

دکتر تقی آزاد ارمکی

ملازمت‌های ایران

روشنفکران و

پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران



مؤلف در کتاب "مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران"، بر اساس جامعه شناسی پارادایمی به بحث در مورد جریان روشنفکری از بدو شکل گیری تا شهریور ۱۳۲۰ می پردازد. تلاش اصلی نویسنده معرفی متون اصلی روشنفکری، آرایه دیدگاه اصلی ترین روشنفکران در هر نسل به عنوان "مثالواره"، طرح گفتگوهای عمده در قالب پارادایم عقب ماندگی و بازشناسی اندیشه نوسازی در ایران است. در این بین، از میان سوالات بسیاری که مطرح شده است، پاسخ به دو سوال از اهمیت بسیاری برخوردار است:

۱. اندیشه نوسازی در ایران چه سنجی دارد؟
۲. آیا اندیشه نوسازی در گذر زمان متحول شده است و این تحول با کدامیک از آرگانیزم های گسست یا تلفیق و تکمیل صورت گرفته است؟



ISBN:964-93791-1-8



نشر اجتماع

قیمت: ۱۷۰۰ تومان

مدیریت ایرانی

دکتر تقی آزاد ارمکی

فاجار

۲

۴

۱

دکتر تقی آزاد ارمکی

متولد ۱۳۳۶ آرمک کاشان، پس از پایان تحصیلات متوسطه در تهران به سال ۱۳۵۴ در رشته تعاون و سپس جامعه شناسی دانشگاه تهران پذیرفته شد. سال ۱۳۶۰ در اولین دوره پذیرش دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس در رشته جامعه شناسی مشغول به تحصیل گردید و در سال ۱۳۶۴ به عنوان اولین فارغ التحصیل، این رشته را با راهنمایی استاد دکتر غلامعباس توسلی به پایان رساند و از همان سال در گروه جامعه شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به تحقیق و تدریس مبانی جامعه شناسی و تاریخ اندیشه اجتماعی متفکران در اسلام، مشغول شد.

در سال ۱۳۶۷ با بورسیه دانشگاه تهران به دانشگاه مریلند آمریکا رفت و در سال ۱۳۷۱ به دریافت مدرک دکترای گرایش اصلی جامعه شناسی نظری و گرایش فرعی جامعه شناسی توسعه (با راهنمایی جرج ریتزر، از جامعه شناسان برجسته آمریکایی) با درجه افتخاری نائل گردید. وی پس از بازگشت به دانشگاه تهران، به تدریس تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، نظریه های جامعه شناسی و جامعه شناسی توسعه پرداخت.

دکتر آزاد ارمکی از سال ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵ رئیس مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه های صدا و سیما بود و از سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۶ به عنوان مدیر گروه جامعه شناسی دانشگاه تربیت مدرس به تدریس در مقاطع فوق لیسانس و دکتری پرداخت.

بعضی از تالیفات دکتر عبارتند از: بنیان های جامعه شناسی - نظریه در جامعه شناسی - نظریه های جامعه شناسی - اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون - جامعه شناسی ابن خلدون - اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از خواجه نصیر تا ابن خلدون - اندیشه نو سازی در ایران - جامعه شناسی پست مدرن - نظریه سازی در جامعه شناسی و جامعه شناسی جامعه شناسی در ایران (که از سوی دانشگاه تهران در سال ۱۳۷۸ به عنوان کتاب برگزیده در رشته علوم اجتماعی، انتخاب و معرفی شد).

دکتر تقی آزاد ارمکی ریاست دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران را از سال ۱۳۷۵ به عهده دارد.

Iranian Modernity

Intellectuals and Backwardness

Paradigm in Iran

Taghi Azadarmaki:

Associate Professor, Sociology
Department, The University
of Tehran

به نام خداوند بخشنده مهربان

اسکن شد

مدرنیته ایرانی؛

روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی

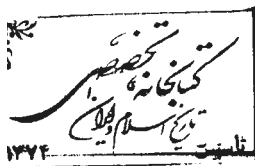
در ایران

تقی آزادارمکی

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی،

دانشگاه تهران

۱۳۸۰



دفتر مطالعاتی - انتشاراتی اجتماع

آزاد ارامکی، تقی، ۱۳۳۶ -
مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران / تقی آزاد
ارمکی. - تهران: اجتماع، ۱۳۸۰، ۲۶۲ ص.

ISBN 964-93791-1-8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. روشنفکران -- ایران. ۲. روشنگری -- ایران.
۳. تفکر دینی -- ایران. ۴. ایران -- زندگی فرهنگی.
الف. عنوان.

۳۵/۵۵۲۹۵۵

HM۲۱۳/۲۴/۹

۲۹۳۳۳ - ۸م

کتابخانه ملی ایران

نشر اجتماع

نام کتاب:	مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران
مؤلف:	دکتر تقی آزاد ارمکی
ویراستار:	منوچهر بشیری راد
ناشر:	دفتر مطالعاتی - انتشاراتی اجتماع
نوبت چاپ:	اول - اسفند ۱۳۸۰
شمارگان:	۳۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:	سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک: ۹۶۴-۹۳۷۹۱-۱-۸

ISBN: 964-93791-1-8

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹	پیش‌گفتار
۱۱	مقدمه
۱۵	فصل اول: مبانی و اصول رویکرد پارادایمی
۱۶	مقدمه
۲۰	رویکرد پارادایمی
۲۳	انواع پارادایم‌ها
۲۵	نسل‌های روشنفکری در عرصه پارادایم‌ها
۳۱	فصل دوم: روشنفکری در ایران
۳۲	مقدمه
۳۳	تعریف روشنفکری در ایران
۳۶	سنخ‌شناسی روشنفکری
۴۲	منابع روشنفکری
۴۶	مسئله محوری روشنفکران
۴۹	عوامل مؤثر در شکل‌گیری جریان روشنفکری
۶۳	نسل‌های روشنفکری در ایران
۶۷	فصل سوم: مبانی و مشخصات مدرنیته ایرانی
۶۸	مقدمه
۷۰	ملاحظات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی
۷۱	رویکردهای متعدد
۷۹	ویژگیهای مدرنیته ایرانی
۸۷	فصل چهارم: مدرنیته و سنت (دین) در ایران
۸۸	مقدمه
۹۱	تاریخچه تحول و تطور سنت و مدرنیته

دیدگاه سنت‌گریزی: نفی دین در دفاع از نواندیشی	۹۲
دین‌گرایان ضد مدرنیته، نفی مدرنیته برای حفظ سنت	۹۶
احیاء‌گری دینی	۹۹

فصل پنجم: پارادایم عقب ماندگی	۱۰۷
مقدمه	۱۰۸
نسل‌های سه گانه روشنفکری در پارادایم عقب ماندگی	۱۱۶

فصل ششم: روشنفکران نسل اول	۱۲۱
مقدمه	۱۲۲
ویژگی‌های روشنفکری نسل اول	۱۲۳
منابع روشنفکری نسل اول	۱۲۷
۱- سفرنامه کنت دوگوبینو	۱۲۷
۲- سیاحتنامه ابراهیم بیگ	۱۳۶

فصل هفتم: روشنفکران نسل دوم	۱۴۱
مقدمه	۱۴۲
ویژگی‌های روشنفکری نسل دوم	۱۴۳
منابع روشنفکری نسل دوم	۱۴۸
انواع گروه‌های روشنفکری نسل دوم	۱۵۲
الف- برداشت غیر رسمی	۱۵۳
اندیشه ملکم خان	۱۵۵
اندیشه میرزا آقاخان کرمانی	۱۶۵
اندیشه آخوندزاده	۱۶۸
ب- برداشت رسمی	۱۶۹
ج- برداشت اصلاح‌گری دینی	۱۷۲
اندیشه سیدجمال الدین اسدآبادی	۱۷۲
اندیشه کواکبی	۱۸۱

فصل هشتم: روشنفکران نسل سوم	۱۹۷
مقدمه	۱۹۸
منابع شکل‌گیری روشنفکری نسل سوم	۱۹۹
۱- بقای استبداد	۱۹۹
۲- نوسازی رضا خانی	۲۰۰

۲۰۱	۳- حکومت ایران
۲۰۲	۴- مارکسیسم
۲۰۵	۵- ایران‌شناسی و شرق‌شناسی
۲۱۶	۶- تجربه انقلاب مشروطه
۲۱۷	۷- عکس‌العمل منفی روحانیون در برابر نوسازی
۲۱۸	۸- انجمن ادبی آلمان صفحه
۲۲۳	۹- مجلات و نشریات
۲۲۳	-اندیشه سید محمد علی جمالزاده
۲۳۱	-اندیشه حسن تقی زاده

۲۳۷	فصل نهم: روابط بین‌نسلی در پارادایم عقب ماندگی
۲۳۸	مقدمه
۲۳۸	مسائل اصلی مطرح در هر نسل
۲۴۳	نوع روابط بین نسلی
۲۴۶	روند انباشتگی یا دوری اندیشه نوسازی
۲۴۹	فهرست منابع
۲۵۷	فهرست اسامی

پیش گفتار

کتاب مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران محصول تحقیق و تدریس بیش از سه سال در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. هدف آن دستیابی به چارچوبی مفهومی، برای شناسایی روشنفکران ایرانی از بدو آشنایی با غرب تا دوران حاضر است. مسئله اصلی بیان تطور اندیشه نوسازی در قالب پیوستگی پارادایم‌های فکری است. با توجه به این که مرکزی‌ترین عنصر پارادایمی، صاحب نظر (روشنفکر) در بحث حاضر است، از این رو بررسی تطور پارادایمی، در سایه تطور اندیشه روشنفکران در نسل‌های متعدد، مورد توجه قرار خواهد گرفت.

مباحث مطرح شده در این کتاب با آنچه در کتاب‌های دیگری که مؤلف در زمینه متفکران مسلمان تألیف کرده، به لحاظ رویکرد نظری و موضوعات، متفاوت است. در کتاب‌های فوق، بیشتر بیان آراء و نظرات و دیدگاه‌های متفکران تا تطور اندیشه‌شان مورد نظر بوده است. در حالی که در کتاب فعلی آراء و اندیشه روشنفکران در سایه تطور پارادایمی (پارادایم‌های پنج گانه) مطرح می‌شود. مطالب کتاب اندیشه نوسازی در ایران که سال گذشته (۱۳۷۹) از همین قلم به چاپ رسید تا حدود زیادی مکمل پژوهش حاضر است. بهتر بود اندیشه نوسازی در ایران، پس از «مدرنیته ایرانی؛ روشنفکران و پارادایم عقب ماندگی در ایران، به بازار می‌آمد. ولی شرایط این جریان را به گونه‌ای دیگر پیش آورد.

در کتاب اندیشه نوسازی در ایران، مؤلف سعی کرده است تا اندیشه روشنفکری را در پرتو "پارادایم توسعه نیافتگی" مورد بررسی قرار دهد، در حالی که محوریت کتاب حاضر، بیان اندیشه سه نسل روشنفکری در ایران با نگاه به "پارادایم عقب ماندگی" است. با این توضیح که پارادایم توسعه نیافتگی، قبل از پارادایم عقب ماندگی، در آن کتاب مطرح و در دسترس خوانندگان قرار گرفت. در ادامه بحث کتاب حاضر، روشنفکران ایرانی در دوره‌های معاصرتر، با توجه به پارادایم‌های ایدئولوژی گرای، وضعیت چندپارادایمی، و پارادایم

تغییرات فرهنگی، مورد نظر قرار می‌گیرند که در کتابی دیگر به خوانندگان این بحث تقدیم خواهد شد.

در ایجاد مباحث و مطالب این کتاب، بسیاری به طور غیر مستقیم، سهم داشته‌اند. از دانشجویانم در کلاس‌های درس "اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان" و "بیش‌های جامعه‌شناسی" در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، که با صبر به مباحث مطرح شده گوش فرا می‌دادند و با پرسش‌های بجا و نقدهای مفیدشان من را در بازنگری جدی مطالب کمک می‌کردند، قدردانی می‌شود. ضمناً از فرصت‌هایی که استادان و همکارانم در دانشکده علوم اجتماعی برای تدریس و تحقیق در مورد تاریخ اجتماعی ایران معاصر و اندیشه اجتماعی متفکران فراهم کردند نیز سپاسگزارم.

جا دارد از اولین خواننده این اثر که وقت زیادی برای مطالعه آن صرف کرد، قدردانی شود. خانم هاله لاجوردی دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی، گرایش نظری، با دقت نظر پیشنهادهایی برای بهتر شدن متن، ارائه دادند که به بعضی از آنها در نگارش نهایی توجه شده است.

اگر جدیت آقای مسعود سرآبادانی، عضو کانون فارغ التحصیلان علوم اجتماعی ایران و مسئول دفتر مطالعاتی - انتشاراتی اجتماع، در آماده شدن این اثر برای ارائه در نمایشگاه کتاب نبود، این کار نیز جهت داوری خوانندگان در دسترس قرار نمی‌گرفت. از حروفچین کتاب، خانم طیبه آزاد ارمکی نیز به پاس زحمت بسیار، قدردانی می‌شود.

تقی آزاد ارمکی زمستان ۱۳۸۰

مقدمه

سؤال مرکزی مطرح در این کتاب که بارها از طرف مستقدان اندیشه‌نوسازی و روشنفکری در ایران مطرح شده و به اشکال گوناگون بدان پاسخ گفته‌اند، عبارت است از این که "آیا در طول بیش از یک صد سال که از آشنایی ایرانیان و به طور خاص روشنفکران ایرانی با اندیشه غربی می‌گذرد، اندیشه و نه رفتار و عمل اجتماعی آنان دچار تغییر بنیادی شده است یا خیر؟ و در صورت تغییر بنیادی، نموده‌ها و شواهد آن کدام است؟"

مؤلف در کتاب حاضر یک بار دیگر بر اساس سؤال فوق به بررسی تاریخ روشنفکری ایران پرداخته و سعی دارد تا با تکیه بر جامعه‌شناسی پارادایمی پاسخی نسبتاً متفاوت از آنچه تاکنون ارائه شده، به دست آورد. انتخاب جامعه‌شناسی پارادایمی تا جامعه‌شناسی تاریخی یا حوزه‌ها یا رویکردهای دیگر، از این نگاه برمی‌خیزد که تحولات دوران معاصر در ایران بیشتر فکری است تا صرفاً کالبدی، تاریخی و سیاسی که از این رو تحت عنوان "مدرنیته ایرانی" یا "اندیشه‌نوسازی ایرانیان" قرار می‌گیرد. با این تعبیر است که سؤال اصلی اشاره شده در فوق به چندین پرسش دیگر تبدیل می‌شود: مدرنیته ایرانی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ این مدرنیته تحت چه شرایطی محقق شده است؟ چه کسانی در تحقق آن نقش داشته‌اند؟ آیا مدرنیته ایرانی در گذر زمان دچار تحول و تغییر شده است؟ آیا تحول در ساختار مدرنیته ایرانی را می‌توان بر اساس تحول پارادایمی توضیح داد؟ معیارهای اصلی در تمایز پارادایم‌های فکری کدام است؟ به عبارت دیگر، بر چه اساسی روشنفکران متعدد که سازندگان مدرنیته ایرانی هستند، در پارادایم‌های فکری انتخابی قرار می‌گیرند؟ تغییر پارادایمی بیشتر بر اساس مسئله مورد نظر است یا تغییر شرایط و نظریه‌ها؟ آیا پارادایم‌های اصلی فکری ایرانیان عبارتند از: پارادایم عقب‌ماندگی، توسعه‌نیافتگی، ایدئولوژی‌سازی و ایدئولوژی‌گرایی، چند پارادایمی و پارادایم تغییر فرهنگی؟ آیا مسئله محوری اندیشمندان ایرانی در این دوره تغییر کرده یا همچنان از قدیم ثابت مانده است؟

در فصل اول و دوم ضمن توجه به شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شکل‌گیری اندیشه‌نوسازی و جریان روشنفکری، چارچوب نظری نیز مطرح شده است. مسئله محوری در فصل اول پاسخ به این سؤال است که آیا اندیشه‌نوسازی در قالب تغییر پارادایمی به معنای حرکت از "پارادایم عقب‌ماندگی" به پارادایم‌های دیگری چون "پارادایم توسعه‌نیافتگی"، "پارادایم ایدئولوژی‌گرایی" و "موقعیت چند پارادایمی" به موقعیت جدیدی به نام پارادایم "تغییرات فرهنگی" است یا خیر؟ به نظر می‌آید وضعیت جامعه ایرانی به لحاظ ترکیب خاص جمعیتی و ساختار روستایی - شهری، سطح خاصی از صنعتی‌بودن و نوع رابطه محدود و پنهان با اقتصاد جهانی و وضعیت غیر شفاف طبقاتی جامعه و توسعه‌یافتگی به هم ریخته نیروهای اجتماعی و گرایش عمومی به تحصیلات و ساختار سستی اشتغال، در مجموع توانسته‌اند در شکل دهی به اندیشه‌نوسازی و جریان روشنفکری مؤثر واقع شوند. زیرا بر اساس چارچوب نظری انتخاب شده در کتاب این عوامل به عنوان مؤلفه‌های ساختاری اثرگذار بر کنش اجتماعی روشنفکران در نظر گرفته شده است.

فصل سوم در پاسخ به چندین سؤال تنظیم شده است: مدرنیته ایرانی چیست؟ ویژگی‌ها و عناصر آن کدام است؟ در یک برش طولی - زمانی، آیا با رویکردهای متعدد در مدرنیته ایرانی روبرویم یا بر این نوع مدرنیته روایت واحدی مسلط است؟ فصل چهارم به یکی از عناصر مدرنیته ایرانی با عنوان "مدرنیته و سنت در ایران"، اختصاص دارد.

در فصل پنجم تلاش شده تعبیری که در این کتاب از "پارادایم عقب‌ماندگی" وجود دارد، شکافته شود. اندیشه‌نوسازی در سه نسل روشنفکری متأثر از پارادایم^(۱) عقب‌ماندگی در فصول بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فصل ششم درباره اندیشه بعضی از روشنفکران نسل اول بحث شده است. این نسل مصادف با اولین دوره رویارویی ایرانیان با غرب شکل‌گرفت و بیشتر روشنفکران این نسل سیاح و بازرگان بودند. مسایل اصلی مورد نظر این گروه از روشنفکران (ایرانی و خارجی) عقب‌ماندگی ایران با تأکید بر زمینه‌ها و عوامل سیاسی است که به دولت برمی‌گردد، بیشتر افراد این گروه راه‌گذر از عقب‌ماندگی ایران را در اصلاح ساختار حکومت می‌دانند که بهتر است آن را نوسازی حکومتی تا نوسازی سیاسی

(۱) اصطلاح پارادایم در این کتاب کمتر بر اساس دقت نظری مطرح در جامعه‌شناسی به کار برده شده است. جهت اطلاع بیشتر از حوزه معنایی این مفهوم به مقاله‌ای که در نامه علوم اجتماعی دانشکده علوم اجتماعی شماره ۹ سال ۱۳۷۲ به نام «پارادایم در جامعه‌شناسی» چاپ شده مراجعه شود.

بدانیم. از نظر افراد این گروه مردم تابع حاکمیت و مقهور سلاطین‌اند، قانون در جامعه اجرا نمی‌شود، و نیروی سیاسی و اجتماعی جدای از دولت و مدعی اصلاح ساختاری، وجود ندارد. تنها نیروی مدعی اصلاحات در درون حکومت بوده و آنها متوجه نوسازی حکومتی و دربار تا تغییر در ساختار سیاسی‌اند.

روشنفکران نسل دوم در فصل هفتم به تحلیل درآمده‌اند. این گروه از روشنفکران دارای چهار رویکرد متفاوت‌اند. رویکرد اول، رویکرد رسمی است که به اصلاح ساختار حکومتی از درون توجه دارد و مهمترین آنها افرادی چون قائم مقام، امیر کبیر و سپهسالار هستند. رویکرد دوم از آن روشنفکران خارج مرز با دو دیدگاه سوسیالیستی‌اند و افرادی چون رسول زاده، طالبوف، روشنفکران لیبرال تاکسانی چون ملکم خان^(۱) را شامل می‌شود. رویکرد سوم را می‌توان احیاء‌گری فرهنگی با مکانیزم "اتحاد مسلمین" دانست که در آن سید جمال‌الدین اسدآبادی از بیرون حکومت مطرح است. او کمتر کارگزار سیاسی حکومت قاجار قلمداد شده است. بسیاری از شاگردان او و آیت‌الله نائینی از ایران که بیشتر در خارج از کشور زندگی کرده و افرادی چون عبده، کواکبی از علماء و دانشمندان اسلامی از کشورهای مسلمان‌اند. در مقابل این سه جریان با جریان دیگری روبرویم که از اساس هویت دیگری دارد. در این رویکرد افراد متعددی از حوزه های دینی، سستی، دربار وجود دارند. ولی نیروی اصلی سامانده، صدراعظم‌ها و روحانیون درباری بودند.

فصل هشتم اختصاص به بحث در مورد نسل سوم روشنفکر ایرانی دارد. این نسل از روشنفکری در کنار دولت جدید پهلوی شعار نوسازی را سر داده و در نوسازی نظامی، اداری و سازمانی جامعه تلاش می‌کنند. به لحاظ بحران ایجاد شده در حوزه روشنفکری ایران (دینی و غیر آن) پس از انقلاب مشروطه، از روشنفکری منتقد و انقلابی که به تر اصلاح ساختار سیاسی در جایگزینی دولت بیندیشند خبری نیست و در مقابل روشنفکران رسمی و محافظه کار از قبیل ملک الشعراء بهار، آشتیانی، اقبال، فروغی، و... در مقایسه با روشنفکران منتقد و انقلابی نقش بیشتری داشته و نفوذ و حضور آنها بیشتر از بقیه بوده است. آنها تعارضی با تز «مصلح دیکتاتور مرفقی» نداشتند که در دوره پهلوی اول مطرح شد. در عوض به

(۱) ملکم خان را می‌توان هم روشنفکر مدعی اصلاحات در ساختار سیاسی ایران دوره قاجاریه از درون حاکمیت و هم از بیرون مطرح کرد. زیرا او ضمن حضور فعال در دربار به عنوان سفیر ایران در انگلستان، تلاش در نوسازی سیاسی دولتی، نیز داشت. او با تأیید ورود نهادهای جدید سیاسی (فراموشخانه) و تأسیس روزنامه قانون و نقادی دربار قاجار، فضای مناسبی در شکل‌گیری اصلاحات به وجود آورد. در این کتاب مؤلف علاقه بیشتری برای طرح ملکم خان در جایگاه روشنفکر خارج از مرز دارد.

تثبیت این نوع دیدگاه پرداختند.

در این دوره، بسیاری از روشنفکران در ایران به مطالعات جدیدی در زمینه «ایران شناسی» رو آوردند. شاید ورود شخصیت‌هایی چون هانری کربن در دهه‌های بعدی است که به این حوزه فکری در ایران اعتبار علمی و دانشگاهی در سطح بین‌المللی و ملی می‌دهد. در اثر تلاش و طرح نواندیشی، افراد بسیاری در این حوزه است که ضمن نقادی نوسازی درباری و حکومتی و سپس نوسازی سیاسی از بالا، رویکرد نوسازی فرهنگی با اتکاء به ادبیات و تاریخ مورد توجه قرار می‌گیرد. در مورد این که از مجموع حوزه‌های فکری چرا به ادبیات و تاریخ توجه شده است باید گفت که این امر ناشی از رشد و نفوذ جریان ادبی منعکس از اروپا و توجه به شکل‌گیری "ناسیونالیسم جدید ایرانی" است که جنبه افراطی "باستانی‌گری" دارد. در این نسل، جریان روشنفکری تا حدود بسیاری متأثر از حوزه فکری آلمانی تا انگلیسی و فرانسوی است. جهت‌گیری‌های فکری و سیاسی آلمانی که تا حدود زیادی حکایت از سلطه‌طلبی آنها بر جهان بر پایه ملی‌گرایی افراطی بود در ایرانیان نیز زنده شد. رضاشاه و روشنفکران رسمی پهلوی اول تا حدود زیادی مدعی اندیشه برتری ایرانی نسبت به دیگر ملل و اقوام شدند.

در فصل نهم سعی در بررسی نحوه و میزان تطور پارادایم عقب‌ماندگی از نسل اول به نسل دوم و سپس نسل سوم روشنفکری است. زیرا با وجود این که هر سه نسل در یک فضای فکری - پارادایم عقب‌ماندگی - می‌اندیشند، ولی در بعضی از مباحث با یکدیگر متفاوت‌اند. برای شناسایی میزان پیوستگی و تفاوت پارادایم‌ها از یکدیگر، از شبکه روابط بین نسل‌های متعدد روشنفکری و سهم "روشنفکران مرزی" و "روشنفکران مستقل" در انتقال مفاهیم فکری از یک پارادایم به پارادایم دیگر، بحث به میان آمده است.

فصل اول

مبانی و اصول رویکرد پارادایمی

مقدمه

این فصل به اصلی‌ترین مبحث کتاب، یعنی "چارچوب نظری" اختصاص دارد. زیرا در فصول بعد ممکن است بسیاری از مطالب ارایه شده در دیگر متون وجود داشته باشد، ولی آنچه به مطالب فصول دیگر معنی جدید می‌دهد، چارچوب نظری انتخاب شده در کتاب است. چارچوب نظری کتاب، متأثر از جامعه‌شناسی پارادایمی است که از دهه ۱۹۵۰ تا کنون در جامعه‌شناسی طرح شده و بسیاری از جامعه‌شناسان برای فهم روند تحولات جامعه‌شناسی از آن بهره گرفته‌اند.

تحلیل اندیشه‌نوسازی در ایران، بر اساس رویکرد پارادایمی، با این فرض دنبال شده، که در ایران امری به نام "مدرنیته ایرانی" متحقق شده است. از این رو لازم است تا به مبانی مدرنیته ایرانی و روشنفکران و مباحث مطرح در آن نیز پرداخته شود. به عبارت دیگر، مدعی ما در این کتاب وجود واقعی خارجی و عینی به نام مدرنیته ایرانی است و در جهت نقد دیدگاهی هستیم که تلاش بیش از یکصد سال روشنفکران و متفکران ایرانی را امری بی‌اهمیت می‌دانند. مدرنیته ایرانی واقعی هر چند بدشکل و دارای تعارض در زندگی و اندیشه ایرانی در دوره جدید بوده اما منشأ بسیاری از تغییرات شده است. مدرنیته ایرانی یا نواندیشی، جریانی است خردباورانه به منظور سامان دادن خردمندانه همه چیز از یک سو، و انتقاد بنیادی از اندیشه‌ها، روشها و راه و رسمهای مانده از دوران قبل از عصر نواندیشی ایرانی، از سوی دیگر. به طور کلی درک جدید از زندگی و تفسیر فرهنگی متفاوت از زندگی و زیست در مقایسه با گذشته، در حوزه نواندیشی قرار می‌گیرد.

این واقعیت جدید، که نواندیشی یا مدرنیته ایرانی نامیده شده است، "غرب زدگی" به تعبیر آل احمد و "غرب مآبی" به تعبیر فردیدی‌ها (مددپور، ۱۳۷۲، صفحه ۳) نیست. به نظر مؤلف، این مدرنیته هر چند که از شفافیت و همگرایی کافی برخوردار نیست اما با تظور تاریخی که در طی چندین دهه پیدا کرده، واقعیتهای متفاوت از آن پدیده‌ای است که مورد نظر

آل احمد تحت عنوان «غرب زدگی» بوده است. با وجود این، مدرنیته ایرانی در اثر پیوستگی نادرست با ساختارهای کهن عادات و فرهنگ ایرانی دچار بدشکلی شده است. برای روشن شدن این معنا، ضمن بیان مبانی و ویژگی‌های مدرنیته ایرانی، به تشریح جریان روشنفکری و روشنفکران در دوره معاصر پرداخته تا با تأکید بر "مثالواره‌ها" به تعبیر ریتزر، امکان شناسایی دقیق‌تر مدرنیته ایرانی ایجاد شود. در اینجا، تحول مدرنیته ایرانی با تأکیدی که بر اندیشه روشنفکران شده، مورد شناسایی قرار گرفته است.

رویکرد پارادایمی برای پاسخ به چندین سؤال که در فصول بعدی مطرح خواهد شد، به کار گرفته شده است: (۱) مسئله روشنفکران کدام نسل، متأثر از پارادایم "عقب ماندگی"، پارادایم "توسعه‌نیافتگی"، یا پارادایم "ایدئولوژی گرایی" است؟ (۲) آیا موضوع محوری واحدی از قبیل "سنت و مدرنیته" برای همه روشنفکران در دوره‌های متعدد وجود دارد، یا اینکه به تناسب تغییر پارادایمی، موضوع مورد نظر روشنفکران نیز تغییر کرده است؟ (۳) آیا آنچه از طریق روشنفکران ایرانی مطرح شده واگویی آراء و نظریات متفکران و متقدان اروپایی و آمریکایی به زبان پارسی است؟ یا این که روشنفکران ایرانی توانسته‌اند با توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی جامعه ایرانی، ضمن نقد اندیشه‌های اخذ شده، در جهت فهم مسایل منطقه‌ای و بومی نیز اقدام کنند؟

این کتاب با کتاب‌هایی که تاکنون در زمینه روشنفکری در ایران به چاپ رسیده است، تفاوت‌هایی دارد. زیرا هدف آن تبلیغ یا برجسته سازی جریان خاصی از روشنفکری نیست. به عبارت دیگر، در این کتاب سعی نشده است به بهای طرح گروهی از روشنفکران، به نفی یا نادیده گرفتن روشنفکران، دیگر اقدام شود. در حالی که کتابهای تألیفی در این زمینه در قبل و بعد از انقلاب تا حدود زیادی این ویژگی را دارند. به عنوان نمونه؛ آل احمد و شریعتی سعی داشتند تا با پرداختن به سابقه روشنفکری در جهان و ایران، ضمن نقد روشنفکری چپ و راست به طرح و تبلیغ روشنفکری دینی پردازند. هرچند این گرایش در اندیشه آل احمد کمتر دیده می‌شود ولی در کارهای شریعتی با بیانی آشکار و روشن وجود دارد. شریعتی معتقد است در ایران معاصر دو نوع روشنفکری وجود داشته است: (۱) شبه روشنفکری (۲) روشنفکری اصیل. از نظر شریعتی مشکل اصلی جامعه ایرانی و اسلامی در جایگزینی شبه‌روشنفکر و شبه‌روحانی به جای روشنفکران و روحانیون اصیل و واقعی است. مشکل ایجاد شده از وضعیتی دوگانه و متناقض ناشی می‌شود:

آری این دو هوا و یک بام و دشمنکامی این جنگ زرگری
 "شبه‌روحانی - شبه‌روشنفکر" است که این چنین جامعه ما را دو
 نیمه کرده است و نیمی را به لابلایگیری کشانده و نیمی را به
 تعصب، و میان عامی و عالم امروز، دانشگاهی و بازاری، پیر و
 جوان، تحصیلکرده قدیم و جدید، عالم مذهبی و غیر مذهبی
 این همه فاصله افکنده و این دو بازوی یک اندام و دو شاهبال
 یک پرواز را، در برابر خصم بیدار مهاجم و حيله‌گر و نیرومند،
 به خصومت با هم گرفتار کرده و در بحبوحه جنگ شرق و
 غرب، تولید کننده و مصرف کننده، استعمارگر و استعمارشده،
 و مالک و مملوک و انحطاط و پیشرفت، ما را به جنگ ابلهانه
 متجدد و متقدم، و قرتی و امل و بالاخره بی مذهب و
 بدمذهب و تعصب جاهلانه شبه مذهبی و تعصب جاهلانه تر
 ضد مذهبی مشغول کرده است (شریعتی، ۱۳۵۲، صفحه
 ۲۴).

افرادی که در مقابل اندیشه آل احمد و شریعتی در قبل از انقلاب اسلامی قرار
 داشتند، در تبلیغ جریان روشنفکری چپ مدافع نظام سیاسی کمونیستی شوروی سابق (به
 معنای مارکسیست‌های روسی) تلاش کرده و کتاب‌ها و مقالاتی نیز به نگارش درآورده‌اند.
 هر دو گروه با تأثیر از پارادایم فکری "ایدئولوژی گرایی" دست به تألیف زده‌اند. به عبارت
 دیگر، مرکزیت اندیشه روشنفکری این دوران مارکسیسم و رقیب ایدئولوژیک مارکسیسم در
 ایران بود. روشنفکران نیز متأثر از دوگانه گرایی ایدئولوژیک در دو گرایش فکری
 مارکسیستی و معارض آن قطب بندی شده بودند.

بعد از انقلاب اسلامی، جریان روشنفکری در ادامه دو جهت گیری قبلی تا شکست
 بنیادی در سازمان‌های مارکسیستی - کمونیستی در ایران متأثر از افول نظام سیاسی کمونیستی
 شوروی، ادامه داشت. پس از آن جامعه ایرانی با جریانهای فکری روشنفکری جدیدی روبرو
 می‌باشند. به عنوان نمونه افرادی چون سروش با دفاع از دین و نقد روشنفکری ایدئولوژی
 گرا، فضایی را در جامعه فراهم ساختند که روشنفکران دینی توانستند با ارایه ادبیات جدید،
 ادامه حیات بدهند. این گروه از روشنفکران به نقادی حوزه سیاسی نیز پرداختند. از این رو
 مخاطبان توده ای نیز پیدا کردند. از طرف دیگر، بسیاری از روشنفکران ایرانی در خارج از
 کشور نیز در مقابل وضعیت جدید ایران، به نقد و بررسی اندیشه های موجود در جامعه

پرداختند. آنها مدعی بودند که جامعه در فرآیند سکولار شدن است. و برای نشان دادن این جریان، دست به تبلیغ اندیشه سکولار و برجسته نمودن روشنفکران سکولار دور پیشین، زدند.

در دهه ۱۳۷۰، تلاش بسیاری در بازبینی اندیشه‌های ارایه شده در دو دهه پیشین صورت گرفت. در این دوره نقادی و نفی تا طرح اندیشه جدید روشنفکری مورد نظر بود. حجاریان در مقاله "گونه شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر" تطور تاریخی روشنفکری را به بحث کشید. بروجردی در کتاب "روشنفکران ایرانی و غرب"، مسئله روشنفکری را پس از دهه ۱۳۳۰ تا زمان حال حاضر، ادامه داد. سؤالات محوری او در این کتاب عبارتند از:

و حال با توجه به تصویری که ارایه کردیم به بررسی سه گونه پرسش درباب محتوای اندیشه اجتماعی ایران می‌پردازیم. روشنفکران ایران عصر کنونی نسبت به دولت خود چه نظری داشتند؟ به غرب چگونه می‌نگریستند؟ پاسخ آنها چه بود؟ بررسی این پرسشها تصویری از عمل سیاسی و تلاشهای فکری نسلهایی از روشنفکران ایرانی دوران جدید را به دست می‌دهد (بروجردی، ۱۳۷۷، صفحات ۴۷-۴۶).

کتاب بروجردی افزون بر این که از روشنفکران پنج دهه اخیر (ده نفر از آنان) یاد می‌کند، با قبول تعریف خاص از روشنفکری، عده‌ای که روشنفکر نیستند، روشنفکر تلقی کرده و عده‌ای که روشنفکر بوده‌اند، از این دایره بیرون گذاشته است. او در این زمینه آورده است:

اصطلاح "روشنفکر" دیگر تنها کسانی را در بر نمی‌گرفت که، به گفته ریچارد هوفستاتر، "بررسی می‌کنند، به تفکر می‌پردازند، تردید می‌کنند، نظریه می‌سازند، و نیروی تخیل خویش را به کار می‌اندازند". با این همه، در پژوهش حاضر من در درجه اول به کسانی علاقه‌مندم که از صفاتی که هوفستاتر بر می‌شمارد، برخوردارند. و لذا به طیف روشنفکران دیوان سالار توجه آن چنان زیادی مبذول نداشته‌ام. به عبارت دیگر، آنانی که مورد توجه من بوده‌اند اهل ادب، دانشگاهیان، فیلسوفان، نظریه‌پردازان، و کوشندگان سیاسی می‌باشند. (بروجردی، ۱۳۷۷، صفحه ۴۵-۴۴).

(۱): ایراد وارد به تعریف بروجردی این است که بنابر نظر او ابتدا باید بعضی افراد از قبیل میرزا تقی‌خان امیرکبیر در دوره قدیم و امام خمینی و ایت‌الله طالقانی در دوره جدید از دایره بحث خارج شوند. (۲): او بیش از این که به جریان واقعی روشنفکری ایرانی که منشأ تحولات اجتماعی و سیاسی بوده، توجه کند؛ بیشتر روشنفکران سکولار را برگزیده است و سعی دارد تا از اندیشه روشنفکران مذهبی ارزیابی سکولار ارایه دهد. به طور خاص در کار بروجردی به نقش شخصیت‌های مذهبی که زمینه ساز بخش عمده تحولات فرهنگی و اجتماعی بوده‌اند، توجه کافی نشده است. شاید او به رابطه جریان روشنفکری در ایران با حوادث اجتماعی و سیاسی از قبیل انقلاب باور ندارد.

در این کتاب، کسانی که در نوسازی ایران معاصر در جریان نواندیشی سهم داشتند، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این افراد از حوزه ادبیات تا عرصه سیاست مؤثر بوده‌اند. به لحاظ محدودیت کتاب در هر دوره، بیان اندیشه و آراء یکی از روشنفکران را به عنوان "مثالواره"، با تحلیل پارادایمی تحول اندیشه در دوران آن، در نظر گرفته‌ام.

رویکرد پارادایمی

تاکنون در ایران، داوری در مورد تحولات اجتماعی، فرهنگی چندان علمی نبوده است. داوران با ابزارهای ایدئولوژیک، با مجاب کردن طرفداران و نفی دیدگاه‌های رقیب، به قضاوت در مورد حوادث پرداخته‌اند. پس از تحقق انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نیروهای اجتماعی جدید و روبرو شدن جامعه روشنفکری با سؤالات نو که متفاوت از سؤالات دوره‌های پیشین بود، ایران محل و نمونه شکل‌گیری حوادث تازه گردید. ایران کشوری است که در چند دهه گذشته محل تحولات بنیادی بوده و جریانات دینی و فکری را در سطح منطقه و کشورهای اسلامی متأثر کرده و در بعضی از مواقع منشأ تجدید نظر در آراء دین‌شناسی و باعث تغییرات فرهنگی، اجتماعی شده است. این کشور در آینده نیز محل حوادث بزرگ اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. در این صورت ضروری است تا چالشی جدی و اساسی در شناسایی جریان روشنفکری و نواندیشی در ایران، با توجه به تحولات تاریخی آن مطرح شود. پرسش‌های چندی در پیش روست که توجه و پاسخ به آنها راهگشاست: آیا بین نواندیشی و روشنفکری رابطه‌ای وجود دارد؟ پیوستگی‌های موجود بین این دو کجاست و چگونه می‌توان آنها را بیان کرد؟ آیا روشنفکری ایرانی در تحولات اجتماعی فرهنگی

اثرگذار بوده است؟ در صورت اثرگذاری روشنفکری ایرانی در تحولات قبلی، آیا هنوز روشنفکران در شکل‌دهی به تحولات دوره جدید و آینده تعیین‌کننده‌اند، یا این که گروه‌های اجتماعی جدیدی برای شکل‌دهی به تحولات پا به عرصه خواهند گذاشت؟

برای پاسخگویی به این پرسش‌ها می‌توان با قبول رویکردی که کمتر ایدئولوژیک و سیاسی است و بیشتر مبتنی بر شناسایی علمی واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی است، به فهم دقیق‌تری دست یافت. در این رویکرد هم چنین بیان ویژگی‌های روشنفکری ایرانی، تحول و تطور آن، پایگاه فکری و اجتماعی و آینده آن نیز دارای اهمیت است.

اندیشه روشنفکران و متفکران، از زمان آشنایی آنها با غرب تا تحقق مدرنیته ایرانی، از منظرهای متعدد قابل بررسی است. به بعضی از شیوه‌های ممکن در بررسی اندیشه روشنفکران می‌پردازیم: (۱) بیان آراء و دیدگاه‌های روشنفکران بر اساس تاریخ زندگی آنها. در این روش بیشتر تأکید بر تاریخ‌نگاری اندیشه روشنفکران خواهد بود. (۲) گزینش روشنفکران بر اساس دوره‌های تاریخی و بررسی مسایل اجتماعی از نظر آنها. (۳) انتخاب روشنفکران با توجه به حادثه، واقعه اجتماعی، مسئله و مفاهیم مربوط به آنها. (۴) بیان اندیشه روشنفکری بر اساس تحول "پارادایم‌های فکری".

مؤلف معتقد است، بررسی اندیشه روشنفکری بر اساس تحول پارادایمی، در مقایسه با سه روش دیگر، از اهمیت بیشتری برخوردار است. زیرا تاکنون جریان روشنفکری از دیدگاه تاریخی، موضوعی و مسئله‌ای مورد بررسی قرار گرفته است و آنچه در این زمینه‌ها مطرح شده شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارد. تأکید بر رابطه و تزامن "سنت و مدرنیته" به عنوان مسئله اصلی روشنفکری در دوره اخیر، موجب طرح مباحث تکراری و متناقض شده است. زیرا گسترش این مطالب در پی القاء این مفهوم است که روشنفکران ایرانی در دوره معاصر راه به جایی نبرده، درجا می‌زنند. در صورتی که بررسی پارادایمی جریان روشنفکری، نشان‌دهنده تحول جریان روشنفکری و حرکت از حالت بسیط و اولیه به وضعیت پیچیده و مرکب است. در انتخاب این شیوه در بررسی جریان روشنفکری ایرانی، دو پیش‌فرض وجود داشته که در ادامه به بیان هر یک می‌پردازیم:

پیش‌فرض اول:

با مراجعه به تاریخ ایران، از گذشته تاکنون، ما با بسیاری از دانشمندان، مصلحان و

انقلابیونی سر و کار داریم که هر یک به گونه‌ای خاص در ساختن ایران مؤثر بوده‌اند. زرتشت، مانی، مزدک، ابن مقفع، باطنیان، ابن سینا، رازی، بیرونی، خواجه نصیرالدین و بسیاری دیگر از ایرانیانی که در نقش‌هایی چون کارگزاری اداری، سیاسی، تجاری و علمی وارد صحنه سازندگی ایران شده‌اند. ما در برابر این سؤال قرار داریم که: "آیا امکان نامگذاری این افراد به عنوان روشنفکر درست است یا خیر؟" به نظر می‌آید کارهایی که این افراد در ایران انجام داده‌اند مانند روشنفکران دوره معاصر است؛ تنها فرق موجود در عصر آنهاست. اگر روشنفکری متعلق به گذشته است می‌توان تلاش آنها را تحت عنوان "روشنفکران قبل از جریان روشنفکری" یا "روشنفکران سنتی" آورد. هر دو تعبیر در مورد آنها صادق است. زیرا اندیشمندان دوره گذشته ایران قصدشان، ساختن ایران با نگاه انتقادی بود. فقط تفاوت آنها با روشنفکران امروزی، در دوره تاریخی و مسئله مورد نظر آنهاست.

پیش فرض دوم:

روند قبض و بسط اندیشه، صرفاً خطی نیست. نوع اندیشه، مشکلات، مسایل و بحران‌های ایجاد شده، نقدها و بررسی‌های انجام شده نسبت به نظریه، فراگیر شدن و یا محدودیت مخاطب، نوع و نحوه پیوند با حوزه‌ای دیگر و... عوامل عمده شکل‌گیری روند تطوری اندیشه روشنفکری است.

اندیشه روشنفکری جنبه تکمیلی (نه تکاملی) و رو به پیشرفت دارد. این معنی از تحولات را در حوزه‌های دیگر جامعه بشری، نیز می‌توان دید. گذشته از این که عده‌ای، نحوه معیشت و زندگی اجتماعی پیشین را به لحاظ بسیط بودن، بهتر از امروز می‌دانند، شرایط زیست بشر رو به بهبود بوده است. بشر امروز در مقایسه با گذشته امکانات و توانایی‌های بیشتری یافته است. از این روست که می‌توان جامعه امروز را از گذشته آن بهتر دانست.

ما بهتر بودن شرایط را به معنای افزایش امکانات، توانایی‌ها، پیچیده شدن جامعه و تکثر اندیشه‌ها و رویکردهای دانیم. ممکن است افرادی جامعه بهتر را جامعه بسیط‌تر بدانند. در این موقعیت باید بحث دیگری شروع کرد. چون اندیشه روشنفکری دوره جدید از نظر ما، تکمیلی‌تر از اندیشه روشنفکری دوره گذشته است. تکمیلی‌تر به لحاظ تعدد افراد، گفتگوها، روش‌های شناخت، دیدگاه‌ها، تعدد و افزونی تجربه، مسایل متکثر، و پیچیده شدن نظام اجتماعی مؤثر بر جریان روشنفکری.

انواع پارادایم‌ها

پارادایم، مفهومی است که اولین بار توماس کوهن در کتاب ساختار انقلاب های علمی مطرح کرد. منظور از این واژه در کتاب حاضر تا حدود زیادی متفاوت از تعریف کوهن است. هم چنان که جرج ریتزر با استفاده از این مفهوم، سعی کرد تا به باز تعریف تاریخ اندیشه جامعه شناسی و این که جامعه شناسی علم چند پارادایمی است، پردازد.

ریتزر در تعریف پارادایم به چهار عنصر اساسی از قبیل موضوع مورد نظر، مثالواره، نظریات و روش های تحقیق در یک مجموعه مرتبط با یکدیگر توجه کرده است. بنابر تلقی ریتزر از پارادایم، می توان پنج دوره برای جریان روشنفکری جدید ایران برشمرد. دوره نخست مقارن با شکل گیری ایران جدید است و تا سقوط پهلوی اول ادامه دارد. در این دوره مسئله جامعه و روشنفکران، "عقب ماندگی" است. اکثر روشنفکران این دوره با رویکردهای متعدد سعی دارند تا ضمن توصیف عقب ماندگی، به بیان ریشه ها و علل تاریخی، اجتماعی و سیاسی آن پردازند. از این رو ما عنوان "پارادایم عقب ماندگی" برای آن انتخاب کرده ایم.

در پی حوادث بین المللی، رضا شاه سقوط کرد و با باز شدن فضای سیاسی و حضور نیروهای فکری در جامعه جریان جدید روشنفکری در ایران آغاز شد و تا دهه ۱۳۵۰ ادامه یافت. مجموع گفتمان های شکل گرفته در این دوره را می توان تحت عنوان "پارادایم توسعه نیافتگی" قلمداد کرد. علت اصلی شکل گیری این پارادایم ارایه مدل جدید از رشد و توسعه کشورهای جهان و به طور خاص کشورهای جهان سوم بود. برنامه ریزی متمرکز و تشکیل نهادهای اجرایی و نظارتی در سطح بین المللی و ملی، جریان روشنفکری در ایران را سمت و سوی تازه ای داد. آنها به جای بحث از این که "چرا کشور دچار عقب ماندگی در مقایسه با غرب شده است؟"، این پرسش را طرح کردند که "چرا ایران توسعه نیافته است؟" در پرتو این پرسش جدید و وجود سازمان های نوین جهانی برای ساماندهی جریان توسعه به طور متمرکز بود که گفتمان روشنفکری "توسعه نیافتگی" شکل گرفت و در طول بیش از دو دهه ادامه یافت.

در اثر تشکیک ایجاد شده در برنامه ریزی متمرکز و نفوذ کمونیسم در ایران، بیشتر روشنفکران وارد جناح بندی ایدئولوژیک (چپ - راست / مذهبی - غیر مذهبی - ضد مذهب) شدند. این صف بندی زمینه طرح مباحث ایدئولوژیک را در دانشگاه ها و سازمان ها و مراکز فرهنگی، هنری و مطبوعاتی به وجود آورد. کتاب های بسیاری در این دوره برای تعیین

سرنوشت بشر، جامعه، فرهنگ و تاریخ به نگارش در آمد. در هر سویی از کشور ندای این که "مسئولیت بشر چیست؟"، "چه باید کرد؟"، "فرد، سازمان، دولت، نظام و فرهنگ چه جایگاهی دارند؟" پیچید. از این رو بیشتر روشنفکران در پی پاسخ برآمدند. محصول این تلاش‌ها به تولید فضای ایدئولوژیک جامعه انجامید و دوره روشنفکری متأثر از "پارادایم ایدئولوژیک زده و ایدئولوژیک گرا" را رقم زد.

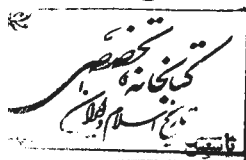
در این رویکرد، با مجموعه کتاب‌هایی تحت عنوان "چه باید کرد؟" روبرو هستیم. مثلاً می‌توان به کتاب "چه باید کرد؟" مجموعه سخنرانی‌های دکتر علی شریعتی که در حسینیه ارشاد، سال ۱۳۵۲ انجام شد، اشاره کرد. او در این کتاب به طرح مسایل جامعه، شناخت قابلیت‌های انقلابی مکتب اسلام و شیوه‌های مقابله با دشمن می‌پردازد:

... ضرورت و فوریت آغاز یک نهضت عمیق علمی، بر پایه تحقیق اجتهادی، در زمان ما احساس می‌شود. نهضتی که هدفش شناخت حقایق راستین و چهره نخستین اسلام و نیز بالا بردن سطح شعور و آگاهی مذهبی جامعه و آشنا ساختن قشر تحصیل‌کرده و نسل جوان ما با اسلامی است که استعمار فرهنگی کوشش‌های بسیار کرده است تا با آن بیگانه‌اش سازد و، با دور شدن از آن، به "فرهنگ تحمیلی خود" نزدیکش سازد و در نتیجه به "خود". (شریعتی، ۱۳۵۲، صفحه ۷۲).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ جریان روشنفکری به‌طور همه جانبه در روند انقلاب اسلامی وارد شد. این حضور به تخلیه انرژی‌های ذخیره شده در طول سال‌های گذشته که در برخورد با مشکلات و تعارضات متراکم شده بودند، انجامید. نتیجه این عمل سکوت یا بلا تکلیفی روشنفکری را در ایران در پی داشت. زیرا پس از انقلاب اسلامی سه رویکرد پیشین پارادایمی وارد عمل شدند. حضور پارادایم‌های متعدد وضعیت جدیدی را به نام "وضعیت چندپارادایمی" فراهم ساخت. نقش‌های نسبتاً یکسان پارادایم‌های سه‌گانه، زمینه تعارض تا توافق بین آنها را به وجود آورد. زیست هم‌عرض و معارض پارادایم‌ها به خشتی شدن اثر هر یک از پارادایم‌ها در تحولات فکری - اجتماعی ایران منجر شد. بدین خاطر، مؤلف، شرایط دو دهه ایران بعد از انقلاب اسلامی را متأثر از این وضعیت که موجب ظهور افراد بی‌ریشه و بی‌بنیان در میدان عمل اجتماعی و فرهنگی شد، می‌داند.

پس از بحران در ایدئولوژی‌های مطرح در سطح جهان که در پی طرح نظام فکری و

علمی جدید بود، دیگر دستور واحدی برای تولید جریان روشنفکری پیدا نشد؛ زیرا روشنفکری قصد وارد شدن به نظام سازی را کنار گذاشت و وظایف متعدد دیگری برای خود در نظر گرفت. با مراجعه به آراء میشل فوکو می‌توان این معنی را دریافت. به نظر می‌آید روشنفکری در سطح جهان به پارادایم جدیدی، تحت عنوان "پارادایم نقد از خود" رسیده است. روشنفکران ایرانی در سایه تأثیر از فضای فکری جدید، به تولید "پارادایم تغییر فرهنگی" دست یافته‌اند. در این پارادایم فرض بر وجود چندگانگی فرهنگی در کشور و تحول‌پذیری هر یک، بر اساس مکانیزم‌های درونی است. از طرف دیگر، نیروهای مؤثر در حرکت اجتماعی زمینه تغییرات فرهنگی تا سیاسی را فراهم می‌کنند. افرادی چون حسین عظیمی وجود طبقه متوسط فرهنگی و مسایل آن را نشانه بحران جامعه فعلی می‌شناسد، (عظیمی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۴۴). در حالی که برای ما این وضعیت یکی از شاخص‌های اصلی پارادایم تغییر فرهنگی است.



موضوعات و نسل‌های روشنفکری در عرصه پارادایم‌ها

به نظر می‌آید همه گفتمان‌های روشنفکری ایرانی در دوره‌های جدید در نقد خود یعنی "سنت و دین"، تا نقد دیگری، یعنی «غرب» پیش رفته‌اند. آنها در جستجوی دستیابی به غرب مدرن به نقد ظواهر آن در ایران، تحت عناوین "غربزدگی"، "عقب‌ماندگی"، "توسعه نیافتگی"، "استعمار" و... پرداخته‌اند. حتی کسانی که مدافعان سنت در ایران معرفی شده‌اند، گویا تلاش بیشتری در تحقق غربی که منشأ اندیشه و تکنولوژی است، داشته‌اند. به عبارت دیگر، آنها در اصل به نقد رفتار کسانی که از غرب فقط "ظواهر" آن را می‌فهمند، پرداخته‌اند. مسئله اصلی آنها دست نیافتن به اصل و «باطن» غرب است. حسرت آنها دور ماندن از غرب واقعی است. به این دلیل در حسرت دست یافتن به غرب و جستجوی شرایط همسان با آن، در گذشته فرهنگی و تاریخی خود، به تجلیل پنهان و پذیرفته شده از "غرب" اقدام کرده‌اند.

این گروه نخ تسبیح جریان نواندیشی روشنفکران ایرانی هستند که در افت و خیزهای متعدد، در جهت ساختن معنی جدید از زندگی اجتماعی فعالیت کرده‌اند. روشنفکران ایرانی به لحاظ شکل و ساختار، به دلایل تاریخی و فرهنگی، وضعیت معلق داشته‌اند. ولی با وجود رویکردهای متعدد و تحقق تحول پارادایمی به مسایل و موضوعات متعدد پرداخته‌اند. ضمن این که بیشترین همت و تلاششان در نواندیشی صرف شده است، ولی در جریان نوسازی کشور

نیز در بعضی از دوره ها وارد شده و در کنار کنشگران سیاسی و مدیریتی، به عمل آنچه آموخته بودند، اقدام می کردند. به عنوان نمونه می توان از حضور روشنفکران نسل سوم در ساختن ایران جدید، در دوره رضا شاه، و روشنفکران نسل پنجم در ساختن نظام جدید، بعد از انقلاب ۱۳۵۷ یاد کرد. رفتار دوگانه (فکری و اجتماعی) روشنفکران، زمینه اثرگذاری آنها در روند تحولات ایران معاصر بوده است. وضعیت معلق و پاندولی روشنفکران در بعضی از مواقع به معنای به خود توجه کردن و در خود بودن است و در بعضی از مواقع اثرگذاری در ساختارهاست. با بیان وضعیت معلق و پاندولی روشنفکران ایرانی می توان به نقد دو دیدگاه در جریان نواندیشی در ایران پرداخت. از یک طرف کسانی که سعی دارند تا همه تحولات را از منظر روشنفکری تفسیر کنند. این گروه در پی نفی و نادیده گرفتن نقش نیروهای اجتماعی دیگر در نوسازی کشور هستند. برای روشن شدن ضعف این نوع داوری بایستی با مراجعه به تاریخ، به نقش شاهان، نیروهای دولتی، اتفاقات و حوادث، بازاریان، روحانیون و ... در نوسازی کشور توجه کرد. از طرف دیگر، وضعیت پاندولی و معلق روشنفکران به معنای نقادی دیدگاه کسانی که روشنفکری ایرانی را "هیچ" می انگارد، قابل رؤیت است. (مددپور، ۱۳۷۸).

جریان نواندیشی در ایران، دارای وضعیت های پارادوکسیکال است. نقد سنت بدون بنیان فکری، دفاع از غرب با ساده انگاری، قبول تکنولوژی بدون باور به فرهنگ آن، پذیرش دموکراسی بدون استقرار نهادهای مدنی، تلاش در استقرار نهادهای اجتماعی مدرن بدون توجه به ساختار نهادهای سنتی، کوشش برای ورود علم جدید با نفی و دشمنی نسبت به دانش و بینش بومی - سنتی و هزاران نمونه دیگر از این دست، وضعیت متناقض گونه جریان روشنفکری را به صورت معلق و پاندولی درآورده است.

با وجود اینکه کلیت جریان روشنفکری در کشور وضعیت پاندولی داشته است، ولی در زمانی که طبقه متوسط قدرت کافی یافت، روشنفکری در نوسازی و نواندیشی اثرگذار به عنوان شاهد، در دوره جدید روشنفکران در نواندیشی نخستین نیروی اند. آنها در نوسازی فکری - اجتماعی کشور یکی از اهرم های اصلی می باشند. انتقال علم و فن آوری از غرب، تأثیرگذاری در حوزه نقد و بررسی از طریق مطالعات تطبیقی و طرح گفتمان سنت و مدرنیته در زمینه اندیشه به وسیله آنها شکل گرفته است.

روشنفکری در ایران هم تولیدکننده بحران است و محصول بحران های ایجاد شده در

درون نظام. این وضعیت دوگانه برای روشنفکری در ایران تنگناهایی پیش آورده است. برای تعیین و تدوین استراتژی فرهنگی، ساماندهی به وضعیت روشنفکران ضروری است. تغییر در این وضعیت، به معنای تغییر در ساختار سیاسی و علمی و اجتماعی است.

رویکرد پارادایمی در بررسی تحولات فکری و علمی ایران، در گذر زمان به معنای قبول وجود "مسایل و موضوعات متعدد برای روشنفکران" است. اساس شکل‌گیری موضوعات و مباحث متعدد در ایران، به نوع رابطه سنت و مدرنیته برمی‌گردد. ولی نوع برداشتی که روشنفکران از این نوع رابطه در فهم وضعیت ایران پیدا کرده‌اند، در هر دوره، شکل خاص خود را دارد. عقب ماندگی، توسعه نیافتگی، مسخ فرهنگی و بی‌هویتی، مسایل اخذ شده از برخورد غرب با ایران یا برخورد ایران با غرب و نقد خود است.

مسئله محوری اندیشمندان و روشنفکران در سه نسل متعدد از زمان آشنایی با غرب تا شهریور ۱۳۲۰ "عقب ماندگی" ایران نسبت به وضعیت غرب قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم بود که به صورت دو سؤال زیر مکرراً مطرح شده است:

(۱) آیا ایران عقب مانده است؟

(۲) دلایل این عقب ماندگی چیست؟

روشنفکران سه نسل اول، ضمن این که به توصیف "عقب ماندگی" پرداخته‌اند، تا حدودی سعی داشتند تا علل سیاسی، روانی و تا حدی فرهنگی - دینی آن را باز شناسند. این نوع داوری در مورد عقب ماندگی ایران، تاکنون در میان عده‌ای از روشنفکران به عنوان جریان حاشیه‌ای ادامه یافته و کمتر در گذر زمان سعی شده تا به تغییر الگوی نظری‌شان در بررسی وضعیت ایران پردازند. از طرف دیگر نسل‌های روشنفکری ایرانی، کمتر به بیان دلایل معرفتی و تاریخی عقب ماندگی توجه کرده‌اند. آنها که این امر را مطمئن نظر قرار داده‌اند، به نزدیک‌ترین امور مانند سنت‌ها، دین یا نظام سیاسی اشاره کرده از بررسی زیر ساخت‌ها دور مانده‌اند.

پیش فرض موجود در توضیح پارادایم "عقب ماندگی" این بود که ایران می‌توانست ترقی کند و هنوز هم امکان آن را دارد، ولی شرایط نامناسب - بیشتر داخلی، از قبیل استبداد و جهل توده - این امکان را از بین برده است. برای دستیابی به ترقی چندین روش مورد نظر بود: (۱) اصلاح دربار و حذف بعضی از شخصیت‌های وابسته در دربار، (۲) اصلاح و در نهایت تغییر حاکم ایالات و ولایات، (۳) برخورد با پادشاه، (۴) تأسیس نهادهای اجتماعی جدید که

به باسوادی فرزندان اشراف تا توده بینجامد، (۵) امنیت شهرها و ولایات از طریق نزدیکی به دولتهای خارجی (انگلیس و روسیه). در حالی که در پارادایم توسعه نیافتگی که مقارن با شکل‌گیری نسل چهارم روشنفکری در ایران است، فقدان شبیه سازی با جهان اول و دوم مورد نظر بود و اینکه باورود تکنولوژی و سرمایه از غرب، توسعه حاصل خواهد شد. در این رویکرد توجه به عوامل خارجی در توسعه نیافتگی است. به عبارت دیگر با تغییر از پارادایم اول به دوم و سوم، حرکت از تأکید بر عوامل داخلی به سمت عوامل خارجی می‌رود. در پارادایم پنجم، آنچه اهمیت دارد ذات تحول اجتماعی - فرهنگی با توجه به مجموعه‌ای از عوامل است.

در نسل‌های بعدی، خصوصاً نسل چهارم، نگاه از "عقب‌ماندگی" به "توسعه نیافتگی" تغییر یافت. شاید علت اصلی این امر شکل‌گیری حوزه گفتمانی توسعه، پس از دهه ۱۹۴۰ به بعد، یعنی پس از پایان جنگ جهانی دوم بود. مفهوم "جهان اول، دوم و سوم" با تأکید بر سه سطح "توسعه یافته، در حال توسعه و توسعه نیافته" مطرح شد (آزادارمکی، ۱۳۷۹). اکثریت روشنفکران نسل چهارم در حوزه‌های متعدد، به راه حل مشخص اشاره ندارند. آنها مبهوت توسعه یافتگی غرب، عوامل توسعه نیافتگی ایران را بر می‌شمارند. در این میان با شکست پارادایم توسعه نیافتگی، رویکردهای متعددی (چپ‌ها، ملی‌گرایان، غرب‌گرایان، اسلام‌گرایان) در جهت نجات جامعه از وضعیت فلاکت بار، پدید آمد. انتخاب اصلی، تفسیر ایدئولوژیک از عرصه‌های گوناگون (دین، هنر، ادبیات، تاریخ، فلسفه، سیاست و...) بود که محصول کلی آن را پارادایم "ایدئولوژیک" می‌نامیم.

نسل پنجم روشنفکری در این پارادایم رشد کرد و راه حل را در بالا بردن آگاهی و باور به ایدئولوژی می‌دانست. پس از انقلاب اسلامی و روبرو شدن جریان روشنفکری با واقعیت‌های تازه، از شدت اهمیت پارادایم ایدئولوژیکی کاسته شد و امکان برخورد چندین پارادایم در کنار هم پیش آمد. این دوره را می‌توان دوره چند پارادایمی دانست. پس از جنگ عراق علیه ایران و شکل‌گیری نیروهای اجتماعی جدید، نیروی جوان روشنفکر که اینبار تجربه انقلاب و جنگ داشت و از معارف و علوم جدید نیز بهره برده بود، مطرح شد. این نیرو با تجربه جدید سیاسی - فرهنگی اخذ شده از انقلاب، جنگ، تزاخم با غرب، استقرار نظام جدید، و... تفاسیر جدیدی از وضعیت داشت. به جای نگاه به بیرون، و موضع‌گیری ستایش‌آمیز یا خشم آلود علیه آن به درون چشم انداخت و درصدد ساختن شرایط معرفتی و

اجتماعی - جهان اجتماعی - تازه و نوی بر آمد. نیروی جدید دیگر سعی نکرد تا بر اساس پارادایم کهن به جهان پیرامونش بنگرد. او سعی کرد تا جهان اجتماعی جدید اخذ شده از تجربه امروزش را بسازد. جهان زندگی نیروی جدید، یکنواخت، ساده، دست یافتنی، جناح بندی بر وضعیت های دوگانه سیاه و سفید، مطلق گرایانه، مریدانه، و ... نبود. چون تجربه زیسته او، کنار عناصر جدید زندگی، در طی بیش از صد سال، نگاهی منعطف و سیال به آن بخشیده و امکان داوری سیاسی متفاوت از آنچه در دوره قبل داشت، برایش به وجود آورده است. او با صراحت اعلام کرد که اگر باز وارد جنگی با همسایگانش شود، به شیوه گذشته عمل نخواهد کرد. اگر فرصتی دوباره در رویارویی با دشمن کلاسیک ایران پیدا کند، استراتژی دیگری که معلوم نیست چه خواهد بود، برمی گزیند. اگر شرایطی برای بر هم ریختن نظام اجتماعی بیابد، در این که انقلاب یگانه روش مطلوب است، تجدید نظر خواهد کرد. اگر قرار شود به داوری در مورد دیگری پردازد، در آغاز دیگری را درونی کرده و به داوری خود و درون خود خواهد پرداخت. به عبارت بهتر، دیگری خودی شده و نه دیگری به مثابه دشمن را به قضاوت خواهد کشید. همین طور اگر قرار شود به نقد خود پردازد، به نفی و تخریب خود، مانند کاری که روشنفکران نسل اول و دوم بیرحمانه انجام دادند. و نتیجه اش حذف خود از صحنه وقایع بود، نخواهند پرداخت. نقد خود را، از آینه دیگری درونی شده و نه دیگری بیرون ریخته، شروع خواهد کرد.

آنچه اکنون در حال شکل گیری است، حکایت از تحقق جهان اجتماعی جدیدی دارد که سنجیتی با گذشته پیدا نمی کند ولی همه عناصر گذشته در آن حاضر است. به تعبیر دیگر، در این جهان، گذشته به مانند حال و آینده زیست می کند و نقش می آفریند. وضعیت جدید بیشتر انسانی، عاطفی و فرهنگی است. مجموعه شرایط جدید به شکل گیری پارادایم "تغییرات فرهنگی" انجامید. بر مبنای مسئله محوری روشنفکران نسل ششم که تحول فرهنگی - اجتماعی بود، پارادایم جدید شکل گرفت. در این پارادایم ضمن توجه به موانع و مشکلات، بر تحول فرهنگی - اجتماعی و نتایج آن تأکید می شود. این پارادایم فکری، مقتضیاتی دارد که می بایستی در کتابی مستقل ضمن بیان آراء و نظرات اصلی ترین روشنفکران آن، بدان پرداخته شود.

در این کتاب در فصول متعدد سعی بر این است تا معانی اشاره شده بازگو شود. بهترین راه در این زمینه، دنبال کردن تاریخ جریان روشنفکری در نسل های گوناگون است. به نظر

می‌آید ضمن این که بین این نسل‌ها تفاوت وجود دارد و پارادایم‌های متعدد با نسل‌ها تناسب دارند، ولی در روابط بین پارادایمی، می‌توان اشتراکات قابل توجه‌ای بر اساس پیوند بین نسلی یافت. زیرا یکی از عوامل اصلی پیوستگی بین پارادایمی و فرا پارادایمی شبکه روابط نسل‌ها متعلق به گروه‌های متعدد و مختلف روشنفکری است.

فصل دوم
شناسایی روشنفکری در ایران

مقدمه

روشنفکری به عنوان موضوعی متأثر از اندیشه مارکسی از دهه ۱۹۲۰ به بعد در اروپا و سپس در جهان سوم مورد تعمیق و بررسی مدافعان و مخالفان قرار گرفت. روشنفکر در کنار و در بعضی از موارد هم چون نیروی جایگزین کارگر صنعتی در تحولات انقلابی جامعه صنعتی، مطرح شد و از این رهگذر تنگناها و توانایی‌های موجود و ممکن او در جریان حرکت و تحولات مورد پرسش دائمی قرار گرفت.

سؤالاتی که در اولین نگاه به نظر می‌آید عبارتند از: روشنفکر کیست؟ ویژگی‌ها، وظایف و آینده آن کدامست؟ رابطه روشنفکر با دیگر گروه‌های اجتماعی چیست؟ روشنفکر بیشتر کارگزار سیاسی، اجتماعی، و فکری است یا وضعیت دیگری دارد؟ و در نهایت سنخ‌شناسی‌های ممکن روشنفکری (دینی، سکولار و...) در ایران به چه شکل و چه تفاوتی بین سنخ‌های روشنفکری با جامعه جهانی است؟

در پاسخ به سؤالات فوق نظرات متفاوتی وجود دارد. عده‌ای به طور کلی از روشنفکران خائن و خادم (آل‌احمد، بی‌تا)، روشنفکر دینی و لائیک (شریعتی، ۱۳۷۰) و روشنفکری دینی در حال تحول از سنت‌گرایی به نواندیشی (علوی تبار، ۱۳۷۶) یاد کرده‌اند. این نوع از منتقدان با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک به بررسی روشنفکری می‌پردازند. عده‌ای نیز صرفاً وقتی از روشنفکری سخن می‌گویند، منظورشان نیروهای فکری که بر اساس اندیشه سکولار، متعهد ارایه روایت خاصی از تحولاتند، است. به عبارت دیگر، به ظاهر قصد دفاع از مرام سیاسی، دین و ایدئولوژی خاصی را نداشته ولی در بنیان در جهت نقد دین باوریند. آنها سعی دارند ضمن مرزبندی بین حوزه سیاسی و اجتماعی به مرزبندی بین حوزه زندگی اجتماعی و دین بپردازند. در این صورت روشنفکر شخصی می‌شود که سعی اصلی‌اش نادیده گرفتن سهم و نقش دین و دین‌باوری در تحولات اجتماعی است. این نوع داوری در مورد تحولات بیش از این که علمی باشد، سیاسی و ایدئولوژیک است. از طرف دیگر، این افراد

اگر اندیشه‌کسانی را چون پیترا ل برگر (۱۳۸۰) در خصوص سهم دین در تحولات اجتماعی دوران معاصر، مطالعه کرده بودند، اصراری برای نادیده گرفتن روشنفکری دینی به نفع روشنفکری لائیک در ایران نداشتند.

شیوه شناخت اندیشه روشنفکری

شناسایی اندیشه روشنفکری، نیازمند به کارگیری روش اسنادی و مقایسه‌ای است. زیرا ویژگی اصلی اندیشه، سیال بودن و شناوری آن است، از این رو با مطالعه و بررسی مقطعی فرهنگ، خلیات و نظام اجتماعی ایران در یک برهه خاص و فهم ویژگی‌ها و مشخصات آن، نمی‌توان به اندیشه روشنفکری به دقت پی برد. زیرا:

۱- همان طور که اشاره شد اندیشه، روندی جاری و سیال دارد.
۲- اندیشه اجتماعی به لحاظ درگیری با شرایط و ویژگی‌ها، در حال بازآفرینی، سکون، هجوم و... است.

۳- بر اساس نوع رویکردی که نسبت به آن وجود دارد، خود را آشکار یا مخفی می‌کند. بسته به شرایط، حالت انفعالی یا فعال می‌گیرد. از این روست که نمی‌توان با دریافت یک صورت از فرهنگ، حکم واحدی درباره آن صادر کرد.

بررسی تطبیقی - مقایسه‌ای در فهم اندیشه روشنفکری در ایران، ضروری است. باید عناصر اصلی تفکر را در دوران‌های متفاوت تاریخی به مقایسه گذاشت تا ضمن اینکه تفاوت‌ها به دست می‌آید، اصول کلی وحدت ساز و مشترک تفکر اجتماعی حاصل شود. در مطالعه حاضر، ملاحظه عوامل چندی ضروری است: (۱) تعریف روشنفکری (۲) انواع روشنفکری در ایران (۳) منابع روشنفکری (۴) عناصر درونی اندیشه روشنفکری (۵) شرایط بیرونی جامعه روشنفکری.

تعریف روشنفکری

اندیشه روشنفکری به مجموعه ایده‌ها، مفاهیم و احکام اجتماعی اطلاق می‌شود که معطوف به شرایط خاص ذهنی، عینی و یا هر دو باشد و از طرف عده‌ای از متفکران در حوزه‌های متعدد فکری ارایه شده باشد. وجود نظم و وفاق بین مفاهیم که معطوف به حکمی باشد، لازمه اندیشه روشنفکری است. بدین معنی که صرفاً اظهار نظر و یا روایت یک نفر -

حتی فردی برگزیده - نمی‌تواند به منزله وجود اندیشه و تفکر تلقی شود. به‌طور قطع، باید اندیشه روشنفکری را در آراء و مطالعات صاحب نظران، با گرایش‌های اجتماعی، جستجو کرد. زیرا هر فرد به فرض این که به فعالیت فکری اشتغال دارد، نمی‌تواند صاحب اندیشه روشنفکری به معنی دقیق کلمه باشد.

اندیشه روشنفکری محصول ذهنی فرد یا گروهی از افراد است که درگیر بررسی و حل مشکل خاص اجتماعی بوده و تلاش‌ها نیز اتفاقی یا کور صورت نمی‌گیرد، بلکه تلاش‌ها با هدف حل و دستیابی به نتیجه انجام می‌شود. اندیشه روشنفکری در روند شکل‌گیری‌اش مراحل متعددی طی کرده و قبض و بسط می‌یابد.

از روشنفکری تعاریف متعددی ارایه شده است. روشنفکری بیشتر به جریانی اطلاق می‌شود که پیش فرض‌های آن مدرن بوده و با سلاح نقد به فهم و پاسخ‌گویی مسایل دنیای جدید می‌پردازد (زکریا، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۰). افراد با رویکرد نقدگونه در دوره جدید طیف وسیعی را در بر می‌گیرد. ولی به نظر می‌آید تعریفی که معطوف به کار فکری در مقابل کاریدی است، در مورد روشنفکری صادق‌تر است. کار فکری در ذاتش نقد از وضع موجود را برای دستیابی به وضعیت بهتر در پی دارد. در این صورت روشنفکر کسی است که به نقد اوضاع و احوال زمانه‌اش می‌پردازد (حجاریان، ۱۳۷۸، صفحه ۲۶).

در میان منتقدان دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ با آل‌احمد روبرو می‌شویم که سعی می‌کند در بررسی روشنفکری، در آغاز به تعریف این مفهوم و جریان بپردازد. او تلاش می‌کند تعریفی از روشنفکری ارایه دهد. او می‌گوید یکی از علل نارسایی مفهوم روشنفکری این بود که روشنفکر ترجمه انتلکتوئل قلمداد شده است. چون ترجمه دقیقی از آن در دست نیست طبیعتاً مصادیق دقیق هم به دنبال ندارد و از این رو باید به ترجمه مناسبی از آن رسید. مفهوم روشنفکر با دانشمند متفاوت است، چون دانشمند تعبیری از عالم است که جمعی کثیر، شامل آن می‌شود و امکان این که هیچ یک از شرایط روشنفکری در آنها نباشد، وجود دارد. چرا که روشنفکر علاوه بر داشتن فکر باید آن را به دیگران نیز منتقل کند، یعنی در مفهوم روشنفکری نوعی رهبری و هدایت هست.

آل احمد می‌گوید: شاید با میرزا آقاخان کرمانی و گردانندگان صور اسرافیل و یا میرزا ملکم‌خان، این تعبیر وارد ادبیات ایران شده است. او بر آن است که عمده توجه در استفاده از این مفهوم، معطوف به پیشوایان قرن هیجدهم فرانسه بود که خود را روشن‌شدگان و

دوره خود را عصر روشنگری می‌نامیدند:

در دنبال همین تعبیر منورالفکر بود که تنویر افکار شد
سرلوحه برنامه مطبوعات و فرهنگ دوران مشروطیت تا اوایل
دوره بیست ساله... منور را ترجمه کردند به روشن و الف و لام
عربی را هم برداشتند و یک مرتبه پس از شهریور ۱۳۲۰ دنیای
ما پر شد از روشنفکر (آل‌احمد، صفحه ۱۷۱)

روشنفکر واقعی از نظر آل‌احمد دارای لوازم و خصوصیات چندی است: ۱- تحصیل و مدرسه، ۲- داشتن بینش، جهان‌بینی و عقلانی فکر کردن، ۳- جرات یا شهامت اقدام برای ایجاد وضعی دیگر مبتنی بر مقیاسی خاص، ۴- به جستجوی علل علمی و واقعی مسایل برآمدن و توجه به مبانی استعماری کشورهای عقب مانده، ۵- باور به آزادی انسان، ۶- بدر پی منافع مادی نبودن، ۷- در بند تعصب سیاسی و مذهبی نبودن، ۸- کار مغزی، فکری و روحی انجام دادن، ۹- داشتن فرصت و امکان فکر کردن^(۱).

از نظر آل‌احمد، برخلاف روشنفکر غربی که جهان‌بینی علمی داشته و جامعه‌اش بر مبنای آزاداندیشی بنیان شده، روشنفکر ایرانی به موسسات علمی دسترسی ندارد و در معرض هجوم روزافزون استعمار قرار گرفته است. استعمار تمامی سستهای او را به یغما برده، چنانچه در این هجوم، روشنفکر ایرانی، از محیط بومی خود بریده و شریک استعمار می‌شود.

با توجه به تعاریف ارائه شده، در این کتاب چندین معیار عمده در انتخاب افراد به عنوان روشنفکر، مورد نظر بوده است: (۱) دانش و معرفت جدید، (۲) نقد وضعیت موجود بر اساس مبانی و اصول فکری، (۳) مشارکت در جریان اصلاح و تحول اجتماعی (به معنای عام کلمه) ایران، (۴) وجود متن مکتوب باقی مانده از او برای ارزیابی و داوری در مورد آراء و دیدگاه‌هایش. در این صورت ما سعی نکرده‌ایم همه کسانی که در جریان اصلاحات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دوران معاصر ایران مشارکت داشته‌اند، روشنفکر اطلاق کنیم. اگر این گونه بود بسیاری از کنشگران میدان اجتماعی نیز می‌باید در این مجموعه قرار می‌گرفتند. تنها معیار ما سواد و دانش مدرن و دانشگاهی نیز نیست. زیرا اگر بر این معیار به تنهایی تأکید می‌کردیم،

(۱) آل‌احمد، خصوصیات روشنفکر مآبی را که در مقابل روشنفکری واقعی است این گونه بیان کرده است: ۱- فرنگی مآبی: یعنی در شیوه پوشیدن لباس، غذا خوردن و استفاده از وسایل، از غربیان تقلید می‌کند، ۲- یا تظاهر به دینداری و یا سهل‌انگاری دینی می‌کند، زیرا اگر هم اعمال مذهبی انجام دهد، مبانی غیر مذهبی برایش می‌تراشد، ۳- دارای مدرک بودن و توانایی اظهار نظر علمی، ۴- بیگانگی با محیط بومی و سنتی. ۵- داشتن جهان‌بینی علمی.

بسیاری از مصلحان و روحانیون را نیز می‌باید از دایره روشنفکری حذف می‌کردیم. از طرف دیگر مدیران حوزه فرهنگ، سیاست و اجتماع نیز بدون وجود معیار سواد و تلاش در اصلاح اجتماعی، مورد نظر نیستند.

سنخ‌شناسی روشنفکران در ایران

آل‌احمد یک سنخ‌شناسی عام از روشنفکران در ایران (روشنفکران خادم و خائن) ارایه کرده است: او دسته اول را روشنفکرانی می‌داند که کمر به خدمت حکومت بسته‌اند و حکومت بدون ایشان قادر به ادامه حیات خویش نیست:

تمام طبقات و قشرها و لایه‌های اجتماعی که به گردش چنین دستگاهی کمک می‌کنند، پایگاه‌های اصلی حکومتند، یعنی مالکان بزرگ اموال منقول و غیرمنقول، سرمایه‌داران همپالگی- متخصصان و کادرهای وابسته به ماشین (تکنوکراتها)- قشر ارتجاعی- روحانیت- آن دسته از روشنفکران که گردش چنین دستگاهی را درگفته‌ها و نوشته‌های خود توجیه می‌کنند- و مهمتر از همه ایشان امرای ایستاده و باز نشسته ارتش، تمام کسانی دیگر که در گردش چنین نظامی، منافع آتی و آتی دارند. (آل‌احمد، بی‌تا، صفحه ۱۷۴)

از نظر آل‌احمد روشنفکر واقعی (خودی) است کسی که حداکثر ویژگی‌های روشنفکری را حایز باشد:

دسته کثیر اول را که هر یک شاغل یکی از مشاغل روشنفکری هستند، اما به نفع گردش چرخ این حکومت‌ها، مشمول حداقل روشنفکری می‌دانم و دسته دوم را مشمول حداکثر آن، این دسته اخیر که نه تنها زیستن تنها راضی‌شان نمی‌کند بلکه دور از خدمتکاری طبقه حاکم یا به قصد توجیه آن، کمر به خدمت طبقات محروم بسته‌اند و همین دسته اندک‌شماره را روشنفکر خودی نامیم. (آل‌احمد، همان جا)

علاوه بر سنخ‌شناسی کلی که به آن اشاره شد وی از روشنفکران ایرانی گونه‌های جزیی‌تری ارایه کرده است:

۱- نویسندگان، هنرمندان، شاعران، متخصصان عالی، دانشمندان صرف، معماران و

موسیقیدانان. مشخصه ممتاز این گروه‌ها نداشتن قصد انتفاع شخصی، مهارت خلق و ابداع در آنها و نبودن در خدمت مستقیم حکومت است. او متذکر می‌شود این گروه که هسته اصلی روشنفکری در ایران را تشکیل می‌دهند، بسیار اندک و قلیل‌اند:

گمان می‌کنم بتوان در مرکز آن دایره نویسندگان، هنرمندان، شاعران و متخصصان عالی را قرار داد. یعنی به طور کلی آن دسته‌ای را که می‌توان به ایشان صفت خلق‌کننده و مبدع داد. چه در زمینه‌های هنری و فرهنگی و چه در زمینه‌های علمی و خلق‌کنندگان آثار و آرا در فرهنگ و علوم دسته اصلی روشنفکری‌اند. و همه کسانی که نه به قصد انتفاع شخصی و نه به خدمت مستقیم حکومت، جان خود را در کار علم و فرهنگ و هنر گذاشته‌اند... خیلی که دست و دل باز باشم، عده این هسته اصلی را از صد نفر نمی‌توانم متجاوز بدانم. و آیا این خود یکی از علل بروز ناکامی‌های روشنفکران ایرانی نیست؟ (آل احمد، همان جا، صفحه ۱۷۶)

۲- سپس آل احمد از گروه دوم نام می‌برد که شامل استادان، منتقدان، قضات، وکلا و دبیران است. یعنی تمام کسانی که کلاس‌های دانشگاه، مدارس، متوسطه و عالی یا محاکم دادگستری و... را طی کرده‌اند، یعنی تمام تطبیق‌کنندگان فرهنگ و علم و قانون بر اشخاص و موسسات. چون کار این هر سه چهار دسته اغلب کاری است خالی از نفع شخصی و گروهی به جز وکلا که قصد انتفاع در کارشان هویدا است. علاوه بر این ابزار کار این گروه کلام است و همگی ایشان در تربیت نسل جوان و شخصیت ایشان عمده‌ترین سهم را دارند. (آل احمد، همان جا، صفحه ۱۷۷)

این گروه از روشنفکران چند ویژگی دارند: (۱) با کلام سروکار داشتن، (۲) عدم انتفاع شخصی در شغل آنها، (۳) بر عهده داشتن تربیت نسل جوان و ساختن شخصیت آنان، (۴) داشتن تجربه سیاسی، اشخاصی که در دانشسرای عالی سابق تحصیل می‌کردند در ۱۳۱۶ در اولین اعتصاب دانشسرای شرکت جسته و دارای تجربه سیاسی بودند، (۵) آزاداندیشی در مسایل اجتماعی و گسترش آن. آل احمد این گروه را به لحاظ اینکه به مسایل اجتماعی بیشتر توجه دارند، روشنفکرتر محسوب کرده است.

۳- این دسته شامل پزشکان، مهندسان (تکنسین‌ها)، محققان و تمامی متخصصان است. ارزش کار این دسته با کار دو گروه قبل تفاوت دارد:

یکی به علت قصد انتفاع که در کار همه صاحبان این مشاغل است و دیگر به علت این که ابزار اصلی کار ایشان کلام نیست و سه دیگر به علت این که کار ایشان ارزش تربیتی دسته اول و دوم را ندارد. (آل احمد، همان جا، صفحه ۱۷۸)

در این دسته او پزشکی را که در بیمارستان ها خدمت می کنند نسبت به آنهایی که دارای مطب خصوصی اند روشنفکتر می داند، چرا که کسب منابع شخصی در میان آنها کمتر است. ۴- دسته چهارم شامل آموزگاران و منشیان اداری است، آل احمد به علت این که سهم عمده تربیت کودکان جامعه در سالهای اول عمر بر عهده خانواده، محیط، کوچه و رادیو و تلویزیون است، آموزگاران را در ردیف منشیان ذکر کرده است. غرضش از منشیان، آن دسته از خانم هایی نیست که با رفتن به غرب و آموختن یک یا دو زبان خارجی، زینت بخش اتاق های مدیران و روسا گردیده اند بلکه مقصود او همان میرزابنویس های اداری اعم از زن و مرد است.

۵- دسته پنجم شامل گویندگان، نویسندگان و اجرا کنندگان برنامه های رادیو، تلویزیون و اکثریت ناشران، روزنامه نویسان و خبرنگاران مطبوعات است که کارشان نشر اخبار و توزیع علم و فرهنگ است. در حقیقت میان سازندگان دسته مرکزی و مدار اول (خالقان آراء، آثار، فرهنگ و هنر) و توده های مردم واسطه اند. آل احمد اشاره می کند که چون قصد این گروه انتفاع است، همیشه در خطر مبلغ شدن برای حکومت ها قرار دارند. در کار این دسته از روشنفکران که ابزار کار همگی شان کلام است، نه تنها خبری از ابداع نیست یا بندرت چیزی از ابتکار در آن هست، بلکه در حکومت های نیمه استعماری، حاصل کار اغلب ایشان سانسور است. (آل احمد همان جا، صفحه ۱۷۹).

خصوصیات این دسته عبارت است از: (۱) مقاصد منفعت جویانه، (۲) نشر و توزیع خبر، (۳) ایجاد ارتباط بین هسته مرکزی روشنفکری با مردم، (۴) به کار بردن کلام به عنوان ابزار کار، (۵) دگرگون کردن حقیقت به عنوان نتیجه کار. البته در این جمع، کسانی پیدا می شوند که دارای حداکثر روشنفکری اند زیرا روزنامه نویسان و خبرنگاران حرفه ای بیش از همه در قلمرو تأثیر روشنفکری قرار دارند. چون اگر دچار سانسور نشوند به دلیل کنجکاوی حرفه ای خود امکان رسیدن به حقیقت وقایع و مسائل اجتماعی را دارند. آنچه آل احمد را به این تقسیم بندی رهنمون کرد، میزان تأثیر در خلق پیام، آرایه آن، نظارت بر اجرا و تحقق آن و در نهایت اشاعه و نگهداری آن است. از نظر وی گروه اول هم چون تولیدکنندگان و ابداع

کنندگان کالاهای فرهنگی‌اند از این رو دارای اعتبار و اهمیت بیشتری هستند. بیان‌کنندگان و شردهندگان تولیدات فکری و فرهنگی هم در گروه پنجم قرار می‌گیرند. سعید حجاریان در سیر دگرگونی پدیده روشنفکری در ایران، به سنخ‌شناسی آن پرداخته و در این زمینه آورده است:

این مقاله^(۱) سیر دگرگونی پدیده روشنفکری را در ایران طی سه دوره "از مشروطه تا شهریور بیست" "از شهریور بیست تا انقلاب اسلامی" "از پایان جنگ تحمیلی تا کنون" بررسی می‌کند و با تقسیم روشنفکران این دوران به سه دسته روشنفکران غرب‌گرا - شرق‌گرا، روشنفکران بومی‌گرا و روشنفکران گزیشن‌گر، به بازشناسی هریک از آنها می‌پردازد. (حجاریان، ۱۳۷۸، صفحه ۲۵)

حجاریان به دو گونه‌شناسی از پدیده روشنفکری پرداخته است: (۱) گونه‌شناسی طولی که مشتمل بر سه تلقی از قبیل نسخ سنت، احیای سنت و تجدید سنت است. از نظر حجاریان منشأ هر یک از این تلقی‌ها وجود یک جنگ است. جنگ ایران و روس برای شروع گفتمان نسخ سنت، اشغال ایران به دست متفقین شروع گفتمان احیای سنت بود:

اگر شکست ایرانیان را در جنگ‌های ایران و روس، جرقه پیدایش گفتمان نسخ سنت بگیریم، می‌توانیم بگوییم اشغال ایران در جنگ دوم جهانی توسط متفقین، زمینه‌ای بود برای احیای سنت توسط "روشنفکران شهریور بیست" و "منورالفکرهای جهان سومی"؛ گفتمانی که خود واکنشی به نسخ سنت تلقی می‌شد (حجاریان، همان جا، صفحه ۲۷).

حجاریان پایان جنگ عراق علیه ایران را مصادف با نخستین تجلیات گفتمان تجدید سنت می‌داند.

به نظر می‌آید تا حدودی مابین گفتمان‌های روشنفکری ایران با جنگ‌های اشاره شده قرابت وجود دارد، ولی این که هر سه جنگ همراه با خود سه گفتمان را ایجاد کرده، تا حدود بسیاری دور از واقع‌بینی است. زیرا اولین گفتمان روشنفکری ایران خیلی پیشتر از جنگ ایران و روس شروع شده بود. نتایج جنگ که در شکست ایران تبلور یافت، زمینه پرداختن به

(۱) گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر، حجاریان، سعید، فصلنامه پژوهش، سال دوم شماره هفت، زمستان ۱۳۷۶.

زمینه‌ها و عوامل عقب‌ماندگی شد. در مورد جریان‌های روشنفکری بعدی هم نمی‌توان اشغال متفقین را عامل آن به حساب آورد. در واقع شکست انقلاب مشروطه با خود، جریان روشنفکری جدیدی را آورد که با آنچه قبل از حوادث مشروطه وجود داشت، بسیار متفاوت بود. اگر از شهریور بیست تا شروع جنگ عراق علیه ایران را تماماً یک گفت‌وگو بدانیم، کمی ساده‌بینی است.

حجاریان به مفاهیم مرکزی این گفت‌وگوها توجه دارد:

پس در ایران سه گفت‌وگو روشنفکری وجود دارد که هر یک تلاش دارند "خود" (Self) و "دیگر" (Other) را مشخص سازند و اتفاقاً قبل از آنکه "خود" را تعریف کنند، "دیگری" را تعریف کرده‌اند. در گفت‌وگو اول، "دیگر" سنت است. روشنفکر ایرانی، "خود" را در برابر سنت که "دیگر" است تعریف می‌کند. در گفت‌وگو دوم، "دیگر" استبداد و امپریالیسم است و در گفت‌وگو سوم، "دیگر" ایدئولوژی به معنای عام آن است. در اینجا، روشنفکر خود و گذشته خود را متعلق نقد قرار داده است و با گذشته خود تعیین تکلیف می‌کند. در حقیقت "خود" در گفت‌وگو سوم به "دیگر" بدل شده است (حجاریان، همان جا، صفحه ۳۰).

در ادامه سنخ‌شناسی آل احمد و حجاریان از روشنفکری، ما در ادبیات اجتماعی با سنخ‌شناسی‌های دیگری چون روشنفکر بومی - غیر بومی، روشنفکر دینی - سکولار، روشنفکر غربگرا - ضد غرب، و... روبرو هستیم. در کنار این نوع سنخ‌شناسی که می‌توان آن را سنخ‌شناسی عرضی دانست، سنخ‌شناسی طولی از روشنفکری که با تحولات و دوره‌های تاریخی مقارنت دارد، قابل طرح است. در این نوشته جریان روشنفکری در ایران در قالب پارادایم‌های فکری در گذر تاریخ و با ملاحظه زمان و پیوستگی بین نسلی مورد توجه قرار گرفته است. در این نگاه، تلفیقی از سنخ‌بندی عرضی و طولی با ملاحظه تحول فکری دوره ای پیش روی ماست.

روشنفکری در ایران

با توجه به اینکه روشنفکری، معنای اصلاح‌گری اجتماعی و نفی گذشته را در پی دارد، دو معیار در شناسایی روشنفکری در تاریخ ایران در اختیار داریم: (۱) نقد وضعیت

موجود (۲) نوآوری و اصلاح‌گری اجتماعی. با تکیه به این دو معیار، این سؤال مطرح است که چه کسانی در ایران از گذشته تا دوره معاصر روشنفکر خوانده می‌شوند. آیا فلاسفه، مورخان، شعرا، محدثان، متکلمان، ... و همه کسانی که به شکلی درگیر کار قلمی‌اند، روشنفکرند. با توجه به دو معیار فوق، می‌توان از میان انبوهی از دانشمندان ایرانی به معرفی روشنفکران پرداخت.

حوزه عرفان و تصوف در سراسر تاریخ اسلامی ایران و تا اوایل سلسله صفویه، چون در نقد منفی وضعیت موجود عمل کرده، می‌تواند حوزه "روشنفکری سنتی" در ایران خوانده شود. زیرا این گروه به نقد منفی تا مثبت وضعیت موجود پرداخته‌اند. عرفا و صوفیان در روگردانی از قدرت به نوعی به نامشروع بودن آن صحنه گذاشته‌اند. نهضت باطنیان اسماعیلی نیز تمام قیام خود را در مقابل قدرت عرف و حکومت‌ها نشان داده و به حوزه شرع توجهی نکرده است. در روشنفکری سنتی افزون بر عرفا و صوفیان با شخصیت‌هایی روبرو می‌شویم که قصد ساختن جامعه را نیز داشته‌اند. گنومات، زرتشت، مانی، مزدک، خواجه نصیر، بزرگمهر، طاهر و حسن صباح، بوعلی سینا، صاحب‌بن عباد، امیر علی شیرنویسی... و امیرکبیر، جملگی برای ساختن جامعه و فرهنگ ایرانی تلاش کرده و می‌توان آنها را روشنفکر نامید. از نظر آل احمد روشنفکران پس از ورود اسلام به ایران، گونه‌های متعددی داشته‌اند:

۱- دسته اول شهیدانند. آل احمد این دسته را شامل: مانی، مزدک و قمرطیان اسماعیلی، منصور حلاج، سهروردی، نقطویان، شیخی‌ها، بایبها، میرزا آقاخان، شیخ احمد رومی، صوراسرافیل، ملک المتکلمین و دست آخر کسروی می‌داند.

۲- دسته دوم به اعجاز کلام توجه و تکیه می‌کنند فردوسی، ناصر خسرو، خیام، بیهقی و مولانا جلال‌الدین رومی، خاقانی، نظامی، حافظ، جامی، بهار، دهخدا، و نیما از این گروه‌اند.

۳- دسته سوم بر دست قدرت نشیندگانند که نه در کلام خود قدرت نفوذ می‌دیده‌اند و نه در اندیشه‌شان آن قدرتی را داشته‌اند که بتوانند بار امانت را به تنهایی حمل کنند و نه آن ارتداد را (مخالفت با حکومت‌های جور و ظلم) داشته‌اند تا کارشان به شهادت بکشد، این دسته با بزرگمهر آغاز می‌شود و بعد به خاندان برمکی، حسنک وزیر، خواجه نصیرطوسی، امیرکبیر و مصدق می‌رسد.

۴- دسته چهارم روشنفکران زینت مجلس امراشدگانند که صرف نظر از قدرت و

ضعف کلام یا جاذبه و دافعه اندیشه، چندان در بند شرط لازم روشنفکری که کشیدن بار امانت است، نبوده‌اند، یعنی چندان در بند عوض کردن وضعی نیستند و با رضایت و تسلیم واقعیت را پذیرفته‌اند و سروکار داشتن با کلام، حرفه ایشان یا وسیله ارتزاقشان است، مثل سعدی، مانی، عنصری، و فرخی.

در مقابل "روشنفکری سنتی" به "روشنفکری جدید" بر می‌خوریم که حیات آنها با شکل‌گیری تمدن جدید غربی مقارن است. این گروه از روشنفکران با وجود تفاوت‌های بسیار زیاد فکری و گرایشی، در پی تنظیم رابطه "مای ایرانی" با "دیگری" یعنی "غرب جدید" بوده‌اند. عده‌ای با نقد و نفی و عده‌ای در ایجاد پیوند و شبیه‌سازی، در این اقدام، مشارکت کرده‌اند.

منابع روشنفکری

روشنفکری در خلا شکل نگرفته است. به تناسب وضعیت ساختار طبقاتی جامعه، گروه خاصی به نام روشنفکر در جامعه تولید شده‌اند. به میزانی که طبقات و گروه‌های اجتماعی در ساختن جامعه جدید مشارکت داشتند، روشنفکران این گروه در مقایسه با گروه دیگر بیشتر بوده است.

با نگاهی به تاریخ ایران ما به چندین گروه و نیروی اجتماعی مؤثر بر می‌خوریم. اشراف، روحانیون، ایلات و عشایر، اصناف، گروه‌های اجتماعی جدید شهری مثل دانشگاهیان، عمده‌ترین نیروهای اجتماعی اثرگذار بوده‌اند. البته در دوره جدید بر تنوع گروه‌های اجتماعی از قبیل هنرمندان، ورزشکاران، روزنامه‌نگاران، زنان و افزوده شده است.

روشنفکری از نظر آل‌احمد، زادگاه‌های متعددی از قبیل اشرافیت، روحانیت، مالکیت ارضی و شهرنشینی دارد. افزون بر آنچه آل‌احمد به عنوان زادگاه‌های (منابع) روشنفکری یاد کرده، می‌توان به مارکسیسم، ناسیونالیسم، بحران‌های اجتماعی، دین و ادبیات نیز توجه کرد. زادگاه‌های متفاوت روشنفکری، انواع روشنفکری را به وجود آورده است:

(۱) اولین زادگاه روشنفکری، اشرافیت است. اشرافیت از اواسط تا اواخر دوره قاجار، برای بقای خود و نفوذی که در دربار داشت، اقدام به فرستادن فرزندان خود به فرنگ برای یادگیری بعضی از علوم کرد.

عده‌ای چون آل احمد معتقدند محصول کار اشرافیت در حوزه روشنفکری برای جامعه مفید نبوده است و از نظر او اشرافیت و میراثش هیچ کمکی در طول این سالها به هسته روشنفکری نکرده‌اند: «این طوری است که روشنفکر از اشرافیت برخاسته، ناله‌اش سرد است، هیچ مدرسه‌ای، هیچ موزه‌ای، هیچ تأثیری، هیچ مطبوعه‌ای، هیچ بورس تحصیلی و هیچ تالار نمایشگاهی در این چهل پنجاه سال اخیر به خرج ایشان دایر نشد.» (آل احمد، بی‌تا، صفحه ۱۸۹)

(۲) زادگاه دوم روشنفکری، روحانیت است که همیشه به کتاب و مدرسه دسترسی داشته و اگر به این نکته توجه کنیم می‌فهمیم که اولاً چرا روحانیت مهد آمادگی‌های بومی، برای روشنفکران است، ثانیاً چرا گاهی روشنفکران برخاسته از روحانیت با روشنفکران طبقه اشرافیت، سخت در تضاد و تعارضند.

نقطه ضعف عمده در زادگاه فوق این است که غالب روحانیون یا غریزده شده‌اند یا این که به ستیز با غرب پرداخته‌اند. نقد و برخورد روحانیون نسبت به غرب دو نتیجه عمده برای جریان روشنفکری ایرانی در پی داشته است: اول نقادی روشنفکری و دوم، بازشناسی فرهنگ خودی. در نقادی، تأکید بر ضعف‌های جریان روشنفکری غربی است، ولی در بازیابی، تأکید بر ضعف‌ها و قوت‌های فرهنگ خودی است. به طور خاص ما با دو تیپ روشنفکری دینی در دوره قاجاریه روبرویم. شیخ فضل الله نوری معترض به روشنفکری غربی و سید جمال الدین اسد آبادی احیاءگر فرهنگ خودی.

(۳) ایلات زادگاه سوم روشنفکری بوده است. سران ایلات از طرفی در ساختار قدرت مشارکت داشته و از طرف دیگر به لحاظ توانایی مالی و ارتباط با جهان خارج، نسل جدید ایلات و عشایر - فرزندان سران ایلات و عشایر - برای تحصیل به خارج از کشور رفته، پس از کسب مدارک به خدمت دولت در آمده‌اند.

بخصوص اگر در نظر داشته باشیم که نمایندگان مجلس در این همه سال‌های مشروطیت، اغلب از مالکان بزرگ بوده‌اند یا از رؤسای ایلات که به نمایندگی به تهران می‌آمدند و فرصت این را می‌یافتند که فرزندان و بستگان خود را به مدارس و دانشگاه‌های داخل و خارج بفرستند. (همان، صفحه ۱۹۲).

این عده بیشتر در ساختار قدرت وارد شده و کمتر نقش روشنفکری پذیرفته‌اند: بندرت می‌توان کسی یا کسانی از ایشان را یافت که به قدرت

و تحرک روشنفکری توانسته باشند منشاء اثری یا حرکتی شده باشند در زندگی ده یا ایل تأسیس ده یا شهر نمونه‌ای، اسکان داخلی عشیره‌ای، هدایت ایلات به نوع دیگری از حشم‌داری تأسیس کارخانه‌ای در مسیر ایل (همان جا، صفحه ۱۹۳)

حضور این افراد در جامعه موجب تحول در ساختار ایلی و نظام اداری جامعه شد. بسیاری از آنها در زمان نوسازی اداری و نظامی وارد کار شدند. روسای ایلات به لباس فرماندهان ارتش در آمدند. حضور آنان در کادر اجرایی کشور ضمن این که تا حدودی امنیت مرزها را در پی داشت، به یکجا نشینی ایلات نیز کمک کرد.

۴- زادگاه چهارم روشنفکری، شهرنشینی نوپا با کلیه حِرَف و اصناف گوناگونش از قبیل کارگری، پیشه‌وری و کارمندی دولت است. از دید آل احمد، این گروه لایق‌ترین زادگاه‌های روشنفکری است:

این گرچه قلمروی است محدود با دست بالا سیصد هزار نفر کارمندان کشوری و لشگری و حدود دو میلیون نفر کارگران مملکت، اما لایق‌ترین زادگاه‌های روشنفکری است. روشنفکرانی که از این زادگاه بر آمده‌اند نه به اسب و استر صدارت و وزارت دوله‌ها و سلطنه‌ها آمیخته‌اند و نه از تعصب و خامی روحانیت به جان آمده‌اند تا از طرف دیگر بام بیفتد و نه از املاک موروث و خشم ایلی ارثی دارند تا طبقاتی باد آورده باشند. (آل احمد، همان جا، ۱۹۴)

به نظر آل احمد، این دسته نه دلبستگی‌های مربوط به اشرافیت دارند، نه دربند روحانیت اند و نه وابسته به مال و حشم ایل. شهرنشینی در کشور گسترش می‌یابد و مدارس، دانش‌آموزان بیشتری تربیت می‌کند. میان شهرنشینان است که گرایش‌های متعدد فکری و سیاسی از قبیل مارکسیسم، ملی‌گرایی، دین‌گرایی، سکولاریسم، نوگرایی سیاسی و حقوق‌شهروندی و امثال آن مطرح و مورد توجه قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، بهتر است پدیده روشنفکری را امری شهری تا روستای، امری مدرن تا سنتی بدانیم. البته این امر به معنای فقدان حضور افراد با پیشینه روستایی در میان روشنفکران نیست. در هر صورت روشنفکری امری تازه و متعلق به زندگی جدید است، هر کس که این معنا را طلب کرده باشد و دیگر ویژگی‌های اشاره شده برای روشنفکر شدن را داشته باشد، روشنفکر خوانده خواهد شد.

در شهرهاست که با وجود گرایش‌ها و تمایلات متعدد فکری اجتماعی، ما با سنخ‌های گوناگون روشنفکری روبرویم. هر یک از آنها جهتی، اندیشه‌ای، سازمان‌کاری.... را مطرح و دنبال می‌کنند. در اداره جدید، این روشنفکری مرکزیت یافته است. به این دلیل است که با غلبه و اکثریت یافتن این روشنفکری، پارادایم عقب ماندگی به پارادایم توسعه نیافتگی تبدیل می‌شود و "دلایل توسعه نیافتگی" به پرسش در می‌آید.

عده‌ای بدون توجه به وجود پارادایم فکری، میان روشنفکر و منورالفکر تفاوت قایل نشده و نسبت به روشنفکری در ایران حکم واحد صادر کرده‌اند. حمید پارسانیا معتقد است، پایگاه روشنفکران در نیروی اجتماعی گذشته است:

پایگاه منورالفکران بیشتر در میان اشراف، درباریان و مستبدان سابق و لژنشینی است که علاوه بر امکان برخورد و آشنایی با غرب، بیشتر به تمنعات مادی توجه دارند و کمتر با حقایق و معانی مذهبی و دینی مأنوس هستند، در حالی که نیروی مذهبی بیشتر در بین عالمان دینی، شهروندان معمولی و یا روستاییانی است که به دلیل آشنایی با مبانی اعتقادی و معارف مذهبی کمتر در معرض جاذبه‌های مادی غرب قرار می‌گیرند. (پارسانیا، ۱۳۷۷، صفحه ۳۱).

این ارزیابی مربوط به روشنفکران متأثر از پارادایم عقب ماندگی است. در حالی که با تفسیر دوره تاریخی و تغییر پارادایم فکری، جامعه با روشنفکران جدیدی روبرو می‌شود. جریان روشنفکری در ایران براساس مستندات تاریخی در دوره قاجار به عرصه می‌آید. قبل از این دوره، نیروی اصلی جامعه در تحولات عبارت بودند از نیروهای سیاسی (دولت)، نیروهای نظامی (ایلات و عشایر) و نیروهای مذهبی (روحانیون). در دوره قاجار نیروی اجتماعی جدید، روشنفکران، نیز در کنار نیروهای قبلی قرار می‌گیرند. پارسانیا به این نکته چنین اشاره می‌کند:

در دوران قاجار علاوه بر دو نیروی سابق (نیروهای سیاسی و مذهبی)، نیروی سوم در حیات اجتماعی ایران ظاهر می‌شود که برای تحلیل وقایع و درگیری‌های اجتماعی آن زمان گریزی از توجه به آن نیست. حضور این نیرو و جریان سوم و سرانجام پیروزی آن، نقطه عطف نوینی را در تاریخ تحولات اجتماعی ایران ایجاد کرد. این نیرو همان نیروی منورالفکری

است که پس از مدتی با بار سیاسی جدیدی که پیدا می‌کند، با عنوان نیروی روشنفکری مشخص می‌گردد. (پارسانیا، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۳).

شروع جریان روشنفکری به معنای جدیدش از دوره فاجاریه است. موضوعات اصلی مورد علاقه روشنفکری، ضدیت با استبداد و استعمار و تلاش در نوسازی و اصلاح ساختار سیاسی و اداری، منتقد نسبت به اوضاع اجتماعی داخلی، نوگرا، و تاحدود زیادی غیر طبقاتی است. این ویژگی‌ها تا دوران حاضر حفظ شده است. آنچه روشنفکران را از یکدیگر متمایز می‌کند تعلق به حوزه‌های فکری پارادایمی متفاوت است. روشنفکران پارادایم عقب ماندگی و دیگر پارادایم‌ها به لحاظ نوع بررسی و مسایل مورد نظرشان گوناگونند.

مسئله روشنفکری در ایران

در این که مسئله اصلی و اساسی جامعه ایرانی چیست و ویژگی‌های آن کدام است، اختلاف نظر وجود دارد. یکی از عمده‌ترین عوامل و عناصری که در تعیین مسئله اصلی جامعه ایرانی موثر بوده است، وضعیت روشنفکری ایرانی است. در این صورت می‌باید روشن شود که آیا روشنفکری در ایران امری مستقل یا وابسته است؟ نوع وابستگی روشنفکری ایرانی چیست؟ آیا روشنفکری ایرانی بیشتر وابسته به تحولات جهان مدرن است یا تابعی از تحولات در درون ساختار سیاسی اجتماعی ایران؟

روشنفکری ایرانی تابعی است از جریان روشنفکری جهانی و مسایل آن نیز نمی‌تواند به طور مستقل مطرح شده باشد، زیرا اساس شکل‌گیری روشنفکری در جهان سوم به تحقق مدرنیته باز می‌گردد. شرابی در این زمینه - بویژه در مورد کشورهای عربی - مدعی است روشنفکری در جهان عرب به دوره‌ای از حیات فکری در کشورهای اسلامی برمی‌گردد که اسلام‌گرایی در مقابل غرب‌گرایی قرار گرفته است:

به یک معنا اسلام‌گرایی، به مثابه یک جنبش رهایی سیاسی و احیای فرهنگی، نقطه مقابل غربی سازی است، و همانقدر محصول عصر امپریالیسم است که "روشنگری" و "نوسازی".

در سطح سیاسی-ایدئولوژیک، خاورمیانه جدید شاهد سه پاسخ و واکنش عمده به بحران سیاسی و اجتماعی حاصل

از تهاجم اروپایی بوده است. دو پاسخ نخست، سکولاریسم و بنیادگرایی، به ترتیب نمایانگر پذیرش صریح مدل اروپایی و رد مطلق و قاطع آن بودند. پاسخ سوم، که ما آن را اصلاح طلبی می‌نامیم، در جستجوی حد وسطی بود. با وجود این، در هر دو مورد آنچه با آن مواجه هستیم یک ایدئولوژی یا نظریه اجتماعی جدید نیست بلکه بیشتر اشکال آگاهی در درون جامعه پدرسالاری جدید است که منعکس کننده پاسخهای گوناگون به مسأله نوسازی تحریف شده می‌باشد (هشام شرابی، ۱۳۸۰، صفحه ۱۲۰).

برای دقت نظر بیشتر در پیوستگی روشنفکری ایرانی با مدرنیته، می‌توان از نوع عکس العمل ایرانیان با غرب (انفعالی یا داوطلبانه) و نوع ورود غرب به ایران (طبیعی یا اجباری) جدولی تنظیم کرد. با توجه به جدول زیر ما با اشکال گوناگون مشکل اندیشه روبرو هستیم.

نوع ورود غرب	اجباری	طبیعی
انفعالی	اندیشه بومی	وابستگی فرهنگی
داوطلبانه	تضاد اندیشه	تحول اندیشه

برای توضیح بیشتر جدول فوق، راه‌های بسیاری وجود دارد. توجه به حوادث و وقایع تاریخی، دوره تاریخی، مسایل اصلی که در جهان عناصر مطرح بوده است، بحران‌های هر دوره جامعه ایرانی، نوع ساختار سیاسی و... عمده‌ترین‌اند. در جدول زیر عکس‌العمل‌هایی که جامعه ایرانی نسبت به غرب (افراد، کتاب‌ها، نوع بحث، و سؤالات) دارد، آمده است.

عکس‌العمل‌های جامعه در مقابل اندیشه غرب

مفهوم مرکزی	پارادایم فکری	دوره تاریخی	افراد و جریانها	کتاب هاو مجلات	عکس‌العمل‌های حوزه‌ای	مباحث و سؤالات مطرح شده
پیشرفت و ترقی	عقب ماندگی	آغاز آشنایی با غرب	سیاحان، سفرنامه نویسان و ایران شناسان	تدین اسلامی	تدین اسلامی - تدین ایرانی نهفت اجتماعی، ترجمه، مشروطیت	۱- طبیعت‌گرایی و شرق‌شناسی
پیشرفت و ترقی	عقب ماندگی	دوره بازمی	شارحان آثار غزالی و ابن سینا	روح‌شناسی ابن سینا و...	روح‌شناسی اسلامی و روانکاری	۲- فروپدیسیم
پیشرفت و ترقی	عقب ماندگی	۱۳۱۰ به بعد	ژرژ بولستر، هاروین	اصول فلسفه، علوم تجربی، اصل انواع	تکامل اسلامی، رشد علوم زیست‌شناسی اصلاح در زن و...	۳- تکامل گرایی
عدالت	ایندولوی گرایی	۱۳۴۰-۵۰	شریعتی، مطهری، علامه طباطبائی، آل احمد، بهمان، روزگاری، سازگان و مارکسیست‌های ایرانی	اصول فلسفه و روش اسلامی، اسلام‌شناسی دکتر شریعتی	رئالیسم اسلامی / جهان بینی و ایندولوی اسلامی / جامعه بی طبقه سوسیالیسم، قدرت دولت	۴- نوسازی و توسعه
توسعه	توسعه نیافتگی	۱۳۳۰-۱۳۴۰	قزاق مدافع توسعه و برنامهریزی	کتاب های توسعه‌ای	نوسازی بومی، دموکراسی، مشارکت سیاسی اجتماعی، سازندگی	۵- مارکسیسم، ایندولوی‌ها و مکاتب فکری جدید
وحدت و عدالت	ایندولوی گرایی	۱۳۶۵-۱۳۷۵	سروش... و افراد پساشرعیتی و پسا مطهری	ترجمه‌ها / تألیف‌ها، سخنارها	مباحثات تطبیقی	۶- دین‌شناسی فلسفه علم
تغییر	تغییر فرهنگ	از ۱۳۷۶ تا زمان حاضر	انفراد متعدد و مدافعان اندیشه جامعه مدنی	سخنارها، مجلات علمی فرهنگی، تألیف، مقالات	جامعه مدنی و امنیت اجتماعی، گفتگوی تمدنی	۷- مدرنیته جدید

با ملاحظه شرایط و موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی، شناسایی تطور اندیشه روشنفکری معنی‌دارتر می‌شود. از طرف دیگر، نوع پاسخی که روشنفکران به مسئله محوری مورد نظرشان داده‌اند، نیز سازنده سنخ‌شناسی دیگری از روشنفکران ایرانی است. پس از شکل‌گیری ارتباط ایران با غرب، که مصادف با شکل‌گیری استعمار قدیم - مداخله مستقیم - بود، قدرت تمدن جدید غربی و فقدان یا ضعف تمدن اسلامی ایرانی مسئله اصلی بود. برخورد با تمدن اسلامی موجب پیدایش عکس‌العمل‌های گوناگونی در میان متفکران ایرانی شده‌است. (۱) عده‌ای به تجلیل از تمدن غرب پرداخته، که آنها را غرب‌گرا نامیده‌اند. (۲) عده‌ای به نفی تمدن غربی و تقدیس تمدن ایرانی - اسلامی گرایش یافته که ست‌گرایان تلقی گردیده‌اند. (۳) عده‌ای در صدد معرفی علوم و معارف اسلامی به عنوان سابقه تمدنی برآمده‌اند. این افراد (نصر و آرام) التقاطیون فرهنگی تلقی شدند. مجموع این عکس‌العمل‌ها ماهیت روشنفکری ایرانی را می‌سازد.

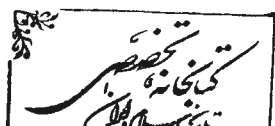
عوامل مؤثر در شکل‌گیری جریان روشنفکری

برای شناسایی پیشینه اندیشه روشنفکری، توجه به عوامل بیرونی مؤثر بر شکل‌گیری جریان و اندیشه روشنفکری ضروری است. شهرها، گروه‌های قومی، نژادی و ایلات و نیروهای اجتماعی خارج از کشور، در مقایسه با عوامل دیگر نقش بیشتری داشته‌اند.

(۱) شهرها

همان‌طور که اشاره شد، محل شکل‌گیری روشنفکری جدید در شهرهاست. زیرا مسایل شهرهای جدید است که اقتضای فهم جدید را می‌طلبد. در اینصورت باید در بررسی روند شکل‌گیری جریان روشنفکری ایرانی به سهم و نقش شهرها تأکید کرد. بعضی از شهرها در مقایسه با بقیه شهرها نقش تعیین‌کننده‌تری در شکل‌گیری روشنفکری داشته‌اند. از میان آنها می‌توان به سهم تبریز، تهران، رشت و ... اشاره کرد. ۱ - تبریز یکی از شهرهای اصلی ایران در دوره جدید است که بسیاری از روشنفکران، سیاستمداران و انقلابیون در آن مستقر بوده و از جریان فکری و شرایط موجود در آن، متأثر شده‌اند. این شهر محل تلاقی سنت و مدرنیسم قرن نوزدهمی است. زیرا از طریق تبریز ارتباط با استانبول و از آنجا با غرب ممکن

شد:



میرزا رضا مبارز با تجربه‌ای بود که به استانبول رفته و با محافل ایرانیان تبعیدی که از دولت اقتصاد می‌کردند تماس گرفته بود. در این شهر بود که در فاصله سالهای ۱۸۷۶ و ۱۸۹۵ روزنامه اختر منتشر می‌شد و به‌طور محرمانه وارد ایران می‌گردید و عقاید اصلاح‌گرا را ترویج می‌کرد (ژان پیردیکار، ۱۳۷۸، صفحات ۲۲-۲۱).

تبریز از اصلی‌ترین شهرهای منطقه غربی کشور، اندیشه‌های جدید را از استانبول و اروپا به داخل جذب می‌کرد. اندیشه‌های وارد شده هم به اشاعه تفکر سرمایه داری و هم به تبلیغ جریان چپ از قبیل اندیشه‌های سوسیال دموکرات و انقلابی قفقاز می‌پرداخت: پیشروترین نمایندگان متعلق به تبریز بودند، شهری که با سازماندهی سوسیال دموکرات و انقلابی قفقاز و ملی‌گرایان استانبول در تماس بود. به محض اینکه جنبش مشروطه خواهی آغاز شده، مهاجران ایرانی مقیم باکو و شمال آذربایجان که با جنبش کارگران روسیه ارتباط داشتند، تقاضا کردند اجازه تعیین نمایندگانی برای اعزام به مجلس در تهران به آنان داده شود. برخی از آنان به تبریز رفتند و در آنجا به "مجاهدین" قفقازی شهرت یافتند که از طرز لباس پوشیدن و بخصوص کلاه‌های پوستی‌شان شناخته می‌شدند. (ریشارد و همکاران، ۱۳۷۸، صفحه ۳۴).

تهران پس از شکل‌گیری رژیم پهلوی و استقرار قدرتمند رضاشاه و مرکزیت سیاسی یافتن آن در دوره حاکمیت محمدرضا شاه، اصلی‌ترین ناحیه در ایران برای حوادث روشنفکری بوده است. در این شهر با وجود نهادهای اجتماعی مدرن از قبیل دانشگاه، مراکز پژوهشی، کتابخانه‌ها، مراکز هنری و فرهنگی، سازمان‌های بین‌المللی، رستوران‌ها و کافه‌ها، و اجتماعات علمی فرهنگی، جشنواره‌ها، نمایشگاه‌ها، مجلات علمی، فرهنگی و هنری و مراکز نمایش فیلم و تئاتر، انبوهی از فعالیتهای فکری روشنفکری شکل گرفت.

(۲) پاتوق‌ها و مراکز فرهنگی هنری

پاتوق‌ها و مراکز فرهنگی هنری (اعم از قهوه‌خانه‌های سنتی، رستوران‌ها، کافه‌ها، آموزشگاه‌ها و آموزشکده‌ها، دانشگاه‌ها، مراکز هنری، مساجد و حسینیه‌ها، و ...) نقش بسیار

زیادی در جمع شدن و شکل‌گیری و سپس اشاعه اندیشه روشنفکری داشته است. این که می‌گوییم پاتوق‌ها منشأ شکل‌گیری گروه‌های روشنفکری بود، فرض ذهنی نیست. به عنوان نمونه، می‌توان به شکل‌گیری گروه "ربعه" صادق هدایت و دوستانش در مقابل گروه "سبعه" اشاره کرد.

پاتوق‌های روشنفکری در سه دوره‌ای که در پی می‌آید قابل بررسی است:

الف: دوره "شکل‌گیری پاتوق‌های روشنفکری" یا "دوره سنتی پاتوق‌گرایی" در ایران که در آن مرکزیت پاتوق‌ها در قهوه‌خانه‌ها و کافه‌ها و مصادف با حوادث بعد از مشروطه و آغاز نواندیشی و نوسازی کشور است.

با وجود این که مراکز جمع شدن روشنفکران در دوره پهلوی اول با پهلوی دوم و جمهوری اسلامی فرق دارد، ولی کمتر اندیشه نوسازی بدون پیوستگی به پاتوق‌ها شکل گرفته، زیرا ساختار اجتماعی و سیاسی زمینه نوآوری اندیشگی را از بیرون فراهم نیاورده است. از این روست که بسیاری از نوآوران اندیشه در مکان‌ها و مراکزی خارج از ساخت سیاسی و اجتماعی به کار و تلاش پرداخته و با محبوبیت عامه، امکان نفوذ به درون نظام را یافتند.

در دوره حکومت رضاشاه انجمن‌های ادبی، مجلات علمی و ادبی و دانشگاه‌ها، سه مرکز اصلی سازنده فکر روشنفکری بودند. احزاب سیاسی، کانون‌های علمی، ادبی، حقوقی در دوره پهلوی دوم، اصلی‌ترین محل اجتماع روشنفکران بود. در اینجا می‌توان به نقش کافه و رستوران‌های تازه ایجاد شده در خیابان لاله‌زار و چهار راه استانبول، کافه نادری (فرزانه، ۱۳۷۲، ۱۸۰) و امثال آن در پیوند روشنفکران، اشاره کرد. برای وضوح این معنا بدینست تا به نقش کافه‌ها در توسعه اندیشه گروه "ربعه" هدایت و هفکرائش نگاهی بیاندازیم. مجتبی مینوی یکی از اعضای گروه "ربعه" در اهمیت کافه و رستوران آورده است:

هر یک از ما شخصیت خود را داشت و زیر بار رییس نمی‌رفت اما در حب هنر هم رأی بودیم و در خیلی از جنبه‌ها اشتراک و شباهت داشتیم. اجتماع ما غالباً در قهوه‌خانه و رستوران اتفاق می‌افتاد... در قهوه‌خانه و رستوران هم می‌نشستیم اما کاری می‌کردیم، همه‌مان کار می‌کردیم. (مینوی، ۱۳۷۷، صفحه ۱۰).

ب: دوره دوم را بایستی دوره "پاتوق‌گرایی مدرن" در ایران دانست. در این دوره

پاتوق‌ها بیشتر در مراکز فرهنگی، آموزشی و دینی و به صورت احزاب و گروه‌های سیاسی شکل یافت. در پاتوق‌های جدید افزون بر فعالیت‌های ادبی، علمی و هنری، فعالیت‌های سیاسی نیز مورد نظر بود. از این رو جناح بندی سیاسی و ایدئولوژیک مطرح شد. در این صورت، حوزه روشنفکری به سمت گرایش‌های ایدئولوژیک پیش رفت و به قطب بندی پاتوق‌ها منجر شد.

در این دوره با دو سنخ درونی پاتوق‌گرایی روبرویم. افراد و گروه‌هایی که برای فرار از فعالیت‌های جدی به پاتوق‌ها پناه بردند و گروهی که برای ادامه جریان روشنفکری و فرار از فشارهای سیاسی و اجتماعی رژیم شاه به این کار اقدام کردند. در مورد سنخ اول پاتوق‌گرایی، بسیاری از افراد چون: آل احمد، شریعتی و روشنفکران چپ به نقادی پرداخته‌اند. آل احمد محصول پاتوق‌گرایی اول را تولید روشنفکری خام، بی مصرف و منزوی از اجتماع نامید:

... یعنی خود (روشنفکر) را از بدو ورود به اجتماع ایرانی در وضعی قرار داده است که نباید. و دعوی‌هایی کرده است که سنجیده و حساب شده نبوده و ناچار از اجتماع کنار مانده و چون با چرخ اجتماع هماهنگ نبوده به کناری پرتاب شده. هوایی از زادگاه خود فرنگ را همیشه در سر داشته و گمان کرده همه جا آسمان به یک رنگ است امر تحول اجتماعی را سهل انگاشته و ناچار به اشتباه افتاده. حرف‌هایی زده و جوری تاکرده که برای اجتماع ایرانی ناشناس بوده و در نتیجه پذیرفته نشده نه خودش - نه حرفش - نه دعوی‌هایش - و چنین بوده است تا مجامع روشنفکران ما از آغاز کار بدل شده است به "فراموشخانه‌ها" (فراماسوئری) و به انزوا خانه‌ها (اقلیت‌های مخفی سیاسی و مذهبی) و بعد به حزب‌های قارچ مانند و بعد به مجالس عیش و عشرت و بعد به مصرف افیون و الکل و هرویین و بعد به شرکت در کلوپ‌های خصوصی یا مجالس ادبی. انواع مختلف پاتوق‌هایی که تعداد شرکت کنندگانش از انگشت‌های دو دست نمی‌گذرد اما هر دو سه ماه یکبار تمام اعضای این پاتوق با آن دیگری رد و بدل می‌شود. (آل احمد، صفحه ۸).

عده‌ای مراکز آموزشی رسمی از قبیل کانون فکری کودکان و نوجوانان، روزنامه‌ها و

مجلات و دانشگاه‌ها و مراکز مطالعاتی چون انجمن حکمت و فلسفه را انتخاب کردند. در مقابل گروه دیگر، مساجد، کانون‌ها و تکیه‌های مذهبی را پاتوق خود دانسته‌اند. در این دوره است که مراکزی چون حسینیه ارشاد، مسجد قبا و کانون توحید شکل گرفت.

در سال‌های پایانی حکومت محمدرضا شاه ما با اجتماع روشنفکران در کانونهای فکری ادبی مانند کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان و مراکز دینی چون حسینیه ارشاد (آلگار و همکارش، ۱۳۶۲، صفحه ۱۳۹)، کانون توحید، مسجد قبا و روبرویم. به عبارتی این مراکز، سازنده اصلی فکر و سازمان روشنفکری در ایران بودند. این مراکز فرهنگی، مطبوعاتی و محفل‌های دوستانه در ضدیت با حاکمیت سیاسی ایجاد شد و در کنار روزنامه‌ها و تشکل‌های سیاسی، عوامل اصلی سازنده روشنفکری را پایه گذاشت. دکتر علی شریعتی در خصوص اشاعه اندیشه دینی در دهه ۱۳۵۰ به نقش حسینیه ارشاد این‌گونه اشاره می‌کند:

مؤسسه تبلیغاتی، تعلیماتی و تحقیقی حسینیه ارشاد که از آغاز به ارزش تحقیقات علمی و بخصوص فوریت و ضرورت حیاتی آن در راه شناخت علمی اسلام و بررسی متدیک تاریخ و تمدن و فرهنگ اسلامی واقف بوده است در حد امکانات محدودی که در سال‌های اولیه شروع کارش در اختیار داشت، بخشی از کوشش‌های خود را به این راه اختصاص داد و گروهی درباره فرهنگ و علوم اسلامی به کار تحقیق پردازند و در ضمن با تدوین کنفرانس‌های علمی که در ارشاد ایراد شده است و توضیح و تحشیه بر آن، مؤسسه ارشاد را در انتشار کتب و رسالات علمی و تبلیغی خود یاری نمایند.

شریعتی وظیفه و حیطه عمل مؤسسه ارشاد را فراتر از مرکزی برای تشکیل جلسات بحث و گفتگو می‌داند. او به حسینیه ارشاد هم چون مرکزی جهانی با وجود بسیاری از تخصص‌ها و توانایی‌ها نگاه می‌کند:

مؤسسه ارشاد، برای آن که کار تحقیق اجتهادی در سطح علمی دانشگاهی و به شیوه فنی و متدیک علمی آغاز شود، معتقد است که باید از همه امکانات و پیشرفت‌هایی که علوم انسانی، بخصوص علم تاریخ، مذهب‌شناسی، حقوق، علوم اجتماعی، اقتصاد، شرق‌شناسی، اسلام‌شناسی، انسان‌شناسی علمی و فلسفی، تاریخ تمدن و فرهنگ و علوم در دنیای امروز و مجامع علمی و تحقیقاتی جهان به دست آورده‌اند، در راه تحقیق

و بررسی علمی مکتب اعتقادی اسلام و تاریخ، فرهنگ، جامعه، فلسفه و علوم، هنر و ادبیات و تمدنش کمک گرفته شود و تحقیقات اسلامی در سطح جهانی و با ارزش‌های علمی و شیوه‌های متدیک انجام گیرد و کاری را که دانشمندان، مستشرقان و اسلام‌شناسان غرب و شرق در دو قرن اخیر انجام داده‌اند و می‌دهند - که چون غیر مسلمان‌اند و برخی نیز گرفتار اغراض سیاسی و استعماری و یا تعصب‌های دینی و یاکینه‌های قومی و نژادی و تاریخی، نمی‌توانند قابل اعتماد باشند - دانشمندان و متخصصان مسلمانی آغاز کنند که هم معنی حقیقی اسلام و روح ایمان را در عمق فهم و دل خویش احساس می‌کنند، و هم با فرهنگ و تمدن و مکتب اسلام آشنایی علمی دارند و هم متد تحقیق و روح علم و پیشرفت‌های علوم امروز را در زمینه‌های گوناگون می‌شناسند و از هر دو فرهنگ برخوردارند، زیرا بزرگترین عامل کمبود علمی و انحطاط شناخت ما نسبت به اسلام، این بوده است.... (شریعتی، ۱۳۵۲، صفحات ۷۶-۷۵).

ج: سومین دوره "تکثر گرایی پاتوقی" است. زیرا هر گروه فکری به لحاظ توانایی و تشخیص در ساماندهی، پاتوق خاصی برای خود بر پا می‌کند. در این نوع از پاتوق گرایی عوامل متعددی مؤثر است که از همه مهمتر تکثر گروه‌های روشنفکری، وسعت جامعه شهری، تعدد مراکز آموزشی و پژوهشی، وسایل ارتباطی است. مثل کافی نت‌های جدید، فرهنگسراها، آموزشکده‌های هنری و ادبی، کانون‌های فکری، انجمن‌های غیر دولتی، رستوران‌های مدرن - سستی که در هر یک گروه‌های همفکر حاضر می‌شوند.

آنها تا کنون با گفتگو، مشاوره یا ارایه دیدگاه‌هایشان در شکل‌دهی به جریان روشنفکری، مؤثر واقع شده‌اند. در این میان نمی‌توان از نقش مثبت و غیرمستقیم دانشگاه‌های کشور در جریان روشنفکری غافل شد. چنان که بسیاری از دانشکده‌ها و گروه‌های آموزشی دانشگاه تهران در ساماندهی روشنفکری قبل و بعد از انقلاب اسلامی مؤثر بوده‌اند. سهم دانشکده علوم اجتماعی، دانشکده فنی و دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در جریان سازی روشنفکری قابل چشم پوشی نیست. این دانشکده‌ها با فراهم کردن امکان حضور بعضی از روشنفکران در مقام استاد، مدرس و محقق یا حمایت‌هایی که از طرف استاتید و

دانشجویان‌شان از جریان‌های روشنفکری به عمل آورده‌اند، بر وسعت حوزه عمل روشنفکری افزوده‌اند.

پس از تشکیل دانشگاه، نیاز به وجود تحصیل‌کرده‌های جدید برای آموزش و تحقیق در دانشکده‌ها و گروه‌های آموزشی زیاد بود. از این رو از دهه دوم قرن معاصر، بسیاری از فارغ‌التحصیلان خارج از کشور جذب دانشگاه تهران شدند. در میان استادان آغازین دانشگاه تهران با نام‌های بسیاری روبرویم: غلامحسین خان رهنما، ملک الشعرای بهار، بهمنیار، فروزان‌فر، دکتر ریاضی، میرزا عبدالعظیم خان قریب، دکتر سهابی، دکتر عبدالله ریاضی و اشخاصی که بعدها در نوسازی کشور نقش عمده داشته‌اند.^(۱)

(۳) اقلیت‌ها

بعضی از ارامنه در دوره صفویه و سپس قاجاریه در حوزه فرهنگ، ادبیات و سیاست ذی نفوذ بوده‌اند. مساعدالسلطنه از ارامنه ایرانی است که از او، آثار بسیاری در دست است. او در دربار ناصرالدین شاه سمت مترجمی داشته و ترجمه سفرنامه سدرهان «شرلی» تعلق به او دارد. پس از او افرادی چون ملکم خان هستند، ملکم خان ضمن این که مترجمی زبر دست بود، سال‌ها سمت سفیری ایران را در انگلستان و ایتالیا داشت و در شکل‌دهی به اندیشه قانون خواهی ایرانیان مؤثر واقع شده است. (رائین، ۱۳۴۹، صفحه ۴۰). پیرم خان ارمنی نیز از شخصیت‌های مشهور و مؤثر در انقلاب مشروطه بود.

بسیاری از اقلیت‌های مذهبی با حمایت دولت‌های خارجی دست به تأسیس مدرسه، زبانکده، و بیمارستان زده‌اند. این مراکز در ایران در بدو امر با همت اقلیت‌ها ایجاد شد، ولی در ادامه از طریق دولت‌های خارجی با مشارکت دولت ایران توسعه یافت و به مؤسسات بزرگ تغییر شکل داد. بازرگان می‌گوید: دروازه‌های کشور ما از دوران مشروطه به سوی مدارس خارجی باز بود. خارجی‌ها ضمن تأسیس مدرسه و آموزشکده‌های زبان، اقدام به تأسیس بیمارستان نیز کردند. مدارس آلیانس، سن لویی، ژاندارک و رازی متعلق به فرانسوی‌ها بود، مدرسه صنعتی آلمانی‌ها، کالج آمریکایی‌ها و بیمارستان شوروی‌ها در تهران

(۱) برای آگاهی از اسامی افرادی که در دوره‌های اول شکل‌گیری دانشگاه تهران نقش داشته و به استخدام درآمدند، به کتاب شصت سال خدمت و مقاومت: خاطرات مهندس مهدی بازرگان در گفتگو با سرهنگ غلامرضا نجاتی، جلد نخست، ۱۳۷۵، صفحه ۲۶۰-۲۴۰ مراجعه نمایید.

و مدرسه‌کر و لال‌ها در اصفهان، و بسیاری از دیگر مراکز فرهنگی، آموزشی و بیمارستانی که از طریق دولت‌های خارجی تأسیس و مدیریت می‌شد، ضمن این که بر حوزه نفوذ آنها در ایران می‌افزود، روند نوسازی را نیز تعیین می‌کرد (بازرگان، ۱۳۷۵، صفحه ۸۲-۷۹). چنان که فارغ‌التحصیلان مدارس زبان‌های خارجی در کشور، از اولین گروه‌های دریافت‌کنندگان بورس تحصیلی دولت‌های خارجی بودند. به عبارت دیگر، مراکز رسمی دانشگاهی کشور، کمتر در تعیین نوع و میزان دریافت بورس‌های تحصیلی از آن سوی مرزها نقشی به عهده داشتند. این رویه در حال حاضر نیز در ایران دنبال می‌شود.

(۴) لژها

آشنایی با غرب، مستقیم و غیرمستقیم بوده است. لژها یکی از راه‌های غیرمستقیم آشناسازی رجال سیاسی و شخصیت‌های فرهنگی علمی ایران با غرب محسوب می‌شدند که در آن تلاش برای نوسازی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی صورت می‌گرفت. پارسانیا در این زمینه می‌گوید:

رجال سیاسی به جهت تماس با غرب، مناسب‌ترین افراد برای لژهایی هستند که قصد جذب نیرو دارند، مانند سفیران، وزیران امور خارجه، اشراف زادگان و درباریانی که برای اولین بار جهت کسب مهارت‌ها و علوم غربی راهی غرب شده‌اند. از سوی دیگر نقشی که رجال سیاسی در اجرای سیاست‌های غربی می‌توانند بر عهده گیرند، عامل دیگری است که نظر لژها را قبل از همه متوجه خود می‌کند. (پارسانیا، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶)

پارسانیا در ادامه بحث خود، به سیاستمدارانی که به عضویت لژهای ماسونی درآمده‌اند، همچون میرزا عسکرخان، افشار، میرزا ابوالحسن خان ایلچی، میرزا صالح شیرازی اشاره می‌کند. افزون بر این افراد و سیاستمداران دیگر، می‌توان به میرزا ملکم خان توجه کرد که به تأسیس لژ فراماسونی و سپس "جمع آدمیت" در ایران دست زد که بسیاری از شخصیت‌های سیاسی حکومتی نیز در آن عضویت داشتند.

(۵) اثر روشنفکران خارج از مرز

از میان روشنفکران اثرگذار بر اندیشه نوسازی و جریان روشنفکری، می‌توان از روشنفکران

اروپایی، روسی، ترکی و اسلامی نام برد. روشنفکران خارج از مرز، در زمان حاکمیت سلسله قاجاریه، بر حوادث داخلی و به طور خاص بر جریان روشنفکری، روشنفکری نسل اول، از طریق چاپ روزنامه، شبنامه، و حمایت از نیروهای داخلی در مقابل استبداد اثر گذاشته‌اند. بازرگان معتقد است نقش ایرانیان قفقازی شده و اسلامبول رفته اروپا دیده در تحقق مشروطه بسیار زیاد بود. (بازرگان، بی‌تا، صفحه ۳۲۴).

در این که کدام یک از روشنفکران اروپایی و روسی به‌طور مستقیم بر اندیشه روشنفکران نسل دوم ایرانی مؤثر بوده‌اند، وحدت نظر وجود ندارد. ولی نقش و اثر افرادی چون کواکبی و عبده بر شکل‌گیری اندیشه روشنفکران نسل دوم مشهود است. زیرا کتاب‌های این افراد در ایران ترجمه شده و مورد توجه بسیاری از روشنفکران قرار گرفته است. کواکبی اثرات عمده‌ای بر جریان نواندیشی دینی بربخشیده است. میرزا ملکم خان و سیدجمال‌الدین اسدآبادی به لحاظ نفوذی که در خارج از کشور داشتند، توانسته‌اند بر جریان روشنفکری داخل کشور اثرگذار باشند.

روشنفکران نسل سوم که بیشتر در خارج از کشور می‌زیستند، توانستند مسیر خاص روشنفکری در ایران را سامان دهند. آنها با جلسات، چاپ روزنامه، مجله و مشارکت در اجتماعات خارج از کشور جهت دهنده به فعالیت‌های روشنفکری در داخل کشور بوده‌اند. این امر در دوره‌های بعدی بیشتر دارای اهمیت است. زیرا بسیاری از روشنفکران ایرانی با حضور در اجتماعات علمی و فکری که در سطح بین‌المللی تشکیل می‌شد، امکان تبادل نظر با افراد و شخصیت‌های علمی و روشنفکران جهان را یافته و حمایت بین‌المللی برای جریان روشنفکری داخلی فراهم می‌کردند.

(۶) مستشرقان

دوره اول روشنفکری ایران، زمینه‌ساز اصلی شکل‌گیری "شرق‌شناسی" و ظهور "مستشرقان" در ایران بود. مستشرقان ایران چندین کار اصلی ارایه دادند: ۱- سعی کردند تا به کشف آثار باستانی، کتاب‌ها و منابع تاریخی دست یابند و به انتشار آنها پردازند. ۲- مطالعه عالمانه نسبت به فرهنگ ایرانی - اسلامی را از آن خود سازند. به عبارت دیگر، عالمان این فرهنگ تلقی شوند. ۳- سعی کردند یافته‌های خود را باز تولید کنند. در کشورهای اروپایی به تأسیس کرسی‌های متعدد زبان، ادبیات و فرهنگ ایرانی و اسلامی پرداخته و مباحثی جدی

در این زمینه راه انداختند. ۴- نیروی انسانی را در جهت علایق خود تربیت کردند. ۵- آنهایی که اندیشه سیاسی داشتند، به اشاعه دین و مرام سیاسی خود دست زدند. عده‌ای معتقدند شکل‌گیری فرقه‌های شیعه دینی از قبیل بهائیت در ایران کار این افراد است (پارسانیا، صفحه ۱۶۹).

بر خلاف دیدگاه فوق که به نقش مثبت مستشرقان در ایران تأکید می‌کند، دیدگاه نقدگونه‌ای نیز وجود دارد. در این دیدگاه اکثر مستشرقان غربی که از حدود دو قرن، به مطالعه اسلام روی آوردند، به اسلام تاخته و سعی داشته‌اند به مسلمین یاد دهند که دین خودشان را چگونه بفهمند، و بهانه‌شان هم این بوده که چون تمدن ایشان اسباب و ابزار بهتری دارد دین و فرهنگ بهتری نیز می‌سازد (نصر، ۱۳۷۶، صفحه ۳۵۳).

از نظر پارسانیا، مستشرقان اثرات گوناگونی بر نظام سیاسی و اقتصادی غرب داشته‌اند. او به سه نتیجه اصلی اشاره کرده است:

استفاده‌ای که نظام سیاسی و اقتصادی غرب از مستشرقان می‌برد، از سه بعد است: اول: مستشرق به عنوان دیدگاه غرب، معرفت مورد نیاز غرب را جهت کیفیت نفوذ و گسترش سلطه فراهم می‌آورد؛ زیرا غرب تا وقتی که شناخت مورد نیاز خود را نسبت به اقوام شرقی تأمین نکند، حتی از صدور اولیه کالاهای خود ناتوان است.

دوم: غرب از تبلیغ و نشر فرضیه‌ها و تئوری‌های مستشرقان که به عنوان دیدگاه‌های علمی عرضه می‌شود، جهت تخریب اندیشه و تفکر سنتی کشورهای استعمارزده استفاده می‌کند؛ مانند تبلیغ مسیحیت به عنوان آیین جدید که دین و شیوه پیشین جامعه را دگرگون می‌سازد؛ بنابراین نشر اندیشه‌های مستشرقان که با تحلیل مادی و زمینی سنت‌های الهی همراه است، موجب گسترش بی‌اعتقادی به ابعاد معنوی آنها می‌گردد. البته استفاده از این سلاح در گروه ممارست و انس بیشتر با آموزش‌های کلاسیک غربی است و به همین دلیل از جهت زمانی مؤخر از تبلیغ مسیحیت و یا فرقه‌سازی دینی است.

سوم: استعمارزده در شرایط روانی خاصی که بعد از آشنایی با غرب پیدا می‌کند؛ یعنی در حالتی که او تمام شخصیت خود را فراموش کرده و دیده و دهان او بر نظاره غرب باز مانده است، نیازمند به شناسنامه نوینی است که شخصیت اجتماعی و هویت تاریخی او را معرفی کند و غرب با بهره‌گیری از کاوش‌های مستشرقان - آن چنان که سیاست او

اقتضا می‌کند - به این نیاز پاسخ می‌دهد و با استفاده از کار مستشرقان به بازسازی هویت قومی کشورهای استعمارزده می‌پردازد، تا بدین ترتیب هویت نوین جایگزین سابقه تاریخی و هستی اجتماعی پیشینی شود که اینک فراموش شده است.

استفاده اخیر با آن که یک استفاده فرهنگی است؛ ولی به طور کامل کاربرد و رنگ سیاسی داشته و تابع تقسیمات جغرافیایی نوینی است که قدرت‌های غربی بر سر مناطق تحت سلطه خود انجام می‌دهند. (پارسانیا، ۱۳۷۸، ص ۱۸۲).

(۷) ایل

در تاریخ ایران قدرت شهر همواره در برابر قدرت نظامی ایل شکننده و آسیب پذیر بوده است. جمعیت متحرک ایران یعنی ایلات و عشایر گرچه از احساسات مذهبی تهی نبوده، ولی این احساسات کم‌تر با معرفت دینی لازم همراه بوده است و از این جهت در رفتار اجتماعی آنها نقشی تعیین کننده نداشته است. نقش تعیین کننده در ایل در دست رهبری قومی خان‌هایی است که در خدمت شاه و سهیم در قدرت او بودند. (پارسانیا، ۱۳۷۷، صفحه ۸۸).

بر اساس نظر بسیاری از منتقدان مسایل اجتماعی، ایلات یکی از اصلی ترین نیروهای اجتماعی دوران آغازین نوسازی ایران بوده‌اند. مثلاً، بازرگان معتقد است یکی از چهار نیروی اصلی اثرگذار در شکل‌گیری و تحقق مشروطه "ایلات بختیاری و گیلانی‌ها" بودند. (بازرگان، بی‌تا، صفحه ۳۲۵).

یکی از نتایج انقلاب مشروطه، دگرگونی نقش روابط ایلی و اشرافی بود: از آنچه درباره زمینه‌های پیدایش مشروطیت و نیروهای درگیر در آن بیان شد، نتیجه گرفته می‌شود که مشروطیت از آن جهت که شکل مرسوم استبداد را که متکی بر روابط ایلی و اشرافی دربار بود، دگرگون ساخت و به عبارتی نقطه عطفی در این دگرگونی بود، بدون شک یک انقلاب محسوب می‌شود. (همان جا، صفحه ۲۳۴).

(۸) شاهان و نیروهای دولتی

چون اساسی نوسازی در دوره قاجار "نوسازی دربار" و "نوسازی درباری" بود، نیروهای اصلی جهت دهنده به این نوسازی شاهان و اشراف بودند (استمپل، صفحه ۱۳۷۸، صفحه ۲۲). اشراف با آشنایی با جهان جدید غربی، علاقه‌مند به نوسازی دربار به معنای تقلیل قدرت شخص شاه و ساماندهی به ساز و کارهای دربار در چرخه امور بودند. مقاومت و برخورد شاهان و اطرافیان‌شان که روحیه کاملاً سستی و محافظه کارانه نسبت به تحولات داشتند، آنها را به صحنه نوسازی کشانید.

بسیاری در تحلیل حوادث تاریخی و فرهنگی ایران معتقدند که پادشاهان و دیگر نیروهای حکومتی با داشتن روحیه استبدادی، ضد نوگرایی و مخالف با روشنفکری، حافظ سنت‌های باقی مانده از گذشته بوده‌اند. در مقابل عده‌ای با ارایه شواهدی به بیان نقش مؤثر شاهان در فراهم سازی شرایط روشنفکری در ایران معاصر پرداخته‌اند. پرسش اصلی این است که کدام شاه و برای چه مقصودی کدام جریان روشنفکری در ایران را تقویت کرده است؟ به نظر می‌آید، بعضی از شاهان دوره قاجاریه و پهلوی بدون آگاهی و اراده و میل باطنی از روشنفکران رسمی یا روشنفکران سستی برای نوسازی سازمان اداری و سیاسی دولت خود استفاده بوده‌اند. این روشی است که در ایران از قدیم در نزد دولت‌ها در بهره‌گیری از علم و تخصص دانشمندان در بهتر انجام دادن امور، دیده می‌شود.

بعضی از پادشاهان ایران در دوره جدید هم چون ناصرالدین شاه و رضاشاه، نقش عمده‌ای در تقویت روشنفکران درباری و نوسازی کشور داشته‌اند. یکی از نکاتی که بسیاری از مدافعان نقش شاهان در نوسازی ایران مطرح می‌کنند، به سلطنت ناصرالدین شاه باز می‌گردد:

نکته مهمی که نباید به فراموشی سپرد آن است که تا زمان شاهان قبل از ناصرالدین شاه، فرهنگ و زیر ساختهای اقتصادی چندان دستخوش تغییرات زیربنایی نشده بودند، هر چند به طور نهانی و در ضمیر ناخودآگاه تاریخ ایران، زنجیره‌ای از وقایعی به هم پیوسته رخ می‌داد که به تدریج میل به آشکار شدن و بیرونی‌گشتن داشت. حال آنکه در دوره سلطنت ناصرالدین شاه این میل باطنی و گرایش نهفته، به صورت یکسری از اصلاحات آشکار و علنی پدیدار شد.

در این دوره از تاریخ ایران، میل به اصلاحات در ایرانی‌ها رو به فزونی گذاشت. اصلاحاتی که اروپایی‌ها برای ایران متمدن آینده ضروری می‌دانستند و رغبت ایرانیان (خصوصاً سیاستمداران، تجار، روشنفکران) نیز در واقعیت بخشیدن به مقاصد اقتصادی و سیاسی اروپایی‌ها قوت می‌بخشید. (شریعت پناهی، ۱۳۷۲، صفحه ۷۴-۷۵).

شاهان در مقایسه با وضعیت کشورها و دولتهای خارجی بدون این که میل باطنی به نوسازی کشور داشته باشند، به بعضی از سیاست‌های نوسازی تن داده‌اند:

همزمان با اولین مسافرت ناصرالدین شاه به اروپا، پای فرهنگ و تمدن اروپایی نیز به ایران باز شد. البته در این راه تاسیس مدارس گوناگون و بخصوص آنهایی که توسط مبلغان مذهبی برای اقلیتهای ارمنی، نسطوری، کاتولیک و ارتدوکس دایر شده بود، کمکهای شایانی کرد. (گروته، ۱۳۶۹، صفحه ۲۳۲).

در این که چرا ناصرالدین شاه در مقایسه با شاهان قبلی علاقه‌ای برای نوسازی ایران نشان داده است، عده‌ای این امر را به مسافرت‌های او به خارج از کشور نسبت می‌دهند:

شاه پس از مسافرت به خارجه، تصمیم گرفت که پاره‌ای تغییرات در دولت و دربار به وجود آورد که در نتیجه آن دستگاه دولتی و دربار، شکل اروپایی به خود بگیرد. (شریعت پناهی، ۱۳۷۲، صفحه ۱۰۷).

علی‌امینی که خود از نوادگان قاجار است در مورد سهم ناصرالدین شاه در نوسازی حکومتی آورده است:

ناصرالدین شاه پس از بازگشت از اروپا تغییرات عمده‌ای در اداره امور مملکتی داد. در این تغییرات میرزا علی خان علاوه بر وزارت رسائل (رئیس دفتر مخصوص شاه) به عضویت و نظامت مجلس شورای وزراء منصوب شد و پس از مدت کوتاهی ریاست مجلس شورای وزراء به او سپرده شد و علاوه بر مشاغل قبلی، ریاست ضرابخانه دولتی هم بر سایر مشاغلش افزوده گردید و از ارکان مهم دربار ناصرالدین شاه شد. (لاجوردی، حبیب، ۱۳۷۶، صفحه ۱۰)

صدراعظم‌ها و نخست وزیران و وزرای دولت‌های ایرانی (دوره قاجاریه و پهلوی) از قبیل قائم مقام فراهانی، امیرکبیر، سپهسالار، مصدق و بسیاری دیگر از آنها در نوسازی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران معاصر نقش عمده‌ای داشته‌اند. امینی دایره وزراء و صدراعظم‌های اصلاح طلب را وسیع‌تر دیده است:

در ماه محرم ۱۳۱۵ ق. امین الدوله ابتدا وزیر اعظم و سپس صدراعظم شد و به آرزوی دیرینه خود نائل آمد. امین الدوله مردی آزاده، و وطن خواه بود و شور اصلاحات در سر می‌پرورانید. ابتدا در اطرافیان شاه تجدید نظری به عمل آورد و عده‌ای از آنان را به اطراف فرستاد و سپس مشاغل کلیدی را به منسوبان خود واگذار کرد. میرزا محمدتقی مجدالملک برادرش را مقام وزارت داخله و معاونت صدراعظمی داد، دبیر حضور خواهرزاده خود را در رأس دفتر اختصاصی خود قرار داد، و در صدد استخدام چند مستشار خارجی برای اصلاح گمرک و مالیه برآمد و به میرزا جوادخان سعدالدوله وزیر مختار ایران در بلژیک دستور استخدام چندین نفر مستشار بلژیکی را صادر نمود. مدارس را توسعه داد و چندین مدرسه در تهران دائر نمود و شاه را به بازدید دارالفنون فرستاد و محسن خان فرزندش را وزیر گمرکات و خزانه نمود و ناصرالملک را وزارت مالیه داد. (همان جا، صفحه ۶۸).

یکی از چهره‌های اصلی اثرگذار در اصلاحات و نوسازی کشور میرزا حسین خان مشیرالدوله معروف به سپهسالار بود. او پس از یک دوره ده ساله فترت در نوسازی کشور که از قتل امیرکبیر در سال ۱۲۷۷ شروع شد، در سال ۱۲۸۷ وارد عرصه نوسازی کشور شد و صدارت کشور را به عهده گرفت. او قبل از صدارت در مأموریت‌های سیاسی‌اش به هندوستان، قفقاز و عثمانی با تحولات جدید اجتماعی و سیاسی روبرو گشته و معتقد بود کشور ایران برای دستیابی به "ترقی" در حوزه نظام سیاسی و علوم و معارف، نیازمند اصلاحاتی جدی است. برای دستیابی به هدف سعی کرد تا ضمن انتقاد از دولت و روش‌های اجرایی آن، به تنظیم قانون و تأسیس وزارت عدلیه اقدام کند. او مجلس‌های گوناگونی در تشکیلات عدلیه برقرار ساخت مانند مجلس تحقیق، مجلس تنظیم قانون، مجلس جنایات، مجلس اجرا، مجلس املاک و مجلس تجارت. او قوانینی برای اداره این مجلس‌ها در یکصد و

نوزده ماده تنظیم کرد و جهت تصویب به نزد شاه فرستاد که با توطئه بسیاری از وابستگان خاندان قاجاریه روبرو شد و به اجرا نرسید. با وجود این شاه در مراحل بعدی به تأیید این نوع قوانین تن داد. این نوع رفتار در درون حاکمیت دولت قاجاریه حکایت از وجود اندیشه اصلاح و ترقی در میان نخبگان سیاسی دارد.

نسل‌های روشنفکری در ایران

روشنفکری در ایران از بدو شکل‌گیری آن تاکنون تحولات عمده‌ای را در پیش رو داشته است. با وجود این که دچار گرایش‌های افراطی و بعضاً معارض در درون سازمان روشنفکری و با عناصر اجتماعی خارج از سازمان روشنفکری شده، ولی در هر دوره‌ای از تاریخ به امور محوری و مرکزی توجه کرده، تفاسیر نقدگونه‌ای از آن ارائه داده است.

چند مسئله عمده از بدو شکل‌گیری روشنفکری ایرانی تا حال حاضر پیش روی این جریان است: ۱- چیستی غرب؟ ۲- چیستی ایران؟ ۳- تناسب و ارتباط مابین ایران و غرب. این سه مسئله همیشه از دغدغه‌های اصلی روشنفکران بوده است. شاید تفاوت میان روشنفکران ایرانی در نوع تفسیری است که از غرب، ایران، و رابطه بین ایران و غرب ارائه داده‌اند.

غرب نیز در طول دوپست ساله اخیر، تحولات عمده‌ای بر خود دیده است. ۱- دوره توسعه قلمرو جغرافیایی که مصادف با حذف دولت عثمانی است، ۲- دوره استقرار و تقلیل تزارهای بین‌المللی، ۳- دوره شکل‌گیری کمونیسم و دو قطبی شدن جهان، ۳- شکل‌گیری غرب جدید که بیشتر با تحولات فکری - فرهنگی توأم است ۴- دوره درهم رفتن، ۵- دوره جدید.

بر اساس موقعیت ایران و غرب و تفسیری که روشنفکران ایرانی از آن دارند، شش نسل روشنفکری شکل گرفته است. محوری‌ترین مسئله مورد توجه روشنفکران ایرانی در بدو امر در "چیستی غرب و نوع رابطه ایران با آن بود." به میزانی که صاحبان قلم و کتاب این چیستی را به چالش کشیدند و به تفاسیر متفاوت از آن پرداختند، پدیده «روشنفکر ایرانی» در برابر «روشنفکر جهانی» شکل گرفت. روشنفکر ایرانی با تصویری که از خود، دیگری (غرب) و رابطه‌اش با آن ساخته، دنیای اجتماعی خاصی را تولید کرده است که فقط خودش می‌تواند در آن زیست کند نه دیگران. از این روست که در تاریخ معاصر ایران کمتر روشنفکر

اروپایی توانسته به این دایره وارد شود و گفتگوهای مشترکی شکل گیرد. او سعی دارد تا هر چه سریع‌تر تفسیری خودمانی از روشنفکری و نیروهای همسو و معارض با آن ارائه دهد. شاید بی‌ربط نباشد تا به مثالی خاص اشاره کنیم. مارکسیسم در ایران با مارکسیسم در غرب بسیار تفاوت دارد. زیرا در ایران مارکسیسم از نظر دیگری مورد توجه قرار گرفته است. پس مارکسیسم نیز امری ایرانی شده به حساب می‌آید. هر یک از ایدئولوژی‌های دیگر نیز این سرنوشت را یافته‌اند. روشنفکری ایرانی امری جدید و محصول دوران معاصر است. از این رو ویژگی‌های جامعه ایرانی معاصر را با خود دارد.

جریان روشنفکری در ایران را بهتر است با توجه به سیر تحولات جامعه ایرانی و جریان‌های فکری در غرب، مورد شناسایی قرار داد. زیرا روشنفکری در ایران در ارتباط با شرایط بین‌المللی، منطقه‌ای و ملی سامان یافته است. در تعیین مراحل جریان روشنفکری ایرانی دو عنصر مهم‌اند: (۱) سیر تحولات جامعه ایرانی در دوران معاصر (۲) تحول در غرب.

روشنفکری ایران معاصر در شش دوره قابل طرح و بحث است که در ادامه به بیان صورت کلی آن می‌پردازیم:

۱- دوره قاجار و نظام سیاسی استبدادی. در این دوره با نسل اول روشنفکری ایرانی روبرویم که بیشتر غربی‌اند، سفرنامه نویسان خارجی، بیانی روایت گونه نسبت به ایران، فرهنگ، تاریخ و... داشته‌اند و مسئله اصلی آنها "عجایب غرایب" است.

۲- دوره دوم پیش از انقلاب مشروطه و مقارن با حیات روشنفکران نسل دوم است که بیشتر در حوزه سیاسی فعال بودند. البته تفاوت عمده‌ای بین روشنفکران و دانشمندان در این مرحله وجود ندارد زیرا هنوز تمایزی بین حوزه علمی و دینی در ایران شکل نگرفته است. مسئله اصلی در این برهه بیشتر "استبداد آسیایی" است. مهمترین افراد، آشنایان با غرب و منتقدان به سیاست و حکومت در ایران‌اند.

۳- دوره پهلوی و بازگشت استبداد و شکل‌گیری ناسیونالیسم با مرحله سوم روشنفکری ایرانی مصادف است. روشنفکران نسل سوم در حوزه‌های متعدد سیاسی، تاریخی، علمی و ادبیات فعال‌اند. مسئله اصلی، نوسازی اداری است. بسیاری از روشنفکران -رسمی یا غیررسمی- همان تأسیس‌کنندگان مدرسه، دانشگاه، بیمارستان، خیابان، بزرگراه، راه آهن، مجلس،... هستند.

۴- روشنفکری نسل چهارم با دوران اصلی تحولات فرهنگی اجتماعی و اقتصادی در ایران همراه است. در این دوره روشنفکری در اکثر حوزه‌ها گسترده است. مسئله محوری ارزیابی نوسازی اداری، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (دینی) است.

۵- دوران انقلاب اسلامی نیز با شکل‌گیری نسل جدید روشنفکری مصادف است که تا پایان جنگ هشت‌ساله عراق علیه ایران ادامه یافت. این دوره روشنفکری بیش از همیشه ایدئولوژیک و در خود فرو رفته است. آنچه این وضعیت را "اسف‌انگیزتر" نشان می‌داد بی‌توجهی رقبای روشنفکری داخلی بود که با جلای وطن صحنه گفتگوها را از رونق انداخته بودند. البته پس از به پایان رسیدن جنگ و شروع دوره بازسازی که جامعه ایرانی به نوعی اعتدال در حوزه سیاسی و دینی رسید روشنفکری این دوره مورد نقدهای بسیاری قرار گرفت. این نقدها بیش از این که از بیرون باشد از درون حوزه روشنفکری داخلی بود.

۶- دوره جدید که پس از پایان جنگ شروع شده، همچنان ادامه دارد، توأم با سرگردانی نسبت به ایران اسلامی، غرب و طرحی جدید از جامعه (جامعه‌ای مدرن و عقلانی) است. در این مقطع به استثنای عبدالکریم سروش با شخصیتی جدی روبرو نیستیم. مباحث روشنفکری در همه عرصه‌ها بسط یافته و حالت انحصاری آن شکسته است.

فصل سوم

مبانی و مشخصات مدر نیتہ ایرانی

مقدمه

با گذر حدود ۲۰۰ سال از تجربه مدرنیته در ایران، یعنی از زمان آشنایی آن با غرب، همچنان رابطه سنت و مدرنیته در جامعه ایرانی به عنوان مشکل تلقی می‌شود. ایران امروز همچنان دارای مشکلات بسیاری در تعیین منزلت اجتماعی و فرهنگی‌اش در رابطه با جهان معاصر است. این مشکلات صرفاً از طرف فرهنگ و جامعه ایرانی مطرح نمی‌شود، بلکه از منظر جهانی نیز مطرح است. جهان معاصر تاکنون (بخش مدرن آن) نتوانسته، نگاهی روشن و واضح در ارتباط با ایران داشته باشد. این مطلب در ارزیابی‌های فرهنگی و سیاسی افراد در حوزه مطبوعات نسبت به تحولات اجتماعی فرهنگی ایران مشهور است. در این که ایران کشوری سستی یا در جریان مدرن شدن قرار دارد، وفاقی در میان منتقدان و ناظران غیر ایرانی پیدا نمی‌شود. با این توضیح است که شناسایی رابطه سنت و مدرنیته در ایران هنوز می‌تواند مسئله اصلی فکری روشنفکران ایرانی باشد. به عبارت دیگر عمده‌ترین، و ضروری‌ترین مسئله که باید به طور همه جانبه و علمی بدان پرداخته شود، رابطه سنت و مدرنیته است. در پی قبول این مسئله پرسشهای گوناگونی پیش می‌آید: این که این دو مقوله چه هستند؟ ویژگی‌های آنها کدامند؟ وضعیت ایران چگونه است؟ آیا کشوری سستی است یا مدرن؟ آیا ایران در جریان مدرنیته است؟ آیا کشوری از نوع کشورهای مدرن در قرون ۱۸-۱۹ اروپایی یا این که بدون گذار از آن نوع مراحل به نوع مدرن امروزی رسیده است؟

پرسشهای فوق با قبول این امر قابل طرح است که تعارضی بین سنت و مدرنیته در ایران، به طور واقعی و عینی (در سطوح مختلف جامعه) وجود داشته باشد. در این صورت است که می‌توان به لحاظ نظری به تبیین وجوه متعدد آن پرداخت.

به نظر می‌رسد قبل از این که مؤلفه‌های مشخص و عینی را برشماریم که میزان مدرن شدن ایران را نشان می‌دهد، باید به بحثی جدی در این زمینه پردازیم که اساساً جامعه و فرهنگ ایران چه رابطه‌ای با مدرنیته دارد؟ به عبارت دیگر، ایران در رویارویی با مدرنیته چه

وضعیتی یافته است؟ آیا مدرن شده یا این که در حالت خاصی تحت عناوین "شبه مدرن"، "مدرنیته جدید"، "مدرنیته ایرانی"، "مدرنیته معلق"... قرار دارد؟

رابطه بین "سنت"، "دین" و مدرنیته در ایران از گذشته (دو سده گذشته) تا کنون به لحاظ این که ماهیت دوران معاصر ایران را می‌سازد مورد بحث بسیاری از متفکران و مستقدان اجتماعی بوده است. عده‌ای براساس شواهد تجربی و پیش فرض‌های نظری خاص، رأی به بی اعتباری "مدرنیته" در جریان توسعه و نوسازی ایران به نفع "سنت" داده‌اند. این گروه، پس از ورود به مدرنیته و تحقق صورت‌های تناقض آمیز امور مدرن در جامعه و فرهنگ ایرانی که یکی از اصلی‌ترین آن دعوت به دنیای مدرن و دور شدن از خویشتن فرهنگی است، به ضدیت با آن پرداخته‌اند.^(۱) هم‌چنین پس از آشنا شدن به نمودهای تعارض آمیز مدرنیته، حتی به مقابله جدی با صورت مادی و عینی آن (نوسازی) در سطوح متعدد پرداخته و مدعی بازگشت به جامعه سنتی شدند. در تقابل این گروه عده‌ای سعی کرده تا برای محقق سازی جریان نوسازی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در ایران یا به نفی سنت پرداخته^(۲) و یا این که تعریف مجددی از سنت‌های اجتماعی و نظام فکری و اندیشه دینی جامعه ایرانی ارائه دهند^(۳). به عبارت دیگر با تعریف مدرن و سکولار از سنت‌های فرهنگی و اجتماعی سعی دارند تا "سنت" را با مدرنیته همسو سازند. در این مرحله است که جامعه ایرانی به جای نقد و بررسی وضعیت پیش آمده (نقد توأمان سنت و مدرنیته) از طریق بعضی از روشنفکران "دین سازی" را شروع می‌کند.^(۴) با شکست سه تلاش فوق، جریان جدید فکری اجتماعی در ایران شکل گرفته است. این جریان ضمن اینکه به تجربه بدست آمده از گذشته آگاه است و علاقه‌ای نیز به دین سازی فراگیر ندارد، می‌کوشد تا از فضای جهانی بازگشت به دین و فرهنگ بومی غافل نبوده، از ضرورت جریان مدرنیته نیز به دور نباشد. آنچه این جریان را با اندیشه‌های متفکران گذشته در مورد سنت و مدرنیته در ایران متمایز می‌سازد، تفسیر فرهنگی و دینی مدرنیته است. در این صورت ما با پدیده جدیدی روبرویم که دارای شفافیت بیشتری نسبت به تلقی‌های گذشته است. این پدیده با نام "مدرنیته ایرانی" می‌تواند معرفی شود. مرکزی‌ترین موضوع و دغدغه روشنفکران این حوزه توجه به شرایط فرهنگی، دینی و ملی ایرانی است.

(۱) ادعای شیخ فضل اله نوری در مقابله با مدرنیته نمونه واقعی این امر در دفاع از سنت است.

(۲) آراء صادق هدایت به عنوان شاهد نفی سنت است.

(۳) نوسازی فکری احمد کسروی شاهد مثال ما در این بحث می‌باشد.

(۴) تلاش سید جمال الدین اسدآبادی نمونه این نوع تلقی است.

آنها بازنشاسایی هویت ایرانی را در رابطه با هویت جهانی هدف تلاش خود ساخته‌اند. در بحث حاضر سعی بر این است تا نحوه شکل‌گیری "مدرنیته ایرانی" یا "مدرنیته جدید" را در گذر تحولات آن، در دو سده گذشته به عنوان امری تاریخی و اجتماعی بازنشاسیم و سپس برای بیان ویژگی‌ها و مشخصات آن در جامعه ایرانی از اطلاعات و مستندات تاریخی تحقیقات تجربی انجام شده، نیز مدد بگیریم. محوریت عمده بحث، تلاش در بیان نوع رابطه میان "دین داری"، "ملیت‌گرایی"، "دموکراسی" و تا حدود زیادی "جهانی شدن" است. این چهار مؤلفه، هر یک بازگوکننده سمت و سویی از مدرنیته ایرانی محسوب می‌شود. دین داری، معطوف به سنت و ریشه‌های فکری و رفتاری ایرانیان است. ملیت‌گرایی حکایت از تعلق خاص ایرانیان به ملت و خاک و مرزشان دارد. دموکراسی بیشتر گرایش جهانی آنان را نشان می‌دهد. و جهانی شدن نیز حکایت از تفسیر و تعبیر جهانی از موقعیت‌شان که با شرایط جهانی پیوسته است، می‌کند. زیرا همیشه ایرانیان خود را انسانهایی جهانی تعریف نموده و بدین خاطر است که در دوران معاصر در مقایسه کشورهای منطقه آغازگران نوگرایی ریشه دار و پیوسته با دین بوده‌اند. در این صورت مدرنیته ایرانی چهار پیکره دارد و هر یک به اقتضای زمان، مکان و گروه مدعی آن، سهمی و نقشی در ساختن این مدرنیته می‌گیرد.

از طرف دیگر، منشأ بسیاری از تناقض‌ها و تعارض‌های جامعه ایرانی از گذشته تا کنون در عدم پیوستگی و یا تعلق نادرست این مؤلفه‌ها به یکدیگر است. در جایی ایرانیان ملی‌گرایند در حالی که دین‌گرا و جمهوریخواه و دموکرات نیستند. در جای دیگر، آنها جمهوریخواه و دموکراتند ولی دین‌گرا یا ملی‌گرا نیستند. در جای دیگر، مهاجر فرست و سنت شکن می‌باشند.

ملاحظات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی

در بررسی ادبیات موجود نسبت به سنت و مدرنیته در ایران، ارزیابی‌های متعددی وجود دارد که شناسایی مبانی نظری، معرفتی و روش‌شناختی آنها ضروری است. بدون شناسایی این مبانی، ارزیابی درست و دقیقی از مدرنیته محقق امکان ندارد. اگر بعضی از افراد چنین کاری را ممکن بدانند، از امکانی سیاسی و ایدئولوژیک تا علمی سود برده‌اند.

رویکرد اول

عمده‌ترین اصل معرفت شناختی که محور بحث‌های بسیاری دربارهٔ رویاروی مدرنیته و سنت در ایران بوده، عدم قابلیت رشد، توسعه و تحول در جامعه ایرانی است. به عبارت دیگر، بسیاری از افراد، جامعه و فرهنگ ایرانی را به سبب ساختارهای سنتی آن، فاقد تغییر و تحول دانسته و ورود مدرنیته را به ایران غیر ممکن دانسته‌اند. آنها بحث از این می‌کنند که سنت‌های اجتماعی فرهنگی در این کشور بسیار سخت و تغییرناپذیر است و امکان حذف آنها به سادگی وجود ندارد و فقط با از بین رفتن تمامیت فرهنگ ایرانی است که می‌توان این سنتها را حذف کرد. به بیان دیگر، این جامعه باید به طور بنیادی دچار فروپاشی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شود. این جامعه و فرهنگ باید نابود و سپس جامعه و فرهنگ جدیدی متناسب با مناسبات نوین شکل بگیرد. اگر قبول کنیم که سنت‌های جامعه ایرانی با توجه به مناسبات نوین استعداد تبدیل، تغییر و تحول را ندارند، راه حل، حذف سنت‌ها خواهد بود. شاید استدلالی که افرادی چون تقی زاده مطرح می‌کردند و آن را راه نجات ایران و مدرن شدن آن می‌دانستند یعنی "سر تا پا غربی شدن"، از این زاویه باشد. افرادی چون سیدجواد طباطبایی معتقدند که از دوران افول تمدن اسلامی در ایران، انقطاع اندیشه پیش آمده است. آنچه در افول تمدن اسلامی در ایران تحقق یافت، راه برای توسعه نبود بلکه راه به سوی عقب داشت. سیدجواد طباطبایی در نقادی روشنفکرانی چون ملکم خان که توانایی شناسایی مبانی معرفتی مدرنیته را نداشته‌اند، آورده است:

در این منظر متأسفانه افراد بسیار کمی سخن رانده‌اند. افرادی چون ملکم خان نیز تحت شرایط متعدد (احتمال فشار از طرف سنت‌گرایان و یا بی‌مایگی خودش) در مراحل پایانی زندگی‌اش از این سخن دست کشیده و اشاره به وجود استعداد‌های فرهنگی دینی در ایران برای نوسازی و مدرنیته شده است. ملکم خان اشاره نموده است که فرهنگ اسلامی استعداد قبول عناصر مدرن را دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱).

اگر مدعیان این نوع فکر و اندیشه، به بیان مبانی معرفت شناختی ناکافی بودن مدرنیته در ایران با حفظ ساختارهای فرهنگی اجتماعی کهن آن می‌پرداختند، روند بحث و گفتگو به گونه دیگری بود. در حالی که این افراد بیشتر به قضاوتی بسیار سطحی پرداخته و در رویارویی با اندیشه مخالف یا به هوجبگری دست زده یا این که بدون ارزیابی از خود به حاشیه

خزیده‌اند. شاید علت اصلی حاشیه‌ای شدن این نوع تلقی، عدم آشنایی آنها به مبانی اندیشه مدرن است. با مراجعه به زندگی این نوع افراد می‌توان دید که هیچ‌کدام از آنها معتقد به مکتب فکری خاصی نبوده، یا این که از مکتب فکری خاصی نیز متأثر نبوده‌اند. آموخته‌های آنها بیشتر ذوقی و شخصی بوده است. ملک‌خان با مراجعه به غرب و آشنایی سطحی با غرب بود که سخن از قانون در ایران سر داد. زمانی که او به غرب رفت نزاع درون جامعه اروپایی، خصوصاً فرانسه، در مورد قانونمداری بود. زیرا با وجود چندین تراحم (۱- تراحم بین مدافعان آزادی و مدافعان عدالت اجتماعی، ۲- تراحم بین مدافعان دولت و مدافعان مجلس، ۳- تراحم بین مدافعان مشارکت مردم و مدافعان اشراف و...)، تلاش نخبگان جامعه پس از انقلاب کبیر فرانسه طراحی نظامی بود که در آن قانون حاکم باشد و آزادی، عدالت اجتماعی، حقوق مردم و میزان قدرت و اختیارات دولت (مجلس) و نقش مطبوعات و احزاب در چارچوب قانون تعریف شود. این بحث دقیقاً پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) شروع شد و تا دهه اخیر همچنان ادامه داشته است. دورانی که ملک‌خان به غرب رفت اوج طرح مفهوم قانون بود. ملک‌خان مانند دیگر روشنفکران ایرانی سوغاتی از غرب به نام قانون‌گرایی آورده است.

گروهی دیگر به جای توجه به مبانی معرفت‌شناختی عدم سازگاری سنت و مدرنیته و یا امکان وفاق میان آنها، به متهم کردن و ناتوان معرفی کردن سنت‌های اجتماعی ایران پرداخته‌اند. بسیاری از روشنفکران از آغاز آشنایی با غرب تا دوران حاضر در این مقوله قرار می‌گیرند. آنها را می‌توان "متهم‌کنندگان سنت و تقدیس و تکریم‌کنندگان مدرنیته" نامید. در دوران قاجار افرادی چون آخوندزاده، طالبوف، و در دوره پهلوی اول افرادی چون جمالزاده، تقی‌زاده، و هدایت، و در زمان پهلوی دوم افرادی چون، بزرگ‌علوی و ... و در دوران جمهوری اسلامی نیز با افرادی متعدد از این دست روبرویم. این افراد با وجود این که در خصوص رویه، اندیشه، حوزه فکری، و... با یکدیگر فرق دارند، ولی در این باور مشترک هستند که سنت‌ها، دارای عقب‌ماندگی و ضد مدرنیته‌اند. زیرا که سنت‌ها قابلیت‌نوسازی، بازبینی، و رو در رویی با مدرنیته را ندارند. این گروه را می‌توان به دو گروه جزئی‌تر با قضاوت‌های متفاوت تقسیم کرد. عده‌ای که معتقدند جامعه ایرانی به لحاظ اجتماعی و تاریخی و محیطی دارای موقعیتی تناقض‌آمیز شده است. و عده‌ای دیگر که رویارویی با مدرنیته را عامل شکل‌دهی به تناقض‌های درونی جامعه و فرهنگ ایرانی دانسته‌اند. این دو گروه قضاوت در مورد ایران را

با این پیش فرض آغاز کرده‌اند که وجود تناقض در ایران، پذیرش مدرنیته را غیر ممکن می‌سازد. در ادامه به بیان دیدگاه‌های این گروه می‌پردازیم:

۱- گروه اول

گروه اول مدعی‌اند که تناقض‌های بسیاری در ساختار جامعه ایرانی وجود دارد. وجود تناقض‌ها و قبول این پیش فرض که ایران کشوری با ویژگی‌های متناقض است بسیاری را در فهم آن دچار مشکل کرده است:

شاید بتوان شخصیت قوی ایران را به وضع حاشیه‌ای آن نسبت داد: کشوری مسلمان ولی شیعه، عقب مانده ولی غنی از نفت، زیر سلطه قدرتهای بزرگ ولی همیشه مستقل، دارای حکومت استبدادی ولی در معرض کلیه جریانهای فکری، دارای ساکنان ایرانی ولی در عین حال شامل ترکهای آذری، کردها، عربها، لرها، بلوچها و ترکمنها. ایران در میان جهان عرب، هندی، ترک و اروپایی، مجموعه‌ای از اقوام در هم و بر هم ولی کاملاً مشخص را تشکیل می‌دهد که همواره مدعی تفاوت خود با دیگران بوده و هر چند موفق نشده آزادی‌ش را به دست آورد ولی دست کم استقلال رسمی خود را حفظ کرده است. (پیردیگار و همکاران، ۱۳۷۸، صفحه ۲).

بر اساس پیش فرض فوق، این نتیجه گرفته می‌شود که ایران در تحولات اجتماعی‌اش مثل کشورهای دیگر پیرو قواعدی خاص نیست:

دوام ملت ایران و هویت قوی آن، گاهی این فکر را به وجود آورده که تاریخ و جامعه ایرانی از قواعد علمی، آهنگ پیشرفت و شیوه‌های تحلیلی ملت‌های دیگر پیروی نمی‌کند. این استقلال نو پا ارزان به دست نیامد زیرا از سال ۱۹۷۹ تاکنون هیچ کشوری در جهان مانند ایران درگیر بحرانهای بین المللی و جنگ نبوده است:

تهاجم شوروی به افغانستان، جنگ هشت ساله با عراق، جنگ لبنان با دنباله‌های اسلامگرایی و تروریستی آن، جنگ میان ارمنستان و آذربایجان، جنگ کویت، شورش کردستان، مبارزه با

قاچاقچیان مواد مخدر در بلوچستان و... (همان جا، صفحه ۳).

همان طور که اشاره شد، گروه اول به وجود تناقض‌های متعدد در جامعه و فرهنگ ایرانی و وضعیت بین‌المللی منحصر به فرد آن به عنوان امری تاریخی توجه داشته‌اند. به نظر آنها، پذیرش مدرنیته با وجود این تناقض‌ها امکان‌پذیر نیست. این نوع تصور در مورد ایران از نظر مبارزه بسیار سطحی می‌آید. زیرا وجود جامعه با تنوع و گوناگونی همراه است که این تنوع‌ها می‌تواند در بعضی مواقع به تزاخم بدل گردد. مسئله‌ای که در اینجا بدان توجه نمی‌شود عدم وجود تزاخم ساختاری واقعی و فراگیر در ایران است. وجود شرایط اقلیمی متفاوت در همه جای کره زمین وجود دارد. اگر فرانسه چنین نیست، اما آمریکا، انگلیس، ترکیه، عراق، و... اینگونه‌اند. در این که کشورهای اروپایی توانسته‌اند به دوران مدرن برسند این نبوده که آنها دارای تنوع جغرافیایی نیستند؛ بلکه راز موفقیت آنها در گذر از تنوع به تزاخم و سپس وحدت بوده است.

۲- گروه دوم

گروه دوم به تناقض در جامعه اشاره می‌کنند. فرق آنها با گروه اول در نحوه تحقق تناقض‌هاست. این گروه معتقدند تناقض‌ها در زمان رویا رویی با مدرنیته به وجود آمده‌اند. رامین جهاننگلو می‌گوید:

بنابراین جای تعجب نیست که جامعه ایرانی معاصر خود را در میان دو فرهنگ متضاد و یا، به عقیده برخی از تحلیل‌گران وضعیت ایران، شاید میان سه فرهنگ متضاد گرفتار می‌بیند: غرب مدرن، اسلام شیعه و ناسیونالیسم ایرانی. این تعارض میان وجدان سنتی و مقتضیات مدرنیته را امروزه به شکل نوعی فلج دستگاه اداری در نهادهای اجتماعی ایران می‌بینیم، وضعیتی که سرمنشاء بسیاری از رفتارهای گمراه‌کننده و سور رئالیستی است. بدین گونه ما با وجدانی رو در روییم که میان سنت و مدرنیته دو پاره شده است، سنتی که گرفتار ابهام شده است و دیگر قابلیت اجرا ندارد؛ و مدرنیته‌ای که هنوز مدرن نیست، یعنی در ساختار روانی فرد و جامعه درونی و نهادی نشده است و حضور آن را صرفاً در اشکال مختلف مد و گاه به صورت دنیایی "دیگر" حس می‌کنیم و در سطح فنون قابل فهم

و جذب است نه در سطح تفکر و تعقل. (جهانبگلو، ۱۳۷۹، صفحه ۲۴-۲۵).

عبدالکریم سروش نیز در بیان این که ایران معاصر چه هویتی دارد به، سه هویت متفاوت هم عرض: هویت ایرانی، اسلامی و غربی اشاره می‌کند. پیردیگار و همکارانش نیز مدعی‌اند، هویت ایرانی سه رکن دارد. از نظر آنها امروزه، ایرانیت، اسلام و غرب پایه‌های هویت ایران نوین را تشکیل می‌دهند. و علی‌رغم چندگانگی، به هیچ وجه دوام و قدرت ناسیونالیسم ایرانی، دچار تزلزل نمی‌شود. (پیردیگار و همکارانش، صفحه ۷). پیردیگار و همکارانش معتقدند ایران صرفاً کشوری نیست که با منشأ ایرانیت یا اسلامیت صرف تعریف شود. بلکه هویت جدیدی با وجود ایرانیت، اسلامیت و مدرن بودن در حال شکل‌گیری است. در اولین نگاه، از میان این سه موقعیت جغرافیایی ایران، عنصر تمایز آفرین از دیگر کشورهاست:

وضع جغرافیایی فلات ایران و حاشیه‌های آن، ایران جاودانی را در قلب بازی‌های مهم بین‌المللی قرار داده است. قلمرو ایران دیگر یک فلات مرتفع بایر، مهد فرهنگ ایرانی، یکی از کهن‌ترین دولت‌های جهان و مرکز مذهب شیعه نیست، بلکه کشوری است که از یک قرن پیش با فرهنگ‌های بی‌شمار، رقابت امپریالیستهای بزرگ و چندین انقلاب داخلی روبه‌رو شده است (همان جا، صفحه ۱۳).

در این گروه، عده‌ای زمینه تعارض‌ها در شکل‌گیری رویارویی با مدرنیته را در تعبیری می‌دانند که در مورد ناسیونالیسم وجود دارد و این که مدرنیته در حالی که ارائه دهنده تفسیری منفی از مؤلفه‌های سنتی جامعه است، ساختار سنتی جامعه را نیز به سوی شکل‌گیری عکس العمل‌های منفی می‌کشد.

ملی‌گرایی را بعضی مواقع به عنوان «ناسیونالیسم» می‌شناسند. ولی به نظر می‌آید، ملیت‌گرایی می‌تواند اعم از دفاع از سنت و دین و خاک و مرز و بوم باشد. کاتم معتقد است ملیت‌گرایی به معنی اعتقاد گروه بزرگی از مردم به این که یک جامعه سیاسی و یک ملت‌اند، و شایستگی تشکیل دولتی مستقل را دارند و مایلند وفاداری به جامعه را در اولویت قرار داده برسر این وفاداری تا به آخر بایستند. (کاتم، ۱۳۷۸، صفحه ۳۲).

در صورت پذیرش تعریفی که کاتم ارائه داده است، ناسیونالیسم اعم از دین، سنت‌گرایی، و

حفظ آب و خاک است و آنچه با نام دفاع از "ملت" در مقابل دفاع از "دین" مطرح می‌شود، تعریفی خاص از ناسیونالیسم است:

اگر این تعریف پذیرفته شود، به وضوح پیداست که ناسیونالیسمی که بر استقلال و حقیقت ملی تأکید دارد، تنها بخشی از نظام ارزشی افراد عضو جامعه را تشکیل می‌دهد. (همان جا، صفحه ۳۳).

با این توضیحات دو نوع ناسیونالیسم از یکدیگر قابل تمایزند: (۱) ناسیونالیسم مثبت (۲) ناسیونالیسم منفی. مرتضی مطهری در بیان رابطه اسلام و ایران یا رابطه دین و ملت و ملت‌گرایی، بر وجه مثبت ناسیونالیسم که همان احساس مشترک در میان عده‌ای از انسانها که یک واحد سیاسی یا ملت را می‌سازند، تأکید دارد. (مطهری، بی‌تا، صفحه ۱۶). ناسیونالیسم مثبت به معنای ارزش‌های مورد قبول اکثریت در مقابل ناسیونالیسم منفی است که صرفاً معطوف به ارزش‌های گروهی خاص است:

... اما اگر واژه «ناسیونالیسم» را آن قدر گسترده بگیریم که آن دوره‌های قدیم را هم در برگیرد، کسانی که از چنان تعریفی استفاده می‌کنند باید به نظر داشته باشند که با دو نوع ناسیونالیسم که اثرات سیاسی - اجتماعی متفاوتی نیز دارند روبه‌رو هستیم یکی ناسیونالیسمی که برای گروهی معدود از افراد جامعه ارزش اولیه محسوب می‌شود و دیگر ناسیونالیسمی که اکثریت افراد جامعه آن را ارزش اولیه به حساب می‌آورند.... (همان جا، صفحه ۳۴).

رویکرد دوم

در مقابل رویکرد اول که تعارضات و تناقض‌ها را در سنت‌های ایرانی مطرح نموده‌اند، رویکرد دوم به وجود تناقض‌ها در مدرنیته توجه کرد. آنها به‌طور کلی، مدرنیته را امری دارای تعارضات و تناقض‌های متعدد می‌دانند. و از این رو راه حل پذیرش مدرنیته را حذف سنت در نظر نمی‌گیرند، بلکه آن را در نقادی مدرنیته برای دستیابی به راهی جهت حفظ سنت‌ها می‌دانند. "مدرنیته تعارض‌آمیز" پیش‌فرض اصلی این گروه است. این پیش‌فرض به صورت زیر خلاصه می‌شود:

مدرنیته امری واحد با تفسیری واحد نیست. فرهنگ‌های متعدد در شرایط گوناگون در

ساخت دهی به آن مؤثر بوده‌اند. در این صورت ارزیابی‌های چندگانه و تعارض‌های گوناگون در مدرنیته ایرانی یافت می‌شود. در این صورت مدرنیته به‌جای این که امری واقعی باشد، امری ایدئولوژیک، سیاسی و ذهنی است.

با قبول پیش فرض فوق، تلاش عمده ناقدان مدرنیته بیان عناصر ایدئولوژیک مدرنیته بوده است. چون ارزیابی نسبت به مدرنیته ایدئولوژیک بوده است، ارزیابی نسبت به سنت نیز ایدئولوژیک شده است. بنابراین دو شکل اصلی وجود دارد. ۱- وجود رویکردهای ایدئولوژیک به مدرنیته، ۲- ارزیابی و قضاوت ایدئولوژیک سنت. افراد فراوانی در این رویکرد مطرح اند که اصلی‌ترین آنها سید جمال الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، شیخ فضل الله نوری، خلیل ملکی، جلال آل احمد، علی شریعتی، مرتضی مطهری و... هستند. بر اساس اعتقاد آنها در آنچه از طرف روشنفکران مدافع مدرنیته ارایه می‌شود حقانیتی وجود ندارد. زیرا مدرنیته ارایه شده در ایران متفاوت از مدرنیته در غرب است و هم‌چنین این مدرنیته، ایدئولوژی صاحبان قدرت برای بقای سرمایه داری و جهان غرب می‌باشد. از نگاه ایشان سنت‌های جامعه، دارای جهت‌های متعددی (تاریخی، علمی، سیاسی، دینی،...) است که در صورت پالایش امکان بهره برداری از آنها، برای توسعه، حرکت رو به جلو، رشد و ترقی وجود دارد. تلاش‌های عمده این افراد در چندین سطح قابل بررسی است: ۱- نقادی مدرنیته، ۲- پالایش سنت، ۳- فعال سازی سنت‌ها در ورود به دوره جدید، ۴ اشاره به توافق آمیز بودن بعضی از عناصر سنت و مدرنیته. از نظر این افراد، راه اصلی پالایش سنت‌ها، "بازگشت به خویش"، با بنیان‌هایی متعدد است. بازگشت به خویش به معنای در صحنه آوردن مؤلفه‌های فرهنگ ایرانی اسلامی و توجه به شرایط جدید است. سنت‌گرایان هم‌چنان به نفی "پذیرش شرایط جدید" می‌اندیشند. آنها سعی دارند تا "شرایط جدید" را امر محقق دانسته و قابلیت ارتباط سنت‌ها را با این شرایط نشان دهند.

رویکرد سوم

رویکرد سوم مشکل را بیشتر در نحوه برخورد مدرنیته با سنت می‌داند. از نظر افراد این گروه "ورود ناخواسته"، "ورود غیر مطلوب" و "وجود شرایط نامناسب در زمان ورود مدرنیته به ایران" عوامل اصلی عدم تحقق مدرنیته در ایران است. از نظر آنها نه مشکل در مدرنیته است و نه اشکال در سنت‌ها. بلکه اشکال در دوره تاریخی و افرادی است که عامل ورود مدرنیته به

ایران شدند. از نظر این افراد چندین عامل در ایجاد این موقعیت تعیین کننده بوده‌اند: ۱- ضعف جامعه ایرانی، ۲- سیاسی بودن شرایط، ۳- فقدان حوزه روشنفکری، ۴- ضعف روشنفکران در بررسی مدرنیته و ارایه سیمایی سیاسی از مدرنیته در ایران، ۵- عدم آماده بودن جامعه برای ورود به مدرنیته.

مدرنیته اساساً با ساختار اجتماعی سیاسی تناسب دارد. وجود طبقه متوسط قدرتمند، دولت مدرن، و فقدان عناصر مدرن در جامعه موجب شکل‌گیری مدرنیته در سطح شده است. ورود این مدرنیته چندین پیامد داشته است: ۱- شکل دهی به تعارض بین مدرنیته و سنت در حوزه سیاسی و ایدئولوژیک، ۲- تحقق تفسیر جدید از مدرنیته و سنت که می‌توان آن را "مدرنیته ایرانی" نامید، ۳- تراحم داوری در مورد رویکردهای سه‌گانه سطحی و تزینی به مدرنیسم. هر یک از رویکردهای فوق با وجود این که توضیح دهنده بخشی از واقعیت رویارویی مدرنیته با سنت در ایران است، ولی همه از طرح یک مسئله غافل مانده‌اند. و آن این که کمتر به ساختار و نتیجه رویارویی مدرنیته با سنت در ایران توجه کرده‌اند و این امر را به صورت "جنجالی" تا "بحرانی" درآورده‌اند. این افراد ساختار روشنی برای این رویارویی شناسایی نکرده و به نتایج آن پی نبرده‌اند. به عبارت دیگر، رویارویی بین سنت و مدرنیته وجود نداشته است. سنت یا حالت انفعالی داشته و یا این که در حاشیه قرار گرفته است. آنچه اتفاق افتاده رویارویی لایه‌های بیرونی مدرنیته از طرف سیاسیون و صاحبان ایدئولوژی در میان بخشی از جامعه - بخشی از طبقه متوسط بی شکل - با سنت‌ها بوده است. به لحاظ این که سنت در این رویارویی حضور نداشته، مدرنیته در ایران بدون بنیان و اساس بوده و صورت "معلق" و سپس "بی شکل" یافته است.

این سؤال که ایران می‌باید به چه سمتی برود، مطرح نمی‌شود. به عبارت دیگر، آینده ایران می‌توانست با تحقق امری چون تراحم واقعی بین مدرنیته و سنت "تاجنجال" در این عرصه، به شکل مطلوب درآید.

بسیاری از متفکران ایرانی کوشیدند تا پیوندهایی بین "مدرنیته معلق" در ایران با دیگر بخش‌های جامعه ایجاد کنند. ولی تلاش‌ها نتایج مفیدی نداشته و صورت معلق را به صورت بی شکل و ابهام آمیز بدل کرد. مثلاً فعالیت فردی چون خلیل ملکی که در نهایت به بسیاری از مباحث جلال آل احمد می‌انجامد به آشفتگی بحث کمک کرده است. از طرف دیگر، فعالیت کسانی چون استاد احمد فردید و طرفداران او نیز ثمر بخش نبوده است. این افراد نیز با تأکید

بر بخشی از اندیشه غرب، به نقادی بخش دیگر اندیشه غربی در ایران یعنی دیدگاه اثباتی، دست زدند. این گروه نیز بدون آشنایی با زمینه‌ها، مبانی، عناصر و نتایج اندیشه تفسیری به نقد اثباتگرایی دست زدند. هدف اصلی حذف رقیب تا نقد عالمانه بوده است. آنچه این گروه را وادار به نقادی بخشی از مدرنیته ساخته بی‌توجهی به واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی ایران است. آنها مباحث مورد نظرشان را بدون ایجاد پیوستگی با شرایط جامعه و فرهنگ ایرانی اسلامی مطرح کرده‌اند. تلاش عمده این افراد "نقادی" بدون تعیین موضوعیت آن است. محوری‌ترین اصلی که آنها بر آن به ظاهر تکیه می‌کنند و نقدهایشان را بر آن اساس بنیان نهاده‌اند، غرب زدگی است. بسیاری از افراد این گروه - به طور خاص فردید - با بیان این که اندیشه و رفتار غربی است "سعی در حذف رقیب کرده‌اند. البته این نوع نگاه به مسایل ضمن این که اشاعه دهنده گرایش سطحی و سیاسی در فرهنگ و دین بود از طرف دیگر موجب شد تا تبلیغ برای غرب صورت گیرد. بیان هر نوآوری و پذیرش سخن نیکویی، به معنای غربزدگی، به منزله اشاعه غرب است. فردیدی‌ها در ایران که طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند بر نقادی جناح رقیب با بیان این که آنها اشاعه دهنده غرب اند، اشتراک دارند. ولی تفاوت آنها در گرایش‌های سیاسی و دینی است عده‌ای از آنها دینی‌اند و محور نقادی شان دین است^(۱) و عده‌ای نیز بی‌توجه به دین به نقادی غرب گرایان در ایران پرداخته‌اند. نتیجه به دست آمده از کارهای این افراد، معلق نگه داشتن مدرنیته در ایران است. آنها قصد دارند تا با فرمان و تأکیدات روشن و مبهم، جهت مدرنیته را معلوم سازند. در صورتی که اشکال اصلی در برخورد با مدرنیته جهت دادن به آن است.

اثباتیون، مارکسیست‌ها و غرب‌گرایان ایرانی در تقابل با مخالفینشان، تفاسیر ایدئولوژیک و سیاسی از مدرنیته و سنت و رابطه آنها ارائه داده‌اند، نتیجه کار آنها هم معلق نگه داشتن مدرنیته در ایران بوده است.

ناگزیریم پیش از نتیجه‌گیری از رویکردها و جمع‌بندی ویژگی‌های آنها، برداشت کلی خود را از مدرنیته در ایران در اینجا بیاوریم.

ویژگی‌های مدرنیته ایرانی

"مدرنیته ایرانی" مفهومی است که در دو دهه اخیر از طرف روشنفکران و منتقدان حوزه

(۱) منظور دکتر رضا داوری اردکانی است.

فرهنگ و اجتماع برای فهم واقعیت عینی متأثر از مدرنیته غربی در ایران مورد استفاده قرار گرفته، اما کمتر در میان مدعیان این مفهوم تلاشی در تعریف و بیان مشخصات این مقوله صورت پذیرفته است. از این رو قبل از بیان رویکردها و پارادایم‌های موجود در آن، بیان مشخصات آن مطمح نظر قرار می‌گیرد.

۱- ویژگی اصلی آن، ایرانی بودنش است. زیرا مدرنیته‌ای که در ایران وجود دارد بسیار متفاوت از مدرنیته در غرب است. این مدرنیته در فضای فرهنگی اجتماعی و سیاسی ایرانی شکل گرفته است. شاید مدرنیته در ایران و مدرنیته در غرب بیشتر در حد "مفهوم" و "نام" شباهت داشته باشند، ولی به لحاظ محتوایی بسیار متفاوت‌اند.

۲- ویژگی دوم مدرنیته ایرانی حالت "معلق بودن" آن است. مدرنیته ایرانی در فضای خالی بین لایه‌های اجتماعی فرهنگی ایرانی مستقر شده است. در صورتی که مدرنیته در غرب اساس زندگی و ساختارها را می‌سازد. در ایران به لحاظ وجود فضای خالی مدرنیته بین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی، نفوذ کرده است. حالت معلق مدرنیته، زمینه عدم چسبندگی بین مؤلفه‌های جامعه را (فرهنگ، اقتصاد، سیاست و اجتماع به تعبیر پارتند) فراهم ساخته است. علت وضعیت معلق و نفوذ بین لایه‌های جامعه، به دو نوع نگاه سنت‌گرایان و نوگرایان باز می‌گردد. سنت‌گرایان - به اختیار یا به اجبار - کوشیده‌اند تا مدرنیته را با سنت پیوند بزنند. تلاش‌های آنها موجب حفظ مدرنیته وارد شده در کنار سنت گردیده ولی هرگز مدرنیته متحول نشده، زیرا منشأ و منبع تحول آن در سنت‌های جامعه ایرانی نبوده است. از طرف دیگر، سنت‌های جامعه نیز نتوانسته‌اند پیوندها را حفظ کنند. با کمترین حرکتی در جامعه، پیوندها، استحکام خود را از دست داده‌اند. نوگرایان نیز به لحاظ عدم توانایی و درک روشن از مدرنیته نتوانسته‌اند میهمان وارد کرده را مستقر سازند. در این صورت آن را بلا تکلیف رها کرده و با تقدیس و احترام نسبت به آن، فهم مدرنیته را غیر ممکن ساخته و بر حالت تعلیقی آن افزوده‌اند.

۳- مدرنیته، صورتی ایدئولوژیک - سیاسی و نه واقعیتی مورد نیاز، یافته است. مدافعان مدرنیته، بدون شناسایی، آن را تبلیغ می‌کنند در حالی که مخالفان مدرنیته آن را دشنام می‌دهند. دفاع و ضدیت با مدرنیته شکافی ایدئولوژیک در جامعه ایجاد کرده است.

۴- ویژگی چهارم مدرنیته داشتن تناسب کمتر با "سنت" است. اگر به تجربه کشورهای دیگر توجه کنیم، این معنی روشن‌تر می‌شود. در دنیای غرب، سنت‌ها حذف شدند و مدرنیته در همه

سطوح مستقر شد. به عبارت دیگر، مدرنیته چتر جامعه شد و سنت‌های جدیدی در آن خلق شد. در بعضی از کشورها نیز سنت‌ها به حوزه خصوصی وارد شده و حوزه عمومی متعلق به مدرنیته شد.

۵- ویژگی دیگر مدرنیته در ایران "ابهام و سطحی بودن" آن است. مدرنیته در ایران و مدرنیته ایرانی بسیار مبهم است. زیرا گفتمان‌های درونی آن ساختار نداشته و سامان‌مند نیست. گفتمان‌ها عمدتاً خارج از وضعیت‌های لازم شکل گرفته و ادامه یافته است. به عنوان شاهد، گفتمان‌های مدرنیته ایرانی می‌توانست در دانشگاه، در احزاب، در مطبوعات و یا در درون گروه‌های حرفه‌ای شکل گیرد. در حالی که اکثریت این گفتمان‌ها با سیاست همراه بوده و با افول دوره حکومت مدافع یا مخالف آن، گفتمان نیز به صورت غیر تکمیلی به پایان رسیده است. این نوع شروع و پایان گفتمان‌های مربوط به مدرنیته، سیمای مدرنیته در ایران را مبهم کرده و آن را سطحی ساخته است. از این روست که نمی‌توان صرفاً به ارزیابی آراء و نظرات روشنفکران برای شناسایی و نقادی مدرنیته پرداخت. زیرا افرادی چون ناصرالدین شاه، مظفرالدین شاه، رضا شاه، محمدرضا شاه، و شخصیت‌های اصلی دربار دو رژیم قاجار و پهلوی در شکل دهی به مدرنیته ایرانی کم تأثیر نبوده‌اند. از طرف دیگر، همین افراد در حاشیه‌ای شدن روشنفکران، نقش عمده داشته‌اند. عمل دوگانه مدافعان مدرنیته در ایران، مدرنیته ایرانی را شبهه‌انگیز، مخرب، سطحی و غیر متمرکز ساخته است.

۶- ارزیابی‌های غیر واقعی از مدرنیته ایرانی ویژگی جدیدی به آن داده و آن را تبدیل به امر مقدس و نجات دهنده جامعه از نظر مدافعان و امر نامقدس و شیطانی و عامل انحطاط جامعه از نظر مخالفان گردانده است. این رویکرد موجب شده که سؤالات کمتری از این دست مطرح شود: (۱) ماهیت مدرنیته چیست؟ (۲) "ماهیت سنت چیست؟" بیشتر سؤالات این بوده که رابطه آنها چگونه است؟ چرا رابطه ایجاد شده نتایج نامناسب به بار آورد؟ چه نتایجی برای رابطه بهتر بین سنت و مدرنیته قابل پیش بینی است؟ بدون اغراق تا قبل از دهه اخیر در ایران سؤالات در حد فوق بود. ولی در شرایط جدید سؤالاتی در مورد ماهیت سنت و مدرنیته شکل گرفت. ولی با توجه به غلبه مشخصات دیگر مدرنیته، داوری علمی و ارزیابی بنیادی در ادبیات سیاسی و اجتماعی مدرن در ایران صورت نپذیرفت.

۷- ویژگی دیگر آن باور و داوری اثباتی نسبت به مدرنیته به عنوان امر خوب است. این وضعیت، بیشتر از روحیه ایرانی ناشی می‌شود که به مدرنیته ایرانی شکل داده است؛ آن باور و

داوری اثباتی نسبت به مدرنیته به عنوان امر خوب است. این باور قبل از شناخت. عموم روشنفکران قبل از این که به شناسایی مسئله زمانه پردازند و آن را مورد آزمون دقیق علمی قرار دهند، به داوری نسبت به آن پرداخته و راه نجات را از مسئله مورد باور فکری خاصی، که بیشتر ایدئولوژیک است، اخذ کرده‌اند. مثلاً ملک‌خان کمتر به تبیین علمی (جامعه‌شناختی و تاریخی) عقب‌ماندگی پرداخته و به جای آن در باور نسبت به "قانون" به جای بی‌نظمی اصرار می‌ورزد. او برای عینیت بخشیدن به ضرورت قانون، به "دلیل تراشی" روی می‌آورد. این رویه در نزد روشنفکران دوران‌های بعدی نیز وجود دارد. هر دو جناح رقیب، غرب‌گرایانی چون ملک‌خان و مخالفان او یعنی مدافعان رویکرد سنت‌گرایانه چون شیخ فضل‌الله نوری، هم‌چنان در تعارض پیشین وارد شده و با معنی دینی و ایدئولوژیک بخشیدن به مسئله، تضاد اندیشه را برای سالیان سال در ایران قوام بخشیدند.

۸- ویژگی دیگر مدرنیته ایرانی جدال برای تعیین سهم عوامل خارجی تا داخلی در عقب‌ماندگی ایران است. کسانی که سهم عوامل خارجی را بیشتر دانسته‌اند، به عوامل داخلی توجه نکرده‌اند و بالعکس. این امر زمینه‌ساز دو دیدگاه شده است. (۱) عقب‌ماندگی ایران به عوامل خارجی وابسته است. (۲) رشد و ترقی نیز با حضور عوامل خارجی به دست می‌آید که در هر صورت، غرب بازیگر اصلی خواهد بود.

۹- محوری‌ترین معنایی که در اندیشه مدرنیته ایرانی مطرح بوده، توجه به ساختار سیاسی جامعه است. این معنی در نزد روشنفکران نسل اول، دوم و سوم به اشکال گوناگون وجود دارد. با وجود اینکه روشنفکران نسل اول و دوم به مفاهیمی چون قانون، آزادی و عدالت توجه کردند ولی به لحاظ توجه به ساختار سیاسی، به کشف مسئله "استبداد سیاسی" در ایران پرداختند. در این زمینه ادبیات سیاسی تولید شده در اروپا و سپس در کشورهای اسلامی از قبیل مصر اثرگذار بوده است. بیشتر روشنفکران نسل سوم نیز به تأسی از روشنفکران دو نسل پیشین به ساختار سیاسی توجه جدی داشتند. ولی با توجه به تجربه به دست آمده از جریان انقلاب مشروطه، به جای ضدیت با نظام سیاسی و شخص شاه، در اثر روبرو شدن یا بی‌نظمی سیاسی در دوره طولانی پس از انقلاب مشروطه به تقویت نظام سیاسی جدید (رژیم پهلوی) با شعار نو سازی مترقیانه پرداختند. نسل چهارم تنها نسلی است که به مسایل فرهنگی توجه داشت و محوری‌ترین مسئله مورد نظرشان "قانون" و "آزادی" است. در این محور راستگرایی، چپ‌گرایی، انقلابی بودن و اصلاح طلب بودن همه افراد با تأکید بر ساختار سیاسی و نه فرهنگی،

تعریف می‌شود.

۱۰- تقدس زدگی یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشه نوگرایی و ضد آن - سنت گرایی - در ایران است. این که اساساً چه کسی با چه رویکردی آغازگر جریان تقدس زدگی در ایران معاصر بود، فعلاً" مورد نظر نیست. نکته اصلی در این است که جریان نوگرایی و ضد آن در ایران به لحاظ این که بیشتر ایدئولوژیک بود، بدون این که به تقدس گرایی روی بیاورد، امکان تمکین طرفداران و تهیج توده را نمی‌یافته است. بسیاری از روشنفکران نسل اول و دوم مبانی و عناصر اندیشه نوسازی را بدون تفکر و تأمل، از غرب اخذ کرده و هم چون باور و اعتقاد، بدان نگریسته‌اند. پس از ورود این مبانی و عناصر به ایران آنها در مقابل سنت‌های اجتماعی و دینی قرار گرفتند و راه حل را در مقدس ساختن همان چیزهایی دیدند که در بدو ورود ناپسند، قلمداد شده بود. مثلاً، ملکم خان در زمانی با غرب آشنا می‌شود که مسئله اصلی در اروپا - فرانسه و انگلیس - قانون گرایی است. او تصور می‌کند، مشکل جامعه ایران نیز فقدان قانون است. قانون از نظر او تنها راه نجات جامعه و وسیله سامان‌دهی نظام اداری و سیاسی است.

گروهی از روشنفکران که بیشتر روشنفکران رسمی و حکومتی‌اند، در بدو امر به انتخاب مطلوب‌ها با رویکرد ایجابی و ایدئولوژیک روی آورده، به آن تقدس بخشیده و سپس به تبلیغ فرهنگی آن اقدام کرده‌اند. این گروه کمتر توانایی ارزیابی درست از واقعیت‌ها را داشته و بیشتر در جهت تحمیل ایدئولوژی در قالب فرهنگ بوده‌اند. حاصل کارشان هم تخریب جریان نواندیشی و نوسازی بود و هم لطمه زدن به حوزه فرهنگ. به عنوان مثال می‌توان به تلاش‌هایی توجه کرد که مبلغان فرهنگی ایدئولوژی شاهنشاهی در حوزه تاریخ، ادبیات، هنر و شعر، یعنی تفسیر مجدد تاریخ ایران همراه با برجسته سازی عنصر ملیت و شاهنشاهی گرایی، شعار عرب زدایی از زبان فارسی، حذف بخشی از عناصر فرهنگی و فکری از تاریخ ایران و وارد کردن بخش‌های مهجور، انجام دادند. این رویکرد دوباره پس از انقلاب اسلامی به واسطه مدافعان ایدئولوژیک فرهنگی دنبال شد. اضافه شده‌ها حذف و بسیاری از عناصر دیگر نیز به کنار رفت و عناصر جدید کمتر مانوس وارد تاریخ ایران گردید.

۱۲- باور کلی به اصل "ترقی" و ویژگی دیگر مدرنیته ایرانی است. این معنا بیشتر از مباحث ملکم خان و سپهسالار وارد اندیشه ایرانی شد و رد پای آن تاکنون بر جای مانده است. ملکم خان در این زمینه می‌گوید:

آئین ترقی، همه جا بالاتفاق حرکت میکند.

سپهسالار از روشنفکرانی است که به لحاظ متون مکتوب باقی مانده از او، یکی از مصلحان و سیاستمداران ایرانی است که مدعی ترقی بوده و این مفهوم را به لحاظ نظری و تاریخی بیشتر از بقیه مورد کنکاش قرار داده است. فریدون آدمیت در مورد اندیشه ترقی و لوازم آن از منظر سپهسالار به نکاتی چند توجه کرده است که در ادامه به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

(۱) تاریخ اندیشه ترقی در ایران در مقایسه با دیگر کشورهای جهان:

اما در مشرق زمین: فکر ترقی به عنوان ایده‌ئولوژی اجتماعی نوی در نیمه دوم سده نوزدهم در ایران و عثمانی و ژاپن نمایان گردید. و اهرم جهش تاریخی تازه‌ای را بساخت گرچه نیروی انگیزش و حیطة آن در سه کشور یکسان نبود (آدمیت، ۲۵۳۶، صفحه ۱۴۶).

(۲) سپهسالار برای اندیشه ترقی مبنای عقلی قایل است. از نظر او به لحاظ منشأ عقلی ترقی، کمتر امکان اختلاف وجود دارد و هر جامعه و فرد عاقل در پی ترقی و پیشرفت خواهد بود. به عبارت دیگر، از نظر او قاعده‌مندی و عقلانیت از نتایج باور به اندیشه ترقی در کشور خواهد بود. این معنی در بیان فریدون آدمیت در کتاب اندیشه ترقی در مورد روح فلسفه دولت سپهسالار به معنای تغییر در جهت ترقی آورده شده است. نگرش او صرف عقلی بود؛ و تکیه کلامش این بود: "در طریق عقل اختلاف نیست." (۱)

(۱) اصلاح طرز حکومت" و "تأسیس دولت منظم" بر پایه "قوانین موضوعه جدید"؛ "وضع قوانین ممدوحه دول متمدنه" و "موافق رسوم و قوانین معموله بین‌الدول و مناسب وضع و حالت این مملکت" و "الغای ادارات قدیمه و تشکیل وضع جدید"؛ تفکیک سیاست و روحانیت و اینکه روحانیان را "به قدر ذره‌ای در امورات حکومت مداخله نداد، و مشارالیه را ابتدا واسطه فیما بین دولت و ملت نکرد"؛ "افزایش ثروت ملت و دولت" و "توسعه صنایع و ترویج تجارت" که بتوان "از امتعه خارجه صرف نظر نمود"؛ "ترقی و تربیت ملت" که "افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند" - "نشر علم ترقی" و "مدنیت و حقوق انسانیت" و ایجاد "مدارس جدید" و "مدارس مجانی" و "مکتب صنایع" و "نشر علوم و صنایع خارجه که اسباب عمده ترقی و تربیت یک دولت و ملت است" و "ترقی استعداد شخصی و هنر ذاتی" افراد که "مجهول و مردود معطل گذاشته‌ایم"؛ "افزون بصیرت مردم" و "استحضار افکار عمومی" به وسیله روزنامه، و اختیار همه کس که "رد بر مطالب یکدیگر نویسند" چه "برق حقیقت از تصادم افکار می‌جهد" و "می‌خواهیم برق حقیقت را در ایران بدرخشانیم"؛ تأسیس "قشون نمونه" مثل "آرمد منظم فرنگستان" که وسیله "حفظ حقوق و شأن دولت در خارجه" باشد و "بتواند حقوق مملکت را در برابر هر پیش آمدی حفظ نماید"؛ "دفع ظلم" و "مبارزه علیه هر گونه تعدی و علیه هر متعدی، و



مدرنیته ایرانی با توجه به اصول و ویژگی‌های اشاره شده در فوق با وجود این که تا حدود زیادی با مدرنیته غربی اشتراک دارد، ولی با آن متفاوت است. بدین لحاظ است که عنوان جدید مدرنیته ایرانی برای واقعیت مدرنیته در ایران انتخاب شده است. این مدرنیته به معنای نوع درک و معرفت خاصی است که مروج اصلی آن روشنفکران ایرانی بوده و الزامات اجتماعی اقتصادی ویژه‌ای برای جامعه و مردم فراهم کرده است. شاید وضعیت بلا تکلیف در ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران را بتوان از منظر مدرنیته ایرانی توضیح داد. البته این مشروط به این نکته است که ذات مدرنیته ایرانی دارای تناقض و تعارض یا وضعیتی غیر قابل دسترس نباشد. میرسپاسی مدرنیته ایرانی را با ویژگی زیر تعریف می‌کند:

مدرنیته به عنوان یک پروژه و در تجربه عملی خود در ایران محدود به یک سری باورهای کلیشه‌ای و سطحی و فرایندی صرفاً ساختاری و بیگانه از یک بستر فرهنگی، بوده است. مدرنیته ایرانی از یک سوی ظرفیت انتقادی ندارد و از سوی دیگر کم کم نسبت به مسائل اساسی فرهنگی و فکری که در فضای اطرافش در جریان است، بی تفاوت گردیده است. هم روشنفکر تجدد خواه و هم نهادهای فرهنگی برآمده از تجربه ایرانی مدرنیته یعنی دانشگاهها، مطبوعات، مؤسسات انتشاراتی و غیره صرفاً بر این باورند که ذات هویت مدرنشان کافی است که به روشنفکر ایرانی خصوصیتی مترقی و پیشرو بدهد و به این مؤسسات ویژگی پیشرفته و توسعه گرایانه ارزانی کند.

به سخن دیگر سنت مدرنیته در ایران بیش از اینکه بطور خستگی‌ناپذیر در جهت تولید فکری و اجتماعی باشد، به تعریفی "هویتي" از خود بسنده کرده است. منظور این است که صرف این امر که شخصی خود را "سکولار" و یا مطلع از علوم جدید دانسته و لیستی از ایده‌های مدرن را به حافظه سپرده است کافی است تا دارای هویتی مدرن باشد. این پرسش که کارآمدی فکری و فرهنگی روشنفکران مستجدد ایرانی چه بوده و مؤسسات آموزشی و فرهنگی جدید چه تولیدی



"برانداختن رسوم کهنه و تأسیساتی که مانع اجرای عدالت هستند" از جمله پیشکشی و مداخل و اینکه "ریشد این ناخوشی مهلک که رشوه می‌نامند از ایران برکنده شود؛" "اصلاح مالیه و گمرک و اوزان و مقادیر" و انتظام "مالیات‌های داخله به وضع اروپا... به طوری که با مقتضیات مملکت موافق باشد؛" "ترویج" آیین وطن پرستی و "دفاع حقوق ملت" و "خیر ملت" و شناختن "امنیت مال و جان" و "استقرار منازم جدید عالی" که "ملت ایران و سلطنت قدیم ایران عظمت باستانی خود را احیا کند". - فریدون. ۲۵۳۶، صفحه ۱۴۶-۷.

داشته‌اند، یا مطرح نمی‌شوند و یا اینکه به پاسخی سطحی و خود راضی‌کننده بسنده می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۰، صفحه ۲).

عقل‌گرایی، تقدس‌زدگی، باور به ترقی و پیشرفت و باور به سنت‌های اجتماعی و بسیاری از ویژگی‌های دیگر متناقض، مجموع وضعیت "معلق" در ایران یا وضعیت متناقض را تولید کرده است. وضعیت‌های دوگانه سازنده ساختار مدرنیته ایرانی است.

با توجه به وضعیت مدرنیته ایرانی و ویژگی‌های متناقض، نیاز به معماری در این زمینه وجود دارد. اولین گام در معماری جریان مدرنیته ایرانی، به چالش کشیدن همه عناصر موجود در این مجموعه است. انتخاب بعضی از عناصر و برجسته ساختن آنها به قیمت حذف بقیه شیوه‌ای است که تاکنون در بررسی تاریخ اندیشه صورت می‌گرفت. معماری نیاز به همه مصالح موجود دارد تا کمی و کاستی‌های ساختن بنای مورد نظر، که بعد از مطالعه مصالح و توانایی‌های فکری به دست خواهد آمد، شناخته و تصمیم‌سازی برای گام بعدی، صورت گیرد. گام سوم، تنظیم مجدد وضعیت‌های متناقض و داوری کلی در مورد آنهاست. گام چهارم در گذر از "وضعیت‌های متناقض دوگانه" به "وضعیت‌های چندگانه متفاوت" است. شرایط مطلوب می‌تواند در بردارنده وضعیت‌های متفاوت و چندگانه باشد. زیرا در بنای فکری آتی این مرز و بوم راهی جز دستیابی به مشارکت همه جریان‌های متعدد روشنفکری در معماری فکری ایران و نه حاکمیت یک برداشت خاص دوره‌ای، وجود ندارد.

فصل چهارم
مدرنیته و سنت (دین) در ایران

مقدمه

با توجه به ویژگی‌های مدرنیته ایرانی و بیان این که این نوع مدرنیته دارای وضعیت‌هایی متناقض و دوگانه است، به یکی از اصلی‌ترین صورت‌ها و نمودهای متناقض آن اشاره می‌شود. این وضعیت متناقض دوگانه در صورت تعارض بین دین و مدرنیته نمود یافته است. (الیاسی، ۱۳۷۵). اساس این دیدگاه، تعارض دو وجهی بین سنت و مدرنیته است (آزادارمکی، ۱۳۷۹). تعارض به معنای وجود یکی در حذف طرف دیگر است. مدعیان حذف دین و سنت معتقدند که مدرن نشدن جامعه به وجود سنت‌های اجتماعی برمی‌گردد. اکثر طرفداران این نوع برداشت از نواندیشی، بر "توسعه نیافتگی" تا "توسعه یافتگی" تأکید کرده‌اند. در این تلقی دین و فرهنگ مانع توسعه و مدرن شدن بر اساس تعارض تلقی تا توافق و سازگاری گردیده است. از طرف دیگر، دین خواهان مدعی اند راه توسعه نیافتگی ایران تأکید بر اهمیت جهان غرب تا توجه به شرایط بومی و منطقه‌ای است.

بر خلاف دیدگاه دوگانه فوق که وجود یک طرف در حذف طرف دیگر ظاهر می‌شود، تجربه‌نوسازی در جامعه ایرانی در حوزه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نشان‌دهنده واقعیتی دیگر است. زیرا می‌توان مدعی شد زمانی که دین و نوگرایی در کنار هم قرار گرفته‌اند، تحول اجتماعی تا نزاع و تراحم اجتماعی تغییر شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، با شکل‌گیری برداشت جدیدی از پارادایم‌نوسازی که می‌توان آن را "نوسازی ایرانی معطوف به بوم فرهنگی" نامید، تحول اجتماعی فرهنگی محقق شده است.

با مقایسه تاریخ اندیشه و تحولات اجتماعی در ایران و غرب متوجه می‌شویم که از آنجا که مسئله اساسی اندیشمندان ایرانی و غربی در دو سده گذشته مسایل متفاوتی بوده، روند نواندیشی در این دو جهان تفاوت داشته است.

غرب با جدا شدن دین از سیاست، پیشرفت کرد، چون برداشت غربیان این بود که دین امری بغایت دست و پاگیر و مشحون از خرافات است. پس طبیعی بود که این جدایی، موجب

پیشرفت و توسعه در سطوح اجتماعی و فرهنگی گردد. در حالی که در کشورهای اسلامی و مخصوصاً ایران وضع به گونه‌ای دیگر بود. افزایش تماس با غرب از دوره صفویه، پیامدهای متعددی دربر داشت. جنگ با روسیه، کوشش‌های نافرجام دو سیاستمدار روشنفکر در جهت نوسازی (امیرکبیر و مشیرالدوله)، اعزام محصلان به خارج و سرانجام نفوذ افکار و مفاهیم فرهنگی و روشنفکرانه از غرب، همه دست به دست هم داده و گرایشی کلی در معارضه با وجوه سنتی اندیشه به بار آورده که جامعه دینی هم نمی‌توانست از آن مصون باشد. اکثر متفکران صدر مشروطه و اواخر دوره قاجار، بحث جدایی دین از سیاست^(۱) را پیش کشیدند. اوایل، مخالفت آمیزش دین و سیاست بیشتر معطوف به مسایل توسعه و پیشرفت اجتماعی و سیاسی بود. به نظر آنان با سیاسی کردن دین، به دین آسیب وارد می‌شود و حیات سیاسی پویایی‌اش را از دست می‌دهد. تصادفاً در این دوره (اوج تأثیر پذیری از تمدن غرب)، در اثر چندین قرن غلبه اخباریون بر اصولیون در ایران و قشریگری و عدم تحرک در نگرش سنتی بعضی از روحانیون، متفکران با جسارت بیشتری بر جدایی دین از سیاست، تأکید می‌کردند. زیرا اخباریون، اجتهاد را محکوم کرده و به دفاع از تقلید و ثبات در احکام می‌پرداختند و به جای اجتهاد، جمع و تدوین اخبار و روایات را مطرح می‌کردند، اما تعالیم اصولی ذهن را پذیرای تحولات اجتماعی می‌کرد و با اصولی نظیر حجیت ظن و جواز اعمالی که بالصراحه ممنوع نشده بودند، باعث تلقی گویاتری از کاربرد فقه در مسایل مستحدث اجتماعی و سیاسی گردید. با این وجود در گذر زمان اصولیون با ظهور وحید بهبهانی در ۱۲۰۶ ق بر اخباریون چیره شده و زمینه برای اثرگذاری مجتهدانی چون آیت الله قمی، انصاری، خراسانی و نایینی فراهم شد. این مراجع در دوره حضورشان دیدگاه اجتماعی سیاسی داشتند و امور مستحدثه را از قبیل قانون، دموکراسی، حقوق مدنی و... مورد توجه قرار داده و در بعضی از موارد به اجتهاد پرداخته‌اند.

در دورانی که نگرش فقهی از رویارویی و تأثیرپذیری از تمدن غرب اجتناب می‌کرد و بیشتر موضع تدافعی داشت، متفکران نوک حملات خود را متوجه دین کردند و جدایی آن را از سیاست تبلیغ کردند.

طالبوف در *مسالك المحسنين* و *مستشار الدوله* در "یک کلمه" به آمیزش دین و سیاست حمله بردند. همچنین ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی و... بعدها کسروی آمیزش دین و

(۱) به طور مشخص می‌توان به آراء میرزا آقاخان کرمانی، ملکم خان و طالبوف اشاره کرد.

سیاست را موجب برقراری حکومت تئوکراسی غیر مدرن می‌دانستند. به عقیده آنها علمای شیعه به خاطر اعتقاد به مشروعیت انحصاری حکومت ائمه، همواره با هر گونه مفهومی از دولت و نظام سیاسی به معنای جدید آن مخالف‌اند.

در مقابل متفکران لائیک و سنت‌گرا، طیفی از روحانیون و روشنفکران جدید وارد جریان فکری اجتماعی و سیاسی ایران شدند که به طور آشکار بر مفید بودن تمدن جدید اذعان داشتند. این گروه در بدو امر کوشیدند تا از یافته‌های علمی و فکری غرب آگاهی یافته و کوشش‌هایی در جهت سیاسی کردن دین و یا دینی کردن سیاست صورت دهند. آنها در مرحله اول مخالف انزوا و کناره‌گیری نیروهای اسلامی از سیاست و اجتماعی بودند. در مرحله دوم این نگاه موجب شد تا آنها به نقد نظریه جدایی دین از سیاست پردازند. ورود نسبتاً قدرتمند این گروه به میدان گفتگو، موجب فراگیری مخاطبان مدرنیته در ایران شد.

در دوران مشروطه این طیف از روحانیون که همه اصولی بودند، درصدد تطبیق و آشتی دادن معنی و مفهوم آزادی و دموکراسی با اسلام برآمدند. این دسته از روحانیون اقدام به تلفیق و ایجاد هماهنگی بین اسلام و دموکراسی کردند و از مدافعان نهضت مشروطه شدند. کواکبی با تألیف کتاب طبایع الاستبداد و نایینی با نگارش کتاب تنزیه المله، تنبیه الامه سعی در پیوستگی دین و دموکراسی و قانون‌خواهی کردند. آیت الله نایینی سعی داشت تا با توجه به وضعیت دنیای مدرن به استنباط از دین پرداخته و منشأ قانون‌خواهی را بیان کند. او با دلایل روحانیون مخالف مشروطه آشنا بود. ولی عملکرد مدعیان نوگرایی در ایران موجب نقد مشروطه‌خواهی گردید. مخالفان چندین ایراد عمده نسبت به مشروطه بر می‌شمردند: (۱) به عنوان نمونه شیخ فضل‌اله نوری در تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل مخالف به رسمیت شناختن برابری همه شهروندان ایرانی در برابر قانون بود. (۲) آنها مدعی بودند که آزادی مطبوعات موجب الحاد و بی‌دینی می‌شود. (۳) آنها مخالف آموزش اجباری برای دختران بودند. در ضدیت با دیدگاه فوق بود که نقد دین و سنت در جامعه وسعت یافت. تعارض نوگرایان به حدی شد که آیت‌الله نایینی را به جمع کردن نسخ کتابش و داشتن مشروطیت را از مدافعان دینی، دور ساخت.

پس از دوره حکومت رضاشاه و شهریور ۱۳۲۰، متفکرانی مسلمان به تأثیر از اندیشه‌های مطرح در غرب، دست به دیدگاه ترکیبی بین دین و گرایشات فکری و سیاسی جدید زدند. از مهمترین مکاتب فکری این دوره سوسیالیسم بود. از میان همه معارضه جویی‌های

ایدئولوژیک نسبت به اسلام در قرن ۲۰، سوسیالیسم با آن بیشتر جور در می‌آمد و در زمینه برادری، هماهنگی و مساوات به آن نزدیکتر بود. در این دوره (دهه ۲۰) خداپرستان سوسیالیست ظهور می‌کنند. محمد نخشب، کاظم سامی، و بعدها نظام الدین قهاری و...، نمونه‌های این رویکردند. حرکت‌های ملی - مذهبی آزاد یخواه نیز تا حدودی - با وجود اختلاف در مبانی با آنها - این راه را می‌پیمود. بازرگان نیز با نگارش کتاب خدا و آخرت؛ هدف بعثت انبیاء بر این دیدگاه تا حدی صحنه گذاشت. ولی در بیشتر آثارش بازرگان بر جدایی دین از سیاست تأکید دارد: "اگر دین بر سیاست بچربد، سیاست را اصلاح می‌کند و اگر سیاست بر دین غالب گردد، دین ویران می‌گردد".

تاریخچه تحول و تطور سنت و مدرنیته در ایران

نگاه سطحی و غیر علمی به تاریخ معاصر ایران القاکننده این مفهوم است که جامعه ایرانی در طول دو سده گذشته با وجود تلاش‌های بسیار برای "شدن" تغییری ننموده و حالت بی‌ثبات و بلا تکلیفی پیدا کرده است. عده‌ای مدعی شده‌اند که جامعه ایرانی در فرآیند مدرنیته قرار گرفته، ولی به لحاظ عدم تناسب مبانی فکری اجتماعی ساختار آن با مبانی مدرنیته، جامعه در حالت تعلیق قرار گرفته است که نتیجه آن "مدرنیته معلق ایرانی" است. (آزادارمکی، ۱۳۸۰). دیدگاه دیگری باور به سکون و توقف فرآیند مدرن شدن ایرانی دارد: از بیش از ۲۰۰ سال پیش به این سو مدرنیته غربی تنها مرجع بوده است. این الگو از رهگذر سلطه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب بر بقیه جهان عالمگیر شده است. اما مخالفت‌هایی جدی نسبت به برتری و سلطه آن در این قرن پدید آمده که به طرد نسخه غربی مدرن سازی انجامید. آثار طرد این مدل غربی را می‌توان در تفاوت‌های فرهنگی یا سیاسی و بازگشت به فلسفه‌های هویت یابی به جای قبول نگرش‌های مبتنی بر هم شکلی و یکپارچگی مشاهده کرد. اگر بتوان برخی از واکنش‌های به اصطلاح بنیادگرا در جهان امروز را نوعی سرخوردگی از رسیدن به مدرنیته‌ای دانست که هر چند به لحاظ سرچشمه‌هایش بسیار دور از دسترس است اما در عین حال آثارش در همه جا مشاهده می‌شود، آن گاه نمی‌توان انکار کرد که پریشانی برآمده از یأس ضد مدرنیستی ناشی از بحرانی عمیق در فرآیند مدرن سازی و بویژه آگاهی از مدرنیته در جوامعی مانند ایران است که در نیمه راه فرآیند مدرنیته مانده‌اند. (جهانبگلو، ۱۳۷۹، صفحه ۱۰).

بر خلاف دو نظر فوق، به نظر می‌آید فرآیند مدرنیته در ایران در جهت بومی شدن است. با وجود مخالفت‌ها و تعارضاتی که در شرایط فعلی جامعه با آن روبرو شده - تغییرات شرایط بین‌المللی و جهت‌گیری فرهنگ‌های ملی - مدرنیته ایرانی در جریان تحقق است. تعبیر جدید از مدرنیته در ایران که بیشتر به سمت سازش و توافق و نه تراحم‌گرایی دارد، جهت اصلی این نوع مدرنیته است. ماهیت این جریان یعنی مدرنیته ایرانی در ساختار فرهنگ ایرانی اسلامی باز تولید شده است. در ادامه سعی می‌شود تا فرآیند این ساخته شدن و شکل‌گیری نشان داده شود.

۱- دیدگاه سنت‌گرای: نواندیشی غیردینی

اولین و جدی‌ترین پیامد رودررویی متفکران و صاحب‌نظران ایرانی با مدرنیته و تحولات غرب، بهت و حیرت نسبت به آن و در پاسخ به این پرسش بود که برای تحقق نواندیشی در ایران چه باید کرد؟ عده‌ای برای دست‌یابی به مدرنیته به نفی سنت‌های جامعه پرداختند. پیش فرض آنها مبتنی بر تعارض مدرنیسم با دین داری بود.

در نیمه اول قرن بیستم عموماً نخبگان فکری عقیده داشتند که مدرنیاسیون اقتصادی و اجتماعی، دین را به عنوان عنصری مهم در حیات آدمی از میدان بیرون می‌کند. این گمان در میان کسانی که از روند یاد شده استقبال می‌کردند و آنها که آن را خوش نمی‌داشتند، مشترک بود. روشنفکران متجدد و بی‌دین تا جایی از این روند استقبال می‌کردند که علم و خرد‌گرایی، پراگماتیسم نموده‌های تعصب، اسطوره‌باوری، منطق‌گرایی و آیین‌هایی را که هسته اصلی ادیان را تشکیل می‌دهند از بین ببرد. به نظر آنان جامعه‌هایی که پس از این تحول به وجود می‌آمد جامعه‌ای روادار، منطقی، عملگرا، بالنده، انسانی و غیر دینی می‌بود. (هانتینگتون، صفحه ۱۴۹).

سنت‌گرایی در تمام عرصه‌ها در دوره قاجار شروع شد و سپس به دوره بعدی، دوره پهلوی اول سرایت کرد. سپهسالار با صراحت در این زمینه طرح شعار "غربی شدن بدون ایرانی" را مطرح ساخت و شرایط وابستگی و فروش ایران را به انگلیس فراهم ساخت. (رضاقلی، ۱۳۷۷).

با مراجعه به اندیشه افرادی چون آخوندزاده، ملک‌خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و... اندیشه سپهسالار به صور مختلف مطرح می‌شود. بسیاری از این افراد در اثر آشنایی با

مؤلفه‌های ظاهری دنیای جدید - غرب - شیفته آن شده و نواندیشی ایرانی را در اروپایی شدن آن دانسته‌اند:

همین دنیای "دیگر" (منظور غرب است) بود که در تمام طول قرن بیستم چشمان نخبگان ایرانی را به شدت خیره می‌ساخت، و آنان همواره می‌کوشیدند تا خود را در این آینه تماشا کنند. این دنیای "دیگر" را در هیأت اندیشه‌هایی نیز می‌توان دید که متفکران نوگرای ایرانی از غرب اخذ یا اقتباس کرده بودند. کسانی همچون میرزا ملکم خان (۱۸۳۲ تا ۱۹۰۹)، عبدالرحیم تبریزی معروف به طالبوف (۱۸۳۴ تا ۱۹۱۱)، فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲ تا ۱۸۷۸) و میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵ تا ۱۸۹۹)، اما بسیاری از روحانیون این افکار را شیطانی و مردود می‌شمردند. بسیاری از پیروان مدرنیته در ایران آن روز معتقد بودند که یگانه راه جامعه ایرانی برپایی دولت مشروطه و اروپایی شدن ایران است.

میرزا ملکم خان با عنوان کردن "قانون" یکی از اصلی‌ترین پشتازان اقتباس نظام سیاسی غرب در ایران است. با مراجعه به عناوین و مضامین کتب ملکم خان گرایش کلی او معلوم می‌شود. در کتاب‌های او عمده‌ترین مباحث عبارتند از اخذ تمدن اروپایی، تأمین آزادی، استقرار حکومت قانون و اصلاح آیین حکومت. به عنوان نمونه در رساله اصول به بحث از دین و مقام انسانی پرداخته و در رساله‌های صراط المستقیم، ندای عدالت، توفیق امانت، حجت و... به آزادی و حقوق مدنی و اجتماعی فرد و مبارزه علیه ظلم و ستم توجه کرده است. (آدمیت،). در رسایل دفتر تنظیمات، انتظام لشکر و مجلس نظمیات و دستگاه دیوان به ضرورت در اصلاح حکومت و طرح قوانین حکومتی و اخذ تمدن اروپایی و شکل‌گیری حکومت قانون پرداخته است. در رساله‌هایی چون اصول ترقی، تأسیس بانک، کتابچه مداخل و مخارج مسئله احیاء و... سرمایه‌گذاری خارجی و احداث بانک و اصلاح امور مالیه را مطرح کرده است. ملکم خان بر اصول زیر می‌فشارد:

اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی، اصلاح حکومت و ایجاد نظم قانونی، تکلیف قوا، مجلس نظمیات یا دستگاه وضع قانون، مجلس وزراء یا دستگاه اجرای قوانین، حقوق اساسی فردی، طرح قوانین اصلاح حکومتی، سلطنت مشروطه و قانونی (رائین، صفحه ۶۸).

ملکم خان شرط لازم اخذ تمدن از غرب را باور و اعتقاد به علوم و فنون جدید می‌دانست. از نظر او راه دستیابی به تمدن غربی "علم" و راه اصلاح جامعه، "قانون‌گرایی" است. (آدمیت،). به نظر می‌آید امکان تفکیک بین راه دستیابی به تمدن غربی و اصلاح جامعه از نظر ملکم خان وجود دارد. زیرا او این دو را از یکدیگر متمایز می‌کند. ایده آل ملکم خان "تمدن غربی" است. برای دستیابی به تمدن غربی و مدرن کردن ایران، یک عامل و یک مانع وجود دارد. عامل دستیابی به جامعه جدید، آموزش جدید است. مانع در سر راه دستیابی به تمدن غربی، سنت‌های اجتماعی است. او از اندیشمندانی نیست که به واقعیت‌ستها توجه نکند. بر عکس او به قدرت سنت‌های جامعه ایران واقف بود. (اصیل، ۱۳۷۲). در مجموع می‌توان ملاحظه کرد که ملکم خان نیز دچار "شرایط متناقض" است. از یک طرف میل به جهان بیرون (غرب) و از طرف دیگر میل به جهان واقع یعنی سنت‌های اجتماعی دارد. او ضمن تأکید بر حفظ سنت‌ها، بر نوسازی آموزشی توجه دارد. آموزشی که او بر آن اصرار می‌ورزد، می‌تواند طبقه اشراف را مدرن‌تر سازد. زیرا دیگر طبقات اجتماعی امکان بهره گرفتن از آموزش جدید، ندارند.

وضعیت متناقض مورد نظر برای ملکم خان وقتی جنبه تخریبی می‌یابد که او باور به شعار زیر پیدا می‌کند:

آیین ترقی همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند^(۱)

زیرا جامعه‌ای که او و همفکران و همعصرانش شعار اصلاح‌طلبی‌اش را سر داده بودند، دارای نظام فرهنگی و دینی بود و این نظام سابقه تاریخی طولانی داشت. جامعه ایرانی در مقابل با آمریکا و بسیاری از کشورهای اروپایی دارای تاریخ کهن تمدنی بود. در حالی که کشورهای دیگر در دوره جدید مطرح شده و در پیروزی تمدن جدید تلاش می‌کردند. ملکم خان توانایی شناسایی زمینه‌های معرفتی، فکری، و اجتماعی فرهنگی را در شرایط متناقض جدید نداشت، به معلول و صورت پرداخت. به عبارت دیگر، ملکم خان اصلاح طلب به جدال با زایده‌های غرب در ایران و لایه‌های روین سنت پرداخته است. بدین لحاظ می‌توان او را نیز از روشنفکرانی دانست که دچار صورت‌گرایی و عوام‌فریبی شده‌اند. او بیشتر به روشنفکری لائیک از خانواده ارمنی شهرت داشت و اغلب عمرش را در خدمت به دربار و

اشتغال مشاغل بالای سیاسی و اداری صرف کرد، ناگهان از مدافعان خاص سنت درآمده و در دفاع از سنت به طرح شعار "وااسلاما" پرداخت:

کدام آیین است که به قدر اسلام مروج ترقی و محرک
آسایش انسان باشد. (همان جا، صفحه ۸۱)

با توجه به توضیح فوق است که ملکم خان دچار تناقض گویی می شود. زیرا او مانند بسیاری از روحانیون از قبیل آیت الله طباطبایی منشأ قانون را شرع نمی داند و از طرف دیگر شرع اسلام را از موانع ترقی و آسایش به حساب می آورد. او راه حل رفع تناقض را بسیار ساده لوحانه به صورت زیر مطرح می کند:

... شک نیست که ما باید اصولی را که شالوده آن در اروپا
ریخته شده و ریشه تمدن شما (منظور تمدن اروپا در لندن
است) را تشکیل می دهد به نحوی اتخاذ نماییم ولی بجای اینکه
آنها را از لندن یا پاریس کسب کنیم خیلی آسانتر است که بگوییم
این اصول از اسلام ناشی می شود و بزودی در عمل اثبات
خواهد شد. ما دریافتیم که عقاید و نظریاتی که از جانب عوامل
شما در اروپا ارائه می گردد به هیچ وجه مورد قبول واقع نبود اما
وقتی ثابت می شد که این نظرات در احکام و فرامین اسلام
مستتر می باشد بلافاصله با رغبت هر چه تمامتر پذیرفته
می شد. (۱)

افزون بر ملکم خان ما با میرزا فتحعلی آخوندزاده روبرویم. او با صراحت تمام پذیرش
تمدن غربی را معارض با دین و اسلام می دانست. از این رو متفکری ضد دین شناخته
شده است. (۲)

بعضی از افراد این گروه از روشنفکران ایرانی چه در دوره قاجار و چه در دوره پهلوی
اول، با وجود این که به تقلید از غرب اعتقاد داشتند، آن قدر ساده لوح نبودند که برای استقرار
مدرنیته در ایران با همه سنت های جامعه ایرانی به مقابله برخیزند. بسیاری از آنها سعی داشتند
تا با درکی که از تمدن غربی یافته بودند، آن چه را که به نظرشان محاسن جامعه غربی می آمد
وارد جامعه ایرانی کنند. در مجموع آنها نظام سیاسی مردم مدار، نظام اداری و اجتماعی

(۱) متن سخنرانی ملکم خان در لندن در سال ۱۸۹۱ تحت عنوان "تمدن ایران" نقل از کتاب
میرزا ملکم خان نویسنده حامد آگگار.

(۲) کسروی، احمد. مشروطه آخرین سیستم حکومتی در ایران

خردمحور، اهمیت دانشمندان، علم، و تکنولوژی اصلی‌ترین اموری می‌دانستند که می‌توانست وارد جامعه ایران شود تا تحول بنیادی در کشور صورت پذیرد. ولی از این نکته غافل بودند که بدون تحولی در ساختاری در درون نظام اجتماعی فرهنگی ایران، امکان جذب عناصر حتی خوب، از غرب ممکن نیست. از این رو است که اکثر این افراد دچار تعارض گویی شده‌اند:

از نظر تقی زاده، یگانه راه حل مسایل ایران تقلید بی‌چون و چرا از غرب است. او بعدها، در سال ۱۳۳۸ گفت: "اخذ تمدن غرب، یعنی دستیابی به علم، خرد، ترقیات، آموزش و پرورش و تمام فضایل مردم متمدن، در عین حفظ مضامین و سنن ملی "روشنفکران دیگر مانند هدایت، نیما، تقی رفعت، بزرگ علوی، حسن مقدم، عبدالحسین نوشین، سپتیا، کلنل وزیری و بسیاری دیگر کوشیدند تا ضمن حفظ میراث ملی خود به غنای فرهنگ غرب نیز دست یابند. (جهانبگلو، ۱۳۷۹، صفحه ۲۳-۲۲).

آنچه این نوع برخورد و رویارویی را دچار مشکل کرد و عکس‌العمل سنت‌گرایان و بی‌رغبتی نوگرایان را در پی دارد، سطحی‌نگری نوگرایان و تقلید آنان از ظواهر غرب به جای اندیشیدن در مورد مبانی آن بود. شاید به لحاظ نوع نگرش به غرب بین ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و دیگر سیامردان سیاسی با روشنفکران دوره قاجاریه تفاوت زیادی وجود نداشته باشد. گروه اول به سرعت در اقتباس عناصر مادی و عینی غرب هم چون تأسیس سازمان‌ها، سینماها، عکاس‌خانه‌ها، ... و گروه دوم در انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها اقدام کردند. هر دو گروه از توجه به مبانی معرفت‌شناختی غرب غافل ماندند و همین امر سبب افزایش تعارض در جامعه شد. این تعارض بود که طرح ادعاهای سنت‌گرایان دینی و اجتماعی را ممکن ساخت.

۲- دین‌گرایان ضد مدرنیته: نفی نوگرایی در حفظ سنت

با شکل‌گیری جریان غرب‌گرای ایرانی، عکس‌العملی فوری اما سطحی در دفاع از دین و سنت‌های اجتماعی صورت گرفت که نتیجه آن ضدیت با مدرنیته بود. این معنی را در نزد بسیاری از سنت‌گرایان سطحی‌نگر در دنیا هنگام رویارویی با مدرنیته می‌توان دید. هانتینگتون در این زمینه اشاره کرده است:

محافظه‌کاران دل‌نگران در مورد عواقب وحشتناک

ناشی از محور باورهای دینی، نهادهای مذهبی و نقش هدایتگر دین که تعیین کننده رفتارهای فردی و جمعی انسان است، هشدار می‌دادند، و می‌گفتند که نتیجه نهایی این فرآیند آشوب، از هم گسیختگی و زیر پا گذاشتن زندگی مدنی است. تی.اس. الیوت همین مفهوم را چنین بیان کرده است: "اگر خدایی نداشته باشید (و این خدا، خدایی رشک ورز است)، باید اقدام خود را نثار هیتلر یا استالین کنید." (هانتیگتون، صفحه ۱۴۹).

عکس العمل فوق در ایران نیز در بعضی از سطوح دیده می‌شود. به لحاظ ساختار سنتی و وجود اهرم‌های اجتماعی فرهنگی در دست نمایندگان اندیشه سنتی، جریان عمومی جامعه ایرانی در مراحل اولیه متأثر از فضای ضدیت با مدرنیته ایرانی است. نیروهای مدافع وضعیت سنتی جامعه، میل به تغییر نداشته و منافع آنها در حفظ وضعیت موجود بوده است. از این رو به بسیج توده در مقابله با جریان نوسازی فرهنگی اجتماعی اقدام کردند. تراحم بین سنت‌گرایان و نوگرایان قربانی‌هایی نیز داشته است. کسانی که در مرکزیت حوادث قرار گرفتند به لحاظ فردی و گروهی آسیب‌های جدی دیدند. به دار آویختن شیخ فضل‌الله نوری یکی از نمونه‌های واکنشی جامعه به جدال سطحی بین نوگرایان و سنت‌گرایان است:

جدایی میان مشروطه طلبان غرب‌گرا و روحانیون سنت‌گرا
با اعدام شیخ فضل‌الله نوری در ۱۳ رجب ۱۳۲۷ (۳۱ ژوئیه
۱۹۰۹) در یکی از میدان‌های تهران شدت یافت. (جهانبگلو،
۱۳۷۹، صفحه ۲۱)

برای آشنایی بیشتر با عناصر اصلی مطرح در دیدگاه سنت‌گرایان، مروری کلی بر داوری شیخ فضل‌الله نوری نسبت به مشروطه و دلایل مخالفت او با این جریان ضروری است.

شیخ فضل‌الله نوری مجتهد بزرگ دینی دوران مشروطیت از وزنه‌های سنگین سنت‌گرایان زمان خود بود، او از طرفی به سنت دینی حاکم در آن دوران نگاهی محافظه‌کارانه و از طرفی به غرب و مبادی آن نگاهی آسیب‌شناسانه داشت:

منشاء این فتنه فرقه جدید و طبیعی مشربها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و بصورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هر کس فریفته این عنوان

و طالب این مقصد باشد» (ترکمان، ۱۳۶۲، صفحه ۱۰۳))

عبارات بالا خود گواهی بر رویکرد آسیب‌شناختی شیخ فضل‌الله نوری نسبت به غرب است. از نظر او هر آنچه که رنگ و بوی غرب دارد، مطرود و مخالف با اسلام و بدعت در دین است. او هر آنچه را که به عنوان مؤاخذه‌های حکومت دموکراتیک در دوران مشروطه مطرح شده بدعت در دین می‌داند:

یکی از موارد آن ضلالت نامه این است که افراد مملکت
متساوی الحقوقند و در این طمع آخر باین عبارت نوشته شد
اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق
خواهند بود و این کلمه مساوات شاع و ذاع حتی خرق الاسماع و
ایسن یکی از ارکان مشروطه است که با خللال مشروطه
نمی‌ماند... ای بی دین تو می‌خواهی بدعتی تازه در دین بگذاری
(همان جا، صفحه ۱۰۷).

و باز مواردی همچون تفکیک قوای سه‌گانه را در شیوه حکومت داری و برداشتن ممیزی
از مطبوعات از دیگر بدعت‌ها می‌داند و به آن می‌تازد:

عامد مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره بدین مبین
آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است. (همان جا، صفحه ۱۲۵).

او همچنین در مورد تفکیک قوا آورده است:

تقسیم قوای مملکت به سه شعبه که اول قوه مقننه است و
این بدعت و ضلالت محض است زیرا که در اسلام برای احدی
جایز نیست تضمین و جعل حکم هر که باشد و اسلام ناتمام
ندارد که کسی او را تمام نماید. (همان، منبع ۱۱۰)

آنچه در بالا آورده شد گزیده‌ای از دیدگاه شیخ در مورد سیاست و بویژه حکومت در
جامعه اسلامی بود. او در نهایت مشروطه را فتنه کبری می‌خواند که دارای سه مرحله است:

فتنه کبری دارای سه مرحله است: ۱- مرحله تقریر و عنوان
۲- مرحله تحریر و اعلان ۳- مرحله عمل و امتحان. ((حائری،

۱۳۶۴، صفحه ۲۷۸)

اگر چه به طور مستقیم از شیخ فضل‌الله نوری آثاری در دسترس نیست که منظرگاه وی را
در مورد غرب بیان کند، اما مقابله و چالش شدید وی با عناصر تمدن غربی که در دوران
مشروطیت وارد ایران شدند، خود، گواه بر جایگاه فکری او دارد. وی آن چنان به مشروطه و

مشروطه خواهان بدین بود که مصرا نه دست به فعالیت زد و عملاً نظام سیاسی استبدادی محمد علی شاهی را تایید کرد.

۳- احیاء گری دینی

یکی از تلاش های عمده ای که متفکران بنیانگذار در حوزه مدرنیته ایرانی طرح کردند و تاکنون نیز ادامه دارد، ملاحظه "دین"، "فرهنگ و تاریخ اسلامی"، و "جامعه دینی" به مثابه واقعیت مورد مطالعه است. گروهی از روشنفکران به جای تبلیغ و اشاعه اندیشه دینی - که بیشتر وظیفه قشر دیگری از دینداران به نام روحانیون تلقی می شد - به مطالعه و فهم تحول اندیشه دینی و آسیب های وارد شده بر اندیشه دینی و جامعه متأثر از اندیشه دینی برآمدند. مجموعه تلاش ایجاد شده در این زمینه، دایره فکری جدیدی را تولید کرد که آن را می توان به نام "تفسیر دین و فرهنگ دینی" و نتایج آن را "احیاء گری دینی" نامید.

تفسیر و احیاء دین مبادی، اصول و روش هایی دارد که در این مختصر امکان پرداختن به آنها نیست. روشنفکران دینی در مقابل جهان مدرن قرار گرفته و با باور به دین و فرهنگ اسلامی کوشیده اند تا به بازبینی دین و در نهایت به نو شدن دین به معنای فهم نو از دین اقدام کنند. این فهم نو از دین در زبان، سازمان دین، و جایگاه آن در تحولات فرهنگی اجتماعی قابل تعریف است.

سؤالات متعددی برایشان مطرح بوده است که به بعضی از آنها اشاره می شود: (۱) به چه میزان فهم نو از دین امکان پذیر است؟ (۲) چه کسانی با چه ویژگی هایی می توانند (مجازند) به بررسی اندیشه دینی بپردازند؟ (۳) به چه میزان سازگاری دین با دنیای مدرن امکان پذیر است؟ (۴) در فرآیند انطباق پذیری دین با شرایط، وضعیت وجه مقدس دین و دینداری چه سرانجامی خواهد داشت؟ آیا وارد کردن دین در سیاست و زندگی روزمره مردم موجب از دست رفتن قدرت روحانیت نخواهد شد؟ (۵) در این مسیر، سرانجام سازمان دینی چه خواهد بود؟ (۶) آیا ورود دین به زندگی روزمره و سیاست اجتماعی به منزله سکولار کردن دین نیست؟ (۷) آیا افراد بی دین و سکولار هم مجازند در مورد دین نظر دهند؟ در صورت ورود افراد سکولار در تعیین سرنوشت جامعه و به طور جانبی ورود آنها به بحث از نحوه استقرار جامعه دینی، تکلیف آیات و روایاتی که تفسیر و فهم دین را به دینداران وا گذاشته است، چه خواهد شد؟

توجه به سؤالات فوق، تبدیل به چالش عمده‌ای شد و مدافعان و مخالفان بسیاری پیدا کرد. در واقع، تفسیر مدرن از فرهنگ دینی، عاملی در شکل‌گیری دیدگاه‌های متعدد شد. با مرور بر تاریخ حدود دو قرن احیاء‌گری دینی در ایران با افت و خیزهای بسیاری روبرویم. احیاء‌گری دینی سیدجمال با آنچه در نزد مطهری، شریعتی و سروش دیده می‌شود، با وجود اشتراکاتی، دارای تفاوت‌های بسیاری است.

علوی تبار تاریخ روشنفکری دینی را از لحاظ نوع نگرش به دین به سه تقسیم می‌کند: (۱) دین‌شناسی دوره اول که مقارن با روشنفکری مشروطه است. این روشنفکری با ویژگی‌های چند قابل تعریف است: بازگشت به صدر اسلام، محکوم کردن سنت پرستی کورکورانه، طرفداری از وحدت مسلمانان، مبارزه با استبداد و پذیرش اصول فلسفه جدی و پذیرش علم و اعتقاد به مغایرت نداشتن دین با علم. (۲) دین‌شناسی دوره دوم که از شهریور ۱۳۲۰ به بعد است. این روشنفکری نیز ویژگی‌هایی دارد: پذیرش دیدگاه واقع‌باوری به عنوان مبدأ شناخت‌شناسی، تفسیر جهان‌بینی اسلامی با اتکا به علوم تجربه‌گرا، پذیرش دیدگاه وفاق در توضیح نظام اجتماعی و روابط اجتماعی، تعبیری متناسب با مردم‌سالاری آزادی خواه از حکومت اسلامی، پذیرش ارزش‌های مندرج در بیانیه حقوق بشر، اصلاح طلبی و ملیت‌گرایی معتدل. (۳) دین‌شناسی دوره سوم از ۱۳۴۰ به بعد است. این روشنفکری دینی با ویژگی‌های چندی بیان می‌شود: باور به دیدگاه واقع‌گرایی، تفسیر دیالکتیکی از جهان‌بینی اسلامی، پذیرش مفاهیم اصلی اندیشه اجتماعی مدرن از قبیل طبقه، اجبارهای اجتماعی، و انقلاب راه حل مشکلات. (حجاریان، ۱۳۷۸، صفحه ۴۰).

زکریا با ملاحظه تاریخ به سنخ‌شناسی پارادایم‌های روشنفکری دینی می‌پردازد. او از سه نوع پارادایم مسلط بر روشنفکری دینی در ایران معاصر یاد کرده است: (۱) پارادایم احیا و اصلاح فکر دینی از انقلاب مشروطه تا دهه ۱۳۲۰، (۲) پارادایم انقلابی‌گری از دهه ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۶۸، (۳) پارادایم عرفی‌گری از ۱۳۶۸ تا دوره حاضر. (زکریا، ۱۳۷۸، صفحه ۱۰۰).

وجه مشترک رویکردهای متعدد در روشنفکری دینی در ایران درد دین داشتن، تلاش در حفظ دین و در نتیجه نواندیشی دینی است. نوگرایی دینی در دوره معاصر به "احیاء‌گرایی دینی فرهنگی" خوانده شده است. با وجود این که میان این گروه تفاوت بسیار وجود دارد، ولی در اینکه یکی از راه‌های باقی ماندن در جدال ایجاد شده از طرف جهان

مدرن احیاء گرایی دینی است، می توان جریان را به عنوان "بنیادگرایی دینی" یا "نواندیشی دینی" نامید.

از شاخص ترین افراد این گروه اقبال لاهوری است. اقبال لاهوری نسبت به دیدگاه های رایج در آن زمان از سوی مخالفان و مدافعان دین، تصویر متفاوتی از دین ارایه داد. از نظر او دین ضمن این که بنیان های فلسفی دارد، امری شهودی نیز هست. دین از نظر او توأمان معطوف به مسایل دنیایی و اخروی است:

در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه مهم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام دهد تعیین می شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می کند. (لاهوری، بی تا، صفحه ۱۷۶)

اقبال لاهوری راه بازگشت به دین را توجه به "خود" و تبدیل به "ملت شدن" می داند:

در حال حاضر، هر ملت مسلمان باید در عمیقترین خود خویش فرو رود، و موقتاً تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد، تا زمانی برسد که همه ملتهای اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده های زنده و مستقلی بسازند. وحدت واقعی و زنده، بنابر نظر متفکران طرفدار ملیگری، چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می شود که رقابت های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می سازد که اسلام به ملیگری است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد. (همان منبع، ۱۸۲).

عده ای به احیاء گرایی در صورت دین تا مبانی و اصول آن باور دارند. این گروه که اکثریت متفکران و اندیشمندان مسلمان دوره جدید را تشکیل می دهند، معتقدند در صورتی

که تحریف‌های دینی از دین زدوده شود، دین می‌تواند پاسخگوی نیازهای جدید باشد. پیش فرض اصلی این گروه تمامیت و کاملیت آن و توانایی پاسخگویی به همه مسایل بشر در تمام دوران هاست. این گروه را می‌توان "احیاگران صوری دین" نامید. پیش فرض اصلی این گروه درباره دین "تمامیت و کاملیت آن" و توانایی پاسخگویی آن است، از نظر آنها دین اسلام، از طرف خداوند برای همه اعصار آمده و استعداد پاسخگویی به مسایل جامعه را دارد. سبب این که در حال حاضر این توانایی در میان مسلمانان وجود ندارد، انحراف در دین و فقدان برداشت صادق از دین راستین است.

۴- همسویی مدرنیته با دین: تفسیر دینی از مدرنیته

در این دیدگاه فرض بر این است که به لحاظ نظری نیز تعارضی بین مدرنیته و حفظ بنیان‌های فرهنگ بومی وجود ندارد. از طرف دیگر، مدرنیته و غربی شدن الزاماً یکی نیستند:

خلاصه این که مدرن شدن لزوماً به معنای غربی شدن نیست. جوامع غیر غربی می‌توانند بدون کنار گذاشتن فرهنگ‌های خود و بدون پذیرفته در بست ارزش‌ها، نهادها و آداب غربی، مدرن شوند و البته مدرن هم شده‌اند. در واقع شاید غربی شدن برای آنها غیر ممکن باشد، موانعی که فرهنگ‌های غیر غربی در برابر مدرنیزاسیون دارند بسیار کم‌رنگ‌تر از موانعی است که در این فرهنگ‌ها در برابر غربی شدن مطرح است. به قول برودل "تصوری کودکانه" است.

اگر بپنداریم که مدرنیزاسیون یا "پیروزی تمدن در مفهوم مفرد واژه" نقطه پایانی باشد بر تنوع فرهنگ‌های تاریخی ای که قرن‌ها در قالب تمدن‌های بزرگ جهان تجسم یافته‌اند.

بر عکس، مدرنیزاسیون این فرهنگ‌ها را تقویت کرده، از قدرت نسبی غرب می‌کاهد. جهان، به شکلی اساسی، هر روز، بیشتر از پیش مدرن می‌شود و کمتر از پیش غربی. (هانتینگتون،

صفحه ۱۲۱)

آنچه زمینه مناسب پیوند بین مدرنیته و دین‌گرایی را فراهم ساخته است، تجربه جهانی نوسازی در دو دهه گذشته می‌باشد. در این تجربه چندین اتفاق عمده رخ داده است: ۱- آغاز فرآیند افول غربی مداری، ۲- شکل‌گیری حوزه قدرتمند غرب تحت عناوین غرب زدایی،

شرق‌شناسی و غرب‌شناسی، مطالعات تطبیقی و... ۳- سقوط لیبرالیسم غربی، ۴- افول مارکسیسم و کمونیسم و از همه مهمتر، آنچه در این فرآیند برای کشورهای جهان سوم و اسلامی به ارمغان آمده است: ۵- تمایز قایل شدن بین فرآیند "غربی شدن" و "مدرن شدن". در حال حاضر، بسیاری از روشنفکران، سیاستمداران و حتی مردم جهان سوم بین فرآیند "غربی شدن" و "مدرن شدن" تمایز قایل شده و در حالی که منتقد غربی شدن هستند، از مدرن شدن طرفداری می‌کنند. هانتیگتون در مورد اثر غربی شدن بر فرهنگ کشورهای جهان سوم قایل به اثر دوگانه و تناقض آمیز است. در مرحله اول زمینه رشد نوسازی از نوع غربی و در مرحله دوم منجر به تقویت حس ملی و دین‌گرایی می‌شود:

در مراحل اولیه تحول، غربی شدن باعث رشد مدرنیزاسیون می‌شود، اما در مراحل بعد مدرنیزاسیون زمینه را برای غربی زدایی فراهم می‌کند و از دو راه باعث نوزایی فرهنگ بومی می‌شود. در سطح جامعه مدرنیزاسیون قدرت سیاسی، اقتصادی و نظامی را به طور کلی افزایش می‌دهد و مردم جامعه را تشویق می‌کند تا به فرهنگ خود اعتماد بیشتری نشان داده در مورد آن بیشتر پافشاری کنند. در سطح فردی، مدرنیزاسیون باعث ایجاد حس از خود بیگانگی و گسیختگی می‌شود چرا که پیوندهای سنتی و روابط اجتماعی از هم گسیخته‌اند، این خود منجر به بحران هویت می‌شود که درمان آن در دست دین است. (همان جا، صفحه ۱۱۷-۱۱۶).

بر اساس بیان هانتیگتون، نوسازی در نهایت راهی در نوزایی دینی کشورهای جهان سوم ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، بدیهی‌ترین عامل نوزایی دینی در سطح جهان، دقیقاً همان عاملی است که انتظار می‌رفت باعث نابودی دین بشود، یعنی فرآیندهای مدرنیزاسیون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که در نیمه دوم قرن بیستم در سراسر جهان اشاعه یافت. دین در گذشته در کنار نهادهای اجتماعی دیگر برای انسجام اجتماعی مؤثر بود. با روبرو شدن جامعه با نوسازی اقتصادی و اجتماعی تغییرات اساسی در ساختار جامعه سنتی - جهان سومی - پیدا شد. منشأ دیرینه هویت و نظام‌های اقتدار اجتماعی بر اثر نواندیشی و نوسازی از هم پاشیده می‌شود. مردم از روستاها به شهرها می‌آیند، از ریشه‌های خود جدا می‌شوند، به شغل‌های تازه رو می‌آورند، بیکار می‌مانند، با غریبه‌ها به تعامل می‌پردازند و در معرض زنجیره‌ای از روابط تازه قرار می‌گیرند. مهاجران تازه برای انطباق با شرایط جدید به منابع تازه‌ای برای

هویت، شکل‌های تازه‌ای از اجتماع و روابط اجتماعی با ثبات و ارزش‌های اخلاقی جدید احتیاج دارند تا به زندگی آنها معنی و هدف بدهد. دین، چه از نوع سستی و چه عرفی شده آن و چه به شکل بنیادگرایانه‌اش آن، این نیازها را تأمین می‌کند. لی‌کوان یو در مورد اهمیت یافتن مجدد دین در زندگی مردم شرق آسیا چنین می‌گوید:

ما جوامعی کشاورزی هستیم که یکی دو نسل است صنعتی شده‌ایم. تغییراتی که در غرب در یک دوره ۲۰ ساله یا بیشتر رخ داد، در اینجا حدود ۵۰ سال یا کمتر اتفاق می‌افتد. این همه تغییر یا فشرده‌گی تمام در یک چارچوب زمانی محدود رخ می‌دهد، بنابراین آشفتگی‌ها و نقص‌هایی پیش می‌آید که اجتناب‌ناپذیر است. اگر کشورهای مثل کره، تایلند، هنگ‌کنگ و سنگاپور را که رشد سریعی دارند نگاه کنید متوجه پدیده جالبی خواهید شد و آن گسترش دوباره دین است... آیین‌ها و دین‌های قدیمی - پرستش نیاکان، آیین شمنی - دیگر پاسخگوی این جوامع نیست. تلاش برای یافتن توضیحی دقیق‌تر درباره هدف انسان و چرایی وجود او در حال انجام است و این احساس در جامعه با نوعی اضطراب عمیق همراه است. (همان جا، صفحه ۱۵۲).

به دیگر زبان، عمده‌ترین نتایج ناخواسته نواندیشی و نوسازی در کشورهای جهان سوم و اسلامی، تمایز بین نوسازی و غربی شدن و بازگشت به دین و دین خواهی بوده است. روشنفکران این کشورها مدرنیته را با غربی شدن کمتر یکسان انگاشته و بازگشت به دین و دین خواهی مردم را تجددگرایی می‌دانند. زیرا به میزانی که نواندیشی به جریانی عمومی در جهان بدل شد، بازگشت به این مهم امری جهانی گردید. در این مرحله ارزش‌های بومی و سستی که غیر غربی بودند، مشروعیت یافتند. اساس مخالفت غیر غربی‌ها با تمدن و فرهنگ غرب در نظام فکری بومی ریشه دارد:

طغیان علیه غرب، در آغاز، مشروعیت خود را از عام بودن ارزش‌های غربی می‌گرفت، امروز این مشروعیت را از اعلام برتری ارزش‌های غیر غربی اخذ می‌کند. (همان منبع، صفحه ۱۴۵).

با توجه به شواهد تجربی در کشورهای مسلمان و دینی می‌توان شاهد روند جدید رابطه نواندیشی و دین‌گرایی بود که در آن تفسیر دینی از مدرنیته به جای تفسیر مدرن از دین و نفی

دین مطرح شده است.

در نیمه دوم قرن بیستم معلوم شد که این بیم و امیدها (نفی دین و دفاع از مدرنیته) بی پایه بوده است، مدرنیزاسیون اقتصادی و اجتماعی ابعادی جهانی یافت و همزمان با آن دین هم در سراسر جهان تجدید حیات کرد. این باززایی یا به قول ژیل کیل "بازگشت خدا" تمام قاره‌ها، تمدنها و تقریباً همه کشورها را در بر گرفته است. مشاهدات کیل حاکی از آن است که در اواسط دهه ۷۰ گرایش به دین‌گرایی و سلطه سکولاریسم "جهت حرکت خود را تغییر داد و رویکرد دینی تازه‌ای شکل گرفت که دیگر با ارزش‌های غیر دینی سازگاری نداشت بلکه به دنبال ترمیم شالوده مقدس دین برای سازمان جامعه بود، و برای تحقیق این هدف، در صورت لزوم خود جامعه را هم تغییر می‌داد. این رویکرد، به اشکال مختلفی مدافع فاصله گرفته از مدرنیسمی بود که شکست خورده بود و ادعا می‌شد که ناکامی و بن بست موجود در آن ناشی از جدایی مدرنیسم از خدا بوده است. دیگر کسی از سازگار کردن دین با مقتضیات جدید سخن نمی‌گفت، صحبت از مسیحی کردن دوباره اروپا بود. هدف این نبود که اسلام را مدرنیزه کنند، بلکه سخن از اسلامی شدن مدرنیته بود". (همان جا، صفحه ۱۵۱)

در دروه حاضر هویت یابی جدید از نظر مردم و روشنفکران نمی‌تواند صرفاً ریشه در غرب داشته باشد. زیرا در آن صورت منشاء آن "غرب" می‌گردد.

غرب‌گرایی تجربه شده و برای کشورهای اسلامی، سکولاریسم و نسبی‌گرایی اخلاقی و لذت‌جویی مصرف‌گرایی و بی‌هویتی و از هم گسیختگی خانوادگی و... به ارمغان آورده است. جامعه خسته از این ره آورده‌ها، در پی دستیابی به جایگزین‌هایی مناسب‌تر است. جامعه این جایگزین‌ها را در فرهنگ خودی و نه بیگانه می‌یابد.

از طرف دیگر "هویت یابی" انسان جدید جستجوگر هویت تازه، نمی‌تواند ریشه صرف در "سنت" داشته باشد زیرا او در یک مرحله از چسبیده بودن به سنت و تعلق به برچسبی چون "سنت‌گرایی" و "گذشته‌گرایی" دور شده و دیگر میلی به بازگشت به آن ندارد. آنچه رویکردهای نظری و تجربی نیز بر ضرورت آن تأکید می‌کنند، ساماندهی هویت جدید بر اساس پیوستگی سنت و مدرنیته است. چون سنت از دنیای خود به بیرون آمده و با جهان جدید پیوستگی یافته است می‌توان وضعیت جدید را تحت عنوان "مدرنیته بومی" و یا

"مدرنیته ایرانی اسلامی" نامید.

ویژگی‌های این نوگرایی عبارتند از: ۱- تمیز میان غرب‌گرایی و نوگرایی، ۲- پذیرش مدرنیته و نفی عوارض نامساعد مدرنیزاسیون از قبیل مصرف‌گرایی، نسبی‌گرایی اخلاقی، خودمداری و... ۳- پذیرش مؤلفه‌های اصلی ضد مدرنیزاسیون از قبیل شهری‌شدن، صنعتی‌شدن، سرمایه‌الهی، علم‌اندوزی، فن‌آوری، خردورزی، مشارکت زنان، دموکراسی، و... ۴- این مدرنیته دیگر روبه‌گذشته ندارد. در عوض صرفاً در جهت تخریب گذشته هم نیست. ۵- وضعیت آن دینی و فرهنگی است. این وضعیت آن را از انواع مدرنیته‌هایی که در جهان ترسیم شده است متمایز ساز است:

تجدید حیات یک دین غیر غربی، شدیدترین نمود غرب ستیزی در جوامع غیر غربی است. این تجدید حیات به منزله نفی مدرنیته نیست، بلکه به معنای نفی غرب و انکار فرهنگ ملحدانه، نسبی‌اندیشی و بی‌شکلی است که با غرب ملازم است، به نفی آن چیزی است که در جوامع غیر غربی "غربزدگی" خوانده می‌شود، اعلام استقلال فرهنگی از غرب است، و بیان افتخارآمیز این مطلب است که: "مدرن می‌شویم، اما مثل شما نمی‌شویم". (همان جا، صفحه ۱۰۹).

در مدرن شدن غیر غربی، حفظ دین، فرهنگ و سنت‌های بومی، سابقه ملی و فرهنگی، اعتقاد به زبان دین و پذیرش عناصر مدرنیته از قبیل دموکراسی، مشارکت، هویت جمعی و... مورد نظر قرار گرفته‌اند.

شاید این نوع دین‌گرایی در بیان پترال برگر از جامعه‌شناسان دین مشهود باشد. او در مرحله اول فکری‌اش سعی دارد نشان دهد که نتیجه قطعی نواندیشی در جهان (بطور خاص در جهان سوم) سکولاریسم است. وی با در نظر گرفتن تجربیات جدید در جهان و به طور خاص تجربه انقلاب اسلامی در ایران به نقادی رویکرد اول پرداخت و مدعی شد که الزامی مابین مدرنیزاسیون و سکولاریسم وجود ندارد. زیرا شواهد نشان دهنده وجود دینداری در میان گروه‌های اجتماعی متعدد است. دینداری صرفاً امری متعلق به روستاییان و افراد دارای سطح تحصیلات پایین نیست. بر عکس دینداران و مدعیان دین خواهی و بنیادگرایی دینی در میان افراد دارای مدارک بالای تحصیلی بیشتر از افراد با سطوح تحصیلی پایین است. تفاوت دینداری مابین این دو گروه اجتماعی، تنها در نوع بروز دینداری و رابطه افراد با سازمان‌های رسمی دینی است.

فصل پنجم
پارادایم عقب ماندگی

مقدمه

در این فصل که به عبارتی بحث اصلی کتاب نیز است، دو بحث توأمان مطرح می‌شود: نسل‌های روشنفکری و پارادایم عقب‌ماندگی. پس از تحلیل مبانی و ریشه‌های پارادایم عقب‌ماندگی، به بیان نسل‌های سه‌گانه روشنفکری که در این پارادایم حضور دارند، پرداخته خواهد شد.

در این فصل چندین مسئله اصلی مورد نظر است که هر کدام در فصول مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرند: پارادایم چیست؟^(۱) پارادایم عقب‌ماندگی کدام است؟ این پارادایم چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با دیگر پارادایم‌ها دارد؟ از طرف دیگر، روشنفکران اصلی هر یک از این پارادایم‌ها کدامند؟ عوامل پیوند زننده و تمایزبخش پارادایم‌ها چیست؟

چند هدف اساسی مورد نظر است. نخست می‌کوشیم تا مبانی، اصول و ویژگی‌های پارادایم "عقب‌ماندگی" روشن شود. هدف دوم، انتخاب شاخص‌ترین مباحث و روشنفکران نسل‌های سه‌گانه پارادایم عقب‌ماندگی است. نهایت خواننده با تطور اندیشه روشنفکری در پارادایم عقب‌ماندگی آشنا می‌گردد. سیاحان، سفرنامه‌نویسان، روشنفکران غرب‌گرا، روشنفکران درباری و رسمی و روشنفکرانی که احیاگران مسایل دینی هستند، مباحث اصلی فصل‌های این بخش را تشکیل می‌دهند.

تعریف پارادایم عقب‌ماندگی

سعی بر این است تا ضمن بیان و توصیف دو مفهوم "عقب‌ماندگی" و "توسعه‌نیافتگی"، شخصیت‌ها، گفتمان‌ها و جدال‌های موجود در این زمینه مطرح و مورد نقد قرار گیرد تا در نهایت نحوه انتقال پارادایم "عقب‌ماندگی" به پارادایم "توسعه‌نیافتگی" بررسی شود.

(۱) برای آگاهی از تعریف و حوزه معنایی مفهوم پارادایم، به مقاله مؤلف، "پارادایم در جامعه‌شناسی" در نامه علوم اجتماعی مراجعه شود.

لازم است به بررسی چند نکته پردازیم. (۱) منظور از گفتمان یا پارادایم عقب ماندگی چیست و رابطه آن با مفاهیمی همچون توسعه نیافتگی و توسعه یافتگی کدام است. (۲) گفتمان عقب ماندگی چگونه مطرح شده است؟ (۳) چه کسانی با چه تعلقاتی بدان توجه کرده اند؟ (۴) راه حل های مطرح شده در این زمینه کدام است؟

گفتمان عقب ماندگی، عبارتی است که می توان آن را به مجموعه گفتگوهای اطلاق کرد بر این اساس که چرا جامعه ایرانی در مقایسه با جامعه غربی به رشد و ترقی دست نیافته است. شروع شکل گیری گفتمان عقب ماندگی در پذیرش جهان دوگانه دیگری و خود است. در این صورت با وجود مفهوم و واقعیت "غرب" به عنوان "امر دیگر" است که مفهوم و واقعیتی چون ایران یا "امر خودی" شکل گرفته است. در قیاس بین این دو مفهوم، دو واقعیت و دو درک از آنها است که دو عنصر اصلی از گفتمان عقب ماندگی یعنی "جهان پیشرفته" و "جهان عقب مانده" در ادبیات سیاسی و سپس در ادبیات اجتماعی ایران مطرح و مورد توجه قرار گرفته است. آنچه به همه مفاهیم مطرح شده در این گفتمان شکل داده و تعیین جهت می کند، و به شکل گیری پارادایم عقب ماندگی در ایران کمک کرده است، "پیشرفت" و "ترقی" است. باور به پیشرفت و ترقی به عنوان اولین سنگ بنای اندیشه نوسازی در ایران است. پیشرفت، ایدئولوژی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم در اروپا و آمریکا و بطور عکس العملی در ایران بود. از این رو روشنفکران طی بیش از نیم قرن اصرار داشتند تا وضعیت ایران را در نسبت با پیشرفت و ترقی بررسی و تحلیل کنند. از این رو اصطلاح "عقب ماندگی" یا "پیشرفت نیافتگی" مطرح شد.

در این که اساساً به لحاظ تاریخی در چه زمانی زمینه های شکل گیری پارادایم عقب ماندگی محقق شده است، بایستی به آراء و اقوال روشنفکران و سیاحان دوره قاجار توجه کرد. وقتی افراد سیاحی، چون حاجی واشنگتن، و... به عنوان سیاح ایرانی به کشورهای انگلستان و ایتالیا و روسیه و عثمانی رفتند از این که چرا وضعیت ایران در مقایسه با این کشورها این قدر اسفناک است، آه و فغان سر دادند.

بر اساس شواهد موجود، می توان گفت که از اساس اصطلاح "عقب ماندگی" ایران به دست سیاحان خارجی و سیاحان ایرانی در ایران و اروپا طرح شده است. اما این که چرا گفتمان عقب ماندگی شکل گرفته است می توان به شرایط جهانی و اثرات آن بر شرایط جامعه ایرانی توجه کرد. شکست ایران در جنگ با روسیه، و جدایی بخش اعظم اراضی کشور از

یک طرف و خرج زیاد دولتمردان قاجار در سفر به اروپا و به طور خاص در انگلیس، از طرف دیگر فضای فکری جدیدی برای صاحب نظران فراهم آورد. روبرو شدن با این وضعیت موجب بحث و بررسی در این باره شد که چه باید کرد:

آن گروه کوچک انگلیسی که در ۱۸۹۰ (۱۲۶۹ خورشیدی) امتیاز اعطای تجارت تنباکو در ایران را به دست آورده‌اند باید صمیمانه از خودشان سپاسگزار باشند. به مدت بیش از نیم قرن شاهان قاجار به خصوص در سال‌های بعد از ۱۲۵۰، منابع ایران را به راحتی در اختیار سود جویان آزمند بیگانه و خاصه اتباع روس و انگلیس گذاشته بودند. امتیاز تنباکو آخرین و - اگر اجرا می‌شد - یکی از پر سودترین امتیازها از نوع خود بود که در ایران به اتباع خارجی واگذار می‌گردید. شاهان قاجار و خاصه ناصرالدین شاه واگذاری امتیاز به خارجی‌ان را ساده‌ترین راه کسب درآمد برای خزانه دولت می‌دانستند. هزینه‌های دربار قاجار سر به آسمان می‌کشید خاصه اینکه ناصرالدین شاه به سفر اروپا به عنوان وسیله تفریح و خوش گذرانی علاقمند شده بود و وزیران او نیز راه دیگری را برای کسب درآمد سراع نداشتند. بخصوص که در این شیوه کسب درآمد، خطر چندانی استقلال ایران را تمدید نمی‌کرد و دولتمردان وقت ایران هم نهایت احتیاط را به خرج می‌دادند تا موازنه قوا به نفع یکی از دو دولت روس یا انگلیس به هم نخورد. (کاظمی، ۱۳۷۸، صفحه ۱-۲)

از طرف دیگر، رویکردی که در ادبیات سیاسی و اجتماعی آن دوران مبلغ اروپامحوری و غرب محوری بود نیز تا حدود زیادی در شکل‌گیری پارادایم عقب‌ماندگی در ایران مؤثر واقع شد. زیرا عده‌ای اعتقاد داشتند که جوامع شرقی، اسلامی، آسیایی و به طور خاص جهان ایرانی در دوره جدید که دوره مدرن است و هویت غربی دارد، امکان رشد، ترقی و تعالی نداشته و می‌بایستی در همه امور از اروپا و غرب تبعیت کند. به عبارت دیگر، جهان ایرانی نمی‌تواند پیشرفت کند و جهان عقب مانده است. تلاش‌های مؤثر انجام شده در این جهان نیز به تقویت بنیان‌های اجتماعی سنتی می‌انجامد. مثلاً شرابی در کتاب "پدرسالاری جدید" معتقد است تلاش‌های جدید در جهان غرب به شکل‌گیری جامعه جدید نینجامد، بلکه به تقویت جامعه قدیم با صورتی جدید انجامیده است:

فرضیه اساسی این تحقیق این است که در طول بیش از یکصد سال گذشته، ساختارهای پدرسالارانه جامعه عرب به جای اینکه تغییر و تبدیل یابد یا واقعاً نوسازی شود، تنها تقویت شده و در اشکالی ناقص و از ریخت افتاده و "نوسازی شده" حفظ گردیده است. یعنی، بیداری یا رنسانس عربی (نهضت) در قرن نوزدهم، نه تنها موفق به فرو ریختن روابط درونی و اشکال پدرسالاری نشد، بلکه با آغاز آنچه بیداری مدرن نامیده شد، زمینه را برای ایجاد نوعی جدید و نامتجانس یا دورگه از جامعه/فرهنگ فراهم نمود - جامعه/فرهنگ پدرسالارانه جدید که امروزه با آن مواجهیم. نوسازی مادی، یعنی نخستین تجلی (ظاهری) تغییرات اجتماعی، تنها به خدمت ترمیم و تجدید سازمان ساختارها و روابط پدرسالارانه و تقویت آنها از طریق دادن صورتها و ظواهر "مدرن" به آنان، درآمد. (شرابی، ۱۳۸۰، صفحه ۲۷).

شرابی معتقد است حاصل رابطه با مدرنیته در جهان غرب، نه امری مدرن است و نه سنتی بلکه بازسازی امر سنتی در قالب‌های جدید است. برای نمونه او به تحقق امر جدید پدرسالاری اشاره کرده است:

پدرسالاری جدید، هم از نقطه نظر مدرنیته و هم از لحاظ سنت پرستی، نه مدرن است و نه سنتی - به عنوان مثال، این مقوله به عنوان یک شکل بندی اجتماعی هم فاقد خصایص اشتراکی گمنشافت (جامعه مهرپیوند) است و هم فاقد ویژگیهای مدرن گزلفاشت (جامعه سودپیوند). پدرسالاری جدید یک شکل بندی اجتماعی آنتروپیک است که به وسیله طبیعت انتقالی و انواع خاص توسعه نیافتگی و عدم مدرنیته - مشهود در اقتصاد و ساختار طبقاتی و همینطور در سازمان سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی آن - مشخص می‌شود. به علاوه، پدرسالاری جدید یک شکل بندی بغایت بی ثبات است که به واسطه تضادها و تناقض‌های درونی ترک و شکاف برداشته است - همان طور که یک نویسنده لبنانی معاصر بیان می‌کند، از هم گسیخته به وسیله "آرزو و اشتیاق، تأسف، و ماتم و عزا". (شرابی، ۱۳۸۰، صفحات ۲۷-۲۸).

در پاسخ به این که عقب ماندگی چیست؟ پاسخها و تعابیر متعددی وجود دارد: بی قانونی، نبودن سازمانهای مدرن، بی سوادی، فقر، فقدان جاده و وسایل رفت و آمد، وجود استبداد و... اصلی ترین مصادیق عقب ماندگی ایران قلمداد شده‌اند. رایج ترین نوع برداشت از

عقب‌ماندگی ایران با تعابیر سیاسی در بیان مظفر مطرح شده است:

بیش از یک قرن تلاش و تکاپو برای "آزادی" و استقرار و نهادینه شدن "قانون"، تاریخ ملت ما را رقم می‌زند. از نخستین سالهای پیدایش قرن بیستم میلادی، تا سرآمدن آن قرن شگفتی آور در تاریخ بشر، و ورود به قرن حاضر و پای گذاشتن به هزاره سوم، پنج نسل انسان ایرانی کوشیده است تا "آزادی" این حق مسلم بشری را برای خود همیشگی کند و "قانون‌مداری" را حاکم بر روابط فردی و اجتماعی نماید. بر میل سیری‌ناپذیر قدرت به پر و بال گستردن بی مهار، افسار زند و آن را "مشروط" و "محدود" گرداند. مردم ایران، نخبگان، روشنفکران و راهبران جنبش‌های مردمی چه هزینه‌های گزافی که در راه به دست آوردن این خواست مشروع و به حق پرداختند و چه جانهای گرانقدری که فدا کردند (مظفر، ۱۳۸۰، صفحه ۱۱).

این که اساس عقب‌ماندگی در چیست؟ عده‌ای عوامل خارجی هم چون استعمار را مطرح کرده‌اند (آل احمد، ۱۳۴۳). عده‌ای در مقابل رویکرد فوق به نقش عوامل داخلی جامعه توجه کرده‌اند. در این گروه دیدگاه‌های متعدد وجود دارد. مظفر به سهم "سیاست تفکیک" اشاره کرده است. او این پدیده را مختص زمان ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی می‌داند. در حالی که این پدیده مختص این زمان نیست و در دوره‌های گذشته نیز قابل شناسایی است:

اعمال "سیاست تفکیک" بدین معنی که توسعه اقتصادی را از توسعه سیاسی و فرهنگی جدا کنیم و هر یک از آنها ساز جداگانه خود را بزنند و یا اینکه در بخش اقتصادی مدرن عمل کنیم و در سیاست بسته و ارتجاعی و در فرهنگ متحجرانه، کاری است که نتیجه آن بن بست خواهد بود، و این بن بست در دهه دوم انقلاب به وقوع پیوست. به اعتقاد اینجانب آقای هاشمی رفسنجانی نمی‌بایست چنین تقسیم کار و تفکیک حوزه‌ای را می‌پذیرفت. این غفلت سبب عدم موفقیت در اجرای طرح‌های اقتصادی و در نهایت توسعه اقتصادی نیز شد. (مظفر، ۱۳۸۰، صفحه ۲۱۰).

افراد دیگر از این گروه در عقب‌ماندگی ایران به نقش عوامل دیگر مانند تحجر، سنت گرایی، و... توجه کرده‌اند.

عده‌ای چون ملک‌خان به عقب‌ماندگی سیاسی، سیدجمال‌الدین به عقب‌ماندگی

درباریان و سلاطین، جمالزاده به عقب ماندگی ادبی (جمالزاده، ۱۳۷۸، صفحه ۱۷)،... و سحابی به عقب ماندگی صنعتی و حتی شریعتی به عقب ماندگی فرهنگی،... توجه کرده‌اند. در این که آیا برای رفع عقب ماندگی راهی وجود دارد یا خیر نیز دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. عده‌ای امیدی به تحول و ترقی ندارند. در مقابل اکثر روشنفکران قصد دارند تا به گونه‌ای جامعه را تغییر دهند. شکل‌گیری نظام سیاسی جدید، پارلمان و نظام شورایی، سیستم بانکی، آموزش، تحول دینی، و... اصلی‌ترین راه حل‌های مطرح شده‌اند. قبول و رد مسئله محوری ایران تحت عنوان "عقب ماندگی" از بدو رابطه با غرب و شرق بیشتر امری تابعی است تا استقلالی. زیرا با مراجعه به متون تهیه شده به دست سیاحان و مسافران خارجی می‌توان به تعبیری که از ایران و ایرانی دارند پی برد. در ادامه به بیان بعضی از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۱- پولاک می‌گوید:

ایرانی روی هم رفته طماع است، دلش می‌خواهد پول فراوان به چنگ آورد، بدون اینکه پروا کند که این پول از چه محلی بدست می‌آید. به همان آسانی هم که پول را به دست آورد باز آن را به باد می‌دهد تا دستگاه پر تجملی در چینند. (پولاک، صفحه ۱۸).

او هم چنین مدعی است که ایران کشوری کاملاً سستی است:

مردم که تحت تأثیر سبق ذهنی مذهبی هستند، و به دلیل ترس از چشم زخم - درست مانند حضرت داوود - در مقابل چنین پرسشهایی از خود مقاومت نشان می‌دهند (پرسش درباره تعداد نفوس) و به همین دلیل با سرشماری سن ۱۸۵۹ که به فرمان شاه برگزار شد، سرسختانه مخالفت ورزیدند. همین سبق ذهن باعث شده است که ایرانی سن خود را مخفی نگاهدارد و هرگاه در این باره از او چیزی بپرسند بدون هیچ دقتی می‌گوید: "ای، سی چهل سال دارم" یا "پیرمردم". علت آن است که یاسن واقعی خود را مخفی نگاه می‌دارد و یا چون تاریخ تولدش ثبت نشده نمی‌تواند آن را به صورت دقیق ذکر کند. (پولاک، صفحه ۱۴-۱۳).

او اخلاقیات جامعه ایرانی را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد:

ایرانی با وجود اینکه هر جمله‌ای را مؤکد ادا می‌کند به راستگویی چندان پایبند نیست و از هنگامی که سعدی گفت دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز، هر دروغ و دغلی را مصلحت‌آمیز قلمداد می‌کند. از طرف دیگر اصرار ندارد که طرف مصلحت گفته‌های او را باور کند و هرگاه مچش را بگیرند با لبخندی به دروغ بودن گفته خود معترف می‌شود. (همان جا، صفحه ۱۹).

پولاک در مورد روحيات و خلییات ایرانیان آورده است که آنان ترسو، مهمان‌نواز، متظاهر به دینداری، خیال‌باف، کثیف، و... هستند. به عنوان نمونه یکی از ویژگی‌های ایرانیان که مهمان‌نوازی است و هم چون رفتاری انسانی و ملی در مورد ایرانیان شهرت دارد از طرف سیاحان و سفرنامه نویسان به گونه‌ای تحقیرآمیز مطرح شده است:

۲- کارلاسرنا اشاره کرده است:

عباراتی که به عنوان تعارف و ادای مراتب ادب به کار می‌برند هم چاپلوسانه و هم اغراق‌آمیز است. این گونه تعارفات یکی از مشخصات خاص ایرانی‌هاست... اما اگر کسی که خطاب به او این چنین جملات خاضعانه و محبت‌آمیز بیان می‌شود بخواهد اینگونه تعارفات متداول را جدی تلقی کند، بزودی خواهد فهمید که سرش کلاه رفته است. (کارلاسرنا، صفحه ۷۱-۷۲).

به نظر می‌آید اصلی‌ترین مسئله‌ای که در بسیاری از سفرنامه‌های تنظیم شده در دوره قاجاریه مورد تأکید قرار گرفته است، عقب‌ماندگی ایران باشد:

ایران، از دیدگاه تمدن جدید، هنوز هم یکی از عقب مانده‌ترین کشورهای آسیایی است. وضع و موقع جغرافیایی کشور، دوربودنش از سایر مراکز تمدن و ترقی، یکی از علل عمده عقب‌ماندگی مردم این سرزمین است. نداشتن راه‌ها و فقدان وسایل آسان نقل و انتقال به بدی اوضاع بیشتر کمک کرده است. پیشرفت و توسعه دانش مردم تقریباً هیچ است. فرد ایرانی، حتی آنانی که تحصیلات بالایی را در کشور کسب کرده‌اند از هیچ چیز اطلاعی ندارند و در جهل مرکب غوطه‌ورند، و همین جهل و نادانی موجب گردیده است که حس کنجکاوی

آنان مطلقاً به کار نیفتد و در نتیجه موجودی به شدت خرافاتی
بار آمده و "ملا"ها، درویش‌ها، و رمال‌ها را عالم و دانشمند
بشناسند. (همان جا، صفحات ۸۵-۸۴).

این دسته از صاحب نظران در خصوص عقب ماندگی ایران دلایل عدیده‌ای را بر
شمرده‌اند: بی توجهی به علم، تفاخر به گذشته، دین گرایی، فقدان نهادهای مدنی از قبیل
مطبوعات و آموزش، روحیه محافظه کاری (گروته، ۱۳۶۹، صفحه ۱۸۴)، لایقیدی نسبت به
اموال عمومی، تعارفات زیاد، رشوه گیری و دروغگویی (اسمیت، ۱۳۶۹، صفحه ۲۵۶) دولت
ضعیف، استبداد سیاسی، و فقدان آزادی گروه‌ها، و....

با نگاه کلی نسبت به مجموع مطالبی که در سفرنامه‌های دوره صفویه و قاجاریه آمده
است، می‌توان به استنباط کلی زیر نسبت به ایران از منظر سفرنامه نویسان خارجی دست یافت:
کشور ایران، کشوری سستی (به لحاظ باور مذهبی) و خرافه پرست و قدرگرا است. به
همین سبب با افکار و رفتارهای نو مخالفت می‌شود. مردم ایران احساسی و عقب مانده‌اند.
حکومت در ایران استبدادی است. قانون در هیچ کجای کشور اعمال نمی‌شود. بی نظمی در
همه جا فراگیر است.

سبب این نوع داوری در مورد ایران که پیش از سفر به ایران و انجام هرگونه تحقیقی
صورت می‌گرفته است داشتن پیش فرض‌ها و پیش داوری‌هایی به قرار زیر بوده است: (۱)
حکومت ایران استبدادی است. (۲) مردم ایران احساسی‌اند و رفتارهای آنها غیر عقلانی
است. (۳) مذهب در ایران عامل اصلی در نوآوری و تحول اجتماعی است. (۴) راه نجات
کشور از عقب ماندگی ارتباط با غرب است. این مطلب در بیان بسیاری از سفرنامه نویسان
مشهود است. برای مثال گروته آورده است:

قدرت اقتصادی و فرهنگی آلمان می‌تواند در ایران
زمینه مناسبی برای فعالیت داشته باشد. اگر من توانسته باشم با
مطالب طرح شده در این کتاب نظریات آلمانیان را نسبت به
ایران، کشوری که اکنون در صدد احیاء خویش برآمده گسترش
دهم و موجب شوم که در آلمان توجه بیشتری به مردم سالم و
هوشمند این کشور مبذول شود، پاداش کار خود را بعنوان یک
نویسنده و محقق دریافت کرده‌ام (گروته، ۱۳۶۹، صفحه ۱۲).

وقتی ملت و کشوری دارای این همه عیب باشد، دیگر برای کشور دیگر، مثلاً

دولت‌های بزرگی چون انگلیس، روسیه و فرانسه زمان دوره قاجاریه و پهلوی اول، امکان و دلیلی برای احترام گذاشتن و به حساب آوردن این مردم و فرهنگ آنها وجود ندارد. شاید با همین استدلال است که مؤلف سفرنامه مادام کارلاسرنا می‌گوید:

اروپاییان برای ایرانی‌ها ارزش والایی قائل نیستند و در مورد آنان صدها عیب و نقطه ضعف می‌شمارند که خود اغلب از سرتا پا آلوده به آن عیوب و نقاط ضعف هستند. آنها را به قانون شکنی، به تقیه و به پیروی از این سخن سعدی: "دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز، متهم می‌کنند. در حقیقت، ایرانیان، مابین خود، قول همدیگر را اصلاً باور ندارند. این ناباوری و عدم اعتماد حتی در مورد بیگانگانی که با آنها در تماس هستند نیز تسری دارد. می‌گویند میان مسلمانان تمامی مشرق زمین آنها کم ارزش‌ترین هستند. با وجود این، خود را در هوش و استعداد و در شیرین‌زبانی، بالاتر از سایر پیروان دین محمدی می‌دانند (همان جا، صفحه ۱۹۲).

نسل‌های سه‌گانه روشنفکری در پارادایم عقب‌ماندگی

روشنفکران نسل اول را که به عنوان "روشنفکران سیاح" نامیده ایم بیشتر در جهت تمایز بخشی ایران از غرب با مقایسه میزان عقب‌ماندگی ایران هستند. بیان روایتی و توصیفی آنها از پیشرفت اروپا و روسیه و عقب‌ماندگی ایران به اندازه‌ای برای مخاطبان زمانشان جالب و شنیدنی بود که بسیاری از صاحبان قلم که امکان سیر و سفر به غرب و شرق را داشتند به نگارش سفرنامه و گزارش سفر واداشت. با توجه به رویکرد سفرنامه‌ای این نوع روشنفکران، مطالب تهیه شده و اندیشه تولید و اشاعه یافته را در جامعه ایرانی بیشتر می‌توان "اندیشه دایره‌المعارفی" دانست. فکر ایجاد شده درگیر همه امور و مسایل بدون این که دارای عمق زیادی باشد، معطوف است. ساده بینی، سطحی‌نگری، داوری صریح، و ... از ویژگی‌های اندیشه "دایره‌المعارفی" در این دوره است.

روشنفکران سیاح آغازگران جریان نواندیشی در ایران بودند. متون و ادبیات تهیه شده در این نسل تا دوره‌های بعد نیز در میان روشنفکران ایرانی مورد مراجعه قرار گرفته است. بعضی از روشنفکران نسل‌های بعدی (نسل دوم، نسل سوم و چهارم) به بیان مسایل اجتماعی و فرهنگی با نگارش سفرنامه‌ها پرداخته‌اند. آل احمد یکی از روشنفکران نسل

چهارم است که با ترجمه کتاب بازگشت از شوروی (ژید، صفحه ۱، ۱۳۵۸) تألیف آندره ژید و تألیف خسی در میقات سنت سیاحان را در ایران دنبال کرده است. این سنت و رویکرد در میان نسل‌های روشنفکری پنجم و ششم دیده نمی‌شود.

روشنفکران نسل دوم را "روشنفکران بنیانگذار" نامیده‌ایم. زیرا در این نسل ضمن طرح مبانی اندیشه اجتماعی و مدرنیته ایرانی از قبیل "ترقی"، "اصلاحات"، "قانون"، "مجلس"، "مطبوعات"، "آزادی" و ... با مشارکت گرایش‌های متعدد فکری و ضرورت‌های سه گانه نواندیشی (غرب گرایی، سنت گرایی، و احیاء گرایی) روبرویم.

روشنفکران نسل دوم با وجود این که بنیانگذار جریان روشنفکری ایران‌اند، در بسیاری از سطوح در پی تأسیس نهادهای اجتماعی بوده‌اند. در این صورت است که می‌توان روشنفکران نسل دوم را با دو ویژگی "بنیانگذاری جریان روشنفکری" و "مؤسس نهادهای اجتماعی" یا "روشنفکران تأسیسی" نامید.

لایه آغازین روشنفکران نسل سوم روشنفکران مرزی، پایان دهندگان پارادایم عقب ماندگی و آغازگران پارادایم "توسعه نیافتگی"‌اند. این گروه از روشنفکران بیشتر در خارج از کشور پس از انقلاب مشروطه به داوری مسایل پرداخته و با وجود اهمیت "ملیت و ملیت گرایی" آنها، هنوز باور به نواندیشی ادبی را در سر می‌پروراندند.

در کل روشنفکران نسل سوم را به لحاظ این که در جهت ساماندهی اجرایی و واقعی، به نوسازی بودند، می‌توان "روشنفکران عملگرا" دانست. زیرا شکل‌گیری نهادها و مؤسسات جدید در ایران در دوره پهلوی اول، صحنه مشارکت عملی بیشتری برای روشنفکران پدید آورد. از این رو روشنفکران نسل سوم بیشتر در یکی از مراکز آموزشی، فرهنگی، اداری و سیاسی مشغول کار و تلاش بودند. و در این راه نیز با انرژی بسیار واردکار شده و در ساماندهی ایران معاصر مفید واقع گردیدند.

با توجه به ویژگی هر سه نسل روشنفکری در ایران ما شاهد حرکت جریان روشنفکری از کل گرایی و دیدگاه دایره‌المعارفی به وضعیت واقع‌گرایانه می‌باشیم. روشنفکران دوره اول در طرح عقب ماندگی ایران در مقایسه با پیشرفت اروپا پیشگام بودند و برای نشان دادن این مطلب کوشیدند با بیان مطالب بسیار در قالب سفرنامه و گزارش‌های متعدد اقدام کنند. در دوره دوم میل به تأسیس نهادهای جدید از قبیل مدرسه، بانک، لاتاری، حمل و نقل جدید، تلگراف، مجلس و نهادهای مشورتی و اجرایی و ... پیدا شد. بسیاری از روشنفکران نسل دوم

از بنیان شکل‌گیری نهادهای جدید در ایران بوده‌اند. تأسیس نهاد جدید به عنوان امر نو به اندازه‌ای نمود یافت که شاهان و درباریان به این کار رو آوردند. در دوره بعد از آن، نسل سوم روشنفکری، که مقارن با تشکیل دولت رضاشاه پهلوی بود، دیگر مدرن‌سازی ایران با توسعه نهادهای اجتماعی پیشین، تأسیس نهادهای جدید از قبیل ارتش، دانشگاه، و نظام اداری مدرن ضرورت و مشارکت در این امر ظاهر شد. از این رو روشنفکران نسل سوم به جای نقد از وضعیت موجود، بیشتر در سازماندهی جامعه جدید که شعار ایران مرفقی و پیشرفته را می‌داد شرکت کردند. به عبارت دیگر، بخش اعظم از روشنفکران نسل سوم با درکی که از ریشه‌ها و عوامل عقب‌ماندگی ایران یافته بودند، سعی داشتند تا ایران را از مهلکه عقب‌ماندگی نجات دهند. شاید مشارکت افرادی چون بهار، فروغی، دهخدا و بسیاری از روشنفکران این دوره در نوسازی ایران حکایت از این ضرورت باشد.

خلاصه:

همان‌طور که اشاره شد، وضعیت اولیه پیش آمده برای روشنفکران ایرانی را تا سه نسل متفاوت می‌توان تحت عنوان "پارادایم فکری عقب‌ماندگی" نامگذاری کرد. در این پارادایم، بنا به تعریف ریتزر، عناصر چهارگانه قابل استخراج است:

(۱) مسئله مرکزی مورد نظر اکثر روشنفکران (سیاحان، منتقدان و سیاستمداران) عقب‌ماندگی کشور ایران در مقایسه با پیشرفته کشورهای جهان غرب است.

(۲) مراغه‌ای (ابراهیم بیگ) مثالواره این دوره است. زیرا پس از انتشار کتاب سیاحتنامه ابراهیم بیگ بسیاری از منابع بعدی روشنفکری متأثر از آن شد. نوشته‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی، ملک‌خان، آخوندزاده، بهار، فروغی، جمالزاده و امثال آنها سبک کتاب مراغه‌ای را که بیشتر روایتی است تا استدلالی دارند. مباحث مطرح در این کتاب در جهت تأکید بر جهل مردم و بی‌قانونی به عنوان منشأ گرفتاری‌های جامعه است که پس از آن بسیاری از روشنفکران بدان توجه کردند.

(۳) رویکردهای متعددی در این پارادایم وجود دارد. که بیشتر در میان روشنفکران نسل دوم شکل گرفته و بعد از آن نیز استوار باقی مانده است. رویکرد مدرنیته غربی، ستگرایی، و احیاءگری دینی تا دوره حاضر نیز ادامه یافته است.

علت اصلی و اساسی بقای سه رویکرد اشاره شده به بقای مسئله اصلی زمان - دوران

حاضر - بر می گردد. روشنفکران ایرانی در طول دو سده گذشته همیشه در پی تنظیم رابطه شان با جهان مدرن بوده اند. این وضعیت دو سو دارد: سوی اول سنتهای جاری و گذشته است و سوی دوم مدرنیته است. بدین صورت است که چالش اصلی زمانه بین تجدد با نفس دین و سنت است (نصر، ۱۳۷۶، صفحه ۳۵۲).

بقای چالش فوق به بقای رویکردهای مخالف، موافق، و تلفیقی انجامیده است. به عنوان شاهد، جریان احیاء گری دینی از بحثهای سید جمال الدین اسدآبادی در دوره قاجار شروع شد و با پیگیری شاگردان او شیخ محمد عبده، کواکبی، بشیر ابراهیمی، اقبال لاهوری، (رضوی، ۱۳۷۸، صفحه ۱۶۴) مطهری، محمد تقی شریعتی، علی شریعتی، طالقانی و بازرگان (حامدالگار، ۱۳۶۲، صفحات ۱۳۹-۱۲۷) تا دوره حاضر نیز ادامه یافته است. در هر یک از رویکردها، روشنفکران بسیاری حاضر شده و به نقادی رویکرد رقیب پرداخته اند.

(۴) آنچه در این میان قابل اشکال است، روشهای تحقیق به معنای ریتزری است. در پارادایم فکری عقب ماندگی نمی توان با روشهای متعدد با مسایل جامعه از طرف روشنفکران برخورد کرد.

فصل ششم
روشنفکری نسل اول

مقدمه

روشنفکران نسل اول، آغازگران جریان روشنفکری در ایران‌اند. نوع نگاه آنها نسبت به موضوعات پیرامونی شان، شروع بحث نسبت به جهان اجتماعی و نحوه پرداختن آنها نسبت به غرب توانسته است تاکنون بر حیطه جریان روشنفکری ایران جاری و ساری گردد. شاید خالی از لطف نباشد که این نسل را "نسل بنیانگذار روشنفکری ایرانی" بنامیم. زیرا این نسل به طرق گوناگون سعی دارد تا در ایران فضای اصلاحات را مهیا کند. روشنفکران نسل اول مشتمل بر مجموعه افرادی است که بسیاری هم چون شاهان قاجار را نیز در بر می‌گیرد. زیرا شاهان قاجار (ناصرالدین شاه، عباس میرزا و افراد ذی‌نفوذ دربار قاجار) را تا حدود زیادی به لحاظ مشارکت فنی اجباری در نوسازی کشور، می‌توان از نوگرایان دوره معاصر ایران دانست:

عده‌ای از مورخان ایرانی نیز سعی کرده‌اند که عامل اساسی اصلاحات در ایران را، سفر شاه (ناصرالدین شاه قاجار) قلمداد کنند. از جمله "ایوانف" نویسنده روسی اشاره کرده است که: "شاه پس از مسافرت به خارجه، تصمیم گرفت که پاره‌ای از تغییرات در دولت و دربار بوجود آورد که در نتیجه آن دستگاه دولتی و دربار شکل اروپایی بخود بگیرد. (ایوانف، ۲۵۳۷، صفحه ۱۰۹-۱۰۸).

در اثر شروع اصلاحات اجتماعی و نظامی و سیاسی در دولت، شکل‌گیری قشر بوروکرات در جامعه شهری ایران (بیشتر در تهران)، حوزه اصلاحات وسیع‌تر شد و بسیاری به دفاع از راه و روش نو اخذ شده از غرب پرداختند. تمامی موافقان و مخالفان رابطه با غرب (با تفاوت در نگاه و روش) سازندگان نسل اول روشنفکری در ایران‌اند. شناسایی دقیق‌تر این نسل با بررسی نحوه شروع و فرآیند جریان تطوری روشنفکری ایران در تحلیل روشنفکری نقش مهمی دارد.

ویژگی‌های روشنفکران نسل اول

۱- این گروه بدون بنیان‌های معرفتی دنیای جدید، وارد حوزه روشنفکری شدند و بدین سبب است که به لحاظ علمی هویتی مبهم و نامعین دارند. ورودشان به حوزه مدرن بدون طرح، نقشه قبلی و بر حسب اتفاق بود. از این روست که روشنفکران این نسل کمتر به بحث‌های جدی فکری پرداخته‌اند.

۲- من این نسل از روشنفکران ایران را «سیاح» و «مسافر سرگردان» می‌دانم. زیرا «سیاح‌گری» در پی جریانی بود که غرب برای تأثیرگذاری فرهنگی، سیاسی و در نهایت اقتصادی در جهان اسلام راه انداخت. جریان حضور سیاحان خارجی در ایران دوره صفویه که بیشتر مبنای تجاری داشت در مقایسه با دوره قاجاریه کمتر بود:

جدول زیر شاهان صفوی و تعداد اروپاییانی که به ایران آمدند و گزارش تهیه کردند را، نشان می‌دهد:

شاه	دوران فرمانرایی	تعداد اروپاییان
اسماعیل اول	۱۵۲۴ - ۱۵۰۲	۵
طهماسب دوم	۱۵۷۶ - ۱۵۲۴	۸
اسماعیل دوم	۱۵۷۷ - ۱۵۷۶	۲
محمد خدابنده	۱۵۸۷ - ۱۵۷۷	۴
عباس اول	۱۶۲۹ - ۱۵۸۷	۱۲
صفی اول	۱۶۴۲ - ۱۶۲۹	۱
عباس دوم	۱۶۶۶ - ۱۶۴۲	۶
صفی دوم	۱۶۹۴ - ۱۶۶۶	۵

اکثر اروپاییانی که به ایران سفر کردند نمایندگان شرکت‌های تجاری و صنعتی اروپایی به شمار می‌رفتند که موظف بودند بازار ایران را خصوصاً از جنبه نساجی و وضعیت لباس مورد مطالعه و بررسی قرار دهند. برای کسب درآمد بیشتر و بازار مطمئن، شناسایی شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران از ضروریات بود. این امر با حضور تجار ماجراجو امکان پذیر بود: از میان کلیه اروپاییهایی که به ایران و دربار صفوی قدم گذاردند آنچه

که بیشتر اهمیت داشت، حضور "تجار حادثه‌جو" (Merchants Adventures) بود که بعد به "شرکت مسکوی"، "شرکت روسی" و یا شرکت تجار در روسیه نامیده شدند.

نمایندگان این شرکت در تلاش بودند که در ایران فاستونی انگلیس را در مقابل ابریشم و ادویه معامله کنند. "جان نیوبری" تاجر انگلیس بود که در سال ۱۵۸۰ میلادی امکانات تجاری در شرق را بررسی کرد. "اولثاریوس" و "مانسلو" که در سال‌های ۳۸-۱۶۳۷ میلادی به ایران سفر کردند و از فرستادگان "فریدریش سوم" دوک هلشتاین گروپ بوده‌اند با تشویق و ترغیب تاجر هامبورکی بنام "اتوبرگمان" مأموریت داشتند تا تجارت ابریشم را از مسیر ولگا و دریای شرقی به جریان بیندازند. (شریعت‌پناهی، ۱۳۷۲، صفحه ۵۵-۵۰).

بر خلاف دوره صفویه، در دوره قاجاریه سفر سیاحان به ایران بسیار زیاد شده و انگیزه‌های تجاری، نظامی، سیاسی و فرهنگی نیز در برداشت. در دوره قاجاریه ورود افرادی چون ژنرال گاردن، سرجان ملکم و بسیاری از نمایندگان کشورهای فرانسه، آلمان، انگلیس و روسیه حکایت از تعیین‌کنندگی نقش این افراد در ایران دارد. خاطرات بسیاری از نمایندگان و سفرای کشورهای خارجی در ایران به سفرنامه‌هایی تبدیل شد که بعدها به زبان فارسی ترجمه شدند و مورد استناد بسیاری از سیاستمداران، تجار و روشنفکران قرار گرفت.

متأثر از جریان سفرنامه‌نویسی غربیها در ایران است که بسیاری از افراد صاحب ذوق و فکر به خواندن این سفرنامه‌ها و سپس به نوشتن آن روی آوردند. از طرف دیگر، شاهان قاجار برای آشنایی با تحولات صنعتی به کشورهای غربی سفر کردند. ناصرالدین شاه قاجار از سال ۱۸۴۸ میلادی (۱۲۲۷ هجری قمری) در مدت چهار و هشت سال حکومت خود سه مسافرت به اروپا کرد، به ترتیب در سال‌های ۱۸۷۳، ۱۸۷۸ و ۱۸۸۹ میلادی. او در این سفرها ضمن تقلید از ظواهر جوامع اروپا خاطرات سفرش را تبدیل به سفرنامه کرد. بسیاری دیگر از ایرانیان به فرنگ رفته، به تنظیم «سفرنامه» پرداخته‌اند. از این گروه جز شرح سفر و حوادث آن، هیچ‌گونه ترجمه کتاب فلسفی و تاریخی غربی به دست نیامده است.

۳- ظهور و توسعه روشنفکران نسل اول مقارن با شکل‌گیری جریان شرق‌شناسی در غرب است. زیرا بسیاری از مستشرقان اروپایی در پایان دوره صفویه و سپس در طول دوره قاجاریه به ایران آمده و در مورد مسایل و موضوعات فرهنگی اجتماعی و اقتصادی گزارشهایی تنظیم کردند.

در این دوره مستشرقان در ایران چندین کار اصلی انجام داده‌اند: (۱) کوشیدند تا به کشف آثار باستانی، کتب و منابع تاریخی اقدام کرده و به انتشار آنها پردازند. (۲) مطالعه عالمانه نسبت به فرهنگ ایرانی-اسلامی را از آن خود ساختند. به عبارت دیگر، آنها سعی کردند تا به عنوان تنها دانشمندان این حوزه مطرح شوند. (۳) با ساماندهی جریان شرق شناسی و ایران شناسی توانستند راهی برای ادامه کار آیندگانشان فراهم کنند. (۴) در جهت تربیت نیروی انسانی بنا به علایق خودشان عمل کردند. آنها با تشویق دولت‌های محلی در تأسیس مراکز آموزش جدید یا تشویق دولت‌ها در اعزام دانشجو به خارج از کشور، زمینه‌های مناسبی در ادامه جریان شرق شناسی به وجود آوردند. (۵) بسیاری از آنها که اندیشه سیاسی داشتند، به اشاعه دین و مرام سیاسی مورد نظرشان پرداختند. از این روست که عده‌ای شکل‌گیری فرقه‌های شبه‌دینی در ایران از قبیل بهائیت را نتیجه این جریان می‌دانند (پارسانیا، ۱۳۷۷، صفحه ۱۶۹).

شکل‌گیری جریان‌ات شبه دینی در ایران به نام بهائیت از طرف مستشرقان زمینه‌چینی شده است. پارسانیا به نقش مستشرقان در تبلیغ مسیحیت و اشاعه ضدیت با دین در ایران اشاره کرده است:

استفاده‌ای که نظام سیاسی و اقتصادی غرب از مستشرقان می‌برد، از سه بعد است: اول: مستشرق به عنوان دیدگان غرب، معرفت مورد نیاز غرب را جهت کیفیت نفوذ و گسترش سلطه فراهم می‌آورد؛ زیرا غرب تا وقتی که شناخت مورد نیاز خود را نسبت به اقوام شرقی تأمین نکند، حتی از صدور اولیه‌ی کالاهای خود ناتوان است.

دوم: غرب از تبلیغ و نشر فرضیه‌ها و تئوری‌های مستشرقان که به عنوان دیدگاه‌های علمی عرضه می‌شود، جهت تخریب اندیشه و تفکر سنتی کشورهای استعمارزده استفاده می‌کند؛ مانند تبلیغ مسیحیت به عنوان آیین جدید که دین و شیوه‌ی پیشین جامعه را دگرگون می‌سازد؛ بنابراین نشر اندیشه‌های مستشرقان که با تحلیل مادی و زمینی سنت‌های الهی همراه است، موجب گسترش بی‌اعتقادی به ابعاد معنوی آن‌ها می‌گردد. البته استفاده از این سلاح در گرو ممارست و انس بیش‌تر با آموزش‌های کلاسیک غربی است و به همین دلیل از جهت زمانی مؤخر از تبلیغ مسیحیت و یا فرقه‌سازی دینی است. (پارسانیا، ۱۳۷۸، صفحه ۱۸۲).

مستشرقان صرفاً به تخریب اندیشه سنتی و بومی نپرداخته‌اند، بلکه در ادامه کوشیدند تا طرح جایگزین مناسبی را که اهداف سیاسی و اقتصادی شان در ایران، اقتضا می‌کرد اجرا کنند:

استعمارزده در شرایط روانی خاصی که بعد از آشنایی با غرب پیدا می‌کند؛ یعنی در حالتی که او تمام شخصیت خود را فراموش کرده و دیده و دهان او بر نظاره‌ی غرب باز مانده است، نیازمند به شناسنامه‌ی نوینی است که شخصیت اجتماعی و هویت تاریخی او را معرفی کند و غرب با بهره‌گیری از کاوش‌های مستشرقان به بازسازی هویت قومی کشورهای استعمارزده می‌پردازد، تا بدین ترتیب هویت نوین جایگزین سابقه‌ی تاریخی و هستی اجتماعی پیشینی شود که اینک فراموش شده است.

استفاده‌های اخیر با آن که یک استفاده‌ی فرهنگی؛ ولی به طور کامل کاربرد و رنگ سیاسی داشته و تابع تقسیمات جغرافیایی نوینی است که قدرت‌های غربی بر سر مناطق تحت سلطه‌ی خود انجام می‌دهند. (همان جا، صفحه ۱۸۲).

جریان سفرنامه‌نویسی غربی برای آشنا سازی جامعه غربی با شرق ناشناخته، مملکت عجایب و غرایب، شروع شده و سپس به حوزه لوکسی بدل گردید که مورد علاقه سیاستمداران ایرانی قرار گرفت. این جریان در آغاز در میان سلاطین و درباریان و سپس در کل طبقه حاکم و متمول مطرح و ماندگار شد.

سیاحان روایت‌هایی بسیار سطحی از فرهنگ و اجتماع ارایه داده‌اند. آنها از جامعه و تحولات آن درکی نداشته و ضمن بیان عجایب و غرایب به مسایل نظام سیاسی و سلاطین توجه کرده‌اند. این حساسیت برای نسل‌های بعدی روشنفکران نیز باقی ماند. گزارش‌های باقی مانده، روایت گونه و کشکول وارند تا استدلالی. با وجود این که در آن هر بحث و مطلبی پیدا می‌شد. ولی موضوعی معین و مشخص با دیدی علمی، به طور دقیق، مورد بررسی قرار نمی‌گرفت.

۴ - بیشتر افراد این گروه روشنفکران با حکومت در ارتباط بودند. مسایل اصلی مورد نظرشان همان مسایل است که مورد علاقه حکومت بود. نوسازی حکومتی و تا حدودی نظامی مورد علاقه شاهان قاجار، مورد تأیید این روشنفکران نیز قرار می‌گرفت. اختلاف بعضی

روشنفکران با شاهان قاجار در نحوه و زمان اصلاحات بود. مثلاً پس از مسافرت ناصرالدین شاه به اروپا، وزار تخانه‌های جدید امور خارجه، امور داخله، عدلیه، معارف، پست و تلگراف و ... با پیشنهاد روشنفکران و موافقت شاه تأسیس شد (شریعت پناهی، ۱۳۷۲، صفحه ۱۱۰-۱۰۹).

۵- منشأ روشنفکری در این دوره ایل و حکومت‌اند. زیرا امکان رفتن به اروپا و گشت و گذار بیشتر در اختیار نیروهایی بود که در ارتباط با حکومت بودند. روشنفکران این مرحله بیشتر با شاه و دربار ارتباط داشتند، زیرا این امر اقتضای پایگاه طبقاتی آنها بود.

متون روشنفکری نسل اول

روشنفکران نسل اول از منابع متعددی بهره برده‌اند. یکی از عمده‌ترین آنها، سفرنامه‌های سیاحان خارجی به ایران است که از میانشان کتاب سه سال در ایران کنت دوگوبینو مهمترین جایگاه را به خود اختصاص می‌دهد. این کتاب ضمن این که منبع روشنفکری است یکی از نشان‌های اندیشه روشنفکری ایرانی نیز محسوب می‌شود. زیرا توانسته است اثرات عمده‌ای را بر جریان روشنفکری ایرانیان باقی بگذارد. متن دیگر از میان مجموعه آثار تهیه شده این دوره، کتاب سفرنامه ابراهیم‌بیک مراغه‌ای است که توسط سیاح ایرانی به نگارش درآمده است. در ادامه به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم:

۱- سفرنامه کنت دوگوبینو

دوگوبینو سفیر فرانسه در ایران در پایان قرن نوزدهم بود. او تصویری کلی از وضعیت جامعه ایران در حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی، تاریخی و حکومتی ارزیابی سیاسی ارایه داده‌است. اگر این کتاب را با آثار دیگر سیاحان مورد مقایسه قرار دهیم، متوجه دقت بیشتر دوگوبینو می‌شویم.

از نظر او جامعه ایرانی، دارای پیچیدگی‌های بسیار فرهنگی اجتماعی است. افراد و مدیران ایرانی به سادگی تن به پذیرش جریان‌های اجتماعی فرهنگی جدید نمی‌دهند. زیرا فرهنگ ایرانی دارای سطوح گوناگون است و گرایش ظاهری و پنهان آن با یکدیگر یکسانی ندارد. او

برای نشان دادن میزان پیچیدگی فرهنگ و شخصیت ایرانی به نکته بسیار مفیدی اشاره کرده است. از نظر او بسیاری از سیاحان و مبلغان اندیشه غربی در مقابل احترام و ادبی که ایرانیان به آنها روا داشته اند، به این تصور رسیده‌اند که دین و فرهنگ ایرانیان را به سادگی می‌توان تغییر داد. او به تلاش مبلغان مسیحی در ایران که به مجموعه تعارضات در فرهنگ، رفتار و دین مردم آگاه شده و به این باور رسیده‌اند که ایرانیان آماده پذیرش دین مسیح هستند، اشاره می‌کند:

یکی دو نفر از مسافرین اروپائی که سابقاً بایران سفر کرده و اختلافات مذهبی ایرانیان از قبیل مذاهب مختلف زرتشتی و شیعه و سنی و صوفی و شیخی و بهائی و غیره را دیده‌اند اظهار عقیده کردند اینک موقع آن فرا رسیده است که دیانت مسیح وارد ایران شود و از این اختلافات استفاده نموده و مستقر گردد ولی من با این عقیده مخالفم و می‌گویم محال است که دیانت مسیح در ایران مستقر گردد و مبلغین مذهبی هر چه برای این کار کوشش نمایند نقش بر آب می‌باشد نه تنها دیانت مسیح بلکه هیچ مذهب اروپائی در ایران راسخ نخواهد شد و هر مذهبی که وارد ایران شود بدورویی و شک و تردید جلی ایرانیان برخورد خواهد کرد ایرانی ملتی است که از چند هزار سال قبل از این با صدها مذهب مختلف بکنار آمده و خصوصاً مسئله مذاهب پنهانی بطوری این ملت را شکاک و دو رنگ و بوقلمون صفت نموده که محالست شخصی بتواند به گفته آنها اعتماد نماید زیرا هر چه می‌گویند غیر از آن است که فکر می‌کنند و آنچه فکر می‌کنند غیر از گفتار آنهاست. ایرانی ممکن است ظاهراً بشما تبسم نماید و خود را صمیمی‌ترین دوست شما قلمداد کند و حتی هدایائی هم به شما بدهد و شما را بخانه خود دعوت نماید و در عین حال باطناً دشمن باشد و در صدد برآید که وسائل بدبختی شما را فراهم کند.

در مسائل مذهبی همین طور است و ممکن است ایرانیانی یافت شوند که احیاناً مذهب مسیح را قبول نمایند و مبلغین مسیحی هم تصور کنند که آنها را بدین خود در آورده‌اند ولی من که بروحیات این ملت آشنا شده‌ام می‌دانم که هرگز یک ایرانی و خصوصاً ایرانی شهر نشین باطناً مذهب مسیح را قبول نمی‌کند و در عین حال که خود را مسیحی معرفی می‌نماید ممکن است دین دیگری داشته باشد.

از لحاظ مذهبی کشور ایران بمنزله اقیانوس عمیقی است که شما

هیچ پایه ثابتی نمی‌توانید در آن کار بگذارید ولی در عوض تمام پایه هائی را که در آن کار گذارده‌اید در خود فرو می‌برید. بنابراین باید این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود. (دوگوبینو، صفحه ۸۶).

از طرف دیگر ایران را اولین و تنهاترین کشوری می‌داند که دارای نظام سندیکایی است:

کسبه ایرانی با صنایع مختلف تقسیم می‌شوند و هر صنفی دارای مجمع و رئیسی می‌باشند و در مواقع معین مجمع اصناف تشکیل می‌گردد و در خصوص مسائل مربوط به کسب خود تبادل نظر می‌نمایند.

از این حیث اصناف ایرانی شبیه باصناف فرانسوی در زمان سلطنت "سن لوئی" هستند زیرا برای نخستین مرتبه این سن لوئی بود که در فرانسه سازمان اصناف را بوجود آورد.

لیکن باید دانست که سلاطین فرانسه خود مبتکران این رویه نبودند بلکه آن را رومیهای قدیم آموخته بودند و رومی‌های قدیم نیز به نوبه خود آن را از اهالی آسیا و به احتمال نزدیک از ایرانیان فراگرفتند.

باین طریق می‌توان گفت که سازمان اصناف از ایران بجاهای دیگر رفت و هنوز هم در ایران باقی است. (همان جا، صفحه ۳۴-۳۵).

پس از دوگوبینو کمتر کسی ارزیابی دقیق و علمی در مورد نقش و سهم نظام سندیکایی در حوادث و تحولات تانهدت مشروطه ارایه داده است. آنچه که تأییدکننده دریافت درست دوگوبینو در مورد نظام سندیکایی در ایران است، مشارکت اصناف و سندیکاها در حوادث قبل و بعد از انقلاب مشروطه می‌باشد. پس از نهضت مشروطه است که در عمل با حضور نمایندگان اصناف گوناگون در مجلس اول روبرو می‌شویم. این وضعیت منحصر به فرد تاریخ ایران معاصر است. حتی پس از انقلاب اسلامی نیز این نوع ورود نیروهای اجتماعی به صحنه اجتماعی دیده نمی‌شود. همه نیروها به دو قطب راست گرا و چپ گرا و یا به مدافعان و مخالفان روحانیت، اسلام، توسعه، جامعه مدنی، دموکراسی و تقسیم می‌شوند. در صورتی که در ساماندهی جامعه افزون بر تقسیم سیاسی جامعه به دو گروه راست گرا و چپ گرا بایستی به امنیت و جایگاه گروه‌های اجتماعی و به طور خاص به منزلت و جایگاه روشنفکران توجه کرد. در شکل‌گیری انقلاب اسلامی اصناف گوناگون هر یک به گونه‌ای نقش آفرین بودند، ولی

پس از انقلاب فعالیت‌های سیاسی اجتماعی جامعه بنا به تأثیر گروه‌های صاحب‌ایدئولوژی (انجمن‌های اسلامی، مجمع روحانیت، مجمع مدرسین، و...) تحدید شد تا وضعیت اصناف و گروه‌های اجتماعی ساماندهی شود. این وضعیت، سامان سیاسی جامعه را بر اساس رقابت ایدئولوژیک و سیاسی و نه منابع گروه‌های اجتماعی شکل داد. محصول این شکل‌بندی بر اساس تعارض ایدئولوژیک در حوزه‌های سیاست و دین بود و به مسایل اجتماعی توجه‌ای نداشت.

کنت دوگوییو مشکل اصلی جامعه ایرانی را "عدم پرداخت مالیات" می‌داند. از نظر او در ایران هیچ کس مالیات نمی‌دهد. از این رو دولت نمی‌تواند از مردم و صاحبان حرف، مشاغل و سرمایه‌داران برای اداره جامعه مالیات بگیرد. در این صورت برای جبران مخارج و هزینه‌های دولت چاره‌ای به غیر از واگذاری و اجاره دادن بخش اعظم بخش مدیریتی کشور که اغلب درآمدزاست، ندارد. سپردن گمرکات کشور به دولت‌های خارجی یا در اختیار گذاشتن ولایات و ایالات به افراد و دریافت میزان وجه نقد و جنس برای اداره دولت، نمونه دیگر واگذاری است. دوگوییو اشاره می‌کند که عدم پرداخت مالیات که در ایران رواج دارد در هیچ کجای دنیا دیده نمی‌شود. عدم میل به پرداخت مالیات در جامعه به گونه‌ای در فرهنگ جامعه رسوخ کرده که اقدام برای دریافت آن با واکنش‌های جدی فردی و جمعی روبرو می‌شود، در این زمینه او به واقعه‌ای اشاره کرده است. ناصرالدین شاه برای مخارج جنگ قصد دریافت اعانه از بازرگانان داشت که در اثر مقاومت در پرداختن مالیات، بازرگانان مورد غضب نیروهای دولتی قرار گرفتند. روحانیون برای حمایت از بازرگانان در مساجد اجتماع کردند و به مخالفت با شاه و دربار پرداختند:

هنگامی که دولت ناصرالدین شاه مصمم شد که برای مخارج جنگ مقداری از بازرگانان اعانه دریافت نماید، گرفتن اعانه برای مصارف جنگ از طرف دولت ایران یک عمل شاق و طاقت‌فروسا نبود که باعث زحمت بازرگانان ایرانی بشود و یژه آنکه همانطوری که ذکر شد تجار ایرانی در هیچ یک از فصول سال بهیچ عنوان مالیاتی بدولت نمی‌پردازند و از پرداخت هرگونه عوارض معاف هستند.

از طرف دیگر پولی که دولت ایران می‌خواست به عنوان اعانه از بازرگانان دریافت نماید قابل‌نداشت و اصلاً "کمر شکن نبود.

لیکن از آنجائی که فکر و عقل ایرانی همیشه بعد از گذشتن کار بفعالیّت در می‌آید و اصولاً "در نقشه‌ها و طرح‌هایی که از طرف این ملت

و سایر ملل خاور زمینی کشیده می‌شود یک نقطه ضعیف هست که با عقل و منطق تطبیق می‌نماید دولت ایران وقتی برای مصارف جنگ شروع به گرفتن اعانه کرد که بین دولتمندان ایران و انگلستان قرار داد متارکه و صلح بسته شده و سربازان دسته دسته مراجعت می‌کردند اینست که بازرگانان زیر بار دادن اعانه نرفتند و گفتند حالا که جنگ تمام شده است می‌خواهید برای مصارف جنگ از ما اعانه بگیرید؟!...

آنوقت دولت متوسل بوسیله دیگر شد و در تهران و شهرهای بزرگ ایران غیرت مذهبی تجار را تحریک نمود و گفت این سربازان مجاهدین اسلام بودند که برای جلوگیری از کفر، مبادرت به جنگ کردند و برای پاداش آنها هم که شده است بازرگانان بایستی اعانه بدهند.

این وسیله هم نظیر وسیله اولی بدون ثمر شد و بازرگانان گفتند که ما یک دینار نمی‌دهیم و همین که مشاهده کردند که عمال دولت می‌خواهند زور بگویند در مساجد اجتماع نمودند. (همان جا، صفحه ۵۶-۵۷).

کنت دو گویینو مخالفت تجار تهرانی در پرداخت مالیات و عوارض را با شرایط کشور خودش (فرانسه) مقایسه می‌کند:

این واقعه در نظر ما اروپائیان خیلی عجیب و مضحک می‌آید فرض کنید که یک بازرگان ثروتمند پارسی که یک میلیون دارائی دارد فقط برای این که صد فرانک مالیات دولت را ندهد به کلیسای نتردام برود و در مقابل محراب صلیب را در آغوش بگیرد و زاری نماید که من نمی‌خواهم مالیات دولت را بدهم آیا مردم باو نه خواهند خندید و آیا او را دیوانه نخواهند دانست؟

اما در ایران همین شخص یک آدم عاقل و متین جلوه می‌نماید و همگی می‌گویند که او از حقوق خود دفاع می‌کند. (همان جا، صفحه ۵۶-۵۷).

بر اساس توضیح گویینو در مورد شیوه‌های عدم پرداخت مالیات در ایران می‌توان به روحیه ضدیت مردم و تجار نسبت به دولت مرکزی پی برد. روحانیون نیز در کنار تجار با تأیید تجاوزطلبی دولت بر رفتار آنها مهر دینی می‌زنند و مساجد و تکایا مراکز مقدس دینی - محل تجمعات علیه دولت می‌شود:

باری از مطلب دور نشویم، تمام بازرگانان ثروتمند تهران و سایر شهرهای ایران که در سال بهیچ اسم و رسم عوارضی بدولت نمی‌دهند فقط برای این که از پرداخت مختصر اعانه برای مصارف جنگ امتناع نمایند در مساجد و تکیه‌ها جمع شدند. شاه و صدر اعظم از جریان غیر منتظره این واقعه ناراضی شدند و در بعضی از شهرها مأمورین دولت که مبالغ قلیلی از بعضی گرفته بودند عین مبلغ را پس دادند زیرا یکمرتبه دیگر ملاها پای پیش گذاشتند و این اقدام دولت را در گرفتن اعانه تقبیح کردند ضمناً بعضی از تجار بطور خصوصی و بوسیله "واسطه‌ها" مأمورین دولت را ملاقات نمودند و گفتند که حاضر هستند سبیل آنها را چرب کنند ولی برسم اعانه چیزی نخواهند داد. (همان منبع، صفحه ۵۷).

کنت دوگوبینو در مقایسه با دیگر سیاحان ایرانی در پایان قرن نوزدهم، ارزیابی دقیق‌تری از اوضاع ایران ارایه داده است. روشنفکران بیان‌هایی سطحی و سیاسی از مسایل جامعه داشتند در حالی که دوگوبینو به ویژگی‌ها و مسایل محوری جامعه ایران در روند نوسازی اقتصادی اجتماعی توجه داشته است، مثل عدم پرداخت مالیات اصناف و بازرگانان به دولت. از نظر او جامعه ایرانی با چندین ویژگی قابل تعریف است:

۱- جامعه ایرانی، جامعه‌ای مذهبی با گرایشی ریاکارانه است:

ولی در میان هر بیست نفر که با این خلوص نیت ظاهری اظهار قدس و ورع می‌نمایند مشکل بتوان یکنفر را دریافت که باطناً هم چنین خلوص نیت و قدس و ورعی داشته باشد. و عجب در اینست با اینکه تمام ایرانیان از این موضوع اطلاع دارند و میدانند که این اظهار تقدس صوری است و باطنی نمی‌باشد با این وصف بروی خودشان و دیگران نمی‌آورند. (همان جا، صفحه ۷).

۲- کشور ایران، کشور دلالان است. از نظر او این ویژگی در تمام سطوح حتی در درون دربار و خانه شاهان نیز صادق است. شاهان نیز در بسیاری از مواقع برای دریافت وجه نقد به دلالان پناه می‌بردند:

آدم دلال باید زرنگ و موقع شناس و خوش صحبت و متملق و متقلب و روان‌شناس باشد و تمام این صفات در

ایرانیان مجتمع است.

همانطور که ایرانیها برای حرفه دلایی بیش از تمام مردم جهان صلاحیت دارند همانطور هم کشور ایران برای دلالت ایرانی بهترین بازار معاملات است زیرا در ایران همه کس کم و بیش با دلالها سروکار دارد و علتش اینست که همه کس کم و بیش مفروض است و دارائی خود را گرو می‌گذارد.

و حتی که بنده عرض می‌کنم "همه کس" تصور نکنید که اغراق می‌گویم بلکه عین حقیقت است برای این که ناصرالدین شاه که اول شخص کشور است بوسیله دلالها جواهر خود را گرو می‌گذارد و زنان حرم سرای او نیز نظیر شاه زینت آلات خود را گرو می‌گذارند و اعیان و اشراف ملک و باغ و خانه خود را برای تحصیل پول بوسیله دلالها بگرو می‌دهند و زن و مرد طبقات متوسط نیز هر یک باندازه وسع خود مقروض هستند و اثاثیه آنها در گرو پول است. (همان جا، صفحه ۳۸).

۳- حکومت ایران ویژگی منحصر به فرد دارد. نه استبدادی است نه دموکراتیک و نه

ملوک الطوائفی:

جامعه ایرانی یک جامعه است که نه می‌توان گفت دارای حکومت دموکراسی است و نه می‌توان اظهار کرد که حکومت استبدادی دارد.

اگر بگوییم که دارای حکومت استبدادی است مشاهده می‌کنیم بر خلاف مردمی که دارای دیکتاتوری بوده و هستند شاه ایران نمی‌تواند آزادانه به مال و جان و ناموس مردم تعدی کند و حکام ولایت هم با تمام خود سری که دارند باز نمی‌توانند آزادانه به مال و جان مردم تعدی نمایند زیرا نفوذ علمای روحانی و تجار و کسبه همواره عملیات شاه و حکام را تبدیل می‌کند و به عبارت دیگر همان وظیفه را که پارلمان در کشورهای مشروطه انجام می‌دهد همان وظیفه را نیز علمای روحانی و بازرگانان و اصناف در ایران انجام می‌دهند.

و نیز نمی‌توانیم بگوئیم که کشور ایران دارای اسلوب حکومت ملوک الطوائفی است زیرا لازمه حکومت ملوک الطوائفی به معنی حقیقی آن اینست که اعیان و اشراف ایالات و

ولایات در کشور حکومت کنند و حال آنکه در ایران چنین نیست اعیان و اشراف محلی و رؤسای قبایل و این‌ها هستند که هر یک از رؤسای ایلات که وارد شهر می‌شوند بلکه حیث خود را از دست می‌دهند و مردم فقط برای رعایت احترام "که این موضوع جزو صفات ذاتی ایران است" آنها را به نامه خود گیشان مخاطب می‌سازند. (همان جا، صفحه ۴۲-۴۱).

در جای دیگر، دو گویینو می‌گوید که در ایران دولت وجود ندارد، بلکه اراده شخصی محوریت دارد.

۴- غلبه فرهنگ "تعارف" بر کار و واقع‌گرایی:

ناگفته نماند که چون ایرانیها اعم از غنی و فقیر در تعارف خیلی مهارت دارند شما اگر گفتگوی روستائیان را بامور جزء دولت بشنوید تصور خواهید کرد که دو نفر از رجال دریاری با یکدیگر صحبت می‌کنند. (همان جا، صفحه ۴۶).

۵- چانه زنی در معاملات، ویژگی دیگر مردم ایران است:

در تمام مذاکرات و معاملات ایرانیان همواره این اصل بکلی وجود دارد که هیچگاه معامله آن مبلغ نخستین صورت نمی‌گیرد بلکه همواره خریدار و فروشنده و مدعی و مدعی علیه کمتر از آن چیزی که بدوا می‌گفتند و دعوی داشتند موافقت حاصل می‌کنند.

این طرز زندگی در روحیه طوری جزو صفات ذاتی ایرانیان شده که حتی موقعی که می‌خواهند محکومی را اعدام کنند اگر مبلغی به شاه بپردازد و شاه او را خواهد بخشید و رسوم و مقررات چنین اقتضا می‌نماید که هر کس در این مورد نزد شاه واسطه شود پاداش اخروی عظیمی دریافت خواهد کرد و اینکه محکوم یکی از بزرگترین و بیرحمترین تبه کاران باشد. (همان جا، صفحه ۵۴-۵۲۳).

۶- دو گویینو به یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های زندگی اجتماعی مردم ایران اشاره می‌کند و آن به پایان رساندن کارها به سبب وجود "واسطه" است. او برای بیان این امر به چندین نکته دیگر نیز اشاره کرده است:

(۱) از نظر دو گویینو کشور ایران دارای دولت قدرتمند نیست. فقدان دولت مقتدر زمینه

ساماندهی امور مردم را از طرق دیگر ممکن می‌سازد.

(۲) فقدان طبقاتی که پیوستگی و ارتباط طبقاتی را سامان می‌دهند:

... در ایران منافع طبقات مختلف با یکدیگر تصادم نماید و همانطوری که در سطور پیش گذشت اختلافات طبقاتی در این کشور وجود ندارد و از آن گذشته ایرانی طبعاً و جبلاً "هرگز نمی‌خواهد که کار را بمنت‌های آن برساند. (همان جا، صفحه ۵۲).

(۳) فقدان نظام قانونی در ایران نیز یکی از ویژگی‌های نظام اجتماعی ایران است. محل و مکان مشخصی که وظیفه آن حمایت از مردم گرفتار و مورد ظلم واقع شده باشد وجود ندارد. از این رو امور مردم در ایران به لحاظ اجتماعی سامانمند نیست. تنها راهی که برای فرار از مشکلات وجود دارد، مراجعه به فامیل و خانواده است:

من هنگام اقامت خود در ایران دیدم که نسبت به بعضی از مردم ظلم‌هایی شد ولی هرگز مشاهده نکردم که این مظالم از حدود معینی تجاوز کرده باشد.

یک حاکمی که معزول می‌شود و به مرکز می‌آید کمتر اتفاق می‌افتد که شاه یا صدر اعظم تمام هستی او را دستش بگیرد و با این که می‌دانند که وی ثروت خود را از راه غیر مشروع بدست آورده با این وصف بدریافت مختصری از دارائی او قناعت می‌نمایند و بقیه را برای خودش می‌گذارند که بتواند باز پست دیگری را ابتیاع نماید زیرا در ایران پست‌های حکومتی با تقدیم رشوه بعبارت ساده به وسیله خریدن بدست می‌آید. (همان جا، صفحه ۵۲).

دو گوینو، علت نا تمام ماندن کارها و نهایی نشدن امور را وجود "واسطه‌ها" در جامعه ایران می‌داند:

چیزی که در ایران روابط مردم را از این لحاظ تسهیل می‌نماید همانا واسطه است و واسطه عبارت از مردی است که بین یک نفر رشوه دهنده و یک نفر رشوه گیرنده میانجی می‌شود و نظریات آن دو را با هم وفق می‌دهد. (همان جا، صفحه ۵۲).

استفاده از واسطه در ایران، از نظر دوگوینو، امری همگانی است و کسی به این قضیه اعتراض نمی‌کند:

توسل بواسطه در ایران رواج کلی دارد و چون همه کس از آن بهره‌مند

می‌شود همگان از این اصول تبعیت می‌نمایند. (همان جا، صفحه ۵۳).

با توجه به مطالب ارایه شده از کتاب کنت دوگوبینو می‌توان پی برد که او کشور ایران را کاملاً سستی و عقب مانده دانسته است. از نظر او راز عقب ماندگی این کشور در شرایط داخلی است تا عوامل بیرونی. او کمتر به ارایه راه حلی در گذر از این دوره مطرح می‌کند. گوبینو بر اساس مجموعه پیش فرض‌هایی که در مورد نوسازی کشورش دارد، به داوری نسبت به ایران می‌پردازد. نبود قانون، اطاعت ننمودن بازاریان از دستورالعمل‌های مالیاتی، غلبه تعارف بر کار و کوشش، و بسیاری از ویژگی‌های دیگر، شاهد ادعای فوق است. او بحث را به گونه‌ای شروع می‌کند که جامعه ایران عقب مانده است. اما صرفاً به شمارش نمودها و عناصر این واقعیت می‌پردازد.

۲- کتاب سیاحتنامه ابراهیم بیک

این سفرنامه در دوره قاجار تنظیم شد. جلد اول سیاحتنامه ابراهیم بیک یا بلای تعصب در اواخر سلطنت و حیات ناصرالدین شاه چاپ و منتشر گردید و به احتمال قوی سال چاپ آن ۱۳۱۲ قمری یعنی ۱۲۷۴ شمسی هجری است.

ده سال پس از انتشار جلد اول، جلد دوم منتشر شد. نویسنده بعدها نوشت که جلد دوم در عهد مظفرالدین شاه، مقارن با ماه رمضان ۱۳۲۳ قمری و آبان ۱۲۸۴ شمسی، نشر یافت. سرانجام جلد سوم در رمضان ۱۳۲۷ قمری، یعنی مقارن با مهر ۱۲۸۸ به چاپ رسید. اما نویسنده متذکر شد که کتاب سه سال قبل از این تاریخ نوشته شده ولی استبداد محمد علی شاهی انتشار آن را به تعویق انداخت. (مراغه‌ای، ۲۵۳۷، صفحه ۷).

نویسنده سفرنامه سیاحتنامه، ابراهیم بیک بازرگان بود. خود نویسنده به شغلش این گونه اشاره می‌کند:

و چون نویسنده به معرفی خود پرداخت بقول کسروی
"کسانی باور نکردند که چنان کتاب پر مغزی از خامه یک
بازرگان ساده بیرون آمده باشد و برخی از دشمنان گفتند که
بخش یکم را میرزا مهدی خان (یکی از نویسندگان روزنامه
اختر) نوشته و بچاپ رسانیده بود و دلیلی که بآن گفته خود یاد
می‌کردند این بود که شیوه نوشتن بخش یکم شیوه گفتارهای
اختر (پاپ اسلامبول) بسیار می‌ماند و از آن سوی بخشهای دوم

و سوم از هر باره با بخش یکم جداست". (همان جا، صفحه ۹).

مؤمنی در مقدمه سیاحتنامه ابراهیم بیک به تأثیر اجتماعی کتاب اشاره کرده است:

"ادبیات مشروطه" مانند خود جنبش مشروطیت، در زمان ما بدرستی شناخته نیست، و طبعاً "سیاحتنامه ابراهیم بیک" نیز شناخته نخواهد بود. این کتاب در اجتماع پیش از مشروطیت ایران و بخصوص در میان مردم عادی شهرها اثری بزرگ، بیش از هر کتاب دیگر داشته است.

می توان گفت که در همه جا راه یافته، و در هر جا که راه می افتند مردم را تکان می داده است. سیاحت نامه ابراهیم بیک بزرگترین کتاب قرائت محافل مشروطه طلب بوده و کمتر مشروطه خواهی را می توان یافت که آنرا خوانده باشد و از تأثیر اشک نریخته باشد. (همان جا، صفحه ۱۶).

برداشت مردم عادی، روشنفکران و روحانیون از سیاحت نامه ابراهیم بیک این بود که این کتاب متنی در نقادی نظام سیاسی مظفرالدین شاه است. مباحث کتاب به گونه ای ارایه شده بود که خوانندگان به مخالفت با نظام سیاسی قاجار ترغیب می شدند. در اثرگذاری این کتاب چندین دلیل وجود دارد: ۱- ساده و قابل فهم عامه بودن مطالب ۲- تشویق حس میهن پرستی. ۳- انتقاد از شرایط جامعه ایرانی، ۴- مقایسه عقب ماندگی جامعه ایران، با شرایط خوب و مترقی کشورهای همچون ژاپن، ۵- اعتقاد به اصلاح و ترقی ضمن اعتقاد، به بقای شاه (ناصرالدین شاه) و دیدن ریشه مشکلات در فساد رجال سیاسی و مردم.

مراغه ای علت اصلی رشد ملل مغرب را "برکت مطبوعات" می داند که نتیجه آن نقادی اوضاع و بیان واقعیت ها برای مردم است:

پس بدون هیچ غرض و مرض محض ملاحظه اینکه بزرگان وطن در مندرجات این سیاحتنامه بدیده انصاف نگریسته ماضی را بحال خود گذارند، و بیک جنبش جوانمردانه باصلاح این معایب و مفاسد که در انظار بیگانگان سبب کاهش شأن بلند دولت و ملت و خرابی ملک و پریشانی رعیت و مایه چندین خواری و شرمساری هاست برخاسته آب رفته را بجوی باز آرند، و ایران و ایرانی را چون ایام گذشته درمیان همگان آباد و سربلند دارند و خودشان را هم بدینوسیله زنده و جاوید شمارند، چه در آن صورت تاریخ ملت هیچوقت نام ایشان را فراموش نخواهد

نمود. (همان جا، صفحات ۸-۲۷).

مراغه‌ای در سه جلد کتاب ضمن گزارش سفر، به مشکلات و مصایب مردم ایران پرداخته است. او در این خصوص به فقر، تنگدستی، ظلم، فقدان آزادی، جهل مردم، فقدان علوم و معارف، فقدان وسایل مدرن و... اشاره می‌کند. به عنوان مثال در جلد دوم آمده است:

باین خود ستائی بی روح و بی معنی، که اسمش را شأن و شرف و نجابت اجدادی گذاشته‌اید، خود را فریب می‌دهید: این ادعاهای پوچ و این خیالات کج و معوج شما باطل است و مذموم و منفور. خود را از لوث مداخل پاک نمائید و اسم خود را از صحنه رشوت خواران بشوئید... عیب اینجاست که هر کس معایب کار را بگوید زبانش را می‌برید و کسی که قبح اعمال را نویسد دستش را قطع می‌کنید. عیب اینجاست که آزادی و معارف را حرام کرده‌اید. این معایب در هر جا و در هر ملت بدتر از ایران و امرای ایران بوده لکن آزادی قلم همه را اصلاح کرده است. (همان جا، صفحات ۲۷۱-۲۷۰).

در نقد دولت آمده است:

سایر دولتها... شب و روز در کارند و پیوسته خیالشان به توسیع حدود مملکت مصروف است. از یک جانب و زیر مالیات در پی فراهم آوردن اسباب تزوید مالیات و از یکسوی وزیر جنگ مشغول اصلاح نقایص اردوها و از یکطرف وزیر علوم مشغول باز کردن مکاتب تازه و اصلاح وضع مکتبهای موجود است.

... چیزی که نیست قانون است، نظم ندارد. از این رو وظیفه احد از حاکم و محکوم و رعیت و صاحب منصب معلوم نیست و بدین سبب مکتب ندارد، مالیات ندارد. رشوت دارد، استبداد دارد، اجمال دارد، شهرها خراب مانده، صحراها لم یزرع مانده، آبها گندیده، از تعفن آنها از کوچه گذر کردن مشکل است. گدایان وزیر گشته، وزیران گدا شده، کار در دست غیر اهلهش افتاده، ... (همان جا، صفحه ۲۷۲ و ۲۴۶).

مراغه‌ای با وجود این که به بی‌نظمی و عدم کار آیی رجال ایرانی به عنوان ریشه مشکلات نظر دارد، در پایان کتاب یکبار دیگر راه حل مشکلات را در فقدان قانون در ایران می‌داند:

بعقیده بنده هیچ وزیر و صدر و حاکم را ملامت نتوان نمود. در دولتی که قانون نباشد، دولتی که مستبد باشد هر کس بر سر کار آید جز این نتواند نمود که دیگران کرده‌اند. اگر بتواریخ رجوع شود خیلی نظائر دیده خواهد شد... لذا و زرای خودمان را

ملامت نمی‌کنیم. تمام خانه خرابیها از عدم قانون و ثمره استبداد است. پس هر قدر وظیفه حاکم و محکوم معین نشده هر کس که باشد در پی مداخل است... هر قدر قانون مساوات نباشد جز سوختن و ساختن چاره نیست و از این نگارشات هم حاصل نمی‌شود. (همان منبع، صفحه ۳۰۰).

او امیدوار است که آینده ایران توام با ترقی باشد:

در ایران آدمهای کاردان عالم و با غیرت و دولت پرست موجودند که به مدارج عالیه قانون دانی و کار گذاری صعود نموده، باستادان فرنگ برتری دارند... در آینده خوشبختی ایران خواهد آمد. عنقریب ترقی زیاد خواهد کرد... انشاء اله عنقریب... ایران دارای چهار پنجهزار مکتب علوم و فنون متنوعه گشته، بعد از ده سال هزاران علمای با هوش و با غیرت از کارخانههای آدم سازی بیرون خواهد آمد (همان جا، صفحه ۲۷۲).

کتاب مراغه‌ای که ما در فصل پیشین به عنوان "مثالواره" پارادایم عقب ماندگی از آن یاد کردیم، ضمن این که مسئله اصلی و مرکزی ایران را "عقب ماندگی" در مقایسه با جهان غرب نه در مقایسه با گذشته فرهنگی و تاریخی ایران دانسته، به فقدان قانون در تمام سطوح اشاره کرده است. مفهوم قانون که در دوره‌های بعدی روشنفکری ایران مورد توجه روشنفکران قرار گرفته، از این نوع منابع وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی ایران شده است.

نکته جالب توجه تأکید مراغه‌ای در وجود راه نجات از این موقعیت اسفبار است. بنابر فحوای کلام او وجود کتاب، دانشمند، تجربه مدرنیته و قانون خواهی توانمندی‌های مردم ایران در دستیابی به شرایط بهتر است.

روشنفکری نسل اول را روشنفکر سیاح نامیدیم. این گروه از روشنفکران بدون آگاهی از مبانی مدرنیته و ساختارهای جامعه ایران، به مقایسه شرایط ایران با غرب در حال پیشرفت پرداخته‌اند. به لحاظ این که اکثر این افراد منتقد دولت قاجاریه بودند، مشکلات اصلی را در دربار می‌دیدند. به عبارت دیگر، عقب ماندگی ایران را به نام عقب ماندگی درباری تعبیر کرده و بر جریان روشنفکری ایرانی اثرگذار شده‌اند. حسن کارهای انجام شده در میان این گروه از روشنفکران، توصیف نسبتاً مفیدی از ایران و غرب آن زمان و مقایسه در کلیات است. اشکال کار این گروه در داوری‌های سطحی و سیاسی است.

فصل هفتم
روشنفکری نسل دوم

مقدمه

جریان روشنفکری نسل دوم، جریانی در ادامه روشنفکری نسل اول است. به عبارت دیگر، این نسل تولید شده بلا فصل نسل اول با تحولات فکری و نظری کمتری است. با وجود این که در عرصه بین‌المللی تغییرات جدی صورت گرفته شرایط ایران نیز مانند گذشته باقی مانده است و تفاوت عمده‌ای در زندگی و کانونهای فکری و شرایط اجتماعی و سیاسی این نسل با نسل اول وجود ندارد. همچنان دولت مرکزی به لحاظ سیاسی تعیین‌کننده نظام سیاسی است. نهادهای اجتماعی مدرن در مرحله آغازین شکل‌گیری به سر می‌برند. به عنوان نمونه، آموزش مدرن همچنان در شهرهای اصلی چون تهران، تبریز و رشت به صورت محدود و برای افراد خاص وجود دارد. ارتش نیز بافت سنتی ایلیاتی قبلی‌اش را حفظ کرده است. اقتصاد ایران بیشتر جنبه سنتی و خانوادگی دارد و تولید صنعتی در ایران هنوز مطرح نشده است.

حرکت روشنفکران نسل اول بیشتر متوجه عام‌گرایی سیاسی می‌باشند. نسل اولی‌ها به اموری که در غرب وجود داشت و در مقایسه با وضعیت ایران آن زمان به عنوان امور عجایب و غرایب تلقی می‌شد، توجه داشتند. در حالی که نسل دومی‌ها مسایل اصلی مطرح و مرتبط با حکومت و دربار سلاطین را محور قرار داده‌اند. در مقایسه با روشنفکران نسل اول، این نسل بیشتر به "مسایل مرتبط با دربار و حکومت" توجه کرده‌اند. آنها به لحاظ این که با واقعیت مدرنیته بر اثر حضور دولت مدعی ترقی، آشنا شده‌اند و برنامه‌های نوسازی در ایران هنوز جدیت نیافته، تلقی دقیقی از فرآیند مدرنیته در ایران نداشته و در حد درک کلی و عام از مسایل، باقی مانده‌اند. با این وجود، روشنفکران این نسل در بنیانگذاری "روشنفکران مؤسس" کوشیده‌اند و نیز نقشی تعیین‌کننده در نشر نواندیشی داشتند در این صورت آنها را "روشنفکران ترویج دهنده مدرنیته" نیز می‌توان نامید. منظور از روشنفکران ترویجی، روشنفکرانی است که در جهت ترویج مدرنیته خارج از دربار نیز بوده‌اند. عده‌ای مدرنیته را

در بازار و اقتصاد، عده‌ای در دین و فرهنگ، عده‌ای در روابط بین الملل و عده‌ای نیز در میان مردم و زندگی روزمره جستجو کرده‌اند. از این روست که ما با شخصیت‌های بزرگی روبرو هستیم که ضمن متفق‌القول بودن در مدرن سازی جامعه ایرانی هر یک دغدغه‌ای متفاوت از دیگری در سر دارد.

برای شناسایی اندیشه روشنفکران نسل دوم ضرورت توجه به ویژگیهای این نسل و بیان اندیشه بعضی از این روشنفکران ضروری است.

ویژگیهای روشنفکری نسل دوم

۱- سطحی نگری و سیاست زدگی روشنفکران این دوران آفت اصلی نظام فکری و اجتماعی شد. زیرا آنها کمتر فهم و دقت یک مورخ، جامعه شناس و روان شناس اجتماعی را داشتند تا بتوانند مشکل را در ساختار اجتماعی پی جویی کنند. آنها بیشتر به تأسی از جهت گیری روشنفکران نسل اولی که "سیاح" بودند، به گشت و گذار سطحی در غرب پرداخته و با اندوخته‌هایی کلی که روایتی سطحی از تحولات غرب بود به ایران بازگشتند. دیدن یک پل، راه آهن، تلگراف خانه، نظام اداری کارآ و... در غرب آنها را در تأسیس و راه اندازی عناصر عینی جامعه مدرن در ایران موظف می ساخت. عباس میرزا، قائم مقام، امیر کبیر، سید جمال، طالبوف و آخوندزاده، همه در داشتن این ویژگی مشترک اند. آنها سعی دارند از "تأسیس نهادها و مؤسسات جدید" در ایران دفاع کنند و خودشان نیز به عنوان مؤسس تلقی شوند. این افراد در بسیاری مواقع پس از طرح و برنامه نویسی شان در تأسیس امور مورد نظر با مقاومت افراد در نظام سیاسی روبرو می شدند که نتیجه ضدیت آنها با دربار بود. دعوای مابین روشنفکران و صدر اعظم‌ها به همین دلیل در دوره قاجار شروع شده و تا پایان آن دوره ادامه یافته است. به عنوان مثال می توان به نوع برخوردی که سیدجمال‌الدین اسدآبادی و ملکم خان با دربار قاجار داشتند، اشاره کرد.

ساده گرایی و سطحی بینی روشنفکران این نسل به دلیل فقدان آگاهی از مبانی استبداد داخلی و دشمن خارجی بود. این گروه از روشنفکران به لحاظ این که با جامعه و مسایل آن کمتر ارتباط داشتند منشأ آنها بیشتر گروه‌های اجتماعی سستی از قبیل ایلات و اشراف بود، به مسایل بسیار سطحی جامعه توجه کرده‌اند.

۲- روشنفکران نسل دوم در ایران از انقلاب فرانسه اطلاع داشته و اطلاعاتی سطحی و

کلی در این باره را در ایران رواج می‌دادند. آدمیت به این نکته اشاره می‌کند: روشنفکران که جملگی از زمره درس خواندگان جدید به‌شمار می‌رفتند، نماینده تعقل سیاسی غربی بودند، خواهان تغییر اصول سیاست، و مروج نظام پارلمانی. تکیه گاه فکری این گروه، در درجه اول، اندیشه‌های انقلاب بزرگ فرانسه بود. حتی در اوایل نهضت می‌شنویم که: جوانان پر شور "هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند، و می‌خواهند رل ربسپیر و دانتن را بازی کنند... گرم کلمات آتشین اند." شگفت نیست که در اوان مشروطیت هم دو کتاب در انقلاب فرانسه ترجمه شده باشد. (آدمیت، ۲۵۳۵، صفحه ۴).

در میان روشنفکران نسل دومی به استثنای تحصیل کرده‌های از غرب آمده و یاکسانی که در داخل تحصیل کرده بودند ولی از تحولات جامعه غربی اطلاع داشتند، بازرگانان و روحانیونی نیز وجود داشتند که در تحولات فکری دوره دوم مؤثر بوده و در بسیاری از موارد، مانند روشنفکران عمل کرده‌اند. به عبارت دیگر، بایستی این گروه را نیز در این دوره، از روشنفکران قلمداد کرد. در این که آیا این گروه به طور مستقل در حوزه اندیشه مشروطه مؤثر بوده، و یا از روشنفکران تأثیر پذیرفته و به میدان آمده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد.

۳- روشنفکران نسل دومی آغازگران تناقض‌گویی در نواندیشی ایرانی هستند. آنها بدون توجه به ملاحظات معرفتی، اجتماعی و فکری به طرح عناصر مدرن پرداخته و در تحقق آنها نیز اصرار داشته‌اند. ورود عناصر نواز جهان دیگر در جهان ایرانی، بدون پیوستگی به ساختار اندیشه‌ی ایرانی اولین مرحله شکاف و تضاد بود. پس از کناره‌گیری روشنفکران مدافع نوسازی سطحی نوبت به مدیران و مجریان با شعار نوسازی کشور از قبیل روشنفکران رسمی و شاهان رسید. این افراد بدتر از روشنفکران مؤسس و بدون توجه به هیچ ملاحظه اجتماعی و فکری، به اجرای اندیشه‌های سطحی و تناقض آمیز پرداختند. این دومین مرحله در متناقض سازی جریان نوسازی در ایران است.

نسل دوم بیشتر بر مفاهیمی چون فقدان اموری مانند "قانون"، "آزادی"، "اتحاد اسلام"، و "محدودیت اختیارات" به عنوان مشکلات و موانع نوسازی در ایران تأکید نموده و راه حل را در رفع موانع دانستند. تشکیل مجلس، تفکیک قوا، گسترش آموزش، اصلاح دربار و حکومت، و... پیشنهادهای روشنفکران نسل دوم است. بعضی از روشنفکران این دوره به

خمیرمایه اصلی نواندیشی چون "خرد باوری" تأکید کرده‌اند.

۴- در دوره دوم، روشنفکران تا حدودی به بنیان‌های اجتماعی و سیاسی مدرنیته نزدیک شدند، ولی به نظام فکری مشخصی دست نیافتند. سخن از قانون، آزادی فردی، آزادی اجتماعی، مجلس، و... تا حد زیادی امکان رسیدن به آن را بالقوه فراهم می‌ساخت ولی متأسفانه بیشتر روشنفکران به این امور همچون اموری ایدئولوژیک نگاه می‌کردند و گامی بنیادی به پیش برنداشتند.

تأکید بر "خردباوری" به معنای نفی سنت‌های اجتماعی از طریق نیروهای دولتی و سیاسی نیست. این شیوه‌ای است که بسیاری از روشنفکران در طول تاریخ ایران مطرح کرده‌اند. نیروهای اجرایی و سیاسی بدون توجه به مرکزیت اندیشه‌ی نوسازی یعنی خردباوری به تخریب سنت‌های اجتماعی پرداخته‌اند.

فردیت مدرن با جمع‌گرایی سنتی قابل جمع نبود، و روشنفکران این دوران از این نکته غافل بودند. فردیت نیازمند نقادی بنیادی اندیشه "جمع‌گرایی قبیله‌ای و خانواده‌ای ایرانی" بود. ولی مدافعان فردگرایی بدون توجه به پیش شرط‌ها و مبانی معرفتی این اندیشه، به تخریب ساختارهای فرهنگی اجتماعی ایرانی که در زمان بحران‌های اجتماعی توانسته بود حافظ ایران واقع شود پرداخته، به جمع‌گرایی یورش تبلیغاتی برده و نهادهای سنتی ایرانی از قبیل کارجمعی، خانواده، و ... را ضدمدرن معرفی کردند.

یکی از نتایج برخورد دوگانه و سطحی به فردگرایی و جمع‌گرایی، شکل‌گیری اندیشه ایرانی معاصر که در بردارنده تناقض‌گویی است. از یک طرف اندیشه سنتی جمع‌گرایانه ایرانی ضد مدرن جلوه داده شد و همه نهادهای سنتی، ناکارآ قلمداد گردید. از طرف دیگر، به لحاظ فقدان شرایط شکل‌گیری فردگرایی مدرن، نوع خاصی از فردگرایی در ایران معاصر شکل گرفت که آن را باید با صفاتی چون افراطی‌گری، معارض با جمع، خودخواه، سهل‌گیر و زیاده‌طلب، دنیا‌گرا و ناتوان تعریف نمود.

نمونه دیگر عدم تقارن دموکراسی سیاسی با دموکراسی اجتماعی است. روشنفکران ایرانی از آغاز تأکید اصلی شان را بر "دموکراسی سیاسی" گذاشته و "دموکراسی اجتماعی" را نادیده گرفتند. آدمیت تمایز میان دو نوع دموکراسی (سیاسی و اجتماعی) را بیان کرده می‌گوید:

تکیه گاه فلسفی دموکراسی سیاسی فردیت است، پایه‌اش

انتخابات آزاد و آزادی‌های اجتماعی، و مظهرش نظام پارلمانی -
منشأ تفکر دموکراسی اجتماعی اصالت جمع است، پایه‌اش
تأمین عدالت اجتماعی، از میان برداشتن نابرابری‌های
اجتماعی، تضمین مساوات اقتصادی، و بالاخره اجتماعی
ساختن قدرت اقتصادی و سیاسی. (همان جا، صفحه ۵).

۵- جناح بندی فکری و سیاسی در میان روشنفکران نسل دومی شروع شده و تا دوره حاضر ادامه یافته است. عده‌ای به متون باقی مانده از روشنفکران متأثر از جریان فکری اروپایی - فرانسه، ایتالیا، انگلیس - مراجعه کرده‌اند. این متون نشان دهنده تأثیرپذیری از شرایط و تحولات اروپای قرن نوزدهم است. روشنفکران اروپا گرا بیشتر با آثار مونتسکیو و روسو تا فیلسوفان قرن هجدهم و نوزدهم آشنا بوده‌اند. قانون، تفکیک قوا، مجلس و... مفاهیم اصلی اخذ شده از آراء مونتسکیو و روسو است. به عنوان شاهد می‌توان به کتب ملکم خان و سید جمال الدین اشاره کرد.

در مقابل، جناح رقیب با مراجعه به متون باقی مانده از روشنفکران متأثر از فضای سیاسی و اجتماعی کشور روسیه آن زمان، به موضوعات متفاوتی از قبیل "استقلال"، "خودمختاری"، "مساوات و برابری" و "حکومت شورایی" علاقه نشان داده‌اند. شاخص‌ترین روشنفکر متأثر از جریان فکری سیاسی روسیه - انقلاب اکتبر روسیه - رسول زاده است.

در خاستگاه فکری روشنفکران نسل دوم دوگانگی و دوگانه زیستن وجود دارد. گروهی از روشنفکران این دوران در اثر آشنایی با اندیشه متفکران غرب - به‌طور خاص متفکران اروپایی - بر مفاهیمی چون قانون، دموکراسی و مجلس تأکید کرده‌اند. مفهوم مرکزی مورد نظر این گروه "قانون" و لوازم آن می‌باشد. در حالی که گروه دوم از روشنفکران این نسل از وقایع و اندیشه‌های مطرح در روسیه متأثرند. از این رو بر مفاهیمی چون استقلال و مساوات‌طلبی تأکید می‌کردند. نتیجه عمل گروه اول بیشتر مصالحه با حکومت مرکزی و اصلاحات از درون بود. به عنوان نمونه می‌توان به فعالیت‌های ملکم خان و سید جمال الدین و امیرکبیر در اصلاحات درون سیستم و توجه به قانون و مجلس یاد کرد. در حالی که رسول زاده و طالبوف و مابقی که متأثر از روسیه بودند به مساوات‌طلبی و استقلال توجه داشتند و نتیجه عمل آنها خشونت و درگیری با حکومت بود:

در ضمن ماهیت انقلابی جنبش‌های اجتماعی روسیه، خود
عاملی بود که دستگاه حکومت ناصری را بیشتر می‌هراساند تا از

افکار اصلاح طلبی مغرب زمین. (همان جا، صفحه ۶).

آدمیت معتقد است حکومت ناصریه از روشنفکران سوسیالیست که مدافع اندیشه آزاد و برابری بودند، ترس بسیار داشت:

دولت ناصری همان اندازه از لامذهبان "سوسیالیست" می‌هراسید که از "ماده خبیثه" دنیاسیت. وقتی خبر کشف چند صندوق نارنجک به کامران میرزا رسید. یکی گفت "شیروانی‌های تبغه روس که با بی هستند" آنها را به ایران آورده‌اند. اعتماد السلطنه ترسو بر خود لرزید. نوشت: "پناه بر خدا از ورود این ماده خبیثه... استعمالش برای من و امثال من است." (همان جا، صفحه ۶)

روشنفکران از اروپا آمده با وجود تعداد کم نفوذ زیادی داشتند و بیشتر از روشنفکران سوسیالیست در نوسازی ایران تأثیر گذاشتند. زیرا این گروه از روشنفکران با توجه به تعلق به دربار امکان حضور در کارهای سیاسی و حکومتی را داشته و از این طریق بیشتر مؤثر بودند.

۶ - بیشتر روشنفکران نسل دوم با مفهوم استبداد آشنا شده و در پی رفع آن برآمده‌اند. عده‌ای از طریق محدود سازی حکومت و عده‌ای با تشکیل نهادهای اجتماعی جدید. به این موضوع اشاره کرده است:

به طور کلی آنچه طبقات مختلف، به تجربه عینی درباره روسیه آموخته بودند، همان دولت تزاری روس بود به عنوان همسایه‌ای زورمند و زورگوی، همواره اندیشناک از تعرض جان ستان آن. این که وزیر دولت می‌نویسد: "روس در تصرفات بلامانع خود به نهیلیست و سوسیالیست اعتقاد ندارد" دلالت بر همان معنی دارد. توجه او را به آن نهضت‌ها هم می‌رساند. (همان جا، صفحه ۸).

منابع روشنفکری نسل دوم

روشنفکران این دوره از منابع بسیاری استفاده کرده‌اند. جریان روشنفکری انقلاب فرانسه، نوسازی اقتصادی و صنعتی، ادبیات و گفتگوی سیاسی اروپا و روسیه عوامل اثرگذار بر اندیشه آنهاست.

اندیشه نوسازی در ایران، بیشتر از اروپا و روسیه وارد ایران شده است و روشنفکران آن دوران ملکم خان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، رسول زاده، طالبوف، و... بودند. ملکم خان و سیدجمال بیشتر از اندیشه نوسازی اروپایی تأثیر پذیرفته‌اند زیرا این دو بیشتر عمرشان را در اروپا - فرانسه - گذرانده‌اند. اصیل در تعلق ملکم خان به حوزه فکری اروپایی آورده است:

میرزا یعقوب [پدر ملکم خان]، فرزند خود ملکم را در ده سالگی برای درس خواندن به اروپا فرستاد. ملکم خان از سال ۱۲۵۹ هـ.ق. چند سالی در مدرسهٔ ارمنیان پاریس درس خواند. دورهٔ پلی تکنیک را گذراند و حکمت طبیعی و علوم سیاسی و مهندسی آموخت. او شاگردی هوشمند و کوشا بود به طوری که گیزو وزیر خارجهٔ فرانسه از تحصیلات وی با تحسین یاد کرده بود. گفته‌اند فراگیری این دانش‌ها در آن مدت کم ناشدنی است، "زیرا ملکم در ده سالگی به فرنگ رفت و هفت سال بعد بازگشت و در عرض هفت سال به سختی می‌توان هم دروس متوسط را خواند و هم علوم سیاسی و اقتصادی و هم مهندسی شیمی را [را] این گفته درست می‌نماید، اما ملکم با علوم سیاسی و اقتصادی آشنا بود، بنیاد مدنیت غربی را می‌شناخت و سیر علوم و سیاست آن دیار را می‌دانست. (اصیل، صفحه ۱۷).

افرادی چون میرزا آقاخان کرمانی، رسول زاده و طالبوف، بیشتر از اندیشه نوسازی روسیه تأثیر پذیرفته‌اند و محوری‌ترین مسئله شان سوسیالیسم و برابری و شورا است. آدمیت به این نکته توجه دارد:

در میان نویسندگان سیاسی، میرزا آقاخان کرمانی مستقیماً از افکار متفکران سوسیالیسم مغرب متأثر گشته بود. و میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی را می‌شناسیم که عمری را در قفقاز گذراند. نسبت به جنبش‌های آزادی خواه در نوشته‌های او می‌بینیم. به علاوه از پیکار آزادی طلبان روس اخباری مستقیم و

نامستقیم می‌رسیدند که حتی در تاریخ‌های رسمی دولتی منعکس شده‌اند. برخی جمعیت‌های فعال مشروطه خواه نیز از مرام اندازه‌ای که جستجو کردیم، تأثیر تفکر دموکراسی اجتماعی در مجموع نوشته‌های سیاسی آن دوره، به تناسب گسترش نهضت‌های سوسیال دموکراسی اروپا "روسیه" اندک است. (آدمیت، صفحه ۶).

اثر گذاری جریان اروپایی به ارتباط بسیاری از روشنفکران، سیاستمداران و انقلابیون و مدعیان مشروطه با کشور انگلیس منجر شد. به عنوان نمونه سید جمال الدین پس از ناامیدی از هدایت حکام ایرانی به ملکه انگلیس نامه نوشته و از او برای انجام تحول در ایران درخواست کمک کرد. افرادی چون ملکم خان با تأسیس فراموشخانه به ارتباط جریان روشنفکری ایران با انگلیس پرداختند. از طرف دیگر، بسیاری از روشنفکران، روحانیون و... یعنی سیاسیونی که از حکام زمانه به ستوه می‌آمدند به سفارت انگلیس در ایران پناه برده و در آنجا بست نشسته، به حکومت اعتراض می‌کردند.

با وجود این که بست نشستن در سفارتخانه‌های کشورهای خارجی در بدو امر مشروع نبود، ولی اولین بار عده‌ای جهت اعتراض به حاکمیت این عمل را انجام داده و پس از آن بست نشستن به عنوان الگویی مؤثر تلقی شد و مورد حمایت سیاسیون قرار گرفت:

پیشینه بست نشستن در سفارتخانه‌های بیگانه پیش از آن یکی دو بار بعثت تجاوزات عثمانیها به مرز ایران بود که در سفارت عثمانی عده‌ای بعنوان اعتراض بست نشستند. بیشتر میلیون و علماء و مشروطه خواهان با تحصن در سفارت انگلیس مخالف بودند اما چون روسها ملاحظات بسیار می‌کردند و در آزار و شکنجه مشروطه خواهان با عوامل استبداد همدست بودند برخی از بازرگانان که با سفارت انگلیس مربوط بودند مانند حاج محمدتقی سفارتی شد و حاج حسن برادر و حاج معین التجار بوشهری برای بست نشستن در ۲۴ جمادی الاول ۱۳۲۴ (سال ۱۹۰۶ میلادی) عده‌ای را بسفارت بردند، در آغاز عده کم بود و برای آنها دکاندارها و بازرگانان بایستی از خانه و بازار غذا می‌بردند بعد که در سفارت چادرها زدند عده متخصصین به سیزده هزار رسید در باغ سفارت اجاق‌ها بر پا کرده دیگ‌های پلوپز پا داشتند جمعیت روزها تا هشتاد هزار نفر

می‌رسید و قرار گذاشتند شبانه دو هزار نفر از بست نشستگان در سفارت بیشتر نمانند و ن خوابند بقیه به خانه‌های خود بروند و صبح به سفارت بازگردند. (یکتائی، ۲۵۳۷، صفحه ۲۶).

در این دوران کشور انگلیس به لحاظ حضوری که در ایران داشت، یکی از کشورهای استعماری عامل اغتشاش بوده است. فضای اجتماعی جامعه به گونه‌ای بود که بست نشستگان در سفارت انگلیس جهت ادامه بست نشستن، برای پرداخت هزینه‌هایی از سفارت انگلیس وام گرفتند. یکتایی اشاره دارد:

چون اشاره بست نشستگان افزایش یافت پرداخت هزینه نگاهداری آنها از طرف بازرگانان و کسبه دشوار گشت نماینده آنها با سفیر انگلیس صحبت کرد قرار شد یک کروور تومان از سفارت به بازرگانان وام داده شود تا آنها ترتیب هزینه بست نشستگان را بدهند و بقیه آن را بازگردانند.

حاج محمد تقی بنکدار اعتباری از بانک شاهی می‌گرفت و هزینه پذیرائی از بست نشستگان را تأمین کرد. (همان جا، صفحه ۲۸-۲۷).

تأثیر پذیری روشنفکران ایرانی از روسیه و حوادث آن به گونه‌ای است که جریان جنگل، تحت عنوان "جمعیت انقلاب سرخ ایران" اشاره‌ای به سهم و نقش کشور روسیه دارد در بیانیه صادر شده در رشت به تاریخ ۱۸ رمضان المبارک ۱۲۳۸ آمده‌است:

... دست قهرمانان عدالت خواه روسیه را از آستین انتقام بیرون آورد و آنها عقیده سوسیالیسم و رفع ظلم دشمنان بشری را توسعه و بسط دادند. باز هم وقت و موقع استفاده ظلم دیده‌های ایرانی و قوای ملی جنگل که ذخیره همه اصرار ایران است دست داده که مالیه این قوه ملی به استحضر و معاونت عمده نوع پروران دنیا با استعانت اصول حقه سوسیالیستی برای نجات ایرانی و اقدام دیگر از ظلم هر ظالم متجاوز داخل در مراحل انقلاب سرخ شده و خود را به اسم "جمعیت انقلاب سرخ ایران" مرسوم کردند.. (میرزا صالح، ۱۳۶۹، صفحه ۶-۷).

"جمعیت انقلاب سرخ ایران" الغای حکومت سلطنتی و برپایی جمهوری شورایی را مطرح ساخته است:

... مطابق این بیانیه عموم رنجبران و زحمتکشان و فلاح و کارگرو جمیع اصناف تعب کشیده را متوجه می‌کند که جمعیت

انقلاب سرخ ایران آمال خود را در تحت مواد ذیل که به تعقیب آن با تمام قوا عامل خواهد بود اعلان میکند.

۱- جمعیت انقلاب سرخ ایران اصول سلطنت را ملغی کرده، جمهوریت شوری را رسماً اعلام می‌کند.

۲- تشکیل حکومت موقتی جمهوری و حفاظت جان و مال عموم اهالی را بشارت می‌دهد.

۳- هر نوع قرار داد و معاهده‌ای را که دولت ایران قدیماً و جدیداً با هر دولتی منعقد کرده است لغو و باطل می‌داند.

۴- حکومت جمهوری همه اقدام بشری را بلا تفاوت با این آمال شریک دانسته و درباره آنها به تساوی رفتار کرده و حفظ شعائر اسلامی را نیز از خزائن می‌داند. (همان منبع، صفحه ۷).

وجود دو گروه متفاوت و متأثر از حوزه سیاسی اروپایی و روسی تنها به معنای وجود نیروهای مخالف حاکمیت مرکزی ایران نیست. بلکه طرفداران هر یک از جریانهای فکری سیاسی (جریان اروپایی و روسی) به گونه‌ای در تخریب جناح رقیب در دوران بلبشو تلاش کرده‌اند. در گزارشهای سفارت انگلیس در مورد شیوه‌های تبلیغات ضد انگلیسی آمده است:

۱- دامن زدن به ناآرامی‌های تهران از طریق نشر اکاذیب به وسیله مأموران و نوکران سر سپرده خود.

۲- تحریک احساسات ضد انگلیسی مردم.

۳- تقویت محرمانه ارتش سرخ از طریق ارسال پول و اعزام مربیان نظامی ضمن تظاهر به بیطرفی.

۴- توجه خاص به انجام تبلیغات انقلابی در میان نیروهای مسلح ایرانی، یعنی دیویزن قزاق، ژاندارمری و پلیس.

۵- دادن رشوه و طرح توطئه‌های مختلف به منظور جلب افراد ایرانی به طرفداری از سیاست شوروی.

۶- کوشش در استقرار واحدهای به ظاهر پراکنده در قزوین و تهران و ادغام به موقع آنها به منظور ساقط کردن حکومت سلطنتی و تأسیس حکومت شوراها در ایران. (همان منبع، صفحه ۱۲).

اندیشه نوسازی وارد شده از اروپا و روسیه به معنای اروپایی و روسی بودن جریانهای فکری و اجتماعی سیاسی ایران نیست. آورانندگان اندیشه نوسازی از اروپا و روسیه به ایران به

لحاظ این که از شرایط واقعی جامعه آگاهی ندارند، قابل نقد هستند، ولی آنچه در ایران به جریان می‌افتد و به تحولات فرهنگی اجتماعی همچون مشروطه خواهی و آزادی خواهی می‌انجامد، امری ایرانی و مورد نیاز مردم بوده که در گذر حوادث مورد سوء استفاده کشورهای همچون انگلیس و روسیه و دیگر قدرتهای آن زمان واقع شده است. سیرجانی در این زمینه اشاره کرده است:

با توجه به همین گزارشها و گزارشهای مشابه [منظور گزارش وقایع اتفاقیه است] آن است که در جنبش ملت ایران برای تأسیس عدالتخانه، حکومت انگلیس جانب مردم را بگیرد و درهای سفارتخانه‌اش را به روی جمعیت متحصن می‌گشاید و با آمادگی کامل و حیرت‌انگیزی از مردم کوچه و بازار پذیرایی می‌کند، البته نه بقصد رفاه ایرانی و ترقی ملت ایران که صد در صد مخالف منافع استعماری اوست، بلکه با توجه بدین واقعیت که از عمق نفرت مردم ستم‌کشیده نسبت به حکومت فاسد قاجاری با خبر است و به دلالت همین گزارشها می‌داند در کوره دهات و شهرهای دور افتاده ایران بر مردم بی پناه چه می‌گذرد و رعیت مظلوم و وحشت زده ایران با چه اشتیاقی تشنه عدالت و امنیت است. با استنباط از همین گزارشها پی می‌برد که استبداد به جنون کشیده ناصرالدین شاهی و درباریان غارتگر مظفرالدین شاهی بنای ستم و غارت را بحدی برافراشته که جز در هم غلطیدن و از بیخ و بن فرو ریختن سرنوشتی ندارد، و این بنائی است که البته بر آن خلل وارد خواهد شد. محروم به جان آمده‌اند و خواه و ناخواه به حکم همدردی متحد شده‌اند و قیام خواهند کرد، و قیام مردم از جان گذشته به برکت اتفاقشان قطعاً موفق خواهد شد. با این پیش بینی سنجیده و متکی به گزارشهای دقیق واقعیات، چه بهتر که از قدرت محکوم به زوال طرفداری نکنند و به محرومان در آستانه قدرت بپیوندند تا بتوانند بر سفره‌ای که عنقریب گسترده خواهد شد مسند نشین محترمی باشند. (سیرجانی، ۱۳۷۶، صفحات ۶-۷).

انواع گروه‌های روشنفکری نسل دوم

روشنفکران نسل دوم به سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند. (۱) گروه روشنفکران غیر

رسمی، (۲) گروه روشنفکران رسمی و (۳) روشنفکران جریان اصلاح گری دینی. در ادامه به بیان هر یک از این سه گروه و رویکرد می پردازیم:

الف - روشنفکران غیر رسمی

روشنفکران غیر رسمی نسل دومی ها را بیشتر می توان در میان سیاستمداران دولتی جستجو نمود. این افراد بیشتر از عناصر طبقه حاکم بوده اند که امکان ورود به غرب و آشنایی با ایده های غربی را به اشکال گوناگون پیدا کرده اند. این گروه استقلال رأی کمتری داشته و بیشتر متأثر از حاکمیت اند.

در این نسل نیز دو گروه راست گرا و چپ گرا (متقصد) دیده می شود. گروه اول یعنی گروه راست گرا، بیشتر در پی حفظ پایه های نظام سلطنتی بودند. تلاش آنها ضد تحولات اجتماعی و فرهنگی بوده و گذشته گرایی را در مقابل آینده گرایی پیشه خود ساخته اند. صدر اعظم های دربار قاجار از قبیل عین الدوله و ... از افراد این گروه بودند. به عبارت دیگر، عموم افراد این گروه در دفاع از نظام سیاسی موجود به نفی ترقی و توسعه ایرانی پرداخته و به مدرنیته نگاهی بدبینانه داشته اند. گروه دوم از روشنفکران، بیشتر متقصد گروه اول بوده اند. اینها نمی توانستند صرفاً به آشنایی با غرب اعتنا کنند. زیرا اعضای گروه اول نیز با غرب آشنا و از نحوه تحولات مطلع بودند. تفاوت عمده در نگاهشان به نظام سیاسی حاکم است. افرادی چون سید جمال الدین اسد آبادی، ملکم خان، طالبوف، آخوندزاده، میرزای کرمانی، قائم مقام، میرزا تقی خان امیر کبیر، سپهسالار و ... از شاخص ترین افراد این نسل بودند.

این گروه به عنوان کارشناس، مشاور، و یا نماینده سیاسی به کشورهای دیگر به عنوان نمایندگان دولت ایران مسافرت و در بعضی از مواقع در جهت رفع و رجوع امور تلاش کرده اند. بیشتر افراد از وابستگان یا از فرزندان طبقه حاکم بودند و با آگاهی محدودی که از شرایط جهانی داشتند به تحولات، ترقی و پیشرفت، از نوع غربی اعتقاد داشتند.

حجاریان معتقد است که این نوع روشنفکران بیشتر پایگاه اشرافی داشته اند. او مدعی است در دوره اول، روشنفکران ایرانی خاستگاه عمدتاً اشرافی و درباری دارند و به علت چنین مرتبه ای توان مسافرت به غرب و مشاهده تحولات آن جوامع را دارا هستند. تاجران هم در این دوره به خاطر سفرها و ارتباطشان با غرب، در رده روشنفکران قرار می گیرند. به خاطر همین پایگاه اجتماعی بالای روشنفکران است که آنان عمدتاً خصلت محافظه کارانه، مصلحانه

و نخبه‌گرایانه پیداکرده‌اند و مدافع الیگارش‌ی هستند. (حجاریان، ۱۳۷۸، صفحه ۳۱). روشنفکران نسل دوم هنوز با مفهوم استعمار آشنایی کافی نداشته و رابطه با غرب را در هر شکل آن زمینه ساز اصلاحات می‌دانستند. ملک‌خان، سیدجمال، میرزا تقی‌خان امیر کبیر، و... به گونه‌ای با غرب آن روز (روسیه، انگلیس و فرانسه) برخورد می‌کردند که گویی ارتباط با کشورهای غربی منشأ تحولات در جامعه است و از طرف دیگر این ارتباط همه مشکلات در دربار و حکومت وقت را از میان می‌برد. از نظر اینان حفظ رابطه خوب با غرب و بازسازی ساخت قدرت در داخل (محدودیت قدرت شاهزادگان و افراد در دربار) دوره اصلی دستیابی به ترقی بود. به نظر می‌رسد عدم شناسایی روشنفکران نسل دوم از قدرت و حیلۀ غرب نسبت به ایران به قوت بخشیدن به استقرار حکام ضعیف انجامیده است.

انگلیس و روسیه هر کدام در دورۀ قاجار در جداسازی مناطقی از ایران دست داشته‌اند. جنگ‌های طولانی و فرسایشی که به اشغال بخشی از سرزمین ایران انجامید، حکایت از این امر دارد. انگلیس، افغانستان را از ایران جدا کرد تا ایران از هندوستان و روسیه دور شود و قسمت‌های زیادی از مناطق شمال کشور را نیز از ایران جدا کرد.

روشنفکران آن زمان با این که پاره پاره شدن ایران و دیگر کشورهای اسلامی را به چشم می‌دیدند، ولی از الگو برداری از غرب و رابطه خوب با غرب داشتن، به عنوان شیوه‌های مناسب ترقی یاد نموده و در این زمینه قلمفرسایی می‌کردند.

عمده‌ترین مفهوم مورد نظر گروه دوم از نسل دوم روشنفکران ایرانی عبارت بود از:

محور تفکر این بود که برای رویارویی با غرب و نجات از واپس ماندگی، اقتباس دست‌آورهای مدنیت جدید غرب ضرورت دارد اما درباره حدود این اقتباس اختلاف نظر وجود داشت و همگان در پای نهادن به این راه همراه و همدل نبودند. (اصیل، صفحه ۶۸).

در ادامه به معرفی اندیشه بعضی از شاخص‌ترین افراد این گروه از روشنفکران از قبیل ملک‌خان، میرزا آقاخان کرمانی و آخوندزاده می‌پردازیم. بحث در مورد ملک‌خان به لحاظ اهمیت او در میان روشنفکران رسمی در مقایسه با دو شخصیت دیگر که در ارتباط با امور اجرایی نبوده‌اند، برای دریافت جهت‌گیری روشنفکران رسمی در جریان نوسازی ایران بیشتر مطرح شده است.

۱- اندیشه میرزا ملکم خان

ملکم خان یکی از شخصیت‌های سیاسی و فکری دوران معاصر ایران است که دیدگاه‌های متعددی در مورد او مطرح شده‌است. او را از ادیب و صاحب سبک خاص (به گفته ملک الشعراء بهار) تا خائن و وابسته به دربار انگلیس (به گفته ابراهیم بدایع نگار) خوانده‌اند. اما این که او چه کسی است؟ وابسته سیاسی است یا متفکر و اندیشمند، جای بحث دارد. مسئله محوری در این نوشتار بیان اندیشه او است که تا حد زیادی در شکل دهی به اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران مؤثر واقع شده است. برای آشنایی با اندیشه ملکم خان اشاره‌ای مختصر به زندگی و فعالیتهای او می‌شود.

ملکم خان در سال ۱۲۴۹ هـ.ق. به دنیا آمد^(۱). پدر او میرزا یعقوب خان فردی

(۱)

ادوار زندگی میرزا ملکم خان را می‌توان چنین خلاصه کرد:

(الف)

۱- ۱۲۴۹ هجری (۱۸۳۳ م) تولد.

۲- ۱۲۵۹ (۱۸۴۳) برای تحصیل به فرانسه رفت.

(ب)

۳- در اواخر ۱۲۶۷ هـ (۱۸۵۰ م) - که مقارن بود با اواخر صدارت میرزا تقی خان امیرکبیر - به ایران آمد و عنوان مترجم دولت مشغول کار شد.

۴- در ۱۲۷۳ (۱۸۵۶ م) همراه فرخ خان به پاریس رفت.

۵- در ۱۲۷۵ (۱۸۵۸) به ایران مراجعت نمود و خط تلگراف را تأسیس کرد.

۶- در ۱۲۷۶ هـ (۱۸۵۹ م) فراموشخانه را تأسیس کرد، و خود آن را اداره نمود.

(ج)

۷- در ۱۲۷۸ هـ (۱۸۶۱ م) از ایران تبعید شد و به عراق عثمانی و مصر رفت.

(د)

۸- در ۱۲۸۸ هـ (۱۸۷۱ م) به دستور میرزا حسین خان سپهسالار به تهران آمد.

۹- در ۱۲۹۰ هـ (۱۸۷۳ م) وزیر مختار ایران در لندن شد.

۱۰- در ۱۲۹۹ هـ (۱۸۸۱ م) به تهران آمد و پس از گرفتن لقب ناظم الدوله و مقام سفیرکبری به لندن برگشت.

۱۱- در محرم ۱۳۰۴ هـ (۱۸۸۷ م) به تهران آمد، و طرح راه آهن را به شاه داد، و در ۲ صفر همان سال به لندن مراجعت کرد.

۱۲- در شوال ۱۳۰۶ هـ (۱۸۸۸ م) ناصرالدین شاه او را به تهران احضار کرد و بار دیگر به لندن برگشت.

(هـ)

۱۳- در ۲ ربیع الثانی ۱۳۰۷ هـ (۱۸۸۹ م) پس از الغای امتیاز لاتاری معزول شد، و شروع به نوشتن مقالات، شبنامه‌ها، روزنامه قانون و رسالات کرد. و سال ۱۳۱۶ هـ (۱۸۹۸ م) پس از ده سال سفارت در ایتالیا، در سوئیس در گذشت. منبع: اسماعیل رانین صفحات ۱۷۸-۱۷۷، میرزا ملکم خان: زندگی و کوششهای سیاسی او. بنگاه معاملاتی صنایع‌شاه، تهران ۱۳۵۰.

سرشناس و مطلع به امور زمانه اش بود. در ده سالگی میرزا ملکم خان در فرانسه (پاریس) در مدرسه ارامنه تحصیلات مقدماتی را شروع کرد. در دوران حضور در پاریس ضمن آموزش و یادگیری علوم به یادگیری تردستی های معمول در آنجا پرداخت. در سال ۱۲۶۷ به تهران آمد و در سمت مترجم دولت و مترجم معین دارالفنون انتخاب شد.

در این دوران اوضاع ایران آشفته بود. لشکرکشی انگلیس به جنوب ایران، شکست ایران در جنگ هرات و اوضاع نابسامان اقتصادی موجب شد تا میرزا آقاخان صدر اعظم معزول گردد و ناصرالدین شاه زمان تشکیل مجلس وزرا را وعده داد. ملکم خان با نوشتن کتابچه غیبی که مشتمل بر مجموعه قوانین مملکت داری بود امکان مناسب در تحقق مجلس وزرا (وزیر زیر نظر شاه به عنوان مجلس مشورتی) فراهم ساخت. ولی طرح او با مخالفت درباریان روبرو شد و مجلس وزرا متوقف ماند.

ملکم خان تا سال ۱۸۹۰ (۱۳۰۶ هـ.ق) به عنوان عنصر اصلی دولت قاجار و نماینده در کشورهای اروپایی خصوصاً سفیر ایران در لندن مشغول به کار بود. پس از لغو قرار داد لاتاری که او امتیازش را از ناصرالدین شاه اخذ کرده بود، در اثر مقاومت های داخلی (مخالفین ملکم و طرح حرام بودن آن از طرف علما)، ناصرالدین شاه ملکم خان را از تمام القاب و امتیازات منع نمود. این وضعیت باعث ضدیت او با شاه و صدر اعظم شد:

ملکم چون از دستور "قبله عالم" سرپیچی کرد، روز ۱۶ مارس ۱۸۹۰ (۱۳۰۶) او را معزول کردند و اعلامیه ای مبنی بر عزل او از سفارت، و منع استعمال القاب و عناوین در روزنامه های لندن منتشر گردید. ملکم خان چند روز بعد جواب تند و زننده ای به اعلامیه دولت در جراید انگلیس منتشر کرد، و از فردای آن روز به نوشتن مقالات انگلیسی و فارسی و رسالات علیه شاه و صدر اعظم در جراید شروع کرد. (رائین، صفحات ۱۰۱-۱۰۲).

ملکم خان پس از قرار داد لاتاری محکوم شناخته شد و تمام القاب دولتی از او پس گرفته شد. از این زمان به بعد با مخالفین دولت شاه ارتباط بیشتری برقرار کرد که سید جمال الدین یکی از این افراد بود. انتشار روزنامه های قانون، هرة الوثقی، و ضیاء الخائفین در لندن و پاریس و توزیع آن در ایران فکر مخالفت با شاه را اشاعه می داد. مخالفت با شاه از طرف روشنفکران به اندازه ای زیاد شد که ادوارد براون انگلیسی نیز مقالاتی در مجله آسیایی علیه دولت ایران

می‌نوشت.

پس از عزل میرزاملکم خان از مشاغل واگذار شده به واسطه دولت مرکزی، از میان روزنامه‌های مذکور روزنامه قانون - که وی نقش زیادی در ساماندهی آن داشت - در فوریه ۱۸۹۰ انتشار یافت و در چهل و دو شماره منتشر شد. هدف اصلی ملکم خان از انتشار روزنامه قانون انتقام‌گیری از شاه و صدر اعظم، امین السلطان، بود ولی شعار روزنامه قانون "اتفاق، ترقی، عدالت" عنوان شده است. هدف از تأسیس روزنامه قانون در شماره اول آن آورده شده است:

... ما چند نفر که به سعادت بخت و به نقد ایرانی مؤسس این جریده قانون شده‌ایم، بر فرصت دولت پرستی خود حتم کرده‌ایم که از روی علوم و سرمشقهای دنیا، به قدری که در قوه ما باشد، به خلق ایران یاد و نشان بدهیم که از برای اجرای قوانین چه نوع همت و چه نوع قسم مساعی باید به کار برند... لهذا و قویاً مصمم شده‌ایم که سیل همه این مصائب را به سد قوانین دفع نماییم. جمیع حرکات دولت باید بعد از این مبنی بر قانون باشد و عزل و نصب عمال باید موافق قانون، حبس موافق قانون، تحصیل مالیات موافق قانون، محاکمات موافق قانون، مصارف دولت موافق قانون، حکمرانی و سلطنت موافق قانون، سختی و عدالت، فرمایش و اطاعت همه باید به حکم قانون باشد... (همان منبع، صفحه ۱۱۳).

پس از این شکست، ملکم خان همراه با دوستان و پدرش اقدام به تشکیل "فراموشخانه" کرد. کارهای اصلی او در هنر، سیاست، نمایندگی سیاسی ایران در فرانسه و دیگر کشورها، مشاورت در امور مملکت داری، تنظیم رساله کتابچه غیبی، تنظیمات و تلاش در تأسیس بانک ملی و لاتاری در ایران بود.

او از روشنفکرانی است که به تأسی از فضای روشنفکری در اروپا مسئله اصلی را در حوزه سیاسی می‌دید و مسئله اصلی زمانش را "طاعون دولتی" نامیده است: در ایران یک طاعون دولتی هست که تمام ولایت را گرفته حاصل ملک را آتش می‌زند، بنیاد جمیع بناهای دولت را زیر و زبر می‌کند، شهرها را سرنگون می‌سازد و ریشه آبادی را از همه جا برمی‌کند. این بلای مهیب را که در سایر دول ارذل و اشد درذ می‌نامند، در ایران "مداخل" می‌گویند و سالها است که این

مملکت را غریق دریای ذلت دارد و هنوز هیچیک از وزراء رفع این بلای ملی را قابل التفات خود نشده است.

کدامیک از خرابیهای ایران را گویم: پریشانی لشکر، چه احتیاج به بیان دارد؟ اغتشاش استیفاء، بیش از این چه خواهد بود؟

گرسنگی نوکر، تعدی حکام، ذلت رعیت، هرج و مرج دستگاه دیوان، افتضاح و خطرات خارجه، همه این معایب از آفتاب آشکارتر است. (طباطبایی، صفحه ۶۰۷).

ملکم خان در رساله ندای عدالت یکی از نتایج فوری طاعون دولتی را در زندگی مردم، فقر و بدبختی می‌داند:

ایران فقیر است، ایران مفلوک است، ایران گداست، به علت این که ایران عدالت‌قانونی ندارد و عدالت قانونی ندارد به علت آنکه وزرای ایران نتوانستند قبول بکنند که علاوه بر عقل شخصی ایشان، از برای ترقی دول چه نوع کرامات علمی در دنیا ظاهر شده است. (اصیل، صفحه ۱۶۳).

از نظر او، مشکل موجود به مشکل دیگری تبدیل شده است که آن را "بی‌نظمی" می‌نامد. او معتقد است مردم ایران (اعم از وزیر و وکیل) همه در مقابل کارها و مشکلات "به من چه" می‌گویند، به عبارت دیگر این مردم، مسئولیت‌پذیر نیستند. در این صورت است که پیوستگی به وجود نمی‌آید و بی‌نظمی شکل می‌گیرد. از طرف دیگر، وجود محوریت شاه و پایان یافتن همه امور به او نیز "بی‌نظمی" را تشدید می‌کند.

او در خصوص این که آیا "ایران می‌تواند به نظم برسد" آورده است.

خدا طالب اغتشاش نیست و ایران نظم‌پذیر است سهل است اسبابی که برای ترقی ایران فراهم آمده است در هیچ ایام برای هیچ ملت میسر نبوده است. انتظام دول همیشه مدافع مکی داشته است، گاهی جمل ملت مخالف عقل شاه بوده است، گاهی غفلت پادشاه سد ترقی ملت بوده است. (طباطبایی، صفحه ۴).

در مجموع ملکم خان، شرایطی که به وضعیت حاضر جامعه شکل بخشیده، در "طاعون دولتی"، "بی‌نظمی"، و بی‌کفایتی اولیای امور می‌داند:

... چیزی که رفع این خرابیها و نجات ایران را در نظرها محال ساخته است، غفلت و بی قیدی اولیای این دولت است. چنان آسوده و مطمئن نشسته‌اند، که گوئی راه تشویق را تا هزار سال دیگر بر ایران مسدود ساخته‌اند. خیال می‌کنند که استقلال دولت و نعمات استقلال را تیول ابدی گرفته‌اند و حال آن‌که چنین نیست. (طباطبایی، ۱۳۲۷، صفحه ۷).

میرزا ملکم خان مدعی نوسازی سیاسی و اداری بود. تأسیس بانک، راه آهن، پست و تلگراف، مجلس و... از خواسته‌های اصلی او بود. زیرا وقتی اصلاحات اشاره شده به واسطه او، در جامعه محقق گردد، جامعه سامان می‌یابد. از طرف دیگر، او به تلقی نادرست ایرانیان و به طور خاص مسئولان و حکام از فخر فروشی نسبت به گذشته و پشتوانه تاریخی شان اشاره دارد. او می‌گوید هر چه فریاد می‌کنی سیل رسید، می‌گویند، هزاران سال است همین طور بوده‌ایم و بعد از این هم خواهیم بود.

ملکم خان برای رد این ادعا به تغییر و تحولات اجتماعی (ارتباطی) در دنیا اشاره می‌کند. از نظر او مسافت‌ها کم شده و دشمن نزدیک شده‌است و دولت‌ها برای بقای شان نیاز به علم جدید و اسلحه دارند:

“حالا در مقابل اقتدار دول همجوار نه الفاظ عربی بکار می‌آید، نه استخوانهای اجدادی، حالا چیزی که لازم داریم علم است و بصیرت. (همان جا، صفحه ۸).

ملکم خان راه دستیابی به تمدن غربی را علم و دانش می‌داند. او این اصل و باور را بر اساس سهم علم در ساختن تمدن غربی پیدا کرده است. به دین دلیل است که او شرط کافی وزارت و وکالت مجلس را داشتن عقل، ادب و نجابت نمی‌شناسد. زیرا از نظر او در انگلیس، تجار و صاحبان اصلی ابزار اقتصادی، از راه‌های بسیار دور بابه‌ری از تجارت علمی بر دنیا نظارت و حکومت دارند:

علم دارای عقل است، هرگاه اوضاع فرنگ را بحالت چهار هزار سال قبل از این برگردانند، وزرای ایران بزور عقل خود را عالم را مسخر خواهند کرد اما امروز درجه اجتماع علوم بشری بجائی رسیده که عقل طبیعی در تصور آن حیران است. (همان جا، صفحه ۹).

ملکم خان به فقدان علوم جدید در ایران هم چون علم اقتصاد سیاسی، که عامل ترقی است

توجه دارد. او در نامه‌ای به وزیر خارجه می‌نویسد:

بنده یک حرف بندگان عالی را به هیچ وجه هرگز قبول نخواهم کرد: نشد، نمی‌شد، نگذاشتند، نمی‌گذارند، همه اینها الفاظ لغو و در جنب قدرت شما دروغ نالایق است. اگر آن کارهای عده که اصل مطلب است تا به حال نشده، بنده سبب اصلی را مسخر به این می‌دانم، که شما آن طور که باید در صدد اجرای آنها نبوده‌اید. می‌فرمایی نمی‌گذارند. آنها حق دارند زیرا که نمی‌فهمند. از هر علم همیشه شمه‌ای در ایران بوده‌است، اما از علوم اکونومی پولطیک، که همه تازه و همه محصول این عمد است، در ایران هرگز بویی نبوده‌است. در تمام کتب ایرانی لفظی نیست که دایر بر اکونومی پولطیک باشد. هیچ حکیم ایرانی بدون چندین درسی فرنگی، هرگز نخواهد فهمید که پول کاغذی، یعنی چه، و استقراض ملی به چه تدبیر ممکن است. (رایین، صفحه ۴۳).

ملکم مدعی است بین عقل و علم فرق است. درست است که ما عقل داریم ولی "علم" دنیای جدید را نداریم.

ما اهل ایران قطعاً عقلمان از عقل فرنگیها کمتر نیست، ولیکن این تقصیر بزرگ را داریم که هنوز فرق عقل و علم را نفهمیده‌ایم. فراشهای وزرای ما دور نیست از مخترع تلغراف عاقلتر باشند، اما جمیع عقلای ما بدون تحصیل علم ابداً نخواهند فهمید، که از کلکته تا به لندن چطور می‌توان حرف زد. بانک و استقراض ملی و راه آهن و ترتیب کمپانی و جمیع فروع اکونومی پولطیک نیز، همین حکم تلغراف را دارند. (همان جا، صفحه ۴۳).

از نظر او با این که راه حل مشکلات جامعه، استقرار قانون است ولی با توجه به ساختار سیاسی و اجتماعی ایران و فقدان سابقه قانون‌گرایی در کشور از یک طرف باید به تأسیس موسساتی که حامی قانونند اقدام شود و از طرف دیگر به اجرای قانون پرداخت:

در ایران هرگز دستگاه قانون نبوده‌است ترتیب این دستگاه شرایط و قواعد مخصوص لازم دارد این شرایط و این قواعد را حکمای فرنگ در کمال وضوح مشخص کرده‌اند من از این شرایط هیچ عرض نمی‌کنم عرض اصلی من این بود که؟ ایران اول باید دستگاه قانون بر پا نمود بعد از آنکه اصل مطلب را

قبول نمودیم شرح فروع مطلب آسان خواهد بود. (طباطبایی، صفحه ۱۵۰).

مشخصات اندیشه ملکم خان

درست است که ملکم خان مشکل اصلی را "بی‌نظمی" و راه حل آن را "قانون" می‌داند و در این زمینه به نگارش قوانین می‌پردازد، ولی آنچه در نظر دارد قوانین محور سازی حکومت است تا ساماندهی جامعه به نظر می‌آید ملکم خان به بیان وضعیت سیاست دولت و حکومت بیشتر گرایش دارد تا جامعه و فرهنگ از این رو همیشه از محدود سازی حقوق و اختیارات سلطان و افراد دربار سخن می‌گوید.

نظریه اصلاحات سیاسی و اجتماعی ملکم خان به تأسی از اوضاع و احوال در غرب خصوصاً فرانسه و انگلیس می‌باشد. ملکم را نمی‌توان مؤسس نظریه جدیدی در "جامعه"، "سیاست" و "فرهنگ" دانست، بلکه او کسی است که تا حدود زیادی توانسته، دعوای موجود را در حوزه سیاسی غرب به ایران منتقل کند. او بر اساس اسناد و مدارک، تحت تأثیر اندیشه آگوست کنت، "علم‌گرایی" را در مقابل "عقل‌گرایی" برگزیده و همراه با آزادی خواهی سیاسی و قانون‌گرایی که از اندیشه «مونتسکیو» اخذ کرد، نظرات خود را در ایران طرح ساخت. افزون بر این تحت تأثیر پی‌گیری حوادث سیاسی در انگلستان و فرانسه، به ساماندهی حوزه سیاسی ایران خصوصاً دربار کمک کرد.

ملکم خان بر اهمیت علم و تأسیس نهادهای جدید در حوزه اقتصاد آموزش و سیاست واقف بوده و در این زمینه کوشیده است. او آورنده "لاتاری"، "فراموشخانه"، "روزنامه" و مدافع اندیشه قانون خواهی بود. از این روست که باید او را از «مدافعان نوسازی نهادی» دانست:

چیزی که ما باید علی‌الاصول فریاد بزنیم، شب و روز
حواس و قوای خود را صرف اجرای آن نماییم، این است که
بانک و راه آهن در این عهد از برای ایران شرط حیات شده است،
... (رائین، صفحه ۴۴).

تلقی ملکم خان در اجرای قانون، بسیار سطحی و سیاسی است تا اجتماعی. زیرا او بیشتر به اجرای قانونی تمایل دارد که از متون حقوقی غرب ترجمه شده و نه اخذ مبانی حقوقی از اندیشه اجتماعی و فرهنگی ایران. اصیل در این زمینه می‌گوید:

ملکم برای تشریفات وضع قانون اهمیت بسیار قائل است و

فکر می‌کند که رعایت آنها اجرای قانون را تضمین می‌کند. این باور ساده لوحانه است، آنچه اجرای قانون را ممکن می‌سازد وجدان بیدار و حس مسئولیت جمعی است که قدرت سیاسی را از سوء استفاده و اتخاذ موضع سرکوبگرانه باز می‌دارد. (اصیل، صفحه ۹۴).

یکی از شواهد اصلی ما بر این که مسئله اصلی ملوک خان دربار است، به روند تنازعات دوران ملوک خان باز می‌گردد. به لحاظ این که از جامعه و گروه‌های اجتماعی، مردم روستایی و شهری در این زمینه خبری نیست، محدوده کار و تلاش درباریان صاحب نفوذ سیاسی هستند. در زمان ملوک خان، درگیری‌ها بیشتر در میان درباریان و صاحب نفوذان مالی و سیاسی و نظامی برای دستیابی به قدرت و بهره‌گیری بیشتر از موقعیت‌ها بود. یکی از نمونه‌های بی‌حضور یا کم‌حضور مردم و گروه‌های اجتماعی مدرن در تحولات و منازعات رشد نامۀ نویسی علیه صدراعظم‌ها و شاهان است. این نوع فعالیت مطبوعاتی که بیشتر سیاسی است برای دستیابی به قدرت است تا اصلاح نظام اجتماعی. بدین خاطر جای طرح این سوال وجود دارد: "چه کسانی این کار را می‌کنند؟" آیا مردم یا روشنفکران یا درباریان و صاحب نفوذان سیاسی، طراحان اصلی‌اند؟ اطلاعات نشان می‌دهد که درباریان و صاحبان قدرت این کار را می‌کنند:

در شورا از صدر اعظم می‌پرسند: چه کسی این نامه‌ها را می‌نویسد؟ او میرزا محمد علی خان فرید (فرید الملک) منشی سابق ملوک خان در لندن را معرفی می‌کند. مأمورین دولتی به خانه او هجوم می‌کنند. اوراق و اسناد او را برداشته و به خانه نایب السلطنه می‌برند. نایب السلطنه - که در این ایام از لحاظ گرانی پایتخت مورد بی‌مهری شاه بودند، مواد یکی از مقالاتی که به قلم سید ولی و تحریر میرزا فروغی بود پیدا می‌کند. فرید الملک و سید ولی را دستگیر می‌کنند ولی فروغی فراری و مخفی می‌شود. نایب السلطنه که با اعتماد السلطنه روابط خوبی نداشته، او را هم از خبرنگاران ملوک و نویسندگان مقالات قانون معرفی می‌کند. پس از این حادثه میرزا یوسف خان منشاء الدوله، ولی آذربایجان را هم به اتهام نامه نویسی و خبرنگاری معزول می‌کنند و به قزوین می‌برند. محسن خان معین الدوله (مشیرالدوله) را هم از سفارت استامبول احضار

می‌کنند، ولی او به سلطان عثمانی متوسل می‌شود و به طوری که در پایتخت شایع کردند تقاضای تابعیت عثمانی می‌کند، اما سرانجام با وساطت امین الدوله به تهران می‌آید. (رائین، صفحه ۱۲۰-۱۱۶).

ملکم خان مشکل جامعه را واقعی می‌داند. او برای نشان دادن این مشکل به مقایسه وضعیت کشور با همسایگان از یک طرف، و کشورهای اروپایی پیشرفته از طرف دیگر، می‌پردازد:

طهران نسبت به ترکستان کمال نظم را دارد ولی ایران نسبت به چهل دولت دیگر مملو اغتشاش و غرق ذلت است. ذلت‌های ما عارض و خارج از لوازم وجود ماست و چون اغلب دول از این ذلت‌ها خلاص یافته‌اند از برای ما نیز امکان این هست که یكروزی از ذلت‌های خود مستفیض شویم. (همان جا، صفحه ۱۲۰).

از طرف دیگر، از نظر او آنچه مانع تحقق قانون می‌شود دستگاه دیوان است:

جای انکار نیست که در این دو سال اولیای دولت ما بجهت نظم ایران بعضی خیالات عالی بروز داده‌اند هم بعضی تدابیر با معنی بکار برده‌اند ولی این نیز آشکار است که جمیع خیالات و تدابیر ایشان یا غیر معمول مانده یا مایه ضرر و اسباب خرابی دولت شده‌است. چرا؟ بعلت اینکه دستگاه دیوان ما ناقص است، بجه استقرار دایره احتساب دو سه ماه معطل شدند. چندین کتابچه نوشتند و متعهد چند قسم خدمت شدند آخر الامر حاصل همه نوشتجات و تدابیر ما این شد که یک منصب بیمعنی بر مخارج دولت افزودیم، ده پانزده هزار تومان مال دیوان را بیک شخصی بزرگوار پیگش نمودیم و علاوه بر مداخل او قرار دادیم که سال بیست سی خراش از دیوان مواجب بگیرد و جزو جلال او بشوند. (طباطبایی، صفحه ۱۶۴).

ملکم خان در این که راه حل مشکل در کجاست اشاره می‌کند:

پس چاره معایب و راه ترقی کدام است؟ این مسئله را از هر وزیر فرنگی پرسیم فی الفور خواهد گفت اداره اختیاری را باید مبدل کرد با دارة قانونی. تفسیر نظم ایران در همین دو کلمه است. مادامیکه حکمرانی ما بر اداره قانونی نیست در تغییر وضع خود هر قدر اهماام نمائیم باز لامحال همان خواهیم بود که همیشه بوده‌ایم.

”بجهت حصول اداره قانونی چه باید کرد؟ بنیان اداره قانونی را به مجلس تنظیمات می‌گویند، باید مجلس تنظیمات بر پا کرد.“ (همان جا، صفحه ۱۰۸).

ملکم خان دو نوع فعالیت در غرب را مطرح کرده است: ۱- فعالیت‌های فنی حرفه‌ای در کارخانجات ۲- فعالیت‌های علمی. او معتقد است مدل دستیابی به جامعه متمدن، آن است که غربی‌ها طی کرده‌اند. آنها هم کارخانه آدم‌سازی دارند و هم کارخانه کالا. از نظر او برای کشور ما امکان تهیه کارخانه‌های متعدد برای تولید مواد و ابزار وجود ندارد. زیرا این نوع کارخانه‌ها نیازمند به وجود امکانات و تجربه‌های بسیار هست. از این رو بهتر است به انتقال کارخانه‌های تولید کالا از غرب پرداخته شود. اما در مورد کارخانه آدم‌سازی قضیه از نظر ملکم خان برعکس است. او عقیده دارد در این زمینه خود ما باید فکری بکنیم. زیرا نمی‌توان اندیشه و فکر را از غرب وارد کشور ایران کرد:

اگر بخواهیم ما خودمان بنشینیم و این نوع کارخانجات [منظور سازمانهای اجتماعی و نهادها از قبیل کارخانه مالیات، لشکر، عدالت، علم، امنیت، نظام... است] اختراع بکنیم مثل این خواهد بود که بخواهیم از پیش خود کالسکه آتشی بسازیم. در فرنگ مانند این کارخانجات انسانی یک کارخانه دارند که در مرکز دولت واقع شده‌است و محرک جمیع سایر کارخانجات می‌باشد. این دستگاه بزرگ را ”دستگاه دیوان“ می‌نامند. (همان جا، صفحه ۱۱).

ملکم خان قادر بود شیوه‌های متعددی را برای ساماندهی اوضاع دولت زمانه‌اش مطرح کند ولی به نظر او واقع‌بینانه‌ترین راه، کپی‌برداری از آنچه در غرب صورت گرفته، است^(۱).

(۱) حال چه کنیم که دستگاه دیوان داشته باشیم اصول این دستگاه بقدر مقدور بیان شده است بیان فروع آن از گنجایش کتابچه من خارج است هر وقت که اولیای دولت بر حقیقت این اصول معتقد شدند از تحصیل فروع آنی آسوده نخواهند نشست بدلیل آنکه بجهت نظم افواج با این همه زحمت از فرنگستان معلم بیاوریم و بجهت نظم دستگاه دربند هیچ معلم نیستیم دلیلش این است که ما بر علم نظام فرنگستان فی الجمله معتقد شده‌ایم، هنوز بر علم اداره فرنگی بهیچوجه اعتقاد نداریم چنانچه اثر نظام دول فرنگ بر سرحد است ما محسوس شد هرگاه نمونه اداره ایشان نیز در نظر ما فی الجمله محسوس می‌شد آنوقت عوض اینکه؟ نظامی برویم جمیع حواس خود را صرف تحصیل معلم اداره می‌کردیم اما هزار حیف که نمی‌بینم چه نوع دلایل و چه نوع اسباب لازم خواهد بود که وزرای ما معتقد اداره فرنگستان بشوند. محیط طباطبائی. صفحه ۱۳۶۵

در نگاه او به غرب دو بیان ارایه شده است. بیان اول و صریح این که ما باید در کلیت به تقلید پردازیم و نظام اداری و قانونی غرب را اخذ کنیم. زیرا خود توانایی ساختن و برپایی آن را نداریم. نگاه دوم او به امر تلفیق برمی گردد. او اشاره می کند:

جناب وزیر! بنده هم این فقره را میدانم و از منظور جناب شما آگاهم مکرر گفته ام و باز هم می گویم ملاحظه فنائیک اهل مملکت لازم است، برای پیشرفت این امر عظیم جوانان فرزانه و دانشمندی می بایست که از علوم مذهبیه ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند و بعلاوه آنها را قوه ممیزه مخصوص باشد که بفهمند کدام قاعده فرانسه را باید اخذ نمود و کدام یک را بنا به اقتضای حالت اهل مملکت باید اصلاحی کرد؟ (همان جا، صفحه ۱۶۵).

ملکم خان همت خود را بر اصلاحات سیاسی و اقتصادی به کار بست. او شیوه عمده اصلاحات را در پیوستگی ایران به غرب می دانست، اصطلاحی به معنی دادن امتیازات به غرب^(۱).

۲- اندیشه میرزا آقاخان کرمانی

میرزا عبدالحسین خان، مشهور به میرزا آقاخان کرمانی در سال ۱۲۷۰ قمری در قصبه مشیر از بلوک بردسیر کرمان دیده به جهان گشود. تحصیلات علوم قدیمه و جدید را نزد اساتید زمانه خود فراگرفت و مختصری نیز زبان فرانسه، انگلیسی، اوستا و پهلوی آموخت. در حدود سی سالگی به دنبال اختلاف شدیدی که با حکمران کرمان پیدا کرد، به اصفهان و سپس به تهران مهاجرت کرد. بعدها روانه استامبول شد و تا ۱۳۱۳ قمری در آن دیار به سر برد. وی در مدت اقامتش در استامبول، در روزنامه اختر مقالات انتقادی می نوشت. با میرزا ملکم خان

(۱) ملکم نظریه پرداز امتیاز دادن بود. او از مدت ها پیش، دادن امتیاز و سپردن عنان اختیار همه فعالیت های اقتصادی را به شرکت های خارجی، تنها درمان دردهای ایران دانسته این اندیشه را در لفاظیه نظم و قانون و پیشرفت پنهان داشته بود. در این باره نظری ساده داشت.

می گفت:

از فرنگستان صد معلم و مهندس و صاحب صنعت... بخواهید. این صد نفر معلم و صاحب منصب را در تحت [نظر] ده نفر وزیر ایرانی مأمور فرمایید که وزارتخانه ها و کل شقوق اداره دولت را موافق اعلام این عهد نظم بدهند. از فرنگستان بیست کمپانی بزرگ به ایران دعوت نمایند و به آن ها امتیازات بدهید که صد کرویر تومان دیگر به ایران بیاورند و مشغول شوند.... - اصل، صفحه ۳۷.

و سید جمال‌الدین نیز دوستی نزدیکی داشت. در جریان قتل ناصرالدین شاه، از جمله کسانی بود که مورد سوء ظن دولت ایران واقع شد. در ۱۳۱۴ هـ.ق. به دستور محمد علی میرزا در باغ اعتضادیه تبریز زیر درخت نسترن سر بریده شد.

اندیشه‌های فلسفی میرزا آقاخان مبتنی بر اصالت عقل است. از نظر او، مقوم و میزان آدمی عقل است و آنچه با تصورات عقلانی و تحقیقات واقعی سازگار نباشد واهی و بیهوده است. اشرف را اعلی از عقل در دایره امکان هیچ چیز نیست و چیزی جز عقل نمی‌تواند حجت باشد زیرا که هر حجت به عقل فهمیده می‌شود (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، صفحه ۱۵۹).

وی بیش از هر چیز متأثر از اندیشه‌های متفکران عصر روشنگری بود. وی به پیروی از روسو، قانون جامعه را مبتنی بر "تکامل طبیعی" می‌دانست و وجود آن را ازلی و ابدی می‌پنداشت. او در تشکیل جامعه بر دو بنیاد طبیعی "حکومت" و "دیانت" تکیه می‌کرد و بین این دو قایل به رابطه‌ای بر پایه "قانون طبیعی" بود. از نظر او وقتی قدرت حکومت و دیانت با قدرت طبیعی هماهنگ و سازگار باشد، ترقی و سعادت تأمین می‌گردد، و هرگاه این دو با یکدیگر مطابقت نکند بدبختی و نکبت بار می‌آید. (آدمیت، ۱۳۵۷، ۱۲۰).

به نظر وی حکومت "دسپوتیسم" عامل خرابی و ویرانی ملل گردیده زیرا با قانون طبیعت ناسازگار و بیگانه بوده است. او فرض را بر این گرفته است که دوره‌های طلایی تاریخ ایران زمانی است که ستمگری و زور و استبداد رفع شده و زمینه رشد و ترقی پیش آمده است.

او به تبیین علل ناکامی‌های تاریخی ایرانیان و ملل شرق پرداخت و با تکیه بر آن به آسیب‌شناسی عوامل مؤثر پیرایش احوالی ایرانیان نظر کرد. از نگاه او هرگاه در ملتی سیاست و دین گرفتار استیلای فرمانروایان و استبداد علمای ارتجاعی گردد حیات طبیعی آن قوم نقض می‌شود و مسیر حرکت جامعه غیر طبیعی خواهد شد. به نظر وی در سیر تاریخ ملل مشرق، همبستگی و تناسب میان نوع حکومت و دین وجود داشته است. در واقع دین آنها نظام سیاسی استبدادی را تأیید می‌کرده است:

تاریخ مشرق زمین حکایت از این می‌کند که اعتقادهای مذهبی ملل آسیایی همیشه گرایش به شناختن قدرت واحد مطلق داشته‌اند. یا پادشاه را پسر آسمان می‌خواندند و او را از سرشت دیگری غیر از سایر افراد بشر می‌پنداشتند یا خدا تراشی می‌کردند. در واقع حکومت دیسپوتیم از همین اعتقاد به قدرت واحد مطلق روئیده است. بعضی از اقوام خشکسالی و بروز

طاعون و زلزله و خرابی و آبادانی جهان را بدو نسبت می‌دادند
بس شگفت نیست که تصویری جز روش حکومت استبدادی در
ذهن ملل مشرق نمو نیافته باشد. (آدمیت، ۱۳۵۷).

بر این اساس، وی سبب عدم ترقی ایران را استبداد می‌داند. او برای رهایی از استبداد به شکل‌گیری نظام سیاسی جدیدی اشاره نمی‌کند و راه حلی ارایه نمی‌دهد. زیرا معتقد است پادشاهی در صورت حفظ لوازش موجب تعالی جامعه می‌شود. او برای نشان دادن این مقوله از تاریخ مثال می‌آورد که اگر میان حکومت‌های سلطنتی مجلس وجود نداشته، مشورت شاهان با دانشمندان وجود داشته است.

وی در ادامه بحث دربارهٔ دیانت، رشد اندیشه‌های صوفیانه را از دیگر عوامل سیه روزی ایرانیان می‌پندارد، زیرا معتقد است که اندیشه صوفیانه، شرایط ذهنی ایرانیان را برای پذیرش هر ظلم و ستمی هموار کرده است. وی تصوف را دستگاهی می‌داند که «غیرت و رقابت را به تنبلی و لاابالگیری تبدیل کرد. مخرب اخلاق و فکر ایرانیان شد و آنان را از همت و کسب و کار زندگانی انداخت».

میرزا آقاخان پس از ذکر علل پریشان حالی ایرانیان، برای ارایه راه حل این معضلات کوششی به عمل می‌آورد: راه حل وی بر چندین اصل استوار است:

(۱) اصل اول: تلاش در اخذ علوم، فنون، هنر و مدنیت فرنگی،

(۲) اصل دوم: اخذ بنیادهای سیاسی جدید فرنگیان که همان تأسیس حکومت ملی و بسط آزادیهای سیاسی و اجتماعی است. وی در این باره صراحتاً معتقد به تأسیس دولت مشروطه و برپا کردن اساس مشروطیت است. به نظر وی معیار اخلاقیات و خیر و شر، قانون عقلی است که آن نیز آیین طبیعی است. آزادی و برابری از طبیعت سرچشمه می‌گیرند، عدالت نیز مبنای طبیعی دارد و نیکبختی آدمی در مساوات و عدالت است. به همین جهت حکومت‌های استبدادی ناقض آیین طبیعت و در نتیجه عامل خرابی و ویرانی اجتماع هستند.

(۳) اصل سوم: ناسیونالیسم. سه عنصر اصلی در ساختن ملی‌گرایی دارای اهمیت‌اند: (۱) وطن که از جایگاهی قانونی برخوردار است، خاک و سرزمینی که موعود و بهشت روی زمین است. (۲) دین ایرانی، زرتشت. او این دین را همه جا می‌ستاید و معتقد است که با خوی ایرانیان از هر آیین دیگری سازگارتر است. فردوسی را می‌ستاید که آیین زرتشت را زنده و افتخار ملی را احیاء کرد. (۳) سومین عنصر سازندهٔ ناسیونالیسم را نژاد و خون و تبار ایرانی

می‌داند. وی قوم آریایی را می‌ستاید و آیین بزرگی و سروری آنان را با نام ایرانیگری وصف می‌کند. البته در کنار این ستایش‌ها یکی از صفات نکوهیده ایرانیان همان خصلتی که باعث عقب‌ماندگی اجتماعی فرهنگی ایران است یعنی مباحثات و غرور، در نوشته‌های میرزا آقاخان به نقد کشیده می‌شود.

در کتاب مکتوب تحت عنوان ای ایران آورده است:

زمین مینو قرین تو حالا همه خراب، شهرهای آباد تو یکسره
ویران این ملت توست جاهل و نادان، همه گدای لابلای، از
ترقیات علم می‌شود. این فرمانروایان توست سیه دل و بد
سگال، شأن و شرف تو را بر باد داده‌اند و ملک تو را ویران
ساخته‌اند.

این تجار توست که جز خیانت و دغل و ربا خوردن از غیر
محل کاری ندارند این جوانان توست همه بی‌شهامت، همه
بدبخت و سرگردان، از هر هنر عاری و از هر بینش تهی‌اند،
روزگار را به کسالت و بطالت می‌گذرانند. (آدمیت، بی‌تا، ۲۳۰).

در مجموع می‌توان گفت که وی در زمینه برپا ساختن جامعه‌ای نوین، به غرب نظر دارد و
با تکیه بر ناسیونالیسم گذشته‌گرا و ایدئولوژی عصر روشنگری و تا حدودی بر دموکراسی
اجتماعی مورد نظر سوسیالیست‌ها، در پی بنا نهادن این جامعه در ایران است.

۳- آخوندزاده

مسئله اساسی آخوندزاده، نیز عقب‌ماندگی است. او علت عقب‌ماندگی ایران را اسلام
و راه حل آن را نیز در حذف اسلام می‌داند:

از نظر او مشکل اصلی چیزی جز اسلام نیست که نتیجه
پیروزی اعراب است و راه حل آن رهایی از اسلام نه به نام دیانت
بل به طریق حکمت و فلسفه‌ای که سر سازگاری با دین نداشته و
همه پیوندها و نسبت‌های خود را با دین و معرفت دینی گسسته
است. او در حسرت عظمت ایران قبل از اسلام می‌نویسد:
(پارسانیا، ۱۳۷۸، صفحه ۲۰۷).

آخوندزاده در بیان وضعیت ایران با تأسف و ناراحتی به مشکلات جامعه اشاره
می‌کند. او مانند بسیاری از روشنفکران ملی‌گرا از عظمت و شکوه از دست رفته یاد
کرده است:

"ای کاش [به ایران] نیامدی و کاهش اهل این ولایت را که با من هم مذهبند ندیدی و از احوال ایشان مطلع نگشتی، جگرم کباب شد، ای ایران، کو آن شوکت و سعادت تو که در عهد کیومرث و جمشید و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز می بود. (، صفحه ۱۶).

آخوند زاده در تأیید مطلب فوق می گوید:

الان چیزی که مایه تسلی ما تواند شد این است که تکلیف خودمان را بفهمیم و بدانیم که ما ۱۲۸۰ سال در خطا بوده ایم ... بعد از این ... به طرف بازماندگان و یادگاران نیاکان خودمان عطف نظر کنیم. (پارسانیا، ۱۳۷۸، صفحه ۲۳۱).

به اعتقاد آل احمد آخوندزاده، خرافات را به جای اسلام نقد کرده است: در رساله های "اسلام، آخوند، و هائف الغیب" - "هفتاد و دو ملت" - "رساله یک کلمه" - "سیاست طالبی" - "سیاحت نامه ابراهیم بیک" - و الخ... و اغلب مبلغ غرب زدگی و کوبنده خرافات به اسم مذهب. به عقیده من اینها جاده صاف کن های غرب زدگی بوده اند.

پارسانیا در مورد نظر آخوندزاده آورده است:

از نظر آخوند زاده تا دین از احکام اجتماعی و سیاسی و دخالت در امور بشری به طور کامل خلع نشود، هرگز بازسازی آن نمی تواند در جهت اصول جامعه به تمدن غرب کارساز و مفید باشد. بنابراین پروتستانیسیم اسلامی و لیبرالیسم دینی هنگامی ممکن است که احکام شریعت که به نظر او به مقتضای زمانی خاص توسط پیامبر وضع شده اند، منسوخ شود و احکام دیگری به اقتباس از دنیای غرب اخذ شود. (پارسانیا، صفحه ۲۱۲).

ب - برداشت رسمی

در میان گروه دوم، می توان از افراد برجسته ای یاد کرد که سعی در ایجاد سازگاری مابین گروه اول و دوم دارند. زیرا آنها با وجود این که در درون حاکمیت باقی مانده اند ولی به حاکمیت با دیدی انتقادی نگاه و به اصلاح گری اقدام می کنند. نمونه اصلی این افراد قائم مقام فراهانی، میرزا تقی خان امیرکبیر، سپهسالار و عباس میرزا هستند. همه این افراد اصلاح گر تا پایان عمر در کنار حاکمیت و نیروهای سستی باقی مانده و تلاش کردند تا به اصلاح اوضاع بپردازند. به

نظر می‌آید، تلقی اصلاح‌گرایانه آنها در جریان عمل به دست آمده‌است. اصیل در مورد عباس میرزا نوشته‌است:

عباس میرزا و اطرافیانش، افزون بر این که شکست نظامی، قیاس میان کشور خود و قدرت‌های غربی را برای‌شان ممکن می‌ساخت، به علت دمخور بودن با کار؟ نظامی فرانسوی و انگلیس به پیشرفت غرب و واپس ماندگی ایران بیش‌تر پی می‌بردند. چنین مقایسه‌ای آنان را واداشت که برای چاره‌جویی به اقداماتی دست بزنند، تغییر نظام سنتی و آئین رزمی قشون، ایجاد صنایع نظامی و توپ ریزی و تفنگ‌سازی و باروت‌سازی، استخراج معادن، بر پا کردن صنعت بجهت، پشم‌ریسی و پارچه بافی، ترجمه کتاب‌هایی در زمینه دانش نجوم و ریاضیات و فرستادن شاگردانی به اروپا برای تحصیل علوم جدید از جمله این اقدامات بود. (اصیل، صفحه ۶۷).

میرزا تقی خان امیرکبیر نیز به عنوان روشنفکر و مصلح اجتماعی با مشارکت در ساختار سیاسی ایران دوره قاجاریه به اصلاح‌گری پرداخت. او در تاریخ سیاسی ایران مؤسس "نوسازی سیاسی از درون" است. این نوع روش اصلاح هم اکنون الگوی بازسازی جامعه تلقی می‌شود. اصیل می‌گوید:

تأسیس دارالفنون به ایجاد روزنامه، ترجمه کتاب‌های سودمند، تلقیح آبله، سیاست روشن‌دلی و خارجی، ایستادگی در برابر مطامع و زورگویی بیگانگان، اصلاحات مالی و اداری و بسی کارهای دیگر بر اذهان اثر کرد، به گفته میرزا یعقوب، امیر "خیال‌کنسپتیون" داشت و در صدد بود که در آیین کشورداری نیز طرحی نو در اندازد. (همان‌جا، صفحه ۶۸).

برای درک میزان اهمیت این افراد در جریان اصلاح‌گری، بهتر این‌که به بعضی از نوشته‌های مربوط به عزل امیرکبیر از صدارت نگاه شود و متن‌هایی که بین ناصرالدین شاه و او رد و بدل گردید. یکی از فرازهای فرمان عزل امیرکبیر به واسطه ناصرالدین شاه که حکایت از اهمیت امیرکبیر دارد، به شرح زیر است:

چون صدارت اعظمی و وزارت کبری زحمت زیاد دارد و تحمل این مشقت بر شما دشوار است. شما را از آن کار معاف کردیم. باید با کمال اطمینان مشغول امارت نظام باشید و یک

شمشیر و یک قطعه نشان که علامت ریاست کل عساکر است فرستادیم، به آن کاراقدام نمایند، تا امر محاسبه و سایر امور را به دیگران از چاکران که قابل باشند واگذاریم. (اخوان، ۱۳۷۳، صفحه ۶۵).

در متن فوق با وجود این که ناصرالدین شاه بیشتر سیمای دیکتاتوری دارد، ولی در مجموع در این که چگونه بایستی با امیرکبیر برخورد کند، دچار شک و دو دلی است. با مراجعه به مکاتبات مابین او و امیرکبیر تذبذب ناصرالدین شاه بیشتر دیده می شود. در اسناد وزارت خارجه انگلیس ترجمه دونا مه از ناصرالدین شاه به امیرکبیر آمده که سه روز بعد از عزل او نوشته شده است. در این نامه علاقه شاه به امیرکبیر و ناراحتی اش از عزل او^(۱) آشکار است:

جناب امیر نظام! به خدا قسم آنچه می نویسم راست است و شما را فوق العاده دوست دارم. خدا جان مرا بگیرد اگر بخواهم تا زنده ام دست از شما بردارم یا اینکه بخواهم بقدر سر موئی از حیثیت شما کم بکنم. طوری با شما رفتار خواهم کرد که حتی یک نفر هم از موضوع اطلاع پیدا نکند. طوری به نظر خواهد رسید که زیادی کار شما را خسته کرده حالا دو سه رشته از امور بعهد من قرار گرفته است. تمام فرماندهای نظامی کشوری که سابقاً مهر و امضاء می کردید از این به بعد هم به مهر شما خواهد رسید، تنها تفاوتی که کرده این است که تا مدت کوتاهی مردم ببینند من شخصاً به اموری که مربوط به کار نظام نیست رسیدگی می کنم، در کار نظام به هیچوجه دخالتی نخواهم کرد مگر آنچه شما مصلحت بدانید. مبادا خیال کنید اجازه دهم کسی استدعای بیجائی از من بکند و یا اینکه حقوق و مستمری به کسی اعطاء کنم، یا بگذارم پولی مثل زمان شاه مرحوم به هدر رود، حاشا که یک شاهی بیشتر از آنچه مقرر داشته اید به کسی بدهم و یا آنکه کسی بتواند حرفی بزند (همان جا، صفحه ۶۹).

(۱) اندیشه نوسازی رسمی و دولتی (از بالا) پس از امیرکبیر به واسطه میرزا حسین خان سپهسالار تحت عنوان ترقی خواهی دنبال شد.

ج - جریان اصلاح‌گری دینی

در کنار جریان مدرنیته غربی و اصلاح‌گرایی سنتی حکومتی، با جریان دیگری روبرویم که آن را جریان احیاءگری دینی نامیده‌اند. این جریان ضمن این که در بعضی از سطوح، واکنشی در برابر مدرنیته بوده ولی بیشتر امری استدلالی و درون‌گرایانه است. منبع اصلی این اندیشه، دین و مفهوم مرکزی این جریان، رویکرد اسلامی در مورد مدرنیته است. شیخ الرئیس (یکی از نویسندگان دوره قاجاریه) در رساله اتحاد اسلامی به مباحثی پرداخته که حکایت از اهمیت اصلاح‌گری دینی دارد. او در پاسخ به شبهات زمانه می‌نویسد:

۱- دین اسلام، دین کاملی است و توانایی پاسخگویی به مسائل عمر را دارد.

۲- رفع شبهاتی در زمینه قصاص، حجاب، علم، آموزش از منظر اسلامی

۳- بحث در اینکه می‌بایستی زنان را به صفحه اجتماع آورد بدون اینکه بی‌عفتی لازم باشد.

۴- مسئله جبر و اختیار

۵- ورود مباحث فلسفی به مباحث دینی یکی از عوامل

سکون دین

۶- جنگ‌های داخلی عامل شکست میهن

۷- از سادگی دور شدن اسلام و تبدیل اسلام به سلطنت

(شیخ الرئیس، ۱۳۶۳ صفحات ۳۰ - ۲۰)

در این جریان متفکران متعددی مطرح اند که صرفاً به اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی و کواکبی نگاهی می‌اندازیم.

۱- اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی

سید جمال الدین اسدآبادی تنها روشنفکر زمانه است که سعی دارد تا ضمن ضدیت با استبداد داخلی به نقش عناصر خارجی در وابستگی و عقب‌ماندگی نیز اشاره کند. او راه نجات اسلام و میهن را در "اتحاد اسلام" می‌داند. اتحاد اسلام مدنظر او به وحدت بین کشورهای اسلامی هم چون ایران و عثمانی برمی‌گردد. شیخ الرئیس یکی از شاگردان سید جمال در توضیح اتحاد مسلمانان - نه یکسانی دینی - برای تحقق اصلاح‌گری دینی آورده است:

بدیهی است مقصود نه این است که شیعه سنی شود یا سنی راه شیعه گیرد: "لکل وجهة هو مولیها" ... عرض می‌کنم فرضاً مغایرت شما دو طایفه، سیاست آب و آتش باشد، ... ما به اشتراک این دو طایفه از موحدین با اتحاد در اصول دین بیشتر است... (شیخ الرئیس، ۱۳۶۳ صفحه ۳۹-۳۸)

چه باید کرد؟ نخست بوسیله میثاقی درست مابین دو پادشاه دین پناه توکید مؤافات شود و تجدید سوالات و این معاهده را به گفتگوهای سیاسی و حرفهای رسمی و قیاسی مقایسه نتوان کرد که غالباً به توسط افرادی حیلست ساز دولت و ملت برانداز، به موقع مذاکره را امضاء می‌رسد... (همان صفحه ۴۱)

چون جریان اصلاح گری دینی پس از این دوره روشنفکری ایرانی مورد ارجاع بسیار قرار گرفته و تا کنون نیز در ایران و دیگر کشورهای اسلامی مطرح بوده است، باید بر آن دقت بیشتری شود و اندیشه افرادی چون سید جمال الدین اسدآبادی و کواکبی نیز مورد بررسی قرار بگیرد:

رساله سید درباره مذهب نیچری، یکی از متون جدی اوست و در حال حاضر در مورد تعلق آن به جمال الدین اسدآبادی شبهه‌ای وجود ندارد. این متن را از میان مجموعه اسناد و مدارک موجود از سید، برای ارزیابی دیدگاه اجتماعی او برگزیدیم. در بررسی آن چندین ملاحظه روشی مورد نظر بوده است که به آنها اشاره می‌شود:

۱- می‌کوشیم تا در بررسی این متن به شرایط پیرامونی جامعه سید جمال الدین توجه شود تا میزان ارتباط و پیوستگی متن با جامعه به دست می‌آید.

۲- در تحلیل متن به شکل مطالب، نحوه استدلال، زبان، منابع، و حجم مطالب توجه می‌شود.

۳- در این بررسی، مسئله محوری مؤلف و پاسخ او در نظر گرفته می‌شود.

بررسی متن

رساله سید در ۵۴ صفحه قطع وزیری با مقدمه بسیار کوتاه انتشار یافت. در این مقدمه انگیزه نگارش رساله که پاسخ به پرسش محمد و اصل مدرس ریاضی مدرسه عزة حیدر آباد دکن است، بیان می‌شود.

(۱) سبک رساله

لحن رساله بیشتر اقناعی است تا استدلالی. زیرا او قصد دارد تا به سؤالی پاسخ دهد که از طرف یکی از طرفداران او مطرح شده است. طراح سؤال خود او نیست. بلکه او در مقابل سؤالی قرار گرفته و در مقام پاسخگویی بدان است. شاید با این ملاحظه سید جمال الدین مخاطب عام را در نظر گرفته است. مخاطب او می‌تواند از طرفداران دین و مخالفان کفر و طبیعت‌گرایی باشد. از نظر سید، این فرد باید بداند که دین او، اسلام، حق و ابا حیگری و طبیعت‌گرایی باطل است.

(۲) مسئله سید جمال

با مراجعه به منابعی که از سید جمال الدین باقی مانده، می‌توان استنباط کرد که رسالت اصلی او تجدید حیات اسلامی و دستیابی به عزت مسلمانان است. او عزت مسلمانان را از راه دستیابی به وحدت بین کشورهای اسلامی ممکن دانسته است. او با تأکید بر این که زمانی مسلمانان دارای اعتبار و منزلت بالایی بودند، به این سؤال می‌رسد که چرا عزت مسلمانان به انحطاط بدل شده است؟ سید جمال الدین در این زمینه می‌نویسد:

این چه بلایی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک کرد؟ آیا می‌توان از رحمت خدا مأیوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفحص کرد، و از کجا جو یا شویم جز اینکه بگوئیم آنّ الله یغیر ما بقوم حتی بغیر و اما با انفسهم (فراستخواه، ۱۳۷۳).

با توجه به بیان فوق می‌توان گفت که مشکل اصلی زمان سید جمال الدین "اخوان مسلمین" و "تزلزل در عزت مسلمین" است. این مشکل برای او مسئله‌ای اصلی و اساسی است. او قبل از این که متوجه تبیین بنیان‌های تاریخی و نظری مشکل باشد به شمارش مؤلفه‌های موجود در صورت مسئله در زمان، و در نهایت به درمان پرداخته است. با این توضیح است که کار سید جمال الدین بیشتر انشایی است. او بیشتر به جنبه‌های تجویزی و دستوری پرداخته و کمتر به وجه تبیینی‌گرایی نشان می‌دهد.

(۳) ارزیابی رساله سید جمال

سید جمال الدین در این رساله رویکرد سیاسی و ایدئولوژیک دارد تا رویکرد علمی. البته افرادی چون کریم مجتهد معتقدند این متن تنها متن باقی مانده از سید جمال الدین نیست. از این رو برای ارزیابی دانش و آگاهی او می بایست به متون دیگر باقی مانده از او نیز مراجعه کرد. از طرف دیگر به نظر مجتهد، رساله نیچر دو قوت دارد. از یک طرف بیان کننده آگاهی سید جمال الدین از اوضاع زمانه و ریشه گرفتاری های مردم و فرهنگ است. از طرف دیگر، کتاب بیان کننده شرایط فرهنگی اجتماعی جامعه سید جمال الدین نیز می باشد. (مجتهد، ۱۳۶۳، صفحه ۴۸).

سید جمال الدین بدون توجه به شرایط بیرونی، قبل از این که به بیان مسئله پردازد، به باطل بودن مذهب نیچریه پرداخته است. او در این زمینه از چندین شیوه استفاده می کند. (۱) مذهب نیچریه را امری تاریخی دانسته که از یونان قدیم تا کنون وجود داشته و همیشه برای بشریت مشکل آفریده. ۲- از نظر او این مذهب به جز بدی و مشکل برای جامعه چیزی در بر ندارد. به عبارت دیگر، مذهب نیچریه منشأ همه بدی ها و پلیدی های اخلاقی و اجتماعی در دروان معاصر است.

سید جمال الدین در کل رساله، با نگرشی دو قطبی (دینی و غیر دینی، دینداران و غیر دینداران، کفار و مسلمانان، خوبان و بدان) در پی اثبات ایدئولوژی خود، یعنی اسلام و نفی جناح رقیب یعنی مذهب نیچریه، است. در بسیاری از مواقع متن رساله بیشتر شبیه به "بیانیه سیاسی" تا تحلیل علمی است. زیرا در آن بیش از این که به تحلیل و بررسی برسیم با حکم هایی تاریخی، عام، مطلق و عوامانه روبرو هستیم.

از نظر سید، دلایل اغلب شکست های تاریخی بشر، مذهب نیچریه بوده است. این نحوه داوری سید جمال در مورد حوادث تاریخی حکایت از نوعی شتابزدگی و سطحی نگری او دارد. او در این نوع استدلال و برخورد با مسئله مانند مخالفانش عمل می کند. زیرا مخالفان سید، کسانی هستند که عقب ماندگی جامعه را در "سنت" و "دینداری" جامعه دانسته اند. از این رو شاید او بدون توجه به این نکته، همان شیوه و برخورد مخالفان را دنبال کرده است.

سید جمال الدین در بین جریان های فکری متعدد گذشته، به تمایزگذاری بین نیچریه و اسلام پرداخته است. از این رو است که قسمت اول رساله نفی و طرد مذهب نیچریه و نیچریه مذهبان و قسمت دوم اثبات اسلام است.

او سعی دارد تا به بیان مطالبش صورتی علمی بدهد. زیرا در رجوع به تاریخ، منابع جدید،

اقوال، مکاتب و اندیشه‌های اصلی دوران و... اصرار می‌ورزد. ولی برای رویارویی با مسایل از روشی استدلالی بهره نگرفته است. اطلاعات ارایه شده نیز ناقص و ناکافی است. بیشتر اطلاعات او در حد اطلاعات عمومی است تا تخصصی.

سید جمال الدین هرگز قصد نداشته تا به نگارش متنی علمی پردازد. بلکه قصد او پاسخ به مسئله‌ای چون "مذهب نیچریه" است. او بیشتر به عنوان مصلح دینی، عمل می‌کرد. از این رو به تعارض دین با دین و حجت دین اسلام بر دیگر مذاهب پرداخت.

سید جمال الدین در این رساله بیشتر با معیار خوب یا بد و نه درست یا غلط عمل کرده است. او در پی این نبود تا درست یا غلط بودن واقعه و مسئله و موضوعات را بازشناسی کند. اگر این گونه عمل می‌کرد، به اثرات مثبت این مذهب در جریان توسعه غرب و یا ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی آن می‌پرداخت تا این که "مذهب نیچریه" را معرفی کرده و آن را انحراف بدانند. شاید این توجه او در تأکید بهتر درک شود که او بر امور اخلاقی جامعه و انحرافات اخلاقی ناشی از سلطه مذهب نیچریه بر اسلام دارد. او مسئله را این گونه مطرح می‌کند که جامعه جدید با ورود مذهب نیچریه دچار مشکل اخلاقی شده که راه حل در توجه به دین (اسلام) است.

در اینجا نکته‌ای مطرح می‌شود که توجه به آن ما را در شناسایی تحولات اجتماعی و جنبش‌های اسلامی یاری می‌کند. اکثر مورخان اندیشه نوسازی دینی در ایران معاصر، سید جمال الدین را سر سلسله جنبان نهضت بیدارگری اسلامی در جهان اسلام دانسته اند. این اصلی است که ما نیز در این نوشته بر آن صحه گذاشته و اندیشه نوسازی دینی را با او پی می‌گیریم. از طرف دیگر، ملاحظه کردیم که آنچه سید جمال به عنوان مبانی و اصول اندیشه نوسازی دینی ارایه داده از بنیان‌های قوی برخوردار نیست. مطالب او بیشتر جنبه موعظه‌ای و پند و نصیحت دارد. با اشراف به این ویژگی، در ارزیابی یکی از متون اصلی باقی مانده سید (کتاب نیچریه) دچار تناقض نخواهیم شد. آیا بیان این قضاوت دور از واقعیت خواهد بود که سید جمال الدین با سطحی‌نگری خود به مسایل جهان اسلام، زمینه ساز ضعف فکری و نظری در جنبش اسلامی دوران معاصر شده است. آیا او به تنهایی مقصر است و یا این که جامعه روشنفکری زمان او نیز در این زمینه سهم دارد. گویا، سید جمال الدین در متن فرهنگ و اجتماعی می‌زیسته که توانایی فکری‌اش در همین حد بوده است. او بازگوکننده ظرفیت‌های همین سرزمین است. او به تنهایی مقصر سطحی‌نگری نیست. او یکی از افراد

مقصر است. او توان عمق بخشی را به مباحث داشت، ولی از آن اجتناب کرد، همین تفصیر اوست. از طرف دیگر، شاید او هرگز قصد نوشتن متن جدی نداشت، او بیشتر سیاستمدار و اصلاح طلب بود تا انقلابی.

متن رساله بارها مورد ارزیابی‌های متضاد قرار گرفته است. عده‌ای این رساله را بسیار سطحی و کم عمق دانسته‌اند. کتیرایی از این گروه است. (کتیرائی، ۱۳۴۷، صفحه ۴۱ - ۴۰). در مقابل دیدگاه فوق، عده‌ای این رساله را بسیار عمیق و عالی دانسته‌اند... حقیقت امر به گونه‌ای دیگر است. این رساله بر پایه درخواست، محمد واصل مدرس ریاضی، از طرفداران سید به خاطر تحلیل رشد دیدگاه مادگیری و افزودنی طرفدارانش در هندوستان، تنظیم شده است. او مسئله را به صورت زیر بازگو می‌کند:

حقیقت نیچر چیست و این طریقه از چه وقت ظاهر شده‌است و آیا این جماعت نیچریه بدین مسلکه جدید در اصلاح مدنیت میکوشند و با آنکه ایشان را مقصود دیگر نیست و آیا این طریقه منافای دین است و یا آنکه به هیچ وجه مخالفتی با دین ندارد و چه نسبت است در میان آثار این طریقه و آثار مطلق دین در مدرنیت و ملیت اجتماعی و این طایفه اگر قدیم بوده‌است پس چرا تا کنون در عالم منتشر نگردیده و اگر جدید است چه اثری بر وجود ایشان مترتب خواهد شد و لکن هیچیک از ایشان جواب شافی و کافی از این سؤالات من ندارند و لهذا ملتم که آن جناب حقیقت نیچر و نیچریرا مقصور از برای بنده بیان فرمائید. (همان جا، صفحه ۴۹۹-۴۹۸)

در این رساله سید جمال الدین در مقابل سؤالات فوق قرار گرفته و به بررسی وضعیت نیچریه پرداخته است. سؤالات مطرح شده تا حدود بسیاری، مسایل مورد نظر جامعه شناس نیز هست. زیرا سؤال از این که مذهب نیچریه جدید است یا قدیم، سؤال از اینکه این اندیشه چه رابطه‌ای با جامعه جدید دارد و چگونه در جهان امروز انتشار یافته است مطرح شده است. سید جمال الدین در بدو امر به بیان مخرب بودن و سابقه این مذهب پرداخته و گوشزد می‌کند:

نیچر عبارتست از طبیعت و طریقه نیچریه همان طریقه دهریه است که در مخزن رابع و ثالث قبل از میلاد مسیح در یونانستان ظهور نموده بودند و مقصود اصلی این طایفه نیچریه رفع ادیان و تأسیس اساس ریاحت و اشتراک است در میانه همه

مردم و از برای اجرای این مقصد سعیهای بلیغ بکار برده‌اند و بلباسهای مختلف خود را ظاهر ساخته‌اند و در هر امتی که این جماعت پیدا شدند. اخلاق آن امت را فاسد کرده و سبب زوال آن گردیده‌اند و اگر کسی در مبادی و مقاصد این گروه غور کند بخوبی بر او هویدا خواهد شد که بغیر از فساد مدنیت و تباهی هیأت اجتماعیة نتیجه دیگری بر آراء اینها مترتب نخواهد گردید و بلاریب که دین مطلقاً سلسله انتظام هیأت اجتماعیة است و بدون دین هرگز اساس مدنیت محکم نخواهد شد. (همان جا، صفحه ۴۹۹).

از نظر سید جمال الدین هدف نیچریه حذف و نفی دین است که نتیجه آن فساد در جامعه خواهد بود. پیش فرض سید در بقاء و سلامت جامعه، وجود دین است. در جایی که دین وجود نداشته باشد، فساد در زوال اخلاقی و مدنی محقق می‌گردد. از این رو سید می‌کوشید تا به میزان مضار و فساد نیچریه پردازد:

بر خود واجب دانستم که معنی حقیقی این کلمه و مراد اصلی او را بیان کنم و حال نیچریان را از ابتدا توضیح نمایم و مضار و مفاسدی که از این گروه در عالم مدنیت و هیأت اجتماعیة سرزده است. بر حسب تاریخ مفصلاً شرح و بسط دهم و ببرهان عقلی را نمایم که این طایفه در هر ملتی که یافت شود لامحال موجب زوال و اضمحلال آن ملت خواهد گردید (همان جا، صفحه ۵۰۰).

سید جمال الدین به تاریخچه شکل‌گیری نیچریه در یونان و اشکال گوناگون آن و در نهایت به مسئله مورد علاقه‌اش یعنی، نتایج منفی نیچریه در جامعه اشاره می‌کند:

الان می‌خواهم فقط مفاسدیکه از گروه مآدیین یعنی نیچریها در عالم مدرنیت واقع شده است و مضاریکه از تعلیمات ایشان به هیأت اجتماعیة رسیده بیان کنم و فضیلت و مزایا و منافع ادیان را خصوصاً دیانت اسلامیة را توضیح و تبیین نمایم. (همان جا، صفحه ۵۰۹).

سید جمال الدین چون معتقد است مذهب نیچریه اساساً در ضدیت با دین است، در آغاز به خصایص سه گانه دین در جامعه بشری می‌پردازد و در نهایت تخریب آنها را به وسیله مذهب نیچریه نشان می‌دهد. در بدو امر لازم است به اهمیت دین و خصایص نیکوی ادیان از

نظر او پردازیم:

(و اما) آن خصال ثلاثه که بسبب ادیان از دیر زمان در امم و شعوب حاصل شده است. (یکی از آنها) خصلت حياء است و آن انفعال نفس است از ایقان فعلیکه موجب تصبیح و تشنیع بوده باشد و تأثیر او است احتراز از تلبس بحالتیکه در عالم انسانی نقص شمرده می شود و باید دانست که تأثیر این خصلت در انتظام هیأت اجتماعی و کشح نفوس ارتکاب افعال شنیعه و اعمال قبیحه از صدها قانون و هزارها محتسب و هزاران پلیس بیشتر است...

پس معلوم شد که این سحیه اصل همه خوبی ها و اساس همه فضائل و موجب همه ترقیات بوده است و می باشد فکر کن اگر این صفت در قومی نباشد چه قدر خیانت و دروغگوئی در میان آن دان فاش خواهد شد....

دومی امانتست و معلومست هر شخصی را که بقاء نوع انسانی و زیست آن در این عالم موقوف بر معاملات و مبادله اعمال است و روح و جان معاملات و مبادله اعمال امانت است و چون امانت در میانه نباشد معاملات از هم گسیخته و رشته مبادله اعمال بریده خواهد گردید....

(سیمی) از آن اوصاف صداقت و راستی است ... پوشیده نماند که جهت انسانید بسیار و ضرورت معیشت آن بیشمار است... پس صنعت صداقت رکن رکن پایداری نوع انسانی است و مبل متین هیأت اجتماع مترلی بوده باشد... (همان جا، صفحات ۵۱۹-۵۱۴).

سید جمال الدین معتقد است مقصود اصلی نیچری ها، فساد در اصول اخلاقی سه گانه

ادیان است:

و این است منکران الوهیت یعنی نیچریه ها در هر زمان که پیدا شدند و در هر [دوران] که ظهور نمودند مقصود اصلی و مراد حقیقی ایشان این بود که بواسطه مبادی؟ و اصول باطله خود مسدس الشكل سعادت انسانیه را که عبارت از آن عقاید

ثلثه شریفه و آن خصائل جلیله سه گانه بوده باشد از بیخ براندازد
و درهای شقاوت و بدبختی را بروی این بیچاره انسان بگشایند
و از عرش مدنیتش فرود آورده بر خاک مذلت و وحشیت و
حیوانیتش بنشانند زیرا که بناء تعلیمات خود را اولاً بر این نهادند
که جمیع ادیان باطل و از جمله و اهیات و جعلیات انسانها
است. (همان جا، صفحه ۵۱۹).

سید جمال الدین معتقد است چون اساس مذهب نیچریه بر اباحت و اشتراک است، (همان
جا، صفحه ۵۲۰) حدود و حقوق شخصی متقی شده و انسانیت و اصول اخلاقی از بین
خواهد رفت. (همان جا، صفحه ۵۲۱) از نظر او، طایفه سوسیالیست‌ها بر اساس همین
اعتقادات شکل گرفت و منشأ مشکلات جدید شد.

سید جمال همه گرایش‌های جدید ناشی از نیچریه را در طرح شعار دفاع از فقرا می‌داند:

سوسیالیست و کمونیست و نملیست یعنی اجتماعین و
اشتراکین و عدمیین هر سه طایفه می‌باشند و خود را با اسم محب
الفقراء والضعفاء المساکین ظاهر ساخته‌اند و هر یک از این
طوایف ثلاثه اگر چه مطلب خود را بنوعی تقریر می‌کند ولیکن
فعلیت و نهایت مقصود آنها اینست که جمیع امتیازات انسانی را
برداشته چون فردک همه را در همه شریک سازد....
سید جمال الدین در نهایت بطور صریح به اثرات این جریان
اشاره نموده‌است:

و بلا شبهه اگر این طوایف ثلاثه قوت بگیرند موجب
انقراض و اضمحلال نوع انسانی خواهند شد. (همان جا،
۵۳۵-۵۳۶).

از طرف دیگر سید جمال الدین اشاره کرده است که مدینه فاضله‌ای که در تاریخ مطرح
شده فقط از طریق اصلاحات به دست می‌آید و در دستیابی بدان راهی جز ایجاد تحول و
تغییر به دست افراد در دستیابی بدان وجود ندارد. (همان جا، ۵۵۲) به عبارت دیگر، او دین
اسلام را دین کامل و پاسخگو به نیازهای بشری دانسته و معتقد است دیگر گرایش‌ها باطل و
راه اصلاح جامعه بازگشت به دین اسلام است.

۲- اندیشه کواکبی در مدرنیته

عبدالرحمان بن احمد الکواکبی ملقب به "سیدالفراتی" در سال ۱۲۶۵ هجری قمری در حلب متولد شد و در همان شهر به تحصیل علم پرداخت. ضمن یادگیری علوم به فعالیت‌های سیاسی نیز علاقه‌مند بود. از این رو در ابتدا در روزنامه الفرات به نوشتن پرداخت. پس از آگاهی از توانایی‌اش در زمینه فعالیت سیاسی و فکری به تأسیس روزنامه‌ای مستقل به نام الشهباء و سپس الاعتدال پرداخت که یکی پس از دیگری از طرف حکومت عثمانیان که حلب از مجموعه مستعمرات آنها بود، تعطیل شد. پس از این که فعالیت در حلب را غیر ممکن دید به مصر مهاجرت کرد و با افرادی چون سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده ارتباط برقرار کرد و در چاپ المؤید به مشارکت با آنها پرداخت. او در زمان حیاتش مقالات، رسالات و کتب بسیاری در مورد جامعه اسلامی و مسایل آن نوشت. در سال ۱۳۲۵ هجری قمری در مصر درگذشت.

آشنایی با متفکران جدید و مسایل جدید او را به مسافرت در سراسر جهان اسلام، از چین تا آفریقای شمالی ترغیب کرد. در این مسافرت‌ها به فساد در میان امت اسلامی پی برد و علت اصلی آن را وجود حکومت‌های ترک، عثمانی، دانست. از این رو برای او چندین نکته، اصل شد: ۱- شناسایی دقیق تر فساد، ۲- تبیین نحوه شکل‌گیری استبداد، ۳- اصلاح وضعیت موجود. کواکبی با رسالت جدیدی که برای خود قایل شد تا پایان عمر از مبارزه دست نکشد و با نگارش مقالات و کتب در آگاهی دادن سیاسی اجتماعی به مسلمان بسیار مؤثر واقع شد. از میان کتاب‌های او از همه مهمتر و اثرگذارتر می‌توان به طبایع الاستبداد و ام القری اشاره کرد. کواکبی نقش مهمی در شکل‌گیری نهضت اسلامی در دو سده اخیر در کشورهای اسلامی داشته است. قصد بیان نقش او در کل جنبش اسلامی نیست، بلکه بیان میزان اثرگذاری او در جریان مدرنیته ایرانی مورد نظر است. علت تأکید بر نقش او در شکل‌گیری مدرنیته به ترجمه کتاب طبایع الاستبداد در سال ۱۳۲۵ هجری قمری برمی‌گردد. ترجمه کتاب به واسطه میرزا عبدالحسین قاجار در زمان اختناق و استبداد محمدعلی شاه قاجار این کتاب در زمانی از عربی به فارسی صورت گرفت که جامعه ایرانی در جریان نوسازی سیاسی و اجتماعی قرار داشت. به طور قطع بسیاری از آراء و نظریات کواکبی از طریق سیدجمال‌الدین اسدآبادی و یاران و پیروان تز "اتحاد اسلامی" و روحانیونی چون نایینی، طباطبایی، نوری، بهبهانی و اصحاب قلم مطبوعات، در مجموعه اندیشه و گفتمان مدرنیته ایرانی وارد شده است.

مترجم کتاب در مقدمه در مورد ضرورت و اهمیت آنچه ترجمه کرده می‌نویسد:

بر رأی منیر خردمندان روشن ضمیر مخفی و مستور نیست،
 نسخه شریفه طبایع الاستبداد که از کتب نفیسه مفیده می‌باشد در
 آگاه ساختن ملت و برانگیختن ایشان از خواب جهل و غفلت، و
 استعداد ترقی و تربیت بهترین تألیفات قدیمه و جدیده است.
 بلکه توان گفت در این باب تاکنون باین تمامی تألیف نشده و
 مؤلف آن اسم خویش را مخفی داشته؛ ولی مطالب آن دلالت
 دارد که زاده فکرت فاضلی نامدار و عالمی عالی مقدار می‌باشد.
 الا اینکه چون بزبان عرب تألیف شده افاضل فارسی زبان از
 فواید آن بی بهره بودند. بناء علیهذا این بنده بی مقدار
 عبدالحسین مترجم، امثال الامر مطاع به ترجمه آن بزبان فارسی
 اقدام نمود تا فایده آن تمام گردیده خواص و عوام از آن بهره برند
 والله الموفق والمعین فی شهر شعبان سنه ۱۳۲۵. (کواکبی،
 ۱۳۶۲، صفحه ۱۰).

کواکبی به عنوان نویسنده کتاب طبایع الاستبداد در پاسخ به این که "چرا جامعه اسلامی دچار عقب‌ماندگی شده است؟" متوجه استبداد شده است. او همه تلاش خویش را برای شناسایی طبیعت "استبداد" مصرف کرده است. او مسئله و مشکل جامعه را عقب‌ماندگی دانسته که ریشه در استبداد سیاسی جامعه دارد. او به جای این که به توصیف مسئله اصلی "عقب‌ماندگی" بپردازد، به توصیف "استبداد" به طور عام به عنوان ریشه و اساس عقب‌ماندگی پرداخته است. کواکبی در هدف تألیف کتاب می‌گوید:

همانا در حدود سنه هزار و سیصد و هیجده در عهد عزیز
 مصر و عزت‌دهنده آن، حضرت فدیو همنام عم رسول خدای
 یعنی عباس ثانی که علم آزادی بر اطراف ملک خویش
 برافراشته، به شهر مصر اندر آمدم و بعضی مقاله‌های علمی
 سیاسی در طبیعت استبداد و محل در افتادن بنده گرفتن عباد در
 صفحات جراید و مجلات منتشر ساختم، که بعضی از آنها زاده
 فکر خودم و بعضی دیگر راز سخنان دیگران فرا گرفته بودم. و
 خود مقصود من از آن مقالات، ستمکاری بخصوص یا سلطنتی
 معین نبود، جز اینکه خواستم غافلان را بی‌اگاهانم که درد پنهان از

کجا بیامده؛ مگر مشرقیان دریابند که خود ایشان اسباب بر
انگیخته تا بدین حال در افتاده‌اند پس روا نباشد که دیگر آنرا
عتاب یا از قضا و قدر گله کنند. و شاید آنان که هنوز رمقی از
حیاتشان باقی است پیش از مرگ بحال خویش برخوردند. (همان
جا، صفحات ۱۱-۱۰).

کواکبی در متن فوق چند نکته را تصریح می‌کند:

- (۱) این که بعضی از ایده‌ها متعلق به خود اوست و بعضی برگرفته از سخنان دیگران است،
- (۲) منظور او نقد حکومت خاصی نیست، بلکه قصد او بیان استبداد به طور کلی است، (۳)
- وضعیت کشورهای شرقی (منظور مسلمان) مورد نظر است، (۴) از نظر او آنچه زمینه
شکل‌گیری استبداد در شرق شده، خود شرقیان‌اند، نه غرب یا دشمن (۵) نظر او آگاه کردن
جامعه جهت نجات از وضعیت موجود است، (۶) قصد او سرنگونی نظام‌های سیاسی موجود
در کشورهای اسلامی نیست، بلکه اصلاح وضعیت موجود است.
- به عبارت دیگر، کواکبی ارایه دهنده نظام سیاسی جدیدی نیست، بلکه قصد دارد تا
حکومت‌های موجود را، بر اساس عدل و مساوات سامان دهد. او در جای دیگر کتاب
مسئله‌اش را به صورت زیر بازگو می‌کند:

و از این رو بخاطر این عاجز رسید که حضرات
ایشانرا [منظور او نویسندگان عرب است] بزبان روزنامه‌های
عربی از موضوعی یادآوری نمایم که مهمترین مباحث‌های
سیاسی می‌باشد و کمتر کسی از ایشان تاکنون درب آن کوفته
[است] پس آنانرا بمیدان اسب دوانی دعوت نمایم در راه
نیکوترین خدمتی که فکرتهای برادران مشرقی خویش بدان
روشن سازند، و برادران خود را بخصوص عربان را بچیزی که از
آن غفلت دارند بی‌اگاهانند. یعنی مرایشانرا با گفتگو و بیان دلیل و
زدن امثال و تجربه معلوم دارند که: آیا حقیقت درد مشوق و
درمان آن چیست؟ [؟] (همان جا، صفحه ۱۴).

مشکل جامعه از نظر کواکبی

کواکبی با این دو سؤال روبروست: (۱) مشکل چیست؟ (۲) درمان کدام است؟ او در پاسخ
به سؤال اول به مشکل جامعه یعنی؛ استبداد اشاره می‌کند. او در این که چه عناصری را در

بررسی استبداد مورد نظر دارد، آورده است:

طبیعت استبداد چیست، از چه روی مستبد سخت ترسان
باشد؟ از بهر چه جبن بر رعیت مستبد مستولی شود؟ استبداد را
چه تأثیری بر دین می‌باشد؟ چه تأثیری بر هم می‌باشد؟ بر
بزرگی می‌باشد؟ بر مال می‌باشد؟ بر اخلاق می‌باشد؟ بر ترقی
می‌باشد؟ بر ترتیب می‌باشد؟ آیا خلاصی از استبداد امکان
دارد؟ استبداد را به چه چیز باید بدل ساخت؟ آیا طبع استبداد
چیست؟ (همان جا، صفحه ۱۵).

کواکبی استبداد را دخالت در امور زیردستان با رأی خود می‌داند. او آورده است:

استبداد صفت حکمرانی است مطلق العنان که در امورات
رعیت چنانکه خود خواهد تصرف نماید، بدون ترس و بیم از
حساب و عقابی محقق (همان جا، صفحه ۱۷).

در تلقی دوم، استبداد را صفت کل جامعه می‌داند. این وضعیت از نظر او وقتی محقق
می‌شود که استبداد به لحاظ ساختاری در جامعه مستقر و دایمی شده و روحیه استبدادی در
کل جامعه سرایت کند. در این صورت ما به جای روبرو شدن با فرد مستبد با جامعه استبدادی
روبرویم. از نظر او منشأ استبداد در عدم پاسخگویی یا نبود منبع مناسب تشخیص عمل،
است:

و منشأ استبداد از آن باشد که حکمران مکلف نیست تا
تصرفات خود را با شریعت یا بر قانون یا بر اراده ملت مطابق
سازد؛ و این است حال سلطنت‌های مطلقه. (همان جا، صفحه
۱۷).

کواکبی اشاره به حکومت‌های جمهوری کرده که با وجود این که بر اساس رأی مردم
شکل گرفته‌اند، ولی امکان تبدیل شدن به وضعیت استبدادی را دارند. زیرا معیار و ضابطه
تنظیم‌کننده روابط مردم و حکومت باید بر اساس قانون باشد و نه تشخیص افراد. از طرف
دیگر، حاکمیت تصمیم جمعی هم نوعی استبداد است:

نیز شامل حکمرانی جمعی است اگرچه منتخب باشند. زیرا
که اشتراک در رأی، دفع استبداد ننماید جز اینکه آنرا فی الجمله
تخفیف دهد. و بسا باشد که حکمرانی جمع سخت‌تر و مضرتر
از استبداد یک نفر باشد. (همان جا، صفحات ۱۸-۱۷).

کواکبی تبدیل شدن حکومت‌های برخاسته از رأی مردم به حکومت استبدادی را به دلیل

نادانی مردم و نیروی نظامی ممکن دانسته، می‌گوید:

و یکی از امور مقررې آنست که سلطنت عادلہ [آی] چون از مسئولیت و مؤاخذه بواسطه غفلت ملت یا غافل ساختن ایشان ایمن گردد، با شتاب جامه استبداد در پوشد. و چون زمانی بر آن بگذرد دیگر او را از دست نهند مادامی که دو قوه هولناک ترساننده در خدمت او باشند. و مراد از آن دو قوه یکی نادانی ملت و دیگری سپاه منظم است. (همان جا، صفحه ۱۸).

راه حل مشکل از نظر کواکبی

کواکبی ناآگاهی مردم را در هر نوع حکومتی، یکی از عوامل زایش و بقای استبداد می‌داند. زیرا بی سوادی، دوری مردم از مسایل روز و ترس آنان از قدرت‌ها، زمینه‌های ناآگاهی و پذیرش استبداداند. به همین سبب او این زمینه‌ها را مورد توجه قرار داده است. کواکبی در این که مردم عوام چه کسانی اند و چگونه زمینه ساز توسعه استبداد می‌باشند، می‌آورد:

آیا عوام کیانند؟ عوام هم آنانند که چون نادان باشند بترس اندر شوند. و چون بترسند تسلیم شوند. و هم ایشانند که چون دانا باشند سخن گویند، و چون سخن گویند کار کنند.

عوام، قوت مستبد و اسباب روزی او باشند. با خود ایشان برایشان حمله نماید و بدیشان بر غیر ایشان تطاول جوید. چون اسیرشان کند از شوکت او خرم شوند و چون اموالشان غصب نماید او را بر باقی گذاشتن جانشان ستایش کنند، و چون خوارشان سازد بلندی شأن او را بستانند. و بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر برانگیزد، آن بیچارگان بسیار است او افتخار نمایند. و چون با اموال ایشان اتفاق باسراف نمایند گویند زهی مرد کریم. و چون ایشان را بقتل رساند و مثله نکند گویند شخصی است رحیم. و هرگاه ایشان را به خطر موت راند از بیم تا زیانه ادب، او را اطاعت کنند و اگر بعضی غیرتمندان ایشان در مقام انتقام برآیند و بر او کینه جویند، دیگران با ایشان مانند ستمکاران جنگ مقاتله نمایند.

و حاصل کلام آنکه عوام بسبب ترسی که از جهل ناشی شود

خویش را بدست خود سر برند. پس چون جهل برگرفته شود
ترس زایل گردد و وضع دیگرگون شود. (همان جا، صفحات
۲۲-۲۱).

کواکبی به نقش دین، علمای دینی، رهبران سیاسی، سیاسیون و... در ناآگاه یا آگاه نگه
داشتن مردم توجه کرده است. او در نقش علما در جهل زدایی آورده است: مستبد دزد و
فریبنده است و دانشمندان آگاهاننده و حذر دهنده می‌باشند.
مستبد را کارها و مصلحت‌ها باشد که جز دانشمندان کسی آنها را ناچیز نکند. (همان جا،
صفحه ۴۰).

از نظر او در متون دینی منعی برای اصلاحات وجود ندارد. بلکه، دین اسلام مدعی
اصلاحات است. اگر هم تاکنون مطلبی در زمینه ضدیت دین با اصلاحات و رفع استبداد ارایه
شده حکایت از جهت‌گیری شارحان دین داشته است و نه از اصل دین:
و اینک قرآن کریم است که مشحون است به تعلیمات
میرانیدن استبداد و زنده داشتن عدل و مساوات حتی در
قصه‌های قرآنی. (همان جا، صفحه ۲۸).

کواکبی از طرف دیگر علت "استبداد" را فقدان "عدل و مساوات" می‌داند. او مانند
متفکران قدیم مسلمان و اروپایی اساس حکومت را عدل و مساوات می‌داند. از نظر او عدالت
به خودی خود محقق نمی‌شود زیرا ابزارهای اصلی و لازم برای حکومت کردن از قبیل
ثروت، ارتش، نیروی اداری و...، در اختیار مستبدان است. او به نقش علما و دانشمندان در
ساماندهی به امر حکومت و قاعده‌مند سازی آن اشاره کرده است.

کواکبی حضور همیشگی مردم را در حکومت نه ممکن می‌داند و نه مفید. زیرا اگر فرض
کنیم که تمام مردم با رأی دادن حکمرانی را انتخاب کنند، چون مکانیسم‌های کنترل مستمر را
ندارند، حکومت به استبداد میل خواهد کرد. او در حالی این مطلب را می‌گوید که در جامعه
او، امکان مشارکت مردمی به صورت جدید وجود نداشته و اکثر مردم حتی از سواد خواندن
و نوشتن برخوردار نبوده و نسبت به امر سیاست و حکومت بی‌اعتنا بوده و زندگی‌شان مستقل
از نظام سیاسی جاری، سامان داده می‌شده است. از این رو او حضور بزرگان را در قالب شورا
برای کنترل نظام سیاسی مفید دانسته، می‌گوید:

پس هویدا گردید که آئین اسلام را اساس بر اصول اداره
ذیمقراطی یعنی عمومی، و شورایی ارسطو قراطی یعنی شورای

بزرگان می‌باشد. و عصر رسول خدای صلی الله علیه و آله و سلم
با عهد خلفای راشدین بر این اصول تمامتر و کاملتر آن بگذشت.
(همان جا، صفحه ۳۰).

کواکبی در این قول به جمع دو نظام سیاسی مبتنی بر دموکراسی و جمهوری پرداخته است.
از نظر او در اسلام اداره شورایی و مردمی، یکجا جمع شده است. دموکراسی مورد نظر
کواکبی دو مرحله دارد. در مرحله اول مردم برای استقرار قانون و اجرای احکام دینی به
انتخاب بزرگان می‌پردازند و در مرحله دوم انتخاب شوندگان در شورا بر حکومت نظارت
می‌کنند.

از نظر کواکبی دانشمندان موجودات آگاهی هستند که وظیفه شان نیز اشاعه علم، دانش و
آگاهی است. از این رو می‌توانند عامل کنترل حکومت باشند و از طرف دیگر با آگاه کردن
مردم، از دست آویز قرار گرفتن مردمان جاهل در دست حکومت‌های استبدادی جلوگیری
کنند. او آورده است:

... عوامل بسبب ترسی که از جهل ناشی شود خویش را
بدست خود سر برند. پس چون جهل برگرفته شود ترس زایل
گردد و وضع دیگرگون شود. یعنی مستبد بر خلاف طبع خود
وکیلی امین گردد که از حساب بترسد، و رئیسی عادل که از انتقام
بیم نماید، و پدری بردبار که از دوستی لذت برد. (همان جا،
صفحه ۴۲).

از نظر کواکبی علم موجود نزد دانشمند عامل سامان‌دهنده به جامعه و کمک‌کننده به عدل
و مساوات است. منظور کواکبی از دانشمند کسی است که به علوم زندگی مسلط باشد، نه علم
لغت و زبان. زیرا این نوع علوم، موجب آگاهی مردم شده و مستبد نیز از آنها می‌هراسد:

مستبد را ترس از علوم لغت نباشد و از زبان آوری بیم
نماید؛ مادامی که در پس زبان آوری، حکمت شجاعت انگیزی
نباشد که رایتها برافرازد، یا سحر بیانی که شکرها بگشاید.
چه او خود آگاه است که روزگار از امثال کمیت، و حسان
شاعر را زادن، بخل ورزد که با اشعار خویش جنگ‌ها برانگیزند و
لشکرها حرکت دهند...

بلی علمی که بندهای مستبد از آن هم لرزد، علوم زندگانی
باشد مانند: حکمت نظری، فلسفه عقلی، حقوق اسم، سیاست
مدنی، تاریخ مفصل، خطابه ادیبه و غیر اینها از علوم که

ابره‌ای جهل را بر درد و آفتاب رخشان طالع نماید تا سرها از
حرارت بسوزد... و بطور اجمال مذکور می‌شود که مستبد را
ترس و بیم از هیچیک از علوم نیست، بلکه ترس او از علمی
است که عقل‌ها را وسعت دهد و مردمان را آگاه سازد که انسان
چیست و حقوق او کدام است؟ و آیا او مغبونست؟ و طلبیدن
چگونه و دریافتن چگونه و حفظ چسان باشد؟ مستبد عاشق
خیانت است و دانشمندان ملامتگران اویند. (همان جا، صفحه
۳۹-۴۰).

نوع حکومت مورد نظر کواکبی

کواکبی ضمن این که حکومت جمهوری مطرح شده به واسطه ارسطو و دیمقراطیس را
خوب می‌داند، ولی حکومت مطلوب او سلطنت است. وی با توجه به سابقه تاریخی کشورهای
مشرق زمین باور به این دارد که حکومت‌های سلطنتی نیز به استبداد انجامیده و منشأ عقب
ماندگی و استبداد جوامع اسلامی در دوران معاصر همین است.

از نظر کواکبی استبداد منشأ همه بدی‌ها در جامعه است. او می‌نویسد:

استبداد دردی است که صدمه آن از وبا سخت‌تر و از حریق
هولناک‌تر و از سیل خرابیش بزرگتر، و نفوس را از گدائی زبون
کننده‌تر. دردی است که چون بر قومی فرود آید، ارواح ایشان از
هاتف آسمان شنوند که ندا در دهد: قضا بیامد، قضا بیامد. و
زمین با پروردگار خویش مناجات نماید که بلا را کشف سازد. و
خود چگونه پوست بدن‌ها از استبداد نلرزد که درعهد او
بدبخت‌ترین مردمان، خردمندان و توانگران باشند؛ و
خوشبخت‌ترین ایشان بدیدار او، نادانان و درویشان. بلکه
خوشبخت‌تر کسانی باشند که مرگشان بزودی فرارسد و زندگان
بر ایشان حسد برند. (همان جا، صفحات ۸۲-۸۳).

کواکبی چون استبداد را منشأ همه بدبختی‌های اجتماعی و عامل فاسد شدن حوزه اخلاق،
دین، ترقی، انسانها، سیاست و... می‌داند، معتقد است دانشمندان نیروی توانایی برای کنترل
حکومت و هدایت‌اند. آنها از نظر او با تکیه بر علم و تقوی، توانایی این کار را دارند. از طرف
دیگر، خود حکومت نیز باید به اندازه کافی قوی باشد تا از طرف مردم نادان و یا دانشمندان
گمراه به انحراف کشیده نشود و به استبداد نیانجامد. کواکبی ترقی را در سایه وجود سلطنت
عدالت پیشه می‌داند. او تصریح می‌کند:

همانا ترقی در استقلال شخصی در سایه سلطنت‌های عدالت پیشه بدانجا رسد که زندگانی انسان از بعضی جاها شبیه باشد بدانچه اهل دین از بهر اهل سعادت در آخرت وعده داده‌اند. حتی آنکه هر فردی چنان زندگی نماید که گوئی با قوم و قبیله و کسان و وطن خویش در بهشت جاوید مخلد همی باشد و بر امور آتیه ایمنی دارد. (همان جا، صفحات ۱۴۲-۱۴۱)

از نظر او از میان همه نوع حکومت‌ها، حکومت سلطنتی و آن هم سلطنت مقیده، پسندیده است. زیرا این نوع حکومت باید هدفش برقراری عدالت و مساوات در جامعه باشد و منبع عمل آن نیز قرآن و ناظران آن دانشمندان هستند:

پس حق آن دارند [منظور مردم] که جمعی و کلاً از جانب خویش نایب کنند و ایشانرا حق آنست که بر همه چیز آگاه شوند تا مسئولیت بر ایشان متوجه گردد. (همان جا، صفحه ۱۵۳).

کواکبی بخش پایانی کتاب را به بیان نکاتی اختصاص می‌دهد که می‌تواند «مشروطه مقیده» را کارآ و مفید کند. از آیندگان درخواست می‌کند تا در مورد هر یک از مباحث (۲۷ عنوان) به طور مشروح بحث کرده تا با دقت نظر بتوانند حکومت مناسب طراحی کنند. تغییر در نظام سیاسی و حذف استبداد را به صورت خودبخودی ممکن نمی‌داند. بلکه حکومت عدالت خواهانه را افراد آزادی‌خواه می‌توانند به دست آورند نه افراد ناآگاه و استبداد طلب. بر مبنای عقیده او خردمندان و بزرگان جامعه بایستی به رفع استبداد از حکومت تا خود حکومت پردازند. (همان جا، صفحه ۱۵۷). او در توضیح این امر می‌گوید:

اولی - ملتی که تمامی آنها یا اکثرشان دردهای استبداد را احساس نکنند مستحق آزادی نبیند.

دوم - استبداد را با سختی مقاومت ننمایند جز اینکه با ملایمت بتدریج با او مقاومت جویند.

سوم - واجب است پیش از مقاومت استبداد، تهیه نمایند تا استبداد را بچه چیز بدل کنند که امور مملکت مختل نشود.

اینها قواعد رفع استبداد است. و این قواعدی است که امیر اسیرانرا دور سازد و مستبدین را خوشحال کند. (همان جا، صفحه ۱۵۷).

نقد و بررسی

کواکبی بیشتر روشنفکر و سیاستمداری است که با مسئله استبداد در کشورهای اسلامی آشنا شده، آن را عامل همه بدی‌ها و مشکلات جامعه‌اش می‌داند. از نظر او استبداد بر علم، دین، اخلاق، سیاست، روابط اجتماعی و... اثر گذاشته و همه را به فساد می‌کشانند. از طرف دیگر، استبداد مانع ترقی و توسعه در جامعه است.

کواکبی با ذهنی روشن تلاش می‌کند تا به بیان زمینه‌های درونی شکل‌گیری استبداد بپردازد؛ زمینه‌هایی چون جهل مردم، بی‌توجهی بزرگان و علما به وضعیت جامعه، اسراف و زیاده‌طلبی متمولان و اشراف و زورگویی حکام. او راه حل دستیابی به حکومت سلطنتی مقیده را در داخل جامعه بدون دخالت خارج و آن هم در تلاش مردم و دانشمندان می‌داند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود: «کواکبی چه مطلب تازه‌ای برای خوانندگان عصر خود به ارمغان آورده است؟» سؤال وقتی جدی‌تر می‌شود که در جامعه او (منظور اهل کتاب و فکر و قلم) امکان دسترسی به کتاب سیاست ارسطو، جمهورافلاطون، آراء اهل مدینه فاضله فارابی اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی، سیاست‌نامه خواجه نظام الملک و بسیاری منابع و مآخذ ایرانی وجود داشته است. با دقت نسبت به متن کتاب کواکبی و مقایسه آن با مطالب کتب متفکران مسلمان قبل از او، می‌توان به میزان اهمیت کار او پی برد. همه کتب یاد شده در صدد تا نوع حکومت مطلوبشان را با توجیهات عقلی، فقهی و کلامی نشان دهند. با وجود این که ارسطو در سیاست از حکومت جمهوری دفاع می‌کند ولی منظور او حکومت اشراف و نخبگان است که مردم در آن نقشی ندارند. فارابی، خواجه نصیرالدین و خواجه نظام الملک نیز در ساماندهی حکومت، به مردم کاری ندارند. این یکی از تفاوت‌های اصلی کتاب کواکبی با آثار آنهاست. کواکبی از حقوق مردم و نیازهای مردم و وظایف و نقش مردم در حکومت سخن گفته است. هر چند که او نیز با توجه به موقعیت مردم در کشورهای مشرق زمین، در این مرحله قصد ندارد تا آنها را به طور مستقیم به عرصه سیاسی و تصمیم‌گیری وارد سازد ولی در مقایسه با گذشتگانش نقش مردم در حوزه سیاسی را مهم دانسته است.

کواکبی با وجود این که تحت تأثیر فلسفه اجتماعی کلاسیک است، ولی مفاهیم جدید سیاسی و اجتماعی مطرح در غرب را از قبیل مفهوم "استبداد" انتخاب کرده و در پارادایم عقب‌ماندگی به بحث پرداخته است. در میان متفکران و روشنفکران جهان اسلام چنین نگرشی به "استبداد" او را به یکی از چهره‌های انقلابی بدل می‌کند. او در بررسی استبداد به

نقش همه جانبه و اثرگذار آن بر عرصه‌های دیگر چون علم، اخلاق، ادبیات، سیاست، توسعه، و...، توجه کرده و راه نجات را رفع آن می‌داند. از طرف دیگر، با توجه به حساسیت او در بیان و نقادی دیدگاه‌های دیگر، سعی داشته ضمن توسعه مفهوم استبداد، به بحث در مورد رابطه میان "دین" و "سیاست" و مکانیسم‌های تبدیل استبداد دینی به استبداد سیاسی و بالعکس پرداخته که همین مطلب از او چهره ممتازتری در میان روشنفکران هم عصرش می‌سازد. او معتقد است سیاست بدون اینکه چهره مقدس به خود بگیرد امکان حاکمیت نمی‌یابد و در این مرحله است که به کمک دین نیاز دارد. زیرا دین منبع تولید امور مقدس و مقدس‌نمایی است. از طرف دیگر، او را راه اصلاح در حوزه سیاست، را اصلاح در حوزه دین می‌داند.

کواکبی به نقش آگاهی که به دست دانشمندان و علوم زندگی حاصل می‌آید، توجه کرده است. شاید او یکی از روشنفکران نوآور در این زمینه باشد. او بین علوم زبانی و علوم زندگی تمایز قایل شده و سهم علوم زندگی را در آگاه نمودن جامعه می‌داند. از نظر او، این علوم مردم را نسبت به زندگی شان آگاه ساخته و بر انتظارات، حقوق و وظایفشان می‌افزاید. آنچه نظر کواکبی را تا حدودی در این زمینه دچار مشکل می‌سازد، خوشبینی بیش از اندازه او به علم و دانشمندان است. با توجه به تجربه بعد از دوران کواکبی در جهان و کشورهای مشرق زمین باید گفت که با وجود این که بر تعداد افراد تحصیل کرده افزوده شده و دانشمندان بسیاری در حوزه اجتماع و سیاست حضور دارند، ولی این جوامع از استبداد رهایی نیافته‌اند. کواکبی توجه کمتری در امکان بکارگیری حکام از علم و دانشمندان برای استقرار و ثبات استبداد داشته است.

موضوع دیگری که کواکبی به آن توجه داشته مفهوم قانون است. او قانون را در کنار شرع و متون دینی و سنت به کار برده است. از این رو برای مخاطب رابطه قانون و شرع و حدود دینی روشن نمی‌باشد. در بعضی از جاها، از قانون جامعه و قوانین مدنی یاد می‌کند و در جای دیگر به متن دین ارجاع می‌دهد. و این مسئله‌ای است که بعدها، در تعارض بین "دین" و "عقل" در ساماندهی به نظام سیاسی و اجتماعی در کشورهای اسلامی خود نمایمی می‌کند.

یکی از اشکالات اساسی که بر نظریه کواکبی وارد است و این مطلب به طور عینی خود را در جریان انقلاب اسلامی نشان داد، بی توجهی به ساختارهای اجتماعی فرهنگی جامعه است. کواکبی با وجود این که تا حدودی به نقادی اشراف و جاه طلبان پرداخته و به حرکت درآوردن مردم را برای احقاق حقوقشان مورد توجه قرار می‌دهد، ولی کمتر توانسته به روابط

اجتماعی جوامع شرقی و مسلمان توجه کند. البته این انتظار از کواکبی که مانند جامعه شناسان به نحوه تحول اجتماعی و پس از آن به تحول سیاسی پردازد، دور از انصاف است. زیرا او هرگز مدعی فهم جامعه و ارایه مدل تحول اجتماعی نبوده است، ولی بیان این که اگر "مشروطه مقیده" در جامعه شکل بگیرد، عدالت بر پا خواهد شد اندکی ناشی از سطحی‌نگری و سیاست‌گرایی کواکبی است.

آنچه افرادی را چون کواکبی با دستپاچگی وادار به طرح نظریه اصلاح در نظام سیاسی موجود می‌کند، فهم سطحی از تحولات جهان غرب و عدم آشنایی با ساختارهای اجتماعی و فرهنگی شرق است. او از تحول در نظام دینی در غرب به عنوان اولین گام و زمینه تحول در جامعه غربی یاد می‌کند. ولی وقتی به اسلام می‌رسد از این مطلب سخن می‌گوید که اسلام نیاز به تحول ندارد. فقط باید به حذف زواید و تحریفات پرداخت آن‌گاه با بازگشت به سنت خلفا و متون، تحول اجتماعی شکل خواهد گرفت. او به این امر اشاره می‌کند که در شرایط جدید، اسلام اصیل چگونه می‌تواند مطرح شود و چگونه اسلام به موضوعات جدید می‌پردازد. کواکبی معتقد است غرب با رنسانس دینی - اصلاح‌گری پروتستانی - که همان رفع شبهات و اضافات از دین و بازگشت به دین اصلی مسیحی است، به آزادی دست یافت. او آورده است:

... بعد از آن طولی نکشید که آیین نصرانیت جامه [ای] جز جامه خویش در پوشیده، همچنانکه حال سایر آئینهای پیش از آن بود. پس با رساله‌های پولس و امثال او وسعت یافته، اجزای کلیسا را همی بزرگ شمردند تا بدرجه‌ای که معتقد [به] نیابت و عصمت ایشان گردیدند و در ایشان قوه قرار دادن شریعت قائل شدند. همان عقیده‌ها که در آخر پروتستانیان اکثر آنها را منکر شدند. چه پروتستان طایفه [ای] باشند که در احکام به اصل انجیل رجوع نمایند. و از آن پس مذهب اسلام با حکمت و عزم درآمد و بنای شرک را بکلی مفهوم ساخته قواعد آزادی سیاسی که میانه قانون (دیموقراطی) و (ارسطو قراطی) بود استوار برداشت؛ و اساس آن بر توحید نهاده سلطنتی همچون سلطنت خلفای راشدین بظهور اندر آورد که روزگار مانند آن در میان آدمیان نیاورد؛ (همان جا، صفحات ۲۸-۲۷).

کواکبی به لحاظ این که استبداد را مسئله اصلی جوامع شرقی تشخیص داده و آن را در همه

عرصه‌ها اثرگذار می‌داند، قابل تقدیر است. زیرا روشنفکران هم عصر او و حتی بعد از او - خصوصاً در ایران - و کسانی که در ایران ادعای اصلاح طلبی داشته‌اند، استبداد را مربوط به حوزه‌ای خاص و آن هم رابطه سلطان با اطرافیان و درون دربار دانسته و کمتر به رابطه و اثر

آن بر دیگر بخش‌های جامعه توجه کرده‌اند. کواکبی در این زمینه می‌نویسد:

سلطنت مستبد به بالطبع نسبت به تمامی فروع و فروع خود دارای صفت استبداد باشد، از مستبد اعظم تا پلیس تا فراش تا جاروب کش کوچه‌ها و هر صنفی از ایشان در اخلاق و صفات پست‌ترین اهل طبقه خود باشند. زیرا که فرومایگان را جلب محبت مردمان اهمیتی ندارد، بلکه منتهای سعی و کوشش ایشان کسب و ثوق مستبد است درباره خودشان که از جنس او و یاران دولت او می‌باشند و سخت حریصند که ریزه‌های خوان قربانی ملت را بخورند و بدین صفات ایشان از مستبد، و مستبد از ایشان ایمن گردند و با او انباز شده او نیز انباز ایشان شود. و این طایفه مستبدان را گاهی عده بسیار و گاهی اندک باشد، بر حسب شدت و ضعف استبداد. هر چه هر قدر مستبد به ستم کاری حریص باشد محتاج گردد که از بزرگان دروغین افزون‌تر لشکرآرائی نماید تا کارگر او بوده او را پاس دارند. (همان جا، صفحات ۵۹-۶۰).

کواکبی در ترسیم سیمای عام استبداد موفق بوده ولی در حل مشکل آن ناتوان است. زیرا صرفاً به "مشروطه مقیده" اکتفا کرده و در بیان عوامل اجتماعی، فرهنگی و تاریخی استبداد از خود توانایی شایسته نشان نمی‌دهد. با این حال این فکر بر بسیاری از مدافعان اندیشه مشروطه در ایران مؤثر و منشأ عمل بوده است.

آنچه کواکبی و دیگران از بیان آن کوتاهی می‌کنند، تعیین رابطه بین "آزادی" و "عدالت" است. کواکبی در جایی از استبداد به معنای سلب آزادی افراد یاد کرده و در جای دیگر آن را به معنای حذف عدالت دانسته است. سؤال اصلی این است که چگونه استبداد با آزادی و عدالت مرتبط است و آزادی و عدالت چگونه با یکدیگر جمع می‌شوند. آیا این که حاکم بگوید بر اساس عدالت عمل می‌کند و یا مخالف آزادی مردم نیست، کافی است و یا این که اگر گروه مشاوران تشخیص دادند که حاکم بر اساس مصالح جمعی عمل می‌کند، کافی خواهد بود؟ اینها نکاتی است که در کتاب طبایع الاستبداد کواکبی مطرح نشده و به عنوان معمایی

پنهانی در رابطه مدرنیته و سنت در جهان اسلام و خصوصاً در ایران خودنمایی کرده و زمینه بدفهمی‌های بسیاری شده است.

کواکبی در بررسی طبیعت استبداد به بعضی مؤلفه‌های اصلی مدرنیته با عجله و از زاویه سیاسی و دینی نگاه انداخته است. تعجیل او در ساماندهی مجدد نظام سیاسی معاصرش او را از ورود جدی به مبانی مباحث ارایه شده‌اش باز می‌دارد. او به بعضی از عناصر اصلی مدرنیته هم چون "علم"، "قانون" و "شورا" توجه کرده است. هسته مرکزی نظریه کواکبی در ساماندهی به حاکمیت، علم و آگاهی است. علم و آگاهی مورد نظر او معطوف به امور شخصی و فردی نیست. او از علم مربوط به زبان، حالات و حیات فردی، اخلاق نظری، عرفان و...، سخن نمی‌گوید. بلکه از علم با عبارت "علوم زندگی" یاد می‌کند. منظور او علمی است که مربوط به زندگی آدمیان می‌شود و آنها را نسبت به خود، محیط اطراف و مسایل جاری زندگی شان آگاه نموده و ابزارهایی مناسب برای مدیریت زندگی شان فراهم می‌سازد. این تلقی کواکبی از علم تا این حد، مطلوب و همسو با نوع نگاهی است که در عصر او وجود دارد. آنچه او را متوقف نگه‌داشت، بی‌توجهی به مبانی فکری و معرفت‌شناختی شکل‌گیری این علوم و شرایط فکری معرفتی و اجتماعی، اشاعه آنها در جامعه است. تصور او بر این است که اگر افراد جامعه به واسطه دانشمندان از علوم زمانه آگاه شوند و یا از آنها استفاده کنند، امکان ترقی پیدا خواهند کرد. در حالی که واقعیت جز این است. نه جامعه کواکبی استعداد قبول این علوم را داشت و نه در صورت ورود آنها به این جامعه، نتایج مفیدی حاصل می‌شد. زیرا این علوم با مبانی معرفت‌شناختی و اجتماعی جامعه او سازگار نبود. در واقع نتیجه علم مورد نظر کواکبی آگاهی و کشف حقیقت است، این علم از سنخ علوم تجربی ابزار ساز و تمدن ساز نیست بلکه علمی آگاهی‌دهنده و ایدئولوژی ساز است:

اما مستبدترین شرقی و ترس ایشان از علم بدان جهت است که قلب‌های ایشان همچون هوای ناچیز است و از صولت علم همی لرزد. گوئی اجسام ایشان از باروت و علم آتش است. بلی از علم ترسانند، حتی از اینکه مردمان بمعنی کلمه "لا اله الا الله" علم حاصل کنند و بدانند از چه روی ایجاد ذکر، افضل ذکرها گردیده و بنای اسلام بر آنها نهاده [شده]. (همان جا، صفحه ۴۵).

جمع بندی

تلاش افراد نسل دوم با پایان گرفتن قدرت سلسله قاجاریه ناتمام ماند. دیگر این افراد

امکان حضور در تحولات را پیدا نکرده و به حاشیه رانده شدند. زیرا نظام سیاسی قاجاریه سرنگون شد و حکومت جدید سیاسی جایگزین آن گردید. از این رو دنبال کنندگان اندیشه نسل گذشته، مرتبط بانظام جدید سیاسی یعنی پهلوی بودند.

تفاوت عمده بین روشنفکران نسل دوم چون ملکم خان، طالبوف، آخوندزاده و...، با قائم مقام فراهانی، میرزا تقی خان امیر کبیر و عباس میرزا با سید جمال الدین اسد آبادی در نوع نگاهی است که به ایران و جهان دارند. گروه اول از بیرون به ایران نگاه می‌کنند و صرفاً بر اندیشه ایجاد تحول در ایران تاکید دارند. از این روست که به عناصر ساختاری در حوزه سیاست و اجتماع توجه داشتند. قانون، آموزش و...، مفاهیم اصلی مورد نظر آنهاست. به اعتقاد آنها با تحقق "قانون"، "آموزش" و...، تحول و ترقی در ایران اتفاق خواهد افتاد. آنها به مکانیسم‌های اصلی اثرگذار داخلی کمتر اهمیت می‌دادند. اگر هم به نقش دین و...، توجه کردند از سرناچاری و فشار بود تا از روی اختیار.

گروه دوم، از درون به تحولات ایران نگرستند. خصوصاً این که این افراد با مسایل ایران در حوزه سیاست و امور اجرایی نیز درگیر بودند. آنها تا آخر دچار مشکل عدم ارزیابی دقیق و کلان نسبت به تحولات باقی ماندند.

گروه سوم از منظر دین به ایران توجه کردند. مسئله اصلی مورد نظرشان ایران نبود بلکه اسلام و جهان اسلام بود. از این رو است که تز "اتحاد اسلام" از سوی آنها مطرح شد.

روشنفکران نسل دوم، یکی از عوامل عقب ماندگی را بی سوادی اکثریت مردم می‌دانستند. تجربه نشان داد که با ورود مدرنیته به ایران و توسعه آموزش در سطوح متفاوت جامعه و با وجود افراد باسواد، همچنان مشکل عقب ماندگی حل نشد. شاید علت عقب ماندگی در بی سوادی اکثریت نبود، بلکه ریشه عقب ماندگی، در بی مسؤولیتی روشنفکران و ساده انگاری آنان بود. سیف در این باره می‌گوید:

قصده آن ندارم که به تفضیل در این باره سخن بگویم، ولی بر آن سرم که مشکل تاریخی ما، نه بی سوادی اکثریت مردم که بی دانشی توأم با مسؤولیت گریزی و ساده انگاری اقلیت با سوادان ماست. (سیف، صفحه ۴۶).

نگاه روشنفکران این نسل نسبت به مفاهیمی چون آزادی، نوسازی، قانون و... برای دستیابی به مدرنیته سطحی است: آنها عمدتاً در پی رفع استبداد به "استبداد عادلانه مترقی" باور دارند و برای ضدیت با حکومت استبدادی قاجار به حکومت استبدادی رضاخان که

مدعی ترقی است پناه می‌برند. شاید بی دلیل نیست که در بسیاری مواقع افراد جامعه روشنفکران در پی استخراج شخصیتی همچون امیرکبیر برای ساماندهی امورات جامعه‌اند. امیرکبیر فردی اصلاح طلب و در عین حال قدرتمند و مستبد بود. محمود محمدی دوره امیر کبیر را این گونه ترسیم کرده است:

برای یک مملکت شرقی، مثل ایران، بهترین اصول مفید حکم رانی که لازم است، حکومتی است مثل آنچه در دوره امیر کبیر داشتیم، یعنی "استبداد عادلانه شرقی". (محمدی، ۱۳۵۳، صفحه ۶۰۹).

از طرف دیگر، بین مدعیان نوسازی که با غرب آشنا هستند و مخالفان آنها هم چون شیخ فضل الله نوری تفاوت عمده‌ای وجود ندارد. زیرا جملگی به گونه‌ای در راه پایداری استبداد با هر نوع کلامی، کلام ضد استبدادی یا کلام استبداد دینی، کوشیده‌اند:

بین ناصر الملک فرنگ دیده و آکسفورد درس خوانده، و امیر بهادر شمشیر به کمر و شیخ فضل اله نوری تفاوتی وجود ندارد، چرا که هر سه با همه تفاوت‌های ظاهری در راستای رسیدن به یک هدف [پذیرش استبداد] فعالیت می‌کردند. (سیف، صفحه ۱۰۲).

فصل هشتم
روشنفکری نسل سوم

مقدمه

نسل سوم روشنفکری در ایران پس از انقلاب مشروطه شکل گرفت. در این زمان جامعه با حوادث متعددی روبرو شد که به صورت بحران در ساختار سیاسی و اجتماعی بروز کرد. روشنفکران و سیاستون مدافع مدرنیسم در ایران دوره مشروطه، در مقابل دولتمردان محافظه کار و مدافعان نظام سستی فتودالی و قدرتمندان، قرار داشتند، درگیری‌ها به تزاخم ساختاری و بنیادی تبدیل شد و نتیجه این که مردم جامعه شهری نیز از خلال این بحران‌ها به راه حل مشخصی دست نیافتند. زیرا راه حل اصلی برقراری مشروطه قلمداد می‌شد. همگان بیشتر به انتظار منجی باقی ماندند. آنچه که این حادثه را بسیار غم‌انگیز ساخت مرگ بسیاری از روشنفکران و انقلابیون بود. مرگ ستارخان، باقرخان، میرزا کوچک خان، طالبوف، رسول زاده، ملکم خان، نایینی، نوری، طباطبایی، بهبهانی و... زمینه مناسبی در بی سامانی فکری و سپس شرایط مناسب برای دست کاری افکار عامه مردم را فراهم آورد. با این شیوه بود که مدافعان جریان‌های فکری نسل دوم روشنفکران (دین‌داران و مخالفان آنها و سوسیالیست‌ها) سکوت اجباری پیشه ساخته و تا مدت زمانی به بیان مواضع و دیدگاه‌هایشان پرداختند.

در این دوره ما با ورود افراد جدیدی در حوزه روشنفکری روبرویم که اصلی‌ترین آنها عبارتند از تقی‌زاده در حوزه سیاست، جمال زاده در حوزه ادبیات، بهار در حوزه سیاست و ادبیات، بزرگ علوی در حوزه سیاست و فرهنگ عمومی و در نهایت هدایت در حوزه ادبیات و نقد اجتماعی. هریک از این افراد به گروه فکری ویژه‌ای وابسته بوده و تلقی‌های متفاوتی از امور داشتند.

یکی از عمده‌ترین مباحث در میان روشنفکران نسل سوم، "ملت" است. این مفهوم با حساسیت‌های سیاسی که پهلوی اول و روشنفکران رسمی داشتند، مطرح و به عنوان مرکزی‌ترین مسئله دوره تلقی گردید. زیرا رضاخان برای ساماندهی به نظام سیاسی، در پی ارایه ایدئولوژی عامه پسند بود. او ناسیونالیسم را مطرح کرد، و این اندیشه و مرام سیاسی در

جریان نزاحم‌های تعمیدی بین اسلام و ایران مورد توجه افراد قرار گرفت. سیف در این زمینه می‌گوید:

تردیدی نیست که مشکلات ما به راستی چند بعدی‌اند و عمیق و بعلاوه سابقه‌ای به قدر تاریخ خودمان دارند و به همین دلیل دیر پا و سخت جان شده‌اند. بی مقدمه بگویم که به دام ساده اندیشان حرفه‌ای نباید افتاد که قند توی دلشان برای ایران زرتشتی آب می‌شود و بر این گمان باطل‌اند که انگار در آن دوره تخم دو زرده می‌گذاشته‌ایم و "عرب بی فرهنگ ولات" آمد و مثل ترمزی تاریخی جلوی تکامل تاریخی مان را گرفت. (سیف، صفحه ۴۸).

این تلقی تا دوران حاضر نیز وجود داشته و عده‌ای راز اصلی عقب ماندگی در ایران را در انقلاب ۱۳۵۷ و گرایش دینی جامعه می‌دانند، سیف آورده است:

و در همین باره اشاره کنم به گروهی دیگر که بر این گمان باطل‌ترند که گویا همه مشکلات و مصایب ما از ۱۳۵۷ و در نتیجه روی کار آمدن "جمهوری اسلامی" آغاز شده است.... (همان جا، صفحه ۴۸).

منابع شکل‌گیری روشنفکری نسل سوم

روشنفکری در این دوره منابع متعددی دارد که به عمده‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱ - بقای استبداد:

حوادث پس از مشروطه به گونه‌ای رقم خورد که ساختار سیاسی استبدادی جامعه ایرانی، کمتر دچار تغییر و دگرگونی شد. نیروهای اجتماعی سستی مؤثر در شکل دهی به ساختار اجتماعی ایران بدون تغییر باقی ماندند و نیروی اجتماعی جدیدی نیز تولید نشد. پس از استقرار نظام پهلوی اول است که نیروهای جدید اجتماعی از قبیل نظامیان و صاحبان حرف و مشاغل و دانشگاهیان وارد جامعه شده و قدرت به دست می‌گیرند.

حفظ ساختار سستی اجتماعی و سیاسی به معنای بقای استبداد است. با وجود انقلاب مشروطه این سؤال پیش می‌آید که: "چرا تغییر بنیادی در ساختار سیاسی ایران محقق نمی‌شود و استبداد بعد از مشروطه دوباره به شکل بسیار پیچیده‌تری به جامعه بازمی‌گردد؟" در اینجا

چندین دلیل وجود دارد. (۱) ضعف نیروهای اجتماعی درگیر انقلاب مشروطه، (۲) تزامم و درگیری و عدم توافق بین آنها، (۳) فقدان حضور مردم در تحولات بعد از مشروطه، (۴) عدم شکل‌گیری نیروی اجتماعی جدید مدافع مشروطه. (۵) از طرف دیگر، استعمار با دستیاری نیروهای سنتی داخلی حافظ استبداد با برنامه، به تخریب نیروهای انقلابی پرداخت و صحنه اجتماع و سیاست را از حضور روحانیون، روشنفکران و نیروهای ملی خالی کرد و شرایط برای استقرار استبداد جدید که به تعبیر بازرگان پیچیده تر و خطرناکتر از استبداد قبلی بود شکل گرفت. (بازرگان، بی‌تا، صفحه ۳۲۸).

۲- نوسازی رضاخانی:

بعد از کودتای ۱۲۹۹، تز نوسازی پهلوی اول مطرح می‌شود که ویژگی‌های مهمی نسبت به گذشته دارد: (۱) حضور کمتر روحانیون به چشم می‌خورد. (۲) ساختار ایلی به ساختار مدرن تبدیل شده است. (۳) حاکمیت سیاسی مدافع نوسازی است. (۴) روشنفکران در دفاع از حاکمیت سیاسی و در ضدیت با نیروهای مذهبی‌اند. بخش اعظم روشنفکری این مرحله از قبیل تقی‌زاده، فروغی، داور، اسکندر میرزا، مشیرالدوله، حسن پیرنیا، کسروی و سنگلجی مدافعان نوسازی رضاخان بودند. (۵) حضور کشورهای خارجی در ایران سامان یافته تر شده است.

همان طور که اشاره شد یکی از نتایج عمده و عینی ناشی از فعالیت‌های فکری نسل دوم، ضرورت نوسازی بود. این ضرورت بیشتر در بیانیه‌های رضاخان، وزیر جنگ دوره قاجاریه و سپس شاه ایران مطرح می‌شد. رضاخان در زمان وزارت جنگ دوره قاجاریه در تاریخ ۲۰ عقرب ۱۳۰۰ در نادیده گرفتن عوارض معوقه از کسبه و اهالی شهرها آورده است:

نظر به اهتمام مخصوص اینجانب در تمهید وسایل آسایش عموم اهالی تفریحاً اعلام می‌شود که غیر از مالیات راجع به باندرو و عوارضی که قانوناً به تحدید و دخانیات تعلق می‌گیرد و باید مرتباً به صندوق دولت وارد گردد، تمام عوارض دیگر که تحمیل به کسبه و اهالی شده از هر حیث و هر جهت موقتاً موقوف المطالبه گذاشته می‌شود و احدی از مأمورین دولت بهیچ عنوانی حق مطالبه ندارند، تا زمانی که دوائر قانونی این ایالت از طرف دولت تشکیل و مطابق قوانین عدالت و

حقانیت اقدامی که در این مورد لازم است به عمل آید. رئیس
نظمیه مأمور اجرای این حکم خواهد بود (میرزا صالح، ۱۳۶۹،
صفحه ۷۰).

رضا خان پس از درگیری با میرزا کوچک خان و استقرار نظم در گیلان نیز به این نکته
اشاره کرده است: به سبب خسارت وارد شده بر زراعت، مالکین قصد اجحاف بر زارعین را
داشته‌اند. از این رو او اعلام کرده است که ملاکین حق طلب از زارعین در گذشته را نداشته و
دولت نیز از حقوق خود صرف نظر می‌نماید. (همان جا، صفحه ۷۱).

در این دوره از اولین و اصلی‌ترین امور نوسازی، نوسازی ارتش بود. این ضرورت مورد
توافق نیروی‌های دولتی، رضاخان، مشاوران کشورهای خارجی، انگلیس و روسیه و
روشنفکران قرار گرفت. در گزارش سفارت انگلیس در مورد وقایع هفته پیش از بیست و یکم
ماه مه این مطلب آمده است:

طرح مربوط به نوسازی ارتش به علت اختلاف [رضا خان]
وزیر جنگ و سیدضیاء در طول دو هفته گذشته، راکد مانده
است. رضاخان که نسبت به مداخله بیگانگان حساسیت دارد با
دادن اختیارات اجرایی به سرپرست‌ها و معلمین انگلیس
مخالف است. وی بر این باور است که انجام این کار منجر به
کاهش قدرتش در ارتش خواهد شد. در عوض، نخست وزیر
طرفدار واگذاری اختیارات وسیع به معلمان انگلیسی است.
(همان جا، صفحه ۱۰).

رضاخان در صدد یک دست نمودن نیروهای نظامی ایران از قبیل ژاندارمری، دیویزیون
قزاق، پلیس جنوب، و دیگر نیروها می‌باشد. از نظر او افراد انگلیسی می‌توانند در ارتش ایران
بمانند و افسران سوئدی صرفاً برای کارهای آموزشی مفید می‌باشند. (همان جا، صفحه ۲۷).

۳ - حکومت ایران

با وجود این که پس از انقلاب مشروطه، رژیم جدید سیاسی به نام رژیم پهلوی در
ایران مستقر شد، ولی نظام سیاسی همچنان استبدادی باقی مانده و تغییر اساسی در جامعه پیش
نیامد هنوز زمینداران سستی، خانواده‌های اشرافی و قدرتمند و دولت‌های خارجی در نحوه
اداره مملکت نقشی تعیین کننده داشتند. امینی معتقد است، رجال دوره رضا شاه همان رجال

دوره قاجار بودند:

اگر توجه بکنید، رجال زمان پهلوی - رضاخان - رجال سابق بودند. مستوفی الممالک بود، مشیرالدوله بود، ذکاءالملک بود و بعد از سقوط رضا شاه هم همین اشخاص بودند. همه قبلاً بودند. یک روزی به شاه همین را گفتم. گفتم آقا، می‌گویند رجال ناصری، رجال مظفری - یعنی در سلطنت ناصری در سلطنت مظفری. خوب، شما رجال پهلوی درست بکنید. گلشائیان، تمام اینها، تربیت کرده زمان قبل بودند. داور و این ترتیبات در زمان قبل - البته همان اواسط - اما اینها بودند. البته باید انصاف داد. در زمان رضا شاه سالی صد نفر [از] این روشنفکران می‌آمدند به اروپا [و] تحصیل می‌کردند و واقعاً یک هسته intellectual [روشنفکر] حسابی درست شده بود. بعد یک مرتبه پنجاه و سه نفر را بردند آنجا [زدان]. خوب، تمام اینها تقریباً [creme] بهترین همان [روشنفکران] بودند. اینها از بین رفتند، بعد هم یک مقدار در شهر یور. خلاصه، یک base [پایگاه] ثابتی درست نشد. (لاجوردی، ۱۳۷۶، صفحه ۱۸۹).

باقی ماندن نیروهای سیاسی دوران رژیم قاجار در رژیم پهلوی موجب هم شکلی ساختار سیاسی دو رژیم شد. روشنفکرانی که افکار مشروطه را دنبال می‌کردند، با تغییر عمده‌ای روبرو نشدند. از این رو دچار دل‌سردی گردیدند. این روحیه موجب عکس‌العمل‌های متعددی در میان روشنفکران شد. دو نوع عکس‌العمل کاملاً متضاد شکل گرفت: (۱) مشارکت در ساختار سیاسی جدید و کمک به نوسازی جامعه. زیرا رضاشاه مدعی استقرار نهادهای جدید اجتماعی از قبیل نهاد آموزش، نظامی و ارتباطات شد. بیشتر روشنفکران در ساماندهی مؤسسات آموزشی مثل دانشگاه مشارکت کردند. (۲) عکس‌العمل دیگر، مقاومت منفی روشنفکران بود. بسیاری از روشنفکران سکوت و انتظار را پیشه خود ساختند و بیشتر در ادبیات و هنر مشارکت کردند.

۴- مارکسیسم

در این دوره جامعه ایرانی و روشنفکران آن، با شکل‌گیری پدیده جدید کمونیسم شوروی و مارکسیسم در ایران، روبرو شدند. عده‌ای در ایران - موافقین و مخالفین نظام پهلوی - مدعی بودند که نیروی جایگزین رژیم پهلوی نیروهای توده‌ای با مرام کمونیستی

خواهد بود. هالیدی نیروی اصلی مخالف شهری را که در رژیم پهلوی تعیین کننده بودند تجار، روشنفکران، کارگران و دانشجویان می‌داند که از طریق توده‌ای‌ها رهبری می‌شدند. او آورده است:

نیروی مخالف شهری در زمانهای مختلف متشکل از تجار، روشنفکران کارگران و دانشجویان بوده است ولی تا اواخر دهه ۱۹۷۰ فقط در دوران ۱۹۴۱-۵۳ رهبری این مخالفت‌ها در دست سازمانهایی بود که توده‌های بزرگی را بدنبال داشتند. (هلیدی، ۱۳۵۸، صفحه ۴۴).

با توجه به اهمیت نیروهای اجتماعی مستقر در شهرها، دولت‌ها و گروه‌های سیاسی متعددی در ایران به سازماندهی این نیروها پرداختند تا ضمن فشار به دولت مرکزی، در زمان وقوع بحرانی بتوانند سهمشان را از دولت مرکزی دریافت کنند. حزب توده در این دوران از قدرتمندترین گروه سیاسی در ایران بود:

از میان بحرانهای پنجگانه این قرن، فقط بحران سوم در اواخر جنگ جهانی دوم بود که دولت را با بزرگترین خطر مواجه ساخت. زیرا در سالهای دهه ۱۹۴۰ دولت پهلوی از هر زمان دیگر ضعیف‌تر و جنبش ملی از هر زمان دیگر نیرومندتر بود. حتی برخی از ناظران امریکایی معتقد بودند که حزب توده در یک انتخابات آزاد پیروز خواهد شد. حزب توده، توده عظیمی را بدنبال می‌کشید و در سراسر کشور تشکیلات وسیعی داشت که اگر چه دهقانان را (چندان) شامل نمی‌شد ولی در ایران یک سازمان سیاسی بی نظیر بود. در کردستان و آذربایجان ساختمان حکومتی منطقه‌ای مشخصی بوجود آمده بود که می‌توانست به نیروهای مخالف در بقیه کشور کمک کند. این زمان بود که نیروهای مخالف می‌توانستند رژیم پهلوی را از پای درآورند. اما شکست آنها راه را برای استقرار مجدد دیکتاتوری سلطنتی هموار ساخت؛ پیکار مشهورتر بعدی در دوران نخست وزیری مصدق در شرایطی انجام گرفت که از جهات داخلی و خارجی برای مقاومت ملی چندان مناسب و سازگار نبود زیرا نیروهای ضدانقلابی برخی از مواضع قدرت قبلی را مجدداً تصرف کرده بودند.

بخشی از مسئولیت شکست سالهای ۷-۱۹۴۱ به گردن حزب توده، احزاب متحد آن در کردستان و آذربایجان و اتحاد شوروی بود؛ دولت شوروی احزاب ایرانی موکل و تابع خود را به فاجعه‌آمیزترین

شکل راهنمایی کرد و با درخواست امتیاز نفت مشابه آنچه انگلیسی‌ها گرفته بودند، موقعیت شاه را تقویت کرد. (همان جا، صفحه ۴۴).

مارکسیسم در ایران از طرف مدافعان کمونیسم دولتی شوروی وارد شد. ضمن این که شکل حزب توده بسیار فراگیر بود، ولی با نیروهای دولتی و انقلابی رفتاری متناقض داشت. در جایی که منافع دولت شوروی در ایران اقتضاء می‌کرد به دفاع از دولت می‌پرداخت و انقلابیون را نابود می‌ساخت و بالعکس.

کتاب و منابعی که به نام مارکسیسم و کمونیسم در ایران به چاپ رسید، کمتر منابع دست اول بود. بیشتر این منابع بدون مدرک و سند با شیوه روزنامه‌ای در نسخه‌های متعدد به چاپ می‌رسید و بین نیروهای شهری و به طور خاص روشنفکران و جوانان و کارگران توزیع می‌شد. به عنوان نمونه، در ایران کتاب سرمایه مارکس که اصلی‌ترین منبع ایدئولوژی مارکسی است به طور درست و دقیق ترجمه و چاپ نشده است.

ادبیات مارکسیستی تولید شده در ایران بسیار سطحی، سیاسی، ایدئولوژیک و خصم‌آلود نسبت به دین و سنت‌های اجتماعی ایرانی بود. از این رو به سرعت موجب مقاومت فرهنگی در ایران شد. یکی از اصلی‌ترین منابع نوشته شده در فارسی به واسطه تقی ارانی در زمینه ماتریالیسم دیالکتیک تنظیم شده است. فعالیت‌های ارانی در ایران در دهه اول تا سوم قرن حاضر در ایران منشأ شکل‌گیری اندیشه ماتریالیستی شد. به لحاظ اهمیت این کتاب بود که علامه طباطبایی و مرتضی مطهری در نقد آن برآمدند:

ما در پاورقی‌ها آنجا که آراء و عقاید مادیین را تقریر میکنیم بیشتر بنوشته‌های دکتر ارانی استناد میکنیم. دکتر ارانی باعتراف خود پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک از بهترین دانشمندان این مکتب است. در سرمقاله شماره بهمن ماه ۱۳۲۷ مجله مردم "نشریه تئوریک حزب توده ایران" مینویسد "ارانی از لحاظ وسعت معلومات و جامعیت علمی بی‌نظیر است" (طباطبایی، بی‌تا، صفحه لب).

اندیشه ماتریالیستی که از طرف حزب توده در ایران دهه‌های آغازین قرن حاضر ارایه می‌شد چندین ویژگی داشت: (۱) تبلیغ ماتریالیسم، (۲) تحریف اسلام، (۳) تحریف تاریخ ایران، (۴) تنظیم تاریخ جدید با تفسیر مادی در ایران. مطهری در مقدمه جلد اول اصول

فلسفه به این معنا اشاره می‌کند که نشریات سیاسی بوده و در نفی دین و فرهنگ اسلامی است. (طباطبایی، بی‌تا، صفحه کج). در این صورت، مدافعان حزب توده در ایران با کتب و رساله‌های تألیفی سعی در حذف فرهنگ و اندیشه اسلامی در ایران بودند. با این شناخت و آگاهی است که افرادی چون علامه طباطبایی و مرتضی مطهری به نقد انفعالی و واکنشی از ماتریالیسم در ایران پرداختند. با وجود این که تلاش علامه طباطبایی و مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح دیدگاه‌های فلسفی و معرفتی با دیدگاه تطبیقی بود، ولی کمتر فرصت در ارایه دیدگاه مستقل فلسفی اسلامی پیدا کردند. به عبارت دیگر، نوع اندیشه مارکسی در ایران عامل طرح دیدگاه تطبیقی و سیمای خاص ارایه شده از فلسفه اسلامی است. این معنا را می‌توان در عبارت مطهری در مقدمه کتاب دید:

کمترین فایده‌ای که ممکنست یک خواننده با ذوق از مطالعه این کتاب ببرد اینست که بخوبی درک میکند ماتریالیسم دیالکتیک علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای بسلیقه خود کرده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا، صفحه کج).

حزب توده با انتشار کتب متعدد فلسفی و اجتماعی سعی در تبلیغ کمونیسم داشت. ترجمه کتاب‌های افراد صاحب نفوذ حزبی با بیان تبلیغی به زبان فارسی، به فضای ایدئولوژیک در ایران دامن زدند. یکی از این متون مربوط به ژرژ پولیستر به نام اصول مقدماتی فلسفه است. این کتاب از طرف احسان طبری ترجمه و از طرف انتشارات ماهنامه مردم انتشار یافت.

۵- ایران‌شناسی و شرق‌شناسی

یکی دیگر از منابع عمده جریان روشنفکری در این مرحله، مطالعات ایران‌شناسی بود. ایران‌شناسی و شرق‌شناسی پدیده‌ای فرهنگی اجتماعی و سیاسی است که در دوره جدید در جهان مورد توجه قرار گرفته است. این امر وقتی معنی یافت که موضوعی به نام "ایران"، "اسلام" و "شرق" قابلیت مطالعه و تحقیق یافت. برای مطالعه این پدیده‌ها، روش‌ها و نظریه‌هایی به واسطه افراد علاقه مند به نام "ایران‌شناس" و "شرق‌شناس" ابداع گردید. عده‌ای همچون انوشه در مقدمه کتاب خاورشناس اروپایی "کلمان هوار" بدون توجه به اهداف سیاسی موجود در این زمینه، مدعی است خاورشناسان اروپایی برای کشف مجهولات تاریخ

ایران در عهد باستان و شناساندن فرهنگ و تمدن ایرانی به جهانیان دست به ابداع ایران‌شناسی زدند. (هوار، ۱۳۷۵، صفحه الف). در مقابل عده‌ای معتقدند شرق‌شناسی و ایران‌شناسی بدون وجود مبانی و پیش‌فرض‌هایی امکان‌ظهور نداشته است. توسلی یکی از این افراد است و مدعی است شرق‌شناسی بر اساس چندین قضیه اساسی طرح شده است: (۱) ایجاد تضادی دوگانه میان تاریخ ایستا و ساختاربی تحرک جوامع اسلامی از یکسو و خصیصه پویا و متحول فرهنگ غربی- مسیحی از سوی دیگر (۲) بیان علل و عواملی که رکود و سکون جوامع اسلامی را شرح می‌دهد، (۳) بیان این نکته که استبداد شرقی ویژگی عمده و اساسی ایرانیان است. به سخن دیگر، "اغلب شرق‌شناسان مشخصه جامعه اسلامی را ایستائی و جبرگرایی میدانند، در حالیکه مشخصه جامعه مسیحی را لزوماً پویایی و تحرک می‌شناسند." (توسلی، صفحه ۳۱۵-۳۱۳).

عده‌ای همچون بهار سابقه ایران‌شناسی را به قرن دوازدهم هجری مرتبط دانسته و معتقد است ایران‌شناسی در قرن سیزدهم هجری منشأ، اثرات عمده‌ای شد:

از یک قرن قبل بواسطه قرائت کتیبه‌ها و شیوع تواریخ یونان و روم و طبع و نشر تواریخ قدیم عرب مانند تاریخ طبری و مسعودی و یعقوبی و دینوری و غیرهم و کمکی که حفریات و علوم باستان‌شناسی مجموع این وسایل کرد. تاریخ شرق دگرگون گردید. اروپائیان به مطالعه علوم و ادبیات شرق راغب شدند و مشرقیان با خاورشناسان آمیزش یافتند. خاصه از روزی که "انکتیل دوپرون" فرانسوی اوستای خود را انتشار داد، درس اوستا و زند در عالم عنوان خاصی پیدا کرد و عاقبت بحل رموز زبان پهلوی پی‌بردند و اوستا را هم ترجمه کردند.

این تحقیقات نیز بر تحقیقات پر دامنه تاریخی که بالاتر شرح دادیم بر افزوده و از مجموع این تحقیقات و زحمات در ظرف مدت پنجاه شصت سال علم خاصی پیدا شد که آنرا "ایران‌شناسی" نام دادند. (بهار، ۱۳۷۵۷ صفحات شانزده و هفده).

ایران‌شناسی دوره اولیه که هم‌چون یکی از اصلی‌ترین منابع روشنفکری این نسل به حساب می‌آمد، بر دو پایه پی‌ریزی شد: (۱) شناخت ادبیات و تاریخ و صنایع ایران (۲)

شناخت تاریخ اسلام^{۱۱}. پس از شکل‌گیری نهادهای مربوط به ایران‌شناسی در ایران و جهان، این نوع فعالیت به عنوان بخشی از فعالیت فرهنگی، فکری و سیاسی غربی‌ها و سپس ایرانیان قلمداد شد که دامنه بسیار وسیعی داشت. عبدالرحمان بدوی در کتاب فرهنگ کامل خاورشناسان به بیان تاریخ جریان شرق‌شناسان و کارهای اصلی آنها پرداخته است. با وجود این که طهمورث ساجدی به نقد این کتاب دست زد، ولی برشمردن نسل‌های متعدد و تعیین سهم هر نسل در معرفی فرهنگ شرق (فرهنگ اسلامی و ایرانی)، برای غربی‌ها جالب به نظر می‌رسد. از نظر او نسل اول شرق‌شناسان انگلیسی‌ها هستند و نسل دوم فرانسوی‌ها:

پس از آلمانی‌ها، فرانسوی‌ها با چهل و هشت خاورشناس در رده دوم قرار دارند. نسل خاورشناسان اوایل قرن نوزدهم آلمان همه تحصیلکرده "مدرسه زبانهای زنده شرقی پاریس" و یا "کلژ دو فرانسه" می‌باشند. این امر مؤید آن است که تا همین ایام خاورشناسی در فرانسه از مقام و منزلت خاصی برخوردار بود و در آنجا خاورشناسان برجسته‌ای بوده‌اند که به تدریس و تعلیم و تربیت خاورشناسان خارجی اشتغال داشته‌اند. لیکن این مقام و منزلت فرانسوی‌ها توسط همان نسل آلمانی‌های خاورشناس و تحصیلکرده پاریس، در اواسط قرن نوزدهم از فرانسه گرفته شد. (ساجدی، ۱۳۸۰، صفحه ۱۰۵).

بعضی از خاورشناسان در معرفی فرهنگ ایرانی اسلامی نسبت به دیگران سهم بیشتری داشته‌اند. در ادامه به بعضی از منابعی که تا حدود بسیاری مورد استفاده روشنفکران نسل دوم قرار گرفت اشاره می‌شود:

۱ - می‌توان به سهم ادوارد زاخاتو که ضمن معرفی آثار ابوریحان بیرونی به شهرت هم

(۱) ایران‌شناسی نیز دو پایه پیداکرد ۱ - شناختن ادبیات و تاریخ و صنایع خود ایران طبق قاعده قدیم ۲ - شناختن ادبیات و صنایع فارسی و تاریخ صحیح قبل از اسلام از مادی و هخامنشی و اشکانیان و ساسانیان طبق منابع عربی و فرنگی و آشنا شدن با "اوستا" و "زند" و "پازند" و یادگرفتن زبان و خطوط قدیم و آشنا شدن با آداب مزدیستنی و شناختن "زرتشت" و "مانی" و ریشه زبان دری و پهلوی جنوبی و شمالی و زبان سغدی و سایر شاخه‌های زبان ایرانی و فهم آداب و عادات صنعت ایرانیان قدیم و طبقات سه‌گانه یا چهارگانه دین و فهم لغات کهنه و تطبیق آنها با لغات زبان دری و سایر لوازم ایران‌شناسی که اصول آنرا ما در جلد اول این کتاب شرح داده‌ایم. بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا). سبک‌شناسی جلد اول، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵. صفحات شانزده و هفده.

رسید، اشاره کرد:

با این وجود خاورشناسان بزرگی همچون ادوارد زاخائو که شهرتش در دنیای خاورشناسی با ارائه آثار ابوریحان بیرونی تثبیت شده شاگردانی همچون کاسکل، کرنکو، ونسینک و هورویتس داشته و با هنریش فلیشر که به تعبیر دارمستر "نستور (Nestor) مطالعات عربی در اروپا بود" و شاگردانی همچون اشتاینر، بارت، توربکه، گولدزیهر، وتشتاین، وایدمن و یاکوب داشته است و یا حتی ژولیوس ولهاوزن، جایی در "فرهنگ" بدوی ندارند. (همان جا، صفحات ۱۰۵-۱۰۴).

۲ - میکائیل یان دوخویه نیز که از خاورشناسان هلندی بود در انتشار کتاب تاریخ طبری سهم عمده‌ای داشت. یکی دیگر از ایران‌شناسان هلندی به نام مارتن تئودور هوتسما کتاب دایره‌المعارف اسلامی را چاپ کرد.

۳ - ماسینیون یکی دیگر از خاورشناسان است که در معرفی حلاج به جامعه جهانی نقش عمده‌ای داشت:

لویی ماسینیون حلاج را نه تنها به غربیها شناساند، بلکه به نحوی در ارائه کار خود شور و شوق نشان داد که بی اغراق بایستی گفت که شرقی‌ها هم حلاج را از دیدگاه او به وضوح شناختند. همو بود که در مراجعه از سفر خود به ایران یک جلد سهروردی را برای هانری کرین به ارمغان آورد و وی نیز به نوبه خود نه فقط سهروردی را به غربی‌ها شناساند، بلکه شرقی‌ها را هم شیفته افکار بلند او کرد. (همان جا، صفحه ۱۱۹).

۴ - هانری ماسه یکی دیگر از مستشرقانی است که در معرفی سعدی و عمادالدین اصفهانی نقش عمده‌ای داشت. متز هم یکی دیگر از مستشرقانی است که با تألیف کتاب تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری در معرفی تاریخ اسلام، نقش مهمی داشته است. ادوارد براون در معرفی ادبیات و فرهنگ ایرانی نقش مهمی ایفا کرد. البته بسیاری از افراد دیگر نیز در این زمینه به تحقیق و تفحص پرداخته‌اند که نمی‌توان از نقش آنها غافل شد.

۵ - اندیشه و فعالیت‌های هانری کرین

افراد بسیاری در ساماندهی ایران‌شناسی در ایران و جهان نقش داشته‌اند. شاید یکی از

اصلی‌ترین چهره‌های این حوزه هانری کربن فرانسوی باشد.

در نتیجه تلاشهای او (هانری کربن)، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در سال ۱۳۲۵ هجری شمسی (۱۹۴۷ میلادی) تأسیس شد که پاسخی به این طرح بلندپروازانه بود: مطالعه و پژوهش در ایران، غالباً با همکاری پژوهشگران ایرانی، و چاپ و پخش آن مطالعات در ایران و در آن سوی مرزهای این کشور. (انجمن ایرانی‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۹ صفحه ۱)

او خود را متفکری مستقل و نسبت به فرهنگ‌ها بی‌نظر می‌داند:

پرورش من از آغاز، پرورش فلسفی بود. به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق؛ من فیلسوفی رهروام به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیرو سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده‌ام اما این شهرها از نظر من مدینه‌های تمثیلی‌اند. منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.^(۱)

هانری کربن در ساماندهی مطالعات ایران‌شناسی اثرات متعددی داشته است که به بیان بعضی از آنها می‌پردازیم.

(۱) رویکرد نظری کربن در مطالعات ایران‌شناسی. این رویکرد بر اساس تصویری که کربن از ایران و فرهنگ و فلسفه ایرانی-اسلامی داشته است، قابل طرح است. الف: تلقی او از ایران: شایگان در این زمینه می‌گوید^(۲):

در واقع ایران برای کربن یک قالب بود. کربن قبل از هر چیز فرانسوی است، متفکری فرانسوی. با این دید هم باید

(۱) نقل از سیدعرب، حسن. "هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه". در احوال و اندیشه‌های هانری کربن. صفحه ۱۸.

۲ شایگان در بیان دیگری دربارهٔ تعبیر متعدد کربن در مورد ایران آورده است: تفکر ایرانی بگذاریم می‌بینیم که تمام اینها رفته رفته رشد می‌کنند، شکل می‌گیرند و بعد در قالب تفکر ایرانی جای می‌گیرند. برای اینکه ایران برای کربن سه معنی داشت: (۱) کشور میانه و میانجی بود، یعنی نگاه دو سویه داشت. یک سو به هند و خاور دور و یک نگاه به تمدنهای بین‌النهرین و جهان غرب. (۲) از لحاظ وجودشناختی ایران دنیای خیال و تخیل بود که عالم مثال واقعاً نقش عالم متافیزیک به خود گرفته بود. (۳) از لحاظ زمان دنیای بین‌الزمانی بود یعنی زمان انتظار بود. این سه مرحله را کربن در ایران یافت و به آن می‌گفت دنیای میانه و میانجی. این است که از این طریق وارد دنیای ایران شد شایگان، ۱۳۷۹، صفحه ۱۳۸.

دیدش. البته شرق شناس است، ولی بیش و پیش از آن به سنتی که در خود فرانسه ریشه دارد متعلق است. دوم اینکه خیلی اروپایی است، به تفکر اروپایی بسیار علاقه‌مند بود. عاشق شکسپیر و بکیک بود، اغلب راجع به آنها حرف می‌زد، از رمانیسم آلمان و متفکران آلمان اطلاعات دقیق داشت، به ایتالیا هم خیلی علاقه داشت. اروپایی به تمام معنا، ضمناً به آسیا و ایران عشق می‌ورزید؛ و خیلی هم ضد عرب و ضد ترک بود. به همین دلیل می‌گفت که من دو کشوری که از همه بیشتر دوست دارم یکی ایران است و یکی یونان. البته یونان به دلیل واضحی که همه می‌دانند و ایران هم که کشور دوشور بود. (شایگان، ۱۳۷۹، صفحات ۱۳۶-۱۳۵).

ب: در مورد تلقی کرین از فرهنگ و اندیشه اسلامی، شایگان به نکاتی چند اشاره کرده

است:

کرین در تحقیقات خود سعی کرده تا پیوستگی مبانی فلسفی زرتشتی و اسلامی و نیز مناسبات تمثیلی (analogique) میان صور اصلیه (archetype) این دو و اساطیر قدسی آنها را نشان دهد؛ و در همین باره می‌گوید: نقل و انتقال فلسفه مزدایی به فلسفه اسلامی، به اصطلاح موسیقی‌دانها در حکم پیمودن یک اکتاو، یعنی پیمودن فاصله میان دو گام صوتی است که در عرصه معنوی ایران انجام گرفته است. یعنی این دو نظام فکری به هم آمیخته‌اند و مضمون واحدی را بسط و توسعه داده‌اند؛ و اتفاقاً مشکلی که سر راه ما قرار داشت همین بود، یعنی تحقیقاتی که پنجره‌ای بر روی چشم انداز واحد این مجموعه باز کنند و نشان بدهند که اجزای مقدم این کل چگونه با هم مرتبط می‌شوند بسیار نادر بود. از این رو لازم بود که ما اول به تحلیل مزدپرستی یعنی حکمت زرتشتی بپردازیم و اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، عوالم فرشتگان مزدیسنا، سیمای شخصیت‌ها و صور اصلیه‌ای را که مظهر و جلوه گاه تقدس اینها هستند توصیف (پدیدارشناسانه) بکنیم. بعد از این می‌بایست راهی تعبیه کنیم که ما را از مضمون مورد ملاحظه در اینجا، یعنی از ایران مزدایی به ایران اسلامی برساند. (همان جا، صفحه ۱۳۸).

کربن به تعبیر سیدعرب، ضمن شناسایی گذشته تاریخی و معنوی حکمت شیعی، به آینده نیز توجه دارد و در پی پیش بینی جهت گیری های آتی آن نیز هست:

در پژوهشهای کربن اگر چه گذشته تاریخی و معنوی حکمت شیعی که همان فلسفه اسلامی است بررسی می شود، اما تلاش او در "آینده" دادن به این حکمت است. به گونه ای که همیشه "در حال حاضر" باشد. این اندیشه معنوی - به نظر کربن - در ساحت زمان و تاریخ کشف شده و افق آن با سرنوشت معنوی انسان معاصر پیوند دارد. از این رو قادر به رفع ملال "غربت غرب" از "اکنون" انسان خواهد شد. زیرا غنای حکمت شیعی تنها در "گذشته" منحصر نمی شود و اگر چنین بود با پژمردگی فعلیت اندیشه، توان تطبیق با فلسفه های معاصر را نداشت و جز "حسرت" چیزی از آن باقی نمی ماند. لذا به نظر کربن مفهوم "جهت" در این فلسفه قابل فهم است. او این جهت را "متعهد" و رو به "آسمان" می داند. بنابراین، جهان حکمت شیعی، مظهریت ذات الهی را با تأویل معنوی به همان جا باز می گرداند و استمرار این بازگشت معنوی از نزول آغاز می شود و با تأویل، تداوم می یابد. بنابراین مفهوم "پیدا" و "پنهان" که رمزی از نزول و تأویل است به مدد وجود (در تقریر ملاصدرا) جامعیت می یابد. وجود با این گستردگی، موانع ادراک را کشف می کند و به نظر کربن این معنا از نخستین مایه های تأویل یا کشف المحجوب در حکمت متعالیه شیعه است. (نادرزاده، ۱۳۷۹، صفحه ۳).

(۲) دفاع از فلسفه اسلامی تا فلسفه عربی:

کربن سعی دارد تا مناقشه ای که بسیاری از پان عربیست ها در تقدم عربیت بر اسلامیت و نفی نقش ملتها و فرهنگ های دیگر چون ایرانیان در توسعه اسلام داشته اند، مطرح و به رفع آن بپردازد. او با آگاهی از این مسئله بدون این که ایرانیت را مطرح کند، به ایجاد تمایز بین فلسفه اسلامی و عربی می پردازد:

نخست اینکه ما از "فلسفه اسلامی" سخن می گوئیم و نه، چنانکه پس از سده های میانه معمول بوده است، از "فلسفه عربی". بدیهی است که پیامبر اسلام، عربی از اهالی عربستان بود؛ عربی فصیح، زبان وحی قرآنی، زبان آیینی نماز، زبان و ابزاری مفهومی است که عربان و غیرعربان از آن بنیادگذاری یکی از بارورترین ادبیاتهای جهان، ادبیات

که مبین فرهنگ اسلامی است، بهره جستند. با وجود این، معنای اصطلاحهای یک قوم با گذشت سده ها تحول پیدا می کند. امروزه، واژه "عربی" در کاربرد رایج و رسمی، به مفهوم قومی، ملی و سیاسی دقیقی باز می گردد که نه مفهوم دینی "اسلام" با آن مطابقت دارد و نه محدودیتهای جهان آن. اقوام عرب یا عرب شده، در کلیت جهان اسلامی، اقلیتی بیش نیستند. فراگیری معنوی مفهوم دینی "اسلام" را نمی توان به محدودیتهای مفهوم قومی یا ملی (یعنی) مفهومی عرفی برگردانده یا محدود کرد. برای هر شخصی که در کشوری اسلامی و غیر عرب زندگی کرده باشد، این امر بدیهی است (کربن، ۱۳۷۷، صفحه ۱-۲).

(۳) تلقی از فلسفه اسلامی: او شناسایی حکمت اسلامی را بدون عرفان و تصوف امکان پذیر نمی داند:

بدین سان، بدون بحث درباره عرفان، یعنی تصوف در وجوه مختلف آن، اعم از تصوف به عنوان تجربه معنوی و حکمت نظری که ریشه در تعلیمات باطنی شیعی دارد، نمی توان به توضیح حکمت در اسلام پرداخت. چنانکه ملاحظه خواهد شد، کوشش سهروردی و به دنبال او همه مکتب اشراقیان، ناظر به جمع میان تحقیق فلسفی و تحقق تجربه معنوی شخصی بوده است. در اسلام، به طور خاصی، تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت جدایی ناپذیر است. (همان جا، صفحه ۵).

(۴) اثرات هانری کربن بر اندیشه ایرانی اسلامی:

به هر تقدیر و به نظر بنده تألیفات هانری کربن، برای فرهنگ ایران منشأ یک خیر و برکت اساسی بوده و این خیر و برکت بر دو گونه است که ماهیت آن دو کاملاً متفاوت است:

خیر اول مترتب به این است که خدمت مهمی به علم کرده، یعنی از این به بعد تاریخ جهانی فلسفه دیگر نمی تواند دستاورد هزار سال تفکر اسلامی و خصوصاً دستاورد اندیشه ایرانی اسلامی را ندیده بینگارد و از تخصیص بخشهایی به ارائه مباحث آن سرباز زند. خیر ثانوی، کار هانری کربن در این است که از طریق نشر آثار خود، "قشر اندیشمند" کشور ما را به طرزی غیرمستقیم از عرصه

جزمیت و جمود درآورد - مثل هیوم که کانت را از خواب جزمی خود
بیرون کشید - یا به هر صورت زمینه آن را فراهم آورد. (نادرزاده، ۱۳۷۹،
صفحه ۵).

هانری کربن تا حد زیادی توانست یک رویکرد خاص فلسفی را در ایران تقویت کند.
او ضمن این که منتقد بعضی از آراء هایدگر بود، ولی در معرفی هایدگر نقشی تعیین کننده
داشت:

چون کربن مترجم هایدگر بود ولی همیشه راجع به هایدگر می‌گفت
هایدگر از "دازاین" عدول نکرده یعنی تفکرش محدود شده به بعد
"دازاین"، و تنها چیزی که هایدگر به من آموخت این بود که تفکر در
فلسفه یعنی تأویل. این بود دینی که کربن نسبت به هایدگر داشت.
می‌گفت در "دازاین" من نمی‌توانم به مفهوم معاد برسم اگر هایدگر معتقد
بود که انسان موجودی است برای مرگ بودگی، یا تفکر فلسفه ملاصدرا
من به این مفهوم رسیدم که انسان موجودی است ورای مرگ؛ و این
ماوراء بودن فرقی است که کربن را از هایدگر جدا می‌کند. (شایگان،
۱۳۷۹، صفحه ۱۳۹).

از نظر شایگان ورود اندیشه کربن به فلسفه و عرفان ایرانی اسلامی، موجب گسترش
حیطه آن گردید. او از شکل‌گیری چهار حرکت بزرگ کربنی یاد می‌کند:
این سیر کربن است وقتی وارد جهان ایرانی شد، در واقع
تبدیل به چهار حرکت بزرگ می‌شود که من سعی کردم در کتابم
نشان دهم. البته عین عبارت کربن نیست ولی می‌شود از خلال
نوشته هایش درآورد. چهار حرکتی است که من به آنها می‌گویم:
حرکت از نبوت به ولایت. حرکتی که وجه نبوی است. یک
حرکتی است وجودی. از اصالت ماهیت به اصالت وجود یعنی
از ابن سینا به ملاصدرا. حرکتی است از قصه‌های تمثیلی به
رویداد آن به درون، یعنی تمام قصص تمثیلی سهروردی که
می‌شود به آنها گفت وجه روایی. سرانجام حرکتی است از عشق
انسانی به عشق خدایی و عشق ربانی که می‌توان به آن گفت
وجه عاشقانه. این چهار حرکت را کربن در تفکر ایرانی مطالعه
کرد؛ (همان جا، صفحه ۱۳۹).

(۵) شکل‌گیری جریان فکری "کربنسم" در ایران. با وجود این که به کارگیری

اصطلاح کربنسم در ایران کمی اغراق‌آمیز است، ولی هانری کربن با طرح خاصی از فلسفه و تصوف ایرانی - اسلامی توانست جریان فکری را تولید کند که تا زمان حاضر ادامه دارد. این جریان فکری نوع رویکرد خاص نظری به فلسفه و فرهنگ ایرانی اسلامی در ایران و جهان است. او پس از شرح دیدگاهش به دفاع از آن می‌پردازد:

دو یار گرامی، یکی ایرانی شیعی و دیگری عرب سنی از اهالی سوریه، با فراهم کردن موادی گرانها برای قسمتهایی از این هشت فصل (اشاره به فصول کتاب)، ما را در تکمیل این نخستین بخش یاری داده‌اند. اینان آقای سید حسین نصر، استاد دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و عثمان یحیی، وابسته تحقیقاتی در مرکز ملی تحقیقات علمی در فرانسه هستند. میان ما سه تن، اتفاق نظر ژرفی درباره جوهر اسلام معنوی وجود دارد؛ به نظر می‌آید که صفحات آتی، بیان همین اتفاق نظر باشد. (کربن، ۱۳۷۷، صفحات ۸-۹).

کربن با افراد بسیاری در ایران حشر و نشر داشت. که از بعضی آنها تأثیر پذیرفته است:

به نوبه خود می‌گوییم که هانری کربن چقدر به ایران و علوم عقلی ایرانیان دلبستگی داشت و چقدر خوشحال و مفتون بود که از فیض علامه طباطبایی بهره‌مند بود و همکاری همچون سید جلال‌الدین آشتیانی داشت! ایرانیان این همه بی شائبگی او را فراموش نمی‌کنند و به آنهایی که بیان می‌کنند او در کتاب "تاریخ فلسفه اسلامی" خود "به طور مبالغه آمیزی نقش اندیشه شیعی را بیان داشته و نسبت به اندیشه سنی اجحاف عجیبی روا داشته است!" می‌گویند: "کنار بگذارید این افکار را و یا این که نشان بدهید که این افکار دیگر بدوی نیستند (ساجدی، ۱۳۸۰، صفحه ۱۰۶).

از اصلی‌ترین افرادی که از دهه ۱۳۴۰ تا عصر حاضر در ایران، تا حدود زیادی متأثر از کربن، توانسته‌اند اندیشه اسلام‌شناسی علمی را دنبال کنند، سید حسین نصر است. او مؤلف مجموعه‌ای از کتب در معرفی اندیشه علمی متفکران اسلامی است. این نوع نگرش به تمدن اسلامی در اکثر آراء و کتاب‌های او دیده می‌شود. او در اولین عبارت‌های کتابش نوع رویکرد به متفکران را بازگو کرده است:

هدف اکثر تحقیقاتی که توسط مورخان و محققان عصر

حاضر اعم از غربی و شرقی درباره علوم طبیعی و جهان‌شناسی در اسلام انجام گرفته برقرار ساختن ارتباطی است بین علوم قدیمه و علمی که امروزه در مغرب زمین رواج دارد، و کمتر به نظریات خود مسلمانان درباره عالم طبیعت و اصول جهان‌شناسی اسلامی و تشریح زمینه کلی علوم طبیعی و روش تحقیق در این علوم بین دانشمندان اسلامی است و به این دلیل به پژوهش در چگونگی پیدایش روابط تاریخی در ادوار مختلف اکتفا نکرده‌ایم. امیدواریم پژوهش فعلی تا حدی، هر چند ناچیز و حقیر باشد، قدمی در تحقیق درباره این مسأله برداشته شده باشد (نصر، ۱۳۵۹، صفحه ۹).

سید حسین نصر در مجموع کتب تألیفی اش سعی دارد تا به بررسی علوم و معارف اسلامی بپردازد. او فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی را نه به عنوان حلقه اتصالی تمدن یونان و روم باستان و تمدن جدید بلکه هم چون هویتی مستقل تلقی می‌کند. احمد آرام در مقدمه کتاب علم و تمدن در اسلام می‌گوید:

نوشته او (نصر) از چند راه و روش کار تازه‌ای است. فرهنگ اسلامی غالباً به صورت حلقه اتصالی ضروری میان دوران باستانی و قرون وسطی معرفی شده، ولی رسالت تاریخی آن در آنجا که با متون و راه و روشهای یونانی سروکار داشته آشکار شده است. این خود راهی برای تغییر صورت دادن یک تمدن بزرگ به صورت فرعی از تاریخ مغرب زمین است. شایستگی دکتر نصر در این است که توانسته است به شکلی متقاعد کننده ثابت کند که فکر و فرهنگ اسلامی افق وسیعتری را فرا می‌گیرد، و اینکه پروردن میراث یونانی، تنها مرحله‌ای در رشد و تکامل فکری بشمار می‌رود، که استقلال ذاتی دارد. (همان جا، صفحه ۱۲).

یکی از استنباط‌های فکری که مورد نظر کرین نبوده ولی دنبال کنندگان فکری او بر آن تأکید دارند، زنده بودن اندیشه و فرهنگ اسلامی است:

واقعیت در نظر دکتر نصر این است که تفکر اسلامی هنوز عمیقاً زنده است، و ارسطو تنها اثری از گذشته است. شور و شوق نوتوماسیگری [Neo Thomism] در اینجا وجود ندارد. اگر چیزی قابل دوام و روحیه فنا ناپذیری در فکر مسلمانان است، به اعتقاد دکتر نصر، آن را باید در کناره‌گیری

آن از سنت‌گرایی بیش از حد به استدلال و دنیوی‌گری یونانی، و حتی در عزلت‌جستن آن از محنتها و انقلابات تاریخ دانست، که خواسته است از این راه به وظیفه خطیر خود به عنوان دینی از خاور نزدیک آگاه‌تر شود. (همان جا، صفحه ۱۲).

سیدصادق سجادی یکی دیگر از دانشمندان ایرانی است که پیرو رویکرد فوق است. او نیز سعی دارد تا ضمن معرفی اندیشه متفکران مسلمان، استقلال این حوزه اندیشه را نشان دهد:

به هر حال عموم دانشمندان و فلاسفه اسلامی مطلقاً به قسمت حکمت عملی یونانی توجهی نکردند و حتی توجه آنها به علوم عقلی و فلسفی برای این بود که این علوم را در استخدام حکمت عملی اسلامی قرار دهند.

مستند اساسی حکمت عملی اسلام همانطور که در مقاله دیگر بیان کرده‌ام نخست قرآن مجید است و سپس اخبار و روایات و سیره نبی اکرم و اصحاب و صحابه و ائمه معصومین که همه آنها متأثر از روش و سیره حضرت رسول بودند (سجادی، ۱۳۵۹، صفحه ۳۰).

۶ - تجربه انقلاب مشروطه

انقلاب مشروطه در ایران دارای دو چهره متضاد است. از یک سو بافت سنتی جامعه، تغییری نکرد و طبقه حاکمه که اعضای آن اغلب مقام‌های اجرایی را در دست داشتند بر سر قدرت باقی ماندند. از سوی دیگر وقایعی همچون تدوین قانون اساسی و محدود کردن قدرت شاه، اجرای انتخابات، تشکیل مجلس، آزادی مطبوعات، پدید آمدن احزاب سیاسی و بالاخره مطرح شدن مردم و خواسته‌هایشان رویدادهایی انقلابی بود که با خود نهادهای جدید و تفکر مدرن وارد جامعه کرد و ساختار دولت را به طور بنیادی تغییر داد.

درگیر و دار مشروطه، قدرت و نفوذ حاکم نه تنها از میان نرفت بلکه می‌توان گفت که حتی بیشتر از قبل شد، چون قبلاً "قدرت و موقعیت طبقه حاکم تابع تمایلات شاه بود، ولی اکنون افراد با فعالیت سیاسی می‌توانستند مقام و پست به دست آورند. از طرف دیگر مالکیت ارضی نیز طبق قانون اساسی تضمین شد.... (همان جا، صفحه ۱۵).

منصوره اتحادیه در مورد ناامنی پس از مشروطه که اثرات عمده‌ای بر جریان

روشنفکری ایران باقی گذاشت، اشاره می‌کند:

در طول مدت ۱۷ سال یعنی از ۱۳۲۴ تا ۱۳۴۲ مجلس شورای ملی فقط ۷ سال برقرار بود. پس از بمباران مجلس اول تا انتخابات دوم مجلس به مدت ۱۷ ماه بسته بود. مجلس دوم در ۲ ذی‌قعدة ۱۳۲۷ افتتاح شد و با اولتیماتوم روسها در ۲۹ ذیحجه ۱۳۲۹ تعطیل شد و به مدت ۲ سال و ۱۱ ماه بسته بود. مجلس سوم که مقارن جنگ جهانی اول، در ۱۶ محرم ۱۳۳۳ گشوده شد تقریباً ۱۱ ماه بر پا بود، و با پیشروی قوای روس به سوی تهران، در محرم ۱۳۳۳ تعطیل شد. مجلس چهارم پس از پایان جنگ و شکست قرار داد ۱۹۱۹ (ذیحجه ۱۳۳۸) و کودتای سیدضیاءالدین، در شوا ۱۳۳۹ افتتاح شد. مجلس چهارم بدون مشکلات سابق، و بخصوص بدون دخالت خارجی، در ۱۷ ذی‌قعدة ۱۳۴۱ به پایان رسید. قبل از انفصال این مجلس، انتخابات مجلس پنجم آغاز شده بود ولی ۸ ماه بعد، در رجب ۱۳۴۲ (۲۲ بهمن ۱۳۰۲) افتتاح شد. (همان جا، صفحه ۵).

از طرف دیگر انقلاب مشروطه بر جریان روشنفکری نسل سوم اثرات عمده‌ای گذاشت که به بعضی اشاره می‌شود:

(۱) مطرح شدن حقوق مردم و اهمیت یافتن آنان، (۲) شکل‌گیری مطبوعات با نفوذ، (۳) حضور مردم شهرنشین در تحولات، (۴) نقد قدرت حاکمیت سنتی. (اتحادیه، ۱۳۷۵، صفحه ۷۰).

۷ - عکس‌العمل منفی روحانیون در مقابل جریان نوسازی در دوره سوم

شهادت شیخ فضل‌الله نوری در سال ۱۳۲۷ هجری قمری و ترور سید عبدالله بهبهانی یکسال بعد (۱۳۲۸ هجری قمری)، موجب کناره‌گیری سیدمحمد طباطبایی و بسیاری از روحانیون دیگر از فعالیت‌های سیاسی و حتی بدبینی آنها نسبت به مدرنیته شد. با وجود این، اولتیماتوم روسیه به دولت ایران در سال ۱۳۲۹ هجری قمری و پیاده کردن نیرو در مناطق شمالی، به بسیج جمعیت شیعه انجامید و آخوند خراسانی و میرزای نائینی را به حضور در ایران واداشت ولی شهادت آخوند خراسانی قبل از عزیمت از نجف به ایران و ...، موجبات بی‌توجهی میرزای نائینی و دیگر روحانیون نسبت به مسائل سیاسی را فراهم ساخت.

(پارسانیا، ۱۳۷۸، صفحات ۲۳۳-۲۳۴).

۸- انجمن ادبی آلمان

یکی از عناصر اصلی اثرگذار در شکل‌دهی به جریان روشنفکری نسل سوم (پس از کودتای ۱۲۹۹ رضاخان) ارتباط با آلمان و گرایش به آن در ایران است. این جریان در اثر واکنش عده‌ای از ملیون ایرانی در داخل و خارج از کشور نسبت به حضور روس و انگلستان شکل گرفت. آنها اغلب به حضور این دو کشور در ایران معترض بوده و راه نجات را در پناه بردن به قدرت سوم آن زمان یعنی آلمان می‌دانستند.

در این دوره با حضور افرادی چون سیدحسن تقی‌زاده، سید محمد جمالزاده، میرزا فضلعلی آقای تبریزی، میرزا محمدخان تربیت، حسین کاظم‌زاده ایرانشهر گروه روشنفکران ایرانی در آلمان و بویژه در برلین شکل گرفت که بعداً عظیم‌السلطنه و ابراهیم پورداود و عده‌ای دیگر به جمع آنان اضافه شدند. در این جلسات مباحث سیاسی، تاریخی، ادبی و فرهنگی مورد توجه بوده که در گذر زمان از بار سیاسی آن کاسته شده و مباحث بیشتر ادبی و علمی شد:

اشخاصی که مؤسس این کار [انجمن ادبی فرهنگی] بودند و به نام "کمیته" خوانده می‌شدند. شش نفر بودند که اسامی آنها عبارت از تقی‌زاده، کاظم‌زاده ایرانشهر، میرزا فضلعلی تبریزی، محمد قزوینی، محمدعلی تربیت و جمالزاده. این شش نفر در ابتدا به ریاست تقی‌زاده هر هفته یک بار چهارشنبه شب‌ها (به اصطلاح خودمانی شب پنجشنبه) در اداره گذرنامه "کاوه" و یا در منزل شخصی یکی از این شش نفر جمع می‌شدند و پس از صرف یکی دو فنجان چای چنانکه مقرر بود صاحبخانه چیزی را که قبلاً حاضر کرده بود به زبان فارسی برای دیگران قرائت می‌نمود و پس از ختم قرائت مذاکره و مباحث و سؤال و جواب شروع می‌گردید. (دهباشی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۶۹).

در اولین جلسات اعضاء به اتفاق آراء آقای کاظم‌زاده ایرانشهر به عنوان رئیس برگزیده شد. تأسیس مجله کاوه و ادامه کار آن در دو دوره و توزیع آن در میان ایرانیان خارج و داخل کشور یکی از عوامل عمده نوسازی فرهنگی و ادبی جامعه ایران بود. حضور این گروه

به تشکیل انجمن ادبی برلن انجامید. افراد انجمن ادبی فرهنگی آلمان به طرق گوناگون بر جریان روشنفکری این دوره اثرگذار بوده‌اند.

در این محفل، اصولی چند مورد توافق اعضا بود که در طول سالیانی که افراد با یکدیگر جمع می‌شدند، مورد تأکید و پی‌گیری قرار می‌گرفت:

(۱) تأکید بیشتر به مسایل ادبی تا سیاسی:

خوانندگان می‌دانند که در زمان جنگ بین‌المللی اول هیأتی از وطن پرستان و افراد سیاسی منورالفکر به زعامت سیدحسن تقی‌زاده در برلین بر ضد دولت‌های روس و انگلیس به فعالیت سیاسی می‌پرداخت. اغلب اعضای این هیأت ضمن اقدامات سیاسی به علت میل شخصی و سابقه تحصیل و تتبع علمی به مسائل و مباحث علمی و ادبی علاقه داشتند و هر یک در زمینه‌ای به تحقیق و تجسس می‌پرداخت، در اواخر جنگ که آنها از آسیاب افتاد و کمک آلمان بدین هیأت خاتمه یافت فعالیت عده‌ای از افراد مقیم آلمان به تحصیل و تحقیق منحصر شد و به صورت دسته‌جمعی نیز در زمینه‌های فرهنگی کار می‌کرد (همان جا، صفحه ۴۵۱).

جمالزاده درباره اهداف سیاسی از فعالیت‌های انجام شده در آلمان می‌گوید: الان به خاطر آمد که در همان اوقاتی که با ملیون ایرانی در برلن بودیم از طرف ملیون به کنگره سوسیالیستها که در استکلهم تشکیل یافته بود فرستاده شدم و در آنجا به وسیله پیام مفصلی و مقالات در جراید بر ضد روس و انگلیس و اقدامات ناحق آنها در ایران اعتراضهای سخت نمودم چنانکه عاقبت در عهدنامه برست لیتوسک که بین آلمان و روسیه منعقد گردید، بسیاری از تقاضاهای ملیون ایران مورد توجه قرار گرفت و به همین مناسبت ایرانیان (با حضور ماژور محمدتقی خان که در خراسان بعدها به قتل رسید) در برلن جشن بزرگی گرفتند. (جمالزاده، ۱۳۷۸، صفحه ۴۰۴).

(۲) مجله "کاوه" را برای انتقال دیدگاه‌هایشان انتخاب کرده بودند:

افراد شرکت‌کننده در جلسات، مقالات را (هم چون قصه "فارسی شکر است" جمالزاده و یا ترجمه مقالات در زمینه‌های متعدد ادبی، فرهنگی، تاریخی و علمی) در میان جمع می‌خواندند و پس از بررسی اقوال، جلسه به پایان می‌رسید. مجله "کاوه" هم که قبلاً ناشر افکار سیاسی آنان بود به مجله‌ای ادبی و تاریخی مبدل شد. (همان جا، صفحه ۴۵۱).

(۳) آنها بالاتفاق معتقد بودند به جز در دو حوزه مذهب و زبان بایستی در امور دیگر به تقلید از غرب پرداخت، در جلسه پنجم این هیأت گفته می‌شود: در این جلسه بنا به تنقیدی که آقای تقی‌زاده در باب مقدمه صحبت آقای کاظم‌زاده نمودند راجع به اینکه در ساعت مذکور گفته شده بود که تقلید از اروپایی‌ها همیشه جایز نیست و بعضی اظهارات دیگر از همین قبیل بالاجماع هیأت عامله قبول کرد که ایرانی‌ها بدون زبان و مذهب در همه چیز دیگر باید تقلید از فرنگی‌ها بنمایند. (همان جا، صفحه ۴۵۴).

(۴) غیرسیاسی شدن شدید انجمن:

انجمن طی گفتگوهای بعدی به این نتیجه رسید که بحث در حوزه مذهب نیز باید به لحاظ جنبه‌های سیاسی آن و وجود گرایش‌های متعدد، از دستور کار خارج شود: پس از این مذاکرات چون منجر به بعضی مناقشات گردید، قرار داده شد که بعدها مسائل مذهبی نیز از دایره صحبت‌های انجمن مانند مسائل سیاسی خارج شود (همان جا، صفحه ۴۵۴).

ضدیت این افراد با سیاست‌های انگلیس و روسیه به اندازه‌ای بود که حاضر شدند از حمایت‌های مالی، سیاسی و نظامی آلمان استفاده کنند. به عبارت دیگر، راه نجات را در پناه‌بردن به آلمان دیدند. جمالزاده در این زمینه گفته است:

روزی یکنفر جوان ایرانی در شهر لوزان (سوئیس) به ملاقات من و دوستم نصرالله جهانگیر (خواهرزاده میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل) آمد و گفت آمده است تا ما دو نفر را برای مبارزه با سیاست روس و انگلیس در ایران به برلن ببرد تا در آنجا با کمک ایرانیان وطن دوست دیگر و معاونت عملی (مالی و نظامی و سیاسی) آلمان به مبارزه با نفوذ روس و انگلیس در ایران پردازیم. (همان جا، صفحه ۶۹).

(۵) هدف اصلی و اولیه انجمن ادبی برلن نجات ایران بود. جمالزاده در این باره

می‌نویسد:

پنج ماه بعد از شروع جنگ من از آمریکا به آلمان آمدن و برای مشاوره و بذل مساعی در امر استفاده از موقع برای نجات ایران از گرفتاری‌هایی که دچار آن بود، سعی کردم بهترین عناصر یارانی شریف و وطن‌پرست را که دراکناف اروپا بودند در یکجا جمع کنم. در نتیجه مکاتبات و مخابرات تلگرافی آقایان کاظم‌زاده (ایران‌شهر حالیه) از کمبریج و پورداود و اشرف‌زاده و سعدالله خان (حالا معروف به درویش) و راوندی از سوئیس و میرزا اسماعیل نوبری و حاج اسماعیل آقا امیر خیزی و میرزا آقا ناله مالت و میرزا اسماعیل یطانی از استانبول (و بعضی دیگر) دعوت مرا اجابت فرموده به برلن آمدند (مرحوم قزوینی ابتدا تا سوئیس آمد و به پاریس برگشت و پس از تنظیم کارهای خود در آنجا به همراهی مرحوم حسینقلی خان نواب به برلن آمد). جمالزاده که در شهر ویژون فرانسه از تحصیل فارغ شده و تازه عروسی کرده بود با عروس جدید به برلن آمدند (جمالزاده، ۱۳۷۸، صفحه ۱۷).

(۶) یکی از اهداف انجمن ادبی در آلمان (برلن) به بیان جمالزاده، ساماندهی مشکلات زبان فارسی بود که از طریق روزنامه "کاوه" دنبال می‌شد:

این روزنامه بقدر مقدور مسلک خود را در طرز روزنامه‌نگاری حفظ نمود یعنی برای آزادی و استقلال دیگران و تنقید دشمنان ایران کوشیدیم لفظاً نیز در این ایام بحران زبان فارسی که بدبختانه تمام ادبای سیاسی [مآب] تهران برای مغشوش نمودن آن زبان شریف دست به هم داده و مخلوط عجیبی از کلمات و تغییرات فرهنگی و ترکی به عمل آورده، زبان غیرمفهومی که علامت آشکار انحطاط ذوق سلیم و انقراض ادبیات ملی است درست کرده‌اند ما به قدر قدرت خود در راه حفظ فارسی ادبی اهل لسان خدمت نمودیم (همان جا، صفحه ۱۱۷).

جمالزاده در ارزیابی که از ثمرات مجله "کاوه" دارد، تقویت زبان فارسی را نتیجه مهمی

می‌داند:

الحق که "کاوه" در تمام دوره حیات و انتشار خود زبان فارسی را ضامن استقلال ایران شناخت و هیچگاه از کوشش در راه حقانیت زبان و ادبیات فارسی که مورد توجه کامل او بود، کوتاهی را روا ندانست (همان جا، صفحه ۱۱۸-۱۱۷).

توجه به حوزه ادبی در ایران از نسل سوم روشنفکری شروع شد و تاکنون ادامه دارد. بسیاری از روشنفکران به جای حضور در صحنه سیاسی، وارد حوزه ادبی شده و به نقد و بررسی متون، و نوآوری ادبی پرداختند. شاید یکی از عمده‌ترین علت‌ها، حضور سنگین استبداد در ایران بوده باشد. بروجردی آورده است:

دولت که درها را به روی هرگونه فعالیت معنی‌دار اجتماعی یاسیاسی بسته بود، عرصه ادبیات، هنرها، و ورزش را جایی می‌دانست که ممکن بود بیشتر انرژی کوشندگان جوان را به آنجا متوجه ساخت بی‌آنکه موجودیت خود او به خطر افتد. دولت با عقب‌نشینی از این فضاها، عمومی ناخواسته عرصه‌ای برای اپوزیسیون فراهم آورد تا در آنجا انتقاد ظریف اما مؤثر خود را بیان کند. اعضای اجتماعی‌اندیش جامعه ادبی از فضای باز نشریات ادبی استفاده کردند تا بعضی از شکایت‌هایی را که در گذشته چریک‌ها و دانشجویان داشتند بیان کنند. آنان که از وسیله‌ها و امکاناتی که آن دو گروه دیگر از آن بهره می‌گرفتند محروم بودند از تنها سلاحی که داشتند، یعنی قلم، استفاده می‌کردند. برای آنان ادبیات ابزاری برای تغییر و وسیله‌ای سیاسی شد تا از طریق آن موضوعات سانسور، فساد، سرکوب، استبداد، و وضع دشوار محرومان را جلوه‌گر سازند. (بروجردی، ۱۳۷۷، صفحه ۷۴).

در حوزه ادبیات گروه‌های متعدد فکری (دینی و سکولار) و سیاسی (چپ و راست) وارد شدند و از طریق ادبیات به نقد اجتماع و سیاست پرداختند. در این دوره جمال‌زاده، بزرگ‌علوی، هدایت، چوبک، بهرنگی، آل‌احمد، اخوان‌ثالث، شاملو و بسیاری از روشنفکران دیگر وارد حوزه ادبی شدند و بعضی از آنها تا چند دهه بعد نیز به عنوان منتقدان اصلی باقی ماندند. ادبیات تا دهه ۱۳۵۰ اصلی‌ترین حوزه نقد سیاسی و حاکمیت باقی ماند. بسیاری از سرودهایی که مورد اقبال دانشجویان و نیروهای انقلابی قرار گرفت، در این حوزه ساخته می‌شد.

۹- مجلات و نشریات

یکی دیگر از منابع روشنفکری نسل سوم مجلات چاپ شده در آلمان (برلن) است که بعضی از آنها به داخل ایران آمده و یا ادامه کارشان در ایران بوده است. از همه مهمتر مجله کاوه بود که در آن تقی‌زاده، میرزا فضلعلی آقا تبریزی (موسوی)، کاظم‌زاده ایرانشهر، ابراهیم پورداد و ...، فعالیت می‌کردند.

مجله دیگر، فرنگستان است که افرادی چون مرتضی یزدی، غلامحسین فروهر، حسن نفیسی، مشفق کاشانی، احمد فرهاد و تقی ارانی گرداننده آن بودند. یک دوره، دوازده شماره از مه ۱۹۲۴ تا آوریل ۱۹۲۵ آن به چاپ رسید.

جمالزاده در مورد مجله "فرنگستان" اشاره می‌کند:

در مجله‌ای هم که به اسم "فرنگستان" محصلین ایرانی در برلن بیست و چند سال قبل انتشار می‌دادند مقالاتی دارم که عموماً با امضاهاى مستعار به طبع رسیده است و از آن جمله است مقاله‌ای در باب آناتول فرانس و عمر خیام و مقاله دیگری به عنوان "یک مشت شاهکار (همان جا، صفحه ۴۳۶).

مجله دیگر، مجله علم و هنر است که به دست ابوالقاسم وثوق به چاپ می‌رسید. این مجله از مهر ۱۲۰۶ تا بهمن ۱۳۰۷ در هفت شماره چاپ شد.

۱- اندیشه سید محمدعلی جمالزاده

جمالزاده یکی از شاخص‌ترین شخصیت‌های فکری (ادبی) نسل سوم روشنفکری ایران است. او در سال ۱۳۰۹ قمری در شهر اصفهان به دنیا آمد و در سال ۱۳۷۶ (هفدهم آبان) در شهر ژنو کشور سوئیس در یکصد و شش سالگی درگذشت.

جمالزاده فرزند یکی از شخصیت‌های مذهبی و سیاسی مشروطه، سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی بود که به دستور شاه قاجار کشته شد. جمالزاده در اصفهان و تهران به تحصیل مقدمات علوم الهی و زبان پرداخت. وی در سال ۱۳۲۴ هجری قمری (۱۹۰۸) برای ادامه تحصیل به خارج از کشور اعزام شد، پس از وقوع جنگ جهانی به عضویت کمیته ملیون ایرانی با مسئولیت سید حسن تقی‌زاده در آمد و به دستور کمیته از طریق ترکیه برای مبارزه علیه روس و انگلیس به ایران آمد. پس از بازگشت از ایران حدود ۱۵ سال در شهر برلن آلمان

اقامت گزید و سپس به سوی بازگشت و تا پایان عمر در آنجا به سر برد. جمالزاده در زمینه‌های ادبی و تاریخی کتب متعددی دارد، اهمیت او بیشتر در داستان نویسی است. او داستان‌نویسی را از قصه "فارسی شکر است" شروع کرد و تا پایان عمر به این کار اشتغال داشت. جمالزاده بعضی از داستان‌های مشهور دنیا را به فارسی ترجمه کرده است.

تلقی جمالزاده از مدرنیته

اهمیت جمالزاده بیشتر در نوشتن داستان کوتاه به سبک اروپایی است. او ضمن باور به نقش زبان و ادب فارسی در نوسازی، تلاش می‌کرد تا در این جریان شرکت جدی داشته باشد. سعی او در ساده‌نویسی، کوتاه‌نویسی، و اجتناب از به کار بردن اصطلاحات و کلمات عربی و لاتین در متون فارسی، در نوسازی ادبی ایرانی نقش به سزایی داشته است.

قبل از این که به بحث بیشتری درباره سهم او در روند نوسازی ادبی بپردازیم، لازم است درک کلی او را از "ترقی" و "نوسازی" در جامعه ایرانی بدانیم. به طور قطع او ضمن این که در بسیاری از مواقع دچار سطحی‌نگری است، ولی به نکته‌ای اصلی در نوسازی و ترقی اشاره کرده است. سطحی‌نگری او متأثر از درکی بود که مردم در دوران مشروطه از قانون داشتند. علت آن نیز به سطحی‌نگری روشنفکران و علمای مدافع قانون عصر قاجار باز می‌گردد. مثلاً می‌توان برداشت و نحوه تبلیغ از قانون را از طرف سیدجمال‌الدین واعظ (پدر جمالزاده) در نظر گرفت، جمالزاده در سرگذشت خود در این باره می‌گوید:

یادم است شب‌ها در مسجد سید عزیزالله خطاب به مردم می‌پرسید ای مردم آیامی‌دانید قبل از همه چیز چه لازم دارید؟ هر کس چیزی می‌گفت. آنگاه پدرم می‌گفت حالا گوش بدهید تا به شما بگویم چه لازم دارید. شما قانون لازم دارید و حالا همه صداها را در هم بیندازید و بگویید قانون. یکدفعه از حلقوم چند هزار نفر فریاد قانون بیرون می‌آمد و این صدا در تمام شهر و اطراف و اکناف پایتخت می‌پیچید و پدرم می‌گفت حالا این کلمه را هجی کنید و همه با هم می‌گفتند قاف الف قانون و او پیش نون قانون قانون. (دهباشی، ۱۳۷۸، صفحات ۴۱۹-۴۱۸).

جمالزاده در میان روشنفکران و ادیبان ایرانی از جمله کسانی است که به ترقی ایران توجه خاصی دارد، که این نکته‌ای قابل تأمل است. جمالزاده راه رفاه، خوش‌نامی و عاقبت نیک را

در تعقل می‌دانست. او در مقدمه‌ای بر کتاب "لحظه‌ای و سخنی با سید محمدعلی جمالزاده" می‌گوید:

در این کتاب تذکر داده شده است که ما ایرانیان اگر واقعاً به رفاه و خوش‌نامی و عافیت برسیم باید تغافل و تجاهل را کنار بگذاریم و با وجود مشکلات زیادی که دانسته و می‌دانم در راه تعقل قدم برداریم و به آسانی از این راه خدا و دنیا پسند قدم بیرون ننهیم و فراموش نکنیم که فردوسی بزرگوار ما هزار سال پیش از این فرموده است:

خرد برتر ازم هر چه ایزدت داد
ستایش خرد را به از راه داد

(رضوی، ۱۳۷۳، صفحه ۳).

ریشه ضدیت او با عوام فریبی، سنت‌گرایی افراطی و شرایط زمانه‌اش نهفته است. در اینجا می‌توان به یکی از حوادثی که او آن را دیده، اشاره کرد:

یکی از خصایص عمده فطرت جمالزاده آزاده فکری و آزادی‌طلبی روح او و انزجار طبیعی نفس و طبع اوست. از تعصبات و افکار قشری و ظلم و جور این صفت در نهاد او فوق‌العاده متمکن و با خون او سرشته است، به طوری که آثار آن همیشه نمایان است. او خود روزی نقل می‌کرد که در طفولیت در اصفهان وقتی دید که بعضی از مردم کاسب کار و بی‌گناه را غوغای عوام به تحریک بعضی آخوندهای بی‌امان گرفتار و متهم به خلل در عقاید دینی کرده در ملاء عام و بازار نفت ریخته و آتش زدند. این حادثه که جلو چشم او وقوع یافته بود چنان در روح طفل اثر گذاشت که او را از هر نوع تعصب و سلب آزادی مادام‌العمر بی‌زار و متنفر نمود و در مقابل ظلم و تعصب روحش طغیان می‌کنند. (دهباشی، ۱۳۷۸، صفحه ۴۱۴).

جمالزاده با توجه به تأثیرپذیری از شرایط جامعه‌اش به گروه‌بندی اجتماعی خاصی دست می‌زند که این دیدگاه او در ادبیات اجتماعی ایران هنوز باقی است. جامعه از نظر او متشکل از اکثریتی به نام توده، نیروهای حاکم، گروه‌های غرب‌گرا با روایتی بسیار سطحی از غرب، گروه‌های سنت‌گرا و قشری و در نهایت گروهی اصلاح‌طلب است. او در قصه‌هایش یا به طور

کامل به تشریح هر یک از این نمونه‌ها و گروه‌ها می‌پردازد و یا هر سه تیپ را در ارتباط با هم توضیح می‌دهد.

او در قصه "فارسی شکر است" از چهار نوع مردم یاد می‌کند: گروه نوگرای غربی و سطحی، گروه سنت‌گرای دینی، آخوندها، گروه نوگرای آگاه و روشنفکر و نوع چهارم، گروه مردم عادی، بی‌سواد و دنباله‌رو.

او در این قصه ایران را به مانند زندان تاریکی ترسیم کرده که در آن روشنفکر غربی با بلغور کردن مفاهیمی فارسی - انگلیسی به تبلیغ غرب می‌پردازد که تبلیغ او از غرب موجب ترس و وحشت توده می‌شود. در مقابل، سنت‌گرای دینی، آخوند، آن قدر درگیر واژگان عربی و لفاظی است که باز هم وحشت توده را برمی‌انگیزد. خود او در این داستان در نقش ناظری است که هر دو گروه را بر خطا می‌داند. جمالزاده در قصه "فارسی شکر است" دو تیپ اصلی فوق در جامعه رابه دین گونه توصیف می‌کند:

من در اول چنان خلقم تنگ بود که مدتی اصلاً چشمم جایی را نمی‌دید، ولی همین که رفته رفته به تاریکی این هولودنی عادت کردم معلوم شد مهمان‌های دیگری هم با ما هستند. اول چشمم به یک نفر از آن فرنگی مآب‌های کذایی افتاد که دیگر تا قیام قیامت در ایران نمونه و مجسمه لوسی و لغوی و بی‌سوادی خواهند ماند و یقیناً صد سال دیگر هم رفتار و کردارشان تماشاخانه‌های ایران را (گوش شیطان کر) از خنده روده بر خواهد کرد، آقای فرنگی مآب ما با یخه‌ای به بلندی لوله سمآوری که دود خط آهن‌های نفتی قفقاز تقریباً به همان رنگ لوله سماورش هم درآورده بودند در بالای طاقچه‌ای نشسته و در تحت فشار این یخه که مثل کندی بود که به گردش زده باشند در این تاریک و روشنی غرق خواندن کتاب "رومانی" بود. خواستم جلو رفته یک "بن جور موسیوی" قالب زده و به یارو برسانم که ما هم اهل بخیه‌ایم ولی صدای سوتی که از گوشه‌ای از گوشه‌های مجلس به گوشم رسید نگاهم را به آن طرف گرداند و در آن سه گوش چیزی جلب نظر را کرد که در وهله اول گمان کردم گربه براق سفیدی است که بر روی کیسه خاکه زغالی چنبه زده و خوابیده باشد ولی خیر معلوم شد شیخی است که به عادت مدرسه دوزانو را در بغل گرفته و چمباتمه زده و عبا را

گوش تا گوش دور خود گرفته و گریه براق سفید هم عمامه
شیفته و شوفته اوست که باز شده و درست شکل دم گریه را پیدا
کرده بود و آن صدای سیت و سوت هم صوت صلوات ایشان
بود (همان جا، صفحه ۱۹-۲۰).

از نگاه این قصه، آزادی و مشروطه خواهی افراد ایرانی خیال و وهم است. رمضان، یکی
از شخصیت‌های اصلی داستان "فارسی شکر است" پس از شنیدن این که دیگر زندانی نیست
دچار بلا تکلیفی می شود. زیرا فرض خلاص شدن از زندان و دستیابی به آزادی محال به نظر
می رسد:

رمضان بعد از شنیدن این خبر عوض شادی خودش را
چسبانید به من و دامن مرا گرفته و می گفت: "والله من می دانم
اینها هر وقت می خواهند یک بندگی را به دست میرغضب بدهند
این جور می گویند، خدایا خودت به فریاد ما برس!". ولی خیر
معلوم شد ترس و لرز رمضان بی سبب است، مأمور تذکره
صبحی عوض شده و به جای آن یک مأمور تازه دیگری رسیده
که خیلی جا سنگین و پرافاده است و کباده حکومت رشت را
می کشد و پس از رسیدن به اتزلی برای اینکه هر چه مأمور صبح
رسیده بود مأمور عصر چله کرده باشد اول کارش رهایی ما بوده.
(همان جا، صفحه ۲۸)

معیار اصلی جمالزاده در تمایزگذاری بین سنت‌گرایان و نوگرایان افراطی، زبان فارسی
است. او اعتقاد دارد که استفاده نادرست از زبان (بهره گیری از مفاهیم لاتین و عربی) ضمن
این که آفت اصلی این دو گروه است، عاملی در فاصله افتادن بین آنها و توده نیز خواهد بود.
از این رو به نظر او روشنفکر راستین کسی است که توانایی استفاده از زبان فارسی را داشته
باشد:

رمضان همین که دید خیر راستی راستی فارسی سرم
می شود و فارسی راست حسینی باش حرف می زنم دست مرا
گرفت و حالا نبوس و کی بیوس و چنان ذوقش گرفت که انگار
دنیا را بهش داده اند و مدام می گفت: "هی قربان آن دهنه بروم،
والله تو ملائکه ای! خدا خودش تو را فرستاد که جان مرا بخری"
گفتم: "پسر جان آرام باش. من ملائکه که نیستم هیچی، به آدم
بودن خودم هم شک دارم. مرد باید دل داشته باشد. گریه برای

چه؟ اگر هم قطارهایت بدانند که دستت خواهند انداخت و دیگر
خر بیار و خجالت بار کن ...". گفت: "ای درد و بلات به جان این
دیوانه‌ها بیفتد! به خدا هیچ نمانده بود زهره‌ام بترکد. دیدی چه
طور این دیوانه‌ها یک کلمه حرف سرشان نمی‌شود و همه‌اش
زبان جنی حرف می‌زنند؟" (همان جا، صفحه ۲۷).

جمالزاده در داستان "میرزا خطاط" به مشکلات اصلاح زبان فارسی اشاره می‌کند. میرزا
خطاط که معلمی با وسواس زیاد و دقت بالا است عقیده به اصلاح زبان فارسی دارد. جمالزاده
می‌خواهد تا حد امکان از زوایید زبان فارسی کاسته و آن را کارآمد سازد که در این راه با
مقاومت سنت‌گرایان روبرو می‌شود. جمال زاده این تعارض را در قالب گفتگوی بین افراد
سنت‌گرا و نوگرای در ارتباط با زبان فارسی آورده است:

پس از خطاب و تعارف مختصری حضرت آقا بنای
خطاب و عقاب را نهاده پرسیدند آیا راست است که سرکار این
نوع رسم‌الخط را به این بچه آموخته‌اید.
- بله حضرت آقا، صحیح است.

- بسیار کار غلطی است و حکم بدعت در دین را دارد.
- حضرت آقا، بنده حق جسارت ندارم ولی خط چه ربطی به
دین و مذهب دارد.

- یعنی اگر اسم مرا که صدر است بر حسب این خطی که
سرکار از خودتان درآورده‌اید و به اطفال مسلمان یاد می‌دهید،
صدر بنویسید و با درخت سدر و کافور که در دهان اموات در
موقع کفن و دفن می‌گذارند اشتباه بشود، به عقیده جنابعالی هیچ
عیبی ندارد.

سنت‌گرای عالم‌نمای در حوزه ادبی به میرزا خطاط اعلام می‌کند:

... فراموش نکن که تو مردی هستی عوام و چیز نفهم و
در مقابل علما حق اظهار عقیده آن هم این قبیل عقاید سخیف و
ضاله را نداری و نمی‌دانی این نوع بدعت‌ها که شما مردم جاهل
اسم آن را اصلاح گذاشته‌اید متضمن چه مضرات بزرگ و
مخاطرات عظیم می‌باشد ... (همان جا، صفحه ۱۱۴).

در مقابل اصرار و استدلالی‌های میرزا خطاط در اصلاح زبان فارسی، آقا عکس‌العمل زیر
را نشان می‌دهند:

کوره خشم و غضب آقا باز بنای زبانه کشیدن را گذاشت.
 شراره تنفر و انزجار خاطر از تمام ذرات وجودش به آسمان
 رفت. عربده کشید که این مدرسه‌ها معلم خانه‌ها مرکز فسق و
 فجور است. همه را آتش می‌زنم. وزارت معارفه را به خاک و
 خون خواهم کشید. از عتبات عالیات فتوی خواهم گرفت. تمام
 این مصلحین خیراندیش را به دیار عدم خواهد فرستاد ... (همان
 جا، صفحات ۱۱۸-۱۱۷).

مقاومت سخت‌گیر بسیار سطحی و زودگذر بود و سرانجام کارهای او چیزی جز ادامه
 روند اصلاح نبوده است:

می‌ترسیدم حضرت آقا پس از آن همه تهدید و تشدد درصدد آزار و اذیت
 این مرد سلیم‌النفس برآید. ولی همین که شب فرا رسید و سفره چیده شد و پلوی
 شبت و باقلا به میان آمد تمام آن خط و نشان‌ها دور شد و با بخار برنج به هوا
 رفت و بنده هم از فردا به همان مدرسه برگشتم و نزد همان معلم به درس و مشق
 مشغول گردیدم و هیچ دستگیرم نشد که حضرت آقا چرا آن قدر حرص خوردند
 و بدحرفی کردند و میرزا خطاط را که افتاده‌ترین مخلوق خدا بود آن طور تحقیر
 فرمودند؟ (همان جا، صفحات ۱۱۸-۱۱۷).

جمالزاده در بسیاری از موارد به حضور افراد سنتی اشاره دارد. او معتقد است که صرفاً
 حوزه ادبیات به واسطه ورود بی‌منطق این افراد آسیب ندیده بلکه حوزه سیاست نیز این‌گونه
 است. او برای نشان دادن این امر در قصه "دو آتش" شخصیتی را به نام میرزا ابوتراب وطن
 پرست می‌آفریند. این فرد که خود را وطن‌پرست می‌داند، حاضر است همه چیز را حتی مردم
 ایران را فدای وطن کند:

میرزا ابوتراب از آن وطن‌پرست‌های دو آتشه‌ایست که
 امثال و نظایرش تنها در ممالکی پیدا می‌شود که تمدن باستانی
 دارند و هنوز از ترقیات محیرالعقول تکنیک نصیب کافی
 نبرده‌اند ...

به گوش خود شنیدم که می‌گفت حاضرم تمام اهل ایران
 از کوچک و بزرگ و وزن و مرد هلاک شوند به شرط آن که یک
 وجب از خاک مقدس این سرزمین کاسته نشود ... (همان جا،

صفحات ۱۳۴-۱۳۳).

استدلال‌های وطن پرست بر این پایه است که، هوش ایرانی اصلی‌ترین وجه تمایز و برتری ما بر دیگران است:

حیث هوش ما در تمام دنیا پیچیده است. اگر باهوش نبودیم بچه‌های انگلستان و آمریکا رباعیان عمرخیام را از حفظ نمی‌کردند و قالی ایران گرانبهاترین زینت موزه‌های فرنگستان نبود. دشمن‌فرنگی‌ها با ما برای این است که می‌بیند ما صدمبار از آنها بهتر و خوش‌تر و آدم‌تر و بافهم‌تریم و ما همه چیز داریم و آنها هیچ چیز ندارند. (همان جا، صفحه ۱۴۱).

از نظر جمالزاده افراطی‌گری در وطن‌خواهی موجب شده تا این گروه سعی کنند تا همه عالم را "ایرانیزه" کنند. اصرار بر این که اسکندر مقدونی ایرانی بود و ممالکی چون آشور و کلدان نیز دست‌نشانده ایران بوده‌اند، از این قبیل است:

به قول آخوندها به ضرس قاطع یعنی با یقین و ایمان کامل اسکندر مقدونی را ایرانی می‌دانست و تازه وقتی به زور زیربار وجود ممالکی مانند کلدان و آشور می‌رفت آنها را دست‌نشانده ایران و ریزه‌خوار تمدن ایرانیان می‌دانست و سر تا سر مرز و بومشان را قطعه‌ای از قلمرو پهناور ایران باستان به شمار می‌آورد... (همان جا، صفحات ۱۴۵-۱۴۴).

باز در جای دیگر همین داستان می‌خوانیم:

می‌گفتیم اگر از تو بپرسند خواهی گفت که دوازده هزار پیغمبر و دوازده امام و چهارده معصوم هم همه ایرانی بوده‌اند و حتی قنبر و اباذر غفاری را از اولاد و داریوش خواهی خواند. گفت به سایرین کاری ندارم ولی قنبر و اباذر که حتماً ایرانی بوده‌اند. مگر قنبر از اهالی بوشهر نبود و اسمش معرب از "کامبر" نیست و مگر اباذر از اهل کاشان و از خانواده همین غفاری‌های کاشی خودمان نبوده است. (همان جا، صفحات ۱۴۶-۱۴۵).

جمالزاده تلقی خود را از نوسازی زبان این گونه ذکر می‌کند:

زبان حالت رودخانه جوشانی را دارد. باید سرچشمه آن پاک و قوی باشد تا اگر خاشاکی در آن وارد شود خود رودخانه به

قوت و قدرت خود آن را از میان ببرد و محو سازد و این وابسته به این است که جوانهای ما دارای افکار قوی و صحیح و تازه و جوان باشند و ذوق و فهم آنها از روی قواعد منطقی و عاقلانه و استوار ارتقا بیابد و خلاصه آنکه مرد فکر خود باشند و بر اسب اعتقاد و ایمانی سوار باشند که در محیط و آب و هوای مملکت خودمان تربیت شده باشد و آب و علف جلگه‌های خودمانی را خورده و نوشیده باشد. مسلم است که دروازه‌های مملکتمان را نمی‌خواهیم به روی افکار جدید ببندیم و اگر ببندیم به خودمان و به مملکتمان و به دنیا و به تمدن خیانت کرده‌ایم ولی افکار دیگران را نیز از راه خامی و بلاتشخیص و تمیز پذیرفتن کار معقولی نیست و همان طور که وقتی از انگلستان پارچه وارد می‌کنیم نزد خیاط می‌بریم که مناسب قد و قامت و ذوق و سلیقه خودمان برایمان لباس بدوزد در مورد قبل افکار جدید و قدیم بیگانگان باید آنهایی را بپذیریم که برای ما مناسب و به ترقی و پیشرفت و رفاه مادی و معنوی هموطنان مفید و مناسب باشد و تا با اطلاع به احوال آب و خاک و مردم خودمان آن افکار را در دیگ فکر و تجربه به طوری که قابل هضم باشد حاضر نساخته‌ایم به میدان نیاوریم و فکر مردم ساده را مشوش نسازیم، خلاصه آنکه چون خیلی عقب مانده‌ایم خیلی عاقلانه و با حزم و احتیاط و به قول فرنگی‌ها *rational* عمل نمایی که بیهوده وقت و انرژی صرف نشود. (همان جا، صفحات ۴۳۵-۴۳۶).

۲- اندیشه حسن تقی‌زاده

تقی‌زاده از آغاز با مجله "کاوه" ارتباط داشت. مجله کاوه یک ارگان فرهنگی سیاسی روشنفکری ایرانی در آلمان بود که در دوران قبل از جنگ جهانی اول به چاپ می‌رسید. به نظر جمالزاده با وجود این که در دوره اول مقالات ادبی، علمی و تاریخی چاپ می‌شد، ولی در این دوره گرایش سیاسی نیز وجود داشت. دوره دوم با این که تقی‌زاده آن را غیرسیاسی اعلام می‌کند، ولی هنوز مجله جهت‌گیری سیاسی دارد. زیرا قصد اصلی، اشاعه تمدن اروپایی و تلاش در ایجاد شرایط تبعیت از آن تمدن است:

اساس و خط روش تازه‌ای که "کاوه" جدید پیش می‌گیرد

نسبتی با "کاوه" سابق ندارد و در واقع روزنامه تازه‌ای می‌شود که مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران و جهان بر ضد تعصب و خدمت بر حفظ ملیت و وحدت ملی ایران و مجاهدت در پاکیزگی حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به قدر مقدور تقویت به آزادی داخلی و خارجی آن. (جمالزاده، ۱۳۷۸، صفحه ۱۱۸).

در دوره‌های دوم، اغلب نویسندگان "کاوه" سعی دارند تا به تبلیغ از تمدن اروپایی پرداخته و راه نجات ایران را، از مشکلات تقلید از غرب می‌دانند. تقی‌زاده در سرمقاله شماره اول دوره دوم "کاوه" آورده است:

به عقیده نویسنده این سطور امروز چیزی که به حد اعلای برای ایران لازم است و همه وطن‌پرستان ایران با تمام قوای (تحت‌اللفظ) باید در آن راه بکوشند و آن را بر همه چیز مقدم دارند، سه چیز است که هر چه درباره شدت لزوم آن مبالغه شود کمتر از حقیقت گفته شده است:

نخست: قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را "وطن‌پرستی کاذب" توان خواند.

دوم: اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن.

سوم: نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس و تعمیم و تعلیم. (همان جا، صفحه ۱۱۹).

جمالزاده به فرمول نقل شده از تقی‌زاده برای ترقی جامعه ایران معتقد است که ایران باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس.

تقی‌زاده این ایده را دوباره در سال ۱۳۰۷ شمسی در کتابی تحت عنوان مقدمه تعلیمات

عمومی یا اصول اساسی تمدن در توضیح ایده‌اش آورده است:

... باز می‌گویم که ایرانیان باید بدون کم و زیاد و بی‌تردید و بیم و به کلی بلاشرط تمدن مغرب زمین را اعم از تمدن مادی و یا اخلاقی و معنوی بپذیرند. (همان جا، صفحه ۱۲۱).

تقی‌زاده از طرفی معتقد به تقلید از غرب است و از طرف دیگر قصد دارد تا سنن ملی را حفظ کند:

ولی این نکته را هم می‌افزایم که این عمل نباید مانع باشد که ما قسمتی از سنن ملی خودمان را که خللی به زندگانی ما وارد نمی‌سازد و زبانی برای ما ندارد و یا حتی زیان زیادی ندارد محفظ بداریم به شرطی که واقعاً جزو میراث ملی ما باشد. علی‌الخصوص که این دو با هم تناقضی ندارند و مانعة‌الجمعی در میان نیست و برخلاف اصل و قاعده‌ای نیست که به موجب آن در موقع اخذ تمدن باید همیشه در مدنظر داشت که آنچه ارتباط با معنویات و روحیات دارد بر آنچه مادی و جسمانی است تقدم دارد. (همان جا، صفحه ۱۳۲).

تقی‌زاده اصلاً نمی‌تواند درک کند که نتیجه الزامی و حتمی پذیرش غرب، نادیده گرفتن آداب و رسوم و سنن ملی است. پذیرش مطلق فرهنگ و تمدن غرب با برخورد گزینشی با سنن ملی سازگاری ندارد. این نوع رویکرد به غرب، همچنان از طرف مدافعان تمدن و فرهنگ غربی در ایران جاری است.

شاید یکی از دلایل تقی‌زاده بر این که غرب کم‌خطر یا بی‌خطر است، قضاوت او در مورد علل مشکلات باشد. او اعتقاد دارد دشمن ایران در خارج نیست بلکه در داخل است:

خطر بزرگ بر ایران از خارجه نیست و راه نجات دور کردن فرنگی‌ها از ایران و افزودن بی‌تناسب قشون و تقلید جریانات سیاسی نوظهور نیست. خطر عظیم از خارجه نیست بلکه از داخل است و به قول پیشوایان انقلاب بزرگ فرانسه "دشمن در داخل است" نه ماوراء سرحد. انگلیس و روس و عثمانی نمی‌توانند ایران را به کلی منقرض کنند، لکن بزرگترین کل خطرهای سیاسی و ملی و نژادی و جنسی و اعظم آفات ملک و ملت همانا تریاک است و الکل و امراض تناسلی و ... (همان جا، صفحه ۱۳۲).

تقی‌زاده راه نجات سیاسی و ملی ایران را در برانداختن الکل، تریاک، امراض تناسلی و در ترویج فوق‌العاده ورزش‌های بدنی و پس از آن صرف همت اجتماعی در تعلیم عمومی می‌داند. مشکل افرادی چون تقی‌زاده این بود که نجات ایران را در نفی قدرت‌هایی هم چون روس و انگلیس در پناه قدرت دیگری هم چون آلمان می‌دانسته‌اند. این مطلب را از قول جمال‌زاده در مورد تقی‌زاده نقل می‌کنیم:

تقی‌زاده می‌گفت اقامت من در آمریکا به طول انجامید و آن مبلغ [وجه دریافتی جهت فهرست‌نویسی] هر چند در نهایت قناعت ولی سرانجام به مصرف رسید و باز دچار مضیقه و تنگی معاش گردیدیم و بالاخره چنان‌کار به استخوانم رسید که شبی قبل از خوابیدن حمالی خواهم کرد تا مگر نان و آبی به دست بیاورم ولی وقتی بدانجا رفتم معلوم شد حمالی هم اسباب و مقرراتی دارد و من فاقد آن بودم و در نهایت یأس از آن کار هم منصرف شدم ولی در همان اوقات که مصادف با ماههای اول جنگ عمومی اول بود مقامات رسمی آلمان در آمریکا به سراغم آمدند و مرا برای تشکیل کمیته‌ای از ملیون وطن‌پرستان ایرانی در برلن به منظور فعالیت و اقدام بر ضد روس و انگلیس در راه آزادی و استقلال ایران به آلمان آوردند. (همان جا، صفحه ۱۳۶).

جمال‌زاده درباره میزان وابستگی مالی به دولت آلمان در زمان جنگ جهانی اول می‌گوید:

من که جمال‌زاده هستم در نهایت صداقت در اینجا می‌گویم که حقوقی را که به تعیین خودمان برای مخارج یومیه از دولت آلمان دریافت می‌داشتیم اولاً خودمان معین داشته باشیم و کاملاً حکم مجوز و ممیز را داشت، چنانکه ماهیانه مشخص من بین چهارصد و پانصد مارک بود و مال آقای تقی‌زاده هم قدری بیشتر ولی در همین میزآنها بود و سعی وافر داشتیم که به آلمانی‌ها نشان بدهیم که منحصرأ در راه آزادی و استقلال وطنمان کار می‌کنیم و لاغیر. (همان جا، صفحه ۱۳۶).

آل‌احمد معتقد است یکی از عوامل اصلی وابستگی ایران به غرب و غرب‌زدگی تقی‌زاده

است:

بعد - در سال ۱۳۱۱ خودمان (۱۹۳۲ میلادی) کم کم مدت امتیاز داری از نیمه گذشته است و دارد به سوی تمامی می‌رود.

ناچار صاحب امتیاز اصلی بدریاداری یعنی دولت انگلیس - باید از چنان قدرت متمرکزی که هست و همه حرفهایش را از مجلس و هیأت وزرا تاقشون و امنیت عمومی یک نفر می زند استفاده کرد و تا تنور داغ است مدت امتیاز را تجدید کرد. این است که تقی زاده از نو "آلت فعل" می شود و مجلس خیمه شب بازی رأی می دهد و امتیاز داری را اول لغو می کنند و بعد از نو می بندند و با چنان بوق و کرنایی که حتی پیرمردهای قوم بو نبردند که چه کاسه ای زیر نیم کاسه است! یا اگر بردند لب تر نکردند. چرا که ندیدیم هیچ کدامشان حتی ناله ای از آن داستان سرکنند و محکومیت تاریخ را از پیشانی سرنوشت خود بردارند. (آل احمد، ۲۵۳۶، صفحه ۸۵).

به شکلی که در بررسی اندیشه جمالزاده و تقی زاده دیده شد، روشنفکران نسل سوم عملاً وارد نوسازی شدند و نظریات مشخصی در تحقق مدرنیته مورد نظرشان ارایه دادند. همان طور که گفتیم جمالزاده در پی نوسازی ادبی بود و برای دستیابی به این هدف، فعالیت خود را در تشکیل انجمن ها و مجلات ادبی متمرکز کرد. او از اولین شروع کنندگان نوسازی ادبی بود. قصه "فارسی شکر است" نمونه بارز و مؤثر روش پیشنهادی جمالزاده برای پالایش زبان فارسی، در روند نوسازی جدید است. تقی زاده نیز به صورت دیگر در پی نوسازی اجتماعی و سیاسی بود. او راه نجات ملی را در شبیه سازی فرهنگی و ادبی می دانست.

فصل نهم
رابطه بین نسلی در
پارادایم عقب ماندگی

مقدمه

در فصل نهم که فصل پایانی کتاب نیز است، چندین سؤال محوری وجود دارد که طرح و پاسخ به آنها می‌تواند راهنما در شناسایی تاریخ اندیشه‌نوسازی و روشنفکری باشد: (۱) آیا سه نسل روشنفکری به طور کامل از یکدیگر متمایزند یا این که از طریق عناصر فرهنگی - اجتماعی با یکدیگر پیوستگی دارند؟ (۲) اندیشه‌نوسازی با توجه به وجود نسل‌های سه‌گانه روشنفکری در پارادایم عقب‌ماندگی، چه وضعیتی دارد؟ آیا دوری است یا روند انباشتگی دارد؟ (۳) شبکه روابط اجتماعی مابین روشنفکران در هر نسل و بین نسل‌ها چگونه است؟ آیا صرفاً افراد هر نسل با یکدیگر پیوستگی دارند یا با نسل‌های دیگر نیز پیوند دارند؟ به عبارت دیگر، آیا روابط آنها درون‌گروهی است یا برون‌گروهی؟ (۴) آیا در این دوره فکری ما با روشنفکران مستقلی خارج از حلقه‌های فکری و روشنفکران مرزی متعلق به دو یا چند حوزه روبرو هستیم؟ برای پاسخگویی به سؤالات فوق، در آغاز مروری بر روشنفکری سه نسل می‌کنیم و در نهایت به مسایل مطرح شده می‌پردازیم. به عبارت دیگر، ضمن بیان خلاصه‌ای از آراء و نظریات روشنفکران سه نسل، بررسی سیر تطور اندیشه روشنفکری از حرکت نسل اول به نسل دوم، نیز مورد نظر می‌باشد. زیرا وجود سه نسل روشنفکری به معنای وجود تمایزات بینشی، روشی و موضوعی در پارادایم عقب‌ماندگی روشنفکری است.

مسایل اصلی مطرح در هر نسل

همان‌طور که در متن کتاب اشاره شد، نسل اول روشنفکران که بیشتر از میان سیاحان و مسافران داخلی و خارج از کشور می‌باشد، مطرح‌کننده اندیشه‌نوسازی در ایران بوده‌اند. این نسل را "روشنفکران سیاح" نامیدیم. نسل دوم ضمن این که بنیانگذار روشنفکری و اندیشه‌نوسازی در سطح وسیعی بودند، به لحاظ این که در اشاعه اندیشه‌نوسازی و مدافع‌نوسازی ایران در حوزه‌های سیاسی و اداری بودند، «نسل اشاعه‌دهنده روشنفکری» نام‌گذاری کردیم.

نسل سوم روشنفکری در مقایسه با دو نسل گذشته بیشتر عملگرا بوده و بیشتر افراد این نسل در ایران در کنار مدیران و برنامه ریزان کشور جهت نوسازی اداری، سیاسی، اقتصادی، و ادبی نقش آفرین بودند. به واسطه حمایت این روشنفکران در این دوره مجلات، مراکز آموزشی، دانشگاه، راه آهن، بانک، ارتش، نظام اداری جدید، و ... تأسیس شده است. نوع مسئله، نحوه برخورد و افراد در هر سه نسل مطرح در جدول زیر نشان داده شده است:

نوع نوگرایی	مسئله اصلی	محل استقرار	منبع روشنفکری	ملیت	اصلی‌ترین افراد	فعالیت	وضعیت	موضوع / نسل	
								موضوع	نسل
سیاحت گری	عقب ماندگی ایران به لحاظ فردی و حکومتی	روسیه اروپا ایران	اروپا و روسیه	اروپایی و ایرانی	مراغه‌ای دوگوینو و...	سیاحت گری	سیاح		نسل اول
سنت‌گرایی احیاگرایی دینی نوگرایی سیاسی	عقب ماندگی ایران در حکومت، علم، مدیریت، تکنولوژی	ایران نخف اروپا	اروپا ایران	کشورهای مسلمان و ایرانی	سید جمال‌الدین اقبال ملکم خان شیخ فضل الله	سیاستمدار مجتهد کارگزار منتقد	مؤسس و اشاعه دهنده اندیشه روشنفکری در عرض		نسل دوم
نوگرایی ادبی، نوگرایی سیاسی، نوگرایی اداری و سازمانی نوگرایی اقتصادی و نظامی	عقب ماندگی ایران در سیاست، مطبوعات و ادبیات	ایران اروپا	ایران و آلمان	ایرانی	جمالزاده هدایت علوی تقی زاده	سیاستمدار کارگزار ادیب	عامل به اندیشه		نسل سوم

ادامه جدول: نوع مسئله، نحوه برخورد و افراد مطرح در جدول زیر نشان داده شده است:

چالش اصلی	الگو	ایده‌ولوژی‌های موجود	دوره تاریخی
سنت گرایی	غرب	مدرنیسم غربی	از زمان آشنایی با غرب تا نیمه اول حکومت ناصرالدین شاه قاجار
سنت گرایی غرب زدگی	غرب اسلام	مدرنیسم غربی	دوره حکومت ناصرالدین شاه تا انقلاب مشروطه
سنت گرایی غرب زدگی	غرب	نئوسازیسم و مارکسیسم و مدرنیسم	پس از انقلاب مشروطه تا شهریور ۱۳۲۰

با توجه به اطلاعات موجود در جدول فوق، تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود نسل‌های سه گانه از این قرارند:

- نسل اول به طرح اندیشه روشنفکری در ایران از طریق بیان تجربیات مسافران در مورد مسایل گوناگون در کشورهای اروپایی و روسیه در قالب سفرنامه‌ها اقدام کرد. - نسل دوم، تلاش بسیاری نمود تا به توسعه حوزه نقد و تفکر بپردازد.

- گروهی از روشنفکران نسل سوم با توجه به شرایط پس از انقلاب مشروطه و شکل‌گیری نظام استبداد رضاشاهی، ضمن سکوت، به نوسازی ادبی و فرهنگی پرداختند و گروه دیگری از این نسل به طور فعالانه در نوسازی سیاسی، اداری و سازمانی، در عین حفظ ساختار حکومتی تلاش کردند.

تفاوت عمده‌ای که بین نسل‌های سه گانه وجود دارد با بررسی منبع فکری و محل اقامت معلوم می‌شود. نسل اول بیشتر رها و سیال بوده و کمتر به پیوستگی با حاکمیت می‌اندیشید. زیرا تصور نمی‌کرد که نقشی عمده داشته باشد در حالی که روشنفکران نسل دوم عموماً یا تحصیل کرده‌های خارج از کشور و حوزه‌های دینی یا از سیاستمداران و کارگزاران حکومت بودند. این نسل پیوستگی بیشتری با نظام سیاسی و اجتماعی داشته و بیشتر در ایران اقامت کرده است. بخشی از روشنفکران نسل سوم در ایران ماندند و در ساختن جامعه مشارکت نمودند و بخشی از روشنفکران نسل سوم انجمن ادبی فرهنگی مدت زیادی در شهر برلن در اقامت داشتند و به نقادی نظام ادبی، سیاسی و فرهنگی ایران پرداخته و از طریق مجلات، جامعه روشنفکری ایران را تحت تأثیر قرار می‌دادند.

عقب‌ماندگی ایران محوری‌ترین مسئله مورد وفاق همه روشنفکران این سه نسل است، عامل تمایز دهنده تفاوت در نوع تعریف و تفسیر و سطح عقب‌ماندگی ایران است. نسل اول، عقب‌ماندگی را در بی‌اطلاعی، بی‌دانشی، سنت‌گرایی، مراسم‌گرایی و... دانسته و مدعی بودند مردم ایران و دولت و کارگزاران سیاسی عقب‌مانده‌اند. در حالی که روشنفکران نسل دوم، از بی‌قانونی به عنوان شاخص اصلی عقب‌ماندگی یاد می‌کردند. روشنفکران نسل سوم چون از تأکید بر حوزه سیاسی - با توجه به حوادث پس از انقلاب مشروطه و شکل‌گیری نظام جدید پهلوی - دلزده شده‌اند، مصداق عینی‌تری برای عقب‌ماندگی در ادبیات پیدا کرده‌اند. بیشتر افراد این نسل به عقب‌ماندگی ادبی فرهنگی اشاره کرده‌اند.

در سه نسل روشنفکری مسئله همچنان تعارض بین سنت و مدرنیته است. سنت‌گرایی و

نوگرایی دو قطب یک طیفند که با توجه به صف بندی فکری ایجاد شده در جامعه، کمتر امکان تلاقی پیدا کرده‌اند. گروهی از روشنفکران نسل دوم، مدافعان رویکرد احیاء دین و سنت، فرصت طرح توافق و سازگاری بین سنت و مدرنیته را پیدا کردند. با وجود تلاش‌های بسیاری که در این عرصه صورت گرفت و با توجه به تعارضاتی که ما بین مدافعان سنت و نوگرایی در دوره انقلاب مشروطه رخ داد، محصولی جدی به دست نیامد. این مسئله زمانی نقش کمتری یافت که روحانیون مدافع احیاء دینی با کسب تجربه تلخ اعدام شیخ فضل‌الله نوری و ترور بهبهانی به انزوا رفتند.

نوع روابط بین نسلی

نسل‌های سه گانه روشنفکری در یک پارادایم فکری با یکدیگر پیوستگی و رابطه داشته‌اند. همه آنها به عقب‌ماندگی ایران فکر می‌کردند و تلاش‌هایشان نیز برای رهایی از عقب‌ماندگی ایران بود. در این صورت یک نوع رابطه فکری - پارادایمی بین آنها برقرار بود.

از طرف دیگر، نسل‌های سه گانه از طریق حکومت، کشورهای اروپایی و روسیه، انجمن‌های سیاسی و ادبی در خارج و داخل کشور، روزنامه و شاگردانشان، با یکدیگر پیوستگی داشتند. یکی از عواملی که همواره این سه نسل را با یکدیگر مرتبط می‌ساخت، وضعیت سیاسی و اداری ایران بود. برای هر سه نسل، استبداد حکومتی مطرح بود و سعی می‌کردند به صور گوناگون به آن پردازند.

به لحاظ موقتی بودن انجمن‌های سیاسی (لژها) و انجمن‌های ادبی (از قبیل انجمن ادبی برلن) و موقتی بودن چاپ روزنامه‌ها (از قبیل روزنامه قانون، اختر، ...) امکان دیدار، تبادل اطلاعات و پیوستگی فکری مداوم و سازمان یافته مابین افراد نسل‌ها وجود نداشت. از این رو مراکز غیر رسمی - محفلی - زمینه ساز دیدار افراد بود. روشنفکران نسل سوم با نسل چهارم از طریق حضور در کافه‌ها، روزنامه‌ها، دانشگاه‌ها و مساجد و سمینارهای داخلی و خارجی پیوستگی و ارتباط داشتند.

انجمن‌های سیاسی و فکری نقش عمده‌ای در ارتباط بین نسل‌ها داشته‌اند. با مراجعه به تاریخ انجمن اسلامی در ایران تاکنون، می‌توان ورود و خروج بسیاری از روشنفکران را دید (حسام، صفحات ۱۹۰-۱۶۷، ۱۳۷۷).

رابطه فکری مباحثه‌ای که بین شریعتی و آل احمد، آل احمد و هدایت، جمالزاده و آل احمد و... از طریق دیدارها و رد و بدل کردن نامه، نقد آثار و... صورت می‌گرفت، وضعیت خاصی به روشنفکری نسل چهارم و پنجم در مقایسه با روشنفکری نسل اول، دوم و سوم داده است.

در این دوره از وجود "روشنفکران آزاد" کمتر خبری هست. زیرا روشنفکران سه نسل، هر یک به حلقه فکری خاصی تعلق داشته و در حفظ آن حلقه و حذف رقیب تلاش می‌کرده‌اند. به عنوان نمونه، روشنفکران نسل دوم در حلقه برلن، سنت‌های متعدد داشته و به نقد و بررسی آراء اعضا و نفی رقیب می‌پرداختند. اگر افرادی هم از حلقه‌های فکری برای تماس با دیگران اقدام می‌کردند، از طرف موافقین و مخالفین مورد نفی و مخالفت قرار می‌گرفتند. با توجه به کتب موجود مبنی بر مکاتبات و اسناد، رابطه بین بعضی از روشنفکران نسل دوم با یکدیگر وجود دارد. نامه سید جمال الدین اسدآبادی به آیت الله نائینی، سؤال و پاسخ‌های موافقین و مخالفین شیخ فضل الله نوری در مکتوبات آن زمان، دیدار سید جمال الدین و ملکم خان و... نشان پیوستگی بین افراد نسل دوم است. میان سید جمال، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان و جماعت کثیری از روشنفکران نسل دومی رابطه، رفت و آمد، رد و بدل کردن اطلاعات و حمایت از یکدیگر وجود داشته است (آدمیت، ۱۳۵۷، صفحه ۴۱-۴۰).

دو عامل عمده و اساسی در پیوند زدن افراد نسل واحد مؤثر می‌باشند: (۱) شرایط و مسایل مشترک و (۲) روشنفکران مرزی. در ادامه به نقش این دو عامل به طور مختصر اشاره می‌شود:

۱- شرایط و مسایل مشترک:

در بسیاری از مواقع نسل‌های سه گانه اشاره شده به دلیل رویارویی با استبداد داخلی و سخت‌گیری شاه و دربار برای فعالیت در ایران با یکدیگر پیوند خورده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان به رابطه سید جمال و میرزا ملکم در تهیه و چاپ روزنامه و حمایت ملکم خان از میرزا آقاخان کرمانی در موقع مشکلات مالی در دولت عثمانی یاد کرد.

به لحاظ اینکه مسئله اصلی برای روشنفکران سه نسل رژیم قاجار و پهلوی اول، "استبداد دولتی" از یک طرف و عقب‌ماندگی کشور از طرف دیگر بود، تا حدود زیادی بین آنها

گفتگوهای مشترک ایجاد کرد و موجب حمایت‌های مالی شد.

۲ - روشنفکران مرزی و پیوستگی بین نسلی:

روشنفکران مرزی در مقابل روشنفکران مرکزی قابل تعریفند. این گروه از روشنفکران با چندین ویژگی از روشنفکران مرکزی و محوری متمایز می‌شوند. اولین ویژگی این روشنفکران سیال و در حال حرکت بودن آنهاست. کمتر در داخل گروه واحد روشنفکری باقی می‌مانند، در عوض تلاش دارند تا در حاشیه گروه‌های فکری رقیب باقی مانده و در شرایط خاص به عنوان پیوند زنده وارد میدان شوند. فقدان جهت‌گیری ایدئولوژیک یا غیر ایدئولوژیک بودن ویژگی دوم آنهاست. نقش این گروه از روشنفکران در زمان حیات گروه‌های روشنفکری رقیب خیلی روشن نیست. پس از غیبت یا فوت آنهاست که سهم هر یک از این افراد در ساماندهی جریان روشنفکری معلوم می‌گردد.

در اینجا لازم است تا حدودی به بیان جایگاه و نقش روشنفکران مرزی بپردازیم. روشنفکران مرزی دارای دو موقعیت می‌باشند. موقعیت اول آنها معطوف به وضعیت نسلی آنها است. در این وضعیت روشنفکران مرزی ارتباط دهنده رویکردهای متعدد فکری هستند. این روشنفکران بدون این که بدانند چه سهمی در اشاعه اندیشه گروه‌های روشنفکری در دوره خاص به عهده دارند، در شکل دهی جریان روشنفکری مؤثرند. این افراد وابستگی کامل به گروه خاص نداشته و دارای شخصیت مستقل می‌باشند. دهخدا، کسروی، نیما یوشیج، صادق هدایت از اصلی‌ترین افراد این نوع روشنفکری در دوره روشنفکری نسل دوم و سوم مورد نظر در این کتاب هستند. نقش این افراد به اندازه‌ای زیاد و دارای اهمیت است که عده‌ای آنها را روشنفکران مستقل نامیده‌اند (حجاریان، صفحه ۳۶، ۱۳۷۸). آشتیانی به نقل از حجاریان (صفحه ۳۶، ۱۳۷۸) معتقد است که این گروه از روشنفکران را باید روشنفکران مستقل نامید.

روشنفکران مرزی با موقعیت دوم، کسانی هستند که در حد فاصل یا فضای خالی پارادایمی قرار دارند و جهت انتقال حوزه پارادایمی تلاش می‌کنند. نقش آنها انتقال تجربیات از پارادایم پیشین به پارادایم جدید است. این روشنفکران، حیاتی‌ترین بخش از حیات یک پارادایم دارند و موقعیتی فرازمانی و فرامکانی نسبت به پارادایم خاص دارند. در این که کدام یک از روشنفکران ایرانی این ویژگی را دارند، نمی‌توان پاسخ مناسبی ارائه داد. شاید تعداد کم روشنفکران مرزی به معنای دوم که دارای موقعیتی فراپارادایمی هستند، ناشی از

شرایط تاریخی ایران است. در ایران ما با "وقایع پراکنده" روبرو هستیم و با جریانهای مستمر و پیچیده کمتر روبرو می‌شویم. به این دلیل در تغییرات بیشتر در پی دستیابی به حوادث و ظهور افراد هستیم تا شکل‌گیری فرآیندها. این نوع وضعیت به معنای وجود ویژگی گسست فکری، اجتماعی و فرهنگی در ایران است.

تا حدودی افرادی چون خلیل ملکی و جلال آل احمد را از این گروه روشنفکران می‌توان نامید. بسیاری از طرفداران رویکردهای متعدد در درون نسل خاص حداقل به مخالفت با این افراد نمی‌پردازند. و در مقابل مخاطبان سعی دارند تا با اتکا به اندیشه و منش این افراد به نقد مریدان خود بپردازند. آل احمد را به لحاظ حرکتی که از حوزه‌های فکری متعدد نموده و همه جا نیز منتقدانه عمل کرده است، به عنوان روشنفکر مرزی می‌توان معرفی کرد.

روند انباشتگی یا دوری اندیشه‌نوسازی

در بررسی اندیشه‌نوسازی در ایران همیشه با این سوال روبروایم که "جریان اندیشه‌نوسازی بر اساس انباشتگی دانش و تجربه است یا روند دوری دارد؟" در اینجا سه دیدگاه وجود دارد. عده‌ای که بدین به جامعه و فرهنگ ایرانی هستند، نوسازی در ایران را بدون تکلیف و منفی می‌دانند. به عبارت دیگر، محوری‌ترین بحث مطرح شده در این رویکرد بی‌اثری مدرنیته بر جریان اجتماعی ایران است. زیرا مدرنیته و سنت در ایران را دو جریان هم‌عرض و بی‌اثر بر یکدیگر دانسته‌اند. در بعضی از مواقع و شرایط اگر رابطه‌ای شکل گرفته به ضرر سنت و فرهنگ ایرانی بوده است. آنها برای نشان دادن این امر، بیش از این که به اثرات و تغییرات توجه کنند به آسیب‌ها و مشکلات اشاره می‌کنند. به عنوان شاهد، می‌توان به رویکرد فردیدی‌ها در ایران که برای مدرنیته در ایران به جز تخریب و آسیب چیزی قایل نیستند و مدعی‌اند که وضعیت مدرنیته ایرانی "پوچ" است اشاره کرد.

در مقابل، گروهی مدعی‌اند که نواندیشی در ایران مانند نواندیشی در کشورهای دیگر جهان و بویژه کشورهای جهان سوم است. مدافعان این گروه بیشتر مدیران و سیاستمدارانند تا روشنفکران باور به اندیشه‌نوسازی به این صورت، ضرورت برنامه‌ریزی، مدیریت توسعه و اجرای برنامه‌ها را در پی می‌آورد.

بر اساس داوری علمی، اندیشه‌نوسازی در ایران با آنچه در ادبیات نوسازی وجود دارد یا آنچه مورد نظر روشنفکران مدعی نواندیشی در ایران بود، انطباق ندارد. در این صورت

وضعیت محقق با وضعیت ایده‌آل فاصله دارد. از طرف دیگر، وضعیت موجود و محقق، جنبه بازگشتی، دوری، پوچ و منفی نیز ندارد. اندیشه‌نوسازی در ایران وضعیت پاندولی یا معلق دارد و در فرآیند پاندولی است که در بعضی از زمینه‌ها دگرگونی اتفاق می‌افتد. در مرحله‌ای نظام آموزشی و در مرحله بعد نظام سیاسی و اقتصادی دچار تغییر می‌شود. این تغییرات متناسب با شرایط و مقتضیات و بر اساس نیازها و با دید جامع و همه‌جانبه نیست بلکه بخشی است. شرایط و فشارهای خاص است که تعیین‌کننده تغییر در وضعیتی بدون ملاحظه وضعیت دیگر را فراهم ساخته است. بدین دلیل است که در جامعه ایرانی می‌توان نهادها و رفتارها و گرایش‌های کاملاً مدرن را در کنار نهادها و رفتارها و گرایش‌های کاملاً سنتی دید. این وضعیت ضمن این که حکایت از تغییر و انباشتگی‌نوسازی دارد، از طرف دیگر، نشان‌دهنده وجود تنش‌های درون‌نظامی و دوره‌ای درون جامعه نیز می‌باشد. به عبارت دیگر، کشور ایران کشوری است با وضعیت ساختاری که همیشه در جریان تنش‌های درون‌سیستمی و بین‌نهادی قرار دارد.

با توجه به محتوای اندیشه‌نوسازی در نزد روشنفکران ایرانی با مقایسه کلیت پارادایمی امکان پاسخ دادن به اصلی‌ترین سؤال مطرح شده در مقدمه کتاب موجود است. گفته شد آیا اندیشه‌مدرن ایرانی که از زمان آشنایی با غرب مطرح شده در طول زمان دچار دگردیسی قرار گرفته است یا خیر؟ با توجه به مباحث مطرح شده در مورد نواندیشی از منظر روشنفکران سه نسل، ما با تغییرات بسیاری روبرو هستیم. اولین تغییر پس از شکل‌گیری پارادایم فکری عقب‌ماندگی است. بسیاری از روشنفکران سه نسل مسئله اصلی‌شان را تحت عنوان "عقب‌ماندگی" مطرح کرده‌اند. دومین تغییر حرکت از توصیف نمودهای عقب‌ماندگی در قالب سفرنامه و گزارش‌نویسی، به توضیح علل و ریشه‌های عقب‌ماندگی و ارایه طریق برای رفع آن است. سومین تغییر مشارکت روشنفکران نسل سوم در جریان‌نوسازی کشور در مقایسه با روشنفکران نسل اول و دوم است.

اندیشه‌نوسازی پس از طرح و شکل‌گیری به واسطه نسل دوم، اشاعه یافت و به حوزه‌های سیاسی، مدیریتی، نهادی، و ادبی ایران وارد شد. این نوع اشاعه اندیشه‌نوسازی در ایران حکایت از گسترش دامنه بحث و گفتگو و یافتن مدافعان و مخالفان و داوران بسیار دارد. وجود مجموعه نیروهای فکری متوجه به امر‌نوسازی در کشور به معنای حیات مستمر - حداقل صد ساله اخیر کشور - است.

در طول بیش از نیم قرن که مصادف با سلطه پارادایم عقب‌ماندگی بر اندیشه‌نوسازی ایرانی بود، کتب و مقالات بسیاری تهیه شده است. بعضی از این منابع به عنوان معتبرترین متون ادبی، سیاسی و اجتماعی ایران در دوره معاصر است. مباحثاتی که در میان روشنفکران نسل‌های سه‌گانه در مورد قدرت و وضعیت نواندیشی دینی صورت گرفته است اکنون مورد داوری و ارزیابی قرار می‌گیرد.

با توضیح فوق می‌توان پی‌برد که اندیشه‌نوسازی در ایران معاصر به اشکال گوناگون مطرح شده و توانسته است تا حدود زیادی با مخالفت‌ها و موافقت‌های نیروهای اجتماعی باقی بماند. در این صورت می‌توان به این اصل دست یافت که اندیشه‌نوسازی بر خلاف بسیاری از تلقی‌های مطرح، امری عینی و واقعی و اثر بخش است. افزون بر این، با وجود تنوع و تضاد درونی در نواندیشی که شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌ها (غرب‌گرا، غرب‌ستیز، احیاء‌گرا) می‌شود، این جریان توانسته است در تعیین و تنظیم رابطه ایران با غرب تأثیرگذار باشد. چون غرب، ایران، شرایط، اشکال گفتگوها، افراد، نیازها، و ... در حال تغییرند، اندیشه‌آخذ شده از این موقعیت‌ها و معطوف به آنها، نیز دچار تغییر شده است. پس می‌توان مدعی شد که اندیشه‌نوسازی در گذر زمان در ایران به فرآیند تبدیل شده و در حال تغییر است.

منابع

- (۱) ، فریدون. اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار. شرکت سهامی انتشار خوارزمی، چاپ دوم، ۲۵۳۶.
- (۲) ، فریدون، آدمیت. اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۷.
- (۳) ، فریدون، آدمیت. فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران. تهران: اشارات پیام، ۲۵۳۵.
- (۴) ، فریدون، آدمیت. نقل از مجموعه اسناد نامه‌آمین الدوله به ملکم. (حدود ۱۳۰۰).
- (۵) آزاد ارمکی، تقی. اندیشه‌نوسازی در ایران. ۱۳۷۹، انتشارات دانشگاه تهران.
- (۶) آزاد ارمکی، تقی. «پارادایم در جامعه‌شناسی» نامه علوم اجتماعی.
- (۷) آل احمد، جلال، پنج داستان. بی جا، بی تا، سال ۱۳۴۶، چاپ اول.
- (۸) آل احمد، جلال. پنج داستان. چاپ دوم، انتشارات رواق، تهران، مرداد ۲۵۳۶.
- (۹) آل احمد، جلال، تات‌نشینهای بلوک زهرا. چاپ سوم، ۱۳۵۳، امیرکبیر، تهران.
- (۱۰) آل احمد، جلال. خارک در یتیم خلیج. مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۵۲.
- (۱۱) آل احمد، جلال. خدمت و خیانت روشنفران. بی تا، شیراز، انتشارات طلوع.
- (۱۲) آل احمد، جلال. خسی در میقات. چاپ دوم، انتشارات رواق، تهران، ۱۳۴۶.
- (۱۳) آل احمد، جلال. سرگذشت کندوها. انتشارات جاویدان، سال ۵۶، چاپ پنجم.
- (۱۴) آل احمد، جلال. "صمد و افسانه عوام" آرش: ویژه صمد. ۱۸، انتشارات زرین.
- (۱۵) آل احمد، جلال. غرب زدگی. تهران: چاپ دوم، رواق، ۱۳۵۶.
- (۱۶) آل احمد، جلال. "گفتگوی آل احمد در یک شب نیما یوشیج - کانون نویسندگان" نامه نویسندگان ایران. مؤسسه انتشارات آگاه، شماره اول، بهار ۱۳۵۸.
- (۱۷) آل احمد، جلال. مدیر مدرسه. چاپ چهارم، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.
- (۱۸) آل احمد، جلال. «نامه جلال آل احمد به امام از بیت الله الحرام». ۳۱ فروردین، ۱۳۴۳.
- (۱۹) آل احمد، جلال. نامه‌های جلال آل احمد. جلد اول، به کوشش علی دهباشی، انتشارات بزرگمهر، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- (۲۰) آل احمد، جلال. نفرین زمین. چاپ دوم، انتشارات رواق ۱۳۵۷.
- (۲۱) آل احمد، جلال و غلامحسین ساعدی. "طرح پیشنهادی برای یک گزارش کامل از

- امروز تبریز. "سهند: فصلنامه هنر و ادبیات تبریز. دفتر اول، بهار ۴۹، ۵۰ - ۴۳.
- (۲۲) آل‌احمد، جلال. هفت مقاله. انتشارات رواق، چاپ سوم، ۱۳۵۷.
- (۲۳) ابوالحسن میرزا قاجار (شیخ رئیس). اتحاد اسلام. به کوشش صادق سجادی، ۱۳۶۳.
- (۲۴) اتحادیه، منصور (نظام‌مافی). مجلس و انتخابات: از مشروطه تا پایان قاجاریه. نشر تاریخ ایران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- (۲۵) اخوان، مرتضی. آداب و سنن اجتماعی فین کاشان، مؤسسه عروج، ۱۳۷۳.
- (۲۶) ادبستان. اسفند ۱۳۷۱، شماره ۳۹.
- (۲۷) استمپل، جان دی. درون انقلاب ایران. ترجمه منوچهر شجاعی، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- (۲۸) اسماعیل. میرزا ملکم خان: زندگی و کوشش‌های سیاسی او. بنگاه معاملاتی صفی‌علیشاه، تهران ۱۳۵۰.
- (۲۹) اسمیت، آنتونی. ماهی سفید کور در ایران. ترجمه محمود نبی‌زاده، ۱۳۶۹، نشر گسترده.
- (۳۰) اصیل، حجت‌اله. زندگی و اندیشه جهان‌بینی ملکم خان: میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله. انتشارات امیرکبیر، تهران.
- (۳۱) انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران. در احوال و اندیشه‌های هانری کربن. ۱۳۷۹، انتشارات هرمس.
- (۳۲) بازرگان، مهدی. شصت سال خدمت و مقاومت: خاطرات مهندس مهدی بازرگان در گفتگو با سرهنگ غلامرضا نجاتی، جلد نخست. مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- (۳۳) بازرگان، مهدی. مدافعات مهدی بازرگان در دادگاه تجدید نظر: بخش اول. بی انتشار، بی تاریخ.
- (۳۴) بروجردی، مهرزاد. روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷، نشر و پژوهش فرزاد.
- (۳۵) بهارلو، محمد. نامه‌های صادق هدایت. نشر اوچا، ۱۳۷۴.
- (۳۶) بهار، محمدتقی (ملک‌الشعرا). سبک‌شناسی. جلد اول، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.

- (۳۷) پارسانیا، حمید، حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی، معارف، چاپ سوم، ۱۳۷۷.
- (۳۸) پولیستر، ژرژ. اصول مقدماتی فلسفه. ترجمه احسان طبری، جزوه انتشارات نامه ماهانه مردم، بی تاریخ.
- (۳۹) پیردیگار، ژدن و برنار هورکاد و یان ریشار. ایران در قرن بیستم: بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در سال اخیر. ترجمه عبدالرضا(هوشنگ) مهدوی، نشر البرز، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- (۴۰) پیردیگار، ژدن و برنار هورکاد و یان ریشار. ایران در قرن بیستم: بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در سال اخیر. ترجمه عبدالرضا(هوشنگ) مهدوی، نشر البرز چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- (۴۱) توسلی، غلامعباس. جامعه شناسی دینی. انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- (۴۲) جمالزاده، سید محمدعلی. خاطرات سید محمدعلی جمالزاده. به کوشش ایرج افشار، علی دهباشی، تهران: شهاب ثاقب، سخن: ۱۳۷۸،
- (۴۳) جهاننگلو، رامین. گفت و گوهای رامین جهاننگلو: ایران و مدرنیته، گفت و گوهایی با پژوهشگران ایرانی و خارجی در زمینه رویارویی ایران با دستاوردای جهان حامد الگار، آ. مراد و ن. برگ و عزیز احمدی. نهضت بیدارگری در جهان اسلام ترجمه سید محمد مهدی جعفری، چاپ اول، ۱۳۶۲، شرکت سهامی انتشار.
- (۴۴) جهاننگلو، رامین. گفت و گوهای رامین جهاننگلو: ایران و مدرنیته، گفت و گوهایی با پژوهشگران ایرانی و خارجی در زمینه رویارویی ایران با دستاوردهای جهان مدرن. ترجمه حسین سامعی، نشر گفتار، ۱۳۷۹.
- (۴۵) حامدالگار، مراد وبرک و عزیز احمد. نهضت بیدارگری در جهان اسلام. شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- (۴۶) حجاریان، سعید. "گونه شناسی جریان های روشنفکری ایران معاصر" در جامعه شناسی روشنفکری دینی. نشر آذریون، بنیاد فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- (۴۷) حسام، فرحناز. تحلیل اجتماعی نهادهای مدنی در ایران. مرکز پژوهش های بنیادی، ۱۳۷۷.

- (۴۸) حسین خان سپهسالار. انتشارات سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۷۲.
- (۴۹) حسینی، سید محمود. «مروری بر دو داستان کوتاه از زنده یاد جلال آل احمد: زن زیادی.
- (۵۰) دانایی برومند، مریم. صادق هدایت در بوته نقد و نظر. نشر بوم، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- (۵۱) دانشور، سیمین. «شوهر من؛ جلال» در مرغ حق: زندگی و اندیشه جلال آل احمد.
- (۵۲) دانشور، سیمین. «فاجعه» گردون. ۳۴ و ۳۳ آذر و دی ۱۳۷۲.
- (۵۳) دستغیب، عبدالعلی. نقد آثار صادق چوبک. کانون تحقیقات اقتصادی و اجتماعی پازند، ۱۳۵۳.
- (۵۴) دولت آبادی، یحیی. حیات یحیی جلد اول. انتشارات عطار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- (۵۵) دهباشی، علی. برگزیده آثار سید محمدعلی جمالزاده. از «فارسی شکر است»، تهران، ۱۳۷۸، نشر شهاب.
- (۵۶) دهباشی، علی. سرگذشت جمالزاده به قلم خودش. تهران، انتشارات شهاب ثاقب و سخن، ۱۳۷۸.
- (۵۷) دیاکونوف، ا.م. تاریخ ماد. تألیف ا.م. دیاکونوف ترجمه کریم کشاورز.
- (۵۸) راثین، اسماعیل. ایرانیان ارامنه. چاپخانه تهران، ۱۳۴۹.
- (۵۹) رضاقلی، علی. جامعه شناسی نخبه کشی: قائم مقام / امیرکبیر / مصدق. نشر نی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷.
- (۶۰) رضوی، مسعود. لحظه‌ای و سخنی: (دیدار با سید محمدعلی جمالزاده). مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- (۶۱) رضوی، مسعود. متفکران معاصر و اندیشه سیاسی اسلام: گفت و گوهایی با اندیشمندان امروز. چاپ اول، نشر فرزاد، ۱۳۷۸.
- (۶۲) زکریا، محمدعلی. جامعه شناسی روشنفکری دینی. نشر آذریون، بنیاد فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- (۶۳) ژید، آندره. بازگشت از شوروی. ترجمه جلال آل احمد، تهران، انتشارات امیرکبیر چاپ پنجم، ۱۳۵۸.
- (۶۴) ساجدی، طهمورث. «نقد کتاب: عبدالرحمان بدوی، "فرهنگ کامل خاورشناسان"». ترجمه شکرالله خکرنند، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۵.

(۶۵) ساروخانی، باقر. روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی: اصول و مبانی. کیهان،

۱۳۷۵.

(۶۶) ساسانی، خان ملک. سیاستگران دوره قاجار. تهران، انتشارات هدایت، بی تا.

(۶۷) سجادی، صادق. عبدالرحمن کواکبی، طبایع الاستبداد. رسائل قاجاری، کتاب ششم،

نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴.

(۶۸) سرنا، کارلا. آدم‌ها و آیین‌ها در ایران. ترجمه ع.ا. سعیدی، ناجا، ۱۳۶۲.

(۶۹) سلیمانی، قهرمان. «نون والقلم آل احمد در نگاهی دیگر». مرغ حق: زندگی و

اندیشه آل احمد. به کوشش قاسم میرآخوری- حیدرشجاعی، چاپ اول: ۱۳۷۶، چاپ

آفتاب.

(۷۰) سیاوشی، سوزان. لبرال ناسیونالیسم در ایران. ترجمه علی محمد قدسی، تهران:

مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

(۷۱) سیرجانی، سعیدی. وقایع اتفاقیه: مجموعه گزارشهای خفیه نویسان انگلیس در

وادیات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ قمری. نشر پیکان، تهران، ۱۳۷۶.

(۷۲) شایگان، داریوش. افسون زدگی دنیای جدید. ۱۳۷۹.

(۷۳) شرابی، هشام. پدر سالاری جدید: نظریه‌ای درباره تغییرات تعریف شده در

جامعه غرب. ترجمه سید احمد موثقی، انتشارات کویر، تهران ۱۳۸۰.

(۷۴) شریعت پناهی، سید حسام الدین. اروپایی‌ها و لباس ایرانیان. نشر قومس، ۱۳۷۲.

(۷۵) شریعتی، علی. آثار گوناگون، م.آ. ج ۳۵. تهران، نشر آگاه، ۱۳۷۲.

(۷۶) شریعتی، علی. اسلام‌شناسی (۱): مجموعه آثار ۱۶. چاپ فروزان، نوبت دوم،

۱۳۷۰.

(۷۷) شریعتی، علی. چه باید کرد؟ تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۲.

(۷۸) شریعتی، علی. مجموعه آثار شماره ۲۰. تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار شریعتی،

۱۳۶۰.

(۷۹) شریعتی، علی. مجموعه آثار شماره ۳۱. تهران، نشر شریعتی، ۱۳۶۰.

(۸۰) شریعتی، علی. مجموعه آثار شماره ۱۷. تهران، نشر شریعتی، ۱۳۶۰.

(۸۱) شبیانی، عباس. "مبارزات ملی-مذهبی نیم قرن اخیر در گفت و گوبا

دکتر شیبانی". کتاب نقد سال چهارم، شماره ۱، ۱۳۸۸.

۸۲) شیر، قهرمان. «داستان‌نویسان پیشگام ایران» ادبیات معاصر. سال اول، شماره چهارم.

۸۳) صاحب اختیاری، بهروز. «گنجینه جلال نسل حاضر» اطلاعات. شماره ۲۰۵۷۶.

۸۴) صافی، قاسم. «قلمرو اندیشه آل‌احمد» مرغ حق: زندگی و اندیشه جلال‌آل‌احمد.

۸۵) صفارزاده، طاهره. در مرغ حق: زندگی و اندیشه جلال‌آل‌احمد.

۸۶) طباطبائی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد اول، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم. بی تا.

۸۷) طباطبایی، سیدجواد. زوال اندیشه سیاسی ایران. تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

۸۸) عظیمی، حسین. ایران امروز در آینه مباحث توسعه. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۸۹) علوی تبار، علیرضا. روشنفکری ایران، مدرنیته و غرب. مجله کیان، سال هفتم، فروردین و اردیبهشت، شماره ۳۶، ۱۳۷۶.

۹۰) فارابی، ابونصر محمد. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه سیدصادق سجادی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۹.

۹۱) فراستخواه، مقصود. سرآغاز نواندیشی معاصر. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.

۹۲) فرزانه، م.ف. آشنایی با صادق هدایت. چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

۹۳) فصلنامه مطالعات آسیایی "شرق‌شناسی". سال چهارم، زمستان ۱۳۷۹ و سال پنجم، بهار ۱۳۸۰.

۹۴) کاتم، ریچارد. ناسیونالیسم در ایران. ترجمه احمد تدین، انتشارات کویر، چاپ دوم، ۱۳۷۸.

۹۵) کتبی، مرتضی و حجت‌الله قره‌باغی. مقدمه‌ای بر غرب‌زدگی جلال به زبان فرانسه. اطلاعات، سه‌شنبه ۲۶ شهریور ۱۳۷۰، شماره ۱۹۴۲۵.

۹۶) کتیرائی، محمود. فراموشخانه در ایران: از آغاز تا تشکیل بیداری ایران. چاپ اول، ۱۳۴۷.

۹۷) کرین، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر.

۹۸) کرین، هانری. صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا. ترجمه ذبیح‌الله منصوری.

- ۹۹) کسروی، احمد. مشروطه آخرین سیستم حکومتی در ایران. بی جا، بی تا.
- ۱۰۰) کواکبی، عبدالرحمن. طبایع الاستبداد. رسائل جاری، کتاب ششم، ترجمه عبدالحسین قاجار، به کوشش صادق سجادی، نشر قائم ایران، ۱۳۶۴.
- ۱۰۱) کوهن، س. تامس. ساختار انقلاب های علمی. ترجمه احمد آرام، سروش، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۰۲) گروته، هوگو. سفرنامه گروته. ترجمه مجید جلیلود، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۹.
- ۱۰۳) گفتگو با سیمین دانشور به مناسبت انتشار رمان «جزیره سرگردانی». گردون ۳۸ و ۳۷، فروردین ۱۳۷۳.
- ۱۰۴) لاجوردی، حبیب. خاطرات علی امینی: با پیشگفتاری از دکتر باقر عاقلی. نشر گفتار، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۰۵) لاهوری، محمد اقبال. احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام، تهران، بی تا، بی تا.
- ۱۰۶) مجتهد، کریم. سید جمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید. مجموعه پژوهش های تاریخی، کتاب سوم (قاجاریه)، نشر تاریخ ایران، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- ۱۰۷) محبی، سعید. نسلی مشغول به جلال. کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۶، شهریور ۱۳۶۸.
- ۱۰۸) محمود، احمد. تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم. تهران: اقبال، چاپ چهارم، جلد ۸، ۱۳۵۳.
- ۱۰۹) مددپور، محمد. تجدد و دین زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکری: از آغاز پیدایی تا پایان عصر قاجار. انتشارات سالکان، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۱۰) مراغه ای، حاج زین العابدین. سیاحتنامه ابراهیم بیک. چاپ چهارم، ۲۵۳۷.
- ۱۱۱) مرسلوند، حسن. حاج شیخ هادی نجم آبادی و مشروطیت. سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸.
- ۱۱۲) م.س، ایوانف. انقلاب مشروطیت ایران. ترجمه کاظم انصاری، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۲۵۳۷.
- ۱۱۳) مطهری، مرتضی. انسان و سرنوشت. انتشارات طباطبایی، بی تا.

- (۱۱۴) مطهری، مرتضی. خدمات متقابل اسلام و ایران. جلد اول، چاپ هفتم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، شماره ۳۱.
- (۱۱۵) مطهری، مرتضی. علل گرایش به مادیگری. قم، انتشارات صدرا، بی‌تا.
- (۱۱۶) مظفر، محمدجواد. لبخندستیزان: تأملی در جامعه مدنی و دشمنانش. تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰. انتشارات کویر.
- (۱۱۷) مومنی، باقر. آل‌احمد ۳۰ سال عقب بود. یادنامه جلال.
- (۱۱۸) میرزا صالح، غلامحسین (گرد آورنده و مترجم). جنبش میرزا کوچک خان بنابر گزارشهای سفارت انگلیس چاپ اول، ۱۳۶۹، نشر تاریخ ایران.
- (۱۱۹) میرسپاسی، علی. "مدرنیته و محدودیت فکری آن در ایران". سخنرانی در مرکز بازشناسی اسلام در ایران ۱۳۸۰.
- (۱۲۰) نجفی، موسی. عقلانیت تاریخی و تاریخ‌نگاری معاصر ایران. کتاب نقد.
- (۱۲۱) نصر، سیدحسین. جوان مسلمان و دنیای متجدد. ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۷۶.
- (۱۲۲) نصر، سید حسین. علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
- (۱۲۳) نصر، سیدحسین. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.
- (۱۲۴) نقوی، علی محمد. جامعه شناسی غربگرایی. موسسه انتشارات امیرکبیر، صفحه ۷۵، ۱۳۶۱.
- (۱۲۵) نوروزی، داریوش. جستجوگری نستوه. سروش، شماره ۴۴۳، شهریور ۱۳۶۷.
- (۱۲۶) هانتینگتون، ساموئل. سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، نشر علم، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- (۱۲۷) هلیدی، فرید. سرمایه داری و دیکتاتوری در ایران. تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۵۸.
- (۱۲۸) هوار، کلمان. ایران و تمدن ایرانی. ترجمه حسن انوشه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.

نمايه

٢

افشار، ۵۷	آخوندزاده، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۵۳،
افلاطون، ۱۹۱	۱۵۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۹۶
اقبال لاهوری، ۱۳، ۷۷، ۱۰۱، ۱۱۹	آدمیت، ۵۷، ۸۴، ۹۳، ۹۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷،
الیاسی، ۸۸	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۴۶، ۲۵۱
امیر بهادر، ۱۹۷	آرام، ۵۰، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۵۷، ۲۵۸
امیرکبیر، ۲۰، ۴۱، ۶۳، ۸۹، ۱۷۲، ۱۹۷، ۲۰۹	آزاد ارمکی، ۱۰
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸	آشتیانی، ۱۳، ۲۱۶، ۲۴۷
امین الدوله، ۶۳، ۱۶۴، ۲۵۱	آقا تبریزی، ۲۲۵
امین السلطان، ۱۵۷	آل احمد ۱۷، ۱۸، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰،
امینی، ۶۲، ۶۳، ۲۰۳	۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۲، ۷۷، ۷۸، ۱۱۲، ۱۲۶،
انصاری، ۸۹، ۲۵۸	۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۲
ایلچی، ۵۷	آلگار، ۵۴، ۹۵، ۲۵۳
ایوانف، ۱۲۲، ۲۵۸	امام خمینی، ۲۰

پ

بابیها، ۴۱	بازرگان، ۱۲، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۹۱، ۱۱۹، ۱۳۱،
۱۳۶، ۲۰۲، ۲۵۲	
براون، ۱۵۶، ۲۱۰	
بروجردی، ۱۹، ۲۰، ۲۲۴، ۲۵۳	
بزرگ علوی، ۷۲، ۹۶، ۲۰۰	
بزرگمهر، ۴۱	
بکیک، ۲۱۲	
بنکدار، ۱۵۰	
بوشهری، ۱۴۹	
بهار، ۱۳، ۴۱، ۵۶، ۱۱۸، ۱۵۵، ۲۰۰، ۲۰۸،	
۲۰۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷	
بهبهانی، ۸۹، ۱۸۳، ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۴۵	
بهرنگی، ۲۲۴	
بهمینار، ۵۶	
بیهقی، ۴۱	

پ

پارسانیا، ۴۵، ۴۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۱۲۵، ۱۶۹،

٣

ابراهیم بیگ، ۷، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۰، ۲۵۸
ابراهیمی، ۱۱۹
ابن مقفع، ۲۲
ابوالقاسم وثوق، ۲۲۵
اتحادیه، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۲
اخوان، ۱۷۲، ۱۷۶، ۲۲۴، ۲۵۲
ارانی، ۵۷، ۲۰۶، ۲۲۵
ارسطو، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۷
استمیل، ۲۵۲
اسدآبادی، سید جمال الدین ۱۳
اسماعیلی، ۴۱
اسمیت، ۱۱۵، ۲۵۲
اصفهانی، ۲۱۰، ۲۲۵
اصل، ۱۷، ۹۴، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳،
۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۳، ۲۵۲
اعتماد السلطنه، ۱۶۳

- خیام، ۲۳۲، ۲۲۵، ۴۱
داور، ۱۰، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۹۷، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۴۸، ۲۴۹
- دوگوینو، ۷، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۵
دولت آبادی، ۲۵۴
دهباشی، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵
دهخدا، ۴۱، ۱۱۸، ۲۴۷
- راضی، ۳۶، ۱۰۹، ۱۳۲
راوندی، ۲۲۳
رایین، ۱۶۰
رسول زاده، ۱۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۲۰۰
رضاخان، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۰
رضاشاه، ۱۴، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۹۰، ۱۱۸، ۲۰۴
رضاقلی، ۹۲، ۲۵۴
رضوی، ۱۱۹، ۲۲۷، ۲۵۴، ۲۵۵
رفت، ۹۶
رمضان، ۱۳۶، ۱۵۰، ۲۲۹، ۲۳۰
روسو، ۱۴۶، ۱۶۷
رومی، شیخ احمد ۴۱
رومی، مولانا جلال‌الدین ۴۱
رهنما، ۵۶
ریاضی، ۵۶، ۱۷۵، ۱۷۸
ریترز، ۱۷، ۲۳، ۱۱۸، ۱۱۹
ریشارد، ۵۱
- زرتشت، ۲۲، ۴۱، ۱۶۸، ۲۰۹
زکریا، ۳۴، ۱۰۰، ۲۵۵
- ژید، ۱۱۷، ۲۵۵
- ۱۷۰، ۲۲۰، ۲۵۳
پورداد، ۲۲۳، ۲۲۰
پولاک، ۱۱۳
پولیستر، ۲۵۳، ۲۰۷
پیردیگار، ۷۳، ۷۵، ۲۵۳
پیرنیا، ۲۰۲
- تربیت، میرزا محمدخان ۲۲۰
ترکمان، ۹۸
تقی‌زاده، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷
توسلی، ۲۵۳، ۲۰۸
- جمالزاده، ۸، ۷۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۵۴
جهانبگلو، ۷۴، ۷۵، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۲۵۳
- چوبک، ۲۲۴، ۲۵۴
- حائری، ۹۸
حافظ، ۴۱، ۶۱، ۱۴۵، ۲۰۲
حجاریان، ۱۹، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۰، ۱۰۰، ۱۵۴، ۲۴۷، ۲۵۴
حسنک وزیر، ۴۱
- خاقانی، ۴۱
خاندان برمکی، ۴۱
خراسانی، ۸۹، ۲۱۹
خطاب، ۱۱۴، ۲۲۶، ۲۳۱
خمینی، ۲۰
خواجہ نظام الملک، ۱۹۱

- ساجدی، ۲۵۵، ۲۱۶، ۲۰۹
سامی، ۲۲۰، ۹۱، ۵۶، ۸
سپنتا، ۹۶
سپسالار، ۱۳، ۶۳، ۸۳، ۸۴، ۹۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۰، ۲۵۴، ۲۵۱، ۱۷۲
ستارخان، ۲۰۰
سروش، ۲۵۸، ۲۵۷، ۱۰۰، ۷۵، ۶۶، ۱۸
سعدالدوله، ۶۳
سعدالله خان، ۲۲۳
سعدی، ۲۵۸، ۲۱۰، ۱۱۶، ۱۱۴، ۴۲
سنگلجی، ۲۰۲
سپروردی، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۰، ۴۱
سیرجانی، ۲۵۵، ۱۵۲
سیف، ۲۰۱، ۱۹۷
- شایگان، ۲۵۵، ۲۱۵، ۲۱۲، ۲۱۱
شرابی، ۲۵۵، ۱۱۱، ۱۱۰، ۴۷، ۴۶
شریعت پناهی، ۲۵۵، ۶۲
شریعتی، ۷۷، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۳۲، ۲۴، ۱۸، ۱۷
شکسپیر، ۲۵۶، ۲۴۶، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۰۰
شیرازی، میرزا صالح ۵۷
شیرنوازی، ۴۱
- صور اسرافیل، ۳۴
- ضیاءالدین، ۲۱۹
- طالبوف، ۱۴۶، ۱۴۳، ۹۳، ۹۲، ۸۹، ۷۲، ۱۳
طالقانی، ۲۰۰، ۱۹۶، ۱۵۳، ۱۴۸
طباطبایی، ۱۱۹، ۲۰
طباطبایی، ۱۶۴، ۱۶۱، ۱۵۹، ۱۵۸، ۹۵، ۷۱
طباطبایی، ۲۱۹، ۲۱۶، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۰، ۱۸۳، ۱۶۵
طباطبایی، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶
- طوسی، ۱۹۱، ۴۱
- عبد، شیخ محمد ۱۸۲، ۱۱۹
عظیم السلطنه، ۲۲۰
عظیمی، ۲۵
علوی تبار، ۲۵۶، ۳۲
- فارابی، ۲۵۶، ۱۹۱
فراستخواه، ۲۵۶، ۱۷۶
فردوسی، ۲۲۷، ۱۶۸، ۴۱
فردیدی ها، ۲۴۸، ۷۹، ۱۶
فرزانه، ۲۵۶، ۱۶۶، ۵۲
فروزان فر، ۵۶
فروغی، ۲۰۲، ۱۶۳، ۱۱۸، ۱۳
فروهر، غلامحسین ۲۲۵
فرهاد، ۲۲۵
- قائم مقام فراهانی، ۱۹۶، ۱۷۰، ۶۳
قاجار، عبدالحسین ۲۵۷، ۱۸۳
قاجار، محمدعلی شاه ۱۸۳
قاجار، ناصرالدین شاه ۱۲۴، ۱۲۲
قرمطیان، ۴۱
قزوینی، ۲۲۳، ۲۲۰
- کاظم زاده، ۲۲۰
کاظمی، ۱۱۰
کتیرایی، ۱۷۸
کرمانی، میرزا آقاخان ۷، ۳۴، ۸۹، ۹۲، ۱۴۸، ۱۵۴
کسروی، ۲۵۱، ۲۴۶، ۱۶۶
کسروی، ۶۹
کسروی، ۲۴۷، ۲۰۲، ۱۳۶، ۹۵، ۸۹، ۶۹، ۴۱
کسروی، ۲۵۷
کلنل وزیر، ۹۶
کواکبی، ۱۸۲، ۱۷۴، ۱۱۹، ۹۰، ۵۸، ۱۳، ۷
کواکبی، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳

۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۵۵، ۲۵۷
 ۲۳، کوهن
 ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۱۸، ۱۱۲، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۸۹
 ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۴۹
 ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۶

۲۵۲، ۲۴۶، ۲۰۰

ملکی، ۷۷، ۷۸، ۲۴۸

موتسکیو، ۱۴۶، ۱۶۲

میرزا، ۲۰، ۳۴، ۳۸، ۴۱، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۶۳

۸۹، ۹۳، ۹۵، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸

۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳

۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲

۱۸۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۹، ۲۲۰

۲۲۳، ۲۲۵، ۲۴۶، ۲۵۸

میرزا ابوتراب، ۲۳۲

میرزا اسماعیل، ۲۲۳

میرزا خطاط، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲

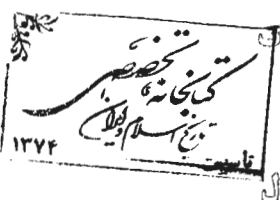
میرزا رضا، ۵۱

میرزا کوچک خان، ۲۰۳، ۲۵۸

میرزا یعقوب، ۱۵۵، ۱۷۲

میرسپاسی، ۸۵، ۸۶، ۲۵۸

مینوی، مجتبی، ۵۲



گنومات، ۴۱

گروته، ۶۲، ۱۱۵، ۲۵۷

لاجوردی، ۱۰، ۶۲، ۲۰۴، ۲۵۷

م

مارتن تئودور هوتسما، ۲۱۰

ماژور محمد، ۲۲۱

ماسینیون، ۲۱۰

مانی، ۷، ۱۲، ۱۳، ۲۲، ۲۶، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۵۹

۶۵، ۷۲، ۸۳، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۴

۱۰۹، ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۶۷

۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۹

۲۱۱، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶

۲۴۷، ۲۵۱

مبتنی، ۲۱، ۳۵، ۹۱، ۹۲، ۱۶۷، ۱۸۸

مجتهد، ۸۹، ۹۷، ۱۷۶، ۲۵۷

مجدالملک، ۶۳

محسن خان، ۶۳، ۱۶۳

محمد نخشب، ۹۱

محمدی، ۱۱۶، ۱۹۷

مددپور، ۱۶، ۲۶، ۲۵۸

مراغه‌ای، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۲۵۸

مزدک، ۲۲، ۴۱

مستشار الدوله، ۸۹

مشفق کاشانی، ۲۲۵

مشیرالدوله، ۶۳، ۸۹، ۱۶۳، ۲۰۲، ۲۰۴

مصدق، ۴۱، ۶۳، ۲۰۵، ۲۵۴

مطهری، ۷۶، ۷۷، ۱۰۰، ۱۱۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۵۶

۲۵۸

مظفر، ۱۱۲، ۱۵۲، ۲۰۴، ۲۵۸

مظفرالدین شاه، ۸۱، ۹۶، ۱۳۶، ۱۳۷

ملکم خان، ۱۳، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۱، ۷۲، ۸۲، ۸۳

ن

نادرزاده، ۲۱۳، ۲۱۵

ناصر الملک، ۱۹۷

ناصر خسرو، ۴۱

ناله مالت، ۲۲۳

نایب السلطنه، ۱۶۳

نجاتی، غلامرضا، ۵۶، ۵۲

نظام الدین قهاری، ۹۱

نظامی، ۱۳، ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۰، ۷۲، ۱۰۳، ۱۲۲

۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۳

۱۸۶، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۲، ۲۴۹

نواب، ۲۲۳

نوری، شیخ فضل الله، ۹۷، ۹۸، ۲۱۹، ۲۴۵

نوشین، ۹۶

ه

هانتیگتون، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۲۵۸

هانری کرین، ۱۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۵۲
هایدگر، ۲۱۵
هدایت، ۳۴، ۴۴، ۵۲، ۶۹، ۷۲، ۹۶، ۱۴۹، ۱۹۰
۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۲۴، ۲۰۰

ی

یان دوخویه، ۲۱۰
یزدی، ۲۲۵
یطانی، ۲۲۳
یکتایی، ۱۵۰
یوشیج، نیما ۲۵۱