

**The Dialectic of Ideology and Utopia:
The Comparison of the Discourse of Adamiyat and Kasravi
about the Function of the Utopia of Revolutionary Social
Democracy in the Constitutional Movement during the
Period of the First Parliament**

Seyed Hamidreza Zakaria^{*}, Alireza Mollaiy Tavany^{**}

Abstract

The aim of the present article is inquire into the epistemological presuppositions of the discourse of Adamiyat and Kasravi about the Function of the Utopia of Revolutionary Social Democracy during the period of the First Parliament on the basis of the analytical-interpretational perspective of “the Dialectic of Ideology and Utopia” in order that get at the answer of the main question which were Adamiyat and Kasravi able to guard their historiography about the Constitutional Movement against “the Ideologic Contradiction” and “the Utopian Contradiction”; if yes, How and on what ground did they do that? The research findings show that Adamiyat knows the Constitutional Movement an event has been realized and ended. The political-social conflicts due to the Utopia of Revolutionary Social Democracy changed the Constitutional Movement, but Adamiyat on the basis of the Bureaucratic and Constitutional Rationalism uses the Ideology of Political Democracy to hide this change. This “Concealment” means the Constitutional Movement is suffer with “the Ideologic Contradiction” in Adamiyat’s historiography. Kasravi believes the Persian Constitutional is the fruit of in season,

^{*} Faculty of History of Iran , Institute for Humanities And Cultural studies (Corresponding Author),
hr_zakaria@yahoo.com

^{**} Faculty of the History of Iran, Institute for Humanities and Cultural studies, mollaiynet@yahoo.com

Date received: 2022/09/03, Date of acceptance: 2022/10/24



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

but an “unripe” fruit. the Utopia of Revolutionary Social Democracy did not have a relation to the concrete position of Iran and Iranian. This separateness lets the Utopia in order to escape encounter the concrete problems of social existence in a society that has-been. This the “unreality” means the Persian Constitutional was not the unripe fruit, but was the fruit of out of season. Thus, the Constitutional Movement is suffer with “the Utopian Contradiction” in Kasravi’s historiography.

Keywords: Dialectic, Ideology, Utopia, Revolutionary Social Democracy, Adamiyat, Kasravi.



دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا: مقایسه‌گری گفتار آدمیت و کسروی درباره‌ی نقش اتوپای سوسیال دموکراسی انقلابی در جنبش مشروطه‌خواهی در دوره‌ی مجلس اول

سیدحمیدرضا ذکریا*

علی‌رضا ملائی توانی**

چکیده

هدف مقاله‌ی حاضر آن است که پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی گفتار آدمیت و کسروی درباره‌ی نقش اتوپای سوسیال دموکراسی انقلابی در دوره‌ی مجلس اول را بنابر چارچوب تحلیلی-تفسیری «دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا» محل پژوهش قرار دهد تا به پاسخ این پرسش اصلی دست یابد که آیا آدمیت و کسروی توانستند تاریخ‌نگاری خویش درباره‌ی جنبش مشروطه‌خواهی را از ابتلا به «ناهمسازی ایدئولوژیک» و «ناهمسازی اتوپایی» در امان نگه دارند؛ اگر توانستند، چگونه و بر چه مبنایی چنین کردند؟ یافته‌های پژوهش گویای آن است که آدمیت جنبش مشروطه‌خواهی را یک «رخداد تحقق‌یافته‌ی به پایان رسیده» می‌داند. کشاکش‌های سیاسی-اجتماعی زاینده‌ی اتوپای سوسیال دموکراسی انقلابی جنبش مشروطه‌خواهی را دستخوش دگرگونی کرد، اما آدمیت بر مبنای عقل‌باوری بوروکراتیک و قانون‌سالار ایدئولوژی دموکراسی سیاسی را به‌کار می‌گیرد تا این دگرگونی

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران، پژوهشکده‌ی تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
(نویسنده مسئول)، hr_zakaria@yahoo.com

** استاد پژوهشکده‌ی تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، mollaiynet@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۲۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

را پنهان نماید. این «پنهان‌گری» گویای آن است که جنبش مشروطه‌خواهی در تاریخ‌نگاری آدمیت مبتلا به «ناهمسازی ایدئولوژیک» است. کسروی مشروطیت ایران را میوه‌ی بهنگام می‌داند، ولی میوه‌ی «خام». اتویپای سوسیال دموکراسی انقلابی با موقعیت انضمامی ایران و ایرانیان نسبتی نداشت. این جدایی به اتویپا مجال می‌دهد تا از مواجهه با مسائل انضمامی زندگی اجتماعی در جامعه‌ای از پیش‌بوده بگریزد. این «واقعیت‌گریزی» گویای آن است که مشروطیت ایران نه میوه‌ی «خام»، بلکه میوه‌ی نابنگام بود. بدین‌سان، جنبش مشروطه‌خواهی در تاریخ‌نگاری کسروی مبتلا به «ناهمسازی اتویپایی» است.

کلیدواژه‌ها: دیالکتیک، ایدئولوژی، اتویپا، سوسیال دموکراسی انقلابی، آدمیت، کسروی.

۱. مقدمه

تاریخ‌نگاری سوسیال دموکراسی ایران به دو دلیل دچار ابهام و پوشیدگی است: ۱. «فقدان بصیرت تاریخی در میان سوسیال دموکرات‌های ایرانی... برای نگهداری گزارش‌های موثق» از فعالیت‌هایشان؛ ۲. «تلاش‌های آگاهانه‌ی همه‌ی کسانی که در تحریف تاریخ سوسیالیسم ایرانی نفع ایدئولوژیک داشته‌اند» (شاگری، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

نخستین بار کسروی از «اجتماعیون عامیون» نام برد و در تاریخ مشروطه ایران آگاهی‌هایی منسجم، ولی اندک از آنان به دست داد و بدین‌سان «یکی از پایه‌های تاریخ‌نگاری... اجتماعیون را بنا نهاد» (یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۱-۹؛ یزدانی، ۱۳۷۶: ۱۶۸).

پایه‌ی دیگر را تاریخ‌نگاران استالینیست شوروی بنیادگذاری کردند. ایده‌ی اصلی این تاریخ‌نگاری از این قرار است: بلشویک‌های قفقاز با راهبری استالین «حزب همّت» را تشکیل دادند. «همّت» شاخه‌ای از حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه و وابسته‌ی فکری و سازمانی آن بود. «حزب همّت» کارگران ایرانی قفقاز را در فرقه‌ی «اجتماعیون عامیون» سازماندهی کرد (یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۱، ۱۵-۱۴). بنابراین، «موفقیت سوسیال دموکراسی ایران در احیای حکومت مشروطه منحصراً مدیون جناح بلشویک حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه» است (شاگری، ۱۳۸۴: ۱۶۹). «فروپاشی استالینیسم» مایه‌ی دگرگونی بنیادین در این تاریخ‌نگاری نشد، بلکه تنها نام استالین را از تاریخ شکل‌گیری احزاب «همّت» و «اجتماعیون عامیون» حذف کرد (یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۹).

یزدانی معتقد است که آدمیت و شاکری کوشیدند تاریخ‌نگاری «اجتماعیون‌عامیون» را از بند تاریخ‌نگاری بُلشویستی شوروی آزاد نمایند. اما آن‌ها خود نیز اسیر ایده‌ی اصلی تاریخ‌نگاری شوروی، یعنی وابستگی فکری و سازمانی «اجتماعیون» به بُلشویک‌های قفقاز و حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه شدند (همان: ۲۲). این ایده اساس تاریخ‌نگاری آدمیت در فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران است. در پی آن، آدمیت مجلس اول و بحران آزادی را به ابزاری برای کوبیدن اندیشه و کنش سیاسی «اجتماعیون‌عامیون» بدل می‌کند (همان: ۲۵-۲۳).

ما بر آن نیستیم که وارد قلمرو پژوهش تاریخی درباره‌ی «اجتماعیون‌عامیون» شویم. هدف نگارندگان آن است که پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی گفتار آدمیت و کسروی درباره‌ی نقش اتوپیای سوسیال دموکراسی انقلابی در دوره‌ی مجلس اول را بنابر چارچوب تحلیلی-تفسیری «دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا» محل پژوهش قرار دهند تا به پاسخ این پرسش اصلی دست یابند که آیا آدمیت و کسروی توانستند تاریخ‌نگاری خویش درباره‌ی جنبش مشروطه‌خواهی را از ابتلا به «ناهمسازی ایدئولوژیک» و «ناهمسازی اتوپیایی» در امان نگه دارند؛ اگر توانستند، چگونه و بر چه مبنایی چنین کردند؟

اکنون باید گفت که پاسخ دادن به این پرسش راهی باز می‌کند که به یاری آن می‌توانیم قلمرو «سیاست» و «سیاست‌ورزی» را به‌نحوی انضمامی تعیین و تحدید کنیم.

«سوسیال دموکراسی انقلابی در دوره‌ی مجلس اول» تاکنون موضوع چندین پژوهش قرار گرفته است، از جمله یزدانی (۱۳۷۶)، یزدانی (۱۳۸۸)، یزدانی (۱۳۹۲)، یزدانی (۱۳۹۳)، شاکری (۱۳۸۴) و شاکری (۱۳۸۸). لیکن هیچ‌یک از پژوهش‌های تاکنونی سوسیال دموکراسی انقلابی را از منظر «دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا» محل پژوهش قرار نداده است.

۲. ناهمسازی ایدئولوژیک و ناهمسازی اتوپیایی

مفاهیم ایدئولوژی و اتوپیا متضمن رویکردهایی متضاد به واقعیت اجتماعی هستند (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۸۰-۱۷۹). بنیادی‌ترین کارکرد اجتماعی اتوپیا تعیین و تعریف «شیوه‌های تازه و جانشین زیستن» است. اتوپیا به نظم اجتماعی بالفعل حمله می‌کند تا آن را براندازد. این گویای عملکرد «گسست‌آور» اتوپیاست (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۱۷، ۱۹۶؛ ریکور، ۱۳۹۹: ۳۰۶، ۳۰۷).

اما ایدئولوژی همواره در حال «یکپارچه‌گری» اجتماعی تاریخی است آن‌سان که انسجام آن بر اثر کشاکش‌های زاینده‌ی اتوپیا از هم فرونپاشد (ریکور، ۱۳۹۵: ۱۹۳). ایدئولوژی نظم اجتماعی بالفعل را تقویت می‌کند تا از براندازی در امان بماند. این گویای عملکرد «تداوم‌بخش» ایدئولوژی است (ریکور، ۱۳۹۹: ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۱-۸۲؛ ریکور، ۱۳۹۵: ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۰۰).

بنابراین، ایدئولوژی و اتوپیا امکان آن را دارند که به صورت دو نوع «ناهمسازی» درآیند: یا تئوری از موقعیت انضمامی بالفعل پراکسیس واپس می‌ماند و «ناهمسازی ایدئولوژیک» پدید می‌آید؛ یا تئوری از موقعیت انضمامی بالفعل پراکسیس پیشی می‌گیرد و «ناهمسازی اتوپایی» پدید می‌آید (ریکور، ۱۳۹۹: ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰). اما در همان حال، ایدئولوژی و اتوپیا به نحوی دیالکتیکی متضمن یکدیگرند. آن‌ها دو «پارتن» یک امر واحدند. بنابراین، درمان کژکارکردی ایدئولوژی مستلزم وجود اتوپیا و درمان کژکارکردی اتوپیا مستلزم وجود ایدئولوژی است (ریکور، ۱۳۹۹: ۸۲، ۸۳؛ ریکور، ۱۳۹۵: ۲۰۰، ۲۰۲؛ معین‌زاده، ۱۳۹۹: ۳۷، ۶۰). دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا هم ناهمسازی ایدئولوژیک و هم ناهمسازی اتوپایی را تحدید می‌کند (ریکور، ۱۳۹۹: ۴۹۱).

۳. اتوپای سوسیال دموکراسی انقلابی در تاریخ‌نگاری آدمیت

آدمیت معتقد است مجلس اول با دو مشکل مواجه بود: «...سوءنیت و کژرفتاری پادشاه؛...دسیسه و بدروشی افراطیون که قواعد رفتار دموکراتی را نمی‌شناختند» (آدمیت، ۱۳۷۰: ۳۰۸). این دو مشکل تهدیدی دوسویه برای «هستی مجلس و مشروطگی» به‌شمار می‌آمدند و از همین رو «مسأله آنی حفظ و حراست مجلس...بود در برابر توطئه‌های شاه و افراطیون (همان: ۵۰).

آدمیت «افراطیون» را جبهه‌ای شامل سه سازمان سیاسی می‌داند:

۱. گروه انقلاب‌خواه هفت‌نفری حیدرخان که شاخه‌ای از «نهضت سوسیال دموکراسی روسیه» بود. حیدرخان نماینده‌ی تمام‌عیار کمونیسم روسی بود و «سه جوخه تروریست» را رهبری می‌کرد؛

۲. فرقه‌ی «اجتماعیون عامیون تهران» که دو سه تن از رهبران آن عضو فرقه‌ی «اجتماعیون انقلابیون بادکوبه» نیز بودند. سه تن از نمایندگان مجلس یعنی تقی‌زاده،

میرزاابراهیم‌آقا تبریزی و معاضدالسلطنه؛ دو تن از سخنوران تهران یعنی سیدجمال‌الدین اصفهانی و ملک‌المتکلمین؛ و سه تن از روزنامه‌نگاران یعنی میرزاجهانگیرخان صوراسرافیل، محمدرضا مساوات و عبدالرحیم خلخالی عضو فرقه‌ی «اجتماعیون عامیون تهران» بودند (همان: ۱۰۸، ۱۰۹). سه روزنامه دیدگاه‌های جبهه‌ی افراطیون را بیان می‌کردند: صوراسرافیل، مساوات و روح‌القدس. «برخی مقاله‌های [صوراسرافیل] به قلم نویسندگان مستقل، بیان‌کننده‌ی آرای افراطی نیست و از این نظر دموکرات است» (همان: ۱۱۰). این یعنی آدمیت معتقد است که «افراطی» بودن با «دموکرات» بودن نسبتی ندارد.

۳. انجمن‌های «آذربایجان»، «غیرت» و «برادران دروازه قزوین». این سه انجمن «از پرکارترین انجمن‌های تهران» بودند (همان: ۱۰۸، ۱۰۹) و «گرایش افراطی... یا انقلابی داشتند» و از پشتیبانی «دسته‌های مسلح مجاهد و فدایی» برخوردار بودند (همان: ۱۳۴). بنابراین، آدمیت معتقد است «گرایش افراطی» با «گرایش انقلابی» همسان و این‌همان است. بدین‌سان، آدمیت تصویری از جبهه‌ی «افراطیون» ترسیم می‌کند که در مرکز آن دو سازمان‌ی اصلی قرار داشتند: یکی، «جنبش انقلابی سوسیال دموکراسی روسیه» و دیگری، «حزب اجتماعیون عامیون ایران».

آدمیت درباره‌ی آشنایی ایرانیان با «سوسیال دموکراسی» می‌نویسد:

راجع به نخستین مرحله‌ی این آشنایی، یعنی تا پیش از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، آگاهی‌های... جسته‌گریخته‌ای داریم... اندیشه‌ی دموکراسی اجتماعی از اروپا و روسیه... به ایران راه یافت... میرزا آقاخان کرمانی مستقیماً از افکار متفکران سوسیالیسم مغرب متأثر گشته بود. و میرزا عبدالرحیم طالبوف... نسبت به... آرای نویسندگان سوسیال دموکرات بصیرت داشت... به‌علاوه از پیکار آزادی‌طلبان روس اخباری مستقیم و نامستقیم می‌رسیدند که حتی در تاریخ‌های رسمی دولتی منعکس شده‌اند. برخی جمعیت‌های فعال مشروطه‌خواه نیز از مرام احزاب... سوسیال دموکرات اروپا بی‌خبر نبودند. اما... تأثیر تفکر دموکراسی اجتماعی در مجموع نوشته‌های سیاسی آن دوره... اندک است (آدمیت، ۱۳۸۸: ۶).

لیکن «از اوان انقلاب ۱۹۰۵ گزارش کارهای انقلابیان روس... بطور منظم در ایران پخش می‌گردید» (همان: ۹). پیروزی ژاپن بر روسیه به انقلاب ۱۹۰۵ م. انجامید. «آن پیروزی و این انقلاب هر دو افکار مردم ایران را تکان داد» به‌ویژه «حرکت انقلابی روسیه... ذهن مردم را

ربود» (همان: ۹، ۱۰). این رخدادها با پیدایش جنبش مشروطه‌خواهی همزمان بود. بنیادگذاری مشروطیت راهی به سوی اندیشه‌های سیاسی مدرن گشود و دامنه‌ی کنشگری سیاسی را گسترش داد آن‌سان که «زمینه‌ نشر فکر دموکراسی اجتماعی بهتر فراهم گردید. عامل مهم تبلیغ این فکر کمیته ایرانی اجتماعيون عاميون بادکوبه وابسته به فرقه سوسیال دموکرات بود. و نخستین جمعیت‌های اجتماعيون ایران روی گرده تأسیسات حزب سوسیال دموکرات ریخته شد» (همان: ۵، ۱۱، ۱۲).

در ۱۲۷۶-۷۷ش. «حزب سوسیال دموکرات کارگران روس» بنیادگذاری شد. مردم قفقاز به این حزب پیوستند و «حزب سوسیال دموکرات قفقاز» پدید آمد. یکی از شاخه‌های اصلی آن «حزب همت» بود. نریمانف «همت» را در ۸۳-۸۲ش. در بادکوبه بنیادگذاری کرد. در ۸۴-۸۳ش. «یک گروه ایرانی» شامل «چند تن انقلابی اهل تبریز و تهران» در پیوند با «حزب همت» یک حزب سوسیال دموکرات ایرانی در بادکوبه به نام «کمیته سوسیال دموکرات ایران» یا «اجتماعيون عاميون ایران» را تأسیس کردند (همان: ۱۲، ۱۳).

آدمیت می‌نویسد: «...همانطور که لفظ "سوسیال دموکراسی" در مفهوم کلی‌اش از دموکراسی اجتماعی تا سوسیالیسم انقلابی را دربرمی‌گرفت - گاه در نوشته‌های فارسی لغت "سوسیال دموکرات" را به "اجتماعيون انقلابيون" یا تنها به "انقلابيون" ترجمه می‌کردند» (همان: ۱۷). این یعنی در این هنگام اصطلاح «سوسیال دموکراسی» بر سوسیالیسم انقلابی دلالت می‌کرد. بنابراین، مراد آدمیت از «دموکراسی اجتماعی» همانا «سوسیالیسم غیرانقلابی» یا سوسیالیسمی است که به سیاست‌ورزی پارلمانی پای‌بند است. کاربرد اصطلاح «دموکراسی اجتماعی» گویای چیزی نیست مگر کوشش آدمیت برای پوشاندن «انقلاب‌خواهی» اتوپیای سوسیالیستی. به گمان ما، این ادعای آدمیت که «دموکراسی مفهوم واحدی است» که از «تألیف» دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی پدید می‌آید (همان: ۵) تنها یک هدف دارد و آن براندازی مفهوم «انقلابی‌گری» است.

آدمیت می‌نویسد:

...اصطلاحات «جمعیت مجاهدین» یا «انجمن مجاهدین» یا «فرقه فدائیان»... معمولاً، اما نه همیشه، بر همان «اجتماعيون عاميون» اطلاق می‌گردید... لفظ «مجاهدین» لغت ساده متداولی بود. گاه برای اینکه از استعمال لغت ناآشنای «اجتماعيون عاميون» پرهیز جویند، آن کلمه عام را بکار می‌بردند (همان: ۱۸-۱۷).

دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا ... (سیدحمیدرضا ذکریا و علی‌رضا ملائی توانی) ۳۲۱

در ۱۲۸۴ ش. «اجتماعیون عامیون ایران» شعبه‌ای در مشهد بنا کرد. اجتماعیون در عصرِ مشروطیت در تهران، اصفهان، رشت، انزلی و تبریز دارای «شعبه ایالتی» بودند (همان: ۱۹). آدمیت درباره‌ی شعبه‌ی ایالتی تبریز فقط می‌نویسد:

شعبه اجتماعیون عامیون تبریز را چند تن از بازرگانان بنیان گذاردند، و امور آن به کارروایی «کربلایی علی مسیو» می‌گذشت. اعلامنامه‌ای که شعبه تبریز به نام فرقه اجتماعیون عامیون در ذیحجه ۱۳۲۴ صادر نموده... دلالت دارد بر فعالیتش به آن زمان (همان: ۲۰).

اکنون جا دارد که پرسیم اگر چنین است که آنچه در گفتار «گفته می‌شود» مجال می‌یابد تا دیده و فهمیده شود و برای همگان دست‌یافتنی گردد (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۲۸)، پس آیا نقش اتوپیای سوسیال دموکراسی انقلابی در جنبش مشروطه‌خواهی تبریز در تاریخ‌نگاری آدمیت ناگفته و، در نتیجه، نادیده و ناهمیده نمانده است؟

۴. اتوپیای سوسیال دموکراسی انقلابی در تاریخ‌نگاری کسروی

آدمیت «شعبه اجتماعیون عامیون رشت» را «بعد از شعبه تهران، مهمترین و فعال‌ترین» شعبه‌ی اجتماعیون می‌داند (آدمیت، ۱۳۸۸: ۲۰). او می‌نویسد:

... نفوذ فکر دموکراسی اجتماعی در رشت و انزلی محسوس‌تر از همه شهرهای ایران بود... تهران به کنار، حد رشد اجتماعی رشت و انزلی بالاتر از سایر شهرها [بود]... رشت مرکز عمده تجارت ایران با قفقاز و روسیه بود، تمام محصول نوغان گیلان از آنجا به اروپا صادر می‌گشت، و همیشه جماعتی خارجی خاصه اروپایی در آنجا می‌زیستند... بین سوسیال دموکراتان ایرانی بادکوبه و آزادیخواهان گیلان ارتباط مستقیم دائمی برقرار بود... رشت تنها شهری بود... که در انجمن ولایتی‌اش مجتهد متشرع و ارمنی سوسیال دموکرات هر دو عضو بودند... از نشانه‌های فکر مترقی آزادیخواهان رشت اینکه در اوآن تکوین نهضت ملی که هنوز عنوان «مشروطیت» در میان اهالی ولایات رواج نگرفته بود، مشروطه‌خواهان آن شهر... خواستار «دستخط آزادی و مشروطیت» شدند... (همان: ۲۲-۲۱).

این در حالی است که کسروی در تاریخ مشروطه ایران می‌نویسد:

چون پس از پایتخت بزرگترین شهر ایران تبریز [بود] و ولیعهد همیشه اینجا می نشست و پیوستگی با تهران همیشه در میان می بود... [تبریز] از [آنچه]... مایه بیداری مردم [در پایتخت] می شد ناآگاه و بی بهره نمی ماند... انگیزه‌هایی [دیگر نیز] برای بیداری [تبریز] در میان می بود که نزدیکی به قفقاز و... عثمانی باشد...

قفقاز را از آذربایجان... (ارس) جدا می گرداند... و سالانه... انبوهی از... بازرگانان... و کارگران به آنجا رفتندی و... پس از چند سال... بازگردیدندی، و آنچه را که از... روسستان و روسیان و دیگر اروپاییان شنیده... یا دیده بودند به ارمغان آوردندی. همین کار را کسانی که به استانبول رفتندی، کردند.

آذربایجانیان در بازرگانی... از همه [ایرانیان] جلوتر می بودند و در... قفقاز... بازرگانی را بیشتر اینان در دست می داشتند. همچنین در استانبول و دیگر شهرهای عثمانی و برخی از شهرهای اروپا در بازرگانی دست گشاده داشتندی.

...دبستان نخست... [در] تبریز آغازید، و... از اینجا... به تهران و دیگر شهرها رسید.
...روزنامه‌های [غیررسمی] که [پیدا] شد... [تبریز] باز پیشگام بود... [نخستین روزنامه [غیررسمی]]/ختر بوده که... تبریزیان آن را در استانبول می نوشته‌اند.
...از روزنامه‌های... شهرها... تربیت در تهران جلوتر [آغازید] و [الحدید] تبریز پس از آن... [اما]//حدید را به پای تربیت نتوان برد.

[بنا بر این]، آذربایجان، بویژه... تبریز، برای بیداری آماده‌تر از دیگر جاها می بود... [پیشگامی تبریزیان در جنبش تنباکو] نمونه‌ای از آمادگی ایشان می باشد (کسروی، ۱۳۸۸: ۱۶۹-۱۶۸).

فرمان مشروطیت در ۴ مهر ۱۲۸۵ به تبریز رسید. تنها پس از این بود که «مشروطه در همه جا آشکار شد» (همان: ۲۱۰، ۲۱۳). «در این میان کسانی از سران کوشندگان [شامل]... کربلایی علی مسیو... [با همکاری یازده تن دیگر]... "مرکز غیبی" [را] برپا کرده به... کار ارجدارتر دیگری می کوشیدند و آن این که دسته‌ای به نام "مجاهد" پدید آورند» (همان: ۲۱۵).

کسروی می نویسد:

[«اجتماعیون عامیون» بادکوبه]... با کوشندگان تبریز پیوستگی می داشتند... چون... جنبش مشروطه برخاست [اجتماعیون بر آن] شدند که با همشهریان خود همدستی نمایند و فرستادگانی به شهرها فرستادند.

دیالکتیک ایدئولوژی و اتوپیا ... (سیدحمیدرضا ذکریا و علی‌رضا ملائی توانی) ۳۲۳

...اینان... به نام «مجاهدان قفقازی» شناخته شدند چون از قفقاز آمده و... رخت قفقازی به تن می‌کردند، [اما] از خود ایرانیان می‌بودند... .

به پیروی از اینان بود که... در تبریز... علی‌مسیو... و دیگران همان «مرامنامه» [اجتماعیون عامیون ایران] را به فارسی ترجمه و دسته «مجاهدان» را پدید آوردند و... «مرکز غیبی» [را] برپا کردند که رشته کارهای... [مجاهدان] را در دست داشت... (همان: ۲۴۹-۲۴۸، ۴۷۷).

کسروی درباره‌ی نقش «مرکز غیبی» و دیدگاه رهبران آن می‌نویسد:

...در نهران... جنبش [تبریز] را [مرکز غیبی راهبری می‌کرد]... آنان نیک می‌دانستند که خودکامگی از میان نرفته و تنها نام مشروطه نتیجه‌ای... دربر نخواهد داشت و باید نیرو بسیجید و برای نبرد آماده گردید. نیک می‌دانستند که اگر مردم را به خود رها کنند کم‌کم سست گردیده و از جوش فرو خواهند نشست... این بود هر زمان بهانه دیگری پیش آورده آنان را به تکان وامی‌داشتند و با خودکامگی نبرد را رها نمی‌کردند. کارهای اینان... همه ارجدار... می‌باشد (همان: ۲۲۶).

همین «مرکز غیبی» و «کار ارجدار» آن یعنی پدید آوردن دسته‌ی «مجاهدان» بود که تبریز را به کانون بالیدن انقلابی‌گری بدل کرد. به گمان ما، بی‌اعتباری تبریز در تاریخ‌نگاری آدمیت در همین امر بنیاد دارد آن‌سان که او نقش تعیین‌کننده‌ی تبریز در جنبش مشروطه‌خواهی را ناگفته رها می‌کند تا پوشیده بماند و بدین‌سان از کسروی و آنچه او «ارجدار» می‌پندارد جدا می‌گردد.

کسروی با سوسیال‌دموکرات‌های قفقاز هم‌داستانی می‌کند و می‌نویسد: «...اینان... نیک می‌دانستند که مشروطه ایران که به آرامش و آسانی گرفته شده به آرامش و آسانی پیش نخواهد رفت و ناگزیر به کوششهایی نیاز خواهد افتاد... [از این رو] باید نیرو بسیجید و برای نبرد آماده گردید» (همان: ۲۲۶، ۲۴۸).

کسروی معتقد است که «مرکز غیبی» این شایستگی را از خود نشان داد که مردم تبریز را برای نبرد با خودکامگی آماده کند آن‌سان که در بهار ۱۲۸۶ ش. شور «سپاهی‌گری» تبریز را فراگرفت. هدف «مرکز غیبی» آن بود که «سپاهی از میان توده» برای نبرد با خودکامگی پدید آورد و «مجاهدان» جنگاوران همین سپاه مردمی بودند (همان: ۲۹۴، ۲۹۸).

بدین سان، «در تبریز چون... آگاهی از معنی مشروطه و قانون بیشتر» بود و «پیشروان دلسوز و کوشنده پا در میان» داشتند، جنبش مشروطه خواهی «پایه استواری یافت و به یک رشته کارهای ارجدار و سودمندی» مانند «پدید آوردن دسته مجاهدان... پرداخته شد... در تبریز هر چیز را به معنی درست خود می فهمیدند...» (همان: ۳۲۹-۳۲۸). «از شهرهای دیگر، رشت و انزلی و قزوین به تبریز نزدیک» بودند. در رشت... نیز جنبش و کوشش به راه خود افتاد» آن سان که در آنچه پس از این رخ داد «گیلان همیشه همدست آذربایجان» بود (همان: ۳۳۰).

کسروی تأکید می کند که «جنبش مشروطه را تهران پدید آورد ولی پیشرفت آن را تبریز به گردن گرفت» (همان: ۱۶۷). اینک می توان گفت که در تاریخ مشروطه ایران «تبریز» به الگوی کنشگری سیاسی بدل می شود؛ «تبریز» تعیین و تعریف می کند که جنبش مشروطه خواهی چگونه باید باشد. بدین سان، ریشه دوانیدن جنبش در هر شهری در گرو «پیروی از تبریز» می گردد. لیکن پیداست که الگو شدن تبریز تصادفی و بی زمینه نبود، بلکه در پیوند آن با «قفقاز» بنیاد داشت و قفقاز مکان کوشش احزاب انقلابی همچون «اجتماعیون عامیون ایران»، «حزب همت» و «حزب سوسیال دموکرات قفقاز» بود که جملگی همبستهی حزب «سوسیال دموکرات کارگران روس» و جنبش انقلابی سوسیال دموکراسی روسیه بودند.

در این جا بایسته آن است که دیدگاه های آدمیت و کسروی را از یکدیگر جدا کنیم: آدمیت باور دارد که «با ایجاد مشروطه پارلمانی حاکمیت به مجلس ملی تعلق گرفت و... حقوق آزادی... شناخته شدند و قلمرو عملی داشتند»، از همین رو، در ایران دیگر «دستگاه استبداد کهن» در کار نبود تا «جنگ میان آزادی و استبداد» وجود داشته باشد. «خشونت سیاسی» جبهه ای افراطیون «تقلیدی بود از شیوه رفتار... احزاب انقلابی روس... که... واکنشی بود بر خصلت استبدادی نظام سیاسی روس. اما تفاوت غیر قابل قیاس این بود که جبهه افراطی در مشروطه پارلمانی عمل می کرد» و «به خلاف الزامات دموکراتی» به خشونت سیاسی روی آورد (آدمیت، ۱۳۷۰: ۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۴). آدمیت معتقد است که جنبش مشروطه خواهی به هدفش رسیده بود و از همین رو تکلیف کنشگران سیاسی تنها «حفظ وضع موجود» بود (همان: ۲۸۸).

اما کسروی باور دارد که تنها «نام مشروطه» و بنیادگذاری مجلس بر «زندگانی دموکراتی» دلالت نمی‌کند و «خودکامگی» در ایران از میان نرفته بود. آن لقب‌دارانی که نماینده‌ی مجلس شده بودند هواداران واقعی مشروطه نبودند (کسروی، ۱۳۸۸: ۲۰۶، ۲۲۶). ایشان دارای آن «اندیشه بلندی» نبودند که «از میان توده مردان شاینده و کاردان پدید آورند» و اداره‌ی امور کشور را به دست آنان بسپارند (همان: ۲۱۹-۲۱۸). اگر چنین است که جنبش مشروطه‌خواهی به مثابه‌ی «جنبش توده» دلالت می‌کند بر این که «یک مردمی خود سررشته کارها را به دست گیرند» (همان: ۳۱۷، ۳۶۴)، پس نباید توده‌ی مردم را به حال خود رها کرد تا رفته‌رفته سست گردند و سرد شوند آن‌سان که استبدادباوران دوباره بر آنان چیرگی یابند. مشروطه‌خواهان همواره باید مردم را بر ضد خودکامگی بسیج نمایند و آنان را به جنبش و کوشش در حوزه‌ی سیاسی برانگیزانند و نبرد با خودکامگی را رها نکنند (همان: ۲۲۵، ۲۲۶) تا مردم در چنین فراشدی برای به دست گرفتن اداره‌ی امور کشور آماده شوند و آن‌گاه «خود سررشته کارها را به دست گیرند». تنها در این صورت است که می‌توان از برافتادن خودکامگی در ایران سخن گفت.

۵. کنش سیاسی سوسیال دموکرات‌های انقلابی در برابر دریافت آدمیت از سیاست

آغاز عصر مشروطیت «اجتماعیون عامیون ایران» را بر آن داشت تا اساس‌نامه‌ی شعبه‌ی ایالتی مشهد را «به اقتضای زمانه اصلاح و تکمیل» کنند. «نظامنامه»ی تازه در شهریور ۱۲۸۶ به تصویب رسید. بر این اساس، نام شعبه‌ی ایالتی مشهد تغییر کرد و آن را «شعبه ایرانی جمعیت مجاهدین» نامیدند (آدمیت، ۱۳۸۸: ۱۹، ۴۳). تأکید بر نام «مجاهد» بازتاب «گرایش تاکتیکی» اجتماعیون به «گفتار اسلامی» است (شاگری، ۱۳۸۴: ۱۹۶).

آدمیت می‌نویسد:

مرانامه جمعیت مجاهدین چنین آغاز می‌گردد: «دفاع از شرف ملت و محافظت وطن مقدس و محو ظلم فریضه هر فردی است. و این نیز به مقتضای زمان از طریق مجلس ملی و مشروطیت... ممکن خواهد بود». جمعیت اعتماد خود را به مجلس ملی اعلام می‌دارد. اما این «هیأت وزراء» در خور اعتماد نیست. بهمین سبب «ملت مجاز نیست مثل سابق ساکت بنشیند» چه ممکن است اختیار امور از دستش بیرون رود. به منظور

«حفظ...ملت و مجلس ملی» تشکیل «شعبه مقدس مجاهدین در ایران به منزله قسمتی از مشروطیت، لازم و واجب» است... (آدمیت، ۱۳۸۸: ۴۴).

آدمیت معتقد است «محو ظلم»، «دفاع از شرف ملت» و تأکید بر این که «ملت مجاز نیست مثل سابق ساکت بنشیند» جملگی گویای «موضع مبارز جمعیت» اند (همان: ۴۴، ۴۸). شاکری تفسیری دقیق‌تر از دیدگاه جمعیت مجاهدین به دست می‌دهد: جمعیت در باب «اعتماد به وزیران دولت» به مردم هشدار داد و به آنان توصیه کرد که «با هدف زیر نظر داشتن فعالیت‌های صاحبان قدرت، در سازمان‌های مجاهد متشکل شوند» (شاکری، ۱۳۸۴: ۱۸۷). جمعیت «گفتار اسلامی» را به منزله‌ی ابزاری ایدئولوژیک به کار گرفت و سازمان‌یافتگی سیاسی مردم را «وظیفه‌ای مقدس» اعلام نمود و با ساختن دوگانه‌ی «افراد فعال-افراد منفعل» تأکید کرد که خداوند در قرآن گفته است که «افراد فعال» به نزد او گرامی‌تر از «افراد منفعل» هستند (همان: ۱۸۷، ۲۱۴، ۲۱۹). جمعیت مجاهدین نه تنها «بکار بردن قوه قهریه را علیه استبدادیان و دشمنان خود مشروع» می‌دانست، بلکه کشتن «مرتجعین و دشمنان» را اقدامی بایسته تلقی می‌کرد. این «منطق ترور سیاسی روسی بود». جمعیت مجاهدین هیئتی به نام «فدائیان» داشت که کار اصلی آن «ترور سیاسی» بود (آدمیت، ۱۳۸۸: ۴۷، ۴۸).

آدمیت می‌نویسد:

اعلام این مطلب [از سوی جمعیت مجاهدین] با معنی است... اصولی که برشمریم «بطور تقریب» مرام جمعیت را می‌سازند. «در آینده برحسب اقتضای زمان... مواد چندی بر آن افزوده خواهد گشت». به تعبیر دیگر مرام اعلام شده، آرمان جمعیت نیست... (همان: ۴۶).

معنا و دلالت این مطلبی که «جمعیت مجاهدین» بیان کرده است را چگونه باید فهمید؟ با روشن‌سازی معنای عبارت «برحسب اقتضای زمان». این عبارت بر «وقت‌شناسی راهبردی» اتویای سوسیالیستی دلالت می‌کند. در این اتویا میان «امر نزدیک» و «امر دور» رابطه‌ای برقرار است بدین معنا که بنیادگذاری جمهوری مقصدی دور دست است؛ رسیدن به آن نیازمند آمادگی است. لیکن «امر نزدیک» مانند مشروطیت راهی به سوی مقصد باز می‌کند آن‌سان که «اکنون» می‌توانیم به سوی مقصدمان رهسپار شویم و با پیمودن راه آمادگی

بایسته را به دست آوریم. این یعنی آنچه «امر دور» را دست‌یافتنی می‌کند «امر نزدیک» است. بدین‌سان، «آینده» در «اکنون» بالیدن می‌گیرد (مانهایم، ۱۳۹۹: ۳۲۴-۳۲۲).

شاکری می‌نویسد: «... در میان مشروطه‌خواهان گرایشی به طرفداری از خط‌مشی جمهوری خواهانه نیز وجود داشت». اما «... اعتقاد به حرکت گام‌به‌گام... توضیح می‌دهد که چرا... استقرار نظام جمهوری یکی از خواست‌های فرقه اجتماعیون عامیون» در آن هنگام نبود (شاکری، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

بنابراین، نه «نظام پادشاهی مشروطه‌ی پارلمانی» آرمان اجتماعیون عامیون بود نه اعتماد فرقه به مجلس مطلق و بی‌قید و شرط. اجتماعیون عامیون در حالی کوشیدند بر دامنه‌ی کنشگری سیاسی‌شان بیفزایند که بنیادهای مشروطیت هنوز در حال شکل‌گیری بودند و استبدادباوران شامل شاه، دربار، شاهزادگان بزرگ، حاکمان ایالات و ولایات، پاره‌ای از سران ایالات، زمین‌داران و روحانیان همچنان در میدان قدرت تاخت و تاز می‌کردند و در صدد برانداختن مشروطیت بودند. بسیاری از هواداران نظام سیاسی تازه مشروطه‌خواهان میانه‌رو و محافظه‌کار بودند. «مخالفان نقاب‌پوش» و هواداران مردد مشروطیت در همه‌ی نهادهای سیاسی مهم، از جمله مجلس حضور داشتند (یزدانی، ۱۳۹۲: ۲۳۹). نمایندگان اجتماعیون عامیون در مجلس فراکسیون اقلیت شامل بیست‌وپنج تن از «نمایندگان کمابیش تندرو» را تشکیل دادند. هدف اقلیت مجلس آن بود که چندان از قدرت قوه‌ی اجرایی بکاهد که به نظارت قوه‌ی قانون‌گذاری تن دردهد. در همان حال، نمایندگان رادیکال آماده‌ی گفت‌و‌شنود و توافق با «نخبگان حکومتی» و «حتی درباریان محافظه‌کار» بودند (همان: ۲۴۱، ۲۴۲).

لیکن اجتماعیون عامیون خود را در بند «سیاست‌ورزی پارلمانی» نمی‌دانستند. سوسیال‌دموکرات‌ها کنشگران قلمرو عمومی بودند و از همین‌رو سیاسی‌گری توده‌ی مردم را یکی از اهداف بنیادین خویش می‌دانستند. مجلس نهادی محافظه‌کار بود. بیشتر نمایندگان از اصناف و بازرگانان بودند. اصناف در مجلس نقشی تعیین‌کننده ایفا نمی‌کردند. «در کمیسیونهای مجلس عضو نبودند». اما بازرگانان در کمیسیون‌های مهم حضور داشتند و از این راه بر سیاست مجلس اثر می‌گذاشتند. بازرگانان با پرهیز از قدرت‌خواهی سیاسی بر اقتصاد تمرکز کردند و از همین‌رو مخالف ادامه‌ی انقلاب و خواستار برقراری آرامش بودند. بدین‌سان،

«نمایندگان اشراف، زمینداران بزرگ، و به‌خصوص اعیان» بر مجلس چیرگی یافتند. از این رو، «مجلس مخالف حرکت توده‌ها بود» (یزدانی، ۱۳۷۶: ۶۴، ۶۵).

با وجود این، اجتماعيون عاميون با بی‌اعتنایی به مجلس محافظه‌کار از «آزادی مطبوعات» دفاع کردند (یزدانی، ۱۳۹۲: ۲۴۳)؛ سازمان سیاسی نوپدید توده‌ای یعنی «انجمن» را به یکی از کانون‌های اصلی کنشگری خویش بدل ساختند (همان: ۲۴۴)؛ به سازماندهی «کارگران» در اتحادیه‌های کارگری پرداختند (همان: ۲۴۷)؛ از اعتصاب‌های کارگری پشتیبانی کردند (همان: ۲۴۸)؛ به «جنبش روستایی» در گیلان، آذربایجان و کردستان یاری رساندند (همان: ۲۵۰، ۲۵۱).

اجتماعيون عاميون فرمان مشروطیت و بنیادگذاری پارلمان را یک «وقت راهبردی» پنداشتند بدین معنا که آن را زمان مناسب به‌راه افتادن به‌سوی آرمان‌های سیاسی و اجتماعی خویش تلقی کردند. اما این پنداری اشتباه بود. گواهی صدق این ادعا رو آوردن اجتماعيون به کنش سیاسی خشونت‌آمیز و تروریسم است.

یزدانی از زمینه‌ی سیاسی تروریسم اجتماعيون عاميون تفسیری به‌دست می‌دهد:

مخالفان مشروطه برنامه خود را گام‌به‌گام پیش می‌بردند. بسیاری از مشروطه‌خواهان به‌لحاظ سیاسی بی‌تجربه بودند و از «کشتی‌گیری‌های» حکومتگران پیشین که بر سریر قدرت تکیه زده بودند، سر در نمی‌آوردند. گروه محافظه‌کار در پی سازش با جناحی از حکومتگران و دربار بود. تعدادی از سردمداران جنبش و نوخاستگان سیاسی [نیز] خود را فروخته بودند. در آن میان صدای جناح تندرو به جایی نمی‌رسید. در این وضع، ترور ابزاری برای پرونرفت از بن‌بست تلقی می‌شد (همان: ۲۸۷).

«تروریسم اجتماعيون» از یک سو، احساس ناتوانی چیره بر مردم را از میان برد و از سوی دیگر، با هراس‌افکنی در میان استبدادباوران و محافظه‌کاران، ایشان را وادار به پذیرفتن پاره‌ای از دگرگونی‌های سیاسی کرد. لیکن این تروریسم بر فراشد کشاکش‌های سیاسی اثری پایدار نگذاشت. اجتماعيون عاميون حزبی کوچک و کم‌توان بود و از همین رو نتوانست از برتری موقت خود در پی ترور افرادی همچون امین‌السلطان بهره‌برداری کند. اجتماعيون فاقد پشتوانه‌ی اجتماعی اثرمند بودند. هیچ طبقه یا لایه‌ی اجتماعی «انقلابی» به‌معنای دقیق کلمه در حوزه‌ی سیاسی وجود نداشت که خواهان دگرگونی‌های بنیادین سیاسی، اقتصادی

و اجتماعی باشد. از این رو، اجتماعیون عامیون از توانمندی اجتماعی بایسته برای تحقق آرزوهایشان بی‌بهره بودند (همان: ۲۴۱، ۲۸۷).

شاکری هم‌داستان با تاریخ‌نگاران شوروی معتقد است که تروریسم اجتماعیون عامیون در «ناپختگی سیاسی» و «ترکیب اجتماعی آن» بنیاد داشت. طبقات اجتماعی حاضر در فرقه عبارت از روشنفکران، روحانیان رده‌پایین، بازرگانان خرده‌پا، پیشه‌وران، صرافان، خرده‌مالکان، دهقانان، کارگران و دانش‌آموزان بودند. این ترکیب اجتماعی برای «دموکراسی خرده‌بورژوازی» مبارزه می‌کرد و ضعف بنیادین آن نداشتن کادرهای پرولتاریایی کافی بود (شاکری، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۲۰۱).

با وجود این، کسروی «ترور انقلابی را جایز می‌داند» (یزدانی، ۱۳۷۶: ۹۱). او می‌نویسد: «کشتن اتابک یک شاهکاری به‌شمار است... این شاهکار... جایگاه آزادیخواهان را در دیده بیگانگان والاتر ساخت و... یک دور نوینی برای تاریخ جنبش مشروطه باز کرد. عباس‌آقا جانبازی بسیار مردانه‌ای نمود» (کسروی، ۱۳۸۸: ۵۵۱).

آدمیت در مجلس اول و بحران آزادی می‌کوشد با واژه‌هایی همچون خشونت‌عریان، ترور، بمب‌اندازی، تهدید، توطئه، آشوب، لومپنیسم، رجاله‌بازی، لوطی‌بازی، تندزبانی و ناهنجارنویسی کنشگری سیاسی جبهه‌ی «افراطیون» را توصیف نماید تا نخست، سیاست‌شناسی کم‌مایه و سطحی (آدمیت، ۱۳۷۰: ۱۴۴)، بی‌سوادی در انقلابی‌گری و اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی (همان: ۱۱۰، ۱۳۵)، فهم سیاسی متوسط (همان: ۱۴۴) و خردستیزی افراطیون (همان: ۱۴۲، ۱۴۸) و سپس بی‌اعتنایی آنان به «آداب و الزامات دموکراتی» (همان: ۱۲۸، ۱۳۸) را فرادیده آورد.

این که آدمیت معتقد است جبهه‌ی افراطیون همواره تهدیدی برای «هستی مجلس و مشروطگی» به‌شمار می‌آمد بنیاد در آن دارد که انقلاب‌خواهان سوسیال دموکرات خود را در بند «سیاست‌ورزی پارلمانی» نمی‌دانستند. آدمیت می‌کوشد از قدرت پنهان‌ساز واژه‌های «افراطیون» و «افراطی» بهره‌گیرد و با تکرارگری آن‌ها «انقلابی‌گری انقلاب‌خواهان» را مستور گرداند.

اکنون جا دارد که بپرسیم قلمرو «سیاست» و «سیاست‌ورزی» را چگونه باید تعیین و تعریف کرد؟ «سیاست» قلمروی است که هر لحظه‌ی آن آستان رخدادی یگانه به‌مثابه‌ی «فعل در حال شکل‌گیری» است؛ رخدادی که همواره متضمن دیالکتیکی میان دو وضعیت

است: از یک سو، «وضعیتِ ازپیش‌بوده» که به کسوتِ «سامانی قالب‌گونه» درآمده و از سوی دیگر، «وضعیتِ تازه» که هنوز به «قالبی سامان‌بخش» بدل نشده است. «زندگی اجتماعی» هرگز از ابتلا به کشاکش اجتماعی، چیرگی خواهی و رفتارهای عاطفی درهم‌تنیده با این دو عامل در امان نیست، از همین رو همواره متضمنِ نابسامانی است که پدیدآورنده‌ی وضعیت‌های تازه است. میان این «وضعیت‌های تازه‌ی سامان‌نیافته» و «وضعیتِ ازپیش‌بوده‌ی سامان‌یافته» همواره دیالکتیکی وجود دارد. «سیاست‌ورزی» عبارت از تصمیم‌گیری و انتخابگریِ کنشگرانِ سیاسی در درونِ دیالکتیکِ متعلق به زندگی اجتماعی است (مانهایم، ۱۳۹۹: ۱۶۶-۱۶۴، ۱۶۹-۱۶۸).

ممکن است این دیالکتیکِ یکسره نادیده گرفته شود. در این نادیده گرفتنِ خواستیِ نهان است: پوشاندنِ «سیاست» و فروکاستنِ آن به «مدیریت». این خواست در عقل‌باوریِ بوروکراتیک و قانون‌سالار بنیاد دارد. عقل‌باوریِ مزبور قانون را «الگوی سازماندهی اجتماعی» تلقی می‌کند و می‌کوشد به کشاکش‌های سیاسی نظم و سامانی عقلانی ببخشد. لیکن نظمی که از طریقِ قانون در حوزه‌ی سیاسی برقرار می‌شود تنها بخشی از کلِّ واقعیتِ سیاسی است. قانون مانند «اخلاق» آنچه را که افراد و گروه‌ها باید در جامعه رعایت و بر اساس آن عمل کنند تعیین و تعریف می‌کند. ولی آنچه بر اساسِ قانون انجام می‌شود تنها بخشی از آن چیزی است که افراد و گروه‌ها در زندگی اجتماعی واقعی انجام می‌دهند. هم‌چنین، قانون هرگز نمی‌تواند وضعیت‌های انضمامیِ تازه را از پیش تعیین و تعریف کند. این یعنی کشاکش‌های سیاسی در سایه‌ی نظم و سامانِ عقلانیِ مبتنی بر قانون یکسره فیصله نمی‌یابد (مانهایم، ۱۳۹۹: ۱۷۲-۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۶، ۲۵۶؛ داوید و ژوفره اسپینوزی، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۷، ۹۴؛ برمن، ۱۳۷۶: ۷۲، ۱۲۱).

در همان حال، عقل‌باوریِ بوروکراتیک و قانون‌سالار توانست نخستین نهاد و شیوه‌ی سازماندهیِ کشاکش‌های سیاسی یعنی «پارلمان» و «انتخابات» را بنیادگذاری کند (مانهایم، ۱۳۹۹: ۱۷۶). اما این عقل‌باوری نتوانست دیالکتیکِ متعلق به زندگی اجتماعی را از میان بردارد. با وجود این، عقل‌باوریِ مزبور همواره توانایی‌های محدودِ خویش را کتمان می‌کند و معتقد است که هدفِ کنشِ سیاسی روشن است و اگر برای برخی روشن نیست می‌توان آن را از راهِ گفت‌و-شنودهای عقلانیِ پارلمانی روشن و مشخص کرد. این یعنی «پارلمان» مکانِ کنش‌های تئوریک است (همان: ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۹).

اما کشاکش‌های سیاسی را به کسوتِ گفت‌و-شنونده‌های پارلمانی درآوردن به معنای آن نیست که این گفت‌و-شنونده‌ها جنبه‌ی تئوریک دارند. نسبتی درونی میانِ گفت‌و-شنونده‌های پارلمانی و هستی اجتماعی گروه‌های ناهمساز وجود دارد. هستی اجتماعی همواره متضمن جهان‌بینی، باورها، ارزش‌ها، آرزوها، عواطف، منافع و قدرتِ گروه‌های اجتماعی در حال زیستن در شرایطِ مادی معین است. این یعنی قلمرو «سیاست» هرگز فقط عبارت از پارلمان، فراکسیون‌های پارلمانی و گفت‌و-شنونده‌های عقلانی ایشان نیست. خواستِ چیرگی عقل‌باوری بوروکراتیک و قانون‌سالار بر دیالکتیک متعلق به زندگی اجتماعی سبب می‌شود که این عقل‌باوری در مواجهه با رخداد‌های تازه همچون فورانِ نیروی مهارناشده‌ی گروه‌های اجتماعی زنده در یک انقلاب و شورش توده‌ای آن‌ها را تنها آشوب‌افکنی یا «آناشیسیم» تعیین و تعریف کند نه «وضعیت‌های تازه‌ی هنوز سامان‌نیافته» (همان: ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۰۹).

بنابراین، دیالکتیک میان «وضعیت‌های تازه‌ی هنوز سامان‌نیافته» و «وضعیتِ ازپیش‌بوده‌ی سامان‌یافته» گویای آن است که «پارلمان» برای تعیین و تحدیدِ قلمرو سیاست و «کنشگری سیاسی پارلمانی» برای تعیین و تعریفِ سیاست‌ورزی نابسندده‌اند. ازاین‌رو، می‌توان «انقلابی‌گری» را نوعی دیدن و فهمیدنِ دیالکتیک متعلق به زندگی اجتماعی و در پی آن خواست و اراده‌ای استوار برای برانداختنِ نظم و سامانِ قالب‌گونه‌ی «وضعیتِ ازپیش‌بوده»ی زندگی اجتماعی تعیین و تعریف کرد.

۶. مواجهه‌ی آدمیت با انقلابی‌گری سوسیال دموکرات‌ها

آدمیت معتقد است که «پایه‌ی مناسبات دولت امین‌السلطان و محمدعلی‌شاه از آغاز لرزان بود»، زیرا رئیس‌الوزرا و شاه با یکدیگر «مباینت عقیده» داشتند. امین‌السلطان می‌کوشید «شاه را به رعایت اصول مشروطیت متقاعد کند». ولی «شاه... تسلیم نمی‌گردید»، از همین‌رو «امین‌السلطان به نشانه‌ی اعتراض به دربار نمی‌رفت». در همان حال، امین‌السلطان به مجلس نیز نمی‌رفت (آدمیت، ۱۳۷۰: ۱۶۳). وزیران از تروریست‌هایی که «پیوسته جلو مجلس... پرسه می‌زدند» ترسان بودند (همان: ۱۶۴-۱۶۳).

«صبح بیست‌ویکم رجب، هیأت وزیران برای اتمام حجت... یا استعفا رفت به دربار... امین‌السلطان... نامه‌ی دولت را به [شاه] داد». شاه در نامه‌ی دولت تغییراتی داد و آن را

پذیرفت (همان). عصر همان روز هیئت دولت به مجلس رفت. «امین‌السلطان را در بازگشت از مجلس... کشتند» (همان: ۱۶۹). آدمیت می‌نویسد: «حوزه اجتماعيون بر اعدام امین‌السلطان رأی داد، گروه انقلابی به رهبری حیدرخان نقشه عملی آنرا ریخت و به اجرا گذارد، و انجمن آذربایجان نیز همکاری و معاونت داشت» (همان: ۱۷۳).

«فاصله زمانی بین گفت‌وگوشنود پارلمانی درباره طرح تصفیه مجلس و انجمن‌ها و ترور امین‌السلطان، بیش از ده روز نبود» (همان: ۱۸۲). در ۱ شهریور ۱۲۸۶ سیدمحمد طباطبایی طرح «اخراج» نمایندگان عضو جبهه «افراطیون» از پارلمان و «انحلال» انجمن‌های متعلق به این جبهه را به مجلس پیشنهاد کرد (همان: ۱۲۴). این یعنی اکثریت غیرانقلابی مجلس قصد داشت اقلیت انقلابی مجلس و بیرون از مجلس را از حوزه سیاسی حذف کند.

پس از این که یحیی میرزا در یک سخنرانی گفت: «تمام خرابی کارها از امین‌السلطان است - "اگر مشروطه و آزادی می‌خواهید باید دفع شر او را بنمایید"» (همان: ۱۱۷)، اکثریت مجلس خواستار محاکمه‌ی یحیی میرزا و سلیمان میرزا اسکندری شدند. جبهه‌ی «افراطیون» در برابر خواست اکثریت مجلس سکوت نکرد. آدمیت می‌نویسد: «ندای خشونت لخت... در شبنامه‌های چند انجمن هر روز منتشر می‌گردید. در درشتگویی و پرده‌داری هم حدی نمی‌شناختند که... منعکس‌کننده رشد فرهنگ لومپنیسم بود» (همان). سیدعبدالله بهبهانی در مخالفت با این لومپنیسم شبنامه‌ای گفت: «بعد از تشکیل مجلس... که بنایش بر آزادی افکار و آرا است، دیگر فایده این اوراق لاطائل در پرده... چیست؟ اگر حرفی و سخنی دارند بنویسند و بیاورند در مجلس، و با استدلال گفتگو نمایند» (همان).

آدمیت معتقد است که بهبهانی «به دانایی و عقل عرفی دریافت تا به آزادی و مشروطگی نرسیده بودیم نشر آن نوع نوشته‌ها و آن شیوه رفتار دلیل موجه داشت؛ حال که عصر "آزادی افکار و آرا" است مکلف به رعایت آداب مشروطه هستیم» (همان). این یعنی مشروطیت دوران «آزادی افکار و آرا» است، ولی آزادی در پارلمان. پارلمان تنها مکان کنش سیاسی قانونی و طرح مباحث سیاسی است. بدین‌سان، قلمرو سیاست به پارلمان محدود و منحصر می‌گردد.

روز ۱۴ مرداد «محمدتقی هروی... علیه یحیی میرزا اعلام جرم کرد» (همان: ۱۱۶). «میرزا حسین بروجردی [هم] گواهی داد که: یحیی میرزا و سلیمان میرزا... مردم را به آشوب»

برمی‌انگیزند و خواستار «محاكمه و مجازات آنها» شد (همان: ۱۱۷). بدین‌سان، اکثریت مجلس اقدام به «جرم‌شماری» گفتار و کردار نمایندگان اقلیت مجلس کرد. تنها یک گام تا «پیشنهاد مهم طباطبایی» باقی مانده بود که این گام نیز در ۲۵ مرداد برداشته شد: ده تن از نمایندگان عضو اکثریت مجلس در اعتراض به اقدامات جبهه‌ی افراطیون «لایحه مفصل و مستدلّی به مجلس دادند». آدمیت معتقد است این لایحه «وصف هولناکی است از فضای نایمن و هراس‌انگیز». این لایحه «موضع گروهی از نمایندگان را در یک مسأله اصولی و اساسی منعکس می‌داشت» و متضمن «قضیه بزرگی» بود که «از پایه‌های دموکراسی» به‌شمار می‌آید. از منظر «هستی مجلس و مشروطگی» کاری مهم‌تر از رسیدگی مجلس به این لایحه نبود (همان: ۱۲۲). «هر کدام از آن اتهام‌ها قابل تعقیب جزایی بود؛ و همه کسانی که در نقشه‌ریزی یا اجرای آن مشارکت داشتند می‌بایستی به سبب تجاوز به حقوق آزادی و حقوق مشروطگی به پای محاکمه قانونی کشیده شوند» (همان: ۱۴۶). پیداست که آدمیت با اکثریت مجلس در «جرم‌شماری» گفتار و کردار اقلیت انقلابی مجلس و بیرون از مجلس هم‌داستان است.

اکنون جا دارد که بپرسیم آیا آدمیت در مجلس اول و بحران آزادی بخشی از آن چیزی را که اساس مشروطیت با آن مواجه بود بیان‌ناشده رها نمی‌کند تا نادیده و نادریافته بماند؟

۷. مواجهه‌ی کسروی با محافظه‌کاری دین‌سالارانه‌ی اکثریت غیرانقلابی

مجلس

کسروی می‌نویسد که در این هنگام موضوع «متمم قانون اساسی» در میان بود. «ولی... آن شور... [آغاز جنبش] از زور افتاده و... "شریعت‌خواهی"... پیدا شده بود» و چندان «زور آور» بود که پاره‌ای از «نمایندگان مجلس» نیز به شریعت‌خواهان پیوستند (کسروی، ۱۳۸۸: ۳۶۶).

[شریعت‌خواهان در میان مردم]... می‌گفتند: «خواست آزادی خواهان» از میان بردن شریعت اسلام است و این قانون را برای آن می‌نویسند»...

از این رو چون کمیسیون [نگارش متمم قانون اساسی] کار خود را به پایان رسانید... دارالشوری... برای جلوگیری از بدگمانی‌های مردم چنین نهاد که کسانی از علما با چند تنی از نمایندگان بنشینند و آن را اصل به اصل از دیده گذرانند (همان: ۳۶۷-۳۶۶).

«دربار» نیز بر آن شد که با هواداری از شریعت‌خواهان «نگذارد قانون اساسی پرداخته گردد». محمدعلی شاه اعلام کرد «تا علمای نجف [متمم قانون اساسی را] امضا نکنند من امضا نخواهم کرد». در نجف، سیدکاظم یزدی دشمن مشروطیت بود. از این رو، «محمدعلی میرزا نیک می دانست که...قانون اساسی از نجف باز نخواهد گشت» (همان: ۳۶۸).

کسروی می نویسد:

در مجلس...دوتیرگی می بود،...کسانی از نمایندگان «شریعت خواهی» می نمودند و دیگران نیز از ترس همراهی نشان می دادند. پیروان حاجی شیخ فضل الله هواداری از دین را شمشیری ساخته با آن زبان هر کسی را می بریدند...
...در مجلس...چون گفته [شد] تبریزیان شوریده و [قانون اساسی] را می خواهند،...هراتی که...به حاجی شیخ فضل الله گراییده [بود]...چنین پاسخ داد:
...مردم باید [بدانند] که...قانون ما قانون مقدس اسلام است، و این قانون اساسی قانونی است که باید امور یک مملکتی بر وفق آن فیصل داده شود. ناچار باید با کمال دقت...مواد آن را...حجج الاسلامیه غوررسی نموده اگر ده هزار هم اجتماع کنند و خونها هم ریخته شود نباید راضی شد که بدون تطبیق...قانونی مجری شود...
کسانی از نمایندگان آذربایجان (تقی زاده و برخی دیگر)، نقشه دربار و زبان...آن را دریافتند... (همان: ۳۶۹-۳۶۸).

نمایندگان اجتماعيون عاميون در مجلس فراکسیوني از نمایندگان رادیکال را تشکیل داده بودند. نمایندگان آذربایجان و چهره‌ی برجسته‌ی ایشان تقی زاده هسته‌ی اصلی این فراکسیون بودند (یزدانی، ۱۳۹۲: ۲۴۱، ۲۴۲). هنگامی که اخبار متمم قانون اساسی به تبریز رسید مردم شوریدند (کسروی، ۱۳۸۸: ۳۷۲). «مجاهدان» تبریز در یکی از اعلامیه‌هایشان نوشتند: «اگر قانون اساسی باید به امضای علما برسد خیلی چیزهاست که باید به امضای علما برسد که آنها نسبت به قانون حکم اصل را دارد و قانون فرع آن است...». کسروی معتقد است که مرادشان «پادشاهی محمدعلی میرزا بود که می گفتند پس می باید آن نیز با پرگی از علما باشد...اگر ما می خواهیم حکومت "مشروع" باشد باید آن را از ریشه درست گردانیم» (همان: ۳۸۱). مردم رشت، انزلی، شیراز، سلماس، اورمیه و «دیگر شهرها» نیز «با

تبریز هم‌آواز» گردیدند (همان: ۳۸۷). این یعنی پارلمان تنها مکان کنش سیاسی نیست و قلمرو سیاست به پارلمان محدود و منحصر نمی‌گردد.

در حالی که مردم «به طلبیدن قانون شور و خروش می‌نمودند... در مجلس بیشتر نمایندگان به این داستان ارج چندانی ننهاده به شور و خروش شهرها معنایی جز آشوب‌طلبی نمی‌دادند» (همان: ۳۹۱). بدین‌سان، «اکثریت مجلس» در مواجهه با فوران نیروی گروه‌های اجتماعی در قیامی توده‌ای آن را «آشوب‌طلبی» یا «آنارشیزم» تعیین و تعریف کردند.

در پی فرمان محمدعلی‌شاه مبنی بر رفع «نواقص» قانون اساسی (همان: ۲۸۲) حاجی‌شیخ‌فضل‌الله اصلی مبنی بر «دیدهبانی علما به قانونها» آماده نمود. «کمسیون سنجش قانون با شرع» اصل مزبور را در متمم قانون اساسی گنجانده و بنا شد روز ۲۸ اردیبهشت ۱۲۸۶ متمم قانون را در مجلس بخوانند و آنگاه برای «دستینه شاه فرستاده شود». «نمایندگان آذربایجان از چگونگی آگاه [شدند]... و... چنین نهادند که... از خوانده شدن [قانون] جلو گیرند. چه می‌دانستند که اگر خوانده شود بیشتر نمایندگان آن را [تأیید می‌کنند]... هواداران شریعت،... به چماق «تکفیر» نیز دست می‌زدند» (همان: ۳۹۴). با وجود این، نمایندگان اجتماعیون عامیون از خوانده شدن قانون در مجلس جلوگیری کردند.

اما روز ۱۰ خرداد صنیع‌الدوله رئیس مجلس گفت: «همه می‌دانید که... شاید پاره‌ای مطالب [مهم مانند قانون اساسی] محتاج شود که به علمای نجف... اطلاع داده شود». کسروی می‌نویسد: «و این سخن از صنیع‌الدوله ساده فهمیده نمی‌شود» (همان: ۴۵۳). پیشنهاد صنیع‌الدوله شاهی بر آن است که شریعت‌خواهی به‌مثابه‌ی «ایدئولوژی» در رویارویی اکثریت مجلس با انقلابی‌گری اتوپیایی اقلیت مجلس نقشی تعیین‌کننده داشت. کسروی می‌نویسد: «یک دسته از طلبه‌ها... در جلو مجلس می‌ایستادند که هرگاه... گفتگوی قانون اساسی به میان آمد... اگر کسی از نمایندگان آذربایجان یا از دیگران سخنی "به خلاف شرع" گفتند، بریزند و او را... بزنند» (همان: ۴۴۲).

بیشتر نمایندگان به «شریعت‌خواهی» یا از روی فریبکاری یا از ترس دسته‌بندی طلبه‌ها... بودن [اصل پیشنهادی حاجی‌شیخ‌فضل‌الله] را در قانون بایا می‌شماردند... تنها تقی‌زاده و یکی دو تن دیگر از آذربایجانیان به بودن آن خرسندی نمی‌دادند. تقی‌زاده اصل بیست‌وهفتم را که می‌گوید: «استقرار قانون موقوف است به عدم مخالفت

با موازین شرعیه»، پیش کشیده می‌گفت: با بودن چنین بندی نیازی به آن «اصل» نیست (همان: ۴۵۳).

کسروی می‌پرسد: «اگر پاس اسلام را به این اندازه نگه بایستی داشت پس...قانون اساسی فرانسه را ترجمه کردن چه عنوانی داشته؟». او معتقد است این مجلس، آن مجلسی نبود که «سینه سپر گرداند» و بگوید: «اگر شریعت کار زندگی را راه انداختی به مشروطه چه نیاز افتادی؟» (همان: ۴۰۱).

سرانجام، مجلس «اصل» پیشنهادی حاجی شیخ فضل‌الله را با «دیگرگونی‌هایی» پذیرفت (همان: ۴۵۴). پاره‌ای می‌پنداشتند که پذیرش چنین اصلی «ملایان را...از دشمنی با...مشروطه باز خواهد گردانید» (همان: ۴۵۶). اما چنین نشد. کسروی باور دارد که «تنها درد شریعت» در میان نبود. «بسیاری از ملایان که رشنه سودجویی‌های خود را نزدیک به گسیختن می‌دیدند، چاره جز...کوشیدن به برانداختن بنیاد مشروطه نمی‌شناختند» (همان: ۴۵۸). لایحه‌ی ۶ مرداد ۱۲۸۶ شریعت‌خواهانی که در عبدالعظیم بست نشستند گواهی صدق این ادعاست.

این لایحه گویای آن است که شریعت‌خواهان مجلسی را که در فراشد جنبش مشروطه‌خواهی بنیادگذاری شد «مجلس دارالشورای کبرای ملی اسلامی» با قدرت قانون‌گذاری محدود می‌دانستند نه «پارلمان». شریعت‌خواهان باور داشتند که آزادی‌های شهروندی مایه‌ی بی‌دینی و تباهی اخلاقی است؛ برابری قضایی شهروندان پذیرفتنی نیست؛ زندگی اجتماعی مردگانه است؛ «افتتاح مدارس تربیت نسوان» و «دبستان دوشیزگان» با «اشاعه فاحشه‌خانه‌ها» فرقی ندارد؛ شرع اسلام از دگرگونی در امان است.

ایران «شیعه‌خانه» کانون روضه‌خوانی، سینه‌زنی، زیارت آستان امامان و امام‌زادگان است. آیین پرستی شیعی همبسته‌ی آخرت‌باوری شیعیان است. «این جهان» به‌خودی‌خود به‌نزد شیعیان مؤمن اصالت ندارد، در نتیجه، دلالت مفهوم «رفاه» از طریق «ایجاد کارخانجات»، «تسویه طرق و شوارع»، «احداث راه‌های آهن»، «استیلاب صنایع فرنگ»، «پل‌سازی» و «راه‌پردازی» اساساً پذیرفتنی نیست به‌ویژه اگر که بنا باشد کار بهزیست‌گری زندگی «این جهانی» با «وجوه» مخصوص برگزاری آیین‌های شیعی انجام شود یعنی همان وجوهی که در برپایی «دستگاه آخوندی» نیز نقشی تعیین‌کننده دارند.

شریعت‌خواهان معتقد بودند مشروطه‌خواهی از «بلاد کفر» به ایران «سرایت کرد» و سبب آلودگی «قبه‌الاسلام» به آداب اروپایی شد آن‌سان که نه‌تنها پاره‌ای از ایرانیان به «اروپامآبی» مبتلا شدند، بلکه «مسجد جامع پایتخت اسلام» نیز از اروپایی‌گری در امان نماند. حتی «رؤسای روحانی» هم ناگزیر در معرض آلودگی قرار گرفتند. بدین‌سان، مشروطیت اروپامآبی و اروپایی‌گری را به همه‌گیری اجتماعی بدل کرد. «جماعت لاقید لابالی لامذهب» چه با نام «بابیه» و «طبیعیه» چه با نام «آنارشئیست» و «سوسیالیست» در این همه‌گیری اجتماعی مجال یافتند تا با فتنه‌انگیزی و آشوب‌افکنی ایران را به‌سوی «مقصد» منظور نظر خویش یعنی «تبدیل سلطنت» به جمهوری رهسپار کنند.

شریعت‌خواهان تأکید کردند که بی‌دینی، کاهش مرجعیت اجتماعی روحانیان، تباهی اخلاقی، برابری قضایی شهروندان، براندازی پندار مردگانگی زندگی اجتماعی، دین‌پیرایی، سکولاریسم، رفاه، اروپامآبی، اروپایی‌گری و جمهوری‌خواهی در مقام «مفسده‌های عظیم» جملگی «همزاد» مشروطیت و پارلمان‌اند (همان: ۵۱۸-۵۱۰).

لایحه‌ی ۶ مرداد شریعت‌خواهان گویای آن است که قلمرو «سیاست» هرگز فقط عبارت از «پارلمان» نیست. از این‌رو، سیاست‌پیشگان پارلمان‌گرای مجلس اول نتوانستند کشاکش سیاسی-اجتماعی «مشروطه‌خواهان» و «شریعت‌خواهان» را در پارلمان با دادن امتیازهایی همچون پذیرش «اصل» پیشنهادی حاجی شیخ فضل‌الله حل و فصل کنند. کشاکش سیاسی مشروطه‌خواهان و شریعت‌خواهان با «هستی اجتماعی» آن‌ها درهم تنیده بود.

کسروی لایحه‌ی ۶ مرداد را نمونه‌ای از «خورده‌گیرهای بی‌جای» شریعت‌خواهان می‌داند و آن‌ها را «بهانه» می‌نامد (همان: ۵۲۵)؛ اما در همان حال، درباره‌ی این بهانه‌ها می‌نویسد: چنین بهانه‌هایی «در آن روزها کارگر توانستی بود. مردم به این پندارها پابستگی می‌داشتند... ناسازگاری مشروطه... با... [دین]، درخور چاره نمی‌بود. به... لایحه [ششم مرداد] در روزنامه‌های فارسی پاسخهایی نوشتند، ولی... جز رویه‌کاری و فریبکاری نبوده» (همان: ۵۲۶). از این‌رو، لایحه‌های بست‌نشینان عبدالعظیم «بی‌هنایش» نماند (همان: ۵۲۵). مردم که «نخستین بار بود... بد مشروطه را می‌شنیدند، تکانی از آن خوردند» و سخنان شریعت‌خواهان «جایی در دل‌های آنان باز کرد» آن‌سان که «سرانجام... دسته‌های بزرگی از مردم» به دشمنی با مشروطیت پرداختند (همان: ۴۶۱، ۴۶۶).

شاگری معتقد است که به هیچ وجه نمی توان این واقعیت را نفی کرد که هم اجتماعيون عاميون و هم مخالفان ايشان از «اسلام» به مثابه‌ی ابزاری ایدئولوژیک برای «برانگیختن توده‌ها در زیر پرچم خود استفاده کردند» (شاگری، ۱۳۸۴: ۲۱۹). در واقع، اجتماعيون عاميون نه تنها «در مطرح کردن گفتار اسلامی، بلکه در تأیید آن به عنوان یک گفتار معتبر» در جنبش مشروطه خواهی نقشی تعیین کننده ایفا نمودند (همان: ۲۱۴). «چنین کاری برای آنان و... رشد جنبش سوسیالیستی در ایران کاملاً زیان مند بود»، زیرا آنان را وادار به سازش های فزاینده‌ی اتوپیایی-ایدئولوژیک کرد آن سان که کوشش های فکری سوسیال دموکرات ها به «بازتولید شیوه‌ی تفکر سنتی» انجامید (همان: ۲۱۹، ۲۲۰).

کسروی می نویسد:

نمی گویم مشروطه برای ایران زود بود. ایران اگر در زیر فشار خودکامگی ماندی مشروطه برای آن همیشه زود بودی. می گویم جنبش خام می بود. در این هنگام پیشوایانی می بایست که با گفتن و نوشتن، معنی درست تر مشروطه و راه کشورداری و چگونگی گرفتاریهای ایران را به گوشها رسانند و از میان توده مردان شاینده و کاردان پدید آورند، و چنین پیشوایانی نبودند (کسروی، ۱۳۸۸: ۲۱۸).

۸. نتیجه گیری

آدمیت جنبش مشروطه خواهی را بر اتوپیای دموکراسی سیاسی بنا می نهد و آن را جنبشی تعیین و تعریف می کند که با شکل گیری «نظام پادشاهی مشروطه‌ی پارلمانی» به پایان می رسد: حوزه‌ی سیاسی با سه سازمانی مجلس، هیئت دولت و دربار بر ساخته و کنشگری سیاسی در درون آن جا داده می شود و در بند التزام به مقررات پارلمانی قرار می گیرد. بدین سان، آدمیت جنبش مشروطه خواهی را به یک «رخداد تحقق یافته‌ی به پایان رسیده» یعنی آن چیزی که پیش از این به نحوی تام و تمام فعلیت یافته و اکنون به مثابه‌ی «امر واقع» یعنی نتیجه‌ای منجمد و ایستا پیش دست ما حاضر است بدل می کند.

آنگاه آدمیت ایدئولوژی دموکراسی سیاسی در کسوت «کنشگری سیاسی پارلمانی» را به کار می گیرد تا به خواننده‌ی خویش بپذیراند که کنش سیاسی طبقه‌ی حاکم نظام مشروطه‌ی پارلمانی مشروع بود و در پی آن می کوشد «اتوپیای سوسیال دموکراسی انقلابی» که بالیده‌ی جنبش مشروطه خواهی به مثابه‌ی «فعل در حال شکل گیری» بود را نابهنجار

بنمایاند تا فوران نیروی مهارناشده‌ی این اتوپیا در کشاکش‌های سیاسی-اجتماعی دوره‌ی مجلس اول را به‌مثابه‌ی «آنارشسیسم» تعیین و تعریف کند نه «وضعیت‌های تازه‌ی هنوز سامان‌نیافته». بدین‌سان، آدمیت بر مبنای عقل‌باوری بوروکراتیک و قانون‌سالار دیالکتیک «وضعیت تازه‌ی هنوز سامان‌نیافته» و «وضعیت ازپیش‌بوده‌ی سامان‌یافته» را پنهان می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، کشاکش‌های سیاسی-اجتماعی زاینده‌ی اتوپیا سوسیال دموکراسی انقلابی جنبش مشروطه‌خواهی را دستخوش دگرگونی می‌کند، اما آدمیت با به‌دست دادن تعریفی دارای هم‌سازی منطقی از مشروطیت این دگرگونی را پنهان می‌نماید. این «پنهان‌گری» گویای آن است که جنبش مشروطه‌خواهی در تاریخ‌نگاری آدمیت مبتلا به «ناهمسازی ایدئولوژیک» است.

کسروی مشروطیت ایران را میوه‌ی بهنگام می‌داند، ولی میوه‌ای «خام». او معتقد است بایستی در آن هنگام «پیشوایانی» وجود می‌داشتند که «معنی درست‌تر مشروطه و راه کشورداری» را به توده‌ی مردم می‌آموختند. این در حالی است که او خود تأکید می‌کند که پابستگی مردم به پندارهای شیعی و ناسازگاری مشروطیت با اسلام چاره‌کردنی نبود. اسلام به‌مثابه‌ی «دین» متضمن حقایقی مطلق است که با هستی اجتماعی مردم تنیده شده است. هم‌چنین، روشن نیست که کسروی بر چه مبنایی ایران را یک دولت/کشور می‌داند که در پی آن از «راه کشورداری» سخن می‌گوید. در واحد سیاسی ایران که «حاکمیت» و «استقلال» همچنان دسترس‌ناپذیر بودند امکان بنیادگذاری پارلمان به‌مثابه‌ی نماد «حاکمیت ملی» وجود نداشت.

این همه یعنی «اتوپیا سوسیال دموکراسی انقلابی» با موقعیت انضمامی ایران و ایرانیان نسبتی نداشت. سوسیالیسم انقلابی آن مقصدی بود که ایرانیان از امکانات جستن راهی به‌سوی آن بی‌بهره بودند و از همین رو نمی‌توانستند به سمت و سوی این مقصد رهسپار شوند. این جدایی میان «زندگی آرمانی» و «زندگی بالفعل» به اتوپیا مجال می‌دهد تا از مواجهه با مسائل انضمامی زندگی اجتماعی در جامعه‌ای ازپیش‌بوده بگریزد. این «واقعیت‌گریزی» گویای آن است که مشروطیت ایران نه میوه‌ی «خام»، بلکه میوه‌ای نابهنگام بود. بدین‌سان، جنبش مشروطه‌خواهی در تاریخ‌نگاری کسروی مبتلا به «ناهمسازی اتوپایی» است.

کتابنامه

- آدمیت، فریدون (۱۳۷۰)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران: مجلس اول و بحران آزادی*، ج ۲، تهران: روشنگران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۸)، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران: گستره.
- برمن، هارولد (۱۳۷۶)، «استدلال حقوقی»، ترجمه‌ی مسعود حبیبی مظاهری، *ماهنامه کانون*، شماره ۱ و ۲، ۷۱-۸۱ و ۱۲۸-۱۱۸.
- داوید، رنه و ژوفره اسپینوزی، کامی (۱۳۹۲)، *درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر*، ترجمه‌ی سیدحسین صفایی، تهران: میزان.
- ریکور، پل (۱۳۹۵)، *ایدئولوژی، اخلاق، سیاست*، ترجمه‌ی مجید اخگر، تهران: چشمه.
- ریکور، پل (۱۳۹۹)، *درس‌گفتارهای ایدئولوژی و اتوبیوگرافی*، ترجمه‌ی مهدی فیضی، تهران: مرکز.
- شاگری، خسرو (۱۳۸۴)، *پیشینه‌های اقتصادی-اجتماعی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی*، تهران: اختران.
- شاگری، خسرو و دیگران (۱۳۸۸)، *نقش آرامنه در سوسیال دموکراسی ایران (۱۹۰۵-۱۹۱۱)*، به کوشش محمدحسین خسروپناه، تهران: پردیس دانش و شیرازه.
- کسروی، احمد (۱۳۸۸)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: هرمس.
- مانهایم، کارل (۱۳۹۹)، *ایدئولوژی و اتوبیوگرافی: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- معین‌زاده، مهدی (۱۳۹۹)، *تلائم نظر و عمل در تلقی از علوم انسانی به‌مثابه فرونیسیس*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، *هستی و زمان*، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- یزدانی، سهراب (۱۳۷۶)، *کسروی و تاریخ مشروطه ایران*، تهران: نی.
- یزدانی، سهراب (۱۳۸۸)، *مجاهدان مشروطه*، تهران: نی.
- یزدانی، سهراب (۱۳۹۲)، *اجتماعیون عامیون*، تهران: نی < <https://fidibo.com/book/1358> >
- یزدانی، سهراب (۱۳۹۳)، «دکتر آدمیت و بحران آزادی در مجلس اول»، *یادنامه فریدون آدمیت*، به کوشش علی دهباشی، چ ۳، تهران: افکار، ۳۲۷-۳۴۴.