

جستاری جامعه‌شناختی پیرامون چگونگی شکل‌گیری رمان فارسی:

خوانشی لوکاچی - بوردیویی

(مقاله پژوهشی)

خیام عباسی*

چکیده

این پژوهش با روش کیفی و با بهره‌مندی از شیوه تحلیلی «تعیین مرکب» لوکاچ با طرح این پرسش انجام شده‌است که چه عوامل جامعه‌شناختی با شکل‌گیری رمان فارسی ارتباط داشتند؟ مبانی نظری از تئوری‌های حوزه جامعه‌شناسی ادبیات (لوکاچ و بوردیو)، و نمونه‌های مورد بررسی با تکنیک نمونه‌گیری هدف‌مند انتخاب شده‌اند. محدوده زمانی پژوهش، اواخر عهد قاجار و اوان انقلاب مشروطیت است. مفاهیم پژوهش، سکولاریسم و فردگرایی هستند؛ مفاهیمی که از آغاز انقلاب مشروطیت به واسطه فعالان سیاسی، روزنامه‌نگاران و نویسندگان حوزه‌های سیاست و ادبیات وارد میدان ادبی ایران شدند و پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، موضوع کشمکش‌های موافقان و مخالفان مشروطیت واقع گردیدند. فرض اصلی این پژوهش مبتنی است بر متأثر شدن میدان ادبی ایران و نویسندگان این میدان از این ایدئولوژی‌ها. بررسی داده‌های پژوهش نشان می‌دهند که شکل‌گیری رمان فارسی متأثر از ایدئولوژی‌های سکولاریسم و فردگرایی بوده‌است.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی ادبیات، رمان فارسی، فردگرایی، سکولاریسم، جامعه‌شناسی رمان.

* استادیار گروه جامعه‌شناسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران (نویسنده مسئول).

Abbasi.khayyam@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۵

۱. مقدمه و بیان مسأله پژوهش

مهم‌ترین کارکرد اجتماعی ادبیات، افزایش آگاهی انسان و بهره‌مندی از آن با هدف تغییر هدف‌مند جهان است، هرچند فرآیند تغییر از منظر گروه‌های مختلف اجتماعی و طبقات فرادست یا فرودست، متفاوت و متضاد است. استقبال روزافزون از جامعه‌شناسی ادبیات نیز بر همین بنیان استوار است که گروه‌های حاکم با هدف تداوم حاکمیت خود، خوانش‌ها و تفسیرهای محافظه‌کارانه، و گروه‌های تحت‌حکومت و حاشیه‌نشینان (مانند اقلیت‌های قومی، مذهبی یا گروه‌های فرودست مانند زنان) برای دسترسی به برابری و عدالت یا رهایی از سلطه و انقیاد، برداشت‌های انقلابی و ساختارشکنانه از آثار ادبی ارائه می‌دهند. این‌گونه نگرش‌ها که گاه به تکوین انواعی از ایدئولوژی‌ها هم انجامیده، نشان از اهمیت ادبیات و نیز جامعه‌شناسی ادبیات دارند؛ به‌علاوه این که کنش‌گران و گروه‌های خواهان دگرگونی‌های عمیق و بنیادین، با استفاده از ادبیات (به‌عنوان دست‌افزارها و دستگاه‌هایی مانند حماسه، ترانه، شعر، اشعار، موسیقی، داستان و رمان) و با داشتن تفسیرهای جامعه‌شناختی از ادبیات، به کنش‌ها و فعالیت‌های خود هویت می‌دهند کما این‌که رژیم‌های سیاسی (به‌خصوص انواع توتالیتار و فاشیستی آن) و سنت‌گرایان با هدف تضمین منافع گروهی و طبقاتی خود از ادبیات نصیب‌ها برده و هنوز هم می‌برند.

در تاریخ معاصر ایران، شکافتگی سترگی اتفاق افتاده است. پیش از آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن غربی، ذهنیت متصلب حماسه‌ساز و اذهان تحت استیلای عادت‌واره‌های تابوسازان، جادوگران و ساحران، حاکمان و سپس پیام‌آوران ادیان، چارچوب عناصر آفرینندگی، حقیقت‌یابی و رهایی‌اندیشی را چنان محدود و مسدود کرده بودند که حتی در دنیای ذهنی و تخیل هم مختل کردن نظم کیهانی، خروش و انتقام حاکمان، خدایان و نمایندگان زمینی‌شان را برمی‌انگیخت. تنها می‌توان خرد انسان را مهم‌ترین کارگزار واپس-

زنی انواع موانع اندیشه برشمرد که با شکستن صلیب و چارچوب آهنین ساختار اذهان جوامع سنتی، منجر به آزادی و رهایی انسان از اسارت و بندگی حاکمیت خدایان و نمایندگان‌شان شد و با کشفی چون اصل علیت جان و جهان انسان را دچار انقلابی بی-سابقه کرد آن‌گونه که جهان و ذهنیت انسان، دیگر نه بر اساس تقدیرگرایی و حکمت ماوراءطبیعی که بر بنیان «عقل خودبنیاد» نظم جدیدی به خود گرفت. در این جهان جدید، عناصر جهان سنتی فاقد کارکردهای پیشین یا دچار کژکارکردی شدند و به‌ناگزیر انسان شناسنده به کشف اسباب، سامانه‌ها و راه‌های شناخت و تغییرات آگاهانه نوینی برآمد.

محور این پژوهش نیز بر این مبنا شکل گرفته است که شتاب گرفتن ارتباطات و پیوندهای جهانی جامعه ایران اواخر زمان قاجار با دنیای جدید و ورود عناصر اندیشه جدید-مانند علوم انسانی- موجب دگردیسی جامعه ایران به صورت عینی و ذهنی شد و در حوزه ادبیات، حماسه جای خود را به رمان داد. این پژوهش می‌کوشد چگونگی این دگردیسی و جای‌گشت را بررسی کند.

در تحلیل دیگرگون شدن جوامع، جانسون (جانسون، ۱۳۶۳؛ بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۳۴) عوامل و منابعی را معرفی می‌کند که موجب اختلال در تعادل و توازن یک سیستم و تغییرات پیامدی این اختلال و نامتوازنی می‌شوند؛ از جمله منابع خارجی در نظام ارزشی (مانند ایدئولوژی‌های خارجی) و منابع داخلی تغییر در نظام ارزشی (مانند اندیشه‌های اصلاحی داخلی) (بشیریه، ۱۳۹۳). نزدیک به پایان عهد قاجار، نظم ساختاری جامعه ایران دستخوش دگرگونی بنیادین شده بود. به باور ما، علل مورد بحث جانسون را می‌توان در نامتعادل کردن نظام اجتماعی و ارزشی ایران ساری و جاری، و شکل‌گیری ژانر ادبی جدید رمان را معلول مستقیم و غیرمستقیم این شرایط و عوامل دانست. با این توضیح، پرسش

محوری پژوهش این‌است که آیا بین شکل‌گیری رمان فارسی از یک‌سو و ورود جهان‌نگری سکولاریسم و فردگرایی به ایران مناسباتی وجود داشته‌است یا خیر؟

۲. مرور پیشینه پژوهش

بعد از آغاز تدریس درس «اجتماعیات در ادبیات» در دانشگاه تهران به پیشنهاد و توسط غلامحسین صدیقی، امیرحسین آریان‌پور در سال ۱۳۵۴ کتاب *جامعه‌شناسی هنر* را منتشر کرد. پژوهش او هم واجد روش‌شناسی علمی بود، هم راه را برای پژوهش‌های بعدی هموار کرد. تأکید آریان‌پور در بخشی از کتاب بر متون ادب پارسی بوده و توجهی به ژانر رمان نکرده‌است.

کتاب *واقعیت اجتماعی و جهان داستان* جمشید مصباحی‌پور (۱۳۵۸) معیارهای یک پژوهش آکادمیک را دارد از این‌جهت که هم از تئوری‌های جدید جامعه‌شناسی رمان بهره‌مند شده و هم رمان فارسی را بسان یک ژانر ادبی در یک دوره پنجاه ساله تحلیل کرده‌است.

کریستف بالائی در *پیدایش رمان فارسی* ابتدا کلید فهم روش پژوهش را معرفی می‌کند: «پیدایش رمان فارسی یک پدیده منفرد نیست» (بالائی، ۱۳۸۶: ۹) و سپس نشان می‌دهد که زمینه پیدایش این ژانر به تغییرات و دگرگونی‌های دوره قاجاریه و تلاش‌های عباس‌میرزای ولیعهد و البته دگردیسی‌های اجتماعی و سیاسی پس از آن، صنعت چاپ، تلاش‌های پژوهندگان ادب پارسی در هند، استانبول، عراق و مصر برمی‌گردد؛ نیز نقش ترجمه، مترجمان و خاستگاه طبقاتی آنان را در ادامه بررسی می‌کند. گزینش برخی از متن‌ها توسط بالائی و سپس تشریح و تحلیل ساختاری و بلاغتی و فنی آن‌ها با بیانی بسیار جزئی‌نگرانه، اغلب این اثر را ملال‌آور کرده‌است.

همچنین رفیعیان در *نظریه رمان* و ویژگی‌های *رمان فارسی* نشان می‌دهد که «عواملی چون بی‌سوادگی، فقر و دید سنتی نسبت به متن، قرائت رمان را در سطحی وسیع و توده‌ای

ناممکن می‌سازد». وی منشاء و خاستگاه طبقاتی را از عوامل اشتیاق به مطالعهٔ رمان می‌داند یعنی افراد و «گروهی که متشکل از عناصر طبقهٔ متوسط، شهرنشینان و کسانی است که در فرایند زندگی اجتماعی خود به حد کافی با تفکر مدرن آشنایی به دست آورده‌اند. (رفیعیان، ۱۳۸۲: ۳۴). رفیعیان مطالبی را در تشریح وضعیت رمان مطرح کرده اما کتاب پشتوانه و چارچوب تئوریکِ منسجمی ندارد.

در روند رمان‌پژوهی، عبدالعلی دستغیب در *پیدایش رمان فارسی*، رمان را به سان یک متن^۱ در پس‌زمینه^۲ تاریخ معاصر ایران قرار داده و دوره‌های زمانیِ مشروطه، عصر رضاشاهی، سال‌های ۵۷-۱۳۲۰ و پس از سال ۱۳۵۷ و تحولات اجتماعی - سیاسی مؤثر بر فراز و فرود رمان فارسی را بررسی کرده‌است. برجستگی پژوهش دستغیب، قرار دادن رمان در ارتباط با پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و نیز توجه به شماری از نویسندگانی است که در دیگر آثار نامی از آن‌ها به میان نیامده است. این اثر با استانداردهای علمی مانند استفاده از تئوری‌های رمان و متدولوژی علمی فاصله دارد. (دستغیب، ۱۳۸۶).

ستوده و شهبازی (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان *جامعه‌شناسی در ادبیات، درونمایه‌ای با عنوان «اجتماعیات در ادبیات»* پیش‌کشیده‌اند ولی این درونمایه با معیارهایی مانند تحلیل علمی جامعه‌شناختی، بنیان روش‌مند و دقت سزاوار به آثار ادبی انتخاب‌شده، فاقد ارزش علمی است. با این حال استوار دارنده این نکته می‌تواند باشد که نه فقط آثار ادبی که عموم آثار نوشتاری فخیم و غیر آن متأثر از موقعیت‌ها و شرایط اقتصادی و فرهنگی زمانی خلق آن‌هاست.

فریدون وحیدا (۱۳۸۷) در کتاب *جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی* به مضمون‌هایی مانند کارکردهای اجتماعی ادبیات، تعهد در ادبیات فارسی و عوامل اثرگذار بر آثار ادبی و هنری و دوره‌های تاریخی - ادبی زبان فارسی اشاره دارد. وحیدا گزارشی فشرده نیز از تاریخ ادب

جستاری جامعه‌شناختی پیرامون چگونگی شکل‌گیری رمان فارسی: خوانشی لوکاچی- بوردیویی؛ عباسی ۱۴۹

پارسی به خواننده شناسانده است. توجه و تمرکز وی بر عناصر ادبیاتی مانند شعر و اندکی نیز حماسه است.

کتاب نویسندگان پیشرو ایران (۱۳۸۷) در حوزه قصه‌نویسی، رمان‌نویسی، نمایش‌نامه- نویسی و نقد ادبی توسط محمدعلی سپانلو منتشر شده است. سپانلو رمان فارسی را به رمان تاریخی و رمان اجتماعی بخش و سپس مواردی از هر بخش را معرفی می‌کند. (سپانلو، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۳۲). به جز این، اثر سپانلو فاقد هرگونه ارزش تحلیلی است.

شهرام پرستش نیز با انتخاب تئوری و تحلیل بوردیو از میدان، فعالیت‌های هنرمندان ایران را به عنوان میدان ادبی، چارچوب پژوهش خویش قرار داده و با انتخاب بوف کور صادق هدایت، نابودی ناب حماسه را روایت کرده است. (پرستش، ۱۳۹۰). الگوی پرستش، تحلیل بوردیو از رمان تربیت/حساسات فلوریر است. پس از پژوهش مصباحی‌پور، پرستش در واقع دومین پژوهش جدی جامعه‌شناسانه را به ثمر رسانیده است. روایت نابودی ناب از آن‌جایی که پافشاری‌اش بر بوف کور متمرکز شده، تفاوت‌های جدی با پژوهش ما دارد.

جستار رمان و تفاوت آن با رمانس، در بخشی از کتاب از قصه به رمان اثر هادی یآوری (یآوری، ۱۳۹۰) مطرح شده است. این اثر در واقع پژوهشی در حوزه تاریخ ادبیات با ابرام بر روند تاریخی گرایش از قصه به رمان محسوب می‌شود که تأکیدش بر قصه امیرارسلان به منزله متن گذار از دوران قصه به عصر رمان است. کتاب یآوری فاقد هرگونه تبیین جامعه‌شناختی و جستارها و فرضیه‌های آشکار و ضمنی در تئوری‌های مربوط به رمان است.

در ادامه این جریان، فرهنگ ارشاد در کنووکاوی در جامعه‌شناسی ادبیات برخی از وجوه وانهاده در آثار پیشین را مورد توجه قرار داده و بخشی را به بررسی انواع ادبی رمان و رمان فارسی اختصاص داده است. وی به فرضیه‌ای مهم از گلدمن اشاره (پیوند تنگاتنگ تولید

ژانر رمان با فردگرایی بورژوازی، اما از تحلیل بیشتر آن امتناع کرده‌است (ارشاد، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

آثار دیگری نیز در حوزه جامعه‌شناسی ادبیات و رمان فضل تقدم دارند مانند: پژوهش آدورنو در دیالکتیک روشنگری، جایگاه راوی در رمان معاصر و نسبت میان زیبایی‌شناسی، هنر و جامعه (۱۳۸۱)؛ پژوهش باختین در منطق مکالمه‌ای، کارناوالی شدن زندگی، کروئوتوپ یا زمان-مکان، گفتمان در رمان، آشکال زمان و زمان-مکان در رمان و حماسه (۱۳۸۰)؛ پژوهش بینامین در حوزه نابودی پدیده قصه‌گویی: نشانه ظهور ژانر رمان در دنیای مدرن (۱۳۸۰)؛ پژوهش پی‌یر ماشری در رمان: توانش درونی کردن ساختار ایدئولوژی و ادبیات به‌مثابه صورتی ایدئولوژیک (۱۳۷۶) و پژوهش گلدمن در ساختارگرایی تکوینی؛ تحلیل فلسفی پاسکال و تراژدی‌های راستین (۱۳۷۶).

۳. مبانی نظری پژوهش

در اردوگاه مارکسیسم و تحلیل‌های آن‌ها در باب آثار هنری به عنوان بخشی از روبنا، اقتصاد در پایان اما با واسطه عنصر تعیین‌کننده به شمار می‌رود. در پروبلماتیک مارکسیستی، جامعه ساختار پیچیده‌ای است شامل سطوح گوناگون فعالیت که در مجموعه پیچیده‌ای از روابط متقابل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند». (فرتر، ۱۳۸۷: ۶۰). هرچند «مارکس هرگز به‌طور نظام‌مند و دقیق از هنر و زیبایی بحث نکرد» (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۸۵)؛ اما هم کار جسمی را از کار فکری جدا انگاشته (مارکس و انگلس، ۱۹۷۸: ۱۵۸) و هم در مبانی نقد اقتصاد سیاسی به هنر یونانی و جامعه نوین پرداخته‌است. به عقیده مارکس، «شکوفایی هنر در دوره‌های معینی به هیچ روی با تحول عمومی جامعه و نیز پایه مادی که به اصطلاح استخوان‌بندی آن است؛ تناسبی نداشته‌است. [...] با شکل‌گیری هنر به معنای خاص کلمه، بعضی شکل‌های هنری مانند حماسه دیگر نمی‌توانند به صورت کلاسیک دوران‌سازشان

جستاری جامعه‌شناختی پیرامون چگونگی شکل‌گیری رمان فارسی: خوانشی لوکاچی - بوردیویی؛ عباسی ۱۵۱

ایجاد شوند». به عبارت دیگر، تولید برخی از آثار هنری تنها در مرحله توسعه‌نیافتگی هنر امکان‌پذیر است». (مارکس، ۱۳۸۷: ۳۷). این عبارت نشان می‌دهد که نگره وی در مورد هنر، متأثر از تحولات جامعه، تکامل و چندوچون نظام سرمایه‌داری است. ماندگاری اسطوره به-زعم مارکس، به این علت است که «در خیال و به مدد نیروی خیال بر نیروهای طبیعت پیروز و بر آنها مسلط می‌شوند و آنها را شکل می‌دهند و از این رو با تسلط واقعی بشر بر نیروهای طبیعت اسطوره از میان می‌رود». (مارکس، ۱۳۸۷: ۳۸). وقتی تکامل اجتماعی به سطحی برسد که با روابط اسطوره‌ای یا اسطوره‌ساز مغایر باشد، تداوم تفکر اسطوره‌ای امکان‌پذیر نیست و اگر هنر و حماسه یونانی هنوز هم در انسان امروزی لذت هنری ایجاد می‌کنند، نه به معنای ارتباط آنها با شکل‌های معین تحول اجتماعی است بلکه «مرد بالغ دوباره به کودکی بر نمی‌گردد مگر آن که کودکانه عمل کند». (مارکس، ۱۳۸۷: ۳۹). در مارکسیسم که به هنر و ادبیات به‌طور کلی با تحلیل‌های ماتریالیستی پرداخته شده است، انگلس نیز عنصر نهایی و موجبت‌بخش در تاریخ و جامعه را تولید و بازتولید زندگی واقعی می‌داند: «موقعیت اقتصادی بنیان است، اما عناصر متعددی از روبنا، اشکال سیاسی مبارزه طبقاتی و نتایج آن، ساختارهایی که طبقات گوناگون پس از پیروزی در نبرد طبقاتی تثبیت می‌کنند، قوانین قضایی و حتی انعکاس این مبارزات واقعی در اذهان مبارزه‌گران و نظریات فلسفی، حقوقی و سیاسی، دیدگاه‌های دینی و تبدیل آنها به مجموعه‌ای از اصول جزمی‌اند که بر مبارزه تأثیر گذارند و در بسیاری موارد، نقش غالب را در تعیین شکل‌شان دارند». (فرتر، ۱۳۸۷: ۶۰). به نظر آلتوسر نیز «در پروبلماتیک مارکسیستی، هر وجهی از جامعه به شیوه‌ای دارای تعیین چندجانبه می‌شود. به عبارت دیگر هر وجه به طرق گوناگون معلول رخدادهای و کنش‌هایی است که در تمام زیربنا اتفاق می‌افتد» (فرتر، ۱۳۸۷: ۶۲). آلتوسر با فاصله گرفتن از مارکسیسم سنتی، هنر را ایدئولوژیکی تحلیل نمی‌کند و جایگاه‌اش را

میان ایدئولوژی و معرفت علمی قرار می‌دهد. لوکاچ نیز در *تئوری رمان* با همین روش درصدد پاسخگویی به این پرسش برمی‌آید که «چگونه توسعه ساختار اقتصادی باعث زایش همخوان در قلمرو آفرینش ادبی می‌شود؟» (لوکاچ، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

در مغرب‌زمین، مجموعه عواملی از رنسانس به بعد تحولات شگرف فکری را رقم زدند. در این میان، طبقه میانی نیز رو به رشد و گسترش نهاد؛ طبقه‌ای که هم حامل ایدئولوژی جدیدی بود هم به سبب انفکاک معرفت‌شناختی میان جهان و انسان، حماسه را واجد اصل معنادهی به زندگی و ایجاد آشتی میان انسان و جهان نمی‌دانست. با اندیشیدن به همین اصل است که هگل معتقد بود: «دنیای جدید در رمان جانشینی برای (حماسه) یافته اما چون فاقد حالت شعری در خود دنیاست آن را نثر و غیر هنر و تقلید صرف می‌خواند» (ولک، ۱۳۷۴: ۳۸۴). در جامعه جدید نه تنها آشتی و وحدت میان انسان و محیط محاط بر او مضمحل شده بلکه نوع ساختار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه که متأثر از تفکر بورژوازی است انسان را به کشمکشی توان‌فرسا کشانیده تا ارزش‌ها و ایده‌های دل‌خواه اما سترون‌شده را باز یابد. به تعبیری، آرمان‌های شوالیه‌گری از زمانی که آخرین شوالیه در وسعت، تنوع و پیچیدگی اسپانیای قرن شانزدهم آواره و دربه‌در شد، منسوخ و مرده شده‌است (زرافا، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

لوکاچ در *رمان تاریخی* (۱۳۸۸) زمینه‌های اجتماعی و تاریخی نوعی رمان را موضوع بررسی قرار داده که *تاریخی‌اش* می‌نامد. ادعای لوکاچ این است که رمان تاریخی کلاسیک در مصاف با رمانتیسیم شکل گرفته‌است (لوکاچ، ۱۳۸۸: ۹۹). او در همین پژوهش به تجسم کشاکش در رمان و حماسه هم می‌پردازد: «با رشد تقسیم کار و پیچیده‌شدن روابط اجتماعی در جوامع طبقاتی، امر عمومی و امر خصوصی نیز در خود زندگی از هم جدا می‌شوند. ادبیات به‌عنوان انعکاسی از زندگی، چاره‌ای جز بازآفرینی این فرآیند ندارد»

(لوکاچ، ۱۳۸۸: ۲۰۵). تقسیم کار و نیز جدا شدن حوزه خصوصی از حوزه عمومی، نه فقط بر درون‌مایه‌های ادبیات که بر شکل‌های ادبیات نیز تأثیر می‌گذارد: شکل‌های عامی که ویژگی‌های همیشگی و تکراری زندگی را منعکس می‌کنند و با گذشت زمان صریح‌تر می‌شوند. او در رمان تاریخی به بیان تفاوت‌های حماسه و درام می‌پردازد: این‌که درام بیان مستقیم سرنوشت انسان‌ها در کلیت آن سرنوشت‌های همه ملت‌ها، همه طبقات و در واقع همه دوره‌هاست» (لوکاچ، ۱۳۸۸: ۲۰۰). با تحول جامعه یعنی تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی، «حماسه به‌عنوان انعکاسی از کلیت گسترده زندگی و «تمامیت ابژه‌ها»، باید خودش را با این فرآیند منطبق کند. تمامیت ابژه‌ها^۳ در حماسه (در معنای کلاسیک آن) اینک در حماسه جدید (حماسه به معنای امروزی آن یعنی رمان) منعکس می‌شود «یعنی این کل، نه تنها شامل وسایل بی‌جان^۴ است که زندگی اجتماعی انسان‌ها از طریق آن‌ها آشکار می‌شود بلکه همچنین رسوم مختلف، نهادها، عادات، عرف‌ها و مانند آن را در بر می‌گیرد که ویژگی مرحله مشخصی از جامعه انسانی و جهت‌ی است که در پیش گرفته‌است. موضوع اصلی رمان جامعه است؛ یعنی زندگی اجتماعی انسان در تعامل بی‌وقفه‌اش با طبیعت اطراف که مبنای فعالیت اجتماعی را شکل می‌دهد و در تعاملش با نهادها یا رسوم متفاوت که میانجی روابط افراد در زندگی اجتماعی است» (لوکاچ، ۱۳۸۸: ۲۱۴).

پرسش مهم لوکاچ در بررسی آثار بالزاک در جامعه‌شناسی رمان این‌است که «آیا بنیاد اجتماعی عظمت هنری و نیروی جهان‌گستر رمان در پیوستگی جهان بیرونی و جهان درونی است یا در گسستگی آن‌ها؟» (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۷) و سپس در تئوری رمان بحث را با دنیای حماسه، تراژدی و سپس رمان شروع می‌کند. در تمدن‌های بسته (فصل اول کتاب تئوری رمان) وی در حسرت همان تمدن‌هاست: «خوشا به سعادت دوران‌هایی که آسمان پرستاره نقشه تمام راه‌های ممکن است! خوشا به سعادت دوران‌هایی که راه‌هایش با نور

ستارگان روشن می‌شود! همه چیز در این دوران‌ها تازه‌است اما با وجود این آشنا به نظر می‌رسد: همه چیز سرشار از ماجراست اما با وجود این، جزیی از این دوران‌هاست، جهان پهناور است اما چون خانه می‌ماند» (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۱۵ الف). ویژگی دوران حماسه این است که جان، هیچ مغانی را درون خود نمی‌شناسد، نمی‌شناسد که شاید نه به سقوط نه به ستیغ رهنمونش شود. مادامی که الوهیتی که بر جهان حکم می‌راند، با اعطا هدایای ناشناس و ناعادلانه سرنوشت - هرچند درک‌ناشدنی - به آدمی آشنا و نزدیک است. جان و جهان یکی است بدون هیچ شکافی. در زمانه حماسه، یونانی‌ها نه پرسش که فقط پاسخ‌ها را می‌دانستند، نه چیستان‌ها که راه‌حل‌ها و نه آشفته‌گی که تنها شکل‌ها را می‌شناختند. فهم این نکته که یونانی‌ها قبل از طرح پرسش، پاسخ را می‌دانند بر اساس روان‌شناسی استعلایی قابل درک است. پرسش مهمی را که بعدتر یکی از شارحان لوکاچ مطرح کرد می‌توان بنیان پژوهش لوکاچ در تئوری رمان دانست اینکه «چگونه توسعه ساختاری اقتصادی باعث زایش ساختارهای هم‌خوان در قلمرو آفرینش ادبی می‌شود؟» (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۲۰۰). این پرسش هنگامی در پژوهش حاضر اهمیت پیدا می‌کند که ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در هر نظام اجتماعی کلان را مرتبط با هم و نیز متأثر از هم در نظر گرفت. لوکاچ انواع اشکال ادبیات جهان را در سه گونه حماسه، تراژدی و فلسفه معرفی می‌کند (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۲۲) و معتقد است که «فلسفه به منزله شکلی از زندگی یا تعیین‌کننده شکل و مضمون آفرینش ادبی، همیشه نشانه گسست میان درون و بیرون است، گویای تفاوت ذاتی میان خود و جهان و ناسازگاری جان و کنش است. (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۵) و این در حالی است که در دوران حماسه، «نه فقدان رنج و ناامنی وجود بلکه شایستگی کنش‌ها در جهت خواست‌های درونی جان برای عظمت، کمال و تمامیت است که بر تن

آدم‌ها و کردارها نمایی از سرور و جدیت می‌پوشاند زیرا پوچی و اندوه در جهان از آغاز زمان تاکنون بیش‌تر نشده‌است. (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۱۶).

به باور لوکاچ، تراژدی با همه تغییراتی که از سر گذرانیده و با سرشت ذاتی‌اش (ذاتِ جداگشته از زندگی و بیگانه با آن) تا روزگار ما دوام آورده و دست‌نخورده باقی مانده است. وقتی سخن بر سر نابودی حماسه و سر بر آوردن «شکل ادبی مطلقاً تازه‌ای یعنی رمان» است بنابراین می‌توان از متن پیش‌روی یعنی تئوری رمان پرسید که چگونه حماسه ناپدید و رمان خلق شد؟. خلق تئوری رمان که به سال ۱۹۲۰ بر می‌گردد، هم‌زمان با دوره پژوهش‌های لوکاچ هگلی بوده و بنابراین قابل فهم است که لوکاچ سخن هگل را پذیرفته که رمان را حماسه دوران بورژوازی می‌داند. از دید لوکاچ «تفاوت میان حماسه و رمان، دو عینیت‌یافتگی ادبیات بزرگ حماسی، نه از تمایلات درونی نویسندگان آن‌ها بلکه از واقعیت‌های تاریخی - فلسفی ریشه می‌گیرد که با آن‌ها مواجه است» (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۴۷).

واقعیت تاریخی در دوران مدرنیته به استقلال فرد و بلکه تقابل میان فرد و جهان (اُبژه و سوژه) انجامیده‌است. پیش از این، حماسه قادر بود تا به تمامیت آن‌گونه زندگی شکل دهد که فی‌نفسه پیشاپیش کامل شده‌بود و اینک زندگی نه تنها کامل نیست بلکه محتاج کشف‌شدن و ساختن است در تمامیت پنهانش (لوکاچ، ۱۳۹۲: ۵۲). رسالت هنر حماسی به گفته هگل باز نمود جهان در تمامیت آن بود: هنر حماسی دوره فعالیت مستقل و خودمختار انسان و قهرمانان را منعکس می‌کرد، در جامعه‌ای که تضاد و شکافی میان فرد و جامعه نبود. در جامعه بورژوازمآبانه، رمان نمایش‌گر قلب با عقل خشک و استدلال‌اش، و کشمکش آرمان با واقعیت است. قهرمان رمان دیگر خودمختاری خویش را از دست‌داده و حتی اگر از شمار بزرگان این گیتی باشد، با قراردادهای، آداب و رسوم، قوانین، نهادها و دولت روبه‌رو می‌شود. روند بورژوازی‌شدن، قهرمانی‌گری را زیر تاخت و تاز قرار داده، تحلیل‌برده و نابود

کرده است» (آدورنو و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۲۱). کشمکش میان قهرمان و جهان تدوام دارد و قهرمان رمان اینک می‌کوشد ارزش‌های راستین را به جهان بازگرداند به شیوه‌هایی که هگل می‌گوید: «قهرمان به شیوه‌ای طنزآمیز حقارت زندگی را به طنز می‌گیرد و به آن دهن‌کجی می‌کند و نشان می‌دهد این زندگی حقیرتر از آن است که جدی گرفته شود، قهرمان در مبارزه‌ای طاقت‌فرسا نهایتاً شکست را می‌پذیرد و با فرورفتن در آغوش مرگ، پایانی تراژیک را برای خود رقم می‌زند، قهرمان در پایان به این نتیجه می‌رسد که باید با جهان آشتی کرد و فعالانه با آن در آمیخت اما مراقب بود تا تباهی زندگی و جامعه، آدمی را آلوده نسازد و [در نهایت] قهرمان در چنگال اجتماع تحلیل می‌رود و رنگ جامعه را به خود می‌گیرد. او که روزگاری در برابر تباهی‌ها می‌ایستاد و مردانه مبارزه می‌کرد تبدیل به آدمی مبتذل چون دیگران می‌شود». (آدورنو و دیگران به نقل از رزاق‌پور، ۱۳۸۹: ۸۸).

از منظر لوکاچ تفاوت روشن است: اگر در حماسه، قهرمان نماینده تامیت اجتماع خویش بود با اضمحلال آن وضعیت و با شکل‌گیری طبقات اجتماعی، قهرمان نماینده طبقه خود می‌شود. «بدین‌سان گروهی از مردمان زنده، در برابر ما سر برمی‌کشند که فردیت‌شان چنان تصویر شده که فراموش نشدنی است و همه این افراد منحصراً از طریق قیافه‌شناسی فکری فردیت یافته از یکدیگر متمایز شده و به فردهایی تحول یافته‌اند که در عین حال نمونه‌وار یا تیپ‌اند» (لوکاچ، ۱۳۷۹: ۷۰). اگر قهرمان حماسه با دشمنان بیرونی کشمکش و جنگ دارد، قهرمان رمان بر آن است تا معنایی برای زندگی خود فراهم آورد، معنایی که در جنگ و جدال با ارزش‌های تباه‌شده جامعه خویش می‌بایست به دست آورد.

لوکاچ در تئوری رمان در بیان نوع رابطه قهرمان با جامعه بورژوازی، سه‌گونه رمان ایده‌آلیسم انتزاعی، رمان روان‌شناسی پندارزدا و رمان آموزشی را معرفی می‌کند. در رمان نوع اول، بینش فرد نسبت به واقعیات هم‌تراز و موافق آرزوها و خواست‌های خود است.

نتیجه این مواجهه با واقعیت، شکست فرد است چون قهرمان دون‌کیشوت. در رمان رماتیسم پندارزدا، فرد یا قهرمان، محدودیت‌ها و جبرهای اجتماعی (واقعیات) را می‌داند و می‌شناسد اما از در سازگاری با آنها در نمی‌آید و بنابراین به خیال‌پردازی و گونه‌ای انفعال رو می‌آورد (چون مونرو قهرمان رمان تربیت احساسات فلور). گونه سوم رمان آموزشی - است که ترکیب دو نوع پیش‌گفته است. قهرمان رمان به سرشت دوشقی بودن خود و جهان پی می‌برد اما در عین حال آگاه است از این که برداشتن و رفع این شکاف و شقاق ممکن نیست.

با تحولات بنیادینی که در گذر از جامعه فئودالی به جامعه بورژوازی رخ داد نثر حماسی دچار بی‌کارکردی شد و نثر حماسی‌ای متناسب با سرشت و ذات جامعه سرمایه - سالار رخ نمایاند که رمان است. لوکاچ از منظر فلسفی - جامعه‌شناختی بر آن است که در سیر دگرگونی تاریخی، انسان و جهان به مرحله‌ای رسیده‌اند که حماسه دیگر قادر به بیان وضعیت انسان و جهان مدرن نیست (لوکاچ، ۱۳۷۹: ۲۴). حماسه شکل تمامیت‌یافته زندگی را بیان می‌کرد و اینک رمان در جستجوی کشف و ساختن تمامیت پنهان زندگی است و البته این رسالت با کمک فلسفه انجام می‌گیرد تا وضعیت هستی‌شناسانه انسان مدرن بیان شود. ناتوانی حماسه در تبیین معنای نهفته در زندگی انسان امروز، نه ناشی از خواست و تمایل درونی ادیبان و خالقان سپهر هنر که متأثر از وقایع تاریخی - فلسفی‌ای است که با آنها رو در روست. این تقابل به مقتضای شرایط تاریخی، میان انسان و جهان و به عبارتی میان فرد و جامعه هم به وقوع پیوسته است. بدیهی است ارزش‌های جامعه و انسان مدرن که در تفاوت و تضاد با جامعه و انسان سنتی است، بدون اینکه خصلت فرافردی به خود بگیرند، خصلت فردگرایانه به خود می‌گیرند. (لوکاچ، ۱۳۷۹: ۲۴، ۲۰۰-۱۸۹). این انسان، انسان پروبلماتیک است که به بیان هگل، وجودی دویاره میان آگاهی پست و آگاهی والا دارد. او

در جامعه‌ای زندگی می‌کند که معیار و ملاکش طلاست، جامعه‌ای که در آن روح هم نسبت به خود غریبه می‌شود (هیپولیت، ۱۳۷۱: ۱۶۰). به گفته لوکاچ، این «طبیعت روابط اجتماعی هیچ ذاتیت غنایی ندارد». این طبیعت مانند طبیعت نخستین یا ذاتی که برای آفرینش ادبی وجود داشت نیست، بلکه برعکس آن، طبیعت «سنگ‌شده‌گی» مجموعه‌ای از معناست که بیگانه شده‌است (لوکاچ، ۱۳۷۹: ۷۷-۵۵).

پی‌یر بوردیو نیز در تحلیل آثار هنری از مارکسیسم سود برده و در تئوری رابطه‌ای یا ساختارگرایی ساختاری نگرش دیگری ارائه داده است (ریترز، ۱۳۷۹: ۷۲۱). در این تئوری، کنش، منطقی دارد که توسط کنش‌گر در میدان انجام و اعمال می‌شود: «میدان، نظام ساخت-یافته موقعیت‌هایی است که توسط افراد یا نهادها اشغال می‌شود که ماهیت آن تعریف‌کننده وضعیت برای دارندگان این موقعیت‌هاست. میدان هم‌چنین نظام نیرویی است که بین این موقعیت‌ها وجود دارد.» (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶). کنش‌گران در درون هر میدان روابط هم-سطح و هم‌عرضی ندارند؛ یعنی روابط شبکه‌ای کنشگران به طور ذاتی جامعی نابرابر است. موقعیت‌های افراد و نهادهای درون یک میدان، براساس سلطه‌گری، پذیرش سلطه یا تابعیت و هم‌سطحی (توازن قدرت) تنظیم می‌شود. عناصر سهم و سرمایه یا دارایی هر کنشگر از قدرت، برای تسلط بر دیگر کنش‌گران یا نهادهای دیگر، موقعیت او را درون میدان تعیین می‌کند. میدان محل منازعه است و منابع یا کالاهای در اختیار هر کنش‌گر جایگاه فرادستی یا فرودستی او را تعیین می‌کند. این منابع یا سرمایه‌ها را بوردیو در چهار مقوله مشخص کرده: «سرمایه اقتصادی، سرمایه اجتماعی (انواع گوناگون روابط ارزش‌مند با دیگران مهم)، سرمایه فرهنگی (اقسام معرفت مشروع) و سرمایه نمادین (پرستیژ و افتخار اجتماعی)». (جنکینز، ۱۳۸۵: ۱۳۶). بدین ترتیب برای شکل‌گیری یا تولید یک اثر هنری، لازم است که موقعیت فرد هنرمند درون میدان هنری‌ای که بی‌شک در ارتباط است

با دیگر میدان‌هایی چون اقتصاد، سیاست و آموزش؛ در میان منظومه موقعیت‌های موجود تعیین شود.

بوردیو «فرایند میانجی میان طبقه و دریافت‌ها، گزینش‌ها و رفتار فردی را عادت‌واره مفهوم‌پردازی می‌کند» (بوردیو، ۱۹۸۸، در ترنر، ۱۳۹۳: ۷۲۶). ساختمان ذهنی یا عادت‌واره، ساختارهای روانی یا شناختی هستند که انسان‌ها به وساطت آن‌ها با جهان اجتماعی روبرو می‌شوند. انسان‌ها از یک سری طرح‌های درونی شده‌ای برخوردارند که از طریق آن‌ها به ادراک، فهم و ارزیابی جهان اجتماعی می‌پردازند. از طریق چنین طرح‌هایی است که افراد عملکردهای شان را ایجاد می‌کنند به منصفه ظهور می‌رسانند و آن‌ها را ادراک و ارزیابی می‌کنند. با این حال، عادت‌واره «نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه [است] که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود (حوزه علمی، اقتصادی، ورزشی، هنری، سیاسی...) را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جا بیفتد و منشأ اثر شود» (بوردیو، ۱۳۸۰: ۱۵؛ ریتزر، ۱۳۷۹: ۷۲۲-۷۲۱). در توضیح ارتباط اثر، حوزه و عادت‌واره هینک بر آن است که: «به نظر بوردیو، فاعل یک عادت‌واره در ارتباط با یک پُست یعنی با یک حوزه است [...] و دترمیناسم‌های اجتماعی که اثر هنری حامل نشانه‌های آن است، از یک طرف از گذر عادت‌واره تولیدکننده عمل می‌کنند و به شرایط اجتماعی تولیدش به عنوان فاعل اجتماع (خانواده و غیره) و به عنوان تولیدکننده (مکتب، تماس‌ها، اهل حرفه و غیره) ارجاع می‌دهند و از طرف دیگر از گذر تقاضاها و فشارهای اجتماعی که جزء لاینفک موقعیتی هستند که او در یک حوزه (کم و بیش خودگردان) تولید احراز کرده، عمل می‌کنند. آنچه «آفرینش هنری» نامیده می‌شود، ملاقاتی است میان عادت‌واره‌ای با سرشتی اجتماعی و یک موقعیت کسب‌شده یا ممکن در

تقسیم کار تولید فرهنگی [...] بنابراین فاعل یک اثر هنری نه یک هنرمند منفرد است (علت ظاهری)، نه یک گروه اجتماعی [...] بلکه حوزه تولید هنری در مجموع‌اش [محسوب] می‌باشد» (بوردیو، ۱۹۸۴: ۳۲۱-۳۱۳ در هینک، ۱۳۹۱: ۱۱۴). به عبارتی دیگر، رابطه‌ای ماتریسی یا هم‌جنسی میان موقعیت خالق اثر ادبی در میدان ادبی‌ای که فعالیت می‌کند و موقعیت‌های دیگر درون میدان ادبی برقرار است (بوردیو، ۱۹۹۳: ۱۷۷). میدان‌های خارجی هم بر میدان هنری و ادبی تأثیر می‌گذارند لیکن این تأثیرگذاری‌ها همیشه در میدان تولید ادبی و هنری انعکاس نمی‌یابند، بلکه به تعبیر بوردیو، *انکسار*^۶ می‌شوند به این معنا که اثرگذاری سایر میدان‌ها همیشه اوقات، مستقیم نیستند بلکه موافق با رویه‌های مخصوص میدان ادبی و هنری عمل می‌کنند. این تحلیل، بوردیو را به مفهوم خودبستگی در هنر می‌رساند به این دلیل که هنر در پروسه‌ای تاریخی شکل گرفته؛ پروسه‌ای که منجر به خلق مفهوم هنر ناب توسط نویسندگانی چون امیل زولا شد (سرجیو،^۷ ۲۰۱۳: ۳۷۱).

یکی از حوزه‌های مهم در اندیشه بوردیو، حوزه تولید فرهنگی است که در آن نویسنده، هنرمند یا اثر خلق می‌شود. تمامی ویژگی‌های حوزه اعم از کشمکش میان موقعیت‌ها، استقلال نسبی و نظام روابط متقابل در حوزه تولید فرهنگی دیده می‌شود» (رضایی، ۱۳۸۳: ۵۲). بوردیو با توجه به موقعیت کنش‌گران در میدان‌های مندرج در نظام اجتماعی و نیز با تحلیل انواع سرمایه موجود و در دسترس هر کنش‌گر، در واقع قدرت، نفوذ و جایگاه اجتماعی هر فرد را تابعی از دارایی یا سرمایه اقتصادی و فرهنگی وی می‌داند. با این تحلیل است که به‌عنوان مثال می‌توان از طبقه بورژوازی فرهنگی سخن گفت (بوردیو، ۲۰۰۸: ۳۰۱). عاملان یا تولیدکنندگان آثار ادبی و نیز عادت‌واره آنان، محصول پیچیده موقعیت‌های تاریخی - ساختاری و نهادی هستند که گرچه منش و عادت‌واره آنان در بستر این موقعیت‌های ابژکتیو ساخته و پرداخته شده، لیکن مانند دیگر اعضای جامعه

انسانی، به شیوه‌های گوناگون و منطبق بر کنش منطقی به تولید آثار ادبی می‌پردازند؛ در این معنا که خالقان آثار ادبی چندان‌که برخی منادیان پارادایم اثباتی تئوری‌پردازی می‌کنند اسیر و منفعل در چارچوب متصلب ساختارها نیستند بلکه خود به ساختار، ساختار می‌دهند، یعنی بازتولید ساختار به شیوه‌ای ابتکاری. در تحلیل میدان ادبی و پردازشی جامعه‌شناختی به آن، بوردیو به کالبد شکافی رمان تربیت/حساسات فلوربر پرداخته‌است. (بوردیو، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۷۷). در این تحلیل، وی مفاهیم مندرج در تئوری رابطه‌ای خود را به کار می‌گیرد: فضای اجتماعی، انکشاف مستور، میدان، منش، سرمایه و... البته در تحلیل بوردیو از این رمان، خصوصیات عام میدان‌ها به خصوص میدان تولید ادبی به طور آشکار و پنهان بیان شده؛ خصوصیتی مانند تسلط قوانین و قواعد بر هر میدان؛ تبعیت فعالیت و چگونگی کارکردهای میدان از آن قوانین؛ پردازش میدان به مثابه محل کشمکش و جدال سنت‌گرایان و نوآوران؛ تأمین منابع میدان توسط سرمایه و در انتها، هم‌راستایی و انطباق میدان با نوع ویژه‌ای از عادت‌واره. (بوردیو، ۱۹۹۳: ۷۲).

به این ترتیب، در بیان رابطه‌ی دو حوزه علمی جامعه‌شناسی و ادبیات و تأکید بر منطق رمان، بوردیو معتقد است که از دو زاویه می‌توان به تحلیل رمان پرداخت: جامعه‌شناسی رمان از بیرون به این معنا که فرایند تکوین اثر و نیز عوامل تأثیرگذار بر تولید و مصرف اثر را موضوع کار خویش قرار می‌دهد؛ و نوعی جامعه‌شناسی که خالق اثر ادبی، در ضمن تولید اثر ارائه داده‌است و به عبارت خود بوردیو در آموزش عاطفی فلوربر، کار جامعه‌شناس «شامل بخشی از فضای اجتماعی است که خود نویسنده در آن جای دارد و بنابراین افزارهایی در اختیارمان می‌نهد که برای تحلیل خود او نیازمند آنیم» (بوردیو، ۱۳۹۰: ۷۷)؛ و «قرائتی جامعه‌شناختی که نگذاشته و نبرداشته از ساختی کشف حجاب می‌کند که متن ادبی ضمن کشف حجاب آن را هنوز مستور باقی می‌گذارد» (بوردیو، ۱۳۹۰: ۹۲)؛ یعنی سنت

قرائت درونی و سنت قرائت برونی (بوردیو، ۱۳۹۰: ۹۸). بوردیو در مقایسِ میدانِ فعالیت هنری و میدانِ فعالیتِ اقتصادی، قوانین حاکم بر این دو را معکوس می‌شمارد؛ یعنی قانون حاکم بر میدان اقتصاد، تحصیل بیشترین سود و منفعت با توجه به کمترین هزینه (سوداگری و منفعت‌طلبی) محسوب می‌شود. بدین ترتیب، عکس آن، پرهیز از به‌دست آوردن سود در قالب قاعده حاکم بر میدان تولید ادبی است: «شکل‌گیری یک حوزه هنری یا یک حوزه ادبی، در حقیقت ظهور تدریجی یک دنیای اقتصادی واژگون‌شده است که در آن، مقبولات سودمحور بازار یا مورد بی‌اعتنایی است یا مورد انکار. (بوردیو، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

روش پژوهش و بررسی حوزه ادبیات مورد نظر بوردیو، نوعی ساختارگرایی تکوینی است متفاوت از دیدگاه و روش گلدمن. آنچه بوردیو پیشنهاد کرده، هم تکوین ساخت‌های اجتماعی حوزه ادبی، هم تکوین عادت‌واره یا تمایلات منش عاملان مشارکت‌کننده در تولید این ساخت‌ها هستند. به این ترتیب می‌توان فرایند تکوین و ساخت ژانر ادبی رمان در ایران را با بهره‌گیری از تئوری بوردیو و مفاهیم و اصول موضوعه آن مانند انواع سرمایه‌نویسندگان در آغاز نهضت مشروطه‌خواهی و پیش از آن، منش و عادت-واره آنان و منازعه‌ای که در این میدان میان این نویسندگان به عنوان نوآوران و مخالفان این ژانر (سنت‌گرایان) به وقوع پیوسته، تحلیل کرد.

تعریف مفاهیم:

فردگرایی، نظریه‌ای (سیاسی، ایدئولوژیکی و جامعه‌شناختی) است که ارزش اخلاقی بالاتری به فرد در برابر جامعه اختصاص می‌دهد و در نتیجه، از آزاد گذاشتن افراد حمایت می‌کند؛ چنان‌که افراد آن‌گونه که تصور می‌کنند به نفع شخصی‌شان منجر می‌شود، مبادرت به انجام عملی کنند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۴۲). ارجحیت سلیقه، علاقه و هدف فردی در مقابل علایق و اهداف جمعی، اولویت دادن به باورهای فردی، تلاش برای به دست آوردن سود

در ارتباط با دیگران، توجه به افزایش لذت، هویت اکتسابی در مقابل هویت تحمیلی از سوی حکومت یا دین، علاقه‌مندی به پیشرفت در بُعد زندگی فردی و شخصی، دارا بودن روابط گمیشافتی، تلاش برای فراهم آوردن رفاه در زندگی شخصی، تأکید بر خرد در مقابل عاطفه، پذیرش مسئولیت در قبال آزادی، داشتن استقلال در مقابل نظام سیاسی، تعهد و باور به پلورالیسم معرفتی، اعتماد به محدودیت دایره اختیارات حکومت، اعتقاد به اقتصاد آزاد، اعتقاد به فرصت‌های برابر برای اعضاء جامعه و اعتقاد به انتخاب عاقلانه (و شوقی و میرزایی ۱۳۸۷: ۱۱۸؛ فاضل و مهتابی‌سمنانی، ۱۳۹۲: ۵؛ مقیمی، ۱۳۹۹) مصداق‌های عملی و تعریف‌های نظری این مفهوم به شمار می‌روند.

سکولاریسم نیز به مثابه یک ایدئولوژی در جریان سکولاریزاسیون نمود پیدا می‌کند و فرآیندی است که در مسیر آن، وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی، منزلت و اهمیت اجتماعی خود را وا می‌نهند؛ و این بدان معناست که عملکرد دین در نظام اجتماعی به حاشیه رانده‌شده و کارکردهای اساسی آن در جامعه با خارج‌شدن از نفوذ و نظارت عواملی که منحصرًا به امر ماوراءطبیعی عنایت دارند، عقلانی می‌گردد. (Charles ۷۲).

Taylor and Alfred C. Stepan, 2014: 59- سکولاریسم در معانی زیر به کار رفته - است: اصالت امور دنیوی، دنیاگرایی، علمائیت، ناسوتی، بشری، زمینی، دین دنیایی، دین زمینی و بی‌دینی (Jesse. Smith, 2018: 321-323^۱)؛ سروش و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۰۷؛ نوروزی، ۱۳۷۶: ۳۴-۲۲؛ نیک‌فر، ۱۳۸۲؛ نژادنجف، ۱۳۸۴: ۲۷۶-۲۶۶؛ جلیلی، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۱۱). همچنین در معانی ای مانند «جدا انگاری دین و دنیا، غیرمقدس و غیرروحانی، عرفی‌شدن، رهایی جامعه از قید دین، تقدس‌زدایی از عالم و جامعه» (اخوان‌کازمی، ۱۳۸۵: ۳۸)؛ و «بی‌دینی و بی‌طرفی دولت در میان ادیان و مذاهب گوناگون» (شمسینی، ۱۳۸۷: ۱۵۸) نیز تشریح شده‌است.

۴. روش پژوهش

در این جستار، روش تعیین مرکب^۹ لوکاچ انتخاب شده به معنایی که «برای هر حادثه و رویداد نباید تنها به ذکر یک علت و عامل اکتفا کرد. هر رویداد برآیند مجموعه‌ای از علل و عوامل گوناگون است که در برهه‌ای خاص یا مقطعی مشخص با هم تلاقی می‌کنند» (فوران، ۱۳۸۷: ۳۲۳). تعیین مرکب در واقع «اثر یا آثار ادبی را در متن تاریخ یا در هم‌بستگی یا وابستگی با شرایط حاکم بر جامعه، اقتصاد، سیاست و دین و در مجموع نظام اجتماعی بررسی می‌کند» (افشارکهن، ۱۳۹۰: ۱۷). از آن‌جا که پرسش‌های مورد بحث، گذشته‌نگر هستند، این روش می‌تواند در رسیدن به هدف پژوهش مفید واقع شود و به تعبیر چلبی «پرسش‌های توضیحی هستند که «چرا» و «چگونه» را شامل می‌شوند. (چلبی، ۱۳۵۸: ۳۰؛ خانیکی، ۱۳۸۹: ۲۰۰-۱۷۹). با توجه به این که این پژوهش ناظر به فرآیند غیرکمی است، پس کیفی محسوب می‌شود. این روش، پژوهش‌گر را به سوی فهم یا تفسیر یا نقد متن راهنمایی می‌کند. (رضی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). با توجه به روش پژوهش، انتخاب نمونه با روش غیراحتمالی - هدفمند انجام شده که ناظر است بر «گزینش واحدهایی خاص مبتنی بر اهداف خاص مرتبط با پاسخ به سوال‌های خاص تحقیق.» (محمدپور، ۱۳۹۲: ۹۲).

پژوهش کیفی ← روش کیفی ← نمونه‌گیری هدفمند ← نمونه‌گیری موارد مشهور

نمونه‌های پژوهش، سه کتاب از دو نویسنده را در بر می‌گیرند: «مسالک‌المحسنین» و «کتاب احمد» از طالبوف و «خاطرات ابراهیم زنجانی».

پرسش‌های پژوهش

یک: آیا شکل‌گیری رمان فارسی با فردگرایی رابطه داشته‌است؟

دو: آیا شکل‌گیری رمان فارسی با ایدئولوژی سکولاریسم در ارتباط بوده‌است؟

۵. تجزیه و تحلیل نمونه‌های پژوهش

از آن‌جا که طرح دیدگاه‌های اصلاح‌گرایانه، نیازمند وجود حداقلی از آزادی نوشتار و بیان است و طالبوف به این تشخیص رسیده‌بود که در سیطرهٔ استبداد سیاسی مجال نوآوری فکری و آزادی نوشتن نیست، تمامی آثارش را در خارج از ایران منتشر کرد. در واقع، فقدان آزادی مهم‌ترین علتی بود که طالبوف را در موقعیتی قرار دهد تا اندیشه‌هایش را در فرم و محتوای رمان مطرح کند. *مسالك المحسنين* با نثری روان در سال ۱۲۷۲ تحریر شده- است. با انتشار این کتاب از سوی مشروطه‌خواهان و آزادی‌خواهان استقبال شد ولی حوزویان و مفسران مذهبی تا مرز تکفیر نویسنده گام برداشتند. طالبوف بر آن بود تا با گذر از محدودیت‌ها و پس‌ماندگی‌های فکری، سیاسی و مذهبی، ابزار یا امکان جدیدی با هدف ایجاد دگرگونی در جامعه برسازد. این کنش نوآورانه، در نظریه کارکردگرایانه مرتن قابل تفسیر است. (مرتن، ۱۹۴۹: ۱۳۰). در این نظریه، کنشگری که در پی اهدافی است که با توسل به وسایل و امکانات موجود، قابل دسترسی نیستند، مبتکرانه دست به ابداع، کشف یا اختراع وسایل و امکانات جدیدی می‌زند تا به اهداف خود برسد (گروتر، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۴۸). به‌جز موانع سیاسی و مذهبی، موقعیت‌شناسی طالبوف آموخته بودش که برای برقراری ارتباط با تودهٔ مردم، که بیشینه‌شان از داشتن آموزش و سواد بی‌سهم بودند، نیازمند وسیله‌ای فکری- است که درعین سادگی و سلاست، باورها و خرافات مندرج در فرهنگ روزگار را به پرسش بکشد: **رمان**.

محور کتاب طالبوف بیان مسافرت چهار جوان است که با هدف علمی به صعود از دماوند می‌روند. گروهی متشکل از دو مهندس، یک پزشک و یک معلم شیمی. این گروه با

نظارت یکی از وزیران دولت، از اداره جغرافیایی مظفری قرار است به مدت سه ماه با صعود به قله دماوند، گزارشی از معدن یخ در شمال تهیه کرده و ضمن گردآوری بعضی اطلاعات دیگر، نقشه جغرافیایی هم از این مسیر فراهم آورند. مسافرت از تهران آغاز می‌شود. طرح و پی‌رنگ^{۱۰} کتاب در واقع وسیله‌ای است تا نویسنده افکار خود را بیان کند. پس از حوادث مندرج در کتاب، راوی با صدای اطرافیان از خواب بیدار می‌شود. «خانه تاریک، چراغ مفقود و کبریت نیست». شیوه بیان در سراسر کتاب مانند همین اظهار اخیر، انتقاد از مسئولین به صورت آبرونیک است. در آغاز سفر و در درون شهر(?) مسدود کردن معابر عمومی توسط مأموران، حکایت از اعتقادات خرافه‌ای دارد. در جشن ازدواج دختر کلانتر شهر با پسر ذخارالملک، نظم عمومی مختل می‌شود تا عروس، اولین مسیر زندگی مشترکش را برخلاف جهت مسیر شوارع شهر، رو به قبله طی کند و همین اتفاق باعث می‌شود طالبوف این‌گونه اعتقادات را به نیشخند بگیرد. توقف اجباری گروه مسافرتی، مصطفی را بر آن می‌دارد تا این پیش‌آمد را به فال بد بگیرد و پیشنهاد کند تا سفر به تعویق بیفتد و طالبوف به طور ضمنی به نقد پدیده خرافه‌گرایی پردازد و سقراطوار بطلان ایده مصطفی را ثابت کند. سپس، هنگام استراحت در حین مسافرت (در یک کاروان‌سرا) در مواجهه با یکی از آیات عظام، دیالوگی را بین خود (مهندس محسن) و حضرت آقا بیان می‌کند که مخالفت و بی‌خبری حضرت آقا از دانش جدید را نمایان کند. در این قسمت از کتاب، آیت‌الله نماینده تفکر حوزوی است که انسان را در خدمت دین می‌خواهد و بر آن است که مجهز شدن به اعتقادات و مناسک دینی، اداره و سعادت دنیوی و آخروی را برای فرد و جامعه در پی دارد: «فرمود من شما را از ژوار عتبات عالیات می‌پنداشتم. می‌خواستم التماس دعا بکنم که به زیارت اماکن متبرکه مشرف خواهید شد. واقعا اگر سفری در عالم هست، سفر کربلای معلّا یا سفر حجاز مغفرت‌تراز است لاغیر [۱۱] خیلی جای افسوس

است که مجهولیات فرنگیان رفته‌رفته در ایران جای معلومات را گرفته و به عنوان معارف اشتهار یافته و جوانان ما را از تعلیمات مسائل دینیه بازداشته» (ص ۸۶). «اگر به کربلا بروید، به هر قدم که بردارید ملایک در جنت درختی برای شما می‌کارند. بعد از شرفیابی روضات مطهرات هیچ گناه صغیره و کبیره در نامه اعمال شما نمی‌ماند، همه را محو می‌کند. اگر در سفر و زحمات شما نیز این نتایج است بگویید و الا زحمت خود را لغو و تضييع اوقات بشمارید. صفحه کتاب دین را باید افزود و اجر جزیل گرفت، نه جغرافیا و عقاید یونانیان بت‌پرست را» (ص ۸۷). در ادامه، راوی در پاسخ به این پرسش که سبب پیشرفت و ترقی بلاد اروپا را در چه می‌داند و در بیان معنای سیویلیزاسیون آن‌چه را بیان می‌کند می‌توان هم انعکاس نگرش بیشتر ایرانیان در مورد غرب دانست و هم تفکر طبقه‌ای را که راوی در آن قرار دارد. راوی علت اصلی ترقی ملل غرب را چنین بیان می‌کند: «یکی این است که آفتاب علم و صنعت از مغرب زمین طالع شده و دیگر قانون ایشان است که خود ملت برای امور خود وضع می‌کنند و حکومت اجرا می‌کند» (ص ۹۴).

گفت‌وگوی زیر میان راوی و آیت‌الله نشان می‌دهد که نویسنده تلاش می‌کند امتیاز قانون عرفی و انطباق قوانین شرعی با تغییرات و تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را گوشزد کند: «گفت خیلی خوب قانون یعنی چه؟ گفتم قانون یعنی فصول مرتب احکام مشخص حقوق و حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت و نوع را گویند که به واسطه او هرکس کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات اخلاف خود مسئول‌السویه می‌باشد. گفت مگر احکام شرعی ما حقوق و حدود را مشخص نکرده؟ گفتم چرا برای هزارسال قبل بسیار خوب و به جا درست کرده، بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست ولی به عصر ما که هیچ، نسبت به صدسال قبل ندارد. باید سی‌هزار مسئله جدید بر او بیفزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد. واضح است احکام هر عصر متعلق به

زندگی معاصرین و در طبق سهولت معیشت آن‌ها وضع شده» (ص ۹۵-۹۴) و این دست‌کم یکی از معانی تحلیلی سکولاریسم است که عرفی شدن دین یا دنیوی شدن دین را می‌توان از آن مستفاد کرد. ادامه دیالوگ نشان می‌دهد که استغنائی کشور از فرنگستان (ص ۱۰۰) و آغاز فرآیند توسعه، مبتنی بر تسهیل معیشت و امور مادی دانسته شده است. طالبوف روایت می‌کند که در مسیر سفر به روستایی به نام بایسنهور می‌رسند و در توصیف فعالیت‌های اقتصادی و فقدان قانون مالکیت (و نیز فقدان حقوق فردی)، از زبان کدخدا چنین می‌آورد: «از اتفاقات سیئه دو سال است دچار بلای بزرگی شده‌ایم و همه خیالات آینده را برای ما محال نموده. گفتم چه بلاست؟ گفت در سرحد اراضی ما، ده کوچکی است تارچیتی نام، او را پیرارسال ورثه‌های حاجی کزخان ثقه‌الکذابین نتوانسته‌اند نگه دارند، فروختند به رستم‌العلما پسر امام‌جمعه» (ص ۱۶۵). اعتراض کدخدا و ساکنان ده به امام‌جمعه ره به جایی نمی‌برد. نیز با مراجعه به مقام بالاتری چون ذئب‌الوزاره، صاحب‌ملک پاسخی نمی‌گیرد. ذئب‌الوزاره در عین ناتوانی می‌گوید «به رضای خدا برو هر جا را که می‌خواهند حالا سرحد قرار بده که بالا نروند! من چه کنم یا چه از دستم برآید. پادشاه از عهده این طبقه نمی‌تواند بیاید [...] گفتم نمی‌توانم باور کنم که آقای امام‌جمعه با پسرش این بی-حسابی را جایز بداند، اراضی بی‌طرف و املاک دیگران را تصرف کند [...] اگر این فقره تصرف املاک و دخول سرحد دیگران، که ملاحی ملاک ما می‌کنند، تفتیش گردد، آن وقت حتی به مرده آن‌ها نیز مبرهن می‌شود که این آقایان جمیع املاک مردم را مجهول‌المالک و متعلق به خود می‌دانند» (صص ۱۶۸-۱۶۷).

از آنجایی که پدیده‌های اجتماعی لازمه توسعه یافتن یک جامعه هم ابعاد متنوعی دارند و هم به صورت شبکه‌ای در هم پیوسته‌اند، چون تیغی دو دم، وجود یا عدم یکی از آن‌ها می‌تواند مسیر توسعه‌یافتگی یا عقب‌ماندگی را تسهیل کند. در اجتماع پیش از

مشروطیت، استبداد و یکه‌تازی حاکمان و نبود مالکیت و قانون آن، منجر به بی‌اطمینانی از آینده در زندگی فردی و جمعی می‌شد که خود، به روشنی مانع رشد عنصر ذهنی انباشت سرمایه و سود و سرمایه‌گذاری در اذهان ایرانیان می‌شد. «اگر ما مدخل جدید برای خودمان پیدا بکنیم آن وقت باید از دست صاحب ملک بگریزیم. وقتی خواستیم مرغابی و غاز را نگه داریم که گوشتش را بخوریم، مویش را بفروشیم، مُلک‌دار از هر دانه مرغ سالی یک پناباد [نیم قران] مالیات خواست. این فرمایش شما [مال‌التجاره‌شدن]^{۱۲} در جایی که رعیت مالک باشد، جز پادشاه کسی را نشانسد، نترسد، آن وقت در توسیع زراعت و تزئید ثروت خود بذل مساعی می‌کند. با این عدم‌اطمینان و دستگاه استبداد، اگر کسی معدن طلا پیدا نماید، خاکریز می‌کند» (ص ۱۶۸).

در انعکاس اوضاع فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن روز ایران، جواد بک در پاسخ راوی که نوید آینده‌ای مبتنی بر تبرک حقوق فردی و مالکیت می‌دهد، می‌آورد که «این اطمینان را به هیچ‌کس ندهید. زیرا اطمینان شخصی موقتی و محدود است و دیر نپاید. شاید صدری یا وزیری، یا خود حاکم جزوی سر کار آید؛ شخصاً پاک‌نفس و طبعاً وطن‌دوست باشد، به کسی صدمه و آزار نرساند، و تا یک درجه معاون پیشرفت امور [و] ترقی باشد. تا چنین شخصی از میان رفت جای او دیگری نشست، همه بر هم خورد و نابود می‌گردد. اگر شما می‌توانستید به همه ایرانیان اطمینان دائمی و عمومی دهید، آن وقت از معادن استعداد و کاردانی و کفایت ایرانی جواهر افتخار و شرف انسانی تحصیل می‌شد و به بهای معجزه آسمانی مبادله می‌گشت، تا چه رسد به زخارف زمین و جماد معادن ثمین» (ص ۱۶۹). ظهور و رشد عناصر فرهنگی‌ای مانند فردگرایی و سکولاریسم، و عناصری دیگری مانند تدبیر و آینده‌نگری، روحیه سرمایه‌گذاری و انباشت سرمایه، برنامه‌ریزی و... مفاهیم کانونی مدرنیسم هستند و بدیهی است که در جامعه کوتاه‌مدت امکان پرورش و تربیت

نمی‌یابند. مورد اخیری که نقل شد حکایت از ناامنی فردی و جمعی به‌خصوص ناامنی ثروت و غلبه سلاطین بر روابط حاکمان با زیردستان می‌کند. بی‌شک، روایت طالبوف نیز نشان از شکل‌گیری ابتدایی مفهوم حقوق فردی و فردگرایی مبتنی بر سرمایه‌سالاری دارد. کتاب دیگر طالبوف کتاب احمد یا سفینه طالبی در سه جلد نوشته شده است. طالبوف در این کتاب به شیوه پرسش و پاسخ تلاش می‌کند برخی از مسائل اجتماعی ایران را بررسی و به تصویر بکشد. پرسش‌ها بر زبان احمد فرزند راوی جاری می‌شوند و دیدگاه‌های طالبوف در قالب پاسخ به پرسش‌های فرزند ارائه می‌شوند. طالبوف در کتاب احمد، از ابتدا کندوکاو، پرسش‌گری و استدلال را محور کتاب قرار می‌دهد و تا پایان به آن وفادار می‌ماند. پرسش احمد این است که: آقا، سبب این آبادی حیرت‌انگیز بلاد خارجه چیست؟ چرا ممالک ما به این آبادی نمی‌رسد؟ مگر ما زنده نیستیم؟ اگر انسانیم چرا مثل بوم طالب ویرانی هستیم و بلاد ما به هرسو بنگری خرابه و قبرستان و مزبله و گِل و عفونت و تاریکی است؟» (ص ۱۲۳-۱۲۲). پاسخ وی نشان می‌دهد که یکی از علل این عقب‌ماندگی بی‌توجهی به علم و فقدان تلاش برای سازندگی کشور است؛ بی‌توجهی‌ای که ریشه در توجه و تمرکز صرف بر وعده‌های اخروی دین دارد. بن‌مایه پاسخ وی این مضمون مضمرا را در خود دارد که آموزه‌هایی که از سوی مبلغان دینی ترویج و اشاعه می‌شوند، دین دنیوی را از سپهر زندگی اجتماعی حذف کرده‌اند: «مملکت ما اگر از علم و ثروت و حیثیت قحطی و گرانی است از طرف جهل و نکبت بسیار بسیار فراوانی و ارزانی است، در سر هر معبر و بازار که بخوای غرفه‌های یاقوت جنان را دستفروشان آسمانی به هیچ می‌فروشند ما را بی همه علم و مساعی «ما تشتهی الانفس و تلذنا لاعین»^{۱۳} در بن دندان است. زیرا که ما از این همه ملل عالم تنها امتیاز فرقه ناجیه زیور عروس جمله عقاید روحانی ما است». روشن است که سخن طالبوف هرچند انعکاس واقعیت جامعه خویشتن است اما اعتراضی است به

انحصارگرایی دینی که سعادت و حقیقت را در انحصار تنها یک دین و مذهب می‌داند و پیروان دیگر ادیان را در گمراهی و شقاوت می‌پندارد. این اعتراض هم‌چنین به تفسیرهایی- است که توسط مفسران دین از منابع دینی مسلمانان ارائه می‌شد و دین را آن‌جهانی و بیشتر در راستای بسامان‌کردن زندگی آخروی می‌دانستند. می‌توان استنباط کرد تفسیری که مورد عنایت روشنفکرانی مانند طالبوف بود، پلورالیسم معرفتی و دینی شکل‌گرفته در مسیحیت است که نسبت وثیقی با اندیشه سکولاریسم دارد.

در دیگر نمونه مورد مطالعه یعنی اتنوبیوگرافی (زنجان، ۱۳۸۰)، زنجان‌ی در ابتدا در برخی از آن‌چه برای دیگران اصول مسلم دینی انگاشته می‌شده، دچار شک شده‌است. زنجان‌ی به صراحت تقلید در اسلام را نفی می‌کند: «اساس این اسلام اولاً بر کوشش و فهم و استدلال و برهان و استعمال عقل و ترک تقلید و تعبد کورکورانه و قبول جاهلان‌ه‌است و قرآن سراپا پر است از امر به درک و فهم و علم و تفکر و تعقل و تدبیر و تبصر و استعمال لب و عقل [...] بی‌هیچ شک و تردید اسلام از امت و بشر یک صنف روحانی مقرر نکرده. اسلام قطعاً روحانی ندارد، یعنی یک صنف مخصوص از بشر را به یک جهتی از جهات و صفتی از صفات از سایرین امتیاز داده و مشخص نموده و اجرای یک یا چندین امور دینی را به آن صنف اختصاص داده باشد [...] اسلام انبیا و وسایط میان خلق و خالق را فقط به این صفت معرفی کرده که جز از پیک بودن و پیغام رساندن و اوامر و نواهی حق را به مردم رسانیدن و مردم را از حق و باطل و مطلوب و مبعوض آگاه گردانیدن امتیازی ندارند» (صص ۲۹-۳۰). دیدگاه زنجان‌ی در مورد چگونگی انتخاب حاکم در جامعه مسلمان هم قابل تأمل است. وی به اختلاف درازمدت میان دو فرقه مشهور اسلامی یعنی شیعه و سنی می‌پردازد و شیوه تعیین حاکم نزد شیعیان را مردود اعلام می‌کند و تکلیف اهل سنت را مشخص شده می‌داند از این جهت که «اگر واقعاً میان اهل حل و عقد و انتخاب‌کنندگان

اختلاف شد، مدار بر اکثریت خواهد بود.» (ص ۳۳) غ اما در میان شیعیان چه خواهد شد؟ بنابر تفکر اکثر فقهای شیعه، پس از غیبت درازمدت امام دوازدهم، اداره امور در دست فقها قرار می‌گیرد و در این میان حاکمیت شرعی به افقه، اعلم و اصلح خواهد رسید. زنجانی انتخاب اعلم و اصلح و افقه را از اساس ناممکن می‌داند و بر آن است که «از بزرگان یا کوچکان شیعه ندانسته‌ام و ندیده‌ام کسی متعرض این مسئله مهم شده‌باشد که آیا تشخیص و تعیین این که کدام راست گفته و کدام نه با کیست و چیست؟» (ص ۳۴). پیچیدگی مسئله در این است که در یک زمان مدعیان واجد صلاحیت حکومت و برتری بر دیگر مدعیان چنان زیاد باشند که «در یک شهر مثلاً صد سلطان باشد یا اینکه تعیین افراد در خصوص سلطان کل اسلام صد هزار هرج و مرج می‌آورد.» (ص ۳۵). مراجعه به اهل خبره برای تعیین حاکم و سلطان (زنجانی معمولاً از واژه سلطان استفاده می‌کند)، سندیتی در اسلام ندارد و «چگونه چنین کار مهمی در جهان پنهان یا متروک ماند؟» (ص ۳۹). وی در ادامه با جزئیات و ادله تلاش می‌کند تعیین سلطان در میان کشورهای شیعه‌نشین را از امری ماوراءطبیعی و متکی به دین، به امری زمینی، مردمی و عرفی تبدیل کند و حاکمیت حاکم را مبتنی بر اختیار و رضایت مردم استوار کند: «هم در مذهب اهل سنت مطلقاً و در مذهب شیعه در زمان غیبت امام تعیین چنین کسی برای ریاست عامه با خود مردم است. باید هم چنین باشد، زیرا مداخله یک نفر در ریاست او و وجوب تبعیت او بر مردم به اختیار و رضایت مردم باشد» (ص ۳۹)؛ ولی از آنجایی که اتفاق عموم مردم ممکن نیست «اکثریت بی‌غرضانه قاطع است»، هرچند روند تاریخ اسلام را در آن جهت می‌بیند که «ریاست اسلامیان همیشه در دست کسان با قدرت به زور شمشیر واقع شده» است. (صص ۴۱-۴۰). صراحت زنجانی در بیان واقعیات به نقد حوزه‌های علمیه و رفتارها و عملکردهای طلاب دینی هم بی‌مانند است. توصیف زنجانی از آنچه که در درون حوزه‌های می‌گذشته (مانند

تضادهای میان فقهای مطرح و مشهور) را می‌توان قدسی‌زدایی از حوزه و دین دانست: «حریص‌ترین مردم به مال و جاه و عیش و فریب عوام در آنجا تمرکز یافته و اساس کارها بر طلب دنیا و متابعت هوا و فریب عوام است [...] دیدم وسایل تمام بدبختی‌های ایران در آنجا تهیه می‌شود.» (خلجی، ۱۳۸۳: ۴۹۶). در ادامه، زنجانی ضمن تأکید بر این‌که «در اسلام روحانی نیست» (ص ۵۳)، تکرار می‌کند که در اسلام «هیچ فرد و گروهی در میان بشر واسطه امور دین نیست»؛ و نیز اینکه حوزه‌های علمیه به مراکزی برای «ریاست و شهرت و جمع مستلذات و مال و خوشگذرانی و عیاشی و ثروت بی‌زحمت» تبدیل شده‌اند. وی فعالیت‌های روحانیون را در مشاغل پر درآمدی که دارند، تصرف در اوقاف، تخصیص دادن وصیت عموم مردم، رد مظلمه، گرفتن خمس و زکات نکاح و طلاق، قضای عباداتی مانند نماز و روزه متوفا، نوشتن ادعیه و افسون‌گری و جن‌گیری، امامت نماز جمعی در مساجد و [سخنرانی در] منابر و زیارت‌کده‌ها، یکسره برخلاف مبانی اسلام می‌داند و ضمن نفی همه این موارد، خواستار محدود شدن فعالیت‌های حوزه به امور فقهی و افتا می‌شود؛ بدیهی- است که زنجانی آلوده‌نشدن دین را در برکناری از امور دنیوی و سیاسی می‌داند. وی سپس مواد ۲۶ گانه‌ای را تنظیم کرده که در واقع مانیفست فکری اوست: نفی تقلید و آزادی تعقل و تفکر، نفی واسطه‌گری میان خدا و مردم، تساوی بشریت در حقوق، آزادی گفتار، رفتار و کردار و انتخاب مسکن، رفع نقش تکوینی پیامبران، تأکید بر حکومت جمهوری مبتنی بر اکثریت آراء، تخصص‌گرایی، حق مال‌اندوزی، تهیه و تدارک ارتش و نیروی نظامی، تساوی زن و مرد، به رسمیت شناختن حقوق فردی، تشویق به تجارت و... (صص ۸۷-۸۳). زنجانی در ماده سیم (سوم) آورده که همه انسان‌ها در حقوق بشریت مساوی هستند؛ صنف عالی، متوسط و دانی در اسلام وجود ندارد و قشریندی اجتماعی یا آنچه او «مدار تفوق» می‌نامد، مبتنی است بر دانایی، امانت و توانایی انجام کار (صص ۷۸-۷۷). به نظر می‌رسد که

رویگردانی زنجانی از سلسله‌مراتب شیعی که معیار پرهیزکاری و تقوای درونی را عامل مهم در قشربندی دینی - اجتماعی می‌داند و مهم برشمردن «همه انسان‌ها» در تساوی حقوقی، رأی به به رسمیت شناختن ایدئولوژی فردگرایی است، دست‌کم در بُعد حقوقی. در ماده چهارم نیز به روشنی آزادی فردی و جمعی را به رسمیت می‌شناسد: «تمام افراد بشر در مسکن و کار و گفتار و رفتار و کردار آزاد هستند و چون این آزادی به تساوی حق عموم است بالبداهه کسی نمی‌تواند مانع حق و آزادی دیگری باشد، پس آزادی در هرچیز تا حدی است که سلب آزادی و حق دیگری را ننماید» (ص ۷۸). بدون شک می‌توان این ماده را در زمره مواد حقوق بشری مدرن محسوب کرد. باز در ماده دهم، زنجانی بر تساوی حقوق زنان و مردان تأکید می‌کند الا این که حکم شرعی اسلامی در مورد تسلط و برتری زنان بر مردان را به صلاح دید قانون فرو می‌کاهد. در ادامه نیز بر رسمی بودن تساوی حقوق فردی زن و مرد اصرار و ابرام دارد؛ بیانی که باز در پرورش ایدئولوژی فردگرایی به عنوان یک بینش سیاسی می‌تواند روشن‌گر باشد (ص ۷۹). مواردی که آمد نشان می‌دهند که هم تفکر سکولاریستی شیخ و هم توجهش به حقوق فردی (در همه ابعادش)، اگر پیشینه‌ای هم در نهاد فکری‌اش داشته، لیکن با آشنایی با رمان‌های اروپایی و فرانسوی، به جهان‌نگری او تبدیل شده و برای بیان این تفکر، خود نیز ژانر اتنویوگرافی - رمان را برگزیده است. زنجانی صراحت دارد که کسی از دوستانش، برخی از رمان‌های غربی را به او معرفی کرده و این رمان‌ها را مرتب در آستین داشته است.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

از دوره حاکمیت صفویان و به ویژه با آغاز مشروطیت، منابع خارجی و داخلی تغییرات نظام کلان اجتماعی ایران فعال شده بودند. این عوامل تغییرات و تحولات نیز باعث دگرذیسی در انتولوژی جمعی و فردی در جامعه شدند. در این پژوهش ورود ایدئولوژی -

های سکولاریسم و فردگرایی به جامعه ایران با روند شکل‌گیری رمان فارسی بررسی شدند. سابقه طرح و ترویج این مفاهیم و ایدئولوژی‌ها به زمان قاجاریه برمی‌گردد. به‌ویژه از زمان حاکمیت همین دودمان در ایران، برقراری روابط با کشورهای غربی و گسترش روابط خارجی در ادامه سیاست‌های تجاری صفویان، افشاریان و زندیه با دول خارجی؛ تحول در بخش‌های صنعت و کشاورزی؛ گسترش شهرنشینی در نتیجه افزایش مهاجرت روستاییان به شهرها و ایجاد شهرهایی با فعالیت‌های تجاری و خدماتی؛ رواج ایدئولوژی سکولاریسم، گسترش وجه تولید سرمایه‌دارانه، ایجاد ارتش، شکل‌گیری و گسترش دیوان‌سالاری، تشکیل احزاب سیاسی (فوران، ۱۳۸۷: ۳۲۴-۱۶۵)؛ شکل‌گیری قشر روشن‌فکر، آغاز حضور زنان و مشارکت‌شان در سپهر عمومی جامعه، رشد طبقه متوسط - طبقه متوسط حقوق‌بگیر (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۲۹۷) و ایجاد تبادلات آموزشی و دانشجویی با غرب، افزایش جمعیت و پیامدهای ناشی از آن باعث تحول عمیق در صورت‌بندی اقتصادی، اجتماعی فرهنگی، سیاسی و... ایران شد و بنا بر تحلیل لوکاچ، نحوه و چگونگی عملکرد این ساختارها، بر تفکر و جهانی‌بینی و نوع نگرش افراد به زندگی فردی و جمعی تأثیر گذاشتند، هرچند چنانچه در مکتب مارکسیسم و نیز در تئوری ساختارگرایی ساختاری بوردیو طرح شد، در تحلیل نهایی میان ساختارها و کنش‌گران رابطه دوسویه برقرار است و در روندی دیالکتیکی، کنش‌گران در برساختن نظم نوین و دگرگونی در ساختارهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... دخالت داشتند. اضمحلال نظم پیشین و بازتولید نشدن نظم نوین، آنومیک شدن نظام اجتماعی ایران را در پی داشت. پیش از آغاز تغییرات و تحولات نام‌برده، جامعه و فرد ایرانی به طور ارگانیک هم‌بسته بودند در این‌چنین معنای کیهان‌شناختی باستانی‌اش: «در کیهان‌شناسی باستان، عدالت کیهانی عبارت بود از هماهنگی انسان، طبیعت و جامعه. در روابط میان آن‌ها، وجه هژمونیک دیده نمی‌شد و سعادت و

ماندگاری انسان‌ها همراه با جهان مد نظر بود» (واترز، ۱۳۸۱: ۲۳). فرد در این جهان، وارث معیاری بود که زندگی‌اش را نسبت به آن تنظیم می‌کرد و با داشتن همین جایگاه مطمئن، امنیت وجودی و خاطری فارغ از تشویش به او اعطا می‌کرد. واترز با استناد به دیدگاه هانا آرنت در تبیین جایگاه اگزستانسیالیستی فرد قرون وسطایی معتقد است «در قرون وسطی، یک نقطه ارضمیدسی وجود داشت که با توجه به آن، انسان جهان و خودش را تعریف می‌کرد. ملاک‌های تعریف انسان در بیرون از خودش قرار داشتند ولی در عصر مدرن، همه این ملاک‌ها به یک سوژه یعنی به انسانِ فاعلِ شناسا تقلیل یافت» (واترز، ۱۳۸۱: ۲۴).

در ایران آغاز مشروطیت، رستاخیز انسان و جهان آغاز شد. ورود به زندگی در جهانی که خدا مرده است و رسمیت یافتن جهانی که معرفت و حقیقت در انحصار دین و باورهای متافیزیکی نیست، سرگشتگی بی‌سابقه‌ای را عارض ایرانیان کرد. اگر موافق دیدگاه ویکو، تاریخ را واجد فراز و فرودی بشناسیم که از مرحله عصر خدایان و سپس عصر قهرمانان گذشته و به عصر انسان رسیده است، این نتیجه مراد می‌شود که «در این عصر، انسان به کمال آگاهی می‌رسد، از خدا و قهرمان پرستی دور و به توانایی‌های خود آگاه می‌شود. زبان انسان در این عصر، زبان نثر است». (کنوبلاخ، ۱۳۹۱: ۵۰). دووینو از همین زاویه در تحلیل شخصیت چنایتکار به عنوان فرد آنومیک و سرگشته در تئاتر، معتقد است گسیختگی پیوندهای سنتی مظهر شورش و غلیان شده است: «گویی آشفستگی ساختارها، موجب می‌شود که خودجوشی طبیعی غرایز و گرایش‌ها و خواست‌ها و نیازها که تا آن زمان سرکوب یا هدایت شده و در قالب نهادها جریان داشتند، به صورت شخصیت‌های ناهنجار و سراپا مقهور «تمایلی»^۴، خارج از هرگونه قاعده، بر آب افتند» (دووینو، ۱۳۹۳: ۷۱). در نتیجه، هارمونی و هماهنگی میان انسان و جامعه و نظم اجتماعی ناشی از آن زایل

شد و انسان ایرانی به سوژه‌ای تبدیل شد تا نظم جدید و به تبع آن هستی‌شناسی جدیدی را خلق کند. شکاف میان نظم مضمحل‌شده پیشین (سنت) و نظم مدرن سوژه‌محور (مدرنیسم) کارکرد مهمی هم که داشت برساختن قشر جدیدی به نام روشن‌فکر بود؛ قشری که خود عامل برساختن نظام جدیدی از ایده‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌ها شد. زاویه و نحوه نگرش قشر روشن‌فکر از آنجایی که به‌جهت واجد بودن ذات اجتماعی، تاریخی و طبقاتی متفاوت و متضاد بود منجر به شکل‌گیری کشمکش‌ها و تضادهای ارگانیکی فردی و گروهی شد و همین پیوند دیالکتیکی به گشودن راه‌های برون‌رفت از اوضاع آنومیک جامعه درحال گذار و ایجاد نگاه جدید به انسان و جامعه یاری رساند؛ فرایندی که می‌توان آن را «تمایز» نامید به معنای گسست عمیق در الگوها، هنجارها و معیارهای زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در حوزه ادبیات.

آنومی ناشی از فقدان نظم اخلاقی، آرزوها و امیال نامحدود، احساس بیهودگی، فقدان معنا در زندگی، گسیختگی انسجام اجتماعی، فردیت رادیکالیزه شده، تضاد طبقاتی و... (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۹) مشکلات انسان و جامعه در حال گذار ایران قرن ۱۳ و ۱۴ شمسی است، این مشکلات، معلول «تغییرات سریع، افول اقتدار اخلاقی (برای مثال دین)، پیچیدگی فزاینده نقش‌ها و قواعد اجتماعی و تقسیم فزاینده کار است (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۹). در ارتباط دیالکتیکی فرد و جامعه، این تغییرات بر ذهن و زبان روشن‌فکران و ادیبان ایران مؤثر افتاد. آنان بنابر تحلیل نوآوری مرتن (مرتن، ۱۹۹۸: ۲۷)، (ناکارآمدی وسایل در دسترس فرد برای دسترسی به اهداف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... و البته در اینجا اجتماعی و ادبی) و به اقتضای قرار گرفتن در موقعیت آفرینش‌گر ادبی به-درستی دریافتند که بیان معضلات فرد و جامعه جدید نیاز به فرم و محتوای (ژانر ادبی) بیانی و نوشتاری جدیدی دارد و زبان شعر و نیز تحلیل‌های مبتنی بر قطب‌بندی خیر و شر،

فرم اسطوره‌ای شنیداری و گفتاری و باورهای مبتنی بر خرافات و افسانه مناسب بیان این وضعیت نیستند و در پی استفاده از وسیله متناسب فهم و بیان جامعه و فردِ پروبلماتیک برآمدند. روایت و نگارش افسانه‌ها، قصه‌پردازی‌ها و روایت در حوزه زبان فارسی، پاسخ-گوی نیازهای سریع و در حال دگرگونی و نوشونده جامعه نبود و لازم بود نوعی جدید خلق شود تا هم متصف به صفت واقع‌گرایی باشد و هم قادر به روایت شکاف میان دنیای واقعی و مشهود و انعکاس آن در ذهن انسان یعنی *رمان*.

به این ترتیب، رمان ایرانی نیز در نتیجه آشنایی ایرانیان با تمدن غرب شکل گرفت و در همین دوران بود که آثار ویکتوریا، هوگو، تولستوی، والتراسکات و لئوپاردی کم‌وبیش ترجمه شدند و نیز درباره شکسپیر، ولتر، روسو به‌ویژه در مجلات «بهار» و «دانشکده» مقالاتی انتشار یافت (بهنام، ۱۳۷۵: ۴۷). آبراهامیان روایت می‌کند که به دستور ناصرالدین-شاه (۱۰ ترجمه آثار کلاسیک اروپایی از جمله کروژوئه، دفو، نمایشنامه‌های مولیر، سه-تفنگدار، دور دنیا در هشتاد روز از ژول ورن و طنز مشهور جمیزموریه درباره ایران، ماجراهای حاجی‌بابا اصفهانی) برای آشنایی با ادبیات متشور غربی انجام شد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۵۳). آجودانی هم تصدیق می‌کند که «در میان کوشندگان داخل کشور [محمدخان اعتمادالسلطنه] و محمدظاهر میرزای قاجار (متوفی ۳۱۶ ه. ق) در حیطه ادب رسمی در آشنا کردن ایرانیان با شیوه‌های مهم ادبیات جدید اروپا چون سفرنامه و خاطرات نویسی، داستان، نمایش‌نامه‌نویسی بیشترین تأثیر را داشته‌اند» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۷۳). روایت آدمیت هم نشان می‌دهد که در کنار کوشش‌های اصلاح‌طلبان در تصحیح امور اقتصادی و تجاری و برقراری روابط با کشورهای غربی، نخبگان سیاسی و فکری تلاش می‌کردند عناصر و مؤلفه‌های مدرنیته را هم اقتباس کنند. «اعزام تعدادی دانشجو به خارج و سفرنامه‌های آنان و چاپ روزنامه‌های فارسی از دیگر مجاری تغییرات و اصلاحات در ایران بود، از جمله

جستاری جامعه‌شناختی پیرامون چگونگی شکل‌گیری رمان فارسی: خوانشی لوکاچی- بوردیویی؛ عباسی ۱۷۹

سفرنامه‌های ابوطالب اصفهانی (مسیرطالبی)، عبداللطیف شوشتری (تحفه‌العالم)، میرزا ابوالحسن خان ایلچی (حیرت‌نامه) و سفرنامه میرزا صالح شیرازی که اطلاعات زیادی از شیوه زندگی اروپائیان و مؤسسات علمی و صنعتی و وجود آزادی و حکومت قانون و پارلمان و مشورت‌خانه و تفکیک قوا و مشروطیت را منعکس کردند» (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۳).

هم‌چنین آموزش جوانان ایران از طریق تأسیس دارالفنون، اصلاحات فرهنگی و مدنی نظیر ایجاد روزنامه وقایع‌الافتاحیه، تنظیم رابطه دین و دولت و تقویت دولت مرکزی و محاکم عرف و برقراری نظم و ثبات و امنیت و قانون و عدالت، برقراری حکومت و قانون و تشکیل مجلس و مشورت‌خانه، وضع تنظیمات و قواعد جدید موضوعه، پیشرفت صنعت و تجارت و کشاورزی و برپایی کامپانی خانگی، رعایت اصل شایستگی فردی، دفاع از حقوق ملت، اصلاحات اقتصادی، اصلاح مالیه، تأسیس بانک و سرمایه‌گذاری خارجی (آدمیت، ۱۳۴۹: ۴۹-۲۱)؛ این نتیجه را به دست می‌دهد که با وجود مخالفت کسانی که در ایستایی جامعه منفعت می‌جستند، بنیان‌های ایدئولوژی‌های فردگرایی بورژوازی (در نتیجه احقاق حقوق فردی، تجارت آزاد، رقابت در حوزه تولید و توزیع و خلاصه رشد فرد و در نتیجه جامعه‌ای با نگرش کاپیتالیستی) و سکولاریسم (از طریق عرفی کردن تفکر جامعه به واسطه قانون مستخرج از قوانین اروپایی و به حاشیه بردن دین) در فرایند درازمدت اصلاحات تحکیم و تقویت شوند. تصاویری که پژوهندگان عهد قاجاریه و اوآن نهضت مشروطیت از تکاپوی ایرانیان برای پیوستن به کاروان مدرنیته می‌دهند (بشیریه، ۱۳۹۳؛ جان‌فوران، ۱۳۹۳؛ آدمیت، ۱۳۵۵؛ نیکی‌کدی، ۱۳۸۷؛ اشرف، ۱۳۵۹) نشان می‌دهند که ژانر ادبی رمان به عنوان وسیله‌ای برای آگاه کردن جامعه و خروج جامعه از دوره الهیاتی و تثبیت و نهادینه کردن دوره اثباتی (مراحل کتی) واجد کارکرد آشکار و پنهان در راستای اهداف مدرنیزاسیون بوده است. به جز کارکرد آگاهی‌بخشی و نقد وضعیت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تاریخی،

رمان‌نویسانی مانند طالبوف یا زنجانی به وسیله رمان هم تضادهای مضمونی ترقی‌خواهان با حکام و روحانیون دینی را منعکس کرده‌اند و هم امکان مقایسه و تطبیق ایران آن روزگار را با کشورهایمانند فرانسه، انگلیس، بلژیک و سوئد فراهم آورده‌اند. در غیاب علمی مانند سیاست و تاریخ تطبیقی، بخشی از وظایف آنان را رمان ایفا می‌کرده‌است. طالبوف برای روشن‌گری گاهی متوسل به علوم طب، شیمی و فیزیک هم شده‌است. رمان فارسی مانند بسیاری از پدیده‌های جدیدی که وارد ایران شده‌اند موجب مخالفت، نگرانی و رنجش محافظه‌کاران شده‌است. این مقاومت و مخالفت، هم‌زمان هم ناشی از داوری سطحی، کین‌توزانه و جاهلانه با کلیت فرهنگ غربی در میان پاره‌ای از مخالفین، و هم به علت رعب و وحشت از کارکرد نقادانه و آگاهی‌دهنده آن در میان مخالفینی بوده که آشنایی اندکی با تحولات اروپا داشتند، اما منافع خود را در ایستایی اوضاع موجود به دست می‌آوردند. در هر صورت، نتیجه اینگونه مخالفت‌ها، تقلیل فرایند توسعه و تحمیل هزینه‌های بسیار به کشور و روشنفکران بوده‌است. زنجانی در خاطراتش آورده که سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ را با ترس و احتیاط تمام از دوستی امانت گرفته (که او نیز در رختخواب از مصر با خود به ایران آورده) و از بیم متهم‌شدن به بابی‌گری، در خفا دست به مطالعه آن گشوده- است (زنجانی، ۱۳۸۰: ۱۲۳). این نکته هم روشن است که شکل‌گیری رمان فارسی مؤخر است بر آشنایی با تفکر مدرن غربی؛ اما روشن هم هست که در این تحولات، طبقه فرودست جامعه و حاشیه‌نشینان سیاسی و اقتصادی و دینی سهمی نداشته‌اند بلکه طبقه مترقی جامعه (اعم از طبقه بالا و متوسط) عهده‌دار این نقش تاریخی بودند. از این زاویه تحلیل، تئوری‌های مارکسیستی سر برمی‌آورند که بنیان‌های اقتصادی، وجه تولید و روابط تولیدی را مبانی فکری، سیاسی، دینی، حقوقی و ایدئولوژیک زندگی اجتماعی افراد و طبقات اجتماعی می‌دانند. در هنگامه ورود افکار اروپاییان به ایران و خلق آثار ادبی جدید،

طبقه بالا و متوسط جامعه بنا بر فرصت‌ها و سبک زندگی استوار بر تمکن و تمول خصوصی و خانوادگی (طبقاتی) با این آثار آشنا شدند و سپس دست به خلق نمونه‌های مشابه زدند. داده‌هایی که زنجانی در اختیار نهاده نشان می‌دهند که حتی مجتهدی مانند او زمانی به روشن‌اندیشی و تغییرات و تحولات آن‌سوی کشور توجه و نوشتن اتنویوگرافی را آغاز می‌کند که از فقر و فلاکت آخرت‌گرایانه و نیز سلک زندگی طلبه‌گی رها شده و با تجار و بازرگانان ایرانی معاشراتی داشته‌است. تأکید ما در اینجا بر تأخر و تقدم سکولاریسم و فردگرایی که هر دو بر خلق رمان ایرانی مؤثر افتادند و خود متأثر از منشاء و جایگاه طبقاتی افراد بودند، نیست. گرچه این تحلیل تأییدی است بر دیالکتیکی بودن ارتباط فرد-جامعه به همان مضمونی که لوکاچ، بوردیو و نیز گلدمن بیان کرده‌اند: «در میان همه کالدهای ادبی، کالبد رمان - مستقیم‌تر و بی‌میانجی‌تر از همه بر ساخت اقتصادی - به معنای دقیق کلمه - و بر ساخت‌های داد و ستد و تولید استوار گشته‌است» (گلدمن، ۱۹۷۰: ۲۸۸ در مصباحی‌پور، ۱۳۵۸: ۲۲). تحلیل مارکسیستی دیگری راستاراست نتیجه‌گیری ما نشان می‌دهد که فروپاشی و اضمحلال استبداد سیاسی قاجاریه، تحت تأثیر «عوامل داخلی و خارجی» زمانی تسریع شد که دولت برای تهیه تسلیحات نظامی به منظور دفاع از خود، فروش مناصب و زمین‌های دولتی را آغاز کرد که نتیجه بلافصل آن «قدرت فزاینده طبقات زمین‌دار، بورژوازی تجاری و روحانیون» و رشد طبقه تجار در اثر شتاب گرفتن تجارت خارجی بود (بشیریه، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۶). آبراهامیان نیز معتقد است که «اندیشمندان با ساختن واژه‌های منورالفکر و روشن‌فکر در توصیف خویش، چیزهای زیادی را درباره خود فاش کردند. آرای غربی به‌ویژه روشنگری فرانسوی به آنان آموخت که تاریخ نه آن‌طور که روحانیون معتقد بودند نمایش اراده خداوند و نه آن‌طور که وقایع‌نگاران درباری لاینقطع اظهار می‌کردند ظهور و سقوط سلسله‌ها، بلکه بیشتر سیر مداوم پیشرفت بشر است [...]»

علاوه بر این، آموزش غربی به آن‌ها آموخت که شناخت حقیقی، از تعقل و علوم نوین حاصل می‌شود نه از کشف و شهود و آموزش مذهبی» (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۶). ورود تفکر عقلانی به زندگی ایرانیان، سرآغاز تحولات وسیعی است که بخشی از آن را می‌توان در تغییر صورت‌بندی ادبیاتی از نظم به نثر و نیز کنار نهادن نثر متکلف و منشیانه و انتخاب نثری متناسب بیان ایدئولوژی‌ها، دست‌آوردهای فکری و سیاسی مانند بیوگرافی، اتنوبیوگرافی، رمان، مشروطه‌خواهی، هم‌چنین شناخت و گرایش به ضرورت ایجاد مجلس شورا، اصل حزب، ضرورت خلق میثاق ملی (قانون اساسی) بر مبنای عرف و بهره‌گیری حداقلی از شرع، سیاست‌گذاری مبتنی بر عقل بشری، دموکراسی‌خواهی، اقتصاد تجاری و بازرگانی خصوصی، تحدید اختیارات و دوره‌زمانمداری حاکمان و پاسخ‌گویی آنان به تناسب دایره اختیاراتشان، توجه به حقوق مساوی بشری، تساهل دینی و مذهبی، انتقاد از خود، حرمت حقوق فردی (در مجموعه نظام فکری- عقیدتی فردگرایی) مشاهده کرد. آشنایی و گرایش بخشی از ایرانیان به موارد یاد شده، در نهایت، تبدیل به منبع تغییر ارزش‌ها و ساختارهای نظام اجتماعی ایران شد، درست مصداقی از تئوری جانسون (جانسون، ۱۳۶۳؛ بشیریه، ۱۳۸۰) که پیش‌تر به آن اشاره شد. آدمیت بر آن است که آخوندزاده که با آثار گوگول و پوشکین آشنایی داشته (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۳) با نوشتن رمان و نمایش‌نامه، مروج روح نقد اجتماعی بوده و گستره ادبیات را دارای پتانسیل مهمی برای تحول فرهنگی می‌دانسته و آشکارا برای رسیدن به هدفش از طنز هم به عنوان یک ابزار دموکراتیک استفاده می‌کرده‌است. این نکته شایسته توجه است از وجه مقایسه دیدگاه آدمیت با تئوری باختین که رمان را واجد خصوصیت دموکراتیک معرفی می‌کند. (باختین، ۹-۸: ۱۳۷۳). بنا بر دیدگاه باختین، رمان «بر اساس صداهای گوناگون از طبقات متنوع جامعه خلق شده» و متنی انتقادی محسوب می‌شود که توان درونی کردن ساختار ایدئولوژی و «رساندن این ساختار

جستاری جامعه‌شناختی پیرامون چگونگی شکل‌گیری رمان فارسی: خوانشی لوکاجی- بوردیویی؛ عباسی ۱۸۳

به مرزهایش» و نیز رساندنش به حد انفجار را دارد (تسلیمی، ۱۳۸۸: ۱۷۷؛ باختین، ۱۳۷۳).
فرزین وحدت فراتر از این آخوندزاده را طراح پروتستان‌تیسیم اسلامی و لغو حقوق
الله، تکالیف‌الله و برپایی حقوق بشر می‌داند. (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۶۳؛ آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۹).
بوردیو نیز در پردازشی که از میدان آثار هنری دارد تصدیق می‌کند که در این میدان،
کشمکش میان نویسندگان و هنرمندان نوآور با سنت‌گرایان و محافظه‌کاران نمایانده می‌شود.
با تئوری میدان هنری بوردیو می‌توان تحلیلی از تضاد درون این میدان به عمل آورد بر این
مبنا که در میدان ادبی ایران، سرمایه‌ها (اقتصادی، ادبی، فرهنگی و نمادین) و در نتیجه
قدرت‌های عاملان این میدان یعنی نوآوران، منورالفکرها، طبقه متوسط و بالای جامعه،
نویسندگان و به‌خصوص رمان‌نویسان (مانند طالبوف و رنجانی) موفق شدند با اتکا به
ایدئولوژی‌های مدرن غربی و انتقال آنها به واسطه ژانر ادبیاتی جدید، جایگزین مناسبی
برای حماسه تولید کنند، حماسه‌ای که به تعبیر هگل و لوکاج، از تشریح وضعیت انسان
مدرن برنمی‌آید و به این ترتیب، رمان ایرانی جایگزین آن شد هرچند در نهایت، ناکامی
پروژه مشروطه‌خواهی متأثر بود از میزان انواع سرمایه‌های سنت‌گرایان که بر سرمایه‌های
نوآوران و نواندیشان غیردینی غلبه و افزایش داشت و تلاش‌های آنان را تا حد زیادی
ناکارآمد کرد، اما در درازمدت به تعبیر لوکاج هم ژانر مخصوص بورژوازی پدید آمد و هم
بنا بر تئوری بوردیو، عاملان میدان ادبی پیروز شدند و رمان فارسی شکل گرفت.

پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

- 1 -Text
- 2 -Context
- 3 - Totality of Objects

⁴-Dead Objects

⁵-Agent

⁶- Refraction

⁷-Sergiu Ghica

⁸--http://www.bashgah.net/fa/content/print_version/90420

⁹- Overdetermination

¹⁰-Plot

^{۱۱} - در نقل قول‌های مستقیمی که از کتاب آورده‌ایم، شیوه نگارش مصحح بدون تغییر آمده و در بررسی نمونه‌های این پژوهش، این قاعده رعایت شده‌است.

^{۱۲} - تأکید از ماست.

^{۱۳} - زخرف: ۷۱، آنچه نفس‌ها به آن میل می‌کند و چشم‌ها از آن لذت می‌برد.

^{۱۴} - Streben

کتابنامه

۱- فارسی

۱. آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهی مفتاحی، تهران: نی.
۲. آجودانی، ماشاالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
۳. آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: سخن.
۴. آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: خوارزمی.
۵. آدورنو، گلدمن و دیگران (۱۳۷۷)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه.
۶. آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۸)، *جامعه‌شناسی هنر*، تهران: گستره.
۷. احمدی، بابک (۱۳۹۱)، *حقیقت و زیبایی: درسهای فلسفه هنر*، تهران: مرکز.
۸. اخوان‌کاظمی، بهرام (۱۳۸۵)، *عوامل پیدایی و پایایی سکولاریسم در جهان مسیحی، دو فصلنامه دانش سیاسی*، شماره ۴، پاییز و زمستان، صص ۳۷-۶۸.
۹. ارشاد، فرهنگ (۱۳۹۱)، *کنودوکاوی در جامعه‌شناسی ادبیات*، تهران: آگه.
۱۰. اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران*، تهران: پیام.

۱۱. افشارکهن، جواد (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی مسائل اجتماعی ایران*، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۲. باختین، میخائیل (۱۳۷۳)، *سودای مکالمه، خنده، آزادی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: آرست.
۱۳. بالائی، کریستف (۱۳۸۶)، *پیدایی رمان فارسی*، ترجمه مهوش قویمی و نسرین خطاط، تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۱۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: آگه.
۱۵. بشیریه، حسین (۱۳۹۳)، *زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران*، ترجمه علی اردستانی، تهران: نگاه معاصر.
۱۶. بوردیو، پی‌یر (۱۳۸۰)، *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مریدیها، تهران: نقش و نگار.
۱۷. بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۰)، *جامعه‌شناسی و ادبیات: آموزش عاطفی فلور، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون (درباره رمان: مجموعه مقالات)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، صص ۱۱۲ - ۷۷.
۱۸. بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزام.
۱۹. پرستش، شهرام (۱۳۹۰)، *روایت نابودی تاب*، تهران: ثالث.
۲۰. تسلیمی، علی (۱۳۸۸)، *تحلیل سه قطره خون با رویکرد جامعه‌شناسی ساخت‌گرا*، *مجله ادب‌پژوهشی*، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان، صص ۱۸۸ - ۱۷۱.
۲۱. جانتسون، چالمرز (۱۳۶۳)، *تحول انقلابی*، ترجمه حمید الیاسی، تهران: امیرکبیر.
۲۲. فوران، جان (۱۳۸۷)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی*، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
۲۳. ترنر، جان‌اتان. اچ (۱۳۹۳)، *نظریه‌های نوین جامعه‌شناختی*، ترجمه علی اصغر مقدس و مریم سروش، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۴. جلایی پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷)، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران: نی.
۲۵. جلیلی، هادی (۱۳۷۶)، *تأملاتی جامعه‌شناسانه در مورد سکولار شدن*، تهران: طرح نو.
۲۶. چلپی، مسعود (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران: نی

۲۷. خانیکی، هادی (۱۳۸۹)، مسئله‌گریزی نظریه اجتماعی در ایران، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره یازدهم، شماره ۱، بهار. صص ۲۰۰ - ۱۷۹.
۲۸. خلجی، محمدمهدی (۱۳۸۳)، نقد درونی روحانیت (گزارش رساله‌ای در سکولاریسم)، *ایران‌نامه*، شماره ۸۴، سال، صص ۵۱۲ - ۴۸۹.
۲۹. دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۶)، *پیدایش رمان فارسی*، شیراز: نوید.
۳۰. ژان دووینو (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی تئاتر*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
۳۱. دنی‌کوش (۱۳۸۹)، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش و مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنام‌های.
۳۲. رزاق‌پور، مرتضی (۱۳۸۹)، *رمان اجتماعی و جست‌وجوی ارزش‌ها (هگل، لوکاچ، گلدمن)*، *فصلنامه اندیشه‌های ادبی*، شماره ۳، بهار. صص ۲۰۲ - ۱۸۳.
۳۳. رضایی، محمد (۱۳۸۳)، *حوزه تولید فرهنگی پیر بوردیو، کتاب ماه*، شماره فروردین. صص ۵۲ - ۵۱.
۳۴. ریترز، جورج (۱۳۷۹)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۳۵. رنه ولک (۱۳۷۴)، *نظریه ادبیات*، ترجمه پرویز مهاجر، تهران: نیلوفر.
۳۶. ریچارد جنکینز (۱۳۸۵)، *پیر بوردیو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نی.
۳۷. رضی، احمد (۱۳۸۶)، *روش در تحقیقات ادبی ایران*، *نشریه علمی پژوهشی گوهر گویا*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۴۱ - ۱۲۹.
۳۸. زنجانی، ابراهیم (۱۳۸۰)، *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به‌اهتمام غلامحسین میرزاصالح، تهران: کویر.
۳۹. سپانلو، محمدعلی (۱۳۸۷)، *نویسندگان پیشرو ایران*، تهران: نگاه.
۴۰. ستوده، هدایت‌الله و شهبازی، مظفرالدین (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی در ادبیات*، تهران: ندای آریانا.
۴۱. سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۸)، *سنت و سکولاریسم*، تهران: صراط.
۴۲. شمسی غیاثوند، حسن (۱۳۸۷)، *در آمدی بر معنای سکولاریسم*، *فصلنامه مطالعات سیاسی*، پاییز، صص ۱۸۳ - ۱۵۵.

۴۳. طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۷)، *مسالک‌المحسنین*، تهران: جیبی.
۴۴. فاضل، رضا و مهتابی‌سمانی، صفورا (۱۳۹۲)، تأثیر نوسازی‌های اقتصادی و اجتماعی بر وقوع انقلاب مشروطیت در ایران، *فصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره ۵، ش ۱، بهار و تابستان. صص ۳۰-۱.
۴۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه*، جلد هشتم، ترجمه آذرنگ و یوسف‌ثانی، تهران: علمی.
۴۶. گروئرز، چارلز (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی مرتن*، ترجمه زهره کسایی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *مسائل محوری در نظریه اجتماعی*، کنش، ساختار و تناقض در تحلیل اجتماعی، ترجمه محمدرضایی، تهران: سعادت.
۴۸. لوک، فرتر (۱۳۷۸)، *لویی آلتوسر*، ترجمه امیر احمدی‌آریان، تهران: مرکز.
۴۹. لوکاچ، جورج (۱۳۹۱)، *پژوهشی در رئالیسم اروپایی*، ترجمه اکبر افسری، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۰. — (۱۳۷۹)، *تقد، نویسنده و فرهنگ*، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: دیگر.
۵۱. — (۱۳۹۲)، *رمان تاریخی*، ترجمه شاپور بهیان، تهران: اختران.
۵۲. — (۱۳۹۲)، *نظریه رمان*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آشیان.
۵۳. مارکس، کارل (۱۳۸۷)، *گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی*، ج ۱، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگه.
۵۴. مالکوم واترز (۱۳۸۱)، *جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: نقش جهان.
۵۵. محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، *روش تحقیقی کیفی، ضد روش*، ج دوم، تهران: جامعه‌شناسان.
۵۶. مصباحی‌پور اریانیان، جمشید (۱۳۵۸)، *واقعیت اجتماعی و جهان داستان*، تهران: امرکبیر.
۵۷. مقیمی، سعید (۱۳۹۹)، *زمانی متفاوت؛ فردگرایی و توسعه سیاسی در ایران در: <http://homopersicus.ir/article/176/> - سه‌شنبه، ۱۳۹۹/۰۳/۰۶، ساعت: ۱۸:۱۳*
۵۸. ناتالی، هینک (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی هنر*، ترجمه ع. نیک-گهر، تهران: آگه.

۵۹. نژادنجف، فیروز (۱۳۸۴)، جستاری در سکولاریسم: فصلنامه فلسفی - عرفانی - ادبی، سال اول، شماره دوم، تابستان، صص ۲۷۶-۲۶۶.
۶۰. نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۶)، مبانی فکری سکولاریسم، مجله معرفت، شماره ۲۲، صص ۲۲-۳۴.
۶۱. نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، طرح یک نظریه بومی در باره سکولاریزاسیون، ماهنامه آفتاب، سال سوم، تیر، شماره ۲۷، صص ۱۳۱.
۶۲. نیکی، آر. کدی (۱۳۸۷)، ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
۶۳. ۵۷. وثوقی، منصور و میرزایی، حسین (۱۳۸۷)، فردگرایی: تأملی در ابعاد و شاخص‌ها، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۴، پاییز، صص ۱۱۷-۱۴۲.
۶۴. وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
۶۵. وحید، فریدون (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی در ادبیات فارسی، تهران: سمت.
۶۶. هوبرت، کنوبلاخ (۱۳۹۰)، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نی.
۶۷. یآوری، هادی (۱۳۹۰)، از قصه به رمان، تهران: سخن.
۶۸. هیپولیت، ژان (۱۳۷۱)، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، تألیف و اقتباس کریم مجتهدی، تهران: علمی و فرهنگی.

۲- انگلیسی

1. Bourdieu, Pierre (2008). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard nice, Harvard u.p. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
2. Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production, Essays on Art and Literature*, New York: Columbia University Press.
3. Ghica, Sergiu (2013). Bourdieu, Sociologist of Literature, *Revista Romaneasca Pentru Educatie Multidimensionala*, vol. 5, 1, June: 35-45.

4. Marx, Karl & Engels, Friedrich (1978). *On Literature and Art*, Moscow.
5. Merton K. R. (1949). *Social Theory and Social Structure*, Newyork: Columbia University Press.
6. Smith, Jesse M. (2018). The Rhetoric of Revelation: Examining Religious Rhetoric on Secularism through an Ethnographic Content Analysis of Mormon Leadership Discourse, *Science, Religion, and Culture*, vol. 5 (1): 26-44.
7. Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.

