

ایران‌یان واندیشهٔ تجدد

دکتر جمشید بهنام



اندیشهٔ تجدد از کجا و چه وقت به ایران وارد شد و
ذهن ایرانیان رابه خود مشغول داشت؟ تجدد و
نوسازی مترادفند یا متفاوت؟
در این کتاب، جامعه‌شناسی برجسته و با سابقه،
با بیانی شیوا و جذاب و موشکافانه، به تشریح این
مسائل می‌پردازد و رویارویی سنت و تجدد را باز
می‌شکافد.



نشر و بهروز هنر
فرزان
روز

قیمت: ۵۰۰ تومان



ایران‌یان و اندیشه‌تجدد



دکتر جمشید بهنام



ایرانیان و اندیشهٔ تجدد



دکتر جمشید بهنام



ایرانیان
و اندیشهٔ تجدد



تهران ۱۳۲۵



ایرانیان و اندیشه تجدد
نویسنده: دکتر جمشید بهنام
چاپ اول: ۱۳۷۵؛ تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه
حروفچینی: نوشتار؛ چاپ: سهند
لیتوگرافی: نقره‌ابی؛ صحافی: فاروس
حق چاپ و نشر محفوظ است.

۱۵۶ خیابان ایرانشهر شمالی، تهران ۱۵۸۳۷
تلفن: ۸۸۳۳۶۳۰؛ فاکس: ۸۸۳۳۶۳۱

فهرست مطالب

۱	یادداشت
۳	درآمد
۱۹	فصل اول: رویدادها
۶۷	فصل دوم: اندیشه‌ها
۱۲۷	فصل سوم: فرآیند نو سازی
۱۶۱	فصل چهارم: به‌سوی تجدد
۱۸۵	مراجع و منابع

به همسرم ویدا

یادداشت

هدف این نوشته طرح مسألهٔ تجدد است در ایران و آشنایی با واقعیتی که از صد و پنجاه سال پیش تاکنون بر اندیشه‌ها و کوشش‌های جمعی سایه افکنده و «جستجوی» آن هنوز «نا تمام» مانده است.

سالیان دراز رسم بر آن بوده که غالب نویسندگان ما تجدد و نوسازی و غرب‌گرایی را باهم مترادف بدانند و بر آن‌ها بتازند، یا آنکه از برتری‌های غرب سخن بگویند و فرهنگ ملی را ناچیز انگارند بی آنکه در هر دو مورد از سرگذشت تجددخواهی در ایران و نیز از آنچه در جهان می‌گذرد آگاهی درست داشته باشند.

به گمان ما برای بررسی تجدد در ایران باید نخست پیش‌داوری‌ها را کنار گذاشت و آنگاه ورود مظاهر تجدد را به ایران و «حوزه فرهنگی خاورمیانه» و اندیشه‌های ناشی از آن را در چهارچوب نظریات مربوط به جوامعی که در «وضع غیراستعماری وابسته» قرار دارند مطالعه کرد.

نکته دیگر روشن ساختن مفهوم تجدد است و رابطه آن با «نوسازی» (مدرنیزاسیون) و «توسعه» و «غربگرایی» و زدودن برخی سوء تفاهمات در این زمینه. تجدد طرز جدیدی از تفکر و نگرشی تازه به جهان است که امری درون‌زا است و از دینامیسم درونی جوامع و با آگاهی از پیشرفت علوم و ماهیت فرهنگهای دیگر حاصل می‌شود درحالی که تعریف نوسازی (مدرنیزاسیون) در کشورهای درحال توسعه امروزی، انتقال تجدد غربی است به کشورهای دیگر که گاه آن را غرب‌گرایی هم خوانده‌اند.

در بخش اول این رساله از رویدادها و اندیشه‌ها سخن رفته است و بخش دوم تحلیلی است از چگونگی فرآیند نوسازی و نتیجه آن که پیدایی تجدد باشد.

توجه این نوشته به دورانی است که از جنگهای ایران و روس آغاز می‌شود و به سال ۱۳۵۷/۱۹۷۹ ش پایان می‌یابد. آنچه از آن پس در ایران روی داده آنچنان به ما نزدیک است که هرگونه ارزیابی آن ارزش علمی نمی‌تواند داشت.

دلیل به کار بردن تقویم میلادی در کنار تقویم هجری شمسی و قمری در این نوشته، آسان ساختن مقایسه رویدادهای ایران با وقایع سایر کشورهای جهان است.

درآمد

در طول قرن نوزدهم کوشش انسان غربی در جهت تکامل نوعی از فرهنگ به ثمر رسید. اروپای مقتدر و مغرور در اندیشه تسخیر جهان از مرزهایش گذشت و ماجرای غربی شدن انسان آغاز شد.

مراد از کوشش انسان غربی مجموعه اندیشه‌ها و رویدادهایی است که از قرن شانزدهم تا نوزدهم در مغرب زمین پدیدار شد و آن را تجدد نامیدند.^۱ دو مشخصه اصلی تجدد اراده شناخت جهان و اراده تسلط بر آن بود و این حاصل فرهنگی بود که اروپاییان پس از پایان قرون وسطی - دورانی که، برخلاف مشهور، از لحاظ تکوین اندیشه اروپایی آنقدرها هم بی ارزش نبوده است - براساس حکمت یونانی، کشورداری روم، و معنویت مسیحی پدید آوردند.

غرب در قرن شانزدهم به اکتشاف عالم پرداخت و سپس دوران انقلاب کشاورزی و انقلاب صنعتی و انقلابهای اجتماعی رسید. اروپای

قرن نوزدهم بانکدار جهان شد. کشتیهایش به آن سوی دریاها رفتند، مواد اولیه صنعتش را ارزان فراهم آورد و کالاهای مصنوعش را گران به مردم جهان فروخت. اروپا غنی شد و طی یک دوره نسبتاً کوتاه به روشهای جدیدی در امر تولید و راه و رسم زندگی دست یافت.

برخی از ابعاد تجدد به دو گونه به سرزمینهای دیگر منتقل شد: نخست برتری نظامی و اقتصادی به اروپا امکان داد تا در بعضی از قارهها «وضع استعماری» به وجود آورد، و آن عبارت بود از تصرف نظامی یک سرزمین، ایجاد سازمان اداری خارجی، مستقر شدن گروهی از مردم کشورهای اروپایی در آن سرزمین، کوشش در تبلیغ مسیحیت، نشر زبان اروپایی به عنوان زبان رسمی و به کار بردن این زبان به صورت کمابیش انحصاری در آموزش و سرانجام استثمار اقتصادی.

آنگاه سر و کار اروپا با چند کشور بزرگ و قدیمی جهان افتاد: روسیه، چین، ژاپن، عثمانی، و ایران، و با آنها از راهی دیگر درآمد. نیروی نظامی خود را به رُخشان کشید و با جنگهای ناحیه‌ای آنها را وادار به پذیرش برتری خود و بستن قراردادهای تحمیلی کرد. سیاست «نفوذ مسالمت آمیز» باعث وابستگی اقتصادی این کشورها به اروپا شد، ولی در مقابل این کشورها زبان ملی خود را حفظ کردند. سرزمینشان به تصرف بیگانگان درنیامد، و فرماندار خارجی برایشان فرستاده نشد. این کشورها هرچند به ظاهر مستقل باقی ماندند، اما ناگزیر از قبول یک «وضع غیراستعماری وابسته» شدند.

بدین سان استراتژی استعمار به استراتژی تسلط بدل شد، هرچند که از لحاظ اقتصادی میان این دو وضع شباهت زیاد وجود داشت ولی از لحاظ سیاسی و اجتماعی و خصوصاً فرهنگی تفاوت بسیار بود و روند تجدد در کشورهای دسته دوم به گونه‌ای دیگر درآمد و

یکی از هدفهای این نوشته نیز توجیه همین مطلب است. دخالت غرب موجب پیدایی نوعی خودآگاهی در میان گروهی کوچک از روشنفکران و زمامداران ممالک قدیمی شد. این روشنفکران به اندیشه ریشه‌یابی دردها افتادند و بسیار زود دریافتند که ناگزیر از جستجوی درمان در بطن همان تمدن غرب هستند.

نخستین کشور بزرگی که داوطلبانه خواهان اخذ تجدد غرب شد یک کشور نیمه‌آسیایی - نیمه اروپایی، یعنی روسیه، بود. روسیه که از استعمار اروپای سلطه‌جوی برکنار مانده بود، سرعت مدل اقتصادی و سیاسی غرب را پذیرفت و این مدرنیزاسیون (اصطلاحی که از همان زمان رایج شد) از آغاز قرن هیجدهم، یعنی عملاً با سلطنت پتر کبیر (۱۶۷۲ - ۱۷۲۵)، آغاز شد. رها کردن «سیاست تعلق به آسیا» روسیه را به غربی شدن و تقلید از اروپا واداشت. سفر پتر کبیر به غرب (انگلستان، هلند، فرانسه) در او تأثیر بسیار گذاشت و مجذوب ترقیات غرب شد. لباس اروپایی به تن کرد و نخست خانواده سلطنتی و سپس دیگران را نیز به پوشیدن اینگونه لباس واداشت. در وضع زنان تغییراتی به وجود آمد و تا اندازه‌ای به زندگی اجتماعی راه یافتند. آموزش زبانهای خارجی، خصوصاً فرانسه و آلمانی، رواج پیدا کرد. سازمانهای دولت براساس سازمانهای مشابه اروپایی تنظیم شد و نفوذ سیاسی کلیسا محدودتر شد. بورسهای متعدد تحصیلی به جوانان و کارکنان دولت برای تحصیل یا تکمیل تخصص در غرب داده شد و استادان خارجی استخدام کردند. در زمینه اقتصادی نیز کوشش فراوان کردند بی آنکه همواره به نتیجه برسد. اما سیاست نوسازی در روسیه تضادهایی هم دربرداشت: تزار بر دولت و کلیسا فرمان می‌راند و بنابراین مسئله جدایی سیاست از دین مطرح نبود. اما عملاً با توسعه چاپخانه‌ها (که تا آن زمان

منحصراً در اختیار کلیسا قرار داشتند) کتب غیرمذهبی اشاعه بسیار پیدا کرد و نیز آموزش عالی غیرمذهبی شد (تأسیس آکادمی علوم سن پترزبورگ در ۱۷۲۵، دانشگاه مسکو در ۱۷۵۵ و...).

پس از پطرکبیر زمانی دراز اقدام مهمی در زمینه تجدد بعمل نیامد و دستگاه سلطنت اندک اندک متوجه نتایج سیاسی اشاعه افکار دوران روشنایی گردید و سرانجام شورش ۱۸۲۵ جدایی میان سلطنت و روشنفکران را بیشتر کرد و عملاً دولت روسیه در دوران سلطنت نیکلای اول (۱۸۲۵ - ۱۸۵۵) دارای حکومتی محافظه کار و ملی گرای شد.

زندگی فرهنگی مردم تحت نظارت بود و بیم از نفوذ افکار خارجی موجب شد که سفر به خارج بسختی انجام پذیر باشد. پلیس با شدت بر واردات کتاب و مطبوعات نظارت می کرد و اندک اندک این نظارت به دانشگاهها هم سرایت کرد و موجب شد که گروهی از دانشجویان به هر طریقی که ممکن بود برای تحصیل به اروپا بروند. اما به رغم همه این سختگیریها جماعتی از روشنفکران^۱ بوجود آمدند که متعلق به همه قشرهای اجتماعی بودند و به انتقاد از نهادهای اجتماعی پرداختند. این جماعت به دو دسته تقسیم می شدند: یکی «اسلاوفیلها»^۲ آکه غربگرایی را محکوم می کردند و امید تشکیل حکومتی را داشتند که «سرواژ» را از میان بردارد ولی ارزشهای سنتی حفظ شود؛ و دیگر «مدرنیستها» که معتقد به ارتباط هرچه بیشتر روسیه با اروپا و لزوم آزادیهای فردی و اخذ تمدن غربی بودند.

در دوران سلطنت الکساندر دوم (۱۸۵۵ - ۱۸۸۱) بود که دیگر بار رفرمهای اجتماعی و اقتصادی در روسیه مطرح شد. از بقیه داستان

1. Intelligentsia

2. Itavophiles

روسیه آگاهی داریم ولی در هر صورت روسیه نخستین کشوری بود که در حالتی غیراستعماری به تمدن غرب توجه کرد و آنچه در این راه کرد سرمشقی برای کشورهای دیگر شد.

زمانی دراز آسیا اروپا را ندیده گرفت و دولتهای بزرگ این قاره اگر هم با اروپاییان رفت و آمدی داشتند، آنها را همطراز خویش می‌دانستند و هیچگونه احساس عقب ماندگی در کار نبود.

* * *

از پایان قرن هیجدهم غرب به فکر نفوذ در خاور دور افتاد. امپراتوری چین که خود را «تنها تمدن زیر آسمان» می‌دانست زمانی دراز بیگانگان را به خود راه نداد و آنها را «وحشی» خواند. چینیها معتقد بودند که باید آنچه را که از دیگر جاها می‌آید نابود کرد، به بیگانگان مظنون بود و هر فرد چینی را که بدون اجازه امپراتور از چین خارج می‌شد از لحاظ مدنی در شمار مردگان آورد. چین روابط خود را با خارج به کاروانهایی که بر «جاده ابریشم» رفت و آمد می‌کردند محدود کرد. گروهی از بازرگانان پرتغالی و انگلیسی هم که در جزیره ماکائو با چین داد و ستد داشتند اهمیتی به دست نیاوردن تا اینکه در آغاز قرن نوزدهم نخست کشیشها و سپس نظامیان پایشان به چین باز شد و آمریکاییان و اروپاییان توانستند امتیازاتی در این کشور بدست آورند. امپراتوری انگلیس که در آن زمان بزرگترین قدرت دنیا بشمار می‌رفت در ۱۷۹۳ هیأت مهمی را به سرپرستی ماکارتنی^۳ روانه چین کرد به امید آنکه امتیازات تجاری بدست آورد ولی امپراتور با فرستاده انگلیس به سردی رفتار کرد، از ایجاد روابط بازرگانی با انگلیس سر باز

3. Macartne

زد و در پیامی به امپراتوری انگلیس نوشت: «اگر راستی پیشه کنی و نیت پاک داشته باشی ما قادر هستیم بدون آنکه هر سال فرستاده به دربار ما گسیل داری، از پیشرفت مملکت تو در جاده تمدن باخبر شویم...» اما انگلیسیها از پای ننشستند. بازرگانان انگلیسی چای و ابریشم و اشیاء چینی خریدند و در پنهان تریاک به چینیها فروختند. واردات تریاک موجب تضعیف موازنه بازرگانی چین شد و دولت مورد تهدید قرار گرفت. چینیه‌ها سالیان دراز در پشت دیوار چین انتظار یورش بیابان‌نشینان آسیای مرکزی را داشتند غافل از آنکه دشمنان اصلی سوار بر کشتی‌هایشان از سوی اقیانوس خواهند آمد. در ۱۸۴۰ چهل کشتی انگلیسی وارد آب‌های ساحلی چین شدند و هرچند که هنوز هم در نظر امپراتور «ببرهای کاغذی» بودند امتیازات بسیار بدست آوردند: حق دخالت کنسول‌های خارجی در بنادر و محلاتی که خاص خارجی‌ان بود، حق برون مرزی برای خارجی‌ان که از جمله نتایج آن معافیت مالیاتی بود، ایجاد مناطق نفوذ، سرمایه‌گذاری در راه آهن و معادن و صنایع، آزادی عمل مسیون‌های مذهبی و...

در این زمان در بنادر بزرگ کرانه اقیانوس کبیر جوامع شهری جدید پدیدار شد و نفوذ مستمر و فزاینده غرب امپراتوری سستی را دچار بحران ساخت. این دوران را «دوران توسعه فعالیت‌ها به سبک غربی»^۴ نام دادند و این کمابیش همزمان بود با دوران میجی در ژاپن. ولی در برابر این دگرگونیها باید اغتشاشات داخلی، فعالیت انجمنهای مخفی (مذهبی و یا سیاسی)، شورش تایپینگ‌ها، جنگ تریاک را نیز به خاطر داشت. سرانجام در دهه اول قرن بیستم بود که روشنفکران بازگشته از

4. Yongwu Yandong

غرب در قدرت امپراتور و درستی دین کنفوسیوس شک روا داشتند و با اعتقاد به لیبرالیسم اروپایی و امریکایی یا بعدها مارکسیسم (دکتر سون یاتسن، مائو) افکار جدید رواج پیدا کرد.

به سال ۱۸۵۳، امریکاییان که پایشان به چین باز شده بود، با «کشتی های سیاه» خود به ژاپن رسیدند. کاپیتان پری^۵ فرمانده این ناوگان حامل پیامی از ریاست جمهوری امریکا بود. سال بعد پری برای دریافت پاسخ نامه دیگر بار به ژاپن آمد و در این هنگام بحث مفصلی میان غربگرایان و مخالفان درگرفت اما سرانجام دو بندر ژاپن به روی امریکاییان باز شد. آخرین «شوگون» استعفا کرد و امپراتور قدرت را به دیگر بار به دست گرفت. به سال ۱۸۶۸ موتسوهیتو^۶ آغاز دوران جدیدی را اعلام کرد و چون لقب «میجی»^۷ گرفته بود این دوران را نیز (۱۸۶۸-۹۱۲) دوران میجی (دوران روشنائی) گفتند.

میان سال های ۱۸۶۸ و ۱۸۷۴ تغییرات بسیار بوجود آمد و ژاپن توانست با به کار گرفتن قدرت شگرف ناسیونالیسم ژاپنی و تکیه بر سنتها، به تمدن غرب توجه کند. در این سال ها طبقات جدیدی بوجود آمدند و سامورایی ها از حمل اسلحه ممنوع شدند. حق مالکیت به دهقانان داده شد و حق خرید و فروش زمین های زراعتی شناخته شد و این اولین اصلاحات ارضی در آسیا بود (۱۸۷۱). در ۱۸۸۹ امپراتور با اعلام قانون اساسی موافقت کرد، احزاب جدید بوجود آمدند و چند روزنامه منتشر شد. امتیازات فئودالها از میان رفت ولی امپراتور به عنوان سمبل وحدت ملی حفظ شد. سوادآموزی به عنوان یک انقلاب

5. Perry

6. Mutsu - Hito

7. Meiji

فرهنگی توسعه یافت. دانشجویان بسیار به غرب رفتند و جملگی به ژاپن بازگشتند و در آبادی مملکت شرکت کردند. ژاپنیها، برخلاف چینیه‌ها، از تقلید و سرمشق گرفتن از دیگران نگرانی نداشتند چون در طول تاریخ خود همواره تأثیرپذیر بودند، درحالی که چینیه‌ها خود را بی‌نیاز از تمدن‌های دیگر می‌دانستند و خود را مبداء تمدن و بدعت‌گذار آیین‌ها می‌پنداشتند.

این نکته نیز قابل توجه است که مدرنیزاسیون ژاپن و چین هر دو نتیجه تهدید نظامی بیگانگان بود و به خود آمدن گروهی از روشنفکران، چنانکه در مورد ایران و عثمانی نیز چنین بود و نکته دیگر آنکه روسیه و ژاپن هر دو پس از کامیابی در مدرنیزاسیون خود به قدرتهای نظامی توسعه طلب مبدل شدند.

در گوشه‌ای دیگر از جهان، در خاورمیانه و خاور نزدیک، و در همان دوران حوادثی مانند آنچه در خاور دور روی داده بود، رخ داد، و غرب با دو امپراتوری بزرگ عثمانی و ایران برخورد کرد. این دو امپراتوری یکی با ساخت ایلپاتی (قارجاریه) و دیگری بر مبنای خلافت اسلامی و ساخت مذهبی (عثمانی) در یک حوزه بزرگ فرهنگی قرار داشتند؛ حوزه‌ای که همه سرزمینها و شهرهای میان رود سند و رود نیل را در بر می‌گرفت. تماس غرب با این دو امپراتوری در ضمن تماس دوباره‌ای میان اسلام و مسیحیت بود، ولی این بار اوضاع با دوران جنگهای صلیبی و یا دوران برخورد مسلمانان و مسیحیان در اندلس تفاوت بسیار داشت.

این حوزه را فقط به عنوان یک منطقه جغرافیایی نمی‌توان در نظر گرفت بلکه باید به خاطر داشت که عناصر مختلفی چون تاریخ مشترک،

دین، شرایط اقلیمی و شیوه زندگی مردمانش را به یکدیگر نزدیک می‌کند و به همین جهت هم ماجرای تجدد را نمی‌باید در هریک از کشورهای منطقه جداگانه مطالعه کرد، چراکه تجدد در یک مجموعه کلی و در زمانی محدود و کوتاه در سراسر منطقه مطرح شد.

این حوزه فرهنگی که شامل سه فضای ترک و عرب و ایرانی است و بار تمدنهای قدیم ایرانی، سامی، و هندی را به دوش می‌کشد و از تمدن روم، به ویژه تمدن یونان، تأثیر پذیرفته است (دوره یونانی شدن و رومی شدن سرزمین‌های خاور نزدیک) با جوشش اسلام رو به نوعی وحدت می‌رود. مرکز این حوزه در قرن نوزدهم ایران و عثمانی است اما پیرامون این مرکز از سوی شمال (قفقاز و ترکستان) با تمدن روس و فرهنگهای ارمنی و تاتار تماس پیدا می‌کند و از سوی مغرب با فرهنگهای شبه جزیره بالکان، در شرق با هند و سرانجام در خلیج فارس و مدیترانه با تمدنهای افریقایی و سودانی.

پس از گشایش راه‌های دریایی و از میان رفتن اهمیت جاده‌های ابریشم و ادویه، این حوزه در انزوا می‌افتد و امپراتوری عثمانی با تصرف سرزمینهای عرب میان ایران و اروپا جدایی می‌اندازد و در چنین وضعی چین و هند نیز ترجیح می‌دهند که روابطشان با غرب از راه اقیانوسها باشد.

فضای ایرانی که مرزهای طبیعی آن را رودهای سند، آمودریا، و دجله و فرات تشکیل می‌دادند، بسیار وسیعتر از امروز بود و مرزهای فرهنگی آن باز هم دورتر می‌رفت و زبان فارسی در هند و عثمانی و کرانه‌های شرقی افریقا رواج بسیار داشت.

فضای عرب را بیشتر از طریق میدان زبان عربی می‌توان توصیف کرد: از خلیج فارس تا موریتانی جوامع عربی زبان اکثریت دارند و خود

به دو بخش «مغرب» و «مشرق» تقسیم می‌شوند و حد فاصل این دو را جغرافیدانان عرب سرزمین لیبی امروز می‌دانند.

فضای ترک تشکیل می‌شود از ترکیه کنونی و برخی از سرزمینهای ترکستان و قفقاز و جنوب روسیه و نیز اقلیت نشینهای بالکان.

این حوزه فرهنگی از چند قرن پیش توجه اروپاییان را به خود جلب کرد و افسانه شرق اسرارآمیز را پدید آورد. اروپاییان بسیاری در قرون اخیر به این حوزه رفت و آمد داشته‌اند، نخست ایتالیاییها و سپس فرانسویها و انگلیسیها. روابط بازرگانی میان شهرهای تجارتی اروپا (بوئزه مارسی) با بیروت و اسلامبول در سراسر قرن نوزدهم بسیار پراهمیت بوده است. در همین دوران این حوزه مورد توجه نویسندگان و شاعران اروپایی نیز قرار گرفت و ادبیات پایان قرن نوزدهم اروپا سرشار از نوشته‌ها درباره عثمانی و مصر و لبنان و کشورهای شمال افریقا است.

در نخستین دهه قرن نوزدهم غرب به گونه‌ای دیگر با این حوزه برخورد می‌کند: ناپلئون مصر را فتح می‌کند؛ امپراتور عثمانی از روسیه شکست می‌خورد؛ روسها فاتح جنگهای ایران و روس می‌شوند و سرزمینهای ترکستان و قفقاز را تصرف می‌کنند؛ و سرانجام، انگلستان برهند مسلط می‌شود.

بعضی از مورخان حمله ناپلئون به مصر را نخستین و مهمترین برخورد تمدن غرب با حوزه فرهنگی خاورمیانه می‌دانند؛ به ویژه که ناپلئون اصرار داشته است به این لشکرکشی جنبه فرهنگی و علمی دهد و به همین جهت گروهی از دانشمندان فرانسوی او را در این سفر همراهی می‌کنند: ۲۱ ریاضی دان، ۳ ستاره شناس، ۱۷ مهندس راه و ساختمان، ۲۲ متخصص چاپ، ده نویسنده و حتی یک موسیقیدان. در فرانسه این

میسون علمی جنبه افسانه‌ای به خود می‌گیرد و نخستین نتایج سفر و «شرح اوضاع و احوال مصر» با علاقه و شوق بسیار خوانده می‌شود. نویسندگان سرشناسی بار سفر مصر می‌بندند از آن جمله: شاتوبریان، فلوبر، نروال، لامارتین، و خصوصاً و مهمتر از همه شامپولین که خط هیروگلیف را کشف می‌کند.

پس از حمله ناپلئون از ۱۸۰۵ به بعد، محمدعلی به نام سلطان عثمانی بر مصر حکومت می‌کند و منشاء دگرگونی‌هایی می‌شود که ترکها و ایرانیان در سال‌های بعد از او تقلید می‌کنند. محمدعلی، برخلاف میل دربار عثمانی، به اقتصاد جدید توجه می‌کند و نوعی اقتصاد ارشادی به وجود می‌آورد. مدارس عالی و ابتدایی تأسیس می‌کند و برای نخستین بار در این منطقه دانشجو به فرنگ می‌فرستد. پیاده شدن ۴۴ نفر از اعضای میسیون آموزشی مصر از کشتی در مارسی (۱۵ مه ۱۸۲۶) رویداد فرهنگی مهمی است و نشانه آنکه محمدعلی از دانشگاه الازهر روی گردانده است و تربیت جوانان خود را به غرب واگذار کرده است. مجموعه اقدامات محمدعلی را «اصلاحات» گفته‌اند و این اصلاحات مقدمه‌ای بر «تنظیمات» عثمانی است، هرچند که به عقیده برخی آن اصلاحات از این تنظیمات هم فراتر رفته است.

به تاریخ ۳ نوامبر ۱۸۳۹ سلطان عبدالحمید «خط شریف‌گلخانه» را امضاء می‌کند و دوره تنظیمات آغاز می‌شود (۱۸۴۹ - ۱۸۷۶). در این زمان همه اتباع امپراتوری عثمانی بدون توجه به مذهب و ملیت برابر اعلام می‌شوند. در ۱۸۴۵ قانون جدیدی برای آموزش تدوین می‌شود و سازمان اداری به صورت اروپایی درمی‌آید. در ۱۸۴۷ قوانین جزایی و قسمتی از قوانین مدنی مدون می‌گردد. در ۱۸۶۸ شورای دولتی و سپس یک محکمه عالی قضایی بوجود می‌آید. در ۱۸۷۶ سلطان قانون

اساسی را تصویب می‌کند، ولی این قانون از سال بعد به حال تعلیق درمی‌آید و در ۱۹۰۸ است که، به دنبال قیام ترکهای جوان، دیگر بار قدرت اجرایی پیدا می‌کند. در سراسر این دوره ترکیه رو به غربی شدن می‌رود و روشنفکران ایرانی از نزدیک تغییرات آن را دنبال می‌کنند.

ایران گذرگاهی است میان آسیا و افریقا و اروپا و در طول قرون آدمها و اندیشه‌ها و کالاها از آن گذشته از شرق به غرب و از غرب به شرق رفته‌اند. ایران در سراسر این دوران تأثیرپذیر و تأثیرگذار بوده است. در ایران است که تمدنهای هندی و بودایی و چینی با تمدنهای سامی برخورد کرده‌اند و از راه جنوب نیز ایران با تمدنهای افریقایی در تماس بوده است. نقش ایرانیان در دریانوردی اقیانوس هند و روابط ایران و هند پیش از اسلام و پس از آن را باید در سرگذشت مهاجرت پارسیان به هند و اهمیت گجرات در بازرگانی منطقه جستجو کرد. مهاجرت روشنفکران ایرانی به هند در دوره‌های جدیدتر نیز خود داستان دیگری است.^۳ همچنین روابط ایران با کرانه‌های افریقای شرقی موجب نفوذ متقابل فرهنگی شده و آثار این مبادلات هنوز در سواحل شرقی افریقا (بویژه زنگبار) و یا در جنوب ایران باقی است (موسیقی بندری، لباس زنان، رقص زار).

اما برخورد ایران با تمدن غرب، بعد از برخورد ایران با اسلام، مهمترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران است. اکثر مورخان سرآغاز این برخورد را دوره صفوی می‌دانند و رفت و آمد سیاحان و یا چند جنگ نافرجام در خلیج فارس را نشانه این برخورد می‌شمارند. به گمان ما، این دوره فقط در حد دوره آغازین روابط سیاسی و بازرگانی با غرب اهمیت دارد، روابطی که در آن دوران پایدار و مرتب نبود.

در این زمان ایران به قدرت خود می‌نازید، وحدت مملکت عملی شده و اصفهان مرکز آمد و رفت سفرا و بازرگانان فرنگی شده بود. این آمد و رفتها و هدایایی که فرنگیان می‌آوردند موجب خشنودی شاهان بود و لباس و رفتار و اطوار فرنگیان اسباب سرگرمی مردم اصفهان. در این زمان هیچ‌گونه آگاهی درست دربارهٔ فرنگ وجود ندارد و آگاهی مردم فرنگ از ایران نیز به نوشته‌های اغراق‌آمیز تنی چند سفرنامه‌نویس محدود می‌شود. در این دوره اروپا برای ایرانیان اسطوره‌ای است خیال‌انگیز؛ سرزمین عجایب و سرزمین کفار که نمی‌تواند سرمشقی برای مسلمانان باشد و اصولاً نیازی هم به آشنایی و رابطه با آن احساس نمی‌شود. جنگهای ایران با هلندیها و پرتغالیها در خلیج فارس (قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی / ۱۱ و ۱۲ هجری) در حد رویدادهای محلی باقی می‌ماند و برای مدتی بسیار کوتاه نشانه‌هایی از فرهنگ استعماری پرتغالی در جزایر و کرانه‌های خلیج به‌جای می‌گذارد. پرتغالی‌ها در ۱۵۱۸ / ۹۲۴ ق هرمز را تصرف می‌کنند و در آن قلعه و برج و بارو می‌سازند و از آن به عنوان پایگاه تجارتی در سلسله پایگاه‌هایی که از اقیانوس هند تا دریای چین در اختیار داشتند (گوا، مالاکا، ماکائو، و...) بهره می‌برند. اقامت پرتغالیها در جنوب اندکی به درازا می‌کشد و به روایتی نقابهای پارچه‌ای و یا چرمین زنان خلیج یادگار نقابهای زنان پرتغالی است که برای جلوگیری لذا آفتاب سوزان برچهره می‌زده‌اند. به هر صورت، حضور پرتغالیها در خلیج فارس یا رفت و آمد فرنگیان را به اصفهان بهیچوجه نمی‌توان آغاز ارتباط فرهنگی ایران و غرب دانست. در آغاز سلطنت قاجار امپراتوری عثمانی ایران را از اروپا جدا کرده است و ایرانیان از آنچه در آن سوی می‌گذرد، بی‌خبرند. تنها روسیه است که نشانی از غرب دارد و ایرانیان اندک اندک آن را در نزدیکی

خود احساس می‌کنند. و نیز انگلیسیها را که از راه جنوب سفیر و تاجر به ایران می‌فرستند. ایرانیان از «هفت بلاد فرنگ» سخن می‌گویند و اصطلاح «روم» به معنای بیزانس شامل همه کشورهای غربی می‌شود. ایرانیان در برج عاج خود نشسته‌اند. اروپا جای دوری است و فرنگ ناکجا آبادی که تصاویرش را در جعبه شهر فرنگ سرگذر می‌توان دید و سفیرش را در تعزیه‌ها. در زمان فتحعلیشاه علاقه‌ای به فرانسه ابراز می‌شود. ناپلئون چهره‌ای افسانه‌ای به خود می‌گیرد و او هم مثل شاه عباس اصلاحات می‌کند و کاروانسرا می‌سازد!

حتی پس از شکست اول از روسیه هنوز ایران کشور قدرتمندی تصور می‌شود که می‌تواند و باید با قدرت‌های دیگر مقابله کند. مگر نه اینکه انگلیس و روس دشمنان قدیمی هستند؟ بنابراین، باید گاه با یکی و گاه با دیگری ساخت و از رقابتشان بهره برد؛ اگر فرانسه هم می‌خواهد به ایران کمک کند، چه بهتر! می‌توان با توپهای فرانسوی انگلیسها را شکست داد. در زمانی که کمپانی هند شرقی نفوذ خود را گسترش می‌دهد و شهرهای قفقاز یکی پس از دیگری از ایران جدا می‌شوند، ایرانیان در این خیال باطل هستند که ایران قدرتمند است و سلطان ظل‌الله و اسلام بر دوام.

ایران در خواب زمستانی فرو رفته است. حتی کشور گشاییهای زودگذر نادر نیز نتوانسته است غرور و بزرگی گذشته را بازگرداند. شهرها از رونق افتاده‌اند و روستاییان فقیر و درمانده‌اند. نه تنها در زمینه اقتصاد بلکه در زمینه تفکر هم از دوران صفویه به این سوی خبر تازه‌ای نیست و سنتز بزرگ تفکر اسلامی یعنی تجدید حیات مکتب اصفهان هم به پایان رسیده است. به قول داریوش شایگان، «ما کار خود را به انجام رسانده بودیم و زمان فراغتمان در تاریخ فرا رسیده بود.»^۲

اما ناگهان تکانی سخت پدید می‌آید: جنگ‌های ایران و روس، عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای. نتیجه این رویدادها خودآگاهی گروهی از زمامداران و تحصیلکردگان است و جرقه‌های امیدی که به دنبال آن ظاهر می‌شود و این پایان دوران تسلیم و رضای جوامع خاورمیانه در برابر سرنوشت است.

فصل اول

رویدادها

۱. برخورد

روابط پیوسته میان ایران و غرب با پایان جنگ‌های ایران و روسیه آغاز شد. شکست‌های پیاپی ایران از روسیه میان سال‌های ۱۸۰۳/۱۲۱۸ ق. و ۱۸۲۸/۱۲۴۳ ق. برای نخستین بار گروهی از ایرانیان را به خود آورد و در حالی که فتحعلیشاه هنوز در بی خبری و غرور خود به سر می‌برد، عباس میرزا که خود در جنگ‌ها درگیر بود، به ضعف و عقب ماندگی فنی و علمی ایران پی برد و وزیرش قائم مقام نیز در این اندیشه با وی هم‌آواز شد. به اصطلاح آن زمان، «هنگامه روس» «حالت تنبه و انفعالی» برانگیخت و این آگاهی و در پی آن تجددخواهی از تبریز، که همسایه روسیه و با آن در ارتباط بود، آغاز گردید. قراردادهای تحمیلی گروهی کوچک از کارگزاران دولت را واداشت تا آنچه را که در روسیه و عثمانی دیده بودند با اوضاع ایران بسنجند و پرسش‌هایی برایشان

مطرح شود و در پی چاره‌جویی برآیند. یک شاهزاده، دو صدر اعظم، و چند سفیر فرنگ دیده ارکان این تغییرات بودند. امپراتوری روس در این هنگام بسیار در راه مدرنیزاسیون خود، که از زمان پطر کبیر آغاز شده بود، پیش رفته بود. قصدش بزرگ کردن امپراتوری بود و به دریا‌های گرم نظر داشت. انگلیس نیز در دوران سلطه مطلق خود بر جهان به سر می‌برد و نگران حراست از هند بود و به هیچوجه اجازه نمی‌داد که قدرتی دیگر به حریم امپراتوریش نزدیک شود. در این میان عامل جدیدی در سیاست منطقه ظاهر شد و آن ناپلئون بود که در اندیشه تصرف هند به راه‌های ایران می‌اندیشید همان‌گونه که اسکندر پیش از او و هیتلر پس از او همین خیال را در سر پروراندند. ایران به امید گرفتن کمک به ناپلئون روی آورد که مردی افسانه‌ای معرفی شده بود و با انگلیس و روس سر جنگ داشت. ناپلئون نیز با ایران دوستی کرد و چند هیئت نظامی و حتی یک هیئت علمی به ایران فرستاد. نامه‌های برادرانه میان ناپلئون و فتحعلیشاه رد و بدل گردید. اما ناپلئون با روسیه صلح کرد و متحد خویش را به فراموشی سپرد و انگلیسها نیز با قراردادهای تازه‌ای جای فرانسویها را در ایران گرفتند.

در این زمان بود که ایرانیان دست کم به ناتوانی نظامی خود آگاه شدند و گروهی از خواص دریافتند که دنیا دگرگون شده و ایران دیگر آن قدرت بزرگ نیست که به قفقاز لشکر بکشد و هندوستان را فتح کند. اروپا از یک سوی دشمن ما بود، ولی، از سوی دیگر، می‌توانست ما را در بازیابی قدرت دیرین و بویژه حیثیت از دست رفته یاری کند و سرشکستگی و ناامیدی طبقات مختلف اجتماعی را چاره نماید. اما چگونه می‌توان خود را با دگرگونی‌های ناشی از رابطه اقتصادی با اروپا تطبیق داد و در ضمن در برابر چشمداشت‌های نظامی و سیاسی آنها

مقاومت کرد؟ چگونه می‌توان از سازمانها و روش کار و زندگی آنها تقلید نمود اما راه و روش خود را نیز حفظ کرد؟

در یک سوی غرب بود که می‌تاخت، و در دیگر سوی یک امپراتوری کهنه ایلانی با شاهانی که «صلاح» را در نگهداشتن تعادل قدیم می‌دانستند؛ و یک طبقه روحانی که به سرعت دریافته بود که غرب می‌تواند دشمن بزرگی باشد. در گذشته هیچ تصویری درباره امکان تغییر و در نتیجه هیچ اراده‌ای برای تغییر وجود نداشت. ولی در دهه نخست قرن نوزدهم که به غرب توجه شد، روشنفکران به فکر «تبدیل اوضاع بربریت و تکمیل لوازم تمدن و تربیت افتادند».

۲. پیشگامان

عباس میرزا پس از شکستهای نظامی به فکر چاره اساسی افتاد و با آشنایی با آنچه در روسیه و عثمانی گذشته بود و می‌گذشت دست به اصلاحات زد. تاریخ پطر کبیر تألیف ولتر و اندکی بعد عظمت و انحطاط امپراتوری روم، اثر ادوارد گیبون،^۱ به اشاره عباس میرزا به فارسی ترجمه شد.

اصولاً در این زمان به شخصیت پطر کبیر که ملت روسیه را از پستی به بزرگی رساند، بسیار توجه شد و برخی از بخش‌های دفتر زندگانی او بی‌گمان در ذهن افراد بیدار دل اثر داشته است. از فصل‌هایی که در آن کتاب آمده اینهاست: «کارهای عظیم پطر»، «نظام دولت و تربیت ملت»، «سفر و سیاحت پطر کبیر به فرنگستان»، «روانه نمودن پطر کبیر چند نفر از نجبای روس را به ممالک فرنگ به جهت تحصیل علوم متفرقه»، «در بیان قانون دولت و قرار شریعت گذاشتن پطر کبیر»، و نیز در آن

1. E. Gibbon

می‌خوانیم: پطر «در رزانت رأی و متانت عقل و صیانت ملک و تربیت ملت و محافظت دولت اعجوبهٔ زمان» بود. «از اول سلطنت خود هر کاری که در ولایات روسیه بعمل آمده است، جمله از عزم خویش بوده. نخست خود تعلیم گرفته، بعد مردم محض پیروی سلطان آن را یاد گرفته‌اند...». و باید دانست «اگر اول پطر خود متعلم نمی‌گشت و درس نمی‌خواند کسی اقدام نمی‌کرد. پطر این مرحله را درست دریافت...». پس حکم فرمود که جمیع کتب معتبرهٔ فرنگ را به زبان روسی ترجمه نمایند و چاپ زنند تا جمیع مردم بخوانند و از عموم علوم اطلاع حاصل بهم رسانند...».^۴

تبریز شهر ولیعهد نشین، بیش از پایتخت تحت تأثیر واقع شد و مرکز ترویج افکار و آداب و رسوم غربی گردید و بدینسان کانون اصلاح طلبانه‌ای در دستگاه حکومت آذربایجان به وجود آمد. «اینکه مقدمه این جنبش نوخواهانه از آذربایجان آغاز گشت زادهٔ موقعیت جغرافیایی آن بود که همسایهٔ روسیه و عثمانی و نزدیکتر به دنیای اروپا بود و اینکه اندیشه نوآوری نخست از دستگاه حکومت بروز کرد نیز کاملاً طبیعی است زیرا اولاً زمامداران بودند که از راه تجربه، به واماندگی خود ضمن تصادم با نیروی غرب پی بردند و ثانیاً عنصر دانا و روشن بین در صف دیوانیان وجود داشت و ثالثاً اهمیت سیاسی آذربایجان به مراتب بیشتر از دیگر ایالتها بود و از این لحاظ دربار ولیعهد در تبریز مهمتر از دربار شاه در تهران بشمار می‌رفت».^۵

در آن هنگام دو راه اصلی شمال ایران را به اروپا پیوند می‌داد: یکی راه خوی - ارزروم - طرابوزان و دیگری راه تبریز - ایروان - تفلیس و بنادر دریای سیاه و از همین راهها بود که آدمها و کالاهای رفت و آمد می‌کردند. و چهار راه اصلی تبریز بود. نویسندهٔ روسی کتاب مرگ وزیر

مختار و امنیه پاکروان در کتاب شرح حال عباس میرزا^۶ با تفصیل بسیار آنچه را که در تبریز آن روزگاران می‌گذشت، شرح می‌دهند.

عباس میرزا نخست به فکر لزوم ارتش افتاد و از ارتش روس و نظام جدید عثمانی الهام گرفت، اما لباس تازه سربازان ایجاد عکس‌العمل کرد و گفتند که عباس میرزا می‌خواهد لباس کُفار را به تن مؤمنان کند. ولی عباس میرزا راه خود را ادامه داد و پس از ارتش به صنایع توجه کرد و کارخانه‌هایی در تبریز و دیگر شهرها تأسیس کرد. حتی چندی هم به فکر جلب مهاجران خارجی افتاد. در ۱۸۲۶ / ۱۲۴۲ ق. عباس میرزا از اروپاییان خواست که «هرکس از اهل فرنگ اراده‌نماید بیاید در آذربایجان که تبریز پایتخت آنجاست ساکن شود [...] و اصولاً بهتر است اروپاییانی که پی در پی به افریقا و گرجستان و داغستان می‌روند به ایران بیایند و در ایران زندگی کنند و ایرانیان را با تمدن غرب آشنا نمایند»^۷ عباس میرزا درخواست خود را در روزنامه‌های اروپا منتشر کرد و جوابی نیز از یک سرهنگ انگلیسی رسید که پیشنهاد می‌کرد که در آذربایجان یک «آبادی» به اهالی «انگلیس و جرمن» داده شود.

مهمترین اقدام عباس میرزا فرستادن دانشجو به فرنگ بود. نخست قرار بود که دانشجویان به فرانسه بروند، ولی پس از تیره شدن روابط میان ایران و فرانسه و اقدامات سفیر انگلیس دو دانشجو، محمدکاظم و حاجی بابا افشار، به انگلستان فرستاده شدند (۱۸۰۹ - ۱۸۱۰ / ۱۲۲۶ ق). محمدکاظم در لندن درگذشت و حاجی بابا به ایران بازگشت و طبیب عباس میرزا شد و این حاجی بابا همان کسی است که جیمز موریه از آداب و اخلاق وی در نوشتن کتاب سرگذشت حاجی بابا الهام گرفته است. سه سال بعد پنج تن عازم انگلستان شدند و یکی از این پنج نفر میرزا صالح شیرازی است که ماجرای تحصیل در فرنگ را در

سفرنامه خود شرح داد و یکی دیگر از اینان با دختری انگلیسی ازدواج کرد و این شاید نخستین ازدواج رسمی یک ایرانی با یک زن اروپایی باشد. در همین زمان میان دولت ایران و حکومت محمد علی پاشا مذاکراتی درباره فرستادن پنجاه تن دانشجوی ایرانی به آن کشور صورت گرفت که به جایی نرسید و به همین علت ایران دیگر بار به فرانسه توجه کرد و گیزو^۲ وزیر دولت فرانسه پیشنهاد کرد که بیست جوان ایرانی روانه فرانسه شوند اما این پیشنهاد عملی نشد.

بازگشت دانشجویان برخی افکار جدید را دست کم میان گروهی از سردمداران رایج کرد و جوانان درس خوانده به اقدامات عباس میرزا دل بستند. یکی از دانشجویان ایرانی هنگام بازگشت به ایران در نامه‌ای به یک خانم انگلیسی می‌نویسد: «... اکنون این امید بزرگ وجود دارد که یک بار دیگر خورشید ایران درخشانتر از همیشه بدرخشد و آن هنگامی است که شاهزاده محبوب ما عباس میرزا بر تخت سلطنت جلوس کند. تحت فرمانروایی درخشان او صلح و علم و خوشبختی و امنیت یک بار دیگر بر کشور عزیز ما حکمفرما خواهد شد.» (از نامه جعفر حسینی به یک خانم انگلیسی، ژوئن ۱۸۱۹).^۹

برخی از مورخان نظر خوبی به این دانشجویان ندارند و برآنند که درس مرتبی نخواندند و تاجی بر سر ملت ایران نزدند و به همین جهت بسیار زود شکی درباره فرنگ رفته‌ها در ایران پیدا شد و برخی از آنها مورد تمسخر قرار گرفتند و مجدالملک در رساله مجدیّه از «شتر مرغهای ایرانی» سخن گفت.

* * *

پیش در آمد اصلاحات از روزگار عباس میرزا و وزارت میرزا بزرگ قائم مقام است اما نقش امیرکبیر در این دوران اساسی بود. امیر کبیر در دستگاه حکومت ولیعهد عباس میرزا کارآموزی کرد و با خبرگان نظامی و دیگر مأموران اروپایی که در تبریز گرد آمده بودند سر و کار یافت. وقتی خسرو میرزا برای عذرخواهی رسمی از امپراتور روسیه (بعد از قتل گریبایدوف در ۱۸۲۸/۱۲۴۳ ق) به روسیه رفت، میرزاتقی خان (بعدها امیرکبیر) در آن هیئت شرکت داشت و میرزامصطفی خان افشار در سفرنامه خسرو میرزا اوضاع روسیه را به تفصیل شرح داد.

امیرکبیر مدت چهار سال نیز به نمایندگی ایران در عثمانی بسر برد و فرصت یافت که «تنظیمات» دولت عثمانی را از نزدیک ببیند و از اصلاحات «محمد علی پاشا» در مصر اطلاعاتی به دست آورد. امیرکبیر بارشید پاشا صدراعظم و بنیان‌گذار تنظیمات آشنایی داشت و سفارت و صدارت امیر همزمان با زمامداری رشید پاشا بود.

رفت و آمد دانشجویان و دیگران در این دوران موجب شد که مسافران در بازگشت از عجایب فرنگ سخن بگویند و گاه نیز سیاحت نامه بنویسند. این سیاحت نامه‌ها شامل اطلاعات زیادی در باره راه و رسم زندگی اروپاییان بود، ولی باگزافه‌گویی نوشته شده بود. اولین آثار این دوره دو کتاب از دو ایرانی مقیم هند است، یکی مسیر طالبی فی بلاد افرنجی (۱۷۷۹/۱۲۱۴ ق) تألیف ابوطالب اصفهانی و دیگری تحفة العالم (۱۸۰۳/۱۲۱۸ ق) تألیف عبداللطیف شوشتری. هر دو از سفرشان به انگلستان سخن می‌گویند اما سفرنامه شوشتری داستان سفری خیالی است.

ابوطالب اصفهانی برای اولین بار از انقلاب فرانسه خبر می‌دهد و چون خود دوره‌ای کوتاه را در پاریس گذرانده روایت او خواندنی است:

«در سنه ۱۷۸۹ عیسوی، سیزده سال قبل از این، که مطابق سنه ۱۲۰۴ هجری بوده، اهل فرانس از نواب پادشاه خود به ستوه آمده شروع به نالش نمودند. مقصود ایشان اینکه نقشه ریاست به طور «انگلش» در آن ملک جاری شود. پادشاه و امرا دفع الوقت کرده و قعی بر آن نالش نمی‌نهادند؛ تا اینکه رعایای «فرانس» بعد دوساله عجز نالی، در هر سمت جمعیت کرده دست بعضی از حکام را از تصرف در ملک کوتاه ساختند. پادشاه و امرا غافل، این زمان از خواب غفلت بیدار شده، در فکر تسلی ایشان شدند، و کسان فرستاده به جهت مشورت نقشه ریاست، ایشان را به دارالملک طلبیدند. اهل بلوا به سبب قوت اجتماع، پا از خواهش سابق بالاتر گذاشته درخواست «ری پبلک» نمودند. و آن اینکه پادشاه معطل محض باشد، و امرا و سرداران سپاه بر مناصب خود قایم مانند. اما بی اشاره جماعتی کثیر، چون «پرلمنت»، که هر ساله به اختیار و تجویز رعایا عزل و نصب شوند، اقدام به کاری نتوانند کرد. پادشاه سر از قبول آن پیچیده به حبس و بند اهل بلوا فرمان داد؛ و آنها به مدافعه پیش آمده، جمعی کثیر به قتل رسیدند. پس سایر رعایای ملک «فرانس» یکجا شده به کلی اظهار بغی نمودند. با آنکه مدافعه داشتند، از غایت وسواس و آرام طلبی، خود را از مهلکه برکنار کشیده قبل از وقت با عیال و اموال به اطراف، خصوص «انگلند» پراکنده شدند و پادشاه حصارى شده، اکثر افواج به اهل بلوا پیوست. بنابراین کار آنها قوی گردید؛ و پادشاه و زوجه خود در شروع سنه ۱۷۹۲ کشته گشته پسر او اسیر گردید.

پس انقلاب عظیمی در «فرانس» رو داده، اقویا ضعیف و ضعیفا قوی گردیدند؛ و عامه به قانون «ری پبلک» اهل شوری از خود معین کرده سرداران فوج را به محافظت سرحدات تعیین کردند.^{۱۰}

میرزا صالح خان شیرازی در شرح سفر و تحصیل خود در انگلستان (۱۸۱۵ - ۱۸۱۹/۱۲۳۰ - ۱۲۳۴ ق) از حکومت قانون و دستگاه

قضاوت و مطالب تازه دیگر سخن می‌گوید و از پارلمان انگلیس به عنوان «مشورت خانه» و از مجلس عوام به عنوان «خانه وکیل رعایا» نام می‌برد. نکته‌ای که در سفرنامه میرزا صالح به چشم می‌خورد کمی اطلاعات یرانیان درس خوانده از اوضاع عالم است. میرزا صالح خان نیز در این سفرنامه به انقلاب فرانسه اشاره می‌کند: «در سال ۱۷۸۹ بلوای عامی در ولایت فرانسه برپا شد...» و یا اینکه از وجود پاپ اعظم اطلاع می‌دهد: «در ایتالیا یک نفر از بزرگان دین مسیحی که او را پوپ گویند توطُن دارد.» سفرنامه معروف دیگر حیرت‌نامه تألیف میرزا ابوالحسن خان ایلچی است که به سال ۱۸۰۹/۱۲۲۴ ق. به عنوان سفیر فوق‌العاده به انگلستان رفته است.

هرچند خوانندگان این سفرنامه‌ها بسیار محدود بوده‌اند و میان مردم انتشار پیدا نمی‌کردند ولی برخی از زمامداران از راه همین کتاب‌ها با اروپا آشنا می‌شدند و در راه تجدد می‌کوشیدند.

دو پادشاه، یعنی فتحعلیشاه و ناصرالدین شاه، در بخش عمده قرن نوزدهم بر ایران سلطنت کردند، نخستین از ۱۷۹۸ تا ۱۸۳۴/۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق. و دومین از ۱۸۴۸ تا ۱۸۹۶/۱۲۶۴ - ۱۳۱۳ ق. میان سلطنت این دو چهارده سالی محمدشاه سلطنت کرد و هرچند کمتر درباره او بحث کرده‌اند، ولی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که او نیز سهم بسزایی در تجدد ایران داشته است.^{۱۱} محمدشاه و برادرانش نزد خانمی فرانسوی زبان فرانسه می‌خوانده‌اند و در دوره او است که پای پزشکان فرانسوی به دربار ایران باز می‌شود. محمدشاه در ۱۸۴۰ / ۱۲۵۶ ق. با فرمانی مسیحیان را از مزایای حقوقی دیگر رعایای ایران بهره‌ور ساخت و ماجرایی صدور این فرمان را کنت دوسرسی، سفیر فرانسه، در سفرنامه خود آورده است.^{۱۲} صدور این فرمان، اجازه ایجاد

مدارس مذهبی و سرانجام تأسیس دارالفنون در این زمان نشانه‌هایی از کاهش قدرت روحانیان در سلطنت محمدشاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه است. در این سالها مردم ایران با دشواریهای بسیار روبرو هستند. تعادل قدیم از میان رفته است و تکان و ضربه شدیدی که شکست‌ها به وجود آورده‌اند نه تنها مردم را به ناامیدی کشانده، بلکه از لحاظ اقتصادی هم موجب بیکاری و کم شدن محصولات کشاورزی شده و زمینه را برای آنچه سپس «فقر عام» خوانده‌اند، فراهم آورده است و گروهی به فکر مهاجرت به خارج افتاده‌اند.

نوشته‌های کنت دوگوبینو، کنسول دولت فرانسه در تهران، برای مطالعه وقایع این زمان اسناد گرانمایی هستند. گوبینو تحت عنوان وضع اجتماعی ایران کنونی^{۱۳} به سال ۱۸۶۵ گزارشی به آکادمی علوم اخلاقی و سیاسی فرانسه می‌فرستد و سپس در آثار خود بویژه در فلسفه‌ها و ادیان در آسیای مرکزی^{۱۴} و سه سال در آسیا^{۱۵} اوضاع اجتماعی آن روز ایران را تجزیه و تحلیل می‌کند.

رساله برای آکادمی به توصیه آلکسیس دو توکویل تهیه می‌شود و او خود آمادگیش را برای خواندن گزارش در جلسه آکادمی اعلام می‌دارد. نامه‌نویسی میان توکویل و گوبینو (رئیس سابق دفتر او) مدتی ادامه داشته است و در بسیاری از این نامه‌ها که از ایران فرستاده شده‌اند، گوبینو درباره ایران اطلاعاتی داده است. این نکته نیز جالب است که توکویل و گوبینو همزمان با یکدیگر و در رابطه با هم به دو جامعه ناشناخته در دو سوی دنیا، یکی ایالات متحد آمریکا و دیگری ایران، علاقمند می‌شوند. یکی از چگونگی تحول دموکراسی نوپا در آمریکا سخن می‌گوید و دیگری از جامعه‌ای شرقی و کهن که شاهد نخستین عکس‌العمل‌هایش در تماس با غرب است خبر می‌دهد. گویند بویژه

شاهد آغاز جنبش باب در ایران بوده است و در این زمینه به تفصیل بحث کرده است. در ۱۸۴۴/۱۲۶۰ ق. سید علی محمد شیرازی خود را باب اعلام می‌کند و جنبش بابی آغاز می‌شود. بایبگری را وقایع نگاران قاجار به عنوان «فتنه باب» مطرح کرده‌اند و حال آنکه ناظران خارجی آن را یک حرکت اجتماعی از نوع «هزاره باوری»^۳ دانسته‌اند، یعنی انتظار نجات دهنده‌ای که در پایان هزاره ظاهر خواهد شد و جهان را به سوی عدل و صلح و داد رهبری خواهد کرد. برای گروهی از نویسندگان، بایبگری نتیجه تفکری است که از مکتب شیخی سرچشمه گرفته و برای برخی دیگر عکس‌العمل جامعه‌ای است که بر اثر تماس با غرب در اصول فکری و معنوی خود دچار شک می‌شود و سرانجام برای عده‌ای از محققان بازگوینده خواستهای اجتماعی بورژوازی آن زمان است.

در طول قرن نوزدهم افریقا شاهد ظهور متمدنی‌های گوناگون بوده است: به سال ۱۸۳۸ مردی که خود را از فرزندان عبدالقادر جیلانی می‌دانست در الجزیره قیام کرد. در ۱۸۴۵ مهدی دیگری به نام عبدالله با لقب بومزه پدیدار شد و مهدی سودانی بویژه که در ۱۸۷۴ با انگلیسیها جنگید و خرطوم ر^۴ تصرف کرد، و نیز مهدیهایی دیگری در مراکش و دیگر جاها.

در اوایل قرن نوزدهم پس از شکستهای پیاپی از روسیه و درهم ریختن امپراتوری ایران و بعد از پیدایش فقر همه گیر و آزادی نسبی زمان محمدشاه این گونه جنبشها در ایران نیز فرصت بروز پیدا کرد.

در این سالهای آزادی که مردم به حال خود بودند اعتقادات مذهبی در سازگاری با شرایط ناسازگار اجتماعی تحول یافت، باورهای دینی

3. « Millenarisme »

به رنگ آمال و آرزوهای توده‌های محروم درآمد. اندیشه «ناجی» مردمی‌جان گرفت و روح انتظار حاکم شد. جماعت زردشتی در پیشواز پسر زردشت کاروان به افغانستان فرستادند، در خراسان گروه کثیری چشم به راه «خیرالدین» نامی‌نشستند که در پیری در دیگ بخار شده بود و قرار بود بار دیگری در سیمای جوانی دلاور و رشید برآید و پیروان خود را از تاریکی‌ها به روشنایی‌ها راه ببرد. مردم آذربایجان خبر ظهور مهدی را در گرجستان شنیده بودند و در شور و هیجان انتظار قدوم او را داشتند. برخی درویش جهانگرد بشارت می‌دادند که به زودی آن زمان فرا خواهد رسید که فاصله میان دارا و نادر، میان زبردست و زیردست رخت برخواهد بست، اموال اشتراکی خواهند شد. مردم از تنگدستی خواهند رست. مهم‌اینکه طبق معتقدات شیعیان «هزاره» نیز فرا رسیده بود و امید ظهور امام زمان هم می‌رفت. در چنین جوّی بود که مکتب شیخی و بابی توانستند رشد کنند و فراگیر شوند. اما زهر دو مکتب جنبه مذهبی رنگ باخت و جنبه اجتماعی‌جان گرفت.^{۱۳}

علی محمد، که بازرگان و بازرگان زاده بود، نخست در شیراز خود را باب امام دوازدهم (عج) خواند (۱۸۴۴/۱۲۶۰ ق) و سپس با اتکاء به نظریه ادوار، که در فلسفه ایرانی پیشینه دیرینه دارد، خود را مظهر دور نوینی دانست که ناسخ ادوار پیشین است. گروهی از مردمان، از همه طبقات به گرد او جمع شدند، از دهقانانی که خواهان برابری بودند تا بورژوازی شهری که نظم موجود را مخالف آرمانهای خود می‌دانست. بعضی ریشه‌های مزدکی در این افکار یافته‌اند (به علت درخواست لغو مالکیت و توزیع ثروت) و یا به خاطر توجه باب به زرتشت این جنبش را نوعی جستجوی هویت فرهنگی ایرانی دانسته‌اند. برخی نیز از لحاظ اجتماعی و سیاسی آن را با نهضت تاپیننگ‌ها در چین مقایسه کرده‌اند و همانندی بسیار میان این دو جنبش همزمان یافته‌اند.^{۱۴} این جنبش پس از اعدام باب (۱۸۵۰/۱۲۶۶ ق) قدرت خود را از دست

نداد و ادامه یافت. برای وقایع نگاران قاجار این جنبش فتنه‌ای بیش نبود ... حتی در سال ۱۸۹۱/۱۳۰۸ ق. هم سیدی به نام عالمگیر در مازندران دعوی مهدیت کرد و دولت برای مقابله با او و پیروانش قشون به آن ولایت فرستاد.^{۱۵}

دارالفنون به سال ۱۸۵۲/۱۲۶۸ ق یعنی سه سال بعد از دارالفنون اسلامبول گشایش یافت و این کمابیش همزمان با پایان کار امیرکبیر بود. اما آخرین کار این مرد را می‌توان آغاز دوره آشنایی واقعی ایرانیان با علم و فن غربی و اندیشه تجدد دانست.

دارالفنون نخستین مدرسه بزرگ غیر دینی بود. در آن طب و تشریح و مهندسی و زبان خارجه تدریس می‌شد و اکثر استادانش خارجی بودند، از اتریشی و فرانسوی و جز آنها، دوستان شاگرد داشت و امیر می‌خواست که هر فنی در آن آموخته شود و طبقه‌ای برگزیده در آن تربیت شوند که پیشگامان تجدد ایران باشند. اما با مرگ امیرکبیر دارالفنون بی‌صاحب ماند. شاء که نخست به این مؤسسه علاقه بسیار نشان می‌داد از آن بیمناک شد و آن را به مدرسه‌ای برای آماده کردن کارمندان دولت و نظامیان تبدیل کرد. همینکه نخستین دانشجویان فارغ‌التحصیل شدند، براساس بیانیة دولت، شاگردان تنها با اجازه وزیر علوم و «عرض به خاکپای مبارک» می‌توانستند وارد مدرسه شوند و نیز برای پرداخت مواجب سختگیریهایی شد و آن دموکراسی علمی و تحصیلی که منظور امیر بود، از میان رفت.^{۱۶}

به دنبال دارالفنون مدارس دیگری نیز برپا شد و استادان برای

نیازهای درسی کتابهایی تألیف یا ترجمه کردند که در همان مدرسه‌ها به چاپ رسیدند و این برای اولین بار بود که علوم جدید، به‌رغم مخالفت‌های متعصبان، به اطلاع جوانان ایرانی می‌رسید. نام برخی از این کتابها را می‌آوریم: تشریح بدن انسان (نوشته دکتر پولاک)، علاج الاسقام در جراحی، علم هندسه، کلیات طب فرنگی.

اما، در این دوران، با سه کتاب روبرو می‌شویم که در پراکندن اندیشه علمی و فلسفی و اجتماعی مدرن نقشی بسیار اساسی داشتند: نخست فلك السعادة تألیف اعتضادالسلطنه که حاوی نظریه نیوتون در باب جاذبه عمومی بود. آنگاه کتاب جانورنامه تقی خان انصاری که از آراء داروین سخن می‌گفت (یازده سال پس از انتشار اصل انواع داروین)، و سرانجام ترجمه رساله دکارت که به پشتیبانی کنت دوگوبینو توسط امیل بونه عضو سفارت فرانسه و ملا لاله‌زار به فارسی برگردانده شد و آن را حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت نامیدند. گوبینو در کتاب فلسفه و دین‌ها در آسیای مرکزی شرح می‌دهد که چگونه باگروهی از شاگردان حاج ملاهادی آشنایی و مباحثه داشته و به خاطر اطلاع آن‌ها این کتاب را با کمک ملا لاله‌زار به فارسی ترجمه کرده است. در مقدمه مترجم می‌خوانیم که:

«موسیو له کانت دو قوبینو، که انصافاً حالاتش سزاوار مدح است و شخصی است وحیدالعصر و فرید الدهر و...» «به جهت اظهار علایم دوستی و مودت دلایل اتحاد و صفوف دولتین بهیتین و اعلان صداقت و دولت خواهی با دولت جاوید مدّت قاهره در خاطر عاطرش رسوخ یافته که کتب فلسفه جدیدالتألیف فرنگستان را بلفظ فارسی ترجمه نماید و بین الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد. من جمله کتاب فیض انتساب فیلسوف اعظم الهی دیاکرت نام که در حکمت الهی تألیف نموده و

حقایق مراتب را با نکات و امثال و حکایات شیرین و روایات رنگین
اداکرده گهرهای گرانمایه از خزانه خاص خیال بسلك تنظیم و ترتیب
کشیده...»

سپس می‌افزاید:

«اگرچه به فضل الهی، حکمای عالی مقدار ما و علمای
ذوی العزّ والاقتدار در این دولت جاوید آیت موجود و از این تألیفات
مستغنی هستند؛ اگرچه سُها در برابر آفتاب ظهوری ندارد و موج
حصیر با نقش حریر جلوه نیارد، معذالک، چون به حکم حکمت
و فراست وجود هر شیئی بر عدمش و علم هر چیز بر جهلش شرف دارد
و هیچ چیز در دنیا بی‌فایده نخواهد نبود، جناب جلیل‌الشأن برتر مکان
مُعزّی‌الیه، چون خود به‌نفسه چندان فرصت ندارند، این دو بنده
ضعیف هیچ مدان، موسیو امیل برنّه فرنساوی و حقیر فقیر سرتاپا
تقصیر الکن‌الزبان و بی‌سرانجام و جان، خادم خادام و تُرابِ اقدام
احباب اصحاب الطریقت... را به حضور طلب داشته، مأمور فرمودند
که به استعانت و همدستی یکدیگر کتاب مزبور را به لفظ واضح و
آسان ترجمه نموده که مفهوم عامه باشد.»

سُها ستاره کوچکی است در دَبّ اصغر که معمولاً بسختی می‌توان
آن را به چشم دید. مترجم دکارت را به سُها و «حکمای عالی
مقدار» ایران را به آفتاب تشبیه می‌کند و معتقد است که این «حکمای
عالی مقدار» و «علمای ذوی العزّ والاقتدار» از این تألیفات بی‌نیازند.
نکته جالبی است و بخوبی نشان می‌دهد که درس خوانده‌های ما در
آن روزگار چه برداشتی از فلسفه جدید غربی داشتند و تا چه اندازه
نسبت به تمدن غربی کنجکاو بودند. این که می‌گوید: «هیچ چیز در دنیا
بی‌فایده نخواهد بود»، در واقع، درجه اهمیت دکارت را در نزد
مترجم آشکار می‌سازد. مفهوم سخنش این است که اندیشه دکارت

هم چیزی است در میان همه چیزهای دیگر.^{۱۷}

پس از مرحله آشنایی با افکار جدید و عکس العملهای آن، همزمان با زمامداری میرزا حسین خان سپهسالار دوره‌ای تازه شروع شد که اهمیت آن آماده کردن زمینه برای نهضت مشروطیت بود. اقامت دوازده ساله سپهسالار به عنوان سفیر ایران در اسلامبول او را با تحولات سیاسی و مدنی امپراتوری عثمانی و «تنظیمات» آشنا کرده بود. او با رهبران روشنفکر ترک مانند عالی پاشا، فؤاد پاشا و، از همه نامدارتر، مدحت پاشا دوستی داشت و هرچه خبر از اوضاع اجتماعی و سیاسی عثمانی به دست می‌آورد، در گزارشهای مفصل به تهران اطلاع می‌داد و در همه آنها ناصرالدین شاه و اطرافیان او را به اخذ تمدن غرب تشویق می‌کرد. سپهسالار چون به زمامداری رسید، اقداماتی را آغاز کرد. او به نوعی لیبرالیسم اعتقاد داشت و از ناسیونالیسم و مشروطیت و قانون و لزوم اخذ تمدن اروپایی سخن می‌گفت.

اوچ فلسفه دولت سپهسالار «تغییر» بود در جهت «ترقی». نگرش او صرف عقلی بود و تکیه کلامش اینکه «در طریق عقل اختلاف نیست». سپهسالار به اصول زیر اعتقاد داشت: اصلاح طرز حکومت و تأسیس دولت منتظم بر پایه قوانین جدید، تفکیک سیاست و روحانیت و اینکه «روحانیون را به قدر ذره‌ای در امورات حکومت مداخله نداد و مشارالیه را ابداً واسطه فیما بین دولت و ملت نکرد.

افزایش ثروت ملت و دولت، توسعه صنایع و ترویج تجارت «که بتوان از امتعه خارجه صرف نظر نمود» ترقی و تربیت ملت «که افراد ملت حقوق و حدود خود را بدانند»، «نشر علم مرقی» و «مدنیت و حقوق انسانیت و...»^{۱۸}

سالهای ۱۸۷۰ - ۱۸۸۰ / ۱۲۸۵ - ۱۲۹۵ ق. به دوره اصلاحات معروف شد و در طول آن سالها برای نخستین بار مسائلی چون جدایی

دولت از مذهب و لزوم «شانزمان» جامعه برای رسیدن به «پروگره» مطرح گردید.^{۱۹}

برخی از روشنفکران و بویژه ملکم از سالها پیش مسئله تجدد را مطرح کرده بودند و آشکارا از اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی سخن می‌گفتند. ایجاد «فراموش خانه» به همین منظور بود و ملکم در نظر داشت با کمک اعضای لیبرال آن (که گروهی از فارغ‌التحصیلان دارالفنون در میانشان بودند) سازمان سیاسی و اقتصادی کشور را برطبق نمونه‌های اروپایی نوسازی کند. ولی شاه این فراموش خانه را در ۱۲۷۷/۱۸۶۱ ق. تعطیل کرد و حتی ذکر نام آن نیز قدغن شد. ملکم مشاور سپهسالار شد و افکار خود را دنبال کرد و در نتیجه روحانیون با سپهسالار و با او به مبارزه برخاستند. برای تسریع در تغییرات سپهسالار به فکر افتاد که شاه را به اروپا ببرد تا از نزدیک دنیای جدید را ببیند؛ باشد که از عقب ماندگی ایران آگاه شود. (سفر اول ۱۸۷۳/۱۲۹۰ ق. و سفر دوم ۱۸۷۸/۱۲۹۵ ق.). قصد سپهسالار از این سفرها «مشاهده حسیه ترقیات فرنگ» و «اتخاذ تدابیر فوری و مؤثر» بود. سپهسالار فکر می‌کرد این سفرها همان سودی را خواهد داشت که از سفر پطر کبیر به اروپا عاید روسیه شد. و این امیدی بود که بسیاری از روشنفکران آن روز داشتند. تاج السلطنه در خاطرات خود نوشت: «خیلی این مسافرت اروپای برادر من شبیه مسافرت پطر کبیر است اما همان نتایجی که او برد، این عکس برد».^{۲۰} سفرنامه‌های ناصرالدین شاه خواندنی هستند و نشان می‌دهند که بیشتر به ظاهر توجه داشته است تا به بنیادهای تمدن غرب. شاید هم ساخت قبیله‌ای دربار قاجار و مقاومت شاهزادگان و روحانیت را بتوان مانع اصلی تغییرات دانست. به قول کسروی، «به جای اینکه شکوه نیروی اروپا را نتیجه همدستی دولت‌ها و توده‌ها دانسته، او

نیز توده را به تکان آورد و به کارهای سودمندی وادارد، از دیدن آن شکوه و نیرو خیره گردید و به نوبی گرایید و در برابر همسایگان ناتوانی و زبونی بیشتر نمود.»^{۲۱}

۳. وابستگی اقتصادی و پیدایی بورژوازی

از پایان عصر سپهسالار (۱۸۸۰ / ۱۲۹۶ ق) ایران شاهد رشد کمابیش سریع سرمایه‌داری تجارتنی و تلاش در راه ایجاد سرمایه‌داری صنعتی و تحول مناسبات ارباب - رعیتی است. از سوی دیگر، توجهی که روسها و انگلیسها به مسائل اقتصادی و سیاسی ایران داشتند ایران را به وابستگی اقتصادی می‌کشاند.

بازرگانان همراه با عده‌ای از دیوانیان روشنفکر در پی اصلاحات بودند و می‌خواستند استقلال اقتصادی ایران را تأمین کنند و برای این کار می‌بایست روح تجددطلبی را جانشین روحیه سنت‌پرست کنند. قانون اساسی عثمانی به سال ۱۸۷۷/۱۲۹۴ ق. در روزنامه اختر ترجمه شد و در بازار تبریز دست به دست گشت. بازرگانانی که با روسیه و عثمانی سروکار داشتند از اوضاع آن سرزمین‌ها خبر می‌آوردند و درباره وابستگی اقتصادی ایران بحث می‌کردند.

در ۱۸۸۳/۱۳۰۰ ق. انگلیسها امتیاز یک خط تلگراف سرتاسری را به دست آوردند که خطوط اروپا را به خطوط تلگراف زمینی یا زیردریایی هند می‌پیوست و بدینسان لندن را با بمبئی مربوط می‌کرد. بر روی این خط اصلی چند خط فرعی در داخل ایران به وجود آمد و تلگراف یکی از ارکان اصلی دولت شد. یک قرارداد همانند، همین

امتیازات را به روسها در منطقه شمال داد. تلگراف خانه‌های انگلیسی مرکز تبلیغات انگلیسیها و اندک‌اندک محل بست‌نشینی مخالفان دستگاه دولتی شد. چون این تلگراف خانه‌ها تنها وسیله ارتباط سریع بین مرکز و ولایات بودند، در نتیجه گردانندگان خارجی آنها از همه اسرار دولتی آگاه می‌شدند و در امور اجرایی دخالت می‌کردند. زمینه دیگر دخالت خارجی‌ان «رژیم قرنطینه» است. براساس یک تصمیم بین المللی، انگلستان مأمور نظارت بر وضع سلامتی در ممالک اسلامی شده بود و در مرزهای جنوب از طریق قرنطینه‌ها بازرگانان خارجی را که به ایران می‌آمدند، کنترل می‌کرد. به دنبال آن روسها نیز همین امتیاز را در شمال به دست آوردند.

در همین زمان است که دولت ایران برای جبران کسر بودجه به منافع خارجی روی آورد و بلافاصله اروپاییان آماده کمک شدند. عصر امتیازات آغاز شد و قرضه‌های گوناگون به ایران تحمیل شد. نخست شاه می‌خواست امتیازاتی به خارجی‌ان بدهد و در مقابل حق امتیاز بگیرد ولی سپس مسئله قرضه نیز مطرح شد و به دست گرفتن امور گمرکات و خطوط تلگرافی و غیره به عنوان تضمین قرضه‌ها، بانکهای خارجی تأسیس شدند و امتیاز نشر اسکناس را به دست آوردند. چون دولت بیش از پیش به پول احتیاج داشت و سفرهای شاه نیز به اروپا هزینه بسیار داشت، بانکدارها به سراغ ایران آمدند و به ایران در برابر امتیازات مختلف وام دادند و از جمله در ۱۸۷۲ / ۱۲۸۹ ق. رویترا، بانکدار انگلیسی، امتیازی به دست آورد که تا آن زمان در دنیا بی‌نظیر بود و به موجب آن همه منابع اقتصادی ایران در اختیار خارجی‌ها قرار می‌گرفت: انحصار مطلق ایجاد خطوط آهن، امتیاز استخراج معادن، انحصار بهره‌برداری از جنگل‌های دولتی، اجازه تأسیس بانک، و

جز آنها. سرانجام دیپلماسی روسیه به مبارزه با این امتیاز برآمد و دولتیان را علیه دربار شوراند و دولت انگلیس نیز صلاح به دخالت ندید و این امتیاز پانگرفت. به دنبال سومین سفر به فرنگ، شاه به فکر افتاد که انحصار تنباکو را به انگلیس‌ها بدهد و مازور تالپوت با دادن رشوه توانست حق انحصاری بهره‌برداری توتون و فروش داخلی و خارجی آن را به دست آورد. ولی در همه شهرها اعتراضات شروع شد و در تهران نیز غوغا برپا شد. این اوضاع موجب نزدیکی تجار و روحانیون شد و براساس یک فتوی این ماجرا به پایان رسید (ژانویه ۱۸۹۱/۱۳۰۷ ق).

به دنبال تغییرات اقتصادی و اجتماعی که از نیمه دوم قرن نوزدهم پدید آمده بود، اقتصاد بازار توسعه پیدا کرده و موجب پیدایی یک بورژوازی بازرگانی نوپا در ایران شده بود که هدفش کوتاه کردن دست سرمایه خارجی در اقتصاد ایران و ایجاد سازمان سیاسی و اداری مناسب با اقتصاد جدید بود.

رویداد مهم دیگر در ارتباط با این اوضاع، فروش زمینهای کشاورزی خالصه در نیمه دوم قرن نوزدهم است که موجب تغییراتی در ساخت مالکیت می‌شود. این انتقال مالکیت نخست یک نتیجه کمی داشت و موجب افزایش تعداد مالکان اراضی کشاورزی شد. ولی در مرحله دوم اثر اجتماعی داشت به این معنا که بیشتر خریداران این زمینها بازرگان بودند. بنابراین، گروهی پیدا شدند که هم تاجر و هم مالک زمینهای کشاورزی بودند. برخلاف فئودالهای اروپایی که دور از مراکز شهری در املاک و درون قصرهای خود می‌زیستند، مالکان ایرانی در شهرها بسر می‌بردند و ترتیب توزیع و فروش تولیدات کشاورزی خود

در بازارها می دادند و در اواخر قرن نوزدهم جنبه تجارتي و مالي فعاليت اين افراد بر جنبه مالکيت آنها مي چربيد. در عمل همان قشر اجتماعي بود که توانست بخشي از زمينهاي کشاورزي را به دست آورد و هم چهره بورژوايي و هم فئودالي داشته باشد. بديهي است که اصطلاح فئوداليسم اصطلاحی عاريتي است و با واقعات ايران تطبيق نمی کند و، بنا بر اين، اشتباه خواهد بود اگر بگويم فئوداليت و بورژوازي روياروي هم قرار گرفته اند و يا یکی شده اند. مانع اصلي پيشرفت بورژوازي ترکيبهاي سنتي جامعه و دستگاه اداري بود و مانع ديگر آن رويارويي اين بورژوازي مستقل ملي با قدرت مالي و تجارتي خارجي. بورژوازي در اين مبارزه از کمک بخشي از روحانيت و نخبگان تجددخواه بهره مند شد و نتيجه اين همگامي پيروي انقلاب مشروطيت ايران بود. از ميانه هاي قرن نوزدهم پای بازرگانان خارجي به ايران باز شد و کوشيدند در شهرهاي بزرگ نمايندگي هايي داي رکنند و از امتيازات خاص بهره مند شوند. از سوي ديگر، نفوذ سرمايه داري روس و انگليس تعيين کننده نوع کشاورزي شد (پنبه، ترياک، ابريشم) و صادرات ايران به شکل تازه اي در آمد. ورود کالاهای کارخانه های غرب نیز صادرات صنايع دستي ايران را، به استثنای فرش، رفته - رفته نابود کرد. بازرگانان برای جلوگیری از ورود کالاهای خارجي و يا برای کمک به صنايع داخلي بارها از شاه کمک خواستند، ولی اين درخواست ها به جايي نرسيد. در آغاز دهه ۱۸۸۰/۱۲۹۰ ق. داد و ستد با روسيه و انگلستان و سپس آلمان رونقي يافت و عده اي از بازرگانان ايراني در قفقاز و اسلامبول و برخي شهرهاي اروپا جايگير شونند. اين بازرگانان شرکت هايي نیز تشکيل دادند و حتي اتحاديه هايي به وجود آوردند. تجارخانه ها صرافي هم می کردند و در کنار آن صرافان کوچک فراوان

نیز پدید آمدند و دربار و حکومت به خدمات این صرافان نیازمند شدند. بازرگانان اندک اندک به صنایع نیز روی آوردند و مجتهدان بزرگ فتواها و بیانیه‌هایی در زمینه خودداری از مصرف کالاهای خارجی صادر کردند. بدینسان در آستانه انقلاب مشروطه و سالهای بعد از آن ما شاهد تکامل سرمایه‌داری تجارتي در ایران هستیم بی آنکه از سرمایه‌داری صنعتی اثری باشد.

این بورژوازی در مبارزه با دستگاه اداری دولت عشایری، و سرمایه خارجی از روحانیت و روشنفکران آگاه مدد گرفت و در مجلس اول اکثریت چشمگیری به دست آورد. این گروه خواستار آزادی (یعنی آزادی تجارت)، برابری (یعنی برابری با اشراف و اعیان در امتیازات)، تمرکز (یعنی یک حکومت مرکزی قوی)، و ناسیونالیسم (یعنی مقابله با تسلط سرمایه خارجی) بود.

علی‌رغم برخورد با تمدن غرب و نهضت فرهنگی که بدان اشارت رفت، تا آخرین دهه‌های قرن نوزدهم تغییرات چشمگیری در قشر بندی جامعه ایرانی روی نداد.

همچنان شاه در رأس هرم گروهای اجتماعی قرار داشت و دهقانان پایه وسیع آن را تشکیل می‌دادند و از میان این دو دیوانیان، روحانیون، بازرگانان و اصناف و در کنار هرم اما در رابطه با آن ایلات و عشایر.

شاه قادر مطلق و ظل الله بود و مملکت را براساس سنت پادشاهی و با کمک صدر اعظم اداره می‌کرد. گروهی عظیم از شاهزادگان و خویشان و بستگان شاه وزیران بی‌وزارت خانه و سرداران بی‌لشکری بودند که دربار را شکل می‌دادند. ارتش منظمی در کار نبود و هنگام جنگ از عشایر کمک می‌گرفتند یا با سیستم «بنیچه‌بندی» سربازگیری

می کردند. دیوانیان هم هنوز گروه کاملاً مستقلی نبودند (حکام، مستوفیان و...) و در سایهٔ دربار بسر می بردند.

روحانیون (علماء، مدرسین، ...) گاه در برابر و گاه در کنار دربار بودند و حافظین مذهب ملی و مسئول امور قضاوت و آموزش بر مردم تکیه داشتند و خود را مظهر افکار عمومی می دانستند و نزدیکی برخی از روحانیون با دستگاه حکومت موجب شده بود که کم و بیش نقش وساطت را میان خواص و عوام بر عهده داشته باشند. گروهی کوچک از روحانیون وابسته به دربار بودند (امام جمعه‌ها، قاضیها) و گروه بزرگتر با مردم نشست و برخاست می کردند. زندگی ساده‌ای داشتند دستگاه حکومتی را نمی پذیرفتند. رویهمرفته می توان گفت که روحانیون در طبقه خاصی جای نمی گرفتند و بصورت قشری گسترده به لایه‌های چندی تقسیم شده بودند و در همان حال که برخی از لایه‌ها در کنار دستگاه حکومتی مرکزی یا محلی قرار می گرفتند لایه‌های دیگر در کنار عوام بودند و همراه آنان در مبارزات اجتماعی و سیاسی شرکت می کردند.

در کنار دربار و روحانیت، بازار سومین نیروی سیاسی - اجتماعی را تشکیل می داد. در مرکز شهر بزرگ و میان قصر و مسجد بازار قرار داشت و آن عبارت بود از مجموعه‌ای از دکانها، حجره‌ها، کارگاههای صنایع دستی، بناهای عمومی مورد نیاز مردم (حمام، زورخانه، کاروانسرا، آب انبار) و خانه‌های مسکونی.

بازار جامعه‌ای بود در درون جامعهٔ شهری که تجار معتبر و متوسط واصناف و پیشه‌وران، مجتمع در صنف‌های گوناگون در آن به کسب و کار مشغول بودند. خرید و فروش و تولید کالا خاص مردان بود و زنان تنها به عنوان مشتری و یا بخاطر اقامت در آنجا، در بازار رفت و آمد داشتند. بازاریان به اصناف مختلف تقسیم می شدند و تابع قواعد و رسوم

رسوم سنتی صنف خود بودند. برای آمادگی و شروع به کار مستقل گذشتن از مراحل زیر نظر «استاد» ضرورت داشت و اعضای صنف می‌بایست نه تنها از لحاظ حرفه‌ای کارآمد باشند بلکه از لحاظ رفتار و اخلاق نیز به کمال برسند. اصول «فتوت» در این گروه‌ها رخنه کرده بود و رسوم پیوستن به اصناف با آیین پیوستن به گروه فتیان شباهت بسیار داشت. عده‌ای از ارباب اصناف نیز از گروه فتیان و جوانمردان بودند. در فتوت نامه‌های مختلف آداب و رسوم خاص هر صنف آمده است (فتوت‌نامه چیت‌سازان، فتوت‌نامه آهنگران و...)

در شهرها گروه کارگر به معنای امروزی کلمه وجود نداشت و فقط مردم خرده‌پای شهری بودند که در خدمت سه گروه بزرگ روزگار می‌گذراندند.

وابستگی‌های زبانی، پیوندهای قبیله‌ای، آیین‌های مذهبی فرقه‌گرایانه نیز سبب بوجود آمدن نوعی گروه‌بندی اجتماعی شده بود که مرزهای طبقاتی جامعه را مخدوش می‌کرد. کسروی از هشت گروه زبانی و چهارده دسته مذهبی (صوفی، شیخی، کریم‌خانی، بهایی، ازلی، علی‌اللهی و...) نام می‌برد که دولتهایی در درون دولت مرکزی هستند. بدینسان مردم از هم جدا شده بودند و هرکدام رهبران خود را داشتند. در هنگام جدالهای مذهبی پیروان یک مذهب بطور موقت و بدون توجه به پایگاه طبقاتی هر قشر به حمایت از یکدیگر برمی‌خاستند.

در پایان قرن نوزدهم تغییراتی در این قشربندی پدیدار شد: با فروش

زمینهای دولتی زمینداران بزرگی از میان طبقه تجار و دیگران وارد میدان شدند و «فقودالینة شهری» را به وجود آوردند و از سوی دیگر تجاربنيانگذار بورژوازی ملی شدند و با همکاری درس خوانده‌ها که تعدادشان روزافزون بود در جنبش مشروطه شرکت کردند.

۴. جنبش فرهنگی

در چند دهه پایان قرن نوزدهم ما شاهد نخستین ثمرات اقدامات پیشگامان راه تجدد هستیم: از یک سوی آغاز حرکت مشروطه‌خواهی و تجدد فکر دینی و از سوی دیگر جنبش و تجددطلبی به صورت پیدایی یک «حرکت فرهنگی» در جهت بسط ترجمه آثار خارجی و نگارش رسالات فلسفی و حقوقی و اجتماعی، نشر روزنامه‌ها در داخل و خارج از کشور و نیز تأسیس مدارس جدید.

در این دوران، گروهی از نویسندگان ایرانی که بیشترشان در خارج از مملکت می‌زیستند، آثاری به چاپ رساندند که در ایران دست به دست می‌گشت و موجب بیداری فکر ایرانیان شد. این کوشندگان خارج از کشور که از یک سوی شاهد در ماندگی و عقب ماندگی و طغیان بودند و، از سوی دیگر، با اوضاع اروپا آشنایی داشتند و اندیشه‌های غربی را می‌شناختند، در همه زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی فلسفی کتاب و رساله و مقاله نوشتند و یا آثار خارجی را ترجمه کردند. نام‌هایشان معروفست: آخوندزاده، طالبوف، مراغه‌ای، ملکم، سید جمال الدین، مستشارالدوله و... و ما در جای دیگر این نوشته درباره عقایدشان بحث خواهیم کرد.

نهایت ترجمه، که از زمان عباس میرزا آغاز شده بود، در این دوره اهمیت بیشتری پیدا کرد؛ زیرا از یک سوی، ترجمه کتب درسی برای

دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی و مدارس نظام ضرورت داشت و از سوی دیگر کنجکاوی درس خوانده‌ها برای آگاهی بیشتر از اوضاع تاریخی و اجتماعی اروپا روزافزون بود.

اولین چاپخانه‌های فارسی که در هندوستان تأسیس شدند به انتشار ترجمه‌ها کمک کردند. پس از آن عباس میرزا چاپخانه‌ای در تبریز دایر کرد و سپس چند چاپخانه سنگی در تهران شروع به کار کردند. در ابتدا عده‌ای با چاپ سربی مخالفت می‌کردند چون موجب بیکاری خطاطان می‌شد، در حالی که چاپ سنگی نسخه‌های خطی را تکثیر می‌کرد و اشکالی نداشت. در این چاپخانه‌ها چند روزنامه به چاپ می‌رسید و تعدادی قابل توجه از ترجمه‌ها.

ایجاد دارالترجمه رسمی زیر نظر اعتمادالسلطنه واقعه مهمی بود و موجب شد که مترجمان وابسته به آن و یا دیگر مترجمان به ترجمه آثار خارجی تشویق شوند و فهرست کتابهایی که در این زمان منتشر شد کمابیش دراز است.

این کتابها بیشتر از زبان فرانسه ترجمه می‌شد چرا که زبان فرانسه از دیرباز به عنوان دریچه‌ای برای ورود سنت‌های اشرافیت درباری، از یک سوی، و اندیشه‌های مترقی و روشنگرانه، از سوی دیگر، به روی حکومت و جامعه روسیه و عثمانی گشوده شده بود و ایرانیان نیز از همان رویه پیروی کردند. تماسهای فرهنگی در زمان عباس میرزا با فرستادن دانشجو به انگلیس آغاز شد. با اینهمه زبان انگلیسی رواج پیدا نکرد، بلکه زبان فرانسه در دربار و دارالفنون زبان رایج شد و بعدها به خاطر حضور مستشاران بلژیکی زبان دستگاه حکومتی ایران گردید. بویژه ناصرالدین شاه در زبان فرانسه نوعی اشرافیت می‌دید و به آن گرایش خاصی نشان می‌داد. جملات تملق آمیز اعتمادالسلطنه به ناصرالدین شاه

رواج این زبان را نشان می‌دهد: «دیشب سر شام... عرض کردم در سلطنت فتحعلیشاه کاغذی ناپلئون به فتحعلیشاه نوشته بود در مسئله مهمی و کسی نبود ترجمه کند همانطور سر بسته پس فرستاده شد حالا چهار - پنج هزار نفر در تهران فرانسه‌دان هستند.» و اضافه می‌کند: «بندگان همایون فرمودند، آن وقت بهتر از حالا بود. هنوز چشم و گوش مردم اینطور باز نشده بود.»^{۲۲}

انتخاب کتب برای ترجمه هیچ منطقی نداشت و کتاب رویینسون کروزوئه^۴ همزمان با تاریخ ناپلئون اول و یا خاطرات ندیمه ملکه ماری آنتوانت به چاپ می‌رسید. در این میان، کتابهایی که از آزادی مردمان کشورهای دیگر سخن می‌گفتند خواستار بیشتری داشتند و بدینسان سرگذشت تلماک^۵ اثر فنلون در مصر و عثمانی و ایران آئینه واقعیات جامعه شناخته شد و یا کتاب بوسه عذرا نوشته رینولدز^۶ در نهضت آزادی ملت چک دست به دست گشت. این کتاب‌ها معمولاً از فرانسه به عربی ترجمه می‌شدند و گاهی نیز از انگلیسی و یا ترکی.

تلماک یک‌بار به سال ۱۸۱۲ / ۱۲۲۸ ق. در سوریه ترجمه شد ولی به چاپ نرسید و پنجاه سال بعد به عربی و ترکی برگردانده شد. رویینسون کروزوئه در نخستین سال‌های قرن نوزدهم در جزیره مالت به عربی ترجمه شد و کتاب شارل دوازدهم اثر ولتر در ۱۸۴۱ / ۱۲۵۷ ق. به عربی درآمد و شگفت آنکه تقریباً همزمان و یا با کمی تأخیر همه این کتب به فارسی برگردانده شد.

از مترجمین معروف آن زمان باید از شاهزاده محمد طاهر میرزا

4. Robinson Crusoe

5. Telemaque

6. Reynolds, G

مترجم آثار آلکساندر دوما و نیز میرزا رضا مهندس نام برد. مشیرالدوله و ذکاءالملک نیز در خدمت مدرسه سیاسی متون بسیاری را به زبان فارسی گرداندند.

محمد طاهر میرزا (از نوادگان فتحعلیشاه) در تبریز به دنیا آمد و بعد از تحصیل مقدمات زبان فرانسه و زبان عربی به مدت پنج سال در دانشگاه الازهر قاهره به تحصیلات خود ادامه داد.^{۲۳} در بازگشت به ایران به مشاغل علاقه‌ای نشان نداد و عمری را در کار تألیف و ترجمه به سر آورد. از اینکه چرا محمد طاهر میرزا و بعد دیگران به آثار آلکساندر دوما و چند نویسنده نسبتاً غیر معروف قرن نوزدهم فرانسه علاقمند شدند و فرض‌های گوناگونی مطرح شده و از جمله آنکه شاه در سفر اول فرنگ خود کتاب‌های باب روز فرانسه آن دوره را با خود به ایران آورده و چون در آن زمان آلکساندر دوما شهرت فراوان داشت، عملاً این کتابها به دست مترجمین رسیده است. در هر حال، می‌دانیم که رمانهای فرانسوی در میان درباریان و تحصیلکردگان آن روز طرفداران بسیار داشت و معروف است که کتاب سه تفنگدار به دستور شخص مظفرالدین شاه ترجمه شد و یا اینکه محمد طاهر میرزا ماهی صد تومان مقرری از مادر مظفرالدین شاه برای ترجمه کتابهای فرانسوی دریافت می‌کرد.^{۲۴} میرزا رضا مهندس هم مدتی دراز به کار ترجمه پرداخت و چنانکه گفتیم ترجمه پترکبیر و شارل دوازدهم اثر ولتر و نیز اثر ادوارد گیبون از او بود. در همین دوران کتاب‌هایی هم از ژول ورن، برناردن دو سن پیر و دفو به فارسی ترجمه شد ولی غالب ترجمه‌ها یا درباره داستانهای تاریخی بود و یا درباره عشق‌های ممنوع از نویسندگانی دست دوم و این بخوبی طرز تفکر درباریان آن روز را می‌رساند. در سراسر این سالها هرگز اثری از رمان‌نویسان

معروف مانند بالزاک، استاندال و یا فلور ترجمه نشد. همزمان با پیشرفت کار چاپخانه و تشویق امر ترجمه به مطبوعات نیز توجهی شد و اولین روزنامه به سال ۱۸۳۷/۱۲۵۳ ق. به وسیله میرزا صالح شیرازی به نام «کاغذ اخبار» منتشر شد. ده سال بعد «روزنامه رسمی ایران» و بعد «وقایع اتفاقیه» که خیلی زود تغییر نام داد و عنوان «روزنامه دولت علیه ایران» گرفت، انتشار یافت. این روزنامه‌ها زیر نظر دولت و به وسیله کارمندان عالیرتبه تهیه می‌شدند. در سال ۱۸۶۳ / ۱۲۸۰ ق. «روزنامه دولت علیه ایران» مقالات علمی را ترجمه کرد و به سه زبان عربی، فارسی، و فرانسه منتشر نمود.

ناصرالدین شاه همین روزنامه‌های دولتی را نیز تحمل نکرد و چون از خطری که ممکن بود در آینده او را تهدید کند باخبر بود، دستگاه سانسور مطبوعات را ایجاد کرد. همه روزنامه‌ها تعطیل شدند و به جای آنها یک روزنامه به عنوان روزنامه دولت ایران منتشر شد. عمر روزنامه «وطن» به زبان فرانسه نیز از یک شماره تجاوز نکرد.

وقایعی که در ایران روی داد موجب شد که گروهی از روشنفکران ناگزیر از مهاجرت شوند و شکوفایی عقاید تازه میان این روشنفکران ایرانی در روسیه و عثمانی و هند سبب پیدایی روزنامه‌هایی در خارج از کشور شود: «اختر» (۱۸۷۵) و «شمس» (۱۹۰۸) در اسلامبول، «قانون» در لندن «حکمت» و «ثریا» و «پرورش» در قاهره، «حبل المتین» (۱۸۹۲) در کلکته، «ترقی» و «ارشاد» در بادکوبه.

هریک از این روزنامه‌ها، چنانکه در قسمت دوم این نوشته خواهد آمد، در کنار خود محفلی از روشنفکران ایرانی و محلی (ترک، عرب، هندی، گرجی) به وجود آوردند که مراکزی برای تفکر درباره آینده ایران و نشر و اشاعه افکار تازه شد.

در این دوران، مجلات و روزنامه‌هایی نیز در داخل ایران منتشر شدند که کمتر جنبه سیاسی داشتند اما به نشر افکار غربی کمک کردند. در همین دوران بود که آثار ویکتور هوگو، تولستوی، والتراسکات و لئوپاردی کم و بیش ترجمه شد و نیز در باره شکسپیر، ولتر، روسو بویژه در مجلات «بهار» و «دانشکده» مقالاتی انتشار یافت.

تأسیس مدارس جدید جنبه دیگر حرکت فرهنگی آخر قرن نوزدهم است. پس از دارالفنون نوبت به مدرسه نظامی اصفهان و مدرسه نظامی تهران می‌رسد و آنگاه مدرسه سیاسی (۱۸۹۹/۱۳۱۷ ق) و مدرسه فلاح (۱۹۰۰/۱۳۱۸ ق). در میان این مدارس عالی، مدرسه عالی سیاسی اهمیت بیشتری دارد و هدف از تأسیس آن تربیت مأموران مجرب و مطلع برای وزارت خارجه است. پیش از این تاریخ ایران در بعضی کشورها مانند روسیه، عثمانی و مصر دارای نمایندگان افتخاری بود که گاهی این سمت را از پدر به ارث برده بودند. در آغاز، سالانه چهار هزار تومان از تفاوت عمل معدن فیروزه خراسان برای مخارج این مدرسه اختصاص داده شد و مدرسه در بدو گشایش از اداره‌های مستقل وزارت خارجه محسوب گردید و اندک اندک از محل عواید صدور گذرنامه در آمد مستمر و ثابتی برای آن تعیین شد. بعدها این مدرسه ضمیمه وزارت معارف شد و سرانجام با مدرسه حقوق نطفه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران رابه وجود آوردند. اما مدارس ابتدایی و متوسطه جدید نسبت به مدارس عالی دیرتر احداث شدند و نکته‌ای که باید به خاطر داشت پیشدستی میسیونهای مذهبی در این زمینه بود. نخست میسیونهای آمریکایی به سال ۱۸۳۴ به منطقه مسیحی نشین ارومیه رسیدند و مدارس خود را دائر کردند و سپس لازاریستهای فرانسوی از ۱۸۳۷ به بعد در شهر سلماس و روستاهای

ارومیه شروع به فعالیت کردند و پس از آن میسیونهای روسی و آلمانی و انگلیسی آمدند.

غیر از منطقه ارومیه آذربایجان، میسیونرها در شهرهای تبریز، اصفهان و تهران نیز به کارهای آموزشی پرداختند که داستان آن دراز است. در این میان، فرانسویها از همه موفق تر بودند. آلیانس فرانسه در تهران و تبریز تشکیل شد و قبلاً مدارس دخترانه راهبه‌های سن و نسان دوپل در تبریز و اصفهان تأسیس شده بودند (۱۸۶۳). در همان تاریخ مدرسه سن لویی تهران نیز گشایش یافت و قرار بر آن شد که «هرکس که خواست» و به «هر آئین که بود» نام بنویسد و زبان فرانسه را به رایگان بیاموزد. شاه قبول کرد که میسیونرها به «رعیت مسیحی» ایران معلومات بیاموزند و نه کار تبلیغ دین. در عمل هم کار تبلیغ به جایی نرسید اما میسیونها نخست به تعلیم و تربیت کودکان مسیحی پرداختند و اندک اندک تعداد شاگردان مسلمان هم رو به افزایش گذاشت.

در ۱۸۷۳ / ۱۲۹۰ ق. میسیون آمریکایی مدرسه‌ای در تهران ایجاد کرد که بعدها به کالج آمریکایی معروف شد و از ۱۸۹۸ دکتر جردن و همسرش آن را اداره کردند. این مدرسه که بعدها نام کالج البرز گرفت در تحول مدارس متوسطه در ایران نقش بسیار مهمی به عهده داشت و در طول ۵۰ سال چند نسل از بهترین شاگردان را تربیت نمود. در ۱۸۸۶ مدرسه دخترانه آمریکایی نیز شروع به کار کرد که واقعه مهمی بود. پس از یکی دو سال عده‌ای از دختران خانواده‌های سرشناس نیز در آن اسم نویسی کردند. ناصرالدین شاه به مدرسه آمد و قرار شد که سالی صد تومان به مدرسه کمک کند در ۱۹۰۳ مظفرالدین شاه فرمان داد که خانواده‌های مسلمان دخترانشان را از این مدرسه که «در آنجا دختران پوشیدن دامن و کفش‌های پاشنه‌بلند را فرامی‌گیرند» بیرون

ببرند اما پس از مدتی کوتاه دختران به مدرسه بازگشتند. از این تاریخ به بعد با پشتکار و گاه فداکاری تعدادی از زنان و مردان فرهنگ دوست، نخست مدارس پسرانه متوسطه و آنگاه چند مدرسه دخترانه تأسیس شدند. باید نام میرزا حسن رشیدیه را در اینجا ذکر کرد که از پیشکسوتان این راه بود. او بعد از تحصیل در قاهره و بیروت نخست در شهر ایروان و سپس در تبریز و تهران مدرسه متوسطه ایجاد کرد و در این راه سختی‌های بسیار کشید.

۵. سال‌های پرآشوب

در نخستین سال‌های قرن بیستم و در زمانی کوتاه سه واقعه مهم روی داد که ثمره تحولات گذشته بود: شکست روسیه از ژاپن (۱۹۰۴)، انقلاب روسیه (۱۹۰۵)، و صدور فرمان مشروطیت (۱۹۰۶ / ۱۳۲۴ ق).

از همان ابتدای انقلاب روسیه، ایرانیان از حرکت انقلابی در این کشور آگاهند. آگاهی از رویدادهای روسیه با آگاهی از پیروزی ژاپن در جنگ با روسیه توأم است. نماینده سیاسی انگلیس می‌گوید: «تحولات سیاسی روسیه تأثیر ژرفی در ایران بخشیده، مردم از آن سخن می‌گویند. ایرانیان می‌دانند که مردم روس در پی آزادی خویش‌اند.»

از سوی دیگر، پیروزیهای ژاپن بی‌گمان از حرمت اروپاییان در بین ایرانیان کاسته است و بدین نتیجه رسیده‌اند که کشورهای عقب مانده هم می‌توانند روزی به قدرت برسند. منظومه میکادونا به اثر میرزا حسینعلی شیرازی همزمان با تاریخ شورش روسیه منتشر شد. طالبوف و مراغه‌ای نیز اشارات بسیار به ژاپن و مقایسه آن با ایران دارند. انقلاب روسیه نیز به کسانی که در کار نهضت مشروطیت بودند مدد بسیار رساند. اما کار به پایان نرسیده بود. استبداد صغیر پیش آمد و سپس مهاجرت

روشنفکران ایرانی به اسلامبول و اروپا و از سوی دیگر آمدن گروهی از ایرانیان قفقاز به نام مجاهدان قفقازی به ایران. جنگ اول بین المللی پای سربازان خارجی را برای مدتی کوتاه به ایران باز کرد و بویژه ولایات غربی ایران از این جنگ آسیب بسیار دیدند. در این دوران در برخی ایالات شمالی ایران جوش و خروشی به چشم می خورد و آن به خاطر تماسی بود که مردم آذربایجان و گیلان به طور مستقیم و یا غیرمستقیم با فرنگ داشتند. ناصرالدین شاه گفته بود، «گیلان سرحد تمام فرنگستان است» و این سخن درست بود، چرا که این ولایت به خاطر نزدیکی با روسیه وارد کننده افکار و کالاهای خارجی به ایران و توزیع کننده آنها به سایر جاهای مملکت بود. آثار رابینو^{۲۵} و نیز کتاب انقلاب ایران تألیف ویکتور برار^{۲۶} به تفصیل وضع اجتماعی شمال ایران را در این دوره بیان می کنند. تجارت با روسیه پرثمر بود و مؤسسات روسی همه جا به کار مشغول بودند. کشتیرانی منظم بین بادکوبه و انزلی وجود داشت و در این میان ارمنیها و یونانیهای مهاجر با روسها همکاری بیشتری داشتند. بورژوازی رشت از آداب و رسوم روسی پیروی می کرد و یک مدرسه متوسطه با برنامه اروپایی در رشت دایر بود.

رشت در جریان انقلابات روسیه بود و آشوبهای تفلیس و بادکوبه در رشت و تبریز احساس می شد. بعلاوه، میان سوسیال دموکراتهای ایرانی بادکوبه و آزادیخواهان گیلان ارتباط مستقیم دائمی برقرار بود و در همین زمان جنبشهای دهقانی و اعتصابهای قایقرانان و کرجی بانان گیلان روی داد و در رشت اعتصابات کارگری انجام گرفت. تبریز قطب دیگری بود که از دیرباز با روسیه تماس داشت. زبان روسی در آن رایج بود و جماعت عظیم کارگرانی که با قفقاز در رفت و آمد بودند با این زبان آشنا بودند. در حدود سال ۱۹۰۵/۱۳۲۳ ق. چند صد هزار کارگر

ایرانی میان ایران و روسیه در رفت و آمد بودند و چند ده هزار در شهرهای قفقاز ساکن شده بودند. این کارگران حاصلان تمدن روسی به داخل ایران بودند و از سوی دیگر روشنفکران و بازرگانان ایرانی مقیم قفقاز با نشر کتاب و روزنامه افکار جدید را به ایران منتقل می کردند.

جنوب ایران نیز در تماس با غرب نقشی به عهده داشت. بوشهر یک بندر انگلیسی شده بود. آلمانها در ۱۸۹۷/۱۳۱۴ ق. خواستند در آنجا جایگیر شوند، اما نتوانستند. سپس هلندیها آمدند تا برای چای جاوه مشتری پیدا کنند. بوشهر محل معامله پارچه های منچستر، قند بلژیک، چای سیلان و برنج رانگون است و در برابر آن خشکبار، تریاک و قالی صادر می شود. بوشهر در پایان راهی است که به درون ایران می رود. نفوذ سیاسی انگلستان در خلیج فارس و کثرت داد و ستد تجارتي میان ایران و هند سبب شد که بعضی از شیرازیها و مردم جنوب زبان انگلیسی بیاموزند و کسانی که به هندوستان رفت و آمد داشتند، بویژه زرتشتیان، با اندیشه های غربی آشنا شوند.

جوانان آذربایجان برای تحصیل به روسیه می رفتند و جوانان جنوب به هندوستان. فرزندان بازرگانی که با اتریش معامله داشتند، به طرف وین متوجه شدند و بعضی از بزرگان تهران فرزندان خود را به آلمان فرستادند و آنهایی که می خواستند جایی در مناصب مملکتی داشته باشند، بچه های شان را به انگلیس و روسیه گسیل می داشتند، ولی شاید بیشترین این جوانان به سرزمین های فرانسه زبان چون فرانسه و بلژیک روانه شدند و یا به اسلامبول و بیروت...^{۲۷}

دهه اول قرن بیستم از لحاظ تحولات فکری ایرانیان و تجدد طلبی روشنفکران دوره پراهمیتی است. چندین روزنامه و مجله به نشر فکر تجدد و آشنایی ایرانیان با فرهنگ و ادب غرب کمک می کنند. نقش فراسونها را هم در این میان نباید از یاد برد. از ۱۸۵۸/۱۲۷۵ ق.

ملکم خان که خود در پاریس به عضویت فراماسونری در آمده بود، جمعیتی را بنام «فراموش خانه» تأسیس کرد. ناصرالدین شاه را به آن علاقمند نمود و گروهی از درباریان و وزراء و تحصیلکرده‌های مدرسه دارالفنون وارد آن شدند. اما خیلی زود شاه از آنچه که بی اطلاع او در فراموش خانه می‌گذشت بیمناک شد، دستور به تعطیل آن داد و ملکم خان مجبور به ترک ایران گردید. این ماجرا فقط سه سال طول کشید. هیچ دلیلی در دست نیست که فراموش خانه با تشکیلات فراماسونری در اروپا در ارتباط بوده است جز آنکه بعضی از اعضای آن قبلاً در اروپا عضویت فراماسونری را پذیرفته بودند. به سال ۱۹۰۷ / ۱۳۲۵ ق. نخستین لژ ایرانی بنام لژ بیداری ایران تأسیس شد و عده‌ای از ایرانیان و چند فرانسوی عضو آن بودند. در سال‌های ۱۹۱۱ - ۱۹۱۰ / ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ ق. کار این لژ رونق گرفت و گروهی از روشنفکران و سیاستمداران آن روزی ایران در آن شرکت داشتند: ۲۹ کارمند دولت (وزارت خارجه‌ای) ۳۲ نماینده مجلس و وزیر، ۱۲ پزشک، ۱۰ استاد مدرسه عالی، ۸ نظامی، ۵ روحانی، ۵ تاجر، ۳ روزنامه‌نویس، ۳ شاهزاده و...^{۲۸}

بیگمان طرز تفکر چنین جماعت بانفوذی (در حدود ۱۶۸ نفر) در ایجاد اندیشه‌های نو و نیز در اداره مملکت بسیار مؤثر بوده است. در ۱۹۱۹ / ۱۲۹۸ ش. لژ روشنایی ایران تشکیل می‌شود و سپس از ۱۹۶۹ / ۱۳۴۸ ش. به بعد لژ بزرگ ایران.

در زمینه اندیشه‌های سیاسی روزنامه ملا نصرالدین چاپ تفلیس (۱۹۰۶ / ۱۳۲۴ ق.)، که در ایران خوانندگان بسیار داشت، و دیگر صوراسرافیل نقش مهمی داشتند و نیز باید از دو مجله دانشکده به

مدیریت ملک الشعراى بهار، و بهار به مدیریت اعتصام الملك نام برد که در شناساندن ادب مغرب زمین و اندیشه‌های نو پیشقدم بوده‌اند. گرایش روشنفکران ایرانی به آلمان نیز نکته‌ای است که نمی‌توان از آن گذشت. به سبب ناخشنودی از روس و انگلیس گروهی از نویسندگان و شاعران و روزنامه‌نویسان این دوره طرف آلمان را می‌گیرند. ادیب پیشاوری در آغاز جنگ بین‌الملل اول منظومهٔ قیصرنامه را می‌سراید که در آن کینهٔ قدیمی نسبت به انگلیسها و احساسات ملی و ایران‌دوستی شاعر نمایان است. ادیب کشورهای اروپایی را به پرندگان مختلف تشبیه می‌کند: انگلیس زاغ، فرانسه گنجشک، روس زغن، بلژیک دُم جنبانک، و آلمان هما؛ و از پیروزی هما سخن می‌گوید.

این روحیهٔ آلمان‌گرایی در اشعار ملک الشعراى بهار، میرزاده عشقی، و عارف نیز دیده می‌شود. این شاعران در آلمان آن نیرویی را جستجو می‌کردند که می‌توانست ایران را از نابودی نجات بخشد و همواره اشاره به آلمان بهانه‌ای بود برای شرح وضع نابسامان ایران و یاس‌فرازی‌های گذشته. دیگر بار ناسیونالیسم ایران شکوفا می‌شود؛ غرب معنای واحد خود را از دست می‌دهد؛ و غرب استعمارگر و دشمن ایران حسابش از غرب توانا و پشتیبان ایران جدا می‌شود.

در همین هنگام گروهی از صاحب‌نظران ایرانی به آلمان می‌روند و به گرد هم جمع می‌شوند و پس از تفکر فراوان به این نتیجه می‌رسند که باید تمدن غرب را اخذ کرد. نخست مجلهٔ کاوه در برلن منتشر می‌شود (۱۹۱۸) و سپس ایرانشهر در پاریس و برلن و به مدیریت کاظم زادهٔ ایرانشهر، و نیز مجلهٔ فرنگستان به سردبیری حسن مقدم، باز هم در برلن (۱۹۲۴). نکتهٔ قابل توجه در مقالات همهٔ این مجله‌ها آن بود که نویسندگانشان توجه به غرب و حتی شیفتگی نسبت به آن را به هیچوجه

ناسازگار با وطن پرستی و علاقه به زبان فارسی و فرهنگ ایران نمی‌دانستند و از این رهگذر بیمی به خود راه نمی‌دادند. این وطن پرستی بود که آنها را به تجددخواهی و غرب‌گرایی می‌کشاند.

در دو دهه آغاز قرن بیستم غیر از دگرگونی اندیشه‌ها که سبب شد ایران و ترکیه ساخت‌های کهنه امپراتوریهای خود را رها کنند، طرز نوینی از زندگی نیز در میان برخی از قشرهای اجتماعی در شهرهای بزرگ ایران پدید آمد. پزشکی غربی از راه پزشکان فرنگی دربار رواج یافت و راه خود را باز کرد. پزشکان فرنگی در دربار پادشاهان قاجار مقامی داشتند و به خاطر امکان ورود به اندرون از نفوذ زنان درباری نیز بهره‌مند بودند. این پزشکان در این دوره، به رغم مخالفت طرفداران طب سنتی، کارشان رواج داشت و شمارشان رو به افزایش بود.

پادشاهان قاجار از اطبای انگلیسی و روسی که نماینده سیاست دولت‌هایشان بودند حذر می‌کردند و ناصرالدین شاه در سفرهای خود به اروپا اطبای فرانسوی را انتخاب و استخدام می‌کرد. مدرسه طب تهران در ۱۲۶۷/۱۸۴۹ ق. تأسیس شد و نخستین بیمارستان جدید نحت ریاست دکتر پلاک و اشلیمر اطریشی در ۱۲۸۶/۱۸۶۸ ق. کار افتاد. دکتر طولوزان نیز کتب متعددی در طب تألیف نمود و هرچند که پزشک دربار بود ولی در بیمارستان نیز فعالیت داشت. سپس وبت به پزشکان امریکایی رسید. نخست دکتر تورنس و آنگاه خانم دکتر ماری اسمیت به ایران آمدند و این خانم ۳۴ سال در ایران ماند. این بانوی پزشک مردم تهران را دچار حیرت کرده بود و همه سی‌پرسیدند چطور ممکن است یک زن دارای معلومات پزشکی باشد؟ وزی که شاه به دیدن تأسیسات میسیون امریکایی رفته بود خواست که این خانم پزشک را ببیند و چون زن باریک اندامی باچشمان آبی در

برابر خود دید، دست خود را جلو آورده گفت «ممکن است نبض مرا ملاحظه کنید؟»^{۲۹}

در ۱۸۹۲ / ۱۳۰۹ ق. که بیماری وبا در تهران شیوع یافت، بیمارستان امریکایی مرکز مبارزه با آن گردید. در آغاز قرن بیستم اندک اندک تعداد پزشکان ایرانی از فرنگ برگشته رو به ازدیاد گذاشت و مردم به طب جدید عادت کردند.

اولین داروخانه به سبک فرنگی نیز در تهران تأسیس شد که مدیر آن گرفتاریهای بسیار پیدا کرد.

در همین دوره کالاهای فرنگی وارد بازارهای ایران شد و پارچه و شکر و چای اقلام اصلی این واردات را تشکیل می داد. پارچه های فرنگی جای پارچه های ایرانی و هندی را گرفت. مصرف چای و شکر، که از ۱۸۵۸ / ۱۲۷۵ ق. اندک اندک جای خود را در زندگی روزانه ایرانیان باز کرده بود، در سالهای اول قرن به صورت یک عادت عمومی درآمد و واژه های سماور و استکان از زبان روسی وارد زبان فارسی شد. «چای کاروان»، که به چای مسکو معروف بود، بزودی جای خود را به «چای سیام» معروف به چای کلکته داد. شمع و سپس نفت چراغ نیز از روسیه وارد شد و از ۱۹۰۵ / ۱۳۲۳ ق. به بعد چراغ های نفتی شب ها از تاریکی خیابان ها کاستند.^{۳۰}

در این دوره خیابان لاله زار مرکز زندگی متجددانه وارداتی و تفریحات جدید بود و از سرگرمی های مردم قدم زدن در این خیابان و تماشای پیشخوانهای چند مغازه فرنگی فروشی یا چند زنی بود که در آنها رفت و آمد می کردند. سپس چند سینما باز شد که فقط مردان را

می‌پذیرفتند، ولی در کنسرت‌هایی که در «گراندهتل» برگزار می‌شد گاهی زنان هم دیده می‌شدند. در همین سالها چند کمپانی اتومبیل شعبه‌های کوچکی در تهران باز کردند که نخستین آنها فوردد بود و تماشای این اتومبیل‌ها نیز تفریحی برای مردم بود.^{۳۱}

چند مغازه هم اجناس فرنگی اعلا وارد می‌کردند و بانک شاهی بلیت اسبدوانی انگلستان را به مشتریان خود عرضه می‌کرد. عده‌ای در این مسابقات شرکت می‌کردند و اگر برنده می‌شدند بانک شاهی در همان تهران جایزه را به آنها پرداخت می‌کرد.

در این زمان «عکاسخانه به طرز فرنگستان» دایر شد و هنر عکاسی که تا آن موقع خاص درباریان بود میان مردم راه یافت. از سوی دیگر سینما جنبه تجارتی گرفت. نخست صحافباشی در ۱۹۰۴ / ۱۳۲۲ ق. سالی دایر کرد که یک ماه باز بود اما بعداً گرفتاری‌هایی پیدا کرد و به هندوستان تبعید شد. روسی‌خان در مغازه‌ای در ۱۹۰۷ / ۱۳۲۵ ق. و در سالن بزرگی در ۱۹۱۲ / ۱۳۳۰ ق. اولین سالن واقعی سینما را احداث کرد. البته این سینما مخصوص مردان بود و در سال ۱۹۱۷ / ۱۳۳۵ ق. سالن مخصوص زنانه معمول شد و یا اینکه زن‌ها را در بالکن سینماها راه دادند. تعداد سالن‌های سینما در ۱۹۳۲ / ۱۳۱۱ ش. به ۳۲ سالن در تهران و چند سالن در ولایات رسیده بود. در ۱۹۳۳ / ۱۳۱۲ ش. اولین فیلم ناطق ساخته شده توسط یک ایرانی یعنی عبدالحسین سپنتا در هندوستان، بنام «دختر لر» در تهران نشان داده شد و غوغایی برپا کرد.

رویه‌مرفته می‌توان گفت، با وجود اینکه ایران میان سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۲۴ / ۱۳۲۳ - ۱۳۴۲ ق. عملاً در حال انقلاب و یا جنگ داخلی و حتی جنگ خارجی بود، تجدد را نه تنها از یاد نبرد بلکه این

رویدادها سبب شد که نمودهای تمدن غرب را بیشتر جذب کند.

۶. نوسازی

سالهای ۱۹۲۰ - ۱۹۲۶ / ۱۲۹۹ - ۱۳۰۵ ش. شاهد سه رویداد مهم در خاورمیانه بود: استقلال مصر در ۱۹۲۰، استقرار جمهوری در ترکیه و پایان سلطنت قاجار در ایران (۱۹۲۵ / ۱۳۰۴ ش.). و این هر سه واقعه نشانی از پایان دوران امپراتوری‌ها و تأسیس «دولت - ملت‌های» (états - nations) جدید بود.

از ۱۹۲۶ / ۱۳۰۵ ش. یک نوع نوسازی آمرانه در ایران شروع شد و نقش اساسی را در این زمینه دولت به عهده گرفت. دستگاه اداری و ارتش براساس الگوهای غربی سازمان یافت. مدل اقتصاد ارشادی و ملی آلمان سرمشق قرار گرفت و صنعتی شدن کشور و حمایت از صنایع داخلی هدف اصلی برنامه‌های دولتی گردید. به صنایع وطن توجه کردند و تبلیغات رسمی برای مصرف «امتعه وطنی» به راه افتاد، ولی این سیاست یک نوع حمایت از صنایع ماشینی تازه‌پا بود برای توسعه بیشتر آنها. کارهای بزرگ ساختمانی نیز با کمک دانمارکی‌ها و دیگران شروع شد؛ جاده‌سازی، ایجاد راه آهن سراسری و ایجاد برنامه‌های شهرسازی. بدینسان برای اولین بار شبکه ارتباطی میان نقاط مسکونی ایران بوجود آمد، معماری جدید به شهرهای بزرگ راه یافت، و خیابانها و میدانها و بناهای دولتی چهره تازه‌ای به شهرها دادند.

اما مهمترین کار دولت در راه تجدد، جدا کردن امر آموزش و دادگستری از دین بود، یعنی ایجاد مدرسه غیردینی و دادگاه‌های عرفی. هرچند در ایران جدایی دین از سیاست عملی نشد، ولی غیر دینی کردن آموزش و دادگستری از اقدامات بسیار مهم این زمان بود. سازمان

آموزشی از فرانسه اقتباس شد و تدوین قسمتی از قوانین مدنی و جزایی و اصلاح کلی «عدلیه» با الگوبرداری از قوانین و سازمان‌های فرانسه و بلژیک انجام گرفت.

فرستادن دانشجویان به اروپا قدم دیگری در نزدیکی با غرب بود. دانشجویان از طریق مسابقه انتخاب شدند و بیشتر آنها به خرج دولت به تحصیل پرداختند. منشأ اجتماعی دانشجویان در این انتخاب زیاد مؤثر نبود و بیشتر به لیاقت و کفایت آنها توجه می‌شد. بدین ترتیب، چند صدتن از جوانان ایرانی به دانشگاه‌های فرانسه، بلژیک، آلمان و انگلستان راه یافتند و در بازگشت نطفه اصلی سازمان دانشگاهی و آموزشی، سازمان اداری و ارتشی را به وجود آوردند. در انتخاب این دانشجویان کوشش می‌شد تا اطلاعات کافی درباره فرهنگ ایران داشته باشند. در آغاز ورود به کشورهای اروپایی نیز نخست آنها را یکی - دوسال در دوره پایانی دبیرستان نگاهداشتند تا زبان و فرهنگ آن کشورها را بیاموزند و آنگاه در دانشگاه به تحصیل رشته تخصصی بپردازند. این ترتیب عاقلانه موجب شد که در بازگشت این دانشجویان مورد قبول باشند و تماس خود را با قشرهای محلی و اجتماعی خود حفظ کنند و فرنگی مآب معرفی نشوند. یکی از آن دانشجویان در گزارش زندگی خود می‌نویسد:

پس از پنج سال اقامت در یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای جهان اینک ملاحظه فاصله عظیمی که ایران با کشورهای اروپایی داشت، مرا بکلی حیرت زده و متعجب و غم‌زده می‌ساخت... و نمی‌توانستم از مقایسه وضع و حال ایران و هم‌میهنان با وضع و حال اروپاییان خودداری کنم و از این اختلاف وحشت‌انگیز آزرده خاطر نباشم.^{۳۲}

این درس خوانده‌ها عملاً دولت را در دست داشتند و با امید بسیار

به آینده نگاه می‌کردند و خصوصاً احساس می‌کردند که دوران حقارت گذشته است. آموزش ابتدایی و متوسطه به سبک اروپایی سال به سال رو به توسعه بود و دانشگاه تهران مرکز علمی مهمی برای رواج اندیشه و فن غربی بود. زبان فرانسه زبان دوم بود، بخصوص در دانشکده‌های طب و حقوق. مجموعه انتشارات دانشگاه تهران، که در همین سال‌ها آغاز شد، برای نخستین بار مجموعه علوم و فنون و ادب و هنر جدید را با ترجمه اصطلاحات خارجی به زبان فارسی در اختیار ایرانیان گذاشت. در این سال‌ها تقویم قمری به تقویم شمسی مبدل گشت. به تصمیم دولت طرز آرایش موی مردان و کلاه آنان به سبک فرنگی درآمد و حجاب زنان منع شد و این ممنوعیت گاه با خشونت انجام گرفت و موجب ایجاد مخالفت گردید. از ۱۹۲۸ / ۱۳۰۷ ش. با کمک دولت نهضت زنان، که از سالها قبل آغاز شده بود، جانی تازه گرفت و زنان در بعضی محافل بدون چادر ظاهر شدند. دومین کنگره اسلامی زنان شرق در ۱۹۳۲ / ۱۳۱۱ ش. در تهران تشکیل شد و در همین زمان در روزنامه ایران مسئله‌ای مطرح شد^{۲۹} که آیا دختران ایرانی می‌توانند برای تحصیل به فرنگ بروند؟ و نیز این پرسش که آیا می‌توانند رشته‌های فنی بخوانند و یا باید به فراگرفتن معلومات عمومی بس کنند؟ آیا بهتر نیست که به جای رفتن دختران به فرنگ، استادان فرنگی به ایران دعوت شوند؟ و باز هم در همان روزنامه ایران (ژوئن ۱۹۲۹ / تیر ۱۳۰۸ ش) می‌خوانیم که آیا بهتر نیست برای تربیت دخترانمان از معلمان سالخورده باتجربه زیر نظارت مدیره‌های لایق استفاده کنیم؟ طرح این‌گونه پرسش‌ها سردرگمی جامعه ایران را در برابر تجدد آشکارا نشان می‌دهد، ولی در هر صورت جامعه در حال تحول بود. طبقه جدیدی از دانش‌آموختگان داخلی در کنار دانش‌آموختگان خارج به صورت

طبقه‌ای تازه در شهرها پدیدار شده بود که در جستجوی آداب و رسومی دیگر بودند. از سوی دیگر، برای نخستین بار یک جامعه شهری نیمه سنتی - نیمه غربی رو به تکامل بود که بیش از آنکه سودمند باشد، ناهنجاری‌های اجتماعی ناشناخته‌ای بوجود آورده بود. تصویری از این جامعه را با اندکی اغراق در رمانهای اجتماعی این زمان می‌بینیم. تهران مخوف از مشفق کاظمی، چاپ ۱۹۲۱ / ۱۳۰۰ ش.، که جامعه شهری ایران را در نخستین دهه‌های قرن بیستم توصیف می‌کند، داستان سرگذشت عشق جوانی از یک خانواده نجیب را که به فقر و تنگدستی افتاده است با دختر عمه خود، که پدرش یکی از اشراف ثروتمند تهران است، شرح می‌دهد. در این کتاب زد و بندهای اداری، فساد دستگاه حکومت، فحشای شهری و بی‌بند و باری بعضی از طبقات اجتماعی باز نموده می‌شود. و تهران محیطی معرفی می‌شود که در آن فضل و پاکدامنی ارزش و اعتباری ندارد و نفوذهای نامشروع درها را به روی اشخاص لایق و نجیب بسته است. اما می‌توان گفت که نظر اصلی نویسنده بیان وضع نامطلوب و حقارت‌آمیز زنان ایران است. همین مضامین در دیگر رمان‌های اجتماعی آن زمان مانند روزگار سیاه، اثر عباس خلیلی، و شهرناز، اثر یحیی دولت‌آبادی نیز دیده می‌شود.

* * *

در همین هنگام مصطفی کمال آتاتورک نیز نوکری (مدیر نیواسیون) ترکیه را شروع کرده بود. اگر در دوره‌های گذشته روشنفکران ایران بودند که مدل تنظیمات عثمانی را، به رغم نظر شاه و دربار، سرمشق قرار می‌دادند، در این دوره رضاشاه و دولت بود که نوگری به سبک ترکیه را دنبال کردند و در این راه تا حد تقلید پیش رفتند و حتی کار به رقابت کشید. این نوگری در هر دو کشور آمرانه و از بالا بود و در هر دو کشور

با شتاب انجام گرفت. اما با این تفاوت که در ترکیه سخن از «اروپایی شدن» و «قبول تمدن» بود و در ایران تنها سخن از اقتباس علم و فن غرب. آتاتورک تحت تأثیر افکار مکتب پوزیتیویسم و تمایلات جمهوری طلب خود اصلاحاتی بنیادی را آغاز کرد، مانند از میان بردن قدرت دنیوی خلافت (۱۹۲۲) و آنگاه حذف خلافت (۱۹۲۴) و اعلام جمهوری به جای سلطنت. دین را از دولت جدا ساخت؛ تقویم میلادی را جانشین تقویم هجری قمری کرد؛ الفبا را تغییر داد؛ خانقاه‌ها را بست و براهل طریقت سخت گرفت، و کوشید زبان ترکی را از لغات عربی و فارسی پاک کند.

ولی رضاشاه آرامتر عمل کرد و به اروپایی کردن آداب و رسوم و صنعتی کردن کشور قناعت نمود. روشنفکران ایرانی، که بازگشتگان از فرنگ بودند و دولت را تشکیل می‌دادند، سخن از اقتباس و سستز به میان آوردند، ولی در عین حال گذشته را فراموش نکردند.

تصویب و اجرای قوانین سجل احوال و نظام وظیفه عمومی از وقایع مهم دهه سوم قرن بیستم است. تا آن زمان اشخاص بنام شخصی خوانده می‌شدند و یا به اعتبار تبار و یا محل جغرافیایی سکونت؛ اما با قانون جدید ثبت احوال چهارگانه اصل: «اسم، نسب و نسبت» کنار گذاشته شد، نام خانوادگی جایگزین آن گردید و اجبار به داشتن شناسنامه، شناخت هویت افراد و اطلاع از تعداد و خصوصیات آنها را آسان کرد. اجرای قانون نظام وظیفه نیز بدینسان امکان پذیر گشت و به جای نظام قبلی که بر اساس بنیچه‌بندی (یعنی انتخاب سرباز از میان روستائیان و عشایر با معیارهایی که مربوط به کشاورزی و زمین می‌شد و یا قرعه‌کشی) یک قانون عمومی برای همه افراد بطور یکسان به اجرا درآمد و غنی و فقیر و شهری و روستائی را در بر گرفت حتی طلاب

علوم دینی هم فقط با شرایط خاص از این خدمت معاف شدند که از جمله گذراندن امتحانی در علوم دینی بود به منظور اطمینان از اینکه طلبه واقعی هستند و این اولین باری بود که دولت در امر روحانیون دخالت می‌کرد.

اما قانون نظام وظیفه که در میان مردم به «اجباری» معروف شده تنها پایه‌گذار ارتش جدید در ایران گردید بلکه روابط خاصی که بی‌سابقه بود میان مردم و دولت به وجود آورد و مفهوم خدمت به دولت و نه هر صاحب قدرتی مطرح شد و نیز تعهد افراد در برابر یک قانون مدنی بدون آنکه آگاهی کافی از ماهیت این نهاد جدید داشته باشند. از سوی دیگر، خدمت در ارتش موجب از میان رفتن تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای و محلی شد و درآمدی برای وحدت ملی ایران گردید و کار تغییرات اجتماعی را نیز آسانتر نمود.

ارتش جدید همه گروه‌های قدیمی مانند بریگاد قزاق، بریگاد ژاندارمری و پلیس جنوب را در خود ادغام نمود، عذر افسران خارجی را خواست، شاگرد برای تحصیل در مدارس نظامی مهم به اروپا فرستاد و دانشکده افسری تهران (۱۹۲۲/۱۳۰۱ ش.) بنیاد نهاده شد.

سربازگیری از همه طبقات و همه ولایات موجب رفت و آمدی میان نقاط مختلف ایران و شناسایی متقابل طبقات مردم گردید و سربازان در پایان دوره خدمت آنچه را که در شهرها و یا ولایات دیگر فراگرفته بودند با خود به ده و شهرکشان بردند و بدینسان می‌توان گفت که ارتش وسیله انتقال بعضی از مظاهر تمدن غربی به دورترین نقاط کشور شد.

جنگ دوم جهانی دوره تازه‌ای را در روند تجدد گشود. اثرات جنگ در ایران پدیدار شد. سربازان انگلیسی و روسی و امریکایی ناخوانده وارد ایران شدند. دولت دیگر برنامه‌ای را در زمینه نوسازی

دنبال نمی‌کرد ولی غربگرایی به صورت تازه‌ای رواج گرفت. اشیاء و کالاهای خارجی از طریق نیروهای خارجی و یا به خاطر ضعف دولت به بازارهای ایران سرازیر شد و این آغاز دوره تمدن مصرف در ایران بود. مردم کوچه و بازار برای اولین بار با بیگانگان به صورت گروهی بزرگ روبرو شدند و رفتار و آداب غریبه‌ها را در رفتار سربازانشان به چشم دیدند. زبان انگلیسی به عنوان یک وسیله لازم برای تحصیل و شغل‌یابی اهمیت پیدا کرد. جوانان در کلاسهای شبانه این زبان را آموختند و اشتیاق رفتن به خارج، بخصوص به امریکا، روز افزون شد. دولتهای بزرگ انجمن‌های فرهنگی باز کردند ولی اروپا جاذبه خود را از دست داد و راه و رسم امریکاییان سرمشق قرار گرفت.

تماس با دنیای خارج روشنفکر ایرانی را تحت تأثیر قرار داد. انتشار روزنامه‌ها و نیز نشر آثار نو نشانه‌ای از این تأثیر بود. روشنفکران تحت تأثیر غرب در کافه‌های خیابان اسلامبول جمع شدند و آثار سارتر، کافکا، کامو، و اشتاین بک به همت آنها ترجمه شد.

مجله سخن محفل روشنفکران غرب‌گرا گردید. خاموشی دریا اثر ورکور با زبانی ساده و زیبا به فارسی درآمد. فخرالدین شادمان کتاب تسخیر تمدن فرنگ را نوشت و بزرگ علوی داستان‌های کوتاه خود را به چاپ رساند. نمایشنامه روسپی بزرگوار نوشته سارتر را عبدالحسین نوشین به روی صحنه آورد. پرویز محمود ارکستر سمفونیک تهران را بنیاد نهاد. نخستین کنگره نویسندگان ایران تشکیل شد. کویسسم به چند گالری نوپای تهران راه یافت.

در سالهای پیش ارانی و مریدانش به خاطر افکار مارکسیستی محکوم

شده بودند، ولی در سالهای جنگ و پس از آن این افکار به روایت روسی و از طریق حزب توده در ایران نشر یافت و گروهی عظیم از روشنفکران و جوانان به سوی آن کشیده شدند. در همین دوره بود که مردم از راه روزنامه‌ها و مجله‌ها به وضع کشورهای دیگر، بخصوص کشورهای تازه استقلال یافته آشنایی پیدا کردند و از آنچه که در جهان می‌گذشت با خبر شدند و این موجب ایجاد بحثهای سیاسی و اقتصادی فراوان در زمینه ملی و بین‌المللی شد.

به دنبال ملی شدن صنعت نفت، ناسیونالیسم نیرومند آن روزی ایران بهیچوجه مخالفتی با اخذ تمدن غرب نشان نداد و رهبران آن که خود از دانش‌آموختگان غرب بودند، با موافقت با این مسئله روبرو شدند.

از ۱۹۵۲ / ۱۳۳۱ ش. به بعد دوره دوم نوسازی (مدرنیزاسیون) آمرانه در ایران شروع شد و هدف آن رشد اقتصادی بود و به همین علت هم آن را «مدرنیزاسیون اقتصادی و فنی» خواندند. اصلاحات ارضی، ایجاد شبکه ارتباطی، ایجاد کشتزارهای بزرگ، ایجاد صنایع متوسط و توجه به مسئله نیرو و ارکان اصلی سیاست محمدرضا شاه بود. درآمد سرشار نفت نیز به این توسعه کمک کرد. آموزش در همه سطوح توسعه پیدا کرد و به بهداشت و درمان توجه خاص شد. آثار این کوشش‌ها را در همه گزارشها و سالنامه‌ها می‌توان جستجو کرد و مشاهده نمود که این توسعه در ابعاد اقتصادی خود بسیار موفق بود و در زمانی کوتاه راهی دراز پیمود، ولی در ضمن تعادل قدیم را از میان برد و گروهی را ناخوش آمد. این نوسازی اقتصادی با نوگرایی سیاسی، که لازمه آنست، همراه نبود. فعالیت رژیم پارلمانی بدون حزب و انتخابات واقعی و بدون مشارکت مردم در همه سطوح مملکتی امکان‌پذیر نبود. از سوی دیگر، به ابعاد فرهنگی توسعه نیز توجه لازم نشد و بسیاری از نمودهای

غیرلازم تمدن غرب نسنجیده و با شتابزدگی وارد جامعه ایرانی شد. در این زمان جمعیت ایران و بخصوص جمعیت شهرنشین با سرعت رو به افزایش بود. در این میان گروه جوانان کمتر از بیست ساله بیش از نیمی از جمعیت را تشکیل می دادند و زنان در بسیاری از زمینه ها آزادی هایی هم به دست آورده بودند و قانون حمایت خانواده روابط تازه ای را میان زن و مرد و میان نسل ها بوجود آورده بود. طبقات متوسط در شهرها اکثریت پیدا کرده بودند و تحرک اجتماعی براساس مشاغل امکان پذیر بود و دانش آموختگی و داشتن تخصص راه را به سوی این مشاغل باز می کرد.

ولی، با اینهمه، نارضایی وجود داشت و ایرانیان که از سیاست دول غربی سرخورده بودند و به اندیشه های سیاسی غربی نیز دیگر ایمانی نداشتند با دولت که در نظر آنها نماینده تجدد بود، به مخالفت برخاستند و دولت ستیزی مترادف ضدیت با تمدن غرب شد.

فصل دوم

اندیشه‌ها

زمانی دراز ملل شرق، از جمله ایرانیان، در گوشه‌ای از جهان در حالت خودبستگی مادی و معنوی می‌زیستند و گمانشان بر آن بود که از لحاظ نظامی و برتری تمدن از زمره مهمترین قدرتهای جهانند. اما اندک اندک وضع زمانه دگرگون شد و آنها به اجبار نخست غرب را به صورت یک قدرت «همپراز» پذیرفتند و سپس غرب به صورت یک «رقیب» خطرناک و یک قدرت مسلط درآمد.

در این دوره هیچ تفکر خاصی در برابر اشاعه تمدن غرب وجود نداشت. آنچه که ایرانیان می‌خواستند به دست آوردن قدرت نظامی بود تا به مدد آن شکستهای گذشته را جبران کنند و بس. برای کارآیی چنین ارتشی ایجاد بعض صنایع وابسته و تغییراتی در دستگاه اداری ضرورت داشت و لذا نیاز به فرستادن شاگرد به اروپا و مطالعه در امور حکومتی غرب پیش آمد. نخستین شاگردان به خارج رفتند و

بازگشتند اما درک آنها از اهمیت تمدن غرب قابل توجه نبود. آثار برخورد مدنیت غرب با مدنیت حوزه اسلامی شرق نزدیک و میانه، که از دیرباز آغاز شده بود، در طول قرن نوزدهم کاملاً محسوس گردید. از یک سوی در حوزه دینی بروز کرد و حاصلش جنبش‌های مهدیگری در شمال افریقا و جنبش باب و سپس اصلاح طلبی اسلامی در ایران و مصر و لبنان و هند بود؛ و از سوی دیگر، در اندیشه‌های اصلاح خواهانه و محافل متجدد جلوه گر شد و در طول زمان دامنه‌اش وسعت یافت و با برقراری نظام‌های مشروطه و ایجاد دولتهای جدید ملی به اوج رسید. بُعد سیاسی حرکت اخیر مبارزه با خودسری فرمانروایان و استبداد بود. بُعد فرهنگی و اجتماعی آن تغییر جامعه و پیش گرفتن راه و رسمی تازه در اندیشه و زندگی.

بی‌گمان این حرکات در هم آمیخته بود. و اگر میانشان قائل به جدایی می‌شویم فقط از لحاظ داشتن امکان بیشتر برای تجزیه و تحلیل است. و گر نه چه بسا که همان آدمها در جبهه‌های مختلف مبارزه کردند و همان اندیشه‌ها در تمایلات گوناگون رخ نمود.

۱. تجدد طلبی

نخست گروهی کوچک از زمامداران و اندیشمندان به خود آمدند. یکی گفت، «در این اوان اراضی اروپا تکانی به خود داد و نوبت خرابی اینجا و آبادی آنجا برآمد» و دیگری دریغ خورد که «حتی به زمان حکومت صفویان ایرانیان از خود اختراعات عقلیه داشتند. از آن پس در کار ایران رخنه افتاده تا حال که به زبونی و ناتوانی رسید»^{۳۴}

نخست چاره را در تقلید محض دیدند: «اگر اهل ایران را فراغت

حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگریز بنمایند جمیع امور در کار ایشان بر وفق صواب گردد.»

عباس میرزا، قائم مقام، امیر کبیر، و سپهسالار به تقلید از تنظیمات عثمانی به «اصلاحات» پرداختند.

نباید بهیچوجه اقداماتی را که توسط این مردان بزرگ انجام گرفت کم‌ارج دانست اما باید به‌خاطر داشت که در این دوره هنوز درک واقعی از نیازهای جامعه و در نتیجه اندیشه روشنی درباره آینده ایران وجود نداشت و جامعه ایرانی هنوز در گنجی برخورد با غرب بسر می‌برد.

در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم اوضاع دگرگون شد و میان سال‌های ۱۸۸۰ - ۱۹۰۰ / ۱۳۰۰ - ۱۳۲۰ ق. در تهران، اسلامبول، قاهره، تفلیس و کلکته آثار نسلی از نویسندگان و پویندگان انتشار یافت که جملگی در سال‌های ۱۸۲۰ تا ۱۸۴۰ / ۱۲۳۵ - ۱۲۵۵ زاییده شده بودند.

این گروه که از نویسندگان، مأموران سیاسی و حتی بازاریان روشنفکر تشکیل می‌شد، از طریق مقاله و رساله و کتاب گاه آشکار و گاه در پنهان به ترویج افکار جدید و مبارزه با استبداد و عقب ماندگی برخاستند و کوشش ایشان بر آن بود تا یک پایه فکری و ایدئولوژیک برای تغییرات و اصلاحات بوجود آورند و آنچه را که در گذشته انجام نگرفته بود، جبران کنند.

اعضای این گروه دو خصوصیت داشتند، یکی آن که اکثرشان در خارج از کشور می‌زیستند و یا میان کشورهای گوناگون در رفت و آمد بودند و دیگر آن که بیشترشان را به اعتبار آثارشان می‌توان هم در گروه مشروطه طلبان دسته بندی کرد و هم در گروه تجدد طلبان اجتماعی و فرهنگی. حتی سید جمال‌الدین هم که در زمینه تجدد فکر دینی تلاش می‌کرد در بسیاری از موارد با دیگر اعضای این گروه همدل و همگام بود.

سرشناسان این گروه عبارت بودند از آخوندزاده (۱۸۱۲ - ۱۸۷۸ / ۱۲۲۸ - ۱۲۹۵ ق)، سید جمال‌الدین (۱۸۳۹ - ۱۸۹۷ / ۱۲۵۴ - ۱۳۱۵ ق)، ملک‌خان (۱۸۳۳ - ۱۹۰۹ / ۱۲۴۹ - ۱۳۲۶ ق)، مراغه‌ای (۱۸۳۸ - ۱۹۱۱ / ۱۲۵۴ - ۱۳۲۸ ق)، میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۵ - ۱۸۹۹ ق)، طالبوف (۱۸۳۴ - ۱۹۱۱ / ۱۲۵۰ - ۱۳۲۹ ق)، مستشارالدوله ()، جلال‌الدین میرزا (۱۸۲۵ - ۱۸۶۹ ق). دوره «حیرت‌نامه‌ها» بسرآمده بود و توصیف رعنایب فرنگ و اظهارشگفتی از پیشرفت‌های دیگر دردی را چاره نمی‌کرد لذا نویسندگان و صاحب‌نظران به وضع نابسامان ایران توجه کردند و اندیشمندان خارج از کشور و نیز آنهایی که در ایران بودند به تجزیه و تحلیل اوضاع برخاستند و چون از دولت‌های مستبد هراس داشتند نخست آثار خود را به صورت «سیاحت‌نامه‌ها» ی خیالی و یا «مباحثه‌ها» ی ساختگی و یا خواب‌نامه‌ها بوجود آوردند تعداد «رسالات» و «کتابچه‌ها» نیز افزایش یافت: سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ (مراغه‌ای)، مسالک‌المحسنین (طالبوف)، کتاب احمد (طالبوف)، مکتوبات (آخوندزاده)، سه مکتوب (میرزا آقاخان کرمانی) و... نویسندگان این کتب و رساله‌ها همواره آدم‌های سرشناسی نبودند و رسالات آنها نیز بندرت به چاپ می‌رسید ولی آثارشان آئینه تمام‌نمای اوضاع اجتماعی آن روز ایران بود. غالب این آثار بر دو محور اصلی استوار بودند: یکی انتقاد از اوضاع زمانه و افسوس از درماندگی وطن و دیگری جست و جوی راه چاره. در آثار این نویسندگان نخست از استبداد و نابرابری سخن رفته است و سپس از بیسوادی و خرافات و اوهامی که گریبانگیر مردم است.

عقب ماندگی اقتصادی و دخالت بیگانه در امور مملکت و توجه به

پیشرفت کشورهای دیگر موضوع دیگری است که همگی در آن هم‌باندند. نویسنده‌ای کمابیش ناشناس در رساله‌ای می‌گوید:

حالت ملک ایران کم و بیش بر همه کس معلوم است. یک گروه خواستند که پارلمنت قرار دهند و گفتند، سلطنت با اصول یعنی مشروطه می‌خواهیم ... آخر ما هم ترقی نکردیم یعنی آن ترقی که واقعاً ترقی باشد، مانند ترقی جاپان. وقتی جاپان رو به ترقی نهاد اقوام یوروپ و خصوصاً روسیان و انگریزان نه در آن صفحات این چنین زور و استیلا داشتند ... برخلاف ایران که امروز می‌خواهد ترقی کند دو طرف آن را دو نهنگ شیر در فرا گرفته‌اند و در میان خود آن بیچاره را تقسیم کرده‌اند. اما از جاپان، اولاً، آن موانع ترقی نبود. ثانیاً، در آنجا ترقی ملک و دولت از پادشاه آغاز شد و در ایران پادشاه مخالف ترقی است. ثالثاً، در آنجا خلق خود صاحبان علم شدند و تجارت هم از خود داشتند و معادن خود را در آوردند ... در ایران در تمام امور محتاج دیگرانند ... سالهای پیشتر تمام کارهای خود را به دیگران وا گذاشتند و معاهدات بی معنی کردند.^{۳۵}

در این متن کوتاه با هشیاری کامل به دلایل درونی عقب ماندگی و عوامل برونی (وابستگی اقتصادی و سیاسی) اشارت رفته و یک الگوی پیشرفت (ژاپن) نیز ارائه شده است.

سیاحت نامه ابراهیم بیگ نیز بگونه‌ای دیگر نابسامانی ایران پایان قرن نوزدهم را حکایت می‌کند:

ابراهیم تاجر زاده‌ای نسبتاً ثروتمند است که در مصر زاییده شده و عشقش به وطن اصلی، او را از راه عثمانی رهسپار ایران می‌سازد. هر چند بین او و دختری «محبوبه» نام تعلق خاطری هست اما عشق بزرگتر و محبوبه واقعی‌اش «ایران» یا بقول یکی از آدم‌های قصه، «ایران خانم» است. سر راهش در شهر اسلامبول نویسنده داستان (یعنی زین‌العابدین

مراغه‌ای) را ملاقات می‌کند و در خانه او نسخه‌ای از کتاب احمد (طالبوف) را می‌بیند و می‌خواند ولی حاضر نیست انتقاداتی را که درباره وطنش ایران شده بجد بگیرد. سپس به قفقاز می‌رود و شاهد فقر و بدبختی و نابسامانی ایرانیان مهاجر در آن دیار می‌شود اما به خود دل‌داری می‌دهد که در سرزمین اصلی ایران امن و آسایش حکمرواست. سرانجام به ایران می‌رسد و در هر قدم با ناروایی و مصیبتی روبرو می‌شود. کوشش می‌کند با طبقات مختلف مردم تماس بگیرد و از آنچه که در جهان می‌گذرد با آنها سخن بگوید ولی نتیجه همه این تلاش‌ها سرخوردگی است. عاقبت باز می‌گردد و سفرنامه خود را می‌نویسد و بیمار می‌شود. جلد دوم کتاب ماجرای بیماری و دوران نقاهت است و تخفیف یا تشدید مرض او که به آمدن خبرهای خوب و بد از ایران بستگی دارد. سرانجام ابراهیم جان می‌سپارد و در جلد سوم در فضای وهم و خیال بهشت به تفکر درباره دردهای ایران ادامه می‌دهد. این کتاب به همه محافل و انجمن‌های آزادیخواهان راه یافته موجب بحث و تفکر بوده است و حتی خوانندگان از خواندن آن و آگاهی از نابسامانی وطن بگریه می‌افتاده‌اند.

در کتاب سیاست طالبی (نوشته طالبوف) نیز اشاره به اوضاع ایران است. در مقاله ملکی که یکی از دو مقاله این کتاب است گفتگو کنندگان — میرزا عبدالله و میرزا صادق — هر دو نمایندگان روشنفکران زمان خود بشمار می‌روند و هر دو در پی یافتن و کشف علل خرابی و بدبختی میهن خود هستند. میرزا عبدالله بر آنست که عقب ماندگی ایران و مظلومیت ملت ناشی از علت‌هایی از قبیل از بین برده شدن خادمان آگاه و دلسوز ملت توسط رجال جاهل و ... است.

نمی‌دانید چقدر متأثر و متحیرم که چرخ اداره مرکزی ایران چگونه

تا این درجه، از کار افتاده؛ و این ملت مستعده را، که سرنوشت این ها سپرده این اداره است، چرا اینقدر مظلوم نموده. بلادی که پنجاه سال قبل، گلستان آسیا معدود می شد، حالا قبرستان است. امنیت سلب، اطمینان جان و مال معدوم، نصف اهالی نوکر باب و فراش یا اجامر و اوباش، حکام، ظالم و روشوه خور، اکثر ملاها بی دین و عمل، سایر طبقات «کالانعام بل هم اصل». معاریف این ملت که معروف دنیا بودند مگر نسلشان منقطع شده؟ اگر نه، چرا به حال بنی نوع خود و انسانی وطن خود رحم نمی کنند؟ تشبیه نمی نمایند و این همه عبادالله مظلوم را که مثل اطفال بیصاحب به دور چاه عمیق نکبت اخری، جمع شده مترصد افتادن و شکستن و فوت و فنا هستند تفقدی ندارند؟ مگر این هیأت جامعه، اعضای یکدیگر نیستند؟ مگر وظیفه تمدن آنها معاونت همدیگر نیست و یا مأموریت روحانیان، امر به معروف و نهی از منکر نباشد؟ عجا اینهمه مردم زنده، که می خورند و می خوابند، می گویند، می شنوند، قیام و قعود دارند، نمی بینند که چه بساط وحشت و چه دستگاه غم انگیز و مصیبت فرا در این مملکت گسترده و تولید شده، و نمی فهمند که نتیجه اینهمه خودسری و استبداد و فساد بالاخره نفرت عمومی یعنی غضب الهی و نزول بالای آسمانی یعنی اغتشاش داخله و مداخله اجانب و فقدان استقلال و انقراض سلطنت چندین هزار ساله ایران است.

وزرا و سلاطین از اوضاع و قدرت دول و رقابت ملل مجاور بی اطلاع بودند؛ حاجی میرزا آقاسی مرحوم، یک لغت خارجه نمی دانست با وجود این، صنایع و ثروت تبعه، صد بار از امروز بیشتر و اقتدار دولت و سلطان پرستی تبعه زیادتر بود. کرباس و چیت همدان، قلمکار اصفهان، مخمل کاشان، قالی خراسان، سالی چند کروور حمل روسیه می شد، زیرا که همسایه های ما همه خوابیده و ما بیدار بودیم. آنها مست می خوابیدند و ما کار می کردیم.

ولی امروز ایرانی از کاغذ قرآن تا کفن اموات محتاج به فرنگستان است؛ و کسی در این مملکت، از وضع و شریف، پیدا نیست که ذل احتیاج را فهمیده باشد. اگر نه چگونه پول مملکت ما را، که خون بدن

وطن ما است، تا دینار آخری، حمل بلاد خارجه نموده و با چینی و بلور، معاوضه می‌کردند ... و اکتفا ننموده، رهن می‌گذاشتند و استقراض می‌نمودند، عوض ماشین و اسباب کارخانه و اسلحه و گاو آهن جدید الاختراع، غرامافون، فونوگراف، اسباب بازیچه می‌خریدند؛ و در جمیع عواید و رسوم، آنچه داشتند؛ مقلد فرنگیان، متأسی مغربیان می‌شدند؟^{۳۶}

میرزا صادق در عین حال که همه گفته‌های میرزا عبدالله را قبول می‌کند، عقیده دارد که علت العلل بدبختی ایران یک کلمه است و آن کلمه چیزی نیست مگر قانون.

رساله مکتوبات آخوندزاده نیز در همین زمینه است. یک شاهزاده هندی طی سفرش به ایران سه نامه به یک شاهزاده ایرانی مقیم بغداد می‌نویسد. طی این نامه‌ها پس از یاد آوری گذشته افتخار آمیز ایران از وضع مملکت پس از آمدن اعراب سخن می‌گوید و بعد به انتقاد از اسلام می‌پردازد و وضع زنان و خرافات مذهبی را تشریح می‌کند.

شیخ و شوخ رساله دیگری است انتقادی از قالب گفتگو میان یک سنت‌گرا و یک فرنگی مآب. فرنگی مآب از وضع فرهنگی ایران شکایت می‌کند و از نادانی و جهل گردانندگان مملکت، از اینکه دنیا عوض شده است و ایرانیان در خوابند. سنت‌گرا که منکر علوم فرنگ است عقیده دارد که تقلید از فرنگ سودی ندارد و در مورد قانون هم نوشتن آن مهم نیست بلکه اجرای آن اهمیت دارد. بدیهی است که این گفتگو به بن بست می‌رسد و نه فرنگی مآب قانع می‌شود و نه سنت‌گرا. چند مثالی که آوردیم نشان می‌دهند که صاحب‌نظران در چه زمینه‌هایی می‌اندیشیده‌اند و از نابسامانی اوضاع ایران چه رنجی می‌برده‌اند. موضوع قابل توجه آنکه به همه دردهای قدیمی درد تازه‌ای نیز افزوده شده و

آن سرخوردگی روشنفکران واقعی از تحصیلکردگان فرنگ است که مایه امید مردم بوده‌اند ولی در عمل مشکلی بر مشکلات افزوده‌اند. مجدالملک در رساله مجدیه می‌نویسد:

شتر مرغهای ایرانی، که پطرزبورغ و سایر بلاد خارجه برگشته‌اند و دولت ایران مبلغها در راه تربیت ایشان متضرر شده، از علم دیپلمات و سایر علوم می‌که به تحصیل و تعلم آن مأمور بودند، معلومات آنها به دو چیز حصر شده: استخفاف ملت و تخطئه دولت. در بدو ورود پای ایشان به روی پا بند نمی‌شود، که از اروپا آمده‌اند. از موجبات اخذ و طمع و بخل و حسد به مرتبه‌ای تنزیه و تقدیس می‌کنند که همه مردم، حتی پادشاه، با آن جودت طبع و فراست کذا، به شبهه می‌افتد که آب و هوای بلاد خارجه عجب چیزها از آب بیرون آورده، گویا توقف آنجا بالذات مربی است و قلب ماهیت می‌کند.

این انگورهای نو آورده هم با نطقهای متأسفانه، گاه از بخت خود اظهار تعجب می‌کنند که از ولایات منظمه به این زودی چرا به ممالک بینظم رجعت کرده‌اند؟ و گاه به احوال پادشاه متحیر که تا چند از تمهید اسباب تربیت غفلت دارند؟ این تأسف و تعجب تا وقتی است که به خودشان از امور ملکی کاری سپرده نشده. همینکه مصدر کاری و مرجع شغلی شدند، به اطمینان کامل که قبح اعمالشان تا چندی به برکت سیاحت قطعه اروپا پوشیده است و به این زودبها کسی در صدد کشف بیحقیقتی ایشان نیست، بالا دست همه بتریتها بر می‌خیزند و در پامال کردن حقوق مردم و ترویج فنون بیدیانتی و ترک غیرت و مروت و اختراعات امور ضارّه و طمع بیجا و تصدیقات بلا تصور و خوشامد و مزاحگویی به رؤسا و پیشکاران و تصویب عمل و تصدیق به اقوال ایشان چندان مبالغه دارند که پادشاه از مأموریت ایشان پشیمان می‌شود و متحیر می‌ماند که با این‌ها به چه قانون سلوک کند.

زین‌العابدین مراغه‌ای نیز به همین تندی درباره فرنگ رفتگان سخن می‌گوید:

«این (ژاپنی ها) چه ماده انسانند که هزاران طلبه به فرنگستان جهت تحصیل علوم متنوعه فرستاده بعد از مراجعت هیچ یک تقلید فرنگی نکردند و به عقاید خود تغییر ندادند... از دیانت و آداب قدیم ملی و مماشات اجداد خود ابداً تغییر نداده و تقلید از باب خوراک و پوشاک و افعال و اعمال بفرنگ نکرده‌اند و در همان لباس اجداد و قناعت و نظافت که رسم دیرینه ایشان است باقی هستند.»^{۳۸}

طالبوف نیز به همین عقیده است:

به این حالت وخیمه، بی ادبی و هرزگی بعضی فرنگی مآبان ضاله، که عوض انتشار معارف و تربیت هموطنان، بعد از مراجعت از فرنگستان، زیر خم شراب ارامنه می‌خوابیدند و به اهالی و رجال به چشم حقارت نظر می‌کردند، رسوم و عواید ملتی را پسندداشتند و از این جهت، علم و عالم را در انظار بی‌وقر و احترام و عوام را از صحبت و معاشرت خودشان منزجر و متنفر نموده بودند، علاوه شد ... حال آن که از این طبقه، امید بهروزی و انتظار سعادت دولت و ملت را داشت.^{۳۹}

علت اینهمه عصبانیت علیه فرنگ رفتگان چیست؟ آیا این تحصیلکردگان فرنگ و یا لاقل اکثر آنها بیسوادند و از راه تقلید فرنگی‌ها می‌خواهند جاه و مقامی بدست بیاورند؟ و یا اینکه در انتقاد از آنها واقعاً زیاده‌روی می‌شود و رفتار آنها ناشی از اشتیاق آوردن مظاهر فرنگ به ایران است و چنین رفتاری ایجاد عکس العمل می‌کند؟ در هر حال مساله عمده آن است که این صاحب‌نظران مطلع از اوضاع فرنگ هستند که این گونه زبان به انتقاد گشاده‌اند. برای اینکه عادلانه قضاوت کنیم باید اضافه کرد که به بسیاری از این درس‌خواندگان فرنگ کاری مناسب با تحصیلات ایشان رجوع نمی‌کردند یا آنها را زیر دست رؤسای جاهل قرار می‌دادند. در بسیاری از نوشته‌های مسافرین خارجی به داستان‌های تحصیلکردگان فرنگ برمی‌خوریم که در گوشه و کنار ایران به کارهای بی‌اهمیت مشغولند و یا عمر به بطالت می‌گذرانند.

در هر حال در این ریشه‌یابی دردها، نویسندگان پایان قرن نوزدهم به عوامل زیر توجه می‌کنند: استبداد حکومت، نادانی و جهل ناشی از خرافات مذهبی، عدم اطلاع از آنچه که در جهان می‌گذرد، بیسوادی و وضع نابسامان اقتصادی.

هنوز هم تفکر کلی درباره رابطه ایران با تمدن غرب مطرح نیست ولی گمان بر آنست که اگر از غرب تقلید شود کارها سر و سامان خواهد یافت. در زمینه راه‌حلها اختلاف سلیقه به چشم می‌خورد. گروهی «قانون» را چاره همه دردها می‌دانند، گروه دیگر توجه به تعلیم و تربیت جوانان را توصیه می‌کنند و گروه سوم جدایی دین و سیاست را مطرح می‌کنند و سرانجام همه را در لزوم مبارزه با وابستگی اقتصادی همزبان می‌بینیم.

الف: قانون مهمترین وسیله ترقی و رسیدن به آزادی و برابری است و ممالک اروپا پیشرفت خود را مدیون آن هستند. روزنامه «اختر» چاپ اسلامبول نخستین روزنامه‌ای است که مسأله قانون را مطرح می‌کند و سپس روزنامه «قانون» چاپ لندن به اشاعه فکر قانون همت می‌گمارد و ملکم که آثار فلاسفه انقلاب فرانسه را مطالعه کرده است و به عقاید جان استوارت میل و خصوصاً آگوست کنت آگاه است، در این راه کوشش فراوان می‌کند. البته اقدامات میرزا حسین خان سپهسالار و ایجاد مصلحت‌خانه و تألیف رسالات گوناگون و یا ترجمه قانون عثمانی مدحت پاشا را نیز نباید فراموش کرد.

یوسف خان مستشار الدوله در رساله یک کلمه لزوم قانون را که اساس اصلاحات مملکتی و رفاه و سعادت افراد است چنین بیان می‌کند: «بنیان و اصول نظم فرنگستان یک کلمه است و هر نوع ترقیات و خوبی‌ها در آن جا دیده می‌شود نتیجه همان یک کلمه است... یک کلمه‌ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است کتاب قانون است.»^{۲۰}

مستشار الدوله هنگام مأموریت در پاریس مجموعه قوانین ناپلئون را بنام قانون ناپلئونی به فارسی برگردانده است و نیز در رساله یک کلمه بعضی از «اصول کبیره اساسیه» را که ملهم از اصول انقلاب فرانسه است شرح می‌دهد. طالبوف چنانکه اشارت رفت در رساله ملکی درباره یک کلمه که راز واقعی پیشرفت ایرانست سخن می‌گوید و آن یک کلمه چیزی نیست مگر قانون. ملکم نیز مانند مستشارالدوله و طالبوف چاره همه دردها را یک چیز می‌داند و آن هم قانون است:

استخلاص ایران از این گرداب مذلت، یعنی استخلاص خود شما از این ظلمت اسیری، ممکن نخواهد شد مگر به استقرار قانون... چرا خانه او را بیجهت ضبط کردند؟ بعلت اینکه قانون نداریم. چرا سر او را بی‌تقصیر بریدند؟ بعلت این که قانون نداریم. چرا اینهمه مناصب را به یکی می‌دهند و آنهمه صاحب منصبان قابل را بیکار می‌گذارند؟ بعلت اینکه قانون نداریم. چرا رذالت جهل را بر فضیلت علم ترجیح می‌دهند؟ بعلت این که قانون نداریم. پس اگر شعور دارید و حق زندگی می‌خواهید، قانون بخواهید... اگر صاحب چیز هستید، قانون بخواهید... اگر فقیر هستید، قانون بخواهید...^{۴۱}

اندیشه سیاسی آخوندزاده بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا گردیده یعنی حقوقی که بنیان فلسفه سیاسی جدید غرب را به وجود آورده است. به افکار منتسکیو، ولتر و میرابو اشاره می‌کند. هدف او برانداختن استبداد و «تأسیس کنستیتوسیون» است اما «متأسفانه در سراسر دستگاه دیوان یک کتاب قانون نیست و جزای هیچ گناه و اجر هیچ ثواب معین نمی‌باشد. به عقل هر کس هر چه برسد معمول می‌دارد».^{۴۲}

در این دوره، همه جا درباره لزوم ایجاد و اجرای قانون بحث می‌شود و غالب نویسندگان مقالات و رساله‌ها به آن اشاره می‌کنند و همین کوششها زمینه فکر مشروطیت و اقدامات بعدی را هموار می‌کنند.

ب: اشاعه علم و رواج آموزش به عقیده اکثر نویسندگان این دوره از «لوازم آمادگی ملت» است. آخوند زاده معتقد است که تحول فکری منحصرأ از راه تربیت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماعی میسر است و اگر چنین شود ملت خود پیا خواهد خاست و آیین‌های کهنه را از میان بر خواهد داشت. به عقیده ملکم شرط لازم اخذ تمدن غرب ایمان و اعتقاد به علوم و فنون جدید است: «... در سرمشقه‌های اجدادی و در نویدهای تصورات واهی از برای ما به قدر ذره‌ای امید نیست. راه نجات منحصر به همان راهی است که علوم دنیا از برای ماصاف و آشکار ساخته‌اند.»^{۳۴} و در جای دیگر می‌نویسد: «عدم علم رؤسای سابق ایران از برای ایشان تقصیری نمی‌شود. بدبختی ایشان این بود که نتوانستند تصور بکنند که خارج از تعقل ناقص ایشان از برای حسن اداره دول چه نوع علوم و فنون مخصوص در دنیا پیدا شده است... خیلی وزراء و علمای بی علم بوده که در دنیا مصدر کارهای بزرگ شده‌اند. علم نداشتند ولی معتقد علم بودند. محمد علی پاشا سواد نداشت اما به استمداد علوم خارجه با اعظم دول فرنگستان برای کرد. در همین اوقات وزرای جاپون بی آنکه علم داشته باشند بواسطه حسن اعتقاد خود نسبت به علوم خارجه بحی ملک خود و موجب حیرت دنیا شده‌اند... آنچه عقلای فرنگستان بعد از بیست سال درس و بحث به هزار زحمت تحصیل می‌کنند اولیای آسیا توقع دارند بدون هیچ زحمت در چند دقیقه صحبت به تفنن یاد بگیرند... اداره حالیه دول فرنگستان همه بر علوم است.»^{۳۵}

طالبوف به تحصیل علم اعتقاد عظیم دارد و نه تنها این فکر را تشویق می‌کند بلکه خود بر اساس کتاب امیل اثر ژان ژاک روسو به نوشتن کتاب احمد می‌پردازد و هدف از آن آموختن علوم جدید به نوجوانان مملکت است. از سوی دیگر مراغه‌ای در سیاحتنامه ابراهیم بیگ معتقد

است که: «سبب عمده بقاء و دوام این وضع ناگوار بی علمی است. تاکنون هر چه داد می‌زنم که بیش از همه چیز برای ما علم لازم است به جایی نمی‌رسد و به‌گوشی نمی‌رود. این بی‌بصران نمی‌بینند که سبب هر گونه عزت و افتخار مردم مغرب‌زمین همان علم است و سبب خواری‌مشرقیان نیز عدم علم و جهالت آنان.»

همه نویسندگان بر این نکته تأکید دارند که اگر ایرانیان نسبت به ملل فرنگ عقب مانده‌اند به خاطر آن نیست که از لحاظ استعداد ذاتی چیزی کم دارند بلکه فقط و فقط به خاطر آنست که به علم روی نیاورده‌اند. علم پیشرفت کرده است و آنها هیچگونه آگاهی از آن ندارند. به همین جهت تأسیس مدرسه لازم است. ملکم مجموع این عقاید را چنین بیان می‌کند: «عقل فرنگی به هیچ وجه بیشتر از عقل ما نیست، حرفی که هست در علوم ایشان است. 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 ممتنع است که درجه این نوع ترقی فرنگ را بتوانند تصور کنند. ملل یورپ هر قدر که در کارخانجات و فلزات ترقی کرده‌اند صد مراتب بیشتر در این کارخانجات انسانی پیش رفته‌اند.»^{۴۵}

اما برای تحصیل علم، سواد لازم است و سوادآموزی با خط عربی دشوار است. گروهی برآنند که علت بی‌سوادی مردم ایران و عثمانی بلکه تمام ممالک اسلامی دشوار بودن الفبای ایشان است و چنان در این عقیده پابرجا هستند که حتی مخالفت روحانیت و بیم از میان رفتن کتب خطی و آثار هنری را نیز بجد نمی‌گرفتند.

البته در برابر این گروه کسانی نیز بودند که به تغییر خط عقیده‌ای نداشتند. مراغه‌ای در سیاحتنامه ابراهیم بیگ از زبان یک ایرانی می‌گوید:

الف باء ما شک نیست بیمعنی و در اینکه سخت و مشکل است حرفی نیست. ولی آن وظیفه اداره معارف است که اصلاح کند - اگر حیائاً معارفی داشته باشیم - اما این فقره دخل بمراتب قانونی ندارد، نظایر این در میان است. اشکال الف باء ژاپون هزار مرتبه مشکلتر از ماست، چنانکه باید پانزده هزار اشکال را حفظ کنند تا دارای دانستن لغت ژاپون و ادبیات آن زبان شوند.

این ملت با وجود این اشکالات تدریسی، در اندک زمان از تحصیل علوم و صنایع و از رموز ملک داری و رعیت پروری و اخذ مالیات و کسب مدنیت و حسن اخلاق و ادبیات از دویست ساله اهل مغرب پیشی گزیده، و گوی سبقت ربودند.^{۴۶}

اصلاح و یا تغییر الفبا بحث مهمی است که در آخر این دهه‌های قرن نوزدهم در ایران و ترکیه مطرح شد و تا به امروز هم ادامه دارد. در اینکه چه کسی این بحث را مطرح کرد میان محققین اختلاف عقیده وجود دارد. برخی حنیف پاشا (۱۹۱۰ - ۱۸۲۸) نویسنده و مترجم بنام ترک را مبتکر آن می‌دانند^{۴۷} و بعضی دیگر آخوندزاده را.^{۴۸} درباره اینکه نقش آخوندزاده و ملکم در ارائه این طرح چه بوده نیز بسیار نوشته‌اند. خلاصه آنکه حنیف پاشا در ۱۸۶۱ در برابر مجمع علمی عثمانی درباره خط سخنرانی کرد و اصلاح خط را مقدمه هرگونه ترقی و اشاعه علم دانست. چهارده ماه بعد آخوندزاده به اسلامبول آمد و چون در خواست او از دولت ایران در زمینه رسیدگی به این طرح بی جواب مانده بود، طرح خود را به فوآد پاشا صدراعظم و عالی پاشا وزیر خارجه پیشنهاد کرد و در برابر مجمع علمی عثمانی از آن دفاع نمود. آخوندزاده مسأله خط را در رابطه با جهان نو و دانش غربی مطرح کرد.

در کتابچه الفبای جدید همه کاستیها و دشواریهای خط فارسی را باز نمود: همسانی شکل حروف، تمایز حروف به نقطه، تغییر اشکال حروف بر حسب جای آنها در کلمه، خارج بودن حرکات از لغت، فقدان چند حرف صامت و مصوت لازم در الفبای فعلی.

اما در مرحله دوم آخوند زاده معتقد گردید که اصلاح الفبا سودی ندارد و خط باید عوض شود و الفبای لاتینی جایگزین آن گردد. انگیزه آخوندزاده شاید اقدامات پطر کبیر باشد: «... پطر دید که خط قدیم روس ها مانع ترقی ملت است در علوم. آن را ترک نموده با حروف لاتینی خطی نو ایجاد کرد. عوام و کشیشان و اشراف مملکتش بر مخالفتش برخاستند... پطر به حرف حمتاً اصلاً اعتنا نکرده در عزم خود مردانه بود^{۴۹} و نیز می توان انگیزه دیگری را مطرح کرد «عربها خطی را به گردن ما بسته اند که به واسطه آن تحصیل سواد متعارف هم برای ما دشوارترین اعمال شده است...»^{۵۰}

آخوند زاده می گوید: «غرض من از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً و یا اناثاً مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته پا به دایره ترقی گذارد و رفته رفته در عالم تمدن خود را به اهالی برساند.»^{۵۱} و بدینسان تغییر الفبا را وسیله ای برای پیشرفت مسلمانان و بهره بردن آنان از ترقی اروپا بشمار می آورد. استدلال ملکم خان نیز برای تغییر الفبا به گفته آخوندزاده نزدیک است: «وضع خطوط ملل اسلام زیاد از حد معیوبست و با چنان خط محال خواهد بود که ملل اسلام بتوانند به درجه حالیه فرنگستان ترقی نمایند... احیای ملل اسلامی ممکن نخواهد بود مگر اینکه وضع الفبای خود را، یعنی اولین آلت تحصیل علم را، موافق این عهد سهل نمایند.»^{۵۲}

خط ابداعی ملکم تفاوت هایی با طرح آخوندزاده داشت ولی در طول زمان این دو با هم در این راه کوشیدند و همکاری کردند. بحث تغییر خط سال های سال ادامه داشت و بطور مثال در ۱۸۶۹ روزنامه حریت ارگان عثمانیان جوان تبعیدی که در لندن منتشر می شد از وضع بیسوادی بچه های مسلمان در مدارس ترکیه انتقاد کرد و آن را با وضع تحصیل بچه های یونانی و ارمنی که خیلی زود خواندن و نوشتن را در زبان خود یاد می گرفتند مقایسه نمود. ملکم خان به این مقاله جواب داد و گناه را از خط عربی دانست و نه از سیستم تعلیم و تربیت اسلامی و نامق کمال در همان روزنامه اظهار عقیده کرد که دردهای ملل اسلام از کمبود علم است و نه از شکل الفبا.

ج: وابستگی اقتصادی ایران موضوعی است که همه نویسندگان و صاحب نظران پایان قرن به آن توجه کرده اند. به عقیده ملکم در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر هستیم و به گفته مراغه ای از کاغذ قرآن تا کفن مردگان محتاج فرنگانیم و بالاخره به قول میرزا آقاخان کرمانی قریباً جهالت و نادانی کار ایران را به جایی خواهد رساند که آب هم از فرنگ آورده شود.

میرزا حسین خان سپهسالار در علت این نابسامانی می نویسد: «وقتی بود ایران بابت حرف و صنعت محسود سکنه جمیع دنیا بود... بتدریج اهل فرنگستان میل در تحصیل و تکمیل نمودند اما از طرف ملت ایران در استقبال و از جانب دولت در ترویج و تشویق بقدری که باید سعی نشد. اگر چند سال بگذرد بتدریج این نمونه هم که باقی است متروک شده در جمیع اسباب زندگی محتاج به امتعه خارجه خواهد گردید...»^{۵۳} مراغه ای تأسف می خورد که در ایران یک «ماشین فابریکی» دیده نمی شود و از هیچ طرف بانگ و صفیر حرکت راه آهن شنیده نمی شود

و میرزا آقاخان از آن بیم دارد که «تمام لوازم حیات ایران از خارج بیاید حتی آهنی که خروارها در کوه هایش موجود است و اگر یک سال آهن از خارج به ایران نیاورند دیگر اهالی‌ش زیستن نتوانند».^{۵۴} طالبوف نیز در کتاب احمد از نابسامانی اوضاع اقتصادی، کساد تجارت، نبودن راه و احتیاج به امتعه خارجی شکایت دارد و علل این اوضاع را از یکسوی ندانم کاری و ضعف دولت و تجار و از سوی دیگر دخالت بیگانگان می‌داند.

پس از ذکر خصوصیات این وابستگی راه حل‌ها مطرح می‌شود: «ایجاد کمپانی»، ایجاد راه آهن، تأسیس صنایع و بانک و هدف همه این اقدامات بالا بردن میزان تولید داخلی و کم کردن واردات است تا «رعیت ایران تا جزئیات زندگی محتاج خارجه نباشد». ملکم در نامه‌های خود به وزارت خارجه و نیز در «رساله اصول تنظیمات» پیشنهادات روشن و گاه شگفت‌انگیز دارد:

اولاً یک هیئت صد نفری مدیران و مهندسين فنی و متخصصین خارجی به ایران خواست و وزارتخانه‌ها و تشکیلات دولتی را به آنها سپرد که تحت نظر وزرای ایران امور مملکت را انتظام دهند و آئین جدید مملکتداری را به ایرانیان بیاموزند. ثانیاً هزار نفر شاگرد به فرنگستان فرستاد که تحصیل علوم و فنون جدید کنند. ثالثاً پای کمپانیهای خارجی را باید به ایران باز کرد و با اعطاء امتیازات اقتصادی سرمایه‌های خارجی را در ایران بکار انداخت و از طریق احداث راه آهن، ایجاد طرق و شوارع، بازکردن بنادر و رودخانه‌ها به روی کشتیهای خارجی، اصلاح وضع مسکوکات، تأسیس بانک ملی، ایجاد کارخانه جات، افزایش تولید محصولات صنعتی و فلاحی و بالاخره توسعه تجارت داخلی و خارجی وسایل احیاء و ترقی مملکت را فراهم ساخت.

آنگاه ملکم صریحتر نقشه اقتصادی خود را اعلام می‌کند:

از خلق فرنگستان صد کرویر پول بگیرید. از دول فرنگستان صد نفر معلم و محاسب و مهندس و صاحب‌منصب و «اکونومیست» و «ادمنیستراتور» بخواهید. این صد نفر معلم و صاحب‌منصب را در تحت ده نفر وزیر ایرانی مأمور نمایند که وزارتخانه‌ها و کل شقوق اداره دولت را موافق علوم این عهد نظم بدهند.

از ممالک فرنگستان بیست کمپانی بزرگ به ایران دعوت نمائید و به آنها امتیازات بدهید که صد کرویر تومان دیگر به ایران بیاورند و مشغول شوند به آن احداثات معظم که در زبان فارسی اسم هم ندارند. به راهنمایی این اکونومیستها و به توسط این کمپانیها راه‌های آهنی ایران را از چندین جا شروع کنید. در هر یک از ممالک ایران بانکهای تجارتی و بانکهای ملی و بانکهای زراعت بسازید. معادن و آبها و جنگلهای ایران را موافق همان اصول که در جمیع دول معمول است بکار ببندازید. دیوانخانه‌های تجارتی ما را موافق قواعدی که مقتضی تجارت این عهد است نظم بدهید. رسوم و شرایط تقسیم و تحصیل مالیات که الان از جمله علوم عمیق دنیا شده است موافق این علوم تغییر و ترتیب تازه بدهید. گمرکهای داخله ما را بلکلی موقوف نمائید. از برای خالصجات به توسط این «ادمنیستراتورها» یک اداره مخصوص ترتیب بدهید. سکه پول ایران را که یکی از اسباب ناگزیر زندگی ملت و الان معایب آن علاوه بر خرابی تجارت مایه افتضاح دولت شده است نظم بدهید.^{۵۵}

زین‌العابدین مراغه‌ای که از تجار روشنفکر است نظر دیگری دارد و معتقد است که باید سرمایه داخلی بکار افتد و صنعت ایرانی با پول ایرانی ایجاد شود و این تنها راه جلوگیری از استثمار بیگانگان است. مراغه‌ای بر طبقه بازرگانان نیز می‌تازد زیرا بگمان او کار این طبقه فقط داد و ستد و ترویج کالاهای بی مصرف و تجملی خارجی شده است و حتی یک «کومپانی» نیز برای «ترویج تجارت و توسعه دایره معاملات وطن» تأسیس نکرده‌اند و هرچه

پول طلا هست «در میان صندوق خانه‌ها و یا زیر خاک پنهان است».

* * *

با مطالعه و تجزیه و تحلیل راه حل هایی که این صاحب‌نظران درباره رفع نابسامانی‌های ایران و چگونگی برخورد با تمدن غرب داده‌اند، می‌توان به چند نظریه مشخص در این زمینه رسید:

ملکم خان اولین کسی است که آشکارا «اخذ تمدن فرنگ» را توصیه می‌کند و آن هم «بدون تصرف ایرانی». از مجموعه آثار ملکم می‌توان «نظریه» ای درباره رابطه ایران با غرب استخراج کرد. برای ملکم، که به اصول مکتب پوزیتیویسم اعتقاد دارد، علم و فن مبنای تمدن غرب است و چون علم جهانگیر است، تمدن غرب نیز به همه جای دنیا راه خواهد یافت. بنابراین، بهتر است که ما هر چه زودتر آن را بگیریم. معنای «اخذ تمدن غرب» اعتقاد به جوهر این تمدن یعنی اصول ترقی است و این ترقی موجب تغییرات. این اصول ترقی را می‌توانیم از هر کجاکه باشد به دست آوریم. کشور خاصی در فرنگ مورد نظر نیست، حتی آن را می‌توان از ژاپن هم گرفت، به شرط آنکه آن را از اهل فن بگیریم و نه از هر فرنگی یا فرنگ رفته‌ای. آثار ملکم در زمینه حدود «اخذ تمدن غرب» اندکی مبهم است. یک جا می‌گوید «در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم»، ولی در جای دیگر توضیح می‌دهد که اخذ تمدن غرب مستلزم تقلید تمام رسوم و آیین اروپایی نیست، بلکه فقط باید در تحصیل آن قسمت از تمدن فرنگی کوشا باشیم که لازمه ترقی حقیقی است. و سرانجام، در رساله ندای عدالت، که در لندن نوشته است، می‌نویسد «کدام احمق گفته است که باید همه رسوم خارجه را اخذ نمایم. حرف جمیع ارباب ترقی این است که اصول ترقی را بلادرنگ اخذ نمایم».

ولی وقتی در رساله مجلس تنظیمات از شرایط ترقی قشون صحبت می‌کند به این نتیجه می‌رسد که اجزاء تمدن جدایی پذیر نیست و «آیین ترقی همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند».

بیگمان ملکم نخستین کسی است که صریحاً عقیده خود را درباره اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی اعلام کرد و عمری در این راه کوشید. صاحب‌نظران دیگر این دوره را می‌توان موافقین مشروط اخذ تمدن غرب دانست چرا که ضمن پذیرش تمدن غرب در نحوه اقتباس این مدنیت اختلاف نظر داشتند و جملگی «حدودی معقول برای قبول تمدن فرنگ» می‌شناختند.

آخوندزاده که بیش از دیگران به تحول و تجدد غرب آگاهی داشت مطلبی اساسی را مطرح کرد و آن لزوم آمادگی برای اخذ تمدن غرب بود و چون در ۱۸۶۳ / ۱۲۸۰ ق هفده کلمه مهم فرنگی را در آغاز مکتوبات معنی و تفسیر می‌کند گویی فهرستی از عوامل لازم را در این زمینه ارائه می‌دهد: رولسیون، پروقره، شائژمان، سیویلیزاسیون، دیسپوت، فاناتیک...^{۵۶} آخوندزاده به شائژمان و ترقی توجه بسیار دارد:

انسان در عالم حیوانی نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد و ترقی بدون آزادی خیالات امکان پذیر نیست... هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هر چه از آباء و اجداد و اولیای دین مقرر است بر آن اکتفا کنند و عقل خودشان را در امور مدیّت کارگر ن سازند، افراد آنها شبیه اسبهای آسیابند که هر روز در دایره معینه گردش می‌نمایند.^{۵۷}

همچنین در نامه‌ای خطاب به مستشار الدوله (مارس ۱۸۷۲) می‌نویسد:

ترقی معنوی و خیالی بر این ترقی صوری و فعلی سبقت و تقدّم نجسته است. اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان به اسواد خیال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد ... باید

مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به هم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد.^{۵۸}

این نوشته‌ها نشان می‌دهد که پیشروان فکر تجدد طلبی از همان آغاز کار متوجه لزوم آمادگی ذهنی برای اخذ تمدن غرب بوده‌اند و راه رسیدن به آن رانیز در علم و نشر فرهنگ جستجو می‌کرده‌اند و با سواد شدن عامه مردم، اتخاذ تجربه دیگران بدون آنکه پای بست فکری آن قبلاً فراهم گردیده باشد حاصلی نخواهد داشت باید نخست «عقل» را بکار انداخت و اندیشه و فرهنگ غربی را بر اخذ صنعت و تجارت آن مقدم داشت و معنای این گفته آنست که با خرافات مبارزه کرد، به زنان آزادی بخشید، دین را از سیاست جدا نمود و در نشر معارف کوشید.

میرزا آقاخان کرمانی نیز از موافقین مشروط است. از یکسوی تحت تأثیر فلسفه تحقیقی است و از سوی دیگر پای‌بند ناسیونالیسم. اخذ دانش و فن و بنیادهای اجتماعی و سیاسی را قبول دارد اما با همه احترامی که برای علم و فلسفه غرب قائل است نیک می‌داند که این علم در خدمت استعمارگران و ستیزه‌جویان اروپایی است.

طالبوف موافق مشروط است و جز علم و صنعت غرب خواستار چیزی دیگری از اروپائیان نیست و فقط بعضی از عوامل تمدن جدید را جهان‌شمول می‌داند.

طالبوف سخن تازه‌ای نیز دارد: اگر ایرانیان به راز مدنیت پی نبرند و قدرت محرکی که آنان را به ترقی رهنمون گردد در خود ایران تولید نگردد، وطن ما راه انقراض پیش خواهد داشت. و بیگمان در ذکر این نکته‌ها، سرمشق او جامعه ژاپن و شیوه این کشور در اخذ مبانی تمدن جدید است. کوتاه سخن در برابر تماس با غرب یک نوع کشاکش درونی در

روشنفکر ایرانی پیدا شده از یکسوی به اروپا نیاز دارد زیرا افکار سیاسی و اجتماعی غرب در مان استبداد و علم غربی موجب پیشرفت مملکت تواند بود و از سوی دیگر مسلمان است و به مملکتش عشق می‌ورزد و در این میان مستأصل شده است.

ولی در هر صورت مخالفت مهمی (غیر از جانب روحانیت) با تمدن غرب به چشم نمی‌خورد و احساسات وطن پرستی تا حد بیگانه‌گریزی پیش نمی‌رود و اگر انتقادی هست بر این ایرانیان مقلد است که به جای اصول به فروع تمدن فرنگ چشم دوخته‌اند و شیفتگی را به خود باختگی تبدیل کرده‌اند.

این افکار بیشتر در محیط فکری آماده خارج از ایران و بویژه در عثمانی و روسیه پدیدار می‌شود و رشد می‌کند، و ایرانیان متقیم آنجا با آثار خود این اندیشه‌ها را به ایران می‌رسانند. «تنظیمات» عثمانی سرمشق مهمی به شمار می‌رود. مرحله نخست آن (۱۸۰۸ - ۱۸۳۹ / ۱۲۲۵ - ۱۲۵۵ ق) همزمان با اصلاحات عباس میرزا است و سپس امیرکبیر. مرحله دوم (۱۸۳۸ - ۱۸۵۶ / ۱۲۵۴ - ۱۲۷۳) که آثار آن را ملکم در ۱۸۵۸ / ۱۲۷۵ ق در بازگشت از سفر اسلامبول به ارمغان به ایران می‌برد، و سرانجام، مرحله سوم که سپهسالار در اصلاحات خود از تنظیمات عثمانی الهام می‌گیرد. در این دوران اسلامبول به خاطر وضع جغرافیایش میان آسیا و اروپا، به خاطر نزدیکی با غرب و به خاطر دوران درخشان امپراتوری عثمانی، کانونی بود برای همه مسلمانانی که خواستار آشنایی با غرب بودند. وجود اقلیتهای یونانی و ارمنی نیز به این امر کمک می‌کرد و همچنین روابط زیادی که این شهر بویژه با ماری و اسکندریه و نقاط دیگر پیرامون مدیترانه داشت. خارجیان در آنجا بسیار بودند و نیز سیاحان بسیار که به اسلامبول رفت و آمد می‌کردند.

یک نوع ادبیات خاص در توصیف شرق در این زمان بوجود آمده بود که ماجراهایی که در اسلامبول و قاهره رخ می داد زمینه اصلی آن را تشکیل می داد (از جمله آثار شاتوبریان، نروال، تئوفیل گوتیه).

برای ایرانیان نیز اسلامبول از جنبه های گوناگون محل مناسبی بود. نخست آن که هنوز در دارالاسلام بودند و حتی در مرکز خلافت و زندگی در آن از زندگی در سرزمین کفار راحت تر و پسندیده تر بود. هم با افکار غربی تماس داشتند و هم به ایران نزدیک و هم از آزار دولت قاجار در امان بودند. ایرانیان، بویژه ایرانیان مهاجر، به خاطر عقاید سیاسی در اسلامبول جرگه ای به وجود آورده بودند. در میان آنها از تاجر و معلم تا نویسنده و شاعر دیده می شد.

میرزا آقاخان کرمانی در میان آنان از همه سرشناس تر بود و پس از او میرزا حبیب اصفهانی، احمد روحی، و محمد طاهر تبریزی. ملکم خان و جمال الدین نیز بسیار به این شهر رفت و آمد داشتند. آثار میرزا آقاخان نشان می دهد که این گروه با افکار و اندیشه های فلسفی و سیاسی غرب آشنایی بسیار داشتند و میرزا آقاخان اولین ایرانی این دوران بود که عقاید و آرای حکمت جدید را در نظام واحدی عرضه داشت و کوشید تا ترکیبی از اندیشه های حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی بسازد. آقاخان به فلسفه اصالت طبیعت علاقمند بود و در زمینه اجتماعی به افکار منتسکیو، روسو، و اسپنسر نظر داشت و با افکار هابز و لاک هم آشنا بود.

بطور کلی می توان گفت که این مهاجران از چند دسته تشکیل می شدند. نخست گروه طرفداران اتحاد اسلام سید جمال الدین؛ دیگر لیبرالهای مشروطه طلب که «سلطنت محدود» و «تنظیم امور دیوان» و قانون اساسی می خواستند و به دنبال ملکم خان گام بر می داشتند. همچنین گروهی

از طرفداران اندیشه آخوندزاده، مانند طالبوف، و یا میهن پرستان پرشوری که عقب ماندگی ایران آنها را آزار می داد، مثل مراغه ای. این گروه از طریق روزنامه اختر، به مدیریت محمد طاهر تبریزی، چنان کارشان بالا گرفت که این جماعت را «اختری مذهب» نامیدند.

تفلیس در این زمان یکی از شهرهای مهم و اروپایی ترین شهر قفقاز بود و گروهی از شعرای بنام روسی و نیز گروهی از اروپاییان در آنجا میزیستند. آخوندزاده سرشناس ترین ایرانی مقیم این شهر بود، ولی تفلیس چهار راهی بود که بسیاری از اندیشمندان دیگر ایرانی نیز از آن گذر می کردند. آخوندزاده با دکابریست ها آشنایی داشت و لرماتوف، پوشکین و گریبایدوف (پیش از سفر او به ایران) را می شناخت. آخوندزاده فرانسه می دانست و آثار ولتر و روسو و منتسکیو را به آن زبان می خواند. البته با آثار مولیر هم لغت خاصی داشت. آخوندزاده با مهمترین روشنفکران ایران مانند ملکم خان، مستشارالدوله، جلال الدین میرزا، و میرزا آقاخان نامه نگاری داشت. آثار او یک حرکت ضد عرب (و گاه ضد روحانیت) بوجود آورد و عقاید اجتماعی او از طریق نمایشنامه هایش در قفقاز و ایران نشر یافت. اصولاً تفلیس پنجره گشوده ای به سوی ایران بود که از طریق آن اندیشه و ادب غرب و نیز عقاید آنارشیسم و سوسیالیسم و اسلام پیشرو به ایران می رسید.

دو شهر دیگر نیز در این دوره از لحاظ فعالیت تجددطلبان ایرانی اهمیت پیدا کردند: قاهره و کلکته. قاهره مرکز فرهنگ عرب و محل جامع الازهر، کانون اصلی این فرهنگ، بود. سید جمال الدین هفت سال در آنجا زندگی کرد (۱۸۷۱ - ۱۸۷۸ / ۱۲۸۸ - ۱۲۹۵ ق) و قاهره را به زادگاه اصلاح طلبی اسلامی و نیز یکی از پایگاه های اصلی «نهضة» عرب تبدیل کرد. میرزا طاهر یکی از مهمترین مترجمان ادبیات اروپایی

در قاهره درس خواند. روزنامه فارسی حکمت و ثریا و پرورش در آنجا منتشر می‌شدند. کلکته نیز از میانه‌های قرن نوزدهم یکی از مراکز گرد آمدن روشنفکران ایرانی، بویژه مرکز چاپ و انتشار کتاب زبان فارسی شد، چراکه چاپخانه فارسی در هند زودتر از جاهای دیگر به کار افتاد. روزنامه جبل المتین در آنجا منتشر می‌شد و سفرنامه ابراهیم بیگ نیز، مانند بسیاری دیگر از کتاب‌های فارسی، نخست در آنجا منتشر شد.

وسیله ارتباطات میان این شهرها نامه‌نگاری دایم روشنفکران ایرانی و یافت و آمد آنها بود. سید جمال‌الدین از مصر تا هند سفر می‌کرد و سپس به لندن می‌رفت و در پاریس روزنامه عروة الوثقی را منتشر می‌کرد. ملکم در لندن روزنامه قانون را می‌نوشت، ولی به روسیه و ایران و عثمانی در رفت و آمد بود. مستشارالدوله در تفلیس و پاریس مأموریت داشت و با آخوندزاده نامه‌نگاری داشت. آخوندزاده به رئیس زرتشتیان هند در بمبئی نامه می‌نوشت. آخوندزاده به اسلامبول رفت و با آقاخان ملاقات کرد. ملکم با آقاخان در تماس دایم بود. مراغه‌ای از قفقاز به روسیه رفت و آشارش در اسلامبول و کلکته به چاپ می‌رسید.

برخی از این شهرها در دوران بعدی اهمیت خود را از دست دادند، مانند قاهره و کلکته، در حالی که تفلیس و اسلامبول، بشرحی که خواهد آمد، دوره دومی داشتند و در نخستین دهه‌های قرن بیستم نیز مرکز روشنفکران ایران باقی ماندند. در همین سالها است که بر اهمیت پاریس و لندن و بویژه برلن افزوده شد. اهمیت بعضی از شهرهای ایران مانند تبریز و رشت و تهران را نیز به عنوان نخستین پایگاه‌های داخلی تجدد نباید از نظر دور داشت.

آثار کوشندگان خارج از ایران بطور کلی زیر نفوذ افکار تجدد

طلبانی بود که در قفقاز و مصر و لبنان و ترکیه در راه نوآوری و نو سازی گام بر می داشتند.

۲. تجدید فکر دینی

واکنش در برابر غرب به گونه‌ای دیگر نیز ظاهر شد و آن فکر «تجدید حیات اسلام» بود. در این دوران که جملگی بر «تأخر» دنیای اسلام در برابر غرب آگاه شده بودند و نیاز به «تطور» و «ترقی» احساس می شد گروهی از مسلمانان مبارز و آشنا با وضع جهان به فکر چاره افتادند. به گمان آنان، اسلام دینی بود که می توانست خود را با افکار جدید سازگار کند و، به نظرشان، آنچه مانع از این تحول بود ناآگاهی از اسلام راستین و جلوگیری امپریالیسم غرب از ترقی این کشورها است. بدینسان، راه حل عبارت بود از تفکری تازه در همه زمینه‌های مادی و معنوی، وحدت مسلمانان برای پایداری در برابر استعمار و گشودن «باب اجتهاد» در کشورهای اهل تسنن.

سید جمال الدین (۱۸۱۹-۱۸۹۷ / ۱۲۵۴-۱۳۱۵ ق)، نخستین کسی بود که در پایان قرن نوزدهم مباحثی چون پاک کردن اسلام از خرافات، لزوم آشنایی مسلمانان با ترقیات علمی و فنی جدید و وحدت مسلمانان را مطرح کرد. او ساخت‌های سیاسی کهنه و استبداد فرمانروایان کشورهای اسلامی را سدّ راه تحول می دانست و به همین جهت نیز مبارزه خود را در زمینه فکری و سیاسی آغاز کرد.

او همه جا رفت. گاهی با عبده و یارانش در مصر بود، گاهی در هند. گاه با ناصرالدین شاه در تهران و یا با سلطان عثمانی در اسلامبول در بحث و جدل و اندک زمانی بعد در پاریس و لندن با متفکران غرب در مباحثه. سید جمال الدین در مارس ۱۸۸۳ در دانشگاه پاریس درباره «اسلام و

علم» سخنرانی می‌کند و علت انتخاب این موضوع بحثی است که پیش از آن در این زمینه با ارنست رنان، فیلسوف فرانسوی، داشته‌است. به عقیده ارنست رنان، اسلام و اندیشه علمی با هم سازگار نیستند و همین علت واپس ماندگی مسلمانان است، در حالی که از نظر سید جمال‌الدین این مسلمانان هستند که نمی‌خواهند خود را با اصول اسلام واقعی و با وضع جدید تطبیق دهند و گناه به گردن اسلام نیست. نظریات او را که در کتاب‌هایش و در روزنامه عروة الوثقی، چاپ پاریس (۱۸۸۴)، منتشر شده، می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. بازگشت به سنت صدر اسلام و پاک کردن اسلام از خرافات.
۲. محکومیت سنت پرستی کورکورانه و «تقلید» صرف.
۳. طرفداری از وحدت مسلمانان و مبارزه با ناسیونالیسم‌های محلی که موجب ضعف اسلام در برابر دشمن مشترک است.
۴. مبارزه با استبداد فرمانروایان و پذیرش اصول فلسفه سیاسی غرب.
۵. پذیرش علم و فن جدید که موجب ترقی و نیرومندی جهان اسلام خواهد شد.

محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ / ۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق) دوست و شاگرد مکتب فکری سید جمال‌الدین، با انتقاد از جامعه مصر در دوران محمد علی، به دفاع از نظریات سید جمال‌الدین پرداخت و در بعضی زمینه‌ها از او هم فراتر رفت. در نظر او هم تجدید حیات اسلام در رابطه با پذیرش علم و فن جدید است. او در راه گشودن باب اجتهاد کوشید و از تلفیق «قوانین خوب اروپایی» با اصول اسلام سخن گفت. اما عبده تندروها و روحیه انقلابی جمال‌الدین را نداشت، و به تحول تدریجی از راه آموزش همگانی باور داشت. هر چند که هر دو در یک راه قدم برداشتند، ولی ناسیونالیسم اسلامی آنها به صورتهای گوناگون خودنمایی

کرد و در این زمینه مقایسه پان اسلامیسم لیبرال و انقلابی سید جمال الدین با اصلاح طلبی آرام عبده آموزنده است و همچنین مقایسه این عقاید با نظریات محمد اقبال لاهوری، دوستدار نیچه و برگسن، که می‌خواست با تردستی ترقی و قرآن را آشتی دهد.

رشید رضا (۱۸۶۵ - ۱۹۳۵ / ۱۲۸۲ - ۱۳۵۴ ق) دنباله افکار عبده را گرفت و نظرات او در مجله المنار چاپ مصر منتشر و از آن راه در تمامی حوزه های علمیه پخش می شد. زمینه آشنایی حوزه های علمیه ایران با نظرات رشید رضا و برداشت او از اسلام درباره مسئله حکومت و خلافت و دفاع از وحدت عالم اسلامی نیز از همین راه بوده است. رشید رضا کمتر به غرب توجه دارد و انتقاد او از تقلید مدلهای خارجی بسیار تند است. این انتقاد اندک - اندک پایه ای برای طرد غرب و آغاز مبارزات سیاسی با آن می شود.

در همین اوان فکر تجدید حیات تفکر اسلامی در آسیا نیز رواج پیدا کرد. سید احمد خان در علیگر هندوستان، که معتقد به رواج دادن علوم و تفکر غربی بود تا از این راه خون تازه ای به اسلام برسد (و سید جمال الدین در کتاب ردّ نیچریه از او انتقاد کرد)، نهضت محمدیه در اندونزی برای پاک کردن اسلام، و سرانجام محمد اقبال لاهوری که کتاب تجدید فکر دینی در اسلام او معروفست از پیشروان این جنبشند. محمد اقبال، فیلسوف و شاعر فارسی زبان، بر آنست که نباید فلسفه و دین را در برابر هم قرار داد، بلکه باید آنها را با هم آشتی داد. فلسفه می تواند نوعی قضاوت ارزشی درباره دین داشته باشد، ولی باید به اهمیت دین به عنوان محور اصلی اندیشه آگاه باشد و آن را بپذیرد. بدینسان، نمی توان میان عقل و ایمان جدایی افکند و باید «شهود» و «عقل» را مکمل یکدیگر دانست.

اقبال از نخستین کسانی است که به ناتوانی تمدن غربی پی برده است و می‌داند که هنوز هم شرق جایی در این جهان دارد لذا خواستار انسان «هماورد» غرب است و نه «هم آواز» آن و چون موفق نمی‌شود به این هدف نزدیک شود در اندیشه خود دورتر می‌رود:

مغرب ز تو بیگانه، مشرق همه افسانه
وقت است که در عالم طرح دگرانگیریم

در آستانه قرن بیستم و همزمان با دورانی که در کشورهای اهل سنت تلاش برای تجدد فکر دینی ادامه داشت، «جنبشی همانند آن یا به وسعت آن در میان علمای شیعه ایران پیدا نشد و اگر هم کسانی چون میرزا محمد حسین نائینی و آخوند ملاکاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی خواستند تا در اصول اندیشه سیاسی شیعه حرکتی پدید آورند یا خود در بیان عقایدشان کوتاه آمدند، یا پیروانشان تا این اواخر دنباله افکار آنان را نگرفتند».^{۵۹}

میان سالهای ۱۹۲۰ - ۱۹۶۰ / ۱۳۰۰ - ۱۳۴۰ ش، سیاست
نوسازی (مدرنیزاسیون) آمرانه، جامعه را متوجه افکار
تازه کرد و اندیشه‌های دینی کمابیش کنار زده شد. دولت هیچگاه
دین را نفی نکرد و مسئله جدایی دین از دولت هرگز به صورت
رسمی مطرح نشد، ولی در عمل جریان جدی‌تر بود و
حوزه‌های علمیه نقش قدیمی و سنتی خود را در جامعه از دست
دادند.

عملاً از سالهای ۱۹۶۰ / ۱۳۴۰ ش به بعد بود که جنب و جوشی
در این زمینه و از همان طریقی که گذشتگان (سید جمال‌الدین،
عبده، رشید رضا) رفته بودند، اما با در هم آمیختن ابعاد
سیاسی و دینی، آغاز شد (بوژه از سال ۱۹۶۲ / ۱۳۴۱ ش).
مباحثی چون قدرت در یک جامعه اسلامی، مفهوم سیاسی و
اجتماعی انتظار امام، جای اسلام در زندگی اجتماعی و سیاسی،
مسئله امر به معروف و نهی از منکر و مانند آن مطرح شد و
مهمترین این مباحث روابط روحانیت بود با دولت. شریعتی
(۱۹۳۴ - ۱۹۷۷ / ۱۳۱۳ - ۱۳۵۶ ش) دیگر بار، اما به زبانی
امروزی، مسئله تجدید حیات اسلام و پاک کردن آن را از خرافات
مطرح کرد. به عقیده او فقط اسلام است که می‌تواند جوامع در مانده
پایان قرن بیستم را کمک کند، ولی این اسلام، آن اسلام منحط و
ضعیف و همدست دولتهای مستبد نیست. باید به اسلام واقعی پیامبر
بازگشت، به اسلام خواهان عدالت، به اسلام مترقی و انقلابی.
چنین اسلامی خواهد توانست جامعه‌ها را دگرگون کند. در این
زمینه میان «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» تفاوت می‌گذارد.

تشیّع علوی، تشیّع علی (ع) است: پر تحرک، مبارز، و عدالتخواه؛ در حالی که تشیّع صفوی مذهبی است رسمی که ایده آلیسم اولیه خود را از دست داده است و در آن روحانیت از قدرت دولت پیروی می‌کند. از نظر شریعتی، اسلام فقط یک دین نیست بلکه، در عین حال و به ویژه، یک مکتب تفکر و یک ایدئولوژی است.

تحول فکر دینی به صورت اخیر آن فقط در ایران روی نداد بلکه در دهه اخیر در برخی دیگر از کشورهای اسلامی چون مصر و تونس و مراکش نیز شاهد آن بودیم و ایران در این زمینه اثر پذیر و اثرگذار بود. زمانی دراز گمان بر آن بود که به خاطر بعضی رویدادها و تحولات، دین جای دیرین خود را در جوامع خاورمیانه از دست می‌دهد؛ و، از یکسوی، نوسازی در مصر و ترکیه و ایران، و از سوی دیگر، توسعه ناسیونالیسم عرب و جنبه غیر مذهبی ناصریسم و احزاب بعث و نهضت مقاومت فلسطین، این فکر را تأیید می‌کردند. اما، چنان که دیدیم، پس از مرحله پایان قرن نوزدهم که جنب و جوشی در زمینه تجدد فکر پدیدار شد، نوعی سکوت در این زمینه برقرار گردید. غرب چنان افکار را به خود جذب کرد و دولتها چنان به غربی شدن دل بستند که علمای دین محیط مساعدی برای ابزار عقیده نیافتند و اندیشمندان غیر دینی هم فریفته مباحث «اصالت»، «قومت»، و «هویت» شدند و به تحولات اسلام توجهی نکردند حاصل آن که گروه رادیکال مذهبی با بهره بردن از اوضاع سیاسی کشورهای اسلامی عقاید تازه‌ای در این زمینه مطرح کردند. طبق این عقاید، اسلام از سیاست جدا نبود و حکومت به گونه‌ای

دیگر پیشنهاد می‌شد. پایه‌گذاران این تفکر عقاید سیاسی و اجتماعی غربی را نپذیرفتند و تا نفی مطلق «غرب شیطان صفت» پیش رفتند. دیگر سخن از پاک کردن اسلام و یا سازگار کردن آن با بعضی اصول تمدن غرب در میان نبود، بلکه هدف فقط «اسلامی کردن دوباره» جامعه بود و منظور از اسلام هم اسلام اولیه.

۳. نهضت فکری

از میانه‌های قرن نوزدهم در منطقه خاورمیانه جوش و خروشی پدید آمده بود و تحولات فکری ایرانیان را در صفحات گذشته بیان کردیم. طرفداران «نهضة» در سرزمین‌های عرب و «جدیدیه‌ها» در قفقاز نیز منشأ تحولات مشابهی در این نواحی بودند. همزمان با این جنبشها در ترکیه نیز افکار نو در حال تکوین بود. مراد از نهضة به معنای رنسانس یا بیداری، نهضت فکری و دینی و سیاسی مهمی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم در مصر و ترکیه و لبنان و سوریه پدیدار شد و در پایان این قرن و نخستین دهه‌های قرن بیستم به اوج خود رسید. مصر قرن نوزدهم، که ناگهان با حمله ناپلئون روبرو شده بود، نخستین کشور اسلامی بود که به خود آمد و به فکر شناخت دنیا افتاد. این بیداری توأم با میل بازگشت به سرچشمه‌ها بود. در راه رسیدن به این هدف مردان بسیاری از روحانیون و رجال سیاسی و متفکران کوشیدند و با تکیه بر اصول اسلامی «اجتهاد» و «مصلحة» (تفسیر مجدد بر اساس نیازهای کنونی جامعه) توانستند راهی به سوی تجدد بگشایند. از راه مطبوعات و فرستادن دانشجویان به اروپا آگاهی‌هایی از تمدن غرب و افکار نو نخست به مصر و لبنان رسید و اندک - اندک این حرکت فراگیر شد. در لبنان میسیونهای مذهبی به کار ترجمه پرداختند و چاپخانه و مدرسه ایجاد کردند. در همین دوره

دانشگاه آمریکایی و فرانسوی در بیروت بر پا شد. اما هسته اصلی مصر بود و در آن کشور دوره‌های که دوره مترجمان نام گرفت (طنطاوی، جواهری) جای خود را اندک - اندک به دوره فیلسوفان و اندیشمندان دینی و غیر دینی داد. این نهضت جنبه‌های مختلف داشت. هدف دینی آن مبارزه با واپس‌ماندگی اسلام و کوشش برای احیای آن بود. از لحاظ سیاسی حرکتی بود در برابر تسلط عثمانی و از لحاظ فرهنگی کوششی برای تجدد. این نهضت، برخلاف آنچه گفته‌اند، به کشورهای عربی محدود نمی‌شد، بلکه در ایران و ترکیه و ماورای قفقاز و هند نیز همزمان و در رابطه با آن تغییرات مهمی شروع شده بود. ایرانیان هم در ایجاد آن دست داشتند (سید جمال‌الدین) و هم در طول سالهای دراز با آن از راه قاهره و اسلامبول در تماس بودند. از دهه سوم قرن بیستم است که، به عللی، که ذکر آن خواهد رفت، رابطه فکری میان متفکران و نویسندگان عرب و ایرانی و ترک از میان رفت.

در نیمه قرن نوزدهم نهضت تجدد خواهانه دیگری بنام «اصول جدید» در میان تاتارهای غازان آغاز شد و سپس به میان همه مسلمانان روسیه راه یافت، جنبشی با هدف ترقی و نوسازی که خاستگاه آن نیز اندیشه اصلاح طلبی دینی بود. «جدیدیها» در برابر واپس‌ماندگی روحانیت قیام کردند و راه حل را در اصلاح آموزش و ایجاد مدارس جدید دانستند. پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه جدیدیها با زمینه آماده‌تری روبرو شدند. روزنامه ترجمان، ارگان جدیدیها، در همه کشورهای منطقه پخش می‌شد و فطرت، شاعر اصلاح طلب ترکستانی، نخستین کتاب تئوریک خود را به نام مناظره به زبان فارسی انتشار داد (۱۹۱۳ / ۱۳۳۱ ق). فطرت تجدید حیات اسلام را امری ضروری می‌داند و بر آنست که باید از آموزش آغاز کرد و می‌پذیرد که مسلمانان

باید علم را در هر کجا که هست، از جمله در مغرب، جستجو کنند و با دنیا پیش بروند. دولت جدید روسیه از جدیدیها روی گردانید، ولی آنها زمانی دراز به هدفهای خود وفادار ماندند و تا سالهای ۱۹۳۰ و بعد از آن فعالیت داشتند.

در همین دوره آثار ادبی مهمی در ترکیه منتشر شد که افکار فلسفی و اجتماعی غربی را به میان مردم شهرنشین برد. معروفترین نویسندگان این زمان عبارت بودند از ابراهیم سینائی (۱۸۷۱ - ۱۸۲۶)، ضیاء پاشا (۱۸۸۰ - ۱۸۲۵) و خصوصاً نامق کمال (۱۸۸۸ - ۱۸۴۰)، آثار آنها در میان بورژوازی جدید عثمانی: افسران درس خوانده، کارمندان، قضات و روزنامه‌نویس‌ها خواننده بسیار داشت و نیز از طریق مهاجرین (از جمله مهاجرین ایرانی) در جاهای دیگر اشاعه پیدا می‌کرد. فعالیت مربوط به ترجمه آثار غربی نیز در این دوره بسیار قابل توجه بود.

تجددطلبی در امپراتوری عثمانی در این دوران وارد مرحله تازه‌ای شده بود. طرز تفکر طرفداران تنظیمات جای خود را به طرز تفکر تازه‌تری داده بود که با رویدادهای تاریخی پایان دوران امپراتوری هماهنگی داشت.

حرکت ترکهای جوان از میان دانشجویان مدرسه طب نظامی (که در ۱۸۸۹ بنیاد نهاده شده بود) آغاز شد و میان مدارس عالی پایتخت اشاعه یافت و سپس همراه با موج مهاجرین میان ترک‌های سراسر اروپا گسترش پیدا کرد.

هدف این گروه مخالفت با استبداد سلطان و برگرداندن قانون اساسی مدحت پاشا بود که از ۱۸۷۸ تا این تاریخ به حالت تعلیق در آمده بود. یوسف آکچور جر این دسته بود و بعد از فعالیت‌هایی در ترکیه به پاریس گریخت. در پاریس به مدرسه علوم سیاسی وارد شد و در گروه

ترکان جوان به فعالیت ادامه داد. در آن هنگام پاریس مرکز اصلی فعالیت‌ها و انتشارات این گروه بود و سردستگان آن عبارت بودند از احمد رضا، عبدالله جودت، و صباح الدین آکچور. آکچور سپس به جنوب روسیه رفت و همراه گاسپوینسکی^۱ در راه ترقی اقوام مسلمان ترک فعالیت کرد و در آنجا بود که با بینش غیر دینی، آزادی زن، و مفهوم نوسازی (مدرنیزاسیون) آشنا شد. گاسپوینسکی به او آموخت که باید بیشتر بر زمینه فرهنگی تکیه کرد تا سیاسی.

آنچه برای آکچور اهمیت داشت سرنوشت ملت ترک بود. وی در کتاب سه سیستم سیاسی تأکید می‌کند که اصل ناسیونالیسم ترک است و اسلام باید در خدمت آن اصل باشد. او بر آنست که باید با طبقات اجتماعی که مخالف نوسازی (مدرنیزاسیون) و ایجاد یک دولت مدرن هستند، یعنی با فئودالها و روحانیون، مبارزه کرد. در زمینه اصلاحات اقتصادی آکچور طرفدار اقتصاد ملی و اصلاحات ارضی است.

ضیاء گوکالپ تجددطلب دیگری بود که به عنوان نظریه پرداز ناسیونالیسم ترک معروف شده است. وی از سال ۱۹۱۱ شروع به نوشتن کرد و در سال‌های ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۹ با مهاجران روشنفکر کریمه، که به اسلامبول آمده بودند، رفت و آمد داشت. گوکالپ معتقد بود که باید میان فرهنگ و تمدن فرق گذاشت. ملت ترک با گذار از مدار تمدن شرقی به غربی شکوفا خواهد شد، ولی در این گذار فرهنگ ترک و برخی از عناصر اصلی آن یعنی اسلام را باید حفظ کرد. ملت ترک تنها از راه ایجاد هماهنگی میان فرهنگ و ایمان خود، از یک سوی، و تمدن مدرن، از سوی دیگر، می‌تواند اروپایی شود. این اصول

1. Gaspinski

را گوکالپ طی درس‌های خود در کرسی جامعه‌شناسی دانشگاه اسلامبول تشریح کرد و راه عملی کردن آن را در زمینه آموزش زنان، خانواده، قوانین و اقتصاد و دین باز نمود.

گوکالپ می‌گفت، من از نژاد ترک، از مذهب اسلام، و از تمدن غرب هستم. برای گوکالپ ملت عبارت بود از مردمانی که تربیت و زبان و مذهب مشترک داشته باشند، در صورتی که ناسیونالیسم آتاتورک بیشتر بر «سرزمین» استوار بود. گوکالپ راه درمان ترکیه را سه چیز می‌دانست: ترک بودن، مسلمان بودن، و معاصر بودن و با زمانه پیش رفتن. یعنی، همان گونه که گفتیم، تلفیق میان علم و تکنیک غربی و ارزشهای معنوی فرهنگ ترک. عبدالله جودت تجدیدطلب سرشناس دیگری است که جامعه «اتحاد و ترقی» ترکهای جوان را بنیان گذاشت. با روشنفکران ایرانی رفت و آمد داشت و تقی زاده از او یاد کرده است. عبدالله جودت در رساله‌ای تأکید کرده که تمدن دومی وجود ندارد. تمدن یعنی تمدن اروپایی، و باید آن را با همه خوبیها و بدیهایش پذیرفت. در آغاز قرن بیستم روابط ترکیه و مصر و لبنان با اروپا افزون شد و در همین دوران روابط مستقیم و غیر مستقیم میان روشنفکران ایرانی و ترک و عرب برقرار شد. کتاب‌های عربی به فارسی ترجمه شد و از آن جمله طبایع الاستبداد کواکبی و تاریخ شورش روسیه نوشته دکتر خلیل بیگ لبنانی و خاطرات خراثر کنتس دو سگور. برخی از روزنامه‌ها نیز مقالات عربی را ترجمه می‌کردند مانند مقاله‌های رشیدرضا در مجله المنار که در مجله تربیت ترجمه می‌شد و سفیر عثمانی به آن اعتراض کرد. شرح این اعتراض در شماره دوم روزنامه صوراسرافیل آمده است. در این هنگام مسئله عقب‌ماندگی جهان اسلام در میان روشنفکران عرب و مقایسه میان فرهنگ‌های مختلف اروپایی به منظور یافتن مدلی

که به کار کشور های اسلامی آید، مطرح شد. و این به دنبال بحثی بود که بر اثر ترجمه کتاب ادموند دومولن به نام علل تفوق انگلوساکسون ها برانگیخته شد.^{۱۲} بلافاصله محمد عمر وضع کنونی مصری ها را نوشت و در آن کوشید تا علت های عقب ماندگی را نشان دهد (قاهره ۱۹۰۲). در یک سلسله مقاله که در مجله المنار چاپ شد، شکیب ارسلان لبنانی (۱۸۶۹ - ۱۹۴۶) درباره دلایل عقب ماندگی مسلمانان و پیشرفت دیگر ملت ها پرسش هایی را مطرح کرد و این مقالات به صورت کتاب به انگلیسی و فرانسه نیز منتشر شد.^{۱۵} هر چند کتاب تفوق انگلوساکسونها خیلی دیر و در حوالی ۱۳۱۰/۱۹۳۰ ش به وسیله علی دشتی به فارسی درآمد، ولی روشنفکران ایرانی مقیم خارج خیلی زود از آن آگاهی یافتند.

همان گونه که افکار «تنظیمات» روشنفکران ایرانی نیمه دوم قرن نوزدهم را تحت تأثیر قرار داده بود در اولین دهه قرن بیستم نیز افکار تجدد طلبان ترک در ایرانیا ن مؤثر بود.

تقی زاده، محمد علی تربیت و دوستانشان قبل از ترک ایران «حوزه ای از اشخاص بیدار و متجدد» در تهران تشکیل داده بودند و جرائد «ترکان جوان» را که در پاریس منتشر می شد و خصوصاً روزنامه «شورای امت» به مدیریت احمد رضا بیگ را می خواندند همین عده با تأسیس کتابفروشی تربیت در تبریز کتب فرنگی و عربی و ترکی را وارد می کردند. این گروه پس از فرار از استبداد صغیر محمد علی شاه گذارشان به اسلامبول افتاد و با آثار نامق کمال و دیگر نویسندگان متجدد ترک آشنا شدند.^{۱۶}

اسلامبول برای بار دوم مرکز فرهنگی و سیاسی مهمی برای ایرانیان مهاجر شد و بر سر راه کسانی بود که میان ایران و اروپا در رفت و آمد

بودند. دهخدا، تقی‌زاده، جمال‌زاده، و دیگران در همین دهه ۱۹۱۰ بود که گذارشان به اسلامبول افتاد.

یحیی دولت‌آبادی علت تجمع ایرانیان مهاجر را در اسلامبول چنین بیان می‌کند:

... زیرا هر کس از هر کجا می‌تواند خود را به آنجا برساند چه اشخاصی که در اروپا متفرق شده‌اند و چه غیر آنها اگر چه بعضی از شهرهای اروپایی برای این کار بهتر به نظر می‌آیند و آزادی کامل دارند ولی چند مطلب در نظر من هست که اسلامبول را برای این اجتماع بهتر از جاهای دیگر می‌دانم. اول رعایت «مرکزیت» آن نسبت به هر جا و «مرکز اسلامیت» آن. دوم اتحادی که میانه ترکان جوان با مجاهدین ایرانی حاصل شده و حصول این اجتماع در اسلامبول آن اتحاد را تکمیل نموده تأثیراتش را سریع می‌کند. سوم آنکه بواسطه مشروطه گشتن عثمانی روی دل مسلمانان دنیا عموماً و ایرانیان خصوصاً به جانب این مرکز شده و مستبدین ایران نهایت نگرانی را از این نقطه دارند...^{۶۴}

پس از مدتی ایرانیان مهاجر در جاهای مختلف اروپا پخش می‌شوند و تماس ایران با غرب مستقیم و بدون واسطه می‌شود ولی این مانع از آن نیست که متجددین ایران و ترک و عرب در شهرهای اروپایی به دیدارها و مباحث خود ادامه دهند.

در همین سالها در ایران از تجدد سخن به میان آمد و این لغت در مقالات و اشعار به چشم خورد. مطلب چنین عنوان می‌شد که باید به غرب توجه کرد، چون ایران رو به خرابی است. و «از ماست که بر ماست». بنابراین، چاره رو آوردن به غرب است، ولی فریب نباید خورد و شعائر پدران را از دست نباید داد. اعتقاد بر آن بود که ظواهر غرب به ایران راه یافته است بدون آنکه از واقعیت غرب اطلاعی در دست باشد. به قول

ملک الشعراى بهار، در قصیده «پیام ایران»، باید علم غرب را به معده شرق آورد تا آن را «هضم» کند و با تن خود «انضمام» دهد.^۲

«تجدد» برای بهار مسئله مرگ و زندگی است:

یا مرگ یا تجدد و اصلاح راهی جز این دو پیش وطن نیست
ایران کهن شده است سراپای درمانش جز به «تازه» شدن نیست
عقل کهن به مغز جوان هست فکر جوان به مغز کهن نیست
ز اصلاح اگر جوان نشود ملک گر مُرد جای سوک و حزن نیست

تعبیر تازه شدن به معنای تجدد بسیار زیبا است و بخوبی هدف روشنفکران آن روزگار را از تجدد می‌رساند.

در این دوران از یک سوی مجلات ادبی دانشکده و بهار به مدیریت اعتصام‌الملک و ملک‌الشعرا نقش مهمی در اشاعه فکر غربی داشتند و نه تنها تجددی ادبی بوجود آوردند، بلکه افکار اجتماعی و سیاسی را هم از طریق ترجمه آثار بزرگان غرب به ایرانیان شناساندند و از سوی دیگر روزنامه‌هایی چون روزنامه ملانصرالدین که به مدیریت جلیل محمدقلی‌زاده در تفلیس بنا نهاده شد (۱۹۰۶) و یا روزنامه «ایران نو» و خصوصاً روزنامه صوراسرافیل مبارزه سختی را با بیعدالتی‌های اجتماعی آغاز کردند. مقاله‌های علی اکبر دهخدا که با امضای دخو و تحت عنوان چرند و پرند در روزنامه صوراسرافیل منتشر می‌شد گذشته از تأثیر سیاسی آنها از لحاظ ساده‌نویسی نیز مکتبی در نثر فارسی پایه‌ریزی کردند.

در اینجا باید به جریان مهم پیکار کهنه و نو در ادبیات فارسی که نام تجدد ادبی به خود گرفت اشاره کنیم. چند سالی در مجلات دانشکده،

۲. «ز غرب علم فراگیر و ده به معده شرق که فصل هاضمه‌اش با تن انضمام دهد»

بهار، کاوه و نیز روزنامه تجدد مباحثات تندی میان کهنه پرستان و محافظه کاران از یکسوی و انقلابیون یا متجددین از سوی دیگر در گرفت. گروه نخست تخلف از قواعد ادب فارسی را گناه بزرگ می‌دانستند و گروه اخیر خواهان تحول اساسی در ادبیات ایران بودند، از ادب غرب الهام می‌گرفتند و این تجدد ادبی را به دنبال تحولات سیاسی و اجتماعی لازم می‌دانستند. محمدعلی جمال‌زاده در دیباچه کتاب «یکی بود و یکی نبود» می‌نویسد: «در ایران ما، بدبختانه عموماً پا از شیوه پیشینیان بیرون نهادن را مایه تخریب ادبیات دانسته و عموماً همان جوهر استبداد سیاسی ایرانی که مشهور جهان است در ماده ادبیات نیز دیده می‌شود. به این معنی که شخص نویسنده وقتی قلم در دست می‌گیرد، نظرش تنها متوجه گروه فضلا است و ادبا و اصلاً التفاتی به سایرین ندارد... و خلاصه آنکه پیرامون دموکراسی ادبی نمی‌گردد. جای شک نیست که این مسأله مخصوصاً برای مملکتی چون ایران که جهل و چشم بستگی گروه مردم مانع هرگونه ترقی است بسیار مایه تأسف است.»^{۶۵}

بکار بردن اصطلاحات «دموکراسی ادبی» و نیز لزوم آن برای نیل به «ترقی» نشانی از فکری موجود میان صاحب‌نظران قرن اخیر در زمینه پیشرفت ایران است که به ترتیب برای رسیدن به ترقی از مراحل دموکراسی سیاسی و اجتماعی می‌گذرند و هنگامی هم که از تجدد در ادبیات سخن در میان است ذهن آنها متوجه دموکراسی ادبی می‌شود زیرا بدرستی دریافته‌اند که مهم‌تر از اسلوب و زبان نوشته، امکان دسترسی به آن از سوی انبوه خوانندگان است و اگر نه سود اجتماعی زیادی در آن مترتب نخواهد شد. این طرز تفکری است که در محافل روشنفکری آن زمان رایج بود و دریغا که تحولات بعدی چنانکه باید این راه را نپیموده است.

باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه نمایندگان راستین تجدد ادبی فقط به ظاهر توجه نداشتند و برای آنها تجدد ادبی آزادی فکر و بیان نیازهای جدید انسان ایرانی در این دوران بود و به همین جهت هم کسانی را که با فراگرفتن چند لغت فرنگی دم از تجدد می‌زدند سخت به مسخره می‌گرفتند. «داستان فارسی شکر است» جمال‌زاده و نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» حسن مقدم نمونه‌های خوبی در این زمینه هستند.

دیگر آنکه این تجدد در محتوای شعر و نثر موجب شد که متجددان ادبی، تجددخواهان اجتماعی نیز باشند و به زبان شعر که ایرانیان را خوش می‌آید و در آنها سخت موثر است عقاید اجتماعی جدید را ترویج کنند: آزادی زنان، مسأله حجاب، لزوم علوم جدید، روابط تازه میان کارگر و کارفرما از مهمترین مضامین اشعار این زمان هستند. نگاهی به دیوان ایرج میرزا، عشقی، لاهوتی، عارف، ملک الشعرای بهار و پروین اعتصامی کافی است تا با این تجددخواهی روبرو شویم و این مرحله‌ای جدید در طلب دموکراسی اجتماعی است.

دهخدا نیز در میان نثر نویسان همین وظیفه را برای خود برگزیده بود هم در زمینه سیاسی و اجتماعی تجددخواه بود و هم در زمینه ادبی. دهخدا بدون آن که ستایشگر تمدن غرب باشد با جدا کردن مفاهیم تمدن و فرهنگ (و خواهیم دید به همان معنا که گوکالپ جامعه‌شناس ترک گفته بود) به لزوم اخذ تمدن فرنگی و حفظ فرهنگ ایرانی معتقد بود و خطاب به غریبها نوشت:

تمدن را ما دو قسمت می‌کنیم: یکی تمدن معنوی و روحی، و یکی تمدن مکانیکی. از قسمت اول شما بهره‌ور نیستید و هیچ مددی هم به آن نکرده‌اید، بلکه برای اختلاط و امتزاجی که با اقوام وحشی و آدم

خوار در خون و اخلاق پیدا کرده‌اید هر چه ممکن بوده سیر تمدن را کندتر کردید. دیر یا زود او را مغرب باید از مشرق اقتباس کند. اما در تمدن مکانیکی کسی دست ما را نبسته است، مشغولیم و خیلی هم بسرعت.^{۶۶}

دهخدا ضمن این که با هرگونه غرب گرایی افراطی مخالف بود و آن را مسخره می کرد (رجوع کنید چرند و پرند، درباره انجمن حمایت حیوانات) افکار تازه سیاسی را از غرب به ایران آورد و اشاعه داد. رادیکالیسم ایرانیانی که اندکی بعد در سویس و فرانسه و بویژه در آلمان گرد می آیند قابل توجه است. مجله کاوه چاپ برلن افکار این گروه را منعکس می کرد و گروههای دیگری در شهرهای دیگر اروپا از طریق آن با محفل برلن در تماس بودند. «مسلک و مقصد (این مجله) بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی بود در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و بقدر تصور تقویت به آزادی داخلی و خارجی آن.»
برای اولین بار روشنفکران ایرانی که با مجله کاوه همکاری می کردند و جملگی عضو «کمیته ملیون ایرانی مقیم آلمان» نیز بودند اندیشه خود را درباره تجدد به صورت یک مانیفست به قلم تقی زاده در شماره اول دوره دوم کاوه (۲۲ ژانویه ۱۹۲۰) اعلام داشتند:

قبول و ترویج بلا شرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثناء (جز زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی معنی که از معنی غلط وطن پرستی ناشی می شود و آن را وطن پرستی کاذب می توان خواند و اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی.^{۶۷}

و سرانجام، این شعار که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس» مدل نویسندگان مجله کاوه کشور آلمان است و حتی پس از شکست آلمان در جنگ بین‌الملل اول باز هم معتقد ماندند که آلمان از لحاظ علم بالاترین فرهنگ اروپایی است.

نویسندگان کاوه همه به زبان و ادبیات فارسی و عربی آشنایی یا تسلط داشتند و کتابخوان و دانشمند و با خبر از اوضاع جهانی بودند. برخی از آنان از طلبگی شروع کرده و سپس به علم جدید راه یافته بودند و عجب آنکه همین دسته بودند که در پذیرش تمدن غرب شتاب بیشتر داشتند و آن را بی چون و چرا می ستودند. نگرانی آنها فقط حفظ زبان فارسی است ولی با سره کردن آن به معنای حذف لغات عربی نیز موافق نیستند. قزوینی طی نامه‌ای از پاریس به تقی زاده، که در برلن اقامت دارد می نویسد:

در دوایر ایرانی اینجا این مواضع کاوه و مخصوصاً آنچه مرقوم داشته بودید که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی بشود خیلی موضوع بحث و گفتگو واقع شد و فوراً مثل همه جای دنیا در همه مسائل در فریق شدند. بعضیها می گفتند حق با آقای تقی زاده است و بعضیها می گفتند که اگر چه در واقع حق با ایشان است ولی گفتن این مطلب به این صراحت خلاف احتیاط و خلاف سیاست است و من در هر مجلس که گفتگو می شد با کمال شدت طرف سرکار را می گرفتم و حق را به شما می دادم زیرا نه برای اینکه حفظ الغیب سرکار را کرده باشم یا طرف سرکار را گرفته باشم خیر، برای آنکه عقیده خودم این است.^{۶۸}

در همین دوره کاوه مقاله «برنامه عمل برای مدرنیزاسیون» و مقاله «اصلاحات اساسی» و نیز مناظره‌ای تحت عنوان «شب و روز» چاپ چاپ شد. در این مقالات نویسندگان کاوه مهمترین مسائل آن روزی ایران را به ترتیب اهمیت چنین ذکر می کنند: ۱- تعلیم عمومی و

خودکشی برای عمومیت آن؛ ۲- نشر کتب مفیده و ترجمه کتب فرنگی و منتشر ساختن آنها؛ ۳- اخذ اصول و آداب و رسوم و تمدن اروپایی و قبول آن بلا شرط؛ ۴- ترویج فوق العاده و خیلی زیاد از انواع ورزش‌های بدنی بترتیب اروپایی؛ ۵- حفظ زبان ملی یعنی فارسی از فساد؛ ۶- اعلام جنگ بی‌امان بر ضد تریاک و وافور و الکل؛ ۷- جنگ بر ضد تعصبات جاهلانه و مساوات تامه حقوق پیروان مذاهب مختلفه؛ ۸- محاربه بر ضد امراض عمومی و مخصوصاً مالاریا، امراض تناسلی، سل، و امراض اطفال؛ ۹- حفظ استقلال ایران؛ ۱۰- آبادانی مملکت بترتیب اروپایی و مخصوصاً داخل کردن ماشین؛ ۱۱- آزادی زنها و تربیت و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آنها؛ ۱۲- جنگ شدید و آتشین بر ضد دروغ؛ ۱۳- جدّ و اهتمام در برانداختن صفت خبیثه اسباب چینی و «دیپلوماسی» که اخیراً بدبختانه در زیر این عنوان در ایران شایع شده؛ ۱۴- برانداختن رسم ننگین عشق غیر طبیعی که از قدیم الایام یکی از بدترین رذایل قوم ما بوده و از موانع عمده تمدن است؛ ۱۵- جنگ بر ضد شوخی و هزل و مبالغه و یاوه سرایی و پرگویی و سعی در ایجاد خصلت جدّی بودن در میان مردم و ۱۶- احیای سنن و رسوم مستحسنه قدیمه ملی ایران».

این متن از یک سوی طرز تفکر و آرزوهای اجتماعی روشنفکران فرنگ دیده آن زمان را روشن می‌کند و از سوی دیگر آئینه‌ای است از خصوصیات اخلاقی و اجتماعی جامعه آن روزی ایران. بیان سرگردانی روشنفکر ایرانی در میان مسائل مختلف و فقدان هرگونه اندیشه سازمان‌یافته برای اصلاحات نیز خصوصیت دیگر این متن است.

این طرز تفکر در مقاله اصلاحات اساسی (دسامبر ۱۹۲۱/۱۳۰۰ ش) شکل می‌گیرد و مقارن با تغییرات سیاسی مهمی که در ایران در حال

تکوین است سه اصل زیر برای اصلاح فوری ایران پیشنهاد می‌شود:

- ۱- تعلیم عمومی ملت، عمومیت فوق العاده ورزش های بدنی؛
- ۲- استخدام فوری مستشاران فرنگی برای اصلاح ادارات دولتی و
ملتی ایران و دادن اختیارات کافی و قدرت لازم به آنها و حمایت جدی
از ایشان؛

۳- تقویت دولت مرکزی و فراهم آوردن اسباب دوام و استحکام
آن و ایجاد امنیت محکم در مملکت به هر ترتیبی که ممکن شود تا
سکون و فراغت بالی پیدا شده و هوا برای نقشه های اساسی اقدامات ملی
صاف شود.»

تقی زاده پس از چند ده سال و شاید تحت تأثیر و فشار افکار
روشنفکرانه! دهه هفتاد طی خطابه ای به آنچه که در برلن به سال
۱۲۹۹ / ۱۹۲۰ ش نوشته بود اشاره می کند و می گوید:

این جانب در تحریض و تشویق اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی
را در چهل سال قبل بی پروا انداختم، که با مقتضیات و اوضاع آن
زمان شاید تندروی شمرده می شد و به جای تعبیر «اخذ تمدن غربی»
پوست کنده فرنگی مآب شدن مطلق ظاهری و باطنی و جسمانی و
روحانی را واجب شمردم. و چون این عقیده که قدری افراطی دانسته
شد در تاریخ زندگی من مانده اگر تفسیر و تصحیحی لازم داشته باشد،
البته بهتر آنست که خودم قبل از خاتمه حیات خود نتیجه تفکر و تجربه
بعدی این مدت را روزی بیان و توضیح کنم. تا حدی توضیح یا عذر
آن نوع افراط و موجب تشویق بی حدود به اخذ تمدن غربی در اوایل
بیداری و نهضت ملل مشرق آنست که چون این ملتها بی اندازه نسبت
به ملل مغربی در علم و تمدن عقب مانده و فاصله بین اینها و آنها بی
تناسب زیاد شده بود، وقتی که تکانی خورده و این بُعد مسافت را
درک کردند و چشمشان در مقابل درخشندگی آن تمدن خیره گردید،
گاهی پیشروان جوان آنها یکباره بدون تأمل زیاد و تمیز و تشخیص

بین ضروریات درجه اول تمدن و عوارض ظاهری آن؛ اخذ همه اوصاف و اوصال و ظواهر آن را؛ چشم بسته و صددرصد و در واقع تسلیم مطلق و بی قید به آن تمدن غربی را لازم شمرده و دل به دریا زدند و آن را تشویق کردند، و خواستند به یک جهش آن فاصله را طی نموده خود را به کانون تمدن جدید عصری که در هزاران سال تکامل یافته بود بیندازند.

و بعد اضافه می‌کند:

این مختصر اگر برای اخطار لازم و دعوت به احتیاط و حزم نسبت به بعضی افراطها و تندرویهای حاد باشد، نباید داعی بر تفریط هم تلقی شود، یا حمل بر جایز بودن سستی و توقف در سیر تدریجی و طی طریق در راه وصول به غایت تمدن مطلوب شمرده شود.^{۶۹}

کاظم زاده ایرانشهر نیز مجله ایرانشهر را در پاریس و سپس در برلن منتشر می‌کند و جمال زاده مجله علم و هنر را در لایپزیک. جوانان ایرانی مقیم برلن نیز در سال ۱۹۲۴ / ۱۳۰۳ ش مجله‌ای منتشر می‌کنند به نام فرنگستان که راه کاوه را ادامه می‌دهد و سرمقاله اول آن نشان می‌دهد که نویسندگان این مجله تا چه حد شیفته تمدن اروپایی هستند:

«ما همه جوانیم. ما همه امید زندگانی داریم. ما می‌خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم. ما همه یک آرزو داریم و همه به طرف یک مقصود می‌رویم. سلطنت فکر جوان بر فکر پیر... ایران باید زندگانی را از سر گیرد. همه چیز نو باید گردد. ما ایران نو، مرد نو می‌خواهیم. ما می‌خواهیم ایران را اروپایی نمائیم. ما می‌خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم. «ایران باید روحاً و جسماً ظاهراً و باطناً فرنگی مآب شود».^{۷۰}

کاظم زاده در سال‌های بعد طرز تفکر تازه‌ای پیدا می‌کند و در برابر «مادیات طلبی» غربی از نهضت معنوی و روحانی طرفداری می‌کند. درباره عقاید کاظم زاده در جای دیگری نیز سخن خواهیم گفت.

در این زمان نیز روشنفکران ایرانی با روشنفکران عرب و ترک در رابطه بودند و این سومین باری است که در طول صدوپنجاه سال، شاهد این نوع آشناییها و همکاریها و گفتگوها هستیم. نخست در دهه‌های میانی قرن نوزدهم میان صدراعظم‌ها و دیپلمات‌ها و سپس در پایان قرن میان روشنفکران در اسلامبول و تفلیس و قاهره و سرانجام در سالهای قبل از جنگ بین الملل اول و در طول سالهای جنگ در برلن و پاریس و ژنو.

محمد قزوینی اشاراتی به دوستی‌هایش با امیرشکیب ارسلان لبنانی و احمد رضا بیگ ترک در پاریس دارد^{۷۱} و تقی‌زاده از دیدار با عبدالله جودت روشنفکر تجددخواه ترک و احمد رضاییگ سخن می‌گوید و از رساله سه طرز سیاست یوسف آکجور انتقاد می‌کند.^{۷۲} خصوصاً رابطه میان ترکهای جوان و تجددخواهان ایرانی در اسلامبول و ژنو و پاریس مستمر بوده است.

* * *

حوالی سال ۱۹۲۱ / ۱۳۰۰ ش عده‌ای از دانشجویان بازگشته از غرب و برخی از اعضای پیشین محفل برلن «انجمن ایران جوان» را در تهران تشکیل دادند و در آغاز کار، انجمن خاص جوانانی بود که در اروپا و آمریکا تحصیل کرده به طرز تفکر و تمدن غربی‌ها آشنایی کافی داشتند. علی اکبر سیاسی می‌نویسد:

انجمنی تشکیل دادیم نخست بنام «سروش دانش» و اندکی بعد به نام «ایران جوان» بدین مناسبت که معتقد بودیم ایران پیر و فرسوده باید با قبول تمدن جدید از نو جوان و نیرومند گردد... ما در آغاز کار عضویت انجمن را به جوانانی اختصاص دادیم که به طرز تفکر مغربی‌ها آشنایی داشتند و علت این اختصاص و انحصار این بود که افکار ما برای آجن زمان ایران تند و انقلابی می‌نمود و بیم آن می‌رفت

که جوانان دیگری که با افکار جدید آشنا و مأنوس نبودند مراد ما را درست دریابند و به جای اینکه برای پیشرفت مرام انجمن مدد برسانند مانع اجرای آن شوند یعنی یار شاطر نباشند بلکه بار خاطر گردند. اینکه می‌گوییم ما افکار تند و انقلابی داشتیم مراد این نیست که بکلی خام و ناآزموده و به اصطلاح «جعفرخان‌های از فرنگ آمده» بودیم بلکه برعکس نسبت به سن خود از نیک و بدها و از زشتی‌ها و زیبایی‌ها و از بسیاری چیزها آگاهی داشتیم و این خود یکی از میان جمع، ما یعنی حسن مقدم بود که نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» را نوشت... این نمایشنامه را اعضای انجمن در سالن گراند هتل به روی صحنه آوردند.^{۷۳}

هدف آنها «اقتباس» تمدن اروپایی بود و این اقتباس را یک «ضرورت» می‌دانستند، زیرا عقب ماندگی ایران نسبت به اروپا چنان بود که چاره‌ای جز پذیرش راه و رسم ایشان وجود نداشت. ولی در ضمن نیک آگاه بودند که «اقتباس ناقص و غیر منطقی» جامعه ایرانی را به خطر خواهد انداخت.

بی‌گمان میان «مانیفست برلن» و افکار اعضای «انجمن ایران جوان» تفاوت بسیار است. در برلن ایرانیانی گرد آمده بودند دارای تحصیلات قدیمی و نماینده نخبگان سنتی ایران، اما آشنا به علوم جدید و نگران اوضاع منحط و بی‌ثبات ایران در پایان جنگ بین‌الملل اول. بنابراین، طبیعی است که اخذ کامل و بدون قید و شرط تمدن فرنگ را تنها راه چاره بدانند، همان گونه که نخبگان ترک نیز در شرایطی همانند چنین می‌اندیشیدند. در حالی که اعضای «انجمن ایران جوان» که در آغاز یک دوره تغییرات بزرگ در آغاز سلطنت پهلوی به اروپا رفته بودند و در غرب علاوه بر فراگرفتن علم غربی در شناخت علمی تمدن ایران نیز کوشا بودند، در بازگشت مغرور و امیدوار به دوران جدیدی که در ایران

آغاز می شد، گرفتن تمدن غرب را فقط در حد اقتباس و ستز با تمدن ایرانی روا می دانستند.

«بلوشر» که در نخستین سالهای سلطنت رضاشاه سفیر آلمان در ایران بوده و با روشنفکران ایرانی نشست و برخاست می کرده می نویسد:

توقف در اروپا باعث می شد که دانشجویان ایرانی در جوار تحصیلات تخصصی خود ضمناً با اشکال مختلف زندگی اروپایی و طرز تلقی های آنها از زندگی آشنایی حاصل کنند، و البته متعاقب تأسیس کارخانه ها نحل های مختلف اقتصادی اروپا نیز اضطراراً به ایران وارد می شد. اما پای جهان بینی خاص اروپایی با طرز تفکر خاص مربوط به آن الزاماً با آنچه گفته شد به ایران باز نشد.

هیچ یک از کسانی که با من در این موضوع وارد بحث شدند به خوبی و روشنی فروغی این نکته را درک نمی کرد. هر چند که وی به ضرس قاطع می دانست که هیچ چیز نمی تواند جایگزین دین و فرهنگ ایران بشود و می خواست که به هر طریق و قیمت باشد اینها را برای ملت ایران محفوظ و مصون نگاه دارد، با وجود این لازم می شمرد که نه تنها نتایج و حاصل فرهنگ و مدنیت آن دیار باید مورد قبول و پذیرش قرار گیرد، بلکه محتوای فکری و معنوی آن نیز باید در این خطه متجانس شود و حق اهلیت بیابد. وی خود تا عمق حکمت و فلسفه اروپا نفوذ کرده بود و این رسالت را بر عهده خود می دید که همچون واسطه ای این دنیا را در اختیار هموطنانش بگذارد.^{۷۴}

این توجه متعادل به غرب توأم با توجه به تمدن ایران باستان و برخی احساسات ضد عربی در سراسر سالهای قبل از جنگ بین الملل دوم وجود داشت که در آثار منتشر شده توسط «انجمن ایران کوده» و در آثار صادق هدایت نمایان است. دولت نیز نوسازی (مدرنیزاسیون) اقتصادی آمرانه را همراه با بزرگداشت ایران باستان و عقاید ناسیونالیستی در پیش گرفته بود.

جنگ بین‌الملل دوم موجب دگرگونی‌های زیاد شد: ایران به تصرف تفقین درآمد و آن غرور ملی و امید جای خود را به نومیدی و سرخوردگی داد. جامعه دچار «آمریکایی‌گونه شدن» بی بند و بار شد. ولت سیاست خاصی را در زمینه نوگری در پیش گرفت و دشواری‌ها جندان بود که جز به مسائل روز توجهی نبود. اما از لحاظ اندیشه فلسفی سیاسی و اجتماعی، بعد از خفقان فکری دوره قبل، مرحله تازه‌ای آغاز شد. چنان که در جای دیگر گفتیم، کتاب‌های فراوان از آثار معاصران غربی به فارسی درآمد و بحث و گفتگو درباره آنها میان وشنفکران رواج گرفت. افکار مارکسیستی برای نخستین بار جایی افت و دیگر بار پذیرش تمدن غرب به صورت مشروط مطرح شد. جله سخن‌گروهی از نویسندگان را به دور خود جمع کرد که هم با ادب بران آشنا بودند و هم به غرب توجه خاصی داشتند و به قول ناتل خانلری دیر آن، «سخن در واقع یک جریان فرهنگی و هنری بود... گرچه انیفستی نداشتیم، گفتگو درباره این بود که با دنیا هماهنگ شویم».^{۷۵} مقالات بسیار به قلم خانلری و شادمان و صنایع درباره اروپا و تمدن رب در این مجله انتشار یافت و سرانجام به سال ۱۹۴۵/۱۳۲۴ ش ید فخرالدین شادمان کتاب تسخیر تمدن فرنگی را منتشر کرد.

شادمان نخست تمدن فرنگی را می ستاید: «شرح و وصف تمدن رنگی در ده کتاب هم نمی گنجد. تمدن فرنگی وارث تمدن یونانی و وم و ایران و عرب و مظهر علم و ادب و هنر دنیاست...» اما بعد تأکید ی کند که «تمدن فرنگی خوب و عالیست ولیکن آن را مفت به کسی می دهند و هیچ ملتی چه نزدیک به اروپا و چه دور از آن نمی تواند به نییر لباس و خط و زبان علمای فرنگی را به اشتباه بیندازد.» پس چه باید کرد؟ «ابلهست آنکه در این سفر پنج روزه عمر کشتی بی خطر بزرگ

عالی را به کشتی بادبانی اسیر موج و باد اختیار نکنند... باید در مقابل علم و ادب و هنر فرنگی سر تعظیم فرود آورد و کوشید تا به اسرار آنها پی بُرد.^{۷۶} از دو کار یکی را باید اختیار کرد یا خود به راهنمایی ذوق و عقل و با رعایت شرایط حزم و احتیاط تمدن فرنگی را بگیریم و یا بی چون و چرا تسلیمش شویم تا بیاید و سیل وار ما را بگیرد.

یگانه چاره آن است که آن را بگیریم و پیش از آن که محصور و اسیرش گردیم خود مُسخرش کنیم. «روس و ژاپن تمدن فرنگی را گرفتند و امروز از خود عالم و نویسنده و هنرمند و کاشف و مخترع و طبیب بزرگ دارند و تمدن فرنگی الجزایر را گرفت و اکنون عرب بیچاره این سرزمین نه فرانسه می‌داند و نه عربی، در مملکت خود بنده است... و در پاریس با فقر و ذلت عمری بسر می‌برد.»^{۷۷} اما از این به بعد استدلال شادمان ساده‌لوحانه و مبهم می‌شود: «باید فارسی یاد بگیریم تا به تسخیر تمدن فرنگ قادر شویم... باید فارسی را خوب فرا گرفت و آن را غنی کرد تا بتوان علوم مختلف را به وسیله آن یاد گرفت.» از سوی دیگر، «باید فکلی را هم از میان برد. این فکلی‌ها موجودات خطرناکی هستند که موجب تقلید احمقانه از اروپا می‌شوند.»^{۷۸}

گروهی دیگر از روشنفکران ایران بر آنند که از یکسوی می‌باید خود را بهتر بشناسیم و از سوی دیگر درباره غرب و تمدن‌های دیگر آگاهی بیشتر داشته باشیم. در مقایسه با غرب است که ما به کم و کاستی‌های خود آگاه می‌شویم. شاید بتوان از داریوش شایگان نیز در همین قسمت یاد کرد، چرا که او نیز غرب‌گرا است، اما بویژه به اندیشه غرب و مراحل تکوین این اندیشه توجه دارد:

غربزدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالبترین و مهاجمترین شیوه جهان بینی موجود روی

زمین است... غربزدگی نا آگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب است. این نا آگاهی سبب می‌شود که ظاهر امر را با خود امر اشتباه کنیم و مظاهر تمدن غربی را به کارآیی شگفت محصولات تکنیکی‌اش محدود کنیم. این غفلت و جدانکردن اندیشه محرک این تمدن از کاربست عملی آن اندیشه موجب می‌شود که کارآموزی ما منحصرأ در حصار کاربرندی علوم عملی صورت گیرد نه در راه یافتن به کانونی که این علوم از آن ساطع می‌شوند.^{۷۹}

مرجع تاریخ، تاریخ غرب است و تقدیر ما نیز عقب ماندگی از این تاریخ. او در پاسخ نسلی از روشنفکران که معتقد به تلفیق میراث فرهنگی و با تکنیک غرب هستند می‌نویسد: نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب ویرانگر آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است. ولی در برابر این طرز تفکر کسانی هستند که به راستی اعتقاد به «تلفیق» دارند و خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، کسانی که مفاهیم «تمدن» و «فرهنگ» را از هم جدا می‌کنند و موافق با اخذ تمدن صنعتی و حفظ فرهنگ ملی هستند و دسته دیگر کسانی که میان مادیت تمدن غربی و معنویت تمدن شرقی فرق می‌گذارند و گرفتار این خیال خام که می‌توان این دو را با یکدیگر تلفیق کرد.

از سالهای ۱۹۵۰ / ۱۳۳۰ ش به بعد گروهی دیگر نیز به این تجددطلبان افزوده شدند که اعضای آن هر چند در لزوم اخذ تمدن غرب با تجددطلبان صدوپنجاه سال اخیر همراهند، ولی خصوصیاتى دارند که آنها را از بقیه جدا می‌کند. جماعتی از این تجددطلبان، که تکنوکراتها باشند، نخبگانی هستند که پس از تحصیلات عالی در اروپا و آمریکا به ایران بازگشتند و در بخش خصوصی و یا بخش عمومی مسئولیت‌های مهم به عهده گرفتند و پس از رویدادهای سال ۱۹۷۹ /

۱۳۵۷ ش اکثرشان راهی غرب شدند و برخی نیز با دولت اسلامی به کار خود ادامه دادند. هدف این تکنوکراتها رشد اقتصادی کشور است و برای رسیدن به این هدف راهی جز پذیرش کامل علم و فن غربی و راه و رسم زندگی غربی نمی‌شناسند، به حفظ هویت فرهنگی توجه خاصی ندارند و هر نوع پای‌بندی به سنت را نوعی عقب‌نشینی در راه پیشرفت می‌دانند. وجدان تاریخی غالب آنها مادی‌گرا است و اعتقاد به جدایی سیاست از دین دارند. ایران را درست نمی‌شناسند و با مردم نشست و برخاست نداشته‌اند. در میان آنان حتی آنهایی هم که از قشرهای پایین جامعه آمده بودند دوست نداشتند گذشته‌ها را به یاد بیاورند.

گروهی از این تکنوکراتها نیز معتدل‌تر بودند، بویژه آنها که در اروپا تحصیل کرده بودند. به شناخت جامعه ایران علاقمند بودند و با دیدی جامعه‌شناسانه مسائل اقتصادی و اجتماعی ایران را می‌نگریستند و بجای تقلید مدلهای رشد غربی معتقد به «توسعه درون‌زا» و «توسعه جامع» بودند.

۴. غرب‌ستیزی

در حوالی سال ۱۳۰۳/۱۹۲۴ ش. کاظم زاده ایرانشهر که زمانی با اعضای محفل برلن نزدیک بود راه دیگری پیش گرفت و نوشت: «یک نکته را باید یادآوری کنیم و آن اینست که اولاً ما در همه افکار خود درجه اعتدال را رعایت و توصیه می‌کنیم و از افراط و تفریط کناره جویی می‌نماییم و این نه از راه ترس و یا تقلید است بلکه ایمان کامل به صحت این عقیده داریم و شکل دیگر را مضر می‌شماریم. این است که بارها گفته‌ایم که ایران نه روحاً و فکراً و ظاهراً و باطناً فرنگی باید شود و نه در حال ناگوار امروزی خود پایدار بماند بلکه ترقی باید کند و

تمدنی مخصوص به خود که آن را تمدن ایرانی بتوان نامید تحصیل ایجاد نماید. ثانیاً چون می‌بینیم که ایران تقریباً پانصد سال از ترقیات غرب عقب است و اگر ما یک قدم جلوتر برویم غرب صد قدم پیش می‌رود، لذا چاره‌ای جز این نمی‌بینیم که فقط در سایه انقلابهای سیاسی و دینی و ادبی باید ملت ایران خود را به کاروان ترقی غرب برساند. و سپس طی مقالات متعددی مسأله جدایی دین از دولت و عوامل لازم برای ایجاد ملیت ایرانی در قرن حاضر را مطرح می‌کند و از تمدن غرب انتقاد می‌کند:

تمدن غرب بدبختانه بشر را طوری غرق مادیات کرده که برای اعتلاء روح انسانی مجالی و راهی باز نگذاشته است. تمدن غرب زندگی امروزی انسانی را نیز به زندگی حیوانی نزدیکتر و بلکه در بعضی موارد پایین‌تر ساخته است.

این میلیونها نفوس بشر که هر روز صبح زود به کارخانه‌ها سوق داده شده و مانند ماشین و یا حیوان به کار واداشته وقت غروب خسته و امانده به خانه یا میخانه برمی‌گردند و فردا باز همان کار را تکرار می‌کنند چه فرقی با حال گاو و گوسفندی که چوپان هر روز به چراگاه برده و بر می‌گرداند دارند؟ در نتیجه این تمدن، همه غرق حرص و آرزو، همه تشنه خون، همه در صید ثروت، همه در پی غصب حقوق دیگران، همه در جستجوی لذایذ مادی، همه در خودپرستی و فریب دادن مردم سرگرمند و سخت می‌کوشند و زندگی را فقط عبارت از این می‌دانند و مانند ماهی در آب تصور یک عالم بهتر دیگر را نمی‌توانند کنند.^{۸۰}

نویسنده سپس درباره کیفیت ظهور جریانهای فکری که آنها را نهضت معنوی و روحانی در برابر مادیات طلبی می‌نامد شرح مفصل می‌دهد و اضافه می‌کند:

از ربع قرن گذشته به این طرف تبدلات ضعیف و غیر محسوس ولی

متوالی و قطعی در افکار و عقاید مردم اروپا و آمریکا نسبت به تمدن غرب و ثمرات آن شروع به نمو کرده است. کم‌کم متفکرین روشن‌بین این دو قطعه مهم حکمران دنیا درباره نتایج ترقیات علمی و فنی به شبهه افتاده و بنای تنقید را گذاشته نخستین ضربه‌های تنفر را به پیکر فلسفه ماده پرستی نواخته‌اند.^{۸۱}

کاظم زاده ایرانشهر از طرز تفکر رایج زمان خود در باره ارزش‌های تمدن غرب و رابطه آن با سایر تمدن‌ها نیک آگاه است. می‌دانیم که ارزیابی تمدن جدید غرب از اواخر قرن نوزدهم در اروپا شروع شد و گوینو یکی از نخستین کسانی بود که در برتری فکری اروپاییان شک روا داشت و سپس اسپنکسر در کتاب انحطاط غرب کوشید تا به این انتقادات پایه علمی بدهد و سرانجام این مباحثات در عقاید رنه گون و سپس در اندیشه‌های مارکوزه و سایر اندیشمندان سالهای ۱۹۶۰ منعکس شد.

سید احمد کسروی از جمله نخستین کسانی بود که با تمدن نوع اروپایی و بویژه با نفوذ این تمدن در جاهای دیگر مخالفت کرد:

من افسوس دارم که بیهوده کارهای غرب به این آسانی در شرق رواج می‌یابد و در اندک زمانی به همه جا می‌رسد. اروپا هرچه می‌گوید بگوید و هرچه می‌کند بکند، برای نیک و بد هر چیز باید سود و زیان آن را در ترازوی خرد سنجید.^{۸۲}

آرزوی کسروی آن بود که ده واحد اصلی اجتماع باشد و از هر نوع «شهریگری» یا تمدن اروپایی نفرت داشت. کسروی درباره تقلید از سازمانهای سیاسی اروپا می‌نویسد:

فلان چیزها در اروپا هست و ما نیز باید داشته باشیم. این هم اگر از روی بینش بودی باز زیان کم داشتی. افسوس که چنین نمی‌بود و یک چیزهایی را از روزنامه و کتابهای اروپایی برداشته فهمیده و نافهمیده

می‌نوشتند و چیزهایی را هم از اروپا رفتگان از رویهٔ زندگانی اروپاییان یادگرفته در بازگشت به ارمغان می‌آوردند و اینجا یک آشفتگی بزرگی در کار پدید آورد و سرانجام به اروپاییگری رسید که خود داستان جدایی است.^{۸۳}

در سال‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ انتقاد از تجدد در اندیشهٔ غیرمذهبی ایران توسعه یافت، ولی این انتقاد متأسفانه ثمرهٔ تفکری عمیق در اوضاع ایران نبود و نشانی از ابتکار و خلاقیت نداشت. گروهی تجدد را مترادف با غرب‌گرایی گرفتند و چون به دلایلی با غرب سرستیز داشتند با تجدد نیز درافتادند و برخی نیز بدون توجه به مسئولیت‌نخبگان در دورهٔ انتقال جوامع به خاطر مخالفت با برنامه‌های دولت بطور مطلق با نوسازی و تجدد به مبارزه برخاستند بی‌آنکه راه حلی ارائه دهند.

غرب‌ستیزان خود به دو دسته تقسیم می‌شدند. نخست کسانی که معتقد بودند تمدن غرب یک تمدن مادی است و در این جهت توسعه می‌یابد. پیشرفت همیشگی غرب را نمی‌پذیرند و حتی برخی بر آنند که این تمدن به نقطهٔ توقف رسیده است و رو به انحطاط می‌رود. آثار رنه گنون^۳ در میان این دسته از غرب‌ستیزان آگاهانه یا ناآگاهانه طرفدار بسیار پیدا کرد.

رنه گنون در آثار خود که از ۱۹۲۷ به بعد منتشر شد، شرق را در برابر غرب قرار داد و رستگاری را در شرق جستجو نمود و یا در تلفیقی از شرق و غرب. او معتقد بود که انحطاط تمدن غربی، برخلاف آنچه بعضی از متفکران غربی می‌گویند «پایان دنیا» نیست بلکه پایان دنیایی است که بر اساس تمدن مادی غرب پدید آمده است.

3. René Guénon

پیروان گنون غرب را خاستگاه نیروهای اهریمنی و شرق را جایگاه نور و اعتلای انسان دانستند و بدیهی است که مرادشان از شرق تعریف سهروردی از این کلمه نبود و شرق و غرب جغرافیایی را در نظر داشتند. به دنبال این تفکرات علم‌گرایی و عقل‌گرایی در برابر ارزش‌های سنتی شرق قرار گرفت و «دانش» غرب در برابر «بینش» شرق.

نویسندگان بسیاری در سال‌های ۶۰ و ۷۰ در این باره کتاب و مقاله نوشتند و در افکار عمومی نیز این استدلال‌های ضعیف طرفدارانی پیدا کرد. برخی از اعضای این گروه به آثار مارتین هایدگر نیز علاقه داشتند و به دنبال احمد فردید بودند و چون مطلب را درست درک نمی‌کردند، در عمل به صورت مخالفان ماشین و تکنیک درآمدند و با دیو ماشین و نظم صنعتی شهری به مبارزه برخاستند. جمعی از آنان، همانگونه که جوانان رمانتیک آلمان در قرن نوزدهم از شهرهای بزرگ به روستاها پناه بردند، «بازگشت به روستا» را پیشنهاد کردند، بدون آنکه خود قدمی از شهر بیرون گذارند. در آن دوران بیماری تکنیک هراسی^۴ رواج پیدا کرده بود و این درست همزمان بود با دوران توسعه اقتصادی ایران و زمانی که هنوز کسی از تکنولوژی جدید آسیبی ندیده بود.

دسته دیگر «جهان سوم‌گرایان» بودند که به دلایل سیاسی و اقتصادی و به خاطر مبارزه با «وابستگی» غرب را انتقاد می‌کردند و مخالفت با مدرانیزاسیون را نوعی مبارزه با امپریالیسم می‌دانستند. این گروه نیز به شاخه‌هایی تقسیم می‌شدند، برخی تمایلات مذهبی داشتند و برخی دیگر خود را مارکسیست می‌شمردند.

همه این دسته‌ها در دو چیز با یکدیگر هم‌آوا بودند: یکی، انتقاد از

4. Technophobia

5. Tiers Mondistes

غربی که خود در بنیادهایش شک و تردید روا داشته بود (بویژه بعد از ۱۹۶۸)، دیگر اعتقاد به نوعی هویت فرهنگی و «اصالت».

در غربزدگی آل احمد، از یک سوی اندیشه مذهبی و غیر مذهبی در زمینه تجدد به هم نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، تمایلات جهان سومی - هایدگری - اسلامی. در این کتاب عقاید ارنست یونگر (به گفته آل احمد) با ایمان به تشیع و غم غربت دور افتادن از «هند مادر» باهم می‌آمیزد. و در نتیجه، معجونی پدید می‌آید که به خاطر توانایی نویسندگی آل احمد و محیط سیاسی آن زمان ایران نسلی از جوانان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. غرض آل احمد از غرب، تنها اروپا و آمریکا نیست. «به تمام ممالکی می‌گوییم غرب که سازنده و مهمتر از آن صادرکننده ماشین‌اند و به کجا؟ به تمام ممالکی که محتاج ماشین و مصنوعات ماشینی‌اند و مصرف‌کننده‌اند، این دسته دوم را می‌گوییم شرق».^{۸۴} غربزدگی نیز به گمان او یعنی «عوارض رابطه خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک که رابطه دو طرف یک معامله نیست یا رابطه دو طرف یک معاهده بلکه چیزی است در حدود رابطه ارباب و بنده».^{۸۵} بنابراین، «ما تا وقتی که تنها مصرف‌کننده‌ایم، تا وقتی ماشین را ساخته‌ایم غربزده‌ایم... بحث از نفی ماشین نیست یا طرد آن چنان که طرفداران اوتوپی در اوایل قرن نوزدهم میلادی گمان می‌کردند - دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است - بحث در طرز برخورد ما است با ماشین».^{۸۶} و بعد «حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را به دنبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم و مضمحل شده‌ایم».^{۸۷}

این است نکات اصلی «طرح یک بیماری» که غربزدگی باشد. ولی چاره کدامست؟ در اینجا است که آشفتگی پیش می‌آید. بدینی آل

احمد به حد کمال می‌رسد و به تضادهای بسیار برمی‌خوریم و سرانجام آل احمد «تجدید حیات کلیت اسلامی» را چاره اصلی جامعه در حال گذار ایران می‌داند و از خود می‌پرسد، آیا همچنان که تاکنون بوده ایم باید مصرف‌کننده باقی بمانیم؟ یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و یا راه سومی در پیش است؟ و این راه سوم - که چاره ای از آن نیست - جان‌انی دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش درآوردن است.^{۸۸} و اما چگونه؟ آل احمد جواب دقیقی ندارد.

بخشی از تفکر شریعتی نیز به مسئله رابطه ایران با غرب مربوط می‌شود. شریعتی نیز چون آل احمد از اندیشه متفکرانی که هیچگونه شباهتی با یکدیگر ندارند الهام می‌گیرد و می‌کوشد که عقاید سارتر، ماسینیون، و گوروپیچ را با ایمان به اسلام مبارز درهم آمیزد. در نظر شریعتی، غرب دو بُعد دارد یکی فرهنگی و دیگری سیاسی: از یک نظر غرب سرزمین علم و تحقیق است، ولی از لحاظ سیاسی قانون امپریالیسم و استثمار تفاوتی هم میان غرب کاپیتالیست و شرق مارکسیست وجود ندارد. جهان سوم قربانی غرب است؛ روشنفکرانش در زمینه تفکر و مردمش در زمینه اقتصادی. شریعتی نه به شرق ایمان دارد و نه به غرب اما برای او راه سومی وجود دارد که اسلام باشد. عدم اعتماد به غرب نباید دلیل دوری از تمدن آن باشد. هر انسانی باید ترقی را در هر کجاکه هست جستجو کند، در برابر غرب سلطه‌جو نباید چشمها را بست و مبهوت ماند، بلکه باید نگاه کرد و درست دید.

فصل سوم

فرآیند نوسازی

۱. مراحل

مروری بر آنچه گفته شد نشان می دهد که فرآیند نوسازی ایران گاه منطقی و اندیشیده و گاه شتاب زده و نامعقول بوده است. این فرآیند از حدود صد و پنجاه سال پیش با احساس «ضربه‌ای» بر پیکر امپراتوری قاجار و جامعه فرسوده ایران آغاز می شود.

بیگمان از دیر باز رفت و آمدی میان ایران و اروپا وجود داشته است و این مراودات در زمان صفویه اهمیت بیشتری یافته است اما چون مجموع این تماسها در حد «رابطه» بوده اند و نه «برخورد فرهنگی». ما به آن دوره ها کاری نداریم. آمدن اسپانیولها و پرتغالیها و هلندیها را به خلیج فارس نیز می توان در ردیف «اتفاقات محلی» به حساب آورد. دگرگونی جامعه ایران پس از تماس با غرب حرکتی یک سویه داشته است با هدف گاه «اصلاحات» و گاه «نیل به ترقی» و سرانجام در

دوره‌های جدیدتر رسیدن به رشد «رشد و توسعه». آغاز این دگرگونیها را در جنگهای ایران و روس دانسته‌ایم و صد و پنجاه سال را به دوره‌هایی تقسیم کرده‌ایم. می‌دانیم که هر نوع زمان‌بندی امری اعتباری است و در زمینه‌ای که موضوع سخن ما است اگر تعیین دوره‌ای هم امکان‌پذیر باشد، نمی‌توان در حد سالها و یا دهه‌ها آغاز و پایانش را معلوم کرد اما برای طرح مطلب چاره‌ای جز این نیست.

درگیری‌های چنددهه ساله با روسیه و انعقاد قراردادهای غیر عادلانه برای نخستین بار امپراتوری قاجار را به خود آورد و همزمان با این وقایع سیاست دو قدرت بزرگ آن دوران یعنی روس انگلیس نیز بر بازکردن مرزهای ایران به روی بازارهای بین‌المللی قرار گرفت چنانکه در چین و ژاپن و عثمانی نیز چنین شد.

از این زمان، مرحله اول نوسازی ایران شروع شد که می‌توان آن را دوران اصلاحات (رفرم) دانست و خود به سه قسمت می‌شود:

۱- دوره‌ای که از «اصلاحات» عباس میرزا شروع می‌شود، صدارت امیرکبیر را در بر می‌گیرد و بالاخره با عزل سپهسالار پایان می‌یابد (۱۸۲۰ - ۱۸۷۸ / ۱۲۳۵ - ۱۲۹۵ ق). این دوران تقلید از «اصلاحات» محمد علی در مصر و از «تنظیمات» عثمانی است.

۲- دوره‌ای که از نیمه دوم سلطنت ناصرالدین شاه آغاز می‌شود و تا انقلاب مشروطیت ادامه می‌یابد (۱۹۰۶ / ۱۳۲۴ ق). شاه و دولت علاقه گذشته را نسبت به دگرگونی و پیشرفت نشان نمی‌دهند اما در مقابل گروهی از صاحبزنان در داخل و خصوصاً در خارج از ایران و همزمان با آنچه که در کشورهای عربی و قفقاز و ترکیه می‌گذرد یک جنبش فکری مهم بوجود می‌آورند و ایدئولوژی تغییرات بعدی را پایه‌گذاری می‌کنند. حاصل این جنبش پیدایی سه

جریان رفرم مذهبی، توسعه فرهنگی و مشروطه طلبی است. این ایدئولوژی بر مبنای اندیشه ترقی و تغییر (شانژمان) تنظیم شده و از جمله اهداف آن ایجاد قانون، بسط آموزش، پیشرفت اقتصادیات و مبارزه با وابستگی اقتصادی و بالاخره تکیه بر ناسیونالیسم و یادآوری گذشته‌ها است.

۳- از انقلاب مشروطیت تا سلطنت پهلوی (۱۹۰۶ - ۱۹۲۵ / ۱۳۲۴ - ۱۳۴۴ ق) هرج و مرج است: استبداد صغیر و سپس جنگ اول بین الملل و شورشها و ناامنیهای همراه با آن، تصرف موقتی قسمتی از ایران به وسیله قوای خارجی، و سرانجام ورود افکار سوسیالیستی به ایران. رسماً هیچ اقدامی در جهت نوسازی (مدرنیزاسیون) انجام نمی‌گیرد ولی روز بروز بر عده تحصیلکردگان در فرنگ اضافه می‌گردد و آداب و رسوم فرنگی همراه با کالاهای ساخت غرب وارد ایران می‌شود. بی‌گمان می‌توان دوره‌های مشخص دیگری نیز تشخیص داد. مطالعه تطبیقی وضع کشورهای وابسته غیرمستعمره (چین، ژاپن، ترکیه، ایران) نشان می‌دهد که تجدیدطلبی در همه این کشورها در طول قرن نوزدهم و نخستین دهه‌های قرن بیستم شامل مراحل زیر بوده است: نخست، دوره‌ای که این جوامع کهن در نتیجه برخورد با تمدن غرب حالت دفاعی به خود می‌گیرند، از افتخارات گذشته یاد می‌کنند و بدون آن که در برتری سیستم خود کوچکترین شک و تردیدی روا دارند، می‌پذیرند که به خاطر پیشرفت فنی اروپا در امر تسلیحات در جنگها شکست خورده‌اند و برای چاره این وضع کافی است که از آن تکنیک‌ها تقلید کنند و سر و سامانی به کار ارتش دهند (نظام جدید در ترکیه، اقدامات عباس میرزا).

در دوره دوم روشن می‌شود که اصلاح ارتش کافی نیست و باید

دستگاه دیوانی نیز دگرگون شود و مدارس غیر مذهبی تأسیس شود (پلی تکنیک اسلامبول، دارالفنون تهران، و مدارس دیگر). در مرحله سوم فکر مشروطیت و تدوین قانون اساسی پدیدار می‌گردد و معمولاً در آغاز کار اشراف روشنفکر درس خوانده در فرنگ در این راه می‌کوشند و همراه با آنها بورژوازی نوپای شهری. اما روحانیت که آشنایی با افکار سیاسی غرب ندارد در شک و تردید است و سرانجام گروهی از آن نیز به مشروطه خواهان می‌پیوندند. با انقلاب و یا بدون آن مشروطیت در این کشورها مستقر می‌شود، اما دگرگونی واقعی زمانی رخ می‌دهد که دولت ملی جدید برپا می‌شود و این، چنانکه در چین و ترکیه و ایران دیدیم، سالهای بعد از امضای قانون اساسی پدید می‌آید.

در سراسر این دوران دولت (شاه) علاقه‌ای به تغییرات ندارد. آگاهیه‌های او از غرب نیز بسیار محدود است و عملاً در اطلاعات برخی از سفیران و چند درس خوانده فرنگ و یا خاطرات شاه از سفرهایش به اروپا خلاصه می‌شود. شاه تحت فشار برخی از اطرافیان خود و بدون شک توصیه‌های انگلیس و روس و با توجه به اصلاحات محمد علی در مصر و آنچه که به عنوان تنظیمات در عثمانی می‌گذرد تن به قبول بعضی اصلاحات می‌دهد.

غرب برای ایرانیان همیشه دو معنای جداگانه داشت: یکی اروپا که مفهومی مبهم بود و به سرزمین دوردست و ناآشنا اطلاق می‌شد و در آن کشورهایی چون فرانسه و انگلستان و نمسه (اطریش) و آلمان قرار داشتند و دیگری روسیه که همسایه بود و ایرانیان به آن رفت و آمد داشتند و قسمتی از آن که قفقاز باشد در گذشته متعلق به ایران بود.

در کنار این دو گروه از کشورها عثمانی و هند قرار داشتند که هر چند غربی نبودند ولی زودتر از ایران با غرب سر و کار پیدا کرده بودند

و به همین جهت ایرانیانی که می‌خواستند «سیویولیزاسیون اروپا» را اخذ کنند عملاً مظاهر آن را در هند و عثمانی جستجو می‌کردند. صاحب‌نظران کوشش داشتند که درباره سایر کشورهای جهان نیز آگاهی‌هایی داشته باشند و در این میان ژاپن مقام خاصی داشت. در غالب نوشته‌های معتبر این زمان وصف ژاپن آمده است و در سفرنامه ابراهیم بیگ فصل خاصی به این کشور و تحولاتش اختصاص دارد که بسیار خواندنی است. پس از جنگ روس و ژاپن و شکست روسیه این نگاه تحسین آمیز به شوق تقلید تبدیل می‌شود اما ژاپن جای دوری است و آگاهی درباره آن اندک.

در اینکه چرا کشورهای دیگر خاورمیانه زودتر از ایران با غرب آشنا شدند باید گفت که ترکیه و مصر و لبنان کشورهای مدیترانه‌ای هستند و از دیرباز از طریق این دریا اسلامبول و بیروت و اسکندریه با ماری و ژن در تماس بوده‌اند و از سوی دیگر نباید فراموش کرد که امپراتوری عظیم عثمانی که در آن زمان این سرزمین‌ها را در بر می‌گرفت در دوران طلایی خود سراسر اروپای جنوب شرقی را در اختیار داشت و ارتش عثمانی تا دروازه‌های شهر وین پیش رفته بود.

در مرحله اول (۱۸۲۰ - ۱۹۲۵ / ۱۲۳۵ - ۱۳۴۴ ق) رابطه ایران با اروپا غیرمستقیم بود و از طریق کشورهای دیگر انجام می‌گرفت و ارتباط مستقیم به رفت و آمد معدودی دیپلمات و محصل محدود می‌شد که بیگمان اندیشه آنان در تصمیمات دولتی مؤثر می‌افتاد و منجر به انجام بعضی اصلاحات می‌شد. اما رابطه واقعی با غرب با واسطه و از طریق اندیشه‌ها و کالاهایی بود که از اروپا به بعضی از ممالک پیرامون ایران می‌رسید، و از آنجا با همکاری جماعتی از ایرانیان مقیم به داخل کشور راه می‌یافت.

نخستین منزلگاهها، که چون مراکز گیرنده و دوباره فرستنده عمل می‌کردند، عبارت بودند از اسلامبول، تفلیس، قاهره، بمبئی، کلکته که درباره آنها به تفصیل سخن گفته ایم. معمولاً در این شهرها از دیرباز گروهی از تجار ایرانی ساکن بودند که با آنچه در جهان می‌گذشت آشنایی پیدا کرده بودند و از عقب ماندگی ایران رنج می‌بردند و کوشششان بر آن بود که از هر طریق از جمله کمک به روشنفکران مهاجر نقشی در بهبود اوضاع بازی کنند و وجود همین گروه‌ها و امکانات آنها بود که اجازه می‌داد روزنامه‌های متعددی به زبان فارسی منتشر شود و یا آثار فلسفی و سیاسی به زبان فارسی ترجمه گردد و پنهان یا آشکارا به ایران برسد. این اندیشه‌ها از منزلگاههای بیرونی نخست بر ولایات مرزی می‌رسیدند و معمولاً شهرهای بزرگ این ولایات به صورت قطب‌هایی برای پخش این افکار در سراسر ایران در می‌آمدند بدینسان تبریز و ارومیه و رشت و در سوی دیگر، شیراز و کرمان اهمیت پیدا کردند.

عجیب آنکه در این دوره بعد سیاسی نوسازی اهمیت خاصی پیدا می‌کند و مانند غالب کشورهای دیگری که در راه تجدد هستند، قبل از ابعاد دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد. نخبگان و در پی آنان گروههایی از مردم که از نابسامانیهای داخلی به جان آمده‌اند طالب تغییرات می‌شوند و بدینسان عوامل درونی موجب تجددخواهی می‌شود و این تجددخواهی نه به معنای غربی شدن است بلکه برای مقابله با استبداد دولت است و یا مبارزه با وابستگی اقتصادی و تأخر علمی و فرهنگی. در این میان مبارزه با استبداد موفق‌تر است و منجر به حرکات مشروطه طلبی، به دست آوردن قانون اساسی و کوشش در نگهداری آن طی سالهای ۱۹۰۶ - ۱۹۱۱ / ۱۳۲۴ - ۱۳۲۹ ق می‌گردد.

در مرحله دوم این نوسازی محدود توسعه پیدا می‌کند و جنبه آمرانه به خود می‌گیرد با آغاز سلطنت پهلوی امپراتوری عشایری قاجار جای خود را به دولت جدید ملی می‌دهد و اقتصاد ایران که مدتی است به کندی وارد مرحله کاپیتالیستی خود شده به یک نوع اقتصاد ارشادی دولتی بدل می‌شود. حکومت قاجاریه پیوسته میان مرکزگرایی زندگی عشایری و مرکزگرایی زندگی دیوانی در کشاکش بوده است، ولی دولت جدید هدفش وحدت سیاسی ایران و اجرای سیاست نوسازی آمرانه است. در این دوران جدید نیروهای اصلی اجتماعی تغییر شکل می‌دهند. اگر در گذشته دربار (وابسته به ایل) و بازار و روحانیت است که محور اصلی را تشکیل می‌دهند، و هر چندی یکی با دیگری می‌سازد و با سومی در می‌افتد، از این پس روحانیت ضعیف می‌شود و دولت و بازار باقی می‌مانند. یک نیروی تازه نیز وارد میدان می‌شود که هر روز نیرومندتر می‌شود و آن «طبقه جدید» است، یعنی دانش‌آموختگان در غرب و یا دانشگاه‌های ایران. اگر در دوران قاجار گروه کوچک تحصیلکردگان و روشنفکران به خاطر تجدد با دولت در مبارزه بودند، از ۱۹۲۵ / ۱۳۰۴ ش به بعد این تحصیلکردگان خود دولت را تشکیل می‌دهند و امور اقتصادی و اجتماعی را در دست می‌گیرند و حامی سیاست نوسازی می‌شوند.

این سالها را نیز می‌توان به دو دوره بزرگ تقسیم کرد:

۱- از تأسیس دولت جدید تا جنگ دوم بین‌الملل دوم که می‌توان آن را «دوره صنعتی شدن و اروپایی کردن آداب و رسوم» نام نهاد. در این دوره است که نوسازی به طرزی جدی مطرح می‌شود و دولت عامل نوسازی می‌گردد. دولت مرکزی قوی می‌شود و سیاست ارشادی دولت به صنعتی شدن مملکت و ایجاد زیربنای اقتصادی مدد می‌کند. سازمان

حکومتی شکل غربی به خود می‌گیرد و علم و فن غربی وارد ایران می‌گردد. پس از تشکیل دولت جدید در ایران وضع دگرگونه شد و رابطه مستقیم با اروپا برقرار گردید چرا که بسته شدن مرزهای روسیه پس از انقلاب و نیز پیدایی امکانات رفت و آمد و حمل و نقل کالا از طریق دریا و هوا موجب شد که ایران مستقیماً به اروپا و سپس بعد از جنگ دوم جهانی به آمریکا دست یابد. مکانیزم رابطه با غرب نیز عوض شد. اهمیت شهرهای نیمه راه از میان رفت و عوامل اصلی ارتباط تجارت مستقیم و فرستادن محصول به اروپا شد.

دولت ایران روابط خود را با جمهوری جدیدالتأسیس ترکیه بسط داد و برای دومین بار در تاریخ صد و پنجاه ساله اخیر از اصلاحات ترکیه تقلید کرد. اما اهمیت این تقلید با آنچه که در قرن نوزدهم روی داده بود قابل مقایسه نبود و به تقلید از ظواهر تجدد در ترکیه اکتفا شد و به مظاهر اصلی تغییرات ترکیه که عبارت از جدایی میان دین و دولت، تغییر القبا، تغییر تقویم، مشارکت سیاسی مردم در امر حکومت و اعلام جمهوری بود، توجهی نگردید.

اگر دولتهای ایران و ترکیه با هم ارتباط پیدا کردند در مقابل، رابطه نزدیکی که میان روشنفکران ایرانی و ترک بوجود آمده بود از هم گسست و پای روشنفکران ایرانی به اروپا باز شد. در دهه‌های بعد از جنگ دوم، واردات عظیم کالای مصرفی، رواج رادیو و سینما و تلویزیون و بالأخره سفر صدها هزار ایرانی، به غرب به منظور سیاحت رابطه مستقیم را تقویت کرد.

۳- از پایان جنگ بین الملل دوم تا ۱۹۷۹ / ۱۳۵۷ ش یعنی دوران «توسعه و رشد» جنگ دوم و ورود ارتش‌های خارجی به ایران موجب اولین تماس میان مردم ایران و گروهی خارجی می‌شود. تمدن

آمریکایی رواج پیدا می‌کند و افکار سوسیالیستی نه تنها روشنفکران که گروهی از طبقات متوسط را جذب می‌کند. اولین نشانه‌های جامعه مصرفی پدیدار می‌گردد و یک نوع غربگرایی وحشی به چشم می‌خورد. ماجرای ملی کردن نفت و پی آمدهای آن موجب یک نوع سرخوردگی از غرب می‌شود اما سیاست نوسازی آمرانه دولت زمینه را برای رشد و توسعه آماده می‌کند.

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ / ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ش دو جریان موازی در جامعه ایران دیده می‌شود از یکسوی سیاست نوسازی شتابزده دولت با بهره‌گیری از افزایش درآمد نفت و از سوی دیگر جریانی که این تغییرات را نمی‌پذیرد و با این نوسازی به مبارزه بر می‌خیزد.

* * *

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چگونگی فرآیند نوسازی را در خصوصیات زیر خلاصه کرد:

نوسازی ایران در دهه‌های اخیر با پیروی از «نظریه مدرنیزاسیون» در «وضع غیر استعماری وابسته» «بصورت آمرانه» توسط «دولت» و «نخبگان» انجام گرفت.

۲. نظریه نوسازی

در سالهای بعد از جنگ دوم بین‌المللی «نظریه مدرنیزاسیون» به عنوان یک مدل اقتصادی و فرهنگی برای توسعه، طرفداران بسیار پیدا کرد. در آن زمان چند اصل کلی مورد قبول غالب اقتصاددانان بود و این نظریه با آن اصول هماهنگی داشت:

نخست آنکه بر اساس برداشت تک خطی از تاریخ فرض بر آن بود که همه جوامع ناگیر باید از همان مراحل بگذرند و همان هدفهایی

را داشته باشند که کشورهای پیشرفته امروزی طی کرده‌اند. دوم آنکه نتیجه چنین روندی بدست آوردن ارزشهایی است که جوامع پیش رفته را ساخته‌اند مانند روحیه ابتکار و نوآوری، جستجوی سود، نیل به موفقیت شخصی در امور، اعتقاد به دموکراسی، اعتقاد به جدایی دین از سیاست و....

و سوم اعتقاد به کاربرد صحیح ابزار سیاست اقتصادی که لزوماً جوامع را به این اهداف خواهد رساند.

نظریه مدرنیزاسیون دو قطبی است و جامعه مدرن را در برابر جامعه سنتی قرار می دهد و بدون آنکه تعریف جامع و کاملی ارائه دهد جوامع غربی را مدرن می شناسد و جوامع جهان سوم را پای بند سنت معرفی می کند.

طبق این نظریه در کشورهای جهان سوم موانعی وجود دارند که امر توسعه را دشوار می کنند. این موانع عبارتند از وجود نهادها و سیستم های ارزشی کهنه، افزایش جمعیت، عدم کارآیی دستگاهها، عدم مشارکت مردم در امور، وجود اعتقادات خاص، کمبود سرمایه گذاری تولیدی و... بدینسان نظریه مدرنیزاسیون در جستجوی «دلایل درونی» برای توجیه عقب ماندگی است.

ریشه های این نظریه را می توان در آثار کارل مارکس، ماکس وبر و دورکیم جستجو کرد. می دانیم که ماکس وبر بر نقش پرستانیتسم در توسعه اقتصادی اروپا پافشاری داشت و دورکیم بر حفظ وحدت ارگانیک جامعه در برابر عدم تعادل های ناشی از صنعتی شدن تأکید می کرد.

در درون این چهار چوب فکری و با الهام از چگونگی رشد

اقتصادی قرون نوزدهم و بیستم مغرب زمین، روستو^۱ اقتصاددان امریکایی نظریه‌ای در برابر نظریه مارکسیستی رشد ارائه داد و به همین دلیل نیز عنوان ثانوی کتاب خود را «مانیفست غیر کمونیست» نامید. برای روستو رشد حاصل گذار از اقتصاد کشاورزی به اقتصاد صنعتی و سرانجام نیل به جامعه فراوانی است.

در فرآیند توسعه پنج مرحله می‌توان تشخیص داد: جامعه سنتی، مرحله قبل از خیز اقتصادی، مرحله خیز اقتصادی، مرحله کمالی، مرحله مصرف عام. این نظریه در عین حال به عنوان یک تئوری تغییر اجتماعی و یک تئوری عمومی تاریخ دوران‌های جدید عرضه شد. در نظر روستو این پنج مرحله بسان پنج ایستگاه راه آهن هستند که قطار توسعه ناگزیر باید از آنها بگذرد و البته «مرحله خیز» مهمترین این مراحل است.

در برابر «نظریه مدرنیزاسیون» و بعنوان عکس‌العملی به آن «نظریه وابستگی»^۲ مطرح شد. این نظریه نیز دو قطبی است: کشورهای صنعتی «مرکز»^۳ را تشکیل می‌دهند و کشورهای غیر صنعتی «پیرامون»^۴ را. مرکز پیرامون را به سود خود استثمار می‌کند و تا زمانی که مرکز تسلط خود را حفظ کند کشورهای پیرامون بسختی خواهند توانست توسعه‌ای مستقل داشته باشند. اما برخلاف نظریه قبلی، موانع درونی مانع توسعه نیستند و تأخر اقتصادی جهان سوم ارتباطی با خصوصیات سنتی، نهادها و سیستم ارزشی آنها ندارد. این وضع مربوط می‌شود به روابط مرکز و پیرامون و استثمار کشورهای اخیر و بنابراین توسعه نیافتگی مربوط به «موانع برونی» است؛ حاصل تحول طبیعی جوامع نیست بلکه ثمره

1. Rostow

2. Theorie de dependance

3. Centre

4. Peripherie

تاریخ چند صدساله استثمار و استعمار است. ایجاد «وضع غیر استعماری وابسته» را نیز که در جای دیگری به آن اشاره کردیم می‌توان از طریق همین نظریه، تجزیه و تحلیل کرد.

در برابر این دو نظریه گروهی از اقتصاددانان معاصر معتقدند که عقب‌ماندگی نه بخاطر عوامل درونی است و نه عوامل بیرونی: باید زمینه مطالعه را فراتر از مرزها برد و مجموع ممالک جهان را به عنوان یک واحد در نظر گرفت و روابط اقتصادی را در سطح این واحد جهانی مطالعه نمود. امروز نه تنها مسائل اقتصادی در یک سیستم جهانی حل و فصل می‌شود (تأثیر شرکت‌های چند ملیتی، تأثیر بازار مشترک اروپا، و ...) بلکه حتی مسائل اقتصادی و موضوعی چون مبارزه طبقاتی نیز در سطح بین‌المللی مطرح می‌گردد و مثال بارز آن مبارزه کارگران اروپایی و آمریکایی است علیه شرکت‌های چند ملیتی که بخشی از صنایع تولیدی خود را به آسیا و آمریکای جنوبی انتقال داده‌اند و یا کارگران خارجی را به غرب آورده‌اند.

ایران نیز مانند اکثر کشورهای در حال توسعه در دهه‌های اخیر، بدون آنکه صریحاً اعلام کند برنامه‌های توسعه اقتصادی خود را بر اساس نظریه مدرنیزاسیون بنا نهاد و رشد اقتصادی هدف قرار گرفت. یعنی یک حرکت کمی که نتیجه‌اش بالا رفتن در آمد ملی بود به این امید که تحول کیفی جامعه پی‌آمد آن خواهد بود. ولی همواره چنین نشد و این امر موجب عدم تساوی غیر قابل قبول میان درآمدها گردید. تکنوکرات‌های برنامه‌ریز «بعد فرهنگی» توسعه را از یاد بردند و تب توسعه‌گرایی که به اکثریت کشورهای جهان سوم سرایت کرده بود به مرحله بحرانی رسید.

از آغاز سالهای ۱۹۷۰ / ۱۳۵۰ ش اندک اندک اقتصاددانان و

جامعه‌شناسان که شاهد عدم موفقیت و گاه شکست نظریهٔ مدرنیزاسیون بودند در جستجوی راه‌حلهای دیگر برآمدند و مدل «توسعه درون‌زا»^۵ را مطرح کردند. توسعه درون‌زا یعنی فراهم آوردن وسایل رفاه یک ملت از طریق تشخیص احتیاجات واقعی و با استفاده از قابلیت‌های خلاقهٔ مردم و بهره‌گیری از علم و فن جدید. توسعهٔ درون‌زا توسعه‌ای است خودمدار اما این به معنای بازگشت به گذشته و یا عزلت و انزوا در جهان امروز نیست بلکه مفهوم آن تکیه بر خود و گفت‌وگو با سایر فرهنگ‌ها و تطبیق تجربیات دیگران با تجربیات فرهنگی خودی است. فراآیندی است استوار بر میراث فرهنگی و گشوده به میراث فرهنگی و علمی بشری. آنچه که اهمیت دارد تعادل میان «درون» و «برون» است. ماشین دیوی نیست که در شیشه‌اش کنیم و علم و فن امروز نه غربی است و نه شرقی بلکه حاصل فعالیت همهٔ مردمی است که در طول تاریخ و در سرزمین‌های گوناگون این جهان زیسته‌اند. کسانی هم هستند که توسعه درون‌زا را خیالی واهی می‌دانند و یا حتی آن را نوعی از استعمار جدید قلمداد می‌کنند و معتقدند که معنای این‌گونه توسعه آنست که علم و فن جدید همواره در اختیار کشورهای صنعتی فعلی بماند.

در ایران علیرغم برخی تجربیات محدود، توجه زیادی به نظریه توسعهٔ درون‌زا نشد و اصولاً بُعد فرهنگی در برنامه‌ریزی اقتصادی و اجتماعی ایران جای مناسبی به دست نیاورد.

* * *

مدل‌های اقتصادی معمولاً با مدل‌های فرهنگی همراه هستند و علم مردم‌شناسی در زمینه مورد بحث ما دو نظریه عمده عنوان می‌کند:

مردم شناسان مکتب «اشاعه فرهنگی»^۶ دینامیک اصلی تغییرات اجتماعی و فرهنگ را نتیجه برخورد و مبادله فرهنگی می‌دانند و به نظر آنها از طریق پذیرش و اختلاط است که فرهنگها بارور می‌شوند و این دینامیسم برونی است که موجب تغییرات فرهنگی می‌گردد.

اما پیروان مکتب «تحول گرایی فرهنگی»^۷ بر آنند که پیچیدگی درونی جامعه موجب پیدایش حرکت می‌شود و این هماهنگی یا تضاد میان گروه‌های اجتماعی و تنش میان نهادهای اجتماعی و اقتصادی است که دینامیسم درونی جامعه را پدید می‌آورد. جامعه‌شناسان نیز همین گرایش را دارند و انگیزه تحول را در درون جامعه جستجو می‌کنند (هگل، مارکس و...) و نتیجه این طرز تفکر آنست که فرهنگها باید در طول تحول خود از مسیر تاریخی واحدی بگذرند (یعنی همان گفته روستو). نتایج این نظریه عبارتند از:

— عقب ماندگی فرهنگی برخی از کشورهای قدیمی یک تأخر تاریخی است؛

— توسعه فرهنگ این ممالک باید مرحله به مرحله انجام گیرد؛
— فرهنگ غربی که این مراحل را طی کرده برتر از دیگر فرهنگها است؛
— غرب باید به کشورهای عقب مانده کمک کند تا این مراحل را بگذرانند.
زمانی دراز مردم شناسان به از میان بردن موانعی که در اثر برخورد فرهنگها پیش می‌آمد توجه داشتند در حالی که جامعه‌شناسی توسعه در صدد بود موانعی را که در راه تحول تاریخی جامعه است از میان بردارد. اما از سالهای ۱۹۶۰ به بعد این دو نظر به هم نزدیک شدند و به این نتیجه رسیدند که عقب ماندگی تنها نتیجه موانع درونی جامعه سنتی

6. diffusionisme

7. Evolutionisme

بیست بلکه تأثیر روابط بین المللی را نیز باید در نظر گرفت و بدینسان «جامعه شناسی توسعه»^۸ به صورت «جامعه شناسی وابستگی» درآمد. امروز در عمل مدرنیزاسیون از طریق اجرای برنامه‌های توسعه جامع^۹ انجام می‌گیرد یعنی در ضمن به کار گرفتن علم و فن، بُعد فرهنگی و انسانی جامعه نیز مورد توجه است. بدیهی است که این بُعد فرهنگی به معنای وسیع بُعد سیاسی را نیز شامل می‌شود (دموکراسی، مشارکت...) بُعدی که تاکنون کمتر مورد عنایت قرار می‌گرفت.

۳. وضع غیر استعماری وابسته

نوسازی ایران در چهار چوب یک مملکت «غیر استعماری وابسته» صورت گرفت و عامل اصلی آن لااقل در شصت سال اخیر، سیاست نوسازی آمرانه بود. این نوسازی می‌توانست مقدمه‌ای برای تجدد باشد اما چنین نشد و هر کسی دلیلی برای این عدم موفقیت پیدا کرد: یکی اسلام را مانع اصلی دانست و دیگری از میان رفتن تفکر فلسفی را در ایران و سومی گسستن ایران را از هند مادر و یا از حوزه اسلامی خاورمیانه و...

تعریف «وضع استعماری» روشن است، بدان معنی که استعمار مستقیم موجب می‌شود که دستگاه استعمار با به دست آوردن منابع طبیعی و زمینهای کشاورزی، کشتزارهای بزرگ برای تولید و صادر کردن محصول ایجاد کند؛ دستگاه استعماری با ایجاد سازمان اداری رسماً مستقیم و به دست مأمورانی که به این منظور تربیت شده‌اند بر جامعه مستعمره فرمان براند؛ ارتش دولت استعماری در سرزمین

8. Sociologie du developpement

9. developpement integral

مستعمره مستقر شود؛ قضاوت به عهده قضاات خارجی باشد؛ مدرسه توسط دولت استعمارگر یا میسیونهای مذهبی بوجود آید، در اثر انتقال قدرت به دستگاه های استعماری، نخبگان طبقه حاکم محلی و رهبران دینی و از مشاغل و امتیازات اجتماعی و اقتصادی سستی خود محروم شوند؛ زبان رسمی کشور زبان کشور استعمارگر باشد؛ تاریخ و افتخارات کشور استعمارگر در مدارس تدریس شود و جز این ها، مجموعه این اقدامات استراتژی استعمار را تشکیل می دهد که درباره اش بسیار نوشته اند. ژرژ بالاندیه جامعه شناس فرانسوی این وضع را چنین خلاصه می کند: «سلطه اقلیتی از بیگانگان، بنام برتری اجتماعی یا قومی و فرهنگی بر مردمی که از لحاظ مادی و فنی در وضع نامناسبتری قرار دارند. ارتباط میان تمدن های ناهمگن؛ در یک سوی تمدنی ماشینی با اقتصاد نیرومند و آهنگ تند و منشأ مسیحی و در سوی دیگر تمدنهای بدون تکنولوژی، پیچیده، با آهنگ کند و غیر مسیحی».

«در وضع استعماری» مسأله توسعه به دو گونه مطرح می شود: یک توسعه محدود و با امکاناتی که کشور استعمارگر عرضه می کند و یک آرزوی خفته توسعه که با آزادی سیاسی این مستعمرات تظاهر پیدا می کند.

اما غرب در همه جا یکسان عمل نمی کند و در برابر برخی از کشورهای قدیمی راه دیگری پیش می گیرد و بدون آنکه در اندیشه تصرف آنها باشد و به استقلال سیاسی آنها لطمه ای بزند از طریق «نفوذ مسالمت آمیز» وارد شود و با پیروی از یک «استراتژی تسلط» نخست ایجاد وابستگی اقتصادی و سپس وابستگی فرهنگی کند و در نتیجه به گونه ای دیگر به مقاصد اقتصادی خود دست یابد.

در کشورهای وابسته غیر مستعمره، به رغم قراردادهای غیر عادلانه، قدرت در دست نخبگان محلی باقی می ماند و یک دولت مرکزی ناتوان

ستقلال ظاهری را حفظ می‌کند. در این کشورها تغییر ساختهای سنتی به کندی انجام می‌گیرد و به بخشهایی از فعالیت اقتصادی محدود می‌شود که با تجارت بین المللی سر و کار دارند. در این کشورها، برخلاف سرزمین‌های مستعمره، بخش کشاورزی اهمیت چندانی پیدا نمی‌کند، ولی در عوض گسترش صنایع جدید هدف اصلی می‌شود. به علت تصمیم‌گیریهای ناگهانی مقامات داخلی و یا شورشهای مردمی و یا رقابتهای قدرتهای خارجی خطرات سرمایه‌گذاری در این کشورها بیشتر از کشورهای مستعمره است و خارجی‌ها بیشتر به گرفتن امتیازات علاقه نشان می‌دهند. وضعیت در کشورهای وابسته بسیار پیچیده است زیرا در ابتدا هیئت حاکمه (یا دست‌کم قسمتی از آن) هیچگونه تمایلی به تغییر وضع ندارد اما علاقه به حفظ حاکمیت ملی عده‌ای از نخبگان را به فکر ترقی دادن مملکت می‌اندازد و اندک‌اندک دولت تغییر شکل می‌دهد و رهبری تجدد را به دست می‌گیرد و نوسازی آمرانه آغاز می‌گردد. زبان ملی زبان رسمی باقی می‌ماند، به گذشته‌های پرافتخار توجه می‌شود و کم و بیش مملکت رو به پیشرفت می‌رود.

اگر روابط میان کشورهای «وابسته» و «مستعمره» را با مراکز امپریالیسم صنعتی در نظر بگیریم، میان این دو گروه از کشورها همانندیهای بسیار وجود دارد، اما اگر فرآیند اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را ملاک قرار دهیم این دو دسته از جوامع دارای خصوصیات گوناگون هستند که در بالا بدانها اشارت رفت.

«نظریه وابستگی» ناظر بر وضع کشورهای غیر مستعمره است هر چند که آن را گاه به مجموع روابط نابرابری که در نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی امروز جهان وجود دارد نیز تعمیم می‌دهند. این نظریه غالباً برای بیان وضع کشورهای در حال توسعه در برابر کشورهای

توسعه یافته و یا به قول اقتصاددانان امریکای لاتین کشورهای «مرکز» در برابر کشورهای «پیرامون» بکار می‌رود و تبدیل به ایدئولوژی می‌شود چراکه غالباً مترادف با استثمار و تسلط است.

«جامعه‌شناسی وابستگی» معتقد است که عقب‌ماندگی فقط حاصل ساختهای جامعه‌ستنی نیست بلکه به خاطر تأثیر روابط اقتصادی بین‌المللی بر فرآیند توسعه است و اگر جوامع صنعتی بزرگ کشورهای عقب‌مانده را یاری می‌دهند برای سود بردن بیشتر است.

در تفاوت میان این دو دسته از کشورها آنچه که اهمیت دارد واکنش‌های فرهنگی مردمی است که در برابر «استعمار» و یا «تسلط» کشورهای نیرومند جهان قرار گرفته‌اند. در جوامع مستعمره: احساس از خودبیگانگی و احساس حقارت در برابر خارجی اندک‌اندک جای خود را به اعتقادات هزاره‌ای و انتظار مسیح موعود می‌دهد و با اینکه بصورت جستجوی هویت فرهنگی بر می‌آید و به شکل ایجاد فرقه‌های آزادی بخش و گاه شورش و انقلاب بر ضد خارجی استعمارگر ظاهر پیدا می‌کند. انسان استعمارزده احساس می‌کند که از اصل خود دور مانده است که کوشش او در پیوند قدیم و جدید بی‌ثمر است. راه حلی برای تضادها نمی‌یابد و تا مرز بیماری پیش می‌رود. ادبیات بیشتر کشورهای مستعمره خصوصاً ادبیات افریقایی و کارائیب این حالات را به تفصیل بیان می‌کنند. آثار سنگور، امه سزر، فانون، آلبرت ممی و دیگران این انسان را توصیف کرده‌اند. انسانی که تبدیل به شیئی شده است. بی‌جهت نیست که جستجوی هویت زیر بنای همه نهضت‌های آزادی طلب افریقایی را تشکیل داده است. نهضت اصالت سیاهان Negritude در افریقا و کارائیب، نهضت شخصیت افریقایی در شرق افریقا و نهضت اصالت فرهنگی در ژئیر.

اما در کشورهای «وابسته» ساخت های اجتماعی آرامتر دگرگون می شوند. تکیه بر تمدنهای مکتوب، وجود دولتهای مستقل در طول زمان و استمرار آنها تا زمان تسلط غرب و حتی بعد از آن، حفظ زبان ملی و... مانع از آن می شوند که مردم این کشورها احساس حقارت کنند و یا تبدیل به استعمارزده شوند. بیگمان نخبگان و گروهی از مردم نگران حاکمیت ملی خود هستند و نهضت های ناسیونالیستی ثمره این نگرانی ها است ولی غم اصلی عقب ماندگی اقتصادی است و یا استبداد بعضی از دولتهای ملی که بسان استعمارگران عمل می کنند. نخبگان این ممالک گاه در برابر غرب دچار شیفتگی هم می شوند و گاه آن را بخاطر برخی از اعمالش طرد می کنند در حالی که این تناوب در قضاوت در کشورهای مستعمره به چشم نمی خورد چراکه استعمارگر همیشه یکسان عمل می کند و استعمارزده نیز همان واکنش را ادامه می دهد. در این کشورها چون شورش علیه استعمارگر در کار نیست، دولت و نخبگان غرب زده مورد حمله قرار می گیرند و اگر در این راه موفقیتی نباشد مردم به زنده کردن گذشته های پرافتخار دل خوش می کنند و یا دچار حرمان می شوند و به عرفان پناه می برند.

ایران را باید در زمره کشورهایایی که در وضع ملی وابسته هستند به حساب آورد. در پایان قرن نوزدهم و نخستین دهه های قرن بیستم وابستگی ایران به غرب، بسان ترکیه و چین و تایلند، بر اساس امتیازات، وامها، مشاورین خارجی، کاپیتولاسیون و مانند آن بود که به تفصیل شرح آن گذشت و از ۱۹۲۵ / ۱۳۰۴ ش به این سوی از طریق نفت و عدم دخالت در قیمت مواد وارداتی و غیره. اما چنانکه در بخش اندیشه ها و نیز در فصل واکنشها باز نمودیم ایرانیان هیچگاه نه واقعاً احساس حقارت در برابر غربیها کردند و نه بیم از دست دادن هویت

فرهنگی را به خود راه دادند. توجه مستمر به تاریخ گذشته و پاسداری از زبان فارسی نیز برای جبران آن قسمت از میراث فرهنگی بود که در اثر تماس با غرب رو به ضعف می رفت. در میان صاحب نظران نیز آنهایی که واقعاً ایران را گرامی می داشتند به مسأله برخورد با تمدن غرب به عنوان یک واقعیت می نگریستند و تنها زیاده روی در زمینه غربگرایی را محکوم می کردند. اما کسانی هم بودند که بدون توجه به آنچه که در دنیا می گذشت و به بهانه نگهداری میراث گذشتگان و مقارن با زمانی که ایران توسعه اقتصادی خود را آغاز کرده بود، آنچه را که از غرب می آمد نفی می کردند.

۴. نوسازی آمرانه و نقش دولت

در سالهای اخیر کوششهایی برای شناخت و تعریف قابل قبولی از مفهوم دولت در کشورهای خاورمیانه بعمل آمده است و جامعه شناسان در پیروی از گرایشهای گوناگون سعی کرده اند با بهره وری از نظریه های مختلفی چون «استبداد شرقی»، «شیوه تولید آسیایی»، «جامعه هیدرولیک»، «دولت اسلامی» و مانند آنها نقش دولت را در این جوامع نشان دهند و حتی برخی علیرغم تغییر شکل ظاهری به نوعی استمرار در زمینه ساخت و نقش دولتها در صد سال اخیر اعتقاد دارند. دوران این نظریه ها سپری شده است اما بیگمان دولت جدید در این حوزه فرهنگی و از جمله در ایران بعضی خصوصیات دوران اسلامی و حتی دوره قبل از آن را حفظ کرده است.

دولت قاجار سازمانی بود عملاً غیر متمرکز، با شیوه اداره ایلیاتی که هدفش ایجاد تعادل میان قدرت های محلی (خانهای ایلات، حکام ولایات و...) بود. خانها نماینده قدرت های عشیره ای بودند و بسیاری از

حکام از خانواده شاهی بودند و یا با آن نسبت داشتند. دولت محدودیتهای مالی داشت. مالیاتهایی که از مردم دریافت می شد همیشه به خزانه دولتی نمی رسید و شاه برای اینکه دربار خود را اداره کند ناچار از دادن امتیازات و انحصارات به خارجی ها بود. ارتش عملاً وجود نداشت و حفاظت مملکت به دست ایلات سپرده شده بود و این موضوع به آنها اجازه داده بود که در بعضی مناطق تا حد خودمختاری پیش روند و به همین جهت هم هنگامی که انگلیسها بفکر به دست آوردن و بهره برداری از نفت جنوب افتادند عملاً با ایلاتی که سرزمین های نفت خیز را در اختیار داشتند به مذاکره پرداختند. چنین دولتی بجز حفظ و نگهداری ساخت کهنه خود اندیشه ای در سر نداشت و در پی تجدد نمی رفت چرا که برای قبول تجدد باید از سنت جدا می شد در حالی که مشروعیت این دولت بر همان سنت ها استوار بود.

انقلاب مشروطیت، نشانگر دوره جدیدی در نظریه حکومت در ایران است. در مفهوم جدید حکومت که در متمم قانون اساسی اعلام شد رهبری امام غائب و اقتدار سلطان به رسمیت شناخته شدند. اما موقعیت به دو علت تغییر یافته بود: اول آنکه حکومتی که از برخی قدرت ها برخوردار و از برخی محروم بود تأسیس شد و دوم آنکه مردم ایران به عنوان تشکیل دهنده یک منبع قدرت علاوه بر سلطان و جدا از او به رسمیت شناخته شدند.^{۸۹} هنگامی که دولت جدید رضاشاه بر سر کار آمد نخستین هدف ایجاد وحدت ملی و تمرکز بود. ایلات سرکوب شدند، حکام محلی قدرت خود را از دست دادند و روحانیون از دخالت در امور مملکتی ممنوع گردیدند.

سازمان اداری ترکیبی تازه یافت و درس خوانده های ایران یا فرنگ به آن راه یافتند. دولت سیاست اقتصاد ارشادی پیش گرفت و نخست

بازرگانی خارجی را از طریق حقوق گمرکی، مقررات ارزی، سهمیه بندی کالاها و ایجاد انحصارات دولتی سر و سامانی بخشید.

قدم دیگر، صنعتی کردن ایران و ایجاد زیر بنای اقتصادی بود: ساختن راهها، راه آهن، بعضی صنایع و شهرسازی. نقشه و برنامه منظمی در کار نبود اما نیازها آنقدر زیاد و آشکار بود که اقدام در هر زمینه‌ای به سود اقتصاد ایران تمام می‌شد. دولت جدید که مبانی قدیم مشروعیت خود را از دست داده بود، مشروعیت تازه‌ای را در تجدید حیات اقتصادی و احیای ناسیونالیسم ایرانی جستجو می‌کرد و تکیه‌گاه او بوروکراسی و ارتش جدید بود. این وضع در دهه‌های بعدی نیز ادامه پیدا کرد با این تفاوت که دوران برنامه ریزی آغاز شد و هدف دولت در نوسازی آمرانه، ایجاد رشد و توسعه اقتصادی اعلام گردید. اقدام در زمینه توسعه اقتصادی وابستگی ایران را به خارج زیاد کرد و نوع این وابستگی با آنچه که در قرن نوزدهم وجود داشت متفاوت بود. این موضوع موجب بدبینی گروهی از مردم نسبت به اقدامات دولت گردید و از سوی دیگر استراتژی «غرب گرایی» دولت نیز که همراه با سیاست توسعه اقتصادی بود به این بدبینیها دامنه زد و همه این عوامل موجب جدایی دولت از جامعه شد. این جدایی با دوگانگی همیشگی میان «دولت» و «ملت» که از خصوصیات جامعه ایرانی بود عجین گردید. جامعه مدنی هم جامعه‌ای است نیرومند و واسطه میان فرد و دولت و مستقل در برابر دولت و نه به معنای آنچه که دولتی نیست.

بدینسان دولت همواره نقش اصلی را در نوسازی ایران بعهده گرفت و بر اساس مذهبایی که برگزید حرکت مملکت را به سوی تجدد رهبری کرد. اما آمرانه بودن نوسازی و عدم شرکت مردم در انتخاب مذهبایی توسعه آنها را نسبت به برخی از مظاهر این نوسازی بدبین نمود.

دولت متجدد، پیش از آنکه بتواند جامعه‌نوی بوجود بیاورد در طرد جامعه‌قدیم کوشید و عملاً موجب از هم گسیختگی اجتماعی شد. نقش منفی درآمد نفت در دهه ۱۹۷۰ زمامداران را بر آن داشت که توسعه را به معنای سرمایه‌گذاری و بهره‌بردن از تکنیکهای جدید بدانند و به اهمیت نظامهای ارزشی توجه نداشته باشند. گمان بر آن بود که اجرای چنین سیاستی در سطح بین‌المللی نیز از شدت وابستگی به کشورهای غنی خواهد کاست. برخی از دول خاورمیانه و آمریکای جنوبی در حقیقت معتقد به نوعی تقسیم وظایف میان «کاپیتالیسم مرکزی» و «کاپیتالیسم پیرامون» بودند به این امید که از این راه کشورهای خود را در ردیف ممالک پیشرفته و ثروتمند درآورند و حتی بصورت «خرده امپریالیست» های بازار جهانی در آیند.

۵. نقش نخبگان^{۱۰}

در میان تحصیلکردگان فرنگ یا فارغ التحصیلان دانشگاه‌های ایران به گروهی از نخبگان بر می‌خوریم که هر یک در کار و تخصص خود سرآمد هستند. روشنفکران بمعنای اخص کلمه نیز جماعتی از همین گروه هستند (نخبگان فرهنگی) و این مانع از آن نیست که نخبگان دیگر نیز برای خود قائل به مسئولیتهایی در برابر رویدادهای جامعه باشند و از جمله روشنفکران (ایتلیجنت) بشمار آیند.

در طول زمان این نخبگان جای نخبگان سنتی را اشغال کردند و لقب خواص را (که از آن نخبگان سنتی بوده در برابر عوام) به خود اختصاص دادند و نه تنها مقامات تصمیم‌گیری و اجرایی مهم دولتی را

10. Elites

به دست آوردند بلکه با ازدیاد تعداد خود توانستند بعنوان یک گروه مرجع شناخته شوند و دیگران از اندیشه و راه و رسم زندگی آن سرمشق بگیرند. هرچند که این نخبگان غالباً در دانشگاه‌های بنام تحصیل کرده بودند و در کار خود شایستگی داشتند اما کسانی هم در میانشان یافت می‌شدند که به اخذ دیپلمی از مدرسه ای ناشناس اکتفا کرده بودند و در حقیقت از حاملین یک «معرفت دست دوم» بودند که از فرنگ به ما می‌رسید.

این نخبگان را در گذشت زمان می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: نخست پیشگامان تجدد که در پایان قرن نوزدهم و دو دهه اول قرن بیستم اندیشه تغییر و ترقی و قانون را مطرح کردند و بیشتر از خانواده‌های سرشناس بودند و سعی کردند که از درون دستگاه حکومتی، دولت مستبد قاجار را متحول کنند و برخی نیز در برابر دولت قرار گرفتند و بعنوان روشنفکر به مبارزه پرداختند.

گروه دوم سازندگان ایران جدید بودند یعنی کسانی که میان سالهای ۱۹۲۶ - ۱۹۴۰ / ۱۳۰۴ - ۱۳۲۰ ش تحصیلاتشان را بیشتر در اروپا و عده‌ای هم در امریکا پایان رسانده بودند و اکثر آنها محصلینی بودند از طبقات مختلف و حتی کم درآمد که با بهره بردن از بورسهای دولت به غرب رفتند و در بازگشت امور مهم را در داخل دولت و یا در مشاغل آزاد به دست گرفتند. بدینسان در طول زمان منشأ اجتماعی نخبگان تنوع بیشتری پیدا کرد و امیدی در جوانان همه طبقات پدیدار شد که بر اثر تحصیل می‌توان در جامعه جایی یافت و این تنها اصل و نسب نیست که به انسان هویت می‌بخشد. این نخبگان ایران جدید را ساختند. سازمان آموزشی و اداری و حقوقی و نظامی را بوجود آوردند. زیربنای اقتصادی و اجتماعی را پایه گذاری کردند. راه و کارخانه ساختند و به درمان و آموزش مردم پرداختند. اکثر این نخبگان فرهنگ

ستی ایران را درک کرده بودند و فرهنگ غربی را نیز می‌شناختند و به خاطر منشأ اجتماعی‌شان با مردم در تماس بودند.

گروه سوم را می‌توان طراحان و مجریان توسعه اقتصادی و اجتماعی نام نهاد و این جماعت تشکیل شده بودند از کسانی که بعد از جنگ دوم برای تحصیل به آمریکا و اروپا رفته بودند. سیستم بورس دولتی در این دوره محدود شده بود ولی خانواده‌ها به هر ترتیبی بود و در هر طبقه اجتماعی که بودند کوشش می‌کردند تا فرزندانشان را به خارج بفرستند زیرا راه رستگاری جز این نبود. دانشگاه‌های ایران هم با وجود افزایش قابل توجه تعدادشان (از ۱ به ۱۹ دانشگاه) جایی برای همه داوطلبان نداشتند خصوصاً که داوطلبان دختر هم روز بروز زیادتر می‌شد. این گروه از محصلین که اغلبشان هم تحصیلکرده آمریکا بودند سخت شیفته تمدن آن دیار شدند و بی‌خبر از فرهنگ ایران، مدل جامعه آمریکایی را تنها مدل قابل تقلید پنداشتند و گروهی از آنها که تکنوکرات‌ها باشند زمام‌امور را در زمینه طرح و اجرای برنامه‌های توسعه در بخش‌های عمومی و خصوصی به دست گرفتند. در کنار این امریکا رفتگان درس خوانده‌های اروپا هم بودند که تعادلی میان ایران و غرب جستجو می‌کردند و بیشترشان در مشاغل دانشگاهی یا طبابت و وکالت دادگستری و مانند آن کار می‌کردند.

تذکار این نکته مهم است که این نخبگان بعد از مدتی چند گروه بسته به وجود آوردند و این گروه‌ها بعنوان گروه‌های ذی نفوذ نقش مهمی در فرآیند مدرنیزاسیون و سیاست داخلی ایران بازی کردند. نخبگان معمولاً در گروه‌های غیررسمی گرد هم می‌آمدند مانند انجمن فارغ‌التحصیلان امریکا یا تحصیلکردگان فرانسه یا آلمان (یا در برخی انجمن‌ها مثل لاینز، روتاری و...) انجمن تحصیلکردگان امریکا نیرومندتر بود و

اعضای آن در دولت مقامات مهم داشتند. دولت‌ها پس از ۱۹۶۰ / ۱۳۴۰ ش عملاً متشکل از همین نخبگان بودند و برخی از این گروه‌های نخبگان اصولاً برای به دست گرفتن قدرت سیاسی بوجود آمده بودند (کانون مترقی).

نخبگان اقتصادی شامل مدیران و کارشناسان دستگاه‌های اقتصادی دولتی یا وابسته به دولت. این گروه که غالباً تحصیلکردهٔ امریکا بودند نخست در دفتر اقتصادی سازمان برنامه گرد آمدند و سپس در قسمتهای مختلف آن سازمان. بانک مرکزی، شرکت نفت، بانک توسعهٔ صنایع و... پخش شدند. برخی نیز در بخش خصوصی مدیریت صنایع، بانکها و بیمه‌ها را به دست آوردند.

نخبگان نظامی را نیز نباید فراموش کرد. ایران از دوران قاجاریه به تحصیلات نظامی توجه کرد. نخست شاگردان ایرانی به روسیه و هند و سپس در زمان رضاشاه به فرانسه و ایتالیا و به بهترین افسران آن دوران فارغ التحصیل مدرسه نظامی سن سیر فرانسه بودند. پس از ۱۹۵۰ / ۱۳۳۰ ش محل تحصیل افسران ایرانی تغییر کرد و ممالک متحدهٔ امریکای شمالی بیشترین محصل را پذیرفت.

نکته‌ای که باید به یاد داشت، دوگانگی نخبگان غربگرای ایران در دهه‌های اخیر بود. آنهایی که در دانشگاه‌های ایرانی درس خوانده بودند و غالباً هم (خصوصاً مردها) از طبقات کم درآمد بودند نوعی احساس حقارت در برابر درس خواندگان فرنگ داشتند و این احساس حقارت در بعض موارد به حسادت و خصومت مبدل شد.

درس خواندگان فرنگ خود را از لحاظ علمی برتر دانستند و به دور هم گردآمدند و چنانکه اشاره کردیم گروه‌های ذی نفوذی تشکیل دادند که بسختی درس خواندگان ایران را در آنها راهی بود. درس

خوانندگان دانشگاه‌های ایران کسادهای اداری متوسط را بوجود آوردند، به کار معلمی دبستان و دبیرستان پرداختند و صنایع را به راه نداشتند اما بندرت به مقامات مهم تصمیم‌گیری راه یافتند. دولت هم این دوگانگی را تقویت کرد و بعنوان مثال به تحصیلکردگان خارج از مدو ورود به ایران مقرری پرداخت در حالی که تحصیلکردگان داخل از چنین اعتباری بی بهره ماندند و در جستجوی کار سرگردان شدند. و نتیجه آنکه تحصیلکردگان داخل به علم و اندیشه غربی که برای آنها سودی در بر نداشت بی اعتقاد و بدگمان شدند و جمعی از آنها با سرخوردگی از اوضاع زمانه به حرکات انقلابی و نهضت اسلامی روی خوش نشان دادند.

در کنار این گروه‌ها باید از نخبگان فرهنگی و روشنفکران نام برد که در صد سال اخیر در جهت ترقی و آزاداندیشی و پیشرفت اجتماعی و فرهنگ مملکت گام برداشتند و نام اغلب آنها در این نوشته آمده است. این روشنفکران کسانی بودند از شاعر و نویسنده و هنرمند و معلم که با آگاهی به شرایط زمان و مکان مسئولیتی برای خود در راهبری جامعه فائل بودند و بسان همه روشنفکران جهان دچار نگرانی‌ها، دلهره‌ها و سرخوردگی‌ها. این روشنفکران در دو دهه قبل از انقلاب روشنفکران روسی نیمه دوم قرن نوزدهم را به یاد می‌آوردند. آن مجالس شبانه روشنفکران روسی که تا صبح به درازا می‌کشید و در آنها مباحثی تحت عنوان «مسائل لعتی» طرح می‌شد در میان روشنفکران ایرانی رواج یافت. مسئله غرب یا غربی شدن، مسئله دین و خدا، مسئله از خود یگانگی... بدینسان گروه روشنفکران از یکسوی سخن مشترکی با نخبگان غربی‌گرا که کارگزاران توسعه مملکت بودند نداشتند و از سوی دیگر در برج عاج خود از توده‌های مردم نیز جدا شدند.

۶. واکنش‌ها

در فصل اندیشه‌ها، واکنش‌های نخبگان و روشنفکران ایرانی را طی صد و پنجاه سال اخیر به چند دوره تقسیم کردیم: پس از برخورد اولیه (جنگ‌های ایران و روس) دوره آگاهی شروع شد. گروهی کوچک از ایرانیان به آنچه در دنیا می‌گذشت توجه کردند و آن را با نابسامانی‌های ایران مقایسه نمودند و نتیجه این وجدان بر تأخر، تأملی بود در علل عقب ماندگی و فلاکت ایران و در پی آن شیفتگی در برابر تمدن غرب و تجددطلبی. اما این دوره کوتاه بود و از اواخر آن روشنفکران سعی کردند که فاصله‌ای با غرب بگیرند و دیگر بار به ارزش‌های قدیم توجه کنند و حاصل آن که عده‌ای به فکر ترکیب دو فرهنگ افتادند و گروهی غرب‌ستیزی پیش گرفتند. اما باید بگوییم که واکنشهای مختلف در طی دهها سال همزمان با هم وجود داشته است. و در هر دوره ای یکی از این واکنش‌ها تمایل اساسی را در فرآیند تجدد به وجود آورده است. گاهی نیز میان واکنش‌ها تناوبی وجود داشته و به دلایل گوناگون، واکنشهایی که در دوره های قبلی وجود داشته‌اند تکرار شده‌اند.

در این زمینه باید تفکیکی میان گروه‌ها قائل شد: نخست گروه و یا گروههایی که با آگاهی از برخورد با تمدن غرب بطور ارادی و آگاهانه واکنش مثبت یا منفی نشان می‌دهند و دیگر اکثریت مردم (خصوصاً مردم شهرنشین) که در همه دوره‌ها (منتهی بدرجات مختلف) و بدون آگاهی در معرض تمدن غرب واقع می‌شوند و ظواهر این تمدن را می‌پذیرند. واکنش‌های آگاهانه عبارتند از شیفتگی (قبول مطلق) و یا قبول مشروط که رویه تجددطلبان و غربگرایان است و انتقاد و هویت‌گرایی و حتی نفی غرب خصوصاً در دهه‌های اخیر نمایان شده است. تجدد طلبی همواره وجود داشته و تمایل غالب در فرآیند تجدد

بوده است ولی اهداف آن در رابطه با مسائل و واقعیات جامعه ایرانی مختلف بوده است. تجدد طلبی که خود حاصل واکنش شیفتگی به غرب است بسیار آرام و معقول شروع شده است و در مرحله نخست به معنای اصلاح سازمان حکومتی و سیاسی کشور بوده و «ترقی» و «قانون» اهداف آن بوده اند. سپس دوره «اخذ تمدن غرب بدون تصرف ایرانی» فرا می رسد و آنگاه خرابی اوضاع در اوایل قرن گروهی از روشنفکران را به «فرنگی شدن» متمایل می کند و «همانندی» با غرب مطرح می شود. دولت ملی جدید ایران نیز تجدد و پیشرفت مملکت را شعار خود می داند و روشنفکرانی که دولت و دستگاه حکومتی را تشکیل داده اند قبول مشروط را سرمشق خود قرار می دهند. یکی از تسخیر تمدن فرنگی می گوید و دیگری از اقتباس و تلفیق؛ و صاحبان این عقاید را شاید بتوان تجدد طلبان معتدل نامید. از سالهای ۱۹۶۰ / ۱۳۴۰ ش به بعد در کنار تمایلات دیگر نوعی بازگشت به تجدد طلبی افراطی نیز به چشم می خورد که نمونه آن تکنوکراتهای بخش عمومی و خصوصی هستند. انتقاد از تمدن غرب که کم و بیش همواره وجود داشته است صورت تازه ای به خود می گیرد: ایرانیگری در برابر اروپائیگری (کسروی)، انتقاد از رشد و توسعه اقتصادی افراطی و بازگشت به ارزشهای فرهنگ ایرانی، هویت گرایی در برابر از خود بیگانگی، و بالاخره انتقاد از غرب و بازگشت به کلیت اسلامی.

این منقدان در دو چیز اتفاق دارند یکی انتقاد از غربی که خود در بنیادهایش شک و تردید روا داشته است و دیگر لزوم نوعی هویت و اصالت فرهنگی که لازمه ترقی است. گروهی از این جماعت که معتدلتر هستند اعتقاد به نوعی تلفیق میان ارزشهای ملی و ارزشهای غربی دارند (یعنی طرز تفکری که در صد سال اخیر همیشه وجود داشته است) منتهی

با این تفاوت که راه حلهایی نیز چون توسعه درون زا و مانند آن عرضه می‌کنند. و گروهی دیگر به سنت باز می‌گردند و غرب را نفی می‌کنند. اما واکنش مردم در برابر غرب بدون منطق، متغیر و از روی عدم آگاهی بود و میان تحسین و تقبیح اروپا نوسان داشت. فرنگی آدمی بود مسیحی و بنابراین کافر. فرنگیان در دارالحرب می‌زیستند و ایرانیان در دارالاسلام و همه چیز این دو گروه را از هم جدا می‌کرد. آنچه که غرب بود با «غریب» و «بعید» مترادف می‌شد و در ضمن غریب به معنای عجیب هم بود و این سرزمین عجایب ناکجا آبادی بود دوردست و ناشناخته و همین عدم شناخت سبب بیم و هراس از غربیان بود اما در عین حال نیز نوعی شیفتگی نسبت به غرب پدید آمد و چون این شیفتگی افزایش یافت خود آگاهی در برخورد با غیر خود به وجود آمد و اندک اندک رویه‌ای تدافعی در میان ایرانیان رواج یافت و نوعی ناسیونالیسم فرهنگی و حس هویت ملی پدیدار گردید. اما در ضمن دانش به فرنگی قدرتی جادویی داده بود. ایرانی او را نمی‌شناخت خصوصاً که حضور خارجیان را در مملکت خود به چشم ندیده بود ولی وصفشان را از دیگران شنیده بود. فرنگی آدمی بود متفاوت و به همین جهت هم راه و رسم دیگری داشت که درست مقابل اخلاق ایرانیان بود. بقول گوینو ایرانیان فرنگی را انسانی تندخو، مغرور، صادق، باهوش و ذکاوتی محدود می‌شناختند ولی در عوض کاردان و ماهر در همه پیشه‌ها خصوصاً امور نظامی و طب.

ولی ضمن اینکه ایرانی از فرنگی تعریف می‌کند تقلید از او را شایسته نمی‌داند.

ایرانی در عین اینکه به دنبال تجدد بود، هیچگاه نخواست اروپایی شود (در صورتی که هدف ترکیه این بود)، چرا که از لحاظ

فرهنگی خود را برابر با آنها می‌دانست و گمان می‌برد که فقط از لحاظ علم و فن عقب ماندگی دارد و می‌تواند خود بماند و این فنون را به آسانی اخذ کند. به تمدن غرب احترام می‌گذاشت و تصویری که از اروپایی داشت همراه با ستایش بی‌اندازه بود. اما آنچه را که نمی‌توانست تحمل کند ایرانیانی بودند که بدون درک واقعی تمدن غرب و فقط به خاطر آن که چندی در اروپا بسر برده بودند ادای فرنگی را در می‌آوردند. نخست مجدالملک از «شتر مرغ‌های ایرانی که از فرنگ برگشته‌اند» سخن گفت و سپس این موجود عجیب در آثار دهخدا، جمال زاده، مقدم، شادمان، آل احمد «فرنگی مآب»، «فکلی»، «جعفرخان» و سرانجام «غریزه» نام گرفت. ایرانیها «دیگری» را مسخره نکردند بلکه «خودی» را به سخره گرفتند.

ایرانی همیشه در مورد قبول یا رد اروپا و فرنگ دو دل بوده است. گاه فرنگ را چون بهشتی زمینی توصیف می‌کند و گاه از خود می‌پرسد آیا فرق زیادی میان فرنگ و ایران هست؟ آخوندزاده از زبان شخصیت نمایشنامه‌هایش این روحیه را بازگو می‌کند:

... هر رسمی که ما داریم رفتار اهل پاریس برخلاف آنست. مثلاً ما دستان را حنا می‌بندیم، فرنگیها نمی‌بندند. ما سرمان را می‌تراشیم، آنها نمی‌تراشند. ما با کلاه می‌نشینیم، آنها سربرهنه می‌نشینند. ما کفش پا می‌کنیم اینان چکمه. ما با دست غذا می‌خوریم، آنان با قاشق. اینجا آشکار پیشکش می‌گیریم، آنجا پنهان می‌گیرند، ماها به همه چیز باور می‌کنیم، آنها به هیچ چیز معتقد نمی‌شوند. زنان ما لباس کوتاه می‌پوشند، زنان آنها بلندتر می‌پوشند. میان ما زن زیاد گرفتن عادت است، در پاریس شوهر زیاد کردن.

... باقی چیزها را از این رو فرض کن از تبت بی‌فایده پاریس رفتن بیفت.^{۹۰}

در نخستین دهه‌های قرن بیستم مردم که از غرب فقط وابستگی

اقتصادی و نابسامانیهای اجتماعی نصیبشان شده بود در اصل مطلب شک کردند و به این نتیجه رسیدند که این تغییرات سودی برای آنها نخواهد داشت و یک نوع احساس حسرت گذشته در آنها پدیدار شده بود:

ما زندگی‌ای داشتیم، آرام، بی دغدغه، خالی از نقیض و تکلیفات مزاحم. یک اطاق برای زندگی کافی بود در آن زیست می‌کردیم، می‌خوابیدیم، غذا می‌خوردیم. امروز اطاق خواب، اطاق ناهارخوری، اطاق سالن حتی اطاق قمار لازم شده است... سابق یک اطاق یا دو اطاق برای زندگی یک خانواده کافی بود. اطاقها طاقچه داشت به جای میز و قفسه، رف داشت رختخواب را کنار دیوار می‌گذاشتند، امروز تخت خواب، میز، صندلی، نیمکت، جا تنگ کن منزل لازم است. همه این تکلیفات زندگی را دشوار کرده است. رشک و حسد را بسیار و تلاش روزی را مشکل.

طمطراقی اگر می‌بود در منازل مستور بود امروز در سینماها، هتلها، رستورانها، قهوه‌خانه‌ها و شیرینی‌فروشیها مکشوف و بر ملا است همه سبب رشک و حسد، رقابت و بدتر از همه تخریب زندگی خانواده و ترویج فحشا... تا سی چهل سال قبل به اصطلاح دموکرات نبودیم، اما زندگی دموکرات داشتیم اعیان و اشراف در مساجد، در روضه خوانی‌ها با عامه اصطکاک داشتند، دستگیری می‌کردند، درب خانه‌ها باز بود، سفره‌ها پهن... کم کم رشته زندگی ساده خودمان از دست رفت و پا به دایره تجدد گذاردیم...^{۹۱}

این نوع عکس العمل در برابر غرب هنوز هم در بسیاری از طبقات وجود دارد با این تفاوت که در هر صورت جامعه مصرفی جای خود را باز کرده عده‌ای به آن دلبسته‌اند و گروهی نیز بیش از پیش به مبارزه با استثمار و وابستگی به غرب برخاسته‌اند. حاصل آنکه گروهی غرب را تحسین می‌کنند و تقلید از آن را تنها راه چاره می‌دانند و گروهی شیطان صفتش می‌شمارند و تجدد را ریشه دردهای جامعه می‌دانند

و کار به جایی رسیده که تجدد با کفر و استکبار و ثروت و طاغوت مترادف شده و در برابر آن سنت با اسلام و اصالت و استضعاف به یک معنی آمده است.

فصل چهارم

به سوی تجدید

۱. دگرگونی‌ها

جامعه ایران در دوران نوسازی خود دگرگونیهای اساسی بسیار پیدا کرد و جملگی این دگرگونیها نشانه آنند که جامعه ایرانی تا حد زیادی در راه تجدید پیش رفته است و برخلاف آنچه که گفته می‌شود این تغییرات در حد ظواهر نیست بلکه ساختهای اساسی در حال تغییرند. ما در زیر به برخی از این دگرگونیها اشاره می‌کنیم:

۱. افزایش جمعیت ایران که نتیجه کاهش میزان مرگ و میر است.

زمانی دراز وضع جمعیتی ایران چنان بود که زیاد به دنیا می‌آمدند و زیاد می‌مردند و چون رفت و آمد عمده جمعیت با سایر کشورها هم وجود نداشت لذا جمعیت ایران تقریباً ساکن و ثابت بود. اما به خاطر مبارزه با بیماریها، رعایت اصول بهداشت و توسعه وسایل درمان و نیز

تغذیه بهتر میزان مرگ و میر عمومی و مرگ و میر کودکان کمتر از یک سال رو به کاهش رفت بدون آنکه میزان ولادت تغییری پیدا کند و حتی در پاره‌ای موارد به دلیل ازدیاد در آمد خانواده‌ها میزان ولادت افزایش هم پیدا کرد. حاصل آنکه زیاد به دنیا آمدند و کم مردند و جمعیت زیاد شد و میزان افزایش آن به حدود ۳ درصد و حتی بیشتر رسید که از بالاترین میزان‌های افزایش جمعیت در جهان است. نتیجه دیگر تغییر رژیم جمعیتی، جوان شدن جمعیت بود (۶۳ درصد جمعیت کمتر از ۲۵ سال) که هر چند سرمایه‌ای برای نیروی انسانی در آینده بشمار می‌آمد مسائل بسیاری را نیز موجب می‌شد از جمله بهای آمادگی این نیروی انسانی جوان (آموزش، درمان، تغذیه) برای کار. در همین زمینه افزایش امید به زندگی را در هنگام تولد و در همه سنین از یاد نباید برد. این امید به زندگی هنگام تولد که در دهه‌های پیشین میان ۳۰ و ۴۵ سال نوسان داشت، در دهه‌های اخیر به حدود ۶۰ سال رسید و در نتیجه برای اولین بار مسأله سالخورده‌گان نیز در ایران بصورت یک مسأله اجتماعی مطرح شد.

۲. **دگرگونی خانواده ایرانی** در نیم قرن اخیر آرام و کُند اما مستمر و قاطع بود. در طول قرن‌ها شکلی از خانواده در ایران وجود داشت که جامعه‌شناسان آن را به اصطلاح کلی «خانواده گسترده» وصف کرده‌اند. خانواده‌ای که مذهب و سنت و شیوه تولید اقتصادی جوامع کشاورزی مبانی آن را تشکیل می‌داد. این خانواده بر اساس «پدرتباری» و «پدرمکانی» و «اولویت جنس مذکر» استوار بود و سازمان مرتبی داشت که زیر نظر پدر اداره می‌شد. منزلت اجتماعی زن ناچیز بود و به فرزند آوردن و انجام کارهای خانگی و گاهی نیز کشاورزی و نساجی محدود می‌شد. فرزندان نام و نشان از پدر می‌بردند و سرای خانوادگی

نسل‌های متعدد را در خود جای می‌داد و پاسدار سنت‌ها بود. برخورد با تمدن غرب و نتایج آن که عبارت از تغییرات ساخت اقتصادی جامعه، رواج شهرنشینی و دخالت دولت باشد در چند دهه اخیر بر حسب تغییرات عمده در این خانواده و خصوصاً شکل شهری آن شد. این دگرگونی بیش از همه در روابط زن و مرد، و پدران و فرزندان به چشم می‌خورد. روابط زوجین لااقل در محیط‌های شهری شکلی تازه به خود گرفته و زن به عنوان همدم و همکار مرد پذیرفته شده است. مدرسه به کمک خانواده آمده و گاه تعالیم آن با تعالیم خانواده تضاد پیدا کرده است.

از خصوصیات اجتماعی ایران امروز همزیستی انواع خانواده‌ها در محیط‌های شهری و روستایی است و علت این تنوع آغاز دگرگونی مفهوم خانواده در این سرزمین است که موجب پدیدار شدن شکل‌های برزخی میان خانواده سنتی و خانواده غربی شده است. خانواده زن و شوهری (زن و شوهر و فرزندان) در ایران اکثریت دارد و از لحاظ جمعیتی معمولاً خانواده‌ای است با بعد متوسط ۵ نفر. این خانواده زن و شوهری را بر اساس ضوابطی چون شغل رئیس خانوار، طرز انتخاب همسر، میزان وابستگی به شبکه خویشاوندی و نقش زن و مرد می‌توان به چند گونه تقسیم کرد. در کنار خانواده زن و شوهری خانواده‌های پدری توسعه یافته قرار دارند که عبارتند از خانواده زن و شوهری اصلی با فرزندان و نوادگان و معمولاً شامل خانواده‌های زن و شوهری یک یا دو پسر خانواده می‌شوند. تعداد این نوع خانواده‌ها در حدود ۶ درصد کل خانواده‌های ایران است و رؤسای آنها بیشتر از مالکین سابق و یا تجار بزرگ و متوسط هستند و بیشتر در محلات قدیمی شهرهای بزرگ یا در شهرهای ولایتی زندگی می‌کنند. نوع دیگر خانواده، خانواده با

ملحقات است یعنی خانواده‌هایی که از یک خانوادهٔ هسته‌ای (زن و شوهری) اصلی به اضافهٔ خویشان و بستگان (پدر، مادر، خواهر، دایی و...) تشکیل شده است.

خانواده‌های از هم گسیخته خانواده‌هایی هستند که به علت وقوع طلاق یا فوت یکی از دو همسر، و یا پس از رفتن فرزندان و یا بعثت مهاجرت یکی از دو همسر به صورت غیر کامل در می‌آیند. این خانواده‌ها نیز در دهه‌های اخیر رو به افزایش بوده‌اند.

بزرگترین دگرگونی، چنانکه دیدیم، از هم گسیختگی گروه بزرگ خویشاوندی و پیدایی انواع خانواده‌های کوچکی است که در عین جستجوی استقلال هنوز عملاً تحت تسلط شبکه‌های خویشاوندی هستند اما باید به خاطر داشت که اگر ساختهای خانواده و خویشاوندی رو به تغییر نسبتاً سریع است روابط میان افراد خویشاوند هنوز تا حد زیادی از خصوصیات و احکام نظام خویشاوندی تبعیت می‌کند. گروه خویشاوندی عبارت است مجموعه‌ای از افراد که بر اساس قرابت نسبی یا سببی با یکدیگر پیوند دارند و روابط اجتماعی، اقتصادی و عاطفی خاصی آنها را مرتبط می‌سازد. این گروه یا شبکه تابع سنت‌ها است و مجموعه‌ای از تعهدات و مسؤولیت‌های اجتماعی و مالی میان افراد آن وجود دارد. ازدواج درون گروه از خصوصیات اصلی آن است و ابعاد این شبکه در ده و شهر و در میان طبقات مختلف اجتماعی متفاوت است. این شبکه موجودیت قانونی ندارد اما یک واقعیت اجتماعی است که بر خانواده‌های هسته‌ای و خانواده‌های گسترده مسلط است. خانواده‌های زن و شوهری در دهه‌های اخیر با قبول شرایط تازه‌ای در زمینهٔ همسرگزینی، روابط زوجین، روابط والدین و فرزندان و کار زن در خارج از خانه موجب پیدایی دگرگونیهای عمده‌ای در نهاد خانواده شده‌اند.

هر چند نهاد خانواده تغییر اساسی پیدا نکرده است و چنانکه گفتیم عملاً تحت تأثیر شبکه خویشاوندی است اما بسیاری از عوامل تشکیل دهنده آن، روندهای تازه‌ای پیدا کرده‌اند مثلاً سن ازدواج خصوصاً برای دختران بالا رفته، تعداد طلاق ازدیاد پیدا کرده و چندزنی بسیار معدود شده است. قانون حمایت خانواده در سال‌های ۱۳۵۰/۱۹۷۰ش نقش عمده‌ای در این زمینه داشته است.

۳. با ورود کالاها و راه و رسم غربی و صنایع جدید تحولی در شهرنشینی مملکت پدید آمد. اما چون پیشرفت اقتصادی در همه شهرهای ایران یکسان نبود، تحول مذکور در هر جا به یک منوال روی نداد و در برابر شهرهای روستایی و بازرگانی قدیم که پافشردند و بر سر جا ماندند، شهرهای نوی به وجود آمدند که یا پایگاه صنعت نوزاد و یا مرکز دستگاه‌های اداری نوظهور شدند. در این شهرهای بزرگ شیوه جدیدی از زندگی پدیدار شد که به ظاهر تقلیدی بود از زندگی شهری غربی ولی نشانه‌های بسیار از زندگی سنتی در آن دیده می‌شد و همین دوگانگی موجب دشواریهایی بود. شبکه‌های خویشاوندی و همسایگی نقش قدیم خود را از دست دادند و خانواده‌های زن و شوهری در درون جامعه بزرگ شهری احساس تنهایی کردند. روزگار کسانی که از روستا آمده بودند و هیچگونه عادت شهرنشینی نداشتند وخیم تر بود و سرگردانی و بی‌کسی آنها بیشتر. مسائل جدید مربوط به مسکن، کار در خارج از خانه، حمل و نقل مطرح شد. کجرفتاری‌های اجتماعی که حاصل زندگی فقیرنشینی شهری است رو به ازدیاد گذاشت.

در شهرهای بزرگ، چنانکه در جای دیگر اشاره کردیم، گروه‌های اجتماعی جدیدی به وجود آمدند و تحرک اجتماعی و شغلی براساس تحصیلات و نه تنها بر اساس تعلق به گروه‌های خویشاوندی امکان پذیر

شد. طبقات اجتماعی قدیم اهمیت خود را از دست دادند و در برابر آنها گروه‌های جدیدس بر سرکار آمدند.

اما فراموش نباید کرد که این زندگی شهری ایران را در راه توسعه اجتماعی و اقتصادی مدد کرد و قطب‌های اصلی توسعه ایران در این شهرهای بزرگ به وجود آمدند. صنایع بزرگ و متوسط جدید در این شهرها بنیان‌گذاری شد و خدمات جدید اقتصادی صدها هزار نفر را در این نقاط به کار واداشت. افزایش جمعیت شهرنشین سالیانه در حدود ۸ درصد بود در حالی که افزایش جمعیت کلی از ۳ درصد نمی‌گذشت و این بخوبی تحول شهرنشینی را نشان می‌دهد. جمعیت شهرنشین در پایان دهه ۱۹۸۰ بیش از نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌داد بیگمان گروهی از این جمعیت در شهرهای بسیار کوچک زندگی می‌کردند و هنوز شیوه تفکر و زندگی شهری نداشتند ولی شهرهای بزرگ چند صد هزاری روز افزون بودند.

۴. افزایش میزان کار زنان در خارج از خانه در مقابل مزد یکی از شاخص‌های عمده برای نشان دادن تغییرات اجتماعی است. در چند دهه اخیر جامعه شهرنشین ایران قبول کرده است که زنان در خارج از خانه در امور تولیدی، اداری و بازرگانی به فعالیت بپردازند و در برابر این کار مزدی دریافت کنند که به درآمد خانواده کمک کند و به زبان دیگر در کنار مرد، نان آور خانواده باشند. بیگمان همواره در روستاها و میان عشایر زن در امور تولید شرکت داشته است و یا در شهرها در خانه به نساجی و قالی بافی می‌پرداخته است اما این کار در درون سازمان تولیدی خانوادگی صورت می‌گرفته و مزدی به صورت نقدی به او پرداخت نمی‌شده است در حالی که در شکل جدید، زن در خارج از سازمان تولید خانوادگی، با کسانی که نسبت به خانواده بیگانه هستند

همکاری می‌کند و در برابر این کار مزدی دریافت می‌دارد که به خود او تعلق دارد و بدینسان استقلال مالی او اجازه می‌دهد که جای تازه‌ای در خانواده و جامعه به دست آورد و در تصمیم‌گیری‌های مهم خانوادگی و اجتماعی و سیاسی شرکت کند.

مشارکت بیشتر زنان در امور اجتماعی و سیاسی نیز در دهه‌های اخیر قابل توجه بوده است. بالا رفتن میزان تحصیلات زنان و دسترسی آنان به تخصصهای بالا موجب شده است که به مشاغلی چون طبابت، وکالت دادگستری، استادی دانشگاه و یا کارمندی ادارات و شرکت‌هایی که تاکنون خاص مردان بود، راه یابند و به مناصب مهم دولتی برسند. همچنین از لحاظ سیاسی حق انتخاب کردن و انتخاب شدن پیدا کنند.

۵. افزایش جمعیت فعال در بخش سوم فعالیت‌های اقتصادی

یعنی خدمات نیز یکی از ویژگی‌های دگرگونی جامعه ایران است. روند اقتصادی در جهان سوم چنان است که با توسعه اقتصادی به ترتیب از جمعیت فعال در بخش اول فعالیت‌ها یعنی تولید کشاورزی و دامداری کاسته می‌شود و به بخش دوم یعنی صنایع و سپس به بخش سوم یعنی خدمات افزوده می‌گردد. در ایران نیز وضع چنین بوده است و آمار نشان می‌دهد که در دهه‌های اخیر جماعتی عظیم در امور اداری و بانکی و بیمه و حمل و نقل و امور آموزشی و درمانی و مانند آن مشغول به کار بوده‌اند. البته گروهی نیز به کارهای خرد و ناچیز پرداخته‌اند و مشاغل آنان تحت عنوان خدمات ثبت شده است در حالی که دچار بیکاری پنهان بوده‌اند و فعالیتشان در این بخش نه برای آنها درآمدی کافی پدید آورده است و نه سودی برای اقتصاد مملکت داشته است. ولی اگر این گروه را کنار بگذاریم سایر کسانی که در خدمات فعالیت کرده‌اند از سازندگان جامعه جدید محسوب می‌شوند و

کار آنها موجب شده که چهره جدیدی به جامعه داده شود و شیوه تازه‌ای از زندگی رواج یابد. در این میان، باید به اهمیت تعداد زنان در این خدمات توجه کرد که هر چند در ابتدا به خدمات آموزشی و یا درمانی محدود می‌شد ولی بعداً به همه زمینه‌های فعالیت گسترش یافت. ۶- ایرانیان از سالهای جنگ دوم جهانی اندک اندک با «جامعه مصرفی» غرب آشنا شدند و برخلاف گذشتگان که به کم می‌ساختند و زندگی ساده و محدودی داشتند، به آنچه که در جهان می‌گذشت توجه کردند و نیازهای تازه‌ای در آنها پدیدار شد. برخی از این نیازها مشروع و طبیعی و لازم بود چون نیاز به خدمات آموزشی و فرهنگی و درمانی و یا نیاز به تغذیه و مسکن بهتر و بعضی نیز کاذب و غیر ضروری چون مصرف کالاهای تجملی و زیاده جویی در به دست آوردن کالاهای دیگر. خدمات آموزشی و درمانی توسعه بسیار پیدا کردند و خصوصاً امکانات تحصیل برای اکثریت مردم شهرنشین و جماعتی از روستائیان فراهم آمد. خدمات و کالاهای فرهنگی اهمیت پیدا کردند و خواستاران فراوان یافتند و گذران اوقات فراغت به سبک جدید موجب عرضه کالاهای و خدمات متعددی در این زمینه گردید. وضع تغذیه بهتر شد. مردم و یا لاقل آن گروه‌هایی از مردم که امکانش را داشتند در بهبود تغذیه خود و فرزندانشان کوشیدند بسیاری از مواد غذایی که تا آن زمان معمول نبود به بازار آمد و خصوصاً باید گفت که تغذیه کودکان بهتر شد.

اما در کنار این دگرگونی‌ها جاذبه جامعه مصرفی موجب شد که نه تنها طبقات مرفه در امر مصرف زیاده‌روی کنند، بلکه طبقات دیگر نیز که در آمد محدودی داشتند از روی چشم همچشمی و تحت تأثیر تبلیغات تجارتي به مصارف غیر ضروری و خصوصاً مصرف کالاهای وارداتی روی آورند.

۷. در دهه های اخیر ساخت قشرهای اجتماعی دگرگونیهای پیداکرد و این تغییرات بویژه در جامعه شهری چشمگیر بود. طبقه حاکمه همچنان بر قدرت شاه تکیه می کرد اما خان های عشایر، روحانیان سرشناس و زمین داران بزرگ را دیگر به خود راه نداد و به جای آنها گروه معدودی از کارمندان عالیرتبه، امرای ارتش و چند ده سرمایه دار تازه به دوران رسیده در کنار دربار قدرت حاکم تازه را به وجود آوردند. این گروه غالباً از زمین داران بزرگ پیشین و یا فرزندان آنها بودند که در امور بازرگانی یا صنعتی فعالیت داشتند. چند ده نفر مرد خودساخته را نیز که در مدتی کوتاه ثروتی کلان به دست آورده بودند باید به آنها افزود.

بدینسان طبقات متوسط قدیمی که از تجار و اصناف بازار، روحانیون و کارمندان قدیمی دولت تشکیل می شدند نقش خود را در اداره امور مملکتی از دست دادند و خصوصاً بازاریان که همواره با اقدامات دولت موافق نبودند در درون گروه های صنفی خود که اندک اندک تمایلات مذهبی در آنها نیرو می گرفت گرد آمدند.

پیدایی طبقات متوسط جدید که عنوان «روشنفکران حرفه ای و اداری» به آنها داده شد از رویدادهای مهم دوران توسعه اقتصادی ایران است. این طبقات تشکیل شده بودند از کارمندان دولت، بخش های عمومی و خصوصی، معلمان و صاحبان مشاغل آزاد (پزشک، وکیل دادگستری ...) این گروه در اداره مملکت و زندگی اجتماعی مردم نقش عمده ای داشتند و اکثرشان فرزندان اشراف قدیم و کارمندان قدیمی دولت بودند ولی در میانشان فرزندان صاحبان صنایع دستی و حتی کارگران نیز دیده می شدند. جملگی بر تحصیلات خود تکیه می کردند و منشأ اجتماعی آنها در نظر جامعه در مرحله دوم اهمیت قرار داشت.

گروه‌هایی از این طبقه که خود را دور از قدرت تصمیم‌گیری و مشارکت در اوضاع سیاسی دیدند اندک‌اندک در خود فرو رفتند و شور و شوق خود را در کار از دست دادند.

طبقه جدید دیگر صاحبان حرفه‌های تازه (تعمیرات اتومبیل، تعمیرات برق، راننده ...) و یا کارگران ماهر صنعتی بودند (صنایع نفت و گاز، راه آهن، اتومبیل‌سازی و ...) که تحصیلات فنی به آنها امکانات رفاه بیشتری از عامه مردم داده بود.

در کنار همه این طبقات گروه‌های خرده پای شهری از منشاء روستایی بودند که به دشواری روزگار می‌گذراندند.

ساخت‌های اجتماعی روستا نیز در طول زمان و خصوصاً بعد از اجرای قانون اصلاحات ارضی دگرگونی پیدا کرد: هدف از اعلام اصلاحات ارضی ایجاد یک طبقه «دهقان - مالک» بود اما نتایج این اصلاحات چنان نبود که همه روستائیان صاحب زمین شوند و تنها گروهی از آنها زمینی به دست آوردند و یا در شرکت‌های سهامی زراعی مشارکت کردند و بقیه بصورت کارگر کشاورزی در آمدند و شرکت‌های تعاونی تولید نیز با شتابی که در تأسیس آنها صورت گرفته بود کارآیی لازم را به دست نیاوردند و آن گروه بی‌زمین به سوی شهرها آمدند. در زاغه‌ها مسکن گزیدند و جامعه حاشیه‌نشینان شهرهای بزرگ را به وجود آوردند.

از این شاخصها باز هم میتوان ذکر کرد و جملگی نشانه آنند که جامعه ایران تا حد زیادی در راه تجدد رفته است ولی در ضمن نباید فراموش کرد که در میان بسیاری از قشرهای اجتماعی رفتارها هنوز دگرگون نشده‌اند و مطالعات موجود حاکی از آنست که هر چند نظر افراد در پاره‌ای مسائل خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی تغییر پیدا کرده

اما هنوز رفتارها با نظرها سازگار نشده‌اند و همین چندگانگی رفتارها موجب ایجاد گروه‌های مختلفی شده‌اند که به موازات هم در جامعه ایرانی زندگی می‌کنند.

۲. ویژگیهای تجدد

غربگرایی ایرانیان و فرآیند نوسازی ایران در دوران صدوپنجاه ساله خود ویژگیهایی داشته است که به برخی از آنها اشارت می‌کنم:

اول، در طول صد و پنجاه سال رفته رفته به غرب روی کردیم و از هند و ترکیه و کشورهای خاورمیانه بی‌خبر ماندیم. اما فرهنگ غرب نتوانست به سرعت جای فرهنگهایی را بگیرد که با ما در یک حوزه تفکر بودند. و چون به فرهنگهای دیگر نیز بی‌اعتنا شده بودیم، پویایی تفکر را از دست دادیم. در آغاز کار، فرهنگ غربی به صورت دست دوم به ما رسید و تا به امروز هنوز با بنیادهای اندیشه غربی بیگانه ایم و یا تصویری نادرست از آن داریم. جزگروهی نسبتاً محدود بقیه فقط فن و علم غرب را فرا گرفته‌ایم و به اندیشه غربی دست نیافته‌ایم. برای مردم عادی هم غرب زمانی دراز سرزمین کفار بود و بعداً با استعمار و استکبار مترادف شد و در عین حال سرزمین ثروت و خوشبختی باقی ماند. از یک نظر بهشت موعود و به دیدهای دیگر سرزمین شیطان.

دوم، در همین دوران به بزرگداشت گذشته‌های پرافتخار خویش سخت دل بستیم. ناسیونالیسم ایرانی که از پایان قرن نوزدهم به صورت تازه خود بروز کرده بود، با کمک سیاست دولت در قرن بیستم جایی تازه یافت و گاهی به صورت افسانه‌ای کردن گذشته‌ها و گاه به صورت کوشش در اثبات همطرازی با غرب و سرانجام یک بار هم به صورت ناسیونالیسم مبارزه با امپریالیسم در دوران ملی کردن نفت درآمد. این

همزمانی بزرگداشت گذشته با غربگرایی در کشورهای دیگر هم روی داد و حتی در جوامعی که تاریخ مستمر نداشتند به ایجاد وحدت ملی کمک کرد. نکته ای که در این توجه به گذشته مهم بود جدا کردن فرهنگ و تاریخ پیش و پس از اسلام ایران بود. از همان آغاز قرن بیستم انتقاد از اسلام بویژه انتقاد از اعراب را در نوشته های نویسندگان سرشناس می بینیم. این نوع اعتقاد دهها سال ادامه یافت و در دهه ۱۳۵۰ مورد اعتراض گروهی از روشنفکران که تمایلات اسلامی داشتند قرار گرفت. رابطه میان تجدد طلبی، ناسیونالیسم، و اسلام یکی از فصول مهم تاریخ تجدد در ایران است.

سوم، موضع دیگری که در فرآیند تجدد ایران به چشم می خورد پای بندی ایرانیانست به فرهنگ خود. در طول فرآیند تجدد، روشنفکران ایران هیچگاه بیمی از بابت هویت فرهنگی به خود راه ندادند.

چهارم، نظر گروه های مختلف اجتماعی درباره غرب در یک زمان همان نبود و همچنین نظر روشنفکران در طول زمان یکسان نمی ماند و از وسوسه و شیفتگی و قبول مطلق تا قبول مشروط، انتقاد، و نفی نوسان داشت و این از خصوصیات کشورهای وابسته غیر مستعمره است که چون در برابر یک دشمن شناخته شده استعمارگر قرار نگرفته اند در طول زمان بر اساس علاقه مندی یا سرخوردگی از سیاست های خارجی واکنشهایی مختلف نشان می دهند.

تنها گروهی که در ایران همواره مخالفت بنیادی با غرب داشته روحانیون هستند، ولی در میان دیگران، واکنش نسبت به غرب متفاوت بوده است.

پنجم، تجدد به صورت هماهنگ در جامعه ایران راه نیافت بلکه نخست بعضی مناطق جغرافیایی، برخی قشرهای اجتماعی و یا بخشهایی از اقتصاد با آن در تماس واقع شدند. از لحاظ جغرافیایی، چنانکه در طول این مقاله اشاره کردیم، گیلان به خاطر هم مرزی با روسیه، آذربایجان به خاطر همسایگی با روسیه و عثمانی از مناطقی بودند که زودتر با تمدن غرب آشنا شدند و اندک اندک نوعی خرده فرهنگی روسی - ارمنی در آن مناطق پدیدار گردید که سپس به تهران هم راه یافت. آمدن روسهای سفید به ایران، بعد از انقلاب اکتبر، نیز این خرده فرهنگ را تقویت کرد و مظاهر آن مانند زبان و معماری و موسیقی و حتی آشپزی روسی در خوراک و پوشاک و زندگی روزمره مردم گیلان و آذربایجان و جاهای دیگر اثر گذاشت.

همچنین به خاطر رفت و آمد زرنشتیان و هندیها از راه خلیج فارس و یا کرمان و ایجاد رابطه تجاری با بمبئی و کلکته و استخدام کارگران هندی در مؤسسات نفت خرده فرهنگ دیگری زرنشتی - هندی - انگلیسی، در جنوب رواج یافت. بدیهی است که استخراج نفت در مناطق نفت خیز نوعی فرهنگ استعماری را در معماری و زبان و شیوه زندگی به صورت غیر طبیعی در خوزستان رواج داد که شهر آبادان نمونه کامل آن بود.

از لحاظ گروههای اجتماعی در تماس با تمدن غرب، دانش آموختگان فرنگ رفته و سپس دانش آموختگان دانشگاههای ایران

مهمترین گروه‌ها بودند و سپس نوبت به اقلیتهای مذهبی می‌رسید که به خاطر نزدیکی بیشتر از لحاظ مذهبی با تمدن غرب از همان آغاز قرن نوزدهم واسطه میان نخستین اروپاییان با ایرانیان بودند.

ششم، ایران کشور مستعمره نبود و در نتیجه با یک مرکز فرهنگی و اقتصادی اروپایی (متروپل) سر و کار نداشت و می‌توانست با فرهنگهای گوناگون در درون تمدن غرب تماس داشته باشد. این واقعیت موجب شد که دانشجویان ایرانی به کشورهای مختلف اروپایی بروند و با فرهنگ‌های لاتین، ژرمنی و انگلوساکسون آشنا شوند و در نتیجه جامعه روشنفکران و دانش‌آموختگان ایران از فرهنگ‌های گوناگون اروپایی بهره‌گیرند.

هفتم، از همان آغاز و بویژه بعد از ۱۳۰۴/۱۹۲۵ ش اروپایی کردن آداب و رسوم یکی از مهمترین هدفهای تجدد شد و دولت آن را در ردیف صنعتی شدن قرار داد. سپس هم جامعه مصرفی بر آن تکیه کرد و پوشاک و خوراک و مسکن و راه و رسم تفریح و روابط اجتماعی و خانوادگی به سبک اروپایی شعار روز شد. روحانیت هم که با امور دنیوی مسلمانان کار دارد ناگزیر با این دگرگونی آداب و رسوم مخالف بود، بخصوص که این نوع نوگرایی تا حد زیادی با زنان و خانواده سر و کار داشت و مسائل ناموسی مطرح می‌شد.

مردم و نخبگان سنتی هم هیچگاه با اصول تجدد مخالفت نکردند، بلکه با این نوع اروپایی کردن آداب و رسوم زیاد موافق نبودند و آن را نمی‌پسندیدند. آن را مسخره می‌کردند و یا برای زن و فرزند خود مطلوب نمی‌دانستند. وسایل ارتباط جمعی هم در سالهای اخیر این تغییر رفتار را دامن زدند و این موجب ایجاد دو جامعه موازی با هم گردید، یکی سنتی و اسلامی و دیگری غربگرا.

هشتم، هیچگونه زمینه فکری و فلسفی برای پذیرا شدن تجدد فراهم نشد و کوششی برای شناخت واقعی تمدن غرب نشد. روشن بود که تقلید مطلق نمی تواند مطلوبترین روش باشد. فراموش کردیم که در کشورهای که در این راه موفق بوده اند جدید با قدیم پیوند خورده است.

نهم، به همه ابعاد تجدد توجه نشد. تجدد ابعاد گوناگون دارد: اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و شرط پیدایی یک تجدد هماهنگ توجه به مجموع این ابعاد است، در حالی که در ایران نیز، مانند برخی کشورهای دیگر، بُعد اقتصادی، یعنی رشد و توسعه، هدف واقع شد و بُعد اجتماعی پس از آن قرار گرفت.

۳. تجدد. کدام تجدد؟

تاریخ صد و پنجاه ساله اخیر ایران و خاورمیانه با وسوسه غرب، اندیشه تجدد و توجه به ناسیونالیسم عجین است و از این پس نیز ناگزیر سالیان دراز چنین خواهد بود. اما اینک شاید هنگام آن رسیده باشد که با یک ارزیابی، هر چند شتابزده، معلوم کرد که آنچه در این سالها بر ایران گذشته است تا چه حد ایران را به سوی تجدد رهنمون بوده است؟ آیا این تجدد غربی می تواند هدف آینده باشد و یا باید در پی تجددی دیگر بود و آیا چنین امکانی وجود دارد؟

نخست باید معانی بعضی مفاهیم را روشن کنیم:

هنگامی که از نوسازی در کشورهای در حال توسعه امروزی سخن می گوئیم مراد ما انتقال کامل یا بخشی از تجدد سه قرن اخیر مغرب زمین است به سرزمینهای غیرغربی و غیر صنعتی و چون الهام از غرب گرفته می شود بنابراین در این مورد، نوسازی با غربی

شدن^۱ مترادف می‌گردد. این غربی شدن نیز مرحله‌ای دارد چون قبول مطلق آنچه که غربی است و یا اقتباس آگاهانه و یا ترکیب میان آنچه که خودی است و آنچه که از غرب وارد شده است. این مدرنیزاسیون و نوسازی از طریق انتقال مجموعه‌ای از معارف، ایدئولوژی‌ها، نهادها و شیوه‌های زندگی غربی به جامعه‌ای دیگر انجام می‌گیرد و شرط لازم آن کوشش در کاربرد فنون جدید و اعتقاد به آزادی و دموکراسی و مشارکت مردم در امور است.

این مدرنیزاسیون چنانکه در جای دیگری از این نوشته اشاره کردیم گاه بصورت اجباری انجام می‌گیرد (وضع استعماری) و گاه به طور اختیاری. اشاعه‌دهنده اصلی تجدد غرب در جامعه گیرنده معمولاً دولت است که خود از نخبگان غربگرا تشکیل شده و به همین علت عملاً بصورت «آمرانه» و از «بالا» و به شکل سیاستها و برنامه‌های رشد و توسعه اقتصادی ظاهر می‌شود و حاصل آن تغییرات جمعیتی، اقتصادی، فنی، سیاسی و حتی فرهنگی است:

در زمینه سیاسی (ایجاد سیستم پارلمانی، کوشش در ایجاد دموکراسی، جدایی دین از سیاست و ...) در زمینه اقتصادی (پیوستن به بازارهای جهانی، ایجاد شیوه‌های تازه‌ای از تولید و مصرف و ...) در زمینه فرهنگی (قبول مفهوم ترقی و پیشرفت، گفتگو با فرهنگ‌های دیگر و ...). مدرنیزاسیون از طریق سیاست‌های توسعه و برنامه‌ریزیهای اقتصادی و اجتماعی به مرحله عمل در می‌آید و بدینسان دو مفهوم رشد^۲ و توسعه^۳ مطرح می‌شوند. رشد بیشتر جنبه کمی دارد و هدفش ازدیاد

1. Occidentalisation

2. Croissance

3. Developpement

سرمایه‌گذاری به منظور افزایش سطح درآمد ملی است؛ در حالی که توسعه به مسائل کیفی نیز توجه دارد و نتایج آن بصورت «تغییرات جمعیتی» (توزیع تازه ساخت سنی، کاهش میزان مرگ و میر و ...)، «تغییرات اقتصادی» (افزایش درآمد سرانه، افزایش مصرف مواد غذایی و ...)، «تغییرات اجتماعی» (افزایش تعداد با سوادان، مشارکت زنها در امور تولیدی و ...) و بالاخره تغییرات «حقوقی» (قوانین مربوط به حقوق فردی و ...) پدیدار می‌گردد.

بدیهی است که بسیاری از صاحب‌نظران کشورهای در حال توسعه با سیاستهای نوسازی و توسعه‌های که در این کشورها در جریان است موافق نیستند و اعتقادشان بر آنست که چنین فرآیندی اصالت فرهنگ ملی را نابود خواهد کرد و فرهنگ پذیری افراطی سبب از خود بیگانگی مردم خواهد شد و گذشته از آن آیا جبری در کار هست و تجدد باید همیشه از غرب سرچشمه بگیرد و ویژگی آن تضاد با سنت باشد؟ مدرنیزاسیون فرآیندی است که موجب پیدایی شکلهای جدیدی از روابط تولیدی و ساختهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و در نتیجه رفتارها، اندیشه‌ها و خواسته‌های تازه می‌شود و حاصل آن نیل به موضع و حالتی است که آن را تجدد نامیدیم. بنابراین تجدد یک وضع و حالت است و نوسازی یک حرکت.

تجدد (مدرنیته) که حاصل این نوسازی (مدرنیزاسیون) است عبارتست از تجدید حیات و دست‌یابی به طرز تفکری تازه و بدون آنکه بخواهیم وارد مقوله فلسفی تجدد شویم می‌گوییم که نگرشی است تازه به زمان و مکان و ماده و اگر به تجدد غرب نظر داشته باشیم جهان‌بینی جدید عبارتست از این که زمان خطی است و حامل ترقی، که دانش نو بر اساس تجربه و تجزیه و تحلیل و قبول علیت استوار است،

که انسان مسلط بر همه نیروها و مانروای طبیعت است. ... این مفهوم تجدد غربی است و بسیاری از جوامع امید دارند که با فعالیت در زمینه نوسازی به آن دست یابند.

اما تجدد می‌تواند درون‌زا هم باشد به شرطی که اعتقاد به «تازه شدن» و «تغییر» وجود داشته باشد و در این صورت هیچگونه تضادی میان قدیم و جدید و تجدد با سنت نمی‌تواند مانع از متجدد شدن جوامع شود. رابطه میان سنت و تجدد برخلاف گمان برخی، رابطه میان سیاه و سفید نیست و پیوندهای ظریفی میان این دو وجود دارد. برابر هم نهادن این دو مفهوم درست نیست چرا که سنت هم در یک جامعه متجدد جایی دارد. اگر سنت را به معنای تکرار بعضی رفتارها در طول زمان بدانیم بدیهی است که حفظ آن دردی را چاره نمی‌کند، اما این بدان معنی نیست که خاطره جمعی یک ملت را فراموش کنیم. انتقال هر نوع تجدد برونی اگر با این خاطره‌ها و تجربه‌های جمعی تلفیق نشود کارآیی لازم را نخواهد داشت. در پنجاه سال اخیر عقاید جامعه‌شناسان و اقتصاددانان در این زمینه متفاوت بوده است. نخست تصور می‌شد که پافشاری سنتها موجب شکست نوسازی و رسیدن به تجدد غربی خواهد شد، اما پس از چندی عقیده‌ای مخالف آن ابراز شد و طرفداران زیاد پیدا کرد. طبق این نظریه دگرگونی خطی جوامع سنتی و گذار آنها به سوی جوامع جدید امری حتمی است و سنتها قادر نیستند که مانعی در این راه پدید آورند. و سرانجام طبق نظریه دیگری جامعه سنتی می‌تواند بدون از دست دادن سیستم ارزشهای خود در راه تجدد گام بردارد. اما خیلی زود صدای طرفداران این نظریه در هیاهوی طرفداران دو نظریه دیگر خاموش شد و همان بحث بیهوده دیرین میان سنت و تجدد ادامه یافت.

مفهوم تجدد را نباید با برخی مفاهیم دیگر چون غربگرایی به

سنت‌گرایی و مانند آن مترادف دانست:

غرب‌گرایی^۴ تمایل فرهنگی است که از طریق ستایش ممالک صنعتی غرب جلوه می‌کند. غرب‌گرایان معتقدند که شرط پیشرفت لزوماً قبول ارزشها، ایدئولوژیها، نوآوریهای سیاسی و هنرهای غربی است. این نوع غرب‌گرایی منجر به نفی میراث فرهنگی و هویت ملی می‌شود.

... و دیگر سنت‌گرایی^۵ که آن خود به دو نوع تقسیم می‌شود: سنت‌گرایی به معنای معمول آن یعنی پای‌بندی و وفاداری به میراث و قبول ارزشهای مبتنی بر سنن و با سنت‌گرایی به معنای مقاومت در برابر ارزشهای وارداتی و تحمیل غرب و ایستادگی در برابر «دیگری».

در این زمینه باید به مفاهیم «قدیم» و «جدید» و نیز «زمان» در فرهنگ ملتها اشاره کنیم بطور مثال این لغات معانی خاصی را در ذهن ما ایرانیان بیدار می‌کنند: آنچه که «قدیم» است برای ما با «اساسی»، «دائم» و «مستمر» و «اصیل» مترادف می‌شود و آنچه که نو و جدید است با مفاهیم «گذرا»، «ناپایدار» و «مصنوع».

عبدالوهاب بوذیا جامعه‌شناس تونس در تحلیل مفهوم زمان میان مسلمانان به این نتیجه می‌رسد که مدل اسلام اولیه یک مدل اصلی و واقعی است و نه یک مدل قدیمی. تاریخ ما را از این مدل دور کرده است و انحطاط ممالک اسلامی نیز ناشی از همین مطلب است. سنت اسلامی گذشت زمان را بر خود قبول ندارد و بنابراین بازگشت به اصل، بازگشت به عقب نیست. کشورهای اهل تسنن با اعتقاد به اینکه هرگز نمی‌توان کار بهتری از اسلاف خود کرد «باب اجتهاد» را بر خود بستند و نفی هر نوع «بدعت» موجب رواج «تقلید» در این جوامع گردید و بیم از

4. Occidentolisme

5. Traditionalisme

هر چه که تازه است بنای «تأخر» و «جمود» و «انحطاط» شد. البته کسانی چون سید جمال الدین و عبده و اقبال و کواکبی در این راه مبارزه کردند و معتقد به «تلفیق» بودند. در تشیع نیز قبول مفهوم «عقل» ما را به لزوم «اجتهاد» می‌رساند.

* * *

علوم انسانی و اجتماعی دیگر قبول ندارند که جوامعی در حال سکون بسر می‌برند، به دور خود می‌چرخند و تاریخ خود را تکرار می‌کنند. ابراز چنین عقیده‌ای نشانه بی‌خبری از تاریخ تحولات جوامع است. هر جامعه‌ای دینامیسم درونی خود را دارد ولی دیگر نمی‌تواند به آنچه که خود دارد بسنده کند. سخن از علم و فن جدید در میان است و این علم و فن امروزه در غرب است همان گونه که زمانی در چین و هند بود و زمانی در ایران. این میراث بشری است که در مرحله کنونی خود به صورت تمدن صنعتی غرب تظاهر می‌کند.

واقعیت آن است که در صد سال اخیر همواره تمدن غرب بوده است که به سرزمینهای دیگر منتقل شده است و جوامع دیگر ناگزیر آن را پذیرفته اند. بعضی از این کشورها به ظواهر تمدن غرب اکتفا کرده اند و در پی ایجاد ترکیبی میان دو فرهنگ برآمده اند و این آرزو هرگز به حقیقت پیوسته است. برخی نیز مانند ژاپن با شجاعت و بدون احساس حقارت این تمدن را قبول کرده اند و در علم و فن از غربیان فراتر رفته اند و تا آنجا که امکان داشت فرهنگ خود را نیز نگهداشته اند و گاه نیز این میراث فرهنگی و این سنتها آنها را در دنیای جدید یاری داده است مانند رسوم مربوط به فرمانبری از بزرگتر، رعایت انضباط در کار، اولویت منافع جمعی و ملی و مانند آن.

ایران از جمله کشورهای نادری است که طی صد سال اخیر در زمینه

نوسازی موفقیت‌هایی به دست آورده است و ما شاخصهایی در این باره ارائه دادیم، اما ارزیابی این نوسازی ما را با اشکالات متعددی که وجود داشته است آشنا می‌کند و به دنبال همین ارزیابی است که در سالهای اخیر نظرات گوناگونی ابراز شده است.

کسانی می‌گویند که در این نوسازی جنبه کمی بر جنبه کیفی غالب شده است. عده‌ای معتقدند که آهنگ توسعه سریع بوده است و ما در بسیاری از امور شتاب کرده‌ایم در حالی که جامعه هنوز تاب و توان لازم را برای رویارویی با برخی نوآوریها نداشته است. گروهی هم بر آنند که عدالت اجتماعی در انتخاب برنامه‌ها به اندازه لازم مورد توجه نبوده است و سرانجام همه در موضوع فقدان بُعد فرهنگی در توسعه اقتصادی ایران همدستانند.

آنچه گفتیم ما را به این سؤال اساسی باز می‌گرداند: آیا به تجدیدی که باید منطقاً حاصل این مدرنیزاسیون باشد، رسیده‌ایم؟ بحث در این است. ایران طی صد و پنجاه سال اخیر دو دوره «خودآگاهی» داشته است و در پی هر دوره مرحله‌ای از تجدیدطلبی. دوره نخست خودآگاهی چنانکه به تفصیل باز نمودیم پایان جنگهای ایران و روس بود و دوره دوم آن پس از جنگ بین‌الملل اول.

تجدیدطلبی قرن نوزدهم به صورت «اصلاحات» تظاهر نمود و به مشروطیت انجامید و تجدیدطلبی نخستین دهه‌های قرن بیستم به فرآیند توسعه. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که این دو کوشش به دو شکست منتهی شده است و برخی دیگر نیز به استمرار تاریخی پدیده‌ها توجه دارند و خوشبین تر هستند.

متأسفانه مفاهیم تجدید و غربگرایی و جهانی شدن مسائل دنیای کنونی، به اندازه کافی از طرف روشنفکران و محققین ایرانی شکافته نشده و

هر کس تعبیر و تفسیری از آنها داده است مطابق با عقاید سیاسی و طرز تفکر خود. تجدد به معنای غربگرایی نیست و این مفهوم را ۷۰ سال پیش نویسندگان و محققان ما بدرستی در نوشته‌های خود بکار برده‌اند (رجوع کنید مثلاً به مجله ایرانشهر یا کاوه) ولی بخاطر نوشته‌های برخی نویسندگان معاصر، امروز بسیاریند کسانی که تجدد و غربگرایی و غربزدگی و چند ده مفهوم دیگر را مترادفاً بکار می‌برند و همه این مفاهیم را در برابر میراث ملی و شعائر ایرانی قرار می‌دهند. چه کسی گفته است که تجدد به معنای از دست دادن هویت فرهنگی و تقلید کورکورانه از دیگران است. مگر کشورهای اروپایی که به اصطلاح متجدد هستند هویت فرهنگی و ارزشهای اخلاقی خود را از دست داده‌اند؟

ما غربگرایی و حتی غربزدگی را با تجدد مترادف می‌آوریم. تجدد امروزه به معنای جهانی شدن است با حفظ هویت فرهنگی. غرب دیگر تنها مُدل نیست. تنها عامل پیشرفت و تجدد هم نیست. ماشین امروز در اروپا و آمریکا و ژاپن و چین و هند ساخته می‌شود و حاصل تحول میراث بشری است. تجدد و سنت را هم نمی‌توان در برابر هم قرار داد. از بسیاری از سنتها می‌توان در راه تجدد مدد گرفت البته برخی از سنتها هم دیگر قابل قبول نیستند. امروز جهانی بودن و غربی شدن با هم فرق دارند.

تجدد نه به معنای رشد اقتصادی است و نه به معنای اروپایی کردن آداب و رسوم و نه در شهر بزرگ زیستن، بلکه طرز برداشت خاصی است از زندگی. تجدد به معنای آن است که بنیان‌های زندگی تعاریف جدیدی می‌یابند: یعنی جای انسان در این جهان، رابطه او با طبیعت و زمان، واکنش او در برابر مرگ و روابطش با دیگران دگرگون می‌شوند. متجدد کسی نیست که کلاه فرنگی بر سر گذارد و در برابر خارجی احساس فرودستی کند و بر هم وطنان فخر بفروشد. آدم متجدد کسی است که به آزادیهای فردی دیگران احترام گذارد، خالی از تعصبات افراطی باشد و ...

کوشش ایرانیان در به دست آوردن مظاهر مادی تمدن غرب و توسعه اقتصادی ناکام نمانده است. اما این دگرگونیها هنوز مبنای فکری و فلسفی استواری ندارند. راه چاره باز شدن به سوی جهان و شناخت واقعی فرهنگها است و بیگمان تمدن غرب در این میان جای خاصی دارد. متأسفانه در چند دهه اخیر بحث صاحب‌نظران ما به غربی شدن یا غربی نشدن محدود شده در حالی که سخن از نوسازی و تجدد در میان است. باید بحث را وسیعتر کرد. کوشش در راه تجدد را به صورت بیماری جلوه دادن و آن را غربزدگی نامیدن چه مشکلی از جلوی پای ما برخواهد داشت، مراد غربی شدن نیست بلکه آمادگی برای زندگی در جهان امروز است، با تأکید بر هویت فرهنگی خود و با مردم زمانه

□ «معاصر» بودن.

مراجع و منابع

I. مراجع

۱. نوائی، عبدالحسین، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران، هما، ۱۳۶۶.
2. D.Chayegan, " Dechirure " in *Debat* No 42.1986. Callimard. Paris
3. M.Rodinson *Marxisme et monde Musulman*, Seuil, Paris, 1972
۲. آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، جلد اول، خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۴.
۵. همان کتاب.
6. I.Tynianov, *La Mort du vazir Moukhtar*, Gallimard, Paris, 1978.
7. E.Pakravan, *Abbas Mirza*, Bouchet/castekm Paris, 1973.
۸. ناطق، هما، «فرنگ و فرنگی مآب»، زمان نو، شماره ۱۲، شهریور ۱۳۶۵، پاریس و نیز نگاه کنید به مقدمه سفننامه میرزا صالح شیرازی، ویرایش همایون شهیدی، تهران، سپهر، ۱۳۶۲.
۹. رایت، دنیس، ایرانیان در میان انگلیس ها، ترجمه منوچهر طاهرنیا، چاپ آشتیانی، تهران ۱۳۶۴، صفحه ۱۵۶.
۱۰. ابوطالب خان، مسير طالبي به تصحيح خديو جم، تهران، ۱۳۶۳، صفحه ۲۸۸.
۱۱. ناطق، هما، ایران در راه یابی فرهنگی، لندن، چاپ چهارم، ۱۹۸۸.
12. Sercy, ct^e, *La Perse en 1839 - 1840*, Paris, Artisan d'ulivre, 1928.
۱۳. ناطق، هما، کارنامه میرزا رضا کرمانی، انتشارات حافظ، ۱۳۶۳، صفحات ۵۴ - ۵۳.
14. N. Keddie, *Iran, Religion, Politics and society* Frank cass, Guild ford, Surrey, 1980.
۱۵. کدی، نیکی، تحریم تنباکو در ایران ترجمه شاهرخ قائم مقامی، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، ۱۳۵۸، صفحه ۶.
۱۶. محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران تهران، انتشارات دانشگاه تهران، صفحه ۳۱۱.

۱۷. مناف زاده، علیرضا، نخستین متن فلسفه جدید غربی به زبان فارسی مجله ایران نامه، سال نهم، شماره ۱، ۱۳۶۹.

۱۸. آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون چاپ تهران، صفحات ۱۴۷ - ۱۴۵ و نیز نگاه کنید به :

G.Nashat, *The origine of Modern Reform in Iran 1870 - 1880* University of Illinois Press, 1983.

۱۹. آخوندزاده، فتحعلی، مکتوبات، مقدمه و تصحیح از م. صبحدم، انتشارات مرد امروز، ۱۳۴۴ (آلمان؟).

۲۰. تاج السلطنه، خاطرات، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران، انتشارات نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱، صفحه ۹۳.

۲۱. کسروی، احمد، تاریخ مشروطیت ایران، امیرکبیر، تهران، جلد اول، ۱۳۵۰.

۲۲. اعتمادالسلطنه، محمد حسن، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، با مقدمه از ایرج افشار، امیرکبیر - تهران، ۱۳۴۵، صفحه ۷۴۷.

23. C.Balay, cu/pers, M. *Aux sources de la nouvelle per - sanne*, edition recherches sur les civilisations, Paris, 1983.

24. Ibid.p.32.

25. H.Rabino, *Les provinces carpiennes de la Perse* in *Revue du Monde Musulman* XXXII. 1915, Paris.

26. V.Beraed, *Revolution de la Perse*, Armand collin, 1910.

27. E.Aubin. *La Perse d'Aujourd'hui*, Paris, Armand collin, 1908,p.140.

28. Sabatiennes, "pour une histoir de la première loge maconique" in, *Revue de l'Universitie de Bruselles*, 1977. 314.

۲۹. الدر، جان، تاریخ مسیون امریکایی در ایران، ترجمه سهیل آذری، انتشارات نور جهان، تهران، ۱۳۳۲، صفحه ۴۲.

۳۰. شهری، جعفر، گوشه‌ای از تاریخ اجتماعی تهران قدیم، تهران، ۱۳۵۷، امیرکبیر، صفحه ۲۹.
۳۱. جعفر، شهری، همان کتاب، صفحه ۱۴۴.
۳۲. سیاسی، علی اکبر، گزارش یک زندگی، جلد اول، لندن ۱۳۶۶.
33. Deuxieme Congres des femmes d'orient à Tehran (1932) in *Revue des Etudes islamique*, 1933, Paris, librairie Geuthner.
۳۴. ناطق، هما. آدمیت، فریدون، افکار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر شده دوران قاجار، رساله و قایع از عباسقلی منشی و رساله شرح عیوب مملکتی از نویسنده گمنام، ۱۳۶۸، انتشارات نوید، چاپ آلمان.
۳۵. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران تهران، پیام، ۲۵۳۵، صفحه ۳۳۹.
۳۶. طالبوف، عبدالرحیم، سیاست طالبی، به کوشش رحیم رئیس پناه، انتشارات علم، تهران، ۱۳۵۷، صفحه ۱۲۱.
۳۷. مراغه‌ای، زین العابدین، سیاحت نامه ابراهیم بیگ، چاپ کلکته، ۱۹۰۹، جلد سوم، صفحه ۱۹۸.
۳۸. مراغه‌ای، زین العابدین، همان کتاب، جلد دوم، صفحه ۲۷۲.
۳۹. طالبوف، عبدالرحیم، همان کتاب، صفحه ۱۴۶.
۴۰. مستشارالدوله، رساله یک کلمه، چاپ دارالسلطنه تبریز، چاپ سنگی، ۱۳۲۳ قمری.
۴۱. روزنامه قانون، شعبان ۱۳۰۷، نمره دوم، صفحه ۱۴۶.
۴۲. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹، صفحه ۱۳۹.
۴۳. آدمیت، فریدون، فکر آزادی، انتشارات سخن، ۱۳۴۰، تهران، صفحه ۱۲۰.
۴۴. فریدون، آدمیت، همان کتاب، صفحه ۱۱۷.
۴۵. فریدون، آدمیت، همان کتاب، صفحه ۱۱۹.
۴۶. مراغه‌ای، زین العابدین سفرنامه ابراهیم بیگ، به کوشش م. سپانلو، تهران، اسفار، ۱۳۶۴، صفحه ۲۹۳.
۴۷. الگار، حامد، میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمی، تهران، مدرس، ۱۳۶۹، صفحه ۸۷.
48. Lewis, B. *Laïcité et Islam*, Fayaid, Paris 1988, p374.

۴۹. آدمیت، فریدون، میرزا فتحعلی آخوندزاده، صفحهٔ ۷۳.
۵۰. آدمیت، فریدون، همان کتاب، صفحه ۷۴.
۵۱. آدمیت، فریدون، همان کتاب، صفحه ۷۶.
۵۲. آدمیت، فریدون، فکر آزادی، صفحه ۱۷۸.
۵۳. آدمیت، فریدون، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، صفحه ۳۱۶.
۵۴. آدمیت، فریدون، میرزا آقاخان کرمانی، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۷.
۵۵. آدمیت، فریدون، فکر آزادی، صفحات ۱۵۴ - ۱۵۲.
۵۶. آخوندزاده، فتحعلی، مکتوبات، صفحه ۹.
۵۷. آدمیت، فریدون، اندیشه‌های فتحعلی آخوندزاده، صفحه ۱۴۲.
۵۸. آدمیت، فریدون، همان کتاب، صفحه ۱۶۵.
۵۹. عنایت، حمید، سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، فرانکلین، تهران، ۲۵۳۶، صفحه ۲.
۶۰. آدمیت، فریدون، ایدئولوژی نهضت مشروطیت، صفحات ۶۵، ۱۳۸ و ۳۳۳.
61. Demoulin, *A quoitient la superiorité des Anglosaxons*, Firman - Diolat Paris.
62. Merad, A. *Islam contemporain*. P.U.F Paris 1984.
۶۳. تقی زاده، حسن، زندگی طوفانی یا خاطرات، به کوشش ایرج افشار، انتشارات محمد علی علمی، تهران.
۶۴. دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، جلد سوم، ۱۳۳۰ شمسی.
۶۵. جمال زاده، محمدعلی، یکی بود یکی نبود، چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۰، بنگاه پروین، مقدمه.
۶۶. دهخدا، علی اکبر، دیوان دهخدا، ویراستهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۱، صفحه ۸.
۶۷. روزنامه کاود، شماره اول از دوره دوم (جدید)، ژانویه ۱۹۲۰، برلن.
۶۸. نامه‌های قزوینی به تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران.
۶۹. تقی زاده، اخذ تمدن خارجی، دو خطابه در باشگاه مهرگان در مجله یغما، ۱۳۳۹، شماره نهم و دهم.

۷۰. آرين پور، يحيى، از صبا تا نيما، جيبى، ۲۵۳۷، جلد دوم، صفحه ۲۳۵.
۷۱. قزوينى، محمد، «وفيات معاصرین» در مجله يادگار، شماره اول تا هفتم، تهران.
۷۲. تقى زاده، حسن، اخذ تمدن خارجى.
۷۳. سياسى، على اكبر، سرگذشت يك زندگى، لندن.
۷۴. بلوش، سفرنامه بلوش، ترجمه كيكائوس جهاندارى، خوارزمى، تهران.
۷۵. خانلرى، پرويز نائل، مصاحبه در مجله آدينه، تهران، خرداد ۱۳۶۶.
۷۶. شادمان، فخرالدين، تسخير تمدن فرنگى، تهران، صفحه ۲۷.
۷۷. شادمان، فخرالدين، همان كتاب، صفحه ۶۳.
۷۸. شادمان، فخرالدين، همان كتاب.
۷۹. شاينگان، داريوش، آسيا دوبرغرب، تهران، ۲۵۳۶، انتشارات اميركبير، صفحات ۵۶-۵۱.
۸۰. مجله ايرانشهر، سال دوم، شماره ۱۰، سال ۱۹۲۳ (سال دوم) چاپ برلن.
۸۱. مجله ايرانشهر، سال چهارم، شماره ۵.
۸۲. كسروى، احمد، پيرامون رمان، تهران.
۸۳. كسروى، احمد، تاريخ مشروطيت ايران، جلد اول، صفحه ۲۴۸.
۸۴. آل احمد، جلال، كارنامه سه ساله، انتشارات رواق، تهران، ۱۳۵۷، صفحه ۱۱۶.
۸۵. آل احمد، جلال، غرب زدگى، انتشارات رواق، تهران، ۲۵۳۶، صفحه ۲۹.
۸۶. آل احمد، جلال، همان كتاب، صفحه ۱۱۷.
۸۷. آل احمد، جلال، همان كتاب، صفحه ۲۷.
۸۸. آل احمد، جلال، همان كتاب، صفحه ۱۱۸.
۸۹. لمتون، آن، نظريه دولت در ايران، ترجمه چنگيز پهلوان، كتاب آزاد، تهران.
۹۰. آخوند زاده، فتحعلى، تميلات، انتشارات خوارزمى، تهران، صفحه ۳۳۴.
۹۱. هدايت، مهديقل مخابرات السلطنة، خاطرات و خطرات، كتابفروشى زوار، تهران، ۱۳۶۱، صفحه ۴۹۲.
۹۲. تقى زاده، حسن، اخذ تمدن خارجى (خطابه اول) مجله يغما، شماره دهم، سال سيزدهم.

II. منابع

۲) زبان‌های فرانسه و انگلیسی:

- Abrahamian, E. Iran between two revolutions, Princeton University press, Princeton, 1982.
- Aktar, G. L'Occidentalisation de la Turquie, L'Harmattan, Paris, 1985.
- Amir Arjomand, S. La règle de dieu en Iran. in *Les Temps Modernes*, Mai 1988, Paris.
- Badie, B. Les deux Etats, Fayard, Paris, 1956.
- Berchet, J. C. Le voyage en Orient, Bouquins, Robert Laffont, Paris, 1985.
- Boissel, J. Gobineau Hachtte, Paris, 1981.
- Brown, E. *A year amongst the Persians*, Century publishing, London, 1984.
- Bromn, C. The middle East: Patterns off change 1947 - 1987, in *The Middle East Journal*. Winter 1987, Washington.
- Cottam, R. W. *Nationalism in Iran* University of Pittsburg press, Pittsburg, 1979.
- Derriennic, J. P. *Le Moyen Orient au XXeme siecle*, Armand Collin, Paris, 1980.
- Damenach, J. M. *Approche de la modernité*, Ecole Polytechnique, Paris, 1988.

- Dumont, P. *Mustafa Kemal*, Edition Complexe, Paris.
- Etienne, B. *L' Islamisation radical*, Hachette, Paris, 1987.
- Ficher, M. *From religous dispute to Revolution*, Harward University press, 1983.
- Georgeon, F. *Aux origines du nationalisme Turc*, Yusuf Akcura Edition ADPF, Paris, 1980.
- Guenon, R. *Orient et Occidnt*. Collection UNESCO, Edition les belles lettres, Paris, 1956.
- Katouzian, H. *The Political economy of modern Iran*, 1926, N. Y. University press. 1981.
- Keddie, N. *Religion and politics in Iran*, Yale University press, New Haven and London. 1983.
- Kazancigli, A. (sous la direction de) *Ataturk* Masson, paris, 1984.
- Lambton, A. K. S. *Qajar Persia*, Tauris and Co. LTD. London, 1987.
- Lautnerari, V. *Les mouvements religieux des peuples opprimes*, Ed. Maspero, Paris, 1989.
- Merad, A. *Les courants réformistes en Islam moderne in Revue Culture*, Vol IV, UNESCO, 1977.
- Nasr, H. *Islam dans le monde: diversité culturelle et unité spirituelle in Revue Culture*, vol IV, n°1, UNESCO, 1977.
- Richard, Y. (sous la direction de) *Entre l'Iran et l'occident*,

- Maison de Science de l'Homme, Paris, 1982.
- Rizk, CH. *Entre l'Islam et l'Arabisme*, Albin Michel, Paris, 1983.
- Shayegan, D. *Le regaed mutile*, Albin Michel, Paris 1989.
- UNESCO *L'Islam, la philosophie et les sciences*, Press de l'UNESCO Paris, 1981.
- Vongrunebaum, G. *L' identite culturelle de l'Islam*, Collection Tel, Gallimard Paris, 1989.
- Zonis, M. *The pilitical elite of Iran*, Prinston Universiy Press, Prinston, 1971.