

مقایسه دیدگاه جریان‌های فکری عصر مشروطه

نسبت به تجدد

دکتر مظفر نامدار

درآمد

عینی‌ترین مفهومی که جریان‌های فکری و سیاسی عصر مشروطیت، با آن به چالش و نفی وضع موجود (ساختار ارتجاعی نظام قاجاری) پرداختند، مفهوم تجدد و ترقی است. مقایسه و تطبیق اندیشه‌های این دوره در آینه تجدد و ترقی - برخلاف مفهوم غرب - اگر چه عینی و تاریخی است، ساده و کلیشه‌ای نیست؛ زیرا خود این دو مفهوم نقطه عزیمت و چشم‌انداز نگاه ما به جریان‌های فکری و سیاسی عصر مشروطیت است؛ ولی از آن طرف نقطه چالش‌ها، ائتلاف‌ها و اختلاف‌های این دوران نیز می‌باشد.

بخش اعظمی از تقسیم‌بندی‌های جریان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی ایران در تاریخ معاصر، زاییده این دوره و درگرو درک آن‌ها از مفهوم تجدد و ترقی است. ساده‌لوحانه است اگر تصور شود جریان عصر مشروطیت - یا به تعبیر دقیق‌تر، جریان‌های فکری، اجتماعی و سیاسی - ایران معاصر را باید در چشم‌انداز موافقت آن‌ها با تغییر وضع ارتجاعی، نفی گذشته و پذیرش تحولات جدید در حوزه اندیشه، ساختار سیاسی، نظام اجتماعی و ارزش‌های فکری و یا مخالفت آن‌ها با این تغییرات مورد بحث و بررسی قرار داد.

احساس این مسأله که ایران به عنوان یکی از مراکز بزرگ تولید فرهنگ و تمدن جهانی، سال‌ها از قافله فرهنگ‌سازی و درک شرایط تاریخی جدید دور مانده و ضرورت

یک انقلاب اجتماعی و فکری برای آن، یک احساس مشترک میان متفکران و حتی کارگزاران نظام فاجاری بود، چالش‌های عمده فکری و سیاسی ایران معاصر، چالش دفاع از وضع موجود در مقابل نفی و اصلاح آن نیست؛ بلکه چالش در نحوه تغییر وضع موجود و رسیدن به یک شرایط مطلوب می‌باشد.

سیر تاریخ‌نگاری انحصاری دوران معاصر (در سایه قدرت ساختار سیاسی فاجاریه و دوره پهلوی) این‌گونه القا می‌کرد که عده‌ای در پی حفظ وضع ارتجاعی و عقب‌مانده ایران، و عده‌ای در فکر تغییر و اصلاحات جدید بودند و تحت عنوان جدال تاریخی، متجدد و مرتجع، روشن فکر و عقب‌مانده، آزادی‌خواه و مستبد و عناوینی شبیه به این و در یک مفهوم کلی تر تحت عنوان مقابله سنت و مدرنیته، تاریخ این دوران را رقم زدند؛ اما انصاف تاریخی به ما می‌آموزد که این تقسیم‌بندی، القائات ساده‌انگارانه دو طرفه به تاریخ تحولات دوران معاصر است؛ معادله‌ای که تأثیرات مخرب آن، در امتداد تفکر و تعطیلی عقل نقاد قابل بررسی می‌باشد.

پس شناخت جریان‌های این دوره، به درک تلقی آن‌ها از مفهوم تجدد و ترقی وابسته است، و طبقه‌بندی آن‌ها به جریان‌های دینی و سکولار، سنت‌گرا و متجدد، چپ و راست و ... یک طبقه‌بندی «پسینی» است، نه «پیشینی»؛ یعنی ابتدا طبقه‌بندی این جریان‌ها را در ایران دوره مورد بحث نداریم تا دیدگاه آن‌ها را نسبت به دگرگونی وضع موجود تجزیه و تحلیل کنیم و بعد مدعی شویم که جریان‌های دینی این‌گونه اعتقاد داشتند و جریان‌های سکولار آن‌گونه؛ بلکه نقطه عزیمت این طبقه‌بندی، به نحوه دیدگاه نخبگان فکری و سیاسی - و از دیدگاه این مقاله به نحوه دیدگاه متفکران مسلمان ایران - به کیفیت دگرگونی و خاستگاه آن برمی‌گردد.

دینی و سکولار، سنت‌گرا و متجدد، چپ و راست، آزادی‌خواه و مستبد، ارتجاع و ترقی و همه آن مضامینی که به نحوی تاریخ دوران معاصر ایران را تحت سیطره خود قرار داده است، زاییده این تلقی از کیفیت دگرگونی و خاستگاه آن می‌باشد و لاجرم، قبل از آن‌که یک طبقه‌بندی عقلی و تاریخی باشد، یک طبقه‌بندی سیاسی و ذهنی است. این مقاله به وجوه سیاسی و ذهنی بودن این طبقه‌بندی‌ها خواهد پرداخت.

می‌بینیم که درک تلقی متفکران و کارگزاران عصر قاجاری از مفهوم تجدد و ترقی و خاستگاه آن، برای مقایسه جریان‌های مورد ادعای این مقاله ضروری است؛ چون نقطه عزیمت طیف‌بندی‌های فکری، اجتماعی و سیاسی دوران معاصر است و شناخت چالش‌های تاریخ معاصر بدون شناخت این نقطه عزیمت، ابتر خواهد بود.

۱) تجدد و فرایند طبیعی و تاریخی دگرگونی‌ها

دیدگاه تاریخی ابن خلدون به ما می‌آموزد که جوامع بزرگ، تمدن‌های پیشرفته، پیامبران تاریخ‌ساز و دولت‌های نیرومند، زاده آرمان‌ها و عصبیت‌ها هستند. پایداری آن‌ها نیز به استمرار آرمان‌ها و عصبیت‌ها وابسته است و این پایداری تا زمانی باقی می‌ماند که علل و عوامل آن عصبیت که به منزله قراردادی نیرومند و ناگسستنی عمل می‌کند، منتفی نگردد؛ چنان‌که ابن خلدون می‌نویسد:

حمایت و دفاع و توسعه طلبی و هراسی که بر آن اجتماع می‌کنند، از راه عصبیت میسر می‌شود.^۱

در اندیشه ابن خلدون، عصبیت که ابزار تحقق عقلانیت اجتماع سیاسی است، در فرایند زمان، در معرض «خلع و لبس» قرار دارد. ادیان، جوامع دینی، دولت‌های بزرگ و پادشاهان نیرومند، وقتی به سراسیمگی انحطاط و زوال خواهند افتاد که آن آرمان‌ها و عصبیت‌های اولیه‌ای که به پیروزی و پایداری آن‌ها منجر شد، به دلایلی درهم شکنند. بر همین اساس ابن خلدون معتقد بود که رفاه، ناز و نعمت، تن‌پروری، خواری و انقیاد و عدم پایبندی به آرمان‌ها، ارزش‌ها و سنت‌ها، از جمله عوامل از همپاشی خداوندان قدرت و عصبیت می‌باشد.^۲ وی معتقد است تا زمانی که عصبیت در یک جامعه، دولت و سلطنت، امکان بازسازی و بازپروری دارد با آن جامعه، دولت و سلطنت در تاریخ پایدار مانده و منشأ تمدن، تحول و دگرگونی خواهد بود؛ زیرا در دوره‌ای از ادوار تاریخی، عصبیت در بخشی از آن جامعه، دولت یا سلطنت افول کرده و موجب انحطاط می‌شود؛ اما به محض بروز انحطاط، همان عواملی که موجب عصبیت اولیه و اعتلای آن گردید،

۱. عبدالرحمن ابن خلدون، المعبر، ج ۱ (مقدمه)، ص ۲۶۴.

۲. همان، ص ۲۷۸، ۲۷۹.

در بخش دیگری متمرکز شده و آن بخش با بازگشت به اصول اولیه خود و اصالت‌های آن، مجدداً آن جامعه، دولت و سلطنت را احیا خواهد نمود.^۱

این خلدون این نوزایی و بازگشت به آرمان‌ها و عصیبت‌های اولیه را در میان ملت‌ها، یک فرایند طبیعی و تاریخی تلقی می‌کند و مدعی است که این «یک سنت خدایی در میان بندگان و خلقتش می‌باشد و اصل و مبنای همه این سنت‌ها نیز مربوط به عصیبت می‌باشد»^۲ زیرا از نظر وی آرمان‌ها، جزم جمعی و عقلانیت اجتماعی سیاسی، بدون عصیبت متحقق نمی‌شود.

البته این خلدون یک استثنا برای این فرایند طبیعی و تاریخی قایل است، و آن بروز تغییرات بزرگ در جوامع انسانی و زوال و دگرگونی کامل تمدن‌ها، دولت‌ها و جوامع و انتقال کلی ملتی به ملت دیگر و از میان رفتن تمدن و عمران آن ملت است.^۳

پس نقطه عزیمت تجدد و بازسازی تمدن‌ها، دولت‌ها، ادیان بزرگ و جوامع دینی - در دیدگاه این خلدون - بازگشت به آرمان‌ها و عصیبت‌های اولیه است. این مفهوم از تجدد و نوزایی، همان مفهومی است که در قرن چهاردهم و پانزدهم از طریق نیکولو ماکیاولی، موضوع بازتولید اصول اولیه و اصالت‌های تمدن یونانی رومی و مسیحی اروپای قرون وسطی می‌شود.

با قاطعیت نمی‌توان ادعا کرد که ماکیاول و متفکران عصر نوزایی (رنسانس) اروپا، به آثار این خلدون دسترسی داشته و نظریه‌های وی را مطالعه کرده‌اند یا نه؛ اما در این مسأله تردیدی نیست که دیدگاه ماکیاول که وی را متفکر پایه‌گذار عصر نوزایی اروپا در حوزه سیاست و اندیشه‌های اجتماعی می‌دانند، به نوعی بازگویی دیدگاه این خلدون است.

مبنای نظری این بخش از مقاله، دیدگاه این خلدون است؛ ولی وجوه تاریخی آن را در تفسیرهای ماکیاولی از تجدد و نوزایی (رنسانس) نشان خواهیم داد. علت اتخاذ این روش آن است که تحولات عصر رنسانس اروپا، نقطه عزیمت رویکرد تاریخی نخبگان

۱. همان، ص ۲۸۰ - ۲۸۱.

۲. عبدالرحمن بن خلدون، العبر، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۲۸۰.

۳. همان، ص ۲۸۱.

فکری و سیاسی ایران عصر مشروطه است. در این رویکرد، اندیشه تجدد و ترقی - نه به عنوان یک فرایند (پروسه) بلکه - به عنوان یک طرح از پیش تعیین شده (پروژه) مورد توجه قرار گرفت؛ اما در هر صورت نقطه عزیمت این رویکرد تاریخی، تحولاتی بود که در اروپا به وقوع پیوست و به عنوان اصول تجدد و ترقی داعیه جهانی شدن داشت.

آن تجدیدی که موجب تحول اروپا شد و آن تجدیدی که عقب افتادگی ایران را باعث گردید، چه بود؟! برای درک تجدد اروپا، باید به نقطه عزیمت آن بازگردیم و برای درک متجدد شدن ایران نیز، باید به نقطه عزیمت آن رجوع کنیم. این بازگشت، هم عقلی و هم تاریخی است. نقطه عزیمت تجدد اروپا، عصر نوزایی (رنسانس) است. برای درک رنسانس، منسجم‌ترین آثاری که وجود دارد، رسایل و آثار نیکولو ماکیاولی است. این ادعا به منزله آن نیست که قبل از ماکیاولی، اندیشه دگرگونی و تحول در میان متفکران اروپایی وجود نداشت؛ اما با قاطعیت می‌توان ادعا کرد که ماکیاول، اندیشه تجدد را نهادینه کرد و با نهادینه شدن اندیشه تجدد، یک جنبش فکری، سیاسی و اجتماعی عظیمی در یک دوره تاریخی در اروپا به وجود آمد که از این جنبش تحت عنوان جنبش نوزایی (رنسانس) یاد می‌کنند؛ بنابراین نقطه عزیمت تجدد اروپا، اندیشه‌های ماکیاولی است و عصر جدید اروپا، چیزی جز بسط و توسعه افکار و اندیشه‌های ماکیاولی نمی‌باشد. ماکیاولی دو اثر بزرگ تحت عنوان «شهریار» و «گفتارها»، دارد. این دو اثر، مانیفست تجدد و نوزایی دو حوزه تاریخی و تمدن‌ساز اروپاست. ماکیاولی از این دو حوزه تحت عنوان «بدن‌های مرکب» یاد می‌کند و مدعی است که بدن‌های مرکب، دولت‌ها و جوامع دینی هستند.^۱ او سپس دولت‌ها را به دو شعبه بزرگ تحت عنوان دولت‌های پادشاهی و دولت‌های جمهوری تقسیم می‌کند. اساس دو اثر بزرگ ماکیاولی به نحوه تجدد و بازسازی جوامع دینی، دولت‌های پادشاهی و دولت‌های جمهوری است.

ماکیاولی معتقد است:

برای وجود هر چیزی در این جهان، مرزی هست؛ ولی فقط چیزهایی را که تقدیر برای آن‌ها معین کرده است، به پایان می‌برند که تن خود را تباه نمی‌سازند؛ بلکه آن را چنان منظم نگاه می‌دارند که

دگرگونی در آن راه نمی‌یابد و اگر هم دگرگون شود، به سود خود دگرگون می‌شود، نه به زیان خود؛ چون در این جا از بدن‌های مرکب، مانند دولت‌ها و جوامع دینی سخن می‌گوییم، ادعا می‌کنم که فقط تغییراتی برای آن‌ها سودمند و نجات بخشند که سبب شود آن‌ها به اصول اولیه خود بازگردند.^۱

از دیدگاه ماکیاوولی تنها جوامع دینی و دولت‌هایی به بهترین وجه سامان یافته‌اند و درازترین عمر را به سر می‌برند که در درون خود وسایلی برای تجدید قوا دارند یا به سبب اتفاق بیرونی، به تجدید قوا نایل می‌شوند. مانند روز روشن است که این‌گونه جوامع ممکن نیست بدون تجدید قوا دوام یابند.^۲

تا این جا ماکیاوولی چیزی فراتر از بسط و توسعه دیدگاه ابن خلدونی از علل بقا و اعتلا یا انحطاط و زوال جوامع انسانی و دولت‌های بزرگ نمی‌گوید. اصول اولیه و اصالت‌هایی که ماکیاوولی تحت عنوان نقطه عزیمت نوزایی جوامع دینی و دولت‌های بزرگ از آن یاد می‌کند، همان آرمان‌ها و عصبیت‌هایی است که جزم جمعی و عقلانیت اجتماع سیاسی را ساماندهی می‌کند و به ظهور تمدن‌ها، جوامع بزرگ و دولت‌های مقتدر منجر می‌شود. استدلال ماکیاوولی بر این ادعا که «راه تجدید قوای جوامع دینی و دولت‌های بزرگ، برگرداندن آن‌ها به اصول اولیه آن‌هاست»،^۳ هم یک استدلال عقلی و هم یک استدلال تاریخی است؛ زیرا «همهٔ ادیان و جوامع جمهوری و دولت‌های پادشاهی، به ضرورت باید در آغاز، در درون خویش نیکی‌ای داشته باشند که منشأ نخستین رویش و اعتبار و اثربخشی آن‌ها بوده است؛ ولی چون آن نیکی باگذشت زمان به فساد می‌گراید، بدن‌ها به ناچار تباه می‌شوند، مگر آن‌که چیزی روی بنماید که آن نیکی را به حال آغازینش بازگرداند.»^۴

بنابراین، تجدد و نوزایی از نظر ماکیاوولی، برای دو حوزهٔ قانونی (جوامع دینی و دولت‌های پادشاهی و جمهوری) به منزلهٔ بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های آن‌هاست؛ زیرا فرهنگ‌های تمدن‌ساز - به قول ابن خلدون - در گذشت زمان با در

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

آمیخته شدن با خرافات، سستی‌ها، بی‌قانونی‌ها، رفاه‌طلبی‌ها و غیره از یاد می‌روند و انسان‌ها به تدریج نسبت به آن‌ها گستاخ شده و بدعت‌هایی را می‌آورند و به این ترتیب خلوص اولیه این اصالت‌ها از بین رفته، انحطاط و زوال در این تمدن‌ها رخنه می‌کند. برای جلوگیری از پیدایش چنین وضعی لازم است که جامعه هر از چندگاهی به مبدأ اولیه و اصالت‌های خود بازگردانده شود.^۱

این بازگشت به اصول اولیه، هم در اندیشه ابن خلدون و هم در تفکرات ماکیاولی به دو طریق امکان‌پذیر است: یا به سبب عوامل و حوادث بیرونی، و یا به سائقه و محرک درونی. ماکیاولی بنیادهای نوزایی و تجدد اروپا را از شرایط نابسامان و منحط قرون وسطی، در بازگشت به اصول اولیه تمدن اروپایی جست‌وجو می‌کند.

تفسیر ماکیاولی از تجدد و نوزایی، به منزله بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها در دوران بعدی است که موجب بروز جنبش‌های بزرگی در اروپا شد. اصول تجدد مورد نظر وی، در نمونه‌های آرمانی حکومت پادشاهی رومی و یونانی در قرن ۱۷ - در بحرانی‌ترین شرایط تقابل بین سلطنت، مردم و اشراف انگلستان - در نظریه‌های توماس هابز و جان لاک در نهادینه کردن مدل‌های حکومت پادشاهی تجلی می‌کند و از آن تاریخ، دستورالعمل دولت‌های مشروطه سلطنتی در دوران جدید تلقی می‌شود.^۲

تفسیر ماکیاولی از تجدد و نوزایی به منزله بازگشت به اصول اولیه در نمونه‌های آرمانی حکومت جمهوری رومی، در قرن ۱۸ به وسیله منتسکیو و کتاب «روح‌القوانین» نهادینه می‌شود و از آن تاریخ سرمنشق حکومت‌های جمهوری جدید قرار می‌گیرد.

نمونه آرمانی جوامع دینی ماکیاولی که بر بازگشت به اصول اولیه مسیحیت مبتنی است، با جنبش پروتستان و اقدامات مارتین لوتر^۳ (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶م)، اولریش تسوینگلی^۴ (۱۴۸۴ - ۱۵۳۱م) و جان کالوین^۵ (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴م) اروپا را وارد عصر

۱. همان.

۲. رک: توماس هابز، لوایاتان.

3. Martin Luther.

4. Ulrich zwingli.

5. John calvin .

جدیدی کرد. می‌بینیم که در تفسیر ماکیاولی از مفهوم نوزایی و تجدد به منزله بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها، چه نهضت‌های فکری، سیاسی و اجتماعی بزرگ و چه تحولات بنیادینی در اروپا اتفاق می‌افتد؛ تحولاتی که به ظهور مفهوم جدیدی در جبهه‌بندی‌های فکری منجر می‌شود و این جبهه فکری، امروزه تحت عنوان «مدرنیته» از آن یاد می‌شود. فرایند مدرنیته اروپا را می‌توان در گستره وسیعی از تجددطلبی و نوزایی به مفهوم ماکیاولی، به عنوان نقطه عزیمت بیداری اروپا، و مفهوم ترقی و پیشرفت در تعبیر هگلی آن به عنوان نقطه تکامل این بیداری مورد بحث و بررسی و ارزیابی قرار داد. درک مختصات تجددطلبی اروپا بدون فرض این دو نقطه محوری، درک ناقصی است؛ همان نقصی که به بروز تجدد و ترقی مقلدانه در ایران دوران معاصر منجر شد و به جای این‌که دگرگونی‌های عمیقی ایجاد کند، به تعطیلی عقل، انسداد تفکر و اصالت‌بخشی به تقلید منجر شد.

وارونگی این تجددطلبی، از عدم شناخت فرایند تجددطلبی اروپا و جهل مطلق متفکران و مورخان ایران عصر قاجاری و دوران پهلوی به مبانی اولیه و اصول موضوعه این تجدد سرچشمه می‌گیرد؛ مبانی اولیه و اصول موضوعه‌ای که تاریخ متلاطمی در فاصله بین مفهوم تجدد به معنای بازگشت به اصول اولیه (تعبیر ماکیاولی) و مفهوم ترقی به معنای بی‌اعتباری گذشته و پیشرفت تاریخی (تعبیر هگلی) آن دارد؛ بنابراین، تجدد و ترقی در اروپا، یک فرایند تاریخی از ماکیاول تا هگل بوده است؛ اما در ایران به معنای دو مفهوم مترادف و بدون توجه به این فرایند تاریخی و تحولات بنیادین آن، شعار جنبش‌های فکری و سیاسی عصر مشروطیت و دوران بعد قرار گرفت.

با تفصیل مذکور می‌بینیم که مفهوم تجدد، نوزایی و ترقی، یک مفهوم غیرقابل مناقشه برای انطباق جریان‌های فکری ایران عصر مشروطیت نیست و مناقشه اصلی متفکران این دوران، به فهم آن‌ها از این مفهوم مربوط است. متفکران ایرانی عصر مشروطه را از نظر نحوه تلقی از تجدد می‌توان به دو نحله فکری بزرگ ساماندهی کرد: نحله اول، کسانی هستند که به پیروی از ابن خلدون، نوزایی طبیعی و تاریخی جوامع، دولت‌ها، حکومت‌ها و تمدن‌ها را به منزله بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها تلقی

کرده‌اند. ماکیاولی همین دیدگاه را مبنای نظریه‌های اجتماعی و سیاسی خود قرار داد و دیدیم که این نظریه‌ها به چه دگرگونی‌های بنیادین در اروپای عصر جدید منجر گردید و محصولاتی از خود به جای گذاشت که موجب تحیر و حسرت جهانیان شد.

نحله دوم، متفکرانی هستند که اراده آن‌ها به مفهوم تجدد و ترقی، به نتایج بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها معطوف بود؛ همان دستاوردهایی که امروزه تحت عنوان تمدن جدید، مدرنیته یا تمدن غربی از آن یاد می‌کنند.

بنابراین ما در بررسی دیدگاه متفکران ایران عصر مشروطیت به مفهوم تجدد و ترقی، با دو گرایش بزرگ سر و کار داریم: عده‌ای می‌گویند تجدد، تجربه‌ای تاریخی و یا دورانی از تاریخ است که یکسره از گذشته، گسسته و معطوف به آینده‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر است،^۱ و عده‌ای دیگر معتقدند که تجدد، به منزله بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌هاست، و نوزایی و دگرگونی باید در پرتو این اصول و اصالت‌ها باشد.

از این دو گرایش بزرگ، نحله‌های مختلفی ظهور می‌کند که فرجام تجددطلبی ایران. عصر قاجاری و دوره پهلوی را تا ظهور انقلاب اسلامی رقم می‌زنند. این مقاله به دور از مشهورات تاریخی و القائات ساده‌انگارانه جریان ثنویت‌گرایی تاریخی، تلاش می‌کند که نقطه آغازین مبادی اولیه و اصول موضوعه و آبشخورهای اختلاف و ائتلاف این دو گرایش بزرگ و نحله‌های آن را بررسی کند.

ب) ایران عصر مشروطه؛ انحطاط نظام قاجاری، تمنای تجدد و ترقی

چشم‌انداز آنچه که امروزه تحت عنوان غرب از آن یاد می‌کنیم و آن را اسطوره عقل، تکنیک، آزادی، دموکراسی و توسعه و پیشرفت می‌دانیم و پیوسته اوضاع تاریخی خود را با آن تطبیق می‌نماییم؛ در عصر مشروطیت ایران چشم‌اندازی به نام تجدد و ترقی بود. اکنون با این سؤال تاریخی روبه‌رو هستیم که آیا تجدد با فرنگی‌مآبی در ایران عصر مشروطیت و غرب‌گرایی در دوران بعدی، مفهوم مترادفی داشته است؟

مشکل بزرگی که تاریخ‌نگاری دوران بعد از مشروطیت ایران با آن روبه‌رو می‌باشد،

این است که در قسمت اعظم آن، تجدد، با فرنگی‌مآبی و غرب‌گرایی مترادف قرار داده شده است. این شیوه تاریخ‌نگاری، ما را با یک دیدگاه ثنویت‌گرایی مصلوب تاریخی روبه‌رو ساخته که دو طرف بیشتر ندارد: یک طرف؛ عقل، آزادی، توسعه، ترقی، پیشرفت، تکامل، تکنیک، دموکراسی، و طرف دیگر - به تعبیر پاره‌ای از متفکران - درماندگی جهان سومی^۱؛ نوعی درماندگی که از دست و پا زدن در فقدان عقل، استبدادپذیری، فقدان توسعه، آزادی، عقب‌ماندگی همه‌جانبه، سنت‌گرایی، حاکمیت عقاید دینی و غیره سرچشمه می‌گیرد. می‌بینیم که این چشم‌انداز تاریخی که توصیف کرده‌اند، مجاللی برای تفکر و تعقل باقی نمی‌گذارد.

صرف‌نظر از القائات ثنویت‌گرای تاریخی؛ متون، منابع، مباحث و چشم‌انداز حقیقی ایران عصر مشروطیت به ما می‌آموزد که بازشناسی علل ناکارآمدی و ناکامی ایران در عصر قاجاریه، در انحصار یک جریان خاص و تحت تأثیر مطلق القائات فرنگی‌مآبی نیست. طوفان تجددطلبی، خارج از مرزهای ایران آغاز شد و امواج آن به داخل رسید؛ اما این مسأله در سیر طبیعی و تاریخی تجدد، بدیهی بود. (چون نوزایی و بازنگری مجدد، به علل انحطاط درونی و بیرونی نیاز دارد.) چشم‌اندازهای این ضرورت تاریخی در همان دوران، برای ایجاد دگرگونی و تغییرات اجتماعی، یک چشم‌انداز تک‌سویه از مفهوم تجدد نبود و این‌گونه نیست که سرنوشت تاریخی ایران عصر قاجاری و دوران بعد را فقط دو نیروی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی رقم زده باشند: یک طرف اصحاب تجدد که عبارت باشند از منورالفکران، متفکران جدید، طبقات اجتماعی مدرن، روزنامه‌نگاران و فرنگ‌رفته‌های عصر قاجاری؛ و طرف دیگر، اصحاب سنت و استبداد که عبارت باشند از روحانیان، درباریان، نیروهای سنتی، طبقات اجتماعی روستایی و

بنابراین، شیوه این مقاله آن است که از تصلب ثنویت‌گرای غیر قابل ابطال در جدال سنت و مدرنیته پرهیز کند و چشم‌انداز متفاوت ایران عصر مشروطه به مفهوم تجدد،

۱. اصطلاحی است که داریوش آشوری آن را در توصیف حسرت تجدد و ترقی‌نسل‌های تحصیل‌کرده ایران به کار برده که مدعی است این حسرت، آن‌ها را در شرایطی قرار داده که خودشان از آن تحت عنوان درماندگی جهان سومی یاد می‌کنند (ر.ک: «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، گفت‌وگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری و دیگران، دفتر نخست، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۵، ص ۵۲).

ترقی، آزادی، اصلاحات و غیره را دریابد؛ چشم‌اندازهای متفاوتی که بعدها مبنای گروه‌بندی‌های فکری و سیاسی تاریخ معاصر ایران شد. اگر ما در شرایط امروزی در گروه‌بندی تفکرات، اندیشه‌ها و نظریه‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی ایران معاصر از مفاهیمی چون جریان‌های دینی، سکولاریزم، چپ، راست، اصلاح‌طلب، سنت‌گرا، متجدد، استفاده می‌کنیم، از نظر این مقاله، این گونه نیست که چنین تقسیمی از ابتدا وجود داشته و سپس از پرتو آن، به مفهوم تجدد، ترقی، دگرگونی و به طور کلی به مفهوم غرب و مدرنیته و پیشرفت تاریخی نظر شده باشد. این تقسیم‌بندی، فرایند نگاه متفکران اجتماعی، سیاسی، دینی و فرهنگی ایران عصر تجددطلبی، ترقی‌خواهی و مشروطه‌گرایی به مفهوم تجدد و ترقی است. بنابراین، تجدد به تعبیر ابن خلدونی، یعنی بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها (مفهوم رنسانسی تجدد). این مفهوم قبل از آن‌که مفسر جریان یا گروهی در ایران عصر قاجاری و پهلوی (عصر مشروطیت) باشد، مقسیم این گروه‌بندی‌هاست. اکنون به ادله تاریخی این ادعا می‌پردازیم.

در تفسیر فرایند تاریخی تحولات اروپا که محل توجه‌نخبگان سیاسی و اجتماعی ایران عصر قاجاری بود، دو مفهوم کلیدی در دو سر آن وجود دارد که متأسفانه کم‌تر محل توجه قرار گرفته است:

مفهوم کلیدی اول: آرمان‌های تجدد است که آغاز نوزایی (رنسانس) اروپاست و می‌دانیم که این آرمان‌ها، به مثابه اصول اولیه و اصالت‌های جامعه اروپایی است؛ **مفهوم کلیدی دوم:** اتویبای ترقی^۱ است که دستاورد این بازنگری و نوزایی می‌باشد. در فاصله این دو نقطه تاریخی، حجم وسیعی از دگرگونی‌های فکری، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارد که کم‌تر مورد توجه‌نخبگان عصر قاجاری قرار گرفت و بر همین اساس در فهم تجدد و ترقی به مشکلاتی گرفتار شدند که بدان اشاره خواهد شد. فاصله این دو نقطه تاریخی را می‌توان به گذار از آرمان‌های تجدد به اتویبای ترقی تعبیر کرد و در مفهوم غربی نیز می‌توان از این فاصله تحت عنوان گذار از «مدرنیته» به «مدرنیسم» یاد کرد؛ یعنی فرایند تاریخی که یک اندیشه به یک ایدئولوژی تبدیل می‌شود.

۱. علت این‌که از این دستاورد تحت عنوان اتویبای ترقی یاد کردیم، ذکر خواهد شد.

اگر نوزایی (رنسانس که قرن چهاردهم و پانزدهم بود) آغاز این دوره تاریخی تلقی شود که مفهوم تجدد به معنای بازگشت به اصول و اصالت‌های یونان و روم بود، باید متوجه باشیم که در این تلقی، فرهنگ باستانی اروپا بر تمام فرهنگ‌ها تقدم دارد. بنابراین در تفسیر اولیه، مفهوم تجدد، بازگشت به فرهنگ قرون وسطی نیست؛ بلکه بازگشت به دوره عظمت امپراطوری یونان و روم است.

به طور کلی در نوزایی اروپا - به تعبیر ماکیاولی - دو بازگشت بزرگ به اصول اولیه و اصالت‌ها وجود دارد:

۱. بازگشت در حوزه سیاست که اصول اولیه و اصالت‌های آن در الگوی پادشاهی یونانی و رومی و الگوی جمهوری رومی جست‌وجو می‌شود و مرجع تأسیس نظام‌های مشروطه سلطتی و جمهوری اروپا در عصر جدید می‌گردد.

۲. بازگشت در حوزه دین و معرفت دینی که اصول اولیه و اصالت‌های آن، در نحوه زندگی مسیحیان دوره حضرت عیسی علیه السلام و برخورد آن‌ها با سیاست امپراطوری روم قرار دارد و مرجع جنبش‌های پروتستان و نهضت اصلاح دینی اروپا می‌شود. بنابراین، در آغاز دوره تجدد طلبی و نوزایی، آرمان‌های تجدد نه تنها جدال با سنت و روبرویی با گذشته نیست، بلکه بازگشت به عصر طلایی گذشته است.

موج دوم این فرایند تاریخی را که آغاز آن را قرن ۱۶ و انجام آن را پایان قرن ۱۷ می‌دانند، «عصر منازعه باستانیان و مدرن‌ها» یا «عصر نبرد کتاب‌ها» می‌نامند. در این دوران از تعبیر تجدد، به مفهوم بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها عدول می‌شود، و اصول اولیه به مفهوم نوآوری تلقی می‌گردد. متفکرانی چون فرانسیس بیکن، گالیله، هابز، دکارت، پاسکال، اسپینوزا، لایب نیتس، متفکران این دوره تاریخی هستند.

موج سوم این فرایند تاریخی که در تاریخ‌نگاری اروپایی از آن تحت عنوان عصر روشن‌گری یاد می‌کنند و سراسر قرن هیجدهم اروپا را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، عصر «نفی مطلق گذشته»، «انقلاب صنعتی» و «انقلاب فرانسه» است و مفاهیمی چون انقلاب، پیشرفت تاریخی، تکامل، رشد، روح زمان و مانند آن ظهور می‌کند. در رأس متفکران این دوران جان لاک، ولتر، بارکلی، هیوم، کوندیاک و متفکرانی دیگر قرار دارند.

موج چهارم این فرایند تاریخی که در تاریخ‌نگاری اروپایی از آن تحت عنوان «عصر ایدئولوژی» یاد می‌کنند و سراسر اروپای قرن نوزدهم را پوشش می‌دهد، عصر تطور تاریخی، اصالت طبیعت و عصر تبدیل مفهوم تجدد و ترقی به اتویاهای مطلوب بشر برای رسیدن به پیشرفت، رشد، توسعه و در یک کلام عصر جهانی شدن مفهوم ترقی به عنوان یک روح واحد جهانی است. این دوران تحت تأثیر متفکرانی چون کانت، هگل، شوپنهاور، جان استوارت میل، هربرت اسپنسر، مارکس و انگلس، نیچه و دیگران قرار دارد.

موج پنجمی نیز برای این فرایند تاریخی در تاریخ‌نگاری اروپایی توصیف می‌کنند که آغاز آن را بعد از جنگ دوم جهانی (۱۹۴۲ م) می‌دانند و این دوره را «دورهٔ منازعهٔ مدرن‌ها با معاصران و پرش از زمان حال به همین الان» تلقی می‌کنند. عده‌ای از این دوره تحت عنوان «ما بعد مدرنیته» (پست مدرن) یاد می‌کنند و عده‌ای دیگر، آن را به «اکمال پروژه مدرنیته» می‌نامند. می‌گویند این دوره تحت تأثیر نگرانی افرادی چون هایدگر، گادامر، بودریار، هابرماس، فوکو، مارکوزه و سایر متفکران معاصر اروپا و آمریکاست. اکنون چشم‌انداز مشخصی برای نقد مفهوم تجدد و ترقی در اندیشه‌ورزان عصر قاجاری و دورهٔ مشروطیت ایران و خاستگاه گروه‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دوران بعد داریم. این چشم‌انداز به ما می‌آموزد که امکان دارد، مفهوم تجدد یا ترقی در افکار و اندیشه‌های متفکران عصر قاجاری، مفهوم یکسانی نباشد تا با یک معادلهٔ ساده‌انگارانه دو طرفه تحت عنوان سنت و مدرنیته قابل تحلیل باشد.

مطالعهٔ دیدگاه‌ها و اندیشه‌های متفکران این دوران نشان می‌دهد که تلقی آن‌ها از مفهوم تجدد، به کدام یک از موج‌های تاریخی این فرایند در اروپا نظر دارد. این تلقی را می‌توان با توجه به ساختار سیاسی، بافت اجتماعی، باورها و اندیشه‌های جامعه و از همه مهم‌تر اصول اولیه و اصالت‌های آن مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و تأثیرات عملی شدن آن را در ساخت اجتماعی، فکری و سیاسی ایران ارزیابی کرد.

برای رسیدن به یک نتیجهٔ عینی و تاریخی - نه ذهنی - می‌توان از زوایای متفاوتی به چشم‌انداز متفکران عصر قاجاری به مفهوم تجدد و ترقی نگاه کرد. می‌توان این بررسی

را از زاویه درک متفکران این دوران از مفهوم اصول اولیه و اصالت‌ها انجام داد. این درک می‌تواند هم به عنوان یک درک بنیادگرایانه مورد بررسی قرار گیرد، هم یک درک مقلدانه از چشم‌انداز اروپایی آن و هم یک درک نوگرایانه.

می‌بینیم که میدان وسیعی برای این بررسی تاریخی وجود دارد که تلقی ساده‌انگارانه دو طرفه سنت و مدرنیته را تا حد یک تلقی سطحی و تصلّبی تقلیل می‌دهد.

از آن‌جا که عصر فاجاری (از جنگ‌های روس تا تأسیس نظام مشروطیت) نقطه عزیمت تجددطلبی تاریخ معاصر ایران است، به نظر می‌رسد توجه متفکران این دوره به مفهوم تجدد و ترقی نه به عنوان یک ضرورت تاریخی که در بداهت آن شکی نیست، بلکه به عنوان یک شیوه برای حصول به آن می‌تواند نقطه آغاز مناسبی باشد.

همه جریان‌هایی که بعدها در تلقی از تجدد و ترقی به طیف‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی و فکری محکوم شدند، به نحوی به این نقطه عزیمت توجه دارند؛ چه جریان‌های مذهبی و چه جریان‌های ضد مذهب یا غیرمذهبی.

بنابراین، اگر از مفهوم تجدد به عنوان یک ضرورت طبیعی و تاریخی - در تفسیر ابن خلدونی - عدول کنیم، پذیرش این ادعا که اولین موج تجددطلبی ایران پس از جنگ‌های روس و تمنای فن‌آوری (تکنیک) فرنگی ایجاد شد، ضدیتی با این عقیده ندارد که تجددطلبی برای همه فرهنگ‌های غنی و تمدن‌ساز در هر دوره‌ای از ادوار تاریخی، یک ضرورت طبیعی است؛ زیرا در تجددطلبی طبیعی و تاریخی نیز، عوامل خارجی و سائقه‌های داخلی مداخلت دارند. چه اشکالی دارد که موج تحولات اروپا در دوره جدید را در ظهور فکر تجددطلبی در ایران مؤثر بدانیم؟ مگر این‌که تصور کنیم تحولات بزرگ در خلاء اتفاق می‌افتد و هیچ بستر اجتماعی، سیاسی، فکری ندارند، که این هم ادعای گزافی است!

مفهوم تجدد که ابتدا در معنای درست آن به منزله ضرورت دگرگونی در ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و بازتولید مجدد و عظمت ایران در ادوار گذشته بود، جنبش اجتماعی و فکری عظیمی در ایران ایجاد کرد و شعاع آن، همه اقدار فکری، سیاسی و فرهنگی جامعه را در بر گرفت.

این که چه کسی و چه جریانی آغازگر چنین جنبش اجتماعی در ایران عصر قاجاری می‌باشد، محل مناقشات بی‌فایده‌ای است که پرداختن به آن سودی ندارد؛ چون تعیین دقیق بانیان یک جنبش فکری، وقتی امکان‌پذیر است که تلقی متفاوت و متناقضی در همان ابتدا از اصول موضوعه و مبادی اولیه این جنبش وجود نداشته باشد. به دلیل تلقی متفاوت از تجدد، استعداد قابل توجهی به عنوان مرجعیت تفسیر واحد این جنبش اجتماعی و فکری تحت محور این مفهوم وجود ندارد؛ اما در این مسأله تردیدی نیست که ضرورت دگرگونی ساختار سیاسی، فکری، اجتماعی و اقتصادی ایران در آن دوران، تحت عنوان تجددطلبی، نقطه اتفاق همه اقسام اجتماعی و نخبگان فکری و حتی ساختار نظام کهن سلطنت در ایران بود.

۱. از تمنای «تکنولوژی» تا تولد «ایدئولوژی» فرنگی

گفته می‌شود که چشم‌اندازهای اولیه تفاوت ساخت اجتماعی، فرهنگی، علمی و سیاسی ایران با بلاد فرنگستان (اروپاییان)، در اوایل قاجاریه در نوشته‌های میر عبداللطیف‌خان شوشتری (۱۸۰۶ م / ۱۲۲۱ هـ - ۱۷۵۸ م / ۱۱۷۲ هـ)، تحت عنوان «تحفة العالم و ذیل التحفه» مطرح شد و بعد در سفرنامه‌های میرزا ابوالحسن‌خان شیرازی (معروف به ایلچی)^۱، سلطان الواعظین و آقا احمد کرمانشاهی به همان شیوه تداوم یافت؛^۲ اما نقطه عزیمت تغییر دیدگاه نخبگان ایرانی از ذکر و حیرت در این تفاوت‌ها به ضرورت دگرگونی را باید پس از شکست ایران در جنگ با روسیه دانست.

این روایت دور از حقیقت نیست که عباس میرزا، نایب السلطنه، و میرزا بزرگ قائم مقام فراهانی، نقطه عزیمت این تغییر دیدگاه می‌باشند. تمنای کسب فن‌آوری (تکنیک) فرنگی به منظور اصلاح سازمان نظامی ایران، اولین زمره‌های رسمی فرستادن محصل به خارج و آشنایی ایرانیان با تحولات اروپای جدید است. (۱۸۱۱ م / ۱۲۲۶ هـ) بررسی نیازسنجی، ضرورت، استعداد محصلان و صلاحیت آن‌ها برای کسب این فن‌آوری و

۱. حیرت نامه، سفرنامه ابوالحسن‌خان ایلچی به لندن.

۲. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن پروژوازی غرب.

نتایج حاصل از این اقدامات، در حوصله این نوشته نیست؛^۱ اما مجموعه داوری‌ها نشان می‌دهد که تمنای تکنولوژی از طریق اعزام محصل به خارج از کشور، نتایج مثبتی به ارمغان نیاورد. فقدان کارآمدی این شیوه در دوره ناصرالدین شاه، از چشم تیزبین میرزا تقی‌خان امیرکبیر، صدر اعظم وقت ایران، پنهان نماند و همین مسأله زمینه‌های تأسیس دارالفنون شد.

ساخت دارالفنون با اهداف فنی، نظامی و صنعتی، از سال ۱۲۶۶ ق آغاز و در سال ۱۲۶۹ ق به پایان رسید و بدین‌سان سنگ بنای رابطه رسمی و پیوسته بخش علمی، فرهنگی و آموزشی کشور با فرنگستان نهاده شد. بدیهی بود که فعالیت این مدرسه تحت حمایت نظام قاجاری، شرایط مناسبی را برای آشنایی هر چه بیشتر کارگزاران حکومتی، اشراف، شاهزادگان دریاری و سایر ارکان ساخت قدرت سیاسی قاجاریه (سفیران، فرستادگان به خارج از کشور، فرزندان سران ایلات و عشایر و حکام ولایات و...) با تحولات اروپا فراهم خواهد کرد و نحوه نگرش آن‌ها به سازمان سیاسی، اجتماعی، ساخت فرهنگی و فکری و شیوه تولید اقتصادی، تجارت و از همه مهم‌تر شیوه حکومت را دگرگون خواهد کرد. این تغییر دید، نقطه عزیمت دیگری از تمنای تکنولوژی به تولای ایدئولوژی فرنگی محسوب می‌شد.

منزلت اجتماعی دانش‌آموختگان مدرسه دارالفنون نیز، از پیش مشخص بود. شرایط اجتماعی و فرهنگی ایران از همان ابتدا، امکانات و امتیازات این مدرسه را در اختیار ارکان وابسته به نظام قاجاری قرار داد و آن‌ها با آشنایی با تحولات اروپا به طور طبیعی باید در آن شرایط حساس جهانی، ایران را به دروازه‌های ترقی می‌رساندند.

اولین زمزمه‌های ترقی خواهی که با شعار تمنای فن‌آوری فرنگی، در زمان عباس میرزا و قائم مقام فراهانی آغاز شد و هدف آن ایجاد دگرگونی در ساختار نظامی دولت ایران بود، در دارالفنون به تمناهای جدیدی رسید. آثار اولیه این تمناهای جدید را می‌توان در نوشته‌های یکی از کارگزاران قاجاری، به نام میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله پیدا کرد و این نقطه عزیمت تغییر ترقی خواهی از تمنای تکنولوژی به تولای ایدئولوژی

۱. برای اطلاع از فرایند این تحولات ر.ک: حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱.

فرنگی است. تا قبل از ملک‌خان، به ندرت می‌توان آثار قابل توجهی پیدا کرد که تفسیر منسجم و جهت‌داری از مفهوم ترقی‌خواهی ارایه داده باشند. ترقی تا این دوران - همان‌طور که ذکر شد - با اصلاحات در سازمان ارتش ایران مترادف تلقی می‌شد و اوج این تمنا نیز، کسب فنون لازم برای تولید جنگ‌افزارهای جدید و ایجاد سازمان جدید نظامی برای ارتش ایران بود. بدیهی است که تفسیر ترقی به این منظور، محل مناقشه‌نخبگان فکری و اجتماعی ایران نباشد. این تغییر و دگرگونی و این اصلاحات، یک ضرورت اجتماعی در شرایط آن روزی ایران بود. به ندرت می‌توان گروه، جریان یا متفکر قابل توجهی را پیدا کرد که با چنین مفهومی از اصلاحات و ترقی‌خواهی در این دوران مخالف باشد. بنابراین تا این دوران؛ تفسیر فلسفی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فکری عمیقی از مفهوم تجدد و ترقی در سطح نخبگان سیاسی و متفکران ایران وجود ندارد.

اولین اثر منسجمی که از ملک‌خان نام می‌برند، «کتابچه غیبی» یا «رساله دفتر تنظیمات» است. آنچه ملک‌خان در این رساله با آن درگیر است، مفهوم ترقی ایران با تکیه بر بازنگری در سازمان دولت و ساختار تصمیم‌گیری در این سازمان است.

تغییر در ساختار دولت از دیدگاه این رساله، نقطه عزیمت ترقی ایران است. ملک این رساله را در سال ۱۲۷۵ ق تا ۱۲۷۷ ق - بین ۲۶ تا ۲۸ سالگی - و پس از برکناری میرزا آقاخان نوری از صدارت می‌نویسد.^۱ هدف وی، تشویق شاه ایران به ایجاد اصلاحات در دولت است. امتیازات ویژه‌ای که ملک تحت عنوان «برتری پادشاه ایران بر حسب عقل طبیعی و استحضر خارجی از جمیع وزرای خود» به ناصرالدین شاه می‌دهد، مشخص می‌کند که وی به عنوان یکی از نخبگان جوان ساختار سیاسی ایران، با آشنایی که با تحولات اروپا دارد، در ساختار موجود راهی برای ترقی خود نمی‌بیند. جاه‌طلبی‌های ملک، نقطه آغاز زندگی پر ماجرای این چهره جنجالی و منشأ تحولات و ظهور جریان‌هایی در ساختار فرهنگی و سیاسی ایران و مشکلات و مصایب برای کشور ما در تحولات دوران معاصر است.

۱. حجت الله اصل، رساله‌های میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله.

تفسیر خاص ملکم از مفهوم تجدد و ترقی به عنوان یک تفسیر رسمی، نه تنها بر سراسر تاریخ ترقی خواهی و تجددطلبی ایران سیطره دارد، بلکه تحولات ایران دوره ناصرالدین شاه تا انقلاب مشروطه و از انقلاب مشروطه تا دیکتاتوری رضاخان و از سقوط رضاخان تا پیروزی انقلاب اسلامی و حتی بخشی از تجددطلبی و ترقی خواهی دوران جمهوری اسلامی را نیز پوشش می‌دهد. از این تجددطلبی و ترقی خواهی، تحت عنوان «ترقی خواهی مقلدانه» نام می‌بریم و معتقدیم که شناخت بخش مهمی از تاریخ تجددطلبی ایران از یک طرف و درک فهم جریان‌های فکری و سیاسی معاصر از غرب، از طرف دیگر، بدون آن ممکن نیست.

به عبارت دیگر، گذار از تمنای تکنولوژی به توالی ایدئولوژی فرهنگی، در موج‌های متفاوت و مشخصی از تاریخ تحولات سیاسی اجتماعی ایران اتفاق می‌افتد که موج اول آن، تفسیر نوسازی، تحول و دگرگونی ایران بر پایه افکار و اندیشه‌های تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه است.

۲. تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه (تعطیلی عقل ایرانی در مقابل محصولات علم فرهنگی) چشم‌انداز فهم عمیق این ترقی خواهی و تجددطلبی به عنوان اولین موج گذار از تمنای تکنولوژی به توالی ایدئولوژی فرهنگی، در افکار و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان و در اثر مهم «کتابچه غیبی» مشاهده می‌شود. ملکم در این رساله برای اولین بار توانایی عقل ایرانی را در فهم علم فرهنگی منکر می‌شود و شالوده جریان تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه را در ایران پایه‌ریزی می‌کند.

علم ورای عقل است، هرگاه اوضاع فرنگ را به حالت چهار هزار سال قبل از این برگردانید، وزرای ایران به زور عقل خود عالم را مسخر خواهند کرد؛ اما امروز درجه اجتماع علوم بشری به جایی رسیده که عقل طبیعی در تصور آن حیران است.^۱

تقابل علم فرهنگی با عقل ایرانی که ملکم‌خان به عنوان یک تقابل جدی آن را مطرح می‌کند و در «کتابچه غیبی» پیوسته نخبگان سیاسی را به درک این تفاوت دعوت می‌نماید،

سنگ بنای تفسیر ایدئولوژیک از مفهوم تجدد و ترقی و گرایش به تقلید مطلق از محصولات علم فرنگی در تاریخ تحولات دوران معاصر ایران است؛ اما هیچ‌گاه پرسیده نشد که علم فرنگی محصول چه چیزی در تحولات اروپا بود؟!

در تقابل علم فرنگی با عقل ایرانی، تجدد و ترقی به معنای تمنای تکنولوژی، ماهیت خود را از دست می‌دهد. ملکم علم فرنگی را به عنوان علمی به رخ نخبگان سیاسی ایران می‌کشد که پشت آن نه فقط، چوب، آهن، کارخانه، تلگراف، تلفن، راه آهن، کشتی و سایر محصولات تکنیکی وجود دارد، بلکه علمی است که آدم و عالم جدیدی می‌سازد. قصوری که داریم، این است که هنوز نفهمیده‌ایم که فرنگی‌ها چقدر از ما پیش افتاده‌اند. ما خیال می‌کنیم که درجه ترقی آن‌ها همان قدر است که در صنایع ایشان می‌بینیم و حال آن‌که اصل ترقی ایشان در آیین تمدن بروز کرده است و برای اشخاصی که از ایران بیرون نرفته‌اند، محال و ممنوع است که درجه این نوع ترقی فرنگ را بتوانند تصور نمایند... کارخانجات یورپ بر دو نوع است: یک نوع آن را از اجسام و فلزات ساخته‌اند، و نوع دیگر از افراد بنی آدم ترتیب داده‌اند... ما از تدابیر و هنری که فرنگی‌ها در کارخانجات انسانی به کار برده‌اند، اصلاً اطلاع نداریم.^۱

از دیدگاه ملکم اگر ترقی را به منزله تمنای فن‌آوری فرنگی تلقی کنیم و مدعی باشیم که با عقل خود این راه را می‌توانیم طی کنیم، تا سه هزار سال دیگر مشکل ایران حل نمی‌شود. فتوای نهایی او این است:

راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال، مثل اصول تلگراف پیدا کرده‌اند و بر روی قوانین معین ترتیب داده‌اند. همان‌طوری که تلگراف را می‌توان از فرنگ آورد بدون زحمت در تهران نصب کرد، همان‌طور نیز می‌توان اصل نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت.^۲

ملکم خان آهسته و با آرامش خاصی در این رساله، سنگ بنای اندیشه ترقی خواهی مقلدانه را در کلیه ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فن‌آوری پی‌ریزی می‌کند و برای سرکوب عقل ایرانی در هر فرصت مناسبی، دانایی آن‌را در شناخت علم فرنگی به چالش می‌کشد. او برای سرکوب این عقل، حتی از به کارگیری عوامانه‌ترین

۱. میرزا ملکم خان، کتابچه فیض، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. همان، ص ۳۰.

تمثیل‌ها ترسی ندارد؛ به عنوان مثال یکی از تمثیل‌های سادلوحانه او این است که نظم سیاسی و نظم اجتماعی را به نظم ماشینی تأویل می‌کند. در تصور ملکم همان‌طور که تلگراف، کارخانه و سایر محصولات ماشینی را به صورت کالاهای تولید شده مشخص می‌توان از یک جایی به جای دیگر منتقل کرد و یا خرید و فروش نمود، نظم سیاسی و اجتماعی و اصول تمدن هر ملتی را نیز می‌توان به صورت کالاهای تولید شده مشخص جابه‌جا کرد.

مشخص نیست آیا ملکم از تأثیر نظم اجتماعی و سیاسی در ساختار فرهنگی یک جامعه غافل است یا تغافل می‌کند؛ اما همین دید مقلدانه از مفهوم تجدد و ترقی، و تفسیر ماشینی از فرهنگ، سیاست، علم و معرفت، برای اولین بار جنبشی در ایران پایه‌ریزی می‌کند که آثار آن در ساختار فرهنگی، سیاسی و اجتماعی تا به امروز تداوم دارد.

می‌بینیم که در تفسیر رسمی و مقلدانه از تجدد و ترقی در ایران آن روز، هیچ اراده‌ای به بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها معطوف نیست. مبادی اولیه و اصول موضوعه مرجعیتی که ترقی‌خواهی مقلدانه را مرجعیت تجدد و ترقی معرفی می‌کند، مرجعیت اصول موضوعه و مبادی اولیه فرهنگی است و ایران برای رسیدن به این اصول و مبادی، راهی جز تقلید ندارد. بنابراین، اولین رگه‌های تفسیر منسجم ایدئولوژیکی از تجدد تحت پذیرش مرجعیت و ولایت علم، اصول تمدن و ترقی فرهنگی، در ایران شکل می‌گیرد و میرزا ملکم‌خان پرچم‌دار این نوع تجدد است.

تا این‌جا تفسیری که ملکم از مفهوم تجدد و ترقی ارائه می‌دهد، به مرحله چهارم از فرایند تجددطلبی اروپا توجه دارد؛ یعنی مرحله‌ای که در قرن نوزدهم در اروپا ظهور کرد و تجدد را به مفهوم یک اراده جهانی برای رسیدن به ترقی و پیشرفت، به یک اتویبای (آرمان‌شهر) جهانی تبدیل نمود. اولین نقطه ضعف ملکم نیز این است که تأثیر تحولات اروپا را به عنوان نقطه عزیمت فکری برای ایجاد دگرگونی در ایران، از بنیاد و اساس اندیشه مورد توجه قرار نداد؛ بلکه این نقطه عزیمت را به ظواهر و محصولات این آرمان‌شهر معطوف نمود.

بنابراین، موج اول تجددطلبی و ترقی‌خواهی که در تمثای فن‌آوری، اذهان ایرانیان را

متوجه فرنگستان کرد، در موج دوم به یک ایدئولوژی فرنگی تبدیل شد؛ ایدئولوژی که اراده معطوف به مرجعیت و ولایت مطلق علم فرنگی داشت. این ایدئولوژی که در کوران تحولات بنیان‌افکن اروپا از آغاز عصر نوزایی تا قرن نوزدهم در اتوپیا‌های استاندارد شده اندیشه ترقی، به شکل الگوهای رشد، توسعه، ترقی، نوسازی و مفاهیمی شبیه به این‌ها به ساحل آرامش رسیده بود، داعیه تسخیر جهان و جهانی شدن را داشت و شعاع شعار جهانی شدن آن نیز، به ایران رسید.

اگر جامعه ایرانی به عنوان یکی از مبادی مهم تمدن جهانی، به بازنگری در علل انحطاط و ضرورت نوزایی، و تغییر در ساختار ناکارآمد نظام سیاسی و اجتماعی خود نیاز داشت، به فتوای عقل و معرفت باید به اصول اولیه و اصالت‌های خود باز می‌گشت؛ یعنی همان نگرشی که اروپا و بعد دنیای غرب را دگرگون کرده بود، برای دگرگونی طبیعی و تاریخی ایران ضروری بود؛ اما در موج اول که مطلقاً و در موج دوم در مقاطع آغازین آن، چنین فکری به اندیشه نخبگان جامعه ظهور نکرد و نهالی که می‌توانست آزادانه و به طور طبیعی به درخت پرباری تبدیل شود، در تارهای عنکبوت تقلید و تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه اسیر شد.

تجددطلبی مقلدانه میرزا ملکم‌خان، نتایج زیان‌باری در حوزه فکر اجتماعی، اندیشه سیاسی و پیشرفت علمی، فنی و اقتصادی برای ایران به ارسغان آورد. کمترین آثار مخرب این روش و بینش، انعقاد قراردادهای اقتصادی و سیاسی بنیان‌افکن در تاریخ تحولات دوران معاصر است که تحت عنوان قراردادهای استعماری از آن یاد می‌کنند. اوج ذلت این قراردادها، قرارداد رویتراست، و در ظاهر و پنهان این قراردادها نیز، پایه گذار گرایش ترقی‌خواهی و تجددطلبی مقلدانه، یعنی میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله حضور دارد.

سفرهای ناصرالدین شاه در اواخر قرن سیزدهم هجری (اواخر قرن نوزده میلادی) به اروپا - که به کارگزاری میرزا حسین‌خان سپهسالار و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله زمینه‌های آن فراهم شد - و اعطای امتیازات پی در پی و انعقاد قراردادهای مختلف با دولت‌ها و تجار اروپایی (با توجیه انتقال علم، فن‌آوری فرنگی و ترقی به ایران) و در

رأس آن قرارداد رویتز (۱۸۷۲ م / ۱۲۸۹ هـ)، اولین تجلی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تحولاتی بود که در پرتو شعار تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه، آثار زیان‌بار خود را در جامعه ایران نمایان ساخت.

داستان مقابله حاج ملا علی کنی با انعقاد قرارداد رویتز - به هر انگیزه‌ای که به وقوع پیوسته باشد - نقطه عزیمت اندیشیدن درباره ترقی مقلدانه است. از این تاریخ گرایش ترقی مقلدانه از صحنه تحولات سیاسی اجتماعی ایران حذف نمی‌گردد، اما از دو ناحیه به چالش جدی کشیده می‌شود:

۱. رهبران مذهبی و مراجع دینی، که متوجه ایدئولوژی نهفته در پشت فن‌آوری و علم‌فرنگی و نتایج زیان‌بار ترقی مقلدانه می‌شدند. در رأس رهبران و مراجع مذهبی این دوران، مرحوم میرزای شیرازی و حلقه مکتب سامرا قرار دارد.

۲. متفکران مسلمانی که با آشنایی با عمق تحولات اروپا و درک مبادی اولیه و اصول موضوعه این تحولات در دوره نوزایی (رنسانس)، شعار بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها را سر می‌دهند، و در رأس آنها سید جمال‌الدین اسدآبادی قرار دارد که در این دوران موج اندیشه‌های او به ایران نیز رسیده است.

با ظهور این دو جریان در تاریخ تحولات سیاسی اجتماعی ایران، مفهوم دیگری از تجددطلبی و ترقی‌خواهی ظهور می‌کند که از همان ابتدا نه تنها بینش تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه را با شعار مرجعیت علم‌فرنگی و تعطیلی عقل ایرانی و عقل اسلامی به چالش می‌کشد، بلکه اراده معطوف به ترقی و تجدد در بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها را دارد.

اندیشه تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه در زیر انتقادات و استدلال‌های این دو جریان فکری و سیاسی، تاب مقاومت ندارد و برای بقای خود دو گزینه پیش‌تر نمی‌بیند: یا خروج مطلق از صحنه تحولات سیاسی - اجتماعی ایران برای همیشه، یا ائتلاف با یکی از دو جریان نوظهور تجددطلبی در ایران.

میرزا ملکم‌خان و جریان تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه، گزینه دوم را برمی‌گزینند و با پیوستن به گرایش سید جمال‌الدین اسدآبادی، دور جدیدی از فعالیت‌های تجددطلبی

مقلدانه را آغاز می‌کنند که گام هوشمندانه بزرگی است در جهت استحاله در پذیرش مطلق ولایت ایدئولوژی فرنگی.

۳. آرمان‌های تجدد و اتوپیایی ترقی

شعار بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها در جنبش اصلاح‌طلبی سید جمال‌الدین اسدآبادی، شعار بنیادینی در بیداری جریان‌های اسلامی در دوره پرتلاطم استانداریزه کردن اتوپیای ترقی به شیوه ملل پیشرفته و بلاد فرنگستان بود؛ اما خاستگاه مرجعیت اصول اولیه و اصالت‌ها با تفسیر اسلام خلافتی که اسلام اهل سنت بود، جاذبه چندانی برای مراجع بزرگ دینی شیعه و متفکران شیعی مذهب نداشت.

شاید اساسی‌ترین نقطه ضعف جنبش اصلاح‌طلبی سید جمال‌الدین، اندیشه‌ای بود که او با تکیه بر آن در نظر داشت جامعه اسلامی را مانند اروپای دوره نوزایی (رنسانس) به اصول اولیه و اصالت‌های آن برگرداند تا موجب ترقی و تحولات جدید در میان ملل مسلمان شود.

سید جمال‌الدین عصاره شعارهای اصلاح‌طلبی خود را بر مبنای اتحاد اسلامی پایه‌ریزی کرد. اقدامات عملی او در ارسال نامه به علمای کشورهای اسلامی برای پذیرش اتحاد اسلامی حول محور خلافت - آن هم خلافت سلطان عبد الحمید ثانی - به عنوان بنیادی‌ترین اصل اولیه و اصالت اسلامی - که یادآور عصر طلایی دوران راشدین بود - از همان ابتدا پایه‌های جنبش اصلاح‌طلبی وی را متزلزل کرد.

اندیشه جنبش اصلاح‌طلبی که معجونی بود از اصالت‌ها و اصول اولیه اسلامی و برتری علم فرنگی، از آغاز در درون خود مجموعه‌ای از متفکران مختلف با گرایش‌های فکری و سیاسی را گردآوری کرد؛ به عنوان مثال در درون جوامع سنی مذهب، از عبده متجدد غرب‌گرای مسلمان تا رشید رضای متعصب سنت‌گرای ضد شیعه، و در درون جامعه شیعه از ملکم‌خان معتقد به ترقی مقلدانه فرنگی مآبانه تا میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، خبیر الملک و دیگر پیروان فرقه‌های شبه مذهبی، خود را وام‌دار این جنبش می‌دیدند.

بدیهی بود که شکست جنبش اصلاح طلبی به هر دلیلی، انشعابات خطرناکی را در درون جوامع اسلامی به وجود خواهد آورد که نبود چنین جنبشی به مراتب مفیدتر از پذیرش آن بود. استحاله نهایی سید جمال‌الدین در سیاست‌های اتحاد اسلامی سلطان عبدالحمید ثانی - به هر دلیلی که اتفاق افتاده باشد - حول محور خلافت عثمانی و قوت او در سال ۱۳۱۴ ق، شرایط قابل پیش‌بینی‌ای را برای این جنبش فراهم ساخت و دو گرایش عمده از دل این تفکر سربرآورد:

۱. گرایشی که تفسیر آن از بازگشت به اصول اولیه، اصالت‌های مذهب اهل سنت، یعنی جنبش خلافت بود که از طریق رشید رضا و جنبش خلافت هند تلاش‌هایی برای بازسازی جوامع اسلامی صورت گرفت و به نتیجه مثبتی نرسید.

۲. گرایشی که به طور کلی بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها را (به تعبیر مسیحی - اروپایی آن) در محدودهٔ تقلیل دین در حد عبادت شخصی و اعمال فردی پذیرفت و با جداسازی دین از سیاست و واگذاری عادات یا امور اجتماعی به اجتهاد امت اسلامی، دین را تا سطح پوستهٔ ظاهری و فاقد مغز تقلیل داد. این گرایش از طریق عبده به علی عبدالرازق و به متفکران دوران بعد منتقل شد.

نخبگان و متفکرانی که در دل جامعهٔ ایران به جنبش اصلاح طلبی سید جمال دل داده بودند، به طور مطلق به گرایش دوم پیوستند و بدین طریق موج دیگری از گرایش تجددخواهی مقلدانه در ایران شکل گرفت که آرمان‌های تجدد در آن اگر چه تفسیر اسلامی می‌شد، اتویبای ترقی آن‌ها همان اتویبای استاندارد شدهٔ بلاد فرنگستان بود.

در موج جدید تجددطلبی و ترقی خواهی، به ظاهر با دو جریان اسلامی روبه‌رو هستیم: جریانی که اهداف و شعارهای تجددطلبانهٔ خود را با تأثیر از عمق نفوذ شعار اصلاح طلبی سید جمال، رنگ و بوی اسلامی داده است و تلاش می‌کند برای جذب مردم مسلمان ایران، ترقی را تفسیر دینی نماید، و جریانی که تحت تأثیر اندیشه‌های اسلامی هم‌چنان در خارج از صحنهٔ هیاهوی اصلاح طلبی و تجددخواهی، به تجزیه و تحلیل مبادی اولیه و اصول موضوعه تجدد و تأثیر آن در ساخت سیاسی، اجتماعی و فکری ایران مشغول است.

جنبش تحریم در سال ۱۳۰۵ ق، نقطهٔ عطف این گرایش است که متفکرانه سیر تحولات ایران را از پی شعار تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه میرزا ملکم‌خان تا شعار اصلاح‌طلبی سید جمال‌الدین اسدآبادی دنبال کرده و سعادت و ترقی و تجدد ایران را در پیروی از این شعارها و گرایش‌ها عاقبت به خیر نمی‌بیند. آرمان‌های تجدد و ترقی ایران در چشم‌انداز رهبران و متفکران این گرایش به واقعیت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و مذهبی جامعه معطوف بوده و آرمان‌های ذهنی و وهمی نیست.

به هر حال پس از شعارهای اصلاح‌طلبی سید جمال‌الدین اسدآبادی، تحت عنوان بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها و استحالهٔ گرایش ترقی‌خواهی مقلدانه ملکم‌خان در این جنبش، ترقی‌خواهی مقلدانه در پس شعار بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها، تعبیر جدیدی از مفهوم تجدد و نوزایی ارائه می‌دهد که خود این تعبیر نیز تقلیدی از مفهوم رنسانسی اصول اولیه و اصالت‌هاست. به عبارت دیگر، ترقی‌خواهی مقلدانه ملکم در تعبیر رنسانسی از مفهوم تجدد و نوزایی سید جمال‌الدین، مجدداً به اشکال مختلفی در آثار نخبگان سیاسی و متفکران اجتماعی این دوران ظهور می‌کند:

۱. بازگشت ترقی‌خواهی مقلدانه، به مثابه مرجعیت اصول اولیه و اصالت‌ها در ایران باستان؛
۲. بازگشت ترقی‌خواهی مقلدانه، به منزلهٔ مرجعیت نظریهٔ آرمان‌شاهی ایران باستان؛
۳. بازگشت ترقی‌خواهی مقلدانه، به مثابه پروتستانیزه کردن دین اسلام؛
۴. بازگشت ترقی‌خواهی مقلدانه، به منزلهٔ تأویل باطن دیانت به ظاهر تجدد.

۴. بازگشت ترقی‌خواهی و تجددطلبی مقلدانه با شعار نوزایی

نمودهای عینی این ترقی‌خواهی به صورت منسجم، برای اولین بار در آثار و نوشته‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده وجود دارد. به تحقیق می‌توان ادعا کرد که آثار و افکار وی، تقلیدی بی‌چون و چرا از وجوهات تفسیر تجدد به منزلهٔ بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها به تعبیر رنسانسی است.

با قاطعیت نمی‌توان ادعا کرد که آیا آخوندزاده آثار ماکیاوالی در عصر نوزایی (رنسانس) اروپا را مطالعه کرده است یا خیر؛ اما «مکتوبات کمال الدوله»، «القبای جدید»،

«مکتوبات» و سایر آثار وی نشان می‌دهد که او درک درستی از فرایند تجددطلبی و ترقی خواهی اروپا دارد.

چشم‌انداز آخوندزاده از شرایط تاریخی ایران، چشم‌انداز شباهت آغاز تجدد و ترقی و دگرگونی اروپا است. او با درک سه مرحله از مفهوم نوزایی و تجدد اروپا که متأثر از تفسیرهای ماکیاولی است، تصور می‌کند که دو مرحله آن با شرایط تاریخی ایران همسازی مطلق دارد. بنابراین در آثار خود - حتی با لحن گزنده‌تر از ماکیاولی - از شرایط تاریخی ایران انتقاد می‌کند. اگر نوزایی اروپا در تفسیر ماکیاولی از طریق بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های امپراطوری یونان و روم و مسیحیت ممکن است، آخوندزاده به دو مرحله از این سه مرحله توجه دارد. او بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های نظام شاهنشاهی و نظریه شاهی آرمانی را در ایران باستان و بازسازی سیاست دینی را در بازگشت به اسلام پروتستانی - که از نظر وی اسلام «علی ذکرة السلام» اسماعیلی مذهب است - در نوشته‌های خود ترویج می‌کند.

بنابراین در تجددطلبی تقلیدی آخوندزاده، دو مرحله از سه مرحله فرایند تجددطلبی اروپا حضور دارد؛ یعنی بازگشت به اصالت‌های دولت‌های پادشاهی در عهد باستان و بازگشت به اصالت‌های پروتستانی دین. آخوندزاده تلاش می‌کند از تجربه‌های تاریخی این دو مرحله، در نوزایی و تجدد ایران استفاده کند.

«مکتوبات کمال‌الدوله»، نقطه مرکزی آثار آخوندزاده در تجددطلبی به مثابه بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های ایران باستان و نیز پروتستانیسیم اسلامی است. همه اهتمام آخوندزاده در مکتوب اول این اثر که مدعی است در رمضان سال ۱۲۸۰ ق نوشته، اثبات تضاد بین عهد باستان با عهد اسلامی ایران و عدم تضاد آن با دوران جدید می‌باشد؛ یعنی همان روشی که متفکران رنسانس اروپا در اثبات عدم تضاد فرهنگ باستان اروپا با فرهنگ مدرن به کار گرفتند.

نزاع بین تجددطلبان و ترقی خواهان با همه آن چیزهایی که در ایران دوره اسلامی وجود دارد و مرثیه‌سرایی برای عظمت، شکوه، رفاه، آزادی، امنیت و عدالت دوران باستان، آغاز یک دوره ادبیات نوستالوژیکی است که تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه

از آخوندزاده تا پایان دوره پهلوی، به شدت در آثار و نوشته‌های خود دنبال می‌کند. آخوندزاده در «مکتوبات کمال‌الدوله» و «الفبای جدید» و «مکتوبات عصر طلایی»، ایران باستان را بر مبنای مفهومی به نام «پیمان فرهنگ» به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در این عصر طلایی فضیلت‌هایی بر سراسر ارکان حکومت و کشور، سایه مهر و محبت گسترانیده است؛ فضیلت‌هایی چون عدالت مالیاتی، کنترل شاه بر کارگزاران و نظارت بر اعمال آن‌ها برای جلوگیری از ظلم به مردم، عدم تعدی بر مردم، رضایت مطلق مردم از حکومت، منع کشتار و قتل رعایا، تأسیس بیمارستان‌ها، حمایت از مستمندان، نبود فقر در ایران، مشورت شاه با ندیمان خردمند در حل مشکلات کشور، آگاهی موبدان از جمیع علوم، تواریخ و احکام «پیمان فرهنگ» و کمک به شاه در حل مشکلات مردم، طعام خوردن پادشاه با رعایا در یک سفره، عدالت، امنیت و آسایش.^۱

افسانه‌هایی که آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا، میرزا آقاخان کرمانی و در دوران بعدی، تقی‌زاده، کاظم‌زاده ایران‌شهر، سید جمال واعظ اصفهانی، میرزا نصرالله ملک‌المتکلمین و دیگر پیروان تجددگرایی باستان برای عظمت ایران باستان می‌سرایند، کلاً بر اساس ایجاد یک تصویر طلایی از دورانی است که اکنون برای نوزایی ایران عصر انحطاط قاجاری، بازگشت به این عصر طلایی یک ضرورت تاریخی است. شبیه‌سازی‌های ترقی‌خواهان این دوره بین تاریخ ایران و اروپا به عنوان مرجع بازگشت به اصل اولیه، در پاره‌ای اوقات تضاد خود را با ترقی‌خواهی مقلدانه با مرجعیت فرهنگی آشکار می‌کند. از یک طرف آخوندزاده برای تحریک جامعه به بازگشت به ایران عهد باستان از شرکت و سعادت عهد کیومرث، جمشید، گشتاسب، انوشیروان و خسرو پرویز داد سخن می‌دهد؛ اما از طرف دیگر نمی‌داند کدام بخش از این عظمت را با قبیله تجددطلبی (یعنی فرنگستان) هم‌سنگ کند تا شعار بی‌خاصیتی از آب در نیاید. بر همین اساس می‌بینم که تناقض‌گویی تجددطلبی مقلدانه، به مثابه بازگشت به اصول اولیه ایران باستان اعتبار آن را مخدوش می‌کند. آخوندزاده در «مکتوبات» به دوست فرضی خود جلال‌الدوله در هند می‌نویسد:

۱. ر. ک: میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال‌الدوله، نسخه خطی، ص ۱۴ الی ۱۹.

بعد از سفر انگلیس و فرانسه و پتگی دنیا (آمریکا) به خاک ایران آمدم؛ اما پشیمان شده‌ام. کاش نیامدمی و کاش اهل این ولایت را که با من هم مذهبند، ندیدمی 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 می‌بود؟ اگر چه آن‌گونه شوکت و سعادت در جنب شوکت و سعادت حالیه ملل فرنگستان و ینکی دنیا، به منزله شمعی است در مقابل آفتاب؛ لیکن نسبت باحالت حالیه ایران، مانند نور است در مقابل ظلمت. (مکتوبات کمال الدوله، همان، ص ۱۳)

این تضادی که آخوندزاده بین فرهنگ باستان ایران با تحولات جدید فرنگستان می‌بیند، در آن‌جایی که شاه را برای نوزایی ایران به پیروی از عصر طلایی سلطنت دوران باستان دعوت می‌کند نیز، آشکار می‌شود. او می‌نویسد:

شاه باید زمینه ترقی ایران را فراهم سازد و اگر نه هزار سال بر مردم عوام و گوسفندوار، سلطنت خواهد کرد. دوام سلطنت و بقای سلسله موقوف است به علم و آزاد شدن ملت از عقاید پوچ و... پادشاه باید فراموش‌خانه بگشاید و مجمع‌ها برپا نماید با ملت متفق و یکدل و یک‌جهت باشد... به مسلک «پُرقره» بیفتد و به دایره سیویلیزه قدم گذارد.

البته نه تنها آخوندزاده، بلکه بعدها تمام کسانی که به پیروی از وی نوزایی ایران را با تکیه بر افکار این نحلّه سیاسی و فکری تعقیب کرده و به باستان‌ستایی پرداختند، هیچ‌گاه نتوانستند نسبت بین احیای پیمان فرهنگ و قوانین مهابادبان و احیای دین زرتشت و قوانین زرتشتیان و احیای دولت کیانیان^۱ را با تفکرات جدیدی چون تفکرات «مدرن» و «سیویلیزه» و «پُرقره» به صورت منطقی برقرار نمایند:

تجددطلبی مقلدانه، به مثابه بازگشت به اصالت‌های عهد باستان به تقلید از الگوی رنسانسی اروپا با ایجاد تضاد وهمی و ذهنی بین افکار جدید با دوره اسلامی و حواله کردن همه بدبختی‌های ایران به دوران اسلامی، موج شدیدی از مقابله با اسلام را آغاز می‌کند، تا به خیال خود با شبیه‌سازی شرایط اجتماعی ایران عصر قاجاری با اروپای دوره رنسانس، زمینه‌های ترقی خواهی به شکل اروپا را فراهم نماید.

آخوندزاده در مرحله اول این شبیه‌سازی مقلدانه، عظمت ایران باستان را با عظمت روم و یونان باستان یکسان تلقی می‌کند. او متوجه می‌شود که متفکران رنسانس، نوزایی اروپا

را با بازگشت به اصالت‌های مدل پادشاهی و جمهوری روم باستان آغاز کردند. مدل پادشاهی قانونمند و جمهوری رومی که ماکیاول تلاش می‌کرد با توسل به آن، نظم جدیدی در اروپای منحط قرون وسطایی ایجاد کند، این توهم را در آخوندزاده دامن زد که وی نیز می‌تواند با مدل‌سازی نظام شاهنشاهی عهد باستان در پس یک مفهوم کلی به نام «پیمان فرهنگ»، همان شرایط را برای ایران فراهم سازد.

او در آثار خود پیوسته از احکام، قوانین و قواعد «پیمان فرهنگ» به عنوان نمونه آرمانی عهد باستان که پادشاهان ایران به پیروی از آن مجد و عظمت باستانی را خلیق کردند، سخن می‌گوید؛ اما هیچ‌گاه ارکان و اساس این پیمان را تشریح نمی‌کند.

این شبیه‌سازی مقلدانه آخوندزاده، از ترقی‌خواهی مقلدانه ملکم‌خان در موج اول - که همه چیز را به مرجعیت علم و عقل‌فرنگی احاله می‌کرد - یک مرحله جلوتر بود و تا حدودی مرجعیت نوزایی ایران را به فرهنگ و تمدن ایرانی بر می‌گرداند؛ اما انقطاعی که آخوندزاده بین عصر جدید و دوران باستان ایجاد کرد و با تقلید از فرایند تاریخی اروپا، تضاد این انقطاع تاریخی را تضاد عهد جدید و عهد باستان با عهد اسلامی ایرانی قلمداد کرد، عملاً نوزایی باستان‌گرایی وی را در حد یک طرح ابتدایی تنزل داد. او که آمده بود تا با تکیه زدن بر نقش تاریخی ماکیاولی از نوزایی اروپا، بر جای یک متفکر اصلاح‌طلب در حد قد و قواره ماکیاولی بنشیند، در توجیه عقلی و تاریخی طرح نوزایی خود آن‌چنان مستاصل شد که در تغییر پاره‌ای از اصطلاحات خود از آیات قرآن و سنت اسلامی کمک می‌گیرد؛^۱ یعنی همان فرهنگ و دینی که او در آثار خود آن را باعث انحطاط یک هزار و دوست و هشتاد ساله ایران می‌دانست.

شبیه‌سازی دیگر آخوندزاده بین تمدن تاریخی اروپا با ایران، تفسیر جدیدی بود که او از مفهوم اصول اولیه و اصالت‌های جامعه دینی مسیحیت، وارد دنیای اسلام و تفکرات شیعه کرد. آخوندزاده این تفسیر را به تقلید از تفسیر جنبش پروتستانیزم اروپا، در تقلیل دین تا حد عبادت شخصی و غیرعقلانی کردن دین تحت عنوان پروتستانیزه کردن اسلام در آثار خود دنبال می‌کند و می‌نویسد:

۱. به عنوان مثال استفاده از آیه «بجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم...» در تبیین مفهوم بن‌رور (pensire).

پروتستانیزم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند.

در این جا نیز آخوندزاده به تقلید از ماکیاولی به دنبال یک روزنه تاریخی برای چنین تفسیری به مفهوم اصالت‌ها و اصول اولیه مذهب شیعه می‌گردد. او این مفرّ تاریخی را در افکار و اندیشه‌های «علی ذکرة السلام»، یکی از مدعیان امامت فرقه اسماعیلیه در قرن ششم هجری، می‌یابد؛^۱ همان طوری که ماکیاولی یکی از مبادی اولیه بازگشت به اصل مسیحیت را در افکار و اندیشه‌های فرقه فرانسیکن‌ها، در قرن دوازدهم میلادی و دومینکن‌ها در قرن سیزده میلادی^۲ جست‌وجو می‌کرد.

بدین سان موج دوم شبیه‌سازی نوزایی ایران با نوزایی اروپا، به وسیله ترویج تقلیل شریعت به احکام شخصی و غیر عقلانی کردن دین و برداشتن مغز اسلام و گذاشتن پوسته آن آغاز می‌شود، و افکار و گرایش‌های سکولاریزم رسمی، تحت حمایت نظام سیاسی حاکم در ایران قرار می‌گیرد. این سیر تاریخی که از آخوندزاده و افکار او آغاز شده، در انقلاب مشروطیت ایران به پیروزی مطلق نایل می‌شود و نظام سکولاریستی مشروطه، حاصل یک انقلاب بزرگ اجتماعی می‌گردد.

داستان نوگرایی و نوزایی ایران به شیوه اروپا که به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی با شعار بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها و اصلاحات، مفهوم تجدیدطلبی مقلدانه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله را با مرجعیت مطلق علم و عقل‌فرنگی به چالش کشیده بود، با تفسیر رنسانسی مفهوم اصول اولیه و اصالت‌ها، اصلاحات و نوزایی به وسیله آخوندزاده و پیروان مشروب نوزایی رنسانسی، به منزل اول خود رجعت می‌کند و نوع دیگری از ترقی‌خواهی مقلدانه از این تاریخ بر افکار نخبگان فکری و سیاسی نظام قاجاری حاکم می‌شود.

اگر مفهوم جدید ترقی‌خواهی مقلدانه با توسل به فرهنگ و تکیه به تمدن عهد باستان

۱. درباره علی ذکرة السلام رک: خواجه رشیدالدین فضل‌الله، حسن صباح و جانشینان او، (فصلی از جامع التواریخ).

و جان نورمن هالیستر، تشیع در هند، ترجمه آزر میدخت مشایخ فریدنی، ص ۲۲۷.

۲. رک. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحیت، ترجمه روبرت اسریان، ص ۱۹۶-۲۰۱.

چشم‌انداز بوم‌گرایانه‌ای از نوزایی ایران ترسیم می‌کرد که به مراتب از چشم‌انداز نوگرایی و نوزایی ملک‌خان که بازده‌ای جز تعطیلی عقل ایرانی نداشت، مناسب‌تر بود؛ اما ساخت مذهبی جامعه ایران از یک طرف و میراث‌گران قدر تمدن ایرانی در عصر اسلامی که تنها تکیه‌گاه بالندگی، غرور، و افتخار ملی ایران محسوب می‌شد، از طرف دیگر، عقلا در چالش با ترقی‌خواهی مقلدانه رنسانسی آخوندزاده و اصحاب اندیشه‌وی قرار گرفت. همین چالش، شرایط را برای ظهور نحله جدیدی از ترقی‌خواهی مقلدانه فراهم ساخت که اراده آن‌ها به تاویل باطن دیانت به ظاهر تجدد معطوف بود.

شعار بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های جامعه دینی، در متفکران دوره نوزایی اروپا زمینه‌های تاریخی مناسبی برای تقلیل دین به احکام شخصی و فردی داشت؛ اما همین شعار که به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی و اصحاب جنبش اصلاح‌طلبی در دنیای اهل سنت مطرح شد، نتیجه‌ای متفاوت از شبیه‌سازی‌های آن در اروپا به ارمغان می‌آورد؛ زیرا اگر در مسیحیت این امکان وجود داشت که با استناد به رویه‌های تاریخی آغاز مسیحیت، مال قیصر را به قیصر و مال خدا را به خدا داد و از این سخن مفهوم جدایی دین از دنیا و تضاد دین با سیاست استنباط کرد، چنین مفهومی مطلقاً در اصول اولیه و اصالت‌های صدر اسلام مضحک جلوه می‌نمود.

شاید اولین کسی که در ایران متوجه ناهمگونی این شبیه‌سازی در حوزه جامعه دینی شد، میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود. او که در موج دیگر ترقی‌خواهی تا حدود زیادی تحت تاثیر شعارهای سید جمال‌الدین اسدآبادی قرار گرفته بود، می‌دانست که اصول اولیه و اصالت‌ها به مفهوم احیای تمدن باستانی - به دلیل این که چیز قابل عرضی در آن دو وجود نداشت - از یک طرف و اصول اولیه و اصالت‌ها به مفهوم تقلیل شریعت به جدایی از دنیا و سیاست از طرف دیگر، زمینه‌های فکری و اجتماعی مناسبی برای رشد در ایران ندارد. بر همین اساس مستشارالدوله، موج جدید تجددطلبی خود را مبتنی بر تاویل باطن دین بر ظاهر تجدد قرار داد.

شاید یکی از ادله تیزبینی مستشارالدوله در این موج جدید از ترقی‌خواهی، شکستی بود که افکار و اندیشه‌های موج اول تجددطلبی مقلدانه متحمل شد. می‌دانیم که

دستاوردهای افکار ترقی خواهی مقلدانه میرزا ملکم خان در موج اول، انعقاد قرارداد استعماری با دولت های اروپایی به بهانه آمدن ترقی و تجدد در ایران است. عکس العمل جامعه دینی ایران نسبت به این روش در جریان قرارداد رویتر و شکست سخت این نوع از ترقی خواهی، ترقی خواهان را متوجه قدرت فکر مذهبی و عمق آن در جامعه ایران کرد. ظهور گرایش بزرگ دیگری از جریان تجدد طلبی ایران، تحت رهبری میرزای شیرازی و حلقه مکتب سامرا و ورود آشکار متفکران مذهبی در صحنه تجدد طلبی و ترقی خواهی ایران و از همه مهم تر، آغاز جنبش تحریم به عنوان نقطه عزیمت جنبش های سیاسی - اجتماعی ایران علیه نظم قاجاری، زمینه های عینی رسیدن مستشارالدوله و میرزا ملکم خان به یک گرایش واقعی تر است.

میرزا ملکم خانی که تا قبل از جنبش تحریم (۱۳۰۶ - ۱۳۰۹ ق) رساله های زیادی در ترویج ترقی خواهی مقلدانه به مرجعیت علم و عقل فرنگی و عدم وجاهت عقل ایرانی در تجدد و ترقی می نویسد، ناگهان آهنگ ترقی خواهی و تجدد طلبی خود را از سال ۱۳۰۹ ق (۱۸۹۱ م) به گونه دیگری می نوازد. شاید اولین زمینه های تغییر این آهنگ را بتوان در سخنرانی «مدنیت ایرانی» وی در لندن به دست آورد.

ملکم در این سخنرانی، فرنگیان را متوجه حساسیت مسلمانان به دین اسلام می نماید و توصیه می کند:

برای استیلاي اصول مدنيت جديد در ايران، بهترين راه توجه اين مدنيت به اصول اسلامي است. در قرآن هيچ منع اساسي که در تضاد و مخالفت با اصول مسيحييت باشد، وجود ندارد؛ مگر تعدد زوجات... ولي حتي آن، به اصول واقعي اسلام ربطي ندارد... به هر حال جز مسأله تعدد زوجات، هيچ نکته ديگري در اسلام نيست که با اصول مدنيت شما مغربيان متناقض باشد... اسلام دريايي است که همه علوم گذشته مشرق زمين را در خود جمع کرده است... ترديد نيست که بايد آن اصولي را که اساس تمدن شما را مي سازند، اخذ نماييم؛ اما به جاي اين که آن را از لندن و پاریس بگيريم و بگوئيم فلان سفير يا فلان دولت چنين و چنان می گوید - که هرگز هم پذيرفته نمی شود - آسان است که آن اصول را اخذ نماييم و بگوئيم که منبع آنها اسلام است. ثبوت اين امر به آساني امکان دارد و اين را به تجربه دانسته ايم؛ يعني همان افکاري که از اروپا آمده اند و مطرود بوده اند، همين که گفته و ثابت شد که در خود اسلام نهفته اند، بی درنگ و از روی اشتياق مقبول گردیدند. به شما اطمینان می دهم که همين ترقی مختصري که در ايران و عثمانی - بخصوص در ايران - تحقق یافته، نتیجه اين

واقعیت است که افرادی عقاید و اصول غربی را اخذ کردند و به جای این‌که بگویند منبع آن عقاید اروپاست یا از انگلستان، فرانسه یا آلمان آمده، گفتند ما با اروپاییان کاری نداریم. آن‌ها افکار و اصول حقیقی اسلام هستند که فرنگیان از ما اخذ نموده‌اند. این شیوه تأثیر بسیار شگفتی داشته است.^۱

پیش‌زمینه‌های اولیه این تجددخواهی را بعد از سید جمال‌الدین، باید در رساله «یک کلمه» میرزا یوسف‌خان مستشار الدوله جست‌وجو کرد. او که مدعی است رساله «یک کلمه» را در سال ۱۲۸۷ ق در پاریس به نگارش در آورده. وی در سراسر رساله خود می‌کوشد اصول قوانین فرانسه را با آیات قرآنی تطبیق دهد. در این تطبیق به این نتیجه می‌رسد که همه اصول قوانین دنیایی، برای همه مذاهب و ملت‌ها یکسان است و اگر تغییراتی به سبب اختلاف زمان و مکان در این قوانین به وجود می‌آید، تغییر در فروعات است، نه در اصول.^۲

وی اصول مهم قانون اساسی فرانسه را در ۲۱ بند تشریح و تلاش می‌کند که تمام آن‌ها را بر آیات الهی مبتنی کند. در انتها نیز نتیجه می‌گیرد که قدر نعمت‌ها و آیات خداوند را فرنگی‌ها زیاده‌تر از اهل مشرق زمین می‌دانند؛ از این رو بر همین اساس می‌کوشد که فرجام زندگی و ترقی خود را به حقیقت کلام الهی تنظیم نمایند.

این نتیجه‌گیری به طور طبیعی توجه نخبگان جامعه را به مبادی و مرجعیت و اصول اولیه نوزایی و ترقی خواهی معطوف کرده و آن‌ها را به در نظر داشتن اسلام در زمینه‌های تمدن ایران رهنمون می‌شود. ملکم‌خان زمینه‌های این عطف تاریخی را بعد از شکست ترقی خواهی مقلدانه موج اول - بدون توجه به عقل اسلامی و عقل ایرانی - در آثار دوران بعد نشان می‌دهد و بدین سان نمونه دیگری از تجددخواهی مقلدانه آغاز می‌شود.

با توضیحات مذکور، در گرایش اول جریان تجددطلبی چهار نحله فکری ظهور می‌کند که از دیدگاه این رساله، اراده همه آن‌ها به تقلید از سیر تجددطلبی و ترقی خواهی اروپا معطوف است:

۱. میرزا ملکم‌خان، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم الدوله، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.

۲. میرزا یوسف‌خان مستشار الدوله، یک کلمه، مجمره رسایل قاجاری، ص ۱۹ و ۲۰.

۱. تجددطلبی و ترقی خواهی به مرجعیت عقل و علم فرنگی؛
۲. تجددطلبی و ترقی خواهی به مرجعیت همسازی اندیشه‌های ایران باستان و علم فرنگی؛

۳. تجددطلبی و ترقی خواهی به مرجعیت پروتستانیزم اسلامی و علم فرنگی؛

۴. تجددطلبی و ترقی خواهی به مرجعیت تأویل باطن اسلام به ظاهر تجدد فرنگی.

آبشخور نحل‌های مذکور، اندیشه ترقی خواهی و تجددطلبی مقلدانه است. این تقلید، هم در اصول موضوعه و مبادی اولیه و هم در روش تاریخی است. این تجددطلبی به صورت یک جریان حکومتی و رسمی، از بعد جنگ‌های ایران و روس تا انقلاب مشروطه در نظام سلطنتی قاجاری، و بعد از مشروطه به صورت یک نظام سیاسی، ساختار سیاسی؛ اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران را در دست خود دارد و به انحای مختلف حکومت می‌کند.

داستان تجددطلبی و ترقی خواهی ایران - برخلاف دیدگاه‌های انحصارگرایانه دو طرفه - صرفاً داستان تقابل سنت و مدرنیته نیست. چنان‌که در مباحث گذشته تشریح گردید، مفهوم نوزایی، اصلاحات و تجددطلبی مقلدانه اگر چه چشم‌انداز ترقی و تحولات اروپا را در سرلوحه شعارها و برنامه‌های خود قرار داد، برای نهادینه کردن این چشم‌انداز در جامعه ایرانی، به اصول اولیه عهد باستان و تفسیرهای ذهنی از دین متوسل شد. در کنار ترقی خواهی مقلدانه، گرایش بزرگ دیگری در حوزه تجددطلبی ایران شکل گرفت که تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر، شدیداً تحت تأثیر این گرایش است. به جرأت می‌توان ادعا کرد که جنبش‌های سیاسی ایران قبل از آن‌که تحت تأثیر و رهبری ترقی خواهی مقلدانه باشد، تحت تأثیر این گرایش بزرگ و نحل‌های آن بود. در فصل آتی به بنیادهای این گرایش خواهیم پرداخت.

۵. میرزای شیرازی، مکتب سامرا و چشم‌اندازهای تجدد طبیعی و تاریخی ایران

نغمه‌های دل‌انگیز دگرگونی و تغییر اجتماعی ایران در درون ساختار سیاسی و نظامی حکومت قاجاریه آغاز گردید و به یک جنبش فراگیر اجتماعی تبدیل شد و از دل این

جنبش، گرایش‌هایی ظهور کرد که در فصول پیشین تحت عنوان گرایش‌های ترقی‌خواهی و تجدیدطلبی مقلدانه مورد ارزیابی قرار گرفت؛ لیکن داستان تجدیدطلبی و ترقی‌خواهی ایران، صرفاً تحت تاثیر خلع و لبس‌های این گرایش نیست. در کنار اندیشه‌ها و روش‌های گرایش تجدیدطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه که به مرجعیت تغییرات اجتماعی به تقلید مطلق از محصولات عقل‌فرنگی چشم دوخته بودند، جریان بزرگ دیگری با نحله‌های مختلف شکل گرفت که اگر چه به تغییرات اجتماعی و دگرگونی‌های سیاسی ایران نظر داشتند، مرجعیت این تغییرات را نه در ایدئولوژی مقلدانه فرنگی جست‌وجو می‌کردند و نه معتقد بودند که شکل‌گیری چنین تحولاتی فقط در طریق یک معادله ساده دو طرفه تحت عنوان سنت و مدرنیته قابل درک است.

شناخت بنیادهای گرایش‌ها و بینش‌های این جریان در مطالعه تاریخ تجدیدطلبی ایران، وقتی اهمیت خود را آشکار می‌کند که دراییم، جنبش‌های سیاسی - اجتماعی ایران معاصر - برخلاف ذهنیت‌های تاریخی - عمدتاً تحت تاثیر همین جریان اخیر و نحله‌های مختلف آن است. به عبارت دیگر، تاریخ ترقی‌خواهی و تجدیدطلبی ایران، یک فرایند ساده سفید و سیاه نیست که یک طرف آن جریان اصلاح‌طلب، تجدیدگرایی، ترقی‌خواه، دموکرات، قانون‌گرا و آزادی‌خواه، و در طرف دیگر آن، جریان مستبد، ضد آزادی و اقتدارگرا باشد؛ آن گروه با درک شرایط جدید جهانی، خواهان تغییر و دگرگونی ایران، و این گروه با توسل به سنت‌ها و ارزش‌های دینی جامعه و در وحشت از تغییر و دگرگونی، علم، عقل، آزادی و دموکراسی در مقابل آن گروه قرار گرفته و خواهان حفظ ارزش‌ها و سنت‌های موجود باشد.

در تاریخ‌نگاری ذهنی دوران معاصر، سیر تحولات ایران تحت تاثیر همین جریان سیاه و سفید به عنوان فرایند تقابل سنت و مدرنیته با یک قالب غیر تاریخی، ذهنی و غیر عقلی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد؛ اما حقایق رخدادهای عینی تحولات ایران در یک صد و پنجاه سال اخیر، پیچیده‌تر از آن است که با چنین معادله ساده دو طرفه‌ای قابل نقد و ارزیابی باشد.

بنابراین در صحنه تحولات اجتماعی و فکری ایران معاصر، متفکران پرقدرت

دیگری هم داریم که خارج از چارچوب تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه - تحت عنوان مدرنیته - به ترقی، دگرگونی و تجدد ایران معتقد هستند؛ اما این دگرگونی‌ها را در یک سیر طبیعی و تاریخی با بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌های ایران جست‌وجو می‌کردند.

اصول اولی و اصالت‌های این جریان نه تحت تاثیر دیدگاه شبه رنسانسی سید جمال‌الدین اسدآبادی و نحله‌های متفاوت اصلاح‌طلبان اصول‌گراست و نه یک جریان مقلدانه. این گروه و نحله‌های وابسته به آن، با ردّ مطلق انقطاع تاریخی که در آن اصول اولیه و اصالت‌ها در ایران باستان پی‌جویی می‌گردد و به کلی دستاورد گران‌قدر ایران عصر اسلامی به چالش کشیده می‌شود، ناظر به سیر تحولات طبیعی ایران در این بستر تاریخی است. اختلاف این جریان بزرگ با جریان‌های دیگر، در ضرورت تغییر و دگرگونی نیست؛ اختلاف در خاستگاه و روش دگرگونی است.

میرزای شیرازی و مکتب سامرا، نقطه عزیمت ظهور این جریان در تحولات سیاسی - اجتماعی دوران معاصر می‌باشند. متفکرانی که چشم‌انداز ترقی و تجدد ایران را در آمال و آرمان‌های تجددطلبی و ترقی خواهی مقلدانه و اتویاهای استاندارد شده فرنگی‌ها جست‌وجو نمی‌کردند، اراده آن‌ها به تغییر جامعه با رویکرد به ارزش‌ها، باورها و اعتقادات مردم، و از همه مهم‌تر اعتقاد به استعداد و توان فکری و ذخایر ملی ایران معطوف بود؛

استعدادها و منابعی که سیاست‌های ترقی خواهی مقلدانه در یک فرایند پنجاه ساله از شکست ایران در جنگ‌های روس تا جنبش تحریم، با تحقیر، سرکوبی و عدم اعتنای به آن، شرایطی را برای جامعه فراهم کرده بودند که از این شرایط تحت عناوینی چون عصر بی‌خبری و عصر انعقاد قراردادهای استعماری یاد می‌کنند.

سیاست‌های ترقی خواهی مقلدانه میرزا ملکم‌خان و اصحاب وی وقتی به گرداب انعقاد قراردادهای استعماری رسید، کشتی درهم شکسته، سیاست‌های پوسیده و اصلاحات سطحی و ظاهری به گل نشست و ناتوانی خود را در نوگرایی، نوزایی و تجددطلبی ایران به اثبات رسانید. چرایی این ناکامی از دو ناحیه به چالش کشیده شد:

از ناحیه افکار و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی و تجددطلبی به معنای بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها. منتها این اصول اولیه و اصالت‌ها تحت تأثیر اسلام اهل سنت، آرمان‌های خود را در اتحاد اسلامی و اعاده اندیشه خلافت جست‌وجو می‌کرد. استحاله سید جمال‌الدین در اتحاد اسلامی خلافت عثمانی، نقطه پایان عدم پذیرش این اصلاح‌طلبی در ایران و تفکر شیعه بود.

جریان دومی که سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه میرزا ملکم‌خان را به چالش کشید، با زمزمه‌های حاج ملا علی کنی، مجتهد معروف عصر ناصری، در مخالفت با انعقاد قرارداد خطرناک رویتز آغاز و در سیاست‌ها، و اندیشه‌های میرزای شیرازی و حلقه سامرا در جنبش تحریم به دستاوردهای بزرگی نایل آمد؛ دستاورد بزرگی که بسیاری از متفکران، محققان و مورخان دوران معاصر، آن را نقطه عطف تحولات سیاسی اجتماعی ایران در دو بیست ساله اخیر می‌دانند. ساده‌لوحانه است اگر تصور شود که مخالفت‌های حاج ملا علی کنی با انعقاد قرارداد رویتز، به منزله مخالفت وی با تحول، دگرگونی و اصلاحات ایران بود؛ هم چنان‌که ساده‌لوحانه است اگر کسی تصور کند که در پی انعقاد قراردادهای سیاسی و اقتصادی با کشورهای اروپایی و باز کردن دست اروپایی‌ها برای دخالت در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران - آن هم در شرایط قاجاریه - راه تجدد و ترقی برای این کشور سریع‌تر باز می‌شد.

رسیدن به چنین نتایجی در بلوای تجدد و ترقی در آن دوران، بسیار سخت بود؛ ولی شرایط غم‌انگیزی که بعدها بر ایران حاکم شد، حقیقت این مسأله را بهتر نمایاند که میرزای شیرازی و حلقه مکتب سامرا و متفکران تحت تأثیر این گرایش، تا چه میزانی دیدگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی درستی از سیر تحولات ایران داشتند. نتایج خطرناک قراردادهای سیاسی و اقتصادی - با آن شرایطی که بر این قراردادها حاکم بود - نشان داد که درک جریان‌هایی که تصور می‌کردند با تقلید مطلق از محصولات اندیشه جامعه‌ای می‌توان مانند همان تحولات را در جامعه‌ای دیگر با شرایط متفاوت ایجاد کرد، چقدر سطحی بود.

شرایط اسفباری را که ایران در پی اجرای سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه، ظرف

پنج دهه در ساختار اجتماعی و سیاسی خود مشاهده کرد، آن قدر واضح بود که حتی از چشم تیزبین مأموران سیاسی دولت‌های طرف قرار داد با ایران نیز پنهان نبود. لرد کرزن، کارآمدترین مأمور امپراتوری انگلیسی در هند و خاورمیانه، درباره امتیاز روتر که یکی از ده‌ها امتیازی بود که در پس شعار ترقی خواهی مقلدانه و اصلاحات به بیگانگان واگذار شد، می‌نویسد:

عجیب‌ترین امتیازی که در طور تاریخ نظیر ندارد و به موجب آن، تمام منابع طبیعی کشوری به یک خارجی تسلیم و تفویض گشته است.

شیخ حسن کربلایی، نویسنده «تاریخ دخانیه» (۱۳۱۰ ق) که از شاگردان میرزای شیرازی است، در آثار سوء سیاست‌های ترقی خواهی مقلدانه می‌نویسد:

از چندی به این طرف که ایران را باب مرآده با فرنگستان باز و رسم مرآده از هر دو سو بیش از پیش آغاز شد، نخستین بهره و فایده‌ای که ایران را از این مرآده و مرآده حاصل آمد، آن بود که به سبب شیوع و تداول امتعه و محصولات فرنگستان که از هر جنس، اسباب ما بحتاج شبانه‌روزی عمومی به ایران نقل داده شد، بازار تمامی رشته‌های بزرگ و عمده صنایع مملکت را رواج و رونق بکاهد و کم‌کم هر چند دایره تجارت خارجه در ایران وسعت گرفت، بازار امتعه و محصولات داخله مملکت را کسادی افزوده شد تا آن‌جا که بسیاری از شعب بزرگ و عمده صنایع ایران که سرمایه توان‌گری مملکت بوده، یکسر باطل و خلق کثیری از مردم ایران که ارباب این صنایع بودند با عده‌ای بالمتره از کار افتاده و عاطل ماندند.^۱

شیخ حسن کربلایی نقد عالمانه‌ای بر تاثیر فرنگی‌مآبی و تقلید بر ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران دارد و مدعی است سودی که ایران از مرآده و معامله با فرنگستان تا کنون داشته، چیزی جز نابودی کسب و کار صنعت‌گری و داد و ستد به عنوان دو رکن بزرگ آبادی ایران (صنعت و تجارت) نبوده است. وی واگذاری امتیازات مختلف به فرنگستان را تحت شعار تجدد و ترقی، آخرین ضربه بر پیکر نیمه‌جان و بیمار ساختار اجتماعی ایران تعبیر می‌کند و آثار زیان‌بار آن را چیزی جز گدایی مسلمانان بیچاره از در خانه فرنگی و فقر و پریشانی هر چه بیش‌تر ایران نمی‌داند.^۲

۱. شیخ حسن اصفهانی کربلایی، تاریخ دخانیه، ص ۳۳، ۳۴.

۲. همان، ص ۵۳.

بعدها متفکران دیگری از نحله تجدد طلبان اصول‌گرای حلقه سامرا و مکتب میرزای شیرازی، نتایج زیان‌بار سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه را در ساختار فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ایران بررسی می‌کنند و یکی از مهم‌ترین ادله عقب‌ماندگی ایران را در آن شرایط حساس جهانی - که سرعت تحولات، سرعت غیر قابل محاسبه‌ای بود - حاکمیت همین سیاست در کشور می‌دانند؛ به عنوان مثال حکیم حاج ملا محمد علی هیدجی در «رساله دخانیه» در آثار نامطلوب این سیاست می‌نویسد:

چندی نگذشت [که] کوچه و بازار پر از سکنه و کسبه کفار شد. باغ‌ها خریدند، چه عمارت‌ها ساختند، در کوچه و برزن خط آهن کشیدند و در مسیر گذر پاتک‌های بانک بنا نمودند و در بازارها دکان لاتاری و در محل‌ها کنیس‌ها [کنیسه‌ها] و می‌خانه [می‌خانه‌ها] بر پا کردند، روز به روز بنیاد نو و رسم تازه نهادند. بیع و شرای خمر و خنزیر و اقسام قمار در بلاد اسلام شایع گشت. چندی نگذشت که مردم بسیار از اشرار و کفار در ایران گرد آمدند. رفته رفته مسلمانان را تهی دست و از کار و کاسبی بیکار و از امورات، مسلوب الاختیار نمودند.^۱

سید احمد بن فخرالدین موسوی کاشانی در رساله «ارشاد الغافلین و تنبیه الجاهلین» در اثبات حرمت بُس منسوجات کافران و مشرکان، در روزنامه «جبل‌المتین» نیز، نقدهای دقیقی بر سیاست ترقی‌خواهی مقلدانه در موج اول تجددخواهی ایران دارد. وی می‌نویسد:

هان! هان! ای دوستان و برادران! نخستی سر از خواب غفلت بردارید و از بی‌هوشی به خود آید و حجاب را از دیده براندازید و عقل و علم را پیش‌رو و هادی خود نمایید... ملاحظه کنید که چسان در بیابان جهالت، سرگردان و در بحر غفلت غوطه‌ورید. چگونه کلیه امور پیچ در پیچ و نتایج زحمات، نابود و هیچ است. دشمنان دین و مملکت از هر جهت اطراف و اکناف مسلمین را احاطه نموده، راه کسب و تجارت را از هر سو بر ایشان مسدود کرده... بازار مسلمین... مملو به امتعه فرنگستان و البسه کافرستان، تجار، جز عمل امتعه کفار نکنند... پدران و نیاکان پاک ما که در راه ترقی دین، جان عزیز باختند... آیا انسان نبودند؟ یا چون انسان زندگی نمی‌کردند؟ یا فقیر و ذلیل فرنگی گشتند؟^۲

سید احمد بن موسوی کاشانی که تحت تأثیر جنبش تحریم میرزای شیرازی برای دفاع از استقلال و آزادی کشور رساله مذکور را در سال ۱۳۱۸ ق می‌نویسد، در سراسر

۱. حکیم حاج ملا محمد علی هیدجی، رساله دخانیه، ص ۱۱۶.

۲. سید احمد بن فخرالدین موسوی کاشانی، «ارشاد الغافلین و تنبیه الجاهلین»، تاریخ معاصر ایران، شماره ۷، ص ۳۳۷.

رساله، غفلت نخبگان فکری و مردم ایران را از آثار سوء واردات کالاهای خارجی در نابودی صنایع بومی، تجارت داخلی و اقتصاد ملی نکوهش می‌کند. وی مانند همه شاگردان حلقهٔ سامرا با استمداد از احکام دین تلاش می‌کند که جامعه خفته، تجارت از هم پاشیده و اقتصاد درهم ریختهٔ ایران را از طریق غیر شرعی کردن استعمال کالاهای فرنگی، مجدداً بازسازی نماید.

جنبش تحریم که یکی از چالش‌های ملی و مذهبی در آستانه سلطهٔ مطلقه فرنگی بر اقتصاد، سیاست و فرهنگ ایران بود، تحت تأثیر چنین دیدگاه‌هایی قرار داشت. پایه‌گذار جنبش تحریم، میرزای شیرازی، با درک شرایط نابسامان ایران در عصر قاچاری که بخش اعظم این نابسامانی‌ها ناشی از ناتوانی کارگزاران حاکم بر ایران و اجرای سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه بود، متوجه دگرگونی‌هایی شد که بنیادهای نظام اجتماعی ایران را خارج از رشد طبیعی و تاریخی آن و بدون توجه به ارزش‌های حاکم بر جامعه، به سمت و سوی دیگری سوق می‌داد.

اولین زمره‌های جنبش تحریم را می‌توان در رسالهٔ «شصت سؤال و جواب» پی‌جویی کرد. این رساله، مجموعه سؤالات و استفتائاتی است که از میرزای شیرازی در شرایط متفاوتی برای حل مشکلات جامعه پرسیده شده بود و وی فتواهای مختلفی دربارهٔ موضوعات متفاوت ارائه کرده بود. رساله «شصت سؤال و جواب» در سال ۱۳۰۶ ق. به چاپ سنگی به همت شیخ فضل‌الله نوری در تهران منتشر شد. در ابتدای این رساله آمده است:

این شصت مسأله که در این اوراق مسطور است، از فتاوی جناب حجت‌الاسلام، سیدنا استاد، میرزای شیرازی - دام ظلّه - می‌باشد و عبارات جواب از خود آن جناب است. مقلدین به آن عمل نمایند، صحیح است؛ انشاءالله. حرره الاحقر، فضل‌الله نوری فی شهر ۲۹ صفر ۱۳۰۶ قمری.

میرزای شیرازی در پاسخ مسأله اول می‌نویسد:

سؤال از قند و غیره، آن‌چه نوشته بودید، از ترتب مفاسد بر حمل اجناس از بلاد کفر به محروسهٔ ایران - صانعها الله تعالی عن حوادث الزمان - صواب و همیشه واقف به آن‌ها و اصناف آن‌ها که مایه خرابی دین و دنیای مسلمین است، بوده‌ام و از اقدام شما در تهیه دفع آن‌ها که باید از محض غیرت دین و خیر خواهی مسلمین باشد، زیاده مسرور شدم.^۱

این پاسخ نشان می‌دهد که متفکران و مراجع مذهبی، با هوشیاری تحولات ایران را دنبال می‌کردند و متوجه بودند که شرایط سیاسی و اجتماعی کشور در آن مقاطع حساس، به کدام سمت و سو می‌رود. امتیاز انحصار تجارت تنباکو به کمپانی رژی که یکی از ده‌ها امتیاز خانمان برانداز ناشی از میاست‌های ترقی خواهانه مقلدانه میرزا ملکم‌خان بود، نقطه اوج جنبش تحریم و ظهور تفکرات مذهبی در تحولات اجتماعی ایران در این دوران می‌باشد.

دوست و دشمن قیام تحریم تنباکو را نقطه عزیمت جنبش‌های سیاسی - اجتماعی ایران و تجلی نخبگان مذهبی در رهبری این جنبش‌ها در دوران معاصر می‌دانند. از دیدگاه بعضی جریان‌ها، دخالت اضطراری میرزای شیرازی در امر سیاست، گرچه برای حفظ استقلال مملکت و نگاه‌داری از تجاوزات بیگانگان بسی سودمند بود، بذری در مزرعه روحانیان پاشیده شد که معلوم نیست چه حاصلی برویاند.

با ورود طیف بزرگی از متفکران مذهبی به صحنه تحولات سیاسی - اجتماعی ایران، انحصار تجددگرایی و ترقی خواهی فرنگ‌رفتگان و کارگزاران تجددطلب، ساختار نظام سیاسی قاجاریه درهم می‌شکند. از جنبش تحریم تا آغاز مشروطیت ایران، ده‌ها رساله در نقد جنبش ترقی خواهی مقلدانه و تأثیرات زبان‌بار آن بر ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران به نگارش در می‌آید.

تفکر مدرن و مدرنیته که نزدیک به پنجاه سال یگانه راه ترقی و تجدد ایران به جامعه معرفی می‌شد و از ناحیه تجددطلبان ساختار حکومت قاجاریه، اجازه نقد و ارزیابی این افکار به جامعه داده نمی‌شد، با جنبش تحریم به وسیله متفکران مذهبی، به چالش و انتقاد کشیده می‌شود و برای اولین بار آثار اجرای سیاست‌های ترقی خواهی مقلدانه - از تمنای فن‌آوری غربی تا تولای ایدئولوژی فرهنگی و فرهنگی مآبی سطحی - مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

مدرنیته‌ای که از دیدگاه تجددطلبان مقلد امکان نقد نداشت و باید فقط به صورت دربست در ایران از آن پیروی می‌شد، ارزش قدسی خود را با این نقدها از دست می‌دهد. میرزای شیرازی اولین نقد جانانه را بر نتایج ترقی خواهی و تجددطلبی مقلدانه بر ساخت اجتماعی، فکری، سیاسی و اقتصادی ایران وارد می‌کند.

اولین نمودهای ظاهری در تجددطلبی مقلدانه فرهنگی مآبانه که با چهره سیاست‌های اقتصادی و کالاهای و محصولات آن به ایران وارد می‌شود، در همان ابتدا به وسیله میرزای شیرازی به چالش کشیده می‌شود. توجه میرزای شیرازی در نقد کالاهای فرهنگی؛ به علم، تکنیک یا سایر امتیازات نهفته در اندیشه مدرن نیست. او به ایدئولوژی نهفته در پشت این کالاها توجه می‌کند. از دیدگاه میرزای شیرازی ایدئولوژی‌ای که در پشت کالاهای فرهنگی در ایران تبلیغ می‌شود، چهار رکن اصلی از ارکان امنیت ملی ایران را به چالش می‌کشد: اول، ایجاد تعارض و اختلاف در قوانین، باورها و ارزش‌های ملت؛ دوم، نفی حاکمیت ملی؛ سوم، تشتت در وحدت ملی و چهارم، نفی تمامیت ارضی کشور.

میرزای شیرازی در نقد سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه معتقد بود که هیچ مفسده‌ای، بالاتر از اختلاف قوانین ملت و عدم استقلال سلطنت و تفرقه کلیه رعیت و یأس آن‌ها از مراجع ملوکانه نیست. چگونه می‌شود که در قرون متداوله، اولیای دین مبین و سلاطین مسلمین... با آن‌که ائتلاف نفوس و بذل اموال خطیر در اهلالی کلمه اسلام فرمودند، به اندک فایده یا ترتب مفسده از تمام اغماض نموده و کفره را بر وجود معاش و تجارت آن‌ها مسلط گرداند تا با اضطرار با آن‌ها مخالطه و مراوده کند و به خوف یا رغبت، ذلت فکری آن‌ها را اختیار کند؟^۱

نقطه توجه میرزای شیرازی، به نتایج سیاست‌های ترقی‌خواهی مقلدانه بود که به انعقاد قراردادهای استقلال شکن منجر شد. او در نامه دیگری به ناصرالدین شاه می‌نویسد:

اجازه مداخله اتباع خارجه در امور داخلی مملکت و مخالطه و تورد آن‌ها با مسلمین و اجرای عمل بانک و تنباکو و راه آهن و غیره، از جهاتی چند، منافی صریح قرآن مجید و توأمین الهیه و موهن استقلال دولت و مخل نظام مملکت و موجب پریشانی عمومی رعیت است.^۲

بی‌تردید مخالفت‌های میرزای شیرازی، با تحولات و تغییرات اقتصادی و اجتماعی ایران یا منافع و آثار مثبت راه آهن و سایر اقدامات اقتصادی نبود؛ کما این‌که در همین نامه به ناصرالدین شاه می‌نویسد:

بر عهده ذوی الشوکه از مسلمین است که با عزم محکم و مبرم درصدد رفع احتیاجات خلق باشند، به مهیا کردن مایحتاج آن‌ها.^۳

۱. شیخ حسن کربلایی، تاریخ دختایه، نامه میرزای شیرازی به ناصرالدین شاه، ص ۸۹.

۲. همان، ص ۸۱ و ۸۰.

۳. همان، ص ۸۱.

نقد میرزای شیرازی به تأثیرات سوء تجددطلبی مقلدانه در ایران، نقطه عزیمت شکل‌گیری یک جریان مردمی و بومی در تاریخ تجددطلبی دوران معاصر می‌باشد. فرایند تحولات فکری این جریان در مقابل جریانات دیگر را می‌توان در گستره‌ای از جنبش تحریم تا پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی، به صورت یک منحنی پر فراز و نشیب مورد مطالعه قرار داد.

جنبش تحریم و شکل‌گیری جریان تجددطلبی اصول‌گرا با تکیه بر معرفت‌شناسی مذهب شیعه، از این تاریخ به صورت یک جریان پر قدرت مدنی - خارج از چارچوبه‌های قدرت حاکم بر نظام سیاسی ایران - به عنوان یکی از مقتدرترین جریان‌های فکری و سیاسی، آثار گران‌قدری را بر تحولات اجتماعی ایران معاصر بر جای گذاشت.

تاریخ ایران، در فرایند تجددطلبی و ترقی‌خواهی خود، از بعد جنبش تحریم و شکل‌گیری مکتب سامرا تا به امروز، چشم‌انداز مبارزات فکری و سیاسی دو جریان بزرگ است. هم‌چنان که گفته شد، نقطه عزیمت تجددطلبی و ترقی‌خواهی این دو جریان، هیچ‌ساختی با هم ندارد؛ یک جریان ترقی ایران را در پذیرش ولایت مطلقه عقل و علم فرنگی و تقلید بی‌چون و چرا از آن می‌بیند، و جریان دیگر، تجدد و ترقی ایران را با اعتقاد و اعتماد به عقل ایرانی و تکیه بر باورها و ارزش‌های مردم و اصول و اصالت‌های پذیرفته شده آن جست‌وجو می‌کند.

از نظر پیروان جریان اول و نحله‌های وابسته به آن، فرایند تاریخی تجددطلبی ایران در دوران معاصر، فرایند تضاد سنت و مدرنیته است. در این تضاد تاریخی، تجدد، به معنای بی‌اعتباری و بی‌اعتنایی به گذشته و دل سپردن به آینده است، آن‌هم آینده‌ای که پیوسته در حال دگرگونی و بی‌اعتباری است. اتویبای پیروان جریان اول، اتویبای استاندارد شده تفکر فرنگی، و به تعبیر امروزی ایدئولوژی غربی است. در استانداردهای این آرمان شهر، همه چیز باید دارای نشان مدرنیته باشد. هر نظام سیاسی غیر از نظام لیبرال دموکراسی، غیر مدرن است. دین، عقل، علم، عشق، هنر، فلسفه و معرفت، وقتی وجاهت دارد که با استانداردهای اتویبای مدرنیته همساز می‌باشد.

از دیدگاه جریان دوم، نه عقل در انحصار یک فرهنگ خاص است و نه نردبان تجربه

بشری به انتها رسیده و نظام لیبرال دموکراسی، نظام پایان تاریخ است. به اعتقاد این جریان که خط تاریخی آن از میرزای شیرازی آغاز می‌شود و به نظام جمهوری اسلامی متصل می‌گردد، علم و تکنیک و سایر محصولات عقل بشری، از تراکم فرهنگ‌های انسانی سرچشمه می‌گیرد و تا زمانی که نشان و ایدئولوژی خاصی نداشته باشد، باید آن را کسب کرد؛ حتی اگر در چین باشد.

نقطه چالش جریان دوم با جریان اول، ضرورت پذیرش علم، عقل، تکنیک یا تغییر، دگرگونی و تجدید نیست؛ بلکه روش آن است. از دیدگاه جریان دوم، تجدید، یک سیر طبیعی و تاریخی است که وقتی به دگرگونی در جوامع انسانی منجر خواهد شد که اولاً آزادانه انتخاب شود ثانیاً در بستر سنت‌ها، اصول اولیه و اصالت‌های جامعه رشد کند. نقطه عزیمت چالش‌های این دو جریان را در تاریخ تحولات دوران معاصر، و درک آن‌ها از تجدیدطلبی و ترقی‌خواهی را می‌توان در نهضت سیاسی - اجتماعی مشروطه و قیام ملی کردن صنعت نفت ایران مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. تجزیه و تحلیل این دو جنبش بزرگ اجتماعی به ما کمک می‌کند تا دریابیم چرا تمنای تجدیدطلبی ایرانیان در دوران معاصر به نتایج مثبتی دست پیدا نکرد؟!

ج) انقلاب مشروطه، پیروزی ترقی‌خواهی مقلدانه و تحقق اتویپای ترقی

تمنای ترقی به شیوه فرنگستان که نزدیک به یک صد سال آتش در خرمن بخشی از کارگزاران سازمان سیاسی و اقتصادی نظام قاجاریه انداخته بود، سرانجام در انقلاب مشروطه به ثمر نشست. نوستالوژی پیشرفت و اتویپای ترقی در فقدان نظم فکری، عدم انسجام رهبری سیاسی و بلوای تضاد تاریخی مشروطه و استبداد، شرایط تحقق پیدا کرد.

انقلاب مشروطه در مرحله نفی وضع موجود، خاستگاه آزادی، استقلال و حاکمیت آرمان‌های مذهبی مردم ایران و تحت رهبری‌های متفکران مذهبی به پیروزی رسید؛ اما در مرحله تأسیس نظام مطلوب، میدان آزمایش و تحقق اتویپای ترقی و پیشرفت گردید. این‌که چرا جریان تجدیدطلب مذهبی حاکمیت اندیشه خود را بر ساختار نظام سیاسی حاصل از انقلاب بزرگ عدالت‌خواهی و قانون‌طلبی مردم ایران از دست داد، به

بررسی‌های دقیق و عمیقی نیاز دارد که در حوصله این بحث نیست؛ اما در این مسأله تردیدی نیست که ارکان نظام انقلابی ایران که به انقلاب مشروطه معروف گردید، مطلقاً جولانگاه اندیشه‌های تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه شد.

نظام مشروطه ایران - برخلاف انقلاب مشروطه - تحقیق یک نظام فرهنگی مآب بود. برخلاف پاره‌ای از داورهای غلط عده‌ای مورخان و محققان، انقلاب عدالت‌خواهی و قانون‌طلبی مردم ایران که به انقلاب مشروطه معروف شد، یک انقلاب برخاسته از عمق خواسته‌ها، مطالبات، باورها و ارزش‌های جامعه ایرانی بود؛ اما هیچ دلیل منطقی در دست نداریم که ناچار باشیم بپذیریم نظامی هم که به نام نظام مشروطه روی کار آمد، چنین ویژگی‌هایی داشته است.

انقلاب‌های بزرگ اجتماعی، دو مرحله دارند: یکی مرحله نفی وضع موجود، و دیگر مرحله تأسیس نظم مطلوب.

مرحله نفی وضع موجود از نظر منطقی و عقلی، محل چالش‌های فکری و سیاسی جوامع انقلابی نیست. چرا؟ چون کم‌تر می‌توان نیروی اجتماعی و سیاسی مبارزی را پیدا کرد که به نفی وضع موجود معتقد نباشد؛ در غیر این صورت مفهوم مبارزه انقلابی، مفهوم بی‌خاصیتی خواهد بود. در انقلاب مشروطه نیز، در مرحله نفی وضع موجود به ندرت می‌توانیم متفکر و جریان‌هایی را پیدا کنیم که خواستار ابقای نظام سیاسی - اجتماعی ایران آن عصر باشد.

چالش‌های انقلاب مشروطه در موافقت یا مخالفت با مشروطیت، به موج دوم یا مرحله دوم انقلاب باز می‌گردد؛ یعنی به آن دورانی که با درهم ریختن نظام کهنه قرار است نظم جدیدی پایه‌ریزی شود. در پایه‌ریزی نظم جدید مشروطه که از آن تحت عنوان نظام مشروطه یاد می‌کنیم، از مجموع دو گرایش بزرگ تجددطلبی ایران که برشمردیم، سه جریان فکری ظهور می‌کند. این سه جریان فکری را می‌توان تحت عناوین زیر سامان داد:

۱. جریان‌هایی که معتقد است مشروطه محصول عقل و علم فرهنگی است و باید آن‌را

همان‌گونه در ایران تأسیس کنیم، که فرهنگی‌ها اختراع کردند؛

۲. جریانی که با بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها، مشروطه را مترادف با قانون، و قانون را زاینده تفکر دینی می‌دانستند. بنابراین آنان مشروطه را اعاده همان قوانین اسلامی تلقی کرده و از این حیث این نظم مقدس به حساب می‌آوردند؛

۳. جریانی که با بازگشت به اصول اولیه و اصالت‌ها، مشروطه را به عنوان یکی از مسایل مستحدثه به تفسیر ولایتی تفکر شیعه - یعنی ولایت نایب امام در عصر غیبت - واگذار می‌کند و از این جنبه معتقد است که مسایل مستحدثه، مقدس نیستند.

نظریه مشروطه مطلق، مرجعیت تغییرات جریان اول بود. در افکار و اندیشه‌های پیروان این نظریه - که از آن‌ها تحت عنوان ترقی خواهی مقلدانه نام برده شد - مشروطه، فرزند روحانی بلاد فرنگستان و زاینده فکر اجتماعی، تحولات تاریخی و سیر نوزایی فرنگیان است. این نظام، سال‌ها در بلاد مختلف فرنگستان امتحان تاریخی خود را پس داده بود و به عنوان یک نظام مترقی و متجدد، شرایط رشد و پیشرفت دنیای مسیحیت را فراهم ساخته بود. دستاوردهای مدرنیته و مدرنیسم در اروپا، زاینده پذیرش چنین نظام‌هایی بود.

نگاه پیروان نظریه مشروطه مطلقه به این پدیده، یک نگاه کاملاً ابزارگرایانه بود و این نگاه ابزارگرایانه نیز، به سطح آگاهی‌های آن‌ها از تمدن فرنگی بستگی داشت. عالی‌ترین سطح تحلیل پیروان این نظریه از مفهوم مشروطه، همان برداشت سیرزا ملکم‌خان و اصحاب اندیشه وی از ترقی بود. این‌ها معتقد بودند همان‌طوری که عقل ایرانی در اخذ تمدن فرنگی مداخلتی برای تشخیص و تفکیک ندارد و باید اختراعات فرنگستان را همان‌طور اخذ کند که آن‌ها ساخته‌اند، مشروطه حقیقی و درست نیز، آن است که در فرنگستان اجرا شده. ایرانی حق ندارد از پیش خود اختراعی در مشروطه کند و آن را با باورها و ارزش‌های خود منطبق کند.

مشروطه در این تلقی، مانند کالا یا ابزار بود. همان‌طور که ما می‌توانستیم تلگراف اروپا را به ایران منتقل کنیم و در این‌جا کار کنند، می‌توانیم مشروطه را نیز از بلاد فرنگستان اخذ کنیم؛ به شرطی که عقل خود را در آن دخالت ندهیم. بنابراین جریان اول به پیروی از همان سنت ترقی خواهی مقلدانه، از حوزه اقتصادی وارد سیاست شد و با

تسلط بر ارکان نظم سیاسی جدید و در اختیار گرفتن بخش اعظمی از امکانات جامعه، راه را بر رقیبان دیگر تنگ کرد. فتوای نهایی این جریان؛ انسداد عقل، بستن باب تفکر و اصالت بخشیدن به تقلید بود. پیروان تفکر میرزا ملکم‌خان در این دوره، به وسیله افرادی چون تقی‌زاده، ملک المتکلمین، سید جمال واعظ اصفهانی و سایر کارگزاران تجددخواه قاجاری پرچم‌داری این جریان را در تأسیس نظام مشروطه در دست داشتند.

جریان دوم که از آن‌ها تحت عنوان پیروان مشروطه مشروعه یاد می‌کنیم، به درستی رهبری اصلی انقلاب مشروطه را در دست داشت؛ اما در مرحله تأسیس نظام مطلوب طرح مدون و مشخصی که در برگیرنده آرمان‌ها و ارزش‌های پذیرفته شده جامعه ایرانی باشد، در دست نداشتند. فهم پیروان مشروطه مشروعه از نظام مشروطه - مانند فهم پیروان نظریه اول - یک فهم تاریخی بود؛ یعنی اگر پیروان نظریه اول چهره مطلوب تاریخی مشروطه را همان مدل استاندارد شده اتوپیای ترقی‌فرنگی می‌دیدند، پیروان مشروطه مشروعه این چهره تاریخی را نه در مفهوم نظام سیاسی صدر اسلام، بلکه در مفهوم قانون‌گرایی شریعت اسلام جست‌وجو می‌کردند.

در افکار و اندیشه‌های آن‌ها، مشروطه یعنی حکومت قانون، و قانون‌گرایی هم یکی از اهداف بزرگ پیامبر اسلام ﷺ بود. اصلاً رسول خدا ﷺ آمده بود که با تعیبه قوانین شریعت در زندگی مردم، راه و روش و اهداف آنان را بر نظم پایه‌گذاری کند تا اربابان قدرت و طاغوت‌های امت، دل بخواهانه در آن‌ها تصرف نکنند.

جریان دوم نه تنها هیچ نقدی بر ماهیت نظام جدیدی که به نام مشروطه در ایران شکل می‌گرفت نداشت، بلکه با تأویل‌های دینی، راه را برای قدسی کردن مشروطه فراهم کرد. در ادبیات این دوران مفهوم قدسی شدن مفاهیم سیاسی، تحت عناوین مجلس مقدس، دارالشورای مقدس، بانک مقدس و ده‌ها کالای مقدس دیگر، از نتایج تأویلات مقدس‌مآبانه جریان دوم بر مشروطه بود. متفکران بزرگی چون آخوند خراسانی، میرزای نائینی، سید محمد طباطبائی، سید عبدالله بهبهانی از طرفداران این جریان بودند.

توجه بیش از حد پیروان این جریان به ساختار نظام استبدادی حاکم بر ایران و

ضرورت تبدیل این نظام به یک نظام غیراستبدادی، قدر مقدور آن‌ها از حاکمیت اسلامی در عصر غیبت بود. همین توجه بیش از حد به ساخت نظام سیاسی باعث شد که این جریان، از تأثیر نظام سیاسی جدید بر ارکان فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و بافت اجتماعی جامعه غفلت کند.

بنابراین نظام مشروطه بر اساس جریان اول و دوم قابل انتقاد نبود. از دیدگاه جریان اول به این دلیل قابل نقد نبود که محصولی بود از علم‌فرنگی، و عقل ایرانی و جاهت نقد علم‌فرنگی را نداشت؛ و از دیدگاه جریان دوم، تقدس نظام مشروطه، علت عدم نقدپذیری آن بود؛ تقدسی که به اعتبار قدر متیقن و قدر مقدور بودن مشروطه، از نظام اسلامی در دوران غیبت حاصل شده بود.

جریان سوم که از این جریان تحت عنوان «پیروان نظام سیاسی مشروعه» یاد می‌کنیم، از دو جهت به نقادی مشروطه پرداخت: از یک سو نظریه پیروان جریان اول را به چالش کشید که عقل مسدود نیست و باب تفکر باز است و نظام مشروطه هم بر اساس استدلال شما یک نظام فرنگی است. پذیرش چنین نظامی که در بستر اجتماعی، سیاسی و فکری فرنگستان رشد کرده، وقتی عقلانی است که تأثیرات آن‌را در ساخت اجتماعی ایران ارزیابی می‌کنیم.

اساس قانون مشروطه لیباسی است به قامت فرنگستان دوخته که اکثر و اغلب، طبیعی مذهب و خارج از قانون الهی و کتاب آسمانی هستند. هویدا است این فرقه فرنگان [فرنگیان] که سپاس دین و آیین ندارند، قهراً و بالضروره ناگزیر از تأسیس... قانونی خواهند بود که اساس مملکت‌داری و سیاست‌گذاری و تنظیمات ملکیه و انتظامات کلیه و حفظ حقوق و نفوس‌شان در تحت آن قانون... باشد؛ و آلا حیات و زندگانی صورت نیندند؛ بلکه مجبور از مشروطیت نیز خواهند بود... دین اسلام، اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شوری گرفت آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید.^۱

از سوی دیگر، نظریه پیروان جریان دوم را به چالش کشید که چه دلیل عقلی و شرعی برای قدسی کردن یک مسأله مستحدثه و عرفی در دست دارید؟ بدیهی است که چالش‌های شیخ فضل‌الله نوری و اصحاب فکری وی با گرایش‌های مشروطه‌خواهی، گرایش‌های دفاع از نظم کهن نظام سلطنتی قاجاری نبود. شیخ در ضرورت چنین تغییری

تردید نداشت؛ هم‌چنان‌که خود وی یکی از رهبران موج اول انقلاب بود؛ اما استدلال وی مبنی بر هم‌ساز کردن نظام سیاسی انقلابی ایران بر بافت اجتماعی و فکری آن دوران، یک استدلال عقلی و جامعه‌شناسانه بود.

شیخ فضل‌الله نوری بر خلاف دو جریان دیگر، نقاد مشروطه بود. مخالفت وی با نظام مشروطه، بر نقادی شرعی و عقلی وی بر این نظام تکیه داشت. در حالی‌که هر دو جریان مشروطه‌خواه اصلاً با منطقی عقلی و شرعی، نقادی بر پدیده مشروطه نداشتند. جریان اول مرجعیت بی‌چون و چرای فرنگی بودن آن‌را پذیرفته بود و راه نقادی را با این پذیرش به کلی مسدود کرد، و جریان دوم با مقدس کردن این پدیده اجتماعی، امکان نقد آن‌را منتفی نمود، و عجیب است که شیخ فضل‌الله، نقاد این پدیده جدید، مورد تهاجم این دو جریان است؛ جریانی که گفت:

مشروطیت را در جاهای دیگر دنیا با زحمات چندین ساله اختراع کردند و چون هر چیز اختراعی را بخواهیم از مأخذش برداریم، باید با تمام جزئیات و آلات آن برداریم.^۱

و جریان دیگری که می‌گفت:

چون بحمدالله تعالی و حسن تأییده و به توجهات مقدسه حضرت ولی عصر - ارواحنا فداء - اساس این مجلس مقدس بر امور مذکور مبتنی است؛ لهذا... اقدام در موجبات اختلال آن، محاذه و معانده با صاحب شریعت مطهره... و خیانت به دولت قوی شوکت است.^۲

شیخ فضل‌الله نوری و اصحاب وی در بلوای مشروطه و استبداد، تابع سنت عقلی هستند. سنت عقلی، به منزله نقد یک پدیده اجتماعی است. هیچ عاقلی نقد یک پدیده اجتماعی را به منزله نفی آن پدیده یا نفی هرگونه تغییر و دگرگونی تلقی نمی‌کند. به تعبیر دیگر، شیخ فضل‌الله نوری در بلوای مشروطه و استبداد، به نوعی تابع سنت ایرانی است؛ سنتی که در همه ادوار تاریخی هیچ‌گاه فکر اجتماعی، نظام سیاسی و پدیده‌های جدید را بر اساس تقلید نپذیرفت.

فرایند تحول تاریخی ایران در ادوار مختلف، به ما می‌آموزد که ایرانی در هیچ

۱. سید حسن نفی زاده، روزنامه مجلس، ش ۱۳۱.

۲. جهل‌المعین، ص ۱۴، ش ۲۱۴۰، ربیع‌الثانی ۱۳۲۵.

دوره‌ای از ادوار تاریخی خود، هیچ دین، مذهب، آیین و اندیشه‌ای را جز در بستر تفکر نپذیرفت. در دوران معاصر - علی‌الخصوص بعد از جنگ‌های ایران و روس - نسلی در ایران ظهور کرد که شدیداً این سنت عقلی را به چالش طلبید. این نسل نزدیک به دوست سال به تقلید دعوت کرد. این نسل با عدول از سنت ایرانی - با ناامیدی از شکست در یک جنگ - سال‌ها ریشه تفکر را در جامعه ایرانی خشکاند و به صورت‌های مختلف دربارهٔ اصالت تقلید و تعطیلی عقل فتوا داد. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری اگر قربانی انقلاب مشروطه شد، در واقع قربانی دفاع از سنت فکری ایرانی گردید. او نه تنها تقلید و تعطیلی عقل را در مقابل کالاهای فرهنگی قبول نکرد؛ حتی مقدس کردن یک پدیده عرفی و اجتماعی را نیز دور از سنت عقلی - دینی خود دانست.

به هر حال سه پاسخی که به یک سؤال تاریخی در مقطعی از تحولات جامعه ما داده شد، به هر دلیلی، به حاکمیت مطلقه یک پاسخ منجر گردید. انقلاب مشروطه، چشم‌انداز تحقق اتوبیای ترقی‌خواهی مقلدانه شد و راه را برای نقد خود به کلی مسدود کرد. جریان اول و دوم انقلاب مشروطه به یک اتحاد تاکتیکی در موج دوم انقلاب مشروطه رسیدند و نقادی‌های جریان سوم را در نطفه درهم کوبیدند؛ اما این اتحاد تاکتیکی دیری نپایید. جریان ترقی‌خواهی مقلدانه با سلطهٔ مطلقه خود بر دستاوردهای انقلاب مشروطه، راه را بر شکل‌گیری دولت جدید در ایران فراهم ساخت.

استبداد بسیط نظام قاجاری، در انقلاب مشروطه به دولت مدرن رسید و به قول مرحوم شیخ فضل‌الله نوری، استبداد مرکب در ایران متولد شد. اگر در استبداد بسیط شاه و الیگارش‌ها وابسته به سلطنت دایره‌ای به دور خود کشیده و مردم را از فضولی کردن در محدوده این دایره معاف کردند، از آن‌طرف بخش اعظمی از مسایل سیاسی، اقتصادی، حقوقی و اجتماعی مردم از طریق نهادهای سنتی و اجتماعی بدون دخالت ازدهای دولت^۱ حل و فصل می‌گردید؛ اما استبداد مرکب که استبداد دولت مدرن بود - وقتی با انقلاب مشروطه بر ارکان قدرت مستقر شد، دایره‌ای را که به دور نظام سلطنتی کشیده شده بود، برداشت و این دایره را به دور مردم کشید. مردم حق نداشتند پای خود

۱. نامی است که توماس هابز بر اثر معروف خود نهاده است و دولت بد را به «ازدها» تعبیر می‌کند.

را خارج از این دایره بگذارند. ازدهای دولت، سایه سنگین خود را نه تنها بر زندگی اجتماعی، بلکه بر زندگی خصوصی مردم ایران نیز گستراند. استبداد مرکب مشروطه در کم‌تر از یک‌دهه به ذات خود برگشت و از طریق ترقی‌خواهی مقلدانه در دیکتاتوری منوراً رضاخانی استحاله شد و دور جدیدی از حاکمیت تجددطلبی مقلدانه ایرانی آغاز گردید؛ حاکمیتی که تصور می‌کرد کلیه جریان‌های تجددطلبی غیرمقلدانه را در نقطه نابود کرده است.

نظام مشروطه، مرجعیت دولت مدرن و تجلی ظهور استبداد مرکب در ایران بود. این مرجعیت، اراده معطوف به استاندارد کردن نهادهای اجتماعی در تحت سیطره اراده قدرت حاکم را داشت و عجیب است که دولت مدرن با وجود دارا بودن چنین اراده‌ای، خود را پرچم‌دار آزادی می‌داند. نظام مشروطه در ذات و ماهیت نقدناپذیری خودش، اقتدار متکثر نهادهای سنتی ایران را به چالش می‌کشد و تمام همت خود را برای نابودی این نهادها به کار می‌گیرد. در رأس این نهادها، نهادهای دینی قرار داشت. نظام مشروطه ایران جدی‌ترین تهاجمات خودش را علیه همین نهادهای دینی آغاز می‌کند؛ به این امید که تنها روزنه تجددطلبی غیرمقلدانه را بر روی جامعه ایرانی برای همیشه مسدود کند. استبداد مرکب مشروطه، تلاشی است که مرجعیت فکری، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و حتی ارزش جامعه ایرانی را به دولت و نهادهای دولتی منتقل کند. بنابراین همه تلاش‌های تجددطلبی مقلدانه ایران از جنگ‌های روس به بعد، برای حاکمیت دولت مدرن (دولت به ظاهر قانونمند) در انقلاب مشروطه به ثمر نشست.

نهضت ملی نفت، آخرین تقلای تجددطلبی مقلدانه در ایران

نظام مشروطیت ایران، محصول اتحاد تاکتیکی دو جریان فکری و به عبارتی نوعی نظام تلفیقی بود. همه نظام‌های تلفیقی در معرض واگرایی شدید قرار دارند؛ زیرا جریان‌های حاکم بر نظام‌های تلفیقی می‌کوشند که در یک رقابت دیوانه‌وار؛ اهداف، نهادها، سیاست‌ها و اصحاب خود را بر مراکز مهم سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری حاکم کنند. نظام تلفیقی مشروطه در کم‌تر از یک دهه به دیکتاتوری رضاخانی رسید و جریان دیگر

را از صحنه خارج کرد. شکست نظام مشروطه در برنامه‌های ترقی‌خواهی خود به ذات این نظام بر می‌گردد. نظام مشروطه، از اساس یک تافته جدا بافته از جامعه ایرانی بود. بر اساس جامعه‌شناختی دقیق شیخ فضل‌الله نوری محال بود که ساختار فرهنگی و فکری ایران در دراز مدت با چنین نظامی هم‌ساز شود.

اتحاد تاکتیکی دو جریان مشروطه‌خواهی، با یک کودتای سنگین از هم پاشید و رژیم پهلوی سکان‌دار تجددخواهی مقلدانه در موج دیگری از تاریخ ایران گردید. با روی کار آمدن رضاخان آرمان‌های تجددطلبی مقلدانه در اتویهای ترقی به سراب تبدیل شد. بازی‌گران صحنه بین‌المللی در موج اول ترقی‌خواهی (روس و انگلیس) در دور جدید تجددطلبی با لباس شوروی و انگلیس وارد معادلات سیاسی و اقتصادی ایران شدند.

تجددطلبی مقلدانه، خسته و درمانده آخرین تلاش خود را در نهضت ملی نفت به آزمون گذاشت. در این آزمون جدید مجدداً اتحاد تاکتیکی دو جریان صدر مشروطه به رهبری دکتر مصدق و آیت‌الله کاشانی در مقاطعی به پیروزی‌هایی نایل آمدند؛ اما خصلت ذاتی جنبش‌ها و نظام‌های تلفیقی، مجدداً این اتحاد تاکتیکی را به سمت واگرایی سوق داد. جنبش ملی نفت نیز، این بار با کودتای دیگری از هم پاشید. کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲، تیر خلاصی بود بر تجددطلبی و ترقی‌خواهی مقلدانه در ایران.

پس از کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲، هر دو جریان تجددطلبی از سنت‌های فکری و سیاسی خود عدول کردند. جریان فرنگی‌مآبی مجدداً به پیروی از سنت ابطال‌ناپذیر تقلیدی خود این بار همه امیدها و آرمان‌های ترقی‌خواهی ایران را در اتویهای سوسیالیستی و مارکسیستی جست‌وجو کرد و در حصارهای تو در توی تقلید برای همیشه از صحنه تحولات سیاسی اجتماعی ایران محو شدند.

جریان مذهبی تجددگرا، آرمان‌های تجددطلبی خود را به دور از تفسیرهای مقدس‌مآبانه در اهداف، انگیزه‌ها و شعارهای مرجع بزرگی به نام امام خمینی ره پیدا کردند. بدین‌سان، آن خط نقاد تجددطلبی ایران که با تأسیس حلقه سامرا به وسیله میرزای شیرازی در انقلاب مشروطیت قربانی عقل‌گرایی انتقادی خود شده بود، در نظریه انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی به نتایج مثبتی رسید.

انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران، نقطه عزیمت حاکمیت جریان دوم تجددطلبی (با نحله‌های متفاوت) است. جریانی که تجربه یک صد و پنجاه سال تفکر را به همراه دارد و به دلایلی از صحنه حاکمیت سیاسی و اجتماعی ایران کنار نهاده شد. داوری درباره نتایج اندیشه‌های این جریان در فرایند نوگرایی ایران - به دلیل تداوم حاکمیت آن - نهایی نیست؛ اما از همین تعداد تحولاتی که در ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در فاصله اندک حاکمیت این جریان در ایران به وجود آمد، می‌توان میزان کارآمدی، استحقاق و توانایی اندیشه‌های آن‌ها را برای دگرگونی و تغییر این کشور به طور نسبی ارزیابی کرد و به نتایج مثبتی دست یافت.

از دیدگاه این مقاله، عصر تجددطلبی به شیوه جریان اول (تجددطلبی مقلدانه) برای همیشه در ایران به سر آمده است. نحله‌هایی از این جریان هنوز برای بازسازی خود در عناوین و اصطلاحات جدید و احزاب و گروه‌های فکری و سیاسی تلفیقی تلاش می‌کنند؛ ولی هیچ عقلی نمی‌پذیرد که دعوت به تعطیلی عقل در مقابل استانداردهای از پیش تعیین شده در غرب، اعتراف به پایان یافتن تجربه در الگوی نظم سیاسی پس از تفکر لیبرال دمکراسی و انسداد تفکر در مقابل فن‌آوری و عقل غربی و استاندارد کردن نظام سیاسی، افکار، اندیشه‌ها و حتی آداب ظاهری جامعه با معیارهای اتویای مدرنیته، جایی در جامعه امروز ایران از یک طرف، و عقل بشری از طرف دیگر داشته باشد.

کتابنامه

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات کمال الدوله، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۴۸.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، العبر، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، چ ۴، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.
۳. اصفهانی کربلایی، شیخ حسن، تاریخ دخانیه، به اهتمام رسول جعفریان، مندرج در: سده تحریم تنباکو، به اهتمام موسی نجفی و رسول جعفریان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۴. بشیریه، حسین، «درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد»، کتاب نقد و نظر (ویژه مجله نقد و نظر)، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۵. ——— دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۶. تقی‌زاده، سید حسن، روزنامه مجلس، دوشنبه ۲۴ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶، ش ۱۳۱.
۷. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۸. حیرت نامه، سفرنامه ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به کوشش حسن مرسلوند، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۴ ش.
۹. دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، ج ۱، چ ۲، تهران، انتشارات عطا و انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. اصیل، حجت‌الله (گردآورنده مقدمه)، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. روزنامه حیل‌المین، ش ۹، شوال ۱۳۱۶ ق.
۱۲. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. سنت، مدریته، پست مدرن، گفت‌وگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری و دیگران، دفتر نخست، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. شوشتری، میر عبداللطیف خان، تحفة العالم و ذیل التحفه، به اهتمام صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه محترم رحمانی و محمد تقی محمدی، تهران، نشر سربای، ۱۳۸۲ ش.

۱۶. فضل‌الله، خواجه رشیدالدین، حسن صباح و جانشینان او (فصلی از جامع التواریخ) به کوشش سید محمد دبیرسیاتی، تهران، البرز، ۱۳۶۶ش.
۱۷. رضوانی، هما(به کوشش)، لویج آقا شیخ فضل‌الله نوری، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ش.
۱۸. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰ش.
۱۹. ماکیاولی، نیکولو، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷ش.
۲۰. محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش.
۲۱. مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان، یک کلمه، مجموعه رسائل قاجاری، کتاب هفتم، به کوشش صادق سجادی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ش.
۲۲. موسوی کاشانی، سید احمد بن فخرالدین، ارشاد الغافلین و تنبیه الجاهلین، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تاریخ معاصر ایران، ش ۷، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بهار سال ۱۳۷۴ش.
۲۳. نجفی، موسی، اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
۲۴. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ش.
۲۵. هالیستر، جان نورمن، تشیع در هند، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدونی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ش.
۲۶. هیدجی، حکیم حاج ملا محمدعلی، رساله دخانیه، به اهتمام علی‌اکبر ولایتی، تهران، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱ش.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی