

## روشنفکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک تا اقتدارگرایی (از منظر جامعه‌شناسی معرفت و رومان‌تیسیم)

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۶/۰۳/۲۱)

خلیل الله سردارنیا<sup>۱</sup>

حسین محسنی<sup>۲</sup>

### چکیده

روشنفکران به‌مثابه یکی از مهم‌ترین نیروهای اجتماعی تأثیرگذار بر پویش‌های سیاسی و تصمیم‌گیری در سطح حاکمیتی هستند و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گروه‌های مرجع و صاحب نفوذ که به افکار عمومی شکل می‌دهند. در ایران سده‌ی نوزده با تلاقی تمدنی با غرب، جریان روشنفکری شکل گرفته بر تحولات سیاسی - اجتماعی ایران تأثیر گذاشت. در این پژوهش، نگارندگان درصدد هستند که با روش تبیینی علی و از منظر جامعه‌شناسی معرفت و رمان‌تیسیم، چرایی گذار روشنفکری از آرمان‌های دموکراتیک به ایده دولت مقتدر در عصر مشروطه و پهلوی اول را مورد بررسی و تحلیل قرار دهند. در پاسخ به این پرسش باید گفت که این دگردیسی ریشه در عوامل بسترساز سیاسی - اجتماعی عصر مشروطه هم‌چون آنارشی و هرج‌ومرج سیاسی، پراتوریانیسم یا توده‌ای شدن سیاست، بحران حاکمیت ملی، عدم تحقق اصول و باورهای دموکراتیک و

۱. استاد علوم سیاسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) (kh\_sardarnia@yahoo.com)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه شیراز (hoseinmohseni52@gmail.com)

خستگی و تنفر عمومی از بی‌ثباتی سیاسی-اجتماعی است. یافته‌های این تحقیق، نشان می‌دهند که جریان روشنفکری در همان سال‌های نخستین پس از پیروزی انقلاب مشروطه به تاثیر از زمینه و بستر بحرانی جامعه، به این نتیجه رسید که در نبود دولت مقتدر به‌مثابه محرک مهم برای توسعه، نه می‌توان امیدوار به تحقق حاکمیت ملی بود و نه توسعه، مضافاً این‌که بدون ثبات مقتدرانه، آزادی هم به آناارشیسم و حقارت ملی می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: مشروطه، روشنفکری، آرمان‌های دموکراتیک، ایده دولت مقتدر، رمانتیسم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

در جامعه‌شناسی معرفت، رابطه بین تفکر و اندیشه با جامعه یا بستر اجتماعی مورد بحث و توجه است و باور بر آن است که هیچ اندیشه و تفکر در خلا شکل نمی‌گیرد؛ بلکه محصول بستر اجتماعی، بحران‌ها و ضرورت‌های زمانه است؛ لذا هر اندیشمندی فرزند زمان خود است و متناسب با عصر و چالش‌های عصر خود، ایده و تفکر خود را طرح می‌کند. در بخشی از ادبیات جامعه‌شناسی، خود ایده‌ها، تفکرات، جریان‌ات فکری - سیاسی و ایدئولوژی‌ها طرح می‌شوند. اما در جامعه‌شناسی معرفت به تعبیر مانهایم، به‌طور خاص این پرسش مطرح می‌شود که چگونه موقعیت و بستر اجتماعی افراد و گروه‌ها به دانش آنها شکل می‌دهد. انقلاب مشروطه که در سال ۱۲۸۵ رخ داد یکی از حرکات تاریخی و سرنوشت‌ساز تاریخ ایران است. تاریخ ایران برای اولین بار در برابر استبداد شاه سخن از حکومت قانون، قانون‌مداری، حکومت مشروطه، نظام پارلمانی، دموکراسی و آزادی بیان به‌میان آمد. استبداد و کنترل روزافزون سیاسی ایران مورد انزجار مردم و خاصه روشنفکران زمانه بود. اما پیروزی انقلاب مشروطه در عمل اندیشه قانون‌خواهی و دموکراسی به بار نشست و گروه‌های مختلف، انجمن‌ها و احزاب مختلف پدید آمد که خود باعث به‌وجود آمدن شرایط آنا‌رشی در جامعه شد. در واقع پس از مشروطه شرایطی حاصل شد که هر کسی در جامعه برخلاف قانون و صرفاً بر پایه منافع شخصی عمل می‌کرد. به‌همین دلیل در چنین بستری بود که سوال چه باید کرد؟ یا چه باید اندیشید؟ مطرح شد که پاسخ به آن بخش بزرگی از بدنه روشنفکری را به گذار از ایده دولت دموکراتیک به سمت دولت مقتدر کشاند.

در این پژوهش، پرسش مهم آن است که چرا جریان روشنفکری عصر مشروطه از موضع دموکراتیک به سمت اقتدارگرایی و دولت مقتدر دچار دگردیسی شد. در پاسخ به این پرسش، فرضیه آن است که: در چارچوب جامعه‌شناسی

معرفت، این دگردیسی چه در ساحت فکری و چه در ساحت کنش سیاسی، ریشه در عوامل بسترساز سیاسی- اجتماعی عصر مشروطه هم چون آناژشی و هرج و مرج سیاسی، پراتوریانیسم یا توده‌ای شدن سیاست، بحران حاکمیت ملی، قانون‌گریزی، عدم تحقق اصول و باورهای دموکراتیک، خستگی و تنفر عمومی از بی‌ثباتی سیاسی- اجتماعی داشت. روش پژوهش نیز از نوع تبیینی- تحلیلی با رویکرد نظری جامعه‌شناسی معرفت و رمانتیسم است.

از حیث پیشینه تحقیق، باید گفت که آثار بسیار زیادی در ارتباط با انقلاب مشروطه تالیف شده‌اند که پرداختن به آنها، باعث طولانی شدن این نوشتار می‌گردد. گر چه در بخش عمده‌ای از آثار موجود به ریشه‌های انقلاب مشروطه و ناکامی این انقلاب پرداخته شده است، اما با این وجود باید گفت که تحلیل ناکامی انقلاب در بخش قابل توجهی از منابع عمدتاً با رویکرد روایی- توصیفی و مصداقی صورت گرفته است. این نوشتار به‌خاطر استفاده از دو رویکرد نظری جامعه‌شناسی معرفت و رمانتیسم در تحلیل دگردیسی از ایده دولت دموکراتیک به دولت مقتدر از نوآوری قابل توجه برخوردار است.

### بنیاد مفهومی و نظری تحقیق

#### الف) جامعه‌شناسی معرفت<sup>۱</sup> (زمینه و زمانه موثر بر تحول اندیشه‌ای)

در جامعه‌شناسی معرفت، رابطه بین تفکر و اندیشه با جامعه و بستر اجتماعی است. به تعبیر مانهایم، به‌طور خاص این پرسش مطرح می‌شود که «چگونه موقعیت و بستر اجتماعی افراد و گروه‌ها به دانش آنها شکل می‌دهد». (Swidler & Ardit, 1994: 305) در این شاخه از جامعه‌شناسی، خاستگاه اجتماعی ایده‌ها مورد توجه است و کل قلمرو اندیشه‌ای در چارچوب گروه‌ها و



۱. Sociology of Knowledge

نهادهای یک جامعه توسعه می‌یابد. فرض اصلی آن است که تمام قلمرو اندیشه‌ای مرتبط با واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی است. بنابراین این شاخه جامعه‌شناسی، راه جدید برای درک دانش در محیط مدرن فراهم می‌آورد (MacCarthy, 2006: 248).

هربرت کنوبلاخ در کتاب پرآوازه «مبانی جامعه‌شناسی معرفت»، بر این باور است که در جامعه‌شناسی معرفت، فرد شناسنده یا کارگزار شناسا<sup>۱</sup> در متن و بستر اجتماعی که «موضوع شناخت»<sup>۲</sup> در آن شکل می‌گیرد به شناخت و تفکر دست می‌زند؛ لذا تافته جدا بافته از متن اجتماعی نمی‌تواند باشد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۱). هربرت کنوبلاخ و استادش توماس لاکمن و پیتر برگر از مهم‌ترین نظریه‌پردازان نظریه «ساخت اجتماعی واقعیت»<sup>۳</sup> در برابر «پارادایم اثبات‌گرایی»، موضع گرفته و بر «برساخته شدن واقعیت» در بستر اجتماعی، ارزشی و فکری هر جامعه، باور عمیق و ژرف دارند. در این تفکر به‌مثابه زیر مجموعه جامعه‌شناسی معرفت، باور بر این است که در معرفت و شناخت، بایستی سطح تحلیل، جمعی و اجتماعی باشد تا فردی. لذا ابعاد ارتباطی و اجتماعی معرفت از اهمیت زیادی برخوردار می‌گردد؛ به‌همان سان، معرفت با خاستگاه اجتماعی دارای کارکرد اجتماعی است. معرفت در نزد پیتر برگر و کنوبلاخ از ساختار اجتماعی، جدا و تفکیک نمی‌شود، بلکه همبسته هستند. بنابراین، «معرفت» از «عقیده» با سویه فردی و غیر ارتباطی جدا و متمایز می‌گردد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۸-۲۶)؛ امیل دورکیم بر این باور بود که تفکر بشر به روندهای اجتماعی وابسته است، از دید او بعید است که جامعه و تحول آن، نتیجه گسترش تفکر فردی باشد. او ساخت اجتماعی واقعیت و تفکر را در مرکز

تفکر خود قرار می‌دهد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۹۹)، از دید وی، هر چه ساخت اجتماعی جامعه پیچیده‌تر باشد، پیوند میان آگاهی جمعی و اجتماعی با جامعه پیچیده‌تر می‌شود (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۱۰۴).

کارل مانهایم، پدر و بنیان‌گذار این رشته از جامعه‌شناسی، از آن به‌مثابه مطالعه خاستگاه اجتماعی دانش و شناخت و تحول آن یاد می‌کند. جامعه‌شناسی معرفت به‌دنبال بی‌اعتبار کردن، تضعیف و یا تنزل ارزش دانش نیست، اما ابزاری برای درک ریشه‌های اجتماعی دانش، طبقه‌بندی و توزیع اجتماعی آن در هر جا است. از دید او مهم‌ترین وظیفه جامعه‌شناسی معرفت، نشان دادن ظرفیت خود برای تحقیق در جامعه‌شناسی تاریخی است (Mutekwe, 2012: 806-807). از دید مانهایم در وهله نخست، گروه‌های اجتماعی معینی به «جبر محیطی یا موقعیتی» عقاید پی می‌برند، پس از گذشت زمان اذعان به این واقعیت به‌صورت اصل جامع و فراگیری بسط می‌یابد که بر طبق آن، اندیشه هر گروهی ناشی از شرایط زندگی آن گروه تلقی می‌شود. بدین‌سان، وظیفه تاریخ جامعه‌شناسانه اندیشه، به این صورت در می‌آید که تمامی عوامل موثر در اندیشه بی‌توجه به تعصبات حزبی، تجزیه و تحلیل شوند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۲۴). مانهایم اذعان می‌کند که آرام آرام این حقیقت بر ما آشکار می‌شود که نه فقط محتوای اندیشه، بلکه ساختار مطلق آن نیز تغییر می‌یابد. چه در گذشته و چه در حال حاضر، هرگاه شالوده اجتماعی گروه- که صورت اندیشه مشخصه آن است- فرو پاشید یا بر اثر برخورد با دگرگونی اجتماعی تغییر شکل دهد، وجوه مسلط اندیشه جای خود را به مقوله‌های جدید می‌بخشد (مانهایم، ۱۳۸۰: ۱۲۰). شناخت سیاسی همواره با وجه هستی ملازمه دارد و پیوسته می‌کوشد که صورت‌های بیان را از زاویه اجتماعی- فعل‌گرایانه بفهمد و این مسئله را جامعه‌شناسی معرفت عرضه می‌کند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۴۹). به‌هر حال تعامل سازنده شرایط ساختاری و کنش انسانی است که همواره تا اندازه‌ای تاریخ بشر را خلق کرده است و می‌کند (گودرزی، ۱۳۸۷: ۱۷۳).

در جامعه‌شناسی معرفت، ظرف مکانی و زمانی و تغییر و تحولات اجتماعی در بستر زمانی (زمینه و زمانه) در بررسی اندیشه‌ها و تغییر بنیادهای شناخت و تفکر از اهمیت شایان توجهی برخوردار است. آگاهی از زمینه تاریخی شکل‌گیری و دگرذیسی در اندیشه‌ها تا حدود زیادی به درک و اهمیت افکار نظریه‌پرداز مورد نظر کمک می‌کند. درک ویژگی‌های سیاست در دوره نوزایی فلورانس انسان را یاری می‌کند تا بفهمد چرا ماکیاولی درباره ضروری بودن شه‌ریار قدرتمند نوشت. درک تحولات دوره انقلاب صنعتی برای درک نیرو و معنی مانیفست کمونیست مارکس کاملاً حیاتی است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۴۹).  
توماس اسپریگنز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران در ارتباط با رابطه زمینه و زمانه با معرفت، بر این باور است که هر اندیشمندی، فرزند زمانه یا عصر خود است؛ لذا نظریه‌های سیاسی عمدتاً بدون محرک زمینه‌ای و ضرورت‌های زمانه شکل نمی‌گیرند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۲). وقوع بی‌نظمی و هرج‌ومرج فراگیر در جامعه به «بحران آمریت یا اقتدار»<sup>۱</sup> می‌انجامد؛ لذا به دنبال تشدید بی‌نظمی، افراد به سمت کنش‌های جمعی پیرامون رهبران مقتدر برای شالوده افکنی نظم و سامان سیاسی جدید و رهایی از بی‌نظمی سوق می‌یابند. بر عکس، در هنگامه‌های خو کامگی و استبداد به دامان اندیشه‌ها و رهبران دموکراتیک، پناه می‌آورند. لذا تجربه زیسته بر نوع اندیشه و کنش فردی و جمعی افراد می‌تواند تاثیر به‌سزایی داشته باشد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۵۶-۵۴).

## ب) رمانتیسم

به لحاظ تاریخی، گر چه کاربرد اصطلاح «رمانتیسم»<sup>۲</sup> به دوران قرون وسطی باز می‌گردد، اما باید گفت در ادوار پیش از آن به‌ویژه در دوره یونان باستان، آثار

۱. Authority Crisis

۲. Romanticism

رمانتیکی وجود داشته‌اند. ریشه این اصطلاح را می‌توان به دوران هلنیستی نسبت داد که در آن بسیاری از رمان‌های عاشقانه و قهرمانانه در چارچوب اسطوره‌های ایرانی پدید آمدند. مفهوم «رومانتیسیم هلنیستیک»<sup>۱</sup> نیز در این دوره به کار برده شد (Britannica, 2015). به‌طور کلی «رومانتیسیم»، «جنبش فکری است که بر مبنای مولفه‌هایی هم‌چون پناه بردن به طبیعت، نوستالوژی (نگاه رقت‌بار به گذشته خوب از دست رفته)، تخیل‌گرایی و استفاده از نمادهای احساسی و اسطوره‌ای شکل گرفته است. مهم‌تر این‌که رمانتیسیم به‌عنوان جنبشی است که به‌دنبال رهایی انسان از سه‌گانه‌ی استبداد یعنی ظلم، ستم، تعصب و خرافه است» (Shams Chowdhury, 2008: 4-6) در این مکتب تخیل و احساس جای عقلانیت را می‌گیرد و زندگی و زمان چیزی جز یک چارچوب برای خیال‌پردازی سوژه رمانتیک نیست (Schmitt, 1986: 17).

از اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم با خیل عظیمی از متفکران و فیلسوفان بزرگ مواجه می‌شویم که در انتقال مفهوم امر سیاسی از حوزه‌ای مستقل به حوزه‌ای دخیل در همه وجوه زندگی مادی و معنوی انسان‌ها نقش عظیمی ایفا کردند و حتی گاهی خود به مظهر عمل و الگوی سیاسی تبدیل شده‌اند. در این ظرف زمانی، مولفه‌هایی هم‌چون: خردگریزی، باور به بی‌معنا بودن زندگی، تلاش برای گریز از بی‌معنایی و ابداع معنا از طریق خلق قهرمانان تخیلی و منجی برای آینده بشریت، تشویق هیجانانگیز و احساسات‌آنی برای تغییر وضع موجود، باور به گمراهی توده و رسالت روشنفکری برای هدایت آنان، خلق آرمان‌شهرهای انتزاعی به‌منظور اغوا برای خیزش، اعتلای هویت یک ملت، جایگزینی انگیزه به‌جای پیامد سنجی عمل و مواردی از این دست به حوزه امر سیاسی وارد شدند و اساساً به مفهوم امر سیاسی خصلتی جدلی و منازعه‌جویانه بخشیدند (خسروی، ۱۳۹۴: ۸۰).



۱. Hellenistic romance



الیزابت کوبلرراس، مراحل درک فاجعه توسط یک فرد را در پنج مرحله می‌داند که عبارتست از: انکار، خشم، چانه‌زنی، افسردگی و پذیرش. شخص آسیب دیده از یک فاجعه خاص در ابتدا آن را انکار می‌کند و با خود چنین می‌گوید که این حادثه برای من رخ نداده است. سپس دچار خشم شده و در مرحله سوم نیز چانه‌زنی کرده و به این امید است که این فاجعه به نحوی به تعویق افتد. در مرحله بعد نیز دچار افسردگی و ناامیدی شده و سپس در آخرین مرحله فاجعه را پذیرفته و به خود تلقین می‌کند که گرچه نمی‌توانم که با این حادثه بجنگم ولی بهتر است که برای مقابله با آن آماده شوم (Kubler & rose, 1969: 38-7). بحران هویت ملی و عظمت از دست رفته ملی و غرورهای ملی از سبب‌سازهای اصلی پناه بردن افراد به دامان جنبش‌های اقتدارگرایانه و روماتیک هستند. در ایران نیز طلب وحدت و احیای عظمت ایرانی و حقارت در برابر بیگانگان، موجی از روماتیسم را به دنبال داشت.

از نظر اسپریگنز فرد روماتیک که تحت تأثیر عواطف و احساسات است، او در دوران بحران، تحقیر و حقارت، خیال‌هایی در سر می‌پروراند که حماقت‌های سیاسی به بار می‌آورد که اگر بروز کند ممکن است جامعه و جهان را به نابودی بکشاند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۹۰). متفکر رادیکال، تصویر جامعه خود را با مشاهده شکست‌های جامعه‌اش و سپس با تصور کردن جامعه‌ای که این شکست‌های در آن وجود ندارد ترسیم می‌کند. متفکر رادیکال با مشاهده جنگ و خونریزی، جهانی پر از صلح و صفا به تصویر ذهنی می‌کشد که در آن گرگ و میش از یک جوی آب می‌خورند. او با مشاهده نادرستی، حقیقت را، با مشاهده نفرت اخوت را، با دیدن جدایی‌ها اتحاد را و با مشاهده سرکوبی آزادی را می‌بیند (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۴۰). در وضعیت بحران‌ها و شکست‌ها، شخص روماتیک، جهان بازسازی شده‌ای که مجسم می‌کند، به شدت با وضع موجود متفاوت است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۳۲).

روماتیک‌ها اصولاً به عالم نظر پناه می‌برند و در جستجوی دولت ثابت بر

می‌آیند. از دید این‌ها انسان‌ها به علت ترس از نتایج نافرمانی از قوانین و پیدایش هرج و مرج در جامعه از قوانین اطاعت می‌کنند. در واقع از نظر آنها حکومت پادشاهی به احتمال بهترین شکل حکومت است، نه بدان سبب که مقدر شده که شاه فرمان براند، یا بدان علت که شاه می‌تواند لاف هرگونه برتری اخلاقی را بزند؛ بلکه به این دلیل این شکل حکومت به احتمال زیاد میزان اقتدار لازم را اعمال می‌کند (عالم، ۱۳۸۸: ۱۶۲). بنابراین این‌ها به نقش دولت مقتدر تأکید ویژه‌ای دارند. از جمله ویژگی‌های دیگر این مکتب تأکید بر گذشته‌گرایی و در واقع حس نوستالوژیک و تلاش برای بازیابی گذشته خوب و باستانی است. در واقع رمانتیک‌ها به مقتضای شرایط و اوضاع و احوال نامناسب پیش آمده برای آنها به مدد حافظه تاریخی بر گذشته باشکوه خود تأکید کرده و در تلاش برای احیای آن برخوانند آمد.

### روشنفکری و آرمان‌های دموکراتیک

با آغاز سده ۱۹ بین جامعه ایران با حصارهای سنتی و استبدادی و تمدن رو به گسترش و استیلاجوی غرب، تلاقی تمدنی رخ داد که از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه به این‌سو، این تلاقی و چالش‌های ناشی از آن، جدی‌تر شد. این تلاقی با شروع روابط دیپلماتیک و سفرهای رسمی، اعزام دانشجوی، مسافرت بازرگانان و سیاحان و تاسیس موسسات تمدنی غرب در ایران، روی داد. به دنبال این تلاقی تمدنی، «جریان روشنفکری» در ایران به مثابه نقطه عطفی شکل گرفت. با این رویداد، پرسش چه باید کرد؟ مطرح شد، جریان روشنفکری، پاسخ‌های هماهنگی نداد. به‌طور کلی، سه جریان روشنفکری لائیک، سکولار و دینی شکل گرفت و هر کدام، پاسخ جداگانه‌ای به این پرسش داد. در نقطه مقابل این جریان، جریان مستحکم و ریشه‌دار سنتی و ضد نوگرایی قرار داشت که از سوی ساختارهای متصلب سیاسی و اجتماعی و کنشگران و نیروهای اجتماعی ضد نوگرایی متعلق به ساختار حاکمیتی و جامعه حمایت

می‌شد. جریان روشنفکری در سه شکل یاد شده دارای فصل مشترکی به نام «نوگرایی و اصلاحات» در اشکال سیاسی، فکری، فرهنگی و اجتماعی و «حاکمیت قانون» بود؛ اما در کم‌وکیف و ابعاد نوگرایی دارای اختلاف نظر و ناهمگونی بودند که این ناهمگونی بین روشنفکری دینی و روشنفکری غیر دینی سکولار و لائیک، از شدت بیشتری برخوردار بود که سرانجام به هرج و مرج سیاسی در عصر مشروطه انجامید و به دنبال آن، آرمان دموکراتیک روشنفکری به سمت رومانیسم و دولت مقتدر سوق و انحراف یافت.

به موازات شکل‌گیری و گسترش جریان روشنفکری، ورود به سیاست و «امر سیاسی» به جد در دستور کار این جریان در کلیت آن بر وای انفعال دهنده‌های فکری و ایدئولوژیک قرار گرفت؛ آنان به جای تمرکز صرف بر تألیف و پاسداشت میراث فکری گذشتگان، به یکباره به نقد قدرت روی آورده و به فکر اصلاح نقایص و کارآمد ساختن نظام سیاسی افتادند (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۲)؛ «چنین منابع آگاهی دهنده منجر به مقایسه جامعه پیشاقلان، پیشامدرن، نظام سیاسی و اقتصادی ورشکسته و حکومت استبدادی قاجاریه با غرب پیشرفته، دموکراتیک و قانونمند گردید و سبب مشارکت روشنفکران، بازگانان و... در انقلاب مشروطه شد» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۷۰).

پیش از طرح ایده دولت دموکراتیک توسط روشنفکران غیر حکومتی، ایده «دولت مقتدر» توسط جریان روشنفکران در حاکمیت یا حکومتی مانند عباس میرزا، سپهسالار، امیرکبیر و دیگران مطرح شد و این یک واقعیت انکارناپذیر است؛ اما نکته و مسئله مهم آن است که در نزد روشنفکری غیر ارگانیکی و خارج از حاکمیت مانند طالبوف، آخوندزاده، آقاخان کرمانی و دیگران، ایده دولت مقتدر چندان مطرح نبود و عمدتاً ایده دولت دموکراتیک مطرح بود. بررسی آثار این نویسندگان، روشن‌کننده این حقیقت است؛ جریان روشنفکری در آغاز امیدوار بود که حکومت با انجام اصلاحات از بالا، جامعه و حکومت پیشامدرن را مدرن ساخته و به سمت مدرنیته و مدرنیزاسیون سوق دهد و دولت

منتظم و مقتدر را برقرار سازد. اما حکومت ورشکسته سیاسی با پشتیبانی نهاده شده ساختار فرهنگی و اجتماعی متصلب ضد نوگرایی و همراهی کنشگران خردستیز و مخالف نوگرایی، مانع از انجام اصلاحات سیاسی جدی شدند؛ لذا اصلاحات نوپای اصلاح طلبانی هم چون عباس میرزا، امیرکبیر، امین الدوله و دیگران به سرعت ناکام ماندند و بارقه‌های امیدوارانه روشنفکران برای اصلاحات از بالا به پایین، به سرعت به یاس و ناامیدی گرائید. در چنین بستری بود که جریان روشنفکری درصدد برآمد با توسل به آرمان‌های دموکراتیک و در مواردی با استناد به عظمت ملی ایران در پیش از اسلام (روشنفکری لائیک و رومانتیک) یا با توسل به اصول سازگار دین با مدرنیته و نوگرایی (روشنفکری دینی)، با چالش‌گری قدرت و کشاندن توده‌ها به متن مبارزات سیاسی، حکومت قاجار را براندازد و جامعه و حکومت نو بر مبنای آموزه‌ها و اصول دموکراتیک هم چون حاکمیت قانون، آزادی و عدالت را بنا نهد.

جریان روشنفکری سکولار و لائیک که جملگی در زمره درس خواندگان جدید به شمار می‌رفتند، نماینده تعقل سیاسی غربی و خواهان تغییر اصول سیاست و مروج نظام پارلمانی بودند. تکیه‌گاه فکری این گروه، در درجه اول، اندیشه‌های انقلاب بزرگ فرانسه بود. گفته می‌شود که در اوائل نهضت مشروطه، جوانان پرشور هر کدام رسال‌های از انقلاب فرانسه در بغل داشتند به گونه‌ای که می‌خواهند نقش ریپسیر و دانتن را بازی کنند و کلمات و عبارات آتشین بر زبان می‌راندند. (آدمیت، ۱۳۵۴: ۳) اما جریان روشنفکری غیر دینی با وجود فصل مشترکات جدی در تعارض با جریان روشنفکری دینی، دارای شکاف فکری بود.

مهم‌ترین شکاف فکری آن بود که روشنفکری سکولار مانند ملکم خان، مستشارالدوله تبریزی و دیگران، عمدتاً نگاهشان به آینده بر مبنای آرمان‌های دموکراتیک مانند آزادی، قانون و عدالت بود؛ لذا یا به گذشته باستانی اتکا



نمی‌کردند یا استناد ناچیز و محدودی به آن داشتند. بنابراین، روشنفکری سکولار در بین دو گزینه رومانیسم و باستان‌گرایی و نوگرایی به سبک غربی، گزینه دوم را برگزید و چندان دچار دوگانگی و تناقض نشد. اما هرج‌ومرج پس از مشروطه سبب سوق یافتن به گزینه نخست یعنی باستان‌گرایی شد.

اما روشنفکری رومانتیک و لائیک مانند فتحعلی آخوندزاده و آقاخان کرمانی، هر دو گزینه را برگزیدند. آنان از یکسو، حس بسیار قوی نوستالژیک و رومانتیک به ایران باستان داشتند و نگاه بسیار حسرت‌بار و رقت‌بار به عظمت و شکوه ملی از دست رفته ایران باستان در نتیجه ورود اسلام به ایران داشتند؛ لذا می‌توان آنان را در زمره مهم‌ترین نمایندگان روشنفکری رومانتیک تلقی کرد. از سوی دیگر، با نگاه به آینده و رو به جلو، همانند روشنفکری سکولار غیر رومانتیک، دنبال بنانهادهن جامعه و حکومت مدرن، دموکراتیک و ترسیم طرح نو بر مبنای آرمان‌های دموکراتیک بودند. این طیف روشنفکری، تاروپود فکری - اندیشه‌ای خود را به گونه‌ای طرح کردند که ظاهراً متناقض به نظر نرسد و واقع‌بینانه و ترکیبی باشد که هویت ملی به‌عنوان تکیه‌گاهی برای آینده باشد و هم‌چنین از غرب و مدرنیته غرب و آرمان‌های دموکراتیک برای ترسیم بنای جدید سیاسی و اجتماعی، استفاده کنند.

اما با ژرف‌اندیشی در تفکرات و اندیشه این دو طیف، باید گفت که بین دو نقطه اتکای آنها یعنی باستان‌گرایی و غرب‌گرایی، به‌لحاظ هستی‌شناختی و ماهوی نمی‌توان سازگاری بنیادی ایجاد کرد. چه سنخیتی می‌توان بین امپراطوری ایران باستان با ابعاد استبدادی و غیر دموکراتیک آن و مدرنیته غربی و آرمان‌های دموکراتیک یافت؟ البته هدف نگارندگان از طرح این تشکیک این نیست که آموزه‌های حقوق بشری در منشور کوروش از پادشاهان بزرگ هخامنشی را نادیده بگیرند و این که گذشته یک کشور را که می‌تواند سنگ بنای محکمی برای آینده و هویت ملی باشد را نادیده بگیرند. بلکه منظور، نشان دادن تناقضات هستی‌شناختی و ماهوی بین دو تکیه‌گاه یاد شده است که

در آثار آنان مورد توجه واقع نشده است. کاستی جدی دیگر آن است که این طیف روشنفکری با نگاه سراسر منفی به مقطع ایران عصر اسلام و حتی نادیده گرفتن عامدانه عصر طلایی اسلام در سه سده نخست، با انجام یک برش تاریخی گزینشی، به دنبال آن است که بین ایران باستان و ایران رو به آینده بر مبنای شالوده آرمان‌های دموکراتیک، پیوند زند. چنین پیوند پوشالی، سرانجام نتوانست از هرج و مرج عصر مشروطه سربلند بیرون آید؛ لذا به سرعت، آرمان‌های دموکراتیک‌شان را به نفع دولت مقتدر و باستان‌گرایی قربانی کردند. در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان جریان روشنفکری ایران عصر مشروطه با تمرکز بر روشنفکری سکولار را به دو دسته تقسیم کرد:

**الف) گروهی که به ادغام تمام عیار در نظام مسلط جهانی و از آن جمله فرهنگ و تفکر غرب باور داشتند که آخوندزاده را می‌توان علمدار این اندیشه دانست و آقاخان کرمانی نیز نماینده برجسته دیگر آن بود.** این جریان به شدت غیر دینی بود. این اندیشه در اعراض مطلق از سنت صورت گرفت (آبادیان، ۱۳۸۸: ۸۶). میرزا فتحعلی آخوندزاده بر حکومت بی‌قانون و خودکامه در ایران عصر قاجار سخت می‌تاخت؛ او یک سکولار تمام عیار بود و دین را باعث استبداد دینی می‌دانست و پشتیبان سرسخت قانون اساسی عرفی بود. او سرنوشت امیرکبیر و مانند او را از آثار دولت بی‌قانون می‌دانست (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۸۳). آخوندزاده از نظام آموزشی سنتی و محرومیت زنان از آموزش انتقاد و روش‌های نو در آموزش علوم جدید و نظام آموزشی جدید را پیشنهاد می‌کرد. از نظر آخوندزاده دوران امداد غیبی، مشیت الهی، دعا و اجابت مناجات گذشته و همه چیز به عهده کفایت خود انسان است (هاشم زهی، ۱۳۸۶: ۱۸۲). در باور او «عصر معجزه و کشف کرامات گذشته است... جبرائیل خود را دیگر پیش هیچ‌کدام از ما نمی‌فرستد... امروزه ما همه به حال خودمان گذاشته شده‌ایم. نیک و بد ما به عهده کفایت خودمان است. امروزه هر ناخوشی بر وفق قوانین طبیعت معالجه پذیرد و هرگونه اصلاح باید بر وضع طبیعی صورت بندد (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

ب) گروهی دیگر معتقد بودند باید بین معارف جدید غرب و اندیشه دینی توفیقی موزون برای پاسخگویی به نیازهای عصر ایجاد کرد؛ مستشارالدوله جزو این گروه بود. در کنار این گروه، گروهی دیگر نیز بودند که ضمن تقلید صرف از غرب و تأکید بر آن، از دین صرفاً به عنوان ابزاری برای نیل به اهداف سیاسی استفاده می‌کردند. میرزا ملکم‌خان جزو این گروه بود (آبادیان، ۱۳۸۸: ۸۷). میرزا ملکم‌خان نیز استبداد را از بزرگ‌ترین موانع می‌دانست و همیشه بر قانون و قانون‌خواهی تأکید خاصی داشت. از دید او رمز پیشرفت جامعه در قانون خواهد بود و بس. او در وصف پادشاه مستبد می‌نویسد «به هیچ قانون و قاعده متمسک نبوده و به همه چیز توده، بلاحد و انحصاری تسلط داشته باشد و همواره مستبدانه به رأی و هوای نفس خویش رفتار کند و مردمان در حکومت او از هیچ چیز حتی جان‌های خود ایمن نباشند (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۸۵). ملکم چنین می‌گفت: «ایران مملو است از نعمت خدادادی، چیزی که همه این نعمت را باطل گذاشته، نبودن قانون است. هیچ‌کس در ایران مالک هیچ چیز نیست. حاکم تعیین می‌کنیم بدون قانون، سرتیپ معزول می‌کنیم بدون قانون، حقوق دولت را می‌فروشیم بدون قانون، بندگان خدا را حبس می‌کنیم بدون قانون، خزانه می‌بخشیم بدون قانون، شکم پاره می‌کنیم بدون قانون...» (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۳۱۶).

طالبوف تبریزی نیز از نمایندگان مهم در این طیف روشنفکری بود. ایده اصلی وی دموکراسی اجتماعی با دو عنصر دموکراسی (آزادی، حقوق شهروندی و قانون) و عنصر سوسیالیسم در عرصه اقتصادی بود. طالبوف انتقاد و آزادی قانونمند را از لوازم اصلی ترقی و پیشرفت جوامع می‌دانست. پافشاری بر آزادی قانونمند حاکی از درک عمیق طالبوف از چرخه تاریخی استبداد-آشوب- استبداد در ایران بود (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۸۱)؛ او جنبه‌های مثبت نوظواهی غربی را مورد ستایش قرار می‌داد و از وطن، ملت و دولت بر بنیاد مفاهیم نوین آن واژه‌ها سخن می‌گفت. وی در سراسر آثارش به‌طور مستقیم یا

غیر مستقیم حکومت استبدادی زمان خود را به شدت مورد انتقاد قرار داد (هاشم زهی، ۱۳۸۶: ۱۸۵). وی بر این عقیده بود که «تا قانون {اساسی} نداریم، ملت، دولت، وطن و استقلال در معنی خود نخواهیم داشت (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۸۲). طالبوف به شدت علاقه مند به ایران بود و متعلق به نخله ملی‌گرایی رمانتیک یا نوستالوژیک در ایران بود، یعنی نگاه رقت‌بار نسبت به گذشته باستانی و شکوه از دست رفته داشت و نسبت به عقب‌ماندگی ایران افسوس می‌خورد. مشاهده عقب‌ماندگی کشور، وضع تأسف بار مردم ایران در داخل و خارج و سلطه بیگانگان بر ایران، وی را به یک روشنفکر ملی‌گرا و مصمم به پیشرفت ایران مبدل ساخت (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۸۳). طالبوف بر این باور بود که دین و آموزه‌های دینی در گذشته، جوابگوی نیازهای جامعه بود؛ اما در حال حاضر و آینده، این پاسخگویی اگر نه غیر ممکن، بلکه دشوار است؛ به شرطی که هزاران مسئله جدید به آن افزوده شود که آن‌هم، بسیار دشوار است.

**دگرذیسی روشنفکری به آرمان دولت مقتدر از منظر جامعه‌شناسی معرفت**

در راستای ادبیات جامعه‌شناسی معرفت، می‌توان گفت که هیچ ادبیات سیاسی و اجتماعی و تحول در آن نمی‌تواند بی‌ارتباط با خاستگاه جامعه‌شناختی و بسترهای اجتماعی و سیاسی باشد. از این منظر باید گفت که این دگرذیسی از آرمان دولت دموکراتیک به دولت مقتدر، خلق‌الساعه نبود و دارای یکسری بسترها و ریشه‌های ساختاری و جامعه‌شناختی قدیمی و نیز ریشه‌های کوتاه‌مدت بود. نخست به ریشه‌های جامعه‌شناختی و ساختاری در دگرذیسی معرفتی در روشنفکری دوره مشروطه پرداخته می‌شود.

گرچه جامعه ایران در یک دهه پیش از مشروطه به دلایلی هم‌چون تلاقی تمدنی با غرب و آشنایی با مظاهر، اندیشه‌ها و موسسات تمدنی، شاهد نضج روشنفکری شد، اما نهادهای بودن فرهنگ تابعیت و ساختار استبداد فکری و سیاسی در ایران، عدم اشاعه فرهنگ و اندیشه نوظهور روشنفکری و ایده‌های مدرن به اکثریت قریب به اتفاق جامعه و فقر فرهنگی و بی‌سوادی در جامعه



روشنفکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک... ۱۰۳

باعث شدند؛ که ایده دولت دموکراتیک در جامعه ما پا نگیرد. با آشکار شدن نخستین نشانگان بی‌نظمی و اشاعه هرج و مرج، جامعه سنتی خسته از این وضعیت سیاسی و اجتماعی آنارشیک، به سرعت به سمت اقتدارگرایی علاقه نشان داد و جریان روشنفکری و نوشته‌های آنان نیز به سرعت رنگ و بوی اقتدارگرایی یافت.

یکی از مولفه‌های ساختاری در این دگردیسی روشنفکری، عدم آمادگی جامعه و بی‌سوادی اکثریت قریب به اتفاق جامعه بود. «اکثریت جامعه ایرانی یعنی قریب به ۹۷ درصد مردم بی‌سواد بودند و غیر از کسانی که با علوم جدید سروکار داشتند و با تمدن غرب آشنا بودند، بقیه باسوادان نیز در حدود خواندن و نوشتن و حساب کردن را می‌آموختند و از همان آغاز ورود به مکتب به فراگرفتن قرآن و شرعیات می‌پرداختند و به‌طور کلی هیچ‌گونه وسیله پرورش و رشد فکری برای اکثریت جامعه وجود نداشت و دنیای این اکثریت محصور به حصاری محکم و استوار بود که ارکان آن را معتقدات عمومی تشکیل می‌داد» (شمیم، ۱۳۹۳: ۲۳۶).

روشنفکران عصر مشروطه به دلیل برخی اشتباه‌ها و سوگیری خطا، ره‌توشه‌های نامناسب برای طی کردن مسیر مدرنیته پیش گرفته بودند. به‌واقع کنش‌های سیاسی روشنفکران، دست کم گرفتن نیروی مقاومت طرفداران سنت و نداشتن برنامه عملی برای راهبری فکری توده‌ها و تداوم حاکمیت سنت و عدم رشد عقلانیت در جامعه از عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر یاس عمومی از روشنفکری بودند (زاهدی، حیدرپور، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۵). اما بایستی گفت که مدلی را که روشنفکران عصر مشروطه پیش گرفته بودند با ساختار فرهنگی زمانه خود مطابقت نداشت. تلاش‌ها و ایده‌های روشنفکران خود به‌خود در تضاد با طبقه سنت‌گرای جامعه ایرانی بود و همین کنشگران خود باعث آشفستگی در جامعه ایران شد.

روشنفکر مشروطه، غرب را یک واحد جغرافیایی - اقتصادی تصور کرد، در

حالی که غرب یک فلسفه بود با ابعاد و زوایای مختلف که برای بهره‌گیری از آن باید ابتدا چگونه مدون شدن آن را شناخت. روشنفکران، چون هیچ‌یک صاحب استراتژی فرهنگی و منظومه فکری که برخاسته از تعارض دیالکتیکی بحران‌های داخلی باشد نبودند؛ به‌سرعت تحت تأثیر ابزارهای فرهنگی غرب قرار گرفتند. از سوی دیگر هرکدام از روشنفکران هم‌چون طالبوف، آخوندزاده و ملکم یک مجموعه پیوسته را تشکیل نمی‌دادند و نظرات آنها با روشنفکرین گذشته و حتی معاصرین آنها هم‌رنگ. هم‌اندیشه نبود (بیگدلی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

جریان روشنفکری عصر مشروطه خواهان بریدن از فرهنگ گذشته خود بودند و همین عامل باعث مخالفت سنت‌گراها شد. ملکم خود در این باره می‌نویسد: «در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری، حق نداریم درصدد اختراع باشیم، بلکه بایست از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش‌دوزی محتاج سرمشق غیر بوده‌ایم» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

یکی از مولفه‌های اجتماعی ساختاری موثر بر بازگشت سریع بدنه اجتماعی و روشنفکری به سمت ایده دولت مقتدر، عدم وجود بسترهای اقتصادی مساعد برای دموکراسی بود. پس از پیروزی انقلاب مشروطه، طبقه پایین شهری و طبقه کارگر در محیط شهری با آن‌همه گرانی مواد غذایی و بیکاری، در مضیقه بودند. وضع معیشتی دهقانان روز به‌روز بدتر می‌شد. مردم ایالات و عشایر نیز با زندگی سختی مواجه بودند زیرا تولیدات جدید شهری و محصولات کشاورزی ارزش بیشتری می‌یافت و این امر فعالیت اقتصادی عشایر را با دشواری رو به‌رو می‌ساخت. لذا این شرایط امکان مناسبی برای مخالفان حکومت ایجاد کرد (فوران، ۲۷۰-۲۶۸: ۱۳۸۵). به‌طور کلی شاخص‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به‌گونه‌ای بود که خود به‌خود زمینه‌های تنفر عمومی را فراهم آورده بود (شکری، فرهادی، ۱۳۹۰: ۱۳۴-۱۳۹).

اما از منظر خاستگاه و ریشه‌های کوتاه‌مدت اجتماعی و سیاسی، باید گفت که در همان نخستین سال‌های پس از پیروزی مشروطه، جریان روشنفکری به تأثیر

از بستر سیاسی و اجتماعی بی‌ثبات جامعه و هرج و مرج و بی‌قانونی از ایده حاکمیت قانون و آزادی، مایوس شد و از آرمان‌های دموکراتیک به شدت فاصله گرفت و در یک سیر رگرسیونی و قهقرایی به دامان اندیشه و ایده دولت مقتدر پناه برد. در حقیقت، آمیزه‌ای از عوامل جامعه‌شناختی، سبب‌ساز سوق یافتن بخش عمده‌ای از جریان روشنفکری در دو ساحت معرفتی و ساحت کنش سیاسی - اجتماعی به سمت ایده دولت مقتدر به مثابه محرک و پیش فرض مهم و گریزناپذیر برای توسعه و احیای عظمت ملی ایران شدند که عبارتند از: تشتت فکری در جریان روشنفکری اعم از سکولار، لائیک و دینی، تقابل شدید جریان سنت‌گرای محافظه‌کار با جریان روشنفکری، عدم آمادگی اجتماعی، ذهنی، روحی - روانی، اقتصادی و سیاسی جامعه با آرمان‌های دموکراتیک، طرح شتابان ایده دولت دموکراتیک و اصرار روشنفکری به اجرای سریع آن در غیاب توجه به مذهب، فقر و بیکاری و بحران شدید اقتصادی، پراتوریانیسم یا توده‌ای شدن سیاست و دخالت عوامل و قدرتهای خارجی.

در راستای چارچوب نظری و تعبیرات اسپریگنز و مانهایم، باید گفت که جریان روشنفکری ایران در بستر و زمینه بحرانی و بی‌ثبات سیاسی و اجتماعی، به شدت به رومانتیسم و اقتدارگرایی سیاسی - اجتماعی روی آورد. در چنین زمینه و زمانه، خردگرایی دموکراتیک جای خود را به شدت به تفکر و احساسات نوستالژیک، وطن پرستی شدید، شوونیسم ملی-نژادی، تقدم توسعه اقتصادی، وحدت ملی و ثبات سیاسی بر توسعه سیاسی داد. روشنفکری ایران همانند متفکر نوستالژیک رادیکالی هم‌چون ماکیاول، خواستار احیای عظمت و شکوه ملی ایران عصر باستان و رهایی سریع از هرج و مرج بودند. بنابراین، وحدت و احیای عظمت ایرانی و رهایی از حقارت در برابر بیگانگان، موج شدیدی از رمانتیسم را به دنبال داشت و به آنی‌ترین و ضروری‌ترین خواست گریزناپذیر در بخش اعظم جریان روشنفکری و نیز عمدتاً ملی تبدیل شد.

برخی از روشنفکران حتی با انکار نژادهای دیگر به عنوان «غیر یا دیگری»، در

پی بازگشت به خویشتن افتادند. همین تعارضات باعث شدند که جامعه به دامان دسته‌بندی‌ها، عداوت‌ها و دشمنی‌های خونین فرو غلتند و در نهایت یکی از حساس‌ترین نقاط تاریخی ایران را در حرکت به سمت عقلانیت، حکومت قانون و تمدن با ناکامی مواجه سازد. به عبارت دیگر، آگاهی از وضع موجود یا زمینه و زمانه اسفبار ملی که در پی مواجه و حیرت در برابری دیگری رخ می‌نماید، احتمال تقلایی هیجان‌انگیز برای دستیابی برای همان پیشرفت را افزایش داد، اما عموماً نه از طریق کاربرد خرد، بلکه با توسل به ترغیب احساسات و هیجانات آتی و آرایش روح ملی و بازگشت به گذشته شکوهمند مهم و تبلیغ انسان به مثابه موجودی انقلابی بود که توانایی هر کاری را داراست (خسروی، ۱۳۹۴: ۹۸).

نهیض مشروطه با آرمان حاکمیت قانون به مثابه مهم‌ترین مولفه و زیر مجموعه آرمان دموکراسی رخ داد اما قانون‌شکنی به فراگیرترین پدیده تلخ تبدیل شد. به تعبیر کاتوزیان، واژه «مشروطه» نه تداعی کننده معنی حقیقی خود یعنی حاکمیت قانون، بلکه تداعی هرج و مرج بود (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷۶). هرکس دزدی و غارت می‌کرد، گفته می‌شد که به مشروطه‌اش رسید. مشروطیت در ایران اعلام شد؛ اما وضعیت داخلی ایران به هر چیز شباهت داشت جز یک کشور مشروطه. به واقع در محیط اجتماعی پس از مشروطیت، «بحران در ایران بی‌داد می‌کرد، هر گوشه کشور به دست جباری بود که به هیچ کس حساسی پس نمی‌داد. ایلات و عشایر همراه با سرده‌های راهزنان، اختلافات و مشکلات ایلاتی خود را بهانه کرده و به بهانه مشروطه و استبداد هر روز که می‌گذشت، میخی دیگر بر تابوت استقلال و تمامیت ارضی کشور می‌کوبیدند» (آبادیان، ۱۳۹۰: ۳۹۳).

یکی از بسترسازهای زمانه برای دگردیسی روشنفکری به رومانسیسم و اقتدارگرایی، حرکت‌های گریز از مرکز حاکمان و رهبران ایالات و ولایات و خلا شدید حکومت و قدرت مرکزی پس از مشروطه بود. «درست در سالگرد

جشن مشروطه، زمانی که تهران غرق سرور و چراغانی بود؛ کلیه ولایات مغشوش و هر کدام در دستان یک آشوب طلب قرار داشت. اقبال السلطنه ماکویی در ماکو مشغول قتل و غارت مردم بی گناه بود، فرزند رحیم خان چلبیانلو تبریز را مورد تاخت و تاز قرار داد، اصفهان از شرارت فرزندان و بستگان ظل السلطان آرام و قرار نداشت، کرمانشاهان و بروجرد از حرکات سالارالدوله غرق اغتشاش بود؛ فارس به دست بی داد قوام الملک شیرازی سپرده شد، رشت از نزاع مشروطه و استبداد مغشوش، کاشان عرصه شرارت نایب حسین کاشی و کرمان و یزد هم به خاطر مسئله انتخابات در کشمکش تمام نشدنی قرار داشتند. در آن ایام کمتر کسی بود که به فکر منافع ملی باشد. گروه های سیاسی و شخصیت های گوناگون، مصالح کشور را در پای رقابت های حقیر خود قربانی می کردند و اجازه نمی دادند نظم و ثبات شکل گیرد؛ هر کس پُر زورتر بود مخاطبانش بیشتر» (آبادیان، ۱۳۹۰: ۳۹۴). سال های اولیه پس از استقرار مشروطیت، اقتدار مرکزی ضعیف شد و منازعات گروهی، ایلی و قبیله ای به سر حد ممکن خود رسید (نظری، ۱۳۹۰: ۳۵۷).

نشانه دیگر محیط اجتماعی بحران، نبود اجماع و وفاق و رنگ باختن مولفه های وحدت گرایی در برابر آرمان کثرت گرایی و عدم تعهد کنشگران حزبی و گروهی به «قاعده وحدت در عین کثرت» و قواعد بازی دموکراتیک بود که به نوبه خود، جامعه را آبدستن هرج و مرج فراگیر کرد و بر دوری روشنفکران از آرمان های دموکراتیک افزود. دسته های سیاسی مختلف بدون احترام و اعتقاد به حاکمیت قانون، تفاهم و همکاری، با یکدیگر برخورد فیزیکی می کردند. «نبود اجماع، زمینه های فرهنگی و روانی، بی اعتنائی به نظم و قانون را پدید می آورد. فردگرایی افراطی، فرهنگ تک محوری، ملاحظه های شخصی، فرصت طلبی و بوقلمون صفتی (نان به نرخ روز خوردن) و محافظه کاری های فردی منجر به شکل نگرفتن فرهنگ اجماع و اتحاد و در نتیجه ایجاد آناشی در جامعه شدند» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۱۰۳). بسیاری از افراد این زمان، تابع

احساسات شده و از اصول مشروطه چیزی نمی‌دانستند و عوام‌فریبی بر همه چیز سبقت گرفت. «هر کس اسلحه داشت، اخاذی می‌کرد، هر کس قدرت بیشتری در بدگویی داشت، آزادیخواه و اگر به مصلحت چیزی می‌گفت مستبد تلقی می‌شد و به‌جای شکل‌گیری گروه‌بندی‌های معقول و منطقی، فردگرایی افراطی و ملاحظه‌های شخصی بر فرهنگ سیاسی کشور چیره شد. دسته‌های سیاسی مختلف بدون احترام و اعتقاد به حاکمیت قانون، تفاهم و همکاری با یکدیگر برخورد فیزیکی می‌کردند» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۹۸).

گروه‌های رسمی، هویت‌ها و نهادهای جدیدی که در جامعه ایران پس از مشروطه به‌وجود آمدند نتوانستند پروژه نظم درون‌زایی را راهبری کنند؛ ائتلاف‌پذیری ناپایدار و وحدت ملی ضعیف بود. منافع فردی با اجتماعی و مطالبات مسلکی، گروهی و قومی به‌سختی با مسائل عمومی توأم شدند؛ همگرایی و وفاق ایجاد نشد. در چنین بحبوحه‌ای، نان و امنیت در صدر کالاهای کمیاب قرار گرفت و هرج‌ومرج به وضعیتی عادی مبدل شد (فراستخواه، ۱۳۹۴: ۱۵۷). آن‌چه که در این دوران مشهود بود جامعه مساعد برای جولان و اعمال نفوذ و زدوبندها و کشاکش‌های متنفذان و صاحبان مال، مکتب، قدرت و شهرت بود؛ که این فرقه‌ای بر علیه او بسازد و او ترفندی برای این تدارک دهد، هر یک حامیانی گرد آورند و معرکه‌ای بگیرند، در غیاب هم دسیسه برچینند، نه از مسئولیت اجتماعی سر در آورند و نه ادب و آداب دانند و نه فرهیختگی اخلاقی دارند (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۴۱۸). رواج فرهنگ ترور و وحشت یکی از تلخ‌ترین نشانه‌گان جامعه بحران‌زده پس از مشروطه بود که به‌نوبه خود عرصه را بر آرمان دموکراسی و باورهای دموکراتیک تنگ کرد و کلیت جامعه اعم از مردم و روشنفکران را از ایده‌های دموکراتیک، خسته و حتی متنفر ساخت. فضای اجتماعی و سیاسی آن دوره چنان پیش رفت که حتی مطبوعات که از لوازم روشنفکری زمانه بود، نیز راه رادیکالیسم را در پیش گرفت؛ به‌گونه‌ای که صدای برخی از روشنفکران را نیز درآورد. طالبوف در این

روشنفکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک... ۱۰۹

زمینه می‌نویسد: «اگر واقعا آزادی این است که هر کس هر فضولی می‌خواهد بکند، قطاع الطريق هر قافله را می‌خواهد بزند، اشرار بزند، بکشد، بچاپد... به این بی‌لجامی و حوش و هرج و مرج دهشت‌انگیز نمی‌توان همدیگر را تهنیت گفت و چراغانی نمود» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۱۲۷). همان جریان‌هایی که عامل پیدایش مشروطه بودند به محض رسیدن به مشروطه به‌جان هم افتادند و عامل تفرقه شدند و مشروطه را عملاً به باد دادند. البته اسم مشروطه هیچ وقت به باد نرفت؛ ولی عملاً مشروطه به باد رفت. در مشروطه یک رهبری نیرومند وجود نداشت و مخلوطی از جریان‌های فکری و انجمن‌های سری مخفی وجود داشت (موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۰).

یکی از بسترسازهای زمانه برای رومانتیسم روشنفکری، افراط‌گری و تندروری مطبوعات بود که بی‌توجه به منافع ملی و قانون و در غیاب مسئولیت‌پذیری مدنی و قانونی به قلم‌فرسایی نامستولانه زدند و بر هرج و مرج سیاسی-اجتماعی، بسیار افزودند. احمد متین‌دفتری، درباره هرج و مرج پس از مشروطه می‌نویسد: «کم‌کم کار نویسندگان بالا گرفت. یک گرد و خاکی به پا کردند که گفتنی نیست و عاقبت بسیار تاریکی داشت... فراموش نمی‌توانم بکنم که در آن دوره دموکراسی، بازیگران ما آن قدر نفاق کردند و تند رفتند و بچگی نشان دادند و خلاصه آزادی را چنان سست کردند که تندباد حوادث آن‌را ریشه‌کن کرد» (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۲۱۰). در این دوران مطبوعات تا آن اندازه آزاد شدند که در انتقاد از دولت و شاه کار را به فحاشی و تهدید و ازرعاب علنی هم کشانند و از هیچ تهمت و افتزایی هم دریغ نکردند. نمونه بارز این نوع آزادی و هرج و مرج را در صفحات روزنامه روح‌القدس به‌وضوح می‌توان دید که مدیر آن یعنی شیخ احمد روح‌القدسی تربتی را به‌عنوان شهید راه آزادی یاد کرده‌اند و فراموش کرده‌اند که بنویسند او یکی از قهرمانان فحاشی و هتاک هم بود که در بسیار محدودی از آزادی داشت. به‌عبارت دیگر قدرت‌خواهی و خودسری، حتی اغتشاش‌طلبی بسیاری از انجمن‌های مشروطه‌خواه، بدفهمی و کارندانی و

کارشکنی انقلابیون افراطی، سوءاستفاده از آزادی بیان و قلم و مطبوعات به امری رایج تبدیل شده بود (آجودانی، ۱۳۸۷: ۲۳).

یکی دیگر از متغیرهای تاثیرگذار اجتماعی بر این دگردیسی روشنفکری، عدم آمادگی نسبی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و روحی-روانی جامعه ایران عصر مشروطه برای دموکراسی بود. در واقع در جامعه ما، درونی و نهادینه بودن فرهنگ تابعیت و نامانوس بودن فرهنگ و آموزه‌های مدنی و مدرن برای اکثریت جامعه، از همان آغاز، مشروطه و آرمان‌های دموکراتیک را دست نیافتنی متجلی ساخت. بنابراین پیامد این وضعیت اجتماعی، چیره شدن پراتوریانیسم یا توده‌ای شدن سیاست و افراط‌گری قانون‌گريزانه بر جامعه ایران بود. «فرصت‌طلبی و منفعت‌طلبی شخصی، دسیسه‌های دشمن چه در داخل و چه در خارج مجلس، مخالفت دولت و ... جملگی دست به دست هم می‌داد و باعث شد بحث‌های مطرح شده سراسر آشفته و پراکنده باشد» (آدمیت، ۱۳۵۴: ۱۱۱).

از حیث تاریخی، در نتیجه رویارویی با غرب و حیرت ناشی از آن به حقارت و عقب‌ماندگی خود آگاهی یافتند. این حقارت و آگاهی تلنگری برای واکاوی دلایل عقب‌ماندگی ایران بود که به تدریج با انباشته شدن ذهنیت متفکران از این مواجهه و دو قطبی بودن و هرج و مرج شدید پس از مشروطه، نسخه‌های تجویزی برای برون‌رفت از این وضعیت اسفبار با خصایل رمانتیک پیچیده شد. هر گروه از اندیشمندان تلاش کردند تا با صورت‌بندی منظومه‌های فکری خود راه چاره‌ای ارائه دهند. گروهی به سمت اعتلای عظمت ایران باستان حرکت کردند، عده‌ای بازگشت به خویشتن را تجویز کردند و برخی نیز با ملغمه‌ای از افکار و اعمال انقلابی در پی برقراری جامعه متحد بی‌طبقه برآمدند. بسیاری از این تلاش‌ها در بزنگاه یکی از حیاتی‌ترین مراحل تاریخ ایران یعنی مشروطیت به هم برخوردند (خسروی، ۱۳۹۴: ۱۲). به‌واقع در ایران پس از مشروطه شرایط و ناامنی و هرج و مرجی که پیش آمده بود زمینه را برای دخالت‌های روزافزون بیگانگان فراهم ساخت که علاوه بر تمایل به دولت مقتدر زمینه‌های گرایش به





ناسیونالیسم و اتحاد را در بین روشنفکران و عامه فراهم ساخت. در واقع میهن دوستان ایرانی که زوال کشور را نظاره‌گر بودند در جستجوی یک حکومت قوی، وحدت ملی متمرکز و هانگ بودند. این نوع ناسیونالیسم که اقدام به بازسازی هویت ایرانی بر مبنای دیدگاه تخیلی و احساساتی کرد، سخت تحت تأثیر مکتب رمانتیسم به منشأ ملی می‌نگریست. روشنفکران ایرانی به دلایل مختلف به شدت جذب ایده‌های باستان‌گرایانه شدند و از این منظر به بازسازی مفاهیم تازه هویت ملی پرداختند (خسروی، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

در مجموع، با اتخاذ یک رویکرد جامعه‌شناختی تاریخی و سیاسی، به‌طور کلی، در ایران، آمیزه‌ای از حقارت‌های ملی ناشی از شکست ایران در جنگ با روس‌ها، امتیازات اعطایی به قدرت‌های استعماری و تضعیف حاکمیت ملی به شکل‌گیری نوعی رومانتیسم در بخشی از مردم و جریان روشنفکری انجامید. وقوع انقلاب مشروطه با اتکا به آرمان‌های دموکراتیک، نتوانست به رویای حاکمیت ملی و دموکراتیک، تحقق و عینیت بخش؛ لذا بار دیگر اما در سطح گسترده‌تر، رومانتیسم مبتنی بر احساسات نوستالژیک ملی‌گرایانه و ضد حقارت ملی بر جامعه مستولی و چیره شد. در این بین، روشنفکری مردد و در نوسان بین رومانتیسم و آرمان دموکراتیک، به‌شدت به سمت گزینه نخست و حمایت از ایده دولت مقتدر و ترجیح ثبات و توسعه بر آزادی سوق یافت. بنابراین، ظهور رضاخان البته با پشتیبانی و کارگردانی مستقیم انگلستان و گرایش وی به خودکامگی از ۱۳۰۹ به بعد، محصول بستر و زمینه با اوصاف یاد شده در زمانه مشروطه بود.

## نگاه اجمالی به ادبیات رومانتیسم و آرمان دولت مقتدر در ایران نامید از مشروطه

درست است که آثار پیشگامان نوگرایی در ایران عصر قاجاریه آگاهی‌های نسبی سودمندی درباره برخی از جنبه‌های نوآوری ارائه داده است، اما این آثار

نتوانست به شیوه‌ای بسنده یک تصویر همه جانبه و عمیق از غرب و تجدد غربی و نیز تجدد در ایران، به ایرانیان ارائه کند. مقاومت و مخالفت شدید سنت‌گرایانه افراطی و متحجر و استبدادگرایانه سیاسی و مذهبی از یکسو و ضعف‌های مبانی فرآیند اصلاح‌طلبی اصلاح‌طلبان حکومتی و تشتت یا واگرایی سیاسی-اجتماعی شدید ناشی از تندروی نوگرایان و تعارضات ایدئولوژیک از سوی دیگر، باعث یأس و نومیدی از روشنفکری شد.

در واقع نخبگان ایرانی در این دوره نتوانستند آن‌گونه که بایسته و شایسته است نظم عقلانی مدرن نخواستہ را جایگزین روابط اجتماعی-سیاسی پیشین کنند، به عبارت دیگر تاروپودهای اجتماعی-سیاسی پیشین که آغشته به استبداد مژمن تاریخی فراگیر بودند، در شکل و قالبی جدید صورت‌بندی شدند و در نتیجه جامعه ایرانی نه تنها از دام تاریخی استبداد رها نشد؛ بلکه در دام هولناک از هم گسیختگی هرج و مرج ناشی از نهادینه نشدن مشروطیت در لایه‌های زیرین روابط اجتماعی و اقتصادی به یکباره فرو رفت (گودرزی، ۱۳۸۷: ۹۴). در چنین بستری بود که متون و خاطرات نویسندگان و روشنفکران در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت به سمت رومانسیسم و ایده دولت مقتدر سوق یافت و در ساحت کنشگری نیز بخش اعظم روشنفکری سرخورده یا از کودتا پشتیبانی کردند یا اعتراضی نکردند؛ اغلب روشنفکران این دوره چنین نظری داشتند. روشنفکر ایرانی مدافع ایدئولوژی حکومتی رضا شاه شد، که مهرزاد بروجردی آن‌را «ناسیونالیسم سکولار مستبدانه» تلقی می‌کند، این ایدئولوژی به شیوه آمرانه در جهت مدرنیزاسیون توسعه‌گرا گام بر می‌داشت (گودرزی، ۱۳۸۷: ۹۷). روشنفکری هم‌چون علی دشتی، رضا شاه را «پدر ملت» لقب داد و داور، در لزوم دولت متمرکز اقتدارگرا نوشت: «اراده محکمی، اداره امور ایران را به دست گیرد و اختلافات امروزه را با حکم می‌کنم، از میان بردارد» و تا آن‌جا پیش رفت که باور داشت «سعادت را بر ایران باید تحمیل کرد» (گودرزی، ۱۳۸۷: ۹۸).

محمدتقی بهار نیز که یکی از مهم‌ترین طرفداران آزادی و حکومت مشروطه بود؛ به طرفداری از حکومت مطلقه پرداخته و بیان می‌دارد که «من آن روز و دیروز و امروز و همیشه صاحب این عقیده‌ام که دولت مرکزی مقتدر باشد و شکی نیست دولت مقتدر مرکزی که با همراهی احزاب و مطبوعات آزادیخواه به شرط عدالت بر سرکار آمده باشد، می‌تواند همه کار برای مملکت بکند. بر حسب همین عقیده بود که من که با تمام سرکشان و نهضت‌کنندگان اطراف و با هر قسم فحاشی و دشمن‌ماجرایی نسبت به حکومت مرکزی به حکم تجربه مخالف بوده‌ام، نه با جنگلی‌ها عقیده داشته‌ام و نه با خیابانی‌ها همراه و هم‌سلیقه بوده‌ام و نه با قیام‌کنندگان محمدتقی‌خان همراهی داشته‌ام» (بهار، ۱۳۸۵: ح-ط)، او می‌افزاید که «پیش‌بینی‌هایی که چند سال درباره آنها قلم و چانه زده بودم، یعنی مضرات هرج‌ومرج فکری و ضعیف کردن رجال مملکت و دولت مرکزی، آن روز به‌روز کرد و مردی قوی با قوای کامل و وسایل خارجی و داخلی بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان و مال همه مسلط شد و یکباره دیدم که حکومت مقتدر مرکزی که در آرزویش بودیم، به‌قدری دیر آمد که قدرتی در مرکز به وجود آمده بر حکومت، شاه و کشور مسلط گردیده است. آن‌روز دریافتم که حکومت مقتدر مرکزی از هر قیام و جنبش که در ایالات برای اصلاحات بر پا شود، صالح‌تر است و باید همواره به دولت مرکزی کمک کرد. هوچی‌گری و ضعیف ساختن دولت، فحاشی جراید به یکدیگر و به دولت و تحریک مردم ایالات به طغیان و سرکشی، برای آتیه مشروطه و آزادی و استقلال کشور زهری کاشته است» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

علی اکبر داور، نیز در این زمینه می‌نویسد «ما محتاج یک حکومت مقتدر هستیم که با سرنیزه تمام عادات ما را بکند، به چرند احرار و ترهات قان‌دین ملت بی‌سواد بخندد و به هوچی بفهماند که باید ساکت شد. به ملت نشان بدهد که چه قسم باید کرد ... حکومت‌های دوره استبداد، تشدد و سختی می‌کردند، ولی نه برای تربیت و ترقی ایران. ما می‌گوییم چون اصلاح امور ایران مانع



بسیار دارد باید زور به کار برد» (نظری، ۱۳۹۰: ۳۶۴). تقی‌زاده نیز که از مهم‌ترین طرفداران آزادی و دموکراسی بود در طرفداری از دولت مقتدر چنین اظهار می‌دارد که «ما با این دولت این قدر محبت و این قدر خیرخواهی که داشته‌ایم بزرگ‌ترین دلیل شخصی بنده امنیتی است که ایجاد کرده» (مکی، ۱۳۶۴: ۱۳۰).

هم‌چنین دکتر مصدق بیان می‌کند که «اینکه رضاخان یک خدماتی به این مملکت کرده‌اند گمان نمی‌کنم بر احدی پوشیده باشد. وضعیت این مملکت وضعیتی بود که همه می‌دانیم اگر کسی می‌خواست مسافرت کند اطمینان نداشت، یا اگر کسی مالک بود امنیت نداشت و یا اگر یک دهی داشت بایستی چند نفر تفنگچی داشته باشد تا بتواند محصول خودش را حفظ کند. ولی ایشان از وقتی زمام امور مملکت را به دست گرفته‌اند یک خدماتی نسبت به امنیت مملکت کرده‌اند که گمان نمی‌کنم بر کسی مستور باشد و البته بنده برای حفظ خودم و خانه و کسان و خویشان خودم مشتاق و مایل هستم که شخص رئیس‌الوزرا رضاخان پهلوی نام در این مملکت باشد؛ برای نمونه من یک نفر آدمی هستم که در این مملکت امنیت و آسایش می‌خواهم و حقیقت، از پرتو وجود ایشان ما در ظرف این دو سه سال این‌طور چیزها داشته‌ایم و اوقاتمان صرف خیر عمومی و منافع عامه شده و از برکت وجود ایشان خیالمان راحت شده و می‌خواهیم یک کارهای اساسی بکنیم» (مکی، ۱۳۶۴: ۱۳۹).

در مجموع، روشنفکرانی که در باطن آرزوی حقوق دموکراتیک را داشتند اما به تاثیر از زمینه و زمانه بحرانی، خودشان را قانع کرده بودند که تنها یک دیکتاتوری مصلح خواهد توانست با استقرار نظم، امنیت و اجرای عملیات زیربنایی ایرانیان را آماده تجددخواهی فکری بکند که در نهایت اجازه خواهد داد که به خوشبختی دست یابند (پیردیگار، هورکارد، ۱۳۷۷: ۷۴). حزب دموکرات، بیدار کردن «حسیات وطن پرستانه و جلب ملیت و ایرانیت» را مطرح ساخت و چنین عنوان می‌کردند که بدون این احساسات هیچ امیدی برای

روشنفکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک... ۱۱۵

ترقی کشور وجود ندارد (آبادیان، ۱۳۸۸: ۲۴۳). برخی شورش‌های محلی مانند جنبش جنگل در گیلان تبدیل به الگوی آرزوهای ملی و دموکراتیک در برابر دولتی شدند که شهرت داشت خود را به بیگانگان فروخته است. قرارداد ۱۹۱۹ که سعی کرد برای تحت نظم درآوردن وضع موجود تحت‌الحمایگی انگلیس را بر ایران تحمیل کند، موجب پیدایش جهشی ناسیونالیستی شد که عاملان کودتای فوریه ۱۹۲۱، یعنی رضاخان و سید ضیاءالدین از آن بهره‌برداری کردند (پیردیگار، هورکارد، ۱۳۷۷: ۷۵).

در چنین شرایطی، باستان‌گرایی نوستالژیک بر محوریت اساطیر و اسطوره‌های ملی کیومرث، کاوه آهنگر، مزدک و دیگر اسطوره‌ها در مجله‌های کاوه، ایرانشهر، شفق سرخ و مانند آن، برجسته‌تر شد و با چنین تکیه‌گاه‌های اسطوره‌ای به استقبال از ایده دولت مقتدر و حمایت از رضاخان رفتند. از جمله افراد موثر در این مجله سید حسن تقی‌زاده بود. گرچه وی بر غربی شدن تأکید داشت ولی زبان فارسی، نژاد و اسطوره‌های تاریخی را مستثنی دانسته و بر حفظ آنها به‌عنوان عناصر مهم هویت ملی تأکید داشت: «ما ایرانی‌ها یعنی به‌طور هیئت اجتماعی، ماده و معنی، در علم و ادب، در صنعت و در موسیقی و شعر، در عادات و آداب، در زندگی و مردگی، در جسم و روح، در اداره و سیاست، در پشتکار و کار کردن از ملل متمدن فرنگ، صدها هزار فرسنگ عقب مانده‌ایم و باید ملت خودمان را یعنی نژاد و زبان و تاریخ خودمان را نگاه داشته، پشت سر فرنگی‌ها بدویم و ترقیات و تمدن آنها را بدون چون و چرا و بدون اجتهادات بی‌معنی اخذ بکنیم و بلاشرط تسلیم تمدن مغرب بشویم» (سردارنیا، ۱۳۹۱: ۱۷۸).

صریح‌ترین و صمیمی‌ترین شاعر و روشنفکری که ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی را بیان کرد عارف قزوینی بود، که از قضا ترانه‌ها و اشعار پرشورش را به سبک و وزن مرثیه‌های قدیمی در سوگ شهدای دین و وطن سروده و پیوند فرهنگ و روان‌شناختی پنهان آنها را منعکس کرده است. عارف یا در طلب

نجات فوری و معجزه آسا بود یا طالب نابودی و مرگ (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

مشکل کار من آسان نکند کس جز مرگ	چه کنم آن که کند مشکلم آسان، نرسید
من در این غم که سکندر ز چه ایران آمد	تو به فکری ز چه بر چشمه حیوان نرسید
تا که شد پای عرب باز در ایران آن روز	خبر خرمی از کشور ساسان نرسید
عارف از بهر همین آمده پرسد از چیست	خبر کن فیگون گشتن تهران نرسید

میرزا آقاخان کرمانی به عنوان پیشگام باستان‌گرایی بر روشنفکران باستان‌گرا در عصر مشروطه و پهلوی، بسیار تاثیرگذار بود؛ گرچه وی هرچ‌ومرج عصر مشروطه را ندید، اما بر رومانتیسم فکری بسیار موثر بود. وی باستان‌گرایی را به‌عنوان ایدئولوژی نجات‌بخش ملت ایران تلقی می‌کرد که می‌توانست عامل جدیدی در جهت وحدت و یکپارچگی ایرانیان باشد. ناسیونالیسم کرمانی مبتنی بر نگاه گذشته‌گرا، نوستالوژیک و نژادگرایانه بود. از نظر او تاریخ از آن‌جایی که می‌تواند بیانگر سرخوشی‌ها و شادکامی‌های گذشته باشد، محملی برای خشنودی، احساس رضایت و مهم‌تر از همه خودیابی تاریخی فراهم می‌آورد. کرمانی از جمله متفکرانی است که با آرمانی جلوه دادن گذشته از یکسو درصدد التیام بخشیدن به دردهای عمیق بروز یافته در جامعه معاصر بر می‌آید و از سوی دیگر می‌کوشد با نوعی خیال‌پردازی و آرمانی‌سازی اغراق‌آمیز، فضایی مساعد را برای کاهش شکاف میان خود (یعنی مدینه فاضله قدیم) و دیگری (یعنی آرمان‌شهر جدید) فراهم آورد. او درصدد است از این طریق اصول دوگانه مشروطه‌خواهان متجدد یعنی جدایی دین و حکومت و دیگری نشانیدن هویت ملی به‌جای هویت‌های پیشین، را به‌عنوان ستون‌های نیرومند حکومت مطلوب خویش در آرمان‌شهر آینده استوار نماید. او متأثر از چنین رویکردی، در رساله سه مکتوب، چنین پرسشی را مطرح می‌کند: خدایا، چه افسوسی، آه ایران، آن دولت بزرگ کجا رفت؟ آن شکوه وافر کجاست؟ چه اتفاقی برای آن قدرت عظیم افتاد؟ حاکمیت الهی‌اش کجا رفت. بر این اساس،

ایران مورد نظر وی که در گذشته باستانی تجلی می‌یابد، ایرانی است که در اوج شکوه و قدرت است، پادشاه همسایه به امپراطور نیرومند آن تعظیم می‌کند و سربازانش پرچم ایران را در سرزمین‌های فتح شده به اهتزاز در می‌آورند. چنین نگرش خیالی به گذشته، او را از فرط استغنا چنین متوهم می‌کند که بپندار به‌رغم تمام تحولاتی که در فرنگستان رخ داده و آن‌را به این جایگاه رسانده است، تازه همانند آن چیزی شده است که دو هزار سال پیش از این در ایران دیده شده است (نظری، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۱). کرمانی در این راه نه تنها به مزدک، بلکه به زرتشت و اسطوره‌های تاریخ ایران نظیر کاوه آهنگر نیز متوسل می‌شود، تا احساس حقارت و ضعف خود را در قالب نوعی گذشته‌نگری و با حذف و نادیده گرفتن بخشی از پیکره هویتی - تاریخی ایرانیان جبران نماید. او کاوه آهنگر را در طرح مفاهیم ملی‌گرایانه و ضداستبدادی متقدم می‌داند و در قیاس با اندیشه‌های انقلابی اروپا، فضل تقدم را به کاوه می‌دهد؛ در حقیقت ایرانیان می‌توانند به‌واسطه غیرت و همت ملی که کاوه آهنگر بر ضد حکومت کلدانی که ۹۰۰ سال در ایران طول کشیده بود اظهار نمود و ریشه ایشان را از ایران بکند بر همه ملل عالم افتخار کنند (نظری، ۱۳۹۰: ۱۹۴).

### نتیجه‌گیری

جامعه ایران پس از مشروطه با بحران‌های متفاوتی روبه‌رو شد، از سطحی‌نگری و فریفته شدن در مقابل ظواهر تمدن غرب گرفته تا هرج و مرج و ناهمبندی. در ایران پس از مشروطه روشنفکران ایرانی با مشاهده و مقایسه عقب‌ماندگی جامعه ایرانی با پیشرفت‌های عظیم غرب به‌شدت به فکر اصلاحات افتادند و بر ضرورت مبارزه علیه استبداد و ایجاد دموکراسی تأکید کردند. در این میان اختلافات ایدئولوژیک پیش آمده بر اثر ناهمبندی و عدم وجود فرهنگ سیاسی مناسب، هرج و مرج و وضعیت آنارشیک ایجاد شد که اکثریت جامعه از روحانیون گرفته تا روشنفکران، همگی از این وضعیت دچار سرخوردگی شده و

اتحاد آنها بر مبارزه علیه استبداد به تلاش برای ایجاد حکومت مقتدر مرکزی دگرگون شد. بر این مبنا در چارچوب جامعه‌شناسی معرفت و شرایطی محیطی پیش آمده، به این پرداخته شد که چگونه محیط<sup>۱</sup> بر روی متن<sup>۲</sup> و تفکرات جریان روشنفکری تأثیر گذاشته و موجب اصلاح و یا دگرگونی آن می‌شود. در جریان مشروطه نیز عینا شاهد وقوع این مسئله بودیم که شکست مشروطیت و یأس و سرخوردگی حاصل از آن باعث شد تا طرفداری از حکومت مقتدر رضا شاه و ایجاد امنیت به مهم‌ترین خواسته جریان روشنفکری بدل شود. هر چند در ادامه، این جریان روشنفکری بر اثر تحولات مجدد محیطی که همانا سرخوردگی از استبداد بیش از حد رضا شاه بود، دوباره به سمت نفی استبداد طرفداری از آزادی و دموکراسی پیش رفتند.




---

۱ . context

۲ . text



## منابع

### الف) فارسی

آبادیان، حسین (۱۳۹۰)، *بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران*، تهران: نشر کویر.

آبادیان، حسین (۱۳۸۸)، *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید*، تهران: نشر کویر.

آجودانی، لطف‌الله (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*، تهران: نشر کویر.

آجودانی، ماشاء‌الله (۱۳۸۳)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.

آدمیت، فریدون (۱۳۵۴)، *دموکراسی اجتماعی*، تهران: نشر پیام.

آدمیت، فریدون (۱۳۹۴)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: نشر گسترده.

اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجبی، تهران: نشر نقش جهان.

بهار، محمدتقی (۱۳۹۰)، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، جلد نخست، تهران: انتشارات امیرکبیر.

بیگدلی، علی (۱۳۸۵)، *فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته*، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۱، پاییز ۱۳۸۵، ۵۲-۲۹.

پیردگارد، ژان هورکارد، (۱۳۸۷)، *ایران در قرن بیست، بررسی اوضاع و احوال اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در یکصدساله اخیر*، ترجمه هوشنگ مهدوی، تهران: نشر البرز.

خسروی، حیدر (۱۳۹۴)، *رمانتیسم و سیاست*، بررسی شکل‌گیری رمانتیسم در سیاست ایران، دوره مشروطه تا ۱۳۳۰، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.

زاهدی، محمدجواد؛ حیدرپور، محمد (۱۳۸۸)، *نقد کنش‌های روشنفکران عصر مشروطه تا پایان سلطنت پهلوی*، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره نهم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان، ۱۶۴-۱۲۷.

سردارنیا، خلیل‌اله (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر میزان.

شکری، عباس کشاورز؛ فرهادی، احسان (۱۳۹۰)، *بسپج در انقلاب مشروطه ایران*، تهران: میزان.

شمیم، علی اصغر (۱۳۹۳)، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: انتشارات مدبر.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۴)، *ما ایرانیان*، تهران: نشر نی.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸)، *سرآغاز نواندیشی معاصر*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

فوران، جان (۱۳۸۵)، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر رسا.

قیصری، نورالله (۱۳۸۶)، *گفتارهایی در نسبت روشنفکران ایرانی و هویت*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی.

کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۳)، *ایرانیان دوره باستان تا دوره معاصر*، تهران: نشر مرکز.

کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۱)، *دولت و جامعه در ایران*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲)، «دموکراسی، دیکتاتوری و مسئولیت ملت»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۶۸-۶۷، سال هفتم.

کنوبلاخ، هربرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت اله راسخ، تهران: نشر نی.

گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی*، تهران: نشر اختران.

مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و یوتوپیا*، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.

مکی، حسین (۱۳۶۴)، *دکتر مصدق و نطق‌های تاریخی او*، تهران: نشر علوی.

هاشم‌زهی، نوروز (۱۳۸۶)، *شرایط اجتماعی و پارادایم‌های روشنفکری در آستانه دو انقلاب ایران*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

## ب) انگلیسی

Kubler-ross, Elisabeth (1969), *on Death & Dying*, New York, Scribner Publishing.

McCarthy, E. Doyle (1990), *knowledge, sociology, Theories of Society*, Vol. 2, New York, Free Press

Mutekwe, Edmore (2012), *A Critique of the Sociology of Knowledge Paradigm and its Pedagogical Implications*,

روشنفکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک... ۱۲۱

- Educational Research*, Vol. 3(11).  
Schmitt, Carl (1986), *Political Romanticism*, Translated by  
Guy Oakes, USA, MTT University Press.  
Shams Chowdhury, Tawahid (2008), *Thomas Hardy &  
Romantic Tradition*, Department of English & Humanities  
Spring.  
Swidler, Ann & Ardit, Yorge (1994), *The New Sociology of  
Knowledge*, Department of Sociology, University of  
California, Berkeley, Californ.  
Britanica Encyclopedia (2015), Avaliabeht At: [http:// global.  
britanica.com](http://global.britanica.com).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی