

فقدان نزاع تاریخی و شکست مشروطیت در ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۱۶ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰)

داود پرن^۱

شجاع احمدوند^۲

چکیده

نظریه ترقی مشروطه که به درستی «آستانه جدید» ایران نام گرفته است، قصد داشت تا با تحدید دولت در ایران، اساس مشروطیت را بنانهد. اما واقعه مشروطه دیری نپائید و از دل آن «بله عظمی»، سلطنت رضاشاهی شکل گرفت. این که چرا آمال بزرگ روشنفکران و مشروطه‌خواهان یکسره بر باد رفت و نیز واقعیت تاریخی که ایران را به لبه پرتگاه رسانید و همگان را متقاعد کرد که برای نجات کشور، دولت مقتدر مرکزی تأسیس شود، که البته چنین هم نشد، مسئله این نوشتار است. «ایضاح منطق شکست» این نظریه، از طریق بررسی نسبت نظام فکری این دوره با سنت‌اندیشگی در ایران از سویی و اندیشه تجدد اروپایی از سوی دیگر، امکان‌پذیر است. این که نظریه مشروطه‌خواهی در ارتباط با واقعیت تاریخی چه وضعی پدید کرد و چه پیامدهایی از این وضع عاید ایران شد، هدف اصلی این مقاله است. نظریه ترقی - مدرنیزاسیون در ایران، با برداشتی سطحی از «فرااروایت دانش مطلق»، که در تقابل با «اروایت»‌های سنتی در اروپا، دارای مبانی معرفتی نویی بود، سعی در تأسیس تجدد بر اساس مظاهر آن اندیشه کرد.

۱. دانشجوی دکتری اندیشه‌سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (davoud_thought@yahoo.com)

۲. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (shojaahmadvand@gmail.com)

مقوله آزادی نیز ذیل اندیشه ترقی طرح شده است. آنان، با تقلیل «فراروایت رهایی» اندیشه روشنگران اروپایی، آنرا صرفاً به آزادی از استبداد فروکاستند. یافتن مشروعیت این نهادهای نو در سنت، منجر به شکل‌گیری الگوی بازگشتی از منطق تحول ساختار اندیشه سیاسی در ایران معاصر شد که رویدادهای سیاسی نیز لاجرم با آن انطباق داشت.

کلیدواژه‌ها: نظریه ترقی، اندیشه قدمایی، نزاع تاریخی، ائتلاف نیروها، فراروایت دانش



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه^۱

مشکلات جامعه و نیز مسائل زیادی که در حوزه اجرا حکومت‌های ایران را مبتلا کرده، دیری است که تبدیل به یک بحران جدی شده است. این رنج‌ها در فقدان تشکل نظام فکری نو در ایران، روبه تزايد است. راه‌حل اساسی این مشکلات را باید از بحث در مبانی فکری یک جامعه آغاز کرد. بحثی که تاکنون در باب اندیشه سیاسی معاصر ایران با جدیت بدان پرداخته نشده است. فقدان این‌گونه تحقیقات جدی در مبانی، می‌تواند پیامدهای خطرناکی برای ایران و آینده آن داشته باشد. این‌که روشنفکران ایران عصر مشروطه چه تصویری از بحران عصر خود داشتند و برای برون‌رفت از آن بحران چه نوع نظریه سیاسی را تدوین کردند، نتایج و پیامدهای این اندیشه در برخورد با واقعیت چه وضعی پیدا کرد و در دوره‌های بعدی تاریخ ایران چگونه خورا نشان‌داد، مسئله اصلی این پژوهش است.

فریدون آدمیت، هما ناطق، جواد طباطبایی و ماشاءالله آجودانی، پژوهشگران برجسته‌ای هستند که در این حوزه آثاری را به رشته تحریر درآورده‌اند. بررسی تاریخ نهادهای مشروطه به همراه فکر تشکیل آن‌ها، مایه اصلی آرای آدمیت است. در نظر آدمیت، مشروطیت پدیده تاریخی به‌هم پیچیده‌ای است. این حرکت اجتماعی را عوامل اقتصادی و سیاسی به وجود آوردند؛ طبقات اجتماعی مختلف با افق اجتماعی گوناگون در آن شرکت کردند؛ پایه ایدئولوژی‌اش را دموکراسی

۱. بحث طرح شده در مقاله پیش‌رو، تبیین موضع فکری روشنفکران مشروطه است در نسبت با منطق اندیشه دوران جدید و این‌که برقراری این نسبت، چه نتایجی در مناسبات نیروهای قدرت در ایران معاصر به‌ویژه برای تشکیل حکومت‌های پس از مشروطه داشته است. بدیهی است که نویسندگان، نظری جانبدارانه به صدق و کذب ادعاهای روشنگران غربی و یا روشنفکران ایرانی و نیروهای سنتی در ایران ندارند و تنها از همین منظر منطق دوران جدید و نیز نزاع میان نیروهای قدرت به موضوع پرداخته‌اند.

سیاسی می‌ساخت. بحث او بر سر آن عوامل، آن طبقات و تشکل حرکت عمومی است. بحث‌های پردامنه راجع به اصول قانون اساسی و حکومت منظم، حقوق آزادی فرد، فلسفه حقوق، اراده ملت به‌عنوان منشأ حاکمیت دولت، حکومت قانون و دیگر مبانی اندیشه سیاسی مشروطه در تمام آثار او به چشم می‌خورد. طباطبایی، با نقد روش‌های کنونی در تاریخ‌نویسی اندیشه سیاسی در ایران، به راین نظر است که تاریخ‌نگاری کهن ایرانی، به دنبال انحطاط تاریخی و زوال اندیشه سیاسی در ایران، نتوانست به تاریخ‌نویسی جدیدی تحول پیدا کند و تکوین نیافتن آگاهی تاریخی جدید باعث شد که اندیشه تاریخی جدید تدوین نشود. برای همین نوع تاریخ‌نویسی پایه‌ای است که طباطبایی نوشتن تاریخ انحطاط اندیشه سیاسی در ایران را آغاز می‌کند و بر این نظر است که گذار از انحطاط جز از رهگذر آگاهی از آن و تدوین نظریه انحطاط امکان‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۲ و ۳۳۸-۲۷۹) دوره‌ای از تاریخ ایران را که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس شروع می‌شود و با پیروزی جنبش مشروطیت پایان می‌یابد، عصر تدوین مفهوم «منطق شکست» می‌داند. او آن‌گونه که خود اذعان دارد، مورخ محض نیست؛ بلکه مهم‌ترین وجه همت او نوشتن تاریخ اندیشه سیاسی ایران است. آجودانی در کتاب خود با عنوان مشروطه / ایرانی، توصیفی از میزان اصالت آرای متفکران مشروطه به دست می‌دهد. آجودانی در این پژوهش توضیح می‌دهد که از آنجاکه ما تجربه مفاهیم جدید غربی - حکومت ملی، مجلس ملی، حاکمیت قانون یا مشروطه - را نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم داشته باشیم. اما مشکل، تنها مشکل زبان نبود، مشکل زبان به یک معنی، مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. «آن مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما». انسان ایرانی، با چنین ذهن و زبان تاریخی، آن‌گاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه زبانی و تاریخی آن مفاهیم را نداشت، آن‌ها را با درک و

فقدان نزاع تاریخی و شکست مشروطیت در ایران ۱۰۷

شناخت و برداشت تاریخی خود و با تجربه زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد و سعی داشت از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید، با تقلیل دادن آن‌ها به مفاهیم آشنا، یا با تطبیق دادن آن‌ها با دانسته‌های خود، بکاهد و صورتی مأنوس و آشنا از آن‌ها ارائه دهد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۸-۱۵). هما ناطق با فرض شکست جنبش مشروطیت، نکته‌یابی مستند و دقیقی از افکار این دوره و نهادهای جدید آن برای اثبات مدعای خود انجام داده است.

مهم‌ترین وجه تمایز این مقاله با آثار پیشین، ایضاح این موضوع است که متفکران ایران معاصر، که طیف وسیع آن به ضرورت، روشنفکران هستند، چه صورت‌بندی از نظام دانش و اندیشه سیاسی‌را در این دوره تدوین کردند، و اندیشه سیاسی تأسیسی آنان چه منطق تحولی در ساختار خود پیدا کرده است. یافتن این منطق تحول ساختار اندیشه سیاسی ایران معاصر مستلزم بررسی نسبت اندیشه این روشنفکران با بحران تاریخی ایران زمین از یکسو و توضیح تحول مفاهیم سنتی - ایران باستان و اسلامی - در نسبت با مقولات جدید اندیشه سیاسی در غرب نزد این روشنفکران از سویی دیگر است. این نوع بررسی می‌تواند از یکسو، دلایل بی‌التفاتی روشنفکران عصر مشروطه به مبانی تجدید را توضیح دهد و از سوی دیگر پرتوی بر شرایط نیروهای اجتماعی مدرن و فقدان نزاع تاریخی که برای این روشنفکران لازمه ورود به عصر جدید بود، بیفکند.

شیوه بررسی و پژوهش در این نوشتار، روش «بازاندیشی» (Reflexivity Methodology) است. اثبات‌گرایی در طول سده بیستم با مفاهیمی مانند نظریه، داده، استقراء، قیاس، احکام قانونی، تصدیق، ابطال‌پذیری و... روش مسلط بررسی علمی بود. اما این روش، به دلیل سطحی و غیرواقعی بودن به وسیله روش انتقادی و حتی ساختارگرایی مورد نقد قرار گرفت و حتی تا حدودی کنار گذاشته شد (Alvesson & Skoldberg, 2009: 14-15). به همین خاطر، امروزه روش‌های ترکیبی در پژوهش پرکاربردتر و به واقعیت نزدیک‌تر است.

بازاندیشی روشی ترکیبی است. در این روش گفته می‌شود، می‌توان در پژوهش خود هر یک از عناصر تجربی، تفسیری و انتقادی را به کار بست و استفاده از این روش، رفع کننده بسیاری از محدودیت‌های روش‌های پیشین برای پژوهشگر خواهد بود. (معینی، ۱۳۸۵: ۲۷۷ و ۲۹۷). باد اندیشی نحوه ساخت خودمان به صورت اجتماعی و نیز ساخته شدن عینت در طول تحقیق است. ساخت در اینجا به معنی ساخته شدن در اعمال تفسیری است. باز اندیشی به عنوان روش عبارت است از «توجه کردن به همه این وجوه، بدون برتری دادن به هیچ کدام از آنهاست. یا به عبارت دیگر، اجتناب از هرگونه تقلیل است» (Alvesson & Skoldberg, 2009: 15-20 & 269). استفاده از روش بازاندیشی در تحقیق سبب می‌شود تا باشالوده‌شکنی، دو قطبی‌سازی‌های رایج سوژه/ ابژه، ساختار/ کارگزار، آگاهانه/ ناخودآگاه و ... طرد شود و صورت‌بندی جدیدی بیابیم که در آن علت و معلول مدام جایگزین یکدیگر می‌شوند و بدین ترتیب به یک دور علت و معلولی نائل شویم (معینی، ۱۳۸۵: ۲۸۶-۲۸۵). درس طور آینده با به‌کارگیری این روش، نخست با استفاده از داده‌های تاریخی، تجربه‌های واقعی و افکار موجود در دسترس روشنفکران ایران عصر مشروطه بررسی می‌شود و سپس با بررسی تفسیر اینان از این تجربه‌ها و تقدم و اولویت این کنش تفسیری بر هر نوع عامل دیگر، عملکرد این تفسیر در مشروطه تبیین خواهد شد. در نهایت با بررسی زمینه ایدئولوژیک سیاسی و اخلاقی وب از تولید قدرت نیروهای حاصل از این تفسیر و نسبت آن با منافع اجتماعی مختلف، بازاندیشی‌ای که این روشنفکران در افکار خود کردند تا با عدول از مشروطه به نظریه «دولت مطلقه» نزدیک شوند که حاصل آن، حکومت رضاشاهی بود، را توضیح خواهیم داد (See: Alvesson & Skoldberg, 2009: 10-11 & 263-265). در این دیدگاه، مانند آنچه بورديو در نظریه «نظم نمادین» گفته است و برخلاف آنچه در ساختارگرایی فوکو دیده می‌شود، کارگزار انسانی می‌تواند از طریق دانش، در زندگی خود تحول ایجاد کند

(معینی، ۱۳۸۵: ۲۸۹).

منطق تحول در ایران معاصر، بر ثبات عینیت بیرونی و تحول ذهن انسانی است. یعنی در نهایت این فاعل و کارگزار انسانی است که همان اندک تحول را ایجاد می‌کند. کارگزاران انسانی عصر جدید ایران را، که به یک معنا پیش برنده تحولات تاریخی معاصر ایران نیز بودند، به‌عنوان روشنفکران می‌شناسیم. در این نوشتار تلاش شده‌است تا با تمایز گذاشتن میان دو روش بررسی تاریخی، و تفاوت قائل شدن میان بازگشت به اصل (Principle) اندیشه‌ها و بازگشت به منشأ (Source) اندیشه‌ها، توضیح دهیم که آنچه اهمیت دارد این‌است که اندیشه از چه منابعی تأثیر گرفته‌است و این تأثیر در چه سیر مشخصی ممکن شده‌است. آنچه در بازگشت به اصل اهمیت دارد، جستجوی ماهیت اندیشه‌ها و تحولات تاریخی و بررسی تأثیر و تأثر آن‌هاست و نه یافتن منشأ نخستین و ناب آن افکار (Foucault, 1985: Volume 2, 76-100).

فهم این‌که در عصر قاجار چه تحولی در مناسبات قدرت میان نیروهای اجتماعی در ایران پیدا شده‌است، مقدمه بحث درباره اندیشه‌های نو و نسبت آن با وضع ایران است. پژوهش‌گر نخست باید نسبت تاریخی دو حوزه مورد بحث را روشن کند تا از مجرای آن بتواند به مقایسه دو جریان فکری حاکم بر آن دوره بپردازد. برای نمونه، ایران عصر قاجار، به لحاظ زمانی منطبق با قرن ۱۹ اروپا اما به لحاظ شرایط تاریخی و مناسبات قدرت میان نیروهای اجتماعی، منطبق با قرون ما قبل قرن ۱۵ مسیحی است. حکومت قاجار چنان ضعیف بود که بنا به مثل مشهوری، سیره حاکمیت آن، تا عبدالعظیم ران یز در بر نمی‌گرفت (ن.ک. روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، بی‌تا: ۴۷-۴۸). چون قدرت از یکسو در دست نیروهای قدرتمند قدمایی رقیب دولت - خوانین قدرتمند، اشراف زمیندار، درباریان، حکام محلی و علمای دینی - در نظم ارباب - رعیتی و در قالب نظام مرید - مرادی و شراکت و داشتن املاک گسترده مثلاً در قالب موقوفات پراکنده بود و دولت

مرکزی عملاً حضوری در حوزه تحت نفوذ آنان نداشت (قزوینی، بی تا: ۹۰-۶۵؛ کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۵۹-۵۶؛ شاردن، ۱۳۴۵: ۲۹۷-۱۷۴؛ لمبتون، ۱۳۶۲: ۲۲۷ و ۴۱۶-۴۶۳؛ روزنامه حبل‌المتین، ۱۳۴۳.ق: ش ۳-۱۰) و از سوی دیگر، عدم تحول در ساختار اقتصادی کشور، امکان هر نوع توان کنشگری را از دولت گرفته بود. پس هرگونه توضیح و تعیین موضع درباب نسبت افکار روشنفکران این دوره در ایران با روشنگران غربی، مستلزم فهم این نسبت تاریخی است. این موضع مهم، از سوی بسیاری از پژوهشگران اندیشه سیاسی در ایران معاصر مورد غفلت واقع شده است.

از همین رو، بحث «تحلیل ساختار دانش» در ایران و از جمله دانش سیاسی، اهمیت می‌یابد. بنابراین، برای پاسخ به پرسش از شکست اندیشه مشروطه خواهی و نظام مشروطه که مسئله اصلی این مقاله است، ما ناچار از بحث درمبانی شکل‌گیری اندیشه سیاسی جدید و چگونگی صورت‌بندی آن در ایران معاصر هستیم.

به‌زعم لیوتار، نظام دانش و تفکر در دوران سنتی، شکل «روایت»ی (Narrative) دارد؛ به طوری که در همه دوران سنتی جوامع، شکل مسلط بوده است. به این معنا که نوع نگاه انسان به هستی، طبیعت و جهان اجتماعی، براساس روایتی شفاهی شکل می‌گرفت؛ لذا رودر رو و بلاواسطه بود (لیوتار، ۱۳۹۴: ۹۳-۹۱). در مقابل، نظام دانش مدرن، «فراروایت» (Grand Narrative) است. به این معنا که وقوع تحولات عظیم در عرصه عین و شکل‌گیری ایده پیشرفت و اعتقاد به دانش مطلق در عرصه ذهن، منجر به منسوخ شدن «دانش روایی» و شکل‌گیری فراروایت نخست مدرنیته، «فراروایت دانش مطلق» شد. در این فراروایت جدید مشروعیت دانش، نه تنها به دانش‌های خاصی برتری داده می‌شود، بلکه هدف این - است تا با کاربردی کردن مراجع مشترک، به وحدتی روش‌شناختی درباره همه علوم نیز دست‌یافت (Gietzen, 2010: 167). مفهوم «پیشرفت»، حاصل ضروری این تحول در دانش است. اما فراروایت دوم، که «فراروایت آزادی»

در اندیشه روشنگری - است، مفهومی گسترده‌تر از آزادی سیاسی است که «رهایی» انسان از موهومات طبیعی، مابعدالطبیعی و حتی جهان اجتماعی خویش را مدنظر داشت. عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و اعلامیه جهانی حقوق بشر، نقطه اوجی است که فراروایت رهایی در آن تدوین شده است (لیوتار، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۹، ۳۲ و ۱۲۱؛ و مالپاس، ۱۳۸۸: ۴۶-۴۱).

در خصوص نظریه «ترقی» عصر مشروطه که نسبتی با فراروایت «دانش مطلق» در غرب دارد و نیز اندیشه آزادی در عصر مشروطه، می‌توان گفت روشنفکران در بی‌التفاتی به‌مبانی آن افکار، در قالب همان نظام معرفت‌شناختی سنتی می‌اندیشیدند و عمل می‌کردند. برای نمونه آن گسست معرفت‌شناسانه‌ای که باماکیاوللی در نظام «حقیقت غربی» شکل گرفت، برای روشنفکر ایرانی ناشناخته بود. ماکیاوللی و روشنگران غربی بعد از او، با تکیه بر اندیشه «حقیقت موثر امور واقع» (Verita Effetuale della cosa) (Effectual Truth) و در گسست از نظام «حقیقت بالذات» (Essential Truth) قدمایی، در پی یافتن نقطه اتکای دیگری غیر از اخلاق و دیانت برای مشروعیت پدیده‌های عصر جدید بودند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۰۰). اما روشنفکر مشروطه، هم‌چنان جهان اطراف خویش و از جمله سیاست را از منظر «نظام حقیقت بالذات» می‌دید (ن.ک. مستشارالدوله، ۱۳۹۲: ۳۱-۲۳). بدین‌سان، تبیین ابعاد و مختصات این بی‌التفاتی به‌مبانی که در نهایت به تأسیس نظریه مشروطه‌ای منجر شد که نه به‌لحاظ نظری درک درستی از آن اندیشه اروپایی داشت و نه به‌لحاظ تاریخی نسبتی با تحولات و مناسبات قدرت نیروهای اجتماعی در ایران داشته‌است، هدف اصلی این پژوهش است.

بی‌توجهی به مبانی تجدد

نگاهی کوتاه به‌اوضاع و احوال دوره قاجار (از آغاز قرن نوزدهم) حکایت از شرایط فلاکت‌بار ایران داشت، فلاکتی که می‌توانست ایران همیشه نیم‌جان را تا مرز

نابودی کامل پیش برد (قزوینی، بی تا: ۷۵-۸۲). آموزش، بهداشت، تکنولوژی، صنعت و سیاست و حکومت، در غایت عقب ماندگی و در حال زوال بود. قدرت پراکنده علما در ولایات، خودسری حکام محلی و درباریان، هرج و مرج اوباش و لوطیان بازیچه بزرگان بی سواد و ناآگاهی مردم از مناسبات جدید، کشور را در آستانه ورشکستگی قرار داده بود (کاتوزیان، ۱۳۷۹: فصل دوم؛ فرمانفرمائیان، ۱۳۷۰: ۲۲۳ و ۲۴۲-۲۴۵). در مجموع، ایران عصر قاجار نه برخوردار از دولتی متمرکز، بلکه شاهد حکومتی ناتوان در کنار قدرت یابی هر چه بیشتر نیروهای پراکنده در کشور است که آن را به هرج و مرج کشانده بود. زرین کوب، کاتوزیان و سایر نویسندگان جدی تاریخ ایران، بر آنند که دگرگونی های سطحی، بی رمق و فاقد عناصر کافی پیشرفت ایران عصر قاجار، نتوانست دوره بی مانند شاه عباس صفوی را احیا کند. در این دوره نه تنها دولت مقتدری وجود نداشت بلکه حتی ادعای وجود آن نیز بسیار دشوار است. آخوندزاده، در باب پراکندگی قدرت و فقدان حاکمیت مرکزی در این دوره می نویسد: «اگر کسی به کسی سیلی بزند، یکی نزد مجتهد می دود. دیگری به خدمت شیخ الاسلام می رود... یکی به بیگلیگری عارض می شود و دیگری به در خانه شاهزاده تظلم می برد. مقصر را بعضی جریمه می کنند، برخی به چوب کاری مستحق می دانند، در بعضی جا درسزای همان جرم به حبسش می نشانند، ... در پاره ای جا به واسطه وابستگی مقصر به اشخاص بزرگ و صاحبان، اتفاق می افتد که او را انعامی و خلعتی نیز داده باشند» (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۴۴-۴۵). فقدان حکومت، تنها معنایی است که در این بیان آخوندزاده و همه مشروطه خواهان این عصر می توان یافت.

شرایط اقلیمی ایران به گونه ای بود که زمین به دلیل اوضاع طبیعی، آن قدر درآمد و قدرت نداشت که صاحبان آن، تشکیلات منظمی برای خود دست و پا کنند (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۷۵-۲۷۰). به همین خاطر، اربابان قدرت، نه صاحب قلمرو مشخص اربابی با قوانین و مقررات مدون بودند و نه نظام تولیدی مشخصی داشتند؛

بلکه نوعی رابطه مرکز محور نیم‌بند که آنان را به حکومت وصل می‌کرد برای کسب مشروعیت و قدرت نزد رعایا ایجاد کردند (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۶۲-۵۶) و در عین حال هیچ‌گونه خدمتی و اطاعتی از حکومت مرکزی نداشتند. بنابراین، ساختار اجتماعی کشور وابسته به دو نیروی ارباب - رعیتی - اشراف و خوانین زمیندار، درباریان و حکام محلی از سویی و علمای صاحب دیانت با مناسبات مرید - مرادی‌شان از سوی دیگر بود (اقبال آشتیانی؛ یادگار، ۱۳۲۸: ۳۰). چنانچه قدرت یابی علما و تلاش آنان در تضعیف حکومت مرکزی به دنبال قدرت و نفوذی که کسب کردند تا جایی پیش رفت که حکومت قاجار را تا آستانه نابودی پیش برد. سید محمدباقر مجتهد اصفهانی معروف به شفقی (۱۲۶۰-۱۱۷۵ق) و دیگر روحانیون برضد محمد شاه فتوا دادند که حمله به هرات باطل است. با التماس شاه قاجار مبنی بر صاحب‌عیال و فقیر شدن او، شفقی «مبلغ ۲۰ هزار تومان برای پادشاه در رشت برات کرد.» (تنکابنی، بی تا: ۱۴۹-۱۴۱). در نهایت باجیر کردن لوطیان و تشکیل دسته‌های شورشی، حکومت اصفهان را در دست گرفت و شاه و صدراعظم مجبور به حمله نظامی به شهر برای سرکوب او شدند (الگار، ۲۵۳۶: ۱۸۲؛ فلور، ۱۳۶۶: ۲۸۱-۲۸۴). آخوند ملاکام خراسانی (۱۳۲۹-۱۲۵۵ق) به حدی قدرت داشت که صریحاً بگوید، «اگر بخواهم با یک انگشت کوچک خود، پادشاه را از تخت پایین می‌کشم.» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳)، بنابراین، تقسیم قدرت میان نیروهای سنتی که نظام سلسله مراتبی شدیدی را برای خود و مستقل از حکومت ایجاد کرده بودند، مانع تأسیس دولت متمرکز نیرومند در ایران شده بود.

با مشاهده این شرایط منحن ایران و آن ترقی غربی، روشنفکران مشروطه، سعی داشتند تا با اصالت بخشیدن به اندیشه «ترقی - پیشرفت»، با توجه به وضعیت عینی و فرهنگی ایران، آن را با عیار سنت ایران باستان و دوره اسلامی بسنجند، تا بتوانند برای ایرانیان توجیه پذیر نمایند (تربیت، ۱۳۱۸ه.ق: ش ۲۱۲ و ۱-۲). در

واقع، سخن آن‌ها این بود که «احکام دین‌ما، همان اصول ترقی است که کل انبیا به دنیا اعلام نمودند.» (ناظم الدوله، ۱۳۹۴: ۱۳۸). آنان اصول ترقی نهادهای جدید مشروطیت را تازمان پیامبر(ص)، هرمز و خسرو پرویز... و تا کیومرث اول پادشاه داناى ایران پی‌جویی کردند (آگاهی، مندرج در کرمانی، ۱۳۷۷، جلد ۱: ۱۳۲- و روزنامه حبل‌المتین، ۱۳۱۳. ق: ش ۹-۲). آن‌چه این روشنفکران بدان بی‌توجه بودند، مبانی نظری بود که این تأسیسات جدید در غرب بر آن بنیاد گذاشته شده - بود. یکی از این مبانی، گسست معرفتی‌ای بود که با فرانسویس بیکن در علوم و به‌ویژه ماکیاوولی در عرصه علم اجتماع ایجاد شده بود. مفهوم «حقیقت موثر امور واقع»، که ماکیاوولی آن را در برابر نظام «حقیقت بالذات» افلاطونی طرح کرده بود، منجر به عمل‌گرایی در اندیشه و در ناخودآگاه عمل انسان غربی شد که بررسی تأثیر و تأثر پدیده‌ها در تاریخ را جایگزین تلاش برای یافتن منشأ (حقیقت) آن‌ها کرد. این گسست معرفتی که روشنفکران عصر مشروطه هیچ التفاتی بدان نداشتند، منطبق دوران جدید قلمداد شده است. بی‌التفاتی به منطبق عمل این دوران، به معنای تفکر و عمل بر همان مبانی گذشته است، که اگرچه در ظاهر تغییرات زیادی دیده شود اما انحطاط و شکست آن عمل در منطبق مناسبات قدمایی قطعی است.

به‌زعم کاسیرر، تأسیس ماکیاوولی مانند دینامیک گالیله که شالوده علم طبیعت جدید است، علم شناخت حرکت اجتماع انسانی است. چرا که او ساختمان یگانه‌ای را تأسیس کرد که می‌توان فعل و انفعالات درونی و بیرونی آن را شناسایی، از راه آموزش منتقل و حتی در نهایت پیش‌بینی کرد (کاسیرر، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۶۹ و ۲۰۰). بنابراین، مانند علوم طبیعی که دیگر عرصه تعادل اجسام سلسله مراتبی نبود؛ بلکه میدان حرکت نیروهای هم‌سطح بود، دانش سیاست نیز دیگر علم توصیف سکون و آسایش مبتنی بر نظم کیهانی برای رسیدن به سعادت در مدینه فاضله و یا شهر خدا نبود، بلکه علم فهم حرکات اجتماع سیاسی است. برای نمونه، تاریخ، دیگر نه‌زمان دگرگونی‌های پراکنده یا بحث درباره ویژگی‌ها و جزئیات

خاص دوره تاریخی معین، بلکه محلی است برای جستجوی جنبه‌های تکرار شونده که در همه زمان‌ها یکسان‌اند (همان، ۱۶۰-۱۶۱). تا از این هم‌مانندی‌ها بتوان قواعدی را برای این علم نوآئین تمهید کرد. این قواعد مطلق که دانش سیاسی جدید براساس آن‌ها قرار داده شد، قواعد پیشرفت اجتماع سیاسی است. کسی که تاریخ گذشته و حال را به‌دقت مطالعه کند، می‌بیند که کشورها و اقوام، امیال، آرزوها و هیجان‌های مشابه دارند، لذا با بررسی گذشته می‌توان آن‌چه در آینده کشوری رخ می‌دهد را تا حد زیادی پیش‌بینی کرد. بنابراین، قبل از تأسیس اندیشه اجتماعی باید این قواعد را شناخت (ماکیاوللی، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

یکی از این قواعد، گسست از نظام «حقیقت بالذات» قدما و تکیه بر نظام حقیقت نویی بود که «حقیقت موثر امور واقع» نامیده شد. در این اندیشه، دیگر نه به «حق ثابت» که از منبعی فراتر نشأت می‌گرفت استناد می‌شد و نه هیچ فکری می‌توانست ادعای جهان‌شمولی کند. بلکه بنابه شرایط و اوضاع و پیامدهای آن، اندیشه‌ای بیان و نهادی پایه گذاشته می‌شود که منطق حقیقت آن، تنها در پایداری آنست. ماکیاوللی خود در کتاب شهریار می‌نویسد: «...بر آنم که به جای خیال‌پردازی، به واقعیت [حقیقت موثر امور واقع] روی می‌باید کرد. بسیاری در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌ها خیال‌پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده و نه شنیده است. شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن خویش، راه نابودی را در پیش می‌گیرد.» (ماکیاوللی، ۱۳۹۵: ۱۳۳) او با طرد اندیشه کشف حقیقت بالذات امور که با التفات به «حسن و قبح ذاتی اعمال»، توجهش بیشتر به «علت فاعلی» اعمال و منشأ آن بود، طرح حقیقت موثر امور واقعی را می‌نهد که با نفی حسن و قبح ذاتی اعمال، تمام حقیقت یک عمل را در «حسن فعلی» و اثری که می‌تواند داشته باشد، پی‌جویی می‌کند. در این دریافت جدید از «حقیقت موثر امر واقع» در-تعارض با شیوه‌های خیالی فرمانروایی، در قلمرو عمل سیاسی، هر عمل و نیرویی



که نقشی مؤثر در آرایش نیروها و دگرگونی آن‌ها داشته باشد - حتی ظاهرسازی و منطق «نمود» که در مناسبات سیاسی می‌تواند موثرتر از امرواق باشد - حقیقت امر واقع است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۸۸-۴۸۹). شلدون وولین در این جهت در توضیح نسبت بحث ماکیاوولی و افلاطون برآنست که «کنش سیاسی در جهانی بدون اساس ثابت و فاقد ارزش‌ها و هنجارهای پایدار رخ می‌دهد. از نظر افلاطون، در جهان پدیده‌های ناپایدار، بازیگر سیاسی به وسیله توهامات، گمراه و سرگردان است و لذا باکشف و توضیح جهان «مُثَل»، می‌توان راه‌گریز از جهان توهامات را یافت. ولی ماکیاوولی به‌عنوان نظریه‌پرداز سیاسی جدید، تلاش می‌کند تا سرشت همین توهامات سیاسی را به‌صورتی دقیق تحلیل کند (Wolin, 2004: 190)، تلقی او اینست که ما تنها توان توضیح ماهیت همین جهان وهمیات را داریم که «نمود»ی از آن جهان «بود» حقیقی است.

نزد آلتوسر نیز شناخت حقیقت موثر امور واقع، نقطه مقابل خیال‌پردازی و ایدئولوژی حاکم برسیاست است که به فهم حقیقی تاریخ منجر می‌شود (Althusser, 2000: 7). یکی از حقایق فراروی ماکیاوولی، انحطاط فلورانس و فراتر از آن، سراسر ایتالیا بود که حاصل رابطه و مناسبات قدرتی است که میان نیروهای اجتماعی زمانه وی برقرار بود (Machiavelli, 1901: 4-14 & 55).

دو هدف عمده روشنگران اروپایی قرون پانزدهم تا هجدهم، تقویت فکر نظامات سیاسی متمرکز و به‌طور کل پیشرفت، ترقی تجاری و صنعتی در برابر بخشی از هواداران اندیشه سنت قدمایی یعنی اشراف فئودال از سوی و پایداری اندیشه‌های بشر از طبیعت، ماوراءالطبیعه و آن‌چه اوهام خرافی اصحاب کلیسا و سنت دینی حامی آن شناخته می‌شد، از سوی دیگر بود. دو دستگاه سنتی که در عمل، دشمنان نظم پادشاهی نوین بودند. ماکیاوولی، دنیروی سنتی، اشراف فئودال و کلیسای صاحب دیانت را دوشر عمده می‌دانست که موجب بی‌نظمی بی‌پایان و سرانجام فروپاشی همه حیات بشر خواهند شد (ماکیاوولی، ۱۳۹۴: کتاب نخست،

فصل ۱۲: ۵۲ و ۱۷۳-۱۷۴). از پیامد این وضع، قدرت‌یابی کلیسا، پاپ و اشراف قدرتمند محلی، تقسیم ایتالیا به بخش‌های کوچک‌تر تا سرحد نابودی است (ماکیاوللی، ۱۳۹۵: ۱۲۰). ماکیاوللی می‌گوید: «در این اوضاع که فساد جامعه را فراگرفته، حتی قوانین نیز زیانبار می‌شوند؛ چون تنها قدرتمندان قانون پیشنهاد می‌کنند و آن‌هم نه به نفع آزادی عموم مردم، بلکه تنها به نفع قدرت خود.» (ماکیاوللی، ۱۳۹۴، کتاب اول: فصل هجدهم). پس چنانچه دولتی بخواهد نظامی فاسد را نابود کند، این امر جز از مجرای انقلابی درخوی‌های آدمیان و در بنیاد اجتماع امکان‌پذیر نیست و این انقلاب تنها در صورتی موفق است که همه ذینفعان رژیم ارتجاع و مخالفان نظام نو را از دم تیغ بگذراند و البته برای تداوم خود نیز لازم است کسانی را که در نظام نو، شیوه رژیم ارتجاع را در پیش گرفتند نیز نابود کند. یعنی انقلاب برای پایداری خود، لازم است هر چند وقت یک‌بار به اصل خود بازگردد.

برای استقرار حاکمیت قانون و تأسیس نظام آزادی، راهی جز برگزیدن یکی از دو شرایط زیر نیست. یا «آن‌که همه افراد حقوق سیاسی برابری داشته باشند و یا این‌که هیچ‌کس صاحب هیچ حقی نباشد» (توکویل، ۱۳۹۳: ۶۱-۶۲). در آغاز عصر جدید اروپا، دست یافتن به شرایط نخست، با توجه به قدرت بی‌حد و حصر نیروهای سنتی - اشراف فئودال و کلیسای مسیحی - وضع نیروهای جدید اجتماعی، غیرممکن بود. چون این نیروهای سنتی، خود را صاحب حقوق و امتیازاتی می‌پنداشتند که در صورت تثبیت حاکمیت قانون، این حقوق می‌بایست به رسمیت شناخته می‌شد. پس ادعای اشراف فئودال و سران کلیسا، حضور دوران فترتی را برای گذار از قوانین ظالمانه سنتی به قوانین جدید اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. این دوران فترت، عصر برابری سلبی همگان تحت «حاکمیت مطلقه» بود. عصری که در آن حقوق همگان سلب شده و به دولت مطلقه واگذار شد و به قول توکویل هیچ‌کس صاحب هیچ حقی نیست. از همین رو هابز در عصر خویش،



چنانچه توکویل بعدها گفته است، همین برابری حقوقی نوع دوم را برگزید و نظریه برابری سلبی همگان پذیرفته شد. به دلیل خودخواهی، هیچ کس حاضر به پذیرش اصل برابری خود بادیگران نیست، اما به دلیل ترس همگانی از همدیگر و برابری طبیعی که در میزان شرارت همگان ودیعه گذاشته شده است، همگان حاضرند تحت سلطه «حاکمیت مطلقه» در آیند و همه حقوق خویش را به او واگذار کنند تا این برابری سلبی نخست برای همه به رسمیت شناخته شود (هابز، ۱۳۸۷: ۱۴۸). پس دولت سلطنتی باشد و یا جمهوری تفاوتی ندارد، مهم وجود دولت مقتدری است که تضمین کننده حقوق اولیه و برابر سلبی انسانها باشد (هابز، ۱۳۸۷: ۲۲۱). ابزار رسیدن به این برابری سلبی، جنگ افزار مناسب است و نه قوانین خوب.

بنابراین، برخلاف آن چه برخی گفتند و یا پنداشند، باتضعیف دولت، حاکمیت قانون و نظام آزادی تأسیس نمی شود، بلکه هرکجا حاکمیت قوی تر باشد، آنجا به حکومت قانون و نظام آزادی نزدیک تر است. چون حاکمیت قدرتمندی لازم است تا اولاً این امکان را داشته باشد تا با ضرب زور، امتیازات و حقوق برتر ادعایی برخی صاحبان قدرت سنتی را از میان بردارد و دوم این که این دولت، هراسی از این موضوع نداشته باشد که شهروندان آزاد با کسب آزادی بتوانند او را ساقط کنند. پس قاعداً قدرتمندترین دولت ها، بیشترین میزان آزادی و ضعیف ترین دولت ها، کمترین آن را به شهروندان خود اعطاء می کنند. این که گفته شده، دولت های انقلابی معمولاً از دولت های ارتجاعی قوی تراند (توکویل، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۱) کاملاً درست است، و به خاطر همین قدرت والای دولت انقلابی که بر ویرانه های دولت ارتجاعی بنا می شود، آزادی در این دوره به حد اکثر می رسد. یعنی نظام آزادی زائیده دولت متمرکز نیرومند و دریک کلام نتیجه و هدیه «حاکمیت مطلقه» است به مردم. این اهداف مهم تر و نتایج عملی آن، «حقیقت مؤثر» واقعی بود که روشنگران اروپایی را بر آن داشت تا برخلاف فکر

«حقیقت بالذات» که می‌توانست اثبات حقانیت ذاتی نظریه حکومت قانون، دموکراسی و آزادی سیاسی سطحی باشد، از آن «حقیقت واقعی» دفاع کنند. آنان به تجربه تاریخی دریافته بودند که فوری‌ترین الزام، استقرار یک حاکمیت فراگیر در درون مرزهای سرزمینی است، که بتواند بازدن لگامی بر دهان دو جریان قدرتمند سنتی، اشراف زمیندار بیکاره و کلیسای دنیاپرست که دست‌اندازی آنان به توده مردم در تاریخ مثل شده است و ایجاد نظمی پایدار، نخست امنیت همه نفوس کشور را تضمین کند. ابزار رسیدن به این حق و یا به قول سنتی، «حسن فاعلی» این حق مهم نبود، چنان‌چه هابز گفته است تفاوتی میان نظم جمهوری و سلطنتی نیست، بلکه اهداف و نتایج این عمل که در تاریخ نیز اثبات شده است اهمیت نهایی را داشت.

نظام‌های مطلقه اروپایی که از اوایل سده ۱۶ تا اواخر سده ۱۹ شکل گرفتند نیز در راستای همین خیر عموم عمل می‌کردند. در انگلستان و فرانسه همراهی شاهان مطلقه و طبقات تجاری جدید با حمایت اندیشه روشنگران عصر جدید به دو شکل متفاوت پیروزی آنان را رقم زد. در انگلستان، دولت مطلقه هنری هشتم (۱۵۴۷-۱۴۹۱) و نیز شاهان تئودور (۱۴۸۵-۱۶۰۳) (مور، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۷) و در فرانسه، ابتدا ریشیلو در زمان حکومت لوئی سیزدهم (۱۶۴۳-۱۶۰۱ م.) و دولت مطلقه لوئی چهاردهم (۱۷۱۵-۱۶۳۸ م.) با مردان کاردانی مانند مازارین و کلبر موجب تضعیف طبقه اشراف و فتودال‌های سنتی و نیز حذف قدرت کلیسای مسیحی شدند (لاندن، ۱۳۴۷: ۸۶-۷۶). البته در فرانسه، انقلاب بزرگ خشونت‌بار ۱۷۸۹ بود که توانست همه بقایای نیروهای کهن را یکسره نابود کند.

تأمل بر بنیاد حقیقت بالذات قدما

روشنفکران مشروطه، بی‌توجه به این تحولات مهم معرفتی در دنیای جدید و نیز در بی‌التفاتی نسبت به منطق قدرت حاکم بر مناسبات نیروها در ایران، با ارجاع به دو بخش از سنت «حقیقت بالذات قدمایی»، یعنی سنت ایران باستان و سنت دوره اسلامی که البته هر کدام در جای خود قابل تأمل‌اند، با ترجمه تحولات جدید غرب

به‌مبانی و مفاهیم ایران باستان و دوره اسلامی، دچار نوعی اعوجاج فکری و تمدنی شدند. آنها امتداد همان منطق شیوه‌اندیشیدن قدما را پی گرفتند که در فلسفه قدیم برای واقعی بودن از یکسو و نیز مطابق طبایع آدمیان بودن از سوی دیگر (ر.ک. نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳) از سنت‌های مستقر بهره می‌گرفتند. اینان برای خوشامد و تأیید افکارشان نزد مردم و نیز واقعی جلوه دادن افکار خود، «اندیشه بازگشتی» را تأسیس کردند که محتوا و منطق آن اندیشه نیز سنتی بود. این بازگشت هم به‌لحاظ ذهنی و نظریه مشروعیت این نهاد‌های نو برای مشروطه پیامدهایی اساسی داشت و هم به‌لحاظ عینی و عملکرد ساختارها و نهاد‌های ترقی نو تأسیس ایران.

در توضیح مورد نخست باید گفت «حاکمیت قانون» و «نظام آزادی»، مرکز ثقل فکر ترقی حکومت در اندیشه عصر مشروطه است. روشنفکر عصر مشروطه، برای توجیه این موضوع جدید و کسب مشروعیت اندیشه «حاکمیت قانون»، بی‌آن‌که خود درکی از مبنای آن داشته باشد، بنابه منطق حقیقت بالذات قدمایی، دست به‌التقاطی عجیب زده و قانون جدید را قواعد شریعت یا «قوانین طبیعی» می‌داند؛ چنان‌چه طالبوف برآنست که فرنگی‌ها شریعت ما را دزدیدند و اسمش را قانون - گذاشته‌اند (طالبوف، ۱۳۹۴: ۱۳۹). روشنفکران نه تنها شکل بلکه محتوای قوانین جدید اروپایی را با شریعت یکسان دانستند؛ چنان‌چه مستشارالدوله اصول قوانین فرانسه را به‌مصدق «لارطب و لایابس الافی کتاب مبین» با قرآن مجید یکسان می‌پندارد (مستشارالدوله، ۱۳۹۲: ۳۲-۷۰). آقاخان کرمانی نیز مضمون قانون را با روح شریعت و قوانین طبیعی یکسان می‌داند (کرمانی، ۱۳۴۴: ملی، ۴۲۳: ۵؛ مجلس ۴۸۵: ۲؛ ۳۶-۳۷؛ کرمانی، هشت بهشت: ۱۶۲-۱۶۴). چنین موضعی دارای چندین پیامد بود؛ نخست آن‌که این قوانین جدید، برآمده از اجتماع سیاسی افرادست. یعنی در هر شرایطی، مردم، قانون‌گذار هستند، درحالی‌که مردم نمی‌توانستند در آن اندیشه قدمایی، جایگاهی داشته باشند. دوم، برخلاف اندیشه جدید اروپایی که افراد دارای تکالیف و حقوق یکسانی هستند، در اندیشه سنتی،

فقدان نزاع تاریخی و شکست مشروطیت در ایران ۱۲۱

هر حقی به آدمی از سر لطف داده شده و لذا بر سر میزان این حقوق، اعتراضی وجود ندارد (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۷-۵۸). منشأ اصلی این نابرابری در یکسان انگاشتن نظام اجتماع با نظم طبیعی است. یعنی همان سلسله مراتب نظم طبیعت در اجتماع انسانی حکم فرماست؛ چنانچه ملت بی رئیس و پادشاه، اساس اتحاد و قومیتش ویران است؛ چراکه عالم حیوانی نیز چونان عالم نبات و عالم جماد رئیس دارد» (طالبوف، ۱۳۹۴: ۶۵).^۱

اندیشمند سنتی بر همین موضع برابری همگان خرده گرفته که چه مقدار تفاوت است میان وظایف مکلفین در «... بالغ و غیر بالغ، ممیز و غیر ممیز، عاقل و مجنون، صحیح و مریض، بنده و آزاد، پدر و پسر، زن و شوهر، مقلد و مجتهد، سید و عام، معسر و موسر، فقیر و غنی، عالم و جاهل و مسلم و کافر، ... چگونه می توان گفت که مساوات است. جز این که خیال این باشد که دکانی در مقابل صاحب شرع باز کند.» (نوری در زرگری نژاد، ۱۳۹۰: ۲۶۵-۲۶۶). در این موضع، روشنفکر مشروطه یک گام عقب نشسته، اذعان می کند که غرض ما «در این جا یکسان بودن قوانین درباره همه است بدون تمایز و تفاوت. مساوات حقوق غیر از مساوات احوال است و این مساوات [احوال] صورت گرفتنی نیست؛ زیرا که مردم بالفطره بالطبیعه، از حیث قوه و توانایی، قابلیت و خیالات، تفاوت دارند و این اختلاف منجر به اختلاف احوال می شود.» (فروغی، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۳۶). روشنفکر قانون خواه مشروطه بر این امر واقف نبود که با از بین بردن بنیاد یک پدیده، امکان تثبیت آن وجود ندارد. مبنای قانون جدید، همین برابری همگان بود.

اما در اندیشه جدید روشنگری در اروپا، این برابری، نه به معنای برابری در مقابل

۱. برای نمونه مقایسه شود با نظریه عقول و طبقات انواع نزد ابونصر فارابی بنیادگذار فلسفه قدیم در کتاب آرا اهل مدینه فاضله.

قانون و محاکم بود و نه حتی به معنای حقوق برابر و همگانی همه اقوام و اقلیت‌ها، بلکه این نوع برابری سلبی در انسان‌ها ناشی از برابری آنان است در میزان شرارت‌هاشان. کار مهمی که ماکیاوولی و سپس هابز به انجام رسانیدند این بود که ترس انسان را به عنوان مهم‌ترین عامل هر نوع تغییر و حرکت در او، از ریشه‌های طبیعی و ماوراءالطبیعی آن جدا کردند و سعی کردند تا آن را در رفتار اجتماعی بشر پی‌جویی کنند. انسان چنان‌چه تاریخ نزد ماکیاوولی و هابز روشن کرده است، دارای شرارات بی‌حد و حصر است (ماکیاوولی، ۱۳۹۴: ۱۵۳). شرارت ذاتی انسان‌ها که آنان را برابر کرده است، در حالت طبیعی موجب جنگ همه علیه همه خواهد شد. به خاطر ترس از مرگ فاجعه‌بار توسط انسان‌های شرور دیگر، انسان به تفکر و تعقل روی می‌نماید. یعنی ترس عامل تعقل در انسان است. نتیجه تأمل انسان این است که تنها راه فرار از این ترس، پناه بردن به موجودی برتر است مانند پناه به خداوند در گذشته، که برتر از عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه بود. این - است که او به این نتیجه می‌رسد که طی قراردادی، موجودی را از جنس انسان اما فراتر از همه انسان‌ها برای صیانت از نفس خود خلق کند. این قرارداد، «حاکمیت مطلقه» را ایجاد می‌کند. حاکمیت مطلقه، در واقع پناهگاه انسان عصر جدید است که انسان به خاطر ترس از انسان به آن روی می‌آورد (هابز، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۶۵).

بنابراین، تمام قوانین جدید، مشروعیت خود را از همین قرارداد حاصل از اجتماع انسانی کسب می‌کنند که عامل اصلی مشروعیت آن همان ضمانت اجرای آن، یعنی ترس بنیادین انسان از مرگ فاجعه‌بار توسط دیگری است. این نقطه، مقابل قوانین سنتی الهی است که منشأ مشروعیت آن، ترس از طبیعت و ماوراءالطبیعه و در نتیجه پناه بردن به خداوند بود، که اگر قانونی هم وجود داشت لزوماً می‌بایست قانونی الهی می‌بود. اما روشنفکر مشروطه، در بی‌توجهی به این تحول بنیادین و مبنای مشروعیت جدید قوانین، تمام تلاش خود را معطوف ردیابی این مفاهیم کاملاً جدید در دوسنت قدرتمند در دسترس‌شان، یعنی ایران باستان و سنت اسلامی

می‌ساخت تا مشروعیتی نزد سنت برای این قوانین جدید فراهم کند. در غرب، طبقات و نیروهای سنتی، به‌ویژه اشراف فئودال و اصحاب کلیسای مسیحی حاضر نبودند به راحتی حقوق خاصه و امتیازات خود را کنار گذارند، چرا که در خود ویژگی‌ها و اوصافی را می‌یافتند که به‌زعم خودشان آنان را از توده مردم جدا می‌کرد. اما همین که نظریه شرارت همگانی شکل گرفت و دولت مطلقه به آن عینیت بخشید، دیگر هیچ‌کسی، به‌صرف داشتن برخی اوصاف مصنوعی انسانی نمی‌توانست ادعای برتری کند. در واقع همین‌که اندیشه «نیک و بد» از میان برخاست، دیگر هیچ‌کس نمی‌توانست ادعای برتری داشته باشد. بنابراین، تأسیس اندیشه مساوات، محصول مشاهده دقیق و توضیح کنش نیروهای شرور اجتماعی متشکل از افراد شروری بود که در میدان مناسبات قدرت، اعمال شرارت‌آمیز می‌کردند و نه نتیجه اخلاق نیک، رفتار نیک و پندار نیک مردمان و یا شاهان.

وقتی حامیان اندیشه قدمایی در عصر مشروطه با رد همسانی قوانین موردنظر روشنفکران با قوانین شرع، موضعی اصولی گرفتند، روشنفکران مشروطه یک گام عقب‌نشسته، اذعان داشتند که قوه قانون‌گذاری در امور مربوط به شریعت، دخالت نمی‌کند (تقی‌زاده، ۱۳۹۰: ج ۸: ۴۳؛ مراغه‌ای، ۱۳۷۸: ۱۱۶-۱۱۷؛ روزنامه ادب، ۱۳۲۴.ق، ش ۱۸۶: ۱-۲) آخوندزاده بر آنست کتابی به جهت امور مرافعه و حدود از روی احکام شرعیه... وضع شود، واضعان قوانین بنابر تقاضای زمانه اجتهاد هم می‌توانند کرد، موافق شرع انور (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۱۹۹-۲۰۱). هم او، خواهان سپردن اختیار محاکم دردست علمای دین است. این اذعان به رسمیت شناختن قدرت علما در تدوین قوانین، حتی در نخستین قانون اساسی تنظیمی توسط مستشارالدوله و سپهسالار در عصر ناصری نیز بازتاب داشت. این بدان معنا بود که علمای دین، یگانه مرجع برای رسیدگی و نظارت بر قوانین هستند. علما که اینک جایگاه‌شان پذیرفته شده بود، بحث مشروعیت بخشیدن به قوانین عرف‌را نیز به‌میان کشیدند. نائینی، حجت را تمام کرده که «جز اذن



مجتهد نافذالحکومه واشتغال مجلس ملی به عضویت یک عده از مجتهدین عدول عالم به سیاست برای تصحیح و تنفیذ آراء» شرط دیگری را معتبر نمی‌داند (نائینی، بی تا: ۸۶-۸۷). اما اقدام عملی هنگام تصویب قانون اساسی مشروطیت صورت گرفت؛ در متمم قانون اساسی، حضور ۵ نفر مجتهد برای نظارت بر تصویب قوانین مجلس شورای ملی به رسمیت شناخته شد تا با تطبیق قوانین مصوب با احکام شرع، اجازه ندهند قانونی برخلاف احکام دینت تصویب شود (متمم قانون اساسی مشروطه، ۱۳۲۵). قاطبه علما فعلاً به همین توافق اولیه قانع - شدند، چون اینان از نتایج این توافق آگاه بودند و بنا به اصول خود می‌دانستند که به زودی شکست نصیب رقیب خواهد شد، اگرچه شاید پیروزی آنان کمی به تأخیر افتد.

در خصوص آزادی نیز، نیروهای قدرت قدمایی و صاحبان قدرت بر آن بودند که «کلمه قبیحه آزادی» که یکسره نقص است و عیوب، به معنای هرج و مرج و وداع با دولت و از میان رفتن اموال و فساد و تقلب بوده که «همه را به حال و حوش بر می‌گرداند.» (تیموری، ۱۳۶۳: ۱۲۵-۱۲۶)، روشنفکران به جای دفاع از آزادی انسان به معنای رهایی او از همه اوهام و افسانه‌های گذشته، آزادی را به معنای محدود آزادی سیاسی «خروج از رقیت و بندگی سلطان حاکم» دانستند. حتی ملک‌خان، آزادی را به «امر به معروف و نهی از منکر» تعبیر می‌کرد (ناظم‌الدوله، ۱۳۹۴: ۱۴۶). اما در بحث آزادی نیز در نهایت سخن علما و در رأس آن نائینی بود که سرانجام فائق آمد، آن‌جا که او گفته است؛ همه پیامبران خواسته‌اند مردم را از قید فراعنه آزاد کنند. (نائینی، بی تا: ۶۴-۶۶)

این همراهی روشنفکران با نیروهای قدمایی در حالی بود که با نفوذترین این نیروها، محقق نائینی، هوشمندانه حاضر به پذیرش مشروعیت مشروطه نشد و در تعبیر خود، مشروطه کردن حکومت را مانند «شستن دست کنیز سیاهی دانست که سیاهی آن هنوز پا برجاست.» (نائینی، بی تا: ۴۸-۴۹). در نظر او، غصیت حق

امام در مشروطه هنوز پابرجاست و از این طریق، راهی را برای رفع این غصیت از طریق ارائه تفسیری نو در صورت رفع شرایط «تقیه» برای علمای بعد از خود گشود.

بنا به این شرایط است که هما ناطق، پژوهشگر تاریخ مشروطه، در تحلیل خود از نتایج مشروطیت می‌نویسد: «مظفرالدین شاه هرگز فرمانی به نام فرمان مشروطیت صادر نکرده است. آن دستخط معروف هم که سرآغاز همه نسخه‌های منتشر شده قانون اساسی است، عبارت مشروطه را به کار نمی‌برد، بلکه برتأسیس مجلس اسلامی تأکید دارد و بس. مجلس مشروطه - تجلی شکست انقلاب بود و نه پیروزی آن. مجلس مشروطه آزادی اندیشه و بیان را محکوم کرد. بر شعار اصلی انقلاب که به عدالت، حریت و مساوات تأکید داشت خط بطلان کشید» (ناطق، ۱۹۸۴: ۳۸).

نظریه بازگشت روشنفکران مشروطه در دوره‌های بعدی منجر به شکل‌گیری دو جریان فکری مهم و تأثیرگذار در ایران شد. نخست، برخی روشنفکران با اتکای به بخشی از اندیشه قدامی مورد ارجاع مشروطه‌خواهان - به‌ویژه سنت ایران باستان، نظریه باستان‌گرایی و ناسیونالیسم ایرانی را تأسیس (روزنامه‌های کاوه، ۱۳۳۴ه.ق، ش ۷-۱، و حبل‌المتین، ۱۳۴۳ق، ش ۶ و ۱۳ و ایرانشهر، ۱۹۲۴م. ش ۲ و ۷) و برای توجیه اندیشه‌های مدرن از آن استفاده کردند. اشراف زمیندار، خوانین و حکام محلی و در رأس آنها رضاشاه، با استفاده از همین سنت فکری، به قدرت رسیدند و حکومت خود را مشروعیت بخشیدند. دوم، بخش دیگری از این اندیشه سنتی - اسلامی - مورد ارجاع روشنفکران مشروطه، در دهه‌های بعدی، روشنفکران مذهبی و روحانیون را به کار آمد. به این معنا که روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰، با درکی از تحولات اجتماعی و مناسبات قدرت و با اتکای به بخشی از سنت مورد استفاده روشنفکران مشروطه و با وحدت‌نظر بر سر اندیشه تعالی - رهایی، نظریه «احیاء فکر دینی» را بنیاد گذاشتند و با اتکای به آن و با نفی

ایدئولوژی حاکم عصر پهلوی، قدرت را در دست گرفتند.

بازتولید مناسبات قدرت قدمایی در عصر جدید ایران

از مهم‌ترین دلایل بازگشت به اندیشه قدمایی نزد مشروطه‌خواهان، همراه کردن علما و صاحبان قدرت و درباریان و جلب همکاری آنان در جهت پیشبرد جنبش مشروطیت و از این طریق، توجیه واقناع اجتماع مردم ایران و تسریع در رسیدن به اهداف بود (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۱-۴۷). اما اینان در هیچ‌یک از این اهداف خود موفق نبودند؛ بالعکس، با ایجاد التقاطی میان مفاهیم جدید و برخی مفردات اندیشه قدمایی، ائتلافی را در اندیشه و عمل با نیروهای سنتی ایجاد کردند که تنها نتیجه آن، مخدوش کردن محل نزاع واقعی در تاریخ معاصر ایران بود. بدین معنا که در عرصه عمل و در مناسبات قدرت، اینان با لشکر قدرتمند قدما- اشراف، درباریان، حکام محلی و علما- به وحدت رسیدند، که حضورشان در عرصه اجتماع مهمترین مانع بر سر راه نظریه ترقی مورد نظر آنان بود. این همان پیامد دوم و عینی منطق بازگشتی و تفسیر سنتی از مفاهیم و تحولات جدید نزد روشنفکران مشروطه بود. یک مورد جالب در شکل‌گیری جنبش مشروطیت ایران، همین هماهنگی و «اتحاد» نیروها با منافع متفاوت و متعارض است (کرمانی، ۱۳۷۷: ۴۷۷-۵۱۰؛ آدمیت، ۲۵۳۵: ۱۶۵). این که چرا از زمیندار محلی سنتی تا تجار شهری و اشراف، از روشنفکر غرب‌گرا تا علمای سنتی، «از شاهزاده‌گان صاحب‌منصب و مقام تا عامه مردم بینوا و از شاه مملکت تا درویشان خلوت‌نشین» همه در خصوص لزوم شکل‌گیری مشروطیت و تأسیس بساط ترقی در ایران به وحدت نظر رسیدند، نشان دهنده این نکته اساسی است که اینان برداشت درستی از محل نزاعی که در آن قرار گرفتند، نداشتند.

ماکیاوللی و هابز، بحث بسیار مهمی درباره نفی اندیشه سنتی نیک «وحدت» و پذیرفتن ضرورت وجود همیشگی «نزاع» میان نیروهای اجتماعی طرح کردند که مهم‌ترین پیام‌دان هشدار است در باب این که اعتدال و بی‌طرفی بدترین

وزیان آورترین موضع در سیاست است (ماکیاوللی، ۱۳۹۵: ۱۷۱-۱۷۵؛ ۱۳۹۴: ۵۷-۵۵ و ۳۰۱-۳۰۵). ماکیاوللی با آن توضیح سرشت خبیث و شرارت‌بار انسان، تاریخ را برخلاف اندیشه قدمایی نه محل توافق بر سر خیر همگانی و یا حتی نزاع نیروهای خیر و شر، حق و باطل که سرانجام با پیروزی یک‌طرف، اتحاد همگانی از آن حاصل شود، بلکه عرصه تنازع همیشگی اشرار می‌داند. او برخلاف پیشینیان و بامحکوم کردن نویسندگانی که کشمکش‌های میان افراد جامعه را سرزنش می‌کنند، برآنست که آنان «در حقیقت علل اصلی آزادی روم را محکوم می‌سازند.» (ماکیاوللی، ۱۳۹۴، کتاب اول: فصل‌های ۴ و ۵ و صص ۴۸-۵۷). شلدون وولین در تفسیر خود بر علم تازه تأسیس ماکیاوللی می‌نویسد: «در این علم جدید، پرسش از اقتدار مشروع، جای خود را به پرسش از قدرت و توانایی اعمال سلطه به وسیله کنترل مجموعه ناآرام نیروهای در حال نزاع داده است. بنابراین، ارزش‌های قدیمی مانند صلح، نظم و وحدت، دیگر به عنوان اهداف سیاست تلقی نمی‌شوند، بلکه وسیله فریب و ریشخندانند» (Wolin, 2004: 191-192). «الگوهای خوب، حاصل تربیت نیک‌اند، تربیت نیک از قوانین نیک و این قوانین نیکو حاصل نزاع‌ها و مبارزات دائمی‌اند.» ماکیاوللی در ادامه گامی فراتر می‌نهد که در نتیجه این منازعات و کشمکش‌ها، هرگز قتل یا تبعیدی که برای خیر عموم زیانبار باشد، اتفاق نیفتاد؛ بلکه برعکس، پس از آن، قوانین و نهادهای متعددی برای آزادی مردم به وجود آمد (ماکیاوللی، ۱۳۹۴: ۴۸-۵۰). پس این که او می‌گوید خوی‌هایی است که نزد مردم فضیلت‌اند و اما به کار بستن آن‌ها سبب نابودی است، یکی همین اندیشه «وحدت» است و از آن خوی‌هایی که نزد مردم رذیلت به شمار می‌آیند اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آورند، مقصود او همین «نزاع» و کشمکش میان نیروهاست.

اما روشنفکران ایرانی با این اندیشه یکسره بیگانه بودند. به‌رغم نزاع و جاه‌طلبی این نیروهای قدمایی - اشراف زمیندار، حکام محلی، درباریان و علما - که



در نظریه خود برای پیشبرد امور خویش به «وحدت کلمه» اعتقاد داشتند، اما به تجربه تاریخی به وجود دائمی آن «نزاع و کشمکش» پی برده بودند و به آن عمل می‌کردند (فلور، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۱۳۷-۱۳۸)، روشنفکران مشروطه برخلاف «اصالت نزاع» دوران جدید عمل کردند و راه «اتحاد سنتی» ای را می‌جستند که خود نیروهای هوادار سنت قدمایی در ایران به تجربه به بی‌اثری آن اذعان داشتند. حتی زمانی که این نزاع در مجلس نخست مشروطه خود را عیان ساخت، روشنفکران هم‌چنان بر نظر خطای خود، لزوم وحدت و اعتدال پافشاری می‌کردند (روزنامه تمدن، ۱۷ ذی‌الحجه ۱۳۲۴ ق، ش ۱: صص ۲-۳). این اندیشه «وحدت و اعتدال»، از اصول «حقیقت بالذات» قدمایی است که بر ذهن روشنفکر ایرانی این دوره مسلط است. حتی آخوندزاده، نظراتی در این باب دارد که از اندیشه قدمایی بلاعمل نیروهای قدمایی نیز سنتی‌تر است. او یکی از راه‌های ترقی کشور را رفع تعقیب از حالت ملت دانسته که، ... به شرط این که ملت را به درک منافع اتحاد و خسارت ناشی از عدم اتحاد آگاه سازد (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۶۴). این عدم اتحاد باعث مفاسد عظیم و رفع آن از واجبات است (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۲۰۰-۲۰۱). آبادی مملکت در اتحاد ملت و سلطنت است. این دیدگاه آخوندزاده مبتنی بر اندیشه اصالت وحدت قدمایی است که در نتیجه انجام اعمال نیکوی حکومت که محل تجمع افراد جاه‌طلب، قدرتمند و شرور است، از یکسو و نیکخواهی مردم از سوی دیگر دست یافتنی است که البته تاریخ غیرمقدس حتی یک شاهد برای آن ندارد.

اما چون منافع آن نیروهای قدمایی عصر مشروطه همواره با پراکندگی قدرت و فقدان حاکمیت قدرتمند مرکزی هماهنگی داشت، بنابراین، هر کاری را برای تضعیف هرچه بیشتر حاکمیت دولت به کار می‌بستند و هیچ ابایی از انجام کشمکش و نزاع ویرانگر نداشتند. پیش از این، نیروهای قدمایی، تضعیف دولت را حتی با حمایت از جنگ دوم ایران و روس (۱۲۴۱-۱۲۴۳ ق.) به هزینه درگیر

کردن دولت در جنگ با همسایگان و از دست رفتن بخش‌های از خاک کشور ادامه دادند. قائم مقام فراهانی، تلاش و استدلال‌های فراوانی برای جلوگیری از نزاع مجدد با روس در این دوره و در شورای سلطنتی تبریز انجام داد (Amanat, 1993: 35 & 39-42). اما طبقات قدرتمند سنتی بامحوریت برخی علما و درباریان به همراه ولیعهد جوان که تسلط کاملی بر اذهان مردم داشتند، به این زبونی کم حکومت قانع نبودند و برای سرنگونی کامل آن، انواع فشار را بر آن برای ادامه جنگ‌های خانمان‌سوز بر آن وارد کردند (جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰). نتیجه آن بود که با شکست ایران و عهدنامه ترکمانچای (۱۲۴۳ ق- ۱۸۲۸ م) بخش‌های زیادی از خاک کشور از دست رفت و چنان مفاد سنگین و ویرانگری بر کشور تحمیل کرد که بعد از آن فتحعلی شاه به واسطه قائم مقام به‌عباس میرزا نوشت که پس از این «حسن سلوک با دولت‌های همسایه که بر خلاف سابق مایه حصول نام نیک دولت باشد» در پیش گیرد و «به‌حرف هر بی‌مابه‌ای بنای برهم‌زنی با هر همسایه» نکند (فراهانی، بی‌تا: ۴۲-۴۳).

پس، مشکل حکومت عصر مشروطه، قدرت زیاد دولت مرکزی و یا ضعف نیروهای اجتماعی نبود، بلکه قدرت بسیار زیاد و پراکنده نیروهای اجتماعی قدمایی و حکومت ضعیف قاجارها، عامل اصلی تباهی کشور بود (شجیعی، ۱۳۸۳، جلد ۱: ۵۰-۵۳؛ فرمانفرم‌نایان، ۱۳۷۰: ۲۲۳ و ۲۴۴-۲۴۵). مطابق نظریه عمل‌گرایانه حقیقت موثر امور واقع، نیروهای نوگرا که ناتوان از مقابله با امتیازات لشکر قدرتمند قدما بودند، باید از تأسیس یک حاکمیت مقتدر مرکزی در مقابل نیروهای قدمایی حمایت می‌کردند تا نخست همه‌امتیازات و نفوذ طبقات کهن که طی چندین سده کسب کرده بودند، در تحت لوای قدرت حاکمیت مطلقه از بین می‌رفت. همان‌گونه که در غرب اتفاق افتاد و ماکیاوولی و هابز با پذیرفتن قاعده شرارت همگان، در نهایت رأی به برابری سلیبی همگان تحت سلطه حاکمیت مطلقه دادند.

یکی از پرسش‌ها درخصوص استقرار دموکراسی امریکا این بود که وظایف و اختیارات ایالات و دولت فدرال باید چگونه باشد که باوجود حاکمیت مطلقه مرکزی، آزادی ایالات تضمین شود و موجب رهایی آن از نظام‌های سنتی برده‌داری شود؟ آن‌گونه که درفدرالیست آمده و در قانون اساسی نیز مطابق آن عمل شد، قدرت به‌صورت پراکنده در ایالات بود و از ایالات به فدرال تفویض می‌شد و در نهایت سلطه مطلقه حاکمیت مرکزی در استثناءها تأیید شد (توکویل، ۱۳۹۳: ۷۸-۷۶ و ۱۳۸-۱۳۹). نکته جالب درخصوص همین استثناءهاست که نشان دهنده حضور حاکمیت مطلقه است. این اختیارات حاکمیتی شامل حق جنگ و صلح، نگهداری و آماده‌سازی قشون، انعقاد قراردادها و معاهدات و نیز تنظیم بازرگانی و مالی بود. از آن‌جا که پراکندگی وضع در اجرای این سه اختیار، حیات کشور را به خطر می‌اندازد، ازاین سه حوزه به‌عنوان موضوعات حیاتی کشور نام بردند که درحیطه اقتدار فدرال قرار گرفت (توکویل، ۱۳۹۳: ۱۴۰-۱۴۱). نکته مهم این است که درنظریه اندیشمندان آمریکایی و روشنگران اروپایی که مرجع افکار آنان بودند، نظام مالی و بازرگانی یکی از عناصر حیاتی حاکمیت دولت است که در کنار حق جنگ و صلح به‌مثابه عامل حیات و ممانت کشور شناخته شده است. این بدان معناست که نداشتن تنظیم مالی و بازرگانی دقیق و قدرتمند، به‌همان میزان فقدان ارتش و انتظام قوه نظامی برای کشور خطرناک و فاجعه‌بار است و برهم زننده نظام مالی مانند متجاوز به‌خاک کشور است.

به‌دلیل همین اهمیت حیاتی بود که درایران آستانه مشروطه، نوزبلژیکی، رئیس هیأت مجری اصلاحات مالی، آگاه از مناسبات جدید دولت، سخن‌را تمام می‌نهد و به‌شاه و وزیران می‌گوید؛ ... هرکس که اقدام خرابکارانه‌ای درمقابل نظام مالی جدید انجام دهد، باید سرش بریده شود (اسناد انگلیس، ۱۹۰۴، به نقل از آدمیت، ۲۵۳۵: ۱۲۹). اما اقدامات اصلاح مالی حکومت و هیأت بلژیکی که می‌توانست

گامی در جهت بنیادگذاری حاکمیت جدید در ایران باشد و به‌ویژه با تنظیم مالی یکسان در سراسر کشور، یکی از عناصر اصلی حاکمیت دولت را در ایران پایه نهد، با مخالفت طبقات قدما و هم‌پیمانان جدید آنان روبه‌رو شد و همه این نیروهای ائتلافی، علیه این اقدامات ترقی‌خواهانه هم‌پیمان شدند و آن‌را به شکست - کشانیدند. چنان‌چه یحیی دولت‌آبادی، مهم‌ترین خواست‌های بست‌نشینان حرم حضرت عبدالعظیم، که نشان دهنده اراده این طبقات متنفذ برای مقابله با تنظیم مالی حکومت و تلاش برای تقسیم حاکمیت است را، با ذکر جزئیات به‌این شرح آورده است؛ عزل علاءالدوله از حکومت طهران، برگرداندن تولیت مدرسه خان مروی به خانواده میرزا حسن آشتیانی، تجلیل از میرزا محمدرضا مجتهد کرمان، امنیت دادن به مهاجرین بعد از بازگشت به تهران، تنبیه عسگر گاریچی که در راه قم شرارت می‌کرد. عزل نوز بلژیکی و مهم‌تر از همه برداشتن قیمت تمبر دولتی (مالیات) از قبض مستمریات روحانیان» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۶-۲۲). میرزا یحیی تلاش زیادی کرد که این مورد آخری که به‌وضوح پیگیری منافع شخصی را نشان می‌دهد و سبب بی‌آبرویی است، حذف شود. سرانجام همین خواست آخر را تبدیل کرد به‌این‌که «قراردادی در اصلاح کلیه امور و با رعایت حقوق علما و به خط ملک‌المتکلمین تبدیل به‌این می‌شود که مراد از اصلاح کلیه امور، تأسیس دیوان عدالتی است بر طبق شرع مقدس اسلام» (همان). جالب این‌که وقتی دولت‌آبادی همین درخواست تأسیس عدالت‌خانه را نزد مشیرالدوله و علاءالدوله حاکم طهران طرح می‌کند، علاءالدوله حاضر به کنارگیری خود و نوز بلژیکی از قدرت شده اما در باب عدالت‌خانه می‌گوید، «این حرف‌ها را، شما می‌زنید، آن‌ها خودشان [علما و اشراف] محل نظم و امنیت هستند و هر وقت بخواهیم دست به‌این کار عدالت بزنیم، همین اشخاص مانع خواهند بود... دروغ می‌گویند...» «آن‌ها می‌خواهند جوانان‌شان [فرزندان‌شان] هروقت خواستند پیش پایشان تامحضر صدراعظم صاف باشد و روزی چند توسط کنند و فایده‌ای ببرند»



(دولت‌آبادی، ج ۲، ۱۳۶۱: ۲۲-۲۸).

روشنفکران این مخالفت قدمار با زبان ترقی بیان می‌کردند و در واقع، این فکر به‌ظاهر ترقی، در خدمت منافع آن‌نیروهای قدامایی عمل کرد. هواداران اتابک، نظام‌السلطنه که داعیه وزارت گمرکات را داشت، احتشام‌السلطنه، مشیرالدوله و سعدالدوله و ... رجال درباری بودند که با مشاهده ضعف در دستگاه مظفری و به-قصد تقسیم قدرت حاکمیت میان خود و گرفتن اختیارات حاکمیت از مرکز و وابسته کردن آن به‌شاخص (خودشان)، با مشروطه‌خواهان هماهنگ شدند و البته در دولت مشروطه، مقامات صدراعظمی و ریاست مجلس و وزرات نیز به‌همین‌ها رسید (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۵۲-۵۳) و حالا دیگر به‌اختیار خود عمل می‌کردند. چنان‌چه عبدالله مستوفی گزارش داده، عامل اصلی این مخالفت اشراف و متنفذین با اصلاحات مالی حکومت و نوز بلژیکی، ممانعت دولت بود از مواجب‌گیری اشراف و به‌ویژه درباریان خاندان قاجار که باعنوان موهوم از اولاد و کس‌وکار خود حتی گربه‌های خود می‌گرفتند (مستوفی، ۱۳۸۴، جلد ۲: ۵۷-۵۵). از این‌پس، نظام مالی و بازرگانی نو هیچگاه در ایران شکل‌نگرفت. به-راستی چگونه می‌توان پذیرفت که صاحب‌منصبان، اشراف زمیندار، خوانین، حکام محلی، به‌ویژه درباریان و اعضای خاندان قاجار به‌فکر آزادی توده مردم ایران و تأسیس حکومت قانون با نظارت مردم باشند؟! که نخستین قربانان این دو مقوله خودشان می‌بودند. یعنی حتی اگر آزادی‌خواه هم شوند و واقعاً هم این‌گونه باشند، نباید اجازه داد چنین باشند، تا مانع از فریب عموم به‌وسیله اینان شد. چنان‌چه «کمیسیون ملی» و به‌طور مشخص تقی‌زاده با ظل‌السلطان و عین‌الدوله و دیگر قدرتمندان و صاحب‌منصبان کرد بعد از استقرار مجدد مشروطیت و فتح تهران (اسناد انگلیس، ۱۹۰۹؛ کتاب آبی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۷۲۸-۷۲۹ و ۷۴۱ و ۷۴۴؛ افشار، ۱۳۵۶؛ یغما، ش ۳۴۹ و ۳۵۰). چه ماکیاوولی به‌فراست دریافته و قاعده‌ای را بنا نهاده مبنی بر این‌که هرکس آزادی را تنها برای خود می‌خواهد.

صاحبان قدرت، بهره‌مندان و اشراف هم آن‌را تنها برای خود می‌خواهند و حتی کمترین حرمتی را برای آزادی همگان قائل نیستند، بنابراین، اشراف، صاحبان مناصب و بهره‌مندان، پاسداران خوبی برای آزادی نیستند و نباید اجازه داد چنین سودایی داشته باشند (ماکیاوللی، ۱۳۹۴، کتاب ۱: فصل ۵).

حتی شاه زبون قاجار نیز که ضعف و ناتوانی‌اش در تاریخ مَثَل شده، به دنبال کسب قدرت به مانند پادشاهی بریتانیا بود، با آنان همراه شد و فرمانی را صادر کرد مبنی بر این که مجلسی تشکیل شود از منتخبین شاهزاده‌گان، علما، قاجاریه، اعیان، اشراف، ملاکین، تجار و اصناف (۱۲۸۵.ش) (رضازاده‌ملک، ۱۳۷۷: ۲۰).

مشروطه‌خواهان لقمه‌ای را به این بزرگی برای گذاشتن در دهان این نیروهای قدرتمند کهن فراهم کردند که در اندیشه قدمایی وسیله نگه‌داشت جانب بزرگان و ایجاد اعتدال در جامعه بود. اما آنان نمی‌دانستند که در اندیشه جدید با کشف جاه‌طلبی اشراف در تاریخ، این لقمه قدیمی که مهمترین کارکرد آن حفظ اعتدال آغشته بالاترین فساد بود تبدیل به لگامی نو در دستان حاکمیت مطلقه شد جهت کنترل سرکشی این بزرگان! بر مردم بی‌پناه. (ن.ک. ماکیاوللی، ۱۳۹۵: فصل ۱۹

و طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۵) در مورد تحول عینی ایران عصر مشروطه، باید گفت، ترکیب اعضای مجلس، صاحبان مناصب و نیز جایگاه حاکمان محلی، خوانین، درباریان و روحانیون و به ویژه ملاکان در عصر بعد از مشروطه نشان

می‌دهد که به خاطر همین ائتلاف نیروهای جدید و کهن و فقدان گسست از گذشته، نیروهای قدرتمند قدمایی با تمام ارزش‌ها، هنجارها و ساختار کهن خود، از شکل سنتی اعمال قدرت به بوروکراسی جدید راه پیدا کردند. شجیعی با تحلیل

نخبگان سیاسی در ادوار مختلف مشروطیت ایران با برجسته کردن نقش ملاکان، انحراف مسیر انقلاب مشروطیت را در قدرت‌یابی بیش از حد ملاکان می‌داند که نیروهای بورژوازی نتوانستند آنان را تضعیف و یا حذف کنند (شجیعی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۵۹-۲۷۰). یعنی حکومت مشروطه با ترکیب و هیأت جدید، و در درون



این ساختار مصنوعی، قدرت را میان همان نیروهای سنتی و وابستگان جدید آنان تقسیم کرد (اشرف، ۱۳۵۹: ۱۱۹-۱۲۳). از سوی دیگر، نوعی نظام ارزشی و هنجاری و منش ارباب - رعیتی و مرید - مرادی که همه خلق و خو و ذهنیت حاکم بر ساختار کلی کشور را تشکیل می‌داد، به ایران جدید منتقل شد. احتشام السلطنه، رئیس مجلس نخست مشروطه، که خود زاده همین روابط است و به همین دلیل آن را به خوبی می‌شناسد، آورده است که این آقایان علما دیرتر می‌آیند به مجلس تاجلسه شروع شود و پس از آن بیایند تا مردم و وکلاء و تماشاچیان برای آنان بلند شوند و صلواتی نیز بفرستند. «حتی جناب عبدالله بهبهانی در واقع خود سلطنت می‌کرد» (خاطرات احتشام السلطنه، ۱۳۶۷: ۶۰۳-۶۰۶). این نکته احتشام السلطنه شاید در ابتدا امری ظاهری و سطحی جلوه کند که اهمیتی ندارد، اما بررسی تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که این مناسبات کهنه در ایران عصر جدید کاملاً حفظ شد و با دستیابی به وسایل جدید، این نیروهای قدمایی اعم از درباریان، خوانین، اشراف، صاحب منصبان و علما در تقویت آن نسبت به گذشته نیز کوشیدند.

توکویل گفته است که در نظام‌های قرون وسطایی، «تمرکز اداری» شدید و سلسله مراتب آن بسیار پیچیده بود، در مقابل، قدرت «حاکمیت»، پراکنده بود. اما در - عصر جدید و در تأسیس نظام‌های نو، خلاف این اتفاق افتاد؛ «تمرکز اداری» بسیار ضعیف شد و «قدرت حاکمیت»، مطلقه است. به عقیده او، غیرقابل تصور است که یک ملت، بدون تمرکز حاکمیت قوی بتواند ادامه حیات دهد و یا رفاه - و آسایش افراد خود را تأمین نماید (توکویل، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۰۳). به همین خاطر است که در ایالات متحده آمریکا، تمرکز اداری وجود ندارد ولی قدرت حاکمیت به حدی است که نظیر آن را حتی در هیچ یک از سلطنت‌های مطلقه قدیم اروپایی نمی‌توان یافت (توکویل، ۱۳۹۳: ۹۰-۱۰۱). تمرکز حاکمیت، مربوط به مسائل عامه مردم و کل جامعه است که ضروری هر حکومت نواست، اما تمرکز اداری

مربوط به مسائل خاص یک نفر، یک طایفه و یا یک ناحیه و موضوع خاص است، که کهنه‌ویرانگر است. در ایران پس از مشروطه و در تأسیس نهادهای جدید، دقیقاً خلاف آن چیزی رخ داده که توکویل کشف کرده است. نظام سلسله‌مراتبی ارباب - رعیتی و مرید - مرادی قدمایی که در اطراف و ایالات پراکنده بود و در گذشته «قدرت حاکمیت» را میان خود و حکومت تقسیم کرده بود، خود را در درون نظام نهادهای جدید پس از عصر مشروطه بازتولید کرد و این بار با «تمرکز اداری» جدیدی که به وجود آورد، هیچ استقلال عملی به ولایات و روستاها تفویض نکرد و از طریق ارتباط با مرکز، اولاً قدرت سرکوب خود را بیشتر کرد و ثانیاً حتی با برداشتن میانجی حاکمیت، سلطه خویش را بر حکومت گسترش داد (ناطق، ۱۹۸۴: ۳۸-۴۱). نیروهای قدمایی در ایران، به همراه متحدین جدید خود، نظام کهن خویش را این بار از مرکز تا دوردست‌ترین نواحی گسترش دادند و نظام سلسله‌مراتبی ارباب - رعیتی مورد نظرشان را به یک معنا، دولتی و نظام‌مند کردند. بنابراین، در مشروطه عصر جدید ایران، «نظام اداری» تمرکز شدیدی یافت و «حاکمیت» میان صاحبان مناصب در این نظام اداری متمرکز پراکنده شد. یعنی در ایران پس از مشروطه، تمرکز اداری مطابق میل صاحبان مناصب، بهره‌مندان، اشراف و علمای سنتی و به سان نظام ارباب - رعیتی و مرید - مرادی شکل گرفت، که با این «تمرکز اداری» در دست قدرتمندان صاحب منصب و با تقسیم عناصر «حاکمیت» میان آنان، امکان تمرکز «حاکمیت» در ایران برای همیشه از دست رفت. فخرالدین عظیمی بادرک درست از انتقال و نهادینه شدن چنین ساختاری در دستگاه دیوان‌سالاری کشور و در کل نظام سیاسی و حتی اخلاق و ارزش‌های نخبگان جامعه در عصر رضاشاهی و پس از او، از آن به «طایفه‌گرایی سیاسی» یاد می‌کند که «باندبازی و دسته‌بندی در اشکال گوناگون خود، واحد اصلی فعالیت سیاسی در ایران محسوب می‌شود و سیاست کشور بر محور منافع شخصی [خانوادگی]، یا گروهی و روابط خصوصی یا غیررسمی می‌چرخید»



(عظیمی، ۱۳۷۴: ۴۱-۴۲). همین طایفه‌گرایی سیاسی، تبدیل به مهم‌ترین مؤلفه تاریخ سیاست ایران معاصر از دوره مشروطه به بعد تاکنون شد و چنان پایدارگردید که گویی عبور از سد آن، غیر ممکن است.

در اروپا و آمریکا، با ازمیان برداشتن نظم سلسله مراتبی ارباب - رعیتی و مرید - مرادی گذشته و طرد صاحبان این نظم قدیمی، ساختاری از نظام اداری جدید را تأسیس کردند، که برخلاف گذشته نه به صورت سلسله مراتبی از مرکز به نواحی اطراف، بلکه با تفویض و تقسیم قدرت در دهستان‌ها، روستاها، شهرستان‌ها و ولایات، تجمیع قدرت و تشکیل نظم جدید، از پائین به بالا شد (توکویل، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۸ و ۷۶-۷۷). پس تمرکز اداری در این کشورها از بین رفت و همه مردم کشور دارای قدرت و صاحب اختیار برابر گردید. پس، «حاکمیت» با این تمرکززدایی اداری و تجمیع قدرت از پائین به بالا، چنان‌چه «وبر» گفته است، هم انحصار اعمال قدرت را کسب کرد و هم قدرت او مشروع بود (Weber, 1978: 53-56: VI). ایران پس از مشروطه هیچ‌گاه نتوانست این مفهوم نوآیین دولت را که حاصل تحولات پیچیده ذهنی و عینی بود، به خود بیند.

بدین ترتیب، آزادی روشنفکران مشروطه، برخلاف اندیشه آزادی روشنگران غربی، که به معنای رهایی بشر از طبیعت، ماوراءالطبیعه و آن‌چه اوهام خرافی گذشته‌گان نامیده می‌شد، حتی به همان معنای محدود آزادی سیاسی، همگانی نشد؛ بلکه در عمل، به معنای خروج قدرتمندان نظام کهن از سلطه حاکمیت تعبیر شد و این نیروهای قدمایی و جدید با اتحاد خود بر سر تصاحب قدرت، آزادی مطلق یافتند و بر عموم مردم ایران مسلط شدند. این آزادی را لشکر قدرتمند قدما به صورت مطلقه کسب کردند، تا جایی که در دوره پس از مشروطه در تاریخ معاصر ایران، این دو دسته، بر مقدرات کشور مسلط شدند و دو نوع حکومت را تأسیس کردند. با این آزادی مطلقه، طبقه اشراف زمیندار و خوانین محلی با همکاری روشنفکران ملی‌گرا، قدرت را در حکومت پهلوی به دست گرفتند و علما و

روحانیون هم با اتحاد باجریان روشنفکران مذهبی، در تقابل بانظام سیاسی حاکم، جمهوری اسلامی را پایه گذاشتند.

دلیل تمایل همگان به رضاخان میرپنج، هرج و مرجی بود که به خاطر تمرکز شدید اداری نوین طبقات هوادار نظام سنتی و فروپاشی حاکمیت کشور، بر ایران پس از مشروطه حاکم شد. اینان چنانچه به تجربه دریافتند، در فکر تأسیس دولت مطلقه‌ای بودند که بتواند با اقتدار گسترده خود، زمینه ترقی و انتقال از دوره گذشته به عصر جدید را فراهم کند. اما رضاشاه، میراث‌دار عصر تمرکز اداری مبتنی بر نظام سنتی بود و تنها در همین چارچوب می‌توانست عمل کند و تصویری از تمرکز حاکمیت نمی‌توانست داشته باشد. او همان تمرکز اداری زائیده نظام ارباب - رعیتی و مرید - مرادی کهن که به‌دوره جدید منتقل شده بود را به - بالاترین حد ممکن خود رسانید. او می‌دانست که بدون دستیابی به میزان زیادی از اراضی، امکان سلطه و حکومت ندارد. پس تلاش کرد برای ایجاد حکومتی هرچه مقتدرتر، زمین بیشتری تصاحب کند، تا بتواند در آن نظام متمرکز اداری مبتنی بر مالکیت، قدرتمندترین باشد و شخص اول مملکت شود. همین‌طور هم شد. او توانست بزرگ‌ترین زمیندار کشور و به‌تبع آن، قدرتمندترین فرد شود (فوران، ۱۳۹۲: ۳۳۸-۳۳۹ و ۳۴۷). بنابراین، او تبدیل به زمیندار اول و زمیندار زمینداران شد و نه شاه‌شاهان. قدرت مطلقه‌ای که او کسب کرد، در این قالب نظام ارباب - رعیتی بود و حکومت او در ایران نه تنها «حاکمیت ملی» ایجاد نکرد، بلکه بالعکس باقانونی کردن زمینداری سنتی و نظام خوانین همراه آن، به نظام ارزشی زمینداری و صاحبان آن چنان مرتبه والایی داد که زمیندار تا حد پادشاه و شخص اول مملکت ارتقاء یافت. به‌عبارت دیگر، پادشاه در ایران تا سطح زمیندار اول تنزل یافت (لمبتون، ۱۳۶۲: ۳۴۱-۳۵۰). قوانین تصویبی بخصوص در امور مالکیت و رویدادهای زمانه‌اش نشان دهنده نابودی کامل شاخص‌های حاکمیت ملی در ایران است.

لمبتون در تحلیل خود از انتقال طبقات سنتی به دستگاه بوروکراسی جدید و نیز نقش آنان در شکل‌گیری طبقات جدید در ایران اواخر پهلوی اول می‌نویسد؛ طبقه زمیندار قدیم که شامل روسای ایلات، کارگزاران بلند پایه دولتی و علمای برجسته می‌شد، گسترش یافت و عناصر تجاری، نظامی و اداری جدید را نیز دربر گرفت. اینان اکنون بیشتر کرسی‌های مجلس را در اختیار داشتند، نفوذ سیاسی فوق‌العاده‌ای پیدا کردند و استانداران، فرمانداران، ژاندارم‌ها و دیگر مقامات را در اختیار داشتند (به نقل از اشرف، ۱۳۸۸: ۷۷). علما که در گذشته تنها به برخی موقوفات مذهبی و یا برپایی محاکم شرعی به روش خود قانع بودند (فلور، ۱۳۶۶، جلد ۱: ۱۳۷-۱۳۸؛ وره‌رام، ۱۳۸۵: ۲۲۱-۲۳۵)، اکنون باشناختی که از مناسبات و محل‌های درآمد جدید پیدا کرده بودند، خود را به منابع قدرت به ویژه بازار پررونق و به ظاهر جدید ایران، که گذشتگان آنان، همراهان سنتی‌شان بودند، نزدیک‌تر می‌کردند. بنابراین، همه نیروهایی که پس از این تحت عنوان طبقات جدید در ایران شناخته شدند، یکسره زائیده طبقات کهن بوده و دیگر نمی‌توانستند التفاتی به مبانی اندیشه جدید داشته باشند. مایه اصلی اندیشه همه این نیروها، اعم از هواداران حکومت پهلوی و یا مخالفان آن، در نهایت بازگشتی به اندیشه قدمایی ایران باستان و یا اسلامی بود و کنش سیاسی آنان نیز جز با همکاری و ائتلاف با نیروها و فکر قدما امکان‌پذیر نبود و نتایج آن اندیشه و این عمل نیز لاجرم نمی‌توانست منجر به تأسیس «نهاد ترقی» و یا «نظام آزادی» مطابق منطق دوران جدید شود.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پاسخ به این پرسش آغاز شد که چرا مشروطیت در ایران به لحاظ نظری با شکست مواجه شد و ن هادهای تأسیسی آن به سرعت محو شدند؟ با علم به وجود عوامل متعدد برای چنین شکستی، ما پاسخ خود را برای فرضیه استوار

کردیم که برخلاف اندیشه تجدد اروپایی که در ساختار فراروایت «دانش مطلق» و «رهایی» برمبانی نوینی نهاده شد که در علم اجتماع در آرای ماکیاوولی و هابز قابل پی‌جویی است، روشنفکران مشروطه بر همان مبنای حقیقت بالذات سنتی به این مفاهیم و نهادهای برآمده از آن تأمل و عمل می‌کردند. در بخش ادبیات تحقیق، مهم‌ترین آثار در این حوزه را معرفی و بررسی کردیم. گفتیم که اشکال عمده این تحقیقات، کم‌توجهی به بحث ساختار و منطق تحول اندیشه‌سیاسی ایران معاصر در نسبت با مفاهیم و مقولات اندیشه تجدد اروپایی از سوی و منابع اندیشه‌قدمایی در ایران از سوی دیگر است. به همین دلیل در این تحقیق با استفاده از روش بازاندیشی، سعی کردیم نخست درک روشنفکران ایران از بحران زیسته‌شان را که باعث شکل‌گیری نوع خاصی از تعبیر تجدد در نسبت با اندیشه‌قدمایی شد، توضیح دهیم و سپس بازاندیشی که این روشنفکران در نتیجه تأسیس نهادها و منازعه قدرت نیروها و ایدئولوژی سیاسی سنتی و ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی مستقر در افکار خود داشتند را مورد کنکاش قرار دهیم. اینک در مقام نتیجه‌گیری نکات زیر را مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۱) ایران عصر قاجار، به‌لحاظ مکان شکل‌گیری مناسبات قدرت نیروهای اجتماعی، منطبق با وضعیت اروپای ما قبل قرن پانزدهم مسیحی بود. نظام دانش و همه نهادهای آن، هنوز ساختار «روایتی»، افسانه و ماورائی داشت و در انحصار نیروهای قدمایی بود. حکومت قاجاران به‌حدی ضعیف بود که این ناتوانی در تاریخ مثل شده و می‌توان ادعای وجود بی‌حضور آن را طرح کرد. در این عصر، قدرت به‌صورت پراکنده و هرج و مرجی در دست نیروهای بهره‌مند کهن است که مهم‌ترین آنان، اشراف زمیندار، خوانین، حکام محلی و درباریان از سوی و علمای صاحب دیانت از سوی دیگر بود. در این اوضاع و احوال و در حالی که سیطره قدرت حکومت مرکزی به وسیله این نیروهای پراکنده کاملاً از بین رفته بود، روشنفکران، در بی‌توجهی به آن مبانی و منطق دوران جدید و در بی‌التفاتی به تاریخ خود، با ساده انگاشتن بحران عقب‌ماندگی ایران و تنها بر اساس مظاهر

ترقی سده هجدهم و نوزدهم در غرب، سعی داشتند تا این افکار نو - آزادی و حاکمیت قانون - و نهادهای پیچیده عصر جدید اروپایی - پارلمان و نظام عدلیه - که در کوره حوادث تاریخی آبدیده شده بود را در ایران تأسیس کنند. این روشنفکران، از آقاخان کرمانی و آخوندزاده تا مستشارالدوله و ملکم و تقی‌زاده، بر اساس همان نظام «حقیقت بالذات» قدمایی، بی‌توجه به اصل اصالت پیامد نظام «حقیقت موثر امور واقع»، می‌اندیشیدند و عمل می‌کردند. به‌خاطر همین فقدان تحول معرفتی بود که همه افکار و نهادهای نو اروپایی را بامحک اندیشه قدمایی ایران باستان و دوره اسلامی ارزیابی و اثبات می‌کردند. آنان، مطابق منطق «حقیقت بالذات» قدما، در پی تأسیس نظام «خیر»ی بودند که راه بنیاد آن، یگانگی با مقولات و مفاهیم اندیشه سنتی ازسویی و ائتلاف با نیروهای قدمایی اجتماعی حامل این افکار ازسوی دیگر بود.

۲) نتایج این موضع مهم تاریخی به دو صورت نمایان شد. اول این‌که با وحدت میان مفاهیم نو و سنتی، مقولاتی مانند آزادی، مساوات، حاکمیت قانون، ملی‌گرایی و... ماهیت خود را از دست دادند. پس از این دوره، با اصالت یافتن اندیشه‌های ناهم‌زمان سنتی و بی‌محتوایی مفاهیم نو، بخشی از روشنفکران، همین مفاهیم را در خدمت سنت ایران باستان نهاده و اندیشه ملی‌گرایی (ناسیونالیسم)؟! را بر اساس مفهوم «حب‌وطن»ی سنتی پروراندیدند که تبدیل به نظریه سیاسی پهلوی شد. روشنفکران دهه‌های بعد، با اصالت دادن به بخش دیگر این اندیشه قدمایی - سنت اسلامی - نظریه «احیای فکر دینی» را طرح کردند که مبنای تأسیس حکومت اسلامی شد.

۳) در عرصه عمل نیروهای اجتماعی، روشنفکران بانفی اندیشه «نزاع‌نیروها» که یکی از الزامات عصر جدید بود و با اتکاء به اندیشه قدمایی «وحدت‌نیروها»، بانیهوهای سنتی - اشراف زمیندار، خوانین، حکام محلی، درباریان و علما - ائتلاف کردند که خود مهم‌ترین مانع تأسیس «اندیشه ترقی» و «نظام آزادی» مورد نظر آنان بودند. این ائتلاف، با قدرت بی‌حد و حصر نیروهای کهن، آنان را در

موقعیتی قرار داد که توانستند با تأسیس مشروطه، اولاً تمام ساختار قدیمی ارباب - رعیتی و مرید - مرادی خود را در نظام جدید ایران باز تولید کنند و ثانیاً همه نظام ارزشی، هنجاری و فکری خود را به دوران جدید ایران منتقل کنند. با تأسیس مشروطه، این نیروهای سنتی، آزادی مطلق یافتند و حاکمان بعدی ایران شدند. اینان، «تمرکز اداری» را در ایران به حداکثر رسانیدند و «تمرکز حاکمیت» را از بین بردند. خوانین، اشراف زمیندار و حکام محلی، با حمایت اندیشه باستان‌گرایی سنتی روشنفکران، بردولت پهلوی مسلط شدند. کمی بعد، علمای صاحب‌دیانت، با تغییراتی در اندیشه سنتی خود و با همراهی روشنفکران مذهبی، حکومت اسلامی را تأسیس کردند. بدین‌سان، ساختار اندیشه سیاسی در ایران جدید و نظام سیاسی برآمده از آن، برخلاف آن تجدد اروپایی، صورتی خطی و پیشرفتی (Progressive) پیدانکرد، بلکه شکل بازگشتی و دایره‌ای (Circular) به‌خود گرفت. نتیجه ارجاع مداوم به گذشته در عالم نظر - ایران باستان و اسلامی - و ائتلاف با نیروهای قدامی و گذشته‌گرا در مناسبات عمل نیروهای سیاسی، باز تولید گذشته در اکنونی غیرقابل توصیف است. روشنفکران ایران عصر مشروطه و بعد از آن، هر چه را خواستند انجام دادند، اما نتایج آن دقیقاً خلاف اراده آنان بود. به‌رغم این که در این مقاله، دغدغه اصلی نویسندگان که همان بی‌التفاتی روشنفکران در تأمل در مبانی تجدد و پیامدهای آن بود، مورد بحث قرار گرفت، اما این مطالعه نشان داد که مسائل مهم و جدی دیگری برای فهم ابعاد و مختصات این موضوع ضروریست که باید محققان در آینده به آن نظراندازند. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱) ضعف فتودالیسم و نظام مالکیت اراضی در ایران نسبت به اروپا، یکی از موضوعات مورد تأمل نظریه‌های استبداد شرقی، شیوه تولید آسیایی و پاتریمونیالیسم بوده است. سلطه خوانین، والیان و حکام محلی در ایران و ابزار باج و خراج در دست آن‌ها مانع از شکل‌گیری هرگونه نظم زمینداری مولد و نظام‌مند قانونی در ایران شده است. ائتلاف نیروهای اجتماعی جدید ایران با این نیروهای

قدمایی در جنبش مشروطه سبب شد تا همین الگوی سلطه به نظام بوروکراسی جدید ایران راه یابد. ارائه نظریه‌ای در خصوص نهادها، اعمال و ساختار عملکرد این الگوی سلطه در عصر قدیم‌تر ایران و یافتن وجوه حضور این الگو در ایران امروزی، نیازمند مطالعات جدی‌تری است.

۲) تحول نظام روحانیت سنتی و قدرت‌یابی‌شان به گونه‌ای که توانستند ساختار سلطنت را متزلزل کنند، نیازمند مطالعه پژوهشی جداگانه است. به واقع فرآیند نظام‌شدن ساختار روحانیت سنتی در دوران جدید، ریشه در برخی تحولات تاریخی دارد که مهم‌ترین آن ظهور صفویه و به‌ویژه مناسبات نیروهای اجتماعی عصر قاجار است. ابعاد و مختصات این موضوع باید در اندیشه متفکران این دوره خود را نشان دهد. برای نمونه این‌که آیا واقعا تفاوتی میان نتایج و پیامدهای اندیشه علمای سنتی مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه در دوره‌های بعدی وجود دارد یا خیر؟ موضوع یک پژوهش دقیق است.

۳) یکی از وجوه تمایز دوران جدید با عصر گذشته، شکل‌گیری نظامات مالی متمرکز و قلمداد کردن آن به‌عنوان یکی از عناصر حیاتی کشورهاست، به گونه‌ای که هرگونه تعرض به این نظام مالی به‌مثابه تجاوز به خاک آن کشور است. این‌که چرا چنین نظام مالی در ایران عصر جدید پا نگرفت یا نتوانست پایدار بماند، پرسشی است که با توجه به‌وضع کنونی، در پایان این پژوهش به‌ذهن متبادر می‌شود.

۴) شکل‌گیری دولت مطلقه در اروپای غربی، نقش اصلی را در نابودی امتیازات نیروهای اجتماعی قدیمی و گذار کشورهای این قاره به عصر مساوات و حاکمیت قانون داشته است. تصور برخی روشنفکران عصر پس از مشروطه این بود که رضاشاه می‌تواند چنین نقشی را در ایران داشته باشد. به‌رغم شکست کامل این تجربه، برخی امروزه ناآگاهانه بر این دیدگاه اصرار دارند. به‌زعم نویسندگان، بررسی چرایی این شکست یکی از اولویت‌های اصلی پژوهش در ایران کنونی است.

منابع

الف فارسی

کتاب‌ها و مقاله‌ها

- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع رشد سرمایه‌داری در ایران؛ دوره قاجاریه*، تهران: زمینه.
- اشرف، احمد (۱۳۸۸)، *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، تهران: نیلوفر.
- افشار، ایرج (۱۳۵۶)، *مجله نیما، تقی‌زاده و ظل‌السلطان*، شماره‌های ۳۴۹ و ۳۵۰.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۲۸)، *حجه الاسلام حاج سید محمدباقر شفتی، مجله یادگار*، سال پنجم، شماره دهم، خرداد.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۹)، *مکتوبات کمال‌الدوله*، به اهتمام علی‌هصغر حقدار، تهران: باشگاه ادبیات.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۹۶۳)، *الفبای جدید و مکتوبات*، باکو: نشریات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- آدمیت، فریدون (۲۵۳۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- الگار، حامد (۲۵۳۶)، *دین و دولت در ایران*، نقش علما در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۹۰)، *مقالات تقی‌زاده*، زیر نظر ایرج افشار، تهران: توس.
- تنکابنی، میرزا محمد (بی‌تا)، *قصص‌العلماء*، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة تهران.
- توکویل، آلکسی دو (۱۳۹۱)، *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- توکویل، آلکسی دو (۱۳۹۳)، *تحلیل دموکراسی در امریکا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغهای، تهران: علمی و فرهنگی.
- تیموری، ابراهیم (۱۳۶۳)، *عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات در ایران*، تهران: اقبال.
- جهانگیر میرزا (۱۳۸۴)، *تاریخ نو*، به اهتمام عباس اقبال، تهران: علم.
- خاطرات احتشام‌السلطنه (۱۳۶۷)، به کوشش سید محمد مهدی موسوی، تهران: زوار.

- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، *حیات یحیی*، تهران: فردوسی.
- رضازاده ملک، رحیم (۱۳۷۷)، *انقلاب مشروطیت ایران به روایت اسناد وزارت امور خارجه انگلیس*، تهران: مازیار.
- روزنامه *خاطرات اعتمادالسلطنه* (بی‌تا)، به کوشش فرخ سرآمد، تهران: نوین.
- شاردن، ژان (۱۳۵۴)، *سفرنامه (سیاحت‌نامه) شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- شجیعی، زهرا (۱۳۸۳)، *نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی*، تهران: سخن.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم (۱۳۹۴)، *کتاب احمد*، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰)، *دیباجه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵)، *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، *تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید*، مورد شهریار ماکیاوللی، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، نظام‌های نوآئین در اندیشه سیاسی، تهران: مینوی خرد.
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۴)، *بحران دموکراسی در ایران ۱۳۳۲-۱۳۲۰*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: البرز.
- فراهانی، قائم‌مقام (بی‌تا)، *منشآت*، گردآورنده معتمدالدوله فراهدمیرزا، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة تهران.
- فرمانفرمائیان، حافظ (۱۳۷۰)، *خاطرات سیاسی امین‌الدوله*، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۲)، *حقوق اساسی آداب مشروطیت دول*، به کوشش علی‌اصغر حقدار، تهران: کویر.
- فلور، ویلم (۱۳۶۶)، *جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- فوران، جان (۱۳۹۲)، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.

فقدان نزاع تاریخی و شکست مشروطیت در ایران ۱۴۵

قزوینی، محمد شفیع (بی تا)، *قانون قزوینی*، تهران: طلایه.
کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۹)، *دولت، سیاست و جامعه در ایران*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.

کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۴)، *اقتصاد سیاسی ایران*، تهران: مرکز.
کاسیرر، ارنست (۱۳۹۴)، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
کرمانی، آقاخان (۱۳۴۴ ق)، *صدخطابه*، محمدعلی صابونچی، نسخه خطی، بی جا، ملی: ۴۲۳:۵، مجلس: ۴۸۵:۲.

کرمانی، آقاخان (بی تا)، *هشت بهشت*، بی جا.
کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۷۷)، *آگاهی، مندرج در تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: آسمان.
گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران، کتاب *آبی* (۱۳۶۲)، به کوشش احمد بشیری، جلد سوم، تهران: نو.

لاندلن، شارل دو (۱۳۴۷)، *تاریخ جهانی*، جلد دوم، از قرن شانزدهم تا عصر حاضر، ترجمه احمد بهمنش، تهران: دانشگاه تهران.
لمبتون، آن کاترین سواين (۱۳۶۲)، *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی.

لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۹۴)، *وضعیت پست مدرن (گزارشی درباره دانش)*، ترجمه حسینعلی نودزی، تهران: گام نو.

ماکیاوللی، نیکولو (۱۳۹۴)، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
ماکیاوللی، نیکولو (۱۳۹۵)، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
مالپاس، سایمون (۱۳۸۸)، *ژان-فرانسوا لیوتار*، ترجمه بهرنگ پورحسینی، تهران: مرکز.
متمم *قانون اساسی مشروطه*، اصل دوم، مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هجری قمری، بازایی

<http://rc.majlis.ir/fa/law/show/133414> در

مراغای، زین العابدین (۱۳۷۸)، *سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ*، تهران: محور.
مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان (۱۳۹۲)، *رساله موسوم به یک کلمه*، به اهتمام علیرضا دولتشاهی، تهران: بال.

مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴)، *شرح زندگانی من*، تهران: زوار.

مور، برینگتون (۱۳۹۵)، *ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ناطق، هما (۱۹۸۴)، «در معرفی یک سند یا مشروطه مشروعه»، نقل از زمان نو، شماره ۳، پاریس.

ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۹۴)، *رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، گردآوری و مقدمه: حجت‌الله اصیل، تهران: نی.

نامه تنسر به گشنسپ (۱۳۵۴)، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی.
نائینی، محمدحسین (بی‌تا)، *تنسیه‌الامه و تنزیه‌المله*، مقدمه و توضیحات محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۹۰)، *رساله حرمت مشروطه*، مندرج در *رسایل مشروطیت*، زرگری‌نژاد، غلامحسین، جلد اول، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
ورهام، غلامرضا (۱۳۸۵)، *نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران عصر قاجار*، تهران: معین.

هابز، توماس (۱۳۸۷)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

روزنامه‌ها

ادب (۲۰ ربیع‌الاول سال ۱۳۲۴ ه.ق.)، ش ۱۸۶.

ایران‌شهر (سال ۱۹۲۴ م.)، شماره‌های ۲-۷.

تربیت (سال ۱۳۱۸ ه.ق.)، شماره‌های ۲۱۲ و ۲-۲.

تمدن (۱۷ ذی‌الحجه سال ۱۳۲۴ ه.ق.)، شماره ۱.

حبل‌المتین (سال ۱۳۱۳ ه.ق.)، شماره ۹ (سال ۱۳۴۳ ه.ق.)، شماره‌های ۳ و ۱۰ و شماره‌های ۶ و ۱۳.

کاوه (سال ۱۳۳۴ ه.ق.)، شماره‌های ۷-۱.

ب) انگلیسی

Althusser. Louis (2000), *Machiavelli and Us*, Translated with an Introduction by Gregory Elliott, London: Verso.

Alvesson, Mats and Skoldberg, kaj(2009), *Reflexive Methodology, New Vistas for Qualitative Research*, Second Edition, London:



- Sag Publications Ltd.
- Amanat, Abbas (January- March 1993), "Rusian Intrusions: Reflections of a Qajar Statesman on European Expension", *Journal of American Oriental Society*, 113, No. 1, Pp. 35-57.
- Foucault, Michel (1990), *the History of Sexuality*, Volume 2, Translated by Robert Hurley, New York: Randonme House Inc.
- Gietzen. Garett (2010), "Jean-François Lyotard and the Question of Disciplinary Legitimacy", *Policy Futures in Education*, April; vol. 8, 2.
- Machiavelli. Niccolo (2007), *History of Florence and of the Affairs of Italy*, With an Introduction by Hugo Albert Rennert, Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Weber, max (1978), *Economy and society, An outline of Interpretive sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Volume 1, California: Untversity of California Press.
- Wolin. Sheldon S. (2004), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, New Jersey: Princeton university press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی