

امیرکبیر و سنت‌گرایی بازتابی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۵

کد مقاله: ۱۳۸۹۱

رخشان حکیم الهی^{*}، کرامت اله راسخ^۱

چکیده

هدف مقاله بررسی امکان کاربردی مفهوم "سنت‌گرایی بازتابی" با مطالعه تجربی زندگی سیاسی امیرکبیر صدراعظم ایران اواسط قرن نوزدهم است. سنت‌گرایی بازتابی واکنش سنت در برخورد با مدرنیسم غربی است. روش تحقیق کتابخانه‌ای و با استفاده از اسناد تاریخی انجام شد. ناصرالدین قاجار (۱۸۴۸-۱۸۹۶) پس از مرگ پدرش محمدشاه پادشاه ایران شد. محمدشاه مخالف اقدامات پدرش عباس میرزا برای اصلاح قشون و دیوان‌سالاری با سرمشق گرفتن از غرب بود. او یکی از نخستین صاحب‌منصبان ایرانی بود که محرک حرکت ضد اصلاحات در نیمه اول قرن نوزدهم شد. ناصرالدین‌شاه فرزند او بار دیگر سیاست پدر را تغییر و پیرو پدربزرگش عباس میرزا شد. او با نصب امیرکبیر، شخصیت اصلاح‌طلب ایرانی اواسط قرن نوزدهم، به صدراعظمی این تمایل را آشکار کرد. اقدامات امیرکبیر با مخالفت بخشی از دربار، اشراف و روحانیون روبه‌رو شد و امیرکبیر برکنار و به قتل رسید. نصب و عزل امیرکبیر نقطه عطفی در تاریخ ایران است، چراکه در دوره صدارت او تعارض بین دو جریان اصلاح‌طلب با الگوی غربی و ضد اصلاحات با جهت‌گیری داخلی علنی شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جنبش ضد اصلاحات برخلاف حرکت اصلاحی منشأ داخلی داشت و به نهضت اجتماعی تحول یافت.

واژگان کلیدی: سنت، سنت‌گرایی بازتابی، امیرکبیر، سلسله قاجار

۱- استادیار گروه شیمی، واحد جهرم، دانشگاه آزاد اسلامی، جهرم، ایران (نویسنده مسئول)

R.hakimelahi2002@gmail.com

۲- دانشیار گروه جامعه‌شناسی، واحد جهرم، دانشگاه آزاد اسلامی، جهرم، ایران

۱- مقدمه

عصر مدرن با خصوصیتی از دوران قبل متمایز می‌شود و آن ژرف‌اندیشی در باره «جامعه» به منزله ساختاری تغییرپذیر است. این‌گونه افکار در آغاز فلسفی از قرن شانزدهم مطرح شد، ولی در قرن نوزدهم و به دنبال طرح «جامعه» به‌منزله موضوع علوم «جدید» مانند علوم سیاسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به مرحله جدیدی وارد شد. «جامعه» و اجزای آن به‌تدریج و در قرن بیستم «برساختی»^۱ تعریف شد که اجتماعی خلق می‌شود. این تحولات نظری در نهایت به طرح نظریه «خلق اجتماعی واقعیت» پیتر برگر و توماس لاکمن منجر شد (برگر/ لاکمن ۱۳۷۵). این رویکرد نظری در مقابل رهیافت علم باوری قرن نوزدهمی قرار گرفت که جامعه را پدیده‌ای عینی و الزامی تعریف و در این چهارچوب، جامعه‌شناسی را علم تجربی شبیه علوم طبیعی تصور می‌کرد که از قانونمندی‌های خاص خود برخوردار است که باید «کشف» شود. این تصور از جامعه را به شکلی واضح می‌توان در پیشگفتار فریدریش انگلس به چاپ سوم «هجدهم برومر لوئی بناپارت» (۱۸۸۵) مارکس یافت: «یک نکته دیگر را هم باید افزود و آن اینکه مارکس برای نخستین بار قانون سترگ حرکت تاریخ را کشف کرد که به‌موجب آن هر مبارزه تاریخی اعم از مبارزه در عرصه سیاسی، مذهبی، فلسفی یا در هر عرصه دیگر ایدئولوژیک در واقعیت امر چیزی جز نمودار کم‌وبیش روشن مبارزه طبقاتی جامعه نیست و موجودیت این طبقاتی و بنابراین تضاد میان آن‌ها نیز به‌نوبه خود به درجه تکامل وضع اقتصادی و خصلت و شیوه تولید و مبادله (که چگونگی آن را همان شیوه تولید معین می‌کند) بستگی دارد. مارکس این قانون را که اهمیتش برای تاریخ به اهمیت قانون قابلیت تبدیل انرژی برای علوم طبیعی است، در اینجا نیز به‌عنوان کلید درک تاریخ جمهوری دوم فرانسه بکار برد. مارکس از روی این تاریخ عیار قانون مکشوفه خود را سنجید و امروز که ۳۳ سال از آن آزمایش می‌گذارد باید اذعان کرد که نتایج آن درخشان بوده است» (مارکس، ۱۳۵۳:۲۱). وظیفه جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی شناخت این قوانین تعیین شد. تصور جامعه به‌منزله پدیده‌ای فیزیکی، عینی و الزامی حاصل فرایندی بود که با تخیلات آرمان‌شهری افرادی مانند توماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵) در قرن شانزدهم شروع شد و به تصورات فلسفی جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، منتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) و بسیاری دیگر در قرن هفدهم و هجدهم تحول یافت و سرانجام به طرح‌های «علمی» اگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) و کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) از جامعه در قرن نوزدهم منجر شد.

این‌گونه تصورات از جامعه و تغییرات اجتماعی با استقبال عمومی روبه‌رو شد، چراکه در بستر جامعه سرمایه‌داری در حال ظهوری شکل گرفت که حامل تصویری متفاوت از انسان و دنیای زندگی او بود. انسان در چهارچوب تفکر اجتماعی غالب در قرن نوزدهم موجودی تعریف شد که از توانایی سلطه بر طبیعت برخوردار است و می‌تواند با سلطه بر طبیعت، زندگی خود را متحول و به عصر جدیدی وارد شود. شناخت طبیعت و استفاده از روش تجربی و تحول دانش کسب‌شده در این زمینه به علوم طبیعی و بهره‌گیری کاربردی از این علوم سبب فراهم شدن شروط رفاه مادی نوع بشر شد. بشر برای نخستین بار در وضعیت رهایی از سلطه «ضرورت» حیات قرار گرفت. هانا آرنت برخلاف تصور بسیاری معتقد است که علت اصلی این تحول پیشرفت اجتماعی و سیاسی نبود، بلکه رشد فناوری بود: «علت مشروع و نهایی تأسیس هرگونه حکومت این است که انسان می‌خواهد از فشار ضروریات زندگی خلاص شود. آدمیان دست به خشونت برده‌اند تا دیگران را به کشیدن بار زندگی به نفع خویش وادارند و خود از بند ضرورت رهایی بیابند. این لب‌مطلب برده‌داری است. روزگاری دراز حقیقت هولناک این بود که خشونت‌گری و سلطه‌جویی بر دیگران می‌توانست برای بعضی از افراد آزادی به ارمغان بیاورد. چیزی که این حقیقت را مردود کرد پیدایش تکنولوژی بود نه ظهور اندیشه‌های سیاسی جدید. امروز می‌توان گفت که هیچ فکری منسوخ‌تر و بی‌فایده‌تر و خطرناک‌تر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهایی بشر از چنگال فقر نیست». (آرنت، ۱۳۷۷:۱۵۸). پیشرفت فناوری سبب شد تا بخش فراوانی از جمعیت کره زمین خوراک کافی در اختیار داشته باشد. قلمرو اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از رشد سریع علوم تجربی و فناوری عقب ماند و سبب شد تا حوزه اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مسئله‌ای اجتماعی شود، تحولی که هنوز در جوامع خاورمیانه ادامه دارد. گاهی از این فرایند با عنوان «تأخیر فرهنگی»^۲ سخن رفته است که بیشتر منظور از آن پس‌ماندن مناسبات فرهنگی از تحولات صنعتی و فناوری است (اگبرن، نیمکوف، ۱۳۸۰: ۴۳۳-۴۳۴).

۲- بیان مسئله

بهشت موعود روشنگری در عمل تحقق نیافت. قرن نوزدهم قرن پیشرفت‌های بی‌نظیر و در همان حال استثمار کم‌نظیر در تاریخ بشر شد. میلیون‌ها انسان از خواستگاه‌های روستایی کنده و به شهرهای صنعتی با جمعیت فشرده و فقر و بیکاری پر تاپ شدند. موضوع علوم انسانی و اجتماعی اکنون فقط طراحی جامعه ایدئال نبود، بلکه آسیب‌های اجتماعی ناشی از تحولات بنیادی و ویرانگر نیز موضوع علوم اجتماعی شد. علت این مشکلات چیست؟ مارکس به رابطه بین اقتصاد، جامعه و فناوری علاقه پیدا کرد و به‌این‌ترتیب رابطه بین اقتصاد و صنعت و سپهر اجتماعی - به قول مارکس رابطه بین «نیروهای مولد» و «مناسبات اجتماعی» - در کنار آسیب‌های اجتماعی ناشی از رشد سریع فناوری و تأثیر آن بر روابط اجتماعی موضوع اصلی تعمق‌های نظری او شد. مارکس مشکل را در ارتباط ناهنجار بین مناسبات اجتماعی و فرایند تولید اقتصادی به عبارتی رابطه بین جامعه و اقتصاد تشخیص

¹ Construct

² cultural lag

داد. مناسبات اجتماعی را مانع بزرگ ارزیابی و شارح انقلاب برای رفع موانع اجتماعی و در نتیجه پیامبر انقلاب شد. آگوست کنت موانع ذهنی و به تبع آن عوامل فرهنگی را در اولویت قرارداد و «بنیان‌گذار» جامعه‌شناسی شد. ما امروز می‌دانیم که رابطه بین جامعه و تحولات اجتماعی، دگرگونی‌های سیاسی و به‌خصوص تغییرات فرهنگی با اقتصاد و پیشرفت صنعتی و رشد فناوری بسیار پیچیده‌تر از آن است که در قرن نوزدهم تصور می‌شد. بسیار در آن زمان و تا به امروز، قائل به رابطه مستقیم و گاهی غیرمستقیم بین این مناسبات هستند. بررسی این رابط هنوز موضوع مطالعات گوناگون است، به طوری که حوزه‌ای در جامعه‌شناسی با عنوان «مطالعات فرهنگی» از دهه ۱۹۶۰ به بررسی این مناسبات اختصاص یافت. فکر ارتباط مناسبات اجتماعی با وضع اقتصادی در قرن نوزدهم آن‌چنان نیرومند بود که به شکل‌گیری رویکردهای نظری مانند مارکسیسم منجر شد.

تعارض بین جامعه و سیاست به عبارتی مناسبات اجتماعی و ساختار سیاسی آشکارتر از رابطه بین جامعه و اقتصاد ظاهر شد. مفهوم «جادویی انقلاب» حلقه پیوند امر اجتماعی و سیاسی شد. مارکس فیلسوف، اقتصاددان و جامعه‌شناس در همان حال با کارهایی نظیر «مبارزه طبقاتی در فرانسه»، «هجدهم برومر لویی بناپارت» و «جنگ داخلی در فرانسه» تاریخ‌نویس انقلاب شد. انقلاب در اواخر قرن هجدهم و در طول قرن نوزدهم در ارتباط نزدیک با طبقه بورژوازی تحقق یافت، طبقه‌ای که موتور محرک تحولات اجتماعی گسترده در عصر مدرن تصور می‌شود. «تکامل پرولتاریای صنعتی اصولاً مشروط به تکامل بورژوازی صنعتی است. تازه تحت سلطه بورژوازی صنعتی است که پرولتاریای صنعتی موجودیت ملی گسترده خود را به دست می‌آورد. موجودیتی که انقلابش را به سطح یک انقلاب ملی ارتقاء می‌دهد و وسایل تولید مدرن را تازه به وجود می‌آورد، وسایلی که هم‌چنین بسیاری از ابزار رهایی انقلابی را تشکیل می‌دهند. این سلطه بورژوازی صنعتی است که ابتدا ریشه‌های مادی جامعه فئودالی را بیرون می‌کشد و عرصه‌ای را مسطح می‌کند که فقط به آن عرصه یک انقلاب پرولتاریایی امکان‌پذیر است» (مارکس، ۱۹۷۷:۷). ارتباط نزدیک طبقه بورژوازی با انقلاب فرانسه سبب شد تا انقلاب رخداد سیاسی صرف نباشد، بلکه از ویژگی اجتماعی برخوردار شود. شمول این‌زشتات سهم این طبقه را در تحولات اجتماعی از قرن شانزدهم بیشتر از آن چیزی تصور می‌کند که ماکس وبر برای آن در نظر می‌گرفت (کسلر، ۱۹۹۸). او برخلاف ماکس وبر که تحولات عصر مدرن را ناشی از دگرگونی مذهبی در قرن شانزدهم و پیدایش مذهب پروتستان و به‌خصوص ذهن مذهبی کالوینی ارزیابی می‌کرد، معتقد است که دلیل فعالیت فرقه‌های پروتستان و ارزیابی جدید آن‌ها از عمل اقتصادی در این دنیا را باید در ترتیبات نهادهای انعطاف‌پذیر و نقش بورژواها جستجو کرد که او آن‌ها را نمایندگان تفکر پروتستانی می‌داند و بر این نظر است که بورژواها در کنار اشراف از جایگاه اجتماعی بالایی در این عصر برخوردار بودند. او نتیجه می‌گیرد که باورهای مذهبی سبب فعالیت‌های اقتصادی نشد، بلکه این بورژواها، یعنی نمایندگان اجتماعی این مذهب بودند که عمدتاً فعالیت اقتصادی می‌کردند (ایزنشتاد، ۱۹۸۷؛ ۲۰۰۳؛ ۲۰۰۰). او با طرح این نظریه به این پرسش رسید که چرا ائتلاف یا تجمع نخبگان برای سازگاری اجتماعی باید اهمیت قطعی داشته باشد؟ و پاسخ این پرسش را در مفهوم «فرهمندی» نه‌تنها فرد، بلکه طبقه پیدا کرد. ایزنشتاد تحت تأثیر ادوارد شیلز در مفهوم وبری «فرهمندی» تجدیدنظر کرد و به این نتیجه رسید که فرهمندی ویژگی صرف شخص رهبری نیست، بلکه صفت اشخاص، نقش‌ها، نهادها و سنت‌هایی است که به نیازهای انسان به نظم پاسخ می‌دهند. ایزنشتاد به این ترتیب مدعی شد که علاوه بر افراد، نهادها و ساختارهای اجتماعی نیز ممکن است از ویژگی فرهمندی برخوردار شوند. سنت از جمله این ساختارها است (کوننیش در: کسلر، ج ۳، ۱۳۹۴: ۷۰-۷۱). همان‌طور که سنت در جوامع امروزی خاورمیانه از نقش «فرهمندی» برخوردار است، اگرچه سنت به سرعت در حال از دست دادن این نقش در این منطقه از دنیا است.

وضعیت در کشورها و جوامع غیر غربی به‌خصوص خاورمیانه متفاوت است. این جوامع عموماً از اوایل قرن نوزدهم ناگهان در معرض تحولاتی قرار گرفتند که اصولاً نمی‌شناختند. بنابراین، نخستین واکنش آن‌ها حیرت بود. میرزا ابوالحسن خان ایلچی که یکی از نخستین کسانی بود که اوایل قرن نوزدهم از طرف فتحعلی شاه به غرب فرستاده شد، به سفرنامه خود عنوان «حیرت‌نامه» داد. میرزا ابوالحسن خان ایلچی در ربیع‌الاول ۱۲۲۴ ق (مه ۱۸۰۹) از طرف فتحعلی شاه به انگلستان فرستاده شد و در شوال ۱۲۲۴ ق (دسامبر ۱۸۰۹) هیئت آن‌ها به لندن رسید. هیئت ایرانی مدت ۹ ماه در انگلستان ماند و در جمادى‌الثانی ۱۲۲۵ ق (ژوئیه ۱۸۱۰) از لندن خارج و سه روز بعد از راه بندر پرت اسموث^۳ خاک انگلستان را ترک و پس از سرگردانی بر روی دریاها و اقیانوس‌ها به خاطر گم کردن راه بالاخره در مارس ۱۸۱۱ وارد بوشهر شدند. سفر هیئت از بوشهر تا تهران بیش از هفت ماه طول کشید. آن‌ها در شوال ۱۲۲۶ ق (نوامبر ۱۸۱۱) با همراهان وارد تهران شدند (میرزا ابوالحسن خان ایلچی، ۱۳۶۴). حیرت ایرانیان به‌مرورزمان به واکنش تحول یافت و در نهایت شیوه تفکر خاصی شد که تمام قلمرو هستی جامعه ایرانی و دیگر جوامع خاورمیانه را در بر گرفت. ویژگی اصلی این شیوه تفکر واکنشی بودن آن است. حکمرانان و مردم این کشورها و جوامع چاره‌ای جز واکنش نداشتند که منظور از آن در اینجا «بازتاب» است. علت واکنش یا بازتاب این است که مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در این گونه جوامع - از جمله جامعه ایران - بنیادی با وضعیت در جوامع غربی متفاوت بود و تا به امروز متفاوت هست.

رویکردهای کلاسیک علوم اجتماعی درباره تغییرات اجتماعی که عموماً تحت تأثیر اثبات‌گرایی، علم باوری و تکامل‌گرایی منبعث از دگرگونی‌های اجتماعی در جوامع غربی تدوین شده‌اند، به همین دلیل پاسخگوی نیازهای نظری برای تبیین مناسبات

1 Kaesler, 1998
2 Eisenstadt, 1987, 2000, 2003
3 Portsmouth

اجتماعی در این جوامع نیستند. این گونه رهیافت‌ها حاوی این تصور هستند که جوامع بشری در نهایت در مسیری واحد تحول و به قول آن‌ها تکامل پیدا می‌کند. اثبات‌گرایی منبعث از کارکردگرایی و مارکسیسم متأثر از فلسفه اثباتی قرن نوزدهمی نمایندگان اصلی این طرز فکر هستند. جوامع بشری در این چهارچوب نظری در مراحل مختلف تکامل فرض می‌شود. آن‌ها باید تلاش کنند با مدرن کردن مناسبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در جاده «ترقی» و «تکامل» قرار گیرند یا باید از طریق انقلاب اجتماعی به منزل مقصود برسند. نظریه اول را عمده‌تاً کارکردگرایان متأثر از تالکوت پارسونز جامعه‌شناس آمریکایی در قالب نظریه مدرنیزاسیون مطرح می‌کنند و رویکرد دوم را انواع و اقسام رهیافت‌های چپ مارکسیستی یا چپ جهان‌سومی. نسخه‌های گوناگون این دو رویکرد عمده در خاورمیانه آزمایش شدند و موفق نبودند. علت این عدم موفقیت می‌تواند این باشد که رهیافت‌های نظری «توسازی» (مدرنیزاسیون)، «وابستگی»، «نظام جهانی» و نظریه‌های مشابه در نهایت پاسخ‌های غربی به مسائل جوامعی هستند که بنیادی با جوامع غربی فرق دارند. این رویکردهای نظری بر شالوده‌نظریاتی بنا شده‌اند که از قرن شانزدهم بر پایه تجربه تاریخی مشخص در جوامع غربی شکل گرفتند. نظریه «مدرنیزاسیون» به آن شکلی که در چهارچوب رویکرد کارکردگرایی مطرح می‌شود، در واقع فرایند مدرن شدن در جوامع غربی است، همان‌طور که نظریه انقلابی مارکس نیز نظریه‌ای انقلابی به تعبیر رالف دارندورف متأثر از انقلاب‌های فرانسه و انگلستان است (دارندورف، ۱۳۸۳). بنابراین بی‌دلیل نیست که نسخه‌برداری از این رویکردهای نظری در جوامع خاورمیانه شکست خورد. البته در مواردی که مبانی نظری آن‌ها در تعارض با واقعیت‌های فرهنگی و تاریخی جوامع قرار نگرفتند تا حدودی موفق بودند، مانند آنچه در ژاپن و چین و جوامع جنوب شرقی آسیا مشاهده می‌شود. بسیاری از کلاسیک‌های قدیمی و جدید جامعه‌شناسی به این تفاوت‌ها اشاره کرده‌اند. نظریه «مدرنیته چندگانه» شموئل ایزنشتات یکی از شناخته‌شده‌ترین رهیافت‌های نظری جدید در این باره است.^۱ یورگن هابرماس نیز در کتابی که به فارسی عنوان «دگرگونی ساختار حوزه عمومی» گرفته است بدون قصد نشان داده است که تغییر ساختار حوزه عمومی بورژوازی تا چه میزان در ارتباط نزدیک با تحول‌های اجتماعی در جوامع غربی قرار دارد (هابرماس، ۱۳۹۲).

این نوشته قدمی کوچک در مسیری است که افرادی مانند ایزنشتات و هابرماس به ما نشان داده‌اند. هدف نهایی نشان داد تأثیر مناسبات اجتماعی بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی در جوامع خاورمیانه است، مناسباتی که با جوامع غربی متفاوت است، در نتیجه ساختارهای سیاسی و اجتماعی نیز در این جوامع با غرب فرق می‌کند. ادعا این است که جوامع خاورمیانه برخلاف تصور رویکرد اثباتی در مسیر «تکامل» با تعبیر آن‌ها قرار نگرفت، بلکه در مسیر احیای سنت‌های گذشته یا دستکم در مسیر تغییراتی قرار گرفت که ریشه در سنت‌های موجود در این گونه جوامع داشت. این مناسبات با تسامح «مناسبات اجتماعی سنت‌گرایی بازتابی» نامیده می‌شود. منظور از سنت‌گرایی بازتابی، واکنش سنت در برابر مدرنیسم غربی است. کارکرد عمده نظام حاکم در این منطقه بازتولید و حفظ مناسبات سنتی موجود در این جوامع بود، فارغ از این که این نظام‌ها سلطنتی، جمهوری، کمونیستی، سوسیالیستی، خلافتی و غیره و رهبران آن‌ها رئیس‌جمهور، سلطان، پادشاه، دبیر اول کمیته مرکزی، صدر، رهبر کبیر و غیره نامیده شدند. این جوامع از یک ویژگی متمایزکننده برخوردارند و آن وجود هویت‌های متنوع قومی، مذهبی، زبانی و نژادی در چهارچوب دولت‌های قلمروی واحد است. همین ویژگی مانع اصلی در راه شکل‌گیری حکومت‌های ملی یا به اصطلاح دولت ملت‌ها و زمینه‌ساز اصلی برای پیدایش حاکمیت‌های ایدئولوژیک در این منطقه بود (آرانت، ۲۰۰۹).^۲ وضعیت در ایران نیز تفاوت ماهوی با دیگر کشورهای این منطقه ندارد. انقلاب مشروطیت در ایران از نخستین تلاش‌ها در این منطقه برای ساختن دولت «ملی» بود، لیکن این کوشش ناکام ماند و به استقرار نظام ایدئولوژیک «جمهوری اسلامی» منجر شد.

بنابراین، تلاش‌های مفهومی و نظری جدید برای توضیح مناسبات اجتماعی و سیاسی موجود در این منطقه باید انجام شود. نظریه «جامعه سنت‌گرایی بازتابی» تلاش نظری در جهت تشریح و تبیین تحولات این جوامع در دو قرن گذشته است. منظور از «جامعه سنت‌گرایی بازتابی» «واقعیت اجتماعی» یا «مناسبات اجتماعی» است که در این مدت به تدریج در ایران و بسیاری کشورهای دیگر خاورمیانه حاکم شد. این نظام از ویژگی معرفتی، شناخت‌شناختی، علمی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، شیوه زندگی و الگوهای رفتاری خاص برخوردار است. این مناسبات با مناسبات اجتماعی در جوامع صنعتی غربی متفاوت است. معمولاً برای اشاره به جوامع غیر صنعتی غیر غربی از مفاهیم «جوامع در حال توسعه»، «جوامع توسعه‌یافته» «جوامع جهان سوم» و غیره استفاده می‌کنند. ادعا می‌شود که این جوامع «در حال توسعه» هستند و فرایند مدرن شدن یا «مدرنیته» را تجربه می‌کنند. دوگانه سنت و مدرنیته در چهارچوب این رویکردهای نظری مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. جامعه در حال توسعه یا سنتی باید «ترقی» و «پیشرفت» کند تا جامعه «پیشرفته»، «صنعتی» و «مدرن» شود. فرضیه اصلی نظریه «جامعه سنت‌گرایی بازتابی» این است که آنچه در این جوامع به خصوص جوامع خاورمیانه تحقق پیدا کرد، تحول جامعه سنتی به جامعه مدرن نبود، بلکه تحول جامعه سنتی به «جامعه سنت‌گرایی بازتابی» بود. ادعای این نظریه این است که این گونه جوامع در مسیر تحول به جامعه مدرن با تعبیر غربی قرار نداشتند، بلکه دوره تاریخی نسبتاً طولانی را تجربه کردند که در اینجا از آن با عنوان عصر «جامعه سنت‌گرایی بازتابی» نام‌برده می‌شود.

1 Eisenstadt, 2003
2 Arndt, 2009

۳- روش پژوهش

نوع پژوهش کیفی است، روش آن کتابخانه‌ای و بر اساس «نظریه موضوع‌گرا» اجرا شد. نظریه موضوعی نظریه‌ای از اسلم استراوس و بارنی گلاسر است که بیان‌گر بهره‌گیری از راهی ویژه برای دستیابی به فرضیه‌های نوین است، به طوری که نظریه‌ای که ریشه در موضوع و داده‌ها داشته باشد، شکل گیرد. به نظر این‌ها، روند خلق نظریه، فرایندی انعطاف‌پذیر است (راسخ، ۱۳۹۱: ۱۱۴۴).

۴- مبانی نظری

در آغاز بهتر است روشن شود که منظور از دو مفهوم «سنت» و «بازتاب» با مضمونی که در اینجا مورد نظر است، چیست. ماکس وبر تعریفی تا حدودی منقح از سنت به دست می‌دهد: «اعتقاد به مصونیت چیزی که همواره بوده است» (وبر، ۱۹۸۰: ۵۸۰). مضمونی که در اینجا استنباط می‌شود همین است: عنصری که از اعتبار برخوردار است، چون بوده و هست. البته می‌توان این تعریف کلی را با استفاده از آثار جوزف پیپر^۲ در کتاب «در باب مفهوم سنت»، آلیدا آسمن^۳ در کتاب «زمان و سنت: راهبردهای فرهنگی استمرار»، ادوارد شیلز^۴، کارستن دیتمن^۵ و گریفن‌هاگن^۶ تدقیق کرد. سنت در این آثار، گاهی ابزار اقتدار دینی و مذهبی، گاهی عنصر فرهنگی و گاهی عنصر فکری در خدمت تفکر سیاسی و فلسفی است که با دو ویژگی تعریف می‌شود: نخست این که مضمون سنت نیز همواره در حال تغییر است، اگرچه بسیار آرام؛ دوم این که تمام جوامع سنتی یا مدرن به نحوی و به شکل‌های گوناگون به سنت وابسته هستند. به نظر دیتمن، این که ما از یک سو به سنت انتقاد می‌کنیم، ولی از سوی دیگر نمی‌توانیم بدون سنت زندگی کنیم، ناشی از این است که مفهوم سنت از قابلیت تفسیر برخوردار است.

منظور از «بازتاب» واکنش آگاهانه، ناآگاهانه و حتی پیش بازتابی به عوامل درونی و بیرونی شخصی، اجتماعی و غیراجتماعی است. مفهوم «بازتاب» در منابع علوم اجتماعی و سیاسی ناشناخته نیست، به خصوص مفاهیم «دموکراسی بازتابی» و «مدرن شدن بازتابی» در دو دهه اخیر از طرف افرادی مانند آنتونی گیدنز، اولریش بک، اسکات لاش و رینر شمالتس‌برونس مطرح شده است. مجموعه مقالات تحت عنوان «مدرن شدن بازتابی» که گیدنز و بک و لاش مشترکان^۷ چاپ کردند و کتب رینر شمالتس‌برونس^۸ (۱۹۹۵) تحت عنوان «دموکراسی بازتابی» حاوی این رویکرد نظری است که جامعه صنعتی غربی در مرحله بازنگری و حتی نقد خود قرار گرفته است، به طوری که می‌توان تحول انجام گرفته در دوران اولیه پیشرفت صنعتی موسوم به «مدرن اول» یا «مدرنیسم کلاسیک» را نقد و بازنگری کرد. اولریش بک از جمله نخستین کسانی بود که در این زمینه ژرف‌اندیشی و در دو اثر خود^۹ مشکل فرایند مدرنیسم در جوامع غربی را انتقادی - به خصوص در قلمرو سیاسی - در چهارچوب مفهوم «دموکراسی بازتابی» بررسی کرد. اکنون با توجه به اشارت فوق منظور از مفاهیم «سنت»، «بازتاب» و «سنت‌گرایی بازتابی» را با توجه به مضمون مورد نظر در اینجا تعریف می‌کنیم: سنت عناصر معرفتی، شناختی، فکری، فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار بر شیوه تفکر، الگوی رفتاری، شیوه زندگی، تفکر سیاسی، اجتماعی، فلسفی و تاریخی است که تحت تأثیر فرهنگ، جامعه، سیاست و اقتصاد به آرامی تغییر می‌کند، بنابراین از ویژگی بازتابی برخوردار است. «بازتاب» به معنای واکنش پدیده‌ای تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی در مقابل خود است. بنابراین، «سنت‌گرایی بازتابی» به معنای واکنش سنت در برابر خود است. هدف از طرح مفهوم «سنت‌گرایی بازتابی» بررسی این موضوع است که: چگونه عنصرهای معرفتی، شناختی، فکری، فرهنگی و اجتماعی بر شیوه تفکر، الگو رفتاری، شیوه زندگی و تفکر سیاسی، اجتماعی، فلسفی و تاریخی در عصری مشخص تأثیر گذاشته و سبب تغییر وضع فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه می‌شود و به اصطلاح واقعیت نو خلق می‌شود.

فرض اصلی را بار دیگر بیان می‌کنیم: تغییرات بنیادی در جوامع غربی در چند قرن گذشته سبب شد تا بشر به عصر جدیدی وارد شود که عنوان عصر مدرن گرفت. یکی از ویژگی‌های عمده عصر مدرن جهانی بودن آن است، به طوری که این تحولات از آغاز با ادعای جهانی بودن و فراگیری از خاستگاه اصلی خود خارج و تهدیدی برای جوامعی شد که در معرض فکر جهان‌وطنی و هجومی این فرایند قرار گرفتند. عصر مدرن با تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و فکری همراه شد. بنابراین، تغییرات به قلمرو مادی زندگی بشر محدود نشد، بلکه سپهر معنوی نیز میدان تاخت‌وتاز این دگرگونی‌ها شد. دو نوع واکنش به این دگرگونی‌ها در دو نوع جامعه مختلف مشاهده شد. واکنش در جوامع غربی ظهور عمل و فکر محافظه‌کارانه بود که از اوایل قرن نوزدهم به تدریج شکل گرفت و در طول قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم به جنبش اجتماعی و حتی انقلابی افراطی راست و

- 1 Weber, 1980
- 2 Pieper, 1958
- 3 Assmann, 1999
- 4 Shils, 1981
- 5 Dietmann, 2004
- 6 Greiffenhagen, 1986
- 7 Beck/Giddens/Lash 1996
- 8 Schmalz-Bruns, 1995
- 9 Beck, 1993, 1996

چپ منجر شد. منظور انقلاب فاشیستی و نازیسمی در آلمان و انقلاب کمونیستی در روسیه است که به تعبیر هانا آرنهت به استقرار نظام‌های حکومتی توتالیتریسمی ختم به سر شد.

واکنش در جوامع مسلمان ظهور «فکر سنت‌گرایی بازتابی» و به تبع آن «جوامع سنت‌گرایی بازتابی» بود. بنابراین، منظور از سنت‌گرایی بازتابی واکنش عصرهای شناختی، معرفتی، فکری، فرهنگی و اجتماعی در جوامعی با ساختارهای بازمانده از گذشته در برابر دگرگونی‌هایی است که بشر در چند قرن گذشته شاهد آن بوده است و با صفت «مدرن» یا «مدرنیسم» شناخته می‌شود. «جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی»، جامعه‌ای با مشخصات خاص معرفتی، شناختی، فکری، فرهنگی و اجتماعی است که با شاخص‌های شیوه تفکر، الگوی رفتاری، شیوه زندگی و تفکر سیاسی، اجتماعی، فلسفی و تاریخی خاص تعریف می‌شود. پرسش اصلی با توجه به فرضیه مطروحه در فوق این است: جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی از چه خصوصیات برخوردار است؟ این پرسش اصلی را می‌توان در قالب پرسش‌های فرعی زیر عملیاتی کرد: (۱) کارکرد ذهن در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۲) معرفت در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۳) شناخت در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۴) فکر در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۵) علم در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۶) فرهنگ در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۷) شیوه تفکر اجتماعی در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۸) تفکر سیاسی در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۹) تفکر فلسفی در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۰) تفکر تاریخی در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۱) الگوی رفتاری در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۲) شیوه زندگی در جامعه سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۳) مناسبات اجتماعی در جوامع سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۴) مناسبات اقتصادی در جوامع سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟ (۱۵) مناسبات سیاسی در جوامع سنت‌گرایی‌ای بازتابی چگونه است؟

این پرسش‌ها در چهارچوب‌های نظری زیر قابل بررسی هستند: (۱) نوع فعالیت جمعی در این جوامع تسخیری و تجاوزی است، نوع احساسات خودخواهی فردی و جمعی است (اگوست کنت؛ ۲) اساس وفاق اجتماعی سلطه فردی، گروهی یا طبقاتی است (کارل مارکس؛ ۳) نوع جامعه قشونی است. نظام اجتماعی همواره مترصد حمله و دفاع است، به اصطلاح جامعه نظامی است (هربرت اسپنسر؛ ۴) شیوه تفکر پیش منطقی است (لوسین لوی -برول؛ ۵) ته‌نشست‌های سنت‌گرایی‌ای در تعیین روابط اجتماعی از اولویت نخست برخوردار است (پارتو؛ ۶) مشتقات و توجیحات ته‌نشست‌های اجتماعی عموماً ماهیت سنتی دارند (پارتو؛ ۷) کلام و سخن شفاهی از قدرت توجیهی بالا برخوردار است (پارتو؛ ۸) ساختار اجتماعی از خصوصیات جماعتی برخوردار است (تونیس؛ ۹) فرهنگ غالب در جامعه فرهنگی غمزده است (زیمل؛ ۱۰) همبستگی در درون جامعه مکانیکی است (دورکیم؛ ۱۱) دیگری تمیم‌یافته تحت تأثیر من سنتی است (مید؛ ۱۲) روابط انسانی در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سحر زده است (وبر؛ ۱۳)؛ قلمرو سیاسی عرصه کنش دیکتاتوری فردی است (رابرت میشلز؛ ۱۴) هویت عموماً با رمزهای اولیه مانند زبان، دین، مذهب، قومیت تعیین می‌شود (شموئل ایزنشتات، برنهارد گیزن؛ ۱۵) تفکر سیاسی از ویژگی محافظه‌کارانه برخوردار است (رهیافت انقلاب محافظه‌کارانه).

۴- امیرکبیر و سنت‌گرایی بازتابی

ناصرالدین میرزا (۱۸۳۱-۱۸۹۶) پس از مرگ پدرش محمدشاه در سن ۱۷ سالگی با عنوان «ناصرالدین‌شاه قاجار» پادشاه ایران شد و حدود چهل‌وهشت سال (۱۸۴۸-۱۸۹۶) (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق) بر ایران حکومت کرد، تقریباً تمام نیمه دوم قرن نوزدهم. او نخست میرزا تقی‌خان امیرکبیر را صدراعظم کرد، سه سال و اندی بعد او را کشت و میرزا آقاخان نوری را به صدراعظمی منصوب کرد، لیکن او نیز بعد از هشت سال به سرنوشت امیرکبیر دچار شد. ناصرالدین‌شاه پس از میرزا آقاخان نوری «شورای دولت» تشکیل داد و میرزا جعفرخان مشیرالدوله (متوفی ۱۸۶۲/م ۱۲۷۹ ق) را به ریاست آن گماشت. میرزا جعفر حدود چهار سال «ریاست شورای دولت» (۱۸۵۸-۱۸۶۲/م صفر ۱۲۷۵-جمادی‌الثانی ۱۲۷۹ ق) را به عهده داشت. ناصرالدین‌شاه میرزا جعفر را با حفظ سمت در سال ۱۸۵۹ (۱۲۷۶ ق) به‌عنوان سفیر فوق‌العاده به بریتانیا فرستاد. میرزا جعفر اکتبر ۱۸۶۰ (ربیع‌الاول ۱۲۷۷ ق) به لندن رسید و تا ژوئن ۱۸۶۱ (ذی‌حجه ۱۲۷۷ ق) در بریتانیا ماند و سپس پس از بازگشت به ایران (۱۸۶۱) (۱۲۷۸ ق) با حفظ سمت نایب‌التولیه حرم امام رضا شد. مسافرت چندماهه میرزا جعفر به بریتانیا و بعد از آن گماشتن همزمان او به تولیت حرم امام رضا نشان می‌دهد که ناصرالدین‌شاه شأنی برای «شورای دولت» و رئیس آن قائل نبوده است. نهادهای مشورتی در این منطقه از دنیا در این عصر بیشتر زیوری برای استبداد حاکم بودند. این‌گونه نهادها در عصر ناصرالدین‌شاه نیز کارکردی بیشتر از این نداشتند. «شورای دولت» تقلیدی بدون فکر از «هیئت دولت» در کشورهای صنعتی غربی بود و جایگاه و منزلت آن در نظام استبدادی ایران مشخص نبود. این «دستگاه» به همین دلیل پس از مرگ میرزا جعفر برای مدت دو سال تعطیل شد. ناصرالدین‌شاه پس از دو سال وقفه مسئولیت اداره امور جاری مملکت را به میرزا محمدخان سپه‌سالار (مرگ ۱۸۶۷) (مرگ صفر ۱۲۸۴ ق) واگذار کرد که «مسئولیت» او نیز دو سال (۱۸۶۵-۱۸۶۶) (شوال ۱۲۸۱-صفر ۱۲۸۳ ق) بیشتر طول نکشید. سمت میرزا محمدخان سپه‌سالار در این دو سال «مسئولیت» مشخص نیست، گاهی از عنوان «قائم‌مقام پادشاه» نام برده می‌شود. ناصرالدین‌شاه پس از برکناری محمدخان و پس از وقفه‌ای کوتاه میرزا یوسف آشتیانی (۱۸۱۳-۱۸۸۷) (۱۲۲۷-۱۳۰۳ ق) را برای حدود ۵ سال (۱۸۶۷-۱۸۷۱) (ذی‌حجه ۱۳۸۳-شعبان ۱۲۸۸ ق) به سمت «رئیس‌الوزرا» منصوب کرد تا نوبت به میرزا حسین‌خان مشیرالدوله رسید که او هم برای مدت دو سال (۱۸۷۱-۱۸۷۳) (شعبان ۱۲۸۸-رجب ۱۲۹۰) صدراعظم ایران شد و بعد برای مدت طولانی مشاور پادشاه گردید. ایران در دوره

مشاور میرزا حسین خان مشیرالدوله صدراعظم نداشت تا میرزا یوسف آشتیانی مذکور برای دو سال (۱۸۸۴-۱۸۸۶) (شعبان ۱۳۰۱- رجب ۱۳۰۳ ق) صدراعظم شد (خان ملک ساسانی، ۱۳۲۸: ۱۵۰، ۱۵۱، ۴۷۸؛ بامداد، ج. ۴، ۱۳۴۷-۱۳۵۲: ۴۷۸، ۴۷۹؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۳۸۴، ۲۸۶، ۱۰، ۱۷؛ حقایق نگار خورموجی، ۱۳۶۳: ۴۷۹؛ مهدوی، ۱۳۴۹: ۷۷۵؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۲۸؛ مهمید، ۱۳۶۱: ۱۱؛ صفایی، ۱۳۴۶: ۱۰۵). سرانجام نوبت به میرزا علی اصغر خان امین‌السلطان رسید. او نخست «وزیر دربار اعظم» (۱۳۰۳-۱۳۰۵) (۱۸۸۶-۱۸۸۸)، سپس «وزیر اعظم» (۱۸۸۸-۱۸۹۳) (۱۳۰۵-۱۳۱۰ ق) و سرانجام صدراعظم (۱۸۹۳-۱۸۹۶) (رجب ۱۳۱۰ تا جمادی‌الثانی ۱۳۱۴) شد، البته پس از قتل ناصرالدین‌شاه چند ماه هم «صدراعظم» فرزند او مظفرالدین‌شاه ماند. ناصرالدین‌شاه در طول حکومت خود چند سفر به خارج کرد. او برای اولین بار در سال ۱۸۷۰ (جمادی‌الثانی سال ۱۲۸۷ ق) به زیارت عتبات رفت. این اولین سفر خارجی پادشاهان قاجار بود. ناصرالدین‌شاه حدود دو سال بعد به اروپا سفر کرد. این سفر پیش از چهار ماه طول کشید و مسافران در رجب ۱۲۹۰ ق از طریق بندر انزلی به ایران بازگشتند. این زندگی مردی بود که از ۱۷ سالگی تا ۶۶ سالگی تقریباً همزمان با سلطنت ملکه ویکتوریا (۱۸۳۷-۱۹۰۱) بر انگلستان بر ایران حکومت کرد.

سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار که حدوداً اواسط قرن نوزدهم شروع شد را باید مرحله‌ای جدید در تاریخ ایران به حساب آورد. میرزا تقی‌خان امیرکبیر، میرزا ملکم خان و میرزا حسین‌خان سپهسالار از جمله عمده‌ترین سیاستمداران عصر ناصری تا حدودی با اوضاع جهان در آن عصر آشنا و جداً خواهان اصلاح وضعیت مملکت بودند. آن‌ها در همان حال برجسته‌ترین نمایندگان دیوانسالاری جدید، طلیعه‌دار طبقه بورژوازی و پیشگامان نهضت روشنفکری در ایران بودند. سرنوشت آن‌ها نزدیکی غریبی با روزگار بورژوازی سرکوب‌شده ایران در یک قرن گذشته دارد. ناصرالدین‌شاه کار را با میرزا تقی‌خان امیرکبیر (۱۸۰۷-۱۸۵۲) شروع و او را صدراعظم کرد، لیکن دولت اقبال امیرکبیر مستعجل بود، مدت کوتاهی صدراعظم بود و بعد از سه سال و اندی (۱۸۴۸-۱۸۵۱) (۲۲ ذی‌قعدة ۱۲۶۴-۱۸ محرم ۱۲۶۸ ق) دستگیر و به قتل رسید. ناصرالدین‌شاه پس از قتل امیرکبیر به طریق مألوف یکی از مخالفان او میرزا آقاخان نوری (۱۸۰۷-۱۸۶۵) (۱۲۲۲-۱۲۸۱ ق) را برای مدت هفت سال (۱۸۵۱-۱۸۵۸) (۲۴ محرم ۱۲۶۸-۲۰ محرم ۱۲۷۵ ق) به مقام صدراعظمی گماشت و به این ترتیب خیال مخالفان اصلاحات و روحانیون را راحت و به رویکرد نظری پدرش محمدشاه یعنی تلاش برای اصلاحات از منظر محافظه‌کارانه برگشت. تفاوت دو بینش را یکی از ناظران روشن بین عصر او یعنی میرزا ملکم خان نیز دیده است. او می‌نویسد: «خبط کلی صدارت میرزا آقاخان این بود که عهد خاقان مغفور را میزان آئین مملکت داری قراردادده بود. متصل اعمال آن ایام را شاهد می‌آورد» (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۷) (راسخ، ۲۰۰۰).

امیرکبیر به همان شیوه معمول در ایران به قتل رسید، لیکن این شباهت سبب نشد تا تاریخ‌نگاران جریان اصلی این قتل را در زمره قتل‌های پیشین صدراعظم‌ها ببینند و درصدد فهم ساختار اجتماعی و خصوصیات روان‌شناختی شخص حاکم و ویژگی روان‌شناسی اجتماعی زندگی جمعی در جامعه‌ای باشند که قتل و سرکوب فرد دوم دستگاه استبداد یکی از جلوه‌های زندگی اجتماعی آن است. آن‌ها به «اندرون» ناصرالدین‌شاه وارد شدند، مادر او را یافتند و تمام کاسه و کوزه‌ها را سر میرزا آقاخان نوری و مادر شاه شکستند. فرض دخالت نمایندگی‌های کشورهای بیگانه و نظریه توطئه نیز جای خود را در این رهیافت تاریخی دارد (حقایق نگار خورموجی، ۱۳۶۳: ۱۰۶؛ بامداد، ج. ۴، ۱۳۴۷-۱۳۴۷: ۳۶۴، ۳۶۶؛ محمود، ج. ۲، ۱۳۲۹-۱۳۳۳: ۶۳۱، ۶۴۰، ۶۵۰؛ رایین، ۱۳۴۷: ۲۵۶-۲۵۸؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۹: ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۸؛ مهدوی، ۱۳۴۹: ۱۵۱، ۲۶۷؛ خان ملک ساسانی، ۱۳۲۸: ۵۸، ۹۰). این در حالی است که سلف و خلف میرزا تقی‌خان امیرکبیر نیز سرنوشتی مشابه او داشتند. میرزا آقاخان نوری جانشین او نیز پس از برکناری به همان شیوه شناخته‌شده به کاشان تبعید و پس از چند سال به‌صورت مشکوک درگذشت. میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی سلف اصلاح‌طلب میرزا تقی‌خان نیز سرنوشتی مشابه داشت. میرزا ابوالقاسم و پدرش میرزا عیسی قائم‌مقام در دوران فتحعلی شاه و ولیعهد او عباس میرزا تلاش کردند با تقلید از اصلاحات انجام‌گرفته در مملکت عثمانی اصلاحاتی بر اساس نحله فکری حاکم بر دستگاه عباس میرزا انجام دهند، لیکن آن‌ها نیز شکست خوردند. امیرکبیر یکی از وابستگان قائم‌مقام‌ها و وارث اصلاح‌خواهی آن‌ها بود. سؤال این است، چرا امیرکبیر قهرمان جریان اصلی تاریخ‌نگاری در ایران شد؟

تاریخ‌نویسانی مانند ناظم الاسلام کرمانی، احمد کسروی، مهدی ملک‌زاده، حسین ملک، عباس اقبال آشتیانی و بسیار دیگر به شکل دادن به برساخت امیرکبیر در آستانه و به‌خصوص بعد از انقلاب مشروطیت نقش داشتند، لیکن فریدون آدمیت با کتاب «امیرکبیر و ایران» نقش متفاوتی داشت. آدمیت در کتاب «امیرکبیر و ایران» موفق شد از امیرکبیر همان شخصیتی را بسازد که جنبش ضد سلطنت و اصلاح‌طلب نیاز داشت. امیرکبیر در این اثر شخصیتی تصویر می‌شود که ملی است، ضد بیگانه است، ضد اشرافیت فاسد است، با استبداد سلطنتی مخالف است و می‌خواهد ایران را در مسیر «ترقی» قرار دهد. او برای اینکه هیچ خدش‌های به این تصویر وارد نشود، بسیاری حقایق تاریخی را نادیده می‌گیرد، از کنار نقش امیر در فرونشاندن جنبش بابیان می‌گذرد و به تلاش نمایندگان روسیه و انگلیس در تهران برای نجات جان امیر کوتاه اشاره می‌کند. او همچنین وضعیت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی کشور در نیمه قرن نوزدهم را به‌اندازه کافی بررسی نمی‌کند تا در برابر این پرسش بزرگ قرار نگیرد: آیا ایران نیمه قرن نوزدهم از زیرساخت‌های لازم برای اقداماتی که او به امیرکبیر نسبت می‌دهد، برخوردار بود؟ این در حالی است که تمام اقدامات عملی و پیش‌بینی‌شده امیرکبیر در چهارچوب ظرفیت‌های ایران در آن عصر بودند. امیرکبیر بدون شک فردی استثنایی در دستگاه حاکم ایران در این عصر بود، ولی نمی‌توانست بر وضعیت اسفناک کشور در این عصر تأثیر بنیادی بگذارد. مردم و نمایندگان آن‌ها از جمله روحانیون با همان اقدامات محدود اصلاحی او به‌شدت مخالفت می‌کردند (راسخ، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳). این احتمال وجود داشت، اگر ناصرالدین‌شاه او را به قتل نمی‌رساند، او در جریان قیام مردمی با هدایت رهبران سنتی از جمله روحانیون از عرصه سیاست به بیرون پرتاب می‌شد، خود آدمیت به نشانه‌های ناآرامی در سال آخر صدارت امیرکبیر اشاره کرده است. پرسش این است.

چه لزومی دارد که نویسندگان بسیاری به‌رغم این واقعیت‌ها تلاش کنند از او شخصیتی بسازند که نمی‌توانست باشد. سؤال مهم‌تر این است که چرا این برساخت تاریخی به‌تدریج پذیرش عمومی پیدا کرد؟

صدراعظم‌های ایران در موارد بسیار به قتل رسیده‌اند، به‌طوری‌که قتل صدراعظم به‌خصوص در عصر قاجار و قبل از دخالت کشورهای بیگانه مانند بریتانیا کبیر و روسیه تزاری و اعتراض آن‌ها به این شیوه غیرانسانی برخورد به فرد دوم مملکت که اتفاقاً این دخالت با قتل امیرکبیر شروع شد، امر معمول بود، لیکن تاریخ‌نگاری جریان اصلی موفق شد، قتل امیرکبیر را بیرون از این فرایند متعارف تفسیر، به‌طوری‌که او قربانی استبداد در مسیر استقرار حکومت قانون تشریح و «شهید» اصلاحات در تمایز به قتل‌های قبلی توصیف شد. شهید در علم الاساطیر ایرانی‌ها شأن ویژه‌ای دارد. شهید در این اسطوره‌شناسی در پیوند با «واقعه» معنای ویژه‌ای پیدا می‌کند. برای نمونه داستان رستم و سهراب در شاهنامه «واقعه» و کشته شدن پسر به دست پدر است: «کنون بند بگشای از جوشنم برهنه بین این تن روشنم به بازوم بر مهره خود نگر بین تا چه دید این پسر از پدر». نمونه دیگر کشته شدن سیاوش به دست افراسیاب است که «واقعه» کشته شدن یک ایرانی به دست یک تورانی است: «چنان کو سر شاه ایران برید کسی آن ندید و نه هرگز شنید چو پیران به گفتار بنهاد گوش ز تحت اندر افتاد زو رفت هوش همه جامه‌ها بر سرش کرد چاک همی کند موی و همی ریخت خاک همی گفت زار ای سزاوار تاج که چون تو نبیند دگر تخت عاج». نمونه دیگر شهادت حسین‌ابن‌علی در واقعه «کربلا» است؛ که داستان تلاش برای پس گرفتن «قدرت نامشروع» از «حاکم ظالم» و قتل «محق مظلوم و مشروع» به دست ظالم غاصب است.

امیرکبیر در ارتباط نزدیک با نآرامی‌های دهه آخر قرن نوزدهم و دهه اول قرن بیستم و «واقعه» «انقلاب مشروطیت» امیرکبیر شد. کافی است به اسامی افرادی که زندگی او را دستمایه «تعمق‌های تاریخی» خود قرار داده‌اند، نگاه شود: ناظم الاسلام کرمانی، احمد کسروی، مهدی ملک‌زاده، حسین ملکی، فریدون آدمیت، محمود محمود، خان ملک ساسانی، مهدی بامداد، ابراهیم صفایی، اسماعیل رابین، اکبر هاشمی رفسنجانی و بسیاری دیگر. اغلب این‌ها یا گرایش به جنبش مشروطه‌خواهی دارند یا جنبش چپ و اسلامی. انقلاب مشروطیت نیاز به پیشینه تاریخی داشت. او ویژگی‌هایی داشت که تاریخ‌نگاران عصر مشروطیت توانستند با مطرح کردن همین ویژگی‌ها از او قهرمان ملی بسازد. همان‌طور که اسامی بالا نشان می‌دهد، بیشتر تاریخ‌نگاران عصر مشروطیت و بعدازآن از صفوف مشروطه‌خواه‌ها می‌آیند و یا دست‌کم به آن جانب گرایش دارند. این تاریخ‌نگاران قتل امیرکبیر که رخدادی معمولی در تاریخ سیاست سرکوب در ایران است را در ارتباط با «واقعه انقلاب مشروطیت» قرار دادند و از امیرکبیر اسطوره ساختند. واقعیت آن است که قتل امیرکبیر نه‌فقط ادامه سنت صدراعظم‌کشی در نظام سیاسی ایران به‌خصوص عصر قاجار بود، بلکه یکی از مصداق‌های فرایندی کلی‌تر است که تا امروز در این منطقه از دنیا با عنوان‌های گوناگون ادامه دارد و آن استفاده از ابزار قتل در تعامل سیاسی است، اگرچه این روزها عنوان «ترور» گرفته است.

فریدون آدمیت با نوشتن کتاب «امیرکبیر و ایران» شکل نهایی این برساخت تاریخی را ریخت و نقش اصلی را در خلق امیرکبیر «قهرمان ملی» ایفاء کرد (آدمیت، ۱۳۲۳). تنها عنوان این نوشته از دو واژه ساده «امیرکبیر» و «ایران» تشکیل شده است که خودرنگ و بوی اسطوره دارد؛ اما واقعیت آن است که حتی اگر تمام آن خواسته‌هایی که آدمیت به او نسبت می‌دهد، از مرحله خواست می‌گذشت، به مرحله اقدام و از مرحله اقدام نیز فراتر می‌رفت و به عمل می‌رسید در بهترین و خوش‌بینانه‌ترین وضعیت امیرکبیر نمی‌توانست کاری بیشتر از محمدعلی پاشا (۱۷۶۹-۱۸۴۹) در مصر انجام دهد که هم فرصت کافی داشت و هم قدرت لازم. او در مدت ۴۵ سال (۱۸۰۵-۱۸۴۸) ولایت مصر چه کرد؟ اگرچه مقایسه مصر عصر محمدعلی پاشا با ایران عصر ناصرالدین‌شاه قاجار قیاس مع‌الفارق است. کسانی در اغراق از این هم پیش‌تر می‌روند و عصر امیرکبیر را با عصر اصلاحات در دوره امپراتوری میجی (۱۸۶۸-۱۹۱۲) در ژاپن مقایسه می‌کنند. مقایسه ایران با ژاپن عصر میجی نه‌فقط نشان از جهل درباره تاریخ ژاپن است، بلکه بی‌اطلاعی از وضعیت اسفناک ایران در این دوره است. فریدون آدمیت نیز متأسفانه در این دام افتاده است که از مرد فاضلی چون او بعید است (به بخش ژاپن کتاب زیر مراجعه کنید: مور، برینگتون، ۱۳۶۹). شرایط اجتماعی، تناسب طبقاتی، تعادل قوا بین دین‌پروری اصلی اجتماعی روحانیون و دربار، شخصیت ناصرالدین‌شاه و عوامل بسیار دیگر اجازه انجام اصلاحات در همان اندازه مملکت عثمانی نیز در ایران نمی‌داد. اگر خواست اصلاحات امیرکبیر را از منظر جامعه‌شناختی با استفاده از تجزیه و تحلیل طبقاتی آن عصر جامعه ایران بررسی کنیم، خواهیم دید که امیرکبیر اقبالی برای موفقیت نداشت. امیرکبیر در میان اعضای هیئت حاکم ایران در آن عصر از خصوصیات برخورددار بود، لیکن اهمیت او بیشتر به خاطر خلق او به‌عنوان «قهرمان ملی» است که به‌زودی به «قهرمان مبارزه با استعمار» ارتقاء یافت. قهرمان آفرینی و نیاز به قهرمان به این شکل خود نیازمند سطح معینی از عقب‌افتادگی است. نمونه دیگر محمد مصدق است. این نوع قهرمان آفرینی ناشی از نادیده گرفتن تفاوت بین «مبارز انقلابی» با «دولت‌مدبر» از یک‌سو و «مصلح اجتماعی» با سیاستمدار کار به دست از سوی دیگر است.

برساخت امیرکبیر «قهرمان ملی» سبب شد تا او به‌تدریج از دهه ۱۳۳۰ «قهرمان مبارزه با استعمار» شود. «برساخت امیرکبیر قهرمان مبارزه با استعمار» برخلاف «شخص امیرکبیر» حتی در میان شمار اندکی از «روحانیون» نیز پذیرش یافت. اکبر هاشمی رفسنجانی روحانی انقلابی و یکی از برجسته‌ترین کارگزاران نظام جمهوری اسلامی با نوشتن کتاب امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار که در سال ۱۳۴۶ منتشر شد، نقش تعیین‌کننده در این زمینه داشت. کتاب او عمدتاً رونویس بخش‌هایی از کتاب‌های عباس اقبال آشتیانی، فریدون آدمیت و مهدی بهار است، لیکن او موفق شد «قهرمان ملی» ملی‌گراها را مصادره به مطلوب کرده و از او «قهرمان مبارزه با استعمار» بسازد. هدف او از نوشتن این کتاب به‌روشنی از همان صفحه‌های اول مشخص است: «تقدیم به تمام مسلمانانی که از ضعف و انحطاط کشورهای اسلامی رنج می‌برند و آرزوی عظمت و مجد اسلام و مسلمین وجودشان را

مسخر کرده». هاشمی در دو عبارت پایان پیشگفتار کتاب هدف از نوشتن این اثر را چنین بیان می‌کند: «در خاتمه این گفتار متذکر می‌شویم که غرض اصلی ما در این کتاب، تشریح مبارزات ضد استعماری امیرکبیر است...هدف اصلی بررسی وضع امیرکبیر در مقابل استعمار و استعمارگران است و این بحث را از روی نوشته‌های موجود دنبال می‌کنیم» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۴۶: ۱۰). هدف نویسنده از نوشتن کتاب همان‌طور که به‌وضوح اشاره شده است «مبارزه با استعمار» است. اگرچه روحانیون جریان اصلی هیچ‌گاه اکبر هاشمی رفسنجانی را به خاطر این جسارت نبخشیدند، لیکن کتاب هاشمی جلوه تحولی عمیق‌تر در جامعه به‌خصوص در دهه ۱۳۴۰ و نزدیکی جریان‌های ملی و مذهبی در مبارزه با «استعمار» و به قول گروهی از چپ‌ها «مبارزه با امپریالیسم» بود. کتاب‌های تاریخی با محتوای «ضد استعماری» بسیاری در دهه ۱۳۴۰ منتشر شدند و نشان بارز تحولی بودند که در بطن جامعه دور از چشم نظام حاکم در جریان بود از آن میان می‌توان به کتاب «شرح حال رجال» مهدی بامداد در ۶ جلد (۱۳۴۷-۱۳۵۲)؛ «اسناد سیاسی دوران قاجار» ابراهیم صفایی (۱۳۴۶)؛ «حقوق‌بگیران انگلیس» اسماعیل رابین (۱۳۴۷)؛ جلد دوم «سیاستگران دوره قاجار» احمدخان ملک ساسانی (۱۳۴۶) و آثار بسیاری دیگر که در این دهه چاپ شدند یا قبلاً چاپ شده بودند و در این دهه مرتب تجدید چاپ شدند، مثل آثار محمود محمود، فریدون آدمیت، محمدحسن خان اعتمادالسلطنه و دیگران اشاره کرد.

۵- نتیجه‌گیری

ظهور امیرکبیر بلافاصله بعد از صدارت حاج میرزا آقاسی و جانشینی میرزا آقاخان نوری و با فاصله‌ای نه‌چندان دور صدارت میرزا حسین خان سپه‌سالار نشان تحولی در عرصه سیاست و جامعه در ایران قرن نوزدهم است. حکومت محمدشاه قاجار و وزیر اعظمش حاج میرزا آقاسی واکنشی بود به تلاش فتحعلی شاه، فرزندش عباس میرزا و صدراعظم‌های آن‌ها، میرزا عیسی و فرزندش میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، برای تجدید سازمان قشون و در صورت امکان دیوان‌سالاری با سرمشق گرفتن از اصلاحات اجتماعی و سیاسی در جوامع غربی. این کوشش‌ها بدون توجه به تفاوت‌های بنیادی و سطح توسعه اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی در دو منطقه از دنیا و خاستگاه تاریخی اصلاحات در جوامع غربی انجام گرفت و با واکنش مردم، روحانیون، دربار و اشراف روبه‌رو شد، در نتیجه از آغاز محکوم به شکست بود. واکنش مانند کنش در دربار آغاز شد و محمدشاه و حاج میرزا آقاسی جلوه‌های نخستین واکنش در برابر اصلاحات به سبک و سیاق غربی و در نتیجه نخستین پیام‌آوران حرکت ضد اصلاحات با سرمشق غربی و نمایندگان اجتماعی اولیه تحول سنت به سنت‌گرایی بازتابی بودند. حرکت ضد اصلاحات در جریان شورش بر قرارداد رژی و مبارزه با قرارداد تنباکو جنبش اجتماعی شد و در نهایت در انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ (۱۳۵۷ش) با قدرت رسیدن یکی از جریان‌های اصلی مبارزه با اصلاحات غربی یعنی روحانیون به پیروزی نهایی رسید. عصر امیرکبیر نقطه عطفی در این فرایند است، چراکه در این عصر نطفه‌های اولیه دو رویکرد متقابل در امر توسعه بسته شد: جریان اصلاحات با الگو قرار دادن غرب و جریان ضد اصلاحات با گرایش به ساختارهای بومی. این دو جریان دو دهه بعد از امیرکبیر، در عصر میرزا حسین خان سپه‌سالار، آشکار مقابل یکدیگر قرار گرفتند و جریان اصلاحات نخستین شکست خود را در «جنبش تنباکو» تجربه کرد. بر ساخت امیرکبیر مانند موارد مشابه کار جریان اصلاحی بود که در نهایت با تفسیر هاشمی رفسنجانی در خدمت جریان ضد اصلاحات قرار گرفت. تحول سنت‌گرایی بازتابی با پایان قرن نوزدهم به عصر جدید پا گذاشت. قرن بیستم با انقلاب مشروطه و پیروزی جریان اصلاحی آغاز شد و پس از گذار از عصر رضاشاه و محمدرضا در نهایت نوبت به جریان ضد اصلاحات رسید.

منابع

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۲۳)، امیرکبیر و ایران، تهران: خوارزمی.
۲. آرت، هانا (۱۳۷۷)، انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳. اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان (۱۳۴۹)، صدر التواریخ، تصحیح محمد مشیری، تهران: وحید.
۴. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۴۵)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تصحیح ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۵. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۴۰)، میرزا تقی خان امیرکبیر، تهران، دانشگاه تهران.
۶. اگبرن، ویلیام فیلدینگ؛ و نیمکوف، مایر (۱۳۸۰)، زمینه جامعه‌شناسی، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، تهران: گستره.
۷. امین‌الدوله، میرزاعلی خان (۱۳۴۱)، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، تصحیح حافظ فرمانفرمائیان، تهران: کتاب‌های ایران.
۸. بامداد، مهدی (۱۳۴۷-۱۳۵۲)، شرح حال رجال ایران، ۶ جلد، تهران: زوار.
۹. برگر، پیتر و لاکمن، توماس (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. حقایق نگار خورموجی، محمد جعفر (۱۳۶۳)، حقایق الاخبر ناصری، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: نشر نی.
۱۱. خان ملک ساسانی، احمد (۱۳۲۸)، سیاستگران دوره قاجار، جلد اول، تهران: بابک.
۱۲. دارندورف رالف، (۱۳۸۱) (مهر و آبان)، «کارل مارکس»، مترجم کرامت‌اله راسخ، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۸۲-۱۸۱.
۱۳. راسخ، کرامت‌اله (۱۳۸۲) (آذر و دی)، «دو نگرش درباره اصلاحات در عصر قاجار»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال هیجده‌ام، شماره ۱۹۶-۱۹۵، ص. ۱۶۶-۱۶۲.

۱۴. راسخ، کرامت‌اله (۱۳۸۳) (آذر و دی)، «روشنفکران ایرانی: اراده معطوف به قدرت»، اطلاعات سیاسی- اقتصادی، سال نوزدهم، شماره ۲۰۸-۲۰۷، ص. ۲۴-۱۶.
۱۵. راسخ، کرامت‌اله (۱۳۹۱)، فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی، شامل ۵۰۰۰ مدخل با معادل‌های انگلیسی و آلمانی، جلد اول: الف- ظ. شیراز: نوید شیراز.
۱۶. راسخ، کرامت‌اله (۱۳۹۱)، فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی، شامل ۵۰۰۰ مدخل با معادل‌های انگلیسی و آلمانی، جلد دوم: ع- ی. شیراز: نوید شیراز.
۱۷. رائین، اسماعیل (۱۳۴۷)؛ حقوق بگیران انگلیس در ایران، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۸. ساسانی، خان ملک (۱۳۲۸)، سیاستگران دوره قاجار، جلد اول، تهران: بابک.
۱۹. ساسانی، خان ملک (۱۳۴۶)، سیاستگران دوره قاجار، جلد دوم، تهران: بابک.
۲۰. صفائی، ابراهیم (۱۳۴۶)، اسناد سیاسی دوران قاجار، تهران: بابک.
۲۱. کسلر، دیرک (۱۳۹۴) (گردآورنده)، نظریه‌های روز جامعه‌شناسی، از ایزنشتات تا پسامدرن‌ها، جلد سوم، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نشر آگه.
۲۲. مارکس، کارل (۱۳۵۳)، هجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه محمد پورهمزان، ب. م: حزب توده ایران.
۲۳. مارکس، کارل (۱۹۷۷)، مبارزات طبقاتی در فرانسه، ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰، ب. م: نشر کارگر.
۲۴. محمود، محمود (۱۳۳۳-۱۳۳۹)، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، ۸ جلد. تهران: انتشارات اقبال.
۲۵. مور، برینگتون (۱۳۶۹)، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، نقش ارباب و دهقان در پیدایش جهان نو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. مهدوی، هوشنگ (۱۳۴۹)؛ تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، سپهر.
۲۷. مهمید، محمد (۱۳۶۱)، تاریخ دیپلماسی ایران، تهران: میترا.
۲۸. میرزا ابوالحسن خان ایلچی (۱۳۶۴)، حیرت نامه، به کوشش حسن مرسل وند، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۹. میرزا ملکم خان (ناظم الدوله) (۱۳۲۷)، مجموعه آثار میرزا ملکم، به کوشش محمد محیط طباطبائی، تهران: کتابخانه دانش.
۳۰. هابرماس، یورگن (۱۳۹۲)، «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی»، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
۳۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۴۶)، امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.
32. Arndt, J..A., (2009), *Der Dreißigjährige Krieg 1618-1648*, Stuttgart: Reclam.
33. Assmann, A. (1999), *Zeit und Tradition: kulturelle Strategien der Dauer*, Köln: Böhlau.
34. Beck, U. (1993), *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt/M.
35. Beck, U. (1996), „Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne“, in: Beck, Ulrich/ Giddens, Anthony/ Lash, Scott, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt,, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt, S. 19-112.
36. Beck, U./Giddens A./Lash S. (1996) *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt/M.
37. Dietmann, K. (2004), *Tradition und Verfahren, Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*, Norderstedt: Books on Demand.
38. Eisenstadt, S. N. (2000) „Multiple Modernities“, *Daedalus* 129:1, 1-29.
39. Eisenstadt, S. N. (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Part I. Leiden: Brill Academic Publishers.
40. Eisenstadt, S.N. (1987)(ed.), *Patterns of Modernity*. 2 Bde. London: Routledge.
41. Greiffenhagen, M. (1986). *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland Mit einem neuen Text „Post-histoire?“: Bemerkungen zur Situation des „Neokonservatismus“ aus Anlaß der Taschenbuchausgabe*. Frankfurtam(M): Suhrkamp.
42. Kaesler, D. (1998), *Max Weber, Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt/New York: Campus.
43. Pieper, J. (1958), *Über den Begriff der Tradition*, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.
44. Rasekh, K. (2000), *Das politische Denken der Reformisten im Iran 1811-1906, Eine Untersuchung über das politische Denken der iranischen Intellektuellen*, SPEKTRUM 71. Münster; Hamburg; London: Lit-Verlag.
45. Schmalz-Bruns, R. (1995), *Reflexive Demokratie, die demokratische Transformation moderner Politik*, Baden-Baden.
46. Shils, E. (1981), *Tridtion*, Chicago:Chicago Press.
47. Weber, M. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen.