

تزهایی درباره ایران و مردمش

جواد طباطبایی

منبع: پایگاه اینترنتی انصاف نیوز،

به نشانی: <http://www.ensafnews.com>

به گزارش انصاف نیوز، «سید جواد طباطبایی»، فیلسوف ایرانی در یادداشتی تلگرافی نوشت:

آنچه در زیر می آورم تزهایی موقتی درباره ایران و مردم آن است. اعتبار این تزهها، با تکیه بر پژوهش هایی که تا کنون توانسته ام انجام دهم، برای من کمابیش روشن است، اگرچه در این «درآمد» جز در اجمال آن ها نمی توانم آورد.

این جا این تزهها را به عنوان فرضیه هایی مطرح می کنم و در فرصت دیگری باید آن ها را بسط دهم و برهانی بر آن ها اقامه کنم و اگر در زمانی مناسب بتوانم برهانی بر آن ها اقامه کنم باید بتواند موضوع گفتگویی علمی قرار گیرد. برخی از آن تزهها را می توان به قرار زیر بیان کرد:

۱. ایران زمین سرزمین همه ی «ایرانیان» است.

«ایرانیان» نام عام همه ی «ما»، یعنی مردمانی است که به طور تاریخی، از کهن ترین روزگاران، در آن سکونت گزیده و تقدیر تاریخی آن سرزمین و تقدیر تاریخی خود را رقم زده اند.

این «ما» هیچ قید و تخصیصی ندارد و هیچ قید و تخصیصی نباید به هیچ نامی و به هیچ بهانه ای بر آن وارد شود. این «ما» بر همه ی مردم ایران شمول عام دارد و هیچ ایرانی را نمی توان به هیچ نامی و هیچ بهانه ای از شمول عام آن خارج کرد.

این «ما» فرآورده ی وحدت کلمه ی سیاسی نیست، به طور تاریخی نیز چنین نبوده است، بلکه مانند خود ایران زمین، به طور خودجوش، وحدتی درکثرت است.

این «ما» کثرت همه ی ایرانیانی است که از هزاره های پیشین، در زمان هایی و از مکان های گوناگون، مهاجرت کرده و این سرزمین بزرگ را برای سکونت خود برگزیده اند، سهمی در نیک و بد آن دارند و تاریخ، تمدن و فرهنگ آن را آفریده اند.

۲. ایران زمین، در معنای دقیق آن، «ایران بزرگ فرهنگی» است.

ایران جغرافیای سیاسی کنونی تنها ناحیه‌هایی از این ایران‌زمین فرهنگی است که به برخی از ویژگی‌های آن اشاره خواهد شد.

ایران‌بزرگ فرهنگی تنها از آن ایرانیان محدودی جغرافیای سیاسی امروز ایران نیست، میراث همه‌ی اقوامی است که سهمی در آفریدن آن میراث مشترک داشته‌اند، اگرچه بسیاری از آن اقوام، به لحاظ سیاسی، به ملت‌های مستقل تبدیل شده و سرنوشت سیاسی جدای خود را رقم زده‌اند.

به‌عنوان مثال، ملت‌هایی که در آسیای مرکزی و نیز در قفقاز کشورهای مستقل ایجاد کرده‌اند، در معنای سیاسی کلمه، ایرانی نیستند، اما در میراثی که در ایران بزرگ آفریده شده، به درجات متفاوت، سهمیم بوده‌اند و هستند.

امروزه، این اقوام به زبان‌های «ملّی» خود سخن می‌گویند، اما بخش بزرگی از آن‌چه در این زبان‌های «ملّی» ناحیه‌ای بیان می‌شود ایرانی است. حتی ترکیه، که از سده‌ها پیش هویت قومی متمایز از هویت قومی ایرانی یا، به تعبیر من، ایران‌شهری داشته، اما تا گسستی که بنیادگذار ترکیه‌ی نوین ایجاد کرد، بخش مهمی از ادبِ ترکی عثمانی، ایرانی و از شاخه‌های فرهنگ ایرانی است که به زبان ترکی عثمانی بیان شده است.

۳. این حکم، به طریق اولی، در درون مرزهای ایران کنونی نیز مصداق دارد.

ایرانیان، در محدوده‌ی مرزهای سیاسی کنونی، اعمّ از این‌که به یکی از زبان‌های ایرانی یا غیرایرانی سخن بگویند، درون‌مایه‌های ادب و فرهنگ ایرانی را بیان می‌کنند.

از این حیث، ادب کردی به همان اندازه ناحیه‌ای از ادب ایرانی است که ادب ترکی آذری. این زبان‌های محلی، اعمّ از ایرانی و غیرایرانی، نه تنها زبان‌هایی که در درون مرزهای کنونی ایران به آن‌ها سخن گفته می‌شود، بلکه حتی زبان‌هایی مانند اردو و ترکی عثمانی، که زبان‌های ایرانی نیستند، از طریق زبان فارسی و بر اثر جاذبه‌ی ادب و فرهنگ ایرانی به زبان‌های فرهنگی تبدیل شده‌اند.

۴. ایران‌بزرگ فرهنگی، چنان‌که از نام آن برمی‌آید، فرهنگی است و هیچ داعیه‌ی سیاسی ندارد.

این‌که تاریخ بخش بزرگی از ادب و فرهنگی که در ناحیه‌هایی از شبه‌جزیره‌ی هند، ترکیه، تاجیکستان، ازبکستان و ... آفریده شده ایرانی است، امروزه به لحاظ سیاسی هیچ اعتباری ندارد.

سیاست خارجی همه‌ی این کشورها باید بر اساس مناسبات حُسنِ همجواری، عُلُقه‌های فرهنگی، منافع مشترک برابر و رعایت منطق منافع ملّی کشورها باشد. این‌که ایران بزرگ خاستگاه ادب و فرهنگی بوده که در بسیاری از کشورهای منطقه جاری است، به لحاظ سیاسی، برای ایران سیاسی کنونی اعتباری به شمار نمی‌آید.

در مناسبات فرهنگی وضع متفاوت است:

نه تنها ابن سینا از بک و مولانا ترک نیستند، بلکه بسیاری از نویسندگان اردو، ترک و ازبک نیز به ایران فرهنگی تعلق دارند، چنان که دیوان فضولی و شاه اسماعیل، به رغم ترکی بودن آنها، آثاری در ادب ایران هستند.

تاریخ ایران جغرافیای سیاسی کنونی، تاریخ مرزهای سیاسی کنونی است، اما تاریخ ادب و فرهنگ ایرانی ایران شهری است، یعنی تاریخ ایران بزرگ فرهنگی است. به هر حال، مرزهای سیاسی ایران آنهایی هستند که اینک هستند، اما مرزهای فرهنگی ایران زمین آنهایی هستند که از آغاز بوده اند.

آن که بخواهد مرزهای ایران سیاسی را بر هم زند، به یکی از وجوه ماجرابی جویی ناسیونالیستی دست زده است، حتی اگر خود نداند، اما پاسداری از مرزهای فرهنگی، و حتی گسترش آنها، مندرج در تحت وطن خواهی است.

۵. ایران سیاسی کنونی یک «کشور» است. مرزهای سیاسی آن همان است که هست، اما مرزهای ایران فرهنگی همان مرزهایی است که به طور تاریخی بوده اند. از این رو، ایران، به خلاف بسیاری از کشورها، تنها یک کشور نیست، بلکه یک تمدن با فرهنگی فراگیر است.

معنای شطح آن وزیر مختار فرانسه، که «نام ایران را می توان از آن گرفت، اما ایران نخواهد مرد و ایران خواهد ماند»، این است که ایران سیاسی می تواند به صورتی که هست نباشد، ولی تمدن ایران باقی خواهد ماند.

از این رو، برای بسیاری از کشورهایی که ایران را احاطه کرده اند، اما از سده ها پیش از آن جدا شده، یا در بیرون قلمرو سیاسی ایران قرار گرفته اند، اگر بخواهند تنها یکی از واپسین کشورهایی نباشند که در دهه های اخیر به افتخار پیوستن به سازمان ملل نایل شده و یکی از واپسین رقم های در پایان سیاهه ی آن را به دست آورده اند، نفی ایران نفی خویشتن خویش است.

میراث تاریخ سیاسی گذشته این کشورها را به بخش هایی از قلمرو فرهنگی ایران تبدیل کرده است.

۶. دفاع ما از تاریخ سیاسی ایران کنونی و وحدت سرزمینی آن در چهارچوب منافع ملی باید دفاع همه جانبه و تمام عیار باشد.

به لحاظ فرهنگی، ایران هم چنان کانون آفرینش ادب و فرهنگ ایرانی است. کشورهایی که ابن سینا و مولانا را ملک طلق خود می دانند، می توانند به مزایای درآمد گردشگری آنها دل خوش کنند، اما نه ترکان و نه ازبکان، برای فهم سرمایه های «ملی» خود، هرگز از ایرانیان بی نیاز نخواهند شد.

ابن‌سینا و مولانا هرگز بخشی از ادب ترکی - چنان‌که امروزه به آن زبان سخن گفته می‌شود و نه ترکی عثمانی که عمده‌ی آن برای ترکان امروزی قابل فهم نیست - نبوده‌است، در حالی‌که اگرچه ابونصر فارابی، حتی اگر چنان‌که گفته‌اند، ترک‌تبار می‌بوده، و جز به عربی ننوشته، اما پیوسته جزیبی از تاریخ اندیشیدن ایرانی بوده و فصلی مهم از فلسفه‌ای است که به‌طور عمده در ایران بسط پیدا کرده‌است.

۷. ایران سیاسی واحدی سیاسی است و برای فهم و دفاع از آن به ضرورت باید ملی اندیشید، اما ملی بودن و ملی اندیشیدن زمانی و به شرطی ممکن است که معنای ملت و ملی اندیشیدن به درستی فهمیده شده باشد.

۸. همه‌ی ایرانیانی که از کهن‌ترین روزگاران تا کنون در بخش‌هایی از ایران زمین ساکن شده‌اند، در گذر تاریخ به «ملت» در معنای دقیق و جدید آن تبدیل شده‌اند.

تبدیل ایرانیان به یک «ملت»، به لحاظ تاریخی، بسیار زود ممکن شده‌است. اگرچه واژه‌ی ملت در تداول جدید آن در آغاز دوران جدید تکوین پیدا کرده و مضمون مفهوم آن نیز در دوران جدید تعیین پیدا کرده‌است، اما واقعیت آن، در ایران، به سده‌های پیش از دوران جدید تعلق دارد و در شرایط متفاوتی نیز پدیدار شدن واژه تعیین مضمون آن ممکن شده‌است.

به‌عنوان مثال، در اروپا، پدیدار شدن ملت جدید با فروپاشی امپراتوری مقدس رومی - ژرمنی، که مبتنی بر سلطنت خلافتی نظام امت مسیحی بود، ممکن شد. در ایران، که هرگز بخشی از دستگاه خلافت و نظام امت آن نبود، فروپاشی امت شرط تکوین ملت نبود، بلکه مخالفت ایرانیان با چیرگی دستگاه خلافت و رویارویی آنان با منطق سیاسی خلافت موجب شد که واقعیت «ملت» پیش از جعل واژه‌ی آن تکوین پیدا کند.

این امر مسلّم تاریخی، از شدت بداهت آن برای وجدان ایرانیان، مورد توجه قرار نگرفته‌است، اما با توجه به بحران کنونی و دگرگونی‌های در رابطه‌ی نیروها، و این‌که ایران‌زمین دوره‌ی پرمخاطره‌ای را سپری می‌کند، باید با توضیح تاریخی و فلسفی معنای آن را روشن کرد تا به شالوده‌ای برای تکوین هویت جدید در حال تکوین تبدیل شود.

۹. اصطلاح «ملّی‌گرایی» در دهه‌های اخیر از راه ترجمه از زبان‌های اروپایی وارد زبان فارسی شده‌است و معنای درستی ندارد.

معادل این ترکیب، که در زبان فارسی جعل جدید است، در زبان‌های اروپایی تاریخی دارد که در ایران شناخته شده نیست، اما این امر مانع از آن نشده‌است که در پیکارهای ایدئولوژیکی - سیاسی مورد استفاده قرار گیرد. سبب این‌که ایرانیان خود را به عنوان ملّتی واحد فهمیده، اما واژه‌ای برای آن جعل نکرده‌اند، این است که روند تبدیل به ملّت در ایران امری طبیعی بوده‌است.

تحول مضمون معنایی واژه‌ی nation در زبان‌های اروپایی با آغاز روند تجزیه‌ی امپراتوری مقدس هم‌زمان است. در امپراتوری مقدس، سیاست اقوام مسیحی عین دیانت - معنای نخست واژه‌ی nation در زبان‌های اروپایی و «ملت» در عربی/فارسی - آنان بود، یعنی همه‌ی اقوام مسیحی گروه‌های دینی در درون respublica christiana بودند، اما از زمانی که رخنه‌ای در ارکان سلطنت پاپی و امپراتوری افتاد، سیاست اقوام اروپایی، که به تدریج به «ملّی» شدن میل می‌کرد، عین دیانت آن‌ها نمی‌توانست باشد.

سیاست ایرانیان، هرگز، عین دیانتِ خلافت نبود، یعنی، اگر بتوان گفت، پیوسته، «ملّی» در معنای جدید آن بود، و برای توصیف این واقعیت بدیهی نیازی به جعل اصطلاح جدید نبود. تصریح محمدبن جریر طبری، مبنی بر این که تاریخ ایرانیان تداومی خلاف‌آمد عادت داشته، به معنای آن است که تاریخ ایران پیوسته تاریخ «ملّی» بوده است.

در واقع، معادل دقیق برای واژه‌ی nation در زبان‌های اروپایی، به لحاظ مضمونی و نه واژگانی، نه «ملت» که «ایران» است که از کهن‌ترین زمان‌ها تا کنون مضمون واحدی داشته و در تعارض آن با «انیران» فهمیده می‌شده است. ایرانیان «ملّیت» خود را در نام کشور خود فهمیده‌اند.

در ایران، به عنوان کشور، پیوسته، «ایران» عین «ملت» ایران بوده است.

۱۰. این ملت واحد، در وحدت تاریخی-سیاسی آن، «یگانه» و «غیرقابل تجزیه» است، یعنی وحدتی در عین کثرت است. تمایز میان دو مفهوم ملت به عنوان «وحدت در وحدت» و «وحدت در کثرت» مهم‌ترین معیار ایضاح فرق میان «ملّی‌گرایهای آغاز دوران جدید و فهم ملّی «قدیم» ماست.

«ملّی‌گرایی» اروپایی در آغاز دوران جدید، که شرط امکان تکوین دولت جدید است، از این حیث ناچار می‌بایست «وحدت در وحدت» باشد که شرط تکوین آن دولت‌های ملّی، فروپاشی امپراتوری مسیحیت به عنوان وحدتِ امت بود، و قدرت سیاسی می‌بایست این وحدت را به گروه‌های قومی تحمیل می‌کرد، نمونه‌های متنوع دولت‌سازی در فرانسه‌ی لویی چهاردهم، آلمان بیسمارک و ایتالیای گاریبالدی.

خاستگاه «وحدت در کثرت» اقوام ساکن ایران «فرهنگ ایرانی» است و فرهنگ ایرانی آن وحدت را به دولت، که از سده‌ای پیش، یعنی با تأخیر بسیار نسبت به تکوین ملت، که با دشواری‌هایی به «دولت ملّی» تبدیل شده است، تحمیل کرد.

۱۱. عدم امکان نظریه‌پردازی در قلمرو سیاسی، زوال اندیشیدن سیاسی ایرانی در سده‌های میانه‌ی تاریخ ایران، و این که فلسفه در ایران، به دلایلی که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، نتوانست، به گفته‌ی ارسطو، در قلمرو «فلسفه‌ی امور انسانی»، بسطی به فلسفه‌ی یونانی بدهد، موجب شد که آن چه در عمل در ایران اتفاق افتاده بود، بازتابی در قلمرو نظر پیدا نکند.

چنان‌که گذشت، اشاره‌هایی به این نکته‌های ظریف و سخت پیچیده‌ی ویژگی‌های تحول تاریخی ایران در برخی نوشته‌های تاریخی تا یورش مغولان آمده، اما از آن‌جا که تاریخ در ایران پیوسته بخشی از ادب فارسی بوده، معنای آن اشاره‌های تاریخی به واقعیت تاریخ ایران مورد توجه قرار نگرفته و ایضاح نظری آن‌ها ممکن نشده است.

اینک، با شدت و ژرفایی که بحران «چگونه ایرانی بودن» پیدا کرده است، نمی‌توان به بحث نظری در بنیادهای تمدن و فرهنگ ایرانی بی‌اعتناء ماند، زیرا شیخ بحران به عنوان شرط امکان اندیشیدن در آستانه‌ی در ایستاده است.

فهم «ملّی» از ایران باید، اینک، به ضرورت، مبتنی بر نظریه‌ای درباره‌ی «ایران» به عنوان یک «مشکل» باشد. در سده‌های گذشته، ایران موضوع تأملی در ادب فارسی، و در دهه‌های گذشته‌ی ایران «مسئله‌ای» در علوم اجتماعی بود. زمان آن فرارسیده است که بتوانیم ایران را به عنوان «مشکلی» در اندیشیدن جدید مطرح کنیم.

ایران، به عنوان مسئله، موضوع شاخه‌هایی از علوم اجتماعی است و اهل این علوم وضع توسعه‌ی ایران، نظام طبقاتی و آرایش طبقات، بیکاری، آسیب‌های اجتماعی، نیروی انسانی، سطح دانش عمومی و... آن را در دانشی با عنوان «مسائل ایران» بحث می‌کنند. دانش مسائل ایران ساده است و با رفع آسیب‌هایی از قبیل بیکاری، بزهکاری، فحشا، اعتیاد کم‌رشدی و... این شاخه از دانش نیز اعتبار خود را از دست خواهد داد، چنان‌که درس «مسائل ایران» داریم، اما درس «مسائل...» در کشورهای توسعه‌یافته نداریم.

۱۲. ایران، به عنوان «مشکل»، ناظر بر فهم وضع پیچیده‌ی ایران و بازسازی آن به عنوان «موضوع تأمل نظری» در وعاء ذهن است.

اگر اشاره‌های این «درآمد»، و برخی از تزهایی که این‌جا می‌آورم، بهره‌ای از حقیقت ایران داشته باشد، باید گفت که این ایران واقعی پیچیده است و توضیح آن نیز از مجرای شرح «مسائل» آن ممکن نیست:

قرون وسطای ایران به دنبال دوره‌ی نوزایش آن آمده است نه برعکس؛

تشکیل دولت «ملّی» آن هم‌زمان با تکوین ملّت ممکن نشده است؛

تداوم تاریخی این کشور و ملّت آن از پی‌آمدهای تکوین دولت ملّی آن نیست، بلکه ملّت ایران دولت‌های «خود» را تا زمانی نگه داشته است که در خدمت حفظ وحدت سرزمینی و هویت ایرانی بوده‌اند، اهداف «ملّی» هویت ایران را پیش برده و تمدن و فرهنگ مردمان آن را به سرزمین‌های دوردست برده و آن‌ها را پراکنده‌اند؛

در دوره‌ای از تاریخ ایران، ایرانیان از اندیشیدن نظری بازایستاده‌اند، اما نوعی از اندیشیدن در ادب ایران ممکن شده است؛ این ادب ایرانی در زبان‌های گوناگونی، که اقوام ایرانی به آن زبان‌ها سخن می‌گویند، جاری است و «ما» یعنی همه‌ی

ایرانیان، حتی آن‌جا که زبان‌های یکدیگر را در نمی‌یابیم، همدیگر را می‌فهمیم، جای شگفتی نیست که این معنا یکی از زیباترین مضمون‌های ادب ایرانی است و...

۱۳. این مقولات تاریخی برخی از خلاف‌آمد عادت‌های تاریخ ایران است، اگرچه هنوز توان تبیین آن‌ها را نداریم.

تاریخ‌نویسی ناسیونالیستی، که جز تجلیل ایران خیالی، به عنوان قرینه‌ی «شرق آرمانی» ادوارد سعید، هدفی را دنبال نمی‌کند، و تاریخ‌نویسی «کلنگستانی»، و نیز وجوه گوناگون تاریخ‌نویسی‌های ضدناسیونالیستی، دو روی سکه‌ی بی‌وطنی هستند.

ایران، موضوع تاریخ ایران به‌عنوان «مشکل»، نه ایران ناسیونالیستی است نه ایران «کلنگستان»؛

موضوع تاریخ ایران واقعی، تبیین حقیقت بغرنج ایران و مفهوم آستن آن است. تاریخ‌نویسی جدید ایرانی باید این حقیقت بغرنج و این مفهوم آستن را موضوع خود قرار دهد. از این دیدگاه، به‌رغم این‌که تاریخ‌های بسیاری برای ایران و فرهنگ آن نوشته‌اند، اما هنوز «تاریخ و تاریخ‌نویسی ایرانی» امری عدمی است.

۱۴. در تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران پیش از آغاز دوران جدید، پیوسته وجوه جدیدی وجود داشته است.

تجربه‌های ایرانیان، در صد و پنجاه سال اخیر، در تجددخواهی، هم‌چون گام‌هایی برای بازیابی این نقطه‌های قوت بوده است: درباره‌ی اهمیت دریافت ایرانیان از «ملت»، «دولت» و «وحدت در کثرت ممالک محروسه‌ی ایران» بیشتر اشاره‌هایی آورده‌ام.

از تبدیل شرع به مجموعه‌های قانون‌های جدید، با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، تجربه‌هایی در نوشتن نثر فارسی از راه ترجمه‌ی داستان‌های اروپایی، تجربه‌هایی در نمایشنامه‌نویسی و ... تا تکوین شعر فارسی جدید و تحولی که با کلنل علی‌نقی وزیری و به‌ویژه در مکتب ابوالحسن صبا تا آغاز دهه‌ی پنجاه شمسی در موسیقی ملی ایران صورت گرفت، همه وجوهی از آن «جدید در قدیم» تاریخ ایران‌زمین است.

پس از دهه‌ی چهل شمسی، آن‌چه زیر لوای «آن‌چه خود داشت»، «بازگشت به خویشتن» و ... صورت گرفت، تصفیه‌ی حساب با این وجوه «جدید در قدیم» بود. یکی از نتایج پرداختن به بحث جدال قدیم و جدید کوشش برای تمیز میان اجتهادهای بر مبنای آن وجوه «جدید در قدیم» و بازگشت به قدما در صورت نوعی از تجددخواهی ملی است. از میرزاآقا تبریزی در نمایش‌نامه‌نویسی و میرزا حبیب اصفهانی در آفریدن زبان رمان تا ابوالحسن صبا در انقلابی که در موسیقی ملی ایجاد کرد و صادق هدایت در داستان‌نویسی و ... اصل بر اجتهاد بر پایه‌ی نص‌های «جدید در قدیم» بود؛ بازگشت به خویشتن تصفیه‌ی حساب با آن اجتهاد نخستین بود تا راه تقلید از مقلدان متأخر را همواره کند.

۱۵. از صد و پنجاه سال پیش، در دوره‌هایی، با تکیه بر این وجوه «جدید در قدیم»، ایرانیان تجربه‌هایی در تجددخواهی کرده‌اند که برخی از آن تجربه‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند:

از مشروطیت «ایرانی» تا شعر نیمایی و کوشش برای تدوین معیارهای موسیقی ملی در مکتب صبا و ... پدیدارهایی «ملّی» و جدید هستند، به این معنا که تنها مردمانی که از دیرباز در جامعه‌ای پایدار به «ملّت» تبدیل شده بوده‌اند، می‌توانستند چنین گام‌هایی بردارند.

چنین گام‌های بلندی به سوی تجدد در کشوری فراهم آمده از قبایل و جامعه‌ای کوتاه‌مدت ممکن نمی‌شد، هم‌چنان‌که در کشورهای هم‌جوار ایران ممکن نشده است. همه‌ی پدیدارهای فرهنگی جدید ایران قرینه‌هایی هستند بر این‌که جامعه‌ی درازمدّت، شالوده‌ی استواری برای دولت‌های گاه کوتاه‌مدت فراهم آورده، اما پدیدارهای فرهنگی پایدار «ملّی» آفریده است.

تبیین شرایط امکان این پدیدارها، که به نوعی می‌بایست از پی‌آمدهای «انقلاب» در ناحیه‌هایی از نظام اندیشیدن بوده‌باشد، اگر نتوان ایران را به عنوان «موضوع» تحلیل «مشکل ایران» سامان داد، ممکن نخواهد شد. این‌که سرنوشت این نوآوری‌ها چه بوده است، موضوع بحث کنونی من نیست. نکته‌ی اساسی‌ایضاح شرایط امکان این «انقلاب» در ناحیه‌هایی از نظام اندیشیدن ایرانی است.

۱۶. تاریخ‌نویسی ایرانی ایران، به عنوان «مشکل»، اگر بخواهد تنها رشته‌ای در نظام دانش‌های غربی نباشد، موضوع آن باید تبیین این «انقلاب» در ناحیه‌هایی از نظام اندیشیدن ایرانی باشد.

تدوین تاریخ وقایع، شاهان سلسله‌ها، جنگ‌ها و ...، که تا کنون تنها صورت تاریخ‌نویسی بوده است، با بخش‌هایی از نظام سنت قدمایی اعتبار خود را از دست داده است. بدیهی است که می‌توان تاریخ وقایع و نیز در قلمرو اندیشه تاریخ دگرگونی‌های در نظام سنت قدمایی را نوشت، اما تاریخ‌نویسی «پایه‌ای» ایران زمانی می‌تواند آغاز شود که نخست منطق «انقلاب» در ناحیه‌هایی از نظام اندیشیدن تدوین شده باشد.

منطق این «انقلاب»، که در دوران جدید تاریخ ایران در ناحیه‌هایی از اندیشیدن ایرانی روی داده، باید بتواند پرتوی بر نظام سنت قدمایی بیاندازد و زوایای ناشناخته‌ی آن را روشن کند. این تبیین، به لحاظ روشی، منطق جدید را اصل توضیح قرار می‌دهد و بدین‌سان، ناحیه‌هایی از سنت قدیم را جدید می‌داند.

از این رو، سنت سنتی وجود ندارد؛ آن بخشی از سنت دارای اعتبار است که در صیوررت مدام بسط پیدا می‌کند و اگر بتوان گفت، در این صیوررت، سنتی نوآئین ایجاد می‌کند.

این‌که از دیدگاه سنت‌مدارانه، جاویدان خرد مسکویه‌ی رازی به حکمت خالده‌ی سنت‌مداران تجددستیز تبدیل می‌شود، نثر فارسی معنادار از میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام تا محمدعلی فروغی به نثر من‌درآوردی التان‌والقلم آل‌احمد هبوط می‌کند،

موسیقی «ملّی» جدید به «موسیقی سنتی» فروکاسته می‌شود و ... فراخوانی به بازگشت به قدیم برای تصفیه‌ی حساب با بسط جدید سنت است.

این دریافت از سنت، که سنت را جز صورت قدیم آن نمی‌داند، افزون بر این که تصفیه‌ی حساب با بسط جدید سنت است، لاجرم تصفیه‌ی حساب با خود سنت نیز هست.

۱۷. تدوین تاریخ نظام سنت قدمایی، اگر نتواند بسط جدید نظام سنت قدمایی را به عنوان سنت جدید توضیح دهد، دو خطر می‌تواند داشته باشد:

خطر دوگانه‌ی نادرست خواندن نصّ قدیم بر دو مبنای قدیم و جدید. چنان که در مکتب تبریز توضیح داده‌ام، حسین نصر سنت مدار برای این که بتواند برای سنت مداری خود جعل تاریخ کند، «جاویدان خرد» ابوعلی مسکویه را با حکمت خالده‌ی سنت مداران جدید اروپایی خلط کرده است. او از این حیث مرتکب این اشتباه شده است که سنت مداری به ضرورت مبتنی بر فهم سنت نیست، بلکه در موارد بسیاری، سنت مداری، به عنوان ایدئولوژی تجددستیز، جهل به سنت نیز هست.

دریافت مسکویه از «جاویدان خرد» مصداق «جدید در قدیم» بود، در حالی که حکمت خالده‌ی سنت مداران فروکاستن جدید به سنت قدیمی است که به صورتی که به عنوان تجددستیزی عرضه می‌شود، جز در ایدئولوژی آنان وجود نداشته است، هم چنان که کوشش برای تفسیر برادرکشی هابیل و قابیل، به عنوان صورت پیکار طبقاتی، نفهمیدن معنای نظام سنت و جهل به مبانی نظری پیکار طبقاتی است.

سنت مداری و تفسیر ایدئولوژیکی نظام سنت دو صورت متفاوت تصفیه‌ی حساب با سنت است. در درون سنتی که چنین تصفیه‌ی حسابی با آن صورت گرفته باشد، یعنی مضمون تحول‌پذیر آن را خالی و از ایدئولوژی پر کرده باشند، بدیهی است که طرح پرسش ممکن نخواهد شد.

۱۸. «تاریخ پایه‌ای» بیهقی، به خلاف تاریخ‌نویسی ایدئولوژیکی و تاریخ‌گریزی سنت مداری، ناظر بر «تاریخ بیداری» به عنوان تاریخ و بسط آگاهی‌یابی «ملّی» است. برعکس، سنت مداری و تفسیر ایدئولوژیکی، به رغم اختلاف‌های اساسی که میان آن دو وجود دارد، به تعبیر بیهقی «هنگامه می‌سازند»، سخن «باطل ممتنع» و داستان‌هایی «از خرافات» می‌گویند «تا خواب آرد نادانان را چون شب بر ایشان خوانند.»

مهم‌ترین قرینه‌ای که می‌توان بر این وحدت دو امر متضاد آورد این است که تاریخ سنت، از دیدگاه سنت، هم چنان که تفسیر ایدئولوژیکی مفرداتی از نظام سنت قدمایی، به ضرورت، مبتنی بر نوعی سنت مداری و مندرج در تحت انواع بازگشت به خویشی است که مقصد آن بازگشت به، به تعبیر بیهقی، «اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا» است.

مهم نیست که سنت مداری «آگاهی» را در بازگشت به سنت، که مکان آن را نیز ایدئولوژی تجددستیزی او تعیین می‌کند، تفسیر ایدئولوژیکی سنت، با تفسیر به رأی مفرداتی از سنت، آگاهی کاذب جدید را عین علم قدیم می‌داند؛

جایی که این هر دو روش به هم می‌رسند، لامکان «باطل ممتنع» است تا باز به تعبیر بیهقی، «حاله‌ها بازنمایند» مبادا «تاریخ به راه راست رود... و از این بیداری فزاید.»

۱۹. از نیمه‌های دهه‌ی چهل خورشیدی تصفیه‌ی حساب با بخش‌هایی از نمودهای فرهنگی جدید ایران که بر پایه‌ی عناصری از «جدید در قدیم» بسط یافته‌بودند شتابی بی‌سابقه پیدا کرد.

تفسیر ایدئولوژیکی ناحیه‌هایی از نظام سنت، در صورت «اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا» جانشین فهم مبتنی بر آگاهی ملی و بسط جدید آن جدیدهای در قدیم شد. این تفسیر ایدئولوژیکی، در ظاهر جدید همان سخن «باطل ممتنع»، برای تصفیه‌ی حساب با همه‌ی نمودهای یک سده و نیم دگرگونی برای ایجاد نظام نوآئین بود که با پایان دوره‌ی گذار، ایران را در آستانه‌ی دوران جدید قرار داده بود.

در فاصله‌ی دهه‌های آغاز اصلاحات در دارالسلطنه‌ی تبریز تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، و از تأسیس مشروطیت تا تجربه‌های نوآئین نیمه‌ی نخست دهه‌ی چهل خورشیدی کوشش‌هایی برای بسط عناصری از جدید در قدیم فرهنگ ایران ممکن شد که هم‌چون شالوده‌ای برای نوزایی ایران بود.

با تفسیر ایدئولوژیکی ناحیه‌هایی از نظام سنت، مانعی در برابر مسیر نوخواهی ایجاد شد و به نوعی هزیمت در سپاه این نوزایی افتاد. نقادی این تفسیر ایدئولوژیکی نظام سنت، باید راه را بر بازگشت دوباره‌ای برای بازگشت به عناصر جدید در قدیم و تجربه‌های یک سده و نیم گذشته باز کند.

اگر چنین «بازگشت» به عناصر جدید در قدیم و تصفیه‌ی حساب با تفسیر ایدئولوژیکی نظام سنت امکان‌پذیر باشد، باید بتوان پدیدار شدن نشانه‌های تولد دیگر نوزایی ناتمام ایران را در افق تاریخ جدید این کشور دید.

۲۰. وجه دیگر این تصفیه حساب با تفسیر ایدئولوژیکی نظام سنت باید ناظر بر جنبه‌های توتالیترا این ایدئولوژی باشد که زیر لوای «بازگشت به خویشتن»، به جای این‌که تاریخ را علم تکوین آگاهی ملت بداند، تفسیری ناظر بر عملی عرضه کند که مندرج در تحت «غریزه» و برای تغییر عالم است.

از این حیث، اهل ایدئولوژی خود را بر طارم می‌بینند و برای عالم و آدم تکلیف معین می‌کند و چون از «جایگاه خدا» بر عالم و آدم می‌نگرد، لاجرم بر خود فرض می‌داند که «نظام اجتماعی را آن‌چنان که اقتضاء دارد تجدید بنا کند و فرهنگ و اخلاق و عقاید و آراء مردم را به شکل انقلاب تغییر دهد، حتی علی‌رغم شماره‌ی آراء.»

این تفسیر ایدئولوژیکی نظام سنت چون از «جایگاه خدا» بر عالم و آدم می‌نگرد، چنان‌که به تصریح در نوشته‌های علی شریعتی آمده، نمی‌تواند ناظر بر نظام اجتماعی توتالیتر نباشد.

بدیهی است که این ایدئولوژی نه ربطی به جامعه‌شناسی دارد و نه به تاریخ، بلکه نسخه‌ای جهان‌سومی از استالینسم است و مانند همه‌ی نظام‌های ایدئولوژیکی، کوشش می‌کند با از میان برداشتن تنش‌های اجتماعی، اندیشه‌های متنوع و رفتارهای گوناگون آدمیان، با وعده دادن بهشت بر روی زمین، بر عالم و آدم چیره شود.

۲۱. تنش‌های اجتماعی ذاتی اجتماع هر کشوری و در دوران جدید، موجب بالیدن و بالندگی آن است.

در ممالک محروسه‌ی ایران، پیوسته گروه‌ها و نیروهایی وجود داشته‌اند و چنان‌که گفته شد، در واقع، وحدت ایران نیز پیوسته ناشی از کثرت همین گروه‌ها و نیروها بوده است.

اگر بخواهیم منطق گفته‌ی هگل درباره‌ی ایران به عنوان وحدت کثرت‌ها را بار دیگر دنبال کنیم، ناچار، باید آن را هگلی نیز بفهمیم، زیرا از دیدگاه فلسفه‌ی هگل، در واقع، باید گفت «وحدتِ وحدت و کثرت‌ها.»

وحدت کثرت‌ها اگر درست فهمیده نشود، به معنای حلّ کثرت‌ها در وحدت خواهد بود، یعنی چیرگی وحدت بر کثرت‌ها و فرمانروایی کامل آن بر این‌ها. این چیرگی همان است که نظریه‌پردازانی مانند کارل اشمیت از آن به «دولتِ تمام‌عیار» تعبیر کرده‌اند.

اگر وحدت در کثرت را به صورت «وحدتِ کثرت‌ها» بفهمیم و توضیح دهیم، به نظریه‌ای خواهیم رسید که همان نظریه‌ی دولت توتالیتر است.

در دیالکتیک هگل، معنای وحدتِ در کثرت حلّ کثرت‌ها در وحدت نیست، بلکه کثرت‌ها، به‌عنوان یک سوی وحدت، مانند سوی دیگر، که همان خود وحدت است، جزئی در تعارض آن با وحدتی که عام است، نیستند، بلکه خود این کثرت‌ها، برای این‌که بتوانند در وحدتِ بالاتر وحدتِ کثرت‌ها وارد شوند، باید بتوانند «نعلین جزئی بودن» را از پای خود درآورند و خویشتن را به مرتبه‌ی کلّ ارتقاء دهند.

از این‌رو، هگل بیشتر از آن‌که از وحدت در کثرت سخن بگوید مفهوم بسیار پیچیده‌تر «وحدتِ وحدت و کثرت‌ها» را وارد می‌کند، و کثرت‌ها را به عنوان کلّ در وحدتِ کلّ وارد می‌کند.

آوردن تفصیل این بحث این جا نه ممکن است و نه مطلوب، اما از همین اشاره‌ی گذرا می‌توان یک نتیجه‌ی مهم برای دوران جدید ایران گرفت.

در ایران، به عنوان ممالک محروسه، مرکز-عام نباید در تضاد با مردمان پیرامون-جزء و فرهنگ‌های محلی-جزء فهمیده شود و اینان نیز نباید خود را به عنوان اموری عام و بنابراین گریز از مرکز تعریف کنند.

مردمان پیرامون و فرهنگ‌های محلی باید بتوانند، در نسبتی با مرکز، خود را از جزئی به عام ارتقاء دهند، آن‌چه پیرامونی و محلی است، جزئی از کل است، این جزءها را باید در درون کل و به‌عنوان جزئی از کل نگاه داشت.

نیروهای گریز از مرکز، که برحسب تعریف جزئی هستند، نیروهای سیاسی اند، نه اجتماعی. مکان رابطه‌ی نیروهای سیاسی قلمرو کل است. جزیی در صورتی می‌تواند در مناسبات قدرت و رابطه‌ی نیروهای سیاسی وارد شود که خود را به‌عنوان کل تعریف کرده و کل را به‌عنوان کل پذیرفته باشد، زیرا جزئی که جزئی از کل نباشد، جزء نیست، یا کل است یا به کل شدن گرایش دارد.

وارد شدن در مناسبات قدرت نیازمند رعایت قواعد تنش‌های میان نیروهای سیاسی است، چنان‌که تنش نیز ناظر بر نیل به وحدتی بالاتر نباشد، تنش اجتماعی نیست، بلکه مقدمه‌ی جنگ است.