شده بود، در مراجعه به خود ایشان صورت بسته و قوام پذیرد. تأکید بر این که جوهر ملت، همه افراد انسانی را در بر می گیرد، مبتنی بر مطالعه تجربی نیست، و اساساً محدودیت های روش شناختی مانع می شود که چنین ادعایی علمی قلمداد شود. جوهر ملت، مستقل از افراد واقعی شناسایی، کدگذاری و صورت بندی می شود، و از پیش، درون تمام افراد قرار داده می شود.

فراموش کردن تعلق فرد به ملت و تحلیل رفتن احساسات ملی، برای طباطبایی، در حکم جهالت، و سرشت نمای وضعیت انحطاط است. آنگاه، بیداری حاکی از وضعیتی است که انسان فرورفته در خواب جهل، واقعیتی را که عین هستی اوست و از این رو انکارناپذیر است، بازمی شناسد. این خودآگاهی از هستی تاریخی خویش، به میانجی عمل یادآوری است که تحقق می یابد. به یاد می آوریم سخن سقراط حکیم را که می گفت: «چون تمام طبیعت به هم پیوسته است و روح همه چیز را می شناسد، پس مانعی نیست که هر که چیزی را به یاد بیاورد. اگر از جست و جو باز نایستد، همه چیز را به یاد می آورد. این یادآوری را مردمان آموختن می نامند ولی پژوهیدن و آموختن، در حقیقت، جز به یاد آوردن نیست.»^{۱۴}

^{۱۴} - رساله منون، ص ۸۱.

آموختن به مثابه یادآوری، به گونه‌ای که فرد خود را در پیوند با هستی تاریخی-اجتماعی خویش قرار دهد و از این رهگذر با آن یکی شود، این همانی او با واقعیت است. این همانی فرد با واقعیت یا هویت‌یابی، هسته‌های توخالی فرورفته در خواب جهل، را به مقام «شهروند» برمی‌کشد، در این مورد خاص، گیریم «شهروندِ ایران‌شهر». این ادعا که باورها، افکار و احساسات مشترک میان افراد پیوند برقرار می‌کند، مبتنی بر وجود پیشینی آن‌ها در ناکجاآباد است، چیزی که فرض می‌شود تا وجود چیز دیگر را ممکن کند.

بدین ترتیب طباطبایی تاریخ را به تاریخ آگاهی، یا به عبارت دقیق‌تر، تاریخ اندیشه فرومی‌کاهد. بی‌سبب نیست که برای او لحظه رسیدن به خودآگاهی از آن‌چه در اشکال سیاسی تجسد یافته است، یعنی همان عقلانیت مسلط، به لحظه گسست تعبیر می‌شود. ماتریالیسم تاریخی با پرداختن به شرایط مادی تکوین آگاهی، اندیشه سیاسی را ذیل خود آگاهی تابع این شرایط کرده، و بدین میانجی تحولات اندیشه سیاسی را توضیح می‌دهد. پس پریشانی کلام طباطبایی، در به کار بردن نام‌های یکسان برای پدیده‌های متمایز، آشکار خواهد شد؛ پریشانی از آن دست که طباطبایی در اطلاق مفهوم ملت به زمانی پیش از ظهور جامعه ملت‌واره گرفتار آن است. این مسئله برای طباطبایی این پیچیدگی را به بار خواهد آورد که او می‌باید توضیح دهد که چگونه در پاره‌ای از مکان، گیریم «ایران‌زمین» منظور وی، شکلی از آگاهی ظهور کرده است بدون آن‌که شرایط آن وجود داشته باشد. چگونه آگاهی ملی ظهور کرده است بدون آن‌که شرایط برای ظهور عقلانیتی هم‌تراز با آن فراهم بوده باشد؟ چگونه ملت ایران، چنان‌که طباطبایی مدعی است، وجود داشته و ارباب و رعیت را به یکسان دربرمی‌گرفته است؟ چگونه ممکن است که جامعه‌ای از افراد انسانی به مثابه اعضای ملت تشکیل شده باشد، لیکن نظام اخلاقی آن جامعه چنان تحول نیافته باشد که افراد را آزاد و برابر قلمداد کند؟ چگونه ملتی وجود داشته است در خلاء یک نظام حقوقی متناظر با اقتضائات نظام اجتماعی و در وضعیتی که اعتبار نهادهای سیاسی، نه ناشی از ملت که بر شریعت قائم بوده و سلطنت اصطلاحاً مشروع پنداشته می‌شده است؟

آن‌چه با آن مواجهیم تحولی است انقلابی در جامعه‌ای که پیش‌تر زهدان نظریه مشروعیت نهاد سلطنت بود، و سپس نظریه‌ای را بارور می‌کند که حقانیت نهادهای سیاسی را ناشی از ملت می‌داند. گسستی در

نظام اخلاقی که در آگاهی ملی نوظهور و تأسیس نهادهای سیاسی جدید نمود پیدا می‌کند و خود مستلزم تبیین تاریخی است. حال آن‌که اندیشه ایران‌شهری طباطبایی به جای تبیین آگاهی ملی نوظهور، با واگویی مضامین پرتکرار مندرج در آن آگاهی و ارائه بازنمایی واژگون، ملت ایران را در تداوم با گذشته تاریخی قرار می‌دهد. چنین است که نظریه طباطبایی چیزی جز بازتولید همان آگاه ملی نیست. به همین اعتبار نظریه ایران‌شهری، علی‌رغم ادعای اش مبنی بر ارائه تبیین عملی تاریخ، نظریه‌ای است سیاسی، پیرامون وحدت ملی، که حقانیت نهادهای سیاسی را ناشی از ملت می‌داند، و در نتیجه، بنا بر توضیح مافوق، خود مستلزم تبیین است.

تکوین تاریخی مفهوم ملت

دانستیم که چطور فیلسوف ایران‌شهری مابین تجربه‌گرایی اثبات‌گرایانه و ایدئالیسم در نوسان است. آگاهی برخاسته از زیست‌گروهی از انسان‌ها واجد چیزی است مازاد بر حاصل جمع آگاهی افرادی که در گستره‌ای از زمان و مکان حول آگاهی مشترک گردآمده‌اند؛ عقلانیتی متراکم و غنی‌تر از عقلانیت فردی که محصول زیست‌جماعت انسانی، و هم‌زمان ضامن تداوم زیست آن جماعت است؛ عقلانیتی که واقعی است و به تثبیت نظامی اخلاقی می‌انجامد که در آن افراد انسانی به مثابه کالدهای زیست‌شناختی مجزا از یک‌دیگر وحدت می‌یابند. هر کجا جماعتی از انسان‌ها در کنار یک‌دیگر زندگی کرده‌اند، قسمی آگاهی جمعی در میان آن‌ها تکوین پیدا کرده است، ولو این آگاهی ضرورتاً به شکل نظامی منسجم از مفاهیم و مقولات درنیامده باشد.

امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی تلاش می‌کند در نقطه‌ای مابین تجربه‌گرایی محض و ایدئالیسم، یا به تعبیر خودش پیشینی‌باوران، بایستد. «تصوّرات برخاسته از جامعه چیزی بر تصوّراتی که خاستگاه فردی دارند، می‌افزایند... تصوّرات جمعی فرآورده همکاری عظیمی هستند که دامنه آن نه تنها در مکان، بلکه در زمان گسترده است؛ برای این‌که چنین تصوّراتی ساخته شوند انبوهی از اذهان فردی می‌بایست گرد هم آیند، به هم بیامیزند و فکرها و احساسات خود را با هم ترکیب کنند... پس تعقلی بسیار ویژه، بی‌نهایت غنی‌تر و پیشرفته‌تر از تعقل فردی، گویی در این میان انباشته و فشرده شده است.»^{۱۵}

دورکیم با قائل شدن تمایز میان همبستگی ارگانیک و همبستگی مکانیک، بر مبنای توسعه تقسیم کار اجتماعی جامعه را بررسی می‌کند. همبستگی مکانیک، یعنی صورت پیوندهای میان انسان‌ها در جوامع

^{۱۵} - صور بنیانی حیات دینی؛ ص ۲۲.

ابتدایی، به گونه‌ای است که «بشر به طور خودانگیخته و بدون مقاومت از این جوامع تبعیت می‌کند. از آن‌جا که در چنین حالتی، روان اجتماعی فقط متشکل از تعداد اندکی از فکرت‌ها و احساسات است، جامعه ابتدایی به آسانی یکسره در هر وجدان فردی مجسم می‌شود. فرد تمامی این جامعه را در خود دارد؛ جامعه جزوی از فرد است، و در نتیجه هنگامی که فرد به انگیزش‌های اجتماعی تسلیم می‌شود و به تبع آن‌ها عمل می‌کند، به هیچ وجه به فکرش نمی‌رسد که از ترس چنین کرده، بلکه گمان دارد به راهی رفته است که طبیعت وی اقتضا می‌کند.»^{۱۶} ضمن آن که به سبب توسعه تقسیم کار، معانی متمایز، جامعه را به بخش‌های مجزا و تفکیک می‌کند، همواره فصل مشترکی باقی خواهد ماند.

دورکیم، به‌خصوص در کتاب «صور بنیانی حیات دینی» نشان می‌دهد که هر کجا اجتماع از انسان‌ها در کنار یک‌دیگر زنده‌گی کرده‌اند، شکلی از آگاهی جمعی در میان آن‌ها به وجود آمده است، هرچند این آگاهی ضرورتاً به شکل نظام مفاهیم و مقولات درنیامده باشد، و بدین ترتیب اگر بنا باشد وجود آگاهی مشترکی را، که متضمن تعلق فرد به گروه است، مبنای تعریف ملت قرار دهیم، حتی ابتدایی‌ترین جوامع انسانی که تشکیلات دولت در آن‌ها به تمامی از سایر اعضای جامعه تفکیک نشده است، ذیل مفهوم ملت گنجانده خواهند شد. تمایز دورکیم میان همبستگی مکانیک و همبستگی ارگانیک، برای بحث ما از این حیث راه‌گشاست که روشن می‌کند، دست‌کم در جوامعی که فردیت بروز نکرده است، امکان سخن گفتن از تعلق به یک کل اجتماعی بزرگ‌تر، یعنی یک واحد ملی وجود ندارد. آگاهی مشترک، و هویت مشترک میان افراد، در معنای مورد نظر ما که آگاهی ملی و هویت مشترک ملی است، تنها زمانی ظهور می‌کند که میان همان افراد تفاوت‌های گسترده‌ای وجود داشته باشد.

گئورگ زیمل، جامعه‌شناس نوکانتی آلمانی، با تحلیل مناسبات منبعث از تقسیم کار، به بررسی شرایطی می‌پردازد که فردیت، متناسب با افزایش اندازه گروه، در اعضای گروه‌های با انسجام زیاد ظهور می‌کند:

^{۱۶} - صور بنیانی حیات دینی؛ ص ۳۰۸.

«اجتماع نسبتاً کوچکی در برابر اجتماعات همسایه و غریبه و یا حتی رقیب با انسجام زیاد تشکیل می‌شود. اما این اجتماع کوچک که دارای انسجام زیادی است فقط فضای اندکی را در اختیار اعضایش قرار می‌دهد که در آن کیفیات یگانه و اعمال آزادانه مسئولانه خویش را بسط دهند. گروه‌های سیاسی و یا خویشاوندی و احزاب و اجتماعات دینی کار خود را بدین‌سان آغاز می‌کنند. محافظت اجتماعات بسیار جوان از خود مستلزم برقراری حدود و ثغور دقیق و وحدت مرکزگراست. بنابراین آنان اجازه آزادی فردی و تحول درونی و برونی منحصر به فرد را نمی‌دهند. از این مرحله به بعد، تحول اجتماعی به یک‌باره در دو سوی متفاوت اما متناظر پیش‌رفت می‌کند، تا آن درجه که گروه رشد می‌کند - یعنی از نظر تعداد و فضا و اهمیت محتوای زنده‌گی - به همان درجه وحدت مستقیم و درونی گروه سست می‌شود و سختی مرزبندی اولیه به ضد دیگر گروه‌ها از طریق روابط و پیوندهای دوجانبه نرم می‌شود. از سوی دیگر فرد آزادی حرکتی به دست می‌آورد که از حد محدودیت‌های سخت اولیه بسیار فراتر می‌رود. فرد هم‌چنین دارای فردیت ویژه‌ای می‌شود که تقسیم کار در گروه گسترش‌یافته هم فرصت بروز آن را فراهم می‌آورد و هم ضرورت آن را. دولت و مسیحیت و اصناف و احزاب سیاسی و گروه‌های بی‌شمار دیگری بر اساس این فرمول تحول یافتند. هرچند که شرایط ویژه و نیروهای خاص هر یک از این گروه‌ها این طرح کلی را بسیار تعدیل کردند. به نظر من این طرح در تحول فردیت در زنده‌گی شهری نیز کاملاً بارز و مشخص است. شهر کوچک در عهد باستان و همچنین در قرون وسطی بر سر راه حرکت و روابط فرد با خارج موانعی ایجاد کردند و هم‌چنین در درون نفس فردی سدهایی ساختند تا از گسترش استقلال و انعطاف فردی جلوگیری کنند. این سدها و موانع چنان بودند که تحملشان برای انسان مدرن غیرممکن بود. حتی امروز نیز اگر انسان کلان‌شهری را در شهر کوچک جای بدهیم، محدودیت‌هایی را احساس خواهد کرد که حداقل نوعاً به آن محدودیت‌ها شبیه است. هر چه محفلی که محیط ما را تشکیل می‌دهد کوچکتر باشد و هر چه روابط فرد با دیگران محدودتر

و سخت‌تر باشد، روابطی که حصار فرد را در هم می‌شکنند، محفل با اضطراب بیشتری از دست-آوردها و راهبرد زنده‌گی و نگرش فرد نگهبانی می‌کند و در نتیجه تخصصی شدن کمی و کیفی چارچوب کل محفل کوچک را آسان‌تر در هم می‌شکنند.^{۱۷}

بدین ترتیب، شهرهای بزرگ، در هر دوره تاریخی، می‌توانستند محملی برای ظهور فردیت باشند. هر چند ظهور فردیت برای شکل گرفتن جامعه‌ای که در آن آگاهی مشترک تمامیت اعضا را مشخص نمی‌کند ضروری است، اما، باید تأکید کرد، احساس تعلق افراد به یک ملت، تنها برپایه مراودات رودرروی افرادی که در جامعه بسته زنده‌گی می‌کنند، ممکن نیست. این قسم از صورت‌بندی، با تقلیل دادن پیوندهای اجتماعی میان افراد، به آن چیزی که در یک جماعت بسته از انسان‌های ساکن در مکانی محدود به قلمروی یک قبیله، یک روستا، یک شهر کوچک و یا یک کلان‌شهر رقم می‌خورد، راه را برای درک نسبت دولت مدرن با جامعه جدید می‌بندد. راست آن است که اگر تحلیل را به یک جماعت بسته در محیط شهر یا روستا محدود کنیم، دولت به عنوان قدرت مسلط بر گستره جغرافیایی، شامل مجموعه‌ای از اجتماعات محلی، قابل تحلیل نخواهد بود. درک رابطه دولت با جامعه، مستلزم درکی از جامعه است که بتواند، پیوند میان جماعت‌های ساکن در مناطق پراکنده را دریابد.

ارنست گلنر، انسان‌شناس اهل چک، معتقد است که دورکیم بدون در نظر گرفتن تمایزی اساسی میان تمدن‌های پیش‌رفته پیشاصنعتی مبتنی بر کشاورزی با جوامع مدرن مبتنی بر تولید صنعتی، این هر دو جامعه را ذیل مفهوم همبستگی ارگانیک، در تمایز با جوامع ابتدایی با تقسیم کار ساده صورت‌بندی کرده است.^{۱۸} از نظر او وجه مشخصه جامعه پیشاصنعتی، ثبات اجتماعی، و در ضدیّت با آن، وجه مشخصه جامعه پیش‌رفته صنعتی، تغییر، یا به بیان دقیق‌تر، تحرک اجتماعی است. تلاش برای سنخ‌شناسی جوامع، صرفاً تحت هدایت مفهوم تقسیم کار، این تفاوت اساسی را که میان جوامع صنعتی و جوامع کشاورزی وجود دارد، از نظر پنهان می‌کند. یک سلسله‌مراتب عمودی، در تمدن‌های پیشاصنعتی مبتنی بر تولید کشاورزی

^{۱۷} - کلان‌شهر و حیات ذهنی؛ ص ۵.

^{۱۸} - Nations and nationalism, P27.

قابل تشخیص است. بدین ترتیب که یک اقلیت از خواص، یا «برگزیدگان» جامعه، کنترل جامعه را بر عهده دارند؛ در مقابل ایشان، عوامی قرار دارند بی بهره از هر گونه امکانات کنترل جامعه. علاوه بر این مسأله که دلالت بر تقسیم کار یدی از کار فکری دارد، و سنگ بنای نخستین جوامع طبقاتی است، تقسیم کار نسبتاً پیچیده‌ای، میان حرفه‌های گوناگون وجود دارد که به تشکیل اصناف می‌انجامد. سلسله‌مراتب عمودی، و قشربندی‌هایی که اصناف و گروه‌ها را از یک‌دیگر جدا می‌کند، بسیار صلب، و بیان اجتماعی آن‌ها بسیار صریح است. بدین ترتیب، از منظر گلنر، حفظ ثبات اجتماعی، کلید درک جامعه پیشاصنعتی است. در چنین جامعه‌ای تمایزات اشرافی، و همچنین تمایزات میان اصناف و اقشاری که بر مبنای تقسیم کار شکل گرفته‌اند، نه تنها پاس‌داشته می‌شوند، بلکه به صورت‌های گوناگون به بیان اجتماعی درمی‌آیند. راه ورود برای افراد جدید بسته می‌ماند، و انسان‌ها، عموماً، در همان جایی که به دنیا آمده‌اند، به خاک سپرده خواهند شد.^{۱۹}

باید افزود که، در چنین جامعه‌ای، فاصله جغرافیایی میان جماعت‌های انسانی، یعنی شهرها و روستاها، به مانعی سخت در برابر تداوم رابطه اجتماعی منظم، میان انسان‌ها تبدیل می‌شود. فقدان رابطه گسترده منظم، میان انسان‌های ساکن در مناطق جداافتاده از یک‌دیگر، این افراد را به اعضای جوامع بسته تبدیل می‌کند.

بدین ترتیب اگر بنا باشد وجود آگاهی مشترکی را، که متضمن تعلق فرد به گروه است، مبنای تعریف ملت قرار دهیم، حتی ابتدایی‌ترین جماعت‌های انسانی، که ساخت سیاسی در آن‌ها به تمامی به صورت تفکیک شده درنیامده و درهم‌تنیده با نظام قبیله‌ای یا ساختار دینی است، ذیل مفهوم ملت گنجانده خواهند شد. این خصیصه، یعنی تکوین آگاهی مشترک در جوامع انسانی و تجسد یافتن این آگاهی در اشکال سیاسی، نه وجه مشخصه ایرانیان، بلکه عنصر مشترک تمامی گروه‌های انسانی است که تاکنون زیسته‌اند.

طباطبایی توجه نمی‌کند که آگاهی ملی خود محصول زندگی اجتماعی انسان‌ها در شرایط تاریخی ویژه‌ای است؛ اندیشه خردگرای ایران‌شهری، که مورد توجه اوست، به شکل اجتماعی معینی تعلق دارد. در تحلیل شرایط مادی ظهور اشکال آگاهی مورد توجه بوده است. تحول روابط اجتماعی مالکیت به تحولی عمده

¹⁹- Ibid; P8.

در خصلت کار انسانی در جامعه سرمایه‌داری انجامیده است. کار پیش از هر چیز ناظر بر رابطه‌ای است که بین انسان و طبیعت برقرار می‌شود. فرآیندی که انسان در آن با عمل آگاهانه و ارادی‌اش، نسبت مادی بین خود و طبیعت را میانجی‌گری می‌کند. در حالی که آدمی از طریق این حرکت بر طبیعت بیرونی تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد، هم‌زمان طبیعت خود را نیز متأثر می‌سازد. او در هر دوره از تاریخ، و تحت تعیین شرایطی که عمل آگاهانه او را محدود می‌سازند، فرآیند کار را سازمان می‌دهند و با اعمال کنترل و نظارت بر سوخت‌وساز جوامع، زندگی مادی خود را بازتولید می‌کند.

وجه مشخصه جوامع پیشاسرمایه‌داری این است که اقتصاد بر طبیعت و تولید محصولات کشاورزی اتکا دارد. تولیدکنندگان بی‌واسطه با کار بر روی زمین در آبادی‌های جماعتی عمده و سایل معاش خود را تأمین می‌کنند. محصول، نه برای فروش در بازار، بلکه برای رفع نیازهای مصرفی همان کسانی تولید می‌شود که در فرآیند تولید با ابزار تولید رابطه بی‌واسطه برقرار می‌کنند. فرآیند تولید توسط تولیدکنندگان مستقیم و در درون جماعت بسته سازمان‌دهی شده و مبادله مازاد محصول تنها در مرزهای جماعت و با بیرون (آبادی‌های دیگر و یا شهر) انجام می‌شد. تحت تعیین این شرایط مادی، جماعت‌های روستایی باورها و مناسکی را می‌پرداختند که تعلق اعضا را به جماعت، و تعلق جماعت را به طبیعت، در خود بازنمایی می‌کردند. در ادامه به تحلیل ادیان جهانی خواهیم پرداخت، اما عجلاناً، حتی در صورتی که اعضای جماعت به زور سرنیزه ادیان جهانی را می‌پذیرفتند، باورهای خرافی خود را حفظ می‌کردند. به‌ترتیب جماعتی بسته، که با جماعت‌های پیرامون خود ارتباط منظم نداشته و در ساخت سیاسی-اجتماعی واحد مشارکت نداشت، نمی‌توانست محملی باشد برای ظهور یک آگاهی مشترک، چنان‌که در مورد آگاهی ملی و احساسات ملی انتظار داریم چنین باشد. به‌همین سیاق، چنین جامعه‌ای، به سبب آمیختگی جماعت با طبیعت نمی‌توانست زمینه مادی مساعدی را برای ظهور عقلانیتی پیراسته از تجربه فراهم کند.

طبقات حاکم، در جامعه پیشاسرمایه‌داری، برای اخذ مازاد اقتصادی و بازتولید خود از اعمال قهر فرااقتصادی ناگزیر بوده‌اند. در نتیجه توانایی ایشان برای استثمار تولیدکنندگان بی‌واسطه و بیرون کشیدن مازاد محصول از آبادی‌های جماعتی به توانشان برای قوام بخشیدن به یک ساخت سیاسی متمرکز جهت اعمال قهر نظامی

وابسته بود. چنین وضعیتی این امکان را در درون خود حمل می‌کرد که اعضای طبقه حاکم، با تدارک و تجهیز قوای نظامی، شرکای خود را در درون طبقه حذف کرده و مناطق وسیع‌تری را تحت کنترل درآورد و مازاد محصول بیش‌تری را از آن خود کند.

این قانون حاکم بر جوامع پیشاسرمایه‌داری را از رقابت تمیز می‌دهیم با تأکید بر این که هم‌چشمی، بر خلاف رقابت، منجر به افزایش بهره‌وری در فرآیند تولید نمی‌شود. جنگ داخلی همیشگی میان اشراف مکانی در درون استثمار متکی بر اعمال قهر فرااقتصادی بود و هم‌چشمی میان اعضای طبقه حاکم سلطه طبقاتی این طبقه و نیز کل نظام اجتماعی را تهدید می‌کرد. تضاد منافع خصوصی با منافع کل طبقه، وحدت سیاسی کل طبقه را در درون یک ساخت سیاسی مشخص ضروری می‌ساخت. این ساخت سیاسی به تثبیت نهادهایی می‌انجامید که ضوابط را برای عمال طبقه حاکم تعیین می‌کرد؛ قبایل و طوایف را از یک‌دیگر تفکیک کرده و توازن قوا را بر مبنای روابط خونی و دودمانی برقرار می‌ساخت. به‌این‌میانجی کل ساخت سیاسی ضوابط مشخصی را، بر اعضای خود، اعمال می‌کرد. پس عقلانیتی که در پاسخ به ضرورت‌های وضعیت تکوین پیدا کرده واقعیت جوامع پیشاسرمایه‌داری است؛ اما نه تمامی آن واقعیت، و نه حتی وجه تعیین‌کننده آن، بلکه واقعیتی است تحت تعیین واقعیت مادی این جوامع. در نتیجه آگاهی سیاسی، و آنچه به تسامح ملت نامیده می‌شود، در جوامع پیشاسرمایه‌داری ضمانتی است که برای حفظ منافع طبقه حاکم در ساخت سیاسی مسلط بر این جوامع قوام یافته است. اگر چه منطق صوری^{۲۰} نزد ارسطو و در دوران انحطاط تمدن یونان باستان به بیان صریح درآمد اما خشت‌های آن کاخ عظیم بسیار پیش‌تر در دولت‌شهرهای یونان به دست اشراف آتن و اسپارت در بحبوحه جنگ‌های بی‌پایانشان روی هم گذاشته شده و به ساخت سیاسی جامعه یونان باستان انجامیده بود.

^{۲۰} - توضیح و تفسیر این مسئله خود می‌تواند بسیار مبسوط باشد، اما به اختصار این‌که منظور آن عقلانیتی است که از کبرای «مجازات جانی مرگ است»، یعنی نص قانون، و با احراز این‌که «سقراط جانی است» درستی این حکم را که «مجازات سقراط مرگ است». تصدیق می‌کند و مدت‌ها پیش از آن‌که ارسطو به تدوین آن بپردازد، در ساخت سیاسی یونان باستان، تحقق یافته است.

ضرورت مبادله تولید مازاد بر مصرف تولیدکنندگان بی واسطه، که در شکل مالیات جنسی به مالکان پرداخت می شد، شبکه ای از تجارت خارجی را در حاشیه نظم اجتماعی مسلط گسترش می داد. از طرف دیگر افزایش مصرف کالاهای تجملی در میان اشراف موقعیت پیشه‌وران شهری را درون این نظم اجتماعی تثبیت می کرد. با این حال شبکه تجارت خارجی بسیار محدود بود و بازار تحت نظارت و کنترل شدید قرار داشت. بازار در جوامع پیشاسرمایه‌داری، اگر چه وجود داشت، لیکن نهادی با محتوایی متفاوت بود؛ مبتنی بر رقابت نبود. پیشه‌وران شهری برای حفاظت از خود، در برابر بی‌ثباتی و نوسانات بازار، خود را در شکل صنف سازمان‌دهی می کردند. صنف‌ها از طریق اعمال محدودیت برای ورود اعضای جدید جماعت بسته‌ای را تشکیل می دادند که فنون و مهارت‌های مشخصی را در درون خود و با تکیه بر رابطه استاد و شاگردی، به صورت سینه‌به‌سینه، انتقال داده و حفظ می کردند. بدین ترتیب انتقال میراث و تجربه، تنها درون جماعت‌های منقاد قدرت محلی، صورت می گرفت و از آن چون گنجینه‌ای ارزشمند در برابر تاراج اغیار حراست می شد. در نتیجه افزایش بهره‌وری، نوآوری‌های عمده و ظهور صنف جدید پدیده‌ای بود که به ندرت اتفاق می افتاد.

پس پیشه‌وران و تاجران به اصناف خود، که خصلتی کاملاً مبتنی بر قدرت داشتند، وابسته بودند. شرط لازم برای بازتولید اقتصادی تولیدکنندگان شهری عضویت در اصناف بود و در صورتی اصناف توان حمایت از اعضای خود را نداشتند، به سرعت مضمحل شده و در برابر اعمال قهر فرااقتصادی طبقه حاکم از پا درمی آمدند. علاوه بر آن که مصادره اموال اعضای صنف را تهدید می کرد، بازرگانی و تجارت به حفظ امنیت کاروان از مخاطره رهازان وابسته بود. همچنین تجار می باید انحصار تجارت‌های پرسود را حفظ می کردند، که خود، مستلزم توان اعمال قهر فرااقتصادی برای حذف رقیب بود. بدین ترتیب، حتی در مورد تجار و پیشه‌وران شهری، مالکیت خصوصی بر شالوده‌ی قدرت استوار بود.

به بیان دیگر، در جامعه پیشاسرمایه‌داری، بازتولید نظم اجتماعی در جماعت‌های بسته‌ای صورت می پذیرفت که امکان مادی برقراری مرادفات گسترده و سازمان‌دادن روابط اجتماعی منظم را با یکدیگر نداشتند. پس نظم پیشاسرمایه‌داری مبتنی بوده بر یک ساختار سیاسی صلب که رقابت را ممتنع و تحرک اجتماعی را محدود می کرد و در آن نظامی از تمایزات میان گروه‌های اجتماعی مختلف فاصله می گذاشت. در درجه

نخست یک سلسله مراتب عمودی اشراف، درباریان، روحانیون و تجار بزرگ را به طور کلی خواص و برگزیدگان جامعه را- از عوام متمایز کرده و در مراتب و درجات مختلف قرار می داد. فقدان روابط منظم و دامنه دار میان جماعت های روستایی تمایز میان ایشان را میدان می داد و در هر جماعت شکلی از اقتدار محلی برقرار می شد که تعلق افراد به جماعت را تضمین می کرد. حتی در شهرها، تمایزات متعدد میان اعضای اصناف گوناگون فاصله می گذاشت. همین قسم تمایزات خود را در جانمایی مؤمنان فرقه های مختلف در محله های متمایز شهر خود را نشان می داد.

فراخور تداعی مفهوم ملت، پرداختن به مسئله زبان، ولو به شکلی مختصر، ضروری است. در چنین جامعه- ای، زبان ها، علی رغم ریشه مشترکی که ممکن است داشته باشند، در پاسخ به مسائل زیست آدمی و در پیوندی تنگاتنگ با طبیعت، سیر تحول متمایزی را از سر می گذرانند. در بطن جماعت هایی که روابط میان آن ها تصادفی است، و یا منحصر به اقلیت اشراف و بازرگانان است، زبان در لهجه ها و گویش های متفاوت منشعب می شود تا نیازهای متمایزی را که قرار گرفتن جماعت در دامن طبیعت شکل می دهد به بیان درآورد. واژه ها و تعبیر فراخور نیاز به کار گرفته می شوند، یا این که از تداول و رواج می افتند.

در بستر چنین جماعت بسته ای است که عقلانیتی ویژه و بسیار پیشرفته تر از تعقل فردی، در گذر زمان، انباشته می شود، و کالبد زیست شناختی افراد را به انقیاد خود درمی آورد. عقلانیتی این چنین، که در بستر جماعت منقاد قدرت تکوین یافته است، نه در صورتی ناب و آزاد از تجربه، بلکه دقیقاً در پیوند با تجربه است که متراکم می شود و از یک نسل به نسل دیگر منتقل می گردد. این تذکر مفید خواهد بود که به یاد داشته باشیم این عقلانیت، و نیز انتقال آن، لزوماً صورت مکتوب به خود نمی گیرد، و شاید حتی مردمانی امکان عملی مکتوب کردن آن را هرگز نداشته باشند و لوازم آن را تدارک ندیده باشند. خاصه اگر توجه کنیم که کتابت، خود، مستلزم اسباب و وسایلی است و مادامی که تجارت چنان توسعه نیافته باشد که شماری از تولیدکنندگان، برای عرضه به بازار به تولید نوشت افزار بپردازند، نمی تواند عمومیت یابد؛ و این با خصلت اقتصاد پیشا سرمایه داری تباین دارد. تا پیش از تسلط شیوه تولید سرمایه داری، نوشت افزار، تنها، در حکم کالایی تجمیلی برای پاسخ به تقاضای اشراف جامعه تولید می شده است. نمونه ای دیگر این که

نگاه‌داری کتب و آثار برجای‌مانده از گذشتگان هیچ سنخیتی با زندگی کوچ‌نشینی ایلات نمی‌توانسته است که داشته باشد.

جماعت‌های بسته منابع اقتدار را، با گستره نفوذ محلی، در درون خود بازتولید می‌کردند. بازتولید این جماعت‌ها، عمدتاً، در گرو حفظ تمایزهای خونی و دودمانی و متکی بر انتقال میراث از نسلی به نسل دیگر صورت می‌گرفت. این مسئله گریبان‌گیر آن حکومت‌های سلطنتی دودمانی می‌شد که با تجهیز نیروی نظامی قدرتمند سرزمین‌های وسیعی را تحت سلطه خود می‌گرفتند؛ چرا که این حکومت‌ها ابزار کافی برای درهم‌شکستن ساختار اقتدار محلی را نداشته‌اند. توسل به نیروی نظامی صرف، علاوه بر آن که سربار اقتصادی زیادی را به طبقه حاکم تحمیل می‌کرد، با گذر زمان، خود به تثبیت ساختار جدیدی از اقتدار می‌انجامید که کمابیش مستقل از ارادهٔ خاندان سلطنتی عمل می‌کرد. به طور کلی، نیروی نظامی قدرت مرکزی، در چنین جامعه‌ای، خود ترکیبی ناموزون از قشونی بوده است فراهم آمده از جماعت‌های بسته و منقاد اقتدارهای محلی، که به صورت کمابیش خودمختار عمل می‌کرده‌اند. انحصار قدرت نظامی مشروع، چنان که ماکس وبر آن را مبنایی برای تعریف دولت قرار می‌دهد، پدیده‌ای است که نسبت به استقرار دولت‌های ملی تأخر دارد. پیش از این، حاکمیت حاصلی بود از اتحاد و ائتلاف میان جماعت‌های منقاد که بر بقایای برجای‌مانده از جنگ‌های خونین بنا می‌شده است. به همین سیاق، نیروی نظامی، متشکل از گردهم‌آمدن قشون نظامی متعددی است، که هم تعلیم نظامی ایشان، و هم تأمین معاش ایشان، خارج از کنترل دولت مرکزی و بر گردهٔ همان جماعت‌هایی بوده است که بخش عمدهٔ معاش خود را در درون خود، و بدون اتکا به بازار، تأمین می‌کرده‌اند.

هم‌چشمی میان اشراف و ساختار متباین اقتدار در جماعت‌های منقاد قدرت محلی، طبقه حاکم را ناگزیر از آن می‌ساخت که برای تثبیت سلطه خود دستگاه ایدئولوژیکی سازمان دهد که با تحمیل یک عقلانیت برتر و پیشینی و تعریف یک فرهنگ والا اقتدار مشروع را از اقتدار نامشروع تمییز دهد. با تکوین قاموس اشرافیت در گذر زمان، تضاد منافع خصوصی در درون طبقه اشراف تا دقیقهٔ بحران سیاسی-اجتماعی مسکوت می‌ماند و قدرت، اقتدارهای محلی متباین و متکثر را مشروع می‌شمرد. قاموس اشرافیت با ارائهٔ

نظامی منسجم از مقولات و مفاهیم، و تعریف یک منطق مشترک، محلّ ارجاع و مورد اجماع اشراف بود، تا جنگ بی‌پایان بر سر کنترل زمین و استخراج مازاد تولید را به جنگ بر سر حقیقت ارتقاء دهد. با این همه جماعت‌های منقاد، در عقلانیت مشترکی که پای‌بند وضعیت بود و نزد اشراف متراکم می‌شد، وحدت می‌یافتند. نظام آموزشی به عنوان نهادی متراکم در طبقه حاکم نجیب‌زادگان را تأدیب و تربیت می‌کرد و میراث برجای‌مانده را نسل‌به‌نسل انتقال می‌داد. چنان که پیش از این بحث شد، این عقلانیت برتر(یا فرهنگ والا)، به مثابه یک مرجع برای همگان، در صورت ادیان با داعیه جهانی وجود داشته است، اما هرگز اراده و امکان تحمیل تمام‌عیار آن به تمامی جماعت‌های بسته و آحاد افراد انسانی عضو این جماعت‌ها وجود نداشته است. بلکه تنها به عنوان عنصر وحدت‌بخش درون طبقه حاکم عمل می‌کرده است.

عوام به میانجی بیرون قرار گرفتن از تعلیمات عقلانیت مسلط از اشراف متمایز می‌شدند. اصالت شرط لازم و کافی برای قرار گرفتن در موقعیت مسلط در نظام اجتماعی قلمداد می‌شد. چنین وحدتی تنها در درون طبقه حاکم و به‌عنوان دقیقه‌ای از ثبات، در بحبوحه جنگ‌های بی‌پایان، قابل درک است. بدین ترتیب تضاد منافع خصوصی باری دیگر بر سر احراز مشروعیت در اعمال اقتدار آشکار می‌شد و ارزش‌هایی نظیر اصالت، نجابت، وفاداری و دلاوری در نظام اخلاقی جوامع پیشاسرمایه‌داری رسوب می‌کرد.

با تکامل تدریجی فرهنگ والا، برای مثال ادیان یکتاپرستی که با ایجاب پرستش خدایی واحد خدایان و خرافات جماعت‌های منقاد قدرت را نفی می‌کردند، طبقه حاکم این امکان را فراهم می‌دید که با تشکیل یک دستگاه از روحانیون در مقام ایدئولوگ‌های خود، و گسیل داشتن فرستادگان مذهبی، حوزه نفوذ امپراتوری‌ها را در کنترل خود نگاه دارد. با وجود این فرهنگ والا همواره در تقابل با فرهنگ‌های فرومایه بومی قرار داشته است؛ چنان که فرهنگ والا تنها می‌توانست خطوط کلی نظیر باور به خدای واحد یا عقوبت در جهان دیگر- را برای فرهنگ‌های بومی ترسیم کند و جماعت‌های بسته باورهای خرافی و مناسک خود را در پوشش این خطوط کلی حفظ می‌کردند. باری، دولت‌های پیشامدرن، یعنی حکومت‌های سلطنتی دودمانی، نه اراده‌ای برای ترویج یک فرهنگ والا به منظور همسان‌سازی عامه مردم داشته‌اند، و نه ابزار و امکانات لازم برای انجام این مهم را در اختیار داشته‌اند. دولت‌های پیشامدرن، به اخذ خراج از

مناطق تحت حکومت خویش بسنده می‌کرده‌اند و برای این منظور از یک دیوان‌سالاری ابتدایی، یا همان دربار حکومتی، بهره می‌برده‌اند. به یاد بیاوریم که در جنگ‌های میان امپراتوری‌های بزرگ، فتح شهرها یا قلاع نظامی اهمیت داشته است، و نیز مهم‌ترین چیزی که در معاهدات صلح از جانب قدرت پیروز تحمیل می‌شده است، واگذاری شهرها به عنوان محلی برای استقرار دیوان دولتی و منبعی برای اخذ خراج بوده است. در نتیجه، این سؤال وجود دارد که چطور ممکن است در منطقه‌ای که حوزه نفوذ یک امپراتوری بزرگ است، فرهنگی هم‌سان ظهور کرده باشد و به نحوی آگاهی مشترک میان این آحاد اعضای جامعه تثبیت کرده باشد و بدین ترتیب بتوان از آگاهی ملی مشترک میان این آحاد افراد این جوامع سخن گفت؟

ادیان با داعیه جهانی، که ممکن است گمان شود که در حکم یک فرهنگ والا آگاهی مشترک را میان انسان‌های جدا از یکدیگر و دورافتاده از هم به اشتراک می‌گذاشته‌اند، به زبانی غیر از زبان عامه مردم نوشته می‌شدند. در مورد کتب آسمانی، این مسأله دلالت ضمنی دارد بر آن که هرگز ترویج یک آگاهی مشترک در میان نبوده است؛ چرا که نه تنها عامه مردم، اساساً سواد خواندن نداشته‌اند، بلکه حتی به زبان کتب آسمانی آشنا نبوده‌اند. درست این است که در نظر بگیریم که زبان‌های آسمانی، در واقع، زبان رسمی علوم آسمانی، نظیر فقه و رَجُل، کلام یا هر شاخه دیگری از این علوم، بوده‌اند. پس نقشی که این زبان مشترک داشته تنها نظام‌مند کردن و در ارتباط قرار دادن یک طبقه از روحانیون و مبلغین دینی بوده است. شرط بقای طبقه حاکم، حفظ سلطه ایدئولوژیک، و از ابزارهای کارآمد این امر، بر حذر داشتن عوام از دانستن زبان آسمانی بود. پس زبان آسمانی، نه تنها عامل وحدت‌بخش میان جماعت‌های منقاد قدرت نبود، بلکه نقش تمایزگذار ایفا می‌کرد. دانستن زبان رسمی علم آسمانی مهم‌ترین تمایز روحانیت، به عنوان دستگاه ایدئولوژیک طبقه حاکم، با عامه مردم بود. حفظ این انحصار لازمه برقراری ثبات اجتماعی و نیز مانعی در برابر ورود عامه مردم و مداخله ایشان در امر قدسی بوده است.^{۲۱} ارتداد و خروج از دین حکمی بود صادر

^{۲۱} - روشن است که این تمایز اجتماعی، میان عامه مردم و خواص، یا برگزیدگان روحانی، در اشکال گوناگون به بیان درآمده است. از این جمله است تمایز در پوشش، کیفیت قرارگرفتن افراد در آیین‌ها یا مناسک مذهبی مثلاً امام در پیش همگان به موقع نمازگزاری، و

شده از جانب دستگاه قضایی طبقه حاکم/روحانیت، برای حفظ موقعیت انحصاری، و نیز حفظ انسجام درونی طبقه حاکم، در برابر مداخله در دستگاه ایدئولوژیک و خوانش‌هایی که برخلاف منافع طبقه از متن دین، و عمدتاً از جانب گروه‌های حاشیه‌ای یا معارض طبقه حاکم، انجام می‌شد. غرض این‌که، آنچه از دین به صورت مصرح در کتاب آسمانی بیان شده و موضوع بحث و اختلاف علمای دین بوده است، تنها سایه‌ای مبهم، مثلاً از باور به خدا، یا بهشت و دوزخ، می‌توانست بر فرهنگ‌های متکثر بومی بیافکند. فرهنگ والا، در برخورد با تجربه و ادراک مردم بومی، و نیز در ترکیب با اساطیر، داستان‌ها و باورهای خرافی خود ایشان، فرهنگ فرومایه بومی را شکل می‌داده است، بدون آن که ظرفیت کافی را برای شکل دادن به جزئیات آن را داشته باشد.

کهن‌ترین عقل پیراسته از تجربه، منطق ارسطو است که به عنوان میراث برجای‌مانده از ایدئالیسم یونانی اشکال معتبر برای قیاس عقلی را تنظیم کرده بود؛ از این قرار که با دانستن مقدمات، یک، و تنها یک، تالی بود که از سوی عقل، معتبر دانسته می‌شد. با این حال، اعتبار تالی، علاوه بر نحوه استدلال، مشروط به اعتبار مقدمات نیز هست. این واقعیت که منطق ارسطویی راه حلی برای تعیین اعتبار مقدمات نداشت، نزاع بر سر اعتبار تالی را که بر اساس قواعد صوری از همان مقدمات حاصل می‌شد، بی‌نتیجه باقی می‌گذاشت. ضرورت‌های ناشی اعمال قهر فرااقتصادی در جوامع پیشاسرمایه‌داری بود که طبقه حاکم را ناگزیر می‌ساخت در درون ساخت سیاسی خود، با تضمین مشروعیت اقتدار درون جماعت‌های منقاد قدرت محلی، سلطه طبقاتی خود را حراست کند. بدین‌سان ابتدای استثمار بر اعمال قهر فرااقتصادی عقلانیت برآمده از ضرورت‌های هستی مادی جوامع پیشاسرمایه‌داری را در چنین بن‌بستی باقی می‌گذاشت.

یا روحانی برفراز منبر به وقت خطابه- همگی وجوهی از ادعا به برتری در دسترسی به امر قدسی است که به شکل نمادین و در کردار روزمره بیان می‌شده است، و امروز هم‌چنان بقایای آن قابل بررسی است.

تکامل تدریجی نیروهای تولید نظام اخلاقی را، در جوامع اروپای غربی، متورم کرد و سبب شد پوسته عقلانی واقعیت ترک بردارد. با انکشاف سرمایه‌داری، ظرفیت انتزاع، که ریشه در هستی مادی جامعه جدید داشت، عقلانیت نوینی را مجال می‌داد، و حال آن‌که، ایدئالیسم یونانی، به عنوان عقلانیت هم‌چنان مسلط، در بن‌بست اختلاف بر سر مقدمات گرفتار آمده، و وحدت خود را از دست می‌داد. در این بستر تاریخی است که طغیان فیلسوفان روشنگر علیه فلسفه مدرسی، بحث پیرامون روش‌شناسی علوم طبیعی، نظیر شورش فرانسیس بیکن در «نوارغنون» علیه ارسطو، و نیز، سنت عقل‌گرایی فرانسوی، مثال شکاکیت کارتزین و پرسش دکارت پیرامون روش صحیح راه بردن عقل، معنا پیدا می‌کند.

با انکشاف سرمایه‌داری تولیدکنندگان محصولات خود را نه برای پاسخ به نیازهای معیشتی خودشان، بلکه برای مبادله در بازارهای رو به گسترش تولید می‌کردند، و در نتیجه، فرآیند تولید به فرآیند تولید کالایی و، در نهایت، به فرآیند ارزش‌افزایی سرمایه دگرديسه شد. گسترش تدریجی بازارها با تثبیت روابط منظم میان جماعت‌های بسته به ظهور جامعه جدیدی انجامید. چنان‌که گفتیم جماعت‌های بسته به حفظ تمایزات اجتماعی و صیانت از تمامیت خود گرایش داشتند. تداخل میان اقتدارهای کم‌وبیش مستقل متجسد در این جماعت‌ها، که وحدتشان به نحوی بود که با هستی مادی روبه‌زوال‌شان تناسب داشت، عقلانیتی را ضروری می‌ساخت که فراخور وضعیت جدید باشد. به لحاظ سیاسی، این روند، به ظهور تعارض و تصادم میان جماعت‌های کم‌وبیش مستقل، هرج‌ومرج و جنگ داخلی انجامید و، چنان‌که می‌دانیم، با گرایش به سمت سلطنت‌های مطلقه پاسخ گرفت.

کانت در مقدمه نقد عقل محض، با ادبیات و تعابیر خود، به صراحت، اشاره دارد به تاریخ اروپا؛ نخست سلطه الهیات مسیحی، سپس سقوط امپراتوری روم، پس از آن هرج‌ومرج و جنگ‌های داخلی بی‌پایان میان سلطنت‌های دودمانی برای تقسیم دولت‌شهرها و نیز میان خود دولت‌شهرها در دوران رنسانس، طلوع عقل روشنگر به دست کارتزین‌ها و تجربه‌گرایی جان لاک، و در نهایت لرزه‌های سنگین شکاکیت هیوم. او، به قرار زیر، خود را در مقام سنجش دردسترس‌ترین داشته خود، یعنی عقل، قرار می‌دهد:

«در ابتدا، سروری متافیزیک، تحت سیطره جزم اندیشان، مستبدانه بود. اما چون قوانینش کماکان نشانه‌هایی از توحش دوران باستان را در خود داشت، حکومتش به واسطه جنگ‌های داخلی به تدریج به ورطه هرج و مرج کامل سقوط کرد؛ و در این میان شکاکان، هم‌چون کوچ‌نشینان که از کشت و زرع دائم زمین متنفرند، گاه‌وبی‌گاه اتحاد شهرنشینان را به هم می‌زدند. ولی خوش‌بختانه چون تعداد شکاکان قلیل بود، نمی‌توانستند مانع اتحاد دوباره جزم‌اندیشان شوند، هر چند حتی این اتحاد بر طبق طرحی واحد، که مورد توافق خودشان باشد، نیز نبود. در سال‌های اخیر، در واقع به نظر می‌رسید که یک‌بار برای همیشه به همه این مجادلات از طریق نوع خاصی از فیزیولوژی فاهمه بشری (متعلق به جان لاک مشهور) خاتمه داده شود و درباره مشروعیت تمام ادعاهای رقیب در عرصه متافیزیک قضاوت قاطعانه صورت گیرد؛ اما اگرچه توکد ملکه مذکور، از فرومایگی تجربه مشترک نشئت گرفته بود، و بنابراین جلوه‌فروشی‌های او حقیقتاً مشکوک به نظر می‌رسید، با این حال چون این تبارنامه در واقع به غلط برای او جعل شده بود، او کماکان بر ادعاهای خود اصرار داشت؛ حاصل این که همه چیز بار دیگر به سمت جزم‌اندیشی فرسوده و کهنه روی آورد و از آن طریق به ورطه تحقیری سقوط کرد که قرار بود این علم از آن رها شود. حال بعد از آن که همه راه‌ها (همان‌طور که ما خود را متقاعد کرده‌ایم) بدون هیچ دست‌آوردی آزموده شده‌اند، خسته‌گی و بی‌اعتنایی کامل که مادر هرج و مرج و ابهام است بر تمام علوم حاکم است؛ اما در عین حال، این بی‌اعتنایی منشأ یا حداقل مقدمه بازآفرینی و روشنگری است که به تازگی آغاز شده است، و این در حالی است که این علوم به دلیلی سوءاستعمالشان پرابهام، گیج، و بلااستفاده شده بودند... این بی‌اعتنایی آشکارا معلول فقدان فکر در عصر ما نیست، بلکه نتیجه قوه دآوری بلوغ‌یافته این عصر است؛ عصری که نمی‌خواهد به شناخت ظاهری و موهوم اکتفا کند، و نیز دعوتی است از عقل، تا شاق‌ترین رسالت خود، یعنی وظیفه خودشناسی را دوباره عهده‌دار شود و دادگاه عادلانه‌ای برپا کند که در آن عقل بتواند از دعاوی به‌حق خود حراست کند، اما در عوض، بر همه

ادعاهای بی پایه، نه صرفاً از طریق دستورات تحکمی، بلکه بر اساس قوانین جاودان و لایتغیر عقل، مهر باطل بزند؛ و این دادگاه چیزی نیست جز خود نقد عقل محض»^{۲۲}

آن وحدت در روش، که دکارت با سفر کردن از این سو به آن سو، و با سرک کشیدن به شاخه‌های مختلف علوم، به عقل بخشیده بود، یک بار با تهدید شکاکیت هیوم خدشه دار، و اما بار دیگر، به دست کانت، اعاده شد. با اشاره به این که یکی از منابع الهام دکارت، در تنظیم فلسفه‌اش، سرکشی به نیروی نظامی جدید، یعنی ارتش مدرن، بود، بحث خود را دربارهٔ دکارت در پاره‌ای دیگر از متن پی می‌گیریم.

تکوین عقلانیت جدید نتیجهٔ ضروری تحولاتی بود که در روابط اجتماعی مالکیت اتفاق افتاد و به فزاینده‌گی خصلت اجتماعی تولید انجامید. هر قدر محصولات فرآیند تولید در واقعیت به کالا تبدیل شوند، یعنی بدل به ارزش مبادله‌ای گردند، و ارزش مبادله‌ای تبدیل شود به موضوع بی‌واسطهٔ تولید و هدف تولیدکنندگان، به همان اندازه هم مناسبات پولی تحول می‌یابد؛ تقسیم کار میان تولیدکنندگان و فزاینده‌گی خصلت اجتماعی تولید به وابستگی تولیدکنندگان به ارزش مبادله‌ای محصولاتشان و، نیز، وابستگی ایشان به نفس عمل مبادله می‌انجامد. هر قدر این رابطه فزونی یابد، مناسبات پولی بیش‌تر بر انسان مسلط می‌شود. گسترش تدریجی این روند مبادله را، هر چه بیش‌تر، از تولیدکنندگان مستقل می‌کند و شکاف میان ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای محصولات را می‌گسترده. در نتیجه خصلت بتوارهٔ پول، به مثابهٔ نیرویی بیرون از تولید کنندگان و حاکم بر ایشان، ظاهر می‌شود. روابط میان اشیاء روابط میان انسانی را تنظیم می‌کنند:

«شکل و محتوا در ثروت، در پول تفاوتی با هم ندارند. از سوی دیگر برخلاف همهٔ کالاهای دیگر، پول، شکل عام ثروت است و همهٔ خصایص ویژهٔ کالاهای دیگر در جوهر پول وجود دارد. پس گر چه نقش اول پول این است که پول خود ثروت است، اما پول در نقش دوم خود ضمناً در حکم نمایندهٔ مادی عام ثروت به‌طور کلی است. این کلیت عام به صورت عصارهٔ همهٔ کالاها در معنا در پول وجود دارد. پس ثروت فقط هنگامی به شکل ملموس و فردیت یافته‌اش در طلا و نقره

^{۲۲} - نقد عقل محض؛ ص ۳۴ و ۳۵.

معنا پیدا می‌کند، که پول همه کالاهای دیگر را کنار بزند. از این رو پول، خدای کالاهاست... پس پول از نقش خدمت‌گزاری‌اش به عنوان ابزار گردش صرف ناگهان مقام خدایی پیدا می‌کند و فرمانروای دنیای کالاهای می‌شود. پول نماینده هستی آسمانی کالاهاست ضمن آن که کالاهای نماینده هستی خاکی پول‌اند. وجود هر یک از شکل‌های ثروت طبیعی، پیش از آن که آن ثروت به صورت ارزش مبادله‌ای درآید، بیانگر رابطه‌ای ذاتی میان فرد و شیء است: وجود فرد در وجود شیء عینیت می‌یابد و شیء در واقع دنباله وجود اوست. اگر گوسفندان زیادی داشته باشد، دامدار است، و اگر غله فراوانی داشته باشد، کشاورز، و قس علی‌هذا. پول، در عوض به عنوان یک نتیجه اجتماعی، مسبوق به هیچ رابطه فردی با دارنده‌اش نیست، بلکه کلیت محض است؛ مالکیت آن نشانه‌ای از شکوفایی اجتماعی هیچ یک از جنبه‌های شخصیت فردی مالک نیست، زیرا مالکیت پول، تملک چیزی فاقد فردیت است؛ چون موجودیت این رابطه اجتماعی به صورت موجودیت یک شیء ملموس و خارجی است که می‌توان به طور مکانیکی به دست آورد و به همان نحو نیز از دست داد. پس رابطه پول با فرد رابطه‌ای صرفاً تصادفی به نظر می‌رسد و به طور خلاصه رابطه‌ای است میان یک شخص و یک شیء بی‌جان که هیچ ارتباطی به جنبه‌های ذاتی شخصیت فرد ندارد، و فقط به فرد، تسلطی کلی بر جامعه، بر تمامی جهان لذات، کارها، و ... می‌بخشد.^{۳۳}

با دگرگونی فرآیند تولید که پیش‌تر درون جماعت‌های بسته، برای بهره بردن از ارزش مصرفی محصولات، سازمان می‌یافت، درجه‌ای از انتزاع در واقعیت مادی جوامع ظهور می‌کند که کالاهایی واجد ارزش‌های مصرفی کیفیتاً متمایز را در رابطه‌ای کمی و سنجش‌پذیر با یکدیگر قرار می‌دهد و، نیز، کار مجرد انسانی را از اشکال انضمامی کار که هر جماعت منقاد، سابقاً، با آن آموخته و عجین بود، متزع می‌سازد. بر بستر این تحول عقلانیتی نو تکوین می‌یابد که با عقلانیت فروبسته پیشین در تعارض قرار گرفته و استقلال اقتدارهای متناظر با جماعت‌های بسته را در هم می‌کوبد.

^{۳۳} - گروندریسه؛ ص ۱۷۰.

عقلانیت جدید، در درجه نخست، بر یک معیار اساسی، یعنی کارایی استوار است. این معیار، مؤلفه وحدت‌بخش عقلانیت است. در مواجهه با هر مسأله، صرف نظر از کلیه مفروضات، معیار تعیین‌کننده در راه بردن عقل کارایی است. بدین ترتیب یک معیار مشخص بر فراز هر معیار دیگر قرار می‌گیرد. چیزی که کارآمد تلقی می‌شود ترجیح داده می‌شود و بر اساس همین رجحان، یک الگوی رفتار یکسان، تکرار خواهد شد. این الگوی رفتاری مشترک، که رفتار افراد را تنظیم می‌کند، مؤلفه‌ای اساسی در بوروکراسی است که در پیوند با کارایی قابل درک است، یعنی همان ظهور قاعده در کردار انسان‌ها.

در جامعه سرمایه‌داری، با تسلط معیار جدید عقلانیت، یعنی همان کارایی، نفی پیش‌فرض‌ها و مقدمات پذیرفته شده، که به عنوان میراث گذشته‌گان یا همان سنت پاس داشته می‌شد، شرط لازم برای افزایش کارایی به شمار می‌رود. شکاکیت به عنوان مؤلفه‌ای اساسی در فلسفه روشنگری، تنها، در پیوند با هستی مادی جدید قابل توضیح است. تعقیب اهداف به بهترین شکل مستلزم جست‌وجوی ترکیب جدیدی از وسایل پیشین، و یا به کار بستن وسایل جدید است. این مسأله خود به معنای تردید در تمایزات نهادینه شده در جامعه پیشاسرمایه‌داری است. چنان‌که گفتیم قرار گرفتن افراد درون جماعت‌های بسته به گونه‌ای بود که امکان جابه‌جایی افراد وجود نداشت و جایگاه افراد پیشاپیش برای ایشان تعیین شده و تمایزات میان افراد شدیداً حراست می‌شد. تثبیت مناسبات پولی و وابستگی تولیدکنندگان به مبادله، به تقسیم کار سیالی می‌انجامد که مرزها و تمایزات را نه از درون جماعت‌های منقاد قدرت بلکه بر مبنای ملزومات بازار ترسیم می‌کند. بی‌اعتبار شدن تمایزات تثبیت‌شده در جامعه پیشاسرمایه‌داری و نفی تدریجی حقوق و امتیازات اشرافی و، نیز، قیدوبندهایی که رعیت را در آبادی‌های جماعتی محدود می‌کند، تحرک اجتماعی فزاینده‌ای را موجب خواهد شد که به اضمحلال نظام اخلاقی پیشین می‌انجامد. ترکیب وسایل در تعقیب اهداف، خود معنایی ندارد جز آن که دیوارهای کشیده شده میان حوزه‌های مجزا توسط افراد فروریزند، مرزها و نقش‌ها مرتباً از نو تعریف شوند و در نهایت، دوباره، فروپاشند. جامعه سرمایه‌داری این تصور را در درون خود گنجانده است که همواره امکانی برای افزایش کارایی وجود دارد که ممکن است هنوز کشف نشده باشد؛ بدین ترتیب، ایده توسعه، یعنی پیشرفت دائمی، قوام‌بخش جامعه صنعتی جدید است.

کارآیی به عنوان یک معیار، امر کارآمد را از امر ناکارآمد تمییز نمی‌دهد. بلکه گرایشی است دائمی که چیزی را در وضعیت کمابیش ناکارآمد، در مقایسه با وضعیتی که کم‌تر ناکارآمد است قرار می‌دهد تا به سوی آن حرکت کند. کارآیی متضمن معیار و سنجه‌ای کمی که برای داوری میان دو وضعیت، و نیز برتری دادن یکی بر دیگری، به کار بسته شود. علاقه کارترین‌ها به علم ریاضیات، و تجلیل آن‌ها از آن علم به عنوان الگویی شایسته برای تمام علوم، به این سبب است که یک معیار واحد در مقام وحدت‌بخش عقل، گیریم همان کارآیی، جز با تعریف معیار کمی ممکن نیست. بدین ترتیب ریاضیات با زدودن تمام تمایزات کیفی، و نیز بی‌اهمیت پنداشتن تمام خصایص منحصر به فرد، از هر پدیده‌ای اجزای ساده بسط را، یعنی واحد^{۲۴} را، انتزاع می‌کند؛ با کنار هم قرار دادن واحدها است که کمیت دو چیز در مقایسه با یک‌دیگر قرار می‌گیرند.^{۲۵}

در مقابل کارآیی، به عنوان معیار وحدت‌بخش عقل و روشی یگانه برای راه‌بردن درست عقل، کفایت قرار دارد. کفایت به عنوان یک معیار، امر ناکافی را در برابر امر کافی قرار می‌دهد. در یک جماعت بسته، با اقتصادی که در آن فرآیند تولید متوجه ارزش مصرفی محصولات است، معیار اساسی برای تولید، کفایت محصول است. البته منظور سخن آن نیست که در جوامع پیشا سرمایه‌داری تولیدکنندگان محصولات تولید شده خود را با بیرون معاوضه نمی‌کند. از قضا رجوع به تاریخ نشان می‌دهد که حتی میان بدوی‌ترین اجتماعات انسانی نیز اشکالی از تقسیم کار بر مبنای مبادله محصولات در مرزهای جماعت با بیرون وجود داشته است؛ منظور آن است که تولید مازاد بر مصرف بر مبنای درک معینی از کفایت انجام می‌شده است؛

Unit - 24

^{۲۴} - دقیقاً بر چنین مبنایی است که دستگاه مختصات دکارتی گستره مکان را به اجزای برابر، یعنی واحد، تقسیم می‌کند؛ از کنار هم قرار دادن این اجزا، کمیت فاصله دو چیز، یعنی دو نقطه در دستگاه مختصات سنجیده می‌شود. بدین ترتیب فاصله دو نقطه متمایز، مثلاً ب و ج، از یک نقطه مشترک، مثلاً الف، در مقایسه با یک‌دیگر قرار می‌گیرد. حال اگر همین روش را در دنیای واقعی، برای سنجیدن فاصله چند شهر از یک شهر مرجع، مثلاً تهران قرار دهیم، با این ملاحظه که برای طی فاصله مشخص باید مدت زمانی متناظر در مسیر باشیم تا به مقصد برسیم، عدم کفایت روش دکارت روشن می‌گردد. چرا که فرض دکارت مبنی بر امکان تقسیم مکان به واحدهای برابر، اندکی خوشبینانه بوده است. مسیری که از دیگری کوتاه‌تر است، ممکن است صعب‌العبورتر باشد. اگر یک کارترین سرسخت، برای دفاع از روش دکارت، تلاش کند که معیار کارآمدتری ارائه کند، باید به او بگوییم که محورهای ارتباطی اطراف تهران کوهستانی است، پس هر تلاش مجدانه او را، ریزش نابهنگام برف، یا ریزش کوه بر سر جاده، ناکافی خواهد کرد.

چیزی که تعین خود را در بستر تاریخی و اجتماعی مشخص پیدا می‌کند. در حقیقت، کفایت، به‌عنوان یک معیار، هرگز نمی‌توانسته است آن نقش وحدت‌بخش را ایفا کند.

در مرحله‌ای از تکامل جوامع پیشاسرمایه‌داری، گسترش مناسبات پولی ظهور جماعت‌های تاجرپیشه را مجال می‌داد. شرایط مادی حیات جماعت‌های تاجرپیشه تکوین عقلانیت محاسبه‌گر را، نزد ایشان، امکان می‌داد. ماهیت پیشه ایشان شرایط ممتازی را برایشان ایجاد کرده بود که مبنای داوری بر سر وسایل، نه کفایت، بلکه کارایی آن برای به‌دست‌آوردن سهم هر چه بیش‌تر از چیزی بود. بازرگانان و تجارت‌پیشه‌گان، پول را تنها برای پول می‌خواستند و کارایی برای آن‌ها معنایی چنین داشت: هر چه ارزان‌تر، و به هر وسیله‌ای بخر؛ هر چه گران‌تر و به هر وسیله‌ای بفروش. پس آن چیزی که به‌عنوان سود حاصل از معامله باقی می‌ماند، معیار سنجش عمل مبادله است. سود بیش‌تر، به میانجی هر وسیله‌ای که به دست آمده باشد، مطلوب است. تاجران و بازرگانان از جنگ و کشتار برای کسب غنیمت، یا غارت اموال، یعنی خریدن به ارزان‌ترین قیمت ممکن، و کسب انحصار یا احتکار اموال برای فروختن به بیش‌ترین قیمت ممکن هیچ ابایی نداشته‌اند؛ در جست‌وجوی تمامی این وسایل، هرمس^{۲۶} -ایزد بازرگانان، اندازه و وزن، سخنرانی، ادبیات، ورزش‌کاری و غارت‌گری- حامی ایشان بود. برای بازرگانان جملگی این وسایل برای رسیدن به وسیلهٔ اعلای دولت‌مندی، به کار بسته می‌شدند. هرمس، بازنمود جماعت‌های تاجرپیشه در اساطیر یونان باستان است، یعنی جماعتی که در دوران باستان حیات حاشیه‌ای داشته‌اند.

ظهور کار مجرد، کار تنها از آن حیث که کار انسانی است و نه در پیوند با یکی از اشکال انضمامی کار، ضرورت دارد تا پول به موضوع، هدف و نتیجهٔ فرایند تولید تبدیل می‌شود. تنها در صورت وجود این شرط است که انباشت پول، به عنوان وسیلهٔ اعلای دولت‌مندی، نه تنها به فساد جماعت‌های انسانی نمی‌انجامد، بلکه بدون نیاز به آگاهی صاحب پول، در خدمت تولید جامعه قرار می‌گیرد.

^{۲۶} - هرمس از خدایان یونان باستان است. او سریع و حیل‌گر است و به همین سبب قادر به رفت‌وآمد سریع بین جهان انسان‌ها و جهان خدایان است. او پیام‌رسان ایزدان و واسطهٔ میان انسان‌های فانی با خدایان آلمپ‌نشین شناخته می‌شد.

«ناگهان در مرحله معینی از تحول اقتصادی، پول ضرورتاً در نقش سوم پدید آمد و هرچه در این نقش پیش‌تر رفت، انحطاط و فساد جماعت‌های باستان هم پیش‌تر شد. اما برای آن که پول در نقش سوم خود مولدتر عمل کند، همان‌گونه که دیده‌ایم لازم است نه تنها مقدمه، بلکه در ضمن، نتیجه گردش هم باشد، یا به عبارت دیگر لازم است پول ضمن این که مقدمه گردش است، از عناصر درونی گردش، یا از عناصری باشد که وجودش با وجود گردش اثبات می‌شود... مفهوم ساده پول خود نشان می‌دهد که پول فقط در جایی می‌تواند از عناصر توسعه یافته تولید باشد که کار به صورت مزدی در آن‌جا قبلاً وجود داشته باشد، و در این صورت نه تنها عامل براندازی صورت‌بندی اجتماعی نیست بلکه از شرایط توسعه آن، و موتور محرکی برای تکامل همه نیروهای مادی و معنوی تولید است. امروزه هم ممکن است فرد خاصی به‌طور تصادفی به پول دسترسی پیدا کند و تصاحب این پول می‌تواند او را به همان اندازه تحت تأثیر قرار دهد که جماعت‌های باستان را تحت تأثیر قرار می‌داد. اما حل شدن چنین فردی در جامعه مدرن، خود غنی شدن بخش تولید جامعه است. دارنده پول به مفهوم کهن آن دانسته یا ندانسته در فراگرد جامعه صنعتی حل شده است و خواسته یا ناخواسته در خدمت آن است. این فقط شخص اوست که در فراگرد مذکور حل می‌شود. پول به عنوان نماینده مادی عام ثروت، به منزله ارزش مبادله‌ای فردیت یافته باید مستقیماً موضوع، هدف و فرآورده کار عام، کار همه افراد باشد. کار باید مستقیماً ارزش مبادله‌ای یعنی پول تولید کند و از این رو باید کار به صورت مزدی باشد. ثروت تنها هنگامی که به شکل عام خود، یعنی پول درمی‌آید، قادر است انگیزه تمامی افراد برای رسیدن به ثروت باشد. ولع همگانی برای کسب ثروت، اگر بخواهد سرچشمه عام ثروت باشد، ناگزیر باید دائماً ثروت‌های جدیدی بیافریند؛ هنگامی که کار به صورت مزدی باشد که هدف مستقیم آن پول است در این صورت ثروت عام، دیگر رسماً هم هدف و هم موضوع آن است... پس پول که هدف بود اکنون وسیله تلاش عام می‌شود. همه برای دستیابی به نماینده عام ثروت، به تولید ثروت می‌پردازند.

سرچشمه‌های واقعی ثروت در اینجا است. وقتی که هدف کار، تولید فرآورده خاصی برای پاسخ-گویی به نیازهای خاص فردی نیست، بلکه هدف کار به دست آوردن پول و ثروت در شکل عام آن است، در این صورت اولاً تلاش فرد حد و مرزی نمی‌شناسد و کار بی‌اعتنا به شکل‌های خاص، هر شکلی را که در خدمت هدف مذکور باشد می‌پذیرد، و ثانیاً شوق به کار جنبه ابداعی پیدا می‌کند و اشیاء تازه برای پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی و غیره می‌آفرینند.^{۲۷}

جامعه پیشاسرمایه‌داری مبتنی بر تولید کشاورزی ظرفیت آن را نداشت که آگاهی مشترکی میان جماعت‌های بسته به وجود بیاورد. «در این جا چار زندان است، به هر زندان دو چندان نقب، در هر نقب چندین حجره، در هر حجره چندین مرد در زنجیر.»^{۲۸} پس آموخته‌ها و تجارب افراد هیچ سنخیتی با یکدیگر نداشتند؛ کمان‌دار ماهری که، مجدانه، آموزش‌های نظامی ویژه‌ای را از سر گذرانده بود، کم‌ترین وجه اشتراکی با استادبنایی که ریش خود را نزد استاد سفید می‌کرد و، پس از سال‌ها شاگردی، به مرتبه استادی می‌رسید نداشت. گذشته از این، مردم عامی، یا رعیت، که با موانعی صلب برای ارتقاء موقعیت خود روبرو بودند، از کم‌ترین آموزش‌ها بهره‌ای نداشتند. اما در مقابل آن، جامعه صنعتی نوظهور، به واسطه فزاینده خصلت اجتماعی تولید و ماهیت پویای تولید کالایی، باید امکان تحرک افراد را، از یک جایگاه به جایگاه دیگر، فراهم می‌کرد. رعیت، به عنوان عضو جماعت‌های منقاد، واجد شکل انضمامی ویژه‌ای از کار بود. پیوند اعضای جماعت با وسایل تولید، سازمان‌دهی تولید برای ارضای نیاز جماعت و نقش اعضا در فرآیند تولید به گونه‌ای بود که کار در هستی ایشان تبلور می‌یافت؛ حال آن‌که کارگر، به مثابه عضو جامعه سرمایه‌داری، آزاد از وسایل تولید، بیگانه از فرآیند و محصولات تولید، واجد کار مجرد است.

خصلت اجتماعی سازماندهی تولید جابه‌جایی احتمالی کارگر را، در پاسخ به نوسانات بازار و نیز افزایش بهره‌وری در واحدهای تولیدی، ضروری می‌کند. کارگران مزدبگیر میان واحدهای تولیدی مختلف و نیز شاخه‌های مختلف صنعت، منزل به منزل، می‌کوچند. این کوچ ناگزیر مستلزم آن است که در کوتاه‌ترین

^{۲۷} - همان؛ ص ۱۷۴.

^{۲۸} - احمد شاملو؛ کیفر.

زمان ممکن، دانش و مهارت مورد نیاز برای کار جدید به کارگر منتقل شود. به علاوه نیروی کار متخصص ممکن است برای افزایش کارایی نیازمند ترکیب وسایلی باشد که پیش‌تر در حوزه‌های مختلف علوم از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. بدین ترتیب هر قدر سرمایه در منطق خود به پیش‌رود دلالت بر میزان بیش‌تری از هم‌شکلی میان اعضای خود دارد. برای آن که این جامعه در عرصه واقعیت ظهور کند، پیش‌تر از آن ایجاد درجه‌ای از آن هم‌شکلی است.

پویایی نقش‌ها و جایگاه‌ها در جامعه سرمایه‌داری، وجود یک آگاهی مشترک را ضروری می‌کند. حوزه‌های تفکیک شده از علوم و حرفه‌ها فصلی مشترکی دارند که شرط تحرک اجتماعی در جامعه است. تنها در صورت وجود یک آگاهی مشترک است که امکان جابه‌جایی و تغییر نقش‌ها میسر می‌شود. این آگاهی مشترک محصول یک نظام آموزشی همگانی برپایه علوم جدید است. این نظام آموزش همگانی نه تنها سواد، بلکه علوم محاسباتی، زبان مشترک، باورها و اساطیر ضروری برای تن دادن به نظم جدید، و مهم‌تر از همه، منش مطبوع جامعه جدید را در برمی‌گیرد. در مقام مقایسه جامعه سرمایه‌داری با جوامع پیش از آن، باید گفت که هر نظام اجتماعی ناگزیر است از آن که شکلی از آموزش را ایجاد کند، برای بازتولید خود؛ یعنی این‌که، خود را تداوم بخشد، و میراثش را به نسل‌های آینده منتقل کند. تفاوت از این قرار است که انتقال میراث جامعه پیشاصنعتی به تقویت شکاف و تشدید تمایزات اجتماعی می‌انجامید، حال آن که در جامعه صنعتی، انتقال میراث، که با میانجی‌گری نهاد آموزش مدرن انجام می‌گیرد، به همگرایی اقشار مختلف جامعه و کاهش تمایز فرهنگی میان آن‌ها می‌انجامد.

به علاوه، اقتدار عقلانی-قانونی جامعه جدید، برای آن که بتواند قواعد خود را تنظیم کند، و نیز بتواند تضمین کند که این قاعده به طور یکسان، در تمامی افراد درک شده و به اجرا درخواهد آمد، نیازمند وحدت است؛ و وحدت امری است متافیزیکی، آزاد از تجربه و تحمیل شده به صورت پیشینی. باید اصطلاحات، تعابیر و مفردات مشترک، نه تنها میان حوزه‌های تفکیک شده و شاخه‌های مختلف علوم، بلکه میان افرادی که پیش‌تر در نواحی دوردست، و بر مبنای مراوده رودررو جماعت بسته‌ای را تشکیل می‌دادند، رواج داشته باشد. اگر مراوده رودررو خاستگاه انسجام عقاید و باورها در یک جماعت بسته بومی، و مبنای شکل‌گیری

زبان محلی، و مهم‌تر از آن عقلی برپایه تجربه بوده است؛ و نیز اگر فقدان آن مراوده رودرو مبنای انشعاب گویش‌ها و لهجه‌ها و زبان‌های گوناگون از یک‌دیگر بوده است، که در ادامه، لاجرم، به استقرار شعبه‌های گوناگون از عقل انجامید؛ به همان ترتیب، فرض داشتن انسان نوعی، و برقرار کردن رابطه تصویری با او، یعنی باور به نوعی مذهب انسان و جست‌وجوی اصولی آزاد از تجربه برای برپاداشتن عقلانیتی واحد، که از آن همان انسان است، شرط رسیدن به آن درک و زبان مشترک است. بدین ترتیب اصطلاحات، تعبیر و مفردات مشترک، و مهم‌تر از آن اصول آزاد از تجربه مشترک، با مراجعه به خود، بازیافته و به طور یکسان به تمامی اعضای جامعه تحمیل می‌شود.

دولت و جامعه ملت‌واره

چنان‌که گفتیم تسلط مناسبات پولی بر روابط انسانی و تحولات روابط مالکیت، که به ظهور کار مزدی به عنوان شرط تسلط شیوه تولید سرمایه‌داری انجامید، نظام اخلاقی حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کند؛ «اینک محراب مذهب جاودانی که در آن عابد و معبود و عبادت و معبد جلوه‌ی یکسان دارند بنده پرستش خدای می‌کند هم از آن‌گونه که خدای بنده را.»^{۲۹} شکل‌گیری کار مزدی به عنوان شرط استیلای منطق ارزش بر جامعه مصادف است با آن که هر شکل دیگر از استثمار محصول مازاد در شیوه‌های تولید پیشا سرمایه‌داری زوال یافته و نیروی کار مزدی پیشکش سرمایه شود. پس شرط لازم برای خودارزش‌افزایی سرمایه وجود نیروی کار آزاد از وسایل تولید در مورد خاص فئودالیسم، زمین-است.

در جامعه‌ای که پول مستقیماً موضوع، هدف و فرآورده کار باشد، تولید برای بازاری گسترش‌یابنده انجام می‌گیرد و نیروهای مولد زنجیرهای وابستگی به قیود جماعت‌های محدود و بسته را پاره می‌کنند. گردش پول و تداوم بازتولید گسترده، امتیازات و انحصارات جامعه اشرافی را در هم می‌شکند. بدین ترتیب ارزش-های آزادی و برابری در نظام اخلاقی جامعه جدید رسوب می‌گذارد. لیکن در جامعه بورژوایی چهره‌ها «تنها در نسخه‌های منفی»^{۳۰} باقی مانده‌اند. آن‌چه از این ارزش‌ها در جامعه سرمایه‌داری تحت حاکمیت بورژوازی باقی مانده است چنین است که آزادی، در وجهی سلبی، یعنی نفی وابستگی‌ها و نظام‌های اقتدار محلی، در کنار برابری، که آن نیز وجهی سلبی دارد، یعنی نفی امتیازات و انحصاراتی که طبقه اشراف را از عامه مردم متمایز می‌کند. واقعیت مادی جامعه جدید شرط تحقق جامعه ملت‌واره‌ای است که در آن افراد

^{۲۹} - احمد شاملو؛ شبانه.

^{۳۰} - محمد مختاری؛ نزدیک شو.

آزاد و برابر واجد حقوق سیاسی مشخص زندگی می‌کنند. انگاره آزادی در پیوند با انگاره برابری، مقدمه ظهور انگاره برادری است، یعنی افرادی با سرنوشت مشترک در یک واحد سیاسی ملی.

تنها افرادی را می‌توان اعضای ملت دانست که پیشاپیش عضو جامعه‌ای ملت‌واره باشند. آزاد از قیود اقتدار محلی و برابر با یکدیگر. تداوم انبساط اخلاقی جامعه پوسته قوانین حقوقی و ساختار سیاسی را منفجر می‌کند. بر این مبانی سه‌گانه قانون اساسی است که استوار می‌شود و با نفی اشکال پیشین اقتدار، اعلام می‌دارد که اصل هر حاکمیت اساساً در ملت وجود دارد و هیچ هیئت و هیچ فردی نمی‌تواند قدرتی را به کار برد که صریحاً از ملت ناشی نشده باشد.^{۳۱} آزادی انتزاعی و برابری صوری در نظام حقوقی بورژوازی دستاویز قرار می‌گیرد تا روابط شیء‌واره میان انسان‌ها را تنظیم و مالکیت خصوصی نوین را حراست کند. کارگران تنها در فروش نیروی کار خود آزاد و در انعقاد قرارداد کار با یکدیگر برابرند و سرمایه‌داران برای استثمار آزاد و در ارزش‌افزایی سرمایه خود با یکدیگر برابرند. «سرود آزادی و برابری ناشکفته در جامه غنچه خود غروب کرد.»

ضمانت اجرای چنین قانونی در دولتی است که پاسبان این قانون است. استقرار دولت ملی ظهور یک رابطه اقتدار بی‌واسطه میان افراد، که عضو ملت دانسته می‌شوند، با مرجعیت واحد اقتدار است که از یک سو، نتیجه نفی تمامی اشکال محلی اقتدار و آزادی اتباع از این جوامع بسته است، تحت تأثیر تحولات بنیادینی که شیوه تولید جوامع از سر می‌گذرانند، و از سویی دیگر، عامل پیش‌برد همین تحولات است به نحوی که اشکال پیشین استثمار، به نفع ظهور شکل یگانه استثمار یعنی کسب ارزش بیش‌تر، منتفی شوند، و نیز هم‌زمان داروغه‌ای است برای بازخواست کسانی که می‌خواهند هر شکل دیگری از تغییر را بیازمایند و نظم بورژوازی را در جامعه ملغی کنند.

دولت، در وهله نخست، تحقق‌یافته عقلانیت مسلط و بازنماینده اوضاع و احوال ویژه‌ای است که سلطه آن عقلانیت را ممکن کرده است. در وهله دوم، دولت نقطه اعتلای عقلانیت مسلط در هر دوره زمانی و در

^{۳۱} - اعلامیه حقوق بشر مجلس مؤسسان فرانسه مصوب ۲۶ اگوست ۱۷۸۹.

هر گستره مکانی است. از این رو، دولت مدرن بر مبنای عقل بورژوایی، و در نتیجه به نحو بوروکراتیک، شکل می‌یابد. پس دولت مدرن، یعنی دولتی با تمرکز شدید، بازنماینده عقل بورژوایی و، نیز، عدم کفایت منطق ارزش^{۳۲} است. طبقه مسلط نوظهور، و متکلمین وضعیت جدید، در تشکیلاتی واحد، یعنی دولت، متمرکز می‌شوند. تمرکز این نیروها در دولت، آن را به عامل یگانه بازتولید وضعیت و توسعه منطق ارزش در گستره مکان، و نیز در اعماق جامعه، یعنی همان جماعت‌هایی تبدیل می‌کند که در عصر پیشاسرمایه‌داری، به همین دلیل ساده که ارتباط چندانی با بیرون نداشته‌اند، به صورت بسته و با تکیه بر منابع اقتدار محلی ادامه حیات می‌داده‌اند. چنین نتیجه می‌گیریم که آن «مصالح ملی»، که دولت‌های ملی جدید ضامن آن‌ها هستند و اعمال خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند، مصالحي است راجع به گردش پول و سرمایه، و در نتیجه مصالحي یک طبقه خاص، و آن نیز طبقه سرمایه‌دار. در نتیجه هر شکل دیگر از استثمار که به یک نظام اقتدار مشخص می‌انجامد و در برابر «مصالح ملی» قرار می‌گیرد، مردود دانسته می‌شود و به هر نحو تقبیح می‌شود.

بدین ترتیب دولت مدرن زاینده و زاینده یک وضعیت مادی ویژه است. چنین دولتی تنها در صورتی می‌تواند مستقر شود که قبل از آن نیروهای تولید جدید در اشکال اولیه ظهور کرده باشند. البته همین نیروها مقدمات توسعه خود را، که همان تثبیت منطق ارزش است، فراهم می‌آورند. این تلاش مجدانه دست‌کم در برنامه‌ریزی دولت‌های مدرن برای توسعه زیرساخت‌های اقتصادی و راه‌های ارتباطی که جماعت‌های دورافتاده را به هم می‌رساند و توسعه روابط تجاری را ممکن می‌ساخت، کاملاً هویدا است. رهبران کبیر/بزرگ/آهنین ملت‌ها که یک قدرت مسلط را از گیرودار جنگ‌های داخلی بیرون کشیده‌اند، و نیز ملتی را از تحقیر در جنگ با ملل دیگر رهانیده‌اند، همان‌هایی هستند که اوضاع راه‌ها را سروسامان داده‌اند؛ خطوط راه‌آهن را کشیده‌اند و بنادر بزرگ تجاری را تجهیز کرده‌اند: امپراتور بزرگ میجی، پیشگام مدرنیزاسیون در ژاپن؛ پتر

^{۳۲} - رجوع شود به «پدیدار، ذات و امکان سیاست کمونیستی».

کبیر روسیه؛ اتو ادوارد لئوپولد فون بیسمارک، صدراعظم آهنین آلمان؛ مصطفی کمال پاشا، پدر ملت تورک؛ و نیز رضاخان میرپنج، سردار سپه «ایران زمین».

دولت مدرن ضرورت تشکیل یک نیروی نظامی منسجم را تشخیص می‌دهد. این ضرورت از آن‌جا ناشی می‌شود که منابع محلی اقتدار همگی به شکلی از انحصار در کنترل ابزار سرکوب می‌انجامند، و دولت برای توسعه منطق ارزش چاره‌ای جز نفی یکایک آن منابع محلی اقتدار، و در نتیجه، رویارویی نظامی با ایشان را نخواهد داشت. در هم شکستن این جوامع بومی، که مقاومت ناگزیر ایشان را در پی خواهد داشت، باید به‌عنوان یک غایت برای توسعه منطق ارزش، و نه غایتی در خود، بازشناخته شود؛ اما همین غایت، برای آن که به بهترین نحو به دست آید مستلزم به کارگیری کارآمدترین وسایل است. وسیله دست‌یابی به این غایت، ارتش مدرن، با ساختار بوروکراتیک، سلسله‌مراتب و مدارجش، و نیز آموزش یک‌شکل تمام‌آحاد ارتش، یعنی سربازان است. در بیان استعاری، ملت، سربازان یک ارتش متحدالشکل هستند که دولت، فرماندهی آن را برعهده دارد.

نفی جوامع بومی، نه فقط با تارومار کردن منابع اقتدار بومی، و خلع ید ایشان از نیروی نظامی ممکن است، بلکه باید همه افراد تحت تعلیم عقلانیت جدید قرار بگیرند؛ باید عقول محلی و هر شکل از نظام آموزش محلی، با ویژگی‌های کمابیش منحصربه‌فردش تحقیر و بی اعتبار گردد. مسأله بر سر افرادی است که از قید این جوامع بومی «آزاد» می‌شوند. بر روی کشتی‌هایی که در بنادر تجاری تازه‌ساز پهلوی می‌گیرند، همان انسان‌های واقعی هستند که به کار و تلاش مشغول خواهند شد و در داخل قطارها همان انسان‌های واقعی هستند که به حرکت درمی‌آیند. فلذا بورژوازی جز با اعمال سلطه خود، و به بیان صریح‌تر، جز با تحمیل عقل خود نمی‌تواند منطق ارزش را حاکم سازد. آن چیزی که این عقل را تحمیل می‌کند دستگاه عریض- و طولیلی است که وجه تمایز اساسی دولت‌های جدید با هر ساختار سیاسی پیشین است. دولت‌های جدید با تعمیم آموزش به تمامی اعضای جامعه و کسب انحصار در کنترل نهاد آموزش میزانی از یک‌پارچگی را، در میان اقشار مختلف جامعه، و نیز میان انسان‌هایی که در مناطق دوردست زندگی می‌کنند، به وجود می‌آورند که در هیچ جامعه‌ای پیش از آن سابقه نداشته است. استقرار نظام آموزش همگانی، خود به معنای

نفی کلیه اشکال انتقال دانش و معارف بود که در میان اصناف و گروه‌ها برای انتقال میراث گذشتگان وجود داشته است و همین طور نفی هر سازوکار ویژه‌ای که در میان خاندان‌های اشرافی در گذر زمان شکل گرفته بود. راست آن است که هر جامعه‌ای سازوکارهای مشخصی برای انتقال میراث خود دارد اما وحدت، تمرکز و عمومیت این سازوکارها پدیده‌ای جدید است که به بالاترین درجه از یک‌پارچگی انجامیده. پس یک-پارچگی نتیجه ضروری انحصار دستگاه ایدئولوژیک در دستان مرئی دولت است. در بیان استعاری، ملت، دانش‌آموزان متحداللباسی هستند که در مدرسه، تحت نظارت مدیر، تحصیل می‌کنند.

آشکال متعدّد و کمابیش منحصر به فرد استثمار ملازم عقل بومی است؛ و عقل بومی ملازم منابع اقتدار بومی است؛ و منابع اقتدار بومی منتج به کنترل بر ابزارهای تولید و سرکوب در جامعه بسته می‌شود. دولت برای استقرار منطق ارزش، و برای استقرار یک شکل واحد از استثمار، ناگزیر از نابود کردن تمامی شئون آن جوامع بومی است. بدین ترتیب، با استقرار دولت جدید ساختارهای اقتدار محلی به لرزه درمی‌آیند؛ فرهنگ-های بومی تحت هجوم قرار می‌گیرند و منابعی که حق را تعریف می‌کرده‌اند، به دست یک گورکن جوان هتّاکی شده، به گور عدم سپرده می‌شوند. دولت‌هایی از این دست، با فراهم آوردن مقدّمات سرکوب و تالی یک‌پارچگی، برهان توسعه را اقامه می‌دارند؛ چنین است عقل بورژوازی.^{۳۳}

در بازگشت به بحث تکوین تاریخی مفهوم ملت در رویارویی با برداشتی که طباطبایی از این مفهوم دارد تأکید می‌کنیم که او، به مانند هر ایدئولوگ بورژوازمآب دیگر، از فهم گسست تاریخی که هستی مادی جامعه سرمایه‌داری را از پیشاتاریخ سرمایه‌داری جدا می‌کند عاجز است. در نتیجه مضامینی که او به عنوان اندیشه ایران‌شهری ضامن وحدت ایران‌زمین می‌داند، متعلّقات قاموس اشرافیت ایران بوده، و به کار بردن این مفاهیم درباره وضعیت مادی جامعه سرمایه‌داری خطایی فاحش است.

^{۳۳} - این توجه ضروری است که این وجوه از دولت‌ملت، به خصوص در آستانه استقرار آن، به سهولت قابل تشخیص است. البته نباید چنین برداشت کرد که بعدتر دولت از این همه خواهد آسود. دولت‌ملت هیچ چیزی را جز افراد، یعنی احاد ملت که تحت تابعیت دولت قرار دارند، و با یک‌دیگر در رقابت‌اند، برنخواهد تافت.

از منظر دانش تاریخ بورژوازی، ملت، و نیز آحاد افرادی که به عنوان اعضای یک ملت بازشناخته می‌شوند، نه به عنوان نتیجه تحولات تاریخی، بلکه نقطه عزیمت تاریخ تلقی می‌شوند. اینان هستی مادی جوامع پیشین را به گور فراموشی سپرده‌اند؛ چنان که پیش‌تر افراد تنها در حکم اجزایی از جماعت‌های بسته وجود داشته‌اند، و این جماعت‌ها تعیین‌کننده خصلت‌هایی بوده‌اند که لاجرم افراد را تعیین کرده و مجالی برای فردیت ایشان باقی نمی‌گذاشته‌اند. به همین اعتبار فردیت منحصر به دوره تاریخی ویژه است و شرایط مادی ویژه‌ای می‌طلبد. هم‌چنین فراموش شده است که این وحدت در عقل، مؤلفه ذاتی روح یک قوم، یا نتیجه اراده آئین رهبران و مؤسسين قوم نبوده است، بل این‌که نتیجه تکامل جوامع، تراکم روابط ایشان در مناسبات پولی و تحول در روابط مالکیت، یا، در یک کلام، استیلای منطق سرمایه بر ایشان بوده است. آن‌ها ممکن است تصور کرده باشند که با انکار واقعیت می‌توان در برابر آن ایستاد و اراده خود را، یا اراده آن روح قومی را، به آن تحمیل کرد. بدین ترتیب آن‌ها ملت را به عنوان یک مفهوم کارآمد برای توضیح یک گسست تاریخی بی‌اعتبار می‌کنند، و آن را دست‌آویز همان احساساتی قرار می‌دهند، که از اساس مربوط به دوره جدید است؛ یعنی غرور ملی. باور به روح قومی که به طور ضمنی در به کار بردن مفهوم «خود»، «خود»ی که تاریخ منحصر به فرد دارد، حضور می‌یابد یک هستی متافیزیکی، وحدتی است که داعیه تکثر دارد و نه تضاد، و تحت پوشش این وحدت تضادهای فی‌الحال موجود در جامعه سرمایه‌داری را می‌پوشاند. به هر حال در مطالعه آگاهی آدمیان، بررسی شرط امکان شکل‌گیری یک آگاهی مشترک، گیریم هویت مشترک ملی، تنها باید در روابط میان آدمیان جست‌وجو شود. شکل‌گیری یک آگاهی مشترک میان انسان‌ها، مستلزم اسباب و لوازمی است و روابط واقعی انسان‌ها، نه محصول، بلکه خاستگاه باورها، افکار و احساسات مشترک است.

روابط مالکیت در ایران قرن نوزدهم

برای آن که انکشاف سرمایه‌داری در ایران را حول مسئله انکشاف جهانی سرمایه‌داری بررسی کنیم، لازم است تحول روابط مالکیت را، به خصوص در نیمه دوم قرن نوزدهم، از نظر بگذاریم. درباره شیوه تولید مسلط در ایران پیشاسرمایه‌داری، مباحث دامنه‌داری در جریان بوده است. درباره روابط مالکیت زمین در ایران اجماع چندانی وجود ندارد. از یک سو، هواداران نظریه استبداد شرقی معتقدند که در زمین کم‌آبی که تأمین آب برای کشاورزی مستلزم ساخت، حفظ و نگهداری تأسیسات آبرسانی نظیر بند و قنات بوده است. در نتیجه، قدرت نزد یک دستگاه دولتی تمرکز می‌یافت که در روابط مالکیت زمین مداخله می‌نمود. در مقابل گروهی از نظریه‌پردازان روابط مالکیت در ایران پیشاسرمایه‌داری را ذیل مفهوم فئودالیسم درک می‌کنند. بنا بر مدعای ایشان نظام مالکیت زمین، در فراز و نشیب تاریخ، ثبات بالایی داشته است. هر چند مالکیت زمین، در ایران، در صورت حقوقی خود، کاملاً متمایز از فئودالیسم مبتنی بر قرارداد فیف است، و محدودیت‌های عمده‌ای برای تداوم مالکیت نسبت به فئودالیسم اروپایی دارد، اما در عمل به وابستگی رعیت به زمین و وراثت زمین برای ارباب منجر می‌شده است.

این اختلاف نظر خود گویای واقعیاتی است، و آن این که جغرافیای وسیع ایران، که در برخی نواحی به هیچ وجه با مشکل کم‌آبی مواجه نبوده، در طول تاریخ، تنوع گسترده‌ای از اشکال مالکیت زمین به خود دیده است. علاوه بر خالصجات شاهی، خالصجات دولتی، املاک وقفی، تیول و امتیازات در ازای خدمات نظامی، و زمین‌های اربابی، زمین‌های وسیعی در مالکیت ایلات و عشایر بود، که عمدتاً، نیمه بایر و یا به صورت مرتع باقی می‌ماند. در طول تاریخ، این تنوع، خود، در نسبت با شرایط سیاسی طبقه حاکم و، نیز، بحران‌های اقتصادی ریشه‌دار در شیوه تولید فئودالی، دستخوش تغییر می‌شد.

به هر حال، این تنوع، در طول قرن نوزدهم میلادی، تحت فشار اقتصادی ناشی از گسترش بازارهای جهانی، هر چه بیش‌تر رنگ می‌باخت و روابط مالکیت زمین در ایران، تضعیف شده و، هر چه بیش‌تر، خصلت‌های فئودالیسم روبه‌زوال را از خود بروز می‌داد. روسیه از شمال و انگلیس از جنوب، بر سر گسترش نفوذ خود در ایران رقابت می‌کردند. تا جایی که با امضای قرارداد سن پترزبورگ در ۱۹۰۷ مناطق نفوذ دو کشور مورد توافق قرار گرفت. در چنین شرایطی دو کشور استعمارگر با تقویت سیاسی و نظامی حکام محلی به-خصوص ایلات و عشایر که قدرت نظامی مستقل از دستگاه حکومت مرکزی داشتند- و اعمال نفوذ بر ایشان روابط شبه‌فئودالی مالکیت زمین را در جامعه نیمه‌مستعمراتی ایران تحکیم می‌کردند.^{۳۴} تحت فشار اقتصادی، روابط مالکیت زمین دیگرگون می‌شد، و اقسام متنوع مالکیت زمین در یک فئودالیسم رو به زوال هم‌گرا می‌شدند؛ اما، سیر تکامل نیروهای مولد متوقف ماند و امکان انباشت سرمایه، جز برای یک لایه بسیار کوچکی از تجار و بازرگانان ایرانی، که به امتیازات و انحصارات دولتی تکیه داشتند، فراهم نشد.

عبدالله‌یف، در بحث از شکل‌گیری نیروی کار مزدی، ضمن بررسی تاریخ تشکیل انحصارات نفتی انگلیس در جنوب ظرفیت بالایی را مورد توجه قرار می‌دهد که روابط مالکیت شبه‌فئودالی حاکم بر ایران، برای بیگاری کشیدن از رعیت به جای پرداخت مزد به نیروی کار آزاد دارد. او نشان می‌دهد که «جمعیت اسکان‌یافته و بعضی اوقات عشایر- آن ناحیه و از جمله بعضی از نواحی مرکزی ایران، کارگران اصلی و غیرمتخصص صنعت نفت را تشکیل می‌دادند. در سال ۱۸۰۳ میلادی وقتی که کارها فقط منحصر به حفاری چاه‌ها بود کنسول روسیه در کرمانشاه گزارش داد که کارهای ساده و انواع و اقسام کارهایی که به مهارت احتیاجی ندارند به وسیله دهقانان عزیزخان بدیلیان انجام می‌گیرد و سوارهای وی نیز نگهبانی از اردوگاه‌ها

^{۳۴} - دولت انگلیس برای تضعیف دستگاه حکومتی قاجار، به‌خصوص، ایلات و عشایر را تقویت می‌کرد. دولت قاجار در مواردی چند، نظیر اعطای امتیاز بهره‌برداری و کشتیرانی در رود کارون، توقف فروش سلاح به ایلات و عشایر را شرط توافق با طرف انگلیسی دانسته بود؛ عهده‌ی که البته می‌دانیم هرگز عملی نشد. این مسئله نیز شایان توجه است که در جریان اعطای امتیازها عموماً رؤسای ایلات و حکام محلی، مستقل از شاه قاجار وارد مذاکره می‌شدند. برای نمونه در جریان عقد قرارداد داری، ۳۴ درصد از سهام شرکت نفت بختیاری با سرمایه ۴۰۰ هزار لیره استرلینگ به رؤسای ایل بختیاری تعلق گرفت. علاوه بر این که زمین‌های تأسیسات نفتی در مالکیت قبایل بختیاری بود، شرکت نفت برای حفاظت از تأسیسات نفتی به تفنگچیان بختیاری احتیاج داشت.

را به عهده دارند. این دهقانان در ازای مزد برای شرکت کار نمی‌کردند بلکه عزیزخان به زور آن‌ها را وادار به این کار کرده بود. این مسئله با توجه به مناسبات عشیره‌ای ایلات ایران در آن زمان دقیقاً امکان‌پذیر بود.^{۳۵}

لمپتون وابستگی دهقانان به زمین را با رجوع به قانونی نتیجه می‌گیرد که در سال ۹۰-۱۸۸۹ میلادی تصویب شد و بر اساس آن «قرار شد که از مردم برای راهسازی بیگاری بگیرند. هر فرد ذکوری از شانزده تا پنجاه سالگی موظف شد که سالی چند روز در راه‌ها بیگاری کند و کسانی که قادر به بیگاری نبودند می‌بایست به پرداخت مبلغ نقدی مصالحه کنند تا بجای آنان کسان دیگری اجیر شوند. طبقات روحانی متعلق به هر مذهب و معلمان مدارس و سربازان زیر پرچم و پاسبانان از این کار معاف بودند... برای تساوی مقدار کار کسانی که بیگاری می‌کردند مقرراتی بر اساس مسافتی که هر کس تا محل راهسازی می‌پیمود وضع شد... جواز مسافرت تنها به کسانی داده می‌شد که خدمات راهسازی را انجام داده بودند. او اضافه می‌کند معلوم نیست که این مقررات در سراسر کشور تا چه حد اجرا می‌شد. با این‌همه پیداست که تا آنجا که حکومت مرکزی قادر به اعمال قدرت بود بعضی خدمات را به زور به مردم تحمیل می‌کرد و دهقانان تا حدی وابسته به زمین بودند. از هر دهی مالیات را یک کاسه می‌گرفتند و علاوه بر مالیات نقدی و جنسی هر دهی مجبور به آماده کردن عده‌ای سرباز بود. در آنجا که قدرت حکومت مرکزی محسوس نبود خدماتی مانند آن‌چه گفتیم قطعاً از طرف مالکان به دهقانان تحمیل می‌شد.»^{۳۶}

اکنون فنودالیسم روبه‌زوال ایرانی در قرن ۱۹ را از نظر می‌گذرانیم. در طول این قرن دستگاه حکومتی قاجار دست به گریبان بحران مالی بود. نخست باید این مسئله را مدنظر داشت که، در طول این قرن، عایدات حکومتی کاهش چشمگیر داشت. «درآمد دولت ایران در سال ۱۸۰۳، به شهادت مالکوم، ۱۵۰ میلیون فرانک

^{۳۵} - عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۷۳.

^{۳۶} - لمپتون، آن؛ مالک و زارع در ایران؛ ص ۳۱۶.

بود، در ۱۸۱۵ به ۷۵ میلیون فرانک رسید و ... هنگام جلوس مظفرالدین شاه به ۳۲.۵ میلیون رسید.^{۳۷} کاهش عایدات حکومتی، از یک سو، تحت تأثیر افول قدرت سیاسی دستگاه حکومت مرکزی بود؛ در همان زمانی که حکومت مرکزی کنترل خود را بر مناطق وسیعی از ممالک محروسه در شمال و شرق از دست می داد، شورش و تمرد حکام محلی از حکومت مرکزی و سر باز زدن ایشان از پرداخت مالیات های دریافتی، علاوه بر این که ممالک محروسه را در معرض خطر فروپاشی کامل قرار می داد، وصول عایدات را مشروط به مداخله نظامی می کرد. لیکن افول سیاسی طبقه حاکم، خود، تحت تعیین عوامل اقتصادی ای بود که زوال تدریجی اشکال مالکیت زمین را موجب بود. تجهیزات آب رسانی و رسیدگی به زمین مغفول می ماند که، به نوبه خود، به کاهش بهره وری زمین و میزان محصول برداشتی می انجامید. تحت نظارت تجار و سرمایه داران اروپایی، بازرگانی ایرانیان تضعیف می شد و عایدات گمرکی و مالیات دریافتی از اصناف و پیشه واران نیز کاهش می یافت. اما، مهم تر از همه، رقابت درونی میان طبقه حاکم برای اخذ محصول مازاد بالا می گرفت که خود را، به تمامی، در شورش و تمرد حکام محلی بروز می داد. در نهایت، با کاهش بهای نقره در بازارهای جهانی، و دغل کاری در ضرب سکه های نقره، ارزش پول کاهش یافت و بحران های مالی موجود را تشدید کرد.

دیگر این که، هم هنگام با زوال تدریجی روابط مالکیت و تزلزل ساختار سیاسی طبقه اشراف، مخارج این طبقه رو به تزاید می گذاشت. گسترش بازار جهانی اعیان و اشراف را هر چه بیش تر به مصرف کالاهای تجملاتی خارجی وابسته می کرد، و این خود انگیزه ای بود تا حکام محلی، برای تأمین مخارج رو به تزاید خود، از پرداخت مالیات به دستگاه مرکزی حکومت شانه خالی کنند. به علاوه اصلاحاتی که دستگاه حکومتی قاجار برای رویارویی در برابر تهاجم نظامی و تنظیم و تنسيق امور به کار بسته بود مخارج جاری دولت را افزایش می داد. من جمله اصلاحاتی که از زمان ولی عهد عباس میرزا در تبریز، برای تنظیم خدمات نظام، آغاز شد و در زمان صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر به اجرا درآمد. چنان که پیش تر بررسی کردیم، تا پیش از اجرای این اصلاحات، تدارک قشون از ایالات، حکام هر ولایت و ناحیه ای را مکلف می کرد که

^{۳۷} - فشاهی، محمدرضا؛ تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فتودالی ایران؛ ص ۲۰۱.

علاوه بر پرداخت مالیات به حکومت مرکزی خدمات و قشون نظامی تحول دهد. اما با اجرای تنظیمات خدمات نظام، هر ناحیه به تحویل سرباز مکلف شد؛ به گونه‌ای که رابطه وفاداری سرباز با حکومت مرکزی یا حکومت محلی تعریف می‌شد و تعلیمات نظامی و تأمین مخارج مربوط بر عهده حکومت مرکزی بود. در نتیجه سرباز، دست‌کم در مقام نظر، خارج از اقتدار مالک و تیولدار قرار می‌گرفت. این مسئله خود به افزایش مخارج دستگاه حکومت مرکزی انجامید.

تلاش‌های عمده در جهت کاهش مخارج دربار، نظیر کوشش‌های میرزا تقی‌خان امیرکبیر، با شکست مواجه شد. هم‌چنین تلاش‌های برای افزایش عایدات دستگاه مرکزی حکومت، از محل افزایش مالیات‌ها، نتیجه عکس می‌داد و بحران‌های مالی نظام فتودالی ایران را تشدید می‌کرد. در پاسخ به تحمیل مالیات‌های سنگین‌تر، و اخاذی حکام و مالکین از دهقانان، دهقانان زمین‌های خود را ترک می‌کردند، در نتیجه، وسعت زمین‌های بایر بیش‌تر، و تجهیزات آبرسانی به حال خود رها می‌شد. این مسئله دستگاه حکومت مرکزی را در بحران مالی عمیق‌تری فرو می‌برد، چرا که هر چند مالیات‌ها سنگین‌تر بود، اما در عمل، عمده این ارقام هرگز وصول نمی‌شد.

برای فرار از این بحران‌های مالی دستگاه حکومتی، به تکرار، از بانک استقراضی روس و بانک شاهنشاهی انگلیس وام گرفت. قرض‌ها عمدتاً، یا برای عیش و نوش‌های درباری حیف و میل می‌شد و یا در بازپرداخت اقساط قبلی به‌کار می‌رفت. در نتیجه دستگاه حکومتی هر چه بیش‌تر زیر بار دیونی می‌رفت که با توجه به بحران‌های مالی عمیقی که فتودالیسم رو به زوال ایران به خود می‌دید بازپرداخت آن‌ها ممکن نبود.

تضعیف روابط مالکیت زمین به دلیل تشدید بحران‌های مالی و نیاز فوری دستگاه حکومتی برای فروش یا اجاره زمین، و واگذاری امتیاز بهره‌برداری از مواد خام و استخراج از معادن، پیوستن ایران را به نظام تقسیم کار جهانی تسریع کرد. اعطای امتیازات و انحصارات، هر چند عمدتاً به عنوان خصلت‌نمای ضعف دولت

قاجار در برابر اراده دولت‌های بیگانه و شاهدهی بر نفوذ روسیه^{۳۸} و انگلیس^{۳۹} در ایران مورد توجه قرار می‌گیرد، اما صرفاً منحصر به سرمایه‌داران روس و انگلیسی نبود. در وضعیتی که طبقه اشراف با بحران مالی مواجه بود، لایه بسیار کوچکی از تجار و بازرگانان ایران و، نیز، معدودی از روحانیون متمول، پول نقد مورد نیاز برای خرید زمین را در اختیار داشتند و منطبق بر همین الگو، طبقه‌ای از ملاک-تاجران شکل گرفت.

از میانه‌های قرن نوزدهم، کشت محصولاتی نظیر پنبه، ترباک، توتون و تنباکو، ابریشم و خشکبار رشدی چشمگیر داشت. این محصولات عمدتاً در زمین‌هایی کشت می‌شد که تجار و بازرگانان ایرانی از مالکان و عمال حکومت مرکزی می‌خریدند و یا اجاره می‌کردند. بحران‌های مالی، چاره‌ای به جز فروش زمین‌ها و خالصه‌جات دولتی برای عمال حکومتی باقی نمی‌گذاشت. زمین‌هایی که بدین ترتیب به فروش می‌رسید،

^{۳۸} - شماری از مهم‌ترین امتیازاتی که در ربع آخر قرن نوزدهم به روسیه واگذار شده را احمد اشرف چنین فهرست کرده است: اول، امضای هفت قرارداد با دولت روسیه در زمینه استفاده و تفتیش خطوط تلگراف شمال و شمال شرقی در ۱۸۸۱ تا ۱۹۰۲ میلادی؛ دوم، اعطای امتیاز بهره‌برداری از شیلات دریای مازندران به لیازانوف بر اساس شش امتیازنامه از سال ۱۸۸۸ تا ۱۹۰۶؛ سوم، اعطای امتیاز تأسیس بانک استقراضی به پولیاکف و رافائیلویچ در ۱۸۹۰؛ چهارم، اعطای امتیاز انحصاری به پولیاکف برای تأسیس شرکت بیمه حمل‌ونقل در ۱۸۹۱؛ پنجم، اعطای چهار امتیاز به شرکت بیمه حمل‌ونقل برای احداث و بهره‌برداری راه انزلی-قزوین، قزوین-همدان و قزوین-تهران و همین‌طور لای‌روبی و بهره‌برداری از تالاب انزلی در سال ۱۸۹۵؛ ششم، امتیاز استخراج قراجه‌داغ به شرکت معادن روس متعلق به گرانیف و اینکیف در سال ۱۸۹۸؛ هفتم، اعطای دو امتیاز به بانک استقراضی ایران برای احداث و بهره‌برداری راه شوسه و راه‌آهن در منطقه آذربایجان در سال ۱۹۰۲ و ۱۹۱۳؛ هشتم، اعطای امتیاز به شرکت برادران نوبل در بادکوبه برای احداث خط لوله انتقال نفت از انزلی به رشت در سال ۱۹۱۱. (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۴۹-۴۸)

^{۳۹} - شماری از مهم‌ترین امتیازاتی که در ربع آخر قرن نوزدهم به انگلیس واگذار شده را احمد اشرف چنین فهرست کرده است: اول، اعطای امتیاز احداث خطوط تلگرافی بر اساس پنج قرارداد که از سال ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۸ از دولت ایران به اداره تلگراف هند و اروپا و کمپانی تلگراف هند و اروپا واگذار شد؛ دوم، اعطای امتیاز رویتر برای تأسیس بانک شاهنشاهی ایران، استخراج معادن و نشر اسکناس در سال ۱۸۸۹، که بعدتر در نتیجه اعتراضات گسترده تجار ملغی شد و دولت ایران مکلف به جبران خسارت گردید؛ سوم، اعطای یک سلسله امتیازات به اتباع انگلیسی برای احداث راه و راه‌آهن در مناطق جنوبی کشور از ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۳؛ چهارم، اعطای امتیاز اکتشاف و استخراج و بهره‌برداری از معادن نفت و موم طبیعی، موسوم به امتیاز دارسی، در سال ۱۹۰۱؛ پنجم، اعطای امتیاز احداث فانوس‌ها در دریای خلیج فارس به دولت بریتانیا در سال ۱۹۱۳ (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۴۹)

عمدتاً، زیر کشت محصولاتی می‌رفت که در بازار خارجی تقاضا داشت. به علاوه واگذاری امتیاز بهره-برداری از معادن به تجار و بازرگانان متنفذ بخشی از کسری مالی دستگاه حکومتی را جبران می‌کرد.^{۴۰}

^{۴۰} - احمد اشرف می‌گوید «بر اساس گزارشی که از وضع هفتاد و چهار تن از تجار بزرگ و شرکت‌های تجاری شهرهای تهران، تبریز، مشهد، اصفهان و شیراز در دهه دوم قرن چهاردهم در دست است، دوازده تاجر بزرگ که دارای املاک و اراضی وسیعی بوده‌اند معرفی شده‌اند... از آن جمله‌اند حاج امین‌الضرب، برادران تومانیاس، تجارت‌خانه جمشیدیان، تجارت‌خانه جهانیان و برادران آرزومانیان.» (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۸۱)

«در میان بازرگانان متنفذ ایرانی یکی حاجی محمدحسن امین‌الضرب بود که پسرش حاجی محمدحسین پس از مرگ وی در سال ۱۸۹۶ میلادی کار پدرش را ادامه داد.» امین‌الضرب پدر انحصار ضرب سکه را از ناصرالدین شاه دریافت کرده بود، او با تقلب در عیار سکه‌های نقره، ثروت انبوهی برای خود اندوخت. «ثروت این خانواده به ۲۵ میلیون تومان سر می‌زد. این خانواده در میان چیزهای دیگر به کار صرافیه نیز مشغول بود و در زمینه صنایع و معاملات دیگر تجاری سرمایه‌گذاری کرده بود. امین‌الضرب در تعدادی از بازارهای خارجی نیز به تجارت گسترده‌ای مشغول شده بود. عمال وی در تمام شهرهای عمده ایران مشغول خرید و فروش اجناس، رباخواری و انتقال پول و سایر کارهای بانکی بودند... دفاتر تجاری بزرگی در ماریسی، لندن، پاریس و چین داشت و نیز با اکثر شهرهای بزرگ اروپا، آسیا و آمریکا در معامله بود... اکثر معاملات عمده پول با خارجیان توسط امین‌الضرب پدر صورت می‌گرفت. ده سال قبل از انقضای امتیاز بانک شاهنشاهی، حاجی محمدحسن ایجاد یک بانک دولتی را که در آن سرمایه‌های دولتی و خصوصی به کار افتاده باشد به شاه پیشنهاد کرده است.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۳) امین‌الضرب پسر بعدها بخش زیادی از سرمایه خود را از دست داد. «امین‌الضرب در سال ۱۹۰۸ میلادی به خاطر فشار زیاده‌خواهی شاه که دائماً مبالغ کلانی از وی می‌خواست اجباراً اعلام ورشکستگی کرده بود. شایعاتی وجود داشت که امین‌الضرب قبلاً سرمایه خود را به بانک لندن منتقل کرده است. به علاوه وضع تجاری وی چنان اسف‌بار بود که به بانک استقراضی ۵ میلیون روبل بدهکار بود.» «در اوایل جنگ جهانی اول کارخانه ابریشم‌بافی خود را که حدود سیصد هزار تومان برای او خرج برداشته بود به مبلغ نود هزار تومان به معین‌التجار فروخت... نه امین‌الضرب و نه معین‌التجار هیچ‌کدام نتوانستند این کارخانه را بار دیگر راه بیندازند... در همان زمان یکی دیگر از کارخانه‌های وی یعنی کارخانه آجرسازی در نزدیک تهران از کار افتاد... پسر امین‌الضرب نیز جز حیف و میل اموالی که از پدرش به او رسیده بود نتوانست کار دیگری بکند. ثروت امین‌الضرب در گیلان و سایر نواحی از بین رفت.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۷۳)

«سلطان اقتصاد جنوب ایران حاجی‌آقا محمد معین‌التجار بود که ثروت واقعی او در اطراف اهواز و خلیج فارس سر به یک میلیون تومان می‌زد. وی قسمتی از سرمایه خود را در معادن خاک سرخ سرمایه‌گذاری کرده و با هند و لندن در رابطه تجاری بود و لذا روابط نزدیکی با انگلستان داشت.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۴)

بدین ترتیب، در شرایطی که بسیاری از زمین‌ها، به دلیل بهره‌کشی مضاعف از دهقانان، رها و بایر می‌شدند، تولید محصولات کشاورزی مبتنی بر معیشت کاهش یافت، فقر و گرسنگی همه‌گیر شد و قحطی‌های متعدد بنیان نظم اجتماعی قرن نوزدهم ایران را از جا کند، و در همان حال، گروهی از اشراف و ملاکین توانستند با فروش و اجاره دادن زمین‌های خود ثروت‌های کلانی به جیب بزنند.^{۴۱}

تحمیل کاپیتولاسیون، کنترل گمرک و اعمال تخفیفات گمرکی برای تجار خارجی،^{۴۲} در شرایطی که حکومت ایران با بحران‌های مالی مواجه بود، بخش بزرگی از درآمدهای دولتی را از بین برد و عوارض

«سرای بازرگانی جهانیان در سال ۱۸۹۰ میلادی در یزد تأسیس یافته بود نیز در کار بانکی دست داشت. تاریخ این شرکت نمونه روشنی از تبدیل تجار را به بانکداران عرضه می‌کند که حتی حکومت مرکزی هم به خدمات آن‌ها متوسل می‌شد سرای بازرگانی تومانیان... از یک مغازه کوچک هاراتون تومانیان که در اواسط قرن نوزده در تبریز ایجاد شده بود و خشکبار و پیله کرم ابریشم صادر می‌نمود و آهن‌آلات وارد می‌کرد شروع شد... از طریق تجارت خشکبار، پیله ابریشم، ابریشم، پنبه و سایر اجناس که تقاضا برای آن‌ها در بازارهای جهانی رو به افزایش بود، بدست می‌آمد... موفقیت برادران تومانیان آن‌ها را قادر ساخت تا ثروتی حدود سه میلیون تومان به جیب بزنند و فعالیت خود را تا روسیه توسعه بخشند و حتی با بانک شاهنشاهی به رقابت برخیزند. [آن‌ها در نهایت] برای توسعه معاملات خود تبعه روسیه شدند.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۸) البته منظور عیسوی از بانکداری صرافی است که یک از اصناف قدیمی و صاحب نفوذ در بازار ایران بود و بر اساس صدور برات معاملات را واسطه‌گری می‌کرد.

۴۱ - «صاحبان روستا در کوتاه‌ترین مدت تمام ثروت‌های مملکت را به جیب خود سرازیر کرده و به صورت سرمایه‌داران گنده‌سر در آمدند... تا سال ۱۸۸۰ میلادی در ایران فقط چند نفر میلیونر و ملاک ثروتمند وجود داشتند ولی در سال ۱۹۰۰ میلادی تعداد آن‌ها به صدها نفر رسیده بود. این زمین‌داران با تلمبار کردن تولیدات انبارها، به طور مصنوعی قیمت‌ها را بالا می‌بردند و در این رهگذر سودهای کلانی به جیب می‌زدند.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۲) البته واضح است که عیسوی در این متن سرمایه‌دار و ثروتمند را در یک معنا به کار می‌برد.

۴۲ - معروف‌ترین مثال قرارداد ترکمان‌چای است که تبعات آن دامن‌گیر تجار ایرانی شد و نارضایتی گسترده‌ای میان تجار و بازرگانان ایرانی برانگیخت و عریضه‌هایی را در اعتراض به آن، نزد شاه ایران بردند. عیسوی در این باره چنین آورده است: «بین انزلی و اصفهان راهداری شش نوبت در رشت، قزوین، تهران، قم، کاشان و اصفهان گرفته می‌شد. در این میان مالیات‌های دیگری نیز وجود داشتند که به صورت مالیات مستقیم (قپان‌داری و غیره) بودند. اجناس خارجی که از هر نوع مالیات داخلی و یا مالیات‌های دیگر معاف بود، بی‌حد

سنگینی که به منظور جبران این کسری برای تجار ایرانی وضع شد، آن‌ها را از عرصه رقابت خارج کرد. در نتیجه تجار و بازرگانان خرده‌پا چاره‌ای نداشتند جز آن‌که در تجارت‌خانه‌های خارجی مشغول به کار شوند و یا به عنوان گماشته تاجران صاحب‌نفوذ ایرانی در شهرهای مختلف دادوستد کنند.^{۴۳} در مواردی تجار خرده‌پا تلاش کردند با تأسیس شرکت تجاری و تجمع سرمایه، تجارتشان را گسترش دهند.^{۴۴}

تحت فشار گسترش بازارهای جهانی، تحمیل مالیات‌های سنگین حکومتی و اخاذی حکام محلی، دهقانان از کار بر روی زمین سرباز می‌زدند و به دنبال کار راهی شهرها می‌شدند. از سوی دیگر سیطره کالاهای خارجی بر بازار، صنعت خانگی و تولید پیشه‌وران شهری را از رونق انداخته بود. این روند تا انتهای قرن

و حصر وارد شهرها و مناطق ایران می‌شد... سرنوشت محصولات مهم محلی نظیر پنبه، برنج، پنبه ابریشم، تریاک، تنباکو، کتیرا، خشکبار و قالی بیش‌تر در دست شرکت‌های خارجی و وابسته به آن‌ها بود.» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۹)

^{۴۳} - برای نمونه اوضاع تجار خرده‌پا در مشهد چنین بود: «بنا به گفته لرد کرزن در مشهد ۱۱۴ صراف و نزول‌خوار وجود داشتند که کل سرمایه آن‌ها حدود ۹۳۱ هزار تومان بود. در میان آن‌ها فقط دو نفر دارای سرمایه صدهزار تومان بودند...» (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۶)

^{۴۴} - شرکت‌ها و مجتمع‌های ملی گوناگونی از سال ۱۸۸۰ میلادی به بعد در ایران پا گرفت که در بازارهای داخلی و خارجی به تجارت مشغول بودند. از این‌رو در سال ۱۸۸۲ میلادی توسط یکی از افراد پیشرو به نام مشهدی کاظم امین، شرکت امینی ایجاد و از اشتها زبانی برخوردار گردید. در حدود سال ۱۸۸۶ شرکت بازرگانی ایران با سرمایه ۳۵۰۰۰۰ تومان ایجاد شد. در سال ۱۸۹۲ میلادی شرکت منظوری در یزد تشکیل گشت. تقریباً چهار سال بعد شرکت فارس تحت مدیریت حاجی عبدالرحیم شیرازی در شیراز پا گرفت؛ این شرکت تا سال ۱۹۰۰ میلادی به کار خود ادامه داد. در سال ۱۸۹۷ میلادی تاجر معروف حاجی مهدی کوزه‌کنانی با یاری برادرش و با همراهی و کمک حاجی سید مرتضی صراف شرکت اتحاد را در تبریز ایجاد کرد که حدود پنجاه سال به فعالیت خود ادامه داد. در سال ۱۸۹۸ میلادی توسط حاجی محمدحسین کازرونی یکی از تجار معروف، شرکت مسعودی در اصفهان ایجاد شد... در این زمان شرکت‌های مقاطعه‌کاری نیز در اصفهان تأسیس شدند که یکی از آن‌ها شرکت اسلامی بود که با سرمایه ۱۵۰۰۰۰ تومان تشکیل گردید... در سال ۱۸۹۹ میلادی در تهران هفده نفر از تجار و صرافان شرکت عمومی را با سرمایه یک میلیون تومان برپا کردند. پنج سال بعد، این شرکت به خاطر عدم سازش اعضای آن از هم پاشید. (عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۶۶)

نوزدهم تشدید می‌شد، به نحوی که در اوایل قرن بیستم، کارگر مزدی در بیش‌تر شهرهای کشور در دسترس بود. «تقاضا برای کار در زمینه‌های صنعت نفت در جنوب، ماهی‌گیری، در دریای خزر و ایجاد راه‌ها، پل‌ها، بنادر و کارهای آبیاری بیش‌تر بود... تعداد کارگرانی که از ناحیه مرکزی ایران به سواحل دریای خزر و خلیج فارس آمده بودند کم نبود. تعدادی از آن‌ها به صورت بارگیر بنادر یا بصورت مستخدمین شرکت‌ها و یا خدمتکاران مؤسسات و تأسیسات و خانه کار می‌کردند. ولی در بطن این کارها هیچ نوع تولید صنعتی دیده نمی‌شود.»^{۴۵}

با این وجود، چنان‌که پیش‌تر تأکید کردیم، رشد صنایع در شهرهای ایران با محدودیت‌های دیگری نیز روبرو بود. از میان صنایع خانگی تنها قالیبافی بود که با سرمایه‌گذاری انگلیس در شهرهایی نظیر کاشان گسترش یافت. عمده تقاضایی که برای نیروی کار به وجود آمده بود یا منحصر به صنایعی می‌شد که مربوط به فرآوری محصولات کشاورزی بودند و توانسته بودند در بازار به فعالیت خود ادامه دهند، و یا مربوط به استخراج مواد خام از معادن و فرآوری مواد خام بود.^{۴۶}

^{۴۵} - عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۷۵.

^{۴۶} - بنا به ارقامی که احمد اشرف از عبدالله‌یف نقل می‌کند، از میان کارخانه‌هایی که سرمایه‌گذار ایرانی داشتند، کارخانه ابریشم‌تایی امین‌الضرب در گیلان با ۱۵۰ نفر کارگر و کارخانه پنبه‌پاک‌کنی در گیلان با ۱۴۴ کارگر تنها کارخانه‌هایی هستند که بیش از صد نفر کارگر دارند. (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری؛ ص ۹۸)

و اما در مورد سرمایه‌گذاری‌های خارجی، دو مورد از سرمایه‌گذاری در فرآوری محصولات کشاورزی و استخراج مواد خام را قابل توجه‌اند: «در حدود سال ۱۹۰۲ میلادی، آدام اوسر، با گدانپانس و پانیانس سه کارخانه پنبه‌پاک‌کنی در بارفروش تأسیس کردند. یکی دیگر از اتباع روس به نام صادق علیوف... در ساری کارخانه پنبه‌پاک‌کنی تأسیس کرد. آرام اوسر یک کارخانه نیز در بوشهر تأسیس کرد. در بندرگز دو کارخانه... دو کارخانه در میان‌آباد و یک کارخانه در جوین ساخته شد... [مالکان این کارخانه‌ها] به احتمال زیاد باید از اتباع روسیه باشند. این کارخانه‌ها که به طور کلی در تملک سرمایه‌داران غیرایرانی قرار داشتند علاوه بر سودی که از خرید پنبه به قیمت ارزان و استثمار کارگران به دست می‌آوردند، همه‌ساله از راه تقلب در وزن کردن، از ۷ الی ۱۲ هزار پوند پنبه تمیز برای‌شان باقی می‌ماند. در اواخر ۱۹۰۴ میلادی با کمک بانک استقراضی روس نقشه‌ای برای ایجاد شرکت سهامی پنبه‌پاک‌کنی طراحی کردند تا به گردآوری، پاک کردن و بسته‌بندی پنبه بپردازند. سرمایه‌داران روس در فاصله سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷، تنها در نیشابور، چهار کارخانه پنبه‌پاک‌کنی با موتور نفتی دایر کردند.» (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری؛ ص ۶۳-۶۲)

بدین ترتیب در اوایل قرن بیستم خیل وسیعی از دهقانانی که زمین‌های زراعی‌شان بایر شده بود و یا پیشه‌وران شهری که در رقابت با کالاهای خارجی به خاک سیاه نشسته بودند، از ابزار تولید خود سلب مالکیت شدند و چاره‌ای جز آن نداشتند که نیروی کار خود را در بازار بفروشند. اما تقاضایی که در شهرهای ایران برای این نیروی کار به وجود آمده بود بسیار محدود بود. مجموعه این عوامل، از ربع آخر قرن نوزدهم به بعد، سبب «مهاجرت عمومی ایرانیان فقیر به قسمت‌های جنوبی روسیه می‌شد... از این‌ها گذشته، از نواحی شمال شرقی ایران به هرات و از جنوب شرقی به کراچی، مسقط و حتی جزایر زنگبار مهاجرت‌هایی صورت می‌گرفت. هم‌چنین مهاجرت‌هایی هم به هند و ترکیه دیده می‌شد.»^{۴۷}

«در سال ۱۸۹۱ میلادی فقط در تبریز ۲۶۸۵۵ ویزا داده شده و در سال ۱۹۰۳ این تعداد به ۳۲۸۶۶ ویزا رسیده است. از ویزاهایی که در سال ۱۹۰۴ میلادی در تبریز و ارومیه داده شده، ۵۴۸۴۶ ویزا از آن کارگرانی بود که هیچ نوع تخصصی نداشتند... در سال ۱۹۱۱ میلادی ۱۹۳۰۰۰ نفر از ایران به روسیه مهاجرت کرده‌اند... تعداد ایرانیانی که در سال ۱۹۰۵ مرزهای ایران و روس را به قصد روسیه درنوردیده‌اند کمتر از سیصد هزار نفر نبوده‌اند صنعت نفت در آذربایجان روسیه... در سال ۱۸۹۳ میلادی ۷۰۰۰ کارگر داشت که ۱۱ درصد آن‌ها را کارگران ایرانی تشکیل می‌داده‌اند؛ ده سال بعد تعداد کارگران صنعت نفت به ۲۳۵۰۰ نفر رسیده که ۲۲.۲ درصد آن‌ها ایرانی بوده‌اند و در سال ۱۹۱۵ میلادی این درصد به ۲۹.۱ درصد، یعنی ۱۳۵۰۰ نفر، بالغ شده است و مهاجرین ایرانی در صنعت نفت باکو، ردیف اول را اشغال کرده‌اند.»^{۴۸}

«سرمایه‌داران روس به جنگل‌های گیلان و مازندران روی آوردند و به غارت منابع طبیعی شمال پرداختند... مهم‌ترین مؤسسه بهره‌برداری از جنگل‌های شمال به خشتاریا تعلق داشت. خشتاریا که سرباغبان املاک یکی از شاهزادگان روسی بود... در سال ۱۹۱۱-۱۹۱۰ قراردادی با خوانین گیلان برای بهره‌برداری از ۱۵ هزار دساتین از جنگل‌های گیلان منعقد نمود و در ۱۹۱۱ از سه نفر از ملاکین طالش قطعه جنگلی به مساحت هفت هزار دساتین اجاره کرد... یک نفر تاجر روسی را با سرمایه ۱۳۰ هزار روبل وارد کار کرد و شرکت صنایع چوب ایران و روس را در سال ۱۹۱۲ تأسیس کرد.» (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری؛ ص ۶۳)

^{۴۷} - عبدالله‌یف نقل از عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران؛ ص ۷۶.

^{۴۸} - همان؛ ص ۷۶.

چنان‌که دیدیم، بورژوازی صنعتی در انگلستان ناگزیر بود که تجارت خارجی را تحت کنترل خود درآورد و بهره‌برداری از مواد خام مورد نیاز در تولیدات صنعتی خود را، در مستعمرات، در انحصار خود نگاه‌دارد. هر چند قدرت مسلط انگلستان از میانه‌های قرن نوزدهم، از جانب دولت‌های سرمایه‌داری رقیب در اروپا، مورد تهدید قرار گرفت، اما، رقابت بر سر حفظ کنترل بر بازارهای خارجی و بهره‌برداری از منابع طبیعی بر جای خود باقی ماند. در نتیجه تداوم این روند روابط مالکیت در جوامع پیرامونی دستخوش تغییر شد. اقتصاد معیشتی رو به زوال رفت و بازارهای بومی مورد تهاجم قرار گرفت و پیشه‌وران شهری، در رقابت با کالاهایی که تجار وارد بازار می‌کردند، به حاشیه رانده شدند. تثبیت الگوی رشد نامتوازن، نوعی تقسیم کار را میان مرکز و پیرامون برقرار ساخت. در بستر این تحولات جهانی، اقتصاد ایران، عمدتاً، بر تولید محصولات کشاورزی، استخراج مواد خام و فرآوری مواد خام متمرکز شد. هرگونه تخطی سرمایه‌داران منفرد از این الگوی تقسیم‌کار، با قهر ضرورت‌های ناشی از شیوه تولید سرمایه‌داری منکوب می‌شد.^{۴۹}

^{۴۹} - احمد اشرف در کتاب موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران چند نمونه را جهت تقریب ذهن ذکر می‌کنیم: «در سال ۱۸۹۰ دو تاجر یونانی... تحت حمایت دولت روسیه تزاری... امتیاز گردآوری و تصفیه زیتون گیلان را به مدت ۲۵ سال از ناصرالدین شاه گرفتند. ماشین‌آلات این کارخانه از انگلستان وارد شد و ماشین‌های سنگین و دستگاه‌های پرس را از راه سفیدرود به محل کارخانه حمل نمودند. کلیه محصولات این کارخانه به روسیه صادر می‌شد و از همین رو پس از افزایش عوارض گمرکی در روسیه برای روغن زیتون... شرکت زیتون رودبار قادر به ادامه کار نشد و سرانجام کارخانه را تعطیل نمود و ماشین‌آلات آن بدون مصرف ماند.» (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۶۱)

«در سال ۱۸۹۱ میلادی به تشویق امین‌الدوله یک شرکت روسی... ۲۰ هزار لیبه برای تأسیس یک کارخانه کبریت‌سازی در خلایق در نزدیکی زرگنده که ملک امین‌الدوله بود سرمایه‌گذاری کرد... به‌خاطر آن‌که نتوانست با کبریت اتریش و سوئد رقابت نماید، بسته شد.» (اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۶۱)

«در سال ۱۸۹۶ میلادی، کمپانی بلژیکی موسوم به «کمپانی بلژیکی قندسازی» به تشویق امین‌الدوله و با وساطت وزیر مختار بلژیک در تهران با سرمایه بزرگی به ایران آمد و در زمستان همان سال شروع به چغندرکاری در املاک امین‌الدوله واقع در کهریزک نمود و اقدام به تأسیس کارخانه تصفیه چغندر در همان محل کرد... بلژیکی‌ها برای شخم زمین‌های چغندرکاری ۱۰۰ دستگاه گاواهن از اروپا وارد می‌کنند و بلاعوض در اختیار زارعان قرار می‌دهند، لیکن زارعان از آن‌ها استفاده نمی‌کنند... به علت آن‌که کارخانه تازه تأسیس شده بود، از نظر مرغوبیت نمی‌توانست با قند روسی رقابت کند و از جهت بهای آن از قند روسی ارزان‌تر بود، با این‌همه روس‌ها که

بهره‌وری پایین در جوامع پیرامونی و اعمال نفوذ انحصارات مالی امکان ورود به بازار را از سرمایه‌داران سلب می‌کرد. اما از آن‌جا که سرمایه نه یک شیء، و نه ماشین‌آلات پیش‌رفته، بلکه یک رابطه اجتماعی است، حتی خرید پیشرفته‌ترین ماشین‌آلات نیز برای انباشت سرمایه کفایت نمی‌کرد. قوانین اقتصادی و، نیز، اعمال قهر فرااقتصادی برای تحکیم روابط شبه‌فئودالی در جامعه ایران، این امکان را سلب می‌کرد که در یک روند تدریجی تکامل اقتصادی، از دل پیشه‌وران شهری، طبقه سرمایه‌دار ظهور کند. اگر زوال جامعه فئودالی ایران به آزاد شدن دهقانان از زمین می‌انجامید، اما اضمحلال پیشه‌وران شهری امکان تمرکز پرولتاریای شهری را، جز در شمار معدودی از صنایع، فراهم نمی‌کرد.

به هر حال، سرمایه‌داری صنعتی جاگیر شده در مرکز، برای ادامه حیاتش، به بازار و مواد خام مناطق پیرامونی وابسته بود. هم‌چنین دستگاه حکومتی ایران که دست‌به‌گریبان بحران‌های مالی بود. در نتیجه در پیرامون، نیروی کار، عمدتاً بر تولید کشاورزی و استخراج مواد خام گمارده می‌شد. تکامل بازار جهانی و گسترش ارتباطات تجاری، تولید کشاورزی جوامع پیرامونی را دگرگون کرد. تولید کشاورزی، سابق بر آن، متمرکز بر رفع نیازهای جماعت‌های بسته محلی بود. با تکامل بازار جهانی و گسترش ارتباطات تجاری، تولید کشاورزی از محدودیت‌های بازار محلی آزاد شد و در نظام جهانی تقسیم کار قرار گرفت. روابط تولیدی در هر کشور، تابع بازرگانی خارجی و موقعیتی است که آن کشور به‌خصوص در بازار جهانی دارد. در نتیجه، هر قدر موقعیت یک کشور در بازار جهانی تحول می‌یابد، به همان نسبت روابط مالکیت در آن کشور دستخوش تغییر می‌شود.

گسترش بازارهای جهانی بخش عمده‌ای از اصناف و پیشه‌وران شهری را به اضمحلال کشاند. بهره‌وری پایین و اعمال قهر فرااقتصادی به تضعیف موقعیت تجار ایرانی در بازارهای داخلی انجامید. این مسئله، درست زمانی که اجرای تنظیمات دولتی و اصلاحات نظام، مخارج حکومتی را افزایش داده بود، به سهم

صادرکننده عمده قند به ایالات شمالی ایران بودند موقتاً بهای قند را ارزان کردند تا آن‌که کارخانه قند را به زانو درآوردند.» (اشرف،

احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران؛ ص ۶۲)

خود، درآمدهای دستگاه حکومتی را از محل گمرکات کاهش داد. به علاوه ورود کالاهای خارجی به بازار ایران و رواج روزافزون مصرف کالاهای تجملی در میان اشراف، موازنه خرج و دخل طبقه حاکم را به امری محال تبدیل کرد. منابع جبران کسری مالی بدین قرار بود: نخست، واگذاری امتیازات و انحصارات به سرمایه‌دار اروپایی که نفوذ اقتصادی-سیاسی ایشان را تثبیت می‌کرد؛ دوم، استثمار مضاعف طبقه دهقان با افزایش مالیات و نیز زورستانی و تاراج مازاد (و یا حتی کل) محصول که منجر به دلسردی دهقانان از کار بر روی زمین، مهاجرت گسترده دهقانان، کاهش کل محصول تولیدی و، در نهایت، کاهش درآمد مالیاتی می‌شد؛ سوم، فروش یا اجاره زمین که عمدتاً به تولید محصولات کشاورزی برای بازارهای جهانی اختصاص می‌یافت و طبقه‌ای از تجار زمین‌دار را پروارتر می‌کرد. بدین ترتیب گسترش بازارهای جهانی روابط مالکیت را در ایران قرن نوزدهم دگرگون کرد و با تشدید بحران‌های مالی در دستگاه دولتی قاجار، قیود پیشا سرمایه‌داری، هر چه بیش‌تر، از هم می‌گسست.

تجارت تنباکو در ایران

با در نظر داشتن مباحث پیشین، مروری بر تاریخچه کشت، تجارت و مصرف دخانیات، یعنی توتون و تنباکو، در ایران خواهیم داشت. غرض این است که نشان دهیم که چطور در جریان گسترش بازارهای جهانی سرشت تولید کشاورزی در ایران تحول یافت و زمین‌های وسیعی به کشت دخانیات اختصاص پیدا کرد. این تحولات به شکل‌گیری یک طبقه از ملاک-تاجران انجامید و معیشت افراد پرشماری را، در نقاط مختلف ایران، به کشت و تجارت تنباکو وابسته ساخت. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، شکل‌گیری سرمایه‌داری در ایران را نمی‌توان بر مبنای ظهور طبقه سرمایه‌دار از دل پیشه‌وران شهری توضیح داد. نیک می‌دانیم که تا پیش از استقرار تشکیلات دولت مدرن در دوره رضا شاه، سرمایه صنعتی، جز در شاخه‌های مربوط به استخراج و فرآوری مواد خام، تشکیل نشد.



زیست‌بوم اصلی گیاه توتون، و هم‌چنین تنباکو، در قاره آمریکا بوده است. به کار بردن این گیاه میان بومیان آمریکا، بیش از آن که جنبه تفنن و سرخوشی داشته باشد، معنایی آیینی داشته و در مناسک ایشان به کار می‌رفته است. پس از کشف قاره آمریکا در سال ۱۴۹۲ به دست کریستف کلمب، توتون و تنباکو به عنوان تحفه‌ای گران‌بها به اروپا آورده شد. تخم این گیاه را، در سال ۱۵۵۸، یک پزشک اسپانیایی، به نام فرانسیسکو فراندیس، از سفر همراه خود آورد و کشت این گیاه در اروپا آغاز شد. اندکی بعد، در سال ۱۵۸۶، انگلیسی‌ها، در پی سفرهای مداوم به قاره آمریکا، با مصرف توتون خو گرفتند. چنان‌که پیداست مصرف این کالا،

در ابتدا تنها جنبه اشرافی داشت، تا این که در قرن هفدهم میلادی، و از مبدأ انگلستان به تمام اروپا وارد شد و با رواج مصرف محصول بازاری گشوده شد.^{۵۰}

درباره ورود توتون به ایران اختلاف نظر وجود دارد. کسروی بر آن است که تاجران عثمانی برای نخستین بار، و در خلال روابط تجاری که با ایرانیان داشته‌اند این کالا را از غرب وارد ایران کردند و به‌فروش رساندند.^{۵۱} ورود این کالا از شمال به دست روس‌ها و از شرق به دست تاجران هندی، کاملاً متفی دانسته شده است. پورداوود ورود تنباکو به ایران را به پرتغالی‌ها نسبت می‌دهد. اشغال جزیره هرمز در سال ۱۵۱۴ میلادی به فرماندهی البوکرک انجام گرفت و پرتغالی‌ها تا سال ۱۶۲۲ میلادی که شاه عباس صفوی این جزیره را از اشغال درآورد، در آن جا باقی‌ماندند. پورداوود آشنایی هندیان با تنباکو را نیز به پرتغالی‌ها نسبت می‌دهد.^{۵۲} راست آن است که این دو روایت چندان در تناقض با یک‌دیگر نیستند. تاجران از هر دیاری ممکن است به دادوستد هر کالایی بپردازند؛ پس ممکن است تاجران هندی، روس یا ترک، نخستین کسانی بوده باشند که در میان اقلام متعددی که دادوستد می‌کرده‌اند، تنباکو را نیز به این یا آن شهر برده باشند. لیکن نمی‌توان رواج تنباکو در ایران را به این شکل از تجارت نسبت داد. از دل این قسم از تجارت، مصرف تجملی و گاه‌به‌گاهی تنباکو، و نه لزوماً رواج مصرف آن، بیرون خواهد آمد. درمقابل ماهیت کار تاجران پرتغالی از اساس متفاوت بوده است؛ روش کار ایشان مبتنی بر یک تجارت متمرکز و سازمان‌دهی شده، و در صورت لزوم به مدد اسلحه، بوده است. نتیجه آن که رواج تنباکو در مناطق وسیع و شهرهای متعدد، حاصل تلاش تاجرانی است که به منظور تجارت، دست به اشغال نظامی می‌زنند.

تنباکو که در آغاز داروی شگفت‌انگیزی بود و آن را برای علاج دردهای ناشناخته سودمند می‌پنداشتند، به کالایی برای مصرف کردن، دود کردن یا کشیدن تبدیل شد، و در این مرحله دوم، پورداوود می‌گوید که «در همه جا آتشی افروخته شد که فرمان‌گزاران و کشیشان و آخوندان بر آن دامن زدند و هزاران دودکشان

^{۵۰} - کاروند کسروی؛ تاریخچه چقی و قلیان؛ ص ۲۰۳.

^{۵۱} - همان؛ ص ۲۰۴.

^{۵۲} - هرمزدنامه؛ ص ۱۹۹.

را به سزای سخت رسانیدند.^{۵۳} بدین ترتیب او به سراغ سفرنامه اولتاریوس، پژوهشگر آلمانی، می‌رود: «روس‌ها از تنباکو بسیار خوش‌شان می‌آید، بسا دیده شده که یک روس معمولی و بی‌چیز یک کُپک خود را آسان‌تر به بهای تنباکو می‌دهد تا به بهای نان. چو دستگاه دولتی و دینی دید که از تنباکو زیان فراوان به مردم می‌رسد و کسی سودی از آن ندارد و گماشتگان و بندگان در هنگام به کار بردن تنباکو کارهای خود را رها می‌کنند و بسا خانه‌ها را با آتش تنباکو، (سیگار) آتش می‌زنند و در کلیسا هم از آن دست برنداشته، تصویرهای مقدس را به جای خوش‌بو ساختن، با دود تنباکو بدبو می‌سازند، داد و ستد تنباکو و عرق و آبجو را در سال ۱۶۳۶ بازداشتند و هر که از این فرمان سرپیچی می‌کرد به سزای سخت می‌رسید، بینی او را می‌بریدند و تازیانه می‌زدند. ما خود دیدیم که چگونه زن و مرد را به این گناه دچار شکنجه می‌کردند... چنان که در پیش گفتیم، فروش عرق و تنباکو در روسیه بازداشته شده، اگر گماشته‌گان دولتی کسی را دستگیر کنند که در پنهانی با این چیزها داد و ستد کند، او را به دادگاه برده به سزا رسانند و از او جریمه گیرند یا تازیانه زده از شهر و دیارش بیرون کرده به سیبری فرستند. اما آلمان‌ها را، در میان خود، در این خرید و فروخت‌ها آزاد گذاشتند.» پورداوود، که دل خونی از تزارکبیر روسیه دارد، چنین نتیجه می‌گیرد که «روس‌ها که این‌چنین در قرن هفدهم در به کار بردن تنباکو دچار رنج و شکنج می‌شدند، در روزگار پتر بزرگ تزار روسیه (۱۷۲۵-۱۶۸۲) بایستی سیگار بکشند و رخت کوتاه بپوشند و ریش بتراشند تا به‌ظاهر همانند مردم متمدن اروپا گردند. چون در فرانسه هم سیگار کشیدن بازداشته شده بود، جاهایی در گوشه-وکنار، ساخته بودند که مردم در آن‌ها پناه برده، در پنهانی به‌کام دل رسیده، دودی بلند می‌کردند و آن‌جاها را تابازی^{۵۴} می‌خواندند. تا سال ۱۸۴۸ در بسیار از شهرهای اروپا سیگار کشیدن، در بیرون، در کوچه و رهگذر و بازار بازداشته شده بود.»^{۵۵}

^{۵۳} - همان؛ ص ۱۹۶.

^{۵۴} - Tabagies

^{۵۵} - هرمزنامه؛ ص ۱۹۸.

گزارش‌های مشابهی دال بر اعمال مجازات سنگین نظیر بریدن گوش، بینی و لب- در دورهٔ سلاطین عثمانی نیز وجود دارد. به مرور این مجازات‌های سنگین جای خود را به جریمه و مالیات داد و سهمی از درآمد دستگاه حکومتی را به خود اختصاص داد. کسروی به شرح ممانعت دستگاه حکومتی از مصرف تنباکو می‌پردازد. او به سفرنامهٔ تاورنیه، بازرگان فرانسوی که در عصر شاه صفی به ایران آمده بود، رجوع می‌کند: «گاهی رخ می‌دهد که شاه هوس می‌کند که از توتون‌کشی جلوگیری کند. چنان که گاهی هم از باده‌خوازی به جلوگیری برخیزد. ولی جلوگیری از توتون بسیار دیرنپاید. به‌ویژه آن که درآمد بزرگی از آن راه را شاه هست. زیرا تنها شهر اسپهان هر سال چهل هزار تومان مالیات توتون به او می‌دهد و تبریز بیست هزار تومان و شیراز دوازده هزار تومان و دیگر شهرها هر یکی به اندازهٔ انبوهی مردمش مالیات توتون می‌پردازد. هنگامی شاه صفی از توتون‌کشی به جلوگیری برخاسته بود و شونددش دانسته نشد. بازجویان در شهر می‌گردیدند تا ببینند کسی دود می‌کند یا نه. رسیدند به کاروان‌سرای هندی‌ها، دیدند دو تن بازرگان آبرومند هندی دود می‌کشند. در زمان گرفته با زنجیر به دربار بردند و شاه فرمان داد بردند در میدان و سرب گذاخته به گلوهاشان ریختند که با آن شکنجه جان سپردند.»^{۵۶}

وجود این قسم مجازات‌ها و شدت شکنجه‌ها در ایران ممکن است، آن‌گونه که بسیاری تعبیر کرده‌اند، به فقدان درک از «قانون» و مفهوم پردازی «استبداد شرقی» بیانجامد. بر این مبنا حکومت تا بدان پایه قدرت داشت که می‌توانست در تمام شئون زندگی افراد مداخله کند؛ اساساً چیزی به نام حریم خصوصی افراد وجود نداشت! منظور از اشاره به مجازات‌های شدیدی که حتی در اروپای غربی، فرانسه و آلمان، و نیز روسیه و عثمانی، اعمال شده است، تردید در این مفهوم‌پردازی بود. مجازات‌های این‌چنینی تنها در صورتی معنای حقیقی خود را پیدا خواهند کرد که به خصلت سیاسی گسترش بازارهای جهانی پی ببریم، و متوجه مداخلاتی باشیم که عامدانه در جوامع بومی انجام شد تا بازار کالاهای خود را گسترش دهند. گسترش نفوذ تاجران، در درجهٔ نخست جماعت‌های تاجرپیشه را در معرض تهدید رقبایی قدرتمند قرار می‌داد.

^{۵۶} - کاروند کسروی؛ ص ۲۰۹.

علاوه بر تهدید اصناف و بازرگانان به عنوان عضوی هم‌بافته با نظام سیاسی-اجتماعی جوامع پیشاسرمایه-داری، گسترش نفوذ تجار خارجی کلیت نظام اجتماعی را نیز تهدید می‌کرد؛ تجارت‌خانه‌ها علاوه بر پشتوانه نیروی نظامی که موقعیتشان را تثبیت می‌کردند، فعالیت‌های سیاسی گسترده‌ای را در رابطه با جماعت‌های بومی آغاز می‌کردند که از جانب طبقه حاکم به عنوان تهدید قلمداد می‌شد. بدین ترتیب مجازات‌هایی از آن جنس که توصیف شد، بیشتر از آن که خصلت تنبیهی یا بازدارنده داشته باشند، نوعی مکانیسم طرد اجتماعی را درون خود حمل می‌کنند. برای مثال معنای بریدن لب یا بینی چیزی جز این نیست که داغ‌ننگی تا همیشه بر چهره فرد خاطی-خائن باقی بماند.

به هر ترتیب این مجازات‌ها نتوانستند از رواج مصرف کالاها، و در نتیجه حضور تاجران بیگانه و مداخله ایشان، جلو بگیرند. هم‌زمان با گسترش مصرف توتون و تنباکو، بخشی از اقتصاد بومی، که پیش‌تر ماهیت معیشتی داشت، به تولید و تجارت توتون و تنباکو اختصاص پیدا کرد. تقاضای فزاینده در بازار برای توتون و تنباکو جاذبه زیادی برای تجار داشت. توتون و تنباکو زبان گشودند و با صدایی رسا فریاد کردند که سودآورند، و زبان کالاها را بازرگانان می‌دانند. گروهی از تجار خود را وقف تجارت توتون و تنباکو کردند. در شرایط بحران‌های مالی که طبقه حاکم دست‌به‌گریبان آن بود، تاجر دولت‌مندی که پول کافی در اختیار داشتند، توانستند با خرید یا اجاره زمین کشت توتون و تنباکو را گسترش دهند.

اختراع قلیان به دست ایرانیان، و حک تصویر شاه عباس بر روی آن، دست‌وپا زدن تجار ایرانی برای اعاده حیثیت از این کالای عزیزکرده سودآور، و کسب «مشروعیت» از دست رفته بر آن کالای معصوم بوده است. شاه عباس با بیرون راندن پرتغالی‌ها، این تجارت پرسود را از دست ایشان بازپس گرفت، اما آن دود، که سالیان دراز شیطانی قلمداد می‌شد و بیرون رفتن عقل از بدن را سبب می‌شد، باید از درون آب می‌گذشت تا تطهیر شود. پس با نظر پورداوود مبنی بر این که مرور زمان شدت مجازات‌ها را کاهش داد، نمی‌توان موافق بود. ممانعت‌ها، بر مبنایی واقعی، یعنی ترس از حضور تاجران ثروتمند، قدرتمند و متکی به نیروی نظامی مجهز انجام می‌شد؛ هرگاه پای حضور این تاجران قطع گردد، که خود روندی سیاسی است، آن

ممانعت هم بی دلیل و بی نتیجه خواهد بود، و با یک اجازه نامه، دستور آمرانه، تخفیف به مرور مجازات، یا یک کلاه گشاد، راه برای مصرف آن کالای سودآور گشوده خواهد شد.

نکته دیگر که در این دو سفرنامه، یعنی آن تاورنیه و آن اولئاریوس، عجیب می نماید، توجه خاص ایشان به شرایط کشت تنباکو، میزان مصرف آن و مجازات های حکومتی در قبال آن است. این دو نفر در میانه های قرن هفدهم، یکی از فرانسه و دیگری از آلمان، گام به سرزمین های دوردست گذاشته اند. به میانجی مضامینی که در سفرنامه هایشان پرداخته شده است مشخص می شود که ایشان نه در جست و جوی حقیقت، و یا تفنن و سرگرمی، بلکه به عنوان حرفه، و با مأموریت مشخص، توشه سفر بسته اند. سفرنامه های ایشان بیش تر حکم گزارشاتی منظم دارد، از اموری که ایشان مأمور به سنجیدن آن ها شده بودند. پس این فرستادگان، با مأموریت های مشخص سیاسی-تجاری، اگر چه در مجیزگویی از هویت ملی ایرانیان چندان مستند به نظر نمی رسند، اما در ارائه نتایج تحقیقات خود در زمینه امکان سودآوری تجارت محصولی نظیر تنباکو، در ایران، عثمانی، و یا روسیه کمابیش قابل استنادند. چرا که این گزارشات، در زمان خود، مبنای سرمایه گذاری تجاری یا سیاست گذاری های دولتی قرار گرفته اند.

سه دلیل عمده ما را به انتخاب توتون و تنباکو، به عنوان یک کالای تجاری حائز اهمیت و سودآور، رهنمون ساخته است: توتون و تنباکو، در درجه اول، اهمیت دارد از این جهت که بازنماینده لحظه گسست از اقتصاد معیشتی، که در آن، فرآیند تولید برای ارضای نیاز به ارزش مصرفی محصولات سازمان می یابد، و وابستگی تولیدکنندگان به ارزش مبادله ای محصولاتشان، که در آن کالای سودآور جایگزین کالای معیشتی و بومی می شود، تحت سیطره منطق ارزش است. کشت محصولات کشاورزی مشابه، به همین سیاق قابل بررسی هستند، و از آن جمله است: پنبه، چای، قند و شکر، ابریشم. به مرور زمان، تقسیم کار گسترده ای در حوزه تولیدات محصولات کشاورزی سودآور در مناطق جغرافیایی متعدد صورت گرفت. کشاورزی سرمایه داری با هدف افزایش سود و بهره وری زمین ها را با توجه به آب و هوا و اقلیم متناسب به محصولات مختلف اختصاص داد. ایران هم از این قاعده مستثنی نبوده است؛ هر چند محصولات صنعتی متعددی، نظیر پنبه و ابریشم، در ایران کشت می شده است، اما تنباکو مهم ترین محصول کشاورزی صنعتی در ایران قرن نوزدهم

بوده است.^{۵۷} هما ناطق گزارش مفصلی از کشت انواع توتون و تنباکو در مناطق مختلف ایران، در کتاب بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی و رژی تنباکو، ارائه کرده است. این گزارش به‌خوبی نشان‌گر رواج روزافزون کشت این محصول در سال‌های منتهی به واگذاری امتیاز رژی است. کشت این محصول در نقاط مختلف ایران رواج یافت. «توتون از ۱۸۷۵ و از راه آسیای میانه و راه آدرنه به گیلان راه یافت. بانی کار یک ارمنی بود، به‌نام دکتر ستیان هاراتومایانس، مشهور به فانوس.» کشت توتون در گیلان بسیار سریع گسترش یافت. «در ۱۸۷۷، یک‌سال پس از باب شدن توتون در گیلان، ۱۳,۱۸۲ کیلو تولید کردند. در ۱۸۷۸ بیش از ۱۰۰,۰۰۰ کیلو برداشتند... در ۱۸۹۱ رژی آغاز به کار کرد. تولید چند برابر شد و به ۴۵۹,۰۰۰ کیلو رسید.»^{۵۸} همچنین، بنابر گزارش هما ناطق که از اسناد امین‌الضرب گردآورده است، «تنباکو از دیرباز در باسمنج و شیراز و اصفهان و یزد و کرمان و کاشان و جهرم و گلپایگان و سمنان و شاهرود کاشته می‌شد.» در درجه دوم، رواج مصرف تنباکو نمودار روندی است که به شکل‌گیری بازار مصرف داخلی انجامیده است. در واقع گسترش کشت این محصول تابع بازار مصرف روزافزون آن بوده است. هم‌این محصول، علاوه بر ایران، بازار گسترده‌ای در عثمانی داشت. بنابر گزارشی که هما ناطق از سفیر فرانسه، «به‌دوران محمدشاه و پس از پایان گرفتن جنگ‌های ایران و روس» در بغداد نقل می‌کند: «به‌سبب رشد روزافزون مصرف تنباکو در ترکیه، بازرگانان ایرانی در بصره مستقر شده‌اند و با بنادر دریای سرخ تجارت بزرگی با این تولید به راه انداخته‌اند... از پی آزار ترکان، تنباکوفروشان هربار سوی بوشهر، مسقط و کویت و بمبئی می‌گریزند. و در همان‌جا همان دادوستد را دنبال می‌کنند... چون در این سال‌ها تجارت خرمشهر (محمیره) با بصره در رقابت بود و از بصره پیشی گرفت، ترکان و اعراب، بارها به کاروان‌های بازرگانی ایرانی دست‌برد زدند. کار به کشتار هم کشید. در سال ۱۸۴۲ اعراب خرمشهر را به محاصره گرفتند. کاری کردند

^{۵۷} - داد و ستد بازرگانان؛ ص ۷۳.

^{۵۸} - همان؛ ص ۷۶ و ۷۷.

که محمد شاه زیارت کربلا و نجف را منع کرد. اما دادوستد تنباکو همچنان ادامه یافت و باز در ۱۸۴۴ کار به درگیری کشید.^{۵۹}

تنباکو، در درجه سوم، موضوع و محرک اصلی یکی از نخستین جنبش‌های سیاسی با خصلت نوین توده‌ای بوده، و این وجه سیاسی، به میانجی مطالعات گسترده‌ای که بر روی نهضت تنباکو انجام شده، بازشناخته شده است. تا پیش از آن شورش‌ها عمدتاً خصلتی پراکنده داشت و تابع اوضاع و احوال محلی نظیر درجه استثمار دهقانان زیر فشار اشراف محلی بود. اما گسترش بازارهای تنباکو، تولیدکنندگان این محصول را هر چه بیشتر به ارزش مبادله‌ای محصولاتشان وابسته کرد. این تحول به تراکم منافع مشترک نزد کسانی انجامید که معیشتشان، از رهگذر کشت یا تجارت تنباکو، به بازارهای این محصول وابسته بود. با واگذاری امتیاز رژی، یعنی انحصار دادوستد تنباکو در ایران، به تاریخ ۲۰ مارس ۱۸۹۰، به شخص مازور تالبوت، معیشت این گروه مورد تهدید قرار گرفت. مازور تالبوت در فوریه ۱۸۹۱ پا به ایران گذاشت و، انحصار تجارت تنباکو، باعث شد منافع تجارت تنباکوی مرغوب عاید کمپانی شده و تنباکوی نامرغوب، که عمدتاً مصرف داخلی داشت، روی زمین تلف شود. به سبب تأثیرات ویرانگر واگذاری این امتیاز بر معاش کارگران و دهقانانی که معاش ایشان از کشت تنباکو تأمین می‌شد، و نیز بازرگانان، از خرده‌پا گرفته تا بزرگ و دولت‌مند، اعتراضات گسترده‌ای شکل گرفت که به فتوای میرزای شیرازی به تحریم تنباکو در دسامبر ۱۸۹۱ انجامید. در نهایت، امتیاز در ژانویه ۱۸۹۲ ملغی گردید. تا پیش از آن، سازماندهی فرآیند تولید درون جماعت‌های بسته، امکان شکل‌گیری جنبشی فراگیر در برابر سیاست‌های دولت مرکزی که معیشت افراد را تحت تأثیر قرار می‌داد، با خصلتی مشابه جنبش تنباکو و قدرت و نفوذ آن، کمتر فراهم می‌شد.

این هر سه ویژگی تنباکو، این محصول را به عنوان کالایی که ارزش مبادله‌ای آن نقش کلیدی در تأمین معاش ایرانیان داشته است، از سایر کالاهای تجاری متمایز می‌کند؛ چرا که سیر گسترش کشت و کار، دادوستد و مصرف تنباکو در ایران سرشت‌نمای موقعیت ایران در گسترش بازارهای جهانی و استیلای تدریجی

^{۵۹} - همان؛ ص ۷۸.

منطق ارزش در این جغرافیا است. هم‌این کالا، که زیر شلاق سودهای بیش‌تر زبان به سخن گشوده است، معترف به خصلت سیاسی نهفته در هر کالای دیگر است. سخن از یک بالقوگی است که در صورت بالاگرفتن تعارض‌ها، بالفعل خواهد شد.

در مورد تجارت تنباکو جزئیاتی وجود دارد که اشاره گذرا به آن‌ها در نزدیک شدن به واقعیت ایران در قرن نوزدهم مفید است. نخست این‌که اهمیت تجارت تنباکو در ایران به قدری بوده است که پیش از برقرار شدن کمپانی رژی، تلاش‌های چند در راستای کسب انحصار در خرید و فروش تنباکو انجام شده بود. ماهیت سودآور تنباکو برای درباریان نیز آشکار شده بود و با توجه به بحران‌های مالی که نظامی فئودالی ایران گرفتارشان بود، تلاش‌هایی در جهت تأسیس شرکت انحصاری تنباکو انجام شده بود. «نخستین طرح انحصار رژی را به سال‌های ۱۸۶۵ میلادی، علیقلی‌خان اعتضادالدوله، وزیر علوم به نام ناصرالدین شاه نوشت... محتوای نوشته ملهم از انحصارنامه عثمانی است که در ۱۸۶۵ نگاشته شده بود.»^{۶۰} پس از آن، محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، که با عنوان وزیر انطباعات شناخته می‌شود، اما، در آن زمان صنایع‌الدوله دربار ناصرالدین‌شاه بوده است، «در ۱۸۸۶ میلادی، [رساله] کلید استطاعت را از زبان فرانسه به فارسی برگرداند و به چاپ سپرد. چند ماه بعد، قانون اداره انحصاری تنباکو و توتون و متفرعات آن را در ۲۱ فصل تدوین کرد و نزد شاه برد.»^{۶۱} در این رساله اطلاعاتی درباره میزان مصرف تنباکو در ایران و محاسباتی جهت تخمین سود احتمالی حاصل از انحصار دولتی آن پیش‌کش شاه ایران شد. بعدتر شخصی به نام کتابچی‌خان، که در آن دوره مباشر کل امین‌السلطان بوده است، تلاش‌هایی در جهت تدوین یک انحصارنامه انجام داد. اما، در نهایت امر، هیچ کدام از این کوشش‌ها به نتایج مطلوب درباریان در تکاپو نیانجامید.

کوشش برای تأسیس اداره انحصاری تنباکو و توتون در ایران، که از سوی درباریان صاحب نفوذ ایران انجام شده است، می‌تواند ذیل انبوه برنامه اصلاحاتی گنجانده شود که از دوران سلطنت فتحعلی‌شاه در دستور کار درباریان ایران قرار گرفته بود. این اصلاحات، بر مبنای ارکان عقلانیت اشرافی ایران، و در پاسخ

^{۶۰} - بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی؛ ص ۶۱.

^{۶۱} - همان؛ ص ۶۳.

به ضرورتی که در دستگاه این عقل درک می‌شد، انجام پذیرفت. این عقلانیت زمینه درک ماهیت تحولات دوران خود را نداشت و هر تحرک و اصلاحی را، تنها در شکل تلاش برای بقا می‌ریخت. تصادفی نیست که کانون این اصلاحات، دستگاه حکومتی تبریز بود که در جریان جنگ‌های ایران و روس گریبان‌گیر هراس از فروپاشی بود. اشرافیت ایران، وسیله‌ای را جست‌وجو می‌کرد تا بقای خود را بر مسند قدرت تداوم بخشد. صد البته این وسیله هرگز برای بقا متناسب نبود؛ بقا نه تنها موضوع این وسیله نبود، بلکه از اساس با آن در تضاد بود. چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم عقلانیت جدید در پاسخ به تحولات هستی‌مادی جوامع تکوین یافت؛ نظام اخلاقی جدید، از اساس، با نظام اخلاقی پیشین که دستگاه حکومتی ایران ارکان خود را بر آن بنا نهاده بود، تعارض داشت.

شکست اصلاحات سه‌گانه، یعنی اصلاحات ولی‌عهد عباس‌میرزا در زمان سلطنت فتح‌علی‌شاه، آن میرزاابولقاسم قائم‌مقام‌فراهانی در آغاز سلطنت محمدشاه، و آن میرزاتقی‌خان امیرکبیر به هنگام سلطنت ناصرالدین‌شاه ناشی از عدم تناسب موازین این عقلانیت با منطق ارزش بود. تقلیل دادن این شکست‌ها به هم‌چشمی‌های موجود در ساختار اشرافیت ایران، یا بدخواهی این و آن که به قتل صدراعظم می‌انجامید، هر چند بهره‌ای از حقیقت دارد، اما با پوشاندن وجهی از این اصلاحات، به اسطوره‌سازی از همان مصلحین می‌انجامد. حال آن که خود ایشان، تنها دولت منتظم را «هم‌چشمی» می‌کردند تا خود را از گزند دولت‌های رقیب، مثال عثمانی یا روسیه، حفظ نموده و با زوال نظام اجتماعی کهنه که برایشان مشهود بود مقابله کنند. بدین ترتیب، مدرنیته ایرانی تا هنگام ظهور طبقه تجار و بازرگانان، افزایش نفوذ آن‌ها در جامعه و ارتقاء یافتن از موقعیت پیشینی که در آن حیات حاشیه‌ای داشتند، و در نهایت تا زمان تبدیل شدن به طبقه‌ای که سلطه خود را بر سایر طبقات تحمیل کند، به تعویق افتاد.

واکنش دولت روسیه به اعطای این امتیاز، ماهیت دولت ملی را، یعنی همین امر که دولت بورژوازی برای تأمین منافع طبقه حاکم استقرار می‌یابد، آشکار می‌کند. پس از واگذاری امتیاز رژی به تالبوت، روس‌ها واکنش نشان دادند. این واکنش، از منظر منافع بورژوازی روسیه تزاری ضروری بود، و آن ضرورت به رقابت‌های موجود میان روسیه و انگلستان بر سر کنترل بازارهای ایران بازمی‌گشت. بدین ترتیب، «نخست

روس‌ها به تهدید برآمدند که انحصارنامه مغایر پیمان ترکمانچای است. پاسخ انگلیس‌ها این بود که: اگر شاه به این تهدید تن دهد و امتیاز رژی را بردارد، بوشهر را اشغال خواهند کرد. بوتزوف سفیر روسیه پاسخ می‌داد: اگر انگلیس‌ها بوشهر را بگیرند، ما نیز دست روی مشهد و یک خط مرزی افغانستان خواهیم گذاشت.^{۶۲} این مسأله، به روشنی، بیان‌گر تفاوت ماهیت دولت وقت ایران را با دولت روسیه یا انگلیس نشان می‌دهد.

نکته دیگر نقش محوری است که بانک شاهنشاهی انگلیس در جریان اعطای امتیاز رژی ایفا می‌کند. بانک شاهی سرنخی است که تمامی امتیازهای واگذر شدن در دوران ناصرالدین‌شاه به نحوی به آن باز می‌گردند. وزیر مختار انگلیس، دراموند ولف، که پیش‌تر سفیر انگلیس در قاهره بود و نقش به‌سزایی در تجارت پنبه با مصر داشت، با استقرار بانک و تحمیل اصلاحات اقتصادی به ناصرالدین‌شاه، موفق شد زمینه را برای «آبادانی» مملکت ایران فراهم کند. ایران با تمام سرعت به کام لیبرالیسم اقتصادی کشانده می‌شد. «ناصرالدین» شاه بهانه می‌تراشید و لرد سالیسبوری وی را متهم می‌کرد که با هر گونه اصلاحات دشمنی می‌ورزد. سرانجام برنامه ولف به کرسی نشست. زیرا توانست ناصرالدین‌شاه را وادارد که فرمانی بدهد در جهت آزادی‌های مدنی؛ یعنی حق مالکیت را به رسمیت بشناسد. غرض این بود که بازرگانان و سرمایه‌داران ایرانی امتیازها را به نام خود کنند، اما، با انگلیسی‌ها شریک شوند.^{۶۳}

بانک علاوه بر این که جای پای سفتی بود برای سوداگران انگلیسی، به واسطه دیونی که به مردمان ایرانی، به‌خصوص بازرگانان خرده‌پا، تحمیل می‌کرد، ایشان را منقاد خود می‌ساخت. گذشته از این، و شاید مهم‌تر از این دو، بانک نقشی کلیدی در استقرار مناسبات پولی در ایران داشت. بانک شاهی با چاپ اسکناس نسخه برات را، که پیش‌تر واسطه تجارت بین شهری بود و کارش به دست صنف صرافان چاق می‌شد، در هم پیچید. همین مسأله تعارض جدی بازرگانان با بانک را سبب شد؛ «بانک که برپا شد، کاروبار برخی از اصناف، به‌ویژه صرافان را به کساد کشاند. منطق هستی‌شان را از دستشان گرفت... گفتند: بانک کار نشر

^{۶۲} - همان؛ ص ۹۰.

^{۶۳} - بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی؛ ص ۱۸.

اسکناس را به خود اختصاص داد. فعالیت صرافان را به تبدیل پول منحصر کرد. دست این طبقه را از کاسبی کند.^{۶۴} در اعتراض به همین تأثیرات مخربی که بانک بر موقعیت بازرگانان گذاشته بود عریضه‌هایی تنظیم شد و با واسطهٔ امین‌الضرب، هم‌او که با بهره‌گیری از موقعیت انحصاری خود در ضرب سکه و تقلب در این کار ثروت زیادی انباشته بود، به دست ناصرالدین‌شاه رسید. در نهایت بانک شاهی در سپتامبر ۱۸۸۹ با سرمایهٔ یک میلیون لیر آغاز به کار کرد. پیش‌تر صرافان نقش عمده‌ای در بازار ایران داشتند و، متکی بر خدمات برات که به بازرگانان ارائه می‌کردند، جایگاه خود را تثبیت کردند. بانک شاهی با قرار گرفتن در کانون تجارت بازرگانان در ایران جایگاه صرافان را به دلالتان خرده‌پای ارز تنزل داد. چنان که گفتیم اصناف، برای بازرگانان و پیشه‌وران شهری، حکم جماعت‌های منقاد قدرت را داشت که خود را درون آن سازمان می‌دادند و از تمامیت منافع خویش دفاع می‌کردند. صرافان به مقابله با بانک شاهی پرداختند اما قدرت کافی برای این مقابله نداشتند. در نهایت، جویبار نارضایتی صرافان نیز، در سیل جنبش تنباکو سرریز کرد. تأکید نهایی بر خصلتی است که استعمار، به‌ویژه استعمار انگلیس، در ایران داشته است. گسترش منطق ارزش در ایران، این امکان را میسر کرده بود که میزان و دامنهٔ تجارت افزایش یابد. در گذر زمان، از دل تجار خرده‌پا و میان‌دست، گروهی از تجار خود را، با گسترش دامنهٔ تجارت خود و با تحت نظارت درآوردن تجار خرده‌پا، متمایز کردند. این تمایز عمدتاً با تکیه بر امتیازات و انحصاراتی که می‌توانستند به دست آورند، انجام می‌شد. مؤتمن‌الملک‌ها، معین‌التجارها، معتمدالدوله‌ها و امین‌الضرب‌ها توانستند، با تکیه بر سرمایهٔ پولی‌ای که داشتند از امتیازات و انحصاراتی بهره‌مند شده و می‌توانستند در مناطق تحت نفوذ خود کار تجارت را کنترل کنند و در شهرهای مختلف دفاتر تجاری تأسیس کرده و مأمور بگمارند.^{۶۵}

^{۶۴} - همان؛ ص ۳۰.

^{۶۵} - از چندوچون تجارت این افراد، میزان ثروت این افراد و بازارهای تحت کنترل ایشان هما ناطق، در کتاب بازرگانان در دادوستد با بانک شاهی، احمد اشرف، در کتاب موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، و چارلز عیسوی، در کتاب تاریخ اقتصادی ایران، گزارش‌های مفصلی ارائه کرده‌اند که رجوع به آن‌ها اطلاعات مفیدی برای درک ماهیت تجارت در ایران دورهٔ قاجار در اختیار می‌گذارد.

امتیاز رژی تنباکو، با اعطای انحصار خرید و فروش تنباکو در ایران، کلیه تاجران خرده‌پا و، حتی، تاجران بزرگی را که تجارت تنباکو می‌کردند تبدیل کرد به مأموران و عمال کمپانی تالبوت. براساس آماری که هما ناطق از ترازنامهٔ ارنستین، رئیس کمپانی رژی، ارائه می‌کند، کمپانی ۱۵۰۰۰ کارمند ایرانی را استخدام کرد.^{۶۶} سودی که پیش‌تر عاید تاجران می‌شد، اینک به کمپانی تعلق می‌گرفت. علاوه بر این، کمپانی با هدف بیشینه کردن سود، تجارت تنباکوی نامرغوب را، که عمدتاً مصرف محلی داشت، از دستور کار خود خارج کرد، و همین موجب تحمیل خسارت فراوان به زمین‌داران و توتون‌کارانی بود که محصولشان روی زمین ماند.

کمپانی دستورالعمل‌های مشخصی را برای کارکنان ارسال کرد که ایشان می‌بایست بر مبنای همان‌ها انجام وظیفه می‌نمودند. در حقیقت بازرگانان ایرانی مأمور شدند که گزارشی دقیق از اوضاع ولایتشان، به مرکز بفرستند؛ این که «کجا تنباکوی خوب به عمل می‌آید، کجا نمی‌آید»، این که «جمعیت نفوس» چقدر است و «محصول طبیعی» چه به عمل می‌آید. بر اساس دستورالعمل‌ها باید گزارشات حاوی موارد مشخصی می‌بود. مقدار تنباکوی موجودی و وزن آن، رقم تنباکو و این که مال کدام مزرعه است، مقدار فروش سالیانه، تعداد فروشندگان تنباکو که از طرف اداره تعیین می‌شد، مقدار تنباکوی تحویل شده به هر فروشنده و در نهایت پولی که از کمپانی به رسم مساعدت در اختیار کارمندان قرار می‌گرفت، همه و همه، به طرز روشن و دقیق، باید گزارش می‌شد.^{۶۷}

ناگفته پیداست که «بسیاری از تنباکو فروشان و یا گماشتگان خرده‌پا که به خدمت رژی درآمدند با شیوه کار فرنگی آشنا نبودند. تنباکو فروش با شیوه کار فرنگی و راپورت‌نویسی و گزارش‌گری آمخته نبود. سواد چندانی هم نداشت که زیر و بم دستورالعمل را دریابد.» در حقیقت آن نظام آموزشی که فرد را از بطن مادر تحویل می‌گیرد و پس از آموختن ملزومات کار در یک کمپانی بزرگ، یعنی آموختن سواد و علم حساب و چه و چه، او را تحویل بازار کار می‌دهد، وجود نداشته است. لذا یک عامل جزء، مثلاً ابراهیم قلی، «تنباکوری رژی را بی‌سند و انگ و بی‌آن که وزن کند، کیسه می‌کرد و می‌فرستاد. به قول خودش،

^{۶۶} - همان؛ ص ۱۱۱.

^{۶۷} - همان؛ ص ۱۳۱.

چکی می‌خريد و روانه می‌کرد.» امين‌الضرب هم ابراهيم‌قلی را نکوهش می‌کرد که «از کاغذهای شما معلوم می‌شود که تنباکوی منال را که خریده‌اید می‌خواهید چکی بفرستید... من سر در نمی‌آورم و نمی‌فهمم... از روی قاعده باید رفتار شود... شما باید با هر چاپار صورت آن‌چه خریدید و صورت اعمال خودتان را بنویسید.»^{۶۸}

چه عجب است؟ از انسانی که بر لب جوی می‌نشست و گذر عمر می‌دید چگونه انتظار می‌رود که در کار حساب‌و‌کتاب مو را از ماست بیرون بکشد؟ بانگی که عقل بورژوازی به صدا در آورد، همین انسان را چنین خطاب قرار داد و او را حساب‌و‌کتاب آموخت و به پرسش از سودوزیان فراخواند:

«امروز بازار زلف و سنبل و کاکل کساد است. کمان ابرو شکسته و چشمان آهو از بیم آن رسته است. به جای خال لب، از زغال معدن باید سخن گفت. از قامت چون سرو سخن کوتاه کن، از درختان گردو و کاج جنگل مازندران حدیث کن. از دامن سیمین بران دست بکش و بر سینه معادن نقره و آهن بیاویز. بساط عیش را برچین، دستگاه قالی بافی وطن را پهن کن. امروز استماع سوت راه آهن در کار است نه نوای بلبل گلزار. حکایت شمع و پروانه کهنه شد، از ایجاد کارخانه شمع‌سازی سخن ساز کن. صحبت شیرین لبان را به دردمندان واگذار؛ سرودی از چغندر آغاز کن که مایه شکر است. از لوازم آبادی وطن ترانه بساز.»^{۶۹}

این عقلانیت نوین برای ترتیب دادن مقدمات حاکمیت بورژوازی، و برای ترویج «اندیشه ترقی»، راهی نداشت جز آن که نظام آموزشی یکسانی را برقرار سازد، و در نتیجه به‌عنوان وحدت حاکم در گستره مرزهای ملی افراد را به گونه‌ای در برگیرد که سخن یک‌دیگر را بفهمند، و از کار یک‌دیگر سردر بیاورند؛ در یک کلام، «از روی قاعده» رفتار کنند. تنها به این میانجی بود که منطق ارزش مسلط می‌شد. آن چیزی که به میانجی نظام آموزش در مدارس در فرد کار گذاشته می‌شود، به او آموخته می‌شود و، بعدتر، به یاد او

^{۶۸} - همان؛ ص ۱۳۳ و ۱۳۴.

^{۶۹} - سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ؛ ص ۱۲۲.

آورده می‌شود، همین است و بس. به‌میانجی آموزش در مدرسه، آدمی به مرحله خودآگاهی می‌رسد، با هستی خود یکی می‌شود، و به اصل خویش، یعنی «انسان اقتصادی»، بازمی‌گردد. بدین ترتیب، که برای آن مهیا می‌شود، پیشکش سرمایه می‌شود. انسان، به عنوان یک عضو از ملت، منتزع از هستی اجتماعی واقعی - اش، که پیوند خود با اطرافیان را در گذشته مشترک می‌بیند، به سان رایبسون کروزو در جزیره فردیت‌اش می‌پوید، و در رابطه بی‌واسطه با پدر این خانواده بزرگ، یعنی دولت، که تجسد واقعی عقل بورژوازی است، قرار می‌گیرد.

دولت ملی در ایران

در این جا تأکید بر این نکته اهمیت اساسی دارد که تشکیلات دولت ملی، نه در تداوم، بلکه در گسست از اقسام حکومت‌های پیش از آن باید درک شود.^{۷۰} اگر این گسست مورد توجه قرار نگرفته باشد، معنایی که ملت در دوران مدرن پیدا کرده است و تنها زائیده هستی مادی ویژه‌ای است که به ظهور جامعه ملت‌واره انجامیده، به تمامی اعصار پیش از آن تعمیم داده خواهد شد. چنین، به خطا، پنداشته خواهد که شد که «اندیشه ایران‌شهری» «شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی (peuple) با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت (nation) واحدی را تشکیل می‌دادند. در این وحدت ملی اقوام ایرانی و مهاجران به سرزمین‌های ایرانی، شاهنشاهی به عنوان نهادی عمل می‌کرد که وظیفه آن ایجاد وحدتی پایدار، تأمین مصالح همه اقوام با حفظ خودگردانی آن‌ها بود. پادشاه در اندیشه ایران‌شهری، رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام را به پایداری ملت تبدیل می‌کرد. قدرت مرکزی که پادشاه نمایندگی و تجسم آن بود، اگر چه به سرکوب شورشیان می‌پرداخت، اما این سرکوب به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود.»^{۷۱}

اگر متوجه نباشیم که مضامین مندرج در اندیشه ایران‌شهری متعلق قاموس اشرافیت ایران است آن مفهوم را به غلط تعبیر خواهیم کرد. اندیشه ایران‌شهری ماحصل تحولات تاریخی در جامعه‌ای بود که تولید در جماعت‌های بسته سازماندهی می‌شد و طبقه حاکم برای استخراج محصول اضافی بر اعمال قهر فرااقتصادی متکی بود. بازتولید این نظام اجتماعی با تصریح تمایز میان جایگاه (یا شخص) شاهنشاه با هر کدام از شاهانی که تحت حکومت او قرار داشتند، و نیز تصریح تمایز میان جایگاه (یا شخص) شاه با آحاد طبقه

^{۷۰} - بنگرید به اُدیسه امپریالیسم (سنخ‌شناسی، تکرار افول و فعلیت خاص انقلاب)؛ ص ۷.

^{۷۱} - تأملی درباره ایران، جلد اول، ص ۱۴۳.

اشراف و، نیز، تمایز میان خواص جامعه و عوام، یعنی اتباع تحت حکومت، صورت می‌گرفت. حال آن که برادری اعضای ملت محصول جدایی تولیدکنندگان از شرایط عینی تولید، شیء‌وارگی روابط انسانی و، در نتیجه این همه، تحول در نظام اخلاقی جامعه سرمایه‌داری است.

بدین ترتیب طباطبایی، با غفلت از تحول کیفی در جامعه سرمایه‌داری و شرایط مادی تکوین عقلانیت جدید، متعلقات قاموس اشرافیت، یا به تعبیر خودش مفاهیم و مقولات اندیشه ایران‌شهری را، در معنایی بیگانه با شرایط مادی تکوین آن مفاهیم به کار می‌برد. «قدرت سیاسی در ایران، در زمانی که شاهانی مقتدر زمام امور را در دست داشتند، چنان مطلق بود که هیچ گروه دیگری نمی‌توانست سهمی در نظام سیاسی کشور داشته باشد، اما در دوره‌های خلع قدرت یا ضعف شاهان بدیهی است که ائتلافی... می‌توانسته شکل گیرد... گروه‌هایی که در این ائتلاف وارد می‌شدند، از آن‌جا که هرگز سهمی در قدرت نداشتند و بنابراین، آگاهی آنان از محدوده منافع خصوصی فراتر نمی‌رفت، نمی‌توانستند در تأمین «مصالح عمومی» نقشی ایفا کنند... [حتی]... ارتش منظم و دستگاه اداری و مالی او [شاه‌عباس]، نهادهایی در درون دولت نبودند، بلکه برای تأمین امنیت و آرامشی ایجاد شده بودند که برای تداوم فرمانروایی شاه و بازرگانی که کمابیش در انحصار او بود، ضرور می‌نمود و به هر حال، نهادهایی نبودند که بتوانند مستقل از شاه استوار بمانند.»

در جامعه طبقاتی، عقلانیت مسلط، عقلانیتی است که در گيرودار تثبیت سلطه طبقه حاکم بر کل طبقات تکوین می‌یابد. در نتیجه انتزاعی‌ترین مقولات، تنها زمانی به اندیشه درمی‌آیند، که پیش‌تر مادیت یافته باشند. نزد اشرافیت حاکم بر جوامع پیشاسرمایه‌داری، هیچ درکی از تأمین منافع خصوصی، مگر حراست از زمین‌های تحت مالکیت خصوصی خاندان‌های اشرافی، نمی‌توانسته است وجود داشته باشد. به همین - سیاق، تأمین منافع عمومی، جز در معنای حراست از املاک وقفی و خالصجات دولتی، مستفاد نمی‌شد. حتی آن‌چه طباطبایی ذیل عنوان تأمین امنیت و آرامش از منافع عمومی متمایز می‌کند، خود، دلالت‌های متفاوتی دارد. بازتولید نظم اجتماعی در جامعه پیشاسرمایه‌داری مستلزم حفظ و تصریح تمایزات موجود برای تداوم سلطه طبقه حاکم بود. در مقابل، وابستگی تولیدکنندگان به ارزش مبادله‌ای محصولاتشان، در جامعه سرمایه‌داری، یکسان‌سازی گروه‌های اجتماعی، افزایش تحرک اجتماعی و تثبیت انگاره پیشرفت را

برای بازتولید نظام اجتماعی ضروری می‌سازد. چنان‌که در بحث از تجارت تنباکو دیدیم، فزاینده‌گی خصلت اجتماعی تولید در شرایط جدید بود که امکان تراکم منافع مشترک را فراهم می‌کرد و، در نتیجه، در جریان جنبش تنباکو، به راستی، برای نخستین صدای ملت ایران پژواک یافت.

گذشته از این‌که جز با در نظر داشتن انکشاف سرمایه‌داری در مقیاس جهان نمی‌توان تحولات اشکال سیاسی و ایدئولوژیک را توضیح داد، با این حال بررسی تاریخ منحصربه‌فرد هر کشور مستلزم بررسی مناسبات سیاسی پیشین است که در حکم مواد و مصالح نقداً موجود، در ساختمان نظم سیاسی جدید، به کار برده می‌شوند.

چنان‌که گفتیم زوال تدریجی شیوه تولید فئودالی، در ایران، بازتولید طبقه حاکم را مختل ساخت. بحران سیاسی طبقه حاکم، بر بستر مبارزات مردم شدت‌یابنده طبقات جدید، طبقه حاکم را در موقعیتی قرار داد که برای حفظ سلطه طبقاتی خود به ترمیم سامان سیاسی کهنه اقدام کند. بدین ترتیب ضرورت‌های مادی جدید بر اشرافیت رخ نمود بدین‌قرار که «یا مرگ یا تجدید، مسأله این است».^{۷۲}

دیگر بار تأکید کنیم که مفهوم «وجدان ایرانیان» و ایجاد شدن شکاف در آن، که طباطبایی برای توضیح ورود مدرنیته به ایران به کار می‌برد، خود، محصول تثبیت شکل ایدئولوژیک ناسیونالیسم ایرانی است. چرا که در جامعه طبقاتی، عقلانیت مطلق، بازتاب روابط اقتصادی-سیاسی-اجتماعی است که به سلطه طبقه حاکم انجامیده است. درست هنگامی که، مواجهه اشراف ایرانی با انکشاف سرمایه‌داری به مجموعه‌ای از اصلاحات ناکام انجامید، و در طبقات نوظهور آگاهی و احساسات ملی‌ته‌نشین می‌شد، تعداد پرشماری از رعیت‌ها ناگزیر از جلای وطن بودند.

غفلت از این خصلت طبقاتی، گذشته از این‌که نسبت عقل و مفاهیم آن را با هستی مادی جوامع نادیده می‌انگارد عقل را در موقفی فراتاریخی قرار می‌دهد، که هر چند باب میل فیلسوف تاریخ‌گرای «ایران‌زمین»

^{۷۲} - ملک‌الشعراى بهار.

نباشد، مبنایی برای بنیادگرایی ایران‌شهری دست‌وپا خواهد کرد. به هر حال، این صورت‌بندی، به مانعی بزرگ در برابر درک تحولات ایران معاصر تبدیل می‌شود. چرا که خصلت تعیین‌کننده این تحولات مغفول مانده و تضادهای موجود در نظم سرمایه‌لایوشانی می‌شود. بی‌سبب نیست آنان که خصلت طبقاتی این عقل را انکار می‌کنند، در توضیح ناکامی‌های اصلاحات سیاسی در دوره قاجار، به خرافات و شایعات سیاسی بی‌اساس یا لعن‌ونفرین، و لابد در مواردی، ترکاندن چشم زخم روی آورده‌اند.

در آستانه قرن نوزدهم، ایران به عنوان سرزمین تحت اداره یک حکومت مرکزی، آماج حملات امپراتوری‌های بزرگ بود؛ در سطح پدیدار تحلیل منازعات نظامی و مداخلات دیپلماتیک دولت‌های روسیه، انگلیس، عثمانی و فرانسه به قسمی تحلیل ژئوپولتیک می‌انجامد، که جابه‌جا به‌وفور یافت می‌شود، و به یقین، در گرو غور در میان اسناد انبوهی است که در بایگانی‌ها و کتاب‌خانه‌ها خاک می‌خورند؛ ماحصل چنین تحلیلی تنها سرخوشی سرمستانه از کشف رادمردان و غیورمردانی است که بر سر «منافع ملی» کذایی ایستاده‌اند، و یا در جای دیگر، ترکیدن بغضی است نسبت به فرومایگانی که امتیازات و اختیارات را به ثمن بخش اعطا کرده‌اند. مسأله، اما، بر سر عبور از سطح پدیدار و دریافت منطقی است که حضور نظامی یا دیپلماتیک دولت‌ها را، در سرزمین‌های دوردست، ایجاب می‌کند.

چنان‌که پیش‌تر بحث شد، بحران‌های مالی، که فتودالیسم روبه‌زوال ایران با آن مواجه بود، هم‌چشمی میان آحاد طبقه حاکم را تشدید می‌کرد. حکام ولایات از دستگاه مرکزی حکومت تمرد می‌جستند و در برابر آن طغیان می‌کردند. بدین ترتیب تضاد منافع میان اعضای طبقه حاکم خود را در شکل تضادهای سرزمینی بروز می‌داد و بحران‌های سیاسی گسترده‌ای را سبب می‌شد. پس قاموس اشرافیت ایران، تخاصم میان اعضای طبقه اشراف را، درون خود حمل می‌کرد. این تخاصم به عنوان نیرویی مؤثر در جریان رویارویی نظامی ایران با قوای نظامی روس و انگلیس عمل می‌کرد. برای نمونه، در منطقه قفقاز و گرجستان، این تخاصم الگوی پیچیده‌تری داشت. بدین قرار که روابط وفاداری و متابعت متوجه هر سه امپراتوری ایران، روسیه و عثمانی وجود داشته است.

نخست این‌که خلط کردن این قسم وفاداری با آنچه تحت حکومت یک دولت ملی سراغ داریم، یعنی رابطهٔ تابعیت مستقیم افراد با دولت مقتدر مرکزی، خطایی فاحش است. این رابطه تنها به‌میانجی یک گروه از اشراف محلی برقرار است و افراد، تنها به این میانجی، تابع یک حکومت مرکزی بوده‌اند. دیگر این‌که الگوهای پیچیدهٔ تخصیص ناشی از همین ماهیت نظام اشرافی است. شکاف‌های موجود میان اشراف محلی، با اعلام وفاداری به امپراتوری‌های بزرگ، خود را در شکل تخصیص آشکار می‌سازد. این شکاف‌ها ممکن است با تمایز مذهبی تشدید شده و یا در درون یک خانوادهٔ اشرافی و میان دو شاهزاده‌ای که سودای کسب قدرت را در سر می‌پرورند رخ نموده باشد. روشن است که به‌کار بردن رقابت برای چنین موقعیتی تا چه پایه نابسنده است؛ چرا که دو پادشاه در یک اقلیم نمی‌گنجند. نزاعی در کار است؛ و این نزاع اگر مجال کافی بیابد، مثلاً یک حکومت خارجی که برای تعریض مرزها چنگال طمع تیز کرده است، در شکل تخصیص بروز پیدا می‌کند. این مسئله خود را، در دست‌به‌دست شدن قفقاز، در جریان جنگ‌های ایران و روس نشان داد.

به‌دنبال مواجههٔ نظامی روسیهٔ تزاری با قشون ایران در عهد قاجار، اشرافیت ایران با خطر جدی مواجه شد. در این رویارویی با ارتش مهاجم، تبریز، که محل استقرار دستگاه ولی عهد ایران بود، نقش محوری داشت. تبریز به عنوان پایتخت دوم ایران، و محل سکونت ولی عهد ایران، عباس میرزا، که فرماندهٔ قشون ایران در جنگ با متجاوزان روس بود، خط مقدم این جنگ را تشکیل می‌داد. همچنین عباس میرزا، در قشون‌کشی‌هایی که برای منکوب کردن شورشیان به یزد، کرمان، شیراز و خراسان صورت گرفت، فرماندهی قشون ایران را بر عهده داشت.

تا پیش از شکل‌گیری دولت مدرن، آنچه تحت عنوان مرز جغرافیایی حدود میان دولت‌های را تعیین می‌کند، هرگز وجود نداشته است. پس، در مورد جنگ‌های ایران و روس، به‌کار بردن لفظ تجاوز هرچند ممکن است با شهود امروزی ما سازگار باشد اما واقعیت تاریخی را آن‌چنان در پرتو اکنون قرار می‌دهد که به جای درک پدیدهٔ تاریخی به کلیشه‌هایی می‌انجامد که البته وجود آن‌ها برای کارکرد منطق ارزش ضروری است؛ از این دست که فلان شاهزاده یا بهمان سردار خیانت کرد. حال آن‌که این «خیانت» دقیقاً برآمده از

تعارض منافع موجود در طبقه حاکم بود؛ کارکرد نظام اجتماعی بر آن استوار بوده است و گذار به نظامی جدید، تنها از خلال تقبیح آن گذشته منحنی ممکن می‌شود.

بدین ترتیب دستگاه ولایت‌عهدی تبریز، در پاسخ به بحران‌های سیاسی موجود که تضادهای سرزمینی را تشدید می‌کرد، در جست‌وجوی ابزار مناسب برای اصلاح ساختار خود و، نیز، ایستادن در برابر تهاجم روسیه، به تماس با ژنرال‌های فرانسوی و مشورت با سفرای انگلیسی روی آورد. در نتیجه این تماس‌ها و مشورت‌ها اصلاحاتی به اجرا گذاشته شد. اصلاحات از این امر که در پاسخ به ضرورت جنگ انجام شده بود، تأثیر می‌گرفت. نخستین بار در چنین وضعی بود که این پرسش مطرح شد که «چرا ایران عقب‌ماند و غرب پیش‌رفت»؟ و این پرسش، از اساس، نزد اشرافیت ایران شکل گرفت. چه، پرسشی است که انگیزه اصلی آن بقا و حفظ تمایزها و امتیازهای موجود بود و لاغیر. در همین فقره، نقلی که ژوبر، فرستاده سیاسی ناپلئون به ایران، در سفرنامه خود از زبان عباس میرزا می‌آورد جالب توجه است:

«...تمام قوای مرا یک مشت اروپایی سرگرم داشته، مانع پیش‌رفت کار من می‌شوند... نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در قشون، جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن قوای عقلیه متبحرید و حال آن‌که ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم. مگر جمعیت و حاصل‌خیزی و ثروت مشرق‌زمین از اروپا کمتر است؟ یا آفتاب که قبل از رسیدن به شما به ما می‌تابد تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از شماست؟ یا خدایی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسان است خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم. اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم. آیا مانند تزار روسیه که تاج و تخت خود را ترک گفته به تماشای شهرهای شما آمد، من هم باید ترک ایران و این دم و دستگاه را بگویم؟ یا به دامن عاقلی متوسل شده، آن‌چه در خور فهم شاهزاده‌ای ست از او بیاموزم؟»^{۷۳}

^{۷۳} - مسافرت به ارمنستان و ایران؛ ص ۹۵.

این مسأله که اشراف ایران در پاسخ به ضرورت جنگ به تکاپو افتاده بودند، خود از این نقل قول واضح است. نکته این جاست که نقل قول قریب به مضمون از زبان عباس میرزا آورده شده است. در نتیجه هیچ بعید نیست که ژوبر ترقی را، آن‌طور که خود او درک می‌کند، به‌جای تعبیر ولی‌عهد ایران به‌کار برده باشد؛ از نظر ما این حدس محتمل است؛ چرا که مفردات این نقل، نظیر قوا و تسلط و قشون و جنگیدن و فتح کردن و جمعیت و حاصلخیزی و ثروت، منطبق است با قاموس اشرافیت و اما ترقی، دست‌کم در موقعی که مطلع مدرنیته در ایران است، با آن بیگانه می‌نماید. به هر حال، آن‌چه از دل این متن روشن می‌شود و کاملاً منطبق است با قاموس اشرافیت، این است که «ضعف ما» در مقایسه با «ترقی شما» و این تنها به‌میانجی تبخّر اروپاییان در «قشون و جنگیدن و فتح کردن» فهمیده می‌شود. بدین ترتیب آن ضرورتی که اصلاحات را موجب شده بود، چون در مختصات عقل اشرافیت ایرانی ترسیم شد، پیش از هر چیز، به اصلاحات در نیروی نظامی انجامید.

به‌موجب عهدنامه «فینکشتاین» دولت فرانسه متعهد شد که برای ایران، توپ، تفنگ، افسر و کارگر تدارک ببیند.^{۷۴} بررسی جزئیات این که چطور فرانسه و پس از آن انگلیس از زیر بار تعهدات خود شانه خالی کردند موضوع بحث ما نیست. نفس این مسأله اهمیت دارد که نقطه آغاز اصلاحات عبارت بود از نیروی نظامی ایران. ظاهراً «قشون» نظامی ایران متحول شد، به توپ و تفنگ جدید مجهز شد، مسأله، اما، روح جدیدی بود که در این قوای نظامی دمیده شد. آن «قوای عقلیه»ای که، به اعتراف ولی‌عهد عباس میرزا، اروپاییان در به‌کار بردن آن «متبحر» بودند، چیزی بود که نیروی نظامی ایشان را سامان داده بود؛ «قشون» نظامی ایران، که متعلق قاموس اشرافیت ایران بود و ریشه در هستی مادی جماعت‌های بسته‌ای داشت که کل نظام اجتماعی را تشکیل می‌دادند، همان که پیش‌تر بر بنیان سربازگیری از ایلات و ایالات استوار بود، زیر فشار بحران‌های سیاسی باید که دیگرگون می‌شد، باید که از نو و بر مبنایی جدید سامان می‌یافت و تحت نظارتی متمرکز قرار می‌گرفت.

^{۷۴} - عباس میرزا؛ ص ۴۹.

تبدیل نیروی نظامی ایران از «قشون» به «ارتش»، وجه مشخصه اصلاحات نیروی نظامی است. سودایی که سالیان دراز در سر اشراف ایرانی بود و هر گاه که توفیق حاصل می‌شد که یک گام به پیش بردارد، دیری نمی‌گذشت که دو گام به پس می‌رفت. توضیح این ناکامی جز با درک حقیقت «قشون» ایران و نسبت آن با عقل اشرافی ممکن نیست. در جامعه ایران، متشکل از جماعت‌های بسته، هم‌چنان که طبقه حاکم، با حفظ اتحاد سیاسی درونی، سلطه خود را بازتولید می‌کرد، قشون نظامی نیز از اجتماع و اتحاد نیروهای متعددی تشکیل می‌شد که از جماعت‌های منقاد گرد می‌آمدند و هر یک تابع اقتداری متمایز بودند. در نتیجه ساختار قشون متکی بر روابط سیاسی مستقلی بود که، هر یک، درون جماعت‌های بسته قوام می‌یافتند، و نه چونان «ارتش» منظم بر مبنای اختیارات تفویض‌شده از بالا. در قشون نظامی، یک ایل‌چی یا یک بیگلربیگی، در حوزه نفوذ خود همه‌کاره بود. تأمین مخارج جنگ و مستمری پیاده‌نظام و سواره‌نظام بر عهده همان جماعتی بود که تابع اقتداری ویژه و مستقل بود. همین جماعت‌ها بودند که به افراد متبوع خود تعالیم رزمی و نظامی می‌آموختند. نیک پیداست که در یک «قشون» نظامی با این توصیف، ممکن است جنگ‌جویان این ایل‌چی تیراندازان ماهر، رزمندگان آن بیگلربیگی سوارکاران چابک و غلامان آن خان جلادان سفاکی باشند که آوازه ایشان را تمام لشکریان و قشون شنیده باشند.

در مقابل، «ارتش» دلالت دارد بر تقسیم روش‌مند به ساده‌ترین جزء ممکن، یعنی «واحد». دگرگونی اساسی بازآرایی نیروی نظامی بر بنیان «واحد» نظامی بود. ارتش جدید، که بر بنیان عقلانیت جدید بود و زاینده نظام اخلاقی نوین، حقیقتی بود که به‌نحوی دیگرگون ساخته می‌شد. دریافت «حقیقت»، که این جا دگرگونی نیروی نظامی باشد، مستلزم روش است.^{۷۵} «روش، اگر بناست که ما به حقیقتی برسیم، کلاً عبارت است از

^{۷۵} - دکارت، در رساله‌ای، در شرح حال خود نوشت: «...و تصمیم گرفتم در جست‌وجوی هیچ دانش دیگری نباشم، مگر آن چه می‌توانستم در درون خودم، و یا در کتاب گران‌قدر گیتی بیابم. پس باقی دوران جوانی خود را چنین گذراندم: به سفر کردن، از نظر گذراندن دادگاه و ارتش‌ها، نشستن و برخاستن با مردمی با خلق‌و‌خو و احوال مختلف، جمع کردن تجارب گوناگون، آزمودن خویشتن در رویارویی با آن‌چه که بخت بر سر راه من می‌نهاد، و در هر کجا چنان بر چیزهایی که بر سر راهم قرار می‌گرفتند تأمل می‌کردم که می‌توانستم فایده‌ای از آن بیرون کشم.» [ترجمه از Discourse on the method for rightly conducting one's reason and for seeking truth in the sciences, Part One, P 5] البته چاپ و انتشار این اثر، در تعمیم این روش بسیار مؤثر

نظم و ترتیب اشیائی که بینش ذهنی ما باید متوجه آن باشد. اگر قضایای مبهم و پیچیده را قدم به قدم به قضایای ساده تر تبدیل کنیم و آنگاه در حالی که تحقیق خود را با درک شهودی تمام قضایایی که مطلقاً ساده اند، شروع کنیم، بکوشیم تا از طریق گام های دقیقاً مشابهی به شناخت تمام قضایای دیگر ارتقاء یابیم، این روش را دقیقاً اجرا کرده ایم.^{۷۶}

عقلانیت جدید نه صرفاً روش در شناخت حقیقت را، بلکه، بر ساخت آن را نیز قدم به قدم و با تکیه بر قضایای ساده تر به پیش می برد. «برای این که بتوانیم بسایط را از مرکبات تفکیک کنیم و این مطالب را بر اساس روش مرتب کنیم، باید در مورد هر سلسله ای از اشیاء که در آن ها بعضی واقعیت ها را از بعضی دیگر استنتاج کرده ایم، بدانیم که کدام واقعیت بسیط است و واقعیتی را که واسطه، بزرگ تر، کوچک تر یا مساوی آن است، و موجب تمایز تمام واقعیت های دیگر از آن می شود، مشخص کنیم.»^{۷۷} از همین قرار، و با تکیه بر بنیان های همین عقلانیت، «حقیقت» قشون ایران «به نحو صریح و متمایز نظاره» شد.

بوده است، و نیز نیل به این درجه از خودآگاهی از ماهیت روشی که پیش تر به کار بسته می شد اهمیت اساسی دارد. ملاحظه ضروری آن است که قواعد هدایت ذهن، نخستین کتاب از فیلسوفان اروپایی است که به سفارش کنت دو گوینو، با عنوان، «رساله دیاکریت»، و نام دیگر «حکمت ناصریه» به فارسی برگردانده می شود.

^{۷۶} - قواعد هدایت ذهن؛ قاعده ۵.

^{۷۷} - همان؛ قاعده ۶.

اصل دکارتی تقسیم به اجزاء بسیط، مکان را به اجزای از حیث شکل برابر تفکیک و، از این رهگذر، دستگاه مختصات دکارتی و ریاضیات مبتنی بر آن را ممکن می کند. مکان از سیطره امر لاهوتی خارج می شود. آسمان و زمین، نه چونان دو مکان متمایز، یکی والا و دیگری پست، بلکه در امتداد یک خط، یعنی یک محور مختصات قرار می گیرند. منطق تمایز گستره مکان را به امپراتوری ها تقسیم می کرد. مرزهای میان این امپراتوری ها تابع ماهیت پیچیده رابطه میان حکام محلی و حکومت های مرکزی بود، چنان که به دنبال جنگ های پی در پی و تغییر روابط وفاداری حکام محلی جابه جا می شدند.

همین اصل، زمان را به اجزای از حیث شکل برابر تقسیم کرده و بدین ترتیب حساب دیفرانسیل و انتگرال در پیوند با فیزیک نیوتن بسط پیدا می کند. زمان از زیر سلطه امر ازلی بیرون می آید. زمان که پیش تر بر اساس وضعیت خورشید و به واسطه مناسک یومیه به نظم درآمده بود، تقسیم شد به اجزایی برابر، از این قرار که روز به ساعات و ساعت به دقیق؛ تا زمان، نه صرفاً در محاسبات نجومی، بلکه در زندگی روزمره انسان ها، به نحوی دقیق، در مقایسه و مبادله قرار گیرد. «پیش از اختراع و ساخت ساعت مکانیکی قانون ساعت های

اصل دکارتی تقسیم به اجزاء بسیط، شکل‌یابی نیروی نظامی جدید را تحت «نظارت» قرار می‌دهد. ارتش مدرن ساخته می‌شود از واحد انسانی، یعنی سرباز، کسان برابر در یک قاعدهٔ شکلی، از این قرار که برای سر باختن آماده‌اند. تصادفی نیست که واژه سرباز را، نخستین بار در زبان فارسی، میرزا ابوالقاسم فراهانی، قائم‌مقام وقت ولی‌عهد ایران در دارالحکومهٔ تبریز، به کار می‌گیرد و سلسله‌مراتب و درجات نظام را تغییر می‌دهد. «قائم‌مقام، ... کوشش مخصوصی برای نام‌گذاری و اصل دسته‌بندی و تقسیم سپاهیان به عمل آورده، اسامی درجات نظامیان را تغییر داده، نفرات را سرباز نامید، یعنی کسی که برای سر باختن آماده است و هم‌چنین اسامی گوناگون فرماندهان رسته‌های مختلف را به نام سرجوخه، نایب، سلطان، یاور، سرهنگ، امیرپنجه، امیرتومان و سردار...»^{۷۸}

واحد، یعنی سرباز در نیروی نظامی، چون ظرفی است که در جریان تعلیمات نظامی مظلوف معین را می‌پذیرد؛ انضباط ارتش، سرباز را تعیین می‌کند. پذیرش این انضباط، به معنای نفی موجودیت انسان پیوسته با جماعت‌های بومی با تمایزهای خودویژه‌اش، یعنی نفی ساختار اجتماعی-سیاسی موجود، بود. «تیول از زمین‌های دیوانی، خالصه‌جات و نیز ملک خصوصی و، به میزانی کمتر، زمین‌های وقفی و اگذار می‌گردید. پیش از سدهٔ سیزدهم، تیولدار اغلب امیر یا سرکردهٔ طایفه یا سردار سپاه بود. در برابر واگذاری تیول، از تیولدار انتظار می‌رفت که در صورت لزوم نیروی نظامی فراهم کند. در برخی موارد تعداد سربازانی

برابر و روز متشکل از ۲۴ ساعت برابر در تمام سال تنها در محاسبات نجومی شناخته شده بود. مردم، هم در اروپا و هم در شرق، در زنده‌گی روزمره با ساعت‌های متغیر کار می‌کردند و روشنی و تاریکی را به ۱۲ بخش مساوی تقسیم می‌کردند که در نتیجه طول ساعت‌ها روز به روز متفاوت بود. طول روزها به نسبت فصل متفاوت بود: در تابستان ساعت‌های روز طولانی‌تر از ساعت‌های شب بودند و در زمستان برعکس. ساعت‌های آبی هم بر مبنای اصل ساعت‌های نابرابر کار می‌کردند. اما با اختراع و استفاده عمومی از ساعت‌های مکانیکی، هم در غرب و هم در شرق، استفاده از ساعت‌های متغیر در زندگی روزمره پایان یافت و ساعت‌های مساوی جای آن‌ها را گرفت. استفاده از ساعت مکانیکی در شهرهای بزرگ به تدریج به یکی از شاخص‌های متعدد زندگی صنعتی و شهری بدل شد.» اتابکی، تورج؛ دولت و فرودستان؛ ص ۲۰.

^{۷۸} - عباس میرزا؛ ص ۱۲.

که وی می‌بایست آماده می‌کرد، در سند واگذاری تیول (تیول‌نامه) قید می‌شد.^{۷۹} پس پیش از آن، جماعت‌های بسته، نظیر ایلات، در پاسخ به اعلام نیاز حکومت مرکزی، قشون نظامی خود را وارد جنگ می‌کردند، اما در عین حال، رابطهٔ تابعیت مابین ایلخان و جنگجویان تحت فرمان او، محفوظ می‌ماند. بنیان اصلی جنگاوری، تربیت نظامی در درون ایلات و ایالات بود. در مقابل تشکیل ارتش مدرن، به معنای سربازگیری است، نه قشون‌گیری؛ سرباز، یعنی واحد در ارتش جدید، مادهٔ خامی است که تحت نظارت مرکز قرار می‌گیرد. به میانجی نظام یک‌پارچهٔ آموزش رزم، سرباز به مثابهٔ یک شکل واحد، ماده می‌پذیرد. ظرفی که برای پذیرفتن مظلوف می‌باید از محتوای پیشین تهی شود.

به اجرا درآمدن این اصلاحات، در حکم ایستادن در برابر ساختار اجتماعی موجود بود. سرباز از پیوندهایی که او را درون جماعت‌اش قرار می‌داد گسسته می‌شد و تابعیت مستقیم دولت مرکزی را، بی‌واسطه، می‌پذیرفت. تمایز میان جماعت‌های بومی، با روابط اقتدار منحصربه‌خود، واگذاری تیول به تیول‌دار را ناگزیر می‌ساختند. پس هر گونه اصلاحات نه فقط در برابر تیول‌داران و منافع شخصی ایشان، بلکه در برابر کل نظام اجتماعی قرار می‌گرفت. بدین ترتیب هستی مادی جماعت‌ها، که حامل پیوند ناگسستنی اعضا با یکدیگر بود، و نیز، ضدیت آشکار با منافع خصوصی اعضای طبقهٔ حاکم، کل پروژهٔ اصلاحات را پس می‌زد. اصلاحات نا تمام باقی ماندند و تخصیص اشراف علیه مجریان سیاست «دولت منتظم» گاه طعم تبعید و گاه رنگ سرخ خون به خود می‌گرفت. با این حال، آنچه مبرهن است، این روند به تمرکز تدریجی قدرت سیاسی در دربار حکومتی منتهی شد.

استقلال نیروی نظامی ارتش از قشون ایلات و ایالات، یا انتزاع دولت از بافت جماعت‌های بسته موجود، اصلاح رویه‌های مالی دولت را ضروری می‌ساخت. آنچه عموماً به خست فتح‌علی‌شاه در تأمین هزینه‌های جنگ، که علاوه بر جنگ‌افزار، تأمینات سربازها را نیز شامل می‌شد، تعبیر می‌شود، حاصل قرار گرفتن

^{۷۹} - لمپتون، آن؛ مالک و زارع در ایران؛ ص ۱۲۵.

چیزی، یعنی ارتش مدرن، در جایی است که جایش نیست؛ یعنی جامعه فئودالی ایران که با بحران‌های مالی روبروست.

آن نظریاتی که ساخت جامعه ایران را برپایه قدرت خودکامه شاه توضیح می‌دهند، حاج‌وواج می‌مانند که چرا این اصلاحات سیاسی سالیان دراز ناکام ماند. پاسخ ایشان، به قدر نهایت، ناامیدکننده است. دسیسه‌ها و هم‌چشمی‌های میان اشراف، هر چند سرنخی هستند تا به هستی مادی جوامع پیشاسرمایه‌داری و ماهیت تحولات دوره مدرن پی ببریم، اما بیش از آن که خصلت توضیحی داشته باشند، گمراه‌کننده‌اند؛ چرا که با ارائه یک توصیف سرهم‌شده از گزینش داده‌های تاریخی و با چشم‌بندی‌های دیگر، امر سیاسی را به امر اخلاقی تبدیل و به‌جای توضیح یک پدیده آن را تقبیح می‌کنند.

به هر ترتیب، رابطه حکومت مرکزی با جماعت‌های منقاد قدرت، قائم بر قسمی ائتلاف سیاسی بود که امتیازات متقابل را ایجاد می‌کرد؛ نفی اقتدار محلی ایلخانان، که نتیجه بلافصل تشکیل ارتش مدرن بر بنیاد واحد سرباز است، امکان تأمین مخارج قشون از جانب حکام محلی و نیز ایلخانان را سلب می‌کرد. حال آن که ارتش مدرن مستلزم تشکیلات گسترده و در نتیجه تأمین مخارج دائمی است که با توسل به الگوهای سنتی اخذ باج و خراج ممکن نیست. به بیان دیگر، دربار و دیوان‌سالاری ناکارآمدی که در جامعه اشرافی وجود دارد، با تمام تجملات و ریخت‌وپاش‌هایش، در ضوابط عقلانیت جدید نمی‌گنجد و اعطای صفات و القاب که تداول آن وجه مشخصه جامعه اشرافی است و کارکرد ویژه آن ایجاد تمایز با توده عوام است، در نظام اخلاقی نوظهور، به پرورش مفت‌خواری و حلقه‌به‌دوشان تعبیر و، به این واسطه، تقبیح می‌شود. بوروکراسی زائیده حذف این ریخت‌وپاش‌ها و قرار گرفتن کارآیی در مقام معیار یگانه است. گسترش بوروکراسی، همراه است با انتزاع دولت از جماعت‌های بسته و نظام اخلاقی توأم با ایشان و تحمیل ضوابط معین به عنوان قاعده برای رفتار. بدین ترتیب بوروکراسی اقتدار قانونی مرکز را به ایلات و ایالات اعمال می‌کند و اشکال سنتی اقتدار را به مبارزه می‌طلبد. کرورکرور مالیات، از «شهروندان» اخذ می‌شود، تا هزینه جنگی برای سرباختن کرورکرور سربازی را که در برابر مرگ برابرند، تأمین کند.

پرداختن به تکوین مفهوم شهروند، تنها از رهگذر پرداختن به ضرورت مادی ظهور آن ممکن است. مفهوم شهروند به عنوان مبنایی برای دموکراسی نمایندگی با تکامل حقوق جدید برپایه قداست قانون و برابری صوری افراد در مقابل آن و، نیز، با الغای امتیازات اشرافی، تکوین یافت. در این معنا، شهروند، تحت تابعیت بی‌واسطه دولت متمرکز قرار می‌گیرد. شهروندان، یکان‌یکان، انسان‌های واجد فردیت و بیگانه از جماعت-های پراکنده‌ای بودند که از قیود آن جماعت‌ها آزاد می‌شدند و در یک موقعیت برابر از حیث شکل، فاقد امتیاز نسبت به یک‌دیگر، تحت تابعیت دولت مقتدر مرکزی قرار می‌گرفتند.

دولت مقتدر مرکزی، در مقام پدر، فرزندان خود را، یعنی شهروندانی را که از پای‌بندی به قیدوبست‌های محلی آزاد شده‌اند، از حیث شکل برابر برمی‌شمرد، میان ایشان خاص و عام نمی‌گذارد، و همگی را به یک‌سان با چوب پدرانه‌اش فلک می‌کند تا رسم شهروندی و مدنیت را آویزه گوش کنند. همین جاست که ایده برادری در نسبت با برابری و آزادی قرار می‌گیرد و مبنای این تصور که برادران سرنوشت یکسان دارند، قیومیت یک پدر بر آن‌ها است. چنین می‌شود که شهروندان، انسان‌های آزاد، بخوانیم از قیدو-بست‌های جماعت‌های بومی، از حیث شکل برابر، تحت تابعیت یک دولت متمرکز، برادر پنداشته می‌شوند. خلاصه‌اشی از جدایی تولیدکنندگان-شهروندان از شرایط عینی تولید و شیء‌وارگی روابط انسانی میان شهروندان با احساسات ملی، آگاهی و هویت مشترک ملی میان آحاد انسان‌ها پر می‌شود.^{۸۰}

تا آن‌جا که به تاریخ ایران مربوط است، تشکیلات منظم دولت و قانون، در مواجهه با اروپا، نزد اشراف ایرانی شکل گرفت. تشکیلات منظمی که بنیان آن در «تبحر» در «به‌کار بردن» «قوای عقلیه» بود، اما، خیلی زود تحکم آن قوا به عرصه‌هایی بسیار فراخ‌تر از «قشون، جنگیدن و فتح کردن» تحمیل شد. نخستین فرستادگان ایران از سوی عباس میرزا برای تحصیل علوم و فنون جدید به اروپا رفتند، تا که شاید به جای ولی‌عهد «به تماشای شهرها»ی ایشان بنشینند. پس از آن در دوران سلطنت محمدشاه و نیز ناصرالدین شاه،

^{۸۰} - اُدیسۀ امپریالیسم (سنخ‌شناسی، تکرار افول و فعلیت خاص انقلاب)؛ ص ۵.

فوج فوج، گروه‌هایی از ایرانیان به اروپا سرازیر می‌شدند و سوغات بسیار می‌آوردند که از این بین اعجاب‌انگیزترین آن‌ها، در آغاز «یک کلمه» بود، و آن «قانون» بود. جایی میرزا ملکم‌خانِ ناظم‌الدوله، مرد هزار چهره، آزادی‌خواه و وطن‌خواه بی‌باک و دلسوز، و نیز نیرنگ‌باز و کلاش‌پول‌دوست، همان او که «از لطیفه دانش و ادب بی‌نصیب و از شماره حق‌گزاری و رشاد برکنار»^{۸۱} بود، و همان او که «سبکی خاص در نثر پیش گرفت»^{۸۲}، می‌پنداشت که نظم را می‌توان مانند چتر و کلاه بار قاطر کرد و به ایران آورد. در کتاب‌چه غیبی، ملکم‌خان، چنین می‌نویسد:

«ملل یورپ، هر قدر که در کارخانه‌جات فلزات ترقی کرده‌اند، صد مراتب بیش‌تر در این کارخانه‌جات انسانی پیش‌رفته‌اند، زیرا که اختراعات صنایع فرنگی، اغلب حاصل عقل یک نفر یا نتیجهٔ اجتهاد چند نفر از ارباب صنایع بوده است و حال آن که این کارخانه‌جات انسانی حاصل عقول و اجتهاد کلِّ حکمای روی زمین است... هزار سال است که در انگلیس و فرانسه سالی هزار نفر از عقلاء و حکمای ملت جمع می‌شوند و در تکمیل کارخانه‌جات انسانی مباحثات و اختراعات تازه می‌نمایند.» این کارخانه‌های انسانی همان دستگاه دولتی، یا «دستگاه دیوان» است که ملکم‌خان لقب ناظم آن را اخذ کرد و ناظم‌الدوله شد. ایران «در این دو سه هزار سال در عوالم صنایع، فی‌الجمله ترقی کرده... [اما] در علم ترتیب دستگاه دیوان اصلاً ترقی نکرده» و این وضع اسفناک قَسَم و آیه برمی‌دارد که «نگویید که ایران نظم برنمی‌دارد.» «به ذات ذوالجلال خداوند عالم، به حق اولیای اسلام، به نمک بنده‌گان شاهنشاهی که دولت ایران را در سه ماه می‌توان به قدر سه هزار سال ترقی داد... راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این سه هزار سال مثل اصول تلغراف پیدا کرده‌اند و بر روی قوانین معین ترتیب داده‌اند. همان‌طوری که تلغراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در تهران نصب کرد، به همان طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در

^{۸۱} - میرزا ملکم خان، ص ۳، تعبیر از ابراهیم بدایع نگار.

^{۸۲} - میرزا ملکم خان، ص ۴، تعبیر از ملک‌الشعرای بهار.

ایران برقرار ساخت، و لیکن... هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلغراف را از پیش خود پیدا نمایید.^{۸۳}

اگر این اظهار عقیده را به «ساده‌لوحی» ملکم‌خان حمل کنیم،^{۸۴} اندکی ساده‌لوحی خواهد بود؛ چرا که شعبده‌باز دغل‌کار موضوع بحث دست‌کم به‌مدد این ساده‌انگاری خود توانست بر ناصرالدین‌شاه و گروهی دیگر از میان اشراف ایران تأثیر بگذارد و منظور خود را پیش ببرد.^{۸۵} ناظم‌الدوله لقب گرفتن او بی‌ارتباط با تلاش‌های موفق او در راه استقرار «دولت منتظم» نبود. ولی اهمیت بیش از حد قائل شدن برای این جماعت، یعنی تحصیل‌کرده‌گان فرنگ و آن انبوه نام‌هایی که در بوق‌شان کرده‌اند، مقارن خواهد بود با این که فراموش کنیم چطور جنگ ضرورت اصلاحات را پیش کشید و تخم آن را در قاموس اشرافیت کاشت. بالاخره دولت‌مدرن، با کودتای ۱۲۹۹، به زور چکمه بر سرکار آمد. مبدا از یاد ببریم آن‌چیز که مقدمات استقرار دولت‌مدرن را فراهم کرد، بوی خونی بود که از جنگ جهانی اول به مشام می‌رسید. بربریت بود که صور اسرافیل را ربود و در آن نغمه‌ای نو دمید. پس گروه‌گروه، در شکل سیاسی دولت ملی، به هستی اجتماعی نوین بازآمدند.

بدین ترتیب ضرورت اصلاحات در نیروی نظامی، ضرورت اصلاحات مالی را پیش کشید و این هر دو چیزی نبود جز نفی ساختار سیاسی موجود که ضامن امتیازات واقعی اشرافیت ایران در جماعت‌های منقاد قدرت محلی بود؛ تیشه‌ای بود به ریشه اشرافیت ایران، و راست است که تبر تنه درخت را قطع نمی‌کند، مگر آن که دسته‌اش از چوب درخت ساخته شده باشد. شکاف واقعی در درون اشرافیت بر سر اصلاحات، ریشه در تضادی واقعی میان منافع عاجل و منافع دیرپای اشرافیت ایران داشت. چنین بود که باروی سیاسی اشراف حاکم فروریخت و از دل ویرانه‌های آن، آسمان خراش اقتدار قانونی-عقلانی دولت‌مدرن، سربرآورد.

^{۸۳} - رساله‌ها؛ ص ۲۸ و ۲۹؛ نقل از طباطبایی.

^{۸۴} - تأملی درباره ایران، جلد دوم؛ ۱۰۳.

^{۸۵} - میرزا ملکم‌خان؛ ص ۱۱.

ممکن نیست اصلاحات، که از ارتش آغاز شد، توضیح داده شود بدون در نظر داشتن بستر مادی آن، و ممکن نیست بی‌ارتباط با قاموس اشرافیتی که صورت‌بندی اصلاحات درون آن بود، درک شود. دیگر تعجبی نیست که سخن‌دانی شکست سه‌بارهٔ اصلاحات را در دستگاه حکومت ایران به طالع نحس و اقبال بد نسبت دهد. بی‌سبب نیست که شکافی واقعی در درون اشرافیت، که در موقع مقتضی شکل تخصم به خود می‌گیرد، به رویارویی اخلاقی تبدیل می‌شود. در این مورد مصادیق بسیار است و درگیر آن شدن، دامن بحث را به بیرون کشیدن حقیقت از دل رویداد تاریخی آلوده می‌کند. از همین جنس است طرح روایتی که دانش تاریخ بورژوایی از میرزا آقاخان نوری برمی‌سازد؛ همان صداعظم ریاکار و گرفتار در «عرفان زاهد مآبانه»؛ و میرزا یوسف مستوفی‌الممالک که «از هیچ سوءاستفاده‌ای از منابع مالی کشور فروگذار نمی‌کرد» پادشاه را به «آهوگردانی استادانه» می‌برد «تا امور سلطنت و ملک‌داری، آن‌قدر در خواب خرگوشی بماند که شیرازهٔ آن از هم بگسلد». لیکن، این دوگانهٔ اخلاقی برای آن که خصلت طبقاتی نظم سیاسی نوین را آشکار نکند، و برای آن که مدعای دروغ خود را، که جدال بر سر «مصلحت عمومی» بوده است، رسوا نکند از تبیین تضاد منافع موجود سرباز می‌زند و، ناگزیر، سکوت اختیار می‌کند وقتی به سر خط باج دادن عباس‌میرزا در عهدنامهٔ ترکمان‌چای در ازای تضمین سلطنتش توسط دولت روسیه می‌رسد یا به هنگام امتیازفروشی ملکم‌خانِ ناظم‌الدوله و سپهسالار به سرمایه‌دار انگلیسی، بارون پل روبرتز، که به قول لرد کرزن کامل‌ترین امتیاز اعطا شده برای کنترل منابع به یک خارجی بود. روایتی که چنان ساخته شود، چنین می‌شود. بدین‌منوال دستگاه دولتی منتظم، در تعارض با روابط اجتماعی موجود به‌پیش برده شد.

تشکیلات دولت مدرن با شدت بخشیدن به سلب مالکیت از توده‌های تولیدکنندگان، جدایی ایشان را از ابزار تولید تسریع می‌کند. البته جدایی توده‌ها از جماعت‌های بومی، هرگز، به طور کامل تحقق پیدا نمی‌کند و اعضای این جماعت‌ها ارتباط ذهنی خود را به عنوان میراث‌دار پیشینیان هویت‌یابی می‌کنند. با این حال با وابستگی روزافزون تولیدکنندگان به ارزش مبادله‌ای محصولاتشان، مرزهای میان جماعت‌ها فرو می‌پاشد و جماعت‌ها در تعامل و تداخل با یکدیگر قرار می‌گیرند. بدین‌ترتیب در عین تورم نظام اخلاقی، در پاسخ

به ضرورت‌هایی که ناشی از تکرر و توالی روابط انسانی، شکل ایدئولوژیک جدیدی ظهور می‌کند تا افکار، گفتار و کردار انسانی را تحت نظارت خود درآورد.

ناسیونالیسم ایرانی

پیش‌تر گفتیم که سازماندهی تولید درون جماعت‌های بسته و تحت سلطه اشرافیت حاکم، آحاد انسانی را تخته‌بند زمین کرده، در پیوند با جماعت‌های بسته قرار داده و با آن یگانه می‌ساخت. تحول در روابط اجتماعی تولید تحول نظام اخلاقی جوامع را در پی داشت. با این حال در جامعه جدید، بورژوازی ارزش-های آزادی و برابری را، تنها، در معنای سلبی این مفاهیم نزد خود نگاه می‌دارد. تسلط شیوه تولید سرمایه-داری و تثبیت حاکمیت سرمایه بر سایر طبقات، تنها، به شرط جدایی تولیدکنندگان از ابزار تولید و ظهور نیروی کار آزاد از زمین تحقق می‌پذیرد. چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، ظهور کار مزدی، به عنوان شرط ضروری برای تسلط شیوه تولید سرمایه‌داری، ذیل مفهوم انباشت بنیادین،^{۸۶} مورد بحث و بررسی بسیار قرار گرفته است.

^{۸۶} - انباشت بدوی (primary accumulation – ursprünglich Akkumulation)

آنچه در زبان فارسی به انباشت بدوی مصطلح شده است، به عنوان معادل برای *ursprünglich Akkumulation* در متن مارکس در نظر گرفته شده است. در زبان آلمانی، *ursprung* به معنای اصل و سرچشمه است، حال آن‌که معادل فارسی آن با اصطلاح رایج زبان انگلیسی، یعنی *primitive accumulation*، همخوانی دارد. پس دریافت غلطی که در زبان انگلیسی از این مفهوم رواج دارد، کم‌وبیش، بر دریافت فارسی‌زبانان نیز سایه انداخته است. فارغ از تطور تاریخی معنای واژگان، *primitive* بار معنایی نزدیک به نخستین و ابتدایی دارد؛ که عمدتاً بر قسمی تقدم زمانی انباشت بدوی نسبت به انباشت متکی بر استخراج ارزش اضافی از نیروی کار دلالت دارد. گویی انباشت بدوی راجع به یک دوره تاریخی ویژه از حیات سرمایه‌داری است که انباشت مبتنی بر غارت، کلاهبرداری و خشونت انجام می‌شده است. حال آن‌که صفت *ursprünglich* ناظر بر این است که انباشت بدوی سرچشمه انباشت در شیوه تولید سرمایه‌داری و، نیز، اصل آن است چنان‌که جدایی تولیدکنندگان از ابزار تولید، در تضاد آشتی‌ناپذیر میان کار و سرمایه، بازتولید می‌شود. در این مورد معادل انگلیسی *primary* و *originary* پیشنهاد شده است و ما نیز معادل انباشت بنیادین را به این معنی نزدیک‌تر می‌دانیم.

آنچه در سنت مارکسیستی، ذیل مفهوم انباشت بنیادین پرداخته شده است، نقش عامل فرااقتصادی در تثبیت حاکمیت بورژوازی را پررنگ می‌کند. چنان‌که بورژوازی با به انتظام درآوردن هستی اجتماعی، ولو جامعه درون خود شیوه‌های تولید ناهم‌زمان را حمل کند، هژمونی خود را برقرار می‌سازد. بر این اساس، دموکراسی، شکل سیاسی ویژه‌ای است که در آن، بورژوازی، حاکمیت خود را بر جامعه تحمیل می‌کند. بنیاد این دیکتاتوری بر سلسله‌ای نامتناهی از نفی استوار است. نخست نظم جدید می‌باید نظم پیشین را منکوب و مراجع اقتدار پیشاپیش موجود را تابع خود سازد. در این مقام بورژوازی به مثابه طبقه انقلابی و حامل تمدن جدیدی است که بر بنیان تحول هستی مادی جوامع قرار گرفته و تکامل نیروهای مولد را شدت می‌بخشد. با تحول نظام اخلاقی جوامع، بورژوازی نقش انقلابی خود را ایفا می‌کند، و با تراکم انقلابیون و روشنفکران ارگانیک بورژوازی درون دستگاه دولتی متمرکز، نفی مراجع اقتدار نقداً موجود را تسریع می‌کند. پس وجه نخست قوای سالبه دیکتاتوری بورژوایی، منحصر به دوره آغازین تثبیت شیوه تولید سرمایه‌داری است که در آن قوای سالبه بورژوازی ماهیت انقلابی دارد. این حقیقت، عمدتاً، به این

وانگهی این مسئله ناشی از ترجمه غلط از زبان آلمانی به انگلیسی نبوده است. مفهوم انباشت بدوی، پیش از مارکس، نزد اقتصاددانان انگلیسی وجود داشت و ناظر بر فرآیندی کمی بود که در آن افزایش کمی ثروت نزد گروهی که به خاطر تلاش مجدانه و امساک در مصرف تمجید می‌شدند به انباشت سرمایه در حکم دارایی انجامید. برای اقتصاددانان بورژوآمآب منشأ شکاف میان بورژوا و پرولتر تلاش بیش‌تر گروهی از پرولترهاست که به انباشت تدریجی ثروت نزد این گروه و بروز شکاف میان کارگر و سرمایه‌دار انجامیده است. انقلابی که تفکر دیالکتیکی مارکس در این مفهوم ایجاد کرد سرمایه را در حکم رابطه بازشناساند، و با تأکید بر وجه قهرآمیز در انباشت بنیادین نشان داد که منشأ بروز تضاد آشتی‌ناپذیر میان کار و سرمایه به تحولی کیفی در جوامع بازمی‌گردد که با سلب مالکیت تولیدکنندگان از ابزار تولید همراه بوده است. هر چند مارکس نشان می‌دهد که به محض ظهور کار مزدی، سازوکار اقتصادی^۱ بازتولید این جدایی را سبب می‌شود، اما، هم‌چنان توضیح می‌دهد که چطور بحران‌های درون‌ماندگار تولید سرمایه‌داری، طبقه حاکم را به اصل خویش باز خواهد گرداند. بدین ترتیب انباشت بنیادین نه منحصر به دوره آغاز حیات سرمایه‌داری، بلکه راجع است به رابطه قهرآمیزی که در طول حیات سرمایه‌داری تداوم خواهد داشت؛ مادامی که سرمایه حاکمیت خود را بر سایر طبقات اعمال کند و آن‌هنگام که دزدی، کلاهبرداری و خشونت آخرین مفر برای بقای دیکتاتوری بورژوایی باشد.

برداشت غلط منجر شده است که مفهوم انباشت بنیادین منحصر به دوره آغازین تثبیت شیوه تولید سرمایه-داری است. حال آن که مفهوم انباشت بنیادین دال بر خصلت همواره حی و حاضر و قهرآمیز سلطه بورژوازی است که، نه منحصر به یک دوره آغازین از مبارزه این طبقه علیه اشراف زمین دار، بل امتداد یافته در دوره حیات جامعه سرمایه داری است.

سلب مالکیت گسترده از تولیدکنندگان، با جدایی انداختن میان تولیدکنندگان و وسایل تولید، نیروی کار را به کالایی برای فروش تبدیل می کند که به عنوان نهاده تولید وارد فرآیند ارزش افزایی می شود. اما از سوی دیگر، تحقق ارزش اضافی در گرو فروش کالاهای تولید شده در بازار است. حفظ جدایی میان تولیدکنندگان و وسایل معاش، هر عضو جامعه سرمایه داری را، این بار در مقام مصرف کننده کالاها روانه بازار می کند. تشدید وابستگی تولیدکنندگان به ارزش مبادله ای محصولات، وابستگی فزاینده ایشان را به بازار، برای رفع نیازهای مصرفی، شدت می بخشد. جدایی تولیدکنندگان از وسایل تولید، هم هنگام که نیروی کار مزدی را برای ارزش افزایی پیشکش سرمایه می کند، با جدا کردن تولیدکنندگان از وسایل معاش، به گشایش بازار برای کالاهای عرضه شده می انجامد. بدین سان حفظ و حراست از بازارهای موجود، به عنوان محل تحقق ارزش اضافی تولید شده، بخش لاینفک حاکمیت بورژوازی است.

پس، قوای سالبه حاکمیت بورژوازی، در وجه دوم خود، هرج و مرج ذاتی سرمایه را منکوب می سازد. یگانه نیروی حاکم میان سرمایه های متکثر و منفرد، نیروی دافعه است. سرمایه دار منفرد، به مثابه یک سوژه اقتصادی، تابع قوانین حاکم بر بازار است. رقابت او را، مداوماً، در برابر سرمایه دار منفرد دیگر قرار می دهد. این است نقره ای که عقلانیت بازار بر سرشت نظم سرمایه داغ می کند. بی سبب نیست که فیلسوفان سیاسی بورژوا، وضعیت جنگ همه علیه همه را به عنوان وضعیت نخستین و آغازگاه سیاست برشمرده اند. جنگ همه علیه همه سرشت ذاتی سرمایه است. البته آن گاه که سرمایه یگانه تجسد اراده آزاد باشد و سرمایه داری شیوه ازلی تولید پنداشته شود، این حکم که سرمایه گرگ سرمایه است، به آن حکم دیگر تعمیم داده می شود: انسان گرگ انسان است. خصلتی منحصر به طبقه ای از اجتماع در یک دوره تاریخی مشخص، یعنی سرمایه داری، به سرشت آدمی تعمیم داده می شود. مارکس، جابه جا، این گرایش ایدئولوگ های

بورژوا مآب و ناتوانی ایشان را در درک سرشت جوامع بشری نشان داده است. فقدان درک از شرایط تاریخی ظهور جامعه جدید و برجیده شدن بساط جامعه کهنه، متفکران بورژوا را به فرافکنی مقولات منحصر به جامعه بشری در یک دوره تاریخی خاص به تمام جوامع و، در حقیقت، به سرشت آدمی سوق می دهد.

خروج از وضعیت جنگ همه علیه همه، یا به قول فیلسوفان بورژوازی لحظه انعقاد قرارداد اجتماعی، مصادف است با لحظه ایجاد یک میدان جاذبه قدرتمند تا بر نیروهای دافعه میان سرمایه های متکثر و منفرد فائق آید. جست و جوی لحظه انعقاد قرارداد اجتماعی در فرازونشیب رویدادهای تاریخ بیرونی نتیجه ای جز شانه خالی کردن از توضیح واقعیتهای که این نظریه درصدد توضیح آن است، دربرنخواهد داشت. پرسشی برخاسته از واقعیت که فیلسوفان بورژوا محدود به افق های تاریخی پیش رویشان و پایبند به موضع طبقاتی ای که داشتند، پاسخی به آن داده اند. پاسخ به این پرسش، راه نقد نظریه قرارداد اجتماعی را نه صرفا از طریق بی اعتبار ساختن مدعای آن، بلکه از رهگذر توضیح هستی سیاسی-ایدئولوژیکی می گشاید که از قضا خود نظریه قرارداد اجتماعی عنصری ضروری از آن، یعنی ماهیت دیکتاتوری رژیم بورژوایی، است.

جنگ همه علیه همه تصویری است که نظم سرمایه برای آن که هرج و مرج ذاتی خود را نفی کند بر طرحی که از تاریخ بشر ارائه می کند نقش کرده است. حال آن که مسئله بر سر ضرورتی است که سرشت اقتصادی استثمار در شیوه تولید سرمایه داری ایجاب می کند. تکثر سرمایه های منفرد و نیروی دافعه میان ایشان، یعنی تضاد منافع که با یکدیگر دارند، مانع ذاتی سرمایه در برابر استقرار و تثبیت نظم سرمایه است. لحظه منطقی تأسیس دولت ملی، لحظه تثبیت حاکمیت بورژوازی و، نیز، لحظه فراروی سرمایه از یک هستی اقتصادی و تبدیل شدن آن به یک هستی سیاسی است. در این جا سرمایه خود را نفی نمی کند، بلکه برای تثبیت حاکمیت خود، اجزاء را به انضباط درآورده و تحت نظارت خود قرار می دهد. تأسیس این مرکز ثقل، مصادف با بروز یک زائده سیاسی-ایدئولوژیک در حاکمیت بورژوازی است که به تمامی در دولت بورژوایی تجسد می یابد؛ ضرورتی که فیلسوفان بورژوا ذیل مفاهیمی چون لویاتان یا شهریار آن را مطرح کرده اند. تنها پس از تأسیس یک مرکز ثقل سیاسی اجزای بر سازنده کل منتظم می شوند. در نهایت اجزا این امکان را خواهند یافت که «اراده آزاد» خود را در کلیت سرمایه منحل کنند. استقرار نظم سرمایه مصادف است با

قبضه روح شدن سرمایه‌دار منفرد؛ به معنی بیرون آمدن ارادهٔ سیاسی از سوژهٔ اقتصادی یا همان سرمایه‌دار منفرد است. بدین ترتیب تثبیت حاکمیت بورژوازی بر سایر طبقات، مستلزم کسب وحدتی است که در آن تضادهای سرزمینی، تضادهای ناشی از رقابت درون شاخه‌های مختلف تولید، تضاد و تعارض میان شاخه‌های گوناگون تولید، تضادهای میان کلان‌سرمایه‌دارها با سرمایه‌داران کوچک و، نیز، تضادهایی که ناشی از مختصات سیاسی ویژهٔ هر جامعه است منکوب شده و بورژوازی، به میانجی تجسد بخشیدن آگاهی خود درون اشکال سیاسی مشخص، هستی سیاسی خود را قوام بخشد.

به لحاظ تاریخی، تکوین دولت‌های متمرکز، در پاسخ به ضرورت‌های ناشی از زوال تدریجی فئودالیسم، با تکوین تدریجی نهادهای تنظیم‌گر^{۸۷} و، نیز، الحاق تدریجی نهادهای ترمیم‌کننده^{۸۸} صورت گرفت و به تثبیت دولت‌های ملی انجامید. دموکراسی نمایندگی، به عنوان شکلی سیاسی که بورژوازی حاکمیت خود را به میانجی آن اعمال می‌کند محصول فرآیند تاریخی منحصربه‌فردی است که در آن مبارزهٔ طبقهٔ سرمایه‌دار نوظهور و تغییر در موازنهٔ قوا، به تثبیت یک بلوک قدرت جدید می‌انجامد که بخشی از نیروهای متکی بر

^{۸۷} - استقرار نظم سرمایه وسیع‌ترین دایره از سرمایه‌داران منفرد را درون میدان خود منضبط می‌کند. برای هر مال‌اندوز حریصی دل-چسب‌ترین راه برای بیش‌تر و بیش‌تر اندوختن تعدی به اموال غیر است. با این حال سرمایه‌دار، با تن دادن به نهاد مالکیت خصوصی خود را از این وسوسهٔ فتنه‌انگیز محروم می‌سازد. تثبیت نهادهای تنظیم‌گر، نه فقط ثروت‌اندوزی، بلکه انباشت و تحرک سرمایه را محدود و منضبط می‌کنند. از منظر سرمایه‌دار منفرد این تنها محدودیت و سلب آزادی است، اما از منظر کلیت سرمایه، امکان انباشت و تحرک سرمایه است. در مقام تمثیل و با علم به محدودیت‌های چنین تمثیلی، یک نهاد تنظیمی به‌مانند استخوان‌بندی یک ارگانسیم زنده، تحرک ارگانسیم را ممکن، و همزمان، تحرک او را محدود می‌کند.

^{۸۸} - در مقابل نهادهای تنظیم‌گر، نهادهای ترمیم‌کننده تکوین می‌یابند. از این قرار که موقعیت‌های جدید ارزیابی شده و متناسب با آن‌ها تصمیم‌های جدید ساخته می‌شوند؛ به نحوی که کل فرآیند در درون نظم سرمایه گنجانده خواهد شد. به عنوان یک نمونهٔ شناخته شده، در امریکا، سازوکار قانونی مشخصی لابی‌گری را به رسمیت شناخته و امکان مداخلهٔ فعال سرمایه‌داران را در تصمیم‌گیری‌های کنگرهٔ امریکا فراهم می‌کند. باز هم در مقام تمثیل، چنین نهادی مشابه تمرکز سیستم عصبی در یک ارگانسیم زنده است. یک مرکز تصمیم‌ساز، دورافتاده‌ترین بافت‌ها را همزمان هم حفظ و هم قربانی بقای کل ارگانسیم می‌کند.

روابط مالکیت کهنه را درون خود حمل می‌کند. بدین ترتیب تاجران زمین‌دار، اشراف کارخانه‌دار و روحانیون متجدد و نواندیش به حامیان دموکراسی به عنوان ابزاری برای تحمیل حاکمیت بورژوازی تبدیل می‌شوند. با این حال بحران‌های ذاتی شیوه تولید سرمایه‌داری، گرایش نزولی نرخ سود و بحران اضافی انباشت، دزدی، کلاهبرداری و خشونت را به عنوان آخرین مفر سرمایه، در حاکمیت بورژوازی، احضار می‌کند.

گذشته از این، قوای سالبه دیکتاتوری بورژوازی، در وجه سوم خود، پرولتاریا را منکوب می‌سازد. تمرکز وسایل تولید و اجتماعی شدن کار، که نتیجه تکامل تولید سرمایه‌داری است، امکان مادی بنای تمدن آینده را، بر پایه، به قول مارکس، «همیاری و مالکیت اشتراکی زمین و وسایل تولیدی که زاده کارند»، فراهم می‌سازد. بدین معنا ارزش‌های نوظهور در جامعه بورژوایی، آزادی و برابری، تنها نزد پرولتاریا واجد وجه ایجابی هستند. «عیسایانی همه هم‌سرنوشت، عیسایانی همه یک‌دست، با جامه‌ها همه یک‌دست، و با پاپوش‌ها و پایپچه‌هایی همه یک‌دست هم بدان‌قرار، و نان و شوربایی به تساوی.»^{۸۹} در این مقام بورژوازی به مثابه نیرویی ارتجاعی، در برابر پرولتاریا، به عنوان طبقه انقلابی قرار می‌گیرد که ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری را به صدا درمی‌آورد تا قوای خلاق خود را در جهت ساخت تمدن آینده به کارگیرد، «که برابری میراث گران‌بهای تبار انسان است.»

این هر سه وجه از قوای سالبه دیکتاتوری بورژوایی، نه در تقدم و تأخر زمانی نسبت به یکدیگر، بلکه به نحوی همزمان، در سرمایه به مثابه رابطه اجتماعی، خصلت‌نمای حاکمیت بورژوازی و ماهیت هژمونی سرمایه هستند. آنچه در ادامه تأکید می‌کنیم تثبیت شکل ایدئولوژی ملی‌گرایی در بحبوحه دورانی است که بورژوازی حاکمیت خود را برقرار می‌سازد و، در نهایت، به ظهور دولتی ملی انجامید که به مداخله بی‌سابقه در بازتولید جوامع پرداخته است.

تشکیلات دولت مدرن با شدت بخشیدن به سلب مالکیت از توده‌های تولیدکنندگان، جدایی ایشان را از ابزار تولید تسریع می‌کند. البته جدایی توده‌ها از جماعت‌های بومی، نظیر آنچه در مورد تخته‌قاپو شدن

^{۸۹} - شاملو، احمد؛ لوح.

ایلات سراغ داریم، هرگز به طور کامل تحقق پیدا نمی‌کند و اعضای این جماعت‌ها ارتباط ذهنی خود را به عنوان میراث‌دار پیشینیان هویت‌یابی می‌کنند. درست هنگامی که بحران هویتی که در دوره تسلط سرمایه‌داری در نتیجه جدایی تولیدکنندگان از شرایط عینی تولید و شیء‌وارگی روابط حاکم میان انسان‌ها شیوع می‌یابد، تحول بنیادین در خصلت روابط انسانی، وجود شکل ایدئولوژیک نوینی را ضروری می‌سازد، به نحوی که با ایجاد زمینه مشترک میان افراد امکان تعامل میان ایشان را فراهم آورد.

چنان‌که گفتیم در عین تورم نظام اخلاقی، در پاسخ به ضرورت‌های ناشی از تکرر و توالی روابط انسانی، شکل ایدئولوژیک جدیدی ظهور می‌کند تا افکار، گفتار و کردار انسانی را تحت نظارت خود درآورد. علی‌رغم آن‌که جماعت‌ها، سابق بر این، روابطی با یکدیگر برقرار می‌ساختند، لیکن، جماعت‌ها به نحوی ساختار یافته بودند که با اعمال اقتدار به اعضای جماعت بازتولید جماعت را تحت نظارت خود می‌گرفتند. مبارزه بورژوازی برای اعمال سلطه طبقاتی‌اش، در مقام یک طبقه انقلابی، فروپاشی این جماعت‌ها را تسریع کرده و الگویی جدید از اقتدار را تحمیل می‌کند. آنچه خصلت‌نمای هژمونی سیاسی بورژوازی است، تمرکز قدرت نزد دولت مقتدر، تحمیل وحدت ملی و تمامیت سرزمینی و اعمال نظارت قانونی مبتنی بر عقلانیت جدید است. محتوای نظام حقوقی بورژوایی اعمال نظارت بر شهروند-عضو ملت است به نحوی که آزادی برای استثمار غیر و برابری صوری تضمین شده باشد. بورژوازی در تشکیلات سیاسی‌اش، یعنی دولت ملی، به دخالت هرچه بیش‌تر در حوزه شخصی افراد خیز برمی‌دارد. دقیقاً در همان زمانی که جدایی انسان‌ها از جماعت‌های بومی امکان ظهور فردیت را ممکن کرده است، بیش‌ترین درجه از مداخله دولت ملی در «حوزه خصوصی» نوظهور رسوخ می‌کند.

با درهم‌کوبیدن نظام ایلات و عشایر، خویشاوندی دگرگون می‌شود، برای نخستین بار «احوال» آدمی «ثبت» می‌شود و روابط زناشویی و نهاد خانواده تحت نظارت قانون قرار می‌گیرد. انسان جدا افتاده از شرایط عینی تولید، با واسطه تعلیمات منظم در نظام آموزشی متمرکز، دبستان، به «شهروند» اعتلا می‌یابد؛ چنان‌که با واسطه تعلیمات منظم نظامی، به «سرباز» بدل می‌شود. در این شرایط سطح بی‌سابقه‌ای از یک‌پارچگی میان

افراد انسانی ظهور می‌کند که مفهوم ملت به آن قابل اطلاق است. در همان دورانی که بورژوازی در کار کسب وحدت ملی است، با رسوب‌گذاری ایدئولوژی ملی‌گرایی، ملت نیز ساخته می‌شود.

در این فرآیند، تحولی که زبان از سر می‌گذرانند، قابل توجه است. پیش‌تر در قاموس اشرافیت، کارکرد تمایزگذار زبان، یک طبقه را از طبقات دیگر متمایز می‌کرد. بی‌سبب نیست که زبان، نزد طبقه اشراف، هرچه بیش‌تر به تکلف می‌گراید. چه در این مقام زبان محلّ تمایز یک طبقه از طبقه دیگر و نیز محلّ تظاهر و تمایز ساحران سخن‌ور و فخرفروشی ایشان به یک‌دیگر است. حتی زبان‌های قدسی، نظیر لاتین و عربی، علی‌رغم گستره جغرافیایی وسیعشان، میان لاهوت و ناسوت، میان آسمان و زمین تمایز گذاشته و نفس دانستن زبان قدسی به معنای انحصار برقراری ارتباط با جهان لاهوت و تعلق به طبقه اشراف شرط فراگرفتن این زبان‌ها بوده است.

وانگهی در دوران کسب وحدت ملی، یعنی «بیداری ملی» کذایی، اصلاحات عمده‌ای در زبان در دستور کار قرار می‌گیرد. چنین است که ظهور «آگاهی ملی ایرانیان»، زبان فارسی را از ورطه «انحطاط» بیرون می‌کشد و در آن روحی تازه می‌دمد. در همین مورد می‌شود طوماری از آثار روشنفکران ایرانی را ردیف کرد که در ضرورت اصلاح در زبان فارسی سخن گفته‌اند چون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله که می‌گفت:

«جمعی معتقد بر این بودند که زبان نه برای ادای مطلب است بلکه برای ترتیب سجع و به جهت تزیین وقت اختراع شده است. در منشآت ایشان هر جا که لفظ «واصل» بود حکماً کلمه «حاصل» از عقبش می‌رسید... «مزاج»ها همه «وهاج» بود... «دروغ» لامحاله بی «فروغ» نبود و «خدمت» بدون «رفعت» صورت نمی‌بست. هر کس جاهش «عالی» بود ممکن نبود جایگاهش «متعالی» نباشد. آن‌ها که «رفیع» بودند «منیع» را به دُم خود بسته از دنبال می‌کشیدند. حتی در وقت وبایی می‌نوشتند «رقیمه کریمه در احسن ازمنه واصل شد». هیچ کس نمی‌پرسید که ای بی‌انصاف یاوه‌گو احسن ازمنه که وقت وبایی باشد اگر هوش کی خواهد بود؟ ... کتاب‌ها نوشته بودند که وقتی کسی ده

دفعه می‌خواند باز مثل دفعهٔ اول در درک معنی متحیر بود. چشم به هر ورقی که می‌افتاد یوسف در چاه زنخدان گم می‌شد و... مار بود که به رخسار معشوق چنبر می‌گشت.»^{۹۰}

بحثی که جزئیات و دقایق خاص خود را دارد، که بیش‌تر به کار تفرّج در تاریخ می‌خورد تا درک آن. از سیاحت‌نامه به قلم زین العابدین مراغه‌ای گرفته تا مسالک طالبوف و تمثیلات آخوندزاده را می‌توان بررسی کرد و نشان داد که چطور نثر دوران «انحطاط» برافتاد، و در جریان یک تحول تاریخی، نخستین رمان‌ها و نمایشنامه‌ها به زبان فارسی درآمدند. بحثی که در نقد دریافت طباطبایی از مفهوم «جدال قدیم با جدید»^{۹۱}، با گریز کوتاهی به میرزادهٔ عشقی، بیش‌تر به آن خواهیم پرداخت.

پس کارکرد جدید زبان در نتیجهٔ تحول نظام اخلاقی جوامع و در پاسخ به ضرورت‌هایی بود که برابری شکلی، یکپارچگی و وحدت ناگزیر می‌ساخت. زبانی که بخواهد وحدت بیافریند، باید که همگانی باشد، و برای آن که بتواند همگانی شود، باید که خود را از چنبر تکلف رهانیده و از پیچیدگی‌ها بپالاید. بر مبنای منطق ارزش و کارکرد وحدت‌بخش نوظهور، زبان مسیر «ترقی» را طی می‌کند. در همین مسیر است که زبان خود کدگذاری شده، به شکل مشخص و صریح در می‌آید. «دستور زبان»، دستوری است برای به‌کار بستن درست زبان و نخستین دستور زبان فارسی را میرزا حبیب اصفهانی می‌نویسد، تا همگان بدانند فارسی چیست و چگونه به آن تکلم می‌کنند. در ادامهٔ همین روال، تألیف فرهنگ لغات در استاندارد شدن زبان و هم‌شکلی زبانی گامی سترگ بوده است. فرهنگ لغات با تعریف یک مرجع، فارسی درست را تعیین و تعریف می‌کند. از این قرار، دانش زبان‌شناسی در ربط وثیق با ایدهٔ ملت بسط پیدا می‌کند و بر بستر آن ادبیات جدیدی ظهور می‌کند. درست در زمانی که تراکم روابط انسانی، تداخل لهجه‌ها، گویش‌ها و زبان‌ها و مواجهه با موقعیت‌های جدید پویایی زبان را به اوج می‌رساند و «امثال و حکم» بر زبان عوام جاری می‌شوند، فرهنگ لغات و دستور زبان به عنوان مرجع و معیار قرار می‌گیرد.

^{۹۰} - رساله‌های میرزا ملکم‌خان؛ ص ۴۲.

اگر چه بازتولید سرمایه‌داری در گرو تمرکز قدرت نزد دولت مرکزی و تثبیت شکل ایدئولوژیک ملی‌گرایی است تا افکار، گفتار و کردار انسانی را تحت نظارت خود درآورد، اما، دولت‌ها، می‌باید، خود را برای اعمال این درجه از نظارت و کنترل بر شهروندان مشروع سازند. بسیاری ملی‌گرایی را، از حیث کارکردی که در جامعه جدید دارد، با دین مقایسه کرده‌اند. به نظر می‌رسد نسبت میان این دو حادثه از این‌ها است. فرآیند رسوب‌گذاری ایدئولوژی ملی‌گرایی مرکب است از گزینش سنت‌ها، از مرجع اشکال ایدئولوژیک روبه‌زوال، و ابداع سنت‌ها در نسبت با وضعیت جدید و، هم‌زمان، طرد و حذف امکان‌های نوینی که در درون جامعه سرمایه‌داری بروز پیدا می‌کنند و حاکمیت طبقه مسلط را تهدید می‌نمایند.

با تداوم رسوب‌گذاری ارزش‌های مشترک در ایدئولوژی یک ملت، الگوهایی معین، به عنوان معیار در برابر فرد قرار داده می‌شود. برای نمونه سیر تحول دستگاه روحانیت شیعه در نحوه سامان دادن ارتباط مجتهد با عامی‌مقلد جالب توجه است. تا پیش از تمرکز دستگاه روحانیت شیعه، مفهوم تقلید تنها در معنای رابطه میان دو مجتهد به کار می‌رفت. با تمرکز دستگاه روحانیت شیعه، تقلید عوام از مجتهد ایده‌پردازی شد و نگارش رساله‌های عملیه، پس از رساله جامع عباسی شیخ بهایی رواج یافت. رساله عملیه، در قیاس با رساله توضیح‌المسائل امروزی، بسیار پیچیده‌تر بودند و هر چند به زبان فارسی نوشته می‌شدند، در بیان خود از لغات عربی و اصطلاحات فقهی استفاده می‌کردند. زبان پیچیده این رسائل، محدودیت اقتصاد جماعت‌ها در تولید نوشت‌افزار و بی‌بهره بودن عامه مردم از سواد خواندن و نوشتن، همه‌وهمه، ثابت می‌کند که رساله‌های عملیه تنها حکم مرجعی را داشتند برای آخونددهاتی‌هایی که پس از گذراندن دوره کوتاه علوم دینی به زادگاه خود بازمی‌گشتند. تحول تدریجی دستگاه روحانیت، با شیب سریع در قرن نوزدهم، به ظهور سلسله‌مراتب در دستگاه روحانیت، تنظیم دقیق احکام تقلید از مرجع تقلید و ساده‌سازی رساله‌های عملیه برای خطاب قرار دادن عامه مردم انجامید. روندی که، در نهایت، به نگارش رساله نخستین توضیح‌المسائل در شکل امروزی‌اش، از روی رساله عملیه آیت‌الله بروجردی، منتهی شد. بدین ترتیب، دستگاه روحانیت شیعه نقش به‌سزایی، نه فقط در حراست از مالکیت خصوصی و تثبیت مشروعیت حاکمیت بورژوازی، بلکه در اعمال نظارت دقیق بر «حوزه خصوصی» نوظهور ایفا کرد.

دانش تاریخ بورژوازی

ملی‌گرایی، به مثابه شکل ایدئولوژیک نوظهور، افکار، گفتار و کردار انسانی را تحت نظارت خود درآورد. این فرآیند وجود آحاد اعضای طبقات را تابع موقعیت ایشان به عنوان شهروندان یک دولت ملی می‌کند. شکل ایدئولوژیک جدید، شرط بازتولید نظم اجتماعی در وضعیت مادی دگرگون‌شده است و حاکمیت بورژوازی را ممکن می‌سازد. تراکم منافع مشترک نزد بورژوازی در حفظ جدایی میان تولیدکنندگان از وسایل تولید، حراست از بازارهای موجود، ایجاد و گسترش بازارهای جدید به عنوان محل تحقق ارزش اضافی، در بامدادان تثبیت حاکمیت خود، مشق ملی‌گرایی را املاء می‌کند. بدین ترتیب مبارزه ایدئولوژیک این طبقه، رسوب‌گذاری تدریجی آگاهی ملی و احساسات مشترک میان اعضای ملت را تعیین می‌کند.

علی‌رغم وجه انقلابی بورژوازی در نفی حاکمیت اشراف و سلطه سیاسی متکی بر مالکیت زمین، تمرکز ابزار تولید و فزاینده‌گی خصلت اجتماعی تولید در سرمایه‌داری، هر چه بیش‌تر این امکان را به وجود می‌آورد که پرولتاریا، به عنوان خصم سیاسی بورژوازی، با اتکا به نقشی که به عنوان تولیدکننده ثروت در جامعه سرمایه‌داری ایفا می‌کند، به ابتکار اشکال سیاسی نوینی مبادرت ورزد تا نسخه مالکیت خصوصی ابزار تولید را در هم بیچد و دیکتاتوری بورژوازی را سرنگون سازد. بدین ترتیب رسوب‌گذاری ایدئولوژی ملی‌گرایی با ارجاع به گذشته امکانات موجود در وضعیت جدید را عقیم می‌گذارد و با مانع‌تراشی در برابر بازشناسی رسالت تاریخی پرولتاریا این امکان را نفی می‌کند. این ساحت از مبارزه طبقاتی، نزد بورژوازی در مقام یک نیروی ارتجاعی، با طرح تداوم تاریخی یک ملت، تضادهای موجود درون یک دوره تاریخی مشخص را به ادوار تاریخی دیگر فرامی‌افکند و نادیده انگاشتن تحول بنیادین در هستی مادی جوامع، که

امکان فراروی از تضادهای موجود در نظام سرمایه‌داری را دارد، قوای خلاق تاریخ را که نزد پرولتاریای انقلابی است انکار می‌کند.

مادامی که دولت بورژوازی، به عنوان زائده سیاسی سرمایه، شرایط تولید و تحقق ارزش‌افزایی را تأمین می‌کند، ملی‌گرایی، مداخله گسترده دولت ملی را، که مظهر سلطه طبقاتی بورژوازی است، توجیه کرده، منافع یک طبقه خاص را در حکم مصلحت عمومی جا زده و تضادهای آشتی‌ناپذیر میان طبقات را، در سازواره ایدئولوژیک ملت، می‌پوشاند. بدین‌قرار که افراد انسانی با بازشناختن خود به عنوان اعضای یک ملت خاص، خود را در برابر ملت‌های دیگر قرار می‌دهند. در چنین شرایطی، مرزهای جغرافیایی که دولت‌های ملی میان خود ترسیم می‌کنند، اعضای ملت را از «اجنبی» جدا می‌کنند. مرز میان دولت‌های ملی، نه فقط ضرورتی اجرایی-کارکردی در تشکیلات دولت ملی دارد، بلکه واجد ضرورتی ایدئولوژیک برای بازتولید نظم سرمایه و حفظ هژمونی بورژوازی است.

پس حفظ هژمونی بورژوازی و بازتولید نظم سرمایه در گرو این خواهد بود که سوژگی طبقات در فرآیند تکوین تاریخ نفی شده و، به جای آن، سوژگی ملت‌ها در ساخت تاریخ وضع شود. این درک از تاریخ، آگاهی طبقاتی را، با آگاهی ملی جایگزین کرده و، در مختصات جدید، طرح تکامل تاریخ ملت‌ها را بر نمودار تکوین مفاهیم و مقولات خودویژه، یا در بیان طباطبایی «خلاف‌آمد عادت»، در آگاهی ملی و تجسد آن در نهادهای سیاسی ترسیم می‌کند. ملت ایران «قدیم» است و مفاهیم و مقولات سیاسی جدید، نظیر آزادی و حاکمیت قانون، که تنها در شرایط مادی مشخصی امکان ظهور داشته‌اند، ادعای ایشان بر این است که نزد این ملت قدیم، در اندیشه ایران‌شهری، وجود داشته است. هر چند دریافت علمی از تاریخ نشان می‌دهد که نظام اخلاقی جدید منبعث از تحولاتی بود در هستی مادی جوامع، که به ظهور جامعه ملت‌واره انجامید، لیکن، آن تصویری از تاریخ که نزد بورژوازی می‌تواند وجود داشته باشد، نه دریافتی ماتریالیستی، بلکه ایدئالیسمی است که نظام اخلاقی را واجد اصول و موازین ازلی پنداشته، و آن‌ها را، اگر نه چون جوهری ثابت، دست‌کم قائم قوانینی درون‌ماندگار، نزد ملت‌ها جست‌وجو می‌کند. این بن‌بست معرفت-شناختی ناشی از بحران سیاسی-ایدئولوژیک بورژوازی در مقام یک نیروی ارتجاعی است که برای حراست

از مالکیت خصوصی و حفظ کنترل خود بر ابزار تولید، از بازشناسی تضاد اصلی میان کار و سرمایه، در جامعه سرمایه‌داری طفره رفته و، در این راه، حیثیت حکمت تاریخی را برای حفظ حاکمیت خود لکه‌دار کرده و آن را به محل پرداخت اساطیر تبدیل می‌کند. چرا که درک ماتریالیستی از تاریخ و تصدیق گسست تعیین‌کننده‌ای که به هنگام تثبیت قدرت دیکتاتوری بورژوازی در شکل سیاسی دولت ملی به وقوع پیوست، خود، متضمن تصدیق امکان مصرح حاکمیت پرولتاریا است که در وضعیت وجود دارد.

محتوایی که در شکل ایدئولوژیک ملی‌گرایی رسوب می‌کند، آن‌چیزی نیست که در حافظه جمعی اعضای ملت از گذشته برجای مانده است، بلکه گزینش، مکتوب، و مصور شده، و ماحصل این فرآیند است که همگانی و نهادمند می‌شود. این گذشته و سنت‌های برجای مانده از آن همواره به‌نحوی ساختگی است. این ساختگی بودن، نه دقیقاً به معنای دروغین یا کذب بودن آن است؛ بلکه، از قضا، شرایط مشخص بورژوازی و توازن قوا میان طبقات است که حذف و گزینش از گذشته تاریخی را تحت نظارت خود در می‌آورد. برای تثبیت برادری میان اعضای ملت، وجود طرح‌واره‌ای از گذشته مشترک ضروری است. اما هیچ ضرورتی ندارد که این طرح‌واره از گذشته، واقعی باشد، بلکه کفایت چنین طرح‌واره‌ای از گذشته مشترک، میان اعضای یک ملت تصور شود؛ گذشته‌ای که هرگز حاضر نشده و نخواهد شد و، اما، چنین طرح‌واره‌ای از گذشته اگر که وجود داشته باشد و کسانی به احضار آن باور داشته باشند، زمینه مساعد برای تثبیت حاکمیت بورژوازی و حقانیت ساختار سیاسی تراکم یافته در دولت ملی، به عنوان سقف سیاسی ملت، فراهم خواهد بود. اگر این حق از ایشان سلب شده باشد، در راه این حق مجاهدت می‌کنند. مجاهدت از برای تعیین سرنوشتی است که مشترک تصور می‌شود. در حالی که اعضای ملت در تعقیب سراب آزادی‌های فردیشان در برهوت حاکمیت بورژوازی هروله می‌روند، ایدئولوگ‌های بورژوازمآب قوای خلاق خود را وقف حذف و گزینش، تحریف تاریخ، دروغ‌پردازی و شیادی می‌کنند. بر مبنای تراکم و انباشت دانش تولیدشده بر این اسلوب، دانش تاریخ بورژوازی تشکیل می‌شود. نزاع‌های سیاسی و مبارزه طبقاتی در فراگرد تثبیت حاکمیت بورژوازی را به سنگ موازین اخلاقی جامعه بورژوازی محک می‌زنند و قهرمانانی را می‌پرورند تا باور به

اسطوره پیشرفت ملت‌ها را نزد آحاد ملت ترویج کنند. بدین ترتیب دانش تاریخ خود به محل مبارزه طبقاتی و اعمال سلطه طبقاتی تبدیل می‌شود.

با اشاره‌ای کوتاه به بحث خود درباره آرای طباطبایی باز می‌گردیم. این پاره، نه فقط از جهت وجوه مشترکی که شکل ایدئولوژیک ملی‌گرایی در ملت‌های گوناگون دارد، بلکه، نیز، با توجه به نقشی که طباطبایی برای ترکان در انحطاط ایران زمین قائل است، می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. خدوری^{۹۱} در بررسی آرای تکین آلپ، ملی‌گرای ترک، پنج مضمون اصلی را استخراج می‌کند. این مضامین از این قرارند: مضمون قدمت ملت^{۹۲}، عصر طلایی^{۹۳}، تفوق فرهنگ ملّی^{۹۴}، ادوار پسرفت یا انحطاط^{۹۵} و نهایتاً مضمون قهرمان ملّی که سر می‌رسد و بیداری ملت را سبب می‌شود.^{۹۶}

91- Elie Kedourie

^{۹۲} - زمان باشکوهی بود که تمام دنیا، و با آغازگری خودِ ترکان، دانستند که تاریخ ترک با قبیله عثمانی آغاز نمی‌شود، بلکه درواقع به دوازده هزار سال پیش از عیسی مسیح می‌رسد؛ اوزکریملی، اوموت، نظریه های ناسیونالیسم؛ ص ۸۸.

^{۹۳} - زمانی که همه بشریت در غارها می‌زیستند و ابتدایی‌ترین شکل زنده‌گی را سپری می‌کردند، ترکان در سرزمین اجدادی‌شان به قدری متمدّن شده بودند که استفاده از پشم و فلز را آموختند... زمانی که ترکان به سطح بالای فرهنگی در سرزمین خود رسیدند،

مردمان اروپا هنوز در حالت وحشی‌گری و در جهل کامل می‌زیستند؛ اوزکریملی، اوموت، نظریه های ناسیونالیسم؛ ص ۸۹.

^{۹۴} - اگر ترکان وارد جامعه مسلمان نمی‌شدند، تمدّنی که اسلامی می‌خوانیم وجود نمی‌داشت... و این به دلیل آن بود که ترکانی که این نهضت را ایجاد کردند، از نظر فرهنگ و تمدّن برتر از دیگر مردمان مسلمان بودند؛ اوزکریملی، اوموت؛ نظریه های ناسیونالیسم؛ ص ۸۹.

^{۹۵} - ترکان عاملان فرهنگ و ترقّی بودند و ... هیچ‌گاه از این وضع خارج نشدند، مگر آنگاه که مقهور فرهنگ‌ها و نیروهای اخلاقی بیگانه گشتند. ملت‌های متمدّن نباید که این دوران کوتاه انحطاط را در نظر آورند، دورانی که ملت ترک مطابق با منش خود عمل نمی‌کرد. اوزکریملی، اوموت؛ نظریه های ناسیونالیسم؛ ص ۸۹.

^{۹۶} - او [آتاتورک] نمی‌توانست این برداشت غلط از تاریخ ترک را که در میان برخی روشنفکران ترک رایج بود، بپذیرد... از این رو، تصمیم گرفت از طریق اقدامی انقلابی آن‌ها را از میان ببرد و به همان سرنوشت برداشت‌های اشتباه دیگر از ملت ترک که قرن‌ها وجود داشته است، دچار کند. اوزکریملی، اوموت؛ نظریه های ناسیونالیسم؛ ص ۸۹.

سنت تاریخ‌نگاری «انحطاط»

مفهوم «انحطاط» بسیار پیش‌تر از آن که طباطبایی با ارائه نظریه «انحطاط ایران‌زمین» به عنوان فیلسوف تاریخ شناخته شود، بر تاریخ‌نگاری ایران سایه انداخته بود. شرایطی که تا پیش از استقرار تشکیلات دولت مدرن در ایران حاکم بود، چونان واقعیتهای غیرقابل انکار، ضرورت پرداختن به وضعیت حقیض و طرح مفهوم «انحطاط» را پیش کشید. آنچه طباطبایی در مفاهیم «انحطاط تاریخی» و «زوال اندیشه» می‌پروراند دنباله‌راهی است که میرزا آقاخان کرمانی با طرح ادوار هفتگانه انحطاط ایران در «آینه سکندری» پیمود؛ هم او که «... نماینده کامل عیار طغیان علیه سنت تاریخ‌نویسی است، موضوع تاریخ را از ثبت وقایع و سرگذشت شاهان به تحولات اجتماعی و جریان‌های تاریخی منحرف گردانید، در نگارش تاریخ شیوه استدلال و استقراء را به کار برد، و گذشته تاریخی را با توجه به رابطه علت و معلول مورد غور و تأمل قرار داد، و ارتباط طبیعی امور و تحولات اجتماعی را مطالعه کرد، نخستین کسی که از اصول علم اجتماع و فلسفه مدنیت و حکمت تاریخیه بحث نمود و بنیان‌های سیاسی و پدیده‌های اجتماعی را در تحول تاریخ بررسی کرد.»^{۹۷} بدین ترتیب، هم‌آهنگ با سیر تحول نظام اخلاقی ایرانیان و فراهم آمدن شرایط برای تثبیت هژمونی بورژوازی، دانش تاریخ بورژوایی، مبانی خود را پی‌می‌ریخت و میان خود با آنچه انحطاط تاریخ‌نگاری نامیده شده است، فاصله می‌گذاشت.

بررسی کتاب «آینه سکندری» نوشته میرزا آقاخان کرمانی، که در سال ۱۳۰۷ هجری قمری نوشته شده است، نقش کلیدی این مفهوم را در تکوین دانش تاریخ معاصر ایران اثبات می‌کند. آنچه از ادوار هفتگانه انحطاط ایران مهم‌تر است، طرح مسئله انحطاط تاریخ‌نگاری است. کرمانی وضعی را توصیف می‌کند که

^{۹۷} - انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران؛ ص ۲۴.

خود ناظر به قسمی «انحطاط» در تاریخ‌نویسی ملل شرق، بالاخص ایران، است. در مقدمه کتاب درباره تاریخ‌نویسان ایران می‌نویسد که «تمام کتب ایشان پر است از اغراقات بی‌فایده، و مبالغات بی‌مزه، و تملقات بی‌جا، و اظهار فضیلت‌های بی‌معنی که ابداً نتیجه تاریخی بر آن‌ها مترتب نیست، و اگر هم بالفرض کسی خواسته وقایع را به‌طور ساده بنگارد، به کلی از محاکمات و دلایل خالی است و نام آن را تاریخ احوال عمومی یک ملت نمی‌توان گذاشت... مورخان ایران غالباً مقصودشان بیان حقیقت، و کشف واقع و نفس‌الامر و تشویق مردم به فضایل و منع ایشان از رذایل و تحریک ارباب همم و تأدیب عمال جور و ستم و تزئید بصیرت خواننده‌گان و تنبیه و عبرت آیندگان و دیگر چیزهایی که وظیفه و شأن مورخین نامی است نبوده بلکه برای غرض شخصی یا به جهت اجرای هواس نفسانی، از روی مدهانه و تملق یا در تحت اجبار و تضییق، سفاهت‌های سلاطین و رذالت‌های وزرا و حکام را به عبارات مطمئن ستوده، ایشان را به اعمال شنیعه تشویق نموده‌اند.»^{۹۸}

آشنایی کرمانی با تاریخ‌نگاری در اروپا، او را در موقعیت قیاس مورخین ایرانی با ایشان قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «اهالی اروپا از دیرگاهی باز برای این علم قانونی جسته‌اند که آن را حکمت تاریخی می‌نامند و از وی نتیجه‌ها برگرفته، و تمام سلسله وقایع را دائماً مطیع یک قانون مخفی می‌سازند.» تاریخ‌نویسی از آن‌گونه که در ایران رایج بوده است، و ذکر آن رفت، در مقایسه با «حکمت تاریخی» «ملل اروپا» تاریخ-نویسی منحط است. آگاهی از این «انحطاط»، و نیز آگاهی از اهمیت «حکمت تاریخی»، میرزا آقاخان کرمانی را به نوشتن «تاریخ حقیقی» ایران می‌انگیزاند. «تاریخ حقیقی که مشتمل بر وقایع جوهری و امور نفس‌الامری بود تا سائق غیرت و محرک ترقی و موجب تربیت ملت بتواند شد و خواننده به مطالعه صفحات آن خود را از عالم غفلت و عرصه بی‌خبرات بالاتر بیاورد.»^{۹۹}

^{۹۸} - همان؛ ص ۱۹.

^{۹۹} - آیینة سکندری؛ ص ۸.

کرمانی برای «حکمت تاریخی» نقشی رهایی‌بخش قائل است. از منظر او «تاریخ قباله نجابت و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت هر قوم است.»^{۱۰۰} «در میان هیچ ملتی، خواه برای ترقی حال حاضر و ایجاد شرافت بزرگواری در طبع اهالی و خواه برای اعاده حیات ملی و سعادت عالی و دانی، چیزی سودمندتر و مؤثرتر از تاریخ حقیقی نبوده و نیست. تاریخ سرمایه شعر و شعر طلوعه حکمت و حکمت دلیل سعادت و برهان و سیادت هر قوم است.»^{۱۰۱} او حتی ذکر می‌کند که «بعضی از علمای اشتقاق السنه مأخذ لغت هیستوار^{۱۰۲} را از استوار گرفته‌اند زیرا که برای استواری اسباب ملت اسبابی بهتر از تاریخ نداریم.»^{۱۰۳} پس، از این منظر، «تاریخ حقیقی» یا همان «حکمت تاریخی»، با «تحقیق و تفتیش عادات و اخلاق و موجبات انحطاط و انقراض دولت‌ها»^{۱۰۴} علل و اسباب «نجابت و سند بزرگواری و شرافت و دلیل اصالت» ملت‌ها است.

نضج اولیه این مضمون نزد کرمانی، با تداوم سنت تاریخی نوین‌یاد، نزد اخلاف وی، تکامل می‌یابد و در مفهوم «رستاخیز ملی» ته‌نشین می‌شود. تاریخ‌نگاری بورژوازی، تنها، با وقوف به آنچه در مفهوم «انحطاط» صورت‌بندی می‌کند، در صدد تعلیل این «انحطاط» برآمده، از نو زاییده می‌شود و به «حکمت تاریخی» ارتقاء می‌یابد. بدین ترتیب به عنوان یک مؤلفه اساسی در اعتلای «آگاهی ملی» می‌تواند زمینه رستاخیز ملی را فراهم آورد. به بیان دیگر، تاریخ‌نویسی تنها هنگامی می‌تواند «انحطاط» قوم را دریابد و به «رستاخیز ملی» بیاندیشد که پیش از آن، از نو زاییده شده، از واقعه‌نگاری زندگی شاهان و درباریان به «حکمت تاریخی» ارتقاء یافته باشد.

^{۱۰۰} - همان؛ ص ۱۳.

^{۱۰۱} - همان؛ ص ۱۶.

^{۱۰۲} - histoire

^{۱۰۳} - همان؛ ص ۱۴؛ بد نیست تأکید شود مشخص نیست که آن «علمای اشتقاق السنه» که میرزا آقاخان کرمانی از ایشان نام می‌برد کیستند؛ به یقین ریشه لغت histoire را نمی‌توان در فارسی جست‌وجو کرد.

^{۱۰۴} - همان؛ ص ۱۱.

رهگیری ردپای این مفهوم، در سال‌های منتهی به کودتای ۱۲۹۹، در بزنگاهی که ایران، از همه طرف، تحت اشغال نظامی قرار گرفته است، برای تدقیق فراز و فرود رسوب‌گذاری این مضامین در دانش تاریخ بورژوازی ضروری است. برای این منظور نگاهی اجمالی به روزنامه کاوه می‌اندازیم. درست هنگامی که فزاینده روس آذربایجان و رشت و انزلی و استرآباد را پشت سر گذاشته، به قصد محاصره تهران می‌آمدند، و درست زمانی که ملیون مجلس سوم به سمت قم عقب‌نشینی می‌کردند، بانگی رسا برای دعوت عموم ملت ایران به ایستادگی در برابر نیروهای متفق «جنگ همگانی»، در برلین پژواک یافت:

«ایرانیان دورافتاده را فقط آرزو و حسرت آنست که ببینند بار دیگر ایران ثابت بکند که روح ملی او هنوز نمرده به یک جنبش پرشور و غیورانه یک مرتبه دیگر درفش کاویانی بر ضدّ اژدهای روسی بلند شود و ریشه ستم ملت‌کش را برانداخته گردانند... برخیز ای کشور نامور بلند اختر! ای خاک و خشوران و مرز شاهان، ای سرزمین بزرگی و نجات و عرصه سرافرازی و شجاعت، برخیز که دنوان تو را ذلیل کردند و اولاد خائن تو می‌خواهند ننگ ابدی بر چهره‌ات بگذارند. ناپاکان در حریمت قصد تصرف دارند. دیوان شمالی در آن اقلیم فرشتگان دستبرد می‌کنند. برخیز و کاویانی درفش خود را برافراز و مردانه‌گی دلاوران خود را به جهان بنما. ای شیر خفته برخیز که روباه سفله تو را زبون می‌شورد. برخیز که دوستان اشک غیظ و سرشک حسرت می‌ریزند، دشمنان خنده شامت و قهقه تمسخر می‌زنند. به یک جنبش دلیرانه به همه این ذلت‌ها و حقارت‌ها خاتمه بده. برخیز و درفش کاویانی را "که اندر شب تیره خورشید بود. جهان را از او دل پر امید بود" برافراز و یکبار دیگر امید نژاد ایران را به حقیقت برسان...»^{۱۰۵}

درفش کاویانی عصبیت ملت ایران، به دست آخوندزاده مهاجری که امضای «محصل» اختیار کرده بود برافراشته شد. سیدحسن تقی‌زاده را کنسول آلمان در نیویورک به حضور در آلمان فراخواند. تا پیش از آغاز

^{۱۰۵} - مجله کاوه، شماره نخست؛ ص ۳.

ژانویه ۱۹۱۶ میلادی، مصادف با ربیع‌الاول ۱۳۳۴ هجری قمری^{۱۰۶}، شرایط کار مهیا شد. ترتیبات لازم برای اقامت نویسندگان در برلین فراهم شد. بودجه انتشار روزنامه را دولت وقت آلمان تأمین می‌کرد. بدین‌سان بود که سید حسن تقی‌زاده زعامت «کمیته ملیون ایران» را در برلین به عهده گرفت. رابطه نزدیکی میان تقی‌زاده و حسین قلی نواب، سفیر ایران در آلمان برقرار بود.^{۱۰۷} روزنامه کاوه صدای برخاسته از دهان ملیونی بود که آرزوی رهایی ملت ایران را در سینه داشتند.

ذکر نام نویسندگان کاوه، در روشن‌تر شدن تصویر این روزنامه ثمربخش خواهد بود؛ در نگارش کاوه سیدمحمدعلی جمالزاده با امضای مستعار شاهرخ، میرزامحمدخان قزوینی، ابوالحسن حکیمی با امضای منوچهر فرساد، پرکارترین اعضای روزنامه در کنار سیدحسن تقی‌زاده بوده‌اند. ایرانیان دیگری که ساکن برلین بودند در چاپ روزنامه کمک می‌رساندند، که معروف‌ترین ایشان عزت‌الله خان هدایت، ابراهیم پورداوود، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر بوده‌اند. دیگر نگارندگانی که به طریق پستی مقالاتی به چاپ رسانده‌اند عبارت‌اند از: عباس اقبال آشتیانی، عزت‌الله بیات، دکتر عباس اعظم السلطنه، محمدعلی ذکاءالملک فروغی، عبدالحسین وحیدالملک شیبانی و پل کتابچی‌خان. مقالاتی را شرق‌شناسان در خدمت کاوه قرار داده‌اند، یا خود ایشان از کتابی گزیده‌اند. شناخته‌شده‌ترین این شرق‌شناسان عبارتند از: استروپ، ادرارد براون، آرتور کریستین‌سن، هانری ماسه، ویلهلم گانگر و ایگن میتوخ.

غرض ملی‌گرایان موردنظر ما هرچه بوده باشد این روزنامه برای تعقیب منافع آلمان در ایران تحت حمایت قرار گرفته بود. آلمان تلاش می‌کرد با دعوت ایرانیان به حفظ وحدت ملی و ایستادگی در برابر پیش‌روی‌های نظامی روسیه و انگلیس در ایران، در درجه اول امواج دریای منافع مستقیم متفقین در ایران را متلاطم سازد، و هم در درجه دوم، نیروی نظامی پراکنده، قراسوران و ایلاتی را که از موجودیت خود دفاع می‌کردند، در کنار صفوف جنگی عثمانی قرار دهد. باری کاوه، در دوران جنگ جهانی، به مدح و ثنای جنگ‌آوری‌های برادران ترک خود در دفاع از ایران قلم می‌فرسود، و همین نویسندگان کاوه بعدتر و پس از پایان جنگ،

^{۱۰۶} - بعد از این به ذکر تاریخ میلادی اکتفا می‌کنیم.

^{۱۰۷} - زنده‌گی طوفانی، خاطرات تقی‌زاده، ص ۱۸۵-۱۸۱.

موضع خود را در برابر رفتار سربازان و صاحب‌منصبان عثمانی در ایران، و نیز بیانات افندی و پاشای عثمانی تغییر دادند. جمال‌زاده و تقی‌زاده در مقالات خود به اعلام موضع در برابر «اتحاد جهان اسلام» پرداختند و آن را پوششی برای گسترش نفوذ ترکان، در داخل مرزهای ایران، بازشناختند.

مجله کاوه، بنابر تقسیم‌بندی خود دست‌اندرکاران کاوه، در دو دوره متمایز منتشر می‌شد. دوره اول از تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۹۱۶ تا تاریخ ۱۵ آگوست ۱۹۱۹، در ۳۵ شماره، به چاپ رسید. این دوره را ایرج افشار، پیرمرشد تاریخ‌نگاری بورژوازی ایران، دوره سیاسی کاوه نام‌گذاری کرده است. دوره جدید کاوه، پس از یک وقفه دو ماهه، از تاریخ ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰ آغاز شده و تا تاریخ ۳۰ مارس ۱۹۲۲، که شماره فوق‌العاده کاوه منتشر شد، با چاپ ۲۴ شماره از این روزنامه ادامه یافت. دوره دوم به چاپ مقالات علمی در تاریخ و ادبیات ایران اختصاص داشت. روزنامه کاوه در سرمقاله شماره اول از دوره جدید اذعان کرد که روزنامه کاوه «زائیده جنگ بود و لهذا روش این روزنامه نیز با موقع جنگ متناسب بود و حالا که جنگ ختم و صلح بین‌المللی در رسید کاوه نیز دوره جنگی خود را ختم شده می‌داند و به یک دوره صلحی شروع می‌کند... در واقع روزنامه تازه‌ای متولد می‌شود که مندرجات آن بیش‌تر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیش‌تر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به‌قدر مقدور تقویت آزادی داخلی و خارجی آن».^{۱۰۸}

نخستین انشائات روزنامه کاوه در باب تاریخ، سلسله مقالاتی است که با عنوان «نظری به تاریخ و درس عبرت» در شمارگان مختلف کاوه به‌طبع رسیده است. در شماره‌های مختلف کاوه، مقالاتی درباره وابستگی سیاسی ملل گرجستان، قفقاز، لهستان، اوکراین و فنلاند، و نیز یونان و هندوستان منتشر شده است. طرح ثابت مقالات چنین است که یک قوم و دولت برآمده از مردمان آن قوم در نتیجه تجاوزات، دسیسه‌ها و بدعهدی‌های دولت مهاجم به ورطه بندگی قوم دیگر سقوط می‌کند، و در همین میانه بوده‌اند مردمانی که

^{۱۰۸} - مجله کاوه، شماره مسلسل ۳۶؛ ص ۱.

ایستادگی‌ها و مجاهدت‌های بسیار کرده‌اند. عبرتی که ایرانیان باید از این مقالات تاریخی بگیرند این است که اگر ملیون ایران در این موقع حساس غفلت ورزند، سرنوشت ایشان به‌دست اقوام دیگر رقم خواهد خورد؛ بیرون آمدن از زیر بار این بندگی مستلزم مقاومت ملیون و مجاهدت ایشان است.

نویسندگان کاوه، در جهت وضع سوژگی ملت، طرحی از تاریخ را ترسیم می‌کنند که بر بنیاد «رستخیز ملی» استوار است. «رستخیز ملی» برخاستن ملت است از خرفتی و خمودی و بیدار شدن اوست از خواب غفلت. ملت‌ها برپاخواهند خاست اگر از وضع کنونی خود آگاه شوند. طرح دال «رستخیز ملی» جز در ارتباط وثیق با دال «انحطاط» صورت نمی‌گیرد. انحطاط دلالت دارد بر فقدان استقلال، یعنی وابستگی و سرسپردگی، و دلالت دارد بر فقدان آزادی، یعنی اسارت و بندگی. «آنان نیز مثل ما در دوره انحطاط نیرنگ و فریب دشمن را نسنجیده و عدم اتفاق داخلی و طمع و دنائت رؤسای قومی استقلال آن‌ها را به اضمحلال، آزادی آن‌ها را به اسارت، بزرگی و شهامت آن‌ها را حقارت و بندگی مبدل داشت.»^{۱۰۹} پرداختن به «رستخیز ملی» به‌میانجی مفهوم «انحطاط» و تحقق آن از رهگذر نفی وضعیتی ممکن می‌شود که نویسندگان کاوه خود را درون آن بازمی‌یابند. وجه آرمانی رستخیز ملی با ارائه تصویر آرمانی از گذشته ایرانیان شکل و قوام می‌گیرد. بدین ترتیب کاوه گذشته آرمانی را چراغ راه ترک وضعیت منحل و بیرون آمدن از وابستگی و سرسپردگی ملت ایران قرار می‌دهد.

مقالاتی که روزنامه کاوه در مورد فردوسی و شاهنامه منتشر کرده است، نه صرفاً درباره خود اثر و سبک شعری آن و یا مضامین پرداخته شده در آن، بلکه راجع به این پرسش است که شاهنامه در چه شرایطی و با تکیه بر چه مقدماتی به نظم درآمد؟ مؤلفان کاوه در مجموعه مقالات خود، ضمن بررسی منابع و مآخذی که در اختیار فردوسی قرار داشته‌اند و مبنای به‌نظم در آوردن این کتاب بوده‌اند، نشان می‌دهند که رواج شاهنامه‌نویسی، از اساس، «رستخیز ملی» برای کسب استقلال و بیرون آمدن از اسارت و بندگی «آزیدهاک»

^{۱۰۹} - مجله کاوه، دوره قدیم، شماره ۵؛ ص ۵.

اقوام دیگر بوده است. تحلیل این سلسله مقالات نشان دهندهٔ ربطی است که در نظر دست‌اندرکاران کاوه میان «رستخیز ملی» و اصلاح زبان فارسی و حفظ آن از فساد و تباهی وجود داشته است.

در نظر داشته باشیم شاهنامه به عنوان حماسهٔ ملی ایرانیان در کانون توجه بوده است. «شاهنامه عبارت است از داستان‌ها و افسانه‌های ملی ایران یعنی همه قصه‌ها و اساطیری که از قدیم سینه‌به‌سینه از اسلاف به اخلاف مانده و در میان آن قوم در افواه دائر بوده و به مرور زمان هم شاخ و برگ پیدا کرده و هم به تدریج بر آن ضمیمه شده است.»^{۱۱۰} سلسله مقالات کاوه با بررسی منابع و مآخذ شاهنامه فردوسی تلاش می‌کند تا در درجهٔ نخست منشأ قومی قدیم آن را آشکار سازد، و در درجهٔ دوم، شرایط ویژهٔ عصری را که این «داستان‌ها و افسانه‌های ملی» در صورت جدیدی ثبت شده‌اند ذیل مفهوم «رستخیز ملی» بگنجاند. در شمارگان مختلف کاوه، علاوه بر مقالاتی دربارهٔ شخص فردوسی، زادگاه و نقل روایات مختلفی که دربارهٔ او در مراجع مختلف وجود دارد، مقاله‌ای دربارهٔ شاهنامهٔ ابوالمؤید بلخی^{۱۱۱}، مقاله‌ای دربارهٔ دقتی^{۱۱۲} مقاله‌ای دربارهٔ منشأ اصلی و قدیم شاهنامه^{۱۱۳}، و نیز هم‌چنین مقالهٔ دیگری در معرفی شاهنامه‌های شناخته‌شده به زبان پهلوی و ترجمهٔ این قصهٔ شاهان ایران به عربی، یعنی سیرالملوک الفرس عربی^{۱۱۴}، و دست آخر، مقاله‌ای برای بررسی سایر شاهنامه‌های فارسی^{۱۱۵} منتشر شده است. پس روشن می‌شود که «در زمان ساسانیان و خصوصاً در اواخر آن کتب متعددی در زبان پهلوی چه راجع به تاریخ و چه راجع به داستان یا قصه‌ها (رومان) و یا کتب روایات و قصص مذهبی موجود بوده و قسمتی از آن‌ها به اغلب احتمال در موقع تدوین داستان ملی به کار رفته.»^{۱۱۶}

^{۱۱۰} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۱۰؛ ص ۹.

^{۱۱۱} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۱؛ ص ۷.

^{۱۱۲} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۴ و ۵؛ ص ۱۵.

^{۱۱۳} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۱۰؛ ص ۹.

^{۱۱۴} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۱۱؛ ص ۷.

^{۱۱۵} - کاوهٔ جدید، سال دوم، شمارهٔ ۱۰؛ ص ۱۱.

^{۱۱۶} - کاوهٔ جدید، سال اول، شمارهٔ ۱۰؛ ص ۱۲.

توضیح این مسأله بحث را به تغییرات و تبدیلات زبان ایرانیان، پس از استیلای اعراب بر ایران، می‌کشاند. چنان که «شیوع خط عربی در ایران که ابتدا لابد میان مسلمانان رایج شده و فقط برای نوشتن زبان عربی یا شاید مطالب مذهبی اسلامی در فارسی به کار برده می‌شد به تدریج به زمینه‌های دیگر غیر دینی نیز سرایت کرده و کم‌کم در میان زرتشتی‌ها نیز که با مسلمین سروکار یا از زبان عربی و علوم آنان اطلاعی داشتند نیز معمول شد و بدین طریق رفته‌رفته دایره خط پهلوی که بسیار مشکل و عجیب بود... محدود گشته و به امور مذهبی مخصوص گردید. از طرف دیگر کلمات عربی به تدریج در زبان فارسی تراویدن گرفت.»^{۱۱۷}

به موازات این بحث، و در ارتباط با آن، مقالاتی درباره قدمت شعر فارسی منتشر می‌شود. در مقاله‌ای به قلم محمد قزوینی چنین می‌آید که «ایرانیان در قدیم اگر هم خود شعری داشته‌اند بلاشک تابع عروض عرب نبوده است و فقط بعد از وضع عروض عرب به توسط خلیل بن احمد فراهیدی و انتشار این علم در ایران کم‌کم ایرانیان از روی عروض عرب بنای گفتن شعر فارسی گذاردند و چنان‌که در کتب عروض مفصلاً مسطور است، پس از آن که ابتدا تقریباً عین اوزان عرب را تقلید کردند چون بعدها به امتحان دیدند که اوزان عرب کماهی‌علیه مطبوع طباع ایرانیان نیست بنای تصرفات در آن گذاردند.»^{۱۱۸} عباس اقبال آشتیانی، معلم دارالفنون، با ارسال مقاله‌ای در این باب مدعی می‌شود که «شعر در دوره ساسانیان وجود داشته و بالنسبه دامنه آن هم وسیع بوده ولی از حیث وزن و سبک با اشعار امروز فرق داشته است.»^{۱۱۹} شعر دوره ساسانی در پیوند تنگاتنگ با موسیقی این دوران و شعر هجایی بوده است، نه شعر عروضی. در حقیقت ایرانیان توانستند با بهره‌گیری از اوزان عروضی عرب، شعر فارسی را حیات جدیدی ببخشند.

^{۱۱۷} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱۱؛ ۱۲.

^{۱۱۸} - کاوه قدیم، شماره مسلسل ۳۵؛ ص ۳.

^{۱۱۹} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۲؛ ص ۱۳.

به‌ترتیب، تکلیف بحث چنین روشن می‌شود که «شعر فارسی پیش از نثر معمول شده و شعر هم (یعنی شعر فارسی) ظاهراً از نصف دوم قرن سوم شروع به‌رواج گرفتن کرد.»^{۱۲۰} اما مسأله‌ای که باب بحث قدمت شعر فارسی را بازکرد، کماکان، به نظم درآمدن داستان‌های قومی ایرانیان است. این مسأله ضمن مقاله‌ای که به بررسی سایر شاهنامه‌های موجود به زبان فارسی، به‌نحو بی‌واسطه با «رستخیز ملی» پیوند می‌خورد، چنان‌که «قدیمی‌ترین نظم داستانی در فارسی بعد از اسلام که به ما رسیده شاهنامه مسعودی مروزی است... که داستان ملی و تاریخ ایران را از کیومرث تا یزدجرد آخری به‌رشته نظم کشیده بوده است... زمان این شاعر را ما به‌طور تحقیق نمی‌توانیم بگوییم ولی ظاهراً شکی نباید در این باشد که از... سنه ۳۵۵ خیلی قدیمی‌تر است...»^{۱۲۱} «مرو که تا سنه ۲۱۵ هجری مرکز فرمانفرمائی خراسان و ماوراءالنهر و مقرر امرای طاهری بود در واقع مرکز نهضت ایرانی نیز بوده و حتی در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم می‌بینیم که مرزبان آن‌جا احمد بن سهل نسب خود را به ساسانیان می‌رساند و دعوی استقلال می‌کند.»^{۱۲۲}

کاوه به توضیح مختصر وضع منحن آن عصر می‌پردازد. چنین است که انحطاط دلالت دارد بر فقدان استقلال، یعنی وابستگی و سرسپردگی، و دلالت دارد بر فقدان آزادی، یعنی اسارت و بنده‌گی. «پس از جنگ قادسیه و جلولا که برای سلطنت بومی ساسانی شوم بود و شکست رستم سردار ایرانی از سعد بن وقاص در سنه ۱۴ شوکت داستانی ایرانی موقتاً شکست، ولی طولی نکشید که ایرانیان متمدن در حوزه حکمرانی عرب‌های نیمه‌وحشی باز در امور عامه دست یافته و علم و آداب ایران در خراسان و سواد (عراق عرب) و تمدن یونان در شامات و مصر به زندگانی اعراب نفوذ و تراوش کردن گرفت. تاریخ سه قرن اول اسلام پر است از نهضت‌های ملی ایرانیان و انقلابات سیاسی و مذهبی در آن‌جا که برای استرداد سلطنت و استقلال از دست‌رفته خود از طرفی سپهبدان و مرزبانان و پادوسبانات و استانداران و اشراف ایرانی خروج‌ها ترتیب می‌دادند و از طرف دیگر اتباع زرتشت و مانی و مزدک به اسامی مختلفه از جاودانی و

^{۱۲۰} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱۱؛ ص ۱۳.

^{۱۲۱} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱؛ ص ۱۴.

^{۱۲۲} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱؛ ص ۱۵.

خرمدینی و بابکی و سنباد و شلمغانی و به‌آفرید و چندین طریقه‌های دیگر بعضی به عنوان مذهب مستقل و بعضی به عنوان یک طریقه اسلامی در کوشش بودند.^{۱۲۳}

«ظهور و استقرار عباسیان که مرکزشان در جوار طیسفون بود در واقع مبدأ نهضت ایرانی شد و پس از آن مخصوصاً در زمان مأمون و امرای طاهریان در خراسان در زبان و احساسات ملی ایران نهضتی شروع شد. در مرو و نیشابور و بلخ و طوس روایات ایرانی و اخبار عهد قدیم هنوز زنده بود و نهضت‌های سیاسی و دینی و انقلابات ملی پی در پی در خراسان و جبال عراق عجم و آذربایجان و طبرستان و ظهورات مسلک شعوبی و مجادلات آن‌ها یک کتاب مخصوص می‌شود دلیل واضحی بر ظهور آثار این رستخیز ملی است.»^{۱۲۴}

آن‌چه گواه این رستخیز گرفته می‌شود، همان شاهنامه‌هایی است که موضوع پژوهش قرار گرفته‌اند. کاوه می‌پردازد به «سیر داستان‌های ملی ایران و تاریخ بومی ایران و زنده ماندن آن در طول این ایام تاریک»، تا نشان دهد وضع منحط، یا «خشکسالی سیاسی و قحطی شوکت ملی از حاصلخیزی زمینه ادبی و عقلی ایرانیان چندان نکاسته بود و مخصوصاً در قرن اول و دوم و سوم هجرت کتب و رسائل زیادی از مذهبی و علمی در زبان پهلوی تصنیف شده... چنان‌که مقتضای طبیعی هر انقراض و شکست است در دوره بلافاصله بعد از آن به علم تاریخ بیش‌تر از همه اهمیت داده شده و کتب تاریخی در گزارش ایام شوکت و جلال بسیار پرداخته شده باشد.»^{۱۲۵}

بدین ترتیب ضمن دگرگون شدن تدریجی زبان فارسی، با تدوین عروض و قافیه جدید تحت تأثیر برخورد با شعر عربی، منابع تاریخی موجود به زبان پهلوی و اساطیر ایرانی به زبان فارسی درآمدند. در نتیجه ظرف مدت کوتاهی شاهنامه‌های منشور و منظوم متعددی برجای گذاشته شد. روشن است که ضمن محتوای

۱۲۳ - کاوه جدید، سال اول، شماره ۱۱؛ ص ۹.

۱۲۴ - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱؛ ص ۱۳.

۱۲۵ - کاوه جدید، سال اول، شماره ۱۱؛ ص ۱۰.

علمی، ارجاعات مکرر به پژوهش‌های تاریخی جدید، و دقت‌های موشکافانه در بررسی اسناد و مراجع موجود، آن چیزی که پژوهش علمی تاریخی-ادبی را سامان می‌دهد، همان دال «رستخیز ملی» است.

با این همه، برای روزنامه کاوه، بازگشت به گذشته، نه در حفظ خویشتن معنا پیدا می‌کند و نه در تکرار طابق النعل بالنعل تصویری که از آن گذشته آرمانی برجای مانده، بلکه دقیقاً برعکس، «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس.»^{۱۲۶} «فرنگی مآبی» یا تجددخواهی، که بیش‌تر مورد نظر شخص تقی‌زاده است تا کل روزنامه کاوه و بیش‌تر از هر جای دیگر در سرمقاله‌های روزنامه موضوع بحث قرار می‌گیرد، اهمیت ویژه‌ای دارد. «اخذ و اقتباس علوم و رسوم تمدن و آداب و سنن از اقوام خارجه از اموری است که از اول تشکیلات قومی در دنیا مرسوم و مانند وصلت و قرابت میان طوایف غیر متجانس مایه ترقی نوع بشر و آبادی دنیا و تکامیل صفات انسانی گردیده است.»^{۱۲۷}

مراد کاوه از «فرنگی مآبی» ابداً تظاهر به تجلیات تمدن اروپایی نیست، چه این افراد جابه‌جا مورد طعن روزنامه کاوه قرار می‌گیرد. کاوه با تشخیص بی‌سوادی عمومی، به عنوان علل البدبختی‌های ایران، و در واقع انحطاط ایران، «فرنگی مآبی» را یگانه راه پایان انحطاط، بیرون آمدن از اسارت و بندگی، و کسب دوباره استقلال ملی ایران می‌داند. نفی بی‌سوادی عمومی، چنان که ذکر آن رفت، در گرو تعلیم عمومی آحاد افراد جامعه است. «بدون هیچ شکی بزرگ‌ترین عیب و نقص و بدترین بدبختی‌های بی‌شمار مملکت ما بی‌سوادی عمومی است و در این باب حاجت به هیچ‌گونه بحث و تدقیق نیست؛ نه نقص ثروت، نه نداشتن راه منظم، نه خراجی آلت تعلیم یعنی الف‌بای عربی، نه اسیری زنان و پستی حالت اجتماعی آنان و محرومی این قسمت از ملت از تربیت و تجربه، نه تداول آکل و وافورکشی عمومی و تریاک، نه شیوع بی‌امان امراض قتاله و بی‌پناهی ملت در مقابل آنان، نه انقراض نسل و اضمحلال ملت به واسطه عمومیت

^{۱۲۶} - کاوه جدید، سال اول، شماره ۱؛ ص ۲.

^{۱۲۷} - کاوه جدید، سال اول، شماره ۴ و ۵؛ ص ۱.

امراض منحوس تناسلی، نه عبودیت دهقان و خرابی فلاح، و حتی نه خرافات بی‌اساس مذهبی و آرایش‌ها و برگ و سازهایی که به‌اساس دین بسته شده و اغلب علل‌العلل بدبختی‌های اقوام اسلامی شمرده می‌شود، و نه انحطاط اخلاقی مفرط طبقه‌عالیه شهرنشین ایرانی و خصوصاً پایتخت و شیوع عام دزدی و اعمال دولت و دروغ و اسباب‌چینی و عشق غیرطبیعی در میان عامه طبقات ملت و وجود یک اردو لشکر از مفت‌خواران زورگو که اولیای دولت را از هر قسم که باشند مجبور به باج دادن به آن‌ها می‌کنند...»^{۱۲۸}

کاوه هر چند وجود متخصصین را برای ترقی ضروری می‌داند، اما تعلیم عمومی را بر تعلیم عالی مرجح می‌شمارد. «بدون تعلیم عمومی نه تنها پایه تمدن ایرانی قرن‌ها به همین قرار در حال توقف خواهد ماند و ترقی و تمدن و اصلاح حقیقی غیرممکن خواهد بود بلکه به تدریج مملکت رو به انحطاط خواهد رفت و امراض وبائی و مسری و تریاک و عرق و وبا و فقر مذلت ملت را تمام و نابود خواهد کرد... استقلال مملکت قطعاً از دست خواهد رفت و مردم مملکت از شدت ذلت و زحمت به استیلای خارجه راضی و شکرگزار خواهند بود.»^{۱۲۹} در همین باب، کاوه پیشنهادهایی برای تأمین مخارج این تعلیم عمومی به دولت ارائه می‌دهد.

در این جا مجال آن نیست که توصیفی مبسوط از استقرار دولت مدرن در ایران ارائه دهیم. دست‌کم زمینه سیاسی آن، یعنی حال‌وروز ایران در اواخر سلطنت قاجار، به خصوص زمان جنگ جهانی اول، بسیار مورد بحث قرار گرفته است. در همین حال و هوا روزنامه کاوه، ضمن انتشار اخبار داخلی ایران، بانگ نارضایتی خود را از اوضاع داخلی به گوش می‌رساند. کاوه، از موضع حفظ وحدت ملی، نبود امنیت داخلی و فقدان ارتش منظم داخلی را مورد بحث قرار می‌دهد. پیشنهادهای کاوه برای تحکیم وحدت ملی در ایران بر کسی که تاریخ معاصر ایران را مطالعه کرده باشد، هیچ تازگی ندارد، چه صدای عصر است و کاوه پژواک آن صدا؛ و این امر تنها درباره مرزوبوم ایران صادق نیست بلکه با توجه به آن‌چه درباره هژمونی سیاسی نظم جهانی سرمایه گفتیم، از حنجره ملت‌های جهان، اندکی دیر یا زود فریاد شد. «اولین قدم اصلاحات فوری

^{۱۲۸} - کاوه جدید، سال اول، شماره ۱۱، ص ۱.

^{۱۲۹} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۴؛ ص ۴.

و مقدمه عمده اصلاحات سیاسی بلاشک منحصر است در تقویت دولت مرکزی و فراهم آوردن اسباب دوام و استحکام آن و ایجاد امنیت محکم ولو موقتی در مملکت به هر ترتیبی که ممکن شود تا سکون و فراغت بالی پیدا شده و هوا برای نقشه‌های اساسی اقدامات ملی صاف شود.^{۱۳۰} یک دولت مرکزی می‌باید موارد زیر را در دستور کار خود قرار دهد: «۱- تخته قاپو کردن ایلات و خلع سلاح آن‌ها، ۲- برانداختن قطاع الطريق و از ریشه کندن دزدی و دزدهای آشکار و رسمی و عدم هیچ نوع استفاده سیاسی و کشوری از آن‌ها، ۳- آزادی و مساوات سیاسی رفاه حال برزگر به واسطه تعلیم آن‌ها و داخل کردن ماشین زراعتی و بانک زراعتی در دهات و محکم ساختن حقوق روستایی در زمین خود، ۴- ایجاد و اجرای مجازات در مملکت برای مقصرین خصوصاً مباشرین امور عامه، ۵- جنگ بر ضد مفت‌خواران دولتی. ۶- تقویت حکومت به منظور ایجاد امنیت»^{۱۳۱} بدین ترتیب، کاوه، به سهم خود، پژواک صدایی است که از گوشه‌وکنار خاک ایران، در دفاع از یک دولت مرکزی مقتدر، برای برقرار شدن نظم داخلی برخاسته است.

آن‌چه پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ رویداد، دیربازود، به دست این درجه‌دار یا آن مکلا، واقع می‌شد. البته نه در انطباق کامل با آن در جزئیاتش، چنان‌که مثلاً ممکن بود الف‌بای فارسی دیگرگون شود، یا آغاز سال شمسی هم‌زمان با آغاز سال میلادی در نظر گرفته شود. قریب به اتفاق آن‌چه در روزنامه کاوه منتشر می‌شود، مورد اجماع نیروهای سیاسی متراکم شده در دولت ملی تازه تأسیس قرار گرفته است. تمایل به این قبیل اصلاحات، دست‌کم، از زمان عباس میرزای ولی‌عهد وجود داشت، و نیز اسباب و لوازم آن، بی‌تردید، هم‌هنگام با انقلاب مشروطه فراهم شده بود. با این حال اجرایی کردن این اصلاحات، در عمل، تا زمان تراکم نیروهای نوظهور در یک ثقل سیاسی و تشکیل یک بلوک قدرت معطل ماند. به علاوه، استقرار دولت مدرن، اصلاحات مالی، تشکیل ارتش مدرن، نظام آموزش همگانی، استانداردسازی زبان و حفظ تمامیت ارضی و اعاده یکپارچه‌گی ملی، مستلزم شرایط مساعد جهانی بود که تنها پس از پایان جنگ

^{۱۳۰} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱۲؛ ص ۴.

^{۱۳۱} - کاوه جدید، سال دوم، شماره ۱؛ ص ۲.

جهانی اول و با آغاز هژمونی نظم جهانی سرمایه، به رهبری امپریالیسم ایالات متحده، مبتنی بر بازشناختن حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، برقرار شد.

به هر حال، با پایان جنگ جهانی اول، سرمایه‌داری جهانی تحولات عمده‌ای از سر گذراند. سرمایه خصم طبقاتی خود را آگاه و سازمان‌یافته در تکاپوی انقلاب می‌دید، مبارزه طبقه کارگر چنان سرمایه را به پس رانده بود که حتی که لنین به صراحت برای ملت‌ها بازشناخته بود، به عنوان راه‌کار برون‌رفت از بحران سیاسی سرمایه‌داری جهانی، در ویلسونیسیم، از زبان رئیس‌جمهور طایفه‌دار نظم نوین سرمایه‌داری جهانی، به مانند یک لغزش زبانی، چنان که زبونی سرمایه در برابر اعتلای مبارزات رزمندگان طبقه کارگر را هویدا می‌کرد، بیرون آمد.^{۱۳۲} انقلاب اکتبر دست سرمایه‌دار روس را از دخالت در بازار داخلی ایران کوتاه کرد و تمامی امتیازاتی که با فشار سیاسی و تهدید به مداخله نظامی از حکومت قاجار گرفته شده بود، ملغی شد. سرمایه اروپایی در درون درگیر سرکوب کارگران، و در بیرون، در حال جنگ با ارتش سرخ بود. بریتانیا و فرانسه سرگرم معماری نظم سیاسی جدید بر ویرانه‌های برجای مانده از دول مغلوب جنگ بودند.

سرمایه‌داری جهانی با به رسمیت شناختن حق حاکمیت ملت‌ها، امکان تأسیس دولت ملی را فراهم کرد. پس از آن دولت ملی، از موضع سرمایه، بازار داخلی را به کنترل خود درآورد و با وضع تعرفه‌های گمرکی

^{۱۳۲} - حق حاکمیت ملت‌ها یا حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، آن‌گاه که به خودی خود و مستقل از شرایط تاریخی ظهورشان درک شوند، از محتوای طبقاتی و معنایی که در پیش‌برد مبارزات طبقه کارگر داشتند تهی خواهند شد. بر همین اساس است که حق ملل در تعیین سرنوشت خویش تبدیل به بتواره‌ای می‌شود و ارجاع به آثار لنین دستاویز پیش‌برد سیاست‌هایی قرار می‌گیرند که هیچ نسبتی با مبارزه طبقه کارگر ندارند. دالی که حقیقت خود را در سیر تکامل تاریخی جوامع و بر بستر مبارزه طبقات آشکار می‌کرد، به حقیقتی قائم به ذات، صلب و لایتغیر تبدیل می‌شود. چنان که گویی در هر زمانه، و در هر شرایطی، دو صف در مقابل یکدیگر تشکیل می‌شوند و الفاظ ثابتی را تکرار می‌کند که هر محتوایی، به زور، خود را در آن الفاظ گنجانده است. ایدئولوگ‌های بورژوا که مدعی پایان تاریخ هستند و تمامیت عقلانیت بشر، درک نمی‌کنند که چگونه شرایط مادی زیست بشر آگاهی بشر را تعیین می‌کند. مقولات خرد، حقیقت خود را تنها در متن مبارزه طبقات آشکار خواهند کرد. تنها طبقه کارگر است که به عنوان سوژه خلاق جامعه جدید و در مسیر مبارزه علیه سلطه سیاسی-اقتصادی بورژوازی، مقولات عقل بورژوازی را موضوع مبارزه طبقاتی می‌دهد، و در نتیجه پیشبرد این مبارزه، حقیقتی آشکار می‌شود که در حدود جامعه بورژوازی و حقوق بشر مطبوعش متصور نیست.

نیروی کار سلب مالکیت شده را در صنایع ملی به کار گماشت. کارخانه قند و صابون‌سازی و کبریت‌سازی تأسیس کرد، صنعت نساجی را احیا کرد و به بازسازی راه‌ها، توسعه بنادر و احداث راه‌آهن پرداخت.

از آنجا که تا پیش از تأسیس دولت مدرن، روابط مالکیت مسلط، چنان که پیش‌تر توضیح دادیم، شبه‌فئودالی بود، سلب مالکیت گسترده از رؤسای ایلات، خلع سلاح ایشان و یک‌جانشین کردن ایلات در دستور کار قرار گرفت؛ هم‌چنان که سلب مالکیت از حکام متمرّد و ملاکین متنفذ معنایی جز تأسیس ملتی جدید، آزاد از قید اقتدار محلی و تحت تابعیت دولت ملی نداشت.

«جدید در قدیم» سنت تاریخ‌نگاری «انحطاط»

اکنون می‌پردازیم به مفهوم «انحطاط» نزد سیدجواد طباطبایی. او شرایط ایران در دوره قاجار را چنین به بیان در می‌آورد که «وضعیت پرتعارضی در افق مناسبات درونی و بیرونی ایران‌زمین پدیدار شد، به گونه‌ای که از سویی، ایران‌زمین در میدان جاذبه مناسبات و اندیشه دوران جدید قرار گرفت که مغرب‌زمین را از بنیاد دگرگون کرده بود، اما از سوی دیگر، ایران‌زمین به لحاظ سرشت اندیشه و لاجرم، ساختار سیاسی و اجتماعی از سده‌ها پیش تحولی پیدا نکرده بود.» این سکون که در ساختار سیاسی و اجتماعی به وجود آمده بود، از نظر طباطبایی، نتیجه تصلب در دستگاه اندیشه سنتی بود. «با برآمدن صفویان، تصلبی دیگرگونه در اندیشه سنتی در ایران‌زمین پدید آمد و مناسبات نیز بر شالوده اندیشه‌ای استوار شد که منطق آن با تکیه بر مبانی اندیشه دوران قدیم قابل درک نبود... به تدریج، با انحطاط تاریخی ایران‌زمین و با زوال اندیشه، مصالح ملی نیز جای خود را به گسیختگی نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور داد و ایران زیر سیطره منطق مناسبات جدید جهانی قرار گرفت.»^{۱۳۳}

آن چیزی که با برآمدن صفویان روی داد ظهور ترکیبی از عناصر اندیشه سنتی بود. «مقدمات ایجاد ترکیبی از تشیع-تصوف-سلطنت نیز که به دنبال برآمدن صفویان به مذهب مختار تبدیل شد، در فاصله یورش مغولان تا آغاز عصر صفوی فراهم آمد و البته، بیش‌تر از آن که در قلمرو علوم شریعت تأثیری داشته باشد، در قلمرو تصوف، ادبیات، اندیشه سیاسی و به‌ویژه تاریخ‌نویسی محسوس بود... اسلام سیاسی از طریق نوعی عرفان سیاسی و جریان‌های اندیشه باطنی که گرایش نیز به سیاست‌نامه‌نویسی داشتند، نخست، در

^{۱۳۳} - تأملی بر ایران، جلد اول؛ ص ۱۳.

اندیشه سیاسی رسوخ پیدا کرد و از آن پس نیز تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر به اندیشه باطنی تمایل پیدا کردند و اندیشه تاریخی را با اندیشه باطنی ترکیب و تفسیر کردند.^{۱۳۴}

«از زمانی که تاریخ حماسی-پهلوانی جای خود را به پناهگاه اندیشه عرفانی داد، در قلمرو نظر، تأملی دربارهٔ مختصات جغرافیایی ایران ممکن نشد. تنها برخی از وزیران، مانند خواجه نظام‌الملک، و شماری از شاهان، مانند شاه عباس، در عمل و گاه به غریزه، توانستند با اتخاذ تدابیر نظامی درست از تمامیت سرزمینی کشور دفاع کنند. مهاجرت‌های تدریجی اقوام ترک و استقرار سلسله‌های آنان، به‌ویژه توجهی که برخی از فرمانروایان آنان به ادب و آداب ایرانی نشان می‌دادند، به عنوان شکست نظامی و فروپاشی نظام حکومتی ایران تلقی نشد، اما به دلیل تنشی که در نهایت، میان ادب ایرانی و آداب ترکی پدیدار شد، می‌توان آن را نیز نوعی فروپاشی و لاجرم، آغاز انحطاط جدی ایران دانست که به نوبهٔ خود زمینهٔ یورش مغولان را هموار کرد. البته، مهاجرت اقوام ترک تنها وجهی از آغاز انحطاط ایران بود؛ در واقع، آنچه به انحطاط شتاب بیش‌تری بخشید، پیوندی بود که سلسله‌های ترک با دین عجایز دستگاه خلافت برقرار کردند و به دنبال استوار شدن پایه‌های سرکوب‌گری این شاهان، ذهن ایرانی پناه‌گاهی در ادب فارسی و تصوف پیدا کرد. پیش از آن نیز با چیره‌گی دستگاه خلافت، ایرانیان داهیانۀ کوشیده بودند با برجسته کردن جنبه‌های معنوی اسلام آن را به دینی سازگار با ظرافت‌های ایرانی تبدیل کنند. آن نخستین کوشش در دوره‌ای انجام شد که خرد و فرزاندگی ایران‌شهری و اندیشهٔ یونانی ضابطهٔ هر تأمل نظری به شمار می‌آمد.»^{۱۳۵}

تحقق ایدهٔ برادری در مفهوم ملت، برای برقراری آشتی میان نزاع‌های سیاسی موجود و، نیز، سرپوش گذاشتن بر تضادهای آشتی‌ناپذیر نهفته در جامعهٔ سرمایه‌داری، تنها، در صورتی ممکن می‌شود که ملت به عنوان سوژهٔ خلاق تاریخ بازشناخته شوند. این خصلت هژمونی سرمایه تعیین‌کنندهٔ دانش تاریخ‌بورژوازی است و کار ایدئولوگ‌های بورژوازی را به جست‌وجوی یک اصل یا منشأ مشترک که همان نیای واحد است می‌کشاند. در مسیر این جست‌وجو، ملت خود را از سایر اقوام و ملت‌ها متمایز می‌کند و به همین

^{۱۳۴} - تأملی بر ایران، جلد اول؛ ص ۳۲۸.

^{۱۳۵} - تأملی بر ایران، جلد اول؛ ص ۴۹۸.

سبب است که طباطبایی «انحطاط ایران‌زمین» را در مهاجرت اقوام ترک و حکومت ترکان بر ایرانیان ریشه‌یابی می‌کند. دیری نمی‌پاید که علی‌رغم تحول نظام اخلاقی در نتیجه تسلط منطق ارزش، ملی‌گرایی به فروبستگی یک ملت‌نژاد، و داعیه برتری وی بر سایر نژادها، تنزل پیدا می‌کند.

از این قرار است که ملت واحد می‌شود. غشای توخالی سرخوردگی ناشی از وضعیت منحل موجود با غرور ریشه‌دار در تاج سروری پیشین پر می‌شود. بدین‌سان، نادیده گرفتن تحول مادی جوامع و نقش مبارزه طبقاتی در تکامل تاریخی جوامع، طباطبایی را در قاموس اشرافیت ایران گرفتار می‌کند. او آشکال سیاسی برآمده از حاکمیت زمین‌داران را، به عنوان تجسد آگاهی ملتی درک می‌کند که وجودش مسبوق به کمتر از دو قرن اخیر است و بستر مادی برای تحولی انقلابی را فراهم می‌کند که تا پیش از این، هرگز، وجود نداشته است.

رستاخیز، بازگشت به خویشتن، همان بازتعریف و ارائه طرح‌واره نو از گذشته خود، بیرون آمدن از وضع منحل، یا همان تحقق سوژگی ملت، است. طباطبایی این طرح را در گذشته تاریخی بازمی‌جوید: «نیروهای زنده و زاینده دوره باستانی ایران‌زمین به پایان رسیده بود و تمدن و فرهنگ ابرانی، اگر نمی‌توانست به رستاخیزی از درون دامن بزند، ناچار می‌بایست از بیرون متلاشی می‌شد... ایرانیان انحطاط باستانی خود را به نوزایش دوره اسلامی تبدیل کردند. باز شدن افق‌های سیاسی، ترکیبی از اسلام، فرزاندگی باستانی ایرانی و فلسفه یونانی، چونان نسیم شمال بر بازمانده مرداب‌های کهن وزیدن گرفته بود و جهان نو می‌شد... انحطاطی جدی اما انحطاطی زاینده بود که به فاجعه نابودی منجر نشد.»^{۱۳۶} از این رو مفهوم «رستاخیز» یا «نوزایش» دلالت دارد بر بیرون آمدن از وضع انحطاط، به‌میانجی قسمی بیداری یا آگاهی ملی، و آن‌چیزی که قوم را دوباره به ورطه انحطاط می‌کشاند زوال همین آگاهی است. چنان‌که پس از نوزایش در عصر زرین فرهنگ ایرانیان، «رسوخ تدریجی اندیشه باطنی در تاریخ‌نویسی و ترکیب آن با اندیشه تاریخی، تاریخ‌نویسی دوره اسلامی را در سراسیمه انحطاط راند و بدین‌سان، اندیشه تاریخی که در نخستین سده‌های

^{۱۳۶} - تأملی درباره ایران، جلد اول؛ ص ۴۹۵.

دوره اسلامی، مکان آگاهی و هویت ملی بود، به لامکان توصیف و هم‌آلود اعمال شاهان خودکامه‌ای تبدیل شد که کردار و پندار آنان نسبتی با آن توصیف‌ها نمی‌توانست داشته باشد.^{۱۳۷}

از نو بازیافتن نسبت میان «انحطاط» و «نوزایش»، که خود قسمی رجوع به گذشته خود است، تحت هدایت و نظارت ایده «ملت» قرار دارد. آن غرور ملی، که ریشه‌اش در ایجاد تمایز میان ملت خود با ملت‌های دیگر، و تفاخر به این تمایز است، اگر به واقعیت جامعه پشت‌گرمی نداشته باشد، آن طور که، از قرار، راجع به ملتی که از ملت دیگر در جنگ نظامی شکست می‌خورد صادق است، باید به گذشته آرمانی چنگ زند. گنجاندن طرح‌واره‌ای از گذشته در فلسفه تاریخ دوری، چونان زنجیره تسلسل حیات سیمرغ، از خاکستر برجای مانده از آتش «انحطاط» به تخم «نوزایش» و باز زاییدن و بالیدن تا دوباره سوختن در آتش «انحطاط»، متضمن تداوم ملت است. «ملت» در تداوم خود وحدت می‌یابد چونان سی‌مرغ که در گذر از وادی هفت شهر «انحطاط» در قلّه قاف به حقیقت سیمرغ در وجود خویش بازمی‌رسند و وحدت می‌یابند. گذشته‌ای که به قوای محرک اوضاع موجود بازیافته و بازساخته می‌شود چون ریسمانی است، برای اعضای ملت، تا از سقوط به ژرفنای تاریک بی‌معنایی خلاصی یابند. همان اعضای ملتی که نفی پیوندهای واقعی میان آن‌ها در جماعت‌های بومی پراکنده هویت‌شان را از ایشان ربوده بود؛ آن بی‌معنایی چیزی نیست جز همان خلع ید از مراجع پیشین اقتدار و تقبیح نظام اخلاقی باقی‌مانده از نظام اجتماعی زوال‌یافته، ذیل مفهوم «انحطاط»، و در ژرفنای بی‌معنایی این خلأ است که نظارت همه‌جانبه و متمرکز آحاد انسانی ذیل اقتدار قانونی-عقلایی دولت ملی شکل می‌گیرد؛ همان رابطه جدیدی که بر این مبنا میان فرد با دولت مدرن برقرار می‌شود.

این ملت ایران، چیزی که در فرازونشیب تاریخ تداوم یافت و از پس هر دوره «انحطاط» از نو زاییده شد، نزد طباطبایی، یک هستی فرهنگی است و نه موجودیت سیاسی. «ایران‌زمین... به معنای دقیق آن... ایران بزرگ و حوزه‌ای از تمدن و فرهنگی است که بیست و پنج سده پیش در آن سرزمین ایجاد شد.» در بحث خود تلاش کردیم نشان دهیم، طرح مفهوم ملت، مستلزم تبیین جامعه ملت‌واره و بررسی تحولات تاریخی

^{۱۳۷} - تأملی درباره ایران، جلد اول؛ ص ۳۲۹.

است که به ظهور جامعه ملت‌واره می‌انجامد. این نکته‌ایست که سخن مهمی را دربارهٔ خصلت مفهوم ملت بازگو می‌کند. نامساعد بودن شرایط، از نظر طباطبایی، موجب شد که روح ایرانی به جای اندیشهٔ ایران‌شهری و تاریخ‌نویسی مبتنی بر آن، در عرصهٔ شعر و ادب خود را تداوم بخشد، و بدین ترتیب در شکل عرفان عاشقانه درآید؛ پس بازگشت آن به اصل خود نیز تنها در صورت رفع «شرایط امتناع» ممکن خواهد بود. این مسأله روشن می‌کند که مفهوم ملت در ذات خود سیاسی است، و خصلت فرهنگی آن، تنها شکل دورافتاده از اصل خویش است.^{۱۳۸}

این مفاهیم در پیوند با یکدیگر «رستاخیز ملی» را قوام می‌بخشند. مفهوم «انحطاط» در وضعیت مشخص فتودالیسم رو به زوال ایرانی، بنابر قاموس اشرافیت و نسبتی که این طبقه با این وضع مشخص داشت، نزد لایهٔ تجددخواه اشرافیت در شکل ابتدایی خود نضج گرفت. شکست‌های مکرر اصلاحات که از اشراف ایرانی سراغ داریم، به طور قطع، ناشی از این مسأله بود که با سلطهٔ طبقاتی اشرافیت در تعارض قرار می‌گرفت. هر چند توصیف وضعیت «انحطاط» جز دو چشم بینا لوازم و تجهیزات دیگری نمی‌طلبد، اما توضیح آن، جز با درک مادی‌گرایانه از تحولات تاریخ ممکن نیست. سلطهٔ طبقاتی بود که نمایندگانی نظیر عباس میرزا در صدد حفظ و ابقای آن بوده‌اند، و نه احیای تمدن «ایران‌زمین» یا پیشرفت و ترقی ملت ایران. به‌هر ترتیب، «رستاخیز» پیش از استقرار دولت ملی مدرن در ایران جز در نفی وضع منحط، که متناظر با سلطهٔ طبقاتی اشراف در فتودالیسم روبه‌زوال ایرانی بود، معنایی نداشت.

^{۱۳۸} - از این رهگذر پرسشی در سطحی بالاتر از مفهوم پردازی «اندیشهٔ ایران‌شهری» و ارائهٔ فلسفهٔ تاریخ ایران مطرح می‌شود و آن این است که اساساً شرایط امکان این قسم اندیشه‌ورزی در عصر حاضر چه بوده است؟ پاسخ اگر بخواهد به ایدئالیسم طباطبایی پایبند باشد، بنا به صورت‌بندی خود نظریه، امکان خود را در سنت اندیشهٔ سیاسی، و تحولی که از اندیشهٔ فقاهت از سر گذرانده است، جست‌وجو می‌کند و اگر ما بخواهیم این امر را توضیح دهیم، ترجیح می‌دهیم آن را در نسبت با کلیت انضمامی درک کنیم. در این فقره شاید این سر نخ باشد که طرح مفهوم «مدارای دینی» به عنوان ویژگی فرهنگ ایرانیان چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در بخش بعد، به طور مفصل به این بحث باز خواهیم گشت.

در بحبوحه جنگ جهانی اول، که اوج تکاپوی ملیون ایرانی است، ترس از هرج و مرج داخلی یا تجزیه ایران در لفافه سخن گفتن از وحدت ملی قرار می گرفت. روی کار آمدن یک دولت مقتدر ملی، از این جهت که نقطه پایانی بود بر هرج و مرج ها، باب طبع ملیون بود. دست آخر «رستاخیز ملی» را نظم رضاخانی محقق کرد. تکدر خاطری که از یادآوری این مسأله به آنانی دست می دهد که در قاموس اشرافیت می اندیشند، ناشی از آن است که در تشخیص تحول مادی جامعه ایران، شرایط مساعد تأسیس دولت ملی و نتایجی که به بار آورد ناکام بوده اند؛ ترک قاموس اشرافیت را نمی پذیرند؛ چنین می پندارند که مدرنیته با تجدید نظام مقولات و مفاهیم قدیم در اشکال جدید به پیش می رود، حال آن که مدرنیته هرچه بیشتر به محاق رفتن، انکار شدن و طرد آن مقولات و مفاهیمی است که در نظم پیشاسرمایه داری در فرآیند تثبیت حاکمیت طبقه اشراف تکوین یافته اند و با اعمال گسترده قهر فرااقتصادی آمیخته بوده و ضامن حفظ تمایزات اجتماعی بوده اند.

باری، در آغاز قرن بیستم، که آگاهی طبقه کارگر در مقیاس جهانی اعتلا یافته بود، حفظ حاکمیت بورژوازی در گرو رسوب گذاری تدریجی ارزش ها و باورهای مشترک در ایدئولوژی ملی گرایی بود که با بازشناخته شدن حق امپریالیستی تعیین سرنوشت ملت ها و تأسیس دولت های ملی تحقق یافت. درباره ملی گرایی مسأله بیش از آن که به بسیج سیاسی توده ها ربط داشته باشد، راجع است به ممانعت از ابتکار اشکال سیاسی جدیدی که بر بنیان روابط مالکیت نوین استوار هستند. هراس همیشگی بورژوازی از کمونیسم و قهر طبقاتی علیه پرولتاریا، این هم بافته منطقی شیوه تولید سرمایه داری، این طبقه را در همان لحظه از زمان که انقلابی است، به نیرویی ارتجاعی تبدیل می کند. بدین ترتیب مبارزه بورژوازی علیه پرولتاریا، به دوره زمانی خاصی از تثبیت حاکمیت بورژوازی محدود نمی شود. چنین است که درست زمانی که بورژوازی در صدد کسب وحدت ملی و تثبیت حاکمیت سیاسی خود در ایران است، کمونیسم به شدیدترین شکل سرکوب می شود.

به هر حال آن وحدت در کثرتی که طباطبایی از ویرانه های برجای مانده از «اندیشه ایران شهری» بیرون می کشد، از اساس، با وحدت ملی در دوره حاکمیت بورژوازی، متفاوت است. در موقع استقرار دولت ملی

رضاشاهی، اعاده وحدت ملی از آن جهت ضروری می‌نمود، که اشرافیت ایران، نه با تصلب سنت، بلکه با روابط مالکیت کهنه و بحران‌های مالی ناشی از آن دست‌به‌گریبان بود و، در نتیجه، قاموس کهنه و مندرس اشرافیت، جز برای کفن و دفن نظام اجتماعی کهنه به کاری نمی‌آمد. اما چنان‌که گفتیم، بورژوازی در همان حال که در مقام طبقه انقلابی عمل می‌کند نیروی ارتجاعی نیز هست. نزد ایدئولوگ‌های بورژواآب دریافتن تبار مفاهیم، و بازشناختن امر قدیم، نه تنها وضع منحط را تقبیح و تحقق سوژگی ملت را، در نسبت با گذشته آرمانی، تمجید می‌کند بلکه امکان همیشه‌حی و حاضر پرولتاریا را به حکم جعلی بودن، منکوب می‌سازد. بدین ترتیب گذشته‌گرایی بورژوازی، هراس این طبقه و ایدئولوگ‌هایش، از کمونیسم و سوژه خلاق تمدن آینده است.

«گسست در تداوم» یا «قدیم در جدید»، رجوع دوباره به سنت‌ها بود برای از نو زاییدن آنها، اما، این سنت‌ها باید که از نو معنا می‌یافتند و در ربط با اکنون از نو ساخته می‌شدند. ابداع سنت، به معنای این نیست که موضوعی از هیچ ساخته شده است. بلکه گذشته در نسبت با وضعیت اکنون گزینش می‌شود، از معنایی که در بستر خود داشت تهی می‌شود، و در نهایت، در معنایی جدید مصادره و به کار بسته می‌شود. بدین ترتیب بر پایه یک ضرورت جدید، ویرانه‌های برجای مانده از دوران باستان زیرورو می‌شوند، گذشته بازنویسی می‌شود و معنایی جدید بر آن حمل می‌شود. هر چند در موارد پخته‌تر و پذیرفته شده‌تر کم‌تر به جعل و خرافه برمی‌خوریم، اما، اگر دایره بررسی را گسترش دهیم، به انبوهی از جعل‌ها، خرافه‌نویسی‌ها و دروغ-پردازی‌ها برمی‌خوریم که، فی‌نفسه، در حکم یک واقعیت تاریخی قابل بررسی هستند؛ چرا که در پاسخ به ضرورتی به یاوه‌پردازی افتادند و مگر غرض ما جز پرداختن به همین ضرورت است. حقیقتی که در جمله این آثار نهفته است، نه محتوای آن‌ها، بل وضعیتی است که آن‌ها برآمد آن هستند.

درباره مفهوم سنت

کافی است اندکی لابه‌لای متون ملی‌گرایان سرک کشیده باشیم تا دریابیم ارجاع به گذشته مضمونی اساسی در ادبیات ایشان است. این ارجاع، با ارائه طرح‌واره‌ای از گذشته‌ی آرمانی، اکنون را، در آن صورتی که باید باشد، تنظیم و تعریف می‌کند. ارجاع به گذشته، با ایستادن بر موضع بازگشت به خویشتن، خویشتنی «قدیم» و «اصیل»، به دنبال پالودن اکنون، از زوایدی است که نتیجه‌ی دور شدن از آن مبدأ اصیل است. چنین خطی که از گذشته تا اکنون ترسیم می‌شود، با وضعیت اکنون، وارد رابطه‌ای دوگانه می‌شود؛ چهره‌ی ژانوسی دانش تاریخ بورژوازی، آن‌هنگام که بورژوازی در حکم یک طبقه انقلابی است، سیر تحولات را آن‌گونه که مطلوب حاکمیت بورژوازی است، توجیه کرده و رو به پیش دارد، و آن‌گاه که این طبقه در حکم نیرویی ارتجاعی، در برابر امکان‌های و حاضر اعتلای کمونیسم، که نطفه‌ی آن در وضعیت اکنون وجود دارد، قرار می‌گیرد به قفا می‌نگرد تا گذشته را احضار کند. در اینجا است که بالقوگی خلاقانه تغییر، به پیشرفت در حکم تزاید کسالت‌آور و بی‌کران، فروکاسته می‌شود. دانشی که همزاد بورژوازی است، تحت تعیین کسالت بی‌کران خود ارزش‌افزایی سرمایه قرار می‌گیرد.

آن چیز که «قدیم» است، یعنی آن چیز که «اصیل» است، و باز یعنی همان چیز که برحق بوده است، یا به دیگر سخن، در مسند تعریف حق بوده است، دیر زمانی پشت ابر فراموشی رفته بود، یعنی که منحنی شده بود، درخشش خود را، هم‌سان با آن گذشته‌ی آرمانی، می‌باید که از نو بیاغازد. چنین است که «سنت»، آن چیز قدیم، آن میراثی که ما را با گذشته‌ی آرمانی، یا مبدأ اصیل پیوند می‌دهد، به محل منازعه‌ای بنیادین تبدیل می‌شود. این که ملت‌ها داعیه‌ی قدیم بودن دارند، و این که باور دارند میراثی نسل‌به‌نسل منتقل شده که مستحق حفظ و تکریم است، می‌باید در ربط با سوژگی ملت‌ها در ساخت و ابداع تاریخ دریافت شود. این امر به‌خصوص ضروری می‌نماید اگر توجه کنیم که آن نظام دانشی که حول ایده‌ی ملت سامان می‌یابد، اگر

خواسته باشیم مختصرترین صورت‌بندی ممکن را از آن ارائه کنیم، راجع است به بازیافتن و بازشناختن سنت.

این توجه ضروری است که سنت، در بحث طباطبایی، تنها به حوزه اندیشه محدود می‌شود. هر چند او خود به صراحت این موضوع را عنوان نکرده است و یا حتی خلاف آن را ادعا می‌کند، اما از شیوه پیش‌برد بحث، و این تأکید که اندیشه سیاسی را موضوع مطالعه خود قرار داده است، هویدا است که مراد نظر او از سنت، سنت اندیشه، و به صورت خاص، سنت اندیشه سیاسی است. در ادامه توضیح خواهیم داد که چگونه این مسأله که طباطبایی بدون پرداختن به مفهومی عام از سنت، به سنت اندیشه می‌پردازد، او را در بن‌بست تحلیل قرار می‌دهد. او مفهوم سنت را ضمن بررسی تاریخ اندیشه در اروپا می‌شکافد.

مفهوم سنت، (طباطبایی بر آن است که) در جدال میان متقدمین و متأخرین شکل گرفته است. باور به برتری و مرجعیت متقدمان، مبنای اساسی استقرار و دوام سنت در اروپای قرون وسطی، و مبنای اساسی بحث‌های کلامی-دینی بوده است. به وقت مجادله، شایسته تأکید است که مجادله نظری، رجوع به عمل و نظر متقدمین است که موضع برحق را مشخص می‌کند. چرا که «تابع از متبوع پیشی نمی‌گیرد و مأوم بر امام برتری نمی‌جوید». «فضل تقدم» به معنای «تقدم فضل» است. قدما در شناختن و درک امور رجحان دارند، پس مرجعیت ایشان، به عنوان مبداء اصیل، یا سرچشمه حقیقت، بدیهی پنداشته می‌شود؛ معرفت پیروان، یا متأخران، به مانند آبی که از سرچشمه فاصله داشته باشد، آمیخته با غلّ و غش و ناخالصی است.

خروج از راه و روش قدما، یا نسخ سنت، مستلزم ویران شدن آن بنیان‌های اساسی در نظام اندیشه است که مرجعیت قدما را برقرار می‌سازد. او پایان قرون وسطای اروپا و عصر نوزایش را، بر مبنای فروپاشیدن این بنیان‌ها صورت‌بندی می‌کند و بر همین اساس فراهم شدن امکان برای نسخ سنت، در جدال میان متقدمین و متأخرین را توضیح می‌دهد. نقل سخنی که از برنار اهل شارتر، در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» آورده است، در انتقال این مضمون ثمربخش است:

«من تا اندازه‌ای می‌دانم که چه ارجی باید به متقدمان گذاشت، به‌ویژه کسانی که شایسته‌گی آن را داشته‌اند که خیرات نوآوری‌های خود را به ما واگذارند: گاهی، آنان اشتباه‌هایی نیز مرتکب شده‌اند؛ آنان، به سبب حسن نیتی که نسبت به بازمانده‌گان خود نشان داده‌اند، سزاوار پاداشی درخورند. با این همه، سروشی که الهام‌بخش من است، مرا مجاز نمی‌دارد که به شمار سال‌ها ارزش و اعتبار قائل شوم یا بر این نباشم که آن‌چه اینک کهن است، پیش از این نو نبوده است. باور کنید که طبیعت، پیوسته همان بوده است؛ و اگر طبیعت، پیش از این، مردان بزرگی در دامان خود پرورانده است، اینک نیز توان آن را دارد و در آینده نیز به اندازه کافی توان آن را خواهد داشت تا مردان دیگری را به وجود آورد که به هیچ‌وجه، کم‌تر از پیشینیان نخواهند بود. چرا؟ زیرا روح مردمانی که دیرتر می‌آیند، پیوسته، توان آن را خواهد داشت که بیشتر بدرخشند...»^{۱۳۹}

در «ایران‌زمین»، (طباطبایی، به تأثیر از آدام متس^{۱۴۰}، بر آن است که) عصر «نوزایش فرهنگی»، نسبت به دوران قرون وسطی، تقدّم زمانی داشت. در «عصر زرّین فرهنگ اسلامی»، عناصری از اندیشه خردگرای ایران‌شهری با آموزه‌های مبتنی بر شریعت اسلام ترکیب شد و بدین‌ترتیب سنت جدیدی تأسیس شد. تعریف دقیق مفهوم سنت، تنها در صورتی میسر می‌شود که پژوهش‌های متعدّدی، در پیوند با یک‌دیگر، این دوره تاریخی را مورد بررسی قرار دهند. او می‌گوید:

«در این نخستین سده‌های دوره‌ی اسلامی، سده‌های احیای فرهنگ یا دوره نوزایش پیش از آغاز قرون وسطای تاریخ ایران، ایرانیان توانستند، با رعایت الزامات عقلانی مبنای شرع، افق‌های منطقه فراغ شرع را به گونه‌ای گسترش دهند که صورت‌های گوناگون ادب، تاریخ‌نویسی و اندیشیدن خردگرای دوره باستانی در کنار دانش‌ها و فلسفه یونانی، به عنوان میراث عصر جاهلی، تجدید شود. تحدید حدود منطقه‌ی فراغ شرع، به گونه‌ای که ایرانیان مرزهای آن را گسترش دادند، نیازمند تدوین تاریخ زبان فارسی و صورت‌های گوناگون ادبیات آن، تجدید اندیشه ایران‌شهری، به‌ویژه

^{۱۳۹} - ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ ص ۶۹.

^{۱۴۰} - آدام متس، نویسنده کتاب تمدن اسلامی در قرن سوم و چهارم هجری.

اندیشه سیاسی ایران‌شهری در تعارض آن با نظریه خلافت، بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی، تشکیل محافلی مانند اخوان‌الصفاء و به وجود آمدن جریان‌های غیررسمی اندیشه فلسفی، مانند حکمت خسروانی شهاب‌الدین سهروردی، است. اگر چه پژوهش‌هایی درباره برخی از وجوه این مجموعه که ناچار باید آن را سنت در دوره اسلامی نامید، صورت گرفته و، به عنوان مثال، درباره تاریخ ادبیات ایران نوشته‌های فراوانی منتشر شده است، اما به نظر می‌رسد که تا زمانی که پژوهش‌های مربوط به تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران صورت نگرفته باشد، تعریفی جامع و مانع از مفهوم سنت در دوره اسلامی ممکن نخواهد شد.^{۱۴۱}

در ادامه به مقایسه مفهوم سنت در معنای متداول در الهیات مسیحی با معنای آن در اسلام شیعی می‌پردازد. مداخله خردورزانه در سنت، بازاندیشی در آن، و در نهایت امکان نسخ آن، (طباطبایی بر آن است که) با بسته شدن دایره ولایت پس از دوران غیبت کبری، منع شده است. این در حالی است که بر اساس الهیات مسیحی، سلسله حواریون تا آخرالزمان ادامه دارد و چنین است که امکان تجدید سنت، در درون الهیات مسیحی فراهم شده است.^{۱۴۲} بر همین اساس اندیشه سنتی اروپایی، پس از به پایان رسیدن قرون وسطی، با الزامات جهان جدید، و حیات اجتماعی، تطابق پیدا کرده است.

«هم‌زمان با سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان، آرایش عناصر فرهنگی عصر زرین بر هم خورد و با چیره شدن ترکیب شریعتمدارانه‌ای که با الزامات دوره‌ی جدیدی در تاریخ ایران سازگار بود، دوره‌ای که آن را قرون وسطای ایران نامیده‌ایم، دریافت تاریخی از نظام اندیشیدن سنتی منسوخ شد. ترکیب فرازمانی و فراتاریخی جدیدی ایجاد شد که عنصر اساسی آن شریعتمداری و سیطره دریافت شرعی بر همه وجوه خردورزی بود... با این سیطره دریافت شرعی از عقل، که به تدریج همه عناصر فرهنگی ایران را از میان برد، و بر هم خوردن تعادل میان آن عناصر، در ترکیبی که زیر لوای دریافت قشری‌زاهدانه شریعت ایجاد شده بود، پیوندهای نظام سنتی اندیشیدن ایرانی

^{۱۴۱} - نظریه حکومت قانون در ایران؛ ص ۵۳.

^{۱۴۲} - همان؛ ص ۵۰.

با واقعیت دگرگونی‌های تاریخی، بیش از پیش، گسست و سنت دست‌خوش چنان تصلبی شد که در نخستین رویارویی با اندیشه جدید، ناچار، می‌بایست با حفظ موضع میدان را خالی می‌کرد. این اتفاق در بی‌خبری طرفداران نظام سنتی اندیشیدن از الزامات اندیشه جدید و در بی‌اعتنایی آنان به دنیای جدید،... افتاد.^{۱۴۳}

با تکیه بر همین مضامین و توضیح مفهوم «تصلب سنت»، طباطبایی دوران انحطاط ایران‌زمین، و زوال اندیشه سیاسی را صورت‌بندی می‌کند. بدیهی است که طرح فلسفی او از تاریخ، بر این تعریف از سنت در مقایسه با تاریخ اندیشه در اروپا سامان یافته است. تعریفی که هر چند ادعای جامع و مانع بودن ندارد، اما حکایت خشت‌اولی است که دیوارش تا ثریا کج خواهد رفت.

برای ترسیم این پیوستار وسیع، هم درگستره زمان، و هم در گستره مکان، چاره‌ای جز آن وجود ندارد که یک هستی متافیزیکی مفروض داشته شود. چنین هستی‌ای، گیرم که روح قومی، یعنی روح قومی ایرانیان، امکان جست‌وجوی تداوم تاریخی، در وسیع‌ترین گستره‌ها را فراهم می‌کند. از این رو ایران، نه واحدی است سیاسی، و ایران‌زمین، نه جغرافیای مکانی ست با حدود و مرزهای مشخص، و در نهایت ایران فرهنگی، نه موجودیتی ست که به تعریف درآید. طباطبایی برای تدارک چنین شیربی‌یال و دم و اشکمی، که هستی متعین نمی‌پذیرد، و در نتیجه از تعریف فرار می‌کند، ویرانه‌های کاخ ایده‌نالیست‌های آلمانی را زیرورو کرده است، و دست آخر گوهری را یافت که به او، و هر ملی‌گرای دیگر این امکان را می‌دهد، که مدعی شود، ملت ایران، ملتی ست قدیم.^{۱۴۴}

بدین ترتیب، ملت به سوژه خلاق تاریخ تبدیل می‌شود. هستی یک قوم، هنگامی که به خود می‌آید، و با آگاهی به خویشستن یکی می‌شود، آن قوم به قوم تاریخی بدل می‌شود. بر همین اساس تمایز قوم ایرانی، با تمام اقوام دیگر این بوده است که خود را موضوع اندیشه خود قرار داده است، و ماحصل این اندیشیدن به

^{۱۴۳} - همان؛ ص ۵۷.

^{۱۴۴} - این استفاده طباطبایی از هگل، و نیز داعیه او بر فلسفه تاریخ، مبدا به هگلی‌بودن او تعبیر شود.

خویشتن، همان خرد ایران‌شهری بوده است. ملیت ایرانی همیشه وجود داشته است، چرا که ایرانیان به ایرانی بودن خود آگاه بوده‌اند، و به آن می‌بالیدند، و راه استقرار ایران‌زمین و برقرار ماندن ایرانیان، اندیشیدن به خود، در چهارچوب مفاهیم و مقولات اندیشه ایران‌شهری، یعنی بازشناختن آن سنت، و تجدید نمودن آن است.

چنین درکی از سنت، مبتنی است بر تقلیل‌گرایی ایدئالیستی، چنان که زندگی بشری را که واجد تمامیت است، به یک شأن از زندگی بشری فرومی‌کاهد. انسان‌هایی که واقعاً زندگی می‌کرده‌اند، مورد نظر نیستند، بلکه انسان‌ها فقط از آن حیث که محمل اندیشه بوده‌اند، بررسی می‌شوند. دیگر این اهمیت ندارد که آن انسان‌ها برای تأمین زندگی خود بود که می‌اندیشیدند، و آن اندیشه تنها وجهی از زندگی ایشان بوده است. این تقلیل‌گرایی کار را تا به آن‌جا پیش می‌برد، که اندیشه و سنت اندیشه را نه محصول زندگی اجتماعی انسان‌ها، بلکه عاملی می‌پندارد که زندگی اجتماعی انسان‌ها را تعیین می‌کند. از این رو زوال اندیشه سیاسی، بدیهی است که انحطاط تاریخی ایران‌زمین را رقم می‌زند.

این تقلیل‌گرایی، پیش از همه، در دریافتی که از ماهیت جدال میان متقدمین و متأخرین ارائه شده است، نمود پیدا می‌کند. جدال میان متقدمین و متأخرین، به جدالی نظری تقلیل پیدا می‌کند. از طرح مفهوم تصلب سنت، آیا صرفاً تابعیت در اندیشه مراد است؟ به ذهن هیچ کدام از آن متأخرین کوه‌فکر خطور نکرده بود که می‌توانند در برابر مرجعیت متقدمین بایستند و راهی نو از پیش گیرند؟ هیچ جریانی، راه خروج از سنت را پیش نگرفت؟ یا این که گرفت و سرکوب شد، به حاشیه رانده شد. این مدعا که «پرسش‌های جدید زمانی در ایران مطرح شد که اندیشه قدیم به سستی بیش از پیش متصلب تبدیل شده بود و دستگاه مفاهیم آن نسبتی با پرسش‌های جدید نداشت»^{۱۴۵}، سنت را به دایره‌المعارف ارائه پاسخ به پرسش‌ها می‌کاهد و بدین طریق آن را از معنای واقعی که در حیات اجتماعی در جریان داشته است، تهی می‌کند.

^{۱۴۵} - نظریه حکومت قانون؛ ص ۹۷.

جدال میان متقدمین و متأخرین، نه بحثی نظری است و نه رویارویی صرف با گذشتگانی که به آغوش سرد خاک سپرده شده‌اند؛ نزاعی است در جریان، میان آدمیانی زنده، میان آنانی که با ارجاع به گذشته، یعنی سرچشمهٔ اصیل، مدعی انحصار حقیقت‌اند، و آنانی که بر این انحصار شوریده‌اند. آتش شوربایی که طباطبایی با تفویض سوژگی تاریخ به ملت‌ها، تحمیل وحدت ملی و سرپوش گذاشتن بر تضاد طبقاتی موجود در جوامع تهیه می‌کند، این امکان را سلب می‌کند که جدال میان متقدیم و متأخرین را در شرایطی که این جدال امکان ظهور یافته بررسی کند. بدین ترتیب لحظه‌ای که تحول هستی مادی جوامع، امکان اعتلای مبارزهٔ طبقاتی و طغیان متأخرین را علیه حاکمیت متقدمین فراهم کرده است مغفول مانده و توهمی چون جدال نظری میان دو عضو برابر از ملتی که سوژهٔ خلاق تاریخ است عارض می‌شود.

لحظه‌ای درنگ و مذاقه بر جریان نو در شعر فارسی، برای روشن شدن موضوع مفید خواهد بود، به‌خصوص از این جهت که به‌یاد می‌آورد، سنت‌ها منحصر به حوزهٔ اندیشه نیستند. نقد شعر معاصر نشان داده است که جریان نو در شعر فارسی، با خروج از سنت‌های کهن و موازین قدما، راهی نو پیش‌گرفت، بدین ترتیب که مضامین کهنه را با مضامینی جدید جایگزین کرد، از وزن و عروض عبور کرد و چون دوره‌گرد، در هر خانه‌ای را زد تا از هر منزل توشه‌ای برای راه پرفرازونشیب خود برگیرد. در خصوص مضامین جدید، بسیار کسان به گنجانده شدن مضامین سیاسی-اجتماعی در شعر، که حداقل رواج و گسترش آن پدیده‌ای جدید بوده است، پرداخته‌اند؛ اما فراتر از آن، مختاری با تحلیل ذهنیت غنایی معاصر نشان داد که شعر نو، حتی به‌گاه تغزل، از سنت شعری فاصله گرفت و دوگانگی میان جسم و روح را مردود دانست، و بر همین اساس عشق را بر وجود تجزیه‌ناپذیر انسان مبتنی ساخت.^{۱۴۶} رویارویی جریان نو در شعر، حتی اگر امروز چنین نباشد، دست‌کم تا زمانی دلالت داشته است بر رویارویی مستقیم و رودررو با کسانی که سنت شعر در کالبد ایشان تجسد یافته بود. کسانی که نام آن‌ها را بسیار شنیده‌ایم، البته به عنوان مشروطه‌خواه و وطن‌خواه یا که آزادی‌خواه.

^{۱۴۶} - نقد و بررسی هفتاد سال عاشقانه؛ ص ۳۲.

رویارویی مورد نظر، میان ملک‌الشعرای بهار و شاعر شهید، میرزاده عشقی است. بهار، همان دموکرات وطن‌خواه، شاعری مسلط به وزن و عروض، دارنده عنوان موروثی ملک‌الشعرای آستان قدس رضوی، فرزند میرزا محمد کاظم صبوری، هم او که مرده‌ریگ ملک‌الشعرایی را برای فرزند عزیز کرده برجای گذاشت، از نوادگان میرزا احمد کاشانی، متخلص به صبور، شاعر سبک بازگشت در عصر فتح‌علی‌شاه، که در دارالخلافه عباس میرزا مقام و منزلت ویژه داشت، از خاندان ضرابی، یعنی یکی از بانفوذترین خاندان‌های کاشان که شجره‌نامه خود را متصل به انوشیروان دادگر می‌دانند.^{۱۴۷} ملک‌الشعرای بهار این همه هست و این همه، یعنی او، سنت متجسد است. بهار آموزش خود را از چهارسالگی آغاز کرده و متون اصلی را در همان کودکی، نزد پدر تحصیل می‌کند و سپس تحت تعلیم ادیب نیشابوری قرار می‌گیرد. فرآیند تعلیم و تربیت که در واقع یگانه راه واقعی تداوم سنت، در این جا سنت‌های شعر و ادب، از یک نسل به نسل‌های بعدی است، با تکیه بر نظام موروثی و سازوکارهای ویژه اشرافیت واقعاً موجود در ایران قوام یافته بود، یعنی که در غیاب نظام آموزش عمومی و نهاد دانشگاه، همان نظامی که لازم و ملزوم ملت است. چنین چیزی آن را تبدیل به امتیازی انحصاری می‌کرد. لازم است تأکید کنیم که اگر امتیازات انحصاری اشرافیت در ایران صورت حقوقی ثابت نداشته‌اند و به بیان صریح درنیامده بودند، به معنای آن نیست که مجاز باشیم امتیازات واقعاً موجود را از تحلیل جا بیاندازیم و ادعا کنیم که طبقه اشراف در ایران وجود نداشته است. مهم‌تر نکته‌ای است که به اشاره‌ای به آن اکتفا می‌کنیم. برای توضیح تداوم اشرافیت، درک سازوکار بازتولید مادی این طبقه، نسبت به سازگار بازتولید ذهنی، یعنی آن چیزی که در آموزش و تربیت میسر می‌شود، اولویت دارد.

مسئله تداوم سنت، در شکل میراث اشرافیت، علاوه بر بستن راه ورود «عوام»، از طریق حراست از شیوه‌های انتقال سنت‌های قدمایی، انحصار منابع مادی سنت را نیز دربرمی‌گیرد. تصادفی نیست که ملک‌الشعرا

^{۱۴۷} - تاریخ کاشان، کلانتر ضرابی، عبدالرحیم؛ ص ۳۲۶؛ البته اهمیت این موضوع برای ما روشن است. مسئله واقعیت تاریخی این مدعا نیست، بلکه نفس آن تلاشی است که برای مدون ساختن و طرح این ادعا از سوی یکی از افراد سرشناس این خاندان، یعنی کلانتر ضرابی، صورت گرفته است.

توانست کتاب سبک‌شناسی را بنویسد، چرا که او منابع کلیدی برجای مانده از قدما را در دسترس داشت؛ کتابخانه‌ای انبوه، کتب و نسخ خطی که نسل به نسل، از این شاعر به شاعر بعدی منتقل شده بود، و در نقطه آخر از این سلسله تداوم، امتیاز خواندن آن‌ها و توان درک و فهمیدن آن‌ها در انحصار او بوده است. سنت برای او چنین معنایی داشت، گذشتگانی که او جا پای ایشان نهاده بود و البته واجب بود، زیر پایش را سفت کند. قطعه‌ای از دیوان اشعار بهار، نشان می‌دهد که او چگونه تلاش می‌کند، جاپای خود را محکم کند. به یاد بیاوریم که بهار، از نظر تاریخی، به دوره‌ای تعلق دارد که خروج از سنت نثرنویسی قدما آغاز شده بود، هر چند به تنظیم شیوه نوین نثر فارسی، چنان که به صورت مبسوط در یادداشتی دیگر نشان می‌دهیم، نیانجامیده بود، در واقع تنها اجماعی بر سر ضرورت این امر شکل گرفته بود.^{۱۴۸} او می‌سراید:

مرا عیب کردند در سبک نظم
که این باستانی سخن تا کجا؟

هم‌ام عیب کردند در سبک نثر
که این شیوه تازه باری چرا؟

ندانند کان باستانی سخن
کلیدی است در فضل، مشکل گشا

زبان را نگه دارد از انحطاط
سخن را نگه دارد از انحنا

ولی نثر پیشین چنان ابتر است
که مقصود را کرد نتوان ادا

همان نظم خاص است و نثر است عام
ندانند کس ار شعر، باشد روا

ولی نثر را گر ندانند خلق
ابا معرفت کی شود آشنا

^{۱۴۸} - طباطبایی در جلد دوم از تأملی بر ایران، فصلی را به سنت قدمایی در نثر فارسی، و طرح ضرورت خروج از این سنت اختصاص می‌دهد. البته همان‌طور که او در مورد سنت اندیشه، ماهیت رویارویی متقدمین و متأخرین را درک نمی‌کند، در مورد سنت نثر فارسی نیز، به این نمی‌پردازد، که خروج از سنت نثر قدما، یک رویارویی واقعی میان گروه‌های که در تکوین نظم جدید از گوشه‌وکنار سربرآورده بودند، چون فردی نظیر ملک‌خان، با اشرافیت درباری است که سنت نثرنویسی، انتقال آن، و منابع موجود آن را به انحصار خود درآورده‌اند و به عنوان میراث خانوادگی منتقل می‌کنند.

«شعر خاص خواص و برگزیده گان جامعه است و همین ویژگی خاص بودن شعر، آن را از تیررس فهم عوام دور نگه می‌دارد.»^{۱۴۹} انحصار شعر برای خواص جامعه، یعنی کسانی که تعلیمات لازم را دارند، برای آن که در درجه اول شعر را درک کنند، و در درجه دوم، با تکیه بر همان تعلیمات، شعر و تصنیف بگویند، به معنای ایجاد خط تمایز میان «خواص» و «عوام» است. تمایزی که البته مبنایی مادی دارد، اما برای آن که دوام پیدا کند ضروری است که به اشکال گوناگون به بیان درآید. بهار با تکیه بر این موضع، و ارجاع به این واقعیت که عوام شعر را نمی‌فهمند، خود را به عنوان برگزیده قوم، متمایز از دیگران می‌داند و با تکیه بر همین استدلال، یعنی داعیه برتری، از موقعیت انحصاری خود در جامعه، که البته رو به زوال است، حراست می‌کند.

میرزاده عشقی، اما، عوام‌زاده عوام‌پرستی است که معلومات خود را به هر بهانه‌ای، و در هر ناکجا که می‌شده است، گردآورده بود. از مکتب‌خانه‌های محلی به آموزشگاه‌های زبان فارسی و فرانسه سرک کشید و در گیرودار کار در تجارت‌خانه فرانسوی، زبان فرانسه خود را تکمیل کرد. از همدان، به اصفهان، و از آنجا به تهران، و سپس به رشت و انزلی رفت؛ از بغداد و موصل گذشت و در استانبول زندگی کرد، و در همان دوران، به عنوان مستمع آزاد، در کلاس‌های شعبه علوم اجتماعی و فلسفه مدرسه عالی دارالفنون در استانبول شرکت کرد.^{۱۵۰} میرزاده عشقی، نه صرفاً با سنت قدمایی شعر فارسی، بلکه از اساس، با آن شیوه زیستن که سنت قدمایی در درون آن بازتولید می‌شد، ضدیت داشت. این ضدیت در زندگی واقعی او نهفته است، و نه در ضرورتی که برای خروج از سنت شعر قدما احساس می‌کرد. نقطه اعلایی که این ضدیت به بیان صریح درآمده است، مستزاد مجلس چهارم است، یعنی جایی که زبان زهرآگین او، یک‌به‌یک اشراف ایرانی را می‌گزد، و البته در این بین، ملک‌الشعراى بهار مستثنی نیست:

دیدى چه خبر بود؟

این مجلس چارم به خدا ننگ بشر بود

^{۱۴۹} - یا مرگ یا تجدید؛ ص ۱۵۰.

^{۱۵۰} - مقدمه کلیات مصور میرزاده عشقی، ص ۵.

هر کار که کردند، ضرر روی ضرر بود

دیدی چه خبر بود؟

...

می‌خواست «ملک» خود برساند به وزارت

با زور سفارت

افسوس که عمامه برایش سر خر بود

دیدی چه خبر بود؟^{۱۵۱}

شفیعی کدکنی درباره شعر میرزاده عشقی می‌نویسد: «زبان شعر او میان اغلاط دستوری و نوعی روانی، دست‌وپا می‌زند. عشقی کلمه‌ها را درست نمی‌شناسد. هر جور دلش می‌خواهد آن‌ها را مصرف می‌کند، بی‌آن‌که به مورد استعمال دقیق آن‌ها توجه داشته باشد. مثلاً کلمه‌ها را به قیاس مرادف‌هاشان، در بافت‌های غیرطبیعی و غلط، به کار می‌برد؛ از قبیل ریختن شرف که آن را به قیاس ریختن آبرو به کار برده است... البته برای شاعر انقلابی‌ای چون عشقی، موازین قدما چندان اعتباری نداشته و مسأله رعایت و عدم رعایت سنن شعری به هیچ‌وجه معیاری نمی‌تواند باشد.»^{۱۵۲}

کدکنی موازین قدما را، البته نه از مجرای سستی آن، که براساس بازتولید جامعه اشرافی کار می‌کرد، بلکه از مجرای جدید، یعنی نظام دانشگاهی نوین، و در دانشگاه ادبیات، نزد اساتید شعر و ادب فارسی، تحصیل کرده، و می‌شناسد. با اعتماد بر همین شناخت او، باید تصدیق کرد که او راست می‌گوید؛ عشقی سنت‌های شعری را درست نمی‌شناخت، کلمات را غلط، و ترکیبات را نابه‌جا به کار می‌برد. عشقی واقعاً یکی از عوام بود. ملک‌الشعرا بهار همین مضمون را، چنین تصنیف کرده است:

از پس مشروطه نو شد فکرها

سبک‌هایی تازه آوردیم ما

شد جراید پر صدا

بدعت افکند چندی ز اهل هوش

سبک‌هایی تازه با جوش و خروش

لیک زشت آمد به گوش

^{۱۵۱} - کلیات مصور میرزاده عشقی؛ ص ۴۱۴.

^{۱۵۲} - با چراغ و آینه؛ ص ۴۱۹.

سر به سر تصنیف عارف نیک بود سبک عشقی هم بدان نزدیک بود شعر ایرج شیک بود

لیک بودند این سه تن از اتفاق در فن خود هر سه قآانی مذاق گاه لاغر، گاه چاق

بود ایرج پیرو قائم مقام کرده از او سبک و لفظ و فکر، وام عارف و عشقی عوام^{۱۵۳}

شفیعی کدکنی، با نظر به خود به عنوان نماینده زنده شعر فارسی، در آینه تاریخی، این سنگ محک را برای سنجیدن عشقی، ناکارآمد می‌داند، اما آن تأکید بهار برای آن که سبک و لفظ و فکر ایرج، هیچ چیزی بر قائم مقام فراهانی نیافزوده است، و عارف و عشقی عوام‌اند، از سر چیست؟ جز این که نزاعی واقعی بر سر انحصار در عرصه شعر وجود دارد، و این که شعرهای نو به گوش تعلیم‌دیده بهار زشت می‌آید، خود مؤید آن است که عوام این موقعیت انحصاری و برحق را به مبارزه طلبیده‌اند. تصادفی نیست که این میرزاده عشقی بود که راه را برای شعر نو باز کرد، و این مساعدت، نه فقط در فراتر رفتن از وزن و عروض، و قالب‌های تنگ سنتی در شعر، بلکه در فراهم آوردن امکان نشر آثار شاعران بوده است؛ نخستین اشعار نیما یوشیج را، میرزاده عشقی در روزنامه «قرن بیستم»، منتشر کرد. دور از ذهن نیست اگر تخیل کنیم که بهار، پس از خواندن اشعار نیما، با خود گفته باشد: «این جوانک دهاتی، هیچ چیز از شعر نمی‌داند، کلمات و الفاظ را دنبال هم ردیف کرده، و بر آن‌ها نام شعر نهاده است.» قضاوتی که پیش از آن که شعر نو مسیر ویژه خود را باز نماید، از نظرگاه کسی، تکیه‌زده بر اریکه سنت قدمایی، برحق می‌نمود.^{۱۵۴}

^{۱۵۳} - دیوان اشعار، جلد دوم؛ ص ۲۳۸. (نقل از آجودانی)

^{۱۵۴} - درباره رابطه شخصی میان ملک‌الشعرا بهار و میرزاده عشقی، سخن بسیار است؛ همکاری‌های سیاسی ایشان، به‌خصوص در دوران رضاشاه و در مخالفت با سردار سپه، که مثلاً در جمهوری‌نامه مصداق پیدا می‌کند، تعبیر به رابطه صمیمانه و دوستانه شده است. یا برای مثال شفیعی کدکنی، در نقد مستزاد مجلس چهارم، میرزاده عشقی را به قضاوت نادرست درباره ملک‌الشعرا بهار و آیت‌الله مدرس محکوم کرده است. هر چند این ادعا که روابط صمیمانه میان این دو وجود داشته است، اندکی مشکوک به نظر می‌رسد، (چطور است که شاعری که در منقبت حضرات اشعار بسیار سروده، مظفرالدین‌شاه را بارها و بارها ستوده، و حتی از بار ننگ تصنیف برای سردار سپه، با ارجاع به تهدیدهای مکرر یا وضعیت معاش، شانه خالی کرده است، در رثای شاعری که در جوانی به قتل می‌رسد، و دوست صمیمی‌اش هم بوده، یک بیت هم نمی‌گوید) اما منظور ما آن است که موقعیت طبقاتی هر کدام چگونه موضع‌گیری آن‌ها را، و نیز شیوه شعرسرای آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده، و از این رهگذر، آن‌ها را ناگزیر در برابر هم قرار داده است.

بدین ترتیب، درک تقلیل‌گرایانه از سنت، که زندگی بشری را به یک شأن خاص فرومی‌کاهد، از تبیین تحول تاریخ بازمی‌ماند و فلسفه تاریخ را به ابتذال می‌کشاند. سنت‌ها چنان که واقعاً بوده‌اند، یعنی در بستر تاریخی و اجتماعی خاص خود است که معنای خود را آشکار می‌کنند؛ در دل این مناسبات است که زاییده می‌شوند. به صورت خاص در مورد اندیشه و سنت اندیشه، به عنوان یک وجه از زندگی بشری، اگر آن را نه محصول زندگی اجتماعی انسان‌ها، بلکه عاملی‌بپنداریم که زندگی اجتماعی انسان‌ها را تعیین می‌کند، لاجرم از درک پویایی‌های جوامع آن‌گونه که واقعاً بوده است عاجز می‌مانیم. چرا که رویارویی‌های واقعی میان انسان‌ها، یا به تعبیر دیگر، همان جدال میان متقدمین و متأخرین، به نتایج بازمانده و تثبیت شده از این جدال، یعنی سنت تثبیت شده یا متصلب تقلیل پیدا می‌کند.

سنت، حاصل فرآیند شناخت و کدگذاری مناسبات موجود در جامعه، با به بیان درآوردن روابط اجتماعی موجود، و تنظیم قواعد رفتار بر مبنای آن، چون چیزی شیئیت‌یافته، در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرد. سنت ماحصل بیان مشخص وضعیت، کدگذاری آن، و تعیین دقیق حدود و مرزهاست. سنت، با تعیین دقیق این حدود تخطی‌ناپذیر، ضامن ثبات و قرار اجتماعی است. پس هرگونه تحول اساسی در زیست اجتماعی انسان‌ها، ناشی از تحول هستی‌مادی جوامع و تغییر در توازن قوای نیروهای معارض سیاسی، مسائل جدیدی را پیش می‌کشد که ابداع را ناگزیر می‌سازد. ابداع سنت، پاسخ به شرایط جدید در شکل ارجاع به گذشته است. این ابداع، در شئون مختلف حیات بشری ممکن است اتفاق بیافتد، و فراخور آن شأن، شکل مشخصی بپذیرد. درک معنای سنت، تنها از رهگذر مطالعه بستر اجتماعی و تاریخی یک جامعه مشخص ممکن خواهد شد. بنابراین شرایط امکان تدوین و تأسیس سنت اندیشه را، نمی‌توان در درون اندیشه جست‌وجو کرد. اسباب و لوازم تدوین و استقرار دستگاه اندیشه، تنها در صورتی بازشناخته خواهند شد، که اندیشه به عنوان بیان مناسبات اجتماعی، یعنی که یک محصول اجتماعی و در حکم واقعیت عقلانی جوامع، درک شود.

بر همین منوال، ابداع سنت، در اندیشه، به عنوان یک شأن از زندگی بشری، و به صورت خاص در اندیشه سیاسی به عنوان یک حوزه خاص از اندیشه، تنها زمانی می‌تواند مورد تحلیل قرار گیرد که در پیوند با

اوضاع و احوال اجتماعی انجام گیرد. شکی نیست که، اندیشهٔ یک فرد انسانی در انزوای محض، یعنی چیزی که از ذهن فردی گمنام، در گوشه‌ای ناشناخته، گذشته باشد، نه درخور بررسی است، و بر فرض هم که باشد، هیچ راهی برای دسترسی به آن وجود ندارد. اندیشه، تنها در حکم محصولی اجتماعی، یعنی چیزی که بیان نظام‌مند یافته‌باشد، درخور بررسی است. مضاف بر این، اندیشه‌ای که به بیان درآمده است، می‌باید بارها و بارها شنیده، پذیرفته و تکرار شود، تا صدای آن، از اعماق چاه تاریک قرن‌ها، به گوش ما برسد. صدای شهروندان آتن که در محاورات با لحن افلاطون به گوش ما می‌رسد، با اصوات ناشناس نوآموزان و آموزگاران آکادمی آتن، و نیز هر آکادمی دیگری که به تأسی از آن تأسیس شد، تشدید شده است. اگر چنین نبود، افلاطون، ناشناسی بود، همانند بی‌شمار ناشناس دیگر، و آتن شهری بود مسکوت، همانند بی‌شمار شهر ویران دیگر. افلاطون صرفاً متکلمی بود، که تمدن یونان را به بیان درآورد.

زخم بر چهره ژانوس

گفتیم محتوایی که در شکل ایدئولوژیک ملی‌گرایی رسوب می‌کند، آن‌چیزی نیست که در حافظه جمعی اعضای ملت از گذشته برجای مانده است، بلکه محصولی همگانی و نهادمند شدن آگاهی نوینی است که بر آن‌چه در دانش تاریخ بورژوایی متراکم می‌شود استوار می‌کند. ایدئولوگ‌های بورژوامآب قوای خلاق خود را وقف حذف و گزینش، تحریف گذشته تاریخی، دروغ‌پردازی و شیادی می‌کنند و با تراکم و انباشت دانش تولیدشده بر این اسلوب است که دانش تاریخ بورژوایی تکوین می‌یابد. بدین ترتیب دانش تاریخ به محلی برای مبارزه ایدئولوژیک میان طبقات اجتماعی و اعمال سلطه طبقاتی تبدیل می‌شود.

نقش دوگانه بورژوازی در تکامل تاریخ، به عنوان نیرویی که نخست انقلابی و سپس ارتجاعی است، دانش تاریخ بورژوایی را خصلتی ویژه می‌بخشد. مادامی که بورژوازی در حکم یک طبقه انقلابی است، با تقبیح نظام اخلاقی پیشین و منکوب کردن حاکمیت اشراف، رو به پیش دارد، و هنگامی که چون نیرویی ارتجاعی در برابر امکان‌های و حاضر اعتلای کمونیسم تکامل تاریخ را سد می‌کند، به قفا می‌نگرد، تا گذشته‌ای آرمانی را احضار کند. به مجرد تثبیت حاکمیت طبقاتی بورژوازی، سایه‌ای که از تکامل تاریخ بر دیوار دانش تاریخ بورژوایی می‌افتد در پیش‌رفت به مثابه کسالت بی‌کران خودارزش‌افزایی سرمایه خلاصه می‌شود. با افکندن موضع بورژوازی، به میانجی خطاب قرار دادن^{۱۵۵} آحاد ملت از جانب ایدئولوژی ملی‌گرایی، انگاره فتانه پیش‌رفت در نهاد ایشان رسوخ کرده و افکار، گفتار و کردار انسانی تحت نظارت قرار می‌گیرد.

برای آن‌که انگاره پیش‌رفت را، در دانش تاریخ بورژوایی ایران، بررسی کنیم به سراغ اسطوره‌پردازی فریدون آدمیت از قهرمانان ملی ایران می‌رویم. آدمیت صفحات بسیاری از آثارش را به اسطوره‌پردازی از اصلاح‌گران

¹⁵⁵ – interpellation

عهد قاجار اختصاص داده است. در خلال این اسطوره پردازی، موضع بورژوازی در مخاطب افکنده می شود. هر چند به مدد حذف و گزینش گذشته تاریخی، به طور خاص، این کالبد فلان قهرمان ملی است که غسل تعمید داده می شود، لیکن، در جریان مغالطه ای ناخودآگاه، خاص به عام تعمیم داده شده، و غسل تعمید قهرمان ملی به رستگاری موضع تاریخی بورژوازی می انجامد. زخمی که تضاد آشتی ناپذیر کار و سرمایه بر حاکمیت بورژوازی وارد می کند، در دکان رفوگری ایدئولوگ های بورژوازمآب، بر چهره قهرمان ملی، ترمیم می شود تا آب رفته به آسیاب بازگردد.

اینک به سراغ تصویر میرزا حسین خان سپهسالار، از مجریان اصلاحات در دوره قاجار، می رویم. «ترقی»، یا انگاره فتانه پیشرفت، در نگاه او، «قانون ازلی است؛ ترقی تنها در صنعت نیست بلکه همه مظاهر تمدن از جمله سیاست و اخلاق مشمول آن است؛ صرف ترقی مادی ضامن سعادت آدمی نیست مگر این که با ترقی روحانی و تربیت انسانی ملازم باشد...» «جمع دول با تربیت در ترقی و اشاعه علوم، سعی و اهتمام دارند که به وسیله آن عمل کسب و تجارت و زراعت و آداب جنگ و رسوم ریاست و جهان بانی، و هر چه را که سبب بقای نظم عالم و وسیله معاش بنی آدم است، تکمیل کنند... شکی نیست که ترقی موقوف به تحصیل علوم است، و هیچ امر خطیری بی علم صورت نمی گیرد.»^{۱۵۶} پس «سبک جدید»ی که برای حکومت به کار بسته خواهد شد، چنین اعلام می شود: «ترقی، عدالت، حقانیت شعار ماست و پروگرام ما.»^{۱۵۷}

همین سپهسالار اصلاح گر، طرحواره ای از گذشته آرمانی را، در روزنامه ای که خود پایه گذاشت، چنین ترسیم می کند. «صفات حمیده اسلاف ما از قبیل عفت و پاک دامنی و بی غرضی و کم طمعی، خیلی زیاده تر از ما بوده، یعنی ما مکارم اخلاق آن ها را بر طاق نسیان نهاده، خصایل ذمیمه ای که داشته اند، به ارث و جد نگاه داشته ایم... حرص و آز و بوالهوسی و خودپسندی رواج یافته...»^{۱۵۸} (هر چند این فقره، تنها با الفاظی

^{۱۵۶} - اندیشه ترقی و حکومت قانون؛ ص ۱۴۹.

^{۱۵۷} - همان؛ ص ۱۴۸.

^{۱۵۸} - همان؛ ص ۱۵۰.

بی‌معنا، گذشته آرمانی را به اخلاق فردی فرومی‌کاهد، اما، ناظر است به ضرورت برقرار ساختن چنین پیوندی میان وضعیت اکنون و گذشته آرمانی؛ پر واضح است که این وظیفه را، دانش تاریخ بورژوایی، درست، از پس‌اش برمی‌آید و نه مقاله‌ای در یک روزنامه سیاسی تازه‌کار).

اسطوره با انتقال توضیح به زمان ازلی، ضرورت توضیح را منتفی می‌کند. امر سیاسی به امر اخلاقی تبدیل می‌شود و این تنها در صورتی ممکن خواهد بود که طرف خطاب دانش تاریخ بورژوایی، از پیش و به هر واسطه، مفتون پیش‌رفت شده باشد. چنان‌که رسوب‌گذاری تدریجی احساسات ملی، ترقی‌خواهی و دلبستگی به پیش‌رفت را نزد آحاد ملت تضمین کند. اما درباره دانش تاریخ بورژوایی رسالتی ویژه در کار است. اسطوره‌پردازی از قهرمانان ملی سبب می‌شود که پیش‌رفت و بنیان پیش‌رفت یک‌دیگر را رستگار کنند؛ بنیان پیش‌رفت به مثابه مصلحان و دل‌مشغولان «مصلح ملی» از مناقشات سیاسی بری دانسته می‌شوند، و هم‌زمان، زخم‌های نقش‌بسته بر انگاره فتانه پیش‌رفت نزد حاکمیت بورژوازی است که پوشانده می‌شود. دانش تاریخ بورژوایی، ضمن اسطوره‌پردازی از قهرمان ملی، با تمهید یک سرمشق و یادآوری لحظه ثقیل خاستگاه، اذهان فردی را مهر و موم می‌کند، و امر تشکیک‌پذیر حاکمیت بورژوازی را، با انکار امکان حی-وحاضر کمونیسم، به امری بدیهی، چونان که از ازل چنین بوده است، تبدیل می‌کند.

این هر دو وجه دانش تاریخ بورژوایی در پاسخ به یک ضرورت برآمده‌اند؛ بحران سیاسی-ایدئولوژیک حاکمیت بورژوازی که ناشی از تضاد آشتی‌ناپذیر میان کار و سرمایه است و شکافی که در انگاره فتانه پیش‌رفت، پیشاپیش، وجود دارد و چون باز شود و جراحات و آلام ناشی از آن چون آشکار گردد، باید، از نو، طبیبی حاذق دست‌به‌کار التیام جراحات شود. این رسالتی است که بر دوش دانش تاریخ بورژوایی قرار گرفته؛ رسالتی که قامت «استوار» دانش «هیستوار» را خم می‌کند و با ایجاد حفره در «حکمت تاریخی» راه را برای رسوخ دوباره اسطوره در آن می‌گشاید. این چنین دانش تاریخ بورژوایی حقیقت خود را به یاد می‌آورد، از خویشتن عارضی می‌گریزد و به «خویشتن» خویش بازمی‌گردد.

البته که نباید اسیر دریافتی اراده‌گرایانه از ماهیت دانش تاریخ بورژوایی و نقش ایدئولوگ‌های بورژوا مآب شد. چرا که اسطوره محصولی جمعی است. تلاش تاریخ‌نگاران بورژوا مآب تنها شاخ‌وبرگی مضاف بر آن است؛ دست‌وپا زدنی است، بیش از هر چیز، کورکورانه، و کوشیدن افراد است برای داشتن سهمی در تراکم دانش تاریخ بورژوایی. از میان تمام قصه‌ها و افسانه‌ها، آن روایتی گزیده می‌شود، و در افواه عموم به گردش درمی‌آید، که پاسخی درخور است به اوضاع و احوال موجود، به التیام آن جراحات؛ نه آن روایتی که، لزوماً، روش‌مند و منسجم باشد و مو را از ماستِ واقعیت تاریخی بیرون کشیده باشد. چه بسیار کتاب‌هایی که خواننده و فراموش می‌شوند؛ و چه بسیار اشخاص و القابی که در هم می‌آمیزند، و تمیز دادن‌شان، تنها، بازنمایندهٔ قسمی فرهیختگی ملال‌آور است.

بدین‌سان، بازگشت به «خویشتن» اساطیری، تقدیر ناگزیر دانش تاریخ بورژوایی است با تمام تدارکات و تفاخرش به ردای زربفت علم. هر چند برآمدن خود دانش تاریخ بورژوایی را، در تمامیت‌اش، باید به ظهور روشنفکران در رابطهٔ اندام‌وار با حاکمیت بورژوایی نسبت داد، اما، خصلت اساطیری آن دانش نه مربوط است به افراد، یا دسیسه‌های پنهان ایشان، و نه حتی، به دسایس و ارادهٔ تشکل‌یافتهٔ آن طبقهٔ نوظهور. خصلت اساطیری دانش تاریخ بورژوایی ناشی از بحران سیاسی-ایدئولوژیک حاکمیت بورژوازی است که به ایجاد حفره در «حکمت تاریخی» می‌انجامد.

سخن از لحظهٔ گسست از یک ساخت سیاسی کهنه است؛ پس نظم جدید برای حفظ و تداوم‌اش باید میخ خود را بر اذهان بکوبد. بدین‌سان جدا شدن از گذشته و پیوستن به آینده‌ای حول انگارهٔ فتانهٔ پیشرفت، به عنوان قانونی ازلی، تحقق می‌یابد. بررسی اساطیر کهن می‌تواند ما را در درک آن‌چه در لحظهٔ انقطاع از گذشته رخ می‌دهد، و در نتیجه، در توضیح این خصلت دانش تاریخ بورژوایی یاری رساند. البته از آن‌جا که کار ما نه اسطوره‌شناسی است و نه بررسی ساختار اساطیر، لذا به یک مورد بسنده می‌کنیم و آن خدای ژانوس است در اساطیر رومی است. اگر چه بررسی یک اسطورهٔ منفرد، و جدا افتاده از بافتی که در کلیت ساختار اساطیر دارد، خطایی فاحش است، و اگر چه اساطیر بدون بررسی دقیق زبانی حقیقت خود را

آشکار نمی‌کند، از این مراجعه به اسطوره ژانوس دفاع می‌کنیم چرا که بازنماینده خصلت لحظه انقطاع است.

«در فوروم یا میدان عمومی رُم دروازه‌ای بود که دیوار نداشت، هیچ‌گاه گشوده نمی‌شد و ژانوس (Janus) نام داشت. ژانوس خدای دروازه‌ها بود و نخستین ماه سال نام از این دروازه گرفت. ژانوس نه تنها خدای دروازه‌ها که خود دروازه‌ای بود: ژانوس همانند سنگ‌های مقدس آتش‌زنه معبد ژوپیترا؛^{۱۵۹} و هم از این دروازه بود که ژانوس بر همه دروازه‌های شهر فرمان می‌راند و در این مسیر پاسدار در خانه‌های رُم نیز بود.»^{۱۵۹}

اساطیری که در زمان‌های طولانی، و در گستره‌های مکانی وسیع، حیات داشته‌اند، به حکم خصلت پویای اسطوره، شعبه‌شعبه می‌شوند و روایت‌های متعددی از آن‌ها نقل می‌شود. از آن‌جا که هدف ما از بررسی اسطوره بیرون آوردن واقعیت تاریخی پشت آن نیست، هر روایت خود جنبه‌ای از حقیقت اسطوره را آشکار می‌کند.

«[به روایت از گریمال] ژانوس از کهن‌ترین خدایان رومی [بود] و غالباً او را با دو چهره تصویر می‌کردند: چهره‌ای که به روبه‌رو نگاه می‌کرد و چهره‌ای که به پشت سر توجه داشت. روایت‌های مربوط بدین خدا، همه رومی [بوده] و با خاستگاه شهر پیوند داشتند.»^{۱۶۰}

پس ژانوس خدایی است که دو چهره دارد، یکی در قفا، نظاره‌گر گذشته، و دیگری در برابر، چشم دوخته به آینده. ژانوس خدای پایان‌هاست، بدین ترتیب که حقیقت خود را از لحظه‌ای اخذ کرده است که دوران پیشین به پایان رسیده، و نیز خدای آغازهاست، بدین ترتیب که توأمان با آغاز دوران جدید جمله چیزها معنا و حیاتی جدید یافته‌اند؛ خدای دروازه‌ها است، از این قرار که هر مؤلفه‌ای از دوران پیشین برای آن که پا به دوران جدید بگذارد، اجازه ورودش را، تنها، ژانوس می‌تواند صادر کند؛ خدای گذار است از وضعیتی

^{۱۵۹} - شناخت اساطیر رُم، ص ۲۷

^{۱۶۰} - همان؛ ص ۲۷.

پیشین به وضعیت جدید؛ نه به این ترتیب که هر چه معطوف به گذشته است نفی شود، بلکه، همه چیز با عبور از دروازه تمدن تحت نظارت ژانوس قرار می گیرد. آن چهره ژانوس که به قفا دوخته شده است، قسمی پیوند با گذشته و تحت نظارت قرار دادن آن را بازنمایی می کند. در نهایت، ژانوس، خدای زمان و دوگانگی است. ناظر به پایان فصل سرد است و آغاز سالی نو که حیاتی جدید را در پی خواهد داشت.

افسانه ها و داستان های مختلفی در روایت ریشه زمینی خدای ژانوس وجود دارند. «در افسانه ها، ژانوس ساکن رُم [بود] و دیرگاهی با کامس (Cames) شهریار افسانه ای، که تنها از او نامی در دست است، بر رُم فرمان می رانند. در روایتی دیگر ژانوس بیگانه ای از مردمان تسالی بود که به رُم تبعید شد و با اقبال کامس در شهریار با او هم داستان و بر فراز تپه ای که ژانیکول (Janicule) نام داشت شهری بنا نهاد. در این روایت ژانوس همراه همسر خود کامیس (Camis) یا کاماسنه (Camasene) به رُم آمد... ژانوس پس از مرگ کامس به تنهایی بر لاسیوم فرمان راند. در روایتی، ژانوس پس از رانده شدن ساتورن (Saturn) پسر ژوپیتر از یونان او را به گرمی پذیرفت و به هنگامی که ژانوس بر ژانیکول فرمان می راند شهریار منطقه ای در ارتفاعات کاپیتول به ساتورن واگذار شد. در بسیاری از روایت ها عمده پیشرفت های عصر زرین، درست کاری، فراوانی، صلح پایدار و جز آن را به ژانوس نسبت می دادند. در این روایت ها ژانوس برای سفر از تسالی به ایتالیا از قایق بهره جست و هم از آن زمان به بعد کاربرد قایق رواج یافت. در روایتی کاربرد سکه از ابداعات ژانوس و هم بدین دلیل است که در برخی از سکه های مفرغی در یک سوی سکه تصویر ژانوس و در جانب دیگر آن دماغه یک کشتی دیده می شود. ژانوس، و در روایتی ساتورن، برای نخستین بار مردم لاسیوم را با تمدن و شهروندی آشنا ساخت.»

باید توجه داشت خدای ژانوس، در تئولوژی یونان باستان، هیچ گونه معادلی نداشته است. ژانوس خدایی جدید است در پاسخ به ضرورتی جدید و آن حراست از حقیقت گذار از وضعیت پیشین به وضعیت جدید. خدایی است در هم شکننده صلابت نظم پیشین، و هم هنگام، بنیان گذار نظمی جدید. او، با هیبت و شمائل انسانی اش، و با داستان ها و افسانه هایی که سرگذشت او را روایت می کنند، آغازگر زندگی در عصر باشکوه امپراتور روم است در شکل جدیدی که پس از انقطاع از گذشته به خود گرفته بود. تمدن و

شهروندی رومی، ضرب سکه‌ها و ساختن کشتی و به پیشواز امواج خروشان شتافتن، حارس و پشتیبانی داشت و آن ژانوس بود. او دمنده روح نوین در نظم نوظهور امپراتوری بود، چنان که کیفیت زندگی انسان رومی، در آن، دگرگون شده بود. او به عنوان آغازگر نه تنها سرمشق و الگو، بلکه حقیقت شیوه جدید زیستن رومی‌ها بود که برای ایشان مقام خدایی یافته بود.

در همان روایت آمده است که چگونه ژانوس از مقام شهریاری به خدایی می‌رسد و معجزاتی، در دوره زندگی‌اش، به او نسبت داده می‌شود. «ژانوس پس از مرگ به مقام خدائی راه یافت و از این پس خاستگاه اسطوره‌هایی شد که با روایت‌های پیشین پیوندی نداشت. در روایتی ژانوس با معجزه‌ای رُم را از تهاجم سابین‌ها نجات داد و زمانی که رومولوس و یاران او زنان سابین را ربودند، تاتیوس (Tatius) و تیتوس (Titus) و سابین‌ها به شهر تاختند و در شبیخونی دختر نگهبان کاپیتول، شهر را به سابین‌ها تسلیم کرد. در این روایت هنگامی که سابین‌ها با بالا رفتن از بلندای کاپیتول نزدیک بود که مدافعان را شکست دهند، به‌ناگاه به فرمان ژانوس چشمه آب گرمی رو در روی آنان فوران می‌کند و سربازان سابین وحشت‌زده می‌گریزند. و چنین بود که به یاد این اعجاز در معبد ژانوس همیشه گشوده بود تا ژانوس بتواند هر دم که ضروری بود به یاری رومیان بشتابد و فقط در معبد به هنگام صلح بسته بود... به روایتی ژانوس با خدا بانویی به نام ژوتون (Jutun) که چشمه و رواق او در نزدیکی معبد ژانوس و در فوروم قرار داشت ازدواج کرد. از این ازدواج پسری زاده شد که همانا فونس (Fons) یا فونتوس (Fontus) خدای چشمه‌ها بود.»^{۱۶۱}

عجب نیست که خدای ژانوس نمی‌تواند مبدأ زمینی خود را به‌تمامی بزدايد؛ چرا که از نظر زمانی چندان دور نیست، و زدودن تمام انشعاب‌هایی که از منشأ اصلی اسطوره جدا شده بودند، برای دستگاه حکومتی با امکانات امپراتوری روم، یقیناً ناممکن بوده است. به هر حال معجزات، یا به قولی، کراماتی که به ژانوس نسبت داده می‌شود، همان کرامات نظم سیاسی نوظهور امپراتوری روم است؛ در جنگ از شهر پاسبانی و محافظت می‌کند؛ مدنیت و شهروندی را به ارمغان می‌آورد؛ ورود و خروج افراد به شهر را، و به مدنیت را،

^{۱۶۱} - همان؛ ص ۲۸.

نظاره می‌کند؛ برای استفادهٔ عموم چشمه می‌جوشاند؛ و در میدان شهر ناظر به همگان است. مرتبهٔ ژانوس تا مقامی بالاست که حتی مقدم به سایر خدایان است؛ چرا که بدون ورود به مدنیت، پرستیدن این یا آن خدا چه رجحانی می‌تواند داشته باشد. دسترسی به بهشت و سایر خدایان تحت نظارت اوست؛ پس مؤمن پیش از تضرع به درگاه هر خدایی دیگر، دست التماس به دامن او درمی‌آویزد. بدین ترتیب، خدای ژانوس اسطوره‌ای است راجع به خاستگاه دولت رومی. مؤلفه‌ای ویژه، به‌نحوی که بازنمایندهٔ تمامیت آن دستگاه باشد، از خاستگاه دولت رومی بیرون می‌زند، تا پاسبان امنیت، و ضامن تداوم آن جمهوری در گذر زمان باشد؛ ابدی شده و به مقام خدایی می‌رسد.

به‌همین منوال، هنگامی که دولت ملی بر سر کار آمد و نظم جدید تثبیت شد، اسطوره‌ای نو زاده شد و آن لحظهٔ ثقیل این نوزایش در عصر حاکمیت بورژوازی امتداد یافت. پس «پیش‌رفت»، آن انگاره‌ای که دولت ملی بر آن استوار شده است، با ظرافت تمام در تاروپود آن اسطوره بافته، و همراه با آن، به امر ازلی و تخطی‌ناپذیر در دورهٔ تسلط سرمایه‌داری تبدیل شد.

چنان‌که پیش‌تر گفتیم دانش تاریخ بورژوایی محل تکوین اسطورهٔ جدید می‌شود. اسطوره با انتقال توضیح به زمان ازلی، ضرورت آن را منتفی می‌کند. امر سیاسی را به امر اخلاقی بدل می‌کند؛ این تنها در صورتی ممکن خواهد بود که طرف خطاب این دانش تاریخ، از پیش، مفتون انگارهٔ فتّانهٔ پیش‌رفت شده باشد. پیش‌رفت، یا همان ترقی، چنان در دستگاه قضاوت شهروند امروزی، ساکنان زیر سقف دولت ملی، بدیهی انگاشته می‌شود و پیشاپیش واجد بار اخلاقی است که راه تخیل «ما» را برای تصور شقّ دیگر جامعهٔ نوین می‌بندد. مخالفت با آن، قسمی «خیره‌سری» و شرارت می‌نماید. این بدهات خود زائیدهٔ دستگاه ایده‌ئولوژیک دیکتاتوری بورژوایی است، به‌نحوی که حتی تصور هر امکان دیگری را منکوب می‌سازد. بدهات پیش‌رفت، و این بار اخلاقی که بر آن حمل شده است، خود محصول یک فرآیند تاریخی است. اما دانش تاریخ این امر اخلاقی را، چونان جوهری ثابت و فراتاریخی، به‌کار می‌گیرد و با آن عیار مصلحان را می‌سنجد. اگر ترقی مطلوب و مقبول همگان بود که دیگر کسی ضرورت اصلاح چیزی را احساس نمی‌کرد. بدهات این امر را باید در چاپ مجدانهٔ روزنامه‌ها، به‌کار افتادن ادارات دولتی، و در نهایت، بازگشایی مدارس جدید

جست‌وجو کرد. انبوه یادداشت‌ها و مقالات، یعنی همان روزنامه‌هایی که اصلاح‌گران عادت به انطباع آن داشته‌اند، و سر صبر باور به انگاره پیش‌رفت را تثبیت کردند؛ نظیر آن‌چه پیش‌تر از روزنامه‌های میرزا حسین‌خان سپه‌سالار نقل کردیم و به راستی که مخالفان ترقی و تجدد مردمی ابله و خودسرانند از زاویه این نگاه. «قطع نظر از بعضی عوایق که مخصوص بعضی ازمنه و امکنه بوده، عالم بالطبع رو به ترقی است... اگر مشتی فرومایه‌گان مغرور به راه خودر سری و غرور رفته... دچار خسارت و بوار گردیده‌اند.»^{۱۶۲}

لحن و ادبیات این متن نزاع سیاسی در پس پرده را هویدا ساخته است. تبیین این نزاع، مصادف خواهد بود با تصدیق مبارزه طبقاتی و بازشناختن آن به عنوان نیروی پیشران تاریخ؛ لیکن امکان همیشه‌حی‌وحاضر کمونیسم ایدئولوگ‌های بورژوازمآب را به تن زدن از دریافت مادی‌گرایانه از تاریخ سوق می‌دهد. یگانه راه ممکن برای بیرون راندن خصم طبقاتی بورژوازی، تفویض سوژگی به ملت و طرح مفهوم آگاهی ملی است. پس منحن دانستن حاکمیت اشراف، در دوره‌ای که حاکمیت بورژوازی در صدد تثبیت ارکان خویش است، و «به راه خودسری و غرور رفته» قلم‌داد کردن آن طبقه، تنها در نسبت با فراز و فرود آن آگاهی ملی تعیین می‌شود. این مسئله خود ناشی از بحران معرفت‌شناختی دانش تاریخ بورژوایی قابل توضیح است. ایدئولوگ بورژوازمآب، با رجوع به گذشته، سنت‌هایی را که حاکمیت بورژوایی از پیش خود ابداع کرده، ضمن حفاری‌های گذشته تاریخ، در ویرانه‌ها جاسازی می‌کند تا ابداعاتش را موجه کند. با طرح مفهوم «انحطاط» و ارائه طرح‌واره‌ای از گذشته آرمانی روشن می‌شود که چگونه ملت از اصل خویش به‌دور افتاده است و باید به «خویشتن» خویش بازگردد. بازگشتی که در نتیجه عواملی، گیریم مهاجرت ترکان یا تسلط عرفان زاهدانه، از روح قومی گم شده است. بحران سیاسی-ایدئولوژیک حاکمیت بورژوازی و تزلزل ساختاری انگاره پیش‌رفت، ابداع سنت را، به‌نحوی که مؤید انگاره باشد، ایجاب می‌کند.

زمانی که انسان مفتون انگاره فتانه پیش‌رفت شد، یعنی گوش به‌حرف آن انسان قفانگر سپرد، لازم می‌شود که چشم خود را به روی واقعیت آن ببندد و جراحات برجای مانده از پیش‌رفت را فراموش کند. فراموش

^{۱۶۲} - اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۱۴۹.

کند که امکان‌های دیگری نیز پیش پای بشر وجود داشت؛ و این مستلزم کارکرد به‌جای اسطوره‌خاستگاه است؛ چرا که در همان لحظهٔ ثقیل است که «خیره‌سری» رسوخ کرده در امکان‌های دیگر و بی‌کفایتی آن‌ها نشان داده می‌شود؛ از این رهگذر است که پیش‌رفت حیات ازلی خواهد یافت. بدین ترتیب پیش‌رفت و بنیان پیش‌رفت یک‌دیگر را غسل تعمید می‌دهند؛ بنیان پیش‌رفت به‌مثابهٔ مصلحان و دل‌مشغولان «مصلح ملی» از مناقشات و شبهات ناشی از امر سیاسی بری، و هم‌زمان، پیش‌رفت از زخم‌های ناشی از ورطه‌های هولناک‌اش جدا می‌گردد.

جدّو جهدی که دانش تاریخ جدید برای یافتن آن کسانی که نخستین بار سنگ بنای پیش‌رفت را نهادند اعجاب‌آور است؛ و البته تنها از همین رهگذر است که مخالفان «ترقی» و ناقضان «مصلح ملی» تقبیح و انگارهٔ پیش‌رفت تثبیت می‌شود. این خصلت دانش تاریخ، که در را چهارطاق به روی اسطوره باز می‌گذارد، خود گویای روی‌گرداندنی‌اش از «حکمت تاریخی» است. چه، غرض از «حکمت تاریخی»، «تحقیق و تفتیش عادات و اخلاق و موجبات انحطاط و انقراض دولت‌ها» بود و نه «اغراقات بی‌فایده، و مبالغات بی‌مزه، و تملقات بی‌جا» از این صدراعظم یا آن ولی‌عهد. از بخت بد، امّا، منطق ارزش و شرایطی مادی ویژه‌ای که به تسلط منطق سرمایه بر جوامع انسانی انجامیده است، مانع از آن می‌شود که اسطوره‌خاستگاه تا مقام عرش خدایی ارتقاء یابند.

مراد ما از اسطوره‌خاستگاه، نه تمامی آن قهرمانان ملی است که برای وطن کوشیدند، یا مجاهدان و شهیدانی که در راه کشور خود جان باختند؛ تاریخ پرفرازونشیب افراد واقعی، که گاه خطاکار و خیانت‌کار و گاه وطن‌خواه و آزاده‌اند، به کار تثبیت انگارهٔ پیش‌رفت نمی‌آید. می‌باید نمونه‌ای عالی و بری از خطا به عنوان سرمشق ساخته و تعریف شود؛ چنان‌که حتی ارتکابش به جنایت سرمشقی دوران‌ساز باشد. تصور برجای-مانده از این قهرمانان و مجاهدان، یعنی داستان‌ها و افسانه‌هایی که دربارهٔ‌شان گفته و شنیده می‌شوند، و تمامی روایت‌های ضدونقیضی که از ایشان ثبت شده است، جملگی، بر سر قبضه کردن عالم معنا، سایهٔ سنگین افکندن بر آن و تبدیل شدن به سرمشق نزع می‌کنند. از آن‌جا که این نزع، به حکم ماهیت‌اش، نزع

میان تصوّر برجای مانده از افراد است و نه خود ایشان، هر گونه تلقی اراده‌گرایانه از نتیجه کار غیرقابل-پذیرش خواهد بود. سرمشق نقش‌بسته، آن تصور انباشت شده، برآیندی است از عمل بازتولید عناصر موجود به کوشش ایدئولوگ‌های طبقه حاکم و گزینش از میان تصوراتی که تحرکی دائم و ساختی جمعی دارند.

اگر آگاهانه می‌شد اسطوره ساخت، احتمالاً، آن اسطوره‌پردازی راجع به شخص عباس‌میرزای ولی‌عهد می‌بود؛ و نیک می‌دانیم که عده‌ای در این باره بسیار کوشیده‌اند. اما، صرفاً به عنوان نمونه، باید تأکید کرد، تکوین جامعه ملت‌واره و تثبیت ارزش برابری در نظام اخلاقی جامعه بورژوازی، راه عروج یک اشراف‌زاده را تا معراج سرمشق مسدود می‌سازد. هر چند اسطوره فی‌نفسه متضمن قسمی تمایز است، ولی، اسطوره‌گی اسطوره جدید، لاجرم، ناشی از آن است که از حیث شکل با آحاد ملت برابر بوده، یا دست‌کم، می‌توان این کیفیت را به آن نسبت داد تا امکانی را که در واقعیت منتفی است به رخ بکشد. چه چیز ناب‌تر از «آشپز»زاده‌ای که با همت خویش، جاه و مقام یافت و اسطوره شد؟ صدرات‌اش کوتاه، تا جایی که پاک کردن دامنش چندان دشوار نیست، و سرنوشت‌اش تلخ؛ چنان که خود شهید بنا نهادن آن دروازه‌ای شد که نام‌اش بر فراز آن حک شده است.

روایت‌ها بسیار و گاه ضدونقیض است؛ اگر بپذیریم امیرکبیر اسطوره خاستگاه دولت جدید است، جای تعجب نیست، که هر کس در جایی فراخور نیاز، چیزی را به او نسبت داده، و چیزی را در زمره خدمات و اصلاحات او گنجانده باشد؛ تا خدمتی را به خیانت یا خیانتی را به خدمت قلب کرده باشد. به هر حال یکی را پی می‌گیریم تا به یاد بیاوریم مضمون اسطوره چیست. «چون شاه و امیرنظام به تهران رسیدند، بر همه آشکار گشت که صدراعظم آینده ایران میرزاتقی‌خان است... زمامداری ایران در آن اوان کاری خرد و آسان نبود؛ هر کس به عهده می‌گرفت مسئولیتی بزرگ به گردن داشت: نایمنی سراسر کشور را فرا گرفته - شورش در اکثر ایالات برخاسته، و از همه سهم‌ناک‌تر فتنه سالار پسر آصف‌الدوله در خراسان بود که وحدت سیاسی ایران را به تجزیه تهدید می‌کرد دولت مرکزی ناتوان و زبون بود- و خزانه کشور تهی. بیش از یک سال طول کشید که امیر سروصورتی به وضع بی‌سامان مملکت داد، شورش‌ها را برانداخت، و

زمینه اصلاح و ترقی را آماده گردانید... نه تنها پایه صدارت امیر کاملاً استوار نگشته بود، اساس سلطنت دودمان قاجرا آینده‌ای ابهام‌آمیز داشت. از یک سو نخستین قدم امیر در اصلاح مالیه و کاستن مواجب‌ها و مستمری‌های کلان، اعیان دولت را علیه صدارت او برانگیخت، از سوی دیگر مخالفت جدی امیر با مداخله روس و انگلیس، آنان را به اندیشه تغییر صدراعظم انداخت.^{۱۶۳}

امیرکبیر «نماینده ناسیونالیسم ایرانی است در برخورد با استعمار سیاسی و اقتصادی اروپائی، دیگر این‌که نماینده اصلاح سازمان سیاسی است و اصلاح‌گر اخلاق مدنی. و سوم این‌که مروج دانش و فرهنگ و صنعت جدید غربی است.»^{۱۶۴} «محور اندیشه‌های امیر اصلاح و ترقی بود، و مدار آن گسترده و تقریباً همه‌جانبه.»

«در جهت اصلاحات عمومی، مصمم گشت که تشکیلات اداری کشور را یک‌سره اصلاح کند... خرید و فروش حکومت ولایات را براندازد، طبقه دهقان را از ستم‌گری‌های گذشته آزاد نماید، و اصول مالیاتی ایران را تغییر دهد. پس مالیه و خزانه مملکت را سروسامان داد؛ از مواجب و مستمری‌های گزاف شاه‌زاده‌گان و درباریان و دیوانیان و روحانیان کاست؛ برای پادشاه حقوق ثابت معین کرد؛ بر عایدات دولتی افزود؛ و میان دخل و خرج دولت موازنه برقرار کرد.»^{۱۶۵}

«در اصلاح نظام جدید، مشاقان نظامی اروپائی استخدام کرد؛ به تربیت صاحب‌منصبان جدید پرداخت؛ فوج‌های تازه درست کرد و حتی از ایلات و عشایر سرحدی هنگ نظامی جدید ایجاد نمود؛ ساخلوهای دائمی مرزی برقرار ساخت؛ کارخانه‌های اسلحه‌سازی و توپ‌ریزی احداث کرد؛ لباس متحدالشکل نظامی برای سربازان و صاحب‌منصبان ترتیب داد؛ درجه‌های نظامی را تحت قانون جدید مشخص گردانید؛ در

^{۱۶۳} - امیرکبیر و ایران؛ ص ۱۹۷.

^{۱۶۴} - همان؛ ص ۲۱۵.

^{۱۶۵} - همان؛ ص ۲۱۹.

تأسیس نیروی بحری، چند کشتی سفارش داد؛ و برای کشتی‌های دولتی و بازرگانی بیرق مخصوص درست کرد.^{۱۶۶}

«در اصلاح دستگاه عدالت، دیوان‌خانه و دارالشّرع را بر اصول تازه‌ای بنیاد نهاد؛ امور عرفی و شرعی را از هم جدا ساخت؛ اقلیت مذهبی زردشتی و مسیحی و یهودی را از اجهاف‌های شرعی رهانید؛ آئین آزار و شکنجه را ممنوع گردانید؛ رسم بست نشستن را شکست؛ و حکومت قانون را استوار ساخت.» «در اصلاح اخلاق مدنی، رشوه‌خواری و دزدی و پیشکش دادن حکام و دیوانیان و سیورسات لشکریان را برانداخت؛ تمّلق‌گویی و القاب و عناوین ناپسندیده اهل دولت، و مدیحه‌سرائی شاعران را منسوخ نمود؛ هرزه‌گی و لوطی‌بازی و قداره‌کشی و عربده‌کشی مستانه در کوی و بزرگ را از بین برد؛ خواست قمه‌زدن و برخی از عادات رسوم ایام سوگواری و عاشورا را نیز براندازد اما کامیاب نگردید.»^{۱۶۶}

«در اصلاح امور شهری: چاپارخانه و پست جدید را راه انداخت؛ قانون تذکره دادن را بنیان گزارد؛ آبله‌کوبی را تعمیم داد؛ جزوه‌هایی در مبارزه با آبله و وبا میان مردم و ملایان منتشر نمود؛ یخچال‌ها را از آلودگی پاک کرد؛ به سنگ‌فرش کردن کوچه‌ها پرداخت؛ نخستین بیمارستان دولتی را بنا کرد؛ برای حرفه پزشکی امتحان طبی مقرر ساخت؛ کر و کور و گدای شهر را جمع کرد؛ از شهر کرج آب به تهران جاری نمود؛ و قانون برای تقسیم آب نوشت؛ در بیرون شهر تهران خانه‌های تازه‌ای ساخت؛ در همه شهرها قراولخانه تأسیس نمود؛ و حتی به مرمت بناهای تاریخی توجه داشت.»^{۱۶۷}

«در نشر دانش و فرهنگ نو، مدرسه دارالفنون را بنا کرد؛ از فرنگستان استادان قابل‌استخدام نمود؛ به ترجمه کتاب‌های اروپایی در پاره‌ای از فنون جدید پرداخت؛ چاپ‌خانه‌های جدید را توسعه داد؛ روزنامه

^{۱۶۶} - همان؛ ص ۲۲۰.

^{۱۶۷} - همان؛ ص ۲۲۰.

وقایع اتفاقیه را تأسیس نمود؛ هیأتی از مترجمان زبان‌های خارجی تشکیل داد؛ و باب روزنامه‌های فرنگی را به ایران باز کرد.^{۱۶۸}

«در رواج صنعت جدید، کارخانه‌های مختلف صنعتی و پارچه بافی ایجاد کرد؛ از اهل فن چند نفری را به روسیه فرستاد که صنایع غربی را بیاموزند؛ در رقابت با کالاهای خارجی از صنعت ملی سخت حمایت نمود و امتعه وطنی را معمول ساخت؛ به استخراج معادن دست زد و آن را تا پنج سال از مالیات معاف کرد؛ استاد معدن‌شناسی استخدام نمود؛ و مجمع‌الصنایعی از مصنوعات ایرانی تأسیس کرد؛ و محصولات ایرانی را به نمایش‌گاه‌های بین‌المللی لندن فرستاد.» «در توسعه کشاورزی، چندین سد بر روی رودخانه‌ها ساخت؛ زراعت بعضی محصولات جدید را معمول کرد؛ شیلات بحر خزر را از دست اتباع روس گرفت و به ایرانیان سپرد؛ به آبادانی خوزستان توجه مخصوص کرد.» «در پیشرفت تجارت، از بازرگانی داخلی و خارجی ایران پشتیبانی جدی نمود؛ بر میزان صادرات ایران افزود و آزادی واردات را عملاً محدود ساخت؛ تیمچه امیر را به عنوان مجمع بازرگانان بنا کرد؛ و تجارت ایران را رونق داد.»^{۱۶۹}

«در جهت سیاست دینی، از قدرت دستگاه روحانیت کاست؛ با کهنه‌پرستی به پیکار برخاست؛ و دستور داد به جای مدیحه و مرثیه‌های سست و سخیف مذهبی که از زمان صفویه مرسوم گشته بود، اشعار نغز و دلکشی بسرایند که خواص بپسندند و عوام نیز بهره‌مند شوند؛ شکیبائی دینی و حمایت از حقوق اقلیت‌های مذهبی نیز از اصول سیاست‌اش بود؛ و حتی آنان را به خدمات دولتی گماشت و داخل فعالیت‌های مدنی کرد.»^{۱۷۰}

برای درک معنای شکیبائی دینی و حقوق اقلیت ماجرای سرکوب فتنه باییت، واجد معنای ویژه است. «پس از غائله زنجان»، یعنی درگیری خونینی که میان لشکریان و بابیان اتفاق افتاد، «امیر چند نفر از سرجنابان

^{۱۶۸} - همان؛ ص ۲۲۰.

^{۱۶۹} - همان؛ ص ۲۲۰.

^{۱۷۰} - همان؛ ص ۲۲۰.

آن را اعدام کرد و چند تن دیگر را به زندان فرستاد.» البته از قرار «مایل به مدارا بود، ترجیح می‌داد بدون پیکار و خون‌ریزی غائله را فرو نماند.» به هر حال، «امیر شورش بابیه را برانداخت... پس از غائله زنجان پیروان باب جرأت نکردند که صلح و امنیت را بر هم بزنند. اما بی‌کار نشستند و پنهانی فعالیتی داشتند؛ تا زمانی که اختلالی ایجاد نمی‌کردند، کسی را با آنان چندان کاری نبود البته کینه امیر را در دل داشتند... بایان توطئه کشتن شاه و امیر و امام جمعه تهران را چیدند، ولی امیر پرده از روی آن برداشت.»^{۱۷۱}

آنچه در این روایت، به طور ضمنی گنجانده شده است، تعریفی است از حیطة اختیارات و گستره وظایف دولت ملی. سرمشقی است برای آن که دولت و خادمان ملت چه باید بکنند، و چه حقی دارند، و هم‌زمان، تحقیر و تقبیح دولت پیشاسرمایه‌داری و کارگزاران زبونی است که در خدمت آن بوده‌اند و بلای جان امیرکبیر شدند. در بندبند وجود امیرکبیر دولت منتظم و گسست از سامان کهن رخنه کرده است. اسطوره، با تقبیح دشمنان امیر، تخصیص سیاسی را به قضاوت اخلاقی می‌کشانند، و قبضه شدن اخلاق در مشت امیر، هم‌زمان، انگاره پیشرفت و دولت‌ملت مبتنی بر آن را تثبیت می‌کند. دولت مدرن خود را، مزورانه، پشت اندام فربه امیر، و انگاره پیشرفت خود را، جبونانه، زیر عبای او پنهان می‌کنند، و همراه او، عالم معنا را در چنگال حریص خود قبضه می‌کنند. بدین ترتیب امیرکبیر دروازه ورود به نظم سیاسی جدید تحت حاکمیت بورژوازی است؛ به هر دینی که خواسته باشید درآیید، نخست، سر فرود آورده به امیر، یا همان دولت ملی، تعظیم کنید.

پس امیرکبیر اسطوره خاستگاه دولت مدرن است. توضیح دادیم که اسطوره مخلوق وضعیت است، و نه تولید آگاهانه افراد به منظور مشخص. اگر صرف قاموس اشرافیت را در نظر بگیریم، و نیز چنان که واقعیت تاریخی گواه می‌دهد، کسان دیگری، از حیث گسست از گذشته تاریخی و تلاش برای استقرار سامانی نو، شاید که مستحق‌تر از امیرکبیر بودند برای آن که موضوع داستان‌ها و حکایت‌ها باشند و ذکر نامشان جابه‌جا تکرار شود، و چنان که گفتیم در همین راستا تلاش‌های بسیاری شده بود. هم ولی‌عهد عباس میرزا، که

^{۱۷۱} - همان؛ ص ۴۵۱.

دلاورانه در جنگ‌های ایران و روسیه، تا پای جان، البته جان «سرباز» انش ایستاد، نخستین دانشجویان را برای ادامه تحصیل به فرنگ گسیل داشت و چه‌وچه؛ هم قائم مقام که نه فقط امیرکبیر، بلکه ملکم و امین‌الدوله اصلاح طلب شاگردان مکتب او بودند، از حیث زمانی تقدم داشته و منشأ الهام امیر بوده‌اند. به علاوه قاموس اشرافیت، که خواسته‌ها و تمنیات خود را در آگاهی‌اش بروز می‌دهد، اگر می‌توانست، یقیناً، چنین می‌کرد که مردی از تباری اصیل، مرزهای محدود عمر را در پیوستار زمان در نوردد و ازلی شود.

باز می‌گردیم به قصه امیر؛ «میرزاتقی‌خان امیرکبیر اهل فراهان است و دست‌پرورده خاندان قائم‌مقام فراهانی...» نام پدر او را حاجی قربان بیک گفته‌اند. «کربلایی قربان نخست آشپز میرزا عیسی (میرزا بزرگ) قائم‌مقام اول بود. پس از او همین شغل را در دستگاه پسرش میرزا ابوالقاسم ثانی داشت.» «در نظام اجتماعی ایران سنتی کهن بود که طبقه خواص و اعیان و توان‌گران در سرپرستی گماشته‌گان و وابسته‌گان خود نوعی تعهد و مسئولیت می‌شناختند، خانه‌زادان را به چشم فرزندی نگاه می‌کردند... و آن‌ها را با فرزندان خویش پیش معلم سرخانه به درس خواندن می‌گماشتند.» «نمونه تمام‌عیار آن امیرکبیر است، و در شخصیت او میراث تربیت میرزا بزرگ و میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام نمودار.»^{۱۷۲} او خود می‌گوید «میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام در تعلیم و مشق خط من مواظبتی به کمال داشت. من خود همت کرده، خطی تحصیل نمودم، و در حفظ کردن منشآت میرزا ابوالقاسم اصراری داشتم، و همان برای من سواد می‌شد.»^{۱۷۳}

«میرزاتقی در سلک منشی رسمی قائم‌مقام بود، و برخی نامه‌های دولتی و خصوصی را او از جانب مخدومش می‌نوشته است.» «امور محرمانه و رمز را نیز به عهده داشته است. با وجود آن که منشیان و مستوفیان دیگری در تبریز بودند که سابقه خدمتشان از میرزاتقی بیش‌تر بود، او را برای آن کار برگزیده بود.» «میرزاتقی جای خود را در دل قائم‌مقام و امیرنظام زنگنه و فریدون‌میرزای پسر نایب‌السلطنه باز کرد. مستوفی نظام شد، و دیری نگذشت که به وزارت نظام آذربایجان رسید.» او این سمت را «تا هنگام عزیمت با ناصرالدین‌شاه به تهران هم‌چنان داشت.» «میرزاتقی‌خان در زمان وزارت نظام کارها را قبضه کرد، به گفته نادر میرزا: همه

^{۱۷۲} - همان؛ ص ۱۹.

^{۱۷۳} - همان؛ ص ۳۰.

لشکر آذربایجان جز او کس ندانستندی و فرمان او ببردندی، و این شهامت وزیر ایران حاجی میرزا آقاسی را گران بود...»^{۱۷۴}

«اوه! آقا، خاطر آسوده دارید؛ من در خدمت او برای آنم که مجال پیشرفتی بیابم. ما همه نمی‌توانیم فرمانده باشیم. و همه فرماندهان نمی‌توانند از زیردستان امید خدمت صادقانه داشته باشند، چه بسا چاکران خوش خدمت چاپلوسی می‌بینید که به رغبت سر به بندگی فرود می‌آورند، و درست مانند خر عمر خود را برای مستی کاه در راه خدمت صرف می‌کنند، و همین که پیری دررسد رانده می‌شوند. این دسته نوکران صدیق درخور تازیانه‌اند. اما دیگران هستند که هر چند شکل و ظاهر وظیفه‌شناس به خود می‌دهند، تنها در پی سود خویش‌اند، و با خدمت‌نمایی نزد سرور خود به حساب او پوستی نو می‌کنند، و پس از آنکه تریج قبایشان زربفت شد، اگر کرنشی هست به خود می‌کنند. این گونه مردم، باز روحی دارند، و من خود را از این زمره می‌شمارم، و هم‌چنان که شما آقا، به یقین رودریگو هستید، من هم اگر مغربی می‌بودم، دیگر نمی‌خواستم یاگو باشم، از این رو اینک که نزد او هستم، تنها به خودم خدمت می‌کنم. خدا گواه است که این کار نه از سر محبت یا وظیفه‌شناسی است، بلکه من با تظاهر به این هر دو رهسپار مقاصد شخصی خویشم. چه اگر ظاهر کارهایم می‌بایست نیت حقیقی‌ام را فاش سازد و چهره روحم در رفتار و کردار بیرونم هویدا گردد، به زودی می‌باید قلب خود را بر سر آستین بگیرم، تا هر کلاغی بتواند بر آن منقار زند، نه، من آن نیستم که می‌نمایم.»^{۱۷۵}

وانگهی چنین بود که اتللو، دسدومونا و دیگران، بر بنیاد خامی خویش، از نیت‌های پاک او سخن می‌گفتند و یاگو را راست‌گو خطابش می‌کردند.

^{۱۷۴} - همان؛ ص ۳۷-۳۲.

^{۱۷۵} - اتللو؛ ص ۱۷.

وحدت سیاسی بورژوازی ایران

پس از بررسی تکوین تاریخی مفهوم ملت و توضیح این که چرا دانش تاریخ بورژوایی، به جای درک گسست تاریخی در شکل گیری جامعه بورژوایی، مضامین خود را در آینه گذشته تاریخی بازمی جوید، به سراغ تبیین نسبت اندیشه طباطبایی با وضعیت اکنون می رویم.

تحولات ساختاری در پی آمد بحران اقتصادی سرمایه داری جهانی در دهه ۷۰ میلادی سیاست ایران را دگرگون ساخت. تعدیلات ساختاری، ضمن دگرگون کردن رابطه پیرامون مرکز، موجب تحول در ساخت سیاسی دولت های ملی شد. در سطح ایدئولوژیک حقانیت دولت در اعمال اقتدار همه جانبه بر شهروندان با بحران های عمده ای مواجه شد. تداوم این روند، با تضعیف ساختارهای سیاسی متکی بر تمرکز قدرت در ید دولت های ملی، پس و پیش و به درجات مختلف در هر جغرافیای ویژه، به پراکندگی منابع اقتدار و ظهور مراکز ثقل سیاسی جدیدی انجامید.

درک تحولات سیاسی در ایران و آنچه مراد ماست، یعنی مکان یابی اندیشه ایران شهری در وضعیت، تنها بر بستر اوضاع سیاسی-اقتصادی حاکم بر سرمایه داری جهانی و افول هژمونی سیاسی امریکا قابل درک است. در حالی که تبعات سنگین سیاست تغییر رژیم (رژیم چنج) به محلی برای بروز تضادهای سیاسی، در سطح سیاست داخلی ایالت متحده، و نیز در سطح روابط میان دولت امریکا با دولت های سابقاً متحدش، تبدیل شده است، بورژوازی ایران در حال گسترش نفوذ منطقه ای خود است. افول هژمونی امریکا این امکان را برای بورژوازی ایران فراهم می کند که با ارائه سرمایه داری اسلامی، مبتنی بر تاریخ متمایزی که دارد، خود را در قامت مؤسس یک حوزه تمدنی نوظهور بی انگارد و به عنوان عامل ثبات منطقه ای، ضامن صلح و حافظ منافع دولت های بورژوایی منطقه ایفای نقش کند. این مسئله از دهه ۷۰ شمسی به بعد و با

گذار دولت بورژوازی ایران از نظریه «صدور انقلاب» به نظریه «ام‌القرای جهان اسلام»^{۱۷۶} در سیاست خارجی بیان‌تئوریک پیدا کرد. نسبت اندیشه طباطبایی با وضعیت را تنها می‌توان در قیاس با نظریه ام‌القرای جهان اسلام توضیح داد؛ بدین‌ترتیب که اندیشه ایران‌شهری بدیل سکولار و تجددگرای نظریه ام‌القرای است و میان‌جی این که طباطبایی با ارائه فلسفه تاریخ انحطاط و تأکید بر تمایز تاریخ خودویژه ایران زمین، و همین‌طور پرداختن به تمایز موجود میان الهیات مسیحیت و دین اسلام، سکولاریسم و اصلاح مذهبی در اسلام را منتفی می‌داند.

تعیین دقیق‌تر جایگاه اندیشه ایران‌شهری، نیز، مستلزم توجه به نزاع سیاسی میان دو جناح سیاسی بورژوازی ایران با منافع متضاد است. تضاد منافعی که به‌خصوص بر سر نحوه تعامل با غرب، گشودن درها به روی سرمایه غربی، و در یک کلام سرسپردن به سرکردگی امریکا، بروز پیدا می‌کرد. تداوم انباشت سرمایه این شکاف را عمیق‌تر و بحران‌های سیاسی ناشی از آن را برای دولت ایران پرمخاطره‌تر کرد.^{۱۷۷} در لحظه‌ای تعیین‌کننده از این نزاع سیاسی، اسب‌تروای جناح اصطلاحاً اصلاح‌طلب بورژوازی ایران در شب‌تار انتخابات ۸۸ روانه دروازه‌های تهران شد. بورژوازی غرب‌گرای ایران امیدوار بود بتواند راه‌مسیر تعامل با غرب، مجدداً، را هموار کند. دعوت طبقه متوسط شهری به کارناوال خیابانی براندازی نرم تعیین تکلیف نهایی را به عیار رنگ سبز خیابان موکول کرد. تکلیفی که اکنون بر همگان روشن است.

^{۱۷۶} - برای نمونه رجوع کنید به آراء محمدجواد لاریجانی. او در سال‌های پایانی دهه شصت نظریه‌ای را ارائه می‌کند که بعدتر یکی از خطوط اصلی سیاست خارجی جمهوری اسلامی شد. بر این اساس «مرزبندی‌های جغرافیایی و تقسیم امت اسلام به ملت‌های متعدد در اثر یک پروسه تاریخی پر از ظلم و جور بوده و مرزهای جغرافیایی اعتبار حقیقی ندارند، لکن بالاجبار باید پذیرفته شوند زیرا امکان رد آن وجود ندارد» (لاریجانی، محمدجواد؛ مقولاتی در استراتژی ملی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۶۹، ص ۲۰). ایران پس از انقلاب با تشکیل حکومت اسلامی دارای دو شأن رهبری مردم ایران و امت اسلامی گردید و همه مسلمانان وظیفه دارند ولایت و رهبری امام خمینی (ره) را به عنوان رهبر امت واحده اسلامی بپذیرند. (لاریجانی، محمدجواد؛ کاوش‌های نظری در سیاست خارجی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۴۸)

^{۱۷۷} - بنگرید به «مساحی جغرافیای سیاست (ترسیم خطوط)».

در نتیجه شکست براندازی و انقلاب رنگی سبز، تکانه‌ای شدید بر سرمایه غرب‌گرا وارد شد. بورژوازی ایران در نتیجه جنبش سبز تحولی را از سرگذارند که ماحصل آن وحدت دوباره بورژوازی بود. این وحدت جدید، صرفاً نتیجه بلوغ یا تکامل اصلاح‌طلبی نبود، بلکه پاسخی بود به ورشکستگی سیاسی هر دو جناح بورژوازی ایران، آن‌هم در شرایطی که امکان مساعد منطقه‌ای و جهانی برای ارائه پاسخ جدید فراهم بود. بورژوازی ایران توانست فضای حاکم بر سرمایه‌داری جهانی را، که تحت تأثیر افول هژمونی امریکا بود، تشخیص دهد و به اجماعی گذرا بر سر منافع عمومی خود برسد؛ درکی مشترک از مخاطرات و فرصت‌هایی که در برابر بورژوازی نهاده شده بود. این اجماع عمومی، در حقیقت چیزی جز بازشناسی منافع مشترک بورژوازی ایران و ادغام مشروط در سرمایه‌داری جهانی نبود. بورژوازی ایران این خیال را در سر پروراند که در اركستر چندصدایی نظم جهانی چندقطبی نوای خود را ساز کند، حال آن‌که، در همه‌ی سازهای ناکوک، یگانه صدایی که به گوش می‌رسد، از دهل جنگ است.

بخش عمده‌ای از دو جناح رقیب توانستند درون یک کلیت سیاسی وحدت یابند. اعتدال‌گرایی، با توسل به انواع و اقسام حربه‌های بسیج توده‌ای، توانست طبقه متوسط را همراه خود کند و به عنوان پیروز انتخابات ریاست جمهوری، در عرصه سیاست جمهوری اسلامی عرض اندام کند. اما در این واقعه آن‌چه مهم‌تر از سلطه بورژوازی ایران بر طبقه متوسط است، تحولی است که خود بورژوازی ایران از سر گذراند. یک اجماع عمومی گذرا، حل تضادهای موجود را به آینده موکول کرد و بورژوازی بار دیگر بر سر این امر که مصلحت عمومی سرمایه چگونه تأمین می‌شود به اجماع رسید. این اجماع عمومی یک خصلت عمده داشت: تلاش می‌کرد با بهبود روابط خارجی از هر امکانی برای بسط و گسترش خود بهره‌مند شود. بدین ترتیب میدان جاذبه ثقل سیاسی که بورژوازی را وحدت می‌بخشید گسترش یافت. اجماع جدید نه تنها در جستجوی آن بود که فرصت‌های فراهم شده از جانب اقتصادهای نوظهور را غنیمت شمارد، بلکه در صورت امکان، ضمن حفظ فاصله، یعنی حفظ گسست سیاسی-ایدئولوژیک خود از امپریالیسم، و ضمن هزینه‌فایده‌ای که از ملزومات اتخاذ چنین سیاستی است، به تعامل با طرف غربی پردازد.

«کلید» درک این اتحاد مسئله «امنیت ملی» است. تکنوکرات‌ها با ترسیم خط سیاسی محافظه‌کار توانستند رهبری سیاسی بورژوازی را به دست بگیرند. راهبرد ایشان مبتنی بر این بود که ایران، بدون آن‌که در سرمایه غربی ادغام شود، وارد مذاکره شود. سرمایه غربی آشکار ساخته بود که بروز خلاقیت‌اش مستلزم درجه‌ای از تخریب‌گری است. تخریب خلاق خصلت عام سرمایه است که بر اساس آن سرمایه با هدف گشودن مرزهای جدید و خلق امکان‌های جدید برای ارزش‌افزایی، نه فقط صورت‌های سیاسی-ایدئولوژیک برآمده از خود را منهدم می‌کند، بلکه حتی سرمایه‌های فرتوت و از کار افتاده‌ای را که فاقد قابلیت تطابق با شرایط جدیدند، به تبعیدگاه عدم رهسپار می‌کند. شرط تداوم انباشت سرمایه غربی در ویرانی دولت‌های ملی، روشن کردن آتش جنگ‌های داخلی و دست‌آخر حمله نظامی به آن‌ها بود. بروز خصلت تخریب‌گر سرمایه در سطح پدیدار، غریزه بقای بورژوازی ایران را تحریک نمود. کافی بود بورژواهایی که از جهانی‌سازی سخن می‌گفتند، سربگردانند و اطراف خود را ببینند. بدین ترتیب بورژوازی ایران حول مسئله امنیت ملی وحدت یافت و یکی از چهره‌های امنیتی شاخص خود را به عنوان رئیس‌جمهور مطبوع خود برگزید تا بتواند خود را از بحران سیاسی‌ای که در نتیجه قطع‌نامه ۱۹۲۹ شورای امنیت سازمان ملل دست به گریبان‌ش بود برهاند. به هر حال «دنیای سیاست دنیای بده بستان است که اولویت کشورها پرداخت کمترین هزینه و به دست آوردن بیشترین فایده است».^{۱۷۸}

دو تشکیلات سیاسی بورژوایی در کنار یکدیگر توانستند انگاره جدیدی از وحدت را پیش روی بورژوازی ایران قرار دهند. حزب کارگزاران سازندگی با حمایت همه‌جانبه از حزب اعتدال و توسعه روح محافظه‌کار بورژوازی ایران را در پیکر دولتی جدید دمیدند. در چنین بستری جناح غرب‌گرای بورژوازی ایران ورشکستگی سیاسی خود را بازشناخت و حول ثقل سیاسی جدید متمرکز شد.

در این جا نگاهی اجمالی می‌اندازیم به کتاب «امنیت ملی و نظام اقتصادی ایران» به قلم حسن روحانی که در سال ۱۳۸۹ منتشر شد. کتاب به‌طور خلاصه شامل فرصت‌های سرمایه‌گذاری سودآوری است که سرمایه

^{۱۷۸} - روحانی، حسن؛ امنیت ملی و دیپلماسی هسته‌ای؛ ص ۶۵۸.

ایرانی باید به سمت آن حرکت کند؛ ناگفته پیداست که وظیفه سترگی که دولت روحانی برعهده می‌گیرد زمینه‌سازی برای گردش سرمایه در این زمینه‌هاست. کلیدواژه کتاب امنیت است. امنیت بیان هراس از وضعیتی است که در آن بالا گرفتن نزاع میان قطب‌های متراکم سرمایه در سطح جهانی علی‌رغم آن‌که موقعیت سرمایه ایرانی را تهدید می‌کند، فرصت‌های مساعدی را برایش فراهم می‌کند تا با نقش آفرینی فعال در منازعات موجود موقعیت خود را تثبیت کند. از آن‌جا که مطالب کتاب فاقد اهمیت نظری هستند، ارجاع ما به این مطالب تنها از این جهت است که درک کنیم اجماعی که میان بورژوازی شکل گرفت چه محتوایی داشت و به چه درکی از پیرامون منطقه‌ای و جهانی خود رسیده بود.

کتاب با استدلال‌های متعدد و ارائه آمار و ارقام به اثبات این مدعا می‌پردازد که راهی جز تسلیم در برابر ورود سرمایه خارجی وجود ندارد. «بر اساس نتایج تحلیل‌های آماری، باید گفت که روند تشکیل سرمایه ثابت در کشور در صورت ادامه وضعیت حاضر، از چشم‌انداز مناسبی برخوردار نمی‌باشد. در واقع کاهش میزان تشکیل سرمایه در کشور از یک سو، تمرکز قریب ۴۰ درصدی سرمایه‌گذاری‌ها در بخش دولتی و همچنین ۶۱ درصد این سرمایه‌گذاری‌ها در بخش ساختمان و ترکیب و ساختار نامتناسب سرمایه‌گذاری‌ها از سوی دیگر به معنای محدودیت هر چه بیشتر سرمایه‌گذاری در کشور و تشدید رکود اقتصادی موجود خواهد بود.»^{۱۷۹}

عطش مفرط بورژوازی ایران برای گشودن مرزها به روی سرمایه خارجی کاملاً آشکار است. «در روند یکپارچه شدن اقتصاد جهانی، سرمایه به سمت مناطقی از جهان که از ثبات بیشتری برخوردارند میل خواهد کرد و همچنین مناطقی که محیط مناسب و تسهیلات لازم را برای تجارت و مناسبات مورد نظر نظم جدید اقتصادی فراهم کرده باشند، انتخاب خواهند شد. این گرایش، منجر به تلاش کشورها برای افزایش مزیت رقابتی خود به منظور جذب سرمایه بیش‌تر و مشارکت گسترده‌تر در اقتصاد جهانی شد.»^{۱۸۰} برای جذب سرمایه، شرایط سرمایه‌گذاری باید جذاب باشد. پس دولت ایران برای جذب سرمایه موظف است جذابیت

^{۱۷۹} - روحانی، حسن؛ امنیت ملی و نظام اقتصادی ایران؛ ص ۸۲.

^{۱۸۰} - همان؛ ص ۹۱.

شرایط سرمایه‌گذاری را تضمین کند. و این چیزی نیست جز تداوم اجرای سیاست‌های اصلاح ساختاری، مقررات‌زدایی از سرمایه، تحدید هرچه بیش‌تر قوانین کار و سرکوب طبقه کارگر.

اما گفتیم وحدت جدید بورژوازی ایران تداوم اصلاح‌طلبی یا به بیان دیگر، ادغام بدون قید و شرط در سرمایه غربی و سرسپردن کامل به هژمونی امریکا نبود. حفظ فاصله سیاسی-ایدئولوژیک از نظم جهانی سرمایه ممکن نبود اگر بورژوازی ایران نمی‌توانست عطش خود را برای جذب سرمایه خارجی از سرچشمه‌ای دیگر سیراب سازد. «گسترش همکاری‌ها و شکل‌گیری انواع مختلف گروه‌بندی‌های منطقه‌ای، یکی دیگر از روندهای رو به رشد در مناسبات اقتصادی بین‌المللی است.... بازارهای مشترک منطقه‌ای، گروه‌بندی‌های منطقه‌ای و هم‌گرایی‌های منطقه‌ای اشکال دیگری از همکاری‌های بین‌المللی و منطقه‌ای محسوب می‌شوند. در چشم‌انداز جهان چندقطبی، گروه‌بندی‌های منطقه‌ای موفق، قادر به کسب موضعی مهم‌تر و با قدرت نقش‌آفرینی مؤثرتر در نظام آینده جهان خواهند شد... رقابت فشرده اقتصادی بین مراکز قدرت اقتصادی جهان نشان می‌دهد که ساختار قدرت در جهان به سوی نظام چند مرکزی پیش می‌رود. بنابراین در نظام متکثر آینده، مراکز قدرت چندگانه‌ای وجود خواهند داشت که ما می‌توانیم با توجه به نیاز آن‌ها به منابع انرژی... از کیفیت تعامل آن‌ها با هم در جهت منافع خودمان استفاده کنیم.»^{۱۸۱}

«با توجه به ظهور قدرت‌های بزرگ آسیایی می‌توانیم سیاست نگاه به شرق را مبنای تنظیم روابط آتی خود با کشورهای قاره آسیا قرار دهیم. اهمیت این دیدگاه هنگامی مشخص‌تر می‌شود که ما متوجه این پدیده باشیم که نیاز گستره کشورهای عمده آسیا به حلقه‌های مکمل اقتصادی آنان را متوجه منطقه ما خواهد کرد. در چنین شرایطی بهبود دیپلماسی خارجی اقتصادی و بسترسازی جهت توسعه همکاری‌های اقتصادی با این قطب‌های جدید اقتصادی جهانی، یک فرصت استراتژیک تلقی می‌شود.»^{۱۸۲}

^{۱۸۱} - همان؛ ص ۹۸.

^{۱۸۲} - همان؛ ص ۱۰۲.

هر چه زمان پیش می‌رود رقابت اقتصادی میان قطب مستقر و کانونی سرمایه‌داری جهانی با قطب‌های در حال ظهور خودش را در سطوح سیاسی-ایدئولوژیک آشکارتر می‌کند. کیفیت دگردیسی سرمایه‌داری جهانی و رقابت بر سر سرکردگی جهانی میان بلوک‌های سرمایه‌داری ساختارهای سیاسی موجود را ناکارآمد و ایدئولوژی مسلط را نامعتبر می‌سازد. بدین ترتیب نظم جهانی سرمایه هر دم در بحران سیاسی-ایدئولوژیک عمیق‌تری فرو خواهد رفت. به هر حال تا زمان حل و فصل نهایی تعارض‌های موجود مابین قطب مسلط و قطب‌های مخالف، هرچند سرمایه‌های منفرد به سوی قطب‌های موجود جهت‌دار می‌شوند، اما امکان مساعدی برای شکل‌گیری ثقل سیاسی جدیدی فراهم خواهد بود. در ابتدا، یک ثقل سیاسی جدید، خود، نتیجه افول هژمونی سرمایه‌داری جهانی و حفظ گسست سیاسی-ایدئولوژیک سرمایه محلی از مرکز است. اما در ادامه تکوین تدریجی یک ثقل سیاسی با قرار دادن سرمایه‌های منفرد مستأصل در میدان جاذبه خود، افول هژمونی آمریکا را تشدید خواهد کرد.

«به لحاظ فرهنگی، تأکید بر پیوستگی جهان اسلام یک نوع مزیت است و برای ایران به عنوان داعیه‌دار اتحاد تمامی ملل مسلمان در برابر هجوم نظام سلطه دارای اهمیت خاصی است. تأکید بر وجه مشترک اعتقادی با کشورهای منطقه باعث جبهه‌گیری مشترک علیه فرهنگ و تمدن غربی می‌شود. از طرفی [به دلیل] فرهنگ ایرانی و زبان و ادبیات فارسی در کشورهای شرقی تا شبه‌قاره... [و] پیشینه تاریخی مشترک با منطقه آسیای میانه و قفقاز و به دلایل فرهنگی... فرصت مناسبی برای بسط و توسعه همکاری‌ها وجود خواهد داشت. بنابراین توانایی‌ها و فرصت‌های یادشده باعث می‌شود که از منظر فرهنگی، تأکید بر فرهنگ اسلامی و ایرانی با مرکزیت جمهوری اسلامی ایران تقویت شود...»^{۱۸۳} روحانی با تأکید بر «توان نظامی قدرتمند کشور» این سخن را به میان می‌آورد که «توانایی ایفای نقش مکمل برای قدرت‌های کوچک منطقه می‌تواند نوعی فرصت قلمداد شود... به زبان دیگر روحانی نقشی را برای بورژوازی ایران در نظر می‌گیرد

^{۱۸۳} - همان؛ ص ۱۰۳.

که بر اساس آن دولت ایران موظف است به «طراحی نظام امنیت جمعی در منطقه... که امنیت برای همه را به ارمغان بیاورد و نه ناامنی در همه جا و علیه منافع همه را...»^{۱۸۴}

بورژوازی ایران خود را به عنوان طراح «نظام امنیت جمعی در منطقه» «محور مقاومت» را در برابر هژمونی سیاسی امریکا، یا همان «نظام سلطه»، تشکیل می‌دهد. در شرایط مساعد سیاسی تغییر ماهیت ثقل سیاسی بورژوازی ایران تحت فشار تحرک سرمایه، این مرکز ثقل را هر چه بیش‌تر در موقعیت نفی متعین دولت‌های ملی واقعاً موجود قرار می‌دهد. دولت‌های ملی به عنوان اجزای نظم سرمایه در دوره مشخصی از سرمایه‌داری جهانی، و به رهبری امپریالیسم امریکا، تثبیت شدند. دولت ملی، تابع کلیت ساختار سیاسی و انضباط مالی اعمال شده از مرکز است و به همین واسطه حامل رابطه امپریالیستی است. دولت بورژوازی ایران مرتباً از سوی ضوابط تحمیل شده از این شکل سیاسی محدود می‌شود و به سمت نفی خود در یک وحدت سیاسی منطقه‌ای حرکت می‌کند. باید در نظر داشت که بسیاری از موانعی که بر سر راه این گرایش قرار داشته‌اند پس از به اجرا درآمدن سیاست‌های اصلاح ساختاری در درون و بیرون از مرزهای ملی دولت ایران مرتفع شده‌اند. همین‌طور حمله نظامی امپریالیسم و سقوط دولت‌های ملی سرمایه‌های منفرد را در پیرامون ثقل سیاسی نوظهور، نظیر آنچه در مورد بورژوازی ایران و ترکیه سراغ داریم، متراکم می‌کند. بورژوازی ایران در مسیر ایجاد ثقل سیاسی جدید در منطقه سرمایه‌داران منفرد سرگردانی را که از قید ساختارهای دولت‌های ملی تضعیف شده آزاد شده‌اند در پیرامون خود منضبط می‌کند. تداوم این روند، در صورت وجود گسست سیاسی-ایدئولوژیک، آن‌چنان که درباره گرایش نوعثمانی دولت ترکیه و بورژوازی محور مقاومت سراغ داریم، به تراکم هر چه بیش‌تر در شکلی گسترده‌تر از قاعده دولت‌های ملی می‌انجامد. باین حال بازآرایی شکل سیاسی بورژوازی علی‌رغم تباینی که با مرزهای ملی موجود دارد ناچار است خود را به‌نحوی با شکل سیاسی دولت‌های ملی تطبیق دهد. افول هژمونی زائیده تخطی فزاینده سرمایه از شکل سیاسی صرف دولت‌های ملی و نیز تشدید کننده این تخطی است؛ اما در شرایط افول هژمونی آمریکا

^{۱۸۴} - همان؛ ص ۱۰۵.

هیچ‌یک از نیروهای گریزنده از مرکز ظرفیت ایجاد یک شکل سیاسی بدیل را نخواهد داشت و ناچارند تا اطلاع ثانوی در چهارچوب‌های اشکال موجود حیات دوگانه خود را ادامه دهند.

گفتیم در صورتی که گسست سیاسی-ایدئولوژی از مرکز وجود داشته باشد، تن دادن به اصلاحات ساختاری نه تنها ساختار سرمایه متراکم در پیرامون را متزلزل نمی‌کند بلکه شرایط مساعدی برای گسترش آن را نیز فراهم می‌سازد. بدین ترتیب ثقل سیاسی نو تأسیس، از شکل سیاسی دولت ملی سرریز کرده، و در برابر اراده امپریالیسم می‌ایستد. در حالی که فروپاشی دولت‌های ملی در منطقه به بازیابی وحدتی جدید در سطح منطقه انجامیده، ابزارهای مالی امپریالیسم، که سابقاً از جانب نهادهایی نظیر صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، بر دولت‌های ملی تحمیل می‌شد، هر چه بیش‌تر، ناکارآمد شده‌اند. ابزارهای سیاسی که، پیش‌تر، برای مطیع ساختن دولت‌های سرکش و تعویض قطعات ماشین امپریالیسم تعبیه شده بودند، در پیچ‌ومهره‌های ساختار جدید هرز می‌روند. دولت جمهوری اسلامی ایران پس از جان سالم به در بردن از استحاله دوم خرداد، انقلاب مخملی ۸۸ و جنبش براندازی زن، زندگی، آزادی با به تعویق انداختن رویارویی نظامی مستقیم این فرصت را به دست آورده تا بقایای برجای مانده از فروپاشی دولت‌ها در سطح منطقه را در پیرامون ثقل سیاسی خود در برابر قطب هژمون متراکم کرده و نفوذ خود را گسترش دهد. «کهنه در حال احتضار است و نو ناتوان از زاده شدن. در این میان»، و در غیاب موضع طبقه کارگر در عرصه سیاسی، «بی‌شمار پلیدها ظهور خواهند کرد.»

دستگاه مطبوعاتی بورژوازی

اکنون که اهمیت گسست سیاسی-ایدئولوژیک از نظم جهانی سرمایه به رهبری آمریکا از نظر ما گذشت، زمان مناسبی است برای آن که ایجاد ثقل سیاسی جدید، یا گسست سیاسی-ایدئولوژیک از نظم جهانی امپریالیسم آمریکا را بیش‌تر واریسی کنیم. درست در چنین وضعیتی است که جامعه مدنی نه فقط بر تضاد میان کار و سرمایه سرپوش می‌گذارد، بلکه کثرت میان سرمایه‌های منفرد را وحدت می‌بخشد. بورژوازی هژمونی خود را بر کل جامعه حاکم می‌کند؛ افکار، گفتار و رفتار سوژه‌های فردی را به انضباط درمی‌آورد تا شرایط انباشت سرمایه را در پاسخ به ضرورت‌های وضعیت مشخص فراهم کند. پیشتر سه قسم از نفی که برای استقرار نظم سرمایه ضرورت دارد سخن گفتیم. در این جا توجه ما متمرکز بر آن وجه از هژمونی سرمایه است، که سرمایه خصلت ذاتی خود، یعنی تکرار سرمایه‌داران منفرد را نفی می‌کند. ایدئولوژی با خطاب قرار دادن سرمایه منفرد و قرار دادن او در پیرامون ثقل سیاسی، با سلب اراده سیاسی از او، سوژه‌اش را برمی‌نهد.

به اندیشه ایران‌شهری بازگردیم. ضرورت‌های ناشی از وضعیت است که بخت فیلسوف را باز می‌کند و تنها با رجوع به وضعیت است که می‌توان چنین اقبالی را درک نمود. پس اندیشه سیاسی ایران‌شهری با ابهامی درخور وضعیت، مضامینی کارآمد برای بورژوازی ایران و زرق و برق خوشایند ایشان، در ایدئولوژی جناح محافظه‌کار بورژوازی ایران جذب شد.

درک هژمونی مستلزم بسط مفهوم «روشنفکران ارگانیک» تا وسیع‌ترین سرحدات آن است. در حقیقت از منظر سرمایه، لات گردن‌کشی که بعد از توبه آزان شده است یا یک جارچی که هر طوماری به دستش برسد طوطی‌وار تکرار می‌کند، بسیار روشن‌فکرتر از فیلسوف خودشیفته‌ای است که در کوس آزادی‌های

فردی می‌کوبد. در این مورد نیز برای آن‌که بورژوازی بتواند هژمونی خود را بر طبقات برقرار سازد، بسیار مهم‌تر از اندیشه ایران‌شهری یا حس تعلق به ایران‌زمین، تشکیلات وسیعی است که این تعلق را، به میان‌جی تبدیل کردن به الگوواره‌ای برای زیستن، تحقق می‌بخشد. با توجه به این‌که تمرکز کار ما بر اندیشه ایران-شهری بوده است، نگاه خود را معطوف می‌کنیم به دستگاه مطبوعاتی بورژوازی ایران. بدون مکان‌یابی اندیشه ایران‌شهری در دستگاه مطبوعاتی بورژوازی ایران درک ما از کارکردهای این اندیشه برای بورژوازی ایران ناقص خواهد ماند. دستگاه عریض و طویل مطبوعات بورژوازی مُهر فیلسوف را بر تارک طباطبایی می‌زند و با فراهم ساختن چیدمان یک بحث علمی موقعیت فیلسوف را مشخص می‌سازد. به همین منظور گروه مطبوعاتی هم‌میهن را بررسی خواهیم کرد.

پیش از آن‌که به گروه مطبوعاتی هم‌میهن بپردازیم کمی به عقب بازگردیم. غلامحسین کرباسچی، شهردار تهران از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۷ و دبیرکل حزب کارگزاران سازندگی، روحانی ترک لباس کرده، پس از تأسیس مؤسسه همشهری در سال ۱۳۷۱، روزنامه همشهری را منتشر نمود. شهردار تهران علاوه بر مؤسسه همشهری، فرهنگسراها و خانه‌های فرهنگ را در سطح شهر تهران تأسیس کرد. وابستگی دولت جمهوری اسلامی به ایدئولوژی مذهبی، ضرورت تکامل دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی ایران را هر چه بیش‌تر آشکار می‌کرد. همین وابستگی، یا به بیان دقیق‌تر تمامیت و رسوخ‌ناپذیری ایدئولوژی مذهبی، خود به مانعی سخت در برابر این تکامل تبدیل شد. دم‌ودستگاه جدید در معنای ضربه‌ای به تمامیت ایدئولوژی مذهب و در رقابت با مذهب دریافته، با برخورد از جانب انصار حزب‌الله مواجه شد. صورت مسئله ساده بود: فرهنگسرا به عنوان رقیبی برای مسجد و سیاست‌گذاری شهرداری نوعی تهاجم فرهنگی قلمداد می‌شد.

هر چند همشهری بعد از دادگاهی شدن کرباسچی تغییر رویه چندانی نداد اما به هر حال یک مؤسسه مطبوعاتی دولتی کفاف حاجت را نمی‌داد. با پشتوانه سرمایه کرباسچی شبکه یا گروه مطبوعاتی هم‌میهن تأسیس شد و با گذر زمان مجلات بیشتری را روانه بازار کرد. در سال‌های میانی دهه نود شمسی، گروه

نشریاتی هم‌میهن بزرگترین مؤسسه مطبوعاتی خصوصی ایران بود که هفته‌نامه آسمان^{۱۸۵}، هفته‌نامه صدا، ماه‌نامه مهرنامه و ماه‌نامه تجربه را شامل می‌شد. سردبیر این گروه مجلات محمد قوچانی و نزدیک‌ترین همکار و هم‌فکر او اکبر منتجبی بود.

می‌توان با افزودن نام مجلات و نویسندگان آن‌ها، امتداد خط دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار را پی گرفت. هفته‌نامه خبری-تحلیلی شهروند امروز از اسفند ۱۳۸۵ تا آبان ۱۳۸۷ منتشر شد. محمد عطریانفر رئیس شورای سیاست‌گذاری هفته‌نامه، محمد قوچانی سردبیر و رضا خجسته رحیمی دبیر هیئت تحریریه بود. به طور همزمان هفته‌نامه خبری-تحلیلی ایران‌دخت از ۱۳۸۵ تا اسفند ۱۳۸۸ منتشر شد. محمد قوچانی، اکبر منتجبی، رضا خجسته رحیمی این‌جا هم خوش‌خدمتی خود را به اثبات رساندند. اکنون کافی است اشاره کنیم که گروه نشریاتی هم‌میهن از دی‌ماه سال ۱۳۹۴ انتشار مجله سیاست‌نامه را به عنوان مجله تخصصی در حوزه اندیشه سیاسی آغاز کرد. محمد قوچانی سردبیر و جواد طباطبایی رئیس شورای سیاست‌گذاری مجله است. ذکر نام‌های متعدد را با یادی از خواهرخوانده مهرنامه، یعنی مجله اندیشه پویا به سردبیری رضا خجسته رحیمی به پایان می‌بریم.

تلاش برای کشف منطقی که پایان عمر یک مجله را رقم می‌زند، یا روزنامه‌نگارانی را گرد هم می‌آورد که از قضای روزگار در مسیر یکدیگر قرار گرفته‌اند، تلاشی بی‌نتیجه خواهد بود. چرا که ایدئولوژی فاقد منطق تحول است. «ایدئولوژی تاریخ ندارد.» پس هر گونه تلاش برای رخنه کردن به تبار هر کدام از این مجلات یا روزنامه‌ها به ارائه تاریخ مطبوعات می‌انجامد به گونه‌ای که یگانه راهی که ما را به تبار آن‌ها می‌رساند بررسی روابط، همکاری‌ها یا همنشینی‌های ایشان در تحریریه این یا آن مجله است. غرض از ذکر این نام‌ها تنها تأکید بر این است که ایدئولوژی نه امری معنوی است؛ و نه خیال و پنداری موهوم در باب کائنات و آفریننده کائنات، بلکه امریست واقعی، و اما فاقد منطقی درونی که تحولات‌اش را متعین سازد.

^{۱۸۵} - در بهمن ماه ۱۳۹۲ توقیف شد.

دستگاه مطبوعاتی بورژوازی ایران به انتشار مجلاتی روی آورد تا «تجربه‌ای تازه» را «از پیوند همه اجزای زندگی مدرن» روایت کرده و جامعه مدنی را که در شکاف میان اقتصاد و دولت-ملت وجود دارد تنظیم و تنسيق کند. در این جا تعلق یک نشریه به بخش خصوصی یا عمومی فاقد اهمیت است؛ دوگانه‌ای که ذیل نظام حقوقی بورژوایی تعریف می‌شود تا شکل انباشت مبتنی بر مداخله گسترده دستگاه عریض و طویل دولتی در بازار را از شکل انباشت مبتنی بر مقررات‌زدایی از سرمایه تمییز دهد و «ناکارآمدی» و «فساد» یکی را به نفع دیگری محکوم کند. این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که اشاره به گروه نشریاتی هم‌میهن صرفاً با توجه به تلاش ما برای مکان‌یابی آرای طباطبایی انجام گرفت. پر واضح است که دستگاه مطبوعاتی بورژوازی به عنوان بخشی از آپاراتوس ایدئولوژیک بورژوازی درخور بررسی مفصل است. برای آن‌که عجلتاً این تمایز را قائل شویم، آن جزء مورد نظر خود را از دستگاه مطبوعاتی بورژوازی، مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار می‌نامیم.

ایدئولوژی، با ارائه الگوهای رفتار، قواعدی را تنظیم می‌کند که با تنظیم و تنسيق جامعه مدنی و ساختارمند کردن آن کلیت حاکمیت بورژوازی را ممکن می‌کند. بدین‌سان جامعه مدنی تحت نظارت سرمایه است؛ علی‌رغم گرایش سرمایه به تمرکز هر چه بیشتر و انحصار، سرمایه همیشه به کالدهای متکثر انسانی تعلق دارد؛ در نتیجه تضادهای موجود در وضعیت، و نیز تضاد منافع میان سرمایه‌داران منفرد، سرمایه در کلیت‌اش، علاوه بر هستی اقتصادی یک زائده سیاسی-ایدئولوژیک نیز دارد. هر چند جامعه مدنی بیرون از تعین صرفاً اقتصادی سرمایه قرار می‌گیرد، اما نحوه ساختارمند شدن آن، خود تحت تعین سرمایه قرار دارد. بدین‌ترتیب ایدئولوژی جایی را به انتظام در می‌آورد که سرمایه نمی‌تواند، جز در تحلیل نهایی، تعیین‌کننده باشد. تنها به این معنی ایدئولوژی را می‌توان واجد کلیت دانست. اگر دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی را مد نظر داشته باشیم، تلاش برای نسبت دادن کلیت به آن ابتر خواهد ماند. نمی‌توان از یک جزء شروع کرد و پس از توضیح زنجیره‌ای از اجزا، در نهایت، جزء دیگری را در ارتباط اندام‌وار با کلیت دستگاه ایدئولوژیک بازیافت. بهتر است دستگاه‌های ایدئولوژیک بورژوازی را چون تکه‌های وصله‌پینه شده به هم در نظر بگیریم تا کلی که اجزای آن ارتباط اندام‌وار با یک‌دیگر دارند. نمی‌توان انتظار داشت که از مطبوعات محافظه‌کار

به عنوان یک نهاد ایدئولوژیک بورژوازی شروع کنیم و، به عنوان نمونه، به جامعه‌المصطفی برسیم. چنین ارتباطی را تنها به میان جی رجوع به وضعیت می‌توان برقرار کرد. بدین ترتیب که نخست کارکردهای دستگاه مطبوعاتی بورژوازی و مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار را برای بورژوازی ایران در وضعیت مشخص بازشناسیم. سپس نشان دهیم که چطور بورژوازی در همان وضعیت برای به انتظام درآوردن جامعه مدنی ناگزیر از تأسیس نهادی مانند جامعه‌المصطفی است. جز به میان جی این رفت و برگشت به وضعیت نمی‌توان میان اجزای نامتوازن و ناسازگار دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی نسبت برقرار کرد و آن‌ها را در یک کلیت قرار دارد. به این معنی ایدئولوژی نه تنها فاقد منطق تحول است، بلکه فاقد کلیت نیز هست.

به این پرسش می‌رسیم که مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار چه چیزی را ترویج می‌کنند؟ این نشریات نزد مبارزین طبقه کارگر آن قدر بدنام هستند که نیازی به یادآوری مضامینی که به تکرار در این نشریات به چاپ می‌رسد نیست. گویی بند اول قرارداد استخدام روزنامه‌نگاران این مجموعه آن است که در پیکار علیه طبقه کارگر با سرمایه‌دار هم‌قسم شوند. تکرار طوطی‌وار کلیشه‌ها و اسطوره‌های بورژوایی، تقدیس مالکیت خصوصی، هموار کردن راه ماشین خصوصی‌سازی، دروغ‌پردازی درباره تاریخ مبارزه طبقه کارگر و خرافه-پردازی درباره سوسیالیسم واقعاً موجود، همه‌وهمه در شکل مقالات و جستارهایی که مدعای علمی بودن دارند، جابه‌جا در این نشریات به چشم می‌خورد.

گذشته از این خصومت طبقاتی که خصلت آشکار مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار است، آن‌چه بیش‌تر مورد توجه ما قرار خواهد گرفت، کارکردی است که به عنوان جزئی از دستگاه ایدئولوژیک ثقل سیاسی حاکمیت جمهوری اسلامی ایفا می‌کنند. توضیح دادیم که چگونه شکافی که در بورژوازی ایران عارض شده بود ظهور ثقل سیاسی جدید را ناگزیر کرده بود. اجرای سیاست‌های اصلاح ساختاری به مدت بیش از دو دهه، بخش خصوصی فربه‌ی را به وجود آورده بود. عدم مداخله دولت در بخش خصوصی این مجال را فراهم می‌کند که سرمایه‌دار منفرد از محوریت ثقل سیاسی فاصله بگیرد. اراده متمرکز در دولت میان سرمایه‌داران منفرد تکثیر می‌شد. این تکثیر علی‌القاعده نطفه‌های فروپاشی نظم سیاسی بورژوایی را در خود حمل می‌کند. ماهیت اقتصادی استثمار در نظم سرمایه این امکان را به وجود می‌آورد که تضاد منافع

اقتصادی میان سرمایه‌داران خود را به صورت بحران‌های سیاسی-ایدئولوژیک نشان دهد. پس ترتیبی لازم است که افکار و کردار به انضباط درآیند. در صورتی که چنین انضباطی برقرار شود، می‌توان از وحدت سیاسی بورژوازی سخن گفت. برای توضیح برقرار شدن چنین انتظامی باید نحوه عملکرد دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی مورد بررسی دقیق قرار گیرد، اما تا همین جا می‌توان گفت که بخشی از این وظیفه را بورژوازی ایران بر دوش نوکرها و چاکرهای رسانه‌ای خود گذاشته است. در بزنگاه ظهور مشی اعتدال، مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار به دفاع تمام‌قامت از اعتدال‌گرایی پرداختند. در ادامه، یادداشتی از قوچانی را بررسی می‌کنیم تا ضمن تحلیل مورد خاص رابطه‌ای که میان مطبوعات بورژوازی محافظه‌کار با ظهور اعتدال‌گرایی در عرصه سیاسی جمهوری اسلامی وجود دارد، اندکی در نحوه خطاب قرار گرفتن از سوی ایدئولوژی دقیق‌تر شویم.

«دموکراسی‌خواهی نهضتی سیاسی و دموکراسی‌تدبیری سیاسی است و تنها با روش‌های سیاسی می‌توان بدان دست یافت. دموکراسی «روش» است نه «بیش» و تکنولوژی است نه ایدئولوژی. تکنولوژی دموکراسی با ایدئولوژی‌های روشنفکری قابل جمع نیست. روشنفکران آرمان‌خواه و ایده‌آلیست هستند و سیاستمداران عمل‌گرا و رئالیست. سیاست چیزی جز رئال پولتیک نیست. سیدمحمد خاتمی روشنفکری آرمان‌خواه بود که در قامت یک چهره ایده‌آل برای حامیان خود قلمداد می‌شد. هوادارانش او را رئیس‌جمهور ابدی خود می‌دانستند. پس از پایان دو دوره ریاست‌جمهوری حداقل در دو دوره دیگر (۱۳۸۸ و ۱۳۹۲) خاتمی هم‌چنان نامزد ایده‌آل اصلاح‌طلبان بود. ایده‌آلیسمی روشنفکرانه و رومانتیسمی سیاسی که در خاتمی با آن عبای شکلاتی و محاسن حنایی جلوه‌گر می‌شد. خاتمی حرف‌های روشنفکرانه‌ی مهم و مبهمی می‌زد. از طرح‌های کلان آزادی و عدالت سخن می‌گفت. اهل عدد و رقم نبود، اهل کتاب بود اما اهل حساب نبود. از افقی به جهان نگاه می‌کرد که روشنفکران از آن به جهان نگریسته بودند. از افق ولتر و روسو که پدران انقلاب فرانسه بودند و از افق جلال‌آل‌احمد و علی شریعتی که الهام‌بخشان انقلاب ایران بودند. اما شیخ حسن روحانی سیاستمداری عمل‌گرا که در صورت یک انتخاب ناگزیر برای ملت

ایران پدیدار شده است. رئالیسم بی‌رحمانه‌ای که ما را به حسن روحانی رسانده است ما را از هرگونه اغراق و مداهنه بی‌نیاز می‌کند. روحانی دیپلمات است نه روشنفکر. اهل معامله است نه فلسفه. حقوق‌دان است نه فیلسوف. او نه فقط در برابر سرهنگ‌ها که برکنار از فیلسوف‌ها ایستاده است. اگر ضرورتی در بیان فلسفه سیاسی آزادی بوده این مهم را خاتمی به انجام رسانده است اکنون سخن گفتن از آزادی آن اندازه بدیهی است که تکرارش ملال‌آور است. اکنون باید راه رسیدن به آزادی را جست و این راه را علم سیاست می‌گشاید.^{۱۸۶}

باید تأکید کنیم که سازوکار ایدئولوژی به‌کلی با اثرگذاری بر آرای مخاطبان متفاوت است. ایدئولوژی افکار و گفتار مخاطب را تنظیم می‌کند. در چنین وضعیتی کارکرد یک یادداشت یا مقاله مشخص، نه تأثیرگذاری بر رأی و نظر مخاطب، بلکه یادآوری آموزه‌های پیشین است. اگر خطاب قرار دادن را در معنای استعاری در نظر بگیریم، با علم به محدودیت‌های چنین استعاره‌ای، می‌توانیم بگوییم که ایدئولوژی با خطاب قرار دادن افراد انسانی ایشان را به سوژه تبدیل می‌کند. ایدئولوژی به میانجی عمل خطاب، کالبد انسانی منفرد را نفی و غرایز را از او سلب می‌کند؛ ایدئولوژی، همزمان، و از رهگذر همین نفی، افراد را به سوژه‌هایی تبدیل می‌کند که در درون یک فضای ساختارمند منضبط شده‌اند. سوژه‌هایی واجد اراده‌ای مشروط. از آن‌جا که ایدئولوژی فاقد کلیت و فاقد تاریخ است، افراد را نه بر اساس قانونی خودبنیاد، بلکه در پاسخ به ضرورت‌های سرمایه مشروط می‌کند. هم‌چنان که خطاب قرار دادن ایدئولوژی را تنها در معنایی استعاری می‌توان در نظر گرفت، پرداختن به دستگاه مطبوعاتی بورژوازی برای بررسی ایدئولوژی^{۱۸۷} ثمربخش، و اما ناتمام است.

^{۱۸۶} - قوچانی، محمد؛ دوم خرداد دوم؛ مهرنامه شماره ۲۹، تیرماه ۹۲.

^{۱۸۷} - در این‌جا فرصت آن نیست که به‌طور مفصل به بررسی دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی بپردازیم. اما تنها به قدر اشاره می‌گوییم که از اواخر دهه ۶۰ هجری شمسی چند رشته جدید به نظام آموزش عالی ایران اضافه شد که ناشی از احساس نیاز سازمان برنامه و بودجه، به ریاست وقت مسعود روغنی زنجانی، بود. در آغاز رشته مهندسی سیستم‌های اقتصادی و اجتماعی در مقطع کارشناسی ارشد در دانشگاه اصفهان دانشجو پذیرفت. در سال ۱۳۶۸ مؤسسه عالی آموزش و پژوهش در مدیریت و اقتصاد یا همان مؤسسه نیاوران آغاز به کار کرد. جایی که بعدتر تحت عنوان مکتب نیاوران یا حلقه نیاوران به محل اجتماع هواداران آزادسازی اقتصاد شناخته شد و با

حال زمان آن است که این پرسش را مطرح کنیم که دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار چه کسانی را مورد خطاب قرار می‌دهد؟ رفتار کدام گروه از افراد تنظیم می‌شود؟ ارائه پاسخ به این سؤال، به طور همزمان، روشن می‌سازد که ایدئولوژی جامعه مدنی را چگونه ساختارمند می‌کند.

به سختی می‌توان تصور کرد که زن خانه‌دار طبقه متوسط در حال بازگشت از خرید هفتگی‌اش راهش را کج کند و از دکه روزنامه‌فروشی مهرنامه یا اندیشه پویا بخرد. می‌توان طومار بلندی از افرادی ردیف کرد که تنها با دیدن جلد مجله متوجه می‌شوند که طرف خطاب مجله با ایشان نیست. طرف خطاب به سوی مدیران، متخصصان، دانشگاهیان، فرهیختگان و ... یا در یک کلام خواص و نخبگان جامعه است. دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار آگاهانه و با تظاهری تبخترآمیز از خطاب قرار دادن عامه مردم تن می‌زند. از طرف دیگر نخبگان موقعیت نخبگی خود را با تظاهر به مصرف نشریاتی که ایشان را خطاب قرار می‌دهد، خود را به عنوان نخبه باز می‌شناسند. برای آن‌که نخبه باشید کافی است مورد خطاب نشریات نخبگان باشید، یعنی کافی است مهرنامه را دنبال کنید یا دنبال شماره‌ای خاص از اندیشه پویا باشید تا آرشیو مجله‌تان را کامل کنید.

بنابراین دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار با تنظیم قواعد رفتار برای متخصصین، ایشان را حول مرکز ثقل خود حفظ می‌کند. البته از منظر سرمایه، تنها می‌توان سرمایه‌داران را خواص جامعه دانست. به هر حال دستگاه مطبوعاتی بورژوازی با خطاب قرار دادن طبقه متوسط معنای خواص را تعمیم می‌دهد. هر چند خواص در این معنای جدید، هیچ‌ما به ازایی در واقعیت نداشته باشد. خیل عظیمی از مدیران لایه‌های

گذشت زمان نفوذ خود را در سطوح بالای مدیریتی و اجرایی ایران گسترش داد. بعدها، ماحصل تکامل، طرح درس‌های اولیه تحت عنوان گرایش‌های مدیریت اجرایی و ام‌بی‌ای در دانشگاه‌های مختلف فراگیر شد و متقاضیان زیادی را به خود جلب کرد. هدف از این دوره‌ها تربیت متخصص در نسبت با نیازهای مدیریتی و اجرایی بورژوازی بود. شاخه‌ای از اقتصاد تکنیکال که یکسره با هر مفهومی از اقتصاد سیاسی بیگانه بود و به ابزارهای تکنیکال آماری و ریاضی خود می‌بالید، گروهی از نخبگان را به خود جذب کرد؛ نخبگانی که اقتصاددان نامیده شدند. همین‌طور مدیران اجرایی به عنوان متخصصان هیچ‌ندان در پوست‌کندن از نیروی کار هر چه لازم بود را فرامی‌گرفتند. در نسبت با این تعلیم و تربیت همه‌جانبه، مقاله یا یادداشتی که به قلم این یا آن در مهرنامه به چاپ می‌رسد، تنها در حکم ذکری است که آموخته‌های پیشین را به یاد می‌آورد.

میانی، دانشگاهیان، وکلا، پزشکان به عنوان نخبه مورد خطاب قرار می‌گیرند. در نتیجه این خطاب، طبقه متوسط به همراه سرمایه‌داران منفرد پراکنده خود را در موضع سرمایه بازمی‌یابند.

وحدت بورژوازی در گرو این است که سرمایه‌های منفرد پراکنده و مستأصل حول یک ثقل سیاسی متمرکز شوند. به انتظام درآمدن افراد انسانی، به میانجی عمل دستگاه‌های ایدئولوژیک، خود ضامن قسمی نفی سوژگی سیاسی است. در مورد بحث ما دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار، نخست گروهی را به عنوان نخبه مورد خطاب قرار می‌دهد. این عمل متضمن وضع کردن یا افکندن موضع سرمایه و در عین حال بیرون کشیدن روح، یا سلب اراده مستقل، از سوژه مورد خطاب است. نخبگان مورد خطاب تصور می‌کنند که تحلیل سیاسی‌شان از فلان موضوع، موضعی که این‌جا یا آن‌جا می‌گیرند، یا استدلالی که در بحث اصطلاحاً علمی اقامه می‌کند از آن خود ایشان و مبتنی است بر استعداد ذاتی‌شان برای مشارکت در بحث و ارائه نظر مستقل؛ استعدادی که ایشان را به نخبه تبدیل کرده است. باری، باید تصدیق کرد که ایشان بسیار مستعدند و استعداد ذاتی ایشان تنها در ندیدن این حقیقت فعلیت یافته است که موضع سرمایه از پیش و در جریان خطاب قرار گرفتن از جانب ایدئولوژی در درون آن‌ها وضع شده است. پس نخبه کسی است که در میدان جاذبه حول ثقل سیاسی سرمایه قرار بگیرد و در این معنای جدید از نخبه علاوه بر سرمایه‌های منفرد پراکنده و مستأصل، فرهیختگان و متخصصان هم سهیم‌اند.

اگر دستگاه ایدئولوژیک کار خود را به درستی انجام دهد با چیزی فراتر از تولید رضایت یا اقناع روبرو خواهیم بود. ایدئولوژی با ارائه الگوهای مشخص رفتار افراد را به سوژه‌ای واحد مسخ می‌کند. سپس این سوژه واحد متکثر می‌شود. قرار گرفتن در ثقل سیاسی سرمایه برای افرادی که مورد خطاب ایدئولوژی قرار می‌گیرند مصادف با آن است که اراده آزاد خود را در چهارچوبی که کلیت سرمایه از پیش مهیا کرده است محدود کنند. ایدئولوژی کارکرد خود را ایفا می‌کند تنها در صورتی که قواعد تنظیم‌گر رفتارش به‌طور مداوم به‌یادآورده و زیسته شوند. پس خواندن مقاله قوچانی کارکردی مشابه زیر لب ذکر گفتن دارد تا خواندن یک تحلیل سیاسی از وضعیت مشخص.

فردی که از جانب دستگاه مطبوعاتی بورژوازی مورد خطاب قرار می‌گیرد، برای آن‌که به عنوان نخبه باز شناخته شود امکان خروج از ثقل سیاسی را از دست می‌دهد. این مسئله در درجه نخست ناشی از آن است که موضع سرمایه پیشاپیش در درون فرد وضع شده است. اما دستگاه مطبوعاتی بورژوازی محافظه‌کار خصلت ممتازی دارد که نخبگان و متخصصان را بیش از پیش برای خروج از ثقل خود عقیم می‌کند. خصلتی که قوچانی آن را تحت عنوان گذر کردن «روشنفکری ایرانی» از «روشنفکری عمومی» به «روشنفکری تخصصی» به یاد مخاطبان خود می‌آورد:

«راه آزادی را اکنون نه باید از فلسفه و حکمت که از اقتصاد و سیاست جست. علوم انسانی – که در این چهار سال متهم ردیف اول منازعات سیاسی و حتی قضایی بود – هیچ‌گاه به اندازه امروز اهمیت خود را به رخ نکشیده است و هرگز این‌گونه مورد توجه عامه مردم قرار نگرفته است. رئیس‌جمهوری جدید در مباحثات و مناظرات خود هرگز در مقام یک حکیم ظاهر نشد. او از توشه آموخته‌های فقهی و حقوقی خود سعی کرد به جای حرف‌های کلی و طرح‌های کلان حرف‌های روشن بزند و این حرف‌های روشن را در متون علوم اجتماعی خوانده بود. به جای طرح کلان جامعه مدنی از طرح نظام‌های صنفی و حرفه‌ای گفت، به جای طرح کلان تنش‌زدایی از مذاکره سیاسی با قدرت‌های جهانی حرف زد، به جای دفاع کلان از آزادی و مبارزه با سانسور از ایجاد نهادهای قضاوت صنفی برای ممیزی حرف زد و به جای سخن گفتن از عدالت اجتماعی از رونق کسب و کار و تقویت بخش خصوصی حرف زد. در سخنان دکتر حسن روحانی به راحتی می‌توان آموزه‌های دانشمندان علوم سیاسی، علوم اقتصادی و علوم اجتماعی را دید. نیازی نبود که استادان علوم انسانی به ستاد نامزد ریاست‌جمهوری بروند تا روحانی از آنها بیاموزد، کافی بود حسن روحانی با هوش و حافظه‌ای که دارد متون آنها را بخواند و دریابد که ثقل روشنفکری ایرانی، امروزه کنجاست. روشنفکری ایرانی در دهه گذشته از روشنفکری عمومی به روشنفکری تخصصی گذر کرده است. حکیمان همه‌چیزدان به دانشوران تخصص‌گرا بدل شده‌اند. از روباه به خارپشت بدل شده‌اند. دکتر حسن روحانی البته خود نیز بی‌ربط به این راه نیست، او در حوزه

علمیه فقه و در دانشگاه تهران حقوق خوانده است. دو دانش جزئی‌نگر که کاری به روایت‌های کلان از سنت و تجدد ندارند و در جزئیات بحث می‌کنند. روحانی در این دو دانش به درجه اجتهاد و دکترا رسیده است.»^{۱۸۸}

نخبگانی که مورد خطاب قرار می‌گیرند، خود را به عنوان روشنفکران متخصص بازمی‌یابند. احراز یک تخصص متضمن وازدن هر تخصص دیگر است. نخبگان، همان روشنفکران تخصصی، از سیاست و از اقتصاد طرد می‌شوند. اقتصاد و سیاست به عنوان دو حوزه تخصصی از یک‌دیگر طرد می‌شوند. تأکید می‌کنیم که متخصصان مورد نظر ما نه با قسمی دانش یا معرفت، بلکه با تکنیک و فن سروکار دارند. چنان که مثلاً اقتصاددان در چنین تعریفی، همان کسی است که به کاربردن تکنیک‌های آماری و ریاضی اقتصاد را به خوبی می‌شناسد، همین و بس. هنگامی که ایدئولوژی فردی را به عنوان متخصص خطاب می‌کند، نه فقط موضع سرمایه را در او می‌افکند، بلکه امکان خروج از این موضع را نیز سلب می‌کند. دامنه حرکت افراد به دیوارهای صلب میان تخصصشان، یعنی همان تکنیکی که به کار می‌گیرد، محدود می‌شود. ماحصل این قسم خطاب قرار گرفتن، سیاست‌زدایی است به نحوی که پیرامون ثقل سیاسی، سوزهای رام و مطیع، با گوش‌های شنوا و زبان‌هایی بسته، هاج و واج به تماشا می‌ایستند. اراده‌های آزاد به اراده‌های مشروط مسخ شده و در تبعیدگاه تخصص‌هایشان طرد می‌شوند. بدین ترتیب ایدئولوژی با ارائه الگوی رفتار ایشان را متنظم می‌کند. روشنفکران و خواصی که «در سنگر آزادی» گردآمده بودند، تسلیم و سرسپرده‌اند تا به یک هی به هر طرف تاراندۀ شوند:

«دغدغه روحانی البته تنها آزادی نیست. آزادی گوهر گران‌بهایی است که روشنفکران آن را برای انسان جدید تبیین و توصیف کرده‌اند. اما همواره برای بشر - حتی در اعلامیه جهانی حقوق بشر - امنیت مقدم بر آزادی بوده است. چرخه معیوب استبداد و آزادی در واقع شکل نهایی چرخه اصلی امنیت و آزادی یا ثبات و تحول است. انسان اجتماعی همواره در معرض این دوگانه بوده است

که چگونه هم به ثبات دست یابد و هم به تحول، هم از هرج و مرج رهایی یابد و هم به آرامش و آسایش برسد. بهانه حکومت‌های استبدادی برای استبداد حفظ امنیت بوده است و مردمی که از جنگ‌های داخلی و خارجی همچون تجربه سوریه می‌هراسند در نهایت امنیت (حفظ جان و مال و ناموس) را بر هرج و مرج ترجیح می‌دهند. روحانی بی‌گمان چهره‌ای امنیتی است و می‌تواند از این عنوان هراس‌زدایی کند و تعریف تازه‌ای به نیروهای امنیتی بدهد. دکتر حسن روحانی چه در دوره جنگ ایران و عراق و چه پس از آن (به‌خصوص در پرونده هسته‌ای ایران) مفهوم مقام امنیتی را به معنایی فراخ‌تر تبدیل کرده است و به یک معنا به عنوان اولین و طولانی‌ترین متصدی دبیری شورای امنیت ملی نماد این مفهوم است. امنیت ملی مفهومی فراتر از امنیت یک جناح سیاسی است. امنیت ملی پاسداری از حقوق و آزادی شهروندان همه شهروندان- در برابر بیگانگان است و این ارزش سیاسی نه از راه جنگ که از راه دیپلماسی (مذاکره و معامله سیاسی) به دست می‌آید. امنیت ملی تجدیدنظر اساسی در مفهوم خودی و غیرخودی است. هر کسی که تبعه جمهوری اسلامی ایران باشد و متهم به جاسوسی، براندازی و خراب‌کاری در سازمان اداری کشور نباشد، خودی است و جاسوس‌ها و تروریست‌ها خودی نیستند. روحانی در ۱۶ سال دبیری شورای امنیت ملی از همین زاویه به نیروهای سیاسی نگریسته است و اکنون می‌تواند همین زاویه دید را در سطح ریاست جمهوری تثبیت کند. اقدام علیه امنیت ملی به عنوان یک جرم مشهود می‌تواند سه مصداق روشن (و نه بیشتر) داشته باشد: جاسوسی، تروریسم و خرابکاری و یک معیار قضایی: محاکمه در محاکم دادگستری یعنی هر عمل غیرقانونی و هر عمل مسلحانه‌ای خلاف امنیت ملی است. معیار امنیت ملی دفاع از حق شهروندان در تفویض اعمال قدرت به نهاد دولت است. دولت تنها نهاد مشروع اعمال خشونت و مجازات براساس قانون منبعث از اراده شهروندان است. معیار خودی و غیرخودی بودن هم فقط قانون است چنانکه مقام رهبری هم در همین انتخابات حتی منتقدان نظام سیاسی را به مشارکت سیاسی فراخواندند و رأی آنان را حق الناس نامیدند.^{۱۸۹}

حکمت سیاسی ایران شهری

بار دیگر به یاد می‌آوریم که اندیشه ایران شهری ملبس به ردای زربفت علم، در هیبت حکمت سیاسی ایران شهری بر ما آشکار گردید. اینک تصویر ما از بزم روشنفکران و نخبگان بورژوا کامل‌تر شده است. مجله سیاست‌نامه، که برای خود شورای سیاست‌گذاری دارد و طباطبایی ریاست این شورا را عهده‌دار است، با عنوان مجله تخصصی در حوزه اندیشه سیاسی با پشتوانه مالی گروه مطبوعاتی هم‌میهن مشغول فعالیت است. ضرورتی در کار است که موبد ریاکار، ملبس به ردای زربفت علم، داعیه‌دار این تخصص شده و به این بزم فراخوانده می‌شود.

برای آن‌که سرمایه‌های منفرد پراکنده و مستأصل حول یک ثقل سیاسی متمرکز شوند، دستگاه‌های ایدئولوژیک سرمایه به کار می‌افتد تا هژمونی سرمایه را به میان‌جی جامعه مدنی برقرار سازند. حال واضح می‌شود که چرا اندیشه ایران شهری با تلبس به ردای زربفت علم در هیبت حکمت سیاسی ایران شهری درآمد. قرار گرفتن در چنین جایگاه رفیعی، اندیشه ایران شهری را با اسلوبی که هر پاره از ایدئولوژی محافظه‌کار بورژوازی ایران بر آن اساس انتظام یافته، منطبق می‌کند. موقفی دست‌نیافتنی که طباطبایی به آن دست یافته و از آن‌جاست که عوام ناآشنا با اندیشه سیاسی را مورد خطاب قرار می‌دهد. چنین است لحن خطاب!

طباطبایی تمامی پژوهش‌هایی را که پیش از این در باب تاریخ و اندیشه سیاسی در ایران انجام شده است منتفی می‌داند. او معتقد است تاکنون هیچ کوشش جدی در باب توضیح مبانی اندیشه سیاسی جدید در

ایران انجام نشده است.^{۱۹۰} البته منظور او دقیقاً نفی تمامی پژوهش‌هایی است که از موضع سرمایه در توضیح سیاست و تاریخ معاصر ایران انجام شده است.

^{۱۹۰} - به چند نمونه که از میان آثار شناخته‌شده طباطبایی انتخاب شده است توجه کنید:

«بدیهی است در این زمانه عسرت ایران‌شناسی، که بخش عمده پژوهش‌های ایرانی از محدوده تنگ مباحثی در تاریخ معاصر، برخی جنبش‌های اجتماعی-سیاسی سده‌های اخیر و جوهی از ایدئولوژی‌های جدید فراتر نمی‌روند، در میان پژوهشگران غربی التفاتی به مبانی نظری ایران‌شناسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. البته پیوستن انبوه ایرانیان مهاجر به خیل ایران‌شناسان رسمی در دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی غربی نیز به نوبه خود، در دو دهه اخیر، به یکی از عوامل سطحی‌تر شدن پژوهش‌های ایرانی تبدیل شده است.» (طباطبایی، جواد؛ مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی؛ ص ۲۲) «دربارۀ تاریخ مشروطیت ایران کم ننوشته‌اند، اما آن‌چه تاکنون ناگفته مانده، تاریخ اندیشه مشروطه‌خواهی و دگرگونی‌های آن فارغ از موضع‌گیری‌های ایدئولوژیکی است که بخشی از مرده‌ریگ روشنفکری است.» (طباطبایی، جواد؛ نظریه حکومت قانون در ایران؛ ص ۶۶۲)

«فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان... و چیرگی ترکان بر ایران‌زمین و یورش مغولان... در تاریخ اندیشه در ایران... مورد تأمل قرار نگرفت. نگارنده این سطور پیش از این گفته بود که تاریخ اندیشه در ایران نتوانسته است زمینه‌های تدوین نظریه انحطاط ایران را فراهم آورد، در حالی که تاریخ اندیشه در مغرب‌زمین با نوعی نظریه انحطاط آغاز و برپایه آن تدوین شده است.» (طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ ص ۴۰۶)

«تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، در بهترین حالت آن، تقلیدی از شیوه‌های شرق‌شناسی و ایران‌شناسی و اسلوب تاریخ‌نویسی غربی است... تاریخ‌نگاری کهن ایرانی به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران نتوانست به تاریخ‌نویسی جدید تحول پیدا کند و تکوین نیافتن آگاهی تاریخی جدید موجب شد که اندیشه تاریخی جدید تدوین نشود... نویسندگان تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، در نوشته‌های خود، به تقلید از تاریخ‌نویسان و ایران‌شناسان اروپایی، مفاهیم و مقولات اروپایی را در مورد تاریخ ایران به کار برده‌اند و تاکنون این پرسش مطرح نشده است که آیا می‌توان آن مواد را به محک این مفاهیم زد و آن مواد را با ضابطه‌های این مفاهیم تحلیل کرد؟» (طباطبایی، جواد؛ مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی؛ ص ۱۶-۱۵)

«سطح اشاره‌هایی که در نوشته‌های فارسی به برخی از مفاهیم الهیات مسیحی وجود دارد، نازل‌تر از آن است که بتواند پرتوی به برخی از مفاهیم الهیات مسیحی بیفکند و تردیدی نیست که بسیاری از نتایجی که از آن مقدمات گرفته می‌شود، یکسره بی‌معنا و باطل است.» (طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۱۵۵)

این مسئله در مقایسه با یک پژوهش گر تاریخ دیگر، مثلاً همایون کاتوزیان، روشن تر می شود. پژوهش گری که البته از موضع سرمایه و با پرسش مشخص موانع رشد سرمایه داری در ایران پژوهش خود را پیش می برد. به طور خلاصه می توان گفت که «نظریه ایران جامعه کوتاه مدت» بیان در لفافه این گزاره است که تداوم انباشت سرمایه مستلزم ثبات در جوامع است. چیزی که تنها در سایه حاکمیت قانون تحقق می یابد. همان در گران بهایی است که ایران عزیز، بخوانید بورژواهای محترم، از فقدان آن رنج می برند. در حقیقت کلیشه های کهنه بورژوازی، یعنی همان یک کلمه مستشارالدوله، سرخاب و سفیداب شده و در حکم نو عروس وارد حجله داماد می شوند. دانش تاریخ بورژوازی پذیرای نظریه ای می شود که مضامین آشنا و کلیشه های باب طبعش را، در قالب مفاهیمی جدید، صورت بندی کرده است.

اما مقایسه ما درباره محتوای نظریه «ایران شهری» و نظریه «ایران جامعه کوتاه مدت» نیست. به علاوه بر این نظر اصرار می ورزیم که هر دو از موضع سرمایه به تاریخ می نگرند، اگر چه اولی به دنبال تدوین فلسفه تاریخ «ایران زمین» است و دومی پژوهش ذیل جامعه شناسی تاریخی ایران می گنجد. در این جا، اما، تفاوت عمده ای در شکل خطاب وجود دارد که ناشی از تفاوتی عمده در ساختارمند شدن جامعه مدنی است.

مخاطبی که یکی از آثار کاتوزیان را در دست می گیرد، زمانی که مورد خطاب قرار می گیرد، موقعیت نویسنده کتاب را به عنوان متخصص و صاحب نظر در حوزه تخصصش بازمی شناسد و همزمان او را در کنار دیگرانی باز می یابد. مثلاً کتاب تضاد میان دولت و ملت در ایران، ضمن اقامه داشتن تز اصلی خود و تدارک پشتوانه برای تز اصلی ایران جامعه کوتاه مدت، مخاطب را از جانب دیگرانی مورد خطاب قرار می دهد که غیر از نویسنده اند. ارجاعات متعدد و اشاراتی که در خلال طرح بحث انجام می شود، از آرای ویلهم فلور، آن لمپتون، احمد اشرف و دیگران. ساخت چنین خطابه ای چندصدایی است، و نویسنده در مقام تنظیم کننده این خطاب، باید با تعیین جایگاه و مشخص نمودن سهم هر صدا، میان اجزای تشکیل دهنده خطابه به نحوی هارمونی برقرار کند.

در مقابل طباطبایی با وضع این حکم که تاکنون هیچ کار جدی در باب توضیح مبانی جدید اندیشه سیاسی در ایران انجام نشده است، و تلاش برای تبدیل کردن آن به یک امر بدیهی، فقط و فقط با تکرار لجوجانه مدعای پوچش، خطابه‌ای تک‌صدایی را تنظیم می‌کند. کار او در مقدمه‌چینی برای چنین خطابه‌ای به ایجاد خفقان نظری و برقراری هارمونی سکوت خلاصه می‌شود. او با ارائه نظریه امتناع اندیشه سیاسی و برگزیدن مبتذل‌ترین متونی که در تاریخ اندیشه می‌توان یافت مخاطب را متقاعد می‌سازد که پا به عرصه‌ای نوین گذاشته است. یک حوزه تخصصی که همانند سایر حوزه‌های تخصصی تابع این قاعده است که کسانی که فاقد تخصص هستند می‌باید سکوت اختیار کنند. اما با این تفاوت که در این حوزه هیچ متخصص قابل اعتنایی وجود ندارد.

هر گونه تخطی از این ساختار پیشاپیش به عنوان «ایدئولوژی جامعه‌شناسانه» یا غرض‌ورزی سیاسی سرکوب شده است. در حقیقت خطاب قرار گرفتن از سوی نظریه ایران‌شهری، شخص را در موقعیت همیشه مستمع قرار می‌دهد و او را به شرکت در هارمونی سکوت فرامی‌خواند.

این شکل خطاب افراد را به عنوان مستمع محض مورد خطاب قرار می‌دهد. شخص با پذیرفتن سکوت به عنوان قاعده رفتار از حضور استاد مستفید می‌شود و او را می‌ستاید، بی‌آن‌که لازم باشد آثار طباطبایی را مطالعه کرده باشد. تنها کافی است در میدان جاذبه این ثقل قرار گرفته باشد. کافی است در یک دور تکرار شونده، به قرینه یک آیین، عنوان مقاله‌ای از استاد به چشمش خورده باشد و در مواجهه با آن به این اذعان بسنده کرده باشد که اندیشه سیاسی حوزه مورد علاقه/تخصص من نیست. سوژه پیشاپیش به تقسیم فضا میان روشنفکران تخصصی قائل است.

اندیشه ایران‌شهری در هیئت حکمت سیاسی ایران‌شهری درمی‌آید تا به عنوان عضوی شایسته و ستوده در دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی محافظه‌کار ایران گنجانده شود و در پاسخ به ضرورت‌های وضعیت، سیاست‌زدایی را تا انتها درجه ممکن به پیش ببرد.

اندیشهٔ ایران‌شهری

تا این‌جا تلاش کردیم اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری را در وضعیت مکان‌یابی کنیم. این مسئله ما را ناگزیر از آن ساخت که به توصیف این امر بسنده کنیم که چگونه این نظریه برای آن‌که در کنار اجزای دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی محافظه‌کار ایران قرار گیرد، از مقام یک نظریه در کنار بسیار نظریهٔ موجود خارج می‌شود و با درآمدن به هیئت حکمت سیاسی ایران‌شهری موقعیتی انحصاری پیدا می‌کند. اکنون به این مسئله می‌پردازیم که آرای طباطبایی چه کیفیت ویژه‌ای دارند که برای برسرگذاشتن این تاج ملوکانه در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی مناسب به نظر رسیده‌اند.

مرور مفاهیم طباطبایی و تکرار طرحی که از تاریخ ایران ارائه می‌دهد، راهگشای کار ما نیست. «انحطاط ایران‌زمین»، «بحران در آگاهی ملی ایرانیان»، «تصلّب سنت»، «جدال میان قدیم و جدید»، «قدیم در جدید»، «گسست در تداوم»، «وحدت در کثرت»، «ایران‌شهر» و چه‌وچه، مقولات دستگاه نظری طباطبایی را تشکیل می‌دهند. اجزای برسانندهٔ یک رتوریک تکرارشوندهٔ آن‌چنان خلسه‌آور که عمرهای بسیاری را در حلقهٔ تسلسل خود تباہ کرده است؛ قسمی عرفان آکادمیک، قائل به نشستن و خواجه نظام‌الملک خواندن، مکلف به بیرون کشیدن جدید از ترهات قدما، آب بستن به آن و در نهایت فیلسوف «ایران‌زمین» شدن.

از آن‌جایی که هدف صرف بررسی آرای طباطبایی نیست، و نیز از شرم تکرار لاطائلات، بسیاری از مباحث او را وامی‌نهیم. هم‌چنین از آن‌جا که او اصرار دارد میان کار علمی و طرح بحث سیاسی خط تمایز مشخصی ترسیم کند، ناگزیر از واسازی طرح نظری او هستیم. در ادامه ربط اندیشهٔ ایران‌شهری به وضعیت را در سه مؤلفهٔ عمده بازخواهیم شناخت که اندیشهٔ ایران‌شهری واجد آن‌هاست.

اول. اندیشه ایران‌شهری واجد مؤلفه وحدت است. اندیشه ایران‌شهری قاموسی است برای پرداختن به وحدت ملی. چنان‌که گفتیم بورژوازی ملی به‌هنگام فقدان وحدت ملی به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش، یعنی سرمایه‌های منفرد، تقسیم می‌شود. وحدت زمانی حاصل خواهد شد که نهادهای سیاسی ناظر بر تأمین «مصلحت عمومی» تکوین یافته باشند. اندیشه ایران‌شهری اندیشه‌ای است پیرامون تکوین نهادهای سیاسی که مصلحت عمومی را تأمین می‌کنند.

دوم. اندیشه ایران‌شهری واجد مؤلفه گسست است. گسست سیاسی-ایدئولوژیک از هژمونی سیاسی امریکا و لیبرال‌دموکراسی غربی، در دوران افول هژمونی و در بستر شکاف دولت بورژوایی جمهوری‌اسلامی با امپریالیسم آمریکا، برای بورژوازی ایران بسیار تعیین‌کننده است. در قاموس اندیشه ایران‌شهری به‌طور عام ایرانی در مقابل انیرانی قرار می‌گیرد. همین‌طور ایرانیان در برابر ترکان و اعراب تاریخ خود را می‌سازند. اما، به‌طور خاص، درخور توجه است که اندیشه ایران‌شهری تاریخ «ایران‌زمین» را «خلاف‌آمد عادت» تاریخ «مغرب‌زمین» تعبیر می‌کند. طباطبایی با ارائه «تاریخ انحطاط ایران‌زمین» در قیاس با تاریخ پیشرفت در اروپا، اصرار بر تمایز الهیات مسیحیت از دین اسلام و تأکید بر این که مفاهیم سیاسی دوران جدید اروپا از دل مفاهیم الهیات مسیحی بیرون آمده‌اند، در تقابل با عمده روشنفکران غرب‌گرای بورژوا، راه مدرنیته ایرانی را از درون سنت، یا به تعبیر دقیق‌تر، از درون فقه، بازمی‌شناسد. بدین‌ترتیب گسست سیاسی-ایدئولوژیک بورژوازی ایران از «مغرب‌زمین»، چنان‌که علی‌الظاهر بر ایدئولوژی مذهبی استوار شده است، تبیین نظری قرص و محکمی برای خود دست‌وپا می‌کند.

سوم. اندیشه ایران‌شهری واجد مؤلفه ابهام است. ابهام اصلی بر سر دال «ایران‌زمین» است. به علاوه طباطبایی چنان بحث می‌کند که گویی هنوز دولت ملی ایرانیان تشکیل نشده است و این را در گوشه‌وکنار با تأکید بر این که ما هنوز دانشگاه ملی نداریم، هنوز نظریه امنیت ملی نداریم تکرار می‌کند. تن زدن طباطبایی از تعیین دقیق حدود و ثغور ایران‌زمین منطبق است با این حقیقت که، در دوره افول هژمونی نظم جهانی سرمایه، امکان‌های نوینی در برابر بورژوازی ایران قرار دارد که به هر نحو کانون سیاسی خود را ثقیل‌تر سازد و وحدتی جدید را بازابد. به نحوی که ایالات جدا شده از ایران‌زمین بزرگ به سامان سیاسی خود

بازگردند؛ ملتی نوحاسته که از خواب دوره انحطاط بیدار شده‌اند و وحدت ملی خود را بازیافته‌اند. چونان سیمرغی جوان که بر تلی از خاکستر سر از تخم بیرون می‌آورد.

در فرازهای پیش رو، با تکیه بر آثار طباطبایی این سه مؤلفه ضروری منطبق با وضعیت بورژوازی ایران نشان داده می‌شوند.

مؤلفه وحدت

حلقه اتصال طباطبایی با وضعیت اکنون، مفهوم «مصلحت عمومی» است. بدون مفهوم «مصلحت عمومی»، احتمالاً، طباطبایی در کنج دیارتمان‌های ایران‌شناسی و زبان‌شناسی به همراه کتاب‌هایش خاک می‌خورد. وجه تمایز او با پان‌ایرانیست‌هایی نظیر پورداوود و یارشاطر، اتخاذ موضع سرمایه به میانجی بحث از مفهوم «مصلحت عمومی» است. این همان چیزی است که طباطبایی را از کنج عزلت خارج می‌کند.

طباطبایی، با اتکا به این سخن که «نظام سنت قدمایی» امکانات کافی برای نقادی از خود را ندارد، اتخاذ موضع تجدد را برای ارائه فلسفه تاریخ خود ناگزیر می‌داند. جالب این‌جا است که اگر مؤلفه وحدت را مدنظر داشته باشیم، طباطبایی در امتداد خط روشنفکران بورژوازمآب مشروطه‌خواه، نظیر تقی‌زاده که درفش کاویانی را برافراشت، قرار می‌گیرد. روایتی که طباطبایی از تاریخ مشروطیت ایران ارائه می‌کند در منظومه دانش تاریخ بورژوایی می‌گنجد. طباطبایی متجددی است هوادار «حکومت قانون» که آزادی و امنیت را تضمین می‌کند. روایت او به نحوی است که موافقتش را با مشروطه‌خواهان اعتدال‌گرا و رجال اصلاح‌طلب آشکار می‌سازد. «هواداران نظام مشروطه مانند ثقه‌الاسلام و میرزا فضل‌علی آقا که اعتدال و اصلاح را تنها راه حل مناسب می‌دیدند، از همان آغاز به این واقعیت توجه پیدا کرده بودند که استقرار نهادهای مشروطیت

تنها راه بیرون آمدن از بن‌بست دوگانه خودکامگی و آشوب‌گرایی است. شالوده حکومت قانون جز در سایه اعتدال استوار نخواهد شد و با دست یازیدن به افراطی‌گری کاری از پیش نخواهد رفت.^{۱۹۱}

طباطبایی همانند هواداران حکومت قانون در جست‌وجوی پاسخی به این پرسش است که چرا ایران از قطار تجدد بازماند. میان طیف گسترده روشنفکران بورژواآب این پرسش به اشکال مختلف درآمده است؛ طباطبایی در کنار کسانی نظیر فریدون آدمیت، کاظم علمداری^{۱۹۲}، همایون کاتوزیان^{۱۹۳} قرار می‌گیرد. علی‌رغم تنوع گسترده‌ای که در روش‌شناسی میان این روشنفکران وجود دارد، درگیری مشروطه‌خواهان با

^{۱۹۱} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۳۹۵.

^{۱۹۲} - علمداری در تبیین عقب‌ماندگی ایران، یگانگی دولت و مذهب را عامل پیدایش قدرتی متمرکز و مطلق می‌داند. تثبیت سلطنت مطلقه مانع بزرگی بود در برابر عقلانیت انسانی، سکولاریزم و پلورالیسم سیاسی. او با ارجاع به نظریه استبداد شرقی بر آن است که تنوع وضعیت اقلیمی کشورها انواع گوناگونی از مالکیت را به وجود می‌آورد. در سرزمین‌هایی که تولیدات کشاورزی مستلزم فراهم کردن دسته‌جمعی بوده است، سازمان دولتی وارد کار تولید کشاورزی شده و بدون همکاری دولت سازماندهی نیروی کار برای تأمین آب ممکن نبود. در نتیجه به جای رشد مالکیت خصوصی، مالکیت جمعی و دولتی رشد کرد و دولت مستبد از این طریق شکل گرفت. در نهایت کنترل دولتی به مانعی در برابر رشد سرمایه خصوصی تبدیل شد. ماتریالیسم مطلق او بدین‌سیاق است که شرایط اقلیمی در گستره تاریخی و جغرافیایی وسیعی که محدود به مرزهای ایران امروزی نیست، و البته خود در گذر زمان تحولات زیست‌محیطی چشمگیری داشته است، ضرورتاً به تثبیت صورت‌های سیاسی-حقوقی انجامیده است که، به هر نحو، از شکل‌گیری مالکیت خصوصی جلوگیری کرده است.

^{۱۹۳} - کاتوزیان آرای نظریه‌پردازان «حکومت قانون» را با ارائه تز «جامعه کوتاه‌مدت» در میدان جامعه‌شناسی تاریخی ایران تضمین می‌کند. باز هم سخن از نکبتی که فقدان قانون بر سر «ما» آورده در میان است. او با بیان این که ایران، همواره، دولت و جامعه استبدادی داشته است، بر وجه تمایز ایران از اروپای غربی تأکید می‌کند. او معتقد است در ایران طبقه اشراف وجود نداشت و دولت طبقاتی بر جامعه حاکم نبود، بلکه، دولت موقعیت طبقات را تعیین می‌کرد. قانون، در معنای ضابطی که اعمال قدرت دولتی را محدود کند، وجود نداشت. دولت در میان جامعه مشروعیت نداشت، و در نتیجه، جامعه همیشه مستعد شورش بوده است. در وضعیت فقدان تداوم، نهادها و طبقات، در معرض فروپاشی بودند. او جامعه ایران را کوتاه‌مدت یا کلنگی نام می‌نهد. در فقدان قانونی که مالکیت خصوصی را حراست کند، امکان تداوم انباشت وجود نداشت و ایران در چرخه دائمی از استبداد به هرج‌ومرج و از هرج‌ومرج به استبداد در نوسان بوده است. درباب مشروطیت، کاتوزیان مدعی است که با توجه به ساخت جامعه ایران، یعنی چیزی که او با عنوان وجود شکاف میان دولت و ملت نام‌گذاری می‌کند، انقلاب مشروطیت ایران، برخلاف انقلاب‌های عمده اروپا فاقد خصلت طبقاتی بوده، و در حقیقت، انقلاب ملت علیه دولت، یا همان سلطنت مطلقه بوده است. «کاتوزیان همایون؛ دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار استقرار پهلوی؛ ص ۲۰-۱۰» و «کاتوزیان، همایون؛ تضاد میان دولت و ملت در ایران؛ ص ۲۲۰-۲۱۵ و ۶۷-۶۵».

سلطنت مطلقه و ناکامی ایشان در استقرار دموکراسی، با دفاع تمام‌عیار از حکومت قانون، مورد بررسی ایشان قرار گرفته است. با این حال طباطبایی روش کار ویژه خود را دارد:

«در تبیین تاریخ تبدیل شدن ایران به کشوری نیمه‌مستعمره تنها نمی‌توان به سطح نخست تحلیل، که تاریخی-اجتماعی است بسنده کرد؛ در مورد ویژه شرایط تاریخی پدیدار شدن مناسبات نیمه‌استعماری در ایران، کوشش برای تبیین این تاریخ نیازمند انتقال کانون تحلیل از بیرون به درون است... استعمار مبتنی بر مناسبات پیچیده‌ای شکل گرفته اما... فروکاستن آن به صرف مناسبات سیاسی و موضوع پیکار سیاسی نسبتی با تبیین سرشت آن ندارد.» به هر حال از نظر طباطبایی «مورد ایران از این حیث جالب است که پدیدار شدن شرایط نیمه‌مستعمره مقارن با پدیدار شدن قدرت‌های استعماری در مرزهای این کشور نبود، بلکه فرسوده شدن ساختار مناسبات اجتماعی و قدرت سیاسی ایران از پی‌آمدهای تنشی بود که میان نظر و عمل ایجاد شد و، در واقع، با زوال اندیشه، ساختار مناسبات اجتماعی و قدرت سیاسی به طور فزاینده‌ای فرسوده شد و رخنه‌ای در ارکان آن افتاد... آن‌چه روند انحطاط ایران را شتاب بیش‌تری می‌بخشید، صرف عامل اجتماعی-سیاسی نبود، بلکه با زوال اندیشه سیاسی در مردم ایران، مردم، رجال و کارگزاران حکومتی به یکسان تخته‌بند وجه انحطاط‌یافته نظام سنت قدمایی بودند و نمی‌توانستند تصویری از دگرگونی‌ها پیدا کنند. در فقدان اندیشه عقلایی... مردم و دولت... راه سقوط همه‌جانبه کشور راه هموار کردند.»^{۱۹۴}

بدین ترتیب طباطبایی برای کشف منطق حاکم بر پدیدار، ایرانیان را بر روی سرشان قرار می‌دهد تا سیر تحولات تاریخی‌شان را تبیین کند. چرا که مدعی است تحولات در ساختار سیاسی و نهادهای جوامع در «ژرفای اندیشه مردم» ریشه دارد. «نهادهای هر جامعه بازتاب روند پیچیده دگرگونی‌های اندیشه است و تا زمانی که تحولی در ژرفای اندیشه مردم کشوری پدید نیامده باشد، صرف اصلاحات در ظاهر نهادها نمی‌تواند به دگرگونی عمده‌ای منجر شود.»^{۱۹۵}

^{۱۹۴} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۳۱۴.

^{۱۹۵} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۱۵۶.

طباطبایی تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه از دوران ایران باستان «اندیشه عقلایی» تکوین یافته و ایشان مفاهیم و مقولات ناظر بر تأمین «مصلحت عمومی» و «منفعت ملی» خود را تدوین نموده و نهادهای ضامن «مصلحت عمومی» شان را برقرار ساخته‌اند. بدین اعتبار اندیشه ایران‌شهری محل تکوین آگاهی ملی ایرانیان و ضامن «مصلحت عمومی» ایرانیان بوده است. به همین منظور طباطبایی ویرانه‌های ایران باستان را، البته در نسبت با وضعیت، و به منظوری مشخص، حفاری می‌کند:

«دریافت ایرانیان باستان از نظام حکومتی یکی از استوارترین عناصر اندیشه ایرانیان است و به‌رغم حوادث تاریخی پراهمیتی که هر یک از آن‌ها می‌توانست گسستی در اندیشه فرمانروایی ایرانی ایجاد کند، تداوم پیدا کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد که هر گونه کوششی برای تبیین نظریه دولت در ایران، حتی در دوره‌های متأخر تاریخ این کشور، جز با بازگشتی به خاستگاه‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری و واقعیت تاریخ ایران امکان‌پذیر نیست. البته، معنای این سخن آن نیست که اندیشه حکومتی ایرانیان، از کهن‌ترین ایام تا کنون هیچ تحولی پیدا نکرده است و در واقع، پرسش اساسی این است که ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین چگونه بوده است و در چه مقیاسی و از چه دوره‌ای می‌توان آن را دولت توصیف کرد.»^{۱۹۶}

آن عتیقه‌ای که طباطبایی از زیر ویرانه‌های ایران باستان بیرون می‌کشد، اندیشه سیاسی ایران‌شهری است. اگر نکته‌ای را در نظر نداشته باشیم، کلاف سردرگم مفاهیم طباطبایی در هم گره می‌خورد. اندیشه ایران-شهری، اندیشه‌ای است پیرامون «ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین»، اندیشه‌ای راجع به نهاد ضامن مصلحت عمومی ایرانیان که طباطبایی بازاندیشی درباره خاستگاه‌های آن را در دستور کار خود قرار داده است. طباطبایی در توضیح این که «ساختار عمومی فرمانروایی ایران زمین» چگونه بوده است، کم قلم‌فرسایی نکرده است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد او در تداوم سنت تاریخ‌نویسان حامی مشروطه‌خواهان لیبرال بوده، و تلاش می‌کند پابندی به حکومت قانون را تا ایران باستان امتداد دهد:

^{۱۹۶} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، جلد اول؛ ص ۱۳۹.

«در نظر پارسیان هیچ چیزی به اندازه اجرای اصول قانونی و بیشتر از آن، هاله‌ای که قانونمداری ایجاد می‌کرد، جذاب نبود. رفتار پادشاهان هخامنشی حتی در قلمرو دیانت توأم با برابری بود و پذیرش آیین‌های مصری و بابلی توسط کورش، کمبوجیه و داریوش، بیشتر از آن‌که امری دینی باشد، تدبیری سیاسی بود تا قدرت خود را تا حد ممکن به قدرت‌های مستقر در آن کشورها مانند کاهنان و پرستشگاه‌ها نزدیک کنند. شاهنشاهی ایرانیان، شیوه فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگونی بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت واحدی تشکیل می‌دادند. در این وحدت ملی اقوام ایرانی و مهاجران به سرزمین ایرانی، شاهنشاهی به عنوان نهادی عمل می‌کرد که وظیفه آن ایجاد وحدتی پایدار، تأمین مصالح همه اقوام با حفظ خودگردانی همه آن‌ها بود. پادشاه در اندیشه ایران‌شهری رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام ملت به شمار می‌رود و هم او با فرمانروایی دادگرانه تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل می‌کرد. قدرت مرکزی که پادشاه نماینده آن بود اگر چه به سرکوب شورشیان می‌پرداخت، اما این سرکوب به نفع برتری قومی بر قوم دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود... شاهنشاهی دولت نیست، بلکه دولت دولت‌هاست و این صورت از دولت با خودکامگی و وحدت بدون کثرت دولت‌ها سازگار نیست.»^{۱۹۷}

این مسئله که برای پارسیان چه چیزی جذاب بوده است و یا این که «ساختار عمومی فرمانروایی ایران‌زمین» چگونه بوده است، فی‌نفسه، فاقد اهمیت است. تنها در ربط با اکنون و در مقام چراغی برای آینده است که این توصیف معنا پیدا می‌کند. دانش تاریخ‌بورژوایی ناتوان از درک تحول مادی‌ای که جامعه سرمایه‌داری را از جوامع پیشین متمایز می‌کند، خصلت ویژه خود را به گذشته تاریخی فرافکنی می‌کند و خود را در امتداد با آن گذشته تاریخی بازمی‌یابد. گذشته‌ای که هرگز حاضر نشده و نخواهد شد.

طباطبایی «تاریخ ایران زمین» بعد از حمله اعراب را چنین دوره‌بندی می‌کند: ۱- عصر زرین فرهنگ ایران- زمین و نوزایش ایرانی- اسلامی، ۲- دوران انحطاط ایران زمین، ۳- دوره گذار و ۴- دوران جدید؛ بحثی در حد ضرورت در توضیح مؤلفه گسست که به آن باز خواهیم گشت. او در توضیح چندوچون ورود ایران زمین به دوران جدید، به «تکوین فضای عمومی در بیرون قلمرو دولت و ورای سلطنت مستقل» و «تجربه‌هایی در نوع جدیدی از نوشته‌های ادبی»^{۱۹۸} اشاره می‌کند. علی‌رغم این اشاره بحث طباطبایی راهی به بررسی شرایط تکوین فضای عمومی در بیرون از قلمرو دولت نمی‌برد، و روشن نمی‌شود این «دوران جدید» دست آخر چه خصلت ممتازی داشت که امکان تکوین فضای عمومی در آن به وجود آمده بود؟ به هر حال در بین متونی که مورد بررسی طباطبایی قرار می‌گیرد، رساله «یک کلمه» به قلم میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد.

«بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هرگونه ترقیات و خوبی‌ها که در آن جا دیده می‌شود، نتیجه همان یک کلمه است. نظم و ترقی فرنگستان به خلاف آنچه بسیاری از شرقیان گمان می‌برند، از فروعات غیر نیست، بلکه از پی‌آمدهای تعیین کلمه واحد است. فرآورده‌های صنعتی جدید، نتایج وضعی است که از آن یک کلمه ناشی شده است و نباید آن‌ها را از شمار مقدمات وضع جدید فرنگستان دانست.» طباطبایی پس از بررسی تفاوت‌های عمده کتاب قانون با کتاب شرع در آرای مستشارالدوله، عنوان می‌کند که از نظر مستشارالدوله راه چاره این است که «علما در جایی انجمن کنند و قوانین شریعت را معین فرموده بنویسند و مهر کنند و آن کتاب قانون به تصویب اولیای دولت و وکلای ملت نیز برسد، نسخه آن در خزانه ضبط شود و از روی آن نسخه‌های بسیار تهیه کنند تا تمام حکام و صاحبان دیوان، از اعلی و ادنی، بدانند که بنای عمل عامه مردم شریعت است.»^{۱۹۹}

رساله «یک کلمه» پیش‌تر مورد توجه قریب به اتفاق روشنفکران و تاریخ‌نگاران مشروطه‌خواهان لیبرال قرار گرفته بود. اما لحظه گسست طباطبایی از ایدئولوگ‌های پیش از خودش، با دقت به دریافت او از رساله

^{۱۹۸} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۲۵.

^{۱۹۹} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۲۱۴.

«یک کلمه» آشکار می‌شود. این گسست را می‌توان در برقرارکردن نسبت با «سنت قدمایی» خلاصه کرد. «به خلاف آن‌چه در کشورهای اروپایی اتفاق افتاده بود، جریان روشنفکری از درون اندیشه سنتی ایران برنیامد و از این‌رو نتوانست، در تحول خود، در نسبت میان روشنفکران و اندیشه سنتی تأمل کند... در ایران، تجددخواهی از پی‌آمدهای بی‌اعتنایی متأخرین به قدما بود و نه تأملی در بنیادهای اندیشه سنتی».^{۲۰۰} روشنفکران ایرانی و مباحث ایشان همواره خصلت سیاسی داشته‌اند و مفاهیم اندیشه سیاسی جدید، «بدون توجه به مبانی نظری» و تنها در نتیجه «ضرورت‌های عملی»، و در «غفلت و تغافل» میان متجددین و «نمایندگان سنت قدمایی» وارد ایران شدند. برخلاف ایشان طباطبایی تلاش می‌کند در مبانی تجدد بیانديشد و علاقه ویژه او به مستشارالدوله به همین خاطر است:

«مستشارالدوله، با دریافتی که از مفهوم سنت قدمایی در ایران پیدا کرده بود، به خلاف بسیاری از روشنفکران، می‌دانست که تدوین مجموعه‌های قانونی نیازمند مبانی نظری ویژه‌ای است که او آن را روح الاسلام می‌خواند و، در واقع، قانون شرع تنها در صورتی می‌تواند به حقوق جدید تبدیل شود که با توجه به الزامات دوران جدید تاریخ ایران و با تکیه بر روح قانون‌ها مبانی نظری جدیدی تدوین شده باشد. میرزا یوسف خان بر آن بود که اعلامیه حقوق بشر که در مقدمه قانون اساسی فرانسه آمده، یکی از نخستین اسناد حکومت قانون در دوران جدید است و چنان‌که بتوان مطابقت اصول آن را با روح اسلام نشان داد می‌توان نظام حقوقی جدید ایران را تدوین کرد».^{۲۰۱}

با فاصله افتادن میان قلمرو عمل و قلمرو نظر، «هواداران سنت قدمایی» و «متجددین» در «غفلت و تغافل» نسبت به یکدیگر باقی ماندند و بحث مبانی اندیشه سیاسی مشروطیت تدوین نیافت. پس از امضای فرمان مشروطیت و تشکیل مجلس قانون‌گذار، این به زعم طباطبایی- مباحثات میان نمایندگان سنت قدمایی و

^{۲۰۰} - طباطبایی، جواد؛ مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی؛ ص ۴۵-۴۶.

^{۲۰۱} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۲۰۶.

متجددین و علمایی که توجه ویژه به بحث درباره مبانی مشروطیت و شریعت اسلام داشتند در حاشیه ماندند.

«با اوج گرفتن بحران مشروعیت سلطنت مستقل، و پیوستن برخی از علمای دینی به جنبش، و حمایت آنان از تغییر نظام سیاسی، و نیز حضور آنان در مجلس قانون‌گذاری، موجب شد که کوشش برای تدوین نظامی حقوقی جانشین بحث‌های روشنفکرانه شود. بدین‌سان، با پایان کار مجلس‌های قانون‌گذاری، تکوین نظام قانونی و فراهم آمدن مقدمات ایجاد نهادهای حکومت قانون، کاری پراهمیت و بی‌سابقه برای تبدیل قانون شرع به نظام حقوقی جدید صورت گرفته بود، اما از آن‌جا که بحث درباره اندیشه سیاسی مشروطیت، بویژه با دگرگونی‌های سیاسی، که تا پایان کار قاجاران و به قدرت رسیدن سلسله‌ای جدید ادامه پیدا کرد، مغفول واقع شد، اندیشه سیاسی جنبش مشروطه‌خواهی تدوین نشد.»^{۲۰۲}

دریافت ویژه‌ای که طباطبایی از حکومت قانون و نسبت آن با شرع دارد، و مبانی نظری که برای تبیین این جدال دست‌وپا می‌کند، وجه‌مشخصه فلسفه تاریخ او است، و این گسست نظری او از اندیشه سیاسی لیبرال دموکراتیک، همین گوشه‌چشمی که از موضع تجدد به فقه دارد، متضمن گسست ایدئولوژیک «ایران‌زمین» از «مغرب‌زمین» است.

مؤلفه گسست

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اندیشه سیاسی طباطبایی واجد این خصلت عمده است که مبانی نظری گسست سیاسی-ایدئولوژی از لیبرال دموکراسی غربی را بسط و توسعه می‌دهد. این مسئله به‌خصوص شکافی عمیق میان طباطبایی با عمده روشنفکران بورژوازمآب ایرانی می‌اندازد. این شکاف عمیق میان او و عمده

^{۲۰۲} - طباطبایی، جواد؛ مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی؛ ص ۱۲۷.

روشنفکران و مورخان لیبرال سبب شده است که او، جابه‌جا، مدعی باشد که تاکنون کوشش‌های عمده‌ای در راستای ارائه فلسفه تاریخ ایران‌زمین انجام نشده است.

او در توضیح این شکاف می‌گوید «تجدید مراسم اندیشه سیاسی به تجدید نظری در مبانی نیاز داشت. تأکیدهای ما بر فقدان جدال قدیم و جدید در تاریخ اندیشه در ایران و این‌که مناقشه متأخرین بر قداما جز در قلمرو سیاست عملی در نگرفت، از این حیث شایان تأمل است که متفکران دوران جدید تاریخ ایران روشنفکرانی بودند که افق دید آنان، به طور عمده، از محدوده تنگ سیاست عملی فراتر نمی‌رفت.»^{۲۰۳} پس طباطبایی با فاصله‌ای که میان بحث نظری و سیاسی می‌اندازد، خود را از روشنفکران متجدد پیش از خود جدا می‌کند تا نسبت میان مبانی اندیشه سیاسی جدید را با سنت قدمایی روشن سازد؛ به‌رغم «هواداران اندیشه تجدیدخواهی» که «در بی‌اعتنایی به نظام سنت قدمایی نتوانستند از محدوده دفاع از نمودهای ظاهری تجدید فراتر روند و اندیشه تجدید نیز از چنان شالوده استواری برخوردار نشد که بتواند در مقام مناقشه‌ای بر منطق سنت قدمایی قرار گیرد.»^{۲۰۴}

طباطبایی با قرار دادن ایران‌زمین در برابر مغرب‌زمین، مدعی این امر می‌شود که نمی‌توان «مواد تاریخ» ایران‌زمین را «به محک مفاهیم» تدوین شده در تاریخ‌نویسی مغرب‌زمین زد. او معتقد است که با توجه به مواد تاریخ ایران اگر بخواهیم در به‌کار بردن آن مفاهیم اصرار ورزیم، «نوزایش اسلامی» در حوزه تمدنی ایران نسبت به «سده‌های میانی» تقدم زمانی داشته است.

از نظر او احیای آگاهی ملی ایرانیان پس از حمله اعراب صورت پذیرفت و نسبت به دوران انحطاط ایران‌زمین تقدم زمانی داشت. «سده‌های سوم تا ششم در قلمرو تاریخ‌نویسی ایران‌زمین، دوره تکوین اندیشه تاریخی مبتنی بر آگاهی ملی و استوار شدن شالوده قومی روشن و متمایز ایرانیان در دوره اسلامی بود. در این دوره، ... به دنبال فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان و دو قرن سکوت، دگرگونی عمده‌ای صورت گرفت

^{۲۰۳} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۲۶۰.

^{۲۰۴} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۴۳۶.

و بازپرداخت نوآیینی از عناصر تاریخ‌نویسی دوره پیش از اسلام، اندیشه خردگرایی یونانی و دریافتی خردمندانه از دیانت اسلام در عصر نوزایش آن ایجاد شد که مانند بخش‌های دیگر اندیشه در عصر زرین فرهنگ ایران مبین آگاهی ملی ایرانیان بود. در این دوره، زبان فارسی، فلسفه خردگرا، اندیشه سیاسی ایران‌شهری و البته، اندیشه تاریخی، عناصر منسجم دستگاه فکری بسامان و یگانه آغاز دوره اسلامی ایران- زمین بودند و بر پایه همین اندیشه، ایران‌زمین، در درون جهان اسلام، اما در بیرون از دستگاه خلافت، در درون گستره نوزایش و اومانيسم نظام اندیشه دوره اسلامی، اما در بیرون تازی‌گری جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد.^{۲۰۵}

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، دوره‌بندی تاریخی طباطبایی بر مبنای فراز و فرود تاریخ اندیشه سیاسی و آگاهی ایرانیان استوار است. «با پایان یافتن عصر زرین ایران و با آغاز دوره زوال اندیشه، اندیشه تاریخی نیز منحنی زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران را دنبال کرد و در سده‌های میان یورش مغولان تا نوشته شدن ناسخ‌التواریخ، گرایش عمده، نسخ اندیشه تاریخی خردمندانه و بیگانگی از آگاهی ملی بود.»^{۲۰۶}

او در توضیح علل زوال اندیشه به سقوط خاندان‌های ایرانی، حذف نهاد وزارت، که در عصر زرین فرهنگ ایران بر عهده ایرانیان بود، و نیز، اضمحلال نظام تربیتی شاهزادگان - تربیت ایشان در حرم‌سرا و خواجه‌سرا - اشاره می‌کند. تحولاتی که به مهاجرت تدریجی ترکان، و در نهایت، حمله مغولان به ایران نسبت داده می‌شود. «به دنبال یورش مغولان صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند و عرفان مبتذل سده‌های متأخر اخلاق هرزه‌درایی، تن‌آسانی و مفت‌خواری بود. بدیهی است که با چنین مذهب مختار، حتی اگر در دوره‌هایی تولید اقتصادی یکسره از میان نرفت، اما به هر حال جایی برای اندیشیدن درباره آن وجود نداشت. اگر چه در نظام سنت قدمایی ایران، به تبع اسلام، به دست آوردن ثروت مشروع امری خلاف اخلاق نبود...، اما

^{۲۰۵} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ صص ۲۸۱-۲۸۰.

^{۲۰۶} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ ص ۲۸۱.

تحول عرفان زاهدانه، که عرفان مبتذل سده‌های متأخر آن را به مذهب مختار تبدیل کرده بود، راه را بر هر اندیشه عقلایی تولید ثروت می‌بست.^{۲۰۷}

«در سده‌های میانی متأخر تاریخ ایران، هم‌چنان‌که به دنبال انحطاط تاریخی ایران و زوال اندیشه، اندیشه در بن‌بست تحشیه، تعلیقه و سرانجام، تعطیل رانده شد و اندیشه سیاسی، زندگی و زاینده‌گی آغازین خود را از دست داد، اندیشه تاریخی نیز به تبع آن، دستخوش چنان تصلبی شد که تجدید تاریخ‌نگاری عصر زرین فرهنگ ایران جز از مجرای دگرگونی در بنیاد نظری آن امکان‌پذیر نمی‌شد.»^{۲۰۸} «اگر چه اندیشه سیاسی ایران‌شهری در ایران دوره اسلامی تداوم پیدا کرد، اما در گذر دگرگونی‌های تاریخی، جنبه‌های آرمانی آن یکسره از میان رفت و به نظریه سلطنت مطلقه تبدیل شد.»^{۲۰۹}

باید این نکته را در نظر داشت که مقصود طباطبایی از ارائه این دوره‌بندی تأکید بر این مسئله است که مفاهیم تدوین شده در اندیشه تاریخی غربی را نمی‌توان به تاریخ ایران اطلاق کرد. اگر نه «از نظر تاریخ ایران، با آغاز دوران جدید، عصر آن دو دوره تاریخی، برای همیشه به سر آمده است و در چنین شرایطی، تدوین تاریخ ایران با قرار دادن نوزایش دوره اسلامی و سده‌های میانه ایران در کانون توضیح دگرگونی‌های تاریخ ایران آب در هاون کوفتنی بیش نخواهد بود.»^{۲۱۰} به این ترتیب کانون توجه طباطبایی، که خودش را اندیشمند سیاسی می‌داند، متمرکز است بر موانع تأسیس حکومت قانون و تعارض‌های میان «سنت قدمایی» با «اندیشه سیاسی جدید».

او با این دستور کار مشخص، می‌کوشد، ماهیت خودویژه «سنت قدمایی» و فقاقت را در اسلام، با ارجاع به فلسفه تاریخ «ایران‌زمین»، نشان دهد. بر اساس بحث او، دریافتی که الهیات مسیحیت از سنت دارد با آن

^{۲۰۷} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۳۱۴.

^{۲۰۸} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ ص ۲۸۳.

^{۲۰۹} - همان؛ ص ۴۱۰.

^{۲۱۰} - طباطبایی، جواد؛ مکتب تبریز و مقدمات تجدیدخواهی؛ ص ۲۶.

اسلام متمایز است، و به همین سبب، مفاهیم سیاسی جدید که در جدال با آن سنت قدمایی تدوین می‌یابند، متفاوت خواهد بود. به بیان ساده‌تر، راه مدرنیته ایرانی، از مدرنیته غربی، جدا است.

«توضیح تمایز میان روند تاریخ مسیحی-اروپایی و اسلامی با توجه به حوزه‌های تمدنی است و به نظر نمی‌رسد که بررسی تمایز اسلام و مسیحیت به عنوان معیاری برای تبیین دو گونه روند تاریخی لحاظ شده باشد، در حالی که شاید، این که روند تاریخی کشورهای حوزه تمدن اسلامی، در قیاس با روند تاریخی کشورهای مسیحی خلاف آمد عادت بود ناشی از خلاف آمد عادت بودن خود اسلام به عنوان دیانت بوده است و دریافت نویی از دیانت که با ظهور اسلام پدیدار شد، زمینه را برای نوزایش و اومانسمی هموار کرد که هم چون نطفه‌ای در درون تمدن و فرهنگ کشورهایی مانند ایران قرار داشت، اما شرایطی لازم بود تا آن نطفه به صورت تمدنی نوآیین تکوین پیدا کند.»^{۲۱۱}

بدین ترتیب، و با توجه به سرشتی که طباطبایی برای الهیات مسیحیت قائل می‌شود. او اصلاح دینی و بازانندیشی در رابطه میان دین و دنیا را مرحله‌ای ضروری برای ورود مغرب‌زمین به دوران جدید می‌داند. «نکته اساسی در تمایز میان اسلام و مسیحیت این است که مسیحیت، به گونه‌ای که در نخستین سده‌ای تاریخ این دین تدوین شد؛ به خلاف اسلام که دیانت دنیا هم بود، دیانت دنیا نبود و همین امر موجب شد که مسیحیت، به عنوان دینی قدسانی و فراگیر، نتواند دنیا را در استقلال آن و در تعادلی با آخرت مورد توجه قرار دهد. تردیدی نیست که حیثیت قدسی در همه ادیان الهی وجود دارد، اما این حیثیت قدسی را نباید با ساحت قدسانی، که از ویژگی‌های مسیحیت است، اشتباه کرد. تمایز حیثیت قدسی دینی مانند اسلام و ساحت قدسانی مسیحیت ناشی از این تمایز اساسی است که مسیحیت دیانت تجسد است و به سبب همین تجسد و این که عالم مظهر جلال خداوندی است تنها ساحت قدسانی در آن اصالت دارد و دنیا امری اعتباری است... تکوین تاریخ در قلمرو مسیحیت نیازمند تحولی در مبانی نظری الهیات بود که بر حسب معمول از آن به **secularization** تعبیر می‌کنند...» بدین ترتیب طباطبایی نتیجه می‌گیرد که راهی «جز

^{۲۱۱} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۳۱۸.

بازاندیشی نسبت دین و دنیا و شناسایی اصالت و استقلال دنیا و قلمرو عرف نسبت به دین و ایجاد تعادلی میان آن دو ساحت نیست.^{۲۱۲} «دوران جدید تاریخ کشورهای اروپایی-مسیحی با secularization آغاز می‌شود و بسیار از مفاهیم و مقولات تاریخ و تمدن غربی نیز حز با ارجاع به آن قابل فهم نیست... مقولات دوره‌بندی‌های تاریخی، هم‌چون سده‌های میانی و نوزایش، تنها با توجه به secularization در درون مسیحیت قابل فهم و تعریف است... اگر سده‌های میانه با همه الزامات آن برای تمدن مسیحی- وجود نمی‌داشت، نوزایش ضرورت پیدا نمی‌کرد... نوزایش تولد دیگر نمودهای تمدن جاهلی و فرهنگ رمی بود که در الهیات مسیحی جایگاهی نمی‌توانست داشته باشد. بنابراین کوششی اساسی لازم بود تا جایی برای قلمرو عرف با همه پی‌آمدهای آن باز شود... با نوزایش، غرب جدید نه‌تنها آغاز می‌شود، بلکه با گذشته تاریخی خود پیوندی نو برقرار می‌کند.»^{۲۱۳}

طباطبایی مدعی است که، از قضا، زوال اندیشه در ایران ناشی از آمیختگی دیانت اسلام با عرفان زاهدانه بود که به دنیاگریزی آن انجامید و سرشت دیانت اسلام را دگرگون ساخت. «اسلام، به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود... ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت، اما همه نمودهای قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایران‌شهری بود، حفظ کرد. به سخن دیگر، اسلام در ایران چیرگی قرون وسطایی برقرار نکرد تا نیازی به نوزایش احساس شود.»^{۲۱۴} «اما در تحول تاریخی تفسیری از اسلام عرضه شد که قوت دنیوی اسلام را به ضعف دنیاگریزی آن تبدیل کرد... انحطاط عرفان و سیطره عرفان زاهدانه و جمع آن با وجوهی از اندیشه قشری شریعت که امام محمد غزالی یکی از بزرگترین نمایندگان آن بود، و البته، زمینه‌های تاریخی-اجتماعی این دگرگونی‌ها که چیرگی ترکان و یورش مغولان فراهم آورده بود، به تدریج، اسلام را به دیانتی تبدیل کرد که باید آن را... اسلام قدسانی نامید. مقدمات ایجاد ترکیبی از تشیع-تصوف-سلطنت نیز که به دنبال برآمدن صفویان به مذهب مختار تبدیل شد، در فاصله یورش مغولان تا آغاز عصر صفوی فراهم آمد...

^{۲۱۲} - همان؛ ص ۳۲۱.

^{۲۱۳} - همان؛ ص ۳۲۲.

^{۲۱۴} - همان؛ ص ۳۲۴.

حتی شاید بتوان گفت که اندیشه دین اسلام چنان از بنیاد با قدسانیت بیگانه بود و با جنبه‌های عرفی و دنیوی پیوند داشت که کوشش‌هایی که برای عرف‌زدایی از آن می‌شد، به آسانی نتیجه نمی‌داد... اسلام قدسانی از طریق نوعی عرفان سیاسی و جریان‌های اندیشه باطنی که گرایشی نیز به سیاست‌نامه‌نویسی داشتند، نخست، در اندیشه سیاسی رسوخ پیدا کرد و از آن پس نیز تاریخ‌نویسان سده‌های متأخر به اندیشه باطنی تمایل پیدا کردند و اندیشه تاریخی را با اندیشه باطنی ترکیب و تفسیر کردند.^{۲۱۵}

«الهیات مسیحی و علم حقوق شرع در اسلام، از نظر معرفت‌شناسی، در تحول خود، دو نظام علمی متفاوت با مفاهیم و مقولات ویژه خود را تدوین کرده‌اند و تا زمانی که ماهیت دو نظام علمی و مبنای معرفتی آن‌ها را نتوان روشن کرد، قیاس این از آن و اطلاق مفاهیم آن بر این حاصلی جز خلط مباحث نخواهد داشت.»^{۲۱۶}

«مسیحیت نظر به سرشت آن، به عنوان دیانت ناظر بر اصالت ایمان و نه شرع، تلقی ویژه‌ای از سنت داشت. در واقع مفهوم سنت در کانون دیانت مسیحی قرار داشت و الهیات مبتنی بر سنت بر بسیاری از بخش‌های الهیات مسیحی اشraf داشت. بخش بزرگی از احکام شرعی در مسیحیت و نیز الهیات کلیسا در آن، که از عمده‌ترین ادعاهای خلافت پاپ و حکومت دنیوی او از آن ناشی می‌شود، فاقد نص محکمی در کتاب مقدس است و لوتر نیز در پیکار خود علیه دستگاه خلافت پاپ همین امر را برجسته و به آن استناد کرد... این تلقی از سنت در اسلام، که به طور اساسی دیانت مبتنی بر شریعت است، جایی نداشت، زیرا منبع اصلی علوم دینی در اسلام و بویژه فقه، به خلاف مسیحیت، سنت نیست، بلکه خود کتاب است... این اقدام اگر چه خلاف سنت کلیسا بود، اما خلاف کتاب مقدس نبود. بنابراین، شورش علیه کلیسا از این حیث می‌توانست موجه باشد که اصلاحی در درون دیانت انجام می‌داد... این اصلاح با بازگشت به نص کتاب

^{۲۱۵} - همان؛ ص ۳۲۸-۳۲۶.

^{۲۱۶} - همان؛ ص ۱۵۴.

عملی شد و نه با نسخ احکام آن، اما در اسلام هر شورشی علیه احکامی که عمده آن‌ها در کتاب آمده است، شورشی علیه کتاب به شمار می‌آید.^{۲۱۷}

او در نهایت، به‌خصوص با تأکید بر فقاہت در مذهب شیعه، و با ارجاع به مباحث خود درباره تمایز الهیات مسیحیت و اسلام، به‌کاربردن سکولاریزاسیون، و نیز، اصلاح مذهبی را در حوزه تمدن ایرانی-اسلامی «سالبه به انتفاء موضوع» می‌داند. «هر اصلاح دینی در اسلام، تنها می‌تواند ناظر بر این علم حقوق شرع باشد، نه خود احکام شرع. در فقه شیعی، اجتهاد به نوعی متکفل ایجاد هماهنگی میان احکام و روح زمانه بود و، چنان‌که تجربه مشروطیت در ایران نشان داد، این امکان وجود داشت که تحولی در آن صورت گیرد. مشکل اصلی در این بود که ارباب عقول راه خیال را به خود بسته بودند و نظام سنت قدمایی تصلبی پیدا کرده بود که نمی‌توانست از امکانات موجود استفاده مناسبی بکند.»^{۲۱۸} «حقوقی را که عُرف را می‌پذیرد، نمی‌توان بار دیگر عرفی کرد؛ یعنی در قلمرو مفاهیم و تحول آن‌ها، عرفی کردن اسلام، سالبه به انتفاء موضوع است.»^{۲۱۹}

طباطبایی با این توضیح نسخه پروتستانیسم اسلامی و روشنفکری دینی را می‌پیچد و توجه‌اش را بر فقها و اصولیونی متمرکز می‌کند که در جریان تشکیل مجلس شورای ملی و تصویب قانون اساسی بر سر انطباق قانون با شرع به بحث می‌پردازند. در حقیقت جدال میان قدیم و جدید بحثی است بر سر دریافت از حقوق شرع که میان «هواداران نظریه مشروعه‌خواهی اهل دیانت» با «هواداران نظریه مشروطه‌خواهی اهل دیانت» در گرفت. «با پایداری شیخ فضل‌الله نوری تا پای دار، و پاسخ‌های فقیه و اصولی بزرگ زمان به مناقشه‌های او، وجهی از جدال میان قدیم و جدید میان دو گروه از هواداران نظام سنت قدمایی در گرفت.»^{۲۲۰}

^{۲۱۷} - همان؛ ص ۱۶۸-۱۶۷.

^{۲۱۸} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۱۷۲.

^{۲۱۹} - همان؛ ص ۶۵۷.

^{۲۲۰} - همان؛ ص ۴۲۶.

«اگر چه یک نظریه عمومی مشروطیت، به عنوان نظام حکومت قانون، وجود دارد، اما هر مشروطه‌ای، به اعتبار حکومت قانون خاص، مشروطه کشوری خاص است. بهتر بگوییم، نظام‌های مشروطه، در آغاز، مشروطیت‌های خاص بوده‌اند.»^{۲۲۱} طباطبایی تلاش می‌کند با رجوع به رسائل و نامه‌های برجای‌مانده از فقهای درگیر در جدال مشروطه خاص ایران را به بوتۀ نقد بگذارد. او برای این کار خطی سیری را در آرای سیاسی فقها و علمای شیعه دنبال می‌کند که امتداد آن به مباحثات فقهی در جریان تشکیل مجلس شورای ملی و تصویب قانون اساسی می‌رسد. مقصود او بررسی احیای دوباره دریافت خردگرایانه در اندیشه سیاسی علمای مشروطه‌خواه است.

«دیدگاه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی با دریافت مدنی-عقلایی و ملی‌گرایانه‌ای که به طور تاریخی در ایران بسط پیدا کرده بود و در دهه‌هایی که مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی فراهم می‌آمد، با اقبالی که به آن دیدگاه‌ها صورت گرفت، از اهمیت بیشتری برخوردار شد. بسیاری از علمایی که در جریان مشروطیت به هواداری از اندیشه آزادی و حکومت قانون برخاستند، چنین دریافت عقلایی از اسلام داشتند که حاج اسدالله ممقانی یکی از آن‌ها بود... [از نظر ممقانی] اجتهاد از این رو که سازگاری دیانت با دگرگونی‌های دنیا را امکان‌پذیر می‌سازد، یکی از نقطه‌های قوت تشیع و وجه تمایز آن با دیگر مذاهب است. ممقانی، مانند همه نویسندگان دوره مشروطه‌خواهی، دریافتی سیاسی از اسلام دارد و بر آن است که اسلام، به خلاف دیگر ادیان که سیاست آن‌ها عین دیانت نیست، از همان آغاز دینی سیاسی بوده است. [از نظر ممقانی] دو قوه روحانی و جسمانی یا اداره امور دین و دنیا یکی بیش نیست، هر دو را ناظر بر مصالح کلی می‌داند... علمای اسلام را ورثه پیشوایان دین می‌داند، این نظر را می‌پذیرد که وظیفه زعامت سیاسی و مرجعیت دینی پیشوایان دین به علماء انتقال پیدا کرده و اینان باید مانند آنان مسئولیت هر دو قوه را بر

عهده داشته باشند»^{۲۲۲} «او دیانت را ضابطه همه امور اجتماعی و سیاسی قرار نمی‌دهد، بلکه دین را از دیدگاه الزامات زمانه و منطق علم اجتماع و سیاست تفسیر می‌کند.»^{۲۲۳}

طباطبایی مضامینی مشابه را در آثار سید نصرالله تقوی، شیخ محمد اسماعیل محلاتی، آخوند خراسانی، عبدالله مازندرانی، در یک تسلسل کسالت‌آور، ردیف یکدیگر قرار می‌دهد. اما در این بین رساله تنبیه‌الامه میرزای نائینی بیش‌تر مورد توجه طباطبایی قرار می‌گیرد. چرا که «رساله‌ای در اندیشه سیاسی در محدوده نظریه حکومت جور»^{۲۲۴} شیعی بود و، در واقع، باید آن را نخستین رساله منظم در اندیشه سیاسی شیعی به شمار آورد.» «رساله میرزای نائینی بیانیه‌ای در رد استبداد و تأکید بر دیانت آزادی است.»^{۲۲۵}

نائینی در پاسخ به اشکالات وارد شده از جانب «مشروع‌خواهان اهل دیانت» چنین موضع می‌گیرد که «در هر حکومت دو حق را باید لحاظ کرد: نخست حکومت حقی الهی است که به فرستادگان او تفویض شده است... حق دیگر از آن مردمی است که امور آنان باید در محدوده شرع اداره شود... فرمانروای عادل، اگر چه به اعتبار غضب نخست جائر و حکومت او غیر مشروع است، اما به اعتبار دادگری در حق مردم، می‌توان حکومت او را... جائره مشروع به شمار آورد. حکومتی که یک غضب مرتکب می‌شود بر حکومتی که دو غضب از او سر می‌زند ترجیح دارد... اگر پادشاه مشروطه از جانب نواب امام مآذون باشند، حکومت او لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم... خارج تواند شد.»^{۲۲۶}

طباطبایی درباره این نزاع بر سر قانون شرع می‌گوید که «مشروطیت می‌خواست تلقی جدیدی از شریعت با رعایت مبانی نظری اصول فقه عرضه کند. افزون بر این، مناقشه هواداران مشروطیت و طرفداران مشروطه مشروعه ناظر بر مشروط شدن شرع به محدودیت‌های عرف نبود که از نظر شرعی امکان‌پذیر نباشد، بلکه

^{۲۲۲} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۱۸۸.

^{۲۲۳} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۱۹۱.

^{۲۲۴} - حکومت جور یا طاغوت در فقه شیعه ناظر بر هر حکومتی است که اما معصوم در رأس آن قرار نداشته باشد.

^{۲۲۵} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۴۸۲.

^{۲۲۶} - طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ ص ۴۹۵.

مناقشه اساسی به این لطفه علوم شرعی مربوط می شد که تا چه مقیاسی می توان اصول عقلایی این علوم را در تفسیر مبانی دینی وارد و نظام سنت قدمایی را در جهت مشروعیت مشروطیت متحول کرد؟^{۲۲۷}

هر چند جلد آخر مجموعه تأملی درباره ایران، که به بحث درباره تحولات اندیشه سیاسی در «انقلاب اسلامی» خواهد پرداخت، هنوز منتشر نشده است، اما پیش تر تأکید کرده ایم که توجه ما به طباطبایی به منظور بررسی افکار او، هیچ موضوعیتی نمی تواند داشته باشد. به هر حال قابل پیش بینی است که او طرح خود مبتنی بر جدال میان قدیم و جدید را در دوره های تاریخی منتهی به انقلاب ۵۷ پیاده می کند، و بدون اذعان به این که موضع گیری او وجه سیاسی دارد، جانب حکومت قانون را خواهد گرفت.

بدین ترتیب طباطبایی هواداران مشروطه مشروعه را، که در جریان انقلاب مشروطیت صدایشان در هیاهوی نزاع های میان مشروطه خواهان متجدد و مشروعه خواهان سلطنت طلب گم شد، در کانون توجه قرار می دهد. این همان مسیری است که بورژوازی ایران در سیر تکامل خود در آن گام نهاد. طباطبایی با ایستادن بر موضع مشروطه مشروعه، بر همان موضعی می ایستد که بورژوازی ایران اختیار کرده است. این مسئله تأکید او را بر خصلت خودویژه مدرنیته ایرانی و «خلاف آمد بودن تاریخ ایران» توضیح می دهد.

مؤلفه ابهام

تحت سیطره منطق مناسبات جدید جهانی «وضعیت پرتعارضی در افق مناسبات درونی و بیرونی ایران زمین پدیدار شد، به گونه ای که از سویی، ایران زمین در میدان جاذبه مناسبات و اندیشه دوران جدید قرار گرفت که مغرب زمین را از بنیاد دگرگون کرده بود، اما از سوی دیگر، ایران زمین به لحاظ سرشت اندیشه و لاجرم، ساختار سیاسی و اجتماعی از سده ها پیش تحولی پیدا نکرده بود.» این سکون که در ساختار سیاسی و اجتماعی به وجود آمده بود، از نظر طباطبایی، نتیجه تصلب در دستگاه اندیشه سنتی بود. «با برآمدن صفویان،

^{۲۲۷} طباطبایی، جواد؛ مبانی نظریه مشروطه خواهی؛ ص ۵۵۶.

تصلبی دیگرگونه در اندیشه سستی در ایران‌زمین پدید آمد و مناسبات نیز بر شالوده اندیشه‌ای استوار شد که منطق آن با تکیه بر مبانی اندیشه دوران قدیم قابل درک نبود... به تدریج، با انحطاط تاریخی ایران‌زمین و با زوال اندیشه، مصالح ملی نیز جای خود را به گسیختگی نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور داد و ایران زیر سیطره منطق مناسبات جدید جهانی قرار گرفت.»^{۲۲۸}

اگر این را بپذیریم که اندیشه ایران‌شهری پیرامون «ساختار عمومی فرمانروایی ایران‌زمین» است، در نتیجه باید پیش از پرداختن به خود اندیشه ایران‌شهری مشخص کنیم که «ایران‌زمین» چیست. طباطبایی هر چند مدعی پرداختن به ایران‌زمین است اما برای او ایران‌زمین، نه واحدی است سیاسی، و ایران‌زمین، نه جغرافیای مکانی‌ست با حدود و مرزهای مشخص، و در نهایت، ایران فرهنگی نه موجودیتی‌ست که به تعریف درآید.

طباطبایی منظور خود را از اصطلاح ایران‌زمین، که مکرراً به کارش می‌برد، چنین بیان می‌کند که «اصطلاح ایران‌زمین را من در این جلد به معنای دقیق آن به کار برده‌ام و منظور از آن، ایران بزرگ و حوزه‌ای از تمدن و فرهنگی است که بیست و پنج سده پیش در آن سرزمین ایجاد شد که هگل آن را نخستین دولت در تاریخ جهانی خوانده است و من، به تبع تاریخ‌نویسان، آن را شاهنشاهی... خوانده و پی‌آمدهای آن را در دگرگونی‌های تاریخی ایران بازگفته‌ام. با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، برخی از ایالت‌های آن جدا و فروپاشی ایران‌زمین نیز به طور بازگشت‌ناپذیری عملی شد. با فروپاشی ایران‌زمین ایران در مرزهای کنونی آن تثبیت شد، اما در نظام فرمانروایی آن تغییری به وجود نیامد.»^{۲۲۹}

در همین بخش کوتاه که طباطبایی مدعی دقت مفهومی است، ایران‌زمین در معانی مختلف به کار رفته است. یک حوزه تمدنی، و یک حوزه فرهنگی، و یک دولت شاهنشاهی، یک جغرافیای سیاسی متشکل از ایالات متعدد ولو بنابر نظر طباطبایی می‌توانیم چنین استنباط کنیم که اگر اندیشه ایران‌شهری ضامن هستی ایران‌زمین بوده است، پس با زوال اندیشه سیاسی، ناچار، باید ایران‌زمین هم سقوط کرده باشد.

^{۲۲۸} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ ص ۱۳.

^{۲۲۹} - طباطبایی، جواد؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ ص ۱۶.

هرچند به عنوان یک رساله علمی این ابهام می‌تواند پاشنه آشیل یک نظریه باشد، اما دقیقاً همین ابهام است که سرنوشت نامعلوم بورژوازی ملی ایران را در آینده حکمت تاریخی ایدئولوگ‌هایش باز می‌نماید. ایران‌زمین یک هستی نامتعیین است و این با جاه‌طلبی‌ها و بلندپروازی‌های بورژوازی ایران نسبت بیش‌تری دارد تا دولت ملی محصور در مرزهایی مشخص.

سرمایه در مرزهای ملی نمی‌گنجد و به بیرون سرازیر می‌شود. باید اذعان کرد که برای عمال بورژوازی ایران چقدر غرورآفرین است که خود را نه کارگزار منطق ارزش، بلکه قهرمانی بپندارد که رسالتی تاریخی بر دوش دارد. ایران‌زمین از خواب طولانی انحطاط بیدار خواهد شد. گذشته آرمانی احیا خواهد شد. اگر بورژوازی بتواند ترتیبی اتخاذ کند که سرمایه‌های مستأصل در پیرامون ثقل سیاسی‌اش قرار بگیرند و بدین- ترتیب وحدتی جدید ماورای سرمایه‌های محدود در مرزهای ملی بازیابی شود.

اندیشه ایران‌شهری ملبس به ردای زربفت علم، در هیئت حکمت سیاسی ایران‌شهری بر ما آشکار گردید. سپس تلاش کردیم اندیشه ایران‌شهری را در دستگاه ایدئولوژی بورژوازی محافظه‌کار مکان‌یابی کنیم و دریابیم که اندیشه ایران‌شهری چگونه در تناسب با چیدمان فضایی آن ایدئولوژی قرار دارد. در نهایت ربط اندیشه ایران‌شهری به وضعیت را ذیل سه مؤلفه وحدت‌بخشی، گسست سیاسی-ایدئولوژیک از امپریالیسم و ابهام نشان دادیم.

در این جا یادآوری دو نکته ضروری است. اول این که طرف خطاب دستگاه ایدئولوژی بورژوازی محافظه- کار کل جامعه ایران نیست. آن‌چیز که به انضباط در می‌آید کلیه طبقات اجتماعی در کنار یکدیگر نیستند. در نتیجه ممکن است تعارضات بسیار با سایر دستگاه‌های ایدئولوژیک بورژوازی وجود داشته باشد و این به هیچ وجه جای تعجب نیست. به خصوص اشاره کردیم که تمامیت ایدئولوژی مذهبی با افاضات ایشان خدشه‌دار می‌شود. طرف خطاب دستگاه ایدئولوژی بورژوازی محافظه‌کار قشری از نخبگان است، با آن معنای مشخصی که درباره آن بحث کردیم.

دوم این که ثقل سیاسی هرگز نمی تواند تمام تضاد منافع موجود را مرتفع سازد. به همین ترتیب همیشه اجرایی به بیرون از ثقل سیاسی پرتاب می شوند، و احتمالا در برابر آن به تقابلی سیاسی، در معنای بورژوایی کلمه، دست می زنند.

منابع و مآخذ

منابع فارسی زبان

۱. اتابکی، تورج؛ ایران و جنگ جهانی اول؛ چاپ اول؛ نشر ماهی؛ تهران، ۱۳۸۹.
۲. اتابکی، تورج؛ تجدد آمرانه، جامعه و دولت در عصر رضا شاه، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ چاپ دوم؛ انتشارات ققنوس؛ تهران، ۱۳۸۷.
۳. اتابکی، تورج؛ دولت و فرودستان، فراز و فرود تجدد آمرانه در ترکیه و ایران، ترجمه آرش عزیزی؛ چاپ اول؛ انتشارات ققنوس؛ تهران، ۱۳۹۰.
۴. آجودانی، ماشاءالله؛ مشروطه ایرانی؛ چاپ هشتم؛ نشر اختران؛ تهران، ۱۳۸۲.
۵. آجودانی، ماشاءالله؛ یا مرگ یا تجدد؛ چاپ سوم؛ نشر اختران؛ تهران، ۱۳۸۵.
۶. آدمیت، فریدون؛ امیرکبیر و ایران؛ چاپ یازدهم؛ انتشارات خوارزمی؛ تهران، ۱۳۹۴.
۷. آدمیت، فریدون؛ اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپه‌سالار؛ چاپ سوم؛ انتشارات خوارزمی؛ تهران، ۱۳۸۵.
۸. آدمیت، فریدون؛ فکر دموکراسی در نهضت مشروطیت ایران؛ چاپ اول؛ نشر گستره؛ تهران، ۱۳۸۸.
۹. آدمیت، فریدون؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت؛ چاپ دوم؛ کانون کتاب ایران؛ سوئد، ۱۹۸۵.
۱۰. آدمیت، فریدون؛ انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران؛ مجله سخن.
۱۱. اشرف، احمد؛ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه؛ چاپ اول؛ انتشارات پیام؛ تهران، ۱۳۵۹.

۱۲. اشرف، احمد؛ بنوعزیزی علی؛ طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران؛ ترجمه سهیلا ترابی فارسانی؛ چاپ دوم؛ انتشارات نیلوفر؛ تهران ۱۳۸۸.
۱۳. آفاری، ژانت؛ انقلاب مشروطه ایران، ترجمه رضا رضایی؛ چاپ سوم؛ نشر بیستون؛ تهران، ۱۳۸۵.
۱۴. اقبال آشتیانی، عباس؛ میرزاتقی خان امیرکبیر؛ چاپ دوم؛ مؤسسه انتشارات نگاه؛ تهران، ۱۳۹۲.
۱۵. آلتوسر، لویی؛ علم و ایده‌ئولوژی، ترجمه مجید مددی؛ چاپ اول؛ انتشارات نیلوفر؛ تهران، ۱۳۹۶.
۱۶. انگلس، فریدریش؛ آنتی دورینگ، ترجمه آرش پیشاهنگ؛ چاپ دوم؛ انتشارات جامی؛ تهران، ۱۳۹۵.
۱۷. اوزکریملی، اوموت؛ نظریه‌های ناسیونالیسم، ترجمه محمد علی قاسمی؛ چاپ اول؛ انتشارات تمدن ایران؛ تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. پورداوود، ابراهیم؛ هرمزنامه؛ تهران، ۱۳۳۱.
۱۹. دکارت، رنه؛ فلسفه دکارت، مقدمه و ترجمه از منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چاپ دوم؛ مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی المهدی؛ تهران، ۱۳۹۰.
۲۰. دورکیم، امیل؛ صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام؛ چاپ چهارم؛ نشر مرکز؛ تهران، ۱۳۹۳.
۲۱. دورکیم، امیل؛ درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام؛ چاپ سوم؛ نشر مرکز؛ تهران، ۱۳۸۷.
۲۲. رائین، اسماعیل؛ میرزا ملکم خان؛ چاپ دوم؛ بنیاد مطبوعات صفی‌علی‌شاه؛ تهران، ۱۳۵۳.
۲۳. روزنامه کاوه؛ مقدمه و فهرست از ایرج افشار؛ به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار؛ چاپ اول؛ انتشارات اساطیر؛ تهران، ۱۳۸۴.
۲۴. زیمیل، گئورگ؛ کلان‌شهر و حیات ذهنی؛ ترجمه یوسف‌علی اباذری؛ نامه علوم اجتماعی، شماره ۶؛ ۱۳۷۲.
۲۵. ژوبر، پ.آ؛ مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود هدایت؛ شرکت چاپ‌خانه تابان؛ تهران، ۱۳۲۲.
۲۶. شاردن، ژان؛ سیاحت‌نامه ایران، ترجمه اقبال یغمایی؛ نسخه الکترونیکی.

۲۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ با چراغ و آینه؛ چاپ پنجم؛ انتشارات سخن؛ تهران، ۱۳۹۴.
۲۸. صادقی، پویان؛ مساحی جغرافیای سیاست (ترسیم خطوط)؛ نشر اینترنتی؛ ۱۳۹۸.
۲۹. صادقی، پویان؛ پدیدار، ذات و امکان سیاست کمونیستی؛ نشر اینترنتی؛ ۱۳۹۶.
۳۰. صادقی، پویان؛ اُدیسه امپریالیسم (سنخ‌شناسی تکرار آفول و فعلیت خاص انقلاب)؛ نشر اینترنتی؛ ۱۴۰۱.
۳۱. طباطبایی، سید جواد؛ تأملی بر ایران، جلد نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران؛ چاپ هشتم، مؤسسه نگاه معاصر؛ تهران، ۱۳۸۹.
۳۲. طباطبایی، سید جواد؛ تأملی بر ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش اول: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی؛ چاپ اول؛ انتشارات مینوی خرد؛ تهران، ۱۳۹۲.
۳۳. طباطبایی، سید جواد؛ تأملی بر ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی؛ چاپ اول؛ انتشارات مینوی خرد؛ تهران، ۱۳۹۲.
۳۴. طباطبایی، سید جواد؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران؛ انتشارات کویر؛ تهران، ۱۳۹۴.
۳۵. طباطبایی، سید جواد؛ ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ چاپ دوم؛ نشر ثالث؛ تهران، ۱۳۹۱.
۳۶. قنبری، داریوش؛ دولت مدرن و یکپارچه‌گی ملی در ایران؛ چاپ اول؛ انتشارات تمدن ایرانی، تهران ۱۳۸۵.
۳۷. کاتوزیان، محمدعلی همایون؛ چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و تاریخ؛ چاپ اول؛ نشر مرکز؛ تهران، ۱۳۷۴.
۳۸. کاتوزیان، محمدعلی همایون؛ تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علی‌رضا طیب؛ چاپ هفتم؛ نشر نی؛ تهران، ۱۳۸۹.
۳۹. کاتوزیان، همایون؛ دولت و جامعه در ایران، انقراض قاجار و استقرار پهلوی، ترجمه حسن افشار؛ چاپ پنجم؛ نشر مرکز؛ تهران، ۱۳۸۹.

۴۰. کاتوزیان، همایون؛ نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران.
۴۱. کانت، ایمانوئل؛ نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری؛ چاپ اول؛ انتشارات ققنوس؛ تهران، ۱۳۹۴.
۴۲. کرمانی، میرزا آقاخان؛ آیین سکندری؛ به اصلاح آقامیرزا جهانگیرخان شیرازی ۱۳۲۶ ه. ق.
۴۳. کسروی، احمد؛ تاریخ مشروطه ایران؛ چاپ اول؛ انتشارات هرمس؛ تهران، ۱۳۸۸.
۴۴. کسروی، احمد؛ تاریخ هیجده ساله آذربایجان؛ چاپ اول؛ انتشارات هرمس؛ تهران، ۱۳۸۸.
۴۵. کسروی، احمد؛ کاروند کسروی؛ به کوشش یحی ذکاء؛ چاپ دوم؛ انتشارات فرانکلین؛ ۲۵۳۶.
۴۶. گرامشی، آنتونیو؛ پیدایش روشن فکران، ترجمه صالح نجفی؛ عصر نو، تیر ۱۳۸۴ (بازنشر از روزنامه شرق)
۴۷. گرامشی، آنتونیو؛ دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی؛ چاپ دوم؛ نشر اختران؛ تهران، ۱۳۸۸.
۴۸. گرامشی، آنتونیو؛ شهریار جدید، ترجمه عطا نوریان؛ چاپ دوم؛ نشر اختران؛ تهران، ۱۳۹۵.
۴۹. گروویل؛ گاسپار؛ سفرنامه دروویل، ترجمه جواد محیی؛ چاپ دوم؛ انتشارات بنیاد مطبوعاتی گوتنبرگ؛ تهران، ۱۳۴۸.
۵۰. کمپتون، آن کترین سواينفورد؛ مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری؛ چاپ سوم؛ مرکز انتشارات علمی و فرهنگی؛ تهران، ۱۳۶۲.
۵۱. عشقی، میرزاده؛ کلیات مصور میرزاده عشقی؛ گردآوری و تألیف علی اکبر سلیمی؛ چاپ هفتم؛ انتشارات امیرکبیر؛ ۱۳۵۷.
۵۲. عیسوی، چارلز؛ تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند؛ چاپ اول؛ نشر گستره؛ تهران، ۱۳۶۲.
۵۳. فشاهی، محمدرضا؛ گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران؛ چاپ سوم؛ انتشارات گوتنبرگ؛ تهران ۱۳۸۶.

۵۴. مارکس، کارل؛ سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی (جلد اول)، ترجمه حسن مرتضوی؛ چاپ دوم؛ انتشارات لاهیتا؛ تهران، ۱۳۹۶.
۵۵. مارکس، کارل؛ سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم)، ترجمه حسن مرتضوی؛ چاپ دوم؛ انتشارات لاهیتا؛ تهران، ۱۳۹۶.
۵۶. مارکس، کارل؛ گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد اول)، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین؛ چاپ سوم؛ نشر آگه؛ تهران، ۱۳۷۸.
۵۷. مارکس، کارل؛ گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم)، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین؛ چاپ سوم؛ نشر آگه؛ تهران، ۱۳۷۸.
۵۸. مارکس، کارل و انگلس، فریدریش؛ ایده‌ئولوژی آلمان؛ تیرداد نیکی؛ ۱۳۷۷.
۵۹. مختاری، محمد؛ هفتاد سال عاشقانه، تحلیلی از ذهنیت غنایی معاصر؛ چاپ سوم؛ انتشارات بوتیمار؛ تهران، ۱۳۹۴.
۶۰. مسکوب، شاهرخ؛ هویت ایرانی و زبان فارسی؛ چاپ ششم؛ نشر فروزان روز؛ تهران، ۱۳۹۴.
۶۱. مسکوب، شاهرخ؛ داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع؛ چاپ ششم؛ نشر فروزان روز؛ تهران، ۱۳۹۴.
۶۲. ناطق، هما؛ بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو؛ چاپ اول؛ انتشارات خاوران؛ پاریس، ۱۳۷۱.
۶۳. ناطق، هما؛ مصیبت وبا و بلای حکومت؛ چاپ اول؛ نشر گستره؛ تهران، ۱۳۵۸.
۶۴. ناطق، هما؛ جنگ فرقه‌ها در انقلاب مشروطیت ایران؛ مجله الفبا؛ دوره جدید، جلد سوم؛ تابستان ۱۳۶۲.
۶۵. نجمی، ناصر؛ عباس میرزا؛ کانون معرفت؛ تهران، ۱۳۲۶.
۶۶. ویتفوگل، کارل آگوست؛ استبداد شرقی، ترجمه محسن ثلاثی؛ چاپ اول؛ نشر ثالث؛ تهران، ۱۳۹۱.

۶۷. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت؛ چاپ چهارم؛ انتشارات

شفیعی؛ تهران، ۱۳۸۷.

۶۸. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش؛ پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام؛ چاپ دوم؛ انتشارات

کندوکاو؛ تهران، ۱۳۹۰.

1. Anderson, Benedict; *Immagined Communities*; Verso, 1983.
2. Balibar, Etienne; *The Nation Form, History and Ideology*; Translated by Immanuel Wallerstein.
3. Breuilly, John; *The Formation of the First German Nation-state 1800-1871*; Macmillan Press LTD; London 1996.
4. Breuilly, John; *Nationalism and the State*; the University of Chicago Press; 1994.
5. Gankin, Olga Hess and Fisher, H.H; *The Bolsheviks and the World War*; Stanford University Press; 1968.
6. Gellner, Ernest; *Thought and Change*; the University of Chicago Press; London, 1965.
7. Gellner, Ernest; *Nations and Nationalism*; Basil Blackwell Publishing; Oxford, 1983.
8. Hobsbawm, Eric; *The Invention of Tradition*; Cambridge University Press; London, 1983.
9. Hobsbawm, Eric; *Nations and Nationalism since 1780, Programme, myth, reality*; Cambridge University Press; London, 1992.
10. Kedourie, Elie; *Nationalism*; Hutchinson & CO. LTD; London, 1961.
11. Magdoff, Harry; *Primitive Accumulation and Imperialism*.
12. Poulantzas, Nicos; *Marxist Examination of the Contemporary State and Law and the Question of the 'Alternative'*; Translated by James Martin.
13. Poulantzas, Nicos; *Preliminaries to the Study of Hegemony in the State*; Translated by James Martin.
14. Poulantzas, Nicos; *The Problem of the Capitalist State*; Translated by James Martin.
15. Poulantzas, Nicos; *Internationalization of Capitalist Relations and the Nation-State*; Translated by James Martin.
16. Smith, Anthony D.; *The Cultural Foundations of Nations*; Basil Blackwell Publishing; 2008.

در اواخر قرن نوزدهم میلادی آیینی در میان قبایل منطقه گینه نو رواج پیدا کرد که نزد انسان‌شناسان با نام محموله‌پرستی مشهور شد. بومیان منطقه ملانزی از تصور این امر عاجز بودند که محموله کشتی‌های سفیدپوستان، که ماشین‌ها و ابزار آلات پیشرفته‌ای را شامل می‌شد، دست‌ساخته بشر هستند. این باور در میان آن‌ها شیوع پیدا کرده بود که محموله کشتی‌ها موهبتی است از سوی نیاکان و گذشتگان قبیله؛ و سفیدپوستان، با اجرای مناسک ویژه خود، این محموله‌ها را تصاحب می‌کنند. بومیان تصور می‌کردند که با ساختن تمثال‌های چوبی از کشتی یا هواپیماها و اجرای مناسک می‌توانند رضایت نیاکان خود را جلب کرده و محموله‌هایی را که میراث ایشان است از سفیدپوستان بازستانند.