

شکل‌گیری جریان‌های فکری رومانتیک در عرصه سیاسی ایران: دوره مشروطه تا دهه ۱۳۳۰^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۷/۲۶

* محمدرضا تاجیک

** حیدر خسروی

چکیده

این پژوهش به بررسی «شکل‌گیری جریان‌های فکری رومانتیک در سپهر سیاسی ایران، از دوران مشروطه تا دهه ۱۳۳۰» می‌پردازد. اهمیت یافتن رومانتیسم، به‌عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار، در تاریخ معاصر ایران بر تنازع خرد و شاعرانگی - ستایش شور و هیجان و احساس به جای عقل در مواجهه با امور - دامن زد. مشروطیت که قرار بود بزنگاه کاربست عقل و تدبیر خردمندانه در سیاست ایران شود، دست آخر از رومانتیسم سر در آورد که برخی از نمودهای آن را می‌توان در رازورزی، باستان‌گرایی، بازگشت به خویشتن و انقلابی‌گری مشاهده کرد. رومانتیسم سویه‌های آرمان‌شهری سیاست ایران را برجسته ساخت و تفکر منطقی را دچار طردانگاری، حذف و انکار کرد. با شدت گرفتن این موج در ادامه، این روند حتی خط‌مشی نظام سیاسی قرار گرفت و بسیاری از اقدامات را بر پایه باستان‌گرایی و بازگشت به خویشتن قرار داد. سؤال اصلی این است که «چه جریان‌های رومانتیکی در دوران مشروطه تا دهه ۱۳۳۰ ظهور کرده و چگونه نضج یافتند». فرض مرتبط با این سؤال نیز چنین است که «باب شدن رومانتیسم و به تبع آن رازورزی، باستان‌گرایی افراطی، انقلابی‌گری و توجه به احساسات و تمایلات آنی در سپهر سیاسی ایران، سه جریان عمده رومانتیک را در دوره مذکور به وجود آورد: نژادگرایی، هویت‌اندیشی، سوسیالیسم عرفانی».

واژگان کلیدی: رومانتیسم، خردگرایی، سیاست، مشروطیت، نژادگرایی، هویت‌اندیشی، سوسیالیسم عرفانی.

* دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.
m_tajik@sbu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول).
h.khosravi07@yahoo.com

۱. این مقاله از پایان‌نامه حیدر خسروی با عنوان «رومانتیسم و سیاست؛ بررسی شکل‌گیری رومانتیسم در سیاست ایران، دوره مشروطه تا دهه ۱۳۳۰» به راهنمایی دکتر محمدرضا تاجیک و مشاوره دکتر محمدعلی حسینی زاده، استخراج شده است.

مقدمه

رشد و تطور سیاست به مثابه انباشت خرد و کاربست عقل در قرن هجدهم، با برآمدن موج رومانتیسم، دچار درزها و شکاف‌های ژرفی شد. زایش تقابل متافیزیکی میان آپولون^۲ و دیونیسوس^۳ به صورت‌بندی منازعه^۴ «فلسفه سیاسی به مثابه خرد» و «فلسفه سیاسی به مثابه رومانتیسم» منجر شد. به عبارت دیگر، سیاست از این پس، دیگر نه تدبیر و تخمین و کاربست خرد، بل امری شاعرانه بود که برای تأمین تمایلات آنی به دنبال آرمان‌شهر می‌گشت. در چنین وضعیتی، تمام جنبش‌ها، ایستارها و تحرکات به دامان تبعیت از غریزه و احساسات فرو می‌غلطید که راهکاری معارض با خرد و تفکر می‌جست. اگرچه رومانتیسم در سده نوزدهم به اوج خود رسید اما صرفاً اهمیت تاریخی ندارد. بسیاری از پدیده‌های امروزی مانند ملی‌گرایی، اگزستانسیالیسم، ستایش مردان بزرگ، ستایش نهادهای غیرشخصی، دموکراسی، فاشیسم، کمونیسم و... همگی از رومانتیسم تأثیر پذیرفته‌اند و این جنبش در آنان رخنه کرده است. بدین ترتیب، انقلابی که رومانتیسم در بستر اجتماعی به وجود آورده، موجبات تغییراتی بنیادین در جامعه - چه در غرب و چه در ایران - را فراهم کرده است.

در ایران، مشروطیت که قرار بود بزنگاه کاربست عقل و تدبیر خردمندان در سیاست ایران شود، دست آخر از رومانتیسم سر در آورد که نمود گاهش را می‌توان در باستان‌گرایی، ملی‌گرایی نژادی، بازگشت به خویشتن و انقلابی‌گری مشاهده کرد. رومانتیسم سویه‌های آرمان‌شهری سیاست ایران را برجسته ساخت و تفکر منطقی را دچار طردانگاری، حذف و انکار کرد. در این میان، نقش روشنفکران-ادیبانی چون آخوندزاده، آقاخان کرمانی، ملک‌خان، تقی‌زاده، صادق هدایت، احمد کسروی، احسان طبری و از جانب دیگر، رازورزانی چون محمد نخبش، سید فخرالدین شادمان، سید احمد فرید و... از همه برجسته‌تر است. با شدت گرفتن این موج در ادامه، این روند حتی خط‌مشی نظام سیاسی قرار گرفت و بسیاری از اقدامات را بر پایه باستان‌گرایی افراطی و بازگشت به خویشتن قرار داد.

اهمیت پرداختن به مبحث رومانتیسم و استفاده از آن در تحلیل رویدادهای سیاسی-اجتماعی در این است که رومانتیسم به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های فکری در دو قرن اخیر، زمینه‌ساز تغییراتی بنیادین در شیوه تفکر و عمل سیاسی بوده است. می‌توان گفت، تقریباً پس از قرن هجدهم، هیچ اندیشه‌ای

2. Apollon: از خدایان یونانی و خدای عقل، تفکر و نظم

3. Dionysus: از خدایان یونانی و خدای سرمستی، طرب و شادی

4. Antagonism

نیست که متأثر از و یا در تقابل با رومانتیسم نبوده باشد. در ایران سابقهٔ پرداختن به رومانتیسم چندان طولانی نیست و توجه به آن از منظر سیاسی تقریباً مغفول مانده است. مجموعه مقالات شمارهٔ دوم مجلهٔ **ارغنون** با عنوان «رومانتیسم» به این مفهوم می‌پردازد، اما صرفاً مقالاتی گردآوری شده در باب رومانتیسم است که مستقیماً به سیاست نمی‌پردازند. **سیر رومانتیسم در ایران** نوشتهٔ مسعود جعفری کتاب قابل اعتنایی در این باره است، اما این اثر نیز منحصر از جنبهٔ ادبی به رومانتیسم پرداخته است. هرچند رد پای بررسی رومانتیسم را در آثار نویسندگانی چون ماشالله آجودانی و مهرزاد پروجردی و... نیز می‌توان یافت، اما در آثار این متفکران، رومانتیسم نه منحصر، بلکه در کنار سایر عوامل مورد بررسی قرار گرفته است؛ فلذا سهم آن با سایر مؤلفه‌ها تقسیم شده و اگر نگوئیم اهمیت آن کم‌رنگ شده، برجستگی‌اش از نظرها دور مانده است. از این رو، پژوهش حاضر در پی ارائهٔ چشم‌اندازی از این مفهوم در بررسی رویدادهای سیاسی و اجتماعی معاصر ایران و به‌خصوص رخداد مهمی چون مشروطیت است.

لازم به ذکر است، روش به کار رفته در این پژوهش، تاریخی-تطبیقی است. بدین صورت که با استفاده از وقایع تاریخی و با استناد به مفاهیمی چون رومانتیسم و به تبع آن رازورزی، باستان‌گرایی افراطی، ملی‌گرایی نژادی، انقلابی‌گری و... ریشهٔ مسئله‌ای مهم در تاریخ ایران، یعنی مشروطیت و حرکت آن به سمت وسوی حذف، طرد و انکار، و ادامهٔ این روند طی سالیان بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. چارچوب نظری

اصطلاح رومانتیک (رومانتیسم) تاریخی پیچیده و جالب‌توجه دارد. در قرون وسطی «رومانس»^۵ به زبان‌های محلی‌ای اطلاق می‌شد که از زبان لاتین مشتق می‌شدند- در مقابل خودِ زبان لاتین که زبان آموزش و یادگیری بود (Cuddon, 1991: 445). *Enromancier*، *romanz* و *romancar* به معنای تألیف یا ترجمهٔ کتاب به زبان محلی بود. این کتاب ترجمه یا تألیف شده را بعدها *romanzo*، *roman* و *romanz* نامیدند. *roman* یا *romant* به منزلهٔ اثری خلاقانه و «رومانسی باشکوه» شناخته می‌شد. این اصطلاحات، همچنین در معنای «کتاب‌های عامه‌پسند» نیز به کار می‌رفتند. در گذر زمان، معنای جدید از این اصطلاح رواج یافت. در قرن هفدهم، در بریتانیا و فرانسه، واژهٔ رومانس دارای معنای موهنی بود و اغلب به امور تخیلی، توهم‌زا، مبالغه‌آمیز و واهی اشاره داشت. در فرانسه میان دو واژهٔ *Romanesque* (در معنای اهانت‌آمیز)

5. romance
6. Courtly Romance

و *romantique* (در معنای «لطافت»، «نجابت»، «احساسی» و «غم‌انگیز») تمایز قائل می‌شدند. آنچه در قرن هجدهم در انگلستان مورد استفاده قرار گرفت، همین معنای دوم بود. در آلمان واژهٔ *romantisch* در قرن هفدهم، در همان معنای *Romanesque* فرانسوی مورد استفاده قرار گرفت و سپس در اواسط قرن هجدهم بود که متأثر از ادبیات انگلیسی معنای دوم مراد گردید (Cuddon, 1991: 445).

اوگوست ویلهلم شلگل^۷ و مادام دو استال^۸ بر این عقیده‌اند که رومانتیسم از ملت‌های رومیایی، یا دست‌کم از زبان‌های رومیایی برخاسته است و در واقع حاصل تعدیل شعرهای شاعران دوره‌گرد پرووانس^۹ است؛ اما ارنست رنان رومانتیسم را از ریشه سلتی می‌داند. گاستون پاریس رومانتیسم را برخاسته از برتانی می‌داند؛ سه‌یر عقیده دارد رومانتیسم آمیزه‌ای از آرای افلاطون و دیونیسوس آریوپاگوسی است. یوزف نادلر، منتقد فرهیخته آلمانی معتقد است رومانتیسم در واقع نتیجهٔ غربت‌زدگی آلمانی‌هایی است که بین الب و نیمن می‌زیستند - دل‌تنگی برای آلمان مرکزی قدیم که روزگاری از آن رخت بر بسته بودند و رومانتیسم در واقع حاصل خیال‌پردازی‌های این تبعیدیان و مهاجران بود (برلین، ۱۳۹۱: ۴۱).

۱.۱. تاریخچهٔ رومانتیسم

برای این که به طرز معقول بتوانیم به موضوع رومانتیسم بپردازیم، باید از یک روش تاریخی بهره بگیریم. بدین منظور، بایستی به خاستگاه پیدایش جنبش رومانتیسم، یعنی قرن هجدهم اروپا و به‌خصوص آلمان بازگردیم؛ قرینی که در سکون و آرامش عقل صورت‌بندی شده بود و تمام مناسبات بر اساس امور عینی و تجربی و در هیئت نظم نمود می‌یافت. بنابراین، باید دید چه عواملی برهم‌زنندهٔ این نظم شدند و توفانی در آگاهی انسان این عصر پدید آوردند.

تفکر غالب در قرن هجدهم اروپا بر پایهٔ سه گزاره قرار دارد. می‌توان گفت کل سنت غربی بر این گزاره‌ها استوار است، اما عصر روشنگری نمایی خاص بدان بخشیده است. نخستین گزاره این است که همهٔ پرسش‌های اصیل را می‌توان پاسخ گفت و اگر پرسشی پاسخ نداشته باشد اصلاً پرسش نیست. ممکن است در یک دوره پاسخ را ندانیم، اما بی‌شک زمانی فرا خواهد رسید که پاسخ آن آشکار می‌شود. همه بر سر این اصل توافق دارند. گزارهٔ دوم مربوط به دانستنی و آموختنی بودن این پاسخ‌هاست. جهان و طبیعت آن قدر واضح و پیش چشم

7. August Wilhelm von Schlegel

8. Madame de Staël

9. Provençal

است که هر کسی می‌تواند پاسخ‌ها را به راحتی کشف کند و بیاموزد. سومین گزاره ناظر بر این است که همه پاسخ‌ها باید با هم سازگار باشند؛ زیرا اگر چنین نباشد، نتیجه آشوب و آشفتگی خواهد بود. هنگامی که یک پاسخ درست به پرسشی وجود داشته باشد، قطعاً این پاسخ نمی‌تواند با پاسخ درست به پرسش دیگر ناسازگار باشد. روشنگری ثابت کرد که شیوه‌های سنتی به پاسخ‌های درست راهبر نمی‌شوند، بنابراین تنها راه پاسخ درست به پرسش‌های جدی "کاربرد درست عقل" است. از این رو انسان با کاربرد درست عقل به دانش، که فضیلت بشر است، خواهد رسید. ما اگر بدانیم چیستیم، به چه چیز نیاز داریم، آن را در کجا باید بجوییم و بهترین وسیله رسیدن به آن چیست، آنگاه به زندگی باسعادت، عادلانه و آزاد خواهیم رسید. پیامد چنین تفکری در آن دوران، باور به نوعی تکامل، عقلانیت ضروری، قابل شناسایی بودن امور و عرصه‌های گوناگون حیات بشر، حاکمیت اصل علیت، معرفت‌گرایی عینی و پرهیز از هرگونه اعتقاد به موضوعات غیریقینی، رازگونه و معنوی در زندگی انسان بود (برلین، ۱۳۹۱: ۴۹).

در چنین فضایی بود که توفان رومانتیسم همه چیز را درنوردید. اگر فاصله بین سال‌های ۱۷۹۸ تا ۱۸۳۲ را خاستگاه دوره رومانتیک محسوب کنیم (پاینده، ۱۳۸۳: ۱۰۱)، برای بررسی چگونگی برآمدن آن باید به رخدادهایی که در طول قرن و پیش از آن پدیدار شدند، توجه کنیم. جنبش رومانتیسم در زهدان آلمان بود که پرورش یافت. پس از تحقیر و کشتار آلمانی‌ها در جنگ‌های سی ساله، آلمانی‌های سرخورده و مهجور که خود را جدا افتاده از سایر نقاط اروپا و به خصوص فرانسه احساس می‌کردند، به نوعی زهدورزی و انزوا روی آوردند. نطفه رومانتیسم از همین زمان بسته شد. آلمانی‌ها تمام مراسم و آیین‌های پرشکوه و مجلل، بلندپروازی‌ها و غرور اشرافی را - که نمونه واقعی آن فرانسوی‌ها بودند - قبیح می‌شمردند و به جای آن، توجه به جان دردمند آدمی را ستایش می‌کردند. بدین ترتیب، آلمانی‌ها از آن‌جاکه مسیر طبیعی به سوی تحقق اهداف‌شان بسته شده بود، به درون خویش پس نشستند و تلاش کردند آن دنیایی را که تقدیر نامیمون در عالم بیرون از آنان دریغ داشته بود، در درون خود تحقق بخشند. حاصل این کار زندگی درونی افراطی و حجم عظیمی از نوشته‌های جذاب و برانگیزاننده، آمیخته به عواطف و احساسات پرشور، نفرت از عقل، ستایش حزن و اندوه و... و البته بیزاری از فرانسه بود. «کل این وضعیت پیامد غرور ملی زخم‌خورده و حس هولناک حقارت ملی بود». در چنین فضایی بود که رومانتیک‌های آلمانی، از هامان گرفته تا فیشته، شلینگ، شیلر، برادران شلگل و... توانستند عقاید براندازنده خود را صورت‌بندی کنند. تمام اصولی که از این زمان سرلوحه اعمال قرار گرفتند، نقطه مقابل و جایگزین گزاره‌های عصر

روشنگری شدند. «ایمان» جایگزین «عقل» در شناخت عالم شد و «آفرینندگی و خلاقیت» به جای «تدبیر امور و حفظ نظم» نشستند. رومانتیک‌ها معتقد بودند که آرمان‌ها آفریده انسان‌اند؛ ارزش‌ها را آدمیان نیافتند، بلکه ساختند؛ کشف نکردند، ایجاد کردند. بدین ترتیب، کسانی که زندگی می‌کنند، زندگی را می‌آفرینند. آفرینش یعنی همه چیز. آدمی کنش‌گر است نه کنش‌پذیر، روحی دائم‌التحرک و خودآفرین و ذاتا متحرک است، درامی است خودپدیدآورنده و در چندین پرده که به گفته مارکس سرانجام با رسیدن به نوعی کمال پایان خواهد یافت. این‌ها همه از انقلاب رومانتیسم نتیجه شد (برلین، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۸). تخیل و تمنا جای خردورزی را گرفت، و از این زمان زندگی و جهان چیزی نبود جز بستری برای تخیل‌ورزی سوژه رومانتیک (Schmitt, 1986: 17). بدین سان، رومانتیسم از آن پس تمام وجوه زندگی فردی و اجتماعی انسان را درنوردید، به گونه‌ای که کمتر کسی می‌توانست در برابر اغوای رومانتیک‌پردازی مقاومت کند. لازم به ذکر است که رومانتیسم در آلمان بود که به‌عنوان آموزه‌های سیاسی تعریف شد. اگر در انگلستان یا فرانسه، مقدمتا رومانتیسم را جنبشی ادبی می‌دانستند، اما در آلمان رومانتیسم، سیاست هم بود، سیاستی جای گرفته در بطن جنبش ضدانقلابی اروپایی (وینر، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

رومانتیسم سیاسی و به‌خصوص نوع آلمانی آن را باید به محیط فلسفی‌ای ربط داد که در آن پا گرفت. رومانتیک‌ها که شاگردان فیخته بودند، و کتاب «نظریه شناخت» (۱۷۹۴) او را خوانده بودند و در نظریه «من» او غوطه می‌خوردند و آن را اصل جهان‌آفرین و بی‌مرز خلقت می‌دانستند، با این اعتقاد پا به صحنه گذاشتند که سرنوشت از آن افراد برتری است که می‌دانند چگونه قانون عقل خود را بر جهان خارج تحمیل کنند. هیچ اخلاق، دین یا قاعده محدودکننده‌ای شامل حال چنین افرادی نمی‌شود: شاعر رومانتیک هر جور که بخواهد با جهان رفتار می‌کند و از طریق طنزش جهان را بدل به آفرینش لحظه‌ای نبوغ خودش می‌کند (وینر، ۱۳۹۱: ۱۶۵). این آرمان‌گرایی و اتکا به شخصیت و نبوغ فردی ریشه در ایده آلیسمی داشت که سرکردگان آن چون فیخته، شلینگ، هگل و... تأثیری به‌سزا در شکل بخشیدن به اندیشه سیاسی و اجتماعی رومانتیک‌ها داشتند.

۲.۱. در نقد پیوند امر سیاسی با رومانتیسم

جای تردید وجود ندارد که عمل سیاسی همواره از آبخوری فکری سرچشمه گرفته است. هیچ فعالیت‌ی فی‌نفسه و به‌خودی‌خود به‌وجود نیامده است. به قول ریچارد ولین^{۱۰}، همواره در گوشه‌ای از جهان، فیلسوفی مسیر فکری ملتی را که به راهنمای عمل دولت‌مردان تبدیل شده، جهت داده است (Wolin, 1986: 10).

10. Richard Wolin

2001: 75). در اواخر قرن هجدهم و در قرن نوزدهم با خیل عظیمی از متفکران و فیلسوفان بزرگ مواجه می‌شویم که در انتقال مفهوم امر سیاسی از حوزه‌ای مستقل به حوزه‌ای دخیل در همه وجوه زندگی مادی و معنوی انسان‌ها، نقش عظیمی ایفا کرده‌اند و حتی گاهی خود به مظهر و الگوی عمل سیاسی بدل شده‌اند. تنها به عنوان نمونه، اندیشمندانی چون فیشته، کنت، مارکس، نیچه و... را می‌توان نام برد که اندیشه‌هاشان راهنمای بسیاری جهت عمل و برقراری عدالت، سعادت و شکوه در سال‌های بعدی بوده است. تفکراتی معارض با کاربست عقل، باور به بی‌معنا بودن زندگی - حال آن که در قرن پیش هر چیزی در جای خود معنای زندگی بود- تلاش برای گریز از این بی‌معنایی و ابداع معنا از طریق خلق ابرقهرمانان تخیلی که روزی منجی بشریت خواهند شد، تشویق هیجانانگیز و احساسات‌آنی برای تغییر وضع موجود، باور به گمراهی توده و رسالت روشنفکری برای هدایت آنان، خلق آرمان‌شهرهای انتزاعی به‌منظور اغوای مردم برای خیزش، اعتلای هویت یک ملت، جایگزینی انگیزه به جای پیامدسنجی عمل، و بسیاری ویژگی‌های دیگر (voegelin, 1968: 8-15)، از این پس تبدیل به خصیصه‌های بنیادین امر سیاسی شدند، و اساساً به مفهوم امر سیاسی خصلتی جدلی و منازعه‌جویانه بخشیدند. تمام اینها پیامد طغیان رومانیتسم و ورود آن به جنبه‌های گوناگون زندگی بود.

پیوند رومانیتسم با امر سیاسی در ایران خود را در اوان مشروطیت نشان می‌دهد. مشروطیت در مقام صحنه‌ی برای بروز سیاست، دقیقه‌ی سرنوشت‌ساز بود که در تاریخ ایران رقم می‌خورد، اما به دامان فرقه‌گرایی‌ها، زد و خوردها و حذف و طردها فروغلتید و یکی از دلایل بسیار برجسته آن رومانیتسم‌زدگی روشنفکران آن دوره ایران بود. روشنفکران ایرانی در نتیجه تحقیری که برای سالیان دراز در ذهن آنان ریشه دوانده بود، از فضای تفکر عقلانی فاصله گرفته بودند، و به دنبال مفردی آنی برای خروج از این وضعیت حقارت‌بار می‌گشتند. بدین‌رو، مشروطه فضایی به دور از استبداد را در اختیار می‌گذاشت تا همه آزادانه تفکرات خود را پی بگیرند. در چنین شرایطی، برخی با مطرح ساختن نظریات نژادی و باستان‌گرایانه، مثل برتری ایرانیان در برابر اعراب یا بازگشت به شکوه ایران باستان، در پی حل معضل برمی‌آمدند، بعضی با دامن زدن به هویت مستقل ایرانی در برابر هویت غربی خواهان بازگشت به خویش‌نشدن بودند و برخی نیز با الهام از عقاید سوسیالیستی انقلابی در پی برپایی جامعه‌ی بی‌طبقه و عدالت برای همه بودند. در چنین وضعیتی سیاست تبدیل به میدان نبردی برای اثبات عقاید خود به هر قیمتی شد و رومانیتسم چنان با سیاست در هم آمیخت که محلی برای بروز تفکر عقلانی و قانون‌خواهی باقی نماند. این شرایط طی سالیان آتی نیز در بین روشنفکران باقی ماند و حتی از اوایل قرن جدید شمسی تبدیل به مشی

حکومتی شد. ملی‌گرایی رومانتیک چنان با سیاست پهلوی عجین شد که وقتی رضاخان از بازگشت به ایران باستان سخن می‌گفت، گویی هرآنچه در ذهن صادق هدایت بود را بازگو می‌کرد، هرچند باهم میانه‌ی نیز نداشتند. این گونه، روشنفکران با تفکرات خود به بخشی از سیاست که مربوط به حکومت‌داری بود جهت دادند و سایر عرصه‌های سیاست را نیز با عقاید هویت‌جویانه و انقلابی خود تسخیر نمودند.

۲. زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری رومانتیسم در ایران

در دو قرن اخیر، در تاریخ بسیاری از ملل، دقیقه‌های تعیین‌کننده وجود داشته که آن‌ها را دچار حس «تحقیر» و در نتیجه، پی بردن به عقب‌ماندگی سیاسی-اقتصادی کرده است. این دقیقه، قبل از هر چیز، واکنشی روانی برانگیخته است؛ اما در خلأ و خلق‌الساعه نبوده و به تدریج در فرایندی ذهنی-روانی صورت‌بندی شده است. در این جا با بهره‌گیری از نظریهٔ الیزابت راس، به واکاوی این فرایند می‌پردازیم.

الیزابت کوبلر راس^{۱۱}، روانشناس سویسی مراحل پنج‌گانهٔ درک فاجعه توسط یک فرد را چنین تشریح می‌کند: «انکار، خشم، چانه‌زنی، افسردگی و پذیرش». فرد آسیب‌دیده از یک فاجعه (مرگ عزیزان، ورشکستگی و ...) در مرحلهٔ اول، فاجعه را «انکار» می‌کند و به خود می‌گوید: «نه، این نمی‌تواند برای من اتفاق افتاده باشد». در مرحلهٔ دوم، دچار «خشم» می‌شود. در مرحلهٔ سوم، «چانه‌زنی» می‌کند و امیدوار است که چیزی باعث شود این فاجعه به تعویق بیفتد. در مرحلهٔ چهارم، افسرده می‌شود و به خود می‌گوید «من که بالاخره می‌میرم، پس هیچ چیزی اهمیت ندارد». اما در مرحلهٔ پایانی مجبور می‌شود فاجعه را «پذیرد» و به خود گوشزد می‌کند: «من نمی‌توانم با این واقعیت بجنگم، پس بهتر است برای مقابله با آن آماده شوم» (Kübler-Ross, 1969: 7-38)

بنابراین، چنین مراحل پنج‌گانه‌ای در نحوهٔ برخورد آگاهی اجتماعی انسان با تحقیر و شکست ملی نیز وجود دارد. به این معنا که اولین عکس‌العمل انسان به فاجعه، انکار ایدئولوژیک است: «هیچ شکستی وجود ندارد». دومین عکس‌العمل فوران خشم نسبت به قدرت‌های منطقه‌ای و جهانی است. سومین عکس‌العمل تلاش برای چانه‌زنی است: «اگر امور را در اینجا و آنجا تغییر دهیم، زندگی به روال سابق باز می‌گردد». اما زمانی که چانه‌زنی با شکست مواجه شود، افسردگی و عقب‌نشینی حادث می‌شود. بالاخره بعد از گذر از افسردگی، سوژه (فاعل شناسایی) دیگر وضعیت را به‌عنوان یک نمونهٔ تهدید تلقی نمی‌کند، بلکه آن را به‌عنوان فرصتی برای آغازی جدید می‌انگارد.

با قرار گرفتن ایران در مدار تمدن غربی و پس از «جنگ‌های ایران و روس»، تا مدت‌ها ایرانی‌ها، درک درستی نسبت به آنچه اتفاق افتاده بود، نداشتند و در مراحل ابتدایی حتی در صدد کتمان آن برمی‌آمدند و آن را حواله به قضا و قدر می‌کردند. با وجود ضربهٔ تکان‌دهندهٔ دو جنگ با روسیه و یکی با بریتانیا، [ایرانیان] و روشنفکران ایران هنوز بسیار سنتی و از جهان پیرامون خود کاملاً ناآگاه بودند (شاکری، ۱۳۸۴: ۱۷۰). سپس و با قبول شکست و درک تغییر جهان، و نیز پدیدهٔ شگرف مدرنیته، هر چند ناخواسته، در پی واکنش برآمدند. در این دقیقه است که واکنش‌های رمانتیک به اوج خود می‌رسد. به عبارت دیگر، بافتار سیاسی و فرماسیون تاریخی، به‌جای چارهایاندیشی عقلایی و راه‌حل‌های منطقی به سمت وسوی رازورزی و رومانسیسم میل می‌کند. در این‌جا، گونه‌های ادبی رمانتیک، ستایش گذشتهٔ فراتاریخی، طلب بازگشت به شکوه امپراطوری‌های پیش از اسلام و نقد فراتاریخی تاریخ باب می‌شود.

همان‌گونه که در آلمان طلب وحدت و احیای عظمت و حقارت در برابر سایر قدرت‌های اروپایی موج جدید و جریان قدرت، گنوستیسم^{۱۲} و رمانسیسم را شکل داد، در ایران نیز همین دقیقه تکرار شد. آلمانی‌های سرخورده از شکست در جنگ، آگاهی خویش را در انزوا یافتند و تصمیم گرفتند خود را از درون قدرتمند سازند. بدین‌رو، ما در ادبیات و فلسفهٔ آلمان دایماً با روحی مطلق و اراده‌های آهنین روبرو هستیم که در پی احیای عظمت آلمان در مقابل «دیگری» است. احیای این روح سرکش بالاخره از پالایش نژادی، جنگ‌طلبی، بازگشت به شکوه و عظمت، توسل به خشونت و... سر در آورد. در ایران نیز همین طلب وحدت و احیای عظمت ایرانی و حقارت در برابر بیگانگان (غرب و تمدن غربی)، موجی از رومانسیسم را با خود به همراه داشت. بسیاری از روشنفکران و دولت‌مردان، یا با انکار نژادی غیر، خواهان بازگشت به شکوه ایران قبل از اسلام بودند که در هیئت عرب‌ستیزی نمود پیدا می‌کرد، یا با نقد رادیکال غرب که ارزش‌های اسلامی را زیرپا نهاده بود، در پی بازگشت به خویش و روی آوردن به اسلام رادیکال بودند و یا به دنبال برقراری یک نظام عادلانه از طریق انقلابی‌گری می‌گشتند. همین تعارضات باعث شد جامعه به دامان دسته‌بندی‌ها، عداوت‌ها و دشمنی‌های خشونت‌بار فروغلتد و در نهایت، یکی از حساس‌ترین نقاط تاریخی ایران را در حرکت به سمت عقلانیت، حکومت قانون و تمدن با

12. Gnosticism: گنوستیسم اصطلاحی مدرن برای نامیدن آن دسته از مذاهب و فرق باستان است که جهان واقع را پس زده و به عالم ماورایی و معنوی اعتقاد دارند. تمام ادراکات در گنوستیسم نه از طریق عقل و خرد که از راه شهود به دست می‌آیند. به همین دلیل مکاشفه و شهود عرفانی چه در درک طبیعت و چه در فهم انوار خداوندی دارای جایگاه رفیعی است. اریک فوگلین از این مفهوم برای نامیدن تفکرات رازورزانه‌ی دوران مدرن که در پی هدم جهان واقع و جایگزینی آن با جهانی رؤیایگون و غیرقابل دسترس هستند- کمونیسم، فاشیسم و...- استفاده می‌کند.

ناکامی مواجه سازد.

به عبارت دیگر، آگاهی از وضع موجود اسف‌بار که در پی مواجهه و "حیرت" در برابر پیشرفت "دیگری" رخ می‌نماید، احتمال تقلایی هیجان‌انگیز برای دستیابی به همان پیشرفت را افزایش می‌دهد، اما عموماً نه از طریق کاربست خرد که با توسل به ترغیب احساسات و هیجان‌ات‌آنی، و الایش روح ملی، بازگشت به گذشتهٔ شکوه‌مند مبهم و تبلیغ انسان به‌مثابه موجودی انقلابی که توانایی انجام هر کاری را داراست. دلیل این امر، از یک سو موانع موجود در برابر پذیرش بی‌کم‌وکاست فرهنگ وارداتی است، موانعی چون سنت، گروه‌های متنفذ، ناآگاهی قشر عظیمی از جامعه و... و از سوی دیگر گاه‌ریشه در تمایلات شخصی متفکران و عمال این تفکرات دارد. این موانع و تمایلات، بسیاری از روشنفکران را، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر آن می‌دارد تا نه از طریق خردگرایی و کاربست عقل در امور، که از طریق دامن زدن به احساسات و هیجان‌اتی که امید می‌رود در کوتاه‌مدت پاسخگو باشند، مبادرت به تنظیم منظومه‌های فکری استعلایی کنند. منظومه‌هایی که هر کدام به‌نوعی حامل گونه‌های متفاوتی از تفکرات استعلایی، همچون باستان‌گرایی، ملی‌گرایی نژادی، انقلابی‌گری و رازورزی است. در این وضعیت، هدف پیشرفت تبدیل به ابزاری برای تخیل‌ورزی صرف، ارضای تمایلات سرکوب‌شده، اقدامات هیجانی و مقاومت در برابر هرگونه عقل‌گرایی و باور به نظم می‌شود. در ایران این وضعیت ریشه در همان حقارت، حیرت ابتدایی و آگاهی از وضع موجود اسف‌بار دارد.

آشنایی ایرانیان با غرب و فرهنگ غربی به بیش از دو قرن پیش بازمی‌گردد. به‌خصوص دو شکست عظیم در جنگ‌های ایران و روس که منتهی به عقد قراردادهای «گلستان» و «ترکمنچای» شد، تأثیری تعیین‌کننده در مناسبات ایران با غرب داشت (رجایی، ۱۳۷۰: ۱۷). اما شیوهٔ این آشنایی جالب‌توجه است. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، نخستین جوانه‌های رومانتیسم آلمانی زمانی سربرآورد که ژرمن‌ها در جنگ‌های سی سالهٔ اروپا شکست خوردند و بدین ترتیب از عقب‌ماندگی خود نسبت به سایر کشورهای اروپا آگاهی یافتند. در ایران نیز وضعیتی نسبتاً مشابه رخ داد. نخستین بارقه‌های آگاهی از وضع موجود اسف‌بار، به‌طور جدی در جنگ‌های ایران و روس، قرن نوزدهم، نمایان شد. با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و کوشش‌های عباس میرزا برای اصلاحات در دارالسلطنهٔ تبریز، ایران در آستانه‌ی دوران جدید تاریخ خود قرار گرفت، که از پیامدهای مهم آن پدیدار شدن شکاف‌هایی در نظام سنتی قدمایی و سستی گرفتن ارکان سلطنت مستقل بود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۱). دورهٔ اول جنگ‌های ایران و روس باعث شده بود فتحعلی‌شاه و به‌خصوص عباس میرزای نایب‌السلطنه که مستقیماً میدان‌های جنگ را تجربه کرده بود، به ضعف ایران پی

ببرند. بنابراین، در صدد برآمدند تا نیروی نظامی تازه‌ای در ایران تربیت کنند که به وسایل جدید و فنون نظامی اروپا آشنا باشد (نفیس، ۱۳۸۳: ۳۰۶). اما پس از این اقدامات، این آگاهی بیش از هر چیز، به جای اینکه واکنشی خردمندانه برای پیشرفت در پی داشته باشد، حامل برخوردی رومانتیک و هیجانی با مسائل سیاسی و اجتماعی بود. آگاهی به جای اینکه متفکران را به سمت خردورزی سوق دهد و چاره‌مسائل را از طریق اندیشیدن به فراهم کردن زمینه مناسب برای پیش‌برد تفکر منطقی و عقلانی پی جوید، احساسات عظمت‌طلبانه ملی، مذهبی و انقلابی آنان را فعال کرد. بدین ترتیب، جریان‌هایی از دل این تفکرات سربرآوردند که مستقیماً دارای سویه‌های رومانتیک بودند. در ادامه به این جریان‌ها می‌پردازیم.

۳. جریان‌های اصلی در رومانتیسم ایرانی

پس از بررسی زمینه‌ای که موجبات پیدایش اندیشه‌های مختلف را در نتیجه مواجهه با مدرنیته و غرب فراهم آورد، در این بخش به جریان‌ها و اشخاص تأثیرگذاری می‌پردازیم که در بطن دامن زدن به تمایلات و سویه‌های رومانتیک در جامعه و سیاست ایران قرار داشتند. از این رو، با یک تقسیم‌بندی کلی، سه جریان عمده که تأثیرات ژرفی بر جای گذاشته‌اند را می‌توان شناسایی کرد. سه جریانی که هر کدام با نمایندگان سرشناس و شاخص خود سهمی عظیم در پیش‌برد جامعه به سمت وسوی رومانتیسم و مغفول ماندن اهداف پیشرفت جامعه داشتند. یک ضلع این مثلث را جریان «هویت‌اندیشی» و هویت‌اندیشان تشکیل می‌دهد، که دغدغه اصلی آنان چگونگی مواجهه با غرب، تأکید بر هویت مستقل ایرانی و اسلامی در برابر دیگری و بازگشت به خویشتن است. از جمله مهم‌ترین افرادی که می‌توان در این جریان شناسایی کرد، سید فخرالدین شادمان، سید احمد فردید، جلال آل احمد و... هستند. در ضلع دیگر، «نژاداندیشان» قرار دارند که هم به جریان زنده تاریخ تا به امروز عقیده دارند و هم به نژاد اصیل ایرانی در تقابل با سایر قومیت‌ها و ملل. این متفکران عمدتاً از ادبا و شعرا هستند که نوعی باستان‌گرایی و ناسیونالیسم نژادی را مطرح می‌کنند، مانند عارف قزوینی، ملک‌الشعرا بهار، صادق هدایت و... در کنار آنان، متفکرانی قرار دارند که در اواخر حکومت قاجار مستقیماً نوعی ایدئولوژی باستان‌گرایانه را ارایه کردند. مهم‌ترین افراد این جریان، آقاخان کرمانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده و جلال‌الدین قاجار هستند. و سرانجام، ضلع سوم جریان «سوسیالیسم عرفانی» است که ابتدا از قفقاز وارد شد، در مشروطه به ایفای نقش پرداخت، در دهه ۱۳۲۰ در هیئت «حزب توده» و اعضای پنجاه‌وسه نفر فعالیت خود را به اوج رساند و در نهایت با «خدایپرستان سوسیالیست» به تعالی رسید. هر سه این جریان‌ها از جمله جریان‌هایی هستند که در زمانه خود صدای‌شان بلندتر از سایرین بود و همه‌مهمه بلندشان فریاد جریان‌های آگاه را خفه می‌کرد. اینک به هر یک از این جریان‌ها

و متفکران سرشناس آن‌ها می‌پردازیم.

۱،۳. نژاد: اصالت در جریان زنده تاریخ

سده‌های هجده و نوزده شاهد سربرآوردن نظریه‌های نژادی بودند. این نظریات که در قالب‌های به اصطلاح علمی بیان می‌شدند، به لحاظ آثار و پیامد بسیار مصیبت‌بار بودند. کشورهای استعمارگر با استناد به چنین نظریاتی بود که اشغال‌گری و استعمارگری‌های خود را توجیه می‌کردند. در قرن بیستم هم شعار برتری نژادی دستمایه تجاوزگری‌های هیتلر و نازیسم و موجبات جنگ دوم جهانی را فراهم کرد. از نظر بنیان‌گذاران این نظریه چون هردر، انسان در حکم موجودی طبیعی به نژادهای گوناگونی تقسیم شده که هر یک با محیط جغرافیایی خود ارتباط تنگاتنگ دارد؛ زیرا خصوصیات اصلی جسمانی و ذهنی‌اش را آن محیط شکل می‌دهد. با این حال، هر نژادی که شکل گرفت، به نوعی خاص از انسانیت تبدیل می‌شود که به خصوصیات ثابت و فطری آن تبدیل می‌گردد. همین عقاید باعث شده است تا برخی، علی‌رغم این که هردر نظریه منسجم و مستقلی درباره نژادگرایی ارائه نداده است، او را از بنیان این نظریه به حساب آورند (Dover, 1952:128).

این نظریات نژادپرستانه توسط کسانی چون استوارت چمبرلین، مدیسن گران و فریدریک شکل‌چنین پرداخته شد که موفقیت‌های تمدن‌سازی توسط گروهی از افراد بشر که به نژاد آریا تعلق داشته‌اند به وجود آمده و علت انحطاط تمدن‌ها نیز به خاطر آمیزش با نژادهای دیگر - که از دید آن‌ها پست محسوب می‌شدند - بوده است (دورانت، ۱۳۶۸: ۱۸۶). از دید آن‌ها نژاد سامی واجد تمام ویژگی‌های یک نژاد پست بود. این دیدگاه به یک نگرش مسلط در بررسی و پژوهش درباره شرق تبدیل گردید و در تفاسیر شرق‌شناسی به کار گرفته شد (کالینگوود، ۱۳۸۵: ۱۱۸). یکی از اولین و بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه که اتفاقاً مدت‌ها در ایران سمت‌های دیپلماتیک داشت، کنت دو گوبینوی فرانسوی بود که به شیوه‌ای رادیکال در تفاسیر تاریخی خود از آن بهره می‌گرفت. گوبینو در رساله «عدم برابری نژادهای انسانی» عامل نژاد را مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در تاریخ انسان‌ها می‌داند و علت انحطاط و سقوط تمدن‌ها را در فساد نژادها جستجو می‌کند. وی که به شدت گرایش‌های ضدسامی داشت، تمام خصایل خوب را به نژاد آریا و تمامی صفات زشت را از آن نژاد سامی می‌داند (گوبینو، بی تا: ۹).

او که ایرانیان را از نژاد آریا برمی‌شمارد، علت انحطاط تمدن ایرانیان را اختلاط نژاد آن‌ها با اعراب می‌داند (ناطق، ۱۳۶۴: ۱۱۹). نژاد آریا که در گفتمان

ملی‌گرایی باستان‌گرا به یکی از مهم‌ترین عناصر هویتی ایرانیان تبدیل شد، خود از کشفیات شرق‌شناسی بود. البته مفاهیم مربوط به آریا از زمان هخامنشیان و ساسانیان در ایران سابقه داشته و حمزه اصفهانی هم آن را به جای ایران به کار برده (Zia-Ebrahimi, 2011: 454)، اما این مفهوم هیچ‌گاه معنای نژادی نداشته و اغلب به واحد سرزمینی اطلاق شده است. واژه آریا برای نخستین بار در سده ششم پیش از میلاد در کتیبه بیستون داریوش یکم استفاده شده است، که اشاره به زبان نگارش متن (آریایی) دارد. کلمه انگلیسی «Aryan» از لغت سانسکریتی «ārya» به معنای نجیب و در مفهوم پرستندگان خدای ودیکی ایندرا، مشتق شده است. البته واژه Ariāna به عنوان معادل کلمه لاتینی Ariānus - قسمت شرقی امپراطوری ایران - برای مدتی طولانی در زبان انگلیسی استفاده می‌شده است (Gershevitch, 1968: 11-21). در انگلیسی محاوره‌ای، واژه آریایی در مطابقت با تحریف واژه در آلمان نازی، به افرادی اطلاق می‌شود که موهای بور و چشمان آبی دارند. این گونه از کاربرد واژگان آریایی، در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم گسترش یافت (wells, 1920: 190).

مفهوم نژادی آریا توسط آنکتیل دوپرون - که در سال‌های ۱۷۵۵ در مورد زبان‌های فارسی و سانسکریت تحقیق می‌کرد - از کتاب اوستا کشف گردید. این اصطلاح سپس توسط فردریش شلگل وارد زبان آلمانی شده و وی این مفهوم زبان‌شناختی را در کاربرد طبقه‌بندی نژادی به کار برد (Zia-Ebrahimi, 2011: 448). این گفتمان در قرن نوزدهم به یک نظریه شبه‌علمی تبدیل شد. چون در این نظریات نژادی، ایرانیان یکی از شعبات عمده آریایی در شرق به شمار آمده بودند، ایرانیان از این کشف بزرگ شرق‌شناختی با آغوش باز استقبال کردند و از این امر به عنوان یکی از ارکان هویتی خود برای تشابه‌بخشی خود با اروپاییان و تمایزبخشی با اعراب و ترکان بهره جستند. تاریخ‌نگاری و ادبیات ناسیونالیستی سرشار از استناد جستن به آریایی‌نژاد بودن ایرانیان و تحقیر و توهین به اعراب به عنوان نژاد سامی شد.

رضاشاه برای تشبث به آریایی شدن، اسم پارس را به ایران تبدیل کرد و محمدرضا هم خود را «شاهنشاه آریامهر» یعنی خورشید نژاد آریا نامید. هرچند گفتمان آریایی و هند و اروپایی توسط رضا شاه در ایران نهادینه شد، ولی این محمدرضا پهلوی بود که آن را به کانون مشروعیت سلطنت سلسله پهلوی تبدیل نمود. در سال ۱۹۶۵ مجلس شورای ملی لقب آریامهر، به معنی لفظی خورشید آریایی‌ها، را به شاه اعطا کرد. بدین ترتیب، شاه برای خود نوعی رهبری معنوی، بسی فراتر از رهبری فکری قائل شد و نقش خود را بخشی مهم از جریان پیوسته

تاریخ ایران بر اساس دیدگاه اسطوره آریایی تلقی کرد (Ehteshami, 2012: 156-157). در این راستا، برای مثال، شاه پیشنهاد کرد که اخوت آریایی بین ایران، هند، پاکستان، و افغانستان برای تضمین صلح و امنیت منطقه تجدید شود. طبیعی بود که سازمان‌های دولتی خود را با دیدگاه شاه هماهنگ کردند. به عنوان نمونه، کتاب انگلیسی‌زبان «راهنمای سفر به ایران» که توسط وزارت فرهنگ و هنر منتشر شده بود، در صفحه ۱۵ چنین نوشته بود: «ایران سرزمین مادری مردمان آریایی است که اسلاف نژاد هند و اروپایی هستند. مخلوطی از خون ترکی-مغولی در شمال شرق و خون عربی در جنوب غرب، که از زمان حمله این نژادها قابل توجه بوده، به تدریج با غلبه [نژاد] پارسی خالص در حال کاهش است» (Burke, 1979: 1).

برای نمونه جستن به نوشته‌های ایران‌شناسی، سرپرسی سایکس که متأثر از نظریات نژادی دوران خود بود و همواره به نژاد آریایی خود افتخار می‌کرد، در اشاره به تاریخ باستانی ایران و شاهانی چون کوروش و داریوش، ضمن انتساب آن‌ها به نژاد آریا و افتخار به زیارت کردن مقابر آن‌ها می‌نویسد: «دیدن مقبره اصلی کوروش، پادشاه بزرگ و شاهنشاه عالم امتیاز کوچکی نیست و من چه قدر خوشبخت بودهام که به چنین افتخاری نائل شده‌ام و در واقع شک دارم که آیا برای ما طایفه آریایی هیچ بنای دیگری هست که زیاده از مقبره مؤسس دولت پارس... اهمیت تاریخی داشته باشد» (سایکس، ۱۳۶۶: ۲۳۶).

هم‌گام آشنایی ایرانیان با غرب، اندیشه ناسیونالیسم اروپایی در سده نوزدهم میلادی با اتکا به نمادهای هویت فرهنگی و تاریخی غنی موجود، از سوی اولین متجددین ایرانی پذیرش عام یافت و ملی‌گرایی به یک جریان پرتوان در بین جریان‌های فرهنگی و سیاسی تبدیل گردید. در جریان جنبش تنباکو و به‌ویژه در آستانه انقلاب مشروطه، اندیشه ملی‌گرایی به تدریج در بین ایرانیان پدیدار شد. گفتمان مشروطیت، در پی ساختن تعریف تازه‌ای از ملت و در نهایت ساختن دولت-ملت بود. ملت در تعریف جدیدش، دیگر پیروان ادیان و مذاهب خاصی نبود، بلکه شامل مجموعه‌ای از آحاد شهروندان یک کشور بودند که خواهان حاکمیتی واحد و قانون‌مند به نام دولت بودند. به دنبال چنین برداشتی بود که رهبران مشروطه را «رؤسای ملت» نامیدند (کرمانی، ۱۳۵۷: ۳۸۳). در این روایت از ملی‌گرایی، مذهب شیعه محور ملیت‌خواهی محسوب می‌شد. در نگاه پویش‌گران این ملی‌گرایی، وطن‌خواهی و دین‌داری درهم تنیده شده بود و در اندیشه ناسیونالیسم عنصری از پیشینه تاریخی ایران قبل و بعد از اسلام، اندیشه حاکمیت قانون و حاکمیت مردم، توسل به گفتارهای دینی و هویت فرهنگی هم‌زمان وجود داشت (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

ملی‌گرایی رمانتیک روایتی دیگر از ملی‌گرایی بود که در دوران قاجار و سپس در دوره پهلوی در میان روشنفکران رواج یافت و به گفتمان مسلط تبدیل گردید. این ملی‌گرایی که اقدام به بازسازی هویت ایرانی بر مبنای دیدگاه تخیلی و احساساتی کرد، سخت تحت تأثیر مکتب رمانتیسم به منشأ ملت می‌نگریست. روشنفکران ایرانی به دلایل متعدد از جمله پی‌جویی علل انحطاط ایرانیان، متحمل شدن شکست‌های متعدد از روسیه و انگلیس و تلاش برای رفع عقده‌های ناشی از این شکست‌ها، متأثر شدن از شرق‌شناسی، نظریات نژادی و دستاوردهای باستان‌شناسی و شرق‌شناسی در باب تاریخ باستانی ایران و غیره به شدت جذب ایده‌های باستان‌گرایانه شدند و از این منظر به بازسازی مفاهیم تازه هویت ملی پرداختند (بیگدلو و باقری، ۱۳۹۴: ۷۱).

آثار پیش‌گامان این جریان فکری هم‌چون میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا و میرزا آقاخان کرمانی مملو از احساس دلتنگی به میهن باستانی، بزرگ‌داشت اساطیر ایرانی، دین زرتشت و تکریم زرتشتیان، برتری ملیت بر دین، فداکاری برای تمامیت ارضی و بیزاری از عرب و ترک به‌عنوان عوامل انحطاط تمدن ایرانی بود. درحالی‌که در دوران انقلاب مشروطه، گفتمان حاکم ناسیونالیستی هم‌گام با مذهب و نیروهای مذهبی بود، اما در سال‌های پس از مشروطیت به دلایل متعدد، از جمله به سامان نرسیدن مشروطه‌خواهی و اندیشه حاکمیت ملی، بحران‌های سیاسی اشغال ایران توسط قدرت‌های استعمارگر و دخالت آن‌ها در مسائل کشور و ناکامی و سرخوردگی و عقده‌های ناشی از این شکست‌ها، باعث تحول در گفتمان ناسیونالیستی ایرانیان شد. بدین ترتیب، زمینه برای گرایش رادیکالیستی باستان‌گرا و رمانتیک در زمینه ناسیونالیسم فراهم شد.

کانون‌هایی چون آینده در تهران و کاوه در برلین و شاعران رمانتیک چون عارف قزوینی و میرزاده عشقی از هواداران پرشور چنین گرایشی بودند. دولت پهلوی، به عنوان یک دولت مدرن با بهره‌گیری از نیروی ارتش، بوروکراسی متمرکز و گسترده، ملی‌گرایی باستان‌گرا را به جزء مهمی از ایدئولوژی و سیاست رسمی خود تبدیل کرد تا از آن در جهت مشروعیت‌بخشی به کلیه سیاست‌ها و اقدامات خود برای نوسازی بهره‌گیرد. از سوی دیگر، دوران حکومت رضاشاه، عصر سلطه ناسیونالیسم در آسیا و اروپا بود. ملی‌گرایی نه فقط در ایران توسط رضاشاه و هم‌فکرانش، بلکه در ترکیه توسط ترک‌های جوان، در مصر توسط حزب وفد، در هند توسط حزب کنگره، در آلمان توسط حزب ناسیونال سوسیالیست و در بسیاری از کشورهای دیگر، از سایر مسلک‌های رقیب پیش‌افتاده و به گفتمان غالب تبدیل شده بود (بروجردی، ۱۳۸۲: ۲۲۳).

مبانی ملی‌گرایی پهلوی، که توسط کسانی چون آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و محافل ملی چون کاوه، ایرانشهر و فرنگستان ساخته و پرداخته شده بود، بر مبنای تاریخ و فرهنگ ایران باستان، نژاد آریا، و محوریت شاه در سیاست و اجتماع ایران بنا گردید. با توجه به این که دولت پهلوی دولتی بود که اقدامات‌اش بر پایه سکولاریسم و دین‌زدایی استوار بود، رضاشاه در نظر داشت از ملی‌گرایی به جای دین به‌عنوان مهم‌ترین عامل انسجام اجتماعی و سیاسی استفاده کند. اگر بپذیریم که هدف رضاشاه تجدید بود، «تمرکز»، روش وی شمرده می‌شد و ملی‌گرایی اندیشه‌ای بود که آن‌ها را مشروع می‌ساخت.

۲،۳. هویت در مقام بازگشت به خویشتن

مسئله «هویت» برای ایرانیان در قرون اخیر، شاید به‌طور جدی زمانی مطرح شد که در مواجهه با غرب قرار گرفتند. به‌نظر می‌رسد نخستین بارقه‌های توجه به هویت، از «جنگ‌های ایران و روس» و شکست ایران در این جنگ‌ها نمایان گردید. شکست در جنگ موجب احساس تحقیر در ایرانیان شد و این احساس تحقیر بر آگاهی ایرانیان دامن زد و سپس این آگاهی راهی برای برون‌رفت از وضعیت موجود اسف‌بار جست‌وجو کرد. در این مسیر، مسئله هویت ایرانی و به موازات آن اسلامی، منظومه فکری متفکران را به خود مشغول داشت. پس از جنگ و با ورود سیاحان و سفیران اروپایی به ایران، از یک‌سو و سفر سیاحان ایرانی به خارجه از سوی دیگر، این احساس تحقیر و عقب‌ماندگی، بیشتر و بیشتر خود را جلوه‌گر ساخت؛ به گونه‌ای که هر سیاحی پس از بازگشت، در سفرنامه خود نسخه‌ای مطابق با افکار خود برای خارج شدن از این وضعیت عقب‌ماندگی تجویز می‌کرد. برخی تقلید بی‌چون‌وچرا از غرب را پیشنهاد می‌کردند و گروهی دیگر هویت ایرانی را دارای استقلال می‌دانستند و به‌دنبال نسخه‌ای بومی برای پیشرفت بودند. در چنین وضعیتی، رابطه ایرانیان با غرب بر نوعی دوگانگی استوار شد (ثقفی، ۱۳۷۲: ۵۱).

بدین‌رو، تمام این جنب‌وجوش‌ها در نتیجه ذهنیت دوانگاران‌های بود که به دنبال تقابل با غرب شکل گرفته بود. کسانی که بر هویت بومی تأکید می‌کردند، در مقابل علم و عقل و تکنولوژی غرب، شعر و عرفان ایرانی را قرار می‌دادند. آنان بر این باور بودند که اگر بنیاد جهان غرب بر عقل و علم است، جهان ما بر پایه احساس و شعر قرار دارد. این جدال مانوی بین عقل غربی و حس شرقی در ذهن ایشان، به هویت آنان در برابر «دیگری»، که به زعم‌شان در حال دست‌اندازی بر خاک وطن‌شان است، شکل می‌بخشید. به عقیده این هویت‌اندیشان، هویت ایرانی در نتیجه نفوذ غربی‌ها دچار تزلزل شده

است؛ بنابراین، بایستی از درون خود را در برابر این آفت قوی کرد. نقطه قوت این درون‌گرایی و راه چاره اصلی برای خروج از وضعیت اسف‌بار، «بازگشت به خویشتن» است؛ یعنی آنچه که موجب احیای هویت ایرانی-اسلامی در برابر هویت مهاجم غربی است. این گروه، برای خود یک «ما» تعریف کرده است. در تفکرات ایشان، ما که نه فقط متدین به دینی (مسلمان) هستیم، بلکه ایرانی و فارسی‌زبان و شرقی و آسیایی و در دوره معاصر و میراث‌دار فردوسی و مولوی و حافظ و... هستیم، محور تفکر و توجه است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲). همان‌طور که اشاره شد، شاید بتوان نخستین هویت‌اندیشان را سیاحانی دانست که به فرنگ رفتند و در بازگشت تجربیات خود را در قالب سفرنامه ارایه دادند و ضمن آن پیشنهاداتی نیز کردند. اما هویت‌اندیشی اینان نه در حد یک منظومه فکری جدی که تنها پیش‌زمینه‌ای برای ورود به این بحث بود. آنان بیش‌تر در حیرت به سر می‌بردند تا این که بخواهند تحلیلی ارائه دهند. اینان در قبال تجدد، به تعبیر برخی از مشاهده‌گران، به حیرت افتادند و به جای "تحلیل‌نامه" به نوشتن "حیرت‌نامه" اشتغال ورزیدند-مانند سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی تحت عنوان حیرت‌نامه (رجایی، ۱۳۸۶: ۱۶۲). پیش‌تر که می‌آییم متفکرانی را مشاهده می‌کنیم که به مسئله هویت توجه کرده‌اند، اما هویت برای ایشان نقطه پرتابی به سمت توجه به تاریخ زنده و نژادگرایی و بازگشت به خویشتن بوده است. بنابراین، به دلیل حرکتی که به نام «بازگشت به خویشتن» در چند دهه گذشته در ایران پسند روز شده است، بسیاری از متفکران یک‌سره کناکش خود را با غرب محکوم کرده و مقدار میراثی را هم که از قرائت ایرانیان از تجدد در سده نوزدهم به جا مانده و ممکن بود مفید باشد، در لوای مفهوم بسیار گنگ «غرب‌زدگی» نادیده گرفته و حتی محکوم کرده‌اند (رجایی، ۱۳۸۶: ۱۶۳). در دوره پهلوی، ما با فردی مواجه می‌شویم که می‌توان گفت این تقابل مانوی در باب هویت را به صورت جدی‌تر مطرح می‌کند. این شخص سید فخرالدین شادمان است. تقریباً پس از شادمان است که تفکر هویت‌اندیشی آرام آرام راه خود را باز می‌کند و در سال‌های آتی متفکرانی چون احمد فرید و خیل عظیم شاگردان او از جلال آل احمد گرفته تا داوری و... را می‌بینیم که در این زمینه نظرات خود را بیان می‌دارند. اما چون هیچ‌کدام از این افراد در محدوده زمانی تحقیق ما نمی‌گنجند- فردید اساساً از دهه ۴۰ و ۵۰ تأثیرگذار است و آل احمد نیز در دهه ۴۰- به اشاره‌ای گذرا بر این جریان اکتفا کرده و بیشتر بحث را با پرداختن به شادمان و اثر مهم‌اش یعنی «تسخیر تمدن‌فرنگی»، که در میانه دهه ۱۳۲۰ تألیف شد، ادامه می‌دهیم. اکنون جریان تفکر فریدی و شاگرد او، جلال آل احمد را به اختصار مرور می‌کنیم تا مدخلی باشد برای ورود به بحث شادمان.

احمد فردید راهی را آغاز کرد که هرچند منظومه فکری‌اش جدی‌تر از سایر هویت‌اندیشان بود، اما از یک سو به دامان نقالی فروغلتیده بود و از دیگر سو،

در آسمان مذهب و رازآلودگی غور می‌کرد. مقایسه‌ی تطور فکر فردید حکایت از آن دارد که او فیلسوفی دارای فراز و نشیب یا تناقضات جدی است. در واقع گفتن جملات و عبارات متناقض یکی از مشخصات بارز فردید است که به آراء وی خصلتی نیچه‌وار داده است (فدایی مهربانی، ۱۳۸۷: ۲۶). از یک سو، هایدگر را پیر و مرشد خود می‌دانست که بعدها او را در هیئت آیت‌الله خمینی مجسم کرد و از سوی دیگر، دل به بومی‌سازی تفکر سپرده بود. اندیشه گنوستیک فردید، با حوالت تاریخی و انتظار برای ابرمردی که ظهور خواهد کرد و جهان را از ظلم نجات خواهد داد، به پیش‌گویی آینده می‌پردازد و سپس این مرد را در هیئت مهدی موعود می‌بیند و بدین ترتیب سه مسیر را در یک نقطه به هم پیوند می‌زند: اندیشه غرب، مذهب شیعه و عرفان. همچنین وی متأثر از مراد خود، مارتین هایدگر، در زمره یهودستیزان قرار می‌گیرد. یهودستیزی فردید به دامان نژادپرستی فرومی‌گلتد، اما از طرفی هم نسبت به این قوم دچار اعجاز و شگفتی است. ناسزای متداول او، «یهودی ماسونی صهیونی» است و بدین ترتیب برای مخالفانش مثل هانری کرین پرونده‌سازی می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). فردید نظروورزی است که ورود به منظومه فکری او کاری است طاقت‌فرسا و این منظومه ساختاری دایره‌وار دارد، بنابراین آغاز و پایانی بر آن متصور نیست و این امر ابهام بیشتر درباب اندیشه‌اش را دامن می‌زند.

یکی از معروف‌ترین و تأثیرگذارترین شاگردان فردید، جلال آل احمد است. آل احمد روشنفکری بود که نوشتن را سلاحی برای مبارزه و تغییر وضع موجود می‌دانست. اندیشه‌های او تلفیقی از ذهنیت چپ، مذهبی‌گری و شیخوخیت بود، به گونه‌ای که به جبهه‌گیری‌های متضاد در زندگی فکری‌اش انجامید. مذهبی بود، سپس مدتی عضو حزب توده شد، بعداً به سلک شاگردان فردید پیوست و سرانجام در هیئت داستان‌نویس ظاهر شد. مهم‌ترین نظر آل احمد «غرب‌زدگی» است که آن را از احمد فردید وام گرفته و خود به آن شاخ و برگ افزوده است. وی غرب‌زدگی را نوعی بیماری می‌داند که از بیرون وارد شده و در محیط مستعد بیماری رشد کرده است. بنابراین، مشکل از بیرون آمده است و آن غرب است. «غرب‌زدگی می‌گویم همچون وبازدگی و اگر به مذاق خوش آیند نیست، بگویم گرم‌زدگی یا سرما زدگی... به هر صورت سخن از یک بیماری است... این غرب‌زدگی دو سر دارد، یکی غرب و دیگر ما که غرب‌زده‌ایم» (آل احمد، ۱۳۴۳: ۲۱). آل احمد از همین‌جا دشمنی خود با غرب را آغاز می‌کند. او غرب و شرق را دقیقاً در معنای جغرافیایی می‌بیند و حدود آنان را کامل مشخص می‌کند و این بحث را در زمینه‌ای سیاسی و اجتماعی پی می‌گیرد. از اینجا از استاد خود احمد فردید جدا می‌شود، چراکه فردید در عالمی فلسفی-عرفانی می‌اندیشد و او در سطحی سیاسی-اجتماعی. علاوه بر این، آل احمد شرق و غرب را مقوله‌ای اقتصادی می‌بیند و نتیجه می‌گیرد که غرب یعنی ممالک سیر

و شرق یعنی ممالک گرسنه. بازهم از فردید عبور می‌کند. در اینجا تا حدودی به مارکسیسم نزدیک می‌شود و سپس از آن هم فراتر می‌رود و می‌گوید جدال شرق و غرب از جدال کارگر و کارفرما هم مهم‌تر است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۵۳). این تفکر دو گانه‌انگارانه مانوی سرانجام از ستیزی آشتی‌ناپذیر با دیگری سردمی‌آورد که غرب‌ستیزی و بیگانه‌ستیزی را در سال‌های دهه‌های چهل و پنجاه به اوج خود می‌رساند.

و اما سید فخرالدین شادمان (۱۲۸۶-۱۳۴۶)، که نظریات او در محدوده زمانی تحقیق ما می‌گنجد، از آن دسته هویت‌اندیشانی است که بر مبحث زبان و فرهنگ تأکید بسیاری می‌کند؛ به گونه‌ای که نظریه او نهایتاً سر از شوونیسمی زبانی درمی‌آورد که همه امور را به پاس داشت زبان فارسی فرومی‌کاهد. به عقیده شادمان، ایران در مواجهه با غرب خود را گم کرده است و هویت‌اش دست‌خوش تغییرات اسف‌باری گردیده که اکنون باید کمر به احیای آن بست. نقطه عطف این بحران خطرناک نیز به عقیده او شکست ایران در جنگ با روسیه تزاری بود (میلانی، ۱۳۸۷: ۱۹۱). به نظر وی، ایران اکنون در وضعیت موجود اسف‌بار به سر می‌برد و دلیل این امر هجوم تمدن فرنگی از یک سو و ظهور طبقه جدیدی به نام فکلی‌ها از سوی دیگر است. تمدن غرب با ابزار و سلاح فرهنگی کامل خود عزم بر غارت ایران بسته و در این راه، فکلی‌های فرنگ‌رفته وطنی یاور آنان‌اند. این افراد که چندصباحی را در فرنگ گذرانده و تنها با سطوح زندگی غربی، مثل رقاصی‌ها و میهمانی‌ها و اطلاعات سطحی از شیوه غذا خوردن و گفتگوهایشان آشنایی جزئی پیدا کرده‌اند، اکنون جامعه سراپا تقلید بر تن کرده و بر زبان و فرهنگ این مرز و بوم دست‌اندازی می‌کنند. فخرالدین شادمان معتقد است تمدن فرنگی به فرهنگ و زبان و هویت ما چنگ انداخته است. پس تنها راه این است که ما خود را در برابر این آفت مستحکم کنیم و به تدریج تمدن فرنگی را به تسخیر خود درآوریم. به باور شادمان تنها راه احیای هویت اصیل و کهن ایرانی و مقابله با تمدن فرنگی، حفظ و پاسداری از زبان فارسی است. تنها با زبان فارسی است که می‌توان تمدن فرنگی را تسخیر کرد. از این جا، نخستین بارقه‌های شوونیسم زبانی شادمان رخ می‌نمایند، به طوری که همه فرهنگ، اصلاح، تمدن و هویت را یک‌سره به زبان فارسی تقلیل می‌دهد: «فارسی یگانه وسیله تسخیر تمدن فرنگی و فکلی بزرگترین دشمن فارسی، یعنی مانع راه پیشرفت حقیقی است... از فرنگی نیز راهنمایی صادقانه توقع داشتن از ابله‌ی و خامی و دلیل فرنگی نشناختن است. پس باید خود بی‌واسطه این دو به تسخیر تمدن فرنگی پردازیم و از راه زبان فارسی به این دستگاه عظیم به دلالت عقل پی ببریم... یگانه تربیت لازم و مفید برای ما آن تربیت ایرانی است که محورش فارسی [باشد]... فارسی نه تنها زبان علم و ادب ماست، هنر ایران هم جز فارسی زبانی ندارد. موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی و هر فکری و خیالی و

کاری همه باید به فارسی باشد» (شادمان، ۱۳۸۲: ۵۹-۶۳).

فخرالدین شادمان، منظومهٔ هویتی خود را با مفهوم مرکزی زبان فارسی صورت‌بندی می‌کند. برای او همه‌چیز زبان فارسی است. وی تفکر رومانیک خود را با چشم بستن بر واقعیت، در عالمی توهمی و رؤیاگون شکل می‌دهد. از وضعیت اسفبار ایران کنونی به آرمان‌شهر باستانی پناه می‌برد تا در بازگشتی شکوه‌مند دوباره عصر طلایی فردوسی تا سعدی و هخامنشی تا ساسانی را محقق کند، ضمن اینکه نیم‌نگاهی نیز به دوران طلایی اسلامی می‌اندازد. او نیز به‌مانند تمام رومانیک‌های جهان، در برابر ویژگی‌های خاص تمدن غربی جبهه می‌گیرد و در تلاش است تا با تقویت خود از درون و زنده کردن هویت زبانی ایرانی، مواجهه‌ای درخور شکوه و عظمت وطن‌اش داشته باشد. او خصومتی آشتی‌ناپذیر با ظواهر تمدن غربی از خود نشان می‌دهد و از آن به‌عنوان پله‌ای برای رسیدن به اعتلای هویت ایرانی سود می‌جوید. تفکر او نهایتاً می‌انجامد به یک ملی‌گرایی افراطی که تاحد زیادی به پان‌ایرانیسم و بازگشت به زبان پالودهٔ چند قرن پیش می‌گراید.

۳،۳. سوسیالیسم عرفانی

مواجهه با غرب و آگاهی نسبت به عقب‌ماندگی ایران، موجد پیدایش اندیشه‌های مختلفی شد که در اوان مشروطه ملغمه‌ای از آرا و فعالیت‌های گوناگون را دامن زد. اندیشه‌های ترقی‌خواهانه و مخالف استبداد و حضور بیگانگان در امور کشور، همهٔ گروه‌ها را به صرافت اصلاح وضع موجود انداخت. پیدایش عقاید لیبرال، ناسیونالیستی و سوسیالیستی در نتیجهٔ این احساس کلی بود. هر یک از اندیشمندان این نحله‌ها، حلقه‌ای ایجاد کرده و وارد کارزار تغییر اوضاع جامعه شده بودند. با زمزمه‌های مشروطه تمامی این گروه‌ها خود را پرچم‌دار آن دانستند و تلاش کردند باورهای خود را غالب کنند. شکست مشروطه‌خواهان در برابر سلطنت‌طلبان به‌زودی فرقه‌گرایی را دامن زده و باعث شد هر کدام از آنان شیوه‌های مخصوص خود را برای بازپس گرفتن مشروطه اعمال کنند. یکی از مهم‌ترین گروه‌ها کسانی بودند که داعیهٔ سوسیالیستی داشته و هدف اصلی خود را مبارزه با استبداد و استثمار قرار داده بودند.

سوسیالیست‌ها که نخستین بار در هیئت مرکز غیبی و اجتماع‌یون‌عامیون پدیدار شدند، بیشتر از افرادی بودند که به دلیل شرایط نامساعد جامعه، استبداد، فقر، بیکاری و... به ماورای رود ارس و قفقازیه مهاجرت کرده بودند. این افراد در قفقاز با عقاید سوسیالیستی و شیوه‌های مبارزات انقلابی آشنایی پیدا کرده و عزم نجات وطن خود هم از شر استبداد و هم از دست‌اندازی بیگانگان کرده

بودند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۹۸-۹۹). بدین ترتیب، نخستین نطفه‌های سوسیالیسم در ایران بسته شد و عقاید چپ انقلابی راه خود را به درون مرزهای ایران پیدا کردند. سیاسی شدن تدریجی کارگران مهاجر ایرانی در خارج از کشور، منجر به گسترش عقاید رادیکال در ایران شد و کارگران مهاجر به ایالات آسیایی امپراتوری روسیه، حامل این عقاید بودند (شاکری، ۱۳۸۴: ۱۳۰). بنابراین، ورود اندیشه چپ به ایران نه دارای بنیانی فلسفی و عمیق، که صرفاً دارای جهت‌گیری احساسی و انقلابی بود و تنها واکنشی هیجان‌انگیز علیه وضعیت حاضر. نخستین بار روزنامه اختر از سوسیالیسم سخن گفت. از مقایسه نحوه آرایه سوسیالیسم در اروپا از سوی اختر با تلاش‌های همزمان در ترکیه و مصر، جز این نمی‌توان گفت که آشنایی ایرانیان با مکتب‌های فکری سوسیالیستی در آن مرحله چقدر ابتدایی بود (شاکری، ۱۳۸۴: ۱۷۱). نکته مهم‌تر این که اندیشه چپ نه از مهدهای اصلی سوسیالیسم، بلکه از راه قفقاز وارد شد. در چنین حالتی که یک اندیشه دارای عدم عمق و خصلت وارداتی محض است، از منابع دست‌دوم و چندان استفاده می‌کند و از ریشه‌های شکل‌گیری یک اندیشه و دلیل و زمینه وجودی آن آگاهی ندارد، طبیعی است که در نهایت سر از بمب و نارنجک درآورد و برای تحقق خواسته‌های خود در مرتبه اول دژخیم و در مرحله بعدی قربانی باشد؛ هم آرمان‌های قابل دسترسی یک جامعه را فنا کند و هم بسیاری از افراد را در خلصه عمل انتحاری فرو برد. این چنین، سوسیالیسم ایرانی در همان ابتدای کار به دامان احساسات بی‌پایه هیجانی فرو غلتید و راهی را که برخی آگاهان با نظریه‌پردازی در عرصه قانون و آزادی آغاز کرده بودند، در کنار سایر گروه‌ها و دسته‌جات کوتاه‌فکر به بیراهه کشاند. حتی مفهوم آزادی نیز، به‌عنوان یکی از مفاهیم مرکزی مشروطه، طبق چنین تفکری مفهومی طبقاتی یافت و طبقات زحمت‌کش به مبارزه برای آزادی فراخوانده شدند؛ مبارزه‌ای که در شعر برخی از شاعران چون فرخی یزدی، به روشنی از آن به جنگ طبقاتی یاد می‌شود و در شعر شاعرانی چون عارف قزوینی و عشقی به خشونت و کشتار مستقیم نیز می‌گراید (آجودانی، ۱۳۸۱: ۱۹ و ۳۰). این جنبش طی دهه‌های بعدی، با ادغام ملی‌گرایی، مذهب و عرفان در خود، در قالب گروه‌های دیگری چون حزب توده، خدایرستان سوسیالیست، مجاهدین خلق و حکومتی نوپا در اواخر قرن بیستم به حیات خود ادامه داد.

سوسیالیست‌ها در ایران ابتدا در هیئت اجتماع‌یون‌عامیون یکی از اکثریت‌های تأثیرگذار را در مشروطیت تشکیل دادند که تا حدودی در راه مخالفت با نظام استبدادی و مقاومت در برابر نفوذ بیگانگان در کشور به‌خوبی وظایف خود را ایفا می‌کرد. این افراد که در اثر تحمل فقر، سرکوب و دوری از وطن تاندازه‌ای آبدیده شده بودند، نخستین برنامه مدون حزبی ایران را در قالب سوسیالیسم تدوین کردند و راهنمای عمل خود قرار دادند. این افراد که خود را مجاهدین

نامیده بودند، ضمن برقراری ارتباط با سوسیال‌دموکرات‌های باکو، اعلامیه بلندبالایی منتشر کردند. در این اعلامیه که نخستین برنامه سوسیالیستی منتشر شده در ایران بود، دفاع مسلحانه از مشروطیت، دستیابی به عدالت اجتماعی و برابری تدریجی از طریق پارلمان، دادن حق رأی به همه شهروندان بدون توجه به مذهب و طبقه، توزیع مجدد کرسی‌های مجلس بر پایه جمعیت هر منطقه، تضمین حق انتشار، بیان، تشکیل سازمان، انجمن و اعتصاب، ایجاد مدارس رایگان عمومی برای همه کودکان، وضع مالیات بر درآمد و ثروت، هشت ساعت کار روزانه و... خواسته شده بود (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۲۶). پرواضح است که اصولی مترقی در بین خواسته‌های آنان وجود داشت؛ اما این گروه در راه دفاع از مشروطه به دامان هیجانات آنی، حرکات مسلحانه و فرقه‌بندی‌های گوناگون فروغلتید و به جای دفاع از مشروطه و قانون، علاوه بر سلطنت‌طلبان علیه سایر گروه‌ها نیز دست به دشمنی و اقدامات خردستیز زد. سوسیالیست‌های قفقاز از همان ابتدای تشکیل، باور خود به قیام مسلحانه و اعمال خشونت را اعلام می‌کردند و به دلیل شرایط نامساعد جامعه و بیداد فقر و سرکوب و سلطه، شعارهای انتحاری آنان با استقبال نیز مواجه می‌شد؛ چنان‌که در یکی از اعلامیه‌های خود بیان می‌کنند: «ای فقرای ایران جمع شوید! ای اهالی کاسبه ایران! ای زراعت‌کاران ایران! ای اهل دهاتیان ایران! همت کرده، اتحاد نموده، اجتماع بکنید. خودتان را از ظلم این ظالمان خوش‌خط‌و‌خال استبداد خلاص نموده، رهایی یابید... ماها که از ظلم اولیاء دولت فرار نموده و به قفقازیه پناهنده شدیم... از این زندگی پنج‌روزه دست شسته، هم‌قسم شده، دست اتحاد به یکدیگر داده، حاضریم که جان در راه ملک و ملت فدا کنیم (تا جان رسد به جانان یا جان ز تن برآید)... چنان خیال نکنید «نارنجک بمب» که ما می‌گوییم دروغ است. نه به سر مبارک شما (خطاب به وزرای مستبد ایران)، ان‌شاءالله به زودی می‌بینید چطور بدن کثیف شما را می‌سوزانیم» (کرمانی، ۱۳۵۷: ۵۱۱-۵۲۲). این‌گونه، نخستین گروه‌های چپ به دلیل عدم درک شرایط مساعد جامعه برای حرکت به سمت حکومت قانون، با عدم کاربست عقل و پناه بردن به هیجانات، جامعه را از این مسیر خارج کرده و در کنار سایر گروه‌های ناآگاه، در وادی خون‌ریزی، حذف، انکار و بلاتکلیفی رها کردند.

با تضعیف حکومت مرکزی و فرقه‌فرقه شدن جامعه، هر گروه در قسمتی از کشور به راه خود می‌رفت. حتی تشکیل مجلس دوم نیز بر گروه‌بندی در جامعه بیشتر دامن زد. دموکرات‌ها و اعتدالیون به جان هم افتادند. در این شرایط آشفته مرکز، در ایالات دیگر هر گروه از مرکز تمرد می‌جست. فشار بیگانگان نیز از هر سو بر مشکلات می‌افزود. از مهمترین سوسیالیست‌های این دوره جنگلی‌ها بودند که آنان نیز با حرکت به سمت جنگل‌های گیلان در پی قیام مسلحانه و تشکیل خودمختاری بودند. در آذربایجان نیز گروه‌های چپ و به‌خصوص شیخ محمد

خیابانی تحرکاتی از این دست انجام می‌دادند. در چنین شرایطی که جامعه دیگر کاملاً به دامان گروه‌بندی و هیجان فروغلتیده بود، باید هم رضاخانی پیدا می‌شد تا اندیشه حکومت قانون دوباره به محاق فرو رود.

در دوره رضاشاه فعالیت گروه‌های چپ با سرکوب رضاشاه مواجه شد و تقریباً اثری علنی و حداکثری از سوسیالیست‌ها مشاهده نمی‌شود. در سال‌های آخر حکومت وی نیز تمامی آنان یا در زندان بودند یا در تبعید و یا به قتل رسیده بودند. با آغاز دهه ۱۳۲۰ و رفتن رضاشاه و جانشینی پسرش محمدرضا پهلوی، به یک‌باره فضا برای حضور روشنفکران در جامعه باز شد و در این میان، گروه‌های فکری و عملی مختلف از هر سو وارد عرصه اجتماع شدند. با تخلیه یگانه منبع قدرت از جامعه، هر یک از گروه‌ها با تغذیه از سرچشمه‌ای فکری شروع به فعالیت نمودند. ملی‌گراها، لیبرال‌ها، سوسیالیست‌ها، مذهبی‌ها و... هر کدام در پی قدرت‌گیری، احزاب و تشکلات خود را راه‌اندازی کردند. در این دوره مهم‌ترین نماینده سوسیالیست‌ها، حزب توده بود که از درون افراد موسوم به پنجاه و سه نفر سر برآورد. در دوره رضاشاه هسته این گروه لو رفت و اعضایش به دلیل داشتن عقاید کمونیستی و برهم زدن نظم اجتماع زندانی شدند و سردسته این گروه، تقی ارانی در زندان درگذشت (بهروز، ۱۳۸۸: ص ۲۹). اما با کنار رفتن رضاشاه و باز شدن فضا، گروهی از آنان، یکی از منسجم‌ترین و بابرنامه‌ترین احزاب و برنامه‌های حزبی در معنای واقعی‌اش را در ایران تأسیس کردند. تمامی اعضای مرکزی حزب جزو تحصیل‌کردگان و از قشر روشنفکر جامعه بودند که با عقاید سوسیالیستی غربی آشنایی‌ای کلی حاصل کرده بودند و به‌خصوص با پیروزی بلشویک‌ها در شوروی مشی مارکسیسم-لنینیسم را پی می‌گرفتند و در پی برقراری حکومتی کمونیستی به‌مانند شوروی در ایران بودند. بنابراین، تقلید آن‌ها از اصول حزبی شوروی و رفتارهای آن لاجرم بود. از سویی چون تفکرات آنان از عمق فلسفی کافی، تجربه عملی و زمینه مساعد برخوردار نبود، بنابراین این جنبش نوپا هر آن ممکن بود به دامان مشکلات صعبی فرو برود که رهایی از آن، هم به قیمت بدنامی خود آنان و هم انحراف مسیر جامعه به سمت آرزوهای واهی تمام شود. آشفته‌گی ذهنیت چپ در ایران، به دلیل نداشتن پایه فلسفی محکم، به انشعابات مختلف از درون حزب انجامید. گروهی به سمت عقاید ملی‌گرایانه گرایش یافتند، گروهی با تلفیق مارکسیسم و اسلام معجون خداپرستان سوسیالیست را ساختند و گروهی به دامان عرفان فروغلتیدند. بدین نحو سوسیالیسم گنوستیک ایرانی علی‌رغم هم‌مسیر شدن‌اش با مشی جمهوری اسلامی در دهه پنجاه و در جریان انقلاب، به یک‌باره از صحنه اجتماع و فعالیت تصفیه و حذف گردید.

هدف حزب توده بیش از هر چیز تدوین برنامه‌ای بود که بتواند مذهبی‌ها را

نيز راضي نگاه دارد و از همه قشر افردای را به درون حزب بکشاند. برنامه‌ای که می‌توان رد پای آن را در برخی عقاید عرفانی و مذهبی احسان طبری و نورالدین کیانوری مشاهده کرد. از همان زمان اجتماعيون عاميون، این توسل به مذهب و رازورزی در نام‌گذاری آن به مرکز غیبی مشهود بود، به گونه‌ای که افراد آن می‌خواستند از این نام به نحو ثمربخشی از اشتیاق به امام غایب و تأثیرگذاری بر اجتماع مذهبی بهره ببرند. این شیوه به‌ظاهر زیرکانه استفاده از معتقدات اسلامی مردم به نفع سوسیالیسم، در وقت مناسب، به نتایج وحشتناکی انجامید و در حزب توده و در دوره دبیرکلی کیانوری و نظریه پردازش احسان طبری، که مدعی شدند بین اسلام و کمونیسم تفاوت اندکی وجود دارد، به اوج خود رسید (شاکری، ۱۳۸۴: ۲۸۱).

از میان چپ‌ها، عقاید عرفانی و مذهبی را از همه بارزتر می‌توان در محمد نخبش ملاحظه کرد- که تأثیری به مراتب عمیق‌تر بر جامعه گذارد و از طریق علی شریعتی به انقلاب اسلامی و نهایتاً حکومت جمهوری اسلامی انجامید. در واقع، سوسیالیسم توده‌های‌ها از رهگذر اسلام به ابوذر و صدراسلام باز می‌گشت. در حقیقت، بهشت موعود حزب توده نه به‌مانند کمونیسم غربی، در آینده، که در گذشته قرار داشت؛ آنچه ما در هویت‌اندیشان و نژاداندیشان بازگشت به خویشتن می‌نامیم. بدین ترتیب پروژه بومی کردن اندیشه چپ در ایران کاملاً باموفقیت همراه بود. از این بومی کردن معجونی از سوسیالیسم، اسلام و رازورزی ساخته شد که تأثیر خود را تمام و کمال در سراسر قرن بیستم و قرن حاضر نشان داد.

نتیجه‌گیری

این نوشتار، تلاشی بود در جهت بررسی تأثیر رومان‌تیسیم بر سپهر سیاسی ایران از دورهٔ مشروطه تا دههٔ ۱۳۳۰، که با ساختاربندی سه جریان اصلی رومان‌تیک و عنایت به آرا و عقاید متفکران برجستهٔ هر یک از این جریان‌ها، انجام گرفت. مشروطیت به‌عنوان یکی از بزنگاه‌های حساس تاریخ و سیاست ایران، می‌توانست در صورت موفقیت، سیاست ایران را به سمت حکومت قانون، تدبیر خردمندانه، حکم‌رانی مطلوب و توسعه راهبر شود، اما در بادی امر دچار دسته‌بندی‌ها، عداوت‌ها، حذف‌ها و تردیدهای پرشمار شد. یکی از عواملی که در رابطه با چرایی دچار شدن مشروطیت به این سرنوشت رخ می‌نماید، باب شدن رومان‌تیسیم و به تبع آن شکل‌گیری سه جریان رومان‌تیک در بستر فکری-سیاسی ایران در دوران مذکور است. نضج تفکر رومان‌تیک باعث شد تا نوعی تقابل میان خرد و شاعرانگی شکل بگیرد و در نتیجه، وزنهٔ سیاست فکری ایران به سمت شاعرانگی و ستایش هیجان بیش از تدبیر خردمندانه و عقلانیت میل کند.

در طول مقاله، ارتباط بین شکل‌گیری رومان‌تیسیم در ایران و مهد این تفکر، یعنی آلمان را نشان دادیم. همان‌گونه که شکست آلمان در جنگ‌های سی ساله و حقارت منتج از آن، موج تازهٔ رومان‌تیسیم را با تفکراتی از قبیل وحدت‌طلبی، احیای عظمت پیشین، نژادگرایی و ستایش احساسات دامن زد، شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس نیز موجب آگاهی ایرانیان از وضعیت اسف‌بار خود شد و بدین ترتیب حیرت و حقارتی که در نتیجهٔ مواجههٔ ایرانیان با دنیای غرب به‌وجود آمده بود، به صورت‌بندی اندیشه‌های گوناگون در جهت احیای عظمت ایران، وحدت ملت، بازگشت به خویشتن و... انجامید. این‌گونه، در ایران نیز طلب وحدت، جبران حقارت و احیای عظمت پیشین، به صورت‌بندی رومان‌تیسیم ایرانی انجامید که بستر مناسبی را برای باستان‌گرایی افراطی، ملی‌گرایی نژادی، رازورزی هویتی و انقلابی‌گری هیجانی به‌وجود آورد؛ مؤلفه‌هایی که از مفاهیم مرکزی سه جریان اصلی رومان‌تیک، یعنی «نژادگرایی»، «هویت‌اندیشی» و «سوسیالیسم عرفانی» بودند.

این سه جریان فکری-سیاسی و بالطبع روشنفکران و متفکران پیرو این عقاید، فضایی به دور از «عقلانیت» و «تصمیم‌گیری بر مبنای خرد» به‌وجود آوردند که نتیجهٔ آن چیزی نبود جز غفلت از جنبش قانون‌خواهی و مشروطیت، و به محاق فرو رفتن این اندیشه‌های مهم برای سیاست و جامعهٔ ایران. متون و اظهارات این متفکران تبدیل به صدای غالب دوران معاصر شد و صدای متفکرانی که دقیقهٔ حساس حرکت به سمت تمدن را درک کرده بودند، در همهٔ اینان گم شد. شیوهٔ تفکر رومان‌تیک باعث شد تا مشروطیت به‌مثابه یکی از دقیقه‌های

سرنوشت‌ساز سياست ايران به دامان جناح‌بندي‌ها، تفكرات احساسی و اعمال فارغ از عقلانيت فروغلتد. پيامدهای اين موج پس از مشروطه و تا دهه ۱۳۳۰ (محدوده زمني مقاله حاضر) نيز ادامه يافت و هم فضاي روشنفكري ايران را تحت الشعاع خود قرار داد و هم مشي حكومتي را؛ به گونه‌اي كه حكومت پهلوي با تشبث جستن به يكي از اين جريان‌هاي رومانتيك، يعني «نژادانديشي»، دست به توجيه اقدامات نوسازانه خود زد. بدین ترتيب، هرگونه تفكر عقلاني در سياست، چه از جانب حكومت و چه از طرف روشنفكران با انسداد مواجه شد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۹). **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۱). **یا مرگ یا تجدید؛ دفتری در شعر و ادب مشروطه**، لندن: انتشارات فصل کتاب، چاپ اول.

آل احمد، جلال. (۱۳۴۳). **غرب زدگی**، تهران: بی نا.

اکبری، محمدعلی. (۱۳۸۴). **تبارشناسی هویت جدید ایرانی**، تهران: نشر نی.

برلین، آیزایا. (۱۳۹۱). **ریشه های رومانیسم**، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: ماهی.

برلین، آیزایا. (۱۳۹۳). **قدرت اندیشه**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: ماهی، چاپ دوم.

بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۹). **تراشیدم، پرستیدم، شکستم: گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی**، تهران، نشر نگاه معاصر.

بهروز، مازیار. (۱۳۸۸). **شورشیان آرمان خواه؛ ناکامی چپ در ایران**، تهران: ققنوس.

بیگدلو، رضا؛ باقری، سارا. (۱۳۹۴)، **برسازی هویت ملی ایرانی بر مبنای نژاد در دوران جنگ جهانی اول**، فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال هفتم، شماره ۲۳، بهار.

پاینده، حسین. (۱۳۸۳). **ریشه های تاریخی و اجتماعی رومانیسم**، مجله **ارغنون (رومانیسم)**، شماره ۲.

ثقفی، مراد. (۱۳۷۲). **دروازه های شرقی مدرنیته**، مجله **کلک نقد و نظر**، شماره ۵۸، صص ۵۰-۶۲.

دورانت، ویل و آریل. (۱۳۸۰). **درس های تاریخ**، ترجمه محسن خادم، تهران: انتشارات ققنوس.

دو گوینو، ژوزف آرتور. (بی تا). **تاریخ ایرانیان**، ترجمه ابوتراب

خواجه نوریان، چاپ شرکت مطبوعات.

رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۰). مروری بر برداشت‌های ایرانیان از غرب، **اطلاعات سیاسی-اقتصادی**، شماره ۴۷ و ۴۸، صص ۱۷-۲۱.

رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۶). **مشکله هویت ایرانیان امروز؛ ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ**، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.

سایکس، سرپرسی. (۱۳۶۶). **تاریخ ایران**، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: نشر دنیای کتاب.

شادمان، فخرالدین. (۱۳۸۲). **تسخیر تمدن فرنگی**، تهران: گام نو.

شاکری، خسرو. (۱۳۸۴). **پیشینه‌های اقتصادی-سیاسی جنبش مشروطیت و انکشاف سوسیال دموکراسی در آن عهد**، تهران: اختران، چاپ اول.

طباطبایی، جواد. (۱۳۹۲). **تأملی درباره ایران؛ نظریه حکومت قانون در ایران: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی**، تهران: مینوی خرد، چاپ اول.

فدایی مهربانی، مهدی. (۱۳۸۶). **در جستجوی زبان؛ نقدی بر اتیمولوژی سید احمد فردید، خردنامه همشهری**، شماره ۱۶، تیر.

کالینگوود، جورج. (۱۳۸۵). **مفهوم کلی تاریخ**، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: نشر اختران.

کرمانی، ناظم‌الاسلام. (۱۳۵۷). **تاریخ بیداری ایرانیان**، به اهتمام سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه.

میلانی، عباس. (۱۳۸۷). **تجدد و تجددستیزی در ایران**، تهران: اختران.

ناطق، ناصح. (۱۳۶۴). **ایران از نگاه گوینو**، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

نفیسی، سعید. (۱۳۸۳). **تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر**، تهران: اهورا.

وینر، فیلیپ پی. (۱۳۹۱). **فرهنگ اندیشه‌های سیاسی**، ترجمه

خشایار دیهیمی، تهران: نی، چاپ چهارم.

هاشمی، محمدمنصور. (۱۳۸۳). **هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید**، تهران: کویر.

(ب) منابع غیرفارسی

- Burke, E. (1979). **Shahanshah: The Study Of Monararchy Of Iran**, Dehli: Motila Banarsidass
- Cuddon, J. A. (1991). **The penguin Dictionary of literary terms and literary theory**, third edition, London: Penguin Books
- Dover, Cedric. (1952). *The Racial Philosophy of Johann Herder*, **British Journal of Sociology**, 124-133
- Ehteshami, Anoushiravan. (2012). **Iran and the International System**, Oxon, Canada: Routledge
- Gershevitch, Ilya. (1968). **Handbuch der Orientalistik, Literatur I**. Leiden: Brill
- Kübler-Ross, Elisabeth. (1969). **On Death & Dying**, Simon & Schuster/Touchstone
- Schmitt, Carl. (1986). **Political Romanticism**, Translated by Guy Oakes, MIT university press
- Voegelin, Eric. (1968). **Science, Politics, Genosis**, Chicago: Regnery Gateway
- Wells, H.G. (1920). **The Aryan Speaking Peoples in Pre-Historic Times**, The Outline of History, New York
- Wolin, Richard. (2001). **Heidegger's Children: Philosophy, National Socialism and German-Jewish Identity**, Princeton University Press
- Zia-ebrahimi, Reza. (2011). **self-orientalization and dislocation: The use and abuse of the Aryan discourse in iran**, Iranian studies, Vol. 44, num 4, july