

بررسی گذر از اتوپیای هزاره‌ای بابیه به اتوپیای جدید توسط سفرنامه‌های ایرانیان از فرنگ بر مبنای آرای کارل مانهایم

فرامرز معتمدزفولی*، حسن محدثی گیلوایی**، علی زاهد***

(تاریخ دریافت ۹۸/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۹/۵/۱۵)

چکیده

هدف اصلی مقاله حاضر بررسی چگونگی گذار جامعه ایران از اندیشه‌های اتوپیایی هزاره‌ای بابیه به سوی اندیشه‌های اتوپیایی آزادی‌خواهانه است. اندیشه‌هایی که به شکل -گیری مقدمات جامعه‌شناختی و معرفتی جنبش مشروطیت کمک نمودند. برای پیگیری این هدف با کمک از ایده‌آل تایپ‌های چهارگانه کارل مانهایم که پیرامون شکل‌گیری اتوپیای جدید در انتهای قرون وسطی به عصر جدید و مدرن است، به این تحول می‌پردازیم. داده‌های این پژوهش برگرفته از سفرنامه‌های فرنگ ایرانیان به کشورهای اروپایی است. یافته‌های پژوهش با رویکرد پدیدارشناسانه در سنخ‌بندی خود، نشان‌دهنده این است که سفرنامه‌های ایرانی دوره قاجاریه به فرنگ، واجد عناصر اتوپیایی از سنخ اتوپیای جدید و آزادی‌خواهانه بودند و در مخالفت ایدئولوژیک با ساختارهای اجتماعی آن دوره نقشی بس مهم ایفا کردند. این اندیشه‌ها و آثار توانستند با کنار زدن و مستحیل نمودن اتوپیای هزاره‌ای بابیه که در نارضایتی و سرخوردگی مردم از شرایط موجود مورد توجه و استقبال واقع شده بود، باعث افق‌گشایی جدیدی شوند. این افق و اتوپیای نو به

** . دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز f_motamad@yahoo.com

** . استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز (نویسنده مسئول)

mohaddesi2011@gmail.com

*** . استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

alizahed2@yahoo.com

واسطه اتوپیا سازی فرنگ در اندیشه و ذهنیت مخاطبان ایرانی آن عصر به خوبی شکل گرفت. این اتوپیا برساننده درک جدید و مدرن جامعه ایرانی از مفهوم پیشرفت و گفتمان ترقی شد و آماده‌کننده معرفتی و جامعه‌شناختی ایرانیان برای شکل‌گیری عصر مشروطیت شد.

مفاهیم اصلی: اتوپیا، بابیه، پدیدارشناسی، سفرنامه، کارل مانهایم

مقدمه و بیان مسأله

امروزه فهم و درک جوامع از خود در درون تاریخ، درکی نو و مدرن است. در گذشته، جوامع حرکت خود را دوری و چرخشی می‌یافتند. به باور ابن خلدون تاریخ، مجموعه برآمدن و فرو افتادن سلسله‌ها و اقوام بود؛ «انگاره‌های متناوب ظهور و سقوط اقوام، یا حتی تکرارهای ملال‌آور حوادث گذشته» (عنایت، ۱۳۷۲: ۵۱). در سده‌های پیشین مفهوم پیشرفت و ترقی، مفهومی ناشناخته بود و به این سبب دولت‌ها حرکت خود را در نسبت به گذشتگان و چرخش ایام می‌یافتند. مفهوم پیشرفت^۱ و ترقی درکی تازه از تاریخ و جامعه بود که پس از رنسانس و با شکل‌گیری دوباره مفهوم اتوپیا شکل گرفت. مشخصه بینش تاریخی دوره رنسانس پس از آن در فلسفه روشنگری قرن ۱۷ و ۱۸ آن بود که آدمی با حفظ طبیعت و ماهیت خود، در حال پیشرفت تاریخی است (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۳۰۳). در غرب، این تغییر و تلقی جدید با شکل گرفتن دوباره مفهوم اتوپیا به صورت آرمان-شهر توماس مور در افق ذهنیت متفکران آغاز شد. بیان آن که می‌توان جامعه را بر اساس یک طرح و نظم زمینی بر ساخت و شکل داد و مناسبات آن را اخلاقی‌تر و انسانی‌تر نمود و از رنج آدمیان در آن کاست. این تحولات همه مفهوم‌سازی‌هایی بودند که تصویر آدمیان و تلقی آنان را از جامعه و نظم آن که قدسی و ازلی می‌پنداشتند تغییر می‌داد و عوض می‌نمود. این فهم جدید از جامعه و جهت آن که به سوی پیشرفت گام می‌زند از این دوره و با شکل‌گیری مفهوم اتوپیا و آرمان‌شهرهای جدید در غرب شکل گرفت.

کارل مانهایم در پژوهش خود این تحول تاریخی جدید را در ذیل مفهوم اتوپیا و چالش آن با مفهوم ایدئولوژی نشان می‌دهد. قرون وسطی را که در محافظت و چمبره ایدئولوژی‌های برآمده از کلیسا در سکون و توازن به سر می‌برد. در روایت مانهایم این ساختار اجتماعی و نظم، در برابر اتوپیاها هزاره‌ای کم‌کم قدرت و هژمونی خود را از دست داد و در نسبت با اتوپیاها آزادی‌خواهانه پس از رنسانس که پی‌درپی توسط فیلسوفان و متفکران و سیاحان طرح می‌شد و به جامعه پیشنهاد

^۱. Progress

می‌گشت متحول شد و پا در مسیر جدیدی از تاریخ و فهم خود از آن نهاد. درک پیشرفت جامعه و همچنین عقب‌ماندگی آن، فقط بر مبنای اتوپاهای زمینی طرح شده و پیش رو معنی داشت و این نیروی پیش‌برنده انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی آتی اروپا گشت.

به نظر مانهایم در درون مفهوم اتوپیا، اندیشه‌ای وجود دارد که طرح آن موجب می‌شود نظم مستقر مورد چالش قرار گیرد و آن‌چه به عنوان ایدئولوژی در پشتیبانی از نظم موجود و ساختار اجتماعی واقعیت می‌باشد را به معارضه و مبارزه‌جویی بطلبد و آن را از درون بپاشاند. اندیشه‌های اتوپایی توان آن را دارند تا مشروعیت ساختارهایی را که بنیان وضعیت موجود بر آن‌ها تکیه دارد، مورد پرسش و نقد قرار دهند و بدیلی برای آن‌ها شوند. هر نظم مستقر تکیه بر ایدئولوژی دارد که می‌تواند خود را توجیه نماید. این ایدئولوژی‌ها درک جامعه را از خود و نیروهای آن را معوج و خنثی می‌کند.

جامعه ایرانی نیز چون دیگر جوامع پیشین درکی سنتی از تاریخ و تحول آن داشت. این درک حرکتی چرخشی و ناظر به مشیت خداوند بود. آدمیان و جوامع به خودی خود هرگز نمی‌توانستند تغییری در جامعه و جهان خود بدهند و در آن مؤثر باشند. مفهوم پیشرفت و ترقی، مفهومی غایب در ذهن و ضمیرشان بود. تنها با شکل‌گیری تحولات جدید در دو قرن پیش، همچون جنگ‌های ایران و روس و مسافرت و سفر سیاحان ایرانی و مأموران دولتی و دانشجویان به دیگر جوامع، بخصوص فرنگ بود که درک نو و تازه‌ای از خود و جامعه برای آن‌ها به همراه داشت. چرا که روزه‌روز تعداد بیشتری از ایرانیان می‌توانستند شرایط کشورهای اروپایی یا حتی هندوستان یا استانبول را با شرایط کشورشان مقایسه کنند (کدی، ۱۳۸۷: ۸۰). نوشته شدن سفرنامه‌های ایرانی از فرنگ و اخبار جدید و شکل‌گیری جنبش بایه در این زمان، هم‌راستا و به صورت موازی، تضاددهنده دو معنا از اتوپیا و مفهوم آرمان‌شهر در ذهن و درک جامعه ایرانی آن هنگام بود. این دو تلقی از مفهوم اتوپیا تأثیرات اجتماعی جدیدی بر جامعه ایرانی قرن سیزدهم گذاشت و ظرفیت‌های تازه‌ای را بر بستر جامعه سنتی در حال نو شدن ایجاد نمود.

بنابراین در این پژوهش می‌توان پرسش‌های زیر را طرح نمود:

۱. طرح‌افکنی مفهوم اتوپیا به معنی جدید و مدرن برای ایرانیان نخستین بار چگونه شکل گرفت؟
۲. سفرنامه‌های ایرانیان، «فرنگ» را به مثابه یک اتوپای آزادیخواهانه و رو به جلو، چگونه به ترسیم می‌آوردند؟
۳. چگونه اتوپای آزادیخواهانه فرنگ، اتوپای هزاره‌ای بایه را در خود مستحیل نمود و آن را کنار زد و به جای آن نشست؟
۴. جامعه ایرانی دو قرن پیش چگونه واجد فهم جدیدی از تاریخ و پیشرفت جامعه و گفتمان ترقی شد؟

تحقیق‌ها و پژوهش‌هایی که عموماً در زمینه مدرنیته و تجدد در جامعه ایرانی شکل می‌گیرد، تلاش دارند تا نحوه گذار جامعه را از یک جامعه سنتی به سوی جامعه مدرن نشان دهند. این پژوهش‌ها عمدتاً به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته نخست به ابعاد اندیشگی و تحولات فکری منتج و آماده‌شدن جامعه ایران برای مشروطیت و گفتمان‌های فکری مؤثر آن دوره می‌پردازند (وحدت، ۱۳۸۳: ۹) و دسته دوم تحول ساختارهای اجتماعی و طبقاتی جامعه سنتی ایران در دهه‌های پیش از مشروطیت را مورد مطالعه قرار می‌دهند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵). اما آن‌چه هدف این پژوهش دنبال می‌کند و از زاویه جامعه‌شناسی معرفتی به این تحولات می‌نگرد، نقش اجتماعی اتوپیا و اتوپیا سازی بر ذهنیت جامعه ایرانی در آغاز تحولات جدید خود می‌باشد. این‌که چگونه برساخت مفهوم اتوپای فرنگ به واسطه سفرنامه‌های ایرانیان، در ذهن و زبان فارسی برای ایرانیان آن عصر، گشایشگر افق جدیدی از مفهوم جامعه مدرن و شکل‌گیری سوژه و گفتمان ترقی و پیشرفت شد. نقش اندیشه‌های اتوپیایی و آشنا شدن با آن و چگونگی به چالش کشیدن ایدئولوژی و واقعیت اجتماعی صلب و ایستای جامعه توسط سفرنامه‌های ایرانیان به فرنگ، منطقی بدیع و تازه برای نگرستن به تحولات جامعه ایران می‌دهد که این پژوهش قصد آن را دارد؛ زیرا در پژوهش‌هایی که پیرامون اثر تحولات اجتماعی جنبش بابیه صورت می‌گیرد کمتر به هویت اتوپیایی و هزاره‌ای آن در تقابل با هویت آزادی‌خواهانه عصر جدید و مفهوم فرنگ که در آن عصر به واسطه سفرنامه‌های ایرانیان مطرح و باعث انحلال آن در اتوپای جدید شد، توجه می‌شود.

پیشینه تحقیق

نخستین توجه‌ها که به نقش سفرنامه‌های ایرانی به فرنگ، در بیداری افکار ایرانیان و مقدمه آشنایی ایران با تمدن اروپایی می‌پردازد، آثار فریدون آدمیت است. کتاب‌هایی چون امیرکبیر و ایران (۱۳۵۵) و حکومت قانون (۱۳۵۱). آدمیت در این آثار به بخش‌هایی از سفرنامه‌های ایرانیان به فرنگ استناد می‌کند و آن‌ها را از اولین برخوردها با مظاهر مدنیت مغرب زمین و مشاهده اروپای متمدن و مرقی و همچنین دریافت عقب‌ماندگی مادی و اجتماعی وطن خود می‌داند (آدمیت، ۱۳۴۰: ۳۷). ارتقاء جایگاه ادبی سفرنامه‌ها به موادی برای تاریخ اجتماعی ایران، گامی بلند در شناخت و یافتن جایگاه واقعی این آثار بود که توسط آدمیت صورت یافت. پس از این، در دو اثر دیگر: طبری (۱۳۶۰: ۶۳) و فشاهی (۱۳۸۶: ۲۸۳)، همین تلاش‌ها را البته محدود به شخصیت میرزا صالح شیرازی و سفرنامه معروف او «ولایت آزادی» می‌بینیم. بعد از انقلاب، منظم‌ترین و متمرکزترین اثر که به سفرنامه‌های ایرانیان می‌پردازد، مربوط به عبدالهادی حائری (۱۳۶۷) است. نام اثر وجه نظر نویسنده را به خوبی نشان می‌دهد؛ نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه

تمدن بورژوازی غرب. در این اثر رویه دانش و کارشناسی تمدن بورژوازی غرب و نیز رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب مورد ارزیابی واقع می‌شود. معیار این ارزیابی در پارهای از فصول اقوال و گفته‌های چهار سفرنامه مربوط به دو قرن پیش می‌باشد؛ یعنی آگاهی نویسندگان آن‌ها را در حین معرفی اندیشه‌های غربی و توصیف آن سامان، از بُعد آشنایی با ماهیت استعماری آن تمدن نیز مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد (حائری، ۱۳۷۲: ۱۵).

توکلی در تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، بازگشتی دوباره به اسناد و رویکردی نو بر اساس بر ساخت گفتمان به تجدد می‌کند. از نظر وی: «سفرنامه‌های فرنگ از غنی‌ترین منابع فارسی زبان برای ارزیابی فرنگ‌شناسی، نگرش به دگرفرنگی و پدیداری نحوه‌های هویت‌سازی و اصالت‌پردازی فرهنگی است.» (توکلی، ۱۳۹۵: ۱۵۶). همچنین قانون‌پرور (۱۳۸۴) و شفیعی کدکنی (۱۳۹۰) از نظر بر ساخت هویت و نیز تحول ادبی در زبان فارسی این توجه‌ها را می‌دهند.

از مهم‌ترین تلاش‌هایی که از منظر تاریخ اندیشه و تحول آن به سفرنامه‌های ایرانیان پرداخته است، می‌توان از سیدجواد طباطبایی نام برد. از نظر او در تاریخ اندیشه سیاسی در دوره گذار نمی‌توان جایگاه و منزلتی را که سفرنامه‌نویسان در انتقال برخی مفاهیم سامان نوآیین کشورهای اروپایی داشته‌اند نادیده گرفت. اما باور دارد علیرغم جهد این سفرنامه‌نویسان در بهترین حالت، نتوانستند از توصیف ظاهر دگرگونی‌های تمدنی فراتر رفته و مبانی نظری اندیشه‌ای را که شالوده آن دگرگونی‌ها بود مورد توجه قرار دهند. در این دوره تأمل در منطق مناسبات جدید از دیدگاه اندیشه تجدد ممکن نشد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). از پژوهش‌های دیگری که پیرامون معرفی سفرنامه‌های ایرانی تحت تاریخ اندیشه جدید ایرانی صورت گرفته، آینه‌آوران و عصر رویارویی با غرب توسط فرامرز معتمدزفولی می‌باشد. رویکرد این اثر در خوانش متون سفرنامه‌ای، پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی است. کوششی است برای تدوین تاریخ اندیشه جدید ایرانی و داشتن نگاه ایجابی به اندیشه جدید و مدرن. از نظر وی آگاهی از این سیر تاریخی می‌تواند پدیدارکننده و اظهارشونده اندیشه جدید و مدرن باشد (معتمدزفولی، ۱۳۹۱: ۵). معیار وی در این اثر بر آن چیزی تکیه دارد که برای ایرانیان التفات و توجه به تمدن جدید و غرب آورده است. از نظر او سفرنامه‌ها نخستین محلی است که این حادثه و اتفاق در دو قرن پیش در آن پدید آمده است، بنابراین در برابر نگاه «امتناع اندیشه» به تأسیس اندیشه باور دارد. مطلوبیت این مجموعه آن است که وی گزارشی از تمامی سفرنامه‌های موجود و در دسترس ایرانیان به فرنگ را می‌دهد و ۲۹ سفرنامه را، مبنای کار و معرفی پدیدارشناسانه می‌نماید. حجم بالای داده‌ها و تلاش برای حفظ تجربه پدیداری سفر و توجه به کلیت غیرقابل تقلیل متن‌ها از عناصری است که مخاطبین اثر را تا حدودی به تجربه پدیداری سفرنامه‌های ایرانی به فرنگ نزدیک می‌کند.

مبانی و چارچوب نظری

مبانی اندیشگی که این پژوهش بر آن تکیه دارد و در بحث توصیفی-تحلیلی خود از آن استفاده می‌کند، مفهوم اتوپیا بر اساس اندیشه کارل مانهایم است. برای همین اشاره‌ای کوتاه به دیرپایی مفهوم اتوپیا در فرهنگ و تاریخ غرب داریم و نقش پیش‌برنده آن در عصر روشنگری و طرح‌افکنی عصر جدید. در ادامه و بخش دوم به واسطه تعریف کارکردی مانهایم از ایدئولوژی و اتوپیا به معرفی نسخه‌های چهارگانه اتوپیا که وی از روی تحولات تاریخی قرون وسطی تا عصر جدید اروپا در راستای ایده‌آل تایپ ماکس وبر استخراج شده اشاره خواهیم داشت. از این نسخه‌ها و گونه‌شناسی، دو مفهوم از اتوپیا مرکز توجه و تحلیل ماست: اتوپای هزاره‌ای و اتوپایی آزادخواهانه که طرح‌افکنی عصر جدید و جهان مدرن از درون آن‌ها حاصل شده است.

۱- اتوپیا در گذر زمان در مغرب زمین

نخستین بار داریوش آشوری برابر نهاد آرمان‌شهر را برای کلمه لاتین اتوپیا در برگرداندن و ترجمه اثر توماس مور پیشنهاد داد و در معنی آن آورد: «یوتوپیا واژه‌ای است یونانی که توماس مور آن را ساخته، از ریشه OU-TOPS به معنای هیچستان- یا به زبان حکیم ایرانی، شهاب‌الدین سهروردی، «ناکجا آباد»- که کنایه‌ای طنزآمیز از eu-tops (خوبستان) در آن است» (مور، ۱۳۸۰: ۱۶). اتوپیانویسی عموماً مربوط به فرهنگ غربی است که از یونان باستان تا روزگار معاصر حضوری تام در اندیشه و تفکر داشته است. در دوره رنسانس از نو اتوپیانویسی رونقی مجدد می‌گیرد. اتوپای توماس مور مشهورترین این آغاز بود. گونه‌ای اومانیزم مسیحی که سیاست‌های اجتماعی آن راه‌حل‌هایی آرمانی برای مشکلاتی از قبیل فقر، نابسامانی‌های اقتصادی و حکومت بد هستند که جوامع قرن شانزدهمی گرفتارشان بودند (همان: ۴۱۸). در قرن هفدهم می‌توان از آثار اتوپایی چون شهر آفتاب از تومازو کامپانلا و آتلانتیس نو بیکن نام برد، تلاشی که نشان می‌دهد چگونه جامعه‌ای مسیحی را می‌توان با ازدیاد دانش و تکنولوژی بهتر بهبود بخشید. کم‌کم مطرح می‌شود که اتوپیاها می‌توانند الگوهای تحلیلی مفیدی برای نظریه‌پردازان اجتماعی باشند (همان: ۴۲۲).

در انگلستان قرن نوزده، اتوپست‌ها را «سازندگان جهان» یا «جهان‌پردازان» می‌نامیدند. برای همین اتوپیا صرفاً یک ایده نمانده، بلکه تبدیل به تصویر، نقشه، برنامه و تابلو گشته است (گودن، ۱۳۸۳: ۲۸) و در آخر در نقش و کارکرد اتوپیا و شیوه متنوع اتوپیانویسی می‌توان گفت: «نوشته‌های اتوپایی نقش‌های گوناگونی در تفکر غربی ایفا کردند. اتوپیاها تقریباً در همه اشکال ادبی جلوه‌گر شده‌اند- سفرنامه، نامه، رؤیابینی، گفتگو، رمان، رساله- هم به نثر و هم به نظم. بسیاری از اتوپیاها

به قصد تحریض افراد به عمل نوشته شده‌اند، حال آن‌که برخی دیگر تصویری از سیر و تماشا، و رؤیایی برای اندیشیدن بوده‌اند.» (وینر، ۱۳۸۶: ۴۲۶).

۲- مفهوم اتوپیا در اندیشه کارل مانهایم

کارل مانهایم در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا»، مفهوم اتوپیا را در برابر ایدئولوژی قرار می‌دهد. وی در تعریف اندیشه و روحیه اتوپایی و نیز اتوپیا می‌آورد: «حالت ذهنی (چگونگی اندیشه)، هنگامی اتوپایی است که با حالت واقعی که این حالت ذهنی در آن به ظهور می‌رسد ناسازگار باشد» (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۵۶).

۳- سنخ‌شناسی اتوپیا در اندیشه مانهایم

سنخ‌شناسی مانهایم، متأثر از ماکس وبر و مفهوم ایده‌آل تایپ وی است. او برای تعریف اتوپیا و اندیشه‌های اتوپایی به تاریخ مراجعه می‌کند و در جست‌وجوی نشانگان و رد اثر آن در تاریخ و تحولات اجتماعی سیاسی غرب از دوران قرون وسطی تا معاصر می‌باشد. مانهایم در سنخ‌شناسی خود به چهار صورت‌بندی از اندیشه اتوپایی می‌رسد و هر کدام را بر مبنای ظهور و بروز خود در تاریخ شرح و توضیح می‌دهد. چهار سنخ اتوپایی وی عبارتند از: (الف) گرایش آناباتیست‌ها به سلطنت شکوهمند هزارساله مسیح کیلیایسم، (ب) طرز فکر آزادی‌خواهانه-انسان‌دوستانه، (ج) طرز فکر محافظه‌کارانه، (د) اتوپایی سیوسیالیستی-کمونیستی.

۴- اندیشه‌های ایدئولوژیک و ساختار سلطه در قرون وسطی

همان‌طور که آمد آن‌چه مبنای تحلیل و سنخ‌بندی مانهایم از اتوپیاست، تحولات اجتماعی و سیاسی دوران گذار اروپا از قرون وسطی تا به عصر جدید و معاصر است. مبنای تعریف گذاری وی از این تحولات آن بوده است که اندیشه بتواند متوجه درهم شکستن قیدهای نظام موجود باشد و این بر روحیه و خصلت اتوپیاپرداز آدمی تکیه دارد. قدرت نمادپردازی که می‌تواند از وضعیت موجود فاصله بگیرد و خود را در وضعیت‌های برتر ببیند و این فاصله به او امکان نقد و ایراد را اعطا کند. اما «تا وقتی که گروه‌های اجتماعی معینی این تصورات آرزومندانه^۱ را در کردار خود واقعیت بیرونی نمی‌بخشیدند، و در تحقق آن‌ها نمی‌کوشیدند، این ایدئولوژی‌ها به اتوپیا تبدیل نمی‌شدند.» (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۵۸). مانهایم در اینجا وظیفه خود را کشف نقطه‌ای می‌داند که عقاید «فراتر از موقعیت برای اولین بار به صورت یک عامل فعال درمی‌آیند، یعنی تبدیل به نیروهایی می‌شوند که

^۱. wish-images

به دگرگون ساختن واقعیت موجود می‌انجامد.» لذا از نظر او: «وظیفه اتوپیا، یعنی وظیفه متلاشی کردن قیدهای نظام موجود.» (همان: ۲۷۳). این اتفاق و هنگامه در قرون وسطی خود را از خلال جنبش‌های هزاره‌ای نشان داده است. به نظر مانهایم «جنبش‌های روستایی که تکیه بر عقاید و آرزوهای اشخاصی چون یوئاخیم فلورسی جلوهر شدند و در پیرامون ژان هوس و بعد در توماس مونتر و آناباتیس‌ها شکل گرفتند- افکار و آرزوهایی که تا آن زمان یا به هدفی مشخص تکیه نداشتند یا به هدف‌های اخروی و آن جهانی متمرکز بودند- ناگاه بشره‌ای دنیوی به خود گرفتند». مانهایم این نوع اتوپیا را آغاز «روحانی ساختن سیاست» و حتی آغاز سیاست به معنی حضور اقشار پایین‌دست در تعیین سرنوشت خود در عصر جدید می‌داند. کارمایه‌های ناشی از شور سرمستی^۱ و طغیان‌های خلسه‌آمیز در زمینه‌ای دنیایی به کار افتادند و هیجان‌های روحی که قبلاً از حدود مقتضیات زندگی روزمره فراتر نمی‌رفتند، تبدیل به عوامل انفجاری در آن شدند. از ناممکن، ممکن زاییده می‌شود و «مطلق» در کار جهان مداخله می‌کند و حوادث بالفعل را مشروط می‌سازد (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۸۰).

۵- اتوپای آزادی‌خواهانه و عقل‌گرای عصر روشنگری

مانهایم در بیان طرز فکر آزادی‌خواهانه و انسان‌دوستانه که یک نمونه آرمانی دیگر از گونه‌شناسی اتوپیا، وی است، می‌آورد: «این اتوپیا هم، به شکل و شیوه خاص خود، یک مفهوم عقلی «درست» پی می‌نهد تا در برابر واقعیت اهریمنی عرض اندام کند. اما، این ضد مفهوم^۲ به عنوان الگوی تمام‌نمایی به کار نمی‌آید که بتوان جهان را بر طبق آن در هر نقطه مفروضی از زمان، از نو ساخت، بلکه فقط به منزله «واحد سنجش» به کار می‌آید که به یاری آن می‌توان جریان رویدادهای مشخص را به نحوی نظری ارزیابی کرد.» و دقیق‌تر می‌گوید: «اتوپایی متعلق به طرز فکر لیبرال انسان‌دوستانه «ایده» است (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۸۹). برای همین مانهایم معتقد است: «تلاش‌های دوره مستقیماً پیش و پس از انقلاب فرانسه را که به نوسازی جهان انجامید، «عقاید» رهبری می‌کردند نه جذبه خشک و خالی.» (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۹۰). به نظر وی از این نقطه است که مفهوم پیشرفت در تاریخ جدید غرب جا باز می‌کند (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۹۲).

^۱. Orgiasic energy

^۲. Counter-Conception

روش‌شناسی

روش تحقیق در این پژوهش کیفی و پدیدارشناسانه است. «بر اساس منطق پارادایمی حاکم بر پدیدارشناسی که متأثر از پارادایم تفسیری است، طبیعتاً رویکرد تحقیقاتی پدیدارشناسی، رویکرد تفسیری با همه مشخصات تحقیقات کیفی است»، و از سویی دیگر پدیدارشناسی در تکنیک «مقید به یک رویه خاص نظری نیست که به دنبال استنتاج‌هایی از قضایا باشد که بخواهد به آزمون تجربی آن بپردازد. پدیدارشناسی سعی می‌کند تا به تشریح اصول موضوعه خود از طریق توصیفی از روندهای شکل‌گیری خود، موقعیت و تشکیلات اجتماعی بپردازد. از طریق این تشریح است که چگونگی ظهور و تجربه پدیده‌ها در آگاهی انسان، برای صورت‌بندی دنیای اجتماعی ارائه می‌شود.» (ایمان، ۱۳۹۳: ۲۵). زیرا «پدیدارشناسی بررسی آگاهی - به بیان دقیق‌تر، بررسی انواع گوناگون تجربه آگاهانه - است. آن چنان که از نظرگاه اول شخص تجربه می‌شود. در این رشته، اقسام گوناگون تجربه را دقیقاً آن چنان که آن‌ها را از سر می‌گذرانیم - از منظر سوژه‌ای که آن‌ها را زیست می‌کند یا انجام می‌دهد - بررسی می‌کنیم.» (وودراف اسمیت، ۱۳۹۳: ۴۲).

یافته‌های تحقیق

۱- جنبش هزاره‌ای بایه

در جامعه ایرانی نیز همچون دیگر جوامع در قرون وسطی، شکل‌یابی جنبش‌های هزاره‌ای امکانی برای بیرون‌شد و خروج از شرایط سخت و ناامیدی مفرط بود. شکل‌گیری جنبش بایه در هنگام شکست‌های پی‌درپی ایران از روسیه و قراردادهای کمرشکن ترکمانچای و گلستان بود. جامعه‌ای ناامید و ناتوان همچون گذشته راه خود را برای خروج از این وضعیت بغرنج در چنگ‌انداختن در جنبش‌های هزاره‌ای و کیلیاستی یافت (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ۳۱). صورت‌یابی آموزه‌های شیخ‌احمد احسایی و شیخ‌کاظم رشتی (زارعی، ۱۳۹۴) در مقطعی برای مردم ناامید و ناتوان از تغییر سرنوشت خود، در اظهارات محمدعلی باب حرکت‌دهنده یک جنبش هزاره‌ای در نیمه دوم قرن سیزدهم هجری قمری شد. این جنبش توانست نفوذ و تسری به پاره‌ای از شهرهای بزرگ و کوچک ایران بنماید و جامعه شهری ایران را به دو قسمت شیخی و متشرعه تقسیم نماید. اما محمدعلی باب در این هنگام مدعی شد برای بشارت دادن روز رستاخیز و ظهور مجدد حضرت مهدی (عج) آمده است (فشاهی، ۱۳۹۵: ۴۵).

چنان‌که می‌دانیم جامعه ایرانی در آن هنگام با اتوپایهای هزاره‌ای و کیلیاستی به تعبیر مانهایم آشنا بود و این آشنایی ریشه هزار ساله و عمیق داشت (اصیل، ۱۳۹۳). برای همین جامعه شکست‌خورده و رو به زوال و ناامید ایرانی پس از تحمیل قراردادهای سنگین شکست‌های ایران و روس، در درون جنبش

بابیه آماده حرکت و سرنهادن به سوی آن بود. ایرانیان آن‌چه را که در عالم واقع و گذر سالیان به دست نیاورده بودند، اکنون در درون یک لحظه قدسانی و ازلی می‌خواستند از نو فراچنگ آورند. بابیگری را وقایع‌نگاران قاجار به عنوان «فتنه باب» مطرح کرده‌اند و حال آن‌که ناظران خارجی آن را یک حرکت اجتماعی از نوع «هزاره باوری»^۱ دانسته‌اند، یعنی انتظار نجات‌دهنده‌ای که در پایان هزاره ظاهر خواهد شد و جهان را به سوی عدل و صلح و داد رهبری خواهد کرد (بهنام، ۱۳۸۶: ۲۹).

جنبش‌های هزاره‌ای، جنبش‌هایی مذهبی‌اند که رستگاری قریب‌الوقوع، همه‌جانبه، این‌جهانی و همگانی را انتظار می‌کشند. جنبش هزاره‌ای ممکن است از جهت اندیشه‌ها و دیدگاهشان خیال‌پردازانه باشند، اما در فرهنگ‌هایی که پیش از این هرگز به جهان به عنوان یک پدیده تغییرپذیر نگاه نکرده‌اند، دگرگونی را ایجاد می‌کنند و با گذشت زمان، یک چنین شیوه تفکر نوین و بنیادین می‌تواند راه را برای درخواست‌های تغییر واقع‌بینانه و خردمندانه‌تر و مبتنی بر درک درست موقعیت، هموار سازد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۶۷). در رابطه با زمینه‌های فکری و فرهنگی این نحله که از مکتب فلسفی ایرانی خردگرا-عرفانی تأثیر پذیرفته بود و در آن زمان نسبت به نحله‌های شیعی استعداد موعودباورانه بی‌واسطه‌تری داشت کدی معتقد است که: «برخی انتظار ظهور موعودباورانه و فوری باب را داشتند و این انتظار بازتابی از دیگر شاخه‌های موعودباورانه مذهب رایج بود که مشکلات اجتماعی-اقتصادی جاری را با زمانه پر از شرّ و فساد مرتبط می‌ساخت که گفته می‌شد پیش از بازگشت [حضرت] مهدی، که عدالت و برابری را به جهان بازخواهد گرداند، پدید می‌آید.» (کدی، ۱۳۸۷: ۵۱).

چنان‌که جان فورن در بررسی جنبش بابیه و آموزه‌های اقتصادی و اجتماعی آن، عناصری را که آموزه‌ای از مبانی اجتماعی و ماهیت گذار با خود داشته است اشاره می‌دهد (فورن، ۱۳۸۳: ۲۴۰). او معتقد است: خواهان قانونی شدن بهره‌وام معیار پولی واحد در سرزمین بابیه و عدم تعرض به مکاتبات تجاری... نیاز به راه‌های خوب تجاری، آزادی تجارت و امنیت مالی مردم از جمله دیدگاه‌های باب بود. وی... [واجد] برنامه‌های مالیاتی و مالی خویش از بازتوزیع درآمدها حمایت می‌کرد: همه زمین‌ها ارزش والایی دارند و همه مکان‌ها باید به خدا رجعت داده شوند. چون مالک منحصربه‌فرد این اموال خداست. تهی‌دستان، یتیمان و زنان بیوه و بی‌سرپرست مورد حمایت قرار می‌گیرند و زن در حوزه‌های زناشویی و معاشرت، تقریباً همتای مرد می‌شود (فورن، ۱۳۸۳: ۲۴۱). به نقل از فورن: بیات نیز پیام او را مردم‌گرایانه تلقی می‌کند که دگرگونی اوضاع به نفع تهی‌دستان را

^۱. Millenarisme

در خود نهفته دارند. وی از رستاخیز قریب‌الوقوعی خبر داد که هر نوع قانون مقدس الغا می‌شود (فوران، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

فشاهی نیز در بررسی و تحلیل جنبش بابیه که آن را آخرین نوع از جنبش‌های هزاره‌ای قرون وسطی و در دوران فتودالیته می‌داند باور دارد: باب در جست‌وجوی ناکجاآبادی در اواخر قرون وسطی و دوران فتودالیته بود، ناکجاآبادی که در آن عدالت و سعادت برقرار باشد. این ناکجاآباد ابتدا قرار بود در ایالات خراسان، مازندران، آذربایجان، فارس و عراق عجم گسترده باشد و پس از آن که بابیان پیروز شدند، در سراسر ایران و سپس در سراسر جهان گسترده شود. اما نهایتاً مجموعه‌ای از آرای نیک و بد، جدید و کهن، مرتجع و پیش رو، روشنایی و تاریکی، متناقض و متضاد، فتودالیسم و سوداگری و مهربان و خشن به جای نهاد (فشاهی، ۱۳۹۵: ۱۲۷ و ۱۳۵). به همین سان اعتضادالسلطنه در گزارش خود در همین دوره با نام فتنه باب، بشارت‌های اغراق‌آمیز او را به گروندگان و پیروانش که هویتی پیش‌گویانه داشتند این گونه بیان می‌کند: «آغاز دعوت نمود و مردمان ساده‌دل را نوید داد که سال دیگر میرزا علی‌محمد باب هفت اقلیم را به تحت تصرف خود خواهد آورد و دین حق آشکار خواهد گشت و شریعت‌ها یکی خواهد شد... ملا محمدعلی... ایشان را نوید همی داد که هر که از ما در جنگ کشته شود، پس از چهل روز بیشتر یا کمتر زنده شود و در قیامت به بهشت رود. هم در این جهان شما هر یک پادشاه مملکتی و حاکم ولایتی خواهید شد و بعضی ایشان را به سلطنت چین و خُتا و حکومت روم و مملکت اروپا امیدوار می‌ساخت.» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۵۱: ۴۲).

ناطق نیز در تحلیل خود اندیشه باب را واجد اندیشه ناکجاآبادی می‌داند، اما به زبان دینی و مذهبی. برای همین معتقد است: با برخاست باب، مردم آن‌چه را که در سر و به دل داشتند به زبان راندند. آن فرقه‌های پراکنده در سراسر ایران، به آرمان‌های خود شکل دادند؛ به عبارتی دیگر به گفته‌های بی‌رنگ و گنگ باب رنگ دیگری دادند. وی در تحلیل حوادث آن دوره معتقد است: اگر بخواهیم اندیشه‌های باب را در بستر مذهبی بیندازیم و بسنجیم به جایی نمی‌رسیم و راه به معقولات نمی‌بریم... اگر توده‌های مسلمان بی‌آن‌که سطری از نوشته‌های او را خوانده باشند از همه ولایات سر برکشیدند، می‌بایست سخنی نه در معجزه خضر و ریش موسی، بلکه در به‌آمد خواست‌های خود شنیده باشند (ناطق، ۱۳۶۸: ۶۹).

به نظر آدمیت بنیانگذاران بابیه را اعتقاد آن بود که آیین جدید عالم‌گیر و کتاب بیان، جانشین همه کتاب‌های کهنه سابق خواهد شد. اما بابیه این گونه نشد و به صورت جنبش اصلاح دین (مانند پروتستانتیسم) ظهور نیافت، بلکه فرقه تازه‌ای بود ساخته عقاید کهنه گذشتگان، و کتاب جدیدشان مشحون از خرافات پیشینیان. همچنین وی معتقد است بابیت هرگاه به عنوان نهضت اصلاح دین ظاهر شده بود، معنی دیگر داشت و با روح زمان سازگار نبود و نتوانست همراهی حکومت را برای خود فراهم کند و به دشمنی و نزاع با وی پرداخت (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۴۴). روح زمان و آن‌چه در

جهان بیرون از جامعه ایرانی پیش‌تر شکل گرفته بود، بر مبنای عقلانیت و تکیه بر خرد انسانی بود. عقلانیت ابزاری که بر اساس تناسب میان وسیله و هدف شکل گرفته بود و کنش‌های افراد را بر این معیار مورد ارزیابی و قضاوت قرار می‌داد. عقلانیتی که وابسته به مرجعیت‌ها نبود و بر تجربه آدمی در تمامی زمینه‌های زمینی و عرفی تکیه داشت. در صورتی که آن‌چه از سوی باب به طرفدارانش عرضه می‌شد بر مبنای سرسپردگی کامل میان خود و آن‌ها بود. اما عزل نظر از اتوپیای هزاره‌ای و معطوف شدن به اتوپیای آزادی‌خواهانه عصر روشنگری و عزم ترقی جامعه داشتن، حرکت تازه‌ای بود که به عنوان بدیل در افق جامعه ایرانی به درخشش درآمد و نظر کنشگران و تحول‌خواهان را به سوی خود جلب نمود. همان‌طور که آمد، زمان و محل شکل‌گیری این اندیشه‌های اتوپیایی از آغازین آشنایی‌ها و نخستین رویارویی‌های ایرانیان نویسنده و متفکر با جهان جدید، از خلال آثار و نوشته‌ها و سفرنامه‌های فرنگ ظاهر شد. سفرنامه‌های ایرانیان توانستند شرح و حکایت سفر و گزارش‌های کاتبان خود را از آن سامان به‌سان اندیشه‌های اتوپیایی و طرح «فرنگ» همچون یک اتوپیای محقق شده در افق ذهنیت مخاطبان خود قرار دهند و فهم تازه‌ای را از این نسبت که مفهوم ترقی بر نهاد آن بود، پیش کشند.

۲- گذار از اتوپیای هزاره‌ای به اتوپیای جدید در قرن سیزدهم

نگارش سفرنامه‌های ایرانی به فرنگ توسط سفرنامه‌نویسان حدوداً دو قرن پیش آغاز شد. این آغاز همزمان با جنگ‌های ایران و روس بود و تا سال‌های نزدیک به مشروطیت ادامه داشت. البته سفرنامه به هیچ عنوان ژانری جدید در ایران به حساب نمی‌آمد؛ همچنان که نویسندگان مشهور ایرانی مانند ناصر خسرو، در قرون پیش شرح سفرهای خود را نوشته بودند. با این وجود، این نوع سفرنامه چنان محبوبیتی طی سلطنت سلسله قاجار پیدا کرد که بر نثر ادبی آن دوره سیطره یافت (قانون‌پرور، ۱۳۸۴: ۷۰).

در پژوهشی که این تحقیق مستند بر آن است، تلاش شده تمامی سفرنامه‌های فرنگ قابل دسترس و موجود، مورد ارزیابی و خوانش قرار گیرد و داده‌های خود را مستخرج از آن نماید. داده‌های برگزیده این تحقیق از ۲۹ سفرنامه و دفتر خاطرات و گزارش سفر که تقریباً تمامی سفرنامه‌های موجود ایرانیان به فرنگ و گستره‌ای به وسعت یک قرن را در برمی‌گیرند شامل می‌شود؛ یعنی از آغاز سلطنت فتح‌علی شاه قاجار تا اواخر پادشاهی مظفرالدین شاه. نخستین سفرنامه از آن عبداللطیف شوشتری (۱۲۲۰ق، ۱۸۰۱م) و آخرین سفرنامه خاطرات مربوط به سفر ظل‌السلطان (۱۹۰۵م، ۱۲۸۴ش) به فرنگ می‌باشد (معمدزفولی، ۱۳۹۱).

برای دادن نمونه‌ای از نخستین مخالفت‌ها و نگرانی‌ها از وجود این آثار و اثر آن‌ها در جامعه، نامه و توصیه صدراعظم وقت، میرزاخان نوری به فرخ‌خان امین‌الدوله قابل تأمل و خواندنی است. وی

نمی‌خواهد سفرنامه امین‌الدوله چاپ شود، زیرا آگاه شدن مردم از اوضاع اروپا و فرق آن با اوضاع ایران به مصلحت نیست: «لازم آمد برای استحضار شما بنویسم سیف‌الملک در اوقات سفارت خود این طور کتابی نوشته می‌خواست چاپ بکند به جهت این که برای مردم فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران درست معلوم نشود، راضی نشدم چاپ بزنند. شما هم البته نخواهید گذاشت عالیجاه میرزا حسین این کتاب را باسمه نماید که به همه جا منتشر شود و برای مردم درست آگاهی از اوضاع اروپا حاصل شود که مصلحت نیست» (سرابی، ۱۳۶۱: ۲۶). حال با توجه به زمینه تاریخی و فرهنگی داده‌های مستخرج از سفرنامه‌های فرنگ به چهار زمینه و مقوله در حول فرنگ و فرنگستان که همچون یک اتوپیا در ذهنیت مسافران و سفرنامه‌نویسان قرار گرفته بود اشاره می‌کنیم.

۲-۱- توصیف عدالت، حقوق، قانون و سیاست در فرنگ

از مهم‌ترین بخش‌هایی که سفرنامه‌ها در درون گزارش و روایت خود از فرنگستان به آن می‌پرداختند، بخش‌هایی بود که به شرح آزادی شهروندان و به زبان‌شان رعایا و برابری‌شان از بزرگ و کوچک در برابر قانون بود. ساختار سیاسی که در چهارچوب پارلمان و حکومت‌های قانون‌مند به بیان‌ش همت می‌گماشتند و طرح آن برای نویسندگان‌ش می‌توانست پرخطر و آسیب‌زا باشد و سفرنامه را مبدل به اثری سیاسی و فوق‌العاده حساس کند و مخاطبان‌ش را به مطالبه‌گری و چشم و گوش باز شدن دعوت کند.

از نخستین سفرنامه‌ها همچون تحفه‌العالم که مربوط به عبدالطیف شوشتری است تا آخرین سفرنامه‌های قبل از مشروطیت حتی سفرنامه ظل‌السلطان، به نظم سیاسی و امنیت آن سامان اشارات فراوانی رفته است. شوشتری در توضیح مفصل و جزء‌به‌جزء خود از آیین دادرسی و وکالت فرنگیان بیان می‌کند که: «از جمله قوانین عظیمه وضع خانه عدالت است، از جمله قوانین این فرقه است که کسی را بر کسی تسلطی نیست. پادشاه یا امرا اگر بخواهند بر زیردستان زیادتی کنند آن شخص در محکمه شکایت کند. هر دو را مقابل هم ایستاده نگه دارند و امرشان را فیصل دهند و یا آن که پادشاه آن‌جا خود را مسلوب‌الاختیار کرده و به نحوی که گذشت، قتل نفس یا اضرار احدی حتی زدن یکی از خدمه خود را قادر نیست. مادام که حکم قضاوت نشود هیچ سیاستی اجرا نگردد» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۷) و بیان این سخنان هنگامی است که حتی افرادی در سطح صدرالاعظم‌های قاجار از خشم و غضب شاهان این دوره در امان نیستند و چه برسد به رعایا! برای همین ابوطالب اصفهانی از تجربه حس و درک آزادی و امنیت خود در فرنگ چنین می‌نویسد: «جماعت انگلش را بی‌وقوع تقصیری، از غضب حکام و اکابر خود خوف [آبرو و یا مال] نیست، چه جای جان؛ و حکام را بر ایشان هیچ‌گونه دسترسی نه؛ و معایب سلاطین و وزراء را به زبان تصویر و کتاب علی‌رؤوس الاشهاد بیان توانند نمود ... از یافتن این آزادی آن قدر سبک دوش شدم که گویا هزاران من از دوش من برداشتند، و مقید بودم،

اکنون رهایی یافتیم» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۵۲۱) و میرزا ابوالحسن ایلچی در پیرامون رسم آزادی و برابری و عدم امکان تصور چنین آزادی و برابری برای مخاطب چنین گوید: «و حقیقتاً اگر چه رسم آزادی در این شهر زیاده از آن است که کسی تصور کرد و شاه بدون قانون نمی‌تواند به کسی بد بگوید» (ابوالحسن‌خان ایلچی، ۱۳۶۴: ۳۱۹) و در برابری افراد و قدرت قضاوت و عدم تفاوت میان آقا و غلام، پدر و فرزند و شوهر بر زن و پادشاه را بر رعیت همین نکته را می‌گوید، تا آن‌جا که به نظرش: «آن قدر در این افراط شده، اعظم و اشرف و بزرگان ذلیل و خوار و حقیر شده‌اند» (بهبهانی، ۱۳۷۲: ۴۶۰).

میرزا صالح شیرازی نیز در سفرنامه‌اش در شرح خود، انگلستان را «ولایت آزادی» می‌نامد و دلیلش را امنیت و آزادی می‌داند، امنیتی که بر قانون تکیه دارد و احدی را یارای انحراف از آن نیست (میرزا صالح شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۹۵). میرزا صالح در سفرنامه‌اش با دقت و ریزبینی بالایی به شرح و توصیف نظام سیاسی آن‌جا همت می‌گمارد. وی ساختار سیاسی آن‌جا را منتظم‌ترین ساختار و قوانین ملل می‌بیند، چرا که «هیچ کدام از ممالک دنیا نه به این نحو منتظم است و نه به این قسم مرتب. سال‌ها جان‌ها کنده و خون‌ها خورده و خون‌ها ریخته‌اند تا به این پایه رسیده است» (همان: ۴۳۰). رضاقلی میرزا که به تفصیل شرح دولت عام و خاص که به معنی امروز Government و State می‌باشد را در سفر انگلستان و دیدار از پارلمان می‌نگارد و در پیرامون وکلای پارلمان و نظارت دقیق در خرج و مخارج می‌نویسد: «آن‌چه به عقلشان رسد در قرار و مدار مهمات میانه خود و خدا کوتاهی نکنند و یک دینار از مال ایشان [مردم] را نگذارند که بی‌مصرف خرج شود». در ادامه به طرح افکار و عقاید دو حزب توری و ویک که اسلاف همان حزب کارگر و محافظه‌کارند، می‌پردازد (رضاقلی میرزا، ۱۳۶۱: ۳۵۳). در سفرنامه مخزن‌الوقایع، نویسنده پس از تفصیل دارالشورای فرانسه از قدرت دو دستگاه نیروی پلیس و شهرداری شهر پاریس سخن می‌گوید و آن دو را دو «بحر عمیق» می‌بیند که «هیچ ته و قعر ندارد» (سرابی، ۱۳۶۱: ۱۲۵).

۲-۲- شرح و وصف شهرها و آبادی‌ها

شاید از مهم‌ترین تجربه‌های پدیدارشناسانه و یکتای سفرنامه‌نویسان، مواجهه‌های اولینی است که در ورودی‌های شهرهای فرنگستان و توصیف اعجاب‌آور و همراه با حیرتشان برای مسافران پیش می‌آید و مدخلی می‌شود که از این منظر به دیگر امور بنگرند و در این کلیت پدیداری از تجربه خود به گزارش و شرح سفر بنشینند. در مخزن‌الوقایع که شرح گزارش مأموریت فرخ‌خان امین‌الدوله از سوی ناصرالدین‌شاه برای رفع خصومت میان انگلیس و ایران و در جنگ هرات است، نویسنده حسین سرابی است. آغاز ورود وی به بندر مارسی فرانسه چنان برای سرابی حیرت‌آور است که جز به شرح و وصف قلم او نمی‌توان شگفتی و اعجاب وی و همراهان را از آبادی آن‌جا بیان نمود. «و هر جا که دهات است مثل شهرهای بزرگ، کوچه‌ها راست و مفروش با سنگ با کمال پاکیزگی است و

همه خانه‌ها آب و باغچه و گلکاری دارند. توجه و اهتماماتی که در تعمیر راه‌ها مشاهده شد خارج از قدرت و قوت بشریت ملاحظه گردید». پس از آن در ادامه می‌گوید: «در مدت این دو روز از مارسیل تا شهر پاریس که تخمیناً دویست فرسخ بود، هر چه ملاحظه شد کلاً عجیب غریب، و هر چه مشاهده گردید عموماً حیرت‌آور بود» (سرابی، ۱۳۶۱: ۱۸۴).

در سفرنامه آجودان‌باشی، نویسنده آن عبدالفتاح گرمودی چون که به اسلامبول می‌رسد و اوضاع آن‌جا را می‌بیند، می‌نویسد: «گویا خداوند عالم در کل ممالک ربع مسکون مکانی به این شکوه و فضا ایجاد نکرده است» (گرمودی، ۲۵۳۶: ۳۶۳). هنگامی که هیئت به اتریش می‌رسد درمی‌یابد «وضع شهر مزبور به قراری است که مکانیت آن‌جا ثانی اثنین مکانیت اسلامبول است» (همان: ۲۹۹) و چنان‌که در مقصد و در شهر لندن، سخن گرمودی به کلی دیگر است، چنان‌که در دیدار هیئت از مکتب‌خانه‌ها و صنایع و گلخانه‌های مصنوعی و موزه‌های طبیعی و تماشخانه‌ها و مجالس رقص آن‌جا همه مایه شگفتی و اعجاب آنان است. در دیدار و حضور در شهر لندن و وقت تماشای سیاحت دختران و پسران در پارک‌ها و حرکت سیل‌وار کالسکه‌ها در شهر که به شمار نمی‌آیند، می‌نگارد: «عقل بنی نوع انسان حیران و سرگردان مانده، در وادی حیرت افتان و خیزان شده» (همان: ۳۸۰). کمی قبل‌تر ابوطالب اصفهانی نیز فرنگستان را «ملک حسن خیز» می‌یابد، زندگی و تربیت زنان آن‌جا را می‌ستاید و آنان را «حور لقا» و «حور پیکر» و «بهشتی شمایل» وصف می‌کند و فرنگ را «بهشت» و «جنت» روی زمین می‌یابد (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۰۷). همین‌گونه میرزا ابوالحسن ایلچی به‌سان روایت‌گری داستان‌های هزار و یک شب، ورود خود را به بندرگاهی و شهری بندری در انگلستان چنین روایت می‌کند: «الحق طرفه شهری به نظر درآوردم، کمتر شهری به صفحه فرنگ به آن صفا دیده شده بود. بعد از طی چندین کوچه به منزلگاه خود که خاصه دارالعماره امرا و وزرا آن مملکت ساخته شده رسیدیم. بلندی دیوارهایش به کهکشان سر رفعت افراشته و بنیاد آن لنگر به دوش گاو و ماهی هفتم زمین افکنده» (ابوالحسن ایلچی، ۱۳۶۴: ۱۲۵).

این تجربه مواجهه با شهرهای فرنگ نیز از سوی حاجی‌سیاح که در مسیرش بسیاری دیگر شهرها را دیده است، بسیار قابل تأمل است: «از بلوار استراسبورگ و ایتالیا گذشته. در هیچ جا ندیده بودم، دیگر از بیانش عجز دارم که آن شب آن شهر را چگونه دیدم. الحق گویا یک پارچه جواهر بود. به رفیق خود گفتم برادر فایده «نظم» این است که ملک بدین درجه ترقی و آبادی حاصل می‌کند. گفت فی‌الحقیقت در کتاب‌های ما که وصف بهشت را نوشته‌اند از این بهتر نخواهد بود» (سیاح، ۱۳۸۳: ۱۵۸). همین تجربه به گونه‌ای شدیدتر از زبان برادر ناصرالدین‌شاه عزالدوله که او نیز برایش فرنگستان بهشت دنیاست، در تماشخانه مسکو شنیدنی و خواندنی است: «دیشب را به تماشخانه بزرگ رفتیم. پنج طبقه ساخته‌اند مدور است. زن و مرد این قدر جمع بودند که حساب نداشت. مغنی‌ها مشغول، حاضران همه خاموش از تماشای گل‌عذاران مدهوش. والله بهشت همین

مکان است. اگر گویند حوری هست بلی هست والله به چشم دیدم. اول که باور نمی‌کردم انسان باشد گمان کردم مقوا است یا فی‌الواقع پری است، این‌جا رقص می‌کند. بعد از یک ساعت چشم پر شد، فهمیدم که انسان است. لاجول ولا قوه الا بالله، انسان هم به این لطافت می‌شود؟» (عزالدوله، ۱۳۷۴: ۱۹۰).

ظهیرالدوله چون که به اروپا و پاریس می‌رسد شهر چنان به چشم وی بزرگ و پر رونق و زیبا می‌آید که می‌نویسد: «شهر پاریس شأنش اجل از آن است که کسی بتواند چگونگی آن را بنویسد» (ظهیرالدوله، ۱۳۷۱: ۱۵۷). در سفرنامه میرزا خانلرخان اعتصام‌الملک نیز واجد چنین تجربه پدیدارشناسانه‌ای از مواجهه وی با شهرهای پر رونق و بزرگ دنیاست. وی در بدو ورود به استانبول، توصیف وضع استانبول را از حیز تحریر خارج می‌داند. اما حکایت او در هنگام حضورش در لندن شنیدنی است، چرا که با شگفتی به قلم‌اش می‌آورد: «اما وقایع زمان توقف شهر لندن و اوضاع آن مملکت طوری است که بعد از آن که شخص با کمال شعور و حواس، چند سال آن‌جا زندگی کند نمی‌تواند بفهمد چه کرده‌اند. در و دیوار مملو است از ثروت و حشمت و علم و صنعت و قدرت. زمین را اگر تا گاو [تا] ماهی بشکافند، چرخ‌ها و لوله‌ها و آثار صنعت به قدری دیده می‌شود که حواس را واله و مختل می‌کند» (اعتصام‌الملک، ۱۳۵۱: ۴۱).

به همین صورت در سفرنامه فرنگستان ظل‌السلطان جای‌جای سفر و لحظه‌به‌لحظه حیرت و شگفتی خود را از دنیای نو پدید و تازه بیان می‌کند- حتی از بادکوبه شهر سرراهی در آذربایجان- تا جایی که خود اقرار می‌کند آن قدر این کلمه «حیرت» را تکرار کرده‌ام که گفتن دیگر بارش خنک و بی‌معنا می‌آید (ظل‌السلطان، ۱۳۶۸: ۱۲۵) و روایت فرنگ در آخر سخن، همچون قصه‌های هفت‌پیکر نظامی که راوی آن از شهری رؤیایی باز می‌گردد و حسرت‌زده آن شهر است، توسط میرزا ابوالحسن ایلیچی این گونه بیان می‌شود، با حسرت و ناتوانی از بیان آن چه دیده است: «اگر خواهیم عشری از اعشار، بلکه اندکی از بسیار اهل آن دیار فرح، آثارالتحریر نماییم، هر آینه به مصداق این، بگریست قلم که کی در آن کرد رقم/ گو بحر شود مداد را اشجار قلم، از عهد نیایم» (ابوالحسن ایلیچی، ۱۳۶۴: ۲۲۳).

۲-۳- شرح صنعت و کارخانه‌ها و تکنولوژی فرنگ

در درون سفرنامه‌ها از بخش‌های مهمی که به شرح و بیان فرنگستان می‌پردازند، شرح صنعت و قدرت تکنولوژیکی است که خود را در کارخانه‌ها و پل‌ها و تونل‌ها و راه‌آهن و ایستگاه‌های قطار و کشتی‌های بزرگ و خانه‌ها و ساختمان‌های چندین طبقه بازتاب می‌دهد.

در سفرنامه‌ها، نخستین آن از عبدالطیف شوشتری است که شرح اختراعات و ساخته‌های فرنگستان را می‌دهد. از دستگاه بالن که نقل می‌کند، نقل او گویی شرح سفر به ظلمات است،

چنان‌که در ذهن مخاطب این‌گونه نوشتاری آشنا و جذاب است: «تا چهل فرسخ و بیشتر از زمین بالا رفته‌اند که به هیچ طرف مایل نشده‌اند، تا اینکه هوا بالمرّه تاریک و به مرتبه‌ای سرد شده است که آتش نزدیک به خاموش شدن رسید و جمیع اطعمه و شرابی که داشتند مانند سنگ شدند تا آلت تشخیص حرارت و برودت هوا که هوای هر بلدی را از آن استنباط کنند که به چه درجه از سردی یا گرمی می‌رسد؟» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۳۱۵). ابوطالب اصفهانی در سفرنامه خود از چرخ آهنگری که حرکت آن به بخار است [و] فایده آن ساختن پارچه‌های بزرگ، ذکری به میان می‌آورد و نیز دستگاه پارچه‌ریسی و تارکشی و ریسمان‌سازی: «دیگر چرخ ریسیدن رشته‌های «سوت» است که حرکت آن اکثر [از] آب و بعضی از بخار است. هزاران رشته به یک‌بارگی از آن آلت ریسیده می‌شود. طفلی یا زنی در آن جا نشسته که [تا] هر شعبه [که] پنبه تمام شود پنبه دیگری در دهان آن اندازد و اگر تاری بشکند به هم بپیوندد. نیز از چرخ پمپ و چرخ آب دریا که اولی آب از چاه می‌کشد و دومی به عمارات سه طبقه چهار طبقه آب می‌رساند» (اصفهانی، ۱۳۶۱: ۲۱۱).

دلیل‌السفرا که سفرنامه دوم ابوالحسن ایلچی به نویسندگی و منشی‌گری محمد‌هادی علوی‌شیرازی است، مفصل اشاره به کارخانه‌ها و کارگاه‌های صنعتی روسیه دارد. چنان‌که به نظر او علی‌رغم شرحی که می‌دهد: «این مقوله چیزها از تحریر و تقریر چندان دستگیر نمی‌شود و موقوف به دیدن است»، اما همین دیدن‌ها، اساس ترغیب و پیشنهاد بنا کردن چنین دستگاه‌هایی به دولت است. به طوری که در یکی از مشاهدات خود از دستگاه ریسندگی علی‌رغم اعجاب خود می‌نویسد: «در ملاحظه این دستگاه و چابکی آن که در دقیقه این قدر ریسمان را تاب می‌دهد و آماده می‌نماید، حیرتی بر همگی دست داده، الحق جای حیرت هم داشت. صاحب ایلچی فرمودند که کاش چنین اساس و دستگاهی در مملکت ایران خاصه در اصفهان برپا می‌شد» (علوی‌شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲۴).

از دیگر مسافران فرنگ می‌توان از شرح سفر به آمریکا و نمایشگاه ۱۸۹۳ شیکاگو معین‌السلطنه ذکر کرد که ید طولایی در نوشتن مشروح جزئیات سفر و دیدار از کارخانه‌ها و کارگاه‌ها دارد. در کشتی که به سوی نیویورک از اروپا می‌رود نمی‌تواند اعجاب و شگفتی خود را از دیدن این همه دیدنی پنهان سازد. «داخل سالن کشتی که شخص می‌شود از بس مزین و عالی است که اگر مسبوق نباشد نمی‌تواند استنباط کند که این سالن کشتی است و روی دریا واقع، یا یکی از عمارات عالیه سلطنتی است که در روی زمین بنا کرده‌اند». گزارش‌های او از جزئیات و دقایق سفر و دیدنی‌ها مثال‌زدنی و خستگی‌ناپذیر است. وی با دقتی تمام از آن‌چه می‌بیند یادداشت‌برداری می‌کند. توصیف ساختمان‌ها و عمارت‌های پانزده طبقه و بزرگ نیویورک و شیکاگو و تفصیل جزء به جزء اتاق‌های هتل و آسانسور و وظایف مأمورین و مستخدمین همه برای او دیدنی و نوشتنی و تعریف‌کردنی می‌باشند (معین‌السلطنه، ۱۳۶۳: ۲۷۹).

همان‌طور که گفته آمد این جست‌وجو و کنجکاوی و لاجرم مقایسه‌ها در سفرنامه‌ها از نخستین سفرنامه‌ها همچون حیرت‌نامه و سفرنامه ابوطالب اصفهانی حضوری بارز دارند تا آخرین سفرنامه‌های پیش از مشروطیت. برای نمونه از این گونه و شاید آخرین می‌توان به سفرنامه ظهیرالدوله (۱۹۰۰م) که به همراه مظفرالدین‌شاه به فرنگستان و فرانسه و پاریس می‌روند اشاره داشت به جایی که به دیدن برج ایفل می‌رود. وی در آن‌جا شگفت‌زده و حیران از عقلی است که توانسته چنین برج و سازه‌ای را بسازد و ذهنی که چنین گنجایشی داشته است: «رفتیم در فضای زیر برج تماشای آهن‌کاری و آسانسور و پله‌های آن، واقعاً از بناهای عجیب دنیا است و عقل حیران می‌ماند که انسان چطور دماغش گنجایش این همه فکر را دارد که حاصل آن فکر و علم را این‌طور بروز بدهد» (ظهیرالدوله، ۱۳۷۱: ۱۶۵) و یا در آغاز سفر که از بادکوبه می‌گذرند ظهیرالدوله در مقایسه راه‌آهن شاهزاده عبدالعظیم و آن‌جا افسرده و سرخورده می‌نویسد: «از شهر که بیرون رفتیم تا چهار پنج فرسنگ همه کارخانه دیدیم و خطوط راه‌آهن مثل رگ و شریان که در بدن است به روی زمین کشیده شده است. و دستجات کالسکه نجار مثل مار سیاه تقریباً بدون انفصال به روی آن‌ها روان هستند و هر دسته‌ای کمتر از هشتاد کالسکه نیست» (همان: ۸۵).

۲-۴- شرح خدمات اجتماعی و آموزش همگانی فرنگ

از نکات قابل توجه در درون سفرنامه‌ها، بیان وضعیت خدمات اجتماعی و جمعیت‌ها و شیوه آموزش و مدرسه و دانشگاه‌هاست. ابوطالب اصفهانی از کلوب و جمعیت‌هایی سخن می‌گوید که به نحو اختیاری انسلاک در سلک جمعیتی اختیار کرده و آن را از اختراعات پسندیده و مفید می‌داند (اصفهانی، ۱۳۶۱: ۱۸۸). میرزا صالح شیرازی در خصوص مکتب‌خانه‌ها و مدارس می‌آورد: مکتب‌خانه لندن مکتب به جهت اطفال و تربیت آن‌ها در لندن لاتعد و لاتحصی است (میرزا صالح شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۰۷). میرزا مصطفی افشار در سفرنامه خسرومیرزا و بازدید از مدرسه نجبا و دختران و آنان که ناتوانی در گفتار دارند می‌آورد: «از جمله مدرسه لالان بود که لال و کر مادرزاد را کتابت یاد می‌دهند. اکل و شرب و لباس اهالی عموم مدارس به عهده دولت است و در هر یک از این‌ها آشپزخانه و سفره‌خانه و شفاخانه در کمال نظم و ترتیب و نظافت و سلیقه بنا کرده‌اند» (میرزا مصطفی افشار، ۱۳۴۹: ۲۴۹). در رواج خواندن و نوشتن میان انگلیسیان رضاقلی میرزا می‌نویسد: «اکنون هر علمی از علوم نزد ایشان متداول است شاید که اطفال ایشان بیست علم را با لغات مختلفه با هم تدریس می‌کنند و دقیقه‌ای اوقات ضایع نکرده و نخواهند کرد. بدترین صفات نزد ایشان تضییع اوقات است. تمام این خلق که بیست و هفت میلیون مذکور شد محال است متنفسی از ایشان که نتواند بخواند و نتواند بنویسد مگر کسی که کور مادرزاد باشد» (رضاقلی میرزا، ۱۳۶۱: ۵۳۲).

در سفرنامه سیف‌الملک و بازدید وی از مدارس نظام می‌آید: «اما مدرسه مزبور به پنجاه اوطاق بزرگ را مشتمل است از خوابگاه و سفره‌خانه و مدرس و منازل هر یک از اصناف اطفال به حسب تحصیل علوم نظام و جغرافیا و طب و طبیعی در هر اوطاق‌ها که مخصوص اطفال محصلین علمی هستند، اسباب و کتاب مختص آن را جمع نموده‌اند» (افشار قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۴۴) پیرامون خوابگاه دانش‌آموزان آن‌جا می‌نویسد: «خوابگاه اطفال را که به جهت هر یک تختی زده و رختخوابی در کمال پاکیزگی انداخته‌اند» و در پیرامون یتیم‌خانه‌ای که از آن بازدید می‌کند می‌نویسد: «اما یتیم‌خانه عمارتی است بسیار وسیع مشتمل بر اوطاق‌های بزرگ بی‌شماره، و پنج طبقه است. هر طبقه اختصاص به طبقه و اهلی دارد، مثلاً طبقه پایین مخصوص زن‌های حامله است که شوهر آن‌ها بی‌بضاعت است، و یا دختر و زن بی‌شوهر از هر صنف مردم هستند که به طور ناشایست حمل برداشته‌اند، و هر کدام اوطاق مخصوص و خدمتکار علیحده دارند، که همدیگر را نمی‌بینند و نمی‌شناسند تا مایه شرمندگی شود» (همان: ۱۴۴).

چنان‌که در سفرنامه دلیل‌السفرا علوی‌شیرازی بازدید از یکی از همین مجتمع‌ها دارد و از ثبت تولد کودک و وضعیت مادر و دایه طفل گزارش می‌دهد و این‌ها به غایت جالب توجه است. «وارد طبقه زیرین شدید دفترخانه‌ای ظاهر شد. جمعی در آن‌جا نشسته کاغذها و دفترها و ثبت و سر رشته پیش رو گذاشته بودند، معلوم شد که ایشان در این‌جا نشسته هر زن حامله که وارد می‌شود نقاب بر صورت انداخته زنگی به دم در آویخته‌اند. آن را می‌زند، در را باز می‌کنند داخل شود. و به گوشه معینی رفته، اول رقعہ نوشته به دست مادر می‌دهد، که این طفل چندم است که این سال آورده‌اند. آن رقعہ را مادر ضبط می‌کند که هر وقت خواسته باشد، آمده طفل خود را می‌بیند» (علوی‌شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۱).

۲-۵- پدیدارشناسی مفهوم فرنگ همچون اتوپای آزادی‌خواهانه

آن‌چه که در خوانش پدیدارشناسانه سفرنامه‌های ایرانیان در دوره قاجاریه در میان سال‌های ۱۲۲۰-۱۳۲۰ش از خلال انبوه این آثار حاصل می‌آید، شرح سرزمین فرنگ و فرنگستان است. در این آثار، فرنگ همچون یک اتوپیا در افق ذهن مخاطبان می‌نشیند و آنان را به خود فرا می‌خواند. شرح و توصیف اجزا و عناصر این سرزمین نو از چشم سفرنامه‌نویسان فارسی‌زبان در خلال شرح سفر و گزارش‌های شخصی خود از آن سامان متبلور و پدیدار شده است. این شرح و توصیف به دلیل شیوه نگارش آن که از سوی ایرانیانی است که هیچ تجربه مواجهه و مشاهده‌ای از آن سرزمین را نداشته، کم‌کم تبدیل به آثار اتوپایی می‌شود. یعنی سرزمین و فرنگستان به گونه‌ای شرح داده می‌شود که گویی خوبستانی است که به دست آدمیان متحقق شده است و آرمان‌شهری است که

آرزوی هر انسانی است و آنچه را در خیال می‌آورد اکنون در زمین و تاریخ صورت یافته و آدمیان در آن به خوبی زندگی می‌کنند.

آبادی، آزادی، نظم و امنیت و روزگار خوش و خرم ساکنان این شهرها، چنان رؤیایی و خیالین به نوشته و قلم می‌آید که نخست نویسندگان اولیه و کاتبان این آثار را در حیرت و شگفتی نگه می‌دارد و پس از آن خوانندگان و مخاطبان فارسی‌زبان خود را شیفته و دلبرده خود می‌کند. سرزمین و ملکی می‌شود آباد و آزاد تا آن‌جا که گاه سفرنامه‌نویسان به حیرت و تعجب می‌پرسند که: آیا این مردمان روزی خواهند مرد! و این که آن بهشت که وعده داده شده بود، والله همین جاست! (عزالدوله، ۱۳۷۴).

سفرنامه‌های ایرانی به واسطه کارکرد چالش‌انگیز محتوای خود در درون این گونه‌شناسی از اتوپیا که اتوپییای آزادی‌خواهانه نام دارند قرار می‌گیرند. این آثار توانستند در درون شرح و توصیف خود از سرزمین‌های مورد مشاهده، فرنگستان را همچون یک اتوپییای آزادی‌خواهانه به دست بشر و به قدرت عقل وی متحقق شده ببینند و بیابند. اتوپییای آزادی‌خواهانه همچون هر اندیشه اتوپییایی می‌تواند نظم واقعیت موجود را به چالش بگیرد و از آن مشروعیت‌زدایی کند. این توان و قدرت بر اساس مقایسه و امکان نقد حاصل می‌شد. در این شیوه برای ایرانیان گویی نقطه‌ای و تکیه‌گاهی ارشمیدسی در بیرون ساختار واقعیت موجود شکل گرفت و از آن‌جا نقد و رد وضعیت موجود میسر شد. یعنی آن‌چه پیش‌تر از این میرزاآقاخان نوری صدراعظم محمدشاه نمی‌خواست ایرانیان «فرق‌گذاری اروپا با اوضاع ایران» را بدانند و تصویر واقعی خود را از فاصله‌ای بعید در آینه غربی ببینند.

شکل‌گیری گفتمان عقب‌ماندگی و توان نقد جامعه ایران برای نسل منورالفکران هنگامی میسر شد که این نقطه مبنایی شکل گرفت و فرنگستان همچون یک اتوپیا، میزان و معیار فاصله‌گیری از وضع موجود و ناگزیر طرد آن فراهم شد. همین امکان مقایسه و فاصله‌گیری را پیش‌تر از این منتسکیو در «نامه‌های ایرانی» و تفاوت‌گذاری‌هایی که میان شرق و غرب بود، در عصر روشنگری برای اروپا و فرانسه فراهم آورد. به طوری که به گفته کاسیرر: «منتسکیو در این اثر یک الگوی ادبی آفرید که از آن پس در موقعیت‌های بی‌شمار به خدمت انتقاد و مجادله درآمد.» و توانست از زبان ایرانی‌های مسافر شهر پاریس: «همه جا عناصر دل‌خواه سنتی و اتفاقی را در همه اموری که بنا بر عقیده اروپایی‌ها قطعی‌ترین و مقدس‌ترین امور هستند آشکار کند.» (کاسیرر، ۱۳۹۵: ۲۷۵). چنان‌که بعدها مهم‌ترین و اثرگذارترین اثر ادبی معروف در دهه‌ای پیش از مشروطیت، یعنی سفرنامه میرزا ابراهیم بیک و شرح سفر وی از مصر به ایران و گفتگوهای دردمندان و انتقادی او بر اساس ژانر آشنای سفرنامه‌های ایرانی به فرنگ، دست به دست گشت و خوانده شد و احساسات وطن‌دوستانه را برانگیخت و تأثیری عجیب بر وطن‌خواهان گذاشت (کسروی، ۱۳۹۰).

اما دستاورد مهم‌تر از این، نتیجه و افق‌گشایی بود که مفهوم فرنگ همچون یک «اتوپیا» در ذهن ایرانیان و مخاطبان آن زمان، از درون این رساله‌ها و گزارش‌ها و سفرنامه‌ها به جا نهاد. تکوین معنا و مفهوم «ترقی» و پیشرفت و «ملل راقیه»، حاصل چنین طرح‌گشایی جدیدی بود که از حضور در تاریخ و درک فاصله خویش با مقصدی که پیش رو قرار داشت می‌آمد. برای ایرانیان عصر قاجار درهم تنیدگی خاصی میان ایده فرنگ و ایده ترقی شکل یافت. این دو مفهوم ملازم هم شدند و آن پل اتصال‌دهنده برای ایرانیان نیروی «عقل» و خرد آدمی شد که می‌توانست آنان را از وضعیت موجود و آنچه عقب‌ماندگی می‌پنداشتند، ترقی دهد و به سوی تحقق ایده فرنگ و جامعه‌ای باثبات و دارای نظم و امنیت همچون فرنگستان، نزدیک کند. یعنی آن چیزی که فاقدش بودند و در «آیین‌آوری» سفرنامه‌ها توانسته بودند آن را مشاهده کنند و از خود درک تازه‌ای بیابند (معتمدزفولی، ۱۳۹۱: ۱۰).

بحث و نتیجه‌گیری

در این پژوهش و تحقیق در درون پرسش‌هایی که طرح گردید، تلاش شد نشان داده شود که چگونه جامعه ایرانی از درون یک جامعه سنتی و آشنا با اتوپیاها هزاره‌ای، مهبای حرکت به سوی اتوپیاپردازی جدید و مدرن شد. همان‌طور که آمد این درک جدید از اتوپیا و جامعه از خود، پیش‌تر از این، مسبوق به تحولات پس از رنسانس در اروپا بود. تحولاتی که اتوپیاپردازان غربی طرح و افق آن را برای جامعه خود ترسیم کردند و بستر جدیدی را برای این تحولات گشودند. کارل مانهایم در تحلیل خود از مفهوم اتوپیا در تقابل با ایدئولوژی، نقش و سهم مهمی را به اندیشه‌های اتوپیایی جدید در شکل‌گیری عصر روشنگری اروپا به این افکار می‌دهد.

در این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسانه و بررسی مدارک و سفرنامه‌های فرنگ و قرار دادن آن‌ها در چهار مقوله توصیفی پدیداری از تحولات اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی اروپای قرن نوزدهم، نشان داده شد که سفرنامه‌های ایرانیان به فرنگ به عنوان یک متغیر مستقل مفهومی، نقشی اساسی را در تحولات آغازین و آشنایی جامعه قاجاری با جهان جدید برای ایرانیان بازی کردند. این سفرنامه‌ها توانستند در خلال گزارش‌های خود از سرزمین‌های اروپایی، «فرنگ» و فرنگستان را همچون یک اتوپیا در افق ذهنیت مخاطبان فارسی‌زبان و ایرانی بنشانند و تصویر و فهم جدید و نویی از جامعه و انسان و توانایی‌هایش به او بدهند که برای وی نقشی تغییردهنده و کمک‌کننده در بازیابی هویت جدید خود و گذر از اتوپای هزاره‌ای بایه داشته باشد.

گفتمان عقب‌ماندگی و امکان نقد وضعیت موجود به واسطه مقایسه‌های اجتماعی میان این دو سرزمین پدید آمد و سخن از امکان ترقی و پیشرفت جامعه رفت. از دیگر سوی، اتوپای هزاره‌ای و

جنبش بابیه که حاصل اجتماعی شکست‌های پی‌درپی ایران در مقابل قوای نظامی روس بود، به سرعت در محاق رفت و طرح راه جدید اتوپیای لیبرالی و آزادی‌خواهانه در برابر ایرانیان به جای آن گشوده شد و کنشگران را به پیمودن این راه نو دعوت کرد. جنبش مشروطیت محصول به بار نشستن اندیشه‌های اتوپیایی سفرنامه‌نویسان فرنگ پس از یک قرن بود. گفتمان ترقی و عقب‌ماندگی که دو رویه یک سکه و فهم از جامعه بودند و اکنون نیز از آن‌ها متأثریم، توسط اندیشه‌های اتوپیایی شکل یافتند و برسازنده تعریف جدیدی از جامعه و حرکت در آن برای ایرانیان گشتند. تکوین سطح جدیدی از واقعیت اجتماعی که در پروسه یک قرنه از آغاز قرن سیزدهم تا انتهای آن شکل یافت و اساس تحولات بعدی شد، محصول همین دوره تاریخی بود.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *امیرکبیر در ایران*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: انتشارات سخن.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۳)، *مقدمه ابن‌خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست*، ج ۱ (در باب روش)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- اصفهانی، ابوطالب (۱۳۶۱)، *مسیر طالبی*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- اصیل، حجت‌اله (۱۳۹۲)، *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، تهران: نشر نی.
- اعتضادالسلطنه (۱۳۵۱)، *فتنه باب*، توضیحات و مقالات به قلم عبدالحسین نوایی، تهران: چاپ مزدک.
- افشار، میرزاصطفی (۱۳۴۹)، *سفرنامه خسرومیرزا به پترزبورگ*، به کوشش محمد گلبن، تهران: مستوفی.
- افشار قزوینی، میرزا حبیب‌اله (۱۳۸۰)، *سفرنامه سیف‌الملک به روسیه*، به کوشش محمد گلبن، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- ایلچی، ابوالحسن خان (۱۳۶۴)، *حیرت‌نامه*، به کوشش حسن مرسل‌وند، تهران: انتشارات رسا.
- بهبهانی، آقااحمد بن محمد علی (۱۳۷۲)، *مرئات‌الاحوال جهان‌نما*، مصحح علی دوانی، تهران: مرکز فرهنگی قبله.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۶)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، چاپ سوم، تهران: فرزانه روز.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: پردیس دانش.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو روی تمدن‌بوروژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.

- رضاقلی میرزا (۱۳۶۱)، *سفرنامه رضاقلی میرزا*، تهران: اساطیر.
- زارعی، جلال (۱۳۹۴)، *پژوهشی در آثار و افکار شیخیه*، تهران: ترفند.
- سرابی، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *سفرنامه فرخ خان امین‌الدوله (مخزن‌الوقایع)*، تهران: اساطیر.
- سیاح، حاج‌محمدعلی (۱۳۸۳)، *سفرنامه حاج‌سیاح به فرنگ*، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، *با چراغ و آینه؛ در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران*، تهران: سخن.
- شیرازی، میرزاصالح (۱۳۸۷)، *سفرنامه میرزاصالح شیرازی*، تهران: نگاه معاصر.
- شوشتری، عبدالطیف‌خان (۱۳۶۳)، *تحفه‌العالم*، تهران: تهوری.
- طباطبائی، جواد (۱۳۸۵)، *تأملی درباره ایران؛ مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی*، تبریز: انتشارات ستوده.
- طباطبائی، جواد (۱۳۸۶)، *تأملی درباره ایران؛ نظر حکومت قانون*، تبریز: انتشارات ستوده.
- طبری، احسان (۱۳۶۰)، *ایران در دو سده واپسین*، تهران: بی نا.
- ظل‌السلطان، مسعودمیرزا (۱۳۶۸)، *خاطرات ظل‌السلطان*، ج ۳، تهران: انتشارات اساطیر.
- ظهیرالدوله، علیخان (۱۳۷۱)، *سفرنامه ظهیرالدوله*، تهران: مستوفی.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷)، *دن‌کیشوت‌های ایرانی*، تهران: نقد و فرهنگ.
- عزالدوله، عبدالصمد میرزاسالور (۱۳۷۴)، *سفرنامه عبدالصمد میرزاسالور عزالدوله به اروپا*، تهران: نارمک.
- علوی‌شیرازی، میرزامحمدهادی (۱۳۶۳)، *دلیل‌السفر*، تهران: دنیای کتاب.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *از گاتها تا مشروطیت (تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران)*، چاپ سوم، تهران: گوتنبرگ.
- فوران، جان (۱۳۸۳)، *مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات طرح نو.
- قانون‌پرور، محمدرضا (۱۳۸۴)، *در آینه ایرانی؛ تصویر غرب و غربی‌ها در داستان ایرانی*، مهدی نجف-زاده. تهران: فرهنگ گفتمان.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰)، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موفق، تهران: نیلوفر.
- کدی، نیکی (۱۳۸۷)، *ایران در دوران قاجار و برآمدن رضاخان*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- کسروی، احمد (۱۳۹۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گرمودی، عبدالفتاح (۲۵۳۶)، *شرح مأموریت آجودان باشی*، تهران: انتشارات اشرفی.

- گودن، کریستیان (۱۳۸۳)، *آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟*، ترجمه سوسن شریعتی، تهران: قصیده-سرا.
- مانهایم، کارل (۱۳۹۲)، *ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲)، *روش تحقیق کیفی ضد روش: منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی*، تهران: جامعه‌شناسان.
- معمدزفولی، فرامرز (۱۳۹۱)، *تاریخ اندیشه جدید ایرانی: سفرنامه‌های ایرانیان به فرنگ*، دفتر نخست: آینه‌آوران و عصر رویارویی با غرب. تهران: نشر شیرازه.
- معین‌السلطنه، محمدعلی (۱۳۶۳)، *سفرنامه شیکاگو*، تهران: انتشارات علمی.
- مور، توماس (۱۳۸۰)، *آرمان‌شهر*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- میلانی، عباس (۱۳۸۱)، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: اختران.
- ناطق، هما (۱۳۶۸)، *ایران در راهیابی فرهنگی*، پاریس: خاوران.
- وودراف اسمیت، دیوید (۱۳۹۳)، *پدیدارشناسی: دانش‌نامه فلسفه استنفورد*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- وینر، فیلیپ. پی (۱۳۸۶)، *فرهنگ اندیشه‌های سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- هامیلتون، ملکم (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان.