

## اندیشه تجدد نزد روشنفکران معاصر ایرانی

شاپور راسخ

دوستان ارجمند

موضوع سخنان بنده در این دو ساعت دنباله‌گیری مطالبی است که آقای دکتر فریدون وهمن درباره اندیشه تجدد نزد روشنفکران ایرانی در دوره قاجار مطرح کردند اما تأکید بنده بیشتر بر روی دوران پهلوی و عصر انقلاب اسلامی خواهد بود. آشنایی ایرانیان با جامعه‌ها و تمدن غرب از دوران صفوی آغاز شد. هم از روزگار شاه عباس کبیر (۹۹۶ - ۱۰۳۸ ه.ق.) بود که ایران توانست به مدد دو حادثه جوی انگلیسی یعنی برادران شرلی تجدید سازمانی در قشون خود بدهد. ایرانیان تا این زمان هنوز با شمشیر و تیر و کمان جنگ می‌کردند، اما با کمک برادران شرلی و کشور انگلستان توانستند به اسلحه آتشین مسلح گردند. به مدد همین دو برادر، نخستین تماس‌های تجاری با اروپا برقرار شد و ایران برای صادر کردن ابریشم خود به اروپا کوشش کرد. هر گاه بخواهیم از «ما قبل تاریخ» تجددخواهی در ایران سخن بگوییم می‌توانیم به مطلبی اشاره کنیم که دکتر شفیع کدکنی ضمن بحث از تاریخ ادبیات دوره صفوی گفته است (۱) و آن این که ترقی خواهان و پیشگامان ایرانی در اواخر دوره صفوی تا حدودی با شیوه تفکر و نظم اجتماعی و طرز زندگی مردم غرب آشنا شده بودند و این آشنایی در مورد پاره‌ای از آن‌ها از طریق هند صورت گرفته بوده. شاید از اول افرادی که به این مقوله توجه کرده حزین لاهیجی بوده است (۱۱۸۱-۱۱۰۳ ه.ق.) از شاعران و مورخان فرزانه اواخر دوره صفوی که در یکی از آثار خود به طرز حکومت و شیوه زندگی اروپاییان و محاسن آن التفات کرده می‌نویسد شاید تنها راه اصلاح امور ایران اتخاذ شیوه‌های غربیان باشد. (۲)

در اوائل دوره قاجاریه نیز عبداللطیف شوشتری در «تحفة العالم» و میرزا ابوطالب در سفرنامه طالبی از حکومت مبتنی بر قانون در انگلستان یاد می‌کردند.

اما بحث مبسوط از تجدد و موضع ایران در برابر غرب از حدود یکصد و پنجاه سال قبل از هنگامی آغاز شد که ملی چون ایران و برخی جوامع مسلمان به عقب ماندگی شدید خود نسبت به اروپا هشیاری حاصل کردند و پاره‌ای نیز بر آن شدند که در برابر استعمار و یا سلطه بیگانگان قد علم کنند. روشن است که این هشیاری که در

سطح روشنفکران بدایت یافت و بعد به سطح عامه مردم سرایت کرد، محدود به مذهبیتون یعنی علما و روحانیون نبود. بلکه تحصیل کردگان غیرمذهبی و متفکران عرفی و نویسندگان و شاعران و اهل ادب را هم در بر می‌گرفت. هم چنین عکس العمل در برابر سلطه تمدن غرب و حاکمیت سیاست باختریان به یک صورت پدیدار نشد. برخی به غرب ستیزی چه به صورت نظری و چه به شکل عملی روی آوردند و عده‌ای مسحور و مجذوب تمدن غرب شدند و راه نجات را در پذیرفتن عوامل قوت مردمان غرب از جمله علم و صنعت و خردگرایی و انسان‌مداری و دموکراسی دانستند و جماعتی نیز در ایجاد سازگاری میان تجدّدغربی و سنت‌گرایی شرق یا علم غرب و دین شرق که مراد همان اسلام باشد، اهتمام نمودند. در کنار این جریانات جمعیت کمی از ادبا و شعرا به وصف حال پریشان مردم روزگار خود پرداختند و از فقر و بی‌عدالتی و جهل و بی‌خبری که در محیطشان حکمروا بود زبان به شکوه گشودند و به مناسبت، از افتخارات گذشته ملک و دیار خود به حسرت یاد کردند و از ته دل تحوّل بنیادی را در این اوضاع آرزومند و خواستار شدند.

در ایران گروه وسیع تجدّدطلبان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: اول تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی. دوم تجدّدطلبان دینی که به قول عبدالکریم سروش بعضی به دنبال بازگرداندن عزت مسلمین یعنی بهبود بخشیدن به وجود خارجی و عینی دین بودند و عده‌ای هم به دنبال بازسازی فکر دینی یعنی تصحیح و تجدید مدرکات و مفاهیم گذشتگان از دین و متون دینی و بالاخره دسته سوم، تجدّدطلبان ادبی بودند که فی‌المثل با ساده و عامه پسند کردن زبان و قبول اوزان هجایی اروپایی در شعر و اتخاذ مضامین نوین منطبق با شرائط جدید زندگی و نیز تقلید از متفکران غرب و نویسندگان و شاعران آن دیار سعی کردند که روح تازه‌ای در ادبیات کهن ایران بدمند یا انواع تازه ادبی چون روزنامه‌نگاری، رمان و ناول یعنی نوشتن داستانهای کوتاه و نمایشنامه‌پردازی را به وجهی که در مغرب زمین رائج بوده است وارد ادبیات فارسی کنند و بسط و گسترش دهند.

### الف- تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی

تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی را به سه گروه می‌توان تقسیم کرد: اول اصلاح طلبانی که از پیشرفت‌های مغرب زمین به طور مستقیم یا غیرمستقیم آگاهی داشتند و می‌خواستند لااقل پاره‌ای از آن عوامل ترقی را به ایران بیاورند. در رأس این گروه باید

از میرزا ابوالقاسم قائم مقام و بعد میرزا تقی خان امیرکبیر و سپس از میرزا حسین خان مشیرالدوله یاد کرد. گفتنی است که قائم مقام فراهانی از اوّل کسانی بود که شعر را به صحنه مسائل و مباحث اجتماعی کشاند مانند فتح الله خان شیبانی که بعداً دست به این کار برد.

دوم نویسندگانی که از طریق سفرنامه و نمایشنامه و رساله و مقاله و مانند آن ضمن انتقاد از اوضاع ایران اصلاحاتی را با کسب الهام از تمدن غربی پیشنهاد کردند که ذکر نمایندگان آن بعداً خواهد آمد. سوم نویسندگان و متفکرانی که موضوع اخذ و اقتباس تمدن غربی یا نفی آن را به طور اختصاصی موضوع بحث و فحص خود قرار دادند. معمولاً پژوهندگان عصر قاجار و دوره مشروطیت در میان تجدّدطلبان اجتماعی و فرهنگی این کسان را نام می‌برند:

اوّل- میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸ م.) که در نمایشنامه‌های خود اوضاع سیاسی ایران را سخت انتقاد می‌کرد و ضمناً یک برنامه وسیع برای اصلاحات اداری و اجتماعی و فرهنگی عرضه می‌داشت که از آن جمله بود اجرای قانون و اشاعه علم و ترویج و تعمیم آموزش.

دوم- حاج زین العابدین مراغه‌ای (۱۸۳۸-۱۹۱۱ م.) که در سیاحتنامه ابراهیم بیگ ضمن تشریح جهل مردم و فریبکاری ملّایان و ستمگری و یغماگری حکمرانان و نیز بیان آثار ویرانگر غلبه بیگانگان (استعمار)، اصلاحاتی را در مورد امور اقتصادی و مالی و سیاسی پیشنهاد می‌کرد.

سوم- عبدالرحیم طالبوف (۱۸۳۴-۱۹۱۱ م.) که در سفینه طالبی یا کتاب احمد به معرفی و ستایش علوم جدید و کشفیات و اختراعات گوناگون اروپاییان می‌پرداخت.

چهارم - میرزا ملکم خان معروف (۱۸۳۳-۱۹۰۹ م.) که اخذ تمدن غرب و اصول ترقی آن یعنی آنچه را در تمدن مذکور لازمه ترقی حقیقی می‌توان شمرد بدون تصرف ایرانی توصیه می‌کرد.

پنجم - میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵-۱۸۹۹ م.) که طرفدار تبدیل خط فارسی به خط لاتین و موافق مشروط اخذ تمدن غرب بود و می‌گفت هر چند علم غربی در خور ستایش است اما دریغ که در خدمت استعمارگران اروپایی قرار دارد.

ششم- میرزا یوسف خان مستشار الدوله (۱۲۴۰-۱۳۱۳ ه.ق.) که در رساله یک کلمه (۱۲۸۷ ه.ق.) داشتن قانون را حلال همه مشکلات می‌دانست و طرفدار حقوق اساسی افراد و برابری اتباع مسلم و غیرمسلم ایرانی و معتقد به لزوم تفکیک قدرت

دولت از نفوذهای روحانی بود. (۳)

هفتم - سید جمال الدین اسدآبادی معروف به افغانی که نقطه‌التقاء تجدّدخواهان اجتماعی - فرهنگی و تجدّدطلبان دینی است. مقصد سیاسییش چنان که یحیی آرین پور می‌گوید «دعوت مسلمانان به اتحاد و ارشاد آنان به احکام قرآن و نشئه نخستین اسلام و نجات کشورهای مسلمان شرق از نفوذ غرب و ذلت استعمار بود» (۴) در عین حال به گفته عبدالکریم سروش، سیدجمال الدین از بازسازی دین یعنی اصلاح بد فهمی مردم از اسلام هم غافل نبود و می‌کوشید که منافی نبودن اندیشه اسلامی را با دستاوردهای جدید علوم طبیعی نشان دهد. (۵) تفاوت فکر سید جمال الدین با شاگردش محمد عبده از این جا معلوم می‌شود که به گفته محمد شهبستری (۶) در حالی که شخص نخست «فکر می‌کرد در درجه اول باید به حرکت‌ها و اقدام‌های سیاسی پرداخت مانند متحد کردن سیاسی مسلمانان و جلب توجه آنان به عظمت گذشته و انحطاط امروز» شخص دوم بر آن بود که پیش از هر چیز باید تفکر دینی مسلمانان را عوض کرد. مثلاً باید با عقیده به قسمت و تقدیر مبارزه کرد و نگاه مسلمانان را نسبت به علم دگرگون کرد و مردم را متذکر ساخت که اسلام طرفدار جدی دانش و ترقی است.

البته گروه تجدّدخواهان اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به متفکران قبل از مشروطیت خاتمه نمی‌یابد. بعد از مشروطیت و در عهد پهلوی اول و پهلوی ثانی علاوه بر کسانی که در جهت نوسازی و توسعه و تجدّد حیات اداری - اجتماعی و اقتصادی ایران عملاً کوشا بودند، کسانی هم در عرصه نظر علاوه بر اقتباس علوم و فنون غربی از حقوق بشر و آزادی‌های انسانی و دموکراسی و مانند آن طرفداری می‌کرده‌اند و چنان که بعداً ضمن بحث از تجدّدخواهان ادبی خواهیم گفت، برخی از شاعران و نویسندگان هم به تجدّدخواهی اجتماعی دل بسته بودند و مسائلی چون آزادی زنان - لزوم کسب دانش‌های امروزی - برقراری روابط تازه میان کارگر و کارفرما و امثال آن را در آثار خود طرح کرده‌اند که برای فاتحه کلام در این مورد دو بیت از ملک الشعرا بهار را می‌توان نقل کرد:

یا مرگ یا تجدّد و اصلاح راهی جز این دو پیش وطن نیست

ایران کهن شده است سراپای درمانش جز به تازه شدن نیست (۷)

با توجه به ضیق وقت، فشرده افکار عده‌ای از اندیشمندان این دوره را ذیلاً می‌آوریم:

دهخدا/ با جداکردن مفاهیم تمدن و فرهنگ به لزوم اخذ تمدن فرنگی و حفظ

فرهنگ ایرانی معتقد بود (۸) در مقالات به امضای دخو در صور اسرافیل از جمله هدف‌های خود را «کندن و برانداختن ریشه خرافات دینی و صبر و تسلیم به قضا و قدر و ترک دنیا و گوشه‌گیری و موهومات و تعصبات» قرار داده بود «او به بطالت و بی‌شعوری می‌تاخت و مردم ایران را بیدار و هشیار و زنده و «آقا» می‌خواست» و جهل و تعبد را به عنوان دو شاخص توده مردم در زمان خود سخت می‌کوبید. ضمناً با غرب‌گرایی افراطی برخی تجددخواهان جداً مخالف بود.

سید حسن تقی زاده از جانب روشنفکران ایران که با مجله کاوه آلمان همکاری می‌کردند اعلامیه‌ای داد که ضمن آن قبول و ترویج بدون قید و شرط تمدن اروپا تأکید شده است (۱۹۲۰م.).

محمد قزوینی هم از عقیده تقی زاده که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی شود دفاع می‌کند. جمال‌زاده در سر مقاله مجله فرهنگستان می‌نویسد: «همه چیز باید نو گردد ما ایران نو، مردم نو می‌خواهیم، ما می‌خواهیم ایران را اروپایی نماییم» (۹) ناگفته نماند که هر سه شخصیت مذکور بعد از نظر پیشین خود عدول کردند و برای گفته یا نوشته سابق خود محملی ساختند.

دکتر علی اکبر سیاسی و گروه ایران جوان اقتباس تمدن اروپایی را یک ضرورت می‌دانستند اما نه به شیوه‌ای ناقص و غیرمنطقی و چنانکه خود دکتر سیاسی در سرگذشت یک زندگی نوشته است «انجمنی تشکیل دادیم به نام ایران جوان، بدین مناسبت که معتقد بودم ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد.» (بهنام ۵-۱۱۴)

محمد علی فروغی بر آن بود که نه فقط مدنیت اروپا باید در ایران پذیرفته شود بلکه محتوای فکری و معنوی آن تمدن هم در ایران جایگزین گردد و نگارش کتاب «سیر حکمت در اروپا» فی الحقیقه در خط چنین تفکری بود.

فخرالدین شادمان را می‌توان گفت بیش از دیگران در مورد موضع ایران در برابر تجدد، اندیشه کرده است. وی موافق اخذ تمدن فرنگی است که مظهر علم و هنر و ادب دنیای امروز است ولی عقیده دارد که به جای اسیر شدن در برابر آن تمدن باید به تسخیرش کوشید. او روس و ژاپن را مثال می‌آورد که تمدن فرنگی را مسخر کردند و امروزه از خود عالم و کاشف و مخترع و هنرمند بزرگ دارند. این موضوع یعنی لزوم شناخت عمیق فرهنگ غرب و عدم اکتفا به ظواهر و مظاهر تمدن غربی چون محصولات تکنیکی که خود محصول تحولات فکری غربیان هستند مشغله خاطر و

مطمح نظر متفکری چون داریوش شایگان که بعداً از او سخن خواهیم گفت نیز بوده و هست.

پس از بیان اجمالی در مورد ستایشگران غرب شاید بحثی فشرده درباره غرب ستیزان نیز بجا باشد.

در صدر آنها می‌توان از *کاظم زاده ایرانشهر* سخن گفت که ضمن نقد مادیت تمدن غرب و نیز تمایل اهل غرب به جستجوی لذائذ مادی آرزومند آن است که ایرانیان به جای فرنگی شدن تمدنی مخصوص به خود ابداع کنند.

*احمد کسروی* از اینکه تمدن اروپایی در شرق رواج یابد بیزار بود و سخت مخالف تقلید کورکورانه شرقیان از غربیان.

*احمد فردید* تحت تأثیر آثار *هیدگر*، ماشین و تکنیک غرب را سخت مورد نکوهش قرار می‌داد.

*آل احمد* که از افکار فردید متأثر بود، غربزدگی به اصطلاح خود را به انتقاد شدید می‌بست و تجدید حیات کلیت اسلامی را درمان درد جامعه ایرانی می‌انگاشت. نزدیک‌تر به زمان ما *رضا داوری* (متولد ۱۹۳۳ م.) است که اکنون در ایران تحت تأثیر همه متفکران نام آوری که در خود مغرب زمین به انتقاد تمدن معاصر غرب پرداخته‌اند (۱۰) با سلاح فلسفه ضمن دفاع از اسلام، تمدن غرب را می‌گوید، غرب را چون یک کلّ وحدانی می‌انگارد و می‌گوید غرب یک طرز تفکر و یک عملکرد تاریخی است که افزون از چهارصد سال قبل در اروپا پدیدار شد و اکنون در همه جا انتشار یافته است. داوری هم مدرنیته، هم هومانیزم و فردگرایی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و مدل غربی دموکراسی را که مبنی بر تفکیک سیاست از دین است منحط می‌خواند. می‌گوید غرب در خور سرزنش است چون فلسفه متافیزیک را ترک کرده و خشک و عقیم نهاده و نیز روشنگری را ملامت می‌کند که فلسفه را تابع علم کرده و هم چنین علوم جدید را نکوهش می‌کند و چون قائل به اولویت ماده یعنی ماتریالیسم و عقلانیت شده، در نتیجه دین را انکار کرده است. وی تکنولوژی را از این بابت نقد می‌کند که به جای آن که دست ابزار بشر باشد، بشر را دست ابزار خود کرده است. (۱۱)

*احسان نراقی* نیز بعضی از اندیشه‌های ایران‌مداری را تکرار می‌کند و از جمله این که متدهای غربی علوم اجتماعی عیناً قابل تطبیق بر ایران نیستند و باید با شرایط خاص تحقیقات اجتماعی در ایران توافق داده شوند. او به انتقاد «تکنوکرات‌ها» در ایران پرداخت که شیفتگی آنها نسبت به مدرنیزاسیون سبب شده که خصوصیات بومی

فرهنگی ایران را از یاد ببرند. کتاب‌های او «غربت غرب»، «آنچه خود داشت» و «طمع خام» اندیشه‌های او را در این زمینه‌ها عرضه می‌دارند. دکتر نراقی علمای اجتماعی مدرن ایران را نقد می‌کند که معلومات از غرب آورده خود را می‌خواهند به شرایط متفاوت سرزمین خود تطبیق و تعمیم دهند. موضوع دیگر مورد توجه او مسأله تلاش ایرانیان برای یافتن هویتی فرهنگی جهت خویش در این دنیای سریعاً در حال تحوّل است. دکتر مهرزاد بروجردی که یکی از بهترین کتب را درباره روشنفکران ایرانی و طرز دید آنان نسبت به غرب نوشته، احسان نراقی را بیشتر به دکتر شادمان و دکتر نصر نزدیک می‌داند تا به آل احمد و علی شریعتی. دکتر نراقی رهبران ایران را برای مدرنیزاسیون «الله بختی» آنان و توسعه گرایی دستوری و تحمیلی و نیز حزب گرایی فشاری آنان به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید این نخبگان تکنوکرات بیش از اندازه به علم اکتفا و اعتماد کرده‌اند و جهان دوست و جهان گرای بوده‌اند و غافل از شرایط درونی و بومی ایران و ارزش‌ها و ضوابط آن، معذک نراقی غرب را یکسره طرد نمی‌کند و می‌گوید که در شرایط حاضر ما ناچار و ناگزیریم که واقعیت غربی را با حقیقت شرقی به هم پیوند دهیم و متحد کنیم و البته مرادش از واقعیت همان علم و تکنولوژی غرب است و منظورش از حقیقت ایمان شرقی و عرفان و فلسفه باطن گرای اوست. نراقی هم‌زمان با آل احمد می‌گوید که ماشینیسم موجب فقر روحانی و فرهنگی حتی برای غرب بوده است. (۱۲)

نقاد دیگر تمدن غرب *داریوش شایگان* (متولد ۱۹۳۵م.) است که به نظر می‌رسد افکارش در این زمینه همواره در حال تحوّل بوده است. شایگان در ابتدا غرب را از بابت همین ابتکار مدرنیته نقد می‌کرد. مدرنیته‌ای که به اعتقاد او دنیای روح را به دور افکنده و در نتیجه جهان را به اجزای گسسته از هم تبدیل نموده است. مدرنیته‌ای که سرّ نهانی را از طبیعت گرفته و آدمیزادگان را به سوی ماجراجویی فاوستی سوق داده است. مدرنیته‌ای که سرچشمه علوم جدید شد و در عین حال انسانیت را به سوی سرگیجگی تاریخ رهنمون گردید. مدرنیته‌ای که موجب نیست انگاری ارزش‌ها و تنزل و تنزیل آنها شد و همه هستی‌شناسی را معدوم کرد. ولی به عقیده او در کتاب تازه‌اش «روشنایی از غرب می‌آید» از همان مبداء ظهور مدرنیته یعنی مغرب زمین است که باید رستاخیزی روحانی آغاز شود. «مدرنیته چه بخواهیم و چه نخواهیم امروزه یک مقوله جهانی شده است زیرا متضمن قبول وجود دیگری است و ماهیت و شاملیت این مقوله تنوع و تکثر دیدها را حفظ و حمایت می‌کند. حتی دیدهایی را که منکر مشروعیت و

مقبولیت مدرنیته هستند».

«مبانی مدرنیته هر چه باشد مانند عدم توجه و بی تفاوتی او نسبت به غایات و انحطاط او و خالی بودن او از معنی و تنزیل و تحویل امور به معیارهای تجاری و اقتصادی، معذک باید اذعان کرد که مدرنیته هنوز کارآمد است، به حدی که گفتار مدرنیته حال گفتاری جهان شمول شده و در چارچوب مدرنیته است که همه گفتارهای مذهبی، هویتی، ملی گرای و غیره، امکان تحقق دارند، بدون آنکه به مانع و رادعی برخورد کنند. هنوز همین گفتار مدرنیته است که حتی ستمگران جهان سوّم را وادار می کند که تظاهر به دموکراسی و حقوق بشر کنند. مدرنیته و نهادهای آن در این دنیای پر هرج و مرج، تنها تخته پاره نجات ما باقی مانده است!»

به عقیده من شایگان را به اعتباری می توان در شمار تجدّدخواهان ایدئالیست آورد زیرا از بهم پیوستن فرهنگ شرق و فرهنگ غرب یعنی روحانیت و مادیت غافل نیست و از این بابت گویی از استاد خود هانری کوربن متأثر است. در پاسخ این سؤال که راه مقاومت و مخالفت با پیشرفت تیره اندیشی مذهبی که در دهه های هفتاد و هشتاد قرن بیستم رونق تازه یافته چیست، می گوید در جهت شرق وارد کردن اصول اصلیّه روشنگری در فرهنگ خود و در جهت غرب پذیرش دنیای گم شده روح و توان بخشی به آن.

به اعتقاد شایگان گفتار تجدّد، فقط به چارچوب سازی حقوقی - سیاسی و اقتصاد پرداخته و جنبه های درونی حیات، خارج از حیطه او باقی مانده است. باید تصدیق کرد که مدرنیته ضامن رفاه انسان و برآورنده نیاز او به شناسایی است، اما عرصه های وسیعی را که به دنیای احساس و عاطفه متعلق است باز گذارده که هر کس هر چه می خواهد می تواند در آن کشت کند، از ادب و هنر گرفته تا دین به نحوی که جوابگوی نیازهای روحانی انسان مدرن باشند و بیش از همه انسان از خود بیگانه شده تمدن مدرن را امنیت درونی بخشد. جالب است که در دهه نود داریوش شایگان تیغه تیز انتقاد را متوجه تمدنهای آفریقایی و آسیایی کرد که مدت سه قرن است که از تاریخ مرخصی گرفته اند. به زعم او مشکل جهان اسلام همان توقف فکری و تصور این است که جواب آماده برای همه مسائل جهان دارد. در کتاب «آسیا در برابر غرب» می نویسد متفکر شرقی باید هم خودآگاهی پیدا کند و هم بنیادهای اصلی حقیقی تفکر غربی را بشناسد. شایگان یک دهه تمام بعد از ستایش جنبه روحانی انقلاب ایران به نقدی از دیدگاه نظری سابق خود برگشت (۱۹۸۹) و تصدیق نمود که یک تصویر خیالی از اسلام و



علمای اسلام در ذهن خود داشته زیرا مواجهه با یک دایره محدود متفکرانی چون علامه طباطبایی، آیت الله مطهری، سید جلال الدین آشتیانی و آیت الله الهی قمشه‌ای و امثال ایشان بوده است.

دکتر مهرزاد بروجردی حق دارد که بگوید ایرانیان نقاد تمدن غرب غالباً به سلاح اخلاق متوسل می‌شوند. مثلاً غرب را به علت گذشته استعمارگرش یا امپریالیسم کنونیش نقد می‌کنند یا شیفتگی انسان غربی را نسبت به تکنولوژی و بی‌اعتنایی متزاید او به دین و نیز مادیت و مصرف‌گرایی او را می‌نکوهند و غرب را بدان متهم می‌کنند که اخلاقیات و عدالت را به دور افکنده است. نقد *داریوش شایگان* در مرحله نخستین تفکرات او بیشتر متوجه اندیشه غربی است که وی آن را تفکر تکنیکی یا ماشینی می‌داند (تأثیر هیدگر را از طریق کوربن در این جا می‌توان باز یافت). خود این تفکر تکنیکی حاصل چهار عامل است: ۱- تنزل ادراک شهودی به مرتبه فکر ماشینی که طبیعت را به درجه اشیاء مادی پایین می‌آورد. ۲- رواج این تصور که طبیعت فاقد هر گونه جنبه اسرارآمیز و عاری از صفات و خواص جادویی است ۳- نفی صفات علوی در انسان و تنزیل او از جنبه روحانی به جنبه غریزی و بالاخره ۴- انتقال و پایین آمدن از اعتقاد به رستاخیز و دغدغه زندگی اخروی به مرتبه تاریخ باوری و اعتقاد به زمانی فاقد هر گونه معنی آن جهانی و به جای قبول زمان دوری قائل شدن به زمان یک جهتی تک خطی. به اعتقاد شایگان در آن زمان، اگر شرق بخواهد امیدی به باز یافت قوت و منقبت گذشته داشته باشد، باید قویاً از این چهار حرکت تنزلی تفکر غربی اجتناب کند. به گمان وی روشنفکر آسیایی گرفتار دو اندیشه موهوم است. از طرفی خود را از نظر عقلانی بیشتر از هموطنان خود می‌انگارد و در نتیجه پیوند خویش را با اندیشه، دین و فرهنگ بومی سرزمین خود قطع می‌کند و از طرف دیگر به تصور ارتباط با فرهنگ جهانی یعنی فرهنگ مسلط بر جهان از مایه‌های فلسفی فکر غربی غافل است. پس آن چه آل احمد غربزدگی نامیده، چیزی جز بی‌خبری از باطن و عناصر فائق طرز تفکر غربیان که بر همه جهان مسلط شده، نیست و به این ترتیب غربزدگی با از خود بیگانگی دو سوی یک مسئله هستند.

به عنوان مثال این وهم یا اندیشه باطل، شایگان از امید روشنفکران آسیایی متعلق به آخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم یاد می‌کند که گمان می‌بردند می‌توانند تکنولوژی غربی را کسب و اخذ کنند و در عین حال هویت فرهنگی خویش را محفوظ بدارند. چطور می‌توان تکنیک غرب را پذیرفت بدون آن که عواقب و نتایج ویرانگر آن را هم

تحمّل کرد. چه تکنولوژی خود محصول یک تحوّل فکری در یک روند هزار ساله بوده است. علم غربی و تکنولوژی غربی به هم بسته و پیوسته هستند و اجزاء یک کل را تشکیل می‌دهند. اگر یکی را رد کنیم دیگری را رد کرده‌ایم. پس چاره چیست؟ به قول شایگان در این مرحله از تحوّل فکری چاره در بازگشت به معنویت فرهنگی است که تنها سلاح در دست شرقی است و می‌تواند با این در برابر نفوذ ناباب غرب مقاومت کند و البته در این مرحله شایگان به اسلام و خصوصاً تشیع که بخش مهمی از حافظه قومی جمعی ایرانیان است، نظر دارد.

### شرق یا غرب، لزوم یک ارزیابی عمیق‌تر

متفکر معاصر دکتر حمید عنایت بیشتر از دیدگاه ایران‌شناسی به این قضیه نگریند. عنایت متوجه انتقاد از ایران‌شناسانی بود که دست از اروپا مدارای و روحیه استعمارگر خود بر نمی‌دارند و نیز بر آن عالمان غرب می‌تاخت که در تمدن‌های شرق فقط از دیدگاه عرفانی یا رومانتیک می‌نگرند. در عین حال بر روشنفکران شرقی و ایرانی خرده می‌گرفت که سعی می‌کنند عقده ناشی از عقب ماندگی کنونی خود را در مقام مقایسه با غرب از طریق تجلیل و تعزیز نابخردانه و افراطی گذشته خود و فرهنگ قدیم خود خفیف‌تر کنند. این که ایران‌شناسان غربی عناصری ارزنده را در میراث فرهنگی پیش از اسلام یافتند، سبب شد که شعله ملیت‌گرایی در دل ایرانیان پای گیرد و تمدن ماقبل اسلام را بیش از حد و اندازه ستاینده شوند. در حالی که در جهان غرب حرکت بر ضد شرق‌شناسان غرب در همان قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم پدیدار شد در ایران فقط بعد از جنگ دوم جهانی بود (۱۳) که یک نهضت فکری بر ضد شرق‌شناسی غرب پدیدار آمد. دکتر عنایت با اکراه یا ستیز بسیاری از همکاران خود نسبت به غرب موافق نبود و مانند شادمان می‌گفت که روشنفکران ایران هنوز به درستی غرب را نمی‌شناسند. زیرا ۹۹ درصد آثار عمده ادبی-فلسفی و علمی غرب هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند و آن چه افراد باسواد ایرانی درباره غرب می‌دانند یا از طریق تفسیرها و ترجمه‌های دست دوم به دستشان رسیده و یا از راه مشاهدات سطحی و فاقد دقت علمی کسانی که به غرب سفر کرده‌اند. دکتر عنایت یادآور می‌شود که آنچه همکاران وی در نکوهش غرب نوشته‌اند همه همان انتقادات اخلاقی و شبه عرفانی است که خود متفکران غربی از ولتر تا هایدگر قبل از ایشان مطرح کرده بودند بدون آن که چیزی از خود بر آنها بیفزایند.

مشکل دیگر روشنفکران ایرانی آن است که از میراث اسلامی غافلند، در حالی که مطالعه محققانه افکار سیاسی اسلام و شیعه برای ما کمال ضرورت را دارد. چنین ارزیابی به ما اجازه می‌دهد که تصمیم بگیریم بعضی خصوصیات منفی در منش ملی ما چون اعتقاد به قضا و قدر و علاقه به خرافات و تسلیم در برابر قدرت و زور و بالاخره خفیه کاری (۱۴) آیا همان طور که بعضی می‌گویند نتیجه تأثیر عقاید شیعی در فرهنگ ماست یا محصول شرائط و اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران است (این ارزیابی را دکتر عنایت سعی کرده در کتاب خود به نام *Modern Islamic Political Thought* یعنی تفکر سیاسی اسلامی مدرن انجام دهد). (۱۹۸۲م).

### دفاع از مکتب سنتی تفکر اسلامی - سید حسین نصر

شاید بتوان گفت که نقطه اتصال تجدّدخواهان یا تجدّدستیزان اجتماعی - فرهنگی با نوگرایان مذهبی دکتر سید حسین نصر باشد که دکتر بروجردی او را جدی ترین مدافع مکتب سنتی تفکر اسلامی در دنیای امروز خوانده است. هم در سالهای دهه هفتاد بود که نصر ادعاینامه‌ای بر ضد میراث عقلی رنسانس و عصر تجدّد که از آن برآمده بود تنظیم کرد و غلبه جنبش هومانیزست در رنسانس را با دعوی عمومیت احکام انسان مدارش سرچشمه بیگانگی فلسفی میان تمدنهای غربی و شرقی دانست چرا که رنسانس میان فلسفه و اخلاق و علم و دین جدایی و طلاق به وجود آورد. گالیله رابطه میان علم و دین را قطع کرد، ماکیاول سیاست را از اخلاق میری ساخت و دکارت و نیوتن فلسفه را هم از دین و هم از علم جدا کردند. دکتر نصر نقاد سراسر طرح تمدنی مدرنیته است، زیرا این طرح ذهن و جسم را بر روح امتیاز و تفوق داده و دید عرفانی را به دور افکنده و جوهر الهی طبیعت را به کنار نهاده و مدافع علم و معرفت عرفی به عنوان راه رستگاری اجتماعی برای عموم شده است و در نتیجه وی در کتاب "اسلام و وضع ناخوش انسان مدرن" (۱۹۷۵م). (۱۵) تمدن غرب را با چنین فرضیاتی درباره طبیعت انسان و ماهیت جهان به عنوان تجربه‌ای شکست خورده مطرح می‌کند و می‌گوید آنچه منفور باید داشت پایه‌ها و شالوده‌های تمدن مدرن غربی است و نه نتایج و محصولات آن. به عقیده او راه نجات از طریق لابیرنت نیهلیسم نیچه‌ای نیست بلکه از راه حکیمانه تنوزوفی عارفان شرقی است.

میان افکار سید حسین نصر و اندیشه‌های علی شریعتی که بعداً مطرح خواهیم کرد، شباهت آشکار است. اما این تفاوت هم هست که نصر به خلاف شریعتی با

روحانیون موافق و طرفدار آن بود که پلی میان آنها و متفکران عرفی به وجود آورد. اما شریعتی، تحصیلات رسمی در علوم اسلامی سنتی نداشت و از زبان جامعه‌شناسی دین سخن می‌گفت، در حالی که گرایش نصر به فلسفه و تئولوژی و تئوزوفی است. ضمناً انتقادات نصر از غرب در حول و حوش قضیه تمایلات امپریالیستی و استعماری غربیان نمی‌گشت. به عقیده نصر گناه غربیان بسیار بیش از این است و آن گناه آوردن مدرنیته است در حالی که شریعتی غرب و جامعه غربی را به انبانی تشبیه می‌کرد که می‌شود چیزهای خوب هم در آن یافت و سوا کرد. نصر مخالف سرسخت مدرنیسم شریعتی است و می‌گوید چنین تمایلی اسلام را به مرتبه یک ایدئولوژی تنزل می‌دهد. هم به عقیده او نقد و طرد بخشی از خصوصیات تمدن غرب کافی نیست، نقد غرب و مدرنیته و سکولاریسم یا عرف‌گرایی باید فراگیر و همه‌جانبه باشد.

البته نقد افکار اندیشمندانی که ذکرشان رفت وقتی بس طولانی می‌خواهد اما لااقل درباره اندیشه‌های دکتر نصر که تأثیر افکار رنه کنون در مورد بحران مدرنیته را در سخنانش می‌توان باز یافت و توان گفت که اولاً دکتر نصر فراموش می‌کند که در همین جامعه شرق که مورد ستایش اوست بسیاری از متفکران چون حلاج و سهروردی و دیگران اعدام شدند. در همین جامعه شرق بود که تضاد و تعارض میان اشعری و معتزله، میان ابن سینا و امام غزالی، میان اخباری و اصولی به ظهور پیوست. بر عهده ایشان است که توضیح دهد چرا ایرانیان به افکار عرفانی و ضد فلسفی امام محمد غزالی و ابن عربی بیشتر دل بستند (۱۶) تا به نظرات فلسفی و جامعه‌شناسی ابن رشد و ابن خلدون و ثانیاً دکتر نصر در دفاع و تجلیل از فرهنگ‌های دینی گذشته در جوامع شرق و غرب توجه کافی به واقعیات چون جهل، فقر، انحطاط، ناشکیبایی و صور دیگر انحطاط در این جامعه‌ها نکرده و نمی‌گوید چرا مدتها قبل از ظهور اندیشه روشنگری جامعه‌های اسلامی در حال ضعیف شدن بودند. به قول دکتر بروجردی (همان کتاب ۱۲۹) مدرنیته را به هیچ روی نمی‌توان طرحی شکست خورده اعلام کرد و ضمناً این که دکتر نصر برای خویش مقام سخنگوی سنت پرستی را قائل شده، جای بحث دارد.

### ب- تجدّدطلبی دینی

آشنایی با چند اصطلاح در آغاز سخن بی‌مورد به نظر نمی‌رسد. مؤلفان، اصلاح‌گری دینی را در مورد کسانی به کار می‌برند که دارای تحصیلات دینی و شغل و وظیفه دینی باشند و نوگرایی دینی را درباره کسانی اطلاق می‌کنند که معمولاً از خارج

حوزه‌های دینی بر می‌خیزند. اگر طبقه بندی عبدالکریم سروش را مبنا قرار دهیم باید بگوییم که تجدّدطلبان دینی به دو دسته یا صحیح‌تر گوییم به سه دسته قابل تقسیم هستند. بعضی به دنبال بازگرداندن عظمت اسلام و عزّت مسلمین بوده‌اند، بعضی در اندیشه بهبود بخشیدن به وجود خارجی و عینی دین و عده‌ای هم به دنبال بازسازی فکر دینی یعنی تصحیح و تجدید مدرکات و مفاهیم گذشتگان از دین و متون دینی بوده و هستند و بالاخره جمعی به هر دو موضوع می‌اندیشند که نمونه آن‌ها همان سید جمال الدّین افغانی بوده است.

نوع دیگر طبقه بندی تجدّدطلبان دینی از کتاب «نوگرایی دینی» حسن یوسفی اشکوری (متولّد ۱۳۲۸ ش.) به دست می‌آید. (۱۷) بعضی چون مطهری در عین حال که در مورد سنت‌ها، روش انتقادی اختیار می‌کنند، اما مجموعه میراث فرهنگی اسلام را قبول دارند. ولی بر آن هستند که درخت آفت زده است و آفتش را باید مداوا کرد. در مقابل شریعتی، مانند اقبال لاهوری، به لزوم بازسازی اندیشه دینی به طور بنیادی عقیده دارد. بازسازی همان است که عبدالکریم سروش به آن بازفهمی می‌گوید و معتقد است که احیاء دین می‌تواند به دو صورت باشد. احیاء ماهیّت اصلی دین از طریق بازفهمی یا احیاء وجود خارجی دین مثلاً از طریق کوتاه کردن دست کسانی که به دکانداری دین مشغولند. تقریباً از اواسط قرن نوزدهم میلادی بود که در کشورهای اسلامی نهضت‌های اصلاحی و احیایی دین پدیدار آمدند. بسیاری از این نهضت‌ها به این نام و نشان معروف نبودند، بلکه حالت مقاومتی در برابر هجوم یا سلطه بیگانه داشتند، بدون آنکه در پی تشخیص درست ریشه اصلی ضعف خودی و منشاء و علّت قوّت بیگانه باشند. بعضی سید جمال الدّین اسدآبادی را آغاز کننده این جنبش مقاومت اسلامی در عصر جدید می‌دانند. در حقیقت نیز اظهار نظر او بیشتر در ارتباط با وجود خارجی و عینی دین بود اما از بدفهمی مردم از دین نیز غفلت نمود.

در میان معاصران نام عده‌ای از تجدّدطلبان دینی در اکثر منابع ذکر شده است. شاید جامع‌ترین مطالعه‌ای که در این زمینه نشر شده و نام‌ها و افکار بیشتر معارف در این زمینه را شامل است کتاب خانم فروغ جهانبخش استاد یار بخش مطالعات اسلامی دانشگاه کوئین کانادا باشد (اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران). (۱۸) هم افغانی و هم عبدالکریم سروش در سایر کشورها هم شناخته هستند، ولی کتبی که اعراب درباره اصلاح‌گران اسلامی تألیف کرده‌اند (مثل کتاب عبدو فیلالی انصاری: اصلاح اسلام) با دیگر نام‌ها کمتر آشنایی نشان می‌دهد.

بحث از تجدّدخواهی دینی را می‌توان با رسالهٔ تنبیه الامّة و تنزیه الملّة اثر میرزا محمد حسین غروی نائینی آغاز کرد که از بزرگترین فقهای شیعه در سده‌های اخیر محسوب شده و کتاب او به نوعی اثر فقهی در زمینهٔ مشروطیت است که به سال ۱۳۲۷ ه.ق. در نجف نوشته و طبع شده است. ظاهراً علّامه نائینی دو هدف عمده در نگارش کتاب خود داشته، یکی آماده کردن مردم نسبت به حقوق و ارزش‌هایی که حکام ستمگر از آنان سلب کرده بودند و دیگری اثبات آن که اسلام مخالف حقوق مردم و طرفدار استبداد نیست. در مقدمه‌ای که ناشر در معرفی علّامه و این رساله نوشته یادآور شده که «انقلاب مشروطه مانند بسیاری دیگر از انقلابهای مردمی واکنش و تلاشی برای مخالفت و مقابله با ظلم و ستم دستگاه حاکم بود. به عبارت دیگر محتوای اصلی این انقلاب بیشتر جنبهٔ نفی داشت تا اثبات و بسیاری از مردم حتی خواص از آنچه می‌خواستند تصوّر درستی نداشتند... این جاست که نقش تلاش‌هایی مانند این رساله بهتر آشکار می‌شود.» یعنی نقش این رساله در جهت و هدف مثبت دادن به انقلاب مردم. «تمام تلاش مرحوم نائینی این است که مشروع بودن دولت مشروطه را اثبات نماید نه مطلوب بودن آن را» و البته جمله اخیر را ناشر از این باب نوشته است که طرفداران ولایت فقیه که حکومت عرفی را قبول ندارند آزرده خاطر نشوند.

قابل ذکر است که در فصل چهارم تنبیه الامّة، نائینی می‌کوشد که دو اصل اساسی مشروطیت یعنی حریت و مساوات را طوری تشریح کند که مخالف شرع به نظر نیایند و مثلاً دربارهٔ اصل حریت می‌گوید که مراد خلاص شدن از رقیّت حکام خودسر و ظالم است نه «خروج از رقبهٔ عبودیت الهیه» (ص ۸۶) و نیز منظور از اصل مساوات انکار نابرابری‌های طبیعی که در جامعه به چشم می‌خورد چون بین عاقل و غیرعاقل، دارا و ندار و نظائر آن نیست. «بالضّروره مراتب و طبقات نیز مختلف و از برای هر صنفی نزد جمیع ملل عالم وظیفهٔ خاص و حکم مخصوصی مقرر است.» (ص ۹۰) به گفتهٔ سروش، نائینی بر آن بود که هم مسلمین را باید بیدار کرد و هم فکر اسلام را باید تهذیب و تنزیه کرد. (۱۹) هدف نائینی این بود «که ردایی از اسلامیت و شرعیت بر تن مشروطه بکند.» باز به قول سروش، نائینی هر چند داعیهٔ اصلاح دینی نداشت اما به این وادی کشیده شد و «ناچار شد در مقولاتی چون آزادی، مساوات، حکومت اسلامی فکر بکند و طرح بدهد و از ذخائر فقهی مایه بگذارد.» (۲۰)

فروغ جهانبخش از سه شخصیت اصلاح طلب در دین یا نوگرایی نام می‌برد که از آنان دو تن قبلاً در لباس روحانیون بودند و در طول دو دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ افکارشان را

در ایران نشر کردند. شریعت سنگلجی (۱۸۹۰-۱۹۴۶) - احمد کسروی (۱۸۹۰-۱۹۶۴) و علی اکبر حکمی زاده که بخصوص شخص دوّم در افکار بسیاری از تجدّدطلبان بعدی اثر نهاد. این سه بر آن بودند که به مدد عقل و خرد به تصفیّه دین پردازند و در نتیجه منزلت اجتماعی مسلمانان را بالا برند و ضمناً هر سه نقّاد نمایندگان دین بودند که باورهای خرافی را ترویج می‌کردند و پیشرفت دین حقیقی را مانع می‌شدند. افراد مذکور هیچ کدام تضادّی میان تدیّن و تمدّن نمی‌دیدند. افکار علی شریعتی در زمینه نقد تشیّع صفوی با افکار شریعت سنگلجی مشابهتی دارد. ناگفته نماند که آیت الله خمینی در کشف الاسرار جواب جملات و انتقادات حکمی زاده و کسروی را نسبت به تشکیلات دینی داده است. قبلاً به مخالفت کسروی با تقلید از اروپاییان اشاره کردیم این عبارات از اوست: «اروپا هر چه می‌گوید بگوید و هر چه می‌کند بکنند برای نیک و بد هر چیز باید سود و زیان آن را در ترازوی خرد سنجید.» یعنی علی‌العمیا پیروی از تمدّن اروپاییان نکرد.

در بین تجدّدطلبان دینی دوره بعد به چند نام برخورد می‌کنیم. اول طباطبایی (سید محمد حسین) که فیلسوف و عارف و مفسّر قرآن بود ولی فعّال سیاسی نبود و به قول سروش توانست در حوزه روحانیون چراغ فلسفه و تفکر عقلی را روشن نگاه دارد. وی در خطّ سیاسی کردن و ایدئولوژی ساختن از اسلام تلاشی نکرد. با وجود قوانین عرفی که نتیجه شورای مردم باشد، مخالف نبود و می‌گفت این قوانین تغییر پذیرند در حالی که احکام الهی ثابت و لن یتغیّر می‌مانند. در پاسخ این سؤال که آیا اسلام و دموکراسی با هم سازگارند مسلماً جواب او منفی بوده، چه معتقد است گاه دموکراسی‌ها به جای تبعیّت از حقّ در وضع قوانین، پیروی از امیال و هوس‌های مادی می‌کنند. ضمناً طباطبایی از آنچه جامعه‌های نیرومند دموکراتیک در حقّ ملت‌های ضعیف روا می‌دارند، انتقاد می‌کند. برای او آزادی سیاسی مهمّ نیست. آزادی معنوی که با تقوی گره خورده باشد، مهمّ است. آزادی در اسلام مورد تأیید است، امّا نه آن آزادی که جوامع غربی ترویج می‌کنند، بلکه آزادی به معنی رهایی از سلطه و یوغ کسان و هر چیزی که غیر از خدا باشد. آزادی غربی محکوم است چون تبعیّت از امیال است. خدمت عمده طباطبایی در تلاش او برای احیای ابعاد عقلانی تعلیمات اسلامی بود و بیان اهمیّت علوم عقلی در اسلام.

مرتضی مطهری یکی از شاگردان طباطبایی بود که باور داشت که قیاس ارسطویی اساس همه چیز است و از طریق آن می‌توان به دین و قرآن نگریست.

ذکر این نکته در این جا ضرور است که در مقابل چالش‌هایی که بعد از شهریور ۱۳۲۰ ش. در ایران پیدا شد چون رواج مارکسیسم، متفکران جنبش احیای فکر دینی چون مطهری، مهندس بازرگان و شریعتی ناچار شدند که به طرح و تبیین مسائلی چون عدالت، برابری، اختلاف طبقاتی، قضیه استعمار، ماتریالیسم و ایدئالیسم، ذهن و ماده و غیر آن از دیدگاه اسلام بپردازند.

فروغ جهانبخش نوگرایی دینی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ را مهم‌تر از دهه‌های قبل می‌داند. در این دوره بود که نمایندگان نوگرایی وظیفه سیاسی کردن اسلام را بر عهده گرفتند. چه ناچار بودند در فرایند تثبیت خود به عنوان یک نیروی اجتماعی - سیاسی و جنبه روشنفکری در سه جهت به مبارزه برخیزند. یکی بر ضد استبداد عرف طلب رژیم سیاسی، دیگر بر ضد رقیب اجتماعی و سیاسی خود مارکسیسم و بالاخره بر ضد تشکیلات دینی سنتی.

قبل از انقلاب، مطهری شکل ایده‌آل حکومت را حکومت حضرت علی می‌دانست که در آن حاکم، امانت دار جان و مال و ناموس مردم است و نه مالک ایشان. بعد از انقلاب استدلال کرد که اسلام شامل دموکراسی و ارزش‌های انسانی هم چون آزادی و برابری و عدالت هم هست و به همان توضیحات طباطبایی و دیگران برگشت که مثلاً آزادی در اسلام به معنای آزادی انسانیت است از هر بندگی غیر از خدا، در حالی که در دموکراسی غربی به معنای آزادی نفس جسمانی انسان است. به مخاطبان اطمینان می‌دهد که اسلام هر گونه اجبار در باور و ایمان را طرد می‌کند و هر چند مدافع مساوات و مداراست، اما نه حاکمیت غیر مسلمانان را بر می‌تابد و نه برابری حقوقی زنان را، در عین آن که وی مؤلف کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» است.

به تصدیق اکثر متفکران معاصر دینی، علی شریعتی نمودار درخشان‌تری از تجدّدخواهی دینی بود لذا با توجه به اهمیت او و تأثیرش در دیگران اندکی مفصل‌تر درباره افکار او سخن خواهیم گفت.

دکتر علی شریعتی که بعضی او را با لوتر مقایسه کرده و برخی ایدئولوژیست عمده انقلاب سال ۱۹۷۹ م. خوانده‌اند از اندیشه‌های سید جمال اسد آبادی، اقبال لاهوری و اندیشه‌های مختلف اروپایی و اسلامی بهره فراوان جسته است. در حالی که مهندس بازرگان می‌خواست اندیشه دینی را با علوم طبیعی وفق دهد، شریعتی دنبال وفق دادن دین با علوم انسانی غرب خصوصاً جامعه‌شناسی بود. او هم می‌خواست اسلام به عزت قدیم بازگردد یعنی توجه به وجود خارجی دین داشت و هم علاقمند بود که بازسازی



فکر دینی کند یعنی درکی درست و تازه از مفاهیم دیرین چون توحید، معاد، انسان، توکل، رضا، قضا و قدر و مانند آن عرضه دارد. از این بابت علی شریعتی راه‌گشای متفکران بعدی چون عبدالکریم سروش است که توجه خود را به علوم انسانی معطوف کرده‌اند. (۲۱)

مهرزاد بروجردی در کتاب روشنفکران ایران و غرب درباره او چنین می‌نویسد: اگر افق‌های روشنفکری ایران در دهه شصت تحت تسلط جلال آل احمد بود، دهه هفتاد بی‌گمان به علی شریعتی تعلق داشت. شریعتی خواست و رای حکم محکومیت روشنفکران که آل احمد صادر کرده بود، برود و تعریف روشستر و منسجم‌تری از مسئولیت و تعهد اینان و شیوه عمل و اقدامشان ارائه کند. آل احمد همه از غرب زدگی دم زد و شریعتی از بازگشت به خویشتن.

به اعتقاد سروش علی شریعتی از این جهت شاگرد سید جمال الدین افغانی محسوب تواند شد که سید به شاگردانش می‌آموخت که یکی از اسباب و علل انحطاط مسلمین این است که دین آنان سنگین شده است و بسیاری از اندیشه‌ها به نام دین در میان مسلمین جاری است که از دین نیست بلکه مضرّ به حال دین است. همان چیزی که شریعتی نامش را فرهنگ دینی نهاد. یعنی فرهنگی که حرکت آفرین نیست و مسلمین را سرگرم یک رشته لفاظی‌ها و مباحثات بیهوده کرده است. پس شریعتی بار دیگر مسأله تجدید حیات اسلام و پاک کردن دین را از خرافات مطرح کرده است. به زعم او باید به اسلام واقعی پیامبر بازگشت، یعنی اسلام خواهان عدالت، مترقی و انقلابی. هم او بود که بین تشیع علوی و تشیع صفوی فرق گذاشت و گفت باید به دنبال تشیع علوی رفت که پرتحرک است و مبارز و عدالت خواه، در حالی که تشیع صفوی مذهب رسمی است که ایدئالیسم اولی خود را از دست داده است و در آن روحانیت از قدرت دولت تبعیت می‌کند. از دیدگاه شریعتی اسلام فقط یک دین نیست بلکه در عین حال و به ویژه یک مکتب تفکر و یک ایدئولوژی است. (۲۲)

شریعتی بر آن بود که اسلام و نهادهای رهبری آن محتاج یک بازسازی کامل هستند از آن نوع که لوتر در قرن شانزدهم در جهان مسیحیت وارد کرد. اسلام را هم از جهت فکری و نظری باید اصلاح کرد و هم از جهت سازمانی. از جهت فکری بدین معنی که اسلام باید از یک فرهنگ صرفاً دینی به صورت یک ایدئولوژی درآید و به جای مجموعه‌ای از تعلیمات پراکنده، به شکل یک نظام تفکر اجتماعی ارائه شود که منشاء بیداری و هشیاری و تعهد و احساس مسئولیت گردد. از نظر سازمانی می‌باید من

بعد مشعل رهبری را از دست روحانیون و نهاد مستقل روحانیت گرفت و به دست روشنفکران پای بند دین سپرد و این روشنفکران هستند که با نگاه از منظری عینی‌تر می‌توانند متون را تفسیر جدیدی کنند و گذشته را از حالت افسانه‌ای و اسطوره‌ای بیرون آرند و امور تازه را جایگزین کنند و اشتباهات و خطاها را به دور افکنند. در حالی که علما از آن چه هست و چگونه هست سخن می‌رانند، این روشنفکران معتقدند که در جهان سوّم می‌توانند از حقیقت به جای واقعیت و از آن چه باید باشد به جای آنچه هست سخن گویند و بزرگترین مسئولیت که متوجه این روشنفکران است این است که بررسی کنند و معلوم دارند که علل رکود و انحطاط جامعه آنان چیست و راه حلّی برای خروج از این وضع نابسامان عرضه دارند (۲۳) و هم چنین به همه خلق «خودآگاهی» جدیدی دهند. روشنفکر از نظر شریعتی دو سچیّه عمده دارد: آگاه به خویشتن است و آگاه به زمان خود.

شریعتی هم نقّاد شرق است و هم نقّاد غرب و تنها به راه سوّم که اسلام باشد عقیده دارد. این علم و تحقیق و ترقّی غرب نیست که مورد بی اعتمادی اوست بلکه غرب سیاسی به معنای امپریالیسم و استثمار است که مطمحن انتقاد اوست. وی می‌گوید انترناسیونالیسم و هومانیزم و آرمان عمومیت یا جهان فراگیری *universality* از این دروغ‌های بزرگ است که مغرب زمین ساخته و شایع کرده است تا سچیّه فرهنگی جامعه‌های شرقی را نفی و انکار کند. روشنفکران مسلمان که طرفدار تقلید از مدل‌های توسعه غربی هستند هنوز نفهمیده‌اند که تمدّن و فرهنگ مثل رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان وارد کرد و به میل خود به کار انداخت. این مجذوبان تمدّن غرب فی الحقیقه به امپریالیسم غربی کمک می‌کنند و قومیت خود را بر باد می‌دهند. در برابر این نوع گرایش فرهنگی برخی روشنفکران بود که شریعتی اندیشه بازگشت به خویشتن را مطرح کرد. اندیشه‌ای که بعداً مورد قبول و پیروی امثال احسان نراقی شد- البته وقتی شریعتی از خویشتن حرف می‌زند در عمق آن ریشه‌های اسلامی نهفته است و نه ریشه‌های ملّی پیش از اسلامی. برخلاف مارکس که دین را افیون توده‌ها می‌انگاشت، شریعتی بر آن است که اسلام نیازمند سازگاری با ضروریات عصر مدرنیته است. در یکی از آثار خود می‌گوید که ایران در حال حاضر در پایان قرون وسطی و آغاز رنسانس قرار گرفته است و گویی وی از صمیم قلب نوعی نهضت پرستانی را برای اسلام طالب است.

حاصل کلام آن که شریعتی غرب ستیز و مخالف مدرنیته نیست. او هم چون

طباطبایی به رژیم‌های دموکراسی غرب به دلیل سیاست‌های ظالمانه شان در قبال کشورهای جهان سوم حمله کرد. از غرب سرخورده و دل زده بود. سرچشمه افکار او همان مطالعات غربی او بود و اندیشه او در مورد لزوم اعاده انسانیّت حقیقی هم از سرچشمه افکار غربی آب می‌خورد. حکومت عربی حضرت علی را در جهت عدل و مساوات مثل می‌زد و آن را شکل ایده‌آل حکومت می‌دانست. دموکراسی او از نوع هدایت شده از بالا بود. رهبر منتخب، تعهدش در مقابل مردم نیست بلکه باید جامعه را بر اساس قوانین اسلام هدایت کند. رهبر در غیاب امام دوازدهم باید عالم روشن بین و پاک و آگاه به مذهب باشد و فقط پاسخ‌گوی امام غائب.

قبلاً گفتیم که شریعتی نقاد طبقه روحانی هم بود. لذا مخالفت عده‌ای از علما را نسبت به خود برانگیخت که نمونه‌اش کتاب محمد علی انصاری نام است زیر عنوان دفاع از اسلام و رهبانیت - پاسخ به دکتر علی شریعتی که در سال ۱۹۷۲م. در قم منتشر شده است. دکتر بروجردی معتقد است که شریعتی بیشتر یک مجادله‌گر مباحث دینی بود تا یک فیلسوف یا عالم دینی و آشنایش با فلسفه و علوم اسلامی محدود بود. ضمناً غافل از این بود که در عصر غلبه مدرنیته و عرف‌گرایی عمومی نهضت شبه پرستانه در اسلام نمی‌تواند همان نتایج و آثار انقلابی را به بار آورد که جنبش عصیان آمیخته لوتر در زمان خود به دنبال داشت.

سخن را در مورد تجدّدطلبان دینی معاصر ناچار باید فشرده‌تر کنیم تا فرصتی هم برای بحث از سروش که بیش از همه درخشش داشته به دست آید.

آیت الله طالقانی که مقدمه‌ای بر کتاب "تنبیه الامّة" نائینی نوشته در تأیید مشروطیت و مخالفت با استبداد بحث دارد و به شیوه نائینی استدلال می‌کند که شیعه ذاتاً مخالف استبداد و موافق دموکراسی است. در سطح حاکمیت زمینی نقش «عدول مؤمنین»، یعنی مؤمنان عادل را می‌پذیرد و بر حکومت علما یا ولایت فقیه اصراری ندارد ولی مایل به نظارت علما بر قوانینی که وضع می‌شود، هست. به جای تمرکز قدرت دینی در یک یا چند مجتهد طراز اول، طرفدار یک کمیته مرکزی مجتهدان است. با تمرکز ثروت در دست چند فرد یا گروه هم مخالف است و می‌گوید هدف دین عدالت اجتماعی است.

مهدی بازرگان در سالهای بعد از ۱۳۲۰ و خصوصاً طی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ آثار و افکارش بین تحصیل‌کردگان و نسل جوان مسلمان برد بسیار داشت. به اعتقاد او اسلام با علم و پیشرفت ناسازگار نیست (ر.ک. کتاب او مطهرات در اسلام). او طالب اسلام

اصیل، پویا، اجتماعی و خلاق است نه اسلام منحرف یعنی خرافاتی و شعائر پرست و فردگرایی. مانند طالقانی بر آن بود که اسلام ذاتاً با استبداد مخالف است و با هنجارهای دموکراسی اجتماعی موافقت دارد. مانند سایر اعضای نهضت آزادی، دین و سیاست را از هم تفکیک ناپذیر می‌داند. معذک می‌گوید سیاست نباید هرگز در دین مداخله کند. چنان که روحانیت نیز نباید گمان برد که نظر به مقام دینی منحصر به فردش باید در سیاست دخالت کند. دین اسلام است که در همه جنبه‌های زندگی مسلمانان از جمله در امور اجتماعی و سیاسی مداخلت دارد.

مردم باید خود حکومت خویش را انتخاب کنند، اما حکومت باید مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد. قانون الهی اصول اساسی حاکم بر جوامع اسلامی را تعیین می‌کند و فعالیت قانون‌گذاری مردم محدود به تحقق این اصول اساسی در زندگی روزمره می‌شود و حکم قانون‌گذاری ثانوی و اجرایی را دارد. مهدی بازرگان بر آن است که شعارها و آرمان‌های فلسفی-سیاسی مغرب زمین به ویژه انقلاب فرانسه یعنی آزادی، برابری و برادری اعتقادات بنیادی و ضروری اسلام نیز هستند.

در رساله‌ای ضمن تجزیه و تحلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید بر اساس آیه قرآنی *ان اكرمکم عندالله اتقیکم*، اسلام برابری میان ملت‌ها، جنبش‌ها و نژادها را تضمین می‌کند. اقدامات خشونت‌آمیز بر ضد اهل کتاب و کفار و مشرکان را مجاز نمی‌داند و بر آن است که در اسلام پرداختن به جنگ و خشونت اساساً ماهیت دفاعی دارد. با استناد به نامه علی (ع) به مالک اشتر والی مصر که از او می‌خواهد که با همه مردم به عدالت و ملایمت رفتار کند، اسلام را آیین صلح و مدارا و تحمل معرفی می‌کند. برابری زن و مرد را هم به موجب آیه‌ای که نقل شده تأیید می‌کند.

ذکری از آیت *روح الله* خمینی که ناچار نامش در کتاب نوگرایی دینی خانم فروغ جهانبخش آمده مفید است. هر چند وی حکومت اسلامی را مشروطه‌ای می‌داند که باید بر طبق قرآن کریم و سنت عمل کند، اما در تئوری حکومتی خود نقش بسیار محدودی برای مردم قائل است. حق انتخاب کردن و انتخاب شدن برای مقام رهبری سیاسی را فقط برای نخبگان روحانی، یعنی فقها قائل است. استدلال او این است که چون حکومت اسلامی حکومت قوانین الهی است، ناچار حاکم باید از فقها باشد. چرا که فقها داناترین و متخصص‌ترین افراد نسبت به قانون هستند و البته حاکم باید فضیلت علمی در میان فقها داشته باشد. ناگفته نگذاریم که خمینی در کشف الاسرار خود به سال ۱۹۴۳ پادشاهی مشروطه را تأیید کرد و علم فقه را به عنوان یکی از شرائط رهبری

سیاسی رد کرده بود و فقط خواستار آن بود که طبق قانون اساسی ۱۹۰۶ فقها بر قوانین وضع شده از سوی مجلس نظارت داشته باشند. بعد خمینی در سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۷۱ خطوط کلی نظریه ولایت فقیه را ترسیم کرد.

وی در مورد آزادی سیاسی همان خط مشی نائینی- طباطبایی و طالقانی را پی می‌گیرد که آزادی مذکور حذف استبداد داخلی و برانداختن سلطه قدرت خارجی است. در طول انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۸ خمینی وعده آزادی بیان به همه گروه‌های سیاسی داد، مشروط بر آنکه شریعت را نقض نکنند و گفت طبق قانون اسلام باید صدای همه مردم شنیده شود، ولی شهروندان غیرمسلمان نمی‌توانند به منصب سیاسی گماشته شوند، در عوض نمایندگانشان را می‌توانند به مجلس ملی اسلامی بفرستند. وقتی وی بر سر کار آمد گفت حکومت اسلامی همان دموکراسی است، ولی نگذاشت که کلمه دموکراتیک بر جمهوری اسلامی ایران افزوده شود چون به عقیده او اسلام عناصر دموکراسی را هم در بر دارد. وی به نام بی بند و باری اخلاقی، دموکراسی‌های غربی را محکوم می‌کند. ناگفته نماند که آیت الله منتظری در سال ۱۹۸۸ طی چهار جلد کتاب تئوکراسی و ولایت فقیه مورد نظر خمینی را تأیید کرده است. (ر.ک. رساله فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)

عبدالکریم سروش که نام واقعیش حسین حاج فرج دباغ است در ۱۳۲۴ ش. در تهران متولد شد و در ۱۳۴۷ از دانشگاه داروسازی دانشگاه طهران به درجه دکتری نائل گردید. در ۱۳۵۱ برای ادامه تحصیل عازم انگلستان شده و ضمن تحصیل شیمی تحلیلی به مطالعه فلسفه علم پرداخته پس از پیروزی انقلاب در ۱۳۵۸ به ایران بازگشته و به مدت چهار سال عضو ستاد انقلاب فرهنگی بوده است. از آن پس در انجمن حکمت و فلسفه مشغول به تحقیق شده و سالهایی نیز عضو فرهنگستان علوم بوده است و نویسنده‌ای فعال است. چندی به امریکا سفر کرد. آثار متعدد (۲۴) دارد و از روشنفکران نامدار جهان اسلام به حساب می‌آید. (ر.ک. کتاب رشید بن زین: اندیشمندان جدید اسلام)

مقاله او تحت عنوان قبض و بسط تئوریک شریعت یا تکامل معرفت دینی که در سال ۱۳۶۷ ش. در مجله کیهان فرهنگی نشر کرد غوغایی براه انداخت و او را معروف خاص و عام کرد.

سروش با این مطلب موافق نیست که تمدن غرب را بتوان با بحران اخلاقی که در او پدید آمده تعریف کرد. غرب آن گونه که رضا داوری می‌پنداشت یک کل همگن و یکدست وحدانی نیست که مرزهای عقلی و فرهنگی آن کاملاً مشخص باشد و هر چه

از غرب می‌آید لزوماً فاسد کننده نیست. قضیه قضیه سرسپاری در برابر غرب یا اعلام رسوایی غرب نیست. بلکه قضیه تجزیه و تحلیل علمی است که باید درباره غرب صورت پذیرد. سروش صریحاً اعلام می‌کند که ایرانیان وارث سه فرهنگ هستند: فرهنگ ایران پیش از اسلام - فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی (۲۵) و ایرانیان به جای آن که یکی از سه فرهنگ را بر دیگری اولویت دهند و برگزینند باید در ترکیب و تلفیق آنها بکوشند. (۲۶) به گفته سروش ایرانیان به جای خرده‌گیری بر غرب باید به خود و مسائل و نقصانهای دیرینه خود باز گردند و در پی چاره‌جویی آنها باشند.

ماحصل نظریه قبض و بسط شریعت این است که علوم و همه زمینه‌های دانش بشر در حال تغییر و تحوّل دائم هستند و این تغییر در تحوّل معرفت‌شناسی از جمله معرفت‌شناسی دینی مؤثر است. و چون علم و فلسفه و معرفت‌شناسی در حال دگرگونی هستند درک و فهم شریعت که متکی بر متون مقدّسه و سنت است نیز ناچار باید به دنبال آن متحوّل شود و به عبارت ساده‌تر هر چند دین ثابت است اما فهم دین یا بازفهمی دین باید تغییر کند و ناچار با یافته‌های تازه علوم طبیعی و اجتماعی سازگاری جوید. عرصه تفسیر و فقه از مقوله علوم دقیقه نیست و همواره قابل بحث مجدّد است. در این جاست که سروش در مجادلات خود با فقه سنتی همراه و هم فکر حجت‌الاسلام محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۹۳۶ در تبریز) می‌شود و می‌گوید فقه یعنی اینکه درک قوانین الهی از متون باید پویا باشد نه ثابت و ابدی. سروش درصدد این نیست که بین علم و دین توافق ایجاد کند. بلکه به گفته دکتر بروجردی می‌خواهد علم را برای درک بهتر دین بکار برد. چون به اعتقاد او درک انسان از دین نمی‌تواند جدا و متفاوت و ناسازگار با درک و فهم انسان از طبیعت و علوم طبیعی باشد. سروش با علی شریعتی و مرتضی مطهری که قائل به لن یتغیّر بودن دین بودند و در عین حال می‌خواستند دین را با دنیای جدید سازش دهند، موافق نیست. به عقیده او کلید معما در تشخیص و تفکیک میان ثبات و ابدیت شریعت و ماهیت متغیّر و متحوّل معرفت دینی است در حالی که شریعت امری الهی است، اما درک و فهم آن چنین نیست بلکه امری انسانی و این جهانی است.

مجتهد شبستری هم می‌گفت که افراد حوزه‌های علمی (دینی) در را بروی علوم اجتماعی بسته و در بی‌خبری از تحولات این علوم در خلوت خود نشسته‌اند. در نتیجه هیچ فلسفه حقوق مدنی، هیچ فلسفه اخلاق، هیچ فلسفه سیاسی و اقتصادی در دسترس ندارند و معذک بدون داشتن نظریه‌های محکم قابل دفاع در این زمینه‌ها، مدّعی قوانین

و ارزش‌های ابدی و عمومی هستند و در چنین شرائطی مسلماً نظرات آنها نمی‌تواند مقبولیت علمی حاصل کند.

چنان که رشید بن زین نقل می‌کند به اعتقاد سروش، اسلام گرفتار امراض چندی است که در رأس آنها دو مرض است: اول تبدیل دین به یک ایدئولوژی و کاربرد دین برای هدفهایی غیر از تحقق مشیت الهی و دوم تأکید بیش از حد بر روی جنبه‌های حقوقی و فقهی اسلام یعنی شریعت و فقه به ضرر جنبه اخلاقی و روحانی و نیز کلامی اسلام. از دردهای دیگر اسلام آن است که مردم کم‌کم به جای آن که اسلام را یک حقیقت تلقی کنند، آن را هویت خود قرار داده‌اند. مقصود آن که اسلام را به خاطر تحصیل هویت نباید پذیرفت.

سروش در جهان سیاست مدافع دموکراسی و طرفدار تنوع و تکثر افکار پلورالیسم و قائل به ضرورت مدارا و تساهل در جامعه است. (۲۷) او می‌گوید همان طور که عقل و وحی را باید با هم سازش داد باید دین و دموکراسی را هم با هم سازگار ساخت. حقوق سیاسی جزئی از حقوق بشر هستند و پیش از قضیه ایمان مطرح می‌شوند. لذا نمی‌توان دین را برخلاف اراده فردی بر او تحمیل کرد. ارزش‌های مرکزی دموکراسی که همان عدالت و آزادی باشند در خارج حیطه دین مطرح می‌شوند. اگر چه نظام‌های مذهبی باید مؤید و مدافع آنها باشند، اداره امور عمومی، ماهیت دولت، ارزش‌ها و صور حکومت این‌ها از مقوله امور فقهی نیستند بلکه ناشی از فلسفه سیاسی هستند و در فقه اسلام بسیار کم مطالبی در این زمینه‌ها می‌توان یافت. نمی‌توان دموکراسی داشت مگر آن که از یک سوی پلورالیسم در میان باشد و از سوی دیگر حقوق بشر را حرمت داشت. اگر برخورد با دین بخواهد با دموکراسی سازگار باشد باید هم از قبل ارزش‌هایی چون عقلانیت، عدالت، آزادی و حقوق بشر را تصدیق کرد. مسلمانان همواره از وظائف و تکالیف آدمیان سخن گفته‌اند حال وقت آن است که از حقوق آدمیان سخن رود.

به طور ضمنی گفتیم که سروش مانند معتزله یا محمد عبده یا محمد اقبال به عقل و عقل نقاد در اندیشه اسلامی جایگاهی می‌دهد و توجه او این است که همه مفاهیم و نهادهای دینی مورد نقادی عقلی واقع شوند و باید مفاهیم اساسی چون خدا، انسانیت و دینداری مجدداً به نحوی تعریف شوند که بتوانند با افکار و مؤسسات و نظرگاه‌های دنیای مدرن رابطه درست تعامل و تفاعل داشته باشند. سروش حتی شکاکیت را به عنوان یکی از خصائص تفکر مدرن می‌پذیرد و می‌گوید مذهب‌یون باید طرز فکر مطلق‌گرای خود درباره حقیقت را به کنار بگذارند و نقادی عقلی و روش جدید بررسی

تاریخی را حتی دربارهٔ متون مذهبی به کار برند. شگفت آن که با همه آرایه‌هایی که در مورد رجحان دموکراسی از دکتر سروش نقل شد، وی برای ایران مخالف وجود یک حکومت مذهبی نیست منتهی در مورد نحوهٔ کارکرد این حکومت نظرهایی دارد و در عین حال می‌گوید اندیشهٔ حقوق بشر در خارج دین مطرح می‌شود و سابق و مقدم بر اعتقاد دینی است. هر چند سروش از آغاز با حکومت جمهوری اسلامی همکاری داشته، اما امروزه حکومت ملّیان را بی معنی می‌داند و می‌گوید احدی از افراد طبقهٔ روحانی نباید از امتیازات مادی اعم از سیاسی یا اقتصادی بهره‌مند شود. متأسفانه اکثر علمای ایران به تقوی و علم تعریف نمی‌شوند. بلکه شغل و وسیلهٔ تأمین معاش آنها دین است. هم اوست که در دههٔ نود می‌گفت حکومت اسلامی در جامعهٔ ما فاقد یک نظریهٔ جامع یا یک بنیاد فکری است، چه در عرصهٔ اقتصاد، چه در زمینهٔ سیاست، چه از بابت حقوق بشر یا امور بین‌المللی، حکومتی است فاقد نظم و نسق و از پس رونده و هیچ اصل و پایه‌ای وجود ندارد که بر اساس آن حکومت مذکور به صورتی روشن و منسجم عمل کند.

از دیگر متفکران باشهامتی که نامش بر سر زبانهاست محسن کدیور است. وی پس از پژوهش در منابع دست اول و دست دوم اسلام و تشیع به این نتیجه رسیده است که اندیشه ولایت مفهومی صرفاً حقوقی است و بر ولایت حقوقی فقها بر محجورین دلالت می‌کند. آنچه از اسناد دینی می‌توان استنتاج کرد، منحصرأ نظارت فقیه است، چنان که قانون اساسی ایران هم پذیرفت، و نه ولایت فقیه. ولایت فقیه از نظر وی ناگزیر به نابرابری انسان‌ها و دادن حقوق و امتیازات خاص به فقها و اعتقاد به ناتوانی مردم از داوری و عدم اهلیت آنان به مشارکت در تصمیم‌گیری راجع به امور خود منتهی می‌شود و نیز ولایت فقیه مستلزم تلفیق و وحدت دو نهاد دین و سیاست است که حق بود مستقل و جدا از هم نگاه داشته شوند. (۲۸)

البته گمان نباید برد که همه تجدّدطلبان دینی در جهان اسلام و تشیع را در این گزارش مذکور داشتیم چون بسیاری از آنان در خارج مرزهای ایران بوده‌اند و در مورد ایرانیان نوگرایی هم ناچار چندنفری مانند اکبر گنجی مسکوت مانده‌اند. ضمناً در این سخنرانی فرصت و امکان نقد افکار آنان نبود. اما خوش بختانه هم دکتر مهرزاد بروجردی و هم خانم فروغ جهانبخش وارد این مقوله شده‌اند. فقط ذکر دو سه نکته از نتیجه‌گیری و ارزیابی خانم جهانبخش مفید است که می‌گوید همه تجدّدطلبان یاد شده بر این باورند که اولاً اسلام با همه شئون زندگی انسان کاملاً در هم تنیده است. ثانیاً



اسلام برنامه‌ جامعی است که برای تمام مشکلات بشر و جامعه راه حل دارد و ثالثاً انسان موجودی است ضعیف و نیازمند به هدایت الهی و رابعاً همه بر این عقیده هستند که اسلام اصول بنیادی دموکراسی یعنی آزادی و برابری را تأیید می‌کند. اما هیچ یک از این متفکران نمی‌گویند که آیا حقوق برابر برای غیرمسلمانان یا برای زنان قائل می‌شود یا نه. آزادی را این اندیشمندان بیشتر سرکشی در برابر استبداد می‌دانند. برای آزادی بیان و آزادی عقیده چه راه حلی می‌دهند و در نتیجه باید اذعان کرد که در اثبات سازگاری اسلام با دموکراسی ناتوان بوده‌اند. بررسی آنان از دموکراسی غالباً فاقد ژرف بینی است و همین امر سبب می‌شود که به آسانی دموکراسی غربی را محکوم کنند.

### ج- تجدّدطلبان ادبی

دوران مغول و تیموری تا پایان عصر صفوی دوره رواج سبک متکلف هندی در شعر فارسی است با نکته سنجی‌ها و نازک‌پردازی‌ها و مضمون سازهایی خاصش. در نتیجه در اواخر قرن دوازدهم هجری نهضتی «واکنشی» برای بازگشت به سبک قدیم، یعنی شیوه استادان بزرگ سخن در خراسان و عراق که همان سبک غالب در قرون پنجم تا هشتم هجری باشد، پدیدار شد. ساده شدن زبان در شعر و نثر و ورود به مسائل اجتماعی و سیاسی عصر از مشخصات ادبیات دوره مشروطیت است و مسلماً در این دوره و دوره بعد از آن آشنایی با ادبیات غرب در تحوّل نظم و نثر فارسی و حتی پدید آمدن شعر نو و نمایشنامه نویسی و روزنامه نگاری و داستان‌پردازی تأثیری بارز داشته است. یحیی آرین پور می‌نویسد که ناصرالدین شاه اندکی به زبان فرانسه آشنا و به اوضاع و احوال و تمدن دنیای غرب تا حدی آگاهی داشت و نثر را خوب و ساده می‌نوشت منجمله در سفرنامه‌های خود به عتبات و خراسان و مازندران و اروپای غربی. بعد از ناصرالدین شاه نویسندگان ساده نویس رو به فزونی نهادند و احتمالاً ترجمه‌هایی که از زبانهای دیگر خصوصاً فرانسه به زبان فارسی شد در رواج ساده نویسی بی اثر نبوده است.

در مورد نمایشنامه به معنای جدید مسلم است که با تأسیس دارالفنون و ترجمه نمایشنامه‌های مولیر آغاز شد. در سال ۱۲۶۶ه.ق. که دارالفنون بنا شد در گوشه‌ای از آن تالار بزرگی به سبک تئاترهای اروپا ساخته شد که مدت‌ها به علت مخالفت ملایان نتوانستند از آن استفاده کنند و بعدها شاه و خانواده او به طور خصوصی بعضی نمایشنامه‌ها را در آن تالار تماشا کردند. (۲۹)

رمان نویسی هم در زبان فارسی چنان که آراین پور نشان داده (۳۰) حتی قبل از اوائل قرن چهاردهم هجری که فرهنگ و دانش غرب به ایران راه یافت در این کشور سابقه نداشت و مسلماً رمانهای اروپایی و ترجمه آنها هم در ترویج این فن در ایران مؤثر شد و ضمناً رمان نویسی زبان را از آرایش‌های معمول لفظی عاری کرد.

د/استان نویسی کوتاه هم بدون شک از مدل‌های غربی در این زمینه متأثر شد. خاصه نزد کسانی چون سید محمدعلی جمال‌زاده، سعید نفیسی، صادق هدایت، محمد حجازی که همه به فرهنگ غرب و ادب آن آشنا بودند. چون سخن از ساده نویسی به میان آمد باید متذکر بود که این ساده نویسی از جهتی نتیجه تأثیر ادبیات اروپایی بود و از جهتی نیز مقتضای عصر جدید که به قول دکتر آجودانی می‌بایست در آن «به سادگی، اساسی‌ترین و فوری‌ترین پیام‌های سیاسی و اجتماعی را آن گونه که مردم دریابند با مردم در میان نهاد، تا مردم را بر ضد استبداد داخلی و استعمار خارجی بتوان برانگیزاند» (ر.ک. یا مرگ یا تجدّد چاپ ایران ۱۳۸۲، ص ۱۵۵)

هدف ما در این گفتار ورود در بحث تفصیلی تأثیر ادب غرب در پدید آمدن انواع ادبی جدید و سادگی و بی‌پیرایگی زبان نیست بلکه خصوصاً مایلیم نشان دهیم که بعضی از مضامین مرتبط با تجدّد به معنی غربی کلمه هم در نثر و هم در شعر فارسی از مشروطیت به بعد مطرح شد. اندیشه‌هایی چون حکومت مردم و مشروطه، آزادی، صلح و دوستی میان ملت‌ها، وطن پرستی و ملیت، تساوی حقوق افراد، رهایی از بندگی، محکومیت ظلم و بیدادگری، استقلال و پیکار با بیگانه پرستی که در اشعار پیش کسوتانی چون بهار، لاهوتی، فرّخی یزدی و دیگران می‌توان باز یافت.

ادب مشروطیت چنان که محققانی نظیر یحیی آراین پور، محمد رضا شفیعی کدکنی و ماشاءالله آجودانی نشان داده‌اند، ادب تجدّد و تجدّدخواهی است. در آن هم زبان تحوّل یافته، و هم مضامین تازه مانند آنچه در فوق مذکور آمد به شعر و نثر راه جسته، و هم انواع تازه ادبی چنان که ذکر شد پا به میان نهاده و هم برخی مظاهر تمدن غرب مورد توجه قرار گرفته و وضع نابسامان شرق در مقایسه با آن تشریح گردیده است. در مرتبه آخر باید از سنجیه دیگری یاد کرد که دکتر آجودانی متذکر آن بوده و درباره آن نوشته که از برجسته‌ترین درون مایه‌های دیگر شعر مشروطه که ریشه در آشنایی با مدنیت و فرهنگ غربی دارد، رواج نوعی از اندیشه‌های سوسیالیستی و همراه آن ورود ادبیات کارگری در ادب دوره مشروطیت است. این نکته نیز در خور یادآوری است و خصوصیت دیگری از ادب مشروطیت را حکایت می‌کند و آن این که اندیشه اصلاح و

رفرم در آداب و سنن و مذهب و حتّی باورهای مذهبی در شعر بسیاری از شاعران این دوره به چشم می‌خورد و مثلاً ملک الشعراى بهار که در این مورد می‌گوید:

بزداى ز دین زنگ‌های دیرین      زان پیش که شد روز ملک تارى  
با نیروی دانش برون کن از دین      این خرخری و جهل و زشتکاری

در مقایسه سرنوشت تمدن غرب و شرق این اشعار طنزآمیز اشرف در خور نقل است:

ای فرنگی اتفاق و علم و صنعت مال تو  
عدل و قانون و مساوات و عدالت مال تو  
نقل عالم‌گیری و جنگ جلال مال تو  
حرص و بخل و کینه و بغض و عداوت مال ماست  
اختراعات جدید و علم و صنعت زان تو  
از زمین بر آسمان رفتن ز همت زان تو  
مکتب و تشویق بر اطفال ملت زان تو  
غوطه خوردن اندرین دریای ذلت مال ماست  
شیخی از ما بابی از ما پطر و ناپلئون ز تو  
دهری از ما صوفی از ما مکتب و قانون ز تو  
خرقه و عمامه از ما مکتب و قانون ز تو  
گم شو ای احمق، مجاز از تو حقیقت مال ماست

نمونه‌های زیر بعضی مضامین سیاسی نوین را که در شعر مشروطه راه یافته ارائه می‌کند:  
فرّخی:

جز به آزادی ملت نبود آبادی  
آه اگر مملکتی ملت آزاد نداشت

بهار:

ملک را آزادی فکر و قلم قوت فزاست  
خامه آزاد نافذتر ز نوک خنجر است

فرخی:

محکوم زوال کی شود آن ملت  
در مملکتی که حکم با قانون است

اشرف الدین حسینی:

مشروطه درختی است پر از میوه و اثمار  
عدلیه و انصاف و مساوات ورا بار

فرخی:

بود ایران ستمدیده چو اسلام غریب  
وین دو معدوم زجور و ستم اهل صلیب

لاهوئی:

آزادی و راحت شدن رنجبران است  
مقصود من اندر همه دنیا و دگر هیچ

و یا:

خواهی ار آزادی از ظلم توانگر ای دهاتی  
متحد شو با دهاتی‌های دیگر ای دهاتی

میرزاده عشقی:

مکن مداخله در کار مملکت ای شیخ  
که این مباحثه غسل بی نمازی نیست

فرخی:

لطمه ضحاک استبداد را خسته کرد  
با درفش کاویان روزی فریدون می‌شویم

ایرج میرزا:

همه عالم همه کس را وطن است  
همه جا موطن هر مرد و زن است

ادیب الممالک:

هوس عشقبازی ار داری  
با وطن هم قمار عشق بباز

بهار:

بی وطن جان و دل و روح و بدن در خطر است  
ای وطن خواهان زنهار وطن در خطر است

عشقی:

آبروی و شرف عزت ایران قدیم  
نکبت و ذلت ایران کنون می‌ریزد

فرخی:

توده را با جنگ صنفی آشنا باید نمود  
کشمکش را بر سر فقر و غنا باید نمود

بعضی از شاعران چون لاهوتی به مبارزات طبقاتی توجه دارند. پروین اعتصامی با فقرا و کارگران همدردی و دلسوزی می‌کند و این‌ها همه مضامینی است که از غرب به ادب شرق سرایت کرده است و ادبیات کارگری را در ایران پدید آورده. حتی دکتر رعدی آذرخشی هم در قصیده کارگاه و کارگر غم رنجبران را می‌خورد و دعا می‌کند که آسوده شود پهنه زمین از شرّ و ستمکاری بشر.

اما سؤال اصلی که در این جا قابل طرح است این است که آیا خردگرایی و اولویت یا عدم اولویت عقل نسبت به وحی و دیگر تم‌های عمده فلسفه تجدّد هم در دوران بعد از مشروطیت مطرح شده است یا نه؟

در بخش اول این گفتار ذکر پیشگامان تجدّدخواهی در ایران رفت از آن جمله آخوندزاده بود که به روایت آجودانی (ص ۳۳ نشر ۱۳۸۲ طهران) می‌گفت جمع بین اسلام و آنچه را که مدنیت عقل باور و علم باور غربی می‌توان نامید غیرممکن است.

دکتر آجودانی بر آن است که اکثر متفکران دنبال جمع بین این دو امر متناقض بوده‌اند (ص ۳۴) حتی میرزا یوسف خان مستشار الدوله که در کتاب یک کلمه اصول مواد حقوق بشر (فرانسه) را که در مقدمه قانون اساسی آن کشور آمده نقل کرده بود «همه آن اصول را با آیات و احادیث مستند کرد تا بگوید که روح و اصول این قوانین با اسلام تناقض ندارد» (ص ۱۷۸) هنگامی که ملکم خان روزنامه قانون را منتشر می‌کرد درباره قانون اساسی مشروطیت نوشت که «اصول این قانون به طوری مطابق با اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند.» (۱۱۹). آقاخان کرمانی با وجود نقشی که در پرورش اندیشه ناسیونالیسم

ایرانی داشت، بر آن بود که عمل دولت و ملت بر دست این علما هزار بار خوبتر و نیکوتر جریان پیدا می‌کند. (۱-۱۲۰)

دکتر آجودانی اضافه می‌کند که «اسطوره منشاء اسلامی مدنیت غربی چنان جا می‌افتد و راه باز می‌کند که مجتهد بزرگی چون آیت الله نائینی هم آن را امری بدیهی می‌پندارد.» (ص ۱۲۱)

همان مؤلف نتیجه می‌گیرد که «در این که فرهنگ ما، در مجموع، فرهنگی بوده است اشراقی که با نگرشی عرفانی به جهان می‌نگریسته، تردید ندارم. (۳۱) چنین نگرشی خود مانع می‌شد که جوهر تحوّل فرهنگ غرب [یعنی عقلانیت] شناخته شود.» (ص ۱۲۵) «فرهنگی که، درست برخلاف فرهنگ ما، بر پایه علیّت باوری و قانونمندی جهان، به مدد عقل به نظم و قانون اجتماعی دست می‌یافت و همه چیز را در پرتو عقل و تجربه به آزمون می‌گرفت.» (ص ۱۲۶)

دفاع از اسلام مانع از آن نبوده که عده‌ای از گویندگان به دنبال حافظ که ریاکاری و تظاهر به تقوی را نکوهش می‌کرد، سخنانی در ستیزه با آخوندها سروده باشند. در این مورد کتابی که شجاع الدین شفا زیر عنوان «در پیکار با اهریمن یا مبارزه هزار ساله فرهنگ دین با مکتب دکانداران دین» تألیف کرده (پاریس ۱۳۶۲) اشعار فراوانی در این زمینه نقل می‌کند. از ایرج میرزا و عارف گرفته تا فرّخی یزدی و لاهوتی و حتی ادیب الممالک و در عصر پهلوی ملک الشعراء بهار، علی اکبر دهخدا، سعید نفیسی تا فروغ فرّخ زاد. از جمله مضامین این اشعار اشاره صریح یا ضمنی است به تضادّ میان محافظه کاری ملّیان و ضروریات تجدّد.

ایرج میرزا گوید:

در ایران تا بود ملّا و مفتی  
بروز بدتر از این هم بیفتی

و عارف سراید:

دیدمش غرق خرافات گذشت از من شیخ  
کفرمی ریخت به موی توقسم از سر و روش

و نیز:

ایران به روزگار تجدّد چه داشت کم؟  
گر لوٹ شیخ مفتخور و روضه خوان نبود

فرصت خطاب به علمای شرع گوید:

به حکم عقل هان بگذر از این تزویر و افسانه  
ز روی جهل هین کم ده به خون این و آن فتوی

لاهوئی گوید:

باعث جهل زنان و ظلم مردان شیخنا شد  
خیری این امّ الخبائث غیر شر دارد؟ ندارد!

صادق سرمد گوید:

شیخ را عقل درستی نیست در سر لاجرم  
خویشتن را پای بند رشته اوهام کرد

و هم از اوست:

ظلمت تاریخ از پیوند شیخ و شحنه بود  
کاین ستم را گشت ضامن وان جهالت را ضامن

و نیز:

دین که با علم توأمان نبود      از خرافات در امان نبود  
دین بجز علم آدمیت نیست      دین خرافات جاهلیت نیست

پیش از این از اشرف الدین حسینی اشعاری در مقایسه سرنوشت شرق و غرب نقل کردیم. با این که به قول دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی «صدای اصلی مشروطیت بیشتر یا میهن پرستی است یا انتقاد اجتماعی و این صدا بیشتر در شعر بهار (میهن پرستی) و ایرج (انتقاد اجتماعی) دیده می‌شود.» (ادوار شعر فارسی، ۳۵) معذک شعرای هستند که دامنه نگاهشان به خارج محدوده ایران می‌رود و در باب رابطه ما با غرب سخن می‌گویند. از جمله در لزوم حفظ اصالت فرهنگی ایران. چنان که ملک الشعراء بهار در قصیده پیام ایران که ظاهراً خطاب به جوانان ایرانی است (۱۳۱۱ش) از باب نصیحت می‌گوید:

مباش غره به تقلید غربیان که به شرق اگر دهد هنر شرقی احترام دهد  
تو شرقی و به شرق اندرون کمالاتیست ولی چه سود که غربت فریب تام دهد  
بهر صفت که برآیی برآی و شرقی باش و گر نه دیو به صد قسمت انقسام دهد

ز غرب علم فرا گیر و ده به معدۀ شرق که فعل هاضمه‌اش با تن انضمام دهد  
به راه تست بسی دام‌های دانه نمای کجاست مرد که از دانه فرق دام دهد؟

در همان زمان شعرای دیگری هستند و روشنفکرانی که می‌گویند باید رفت و  
صنعت غرب را بدست آورد.

از مطالعات بهنجاری که دربارهٔ تجدد و تجددستیزی در ایران شده اثر دکتر عباس  
میلانی است. تحت همین عنوان که چاپ سوم آن به سال ۱۳۸۱ در طهران صورت  
گرفته. هر چند دکتر میلانی در پیشگفتار تجدد را سلسله بهم پیوسته‌ای از تحولات  
می‌داند، اما در این کتاب سعی کرده که ببیند عناصر اصلی تجدد چون انسان‌گرایی،  
عقلانیت، فردگرایی، رعایت حقوق طبیعی انسان، عرفی‌گری، آزادی اندیشه، ترقی و غیر  
آن تا چه اندازه در ادبیات دیرین آن سرزمین از تاریخ بی‌هقی و تذکره‌الاولیاء تا آثار  
معاصر انعکاس داشته است. دکتر میلانی از معاصرین به یکی دو شخصیت بیشتر اشاره  
نمی‌کند. ولی مقاله او دربارهٔ سعیدی سیرجانی و آثارش خود نمونه خوبی است از  
تحلیلات محتوایی که نظرگاه روشنفکران معاصر را دربارهٔ تجدد و غرب و موضع ایران  
می‌تواند مکشوف دارد و به عقیده ما همین کار باید دربارهٔ دیگر نویسندگان و شاعران  
معاصر صورت گیرد تا بحث مورد نظر بتواند کاملتر شود. شاید در پایان سخن جای آن  
دارد که چند سطر از تحلیل آثار سعیدی سیرجانی در نوشته دکتر عباس میلانی را به  
عنوان نمونه در این جا نقل کنیم (ص ۲۸۳ چاپ ۱۳۸۱)

«به گمانم اغراق نیست اگر بگوییم مهمترین مایهٔ سیاسی آثار سعیدی سیرجانی،  
شرح خطرات تزویج دین و سیاست است. در واقع، شیخ صنعان، شیخ ریا و مدرسهٔ  
الهی که سه نوع نوشتهٔ مختلف سعیدی سیرجانی هستند و در سه مقطع مختلف حیات او  
نوشته شده‌اند، همه در یک نکتهٔ اساسی اشتراک دارند. هر سه مضار سیاست دین زده و  
دین سیاست زده را گوشزد می‌کنند. به گمان سعیدی سیرجانی، فرجام وحدت شمشیر و  
سبحة چیزی جز استبداد سیاه نیست. در منظومهٔ شیخ ریا که از لحاظ فکری شباهت  
تامی بر شیخ صنعان دارد، سعیدی سیرجانی می‌گوید:

دین و دولت چو با هم آمیزند	اقتداری عجب برانگیزند
گر به شمشیر سبحة‌گردد یار	خوش ز خصمان برآوردند دمار
آن چه نتوان به نام سلطان کرد	نام دین کردنش چه آسان کرد
نو شود راه و رسم شدادی	گم شود نام نحس آزادی»



## یک قرن و نیم غفلت

آنچه در پایان این بحث بالنسبه طولانی ذکرش ضروری است، غفلت روشنفکران و مردم ایران طی یکصد و پنجاه، شصت سال اخیر نسبت به ظهور حضرت باب و دیانت بهایی بوده که فی الحقیقه یگانه راه خروج ایران از دایره عقب ماندگی و وسیله تجدید حیات فرهنگی و تجدد و ترقی مردم آن و رسیدن از قرون وسطای جهل و تیره اندیشی به دنیای علم و روشنایی قرن نوزدهم و بیستم بوده است. مهرزاد بروجردی حق دارد که بگوید بعد از شور و شعف نخستین که باید تمدن غرب را چنان که هست عیناً پذیرفت روشنفکران ایرانی یک چند تحت تأثیر افکار نقادان غرب و تمدن آن بودند و سرانجام متوجه راه میانه که اتحاد و سازش میان تمدن غربی و فرهنگ شرقی باشد شدند. در مرحله نهایی در دام بومی گرایی (Nativism) و بازگشت به خود و نقد سراسر مدنیت غرب افتادند چنانکه آثار نامطلوبش را هم اکنون در جامعه ایران می توانیم دید. وقتی بن بست فکری را که روشنفکران عرفی ایران در آن قرار گرفته اند ملاحظه می کنیم و نیز تلاش های بیهوده اصلاح گران و نوگرایان دینی را در جامعه اسلامی ایران و خارج آن در نظر می آوریم در حیرت فرو می رویم که چرا هیچ یک متوجه لزوم یک تحوّل بنیادی اخلاقی و روحی از طریق یک ظهور جدید که تعلیمات و قوانینش منطبق با نیازهای جهان مدرن حتی جهان «ما بعد مدرن» باشد، نشده اند. وقتی سروش می گوید که فهم و درک دینی باید تجدید شود زیرا دین الهی ثابت و لن یتغیر است چطور توجه نمی کند که دیانت اسلام خود حلقه ای از زنجیر طولانی ظهورات پی در پی الهی بود که در زمان خود موجب تجدید حیات فردی و جمعی و تجدید تمدن شد. ولی اکنون سالهای دراز است که نفوذ و تأثیر خلاق خویش را از دست داده و بازفهمی قوانین کهنه و فقه و حتی کلام اسلامی که مسائل عظیم دنیای کنونی در آنها مسکوت است و با علوم و معارف عصری مطلقاً نمی خواند، دردی را دوا نمی کند. روشنفکران عرفی که به بهانه خطرات غرب زدگی یا ضرورت بازگشت به خویشتن، تمدن غرب را که مطلقاً یک پارچه و یکی و جدا نیست به عنوان مجموعه ای واحد یک جا رد می کنند، آیا توجه ندارند که تمدن امروزی جهان تنها به غریبان تعلق ندارد بلکه میراث مشترک همه بشریت است و همه ملل از جمله ایرانیان و مسلمانان در رشد و تکامل آن سهمی داشته و نقشی ایفا کرده اند و اخذ علم، فن، منطق فکری، نظام اداری و اجتماعی و سیاسی غرب و حقوق بشر و نظائر آن برای ما نمی تواند کسر شأن باشد؟

چنان که حضرت عبدالبهاء در رساله مدنیّه یکصد و سی سال قبل به افصح بیان روشن فرموده‌اند و بالاخره دیانت حضرت بهاءالله می‌تواند روحانیت و معنویت را که غرب شدیداً بدان نیاز دارد در کالبد تمدنش بدمد.

شگفت است که ایرانیان متذکر نشدند که تجدّدطلبی عمقی و اساسی و در عین حال انقلابی را فقط در آثار حضرت باب می‌توان جست نه در نوشته‌های نائینی، طباطبایی، مطهری، شریعتی و حتی سروش و معاصران دیگر. چه حضرت باب بودند که حتی قبل از نیمه قرن نوزدهم بساط یک قشر روحانی را در اسلام برچیدند. ایرانیان را از پرداختن به مباحث عتیقه و اوهام و خرافات که ثمری از آنها در جهان کنونی حاصل نمی‌شود بر حذر داشتند و به عکس ایشان را به کسب علوم و فنون غربی تشویق فرمودند و در هر کاری رساندن به کمال را توصیه کردند. مقام زن را اعتلا بخشیدند. به کودکان حرمت دادند. تعلیم و تربیت پسر و دختر را اجباری شمردند. ترویج صنعت چاپ را تأکید نمودند. حتی انتظام در ارسال و ایصال اخبار را از نقطه‌ای به نقطه دیگر سفارش کردند. به منظم بودن خانه‌ها و بازارها و اماکن در تمام ارض دستور دادند. بساط فقه کهن را برچیدند و استعمال تریاک و مسکرات و ادویه مضره را بالکل ممنوع نمودند و به دنبال آن حضرت، جمال ابهی اساس مدنیت تازه‌ای را که در جمیع شئون تازه و بدیع است استوار کردند. ظلم و جهاد و تکفیر را مطرود شمردند. صلح و یگانگی بین ملل عالم را ضرور شمردند. مقام انسان را اعتلایی بی‌سابقه دادند. علم و دین و عقل و شهود را با هم آشتی دادند. پایه‌های یک اقتصاد عادلانه را وضع کردند. حتی کار را در حکم عبادت محسوب داشتند و معنی حقیقی مدرنیته را که تجدید حیات فکری، معنوی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و بالجمله فرهنگی باشد در چارچوب یک نظم نوین جهانی مکشوف داشتند. اما این سخن محتاج تفصیل بسیار است و در این جا جز اشارتی مقدور نمی‌نماید.

### یادداشت‌ها:

- ۱- تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا به امروز، ترجمه دکتر یعقوب اژند- ص ۴۴۷.
- ۲- حزین اصلاً لاهیجی ولی متولد اصفهان بود. نامش محمد علی و فرزند ابوطالب نام بود. وی در بلاد ایران و عربستان سفر کرده و سرانجام در هند سکنی گزیده و در بنارس درگذشته است. از او چند اثر باقی مانده است منجمله در شرح سیاحت‌های خود.
- ۳- دکتر ماشاءالله آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی (سال ۱۹۹۷) فصل‌هایی را به بعضی از زمینه سازان مشروطیت چون مستشارالدوله - میرزا ملکم خان - مشیرالدوله و میرزا علی خان

- امین الدّوله در میان سیاستمداران عصر اختصاص داده است. به آن مراجعه شود.
- ۴- از صبا تا نیما- ج ۱، ص ۳۸۱
- ۵- ر.ک. مصاحبه او با حسن یوسفی اشکوری در کتاب نوگرایی دینی چاپ ۲-۱۳۷۸، ص ۹۳-۱۳۰.
- ۶- همان نوگرایی دینی، ص ۱۵۹ - ۱۸۱.
- ۷- آقای دکتر آجودانی با الهام از این ابیات عنوان کتاب تازه خود را یا مرگ یا تجدّد گذاشته است. (۱۳۸۱ ش)
- ۸- دکتر جمشید بهنام- ایرانیان و اندیشه تجدّد، ص ۱۰۸ و نیز رجوع شود به از صبا تا نیما، ج ۲، ص ۷۹.
- ۹- جمشید بهنام، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ۱۱۳.
- ۱۰- نظیر رنه گنون- اسوالد اسپنگلر - سوروکین و دیگران.
- ۱۱- جمله‌ای که سالها سال قبل مکرراً از دکتر محمّد باقر هوشیار شنیده شده بود.
- ۱۲- Iranian Intellectuals and the West, The Tormented Triumph of Nativism, Syracuse 1996.
- ۱۳- دکتر عنایت سیّد جمال اسد آبادی را که هم در زمان خود با ارنست رنان درافتاد و اروپاییان را به انهدام تمدنهای بیگانه متهم کرد استثناء می‌کند.
- ۱۴- در مورد صفات ایرانیان و ارتباط آن با جغرافیا - تاریخ و فرهنگ ایران رجوع شود. از جمله به ایران و تنهائیش از محمّد علی اسلامی ندوشن- ۱۳۷۶ خصوصاً صفحات ۲۳ - ۶۸
- ۱۵- Islam and the Plight of the Modern Man, N.Y. 1975
- ۱۶- محمّد علی اسلامی ندوشن در «ایران و تنهائیش» به عدم موازنه در نحوه تفکر ایرانی اشاره می‌کند (۷۳) که «مانند بعضی دیگر از ملت‌های مشرق زمین گرایش به تفکر اشراقی داشته بدین معنی که جهش‌های ذهن و تخیل و احساس بیشتر از استدلال و منطق و ادراک بنای اندیشه او را تشکیل می‌داده».
- ۱۷- وی مترجم کتاب پیشگامان تجدّدگرای مسلمان در عصر جدید نیز هست که مؤلفش احمد امین مصری است. کتابی که یک فصل آن به سیّد جمال الدّین اسدآبادی و فصل دیگر به شیخ محمّد عبده اختصاص دارد. (ترجمه ۱۳۷۶)
- ۱۸- ترجمه جلیل پروین- چاپ طهران ۱۳۸۳ که مشتمل بر افکار این کسان است سیّد محمود طالقانی. مهدی بازرگان، محمّد حسین طباطبایی، علی شریعتی، مرتضی مطهری، روح الله خمینی، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، عبدالله نوری و اکبر گنجی و قبل از آنان شریعت سنگلجی، علی اکبر حکمی زاده و احمد کسروی در دو دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰.
- ۱۹- کتاب نوگرایی دینی، ص ۱۲۴.
- ۲۰- همان کتاب، ص ۱۱۹.
- ۲۱- ر.ک. سیّد بهنام عربی زنجان: شریعتی و سروش- بررسی مقابله‌ای آراء و نظرات چاپ ۱، ۱۳۷۹. سروش تصدیق می‌کند که در حال حاضر در ایران همه بازسازی‌ها روی فقه رفته است در حالی که یک جامعه دینی انقلابی مهمترین بازسازیش باید در مورد کلام دینی صورت‌پذیرد.

- ۲۲- گذشته از م. بروجردی رجوع شود به بهنام، ص ۹۸.
- ۲۳- ر.ک. مهرزاد بروجردی، ص ۱۱۱.
- ۲۴- چون مدارا و مدیریت، قصه ارباب معرفت، فربه‌تر از ایدئولوژی، روشنفکری، رازدانی، دینداری، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ نهاد ناآرام جهان، اوصاف پارسیان، حکمت و معیشت، تفرج صنع.
- ۲۵- بروجردی، ص ۱۶۲
- ۲۶- مقاله سه فرهنگ در آینه اندیشه شماره ۳-۴ سال ۱۳۶۹ شمسی، صفحات ۵۹-۵۰.
- ۲۷- هر چند به گفته بن زین (۶۰) همین عبدالکریم سروش در سالهای جوانی عضو سازمانی از جوانان بوده که با دیانت بهایی مبارزه می‌کرده‌اند.
- ۲۸- همین مخالفت با ولایت فقیه را نزد مهندس بازرگان و نهضت آزادی ایران می‌توان باز یافت. رجوع شود به ولایت مطلقه فقیه نشر ۱۹۸۸ و کتاب حکمت و حکومت از مهدی حائری یزدی ۱۹۹۵.
- ۲۹- ر.ک. از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۷، ۳۳۶.
- ۳۰- از نیما تا روزگار ما، ص ۲۲۳ به بعد حسن میرعابدینی مؤلف صد سال داستان نویسی ایران در جلد اول آن کتاب (چاپ ۱۳۷۷) قسمت یکم بخش نخست را به ادبیات مشروطه اختصاص داده. در صفحه ۱۷ نقل شده است از یک نامه آخوندزاده، که گفته است «دور گلستان و زینت المجالس گذشته است امروز این قبل تصنیفات به کار نمی‌آید. امروز تصنیفی که متضمن فوائد ملت و مرغوب طبایع خوانندگان است فنّ دراما و رمان است.» به گفته مؤلف «روشنفکران ایرانی در سال‌های بیداری ملی با انواع جدید ادبی از راه ادبیات فرانسه و روسیه آشنا می‌شوند. نخستین ایرانیانی که رمان و نمایشنامه می‌نویسند یا روشنفکران مهاجرند (آخوندزاده، طالبوف، مراغه‌ای) و یا تبعیدی‌های سیاسی (میرزا حبیب اصفهانی، میرزا آقا خان کرمانی)» (۱۹) میرزا حسن عابدینی نخستین رمانهای ایرانی را این‌ها می‌داند: ستارگان فریب خورده میرزا جعفر قراچه داغی، حکایت یوسف شاه میرزا فتحعلی آخوند زاده، سیاحت نامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب از حاج زین العابدین مراغه‌ای، مسالک المحسنین عبدالرحیم طالبوف که در فاصله سالهای ۱۲۵۰ ش تا ۱۲۸۴ نوشته شده‌اند. (۱۸۷۱-۱۹۰۵)
- ۳۱- همین نظر را محمد علی اسلامی ندوشن در کتاب خود ایران و تنهائیش مطرح می‌کند.

## برخی منابع مطالعه درباره اندیشه تجدّد در ایران معاصر

- ۱- تجدّدگرایی دینی
- ۱- فروغ جهانبخش؛ اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش، مترجم: جلیل پروین، گام نو، طهران ۱۳۸۳.

- ۲- حسن یوسفی اشکوری، نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر، نوگرایی دینی (گفتگو با بازرگان، یزدی، سروش، جعفری، شبستری، توسلی، پیمان، میثمی، سبحانی، حجّتی کرمانی، موسوی بجنوردی)، چاپ ۲، ۱۳۷۸، ناشر: قصیده.
- ۳- اندیشمندان جدید اسلام (فرانسه) از رشید بن زین، پاریس ۲۰۰۴.
- ۴- احمد امین، پیشگامان تجدّدگرای مسلمان در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، طهران ۱۳۷۶.
- ۵- عبدو فیلالی انصاری، اصلاح اسلام؟ (فرانسه)، ناشر: La Decouverte، پاریس ۲۰۰۳.
- ۶- پرویز دستمالچی، اندیشه‌های سترون، نقدی بر اندیشه‌های روشنفکران دین، برلین ۲۰۰۳.
- ۲- تجدّدگرایی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی.
- ۱- جمشید بهنام، ایرانیان و اندیشه تجدّد، فرزانه، طهران ۱۳۷۵.
- ۲- مهرداد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب (به انگلیسی)، دانشگاه سیراکوز، ۱۹۹۶.
- ۳- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، طهران ۱۳۵۶.
- ۴- عباس میلانی، تجدّد و تجدّد ستیزی در ایران، نشر اختران، چاپ سوم ۱۳۸۱ ش.
- ۵- ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی و پیش زمینه‌های نظریه ولایت فقیه، چاپ اول ۱۹۹۷، لندن.
- ۶- رامین جهانبگلو، زیر آسمان‌های جهان، گفتگو با داریوش شایگان، ترجمه نازی عظیمیا، فرزانه، طهران ۱۳۷۶.
- ۷- فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سیهسالار، طهران.
- ۸- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ۲ جلد، نشر بنیاد.
- ۳- تجدّدگرایی ادبی
- ۱- تاریخ ادبیات ایران از آغاز تا به امروز (جمعی)، ترجمه دکتر یعقوب آژند، انتشارات گستره، ۱۳۸۰، بخش هفتم ادبیات ایران از روزگار جامی تا به امروز (محمّد رضا شفیعی کدکنی).
- ۲- یحیی آرین پور، از صبا تا نیما (۲ جلد) و از نیما تا روزگار ما (۱ جلد)، سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۷۲.
- ۳- ماشاءالله آجودانی، یا مرگ یا تجدّد (دفتری در شعر و ادب مشروطه) نشر اختران، ۱۳۸۲.
- ۴- محمّد رضا شفیعی، ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت، انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
- ۵- محمّد حقوقی، مروری بر تاریخ ادب و ادبیات امروز ایران، نشر قطره، ۲ جلد.
- ۶- محمّد حقوقی، شعر نو از آغاز تا امروز، نشر ثالث، ۲ جلد.
- ۷- عبدالرحیم ذاکر حسین، ادبیات سیاسی ایران در عصر مشروطیت (تا پیروزی انقلاب اسلامی)، ۴ جلد.