

تبارشناسی جریان‌های فرهنگی در ایران معاصر*

رضا بیگدلو^۱ محمدعلی اکبری^۲

چکیده

شناخت جریان‌های فرهنگی معاصر و چگونگی پیدایش و سیر تحولات آنها از مهم‌ترین مباحثی است، که پژوهشگران را در حوزه‌های مختلف به خود مشغول ساخته است. این جریان‌ها در تعیین خط مشی اساسی جامعه و جهت‌دهی به تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن تأثیرات زیادی داشته است. مقاله حاضر در صدد است، چگونگی آشنایی جامعه ایرانی با فرهنگ و اندیشه غربی و پیدایش جریان‌های نوپدید و نسبت آنها با جریان‌های قدمایی را با استفاده از روش تحلیل تاریخی و با تکیه بر اسناد و منابع مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های اساسی پژوهش حاکی از آن است که ورود اندیشه‌های جدید منجر به پیدایش جریان‌هایی شد، که مهم‌ترین ویژگی آنها تقابل و نفی جریان‌های قدمایی ایران بود. با وجود این، گرایش‌هایی از هم‌سازی و هم‌زیستی نیز در بین آنها مشاهده می‌شود. واژگان کلیدی: جریان‌های فرهنگی، شریعت‌گرا، صوفیانه، باستان‌گرا، تجددخواهی، نوگرایی دینی.

Archeology of Cultural Currents in Contemporary Iran

Reza Bigdelu³

Mohammad Ali Akbari⁴

Abstract

One of the most important debates that researchers in different fields of study have dealt with is to uncover contemporary cultural currents and to study their emergence and development. Such currents have drastically affected the basic policy of any society and the directions political, social and economical developments might take. The present article seeks to examine Iranian society's means of familiarity with western culture and thought, the emergence of new currents and their relation to the ancient ones through carrying out an in-depth historical analysis and making use of historical references and archives. Major findings of this study bear testimony to the fact that it was the importation of new thoughts that led to the emergence of new currents whose most significant feature was their opposition to and negation of ancient Iranian currents. Notwithstanding, one can observe some particular tendencies for consonance and coexistence among them.

Keywords: Cultural Currents, Sharia-oriented, Sufist, Ancient-oriented, Modernism, Religious Modernism.

۱. دکتری تاریخ از دانشگاه شهید بهشتی * تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۰

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

3. Ph.D in History, Shahid Beheshti University; Email: bigdelor@gmail.com

4. Associate Professor, Department of History, Shahid Beheshti University (Shahid Beheshti University, G.C.); Email: m-akbari@sbu.ac.ir

مقدمه

جریان فرهنگی را می‌توان منظومهٔ به نسبت منسجمی از باورها، ارزش‌ها، عقاید، سبک‌های زندگی، هنر، دانش و اندیشه‌هایی دانست که پذیرش عمومی می‌یابند و به نیرویی اجتماعی مبدل می‌شوند. جریان‌های فرهنگی، فضاهای فکری و فرهنگی^۵ ویژه‌ای را پدید می‌آورند، که تمام یا تعدادی از افراد یک جامعه بر حسب آنها می‌اندیشند، سخن می‌گویند و حتی عمل می‌کنند.^۶ این فضاها، فرهنگی نه تنها برای عموم مردم، بلکه برای نخبگان و سیاست‌گزاران هم مقبولیت عام پیدا می‌کند.^۷ در هر دوره تاریخی بنا به دلایل و شرایطی یک جریان فرهنگی خاص نسبت به سایر جریان‌ها از موقعیت مسلطی برخوردار می‌شود و اقشار اجتماعی مختلف اقبال بیشتری به آن نشان می‌دهند. اگر جامعه‌ای در صدد است زمینه ایجاد هر تحول و دگرگونی در تغییرات فکری و فرهنگی خود را بداند، شناخت جریان‌های فرهنگی آن جامعه بسیار راه‌گشا می‌تواند باشد. غرب‌آشنایی ایرانیان مرحله تحول مهمی در روند جریان‌های فرهنگی آن محسوب می‌شود. به دنبال این غرب‌آشنایی تمامی ابعاد زندگی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ایرانیان تحت تاثیر آن قرار گرفت. این مقاله در پی آن است که تاثیرات این غرب‌آشنایی در پیدایش جریان‌های جدید و روند جریان‌های قدمایی را مورد بررسی قرار دهد. در یک تقسیم‌بندی کلی جریان‌های فرهنگی در ایران را به دو طیف اصلی قدمایی شامل شریعت‌گرایی، صوفی‌گرایی، باستان‌گرایی، کهن، عقل‌گرایی و جریان ادبی و نوپدید شامل تجددطلبی، نوباستان‌گرایی، نوگرایی دینی و جریان چپ می‌توان تقسیم کرد.

جریان‌های قدمایی

ایران به لحاظ تعلقات فرهنگی و به‌طور خاص گرایش‌های دینی - مذهبی و قومی - زبانی از تنوع و گوناگونی خاصی برخوردار است. از این رو بسیاری از پژوهشگران این وضعیت را به ترتیبات موزائیکی شبیه دانسته‌اند.^۸ البته قدرت‌گیری صفویان دگرگونی عمده‌ای در چهره مذهبی آن پدید آورد، که کمابیش ثابت باقی ماند. در اوایل حکومت قاجاریه، جمعیت کشور در مرحله اول به دو قسمت اکثریت مسلمان و اقلیت غیر مسلمان تقسیم می‌شد. ارامنه، یهودیان، زرتشتیان و آشوریان مهم‌ترین اقلیت‌های دینی بودند.^۹

5. climates of opinion

۶. فرانکلین لوفان بومر، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰)، ص ۲۶.

7. Leo w. jefers, climate of opiniinn, www. communicationencyclopedia. com/public/tocname?q (accessed 29/10/2011).

۸. برای نمونه نک: پروانه آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران (تهران: مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۱۰.

۹. همان، ص ۱۴.

مسلمانان هم به اکثریت شیعی و اقلیت سنی تقسیم می‌شدند. شیعیان نیز به نوبه خود به شاخه‌ها و مکاتب رسمی و فرقه‌های غیررسمی در سراسر کشور تقسیم می‌شدند. در طول قرن سیزدهم شاخه‌های چندی چون شیخیه، بابیه و بهائیه از آن منشعب شدند. نزاع و درگیری بین این فرقه‌ها، و مسلمانان و پیروان سایر ادیان کمابیش وجود داشت. به‌ویژه در آشوب‌های سیاسی و اجتماعی، اقلیت‌های دینی در معرض خطر حمله قرار داشتند.^{۱۰} تنوع قومی - زبانی نیز از ویژگی‌های عمده زندگی اجتماعی ایران است. ساکنان ایران به چهار گروه عمده فارسی زبان (لرها، کردها، گیلک‌ها و مازنی‌ها و...); ترک زبان (آذری‌ها، ترکمن‌ها، قشقایی‌ها و...); عرب و غیر مسلمان‌ها (یهودی، ارمنی و آسوری) تقسیم می‌شد.^{۱۱} موزائیک زبانی - قومی با آمیزش با تفاوت‌های مذهبی، شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی را گسترش می‌داد و در برخی موارد منجر به ایجاد شکاف‌های جدیدی می‌شد. این تنوع زبانی، مذهبی، قومی و فرهنگی همواره انسجام و یگانگی فرهنگی را مورد تهدید قرار می‌داد^{۱۲} و به نوبه خود بر چگونگی شکل‌گیری، صورت‌بندی و سیر تحولات جریان‌های فرهنگی، به عنوان پدیده‌هایی برآمده از اندیشه و عمل گروه‌های اجتماعی مختلف تاثیر گذار بود.

جریان‌های فرهنگی قدمایی که از سنت‌ها و ارزش‌های دیرپای ایرانی مایه می‌گرفت، تاثیر به‌سزایی در شکل‌دهی حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایرانیان داشت. برای شناخت جریان‌های نوپدید و چگونگی سیر آنها آشنایی با جریان‌های قدمایی ضروری است. از این‌رو به اجمال مهم‌ترین جریان‌های قدمایی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف) مکتب شریعت‌گرا

باید توجه داشت که عمده جریان‌های فکری - فرهنگی ایران، قبل از دوران جدید، یا در قالب‌های دینی پدیدار و یا در ادبیات تجلی می‌یافتند. شواهد و مطالعات جامعه‌شناختی نیز گواهی می‌دهد که جنبه‌های گوناگون زندگی اجتماعی از جمله حیات فرهنگی این جوامع زیر نفوذ دین قرار داشته

۱۰. از یک سو نزاع‌های شدیدی بین آسوریان و مسلمانان، ارمنه و مسلمانان، کردهای سنی و آذری‌های شیعه در سال‌های جنگ جهانی اول و از سوی دیگر دعوی مسلمان و غیر مسلمان و تهاجم به محلات آنها در سال‌های جنگ دوم جهانی در مشهد، اهواز، تبریز و کرمان رخ داد. برای نمونه، نک: احمد کسروی، تاریخ هیجده ساله آذربایجان (تهران: نگاه، ۱۳۸۶)، ص ۶۰۵.

۱۱. ابراهامیان، ص ۱۲.

۱۲. شاردن گزارش می‌دهد که محلات اصفهان به دو قسمت حیدری و نعمتی تقسیم شده بود که به‌شدت با هم دشمنی و خصومت داشتند. آنها کینه‌های خود را در مراسم عمومی نشان می‌دادند و گاه صدها نفر مجروح می‌شدند. جان شاردن، سیاحتنامه شاردن، ج ۷، ترجمه محمد عباسی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵)، ص ۶۳ - ۶۲.

است. در واقع دین، جهان‌بینی، طرز تفکر، ارزش‌ها و الگوهای فعالیت اجتماعی و فرهنگی افراد را شکل می‌داد.^{۱۳} این مسئله در دین اسلام با توجه به همه‌جانبه بودن شمول بیشتری دارد.^{۱۴} بعد از پیروزی اصولیون بر اخباریون فقه و اجتهاد دو مقوله‌ای بودند که زمینه بیشترین تأثیرگذاری دین را بر حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی شیعیان فراهم آوردند.^{۱۵}

علمای اصولی فقه را به معنای فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌دانستند. مجتهد هم کسی شناخته می‌شد که با توجه به ادله شرعی برای تحصیل آگاهی از احکام فرعی تلاش کند.^{۱۶} علمای شیعه اجتهاد و تقلید را «از اساسی‌ترین و عمومی‌ترین مسائل حیاتی انسان می‌دانند، که هر انسانی که پا به دایره اجتماع می‌گذارد از این مسئله ناگزیر است.»^{۱۷} در واقع فقه اسلامی از حیث تنوع بحث و کثرت مسائل از وسیع‌ترین علوم اسلامی است، زیرا اسلام برای همه اعمال و سکناات اجتماعی و انفرادی بشر قوانین و احکامی وضع کرده است.^{۱۸}

بنابراین فقه و اجتهاد در تمامی ابعاد و اعمال زندگی فردی و اجتماعی انسانی بایدها و نبایدهایی دارد، که آنها را براساس رابطه مقلد - مجتهد ساری و جاری می‌کند. بدین ترتیب اجتهاد به شیوه‌ای تأثیر گذار بر جامعه و هنجارهای آن تبدیل شد که به تولید احکام ثانوی و قواعد زندگی فردی و اجتماعی می‌پردازد. فقه بیش از پیش به سوی یک دانش اجتماعی پیش رفت که هدف آن چگونگی انطباق جهان‌بینی دینی با سلوک فردی و اجتماعی است. به بیان فیرحی، اجتهاد به نوعی فرایند فکری تبدیل شد، که با گذر از نظام معنایی ایجاد شده احکام مشروع و الزام‌آوری برای زندگی سیاسی و اجتماعی شیعه تولید می‌کند و لاجرم شرایط و نتایج خاصی هم در اندیشه و عمل سیاسی و اجتماعی شیعیان بر جای می‌نهد.^{۱۹} به‌طور کلی حوزه‌های مذهبی با اتکا به فقه و اجتهاد، تا زمان مواجهه با تجدد بیشترین توان فکری و فرهنگی جامعه را در انحصار خود داشتند، و به عنوان یکی

۱۳. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ص ۷۷۹.

۱۴. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (قم: صدرا، بی‌تا)، ص ۲۲۵.

۱۵. درباره منازعه اصولی و اخباری نک:

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p146.

همچنین: داوود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص ۲۶۶.

۱۶. محمدابراهیم جناتی، تطور اجتهاد در حوزه استنباط (تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۶)، ص ۷۴.

۱۷. سید محمدحسین طباطبایی، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱)، ص ۲۰.

۱۸. همان، مکتب تشیع (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۳۹)، ص ۴۷.

۱۹. فیرحی، ص ۲۹۱.

از مراکز تولید فرهنگ و دانش به یکسان‌سازی عمومی و فرهنگی اقدام می‌کردند.

ب) جریان فرهنگی صوفیانه

بسیاری از صاحب‌نظران تصوف را غنی‌ترین میراث فرهنگی جهان اسلام در دنیای امروزی می‌دانند که سهم ایران در آن بیش از هر قوم و سرزمین دیگری است. تصوف و عرفان به عنوان یکی از جریان‌های فرهنگی، اجتماعی، مذهبی و حتی سیاسی در ایران بوده است که بر ابعاد مختلف زندگی انسان ایرانی تاثیر گذاشته است. صاحب‌نظران عرفان را عبارت از تلاشی برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند دانسته‌اند.^{۲۰} درباره منشأ عرفان و تصوف اسلامی نظرات گوناگونی ارائه شده است، که این نظرات تعالیم نوافلاطونیان یونانی، عرفان زرتشتی و تعالیم بودایی را در بر می‌گیرد.^{۲۱}

رشد تصوف در ایران همراه با اوج‌گیری ادبیات فارسی بود، که با آموزه‌های تصوف درهم آمیخت. بدین‌جهت تصوف ایرانی از آغاز به طرز تفکیک‌ناپذیری با شعر و ادبیات پیوند خورد. در بیان این پیوند، کافی است که توجه کنیم که شعر فارسی در ادوار کلاسیک خود چنان از فلسفه تصوف تاثیر پذیرفته، که تقریباً هر شاعر غزل‌سرای بزرگی یک صوفی و هر صوفیی در آن دوره یک شاعر بوده است.^{۲۲} با اتکا به این فلسفه غنی بود، که فرهنگ و ادبیات فارسی و ایرانی از سرزمین‌های ایرانی‌نشین فراتر رفته، و به آسیای میانه، هند و آسیای صغیر گام گذاشت. این نفوذ و گسترش ادبیات صوفیانه فارسی تا به امروز هم در جهان تداوم دارد. به عبارتی شعر صوفیانه فارسی برجسته‌ترین و موثرترین فرهنگ ایرانی تا به امروز است که هیچ جلوه دیگری از فرهنگ ایرانی به اندازه آن چنین نفوذ و شهرت عالم‌گیری را به دست نیاورده است.^{۲۳}

از همان آغاز تصوف، بین فقها و متصوفه نزاعی بی‌پایان پدیدار شد. فقها اتهامات زیادی به صوفیان از جمله جدایی بین شریعت و طریقت، ساقط کردن تکالیف شرعی، اباحه، سماع، ترک علم، کبر، خرقه پوشی، دربوزگی و دنیاطلبی وارد می‌کردند. در مقابل صوفیان مدعی بودند که تعالیم پیامبر به دو صورت ظاهری برای همه مردم و باطنی برای خواص و برخی از اصحاب آن حضرت

۲۰. رفیق العجم، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی (بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۹)، ص ۶۳۸.

۲۱. عبدالحسین زرین کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی (تهران: سخن، ۱۳۸۵)، ص ۲۵.

۲۲. لئونارد لوتینز، «اسلام ایرانی تصوف ایرانی وار»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لوتینز، ج ۱، ترجمه مجدالدین کیوانی

(تهران: مرکز، ۱۳۸۴)، ص ۵۱.

۲۳. محمدکاظم یوسف‌پور، نقد صوفی (تهران: روزنه، ۱۳۸۰)، ص ۴۱.

ارائه شده است و آنها تعلیم باطنی را به ارث برده‌اند.^{۲۴}

در حالی که بسیاری از علما و شخصیت‌های اوایل عهد صفوی همچون شیخ بهایی، ملا محمدتقی مجلسی و ملا محسن فیض کاشانی دارای گرایش‌های صوفیانه قوی بودند، از دوران شاه عباس اول به بعد به علت قدرت یافتن فقها و مجتهدان در دولت و بدینی شاهان، سلسله‌های صوفیه مورد بی‌مهری و حتی طرد قرار گرفتند. کسانی چون محقق سبزواری و محمدباقر مجلسی به متصوفان حمله کردند، چنان‌که برخی از متصوفان به ناچار برای فعالیت بهتر عازم هند شدند.^{۲۵} با سقوط صفویه و پدیدار شدن آشوب‌های پیاپی در دوران افشاریه و زندیه سلسله‌های صوفیه حیاتی دوباره یافتند. به علت از بین رفتن دولت صفوی و نظارت مجتهدان، در تصوف نیز همانند شعر و ادبیات یک دوره تجدید عهد با گذشته پدید آمد و نهضت تازه‌ای توسط سلسله نعمت‌اللهمی آغاز شد.^{۲۶} از سوی دیگر تجدید حیات متصوفه و اقبال مردم به آن به طور آشکاری موقعیت فقها را مورد تهدید قرار می‌داد. بدین سبب مبارزه علما و مجتهدین با صوفیان با شدت و حدت بیشتری از سر گرفته شد. عموم فقها نسبت به متصوفه بدگمان بودند. برخی از فقها فرق صوفیه را کافر و خارج از دین می‌دانستند و در مقابل آنها شدت عمل به خرج می‌دادند. چنان‌چه معصوم علی‌شاه - از صوفیان کرمان - به فتوای آقا محمدعلی کرمانشاهی به قتل رسید. حتی مرگ نورعلی‌شاه نیز به وی نسبت داده شده است.^{۲۷} مشتاق علی‌شاه از مریدان نورعلی‌شاه هم به فتوای ملا عبدالله مجتهد و امام جمعه کرمان سنگسار شد.^{۲۸}

با وجود مخالفت‌های فقها، قاجاریه به‌طور کلی با شیوخ متصوفه مهربان بوده و شدت عملی درباره آنها بکار نمی‌بستند. در زمان محمدشاه با توجه به حضور حاج میرزا آقاسی و روابط نه‌چندان حسنه شاه با علما، متصوفه فعالیت خود را افزایش دادند و محبوبیت زیادی در بین مردم و حتی دولت‌مردان به دست آوردند. شیوخی چون سلطان‌علی‌شاه (درگذشته: ۱۳۲۷ ق)، صفی‌علی‌شاه (درگذشته: ۱۳۱۶ ق) و حاج ملا سلطان گنابادی (درگذشته: ۱۳۵۳ ق) آوازه زیادی داشتند.^{۲۹} علاوه بر این، ظهیرالدوله - رجال برجسته دولتی - مدعی جانشینی صفی‌علی‌شاه بود. وی با تشکیل

۲۴. محمدکاظم یوسف‌پور، نقد صوفی (تهران: روزنه، ۱۳۸۰)، ص ۴۹.

۲۵. زرین کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، صص ۲۱۷-۲۱۵.

۲۶. عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۳۹.

۲۷. سرجان ملکم، تاریخ ایران، ترجمه میرزا اسمعیل حیرت (تهران: کتاب‌فروشی سعدی، بی‌تا)، ص ۱۴۸.

۲۸. احمدعلی‌خان وزیر، تاریخ کرمان، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی (بی‌جا: علم، ۱۳۴۰)، ص ۳۴۹.

۲۹. زرین کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۵۶.

انجمن اخوت در راستای مشروطه خواهی و بیداری مردم فعالیت‌هایی انجام داد.^{۳۰} اما با وقوع انقلاب مشروطه و ورود اندیشه‌های جدید، متصوفه این بار نه از سوی فقها بلکه توسط روشن‌فکران مورد حمله و انتقاد قرار گرفتند. آنها ظهور و حضور تصوف و اندیشه‌های دنیاگریزی آن را یکی از عوامل عقب‌ماندگی می‌دانستند.^{۳۱}

تصوف به علت تساهل و رواداری خود حامل بسیاری از عناصر فرهنگی و تمدن‌ساز ایرانی بوده است. از آنجایی که ظواهر در نظر متصوفه اهمیت تعیین‌کننده نداشت، نسبت به اختلافات و تفاوت‌های زبانی، قومی، فرهنگی و حتی مذهبی بسیار شکوفا بودند.^{۳۲} در مقابل وضعیت موزائیکی ایران، تصوف الهام‌بخش یک انسجام اجتماعی بود، که همگان را با ملات تصوف به یکدیگر پیوند می‌داد. علاوه بر این در مقابل نگرش‌های تعصب‌آمیز شریعت نسبت به هنر، تصوف بستری مناسب جهت تداوم و رشد بسیاری از هنرها را فراهم می‌کرد. خانقاه از زمان‌های قدیم محل سماع و آهنگ‌های دلنشین بود. بسیاری از بزرگان صوفی چون ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی، روزبهان بقلی و مولانا از مروجان سماع بودند.^{۳۳} شاردن هم در سفرنامه‌اش اشاره دارد، که در خانقاه‌ها و زورخانه‌های دوره صفوی هم‌خوانی، رقص و موسیقی رواج داشته است.^{۳۴} هرچند دربار شاهان یکی از محل‌هایی بود که موسیقی ایرانی در آن رواج داشت، اما محل اصلی ادامه حیات و بالیدن آن خانقاه بود. بزرگ‌ترین خوانندگان و نوازندگان این موسیقی صوفیان بودند. در اواخر دوره قاجار هم تجدید حیات موسیقی ایرانی توسط افرادی چون میرزا عبدالله و درویش‌خان صورت گرفت، که با متصوفه مرتبط بودند.^{۳۵}

۳۰. نورالدین مدرسی چهاردهی، سلسله‌های صوفیه ایران (تهران: بتونگ، ۱۳۶۰)، ص ۳۸.

۳۱. برای نمونه نک: احمد کسروی، صوفیگری (بی‌جا: رشديه، بی‌تا)، ص ۲؛ همچنین عبدالرحیم طالبوف، مسالک المحسنین (تهران: شبگیر، ۱۳۵۶/۲۵۳۶)، ص ۸۰.

۳۲. در این باره کافی است اشاره شود که بیشترین شنوندگان مجالس تبلیغ مسیحیت هنری مارتین در شیراز به سال ۱۸۱۱م صوفیان بودند. نک: فرهنگ جهان‌پور، «رویاورثی‌های غرب با ادبیات صوفیانه»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لوئیزن، ج ۱، ترجمه مجددالدین کیوانی (تهران: مرکز، ۱۳۸۴)، ص ۱۳۶.

۳۳. هنگامی که صلاح‌الدین زرکوب خلیفه مولانا درگذشت، وصیت کرد به‌جای عزاداری وی را با آهنگ و سماع به خاک سپارند: شیخ فرمود در جنازه من / دهل آرید و کوس با دف زن / سوی کویم برید رقص کنان / خوش و شادان و مست و دست افشان

و یا روز و شب در سماع رقصان شد / بر زمین همچو چرخ گردان شد. نک: بهاء‌الدین محمد ولد، ولدنامه (تهران: اقبال، بی‌تا)، ص ۵۵ و ۱۱۲.

۳۴. شاردن، ج ۴، ص ۱۸۵.

۳۵. یوسف‌پور، ص ۴۲.

همچنین خانقاه محل نشو و نمای بسیاری از اصول فتوت و جوانمردی و تداوم آن به شکل عیاری و لوطی‌گری بوده است. ورزش باستانی و تشکیلات زورخانه نیز به شدت تحت تاثیر خانقاه‌هاست و اصطلاحات و اعمال رایج آن چون «مرشد، طهارت، رخصت، کسوت، ازار، صفای قدم و بوسیدن خاک کف زورخانه» آشکارا این تاثیرات را بیان می‌کنند.^{۳۶} در قرن هفتم و هشتم بسیاری از پهلوانان و جوانمردانی چون پوریای ولی خود از بزرگان متصوفه بوده‌اند.^{۳۷}

ج) جریان فرهنگی باستان‌گرا

میراث فرهنگی ایران قبل از اسلام با وجود فراز و نشیب‌های فراوان تاریخی همواره یکی از لایه‌های تشکیل دهنده فرهنگ ایرانی بوده است. شاهنامه فردوسی و جایگاه برجسته آن در فرهنگ و ادب فارسی تضمینی برای تداوم حضور عناصر فرهنگی ایران باستان بوده است، به طوری که در طی سده‌های اولیه اسلامی یک تلفیق ظریف و پیچیده‌ای بین فرهنگ ایرانی و اسلامی پدید آمد. اما در برخی از مقاطع تاریخی گرایش به میراث باستانی بنا به دلایلی از شدت برخوردار می‌شده است. یکی از این مقاطع تاریخی دهه‌های پایانی صفویه است. در میانه دوره صفوی یکی از روحانیان زرتشتی از اهالی فارس به نام آذرکیوان عازم هند شد. وی با استفاده از میراث باستانی ایران، حکمت خسروانی سهروردی و آموزه‌های پارسیان هند مکتب اشراقی زرتشتی نوینی را بنیان نهاد و با تربیت شاگردان و نگارش کتاب‌هایی زمینه‌ساز تحرک فرهنگی تازه‌ای در ایران شد.^{۳۸} توسط فعالان این مکتب فکری و فرهنگی ده‌ها کتاب و رساله به نگارش درآمد که تعدادی از آنها باقی مانده است. از مهم‌ترین این کتاب‌ها می‌توان از *شارسستان چمن*، *دبستان مذاهب*، *دساتیر*، *گلستان پیشش*، *جام کیخسرو* و غیره نام برد. بر اساس روایاتی که بین افسانه و تاریخ است آذرکیوانیان با بسیاری از حکما و فلاسفه عهد صفوی حشر و نشر داشته و از آنها بهره برده‌اند.^{۳۹}

بعد از سقوط صفویه و هرج و مرج ناشی از آن آذرکیوانیان این امکان را یافتند تا اعتقادات و اندیشه‌های خود را در داخل ایران تبلیغ کنند. آنها با بازتولید کردن نمادهای باستانی در سایه مساعدت و یاری گرفتن از حکمت اشراقی در پی احیاء سنت‌ها و آداب باستانی ایران بودند.

۳۶. عبدالحسین زرین کوب، *ارزش میراث صفویه* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۱۷۷.

۳۷. پرتو بیضائی کاشانی، «تاثیر آیین جوانمردی در ورزش‌های باستانی»، *آیین جوانمردی*، هانری کرین، ترجمه احسان نراقی (تهران: نشر نو، ۱۳۸۵)، ص ۱۴۳.

۳۸. کیخسرو اسفندیار، *دبستان مذاهب*، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، ج ۲ (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲)، ص ۳۰.

۳۹. همان، ج ۱، ص ۳۱.

کتاب‌هایی چون *شارستان چمن*، *دبستان مذاهب* و *دساتیر آسمانی* مملو از اشارات عرفانی و بیانات اشراقی است که در پرتو ادبیات رمزآلود خود تلاش می‌کنند تا از ایران باستان فضایی آرمانی و اسطوره‌ای تصویر کنند.^{۴۰} آنها در تاریخ‌نگاری این دوران تاثیر خاصی بر جای گذاشتند و بسیاری از مضامین و اصطلاحات آنها وارد منابع تاریخی همچون *ناسخ‌التواریخ* و *بستان‌السیاحه* اردبیلی شد.^{۴۱} از نمونه‌های دیگر می‌توان به کتاب *تاریخ ایران* نوشته سرجان ملکم اشاره کرد که نویسنده به‌وضوح به استفاده از آثار آذرکیوانیان اشاره می‌کند.^{۴۲}

از دیگر فعالیت‌های آنان واژه‌سازی و سره‌نویسی بود. زمینه سره‌نویسی در هند و دربار اکبرشاه توسط افرادی چون ابوالفضل دکنی به تاثیر از کتاب *دساتیر* به‌وجود آمده بود. بسیاری از فرهنگ‌های فارسی که در هند به نگارش در آمد، همانند *برهان قاطع*، *فرهنگ جهانگیری*، و *فرهنگ رشیدی*، متأثر از سره‌نویسی هستند.^{۴۳}

در نیمه دوم قرن دوازدهم شعر و ادبیات نیز مانند تصوف و عرفان دستخوش تغییرات و تحولاتی شد. شاعران و نویسندگان به شیوه رایج ادبی پشت کرده و به سبک عراقی بازگشت کردند و سبک «دوره بازگشت» را رقم زدند. دوره دوم بازگشت که مقارن با اوایل قاجاریه بود، از سره‌نویسی و نمادها و مضامین آذرکیوانیان متأثر بود. فتحعلی‌خان صبا *شهنشاه‌نامه* را به تقلید از فردوسی سرود.^{۴۴} بسیاری از شاعران و نویسندگان چون رضاقلی‌خان هدایت، یغمای جندقی، فرصت شیرازی و احمد دیوان‌بیگی مجذوب این واژه‌های به اصطلاح سره شدند و در آثار خویش به‌وفور از آنها استفاده کردند. برخی از آنها چنان در این راه به افراط افتادند که درک معانی مطالب‌شان بسیار دشوار می‌شد. بعدها با تلاش‌ها و تحقیقات فضایی چون محمد قزوینی، ابراهیم پورداوود و علی‌اکبر دهخدا جعلی بودن این واژه‌ها بر همگان آشکار شد.^{۴۵} این خرده جریان فرهنگی، با شروع باستان‌گرایی از اواسط دوره قاجار و تلاش برای کنار گذاشتن فرهنگ اسلامی مایه‌های اولیه آن را فراهم آورده بود.

۴۰. فتح‌الله مجتبیایی، «آذرکیوان»، *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱ (تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴).

۴۱. محمدتقی سپهر، *ناسخ‌التواریخ (تاریخ قاجاریه)*، به تصحیح جمشید کیان‌فر (تهران: اساطیر، ۱۳۷۷)، ص ۳۵۷، ۴۷۷.

۴۲. نک: مالکم، *تاریخ ایران*، ص ۴. «در دبستان که مولف آن مدعی است که آن را از کتب قدیمه مجوس نقل کرده است. جمعی از سلاطین و پیغمبران دیگر که سابق بر کیومرث بوده‌اند، منقول است و موید این مقال کتابی است که تازه یافت شده و به زبان پهلوی قدیم و نام آن *دساتیر* است.»

۴۳. محمدتقی بهار، *سبک شناسی*، ج ۳ (تهران: زوار، ۱۳۸۸)، ص ۲۸۳.

۴۴. احمد خاتمی، *تاریخ ادبیات ایران در دوره بازگشت*، ج ۲ (تهران: پایا، ۱۳۸۰)، ص ۲۰۱.

۴۵. نک: ابراهیم پورداوود، *فرهنگ ایران باستان*، ج ۱ (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵/۲۵۳۵)، ص ۱۹.

پ) جریان فرهنگی عقل‌گرایی

علوم عقلی در تمدن اسلامی شامل تمامی انواع حکمت و اصول و فروع چهار علم الهی، طبیعی، ریاضی و اخلاق می‌شود. در قرن دوم هجری و آغاز خلافت عباسیان، مسلمانان با بهره‌گرفتن از علوم یونانیان، هندی‌ها و ایرانیان موفق شدند، گنجینه‌گرانهایی از علوم آن روز را فراهم آورند. ایرانیان که قبل از اسلام با علوم ریاضی، طب و فلسفه آشنایی داشتند، پس از شروع نهضت علمی در عهد اسلامی سهم بزرگی در ترجمه و تدوین آن بر عهده گرفتند. خاندان‌های بختیشوع و نوبختی و افرادی چون ابن مقفع، محمد بن فرخان طبری و برامکه از جمله دانشمندان و حامیان علوم در قرون اولیه اسلامی بودند.^{۴۶} با حمایت و پشتیبانی خلفا و وزرای آن‌ها جو فرهنگی مناطق اسلامی آکنده از خردگرایی و علم‌دوستی شد. در چنین فضایی شروع نهضت معتزلیان و تکیه آنان بر عقل نیز بیش از پیش به رشد علم و دانش در جهان اسلام کمک کرد. با این زمینه‌ها در قرون سوم و چهارم یک رستاخیز علمی در بغداد و مناطق شرقی دنیای اسلام به‌وقوع پیوست. دانشمندان زیادی به فعالیت در علوم عقلی پرداختند، که بیشترشان ایرانی بودند. در نیمه سده سوم در فضای فرهنگی خردگرایی، نهضت اسماعیلی و جنبش اخوان الصفا در بسط حکمت و الهیات خردگرا تاثیر عمده‌ای داشت. دانشنامه‌های *اخوان گواهی* بر این مدعاست. علوم عقلی در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم در اوج خود قرار داشت، و بزرگانی چون ابوریحان بیرونی، ابن سینا، عمر خیام، رازی، ناصر خسرو و دیگران از نام‌آوران علوم این دوران بودند. در نظر این دانشمندان که عمدتاً بر مشرب‌مشایی بودند، عقل در شناخت جهان هستی استقلال تام داشت و با تکیه بر آن انسان می‌توانست حتی بدون اتکا بر شرع حقیقت امور را دریابد.^{۴۷}

از اواخر سده سوم گرایش‌های نقلی همزمان با خلافت متوکل شروع به رشد کرد. جدل، مناظره و استدلال مطرود و ممنوع شد و به‌جای آنها تشریح، تعبد و تقلید حاکمیت یافت. معتزله تحت فشار حکومت و فقهای وابسته به آن محکوم و منکوب شد. فضای فرهنگی و اجتماعی در قرون پنجم و ششم هجری نیز آکنده از مخالفت با حکمت و تعقل شد. ترکان غزنوی هم در تعصب و تشریح بر مشرب اشعریان بودند. حتی صاحب بن عباد که خود یک معتزلی بود، هندسه و حساب

۴۶. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواخر قرن پنجم هجری* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶)، ص ۲۶.

۴۷. برای نمونه نک: به جمله بوعلی سینا، «هستی را خرد خود بشناسد، بی حد و بی رسم که او را حد نیست...» بوعلی سینا، دانشنامه علایی، به تصحیح احمد خراسانی (تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰)، ص ۷۲.

را برای اسلام خطرناک می‌دانست و مهندسین را احق می‌خواند.^{۴۸} تأسیس مدارس نظامیه نیز در ایجاد محدودیت برای علوم عقلی و رواج علوم نقلی موثر بود. به طوری که کلام و حدیث عمده منابع درسی این مدارس را تشکیل می‌دادند. تضاد بین تعبد و تعقل در فضای فرهنگی سده ششم با حضور دانشمندی چون امام محمد غزالی آشکارتر شد. تشکیک بین تعقل و تعبد در نهایت با پیروزی تعبد همراه شد. پس از مدتی کار تعصب به جایی رسید، که گرایش‌های کلامی غزالی رئیس استادان نظامیه هم تحمل نمی‌شد. این فضای اختناق فکری حتی اندیشه‌های فردی و نوآورانه فلسفی کسانی چون شهاب‌الدین سهروردی - که سعی در احیای حکمت خسروانی ایرانیان داشت - را نیز تاب نمی‌آورد. به طور کلی جهان تسنن، با فلسفه، پس از ابن رشد وداع کرد.^{۴۹} یورش مغولان و تیموریان باعث نابودی بسیاری از مراکز علمی ایران شد و بسیاری از دانشمندان در طی این حملات جان خود را از دست داده و یا جلای وطن کردند. بر آمدن صفویان هم با تعصب مذهبی شدیدی که داشتند باعث متواری شدن برخی از علما و دانشمندان به هند، عثمانی و دربار ازبکان شد.^{۵۰} با وجود تمامی این مشکلاتی که در مقابل رشد علوم عقلی قرار گرفت، این علوم به تداوم خود، هرچند افتان و خیزان و کمرمق ادامه داد. مهم‌ترین دلایل این تداوم را می‌توان بدین صورت بر شمرد:

- در منازعات بین معتزله و اشاعره بکارگیری فلسفه و مبانی عقلی در اثبات و یا رد ادعاها باعث شد، علم کلام بیش از پیش رنگ فلسفی به خود بگیرد. تلاش‌های همه فرق شیعی به طور اعم و اسماعیلیه به طور اخص که قائل به تفسیر و تأویل احکام بودند و استفاده از فلسفه و عقل را در مناظرات کلامی و دستیابی به باطن حقیقت را لازم می‌دانستند، در پیشبرد و زنده نگه داشتن حکمت موثر بود.
- با وجود مخالفت بسیاری از متصوفه با فلسفه، الهیات صوفیانه با فلسفه و کلام آمیخته شد و یک مکتب بزرگ فلسفی که از این به بعد «حکمت» نام گرفت، پدید آمد.^{۵۱} حکما برخلاف مشائیان که تنها بر استدلال و براهین عقلی تکیه می‌کردند، استدلال را با شهود و اشراق درآمیختند. این مسئله به وضوح در آثار سهروردی و ابن عربی هویدا است. نزدیکی بسیاری از

۴۸. یاقوت حموی، معجم الادب، ج ۶ (مصر: مطبوعات دارالمأمون، بی تا)، ص ۱۰۷۵: «و هو شدید التعصب علی اهل الحمة والناظرین فی اجزائها کالهندسه، والطب والتنجیم و الموسيقى و المنطق والعدد...»

۴۹. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶)، ص ۳۲۰.

۵۰. حسن بیگ روملو، احسن التواریخ، به تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۲ (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۲۰.

۵۱. همان، ص ۳۲۰

تعالیم ابن عربی با حکمت اسماعیلی و شیعه دوازده امامی باعث شد که بزرگ‌ترین شارحین و پیروان وی ایرانی باشند. به‌ویژه در مکتب اصفهان در زمان صفویه تجلی اندیشه‌های ابن عربی در آثار ملاصدرا و دیگر عارفان کاملاً هویدا بود.^{۵۲}

● هجوم مغولان با وجود ویرانی‌های جبران‌ناپذیری که داشت، باعث از بین رفتن مرکز تسنن و تشریح در جهان اسلام شد. در نتیجه سلطه فقها و متشرعین بر مراکز علمی و مذهبی به مراتب دچار نقصان گردید. حضور کسانی چون خواجه نصیر و خواجه رشیدالدین و دیگران در دربار مغولان فرصتی فراهم کرد، تا با ایجاد مرکز علمی چون رصدخانه مراغه و ربع رشیدی به احیای علم و حکمت همت گمارند. در عهد تیموریان هم دانشمندانی چون غیاث‌الدین جمشید کاشانی، قاضی‌زاده رومی و جلال‌الدین دوانی توانستند، چراغ نیمه جان حکمت را روشن نگه دارند. در عهد صفوی با توجه به آمیختگی الهیات شیعه با فلسفه، تعداد زیادی از علما به علوم عقلی اشتغال داشتند. آنان تلاش می‌کردند معارف دینی را با براهین عقلی بیان کنند. البته بیشتر نوشته‌های آنان تلخیص، تحشیه و شرح آثار گذشتگان و از نوآوری خالی است. با وجود این از طعن و آزار فقها بی‌بهره نبودند. کسانی چون میرداماد، ملاصدرا، غیاث‌الدین دشتکی و شیخ بهایی و ده‌ها نفر دیگر در زمره چنین کسانی هستند.^{۵۳} برای نمونه شیخ بهایی نه‌تنها صوفی و متکلم بود، بلکه مهندس، ریاضیدان و کیمیادان قابلی هم بود و رساله‌هایی در ریاضی و نجوم به نگارش درآورد.^{۵۴}

در آغاز حکومت قاجاریه در پی تأسیس مدرسه خان مروی در نزدیکی مسجد جامع سلطانی و بازار تهران، مکتب اصفهان به تهران منتقل شد. در عهد سلطنت ناصرالدین‌شاه ملاهادی سبزواری در جایگاه ملاصدرای زمان، ادامه‌دهنده اندیشه‌های او و حکمت الاشراف بود.^{۵۵} همچنین می‌توان علامه محمدحسین طباطبایی، سید کاظم عصار و تنی چند از علما را نیز از ادامه‌دهندگان جریان عقل‌گرایی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ قرن چهاردهم هجری شمسی برشمرد.

علوم عقلی در حیات فرهنگی و اجتماعی ایرانیان از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار بود. فرهنگ جامعه هیچ‌گاه برکنار از تاثیرات این علوم نبوده است. هرچند در برخی از دوره‌های تاریخی تعارضاتی در باره علوم عقلی در جامعه پدید آمد. اما کم‌کم علمی چون فلسفه در کلام و تصوف

۵۲. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی (تهران: کویر، ۱۳۷۷)، ص ۴۱۴ و ۴۱۵.

۵۳. فرشاد، ص ۹۳.

۵۴. نصر، ص ۴۳.

۵۵. کربن، ص ۵۰۶.

منحل شد. به نحوی که می‌توان بیان داشت تاریخ فلسفه اسلامی تاریخ فلسفه و دیانت است. همان‌طور که اشپنگلر در کتاب *انحطاط غرب* خاطر نشان می‌کند میان دانش و معارف هر دوره و جزئیات افعال و اعمال و آداب و رسوم آن دوره تناسب برقرار است.^{۵۶} بدین ترتیب فلسفه در اندیشه‌های دینی و حتی در جهت‌دهی به آداب و مظاهر مذهبی و اجتماعی منشأ اثر بوده است.

(د) جریان ادبی

ادبیات را مجموعه بازتاب‌های احساسات آدمی در برابر عوامل درونی و بیرونی دانسته‌اند، که به صورت کلام و تخیل درآمده است. ادبیات اساسی‌ترین رکن هنر به شمار می‌رود که همانند آینه تمامی حالات، رفتار، آداب و رسوم و سنن ملی و مذهبی هر قوم و ملتی در آن دیده می‌شود.^{۵۷} ادبیات محملی بوده است تا ایرانیان بتوانند در شعر موزون و مقفی انواع هنرهای زیبا را که از نظر مذهبی محدود و ممنوع بودند، بیافرینند. در شعر فارسی موسیقی، نقاشی، حکمت، فلسفه، نمایش صحنه‌های داستانی، عاشقانه، طنز و هجو و بسیاری از هنرها و علوم مجال ظهور و بروز می‌یافتند.^{۵۸} بدین خاطر است که شعر فارسی را بزرگ‌ترین مظهر تجلی فرهنگ ایرانی و مهم‌ترین رسانه فرهنگی می‌دانند. شاعران هم در مرکزی‌ترین جایگاه فرهنگ ایرانی قرار دارند. توجهی را که مردم ایران از عامی تا خواص نسبت به آنها دارند، با دیگر تولیدگران هنر و فرهنگ قابل مقایسه نیست. جایگاهی را که سعدی و حافظ و مولانا در زندگی مردم داشته و دارند، قابل مقایسه با هیچ فرهنگ‌آفرین دیگری نیست.^{۵۹} به طوری که با جرأت می‌توان گفت شاعران در صف نخستین سازندگان فرهنگ، زبان و جهان‌بینی ایرانی هستند. در بیشتر اشعار شاعران ایرانی در دوره کلاسیک همواره یک چارچوب کلی دیده می‌شود، که از نظر سیستم فلسفی و جهان‌بینی در بین اکثر شاعران و ادیبان مشترک است و آن حرکت به سوی یک حقیقت برتر و متعالی است.^{۶۰}

در طی تاریخ پر فراز و نشیب ایران شعر و ادبیات فارسی کارکردهای عمده‌ای را به لحاظ

۵۶. رضا داوری اردکانی، *مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران* (تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی، ۱۳۵۵) (۲۵۳۶)،

ص ۱۱ و ۱۲۵.

۵۷. امیر اسماعیل آذر، *ادبیات ایران در ادبیات جهان* (تهران: سخن، ۱۳۸۷)، ص ۱۹.

۵۸. علی اصغر حاج سیدجوادی، *گامی در الفبا* (تهران: رواق، ۱۳۵۷)، ص ۷۷.

۵۹. داریوش آشوری، *شعر و اندیشه* (تهران: مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۱۸۲.

۶۰. رضا براهنی، *طلا در مس* (تهران: نویسنده، ۱۳۷۱)، ص ۲۳۶؛ غلامحسین یوسفی، *چشمه روشن* (تهران: علمی، ۱۳۸۶)، ص ۱۰۴.

فرهنگی و اجتماعی عهده‌دار بود که یکی از آنها حفظ هویت قومی و ملی در برابر حملات متعدد سیاسی و فرهنگی بوده است. به طوری که از نظر اکثر صاحب‌نظران رکن اساسی هویت ایرانی زبان و ادب فارسی است. شاهنامه فردوسی به عنوان مظهر دفاع از ملیت ایرانی، تنها بیان جنگ‌ها و پیروزی‌ها نیست، بلکه بیان سرگذشت ملتی است، که برای به‌دست آوردن آرمان‌های خود که آزادی، فضیلت و خردگرایی است، تلاش و مبارزه می‌کند.^{۶۱}

زبان فارسی به عنوان نخستین زبانی که قرآن به آن ترجمه شد، از همان روزهای نخستین ورود اسلام، در خدمت قرآن و انتقال مفاهیم و معارف آن قرار گرفت.^{۶۲} اهالی بخارا ابتدا نماز را به فارسی گزاردند.^{۶۳} ترجمه و تفاسیر قرآن به زبان فارسی در خراسان رواج یافت. در آسیای مرکزی، چین و هند به زبان رسمی ترویج اسلام و اجرای آداب آن تبدیل شد.^{۶۴}

شاعران برای مردم نه تنها عالی‌ترین مرجع زیبایی و هنر، بلکه عالی‌ترین مرجع اندیشه و راهنمایان زندگی عملی و نظری زندگی بوده‌اند. شاعران در زندگی مردم ایران با داشتن القابی چون حکیم، شیخ، مولانا و لسان‌الغیب پیشوایان معنوی جامعه و راهنمایان زندگی محسوب می‌شدند و همه این‌ها نشان‌دهنده آن است، که زندگی ایرانی با شعر پیوندی ناگسستنی دارد.^{۶۵}

در دوره‌ای که فقها و متشرعین، فلسفه و برهان عقلی را ممنوع کرده بودند، خیام در عرصه شعر ظاهر می‌شود و بر همه عقاید و آرای فقها و محدثین شک و تردید وارد می‌کند. در مقابل توجه همه‌جانبه به زهد و آخرت‌گرایی دنیاطلبی و عشرت را توصیه می‌کند.^{۶۶}

شعر فارسی مظهر تسامح، مدارا و انسان‌گرایی ایرانی است، که فارغ از هر رنگ و نژاد و زبان و پیرو هر کیش و ایمان، اصول اخلاقی جهان‌شمول را ندا می‌دهد. اشعار مولانا که سخت‌گیری و تعصب را نشانه خامی و ناپختگی می‌داند، از سنخ چنین اندیشه‌ای است. بوستان سعدی جهان‌ایثار، تسامح و انسانیت است. چنان‌چه گویی سعدی انسان دوران جدید است و شعارهای برابری، برادری

۶۱. داود هرمیداس باوند، «زبان و هویت ملی»، گفتارهایی درباره زبان و هویت، به اهتمام حسین گودرزی (تهران: موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴)، ص ۲۷.

۶۲. ریچارد فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا (تهران: سروش، ۱۳۵۸)، ص ۱۸۶.

۶۳. محمد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمه محمد بن زفر، به تصحیح محمدمتقی مدرس رضوی (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ص ۴۷.

۶۴. فاطمه مدرس، «زبان فارسی و رمز ماندگاری آن»، گفتارهایی درباره زبان و هویت، به اهتمام حسین گودرزی (تهران: موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴)، ص ۵۴.

۶۵. آشوری، ص ۱۲۲.

۶۶. عبدالحسین زرین کوب، با کاروان حله (تهران: جاویدان، ۱۳۵۶ (۲۵۳۶))، ص ۹۱.

و آزادی انقلابات جدید را سر بر می‌آورد.

عرفان بی‌تردید مهم‌ترین سرمایه و محتوای شعر فارسی است. عرفان نه تنها در سده‌های گذشته بلکه در دنیای امروزی هم الهام‌بخش بسیاری از انسان‌های طالب حقیقت است. اندیشه‌های عرفانی با آمیختگی که با تفکر فلسفی و اندیشه‌های ابن عربی پیدا کرد، باعث شد همه چیز در نظر شاعران انسانی جلوه کند. در اشعار عارفانه شاعر به جایی می‌رسد، که جهانی فراسوی حدود ظاهری برای وی نمایان و در آن دل و جان پذیرای حقایق ناب و کشف و شهود می‌شود. در این جایگاه درهای حقیقت و معرفت بر وی گشوده می‌شود و عارف تا به آنجا پای می‌گذارد، که جز خدا هیچ کس را نمی‌بیند و حق از در و دیوار بر او متجلی می‌گردد.^{۶۷}

در حالی که حافظ از عرفان همواره به نیکی یاد می‌کند، اما از صوفیان با عناوین پشمینه‌پوش، دلق‌پوش و خرقة‌پوشانی نام می‌برد که بر راه مجاز قدم بر می‌دارند و از عشق و عرفان بویی نبرده‌اند. به‌طور کلی حافظ به‌ندرت خانقاه را به معنای مثبت بکار برده است و همواره از تصوف آلوده به ریا به عرفان پناه می‌برد.^{۶۸}

عشق مفهوم عمده دیگر شعر و ادب فارسی است. در فرهنگ و جامعه‌ای که امکان بروز و ظهور این‌گونه مضامین محدود بود، عالی‌ترین مفاهیم و مناظر عشق انسانی و جهانی در اشعار کسانی چون رودکی، نظامی و سعدی با زیباترین بیان ظاهر می‌شوند.^{۶۹} شاعران ایرانی بزرگ‌ترین منتقدان فرهنگی و اجتماعی دوران خود بودند. آنها انتقادات خود را در روزگاری که مفهوم انتقاد اجتماعی هنوز باب نبوده گاه با بیانی روشن و گاه در لفافه اظهار می‌کردند. نشان دادن راه درست و صحیح زندگی، امیدواری به زندگی، خوش‌بینی و بسیاری از کمالات و فضایل را در شعر بسیاری از شاعران ایرانی چون حافظ و سعدی می‌توان یافت.

به‌خاطر جایگاه رفیعی که شعر و ادبیات در جامعه ایرانی دارا بود، بزرگ‌ترین متفکران و روشن‌بینان جامعه در میان شاعران بودند. این روال در عصر جدید هم تداوم یافت، به‌طوری که در عصر مشروطه و پس از آن هم بیشتر روشن‌فکران و فعالان فرهنگی و اجتماعی از بین شاعران و ادیبان بودند. ملک الشعرای بهار، عارف، عشقی و ده‌ها نفر دیگر از نمونه چنین افرادی است.

۶۷ آشوری، ص ۱۸۳.

۶۸ برای نمونه: صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد/ بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد. خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی (حافظ)،

دیوان، به تصحیح قاسم غنی (تهران: میلاد، ۱۳۷۸)، ص ۸۸.

۶۹ بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ (تهران: طرح نو، ۱۳۸۷)، ص ۱۹۲.

جریان‌های نوپدید

اگر در تاریخ پر فراز و نشیب ایران، ورود اسلام به آن را مهم‌ترین حادثه تحول‌ساز در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تلقی کنیم، برخورد و تماس ایرانیان با مدرنیته غربی^{۷۰} را نیز می‌توان حاوی تأثیراتی هم‌پایه یا نزدیک به آن دانست. رویارویی‌های نظامی ایران با روسیه و شکست از آنان، مسافرت‌های ایرانیان به اروپا و هند در قالب سیاحان، سفرا و دانشجویان و مشاهده پیشرفت‌های آنان، انتشار روزنامه‌هایی به زبان فارسی، ترجمه کتاب‌های مختلف، ایجاد مدارس جدید از جمله دارالفنون، انتشار آثار انتقادی روشن‌فکران و روشن‌بینان ایرانی در باب پیشرفت‌های اروپا و عقب‌ماندگی ایران و عوامل آن، در ایجاد آگاهی و دگرگونی فکری و پیدایش تحولات جدید موثر بود. به دنبال این غرب‌آشنایی، گرایش‌های فرهنگی جدیدی شامل تجددخواهی، نوگرایی دینی و چپ در ایران پدیدار شد، که به تدریج همه ابعاد زندگی ایرانیان را تحت تأثیر قرار داد.

۱. تجددخواهی

ایرانیان برای دستیابی به علم و تمدن جدید دو مرحله مهم را طی کردند: اولین مرحله ترقی‌خواهی و دومین مرحله تجددخواهی رادیکال یا سازمان یافته بود، که به دنبال ناکامی ترقی‌خواهی مطرح شد. در زیر مراحل دوگانه جریان فرهنگی تجددخواهی و ابعاد آن تشریح خواهد شد.

۱. مرحله ترقی‌خواهی اولیه: به دنبال آشنایی ایرانیان با مدرنیته، ترقی‌خواهی به محوری‌ترین مفهوم اندیشه‌نگی نسل اول اصلاح‌گران و روشن‌فکران تبدیل شد. با گذری کوتاه بر منابع و متون این دوره آشکار می‌شود که فضای فکری و فرهنگی غالب این دوران تفکر ترقی‌خواهی بوده است.

اندیشه ترقی^{۷۱} در سده هیجده اروپا یک مفهوم علمی و مبتنی بر قوانین تکامل اجتماعی محسوب می‌شد. اعتقاد به ترقی متضمن این فرض بود که یک الگوی شناخته شده برای پیشرفت وجود دارد، که به‌طور اجتناب‌ناپذیری در یک صورت کلی صورت می‌پذیرد و این اندیشه قابل

^{۷۰} منظور از تجدد یا مدرنیته غربی مجموعه فرهنگ و تمدن اروپایی است که در تاریخ غرب پس از رنسانس به تدریج طی یک فرایند درون‌زا شکل گرفت. مدرنیته را واجد مفاهیم و ویژگی‌های متعددی برشمرده‌اند که مهم‌ترین آنها را می‌توان «آزادی، برابری، عقل‌گرایی، فردباوری، اومانسیم، سکولاریسم، تجربه‌گرایی و...» برشمرد. سنت و طبیعت دو دیگر مدرنیته به شمار می‌رود. مدرنیته در مقابل سنت که بر تداوم و استمرار تاریخی تأکید دارد، متضمن مجموعه‌ای از دگرگونی‌ها و گسست‌های پیش‌بینی‌ناپذیر است. نک: حسین بشیریه، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد (قم: چاپ نقد و نظر، ۱۳۷۹) ص ۲ و ۱۰.

تعمیم به تمام جوامع بشری است:^{۷۲}

عناصر اصلی اندیشه ترقی در تجربه فرنگی را به صورت خلاصه چنین می‌توان برشمرد: تمایز جامعه از دولت، تغییر رابطه فرد و دولت بر پایه حق و تکلیف، تغییر مفهوم رعیت به ملت، اداره امور حکومت بر اساس قوانین عقلی، جدایی دیانت از سیاست، اعتبار تام یافتن دانش تجربی به عنوان عامل پیشرفت و ترقی، دانش و خرد عامل منحصر به فرد دانایی و بینایی و چاره هر بدی و زشتی.^{۷۳} برداشتی از اندیشه ترقی به عنوان یک جریان فرهنگی و اجتماعی نو در نیمه سده نوزدهم در ایران، عثمانی و ژاپن نمایان شد و وسیله جهش و نوسازی اجتماعی و اقتصادی را فراهم کرد. این اندیشه را تا سال‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه می‌توان به عنوان جریان مسلط بین نوگرایان دانست. جمشید بهنام هم ایدئولوژی غالب روشن‌فکران عصر ناصری را بر مبنای اندیشه ترقی و تغییر (شانزمان)^{۷۴} می‌داند.^{۷۵}

اولین جرقه‌های ترقی خواهی پس از جنگ‌های ایران و روس در واقع یک واکنش دفاعی برای مقابله با تهاجم روسیه و پس گرفتن سرزمین‌های از دست رفته بود. عصر ناصری و دوران صدارت سپهسالار و مشیرالدوله فراز مهمی از تاریخ ایران دوره قاجار است که فرهنگ و تمدن غربی در جامعه ایرانی رخنه می‌کند، و با شروع آشنایی با علم و دانش جدید، اعتقاد به دانش کلاسیک درهم می‌شکند. برای بسیاری این عقیده به وجود می‌آید که بسیاری از اصول دانش پیشینیان پایه‌اش بر آب است و آنچه درست است، بسیار ناقص و مقدماتی است. ترجمه برخی آثار و کتاب‌های دکارت، داروین و فیزیک نیوتن تأثیرات عمده‌ای در دگرگونی اندیشه‌ها داشت.

میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله یکی از اولین کوشندگان تجددگرایی ایران در عصر ناصری است. اندیشه‌های وی نه تنها در عصر خود بلکه در دهه‌های بعد هم الهام‌بخش بسیاری از ترقی خواهان و تجددخواهان ایرانی است.^{۷۶} ناظم الاسلام کرمانی او را با صفت «بیدارکننده ایرانیان» می‌ستاید که تخم‌قانون خواهی را در این سرزمین پاشیده است.^{۷۷}

ملکم در یک سخنرانی که موضوع آن «مقایسه جوامع شرقی و اروپایی» بود به طرح این

۷۲. سیدنی پولارد، *اندیشه ترقی*، ترجمه حسین اسدیپور (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۴)، ص ۱۱-۹.

۷۳. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، عصر سپهسالار (تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵)، ص ۱۴۵، ۱۴۶.

74. changement

۷۵. جمشید بهنام، *ایرانیان و اندیشه تجدید* (بی‌جا: نشر و پژوهش فرزبان روز، ۱۳۷۵)، ص ۳۵.

۷۶. سید حسن تقی‌زاده، *زندگی طوفانی*، به کوشش ایرج افشار (تهران: علمی، ۱۳۷۲)، ص ۳۸۳.

۷۷. میرزا محمد ناظم الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۱ (تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۷.

مسئله می‌پردازد که چگونه اروپا به چنین ترقی برجسته‌ای رسیده «و حال آن که اقوام آسیایی که مروجین اولیه مدنیت بوده‌اند، عقب مانده‌اند.^{۷۸}» محوری بودن اندیشه ترقی در اندیشه ملکم‌خان از تاکیدات مکرر وی و تکرار زیاد آن کاملاً واضح و مشخص است. به‌طوری که حتی یکی از رسالات خود را *اصول ترقی* نامیده است.^{۷۹} وی قبول مدرنیته غربی را راه مقابله با عقب‌ماندگی ایران می‌داندست و اسباب ترقی در نظر او، ترویج علم و دانش (علوم طبیعی جدید) و حاکمیت قانون بر جامعه و حکومت ایران است.^{۸۰} در اندیشه ملکم‌خان حاکمیت قانون برای رسیدن به ترقی از چنان اهمیتی برخوردار بود که نام روزنامه‌اش را که از طریق آن به نشر دیدگاه‌هایش می‌پرداخت، *قانون* نام نهاد. او نظام سیاسی حاکم بر ایران را یکی دیگر از موانع ترقی می‌دانست. بدین جهت «برای ترقی دستگاه دیوان» اخذ شیوه حکمرانی غربیان را لازم می‌دانست. او حتی خود یک گام عملی در این راه برداشت و رساله‌ای در باب «تنظیمات» نگاشت و به ناصرالدین‌شاه تقدیم کرد.^{۸۱}

آخوندزاده یکی دیگر از تجددخواهان این عصر است که در چارچوب ایده ترقی خواهی مشی فکری می‌کرد. به عقیده او ترقی یا «پروقره» عبارت است از «آن که مردم در هر خصوص از قبیل علوم و صنایع و عقاید آنا فانا طالب ترقی بوده و در نجات یافتن از جهالت و وحشی‌گری کوشش نمایند.^{۸۲}» براساس تعریف آخوندزاده تمدن غربی یک تمدن چند بعدی است که نه تنها مظاهر عینی و تکنولوژیکی را شامل می‌شود بلکه شامل مسائل اجتماعی و فرهنگی هم می‌شود. آخوندزاده نتیجه ترقی را «سیویلیزاسیون» می‌نامد و آن را شامل «جمع صنایع و فنون و اقتدار دولتی و آسایش ملتی» می‌داند. اما شرط دستیابی به ترقی از نظر وی «آزادی خیالات» یا آزادی عقاید و اندیشه‌هاست. از قول حکیم «جان ایستوارت» می‌نویسد که انسان در بین جانداران همواره خواهان ترقی است و ترقی بدون آزادی عقاید امکان‌پذیر نیست.^{۸۳} آخوندزاده یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی ایران را شکل و شیوه حکومت مبتنی بر استبداد می‌داندست، که پای‌بند به هیچ قانون و قاعده‌ای نیست. برای اصلاح آن اعتقاد دارد «اساس سلطنت باید از روی قوانین وضع شود.»^{۸۴}

۷۸. میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، *رساله‌های میرزا ملک‌خان*، به کوشش حجت‌الله اصیل (تهران: نشرنی، ۱۳۸۱)، ص ۱۵۸.

۷۹. همان، ص ۱۶۹.

۸۰. همان، ص ۱۰۴.

۸۱. همان، ص ۷۹.

۸۲. میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده* (بی‌جا: مرد امروز، ۱۳۶۴)، ص ۹.

۸۳. میرزا فتحعلی آخوندزاده، *مقالات*، به کوشش باقر مومنی (تهران: آوا، ۱۳۵۱)، ص ۹۳.

۸۴. آخوندزاده، *مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده*، ص ۲۶.

میرزا آقاخان کرمانی دیگر اندیشمند تجددخواه، «پروگره»^{۸۵} را عبارت از «غیرت و کوشش مردم... در ترقی علوم و صنایع و تاسیس تمدن و قلع ریشه‌های ظلم» در یک ملت می‌داند.^{۸۶} واژه‌های «اصلاح و ترقی» از واژگان پر کاربرد در آثار کرمانی است.^{۸۷} از دیدگاه وی راه‌های رسیدن به ترقی «مساوات حقوق در میان تمام افراد انسان‌ها، عمارت بلدان، ایجاد صنایع و اختراع فابریک‌ها، تسویه طرق، شوارع، تسهیل وسایل نقلیه و ترویج معارف و خیرخواهی عموم خلق و اجرای قانون عدل و انصاف...» است.^{۸۸} او علاوه بر علم که معتقد است «دنیا را گلستان خواهد کرد» بر پیروی از مشی عقلانی تاکید دارد. زیرا عقل با برهان روشن است، که انسان را از جهالت و گمراهی نجات می‌دهد. مبنای اقوال و اعمال خودش را نیز منطقی عقلانی می‌داند.^{۸۹}

عبدالرحیم طالبوف از دیگر پیوندگان اندیشه ترقی‌خواهی، با تاکید بر این که «الان دور ترقی است»^{۹۰} می‌گوید که در «مملکتی که قانون نیست، نامتمدن است و ترقی آن ناممکن است»^{۹۱} طالبوف برخلاف آخوندزاده، آقاخان، ملکم و دیگران با وجود این که برای پیشرفت و ترقی، مردم را به اخذ تمدن فرنگی ترغیب می‌کند، اما قبول بی‌قید و شرط آن را توصیه نمی‌کند. وی در یکی از نوشته‌هایش از قول پدری به پسرش می‌گوید «تو را به فرنگ فرستادم تا علم و دانش بیاموزی.» اما هشدار می‌دهد که مبادا از فرنگی تقلید کند، بلکه باید هویت ایرانی خود را حفظ کند. «مبادا شعشعه ظاهری آنها ترا بفریبد. مبادا تمدن مصنوعی یا وحشیت واقعی آنها ترا پسند افتد.» زیرا در این صورت وی «دشمن دین وطن» خود می‌شود. زیرا آزادی و مساوات آنها «بی‌لجایی محض، خودپسندی صرف و بی‌عصمتی درجه قصوی است»^{۹۲} طالبوف به نقل از رنان اصول تمدن بشری را بر سه اصل برادری، برابری و آزادی بیان می‌کند.^{۹۳}

اندیشه ترقی‌خواهی ابتدایی در دهه‌های منتهی به انقلاب مشروطه هم‌چنان محور تلاش‌های فرهنگی و سیاسی روشن‌فکران و روشن‌بینان ایرانی بود. در جلسات انجمن مخفی - که محل

۸۶. میرزا آقاخان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۲.

۸۷. همان، ص ۱۸۲.

۸۸. میرزا آقاخان کرمانی، هفتاد و دو ملت (تهران: عطایی، ۱۳۶۲)، ص ۱۲۰.

۸۹. همان، ص ۹۴.

۹۰. طالبوف، ص ۱۷۲.

۹۱. همان، ص ۲۸۸.

۹۲. همان، ص ۱۹۴.

۹۳. همان، ص ۱۸۵.

تجمع آزادی خواهان بود - برای رسیدن به ترقی بر قانون‌گرایی و ترویج علوم تاکید بیشتری می‌شد.^{۹۴} برای رسیدن به این هدف بود که انجمن معارف توسط برخی از فعالان فرهنگی و سیاسی تاسیس شد.^{۹۵}

به‌طور کلی روشن‌فکران ایرانی عصر اصلاحات به عنوان حاملان اندیشه‌های جدید، معتقد به نوسازی و دگرگونی ساختار سیاسی و حاکمیت قانون در جامعه مطابق الگوی تجددگرایی اولیه بودند. آنها منشأ قدرت را اراده ملت دانسته و پشتیبان انفصال قوا، تفکیک دین از سیاست و ایجاد تاسیسات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نوین بودند.

تلاش‌های ترقی‌خواهانه در عمل از زمان فتحعلی‌شاه در تبریز و توسط عباس میرزای ولیعهد آغاز شد. اقدامات چندی از قبیل نوسازی ارتش، اعزام دانشجو، ترجمه کتاب‌ها و انتشار روزنامه انجام گرفت که چندان تداوم پیدا نکرد. اما با وجود ناکامی اصلاحات در عصر فتحعلی‌شاه و محمدشاه با روی کار آمدن ناصرالدین‌شاه و صدارت امیرکبیر به نظر می‌رسید که راه برای اصلاحات جدید هموار شده باشد. در دوره کوتاه امیر کارهای بزرگی در جهت اصلاحات انجام شد. اما با قتل وی بسیاری از آنها به فراموشی سپرده شد. با وجود این اندیشه ترقی‌خواهی از بین نرفت. صدارت میرزا حسین‌خان سپهسالار گام مهمی در این راه بود. به قول فریدون آدمیت «روح فلسفه دولت سپهسالار اندیشه ترقی» بود. در آغاز صدارت وی شاه که از قتل امیر پشیمان و از دوران صدارت آقاخان نوری که کشور را به آستانه ورشکستگی برده بود به شدت ناراضی بود، به او نوشت که هر چه «از خدمات و اصلاحات و خیالات عمده که برای ترقی دولت و ملت» لازم است، انجام دهد.^{۹۶} «اسباب ترقی و تربیت دولت و ملت» در اندیشه و عمل سپهسالار، قدم برداشتن در طریق «عقل»، «اصلاح طرز حکومت»، «تاسیس دولت منتظم» بر پایه «قوانین موضوعه جدید»، «نشر علم ترقی»، «ایجاد مدارس جدید» و «مکتب صنایع جدید»، «تفکیک سیاست از روحانیت» و توسعه «صنایع و تجارت» بود،^{۹۷} که البته به سرانجام نرسید. جانشین وی مشیرالدوله نیز مدار اندیشه و اقداماتش «ترقی و تربیت ملت، اصلاح طرز حکومت و توسعه صنایع و ترویج تجارت» بود. اولین قانون اساسی کشور در زمان او نوشته شد.^{۹۸} جریان ترقی‌خواهی که در دستگاه دیوان پدید آمده

۹۴. ناظم الاسلام کرمانی، ص ۲۵۶.

۹۵. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، به تصحیح مجتبی برزآبادی (تهران: فردوس، ۱۳۶۲)، ص ۱۸۶.

۹۶. آدمیت، ص ۱۴۷.

۹۷. همان، ص ۱۴۶.

۹۸. همان، ص ۱۴۰، ۱۹۶.

بود، با وجود مخالفت‌ها و مقاومت‌ها تداوم پیدا کرد. با افزایش تماس مردم با غرب و آگاهی آنها از اندیشه‌های جدید این اندیشه از سطح نخبگان فراتر رفت و به میان عامه شهرنشین رسوخ یافت.^{۹۹} در نهایت چون اقدامات اصلاح‌گرانه از بالا برای دست یافتن به ترقی به نتیجه نرسید، راه برای طرح اندیشه انقلاب و تجدد فراهم شد.

۲. تجددخواهی سازمان‌یافته: اندیشه تجدد در ایران ادامه اندیشه ترقی است. هنگامی که تلاش‌های فکری و اقدامات اصلاحی برخی از نخبگان سیاسی و اجتماعی در مقابل مخالفت‌ها و مقاومت‌های ساختار سیاسی و اجتماعی حاکم به شکست انجامید، اندیشه تجدد برای جامه عمل پوشاندن همه‌جانبه به اندیشه‌های مدرنیته وارد صحنه شد و به گفتمان حاکم تبدیل گردید.^{۱۰۰} انقلاب مشروطه به خاطر وارد کردن مفاهیمی چون قانون اساسی، مجلس، احزاب و تشکل‌ها، محدود کردن اختیارات شاه - که سابقه‌ای در گذشته نداشت - اندیشه سیاسی ایرانی را در جهت نزدیکی به اندیشه سیاسی مدرن دچار دگرگونی عمده‌ای کرد. محافل روشن‌فکری و روزنامه‌نگاری چون *ایران نو*، *کاو*، *ایران‌شهر*، *فرنگستان* و... طرفدار تجددگرایی بودند. اسناد و مدارک تاریخی چنین می‌نماید که طی دوره یاد شده ایده اصلاحات به سبک اروپایی تفوق و برتری خود را بر رقا و مخالفانش مسلم و قطعی ساخت و به عنوان گفتمان مسلط در میان روشن‌فکران، نویسندگان، شاعران و حتی سیاست‌مداران مقبولیت تامی یافت. برای نمونه تقی‌زاده در *روزنامه کاوه* گرایش رادیکال خود درباره تجددطلبی را چنین نوشت: «ایران باید ظاهراً، باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌ماب شود و بس.»^{۱۰۱} *روزنامه نوبهار* هم راه تجدد ایران را انقلاب در همه ارکان اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی ایرانیان می‌داند.^{۱۰۲} مقوله تجدد با مفاهیمی چون آزادی، قانون نه‌تنها به محور فعالیت و بحث کانون‌های سیاسی و فرهنگی تبدیل شده بود، بلکه کانون

۹۹. نصرالله صالحی، *اندیشه ترقی و تجدد در عصر بحران* (تهران: طهوری، ۱۳۸۷)، ص ۲۳.

۱۰۰. در حالی که اقدامات اصلاحی و نوسازی (modernization) در نظر داشت با اتخاذ تصمیماتی در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای نزدیک شدن به وضعیت مدرنیته غربی بکوشد، تجددطلبی (modernism) یا تجددگرایی - که جریانی مبتنی بر اصالت عناصر مدرنیته و دگرگونی در شیوه تعقل و نظام ارزشی جامعه بود - زمینه‌تئوریک و ذهنی تمامی اقدامات عملی جوامع دور از تجدد برای رسیدن به مدرنیته را شکل داد. بدین‌ترتیب این جریان نه‌تنها تحقق مدرنیته در کشورهای غیر غربی را ممکن، بلکه ضروری و مطلوب می‌داند. نک: حسین بشیریه، «گسترش امواج مدرنیته در سطح جهان»، *فصلنامه نقد و نظر*، س ۵، ش ۱ و ۲ (زمستان و بهار ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸)، ص ۴.

۱۰۱. سید حسن تقی‌زاده، «دوره جدید»، *روزنامه کاوه*، س ۵، ش ۱ (جمادی الآخر ۱۳۳۸ق)، ص ۲.

۱۰۲. *روزنامه نوبهار*، س ۲، ش ۱۸، (ربیع الثانی ۱۳۳۲).

فعالیت‌های ادبی و شعر نیز بود.^{۱۰۳} پس از استقرار مشروطه، به علل مختلف، هنگامی که تلاش‌ها برای رسیدن به تجددطلبی آزادی‌خواهانه متکی بر قانون، مجلس و احزاب به شکست انجامید، تجددخواهان به ایجاد دولت مدرن مبتنی بر اندیشه دولت - ملت یا به عبارت دیگر تجددطلبی سازمان‌یافته، متمایل شدند.^{۱۰۴}

دولت پهلوی را برخلاف قاجاریه، دولتی برخاسته از اندیشه روشن‌فکران تجددطلب می‌توان نام نهاد. دولت پهلوی از حمایت بسیاری از محافل روشن‌فکری و فعالان سیاسی و فرهنگی برخوردار بود. احزاب و فراکسیون‌هایی چون «تجدد، ایران نو و سوسیالیست»^{۱۰۵} در تجددطلبی و انتقادات اجتماعی همگام دولت پهلوی و در واقع زمینه‌ساز اقدامات آن بودند.^{۱۰۶}

دولت پهلوی به عنوان یک دولت مدرن، با بهره‌گیری از نیروی ارتش، بوروکراسی متمرکز و گسترده، تجددطلبی را به ایدئولوژی و سیاست رسمی خود تبدیل کرد، تا از آن جهت مشروعیت بخشیدن به کلیه سیاست‌ها و اقدامات خود در جهت نوسازی بهره برد. موج دوم تجدد برخلاف موج اول با موانع کمتر و زمینه‌های مساعدتری روبه‌رو شده و در کل گسترش بیشتری یافت.^{۱۰۷}

عمده‌ترین عناصر و ارزش‌های جریان فرهنگی رسمی، که دولت عامل اجرا، حامی و یا مشوق آن بود و آن را «گفتمان رسمی» یا «پهلویسم» می‌توان نامید به شرح ذیل بود:

۱) ناسیونالیسم باستان‌گرا: دوران حکومت رضاشاه عصر خوشبختی ناسیونالیسم در آسیا و اروپا بود.^{۱۰۸} مبانی ناسیونالیسم پهلوی که در دهه‌های قبل توسط کسانی چون آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و محافللی چون کاوه، ایرانشهر و فرنگستان ساخته و پرداخته شده بود، توسط نظریه‌پردازانی چون محمدعلی فروغی، پیرنیا، بهار و دیگران^{۱۰۹} بر مبنای تاریخ و فرهنگ ایران باستان، نژاد آریایی و محوریت شاه بنا شد. با توجه به این که دولت پهلوی یک دولتی بود که

۱۰۳. برای نمونه نک: محمدتقی بهار، دیوان، ج ۱ (تهران: توس، ۱۳۶۸)، ص ۲۸۷.

۱۰۴. برای نمونه نک: محمود افشار، «مطلوب ما وحدت ملی ایران» آینده، ش ۱، (تیر ۱۳۰۴)، ص ۵؛ محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی و اقتراض قاجاریه، ج ۱ (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۲۳)، ص ۱؛ «سیاست ایران قهرمان می‌خواهد»، نوبهار، س ۲، ش ۴۱ (۳۰ جمادی الثانی ۱۳۳۲).

۱۰۵. دولت‌آبادی، ج ۴، ص ۱۵۵۱.

۱۰۶. مهرزاد بروجردی، «پیروزی‌ها و رنج‌های نوسازی مستبدانه»، رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین، گردآورنده استفانی کرونین،

ترجمه مرتضی ثاقب‌فر (تهران: جامی، ۱۳۸۲)، ص ۲۲۶.

۱۰۷. بشیریه، درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد، ص ۸۹.

۱۰۸. بروجردی، ص ۲۲۳.

۱۰۹. برای نمونه بنگرید به خطابه فروغی در جشن تاج‌گذاری رضاشاه؛ حسین مکی، تاریخ بیست ساله، ج ۶ (تهران: ناشر،

۱۳۶۶)، ص ۴۰.

اقداماتش در راستای سکولاریزم و دین‌زدایی استوار بود، رضاشاه در نظر داشت از ناسیونالیسم به جای دین به عنوان مهم‌ترین عامل انسجام اجتماعی و سیاسی استفاده کند. یک نگاه گذرا به قوانین تصویب شده در زمان رضاشاه نشان‌دهنده آن است که باستان‌گرایی و ناسیونالیسم معطوف به آن، در بسیاری از قوانین، مقررات و تصمیمات رژیم وی عنصر مسلطی است. ساخت مقبره فردوسی، قانون سبج احوال، تبدیل ماه‌ها به نام‌های فارسی، بکارگیری سال شمسی به جای قمری، تغییر اسامی نقاط و شهرهای کشور به فارسی و نام‌های باستانی آن‌ها، اقدامات سازمان پرورش افکار، ایجاد فرهنگستان زبان، بنای ساختمان موزه ایران باستان و بناهای متعددی به سبک معماری هخامنشی نمونه اقدامات و اصلاحاتی است که به‌وضوح این گرایش رژیم رضاشاه را نمودار می‌سازد.

۲) ترویج الگوهای زندگی تجددمآبانه: بسیاری از اقدامات و اصلاحات رضاشاه در راستای تجددطلبی صورت می‌گرفت. تلاش برای صنعتی‌سازی، توسعه راه‌های ارتباطی، اسکان عشایر، نوسازی و تجهیز ارتش، ایجاد بوروکراسی و توسعه متمرکز، توسعه نهادهای آموزشی نوین، تلاش برای حضور بیشتر زنان در عرصه عمومی، کشف حجاب، یک‌دست کردن لباس، ایجاد دادگستری نوین و عرفی و تلاش برای تضعیف نهادهای و نیروهای سنتی و مذهبی همه در راستای بازسازی کشور بر طبق تصویر غرب یا به تعبیر هدایت «تشبه به اروپایی» صورت می‌گرفت.^{۱۱۰}

۳) عرفی‌گرایی (سکولاریزاسیون فرهنگی): همان‌طور که سکولاریزم از مبانی عمده مدرنیته بود، دولت پهلوی نیز اساس نوسازی جامعه و فرهنگ را بر مبنای عرفی‌سازی قرارداد. بنابراین لازم بود نهادها و نیروهای سنتی و مذهبی، محدود و یا حذف شوند و جامعه از زیر نفوذ آنها خارج شود. اقداماتی چون اجباری کردن ثبت احوال (۱۳۰۲)، تحمیل کلاه جدید (۱۳۰۶)، تصویب قانون جدید مدنی و اعلام ازدواج به عنوان امری اجتماعی نه مذهبی (۱۳۰۷)، تسلط دولت بر اوقاف و خارج ساختن آن از اختیار روحانیت (۱۳۱۲)، استفاده از تقویم شمسی به جای قمری (۱۳۱۴)، ممنوعیت حجاب (۱۳۱۵)، محدود کردن عزاداری و مراسمات مذهبی، محدودیت برای لباس‌های مذهبی،^{۱۱۱} غیر مذهبی کردن امور آموزشی، اداری و قضایی و حضور زنان در امور

۱۱۰. مهدی‌قلی هدایت، *خاطرات و خطرات* (تهران: زوار، ۱۳۸۵)، ص ۴۰۵.

۱۱۱. برای نمونه نک: «اعلان از طرف وزیر عدلیه مبنی بر ممنوعیت استفاده از لباس‌های مذهبی در دادگستری» *روزنامه*

اطلاعات (۳۰ مرداد ۱۳۰۶)، ص ۲.

اجتماعی^{۱۱۲} از جمله اقدامات دولت برای عرفی سازی جامعه بود.^{۱۱۳} با وجود آن که رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ مجبور شد کشور را ترک کند، و شاه جدید تا چندین سال به علت سست بودن پایه‌های قدرتش و مواجه بودن با چالش‌های متعدد، توانایی ادامه دادن سیاست‌های فرهنگی، اجتماعی پدرش را نداشت، اما میراث رضاشاه به مراتب بیش از خودش تداوم پیدا کرد. رضاشاه با اقدامات متعدّدش موفق شده بود صورت‌بندی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور را دگرگون سازد. وی دستگاه دولتی غیر مذهبی شامل نظام آموزشی، قضایی، ارتش و ادارات را سازمان داد. طبقه متوسط جدیدی شامل افسران ارتش، کارمندان، دانشگاهیان و روشن‌فکران را به وجود آورد که طرفدار ارزش‌های جدید و غیر مذهبی بودند. این طبقه جدید با وجود سقوط دیکتاتوری شاه نیز تداوم یافت.^{۱۱۴} هر چند دولت، سیاست تجددطلبی را به صورت جدی دنبال نمی‌کرد، اما گسترش ارتباطات فرهنگی با اروپا، حضور سربازان متفقیان در ایران، رواج کالاهای مصرفی و رسوخ اندیشه نوگرایی در بین طبقات جدید در گسترش امواج نوگرایی بسیار موثر بود. با وجود آن که در سال‌های اولیه دهه بیست، محمدرضا خود را پادشاهی مشروطه نشان می‌داد که بر خلاف پدرش آمده است سلطنت کند نه حکومت، گذشت زمان نشان داد که او منتظر شرایط مناسبی است تا تجددگرایی دولتی پدرش را تداوم بخشد.

۲. نوباستان گرایی

از شاخه‌های مهم جریان اندیشه ترقی که نقش زیادی در تعیین گرایش‌های فرهنگی ایرانیان و هم‌چنین شکل‌دهی به تحولات سیاسی و اجتماعی کشور داشت، ناسیونالیسم فرهنگی بود. از دستاوردهای مهم مدرنیته، پیدایش قالب‌های اجتماعی و سیاسی مشخصی است، که برجسته‌ترین آنها پدیده دولت - ملت (state-nation) است.^{۱۱۵} در اندیشه دولت - ملت حاکمیت از آن ملت دانسته شده که به هر کسی که مایل باشد، تفویض می‌کند. دولت یک سرزمین یا مجموعه‌ای

۱۱۲. دولت با حمایت از انتشار نشریاتی چون *عالم نسوان* به تبلیغ دیدگاه‌های خود در زمینه اصلاحات زنان پرداخت. سالنامه‌های دولتی دهه ۱۳۲۰، مدهای آرایش و لباس غربی را تبلیغ کرده و خود دولت هم کانون بانوان را در همین راستا به وجود آورد. برای نمونه نک: جاهد، «هزار رمز زیبایی»، *سالنامه پارس*، ۱۳۱۴، ص ۸۳-۸۵. همچنین هدایت در مورد گرایش مردم به مظاهر تجدّد در زمان رضاشاه و نفوذ آن در میان زن‌ها، می‌گوید که صف سینماها مملو از افسران ارتش و بانوان جهت ورود به سالن بوده است. هدایت، ص ۴۱۵.

۱۱۳. محمدعلی اکبری، *دولت و فرهنگ* (تهران: ایران، ۱۳۸۴)، ص ۲۴۲.

۱۱۴. بروجردی، همان، ص ۲۲۹.

۱۱۵. آنتونی گیدنز، *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ص ۳۴.

از سرزمین‌های تحت فرمانروایی یک خودکامه نبود، بلکه دولت نظامی برگرفته از خواست‌های یک ملت بود. ملت مرکب از مردمانی است، که دارای زبان مشترک، منافع مشترک یا سرنوشت مشترکی هستند. مشارکت در تعیین سرنوشت و حق حاکمیت ملی از جمله ویژگی‌های ناسیونالیسم به‌شمار می‌رفت. در اندیشه ناسیونالیسم نیاز به پردازش مجموعه‌ای از نمادها و باورهاست، که حس تعلق به یک اجتماع سیاسی را پدید آورد.^{۱۱۶}

با آشنایی ایرانیان با اندیشه ناسیونالیسم اروپایی در اواخر قرن نوزدهم میلادی، با توجه به موقعیت خاص کشور که مورد دست‌اندازی استعمارگران روس و انگلیس واقع شده بود، و از آنجائی که تکیه بر نمادهای گذشته به باور برخی از روشن‌فکران دیگر کارایی لازم را نداشت، پردازش ناسیونالیسم جدید با نمادهای نوین کاملاً لازم و ضروری بود. از سوی دیگر پی‌گیری علل عقب‌ماندگی و انحطاط ایران و راه‌های پشت سر گذاردن آن از عمده‌ترین دل‌مشغولی‌های فکری روشن‌فکران ایرانی بود. به دنبال این جستجو برخی از آن‌ها علت عقب‌ماندگی و انحطاط تاریخی جامعه ایران را در تهاجم اعراب مسلمان و ویران کردن فرهنگ و تمدن باشکوه و عظمت ایران باستان و تداوم آن در حاکمیت تعالیم اسلامی یافتند. بنابراین نمادها و باورهای ناسیونالیسم جدید ایرانی را در فرهنگ و تاریخ ایران باستان بنا نهادند.

جلال‌الدین میرزای قاجار با نوشتن کتاب نامه خسروان و با همراهی و همفکری آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی^{۱۱۷} و مانکجی از پارسیان هند، گرایش به فرهنگ و آداب باستانی را شور و هیجانی دادند، و آن را به ایدئولوژی اصلی تشکیل دولت مدرن قرار دادند. پیشروان این جریان با یک پردازش رماتیک از تاریخ و جامعه ایران باستان، یک دنیای ایده‌آلی طراحی کردند که بسیاری از ارزش‌ها و باورهای آن برگرفته شده از ارزش‌های مدرنیته غربی بود. برابری، آزادی مردم، حاکمیت قانون، عدالت و آسایش و رفاه ملت از جمله ارزش‌هایی است که آخوندزاده به آنها اشاره می‌کند.^{۱۱۸} اما به دنبال حملات اعراب و حاکمیت اسلام تمدن ایرانی و آثار علمی آن نابود شد. مردم ایران دچار فلاکت و بدبختی شدند. «عرب‌های برهنه و گرسنه تمدن ایران را ویران ساختند و سعادت ایران را این راهزنان بر باد دادند و مشتی خیالات ... پوچ به ارمغان آوردند» و نتیجه آن این شده است، که امروز «زمین تو خراب، اهل تو نادان و از سیویلزاسیون جهان و از نعمت آزادی

۱۱۶. محمدعلی اکبری، تبارشناسی هویت جدید ایرانی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴)، ص ۵۸.

۱۱۷. درباره همفکری آخوندزاده با سرنویسی نک: میرزا فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات (تبریز: نشر احیاء، ۱۳۵۷)، ص ۱۷۲.

۱۱۸. آخوندزاده، مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۰.

محروم و پادشاه تو دیسپوت و از پروقره [ترقی] دنیا غافل است.^{۱۱۹}»

از دیگر بنیان‌گذاران و نظریه‌پردازان این جریان، میرزا آقاخان کرمانی، ایرانی ساکن استانبول بود. وی علاوه بر آشنایی با زبان‌های فرانسه و انگلیسی، تا حدی زبان اوستایی را نیز فرا گرفته بود.^{۱۲۰} برای ساختن ایدئولوژی ناسیونالیسم ایرانی بیشترین بهره‌برداری را از تاریخ و فرهنگ ایران باستان انجام داد، و به نگارش آثاری چون *آیینه سکندری* درباره تاریخ ایران باستان دست زد، که هدف از نگارش آن را «سائق غیرت و محرک ترقی و موجب تربیت ملت» دانسته تا «خواننده به مطالعه صفحات آن خود را از عالم غفلت و عرصه بی‌خبران بالاتر بیاورد.»^{۱۲۱} در کتاب سه مکتوب خود که به تقلید از آخوندزاده نوشته، همان مطالب را درباره آزادی زنان، حاکمیت قانون و سعادت مردم ایران در عهد «سلاطین فرس» تکرار می‌کند. تا این که «یک مشت عرب لخت... وحشی گرسنه، بی‌سر و پا آمدند و یک هزار و هشتصد سال است، که تو را بدبخت کرده‌اند و بدین روزگار سیاه نشانده‌اند.»^{۱۲۲}

این گرایش‌های رادیکال که از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی شروع به رشد و نمو کرد، تا چند دهه به گروهی خاص در حاشیه جامعه محدود می‌شد، و اکثریت جامعه با آنها آشنایی چندانی نداشتند.^{۱۲۳} سره‌نویسی که منشأ آن مکتب آذرکیوانیان هند بود، در این زمان تحت تاثیر این ناسیونالیسم، در میان ادیبان و شاعران رواج گسترده‌ای یافت. جلال‌الدین میرزا، نامه *خسروان* را با فارسی سره به نگارش درآورد، که بسیار مورد استقبال آخوندزاده و دیگر پیشروان ناسیونالیسم قرار گرفت. بسیاری از شاعران و نویسندگان که از جعلی بودن *دساتیر* و واژه‌های آن آگاهی نداشتند، به استعمال واژه‌های آن مبادرت کردند. رضاقلی خان هدایت تحت تاثیر *دساتیر* کتاب *انجمن آرای ناصری* را نگاشت. یغمای جندقی، احمد دیوان‌بیگی، فرصت شیرازی و بسیاری دیگر به سره‌نویسی روی آوردند.^{۱۲۴} بعد از انقلاب مشروطه هم برخی از محافل

۱۱۹. همان، ص ۱۱.

120. Phillip mongol bayat, mirza aqa khan kermani: a nineteenth century Persian nationalist, Toward a modern Iran, Edited by Elie Kedourie and sylvia g. Haim (London : frank cass and company limited, 1980), p 65.

۱۲۱. میرزا آقاخان کرمانی، *آیینه سکندری* (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۲۶ق)، ص ۸.

۱۲۲. کرمانی، سه مکتوب، ص ۱۲۶، ۱۲۷.

۱۲۳. محمدعلی همایون کاتوزیان، *صادق هدایت از افسانه تا واقعیت*، ترجمه فیروزه مهاجر (تهران: طرح نو، ۱۳۷۲)، ص ۸.

۱۲۴. برای نمونه نک: ادیب الممالک فراهانی، *دیوان*، به تصحیح وحید دستگردی (تهران: چاپ اسلامی، ۱۳۴۵)، ص ۲؛ یغمای جندقی، *مجموعه آثار*، به تصحیح سیدعلی آل داوود (تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲)، ص شش؛ احمد دیوان‌بیگی، *حدیقه الشعراء*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، ج ۱ (تهران: زرین، ۱۳۶۴)، ص ۱۰۱؛ میرزا احمد نصیر فرصت شیرازی، *دیوان*، به تصحیح علی زرین قلم (تهران، کتابفروشی سیروس، ۱۳۳۷)، ص ۴۷۷.

روشن‌فکری و روزنامه‌نگاری به حمایت از آن برخاستند، و نویسندگانی چون کسروی آن را ادامه دادند.

۳. نوگرایی دینی

همان‌گونه که اندیشه تجددخواهی واکنشی به ضعف و شکست ایران در مقابل تمدن جدید بود، نوگرایی دینی نیز واکنشی در مقابل اندیشه‌ها و شرایط جدید از نوع دیگری بود. شرایط جدید به‌گونه‌ای بود که دین‌مداران از هر طرف در معرض انتقاد و تهدید بودند. این تهدیدها و انتقادات بسیاری از اندیشمندان دین‌گرا را به عکس‌العمل و تکاپو وا می‌داشت.

نوگرایی دینی را تلاش برای «گسستن اندیشه‌های متصلب از دین و بازبینی در آن به‌منظور تطبیق دادن آن با مقتضیات زندگی عصر جدید»^{۱۲۵} و یا «تدوین ارزش‌ها و اصول اسلامی متناسب با افکار امروزی و یا تلفیق اندیشه امروزی با سنن درونی اسلام»^{۱۲۶} تعریف کرده‌اند. بر این اساس طالبوف را می‌توان به عنوان یکی از پیشروان نوگرایی دینی نام برد. وی با آثار بنتام، هنری توماس، ولتر، روسو، رنان، کانت و نیچه آشنایی داشته و در گفتارهای سیاسی و اجتماعی‌اش از آنان نام می‌برد. طالبوف که در قیاس با مراغه‌ای و حتی سیدجمال آشنایی بیشتری با علوم طبیعی جدید داشت در مورد ماهیت دین بیان می‌دارد: «دین حق، آن است که عقل او را قبول و علم آن را تصدیق کند.»^{۱۲۷} طالبوف هم‌چنین دین را متناسب با مقتضیات عصر متغیر دانسته و با انتقاد از علما در لزوم اصلاح در دین می‌گوید: «قواعد هزاران سال قبل به اقتضای امروزی ما نسبت بینا و کور و ظلمت و نور است.»^{۱۲۸}

نوگرایی دینی تا سال‌های آغازین ۱۳۲۰ و مهیا شدن شرایط برای پویایی چندان‌فعالیتی از خود نداشت. اما بعد از سقوط دیکتاتوری رضاشاه که نیروهای اجتماعی از فشرده‌گی رهایی یافته و با توجه به فضای ایجاد شده به فعالیت سیاسی و فرهنگی پرداختند، جریان دینی در این دوران با چالش‌های متعددی مواجه شد که دین‌مداران را به واکنش و تکاپو وا داشت. مهم‌ترین چالش‌های اساسی دین‌داران را می‌توان فعالیت‌های حزب توده و تبلیغات همه‌جانبه آن علیه دین و

125. Charls c. adams, islam and modernism in egypt (New York: Russell and Russell,1968), p1.

126. Fazlur Rahman, Islam, (Chicago: university of Chicago press,1979), p222.

۱۲۷. فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی (تهران: دماوند، ۱۳۶۳)، ص ۱۸.

۱۲۸. طالبوف، ص ۲۷۵، ۲۷۷.

روحانیت، اندیشه‌های شالوده‌شکنانه کسانی چون کسروی^{۱۲۹} و تبلیغات و رشد بهائی‌گری و نیهیلیسم (پوچ‌گرایی) برشمرد.

پویاترین جریان دینی دهه‌های ۲۰ و ۳۰ سده چهارده شمسی، نوگرایی دینی با رویکرد علم‌گرایانه بود. با توجه به حاکمیت نظریات تکاملی و تجربی چه در علوم انسانی و چه تجربی، روشن‌فکران هم تلاش کردند، تا نظریات دین‌شناسی خود را در چارچوب معرفتی علوم تجربی بیان کنند. این گرایش که آشکارا یک رویکرد تدافعی در مقابل اندیشه‌های سکولاریستی و حملات کمونیست‌ها بود، تلاش می‌کرد تا نشان دهد، بین علم و آموزه‌های دینی تعارضی وجود ندارد و هر آنچه را علم به دست آورده، دین به زبان دیگری آن را بازگو کرده است. انجمن‌های اسلامی دانشجویان گام مهمی در این راه بود. در سال‌های اولیه دهه ۲۰ که میراث رضاشاهی بر جامعه و به‌خصوص نهادهای آموزشی و اداری هم‌چنان سنگینی می‌کرد، و اکثر استادان و روشن‌فکران یا بی‌دین بوده و یا نظر مثبتی به دین نداشتند، و نیز کمونیست‌ها که سنگر اصلی خود را در دانشگاه قرار داده بودند، دانشجویان و استادان دین‌گرا در وضعیت ناخوشایندی قرار داشتند.^{۱۳۰} برای مقابله با این حملات علیه مذهب و آوردن دین به درون دانشگاه‌ها انجمن‌های اسلامی توسط جمعی از دانشجویان و استادان مسلمان تاسیس شد. انجمن‌های اسلامی با همکاری روشن‌فکرانی چون بازرگان، یدالله سبحانی، مهدی آذر و روحانیونی چون طالقانی و مطهری به برگزاری نماز جماعت در سطح دانشگاه اقدام کرده و به برگزاری جلسات سخنرانی و تفسیر قرآن و انتشار برخی از نشریات مبادرت می‌ورزیدند.^{۱۳۱} مهم‌ترین اهداف انجمن اسلامی از روی مرامنامه آن عبارت است از: مقابله با ماتریالیسم و حملات متعدد به دین، کوشش در راه ایجاد اتحاد بین اقشار جامعه، اصلاح جامعه بر طبق اصول اسلام و مبارزه با خرافات رایج در دین و انتشار حقایق اسلامی با تبلیغ و نشر مطبوعات.^{۱۳۲}

مهندس مهدی بازرگان نماینده تمام عیار نوگرایی دینی علم‌گرا در آن دوران است. تلاش‌های عملی و قلمی بازرگان در طول نیم قرن از فعالیت‌های وی در راستای دفاع از دین و رد نظریه اسلام عامل عقب‌ماندگی، اثبات ضرورت و فایده آن و هماهنگی‌اش با علم و تمدن جدید بود.^{۱۳۳}

۱۲۹. احمد کسروی، شیعیگری (بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا)، ص ۳۸.

۱۳۰. مهدی بازرگان، نوگرایی دینی، به کوشش یوسفعلی اشکوری، (تهران: قصیده، ۱۳۷۷)، ص ۳۳.

۱۳۱. «جلسه تفسیر قرآن». دنیای اسلام، ش ۶۵ (۱۵ اسفند ۱۳۲۶)، ص ۴.

۱۳۲. «انجمن اسلامی دانشجویان»، پرچم اسلام، ش ۴ (۳۰ فروردین ۱۳۲۵)، ص ۳ و ۴.

۱۳۳. بازرگان، نوگرایی دینی، ص ۲۶.

در این راه بازرگان تلاش می‌کند، ثابت کند که علم و دین دارای سرچشمه واحدی هستند. سپس علم‌خواهی دین را به اثبات رسانده و در نهایت در جهت انطباق علم و دین با یکدیگر تفسیری علمی از دین ارائه می‌دهد.^{۱۳۴} دفاع بازرگان از دین هم یک دفاع علمی است. در این رویکرد آثار بهداشتی روزه تبیین می‌شود، و یا نقش دعا به کاتالیزور در طبیعت تشبیه می‌شود، و یا بر آب بودن عرش با تبیین علمی صورت می‌گیرد. سیر آفرینش انسان با تکامل طبیعی داروین تفهیم می‌شود.^{۱۳۵} رویکرد بازرگان چنین بود: «در این کتاب احکام طهارت و نظافت اسلامی را از دریچه تصفیه بیوشیمی و با استعانت از قوانین فیزیک و شیمی و فرمول‌های ریاضی... بیان کردم.»^{۱۳۶} این قرائت علم‌گرایانه پارادایم غالب اکثریت نوگرایان و اصلاح‌گران دیگری همانند طالقانی، سبحانی و محمدتقی شریعتی در کانون حقایق اسلامی در مشهد بود، که عمدتاً در نهضت آزادی با هم‌همفکری و همکاری داشتند.^{۱۳۷}

۴. جریان چپ

از پیشروان فکری سوسیالیسم در ایران باید میرزا آقاخان کرمانی را نام برد. وی از گروه‌هایی در اروپا نام می‌برد، که مرامشان «مواضات و مساوات ملی عمومی» است. به‌خاطر اشتیاق به اندیشه سوسیالیستی است که مزدک در نظر وی از منزلت بالایی برخوردار می‌شود. وی تحت تاثیر افکار و اندیشه‌های روشن‌فکران عصر روشنگری اروپا شیفته عدالت، برابری و مساوات‌طلبی آنان شده و خواهان آن شد تا «جمهوریت، مساوات و اگالیت» در ایران اساس ظلم و فقر را برانداخته و «تزاحم حقوق و تضاد منافع عامه و تضاد افکار» را از بین ببرد.^{۱۳۸} طالبوف در کتاب *مسالك المحسنين* خود به برخی از اصول سوسیالیسم اشاره کرده و از سلطنت استبدادی و حاکمیت اربابان و زمینداران بزرگ بر دهقانان انتقاد می‌کند.^{۱۳۹}

رواج اندیشه‌های سوسیالیستی و تأسیس گروه‌های مختلف سوسیال دمکرات در خاورمیانه متأثر از روسیه و به‌خصوص قفقاز بود، که از مدت‌ها پیش گروه‌های مختلف سوسیالیستی در آن‌جا فعالیت

۱۳۴. مهدی بازرگان، راه طی شده (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰)، ص ۶۷.

۱۳۵. مهدی بازرگان، آخرت و خدا: هدف رسالت انبیا (تهران: رسا، ۱۳۷۷)، ص ۱۳۵.

۱۳۶. مهدی بازرگان، مذاکعات (تهران: مدرس، ۱۳۵۰)، ص ۷۸.

۱۳۷. عباس کاظمی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳)، ص ۱۲۵.

۱۳۸. کرمانی، سه مکتوب، ص ۲۶۷، ۲۶۸.

۱۳۹. عبدالرحیم طالبوف، مسالك المحسنين (قاهره: ۱۳۰۴)، ص ۱۲۴.

داشتند. در سال ۱۲۸۴ش (۱۹۰۴م) حزب سوسیال دمکرات قفقاز تاسیس شد، و بلافاصله در سال بعد حزب سوسیال دمکرات ایران در باکو که خود را «همت» می‌نامید، ایجاد شد. این حزب از نظر فکری و سازمانی تحت نظر سوسیال دمکرات‌های روسیه بود.^{۱۴۰}

انقلاب مشروطیت با شکستن محدودیت‌های استبداد قاجاری و پدید آوردن فضای باز جهت انتشار روزنامه‌ها و فعالیت گروه‌ها، فرصتی پیش آورد تا سوسیالیست‌های ایرانی اندیشه‌های خود را مطرح سازند. انجمن ملی و کمیته انقلاب از این گروه‌ها بودند، که با عضویت پانزده نفر از جمله میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل و دهخدا در تهران تشکیل شد. در همین سال‌ها روزنامه صور اسرافیل برخی از اصول و مفاهیم سوسیالیسم را در قالب مفاهیم عامه‌پسند و با آوردن شاهد و مثال از منابع دینی و سنتی چاپ و منتشر می‌کرد.^{۱۴۱} نشریه کاوه هم از مهم‌ترین منابعی بوده که در سال‌های فعالیت خود مقالات متعددی درباره اصول سوسیالیسم، کمونیسم، بلشویسم و فعالیت‌های مختلف آنها در اروپا و روسیه مطالبی منتشر می‌کرد. در این نشریه حتی از مزدکیان دوره ساسانی به عنوان پیشروان سوسیالیسم یاد می‌شد.^{۱۴۲}

در آستانه سلطنت رضاشاه شعارهای برابری و آزادی‌خواهانه کمونیست‌ها و مسائلی چون رفع تبعیض طبقاتی، اصلاحات اجتماعی و تقسیم زمین بین دهقانان، افراد تحصیل کرده را به خود جذب کرد. به‌ویژه لغو قرارداد ۱۹۱۹، پیروزی انقلاب اکتبر، پیام برادرانه لنین و لغو امتیازات تزاری، شور و هیجانی در بین ایرانیان پدید آورد. بسیاری از جوانان و دانشجویان بی‌آنکه اطلاعی از مبانی و مفاهیم مارکسیستی داشته باشند، جذب آن می‌شدند.^{۱۴۳} عارف قزوینی، لنین را «فرشته رحمت» نامید، و در آثار و اشعار کسانی چون فرخی و لاهوتی مفاهیمی چون مبارزه برای آزادی و جنگ طبقاتی حضور برجسته‌ای پیدا کرد.^{۱۴۴} روزنامه‌هایی چون توفان به مدیریت فرخی و شفق سرخ

۱۴۰. فریدون آدمیت، فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (تهران: نشر گستره، ۱۳۸۸)، ص ۱۹-۱۳؛ شاپور رواسانی، نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین حکومت شورایی در ایران (تهران: چاپخش، ۱۳۶۳)، ص ۶۱.
 ۱۴۱. «سر مقاله»، روزنامه صوراسرافیل، س ۱، ش ۳۸ (۴ ربیع الآخر ۱۳۲۶)، ص ۲.
 ۱۴۲. «بلشویسم در ایران قدیم»، روزنامه کاوه، س ۴، ش ۳۴ (۲۸ جمادی الاولی ۱۳۲۷)، ص ۵.
 ۱۴۳. ایرج اسکندری، خاطرات (تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۲)، ص ۵۱ و ۵۲.
 ۱۴۴. فرخی توده را برای گرفتن آزادی به جنگ طبقاتی (اصنافی) فرا می‌خواند: «در مملکتی که جنگ اصنافی نیست/ آزادی آن منبسط و کافی نیست.» محمد فرخی زیدی، دیوان، به تصحیح حسین مکی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳)، ص ۲۲۰.
 همچنین در جای دیگر از دیوانش می‌گوید:

در سایه استبداد پزمرده شد آزادی... با داس و چکش کن محو این خسروی ایوان را. همان، ص ۱۴۱.
 عارف نیز می‌سراید: به رنجبر ببر از من پیام کز اشراف / دگر به دوش تو بار گران نخواهد ماند.
 ابوالقاسم عارف قزوینی، دیوان، به کوشش مهدی نور محمدی (تهران: انتشارات سینایی، ۱۳۸۱)، ص ۲۲۹.

به مدیریت میرزاده عشقی، حقیقت، پیکار و فریاد کارگران از مروجین اندیشه‌های سوسیالیستی بودند.

کمونیست‌ها و سوسیالیست‌ها از قدرت‌گیری رضاشاه استقبال کرده، ضمن همکاری با وی^{۱۴۵} به حمایت از جمهوری خواهی وی پرداختند. اما با تغییر سلطنت سیر تحولات برخلاف انتظار آنها به پایان رسید. فعالیت‌های کمونیستی در دوره رضاشاه صورت زیرزمینی و بیشتر حالت تئوریک و فرهنگی پیدا کرد. مهم‌ترین فعالیت کمونیستی توسط تقی ارانی استاد فیزیک دانشگاه تهران و محفل دانشجویی کوچک وابسته به او صورت می‌گرفت. ارانی نشریه‌ای تئوریک به نام دنیا منتشر می‌کرد. وی مقالاتی درباره ماتریالیسم تاریخی، مفهوم ماتریالیستی انسان، اصول زیست‌شناسی و غیره را می‌نوشت، و برای اولین بار مفاهیم آکادمیک مارکسیستی در مورد علوم طبیعی و علوم اجتماعی را به خوانندگان ایرانی عرضه کرد. از همه مهم‌تر دنیا برای اولین بار تاریخ، جامعه و فرهنگ ایران را براساس نظریات مارکسیستی تحلیل می‌کرد.^{۱۴۶} این مجله غیرسیاسی بود به همین خاطر برای شهربانی شک‌برانگیز نبود. تیراژ آن هم فقط دویست نسخه بود.^{۱۴۷} ارانی که تا این زمان مطلع‌ترین ایرانی از اصول کمونیسم بود، این مفاهیم را در محافل خصوصی برای دانشجویان تدریس می‌کرد، اما در سال ۱۳۱۶ ارانی و هم‌فکرانش که به گروه ۵۳ نفره مشهور شدند، دستگیر و به زندان‌های طولانی محکوم شدند. ارانی در زندان درگذشت.^{۱۴۸} با مرگ او به عنوان پدر معنوی حزب توده ایران دوره اول فعالیت چپ در ایران پایان یافت.

دهه بیست دوران رونق جریان فرهنگی در قالب آثار فرهنگی تولید شده از سوی کادرها و هواداران حزب توده در ایران بود. دانشگاه‌ها، مدارس، کارگران، روشن‌فکران و به‌طور کلی طبقه متوسط جدید جذب شعارهای حزب توده شدند. عوامل هژمونیک شدن گفتمان حزب توده را در

۱۴۵. به طوری که سلیمان میرزا به عنوان وزیر معارف رضا شاه شد. دولت‌آبادی، ج ۳، ص ۱۵۴۳.

۱۴۶. برای نمونه ارانی در سلسله مقالاتی با عنوان «عرفان و اصول مادی» تحول در اصول و عقاید را نتیجه تغییرات شرایط مادی و اجتماعی می‌داند. با این مقدمه ارانی عقیده دارد که پیدایش تئوری امامت در بین شیعیان به علت تعقیب و کشتار شیعیان توسط بنی‌امیه به‌وجود آمده است. نک: تقی ارانی، «عرفان و اصول مادی»، روزنامه دنیا، س ۱، ش ۴ (۱ اردیبهشت ۱۳۱۳). ص ۵۵ جالبتر از آن ارانی رواج مسیحیت در بین بردگان و طبقات محروم جامعه را ناشی از آن می‌داند که آنها نیاز به یک مذهبی داشتند، که مایه تسلی آنها در مقابل سختی‌ها و شرایط نامناسب زندگی باشد. بدین‌جهت وعده‌های آخرت بسیار برای آنها آرام‌بخش بود. این جملات به‌وضوح یادآور تحلیل‌های مارکس از مذهب و کارکردهای آن است. همان، س ۱، ش ۱ (۱ بهمن ۱۳۱۲)، ص ۱۶.

۱۴۷. اسکندری، ص ۵۱.

۱۴۸. بزرگ علوی، گذشت زمانه (تهران: نگاه، ۱۳۸۵)، ص ۴۵ و ۴۶.

موارد ذیل می‌توان برشمرد:

۱) از بین رفتن ناگهانی دیکتاتوری رضاشاه و خالی شدن میدان از قدرت سرکوب‌کننده، یک خلأ قدرتی پدید آورد. این در حالی بود که جریان‌های عمده فرهنگی ایران در اثر ضربات سهمگین دستگاه سرکوب رضاشاهی توان و آمادگی فعالیت را از دست داده بودند. به قول بازرگان «در آن زمان غیر از افکار ماتریالیسم و فعالیت و برنامه‌های توده‌ای خوراک دیگری به جوانان مملکت عرضه نمی‌شد... و حزب توده یکه‌تاز صحنه سیاسی و دانشگاه به پایگاه رشد افکار کمونیستی تبدیل شده بود.»^{۱۴۹}

۲) کشش ایدئولوژیکی حزب توده به لحاظ مترقی نشان دادن شالوده علمی و فلسفی مارکسیسم، تاثیر زیادی در جذب اقشار تحصیل کرده داشت. در حالی که نسل اول روشن‌فکری ایران تحت تاثیر ناسیونالیسم رمانتیک بود، نسل دوم شیفته افکار اجتماعی و فلسفی سوسیالیسم و کمونیسم بود.^{۱۵۰}

۳) در عرصه بین‌المللی هم با توجه به اسطوره شوروی و موفقیت‌های آن در جنگ جهانی دوم امید زیادی در بین طبقات متوسط تحصیل کرده کشورهایی چون ایران پدید آمده بود که این کشور یک گفتمان جدیدی در راستای مبارزه با امپریالیسم و حمایت از طبقات کارگر و ستمدیده کشورهای جهان پدید آورده است.

بدین ترتیب حزب توده به کانون عمده روشن‌فکری ایران بدل شد. به قول کاتوزیان داستان روشن‌فکری ایرانی در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ عمدتاً با سرنوشت حزب توده گره خورده است؛ هم کسانی که تا آخر با آن همراهی کردند، هم کسانی که از آن منشعب شده و گروه‌های دیگری را ایجاد کردند و هم کسانی که در سکوت آن را ترک کرده و دست از فعالیت کشیدند، از آن متأثر بودند.^{۱۵۱} در کمیته مرکزی حزب کسانی چون بزرگ علوی، علی شاندرمنی، اسماعیل شبرنگ، مرتضی راوندی، امان‌الله قریشی حضور داشتند که همگی از روشن‌فکران به‌نام بودند. نویسندگان سرشناس دیگری چون فریدون توللی، جلال آل‌احمد، احمد آرام، ابراهیم گلستان، عبدالحسین نوشین، و شمار زیاد دیگری از نویسندگان، هنرمندان و شاعران تا قبل از ۱۳۲۶ عضو حزب توده بودند. از جمله آنها می‌توان از نیما یوشیج پدر شعر

۱۴۹. بازرگان، *خاطرات* (تهران: رسا، ۱۳۷۷)، ص ۲۴۹.

۱۵۰. همان، ص ۳۳۹.

151. Homa katozian, «khalil maleki; the odd intellectual out», *Intellectual Trends in Twentieth Century Iran*, ed Negin Nabavi (florida: florida university predd. 2003), p. 24.

نو فارسی،^{۱۵۲} ملک الشعرا بهار نماد شعر کهن ایرانی و صادق هدایت پیشگام ادبیات نوین ایران نام برد. علاوه بر این حزب توده همدلی بسیاری از نویسندگان جوان و مستعد نظیر صادق چوبک، به‌آذین (محمود اعتمادزاده)، سعید نفیسی، محمدعلی افراشته، احمد شاملو، محمد معین، فخرالدین گرجانی، نادر نادرپور و رهی معیری را نیز به‌دست آورده بود. به قول آبراهامیان صورت اسامی نویسندگان طرفدار حزب توده می‌تواند شرح ادبیات نوین ایران باشد. هم‌چنان که تایمز لندن در سال ۱۳۲۶ش (۱۹۴۷م) نوشت که حزب توده مستعدترین و تحصیل‌کرده‌ترین جوانان ایرانی را جذب کرده است. بنا به گزارش دیگری ۳۰ درصد روشن‌فکران ایرانی در حزب توده عضویت داشته و به‌جز معدود کسان دیگری، بقیه هم هوادار آن بودند.^{۱۵۳}

حزب توده در برگزاری گردهمائی‌ها و جلساتی در موضوعات مختلف ادبی، هنری، اجتماعی و سیاسی یکه‌تاز بود که تا آن زمان در ایران سابقه نداشت.^{۱۵۴} کنگره نویسندگان ایران در سال ۱۳۲۵ در انجمن فرهنگی ایران و شوروی به ریاست محمدتقی بهار تشکیل شد. این کنگره که سخت تحت تاثیر جریان سوسیالیستی بود، در پایان قطعنامه‌ای صادر کرد که بر گفتمان فرهنگی و ادبی ایرانیان به‌شدت تاثیرگذار بود.^{۱۵۵} حمایت از آزادی بیان و فعالیت‌های صنفی و اتحادیه‌های مختلف برای حزب یک وجهه ملی و قابل احترام برای همگان پدید آورده بود. نشریات مهمی در این دهه یا توسط حزب توده منتشر می‌شد و یا گرایش به آن داشت.^{۱۵۶} مجله سخن به عنوان مهم‌ترین نشریه روشن‌فکری ایران، که ماه‌نامه‌ای مستقل با گرایش ادبی، اجتماعی با سردبیری پرویز ناتل خانلری بود، به‌شدت گرایش به سوسیالیسم داشت و مقالات همدلانه زیادی با حزب توده چاپ می‌کرد.^{۱۵۷}

۱۵۲. برادر نیما، لادین از اولین کمونیست‌های ایرانی بود که پس از سلطه رضاشاه به شوروی گریخت و در آنجا کشته شد. نیما در اشعار به شدت سیاسی خود با استفاده از سمبلیسم به بیان شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه پرداخته است. پس از کودتا نیما دستگیر و مدتی را در زندان گذراند. در این سال‌ها نیما سرود: «من چهره ام گرفته / من قایم نشسته به خشکی... مقصود من زحرفم معلوم بر شماس... من از برای راه خلاص خود و شما فریاد می‌زنم.» نیما پوشیچ، مجموعه کامل اشعار نیما، به کوشش سیروس طاهباز (تهران: نگاه، ۱۳۷۵)، ص ۷۵۲.

۱۵۳. به نقل از آبراهامیان، ص ۴۰۴؛ (The times: 24 october, 1946)

۱۵۴. احسان نراقی، خشت خام (تهران: ایران امروز، ۱۳۷۹)، ص ۵۰.

۱۵۵. محمد قراگوزلو، نازلی سخن نگفت (تهران: نگاه، ۱۳۸۴)، ص ۳۱.

۱۵۶. نشریاتی چون: رهبر، جبهه، داد، داربا، رهنما، سروش، آهنگر، فرمان، صورت نمونه چنین نشریاتی بودند.

۱۵۷. برای نمونه نک: پرویز ناتل خانلری، «اناتول فرانس»، مجله سخن، ش ۱ (تیر ۱۳۲۳)، ص ۵۵۷؛ «جواهر لعل نهرو» ص ۵۱۹

و آلبر کامو، «غمی از خواندن خانه مردم به دلم چنگ زد» سخن، ش ۵ (مرداد ۱۳۳۸)، ص ۴۸۰.

با وجود افول حزب توده، جریان فرهنگی چپ به حیات خود در ابعاد اجتماعی و فرهنگی ادامه داد. بعد از کودتا نشریات و شعر و ادبیات دو عرصه‌ای بودند که روشن‌فکران ایرانی که عمدتاً هنوز هم چپ‌گرا بودند، توانستند فعالیت خود را پی بگیرند. به عبارت دیگر صحنه مبارزه و فعالیت بیش از پیش به قلمرو فرهنگی کشیده شد.^{۱۵۸} با وجود سرکوب شدید احزاب و گروه‌های ملی و توده، رژیم به نشریات کم و بیش اجازه ادامه فعالیت می‌داد. یکی از مهم‌ترین نشریات روشن‌فکری دهه ۳۰ و بعد از آن اندیشه و هنر به سردبیری ناصر وثوقی - که پس از سال ۱۳۳۵ از توده برید، اما همچنان گرایش‌های سوسیالیستی داشت - بود. مجله نبرد زندگی نیز به عنوان نشریه‌ای سیاسی و تئوریک توسط خلیل ملکی که گرایش سوسیالیستی داشت منتشر می‌شد. پس از لغو فرمانداری نظامی در سال ۱۳۳۶ نشریات دیگری همچون صدف و علم و زندگی پا به عرصه حیات گذاشتند.^{۱۵۹} وجه مشترک این نشریات در گرایشات سیاسی و فرهنگی نویسندگان و گردانندگان آنها^{۱۶۰} بود که با وجود بریدن از حزب توده همچنان آمال سوسیالیستی خود را دنبال می‌کردند.

نتیجه‌گیری

در دوران قبل از برخورد جامعه ایرانی با فرهنگ و تمدن غربی، فرهنگ ایرانی نه در قالب جریان‌های متضاد یا متفاوت از هم، بلکه در قالب کلیتی قرار داشت که با وجود داشتن گرایش‌های متعدد، به لحاظ مبانی، چهارچوب و مولفه‌های تشکیل دهنده، بین آنها تفاوت اساسی نبود و در درون این کلیت، عوامل همگرایی و انسجام بر عوامل واگرایی و تشتت فزونی داشت. جریان‌های فرهنگی قدمایی معمولاً در دو قالب مذهبی و ادبی پدیدار می‌شدند. این جریان‌ها که در طی سده‌های طولانی حامل لایه‌ها و عناصر مختلف فرهنگی از دوران‌های مختلف تاریخی بودند، به شکل ظریفی با یکدیگر تلفیق شده و در طی زمان با شکل زندگی ایرانی سازگاری و تناسب یافته بودند. اما با ورود اندیشه‌های جدید به عرصه حیات فرهنگی ایران، جریان‌های فرهنگی قدمایی

۱۵۸. محمود اعتمادزاده (م. ا. به آذین)، از هر دری (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳)، ص ۷۸.

شعر معروف «شعری که زندگیست» از احمد شاملو بیان حال شاعران و نویسندگان این دوران است که چگونه از شعر ناب به شعر متعهد و مبارز رو آورده‌اند: «موضوع شعر شاعر پیشین از زندگی نبود/ در آسمان خشک خیالش او جز با شراب و یار نمی‌کرد گفتگو»

سپس تغییر رویکرد شعر امروز را یاد آور می‌شود: «...امروز شعر حربه خلق است» احمد شاملو، هوای تازه (تهران: نیل، ۱۳۵۵ (۲۵۳۵)، ص ۴۰.

۱۵۹. همایون کاتوزیان، خاطرات سیاسی خلیل ملکی (تهران: رواق، ۱۳۶۰)، ص ۱۸۳.

۱۶۰. از جمله چنین کسانی می‌توان به رضا شایان، علی اصغر حاج سید جوادی، جلال آل احمد و نادر نادرپور اشاره کرد.

دچار تحولات و چالش‌های عمده‌ای شدند و جریان‌هایی پدید آمدند، که سابقه تاریخی در جامعه ایران نداشتند. ورود این جریان‌ها نگرش ایرانیان نسبت به هستی و انسان را تغییر داد و ملاک‌های جدیدی را برای ارزیابی از زندگی و جامعه فراهم ساخت. حتی نگرش انسان ایرانی به تاریخ خودش را هم عوض کرد. به‌طور کلی ارزش‌های فرهنگی جدید تمامی ابعاد زندگی ایرانیان را تحت تاثیر خود قرار داد. بسیاری از ایرانیان تحت فشار ناشی از شکست‌های سنگین و برون‌رفت از وضعیت عقب‌ماندگی و فراهم کردن شرایط و جامعه‌ای مطلوب از جریان‌های جدید استقبال کردند و این جریان‌ها به جریان‌های مسلط در جامعه تبدیل شدند. با وجود این که به‌طور کلی بین جریان‌های سنتی و نو تعارض و تقابل حاکم بود، اما گرایش‌هایی از هم‌سازی و توافق نیز میان آن‌ها دیده می‌شد. به بیان دیگر در حیات جریان‌های فرهنگی ایران گسست به معنای انقطاع کامل به وجود نیامد، و برخی از جریان‌های قدمایی تحت شرایط جدید و در قالب نحله‌های نو تداوم یافتند. هر چند موقعیت مسلط خود را در دوران جدید از دست داده بودند. از این زمان به بعد یکی از لایه‌های عمده سازنده فرهنگ ایرانی یعنی ارزش‌ها و الگوهای جدید غربی در حیات فرهنگی ایرانیان پدیدار شد.

کتابنامه

- آبراهامیان، یرواند. *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران. تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. *مقالات*. به کوشش باقر مومنی. تهران: آوا، ۱۳۵۱.
- _____ . *مکتوبات*. بی‌جا: مرد امروز، ۱۳۶۴.
- _____ . *القبای جدید و مکتوبات*. تبریز: احیا، ۱۳۵۷.
- آدمیت، فریدون. *اندیشه ترقی و حکومت قانون؛ عصر سپهسالار*. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۵.
- _____ . *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. تهران: دماوند، ۱۳۶۳.
- _____ . *فکر دمکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*. تهران: گستره، ۱۳۸۸.
- آذر، امیر اسماعیل. *ادبیات ایران در ادبیات جهان*. تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- آشوری، داریوش. *شعر و اندیشه*. تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- ابوعلی سینا، حسین. *دانشنامه علایی*. به تصحیح احمد خراسانی. تهران: کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- «اعلان از طرف وزیر عدلیه مبنی بر ممنوعیت استفاده از لباس‌های مذهبی در دادگستری». *روزنامه اطلاعات* ۳۰ مرداد ۱۳۰۶. ص ۲.
- ارانی، تقی. «عرفان و اصول مادی». *روزنامه دنیا*. س ۱، ش ۱۰۴. اردیبهشت ۱۳۱۳. ص ۵ - ۲۱.
- اسفندیار، کیخسرو. *دبستان مذاهب*. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲.
- اسکندری، ایرج. *خاطرات*. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۲.
- اعتمادزاده، محمود (م. ا. به آذین). *از هر دری*. تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳.

- افشار، محمود. «مطلوب ما: وحدت ملی ایران». آینده. ش ۱. تیر ۱۳۰۴. ص ۵ - ۱۰.
- اکبری، محمدعلی، دولت و فرهنگ. تهران: ایران، ۱۳۸۴.
- _____. تبارشناسی هویت جدید ایرانی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- «انجمن اسلامی دانشجویان»، پرچم اسلام. ش ۴. ۳۰ فروردین ۱۳۲۵. ص ۳ - ۴.
- بازرگان، مهدی. آخرت و خدا؛ هدف رسالت انبیا. تهران: رسا، ۱۳۷۷.
- _____. خاطرات. تهران: رسا، ۱۳۷۷.
- _____. نوگرایی دینی، گردآورنده یوسفعلی اشکوری. تهران: قصیده، ۱۳۷۷.
- _____. راه طی شده. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰.
- _____. مدافعات، تهران: مدرس، ۱۳۵۰.
- براهنی، رضا. طلا در مس. تهران: نویسنده، ۱۳۷۱.
- بروجردی، مهرزاد. «پیروزی‌ها و رنج‌های نوسازی مستبدانه». رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین. گردآورنده استفانی کرونین. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: جامی، ۱۳۸۲.
- بشیری، حسین. درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد. قم: چاپ نقد و نظر، ۱۳۷۹.
- _____. «گسترش امواج مدرنیته در سطح جهان». فصلنامه نقد و نظر. س ۵، ش ۱ و ۲. زمستان و بهار ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸. ص ۴ - ۲۲.
- «بلشویسم در ایران قدیم». روزنامه کاوه. س ۴. ش ۳۴، ۲۸ جمادی الاولی ۱۳۳۷ ص ۵ - ۱۰.
- بومر، فرانکلین لوفان. جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی. ترجمه حسین بشیری. تهران: مرکز باز شناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
- بهار، محمدتقی. تاریخ مختصر احزاب سیاسی و انقراض قاجاریه. ج ۱. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۲۳.
- بهنام، جمشید. ایرانیان و اندیشه تجدد. بی‌جا: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۵.
- بیضائی کاشانی، پرتو. «تاثیر آیین جوانمردی در ورزش‌های باستانی». آیین جوانمردی. به کوشش هانری کرین. ترجمه احسان نراقی. تهران: نشر نو، ۱۳۸۵.
- پورداوود، ابراهیم. فرهنگ ایران باستان. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ (۲۵۳۵).
- پولارد، سیدنی. اندیشه ترقی. ترجمه حسین اسدپور. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۴.
- تقی‌زاده، سید حسن. «دوره جدید». روزنامه کاوه. س ۵. ش ۱. جمادی الآخر ۱۳۳۸ ق.
- جاهد. «هزار رمز زیبایی». سالنامه پارس. ۱۳۱۴. ص ۸۳ - ۸۵.
- «جلسه تفسیر قرآن» ندیای اسلام. ش ۶۵. ۱۵ اسفند ۱۳۲۶. ص ۴.
- جناتی، محمد ابراهیم. تطور اجتهاد در حوزه استنباط. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۶.
- جهان‌پور، فرهنگ. «رویارویی‌های غرب با ادبیات صوفیانه». میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ج ۱. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- حموی، یاقوت. معجم الادبا. ج ۶. مصر: مطبوعات دارالمأمون، بی‌تا.
- خاتمی، احمد. تاریخ ادبیات ایران در دوره بازگشت. ج ۲. تهران: پایا، ۱۳۸۰.

- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. حافظ. تهران: طرح نو، ۱۳۸۷.
- داوری اردکانی، رضا. مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران. تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی، ۱۳۵۶ (۲۵۳۶).
- دولت آبادی، یحیی. حیات یحیی. ج ۱ و ۴. به تصحیح مجتبی برزآبادی. تهران: فردوس، ۱۳۸۷.
- رواسانی، شاپور. نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین حکومت شورایی در ایران. تهران: چاپخش، ۱۳۶۳.
- روملو، حسن بیگ. احسن التواریخ. به تصحیح عبدالحسین نوایی. ج ۲. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- _____ با کاروان حله. تهران: جاویدان، ۱۳۵۶ (۲۵۳۶).
- _____ تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجددالدین کیوانی. تهران: سخن، ۱۳۸۵.
- _____ دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- سپهر، محمدتقی. ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه). به تصحیح جمشید کیان‌فر. تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
- شاردن، جان. سیاحت‌نامه شاردن. ترجمه محمد عباسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- شاملو، احمد. هوای تازه. تهران: نیل، ۱۳۵۵ (۲۵۳۵).
- شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (حافظ). دیوان. به تصحیح قاسم غنی. تهران: میلاد، ۱۳۷۸.
- صالحی، نصرالله. اندیشه ترقی و تجدد در عصر بحران. تهران: طهوری، ۱۳۸۷.
- صفا، ذبیح‌الله. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواخر قرن پنجم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- طالبوف، عبدالرحیم. مسالک المحسنین. تهران: شبگیر، ۱۳۵۶ (۲۵۳۶).
- طباطبایی، سید محمدحسین. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
- _____ مکتب تشیع. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۳۹.
- العجم، رفیق. موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۹.
- علوی، بزرگ. گذشت زمانه. تهران: نگاه، ۱۳۸۵.
- فراهانی، ادیب الممالک. دیوان. به تصحیح وحید دستگردی. تهران: چاپ اسلامی، ۱۳۴۵.
- فرای، ریچارد. عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: سروش، ۱۳۵۸.
- فرخی یزدی، محمد. دیوان. به تصحیح حسین مکی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- فرشاد، مهدی. تاریخ علم در ایران. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
- فرست شیرازی، میرزا احمد نصیر. دیوان. به تصحیح علی زرین قلم. تهران: کتابفروشی سیروس، ۱۳۳۷.
- فیرحی، داوود. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
- قراگوزلو، محمد. نازلی سخن نگفت. تهران: نگاه، ۱۳۸۴.
- قزوینی، عارف. دیوان. به کوشش مهدی نور محمدی. تهران: انتشارات سینایی، ۱۳۸۱.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. خاطرات سیاسی خلیل ملکی. تهران: رواق، ۱۳۶۰.
- _____ صادق هدایت از افسانه تا واقعیت. ترجمه فیروزه مهاجر. تهران: طرح نو، ۱۳۷۲.
- کاظمی، عباس. جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.

- کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر، ۱۳۷۷.
- کرمانی، میرزا آقاخان. آیینه سکندری. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۲۶ق.
- _____ . سه مکتوب. به کوشش بهرام چوبینه. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۹.
- _____ . هفتاد و دو ملت. تهران: عطایی، ۱۳۶۲.
- کسروی، احمد. تاریخ هیجده ساله آذربایجان. تهران: نگاه، ۱۳۸۶.
- _____ . شیعیگری. بی‌جا، بی‌تا.
- _____ . صوفیگری. بی‌جا: رشدیه. بی‌تا.
- گیدنز، آنتونی. تجدد و تشخص. ترجمه ناصر موفقیان. تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
- _____ . جامعه شناسی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
- لویزن، لئونارد. «اسلام ایرانی تصوف ایرانی‌وار.» میراث تصوف. ویراسته لئونارد لویزن. ج ۱. ترجمه مجددالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- مجتبایی، فتح‌الله. «آذر کیوان.» دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین. سلسله‌های صوفیه ایران. تهران: بتونگ، ۱۳۶۰.
- مدرسی، فاطمه. «زبان فارسی و رمز ماندگاری آن.» گفتارهایی درباره زبان و هویت. به اهتمام حسین گودرزی. تهران: موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. قم: صدرا، بی‌تا.
- مکی، حسین. تاریخ بیست ساله. ج ۶. تهران: ناشر، ۱۳۶۶.
- ملکم، سرجان. تاریخ ایران. ترجمه میرزا اسمعیل حیرت. تهران: کتاب‌فروشی سعدی، بی‌تا.
- ناتل خانلری، پرویز. «آنتول فرانس.» مجله سخن. ش ۱. تیر ۱۳۲۳. ص ۵۵۷.
- ناتل خانلری، پرویز. «آنتول فرانس.» مجله سخن. ش ۱. تیر ۱۳۲۳.
- ناظم الاسلام کرمانی، میرزا محمد. تاریخ بیداری ایرانیان. ج ۱. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.
- ناظم الدوله، میرزا ملکم‌خان. رساله‌های میرزا ملکم‌خان. به کوشش حجت‌الله اصیل. تهران: نشرنی، ۱۳۸۱.
- نراقی، احسان. خشت خام. تهران: ایران امروز، ۱۳۷۹.
- نرشخی، محمد بن جعفر. تاریخ بخارا. ترجمه محمد بن زفر. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. بی‌نا: بی‌جا، بی‌تا.
- نصر، سید حسین. علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- وزیری، احمدعلی‌خان. تاریخ کرمان. به تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی. بی‌جا: علم، ۱۳۴۰.
- ولد، بهاء‌الدین محمد. ولدنامه. تهران: اقبال، بی‌تا.
- هدایت، مهدی‌قلی. خاطرات و خطرات. تهران: زوار، ۱۳۸۵.
- هرمیداس باوند، داوود. «زبان و هویت ملی.» گفتارهایی درباره زبان و هویت. به اهتمام حسین گودرزی. تهران: موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴.

یوسف‌پور، محمد کاظم. نقد صوفی. تهران: روزنه، ۱۳۸۰.

یوسفی، غلامحسین. چشمه روشن. تهران: علمی، ۱۳۸۶.

یوشیج، نیما. مجموعه کامل اشعار نیما. به کوشش سیروس طاهباز. تهران: نگاه، ۱۳۷۵.

Adams, Charls C. , *Islam and Modernism in Egypt*. new York: Routledge, 1968.

Amir Arjomand, Said. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Bayat ,Phillip Mongol. »*Mirza Aqa khan Kermani: A Nineteenth Century Persian Nationalist*«. Toward a Modern Iran. Edited by Elie Kedourie and Sylvia g. London: Haim, Frank cass and company limited, 1980.

Jefers, Leo w. *climate of opinion*. Communicationencyclopedia. com/public/tocnode?q (accessed 29/10/2011).

Katozian, Homa.»*khalil maleki; The odd intellectual out*«. Intellectual trends in twentieth Century Iran. ed negin nabavi. florida: florida university, 2000.

Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago: university of Chicago press, 1979.





پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی