



تجدّد و دین زدایی

در فرهنگ و هنر منورالفکری ایران

از آغاز پیدایی تا پایان عصر قاجار



تألیف: محمد مددپور

عضو هیأت علمی دانشگاه شاهد

مرکز چاپ و نشر دانشگاه شاهد

قیمت: ۵۰۰۰ ریال



دانشگاه شاهرود

مرکز چاپ و نشر دانشگاه شاهرود

تجدد و دین زدایی

در فرهنگ و هنر منورالفکری ایران

از آغاز پیدایی تا پایان عصر لاجار



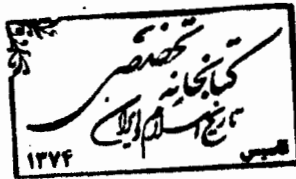
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اسکن شد

تجدد و دین زدایی

در فرهنگ و هنر منورالفکری ایران

از آغاز پیدایی تا پایان عصر قاجار



محمد مددپور

عضو هیأت علمی دانشگاه شاهد

۱۳۷۳

انتشارات دانشگاه شاهد

(۶)



تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکری ایران
از آغاز پیدایی تا پایان عصر قاجار

تألیف: محمد مددپور

ناشر: دانشگاه شاهد

چاپ دوم: تابستان ۱۳۷۳

تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

صفحه‌آرایی: مرکز خدمات سیستم

چاپ: چاپخانه بنیاد شهید انقلاب اسلامی

کلیه حقوق اعم از چاپ و تکثیر، نسخه‌برداری، اقتباس و غیره برای دانشگاه شاهد محفوظ است. نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	درآمد
۵-۶۳	فصل اول: مبانی فرهنگ و هنر در شرق و غرب
۶۵-۸۲	فصل دوم: زمینه‌های روابط فرهنگی و هنری ایران و غرب
۸۳-۱۶۶	فصل سوم: منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی
۱۶۷-۲۱۹	فصل چهارم: شعر و ادب دنیای نفسانی
۲۲۱-۲۶۱	فصل پنجم: غربزدگی در نقاشی سنتی ایران
۲۶۳-۳۱۵	فصل ششم: از نمایش سنتی تا نمایش غربزده، قصه‌نویسی جدید: زمان
۳۱۷-۳۲۴	فصل هفتم: غربزدگی در موسیقی سنتی ایران
۳۲۵-۴۰۸	فصل هشتم: غربزدگی در مدرنیسم دینی
۴۰۹-۴۱۳	فهرست تفصیلی مباحث
۴۱۵-۴۲۳	کتابشناسی

درآمد

حوزه‌های مختلف علوم منفرد جامعه‌شناسی، روانشناسی و غیره ذیل فلسفه‌های رسمی عصر حاضر به نحوی از انحاء به محیط حیات انسانی توجه کرده‌اند. از نظرگاه این علوم «محیط» همان ارتباطاتی است که آدمی را به عالم محسوس تصورات و عادات پیوند می‌زند و نوع حیات اجتماعی و فکری انسان را در این نظر متعین می‌سازد. اگر از این منظر به نظاره عالم انسانی بنشینیم با انقلاب و نهضت رنسانس محیط انسانی در غرب تغییر می‌کند و این تغییر محیط ملازمه با تغییر انسان در آن دیار داشته است. در این زمان با توجه به تغییر محیط و انسانی که در محیط جدید سکنی می‌گزیند، تمدن و فرهنگی جدید پا به عرصه وجود می‌گذارد.

از قرن پانزدهم میلادی در اروپای غربی فرهنگی جدید به وجود آمد و به سرعت بسط و توسعه یافت. اوضاع جهان بتدریج دگرگون شد و علوم و صنایع و هنرها در زندگی دنیوی انسان سهمی بیشتر یافتند و به عبارتی این علوم و صنایع و هنرها دیگر فراتر از زمین و این جهان نمی‌توانستند بیندیشند. در واقع آنگاه که انسان به خویشتن تقرب می‌جوید، ساحات این جهانی او نیز که محیط، به اعتباری تجلی آن و به مثابه حجاب حق می‌تواند باشد، تکثر و تنوع می‌یابد.

اما فلسفه‌های غیررسمی از جمله آنچه حاصل تفکر حکمی شرق است یا از جریانهای غیررسمی غرب در عصر مسیحیت و یا فلسفه‌های پس از کانت و برخی نحله‌های معنوی متأثر از حکمت اُنسی و آداب سرّی نشأت می‌گیرند، در منظر وافق بینش مابعدالطبیعی متعارف مستقر نمی‌شوند. از اینجا محیط از چنین منظری به عالمی فراتر از این جهان تعلق پیدا می‌کند. فلسفه‌های غیررسمی درحقیقت آدمی را در عالمی مشاهده می‌کنند که آینه‌گردان اوست. در این فلسفه‌ها وجودی دیگر سوای وجود ارسطویی یا دکارتی در کار می‌آید که ورای موجودات محسوس و معقول است. پس

محیط حقیقی آدمی نیز عالمی و رای این جهان مشهود تلقی می‌گردد. مفاهیمی چون اگزیستانس (Existenz)، دازین Dasein و حیرت و ترس آگاهی Angst در این فلسفه‌ها از این وضع و حال سخن می‌گویند.

برخی فلاسفه غیررسمی غرب آدم را دربرابر عالم و مبدئی قدسی می‌بینند. اما این مبدئیت و قدوسیت به جهت غلبه سوپزکتیویته Subjectivite ذاتی غرب (خودبنیادی نفسانی) همواره مبهم و تیره مانده است. حکمای انسی اسلام که در مقام بیان حوالت تاریخی عالم اسلام بودند از نسبت خاص آدمی با مبدأ قدسی سخن گفتند. واسطه اتصال از منظر این متفکران «اسماء الهی» اند که خود عبارتند از اسماء جمال و جلال و ذیل این اسماء، اسماء هادی و مضل قرار دارند. در مقام ذات، حقیقت انسان جامع اسماء هادی و مضل و دین و کفر می‌شود. وقتی که آدمی رو به حق می‌کند مظهر اسم هادی می‌گردد، در زبان و بیان او حجابی ظلمانی در کار نیست. اما آنگاه که پشت به حق می‌کند، زبان و بیان او بالتمام مظهر حجاب می‌گردد. شرق و غرب را باید دو صورت نوعی مظهریت نسبت به اسماء الهی تلقی کرد. حقیقت شرق بی‌واسطگی نسبت به اسماء حسنا الهی و از اینجا مبدأ قدسی نیز همواره مرکز تلقیات شرق بوده است.

نیست انگاشتن مبدأ قدسی در شرق شأنی نداشته - حتی در صورت شرک، این مبدأ از و رای حجابی متعالی بر متفکران اساطیری شرق پرتو افکنده است. بنابراین حوالت تاریخی نیست انگارانه شرق در دوران غلبه اساطیر و امانی نیز از شهود و حضور مبدأ قدسی تهی نیست و هیچ‌گاه تفکر معنوی شرق به تفکر غیرمعنوی و حسابگرانه و عقلانی صرف تنزل و تقلیل نیافته است. اما غرب حتی در دوره ماقبل یونانی خود گرفتار نوع تقلیل یافته اندیشه حضوری شرق نزدیک و آسیاست که با انقلاب مابعدالطبیعی عصر سولون در حکم ماده برای صورت نوعی نیست انگاری فلسفی در کار آمده است. این تحول بنیادی آغاز غربزدگی به معنی نیست انگاری حق و حقیقت است.

حوالت تاریخ ۲۵۰۰ ساله غرب همین نیست انگاری و زئوس زدگی (طاغوت زدگی) است که با انقلاب مابعدالطبیعی رنسانس صورت مرکب و مضاعف پیدا می‌کند. در این دوره متفکران و شاعران غرب دو مرتبه از حقیقت شرق فاصله می‌گیرند. بسط غربزدگی در سرزمینهایی که مرکز تجلیات حقیقت و ظهورات تفکر معنوی است،

منشأ وحدت شرق و غرب در تاریخ نیست انگاری و غربزدگی مضاعف شده است. نیست انگاری بی سابقه یونانی - یهودی زده، مشرق زمین را به «دوران بی تاریخی» خود وارد کرده است، اندیشه کنونی شرق حوالت تاریخی غرب را باز می گوید. ژاپن، چین و هند و ایران چهار تمدن کهن و بزرگ آسیایی اسیر حوالت تاریخی نیست انگاری غرب شده اند. در این میان ژاپن با پشت سر نهادن تفکر معنوی و سنتی خود و تقلیل آن به تفکر حسابگرانه و سوداگرانه مدرن توانسته است در تاریخ جدید رقیب کشورهای صنعتی برتر جهان گردد. چین و هند در پس ژاپن در نیل به دموکراسی و تکنولوژی که دو ساحت بیرونی نیست انگاری و غربزدگی اند با برهوت صنعتی غرب کورس رقابت بسته اند. اما ایران که با تفکر حضوری شیعه عصر اسلامی پیش از دیگر سرزمینهای شرقی تفکر یونانی را آزمود، در برابر نیست انگاری مضاعف غرب بشدت مقاومت کرد و هیچ گاه از سطح غرب به عمقش نرفت مگر در مقام تعارض و نفی. شاید این عقب ماندگی ممدوح یا مذموم! علل ژنتیکی یا زیست شناسانه معنوی، و در حقیقت به تعبیر دینی ریشه ای فطری، داشته باشد. اما تربیت و عادات تاریخی که طبیعت ثانوی ایرانیان شده در سوخ ناقص نیست انگاری حتی بر اذهان و قلوب و افهام منورالفکرانی که کاملاً در برابر غرب منفعلند و تسلیم روح زمانه شده اند، بی تأثیر نبوده است.

این چنین، با نگاهی به تاریخ معاصر و دوره بی تاریخی ما، غربزدگی متفکران و شاعران ایرانی در این دوره اغلب از سطح فراتر نرفته است و به ذوق حضور نیست انگارانه جز کفی از حیات غربی را در فرهنگ و هنر ایران ندیده ایم. حتی نیما، کمال الملک و وزیری که در مقام تجدد و ورود به عالم غرب با ماده فرهنگ و هنر سنتی بوده اند شاگردانشان از استادان فراتر نرفته اند و از سطح به عمق نیست انگاری انتقال نیافته اند و علی رغم پشت کردن به تاریخ شرق در کار نیست انگارانه خویش مانده، و راه نظام تکنیک را هموار نکرده اند. قصد آن نیست که نظام تکنیک مطلوب تلقی گردد، بلکه راندگی از نظام معنوی سنتی و ماندگی در نظام تکنیک زیستن در بدترین شرایط است. در این اوضاع شهروندان بی آنکه از مزایای نظام تکنیک برخوردار باشند بیشتر از مضرات آن نقصان می بینند. از اینجا سرزمینهای شرقی به بیغوله های شبه صنعتی تبدیل می شوند بی آنکه نظم و حسابگری صنعتی بر این سرزمین ها مسلط گردد. به عبارتی در اینجا عالم

سنتی بنا به نسبت قرب و بعد، فروستگی حاصل کرده بی آنکه عالم صنعتی اصیل و تفکر حسابگرانه و عقل مشترک همگانی چهره بگشاید.

کتاب حاضر روایت این تطور تاریخی پس از عصر صفوی است که اساس بحث را برخلاف مفهوم غربزدگی به معنی متعارف لفظ که همان غرب مآبی است، بر پایه سیر نیست‌انگاری و ظهورات این نیست‌انگاری قرار داده است. بنابراین از شرح غرب مآبی صرف پرهیز شده است. بی تردید هنوز کتاب غربزدگی جلال آل احمد خواندنی‌ترین اثر در این باره است اما او نیز چون طالبوف، مجدالملک سینکی، جمالزاده، حسن مقدم، احمد کسروی و دیگران به شرح ماهیت نیست‌انگاری پرداخته و صرفاً ظهورات غرب مآبی اقتصادی و صنعتی و فرهنگی را به شرح آورده است.

مطالعه و مرور متون در این نوشته براساس نظریه‌ای که اجمالاً در باب غربزدگی و وضع ایران در تاریخ معاصر بیان شد، صورت گرفته است. این کتاب پیمودن راهی جهت بازاندیشی مجدد تاریخ فرهنگ و هنر معاصر ایران را می‌آزماید. بی تردید برخی مطالعات پیشین اهل فضل و بیش از همه طرح غربزدگی جناب آقای دکتر سید احمد فردید در پیمودن راه منشأ اثری تام و تمام بوده است بطوری که بدون این مقدمات چنین کاری به ثمر نمی‌رسید. با این وجود کتاب حاضر فاقد تعادل در فصول مختلف است و مجالی برای مطالعه فصولی از فرهنگ و هنر نبوده است. از این جمله است غربزدگی در معماری معاصر، یا فصل موسیقی که به اجمال برگزار شده است، و سایر فصول نیز هر یک نیاز به تفصیل دارند. این مهم برای فصل سوم و هشتم (مصاحبه) با تألیف مجموعه پنج جلدی «سیر تفکر معاصر» ممکن گردید که مستقلاً منتشر شد، اما فصول ششگانه دیگر نیز به چنین تفصیلی نیازمندند.

فصل اول

مبانی فرهنگ و هنر در شرق و غرب

انسان‌شناسی در شرق و غرب

با پیدایی فرهنگ جدید تحولاتی بنیادی در فرهنگ سنتی و قدیم رخ داد. آنچه که در گذشته اصیل نگاشته می‌شد، اکنون واهی پنداشته می‌شود. در فرهنگ‌های سنتی از جمله فرهنگ مسیحی و اسلامی بنای حیات بشر بر یک نوع انسان‌شناسی مبتنی بود که انسان جدید غربی اساس تفکر خود را بر فراموش کردن آن بنیاد نهاد. انسان‌شناسی دینی انسان را چون موجودی آسمانی بر روی زمین که به صورت الهی آفریده شده است، تلقی می‌کرد^۱. این تصویری است که اسلام و مسیحیت و سایر تمدنهای دینی به نحوی از انحاء از آدمی به دست می‌دهند. یعنی پایه این تمدنها بر این اصل استوار است که انسان موجودی معنوی است، و انسانیت او در حفظ اصالت معنوی است که در برهه‌ای از زمان در گذرگاه حیات این جهانی قرار گرفته است. این اصالت به سبب داشتن مَه‌ری است که خداوند در عالم معنی بر پیشانی او نهاده است. چنانکه در لسان قرآن کریم به صورت «الست بر بکم قالوا بلی» به آن اشاره رفته است. به عبارت دیگر ظهور و خفای ساحات وجود آدمی بسته به عهد و پیمانی است که با حق حتی قبل از پیدایی این جهانی و ظهور عالم تکلیف، داشته است. و می‌توان گفت که این انسان‌شناسی معنوی در همه فرهنگهای مشرق زمین به صور مختلف وجود داشته است و انسان شرقی همواره در ساحت حقیقت به نظاره و تماشای عالم قیام کرده است.

۱. چنانکه در حدیث نبوی آمده «خلق الله آدم علی صورته» یعنی خداوند آدم را مطابق با صورت خویش آفرید. در تورات و دیگر آثار دینی نیز این قول به صور مختلف آمده است.

انکار ساحت معنوی عالم

انکار اینکه آدمی فاقد استعداد درک ساحت معنوی عالم است، و از آنجا فاقد علم معنوی و استعداد سیر در ماوراءالطبیعه است ابتدا در فلسفه جدید تمامیت یافته است. تلقی جهان چون ماشین با حرکت مکانیکی صرفاً کمی که می توان در دام اعداد و ارقام و اشکال ادراکش کرد، حاصل تجربه فکری فرهنگ جدید بود. عقل جزوی اعداد اندیش نیز اصل الاصول معرفت شناسی و جهان شناسی و انسان شناسی جدید تلقی گردید. عقل که در این عالم مکانیستی و غیر معنوی از زمان و مکان نمی توانست بگذرد و ورای عالم محسوس را نظاره کند، خود محدودکننده علم انسانی بود (۱). پس علم دیگر کاشف حقایقی از ساحت متعالی از زمان و مکان نبود. راسیونالیسم و سیاتنیسم جدید که نظرگاه معرفت شناسی جدید است، ناقض ادعای تعقل دینی است که داعیه سیر و سفر به عوالم قدسی و متعالی داشت و این همان است که شرارد «غیر انسانی شدن انسان در ساحت علم جدید» و از آنجا فرهنگ و تمدن جدید می خواند. انسانی که چنین خود را ادراک می کند، در واقع یکی از ساحات حیاتی و فی الواقع ساحت باطنی حیات خویش را به حجاب وهم کشیده است. همین تلقی با نظرگاهی مثبت در نوشته ای از «کرد» استاد دانشکده بالیول در آکسفورد مشاهده می شود: این قدرت خاص دنیای متجدد است که به درک روشنی از «جهان متناهی» به عنوان «متناهی» دست یافته و یا در علم به جنبه تحصیلی آن رسیده است، بدین معنی که حقایق معینی را بیشتر از آنچه که هستند، تصور نمی کند و در عمل آمیخته با خرافات نیست: بدین مفهوم که به اشیاء و اشخاص به صورتی اسرارآمیز و مقدس نظر کند، آن ترس و احترام بی واسطه که از ابهام اختلاط مطلق با مقید، یا کلی و جزئی یا به بیان ساده تری از خداوند و انسان و یا ایده آل ناشی می شد، برای همیشه از جهان رخت بر بسته است (۲).

در حقیقت دنیای نو با نابودی جهان معنوی شرق و غایاتش به دست انسان متجدد به وجود آمده است. این دنیا مظهر فکر و تلقی آدمی است که ارتباط خود را با خداوند و زمین بریده و اگر ایده آلی دارد، این ایده آل گذرا و متناهی است و فقط به همین جهان و رفاه و سعادت در آن، بسنده می کند که این خود به بحران در محیط زیست انسانی و طبیعی انجامیده است. آلودگی محیط زیست و فرهنگی در

واقع با پیدایی شهرهای تجددزده فزونی گرفته است. هنگامی که جهان ساختگی، مصنوعی و دستکاری شده ماشین‌آلات و صنایع و روشهای فنی تولید غلبه می‌کند، آنچه که به ساحت معنوی حیات انسان تعبیر می‌شود، به فراموشی دچار می‌گردد. جهان کنونی نماینده و مظهر نظم جدید است، نظم تازه و غیرارگانیک که مخلوق خداوند نیست، بلکه حاصل ابداع و وضع بشری است، نظم که در نفس امر تجسم بیرونی هوا و هوس بشری است که می‌خواهد جهانی بدون خداوند بسازد. این نظم تازه در اصطلاح تمدن غربی جایگزین نوع جامعه و تمدن مقدس مسیحی قرون وسطایی شده است.

جامعه مقدس و جامعه نامقدس sacred society, profaned society

در نظر متکلمان مسیحی جامعه قرون وسطایی جامعه‌ای ارگانیک و وحدانی، با نوعی نظم مقدس از سوی خداوند بر روی زمین تحقق یافته بود. در آن هر چیزی نه فقط انسانیت بلکه صور مختلف حیات، گیاه و جانور و خورشید و ماه و ستارگان و آبها و کوهها و چونان نشانه‌هایی از اشیاء مقدس تصور می‌شدند. اینها بیان‌کننده جهان‌شناسی الهی و رمزها و علاماتی بودند که جهان مشهود را به عالم غیب، و زمین را به آسمان پیوند می‌دادند. جامعه دینی قرون وسطایی خود را وقف غایتهایی کرده بود که به صورت نهایی به ماورای جهان خاکی و زمان فانی و بالأخره ماورای نقصهای این عالم تعلق داشتند. کوشش نهایی در جهان قرون وسطایی، صرف تربیت ذوق ادراک حقایقی می‌شد که امروزه مافوق طبیعی نامیده می‌شوند. در طول و عرض این جهان مثالهای قابل رؤیتی از این حقایق وجود داشتند و مورد احترام بودند از جمله: شمایل، صلیب، کلیسا و اماکن مقدسه و مراسم عبادی و دینی گروهی، همچنین معابد بیشمار و انسانهای معنوی و قدیسین بودند که در میان عامه مردم بسان پرندگان در میان برگهای درختان حرکت می‌کردند. حتی زمانی که این قدیسین در انزوا و خلوتگاه خود بسر می‌بردند، مردمی که در اطراف آنان زندگی می‌کردند بخوبی آگاه بودند که در جنگلها و تپه‌ها و بیابانها و غارهای اطراف امثال این‌گونه انسانهای معنوی وجود دارند که آماده‌اند تا مردم با آنان مشورت کنند و یا از فیض وجودشان بهره گیرند. برتری نوع فعالیت در

جهان قرون وسطایی هیچ ربطی با استنباطات امروزی ما از اصطلاحاتی چون عملی و تولیدی مؤثر نداشت. بالاترین نوع فعالیت تفکر بود و اگر چه تنها عده معدودی به قله این فعالیت دست می یافتند، اما حقایقی که مطلوب این عده معدود بود، در آگاهی عامه مردم بلامنازع و راستین جلوه می کرد. همزمان با آنچه گذشت، باید گفته شود که این آگاهی درک آدمی را درباره وضع خود به عنوان موجودی خاکی دچار اختلال نمی کرد، موجودی خاکی که از خاک به وجود آمده و به خاک برمی گردد. تمام هستی و روزی او از تماس حیاتی با طبیعت و نفس رحمانی که به او صورت شاهکار خلقت ارزانی داشته بود (نفخت فیه من روحی)، مایه و قوت می گرفت. بدون شک جهان قرون وسطایی عاری از بی عدالتی و بی رحمی، محرومیت و زشتی و رنج و بیماری نبود. چنین سؤالی مطرح نیست که عالم قرون وسطایی را به صورت جهانی ایده آل جلوه دهیم و یا پیشنهاد کنیم از نو به جهانی برگردیم که به دست ما نابود و به حجاب کشیده شده است.

به هر تقدیر اکنون با تکنولوژی جدید که تجسم افکار متجددانه است، آدمی به مدد اندیشه های فنی و ریاضی سعی به زدودن و ربودن «قدوسیت» از کل محیط اجتماعی و فرهنگی خود می کند، و از طریق وارد کردن ریاضیات و محاسبات و روشهای تحلیلی به تجزیه و تحلیل سیطره و استیلا بر کل حیات انسانی و کیهانی می پردازد. در اینجا همه چیز در غرقاب روشهای فنی پژوهش، آن هاله نورانی تقدس قدیم خود را از دست می دهند. دیگر هیچ چیز به امر قدسی و یا عالم ماوراء طبیعی تعلق ندارد، آنچه در آثار و متون مقدس به تجربه ممنوع و مذموم تعبیر می شد، اکنون تجربه مجاز بلکه تجربه حقیقی و ممدوح تلقی می شود. تلاش روزافزون متخصصان با کاوشهای نفسانی و تجزیه و تحلیل آماری، اغلب به مسخ تصور قدسی انسان از طبیعت و نابودی خود آگاهی کهن که بیگانگی نسبت به عالم را طرد می کرد و دو آلیسم روح و تن دکارتی که آغاز بیگانگی رسمی در عرصه فلسفه تلقی می شد، می انجامد و حتی علی رغم تلاشهایی که از سوی فلاسفه ایده آلیست آلمانی مشاهده می کنیم از انبوهی از مفاهیم انتزاعی، عنصری وحدانی میان جان و جسم پدید نیامد و بسندگی فکر به عالم ملک، و جان و جسم گسسته از عوالم بالا استمرار یافت.

عقل لاهوتی و عقل ناسوتی

اگر متفکرانی اندک در عصر حاضر از ساحات معنوی و متعالی وجود آدمی سخن می‌گویند، بیشتر در حوزه نظر و تبیین عقلانی جهان مستقر شده‌اند، چنانکه فی‌المثل در آثار برخی فیلسوفان تقرر ظهوری می‌بینیم.

سخن و گفتار عقلی و منطقی به معنی متعارف، در باب آنچه قلبی و یافتنی است با یونان آغاز شد و در فلسفه افلاطون بالتمام ظهور کرد. گزارش تفکر عقلانی افلاطون از ساحات متعالی و مثالی حیات انسانی و کیهانی با بسر بردن در حضور ادراک ساحات متعالی حیات انسانی و کیهانی تفاوت بسیار داشت. یکی در مرتبه علم‌الیقین و علم با واسطه تحقق پیدا می‌کرد، و دیگری در مرتبه حق‌الیقین، هر دو انکشافی از آن عالم متعالی بودند، همان عالمی که اکنون برای بشر در ذیل سوژکتیویته (موضوعیت نفسانی) فروستگی حاصل کرده است. در اینجا آدمی نمی‌تواند از ساحات دنیوی و ابصراری حیات خویش فراتر رود و نحوی بصیرت به عالم ازلی بیابد.^۱

به هر طریق تبیین عقلی عالم قدسی پیشینیان هر چند در فلسفه و تفکرات رودلف اتو و در آراء پدیدارشناسان هرمنوتیک یا نوعی تفکر شبه سنتی - گنون و بورکهارت - رخ می‌نماید، اما عالم قدسی در حضور انسان، مجهولی بیش نیست و خرد دنیوی آدمی که ناسوتی‌اش خوانده‌اند، راه سیر و سلوک در این عالم را بر انسان می‌بندد.^۲ در حقیقت

۱. انسان چنانکه هست، نمی‌تواند به عوالم مختلف تعلق پیدا کند و این عوالم در افق نظر آدمی تجلی کنند تا آن عوالم را دریابد و پس از دریافت این عوالم به تبیین عقلی آن اهتمام ورزد. گاه عالمی از نظرگاه آدمی محبوب می‌شود و دیگر یافتنی از آن عالم برای بشر وجود نخواهد داشت، در اینجا او در عالمی خاص خود حضور خواهد داشت که می‌توان میقات او دانست. اما آن عالمی که برایش در حجاب رفته است، موقف او است. به این معنی انسان در نسبت با عوالم موقف و میقاتی دارد و اکنون موقف و میقات او چنان است که اگر از عوالم قدسی و متعالی سخنی در میان بیاید در بند گفتاری عقلی است بی‌آنکه مسبوق به یافت حقیقتی از عالم وجود باشد به عبارتی حاکی از عقد قلبی است تا آنکه حضور قلبی و سیر در این عالم ماورایی باشد.

۲. در تفکر قدما و متجددین برای عقل مراتبی قائل بوده‌اند، عقلی که برای افلاطون و فلاسفه مطرح بوده، عقلی است که با نفس آدمی از عالم اعیان و مثال به عالم خاک هبوط کرده و در دامگه حادثه گرفتار آمده است. این عقل را پیش از افلاطون عقل لاهوتی و یا عقل قدسی خدایان می‌خواندند. آنها آتنا را همچون خدای عقل در عصر اساطیر می‌پرستیدند. پیکر او را به صورت بانویی که در پای او جغدی آرمیده بود، تراشیده بودند. جغد پرنده‌ای مقدس به شمار می‌رفت. شاید از آن رو که در تاریکی قادر به دیدن بود، ←

عقل ناسوتی حجاب عقل لاهوتی می‌شود. البته این را می‌توان دریافت که از نظرگاه دینی، اسطوره و عقل اساطیری، هر چند تقرب به عوالم دینی می‌جوید، اما از دین و وحی مُنزل دوری گزیده است. هگل اسطوره را «ناتوانی اندیشه و تفکر در استوار ساختن خود به طور مستقل» می‌داند. پس فلسفه و عقل فلسفی راه توانایی اندیشه و فکر را در حکم سوژه و موضوعی مستقل که فاعل شناسایی است هموار می‌کند، و عالم را مفعول شناسایی خود می‌گرداند. به همین دلیل نویسندگان فلسفی، فلسفه را جدا شدن اندیشه از

→ در آن روزگار انسان از عقل طلب شناخت‌اشیایی می‌کرد که نسبت به آنها جاهل بود، به ویژه در موضوع پیشگویی حوادث از عقل بهره می‌گرفت. بنا بر مطاوی میتولوژی یونان، عقل مانند هر فضیلت برجسته انسانی دیگر موهبتی بود که خدایان به پیشگویان و اشخاص برگزیده دیگر بخشیده بودند. در کتاب اول ایلیاد، هومراز «کالخاس» هانت بزرگ سخن می‌گوید: «و سپس کالخاس پسر تستور thestor و پیشوای پیشگویان ظهور کرد که از گذشته، حال و آینده امور آگاه بود. او از رهگذر هنر غیب‌گویی، که آپولون به وی اعطا کرده بود، سفاین یونانی را راه می‌نمود. از نظر تئودور اویزمان نویسنده کتاب «تاریخ مسائل فلسفه»، اسطوره یا میت، دینی هنرواره بود که در آن تصورات مربوط به تکوین عالم و اندیشه‌های جهان‌شناسی ظاهر می‌شد. عقل در چنین دینی در یونان منسوب به خدایان تلقی شده بود، پس از ستیزی که فلاسفه با تفکر عتیق اساطیری - دینی داشتند و غرب به عصر خودآگاهی خودگام نهاد، عقل را واسطه‌رهایی از درد حیرتی که در برابر عظمت و جبروت عالم به آدمی دست می‌داد، قرار دادند. در مقابل، رنج و درد ناشی از خودآگاهی طی ۲۵۰۰ سال تاریخ غرب همواره حضور به هم رسانده و بر تفکر آن دیار سیطره یافته است. این درد و رنج ناشی از دوری و بعد از حق‌آنگاه که در آدمی پیدا می‌شود، حجابی میان آدمی و حق حائل می‌گردد، اما این حجاب بر اثر فراق است از مبدأ قدسی. حصول درد فراق در پی زوال وقت و حالی است که آدمی داشته و پس از فراق و در طلب وصال و رفع درد و رنج حرمان و فراق است که باید انقلابی رخ دهد. اما درد و رنج نیست انگاری که مقارن ظهور تفکر عقلانی - فلسفی پدیدار می‌شود، بالذات به پشت کردن آدمی به حق رجوع می‌کند. این درد و رنج بنیاداً از درد و رنج دینی حاصل از احساس بعد و دورافتادگی از درگاه حق متفاوت است. در دین سخن از رها شدن از بعد و دوری از درگاه حق است، اما در نیست‌انگاری، افراد در حقانیت این غفلت اصرار می‌ورزند، درد و رنج خودآگاهی نیست‌انگاران حاصل این غفلت است. در حالی که فرهنگهای معنوی معطوف به رهایی از رنج و درد ناشی از بعد به جهت ظهور قهر و غضب الهی و غفلت آدمی است، در دیدگاه فلسفی سخن از فراغت از حیرت است، این درد، جانفرسا و کشنده است، آن دیگری مقدمه نجات، درد دین زندگی در تاریکی است، در حالی که روشنایی از فراسوی افق ظاهر می‌شود و درد فلسفی، زندگی در روشنایی است بی‌آنکه افقی روشن برای انسان وجود داشته باشد، پس باید تاریکی کهن را چون روشنایی تلقی کرد و عین روشنایی دانست، در مقابل، روشنایی جدید عین زیستن در تاریکی است، چنانکه فلاسفه عصر روشنایی به چنان زیستی عادات داشته‌اند ولی ناخودآگاه در مقام گریز از آن به جنب و جوش درآمده‌اند. اگر خواص خود را در تفکر عقلی مستغرق ساخته‌اند عامه نیز از طریق اشتغال به زندگی روزمره یا استغراق در سکرات مواد مخدر و خوشبیهای حسی به نحوی از این هوشیاری رنج‌زا و کشنده رها شده‌اند.

خاستگاه و مبنای فوق طبیعی خود می‌دانند. به قول هگل «پیشگو جای خود را به خودآگاهی فاعل شناسایی Subject می‌دهد».

تجربه حقیقت وکل در تفکر ماقبل یونانی

در آثار نخستین فلاسفه یونانی گرایش کلی به سمت این جهانی کردن عقل لاهوتی وجود داشته است.^۱ اما در کلمات هراکلیتوس عقل به هم‌سخنی با لوگوس (Logos) (قانون

۱. در میان نخستین متفکران یونانی که در آستانه عصر فلسفی و عقلانی یونان ظهور کرده‌اند، فیثاغورث ابتدا به فلسفه توجه کرده است، فیثاغورث عقل را فضیلتی می‌دانست که تنها برای افراد برگزیده مقدر شده است. در فقراتی از گفتارش نیز آن را فقط از آن خدایان می‌داند. علی‌رغم این نظر، تعلیمات فیثاغورث نشانه گرایش کلی به سمت این جهانی کردن عقل لاهوتی است. او فلسفه را در یک تمثیل به مثابه تماشای خردمندان عالم دانسته است. در اینجا است که ظهور آغازین سوپرکتیویته را به نحوی می‌توان تجربه کرد زیرا شناسایی از طریق نوششهای خود بدون استمداد از مبدأ قدسی به دست می‌آید. در اساطیر و ادیان کوششهای انسانی تابع موهبت و تفضل الهی است و بی مدد الهی نمی‌توان توفیقی در شناخت اشیاء کماهی به دست آورد و هر آنچه انسان بی‌هدایت الهی به دست می‌آورد، چونان شنا کردن در دریایی طوفانی و مه‌آلود است که ساحل آن پیدا نیست آنگاه که آدمی به خیال خویش به ساحل امن می‌رسد، چه بسا به گمراهی رسیده باشد و حاصل جز «وهم» چیزی نباشد. اساطیر مقدمه فروافتادگی آدمی در چنین وضعی است و اسطوره‌های یونانی بیش از دیگر اسطوره‌های جهان به فلسفه نزدیک است و چنین است که فلسفه با اقتباس اسطوره‌های یونانی، زایش پیدا کرده، اسطوره در حکم ماده برای تمثیلات فلسفی به کار آمده است. شکاف در اساطیر یونانی همان رخنه‌ای است که در اندیشه تاریخ بشری در ساحت دین رخ داده، اساطیر خود با به حجاب کشیده شدن دین و فروبستگی ساحت وحی ظاهر شده‌اند، اما به هر طریق صورتی شبه دین دارند. اساطیر و میتولوژی در واقع تجربیات معنوی کاهنان و روحانیونی است که در مسیر جستجوی عالم معنی به چنین فراتبی می‌رسند. این سائران عوالم معنی، چنانکه گفتیم چون به مدد الهی، هدایت خاصه پیدا نمی‌کنند، غالباً از انانیت و خودپرستی شیطانی آثاری کثیر در خود دارند. حضرت امام خمینی قدس سره در کتاب مصباح‌الهدایه در این باب چنین می‌نویسد: «که سالک حقیقی آنگاه که واصل گردد، از حق به تقدیس و تنزیه سخن گوید و اظهار سلطنت و قدرت و ولایت در جهانهای عالی و دانی نکند، مگر به مصلحت. آنان کمتر به تصریح سخن می‌گویند و بیشتر به رمز ادای سخن نمایند. اگر بعضی از اصحاب مکاشفه و سلوک و پاره‌ای از مرتاضین لب به شطحیات گشوده‌اند، از آن رو است که در سلوکشان نقصانی بوده و یا در باطن باطنشان بقایایی از انانیت هنوز باقی بوده که در اثر آن نفسشان به فرعونیت تجلی کرده است و اما کسانی که راهروان جاده شریعت‌اند و انانیت خود را به کلی به دور انداخته‌اند، توجهی به اظهار قدرت و سلطنت و فرعونیت ندارند. و اما صاحبان طلسمات و نیرنجات و ساحران و شعبده‌بازان و ریاضت‌کشان که ریشه کارهایشان پیوستن به عالم جن و شیاطین کافر است که عالمی پست و ظل‌ظلمانی عالم ملک، در مقابل ظل نورانی عالم ملک که عبارت از ملکوت اعلا و جهان فرشتگان است، این افراد که متصل به عالم شیاطین‌اند همواره در مقام اظهار سلطنت هستند و ←

جهانی و کلام) و فیسیس physis (طبیعت) و گوش دادن به ندای فیسیس و عمل هماهنگ با آن تلقی می‌شود. فیسیس از نظر متفکران و دانایان یونانی عبارت است از ظهور و شکفتگی وجود و aletheia که حقیقت و انکشاف و ظاهر شدن هم معنی و قرین به آن است. از نظر هراکلیتوس عقل بشری در مقایسه با عقل مرگ ناپذیران (قدسیان و جاویدانان) ناچیز است. زیرا خردمندترین انسان از حیث خرد، زیبایی و سایر فضیلت‌ها، در مقایسه با قدسیان میمونی مقلد بیش نیست (۴). پس در اینجا خرد بشری در مقابل خرد لاهوتی قرار می‌گیرد. خرد بشری در جستجوی «کل» است. این کل در آتش که ماده‌المواد طبیعت است به ظهور می‌آید، «لوگوس» که در سخن هراکلیتوس از پوشیدگی و حجاب بیرون می‌آید و آشکار می‌شود، همان حقیقت aletheia است. چنانکه در قطعه پنجاه «درباره طبیعت» اشاره دارد، دانایی در این است که به لوگوس گوش کنیم و با او همسخن شویم که همه چیز یکی است. پس در اضداد وحدتی است. یگانگی و وحدت جهان از لوگوس برمی‌خیزد. لوگوس ضرورت مطلق یا بنیاد جهان است که گاه با آتش ابدی می‌آمیزد. عقل انسان لحظه‌ای است در این کل و لوگوس، یا صورت مجمل آن یا

→ تصرفات خود را به رخ مردم می‌کشند از بس که به انانیت خود عشق می‌ورزند و به حیث نفسانی‌شان علاقه و شوق دارند، در حقیقت بت‌پرستان بت نفس‌اند و پیرو جبت طاغوت‌اند و از خدای رب‌العالمین غافل‌اند.» (۳)

حال چه جهت مثبت تجربه معنوی و سلوکی که به شطحیات و سمبولیسم و سخنان پر رمز و راز می‌انجامد در نظر آوریم، یا به ارتباط با ملک سافل که عالم شیطانی است نظر کنیم، در هر صورت آدمی امری مقدس و غیرمقدس و رای خود را شهود می‌کند و از آن الهام می‌گیرد، در این دو حال از هاتف و فرشته و یا از شیطان و موزها الهام می‌گیرد. الهام و شهود و انکشافی که در این حال به انسان می‌رسد، اغلب از ناحیه هدایت نیست هرچند بعضاً آدمی به مقصود می‌رسد و به حق نزدیک می‌شود اما جلوه‌ای که او درمی‌یابد، نمی‌تواند حقیقت را به نحو اتم و اکمل برایش منکشف سازد. آنچه بودا یا کنفوسیوس و یا لائوتسه و متفکران کاهن مصری و سومری و دیگر نقاط جهان به نحوی با تجربه معنوی شبه دینی بدان پرداخته‌اند از این سنخ است. باید متذکر گردید که همواره معرفت حاصل از اندیشه قلبی و حضور، از ایمان ناشی می‌شود. در حالی که تفکر عقلی و حصولی با چون و چرا در ایمان قلبی آغاز می‌گردد و در جستجوی یقین عقلی است. البته چنانکه گفتیم عقل در آغاز با ایمان پیوند داشته و در مقام تجربه و جوی از آن بوده است. دو ساحت عقل که در تفکر دینی به عقل معاد و عقل معاش تعبیر شده ذیل عقل ایمانی تحقق می‌یابند. عقل معاد که در روایات به عقل رحمانی تعبیر شده است صورت ربانی عقل است، این عقل که از فکر معاد فارغ شد به عقل شیطانی تعبیر می‌شود. اساساً اندیشه فلسفی در مبارزه با ایمان و شهود حقیقت آغاز می‌شود.

راهی از آن است و بنابراین انسان باید تلاش کند که به دیدگاه عقل دست یابد و با عقل زندگی کند، وحدت تمام اشیاء و سلطنت و حکومت قانون ثابت و لایتغیر را دریابد و تصدیق کند و بر ضد آن طغیان نکند زیرا که عقل بیان و تعبیری است از لوگوس یا قانون جهانی و ناظم کل، و جلوه‌ای ناقص از آن همچنانکه قوانین انسانی تجسم ناقص لوگوس یا قانون خدایی و جهانی‌اند. باید آدمیان از عالم شخصی (خواب) رهایی یافته و به عالم کلی (بیداری) رهسپار شوند. علت نادانی و غفلت مردمان از لوگوس که حقیقت را جلوه‌گر است این است که آنان در خوابند و نمی‌توانند قانون جهانی را دریابند در حالی که لوگوس سرنوشت مردمان را مقدر کرده است. «کل» تجلیات گوناگون دارد، همه چیز را آفریده و نابود می‌کند از اینجا بر همه موجودات محیط است و هیچ موجودی از آن انحراف نمی‌جوید. آدمی کل را ادراک نمی‌کند و از درک قدرت بی‌پایان آن عاجز است، حتی به هنگامی که از زبان حکیمان و دانایان می‌شنود اما برای ایشان نادانی عین دانایی جلوه‌گر می‌شود آنان با آموزش نیز نمی‌توانند کل را دریابند و موجودات را بشناسند. آنان آنچه را که جلوه می‌کند می‌بینند و می‌شنوند و اجمالاً احساس می‌کنند ولی نمی‌توانند به کنه آن پی‌برند و درکش کنند.

بدین ترتیب حکیمان ماقبل فلسفی یونان (قبل از سقراط) چون متفکران شرقی به تجربه معنوی در مقام وصول به حقیقت متجلی در عالم‌اند. آنان اصل مادی و معنوی عالم را جستجو می‌کنند در اینجا هنوز الهام اساس تفکر است و قلب محل الهام و بنای تفکر بر پایه درک بی‌واسطه عالم است (۵).

نزاع فلسفه و شعر در دوره متافیزیک یونانی

در ادوار فلسفی یونان برای نخستین بار سقراط فلاسفه را از شاعران جدا کرد و گفت: «شاعران نه از راه خردمندی بلکه از طریق نبوغ و الهام شعر می‌گویند. اینان نیز مانند پیشگویان و سرودخوانان پرستشگاهها سخنان زیبا به زبان می‌آورند بی‌آنکه خود معنای آن را دریابند. افزون بر این شاعران چون شعر می‌گویند، گمان می‌برند که بر همه چیز آگاهند.» از نظر افلاطون معارف و دانشهای حقیقی با آموزش صوری حاصل نمی‌شود، بلکه آموزش می‌تواند معرفتی را که در نهاد آدمی نهفته است و نفس عاقله و مجرد آدمی

قبل از هبوط به این عالم آن را به شهود عقلی دریافته بود، متذکرش گرداند. بنابراین از نظر افلاطون معرفت «فضیلت حقیقی» در طی سیر روح در عالم مثال به دست می آید، و کار عقل، معرفت به مبادی اولی و مُثُل جاویدان است که اشیاء محسوس جلوه و بهره مند از این حقایق معقول اند. در تفکر افلاطون خداشناسی قدیم به وجودشناسی و بحث وجود معرفت می رسد. در فلسفه افلاطون خدا از موضوعیت قدیم برخوردار نیست. ارسطو، شعر هزیب و شاعران یونانی و میتولوژی آن عصر را تئولوژیسم و تئولوژی می خواند. در فلسفه ارسطو خداشناسی از فروعات مباحث فلسفی و فلسفه اولی همان بحث در باب وجود است. در تفکر فلسفی نیست انگاری و دوری از خدایان و رهایی از ترس مرگ غلبه می کند و وظیفه اساسی فلسفه برای متفکران یونانی رهاندن انسان از این ترس و حیرت در برابر جلال هستی است، این خوف از خوف اجلال تفکرات شرقی بیگانه است. فیلسوف به انسان یونانی می آموزد که هماهنگ با طبیعت زندگی کند، تا از این بلایا برهد. او نمی تواند هیچ چیز را در نظام مقدر اشیاء تغییر دهد، بلکه باید طوری زندگی کند که میان او و اشیاء تلازم و تناسب برقرار شود. فیلسوفان شکاک، رواقی و اپیکوری یونان نیز در جستجوی آرامش عقلی در تلاطمات این جهانی اند. اما زمانی که فرهنگ و تمدن یونانی - رومی به پایان می رسد، اندیشه های عقلانی دیگر نمی توانند، آرامش مطلوب را برای شهروندان این تمدن فراهم سازند.

عقل لاهوتی مسیحیت و اسلام

با پیدایی مسیحیت خرد این جهانی و تصویری که فیلسوفان یونانی از عالم و آدم به دست می دادند، دگرگون می شود. وحی آسمانی و تجربیات معنوی حواریون مسیح (ع) که در اناجیل جمع آمده بود، موجب فروپاشی پاسخهای متزلزل فلسفه یونانی در باب جهان و خدا و انسان بود. علی الخصوص که ایمان مقدمه معرفت دینی این عصر محسوب می شد. آوگوستینوس و ترتولیانوس و دیونوسیوس که بنای تفکر حکمی قرون وسطایی را گذاشتند، منابع نظری دین مسیح را عرضه داشتند. مسیحیت با حذف بسیاری از تعلیمات فلسفه یونانی آن را چون ماده به خدمت عقل لاهوتی انجیلی درآورد. از نظرگاه مسیحی عقل ربانی و الهیات در انجیل تجلی کرده بود و عالم باید این عقل را دریابد. پس

الهیاتی چنین است که به عقیده توماس آکوئیناس از عالم لاهوت به عالم دنیوی نازل می‌شود. در حالی که فلسفه در جستجوی صعود از عالم دنیوی و غیرروحانی به عالم لاهوت و مطلق است. فلسفه فقط به حقایق عقل فرمان می‌راند و حال آنکه الهیات با حقایقی فوق عقل - و نه عقل‌گریز - که منبع آنها عقل ربانی است سر و کار دارد. بدین معنی تعقل متافیزیکی فقط تعبیری از عقل دینی مسیح خواهد بود که در انجیل ظهور کرده است.

در جهان اسلامی نیز به نحوی دیگر به دور از تجربیات معنوی شرک آلوده مسیحی، عقل و خیال دینی با وحی آسمانی که در قرآن ظاهر شده است، روح‌تنزیهی و تشبیهی خاص اسلام را متحقق ساخته است. تجربیات معنوی متفکران اسلامی این تمدن و فرهنگ را با عالم معنوی شرق پیوند می‌زنند. عقل و فلسفه‌ای که در جهان اسلامی تالی‌تولو تفکر دینی تلقی شده بودند، در عالم اسلامی توفیق بیشتری برای جولان پیدا کردند. بحث وجود که مظهر عقل‌انگاری است گرچه بر فلسفه رسمی غالب بود اما نهایتاً همراه عرفان و کلام به سوی خداشناسی سوق می‌یافت.

تفکر معنوی مسیحی و اسلامی، در حالی که عقل یونانی به حدود بشری محدود شده بود، رستگاری را در تعلق و بستگی به خدا می‌دید. در تفکر یونانی تنها طریق سعادت و نجات شناخت عقلانی عالم بود. در این اندیشه پروردگار عالم مرتبه‌ای فوق طور عقل بشری نداشت، حتی در مرتبه‌ای، آنجا که عقل آسمانی و لاهوتی را فوق عقل زمینی و ناسوتی تلقی می‌کرد.

ژاک مارتن متفکر مسیحی معاصر معتقد است که عقل یونانی به فهم این جهانی واقعیت‌گرایی دارد، در صورتی که عقل حقیقی، عقل رستگاری اخروی، عقل اولیاءالله است. از نظر مارتن، متفکران شرق باستان به این عقل نزدیک شدند و آن را چون وسیله‌ای برای صعود و معراج انسان از عالم خاکی به عالم لاهوت دانستند. رجوع به این عقل که با وحی نازل می‌شود^۱، تنها راهی است که ما را به حقیقت هدایت می‌کند. به

۱. در نظر آکوئیناس این عقل ربانی عبارت است از وحی منزل، عقل اولیاءالله همان عقل دینی است، و عقل فلاسفه، عقل متافیزیک است.

عقیده مارتن سه نوع عقل ربانی، دینی و متافیزیک در یک سلسله مراتب قرار می‌گیرند، که این آخری، پایین‌ترین مقام را دارد. او جدا کردن عقل فلسفی از عقل دینی را از سوی نحله لائینی ابن رشد محکوم می‌کند. مارتن که خواهان بازگشت به اندیشه تومیستی قرون وسطی است عقل حقیقی را در تفکر الهی آکوئیناس می‌بیند زیرا به عقیده او فقط این عقل رستگاری را می‌تواند محقق سازد؛ نوتومیسم چنین مواجهه‌ای با عقل دارد (۷).

یوهانس هیرش برگر نوتومیست که یکی از نویسندگان معاصر آلمانی است، می‌گوید: «هیچ‌گاه در هیچ دوره‌ای از تاریخ معنوی غرب، سراسر جهان این چنین با اطمینان به وجود خدا، عقل، قدرت نیکی او، منشأ جهان، عقلانیت نظام و حکومت آن، به طبیعت انسان و مقام او در عالم، معنای زندگی او، گنجایش روحی او برای شناسایی جهان و سامان دادن زندگیش، به شرف، آزادی و مرگ ناپذیریش و بنیانهای قانون، دستگاه قدرت دولتی و به معنای تاریخ، زندگی نکرده است. وحدت و نظم، صفات دوگانه این عصر بود.» چنانکه فیلسوف مشهور فرانسوی اتین ژیلسون در کتاب روح فلسفه قرون وسطی گفته است: «در قرون وسطی نظام طبیعی (فیزیک) چه از جهت مبدأ و منشأ و چه از نظر غرض و غایت متکی بر نظام فوق طبیعی (متافیزیک) بود و انسان بر صورت پروردگار خویش آفریده آمده بود و از این رو موجباتی جهت بحث و تدقیق مستقل درباره موجودیت و خصوصیت آدمی و جامعه که شامل او می‌شد، وجود نداشت و چون انسان در ردیف سایر مخلوقات قرار نمی‌گرفت، تا مطالعه او ممکن و عملی گردد. در این دوران نگاه مطلق و عام و شامل حکمای یونان به انسان، به نگاه مقید و خاص محدود شد. آدمی از این پس مظهر کامل پروردگار و از حالت یک وجود ناقابل مطالعه نظیر دیگر مخلوقات خارج شده بود» (۸).

اکنون غالباً در بسیاری از نوشته‌های پس از رنسانس چهره‌ای بسیار وحشتناک از حیات معمولی و زندگانی عادی عصر ایمان به دست می‌آید که همه متعرض مسیحیت و تفکر اخروی آن عصر است. البته نمی‌توان تأثیرات آداب و رسوم کهن رومی و اندیشه‌های جادویی بربرها را بر مسیحیت رسمی و غیررسمی که تا قرن پانزدهم همواره اروپا را تحت سیطره خود قرار داده بودند نادیده گرفت. اما در واقع تنازعات بیرونی و درونی مردمان مسیحی در قرون وسطی در قیاس با اوضاع عمومی جهان ناچیز بوده

است. اساساً زندگی آرام روستایی قرون وسطی طبیعتاً منشأ دشمنی کمتری میان افراد بوده است.

رنسانس و جدایی فلسفه و هنر و علم از دین

گفتیم که با رنسانس تحولی اساسی در زندگی مغرب زمین پدید آمد. این تحولات انکار اصول معنوی دینی را به همراه داشت. در این مقام بشر خود را به عنوان یک موجود طغیان‌کننده در برابر خداوند و عالم معنی، موجودی آزاد که می‌توانست بر روی کره زمین به هر نحوی که می‌خواهد قدم نهد و خویشتن را در مقابل یک حقیقت ماوراء خود مسئول نداند، تلقی کرد. نهضتی که در دوره رنسانس به نهضت اومانیسم یا انسان‌مداری تعبیر شد همان چیزی بود که در صورت آداب‌دانی و بشریت‌تجلی کرده بود. اصل و مبدأ جدایی تمدن غرب از تمدن‌های شرقی و دینی همین نهضت بود. این تصور اخیر غربیان از انسان، پایه تضاد اساسی و ریشه‌دار بین تمدن غرب و تمدن‌های دیگر جهان به ویژه شرق است. مغرب زمین از دوره‌ای که این قدم را برداشت، چندین مرحله طی کرد تا به وضع امروز درآید.

بشر در گذشته شاهد ظهور غلبه صور نوعی مختلفی بوده است که هر یک در معرفتی تحقق یافته بود. این معارف که عبارتند از: دین، هنر، فلسفه، عرفان و علم (به معنی خاص تجربی-منطقی) گاه به نفع یکی در حاشیه مانده‌اند و یا در پرتو آن مورد تفسیر و سیر و نظر قرار گرفته‌اند. در عصر مسیحی و اسلامی فلسفه، هنر، عرفان و علم، رنگ دینی گرفتند و در مسیر رستگاری انسان به کار آمدند. در این دوران تعارض میان علوم وجود نداشت تا آنجا که روی به سوی دین داشتند. گرچه گهگاه فلسفه، علم، هنر و عرفان دنیوی در مقام تعارض با آن قرار گرفتند اما نتوانستند در کل توفیقی به دست آورند، از اینجا در عصر دیانت غالباً عقب نشستند. اما در رنسانس این تعارض با توفیق همراه شد. در آغاز به جهت غلبه احساسات، هنر، عرفان، علوم غریبه و فنون بیش از فلسفه توانستند، جولان دهند.

از قرن هفدهم فلسفه و علوم تحصیلی برتری یافتند و اکنون عصر غلبه و تفوق علوم منفرد است. به هر حال با جدایی معارف در دوره جدید آن وحدت دینی گسست و

به نحوی وحدت فلسفی و این جهانی - که بالذات به کثرت متکی بود - گرایید. در این دوران عقل ناسوتی فلسفی میزان هرگونه معرفت هنری و عرفانی و علمی گردید. مرجعیت عقل در قرن هفدهم از سوی دکارت مورد شرح و تفسیر قرار گرفت. در تاریخ غرب حتی در عصری که غلبه با علوم منفرد است، روش‌شناسی (متدلوژی) و منطق پژوهش در حکم آخرین صورت تفکر فلسفی انتزاعی و عقلی جدید بر علوم اثباتی و تحصیلی حکومت می‌کنند و ره‌آموز علم می‌شوند. متدلوژی پس از اگوست کنت گرچه متافیزیک کلاسیک جدید را رد می‌کند اما نوع دیگری از متافیزیک یعنی متافیزیک تحصیلی را جایگزین آن می‌نماید.

جدایی فلسفه و هنر و علم از دین و تفکر معنوی مهمترین حادثه فکری دوره رنسانس محسوب می‌شود. در گذشته فلسفه و هنر و علم از معنایی که دین از خدا و جهان و انسان صورت می‌بخشید، بهره می‌گرفتند. در تحول جدید تصور و فهمی صرفاً بشری طرح گردید که فاقد ساحت معنوی بود، پیوند آدمی با عالم معنی گسسته و گویی فیض الهی از او منقطع شده بود. او از خیر الهی بریده و به انانیت و نحنانیت خود روی آورده بود. آدم عصر رنسانس دیگر خود را در ساحت دینی عالم غرب که در رویکرد آن به شرق حاصل شده بود نمی‌دید. توأم با این انقطاع و گسستگی از عالم معنی، وحدت دانش دینی و دنیوی قرون وسطی نیز که نتیجه آن بود از میان رفت و تشتت و تشویش و اضطرابی که در روح انسان به وجود آمد به صورت تفرقه و جدایی علوم از یکدیگر و از علم الهی نمایان شد. البته جدایی این علوم از حکمت متعالی معنوی، باعث بسط و گسترش هیولایی علوم جزوی شده است، ولی از سوی دیگر نوعی بحران شدید در فرهنگ و تمدن و محیط زیست بشر و مخصوصاً غرب به وجود آورده است که تأثیرات سوء آن را اکنون بیش از غرب در آسیا و آفریقا می‌بینیم. بدیهی است که ریشه‌های این بحث خیلی قدیمی است و حتی در گفتگوها و مکاتباتی که کلارک و نیوتون در قرن هفدهم در انگلستان با هم داشتند، دیده می‌شود. اگر کسی مذاکرات کلارک و نیوتون را بخواند، خواهد دید بسیار از جوانب این بحث در آن زمان نیز مطرح بوده است. کلارک فیزیکدانی بود که به شهرت نیوتون نرسید ولی در زمان خود بسیار معروف بود. بحران در رابطه بین علوم و دین و معنویت که اخیراً به صورتی این چنین آشکار بروز کرده است، تا

حدی در این مکاتبات منعکس شده بود ولی حدود و درجه این بحران پنهان و پوشیده ماند تا اینکه بتدریج بعد از دو سه قرن به صورت یک ابتلای بزرگ در جامعه غربی ظهور کرد.

سوداگری اومانیستی بیگانه از ساحت معنوی

جریانهای فکری، نمایندگان جریانهای اقتصادی و اجتماعی نیز محسوب می‌شوند. در این میان تفکر جدید که نطفه آن در سوداگری جدید تکوین یافت، از قرن دوازده نخست در ایتالیا و سپس در مناطق دیگر اروپا با جماعات سوداگر و صراف و پیشه‌ور و صنعتگر به وجود آمد. طبقه جدید بتدریج در برابر فتودالیتیه که نواحی روستایی را تحت سیطره داشت در مراکز شهری قدرت یافت. این طبقه تازه نفس که «بورژوا» نامیده شد، بتدریج بر اریکه قدرت نشست. بورژوا که روح آرام و نجیب عالم روستایی را نداشت با حرص و ولع روزافزون به دنبال شهرت و تجربه‌های جدید (ولو تجربه‌های ممنوع به معنی قرون وسطایی) بود. این طبقه که بسیار خشن و تربیت نیافته محسوب می‌شد در عین حال مدیران و طراحانی با قدرت حسابگری بسیار بودند که استعداد بسیار کمی برای ابداع صنایع مستظرفه سنتی مسیحی داشتند. اینان بیغوله‌های تجارتنی - صنعتی را به فضای آرام روستایی ترجیح دادند. به تناسب این میل به روح دنیوی هنر و فرهنگ یونان تمایل داشتند.

پیدایی طبقه جدید مبدأ بیرونی تفکر جدید محسوب می‌شد. این تفکر در واقع جهان بورژوایی را ظاهر می‌ساخت و به جامعه صورتی این جهانی و بیگانه از ساحت معنوی می‌داد. غفلت از ساحت معنوی حتی در تمدن یونانی آنچنان که در دوره جدید مطرح است، در میان نبود. بسیاری از متفکران افلاطونی مذهب و حتی ارسطویان و رواقیان نیز در جستجوی نحوی از ساحت معنوی بودند. هر چند این ساحت معنوی صورتی عقلانی و انتزاعی داشت و به همین جهت نیز آنان همواره احساس بیگانگی و دلهره مرگ آلوده را در خود می‌یافتند. آداب دانی (اومانیته humanity) ذاتی فرهنگ جدید که به فرهنگ و تمدن یونانی - رومی رجوع کرد، از فرهنگ (ادب) دوران شرک و منطق صوری ارسطویی و دیالکتیک افلاطونی که منطقی نظری محسوب می‌شدند، گذشت و

براساس منطق مستند به تجربه که با روحیه بورژوازی و سوداگری جدید متناسب بود به تأمل و تفکر و شناسایی عالم و آدم حتی مبدأ عالم و آدم پرداخت. هنر در این دوره طریقی بود برای تجسم احساسات و ذوقیات دنیوی بشری که طبقه بورژوا روحیه کلی و عمومی آن را نشان می داد. اعتقاد به اینکه دنیا دارای یک نظام منطقی و شناختنی است و بی آنکه مددی از آسمان به آدمی برسد، با خرد و عقل و تجربه عقلانی صرف می تواند به شناسایی و تسخیر عالم و آدم نائل گردد، همه اذهان و افهام را تحت سیطره خویش گرفت و این حکم پروتاگوراس که آدمی مقیاس و میزان همه چیز است، بالتمام غلبه یافت و کلام سقراط که می گفت «خودت را بشناس» تحقق خودآگاهی تاریخی جدید را تسهیل کرد.

اصول تفکر تکنیکی و نظام تکنیک

با تفکر قدس زدار بورژوازی، فلسفه و علم جدید و از آنجا اصول غیرمقدس فرهنگ پس از رنسانس بر اوضاع مسلط می شود و تلقی انسان جدید از وجود را تقلیل می دهد. بحث وجود در برخی جریانات تفکر فلسفی غرب نهایتاً به بحث الفاظ تقلیل یافته و متعلق بحث منطق گردیده است. بدین سان این سیر از ورود بحث وجود به مرحله ای از بحث شناخت آغاز شده و با انکار وجود و حقیقت آن به پایان رسیده است. در آغاز وجود طبیعی در تفکر دکارت چون ماده و انرژی تلقی شده بود. این وجود باید در حکم جوهر جسمانی در صورت ریاضی ادراک شود، از اینجا تصویر مکانیستی تقلیل یافته جهان که در فلسفه دکارت تبیین شد، مبنای تفکر نظام تکنیک بود.

جامعه جدید آینه تفکر تکنولوژیک و صورت بیرونی آن است و در آن حالتی از خودآگاهی و تفکر تکنیکی نسبت به حقایق اساسی وجود انسانی شکل می گیرد و تجسم بیرونی پیدا می کند. پس مابعدالطبیعه جدید و نظام تکنیک، جامعه غیرانسانی و بحران زده پریشان کنونی را به وجود آورده است.

قبلاً اشاره شد که ایدآل جامعه تکنیک که جایگزین جامعه معنوی قرون وسطایی شده است، ایدآلی صرفاً آنی و گذرا و محدود و بیشتر در جهت رفاه مادی اعضای جامعه است. صورتی که برای جامعه تصویر شده نتیجه «وحی» نیست بلکه حاصل «روشهای تجربی - منطقی» است که براساس اصالت نیازهای متعارف بشری استوار است. و این

نیازها نیز در صورت غایی گذرا و فناپذیر در نظر گرفته شده‌اند و فرض این است که معنی و غایت زندگی در محدوده گذرا و فانی آن مندرج است، و به واسطه ضوابط گذرا و فناپذیر این جهان قابل اندازه‌گیری است. پس در اینجا رسیدن به مطلوب و بهترین وسیله رسیدن به مقاصد، اندازه‌گیری و محاسبه ریاضی متعلق ادراک و علم است.

سرانجام در انتهای قرن هجدهم میلادی اختلاف نظر در مورد دوره قرون وسطی و دوره جدید پایان یافت. در این موقع با توجه به مقاصد عملی تصور شد که تنها این جهان اصالت و حقیقت دارد، همه هستی و همه معنی همین عالم ظاهر است و این جهان تنها جایی است که در آن به گفته «وردز ورث» آدمی می‌تواند شادی و خوشبختی خود را بیابد، اگر خوشبختی بطور کلی یافتنی باشد. در این زمان نوعی احساس خوشبینی در هوا پراکنده بود، احساس پیشرفت به سوی آینده تحت توجهات و حمایت خدای تازه یعنی عقل خود بنیاد فرعون صفت حسابگر که در حال، تسلط خود را بر پهنه آگاهی بشر غربی گسترده بود. در این قرن می‌پنداشتند انسان طبیعتاً خوب است. جهان جایی نیکو برای زیستن است، جایی که می‌تواند بهتر شود چنانچه منابع طبیعی آن و توانایی و استعداد آدمی به منظور استفاده از آنها، بیشتر و به صورتی کارآتر مورد بهره‌برداری قرار گیرد!! و این امر شدنی است چنانکه آدمی بداند چسان بدین کار پردازد و بتواند فنون و ابزار و آلات فنی را توسعه دهد و تکمیل کند.

استقرار تفکر تکنیکی در دوران روشنائی قرن هجدهم راه آینده بشر را تعیین کرد. درک جهان در صورت ریاضی و قابل محاسبه - بطور مستقیم یا با وسایل فنی - و مطلوب شدن تولید ابزار تکنولوژیک با این فرض که اگر وسایل فنی مؤثر برای رسیدن به چیزی وجود دارند یا می‌توانند به وجود آیند دیگر باید این وسایل را بدون توجه به اینکه حاصل چه چیز است و انسانها چه قیمتی برای آن می‌پردازند، به کار گرفت. حتی آنان که نخست قربانیان این جریانات بودند یعنی کارگران صنعتی و طبقات پایین جامعه فریب جاذبه ظاهری این دوره صنعتی را خورده‌اند و آن را طلسمی جادویی می‌پندارند که همه جوامع زندگیشان را برآورده خواهد کرد. اما برگزیدگان تکنوکراسی، آنان که ماشین آلات تمام‌نشدنی، طرحها و فنون کامپیوتر و نظام سیرتیک، جریانات مربوط به تولید و رقابت و بازار و تحقیقات مربوط به انگیزش و قوانین و مقررات عظیمی که برای ادامه و توسعه

امپراطوری سترونشان خلق و ابداع می‌کنند، اعتبار و حرمتشان عملاً غیرقابل ایراد و حمله است. زیرا همه اجزاء این نظام و ادامه حیات و توسعه آن وابسته به همین تکنوکراتهاست و اگر آنان خوانندگان تیلهارد دوشاردن هم باشند، می‌توانند دانه‌های ایدئولوژیک نیز به آسیای عملی خود بیاورند، چون اوست که می‌خواهد به آنان یاد دهد که این در نتیجه تثبیت «نوسفر» است که پهنه زندگی مدام تحت سلطه فکری بشر و نقشه‌هایش قرار می‌گیرد و بنی نوع آدمی بر آن است که وظیفه‌ای که از سوی خداوند به وی حواله شده به انجام برساند و به تحقق سرنوشت خود نایل شود.

از نظر شرارد برای جامعه‌ای که اطراف ما ساخته می‌شود و به اندازه خود ما تکنیک‌زده و ماشینی است، قیمتی باید پرداخته شود. این قیمت، زیستن در چنین بیغوله‌ای و هماهنگی با آن است، این عقوبت ماست. صورت نوعی جامعه‌ای که ما خود را با آن منطبق ساخته‌ایم آگاهی ما را با اقتضائات خود سازگار می‌کند و الزاماتش تجربه ما را صورت می‌بخشد.

عالم غیرمعنوی صنعتی که در غرب ابداع شده اکنون در شرق بسط یافته است و به هستی درونی ما چنگ می‌زند و در پی آن است که عالم و آدم را به سطح شیئی کور و مکانیکی و غیرمعنوی تنزل دهد و همه تجربیات معنوی ما را زایل کند. با این ادعا که ما نوعی جدید از موجوداتیم، نوع جدیدی که دیگر بدانسان که در ادوار سلطه دین فهمیده می‌شد انسان نیست، این موجودی است که نه دل دارد و نه احساسات باطنی اصیل. او به اندازه اشیاء و معادلات ریاضی که اکنون با آنها درگیر است، غیرشخصی است. اما تنها دل ما نیست که نابود یا محجوب شده بلکه عالم ابداعی خیال و عقل ما نیز با فقر و ناتوانی مواجه است. انسانی فاقد فضیلت و فکری کاملاً در حد متوسط، کافی است تا مهارتهای مختلف علمی و غیره را که برای چرخاندن جامعه مورد نیاز است، کسب کند و آن را به کار بندد. همزمان باید به خاطر داشت که اشیاء و اسبابی که در حال حاضر در کارخانه‌ها ساخته می‌شوند نیازی به قوه خیال و تصور ما ندارند و یا این نیاز بسیار ناچیز است، همه این اشیاء حاصل طرحها و برنامه‌ریزیهای استدلالی و منطقی و یا مهارتها و کارآیی‌های فنی هستند و ما آنها را با حداقل ممکن زحمت و کوشش و تعهد شخصی تولید می‌کنیم و یا مجبور به تولید آنها هستیم و خود ما نیز ضمن تولید آنها تبدیل به جزئی از ماهیت

غیرقدسی و قهرآمیز آنها می‌شویم زیرا خود این تولیدات (ماشین‌آلات و مصنوعات و سازمانها و برنامه‌ها) کلاً فاقد صورت یا ماده‌ی خیالی هستند، آنها مجلای اموری غیرمادی نیستند، بلکه نشانه و رمز موهومات‌اند که در حقیقت هیچند و از آنجا که فی‌نفسه بی‌روح و غیرمعنوی هستند ضایع شده‌اند، و آدمی هم که باید در میان آنها سکنی گزیند به حالت و وضع مشابه آنها تنزل یافته است.

انقلاب صنعتی تمامیت یافتن تحقق ایده‌آل بشر جدید در رسیدن به تولید انبوه صنعتی بود. کارخانه‌ها و ماشین‌آلات جدید می‌توانستند آنچه در قرون قبل به وسیله‌ی ابزار دستی ساخته می‌شد با بهره‌گیری از چرخ‌دنده‌ها و تسمه‌ها بسازند، و مهمتر از همه موتور محرک ماشینها جای دست و نیروی انسانی را گرفت و اهمیت کار انسانی در مسیر تولید کاهش یافت و به نحوی که کار دیگر چیزی جز فشار تکمه‌ها و بالنتیجه فرسایش جسم و روح انسان چیزی نبود. در کار صنعتی هیچ توجهی به حالات شخصی افراد که بدان مشغولند، نمی‌شد کار هیچ‌گونه ارتباطی با آنچه که به صورت خاص هستی یک شخص را تعیین می‌کند، یعنی آنچه که موجب می‌شود، شخص خودش باشد و نه دیگری، ندارد. کار مطلقاً نسبت به شخص جنبه بیرونی دارد و او می‌تواند آن را در صورتی که ممکن باشد با کار دیگری عوض کند که این نیز به همان نسبت غیرشخصی و بیرونی است. قریب به اتفاق شهروندان جامعه کنونی صرفاً مشابه واحدها، اشیاء و یا قطعات قابل تعویضی هستند و در تمام مدتی که کار می‌کنند، محکومند فعالیت‌های مکانیکی انجام دهند و چون مهره‌ای از یک ماشین عظیم محسوب می‌شوند و اگر ممکن بود و حتماً رخ خواهد داد، چه بسا کار کامپیوترها و روبات‌ها جایگزین کار انسان شود و کار انسان صرفاً به برنامه‌ریزی برای این کامپیوترها منحصر گردد. در این کار هیچ چیز مناسب شأن انسان وجود ندارد و انجام آنها به هیچ روی هماهنگ با روح و استعداد و توانایی معنوی آدمی نیست، به این سبب بیگانگی نتیجه‌ی کار صنعتی بشر در نظام تکنیک است. اگر به یاد داشته باشیم که هرگاه فرد وظیفه‌ای که استعداد و شایستگی آن طبعاً در او به ودیعه گذاشته شده انجام دهد و مجبور به انجام وظیفه و کار دیگری باشد که اساساً با او ارتباط ندارد، این امر موجب پیدایش آشفته‌گی، ناهماهنگی و عدم تعادل در درون وی می‌شود و این حالت کل جامعه‌ای را که فرد بدان تعلق دارد، متأثر می‌کند. او در اینجا

تا اندازه‌ای به وضع بیمارگونه خود پی می‌برد. چون این واقعیت روال کلی جامعه بشری است و استثنا نیست و در این اوضاع و احوال این آشفتگی و بحران جهانی که خود مظهر غیرمعنوی شدن جامعه بشری است و جز از طریق رجوع به هویت معنوی کار رفع نمی‌شود. تجدید حیات معنوی کار در نظام تکنیک بدون گذر کردن از ساحت صنعتی و علمی کنونی به تحقق نمی‌پیوندد. این مهم مسلماً متضمن مسائلی بیشتر از رفع عوامل بیرونی آن است. این امر از طریق بازگشت به طبیعت و یا باغبانی و گلکاری باغچه‌خانه‌ها به تحقق نخواهد پیوست. حتی پناه بردن به طبیعت و زیستن در محیطهای طبیعی موجب فروپاشی نظام تکنیک نخواهد شد.

نکته‌ای که غالباً در آثار جدید غربیان از آن سخن به میان می‌آید، این است که گویی زمینه تکنیک جدید در شرق و قرون وسطی نیز - که غرب حیات شرقی را به جان آزمود - وجود داشت اما این صنایع توسعه نیافته بودند زیرا هیچ‌کس نمی‌دانست که چگونه آنها را تکمیل کند. حقیقت امر بدین سادگی نیست. این درست است که در شرق و حوزه تفکر دینی و یا قرون وسطای مسیحی هم صنایع و فنون وجود داشت اما آنها عموماً بیشتر از حد معینی به کار برده نمی‌شدند و توسعه نمی‌یافتند و این حد معین، مرزی بود که از آن به بعد فنون مانعی در راه آنچه خیلی مهمتر بود ایجاد می‌کردند و آن چیز مهم، تحقق نظرگاهی معنوی در مورد عالم و حیات بود، علاقه و توجه اصلی معطوف به سوی دین و تفکر معنوی بود، نه فنون و آن جریانات فنی و صنعتی که مخمل تصورات مربوط به هماهنگی و زیبایی و اعتدال بودند بسادگی مردود شمرده می‌شدند و این نکته‌ای است که امروزه به نظر ما عجیب جلوه می‌کند.

تفاوت ماهوی تکنیک و روش در شرق و غرب

چینیان علی‌رغم اختراعاتشان یکی از مواردی هستند که می‌توانند خلاف تصور جدید را نشان دهند و متذکر نکته فوق باشند. نگاه این قوم به طبیعت و مبدأ چنان بود که صورتی خاص به حیات آنان داده است، اینان تنها قومی بودند که باروت را اختراع کردند ولی توپ نساختند، قطب‌نما را کشف کردند، ولی به کشف راه‌های دریایی و قاره‌های جدید که یکی از وجوه رنسانس غربی بود، تن درندادند. خطر ناشی از شناسایی صرفاً عملی

سودجویانه که یکی از وجوه بارز تفکر جدید غربی است، به طرز شگفت در نوشته‌های کهن چین احساس شده بود. برای مثال روایتی از این باب در کتاب «چوانگ تسو» که چند قرن پیش از میلاد مسیح نوشته شده است را در اینجا می‌آوریم:

«چوانگ تسو می‌گوید: چون دزی گونگ به کرانه شمالی رودخانه‌ها رسید، پیرمردی را دید که سرگرم باغبانی است او جویهایی چند ساخته بود و با سختی به درون چاه می‌رفت و کوزه‌اش را پر آب می‌کرد و آب را در جویها روان می‌کرد و با مشقت بسیار به نتیجه‌ای ناچیز می‌رسید. دزی گونگ به او چنین گفت: وسیله‌ای هست که می‌توان به کمک آن روزی صد جوی را سیراب کرد و با مشقت اندک به نتایج بسیار رسید آیا نمی‌خواهی از آن مدد جویی؟ باغبان سرش را بالا برد، نگاهی به او افکند و گفت چگونه است آن؟ دزی گونگ گفت: اهرمی از چوب بساز که پشتش سنگین و دماغه‌اش سبک باشد. از این راه آب بسیار به دست خواهی آورد. این روش را شیوه برکشیدن زنجیری می‌گویند. باغبان برآشفته و سپس با خنده گفت: استادم گفته است هر که از ماشین بهره‌گیرد، کارها را به طرز ماشینی انجام خواهد داد و هر که کارها را به طرز ماشینی انجام دهد قلبش نیز تبدیل به ماشین خواهد شد. هر که قلب ماشینی داشته باشد معصومیت خود را از دست خواهد داد. هر که معصومیت خود را از دست بدهد، ذهنش مختل خواهد شد. ذهن متزلزل با تائو سازگار نیست. نه اینکه از این امور بی‌خبر باشم، بلکه از به کار بستن آن شرم دارم.

پاسخ پیرمرد باغبان پاسخ چین و تفکر معنوی شرق است به چیرگی تفکر تکنیکی. و نشانه غلبه این تفکر همچنانکه حکیم چینی می‌گوید: از دست دادن معصومیت انسان است. معصومیت در این متن همدل و همدم بودن با طبیعتی است که از هر سو ما را در بر گرفته است» (۹).

رهبران فکر رسمی غرب آنچنان به سلطه صنعتی غرب انس گرفته‌اند که فکر غربی را فعال و عملی و فکر شرقی را منفعل، نظری و عرفانی تلقی می‌کنند. و حتی بیشتر رفته و نوعی رابطه بین روح مسیحیت با تأکیدی که در تجلی خداوند در انسان دارد فرض می‌شود. اصالت ماده و پیدایش طرز فکر علمی جدید با همه نتایجش از قبیل بررسی و استنثار طبیعت مظهر کمال این تجلی خداوندی تلقی می‌گردد، چنانکه در آراء تیلهارد

دشاردن می بینیم که میان لیبرالها و سوسیالیستهای مسیحی مقبول افتاده است و این روح سکولر و تجدد زده مسیحیت را در برابر روح و فکر دینی هند و بودایی و اسلام قرار می دهند «وبر» چنین نظری دارد. بدین ترتیب موضوع تا آنجا قلب می شود که فکر غربی دیگران را رؤیایی و خیالپرست و دور از واقعیت قلمداد می کند. البته عقیده بالا فقط ساده انگاشتن مسأله به طرق مختلف و عکس واقعیت است. تا قبل از دوره جدید این مشرق زمین بود که فکر تجربی داشت و نه مغرب زمین و باز این مشرق زمین بود که تسلط علمی و صنعتی داشت، خواه این فنون دارای مقاصد مادی و یا جادویی بودند و یا مقاصد علمی مستقیماً به تحقق یک زندگی معنوی مربوط می شدند. روش یا راه و رسم تحقیق (method) در زمینه فنون و علوم دنیوی و یا دینی اصولاً مبدائی شرقی دارد. یونان قدیم در سالهایی که از قرن دوم میلادی به بعد در حال انحطاط بود، طراحی فنی را - که غیر کمی بود و بر کیفیت اشیاء تمرکز می یافت - از شرق به عاریت گرفت. قبل از این زمان، یونانیان اطلاعات علمی قابل توجهی داشتند، به علاوه یونانیان از علومی در مورد ماشینها و نحوه استفاده از آنها برخوردار بودند - با این وجود فکر یونانی ذاتاً از سعی برای تنزل و تقلیل نتایج دانش فنی موجود مداوماً اجتناب می ورزید و با بهره کشی از طبیعت نیز بیگانه بود. این تلقی در آن همواره منطقی مانده بود. روحیه رومیها متفاوت از روحیه یونانیها بود آنها بیش از نظر به عمل گرایش داشتند، اینان می کوشیدند تا به کمک ابزار موجود از اوضاع و شرایط خاص بهره گیرند اما حتی در اینجا نیز جریانات فنی مهم از قبیل تصفیه طلا و نقره، شیشه و آینه سازی، اسلحه سازی، سفال کاری و کشتی سازی و غیره دارای ریشه شرقی بودند. روح مسیحیت در غرب بطور مضاعف از بهره کشی از عالم طبیعت و استیلای کمی بر آن بی اعتنا ماند. اما نوعی صنایع و فنون معنوی شرقی را که از اسلام آموخت گسترش داد.

در برهه زمانی بین قرن دوم تا پنجم میلادی که دوره نضج و انتشار مسیحیت بود، یعنی در زمانی که شبه قاره هند و بودایی شاهد پیشرفتهای حیرت انگیز در زمینه هنر و سیاست و امور سپاهگیری بود، در غرب انحطاط فنی آن حد بزرگ بود که یولیانیوس امپراطور مرتد روم مسیحیان را سبب فروپاشی و پریشانی نظامات و مناسبات و روابط عقلی ناستوتی امپراطوری روم می دانست. در این زمان یکی از معماران ایاصوفیه در

استانبول موفق شده بود، نوعی ماشین بخار اختراع کند - در حدود ۱۲۰۰ سال قبل از اینکه جیمز وات ماشین بخار را اختراع کند - اما او با این ماشین اختراعی خود صرفاً نوعی زلزله مصنوعی ایجاد می‌کرد تا از شر همسایه مزاحمش خلاص شود. در حقیقت بجز در زمینه معماری - ناگفته نماند که تقریباً تمام معماری‌های بزرگ انگیزه و علتی دینی داشتند - غرب در دوره یونانی - رومی و قرون وسطی فاقد اراده و فکر برتر فنی نسبت به شرق بود، هر چند که نخستین فلسفه‌های ناسوتی و مبانی علم غیر قدسی در یونان تأسیس شده بود. از قرن چهارم و پنجم قبل از میلاد تا قرن دوم میلادی و نیز در قرن دوازدهم نوعی تجدید حیات علائق فنی در یونان بروز کرد که این خود به علت تماس با شرق از طریق یهودیها، جنگهای صلیبی و بازرگانان ونیزی و جنوایی و یا از طریق ترجمه‌های عربی بود. با این تفاوت توسعه فنی غرب به صورت غیر مستقیم مرتبط با تضعیف روح مسیحی بوده است در حالی که قدرت فنی شرق و عالم اسلامی تماماً بر مدار فکر دینی دایر گردیده است. اساساً غیر معنوی تلقی کردن طبیعت از سوی اندیشه تکنیکی جدید که موجب شده طبیعت چونان شیء مورد تصرف کمی و استثمار تکنیکی نگریسته شود، با آداب و رسوم مقدس مسیحی بدانسان که در جهان قرون وسطایی مقبولیت داشت، بیگانه است. توسعه صنعتی غرب تا قرن هفده و هجده علی‌رغم کاهش نفوذ مسیحیت کند و آهسته بود. به اعتباری پس از قرن نوزدهم بود که مردم بتدریج در سطحی مؤثر این فکر را مقبول دانستند که استفاده از ماشینها و اسباب صنعتی به منظور تولید اسباب و ابزاری که طبیعتی کمی و غیر معنوی دارند، مطلوب و کاری دون شأن آدمیان نیست. قبول این فکر با حقیقی دانستن فلسفه‌ای همراه شده که ادعا می‌کرد انسان اساساً حیوانی دو پا و زمینی است که می‌تواند از طریق دنبال کردن تعلقات نفسانی خود و تولید دائم التزاید ابزار و کالاها شهوات و امیال و نیازهای خود را برآورد و سرنوشت خویش را تحقق بخشد.

وجه نظر ریاضی غیر مقدس جهان‌شناسی جدید: خدا، جهان و انسان به مثابه ماشین
 بنابراین ظهور تلقی غیر معنوی از طبیعت را می‌توان آغاز تفکر تکنیکی و پیدایی نظام تکنیک در اروپا و غرب دانست که قوام این نیز به پیدایی فلسفه جدید دکارتی برمی‌گشت.

از این پس عالمانی که قلمرو کارشان تجسس در امور سودمند و پوزیتیو (امر مفید فایده عملی برای زندگی روزمره) و بالا بردن سطح رفاه مادی انسانها که آن هم حاصل بهره‌کشی از منابع طبیعی جهان بود، جای پیشوایان دینی و علمای الهی را گرفتند تا دعوت خود را آغاز کنند، البته نه به ملکوت آسمانها بلکه به عالم ناسوت. فرانسیس بیکن که به تنقیح مبادی و طرح ارزشها و اصول اخلاقی و غایات علم جدید پرداخته بود با منطبق جدید (نووم ارگانوم) ره‌آموز عالمان فرهنگ جدید گردید. او راه تصرف علمی فرهنگ و صنعتی شدن شهرها را براساس تفکر تکنیکی گشود. دانشمندانی چون گالیله، دکارت و نیوتون، نظرگاه مکانیکی بیکن را که براساس آن عالم جدید بنا شده است تکمیل و تولد مفهوم و تصور تازه‌ای از جهان را اعلام کردند. اینان بودند که وجهه نظر غیرمعنوی کمی درباره طبیعت را در فلسفه طبیعی شرح و تفسیر کردند، این وجهه نظر نخست در روش تازه گالیله در مورد مکانیک زمینی آشکار شده و او بود که این وهم را بال و پر داد که علم درباره جهان از طریق به کار بردن قواعد ریاضی به دست می‌آید و آنچه که در دام اعداد و ارقام نیفتد، علم نیست و سرانجام لاشیء است. اما این گالیله نبود، بلکه دکارت بود که به صورتی اصول فلسفی علم جدید را تبیین کرد، یعنی رؤیای تقلیل علوم به ریاضیات و جهان‌شناسی ریاضی جدید. با قطع رابطه لطیف بین خداوند و جهانی که مخلوق اوست دکارت عملاً خداوند را از جهان تبعید کرد و یا بهتر است گفته شود، جهان را از خداوند دور کرد. از نظر دکارت اشیایی که خداوند خلق کرده است، آیات و نشانه‌های خداوند نیستند، این افکار دیگر حتی برای عقیده پیروان اسکولاستیسیسم فلسفی^۱ که می‌گفتند: «بین خداوند و جهان نسبتی برقرار است»، جایی باقی نمی‌گذارد. هیچ صورتی و یا آیتی از خداوند در جهان نیست، بجز آنچه که دکارت «روح یا نفس» می‌نامد و آن را صرفاً و بسادگی با عقل جزوی انسان و افکار روشن و بدیهی که خداوند در آن به ودیعه گذاشته، یکی می‌داند چنانکه ژیلسون می‌گوید: این خدای مفهومی اگر به کار پرستش نمی‌آید نقصان فلسفه دکارت را رفع می‌کند. جهان دکارت جهانی صرفاً

۱. بخشی از الهیات مسیحی قرون وسطی نوعی اندیشه مفهومی درباره عالم وجود و مبدأ بود. علی‌رغم غلبه اندیشه انتزاعی در اینجا نیز معلول علت‌العلل (خدا) تلقی می‌شد. اسکولاستیسیسم عرفانی اریوگنا انسان را صورت خداوند و جهان را فیض الهی تلقی می‌کند.

ریاضی است. جهانی هندسی که در آن هیچ چیز جز امتداد و حرکت نیست و اگر خداوند حکمتی برای خلق این جهان داشته باشد، آن دلایل فقط برای خود خداوند معلوم است و ما کوچکترین عقیده‌ای در مورد آنها و یا حقایق الهی و غایت شناسانه نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم، به این دلیل ساده که بنابر عقیده دکارت ما هیچ «قوه و استعدادی» نداریم تا به کمک آن بتوانیم به ساحت قدس این حقایق وارد شویم. این به معنی مستور ماندن امر قدسی و جمال و جلال الهی است که در تفکر سنتی، وجود و کمال و تناسب و بهاء و زیبایی اشیاء به آن برمی‌گردد و وجهه همت عالم شهود این جلوه در اشیاء است. از آنجا که اکنون دیگر این نحوه تلقی به صورت امری نفسانی و سوپژکتیو و در نتیجه نامربوط به ساحت غیر قدسی فهم و ادراک جهان واقعی قلمداد می‌شود، یعنی جهان علمی جهان کمیت‌ها با هندسه‌ای انتزاعی و فاقد جنبه رمزی، یا طبیعتی مرده و بیگانه خواهد بود. این جهان با نظریه‌های مکانیکی نیوتون بیش از پیش تحقق یافت. تصویر نیوتنی جهان که در برابر انسان گسترده شده است، تصویری فاقد حیات، خنثی و بری از امور مقدس و سلسله مراتب معنوی است و بسان نقشه‌ای خالی که بر آن هیچ چیز جز آنچه قابل اندازه‌گیری است، ثبت نشده. چنانکه بردیایف می‌گوید: اکنون که بشر دیگر نمی‌خواهد صورت خداوند باشد به صورت تصویری از ماشین درمی‌آید و این یعنی غیرانسانی کردن بشر در همه شئون فرهنگ و هنر. به تبع این اندیشه است که اندیشه ماشینی کردن جهان و انسان پس از دکارت بسط پیدا می‌کند. در فلسفه طبیعی نیوتون عالم مادی ماشین است، و به نظر دکارت جانوران ماشین هستند، به نظر هابس جامعه ماشین است، به نظر لامتری بدن انسان ماشین است و بالأخره به نظر پاولوف و پیروانش رفتار آدمی مثل کار ماشین است. همه چیز، حتی مغز آدمی، در مرتبه ماشین قرار می‌گیرد که از قطعات و ارقام ساخته شده است مغز انسانی با کامپیوتر مقایسه می‌شود و نهایتاً صورت کامل جهان‌بینی که براساس مدل ماشین بنیان گرفته، جهانی مکانیکی - ریاضی را در ذهن بشر مستقر می‌کند که ذاتاً آدمی را از تفکر معنوی گریزان می‌سازد. این بینش مکانیکی - ریاضی دکارتی اکنون در اذهان شرقیان و غربیان استقرار یافته است از اینجا به وضوح می‌توان دریافت که ماشینهای بیغوله‌های صنعتی و شهری شرق و غرب - که دیگر بر آن نام جامعه نیز نمی‌توان نهاد - تجلیات فلسفه دکارت و مکانیکالیسم پو فیریکالیسم

دکارتی هاست، فکری که شأن وجودی آدمی را به حد ماشین تنزل می دهد تا با چنین ماشین هایی کار کنند، نتیجه لازم و منطقی این فلسفه است. علوم حیاتی نیز علی رغم تفاوت ماهوتی موضوعشان به صورت بیرحمانه ای مکانیکی شده است. سلولهای بدن انسانی از نظر فیزیولوژی یک کارخانه شیمیایی تصور می شود، و روح انسانی در علوم روانی یا روانشناسی چونان رفتاری ناشی از ترکیبات پیچیده فیزیکی - شیمیایی تلقی می گردد.

تحول نظریه های مکانیکی علم

گرچه نظریه های مکانیکی فیزیک دکارت و نیوتون درباره جهان مدتهاست از سوی عالمان مدرن بی اعتبار شده و به زیالهدان تاریخ علوم جدید که نظریه های مختلفی را دربر می گیرد، فرستاده شده است و نظریه های کوانتوم و نسبیت در آغاز قرن بیستم جای آنها را گرفته است اما این بدان معنی نیست که مبانی نظری عملی درباره جهان دچار دگرگونی اساسی شده باشد و بینش ریاضی رخ بر بسته باشد. برخی از فیلسوفان علم نظیر ارنست ماخ یا هانری پوانکاره نشان داده اند که فرضیه ها و مفاهیم و تعاریف علوم چیزی بیش از ابزار عقلی - ریاضی ساده شده نیستند که عالمان به مدد این ابزار اطلاعات علمی خود را تنظیم کرده و جهان و اشیاء محسوس را به حد مدلها و مسائلی که قابل محاسبه ریاضی باشد، تنزل می دهند. این نظریات را فقط باید براساس ضابطه سهولت و فایده و نه به عنوان حکمی راستین درباره حقیقت، مورد ارزشیابی قرار داد. ماخ یقیناً و پوانکاره احتمالاً ممکن است، بگویند که هیچ حقیقت غایی وجود ندارد و حقایقی که علوم روشن کرده اند، نزدیک ترین حقایقی هستند که ما امکان دست یافتن به آنها را داشته ایم. و اخیراً بسیاری از فلاسفه علوم از این واقعیت صحبت کرده اند، که بی طرفی علمی برای یک دانشمند غیر ممکن است به اعتقاد آنها در تحقیقات علمی عالمان از عناصر ذهنی متأثر می شوند چنانکه کانت آن را به زبان فلسفی بیان کرده بود. از جمله عناصر ذهنی را می توان انتظار عالم در تجسس علمی دانست یا آنچه که مردم در انتظار آن هستند و آنها را تحریک و تشویق به تجسس علمی می کنند. روح زمانه و فضای فکری را نیز باید بر اینها افزود، در حقیقت این روح و فضا اصل و مبنای انتظار و راه و رسم

تحقیق علمی است. بنابراین محاسبه و سنجش کمی پدیدارهای زمانی و مکانی عیناً وارد اندیشه و ذهن نمی‌شوند، بلکه اندیشه آدمی عمیقاً از اصول معین علم جدید و تملقات و نیازهای نفسانی خود متأثر است.

جان کلام اینکه اکنون بسیاری از فیلسوفان علم می‌پذیرند که کاملترین نظریه‌های علمی چیزی جز فرضیه‌های ابطال‌پذیر نیستند. و این فرضیه‌ها نیز به نوبه خود، بدانسان که حسیون قدیمی دلشان می‌خواست اطلاعات کاملاً عینی که براساس روش استقرایی به دست آمده باشند، نیستند، بلکه در بسیاری موارد تفسیر و توضیحی از اشیاء و اموری هستند که در قالب ارتباط با مدل خاص ریاضی تنظیم و بیان شده‌اند. از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که تصور قدیمی و بسته و خشک و آهنی و مکانیکی درباره کائنات که در آن انسان به صورت دندان چرخ در ماشین پهناور جهان در نظر گرفته می‌شد، برای همیشه طرد شده است و علم پست مدرن به محدودیت و نسبیت خود اعتراف می‌کند. در این دوره همه اصول علمی کهن در معرض نابودی قرار می‌گیرند و هیچ اصل و ارزشی معتبر تلقی نمی‌گردد.

مدلهای ظریف و شبه معنوی علوم ریاضی

نقصانی که علوم اکنون از حیث توانایی برای شناسایی ساحات حیاتی آدمی و حتی عالم طبیعت آشکار ساخته‌اند موجب آن شده است که بعضی از علمای دین به این امر بیندیشند که اکنون ممکن است، بین علم و دین در زمینه مفاهیمی دینی - علمی از اشیاء آشتی برقرار کرد. بعضی از نکات بدون شک درست است. از جمله اینکه برخی از دانشمندان آگاه از جنبه غیر معنوی رشته علمی شان مایوسانه در جستجوی یافتن چیزی هستند تا به آنها اجازه دهد عناصر انسانی و یا حتی دینی را در حوزه علم خود مورد تأیید قرار دهند. مدل ماشینی در مورد بسیاری از پدیدارها در فیزیک اتمی و نجوم نامناسب است و دانشمندانی که در این زمینه‌ها کار می‌کنند، ناگزیرند درباره روش مشاهده خود تجدیدنظر کنند به این امید که مدلهایی تازه‌تر و دارای حالت انعطافی بیشتری اختراع کنند و زبان ریاضی ظریفتری برای تنظیم و بیان داده‌های تجربی خود توسعه دهند که آن امور قدسی و معنوی را نادیده بینگارد، به همین جهت نیز رویکرد مجدد علوم طبیعی و

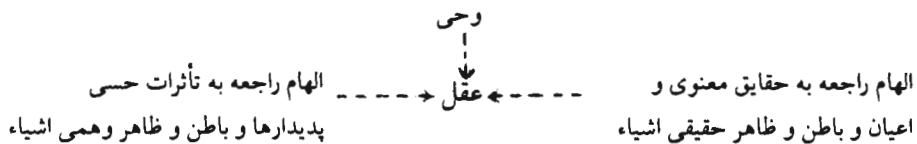
ریاضی عصر پست مدرن به عناصر اساطیری و جادویی برای تبیین علمی جهان و یا احیاء روحیهٔ تئولوژیک در بخشهایی از علوم ریاضی و طبیعت از همین وضع خاص حاصل شده است.

عالم این پدیدارها محیط و مکان و زمان متعارف بشری است و علوم منفرد جدید انسانی و طبیعی و ریاضی متعلق خود را همین پدیدارهای قابل بیان به زبان ریاضی می‌دانند. اکنون بی‌اعتبار بودن این ادعا را که وجهه نظر علوم جدید به صورت اساسی متفاوت از وجهه نظر گالیله و دکارت و نیوتون است و به این ترتیب بیشتر استعداد انسانی شدن دارند، شاهدیم. گرچه اکنون بیان مکانیکی جهان بشدت در علم تضعیف شده است اما از روح بیان ریاضی - تکنیکی نمی‌توان صرف‌نظر کرد. در حقیقت جایگزینی بیان‌های فرعی اهمیتی ندارد مهم صرف‌نظر کردن از اصول معرفت‌شناسی علوم جدید است که ورشکستگی نهایی را بر علوم عارض می‌گرداند. مقصود در اینجا فرض و اصل معرفت‌شناسانه است. دانشمندان جدید ممکن است، اعتراض کنند که نظریه‌هایشان فرضیه‌هایی بیش و کم مفید و سهل است. آنان ممکن است اعتراف کنند که معرفت‌شناسی کهنه حسیون (طبق این عقیده علم فقط از طریق مشاهده و تجربه حاصل می‌شود) نامناسب و یا حتی نادرست است، و یا اینکه اذعان کنند که در هر عمل مشاهده و تجربه و یا تنظیم و تبیین نظریه‌ها ممکن است عوامل ارثی و فرهنگی و ذهنی دخالت داشته باشند که دانشمند قادر به تشخیص آنها نیست و یا عملاً و در مقیاس وسیعی از آنها بی‌اطلاع‌اند. اما دانشمندان حداقل بدون اینکه کار خود را بی‌معنی کنند، قادر به نفی صرف قضایای افکار علمی خود نیستند و این قضایا و یا این مفروضات بنیادی عیناً مفروضات دانشمندان قرن هفدهم است و دلیل اینکه چرا دانشمندان نمی‌توانند علوم را انسانی کنند، هر چقدر هم که آرزوی آن را داشته باشند این است که ذات فرضها و اصول علوم جدید متضمن گریز از تفکر معنوی و انسانی است.

مبادی تجربهٔ علمی و منابع الهام و عقل

بر تجربهٔ علمی همواره دو اصل و مبنا مسلط بوده است: نخست قوه و توانایی تنظیم و تبیین احکام علمی، دوم اشیاء و پدیدارهایی که مواد تجربیاتی‌اند که این احکام بر

آنها اعمال می‌گردند. این دو، اصل ضرورت‌های قبلی علم جدیدند و بدون یکی از این دو، علم به مفهوم کنونی نمی‌تواند به وجود آید. اما در این بین عامل سوپزکتیو علم یعنی قوه تنظیم و تبیین احکام علمی، اصل و تعیین‌کننده تجربه علمی است^۱. این قوه یعنی موضوع شناسایی (subject) ضابطه و ملاک آنچه مورد شناسایی (object) است و نیز صحت و سقم و اثبات و بطلان اطلاعات علمی را معین می‌کند. این قوه همان عقل حسابگر جزوی اعداداندیش و روشهای آن است که توانایی تجزیه و تحلیل و طبقه‌بندی تأثرات حسی و خیالی و تشکیل مفاهیم انتزاعی و درک روابط مکانیکی را دارد. حوزه عمل عقل محدود به موادی است که به آن عرضه می‌شود. مفاهیم عقلی که از این مواد انتزاع می‌شوند ذاتی آنها نیستند و بی واسطه به دست نیامده‌اند. پس عقل این مفاهیم را فقط به صورت احتمالات منطقی و نه حقایقی فی‌نفسه باز می‌نماید. اما در مورد مواد یا اطلاعاتی که عقل بر روی آنها عمل می‌کند؟ عقل آنها را از منبعی خارج از خود دریافت می‌کند. عقل می‌تواند این مواد را از بالا به وسیله اشراقی بی‌واسطه از خداوند یا از طریق وحی و یا از پایین از طریق تأثرات حسی عالم پدیدارها دریافت کند که این نیز مسبوق به الهام است اما الهامی نفسانی.



در هر صورت در این مواد حقایقی منطقی است که علوم آنها را متحقق می‌کند اگر عقل مدخل دریافت این حقایق بی‌واسطه یا با واسطه وحی را از عالم بالا بر روی خود

۱. اکنون با غلبه پژوهش، همه چیز متعلق نفسانی پژوهش شده است. در پژوهش همواره دو امر سوپزکتیو و ایزکتیو وجود دارد. ظاهراً برای اهل پژوهش تا چیزی ایزکتیو نباشد، قابل اعتنا نیست. ایزکتیو را عینی ترجمه کرده‌اند در حالی که عینی نیست زیرا پژوهش در اعیان و حقیقت اشیاء خارجی بحث نمی‌کند (چونان فلسفه)، به هر حال ایزکتیو عینی نیست. بلکه مراد از آن یقینی به یقین علمی است و این یقین با اطلاق و اعمال روشهای علمی حاصل می‌شود و ناچار سوپزکتیو است. در واقع ایزکتیو بودن و سوپزکتیو بودن با هم ملازم است و به این معنی دین و هنر و عرفان و رای سوپزکتیو و ایزکتیو بودن است. هرگاه به مطالعه ایزکتیو درباره این معارف می‌پردازیم، پای سوپزکتیو در میان می‌آید و صورتی به آنها داده می‌شود که با حقیقتشان مناسبت ندارد (۱۰)

بینند، به این علت که منکر امکان دریافت آنها از عالم اعیان ازلی شود و یا به این علت که استعداد دریافت آنها را ندارد، ناچار است که این حقایق را از حجاب کثرت موهوم از پایین و از عالم پدیدارها کسب کند. در این حالت مفاهیم فقط به دنیای متناهی و زمان فانی و یا به عالم فانی کثرات مربوط می‌شوند. دیگر این دنیا و عالم فانی است که حقیقت تلقی می‌شود و برای آدمی این عالم، عالم حقیقی است. علاوه بر این در پژوهش این عالم نفسانی، آنچه عقل جزوی اعداد اندیش ادراک می‌کند فقط آن چیزی است که محدودیت‌هایش اجازه ادراک آنها را به وی می‌دهد. از آنجا که عقل جزوی دنیای تأثرات حسی را طبق ضوابط و حالت و وضع درونی خود تجزیه و تحلیل و طبقه‌بندی می‌کند، مفاهیمی را که تشکیل می‌دهد در حقیقت جلوه‌ای از حدیث نفس و تکلم باطنی است و در این مورد دنیای بیرون در واقع عروسک صامت خیمه‌شب‌بازی را می‌ماند. بدین معنی عقل جزوی عقلی خنثی نیست و نمی‌تواند باشد. بدان صورت که اشیاء طوری خود را در آن تصویر کنند تا طبیعت درویشان آشکار شود. بلکه عقل جزوی طبیعت درونی خود را بر اشیاء مورد بررسی و مشاهده تحمیل می‌کند آنگاه عقل متعرض عالم پدیدارها می‌شود، مفاهیم عقلی نه تنها کاشف جهان زمان و مکان نیستند بلکه با روشی که عقل بر پدیدارها اعمال می‌کند، جنبه‌هایی از جهان که قابل اندازه‌گیری و برقراری رابطه مکانیکی نیستند حذف می‌شوند. بدین سان آنچه فی‌نفسه متعالی از محدودیت‌های راه و رسم و اصول تجسس علمی عقل جزوی است در افق منظر علمی پنهان می‌گردد و در صورت اخذ حقایقی از جهان خارج به جهت عدم قدرت در بیان آن، از جهان خارج بیرون می‌نهد. مواردی که بدین طریق از جهان بیرون اخذ می‌شود حتماً باید با نظریه نسبیت و تکامل و بعضاً عدم قطعیت (interminacy) تطبیق کند. بر این مبناست که می‌توان گفت نظریات علمی جدید حاصل تجربیات و مشاهدات حسی نیستند بلکه نتایج اجتناب‌ناپذیر و منطقی قضایایی هستند که اندیشه علمی جدید براساس آنها مستقر شده است. از جمله اصولی که افکار علمی جدید براساس آن تأسیس شده، همان عصیان علیه آسمان و دین است. بر این اساس علم جدید از هر نحو علمی که مافوق منظر عقل جزوی است، غافل می‌شود و آن را انکار می‌کند و سرانجام به منظور قطع رابطه با عالم ماورایی در راه روی خود می‌بندد از این روست که عقل با غفلت از ساحت معنوی موجودات جهان خارج

هویت آنها را تغییر می‌دهد و چون حجابی می‌شود بر دیده حقیقت بین انسان و چنین است که حقیقت وجود اشیاء از منظر عقل پوشیده می‌ماند و وجود انسان به سطح ارقام و اعداد تنزل پیدا می‌کند. در واقع انکار اصول متعالی از سوی عقل جزوی تصویری دروغین از جهان را برای آدمی ایجاد می‌کند. مشکل آنگاه مضاعف می‌شود که در افکار عموم این اصل پذیرفته شده که تنها راه ممکن ادراک همان است که عقل جزوی علم جدید نشان می‌دهد در این اوضاع حتی حوزه‌های قدیم معارف در برابر تهاجم علم جدید درمانده شده و فلسفه نیز به تجزیه و تحلیل منطقی الفاظ و یا نظریه‌های اطلاعاتی تحویل می‌گردد.

علمای الهی و تسلیم الهیات در برابر علم جدید

در عصر غلبه علم جدید کمتر می‌توانیم درک و فهم شایسته‌ای از شعر و ادبیات داشته باشیم. در الهیات نیز تسلیمی در برابر علم جدید مشاهده می‌شود. پس از کانت که «عقل» را ناتوان از ادراک حقایق عالم فی‌نفسه (نومن) می‌داند و اما روش شناخت و نتایج کارش در مورد طبیعت یا جهان پدیدارها را کاملاً معتبر تلقی می‌کند، علمای الهیات خود را مجبور احساس کرده‌اند تا اصول عقاید خود را تغییر دهند بخصوص وقتی که این اصول با نظریه‌های مختلفی که دانشمندان گهگاه درباره منشأ جهان تکامل انسان و غیره ساخته‌اند، در اصطکاک بوده است. به علت همین نکته شاهد بوده‌ایم که علمای الهی متجدد کوشیده‌اند اصول اعتقادی ادیان را به عصر و زمان نزدیک کنند و یا به تناسب روح زمانه و یا روح افکار معاصر آن را از نو بسازند^۱. در اینجا غالباً فراموش می‌شود که مناسب زمان یا روح و افکار امروزی بودن اصولاً مخرب عقل دینی و معانی و ضوابط آن است. این همان فکری است که اکنون به تئوری تکامل معرفت دینی و قبض و بسط

۱. تلاشهایی که در حوزه مطالعات مربوط به الهیات و ادیان در یکی دو قرن اخیر در اروپا معمول شده تا نسلن دهند که ادیان اصول ثابتی ندارند و هر یک از اصول و مطالب خود را از ادیان قبل از خود گرفته است و یا مطالعات خاصی که در مورد تورات و انجیل و شیوه نگارش آنها صورت می‌گیرد همه از این قبیل است. گو اینکه در جهان اسلامی واقعه بدین صورت رخ نداده اما ضعف و فتور فکری که در بین بسیاری از علمای الهی مسلمان در برخورد با افکار دنیای متجدد بروز کرده با مسأله مورد بحث بی‌ارتباط نیست و نیز جریان اصلاح دین در میان علمای روحانی و غیرروحانی مسلمان کاملاً مشهود است و اکنون با مباحث قبض و بسط و تئوری تکامل معرفت دینی آن اصول ثابت نیز در اکثر اذهان کاملاً متزلزل می‌شود.

شریعت تسری یافته است. این تحولات نتیجه آن بوده است که علمای الهی در انجام نقدی اساسی و مؤثر از معرفت شناسی علمی با شکست روبرو شده‌اند و نیز در آشکار کردن نتایج فریب‌دهنده قرار دادن عقل جزوی به عنوان قوه نهایی شناسایی و میزان معرفت و علم و توضیح اینکه این کوشش به مثابه مسخ ادراک ما درباره جهان و خودمان بوده است، و همین امر سبب شده که بسیاری رو به عقایدی بیاورند که اساساً متضاد با حیات معنوی آدمی است و دائماً آن را مورد تهاجم قرار می‌دهد.

نتایج تحقیقات علمی، نابودی طبیعت

همواره می‌شنویم که علمای جدید خود را متواضع و اهل عمل نشان می‌دهند که سعی به پیشبرد تحقیقات دارند، بدون آنکه به نتایج عملی آن برای مقاصد تجاری یا جنگ و امثال آن بیندیشند و این موارد در واقع کاربرد منفی نتایج تحقیقات است. اگر قدری بدقت تأمل کنیم به وضوح درمی‌یابیم که اساساً نتایج علم جدید از اصول آن ناشی می‌شود. وقتی عالمی برای عقل جزوی حجیت تام و تمامی قائل شود از تحقیقات عقلانی او نتایجی چنین حاصل خواهد شد چه بخواهد چه نخواهد. و همین بیان، تناقض سخن علمای جدید است.

البته سخنی دیگر نیز وجود دارد که به هر حال فواید مثبت بدست آمده در برخی از علوم بر زبانها می‌چربد و آن فواید حاصله در حوزه علوم پزشکی است. اگر چنین ساده به نتایج علم نگاه کنیم، ناشی از غفلت ما از این واقعیات است که علم جدید مجموعه‌ای به هم پیوسته است و نمی‌توان ضایعات هسته‌ای راکتورها، ضایعات حاصله از دکلهای حفر چاههای نفت، مسمومیت ناشی از مواد صنعتی و آلودگی محیط زیست و امثال آن را از نتایج علوم مربوط به پزشکی جدا کرد. اساساً بخشی از آنچه به پیشرفت علم پزشکی تعبیر می‌شود، عبارتست از: تسکین صوری دردها و بیماریهای ناشی از این ضایعات. در واقع علم جدید خود منشأ بیماریهای جسمانی و بیش از آن بیماریهای روانی و روحی شده است که از کاهش قطر لایه «اوزن» نیز خطرناک‌تر است زیرا حفاظ و سپر دفاعی وجود روحانی و جسمانی انسان را از بین می‌برد و انسان در معرض اقسام و انواع پریشانیهای روحی قرار می‌گیرد.

تنزل تفکر و اصالت عقل جزوی در علم و صنعت جدید چنان است که انسان نهایتاً در برابر آن مسکین و زبون شده و کمال خود را در تشبه به ماشین می‌پندارد و این تصور غافلانه حتی باعث شده است که علی‌رغم پیشرفت علم و فن پزشکی، بعضی از بیماریها تسلط بیشتری بر بشر پیدا کند زیرا بروز بعضی از بیماریها و شدت و ضعف آنها - بیماریهای جسمی نه تنها روحی - بستگی زیادی به نحوه تفکر شخص دارد. کسی که خود را ماشین می‌پندارد، دژی بی حفاظی است که بیماری آسان‌تر بدان راه می‌یابد و زودتر بر آن مسلط می‌شود.

علاوه بر گسترش و تنوع هیولایی، علم جدید نظریه‌ای را پدید آورده که عبارت است از اعتقاد به پایان‌ناپذیری امکانات طبیعت و ایمان به علم جدید برای سیطره بر آن. اما این نظریه در مسیر بحران فرهنگ و تمدن غربی دچار فروپاشی شده است. اکنون هر چه بیشتر بشر غربی به محدود بودن امکانات به کار بردن دانش بشری برای تسلط بر طبیعت پی برده است. دیگر این افسانه که ما می‌توانیم بطور بی‌نهایت از منابع و قوای زمین استفاده کنیم، پایان پذیرفته است. این یکی از ویژگیهای بشر غربی در دوران اخیر است که اصولاً کوشید «بی‌نهایت» را که انسان سنتی در آسمان و ملکوت و در عالم معنی می‌دید، به کره زمین منحصر و محدود کند، یعنی زمین را بهشت تصور نماید و احتیاج بشر را به بی‌نهایت تبدیل کند. ولی چنین توهمی دیگر در نظر برخی عقلا و متفکران غرب به پایان رسیده است. محدودیت منابع طبیعی و ویرانی روزافزون این منابع اکنون به وضع خطرناکی رسیده است که هر چه بیشتر آدمی را در وضع بحرانی فرو می‌برد.

تجلیات تفکر تکنیکی در اخلاق و سیاست غربی: داروین‌سیم اجتماعی

تجلیات تفکر تکنیکی جدید در عالم عمل یعنی اخلاق و سیاست انسان جدید به نحوی بارز خود را می‌نمایاند. مکر و حيله‌ای که در ذات تفکر حسابگرانه جدید وجود دارد، موجب گردید طی چند صد سال عمل اخلاقی و سیاسی بشر اروپایی که هزار سال با اخلاق مسیحیت و محبت دینی انس گرفته بود با انکار این اخلاق دینی، و موهوم و غیرواقعی خواندن آن بتدریج به نوعی ریاکاری اخلاقی و سیاسی رسید که در گسترش

تمدن اروپایی در خارج از مرزهای خود بسیار مؤثر بود. تاریخ استعمار از قرن پانزده به بعد به نابودی بسیاری از مردم و حتی تمدنهای سرخپوستی آمریکای لاتین و مرکزی انجامید.^۱ دوگانگی رفتار استعمارگران اروپایی در حالی که در مرزهای خود از حقوق بشر و انسانیت و اخلاق سخن می‌گفتند و به نحوی به آن عمل می‌کردند در خارج از قلمرو خود به ضد بشری‌ترین انسانهای روی زمین تبدیل می‌شدند^۲ و از این لحاظ از جنایتگرترین استعمارگران و مهاجمان محسوب می‌شدند علی‌الخصوص که از تکنولوژی فرهنگی و نظامی برخوردار بودند و نابودی اقوام مستعمره را بطور پنهانی سازمان می‌دادند. اکنون که بی‌پایگی اخلاق غربی پس از دو جنگ جهانی به ظهور رسیده، شهروندان این نواحی به اصول اخلاقی بی‌اعتقاد شده‌اند. جوانان بیش از همه به این مرحله رسیده‌اند و تناقضی که در بطن فرهنگ و تمدن جدید نهفته بود، آشکار ساختند. عامه مردم غرب زمانی که رفاه و سود مادی و منابع اقتصادی از طرف کشورهای مستعمره به سوی آنان روان بود، چندان توجهی به دوگانگی نداشتند هر چند که شاعران و فلاسفه‌ای چون نیچه به پوچی و بی‌معنایی اخلاق و تفکر غربی پی برده بودند و بشدت از آن انتقاد می‌کردند. اما اکنون که مقاومت در جهان اوضاع را تغییر داده است، این ربا و ریب در نظام اخلاقی متضاد آشکار شده است.

اما با این وجود هنوز فرهنگ و تمدن غربی چه در وجه دموکراسی و چه در وجه تکنولوژی و علوم جدید بت دیگر مردم جهان شده است. ملاک و محک اعمال شرقیان اکنون تمدن و فرهنگ غربی شده است و اگر کسی یا کشوری در خلاف مسیر این ملاکها عمل کند، غیرتمدن و بی‌فرهنگ محسوب می‌شود. آنچه امروز به معنی فرهنگ یا اومانیته (humanite) تعبیر می‌گردد در واقع معادل (paedeia) یونانی است. اما کولتور (culture) با «ادب» که در ادبیات فارسی قدیم آمده، مترادف و با اومانیسیم فرانسه و آداب دانی غربی متفاوت است. این مفهوم جدید پس از رنسانس و علی‌الخصوص قرن

۱. اسپانیا که بیش از همه اروپائیان به تأیید اصول اخلاقی پرداخته بود به این کار دست زد.

۲. پنجاه سال پیش جرج برنارد شاو نویسنده شوخ طبع انگلیسی نوشته بود که ما به مشرق زمین می‌رویم با انجیلی در یک دست و شمشیری در دست دیگر و مردم هندوستان نمی‌دانند که شمشیر را بپذیرند یا گفتار حضرت مسیح را که فرموده است: «هروقت سیلی خوردی بگذار آن طرف صورت را هم سیلی بزنند.»

هجدهم به سرتاسر عالم توسعه یافت^۱ و به عنوان تنها فرهنگ موجود زنده عالم تلقی گردید بدین طریق فرهنگ زندگی غریبان چون الگو و نمونه اعمال شرقیان تلقی شد. حتی خوردن غذا اگر با آداب غربی صورت نگیرد نام غیرمتمدن را به خود می‌گیرد. در ضمن فرهنگ مداری غرب، اعتقاد به برتری نژاد اروپایی نیز پدید آمده است که یک نظریه شبه علمی محسوب می‌شود، داروینیسیم که در قلمرو زیست‌شناسی و تاریخ طبیعی پدید آمد، نظری مؤید استیلای تمدن غرب بر آسیا تلقی شد، نظریه استبداد شرقی و قبول ضعف جسمانی و فکری شرقیان نیز که از آراء منتسکیو و منورالفکران و قبل از آنان سیاحانی که با اصول تفکر غربی به شرح و زندگانی اقوام شرقی پرداخته بودند بر داروینیسیم اجتماعی صحنه می‌گذاشت.



حال که اجمالاً به نظرگاه علمی و فلسفی و تفکر تکنیکی و تکنولوژیک غرب پرداختیم ببینیم هنر چه سیر تحولی در حوزه تفکر تکنیکی غرب پیدا کرده است.

هنر تجلی حقیقت در صورت خیالی

اگر آثار هنری چهارصدسال تاریخ هنر جدید را مطالعه کنیم، انعکاس روح زمانه را در عالم صور محسوس و خیال غریبان می‌بینیم. هنر هر دوره تاریخی در واقع یکی از تجلیات و مظاهر صورت نوعی تفکر است و از آنجا که همواره آدمی در ساحت خیال زیسته و خیال در ظهور و بیان تفکر قلبی او غلبه دارد، به سهولت از صور و اشکال و الحان متأثر می‌شود و عده اندکی هستند که مستقیماً تحت تأثیر فکر و اندیشه محض قرار می‌گیرند^۲. از اینجا هنر به مثابه جلوه‌گاه حقیقت در صورت خیالی واسطه تقرب به حقیقت متجلی در هر دوره تاریخی می‌شود.

۱. اگر با تفکر شرعی و دینی، به تفکر منورالفکری عصر روشنایی که اواخر قرن ۱۷ و سرتاسر قرن ۱۸ بدین نام موسوم است، نگاه کنیم، ظلمانی‌ترین اعصار محسوب می‌شود.

۲. در عصر مسیحیت، تلقی روحانیت مسیحی از هنر نقاشی به مثابه وسیله آموزش و تعلیم عوام بود که قدرت خواندن و نوشتن نداشتند اما در واقع آثار هنری در همه مردم از خاصه و عامه مؤثر بوده است.

هنر مسیحی و شمایل مقدس

در عالم هنر غربی چنانکه بسیاری از نویسندگان چون بورکهارت تذکر داده‌اند به علت متمیزه‌های تفکر مسیحی همیشه هنر تصویری مبتنی بر تصویر پیکر انسان بود؛ انسانی که طبق نظر مسیحیت به عنوان پسر خدا مجسم شده است. در این دین «حلول» اصل و منشأ شمایل شناسی شد و این هنر همیشه در چهره انسان به عنوان یک موجود الهی متمرکز بود.

در هنر اروپایی پیش از آغاز قرن چهاردهم آنچه مرکزیت دارد، یا صلیب است یا چهره‌های مسیح (ع) و مریم (ع) و یا آنچه به یکی از این سه موضوع پیوسته است. معماری سنتی اروپا نیز که اصل آن معماری کلیسا است، همیشه به صورت یک صلیب و مظهر جسد حضرت مسیح شناخته می‌شد، و از لحاظ تمثیلی و سمبولیک رابطه‌ای بس نزدیک با تصویر و یا تجسم مسیح داشته است.

هنر اروپایی در چهارصد سال تاریخ رنسانسی خود متناسب با تحولی که در تلقی غربیان نسبت به وجود پیدا شد و آدمی از منظر تفکر تکنیکی به وجود نگرست، شمایل مقدس (icon) را که جلوه‌ای از ساحت معنوی انسان بوده بتدریج به اضمحلال برد. بدین معنی شمایل‌های مسیح و مریم و قدیسان مظهر اراده بشری و زمینی می‌شوند و باطن معنوی قدیم خود را از دست می‌دهند، حتی اگر مظهریت را به جای حلول «اصل» هنرشناسی مسیحی تلقی کنیم و از حلول و اتحاد موجود و غالب در تفکر دینی مسیحیت دور شویم، فرقی نمی‌کند هر چند که این حلول و اتحاد براساس تعالی و سلسله مراتب موجودات طرح شده و تلقی گردیده است. در اینجا موجودات این جهانی همه تجلی امر قدسی تصور شده‌اند که در این میان فقط انسانی چون مسیح در حکم تجسم امر الوهی در نظر آمده است.

هنر جدید و شمایل مقدس

به هر حال شمایل‌های مقدس که روح هنر شرقی و هنر دینی غرب بود با پیدایی تفکرو احساس هنری جدید (حضور تخیلی و تخیل ابدایی) که واجد نوعی زیبایی نفسانی است ساحت معنوی خود را از دست می‌دهد. این وضع خود به تناسب فراموشی

انسان‌شناسی قدیم که انسان را چون موجودی مخلوق بر صورت الهی تلقی می‌کرد، پیدا می‌آید. شمایل‌هایی که در غرب اروپا در قرن سیزدهم ساخته شده چه به صورت نقاشی و چه مجسمه هیچ شباهتی به انسانهای عادی نداشت و به دستورهایی که لوقای مقدس، طبق منابع سنتی مسیحیان برای تصویر شمایل حضرت مسیح و مریم به پیروان خود داده بود، بازمی‌گشت. لکن بعداً نقاشانی مانند رافائل و میکل‌آنژ پیدا شدند که در واقع نهضت اومانیزم از آنها شروع می‌شود. آنان چهره‌های آسمانی و ملکوتی مسیحیت سنتی را به چهره یک بشر عادی و عاری از معنویت تبدیل کردند، مثلاً تابلوی معروف مریم رافائل در موزه پرادوی مادرید تصویر یک زن بسیار زیبای ایتالیایی است. در این چهره هیچ جنبه آسمانی وجود ندارد. مجسمه‌های میکل‌آنژ نیز از هرگونه جنبه معنوی تهی است، چنانکه مجسمه داود در شهر فلورانس نمایش قدرت بشری است و هیچ معنای متعالی در این «صورت» تجلی ندارد^۱ این انحطاط معنوی هنر در معماری آن زمان بخوبی در

۱. در حقیقت صورتهای در هنر جدید که به ظاهر دینی است متناسب با معنایی غیرقدسی است که در این آثار تجلی کرده است، از اینجا هر صورتی قابلیت بیان هر معنایی را ندارد. بورکهارت درباره هنر مقدس از نظر «صورت» و «معنی» می‌نویسد: «برای آنکه بتوان هنری را هنر مقدس - به مثابه نوعی هنر - بنامیم کافی نیست که «صورت» اش از حقیقتی روحانی نشأت گرفته یا طبعی دیندار با احساسات و عواطف پارسایانه و خداترسانه‌ای که بنا به ضرورت، هنر مزبور را بارور ساخته باشد، بلکه باید هنری را مقدس خواند که قالب و صورتش نیز جلوه بینش روحانی خاص این «معنی» باشد. از اینجاست که در هنر دینی رنسانس و باروک یا بعضی نحله‌های هنر مدرن که هنرمندان آن صبغه دینی داشته‌اند - نظیر ژرژ روئو نقاش اکسپرسیونیست و برخی اکسپرسیونیستهای آلمان - اثری از معنای متعالی دین نمی‌توان دید و بیشتر حکایت از محجوب و مغفول ماندن حقیقت دین می‌کنند.

اساساً هر «صورت» ظرف و وجهی از جلوه وجود است و موضوع دینی اثر هنری ممکن است به اعتباری بر آن مزید شده باشد، این موضوع ممکن است با زبان صوری اثر ارتباطی نداشته باشد، چنانکه آثار هنری پس از رنسانس این نظر را اثبات می‌کنند زیرا آثار هنری ذاتاً غیر دینی‌ای هستند که مضمون مقدسی دارند، اما برعکس هیچ اثر (معنی) مقدسی نیست که صورتی غیردینی داشته باشد، زیرا میان صورت و معنا (روح) مشابهت و تماثل دقیق وجود دارد. بنابراین معنای تفکر روحانی بالضروره با زبان «صورت» جلوه‌گر می‌شود. اگر این «زبان صورت» (صورت خیالی) نباشد هر صورتی برای بیان هر معنایی قابلیت پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان از مظاهر خاص بینش روحانی سخن گفت زیرا چنین مظاهری وجود نخواهد داشت. البته قابل تأمل است که سبک‌های متغیر و متلون هنر دینی مقدس وجود دارد. این تفاوت به تفاوت معانی برمی‌گردد. «معنی» بالذات و فی ذاته مستقل از «صورت» است اما این بدان معنی نیست که می‌تواند در هر «صورتی» بیان شود. پس محسوس را باید جلوه نامحسوس «معنی» دانست. صورت و مظهر محسوس در مرتبه خود تمثیل «معنی» و ظاهر معقول است و صورت معقول به اعتبار جوهر و ←

ساختمان واتیکان نیز دیده می‌شود. هرگاه زائری شرقی که هنوز تجدد سراغش نیامده به کلیسای سن پیترو برود آن را بیش از یک قصر سلطنتی نخواهد یافت. در این بنا کمترین اثری از خانه خدا یا جلوه‌ای آن جهانی یا متعالی، که در کلیسای قرون دوازدهم و سیزدهم مشاهده می‌شود، وجود ندارد.

محاکات طبیعت بیجان در هنر جدید و صورت شکنی

بعد از اینکه این سیر آغاز شد، هنر اروپایی به تقلید از طبیعت بیجان، آنچنان که جلوه‌ای ریاضی و غیرمعنوی از آن در فلسفه و علوم ظاهر شده بود، گرایش یافت. و انسان چهره خود را در نقشی طبیعی جستجو کرد و این امر دوست سال به طول انجامید. این سیر به

→ بنیادش در مرتبه محسوسات همانند حقیقت در مرتبه معقولات است و مفهوم یونانی *eidos* مشتق از من دیدم و مبین چیزی است که پس از رؤیت شدن باقی می‌ماند خاصه صورت (فرم، شکل و صورت چیزی در ذهن، صورت ذهنی و وجود ذهنی) مانند همه اصول و فروع دین جلوه‌ای بارز ولی محدود از حقیقتی الهی است. از اینجا صورت محسوس می‌تواند نمودار حقیقت متعالی و واقعیتی فوق مرتبه صورت محسوس باشد. معرفت هنر مقدس نیز از معرفت صورت آغاز می‌شود و طی مراتب علمی بر اثر سیر و سلوک معنوی هنرشناس حاصل می‌گردد تا به حقیقت معنوی آن هنر نائل آید. این طریقت راه منطق هنرمونوتیک و تفقه اثر هنری است. سمبولیسم و هیأت تألیفی رموز نیز از چنین منظری برای شناخت اثر هنری در کار می‌آید. از نظر بورکهارت سمبول و رمز هنری «وضعی» صرف نیست بلکه مظهر صورت متعالی و نمونه‌های ازلی (*archetype*) خود رمز و سمبول، و تنزل مرتبه‌ای و نشانی از وجود تلقی می‌شود. به عبارت دیگر این نسبت به حسب قانونی مربوط به وجودشناسی است. همین رمز در حقیقت عین همان معنایی است که بیان می‌دارد. زیبایی رمزی نیز به بینش روحانی از جهان و زیبایی وجود برمی‌گردد. زیبایی چیزی جز، جلوه لطفی و جمالی وجود نیست به تعبیر کوماراسوامی *coomaraswmi* زیبایی نورانیت و تلالو و درخشندگی و لطافت و شفافیت پوششهای وجودی آن موجود مورد نظر ابداع هنری است.

ارتباط صورت خیالی هنرمند در مرتبه هنر مقدس لزوماً با خودآگاهی نسبت به قانون الهی ملازم با این صورت و نزول آن همراه نیست، بدین معنی چنانکه هیدگر و متفکران تفقهی می‌گویند ممکن است هنرمند نسبت به اصول و قوانین ابداع خودآگاهی نداشته باشد اما دل آگاهانه در مقام هنر، شمایل ابداع، و اثری مقدس را بسازد و یا خوشنویسی کند. او در همه مراحل نسبت به حقیقت رمزهایی که به کار می‌گیرد خودآگاه نیست. اما اعتبار و حقانیت ظاهری و باطنی آنها را درک می‌کند. آنچه هنر دینی را در تمدن استقرار می‌بخشد سنت و فرادش اقوام متعلق به هر دین است. این سنت به هنرها و صنایعی که هیچ صبغه به ظاهر دینی ندارند نیز صورت و روح دینی می‌بخشد و حیات دین و دنیای مردمان را تنظیم می‌کند. حضور اقوام در مواجهه با حقیقت متجلی در دوره‌ای خاص بسط تجربه‌های بی‌واسطه و باواسطه را ممکن می‌سازد (۱۱).

آنجا کشید که نقاشی یک اقتباس خیلی نزدیک از ظواهر طبیعت شد و اصولاً مدخل هر نوع جنبه تمثیلی و سمبولیک هنر را فرو بست ولی چون روح انسان و مخصوصاً عالیترین مظاهر آن یعنی هنر، نمی تواند بدون یک دریچه و روزنی به سوی عالم معنی زندگی کند، این هنر بالأخره در پایان قرن گذشته از فشار درونی خویش در هم شکسته شد. خلاصه آنکه به موازات آنچه که بعد از هگل به وسیله کی‌یرکگار در فلسفه و تاریخ اندیشه فلسفی اتفاق افتاد یعنی طغیان بر ضد استدلال و منطق انتزاعی بخصوص منطق و فلسفه هگل، در هنر نیز رخ داد و هنر به صورت نحله‌های صورت شکن امپرسیونیسم، اکسپرسیونیسم، سوررئالیسم، کوبیسم و بالأخره به صورت اضمحلال کامل شکل و صورت که ما را به هنری کاملاً انتزاعی، و نه مجرداً می‌رساند درآمده است.

تجلی عقل حسابگر در پرسپکتیو

هنر غربی در عصر رنسانس مترقی که در زمان بیکن و گالیله تکوین یافت، عقل حسابگر میزان آن بود، پرسپکتیو به عنوان مبنای تصاویر و زیبایی به سبک یونانی-رومی و نمایش بصری زیبایی این جهانی درآمد. پرسپکتیو روح زمانه را، چنانکه در علم جدید تجلی یافته بود، و چونان ادراک ریاضی و هندسی و کمی این جهان بود، در قلمرو هنر نشان می‌داد.

ظهور بحران در تجربه هنری مدرنیسم

پرسپکتیو تصنعی در قرن نوزدهم از سوی امپرسیونیستها دوباره مورد تردید قرار گرفت. زمانی که یکی از بزرگترین نقاشان امپرسیونیست چون پل سزان اشیاء را به صورت اشکال هندسی تلقی کرد، عصر تغییر نظرگاه از ساحت عقل‌انگاری ابتدایی دوره جدید به ساحتی از نفسانیت بود که در آن خیال و وهم مجال پرواز بیشتر در چاله‌های هرز نفس پیدا می‌کند. چنانکه در حوزه علم سخن از عدم قطعیت یا یقین هاینبرگ در میان است،

۱. کلمه «ابستره» abstract را به غلط مجرد ترجمه می‌کنند. در حالی که ابستره مجرد نیست، بلکه انتزاعی است.

در هنر نیز این عدم قطعیت به صورت سیر خیالات در عوالم سافل ملکی و گریز انسان از واقعیت معقول جدید به پیدایی می آید. اما به هر تقدیر فقط برخی آدمیان می توانند از فضای عالم معقول جدید انزوا گزینند و رهایی یابند و به همین جهت است که برخی شاعران و هنرمندان آنانی که مقید به اصول تفکر جدید نیستند، سعی می کنند از این عالم بگذرند.

رمانتیسیم، بحران تمدن غربی را که به دوران مدرن وارد شده بود، احساس کرده بود. شعرای رمانتیک از این بحران سخن گفتند. اینان نابودی دنیای عواطف و احساسات و عالم ابداعی و خلاقه خیال را هشدار داده بودند. از اینجا متفکران و شعرائی از قبیل «بلیک» به وضوح نشان داده اند که افکار بیکن، لاک و نیوتون به کجا ختم می شود اینان بخوبی می دانستند که در دنیای صنعتی و ماشینی آنکه استعداد شاعری دارد، به صورت بیرحمانه ای ناشناخته می ماند. وجود این متفکران به تنهایی کافی است تا نشان دهد که عقل و خیال متعاطی امر متعالی و قدسی یا خلاف آمد عادت بطور کلی زایل نشده است.

تجربه ممنوع در هنر غرب

هنر غربی پس از رنسانس در نحله های جدید، مدرن و پست مدرن تجربه ممنوع کتب مقدس عهد عتیق و جدید را نمایش می دهد^۱، نمایشی که پس از آشتی بشر با نفس خود و بیگانگی او از منظر قدسی و غیبی عالم تحقق یافته است. اساساً هنر جدید چونان عرصه های دیگر معارف و اعمال بشر جدید، بدون تجربه های ممنوع آدم (ع) که به روایت دینی در بهشت عدن از آن منع شده بود، نمی توانست به وجود آید. گویا هر چه اصرار در تعلق و وصل به ماده و آشتی بشر با صرف ماده و امر غیر مقدس (اگر هر امری بی نسبت با خدا لحاظ گردد می توان آن را از نظر دینی غیر مقدس انگاشت) در کار می آید، هنرمند نیز به کار خویش بیشتر تنوع می بخشد.

هنگامی که هنرمندی سعی می کند تا اثری ابداع نماید که در آن به زعم خویش

۱. تجربه ممنوع کتب مقدس عهد عتیق و جدید در دروان بشر مداری در زمینه ای از فرهنگ مسیحی رشد می یابد که هزار سال بر مدار این کتب دایر گردیده بود. هنر ممنوع ابتدا از مضامین دینی این فرهنگ بهره می گیرد و آن را با تلقی جدید غیردینی به نمایش می گذارد.

آخرین وسوسه یکی از انبیاء را به شرح و تصویر درآورد، چگونه چیزی جز حدیث نفس و ضلالت باطل نفسانی می‌تواند به سراغ او بیاید. او شرح واقعه‌ای را می‌کند که هیچ بشری تاکنون نه آن را دیده و نه از آن خبری دارد^۱.

روحانیت در هنر مدرن و اشراق الهی

هنر عصر حاضر اغلب چشم باطنش کور است و آنچه در درون خود می‌یابد چیزی جز اشباح ظاهر و اوهام نفس و اغراض حیوانی نیست. از این روست که دیگر برای هنرمند ظاهرپرست بصیرتی در کار نمی‌بینیم. هواجس نفس و طوفانهای درونی او بیش از اشیاء محسوس خارجی در ابداع او نقش دارند. این حالات درونی که بعضاً به «روحانیت در هنر» تعبیر می‌شود در واقع عین نفس‌پرستی است، هر چند که ظاهر در درون لایه‌های نفس آدمی باشد و به عبارتی ظاهر و باطن، هر دو، در تلقی انسان جدید حلول و اتحاد پیدا می‌کنند، هنرمند هنگامی که به ابداع صور اشیاء محسوس بیرون از خود اهتمام می‌ورزد به نابودی این صور می‌رسد و آنگاه که به صورت معانی درون خود متوجه می‌شود در این مرحله نیز زبان تصویر هیولایی می‌گردد. بنابراین گویی هنرمند دیگر جز خود و انفعالات نفس خود نمی‌تواند چیزی ببیند. میان او و عوالم محسوس و ماورای محسوس دیواری کشیده می‌شود. بدین معنی هنرمند دیگر نمی‌تواند از آن قوه و نور قدسی که حقایق و بواطن اشیاء را برای آدمی در هنر شرقی و دینی ظاهر می‌کرد، بهره گیرد. به تعبیر متفکرانی چون آوگوستینوس و بوناوتورا این نور حقایق اشیاء را برای

۱. البته در کتب مقدس میان مسیحیان غرب، در باب انبیاء بنی اسرائیل و حتی حضرت مسیح (ع) به دروغ اشاراتی رفته است. در اسلام نیز چنانکه در برخی کتب تاریخ و سیره می‌خوانیم بعضاً چنین روایات دروغی که منافقان ساخته‌اند، ملاحظه می‌شود. به هر طریق همه این روایات که از منظری غیر حق به روایت وقایع تاریخ دینی می‌پردازند، خود به نحوی تجربه‌های ممنوع در عرصه وهم و خیال اهتمام ورزیده‌اند. شاید کمتر ساحت ادراکی انسان چون وهم و خیال عرصه تاخت و تاز شیطان باشد، خیالی که محل اجتماع کل تصاویری است که از طریق حس دریافت می‌شود و یا محلی برای ظهور معانی است که در نزد عقل و قلب حاضر است و به صورت خیالی منقلب شده‌اند (جامه و پوشش خیالی پیدا کرده‌اند). از این معناست که مولانا می‌گوید:

از خیالی صلحشان و جنگشان از خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

آدمی جلوه‌گر و منکشف می‌ساخت. از منظر حکمت و هنر دینی آوگوستینوس انسان حقایق را در نور مخصوصی که خدا مبدأ اشراق آن است، مشاهده می‌کند. آوگوستینوس این نظر خود را مستند به این عبارت از انجیل یوحنا (باب اول فقره ۹) کرده بود که «کلمه ... نور حقیقی بوده که هر کس به جهان آمد، روشنی می‌بخشد». پیروان آوگوستینوس در قرون وسطی نظر پیشوای خود را واضح‌تر ساختند و آن را اندکی تغییر دادند چنانکه بعضی از آنان معتقد نبودند که به وسیله این اشراق الهی خداوند را هم می‌توان دید بلکه قائل بودند که نور قدسی وسیله شناختن است و خود شناخته نمی‌شود و متعلق شناسایی قرار نمی‌گیرد. برخی دیگر از جمله سن بوناوتورا گفته‌اند که نوری که دل آدمی را روشن می‌سازد نه ذات خداست بلکه نوری است مخلوق و فقط بهره‌مند از نور خدا. اما توماس آکوئیناس با اینکه فلسفه ارسطو را بر فلسفه افلاطون رجحان نهاده بود، نوعی فلسفه افلاطونی که آوگوستینوس با دین مسیح منطبق ساخته بود در فکر او خالی از تأثیر نبوده است. بطور کلی چنانکه ژیلسون در کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» نوشته است: «فلسوفان قرون وسطی در نحوه اشراق الهی اختلاف داشته‌اند و الا جملگی در این مطلب هم‌رأی بودند که خداست آفریننده و نظم‌دهنده عقول، نه تنها از این حیث که هستی‌بخش آنهاست، بلکه از این جهت نیز که به آنها قدرت این را داده که مبدأ حصول اصول و مبادی اولی نیز، که تمام علوم اعم از نظری و عملی بر آنها مبتنی است، قرار گیرند (۱۲). آوگوستینوس از آنجا که چون یونانیان حقیقت را مطابق معرفت و علم با واقع و واقعیت یونانی نمی‌دانست از نظریه انتزاع ارسطویی جدا شده بود و به نظریه استذکاری افلاطون نزدیک و سپس با نظریه اشراقی افلوپین انس یافته بود، نهایتاً از هر دو فاصله گرفت. از نظر او حقیقت مطابقت فکر با علم باری است. بنابراین معرفت و تفکر حقیقی همان خداشناسی است.

در میان متفکران اسلامی اشراقیان و عرفا بیش از دیگران به نظریه نوری معرفت و اشراق الهی آن به واسطه نور بصیرت گرایش داشتند. از نظر آنان «بصیرت قوه‌ای است در دل منور به نور قدسی، که حقایق و بواطن اشیاء بدو دیده می‌شود، به مثابه «بصر» که به معاونت نور شمس یا قمر یا «نیران مشتعل» صور و ظواهر اشیاء ببیند، چون منور گردد به نور قدسی، و هدایت حق، حجب وهم و خیال از دیده او مرتفع گردد.» در این منزل و مقام

برای هنرمند علمی به باطن حاصل می‌شود که علم به اسرار و حقایق روحانی است که مبنای رستگاری است (۱۳). به سخن خواجه عبدالله انصاری در چنین مرتبه‌ای است که آدمی در روز در نظر صنایع باشد و شب در مشاهده جمال صانع، و به عبارتی روز در جلوت عالم کثراتند و تدبیر و شب در خلوت عالم وحدتند و شهود و انکشاف (۱۴). این دو مرتبه را می‌توان در حکم دو مرحله ابداع و صنع اثری هنرمند تلقی کرد (۱۵).

پیدایی و بسط هنر جدید باگذر از هنر گوتیک

در ورای آنچه که می‌توان به جدال قدرت و ایمان میان سه قطب مردم و امیران و کلیسا تعبیر کرد، فکر جدید رفته رفته توسعه می‌یافت و اینک در تمدن و فرهنگ جدیدی که تنها پایبند اومانیسیم و اصالت بشر بود، غلبه می‌کرد و آنها چنانکه اشاره کردیم، همان مردم صنعتگر و تاجرپیشه و متفکران و هنرمندان این طبقه نوظهور بودند که اساساً دین برایشان امری شخصی بود که باید در حاشیه زندگی آدمی حضور به هم می‌رساند. از این پس هنر و علم در جهتی دنیوی بسط یافتند و جای دینی را گرفتند که به هنر و علم سمت و جهت می‌داد. هنر و علم به تجربیات عقلی و ذوقی آزاد از دین دست یافتند که هنوز ادامه دارد.

در این عصر یعنی دوره رنسانس مترقی سرانجام هنرمندی فلورانس به نام لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲ - ۱۵۱۹) بود که اسلوب نقاشی جدید را تثبیت کرد، او در دانش طبیعی، تشریح، مهندسی، فسیل‌شناسی و پیش‌بینی علمی (چون پیدایی هواپیما و...) تبحر داشت. تجربیات هنری دو قرن ۱۵ و ۱۶، آثار جدید را به پیدایی آورد که تفاوتی بنیادی با هنر قدیم داشت. مدتها قبل از داوینچی در عصر رنسانس ابتدایی شعر جدید با شاعرانی چون پترارکا (۱۳۰۴-۱۳۷۴) و بوکاچو راهی دیگر انتخاب کرده بود. و نقاشی با تکیه بر تک چهره و کیفیت فیزیکی طبیعت و انسان و تأکید بر علم مناظر و مرایا (پرسپکتیو) عرصه‌ای جدید برای تجربه یافت. شئون شهری مدار این تجربه بود. معماری نیز چون نقاشی به سوی شیوه یونانی با ویژگیهای جدید روی آورد. در این زمان هنرمندان رنسانس، معماری و نقاشی و کلاً مجموعه هنری پایان قرون وسطی را که زاده ایمان مسیحی بود و از اواسط قرن دوازدهم پیدا آمده بود، با نگاه تحقیرآمیزی «هنر

گوتیک» (منسوب به گوتهای بربر) می نامیدند. این مجموعه هنری «نامهذب و وبربروار» از نظر این هنرمندان حاصل کوشش گوتهای بربر و وحشی یا همان ویرانگرانی بود که هنر کلاسیک رومیان را به نابودی کشانده بودند (۱۶). در همین شیوه گوتیک بود که اولین آثار متأثر از روحیه جدید هنری بروز کرد.

جوتو نقاش گوتیک یونانی زده (۱۳۶۶ - ۱۳۳۷) چنانکه پترارک معتقد بود، به مثابه نخستین نقاش رنسانس جلوه گری می کند. آثار او برخلاف آثار قدیم، تجسم وجود طبیعی و سه بعد نمایی را بروز می دهد، فرشتگان و آدمیانی که بر جسد مسیح زاری می کنند، با اندام و چهره ها و دستهایی تورم یافته و خاصیت سه بعدی که لازمه آن تجسم زندگی جسمانی است، ملاحظه می شود (۱۷). از این رو برای نخستین بار فضای طبیعی غیرمثالی در نقاشی وارد می شود، و عالم ملکوتی نقاشان رمانسک و گوتیک بتدریج به طاق نسیان سپرده می شود.

در اواخر دهه سوم و اوایل دهه چهارم قرن پانزدهم نقاشی هایی در اروپا ابداع شد که به وضوح نشان دهنده عقاید، اخلاق و گرایشات جدید دینی و همچنین مفهوم جدیدی از مناسبات انسان با خدا و طبیعت بود. این مفاهیم جدید و وجهه نظر شاعرانه باطنی آن، آنچه را که ما آن را رنسانس می نامیم، به وجود می آورد. نقاشی های دیواری مازاچو در صومعه برانکاچی کلیسای سانتاماریا دل کارمینه فلورانس (۱۲۴۶) و اثر چند قطعه ای ستایش بره در کلیسای سنت باوواگان اثر یا فان آیک (۱۴۳۲) از این جمله نقاشیها هستند. مازاچو و فان آیک که در آثارشان از اشکال و نقطه نظرهای (perspective) متفاوت استفاده نموده اند، مفاهیم اخلاقی و دینی را به صورت تصویری بیان کرده اند که به زعم مورخان رسمی هنر در آن تعادل منطقی بین عقل و طبیعت و علم و تاریخ بخوبی مشهود است. داده ها یا حقایق تجربی از نظر آنان همان عناصر واقعی هستند که گزینش و ترکیب آنها پیرو نظریه ای است که طبیعت را شکل کامل و جوهر اصیل حقیقت می داند نه «الهام از یک نیروی برتر و مافوق طبیعی» با جزئیات دلپذیری که برای آراستن یک افسانه حماسی به کار برده می شود. برای دستیابی به این حقیقت مطلق و تبادل اخلاقی و فکری راههای مختلفی وجود دارد که ظاهراً با یکدیگر در تضادند. مثلاً برای ارائه یک نظریه کلی می توان از همه توصیفات اضافی صرف نظر کرد و فقط اطلاعات جدیدی از تمدن و

طبیعت را کسب نمود که مورد استفاده انسان در زندگی دنیوی باشد (۱۸).
روش جدید با روشهایی که از سوی هنرمندان سبک گوتیک gothic به کار برده می شد، تفاوت داشته و حتی می توان گفت که با آن کاملاً در تضاد است، زیرا هنرمندان این سبک برای طرح حقایق الهی از اشکال رمزی (سمبولیک) و قواعد ریتم های تزئینی استفاده می کردند و خود را در وصفهای پر رمز و راز و کاملاً معنوی در مورد جهان کوچکی که به کشف و شهود دریافته بودند غرق می ساختند، زیرا جهان حقیقی را جهانی ملکوتی و مثالی می انگاشتند.

انقلاب در عالم و فضای نقاشی

مازاج و فان آیک ها با نقاشی های انقلابی تمامی تصورات و مفاهیم و معانی هنر قدسی کهن را کنار گذاشته و از اولین پایه گذاران نقاشی عصر رنسانس به شمار می آیند. نقاشی هایی که همهٔ ممتازات طبیعت و جامعه نو و وحدت عقل دنیوی، علم و اخلاق جدید را بطور خاصی بیان می کردند. این نخستین هنرمندان یا بنیانگذاران رنسانس چه چیزی را می خواستند، ارائه نمایند؟ آیا منظور آنان ارائه نوعی آثار باستانی و کلاسیک بود؟ مسلماً چنین نبود. زیرا در طی قرون وسطی صور محض هنر یونانی و رومی و عناصر صوری و ظاهری سبک های آنها بارها مورد بررسی و تقلید قرار گرفته بود. منظور آنان ابداع نوعی قاعده و نظم موزون نیز نبود چون این روش از دوران رمانسک مورد پذیرش غالب هنرمندان قرار گرفته بود. این هنرمندان در دورانی که عصر معنویت بیزانس سپری شده و سبک های رمانسک و گوتیک با استفاده از پدیدارهای طبیعی آثار قابل تحسینی ارائه نموده بودند، در صدد احیاء روش مشاهده طبیعی یونانی و رومی نبودند. آنچه اینان در قلمرو هنر احیاء کردند، اصول عقلانی و زیباشناسی نویی بود که نه تنها در آثار قدیمی بلکه در آثار برجسته ای نیز که یک قرن پیش به انقلاب بشرمدارانه گوتیک منتهی شده بود - چنانکه در آثار جوتو مشاهده می شد و نقاشی طبیعت انگارانه را از یونان به مناطق لاتین آورده بود - به چشم می خورد. از این رو غایت این نقاشان بازاندیشی تاریخ تمدن از آغاز تا عصر خود آنها بوده نه رجعت به مفاهیم و صور کلاسیک، بدین سان عالم جدید در هنر ابداع می شد. آنها با طرد کلیه مفاهیم قدیم در جستجوی انقلابی

بنیادی در هنر بودند و نمونه‌هایی را که در گذشته فرادش و سنت دینی نادیده مانده و فراموش شده بودند، گزینش می‌کردند (۱۹).

در اینجا کار هنرمندان ابداع مجدد طبیعت و تمامی عوارض و نظم آن است. هنرمند دریافته بود که از طریق پرسپکتیو می‌تواند عقل را بر فضا مسلط نماید. به عبارت دیگر باید از انسان به عنوان وجود اصلی و مرکزی، تصویری عظیم ارائه نمود که فضا را با حس بصری و رابطه‌ای که با او دارد، سنجد. هنرمند بازنمایی دقیق بصری همه امور، و جنبه‌های گوناگون واقعیت را ثبت نموده و آن را به صورت یک نظام عقلانی طرح می‌نماید، نظمی که از هماهنگی ریاضی عالم وجود اقتباس شده و در مورد همه امور می‌تواند بکار برده شود.

واکنش این کشف و انکشاف جدید در روشهایی که نقاشان اروپایی در قرن پانزدهم پذیرفته بودند، بسیار تعیین‌کننده بود. بر این اساس است که می‌بینیم مازاچو نقاش ایتالیایی در آستانه قرن پانزدهم هیکل‌های خود را با حجمی سه بعدی و بیرون نشسته از زمینه نقاشی که هم عمق داشت و هم واقعیت، مجسم ساخت. معاصر شمالی مازاچو یعنی فان ایک نیز که اثر بزرگ خود را به نام «پرستش بره خدا» به زمینه دورنمایی گسترده از منظره طبیعی آراسته است روح این جهانی دین اصلاح شده در هنر رنسانس را شکل می‌دهد. نقاشی با رنگ و روغن نیز از اختراعات یان فان ایک بود. این رنگ جدید تنوع و تغییر در درجه شفافیت و کدری رنگها و تجسم زمان و مکان فانی را امکان‌پذیر می‌سازد (۲۰).

در نقاشی ایتالیا از زمان مازاچو به بعد همین خاصیت القای عمق با ایجاد خطای دید با اسلوب «عمق‌نمایی خطی» که حاصل محاسبات دقیق است تثبیت می‌شود، هیکل‌های مازاچو با ستبری و جسمانیتی که دارند، فضای پیشین صحنه نقاشی را با فاصله از زمینه دورنمای آن، اشغال کرده و گاهی نیز گویی آماده آن هستند که قدم از قاب خود بیرون گذارند. نقوش در آثار او چنان‌اند که یکی از نویسندگان می‌گوید هر چه قبل از مازاچو به تصویر درآمد چون نقشی بیجان به نظر می‌آید، اما هر چه به دست او اجرا شده جاندار و حقیقی و طبیعی است (۲۱). قدر مسلم این نظر بسیار سطحی است. نقوش هنر دینی کهن با غایاتی آن جهانی تکوین یافته بود نه برای تأکید بر جنبه این جهانی

آدمی و طبیعت. از اینجا با ملاکهای زیبایی شناسی یونانی و جدید نقوش هنر قدسی را نمی توان مورد شناسایی قرار داد.

با تأکیدی که مازاچو بر بازنمایی هیكل جسمانی و اطوار طبیعی و واقعی آدمیان داشت، هنر نقاشی در دست جانشینان او با تحولی فزاینده خاصیت غیردینی یافت. حالا دیگر هنرمندان رانده از خدا و مانده در دنیا از زیبایی رستنیها و فراوانی مانده های زمینی لذت می بردند، و بیش از پیش به منظره طبیعی در زمینه دورافتاده نقاشی اهمیت می دادند. اکنون دیگر قدیسان نیز چون افراد عادی در محیط خانه و میان مردم، با اندازه های طبیعی (نه بزرگتر و چشمگیرتر از دیگران) و در حالات گوناگون اعمال روزانه (نه در اطوار جلالی و با وجه و وقار شمایلهای دینی) به تصویر درمی آمدند، و از آن گذشته حتی مضامین و رویدادهای انجیلی نیز چون مجالس خانوادگی، یا بزم و مسافرت و شکار، وصف می شد. این آثار گرچه در کلیساهای مسیحی تصویر می شدند، اما روح جدیدی را القا می کردند که کاملاً متفاوت از روح دینی قدیم بود. بنابراین صرف مضامین و نام آثار نباید منجر بدان شود که این آثار را به آثار دینی تعبیر کنیم، هر چند که از جهت دینی اند - یعنی متأثر از دین متجددانه اند. در این دوران کلیسا خود یکی از بزرگترین سفارش دهندگان نقاشی و معماری و پیکرتراشی جدید بود. تجربیات کوتاه مدت و وجود سنن دینی قرون وسطایی مانع از آن می شدند که هنرمندان این دوران بالکل و بالتمام از فضای دینی دوری گزینند. از اینجا تنها راه برایشان دمیدن روح جدید در این سنن بود.

به هر حال با رنسانس اشکال و صور هنری مسیحی غرب تغییر می کند. بطوری که اکثر مورخان هنر نوشته اند، ایتالیا بویژه فلورانس ناحیه ای است که در آن مطالعات علمی محض در جهان هنر راه یافت. دگرگونیها، در هنر و پیکرتراشی دوران رنسانس اروپا با فراموشی اصول زیباشناسی دینی در قبال نظریات علمی آغاز گردید. در این دوره طراحی نقشهای خیالی متأثر از دیدگاه هنرمندان مسیحی و وجهه نظر تجلی امر الهی در ایکون (تصویر) و ظهور عالم ملکوت در عالم ناسوت به طاق نسیان سپرده شد. به جای قطع نظر از عالم واقع و طبیعت جسمانی در هنر، پرداختن به واقعیت بصری، صورتها را گستاخ و خشن می نمود (۲۲). به اقتضای بشرمداری نگاشتن صورت آدمیان که هنر

اسلامی، بیزناس، رمانسک و گوتیک حالتی اثری و مثالی به آن داده بودند، به تجسم صورت این جهانی و متعارف تقلیل یافت. تحول دیگر صورتهای هنری مسئله برهنگی است. در گذشته، در فرسکها (نقاشی دیواری)، حجاریها و نقش برجسته‌ها به چهره‌ها و صحنه‌های زشت نیز می‌پرداختند اما این چهره‌ها بیشتر به غایات الهی و توجه مؤمنان به درک عالم ملکوت و معانی روحانی معطوف بود. این صحنه‌ها که از مکاشفات یوحنا و از عالم دوزخ و روز داوری روایت می‌کردند، همراه با موسیقی کلیسایی برای ایجاد فضای ملکوتی به کار می‌آمد تا احساس خوف ربانی و تزکیه را برانگیزند. اما در رنسانس از صور زشت نه به مثابه تمهید تذکر عالم غیبی، بلکه محاکات امور این جهانی صورت می‌گیرد. چنانکه فی‌المثل در نقاشی هیرونیموس بوش یا سینیورلی دوزخ و بهشت با زیباییها و زشتیهای این جهانی، بیان می‌شود. بنابراین منظر و افق تفکر هنری از ملکوت آسمان به برهوت زمین نزول می‌کند از این رو برای میکل آنژ حقیقت، دیگر نه آن نوری است که از عالم مجردات می‌تابد و به انسان الهام می‌بخشد، بلکه مبارزه و جدالی است که فقط به مدد کشاکش درونی می‌توان بدان تحقق بخشید^۱. فضیلت هنرمند فراگذشتن از موانع راه است (۲۳).

اساساً هنر دینی هنری بود که آدمی را از زنگار انانیت و نفس پرستی می‌کند. نقاشی در این هنر، هنر شکستن بت و پیکره غیر قدسی که جلوه نفس اماره بود، تلقی می‌شد، نه فن رسم و محاکات تصویر جلوات نفسانی. نقاش و هنرمند با هنر خویش شیاطین درونی را از خود دور و روح خویش را برای مواجهه با امر الهی مهیا می‌کرد پس هنر نوعی مکاشفه روحی جلوه‌های ربانی بود نه استغراق در رسوبات نفس اماره و خودپرستی که هنرمندانی چون میکل آنژ خود آگاه یا ناخود آگاه در آن اصرار می‌ورزیدند. نکته‌ای که با همین ایکونوکلاسم (شمایل شکنی و طرد تصاویر طبیعی و غیر قدسی) ارتباط پیدا می‌کرد، روی آوردن هنرمند دینی به رموز، علایم و نشانه‌هایی بود که ساحت راز را در افق تفکر بشر می‌گشود. از اینجا گاهی انبوهی از خطوط منحنی که آغاز و

۱. در تفکر غرب نیز حقیقت و معیار تحقق حقیقت چیزی است که بطور تجربی قابل آزمایش و بررسی باشد و این همان پذیرش معیار عقلی - تجربی در علم حصولی جدید است.

انجامی نداشت از حال سالک شوریده‌ای حکایت می‌کرد که بیقراری درونی اش را لذات جسمانی بیرونی علاج نتواند کرد. گاهی نیز اشکال هندسی شبه ماندالا^۱ به کار می‌رفت تا حالت کمال معنوی را نشان دهند که عرفا مشتاق نیل به آنند. مورخان غربی اساساً با این رموز بیگانه‌اند و فیلسوفانی چون هگل سمبولیسم را نقص هنر و از ممیزات دوران کودکی هنر تلقی کرده‌اند. به هر حال تذکر از طریق رمز به راز عالم وجود، ساحت باطنی هنر دینی را بیان می‌کند که هنر دنیوی رنسانس از آن بیگانه بود و هیچ‌گاه فراتر از مفاهیم ذهنی و سوپژکتیو نرفت.

گفتیم که هنر نقاشی رنسانس به زمین و بشریت بشر توجه کرد. این هنر که از قرن چهاردهم به وجود آمده بود موظف بود ابتدا خود را با مظاهر دنیای خارجی منطبق سازد. این تقلید از طبیعت به دو طریق صورت می‌پذیرفت: یا تقلید دقیق صحنه‌های دنیای خارج یا ابداع اثر بر طبق قواعد بصری و علم مناظر که بینش هنرمند اکنون تابع آن شده بود. نخستین، روشی است که در اروپای شمالی میان نقاشان هلندی و فلامان رایج شد و دومی، روشی است علمی که در ایتالیا بخصوص در نحله فلورانس رواج یافت. توضیح اینکه، فلورانسیها کاشف قواعد بصری و علم مناظر بودند. هنرمندان ایتالیایی چون لئوناردو داوینچی به اهمیت روش تجربی - ریاضی در نقاشی پی بردند و از انواع علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، گیاه‌شناسی، کالبدشکافی یاری گرفتند. در این زمان ایده‌آل هنر رنسانس هم‌زمانی با اصول کلاسیک، یعنی معیارهای زیبایی‌شناسی یونان و رم و آن جنبه از هنر یونان که اتکا به شناخت عقلی انسان داشت، بود. این اصول به صورت تجدیدزده نظام استوار بیان جدید هنری تلقی شد. در هنر جدید این اعتقاد هنر یونانی که ایده‌آل زیبایی در معماری را قواعد عقلی و ریاضی تعیین می‌کند به مرتبه ایمان شبه دینی ارتقاء یافته بود. این قاعده زیبایی که می‌بایستی با موازین عقل کمال طلب

۱. Mandala در حکمت هندو بودایی، نقش هندسی است معرف کائنات به عقیده یونگ نقوشی که به عنوان مظهری از مقصد آفرینش مطرح می‌شده، عمدتاً از مایه فکری نظیر ماندالا برخوردار است که عبارت است از دایره و مربع. در این نقوش که سریع‌ترین و مناسبترین علائم برای معرفی مقصد به‌شمار می‌آیند، اضداد تحت عدد چهار گردهم می‌آیند. بدین معنی که تشکیل یک صلیب می‌دهند و یا اینکه دایره یا کره‌ای می‌سازند که نشانه‌ای از وحدت است. «مندل» نیز در علوم غریبه دایره‌ای است که عزایم خوانان گرداگرد خود بر زمین کشند.

منطبق باشد، عنصر غالب سنت کلاسیک غرب شد.

قرن هجدهم با نفوذ فلسفه راسیونالیستی دکارت و بی توجهی روزافزون به دنیای غرایز و قوه تخیل، به عقل اعتباری بی سابقه بخشید و موجب انجماد و احتجار قوه متخیله انسان شد و در نتیجه قرن هجدهم پس از ظهور سبکهای مختلف وابسته به کلاسیک نظیر باروک، منریسم و روکوکو، ابداع هنر کلاسیک که کم و بیش تحت سیطره عقل بود به پایان می رسد.

پایان هنر غرب

راه و رسم بعدی تجربیات هنری غرب رمانتیسم بود که بر آزادی تجربه هنری تأکید داشت. اصرار هنرمند روماتیک، هیجانان روحی و القاء معانی درونی از یکسو، و پرداختن به عالم واقع - نه از طریقی که کلاسیکها با صورت یونانی مآب به آن می پرداختند، بلکه نزدیک شدن به عالم رؤیا و خیال و نیز حوادث استثنایی زندگی متمول و هیجانزای انسانها - از سوی دیگر بود. این روش در نیمه قرن نوزدهم و در عصر انقلاب صنعتی در نقاشی و سایر هنرها نیز به پایان رسید. چنانکه هگل گفته بود: «هنر غرب با رمانتیسم به سرانجام کار خود رسیده بود.»

تجربیات هنری پست مدرن

همچنان که رنسانس نظام قرون وسطایی و فرهنگ و هنر این دوران را در هم شکست و راه بیرون نگری رئالیسم را هموار کرد، نحله امپرسیونیسم نیز در نیمه دوم قرن نوزدهم ایده آلهای فرسوده نحله های آکادمیک را متزلزل ساخت. در حالی که نقاشان رئالیست چون کوربه می کوشیدند، طبیعت را در آثار خود هر چه زنده تر نشان دهند، امپرسیونیستها به جای توجه به واقعیات این جهان، خواهان آن بودند که تأثرات حسی را با توجه هر چه بیشتر به نور و شکستن رنگها باز نمایند. نور مهمترین عنصر طبیعت شده بود که می شد آن را جداگانه و چون عنصر اصلی و ارگانیک یک شیوه نو در نقاشی به کار بست. حذف موضوعهای متداول و تاریخی و پرشکوه بدان گونه که در سبک آکادمیک به کار می رفت، توجه خاص به نور و شکستن قاعده های کلاسیک، و ایجاد فضای مه آلود،

انقلابی در عالم هنر غربی به وجود آورد. امپرسیونیستها بیشتر به طبیعت می پرداختند تا به تصویر چهره های انسانی. بزرگترین نقاشان این سبک مانه، مونه و سزان بودند. تجزیه صورتها که با نهضت امپرسیونیستها شروع شده بود. در مسیر بسط خود با تجربیات آزادتر از عالم واقع، تشدید یافت. سزان با گفتن این که طبیعت را باید به صورت استوانه، کره و مخروط دید، راه کوبیسم را هموار کرد. «پال کله» سوئیسی که متفکری عمیق تر از معاصران خود بود و تجربه موسیقایی داشت، می افزود: «هنر باز نمایاندن عالم مشهودات نیست، بلکه خودسازنده آن است.» در این مرحله دید انسان از خارج به درون نفس بازگشت تا از طریق احیای خاطرات و دیدار درونی، صور عالم باطن خویش را که جز رسوبات نفس نبود آشکار سازد. جهت دید هنر، انتزاع صور حسی و فرا گذاشتن از زمان خاصه زمان تاریخی بود. آشفته گی دنیای درون، ویرانی ماورای انسان، تغییراتی که در زندگی چند هزارساله آدمی روی داده بود، بی قراری عظیمی در انسان برمی انگیخت و این بی قراری در هنر انعکاس می یافت. در ادبیات، پیشرفت خطی و تابع زمان زیر و رو شد و جیمز جویس، بکت، پروست و دیگران جریان سیال ذهن و سیورورت دائم التزاید و سیلان آگاهی را به عنوان اصل بنیادی هنری طرح کردند. و هنر پست مدرن را بنیان نهادند. همچنان که در قلمرو علم فیزیک نیوتونی که دوست سال حاکم بر قوانین طبیعی بود، ناگهان با پیدایش مکانیک کوانتا دگرگون شد و ساختار ماده بیش از پیش معماوار تلقی شد و قانون علیت متعارف که یکی از ارکان استوار جهان بینی علمی قرن نوزدهم بود، اعتبار مطلق خود را از دست داد. دگرگونی مفاهیم زمان، مکان، علیت در نحله های هنری هم اثر گذاشت. به عبارتی علم و هنر هر دو همزمان به این نحوه تلقی از مفاهیم زمان و مکان و علیت رسیده بودند.

نحله فوتوریسم که می خواست دینامیسم خطوط نیروها را جایگزین تصویر حسی اشیاء گرداند، متوجه سیلان و نسبیت زمان و مکان بود. مارسل دوشان می کوشید، فوران قوای توانمند اشیایی را که به ظاهر ساکنند سازمان بخشد و دینامیسم انفجار آمیز زمان و مکان را به صورت حرکت های انتزاعی بیان کند. کوبیسم اشکال هندسی یعنی مکعب، استوانه، مخروط و غیره را جایگزین واقعیت عینی چیزها کرد.

سبک دادائیسم در دنبال تجربیات هنری مدرن، آزادی تجربه هنری را اساس کار

خود قرار داد. از ترکیب این سبک با سبک‌هایی چون فوتوریسم، نحله سوررئالیسم به وجود آمد. سوررئالیسم می‌خواست با گسیختن لگام تخیل به چشمه‌های پنهان درون نفس هیولایی بشر، امکان بروز دهد، تا هنر خود را به صورت خود به خود بیان کند. اولین اثر نقاشی این سبک «سه رقصنده» اثر پیکاسو است که در سال ۱۹۳۵ ظاهر شد.

در مسیر تجربیات پست مدرن هنری کاندینسکی نقاش روس با استمرار تجربه آزاد عالم محسوس، به سوی تصویر محض عالم انتزاعی سیر می‌کند او که با تأثیرپذیری از طبیعت و با بیان خودروبانۀ احساسی درونی که آن را مانند نیچه نیروی دیونیزوسی می‌خواند و تکرار مداوم و مهار کردن این یافته که آن را نیروی آپولونی تعبیر می‌کرد، ابستراکسیونسم را رسمیت می‌بخشد. پس از این، نحله پاپ و آپ و دیگر تجربیات هنری غرب چیزی ورای تجربیات گذشته از خود بروز نمی‌دهند و اکنون در واقع عصر پایان تجربیات هنری پست مدرن فرارسیده و جای خود را بتدریج به هنر تکنولوژیک نظیر عکاسی، گرافیک و سینما می‌دهد. اکنون شاعران و نقاشان در جهان غریبند و زبانشان را کمتر کسی می‌فهمد. جهان صنعتی با جهان شاعرانۀ تقابلی بنیادی یافته است که تاکنون سابقه نداشته است. علی‌الخصوص شعری که خلوت و غربت شاعرانه را ابداع می‌کند. اکسپرسیونیسم در میان نحله‌های شعر و نقاشی هنر پست مدرن بارقه‌ای از رنج مسخ شده مسیحایی را هنوز بر دوش می‌کشد. اما هنر رسمی غرب اغلب به یک نوع تجربه فرمالیسم مطلق گرایش می‌یابد.

هنر تکنولوژیک

در میان هنرهای غرب از همه دورتر از نور قدسی یا بصیرت باطنی، هنر تکنولوژیک است. زمانی که برونسکی با تقسیم فضای معماری براساس قواعد بصری اراده تکنیکی هنر جدید را برای سیطره بر فضا نمایش داد یا مازاجو، دلافرانچسکا و برادران آیک به تصرف پرسپکتیوی در فضا همت گماشتند، هنر تکنیکی را اثبات کردند. در این زمان

۱. دیونیزوس خدای سرگردان یونانی، خدای شراب و جذبه محسوب می‌شود و مظهر تپ‌های ناآرام و غیرعقلانی است. و آپولون خدای عقل و نظم یونانی و مظهر نوع عقلانی و آرام و حسابگر بشر محسوب می‌شود.

گرچه هنوز ابزار تکنولوژیک مدرن پا به عرصه تجربه هنری نگذاشته بودند اما هنرمند با دید تکنیکی به مبارزه با طبیعت و انسان می پرداخت تا هر چه بیشتر در وجود این دو تصرف نماید و بر فضا مسلط گردد. گفتیم که دید تکنیکی در آغاز در مدل‌های ریاضی - تجربی تجلی کرد. این مدل‌ها و طرح‌ها امکان سلطه را برای بشر فراهم می کردند. نکته اساسی در این است که این مدل‌ها و طرح‌ها ابتدا در عرصه هنر ظاهر می شوند و راه‌های تصرف و استیلای بر جهان را می آموزند. پترارکا و بوکاچو در شعر و قصه و پژوهش، داوینچی و میکلا آنژ در نقاشی و پیکرتراشی، برونلسکی و آلبرتی در معماری نخستین کسانی بودند که وجهه همت خود را مصروف تفکر و هنر تکنیکی داشتند. اما کمال نقصان تفکر و هنر تکنیکی با پیدایی تکنولوژی مدرن ممکن گردید. عکاسی و گرافیک صنعتی و بالآخره سینما جلوه تام و تمام هنر تکنیکی بودند که پس از دوران نزاع سیصد ساله میان تفکر دینی و تکنیکی، پس از خاموشی و تجددزدگی تفکر دینی پا به عرصه وجود گذاشتند و اکنون بر قلمرو تجربه هنری حکم می رانند.

سینما هنر تکنولوژیک

سینما به مثابه هنر تکنولوژیک با پیدایی تکنولوژی جدید پدید آمد، تفکر تکنیکی از قرن ۱۶ و ۱۷ رسماً از سوی گالیله و سپس دکارت در رساله «گفتار در روش درست راه بردن عقل» پذیرفته شد و از این پس تولید ماشین‌ها با مکانیسم خاص ریاضی توسعه یافت. قرن نوزده، تولید صنعتی با ورود به عصر انقلاب ماشینی به تولید انبوه رسید. در این مرحله نیروی ماشین جانشین کار انسانی شد، براساس یک مدل صدها و هزاران کالا تولید شد.

در این زمان پیدایی عکاسی که از محاسبات فیزیکی خاص و اطلاعات علمی این عصر پدید آمده بود، مقارن با بروز تحولاتی در هنرهای پلاستیک گردید. هنرهای پلاستیک با گرایش به صورت شکنی و تجربه دائم‌التزاید صور انتزاعی - وهمی و حتی گرایش به صورتهای هیولایی محض و بازی با رنگها به نابودی زبان و بیان هنری قرون پس از رنسانس پرداختند، در قلمرو شعر و موسیقی و معماری نیز نحوی گریز از محسوس و گرایش به بیان و ابداع وهمی عالم پدید آمد. بدین ترتیب این هنرها با این

گرایش‌ها و همی مرز خود را از هنرهایی که در قلمرو تکنولوژی جدید پا به عرصه وجود می‌گذاشتند، تا حدودی جدا کردند. بی آن‌که تماماً از آنها انفکاک ذاتی پیدا کرده باشند.^۱ در میان هنرهای تکنولوژیک، عکاسی، گرافیک و سینما که اساساً وابسته‌ترین هنرها به تکنیک جدید محسوب می‌شدند، عالم را به سیطره خویش درآوردند و در مسیر اثبات و تحقق آنچه که در هنرهای رنسانس ظاهر گردیده بود، گام برداشتند. سینما اکنون عمومی‌ترین هنرهاست، و بینندگان فیلمهای سینمایی چه آنها که از طریق تلویزیون نمایش داده می‌شود چه آنها که در سالن سینما به تماشایشان می‌نشینند، اصول تفکر جدید را در سطح افکار عمومی چونان «ارزش» نمایش می‌دهند. در واقع، اکنون سینما بزرگترین مظاهر هنری ساحت اعظم محیطی که در آغاز کتاب بدان اشاره کردیم به شمار می‌رود. تأثیر سینما و تلویزیون به جهت سهل و ساده بودن آنها حتی برای جوامعی که سطح سواد خواندن و نوشتن در آن بسیار نازل است عمیق و جدی است. این دو رسانه ساعتها از زندگی روزمره آدمی را به خود اختصاص می‌دهند در واقع سینما به مثابه یک وسیله‌ای فراتر از اسباب ارتباط جمعی، زندگی آدمیان را در نور دیده و تمامی اجزاء و عناصر فرهنگی و حیاتی او را مورد تاخت و تاز قرار داده و سبب ویرانی و نابودی فرهنگهای سنتی شده است و ارزشهای غربی را از طریق آن بر جوامع سنتی تحمیل کرده است. از این جا هنر تکنولوژیک مجالی برای تفکر معنوی فراهم نمی‌کند. حتی آنچه که به نام سینمای بومی در میان اقوام و طوایف جهان تعبیر می‌شود، فرهنگها و روایتها و داستانهای تاریخی و اجتماعی سنتی را در حکم ماده تابع صورت نوعی فرهنگ غرب

۱. نظر به امتیاز هنرهای تکنولوژیک بر هنرهای سنتی جدید غرب بنابر تعلق و استقلال آنان از روشها و ابزارهای تکنیکی، در «سطح» میانشان جدایی می‌اندازد و گرنه همانطور که اشاره کردیم هنر جدید با نگاه تکنیکی به جهان که در آن امتداد محسوس حرکت و صور ریاضی و تجزیه و تحلیل رنگ و نور و الحان و نغمات اساس هنرهای پلاستیک موسیقایی و غیره است تفاوتی در عمق با یکدیگر ندارند. گرایش به تصویر عالم محسوس آن چنانکه منظر حس بینایی آدمی است، با قطع تعلق به عالم ملکوت و آسمان، به تمامیت می‌رسد. سمبولیسم و معنویت قدیم از اشیاء و اموری که مضمون آثار هنری را می‌رساند، تخلیه می‌شود و مناظر و مریای ریاضی و رنگ‌شناسی و صورت‌شناسی جدید و به کارگیری عوامل مختلف که جاذبه این جهانی را برای فرد بیننده نسبت به اثر ایجاد می‌کند، عوامل تکنیکی جدید محسوب می‌شوند. روح سیطره و استیلای مادی در کار هنری چونان فلسفه و علم و سیاست آشکار است و از این حیث سینما و موسیقی و نقاشی و شعر کمتر تفاوتی با یکدیگر دارند.

می‌کند. نظرگاه و منظر نهایی هنرمندی که از دریچه دوربین و تروکاژهای سینمایی به فرهنگ سنتی و دینی قدیم نگاه می‌کند، نمی‌تواند از ورای ارزشها و اصول تفکر جدید باشد. بدین معنی در این منظر ساحت معنوی حیات آدمی به حجاب کشیده می‌شود. تروکاژهای سینمایی که برای نشان دادن معجزات انبیای بنی‌اسرائیل و عیسی (ع) و بسیاری از حوادث محیرالعقول اساطیری و حتی حوادث طبیعی و عادی زندگی بشر در کار می‌آید، خود بالذات با مکر و ریای عملی و نظری دوره جدید مناسبت دارند، و خود چون ابزاری تکنیکی برای نیل به مقاصد هنری جدید منشأ اثرند. تروکاژهای سینمایی را می‌توان با پرسپکتیو در نقاشی مقایسه کرد، با این دو امور متعالی و اشیاء واموری که در عوالم مختلف رخ می‌نماید، در عالم محسوس صورت این جهانی پیدا می‌کنند در اینجا بیشتر اراده و قدرت بشری ظاهر می‌گردد از این نظر است که طی دوران پیدایی عکاسی و سینما تسلط بر طبیعت افزونتر از گذشته شده است. مطالعه تأثیر این دو در تحقیقات علمی که استیلای انسان را بر جهان بیشتر می‌کند، خود به نحوی در کنار سینما به مثابه هنر، که صور خیالی سناریوهای مختلف را مجسم می‌کند و به مضامینی می‌پردازد که با اخلاق، سیاست و ارزشهای جدید منطبق است، قابل تأمل است. امپریالیسم فرهنگی که از طریق هیأت‌های تألیفی تعلیم و تربیت، فرهنگ جدید را ملاک نظر و عمل قرار می‌دهد بیشترین بهره را از سینما و تلویزیون می‌برد.

نکته‌ای که در سینما و فیلمهایی که برای تلویزیون تهیه می‌شود، قابل توجه است، به قول نیل پستمن ایجاد ذهنیتی است ساده انگارانه، بی‌مایه، بی‌زمینه و بریده از چشم‌انداز تاریخی و واقعیت‌های موجود سیاسی - اجتماعی. حتی فیلمهای سیاسی و فرهنگی جدی نیز که در جوامع دموکراتیک ساخته می‌شوند بالاجبار از مایه‌ها و جاذبه‌های صوری سکس و خشونت و خیانت و تجاوز برای کشاندن مردم به سالنهای سینما بهره می‌گیرند. اساساً فیلمی که فاقد این جاذبه‌هاست در زمره فیلمهای مؤثر در اذهان و عقول و افهام و قلوب جامعه نخواهد بود و در محدوده‌ای تنگ که اختصاص به منتقدان هنری دارد، عمل خواهد کرد.

چنانکه در هنرهای پلاستیک و غیرپلاستیک گرایش به صورتهای هیولایی و گریز از واقعیت محسوس دیده می‌شود، در سینما نیز جریانهایی چند به سوی سناریوهای

وهمی روی می آورند، برخی نیز به انتقاد از موجودیت و بیان بحرانهای موجود در فرهنگ و مدنیت غرب می پردازند^۱. اما به هر حال وضع خاص سینما و زبان آن موجب روی آوردن آن به نحوی خاص از واقعیت ممسوخ و ارزشهای موجود و یا تخیل و توهم بی زمینه و جداکردن انسان از متن زندگی خود و هفته ها در خود فرورفتن می شود. این مسائل هر چند واقعی می نمایند اما در حقیقت وهمی محضند. به هر حال اکنون نگاه بیشتر مردم غرب و حتی شرق به جهان و برخوردشان با جهان، سینمایی شده است. با این حال شرقیان به جهت سابقه فکری اسرارآمیز و سیطره نسبی عوالم ماورایی در بینش آنها، بعضاً بیش از غربیان که با نظرگاه عقلی به عالم نظر کرده اند به سوی جهان سینمایی گرایش می یابند. فی المثل در هند که مظهر یکی از کهن ترین فرهنگها و تمدنهای شرقی محسوب می شود و زندگی سینمایی که پراکندگی و گریز از عالم واقع و عالم حقیقت و سیر در عالم پندار و اوهام است کم و بیش بر اوضاع مسلط است.

قبلاً اشاره کردیم که یکی از نویسندگان به نام پستمن نگاه تلویزیونی را ساده انگارانه، بی مایه، بی زمینه، بریده از چشم انداز تاریخی می خواند. همین نویسنده درباره ماهیت دین و تلویزیون و تألیف این دو در نگاه تلویزیونی چنین می نویسد: «دین شعری است آن جهانی و تلویزیون نثری است این جهانی. دین در تلویزیون و سینما از جنبه های مقدس و الهی و عمیقش عاری می شود. نمی توان آن شعر را به زبان این نثر (سینما و تلویزیون) ترجمه کرد بی آنکه روح شعر را فدا کرد. در تلویزیون واعظ جای خدا که نامش بر زبان آورده می شود ولی دیده نمی شود، پرستیده می شود. این خود نوعی شرک است. هنگامی که یک داستان و روایت دینی به صورت اثری سینمایی یا تلویزیونی درمی آید، بیشتر جاذبه ها و حواشی روایت، چنانکه اشاره داشتیم، سبب کشش می شود و غالباً فرد از صورت و حوادث فیلم فراتر نمی رود و به فکر واداشته نمی شود و اگر به تفکر وادار شود، بیشتر آن را حرکات محیرالعقول قهرمان داستان موجب شده است.» (۲۴)

قدر مسلم این است که سینما ماهیت هنر غیر قدسی جدید را داراست هر چند که

۱. فیلمهای تارکوفسکی و برخی از کارگردانان به بیان بحران در متن فرهنگ مسلط می پردازند و در واقع از طریق سینما، سعی به تجربیاتی برای گذشت از جهان نیست انگار کنونی دارند، حال آنکه برخی نیز فیلم برای فیلم می سازند که همان فیلمهای نامفهوم و نفی مطلق زبان و بیان هنری است.

مضمونی دینی داشته باشد. در واقع چنانکه پرسپکتیو و قواعد نقاشی رنسانسی و پس از آن بی قاعدگی و قاعده‌گریزی هنر مدرن و پست مدرن با رنگ‌آمیزی موهوم بر ماهیت و حقیقت قدسی مضامین و روایات دینی حجابی می‌کشد، سینما نیز چون هنری بالوازم خاص خود نمی‌تواند آدمی را با تفکر اصیل دینی آشنا و مأنوس کند و اگر چنین هنری با لوازم خاص خود نمی‌تواند آدمی را با تفکر اصیل دینی آشنا و مأنوس کند و اگر چنین بود باید تاکنون جهان را دین فراگرفته باشد. در حالی که به وضوح می‌توان دریافت که سینما خود بیشتر متناسب با ارزشهای منحط غربی و بر مبنای علم هنر جدید تکوین یافته و بیشتر و بطور بنیادی به این دو مدد می‌رساند. به عبارتی مردم در جهان کنونی مردمانی اند که ساحت عالم قدس برایشان فرو بسته است و در این فرو بستگی، سینما و تلویزیون رسمی حجابی اند بر روی ساحت معنوی اشیاء و امور و از آنجا انسان. اما به هر طریق بحران بنیادی جهان کنونی در سینما نیز خود رابه نمایش می‌گذارد، بخشی از آن به نحوی هنر آماده‌گرگرایش می‌یابد، و زمینه انقلابی را فراهم می‌کند که می‌تواند به ابداع عالمی نو بینجامد (۲۵).

کتابشناسی فصل اول

۱. رجوع شود به فیلیپ شرارد، علوم جدید و غیر انسانی شدن انسان، ترجمه هادی شریفی، نشریه جاویدان خرد، سال سوم، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۶. در این فصل بیشترین مباحث از این مقاله اخذ شده که با اصلاحات و تغییراتی بسیار آمده است. به جهت کثرت از ذکر تکراری مأخذ خودداری شده است. برای آشنایی با قلمرو عقل از نظرگاه عرفانی عین القضاء رجوع شود به زیده الحقایق و تمهیدات.
2. E. Carid, Hegel, Edinburgh and London, 1989. P. 112
۳. امام خمینی، مصباح الهدایه، به اهتمام احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲-۱۱۵
4. George Tomsom, Pre - Socratics, London, P. 161.
5. Ibid, P. 162.; and M. Heidegger, Vortraege und Aufsätze, 1956, P. 212.
- و نیز: فردریک کاپلسون، تاریخ فلسفه، جلد اول؛ و شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۲۴۸.
6. Maritain, Science et Sagesse, Paris, P. 30 - 31.
۷. تئودور اویزرمان، تاریخ مسائل فلسفه، ترجمه بابایی، تهران، نگاه، ۱۳۵۸، ص ۳۳؛ و نیز:
- J. Hirschberger, Geschichte de Philosophie, Freiburg, 1954, BD, I. S. 280.
۸. احسان‌نراقی. علوم اجتماعی و سیرتکوینی آن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷، ص ۶-۷.
۹. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۵۳، ۵۴.
۱۰. رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران، سروش، ۱۳۵۷، ص ۲۳-۲۴.
11. Titus Burckhardt, Sacred Art, in East and west, it Principle and Methods, Trans. Lord Northbourne, Bedford, Middleesen, 1967, P. 5-6.
12. Gilson, L'esprit de la Philosophie Medivale, P. 63.
۱۳. شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، با تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوریخس، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۴.
۱۴. خواجه عبدالله انصاری، کشف الاسرار و عدة‌الابرار، تألیف میبیدی، ج ۲، ص ۲۹۳.

مبانی فرهنگ و هنر در شرق و غرب ۶۳

۱۵. برای تفضیل مطالب فصل اول و دوم رجوع شود به مقالات «زمینه برخورد فرهنگ و تمدن ایران و غرب» و نیز مقاله

Philip sherrard, *Modern Science and the Dehumanization of Man*, studies in comparative religion, vol. 10, no. 2, spring 1976.

۱۶. پرویز مرزبان، خلاصه تاریخ هنر، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۲.

۱۷. جنسن، تاریخ هنر، تهران، فرانکلین، ۱۳۵۷، ص ۲۸۶.

۱۸. نقاشی رنسانس، جزوه درسی دانشگاه، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تاریخ ثبت

۱۳۶۳، ص ۱-۲.

۱۹. همان، ص ۳.

۲۰. همان، ص ۳، ۷.

۲۱. پرویز مرزبان، ص ۱۶۵.

۲۲. هربرت جورج ولز، کلیات تاریخ، با تجدیدنظر ریموند پوستگیت، ترجمه مسعود

رجب‌نیا، تهران، سروش، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۲۱.

۲۳. رجوع شود به: داریوش شایگان، ص ۲۶۵-۲۶۷.

۲۴. برای تفضیل مطلب در این باره رجوع شود به:

Neil Postman, *Amusing ourselves to death*, public discourses in the age of show business,

New York, Penguin Book, 1976.

۲۵. برای تفضیل بحث رجوع شود به مقاله مابعدالطبیعه و مافی‌الطبیعه سینما نوشته راقم

این سطور در نشریه سوره، شماره مهر و آبان ۱۳۷۱.

فصل دوم

زمینه‌های روابط فرهنگی و هنری ایران و غرب

وزش نسیم فرهنگ شیطانی در کاخهای غفلت سلاطین شرقی

تمدن غرب با ممیزات خاصی که بدان اشاره داشتیم با آغاز رنسانس به بسط و توسعه خود در سرتاسر جهان پرداخت. کشتی‌های استعمارگران اسپانیایی و پرتغالی و سپس هلندی و فرانسوی و بالأخره انگلیسی اولین موج فرهنگ غربی را به ساحل تمدن شرق که مدتها پیش قدرت بلامنازع خود را از دست داده و در غبار و مه‌ای از تهاجم غفلت باطنی فرو رفته بود، می‌افکند و نسیم فرهنگ شیطانی در کاخهای غفلت سلاطین شرقی می‌وزد تا به صورت طوفان حیات شرقیان را مورد تهاجم قرار دهد، سکنی‌گزیدن در ساحل معنوی حیات آدمی و غفلت از وجه شیطانی غرب و فقدان خودآگاهی نسبت به این موج و نسیم، تحولاتی پدید آورد که اکنون به صور مختلف در شرق مشاهده می‌شوند. در حقیقت جوامع شرقی کنونی محصول غفلت از حقیقت فرهنگ خود و ناآشنایی نسبت به ماهیت فرهنگ جدید هستند. از اینجا بسیاری از شئون فرهنگ غربی به صورت عقیم در این زمینه به رشد پرداخته و نابسامانیهای روزافزونی را با خود پیدا آورده‌اند. هنر غرب نیز این چنین در ایران به مثابه یکی از کشورهای شرقی و دینی ریشه دوانده و شاخه و برگ بی‌ریشه خود را بر تجربیات هنر جدید ایران پراکنده است.

فروپاشی نگرش سنتی مسیحی در فرمیسم دینی (دین‌زدایی) غرب

هنگامی که سفر و سیاحتان و مسافران و مستشاران اروپایی پس از رنسانس به سرزمینهای شرقی گام نهادند، بینش و نگرش سنتی مسیحی خود را از دست داده بودند. آنان دیگر نمی‌خواستند، صرفاً فاتحان مسیحی جهان باشند و حوزه و قلمرو امپراطوری مسیح را وسعت بخشند هر چند که تلقی میسیونرهای مذهبی چنین بود. در واقع از این پس، این

خادمان یونان زده مسیح!! در خدمت غایبات دنیوی دولتهای اروپایی درآمده بودند و پاپ نیز از اریکه قدرت مطلق دینی و دنیوی اروپا فرو افتاده بود و مسیحیت سنتی آخرین رمق خود را از دست می داد. نهضت اصلاح دین که از قرن چهارده و پانزده به صورت پراکنده و با فعالیتهای کسانی چون وایکلیف، جان هوس و دیگران شکل می گرفت، مسیحیت را به صورتی جدید و با بینش و نگرش نو به جهان مسیحی عرضه می کرد. بر این اساس ماهیت مسیحیت به عنوان یکی از ادیان بزرگ جهان تغییر یافته و پیروان یونان زده و یهودی ماب تجدّدزده آن تفاوتی بنیادی با پیروان سنتی این دین در روزگاران گذشته پیدا کرده بودند.

از آنجاکه هر تصمیمی و اساساً هر عملی مأخوذ از نظری است که آدمی نسبت به حقیقت و احوال و اعیان اشیاء و امور دارد و در نسبت با این حقیقت در عالم سکنی گزیده است، تحول در بینش دینی مسیحیان نیز نمی توانست بی اثر در اعمال آنان باشد. از اینجا هر تصمیم و عملی پس از قرن پانزدهم دیگر در مقام تحقق تفکر دینی قرون وسطایی نبود که به هر طریق حتی در صورت انحرافی مسیحیت به نحوی با بنیادانگاری و تعلق به دیانت صورت می گرفت.

نخستین حضور آثار هنری و تکنولوژیک در شرق و ایران

باتوجه به مراتب فوق گرچه تحولی اساسی در بنیاد تفکر مسیحی رخ داد و مسیحیت به صورت زایده‌ای از امپریالیسم سیاسی و اقتصادی و فرهنگی غرب درآمد، اما به هر طریق تماس نخستین ما با این فرهنگ و تفکر با نحوی غفلت از ماهیت آن همراه بوده است.

چهارصد سال پیش هنگامی که رنسانس در غرب آغاز شد و نفس شیاطانی اروپا پس از هزار سال خواب بیدار گردید، مقارن بابه تخت نشستن اوزون حسن امیر طائفه آق‌قویونلو در ایران بود. اولین سفیران اروپایی با تفکر متجددانه به دربار این امیر ترکمن رسیدند و در مراحل بعد اعزام کشیشان و کارشناسان که اغلب در جامه سیاحان به سرزمینهای شرقی و اسلامی گام می نهادند، گسترش می یابد. کشتی های تجاری پرتقالیها و اسپانیولیها و هلندیها با خود نخستین آثار تمدنی جدید را به سرزمینهای شرقی

می‌آورند. «سلاحهای آتشین» و آلات و تجهیزات نظامی و «تابلوهای نقاشی» همراه مهندسان و نقاشان بیش از سایر مؤسسات و آثار فرهنگ جدید و سریعتر از سایرین مورد بهره‌برداری شرقیان و ایرانیان قرار می‌گیرد.

نکته‌ای که در این بین از لحاظ مقایسه ارتباط و تماس مسلمانان با غرب در دوران قدیم و جدید قابل تأمل است، این است که در گذشته ارتباط بیشتر جنبه فرهنگی داشته، هر چند مصنوعات امپراطوری روم به سرزمینهای اسلامی وارد می‌شود و تا مدتی فی‌المثل مسکوکات امپراطوری روم شرقی مورد استفاده بود اما چندان تفاوتی میان اسباب و ابزار جدید با اسباب و ابزاری که در زمان عبدالملک بن مروان تهیه شده نداشت. قبلاً در عصر نهضت ترجمه نوع یونانی تفکر غربی بسیار مورد توجه مسلمین قرار گرفت اما نسبت به آن خودآگاهی پدید آمد و فلسفه یونانی در آثار متعدد به نقد و بحث گرفته شد. در یونان ستیزی، مسلمانان با خودآگاهی و حضور عارفانه و قبول تفوق وحی نسبت به عقل بر اوضاع مسلط بودند و فرهنگ یونانی رادر حکم ماده درآورده بودند. در دوره جدید آثار و مصنوعات تمدن و فرهنگ دکارتی که در قرن هفدهم، در نیمه دوم دوران حکومت صفویان نضج گرفت و راه تفوق علمی و صنعتی غرب راروزافزون کرد و بیش از پیش مشرق زمین و ایران را مقهور قدرت نظامی و صنعتی غرب کرد، تفاوت ماهوی با گذشته پیدا کرده بود. این مصنوعات در زمینه‌ای متفاوت رشد یافته و غایتی جدید پیدا کرده بودند. در دوران نهضت ترجمه آنگاه که مابعدالطبیعه یونانی در شرق ریشه دواند، آثار بسیاری حاصل شد چنانکه علوم و صنایع و هنرهای عقلی و ذوقی به عنوان نتایج تفکر نظری بطور بی سابقه گسترش و توسعه یافت. اما در دوره جدید، مابعدالطبیعه که از نظرگاه دکارتی ریشه علوم و صنایع محسوب می‌شد، در شرق ریشه ندواند و شرقیان خودآگاهانه در باب مبانی نظری فرهنگ و مابعدالطبیعه جدید تأمل و تفکر نکردند. به تناسب این بعد از مبادکی تفکر جدید هیچگاه نتایج حاصله در سرزمینهای غربی در شرق حاصل نگردید و در این نواحی کمترین کشورهای صنعتی پدید آمدند. اکثر این مناطق ابتدا به صورت زایده‌ای از کشورهای استعماری درآمدند و سپس بی آنکه باحیای مآثورات فرهنگی قدیم خود، راهی دیگر برای خود بیابند به ریزه‌خواری از تکنولوژی و آثار علمی غرب پرداختند. فقدان خودآگاهی در این عصر و

عدم حضور نیست انگاری اصیل غربی، شرق را غرب ماب کرد و غرب مآبی چیزی غیر از غرب زدگی است که در واقع می‌توان همان نیست‌انگاری اصیل دانست. غرب مآبی حضور سطحی نیست انگاری و ناخودآگاهانه غرب در شرق است. آنچه همواره در ایران در کتابهایی چون غربزدگی آل‌احمد یا جعفرخان از فرنگ آمده، حسن مقدم، تسخیر تمدن فرهنگی فخرالدین شادمان و دیگر نوشته‌ها می‌آید، در باب غرب مآبی ایرانیان است و گر نه همه نویسندگان روشنفکر معاصر بالذات ستیزی با غربزدگی یعنی نیست‌انگاری ندارند و صوری سطحی از آن را ناخودآگاه یا خودآگاه تجربه کرده‌اند و با احساس جدید به تألیف آثار خود پرداخته‌اند. در میان کشورهای شرقی هر قدر تجربه ماهیت فرهنگ غرب بنیادی‌تر بوده به همان نسبت مابعدالطبیعه جدید غرب اساسی‌تر ریشه دوانده و آثار خود را در حوزه هنری و صنایع و علوم بروز داده از این جمله است کشوری چون ژاپن که اکنون بالتمام غرب و نیست‌انگاری را تجربه و در مسیر تجربه اصیل غربیان و علوم و تکنولوژی و هنر جدید در مقاسی برجسته قرار گرفته است. آنچه برخی را دچار خطا می‌کند، ظواهر زندگی مردم این کشور است. استفاده کردن از چوبهای غذاخوری و برخی از آداب و رسوم شخصی و پوشیدن لباسهای سنتی و استفاده کردن از زبان ملی و امثال آن موجب گردیده که برخی تصور کنند، ژاپن با وجود ریشه دواندن تفکر جدید و رسیدن آن به قافله پیشتاز علم و تکنولوژی جهان هنوز تفکر سنتی خویش را از دست نداده و به حیات سنتی خود ادامه می‌دهد. اگر قدری با تأمل به حیات معنوی و دنیوی ژاپن‌ها از آنجا چین‌ها و کره‌ها نگاه کنیم به وضوح درمی‌یابیم که در این کشورها فرهنگ قدیم حکم ماده را برای صورت خودبنیاد تفکر جدید پیدا کرده است. اکنون مردم ژاپن، چین و کره تا آنجایی که در ساحت تفکر تکنیکی جدید سکنی گزیده‌اند، با زمین و زمان فانی عهد و پیمان بسته‌اند و از عهد قدیم که بر تعلق به ورای زمین و زمان فانی تأکید می‌کند، بریده‌اند. از این رو جهان با صورت جدیدی در افق تفکر این مردمان ظاهر شده است. اگرچه اکنون متفکران ژاپنی در آخرین مراحل حیات تکنیکی که به پست مدرن (post modern) تعبیر می‌شود، منشأ آخرین مآثورات فرهنگ جدیداند اما به این حقیقت نیز خودآگاهی پیدا کرده‌اند که غرب در ماهیتش چیست و دیگر اینکه اینان پی برده‌اند که با غلبه ماهیت و صورت نوعی فرهنگ غربی در نواحی مشرق زمین، روح شرق مستور و

نهان شده است و برخی این اوضاع را مرگ روح آرام شرقی و افتادگی در صیورورت زمان و مکان فانی تلقی کرده‌اند.

فقدان خودآگاهی نسبت به ماهیت غرب

در این دوران که مواد علمی تحقیقات شرقشناسی از سوی کشیشان و سفرا و سیاحان اروپایی فراهم می‌شد، کمترین خودآگاهی نسبت به نفس شیطانی غرب وجود نداشت. البته کسانی که اسلام را به ذوق حضور حقیقی تجربه و درک کرده بودند از اثر حضور، سرستیز با مظاهر کفر و شرک فرنگ که پس از جنگهای صلیبی بسیار جدی شده بود، داشتند. حتی در جنگهای ایران و روس که مواجهات شدیدتر بود، کمتر اثری از عکس‌العمل خودآگاهانه نظری از سوی آنان دیده می‌شود. از اینجا تهاجم دولت تزاری به ایران از نظر علما و دیوانیان فاضل قاجاری به مثابه هجوم کفار مسیحی تلقی گردید،^۱

۱. درک این نکته اساسی در حکمت تاریخ ضروری که مفاهیم تاریخی همواره مبتنی بر صور نوعی تاریخی است، به تعبیر عرفانی مفاهیم تاریخی همواره مبتنی بر تجلی معانی و اسماء الهی در ادوار تاریخی است. هرگاه این صور نوعی یعنی اسماء تغییر کند، معنی این‌گونه مفاهیم نیز تغییر می‌کند. از اینجا دین و مسیحیت تاریخی نیز بنا بر معنا و صورت تاریخی، مفهومی تاریخی پیدا می‌کند. اکنون که در دوره‌ای خاص از ادوار تاریخی به سر می‌بریم و این دوره از رنسانس آغاز شده است و مفاهیم جدید نیز ریشه در اومانیسیم دارند. مفهوم تاریخی مسیحیت از یک سو به اومانیسیم رجوع پیدا می‌کند و از طرف دیگر با تقلیل تفکر دینی با دین‌زدایی ذاتی نهضت رفرماسیون یا نهضت اصلاح دینی غرب تناسب دارد که از اقتضات ظهور صورت نوعی تاریخ جدید است.

در این دوره تفکر سکولر دنیوی و منورالفکری صورت غالب فکری است و در نتیجه آن کلیسا و حکومت از یکدیگر جدا شده و مناسبات کلیسایی از بنیاد دگرگون می‌شود. با شروع این دوره اصولاً دین حقیقت خویش را از دست می‌دهد و یا نسبت به خود نیز در جدال و تنش می‌افتد. دین مبدل به امری شخصی و وجدان انسانی ملاک عمل می‌گردد. مؤمنینی نیز که خود در جریان سکولاره شدن تغییر صورت داده‌اند، باطناً قائم به خویش شده و مانند دوران قدیم احساس وابستگی به کلیسا نمی‌کنند، هویت کلیسایی را که بر اساس اتحاد مؤمنین استوار بود، مورد پرسش قرار می‌دهند. پس در اینجا اصالت بشر بر کلیسا حکم می‌راند و دین اومانستی پیدا می‌آید. بدین ترتیب کلیسایی که مؤمنان مسیحی پس از ظهور مسیحیت و در سرتاسر قرون وسطی در آن سکنی گزیده بودند و مأوای آنان بود، فرو می‌باشد و با فروپاشی کلیسا، تدین بیشتر به یک ایمان تجدیدزده شخصی و قلبی تبدیل می‌گردد. اسوالد اسپنگلر متفکر آلمانی در فلسفه تاریخ خود از این امر بنام «تدین دوم» یاد می‌کند و آن را مظهر ممیز دوران آخر یک فرهنگ می‌داند وی معتقد است که این دوره هیچ فکر و ایده تازه‌ای به وجود نمی‌آید و فقط مثل این است که مهبی که سرزمینی را پوشانده بود، رفته‌رفته به کنار می‌رود و صور قدیمی تفکر ناآگاهانه مجدداً ←

بدون آنکه چندان درکی از ماهیت سیاست و امپریالیسم جدید داشته باشند. گرچه اکنون چنین برداشتی از تهاجم نظامی غرب وجود ندارد اما هنوز کمتر مواجهه‌ای در حوزه مابعدالطبیعه و تفکر نظری بروزمی‌کند، مناظرات غالباً در قلمرو سیاست و اخلاق چهره می‌کشایند!

→ ظاهر می‌شود. تدین دوم اگرچه از اجزاء تدین اصیل اول برخوردار است، لکن به نوع دیگر تجربه می‌شود و به نوع دیگر به بیان درمی‌آید.

مطالعه دیانت مسیحی کنونی که در واقع در مرحله تدین دوم به ظهور آمده است با غفلت از حقیقت مذکور مستلزم فراموشی حقیقت در مسیحیت موجود و کنونی می‌شود. از لوازم تدین دوم که اشننگلر بدان اشاره کرده و گفتیم که باید مورد توجه و عنایت محققین ادیان قرار گیرد وضع جدیدی است که توین‌بی آن را به پاروکیالیسم parochialism تعبیر می‌کند. این مرحله به عقیده او در دوران سقوط تمدنها پیش می‌آید، و آنگاه که نیروی اراده و اعتماد به نفس متزلزل می‌گردد، تحقق پیدا می‌کند. از نظر توین‌بی هر نیروی اجتماعی جدید که از طرف اقلیت خلاقه برای فعالیت به مقصد می‌رسد، مؤسساتی جدید شایسته خود به وجود می‌آورد تا به وسیله آن مؤسسات بتواند، کار کند و از آن نیروهای جدید نتیجه شایسته بگیرد. اما در عمل غالباً به وسیله همان مؤسسات در حالتی بانبروهای جدید هماهنگ شده و نمود ترقی جامعه حالت استمرار یافته و دوام می‌یابد. در یکی از این موارد است که با پدیدار پاروکیالیسم مواجه می‌شویم. در اینجا به جهت تأثیر محدودیت فکر و دلبستگی به کارهای محلی و بلوکی در کلیسای مسیحیت غربی واقعه‌ای رخ می‌دهد که از نظر تاریخ مسیحیت اساسی است و آن پیدایی نهضت پروتستانتیسم و اعتقاد به حقوق الهی سلاطین و تقلیل مسیحیت به جنبش و طریقت ناسیونالیستی (قوم انگارانه) است. در این دوران پاروکیالیسم، کلیسای ملی به پیدایی می‌آید و در خدمت سیاست جدید قزاق می‌گیرد. چنانکه اکنون ملاحظه می‌کنیم حتی کلیسای کاتولیک نیز بر این وضع جدید صحنه می‌گذارد و تأیید می‌کند. بدین ترتیب دیگر سخنی از معنویت و غایات الهی در کار نیست. اومانیسم و سیطره بورژوازی ملی کلیسای جدید را به هر سو که می‌خواهد، می‌کشاند.

در این دوران کلیسای، کاتولیسیسم که در واقع ماهیت دینی اش سست گردیده و بعضاً از دست داده است فکر انقلابی رادر حوزه فکر و عمل تحریم می‌کند. انتظار ظهور مسیح که اسباب نجات متدینین را مهیا خواهد کرد، ادعیه و مراسم دینی، وجدان شخصی، و عدم دخالت در سیاست ستمگرانه دولتها علیه مسیحیان مؤمن جهان غیرصنعتی، از میرزات خاص این کلیسا شده است. در این مرحله دیالوگ (گفتگو) با ادیان دیگر و مشغول کردن مسیحیان اومانیست به طرق مختلف، و هم‌رنگ شدن با جماعات اهمیت اساسی پیدا می‌کند. ساختن فیلمهای سینمایی و بهره‌گیری از کانالهای تلویزیونی و ماهواره‌های ارسال اخبار دینی و دنیوی، انتشار مجلات و کتب و بسیاری از وسایل تفریحی دیگر از مشاغل کلیسای کنونی است. در این میان پژوهشهای شرقشناسی و دین‌شناسی و دیگر مباحث علمی و غیرعلمی جایگاه خاصی دارد.

در چند ساله اخیر در آلمان غربی نهضتی پیدا شده است که نام circhen tag (روز کلیسا) به خود گرفته، این نهضت کلیسایی شعارش این است که اراده کلیسا باید با اراده و خواست مردم مطابقت کند و اگر در گذشته کشیشان با حالت تحکم با پیروان مسیحی کلیسا مواجه می‌شدند اکنون باید مردم به کلیسا ←

سنت انتقاد سیاسی - اخلاقی

انتقاد اخلاقی و سیاسی از غرب چنانکه بر دوگانگی اخلاق و سیاست این فرهنگ و تمدن اشاره کردیم، از همان آغاز عصر استعمار مطرح شده بود و اکنون نیز کم و بیش ادامه می‌یابد. این نظرگاه که بر دوگانگی شتون تمدنی غرب اصرار می‌ورزد، غرب را فاقد وحدت ارگانیک تلقی می‌کند. بدین معنی که تکنولوژی، آموزش و پرورش، بهداشت و علوم جدید انسانی و طبیعی همواره جدا از استعمار و امپریالیسم و فساد اخلاقی و سیاسی آن فرض گردیده که می‌توان از آنها جدا از تکنولوژی و علوم جدید بی‌آنکه ماهیت غربی‌شان ظاهر گردد، بهره‌مند شد و جهت امپریالیستی آنها را به خود واگذارد.

البته ضرورت موجود و نیاز طبیعی، این وضع را بر همه تحمیل کرده است و مانع

→ راه صحیح را بیاموزند. در جشنواره این نهضت دینی که دو سال یکبار از سوی کاتولیکها و پروتستانها انجام می‌گیرد از دیانت فقط اسمی می‌توان یافت نه رسمی. در ایام برگزاری جشنواره در حالی که در میادین بزرگ شهر گروههای موزیک راک می‌نوازند و می‌خوانند و جوانان مست می‌رقصند گویی می‌خواهند بدانچه در گذشته بازهد و رهبانیت حاصل می‌شد، یعنی محبت مسیح و رستگاری، با دست‌افشانی و پناه بردن به الکل و مواد مخدر و موسیقی جنون‌آمیز و تغزل دست یابند. این یعنی هماهنگی با مذهب پست مدرن راک - سکس - مواد مخدر. البته غرض این نیست که بگوییم هیچ مسیحی متدینی اکنون در جهان وجود ندارد، مسلماً هستند مسیحیان حقیقی اما سخن از ماهیت مسیحیت رسمی جدید است که پس از رنسانس تکوین یافته، نه افراد مسیحی. اساساً اکنون دیگر جوامع غربی دین راترک گفته‌اند و بر اساس اصول غیردینی زندگی می‌کنند و دین در جامعه غربی در حاشیه مانده و یکی از شتون و نهادهای جامعه جدید و در حکم ماده برای صورت اجتماعی غیردینی قرار گرفته است. در این جوامع افراد، گروهها و مؤسسات غیردینی و دین ستیز از هموسکسوتل‌ها گرفته تا شرکتهای تجاری فروشنده لوازم آرضای شهوات، از مؤسسات خیریه کلیسایی تا ناشران play boy و کمپانی‌های تهیه فیلم و کارتون و سریالهای تلویزیونی، به‌طور کم و بیش مشابه به فعالیت می‌پردازند. در اینجا مؤسسات دینی نیز آزادی دارند تا در جهت غایات دنیوی و آرامش روحی اهل دنیا موجودیتی از خود نشان دهند که یکی از آنها ساختن فیلمها و کارتونهای سینمایی از قصص انجیلی و توراتی است. اما همین مؤسسات در صورتی که به مقدسات مسیحیت توهین شود عملاً هیچ‌یک حق اعتراض نخواهند داشت، چنانکه در اکران فیلم «سلام بر مریم» یا «آخرین وسوسه مسیح» مشاهده می‌کنیم. در اعتراض به وضع موجود کلیسای رسمی، بسیاری از مؤمنین بتدریج از قلمرو دین رسمی خارج شده و از ماهیت آن پرسش می‌کنند و در مراتب دیگر متعرض ماهیت غرب می‌شوند. پیدایی نهضت الهیات رهایی‌بخش liberation theogogy در واقع مبارزه آشکاری است که از میان کاتولیسیسم علیه واتیکان و سیاست و فکر ضدانقلابی پیدا آمده است. رهبران این نهضت نظیر «لئونار بوف» و «گوتیه رز» دو کشیش برزیلی و پرویی با انتقاد از کلیسای رسمی کاتولیک در امریکای لاتین بر امکانات جهاد مقدس علیه ظالمان تأکید می‌کنند.

از آن شده که با قدری تأمل بتوان باشون علمی و تکنولوژیک غرب ارتباط پیدا کرد و در این تأمل بدین امر اندیشید که آیا می‌توان دو روی یک سکه را منفک از هم در نظر گرفت؟^۱ و آیا این که بهره‌گیری از تکنولوژی بدون خودآگاهی به نحوی نهایتاً آدمی را به سوی امپریالیسم و استیلاطلبی سوق نمی‌دهد؟ مگر تکنولوژی جز برای فزونی قدرت و سیطره بر طبیعت و انسان پیدا شده است؟ آیا جستجوی بازار کار و تولید و مصرف و تبدیل مواد خام به کالای صنعتی، جامعه را به سوی امپریالیسم سوق نمی‌دهد؟ و دیگر این که آیا تکنولوژی جدید چون صنعت قدیم قابل کنترل و تحت سیطره و استیلای بشر است که هر وقت بخواهیم کنارش نهیم و هر وقت بخواهیم به میانش آوریم؟ پاسخ به این

۱. این سنت که در واقع از خشونت سیاسی و نظامی غربیان ناشی می‌شد و به انتقاد سیاسی و اخلاقی منجر گردید، موجب شد بسیاری از مردمان شرق علت اصلی و باطنی اعمال غربیان را فراموش کنند و علت قریب یعنی حرص و ولع غارتگرانه سوداگران که آنها را از هر قید و بند اخلاقی رها می‌کرد، مورد توجه قرار دهند. در حقیقت این اعمال از فلسفه نظری و تفکر اومانستی جدید ناشی می‌شد و تظاهر اخلاقی فلسفه جدید بود. هیچ‌گاه متفکران اسلامی و از آنجا ایرانی بدان نیندیشیدند که دکارت گفته بود: فلسفه (متافیزیک) ریشه درخت علم، «فیزیک» و طب و اخلاق (تکنولوژی و عمل اخلاقی و سیاسی) شاخه و برگ درخت علم است. در فرهنگهای گذشته نیز چنین نسبتی میان مابعدالطبیعه یادین و ابزارها و صنایع مربوط به تولید وجود داشته است چنانکه فی‌المثل یک بیل یا دیلم یا تیر در فرهنگها و تمدنها با ادیان و فلسفه‌ها و آراء مختلف صورت‌بندی می‌یافت. نقوش روی این ابزار نیز سمبولهای تفکر هنری عصر بوده است غایت به کارگیری این ابزار و آلات در جهت حق یا باطل و اینکه اختراع و ساختن این ابزار را از پیامبر یا بزرگان به کمک خدا یا خدایان و یا فرشته‌ها فرا گرفته‌اند از چنین نسبتی خبر می‌دهد. از لحاظ صورت اغلب ابزارها در فرهنگها و تمدنها غالباً یکسان بوده‌اند اما در فرهنگ جدید صنایع چه از لحاظ صورت و چه از لحاظ معنی در ذیل تفکر تکنیکی به پیدایی آمده‌اند. توسعه یا عدم توسعه صنایع قویاً تابع قبض و بسط تفکر جدید است. به هر حال صنعت جدید بدون تفکر تکنیکی و لومانستی جدید تاکنون در هیچ کشوری به وجود نیامده و بسط نیافته است. چنانکه گفتیم عمل انسان چه ابداعی و چه اقدامی مأخوذ از نظر است. شهروند یونانی، نظرش در فلسفه و ادبیات و هنر تبیین و تعبیر می‌گردد. در این سه می‌توان دریافت که یونانیان منکر وحی و قائل به اصالت جهان (cosmos) بودند و سعادت را در علمی که مطابق با این جهان است، می‌دانستند. از نظر آنان شناخت جهان به معنای رستگاری بود. در فلسفه یونانی نخستین آثار جدایی نظر و عمل را می‌توان مشاهده کرد. روشهای مختلف فلاسفه یونانی برای رسیدن به آرامش دنیوی و روحی تماماً هویت فرهنگ و تمدن یونانی و از آنجا وضع و مقام هنر و صنعت (techné) را به دو صورت هنرهای زیبا و صنعت تولیدی تعیین می‌کند. جان کلام اینکه «صنایع و هنرها و سیاست و اخلاق» و «فلسفه و مبانی نظری» هر فرهنگ دو ساحت یک حقیقت‌اند، و به تعبیری نسبت ظاهر و باطن با یکدیگر دارند و این امر همواره مورد غفلت بوده است. از آنجا که انتقال ظواهر تکنیکی و هنری به مکانی دیگر بسیار سهل الوصول است، همواره ابتدا آن را دیده‌ایم و باطن اثر پوشیده مانده است.

پرسشها اساسی است، هنوز در ایران به پاسخی صریح در این باب نرسیده و بیشتر منتظر رخ دادن حادثه بوده‌ایم. به هر طریق در نخستین بهره‌مندی از شئون تکنیکی و هنری غرب کمتر اثری نسبت به ماهیت فرهنگ جدید غرب که منشأ هنر و تکنیک جدیدی گردیده، مشاهده می‌شود.

تهاجمات فرهنگی غالباً با نحوی غفلت مردمانی که مورد هجوم قرار گرفته‌اند، همراه است. در این نوع تهاجم چون جنگ غالباً در افکار رخ می‌دهد، ظلم و ستمی مستقیماً مشاهده نمی‌شود. پس از رنسانس تهاجم غرب به دو صورت نظامی و فرهنگی درآمد در این مرحله کشورهای اسلامی از وجه فرهنگی تهاجم غرب غفلت کردند و چندان عکس‌العملی نسبت بدان نداشتند. و حتی بتدریج تحت تأثیر آن قرار گرفتند، بی‌آنکه احساسی خودآگاهانه از آن داشته باشند. در این زمان برخی پی‌برده بودند که عالم در حال تغییر است اما اغلب در برابر این تغییر به بحث و نظر جدی نمی‌پرداختند به همین جهت بود که میان تجدد و سنت، ستیزی عمیق آنچنان که در اروپا رخ داده بود، مشاهده نشد. نسبت به تجدد و سنت خودآگاهی اساسی وجود نداشت.

ادراک ماهیت شیطانی غرب به ذوق حضور

در آثار نویسندگانی که از آغاز برخورد فرهنگ جدید غرب با فرهنگ و تمدن شرق به تألیف پرداخته‌اند، این حقیقت را که ماهیت غرب در حکم باطن شئون آن است، نمی‌توان ملاحظه کرد. فقط برخی متفکران به ذوق حضور دریافته بودند که اساس تمدن جدید رو به سوی غایات الهی نیست. آنان در پرتو نور رحمانی ظلمت غرب را بالتمام دریافتند و وجود طامة الکبریٰ تاریخ و عصر طامات مسموخ و پریشانی فتنه‌الدهم‌های آخرالزمان را احساس کردند. اما به هر حال درک اینکه بشر جدید در عالمی سکنی گزیده که در آن شیطان آموزگاری می‌کند و قدرتهای شیطانی در زرق و برق زینتهای سامری جهان را هرچه بیشتر چون مواد خام می‌بلعند و صورت نفسانی بدان می‌زنند در اندیشه اکثر شرقیان هنوز حاصل نشده است. بی‌تردید درک این حقیقت که اکنون بیش از هر عصری ماهیت و صورت نفسانی و اراده نفس اماره

به اقتضای قهر و سخط الهی بر جهان سیطره یافته، مقدمه آماده‌گری برای گذشت از تاریخ جدید است.

حضور سیاسی غرب در ایرانِ مقارن رنسانس

گفتیم که با شروع تاریخ جدید تماس جدی غرب با ایران، مقارن دوره آق‌قویونلو آغاز شد. قبل از این ایران از نظر سیاسی و فرهنگی گرفتار هرج و مرج و اختلافات بسیار شدید بود و بر اثر تهاجمات مغول و تاتار رو به ویرانی نهاده و امنیت که منشأ رونق و آبادی تجارت و زراعت و صنعت است، از میان رفته بود.

قبل از دوره جدید دولتهای ایرانی همواره با کشورهای اروپایی پیوند داشتند اما این ارتباطات بیشتر با برتری فرهنگی و سیاسی ایران و دولتهای اسلامی همراه بود. در این دوره مسلمانان چندان علاقه‌ای نسبت به تاریخ و فرهنگ مسیحیان نشان نمی‌دادند و دست دوستی به سوی آنان دراز نمی‌کردند^۱. پس از ظهور امپراطوری عثمانی که با اروپا دائماً در حال ستیز بود و هراسی در میان آنها پیدا آورده بود، ایران شدیداً مورد توجه اروپاییان قرار گرفت (۲).

در اروپا جمهوری و نیز از قویترین دولتهای اروپایی محسوب می‌شد که بیشتر به تجارت اشتغال داشت تا جنگ و نزاع برای فتوحات ارضی، چنانکه دیگران همواره چنین می‌کردند. رقیب اصلی تجاری و نیز، امپراطوری عثمانی محسوب می‌گردید. این جمهوری که بر اساس سوداگری و حکومت پلیسی بورژواهای تازه نفس به وجود آمده بود، اولیگارشسی بازرگانی محسوب می‌شد. ثروت اصلی این جمهوری همراه دیگر جمهوری‌های ایتالیا نظیر جنوا و فلورانس از طریق تجارت در جنگهای صلیبی و پس از آن جمع آمده بود (۳). روحیه مردم این جمهوری مادی‌تر از سایر مناطق بود به نحوی که در عصر رنسانس زمینه مناسبتری برای رشد اندیشه‌های اومانستی و از آنجا هنر جدید داشتند.

۱. علت بی‌علاقگی ایرانیان و مسلمانان قدر مسلم بدین دلیل بود که آنچه خود داشتند (برتر از اروپاییان) از بیگانه تمنا نمی‌کردند. در این دوره فرهنگ مسیحی اروپا چیزی بیش از فرهنگ اسلامی نداشت و اغلب مصنوعات و آثار فرهنگی از شرق به غرب می‌رفت.

ستیز ونیزیان با دولت عثمانی منجر به این گردید که این جمهوری با تیمورگورکان متحد شود و به کمک امپراطوری در حال فروپاشی بیزانس، سلطان بایزید یکم را در سال ۱۴۰۲ شکست داده، اسیر کنند (۴). اما پس از این شکست حکومت عثمانی به استحکام ارکان خود پرداخت و از این ناحیه خطر بیشتری را برای اروپا ایجاد کرد بطوری که در سال ۱۴۵۳ قسطنطنیه را پس از ۸۰۰ سال مقاومت در برابر حمله مسلمانان متصرف گردید و راه تنگه سوئز را به روی اروپاییان بست. دولت عثمانی این بار به سوی ایران متوجه شد. در این زمان اوزون حسن آق‌قویونلو با جمهوری ونیز هم پیمان شد و نخستین پیوند خانوادگی در آغاز دوران جدید به وجود آمد با این شرط که باید زن مسیحی حسن بیک بر دین سابق بماند (۵). با این پیوند نیز دولت عثمانی چندان تضعیف نگردید و لازم بود دولت قوی‌تری با عثمانیان برخورد کند. آنچه قابل تأمل است این است که هم تیمور و هم اوزون حسن هر دو سنی مذهب و با عثمانیان هم‌کیش بودند.

رنسانس و اصلاح دین در اروپا

در این سالها اروپای جدید بتدریج شکل می‌گرفت رنسانس در ایتالیا پیدا آمده و پس از یک قرن تجربه به برتری فنی نسبت به شرق نایل گردیده بود، نظامهای فتودالیه یکی پس از دیگری در برابر نیروی جوانی سوداگران و شهرنشینان توان مقاومت را از دست داده و رو به فروپاشی می‌نهادند. بدین ترتیب دوران برتری شهرنشینی آغاز شده بود و فرهنگ جدید با تمام کمالات خود بتدریج بر ارکان و شئون جامعه غالب می‌شد. چنانکه گفتیم آغار دوره جدید به رنسانس یا نوزایش (تولد دوباره) تعبیر گردید با نحوی بازگشت به حیات غیردینی که نشانه کامل آن در یونان جستجو می‌شد، همراه بود. ستیز با زندگی دینی که تحت سیطره تشکیلات کلیسایی است، به صورت مختلف از جمله انتقاد از مراسم عشاء ربانی تا عفو گناهان و مالیاتهای دینی بر محصولات ارضی و صنعتی ظاهر گردید. در این زمان کمتر با اصل و ماهیت دیانت مسیحی ستیز می‌شد.

در واقع نزاع اصلی میان روحانیون و اشراف در مقام نگهدارنده نظام فرهنگی کهن و

بورژوازی و متفکران تازه‌نفس و نوک‌ه در مناطق شهری و بازرگانی امکان رویش یافته بودند، پیدا آمد. متفکران و هنرمندان رنسانس در جستجوی طرح یک اندیشه و هنر با اساس عقلانی بودند.^۱ از زمانی که وایکلیف انگلیسی و جان هوس کشیش بوهمی در دوره پایانی قرون وسطی با احساسات و عقل جدید بر آداب و رسوم کلیسایی تاختند، نفوذ نیروی معنوی کلیسا بتدریج کاسته شد (۶) و کشیشان نیز روحیه جدید را می‌پذیرفتند و این زمینه برای نهضت اصلاح دینی بزرگ که به نام پروتستانتیسم شهره‌گشت، مهیا کرد. کاهش روحیه دینی مردم پس از طاعون بزرگ و دنیاپرستی کلیسا مهمترین عامل موفقیت مخالفان بود. ولز می‌نویسند: «سرکشی امیران اصلاً جنبش بی‌دینی بود، علیه حکومت جهانی کلیسا. اما جنبش و شورش مردم علیه کلیسا به عکس جنبه دینی داشت. مردم از قدرت کلیسا گله نداشتند بلکه از ناتوانی آن دلگیر بودند، می‌خواستند کلیسایی باشد، عادل و دلیر تا آنان را یاری دهد و علیه شرارت مردان مستبد بسیج کند. پس جنبش اینان علیه کلیسا سراسر برای رهایی از قید دین نبود، بلکه برای بازبینی و سرپرستی استوارتر و سخت‌تر دین بر مردم بود. نفوذ دین را بس استوارتر و سخت‌تر می‌خواستند، ولی می‌خواستند، مطمئن باشند که آنچه بر آنان حکومت می‌کند، به راستی دین است. به پاپ نه از آن رو که وی پیشوای دینی جهان بود، بلکه از آن رو که نبود، می‌تاختند. از آن رو که وی امیری شده بود، توانگر و اهل دنیا، بدو می‌تاختند. در صورتی که او می‌بایستی سرپرستی معنوی بر جهانیان داشته باشد (۷).

رویدادها یکی پس از دیگری منجر بدان گردید که متفکران و روحانیان بیشتر رو

۱. زندگی عقلانی و حسابگرانه بورژوا اهمیت عنصر عقل را در زندگی جدید به نهایت رسانده بود. در اینجا «عقل» به معنی «عقل معاش» که وسیله تدبیر دنیوی است، می‌رفت تا بر تمام ارکان فکری انسان غربی چنگ انداخته و آن را تحت سیطره درآورد. از این رو در این عصر مشاهده می‌کنیم که عشق و محبت و دوستی و عواطف انسانی همه بر ملاک عقل معاش و سود و زیان و فایده‌سنجیده می‌شوند و عملاً نوعی از تقلیل‌انگاری (reductionalism) پدید می‌آید که در فواشده آن هر امر متعالی به امری متدانی تحویل و تقلیل می‌یابد. اگر در گذشته سخن از نزول و تنزیل است، در اینجا سخن از تحویل و تقلیل است. عقل‌انگاری در هنر جدید چنان است که بتدریج به نقادی عناصر هنری از قبیل رنگ و کمپوزیسیون و پرسپکتیو به‌عنوان مظاهر عقل معاش می‌پردازد، سبک عقلانی هنر این دوره به کلاسیسیسم تعبیر می‌شود که تا ظهور رمانتیسیسم به حیات خود ادامه داده است.

به قدرتهای دنیوی بیاورند و در برابر مردم قرار گیرند، چنانکه در جنگهای صلیبی داخلی قرون چهارده تا هفده مشاهده می‌کنیم. کلیسا در این مرحله تاریخی بیشتر در خدمت امیران بود تا در خدمت ایمان مردم و بیشتر دنیادار بود تا آخرت مدار، و آنگاه که پایگاه مردمی کلیسا فرو ریخت، سرانجام پیروزی با طبقه جدید قرین گشت و مردم تابع راه و روش زندگی متجددانه این جماعت گردیدند و حکومت دست به دست شد. در این بین اهل تمتع باز همان طبقه حاکم بودند و عدالت در این میان قربانی. مردم در این دوران نیز به ریزه‌خواران خوان نعمت اهل دنیا و قدرتمندان تبدیل شده بودند. اصلاح کلیسا از نظر امیران آن بود که کلیسا از جریان ثروت به سوی رم جلوگیری کند و آنها را فرمانروای اخلاقی مردم گرداند و قدرت آموزش و دارایی مادی کلیسا را به دستشان سپارد.

به دیده مردم اصلاح کلیسا نیرو یافتن کلیسا برای پیکار با بیداد و ستم و بویژه بیداد توانگران و قدرتمندان بود. رسوم اصلاح کلیسا تطبیق دادن آن بود با تجربه‌های جدید غیردینی و پیراستن آن از سنن و فرهنگ قرون وسطایی. از این لحاظ درست در مقابل جریان احیای دین فرانسیسکنها و دومینیکنها قرار می‌گرفت.

تعبیر صحیح اصلاح دینی را می‌توان جریان تجدد و نوسازی و تقلیل مفاهیم دینی یا بهتر بگوییم جریان دین‌زدایی دانست، تا احیاء معانی قدیم و تجربه سستی تفکر مسیحی. در اصلاح کلیسا، خواست امیران آن شد که خویشتن جایگزین پاپ شوند و پیشوای اخلاقی و ارزشی مردم گردند، دیگر آن‌که مردم در اندیشه و تفکر آزاد از اخلاق و ارزشهای کهن بسر برند. اینها می‌خواستند کلیساهای ملی تابع دستگاه سلطنت را برپا کنند. از اینجا نهضت‌های اصلاح دین اگر تا حدی که موجب استقلال کلیسای ناحیه از واتیکان می‌شد، پذیرفته می‌شد و اگر این درخواست به طلب عدالت نیز تسری می‌یافت با عدم موافقت همراه می‌گردید. علاوه بر این به کارگیری زبان محلی و برخی اصلاحات علمی و تفسیر جدید تا آنجا که خطری برای اقتدار امیران محسوب نمی‌شد، تأیید می‌گردید. حمایت مردم و روحانیون فقیر از جریان اصلاح دین بی‌آنکه خود بدانند، برایشان حاصلی جز فلاکت مضاعف و تجددزدگی سطحی نداشت. در اذهان روحانیون مصلح یا رفرمیستها برخی از اندیشه‌های جدید نیز بروز می‌کرد هر چند اکثراً به وجه ایمانی و غیرعقلانی اندیشه دینی پای می‌فشرده‌اند. از این رو

چنان نبود که مردان اهل دیانت مدعی باشند از کلیسا بریده و آشکارا با همه تعلیمات متفکران قدیم مخالفند و اینک تنها به اندیشه و عقل و وجدان خویش وابسته‌اند، از این روباز کتاب مقدس با تفسیری جدید اساس اندیشه و عقل پنداشته می‌شد، بدون آنکه دریابند با تفسیر جدید اصولی غیرمقدس اساس تفسیر قرار گرفته است. این مردمان بر اساس عقل خود با انجیل و تورات تماس گرفتند ولی به نحوی، ایمان نیز در آنان حضوری پایا داشت.

پیوندهای سیاسی - نظامی، زمینه روابط فرهنگی ایران و غرب، در عصر صفوی

گفتیم که دولتهای اروپایی بر اثر پیدایی دولت عثمانی و محدودیت راههای تجاری از سویی، و از سوی دیگر روحیه جدیدی که استیلاطلبی و امپریالیسم فرهنگی از لوازم آن بود به جستجوی راههای دیگری برای توسعه ارتباط فرهنگی و تجاری پرداختند. آنها ابتدا با حکومت اوزون حسن آق‌قویونلو تماس گرفتند و حتی با او پیوند خانوادگی پیدا کردند، اما این شاه ترکمن نتوانست چندان موفقیتی داشته باشد.

با ظهور شاه اسماعیل صفوی حکومتی مقتدر در ایران به وجود آمد و با پذیرش تشیع به عنوان مذهب رسمی توانست به مثابه سدی محکم در برابر حکومت عثمانی قرار گیرد. پرتغال اولین دولتی بود که با صفویان پیوند برقرار کرد. اما این پیوند دوستانه نبود. این دولت در سال ۱۵۰۶ به جزیره هرمز یورش برد و قسم و دیگر جزایر خلیج فارس را تصرف کرد. شاهان صفوی به جهت دشمن مشترک ناچار با آنان دست دوستی دادند.

جنگ چالدران میان ایران و عثمانی موجب گردید تا شاه اسماعیل به ضعف تسلیحاتی ایران پی ببرد و در صدد ایجاد ارتباط با اروپاییان جهت تهیه اسلحه آتشین برآید. این مهم در زمان سلطنت طولانی شاه طهماسب اول حاصل گردید. نظامیان پرتغالی نخستین اروپاییانی بودند که به کارگیری توپ و تفنگ را به ایرانیان آموختند (۸) البته قبل از این، از زمان حسن بیگ آق‌قویونلو تفنگ در ایران رواج داشت (۹).

انگلستان در سال ۱۵۶۱ موفق به انعقاد پیمانی با ایران شد ولی چندان با کامیابی

همراه نبود، تا آنکه در روزگار شاه عباس اول رشته‌های دوستی و هم پیمانی با انگلستان از سال ۱۵۹۸ به وسیله برادران شرلی به شیوه‌ای بنیادی برقرار شد. به قولی وجود این دو نماینده در عهد شاه عباس برای ایجاد نظام جدید به سبک اروپایی و استعمال کاملتر اسلحه آتشین مؤثر بوده است (۱۰). آنتونی شرلی مزدور یکی از کنت‌های انگلیسی محسوب می‌شد، پس از شرکت در جنگهای میان هلند و اسپانیا و شهرت به دلیری، مأمور ایران شد تا شاه عباس را به جنگ با دولت عثمانی و اتحاد با کشورهای اروپایی برضد آن دولت برانگیزد و امتیازاتی برای بازرگانان انگلیس از شاه ایران تحصیل کند. شاه عباس که به دوستی نسبت به اروپاییان شهره بود، دو برادر را پذیرفت. شاه، آنتونی را بر صندلی خود نشاند و او را بوسید و گفت: «برادر فی الحقیقه تو شایسته اینجا هستی» (۱۱)، و نیز گفت: «از وقت آمدن شما به نزد من تقریباً عیسوی هستم» (۱۲) آنتونی شرلی زمینه را جهت تحریک شاه برای ارتباط با اروپاییان و جنگ با حکومت عثمانی برای انقراض این دولت مقتدر اسلامی که اروپاییان را دچار وحشت کرده و راه آنان را به روی بخشی از شرق بسته بود، مناسب دید. شرلی خطاب به شاه چنین گفت: «در صورتی که آن اعلیحضرت از این طرف با عثمانیها در جنگ هستید، من هم کاری خواهم کرد که سلاطین عیسوی از طرف دیگر به محاربه پرداخته، سلطنت عثمانی را به واسطه این اتحاد منقرض سازیم» (۱۳).

شاه عباس در سالهای ۱۶۲۰-۱۶۲۲ به کمک انگلیسیها جزایر اشغال شده خلیج فارس را از جنگ پرتغال و اسپانیا درآورد و با دولتهای مسیحی اروپا علیه دولت عثمانی پیمان بست و توانست ایالات غربی ایران را از تصرف عثمانیها درآورد. در همین ایام مسیحیان تجددزده و بازرگانان به تجسس در اوضاع فرهنگ، اجتماعی و جغرافیایی مشرق زمین پرداختند^۱ و زمینه را برای تسلط اروپایی که در قرون شانزده و هفده در مراحل جهش و خیز علمی و تکنولوژیک برای فاصله گرفتن از آسیا بود فراهم ساختند.

۱. تنها در نیمه دوم قرن هفده، ۱۴۷ سفرنامه تنها به وسیله جهانگردان فرانسوی نوشته شد که ۵۲ دوره از آن سفرنامه‌ها درباره ایران بوده است.

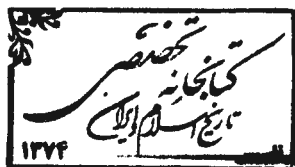
فقدان یا ضعف استعداد تفکر نیست‌انگاران در شرق

در این زمان جهان اسلامی نیز نتوانسته بود یکپارچگی خود را در برابر تفوق غرب حفظ کند و شاید حوالت تاریخ چنان بود که هیچ‌گاه شهروندان عالم اسلامی احساس و تفکر نیست‌انگاران غرب را آن‌چنانکه فلاسفه، شاعران و هنرمندان عصر رنسانس به حضور دریافتند، تجربه کنند. اساساً تفکر معنوی و دینی با تفکر حسابگرانه دنیوی جدید نمی‌توانست جمع شود. و آنگاه که غرب به تفکر حسابگرانه می‌رسید، شرق نیز تفکر معنوی و دینی خود را از دست می‌داد. پس تهاجم فرهنگ و عقل سوداگر جدید به سرزمینهای شرق اسلامی و ایران با ضعفی مضاعف همراه شده بود. زبون اندیشی و ضعف فکری شاهانی چون شاه عباس زمینه را بیش از پیش برای یکه‌تازی اروپاییان مهیای ساخت. در این دوران هیچ‌یک از اندیشمندان ایرانی نتوانستند به ماهیت سیاست اروپاییان پی ببرند، آنان عملاً دوستی فرنگان مسیحی مشرب را بر دوستی با مسلمانان سنی مذهب ترجیح دادند و آیه «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا الیهود و النصارى اولیاء» را فراموش کردند. در این عصر شرقیان اغلب نسبت به جنبش فرهنگی رنسانس و نهضت اصلاح دین که اروپاییان را از قید حیات دینی و معنوی رها می‌کرد و برتری آنان را برجھانی که در این حیات دچار ضعف شده و دنیا را نیز به چنگ نیآورده بود تسهیل می‌کرد، بی‌خبر بودند. در حالی که شرق نیازمندی خود را نسبت به اروپا احساس می‌کرد، به جای تفکر در ماهیت این نیازمندی، با عجز و ناتوانی از آنها طلب رفع نیاز می‌کرد. در مقابل اروپا هر چه بیشتر به خودآگاهی جدید نایل می‌گردید. در چنین اوضاعی تماس عمیق فکری ایران با اروپا حاصل نشد، اما به هر حال پیوندهای این عصر راهی را برای آشنایی و برخورد دو فرهنگ و تمدن شرق و غرب و بطور خاص ایران و اروپا گشود، بی‌آنکه سودی برای ایرانیان در این راه حاصل شود.

حضور هنر غرب در ایران و انفعال صوری و سطحی هنرمندان عصر صفوی

به هر طریق ایرانیان در عصر صفوی با اروپای جدید به طور نیمبند برخورد کردند. در این برخورد ما بیشتر دست به سوی اروپا دراز کردیم تا آنان به کار بردن توپ و تفنگ را برای

غلبه بر دشمنان به ما بیاموزند و این دشمنان عبارت بودند از: عثمانیان مسلمان. مع‌هذا بیش از آن‌که ما از توپ و تفنگ استفاده کنیم^۱ (۱۴) اروپاییان از روحیه تساهل و تسامح ما بهره جستند و زمینه سیطره خود را بر ما فراهم کردند. اگر قدری در شرح حال شاهان صفوی تأمل کنیم به وضوح نگرانی آنان را در برابر تکنولوژی و علوم نظامی اروپا احساس خواهیم کرد. آنان دائماً از دربارهای اروپایی تقاضای اعزام کارشناس امور تسلیحات و فنون نظامی می‌کردند و در میان تقاضای آنان نیاز به «یک نفر نقاش بالا دست» نیز مشاهده می‌شود (۱۵).



۱. چنانکه مورخین نوشته‌اند پیروزی ایرانیان بر حکومت عثمانی بیشتر نه از ناحیه داشتن توپ و تفنگ بلکه دلیری و اعتقاد دینی سپاهیان سنتی بوده است. بطوری که گفته‌اند سپاهیان ایران، به کار بردن سلاحهایی چون توپ را مغایر شأن انسان می‌دانستند و همین روحیه مانع به کارگیری این سلاحها می‌شده است.

کتابشناسی فصل دوم

۱. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۲.
۲. همان، ص ۱۴۱، و جوزافا باربادو و دیگران، سفرنامه‌های و نیزبان در ایران: سفرنامه‌های و نیزبانی که در زمان اوزون حسن آق‌قویونلو به ایران سفر کرده‌اند، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹، و نیز والتر هنتیس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق‌قویونلو و ظهور صفوی، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱.
۳. عبدالهادی حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران یا دورویة تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۱۴۰.
۴. کاسمینسکی، تاریخ قرون وسطی، ترجمه صادق انصاری و باقر مؤمنی، تهران، نشر اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۵۳، ص ۱۶۲-۱۶۳.
۵. عبدالهادی حائری، ص ۱۴.
۶. هربرت جورج ولز، ص ۸۸۰-۸۸۱.
۷. همان، ص ۸۹۱-۸۹۲.
۸. محمود محمود، تاریخ روابط ایران و انگلیس، تهران، اقبال، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۱۶.
۹. محبوبی اردکانی، ص ۱۵-۱۷.
۱۰. همان، ص ۱۲، و عبدالهادی حائری، ص ۱۴۲. برخی به این نظر که برادران شرلی نظام جدید را در ایران تأسیس کرده باشند، یا دیده شک و تردید نگاه می‌کنند. رجوع شود به محبوبی اردکانی، ص ۱۵-۱۷.
۱۱. سفرنامه برادران شرلی در زمان شاه عباس کبیر، ترجمه آوانس، تهران، توس، ۱۳۵۷، ص ۷۵.
۱۲. همان، ص ۹۶-۹۷.
۱۳. همان، ۱۰۱.
۱۴. مینوروسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا، ص ۵۵، سفرنامه پیترو دلاواله: قسمت مربوط به ایران، ترجمه و شرح و حواشی از شجاع‌الدین شفا، ۱۳۴۸، ص ۳۴۸.
۱۵. عبدالهادی حائری، ص ۱۴۸.

فصل سوم

پیدایی منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی

تقدم عمل بر نظر (ظاهر بر باطن) در اخذ تمدن فرنگی

تقالید هنری اولین راه پیروی از تمدن غرب بود که در بخشی از هنرهای تجسمی قرن یازدهم ه. ق مقارن عصر صفوی آغاز شد. سپس راه و رسم نظامی و صنایع سلاحهای آتشین را باید ذکر کرد که همه صرفاً بر تکرار ضعیف صوری نمونه‌ها و سرمشقهای اروپایی مبتنی بود اما از اندیشه مابعدالطبیعی یا علمی جدید کمتر اثری در دوره صفویه ملاحظه می‌شود. اگر سخن از حضور این اندیشه است بیشتر صور ظاهری و ناز آن است مثلاً تدریس ریاضی و نجوم از سوی کشیشی به نام پرسیمون مورالس سفیر فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا در سطوح نازلی بوده است. بی تردید علم این کشیش بیش از علمای ایرانی آن عصر نبوده است. آنچه موجب شد سلطان محمد خدابنده صفوی از آن کشیش یاری بطلبد شیفتگی این سلطان صفوی نسبت به تمدن فرنگی است. نکته قابل تأمل از این باب این است که شاهان صفوی از هرگونه کوشش برای اخذ علوم و صنایع فرنگی و کسب استقلال و مهارت‌های فنی پرهیز می‌کردند. در مقابل پی‌درپی از شاهان اروپایی تقاضای اعزام صنعتگران ماهر می‌کردند. حضور این صنعتگران و سفیران و سیاحان و تجار فرنگی منشأ رواج آداب و عادات فرنگی در ایران بوده است. شاهان به آثار هنری و صنعتی غرب جهت تزئین زندگی دنیوی خود عشق می‌ورزیدند.

به هر حال چنین، عمل بر نظر و ظاهر بر باطن در اخذ تمدن فرنگی از سوی ایرانیان غلبه کرد.

آداب و علوم فرنگ در ایران عصر صفوی

ارتباط ایران با غرب ابتدا در عرصه آداب رخ داد و از آنجا که ایرانیان در این میان منفعل

بودند تأثیرپذیری بیش از تأثیرگذاری بر نفس اماره تازه بیدار شده فائوستی اروپا بود. تقاضای بی‌درپی شاهان صفوی از فرنگیان حکایت از این انفعال می‌کند. شاه صفی از جمله شاهان شیفته زیور آلات فرنگی از چارلز اول پادشاه انگلستان تقاضای اعزام عده‌ای صنعتگر و هنرمند از جمله ساعت‌ساز، میناکار، الماس‌تراش، نقاش، زرگر و تفنگ‌ساز کرد.

در همین ایام برخی وصلتهای خانوادگی میان ایرانیان و اروپاییان حاصل شده بود و این خود باعث انتشار آثار تمدن اروپایی در ایران می‌شد، آداب معمولاً از خانواده‌های اشرافی می‌گذشت و به بیت علما و عوام نیز وارد می‌شد. از این آداب همگانی استعمال دخانیات بود. این عادت فرنگی از عثمانی به ایران سرایت کرد. ابتدا صورت چپ‌کشی داشته و ایرانیان غلیان را ابداع کردند که از این پس جزئی از اثاث البیت خانواده‌های سنتی ایرانی شد. این مسئله چنان اهمیت یافت که در زمره مسائل مستحده وارد مباحث فقهی شد. عده‌ای از فقها از حرمت یا حلیت کشیدن دود پرسش کردند. علمای اخباری به صرف این‌که این امر در زمان حضرت نبی (ص) سابقه نداشته آن را حرام اعلام کردند ولی اصولیها آن را حلال و مباح دانستند. برخی از علما به روایت تنکابنی در قصص العلما آن را مبطل روزه نمی‌دانستند چنانکه مرحوم محمد تقی مجلسی هم در روزه‌های مستحبی از کشیدن دخانیات خودداری نمی‌کرد و در روزه‌های واجب بنا به روایت صاحب الذریعه از ترس زبان مردم نمی‌کشید. اوضاع اعتیاد به دخانیات در ایران چنان بود که از نظر اقتصادی نیز اهمیت بسیاری پیدا کرده بود. به قول مردمان عصر، بی‌دخانیات بی‌کیف و دماغ می‌ماندند.

توسعه روابط با فرنگیان به اخلاق و عادات بالنسبه سالم جنسی مردم نیز صدمه می‌زد بطوری‌که از برخی گزارشات مورخان عصر و منشیان درباری می‌توان دریافت در این دوره فساد در حال گسترش بوده است و همین موجب می‌شود نوعی واکنش و ستیز علما با آداب و عادات و حضور فرنگیان تکوین یابد اما این تحول بسیار محدود و ناچیز بود.

آغاز سنت غروب ستیزی اخلاقی

بی‌تردید نفوذی که از عصر آق‌قویونلوها آغاز شده بود در عصر صفوی صورت مؤثرتری

یافت عوامل نفوذ غرب، فکر مسلط و علوم و تکنولوژی برتر و فعال و زنده جدید اروپا بود. در عصر صفوی بسیاری از متفکران و هنرمندان ایرانی جز تسلیم و قبول یا بی تفاوتی نسبت به تجربیات فکری و هنری غرب عکس‌العملی از خود بروز ندادند، سیاستمداران نیز اغلب از غرب ستایش می‌کردند و برخی اقدامات شاه طهماسب و برخی شاهان که تحت تأثیر علمای بزرگ بودند بیشتر اعمالی سطحی و ظاهری و فارغ از تفکر عمیق توأم با خودآگاهی نسبت به ماهیت غرب محسوب می‌شد و از ایمان بسیطی نشأت می‌گرفت. ظاهراً از میان علمای عصر صفوی عبدالحی رضوی کاشانی از مخالفان ملامحمد باقر مجلسی شیخ‌الاسلام و امام جمعه رسمی دولت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی واکنشی سخت منفی داشته است. وی پیوند دولت صفوی را با «کفر» ای که از «نواحی الهند» به ایران می‌آمدند، و قاعدتاً همان انگلیسیان و دیگر وابستگان کمپانی هند شرقی انگلیس بوده‌اند، مورد انتقاد قرار داده است. عبدالحی یکی از علت‌های مستجاب نشدن دعای مسلمانان را شمار کافرانی می‌داند که به‌عنوان بازرگان از هند به سوی ایران سرازیر می‌شدند و روبه‌فزونی نهاده بودند. و همانان بودند که در میان ایرانیان شیعه‌مذهب دست به‌زناکاری می‌زدند. به گفته عبدالحی، چون ایرانیان به این بازرگانان بیگانه بدهکار بودند، خود به خود شیعیان ایرانی نزد آنان خوار و بی‌اعتنا می‌زیستند و ناچار بودند که هر روز بدهی خویش را به اقساط پردازند. این بازرگانان طلبکار با مراکب‌الشیعه سواره به گردش می‌پرداختند در حالی که شیعیان رکابدار آنان بودند. همانان برای دریافت طلب خود به خانه‌های مردم می‌رفتند و با زنان مسلمان می‌نشستند. آن بیگانگان با پسران و دختران شیعه نیز تعشق می‌کردند. عبدالحی که خاموشی در برابر این همه «فضیحت» را ناممکن می‌خواند، می‌افزاید که خواجگان درباری، که نزد شاه «مقرب» بودند، بیگانگان را یاری می‌دادند و بر کارهای زشت آنان لباسی خوش‌نما می‌پوشاندند، زیرا سودشان در این‌گونه کارها بوده است. عبدالحی از سفر خود به اصفهان و رویدادهای تلخ و ناهنجاری که در پایتخت پادشاهان صفوی به‌گاه درنگ وی رخ می‌داده، نیز سخن به‌میان می‌آورد. در آن شهر یک «رجل صالح کبیرالسن» به آگاهی وی می‌رساند که خود از سوراخ بام خانه‌ای مردی کافر را دیده که با زنی مسلمان گرد آمده بوده است!! از دیدگاه عبدالحی از این‌کار بدتر و افضح آن بوده است که بنا به گواهی یک گواه قابل اعتماد بازرگانی مسلمان در

اصفهان که بدان کافران بدهی داشته و برای بازپرداخت بدهی خود زیر فشار آنان بود، ناچار دختر خویش را در شامگاهان در لباس مردانه به درون خانه بیگانگان فرستاده و آن دختر تا بامداد روز دیگر نزد آنان درنگ کرده و سپس نزد پدر بازگشته است. سرانجام عبدالحی این گونه نتیجه گیری می کند که به گفته یکی از احادیث اگر سگی در خانه ای باشد، فرشتگان رحمت در آنجا فرود نمی آیند. حال چگونه می توان فرود آمدن رحمت را در میان شیعیانی انتظار داشت که این بیگانگان کافر رادر خانه های خویش جای می دهند (۱).

مواجهه عبدالحی با فرنگیان «اخلاقی» است. با این وجود چنین برخوردی را در آراء علمای دیگری که نسبت به مسیحیان اظهار مخالفت عقیدتی و کلامی می کردند، نمی بینیم. از این جهت می توان این برخورد را قابل تأملترین مواجهه دانست.

نخستین دانشجوی ایرانی در غرب

نخستین دانشجوی ایرانی به اروپا «محمد زمان» نیز در زمان شاه عباس دوم به فرنگ اعزام شد. اما این نخستین اعزام و سفر ایلچیان اغلب به جای خودآگاهی به شیفتگی نسبت به آزادیهای جنسی حاصل از رنسانس و رفرماسیون اروپا تبدیل شد و مسافران را به دون ژوانهایی خوش گذران و فاسد تبدیل کرد.

از اکثر مسافران و سفیران ایران در غرب اثر یا اخباری جدی و قابل تأمل در باب ماهیت غرب به دست نیامده و سفرا قریب به اتفاقشان دچار خشم دولت صفوی شده یا خودکشی کرده اند و یا تغییر مذهب داده در اروپا مانده یا به هند رهسپار شده و عده ای نیز به صورت عمده های فرهنگی به خدمت غریبان درآمدند و به کار شناسایی فرنگیان استعمارگر مدد رسانده اند. «حق وردی» یکی از این سفیرانی است که به ترجمه کتاب گلستان سعدی به زبان آلمانی از سوی آدام اولناریوس کمک کرده است. به هر حال سکونت در محیط غرب موجب شده که اینان علاقه مندی خود را به وطن و دین خود از دست بدهند، به همین دلیل نیز چون سیاحان غربی که به مطالعات شرق شناسی و ایران شناسی از طریق گزارشات و منابع پژوهشی و مواد تحقیقی به غرب کمک کردند و نقاط ضعف شرق و ایران را گوشزد نمودند، به سفرنامه نویسی جدی که به نحوی به غرب شناسی شرقیان مدد رساند نپرداختند تا خود آگاهی لازم عصر را به هموطنان خود

انتقال دهند. در این میان آنان که ستایشگر غرب شده بودند با حال تحیر شرح حال دل و دین باختگی خود را می‌گفتند و از «بازار بوس و کنار» و از این‌که «در میان فرنگان، ترسانزادماه سیما رادر پس پرده حجاب داشتن محض کفر و از مروت بیرون است» سخن می‌گفتند. آنان شب خوشگذرانی را «لیلة‌القدر» می‌خواندند و معتقد بودند که فخر رازی و غزالی در برابر «طاق ابروی مه طلعتان» فرنگ عاجز و فتوی بر «اباحت رؤیت این وجه وجیه» می‌دادند (۲).

حضور فرنگ در ادب عصر نادری و زندگی

با یورش افغانان هر آنچه به ظاهر از صنایع غربی در ایران بتدریج رایج می‌شد به باد فنا رفت و از آنجا که ریشه نکرده بود این فنا تسهیل گردید و حتی گرایشهای انفعالی نیز به بوته فراموشی افتاد. فتوای ملازغفران و جهال علماء اهل سنت که شیعه را رافضی می‌پنداشتند، وحدت دینی ایران را به مرحله فروپاشی نزدیک ساخت.

دوره نادری شاهد حضور برخی صنایع و صنعتگران اروپایی است. از این جمله نقاشان و یک شخص فرنگی مهندس پل‌ساز و توپهای فرنگی که در جنگهای نادر حضور دارند.

به هر حال اگر تفکر غرب تأثیر خود را در اخلاق و هنر و صنایع و نظام سپاهگیری ایران عصر صفوی بسیار سریع هویدا ساخت، و نیز تأثیرگذار باقی ماند، این تأثیر در هنر بارزتر بود. پس از عصر صفوی میرزا محمد خان استرآبادی از حضور فرنگیان و توپهای فرنگی نژاد در برخی از جنگهای نادرشاه سخن می‌گوید (۳). محمد کاظم نیز در دربار نادر از حضور «چهار نفر از محبوبان خورشید طلعت چنگی نواز فرنگی و دختر ماه سیمایی» سخن می‌آورد که «عقل از تصور حسن آن در حیرت بر خود مسدود می‌ساخت» و همان «ماه سیما» در جشنی شرکت و شروع در رقص «بطور فرنگ» می‌کرد (۴). بالطبع نویسندگان و شاعران درباری این عصر نظیر استرآبادی، محمد کاظم و محمد علی حزین بشدت تحت تأثیر فضایل و کمالات جماعت فرنگ و ستایشگر آنان بودند، حزین «قوانین طرق معاش و ضبط اوضاع» جماعت انگلیسیه را می‌ستاید، و شاه از کمپانی هند شرقی انگلیس طلب پزشک می‌کند. پزشک دروغی اعزامی، یک کشیش بود!!

از اولین آثاری که ایرانیان درباره علم غربی نوشته‌اند رساله‌ای است در باب «اثبات هیئت جدید» که ابوطالب بن حسن حسینی صفوی نویسنده آن است؛ وی در هند می‌زیسته. و معاصر حزین و میرعبداللطیف شوشتری بوده است. ابوطالب اطلاعات علمی خود را از «فلاسفه ریاضی دانان نصاری» وابسته به کمپانی هند شرقی اخذ کرده بود. همین علم اندک غیردقیق، او را دچار حیرت کرده بود به نحوی که از آن با شگفتی یاد می‌کرد، و علم قدما را در برابر تحقیقات جدیده ناقص تلقی می‌کند. او برای اولین بار شاهد استفاده از تلسکوپ بود و از این مشاهدات در طرح خود در باب حرکت زمین و ستارگان سخن می‌گوید.

نویسندگان و شاعران عصر زندیه نیز به اقتضای روابط دوستانه کریم‌خان و لطفعلی خان با انگلیسیها جز ستایش از غربیان چیزی نگفتند، مگر رستم الحکما نویسنده «رستم التواریخ» و میرزا محمد کلانتر فارس که از قدرت و نیرنگ دولت استعماری انگلیس و شیوه حکومت آنان سخن گفته‌اند (۵). آنها احتمالاً از ناحیه حیدرعلی حاکم سرزمین میسور هند، به نحوی آگاهی ستیزنده دست یافته بودند.

رستم الحکما انگلیسیان و فرنگیان را چنین وصف می‌کند: «گویا حمّالان و تون تابان این مطلب را نیک فهم نموده‌اند که فرنگیان همچنان که هندوستان را به مکر و حيله و خدعه و تزویر و دستان و رنگ و نیرنگ مسخر نمودند و مالک و متصرف شدند آن را، می‌خواهند ایران را نیز مالک و متصرف شوند و آن را به مکر و حيله مسخر نمایند و اگر چنانچه با خود فکر می‌نمایند که فرنگی صاحب حسن سلوک است و شما (درباریان) همه جا از برای خود نانی پخته باشید، و اگر فرنگی بر ایران غالب و مسلط گردد، شما باز صاحب مناصب عالیه خواهید بود، نه چنین خواهد بود. اگر فرنگی بر ایران غالب و مستولی گردد، العیاذ باللّه، همه شما را خائن می‌شمارند و می‌کشند، و احدی از شما را زنده نخواهند گذاشت و دلیل این قول آن است که فرنگی از ترس ایرانی با هندوستانی مدارا و خوش سلوکی می‌کند. اگر العیاذ باللّه فرنگی ایران را مالک شود، به خاطر جمعی و اطمینان قلب، اسلام را برمی‌اندازد و اکابر و اشراف و اعزه و اعیان ایران را خوار و زار می‌سازد، و چنین بدانید که فرنگی به عقل و تدبیر و زیرکی هندوستان را به چنگ آورد... نه به زور و مردانگی (۶)».

نخستین نشانه‌های حیرت‌زدگی در برابر غرب در دوره آقا محمد خان قاجار

عصر آقا محمدخان به جنگ گذشت و نهضت بازگشت ادبی نیز استقراری جدی یافت. ظهور فتحعلی شاه نهضت رابه اوج خود رساند و به همین نسبت آشنایی ایرانیان با تمدن غرب فزونی گرفت. مسافران ایرانی در این دوره از تحولات موجود در ممالک اروپایی سخن می‌گفتند که به برخی اشاره شد. از این جمله نویسندگان، عبداللطیف شوشتری از علمای ایرانی ساکن هند است که کتاب «تحفة العالم» را نوشته و از نهادهای جدید از جمله آزادی سیاسی، پیدایی علم جدید، اصلاح دین، محدودیت قدرت پاپها و کشیشان و سلاطین و تأسیس مجالس مقننه و استقرار دموکراسی سخن گفته است. او بر برتری صنعتی علمی اروپاییان صحه می‌گذارد، و همان احساسی را نسبت به برتری غرب پیدا کرده بود که بعداً منورالفکران ایرانی بدان رسیدند. در تأیید چنین نظری می‌نویسد: «در بعضی بلاد فرنگ مانند انگلستان و دیگر اماکن که در قوانین سلطنت و مملکت داری کرده یونانیان را برداشته و به نیروی التفات سلاطین معدلت گستر حکما و دانشمندان مرفه و به اعلی درجه عزت و اعتبارند، آن قدر افاضل و دانشمندان در آن کشور به عرصه وجود آمده‌اند که احصای آنها عسیر است. بر طباع قاطبه مردم آن دیار حتی عوام و مردم بازار رونق شکن بازار اشرافیان و یونان و هر یک از فرومایگان آن مملکت ناسخ فضایل فیثاغورث و افلاطون است و به وجود ذی جود و حسن تدابیر آن دانشمندان با فرهنگ و اساس و مملکت داری آنها نیز منسق و منتظم و بر اکثر ممالک بعدی مانند هندوستان و غیره تسلط یافته، اقتداری تمام دارند.» (۷) شوشتری مانند منورالفکران در برابر غرب خیره و دچار حیرت شده بود و حتی در بسیاری موارد چیرگی استعمار انگلیس را بر هند ستوده است.

ادب دنیای نخستین ایلچی لبرال دوره قاجاری

میرزا ابوالحسن خان ایلچی در دربار فتحعلی شاه از افرادی است که علاوه بر حیرت در برابر مدنیت غرب، در سلک فراماسونها و حقوق بگیران انگلیس درآمد. و به مشی لبرالها زندگی کرد. او به قول خود در مغرب زمین دل در گرو «نازنینان حورجین» سپرد و به «ضیافت رقص» و «عشرتگاه تفرج» این جماعت می‌رفت. به مدت یکسال و نیم (مقارن

با ۱۸۰۹/۱۲۲۴) در انگلستان به سر برد. و شرح بسیاری از تأسیسات تمدنی جدید را داد، آزادی و روابط آزاد جنسی زن و مرد برای ایلچی بسیار جالب توجه بود. خود نیز در مدت اقامت در انگلستان علاوه بر ورود در حلقه سرسپردگان استعمار انگلیس جز به عشق‌بازی و خوشگذرانی و جاسوسی نپرداخت. خلاصه این‌که از نظر او «عقل معاش» اهل انگریز (انگلستان) به سرحد کمال بوده و شایسته اقتباس است. این اقتباس به عقیده او موجب می‌شود که در اندک زمانی سررشته «عقل معاد» کما هو حق به دست می‌آید و «از این راهست که حکمای صاحب فن و عقلای انجمن (غرب) «عقل معاش» را بر «عقل معاد» مقدم دانسته‌اند (۸).

میرزا ابوالحسن شیرازی فرزند محمد علیخان اصفهانی و از اعقاب خاندانی منحط و پوسیده بود که گاهی در شیراز و زمانی در اصفهان مقیم بوده‌اند. در جوانی وضع معیشت و نحوه شغل او بسیار پست بوده یعنی خانواده‌اش او را در عنفوان جوانی که بچه خوب رویی بوده است کاملاً بر حال خود رها کرده و مشتریان حسن وی در آن ایام بیشتر بزرگان شهر بوده‌اند که ابوالحسن خان حتی در لباس و آرایش دخترها برای آنها می‌رقصیده‌است. فریزر می‌نویسد: «در میان رجال درباری کسی بی‌شأن‌تر و نامحترم‌تر از میرزا ابوالحسن خان وجود ندارد. و باید گفت که انصافاً کسی هم سزوارتر از او برای این بی‌شأنی نمی‌توان پیدا کرد. این مرد در تمام معاملات و کارهایی که با مردم انجام می‌دهد به قدری پست و نادرست است که هیچ یک از هموطنانش تا آنجا که بتوانند به وی نزدیک نمی‌شوند و از معامله و معاشرت با وی اجتناب می‌ورزند. اخلاق رذل و عادات فسق‌آمیز ایام جوانی را حتی امروز هم که به نیمه راه رسیده است کماکان تا آن درجه حفظ کرده که چون نام این شخص برده می‌شود تمام رجال محترم درباری با تحقیر و اشمئزاز از او یاد می‌کنند. او که خواهرزاده حاج ابراهیم کلانتر پایه‌گذار سلطنت قاجاری در اثر خیانت به لطفعلی خان زند بود، مدتی پس از کشته شدن حاج ابراهیم خان به دست فتحعلی شاه به هند رفت و سه سال در آنجا به سر برد. پس از بازگشت به پشתיانی انگلیسیان در جرگه وزیران دربار درآمد و عهده‌دار پست وزارت خارجه گردید. دوبار به سفارت به انگلستان رفت و در سال ۱۸۱۴ یعنی ۱۴ سال قبل از رسیدن به مقام وزارت به انجمن ماسونی پیوست و ماهیانه یک هزار روپیه برایش تا آخر عمر منظور نمودند. (۹)

نخستین گزارش اصلاح دین پرستانی سفرنامه‌های ایرانی

سلطان الواعظین از شاگردان آخوند ملاعلی نوری در اصفهان سفری به هندوستان داشته است (۱۸۰۶/۱۲۲۱) که سفرنامه‌ای به نام «سفرنامه و سیاحتنامه سلطان الواعظین در هند» از خود به جا گذاشته. او نیز از مؤسسات تمدنی جدید خبر داده است بویژه از رفرماسیون سخن گفته است. وی می‌آورد که باور همگانی بر این بود که اگر کسی در امری از امور پاپ مخالف کند، در دنیا مبتلای به بلا یا و در آخرت معذب به عذاب خواهد گردید. ولی حکما و دانشمندان در تمام ممالک یوروپ و فرنگستان خاصه در انگلستان سر از گریبان بر آورده، حکمت رواج یافت و ستیز میان سران کلیسا با پادریان بالا گرفت و هر یک از آن دو طایفه را به استیصال دیگری معروف شد. فیلسوفان انگلیس به ادله و براهین حکمی طریقه پاپ و پادریان را باطل و عظمتی که آن فرقه رادر نظرها بود، عاطل گردانید. در پی این رویدادها پادشاه انگلیس مقرر نموده حکما انجیل را به زبان انگلیسی ترجمه نمایند تا تمامی اهل آن مملکت به آن عمل نموده محتاج به پادریان نشوند. دیگر اروپاییان نیز مثل جماعت انگلیسیه به ترجمه انجیل پرداخته دست از پادریان برداشته و عمل به ترجمه نمودند. آن دسته از بزرگان و سلاطین که به اعانت پاپا آمده بودند، رفته رفته دریافتند که هیچ از آسمان آتش بر جماعت انگلیس نیارید و عذاب هم برایشان نازل نگردید و ناچار در اعتقادات ایشان فتوری به هم رسیده از اعانت و امداد پاپا دست شستند (۱۰).

سلطان الواعظین نیز مانند معاصران خود ماهیت غرب را درنیافت و از چگونگی بسط قدرت امپریالیستی آن بی‌خبر ماند و فقط به ستایش از مؤسسات تمدنی جدید پرداخت. آقا احمد کرمانشاهی^۱ فرزند محمد علی بهبهانی معروف به کرمانشاهی یکی

۱. محمد علی کرمانشاهی فرزند وحید بهبهانی از علمای بزرگ عصر فتحعلی شاه بود. پدر او وحید از علمای بزرگ نیمه اول قرن دوازدهم هجری بوده و در تاریخ فقه معاصر شیعه تأثیری اساسی به جهت دفاع از اجتهاد و استنباط اصولی و مقابله با اخباریون داشته است (۱۱). پیروان او که پس از او توانستند بر این جماعت غلبه کنند، اصولیون نامیده شدند. محمد علی کرمانشاهی در سال ۱۲۰۵ با آقا محمدخان قاجار ملاقات کرد و روابط حسنه میان آنان برقرار گردید. مرحوم محمد علی باکریم خان، علیمراد خان زند و فتحعلی شاه نیز چنین ارتباطی داشته است. آقا احمد کرمانشاهی فرزند محمد علی از شاگردان شیخ جعفرکاشف الغطا و میرزای قمی بوده، و اجازه اجتهاد از آنان گرفته بود. وی در سال ۱۲۱۹/۱۸۴۰ ←

دیگر از علمایی است که از مؤسسات غربی سخن گفته و در کتاب «مرآت الاحوال جهان‌نما» تقریباً هر آنچه با انگلیس به شیوه‌ای پیوند داشته، می‌ستاید.

زمانی که مرآت الاحوال تألیف می‌شده، ایران در آستانه جنگهای ایران و روس بود. شکست سپاه سنتی ایران^۱ در برابر تکنولوژی نظامی غرب و نیاز فوق‌العاده ایرانیان به تکنولوژی غرب، غریبان را بیش از پیش وارد جامعه ایران کرد و هنرمندان نیز طبعاً متأثر از غرب و فکر غریبان شدند.

→ به سوی هند رهسپار شد، و تا سال ۱۲۲۵/۱۸۴۶ در آن دیار رحل اقامت انداخته بود. او نیز مانند پدرش با انگلیسیها ارتباطاتی به ظاهر مسالمت‌آمیز داشته و گهگاه با آنان در باب مسیحیت و اسلام مناظره کرده چنانکه با سرچان ملکم چنین مناظره‌ای داشته است. ارتباط با انگلیسیان به معنی سرسپردگی آنان نیست بلکه ناشی از سیاست انگلستان به جهت درک اوضاع زمانه و نفوذ در بیت علما بوده که در رو موافق با علما نشان می‌داند و در نهان با فرقه‌سازی به هدم اساس دیانت و روحانیت می‌کوشیدند.

۱. جنگ دوم به جهت تقاضای مردمی که مورد تجاوز بیگانگان بودند و فتوای علمای شیعه به رهبری سید محمد مجاهد (این فتاوی پس از شور با فتحعلی شاه و موافقت او صورت گرفت) که در تبریز حاضر شده و لباس رزم پوشیده بود، آغاز گردید، این جنگ از نظر جریانی که در مقابل علما و خواهان قدرت فزونیتر دربار بود فرصتی بود برای ترک‌نازی. ابتدای جنگ به جهاتی از جمله حضور اکثریت عوام و خواص و وضعیت مناسب مالی، قوای انسانی و اسباب حرب و حمایت اولیه انگلیس با موفقیت همراه بود، اما استمرار جنگ توان نظامی ایران را تحلیل برد و بی‌علاقگی عباس میرزا به جنگ (فی‌المثل در روز جنگ اصلاندوز به شکار رفته بود) و عدم حمایت فتحعلی شاه، تلاش مخالفین عباس میرزا و خیانت برخی از درباریان و وابستگان بیگانه و نیز سرپیچی رؤسای ایلات و حکام شهرها، و قصور فرماندهان در جنگ از نظر ضعف در موقع‌سنجی، عدم‌شناخت اوضاع زمانه و سیاست جهانی، در نظر گرفتن تکلیفی که احساس می‌کردند، بدون توجه به نتایج قابل پیش‌بینی، سرانجام جنگ را به شکست کشاند. گهگاه تضادهای کهن اصولی و اخباری در بحبوه جنگ در دربار ظاهر می‌شد که در آن زمان متناسب با روح زمانه نبود بعضاً تضادهای نمونه آن تضاد میرزا محمد اخباری و مرحوم کاشف الغطاء اصولی است. میرزا محمد با شاه پیمان بست که سرسیستانیون سردار روس را برای شاه حاضر کند و او در عوض اخباریگری را مذهب رسمی ایران سازد که به گفته هدایت «تعهد حاجی میرزا محمدنیشابوری معروف به اخباری در وعده و موعد قتل ... به ظهور رسید.» (۱۲) «خیانت برخی از شبه روحانیون نظیر میرفتح تبریزی که به پیشباز لشکر روس رفتند، بهانه مناسبی برای متورالفکران در مخالفت با کل روحانیت به دست داد از جمله وابستگان درباری، رضاقلی خان هدایت در این مخالفت چنین می‌نویسد: «... و چون عوام کالانعام مطیع و منقاد علمای معروف به اجتهادند بر این قول اتفاق کردند و این سخن (فرمان) جهاد را تصحیح و این عقیدت را تصریح نمودند. عوام کالانعام را کار به جایی رسیده بود که احکام علما را بر اوامر سلطان ایران رجحان دادند و گوش جان و دل بر طاعت مجتهدین نهادند و کمر بر جهاد بستند.» شبیه این انتقادات که موجب ناراحتی سیدمحمد مجاهد شده و احتمالاً مرگ او را در پی داشته است، به جهاتی موجب فاصله گرفتن بیشتر روحانیون پارسا از دربار فاسق قاجاری شد تا آنکه در عصر ناصرالدین شاه به تضادی شدید تبدیل شد.

آثار غربزدگی در نخستین محصلان اعزامی به فرنگ

شکست در جنگهای ایران و روس موجب تشحید اذهان در اخذ علوم و فنون فرنگ گردید. علاقه عباس میرزا به برتری نظامی، او را وادار کرد تا اندیشه اعزام دانشجویان به خارج از ایران را بپذیرد. پس نخستین اعزامها آغاز شد. از مهمترین دانشجویان اعزامی می‌توان از میرزا صالح شیرازی و حسینعلی آقا ذکری به میان آورد. میرزا صالح که تحت نظر ابوالحسن خان ایلچی بود مانند او در لژهای فراماسونی عضو گردید و تا پایان عمر در خدمت نهانروشانه انگلیسیان بود. حسینعلی آقا گرچه اهمیت میرزا صالح را ندارد اما اندیشه‌ای که او بنا به گزارش گوینو طرح می‌کرد اساس ناسیونالیسم مشروطه را پی افکنده است. حسینعلی در زمان محمد شاه به فرنگ اعزام شد. هم‌سبک سره نویسی را پیشنهاد می‌کرد (درباره او در فصلی دیگر سخن خواهیم گفت).

زندگی فرنگی‌وار و سطحی محصلان پس از بازگشت آنها و تحقیر فرهنگ اسلامی و ملی عکس‌العملهایی را در عده‌ای انگشت شمار از رجال عصر ناصری پیدا آورد که به سنت انتقادی تجدد یافته اما کهن باز می‌گشت.

سنت انتقاد اخلاقی سیاسی عصر قاجاری

سنت انتقاد اخلاقی - سیاسی و اقتصادی پس از عصر صفوی در میان جامعه روشنفکری و علمی ریشه دوانید. اولین منتقد رسمی مدرنیسم سطحی عصر ناصری این سنت را احیا کرد. میرزا محمد خان مجدالملک سینکی در سال ۱۲۸۷ هـ ق در رساله کشف الغرایب قلم خود را بر همین منوال برقرطاس راند و منتشر ساخت. او درباره غرب مآبی جوانان تحصیلکرده ایرانی در فرنگ چنین می‌نویسد:

«شتر مرغهای ایرانی که از پطرزبورغ و سایر بلاد خارجه برگشته 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: «استخاف ملت» و «تخطئه دولت». در بدو ورود، پای ایشان به روی پابند 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 نوآورده هم با نطقهای متأسفانه، گاه از بخت خود اظهار تعجب می‌کنند که از ولایات منظم 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 دولتی کاری سپرده نشده، همین‌که مصدر کاری و مرجع شغل شدند، به اطمینان کامل که قبح اعمالشان تا چندی به برکت سیاحت قطعه اروپا پوشیده است و به این زودیها کسی درصدد کشف بی‌حقیقتی ایشان نیست، بالا دست همه بی‌تربیتها برمی‌خیزند و در پایمال کردن حقوق مردم و ترویج فنون بی‌دیانتی و ترک غیرت و مروت و اختراعات امور ضاره و طمع بیجا و تصدیقات بلا تصور و خوشامد و فراخگویی 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.» (۱۳)

قبل از مجدالملک شخصی ناشناس اما مؤمن مسلمان و وطن‌خواه و عدالت‌طلب که گهگاه دچار التقاط فکری می‌شود - در رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران، (به سال ۱۲۷۵ هـ ق) نسبت به غربزدگی و وابستگی به غرب هشدار داده بود. او با اوضاع مغرب آشنا و ماهیت امپریالیستی آن را شناخته بود. رساله او در واقع در برابر دفتر تنظیمات میرزا ملکم که شرحش خواهد آمد، تنظیم شده است. وی با میرزا سعیدخان وزیر امور خارجه و از مخالفان جدی ملکم دوستی داشته و در اندیشه انتقادی از حکمرانی ظالمانه قاجار بسیار شجاع بوده است. او می‌نویسد:

«روزگاری دولتهای قوی در حمایت اسلام چون کوههای آهنین بودند امروز ارکان ملت احمدی را انحطاط فرا گرفته، هر روز از وسعت خاک اسلام می‌کاهد و بر شوکت و سلطنت یهودیان می‌افزاید. به حقیقت از سلاطین نامدار در رأس هشیار، و علمای بزرگ مقتدا، و حکمای بزرگوار و امرای غیرتمند وطن‌دوست احدی در مملکت ایران در عهد این سلطنت به جا نمانده ... دولت بیمار و سلطنت زار و نزار است. حال اگر آن مورخ چاپلوس کذاب کاشی (محمدتقی خان سپهر) ذکر جهانگیری سلاطین جلیله قاجاریه و تفصیل کشف کرامات میرزا آقاخان نوری را بیان می‌کند، حرفش مفت است.»

وی در تجاوز غریبان می‌نویسد: «نمی‌دانم ملت حنیف مرتضوی چگونه بر

خودشان هموار می‌کنند که دشمنان ما بدین‌گونه قوت پذیرند، و مملکتهای بزرگ از بلاد اسلام را متصرف شوند... و ما همچنان در خواب غفلت باشیم! باید بشناسیم که به هر جایی که از بلاد اسلام پای فرقه فرنگ بیفتاد، بیغ و بن‌کندند و نیز هوشیار باشیم اکنون چندین دولت که اطراف ما را فراگرفته‌اند، دندان طمع در ولایات ما تیز کرده‌اند.»

او پیشنهاد می‌کند ایرانیان خود بر پیشرفت تجارت و ایجاد صنعتی بکوشند و هیچ‌گاه بر فرنگیان اعتماد نشاید که تا امروز صنعتی به ایرانیان یاد نداده‌اند. (۱۴)

گرچه این سنت انتقاد اخلاقی - سیاسی از پایه ویران و بی‌وجه بوده اما باب تأمل درباره‌ی افرادی از اندیشمندان ایرانی را گشوده که به هر حال به استقلال سیاسی و اهلیت فرهنگ دینی قوم و شأن‌آجل آن از فرهنگ بیگانه می‌اندیشیدند. چنانکه در فقراتی از کشف‌الغرایب و شرح‌عیوب می‌بینیم، مجدالملک و آن نویسنده‌ی ناشناس دریافته بودند که این تحصیل‌کردگان غربزده جز سطحیت و تقلید آداب فرنگی چیزی برای اهل ایران به ارمان نیاورده‌اند و در باطن و روح به همان عادات مسموخ‌قبیله‌ای آمیخته به تسلیم در برابر غریبان را که این دو نویسنده دردمند ایرانی و مسلمان، خود در فقراتی از آثارشان آنان را برشمرده بودند، خو کرده بودند و به محض قرارگرفتن در موقعیت و مقام سیاسی و حکمرانی این روح تجلی می‌کرد. بنابراین، نتیجه‌ی تحصیلات فرنگی فقط خودباختگی و تحقیر خودی و احساس زبونی و زبون‌اندیشی در برابر علم و تکنولوژی و نظامات غربی بود بی‌آنکه اندکی از آن را عمیقاً اخذ کرده و به‌صورتی بومی در جامعه متحقق سازند. اما به هر حال برخورد فکری در قلمرو اخلاق، اغلب از شیفتگی یا تنفر ناشی می‌شود نه خودآگاهی تاریخی نسبت به ماهیت فرهنگ و تمدن غرب، در حقیقت اخلاق شاخه و برگ و میوه درخت مابعدالطبیعه یا دین است. مذاهب اصالت اخلاق اغلب به غفلت از حقیقت اخلاق و عمل سیاسی می‌انجامد و به مجادلات نفسانی و تصمیمات مجدانه سیاسی محدود می‌گردند.

تحیر و زبونی در برابر نظام تکنیک

گزارش از صنعت و نظامات غربی که اغلب به شیفتگی و تحیر رجوع می‌کند از ظاهر اثر تولیدی یا ابداعی فراتر نمی‌رود. بدین معنی به جای آنکه ماهیت کار فکری و سیاسی

استعمار آشکار شود نوعی تعلق خاطر سطحی یا تنفر ایجاد می‌کند. از آنجا که ایرانیان ابتدا با اسباب و ابزار تکنیکی آشنا شدند، با توجه به سوابق ذهنی آنان که آلوده به علوم خفیه بودند چنان از آنها سخن گفتند که گویی از آثار سحر و جادویند. همین اخبار نیز تا دوره عباس میرزا به دست نمی‌آمد. در واقع ضعف بنیادی نظام قاجاری در برخورد با نظام بالنسبه تکنیکی روس عملاً این مفهوم را به طور جدی بر اذهان مسلط ساخت که باید به اصلاحات نظامی و فنی پرداخت. نظام موجود دیگر پاسخگوی نیازها نیست و نمی‌تواند اقتدار گذشته را حفظ نماید. دیگر ایمان و شجاعت صرف نمی‌تواند در برابر توپ و تفنگ و نظم عقلانی ارتشها و نظام اروپایی مقاومت کند. حتی تجدید حیاتی چون تجدید حیات دوران صفوی بر پایه جامعه سنتی نمی‌توانست با نظام جدید سرمایه‌داری در اروپا برابری نماید، علی‌الخصوص که دوران صفوی نه دوران کمال بلکه دوران ممسوخیت فرهنگ اسلام بوده، این نظام ممسوخ سنتی که استبداد و تحجر و جهل ممیزه اساسی آن شده بود، در ایران و عثمانی هر دو به صورتی مشابه تحقق یافته بود. در این نظام علم و ایمان سهیم بود، ما علم و ایمانی مسخ شده که اغلب حق و باطل را از یکدیگر تمیز نمی‌توانست دهد که شمه‌ای از کیفیت و شرح آن به میان آمد. همین ایمان ممسوخ چنان بود که قادر نبود مانع حيله‌گری و رشوه‌دهی و شایعه افکنی و آدم‌کشی‌های پنهانی شود که بعضاً از سوی دستگاه فراماسونری در جامعه سیاسی عصر به منصفه اجرا درمی‌آمد. همین ایمان ممسوخ گاه برای برخی اعمال ظاهراً خیرخواهانه تحت تحریک عمال بیگانه قرار می‌گرفت.

جریان منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی بستر پیدایی فرهنگ معاصر ایران

تغییر در نگارش و نشر مستلزم تغییر در تفکر بود و همین موضوعی است که باید تفصیلاً به آن پرداخت. قبلاً اجمالاً به تحولات فکری آغازین در دوره فتحعلیشاه و اعزاز محصلان اشاره کردیم و از کسانی چون میرزا ابوالحسن ایلچی حسینعلی آقا و میرزا محمد صالح شیرازی سخن گفتیم، اینان که در فرنگ شیفته فرهنگ جدید شده بودند به ستایش از آن پرداختند و انگلستان را «ولایت آزادی» خواندند و به مذمت نهاروشانه فرهنگ سنتی پرداختند. اغلب این منورالفکران به لباس فراماسونری درآمده بودند و

امثال میرزا ابوالحسن خان ایلچی شیرازی، سفیر فتحعلیشاه در لندن که وارد سازمان فراماسونری شده بود، با حقوق‌بگیری از دولت انگلستان به جاسوسی می‌پرداختند (۱۵) و در ضمن زمینه را برای استقرار فرهنگ جدید در ایران فراهم می‌کردند (۱۶). در سخنان اینان می‌توان جدایی تدریجی سیاست از دین و به عبارتی امور دنیوی از دین را دید. احساس و حضور جدیدی که از دورهٔ رنسانس در غرب تکوین یافته بود، اکنون بالتمام در جان منورالفکران اثر گذاشته و در واقع روح طبقهٔ جدید سوداگران غربی به صورتی ناقص در این طبقه ظهور یافته بود.

فرقه‌های شبه دینی بستر پیدایی روشنفکری دینی

قبل از تکوین طبقه منورالفکران به عنوان یک جریان فعال که در مسیر دیگری در مقابل دولت قاجار به فعالیت پرداختند و بعضاً از حامیان اصلاحات بودند، پیدایی فرق جدیدی که با حمایت قدرت‌های داخلی و خارجی پدید می‌آمد در دورهٔ فتحعلیشاه قابل تأمل است. اولین جریان، جریان شیخیه است که با رهبری شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی پیدا آمد. شیخ که تحت تأثیر برخی آراء فلاسفه و مذاهب التقاطی معتقد به بدن مثالی و هور قلیایی برای امام زمان (عج)، معاد روحانی و الوهیت ائمه (ع) بود، اعتقاد به «باییت» را رواج داد. به زعم او دو اصل عدالت و معاد از اصول دین خارج و اصل دیگری باید به سه اصل (توحید، نبوت، امامت) افزود و آن «رکن رابع» است که شیعهٔ کامل می‌خواند. شیعهٔ کامل واسطه دائمی فیض بین امام و امت است و همین نظریه بود که راه را برای دعوی «باییت» امام باز می‌کرد (۱۷).

علی محمد باب شیرازی از شاگردان سید کاظم رشتی تحت تأثیر تعلیمات استاد و توهماتش خود را باب امام دوازدهم (عج) لقب داد و سپس خود را مظهر انوار الهی و ناسخ قرآن دانست. انحطاط دینی، ظلم و جور سیاسی و ضعف ایمانی و اباحت موجود در طریقهٔ باب که حتی زنان را به کشف حجاب و اختلاط واداشته و یکی از سران آنان به نام قره العین فعالیت زیادی در قزوین داشت، به سرعت این طریقهٔ الحادی را در ایران گسترده و پیروان باب که در انتظار امام زمان یا به دنبال بهانه برای مخالفت با دولت مرکزی بودند، هر یک با انگیزه‌ای به قیام مسلحانه علیه نظام موجود اقدام کردند. به گفته یکی از

نویسندگان: «جنبش بابی در عین شباهت کامل آن به جنبشهای الحاد آمیز، برخی هسته‌های جنبشهای غیرمذهبی بورژوایی بعدها را نیز با خود داشت.» (۴)

در اعصار بعد ملاحظه می‌کنیم که برخی از منورالفکران به جریانهای بابی پس از باب گرایش یافتند، نظیر میرزا آقا خان کرمانی، شیخ احمد روحی. دو فرقه اصلی که از شاگردان باب برجای ماند اولی پیرو میرزا یحیی صبح ازل معروف به ازلیه یا بیانیه و دومی پیرو میرزا حسینعلی بهاء‌الله مشهور به بهائیان بودند.

سومین جریانی که از دوره سلطنت فتحعلیشاه آغاز شد، جریان اسماعیلیه جدید به رهبری آقاخان محلاتی بود که بعدها با انتقال مرکزیت فعالیت خود به هند مستعمره انگلیس و لندن مورد حمایت شدید غرب قرار گرفت. این جریانات همگی از سوی انگلستان مورد تأیید و تحت عنوان آزادی مذهبی حمایت می‌شدند و عملاً با تشکیلات فراماسونری پیوند می‌خوردند^۱ و از کمکهای آن برخوردار می‌شدند.

نکته قابل ذکر این است که همه این جنبشها مشابهتهایی با شورشهای فرقه‌ای پایان قرون وسطی داشتند، و آن خاستگاه ضد ستم و رفرمیستی و تمایلات سوداگرانه اباحی این جریانات بود. مذهب و دین منورالفکری که برای بیان احساسات ضددینی یا شبه دینی عقلانی بود در جریان دیگر قرار می‌گرفت. هنوز زمان آن فرا نرسیده بود که این احساسات به صورت فلسفی در افکار عمومی پایه محکمی پیدا کرده و استوار شود. علاوه بر این راهی جز لفاقه دینی برای عقاید غیردینی وجود نداشت، زیرا نظریه‌های غیردینی هنوز جایگزین اندیشه‌های دینی نشده بودند. در این مرحله سخن از منسوخ شدن شرایع کهن و اجتناب از اصول و قواعد و احکام شرعی و پیش گرفتن طریق اباحت بود.

تأسیس نخستین نهاد منورالفکری در عصر قاجاریه

بر اثر وقایع دوران فتحعلیشاه و محمد شاه و ناصرالدین شاه بتدریج دو جریان پدید آمد: «جریانی اصلاحی» در دولت بود که عمدتاً در اعزام محصلین و صدرات میرزاتقی خان

۱. یکی از فراماسونهای مشهور فرانسوی که از مستشرقین نیز محسوب می‌شود و سفرهای متعددی به ایران داشته و کتبی نیز درباره حکمت و فلسفه ایران نوشته، گفته بود: در میان مذاهب و ادیان تنها مذهبی که او را جلب می‌کند، شیعه است و در میان شیعه، فرقه‌های شیخیه و اسماعیلیه جالب‌ترینند!!

امیر کبیر بروز یافت و دیگر جریانی که به «جریان منورالفکری» تعبیر کردیم. این دو جریان گهگاه با یکدیگر پیوند می‌خوردند.

تأسیس دارالفنون از سوی امیر کبیر که با آن تعلیم رسمی علوم و صنایع و هنرهای جدید اروپایی در ایران آغاز گردید، این اعتقاد را که ایران دچار فقر مادی و معنوی است، تعمیق بخشید. فی الواقع به اعتبار این سخن حقیقت داشت. بدین معنی که دوره قاجاریه شاهد آخرین مراحل سرایشی فرهنگ و تمدنی بود که هزار سال در مسیر استقلال و ارتباط و بستگی معنوی به جهان اسلامی سپری کرده بود.

ضعف اعتقادی منشیان درباری، بی‌تفاوتی دیگران و فقدان خودآگاهی آنان نسبت به تمدن غرب و فرهنگ جدید و عدم توانایی ستیز با آن، به نحوی که اسلام در این بین به صورت توانمندی ظاهر گردد حاکی از پایان یا ضعف شور و شوق در مراکز علمی قدیم بود. گرایش جمع روز افزونی از خواص به دستگاه حکومتی که پس از دوره صفویه به اوج خود رسیده بود و خود مانع امر به معروف و نهی از منکر می‌شد و منشأ رسوخ فساد به سرتاسر سرزمینهای اسلامی و از جمله ایران بود و سرانجام تهاجم بی‌سابقه فرهنگی، که همه را در مسیر نسیم آوای «گوساله سامری» صنعتی غرب مدهوش می‌کرد، این فقر مادی و معنوی را پر جلوه‌تر می‌کرد.

شاید لازم بود که یک چنین فرهنگی به فرهنگ در حال انحطاط سنتی یورش آورد تا دوباره تجدید حیاتی حاصل گردد. اما به هر حال در مواجهه با تمدن غربی احساس ضعف و ناتوانی در همه شئون زندگی و ضرورت اخذ این تمدن و تغییر اصول تعلیماتی قدیم در برخی از علماء متجدد نیز تأثیر نهاد، بطوری که برخی از آنان از پیشگامان ورود علم جدید به ایران بودند و از صنعتی شدن و آشنایی با فلسفه تجربی سخن می‌گفتند.

تأسیس دارالفنون و بسیاری از اقدامات دولتیان با قصد اخذ تمدن و علوم جدید و تعلیم دانش و فرهنگ مغرب زمین به نسل جدید انجام گرفته بود، اما مشکل اساسی چنانکه در فصل مربوط به چگونگی اخذ سبکهای نقاشی از غرب درباره آن سخن خواهیم گفت، این وقایع صرفاً بر اساس احساسات و زبون‌اندیشی در برابر عظمت دانش فنی غرب رخ می‌داد. این دانش را که شرق در سلاحهای آتشین و شیوه‌های تعلیم افراد نظامی مشاهده کرده بود، موجب گردید بیشتر شرقیان موفقیت‌های علمی و علوم فنی

جدید غرب از ناحیه صنعت و فنون ببینند، غافل از اینکه اساس صنعت و علوم فنی جدید غرب بر مابعدالطبیعه ای مبتنی بود که به جهان صورتی تکنیکی می داد و دانش فنی غرب بدون این مابعدالطبیعه که به سخن دکارت ریشه درخت علم است، به وجود نمی آمد. اما شرق کمتر به این خودآگاهی رسید که دانش فنی نیاز به مابعدالطبیعه و تفکر نظری خود دارد. همواره این تصور غلبه داشت که می توان تکنولوژی را در زمینه فرهنگ ملی و سنتی مستقر کرد و به زعم ایشان ژاپن مظهر چنین وضعی است، در حالی که ژاپنها در اوایل قرن بیستم از محصلین آخرین فلسفه های غربی بودند و اکنون نیز آداب و رسوم و فرهنگ ژاپنی صرفاً چون پیرایه و زینتی برای فرهنگ غربی است، بتدریج فراموش می شود و آن بخش که در ذیل این فرهنگ می تواند به حیات خویش ادامه دهد، باقی می ماند. به هر تقدیر تأسیس دارالفنون در سال ۱۲۶۶ هجری قمری بدون توجه به مقدمات اخذ علوم و صنایع جدید نتوانست در اخذ فرهنگ جدید اثری عمیق بگذارد و صرفاً به آشنایی سطحی کمک کرد. مشکل روزافزون مزید بر فقدان خودآگاهی مؤسسين دارالفنون، این بود که اغلب متولیان دولتی این مؤسسه که نخستین مدرسه به سبک اروپا محسوب می شد، فاقد سلامت نفس و درستکاری بودند و بسیاری از آنان هم از توبره می خوردند و هم از آخور، هم حفظ مقامات دنیوی و جمع مال برای خود می پرداختند و هم می خواستند اصلاحاتی جزئی در نظام قدیم ایجاد کنند که این خود نقض عرض بود، زیرا ایجاد مؤسسات علمی فقط با تلاش و بی چشمداشت مادی و با سلامت نسبی در کار ممکن می گردید. در واقع دارالفنون دکانی شد برای دولتیان اهل فضل و سواد نظیر اعتضادالسلطنه و شاهزاده های امثال او، و مدیحه سرایی به ذات مقدس شاهانه. در میان معلمین این مؤسسه امثال ملکم خان ناظم الدوله را نیز می بینیم که پدر روحانی جریان روشنفکری و لیبرالیسم جدید در ایران است. او برای نخستین بار با تأسیس اولین لژ فراماسونری در ایران به نام فراموشخانه موجب بدنامی دارالفنون نزد ناصرالدین شاه گردید و این خود مزید بر علت شد.

دارالفنون در ایجاد نهضت مشروطه و غربی شدن ایران مؤثر افتاد و به جریان تجددخواهی و مبارزه با آداب و رسوم سنتی و افکار قدیم که بعضاً با اوهام درآمخته و انحطاط یافته بود، کمک رساند. ترجمه هایی که از سوی معلمان و محصلین دارالفنون به

عمل آمد، زمینه را برای نابودی زبان سنتی و سبکهای ادبی قدیم فراهم ساخت و مایه پیدایی زبان و شیوه نگارش جدیدی شد، بدون عبارت مسجع و مصنع. جالب توجه اینکه دارالفنون برخلاف مقصدی که بدان جهت تأسیس شده بود، بیشتر در فرهنگ عمومی تأثیر نهاد تا آنکه منشأ پیدایی و انتقال صنعت نظامی و تکنولوژی جدید گردد، این صنایع به طریق دیگر وارد ایران گردیدند. اساساً معلمین خارجی دارالفنون فاقد دانش و مهارتهای فنی محسوب می شدند و افراد دانشمند یا حتی فنی قابل قبولی نبودند بطوری که فی المثل رضاقلی خان هدایت در وسعت علم و اطلاع بر همکاران اروپایی خود برتری داشت.

نخستین منورالفکران و علمای متجدد و اصول منورالفکری

اعتماد السلطنه فرزند حاجی علی خان مقدم مراغه‌ای، متولی وزارت فرهنگ و معارف و مشاور فرهنگی در امور بین الملل که گزارش دائمی از روزنامه‌های اروپا و دادن هرگونه اخبار خارجی به شاه کار او بود، از دیگر افرادی است که مقام معلمی دارالفنون را داشته است (۱۹) چنانکه برخی نوشته‌اند بسیاری از آثاری که به نام او منتشر شده از تألیفات دیگران است و او به عنوان ریاست بر «دارالطباعة» (اداره سانسور) آنان را به نام خود انتشار داده است. چنانکه ادوارد براون در کتاب «مطبوعات و اشعار ایران نو» می نویسد: «بنا به قول اشخاص موثق، او خود از اطلاعات علمی عمیق بی بهره بوده ولی در سایه مقام خاصی که داشته، دانشمندان را از گوشه و کنار کشور گرد می آورده و آنان را به تألیف کتاب وامی داشته، و در کار آنان نظارت می کرده و بعد تألیفات آنان را به نام خود انتشار می داده است». محیط طباطبایی او را بزرگترین استعمارگر علما و فضیلاي عصر خویش می نامد. و محمد قزوینی درباره کتب منسوب به او چنین اظهار نظر می کند: «در حقیقت جمیع آنها (به استثنای یکی دو از آنها که از جمله کتاب خلسه اوست) تألیف دیگران است و این امری است که در عصر ما مستفیض بلکه اجماعی است.» (۲۰)

مهمترین اثر اعتماد السلطنه از نظر جنبه سیاسی آن، «رساله خوابنامه» یا «خلسه» است. در این کتاب مؤلف کلیه صدور عهد قاجار را از میرزا ابراهیم خان کلانتر تا میرزا علی اصغر خان امین السلطان، انتقاد و خرابی و انحطاط ایران را در این عهد به

اعمال و افعال آنان منتسب می‌سازد. اعتماد السلطنه را می‌توان از کسانی برشمرد که تحقیق و تتبع جدید را رایج کرده است. وی یکی از بانیان تألیف و ترجمه و تدوین کتب مرجع به روش جدید محسوب می‌گردد.

دو تن دیگر از رجال درباری که اهمیت بسیار در تاریخ غربزدگی در ایران دارند. میرزا علی‌خان امین‌الدوله و میرزا حسین‌خان سپهسالار است. از کارهای سپهسالار، اعطای امتیاز رویتر بود که با آن همه امکانات اقتصادی ایران به دست بیگانگان سپرده می‌شد. احتمالاً از نظر او فقط غربیان قادر بودند، پیشرفت فرهنگی و رفاه اقتصادی را با به اختیار گرفتن ایران فراهم کنند. میرزا حسین‌خان سپهسالار از کسانی است که استفاده از قوانین را به ناصرالدین شاه پیشنهاد کرد و کابینه‌ای به نام «دربار اعظم» و یک مجلس مشورت و نه وزارتخانه بنیاد کرد اما در این راه موفق نشد. این مهم پس از بازگشت از سفر سوم ناصرالدین شاه به امین‌الدوله واگذر شد و فرمان اجرای آن نیز صادر شد، اما عملی نگردید. امین‌الدوله نیز چون سپهسالار به افتخار عضویت لژهای فراماسونری رسیده و به مقام آدمیت نائل گردیده بود از این رو برای رواج فرهنگ جدید در ایران با سیاستمداران دولت علیه انگلستان پیمان بسته بود. امین‌الدوله برای نخستین بار انجمن معارف را که وظیفه‌اش نشر معارف غربی و توسعه فرهنگ جدید در ایران بود، تأسیس کرد. چنانکه بسیاری از مورخان معاصر نوشته‌اند، امین‌الدوله از منورالفکران و اصلاح طلبانی است که با سیدجمال، سپهسالار و میرزا ملکم ارتباط داشت و چون همه منورالفکران آرزوی نیل به قانون و دموکراسی کشورهای اروپایی بود. (۲۱)

از همفکران سپهسالار و میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله که در زمره منورالفکران درباری محسوب می‌شود، میرزا یوسف خان مستشارالدوله است. وی در مدتی که در پاریس کاردار بود با ملکم هم مسلک و دوست خود مجالست سری و علنی داشت. وی نیز در نشر اندیشه دموکراسی و آزادی جدید در ایران مقام مهمی دارد. رساله «یک کلمه» او راهنمای سیاسی انجمن‌های ماسونی دوران مشروطه بوده است. این رساله از اعلامیه جهانی حقوق بشر - که بیانیه فراماسونری فرانسه پس از انقلاب بوده و به صورت مقدمه قانون اساسی این کشور درآمده - اقتباس شده بود و از اولین آثاری است که سعی در جمع اسلام و این اعلامیه کرده است و کوشیده هماهنگی میان اسلام و تجدّد پیدا آورد (۲۲). و

از نخستین نمونه‌های مطالعات تطبیقی میان اندیشه اسلامی و اندیشه غرب است که در لفافه اسلام به عمل آمده است. تا همانطوری که در نامه خود به آخوندزاده اشاره می‌کند «کسی نگوید که فلان چیز برضد اسلام و یا اسلام مخالف ترقی و تمدن است (۲۳). «همین جنبه ظاهراً اسلامی کتاب او موجب شد، آثار او بیشتر از آثار آخوندزاده که ظاهر ضددینی داشت، مورد توجه قرار گیرد (۲۴).

از جمله مشکلات منورالفکرانی چون مستشار الدوله همان بود که اشاره کردیم: عدم خودآگاهی نسبت به ماهیت فرهنگ جدید و زبون اندیشی نسبت به فرهنگ و هنر اروپا و شیفتگی نسبت به قدرت سیاسی و اقتصادی آن. آنها غالباً برای رسیدن به ترقیات کشورهای اروپایی بزعم خویش چاره‌هایی می‌اندیشند که حاصلی نداشت. یکی ایجاد راه آهن، یکی دادن امتیازات و کار بیگانگان در ایران، یکی انتقاد، دیگری قانون را چاره می‌دانست و امثال آن. مستشار الدوله نیز تحت تأثیر همفکر خود ملکم خان قانون را اساس همه ترقیات غرب می‌پنداشته است. تلاش مستشارالدوله برای تحولات چندان به نفع او نبود. وی سرانجام دچار قهر و غضب ناصرالدین شاه و دربار منحط او شد و در بیچارگی درگذشت.

به هر طریق افرادی که در مسیر اقدامات کنترل شده دولتی و درباری به فعالیتهایی جهت آشنایی ایرانیان با فرهنگ جدید و نشر آن اهتمام ورزیده بودند، چنانکه ملاحظه کردیم، فاقد خودآگاهی تاریخی از یک سو و درک ضعیف و مسموخ فرهنگ جدید از سوی دیگر بودند. آنان غالباً زیربنا و پایه فکری و هنری غرب را فراموش کرده و به ظواهر و مصنوعات غرب چشم دوخته بودند و با تحیر درباره این امور سخن می‌گفتند. همانطوری که بارها اشاره داشتیم، سخن ما این نیست که صرفاً استبداد و فساد سیاسی دربار و از این قبیل مسائل منشأ عدم آشنایی دولت و از آنجا منورالفکران ایرانی با غرب بوده، بلکه قدر مسلم آنچه را که علت اصلی و اساسی و بنیادی عدم رشد و بسط فرهنگ جدید در ایران می‌توان برشمرد عبارت است از: فقدان خودآگاهی و عدم درک ماهیت فرهنگ جدید و وابستگی سیاسی و بیماری فکری و زبون اندیشی که بیشتر از طریق انجمن‌های سری فراماسونی مبلغ مشرب آدمیت و بشریت (اومانیسیم) استقرار می‌یافت و مقبول می‌افتاد. در حالی که در ژاپن یا روسیه همین انجمن‌های ماسونی

فعالیت داشتند، اما این انجمن‌ها در برابر غرب منفعل نبوده و خود صاحب نظر و رأی بوده‌اند. و در واقع استقلال فکری و سیاسی نسبی آنان - ضمن اینکه آنها همه در مسیر تحقق ایده‌آلها و مبانی تفکر و فرهنگ جدید بوده‌اند - فرع بر خود آگاهی و درک حضوری و حصولی ماهیت این فرهنگ بوده است. اما وابستگی و زبونی و خودفروختگی فراماسونهای ایرانی مزید بر علت شده است. از اینجا فرهنگ جدید با همه ممیزاتش و پیشرفتهای درونی آن که از لوازم تحقق این فرهنگ است، در کشورهایی چون ژاپن ریشه دوانده و حالت و وضع خارجی و بیگانه خود را از دست داده و اصل و بنیاد زندگی و حیات مردم ژاپن و روسیه را با حفظ صوری برخی شئون قدیم تنظیم کرده است.^۱ در حالی که در بسیاری کشورهای آسیایی و آفریقایی و حتی اروپایی نظیر یونان و بعضاً اروپای شرقی این بسط و توسعه فرهنگ جدید و از آنجا ترقیات صنعتی مدرن را نمی‌بینیم. این وضع تماماً ناشی از عدم رسوخ اصول و مبانی فرهنگ جدید و پیدایی و تجلی تام و تمام روح زمانه و غلبه فرهنگ مسلط بر کشورهای پیشرفته صنعتی بر اذهان مردم این سرزمینهاست. همه این کشورهای در جستجوی تحقق این روح و فرهنگ و صنعت جدیداند. گرچه در این بین برخی رسوخ استبداد سیاسی و رسوخ دین را علت اصلی عدم تحقق فرهنگ غربی می‌دانند، اما این استبداد و فرهنگ دینی و یا شبه دینی در گذشته‌ای نه چندان دور مقارن استقرار فرهنگ جدید در همه کشورهای مدرن کنونی، وجود داشته، اما نتوانسته در برابر متفکران و تفکر جدید مقاومت کند و بعداً نیز بیشتر به صورت شبه فرهنگ استمرار یافته است، یا صورت سنتی خود را از دست داده است.

اگر تحولات فرهنگی کشورهای آسیایی و آفریقایی را (نظیر مصر و شمال آفریقا که پیشینه فرهنگی و تمدنی چندهزار ساله دارند) در جهت غربی شدن (westernization) و

۱. تجربه تاریخی ملل و اقوام مختلف همواره نشان داده است که شئون فرهنگ قدیم که به صورت عادات و رسوم و سنتهایی با لوازم مادی و صوری تجلی کرده است، در برابر تحولات روحی و فرهنگی مقاومت کرده و در حکم ماده برای صورت نوعی جدید درآمده است. فی‌المثل طریقه لباس پوشیدن و آرایش یا انواع اغذیه و اشربه که مردم به آن انس گرفته یا طرز ساختن و ساختمان فیزیکی آنها باقی مانده که در این بین در ژاپن بیش از سایر کشورها این مقاومت به چشم خورده است و این خود موجب این اشتباه شده که گویی سنت و تجدد در این کشور آسیایی جمع شده است. البته تغییرات سریع و دائم التزاید نشان می‌دهد که این شئون نیز بسرعت رو به فراموشی می‌نهند.

دنیوی شدن (secularization) نگاه کنیم، آنچه در صد ساله اخیر می‌توان دید، عبارت است از: سقط فرهنگی و زایش ناقص فرهنگی. بدین معنی که فرهنگ قدیم بی‌آنکه کاملاً طرد شود، فرهنگ جدید بطور نارس پذیرفته می‌شود و جامعه میان دو فرهنگ سرگردان می‌ماند، بی‌آنکه تعلق خود را نسبت به فرهنگ قدیم از دست داده باشد، و در فرهنگ جدید رسوخ پیدا کند. هنگامی که فرهنگ سنتی به مراحل از مسخ می‌رسید آنان با ارزشهایی جدید آشنا شدند. نمایندگان این فرهنگ از اوضاع جدیدی که بتدریج جهان را به سیطره خود درآورد، غافل ماندند. آنها تصور نمی‌کردند که فرهنگ جدید، فرهنگ سنتی را در خود تحلیل برد و نابود سازد و یا چون عضو زایده‌ای در ساختمان خود به کارگیرد. آنان به ورود صنایع و تکنولوژی جدید خوش بین بودند، اما بتدریج دریافتند که ورود این صنایع همان و نابودی تفکر و حیات معنوی قدیم همان. زیرا صنایع و تکنولوژی جدید بر اساس مابعدالطبیعه‌ای تکوین یافته بود که با حکمتهای مشایی و اشراق و متعالیه در تعارض و طبیعیات جدید نیز با طبیعیات ارسطویی کاملاً متباین بود. جان کلام اینکه اساساً تکنولوژی جدید بر تصور و نظرگاهی جدید از خدا و جهان و انسان مبتنی بود و در این میان انسان، دایره مدار هستی تلقی گردید. مطالعه کمی و تجربی - منطقی جهان با قواعد کلی متافیزیک و منطق و متدولوژی جدید اساس علوم طبیعی و انسانی گردید که فلسفه نظری و عملی و از اینجا فلسفه علم (متدولوژی) مقدم آن بودند. هنگامی که صنایع جدید با ورود مبانی علم جدید و سپس آداب و رسوم جدید عربی همراه شد، مخالفتها آغاز گردید. این مخالفتها از دو جهت بود: اول، وابستگی به نظام سنتی قدیم و اختصاص بخشی از قدرت سیاسی و اجتماعی به چیزی که می‌توان آن را منافع طبقاتی و بهره‌مندی از نظام موجود نامید. دوم، احساس دینی و اعتقاد به اصول و مبانی دینی و پی بردن به تباین ذاتی دو فرهنگ قدیم و جدید که می‌توان آن را ناشی از تعلق به عالم دینی و درد دین و سکنی گزیدن در ساحت دینی حیات بشر دانست. گاه نیز این دو به هم آمیخته است. در نهضت مشروطه، قیام شیخ فضل الله نوری را می‌توان ترکیبی از دو جهت دید. در آنجا که دربار وابسته و منحط محمد علی شاه از این قیام حمایت می‌کرد، جهت طبقاتی و در آنجا که مرحوم شیخ خود به روح الحادی مشروطه پی برده بود، جهت دینی مشاهده می‌شود. بخشی از علما با پذیرش فرهنگ جدید و

وسعت مشرب، خود از کسانی بوده‌اند که جذب این فرهنگ شده و لباس سنتی خود را با لباس جدید تعویض کردند و از مؤسسان نهادهای جدید گردیدند، و علمای متجددی نیز با حفظ لباس این مهم را به انجام رساندند چنانکه در غرب چنین شده بود. در این مرحله جدید که عصر منورالفکری و دوره روشن‌رایی تعبیر می‌شود، نمی‌کوشند که باورهای مذهبی را یکسره به دور اندازند ولی بزرگترین نیروهای خویش را به کار می‌برند تا شکلی نواز کیش و ایمان به نمایش گذارند. در این مرحله ایده‌آلها و دانش و هنر و صنایع بشری به کمک تجربه‌های تحصیلی و استدلالهای عقلانی می‌تواند تحقق یابد (۲۵). در اینجا است که نهضت اصلاح دین با توجیه امور سکولر نظیر قوانین موضوعه بشری، آن را تجلی خرد آسمانی و امثال آن می‌خواند و پلی می‌شود برای جهش و پرش به حیاتی دنیوی و سکولر. در این بین برخی به ذوق حضور درمی‌یابند که روزگار غلبه دین به پایان رسده است ولی سعی آنان این است که در برابر آن نایستند و برخی نیز در برابر آن مقاومت می‌کنند. در آستانه تحولات جدید در ایران و انقلاب مشروطه نیز به نحوی چنین وضعی را می‌توان یافت. تقابل شریعت و مشروطه و دودستگی علما بر اثر اعتقادات و تبیین متفاوت از مشروطه به نحوی این حقیقت را نشان می‌دهد.

نهضت اصلاح دین در تمدن اسلامی را نیز چنانکه در جنبش بایان یا اسماعیلیه جدید و وهابیت می‌بینیم می‌توان شبیحی از نهضت اصلاح دین پرتستانیسیم غرب تلقی کرد. آزادی زنان و امثال آن ابتدا در اندیشه بایان ظهور کرد شخصی چون زرین تاج قزوینی (قره‌العین) مظهر آن بود. پس از این نیز اصول فراماسونری نظیر ترقی خواهی و تجددطلبی و اصالت عقل و علم جدید که بهائیان بدان شهره‌اند، به نحوی از انحاء صورت مسموخ اصلاح دین یا ستیز با دین رسمی موجود برای تضعیف آن را نشان می‌دهد. در این مرحله وجه عقلی و عملی و سیاسی دین درکار می‌آید اما از جنبه علمی آن غفلت می‌شود و علم و عقل اومانستی مدار حیات این جهانی آدمیان قرار می‌گیرد.^۱

۱. اتحاد اسلام (پان اسلامیسیم) مرحوم سیدجمال الدین اسدآبادی که منورالفکرانی چون میرزا آقا خان با آن همکاری می‌کردند دقیقاً چنین موقعیتی داشته و یک اتحاد سیاسی محسوب می‌شود تا عقیدتی و تأیید بسیاری از علما نیز بدین جهت بوده است: آنها برای مقابله با استعمار و فزونی قدرت مسلمین آن را پذیرفته‌اند.

در این دوران بحرانی از فرهنگ و تمدن در ایران، جریان منورالفکری اساسی‌ترین تأثیر را بر علمای متجدد داشته است. برخی از آنان نیز به تشکیلات فراماسونری وارد شده و از اصول نظری و عملی آن تأثیر مضاعفی گرفتند. در میان کسانی که بیش از همه در وارد کردن علما به جریان تجدد مؤثر بوده سید جمال الدین اسدآبادی را می‌توان نام برد. او در نامه‌ها و سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود به جمع میان عقل و وحی بر اساس اصالت علم و عقل جدید اهتمام می‌ورزید. وسعت مشرب و اعتقاد به ترقی و تجدد و اصالت تکنولوژی و علوم جدید، همه از او چهره‌ای منورالفکر می‌نماید، هرچند گرایش‌های اسلامی او بیش از جنبه منورالفکری اوست. او از هر وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود خود که اتحاد اسلام می‌خواند بهره گرفت اما چنانکه در سیره او می‌توان دید برخلاف نظر مفتریان و مخالفان، او برای خود مال و منال و جاه و مقامی کسب نکرد و تابع امیال اغیار نگردید. او برخلاف امثال ملکم که به دلیل ورشکستگی سیاسی به صف مخالفان ناصرالدین شاه پیوسته بود و از رهبران فکری مشروطه تلقی می‌شد، هیچ‌گاه در پی جلب دوستی رؤسای ممالک برای رسیدن به مقام نبود، نزدیکی او به سلاطین به قصد احیاء مجدد و عظمت عالم اسلامی بود. سرانجام نیز در دیار غربت به نفاق سلطان عثمانی جان سپرد. سید جمال را از چهره‌های منحصر به فردی می‌توان دانست که اگر به مقصدش نائل می‌شد ایران شاید اکنون یکی از کشورهای پیشرفته به گونه غرب محسوب می‌گردید که در آن اسلام چون مسیحیت به شکلی نو درمی‌آمد.

معارضه و جدال عقل و وحی

تاریخ همواره شاهد معارضه و جدال بین عقل و وحی بوده و بدین معنی قبض و بسطی در نسبت میان عقل ناسوتی و وحی رخ داده است. سیطره عقل و حکمت بشری و بطور کلی ادراکات انسانی منفضل از وحی^۱ را در این دوره می‌توان بسط عقل ناسوتی و قبض وحی دانست و در مقابل، معارضه نقل و حکمت الهی با عقل و حکمت بشری را در این دوره

۱. در معارف دینی این عقل و حکمت معارض را اهواء و صورت سیاسی آن را شیطنت و نکواء خوانده‌اند. از اینجاست که شهرستانی نام کتاب خویش را کتاب «الملل و الاهواء و التحل» خوانده و یا ابن حزم اندلسی کتابش را «الفصل فی الملل و الاهواء و التحل» می‌خواند.

بسط وحی و قبض عقل تلقی کرد.

در سیر تاریخ، معارضه «عقل و نقل» و «ملل و نحل» تا آنجا که، متباین بوده‌اند، رجوع به قبض و بسط عقل و وحی داشته است. در آغاز تاریخ دینی، غلبه با تفکر معنوی انبیاء و اولیا است عقل دچار قبض می‌شود، اما با دوری تدریجی از تفکر دینی و معنوی، تاریخ بشر وارد مرحله بسط عقل می‌گردد. عقل اجمالی بشری با آغاز تفکر متافیزیک یونانی سیطره و تفصیل پیدا می‌کند و تفکر شهودی و معنوی ما قبل یونانی بالکل به طاق نسیان سپرده می‌شود. از جمله حوادث این دوره این است که بعضی مفسران معارف دینی، متافیزیک و عقل یونانی را میزان شریعت و دیانت و وحی الهی قرار می‌دهند. فیلون یهودی از این مفسران است. عقل و منطق یونانی در این دوره بر بسیاری از مراکز علمی جهان تسلط می‌یابد و در منطقه‌ای از جهان که تحت سیطره امپراطورهای یونانی - رومی است، تنها طریق اندیشیدن درباره خدا، جهان و انسان می‌شود.^۱ این نوع تفکر و اندیشه را با تساهل می‌توان نوع اولیه منورالفکری دانست. در این نوع تفسیر دینی که الهیات طبیعی نام نهاده‌اند تعلیمات وحی بر محک عقل بشری زده می‌شود.

با ظهور انقلاب دینی مسیحی و اسلامی در جهان و فروپاشی فرهنگ و تمدن یونانی - رومی، وحی و نقل غلبه یافت. در این وضع، عقل یونانی به نحوی سعی به بقا داشت اما با مقاومت نقل و تفکر دینی مواجه می‌شد. به هر حال این عقل به نحوی از انحاء در صورت خدا مدارانه باقی ماند و بطور پنهانی در تفکر دینی معنوی اخلاص کرد. تألیف کتب ملل و نحل، تاریخ نزاع میان عقل و نقل رادر تاریخ اسلام و تاریخ قرون وسطای مسیحی بیان می‌کند. همچنان که در عالم اسلامی نزاعهایی میان پیروان عقل یونان و نقل دینی رخ داد. در عالم مسیحیت نیز جدالی دائمی میان تاله عقلی و نقلی از آغاز بسط فرهنگ عیسوی رخ داده است که سرانجام با سیطره تاله عقلی به صورت توجه تام و تمام به احکام عقل و کنار گذاشتن احکام نقل در این دوره دچار تجددزدگی می‌شوند و تغییر هویت پیدا می‌کنند. در این عصر هر آنچه مربوط به دین است به جهل و

۱. پس از هجوم اسکندر به شرق و هجوم رومیان به شرق و غرب، تفکر یونانی جهانی شد، و فقط بخشی از جهان از سیطره این تفکر دور ماند.

اوهام و خرافات و تقلید و تعبد و تعصب تاریک‌اندیشی تعبیر می‌شود و وحی و نبوت انکار می‌شود. در اینجا بسط نظری نفس اماره به نهایت می‌رسد و تنها طریق اندیشیدن، طریق اندیشه عقلی - تجربی^۱ دوره جدید است که از جهت خود بنیادی یک مرتبه از تفکر و طریق عقل یونانی به تفکر دینی دورتر است، زیرا اساساً تفکر یونانی علی‌رغم اصیل پنداشتن جهان در برابر خدا و نیز تفسیر کاسموساتریک خدا و امر قدسی، هنوز بشر را دایره مدار جهان نمی‌انگاشت. از اینجا عقل نیز صورتی کاسموساتریک داشت، که باید آدمی را با واقعیت این جهانی تطبیق دهد و به آنچه ارسطو اعتدال می‌خواند، سوق دهد. در حالی که در دوره جدید انسان دایره مدار جهان می‌شود و همه امور با معارف و علوم می‌شود، حتی دین. به عبارتی در این وضع و مقام، عقل و ادراکات بشری مرجع تشخیص حسن و قبح، زشت و زیبا و درست و نادرست و بالأخره مرجع تمیز حق و باطل می‌شود.

آخرین فلاسفه سنتی

همانطوری که گفتیم در دوره اسلامی و قرون مسیحی، فلسفه یونانی به عنوان مظهر عقل بشری، بعضاً مرجع تفسیر و تأویل کتاب و سنت قرار می‌گرفته است، در اسلام نیز برخی مفسران دینی هرگاه با کلماتی چون عقلی و فکر و علم در کتاب و سنت مواجه می‌شدند آنان را به معانی عقل و فکر و علم یونانی تفسیر می‌کردند. حاصل تفسیر عقلی چنین مفسرانی بیشتر بیان فلسفه و حکمت یونانی بود، تا حکمت انسی قرآنی. البته تابعان نقل از محدثین، متکلمین، عرفا و فقها به نحوی از انحاء به قدر طاقتشان به جدال و معارضه با عقلی مذهبان می‌پرداختند و حریم دین را حفاظت می‌کردند، اما در کلام اینان نیز بعضی مفاهیم منطقی و فلسفه یونانی نفوذ کرده بود. این وضع تا انقلابات و نهضت‌های جدید ناسیونالیستی و لائیک دوره جدید در ممالک اسلامی ادامه پیدا می‌کند تا آنکه عقل جدید که پس از یک دوره سیر و بسط در ممالک مسیحی به جهان اسلامی رسیده بود

۱. طریق عقلی - تجربی دوره جدید صورت اومانستی و سکولر (دنیوی شده) دارد و با عقل و تجربه دینی تباین ذاتی پیدا می‌کند.

غلبه می‌کند. از آنجا که علوم اسلامی در مراحل رکود گذران می‌کرد، چندان مقاومتی در برابر علوم جدید رخ نداد، علی‌الخصوص که روحانیت اسلامی فاقد تشکیلاتی رسمی نظیر کلیسا بود و علوم عقلی نیز همواره در حوزه‌های علمیه شیعه و سنی که اختصاص به آموزش فقه و اصول و کلام و کلاً علوم نقلی و شرعی داشتند مورد تشکیک و ردانکار بود و فلاسفه‌ای چون حاج ملاهادی سبزواری و ملاعلی مدرس و میرزا ابوالحسن جلوه بیشتر در عالم مابعدالطبیعی خود خلوت گزیده و آن عالم طبیعی را که در غرب ظاهر شده بود سه طلاقه کرده بودند. علاوه بر این اکثر فقها نظر مثبتی به فلاسفه و عرفا (یعنی کسانی که از ظاهر شرع فراتر می‌رفتند) نداشتند و ردیه‌های متعددی بر آنها نوشته بودند. بی‌تعلقی علمای علوم عقلی در ایران نسبت به علوم عقلی جدید اعم از فلسفه و علوم ریاضی و طبیعی در کتاب بدایع الحکم ملاعلی مدرس که پاسخهایی است به سؤالات بدیع الملک عمادالدوله شاهزاده قاجار که متأثر از آراء دکارت و لایب نیتس و کانت بوده آشکار است. ملاعلی مدرس از قوه و ماده که مفاهیمی جدید در فلسفه است، همان معنای ارسطویی فلسفه قدیم را استنباط می‌کند.

هر چند در برخی از نوشته‌ها جلوه را در زمره فراماسونها ذکر کرده‌اند اما در فکر او اثری از فلسفه جدید مشاهده نمی‌شود هر چند از حیث عملی ممکن است چنین باشد. چنانکه برخی نوشته‌اند از برخی اظهار نظرهای او درباره سیدباب، جنبش تنباکو، سیدجمال، استنباط می‌شود که از جهت سیاسی و اجتماعی خالی از وسعت فکری و درایت حکیمانه و رندی نبوده است. می‌گویند جلوه پس از دیدار با سیدجمال الدین اسدآبادی به جد یا به تعریض، بعد از آنکه ساعتی خموشانه سخنان جوشان سید را شنید، برخاست و گفت می‌روم تا برای خود کفنی تهیه کنم و جهاد را آماده شوم و یا در مورد جنبش تنباکو و نقش تبلیغی یک سید در این جریان، کسی که جلوه او را همیشه کم عقل می‌دانست، گفت: خاصیت وجودی این سید در این جریان روشن شد و معلوم گردید که خلقت او نیز بی حکمت نبوده است. در برخورد با ناصرالدین شاه نیز سخنان او طعنه آمیز است. وقتی شاه به قصد شوخی به او گفت که شنیده‌ام شراب می‌نوشی، پاسخ داد که ما می‌خوریم و دیگران بد مستی می‌کنند. (۲۶)

دوره جدید دو ساحت عملی و نظری را با هم دارد، اما در دوره جدید تاریخ ایران

عمل بر نظر همواره تقدم داشته است و اگر توجه به فلسفه شده از باب طرح مسائل سیاسی اجتماعی بوده است. فلاسفه‌ای که ذکرشان به میان آمد در دوران ناصری زندگی کردند. جلوه در مشروطه حضور داشته است با این وجود و حضور برخی اقران او فلسفه سنتی ایران و جهان اسلامی دچار انحطاط می‌شود. هر چند در حاشیه حوزة‌های شیعه ایران و عراق درس فلسفه وجود دارد اما این فلسفه که با عرفان و اشراق آمیخته و به همت فقهای حکیم و اهل معرفت حفظ می‌شود، دیگر چندان منشأ اثر نیست. در واقع میراث ابن‌سینا، سهروردی، صدرالدین شیرازی از تاب و توان قدیم خود در حل مشکلات جدید فکری - اجتماعی و تبیین نظری و عملی جهان نو که بنیادهایی غیر از جهان دینی دارند، افتاده بود و البته بعداً به نحوی با ورود فلسفه جدید علی‌الخصوص پس از ورود مارکسیسم از طریق علمای حوزه و روشنفکران دینی به صورت جدید (مشابه نئوتومیسیم و نئواسکولاستیسیسم مسیحی) قدری تجدد حیات یافته و در قلمرو حیات اجتماعی بطور غیر مستقیم مؤثر افتاد. اما فلسفه رسمی غرب و تجددزادگان ایرانی مدتها بود که از مسیر تفکر دینی خارج شده و در حکم بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین صورت بیان تفکر جدید درآمده بودند، و علوم طبیعی و صنایع نیز هر یک متناسب با فلسفه جدید بودند، داستان حاجی سبزواری با آقا رضای عکاس‌باشی که همراه ناصرالدین شاه به ملاقات وی رفته و عکسی را از او گرفته بود که حیرت او را از آن عکس و انتقال اعراض موجب شده بود، جالب توجه است (۲۷). حکیم الملک در سفرنامه اول خود به خراسان می‌نویسد: «آقا رضای عکاس‌باشی که حسب الامر به انداختن عکس جناب حاج ملاهادی مأمور بود، خدمت مرجوعه را نموده به حضور شرفیاب شده از نظر انور مبارک گذرانده... معروض داشت که چون جناب حاجی تاکنون اسباب آلات این فن ندیده و انعکاس و انطباع هیکل اشیاء را در صفحه خارج مشاهده نمودند از مشاهده آن کمال تحیر را پیدا کرده، متفکر شدند.»

مرحوم حاجی که ذهن فلسفی سنتی را در دوره تجدد حفظ کرده بود از عالم ناسوتی روسو و حتی عالم غیبی (نومنی) کانت که بالکل بر اساس سویژکتیویسم و خودبنیادی تکوین یافته بود، بیگانه بود. از اینجا انطباع صورت (تصویر) را با نظریه جوهر و عرض مطابق فلسفه سنتی که انتقال اعراض را محال می‌دانست (۲۸) مغایر

می‌یافت. اساساً در ذهن او فیزیک و طبیعیات جدید و تغییرات شیمیایی مواد حساس بر اثر نور جایی نداشت لذا انتقال عرض را که بالذات محتاج موضوع است از موضوعی به موضوع دیگر به معنی بی‌موضوع شدن آن تصور می‌کرد.

جان کلام اینکه آخرین فلاسفه سنتی ایران هنوز با عالم اسلامی عهد و پیمان داشتند و از آن نگسسته بودند. در ذیل این عهد و پیمان و روح آن جهانی اسلام بود که فلسفه یونانی پس از انفصال از روح شرک‌آمیز خود در حکم ماده در ذهن متفکران دینی شأنی یافته بود. پیدایی روح جدید و فلسفه غرب و تعلق و رو کردن به عالم غرب که با پشت کردن با عالم دینی مسیحی تحقق یافته بود موجب گردید روح فلسفه سنتی مغفول و محجوب بماند، در نتیجه از عرصه حیات این جهانی تجددزدگان و اذهان و افهام و قلوب آنها خارج گردد.

سید جمال الدین، تجدد و روشنفکری دینی

از سخن نخستین دور نشویم، اشاره کردیم که علماء به صور مختلف در آستانه تحولات جدید فرهنگی در ایران عکس‌العملهایی داشتند و در این بین سید جمال الدین نقش واسطه را داشته است. مدافعان و مخالفان او سخنان بسیار درباره‌اش گفته‌اند اما قدر مسلم این است که او در میان اهل دیانت نخستین کسی است که بطور جدی خواهان نگاه جدید به دین و عصری کردن آن و تجدید نظر در نگرش سنتی مسلمانان به دین از منظر علم جدید می‌شود.

وی که خویش را به عنوان یکی از وارثان فرهنگ و تمدن اسلامی می‌دانست، در برابر روح و قدرت علوم جدید و تمدن صنعتی غرب در قرن نوزده احساس عجز می‌کرد. سید جمال طالب آشنایی ملل مسلمان با علوم و صنایع جدید و قوانین مدنی و اجتماعی غرب بود تا بدین وسیله پیشرفت و آزادی و بازگشت حیثیت سیاسی مسلمانان ممکن گردد. به هر حال «سید جمال بزرگترین معلم مردم خاورمیانه در سیر به چیزی است که اروپاییان secularization می‌خوانند و شاید بتوان آن را دنیوی شدن علم و ادب و تفکر یا اصالت ادب دنیا در مقابل ادب دین و ادب حق تعبیر کرد (۲۹)». «اما مهمترین وسیله برای این مهم بهره گرفتن از ایمان دینی مسلمانان بود، راهی که اکثر متجددان دوره جدید جهان

اسلامی آن را برگزیدند. در واقع همین ایمان یا شبه ایمان بود که محرک تاریخ صدساله جهان اسلامی در جهت تجدد بوده است و در این مسیر شبحی از ارزشهای مسموخ غربی تحقق یافته است، بی آنکه مقاصد اصلی حاصل آید.

به عقیده سید جمال، دین اسلام ذاتاً مانع پیشرفت نیست بلکه سوء تعبیر احکام آن گاهی چنین توجهی را به وجود آورده است. لذا برای مطابقت ایمان با شرایط علمی دنیای جدید، باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی مسلمانان و حقوق حقه انسانی آنها فهمید، مسلمانی که بدین سان از بند خرافات و تعصبات ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خود آگاهی می‌یابد، امکانات جدید آن را در می‌یابد بدین ترتیب اسلام به عالیترین درجه می‌رسد.» (۳۰)

دو مقاله «لکچر در تعلیم و تربیت» و «فوائد فلسفه» او بیانگر عقیده سید جمال نسبت به رابطه دین با فلسفه و علم است. به عقیده او دین و فلسفه به مثابه روح علمند. در صدر اسلام، دین روح علمی را در جامعه اسلامی ایجاد کرد و اکنون دوره روح فلسفی است که به علوم حیات بخشیده است و علت عقب ماندگی مسلمانان در غفلت از این روح است. او دولت عثمانی و خدیویت مصر را به جهت این غفلت مذمت می‌کند. «اگر فلسفه در امتی از امم نبوده باشد و همه آحاد آن امت عالم بوده باشند به آن علوم که موضوعات آنها خاص است، ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یک قرن یعنی صد سال بماند و ممکن نیست که آن امت بدون روح فلسفه، استنتاج نتایج از آن علوم کند. دولت عثمانی و خدیویت مصر مدت شصت سال است که مدارس از برای تعلیم علوم جدید گشوده‌اند و تا هنوز فایده از آن علوم حاصل نکرده‌اند و سببش این است که تعلیم علوم فلسفه در آن مدارس نمی‌شود و به سبب نبودن روح فلسفه از این علومی که چون اعضا می‌باشند، ثمره ایشان را حاصل نیامده است و بلا شک اگر روح فلسفه در آن مدارس می‌بود در این مدت شصت سال از بلاد فرنگ مستغنی شده، خود آنها در اصلاح ممالک خویش بر قدم علم سعی می‌نمودند و اولاد خود را هر ساله از برای تعلیم به بلاد فرنگ نمی‌فرستادند ... هر امتی که روی به تنزل نهاده است اول نقصی که در آنها حاصل شده است در روح فلسفی حاصل شده است، پس از آن، نقص در سایر علوم و آداب و

معاشرت آنها سرایت کرده است. (۳۱)

این فلسفه و روح فلسفی چیست که در نظر سید جمال‌الدین شرط استفاده و بهره‌برداری از علوم جزئی است.

سید تعریف سنتی فلسفه را که علم به احوال و اعیان اشیاء است ترک کرده می‌گوید: «فلسفه خروج از مضیق مدارک حیوانیت است سوی فضای واسع مشاعر انسانیت و ازاله ظلمات اوهام بهیمة است به انوار خرد غریزی و تبدیل عمی و عمش است به بصیرت و بینایی، و نجات است از توحش و تبریر جهل و نادانی به دخول در مدینه فاضله دانش و کاردانی و بالجمله صیوروت انسان است، انسان و حیات اوست به حیات مقدسه عقلیه». (۳۲) پس فلسفه چیزی جز وسیله نیل به تجدد و عقل نیست. از اینجا غایت فلسفه از نظر سید پیدایش علوم و فنون و کمال معشیت دنیوی است.

از این منظر فلسفی سید جمال به آن «نامه گرامی» حرمت می‌نهاد که مسلمانان را به کسب علوم و فنون هدایت کرد و علم و فلسفه مسلمانان زمان خود را نکوهش می‌کرد که مانع ترقی و پیشرفت و اخذ و اقتباس علوم و فنون جدید است (۳۳). از این رو مدرسین و دانشمندان اسلامی را به جهت اینکه علم را بر دو قسم کرده‌اند و یکی را علم مسلمانان و یکی را علم فرنگ می‌گویند، مورد سرزنش قرار می‌دهد و اضافه می‌کند که: «چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علوم می‌که به ارسطو منسوب است آن را به غایت رغبت می‌خوانند گویا که ارسطو یکی از ارکان مسلمانان بوده است و اما اگر سخن به کلیلو (گالیله) و نیوتون و کپلر نسبت داده شود، آن را کفر می‌انگارند. پدر و مادر علم، برهان است و دلیل، نه ارسطو است نه کلیلو. حق در آنجاست که برهان در آنجا بوده باشد و آنها را منع از علوم و معارف می‌کنند و به زعم خود میبایست دیانت اسلامی را می‌نماید آنها فی الحقیقه دشمن دیانت اسلامی هستند، نزدیکترین دینها به علوم و معارف دیانت اسلامی است.» (۳۴)

سید جمال با توجه به مطاوی عبارات فوق دین را در صورت فلسفه تحصلی و تحقیقی غرب ملاحظه کرده است که باید مقدمه اخذ علوم استقرایی دوره جدید باشد. این فلسفه مسلماً با نسبت فلسفی یونانی متباین است، و آنچه موجب عقب‌افتادگی مسلمانان شده غفلت از همین روح فلسفی است. البته اینجا باید توجه داشت که تعلیمات

سید جمال و دعوت او را به عقل و علوم جدید که به نظر او شرط رستگاری و نجات مسلمانان است، نباید چونان تلقی سِر احمدخان هندی که به قول سیدجمال نیچری مذهب (فیزیکیالیست یا ناتورالیست) بوده، یکی دانست اما به هر حال هر دو دانسته یا ندانسته به یک مقصد می‌رفتند که گفتیم آن سکولاریزه کردن جامعه اسلامی است.

سیدجمال که مذهب اصالت علم و برخی اصول دموکراسی را پذیرفته و آنها را نافع به حال مسلمین می‌دید از تشکیلات غربی حامی این دو نیز جانبداری می‌کرد. ورود او به تشکیلات فراماسونری لژ ستاره شرق مصر از این نظر توجیه می‌شد، غافل از اینکه دفاع از علم جدید و اندیشه‌های دموکراتیک آزادی، برادری و برابری در این دستگاه تفسیری سیاسی و یک جانبه از اصالت علم و دموکراسی است. بدین صورت که این مذهب و اصول آن فقط در مقام تخریب مقاومت‌های فرهنگ‌های دینی، روحانیت سنتی و نهادهای سیاسی کهن مستقل از بیگانه (انگلیس و فرانسه) در کار می‌آمد و هنگامی که فراماسونی شرقی در برابر منافع غریبان قرار می‌گرفت و خواهان استقلال در رأی می‌شد با اتهاماتی واهی طرد و تبعید می‌گردید. به همین دلیل نیز با اتهام مسخره‌بی‌اعتقادی سیدجمال به خدا او را از لژ وابسته به انگلیس اخراج کردند. سید می‌پنداشت می‌تواند با این تشکیلات به احیای مجد و عظمت مسلمانان کمک کند و عامل پیوند او با این تشکیلات نیز همان اصول تجدد و مذهب اصالت علم بود که اسلام را با آن تفسیر می‌کرد.

دید ضعیف و عدم خودآگاهی سید از ماهیت شیطنانی فراماسونی، در سخنان او هنگام اخراج از لژ آشکار است. او می‌گوید: «انتظار داشتم در مصر هر شگفت و شگرفی را بشنوم و بینم لیکن نمی‌توانستم تصور کنم که ترس بتواند در استوانه‌های انجمن‌های فراماسونری راه پیدا کند... هیچ تصویری در ذهن نقش نمی‌بندد مگر پس از تعریف و توصیف آن... با آنکه من خود را فراماسون می‌دانم، جرگه بنایان آزاد تعریف مطلقى ندارد که در ذهن آدمی نقش بندد و یا وضعی که با تطبیق آن آدمی بتواند در فراموشخانه وارد شود. نخستین چیزی که مرا تشویق کرد در جرگه بنایان آزاد شرکت کنم همان عنوان بزرگ آزادی و برابری و برادری است که مقصدش بهره‌مند شدن انسان و جهان و بشریت است که در پشت سر آن برای نابودی ستمگران می‌کوشد تا بنیاد عدالت حقیقی را

استوار سازد. این توصیف فراماسونری مرا خشنود ساخت تا در جرگه بنایان آزاد وارد شوم... لیکن متأسفانه ریشه‌های خودخواهی و خودپرستی و ریاست‌طلبی و فعالیت انجمنها طبق امیال خویش و کرنش در برابر لژ اعظم، آن هم از راهی دور را می‌بینم که با تهدید و ترغیب همراه است. و نیز دیگر مسائلی که فراماسونری برای نابودی آنها ایجاد شده است...»

پس از این نیز سید حزب وطنی آزاد وابسته به لژ فراماسونری شرق اعظم فرانسه را تأسیس کرد و تعلیمات تجددطلبانه سیاسی خود را ادامه داد اما از آنجا که این وسیله با غایات استقلال‌طلبانه ضد انگلیسی او و فعالیت جهت عظمت مسلمین تناسبی نداشت به کل دفع و طرد و تبعید گردید.

عجز متجددین و روشنفکران دینی از ادراک ماهیت غرب

تفسیر قرآن به مثابه گرامی‌نامه‌ای که راه علم جدید و ارزشهای قدرت‌زای جهان صنعتی غربی را نشان دهد، تجربه‌ای بود که سیدجمال آغاز کرد. در اینجا قرآن باید روح علمی را به مردم القا کند و چون فلسفه که «دشواربهای راههای معیشت و عقل فطری و خرد غریزی» باعث آن است، به کار معاش و دنیای مردمان بیاید. بدین ترتیب مذهب اصالت علم باید تبلیغ شود. با این اوصاف آموزشهای سیدجمال و همفکران او به تبلیغ و ترویج عادات و آداب و فکر و رویه علمی اروپایی رسید. او بارها گفته بود که اروپاییان از ما مسلمان‌ترند زیرا بیش از ما به قرآن (گرامی‌نامه) عمل می‌کنند و قدرت آنها و صنعت‌شان از ناحیه فهم بهتر مفاهیم قرآنی و اسلام است.

بدین سان ترقی‌خواهی و تجددطلبی با غفلت از شرایط و لوازم آن رایج گردید. هیچ کس چه آنان که قانون را تنها راه نجات می‌دانستند چه دیگران، هیچ کدام به لوازم و شرایط آن فکر نکردند اما به هر حال همه این آثار در جهت تحقق شبیحی از عقل و علم جدید در ایران موثر افتاد که هنوز در جامعه روشنفکری دینی و غیر دینی استمرار دارد. به تبع این تلقی و توهم تاریخی، ایمانی غربزده یا شبه‌ایمانی مانند ایمان پروتستانها و کاتولیکهای متجدد مبنای درک ارزشهای غربی شد که بالذات دنیوی و بشری بودند و همواره این تمنای محال وجود داشت.

بسیاری از نویسندگان پس از سیدجمال با ابتدای به آنچه در «لکچر در تعلیم و تعلم» او آمده و به ناتوانی علوم اسلامی پرداخته بود معارف و ادب قدیم را یاوه و هجویات خواندند و سرانجام با وضعی مقابل سیدجمال اسلام را مایه بدبختی ایران دانسته و از بازگشت به آداب و فرهنگ باستانی، پاک‌سازی دین و زبان سخن گفتند و هنوز نیز این توهم تاریخی ادامه دارد و بسیاری هنوز طالب آنند که اسلام و علم و صنعت جدید را جمع کنند و برخی نیز صورت‌گریزی هنر پست مدرن را با روحانیت و معنویت هنر صورت‌شکن اسلام یکی انگاشته‌اند.

به هر طریق طراح تلویحی جمع تفکر دینی و مبادی جریان روشنفکری عصر روشنایی و تالّه عقلی و نقلی متجددانه قرن نوزدهم، سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود که طرز تلقی و تفکرش را به اجمال بیان کردیم. چنانکه از سخنانش در باب فلسفه و دیگر امور دریافتیم او نتوانسته بود به ماهیت علم جدید پی برد هر چند که شأنی از باطن و روح علوم غربی را دریافته بود، اما در تعلق به تجدد و ترقی توقف یافته بود، علی‌الخصوص که سعی به جمع سطحی میان اسلام و علم جدید می‌نمود و در حقیقت از هر دو دور می‌شد. بر اثر همان اصول مذهب اصالت علم، چنانکه برخی از نویسندگان نوشته‌اند سید چندان به تحقق دموکراسی پارلمانی نمی‌اندیشیده و بیشتر مایل به جلب توجه مسلمین به علوم و معارف جدید بوده است و به همین جهت نیز او را فلسفی مشرب خوانده‌اند (۳۵) و خود نیز در مقالات «فوائد فلسفه» و «لکچر در تعلیم و تربیت» و دیگر مقالات خود چنین نشان می‌دهد.

نظر سید و متجددان بتدریج به افکار عمومی تبدیل شد، در حالی که در آغاز فقط به اعتقاد منورالفکران دینی و غیر دینی، اسلام با تمدن و فلسفه جدید سازش دارد (۳۶) برخلاف نظر گلاستون صدراعظم معروف انگلیسی که در مجلس عوام آن کشور بطور صریح قرآن را بزرگترین دشمن انگلیس و تمدن و ترقی خوانده بود، اکثر اهل دیانت این دین را بیش از دین غربیان مؤدی به ارزشهای جدید بشری می‌دانستند که این خود فقدان خودآگاهی در منورالفکران و علمای متجدد را نشان می‌داد.

در میان روحانیون تنها سیدمحمد طباطبایی شاگرد میرزاابوالحسن جلوه و احتمالاً شیخ هادی نجم‌آبادی منتقد نظام رسمی ناصرالدین شاه به ماهیت سیاسی مشروطه آگاه

بوده‌اند و از این رو بارها گفته بودند که مشروطه نفوذ روحانیت را خواهد کاست، اما دیگران که به نحوی از سیدجمال متأثر گردیده بودند، تصویری صحیح از دموکراسی و مشروطه نداشتند و بیشتر مبارزه با استبدادی که ثروتهای ایران را به ممالک خارجی می‌سپرد و پیشرفتی در کشور ایجاد نمی‌کرد مد نظر داشتند، رفاه حال مسلمین از محرکات فعالیت‌های سیاسی اینان بود (۳۷). این علما می‌دانستند که هیچ‌گاه حکومت عدل ایجاد نمی‌توان کرد، از این لحاظ می‌گفتند: «اکنون که صاحب شریعت (امام زمان) ناپیداست و اجرای شریعت نمی‌شود و خواه‌ناخواه حکام جور چیره گردیده‌اند باری بهتر است برای جلوگیری از خودکامگی و ستمگری ایشان قانونی در این میان باشد.»

این مجتهدان متجدد حتی پس از طرح مسئله متمم قانون اساسی و مخالفت شیخ فضل‌الله نوری که به ذوق حضور دریافته بود مشروطه بالذات متباین با شریعت و دیانت است^۱ مشروطه را تأیید کردند^۲ و حتی میرزا حسین نائینی به تفسیر دموکراتیک حکومت اسلامی پرداخت و به تألیف کتاب «تنبيه الامة و تنزیه الملة فی لزوم مشروطية الدولة المنتخبه لتقليل الظلم علی افراد الامة» اهتمام ورزید، صورت متجدد تفکر سیاسی اسلام را بیان کرد. چنانکه در این کتاب می‌بینیم آنچه نائینی از آزادی، برابری و بسیاری از مفاهیم و ارزشهای اجتماعی و دموکراسی غرب را که از طریق کواکبی و کتاب «طبایع الاستبداد» او دریافته بود، شبیحی از مفاهیم لیبرالیسم سیاسی - اجتماعی غرب است.

این نخستین بار نبود که ارزشها و مفاهیم غربی به طریقی دیگر ادراک شود. در گذشته نیز هنگامی که مسلمین با فلسفه و تفکر غیر اسلامی علی‌الخصوص فلسفه یونانی ارتباط یافتند، صورتی جدید از آن را ادراک کردند. در گذشته معارف چینی و هندی و ایرانی و رومی و یونانی و سریانی و عبرانی و غیرها نیز در پی انتقال به حوزه اسلامی صورتی دیگر پذیرفته بود و در حکم ماده بازاندیشی شده بود. ارسطویی که ما در فلسفه

۱. تاکنون کتابی مستوفی درباره فضل‌الله نوری نگاشته نشده و اغلب در مخالفت و موافقت بسیاری سطحی‌اند.

۲. علمایی متجدد چون طباطبایی تئوری کهن ایرانی و شیعی را نادیده می‌گرفتند یا آن را تعدیل می‌کردند. از این نظر شاه برخلاف نظریه «فره‌الهی» ایران باستان مقام ظل‌اللهی نداشت و علاوه بر این نائینی یا طباطبایی قائل به غصبی بودن حکومت شاهی نبودند زیرا آن را به گونه‌ای سلطنت عرفی و دنیوی می‌دانستند که تا وقتی در خدمت مردم است مشروعیت داشته و گرنه با شورش یا قوانین معزول خواهد شد.

اسلامی می‌شناسیم، فی‌الحقیقه باید او را ارسطوی اسلامی خواند. او حکیمی است متأله در حد و طور پیامبری، و آن ارسطویی که یونانی بوده، فیلسوفی بوده است از فلاسفه، و البته مؤسس و معلم بزرگ فلسفه یونانی. بدین گونه دعوی جماعتی از مستشرقین و اتباع آنان که فلسفه در جهان اسلامی را همان فلسفه یونانی به زبان اسلامی (عربی) دانسته‌اند، سخنی است از سرگزاف و به دور از تحقیق عمیق.

به اعتقاد برخی از نویسندگان نیز فلسفه در اسلام ماهیتی مستقل از فلسفه یونانی و وحی دارد. صدوقی سها در کتاب تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدرالمتألهین می‌نویسد: «هر چه که هست در اضافت و تسمیه فلسفه است به اسلام و اسلامی، که البته نادرست می‌نماید. بدان گونه‌ای که بیاوردیم اتحاد و حقیقت معقولات انسانی بالأخص، که خالی از شائبه متوهمات نیز نبوده باشد، با مشروع مبتنی بروحی ممتنع است، و از این روی فلسفه اسلامی بدین صورت اسمی است بی‌مسمی. بدین معنی که آنچه مثل نیست که مبتنی بروحی بوده باشد و نه یونانی است، بل نظامی است خاص خویش (۳۸)». نکته‌ای که در سخن فوق است، می‌تواند به وضوح این حقیقت را بیان کند که فلسفه اسلامی به هر حال موجودیتی خاص پیدا کرد و در جهان اسلامی به نحوی در کنار وحی مؤثر افتاد و در کلام که به عقاید می‌پرداخت و نیز علوم طبیعی و ریاضی و صنایع و فنون به کار آمد. البته این نظر با آنچه در مباحث گذشته آمد پذیرفتنی نیست. به عقیده راقم این سطور ماده فلسفه یونانی در عالم اسلامی از روح و حیانی متأثر شد، از اینجا به نوبت در جهان اسلامی تأثیرگذار گردید. خلاصه آنچه که به تمدن اسلامی انتقال یافت یونانی باقی نماند، بلکه در ذات اسلامی گردید.

بی‌تردید ارزشها و مفاهیم جدید غربی هیچ‌گاه چنین اثر قابل تأملی ایجاد نکردند و بیشتر به روتق آداب و رسوم نوبدون عمق در مبادی و حقایق آنها کمک کردند. هیچ‌گاه غرب مآبی و غرب‌گرایی ظاهری به غربزدگی باطنی نینجامید، و هیچ‌گاه مابعدالطبیعه جدید چون مابعدالطبیعه یونانی چونان ماده دیگری برای اسلام در کار نیامد.

در دوره جدید، تجددزدگی با شعار اخذ بدون تصرف تمدن فرنگی در ایران آغاز شد، در این مرحله ایرانیان مانند همه امور، اقتباس را از ظواهر زندگی غربی که آسان یاب‌تر است آغاز کردند و کمتر متذکر اصل و روح آن شدند. بدین ترتیب عملاً تجدد

ایرانی بطور عمده با مسئله تقلید از ظواهر زندگی مردم اروپا آغاز شد و لباس و اثاث البیت و شیوه گذران صنعتی متوقف مانده، و کمتر تأملی در فرهنگ و فلسفه که تبیین کننده مفهوم نو جهان و انسان و خدای جدید بورژوازی بود، رخ داد. و این امر که باید سیر عادی معرفت بشری از ظاهر به باطن، از پدیدار به ماهیت رخ دهد، در امر تجدد عصر ناصری و انقلاب مشروطه و پس از آن حاصل نگردید. چنانکه در گذشته نیز افراد قشری با پوشیدن لباس اهل علم یا صوفیه بدون آنکه درکی از مقامات علمی و مسالک عرفانی داشته باشند، چنین می کرده اند. (۳۹)

به هر حال در جریان غربی شدن ایران آنچه بیش از همه چشمگیر است، قبول و اخذ بی تصرف ظواهر غربی است. و همین امر موجب شده است که برخی این امر را به غربزدگی تعبیر کنند. در حالی که تفکر غربی خود بالذات غربزده است. در اینجا غربزدگی عبارت است از نیست انگاری حق و حقیقت و پذیرش طاغوت و امر غیر قدسی که به دو صورت بنیاداندیشانه یونانی و خودبنیادانه جدید در تاریخ تفکر غربی بسط یافته و گهگاه به عالم اسلام و مسیحیت نیز تسری یافته است. غربزدگی یونانی غربزدگی بسیط است و غربزدگی جدید غربزدگی مضاعف است و نهضت‌های تجددزده در جهان اسلامی در این مقام اند. به علاوه غربزدگی منورالفکران برخلاف غربزدگی غریبان که خود آگاهانه است با نحوی بدآگاهی و جهل مرکب توأم شده است. از ملازمات این جهل غفلت از ریشه تکنولوژی و علوم و فنون منفرد آن است. بر اثر این غفلت است که اغلب گفته اند باید طب غریبان را که خوب است وارد کرد و اخلاق آنان را به خود واگذار. گرچه ظاهراً این امر ممکن به نظر می رسد ولی حکایت از غفلت می کند و بی آنکه نسبت به این امر که با ورود طب بتدریج اخلاق ما نیز از آن متأثر می گردد، قدری تأمل کنیم. ما هر روز احساس می کنیم که از احوالات انسانی و روح معنوی دور شده ایم بی آنکه رسماً به تبلیغ آن همت گماریم. ما هیچ گاه متوجه و متعرض این نمی شویم که گویی طب و اخلاق و علوم تجربی و علوم انسانی - که بعضی معتقدند، باید اولی را که خوب و منشأ آثار مفید است، اخذ و حفظ، و دومی را به جهات کفر جلی غالب مباحث آن به حال خویش رها کنیم - ریشه واحدی دارند. چنانکه دکارت در مقام خودآگاهی غربی با اصالت دادن به من متفکر (کوگیتو) که

در حکم بیانیه تاریخی اصالت بشر است، مابعدالطبیعه را ریشهٔ درخت علم و فیزیک راتنه آن و اخلاق و طب و مکانیک را شاخه و برگ و بر و بار این درخت انگاشت. و ما زمانی با غرب آشنا شدیم که پوزیتیویسم و مذاهب نوکاتنی قهارانه بر سر فلسفهٔ نظری هجوم آورده بودند و به نام متدلوزی و علوم منفرد بر آن می‌تاختند از اینجا فلسفه و مابعدالطبیعه غرب را در حکم و یا در عرض رمان‌ها و قصه‌ها و اشعار و ویکتور هوگو و لامارتین و تراژدی‌های کرنی و راسین پنداشتیم و هیچ‌گاه با این مابعدالطبیعه انس پیدا نکردیم.

با توجه به مراتب فوق منورالفکران و علمای متجدد صرفاً صورت و ظاهری از غرب را گرفتند از اصل غفلت کردند و بعضاً نیز تساهل کردند. اما نکته‌ای که بارز است، این است که علمای متجدد هیچ‌گاه چون روحانیون و کلیسای رسمی غرب در جستجوی این نبودند که دین و معرفت دینی را با اهواء متفکران غربی و اراده همگانی مطابقت داده تا مردم به دین روی آورند و آنچه از این لحاظ رخ داده به اقتضای ضرورت زمانه، بیشتر جنبه عملی داشته تا نظری و پس از کنار کشیدن روحانیت از سیاست و احساس بیگانگی مشروطیت از دین، فقه و اصول به مثابه دروس اصلی حوزه‌های علمیه از تأثیر افکار غربی بر کنار ماند و حتی در کلام و فلسفهٔ رسمی حوزه‌ها نیز تحولی رخ نداد. در حالی که در حوزه‌های دینی رسمی غرب روحانیون گام به گام به رفرم در معارف دینی و تفاسیر خود از دیانت مسیحی بنابر تحولات علومات انسانی و تجربی و فلسفی غرب پرداخته‌اند و بالتیجه امروزه قالبی از الفاظ قرون وسطایی که روح دینی نداشته و کاملاً سکولاریزه شده‌اند، باقی مانده است. از حیث علمی نیز کلیساهای ملی پروتستان و یا کاتولیسیم رسمی واتیکان با جریان سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی هماهنگ شده و به جریان ضد انقلاب تبدیل گردیده‌اند. با تمام این تفاسیل به جای آنکه مردم غرب به تدین روی آورند، با سرعت هر چه بیشتر از دیانت مسیحی با وجود رفرمهای دائم‌التزاید دور می‌شوند و در صورت اقبال به سوی مسیحیت اغلب انگیزه‌های نفسانی دارند. بر این مبنا چون ادیان دچار عدم خلوص می‌شوند، به همان نسبت توانایی خود را از دست می‌دهند. هر چند ممکن است از توانایی غیردینی برخوردار باشند، اما در حقیقت، باطن و روح دینی خویش را از دست داده‌اند و این حادثه در جریان نهضت اصلاح دینی مسیحی در غرب

رخ داده است. بدین صورت که اولیاء دینانتم رسمی مسیحی با درک روح مدرنیته (تجدد) توانستند خود را در مسیر تفکر و تمدن جدید قرار دهند و هیچ‌گاه نسبت به آن بیگانگی احساس نکنند. اما در جهان اسلامی علمای متجدد نتوانستند اصل و روح این مدرنیته را دریابند چنانکه در اسپانیا نیز چنین اتفاقی به قول یکی از نویسندگان فلسفی آن دیار رخ داده است.

بنیاد اندیشی علما در برابر تجربه روح زمانه و حوالت تاریخی خودبنیادی و مدرنیته
خوزه ارتگای گاست gasset متفکر معاصر اسپانیایی در کتاب «فلسفه چیست» می‌نویسد: اگر ما اسپانیایی‌ها در تجدد به جایی نرسیده به اصطلاح مدرنیته modernity (یعنی تجدد نفسانی) را در نیافته‌ایم، بدان جهت است که خود بنیادی غربی در حکم روح زمانه را درست دریافته‌ایم. به نظر او راهی برای مقابله با این خودبنیادی و سوبرکتیویته subjectivity (یعنی موضوعیت نفسانی) نیست، بلکه تنها چاره این است که صبر کنیم، تا بگذرد. او می‌گوید: «متکلمان و مدرسان کلیسایی هرگز راهی به تفکر جدید نیافته‌اند، بلکه اصراری داشته‌اند که بیرون از آن بمانند.»

سخنان گاست بی‌آنکه نظر ایجابی او را بپذیریم اکنون بالتمام با جامعه دینی و روحانی ما مناسبت دارد. از عصر مشروطه تاکنون ما همواره در معرض ایلغار و هجوم روح زمانه جدید بوده‌ایم و به نحوی ناقص این روح را تجربه کرده‌ایم و در آثار خویش از آن سخن گفته‌ایم، بی‌آنکه نسبت بدان خودآگاهی داشته باشیم و این همان غریزدگی ناقصی است که دچار آنیم و بیرون ماندن ما از تفکر جدید به نحوی با این غریزدگی مناسبت دارد. البته مطالب فوق به این معنا نیست که ما نیز به سخن گاست اقتدا جویم و خویش را به کل در معرض غریزدگی قرار دهیم، بی‌آنکه نسبت به آن وضع فعالی داشته باشیم. وضع فعال را در سخنان متفکر دیگری می‌توانیم جست و آن هیدگر است^۱

۱. تمسک به کلمات فلاسفه و متفکران آماده‌گر غربی به جهت تجربه معنوی و تام و تمامی است که طی چهارصد سال تاریخ غرب بدان دست یافته‌اند و اکنون بیش از دیگران بدان آلوده‌اند و سخنان آنان اگر با خودآگاهی همراه باشد، می‌تواند راه نجات را به ما بیاموزد. علی‌الخصوص که آنان نیز طالب گذشت از وضع موجودند.

هیدگر متفکر معاصر آلمانی در سال ۱۹۶۶ در مصاحبه خویش با مجله اشپیگل با توجه به مبادی تفکرش پس از طرح حوالت تاریخی دوره جدید که از نظر او بشرانگاری و خودبنیادی (سوبژکتیویته) است، و در فلسفه و علم جدید متجلی شده، نجات از این حوالت را در تفکر معنوی و آماده‌گر جستجو می‌کند. پس تفکر معنوی و آماده‌گر می‌تواند در برابر خودبنیادی و تفکر حسابگرانه برای وضع فعال آدمی در برابر روح زمانه^۱ به او مدد رساند.

از اشارات گاست و هیدگر می‌توان دریافت که منطق و تفکر بشری نمی‌تواند آزاد از روح زمانه و حوالت تاریخ باشد. این حوالت و روح به مفهوم اولی معقول است نه محسوس به حس ظاهر. قدر مسلم این است که فلسفه‌های تجربی که در نهایت به کثرت واقعیات - نه به معنی نفس الامر بلکه به معنی پدیدارهای نفسانی - بسنده می‌کنند، خود به اقتضای همین روح زمانه است که به انکار هر امر معقول و معنوی متعالی از اشیاء متکثره می‌پردازند، تا هر چه بیشتر به جهان نفسانی نزدیک گردند و به واقعیت این جهانی تقرب جویند. اما به هر حال عوام و خواص همه به انحاء مختلف در مقامات و منازل روحانی و نفسانی خویش به ذوق حضور روح زمانه را درک می‌کنند. پس چنانکه پسیکولوژیسم، سوسیولوژیسم، امپریسم و هیستوریسم مظهر روح جدید و منطق جدید است، مذهب راناسیونال کریستیک نیز که با اصول و مبانی خاص خود به شناسایی عالم می‌پردازد و به انکار کل متعالی و ماهیت - به معنای فلسفی - و حقایق معنوی در عالم می‌رسد و همه امور را تابع الفاظ وضعی بشری می‌انگارد، تابع این روح است که گفتیم در سوبژکتیویته و خودبنیادی تجلی می‌یابد. قدر مسلم این است که روح زمانه را نمی‌توان در لابراتوارهای علوم تجربی و انسانی به مشاهده و تجربه تکرارپذیر یافت چنانکه کلودبرنار نیز نتوانست به مدد چاقوی جراحی به شکار روح بپردازد.

۱. استعمال لفظ روح زمانه geistzeit که از اصطلاحات هگل و دیلتای است در اینجا صرفاً به معنی هگلی لفظ تعبیر نشده بلکه اشاره به حوالت تاریخی و عالمی است که همه در معرض تجربه حضوری و مشاهده باطنی آن قرار می‌گیرند. عالم در اینجا نحوه ظهور وجود موجود و اسماء الهی است چنانکه ابن عربی و حکمای اسلامی تعبیر کرده‌اند و اسمی و عالمی که در دوره جدید بشر مظهر آن قرار می‌گیرد، اسم قهر است. چنانکه گفتیم در دوره جدید انسان با شیطان عهد می‌بندد و مظهر اسم قهر و سخط الهی می‌گردد.

حال با توجه به عبارات فوق می‌توان دریافت که روح زمانه یا کل تاریخی -اسماء‌الله به تعبیر عرفا- در هر صورت محسوس و معقول و مشهود دریافت می‌شود و انقلابات جدید از جمله انقلاب مشروطه تحت تأثیر این کل تاریخی بوده است. با این تفات که در غرب نسبت به این کل خودآگاهی وجود داشته است و اما در شرق که بدون خودآگاهی سعی به جمع میان دین و کفر جدید کرده‌اند سرانجام در میانه راه مانده و به صورت زایده‌ای از فرهنگ و تمدن جدید درآمده‌اند.

فرهنگ جدید نیز در صورت مختلف با توجه به کل غالب و صورت نوعی تاریخی معطوف به اثبات یک نظر کلی در باب خدا و جهان وانسان بوده است، چنانکه روح فلسفه قرون وسطی و اسلامی در نظر کلی «خداانگاری» و روح فلسفه یونانی در «اصالت جهان و عالم واقع» تجلی یافته است. در این سه فرهنگ و تفکر، حقیقت را با توجه به غایت تفکر و فرهنگ خویش یعنی «عالم واقع» (جهان)، «خدا» و «انسان» تفسیر کرده‌اند. در پی این تفسیر نحله‌های مختلفی به وجود آمده است که تعارضشان در سطح بوده نه در عمق.

سرانجام پس از کشمکشهایی که میان علمای متجدد و منورالفکران غیردینی رخ داد، هیچ یک نتوانستند به اریکه قدرت رسند و یکی از فلسفه و علم جدید یا شریعت و دیانت توفیق حاصل کند. این دو جریان بیشتر به تضعیف یکدیگر کوشیدند، ضمن آنکه هر دو به نحوی تحت تأثیر نسیمی که از غرب می‌وزید، قرار داشتند و هر دو به نحوی تجدد را پذیرفته بودند، اما آن طوری که می‌پنداشتند به تصویر آن پرداختند، سرانجام نیز این تصویر بر آب شد. آنچنان که کاتولیسیسم و پروتستانیسم در معارضه با یکدیگر بیشتر به حال لیبرالیسم نافع بودند تا به حال دین مسیحی. متجددان ما همواره در یک مواجههٔ نیمبند با خودآگاهی غربی بوده‌اند، نه قبولش کردند و نه از آن گذشتند. آنان به هر طریق گوش جانشان در معرض وزش نسیم و در موج الحان و نغمات و نواهای گوسالهٔ سامری غرب قرار داشت و بعضاً نیز مدهوش زرق و برق و الوان و نظم و ساز و کار آن شدند. عده‌ای نیز که در زمرهٔ علمای متجدد بودند، تسلیم این جریان شدند. اما علمای سنتی نظیر شیخ فضل‌الله نوری و سید کاظم یزدی دل‌آگاهانه بی‌آنکه از خودآگاهی فلسفی بهره برده باشند با غرب و عالم غربی و کل منحوس روح زمانه

درآویختند^۱، یا به تاریخ جدید پشت کردند و انزوا گزیدند و به حلّ مسائل شخصیه مؤمنین پرداختند. آنان عملاً به نوعی مبارزه منفی با نظام تکنیک گرایش یافتند، حوزه‌های شیعی و مراجع و علمای بزرگ چنین وضعی گرفتند و گهگاه در مسائل سیاسی دخالت کردند. به همین جهت نیز کمتر دچار غربزدگی متجددین گردیدند. اما علمای متجدد یا روشنفکران به جهت فقدان خودآگاهی و سیطره روح و کل غربی که افکار عمومی را به سوی خود می خواند، اسیر موج جدید شدند، زیرا اسباب و ابزار تکنیکی غرب را از روح و اخلاق غربی جدا می پنداشتند. و جمع اسلام و غرب را ممکن تصور می کردند.

چهار منورالفکر صدر مشروطه

اما منورالفکرانی که جریان لیبراسیم سیاسی - اجتماعی را در تحولات فرهنگی قبل و پس از مشروطه صورت بخشیدند، مهمترین و اساسی ترین جریانی محسوب می شوند که در تاریخ معاصر ایران مؤثر بوده اند. افرادی چون میرزا ملکم خان ناظم الدوله، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا عبدالرحیم طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی مهمترین آنانند.

این گروه بسیارند و برخی از اینان عبارتند از: محمدخان سینکی صاحب کتاب کشف الغرایب مشهور به «رساله مجدیّه»، شیخ احمد روحی، خبیرالملک، حاجی زین العابدین مراغه‌ای، میرزا حبیب اصفهانی، سید حسن تقی زاده، میرزا علی اکبرخان دهخدا، میرزا آقا تبریزی، میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل، میرزا عباسقلی خان آدمیت که جامع آدمیت را پس از برجیده شدن فراموشخانه ملکم تأسیس کرد و کسانی چون سید نصرالله تقوی، محمدعلی فروغی ذکاءالملک و میرزا محمودخان احتشام السلطنه در آن عضویت داشتند. انتظام الحکما، عبدالله کاوه و ملک المتکلمین از مخالفان و منشعبان جامع آدمیت بودند که انجمن فراماسونی مستقلی ایجاد کردند و بسیاری دیگر (۴۰).

۱. البته پناه دادن شیخ به محمدعلی شاه که او را از سوی علمای متجدد مشروطه خواه متهم به طرفداری از استبداد کرد، خود نیاز به بحث مفصلی دارد. اغلب نویسندگان به صرف همکاری او با محمدعلی شاه محکومش دانسته اند، هر چند برخی اعدام او را در حالی که مستبدین رها شده و بعداً به پست‌های وزارتی رسیده‌اند، محکوم می دانند.

میرزا ملکم خان ناظم الدوله، پدر روحانی منورالفکری سکولر

ملکم را می‌توان پدر روحانی روشنفکری و منورالفکری در ایران و از پیروان اولیه تحقق ارزشهای غربی در ایران دانست. او از سویی وابسته به دربار و از سویی مخالف دربار است، یعنی هم از توبره می‌خورد و هم از آخور. درباره او کتب و مقالات بسیاری نوشته شده است، چنانکه مکرر گفته‌اند لامذهبی بود در لباس مذهب، گاه ارمنی و گاه مسلمان. خلاصه به نرح روز ارمنی و مسلمان می‌شده و در این بین هواخواه هماهنگی اسلام و غرب نیز بوده است و سرانجام نیز با ترک دعوی مسلمانان برخلاف احکام و سنت اسلامی وصیت کرده است که جسد او سوزانده شود. ملکم خان که در فرانسه تربیت شده بود، به ترقی و تجدد ایمان آورده بود. وی نخستین کسی است که انجمنی همانند فراماسونری فرنگستان به نام فراموشخانه بر پا کرد، اما غربزدگی عملی ملکم با صفات مذموم اخلاقی او که برایش وصف کرده‌اند، همراه شده است. احمد خانملک ساسانی او را شارلاتان بی‌ایمان، بی‌وطن، طماع، جاه‌طلب، پول‌پرست، بی‌عار و ننگ، حقه‌باز و هوچی (۴۱) خوانده است. محمد قزوینی او را بامبول‌زن، متقلب، طرار و کلاه‌بردار و متهم به انتحال آثار ولتر و منتسکیو می‌داند (۴۲). اعمال او نیز کاملاً نشانگر چنین اوصافی است او هنگامی که به سبب دلالتی و فروش امتیاز لاتاری مغضوب ناصرالدین شاه می‌شود با تأسیس روزنامه «قانون» بنای مخالفت با دولت می‌نهد اما در ضمن طالب آن است که با حق‌السکوت و رشوه روزنامه را تعطیل کند. در نامه‌ای چنین می‌نویسد: «... والله بالله هر یک از تکالیف را که اشاره بفرمایید قبول خواهم کرد. به همه حالت راضی هستم، مگر بیکاری حتی بیکاری را هم قبول خواهم کرد اما بشرط این که اسباب‌گذران من مهیا باشد. اگر بخواهند هم گرسنه باشم و هم بیکار بمانم، این نخواهد شد، من اگر حقه‌بازی بکنم، سالی هفت هشت هزار تومان عاید من می‌شود. اگر فراموشخانه بر پا کنم، سالی بیست سی هزار تومان مداخل می‌کنم، اگر روزنامه‌نویسی بکنم به اصطلاح قدیمی‌ها هر کس را بخواهم به زانو می‌اندازم. با وصف این چگونه ممکن است که من خود را زنده دفن کنم...» از این نامه ملکم، اندیشه‌های نهانی و مایه اخلاقی او را نیک می‌توان دریافت. او برپا کردن فراموشخانه و حقه‌بازی و روزنامه‌نویسی را در یک راه می‌بیند و همه این کارها را برای اسباب‌گذران خویش مجاز می‌داند. این چنین آدمیت و

ترقی و اصول و قانون میرزا ملکم با سوداگری و ماکیاولیسم آمیخته است (۴۳). همین ملکم خانی که دشمن ناصرالدین شاه بود، می‌نویسد: «شاه غفران پناه هیچ تقصیر نداشت.» و او را شاه شهید می‌خواند. بدین سان ملکم به صور عمده و اساسی نماینده سازشکار و کرنش‌کننده لیبرالیسم بورژوازی باقی ماند (۴۴).

از آنجا که لیبرالیسم بورژوازی ملکم نوعی ممسوخ از آن بوده و با بستگی به جریان فراماسونری به صورت زایده‌ای از سیاست انگلستان درآمده بود، همواره تشویق به سرمایه‌گذاری در آن نمایان است. اگر در سخنان او قانون و ترقی مطرح می‌شود، استقلال اقتصادی و سیاسی و فرهنگی معنایی در قاموس او ندارد، و حتی آن را مخل در ترقی می‌داند. به همین دلیل شعار ملکم «اخذ بدون تصرف تمدن فرنگی» بود که بعدها حسن تقی‌زاده و محمدعلی جمالزاده با این سخن که «باید ایران از فرق سر تا نوک پا ظاهراً و باطناً و روحاً و جسماً فرنگی مآب شود» استمرار یافت^۱.

ملکم بارها دست به دامان شرکتهای خارجی زده و می‌کوشیده است که برای انگلیسیها امتیازاتی در ایران تحصیل کند که مهمتر از همه امتیاز بارون جولوس دورویتر بود که به مرحله اجرا در نیامد ولی عواقب وخیمی در برداشت، این امتیاز که با همکاری میرزا حسین خان سپهسالار صدراعظم فراماسون و رئیس دولت وقت و همفکر ملکم اعطاء شده بود، تمام منابع اقتصادی ایران را به یک شرکت انگلیسی واگذار می‌کرد و از این جهت آن را بزرگترین امتیاز تاریخ امتیازات در جهان سوم خوانده‌اند.

برخی منورالفکران سپهسالار را در مرتبه امیرکبیر و حتی بالاتر دانسته‌اند، کسروی تاریخ مشروطه را با او آغاز می‌کند. اما در واقع او همان است که در امپراطوری عثمانی به عضویت لژهای فراماسونری درآمده بود، و از سرسپردگان معروف و پاکبخته انگلستان است. لرد کرزن فراماسون و سیاستمدار انگلیسی در کتاب «عصر بی‌خبری» می‌نویسد: «شوق و شغف ایران برای دوستی با انگلیس و صمیمیت و وفاداری نسبت به

۱. تقی‌زاده در شماره اول دوره جدید مجله کاوه نوشت: «... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثناء (جز از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن‌پرستی کاذب خواند...»

این دولت هیچ وقت تا این درجه بالا نرفته بود که در زمان صدارت میرزا حسین خان سپهسالار بالا گرفت. سر هنری راولینسون انگلیسی در کتاب «انگلستان و روسیه در شرق» درباره سپهسالار می‌نویسد: «... در تمام مسائل و قضایا دخالت و نفوذ موفقیت‌آمیز شخص صدراعظم فوق‌العاده مؤثر است... در برنامه میرزا حسین خان صدراعظم که برای احیای مملکت ایران طرح شده بود، مخصوصاً این نظر وجود داشت که منافع ایران با منافع انگلستان توأم شود.» (۴۵) سپهسالار که کمر به احیاء و ترقی مملکت بسته بود از طرفی منافع انگلستان را منافع ملی می‌شمرد! و از جانب دیگر با تظاهرات مذهبی مثل ساختن مسجد و مدرسه سپهسالار، وانمود می‌کرد که از روح دینی و قومی برخوردار است. شاید هم این یکی از تناقضات موجود در منورالفکران ایرانی است که معجون دین تجدّدزده و مذهب ترقی، ناسیونالیسم و وابستگی به سیاست غرب را با هم داشته باشند.

تالیفات فراماسونها این فراماسون شناخته شده را ادامه دهنده راه میرزاتقی خان امیرکبیر معرفی کرد در حالی که استعمارگرانی که امیرکبیر را به کشتن دادند، در نیکو جلوه دادن چهره این مرد نزد ناصرالدین شاه از هیچ کوششی فروگذار نکردند تا جایی که در شاه به نهایت نفوذ می‌کند و با استفاده از همین نفوذ قرارداد هفتادساله ننگینی که در تاریخ قراردادهای استعماری جهان بی‌نظیر است با یک یهودی فراماسون انگلیسی به نام رویتر منعقد می‌کند که در جهان طوفانی برمی‌انگیزد و همه را شگفت‌زده می‌کند. به قول لرد کرزن، بهت و حیرت خارق‌العاده‌ای به مردم اروپا دست داد، هیچ کس فکر نمی‌کرد که یک چنین امتیاز با این شرایط در یک کشور، به یک بیگانه داده شود. اما این قرارداد نافرجام ماند و مقاومت علمای سنتی موجب شد، سپهسالار از صدارت معزول شود (۴۶).

تلاش ملکم خان مشاور سپهسالار نیز در راه نشر افکار و اصول آزادی غربی و بسط نفوذ غربیان به هم آمیخته بود. او در حالی که به فساد دربار منحن ناصرالدین شاهی و مظفرالدین شاهی آگاه بود و هر آن که می‌خواست بر آن می‌تاخت، خود بزرگترین عمده فساد نیز محسوب می‌شد. جالب این که او بر ضد رشوه‌خواری مطالبی نوشته (۴۷) در حالی که خود عمده‌ترین رشوه‌بگیران عصر قاجاری بوده است.

جریان منورالفکری با فراماسونری پیوندی عمیق داشته است. چنانکه اشاره

داشتیم در تاریخ غرب منورالفکران در تشکیلات فراماسونی توانستند حکومت و فرهنگ قدیم را به فروپاشی کشانند. اصل الاصول اعتقادات فراماسونها، اومانسیم (مذهب اصالت بشر)، و از فروعات اصلی آن آزادی، برابری و برادری کسانی است که از بند حیوانیت رهیده به وادی آدمیت قدم نهاده‌اند! لامذهبی فراماسونها به خداپرستی بدون اعتقاد به وحی و شریعت یا دئیسم مشهور شده است. دئیستها منورالفکرانی اند که به شریعت و وحی آسمانی ایمان ندارند. فراماسونها هر مذهبی را می‌توانستند بپذیرند ولی در لژهای فراماسونری مجاز به بحث دینی نبودند. از اینجا از یک فراماسون انتظار می‌رفت، ایمان، عقیده و مذهب عقلایی (الهیات طبیعی) داشته باشد و به وحی و شرایع آسمانی بی‌تعلق. بی‌وطنی و کاسموپلیتیسیم یا جهان وطنی از عقاید بارز فراماسونها بود بدین معنی که فراماسون به هیچ جایی تعلق نداشت بلکه فردی متعلق به جهان و ارزشهای غربی بود که در حقیقت جهان را باید زیر پرچم امپراطوری بریتانیا در آن زمان دانست (۴۸). ایرانیانی که از آغاز پادشاهی فتحعلی شاه به فرانسه و پس از آن به انگلستان رفتند با آموزشهای ماسونی آشنایی یافتند. این سخن محمود محمود تا اندازه‌ای پذیرفتنی است که از آغاز سده نوزدهم پای هر ایرانی که به اروپا بویژه به انگلستان رسید، او را به انجمن ماسونی خواندند و بردند، برادر و برابزش نامیدند و راز مگور را به گوشش فرو خواندند و دهانش را مهر کردند و دوختند. (۴۹)

نخستین فراماسونهای ایرانی را عسکرخان افشار ارومی، میرزا ابوالحسن خان ایلچی، میرزا صالح شیرازی و میرزا جعفرخان مشیرالدوله دانسته‌اند. عسکرخان اولین ایرانی است که یک قرن و نیم پیش در فرانسه به انجمن ماسونی می‌پیوندد. وی فرستاده دربار فتحعلی شاه به دربار ناپلئون بود. او رفتار فرنگیان داشته و حتی حرمسرای خویش را به روی مهمان خارجی باز کرده بود. در پاریس به لژ فیلسوفیسم (مذهب اصالت فلسفه) فرانسه پیوسته بود. این لژ پیرو لژ بزرگ اسکاتلند بود. بدین سان در آن شب که وجودش با نور طریقت ماسونی منور گردید، از عالم تاریکی پا به عالم روشنایی گذاشت!! (۵۰).

میرزا ابوالحسن ایلچی از خاندانی منحط و بی‌ریشه و فاسد بوده، و خود وسیله عیش درباریان بوده در میان رجال ایران کسی بی‌شأن‌تر و نامحترم‌تر از او نبود. وی پس از

تأسیس وزارت دول خارجه در ایران به پشتیبانی انگلیسیان وزیر خارجه ایران گردید که تا سالی که درگذشت در همین سمت بود، و تا این زمان ماهی یک هزار روپیه از حکومت انگلیس در هندوستان حقوق می‌گرفت. (۵۱). ایلچی پیش از ملکم و تقی‌زاده از مروجان تقلید و اقتباس تمدن فرنگی بوده است. در سفرنامه خود به نام «حیرت‌نامه» می‌نویسد: «به اعتقاد خاطی و محرر این دفتر، اگر اهل ایران را فراغت حاصل شود و اقتباس از کار اهل انگریز (انگلیس) بنمایند جمیع امور در کار ایشان بر وفق صواب می‌گردد.»

میرزا صالح شیرازی در سال ۱۲۲۶ به انگلستان رفت و شیفته آزادی و به تعبیر ملکم «کارخانجات انسانی» آنجا شد. میرزا جعفرخان مشیرالدوله که در سال ۱۲۳۰ قمری برای فرا گرفتن مهندسی به لندن رفت به فراماسونری پیوست و خدمات شایانی برای انگلستان به انجام رساند.

ملکم نیز که مروج مرام فراماسونی بود و در ایران به تشکیل این جمعیت اقدام کرد، مانند اسلاف خویش به حکم اصول فراماسونی نمی‌توانست به دین و ملیت و وطن معتقد و وفادار باشد. زیرا تشکیلات فراماسونی مسلک و مرامی غیر از این دارد و براساس حریت فکر و آزادی مطلق عقیده از شریعت و نشر افکار جدید بنا شده و مقصدش تحریک به شورش و انقلاب در کشورها به نفع انگلستان و استعمار است و این مقصد را در عناوین اصلاحی و تربیتی و برابری و آزادی مستور می‌دارد خود ملکم در یکی از نوشته‌هایش گفته است: «کیفیت انجمن‌های فراماسونی را در ایران در لفافه دین پوشیدم». یعنی دین را آلت پیشرفت مقاصد سیاسی قرار داد. انگلیسها به وسیله همان محافل توانستند جمعی از رجال ایران را اسیر دام فراماسونری کنند و از وجود آنها در حوادث مشروطه استفاده نمایند (۵۲) و در خارج و داخل از فراماسونهای دانشمندی نظیر ادوارد براون که اصول تاریخ‌نگاری ادبیات و فرهنگ ایران را به محققین و پژوهشگران ایرانی آموخت استفاده کرده است. وی که مأمور وزارت امور خارجه انگلیس بود ناراضیان ایرانی تبعیدی را به لژهای ماسونی هدایت می‌کرد.

اثبات ضرورت حیاتی تنظیمات سازماندهی دولتی، ضرورت قانون، مساوات در برابر قانون، ضرورت اخذ تمدن غربی و نیل به ترقی، انتقاد از بروکراسی، طرح مسائلی در زمینه دادگستری جدید، آموزش و پرورش عرفی و غیرروحانی، تأسیسات و

تشکیلات کشوری، وحدت ملی، مجالس، اصلاح و تغییر الفبای عربی، برتری زبان بر مذهب در تشکیل یک وحدت ملی، بی‌ارزش بودن زندگی کهنه در جهان نو، جلب تکنولوژی سرمایه‌های خارجی، تأسیس صنایع و شرکتها و بانک و تنظیم مالیات و بودجه به طریق جدید، تأمین امنیت به عنوان شرط اصلی بسط تولید سرمایه‌داری و دادن آزادیهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و ضرورت بسط علوم و معارف جدید از عمده‌ترین اصول لیبرالیسم سیاسی - اجتماعی ملکم است که او را پدر لیبرالیسم در ایران معرفی می‌کنند. وی هنگامی که جعفرخان مشیرالدوله به ریاست شورای دولتی که نخستین کابینه دولت به سبک اروپایی بود رسید، رساله معروف خود را به نام دفتر تنظیمات پیرامون یک رشته اصلاحات در سراسر کشور خطاب به مشیرالدوله نوشت. (۵۳)

ملکم در نوشته‌های خود از فلاسفه معاصر خود یعنی فیلسوف پوزیتیویست فرانسوی اوگوست کنت و فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی جان استوارت میل که او را پدر لیبرالیسم جدید می‌نامند، متأثر بود. و حتی بخشی از کتاب «در آزادی» او را به فارسی برگرداند. (۵۴)

به عقیده او همه مشکلات ایران با رژیم بر پایه قانون رفع خواهد شد. جدایی سیاست از دیانت را از مطاوی آراء ملکم خان ناظم‌الدوله می‌توان دریافت. وی که معتقد بود علما و مجتهدان بایستی پیرو وزارت علوم باشند می‌گفت آموزش غیر روحانی و روحانی را باید از یکدیگر جدا کرد اما هیچ‌گاه علناً فرهنگ جدید را معارض با اسلام معرفی نکرد. در واقع همان‌طوری که اشاره کردیم او این تعارض را نظیر برخی همفکران خود نظیر مستشارالدوله درک کرده بود، و برخلاف آخوندزاده بی‌محابا بر اصول و مبانی فرهنگ اسلامی نمی‌تاخت، از اینجا از حضور صد مجتهد در مجلس که کارش تطبیق قوانین اسلامی است، سخن می‌گفت. به هر حال او دریافته بود که هر چه بیشتر مطالب خود را رنگ اسلامی دهد و به آیات قرآن و روایات بیاراید «کسی نگوید که فلان چیز بر ضد اسلام و یا اسلام مخالف ترقی و تمدن است.» (۵۵) اما بارها تناقض از سخنان ملکم ظاهر می‌شود. برای در لفافه آوردن تجدد و امور سکولر، ملکم دانسته و نادانسته در یک زمان بر اهمیت مذهب و لزوم دخالت آن در امور کشور تأکید می‌کرد و در زمانی دیگر توجه ویژه خویش را به جنبه‌های ضد دینی و عرفی اصلاحات متمایل می‌ساخت. (۵۶)

ملکم درباره بهره‌گیری از لفافه دینی به بلنت سیاستمداران انگلیسی چنین گفته بود: «من خود از منی‌زاده مسیحی هستم، ولی میان مسلمین پرورش یافتم و وجهه نظرم اسلامی است... در اروپا که بوم سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم. با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین تشکیلات سری و فراماسونری آشنا گردیدم. طرحی ریختم که «عقل سیاست» مغرب را با «خرد دیانت» مشرق بهم آمیزد! چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم و در محفل خصوصی از لزوم رفرمیسم اسلام سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستیم، یعنی انسانی که مظهر عقل و کمال است - یعنی همان انسان متجدد غربی. (۵۷) براین اساس لژهای فراماسونری جهت پرورش افراد برای اداره رشته‌های مختلف اجتماعی بوده تا آن تربیت‌شدگان بتوانند کشور را با ایمان و اخلاق سوداگرانه دموکراتیک اداره کنند. (۵۸) قبلاً اشاره کردیم که اومانیسیم مذهب ملکم و همه منورالفکران و اندیشمندان دوره جدید بوده که در ایران به غلط به آدمیت و انسان‌دوستی ترجمه شده بود. آدمیت صرفاً یک مذهب در میان مذاهب نیست، بلکه همه متفکران دوره جدیدی که به اصالت بشر در برابر اصالت خدا قائلند، اومانیسیت محسوب می‌شوند. ملکم اشاعه اصل آدمیت و مدنیت غربی در سراسر جهان را که سعادت و خوشبختی آدمی را فراهم می‌آورد، امری محتوم می‌دانست. عقل نزد منورالفکران اومانیسیت جایگزین وحی و الهام ربانی می‌شود. اما در اینجا شبیحی از عقل غربی بدون آنکه بتواند علم و تکنولوژی و دمکراسی جدید را متحقق سازد، تجربه شده است و همه دستورات و احکامی که ملکم برای ایرانیان صادر کرده بود، پس از او از سوی تقی‌زاده‌ها و فروغی‌ها تعقیب شد.

میرزا فتحعلی آخوندزاده و الحاد تمام عیار منورالفکری

اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده همفکر و دوست ملکم خان ناظم‌الدوله در تاریخ معاصر ایران اهمیت بسزایی دارد و تنها اندیشمند ایرانی است که مطلقاً به سوی سکولاریسم گرایش داشت و از منتقدان سرسخت فرهنگ اسلامی به شمار می‌رفت.

وی مهاجری از ایران به سرزمینهای اشغالی حکومت تزاری در آذربایجان بود و به عنوان مترجم زبانهای شرقی به خدمت این دولت نیز درآمد. بر اثر خدمات صادقانه! خود به «ولی نعمتان روس»^۱ دولت تزاری به درجه سرهنگی نایل گردید. در سرسپردگی او به روسیان همین بس که به نمایندگی دولت جهت مذاکرات، محاکمات و عقد پیمانهای سیاسی به مأموریت می‌رفت. البته این مقام، پستی نظامی محسوب نمی‌شد.

چنین درجه و مقامی در دولت تزاری بزرگترین تناقض در نظر و عمل آخوندزاده بوده است. او به عنوان مؤسس ناسیونالیسم ایرانی ظاهراً از ملیت «ایرانی» سخن می‌گوید اما در عمل و باطن، طرفدار ایرانی است که وابسته به غرب باشد و انجمنهای فراماسونری آن را رهبری کنند.^۲

در عصر او تفلیس شهر سردارنشین و پایتخت قفقاز بود و در فرهنگ و ادب بر دیگر شهرهای آنجا برتری داشت. وی که بطور ناقص با تاریخ و ادبیات ایران آشنا بود، زبان و ادبیات روسی را نیز در اندک مدتی فراگرفت و از راه زبان روسی به ادبیات و فلسفه اجتماعی سیاسی غرب راه یافت و تألیفات نویسندگان قرن هجدهم و نوزدهم اروپا مانند هولباخ، دیدرو، هلوسیوس، ولتر و میل و غیره را مطالعه کرد (۶۰).

وی که زمانی تحت تربیت آخوند ملاعلی اصغر عموی مادرش، برای کسب مقامات روحانی آماده می‌شد، پس از ملاقات با یکی از منورالفکران گنجه‌ای بنام میرزا شفیع که احتمالاً از اعضای فراماسونری بوده و بعدها در تفلیس با عضویت فتحعلی

۱. به گفته آخوندزاده او در خدمت بارون روزین و قنیاژ وارانسوف بوده است و آنان را «ولی‌النعمه» خوانده است.

۲. نویسنده کتاب فراماسونری در ایران در حالی که بر همه فراماسونها می‌تازد، با ستایش از میرزا فتحعلی آخوندزاده، او را از ایرانیان بیدار دل و بادانش و بینش و نماینده شور ایران‌پرستی و از پیشروان اندیشه آزادی زمان خویش می‌داند. به گفته او میرزا برپا کردن انجمن‌های ماسونی را چاره دردهای ایران می‌پنداشت. آخوندزاده در این باب در کتاب مکتوبات کمال‌الدوله چنین می‌نویسد: «ای اهل ایران، گر تو از نشأه آزادی و حقوق انسانیت خبردار می‌بودی، به این گونه عبودیت و به این گونه رذالت متحمل نمی‌گشتی، طالب «علم» شده، فراموشخانه‌ها می‌گشادی، مجمع‌ها بنا می‌نمودی... و خود را از قیود و عقاید پوچ و از ظلم دیسپوت، نجات می‌دادی.» با تمام این اوصاف آخوندزاده پس از پیوستن به انجمنهای سری ماسونی با نهران روشی کمتر ردپایی از خود در این محافل باقی گذاشته و موجب شده که برخی نویسندگان که خود احتمالاً به این محافل نزدیک بوده‌اند (نظیر آدمیت، رابین و کتیبرایی) در فراماسون بودن وی تردید روا دارند. (۵۹)

انجمنی به نام «دیوان عقل» را در خانه خویش تأسیس کرده و در اشعارش به انتقاد از اهل دین و دولت می‌پرداخت، از این کار منصرف شد (۶۱). آخوندزاده در این انجمن غسل تعمید ماسونیت داده شد از این به بعد از مظاهر بارز منورالفکران غربزده و رهبران فکری مشروطه و جریان تفکر جدید در ایران گردید، بطوری که برادر فراماسونش ملکم را «روح‌القدس» خواند. پیوستگی او با فراماسونهای ایرانی قفقازی و ایرانی از جمله ملکم خان، مستشارالدوله، جلال‌الدین میرزای قاجار، میرزا حسین خان سپهسالار و شیخ محسن خان مشیرالدوله، فعالیت او را بخوبی نشان می‌دهد.

آخوندزاده آورنده چند اختراع در جهان اسلام است. او نخستین مسلمانی بود که نمایشنامه‌ای به زبان ترکی در سال ۱۸۴۹/۱۲۶۶ یعنی چند سال پیش از نخستین نمایشنامه نویسنده عثمانی «ابراهیم شناسی» نوشت. کوشش دیرپا و سرسختانه او در تغییر القبای عربی نوآوری دیگری است که امتیازش به او داده شده است. گویا وی نخستین مسلمانی بوده که جنبه‌های ضداسلامی مشروطه دموکراسی را به شیوه‌ای بسیار آشکار و روشن بیان کرد.

میرزافتحعلی یک سکولاریست مصمم و تمام عیار و یک هواخواه جدی تمدن مغرب زمین بود. او هواخواه تشکیل فراماسونری در ایران بوده و این کار را از لوازم آزادی و آزادیخواهی می‌دانسته است، البته ادعای متولیان فراماسونری نیز جز این نبوده است و به همین جهت بسیاری از آزادیخواهان جهان و خاورزمین به این دامی که از سوی انگلیسیها و دیگر دولتهای سرمایه‌داری غربی برای ایجاد نفوذ معنوی و ارتکاب جنایات گوناگون به نام آزادی، برابری و برادری گسترده شده بود، افتادند (۶۲).

او حکومت مشروطه‌ای را پیشنهاد می‌کرد که خود مردم با کمک انقلاب به کف آرند نه آنکه صرفاً از رهبران متجدد سرچشمه گیرد. آخوندزاده خود مردم را مسئول ستمی می‌دانست که به آنان می‌شود. وی در این باره می‌گوید: «در گذشته پیامبران، فیلسوفان و شاعران از ستمکاران درخواست کردند که دست از ستم بردارند ولی نواندیشان مانند ولتر، روسو، مونتسکیو و میرابو به دست آوردند که ستمکار دیگر نباید مورد درخواست قرار گیرد، بلکه باید ستمکش را تشویق کرد که برخیزد و به ستم ستمگر پایان بخشد. از این رو او حکومتهای مشروطه‌ای را که در آن زمان وجود داشت، ثمره

اندیشه‌های سیاسی فلاسفه جدید می‌دانست که با اقدام و قیام عملی مردم بر ضد استبدادگران به وجود آمده است (۶۳).

چنانکه گفتیم آخوندزاده سکولاریست و منورالفکری ضد فرهنگ اسلامی محسوب می‌شود وی حتی به مستشارالدوله نویسنده کتاب «یک کلمه» خرده می‌گیرد که چرا نابرابریهای میان زن و مرد و مسلمان و نامسلمان را در فقه اسلامی نادیده گرفته و اسلام را با دموکراسی جمع کرده است. انتقاد شدید آخوندزاده از قانون مجازات اسلامی که آن را منافی روح یک نظام دموکراسی غربی می‌دانست، انتقادهای گوناگون او از پیامبر و اسلام با ناسیونالیسم و تعصب نسبت به ایرانیت و آیین زرتشتی که به آیین ایرانی شهره است، همراه شده است. در حالی که باید بدین متذکر بود که اساساً آخوندزاده و همفکران او اعتقادی به احساسات دینی زرتشتی نداشته و فقط آن را از نظر ناسیونالیسم فکری خود مورد ستایش قرار داده‌اند (۶۴).

آخوندزاده در آثار خود در مورد مفهوم ملت، ملیت، وطن و وطن‌پرستی می‌گوید وطن پرست کسی است که خود را قربانی ملت و کشور خود می‌کند تا آزادی را به دست آورد و به ملت و وطن خویش سود رساند. او می‌افزاید که دیگر آن زمان گذشت که زندگی خود را قربانی دین کند. برای به کف آوردن نیروی ملی و حفظ میهن بر ضد بیگانگان و رهایی از پستی و عقب ماندگی لازم است که همه مردم را با سواد کنیم و بدانها ملت دوستی و وطن‌پرستی (حب وطن در برابر حب دین) بیاموزیم. او که درباره وطن چنین می‌نویسد و از حکومت ایران انتقاد می‌کند، عملاً خود خدمتگزار وفادار حکومت تزاری روس است که به پاس خدمات شایسته از آن درجه و نشانهای کثیری دریافت کرده است (۶۵).

ناسیونالیسم از ممیزه‌های دوران صنعتی و رقابت فکری و اقتصادی ناشی از آن بوده است. از طرفی این پدیدار مقارن با توسعه امپریالیسم فرانسوی که با ناپلئون پس از انقلاب فرانسه اروپا را مورد تاخت و تاز قرار می‌داد، به پیدایی آمد. لیبرالیسم اروپایی سرانجام به ناسیونالیسم گرایید از اینجا لیبرالیسم قومی به صورت ناسیونالیسم درآمد. اقوام مختلف در این دوره بنا بر حالت تنازع بقاء و حفظ استقلال و توان رقابت به ناسیونالیسم روی آوردند و آلمانی‌ها با نظریه تفکیک روح آلمانی از روح سایر اقوام در

این میان برجسته‌اند. این اندیشه همزمان با آشنایی جهان اسلام با تمدن و فرهنگ جدید به مثابه اندیشه‌ای برای ستیز با فرهنگ اسلامی مورد استقبال منورالفکران قرار گرفت و با نظر به تجدید حیات رنسانس که بازگشت به تمدن شرک یونانی ماقبل مسیحی را تبلیغ می‌نمود، همراه گشت و درکار آمد.

چنانکه اشاره کردیم نخستین بار آثار ناسیونالیسم ایرانی را در اقوال گوینو که از زبان حسینعلی آقا نامی که از محصلان اعزامی به اروپا بود، می‌بینیم و بعد از آن در آثار میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی مشاهده می‌کنیم، هر چند که مؤسس این اندیشه در ایران را آقاخان کرمانی دانسته‌اند اما آخوندزاده بانی آن بوده است و غالباً در اینجا ناسیونالیسم ایرانی با تفکر کاسموپولیتیک فراماسونی (جهان‌وطنی انگلیسی) می‌آمیزد و صورت مسموخ پیدا می‌کنند، نظیر هر آنچه که ناخودآگاهانه وارد شده است. به همین دلیل است که مشاهده می‌کنیم، ماسونهای ایرانی به ناسیونالیسم روی می‌آورند و از آن جهت فروپاشی عقاید دینی بهره می‌گیرند.

انجام این مهم، بویژه در ایران آسان می‌نمود. چرا که خاستگاه دین اسلام سرزمینهای متعلق به اقوام عرب بدوی بوده و ایرانیان پاک‌نژادی که زیر سایه گسترده شاهنشاهان قوی شوکت ساسانی شرق و غرب جان را به زیر سم ستوران خود داشتند، سزاوار آن نمی‌بودند!! این حیلۀ اگر در کشورهای عربی به دلیل سنخیت عرب و اسلام و در کشوری نظیر هندوستان به سبب تعدد و تکثر اقوام و مذاهب مختلف نمی‌گرفت، اما در ایران و عثمانی به جهت دین و زبان واحد مؤثر به نظر می‌رسید (۶۶).

در این دو کشور ناسیونالیسم با چنین زمینه‌ای تکوین یافت. آخوندزاده زیر سایه حکومت تزارها از مروجین ناسیونالیسم ایرانی در قلمرو سرزمینهای اشغالی قفقاز گردید، او تعلیم و تربیت و علم جدید را همراه وطن‌پرستی از لوازم اقتدار می‌دانست. وطن‌پرستی وهمی او چنان است که به زرتشتیان علاقه نشان می‌دهد و با رهبر آنان در هند مکاتبه می‌کند. در نامه‌ای با اظهار کینه خود نسبت به مسلمانان به او می‌نویسد: «شما یادگار نیاکان مایید و ما قرونی است که به واسطه دشمنان وطن خودمان - اشاره به مسلمانان - به درجه‌ای از شما دور شده‌ایم که اکنون شما، ما را در ملت دیگر و در مذهب دیگر می‌شمارید. آرزوی من این است که مغایرت از میان ما رفع شود، ایرانیان بدانند که

ما فرزندان پارسیانیم و وطن ما ایران است. و غیرت و ناموس و بلندهمتی و علوی طبعی تقاضا می‌کند که تعصب ما در حق هم‌جنسان و هم‌زبانان و هم‌وطنان باشد نه در حق بیگانگان و راهزنان و خونخواران. و ما را شایسته آن است که اسناد شرافت بر خاک وطن مینو نشان خود بدهیم نه بر خاک دوزخ صفت و ذات اللّهب اجنبیان. نیاکان ما عدالت‌پیشه و فرشته‌کردار بودند. ما فرزندان ایشان نیز در این شیمه حمیده باید پیروان ایشان بشویم نه پیروان راهزنان و اهرمنان (۶۷).

چنانکه ملاحظه می‌کنیم میرزافتحعلی بدون توجه به زمینه تاریخی ورود اسلام و سابقه تاریخ عصر زرتشتی و اسلامی کینه‌توزانه به ایران و فرهنگ اسلامی می‌تازد. از نظر او عربهای برهنه و گرسنه تمدن ایران را ویران ساختند و سعادت اهل ایران را این راهزنان بر باد دادند، مثنی خیالات جفنگ و عقاید پوچ به ارمغان آوردند. انحطاط اخلاقی و معنوی امروز ما را فردوسی علیه‌الرحمه هشتصد سال قبل از این ... به الهام دانسته بود ... گاه که فردوسی از سیدالمرسلین سخن می‌گوید: نامش را به طریق استهزا می‌برد، در یک جا با نام جن ذکر می‌کند، و اخبارش را از لغویات می‌شمارد و دینش را آیین بهی می‌خواند. خلاصه اینکه مدار عوام‌فریبی مؤسسان دین اسلام بر کذب خالص بود که آن را در صورت صدق جلوه می‌دادند. آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله از این قبیل کلمات پریشان و پرکین بسیار دارد. به همین جهت نیز هجونامه او در ایران هیچ‌گاه منتشر نشد. میرزافتحعلی برای پایین آوردن مقام علمی مسلمانان می‌نویسد: «اصل علوم از قدمای یونانیان و ویزانتیان و فارسیان و هندیان است، نه عربها. و مسلمانان علوم را رواج و رونق دادند، بعد خودشان از آنها محروم گشتند، و مسیحیان باعث ترویج و تکمیل آن گشتند ... باری تازیان سیاع خصلت و وحشی طبیعت ... آثار پادشاهان فرشته‌کردار پارسیان را از دنیا نیست و نابود، و قوانین عدالت آیین ایشان را بالمره از روی زمین مفقود، و رسوم ذمیمه یعنی دیسپوتی را و دین خودشان را بر شبه دین یهود به عوض آنها در کشور ایران ثابت و برقرار کرده‌اند. معه‌ذا ماگولان، این دشمنان نیاکان خودمان را، و این دشمنان علم و هنر را بر خودمان اولیاء می‌شماریم به آن آرزوی ابلهانه که خداوند عالم در آخرت به شفاعت این خونخواران به ما جنت خواهد داد و آب سرد خواهد نوشانید. اگر در آخرت آب سرد هست. بهل، این خونخواران خودشان بنوشند که حسرت‌کش آن

بودند. خداوند عادل در این دنیا خود ایشان را مستحق رحمت خود ندانسته، مسکن ایشان را وادی دوزخ صفت و ذات‌اللهب قرار داده خوراک ایشان را از خنفس و عقارب کرده، یک جرعه آب سرد بر ایشان روا ندیده... افسوس از این نوع نادانی که ما داریم (۶۸).

کین توزی میرزا چنان است که عقل حسابگر نفسانی او توجهی به واقعیت تاریخی ورود اسلام به ایران نمی‌کند و تحولات ناشی از آن را به طاق نسیان سپرده، فتوحات اسلامی را با تهاجم مغول و تاتار مقایسه می‌کند. چنین است که نویسندگان غربزده تاریخ فرهنگ ایران نظیر گوینو و ادوارد براون و راولینسون که به اتباع و مریدان ایرانی خود درس تتبع و پژوهش می‌دهند^۱، جهاد ایرانیان در قرون اولیه اسلامی علیه امویان و عباسیان را جنگی نژادی می‌پندارند، در حالی که اگر به نهضت شعویان نیز نگاه کنیم، خاستگاه آن قوم عرب بوده نه ایرانیان و در این نهضت نیز اساس دیانت قرآنی مورد دفاع بوده است و آن مساوات میان بشر است که بتدریج به تفاخر‌گراییش یافته است.

بسیاری از پژوهشگران ایرانی که به پژوهش در تاریخ فرهنگ ایران روی آورده‌اند با توجه به اصول مسلم و مشهور تاریخ‌نگاری جدید به اسلام همچون مسیحیت نگریسته‌اند و دوران قبل از اسلام را چون دوران قبل از مسیحیت تلقی کرده‌اند. در هر دو اندیشه شور و شوق بازگشت به دوران شرک وجود داشته است. بر این اساس بسیاری از حقایق تاریخی را فراموش کرده و غالباً زمینه تاریخی وقایع را (نظیر ظلم و جور شاهان و مریدان نسبت به طبقات پایین و محیط غیر فرهنگی آن عصر) به طاق نسیان سپرده و بطور سطحی به رد و انکار تأثیر اسلام در رونق فرهنگ و دانش بشری پرداخته و کار اسلام و مسلمانان را صرفاً در مرتبه انتقال‌دهنده تلقی کرده‌اند. از طرفی علم‌زدگی جدید^۲ و

۱. گوینو با کتاب «ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی» نخستین نویسنده تاریخ دین و فلسفه در ایران و براون با کتاب «تاریخ ادبیات ایران» همین کار را با ادبیات و شعر ایران کرده است و بدین سان تاریخ‌نگاری فرهنگ ایران با این دو آغاز می‌شود. راولینسون نیز با مطالعه ایران باستانی و خواندن خطوط قبل از اسلام ایران مواد لازم را برای پژوهشگران غربزده و اتباع آنها فراهم کرده است.

۲. علم‌زدگی جدید یا scientism عبارت است از قول به اصالت علم جدید (اعم از فلسفه تحصلی، متدلوژی، علوم ریاضی، انسانی و طبیعی) نسبت به علوم و دانشهای قدیم. در این نظریه همه دانشمندان علم قدیم را ماده و مایه و صورت ناقص علم جدید و از این جا این علوم را موهوم و غیر واقعی می‌پندارند و آن همه عشق و محبت و انسانیت و دانش معنوی که موجد این مراتب بود، در حد خرافات و عقاید پوچ انگاشته می‌شود.

اصالت تکنیک و تکنولوژی و همچنین دموکراسی موجب شده همه تجلیات فرهنگی انسان کهن را نسبت به فرهنگ جدید منحط و عقب افتاده تصور نمایند. در اینجا اصل ترقی و تقدم مبنای فکری همه منورالفکران بوده و این اصل، اساس ویرانی فرهنگهای قدیم در اذهان و افهام شده است. بسیاری از منورالفکران که اکثراً از لحاظ فکری و سیاسی وابسته به غرب بودند از این استدلال عوامفریب بهره می‌گرفتند که اگر در واقع امر قرآن بسنده بود، چرا بایستی که مسلمانان این همه از اروپا و امریکا واپس مانده باشند؟^۱

نظریات میرزا موجب شده است که در نظر زرتشتیان سطحی و ساده‌اندیش از نیکو نهادان شمرده شود و از سوی اسلام‌ستیزان که به بهانه عرب‌ستیزی، اسلام را آماج تهاجمات فکری قرار می‌دادند. مورد ستایش قرار گیرد. او از نخستین کسانی است که با وجهه نظر ناسیونالیستی سخن از رهایی از تسلط زبان عربی و پالایش آن و بازگشت به پاکی زبان و دعوت به کنار گذاشتن خط عربها می‌کند. «کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه این عربها (لابد دین، خط، زبان عربی) که... وطن ما را که گلستان روی زمین است، خراب اندر خراب کردند، و ما را به این ذلت و سرافکنندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند، آزاد نمودی^۲ (۶۹)».

به زعم او چنانکه در نامه‌ای به ملکم می‌نویسد: «خط لاتینی موجب سواد و علم خواهد شد در حالی که از نکبت خط قدیم اسلام اهل قفقاز مثل حیوان هنوز کور و بیسواد مانده‌اند^۳» او تصور می‌کرد که با تغییر خط اسلام ایرانیان به تحصیل سواد و تعلیم

۱. اکنون نیز منورالفکران و روشنفکران غربزده که علم جدید را چون وحی منزل تلقی می‌کنند، علم قدیم بر ایشان موهوم و خرافه است و زندگی در باتلاق فرهنگی غرب را چون حیات طیبه انسانی می‌پندارند و روح زمانه نیز غرب را برایشان ایده‌آل‌بزه می‌کند.

۲. این سخنان در ستایش از رساله نامه خسروان جلال‌الدین میرزا که سعی کرده است، از فارسی سره بهره گرفته و از کلمات عربی دوری‌گزیند، به میان آمده است. به عقیده میرزا فتحعلی ترقی در خط و زبان است.

۳. در ترکیه عثمانی به دنبال پیشنهاد شارل میسمر فرانسوی مشاور فؤاد پاشا صدراعظم عثمانی برای تغییر الفبای ترکی و اخذ الفبای لاتینی و نامه آخوندزاده به دربار عثمانی حضور او در انجمن علمی عثمانی و حمایت فراماسونهای ترک سرانجام این کار به دست آتاتورک عملی شد. اما عملاً ترکیه با علوم و فنون جدید آشنا نگردید و وضعی بهتر از ایران پیدا نکرد با این تفاوت که ترکان غربزده‌تر و سطحی‌تر از ایرانیان به تحول فرهنگی رسیدند.

علوم و صنایع پرداخته و پا به دایره ترقی خواهند نهاد و فرهنگ مکتوب اسلامی نیز که در مقام مستشاری میرزا حسین خان سپهسالار کنسول ایران در عثمانی بود از تغییر خط حمایت کرد و می‌گفت نقص الفبای عربی منشأ فقر و ناتوانی و عقب‌ماندگی فکری و استبداد سیاسی سرزمین اسلام است!! پیشنهاد ملکم خط لاتینی بود در حالی که پیشنهاد اولیه آخوندزاده نوعی متصل از خط عربی است. میرزا فتحعلی پیکار با دین اسلام را که در نظر او سد راه الفبای جدید و سیویلیزاسیون (تمدن شدن به تمدن فرنگی) بود، اصل اساسی در طریق منورالفکری می‌دانست، پس برای انجام این مهم، اصلاح دین «پراتستانترم» در اسلام را پیشنهاد کرد تا دیانت اسلامی را مترقی و متجدد سازد و آن را با تمدن جدید متناسب نماید، همچنان که غربیان با انجیل و مسیحیت چنین کرده و آن را در مسیر تمدن خود بنیادانه و غیردینی بنا نموده بودند که نه تنها معارض تمدن اومانیستی ملحدانه نبود، بلکه از لوازم ذاتی آن به شمار می‌رفت و این همان مشی فراماسونهای اروپایی نظیر منتسکیو، ولتر و روسو بود که گفتیم به دئیسم رو آوردند: یعنی اعتقاد به خدایی بدون وحی و جهانی بی‌مبدأ و معاد دینی.

پرستانتیسیم اسلامی در واقع با رهبری علمای متجدد و منورالفکرانی چون مستشارالدوله، ملکم خان و آخوندزاده آغاز شد، ضمن آنکه این اصطلاح از طریق آخوندزاده وارد فرهنگ منورالفکری ایران شد و از سوی آنان مورد حمایت قرار گرفت. اسلام منورالفکران اساساً جوهری دینی نداشت و آنان صرفاً در لفافه اسلام در مقام هدم آن بودند و از پیرایش آن سخن می‌گفتند و در این میان آراء آخوندزاده این لفافه را نیز نداشت، مگر بعضی مواقع و چنین بود که مستشارالدوله در نامه‌ای به او طریق بهره‌گیری از این لفافه را یاد می‌دهد.

نهضت اصلاح دین در واقع همان تجدد و موافق کردن آموزشهای دین و اصول و مبانی و فروع آن با عصر و زمانه بوده و چنانکه بارها اشاره کردیم به اقتضای روح زمانه چنین وضعی در تمدنهای پیشین نیز به وقوع پیوسته و بارها دین با عناصر غیردینی (اعم از اساطیری و فلسفی) آمیخته است و دو صورت وهمی اساطیری و عقلی فلسفی به خود گرفته است. در برخی جریانات نهضت ترجمه اسلام و تأثیر فرهنگ اسلامی از آن، هر چند بنیاداندیشی و موضوعیت مبدأ و معاد نقلی حفظ می‌شود،

امانشان بارزی از تجدید تفکر دینی دارد^۱ در دوره جدید نیز پس از آشنایی ایرانیان با غرب چنین نهضت ترجمه‌ای رخ می‌نماید، با این تفاوت که بنیاداندیشی و موضوعیت مبدأ و معاد نقلی یکسره جای خود را به فرهنگ نفسانی خود بنیاد جدید می‌دهد. از سویی اگر در نهضت ترجمه اسلام کتب اصلی فلسفه نظری و حکمت عملی ترجمه می‌شود، در نهضت جدید ترجمه آثار فلاسفه فراماسون قرن هجده مقبول می‌افتد و نظریه ترقی و تقدم به منزله بحث وجود و ماهیت تلقی می‌گردد و چنانکه گفتیم فلسفه در نظر امثال سیدجمال و ملکم عبارت است از روح تجدد و اعتقاد به ترقی و پرستش علم و علم‌زدگی مضاعف به همین جهت نیز اموری بی‌ریشه در نهضت ترجمه متجددان می‌روید.

ریشه فکری پرتستانیسیم آخوندزاده را در علائق او به تعلیمات عقلی فلاسفه اباحی مذهب عصر اسلامی باید جست. او با این آراء در انجمن «دیوان عقل» میرزا شفیع آشنا شده بود. ابتدا به اباحت و نفی واجب و طرد اصول دین از نبوت و رسالت و وحی و معاد و شریعت رسیده^۲ و سپس کارش به الحاد تمام عیار انجامیده بود. از نظر او عقل از درجه شرافت و اعتمادی بیش از وحی برخوردار است^۳ و تنها ابزار شناخت بشری است و تجربه حسی نیز مؤید آن است. او این نکته را از فلاسفه جدید نظیر هیوم، باکل و هیوم، باکل و رنان آموخته بود و از آنجا که فکر او تماماً ترجمه است، مستقیماً به نقل قول آنان می‌پردازد. از قول باکل (بوقل) می‌نویسد: «نیتر اعظم آسمانی با آن عظمت و جبروت که

۱. تجدد و تجدید تفکر دینی در برابر احیاء تفکر دینی قرار می‌گیرد، مجدد در حالی که سعی می‌کند با حفظ ظاهر، روح و باطن دین را گرفته و آن را با باطنی جدید متناسب گرداند و در واقع دین را مسخ کند، در حالی که محیی دین زنگارهای صوری و ظاهری را برداشته و حجب باطنی دین را رفع کرده و حیات تازه‌ای را به دین می‌دهد و دین مسوخ را منسوخ و دین حقیقی را آشکار می‌کند. انبیاء و اولیاء در چنین مقام و مرتبه‌ای همواره محیی دین می‌شوند و راه و رسم حیات دینی را به بشر می‌آموزند.
۲. برخی از فلاسفه و علمای اسلامی نظیر زکریای رازی به نقل از ابو حاتم رازی اسمعیلی به انکار وحی و نبوت رسیده بودند و کتبی به نام نقض الادیان و مخاریق الانبیاء نوشته بودند که اکنون در دست نیست و در آن عصر پاسخهای تندی دریافت کرده بودند که این پاسخ و مکتوبات و رسایل در دست است.
۳. آخوندزاده خطاب به جلال‌الدین میرزا می‌نویسد: «برای فهمیدن مطالب من، تو باید عقل صرف را سند و حجت دانسته باشی نه نقل را که اولیای دین ما آن را بر عقل مرجح شمرده‌اند. (آنان) عقل را از درجه شرافت و اعتماد انداخته در حبس ابدی نگاه داشته‌اند.»

دارد، در پیشگاه عقل انسانی لاف برابر نمی‌تواند زد.» (۷۰) از نظر آدمیت، ملاک و مناط و معیار انتقاد دینی او نیز علم جدید است با این محک که به زعم او همه خوارق عادات و فرشتگان موهوم پنداشته می‌شوند. با این شیوه تفکر علمی بنیاد دیانت را مورد بحث و انتقاد قرار می‌دهد، «اصول شریعت» را با «روح تاریخی زمان» می‌سنجد، و هاتف «اصلاح دین» می‌گردد. بنابراین او اعتقادات دینی را مخالف سعادت و عقل و حکمت، و علوم و صنایع روز را موجبات سعادت می‌داند، پس باید «در هدم اعتقادات دینی که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیوی مانع شده کوشید و به ترقی نایل آمد. اروپا بدان دلیل به سعادت رسیده که در امورات و خیالات تنها عقل بشری را سند حجت و حاکم مطلق می‌داند.»

منورالفکرانی چون آخوندزاده صرفاً دنبال معارف و صنایع غربی نبودند و عیش و عشرت با نعمات و لذات دنیوی را از لوازم این معارف می‌دانستند به همین دلیل نیز از علمایی علوم صوری و دنیوی را می‌پذیرفتند اما ارزشهای اخلاقی غرب را نمی‌پذیرفتند، مورد نفرت آنان قرار می‌گرفتند. به هر حال آرزوی آنان رسیدن به لیبرالیسم و سکولاریزم تمام عیاری است که با پرستانیسیم اسلامی ملازم می‌دانند.

پرستانیتیسیم در غرب با حمایت بورژوازی تکوین یافت و مهمترین تأثیر آن در اروپای مسیحی نفی قدرت این جهانی کلیسا و ایجاد پیوند میان قوم و جامعه (بورژوا) و سلطنت بود، به همین جهت برای تأسیس محاکم عرفی مستقل از محاکم شرعی تسهیلاتی پدید آورد و نظریه‌ای که طبق آن کلیسا در مقام مقنن، قاضی و حاکم در سرتاسر قرون وسطی بر مردم مسیحی سیطره داشت، انکار کرد و بدین ترتیب «نظریه حق الهی پادشاهان» ثوری سیاسی پرستانیتیسیم محسوب گردید و جهت تحکیم قدرت بورژوازی در مرحله دوم خیز برای قدرت به کار آمد.^۱ در جهان اسلامی هیچ‌گاه بورژوازی با آن ویژگیهای غربی به وجود نیامد از این لحاظ انقلاب جدید از بالا در این ناحیه تکوین یافت، نهضت ترجمه و ارتباط دربار و شاهزادگان قاجاری بتدریج به نحوی تحولات

۱. بورژوازی ابتدا در قرون پایانی عصر میانه موجودیت یافت، با پرستانیتیسیم و خارج کردن کلیسای کاتولیک و فتودالها از معرکه، میان عامه و دربار قرار گرفتند و سرانجام در انقلاب انگلستان، امریکا و فرانسه، دربار و سه قوه سیاسی دولت را در اختیار گرفت.

فرهنگی تبدیل شد. در این عصر علما امور دینی و قضایی را به عهده داشتند و در اداره امور سیاسی و حکومت نیز مؤثر بودند اما فاقد قدرت تامه بودند به همین دلیل همواره میان سلاطین و علما فاصله‌ای بسیار وجود داشت. اساساً شیعه پس از پیامبر همه حکام را غاصب حق حکومت و امامت ائمه (ع) می‌دانستند. به عقیده اغلب علمای شیعه پس از ائمه در دوران غیبت امام دوازدهم مهدی (عج) حق رهبری دینی و این جهانی هر دو به عهده علما بود، از این لحاظ علمای دین خود را تابع دولت نمی‌دانستند اما برخی نیز تظاهر امام این امر را روا نمی‌دانستند. در بعضی مواقع علمایی چند مشروعیت موقت حکومت غیردینی حکام را تأیید کردند، چنانکه در عصر صفوی ملاحظه گردید که نهایتاً چندان تأثیر مثبتی در امر دینی نداشت و بیشتر در پیدایی دولت شیعی پس از نابودی دولتهای محلی مؤثر افتاد و یک حامی رسمی پیدا شد. اما بتدریج این دولت شیعی در عصر قاجاری بالکل از روح شیعه بیگانه گردید و در برابر علمای پارسا قرار گرفت و کاملاً صورت دنیوی پیدا کرد. هر چند که برخی علمادر گذشته نیز به اقتضای ضرورت یا غفلت با برخی حکام رابطه نزدیکی پیدا کرده و نظر رسمی شیعه را نادیده می‌گرفتند. همین امر نیز زمینه را برای فعالیت منورالفکران فراهم ساخت تا آنجاکه علمای متجدد حکومت غاصبان قدرت الهی و اهل ظلمه را توجیه کردند، و یک قدم نیز از نظر خویش عقب نشستند و ثوکراسی را با دموکراسی جایگزین کردند و ولایت الهی و کتاب وحی را که هم اساس حکومت و هم اساس ارتباطات انسانی است به طاق نسیان سپردند، اما علمای سنتی بر نظر خویش ماندند، و «اراده نفسانی مردم» و اهواء آنان را که از نظر منورالفکران فراماسون باید نظام جدید را بر آن اساس برپا کرد، به هیچ گرفتند.

آخوندزاده به اقتضای پرتستانتیسم ترجمه‌ای خویش، از حضور علما در قضاوت اظهار نارضایی می‌کند و معتقد است که حکومت عرفی باید قدرت مطلقه را به اختیار گیرد، پس حکومت دموکراتیک با قوانین منبعث از اراده و عقل مشترک همگانی باید جایگزین حکومت شبه دینی عصر قاجاری شود و مزاحمین اهواء منورالفکران و اهل سیاست حذف گردند، زیرا تا وقتی اینان خود را نایب امام غایب و صاحب الزمان می‌دانند و خود را مستقل در اجتهاد و برتر از سلاطین، به همین جهت نیز آنان را کلب

آستان علی و بانی ملک عاریه^۱ می دانستند (۷۱)، نمی شد دموکراتیسم ناشی از اراده انسان را با تئوکراتیسم دینی ناشی از وحی الهی جمع کرد، یا بر اریکه قدرت نشاند و این خود تباین ذاتی این دو نظام و فلسفه سیاسی را نشان می داد.

مواجهه آخوندزاده با علما و ارباب سیاست چنان است که روح ترجمه را (از کتب مبسوطه فرنگستان) در آن می بینیم به کارگیری دو اصطلاح آزادی روحانی و آزادی جسمانی (حریت روحانیه = لیبرته مورال و حریت جسمانیه = لیبرته فیزیق) متناسب با وضع روحانیون مسیحی که رهبری روحانی را در اروپا به عهده داشتند و سلاطین و امرا که رهبری جسمانی را، به کار می آید. به عقیده او آزادی روحانی از سوی اولیای دین اسلام گرفته شده و فرمانروایان دیسپوتی (مستبد) نیز آزادی جسمانی را از منورالفکران و مردم گرفته اند. وجود این دو حریت را حریت کامله و از لوازم حقوق بشر می داند، و آن از نظر او در نظام سلطنت قونسی توتسی (کونستیتسیون) که بر پایه «قانون اساسی عرفی موضوعه» عقل انسانی بنا شده است، حاصل می شود، نظامی که شریعت و قوانین موضوعه الهی در آن تأثیری ندارند. چنین است که سرهنگ ایرانی الاصل روسی به عنوان تنها فرد از همه نویسندگان سیاسی جهان اسلامی است که آشکارا تباین ذاتی فلسفه سیاست غربی و شریعت را اعلام می کند و مدافع قانون اساسی عرفی غربی می شود، تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می شمرد، عدالت را در قانون موضوعه عقلی جستجو می کند و به عدالت دینی از پایه بی اعتقاد و بالأخره مخالف هر تلفیقی میان آیین سیاست اروپایی و اصولی شریعت است. در واقع از نظر تفکر سیاسی نماینده تمام عیار عصر تعقل و فلسفه لیبرالیسم است و همواره از کسانی که نظیر شیخ الاسلام قفقاز و میرزا شفیع مرام فیلسوفیت و لیبرالیسم دارند، ستایش می کند.

فریدون آدمیت که از حامیان اندیشه های میرزا فتحعلی و پیروان لیبرالیسم جدید است، درباره فلسفه های سیاسی سیاست معاصر در جهان اسلامی ذیل مباحث نسبت

۱. اشاره به نامه مقدس اردبیلی به شاه عباس اول که او را «بانی ملک عاریه عباس» خوانده و شاه عباس نیز خود را «کلب آستان علی عباس» می خواند. البته این خبر هر چند در مآخذ معتبر نقل شده ولی با توجه به سال فوت مقدس اردبیلی و جلوس شاه عباس قابل خدشه و نیازمند تحقیق است. علی الظاهر تاریخ فوت اردبیلی ۹۹۳ هـ ق سه سال پیش از آغاز سلطنت شاه عباس است.

سیاست عرفی دموکراتیک و شریعت چنین می‌نویسد: «تحلیل تطبیقی سیر اندیشه در ایران و عثمانی و مصر حکایت از یک نوع اغتشاش ذهنی در تعقل سیاسی اهل دانش و فکر آن کشورها می‌کند، بودند کسانی که می‌گفتند ترقی بنیادهای سیاسی و علمی جدید مغرب نتیجه پیروی از تعالیم مقدس شریعت اسلامی است. این گروه را می‌توان به عنوان «روشنفکران دینی» خواند. برجسته‌ترین آنها در ایران سیدجمال‌الدین اسدآبادی و در عثمانی نامق کمال بود. این کسان از یک نظر اصول حکومت اروپایی را در منطق سیاست اسلامی جستجو می‌کردند. نظام مشروطیت را عین قانون مشورت اسلامی می‌پنداشتند. مفهوم پیمان اجتماعی را به بیعت و اجماع تعبیر می‌نمودند و حتی حکومت جمهوریت را قابل انطباق با اصول شریعت می‌شمردند، همه آن تعبیرها و تأویلها بی‌معنی بود، بیعت و اجماع کجا، قرارداد اجتماعی کجا؟! نظام مشروطه غربی چه ربطی با مشورت اسلامی داشت؟ در نظام مشروطه، قانون عرفی مثبت عقلی انسانی وضع می‌گردید. در حکومت اسلامی، قانون شرعی تعبدی حاکم بود. پایه مشروطیت غربی بر فلسفه عرفی و تفکیک مطلق سیاست از دین بنا شده بود. در دولت اسلامی، سیاست و دین در همدیگر ادغام گشته یکی شده بود. عدالت در شریعت مفهوم دینی داشت، اما در فلسفه سیاسی اروپا منشأ عدالت، طبیعی و عقلی بود. حقیقت این است که آن صنف روشنفکران دینی در عین اینکه در دانش اسلامی تبحر داشتند و درباره تأسیسات سیاسی اروپایی چیزی آموخته بودند، اصول فلسفه حکومت جدید غربی را نفهمیده بودند. ارکان حکومت عرفی اروپایی بر حقوق طبیعی فرد و اراده ملت بنا گشته بود. شریعت اساساً حقوق طبیعی و اراده ملت را نمی‌شناخت. حتی در فلسفه اسلام آن مفاهیم انعکاس متحقی نداشت. پس تعجب نیست که اسدآبادی و نامق کمال هر دو به مخالفت با قانون اساسی مشروطه مدحت پاشا در عثمانی برخاستند. گروهی دیگر اندیشمندانی هستند که به درجات مختلف به فلسفه حکومت غربی اعتقاد داشتند و به تناقص شریعت با اصول نظام سیاسی اروپایی خوب پی برده بودند، و گرایش باطنی فکری آنان به دولت مشروطه عرفی غربی بود. اما خواه از نظر مصلحت‌اندیشی سیاسی و خواه از لحاظ واقع‌بینی و آگاه بودن به نفوذ دیانت در اجتماع در پیش بردن افکار خود به شریعت متوسل می‌گشتند و اخبار و احادیثی که جنبه آزاد منشانه داشت، زیرکانه چاشنی نوشته‌های خود می‌زدند.

ملکم خان، میرزا یوسف خان مستشارالدوله در ایران و تا اندازه‌ای مصطفی فاضل پاشا شاهزاده مصری در عثمانی نمایندگان آن شیوه فکری بودند (۷۲). آخوندزاده در آخر این جریان قرار می‌گرفت و آن قول به تعارض ذاتی سیاست جدید با مبانی شریعت بود. او به شدت و با الحادی تمام عیار به سیاست دینی می‌تاخت و ارتباط هرگونه اعتقاد دینی را با سیاست دموکراتیک نفی می‌کرد.

جان کلام اینکه آخوندزاده در میان نخستین منورالفکران ایرانی در دین ستیزی بی‌نظیر بوده و اعتقاد راسخ داشته که باید مردم ایران «خیالات یوروپاییان» را بپذیرند و به آن بیش از تجارت و مصنوعات یوروپاییان اهمیت دهند، چنانکه ملکم خان نیز وارد کردن کارخانجات انسانی فرنگ را بر کارخانجات فلز آنها تقدم می‌دهد. زیرا روابط و آداب انسان غربی اصل و اساس حیات غربیان است و به همین جهت نیز عملاً در دوره جدید به همین وجه فرهنگ غربی توجه شده و از فلسفه و علوم و صنایع غربی بیشتر به آداب آنان بسنده شده است.

میرزا آقاخان کرمانی، مظهر پریشانی اندیشه ناسیونالیسم ایرانی

حال پس از شرح تفصیلی آراء میرزا فتحعلی آخوندزاده که می‌توان او را مظهر بارز تفکر سکولر غربزده دانست، به آراء و افکار آقاخان کرمانی که پس از آخوندزاده مروج رسمی ناسیونالیسم در ایران بوده، می‌پردازیم. وی تحصیلات مقدماتی خود را در کرمان آغاز کرده بود و بتدریج با علوم عقلی و نقلی و ادب و عرفان ایران آشنا شد که احتمالاً این آشنایی پریشان و آشفته و فاقد نظم بود وی برخی از زبانهای باستانی ایران را نیز آموخته بود. روح ستیز او با وضع موجود و نظام اسلامی موجب گردید به بایبگری گرایش یابد. و به همین جهت نیز با دختر صبح ازل جانشین باب ازدواج کرد. با فعالیت سیاسی خود در کرمان و اتهام بایبگری سرانجام به استانبول رفت در این دوران است که با آراء فلاسفه عصر روشنایی قرن هجدهم اروپا نظیر ولتر و روسو آشنا می‌شود و از حکمت و عرفان قدیم ایران بریده و روی به لامذهبی می‌آورد و مذهب اصالت عقل را پیشه و به سنت تاریخ‌نویسی قدیم پشت می‌کند و به تفکر در علل ترقی و تنزل ملل و فلسفه تاریخ می‌پردازد. او تحت تأثیر جریان منورالفکری اروپا در مباحث تاریخی فرهنگی خود

اندیشه ترقی و ناسیونالیسم را به عنوان مبانی نظری می پذیرد. از نظر او چون همه منورالفکران دین را باید از نظر آثار مدنی و اجتماعی آن مطالعه کرد (۷۳) و به همین دلیل نیز «علم» را بر آن ترجیح می دهد. و همان طوری که آخوندزاده گفته بود، جوهر دین در سه امر اعتقادات، عبادات و اخلاق (اصول روابط فردی و جمعی) خلاصه می شود و در اینجا اخلاق اصل است و اعتقادات و عبادات فرع بر آن و اگر عقل و علم «اخلاق» را نتیجه بدهد. دیگر به اعتقادات و عبادات نیازی نیست و بطور کلی دیگر به دین احتیاج نیست. میرزا آقاخان نظیر آخوندزاده ناسیونالیسمی را در ایران ترویج می کرد که به اندیشه بازگشت به عهد قدیم قبل اسلام آمیخته بود و این همان چیزی است که ناسیونالیسم او را فاقد جنبه خودآگاهی می کند وی که از دیانت دست کشیده بود و بی آنکه به دین زرتشتی نیز تعلق داشته باشد از آن ستایش می کرد به همین جهت نیز زرتشتیان او را ملامت می کردند.

در واقع آقاخان را می توان مظهر آغاز یک پریشانی در تاریخ تفکر سیاسی اجتماعی ایران معاصر دانست که با بی خردی سیاسی آمیخته شد و همین ناسیونالیسم وسیله ای برای نفوذ امپریالیسم و استقرار حکومت رضاخان و در تکوین ایدئولوژی شاهنشاهی به کار آمد. بدین ترتیب ناسیونالیسم مأخوذ از غرب با روش علمی که عین ذات فلسفه جدید غربی است با لامذهبی منورالفکران همراه شده و عصیت قومی نیز بدان اضافه گشت و بنای ایدئولوژیک یک دوره پنجاه و چند ساله در ایران گذشته شد (۷۴).

اگر در غرب ناسیونالیسم و قوم انگاری با اعراض از دین و روی کردن به فلسفه و ادب دنیا تدارک شد اما در ایران ناسیونالیستها از دین بریدند و دیانت را تحقیر کردند تا در باب آداب و رسوم مرده آباء و اجدادی قدیم گزافه گوییها بکنند و اشک حسرت بریزند که کشور ایزدان و امشاسپندان را مثنی دیو و دد ویران کرده و رسم و آیین نوبه جای رسم کهن گذاشته اند!! احیاء این امور با نوعی تجدد سطحی در زندگی روزمره همراه شده بود، که گفتیم تجدد برای منورالفکران «فلسفه و مبانی فرهنگی جدید» تلقی شد.

اما میرزا آقاخان کرمانی و ناسیونالیسمش؟

در نزد وی ناسیونالیسم با تجلیل افسانه آمیز گذشته ایران قبل از اسلام و روحیه ضدعربی بروز کرد و چنانکه اشاره شد و این رنگ ناسیونالیسم بعداً نیز در ایران باقی

ماند. آقاخان که تحت تأثیر آخوندزاده بود، رساله «یکصد خطابه» را متأثر از رساله «مکتوبات شاهزاده هندی کمال‌الدوله و شاهزاده ایرانی جلال‌الدوله و جواب این به آن» می‌نویسد. او در این رساله گرایش خود را برای ایده‌آلیز کردن ایران پیش از اسلام به عیان نشان می‌دهد. از جمله در یکی از خطابه‌های این رساله این جملات عجیب رامی‌خوانیم: «ولی اندام معتدل خسرو و خرام دل‌ارام شیرین و قد و بالای بهرام و سینه و بازوی رستم و یال و کویال فرامرز و هیبت و جلادت و صلابت گودرز و وقار جمشید و سیما و چهره منوچهر و رخ و گونه فرخ و کله و سرکاوه آهنگر و فرم دماغ جاماسب و چشم و ابروی لهراسب و گردن و شانه انوشیروان، خوبی شکل و قشنگی شمایل ایرانیان را خوب نشان می‌دهد (۷۵)». برپایه این شیفتگی که از مطاوی عبارات آقاخان می‌توان دریافت، بنای نژادپرستی بعد از مشروطه برپا می‌شود، و بالتبلیغه نوعی پریشانی در درک تأثیر اسلام در تاریخ ایران همراه با درک نادرست ماهیت جوامع پیش از اسلام غلبه پیدا می‌کند.

گفتیم که ناسیونالیسم متجددانه آقاخان معجونی بود که در آن هم اهل وطن انکار و طرد می‌شدند و هم مورد اقبال و ستایش قرار می‌گرفتند و سرانجام نیز غرب مطلوب و مقبول می‌افتاد. «نامه باستان» یکی از آثار آقاخان به وضوح این حالت را نشان می‌دهد. وی در این کتاب شعر و ادب عرفانی اسلام را رد می‌کند و آن را مایه شیوع فسق و فجور و رواج فحشاء و منکر می‌شمارد. به عقیده او «عرفان و تصوف لاهوتی شیخ عراقی و مغربی و امثال ایشان بود که این همه‌گدای لابیالی و تنبل و بی‌عار تولید نمود. و بغض رذائل را از طبایع بزرگان ایران محو ساخته و ایشان را به رذالتهای دنائتهای فوق‌العاده انداخت. قوله تعالی و الشّعراء یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ.

نتیجه‌گیری آقاخان چنین است: شعرای فرنگستان انواع این شعرها را گفته و می‌گویند ولی چنان شعر و شاعری را در تحت ترتیبات صحیحه آورده‌اند و چنان اشعار خود را مطابق منطق ساخته‌اند که جز تنویر افکار و رفع خرافات و بصیر ساختن خواطر رذائل و عبرت و غیرت وطن و ملت تأثیری دیگر بر اشعار ایشان مترتب نیست، این است معنی «ان من الشّعراء لحکمة». جالب است که آقاخان سرانجام شعر و عرفان ایرانیان را ضلالت، شعر و ادب غریبان را عین حکمت و فضیلت دانسته است.

به عقیده او تنها کسی را که ادبای فرنگ می‌ستایند همان فردوسی طوسی است که

اشعار شاهنامه او اگر چه بعضی جاها خالی از مبالغه نیست ولی حب ملیت و جنسیت و شهامت و شجاعت را تا یک درجه در طبایع مردم ایران القا می‌کند و پاره‌ای جاها به اصلاح اخلاق نیز می‌کوشد (۷۶) بدین سان ملاک و معیار نقد او نظر ادبای فرنگ است نه اهل ادب ایرانی و این همان زبون‌اندیشی تاریخی ایرانیان منورالفکر بوده که بعدها در افکار عمومی تجلی یافته است.

طالبوف تبریزی حاجی ساده‌اندیش غربزده

میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی از دیگر منورالفکرانی است که در تاریخ جدید ایران تأثیر داشته است. وی به عنوان مهاجری در قفقاز به تجارت و فعالیت فکری و سیاسی می‌پرداخته و به جهت اعتقاد به برخی عقاید اسلامی کتابها و مقالات او مورد توجه بسیاری از طرفداران مشروطه قرار می‌گیرد (۷۷) و پس از پیروزی مشروطه‌طلبان به نمایندگی دوره اول انتخاب می‌شود اما از آمدن به ایران خودداری می‌کند. «کتاب احمد» یا «سفینه طالبی» او رساله‌ای است آموزشی راجع به عبادات و ادیان و بسیاری از مسائل سیاسی اجتماعی که نشانگر تأثیر او از روسو، رنان، ولتر، بنتام و دیگر حکمای لیبرال وابسته به بورژوازی اروپاست. وی اصول مشروطیت و مفاهیم جدید وطن، ملت و دولت را در نوشته‌های خود مطرح کرد. اساساً غلبه روح تجدد و غربزدگی طالبوف را با وجود عمل به برخی دستورات اسلامی چون حج به خواندن اسلام به دین پاک، به سوی دنیسم یا نوعی شریعت عقلانی سوق می‌داد. به عقیده نویسندگان رسمی شوروی «تاریخ فلسفه» نظریات فلسفی طالبوف متناقض است. وی بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم نوسان داشت. او دنیست بود و به خداوند خالق جهان اعتقاد داشت ولی دخالت روزانه او را در زندگی و طبیعت و جامعه نفی می‌نمود (۷۸). در شریعت عقلانی او سیاست از دیانت جدا بود. با این حال طالبوف مانند مستشارالدوله و ملکم خان ظاهراً از دین حمایت می‌کرد. ولی به جهت همان غربزدگی آشکار و نهان کتابهایش از سوی شیخ فضل‌الله نوری تحریم و خود طالبوف تکفیر شد. (۷۹).

غفلت طالبوف نظیر ناتوانی سایر منورالفکران در عدم درک صحیح ماهیت آزادی و دموکراسی و لیبرالیسم غربی و بویژه دولت انگلستان است، این دولتی که در داخل از

آزادی بورژوازی حمایت و از حقوق بشر دم می‌زد، اما ارتش دریایی او تا سرزمینهای دوردست اشتغال به چپاول و غارت مردمی داشتند که آنان را از حیّز آدمیت خارج می‌دانستند و حقوقی جز حقوق مردگان برای آنان قائل نبودند. نمایندگان کمپانی‌های انگلیسی توانستند طی یک قرن غارت جهان انگلستان را ثروتمندترین سرزمین روی زمین گردانند^۱. البته این قدرت و ثروت با تلاش فوق‌العاده فکری سیاسی بسیاری از انگلیسها از یک سو و بی‌مبالاتی رجال سیاسی و سستی دولتهای وابسته از سوی دیگر حاصل شده بود.

ژورنالسم منورالفکری

قرن سیزده هجری برابر با قرن نوزده میلادی در ایران مصادف با ظهور نخستین جریان منورالفکری است که شرح برخی از آراء آنان آمد. نتیجه تلاش فکری و عملی این جریان پیدایش شبیحی از فرهنگ جدید در ایران بود که با وابستگی سیاسی به انگلستان و غرب همراه شد. این وضع موجب گردید که هیچ‌گاه آشنایی ایرانیان نسبت به معارف و علوم و صنایع جدید تعمیق نیابد^۲، و همواره رابطه در سطح باقی بماند و از

۱. در واقع تمدن جدید با شعار آزادی لیبرالیسم و غارت سوداگرانه تکوین یافته است. آزادی جدید و غارتگری ملازم یکدیگرند. در هیچ جایی آزادی جدید و دموکراسی کاملی را نمی‌توان دید که استعمار و امپریالیسم را جز ذاتی خویش نداشته باشد. ترقی و پیشرفت اقتصادی این نواحی صنعتی که با غارت چند صد ساله جهان حاصل شده همواره مورد ستایش منورالفکران خود باخته مستعمرات بوده است و هنگامی که وابستگی آنان به تشکیلات بهودی - انگلیسی فراماسونری مسجل می‌گردد، این ستایش مضاعف می‌شود.

۲. به زعم برخی نویسندگان علاوه بر صنعت فرنگی به حکمت آن قوم هم توجه داشته است. چنانکه رساله دکارت به فارسی ترجمه شد و بعضی از طالبان حکمت چنانکه کنت دوگوبینو خاطر نشان می‌کند نسبت به حکمت فرنگی هم کنجکاری نشان دادند. نه فقط نظریه نیوتون در بابت تجاذب عمومی به وسیله اعتضادالسلطنه در «فلک السعادة» مطرح بحث شد و چیزی از تعلیم داروین را یک معلم دارالفنون در کتابی به نام «جانورنامه» منعکس نمود، بلکه پاره‌ای از اقوال هیوم در کلام آخوندزاده و بعضی مبادی جان استوات میل و اگوست در اقوال ملکم خان نیز انعکاس یافت. با این وجود همانطور که بارها اشاره کردیم این مباحث هیچ‌گاه تعمیق نیافت فی‌المثل ترجمه‌ای که از «گفتار در روش درست راه بردن عقل» از سوی افضل الملک صورت گرفت چهل سال بدون تأمل به حال خود ماند و فرضیه‌های دیگر نیز صرفاً به عنوان اسباب جدال و ستیز کلامی با گذشته اسلام به کارآمد بی‌آنکه در زندگی عملی مردم منشأ اثر باشد (۸۰).

ژورنال‌یسم فراتر نرود.

اولین منورالفکر ایرانی که عملاً اقداماتی در چاپ روزنامه در ایران کرده است، میرزا صالح شیرازی است. وی از نخستین کسانی است که در لژهای فراماسونی انگلیس غسل تعمید داده شد و شیفته آزادی و دموکراسی غربی گردید و انگلستان را «ولایت آزادی» خواند و با خودکامگی و استبداد در نوشته‌های خود مخالفت کرد و اولین کسی بود که اصطلاحات مربوطه به نهادهای سیاسی جدید را در فرهنگ فارسی وارد کرد (۸۱). از همان آغاز، ژورنال‌یسم مبانی فکری و عملی مشروطه شده بود از این لحاظ مهمترین عامل ارتباطی ایرانیان با غرب محسوب می‌شد. این روزنامه‌های فرهنگی سیاسی که در عصر ناصری و قبل از مشروطه در خارج از کشور چاپ می‌شدند وسیله انتقال اندیشه‌های جریان منورالفکری اروپا علی‌الخصوص تفکر ماسونی انگلستان به نام ترقی و تمدن بودند و در این جراید به مثابه تربیون لژهای ماسونی از آزادی در انگلیس که به «ولایت آزادی» شهره شده بود، سخن به میان می‌آمد. از جمله مهمترین این روزنامه‌ها عبارتند از: «عروة الوثقی» و «ضیاء الخافقین» به سردبیری سیدجمال‌الدین اسدآبادی (اولی در پاریس به زبان عربی ۱۸۸۴ و دومی در لندن ۱۸۹۲ منتشر می‌شد)، «حکمت» به سردبیری ندیم الدوله در قاهره (۱۸۹۳)، «ثریا» و «پرورش» در همین شهر و «حبل المتین» از سال ۱۸۹۴ در کلکته به سردبیری شیخ یحیی کاشانی، «قانون» از سوی ملکم در لندن به سال ۱۸۹۰ و «اختر» در استانبول به وسیله محمد طاهر تبریزی به سال ۱۷۸۴. همه منورالفکران و متجددان نسل اول در این نشریات به نشر مقالاتی از خود پرداخته‌اند.

ریشه لغوی مشروطه

در اینجا لازم است، قدری به ریشه لغوی مشروطه بپردازیم. تعبیر مشروطه چنانکه کسانی چند بدان توجه کرده‌اند مأخوذ از کلمه چارت chart به انگلیسی و شارت la charte به فرانسه و چارتا Charta به لاتینی است، الفاظی که خود مأخوذ از لفظ خارتیس chartis یونانی است. و از طرف دیگر الفاظ عربی قرطاس و خریطه و جریده و شریطه نیز مأخوذ از آن است و همچنین کراسه (خاردیون به یونانی که مصغر خارتیس) است. از اینجا لفظ مشروطه هم ریشه و هم معنی با کلمه شریطه عربی است نه شرط. لفظ خارتیس یونانی و

لاشارت فرانسه و چارت انگلیسی مجازاً به حکم قانون و منشور هم استعمال شد و همین قانون اساسی مشروطه است که به انگلیسی کنستیتوشنالیزم constitutionalism خوانده شده است. اما عملاً این لفظ به اشتباه از ریشه شرط تلقی شده و بیانگر غفلت بسیاری از سران مشروطه علی‌الخصوص علما از ماهیت مشروطه و مشروطه‌طلبی است.^۱ به هر طریق مشروطه از راه تفکر جدید و به واسطه منورالفکرانی که انگلستان را ولایت آزادی می‌دانستند و با تبلیغات ژورنالیستی لژهای فراماسونی و با توجه به زمینه‌های انحطاط علمی و ظلم و جور و استبداد قاجاری به ایران وارد شد.

قرن هجدهم را به فرانسوی به نام «قرن انوار» یا «عصر روشنایی» و هر کسی که منور «به انوار طبیعی عقل جزوی» این قرن باشد. بنام «اکلره» aclair می‌خوانند، که در صدر مشروطه به منورالفکران و از طرف دیگر اصطلاحات انلاینتمنت Inlightenment به انگلیس آوفکلرونک به آلمانی به منورالفکری ترجمه و تعبیر شده است و همین منورالفکری با مقبولات، مشهورات و مسلمات غیردینی جدید آمیخته شده که از راه لژهایی ماسونی به عناوین مختلف همواره بیشتر وارد ممالک مختلف شرق از جمله ممالک اسلامی می‌شود و حتی از آن به نام دیانت تبلیغ می‌گردد و همین منورالفکری است که در روسیه هم با بطرکبیر نفوذ پیدا می‌کند و در مراحل بعدی با انقلابات جدید و چپ نو، روشنفکری (انتلکتوالیته) جای آن را می‌گیرد و گهگاه با تجدد دینی آمیخته نام روشنفکری دینی به خود می‌گیرد. در ایران بعد از جنگ دوم است که اصطلاح روشنفکر باب روز می‌شود و مسأله تنویر افکار و منورالفکری جای خود را به روشنفکری و تبلیغات روشنفکری می‌دهد.

منورالفکری، قوه محرکه انقلاب مشروطه

اما شرایطی که انقلاب مشروطه در آن شرایط به وقوع می‌پیوندد؟

حقیقت آن است که در دوره قاجار فرهنگ اسلامی (نه دین اسلام که بر قرآن و

۱. آنانی که تفاوت ماهوی این دو را فهمیده بودند، معتقد بودند که لفظ فرنگی کنستیتوسیون را باید به کار برد نظیر آقا میرزا صادق آقا یکی از علما تبریز (۸۲).

سنت مبتنی است، بلکه تجربیات مختلفی که ترکیب و اختلاطی از آداب و رسوم اسلامی و آداب و رسوم ملل و نحل بیگانگان بود) دوره انحطاط و ممسوخیت خود را می‌گذرانید و عوامل غفلت از حقیقت و باطن اسلام و دیانت افزایش می‌یافت. آنچه بود ظلم و جور و استبداد بود. مردم نوعاً طالب انقلاب به معنی گذشت از این ظلم و جور بودند ولی سیر تاریخ و حوالت تاریخی و تبلیغات چنان بود که آنچه بر مشروطه چیرگی پیدا کرد، همان غربزدگی و نیست‌انگاری و طاغوت‌زدگی مضاعف بود و منورالفکری با همه لوازم آن، یعنی اصول و مبانی اومانیسیم که مبلغ آن فراماسونری بود. از اینجاست که می‌توان گفت با مشروطه، صدر تاریخ جدید ماذیل تاریخ غرب شده است.

برخی از نویسندگان وجود فراماسونری و تشکیلات آن و وابستگی منورالفکران ایرانی به آن رادر تاریخ معاصر ایران بی‌تأثیر یا کم‌تأثیر تلقی کرده‌اند به‌زعم آنان این تشکیلات گویی «محل اجتماع افرادی است که همدیگر را به حسن سلوک با مردم دعوت می‌کنند.» یکی از نویسندگان با استناد به سخنان جیمز فریزر مهماندار شاهزاده‌های ایرانی در لندن و اظهارات آجودانباشی در کتاب «شرح مأموریت» خود قدرت این سازمان را زاینده ذهن خیالپرست ایرانی می‌داند و در فقراتی نیز نفوذ جمعیت‌های فراماسونی را در مشرق زمین تأیید می‌کند. به عقیده او افرادی چون راثین، کتیرایی، خانملک ساسانی و محمود محمود در این باره غلو کرده‌اند. (۸۳)

به هر حال فراماسونری با همه ممیزات فکری خود همان‌طوری که اشاره کردیم در ایران منشأ اثر جدی بوده، و کشورهای استعماری و امپریالیستی برای فعالیت سازماندهی شده خود کدام تشکیلات بهتر از این سازمان را می‌توانستند در شرق و ایران مورد استفاده قرار دهند.

نقص ذاتی مشروطه

نکته‌ای که همواره گفته‌اند، مشروطه به انحراف کشیده شد، خود جای تأمل دارد. اساساً مشروطه از مبنا منحرف بود و علمایی که در جهت ظلم ستیزی با مشروطه‌خواهان متجدد همکاری کردند، ندانسته با حوالت تاریخ جدید همراه شده و تیشه به ریشه خود می‌زدند. چنانکه این امر عملاً در اعدام شیخ فضل‌الله نوری و ترور بهبهانی

و مرگ مرموز آخوند خراسانی و انفعال قریب به اتفاق علما مشاهده می‌شود. تا حدی که علمای بعدی کمترین دخالتی در سیاست نمی‌کنند و آنان که گرایش سیاسی دارند، انگشت شمارند. حتی میرزا حسین نائینی که خود را از رهبران مشروطه و از تئوریسینهای آن محسوب می‌شود، سرانجام مجبور شده علی‌الظاهر حکومت رضاخان را تأیید کند. (۸۴)

به هر حال حوالت تاریخی ایجاب می‌کرده که آنچه غرب تجربه کرده در ایران نیز با پیوستگی با آن تجربه شود هر چند تجربه‌ای ناقص، قدر مسلم شیخ فضل‌الله نمی‌توانسته است در برابر موج تفکر جدید ایستادگی کند و اگر هم در برابر مشروطه‌طلبان پیروز می‌شد، نهایتاً تحولات جدید سرتاسر ایران را در می‌نوردید و آنچه با انقلاب خونین حاصل شد، به آرامی و بدون نزاعی بزرگ حاصل می‌گردید. از طرفی هنوز زمان آن فرا نرسیده بود که از ولایت فقیه سخن گفته شود و در حالی که امثال محمد علی شاه و وزرای مستبد و منحط او در رأس قدرت بودند و همکاری آنان با شیخ نیز برای حفظ قدرت بود و گرنه علاقه‌ای به شریعت نداشتند. و چنین است که پس از انقلاب مشروطه و بردار کشیدن شیخ شهید همان طبقات قدیم به منافع خود رسیده و ظاهر خود را عوض می‌کنند و شیخ را محکوم می‌دانند و مشروطه را تأیید می‌کنند به نام مشروطه دوباره علم استبداد را برپا می‌کنند. در این دوره باطن همان باطن است اما صورت و ظاهر تغییر کرده است. فراماسونهای قدیمی جای خود را به فراماسونهای تازه نفس می‌دهند. سید محمد طباطبائی همیشه در مورد مشروطه اظهار می‌داشت سرکه ریختم شراب شد، و تا آخر عمر از مشروطه و مجلسی که به وجود آمده بود، اظهار پشیمانی می‌کرد. او متوجه شده بود که آن همه خسارات مالی و اتلاف نفوس به نتیجه‌ای که منتهی نگردید. هیچ، دیکتاتوری محدود امیر بهادر و مشیرالسلطنه به دیکتاتوری نامحدود سپهدار و صمصام السلطنه و سردار اسعد و پیرم تبدیل شده بود.» (۸۵)

انقلاب مشروطه چون هر انقلابی دو شأن نفی و اثبات داشت، شأن نفی آن، نفی استبداد و ظلم و متجدد و فرنگی مآب و در مقاصد ایشان و در قواعد و قوانینی که آورده‌اند، باز شناخت. قاعدتاً می‌بایست که در انقلاب مشروطیت با نفی استبداد و حکومت مطلقه، نظام دموکراسی غربی و لوازم آن برقرار شود. ولی این اثبات در واقع

تمام و کامل نبود، زیرا روشنفکران مشروطه خواه آن زمان صرفاً خیال دموکراسی غرب را آوردند و چون اثبات آنان خیالی بود، در نفی هم مداومت ممکن نشد و استبداد بزودی بازگشت. بنابراین مداخله خارجی نمی توانسته استبداد را برگرداند مگر اینکه زمینه مساعد باشد. این زمینه زمانی فراهم می شود که تمام رهبران مشروطه به استثنای چند روحانی و غیرروحانی نظیر ستارخان و باقرخان تابع قدرت جهانی حاکم هستند. بدین معنی انقلاب مشروطه ریشه و عمق نداشت و از جریان منورالفکری سابق الذکر متأثر می شد که در نهایت نیز این جریان را به قدرت رساند تا استبداد رضاخانی را ستایش کنند. (۸۶)

گذر از شعر و ادب دینی

اندیشه ترقی که فکر آزادی را نیز به همراه داشت، مستلزم گذشت از شعر و ادبیات کهن و مضامین دینی آن بود. به همان نسبت که این فکر رواج می یافت، ستیز با مآثر ملی و دینی فزونی می گرفت و بسیاری از نویسندگان این دوره به تقلید از اروپاییان، دوره اسلامی فکر و اندیشه در ایران را به مثابه دوران ظلمت قرون وسطی و حاکمیت انحصاری کلیسا تلقی می کردند به همین جهت نیز نوعی تاریخ نگاری ادبیات در ایران به تقلید از مستشرقینی چون ادوار براون پدید آمد که بر اساس ناسیونالیسم به مطالعه مآثر فرهنگی ایران باستان و اسلامی می پرداخت و آنچه اثری از عناصر غیردینی در آن وجود داشت، مورد ستایش و آنچه به امور دینی و بویژه شریعت نزدیک می شد مورد تقبیح و مذمت قرار می گرفت (۸۷) ستایش از فردوسی که در آثار آخوندزاده و آقاخان کرمانی مشاهده می شد، رونقی فوق العاده یافته و مبنای ادبیات ناسیونالیستی شاهنشاهی دهه های بعد قرار گرفت، بی آنکه اندکی به حقیقت و روح و زبان دینی شاهنامه نزدیک شود. فکر پالایش زبان از عناصر عربی و ایجاد زبان بی ریشه نیست انگار با بهره گیری از کتاب معمول دساتیر و تفاسیر زند و بازند اوستا که فی المثل در آثار کسروی می توان دید بسرعت رواج یافت. بدین سان می رفت زبان دینی بکل فراموش شود.

گرایشهای قومی در زمینه ادبیات و فرهنگ حتی در آثار نویسندگان عرب و عثمانی نیز مشاهده می شود. شیخ رفاعه طهطاوی مصری و صادق رفعت پاشای ترک که

هریک چند سالی در اروپا (اولی در پاریس ۱۸۲۶-۱۸۳۲ و دومی در وین اطریش ۱۸۳۷) به سر برده بودند، فکر آزادی غربی را در سرزمینهای خود مورد توجه قرار دادند. آنان مآثر قومی غیردینی را مورد توجه و تأکید قرار دادند و آزادی را منشأ جمیع ترقیات غرب محسوب داشتند. به همین جهت آزادی از فرهنگ و سیاست قدیم را شعار خود قرار دادند. (۸۸) آنان این سخن میرابو خطیب معروف انقلاب فرانسه را شعار خود ساختند و گفتند: «حریت روحانیه ما را اولیای دین از دست ما گرفته‌اند... و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسپوتی یعنی ظالمان.» آنچه قابل تأمل است این است که تعرض به فرهنگ ملی - اسلامی به همان نسبت که خرافات و موهومات رایج در میان خواص و عوام را، دربرمی‌گرفت، مبانی و اصول حقیقی و اصیل اسلامی را نیز شامل می‌شد و همه به‌عنوان مجموعه‌ای از خرافات نامعقول مورد تخطئه واقع می‌گشت. متجددان این دوره با استغراق در ذکر مصائب، اقامه مجالس روضه خوانی، توجه دائمی به نذر و نیاز و زیارت و این گونه آداب و رسوم دینی که متناسب با معاداندیشی مسلمین بود به مبارزه برخاستند و نیز روایات مربوط به عوالم غیب و موجودات غیبی نظیر ملائکه و جن و دوزخ و برزخ و بهشت را به استهزاء گرفتند و گفتند: اندیشمندان اسلامی به جای آنکه به جغرافیای زمین بپردازند به جغرافیای ملکوت توجه کرده‌اند.

در این دوره ترویج تسامح و وسعت مشرب فکری (تساهل) توجه سطحی به جهله صوفیه که در مقابل علمای متشرع ایستادگی می‌کردند از مواردی است که مورد توجه متجددانی که خود دین و عقیده دینی نداشتند، قابل تأمل است، آنها کمتر به مقام زهد و ریاضت دینی در صوفیه می‌اندیشیدند بلکه آن را طرد می‌کردند. خلاصه اینکه فکر غالب در اذهان متجددان و منورالفکران تقابل علوم غرب با خرافات، بی‌خبری و تاریک‌اندیشی شرق بود بی‌آنکه تفکیکی میان دین و خرافه صورت گیرد. از این دوره به بعد است که ارتباطی عمیق که میان علما و عوام وجود داشت در میان منورالفکران و عامه وجود پیدا نمی‌کند. در این مرحله روزنامه، واسطه رابطه انتزاعی میان طبقات اجتماعی تحصیلکرده و باسواد است (مفهوم سواد در این دوره با مفهوم قدیمی سواد که محدود به خواندن و نوشتن نمی‌شد، متفاوت می‌گردد).

مذهب اصالت غرب مشروطه

تأکید بر قومیت و مذهب اصالت غرب و بیزاری متجددان از آنچه به اسلام و دوران اسلامی مربوط می‌شود، موجب گردید که ارتباط کهن با اقوام مسلمان از جمله ترک و عرب انقطاع یابد و تنها وسیله سیاسی مقاومت یعنی اتحاد مسلمین در برابر غرب، که با تکنولوژی و علوم انسانی و فلسفه خود در جهان ترکنازی می‌کرد، از دستشان ربنده شود. در واقع اگر اکنون بتوان در برابر امپریالیسم غرب باتوجه به فقدان تکنولوژی برتر در کشورهای اسلامی و آسیایی مقاومت کرد، تنها از طریق مقاومت سیاسی ممکن است. البته اتحاد صوری و سطحی در برخی پیمانها به وضوح تأثیر این مهم را نشان می‌دهد اما تفرقه و پراکندگی باطنی قدرتهای سیاسی و اقتصادی در کشورهای اسلامی و اتحاد غرب برابر این کشورها بر ضعف علمی و خودآگاهی نظری مزید بر علت شده تا هرچه بیشتر امپریالیسم غرب به ترکنازی خود ادامه دهد. اتحاد حقیقی فقط با احیاء تفکر و ایمان اسلامی و خودآگاهی تاریخی به مثابه شرط کافی حاصل می‌گردد، اما علی‌رغم وقوع انقلاب اسلامی عملاً تاکنون نه تنها این مهم رخ نداده، بلکه همواره ظاهر و شبیحی از فرهنگ غربی و تقلید سطحی از آن بر اندیشه روشنفکران دینی و زندگی سیاسی و اجتماعی مردم در جهان اسلامی مسلط بوده است، بدون اینکه کمترین دید انتقادی در آن اعمال شود و اگر اثری از این دید مشاهده می‌شود که تحت عنوان غربزدگی مطرح بوده، چندان رونق و اهمیتی پیدا نکرده و این نیز غالباً سطحی بوده است و به فرنگی مآبی نزدیک می‌شود تا مفهوم نظری غربزدگی، که بارها در این نوشته بدان اشاره کرده‌ایم.

عجیب آن است که غربزده‌ترین افراد به بحث درباره غربزدگی پرداخته‌اند فی‌المثل اولین کسی که در این باب به طرح مباحثی پرداخته، میرزا عبدالرحیم طالبوف است. وی می‌نویسد: «در مسکو سه چهار نفر ایرانی دیدم ویزتکه دم درازی دربر و سیلندر (کلاه فرنگی) بر سر... مطلق از فرنگی مآبی گذشته و به درکه سفلی بی ادبی رسیده و ابواب هوشیاری را به روی انسانیت خود مقفل داشته و کلیدش را شکسته و لکه ملت ایران شده است. به یکی از آنها گفتم که چرا تا این پایه تقلید دیگران می‌کنی؟ تو که مسلمانی و شرقی، شباهت قوم دیگر وانگهی مغربی، به این شدت، چه نفعی به حالت

تو دارد؟» (۸۹) از دیگر غربزدگانی که به نقد از فرنگی مآبی با نام اروپاییگری پرداخته، کسروی است که در کتاب «آئین» بدان توجه کرده است که در روزگار او بحثهای مخالفی را برانگیخت، و او این موضوع را در روزنامه شفق سرخ و مجله پیمان و کتابها و نشریات دیگر دنبال کرد. (۹۰)

در آراء منورالفکران ایرانی قرن سیزدهم که همه آنان پیشرفتهای علمی و صنعتی غرب را در زمینه‌های گوناگون می‌ستودند، چاره رفع واماندگی ایران را در تقلید یا اقتباس از راه و روش غرب خواه در زمینه سیاست، اقتصاد، علوم یا فنون نظامی می‌دانستند^۱. همگی آنان از چیرگی دین یا افکار شبه دینی بر ذهن مسلمانان ناراضی، و مایل به آشنایی ایرانیان با دانشهای نو و فکر غیردینی غرب بودند. اعتقاد آنان به فرهنگ و دینی که هزار سال تحت تأثیر آن به تجارب معنوی و فتوحات نظامی پرداخته بودند، متزلزل شده بود (۹۱).

اشتباه بزرگ سیاستمداران ایرانی نیز این بود که قدرت غربی را ناشی از فنون و صنایع نظامی دانستند و از اصل این قدرت غافل ماندند و منورالفکران نیز سیاست و اخلاق غریبان را مبنا و اساس قدرت غریبان پنداشتند از این راه هیچ‌گاه به مبانی و اصول نظری غرب نزدیک نشدند. هر چند سید جمال صورتی از روح فلسفی غرب دریافته بود اما این روح چیزی جز اعمال متدلوزی و فلسفه تحصلی و علمی جدید در اندیشه نبود. بدین ترتیب ایرانیان از آنجایی شروع کردند که غرب به پایان رسانده بود، از این رو تاریخ مشروطه ذیل پایان دوران فرهنگی غرب و مقارن دوران تمدنی آن، که با ولتر و روسو و منتسکیو و نویسندگان دائرة المعارف فرانسه آغاز شده بود، قرار گرفت و تحقق یافت.

طی انقلاب مشروطه این فکر بتدریج در اذهان رسوخ یافت که پذیرش نفوذ فرهنگی غرب با تسلط سیاسی غرب ملازمه ندارد و می‌توان فرهنگ غرب را پذیرفت و

۱. تفالید هنری اولین راه پیروی از تمدن غرب بود که در بخشی از هنرهای تجسمی قرن ۱۱ ه. ق / ۱۷ میلادی آغاز شده و در قرون بعدی بسط یافته بود. در امپراطوری عثمانی نیز این تأثیر را می‌توان در هنرهای تجسمی و معماری مشاهده کرد چنانکه مسجد نور عثمانیه که ساختمان آن در سال ۱۷۵۵ پایان گرفت به تقلید از سبک اروپایی «باروک» آرایش یافته بود.

در عین حال استقلال و قدرت سیاسی و همچنین تفکر دینی را حفظ کرد که بطلان این نظر خود عملاً در سیر تجارب تاریخی معلوم گشت.

رونق تئاتر و ادبیات سطحی و عامیانه ژورنالیستی در عصر مشروطه

سرانجام انقلاب مشروطه با همه ممیزاتش در سال ۱۳۲۴ هـ ق (۱۲۸۵ شمسی) رخ داد و تحولات فکری - فرهنگی بسرعت توسعه یافت در این میان داستان‌نویسی و نمایشنامه‌نویسی نیز به عنوان وسیله ترویج افکار جدید به کار گرفته شده و حتی نشریه‌ای به نام تئاتر به سردبیری میرزارضاخان نائینی به سال ۱۳۲۶ قمری در تهران انتشار یافت. به سخن رشید یاسمی: «از جمله اموری که آزادیخواهان به تأثیر اجتماعی آن ایمان داشتند، تیاتر بود، اکثر یقین داشتند که بهترین وسیله تربیت توده و آشنا کردن آنها به عیوب قدیم و محاسن جدید تیاتر است. زیرا که تأثیر افسانه و بازی در اذهان ساده به مراتب بیش از درس و وعظ است.» (۹۲)

با تحولات جدید شاعران به جای مدح اولیاء یا سلاطین و امراء، و توجه به مضامین عرفانی و دینی به نشر اشعاری با مضامین دنیوی و بیان مفاخر و فضایل قومی پرداختند بحث در باب تجدد و ترقی و وطن و آزادی محل توجه اهل ذوق و نظر واقع گشت. انواع فنون تازه در ادب پدید آمد و تیاتر و رمان به تقلید از ادب اروپایی در ادب ایران هم راه یافت. نشر جراید برای عامه، ناچار زبانی عامیانه و ساده می‌خواست و چون شتابی هم که در انتشار منظم جراید روزانه در کار بود، نویسندگان را مجال تأمل و تفکر و تکلف نمی‌داد رفته‌رفته اسلوب منشیانه و متکلف گذشته منسوخ شد و البته جهل به اسالیب قدما و عدم انس به آثار متقدمان هم از اسباب عمده این ساده‌گرایی بود (۹۲). در این دوران شعر و ادبیات درباری فرو می‌پاشد و شعر ملی (قومی و نژادی) و وطنی جایگزین آن می‌شود. این تحول حاکی از بیگانگی شاعران و ادیبان از عالم دین کهن و آشنایی پریشان آنها با عالم غرب و نظام تکنیک بود.

ژورنالیسم سطحی را می‌توان از مشکلات مشروطه دانست. روزنامه‌نگاران که اکثراً از سواد کمی برخوردار بودند، از همه چیز سخن می‌گفتند و به انتقاد می‌گرفتند. در سبک نویسندگی نیز فوق‌العاده ناپخته و ابتدایی بودند. از یک سو آن سبک مغلق و

پیچیده و مملو از صنایع ابداعی دوران گذشته برای ادای مطالب و مسائل نو مناسب نبود و از سوی دیگر نشر جدید هنوز جایگاه خود را نیافته بود. (۹۴) و نویسندگان همان دانسته‌های کهنه و قدیمی خود را از حکمت و عرفان و حدیث و امثال و حکم با اشعار خود و دیگران به هم می‌بافتند و از آنها مقاله و مطلب می‌ساختند و در نتیجه آنچه را که دیروز مثلاً درباره علم نوشته بودند، امروز درباره اخلاق و فردا درباره تمدن و صنعت و هنر می‌نوشتند.» (۹۵)

کتابشناسی فصل سوم

۱. عبدالهای حائری، نخستین رویارویهای اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ص ۱۸۰-۱۸۱.
۲. همان، ص ۱۷۹.
۳. میرزا مهدی خان استرآبادی، جهانگشای نادری، به کوشش سید عبدالله انوار، تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱، ص ۱۹۶-۱۹۷.
۴. عبدالهادی حائری، ص ۱۹۳.
۵. همان، ص ۲۲۲-۲۲۳.
۶. رستم الحکما (محمد هاشم آصف)، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۸-۳۸۶.
۷. عبدالطیف شوشتری، تحفه العالم و ذیل التحفه، به کوشش صمد موحد، تهران طهوری، ۱۳۶۳، ص ۲۸.
۸. ابوالحسن ایلچی، حیرت السفراء، ص ۲۱۰.
۹. جواد بهمنی، فاجعه قرن، تهران، ۱۳۵۸، ص ۷۳-۷۴.
۱۰. عبدالهادی حائری، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۱۱. دربارهٔ اختلاف این دو دسته رجوع شود به کتاب وحید بهبهانی: سرآمد محققین و دانشمندان در سده دوازدهم هجری، تألیف علی دوانی، ص ۷۳-۹۲.
۱۲. رضاقلی خان هدایت، روضة الصفای ناصری، تهران، حکمت، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۴۱۵.
۱۳. یحیی آربن‌پور، از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵.
۱۴. فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۳۶ و ۴۵.
۱۵. محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، اقبال، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۱۵.
۱۶. رجوع شود به سفرنامه ابوالحسن خان ایلچی شیرازی موسوم به حیرت‌نامه یا حیرت السفراء.
۱۷. احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران: از آغاز تمرکز

- قاجار تا آستانه انقلاب مشروطیت، تهران، بی نا، ۱۳۵۷، ص ۶۲-۶۷.
۱۸. همان، ص ۶۸.
۱۹. یحیی آرین پور، ص ۳۶۵.
۲۰. همان، ص ۲۶۵-۲۶۶، مجله یغما، سال ۱۷، شماره ۸، و مجله یادگار، سال ۳، شماره ۳.
۲۱. همان، ص ۲۷۵.
۲۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۲۹.
- ۲۳ و ۲۴. همان، ص ۳۹.
25. Ernest Cassirer, the Philosophy of the Enlightenment, Trans. Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove, Boston, 1961, P. 135-136.
۲۶. احسان طبری، ص ۸۸.
۲۷. منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدرالمতألهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹، ۱۷۲-۱۷۵ به نقل از سفرنامه اول خراسان حکیم الملک، تهران، آقامیر محمد باقر، ۱۲۸۶، ص ۱۳۲.
۲۸. رجوع شود به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱-۸.
۲۹. رضا داوری، شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما وضع کنونی تفکر در ایران، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۵۰.
۳۰. کریم مجتهدی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، انتشارات نهضت زنان، ۱۳۵۸، ص ۸۷.
۳۱. همان، ص ۸، و سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸ (چاپ اول ۱۳۱۲)، ص ۹۲.
۳۲. رضا داوری، ص ۴۷-۴۸، کریم مجتهدی، ص ۹.
۳۳. همان، ص ۴۸.
۳۴. کریم مجتهدی، ص ۹۰، اسدآبادی، ص ۹۵.
۳۵. ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲.
۳۶. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ص ۴۸، نویسنده

پیدایی منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی ۱۶۳

این کتاب که فرزند ملک المتکلمین از رهبران مشروطه است در دو فصل چهارم و پنجم تحت عنوان «روحانیت و اقلیت منورالفکر» به وضوح افکار عمومی عصر خویش را بیان کرده است.

۳۷. رجوع شود به احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸۶.

۳۸. منوچهر صدوق سها، ص ۷.

۳۹. احسان طبری، ص ۱۳۰-۱۳۵.

۴۰. محمود کتیرایی، ص ۸۳-۹۵.

۴۱. احمد خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، تهران، طهوری، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۱۴۴.

۴۲. محمد قزوینی، یادداشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۳۲ و ۱۳۶.

۴۳. محمود کتیرایی، ص ۷۲-۷۳.

۴۴. احسان طبری، ص ۱۲۶.

۴۵. رجوع شود به اسماعیل راثین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۴۲۶.

۴۶. رجوع شود به مقدمه‌ای بر انقلاب فرهنگی اسلامی، فراماسونری در ایران، دفتر ششم، تهران، اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان مسلمان، ۱۳۵۸-۱۳۵۹.

۴۷. ابراهیم صفایی، ج ۱، ص ۵۸.

۴۸. برای آشنایی با اصول فراماسونری رجوع شود به تاریخ فراموشخانه و فراماسونری در ایران نوشته اسماعیل راثین، و فراماسون در انقلاب فرانسه، اثر نجفقلی معزی، و تاریخ روابط ایران و انگلیس اثر محمود محمود، و سیر تفکر در ایران و جهان، از انتشارات وزارت آموزش و پرورش و فراماسونری در ایران نوشته محمود کتیرایی.

۴۹. محمود محمود، ص ۱۸۱۱.

۵۰. محمود کتیرایی، ص ۱۰.

۵۱. همان، ص ۱۴.

۵۲. ابراهیم صفایی، ص ۵۹-۶۰.
۵۳. عبدالهادی حائری، ص ۴۰.
۵۴. همان، ص ۴۱، احسان طبری، ص ۱۲۸.
۵۵. به نقل از نامه مستشارالدوله به آخوندزاده.
۵۶. عبدالهادی حائری، همان، ص ۴۳.
۵۷. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۳۵۴، ص ۶۵-۶۴.
۵۸. مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، فراماسونری در ایران، دفتر ششم، ص ۲۰.
۵۹. برای اطلاعات بیشتر در این باره رجوع شود به فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۷-۲۶.
۶۰. یحیی آرین پور، ج ۱، ص ۳۴۴.
۶۱. آرین پور می‌نویسد: «میرزا فتحعلی پس از ملاقات با میرزا شفیع و در نتیجه ارشاد او از اندیشه روحانیت که ابتدا در سر داشت منصرف شد و به فکر ورود به خدمات دولتی و اخذ علوم تمدن جدید افتاد.» (همان، ج ۱، ص ۳۴۴).
۶۲. عبدالهادی حائری، ص ۲۷.
۶۳. همان، ص ۲۷-۲۸.
۶۴. همان، ص ۲۹.
۶۵. همان، ص ۲۸-۲۹.
۶۶. مقدمه‌ای بر انقلاب فرهنگی اسلامی، دفتر هفتم، ص ۳۸.
۶۷. فریدون آدمیت، ص ۱۱۸-۱۱۹.
۶۸. همان، ص ۱۲۳-۱۲۶، مقدمه‌ای بر ...، ص ۴۷-۴۵۵.
۶۹. همان، ص ۱۳۰.
۷۰. فریدون آدمیت، ص ۱۷۴-۱۸۶، و مقدمه‌ای بر ...، ص ۶۵-۶۷.
۷۱. محمد بن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء، تهران، علمیه اسلامیّه، ۱۳، ص ۲۶۷.
۷۲. فریدون آدمیت، ص ۱۴۵-۱۵۴.
۷۳. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام، ۱۳۵۷، ص ۲۴-۲۶.

پیدایی منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی ۱۶۵

۷۴. رضا داوری، ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال، اصفهان، پرسش، ۱۳۶۴، ص ۵۲-۵۳.

۷۵. احسان طبری، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۷۶. یحیی آرین پور، ص ۳۹۳-۳۹۴. برای آشنایی بیشتر با منورالفکران رجوع شود به کتاب مدرنیسم و پرستانتیسم اسلامی در اندیشه نخستین منورالفکران ایران از راقم این سطور.

۷۷. احمد کسروی، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۷۸. احسان طبری، برخی بررسیها درباره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، بی جا، بی تا، ۱۳۴۷، ص ۳۳۹.

۷۹. احمد کسروی، ص ۴۵، و نیز یحیی آرین پور، ص ۲۸۹.

۸۰. عبدالحسین زرین کوب، نقد ادبی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۳۶.

۸۱. برای تفضیل مطالب درباره میرزا صالح شیرازی و آشنایی با افکار او رجوع شود به: میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، به کوشش اسماعیل راثین، تهران، روزن، ۱۳۴۷.

۸۲. عبدالهادی حائری، ص ۲۵۳، درباره واژه مشروطه، ص ۲۵۲-۲۵۹.

۸۳. جواد شیخ الاسلامی، ایرانیان در میان انگلیسها، نشر دانش، دوره هفتم، سال ۱۳۶۶، ش ۵، ص ۳۲-۴۷.

۸۴. عبدالهادی حائری، ص ۱۹۱-۱۹۶.

۸۵. ابراهیم صفایی، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۹.

۸۶. رضا داوری، انقلاب اسلامی ایران و وضع کنونی عالم، تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱، با اندکی تصرف و تلخیص، ص ۹۵-۸۴.

۸۷. رجوع شود به مقاله ملاحظاتی دوباره در تاریخ نگاری ادبیات از راقم این سطور در اولین شماره ویرنامه ادبی مجله سوره سال ۱۳۶۹. این مقاله در مجموعه مقالات خودآگاهی تاریخی از انتشارات حوزه هنری در دست چاپ است.

۸۸. برای آشنایی با تاریخ غربزدگی در مصر و سوریه و لبنان رجوع شود به: حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی غرب، تهران، حبیبی، ۱۳۶۳.

۸۹. عبدالرحیم طالبوف، ص ۱۰۵.

۹۰. حجت‌الله اصیل، سیری در اندیشه سیاسی کسروی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۱۳۱. در مباحث آتی باز به این مسئله اشاره خواهیم کرد و آن را در میان خواهیم گذاشت. برای اطلاع بیشتر از مسأله غربگرایی و غرب مآبی در نظر کسروی و معاصرانش رجوع شود به مقاله حسین یزدانیان، یادی از گفتگوی کسروی، دشتی و لیقوانی درباره پیروی از تمدن غرب، امید ایران (مجله)، شماره ۹۱۶، ۱۶ تیر ۱۳۵۱.
91. Bernard Lewis, the middle east and west, London, weidenfeld and Nicolson, 1964, P. 33.

۹۲. رشید یاسمی، ادبیات معاصر، تهران، بی جا ۱۳۱۶، ص ۱۲۷.
۹۳. عبدالحسین زرین کوب، نقد ادبی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ص ۶۳۸.
۹۴. یحیی آرین پور. ج ۲، ص ۲۵.
۹۵. همان، ص ۲۳۷.

فصل چهارم

شعر و ادب دنیای نفسانی

لازم است در اینجا نگاهی اجمالی به تأثیر تفکر غرب در شعر ایران داشته باشیم. چنانکه اکثر نویسندگان تاریخ هنر و ادبیات ایران معتقدند هنر و شعر عصر تیموری کمال و پایان اوج هنر و شعر سنتی ایران است. در این میان اگر بهزاد کمال نقاشی سنتی را در سبک هرات تجربه کرده است و آخرین نقاش بزرگ ایران نام گرفته، جامی و بیدل نیز آخرین شاعران بزرگ ایران و هند تلقی شده‌اند. هنر آغاز عصر صفوی و گورکانی که از میراث تیموری برخوردار بود، آخرین جلوه‌های هنر کمالی ایران و هند عصر اسلامی را منعکس کرد.

پایان عصر عظمت شعر سنتی در عصر صفوی

شعر دوره صفوی که به سبک هندی موسوم شده است، آخرین دوره و به اعتقاد اغلب نویسندگان پایان عصر شعر سنتی (کلاسیک و بزرگ) ایران است. این رخداد مقارن با اهمیتی است که پادشاهان صفوی علی‌الظاهر به شعر دینی و شیعی می‌دادند این مقارنت موجب گردیده، بسیاری از نویسندگان آشفته فکر ادبی «مدیحه و تغزل در مدح و منقبت اولیای دین و ذکر کرامات ائمه اطهار(ع) و مصیبت شهیدان کربلا» را موجب انحطاط شعر فارسی بدانند، در حالی که چنین سخنی ناشی از نفرت و کین‌توزی اینان نسبت به تفکر دینی یا آشفستگی فکر شعری و ادبی منورالفکران است. در واقع این طرز تلقی از مستشرقینی چون ادوار براون اخذ شده و با احساس دین‌گریز عصر مشروطه درهم آمیخته است.

اگر قدری با دقت به اوضاع شعری آن عصر بنگریم، به وضوح در می‌یابیم که در

شعر شاعران مهاجر ایرانی به دربار هند و عثمانی که با تساهل و تسامح آنان روبرو بودند، چندان رونقی در عمق و زیبایی در مطاوی شعر فارسی دیده نمی‌شود و اشعار این شاعران نیز فاقد کمال حسن و قوت کلام شاعرانی چون شاه طهماسب که به سخن اسکندر بیگ ترکمان: «در اواخر ایام حیات که در امر معروف و نهی منکر، مبالغه عظیم می‌فرمودند، چون این طبقه علیه راه، وسیع‌الشرب شمرده از صلحا و زمرة اتقیا نمی‌دانستند، زیاده توجهی به حال ایشان نمی‌فرمودند، و راه گذرانیدن قطعه و قصیده نمی‌دادند.» (۱) فرع بر اوضاع کلی شعر و شاعری بوده است. شاه طهماسب بنا بر اعتقادات دینی خود پس از سرودن قصایدی از سوی محتشم کاشانی در مدح او و همسرش گفته بود: «من راضی نیستم که شعرا زبان به مدح و ثنای من آلائند. قصاید در شأن شاه ولایت و ائمه معصومین علیهم السلام بگویند، صله، اول از ارواح مقدسه حضرات و بعد از آن از ما توقع نمایند. زیرا که به فکر دقیق، معانی بلند و استعاره دور از کار در رشته بلاغت در آورده به ملوک نسبت می‌دهند که به مضمون در اکذب اوست احسن او اکثر در موضع خود نیست. اما اگر به حضرات مقدسات نسبت نمایند. شأن معالی نشان ایشان بالاتر از آن است که محتمل الوقوع است.» (۲)

با وجود تمایل ظاهری و احياناً باطنی شاهان صفوی به شعر شیعی که قوام ارکان حکومت و سیاست خویش را به اقتضای اعتقاد قلبی یا تدبیر عقلی و سیاسی در ترویج آن می‌دانستند، چندان به حال این نوع شعر مفید نبود. اگر از اشعار بیدل دهلوی و ترجیع‌بند محتشم کاشانی و برخی غزلیات صائب تبریزی صرف‌نظر کنیم، قوت و کمال اشعار دیگران نسبت به پیشینیان چندان قابل تأمل نیست. این واقعه به ذات شعر و شاعران برمی‌گردد که در جهانی می‌زیستند که بتدریج از عالم اسلام دور می‌شد، هرچند به ظاهر شریعت‌مدارتر می‌نمود. در این دوران شاعران تجربه باطن معنوی عهد اول اسلام را بتدریج ترک می‌گفتند و به همین جهت بود که بیشتر به تجربه ظاهر و صورت الفاظ اشتغال داشتند تا به معانی. هنگامی که معانی به شاعر روی نکند او طبیعتاً در قلمرو و «ساحت صور» خواهد ماند تا آنکه دوباره معانی به او روی کنند و تحولی در او پدید آورند و اگر معانی جدید قالبی و صورتی دیگر بطلبند، صورت قافیه و قالب نیز دچار تحول می‌شود، چنانکه در شعر نو ایران می‌بینیم.

با این وجود چنان نیست که شعر پر عظمت عصر صفوی را حقیر داریم و شاعرانی چون بیدل و صائب را ناچیز انگاریم و شعر حکمت و عرفان آنها را اشتغال به الفاظ تصور کنیم. در اینجا سخن از نسبت به کمال شعری گذشته است نه شعر کنونی، یا شعر فلک زده بازگشت که به شعر عصر صفوی به دیده تحقیر نگریست و آن را پریشان گویی پنداشت اما خود راه غربزدگی را هموار کرد و هیچگاه به تجربه معنوی شعر بزرگ سنتی از جمله شعر جمالی و جلالی عصر صفوی نرسید.

اشتغال به الفاظ و تکلف شعری در واقع از آغاز پیدایش شعر فارسی که مقارن بود با غلبه تدریجی اسلام بر حیات ایرانیان، به چشم می خورد. در این دوران طرق جدیدی در مسیر تجربه معنوی دینی و دنیوی گشوده شد و افق تازه‌ای به پیدایی آمد. و شاعران بزرگی منشأ آثار بزرگ گردیدند، و در حاشیه این شعر اشتغال به الفاظ نیز مشاهده می شد. اما هنگامی که تجربه معنوی قدیم به کاستی و پایان انجامید، اشتغال به الفاظ بر شعر فارسی غلبه کرد و این از قرن هشتم یعنی دوران اقتدار عصر مغول و تاتار قوت می گیرد و با عصر صفوی مقارن می گردد که نمونه‌ای از اشتغال به الفاظ شعری و فلسفی و عرفانی این دوره را که ظاهراً دین مورد توجه بوده در ادبیات ذیل می آوریم که برخی آنها را نعرز و دلاویز می دانند:

بخیه کفشم اگر دندان نما شد عیب نیست

خنده آرد کفش من بر هرزه گردیهای من

کلیم کاشانی

لقمه افتد ز دهان چون نبود قسمت کس

روزی اره نگر کز بن دندان ریزد

واعظ

ز سایه مژه چشم مور بست قلم

چو می کشید مصور دهان تنگ ترا

شوکت بخاری

با توجه به مراتب فوق می توان دریافت که سبک هندی چون سبک گوتیک در هنر مسیحی جلال و عظمت پایانی شعر فارسی را ظاهر کرده است اما این عظمت بیشتر در

تعبیرات و تشبیهات و کنایات ظریف و دقیق و باریک لفظی و ترکیبات و معانی پیچیده دشوار حکمی و عرفانی است. از اینجا برخی شاعران این عصر به شعبده‌بازی در صورت پرداخته اند، نظیر اهلی شیرازی او مثنوی سحر را که از عجایب هنر شاعری ایران است، در دو وزن و هر بیت را در دو قافیه سروده است و عطش اشتغال به الفاظ خود را که گویی چون بیماری همگانی درآمده بوده، فرونشانده است. یا آنکه چون اهل معرفت با الفاظ فخیم و دشوار و صورتهای خیالی محیرالعقول به بیان تأملات حکمی و عرفانی عصر پرداختند تا صرفاً در ظاهر محدود نمانند. بدین معنی دوران هنر اصیل عصر اسلامی به پایان رسیده بود و کار هنرمندان در پایان پرداختن به صورت محض و صرف بیگانه از معنی بود و یا تعلق به راه و رسم التقاط چونان مباحث نظری فلسفی و عرفانی عصر فلاسفه بزرگ صفوی نظیر میرداماد و ملاصدرا وجود داشت.

گذر از روح کهن زمانه در نهضت بازگشت

پس از سقوط صفویه در دوره نادرشاه و کریم خان تحولی به اقتضای دگرگونی‌های سریع در ارکان حکومت از یک سو و حضور بیشتر غرب از سوی دیگر با احساس غربت شاعران از روح شعری گذشته، نهضتی پدیدارگشت که می‌توان به نیمه دوم قرن دوازدهم مربوط دانست. در این زمان شاعران از راه و رسم پرتکلف و تصنعی سبک هندی آزرده و راه جدیدی را که به نهضت بازگشت ادبی مشهور گردیده است، آغاز کردند. این نهضت ابتدا در اصفهان آغاز شد سیدمحمد شعله اصفهانی متوفی به سال ۱۱۶۰ هـ. ق، میرسید علی مشتاق اصفهانی متوفی به سال ۱۱۷۱ هـ ق و میرزا محمد نصیر اصفهانی متوفی به سال ۱۱۹۲ هـ ق و لطفعلی بیگ آذر بیگدلی متوفی به سال ۱۱۹۵ این کار را پی گرفتند. در اینجا باید از شهاب ترشیزی نیز نام برد که نامش به تفنن و تجدد ادبی همراه است.

در زمان سلطنت آقامحمد خان قاجار، میرزا عبدالوهاب نشاط انجمنی از شاعران و نویسندگان دربار فتحعلی شاه پرورده شدند و نهضت بازگشت را به اوج خود رساندند. آنچه در راه و رسم نهضت بازگشت بارز است، بازگشتی سطحی و عاجزانه به سبکهای قدیم بود. شاعران این دوره از جمله برجسته‌ترین آنان در عصر فتحعلی شاه که صبای کاشانی است، می‌کوشیدند از سخنان پیشینیان بی‌کم و کاست تقلید کنند از این

لحاظ کمتر ابداع جدیدی داشتند. بدین معنی استادان قدیم بیش از آنکه در بند وزن و قافیه و سخن آرایبی و صورت شعری باشند، به معانی و مضامین اشعار و اقوال خود توجه داشتند و خود هنر خویش را احساس می‌کردند، ولی سخنوران دوره بازگشت، بی آنکه چنین اندیشه و احساسی از هنر خویش داشته باشند، اشعار ادوار گذشته را شبیه‌سازی و به اصطلاح خود تتبع و اقتفاء می‌کردند و در حقیقت صنعتکاران ماهر و چیره‌دستی بودند که یک مشت الفاظ و عبارات پر آب و تاب و گزاف را برحسب میل و سفارش مخاطبان خود در قالبهایی که نمونه آنها از پیش در اختیار آنان گذاشته شده بود، می‌ریختند و تحویل صاحب کار می‌دادند (۳).

شاعران نهضت بازگشت که مبانی اثر هنری خود را بر پژوهش صرف بنیاد نهاده بودند، بی آنکه عالیشان عالم سعدی و حافظ باشد، به شیوه آنان از عالم قدیم سخن می‌گفتند. غفلت از عالم واقع و حقیقت محیط، بر این شاعران مسلط بود. آنان در عالم بسته خود به سر می‌بردند؛ عالمی که ویران شده بود.

آنچه در شاعران عصر اسلامی غلبه داشته احساسی باطنی از عالم ملکوت و روکردن به عالم ماوراء طبیعت بوده و اقتضای روح اسلام، اما روکردن به این عالم بدان معنا نیست که انسان روی از خلق بگرداند. خلق جلوه حق است و چنانکه در سیره انبیاء و اولیاء دیده‌ایم، خلق و هدایت و زندگانی پردرد و رنج آنان همواره مورد توجه بوده است، اما بتدریج با غیبت حق و حقیقت و از اینجا انبیاء و اولیاء، توجه به خلق فراموش می‌شود. در این دوران بسیاری از شاعران که از خوان جور سلاطین ارتزاق می‌کردند و جز از فسق و فجور شاهانه نمی‌گفتند، مظهر غفلت از شأن حقیقی و ساحت معنوی خلق بودند و اگر شاعران بزرگی چون سنایی و عطار که از منظر عرفان و دین به نظاره عالم می‌نشستند به ظهور نمی‌آمدند، شعر بزرگ و پر عظمت سنتی در صورت بالنسبه دنیوی (بزمی - حماسی) خود بسط می‌یافت و جز ظاهری از عالم دینی در آن نمی‌دیدیم.

شعر درباری عصر فتحعلی شاه نیز چون شعر درباری غزنوی و سلجوقی از آنچه برای عامه مردم رخ می‌داد، کمتر اثری داشت. منظور از شعر درباری، شعر فصیح و ادیبانه‌ای است که محل ظهور آن و جلوه این گونه اشعار غالباً در مشاعرات درباری بوده است (۴). و طبعاً این گونه اشعار اغلب به فسق و فجور و جنگها یا لذات و راحتها و

عشقهای مجازی و خلاصه رزمها و بزمهای شاهانه اساطیری می‌پرداختند و به چیزی دیگر توجه نداشتند، شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی که از بزرگترین نمونه‌های شعر فارسی رزمی و بزمی است به ماجراهایی می‌پردازند که صورت مثالی عشق و رزم این جهانی محسوب می‌شوند و زمینه را برای تعالی شعر سنتی فراهم می‌کنند چنانکه «المجاز قنطرة الحقیقة» و یا عشق مجازی پل عشق حقیقی است.

نکته‌ای که در اینجا لازم است بدان اشاره رود این است که اساساً شعر و ادب دنیای عصر اسلامی نیز به شعر و ادب دین و حق آن عصر بازمی‌گشت، این شعر و ادب روح شعر و ادب دنیا بود. از اینجا است که قاضی ماوردی در کتاب خود فرهنگ و ادب اسلامی را به «ادب الدنیا و الدین» تعبیر می‌کند. بنابراین زبان شاعران اشرافی و درباری عصر اسلامی که مخاطبان و حامیان اصلی خود را در دربار می‌یافتند و به خویشهای درباری مأنوس و مألوف بودند نمی‌توانست از روح دینی زبان فارسی بیگانه شود. حتی مفهوم لفظ «دنیا» اثر وضعی دینی خود را در اذهان شاعران می‌گذاشت و این کلمه همواره در برابر «آخرت» قرار می‌گرفت. همه الفاظ زبان فارسی عصر اسلامی اثر وضعی مقتضی روح دینی عصر خود را دارند چه در دربار و یا در کوچه و بازار، چه در خانقاه و چه در مسجد و چه در میخانه. حتی زبان فارسی عصر اسلامی برای بیان فسق و فجور و نفسانیات بشری مهر دینی خورده چه رسد به تحمیدیه‌ها که عمق تفقه شاعرانه از عالم دینی را ظاهر می‌کنند - حتی در ادب بزمی و حماسی درباری.

ظهور فرنک در شعر فارسی

ارتباط با فرنگیان و تجارت میان ایران و اروپا در عهد صفوی و آمد و شد سفیران و بازرگانان و صنعت‌گران و مبلغان مذهبی مسیحی و بعضی از اهل حرفه و هنر اروپایی به ایران و رواج ساخته‌های فرنگیان مانند ساعت و قبله‌نما و عینک و اشیاء شیشه‌ای و پارچه و دیگر مصنوعات و بیش از همه تابلوهای فرنگی در فرهنگ ایران تأثیر نهاد. دامنه تأثیر ارتباط با فرنگ در ادب فارسی نیز نمودار شد، وصف فرنگیان مضمونهایی در اختیار شاعران زمان گذارد. شاهدان و زیبارویان فرنگ، حسن فرنگ، رخ فرنگ، بت

فرنگ، می‌پرتگال (پرتغال) و این‌گونه واژه‌ها به همراه مضمونها و صفهای دیگر بسیار به کار رفته است. و از آنها غزلی است از ملا اسمعیل ذبیحی شاعر قرن یازدهم صاحب منظومه نرگسدان:

دارم دلی از چشم سیاه تو فرنگی
وحشی‌تر از آهوی نگاه تو فرنگی
جان باید اگر سجده کنم در قدم تو
آن بت که به دیر است اله تو فرنگی
دارند سر کشتنم از همسری هم
بخت من و وارونه کلاه تو فرنگی
مذهب دل و دین داده ناز تو ستمگر
دین خاک نشین سر راه تو فرنگی
خورشید فلک رنگ چو مهتاب بیازد
از شرم بر و روی چو ماه تو فرنگی
بتخانه دل را کند از فیض چراغان
یساد رخ خورشید پناه تو فرنگی
و باز از او و دیگر شاعران عهدست:

یا بما یار مشو یا چو شدی چو ما شو
ما چو رسوای جهانیم تو هم رسوا شو
عاشق و رند غزلخوان و فرنگی مشرب
رند و لاقید ملامت کش و بی‌پروا شو
از فرنگی نرگسی تیر نگاهی خورده‌ایم
شمع سبزی بر سر لوح مزار ما زنید
میرزا جلال اسیر

بی‌نقش چین نه حسن فرنگ آفریدن است

بهبزادی تو دست زدنی کشیدن است

بیدل

غارت سرشته نگه کافر توایم

یاد از غبار ما کن و طرح فرنگ ریز

غنی کشمیری

فرنگی شاهدانت ساقی بزمند هان ای دل

صنم می گوی و می کش باده های پرتگالی را

طالب آملی

راحت نبود بزیز این خیمه تنگ

یک خیمه و صد گروه ترسا و فرنگ

ز ابنای زمانه داوری مهرجوی

پرورده روز و شب نباشد، یک رنگ

قاضی داوری

ز دل بگویم با آن بت فرنگ که چه

ز حال شیشه بگوید کسی به سنگ که چه

قصاب

دو منظومه «جنگ نامه کشم (قشم)» و جرون نامه (گمبرون نامه و هرمز نامه) که در شمار منظومه های حماسی است، نتیجه همین رابطه های ایران و فرنگ در آن روزگار است (۵).

شاعر در «جنگ نامه کشم» چنین می گوید:

به نام خدا ایزد ذوالجلال	خدایی که وی را نباشد زوال
خدایی که لیل و نهار آفرید	خزان برد و فصل بهار آفرید
چو مدح شه و خان به پایان رسید	به نظم آورم داستانی جدید
چو الف و ثلاثین بد از هجر سال	بیامد یکی لشگر از پرتگال
سپاهی بیامد چو مور و ملخ	به گرمی چو آتش به سردی چو یخ

این اشارت راجع است به دست اندازی پرتغالیان در سال ۱۰۳۰ به جزیره قشم و حوالی هرمز: توضیح آنکه «روی فریرا اندرادا» سردار پرتغالی پس از جنگی با بحریه شرکت هند شرقی انگلیس که به شکست وی پایان یافت بر آن شد که جزیره قشم و کناره های هرمز را تسخیر نماید تا از جانبی شاه عباس را مرعوب و وادار به برآوردن

خواهشهای خود کند و از جانبی دیگر جلو بازرگانی ابریشم انگلیسیان را در ایران بگیرد. به همین قصد در حدود ماه رجب ۱۰۳۰ بخشی از جزیره را در جوار هرمز تسخیر کرد و نزدیک دریا قلعه‌ای بنا نهاد و هنوز قلعه او ناتمام بود که با سپاهیان ایران و مردم لار درآویخت و از آنان بیش از هزار تن کشت.

هنوز قلعه شوم بُد ناتمام که آنجا گرفتند یرد و مقام
بهم باز کردند بنیاد جنگ سپاه مسلمان و اهل فرنگ
بناگاه آن کافر بد نهاد شکست سپاه مسلمان بداد

در این هنگام یعنی در سال ۱۰۳۰ ه. ق امام قلی خان بیگلربیگی فارس در زردکوه بختیاری و کنار آب کوه‌رنگ با جمعی دیگر از والیان ایالات جنوبی و غربی ایران در رکاب شاه عباس برای اتصال آب کارون به زاینده رود حاضر بود.

رسید این خبر چون به آب کرنگ به نواب عالی که آمد فرنگ
بجنید نواب عالی بقهر به فرمود بر لشگر آرای دهر

مراد از «نواب عالی» شاه عباس و مقصود از «لشگر آرای دهر» امام قلی خان است که بعد از گماشته شدن به نبرد با پرتغالیان به تهیه مقدمات جنگ پرداخت و پس از همداستانی با انگلیسیان و بهره‌مندی از نیروی دریایی آنان، با جنگ سختی قلعه را به تصرف آورد. «روی فریرا» با ساکنان قلعه تسلیم شدند، و از آن پس امام قلی خان جنگ با پرتغالی‌های را تعقیب کرد و به تصرف جزیره هرمز (جرون) برخاست. رویدادهای این جنگ به تمامی و با توضیح جزئیات، مگر استمداد از انگلیسیان، در جنگ نامه کشم آمده است. فرمانده پرتغالیان در این جنگ کیتان (کاپیتان) تمر معرفی شده است.

سر آن سپه بُد کیتان تمر دمی داشت از کینه و خشم پر
در پایان منظومه نیز به فرمان تعقیب جنگ از جانب شاه عباس اشاره شده است:
چو مژده به نواب عالی رسید دو رخسار او همچو گل بشکفید
طلب کرد آنگاه یک خامه‌ای به سردار بنوشت یک نامه‌ای
که اکنون روان شو تو مردانه‌وار بکن تابع امر من بنکسار
مسخر بکن بنکسار و جرون بکن دشمن شاه را سرنگون

جرون‌نامه از «قدری» شاعر اهل فارس در سده یازدهم هجری است که احتمالاً

همان باشد که منظومه جنگ نامه کشم را ساخته است. وی دنباله کار امام قلی خان را در فتح جزیره جرون (هرمز) و تصرف قلعه آنرا که به نام دآلبوکرک دریا سالار نامبردار پرتغالی موسوم بود (سال ۱۰۳۱ هـ ق)، در منظومه‌ای به نام جرون نامه شرح کرده است. (۶)

بیان صورت عالم قدیم در شعر بازگشت

دوران نادری و زندی با انفعال در برابر غرب همراه بود. مسافران ایرانی یا منشیان درباری اغلب این انفعال را نشان دادند که شرح اجمالی آن آمد. علمای دین نیز اغلب بی تفاوت ماندند یا سکوت کردند مگر یکی دو نفر استثنایی چون عبدالحی کاشانی. اکثریت فعال نیز از عالم بنیاد اندیشانه قدیم سربر نیاورند تا عالم خود بنیاد غرب را تجربه کنند و یا بطور جدی با آن بستیزند. به هر حال در کل تأثیرپذیری ایرانیان از غرب قابل ملاحظه بود. این تأثیرپذیری در دوره جنگهای ایران و روس و فتحعلیشاه به کمال نقصان رسید.

نهضت بازگشت نیز در این زمان به انحاء مختلف از فرهنگ و هنر جدید متأثر می شد. اما تأثیر بسیاری سطحی بود. شاعران و نویسندگان دربار فتحعلی شاه اغلب در عالم قدیم خود می زیستند، اما این عالم بیشتر در صورت با عالم قدیم تناسب داشت تا در معنی. آنان کمتر به وضع موجود می پرداختند و صرفاً از گذشتگان به تقلید شعر می گفتند و به وصف شکار، شراب، جشنها، سلاحها و بزرها و رزمهای شاهانه می پرداختند و یا به سبب تعلقی به تصوف از بی اعتباری دنیا و طلب حقیقت سخن می گفتند.

بشیر فتح همی آید از سپهسالار به سوی شاه جهان شهریار دولتیار

سروش اصفهانی

بهار آمد و دل را گرفت و کرد مهار چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار

قآنی

قرار مملکت و جشن عید و فصل بهار خجسته باد بر شهریار دولتیار

محمودخان صبا

سه بی‌تی است که هر سه به استقبال قصیده معروف عنصری به مطلع زیر رفته‌اند:

چنان نماید شمشیر خسروان آثار چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار

شاعران بزرگ دوره فتحعلی شاه صبا، نشاط، مجمر و وصال و نثرنویسان این دوره عبدالرزاق بیگ دنبلی، میررضی، فاضل خان، صاحب دیوان، قائم مقام فراهانی و وقایع نگار، شعر و نثر نهضت بازگشت را به کمال رساندند. شعر درباری دوره فتحعلی شاه در دوره محمد شاه و ناصرالدین شاه نیز رونق داشت. شهاب اصفهانی، فروغی بسطامی، سروش اصفهانی، قآنی، یغما جندقی، محمود خان ملک الشعراء^۱ و شیبانی از برجسته‌ترین شاعران این عصرند، از نویسندگان دیگر این دوره می‌توان از بدایع نگار، مجدالملک سینکی و حاجی فرهاد میرزا، حسینعلی خان امیر نظام، نادر میرزا و طسوجی و بسیاری دیگر نام برد.

فتحعلی خان صبا بزرگترین شاعر دربار فتحعلی شاه صاحب سبک این دوره محسوب می‌شود که بعداً قآنی و ادیب الممالک فراهانی و بسیاری از شعرای قرن سیزدهم از آن سبک و شیوه تقلید کردند (۷) مهمترین آثار صبا، شاهنشاه نامه و گلشن صبا به تقلید از سعدی است. شاعر در شاهنشاه نامه، جنگهای ایران و روس را وصف کرده و در حالی که روسها را بزرگ می‌نماید، اما در برابر شاه و سپاهیان ایران آنان را کوچک و حقیر می‌شمارد. در این اشعار به وضوح می‌بینیم که قالب قدیم برای بیان جنگ جدید چقدر نامناسب است.

یکی پولکونیک نام گرگی کهن	سپهدار لشگر در آن انجمن
کهنسال اهریمنی کاروان	به لشگرکشی گرد بسیاریان
بر اندیشه چون دید سالار روس	شده کان بیجاده اش سند روس

سحاب از دیگر شاعران دربار فتحعلی شاه است که دیوان او از سوی فتحعلی شاه به سرگور اوزلی اهدا شد. مجمر اصفهانی که با شاه به مناسبت جنگ با دولت روسیه به آذربایجان رفته بود، اشعاری در این باره دارد، اما فراتر از دیگران نرفته است. برخی وصال شیرازی را از بزرگترین شعرای عهد فتحعلی شاه و محمدشاه محسوب داشته‌اند. او تمایل به اهل معرفت و طریقت داشته است. البته عرفان او به تناسب عصر پس از غلبه

۱. او در نقاشی نیز در زمان خود از پیشگامان تقلید از هنر غرب بوده است بطوری که برخی او را آغازگر تحله‌های مدرن نظیر سورئالیسم و کوبیسم در ایران دانسته‌اند.

مغول فاقد لطافت و قوت قبل از این عصر است. در واقع این عصر را که می‌توان دوران انحطاط و مسموخت فرهنگ اسلامی - نه اسلام که حقیقت آن چون آفتاب در زیر ابر غفلت مستور می‌شود و هیچ‌گاه انحطاط بر آن عارض نمی‌گردد - نامید. یأس فکری و اجتماعی ناشی از ظلم و جور و استبداد برهنه موجب گردید، آثار این دوره پر از شکایت و ناله، بی‌اعتنایی به دنیا و حیات دنیوی، روی‌آوری به افکار شبه صوفیانه و عوالم روحانی است، تاریخ و درد ناشی از ظلم و جور سیاسی و غربت از عالم حقیقی اسلام را قدری تسکین دهند، اشتغال به الفاظ عرفانی در این عصر بیش از معانی و حقایق عرفانی غلبه یافت.

خروج تدریجی ادب قاجاری از صورت عالم قدیم

موضوع اصلی آثار در نثرنویسان عصر فتحعلی شاه عبارت است از جنگهای ایران و روس و چنانکه در آثار قائم مقام می‌بینیم که ساده‌نویسی با او آغاز شد^۱. این مقدمه‌ای است، برای خروج تدریجی هر چه بیشتر ادبیات قاجار از صورت عالم قدیم دینی که در دوره محمدشاه و ناصرالدین شاه کاملاً وضوح پیدا می‌کند. اما به هر حال تا مدتها شاعران و نویسندگان به عالمی نو که بتدریج مؤسساتش توسعه می‌یافت، توجه نداشتند. نمونه این شاعران، قآنی است که بر اثر خشم امیرکبیر بر او به جهت آشنایی با زبان فرانسه و انگلیسی مدتی در خدمت اعتضادالسلطنه بود و کتابی در کشاورزی ترجمه کرد. ولی هیچ‌گاه از طبیعت اساطیری قدیم ایران و زندگی شاهانه دور نشد و کتاب «پریشان» او که در تقلید از گلستان نوشت، جز ضایعات و ابتذال شعری چیزی نبود.

در بین آثاری که مواجهه دو جهان شرقی فارسی زبان و غربی را ممکن می‌کند، می‌توان کتابی به نام «شگرف‌نامه» اعتصام الدین را ذکر کرد که نویسنده آن از هند همراه نامه‌ای از امپراطور شاه جهان به جرج سوم پادشاه انگلستان به لندن رفت و بیش از دو سال و نیم در آنجا زیست و سفرنامه او در واقع حاکی است از اولین برخورد دنیای

۱. قبلاً گفتیم که ساده‌نویسی تحت تأثیر آشنایی تدریجی با دنیای غرب و خیلی زودتر از عهد ناصری پدید آمد.

فارسی زبانها با جهان اروپایی. بعد از این اثر «مسیر طالبی» تألیف یافته است که تفاوت تفکر اجتماعی شرق و غرب را بیان می‌کند (۸). دیگر آثار از این نوع، سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی، میرزا ابوالحسن ایلچی، رضاقلی نوه فتحعلی شاه، حاجی پیرزاده و فرخ خان امین‌الدوله است. میرزا صالح در سفرنامه خویش از زبان قائم مقام به شوق و علاقه‌ای که طلاب به شعر داشته‌اند، اظهار نفرت می‌کند و صنعت را بر شعر و شاعری ترجیح می‌دهد.

نیست‌انگاری منفعل و اندیشه بدبینی Pessimism در شعر بازگشت

ناسزاگویی شاعرانی چون قآنی و یغما را می‌توان از اضطراب و پریشانی احوالشان دانست آنان به هر طریق دریافته بودند که در وضعی به سر می‌برند که عالم قدیم در آن کهنه و فرسوده و بی‌رنگ شده است، اما علی‌رغم این احساس نمی‌توانستند از محیط و سنتی که در آن پرورش یافته بودند، رهایی حاصل کنند، چنانکه حتی اکنون نیز می‌بینیم، دین ستیزترین شاعران ایران، اسیر محیط و حیات شرقی خود هستند. اینان خیام‌های جدیدی هستند که با یأس مرگ آلود و بدبینی مطلق و نوعی آنارشسیسم انس گرفته‌اند و اغلب به اندیشه‌های شبه عرفانی و فحش و ناسزاگویی پناه می‌برند و بدین طریق درد و رنج و احساس خفقان بار خود را آرامش می‌بخشند.

یغما من و بخت و شادی و غم با هم

کردیم سفر به ملک هستی زعدم

چون نوسفران به نیمه ره بخت بخفت

شادی ره خودگرفت و من ماندم و غم

وضع چنان است که گویی زندگانی در نظر وی ارزش و اعتبار خود را بکلی از دست داده، شاعر هیچ‌گونه امید و آرزویی ندارد و سازش با محیط، دیگر از قدرت او بیرون است. شاعر از زندگانی موجود شکایت می‌کند و با آن سرستیز دارد. حتی انتخاب کلمات غیرعربی و متروک فارسی اسباب جدید منازعه با اوضاع زمانه است. هرمان‌اته، یغمای جندقی را نماینده عمده اشعار هزلی و رکیک می‌داند. کمترین ناسزای او مادر... بوده که نثار خود نیز می‌کرده است. (۹). در این میان محمودخان ملک الشعرا را می‌توان

از نویسندگان و شاعرانی چون محمدتقی خان سپهر و قآنی دانست. این سه از اولین اعضای فراموشخانه ملکم خان ناظم الدوله بوده و به سلک فراماسونها درآمده بودند. اینان بیش از یغما تسلیم زمانه بودند.

قبلاً اشاره کردیم که بسیاری از تحولات تمدن جدید در ایران و جهان اسلامی به صورت ناقص به وقوع پیوست، فی‌المثل نهضت اصلاح دین و نفوذ لیبرالیسم و عقل‌انگاری با ظهور شیخیه و علی‌الخصوص بایه، و بهاییان تکوین یافت. شیخیه با تکیه بر نوعی عقل‌انگاری و تأویل عقلانی به فلسفه اسماعیلیه رسیدند و به رکن رابع قائل شدند و بنابر اصول مسلمات خویش وجود امام زمان (عج) را در عالم هور قلیا که عالم مثالی است، اثبات می‌کردند. آراء اینان در بایان که تحت تأثیر غرب بوده و به صورت شبه دینی با دریافت سنتی اسلام به ستیز پرداختند، کمال نقصان یافت. این فرقه نیز در واقع نوعی دیگر از عکس‌العملها در برابر اندیشه بدینی و تسلیم زمانه شدن بود. اما در عمل به نحوی دیگر تسلیم روح زمانه شد، و با انفعال در برابر تفکر نفسانی غرب سرانجام به نوعی خوش‌بینی در ذات تمدن غربی منجر گردید.

از نظر هرمان اته، مستشرق آلمانی که کتابش «تاریخ ادبیات فارسی» یکی از منابع اصلی ادوارد براون بوده «ابونصر فتح‌الله خان شیبانی» یکی از هوشمندان این دوره است که می‌توان گفت: «نماینده بدینی (نیهلسم منفعل است) است و این روحیه او از بدینی هوای محیط اروپایی استنشاق شده است. (۱۰) در اشعار او یک نوع لحن اعتراض و اعتزال مشهود است که در دل نفوذ می‌کند و اساس آن از طالع غم‌انگیز خود شاعر است (۱۱). «دوستی او با فرخ خان غفاری فراماسون معروف سرسپرده انگلیس^۱ و اتهام

۱. همین ارتباط موجب گردید که صدراعظم وقت که با فرخ خان امین‌الدوله (غفاری) اختلاف داشته او را سیاح و درویش دروغین دانسته که با امنای دولت انگلیس مراوده و مکاتبه دارد. انگلیسها نیز در مقابل از شیبانی حمایت کردند. شیبانی نیز علت مخالفت میرزا آقاخان نوری را با خود ناشی از «کارهای بزرگ فرخ‌خان در دربار پادشاهان فرنگ و کفایت و خدمات او و در نتیجه برانگیختن حسد صدراعظم» می‌دانست، اما درباره ابوطالب فرخ‌خان امین‌الدوله کاشی، محمود کتیرایی چنین می‌نویسد: «ابوطالب در حدود ۱۲۳۰ قمری / ۱۸۱۴ به جهان آمد و در ۱۲۸۸/۱۸۷۱ از جهان رفت. در آغاز نوجوانی خلقی داشت طیب‌الادا و خلقی کالدیر ادا بدا فتحعلی شاه او را دید و پسندید و در جرگه غلام بچگان خود درآورد. ابوطالب برای شاه قلیان می‌آورد و پیمانه می‌ریخت. میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی. قطعه‌ای درباره ابوطالب دارد که در منشآت او چاپ نشده و آن این است: معقول کاری، روزگاری داشتیم، هر وقت ←

جاسوسی و وابستگی به دستگاه فراماسونری در ماجرای هرات و بی وفایی اهل زمانه، بدبینی او را به نحوی تشدید کرد.

با من چرا زمانه به کین است این چنین

غم بارد از سپهر و محن روید از زمین

و یا:

به درد و رنج بفرسود روزگار مرا

چو گل عزیز بدم زود کرد خوار مرا

نه بهره دیدم از شهر و یار و خانه خویش

نه سود بود ز درگاه شهریار مرا

→ که از خدمات دولتی خسته می‌شدیم، در سالاریه گرم بازی شطرنج بودیم، و چون از حرکات فیل و فرزین و رخ، ملال حاصل شدی به غنچ و دلال فرخ واصل شدمی. چه فرخ لیبی رنگین‌تر از لاله، دلی سنگین‌تر از مرمر، بهشت نعیم، ید و بیضای کلیم، کلاله مو، لاله‌رو، ابرو کمند، بالا بلند، تذر و خرام، شیرین کلام، گل بدن، جادو سخن، نازک میان، سهام مزگان، قندین لب، ماه غیب، روشن ضمیر ... :
نهاده زلف خود را در دکسانی به هر مویی نهاده نرخ جانی
بلا و فتنه چاووشان راهش اجل فرمانده چشم سیاهش
و چون زمانی به قائم مقام پروا نکرده قائم مقام هم به تضمین شعری از عنصری درباره‌ی شاه محمود غزنوی و ایاز سرود:

او و من هر دو به هم نازیم و ناز من به است او به حسن خویش نازدمن به مدح شهریار
دوره‌نوجوانی ابوطالب سهری گردیده آن خلق داودی متغیر شد و جمال یوسفی به زوال آمد و بر سبب زرخدانش چون به گردی نشست و رونق بازار حسنش شکست، فتحعلی شاه او رانزد عباس میرزا نایب‌السلطنه فرستاد و نوشت: فرخ‌خان، ساقی خودمان را که ریش درآمده بود، برای پیشخدمتی شما فرستادیم.

ابوطالب در دستگاه پوسیده «کیک اوغلی»ها روزبه روز ارجمندتر شد: فرخ‌خان شد، امین‌الملک شد، امین‌الدوله شد، سفیر شد و پیمان‌ننگین پاریس ۱۸۵۷/۱۲۷۳ را با انگلیس‌ها بست، یعنی که هرات و افغانستان را به انگلیسها بخشید. همچنان که چند سال پس از این در ۱۲۷۷ به دستور انگلیسیان، امتیاز سیم تلگراف خانقین - تهران را از شاه برای انگلیسیان گرفت.

این تازگی‌ها (اشاره به زمان تألیف کتاب فراماسونری در ایران) کوشیده‌اند که گناه پیمان پاریس را یکسره به گردن میرزاآقاخان نوری بیندازند، بدیده ما آبی است که در هاون کوبیده‌اند. ما برآنیم که هم میرزاآقاخان و هم امین‌الدوله در این کار یار و همدل و همکار و خیانت‌پیشه بوده‌اند و سخن اعتمادالسلطنه را می‌پذیریم که نوشته است، امین‌الدوله برای بستن پیمان پاریس از انگلیس‌ها پول گرفت. چنین کسی در ۱۸۵۷ یعنی سالی که آن پیمان رسوا و ننگین را بست و دست ایران را برید، در پاریس به لژ فراماسونی گراند اریان پیوست.» (۱۲)

به علم داد مرا هیچ لشگر و علمی

نه شعر کرد سرابیل یا شعار مرا

در نتیجه ناملايمات و سختی و تلخی زندگی، شاعران عدالت بشری مایوس و روگردان گشت و به مال و نعمت دنیا پشت پا زد و تا بود مغضوب و مهجور و ناراضی زیست (۱۳). اشعار او آکنده از یأس و بدبینی به اوضاع کشور و نابسامانی و بی اعتباری دنیا و پوسیدگی زندگی درباری است. و این نوع تفکر که بنیادی نوگرفته و از حضور خیام بیگانه بود در ادبیات آن دوره بی سابقه بوده است و تأثیر مستقیم ارتباط با اندیشه بدبینی (Pessimism) اروپایی در آنها به چشم می خورد. از نظر آرن پور در اشعار شیبانی بدبینی و رئالیسم مفرطی به چشم می خورد که در ادبیات نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا رواج داشت و اگر چه بدبینی متاعی نیست که از خارج وارد ایران شده باشد، عمر خیام در قرن دوازدهم میلادی (پنجم هجری) آن را تبلیغ می کرده است ولی اشعار شیبانی آن جنبه خیالپروری را که خاص خیام و پیروان اوست، ندارد. (۱۴)

باغ پریشان سرو و کاج پریشان

ملک پریشان و تخت و تاج پریشان

لعنت حق بر لجاج باد، که گشته است

کار در شاه از لجاج پریشان

شه نکند هیچ خواب امن، چو دارد

بستر شوریده و دواج پریشان

خیر نبیند شبان ز روغن و بشمش

هر گله ای را که شد تناج پریشان

لابد باید یکی طیبی حاذق

مملکتی را که شد مزاج پریشان

شیبانی نیز مانند یغما، راهی برای رهایی کشور خراب و پریشان خود از ظلم و استبداد حکام جابر نمی دید. از این روست که غالب اشعار او تاریک و دردناک و سراسر مملو از نفرت و انزجار و بدبینی و دلهره و اضطراب است (۱۵). او نیز چون معاصران خود به تصوف و عرفان انفعالی نفسانی گرایش یافت تا از دوزخ ظلمانی دل نیست انگار

خود قدری رها شود. به هر حال شاعران این عصر اغلب از درگاه خدا رانده و در دنیا درمانده بودند. اعتقاد به حیات اخروی از فکر آنان بتدریج رخت برمی‌بست. سقف و ستون کاخ اندیشه‌های پیشین فروریخته و هنوز بر ویرانه‌های آن بنیاد نویی نهاد نشده است. اشعار او بیان فاجعه روح رنجور و دردناک بشری است. او نماینده منورالفکرانی است که در قرن سیزده سربرآوردند و شبحی از جهان نو طرح افکندند.

نقد آداب و رسوم غربی و دفاع از آداب و رسوم قدیم

میرزا مجد ابراهیم نواب تهرانی معروف به بدایع نگار از منشیان دربار محمدشاه و ناصرالدین شاه یکی از نویسندگان این عصر است که از آداب و رسوم غربی میرزا حسین خان مشیرالدوله (سپهسالار) و اطرافیان و انجمن او سخن گفته است و او را قاعده شرک و اصل نفاق و بدیهه شر و طلیعه اضلال خوانده است. او وادار کردن ثروتمندان جهت تهیه لباس و هزینه غذایی مردمی که بر اثر قحطی سال ۱۲۸۸ ه. ق بی چیز شده بودند. تقبیح می‌کند. ظاهراً تقبیح کار سپهسالار از آن جهت است که ایجاد «مجلس اعانت» (انجمن خیریه) از سوی او موجب گردید بسیاری از روستاییان آبادی خود را ترک کنند و به طمع بهره‌مندی از ارزانی غلات و فراوانی حبوبات در «خانه خلافت» (پایتخت) به آن‌رو آوردند و بسیاری از مردم گدامنش با وجود دارایی و بی‌نیازی در لباس فقرا ظاهر شدند. این سیاست وضع را خرابتر کرد، بطوری که مردمان بیچاره و گدایان بر اثر برودت هوا از بین رفتند و «به گوشت و پوست یکدیگر آویختند و بالحوم (گوشتها) اموات و اعیان خیانات و جیف (مردار و جسد) حیوانات ترجی و تغذی می‌کردند که بر اثر آن در دارالخلافت صدهزار نفر از بین رفتند و کسی به تجهیز غسل و تکفین آنان مبادرت نمی‌نمود.» (۱۶) پس از آن نیز سپهسالار ظاهراً به بازماندگان کارمندان دولت توجهی نکرد.

اما درباره رسوم اروپایی: «... و به هر ماه چهار شب مجلسی طراز کرده است و آن انجمن را سواره همی خوانند و طبقات مردم را، از مسلم و مشرک، بدان مجلس بار بود و نظاره گاهی باشد. وساده‌ها گسترده و میزها ترتیب داده، و بدان مجمع در صدور و ورود و قیام و قعود بر سیره فرنگان بایست بود، برهنه سر بایست نشست، با موزه (کفش) بایست بود و حاضران این محضر همه آزاد باشند. هر نوع نشینند و خسبند و خیزند از

تعرض دیگر مأمون و در خمار و قمار مختار...»

مجدالملک سینکی از اعضای فراموشخانه از نخستین نویسندگان ایرانی است که لب به انتقاد حاکمان و علمای عصر گشوده است و از مذهب شیخیه به عنوان یک بیماری فکری نام می برد. از نظر او حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است، نه به قاعده ملل و دول دیگر، بلکه ترکیبی از عادات ترک و تاتار و مغول و افغان و روم مخلوط و درهم و یک عاملی است علی حده با هرج و مرج زیاد.

راه و رسم فارسی جدید

ادبیات ایران در آثار حاجی فرهاد میرزا و حسنعلی خان امیر نظام گروسی مستقیم و غیر مستقیم از اروپا تأثیر گرفته است، که قبلاً به نحوه آن اشاره گردید. در این زمان فکر ترقی بتدریج در اشعار و نثر فارسی رسوخ می یافت، از جمله در آثار امیر نظام گروسی که شخصیتی مشابه اعتماد السلطنه داشت، بدون سرقتهای او.

در حالی که نثر و داستان نویسی و شعر و شاعری با نفوذ تمدن و فرهنگ غربی دگرگون می شدند، اما هنوز نثر تاریخها و تذکره ها و کتب تراجم و شرح حالها و رسائل فلسفی و عرفانی سنتی بر اوضاع مسلط بود و از فرهنگ و مبانی نظری تمدن غربی جز آنچه به اخبار فرنگ مربوط می شد تا عصری که ناصرالدین شاه بر اریکه قدرت بود، در ایران منتشر نشد. البته نویسندگان ایرانی ساکن در عثمانی و هند و روسیه و اروپا به چاپ آثار انتقادی جدید، می پرداختند.

تحولی که قائم مقام و پیروان او در نثر فارسی پدید آوردند و هر چند گرایش به سادگی داشت، باز بر همان پایه های سبک قدیم نهاده شده بود. بعد از قائم مقام و همقدمان او نیز کسانی چون هدایت، صاحب مجمع الفصحا و سپهر، مؤلف ناسخ التواریخ، و اعتماد السلطنه، صاحب کتب عدیده و ادیب الممالک فراهانی و محمد حسین فروغی ذکاء الملک شیوه مخصوص در نوشته های خود به کار بردند که فرق زیادی با سبک و شیوه گذشتگان نداشت، اما با رواج زبانهای اروپایی و هجوم دانشهای جدید، این سبک و شیوه قابل دوام نبود و کسی به آن تاسی نکرد. (۱۷) پس از این راه و رسم فارسی جدید استقرار یافت.

آخرین شاعران درباری و شاعر غیرسیاسی عصر مشروطه

با بسط تمدن غربی و فزونی مضامین جدید، صورت بیان نثری و شعری نیز هر چه بیشتر به انقلاب نزدیک شد. مرگ ناصرالدین شاه پایان عصر شعرای درباری نیز بود. شیبانی و محمودخان ملک الشعرا آخرین شاعرانی بودند که می‌توان آنها را با ویژگی درباری معرفی کرد. اولی پنج سال و دومی دو سال پیش از کشته شدن ناصرالدین شاه درگذشتند. از دوره مظفرالدین شاه هر شاعری که به مقامی و شهرتی رسید از فضای منورالفکری مشروطه متأثر شد. در این بین فقط محدودی از شعرا از جمله محمد حسین صافی اصفهانی، میرزا نعیم سدهی و شوریده از جریانات سیاسی و انقلاب مشروطه به دور بودند.

صفای اصفهانی از شاعران صوفی مسلک عصر ناصری بود. او سالهای دراز انزوا گزید و مجرد زیست. در اواخر عمر به سبب افراط در استعمال مواد مخدر حافظه خود را از دست داد. او طریقت تصوف را چون پناهگاهی فکری و عملی برای خود برگزیده بود. اغلب اوقات از خود بیخود و در حال جذب و استغراق بود، و خود را جلوه‌گاه حق می‌انگاشت (۱۸). در این حالات خود غزلهایی گفته است که به چهارپاره مشهور است و فاقد لطافت غزلهای کهن است.

دل بردی از من به یغما، ای ترک غارتگر من

دیدی چه آوردی ای دوست، از دست بر سر من

عشق تو در دل نهان شد، دل‌زار و تن ناتوان شد

رفتی چو تیر، و کمان شد از بار غم پیکر من

میرزا سدهی اشعارش مضامین سیاسی جدید نداشته است، اما خود فردی کاملاً سیاسی بود. او در سال ۱۲۹۸ بهایی شده و به تبلیغ پرداخت و در تهران با امریکایی‌ها و بعد انگلیسی‌ها ارتباط یافت و به سمت معلم زبان فارسی در سفارت انگلیس منصوب شد. شوریده شاعر نابینای شیرازی برخلاف او در زندگی و عمل نیز همواره در عالم کهن خود بسربرد و عالم منورالفکری را بالتمام درک نکرد.

ادیب نیشابوری نیز از شاعرانی است که شعرش کمتر رنگ سیاسی جدید به خود

گرفته است.

شعر و ادب سیاسی مشروطه

انقلاب مشروطه و تحولات فکری مقدماتی آن چنانکه اشاره کردیم در مطبوعات و روزنامه‌ها انعکاس می‌یافت. مطبوعات مشروطه بر شعر و ادبیات مبتنی بود، از اینجا در این دوره شعری سیاسی تکوین می‌یابد که به شعر مطبوعاتی نیز تعبیر می‌شود. قطعه‌ای از آن را در اینجا می‌آوریم:

ایران بنگر ویرانه شده بین مهر وطن، افسانه شده
قومش همگی دیوانه شده نابود شود این سان بشری

این اشعار که اغلب صورت مسمط و مستزاد داشتند (این قالبها نزدیکترین شعر به شعر نو بودند) افکار عمومی عصر مشروطه را بیان می‌کردند و زندگی روزمره و دردها و گرفتاریهای اجتماعی و سیاسی را بیان می‌نمودند. هیچ یک از این اشعار به زیبایی شعر فصیح درباری نمی‌رسید و به اقتضای اغراض و مقاصد سیاسی به وجود آمده بود و تابع ذوق و سلیقه عامه و از لحاظ ادبی فاقد ارزشهای زیبایی شناسی شعر فارسی بود.

دو چهره برجسته شعر مطبوعاتی، اشرف و علی اکبر دهخداست. سید اشرف الدین قزوینی معروف به گیلانی با روزنامه نسیم شمال محبوبترین شاعر عهد انقلاب بود. دهخدا در ادبیات مشروطه با نثر و نظم خود تأثیری اساسی نهاده است. دهخدا از لحاظ انقلاب در صورت و معنای شعری اهمیت بیشتری داشته است که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد. انتقاد دهخدا از فرهنگ سنتی و علما در سلسله مقالات چرند و پرند بسیار پر هیاهو بود. از نظر او فرهنگ سنتی معجونی است، مضحک از خیالات بنگیهای هند، افکار بت پرستهای یونان، اوهام کاهنهای کلدی و تخیلات رهاییین یهود. او در انتقاد از علما می‌نویسد: پیشوایان پرستندگان گنگ، علمای عابدین لاما و روسای عناصر پرستان هند هر یک اقلای یکی دو کتاب مختصر و مفصل در فلسفه مذهب باطل خود نوشته در میان ملت و امت خویش انتشار می‌دهند، اما در هزار و سیصد سال شهوت ریاست، لذات اصول نعال و حرص قرب سلطان، به علمای ما فرصت نداد که فلسفه اسلامی را از این مزخرفات جدا کرده و یک رساله مختصر مشتمل بر حکمت طریقه حقه خودشان به زبان عوام نوشته، منتشر کنند. هفته‌ای نیست که یک گاتالگ (فهرست) ادنی (کوچکترین)

کتابخانه فرنگ، یک روزنامه خیلی پست امریکا اعلان چندین کتاب در راه اسلام به تازگی ندهد. یک نفر از علمای ما نیست که نه برای ابطال مذاهب غیرحقیقه بلکه اقلاباً برای دفاع از مذهب حنیف اسلام یک رساله دو ورقی چاپ کند.»

بی تردید این رساله مطلوب او باید مطابق اوضاع زمانه و مؤید نظامات غربی باشد و ماهیتاً ربطی به اسلام نخواهد داشت. نظر دهخدا نسبت به فرهنگ سنتی و علما جاهلانه و سطحی است.

از میان طبقات عامه نیز شاعرانی بی بهره از سواد خواندن و نوشتن بودند، که در نهضت مشروطه سهمی داشتند. مشهورترین آنان میرزا قشمشم اصفهانی و شاطر عباس صبحی بودند.

شعر سیاسی همراه انقلاب مشروطه محیط را برای نظام جدید شعری مهیا ساخت. این اشعار به جهت فقدان فصاحت و صلابت بتدریج جای خود را به شعر رسمی متجددانه داد، که برخی شاعران آن را پروراندند. در این دوره پر جنب و جوش مبارزات سیاسی، هر کس به اقتضای سلیقه خود در جستجوی راه تازه و نیافته‌ای بود. علی‌رغم بیگانگی شاعران از عالم کهن و معانی قدیم، اصول و قواعد بیجان سنتی، چنان حصار مشیدی از اوزان مطبوع و نامطبوع و قوافی مشکلات و تشبیهات و استعارات و تلمیحات قراردادی بر پیرامون شاعر کشیده، و مخالفت داوران صورت پرست و مقتدر شعر و ادب با هرگونه ابداع و ابتکار و تخلف از سنن شعر قدیم چنان شدید بود که کسی جرأت نکرد پا از دایره مقررات فراتر نهد. بدین قرار هم شکل و قالب کلام منظوم و هم بیان شاعرانه به همان صورتی که سخنوران قدیم به کار بسته بودند، باقی ماند و دوباره قالبهای قصیده و غزل که به انحطاط رسیده بود، رواج یافت (۱۹). تقلید از شعرای بزرگ سبک رسمی سنتی شعر فارسی در شعرایی چون شوریده و ادیب نیشابوری و نعیم و صفای اصفهانی که موج انقلاب در آنها تأثیر نگذاشته بود، ادامه یافت. و متجددان نیز صرفاً از لحاظ مضمون در شعر تغییر پیدا آورده بودند، چنانکه وطن و آزادی جای معشوق و عشق را گرفته بود و واژگان بیگانه نیز ضرورتاً با ورود فرهنگ جدید وارد شعر و نثر فارسی شد. و برخی چنان در این طریق به افراط رفتند که کار را به ابتذال و سخافت کشاندند. یکی از شاعران چنین گفته است:

چشم فتانش به ملک دل سر بیداد دارد
 این سیه دل چند در خونریزی استبداد دارد
 میزند هر دم فشنگ غمزه از ششلول مزگان
 ترک من عباس آقا^۱ را مگر استاد دارد
 در بهارستان حسن وی نماز آرند دلها
 مجلس شورا مگر در آن میان بنیاد دارد
 برخی از اشعار ملک الشعرای بهار نیز در سخافت و سستی و بی مایگی قابل توجه
 است. او درباره اشغال ایران از سوی سپاهان روس چنین گفته است:
 دلفریبان که به روسیه جان جای دارند
 مستبدانه چرا قصد دل ما دارند
 دلبران خودسر و هرجایی و روسی صفتند
 ورنه در خانه غیر از چه سبب جا دارند
 گاه لطف است و خوشی، گاه عتاب است و خطاب
 تا چه از این همه پلتیک تقاضا دارند
 گرچه در قاعده حسن و سیاسات جمال
 مسلک آن است که خوبان اروپا دارند
 عاشقان را سر آزادی و استقلال است
 کی ز پلتیک سرزلف تو پروا دارند
 صف مزگان ترا دست سیاسی است دراز
 با نفوذی که به معموره دلها دارند
 به چه قانون سپه ناز تو ای ترک پسر
 در حدود دل یاران سر یغما دارند
 این چه صلحی است که در داخله کشور دل
 خیل قزاق اشارات تو مأودارند
 به کمیسیون عرایض چه کنم شکوه ز تو
 که همه حال من بیدل شیدا دارند

۱. اشاره به قاتل اتابک.

چنانکه می‌بینیم، شاعر برای مضامین جدید قالب و بافت شعر کهن و کلاسیک را انتخاب کرده است. همه شاعران عصر مشروطه از جمله بهار، ادیب الممالک فراهانی، عارف قزوینی، لاهوتی، عشقی، حیدر علی کمالی، فرخی یزدی، ادیب پیشاوری، وحید دستگردی، غنی‌زاده، ایرج و نظام وفا، کم و بیش در همان حدود قدیم ماندند. تنها بهره‌گیری از مسمط و مستزاد در اشعار برخی از آنان زمینه دوری را فراهم می‌ساخت. همه مفاهیم جدید را نیز چنانکه اشاره شد، در این اشعار می‌توان یافت که خود نشان از نظرگاه و دریافت تازه از زندگی و احساس و درکی جدید از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم داشت. در میان شاعران بزرگ عصر مشروطه بهار بود که ترکیبی از مضامین قدیم و جدید را با قالب سنتی و کلاسیک شعر فارسی به کار گرفت. او هیچ‌گاه عضویت لژهای فراماسونری را نپذیرفت و در غربزدگی اش همواره مستقل ماند (۲۰)، و چون تقی‌زاده و فروغی تابع سیاست دول اروپایی علی‌الخصوص انگلیس نشد، حتی در دوره رضاخان نیز مغضوب بود و از اعضای اقلیت مخالف رضاخان در کنار مدرس محسوب می‌شد. ادیب الممالک فراهانی یکی از استادان شعر عصر مشروطه که به گفته خود نخستین کسی بود که در لژ بیداری ایرانیان پذیرفته شد، به نوشته محمود کتیرایی شاعری با دانش و توانا بود که به ستایشها و ناسزاگوییهای بیجا دست می‌یازید و از امثال میرزا رضاخان ارفع الدوله دانش که از جهال عمله‌های دولت قاجاری بود ستایش می‌کرد (۲۱). شعر او پریشانی کشور و نفوذ بیگانگان و انحطاط اخلاقی اواخر دوره قاجار را نیز وصف کرد (۲۲). وی از طرف مظفرالدین شاه به لقب ادیب الممالک ملقب شد. در اشعار ادیب می‌توان همان اسلوب غزلسرایی متقدمانه را با تغییر مضمون دید. او از مضامین قدیم اظهار نفرت می‌کرد.

تاکی از شاعر سخن پرواز	می‌کنی وصف دلبران طراز
دفتری پر کنی ز موهومات	که منم شاعر سخن پرداز
ای پی وصف یار موهومی	گاه اطناب و گه دهی ایجاز
چیست این حرفهای لاطائل	چیست این مکرهای دور و دراز
می‌نگویی که این چه ژاژ بود	که به میدانش آوری تک و تاز
این سخن را اگر بری بازار	نخرند از تو اش به سیر و پیاز

غصه قیس و قصه لیلی	حرف محمود و سرگذشت ایاز
کهنه شد این فسانه‌ها یکسر	کن حدیث نوی ز سرآغاز
هوس عشقبازی ارداری	با وطن، هم قمار عشق بباز
از وطن نیست دلبری بهتر	به وطن دل بده ز روی نیاز
در اصول ترقیات وطن	شعر برگو، گزیده و ممتاز

در بین این‌گونه شاعران عهد تجدد، ملک الشعرا بهار برای قبول تأثیر مقتضیات جدید بی‌شک از همه مستعدتر بود. این تجدد هر چند در شعر بهار نیز گهگاه مثل آنچه در مورد حیدرعلی کمالی و حتی ادیب الممالک فراهانی صادق است با نوعی تلاش برای اخذ مضامین اروپایی مقرون می‌شود، اما بطور کلی غالباً به اندیشه ناسیونالیستی و با فکر احیاء حس قومی همراه است. تجدد و قومیت که بعضی منورالفکران این عصر از جمله ابوالحسن فروغی، از لزوم تعادل بین آنها صحبت می‌کردند^۱، همراه با آزادی در حکم مضمون عام شعر متجددانه بود.

تصنیف‌های عارف

عارف قزوینی شاعر دوره مشروطه تأثیری اساسی در افکار عامه داشت و تصنیف‌سازی را رونقی بخشید. تصنیفها^۲ که متناسب با آهنگ و موسیقی ایرانی - که عارف به آن آشنایی داشت - بود غالباً درباره عشق سروده می‌شد^۳، و از آنجا که در حد شعر کلاسیک تلقی نمی‌شد، در تدوین و جمع‌آوری آن چندان اهمیتی صورت نگرفته بود. فرهنگ غالب بر ذهن عارف همان فرهنگی بود که در واقع پس از برخورد سنن شرقی و اسلامی

۱. ابوالحسن فروغی در کتاب «ملت و تجدد» می‌کوشد بین تجدد تقلیدی که فراموشی هویت ملی و فنا شدن در ذات سایرین باشد با ملیت که «عبارت از بستگی به استقلال و اسم و رسم و اعتبار یا تفرد قوم و ملت خود در میان اقوام دیگر است» قائل به تناقض گردد. به اعتقاد او تجدد راناید به این معنی که نزد بعضی تندروان معمول است، گرفت. و این همان جمع سنت و تجدد بود که همواره مورد بحث بوده است.

۲. تصانیف عارف و شیدا نسبت به تصانیفی که بعداً گروهی بدان پرداختند و با موسیقی غربی مدرن همراه شد، بسیار زیبا و پرمعنی بود.

۳. به قول عارف در گذشته تصنیف‌های رسمی اغلب درباره فاحشه‌های دربار یا ببری خان‌گره ناصرالدین شاه بوده و علی اکبر شیدا تغییراتی در آن پیدا آورد.

ایران با فرهنگ جدید حاصل شده بود. و در این مواجهه بسیاری از مفاهیم قدیم هویت خود را از دست داد و بعداً تحت عنوان هویت ملی فرهنگ ایرانی از آن سخن گفته شد. از ویژگی این جریان غلبه احساس و وهم در رفتار است، چنانکه در وجود عارف دیده‌ایم، او از هر که به خیالش می‌توانست به پیشرفت ایران کمک رساند، حمایت می‌کرد. از این رو از لنین و کلنل پسیان تا سیدضیا و رضاخان را مدح گفت و ستود. حتی از جمهوری رضاخانی حمایت کرد، و مارش جمهوری را ساخت بعداً نیز برای این تأیید غافلانه به مکافات رسید، به همدان تبعید شد و دچار یأس گردید و در انزوا و تنهایی دار فانی را وداع گفت و نتیجه مشروطه غربزه را در رژیم استبدادی رضاخانی دید. هویت فکری عارف این شاعر ملی در دفاع از نهادهای جدید غربی و حتی رفع حجاب به وضوح آشکار است. این هویت در نشناختن تمدن غربی و به وهمی از آن بسنده کردن و از فرهنگ دینی بریدن و در تجدد حقیقی نیز واماندن، به تمامیت رسیده است.

عشقی شاعر دیگری است که در تجدد همپای عارف بود او نیز به سیدضیا معتقد بود، اما به رضاخان روی خوش نشان نمی‌داد و نتیجه آن شد که دوتن از عمال رضاخان او را هدف تیر قرار دادند و در جوانی او را معدوم ساختند.

آخرین مرز ماندن در شعر قدیم

سیاست جهانی در ایران موجب گردید که شاعرانی چند به کشورهای مختلف که آن را اسوه پیشرفت و ترقی و آزادی می‌دانستند، گرایش یابند. لاهوتی که او را آرتین پور، نخستین نماینده شعر کارگری خوانده به شوروی و ادیب پیشاوری، وحید دستگردی و غنی‌زاده به آلمان تمایل داشتند. لاهوتی باگزینش قالبی متجددانه برای شعر با شاعران مجله آزادیستان و تجدد در آذربایجان آخرین مرز ماندن در قالب شعر قدیم را نشان داد.^۱

۱. مردمی بودن شعر جدید به جهت زمینی و بشری بودن مضامین آن است. شاعر عصر جدید اغلب جزو به بشر و ناسوت فکر نمی‌کند و شاعران روشنفکر قائل به تعهد سیاسی و اجتماعی نسبت به مردمند و باید به حمایت از آنها پردازند و دردها و رنجهای آنها را وصف کنند. شعر جدید بالذات رو به خلق و نفسانیت همگانی (به عبارتی طبقه متوسط جدید) دارد و از حق غافل است و همین است که صفت مردمی را به خود نسبت می‌دهد در حالی که بخشی از شعر قدیم اگر رو به خلق داشته بیشتر به نفسانیت ارباب قدرت محدود بوده است.

او که خود زندگی سیاسی را انتخاب کرده بود، شعر را ابزار و اسباب تحقق تمدن جدید می‌دانست و از این رو به اجتماعی و سیاسی بودن و از آنجا مردمی بودن^۱ شعر جدید قائل بود.

شازده متجدد

ایرج میرزا از شاعران متجدد عصر مشروطه و از دشمنان یا رقیبان عارف بود که همواره او را تحقیر می‌کرد. وی منظومه «عارفانه» را در هجو او ساخت. هزلیات ایرج در کنار تجدّدش در شهرتش تأثیر مهمی داشته است. این نکته را که قسمت عمده دیوان ایرج تصویری از اروتیسم (شهوت پرستی)، انحرافات اخلاقی، زنیارگی، همجنس بازی، الکلیسم و افیون پرستی شده است، باید از طریق توجه به انحطاط اخلاقی محیط اشرافی پایان عهد قاجار توجیه کرد.

در حقیقت ایرج با آنکه از حشمت و مکنّت شاهزادگان قاجار بهره‌ای نداشت و حتی به خاطر حقوق مختصری که از وزارت مالیه دریافت می‌کرد از تملق و مداهنه نسبت به امثال وثوق الدوله هم که از نوکرهای خانه‌زاد پدران‌ش بودند، ابا نمی‌کرد. باز به علت تعصبی که درباره نسب قاجاری خویش داشت و به سبب روابط خصوصی مستمری که با شاهزادگان متنفذ برقرار کرده بود، خود را به هر حال عضو جامعه اشرافی تهران آن عهد می‌دید و مثل اغلب شاهزادگان دیگر که حتی بعضی‌شان آدمهای متمکن و ثروتمندی هم بودند، در آن روزها بلافاصله بعد از انقلاب مشروطیت از فقدان «بهشت گمشده» عهد ناصری که روزگار عشرت و شادخواری قاجاریه بود، با حسرت و تأسف یاد می‌کرد. و مثل یک «رانده از بهشت» لحظه‌های تأثر و ملال خویش را در یاد آن عیشهای نهانی و بی‌بند و بار عهد اتابک به سر می‌آورد. وصف این مجالس که در پایان عهد ناصری اشتغال عمده امثال صدراعظم، کامران میرزا، و تعداد زیادی از بقیه الماضین رجال قدیم بود، در یادداشتهای میرزا علی خان امین الدوله هست و سالها بعد از دوره

۱. حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی نیز از کسانی است که در شعر هجایی به تجربیاتی پرداخته (قطعاً با نامهای صبحدم و سبک تازه) بود که ادیبان وقت آن را به مسخره تلقی کردند.

اتابک هم تقلیدهایی از این گونه مجالس مایه تفریح و یا مورد اشتیاق کسانی بود که چیزی از آن دوره‌های عیش و نوش و لغو و فساد را دیده بودند.

لحن قصیده معروف «رفیق اهل و سرا امن و باده نوشین» اثر ایرج که از آخرین اشعار شاعر نیز هست این حالت آکنده از حرمان و هجران و غربزدگی گوینده رادر دنیای نویی که نمی‌توانست با ایدآلهای کهنه او جور در بیاید، نشان می‌دهد. طبقه‌ای چنین بیحال و عاری از رجولیت که در مقابل انقلاب طبقه متوسط تمام حیثیت خود را بتدریج از دست می‌داد، می‌کوشید تا در همین گرایش به لغو و هزل، باقی مانده‌ای از حیات گذشته خویش را که «بهشت گمشده» او بود، حفظ کند چنانکه خواص طبقات متوسط هم در التفات و قبولی که نسبت به این هزلیات نشان می‌دادند، در واقع می‌خواستند خود رادر بقایایی از اشرافیت منقرض اما پرآوازه گذشته سهیم کنند.

به علاوه بی‌قیدیها و بی‌اعتقادیهای محیط اشرافی تهران که در اواخر عهد ناصری هنوز به سبب قدرت علما و دیانت عامه و از اینجا غیررسمی بودن بسیاری از فسق و فجورها، در عقده «واپس زدگی» بود، با طلوع مشروطیت که سدهای کهن سنت دینی را شکست در عهد ایرج و در مجالس و مجامع مورد تردد او می‌توانست چهره واقعی خود را نشان دهد، و آن انهماک درباده و ساده و بنگ و افیون که در عهد ناصری عیش پنهانی بود و با این همه در شعر قآنی جلوه تمام داشت، در هوای گرگ و میش آزادی غربزده مشروطه اول می‌توانست باز در زندگی مردم آن طبقه نیمه اشرافی که ایرج به آن تعلق داشت، بی‌هیچ قید و ترس تجلی کند و گوشه‌ای از این بهشت گمشده اشرافی عهد قاجار را برملا نماید. با این همه وقتی ذکر ایرج و تمایلات همجنس بازانه در نوع تعزلات او در میان می‌آید، توجه به اسباب تحولی که بتدریج در ادبیات تغزلی ایران معاصر در میان می‌آمد، نیز لازم است و البته جدال بعضی از شاعران این عهد (ایرج، لاهوتی و عشقی) برای کشف حجاب از جمله این اسباب است، عجب آنکه هر چند بعدها با کشف حجاب برای آنچه ادیبان «غزل مذکر» می‌خوانند، هیچ نوع سبب وجودی نماند. باز در اشعار مقلدانه‌ای که پس از ایرج تا پایان دوره پهلوی نیز به سبک قدما گفته می‌شود، غالباً معشوقه جز به ندرت همچنان تعلق به جنس موافق داشت. تذکر این نکته شاید نشان دهد که قسمتی از رنگ همجنس‌گرایی در شعر ایرج و نیز بی‌پردگیها و هرزگیهای آن ممکن

است مربوط به اقتضای یک سنت کهنه ممسوخ ادبی باشد و شک نیست که با تحقق تجدّد، این رنگ عمومی «مذکر» از شعر تغزلی (نوع مجازی) ایران دوره بهلوی بتدریج محو و زدوده می شود (۲۳).

یک ناسیونالیست میلیتاریست و یک سوسیالیست دموکرات

از شاعرانی که در حیات منورالفکری جدید عصر مشروطه حضور پیدا کردند، حیدرعلی کمالی و فرخی یزدی است. حیدرعلی کمالی از راه ترویج روحیه میلیتاریسم و فرخی از طریق اشاعه نوعی سوسیالیسم در ادبیات عصر خویش تأثیر قابل ملاحظه‌ای برجای نهادند. حیدرعلی کمالی که تا بیست سالگی هنوز خواندن و نوشتن نیاموخته بود، در اوایل حال یک چند به مسگری و یراق دوزی اشتغال جست و بعدها به بلور فروشی و تجارت چای پرداخت. در شعر او مخصوصاً روح سلحشوری و حمیت قومی جلوه بارز داشت و اشعار وطنی او تأثیر بسیاری در اذهان نهاد. کمالی در رمان‌نویسی نیز تجربیاتی به هم رساند که در کنار آثار نثری، دولت‌آبادی و صنعتی زاده و رحیم زاده صفوی قابل توجه است.

فرخی یزدی هم که منسوب به طبقه پیشه‌وران بود، در پانزده سالگی به سبب یک مسقط که درباره آزادی سرود، «لب دوخته» شد. او که حیات خود را در مبارزه برای طبقات رنجبر می‌دید در یک «دوره طوفانی» به سر برد، شاعر که خودش از بین طبقه کارگر برخاسته بود، این مبارزه را برای کسب آزادی سوسیالیستی ترک نکرد. به همین سبب نیز وی تا آخر عصری که در زندان به سر آورد یک سوسیالیست دموکرات باقی ماند و آن آزادی که وی می‌خواست، چیزی از این نوع بود که کمال آن را در توهم نظام سوسیالیستی می‌دید. در صورتی که حیدرعلی کمالی طالب تجدید قدرت ایران بود و بازگشت به روح سلحشور گذشته باستانی. البته هر دو شاعر که در اصل تعلق به محیط زمانه و روح آن داشتند در شعر خویش یک چیز تازه عرضه می‌کردند. اما نه در صورت و قالب. تازگی کار فرخی افکار تند انقلابی مدرنی بود که آن را در قالب غزلها و رباعیهای لطیف و پرهیجان می‌ریخت. تجدّد کمالی مخصوصاً جرأت در اخذ نقل مضامین اقوال و حکایات نویسندگان اروپایی، مثل ولتر و دیگران بود که آنها را در قالب شعر کلاسیک

فارسی بیان می‌کرد - با تشویق به احیاء ایدآلهای کهن. بهترین نمونه این گونه افکار وطنی او منظومه «فکر یک طفل ایرانی در قدیم» است که در ماجرای هجوم اسکندر وقتی این طفل متواری مورد دلجویی یک پیر مهربان واقع می‌شود پیر که از کودک می‌پرسد چه می‌خواهی؟ و وعده می‌دهد که مرغ، بره، گل یا هر اسباب‌بازی که بخواهد برایش فراهم می‌کند کودک در جواب فقط تیغ می‌خواهد - تیغ برای کین.

این شوق به تجدید عظمت گذشته قبل از اسلام غیر از حیدرعلی کمالی تعدادی از شاعران دیگر مربوط به نسل دوره او را نیز مشتعل می‌داشت، حتی بهار، که آزادی را به عنوان وسیله جهت بازگشت به عظمت‌های گذشته می‌خواست و روح سلحشوری را که محرک میلیتاریسم و فاشیسم است، تحسین می‌کرد. این آراء در ایران به ایدئولوژی ناسیونالیسم شاهنشاهی و ارکانیسم دوره رضاخانی منجر گردید.

در حقیقت از جمله جریانهای مربوط به فکر آزادی، یکی همین گرایش است به شور و هیجانی که میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی به تاریخ باستان نشان می‌دادند و بعداً همراه با علاقه‌ای شد که ادیب الممالک فراهانی به لغت کهنه و فرهنگ دساتیر ابراز می‌کرد، در این دوره توهم‌زدگی آرکانیستی نه فقط بعضی از اشعار وحید دستگردی و ملک الشعرای بهار و حیدرعلی کمالی را از شوق و علاقه به ایران باستانی مشحون کرد، بلکه پورداود را نیز که بعدها در خط مطالعات اوستایی افتاد، به نظم سخنان موزونی در این زمینه‌ها واداشت که خود وی با کمال ساده‌اندیشی آنها را شعر می‌پنداشت (۲۴).

آزادی صورت و معنی شعری از ادب قدیم: چهارپاره

نظام وفا از آخرین شاعران عصر مشروطه است که در مجلات ادبی نیز حضور داشته است. وی نیز چون شاعران دیگر این عصر توانست خود را از قالبهای شعر فارسی رها کند اما تحول روح شعر فارسی در کلام او نیز آشکاراست. به هر حال شعر فارسی سرانجام خود را از لحاظ صورت و معنی شعر قدیم آزادمی‌کند و این تحول در حقیقت به معنی رویکرد تام و تمام به عالم غرب بوده است.

گفتیم که تحول شعر فارسی از نظر مضمون و معنی، پیش از وقوع انقلاب مشروطه

آغاز شده بود، اما این تحول که به تعبیر نظرگاه و وجهه نظر شاعران ایران نسبت به عالم برمی‌گشت، فقط در قلمرو مضمون محدود ماند. شاعران پس از مشروطیت در جستجوی قالبهای تازه‌ای بیرون از قوالب شعر پیشینیان برآمدند و از نخستین نمونه‌های این گونه جستجو که با توفیق کاملی همراه بود، قطعه معروف «یاد آر ز شمع مرده یاد آر» میرزا علی اکبرخان دهخداست که در سال ۱۳۲۶ به یاد همفکر خود میرزا جهانگیر خان صور اسرافیل سروده و در آن نوع قافیه‌بندی و بعضی از اجزاء و شیوه تعبیر و بیان دارای تازگی است بطوری که برخی آن را نقطه عطف تحول شعر امروز می‌دانند.

ای مرغ سحر، چون این شب تار	بگذشت ز سر سیاهکاری
وز نغمه روح بخش اسحار	رفت از سر خفتگان خماری
بگشود گره ز زلف زرتار	محبوبه نیلگون عماری
یزدان به کمال شد پدیدار	و اهریمن زشت خود حصاری

یاد آر ز شمع مرده، یاد آر

چون گشت ز نو زمانه آباد	ای کودک دوره طلایی
وز طاعت بندگان خود شد	بگرفت ز سر خدا خدایی
نه رسم ارم، نه اسم شداد	گل بست زبان ژاژ خایی
زان کس که ز نوک تیغ جلاد	مأخوذ به جرم حق ستایی

تسنیم وصال خورده، یاد آر

بعد از دهخدا شاعران دیگر هم روزگار وی از قبیل ملک الشعرای بهار و پس از او ابوالقاسم لاهوتی و دیگر گویندگان متجدد به ساختن دوبیتی‌های پیوسته (چهار پاره) پرداختند که تا سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ یکی از قالبهای رایج شعر فارسی به شمار می‌رفت و در حقیقت آن را برزخی بین «شعر عروضی» و «شعر نو» توان گرفت، که از نمونه‌های موفق آن کبوتر من از ملک الشعرای بهار است که دو بند نخستین آن چنین است:

بیاید ای کبوترهای دلخواه	بدن کافورگون، پاها چون سنگرف
بپرید از فراز بام و ناگاه	به گرد من فرود آید چون برف
سحرگاهان که این مرغ طلایی	فشانند پر زروی برج خاور
بینمستان به قصد خودنمایی	کشیده سر ز پشت شیشه در

مباحث جدلی متقدمان و متجددان در صورت شعری

بدین ترتیب دسته‌ای از شاعران با موازین عروضی قدیم به زعم خویش سرگرم ایجاد تحول بودند. در این هنگام مباحث تندی میان متقدمان و متجددان در مطبوعات در گرفته بود. هر دو گروه در مقام دفاع از «صورت» شعری جدید و قدیم بودند و نسبت به معنی آن اشتراک نظر داشتند. دسته متجدد ظاهراً با قواعد و قوانینی که از نظر آنان مزاحم و سختگیر بود و در طول تاریخ ادبی ایران هیچ‌گونه تغییری در آن راه نیافته بود و اکنون قادر نبود «معنی» حیات نفسانی جدید را بیان کند، ستیز می‌کردند. از اینجا این شاعران و نویسندگان در جستجوی «دموکراسی ادبی» بودند چنانکه جمالزاده در مقدمه «یکی بود یکی نبود» گفته بود: «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 و ادباست و اصلاً التفاتی به سایرین ندارد و حتی اشخاص بسیاری را نیز که سواد خواندن و نوشتن ندارند و نوشته‌های ساده و بی‌تکلف را بخوبی می‌توانند، بخوانند و بفهمند، هیچ در مد نظر نمی‌گیرد و خلاصه آنکه پیرامون «دموکراسی ادبی» نمی‌گردد. جای شک نیست که این مسئله مخصوصاً برای مملکتی چون ایران که جهل و چشم بستگی گروه مردم مانع هرگونه ترقی است، بسیار مایه تأسف است.»

فکر پروقره (ترقی) و تجدد طبیعتاً موجب می‌گردید که شاعران بدین باور برسند که ادبیات سنتی فارسی از جهت تجدد و ترقی از کاروان ادبیات جهان بسیار عقب است و غزل و قصیده و اسلوب نثر قدیم کفایت احتیاجات ادبی را نمی‌کند. برخی می‌پنداشتند در شعر شاعران قدیم نقصی بوده و آن نقص را شاعران متجدد دریافته بودند. آنها تصور می‌کردند که در شعر عروضی شاعر چون مقید به ردیف و قافیه است، الفاظ زاید در شعر می‌آورد. احتمالاً کسروی اولین نویسنده‌ای بود که چنین چیزی گفت جهتش هم این بود که هر چند اهل فضل بود و دم از بی‌تعصبی می‌زد، هیچ ذوق نداشت و بسیار متعصب بود و سخنان عادی و معمولی و بی‌اساس خود را خیلی مهم می‌انگاشت. بعضی از نقادان ما این حرف را گرفتند و حجت موجه نقص شعر عروضی و رجحان شعر نو بر آن

دانستند. از نظر آنان شاعری که مقید به اوزان و بحور قواعد عروضی است، می‌بایست کلمات زاید بیاورد. در حالی که در شعر جدید باید از آن پرهیز داشت. در حقیقت شاعران قدیم قبل از انحطاط شعر فارسی اشتغال به الفاظ نداشتند و صورت و معنی (مضمون) شعر آنان چون هر شعری وحدت داشت. شاعر هیچ‌گاه خود را دچار تنگی قافیه و مشکل صورت نمی‌دید و این تنگنا زمانی پدیدار شد که معنای جدید در افق خیال شاعران متجدد ظاهر شد، و شاعر کار خود را با صورت‌سازی قرین دانست و در شعر او لفظ و لفاظی و مهمل و بی‌معنی‌گویی فراوان گردید.

بدین صورت بتدریج نزاع بر سر صورت شعری بالا گرفت، عده‌ای از صورت ادبیات قدیم دفاع می‌کردند و برخی از تحول سخن می‌گفتند و به اعتقادشان سخن گفتن از راه آهن و هواپیما و وطن و آزادی به سبکی که نظامی و سعدی و حافظ و خاقانی شعر گفته بودند، گرهی از کار فروسته نمی‌گشود. اگر به حقیقت نزاع در این دوره بنگریم، به وضوح می‌توانیم صورت پرستی عارض بر آن را مشاهده کنیم. در حالی که از لحاظ مضمون و معنی هر دو اشتراک داشتند، فقط تفاوت در عادات و تربیت بود. تربیت بهار و وحید چنان بود که نمی‌توانستند از شیوه قدیم دل بکنند. آنان بعضاً از سبکهای مسط و مستزاد استفاده و مضامین جدیدی را در قالب شعری قدیم وارد می‌کردند. برخی از متجددان نیز بزعم خودشان به فکر انقلاب ادبی افتاده و مدعی تجدید صورت و مضمون اشعار شدند. عشقی و لاهوتی و ایرج از دیگران جلوتر بودند، اما همه آنان کارشان پس و پیش کردن قافیه‌ها بود تا تجدد ادبی را هر چه بیشتر ظاهر سازند.

انجمن ادبی دانشکده که در آن زمان با حضور بهار تشکیل شد، همه در اعتقاد به ترویج معانی جدید در لباس شعر و نثر قدیم و ضرورت اقتباس محاسن نثر اروپایی مُصرّ بودند و یک جناح عمده را در مقابل شاعران روزنامه‌های «تجدد» و «آزادستان» که تحت تأثیر انقلاب ادبی اروپا و ترکیه بودند، تشکیل می‌دادند. این شاعران تقی رفعت مدیر روزنامه «آزادستان» تبریز و پیروانش شمس کسمایی و جعفر خامنه‌ای بودند. نمونه‌ای از شعر شمس کسمایی را در اینجا می‌آوریم:

ز بسیاری آتش مهر و ناز و نوازش
از این شدت گرمی و روشنایی و تابش

گلستان فکرم

خراب و پریشان شد افسوس
چو گل‌های افسرده افکار بکرم
صفا و طراوت ز کف داده گشتند مایوس
بلی پای بر دامن و سر بزانو نشینم
که چون نیم وحشی گرفتار این سرزمینم
نه یارای خیرم
نه نیروی شرم
نه تیر و نه تیغم بود نیست دندان تیزم
از این روی در دست همجنس خود در فشارم
ز دنیا و از خیل دنیا پرستان کنارم
بر آنم که از دامن مهربان سربرآرم (۲۵)

این اشعار بیش از آنکه شعر باشد، ترجمه شعر است و فاقد زیبایی و قوت کلام. در سال‌های بین جنگ اول و قدرت گرفتن رضاخان شعر فارسی هر چه بیشتر از سرچشمه قدیمش دور شد. مطبوعات عرصه تاخت و تاز مخالفان و موافقان سعدی و مولانا و حافظ گردید. در این میان روزنامه تجدد راه جدیدی گشود که مقالاتی تحت عنوان «یک عصیان ادبی» چاپ کرد و در آن مخالفان را که می‌گفتند: «منشأ کل بدبختیهای ملی و اجتماعی است که از هشتصد الی نهصد سال قبل، مثل موریانه، بطون ملیت ما را خورده است» تأیید کرد و عصیان این جماعت را در برابر استبداد و ارتجاع ادبی که آخرین دژ و قلعه استبداد و ارتجاع سیاسی تلقی می‌شد، ستود. او نوشت دیگر فرزندان توپ و تفنگ را نمی‌توان با زبان جامد سعدی که به او را داد و اذکار می‌ماند، تسکین داد و احتیاجات زمانه را که در عصر سعدی نبود، شعر قدیم نمی‌تواند، پاسخ دهد. از نظر رفعت شاعران معاصر او در عصری می‌زیستند که اطفال سیزده ساله مدارس در علوم و فنون متنوعه به مراتب از سعدی داناتر بودند.

به هر حال رفعت و پیروان او در طلب یک سعدی جدید و متجدد بودند که بتواند به احساس آنها پاسخ دهد. این درد از زبان سردبیر روزنامه تجدد چنین وصف شده

است: «هرگاه در ماوراء حدود ایران یک مدنیت عالی و یک بشریت متكاملی موجود نبود و عصر ما یکی از قرون وسطی محسوب می شد و جهان عبارت از جهان ایرانی بود، به این ثروت و مکنّت محدود ادبی قناعت می ورزیدیم. آیا راستی وقتی خودتان را به اندازه ای که ما ایرانیان هستیم از قافله تمدن دور می بینید، هیچ دردی به ته دل احساس نمی کنید؟ مثلاً آیا ای که پنجاه رفت و در خوابی مگر این پنج روزه دریابی... کافی است؟ و آیا هرگز علاقه ای با این فکر و این احساس دارد؟»

روزنامه تجدّد که در سالهای قیام شیخ محمد خیابانی فعالیت می کرد، پس از شکست قیام تعطیل شد و نویسنده مقالات تجدّد ادبی و عصیان ادبی و از این قبیل یعنی تقی رفعت چون بسیاری از نویسندگان و هنرمندان آن دوره سرانجام خودکشی کرد. نمونه ای از اشعار رفعت را در اینجا می آوریم:

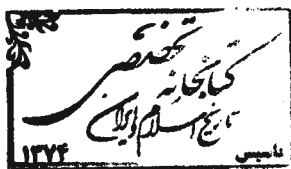
ای جوان ایرانی

برخیز بامداد جوانی ز نو دمید
آفاق خُهر را لب خورشید بوسه داد...
برخیز صبح خنده نثارت خجسته باد،
برخیز! و عزم جزم کن ای پور نیکزاد
بر یأس تن مده مکن از زندگی امید...
باید برای جنگ بقا نقشه ای کشید
باید، چو رفته رفت، به آینده رو نهاد...
یک فصل تازه می دمد از بهر نسل نو
یک نو بهار بارور، آبستن درو
برخیز و حرزجان بکن این عهد نیکفال
برخیز و باز راست کن آن قد تهمتن
برخیز و چون کمان که به زه کرد شست زال
پرتاب کن به جانب فردات جان و تن

جعفر خامنه ای یکی از پیروان جریان تجدّد که رفعت متولی آن بود، نیز یکی از منورالفکران آذربایجان بود که با ادبیات اروپایی آشنا شد، او از شکل معمول اشعار

فارسی عدول کرده، قطعاتی بی امضا با قافیه‌بندی جدید و بی سابقه و مضامین نسبتاً تازه منتشر ساخت. نمونه‌ای از آن، چنین خطاب به وطن سروده شده است:

هر روز به یک منظر خونین به درآیی
هر دم متجلی تو به یک جلوۀ جانسوز
از سوز غمت مرغ دلم هر شب و هر روز
با نغمۀ نو تازه کند نوحه‌سراییی
طلعت افسرده و ای صورت مجروح
آماج سیوف ستم، آه ای وطن زار
هر سو نگریم خیمه زده لشگر اندوه
محصور عدو مانده تو چون نقطه پُرگار
محصور عدو یا خود اگر راست بگویم
ای شیر، زبون کرده تو را رو به ترسو
شمشیر جفا آخته روی تو زهر سو
تا چند بخوابی؟ بگشای چشم خود از هم
برخیز، یکی صولت شیرانه نشان ده
یا جان بستان یا که در این معرکه جان ده



این اشعار چنانکه ملاحظه می‌شود، فاقد فصاحت و زیبایی کلام شعری شعر فارسی قدیم است. الفاظ حکایت‌از نوعی ترجمه‌دارند به همین دلیل است که از نظر برخی از نویسندگان آن عصر نشان از «بیماری مزاج ملی» بود که ذائقه ادبی ما را باطل کرده و از کار انداخته بود، اما مسیر همان تحول و تجدد و پذیرش قالبهای جدید با مضامین نو بود، که از گرایشات قدیم شعری تبری می‌جست و سعی داشت به نفسانیت شاعر نزدیک شود و از تقلید و تعبد قدیم به عقل و اندیشه جدید پناه برد. آنان می‌خواستند یک عهد تجدد به وجود بیاورند. یک وضعیت کهنه و فرسوده ولی حاکم و فرمانروا برداشته به جای آن وضعیت جدیدی را بنشانند. وضع قدیم و فرسوده از نظر آنان چیزی جز آرامش یکنواخت و کور و بی‌خبری از همه جا که با جنگها آمیخته بوده نبود.

وحدت صورت و معنی در شعر نیمایوشیج

پس از نزاعی طولانی سرانجام یکی از شاگردان نظام وفا آنچه را که پیش از او از آن سخن می‌گفتند، عملی کرد، و در صورت و معنی شعر جدید فارسی یگانگی ایجاد کرد. و آنچه را که تنها از حیث صورت با شعر پیشینیان متفاوت بود، در مسیر حقیقی خود قرار داد. او که علی اسفندیاری نام داشت، به نام نیمایوشیج بنیانگذار شعر نو شد. او که از آغاز سودای گذشت از قواعد عروضی را در سر داشت و برخلاف لاهوتی و رفعت و کسمایی و خامنه‌ای و دیگر کسان که اهل ترجمه شعر بودند، شاعرانه به تمدن و وضع تاریخی جدید نگریست. به هر حال نیما که در آغاز به سبک معمول قدیم و مخصوصاً به سبک خراسانی شعر می‌گفت، پس از آشنایی به زبانهای اروپایی بویژه زبان و ادبیات فرانسه، آنچه را در طلبش بود، تجربه کرد. او که در ابداع شعر عروضی با وجود تبحر در آن دست و دلش می‌لرزید و گویی او خود احساس کرده بود که ساختن شعر جزیل منسجم از قماش کهنه و پوسیده دیگران کار او نیست و صدها دیوان شعر از این نوع فضیلت و مزیتی برای او تدارک نخواهد کرد. پس از راه دیگر می‌رود و با سرودن قطعه «ای شب» و «افسانه» نخستین اشعار دوره جوانی خود را که محک شخصیت هنری وی هستند، به وجود می‌آورد (۲۶). در این دو شعر نیز هر جا شعرش بیشتر از حیث صورت و ظاهر به شعر گذشتگان نزدیک می‌شود سست‌تر است.

قطعه ای شب، پس از دست به دست گشتن در سال ۱۳۰۱ شمسی در روزنامه نوبهار انتشار یافت. ادبا گفتند، انحطاطی در ادبیات آبرومند قدیم رخ داده است. مدتها در تجدد ادبی بحث کردند. شاعر کارد می‌بست، جرأت نداشتند، صریحاً به او حمله کنند. کنایه می‌زدند ولی صداها به قدری ضعیف بود که به گوش شاعر نرسید و بلا جواب ماند. در ظرف این مدت آن قطعه با بعضی شعرهای دیگر، که در اطراف خوانده شده بود، در ذوق و سلیقه چند نفر نفوذ پیدا کرد. آن اشخاص پسندیدند، استقبال کردند و تیر به نشانه رسیده بود. (۲۷).

هان ای شب شوم و حشت انگیز تا چند زنی به جانم آتش
یا چشم مرا ز جای برکن یا پرده ز روی خود فروکش
یا باز گذار تا بمیرم
کز دیدن روزگار سیرم

دیری است که در زمانه دون از دیده همیشه اشکبارم
عمری به کدورت و الم رفت تا باقی عمر چون سپارم
نه بخت بد مراست سامان
وای شب، نه تراست هیچ پایان
آنجا که زشاخ گل فرو ریخت آنجا که بکوفت باد بر در
و آنجا که بریخت آب موج تایید بر او مه منور
ای تیره شب دراز، دانی
کانجا چه نهفته بد نهانی؟
بوده ست دلی ز درد خونین بوده ست رخی ز غم مکدر
بوده ست بسی سر پر امید یاری که گرفته یار در بر
کو آن همه بانگ و ناله زار
کو ناله عاشقان غمخوار؟
در سایه آن درختها چیست کز دیده عالمی نهان است
عجز بشر است این فجایع با آنکه حقیقت جهان است
در سیر تو طاقتم بفرسود
زین منظره چیست عاقبت سود؟
آینه دار روزگاری یا در ره عشق پرده داری؟
یا دشمن جان من شدستی؟ ای شب، بنه این شگفت کاری
بگذار مرا به حالت خویش
با جان فسرده و دل ریش

غم و اندوه و یأس و بدبینی در این اشعار کاملاً آشکار است و شکستن و فروریختن اصول شعری فارسی را در آن می توان دید، در اینجا شاعر، شاعرانه نه با تکلف و تصنع به وصف عالم نفسانی نویی که در افق دل و خیال او ظاهر شده است، می پردازد. «افسانه» پس از دوره ای تجربه معنوی به استادش وفا تقدیم می شود و در روزنامه «قرن بیستم» به سردبیری میرزاده عشقی به چاپ می رسد. افسانه همه ادب قدیم و جهانی که متعلق شعر شاعر قدیم بود، افسانه می پندارد، از اینجا همه کسانی که

صورت پرستانه به گذشته تعلق داشتند، برآشفتمند. افسانه با سنن شعری قدیم و حتی دوران مشروطه تفاوت داشت.

که تواند مرا دوست دارد
و ندر آن بهره خود نجوید
هر کس از بهر خود در تکاپوست
کس نچیند گلی که نبوید

عشق بی حظّ و حاصل خیالی است

آنکه پشمینه پوشید دیری
نغمه‌ها زد همه جاودانه
عاشق زندگانی خود بود
بی‌خبر در لباس فسانه

خویشتن را فریبی همی داد

حافظا این چه کید و دروغی است
کز زبان می و جام ساقیست
نالی ار تا ابد باورم نیست
که بر آن عشق بازی که باقی است

من بر آن عاشقم که رونده است

با افسانه، نیما با صراحتی که در همفکران و همگنان او نبود، یا اگر بود کم بود، شاعرانه از گذشته روی گرداند تا عشق خود را به آنچه گذرا و فانی است، اعلام دارد (۲۸). کسان دیگری هم بودند که از گذشته رانده و از تمدن جدید مانده بودند و کما بیش جسارت هم داشتند و مطالبی به صورت شعر در رد و نفی قسمتی از گذشته تاریخی خود گفتند. و من نمی دانم چگونه گذشته را می شود، قسمت کرد و بخشی از آن را گرفت و بخش دیگر را دور انداخت. در عالم فرقه بازی چنین چیزها مجاز است، اما وقتی به نام علم گفته می شود، جهل مرکب است. اما وضع شاعرانه نداشتند و چنان نظم می گفتند که ابن مالک و حاج ملاهادی سبزواری در الفیه و منظومه گفته بودند. و به هر حال شعر مطرح نبود، بلکه رساندن مطالب و تعلیم و تبلیغات اهمیت داشت، اما نیما گرچه تا پایان

عمر خود را معلم قوم می دانست - و دیدیم که در این گفته زیاد هم اشتباه نمی کرد - در صورت تازه شعر خود از آموزش مستقیم چشم پوشیده و به شاعری پرداخت و اهمیت او در همین است وگرنه آنچه از افسانه نقل کردیم، هم از حیث صورت شعری سست و بی اهمیت است هم مضمونش سطحی است. شاعری که نداند هیچ شاعری (از آن حیث که شاعر است) اهل کید و دروغ نیست، باید در شاعری اش شک کرد و نیما اگر به زبانی غیر از زبان افسانه مضامین دیگر می آورد، به هیچ وجه مطرح نبود. البته باید گفت که در افسانه هم چیزی نیست که پیدایش شعر نور را نوید می دهد، ولی این معنی را بعد از آنکه شاعر راهی نو گشوده است، می توانیم، آشکارا در شعر او ببینیم.

نیما سعی کرد به مضمون توجه کند، اما این توجه او بسیار سطحی بود. اگر به مقالات او و بخصوص به «ارزش احساسات» نظر کنیم، می بینیم که پایه و مایه کافی برای ورود در نقادی و مباحث نظری نداشته است. شاید نیما متوجه بوده است که زبان گویای حافظ «شرح عشق دگرسان» می دهد و برای بیان عشق به خود و عشق به «رونده» زبان دیگری لازم است و بعدها خود به این زبان تازه شعر گفت:

در حالتی که باد گریزنده می رود

مرداب تیره دل

هم خشک می شود

در زیر شاخه های پر از میوه

زالی نشسته برگ و نوا جمله ساخته

روی فلک ز آتش تند است تابناک

آتش همسایگان

یا

من چهره ام گرفته

من قایم نشسته به خشکی

مقصود من و حرفم معلوم بر شماست

یک دست بی صداست

من دست من کمک ز دست شما می کند طلب

فریاد من شکسته اگر در گلو دگر

فریاد من رسا

من از برای

راه خلاص خود و شما

فریاد می‌زنم

فریاد می‌زنم

زبان نیما زبان جدیدی است و بتدریج به زبان مستقلی که ماده‌اش زبان همگان است و باید در صورت دادن به زبان قوم سهم و اثری پیدا کند، مبدل می‌شود: خانه‌ام ابری است

یکسره روی زمین ابری است با آن

از فراز گردنه خرد و خراب و مست

باد می‌پیچد

یکسره دنیا خراب از اوست

و حواس من

ای نی زن که تو را آوای نی

برده است دور از ره کجایی؟

خانه‌ام ابری است اما

ابر بارانش گرفته است

در خیال روزهای روشنم کز دست رفتندم

من به روی آفتابم

می‌برم در ساحت دریا نظاره

و همه دنیا خراب و خرد از باد است

و به ره، نی زن که دایم می‌نوازد نی، در این دنیای ابر اندود

راه خود را دارد اندر پیش

سرانجام طبیعت در شعر نیما مظهر انسان یعنی انسان نفسانی می‌شود و زبان شعر

نو در شعر نیما تعیین و تشخیص می‌یابد.

هست شب یک شب دم کرده و خاک
رنگ رخ باخته است
باد نوباوه ابر از برکوه
سوی من تاخته است
هست شب همجو ورم کرده تنی گرم
در استاده هوا ...

پیداست که الفاظ شعر نیما با الفاظ متداول در زبان رایج یکی است. اصولاً شاعر به زبان مردم شعر می‌گوید، اما الفاظ را چنان در شعر خود جای می‌دهد که سخن نو می‌شود و الفاظ معانی دیگر پیدا می‌کند و اشیاء در شعر شاعر نام تازه می‌گیرد. شاملو این معنی را احساس کرده است که می‌گوید:

شعر رهایی است
نجات است و آزادی
تردیدی است که سرانجام به یقین می‌گراید
مرا پرنده‌ای بدین دیار هدایت نکرده بود
من خود از این تیره خاک رسته بودم
چون پونه خود رویی
که بی دخالت جالیزبان
از رطوبت جوباره‌ای
این چنین است که کسانی مرا از آنگونه می‌نگرند
که نان از دسترنج ایشان می‌خورم
و آنچه به گند نفس خویش آلوده می‌کنم
هوای کلبه ایشان است

حال آنکه

چون ایشان بدین فراز آمدند

آن

که چهره و دروازه برایشان گشود، من بودم

آن آزادی که شاعر می‌گوید، مفهوم آزادی و بخصوص آزادی به معنی اجتماعی لفظ نیست. شاعر در تفکر و در زبان و با تفکر و با زبان آزاد است، چنانکه رهایی او هم رهایی از تفکر دیگر و از زبان دیگر است. شاعر در زبان و با زبان، چهره به روی مردمان و مدینه آدمیان می‌گشاید.

اکنون مجال ورود در این بحث که شاعران جدید ما چه چهره و افقی به روی ما گشوده‌اند نیست، همین قدر می‌گوییم که این چهره، چهره نفسانی ناقصی بوده است و با اینکه در صمیمیت شاعرانه خود شریک گشایش دروازه تمدن جدید بوده‌اند و بی‌غرضانه در این راه رفته‌اند، دروازه شهر هرج و مرج و آشفتگی زبان را به روی ما گشوده‌اند. شاید نتیجه وضع تاریخی که شعر ما را دگرگون کرده، ناگزیر می‌بایست، همین باشد که هست. پس دیگر تعلق به صورت و دفاع از یک صورت هنری از جمله شعر نو، و گفتن اینکه صورت شعر جدید صورت مطلق شعر است و قواعد عروضی نوعی نقص یا محدودیت است، بی‌وجه است. کسانی هم که معتقدند، قافیه و ردیف یا دست کم قافیه جزء ذات شعر است و با خروج از قواعد عروضی شعر نمی‌توان گفت، با مدعی اختلاف ندارند و این هر دو طایفه صورت شعر را اصل می‌دانند.

چنانکه گفتیم در نقادی شعر جدید یک مطلب اساسی هست که نقادان اصلاً به آن متذکر نبوده‌اند و آن زبان شعر نو است. شاید همین غفلت باعث شده است. که این همه درباره صورت شعر حرف بزنند و به کشمکشهای بیهوده پردازند و هیچ یک از دو طرف دعوا ندانند و متوجه نباشند که تا چه اندازه‌ای به هم نزدیکند و وجه مشترکشان صورت پرستی است، در این نزاع نیما نیز شرکت داشت. او نمی‌خواست، صورت پرست باشد و سعی کرد به مضمون توجه کند، اما این توجه بسیار سطحی بود.

افسانه که در سال ۱۳۰۱ سروده شد و چندی به گوشه فراموشی افتاده بود، در سال ۱۳۲۹ شمسی با مقدمه احمد شاملو به چاپ رسید. حال و هوای ادبیات رمانتیک فرانسه به وضوح در این شعر نمایان است. و راه جدیدی که در افق تفکر هنری برای شاعر ایرانی پیدا شده، آشکار است.

ای دل من

با همه خوبی و قدر و دعوی

از تو آخر چه شد حاصل من
جز سرشکی به رخساره غم؟
آخر ای بینوا دل، که بر هر
شاخی و شاخساری پریدی
می توانستی، ای دل، رهیدن
گر نخوردی فریب زمانه
هر دمی یک ره و یک بهانه
تا تو ای مست با من ستیزی
با فسانه کنی دوستاری...

در اینجا همه چیز جز زندگی نیست انگارانه شاعر افسانه پنداشته می شود. او از
قیود عروضی تا حدودی رها می شود، اما هنوز شعر او بی وزن نشده است.

عاشقا، خیز کآمد بهاران
چشمه کوچک از کوه جوشید
گل به صحرا درآمد چو آتش
رود تیره چو طوفان خروشید
دشت اکنون شده هفت رنگه

آنچه نیما را در میان شاعران نیما کرد. همین نگاه شاعرانه جدید او به عالم و آدم و
مبدأ عالم و آدم بود. شهرت نیما یک جهت اساسی و جهات بسیار اجتماعی و سیاسی و
روانشناسی دارد. جهت اساسی آن این است که نیما در برابر گذشته و ادبیات تقلیدی
زمان خود نه گفت و آن را رد کرد، اما این نه گفتن و رد کردن با ترک قافیه و روی گرداندن از
علوم ادبی شروع نشد و با آن هم پایان نیافت. نیما کما بیش احساس کرده بود که وزن و
قافیه و قواعد فرهنگی دوره اسلامی فروریخته یا فراموش شده و آنچه به نام وزن و قافیه
از گذشته به ما رسیده وزن و قافیه ظاهری است. خود او می گوید: «قافیه مال مطلب
است... مطلب که جداشد، قافیه جداست... برای ما که با طبیعت کلام دست به هم
می دهیم هر جا که مطلبی است در پایان آن قافیه است...»

پس این قدر بحث از ردیف و قافیه و علوم ادبی نکنیم، بلکه بپرسیم که این ردیف

و قافیه که کسانی آن را جزء ذات شعر می دانند (البته وزن لازمه شعر است) چیست، زیرا تا آن را ندانیم، بحث درباره شعر قدیم و شعر جدید بیهوده است. هیچ یک از شاعران جدید خرده نگرفته اند که چرا در شعر حافظ و سعدی قافیه هست. اگر هم چیزی در این مورد گفته شده جدی نبوده است. چرا؟ زیرا آنها به قافیه نیندیشیده اند، بلکه قافیه از طبع روان و قریحه شاعری آنها برمی خیزد و می دانیم که علوم ادبی بعد از شعر می آید و نه پیش از آن. نیما هم این را می دانست که می گفت: «باید کاری کرد که بحور بر ما تسلط نداشته باشند تا طبق حالات و عواطف متفاوت خود، بر بحور و عروض مسلط باشیم. کوتاه و بلند شدن مصراعها بنابر هوس فانتزی نیست و در واقع این تجسس لباس مناسبتر برای «تعهدات شعری است...»

جای انکار نیست که نیما نگذاشت که عروض و بحور عروضی بر شعرش مسلط باشد و این کار کوچکی نبود. پیش از او، از زمانی که افکار غربی در کشور ما راه یافت، بریدن از گذشته آغاز، و از دوره مشروطه این امر کمابیش صورت جدی به خود گرفت و جز این هم نمی توانست باشد. تمدن غربی که آمد، تمدن گذشته می بایست برود. به همین جهت اولین کسانی که با تفکر غربی آشنا شدند، اغلب به تمدن اسلام پشت کردند و به نفی و رد آن پرداختند، یا بدون تذکر تاریخی کوشیدند، تاریخ را بر مبنای افکار نو، یعنی بر مبنای اطلاعات و معلومات پراکنده در باب تمدن غربی و بدون توجه به اصول مبانی نظری آن تمدن تفسیر کنند. چیزی که به پذیرش و نشر نسبتاً سریع این افکار یاری کرد و خیلی زود به آن صورت فکر عادی و همگانی داد، این بود که در تمدن اسلامی جلوه‌ای از همه شئون اعم از شعر و فلسفه و علوم نقلی به تمامیت رسیده بود.^۱ از این نظر در تصور متجددین، این تمدن دیگر در برابر تمدن غربی که تمدن مطلق انگاشته می شد، آینده‌ای نداشت. در این ضمن کسانی که متوجه تمدن غربی شده بودند، بی آنکه ماهیت

۱. این جلوه جلوه تام و تمام اسلام نبود زیرا شئونی از اسلام از همان آغاز عصر غیبت مغفول و محجوب ماند. از اینجا یونان زدگی و غفلت از حقیقت اسلامی در شئونی چند در تمدن اسلامی غلبه کرد و فرهنگ اسلامی مجلای تام و تمام حقیقت اسلام نگردید. آنچه که در تمدن اسلامی به تمامیت رسید همین شئون ناقص بود. و باید دورانی از غرب زدگی مضاعف تجربه می شد تا دوران دیگری از ظهور حقیقت اسلام آغاز گردد. متجددین و نیماطلب تجربه حقیقتی بودند که در غرب تجلی کرده بود.

این تمدن و اصول و مبادی آن را شناخته باشند^۱، آینده را در غرب می‌جستند. آنچه مسلم است این است که با شروع تماس ما با غرب، تمدن غربی بسط یافته و در شرف تمامیت یافتن بود و این خصوصیت را هم داشت که می‌بایست، عالمگیر شود. یعنی همه تمدنهای گذشته را از میان ببرد و جای آنها را بگیرد، یا آن تمدنها را به ماده تبدیل کند و خود صورت آن شود. یعنی قاعده و قافیه تمدن قدیم برود و قاعده و قافیه تازه جای آن را بگیرد، یا صرف توجه به ظاهر تمدن جدید دستاویز نفی مطلق گذشته شود.

پس قافیه تمدن اسلامی را نیما سست نکرد، خود سست و شکستنی شده بود، اما صورت سطحی تفکر غربی که آمد، این سستی و شکست را به نهایت رساند و آن را شکست و سستی تمدن و تفکر گذشته در برابر تمدن و تفکر نو شمرد، تا جایی که تفکر گذشته هیچ و پوچ شد و از یاد رفت و آنچه از آن ماند، قافیه و قاعده تمدنی مرده بود و این قافیه و قاعده چنان تلقی شد که گویی دیگر وزن و قاعده هیچ تمدنی نمی‌توانست باشد و در ضمن ارثی بود که از گذشته به ما رسیده بود. بی‌جهت نیست که امروز این همه از موارث فرهنگی و ادبی و ارزش آن سخن گفته می‌شود. میراث خواران همواره در اندیشه میراث و ارزش میراثند. نیما یوشیج از آغاز چندان نظری به این میراث نداشت. با دست می‌گرفت و با پاراد می‌کرد. چندی با این میراث و با این وزن و قافیه ظاهری آن، که از باطنش جدا شده بود، بازی کرد. البته در این راه توفیقی هم پیدا نکرد، و آن را با یافته‌های نو و تازه خود به هم آمیخت.

۱. بارها اشاره داشته‌ایم که در اوایل عهد قاجار کسانی که به غرب برای تحصیل یا سیاحت سفر کردند، بیش از هر چیز شیفته ظاهر و صورت تمدن غرب از جمله صنایع و اختراعات غربی شدند و احیاناً به نظامات سیاسی آن، شیوه تفننها و معاشرت‌ها و آداب و رسوم هم توجه می‌شد، اما در این میان فلسفه و حکمت و حتی مسائل مربوط به دین از حوزه کنجکاوی علمی تعداد معدودی طالبان علم که در این ایام به اروپا گسیل شدند، خارج ماند، در صورتی که علم مهندسی، طب و صنایع مایه اصلی کنجکاویها و پژوهشهای آنها بود. کنت دو گوینو خاطر نشان می‌کند که رساله‌های معدود راجع به صنایع و علوم که به‌وسیله استادان اروپایی عهد ناصری یا به اشارت آنها تدوین شده است، تأثیری در جامعه علمی ایران نکرد و فقط ایرانیها را در این اندیشه راسخ کرد که «اروپاییها بیشتر صنعتگران ماهرند و بیش از آن چیزی ندارد». سالها بعد میرزا ابوالحسن فروغی می‌نویسد: «بعضی از آقایان بی‌التفات به معلومات اروپایی می‌فرمایند، فرنگی‌ها را مهارت در صنایع دستی است، و از حقیقت علم بی‌خبرند».

در میان معاصران نیما کسان دیگری بودند که وزن و قافیه ظاهری قدیم را با وزن و قافیه تمدن جدید درهم آمیخته بودند و اسمشان «متجدد» بود، اما در حقیقت از قدیم رانده و از جدید مانده بودند. از این رو، اثرشان در ویرانگری بود. آنها مظهر دوره‌ای بودند که تمدنی رفته است و تمدن تازه نیامده است در دو سه قرن اخیر که شعر تقلیدی شد و شاعران بیشتر به صنعتگری پرداختند، وزن و قافیه‌ای که فرع قریحه و ذوق و حال شاعری بود اصل شد و شعر تا حد عبارات منظوم فرو افتاد. اما شاعران تابع علوم ادبی نبوده‌اند. بلکه قواعد و وزن و قافیه و عروض و معانی و بیان پس از شعر و با نظر کردن به ظاهر شعر به وجود آمده و هرگاه پرسش از طبع روان و قریحه و فصاحت کرده‌اند، علمای ادب به ارسطو رجوع کرده‌اند و به این ترتیب، علوم ادبی اسلامی بیشتر تابع فلسفه شده است حتی فقها و متکلمین بزرگ چون شیخ طوسی و علامه حلی در تعریف شعر به فلسفه ارسطو توجه داشته‌اند، اما آنچه مهم است اینکه نظامی و مولوی و حافظ به پیروی از این قواعد شاعر نشده‌اند. البته شاعر نمایان در گذشته به یاری قواعد عروضی شعر گفته‌اند و بخصوص در دوره اخیر می‌بینیم که بعضی از نظم‌پردازان از سرتقلید و بر طبق قاعده و حساب و کتاب قافیه جمع کرده و شعر سروده‌اند. پیداست که در این گونه شعرها اصل قافیه و لفاظی است. پس وقتی به شعر عروضی فارسی نظر می‌کنیم به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم که در شعر اصیل، وزن و قافیه فرع معنی و ذوق و حال شاعر است، و حال آنکه در شعر تقلیدی صورت ظاهر اصل گرفته می‌شود.

گفتیم هنگامی که شئونی از اسم ظاهر و باطن تمدن اسلامی در ایران تمامیت یافت، دوره تقلید هم در شعر شروع شد. این تقلید از عصر مغول آغاز شده بود و با سبک هندی ادامه یافت. تقلید در شعر و شاعری تا دوره مشروطه ادامه یافت. از این زمان کسانی در زمینه‌های مختلف و از جمله در شعر کوشیدند که وزن و قافیه تمدن گذشته را فروریزند و شاید کمابیش توفیق یافتند، اما وزن و قافیه ظاهری به صورت نوعی عادت قدیم ماند و شاعران تازه نتوانستند از آن بگذرند، به این معنی که نحوه تفکر شاعران اخیر ربطی به نحوه تفکر گذشته نداشت، اما شعرشان شبیه به شعر گذشتگان بود و متوجه هم نبودند که این وزن و قافیه تمدن و تفکر جدید باشد. نیما این امر را به اجمال دریافته بود، البته اگر قصدمان جدل باشد، می‌توان گفت که لاهوتی قبل از نیما یوشیج شعر بی قافیه

گفته و در بعضی از اشعار خود مصرعها را کوتاه و بلند آورده است. راستی مسأله‌ای است! ابوالقاسم لاهوتی یکی از شعرهای ویکتور هوگو را به عبارت موزون روسی ترجمه کرده و در واقع خواسته است، صورت شعر هوگو را در ترجمه هم نگاه دارد. جز این ترجمه، شعرهای دیگری هم دارد که در آن قافیه‌پردازی و تساوی مصرعها مراعات نشده است، با این همه لاهوتی بنیانگذار شعر نو نیست. چرا؟ درست است که اگر ملاحظات سیاسی و اجتماعی را در این امر دخیل بدانیم با آنچه منتقدان شعر امروز درباره «تعهد شاعر» و «جنبه‌های اجتماعی شعر» و «شعر در خدمت مردم» و مانند آن می‌گویند، لاهوتی را که پای‌بند ایدئولوژی هم بود، می‌باید بنیانگذار شعر نو بدانند، و اگر می‌بینیم که ندانستند از آن جهت است که این امر به دست نقادان نیست که تعیین کنند چه کس بنیانگذار است و چه کس نیست. می‌خواهم بگویم که نیما اگر خود را پای‌بند به یک ایدئولوژی می‌دانست، شاید این مرجعیت را پیدا نمی‌کرد، زیرا شاعر از آن جهت که شاعر است از هیچ ایدئولوژی پیروی نمی‌کند، ایدئولوژی که در کار آمد، توجیه و منطق و ارزش و این قبیل چیزها هم لازمه آن است و شاعر تا از منطق و ارزش، و بطور کلی از ایدئولوژی خارج نشود، شاعر نیست^۱. البته من هم می‌دانم که مایاکوفسکی یا لویی آراگون و... پای‌بند ایدئولوژی بوده‌اند. نکته این است که آنها اولاً و بالذات شاعر بوده‌اند و بالمرض اهل ایدئولوژی، حال آنکه کسانی چون لاهوتی، هر چند از ذوق شاعرانه بی‌بهره نبوده‌اند، نخست به ایدئولوژی تعلق دارند و شعر را در خدمت ایدئولوژی قرار داده‌اند. پس اگر ابوالقاسم لاهوتی شعر بی‌قافیه گفته است، زبان عبارت و زبان ایدئولوژی را گرفته و به صورت موزون درآورده است و در شعرهای بی‌قافیه او کمتر ابداع وجود دارد اما در عوض وزن ظاهر تمدن غربی در آن منعکس است. و از این رو او را باید در شمار کسانی نهاد که در زمینه ادبیات و اجتماعیات در اقتباس از ظاهر تمدن غربی کوشیده‌اند، به عبارت دیگر لاهوتی و تقی رفعت و همفکران او بیشتر از لحاظ اجتماعی و سیاسی اهمیت دارند، حال آنکه نیما وضع دیگری دارد. او میراث وزن و

۱. هیچ شاعر حقیقی را نمی‌شناسیم که در شعر خود خدمتگزار ایدئولوژی، یا آنچه در عمل مؤثر است باشد، بلکه اثر و عمل و ارزش از شعر او برمی‌آید و به این ترتیب است که به خلق خدمت می‌کند.

قافیه ظاهری را رها نکرده است که از سبک ظاهری شعر غربی پیروی کند. او در سیر شاعرانه خود خواسته است به سبک و صورتی از تمدن برود که شاعران و فیلسوفان، و بطور کلی متفکران غربی به تمدن خود داده اند. توضیح اینکه نیما یوشیج که چندان پیوندی با گذشته نداشت، گویی به نحوی مبهم احساس کرده بود که وزن و قافیه گذشته مناسب تفکر جدید نیست. البته از این گفته نباید چنین توقعی داشته باشیم و اینکه گاهی می بینیم، شعر را به فلسفه تحویل می کنند و شعر شاعر را با فلسفه فیلسوف می سنجند و برای بزرگداشت یک شاعر عنوان فیلسوف به او می دهند، آسان گیری و تعارف است و جدی نباید گرفت. نیما فیلسوف نبود، ولی شاعر بود و مهم اینکه شاعری بود که نمی خواست شعرش تابع وزن و قافیه ظاهر باشد. از این رو یکسره از گذشته برید و به خیال خود به آینده رو کرد. این آینده، تمدن غربی بود. او شتابزده اما شاعرانه، به این تمدن نظر کرد و به جای این که مثل اهل ادبیات تنها مظهر تمدن باشد، به پیش آمدن آن کمک کرد.

شاعران حقیقی مظهر تمدن نیستند، بلکه مظهر آینده هستند. آیا نیما می توانست مظهر تمدن باشد؟ آری او در حد خود مظهر تمدن جدید است، اما نماینده آینده نیست. تازه وقتی می گوئیم، مظهر تمدن جدید است، مقصود این نیست که این تمدن با شعر او و در شعر او تحقق یافته است. در شعر نیما مبنا تمدن جدید است. حقیقت تمدن غربی با تفکر متفکران غربی و در شعر شاعران غربی تحقق یافته است و به عبارت دیگر شاعران و متفکران حقیقی غرب مظهر آن تمدن هستند. نیما یوشیج در دوره ای شعر می گوید که تمدن غربی، تمدن موجود است نه این که تمدن آینده باشد. نکته این است که گذشته غرب می بایست، آینده ما باشد. و ما که از گذشته خود جدا شده بودیم، در سرنوشت غرب شریک شویم. پس ما در وضعی نبوده ایم که بنیانگذار تمدن باشیم، فقط می توانستیم در تمدنی سهیم شویم که در روزگار نیما تمدن مطلق تلقی شده است، و این تمدن در غرب تحقق یافته و هم اکنون که عمر چهارصد ساله دارد، تمامیت یافته و متزلزل شده و دوره آن در شعر بعضی از شاعران غربی و در فلسفه نیچه و سارتر به سر آمده است. پس نسبت نیما به این تمدن نسبت نماینده و مظهر است و البته که نماینده تام و تمام تمدن غرب هم نیست.

می توان به این گفته ایراد کرد که ایرج میرزا و عشقی یا ذبیح بهروز هم تعلقی به گذشته نداشتند و تحت تأثیر افکار نو بودند، پس چرا آنها را نتوانیم، نماینده تمدن جدید غرب بدانیم؟

درست است که آنها بجد از تفکر بیگانه اند و یا آن را چنان تفسیر می کنند که ربطی به تمدن گذشته ندارد و چه بسا از آن بیزارند، اما همچنان نادانسته در قید و بند عادت کهن قرار دارند و وزن و قافیه ای که در شعرشان هست، صورتی از وزن و قافیه ظاهری تمدن گذشته است که نتوانسته اند از آن بگذرند. یا بهتر بگوییم تمدن غربی را هم درست نشناخته اند و به خیالی از آن قانع شده اند. اینان رشته پیوند خود را با مآثر گذشته بریده اند و از تجدد حقیقی هم درمانده اند و اصرارشان در تجدد هم ناشی از همین درماندگی است. بعضی از اینان چنان به گذشته بی اعتنا هستند که نوعی تفکر را که به آن خو گرفته اند، مطلق می دانند و بنابراین نمی توانند از گذشته بگذرند و برای بعضی دیگر که به گذشته بی اعتنا نیستند، گذشته حکم کابوس را دارد. از این رو هیچ یک از قید عادات گذشته نرسته اند.

نیما به گذشته بی اعتناست اما گذشته حکم کابوس او نیست، او با گذشته چندان انس نداشت، با مولوی و حافظ و نظامی تماسی سطحی گرفته بود و شعر آنان را بر مبنای پندارهای سطحی تفسیر می کرد اما این را می دانست که شاعران حقیقی برده و بنده علوم ادبی نیستند و اگر در سده های اخیر شعر تابع بحور و اوزان و قواعد عروضی شده است، از این روست که هر چند بسیاری از آن شاعران طبع روان داشته اند و دارند، بیشتر مضامین شعرهایشان را از گذشته گرفته اند و با صنعتگری در قید وزن و قافیه نهاده اند. صرف آوردن صورت یا مضمون نو، شعر نمی شود، در این شعر صورت و مضمون بیگانه است. نیما که تا اندازه ای این معنی را احساس کرده بود، بازی با الفاظ را نپسندیده و با زبان جدید و تعبیرات و تشبیهات تازه ای شعر گفت که با مضامین و افکار جدید - که به صورت ناقص دریافته بود - مناسب داشت.

جهت اساسی نفوذ نیما و مرجعیت او از اینجاست. اما چنانکه گفتیم، جهات روانشناسی و اجتماعی دیگر نیز که فرع بر جهت اصلی است، در این امر دست داشته است که به اجمال به آن می پردازیم.

ما از وقتی که از گذشته خود روی برتافتیم و با شتاب متوجه غرب شدیم، نپرسیدیم تمدن غربی چیست؟ بی چون و چرا آن را پذیرفتیم و به این جهت فقط به جلوه‌های ظاهری آن پرداختیم. شتابزدگی ما هم بی وجه نبود. مادیر با غرب آشنا شده بودیم و دیگر فرصت درنگ نبود. از سوی دیگر، این تأخیر باعث شد که ما در دوره‌ای با غرب تماس پیدا کنیم که تمدن غربی به مرحله تقلید رسیده و امپریالیسم در جنب فعالیت اقتصادی و سوداگری خود به صدور سرمایه فرهنگی غرب پرداخته بود. به این ترتیب متفکران اجتماعی در حوزه‌های شرق‌شناسی تربیت شدند و شناخت غرب و باز شناختن کشور و قوم خود را در این حوزه‌ها آموختند و به تقلید از کسانی پرداختند که خود مقلد بودند و همین افکار تقلیدی را به عنوان فکر غربی نو و عملی، نشر و رواج دادند و حاصلش همین نحوه تفکری است که اکنون روشنفکران غربزده ما دارند. یعنی اصلاً اینان اهل تفکر نیستند و تفکر اصیل را بیهوده می‌انگارند و روشنفکران ما اهل تقلیدند و اصولاً در دوره تقلید، این امکان وجود دارد که به جای توجه به افکار و تعمق در معانی کلمات شاعران و اهل نظر، به تقلید از آنان پردازند و آنها را نسنجیده بستانند. چنانکه چه بسا روزی شاعران «تابوت عهد» شوند و هر روزنامه و مجله‌ای ذکر جمیلی از یکی از آنان به میان آورد. نیما نیز روزگاری چنین بود و هنوز برای بسیاری چنین است. زمانی گفته شد که شعر فارسی در آثار او به کمال رسیده است که قدر مسلم موهوم و وهمی و مناسب زمانه بود و از فرورفتگی در تقلید حکایت داشت.

گفته شد که شعر جدید راهگشای تمدن جدید است، اما بر این اساس نمی‌توان شاعران گذشته را ملامت کرد که چراقید قواعد عروضی را از شعر خود نگشوده‌اند و بشارتگر تمدن جدید نشده‌اند. من معتقد نیستم که شعر تابع اوضاع و مقتضیات اجتماعی است، اما کسانی که این امر را مسلم می‌دانند ناگزیر باید شعر هر شاعری را در تاریخ آن شاعر قرار دهند و بخوانند و درباره آن حکم کنند و طرز سخن نیما را مطلق ندانند. در این مورد آنچه بیشتر اسباب دردسر شده است، شعار «شعر در خدمت مردم» است. این شعار اسباب مخالف‌خوانی شده است. زیرا هر کسی بپرسد، شعر در خدمت مردم یا شعر در خدمت اخلاق و... چه معنی دارد و چگونه شاعر می‌تواند، خدمتگزار چیزی و کسی باشد و در عین حال از آزادی و آزادگی، که لازمه شاعری است، محروم نشود و به

جای اینکه درباره پرسش فکر کنند، می‌گویند: مدعی هوادار شعار «شعر برای شعر» (پارناسیسم) است. نه! شعر برای شعر هم مثل بقیه شعارهاست. شاعر در خدمت مردم است به شرط آنکه دیگران برایش تکلیف معین نکنند. شاعر از آن حیث که اهل تفکر است، معلم قوم است و به مردم خدمت می‌کند، اما معمولاً خدمت به مردم را پیروی از این یا آن ایدئولوژی می‌دانند، و در واقع خدمت به مردم به هیاهو درباره مردم تبدیل می‌شود. این همه از مردم حرف زدن چه فایده دارد؟ شاعر متوجه حق است و واسطه پیوند مردمان به حق می‌شود. به این ترتیب، هر شاعر حقیقی با مردمان است، اما این نزدیکی او به مردم با مصلحت اندیشی و مصلحت طلبی مناسبت ندارد. اگر شاعر مراعات مقتضیات کند به اقتضای زمانه شعر بگوید، دیگر ابداع یا به اصطلاح متداول ابداع آثار هنری چه معنی دارد؟ چگونه شاعری که در محیط تقلید زندگی کند، می‌تواند قید تقلید را بردارد و در شعر نوآوری کند؟

شعر به هر حال مظهر اوضاع و احوال زمانه است و با مقتضیات اجتماعی و فکری زمان شاعر مناسبت دارد، اما این به معنی تبعیت شعر از رسم زمانه نیست، بلکه شعر خود اساس رسم زمانه را پی می‌افکند و خود به روح زمانه رجوع می‌کند. خلاصه آنکه مضمون و معنی نو، زبان نو می‌خواهد و اگر شعر فارسی صورت جدید پیدا کرده است، این تجدد با تجددی که در نحوه فکر و عمل پیدا شده است، ارتباط دارد. نقص و فقری هم که در شعر نو وجود دارد، مربوط به نقص ما در قبول تجدد در ابتدای تماس با غرب است. شاید پیشقدمان شعر و ادب جدید فارسی مرتبه‌ای بالاتر از فضیلت مروج فکر غربی داشته باشند، اما این نکته را حمل بر این نباید کرد که در یک تمدن می‌تواند، شئون نامتناسب وجود داشته باشد.

کتابشناسی فصل چهارم

۱. اسکندر بیگ ترکمان، ج ۱، ص ۲۶۲.
۲. همان، ص ۲۶۴.
۳. یحیی آرین پور، ج ۱، ص ۱۶.
۴. رجوع شود به هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده، شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، ص ۱۹.
۵. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، فردوسی، ۱۳۶۳، ج ۵، قسمت اول، ص ۵۷-۵۹.
۶. همان، ص ۵۷۹-۵۸۱.
۷. یحیی آرین پور، ص ۲۳.
۸. عبدالحسین زرین کوب، ص ۲۸۵.
۹. هرمان اته، ص ۲۰۲.
۱۰. همان، ص ۲۰۳.
۱۱. همان، ص ۲۰۳.
۱۲. محمود کتیرایی، ص ۳۱-۳۵.
۱۳. یحیی آرین پور، ص ۱۳۹.
۱۴. همان، ص ۱۴۰-۱۴۱.
۱۵. همان، ص ۱۴۱.
۱۶. خانملک ساسانی، ص ۴۰۱.
۱۷. یحیی آرین پور، ص ۲۲۷.
۱۸. همان، ص ۱۳.
۱۹. همان، ۱۲۱.
۲۰. رجوع شود به: محمد مددپور، ملاحظاتی دوباره در تاریخ نگاری ...، ویژه نامه ادبی سوره.
۲۱. محمود کتیرایی، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۲۲. صادق رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران، دانشگاه، ۱۳۶۱، ص ۶۳۲.
۲۳. عبدالحسین زرین کوب، ص ۳۰۴-۳۰۶.

۲۴. همان، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۲۵. رعدی آذرخشی، شعر معاصر ایران، مجله یغما، شماره دی ماه ۱۳۴۷، شعر در مجله آزادیستان تبریز به سال ۱۲۹۹ شمسی ۲۱ شهریور به چاپ رسیده است.

۲۶. یحیی آرزین پور، ج ۲، ص ۴۶۸.

۲۷. همان، ص ۴۶۸.

۲۸. در این مبحث از نظر فاضلانه آقای دکتر داوری در کتاب شمه‌ای از تاریخ غربزدگی، (وضع کنونی تفکر در ایران) فصل «وضع کنونی شعر فارسی» بهره گرفته و فقراتی از آن را با کسر و اضافات در اینجا آورده‌ایم.

فصل پنجم

غریب‌دگی در نقاشی سنتی ایران

حضور نقاشان اروپایی در ایران و پایان نقاشی سنتی

ارتباط سیاسی و نظامی ایران و اروپا و رفت و آمدهای پی‌درپی اروپاییان به دربار صفوی مقدمه بروز تحولاتی در نقاشی ایرانی گردید. در میان سیاحان و بازرگانان و سفرای اروپایی همواره عده‌ای نقاش و نوازنده وجود داشته‌اند. تاورنیه سیاح فرانسوی در سفرنامه‌اش می‌نویسد در یک مهمانی هفده ساعته شاه عباس دوم (۱۰۵۲/۱۰۷۷-۱۶۴۲/۱۶۶۶) خود برای شاه آواز می‌خواند و نوکر او به درخواست شاه برایش موسیقی می‌نواخت. (۱)

از همان سالهای اول حکومت صفوی تصاویر شاه اسماعیل و شاه طهماسب که از سوی نقاشان اروپایی کشیده شده و اکنون در موزه رویال گالری شهر فلورانس نگهداری می‌شود، به وضوح حضور هنر غرب را در ایران نشان می‌دهد. ورود تابلوهای نقاشی غربی به ایران که به‌عنوان هدیه به سلاطین و امیران ایرانی از طرف اروپاییان تقدیم می‌شد (۲)، بر رواج این هنر و تأثیرگذاری آن می‌افزود. از این لحاظ برترین گروه هنرمندان اروپایی در دربار ایرانی از نقاشان بودند. (۳)

تمام ویژگیهای شیوه نقاشی اروپایی در تصاویر فرنگی مآب شاهان صفوی نمایان بود. توجه به شکل بصری و شباهت به صورت و رعایت اصول پرسپکتیو که نقاشی ایرانی فاقد آنها بود، همواره ایرانیان گرفتار ضعف فکری را دچار اعجاب و تحسین می‌ساخت و سلاطین نیز به چنین تصاویری علائقی روزافزون نشان می‌دادند. از این رو این شیوه نقاشی بسرعت در قلمرو دربار صفوی مورد قبول قرار گرفت. چنانکه گفتیم شاه اسماعیل صفوی و شاه طهماسب در همان سالهای نخستین سلطنت خود اجازه دادند که نقاشان اروپایی تابلوهایی از چهره و قیافه آنان تهیه کنند که ذکرش رفت.

بنا به دستور شاه اسماعیل اول ساختمان کلاه فرنگی در شیراز از سوی یک هنرمند پرتغالی نقاشی شد. این عمارت در سال ۱۶۱۷/۱۰۲۶ هنوز پابرجا بود و جهت اقامت در اختیار یک فرستاده اسپانیایی به نام دن گارسیا سیلوان میگورا گذاشته شده بود (۴).

شاه عباس مخصوصاً به دیدن تصویر سلاطین و شاهزادگان خانواده‌های سلطنتی اروپا علاقه خاصی داشت، به این دلیل سفرای خارجی تابلوهای متعدد به عنوان هدیه برای او می‌آوردند. به علاوه در زمان این پادشاه به علت زیاد شدن ارتباط ایران با اروپا از وجود هنرمندان و نقاشان فرانسوی و ایتالیایی برای نقاشی دیوارهای کاخ اصفهان و کلیسای وانک جلقا استفاده می‌شده است (۵).

بر اثر توجه شاه‌عباس و جانشینان او به نقاشی اروپایی چند تن از نقاشان آن سرزمین به ایران آمدند (۶). در همین زمان یک نقاش هلندی به نام ژان لوکاسزون فان هازلت (جان لوکاست هلست) یا هازولت با شغل ثابتی به عنوان نقاش در دربار شاهی برگزیده شد. توماس هربرت و همچنین دلاواله نقاشی قصر اشرف در فرح آباد مازندران را از او می‌دانند. به نظر می‌رسد که نقاشی تنها حوزه فعالیت او نبوده است بلکه سعی داشت بطور واسطه روابط تجاری با موطن خود را برقرار سازد. در سال ۱۶۲۵/۱۰۳۴ با نامه‌هایی از جانب شاه به شهرهای اصلی هلند مسافرت کرد، تا قراردادهای تجاری منعقد سازد. در زمان شاه‌عباس این قراردادها منعقد نشد، اما شاه صفی اول به اندیشه ایجاد یک کارخانه برای ایرانیان از جانب آمستردام، توجه زیادی مبذول داشت و بدین ترتیب در سال ۱۶۳۰/۱۰۴۰ قراردادی بسته شد. پس از این موفقیت، نقاش دیگر به ایران مراجعت نکرد. خصوصیات اخلاقی او به نظر می‌رسد که برای همدوره‌های وی خوشایند نبوده است او از نفوذ فوق العاده و اعتماد برای تحت فشار قرار دادن نجیب‌زاده‌ای به نام هاینریش فن پوزر استفاده کرد و بیهوده چرکسی را برت شلی را در اثر اتهامات غیرواقعی مورد ضرب و شتم قرار داد (۷). نقاش دیگری بنام «جوست لامپ» در زمان شاه صفی به ایران آمد و تابلوهای بسیاری برای خانواده‌های اعیان و اشراف در ایران نقاشی کرده است. کار علاقه به نقاشی اروپایی در دربار صفویه به جایی رسید که شاه صفی در سال ۱۶۳۵/۱۰۴۵ مقداری قلم‌مو و رنگ و روغن که گفته‌اند برای هزار نفر

نقاش کافی بود، به هلند سفارش داد (۸).

از جانشینان هازلت اطلاعات کمی در اختیار ماست. نقاشان اروپایی مزایای زیادی از شاهان به دست می آوردند. در سال ۱۰۴۷/۱۶۳۷ فرستاده هلستاین متوجه شد که دیوان خانه اصفهان با نقاشی و تصویرهای اروپایی تزئین شده است. کیفیت سست نقاشیها باعث شد که تاجر هامبورگی به نام اتوبروگمان برخورداری انتقادی با آن داشته باشد. این انتقاد به اطلاع شاه رسید و شاه از این تقصیر تاجر آلمانی به هیچ وجه چشم پوشی نکرد. کمپانی هلندی هند شرقی بسیار زیرکانه به این کار دست زد و برای این که تمایل خود را به شاه نشان دهد، تعدادی هنرمند از جمله یک نقاش به نام بارون فن زیشم را به شاه پیشنهاد کرد. این مرد در سال ۱۶۳۹ به بندر عباس آمد. و از آنجا عازم اصفهان شد، اما از آنجا به بعد شرکت مزبور از ورود او به خدمت به هیچ وجه اطلاعاتی نیافت. ممکن است، در اثر بدی آب و هوا در راه از بین رفته باشد.

نقاش دیگری از طرف کمپانی مزبور به جای زیشم به دربار ایران راه یافت که فیلیپ آنجل نامیده می شد. شغل او در اصل فروشنده بود. کمپانی او را به عنوان جاسوس برای اصفهان در نظر گرفته بود و او را با یوآن کونثوس به دربار شاه عباس دوم فرستاد. همین که در سال ۱۰۶۴/۱۶۵۲ به اروپا رسید، رئیس او دریافت که کونثوس از هیأت نمایندگی سیاسی برای صادرات غیرقانونی به حساب خویش سوء استفاده کرده است و او را اخراج نمود. او با استفاده از هوش و ذکاوت خود، به عنوان نقاش در خدمت شاه عباس دوم به دربار ایران وارد شد، اما از هنر او چیزی نمی شناسیم و در نزد هموطنان خود به صورت نقاش متوسطی قلمداد شده است (۹). به روایت دیگر شاه عباس دوم به این موضوع علاقه و به فراگرفتن نقاشی عشق بسیار داشت. نماینده شرکت هلندی در اصفهان چون شوق شاه را دریافت، دو تن نقاش هلندی را به خدمت وی گماشت تا نقاشی اروپایی را به او بیاموزند. از این دو یکی همان «آنجل» بود و دیگری لوکار نام داشت (۱۰). شاه به خوبی این صنعت را از دو نقاش هلندی آموخته بود و از روی آن نقوش با چوب، همان اشیاء را تراشیده بود (۱۱). علاوه بر این دو، هلندی دیگری به نام رومین در دربار عباس دوم به سر می برده است. هنر او از جانب رؤسای شرکت چندان عالی برآورده نمی شد (۱۲). گویا دیوارها و طاقنماهای کاخ چهل ستون و

سردر بازار قیصریه آن شهر از سوی نقاشان هلندی و شاگردان ایرانی آنها نقاشی و تزیین شده است (۱۳).

با این اوصاف همراه سلاحهای آتشین، تابلوهای نقاشی اولین آثار علم و تمدن جدید بودند که وارد ایران شدند (۱۴). در این عصر صنایع ساعت‌سازی، قطب‌نما، چاپ، دوربین نجومی و سمک نیز به ایران وارد شده بودند اما چندان اهمیتی پیدا نکردند. در همین زمان محمد خداپنده برادر اسماعیل دوم از سفیر پرتغال درخواست کرد که به پسرش حمزه میرزا درس ریاضی و نجوم بدهد. در این میان نقاشی بیش از توپ و تفنگ و دیگر مظاهر علم و هنر جدید مورد تقلید بود (۱۵). در حالی که شاه اسماعیل و سربازان او کاربرد سلاح را در جنگها ننگ می‌دانستند^۱ (۱۶)، در تمایل به نقاشی تردیدی به خود روا نمی‌داشتند.

شاه اسماعیل اول در فتح هرات، بهزاد را به تبریز برد و او را بسیار حرمت می‌نهاد، بهزاد در سال ۱۵۲۲ به ریاست کتابخانه سلطنتی منصوب شد که تعداد نسبتاً زیادی صنعتگر، خطاط، نقاش، تذهیبکار، جدول‌کش، طلاکوب، لاجوردساز و غیره را شامل می‌شد. در ادوار پس از شاه اسماعیل نیز هنرمندان همچنان از حمایت پادشاه بهره‌مند بودند. شاه طهماسب اول فرزند شاه اسماعیل که در سال ۱۵۲۴ به تخت نشست از سلطان محمد، نقاش بزرگ معاصر خود نقاشی را فراگرفت و در تذهیب نیز مهارتهایی کسب کرد. وی در جوانی به قدری شیفته نقاشی بود که تمامی اوقات آسایش خود را صرف آن می‌کرد. نقاشان بزرگی چون بهزاد، سلطان محمد و آقامیرک نیز جزء مقربان شاه جوان شدند. طهماسب تمرین خطاطی و طراحی قالی نیز می‌کرد (۱۷).

نقاشی سنتی مینیاتور از گذشته در ایران رواج داشت. از طریق کمال الدین بهزاد، نقاشی عصر تیموری با نقاشی عصر صفوی پیوند می‌خورد، در واقع بهزاد آخرین نقاش بزرگ عالم اسلامی محسوب می‌گردد. از نقاشان پس از بهزاد می‌توان از سلطان محمد، آقامیرک، مظفرعلی، میرزا علی تبریزی، شیخ کمال، میرسید علی، سید میر نقاش

۱. اکبر شاه همین احساس را نسبت به چاپ داشته است. او چون این صنعت را یک کار ماشینی و غیرشخصی می‌دانست، چند نمونه برگزیده چاپی اروپایی را که دوستان یسوعی اش به او هدیه داده بودند زود به دیگران بخشید.

سرپرست کتابخانه تبریز در عصر شاه طهماسب و نقاشباشی دربار او، شیخ محمد نقاش (سبزواری) فرزند شیخ کمال و رضا عباسی نام برد هر چند که رضا عباسی نیز از برجستگان این هنر است اما به عللی که خواهد آمد، تفاوتی میان بهزاد و او وجود دارد. حمایت شاه طهماسب از نقاشی مینیاتور و استقلال فکری او علی‌الخصوص در زمانی که نفوذ اروپاییان در شرق بیشتر می‌شد (اواخر سلطنت او) مانعی برای گرایش نقاشان ایرانی به سبکهای غربی بود.^۱ البته در نیمه اول سلطنت او حمایتهايش از نقاشی، این هنر و صنعت را به نهایت ظرافت و زیبایی رساند، بطوری‌که پس از این هیچ‌گاه مینیاتور سنتی به چنین مرتبه‌ای نایل نگردید، و این پایان دوران مینیاتور اسلامی است. در زمان شاه اسماعیل دوم (۱۵۷۶ - ۱۵۷۸) پسر طهماسب نخستین نشانه‌های تغییر ذوق هنرمندان ایرانی بر اثر حضور نقاشان اروپایی ملاحظه می‌شود. برخی از مورخین هنر در وجود یک تک صورت با ممیزات خاص هنری جدید، احتمال می‌دهند که بهزاد خود قبل از دیگران از نقاشی جدید متأثر گردیده است. این قطعه که مردی را در حین نگاشتن تصویری نشان می‌دهد به فریر گالری تعلق دارد. با توجه به رنگ آمیزی و پاره‌ای ویژگیهای دیگر این قطعه احتمال زیاد دارد اثر مزبور کار کمال الدین بهزاد باشد. ضمناً در گوشه چپ پایین قطعه نوشته شده است: «صورة العبد بهزاد». چون اثری مشابه این نقاشی منسوب به هنرمند مشهور ایتالیایی جنتیله بلینی^۲ در یکی از موزه‌های بوستون مضبوط است و از نظر تاریخی کهنه‌تر از نقاشی مورد بحث ماست از این رو مینیاتور اخیر باید از روی کار هنرمند ایتالیایی اقتباس شده باشد و گرچه احتمال داده‌اند، بهزاد و یا هر هنرمند دیگر که این اقتباس را نموده است، اصل نقاشی سر مشق خویش را ندیده باشد. در حال لااقل در نقاشی این قطعه، تصویری بدون رنگ از اثر هنرمند ایتالیایی در برابر

۱. روحیه شاه طهماسب چنانکه نوشته‌اند در دین داری برجسته است و از همین رو با تفرز از سوی نویسندگان اروپایی به او نگریسته می‌شود و او را «شخصی عبوس، متعصب و پست می‌دانند که با روحیه و سرشت خرافی و تعبد فوق العاده دینی مردم ایران تناسب داشت». (۱۸)

۲. از نقاشان مشهور اروپایی که توسط سلطان محمد ثانی در سال ۸۸۵/۱۴۸۰ به قسطنطنیه خوانده شد. او مأموریت داشت تصویر سلطان را بکشد و این پرده نقاشی اکنون در گالری ملی لندن آویزان است (۱۹). نقاشان ایرانی در دربار قسطنطنیه بسیار نفوذ داشتند چنانکه در قرن دهم / شانزدهم، شاهقلی و ولی جان به این دربار رهسپار شدند (۲۰).

خود داشته است (۲۱).

در اینجا با آنکه با یک نقاشی کاملاً ایرانی مواجه هستیم، با این همه به یک مطلب تازه‌ای برمی‌خوریم و آن توجه به ساختن تک چهره و فن «صورت سازی» است، با آنکه در آثار متعلق به پیش از تاریخ در نقاشی ایرانی قطعاتی که در آن‌ها تصویر یک شخص معینی نمایش داده شده، وجود دارد با این همه حالت کلی این نقاشی بروز عوامل جدیدی را در هنر تصویری ایران بیان می‌نماید و از سوی دیگر این قطعه اگر هم کار بهزاد نباشد، تاریخ ساختن آن نباید از دورانی که مورد بررسی قرار می‌دهیم، زیاد دورتر رود. بدین ترتیب قطعه مزبور در شمار اولین آثاری است که در اواخر قرن نهم هجری بروز پیوندهایی را میان دنیای هنر مغرب زمین و مذاهب نقاشی ایرانی معرفی می‌نماید، محسوب خواهد شد (۲۲).

نخستین نقاشی ایرانی فرنگی ساز

تأثیر مشخص نقاشی غرب را در دوره اسماعیل دوم می‌بینیم، مشهورترین نقاشان این عصر عبارتند از: زین‌العابدین، سیاوش، صادقی بیگ، خواجه نصیر، شیخ محمد سبزواری (سابق الذکر)، علی اصغر کاشانی، عبدالله شیرازی و مهدی هراتی. همان طوری که اسکندر بیگ منشی در کتاب تاریخ عالم آرای عباسی نوشته است: «مولانا شیخ محمد سبزواری فرزند شیخ کمال (استاد قلم ثلث) نقاش معاصر شاه طهماسب و شاه اسماعیل دوم بود که بذله‌گوی شیرین سخن بوده و در فن تذهیب رنگ آمیزی و تک صورت دم از یکتایی می‌زده و نستعلیق را بسیار خوب می‌نوشته است»، بنابراین او نخستین نقاشی است که «صورت فرنگی را در عجم تقلید نموده و شایع ساخت.» (۲۳)

این شیوه احتمالاً از نقاشیهای اروپایی تقلید و از نقاشیهایی که از جانب سفیران و میهمانان اروپایی به شاه هدیه شده بودند، نیز تأثیر جسته است (۲۴). سبزواری در زمان شاه اسماعیل دوم به جمع کارگران کتابخانه سلطنتی پیوست و بعد در دوره شاه عباس در ساخت کاخ جدید قزوین شرکت جست (۲۵) پس از این دوره بود که قبح نقاشی با سایه روشن و استفاده از علم مناظر و مریا و رنگ و روغن اروپایی و

غیره برافتاد^۱ و بسیاری بدان رغبت پیدا کردند (۲۶). اما از آنجا که مبتنی بر تجربه معنوی عمیق حقیقت فرهنگ جدید، آنچنان که هنرمندان رنسانس درک کرده بودند، نبود تا زمان کمال‌الملک به صورت شبه غربی باقی ماند.

در دوره دوم عصر صفوی تأثیر نقاشی اروپایی، حتی در شیوه مینیاتور سازی نیز بروز کرد. شبیه سازی و نقاشی از موضوعات روز مره و معمولی کم‌کم مشهود گردید و نقاشان مینیاتور ساز کوشیدند به جای سبک تزئینی سابق و مضامینی با مجالس بزم و رزم و شکار و چوگان بازی به مناظر طبیعی و چهره سازی و دورنما پردازند. برخی از نقاشان نیز برای خوش آمد شاه و درباریان و طبق تقاضای زمان و تبعیت از میل خود استادان شروع به تقلید از نقاشی اروپایی کردند (۲۷).

مقارن همین ایام در هندوستان نیز به علت ارتباط با اروپا و اروپاییان سبک و شیوه جدیدی در مینیاتورسازی «هند و ایرانی» به ظهور رسید و برخی از خود پادشاهان گورکانی هند علاقه خاصی به طبیعت‌سازی و تک صورت (پرتره) از خود نشان دادند و وجود روابط سیاسی و تجاری بین پادشاهان هند و ایران از یک سو و رفت و آمد هنرمندان این دو سرزمین به کشورهای دیگر، از سوی دیگر باعث آمد که جنبش جدیدی که در فن نقاشی در ایران پیش آمده بود، تأیید و تشدید گردد (۲۸). از زمان جهانگیر که شخصاً از علاقمندان به جمع‌آوری آثار نقاشی بود و کوشش داشت به عنوان بهترین هنرشناس زمان خود شناخته شود، صحنه‌های درباری و صور و مناظر طبیعی بیش از همه در نقاشی مورد اهمیت قرار گرفت، استادانی مانند منصور و مراد که حیوانات را نقاشی می‌کردند، بسیار مورد توجه قرار گرفتند تا میل به واقع‌گرایی، در نتیجه

۱. نقاشان مسلمان تاریکیها را ترسیم نمی‌کردند. در آثار آنان همه چیز روشن و رنگارنگ است. گویی درخشش خورشید بر پرده نقاشی آنان پرتو افکنده، سایه‌های تیره با اشباح سیاه را دل آگاهانه همچون ارواح شریح حیات بشر تلقی می‌کردند که بشر را تهدید می‌کنند. بشر غربی جز در برهه‌ای از زمان (دوره مسیحیت و عصر ایمان) از این نحوه تلقی بیگانه می‌نماید چرا که او به استغراق در تاریکی و گناه عادت کرده است. حتی عصمت برای بشر غربی در قلمرو دین نیز با گناه اولیه آمیخته است. پس ظلمت در نگاه شرقی روح جهل و شرک و شیطان و قهر الهی است که باید از آن دوری گزید. اما مواجهه انسان شرقی با عالم غرب او را به تاریکی مأنوس کرد از این پس کدورت‌های روحی و جسمی را توانست بر پرده نقاشی رقم زند. گفتنی است که حزن و قبض روحانی هیچ‌گاه به معنی افتادن در تاریکی شیطانی نیست. این احوالات خود تاریکی روشنی بخشند چنانکه در الحان موسیقی نیز چنین است.

آشنایی با پرده‌های نقاشی و قلمکارهای اروپایی تقویت گردید (۲۹). به هر حال نقاشی متأخر مغولی هند سبکی را متجلی ساخت که به مراتب بیشتر از موازین اروپایی سرچشمه می‌گرفت (۳۰).

در زمان شاه عباس اول پسر محمد خدابنده که در سالهای میانی قرون ۱۰ و ۱۱/۱۶ و ۱۷ بر ایران حکومت کرد، نقاشی فرنگی بیشتر از گذشته مورد استقبال قرار گرفت. پیترودلاواله جهانگرد ایتالیایی که به سال ۱۶۱۶/۱۰۲۵ در دوره حکومت شاه عباس مسافرتی به ایران کرده است، در سفرنامه خود اشاره‌ای به نفوذ شیوه اروپایی در نقاشی ایرانی کرده، می‌نویسد: «نفوذ شیوه نقاشی غربی در نقاشی ایرانی نشان می‌دهد که ایشان به تنهایی در این رشته صاحب ذوق نبوده‌اند، و ملل غرب را نیز از این ذوق بهره است.» (۳۱)

در این دوره (حکومت شاه عباس)، ایران شاهد گشوده شدن بیش از پیش درهای خود به روی غرب است. سفیران، بازرگانان، مسافران و متخصصان فنون اغلب کشورهای اروپایی به طور روزافزونی از پایتخت ایران و شهرهای مهم آن دیدار می‌کردند. این دیدارها از نظر نویسندگان غربی ناشی از سیاست خردمندانه شاه عباس نسبت به غیرمسلمانان و علاقه و شیفتگی او به محصولات غرب بود (۳۲). شاه عباس بود که برای نخستین بار جان هلست نقاش هلندی را در استخدام دربار درآورده (۳۳)، از هنرمندان اروپایی دیگری نیز که نام برخی از آنها ذکر گردید در سالهای بعد در دربار صفویان بسیار بودند.

با این احوال، در بیشتر قرن هفدهم، اثرچندانی از تقلید از تکنیک هنر اروپایی دیده نمی‌شود و این، در همان حال که گواه نیرومندی بر توان سنت نقاشی بومی است، در آن شرایط، عجیب به نظر می‌رسد. در واقع آنچه شاهان اروپایی مانند شاردن را نگران می‌سازد، دقیقاً شکست نقاشان ایرانی در اخذ قواعد پرسپکتیو سایه‌پردازی اروپایی است (۳۴). شاردن بر اساس دانش زیبایی‌شناسی کلاسیک جدید در این باب در سفرنامه خود بعد از شرح این مطلب که ایرانیان در اثر حرمت دینی، دانش کهن خود را درباره نقاشی چهره و پیکرنگاری از دست دادند. چنین می‌افزاید: «در حال حاضر، هیچ اثری به صورت برجسته کشیده نمی‌شود، و در مورد نقاشیهای تخت، واقعیت این است

که بیشتر به الگوی اصلی شبیه هستند. آنان همچنین سعی می‌کنند که نیم‌رخ بکشند، چون آسان‌تر است، نقاشی سه ربع رخ را هم می‌کشند، ولی در نقاشیای تمام رخ، بسیار ناموفق‌اند، زیرا از سایه‌کاری آنها عاجزند، ابدأ بلد نیستند حالتی را القاکنند، پیکره‌ها از هر گوشه ناقص الخلقه هستند، خواه پرندگان باشند، یا حیوانات، بخصوص در پیکره‌های برهنه، نسبت به نقاشی ما از حیث رنگهای زنده و شفافشان در اسلیمی‌ها و گلها برتری دارند. هیچ نقاشی رنگ روغن نمی‌کشند، یا بسیار کم می‌کشند و تمام نقاشی‌شان مینیاتور است (۳۵). قبلاً اجمالاً گفته بودیم که وقتی سخن از اعمال برخی رسوم نقاشی جدید در نقاشی ایرانی در میان می‌آید، فقط تأثیر سطحی آن است از اینجا تصاویری که در این دوره نقاشی می‌شود، نسبت به نقاشی غربی، مه‌آلود می‌شوند و فاقد آن اصالت تجربه‌غریبان نسبت به حقیقت هنر جدیدند.

باری، اگر تکنیک نقاشی بتدریج غربی می‌شد، موضوعات نقاشی با شتاب بیشتری می‌رفت تا از هنر اروپایی تأثیراتی بپذیرد. از اینجا تعدادی آثار اقتباس شده از نقاشی‌های اروپایی برجای مانده‌اند. انواع پوشاک، کلاه و سگهای دست‌آموز اروپایی در آثار قبل از سال ۱۶۳۰ دیده می‌شوند و شاید طرحهایی با موضوعات زندگی روزمره از آثار نحله‌های اروپای شمالی متأثر باشند (۳۶). زکی محمدحسن درباره‌ی این تأثر با دیده‌ی مثبت چنین می‌نویسد: «بسیاری از رسوم به طرح و اسلوب نقاشی اروپا در تصاویر دیده می‌شود که با نقاشی ایران در آمیخته گردیده و محتمل است که از کارهای یوحنا یهلندی باشد که سالهای چندی در خدمت شاه عباس بوده. ولی ما می‌بینیم که آخر دوره‌ی صفویه تنوع محصول فنی و رنگارنگ شدن فنون و هنر امتیاز یافته، زیرا پیدایی تأثیر هنری اروپا، استادان ایرانی را از میدان تنگ کتابت و تصویر و تذهیب کتاب (و کلاً از زمینه ادبیاتی خود) به میدانهای پهناور دیگری وارد کرده که به ترسیم صور مشتاق و آرایش و تزئین ابنیه‌گراییده‌اند (۳۷). زکی محمد حسن مجدداً با وجهه نظری مثبت نسبت به تحولات نقاشی ایرانی که موجب فروپاشی این هنر بزرگ سنتی می‌شود می‌نویسد: «گذشته از این نقاشان آن زمان توجه زیادی به نقاشی نسخه‌های خطی گرانبها و تذهیب آن نموده، بلکه کشیدن تصاویر را با قلم بدون هیچ‌گونه رنگ ترجیح داده و عمل سیاه قلم را معمول نمودند و به ندرت به روش سابق می‌رفتند. چون روش جدید کم خرج‌تر بود و نقاشی را

به دل‌های مردم نزدیکتر می‌نمود. آشنایی و رغبت ایشان با آنها زیادتر گردیده و در تقویت و پیشرفت آن اقدام نمودند. این گونه تقویتها فقط از ناحیه درباریان و رجال دولت نبود، بلکه دیگران هم در این خصوص تشریک مساعی می‌نمودند.» (۳۸) علی‌رغم چنین نظری زکی محمد حسن می‌پذیرد که رهایی نقاشی ایران از ادبیات با فروپاشی آن همراه است نه با کمال آثار هنری (۳۹).

به هر حال آشنایی ایرانیان با فن تصویرگری اروپایی که ابتدا در آثار شیخ محمد سبزواری (به قولی شیرازی) ظاهر شده در ادوار دیگر ادامه می‌یابد. تأثیر هنر غربی در نقاشی ایرانی به کندی پیش رفته و بیشتر از ناحیه اختیار موضوعات و زیادتر از هر چیز در اسرار و دقایق اهل صنعت بوده تا حدی که می‌توان گفت نقاشان ایرانی از کار نقاشان اروپایی اقتباس کرده، و چیزهای زیادی را از آنان پیروی و تقلید نموده‌اند ولیکن ایرانیان از تمام آنها چیزی که شایسته و سزاوار بیان باشد، هضم ننموده و نگرفته‌اند، مخصوصاً در نقاشی کتابهای خطی روش قدیم را با تحولاتی ادامه دادند (۴۰).

سبک شبه اروپایی نقاشی رضا عباسی

از بزرگترین نقاشانی که به شهرت کمال‌الدین بهزاد رسیده و در ضمن تحت تأثیر شیوه اروپایی نقاشی است، رضا عباسی را می‌توان نام برد. کونل درباره او می‌نویسد: «گرچه از هر حرکت قلم رضا عباسی مشخص است که او ایرانی است ولی در انتخاب موضوعات و نحوه پرداخت آنها با خطوط سریع کارهایش شباهت بسیار به آثار استادان هلندی قرن هفدهم میلادی دارد و به این ترتیب اصولاً تماس با هنر اروپایی که شاه عباس به آن علاقه خاصی داشت، بر روی تکامل نقاشی بی‌تأثیر نماند. ما علاوه بر تعدادی نقاشیهای تقلیدی، آثار متعدد اصیلی نیز به امضای رضا عباسی و با توضیحاتی به خط خودش که علت بوجود آمدن آن را شرح می‌دهد، در اختیار داریم.» (۴۱) در هر صورت فن نقاشی اروپایی در نیمه قرن یازدهم/هفدهم و در قرن دوازدهم/هجدهم تأثیری تمام در طرز و اسلوب نقاشی رضای عباسی ایجاد کرده است.

سبک رضا عباسی در واقع پایان نقاشی مینیاتور ایرانی نیز محسوب می‌شود. این سبک که از سوی شاگردان او تقلید شد، بی‌آنکه بتوانند به مهارت او دست یابند، در قرن

دوازدهم مصادف با تمامیت تجربه سنتی برتر از هنر نقاشی در ایران محسوب می‌شد، بدین ترتیب در این قرن نقاشی ایرانی رو به انحطاط رفت و هم نقاشی بر دیوار و هم مینیاتورسازی به پست‌ترین درجه تنزل کرد و علت آن را تا حدی تأثیر اروپا و تا حدی فقدان ابتکار در میان ایرانیان آن دوره می‌توان به شمار آورد (۴۲).

محمد زمان، نخستین مقلد جدی نقاشی فرنگی و اولین دانشجوی ایرانی در غرب مقارن عصری که رضا عباسی با حفظ برخی اصول مینیاتورسازی ایرانی تحت تأثیر نقاشی اروپایی قرار گرفت، نقاشیهایی مشاهده می‌شود که این تأثیر را به طور آشکار در حجم‌پردازی صورتها و نیز دیگر جزئیات نشان می‌دهند (۴۳). در این تابلوها که نقاشان آن ایرانی هستند، این ویژگیها، برجستگی خاصی دارد و به زمان شاه عباس دوم برمی‌گردند.

چنانکه قبلاً اشاره شد شاه‌عباس فرزند شاه صفی^۱ علاقه وافری به هنر و هنرمندان اروپایی داشت و به دستور او نقاشان هلندی و شاگردان ایرانی آنها، بناهایی را تزئین کردند (۴۴) و خود نیز نقاشی را از دو تن نقاش هلندی آموخت. او نخستین محصلان ایرانی را در سال ۱۰۵۲ و ۱۰۵۳/۱۶۴۲ و ۱۶۴۳ برای آموزش نقاشی غربی به اروپا اعزام کرد. موفق‌ترین فرد از میان این نقاشان، جوانی بود به نام محمد زمان.

در این زمان که نقاشی ایرانی به علت تکرار شیوه رضای عباسی دچار رکود و انحطاط شده بود، محمد زمان با التقاط شیوه‌های شرقی و غربی در کنار مینیاتورهای سنتی سبکی جدید در مسیر تاریخ نقاشی ایرانی پدید آوردند که بتدریج سرمشق و سرحلقه نقاشان قرن دوازدهم/هجدهم و قرن سیزدهم/نوزدهم گردید (۴۵).

محمد زمان که همراه جمعی از جوانان ایرانی برای فراگرفتن نقاشی غربی به رم که در آن روزگار مرکز هنری مغرب زمین محسوب می‌شد، عازم گردید و شاید مدت دو یا سه سال در آن شهر به سر برد و اصول نقاشی غربی را فراگرفت. در این مدت بر اثر

۱. شاه صفی نوه و جانشین شاه عباس اول که در سال ۱۰۳۸ به تخت نشست در ترویج شیوه جدید کوشا بوده است. به علت علاقه خاصی که به نقاشی رنگ روغن داشت، در سال ۱۶۳۵/۱۰۴۵ سفارشی برای ارسال قلم مو و رنگ روغن به هلند داد، که گفته می‌شود تعداد آن برای هزار نفر نقاش کافی بود.

تبلیغات روحانیون مسیحی و جوانی و خودباختگی، از مذهب پدران خود دست شست و به دین اروپاییان گروید و تمعید یافت و نام مسیحی «پائولو» را برای خود انتخاب کرد، و از آن پس پائولو زمان خوانده شد. برخی احتمال داده‌اند، او در دوران کودکی مسیحی شده باشد. به هر حال، مسیحی شدن او و پذیرفتن نام مسیحی پائولو منجر بدان شده که نام او در کتابهای اروپایی راه یابد به اعتقاد برخی محمد زمان و پائولو زمان یک نفر نبوده‌اند بلکه سه نفر بدین نام بوده‌اند که برخی شبهات پیرامون او این نظر را تأیید می‌کند (۴۶). در حدود سال ۱۰۵۶/۱۶۴۲ پس از اتمام تحصیل به ایران بازگشت و موضوع تغییر مذهب خود را پنهان داشت. بعد از مدتی بر اثر مباحثاتی که بین او و دیگران پیش آمد، اطرافیانش به او بدگمان شدند او نیز از ترس غضب شاه و قهر روحانیون، در همان سال از اصفهان فرار کرد و به هند که پادشاهان آنجا به تساهل در امر دین معروف بودند، پناهنده شد. شاه جهان که در این هنگام در هند سلطنت می‌کرد (۱۶۲۹-۱۶۵۹) محمد زمان را پناه داد و مقرری منصب‌داری در حقش برقرار ساخت و او را روانه کشمیر کرد. در آن زمان کشمیر را برای سکونت این گونه پناهندگان ایرانی که عده‌شان نیز کم نبود، اختصاص داده بودند و همه آنان از دربار هند مستمری منصب‌داری دریافت می‌داشتند (۴۷).

بعد از مرگ شاه جهان و به سلطنت رسیدن اورنگ زیب، چون به حساب مقررگیری‌ها رسیدگی کردند، معلوم شد برخی از ایرانیان ساکن کشمیر مرگ اطرافیان خود را پنهان می‌داشته و مستمری آنان را نیز دریافت می‌کرده‌اند، از این رو در سال ۱۰۷۱/۱۶۶۰ اورنگ زیب دستور داد، کلیه ایرانیانی که در کشمیر بودند خود را در دهلی به دیوانخانه معرفی کنند تا درباره نام و منصب آنان تحقیقاتی به عمل آید، محمد زمان نیز به ناچار همراه دیگر منصب‌داران به دهلی پایتخت هند آمد. جهانگرد ایتالیایی نیکولائو مونوچی که در آن هنگام در دهلی بوده است، در کتاب خود که درباره سفر هندوستان و امپراطوری گورکانی هند فراهم آورده، می‌نویسد که در سال ۱۶۶۰ میلادی محمد زمان را در دهلی ملاقات کرده است و او مردی باهوش و بافراست یافته است و باز هم او تصریح می‌کند که شاه عباس این شخص را در اوائل سلطنت خود برای تحصیل نقاشی به رم فرستاده است. محمد زمان در این سالها نیز با آنکه

آداب و رسوم و رفتارش به هیچ وجه با سایر مسلمانان فرقی نداشته است، خود را مسیحی معرفی می‌کرده و در دهلی با مسیحیان یسوعی (ژزویت) به ویژه با پدر «بوسی» که مردی دانشمند از نجیب‌زادگان فلاندر بود، حشر و نشر داشته است. محمد زمان در کتابخانه این کشیش یسوعی که در سال ۱۶۴۸ به «اکرا» آمده و در سال ۱۶۶۷ میلادی در دهلی بدرود حیات گفته، نسخه‌ای از کتاب «ماتئوریچی» را که تحت عنوان هیأت اعزامی مسیحیان به چین نوشته است، دیده است و فصل‌های دوم تا دهم آن را به نام «تاریخ چین» از لاتین به فارسی ترجمه کرده است، که اینک نسخه خطی آن در کتابخانه انجمن آسیایی بنگال موجود است (۴۸). از نظر لورنس بینون، بازیل گری و ویلکینسون (در کتاب تاریخ نقاشی ایرانی) محمد زمان شخصی فاضل بوده و چندین کتاب به لاتین دارد و کتاب تاریخ چین را در ایران نوشته است که با نظر دیگران مغایر است.

این نقاش ایرانی تا زمان حکومت شاه عباس دوم زنده بود ولی جرأت مراجعت به ایران را نداشت و چون شاه عباس دوم در سال ۱۶۶۶/۱۰۷۷ از این جهان درگذشت و خبر سلطنت پادشاه جدید یعنی شاه سلیمان در هند به گوش محمد زمان رسید و از طرف دیگر موضوع تغییر مذهب او پس از ۲۶ سال اقامت در هند کهنه شده و از یادها رفته بود - برخی نیز نوشته‌اند، محمد زمان از مسیحیت دل برکنده و دست برداشته بود (۴۹) - و در هند نیز با شروع سلطنت او رنگ زیب گرایش‌های شدید فرقه‌ای بالا می‌گرفت، مصمم شد که هر چه زودتر به میهن خود بازگردد. تاریخ دقیق مراجعت او از هند به ایران در دست نیست و شاید در حدود سال ۱۶۷۱/۱۰۸۲ انجام گرفته باشد. زیرا جعبه قلمدانی با رقم او و با تاریخ فوق در موزه ایران باستان تهران موجود است تا حدی می‌توان یقین داشت که آن را محمد زمان در همین تاریخ در ایران نقاشی کرده است. گذشته از مدارک فوق، یک قطعه مینیاتور مدور با مجلس شکار آهو با رقم و تاریخ ۱۶۷۲/۱۰۸۳ در موزه هنرهای تزئینی ایران موجود است که آن نیز بودن محمد زمان را در این سالها در ایران مدلل می‌دارد، اما برخی نویسندگان و محققان هنر اسلامی و ایرانی از جمله لورنس بینون، بازیل گری و ویلکینسون که از وجود این دو اثر اطلاعی نداشته‌اند، تاریخ بازگشت او را به استناد تصویر سه صفحه از کتاب خمسه نظامی که

قبلاً برای شاه طهماسب تهیه شده^۱ (صد و چهل سال پیش از بازگشت محمد زمان) ولی تصاویرش ناتمام مانده بود - اکنون در موزه بریتانیاست - سال ۱۰۸۶/۱۶۷۵ دانسته‌اند (۵۰).

چنین به نظر می‌رسد که محمد زمان پس از بازگشت به ایران یا در همان کشور هند از مسیحیت دست برداشته است و پس از بازیافتن دین و ایمان سابق خود (که در واقع چندان تفاوتی از لحاظ معنی با گذشته نداشته است) در اصفهان اندک اندک با ابراز لیاقت و نشان دادن هنر و شیوه جدید خود توجه درباریان و شاه سلیمان (صفی دوم) را جلب کرده و عاقبت جزء نقاشان کتابخانه سلطنتی درآمده است. رجوع مصور کردن این نسخه نفیس که اینک در موزه بریتانیا محفوظ است، بدین نقاش که شیوه‌اش تا حد زیادی با شیوه زمان شاه طهماسب فرق داشت، خود حاکی از حصول کمال اطمینان به هنر و شایستگی او و تقریبش در دربار شاه سلیمان است و شاید هم در این زمان سمت نقاش‌باشی کتابخانه سلطنتی را داشته است (۵۱).

تصاویر لباس اشخاصی که محمد زمان در خمسه بزرگ شاه طهماسبی نقاشی کرده است در چند مورد به سبک اروپایی است (۵۲) و مناظر و دورنماهای آنها نیز از نقاشی‌های ایتالیایی آن زمان اقتباس شده است. احتمال می‌رود، این تصاویر اقتباس از تابلوهایی باشد که در آن تصاویری از خانواده مقدس، کشیش‌ها و قدیسین و فرشتگان و غیره از مناظر مسیحی وجود داشته است محمد زمان و همراهانش از رم با خود آورده بودند. این تصاویر برای یک کشور اسلامی در قرون هجدهم و نوزدهم بسیار غریب بود (۵۳). او به جز نسخه خمسه نظامی شاه طهماسبی، خمسه دیگری را مصور کرده است (این کتاب اکنون در کتابخانه مورگان نیویورک موجود است) در اینجا نیز شیوه کار ایتالیایی است (۵۴).

مصور کردن شاهنامه فردوسی کار دیگری است که او انجام داده، از پانزده قطعه مینیاتور بزرگ فقط دو مینیاتور آن دارای رقم و نشان وی است. یکی از آن مینیاتورها که

۱. این کتاب از سوی شاه محمد نیشابوری خوشنویس معروف آن عصر در قطع بزرگ نوشته شده بود و نقاشان و مذهب‌ان مشهوری مانند میرسیدعلی، سلطان محمد، آقامیرک، میرزا علی و مظفرعلی در طی سالهای ۹۴۶ تا ۹۵۰ مصور کرده بودند.

موضوعش تولد رستم و ظهور سیمرغ بر رودابه است، کاملاً سبک و شیوه او را در نقاشی نشان می‌دهد (۵۵).

در سال ۱۰۸۸ که محمد زمان به اشاره مدرکی خطی در اصفهان مشغول کار نقاشی بوده است، از شاه سلیمان برای ساختن تصاویر کاملاً اروپایی که دارای موضوع مسیحی باشند، سفارشی دریافت می‌دارد و این موضوع نشان می‌دهد که شاه بر اثر گفتگوهایی که با کشیشان و مبلغان مسیحی و دیگر اروپاییان دربارهٔ مذهب مسیح می‌کرده، نسبت به داستانهای تورات و انجیل علاقه‌ای به هم رسانیده و از محمد زمان خواسته که تصاویری از آن داستانها برای او نقاشی کند. یکی از این تصاویر که اینک جزو خمسهٔ مورگان محفوظ است، و ملاقات «الیصابات و حضرت مریم عذرا» را در شیوه‌ای کاملاً ایتالیایی نشان می‌دهد (۵۶)، در این نسخه ترسیم شده است (۵۷). این دو اثر که برخلاف تصاویر دیگر کتاب با مضامین مسیحی نقاشی شده است، نشان می‌دهد که محمد زمان با تصویر شمایل‌های مذهبی به سبک غربی آشنایی داشته و بخوبی از عهدهٔ آن برمی‌آمده است.

بنا به نوشته بازیل گری در کتاب نقاشیهای ایرانی، یک قلمدان روغنی (زیرلاکی) مصور از این نقاش در مجموعه «هیتون» با تاریخ ۱۶۹۷/۱۱۰۹ موجود است که بر روی آن شاه سلطان حسین، آخرین پادشاه صفوی (دوران سلطنت ۱۱۰۵-۱۱۳۵) در گردشگاهی نشان داده شده است. از تاریخ نقاشی این قلمدان، چنین به دست می‌آید که محمد زمان، قسمتی از عهد سلطنت شاه سلطان حسین را نیز درک کرده است و اگر فرض شود که او هنگام مسافرت به رم حداقل جوانی پانزده ساله بوده است، پس هنگام نقاشی این قلمدان قریب هفتاد سال داشته و ایام کهولت را می‌گذرانید (۵۸).

از تصاویری که می‌توان از محمد زمان دانست، تصویر تمام قد یکی از رجال عمدهٔ صفوی را نشان می‌دهد که اینک اصل آن در موزهٔ ایران باستان موجود است، ولی نام محمد زمان را ندارد، تصویری دیگر، جزو هدایای فتحعلی شاه به سرجان ملکم سفیر انگلیس در دربار شاه قاجار هنگام بازگشت وی به انگلستان است. این تصویر در کتاب تاریخ ایران ملکم در سال ۱۲۳۱/۱۸۱۵ به چاپ رسیده است (۵۹).

در کتاب نقاشی ایرانی سربازیل گری از تصویر شاهزاده‌ای سخن به میان می‌آید

که لباس عهد صفوی بر تن دارد و یک نفر ساقی با لباس اروپایی و یک نفر هندی با لباس درباری در کنار او ایستاده‌اند و تصریح می‌کند که این تصویر دارای رقم یا صاحب‌الزمان می‌باشد و آن را از کارهای محمد زمان می‌داند بی‌آنکه اصل یا عکس آن را دیده باشد، ولی از رقم مزبور پیداست که این اثر باید از آقازمان، نقاش دوره قاجاریه باشد که غیرمستقیم از شاگردان و پیروان سبک محمدزمان محسوب می‌شود و یا باید معتقد شود که امضاء رقم آن جعلی است. زیرا رقم محمد زمان به شهادت تمام آثار او «کمترین بندگان محمد زمان» بوده و رقم «یا صاحب‌الزمان» متعلق به آقازمان است که گویا نام کامل او نیز محمد زمان بود، ولی بیشتر به این نام شهرت یافته است. (۶۰).

به هر صورت از نظر تحولی که محمد زمان در نقاشی ایران پیدا آورده است و آن را در راه جریان دیگری انداخته یکی از هنرمندان بارز ایران محسوب می‌شود و سبک شیوه او سالها تا روی کار آمدن شیوه ابوالحسن ثانی صنیع‌الملک مورد پیروی نقاشان ایرانی بود. (۶۱)

با این اوصاف در قرن دوازدهم هجری/هجدهم میلادی به واسطه نفوذ فکری اروپاییان و اوضاع سیاسی که در ایران رخ نموده، موجب فنا و اضمحلال نقاشی سنتی ایران شد و بعد از آن در دوره فتحعلیشاه و آخر قرن دوازدهم هجری و اول قرون ۱۳/۱۹ فنی قابل توجه و کاری مورد اهمیت مشاهده نشده آنچه در این دوره انجام یافته نقاشیهای رنگ روغنی و پرده‌های بزرگ است که صنعت و رنگ اروپایی آن زیاده‌تر از صنعت و صبغه ایرانی‌اش به نظر می‌رسد (۶۲). و این یعنی رخنه در سلوک هنرمندان ایرانی که نهایتاً به بیگانگی آنان از عالم اسلامی منجر می‌گردد.

بسط نقاشی غربزده در دوره نادری و زندی و قاجار (۶۳)

ذکر نظر بازیل گری درباره دوران مسخ هنر ایرانی بی‌فایده نیست. به عقیده او در اواخر دوره شهرباری صفویان کار هنر دستخوش تزلزل و انحطاط بیشتر می‌شود. با افزایش نفوذ غرب هنرمند کاملاً از قید مصور کردن کتاب‌های می‌یابد. و بالأخره در قرن هجدهم تک پیکره‌هایی ابداع می‌کند که در تالارهای همگانی آویخته می‌شوند (۶۴) انتخاب مضامین معمولی با چهره‌های نقطه‌کاری شده صورتی رنگ که بی‌گمان ریشه آنها

را باید در شیوه‌های اروپایی بازجست، نشان می‌دهد که نقاشی مینیاتوری ایران تا چه حد فاقد ریشه شده است اما با این وجود آثار رضا عباسی و معاصران او آخرین تلاشها نیز محسوب می‌شوند. آنها گرچه رو به ابتدال دارند لیکن آخرین نمونه ارزشمند نقاشی ایران نیز محسوب می‌شوند که در آن هنوز تلاشی برای زنده داشتن سبک قدیم وجود دارد (۶۵).

پس از این دوره به جز مثناهایی که سفارش پذیرندگان از نسخ مصور قدیمی برداشته‌اند و در پی آنها به غیر از برخی تک چهره‌های فرنگستانی که به شیوه‌ای اروپایی ابداع شدند، چیزی وجود ندارد. آثار جدید در سده سیزدهم هجری قمری را فقط یک سلسله تک چهره و تنگه‌های چوبی آذینی تشکیل می‌دهند که برای گرمابه‌ها کشیده شده‌اند و به سبب رنگهای بسیار درخشان خود چشمگیر می‌نمایند. در این آثار چهره‌هایی که هنرمندان کوشیده‌اند، آنها را به شیوه نمونه‌های اروپایی ترسیم کنند، از همان خصایص اغراق‌آمیز و ترکیب رخ و نیمرخ‌نمایی چهره‌ها و پیکرها با هم، که ویژگی تک چهره‌های منقوش بر تابوتهای سنگی رومی در «فی‌یوم» است، برخوردارند. هر چند می‌توان در این سبک به نمونه‌هایی که چشم‌اندازی را تصویر می‌کنند، نیز برخورد. به عقیده برخی بهترین آثار در میان این چشم‌اندازها یادآور آثار نقاش و هم‌انگار فرانسوی روسو نظیر «گمرگچی» هستند.

پس از عصر صفوی در عصر نادر حضور غرب در هنر ایران استمرار می‌یابد. نقاش آلمانی به نام کاسل با حقوق سالیانه یک هزار روبل روسی در دربار نادر به کار گماشته شد تا صحنه‌های نبردهای شاه ایران را به تصویر کشد و نامبرده هم هشت نقاشی از پهنه‌های کارزار برای نادر شاه کشید (۶۶).

نقاشی شبه غربی پس از عصر صفوی که در دوران مسخ هنر ایرانی به وجود آمد، بیشتر به شیوه نقاشی لاک‌کشیده شد. در دوره نادرشاه (۱۷۳۶/۱۱۴۸ - ۱۷۴۷/۱۱۶۰) نقاشی گل و مرغ از سوی آقاصادق که بخصوص در دوره کریم‌خان (۱۷۵۰/۱۱۶۳ - ۱۷۷۹/۱۱۹۳) مشهور بوده است، رونق یافت. گویا برای نخستین بار شفیعی عباسی نقاشی گل و مرغ را در ایران متداول کرد (۶۷). در میان آثار باقی‌مانده از محمد زمان نقاشیهایی یافت می‌شود که او از دسته گل یا پرنده و گل کشیده است. بعداً تعدادی از

نقاشان قرن دوازدهم و سیزدهم به این موضوع علاقه نشان دادند. کارهای لطفعلی خان شیرازی (۱۱۷۳-۱۲۸۰) در این زمینه ممتاز است. محمد حسین خان، شاگرد آقا صادق، تک چهره‌هایی به اندازه طبیعی از فتحعلیشاه و پسرانش کشیده است. یکی از شاگردان محمد حسن خان، ابوالحسن خان نیز در تهران به شهرت و اعتباری دست یافت. این هنرمندان معمولاً با رنگ و روغن نقاشی می‌کردند. نمونه‌ای عالی از تذهیب کتاب، اثر بابامیرزا (نقاش باشی دربار فتحعلیشاه) از جانب شاه ایران به نمایشگاه برلینگتن داده شده بود. در استمرار نقاشی لاک، آقا نجف که حدود نیمه قرن سیزدهم وفات یافت، یکی از نامدارترین نقاشان به شمار می‌رفت. او نیز شخصیتی بسیار اروپایی داشت از نقاشان این دوره مهرعلی، ابوالقاسم، احمد، اسد و عبدالله خان بودند.

در سده سیزدهم شیوه نقاشی فرنگی از سوی ایرانیان ایتالیا رفته به ایران راه یافت. از آن هنگام نفوذ نقاشی فرنگی در آثار نقاشان ایران آغاز شد و در زمان فتحعلیشاه نقاشان دست به کار کشیدن بر روی بوم‌های بزرگ شدند. تصویرهای بزرگی از این شاه در دست است که با رنگ روغن کشیده‌اند و او را با ریش نمودار می‌سازند. اما در آمیختن شیوه ایرانی و فرنگی نتایج درخشانی نداشت. در سراسر جهان اسلامی وضع چنین بود. هنگامی که شیوه هنری غرب و کالاهای و اندیشه‌های غرب در سراسر شرق راه یافت هنر اسلامی رو به زوال گذاشت. در این دوران انحطاط و مسخ هنر در جهان اسلام دیگر هر چه در زمینه تجربه هنری رخ می‌داد فاقد شأن ابداعی سنتی اصیل بود. آثار هنری این دوره تقلیدی بودند از کارهای گذشتگان و نمونه‌هایی مرده و بی‌جان، که تاب برابری با اندیشه‌ها و هنر غرب را نداشت (۶۸).

فراگیری نقاشی غربی از سوی محصلان اعزامی به اروپا در دوره قاجاریه: میرزا ابوالحسن

خان سفاری صنیع الملک

جنگهای ایران و روس و دوره فتحعلیشاه را می‌توان آغاز دوران آشنایی و تماس عمیق‌تر از گذشته ایران با غرب دانست. البته چنانکه اشاره شد. این آشنایی و تماس با خود آگاهی همراه نبود و بنا به ضرورت‌های بیرونی به وجود آمده بود. ضعف سپاه قبیله‌ای و عشیره‌ای ایران در برابر نظامیان روسیه و تفوق تکنولوژی و علم جدیدی که زمینه را برای

توسعه قدرت سیاسی غرب فراهم کرده بود، این ضرورت راتحکیم کرد. تبلیغات فراماسونهای انگلیسی و فرانسوی نیز احتمالاً برای اعزام محصل به اروپا جهت آموزش علوم و صنایع جدید مؤثر بوده است. اغلب محصلان نیز برای آموزش صنایع و هنر اروپایی اعزام می‌شدند، در حالی که ریشه و اصل این صنایع و هنرها را نمی‌دانستند و به خیالشان اینها تفاوتی با صنایع و هنرهای قدیم نداشتند فقط فرقیشان این است که در اروپا به وجود آمده‌اند^۱.

با توجه به مراتب فوق سرانجام دو تن از جوانان ایرانی در سال ۱۸۱۱/۱۲۲۶ به همراه سرهارفورد جونز سفیر انگلیسی در ایران که دوران مأموریت خود را به اتمام رسانده بود، به انگلستان اعزام شدند تا به تحصیل علم و هنر جدید بپردازند. این دو تن محمد کاظم و حاجی بابا نام داشتند، اولی برای تعلیم نقاشی و دومی برای تعلیم طب در نظر گرفته شده بودند.

انتخاب رشته نقاشی، صرفنظر از استعداد خانوادگی محمد کاظم، شاید از این جهت بوده است که هنر عکاسی به ایران نیامده بود و از وجود نقاش برای کشیدن مناظر استحکامات نظامی و میدانهای جنگ و صورت اشخاص و اشیاء استفاده می‌شد، چنانکه سیاحانی هم که در آن زمان و پیش از آن به ایران آمده‌اند، غالباً با نقاشی، مناظر طبیعی و آثار تاریخی را در کتب خود نمایانده‌اند و اعزام هنرآموز به اروپا در دوره صفویه هم برای همین امر بوده است (۶۹). در واقع انتخاب رشته طب برای حاجی بابا به جهت نیاز دربار، و نقاشی نیز احتمالاً در این جهت بوده است. اطباء و نقاشان اروپایی در واقع جاسوسان دربارها و دولتهای غربی بودند، همین نیاز سبب شده است، همراه سفرا اعزام نقاش و طبیب در نظر گرفته شود. هم اینان خدمت بسیاری به دولت خود کردند و اطلاعات بسیار به دست آوردند.

این دو به بورسیه دولت انگلیس تربیت شدند. حاجی بابا در مدت اقامت در لندن لباس اروپایی را برگزید و تحت تأثیر کامل فرهنگ اروپایی قرار گرفت. محمد کاظم (یا

۱. در این عصر و حتی پس از آن صنایع و هنرها و علوم جدید چون قسمت از آب برآمده کوه یخ جلب نظر می‌کرد، بدون آنکه قسمت در آب مانده این کوه دیده شود. اغلب مواجها و مباحث بر سر قسمت بالای کوه یخ بوده است.

کاظم) به شهادت سرپرست وی در نقاشی استعداد فوق‌العاده داشت و او را پیش بزرگترین استادان نقاشی انگلیس گذاردند ولی روزگاری را امان نداد و او پس از هجده ماه توقف به انگلیس در سال ۱۸۱۳/۱۲۲۸ به بیماری سل درگذشت، اما حاجی بابا که کاملاً فرنگی مآب و فرصت طلبی تمام عیار شده بود در دربار ولیعهد عباس میرزا و محمد میرزا ترقی کرده و به نام «میرزا بابا» در سمت حکیم باشی محمد میرزا ولیعهد دوم باقی ماند. نام حاجی بابا که جیمز موریه برای کتابش اختیار نموده و بر آداب ایرانی با این نام تاخته بود، همواره باقی ماند. از دوستان و خارجیانی که با حاجی بابا ملاقات کرده بود، سولتیکف روسی است که در آخر سال ۱۲۵۴ به کمک او به دیدار محمد شاه توفیق یافته بود. سولتیکف نقاش بود و به ایران آمد. خودش خواست یا از او خواسته شد که تصویری از شاه و فرزندان او بکشد (۷۰).

با تقاضای کنل داری از عباس میرزا دومین دسته محصلین ایرانی در سال ۱۲۳۰ به اروپا اعزام شدند. از این گروه برخی فراماسون شدند، میرزا صالح که در رأس محصلین بود به جمع فراموشخانه وارد شد و به درجه استادی رسید و نهان روشی را آموخت. ستایش از انگلیسی‌ها که از ظاهرپرستی و خودباختگی میرزا صالح ناشی می‌شد، موجب گردید که در سفرنامه خود آنان را اهل دیانت و انگلستان را ولایت آزادی بخواند.

در زمان محمد شاه اعزام محصلین ادامه یافت. در میان اولین گروه اعزامی یکی به نام میرزا رضا نقاش برای آموختن نقاشی و چیت‌سازی اعزام شد. این عده از سال ۱۸۴۵ تا سال ۱۲۶۱/۱۸۴۸ در پاریس مشغول تحصیل شدند و چون انقلاب ۱۸۴۸ روی داد و محمد شاه هم فوت کرد، مجبور به بازگشت شدند، در میان این گروه شخصی به نام حسینعلی آقا جلب توجه می‌کند که گوینو درباره عقایدش چنین می‌نویسد: «حسینعلی آقا بغض و کینه بی‌نهایتی به مذهب اسلام ابراز می‌داشت. اظهار می‌کرد و می‌گفت تمام ظلم و ستم و بدبختی‌هایی که از تسلط قوم عرب به مردم ایران روآورده از اثر اسلام بوده است. وی تمایل و عواطف بی‌اندازه‌ای به کیش زرتشت داشت و با ایمان کامل اظهار می‌داشت و می‌گفت برای تجدید عظمت ایران باید ملیت و مذهب قدیم را از نوزنده کرد و زبان فارسی را از لغات بیگانه عربی و ترکی که به آنها آلوده شده، تصفیه

نمود و خود او برای آنکه پیشقدم این اصلاحات باشد، نوشته‌های خود را با سبک ساده‌ای بدون تصنع ادبی و خالی از کلمات و لغات نگارش می‌کرد و حتی اشعار فارسی خالصی نیز سروده بود که در محافل ایرانی بی‌اندازه از آن اشعار تعریف می‌کردند (۷۱). بدیهی است که این افکار چه از خود حسینعلی باشد یا گوینو از خود گفته باشد، اصولی شد برای گرایش‌های ناسیونالیستی ایرانیان پس از مشروطه که بعدها به ایدئولوژی شاهنشاهی تبدیل شد.

در سال ۱۲۵۹ ابوالحسن نقاش‌باشی (ابوالحسن خان ثانی سابق الذکر^۱) که بعداً صنایع‌الملک لقب یافت، برای تکمیل هنر و فراگرفتن نقاشی سبک جدید به ایتالیا فرستاده شد و او تا پایان سلطنت محمد شاه در آنجا بود، پس از پنج سال توقف در ایتالیا هنگامی که سی و پنج سال از سن او می‌گذشت به ایران بازگشت (۷۲).

آغاز چاپ مصور

در همان سالی که ابوالحسن صنایع‌الملک به اروپا اعزام شد، چاپ مصور در ایران رواج یافت. نخستین کتاب چاپی مصور شناخته شده در ایران «لیلی و مجنون» است که در تبریز چاپ شده و در چهار صفحه آن چهار تصویر هست که با مرکب چاپ کشیده و به معمولی زمان با دست آنها را رنگ کرده‌اند (۷۳). در سال ۱۲۶۴ نیز کتاب «دیوان ترکی فضولی بغدادی» در همان شهر چاپ شده است که دارای بیست تصویر سیاه قلم است (۷۴). در تهران نیز در سال ۱۲۶۱ کتاب روضة‌المجاهدین معروف به مختارنامه به تألیف «عطاءالله بن حسام واعظ هروی» مورخ ۹۸۱ هجری به چاپ سربی چاپ شده و دارای هشت مجلس تصویر است (۷۵).

چاپ سنگی مصور، مانند چاپ معمولی و بی‌تصویر آن، چندان اشکالی ندارد و تابع مهارت یا ناشی‌گری نقاش است که بتواند ریزه‌کاریهای نقاشی را با مرکب چاپ که غلیظ‌تر از مرکب معمولی است، درست از کار درآورد یا نتواند. اما نقاشی با چاپ سربی محتاج به عمل گراورسازی است که گراور در صفحه گزارده شود. برای

۱. میرزا ابوالحسن خان غفاری صنایع‌الملک عموی کمال‌الملک

ساختن گراور در آن زمان در اروپا معمول بوده است که تصاویر را روی چوب با تیزآب می‌کنند و از روی آن چاپ می‌کردند. تصاویر کتاب روضه‌المجاهدین را نیز ظاهراً به همین روش ساخته‌اند (۷۶).

یکی از جالب‌ترین نمونه‌های تصویر و چاپ سنگی، در یک چاپ از «خمسه نظامی» است که «حاج میرزا محمد ولد الحاج ملاباقر» در کارخانه «استاد عبدالله تبریزی» به قطع وزیری در ۶۰۲ صفحه چهار ستونی به خط نستعلیق روشن در ماه رجب ۱۳۰۱ به پایان رسانیده است. این کتاب گذشته از دوازده سرلوح آغاز هر قسمت ۵۰ مجلس تصویر دارد که در بیشتر آنها نقاش «عمل مصطفی» رقم کرده و تاریخ ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰ را گذاشته است (۷۷).

یکی از تصاویر، تصویر داستان فریدون با آهوست که نقاش فریدون را به صورت ناصرالدین شاه با جلیتغه و حمایل و لباس رسمی سلطنت سوار بر اسب کشیده و این مسئله را به طور وضوح می‌توان از آن نقاشی دریافت و گویا این رسمی بوده است در ایران، چه میرزا ابوالحسن خان نقاش باشی سابق‌الذکر (عموی کمال‌الملک) هم در نقاشیهای کتاب «هزار و یک شب» کتابخانه سلطنتی در حکایاتی که نام شاه و وزیر دارد، صورت شاه را ناصرالدین شاه و صورت وزیر را میرزا تقی خان امیرکبیر کشیده است (۷۸) و «محمد زمان» نقاش اروپا دیده شاه سلیمان صفوی نیز در مجلس پیکار بهرام‌گور با ازدها، صورت و هیكل بهرام را شبیه شاه سلیمان که آن وقت جوان ۲۸ ساله‌ای بوده، رسم کرده است (۷۹).

چون روزنامه «وقایع اتفاقیه» انتشار یافت، از شماره ۴۷۰ آن را مصور کردند و ۸۸ شماره در چهار سال بطور مصور چاپ شد. تصاویر مربوط به اشخاصی است که ذکری از آنان به میان آمده است. بسیاری از تصاویر را از شکارهای نقاشی و چاپ می‌توان دانست (۸۰). از اول محرم ۱۳۰۰ نیز نخستین شماره روزنامه «شرف» منتشر شده و تا ۱۳۰۹ هشتاد و هفت شماره از آن به قطع رحلی بزرگ با خط نستعلیق بسیار خوب... انتشار یافته است. تصاویر این روزنامه که در نهایت زیبایی ساخته شده است، بیشتر از بزرگان و معاریف آن عصر ایران و گاهی خارج از ایران است و بسیار از آنها امضای «ابوتراب غفاری» برادر کمال‌الملک نقاش بسیار توانای آن عصر را دارد (۸۱). نمونه دیگری از

این گونه مطبوعات که باقی مانده است، روزنامه «شرافت» است که نخستین شماره آن در شهر صفر المظفر ۱۳۱۴ چاپ شده و آخرین شماره آنکه ۶۶ باشد تاریخ شهر شوال المکرم ۱۳۲۱ را دارد، این روزنامه به قطع رحلی به خط نستعلیق بسیار خوب به همان روش روزنامه شرف انتشار یافت... همه تصاویر آن امضای «مصورالملک» نقاش معروف زمان را دارد ولی از حیث زیبایی نقاشی و چاپ به پای روزنامه شرف نمی‌رسد و با این همه اثر بسیار جالبی از چاپ و نقاشی این دوره است (۸۲).

در شماره ۵۷ روزنامه اطلاع مورخ سه‌شنبه ۲۳ جمادی‌الثانیه ۱۳۰۰ هجری راجع به چاپ مصور خبری به این شرح درج است: «یکی از صنایع مستظرفه انطباع صورت است بطور لیتوگرافی و دیرگاهی است که این صنعت در اقلیم اروپا چون سایر صنایع به درجه کمال رسیده است، اما در ممالک محروسه اگرچه قریب چهل سال است که چاپ تصویر معمول و متداول می‌باشد و در بعضی احيان هنرمندان مملکت بخوبی از عهده آن برآمده‌اند، باز سبب ملتفت نبودن بعضی دقایق و نکات این صنعت شریف از حلیه تکمیل عاطل و چنانکه باید و شاید نبود تا چند سال قبل که آقا میرزا عبدالمطلب نقاش‌باشی اصفهانی که از هوشمندان دقایق‌شناس ایرانی است با امنای دولت علیه به فرنگستان رفته چندی در آن ممالک بماند و علاوه بر اینکه کلیه شعب نقاشی را به اعلی درجه رساند و در این فن فرید زمان و مشارالیه بالیان شد و بعضی فنون عالیه دیگر را نیز دریافت و تکمیل نمود و از آن جمله است انطباع صور که زیور کمال آن به غیرت و همت این شخص هنرمند تعلق و اختصاص دارد و هر کسی در این مملکت عالم به این صنعت عالی شده به واسطه یا بلاواسطه از او فرا گرفته، چون این اوقات به اشاره امنای حضرت گردون به سلطنت همایون و اولیای دولت روزافزون دقایق و نکات چاپ تصویر را آقا میرزا عبدالمطلب نقاش‌باشی به آقامیرزا ابوتراب نقاش مخصوص اداره وزارت انطباعات آموخت به نام انسانیت از او یاد تشکر می‌نماییم.» از این خبر برمی‌آید که اولاً چاپ مصور در ایران و همان سال ۱۲۵۹ معمول شده است. ثانیاً یک تن را مخصوصاً برای فراگرفتن این کار به اروپا فرستاده‌اند و ثالثاً ابوتراب غفاری سابق‌الذکر هنر نقاشی چاپ را از این هنرآموز اروپا دیده فرا گرفته است.

روزنامه وقایع اتفاقیه از شماره ۴۷۲ تحت نظر میرزا ابوالحسن خان غفاری کاشانی

نقاش باشی ملقب به صنیع الملک قرار گرفت. شماره ۴۷۱ روزنامه در تاریخ پنجشنبه ۲۶ محرم ۱۲۷۷ بیچی ٹیل انتشار یافت و شماره ۴۷۲ تحت نظر صنیع الملک قرار گرفت و به نام روزنامه دولتی و اندکی بعد «روزنامه دولت علیه ایران» نامیده شد و با تصاویری که او می کشید به صورت روزنامه مصور درآمد و از آن پس این روزنامه دارای تصاویر بسیار نفیس و اعلی از شاهزادگان و حکام و رجال آن عصر بود و تا شماره ۶۶۸ مورخه ۷ شوال ۱۲۸۷ بطور غیر مرتب انتشار یافت و در این تاریخ تعطیل گشت (۸۳).

معلمان نقاشی دارالفنون و مزین الدوله

پس از تأسیس دارالفنون در سال ۱۲۶۷ و تشکیل کلاسهای آن مسلماً نقاشی و طراحی نیز در آن سهمی داشته است. اما از درسهای اساسی مدرسه محسوب نمی شد (۸۴). و چنانکه از گزارشات برمی آید علاوه بر دروس حساب و هندسه، صنعت نقاشی نیز به وسیله میرزاملکم خان تدریس می شده است (۸۵). معلم جراحی دارالفنون دکتر گاله خیلی خوب نقاشی می کرد و چون تشریح توصیفی درس می داد این هنر او در پیشرفت شاگردان خیلی مؤثر بود (۸۶) کنستان فرانسوی متخصص نقاشی روی ظروف چینی بود. وی به همراه دو دختر خود که با دو تن از محصلین اعزامی زمان ناصرالدین شاه ازدواج کرده بودند، به ایران آمده بود. چون امکان کار او در تهران نبود در دارالفنون به سمت معلم نقاشی پذیرفته شد و تا آخر عمر (۱۲۸۸) بدین سمت اشتغال داشت و به جای او میرزا علی اکبر خان کاشانی نقاش باشی معلم نقاشی مدرسه گشت (۸۷).

میرزا علی اکبر خان پسر «عمو حسین نطنزی» باغبان میرزا هاشم خان برادر فرخ خان امین الدوله بود و فرخ خان او را به اروپا فرستاد و او صنعت نقاشی و زبان فرانسه را در اروپا آموخت و پس از بازگشت به ایران در سمت معلم نقاشی و زبان فرانسه دارالفنون بیشتر در این مدرسه کار کرد و تا ۱۳۴۲ قمری در آنجا به تدریس اشتغال داشت. در زمان سلطنت مظفرالدین شاه مدتی به ملازمت و منادمت شاهزاده شعاع السلطنه مأمور و به رسم زمان دارای منصب سرتیپ اول بوده است (۸۸).

ناصرالدین شاه که خودش نیز نقاشی می کرده (۸۹) در راه تشویق و حمایت هنر غربزده عصر کوشا بوده است (۹۰). در این زمان اعزام محصلین به خارج جهت تحصیل

نقاشی ادامه یافت. اولین آنها در سال ۱۲۷۵ رهسپار فرانسه شدند. از این گروه یکی میرزا علی اکبر کاشانی سابق الذکر بود. او که در ابتدا به قصد تحصیل زبان فرانسه به پاریس رفت و چون به نقاشی شوق بسیار داشت، فرخ خان امین الملک (سفیر ایران در اروپا) او را به یکی از مدارس فنی مجانی سپرد. اما این سفر او چندان طول نکشید و همراه امین الملک به تهران بازگشت و در موقعی که دستهٔ محصلین اعزامی به اروپا می‌رفتند او نیز همراه آنان شد و چند سال در پاریس به تحصیل زبان فرانسه و تکمیل نقاشی اشتغال داشت و در مراجعت عضو نقاش‌خانه دربار سلطنتی شد. در سال ۱۲۸۸ که کنستان فرانسوی معلم نقاشی دارالفنون درگذشت مشارالیه به جای او معلم نقاشی آن مدرسه شد. بعداً به معلمی فرانسه نیز منصوب گشت و مزین الدوله لقب یافت که بدان اشاره رفت (۹۱).

در میان محصلان برخی برای آموزش و فراگیری صحافی اعزام شده بودند، آقا محمد صحافی‌باشی از این زمره بود. وی دو سفر به اروپا رفت و در صنعت خود سرآمد گشت. پاکت‌سازی در ایران یادگار اوست. صحافی‌باشی مردی لیبرال و بیش از اندازه به اروپا مآبی تظاهر می‌کرد، چنانکه دربارهٔ وی نقلی کرده اند که: «... موقعی که این محصلین از فرنگ برگشته و برای معرفی به اعتضادالسلطنه مقابل حوض مدرسه دارالفنون صف کشیده بودند و تصادفاً اعتضادالسلطنه رو به صحافی‌باشی کرد و حوض را به او نشان داد و گفت این را چه می‌گویند؟ صحافی‌باشی به زبان فرانسه فصیح و غلیظ گفت: باسن. اعتضادالسلطنه امر داد که چوب و فلک حاضر کردند و به دستور او پاهای صحافی‌باشی را به چوب بستند، چون چند چوبی خورد از زیر فلک گفت اوز، اوز اعتضادالسلطنه گفت: باز بزیند و چنین کردند و طولی نکشید که صحافی‌باشی فریاد برآورد: حوض، حوض و حاء حطی و ضاد غلیظ عربی را کاملاً از مخارج خود به تلفظ درآورد... و بعدها مثل آدم حرف زد.» (۹۲)

چنانکه در روزنامهٔ دولت علیه ایران آمده است، محصلین اعزامی در نقاشی ترقی کرده بود و برخی چون محمدتقی خان و عباسقلی در نقاشی به نحو طراحی و آب رنگ‌سازی قابل قبول بودند این دو از این صنعت به عنوان کلید خیالات و زبان مهندسی استفاده می‌کردند (۹۳). در این گزارش می‌آید که علی اکبر کاشانی «در صنعت نقاشی

روزبروز ترقیات محسوسه می‌کند و این روزها برای تکمیل این صنعت به علم پرسپکتیو که علم تسطیح و ترسیم دورنماست، مشغول است.» (۹۴)

کمال الملک و تحقق نقاشی کلاسیک غرب در ایران

در دوره مظفرالدین شاه نیز ارتباط ایران با اروپا ادامه یافت و نقاشانی نیز به آن دیار رفتند، اما با این وجود هنوز خودآگاهی عمیق وجود نداشت. نقاشان به تکنیکهای اروپایی مسلط می‌شدند و آن را متحقق می‌ساختند بی آنکه روح آن را تجربه کنند از اینجا کارشان تقلیدی بود نه تحقیقی. در این دوره است که سرانجام اولین مدرسه هنر از سوی کمال الملک تأسیس می‌شود. و می‌توان تجربه او را نقطه شهودی آغازین در تاریخ آشنایی ایرانیان با هنر عالم غربی دانست. در سال ۱۳۲۸ چهار سال پس از مشروطه مجلس شورای ملی قانون اداری وزارت معارف و اوقات و صنایع مستظرفه را تصویب کرد که بخشی از کار که در حیطه هنر قرار می‌گرفت.

در سال ۱۳۲۹ هجری قمری کمال‌الملک به کمک ابراهیم حکیمی (حکیم الملک) مدرسه‌ای به نام مدرسه صنایع مستظرفه تأسیس کرد ... علی قلی خان سردار اسعد بختیاری نیز پس از افتتاح مجلس با وی همراهی نمود و اجازه نامه‌ای از مجلس برای واگذاری شش هزار ذرع زمین، از اراضی باغ نگارستان با مبلغ چهار هزار تومان مخارج ساختمان آنجا، صادر کرد. در اندک مدتی بنا ساخته و مدرسه دایر شد و بودجه آن هم بعداً به وسیله وثوق‌الدوله و حکیم‌الملک در زمان تصدی وزارت معارف و مالیه آن دو منظور گردید. تا موقعی که حقوق برای کارمندان مؤسسه در نظر گرفته نشده بود، کمال‌الملک شخصاً به اندازه استطاعت خویش، به اعضای آن ماهیانه می‌داد و مخارج مدرسه را می‌پرداخت... مدرسه کم‌کم مورد توجه مردم قرار گرفت و حتی خارجی‌ان نیز از آن تشویق فراوان کردند. محمد حسن میرزای ولیعهد نیز آن را بازدید نمود. این مدرسه صرف نظر از جنبه هنری، برای منورالفکران و تجددزدگان هنر ایرانی خانه انس بود، در آن صحبت معلمی و شاگردی در میان نبود، هر کس بنا به ذوق شخصی خود تابلوهایی یا کاری را شروع می‌کرد و دیگران او را کمک می‌کردند و به جای خود از آن انتقاد می‌نمودند و حتی استاد خود آثار ناتمام خویش را به شاگردان نشان می‌داد و بدون

هیچ‌گونه ملاحظه و خودستایی از ایشان می‌خواست تا معایب آن را بازگویند و اگر معایبی را که شاگردان می‌گفتند، وارد تشخیص می‌داد به رفع آنها می‌کوشید (۹۵). در این مدرسه شاگردان مجاناً تحصیل می‌کردند و وسایل و لوازم نقاشی نیز مجاناً به آنان داده می‌شد و خود کمال‌الملک هم قسمتی از حقوق خود را به شاگردان بی‌بضاعت اختصاص داده بود... کمال‌الملک به رشته نقاشی اکتفا نکرده و در آموزشگاه خود فنون مجسمه‌سازی، منبت‌کاری، موزائیک‌کاری و قالی‌بافی نیز وارد کرده بود. (۹۶)

چون مدرسه از دولت کمک خرج می‌گرفت، وزارت معارف خواست در اداره آن نظارت داشته باشد و کمال‌الملک بیم داشت که جنبه هنری مدرسه و عوالم یگانگی معلم و شاگرد، گرفتار مقررات اداری شود و سیر کمالی مدرسه متوقف گردد. از این رو به این کار تن نمی‌داد. اما کار از این بدتر شد، و بودجه مدرسه که از محل عواید تلگرافخانه بود به قشون واگذار گردید و به دنبال آن بین او و وزارت معارف اختلافی پیش آمد و در نتیجه یکی دوبار حقوق ماهیانه وی توقیف شد و هنرمند حساس رنجیده از ریاست مدرسه استعفا کرد (۲۲ اردیبهشت ۱۳۰۸ هـ ش) (۹۷).

پس از رفتن کمال‌الملک آموزشگاه به ظاهر وجود خود را حفظ کرد و یکی از بهترین شاگردان کمال‌الملک، اسمعیل آشتیانی که سمت معاونت استاد را داشت اداره امور آن را به عهده گرفت ولی بر اثر عدم توجه دولت بالأخره مدرسه بسته شد و جای خود را به مؤسسه هنرهای قدیم ایران داد (۹۸).

اهمیت کمال‌الملک بدان جهت است که مؤسس رسمی نقاشی جدید - همراه با مراتبی از تجربه معنوی فرهنگ غربی در ایران - به شمار می‌رود^۱، ما را و می‌دارد که بیشتر از او سخن بگوییم و سیر نقاشی جدید را با او به پایان برسانیم. در حقیقت با اوست که نقاشی شبه ایرانی عصر قاجار به پایان می‌رسد و صورت و معنای هنر جدید غرب بر

۱. بدان دلیل کمال‌الملک را مؤسس نقاشی جدید ایران می‌خوانیم که او نخستین کسی است که معنی و صورت هنر کلاسیک را در ایران جمع کرد. قبل از او تصاویر چنانکه می‌بینیم «صورت» و شباهی بیش نیستند و «معنی» هنر کلاسیک را دربر ندارد، اما کمال‌الملک با قبول نظر و فکر هنر کلاسیک به این مهم نائل شده بود. چنانکه در شعر فی‌المثل نیما را می‌توانیم پدر شعر جدید ایران بنامیم. هر چند که مضامین شعری پس از مشروطه «جدید» بود اما افرادی چون عشقی و ایرج و دهخدا و ملک‌الشعراى بهار گرفتار صورت قدیم مانده بودند.

هنر جدید ایران مستولی می‌گردد.

محمد غفاری کمال‌الملک متولد ۱۳۶۴ هـ ق وارث خاندان غفاری کاشانی بود. خاندان مزبور یکی عده نقاش هنرمند به ایران عرضه داشت. محمدنیز از نسل همان خاندان بوده است. پدرش میرزا رضا خان غفاری اهل کاشان که تا اندازه‌ای از صنعت نقاشی بهره داشت، جدش میرزا محمد غفاری نام داشت. ابوتراب برادر بزرگ کمال‌الملک نیز نقاش بود و عمویش چنانکه اشاره رفت در سبکی که از محمدزمان تا عصر او ادامه داشت، تحول ایجاد کرد و به سبک جدیدی درآورد، که پس از او کمال‌الملک آن را تکمیل کرد (۹۹).

گفتیم که ناصرالدین شاه چون میل مفراطی به نقاشی داشت و اغلب خودش نیز نقاشی می‌کرده مزین الدوله را برای معلمی نقاشی ایران به اروپا فرستاد. مزین الدوله چون از اروپا برگشت، شاه او را نقاش‌باشی دربار خود کرده، در ضمن در مدرسه دارالفنون معلم فرانسه و نقاشی بود. من جمله کمال‌الملک و عده دیگر هم از شاگردان او بودند، کمال‌الملک در میان این عده مستعدتر بود و از این رو همواره مورد تشویق مزین الدوله و ناصرالدین شاه بود. تقاضای پی‌درپی درباریان و اعیان و اشراف و برای نقاش‌باشی ناصرالدین شاه کار می‌کرد^۱. دو سه ماه پس از کشته شدن او، به حکم مظفرالدین شاه برای تکمیل نقاشی به اروپا اعزام شد (۱۰۰).

بنابراین در زمان اعزام او به اروپا مظفرالدین شاه به حکومت رسیده بود و زمینه برای تکوین انقلاب مشروطه آماده می‌شد. در دوره ناصرالدین شاه اولین نویسندگان در عرصه فرهنگ و هنر جدید ایران پیدا شدند^۲ و در دوره مظفرالدین شاه دگرگونی لازم را برای ایجاد نظام جدید پدید آوردند. اما این نظام مانند افکار جدید که به صورت ممسوخ

۱. لقب نقاش‌باشی و پیشخدمت حضور همایون کمال‌الملک از سوی ناصرالدین شاه به او داده شد. کمال‌الملک روزی چند ساعت شاه مغرور قاجار را تعلیم نقاشی می‌داد. همین شاه نیز به بهانه گم شدن زمره تخت طاووس او را متهم کرد، که این حادثه موجب رنجش او شد. و احتمالاً سفر به اروپا وسیله‌ای برای تسکین او بوده است.

۲. این گروه که پس از آشنایی ایرانیان با فرهنگ غربی به وجود آمدند، در دوره ناصرالدین شاه رسمیت پیدا کردند. در واقع این دوره را می‌توان آغاز تجربه جدید فرهنگ غربی دانست که در مباحث آتی بدان خواهیم پرداخت.

به ایران رسیده بود، شبی از نظامهای دموکراتیک محسوب می‌شد. طبقات فکری و اقتصادی جدید نیز هیچ‌گاه بطور واقعی به وجود نیامدند.

در پنج سال اول پراشوب حکومت مظفرالدین شاه، کمال‌الملک در آرامش دیار فرنگ به سر برده و به نقاشی در موزه‌ها و گالری‌ها پرداخت. او در این مدت با عالم هنری اروپا آشنا شد. در دومین سفر مظفرالدین شاه به اروپا، شاه از او خواست به ایران مراجعت کند، زودرنجی او و اوضاع نابسامان دربار سبب گردید، دوباره کمال‌الملک به انزوا گراید. پس از این دو سال به سفر در کشورهای اسلامی و تشریف به حج و سفر در شهرهای عراق پرداخت. به دستور شاه کمال‌الملک به ایران بازگشت، این ایام مقارن با انقلاب مشروطه بود (۱۰۱). او در بازگشت به انقلابیون پیوست و در صف متجددان قرار گرفت و به مبارزه با استبداد سلطنتی پرداخت و با ورود به مجمع فراماسونی جامع آدمیت که پس از انحلال فراموشخانه ملکم خان تأسیس شده بود (۱۰۲)، بنا به دستخط خود به «شرافت آدمیت» نایل آمد. و نیز انتشار مقالاتی چند و ترجمه مطالبی از ژان ژاک روسو و سایر نویسندگان لیبرال فرانسه از جمله فعالیت‌های فکری و سیاسی او در این دوره بود. (۱۰۳).

پس از رفع استبداد صغیر و فتح تهران به عنوان حق‌شناسی از فاتح پایتخت علی قلیخان سردار اسعد بختیاری که از فراماسونهای طرفدار انگلیس محسوب می‌شود، کمال‌الملک صورت وی را ساخت و سردار اسعد نیز از افتتاح و شروع به کار مجلس برای تحقق تقاضای کمال‌الملک در ایجاد مدرسه صنایع مستظرفه نهایت جدیت را به خرج داد و سرانجام مدرسه در سال ۱۳۲۹ هـ ق تأسیس شد، که ذکرش رفت (۱۰۴).

کمال‌الملک از آنجا که هنوز مراحلی از تجربه هنری مدرن در عصر سلطه امپرسیونیستها و اکسپرسیونیستها بر هنر مدرن غرب را طی نکرده بود، و از آنجا که افکار و عقاید قدیمی داشت و با روح شبه کلاسیک اشرافی دوره قاجاری تربیت یافته بود، در اروپا نیز شیفته نحل‌های کلاسیک و روشهای استادان دوره رنسانس گردید و نظریات و پیشرفتهایی را که در خاج از آن شیوه در عالم نقاشی به وجود آمده بود، هرگز قبول نکرد. وی می‌گفت: «هنر و نقاشی تنها در دوره رنسانس وجود داشت و از آن پس از بین رفته است، کلیه سبکها و روشهای جدید را که پس از آن دوره به وجود آمده است، نمی‌توان به

نام هنر خواند و بزرگترین استادان عالم نقاشی، نقاشان دوره رنسانس بوده‌اند، مانند رافائل، لئوناردو داوینچی، میکلا آنژ، تیسین، روبنسن و رامبراند.»

نقاشهای مورد علاقه او یکی رامبراند بود و دیگری تیسین. درباره آنها می‌گفت: «در آنها نیرو، روح و هنر وجود دارد». تأثیر از این هنرمندان سبب گردید که کمال‌الملک هنر و صنعت یونانی را برترین هنرها بداند، هنر یونان از نظر او بر دو اصل مسلم «حقیقت» و «زیبایی» استوار است. از این لحاظ معتقد است که هنوز هنر یونانی مدل و سرمشق است و بشر با وجود ترقیات دو هزار و پانصد ساله بر آن برتری نیافته و باید در پیشرفت خود از آن یاری جوید. او می‌گوید: «هنرمند یونانی این دو اصل را مساوی دانسته، اولی را دلیل و پایه، و دومی را مکمل اولی می‌داند. گروهی از آنان که شیفته ذوقند، زیبایی را به تنهایی پیروی کرده، اصل اول را سبک شمرده و به خرابی کشانده‌اند، هر کجا که هوا و هوس بر عقل زور آور شود، چنین خواهد بود...» او می‌گوید: اصل اول را که حقیقت است، پیروی می‌کند زیرا در حقیقت زیبایی می‌بیند و ادامه می‌دهد: گوهر آن است که قائم بذات باشد، حقیقت^۱ گوهر و قائم به ذات خویش است، ولی زیبایی قائم به ذات نیست، بلکه متکی به ذات حقیقت است اولی به تنهایی پا برجا و دومی بی‌اولی بیجا است؛ پس باید گوهر بود و قائم بذات خویش، هر ملتی که از این صفت بی‌بهره باشد بهره از روزگار ندارد.» (۱۰۵).

کمال‌الملک متأثر از کلاسیک‌ها پایه هنر را بر اساس طرح استوار می‌داند، اگر طرح محکم نباشد به پایداری هنر هنرمند اعتمادی نیست. در طرح نیز قانون مسلمی است، اینکه هیولی و کلیات را اصلی مسلم است، پس از آن باید آن شالوده را بر یک نقطه استوار کرده، سایر نقاط را به اتکای آن پرداخت^۲. اما یک تحولی را در هنر کمال‌الملک

۱. حقیقت از منظر یونانی همان جهان و عالم واقع است. هنرمند یونانی خود را متکفل محاکات عالم واقع می‌دانست، و حقیقت علمی را نیز مطابقت علم با عالم واقع تعبیر می‌کرد و بر این اساس نیز زیبایی جلوه عالم واقع می‌شود.

۲. او این نظر را به عرصه حیات فرهنگی و اجتماعی نیز تسری می‌داد و معتقد بود و هر قومی بر یکی از صفات برگزیده آدمیت، یعنی اخلاق، دیانت و غیرت و وطن پرستی و غیره متکی نباشد تمام اعیانش بی‌ثبات و سلسله زندگانش گسیخته و بر باد است. پس یک نقطه روشنایی لازم است. هنر و علم دو نقطه برای اتکاء بشرند که او را از خاک به افلاک می‌برند.

می‌توان دید و آن تمایل به مضامین معمولی و نوعی رئالیسم باروک‌وار است که می‌توان در آثار او نشانی از آن یافت، بدون آنکه روحیه اشرافی قدیم مندرج در تابلوهای او از بین رفته باشد.

کمال‌الملک از دوره ناصرالدین شاه در خدمت شاهان قاجار بود، مظفرالدین شاه و بعد محمد علی شاه و احمد شاه همه ولی نعمتهای او بودند. او را در واقع می‌توان آخرین نقاش درباری دانست. او از دربار قاجار هرچند دلخوش نداشت، اما به هر حال چنانکه وزیر می‌نویسد: کمال را بستگیهای گوناگون می‌کشید از جمله حق‌شناسی و حس وفا. او که ناصرالدین شاه بیست و پنج سال ولی نعمتش بود و با او به رفاقت زندگانی کرده با وجود ایراداتی که از او داشت، می‌خواست در حس وفاداری و حق‌شناسی سرمشق باشد. نوه و نتیجه‌اش پادشاه کمال است، با این خانواده حق نمک دارد (۱۰۶). روزی نیز گفته بود: بگذار این سستی عیش و بی‌حالی قاجاریه از میان برود. ایران خوی مردانگی و نری لازم دارد. بازگاهی در دنباله حرفهایش می‌گفت خسته شدم حال این‌کار را ندارم دیگر این چه بازی است (۱۰۷) که این خود نشان می‌دهد که کمال‌الملک که خود و خاندانش در دربار گذشته به سر برده بودند و پوست و گوشت خود را از نعم آن خاندان می‌دانستند، دل‌تنگ شده، اظهار دل‌تنگی می‌نمودند (۱۰۸).

با تغییر اوضاع سیاسی و دگرگونیهایی که منجر به کودتای ۱۲۹۹ و روی کار آمدن رژیم پهلوی گردیده کمال‌الملک با احساس قدیمی خود نمی‌توانست، این بار بسادگی دل به کار دهد. از این رو زمانی که دستور ساختن مجسمه ولیعهد (محمدرضا) از سوی رضاخان صادر می‌شود، کمال‌الملک چندان میلی از خود نشان نمی‌دهد. بدین ترتیب رابطه کمال و رضاخان به جهتی شاید غرور و اظهار سلطانی این دو در عالم هنر و سیاست ایران سبب شد، رابطه آنان تیره گردد و سرانجام بر اثر فشار رضاخان، کمال‌الملک از ریاست مدرسه در سال ۱۳۰۶ ش استعفا می‌دهد و به روستای حسین‌آباد نیشابور رفته (۱۳۰۷ ش) و تا سال ۱۳۱۹ در آن سکنی می‌گزیند، کمال‌الملک در این سال درگذشت.

کمال‌الملک در رشته‌های مختلف هنری از جمله نقاشی شاگردانی داشت که در این میان علی محمد حیدریان، اسماعیل آشتیانی و حسین شیخ در نقاشی برجسته‌ترند.

دکتر اسماعیل آشتیانی در سال ۱۲۷۱ شمسی در تهران تولد یافت. در نزد مصورالملک میر مصور و میرزا حاج آقا نقاش‌باشی و شیخ المشایخ نقاشی آموخت و چون نتوانست آن‌طور که می‌خواست در نقاشی پیشرفت کند به مدرسه صنایع مستظرفه کمال‌الملک رفته و دوره پنج‌ساله آن را در سه سال گذرانیده و شاگرد اول شد. کمال‌الملک ابتدا وی را به معلمی در دورشته صنایع مستظرفه و یکسال بعد به معاونت خویش برگزید. در سال ۱۳۱۱ که کمال‌الملک از کار کناره گرفت. آشتیانی به ریاست مدرسه منصوب شد و سه سال در این سمت خدمت کرد و پس از چندی برای مطالعه به اروپا سفر کرد. در آلمان رؤسای کمپانی فیلمبرداری اوفا از او خواهش کردند، صورت هنرپیشگان کمپانی را نقاشی کند، آشتیانی هم، تابلویی از ویل فریج، هنرپیشه مشهور آن زمان ساخت. آشتیانی در زمان وزارت فرهنگ علی اصغر حکمت مدتی در دانشسرای عالی به تدریس نقاشی و قواعد مناظر و مریا مشغول بود. از آثار معروف آشتیانی، تریاکیها با قهوه‌خانه و حافظ است که اکنون در موزه شیراز نگهداری می‌شود. یکی از تألیفات او کتاب مناظر و مزایای علمی است (۱۰۹).

علی محمد حیدریان از دیگر شاگردان مشهور کمال‌الملک است که در سال ۱۲۷۵ شمسی متولد شده و یکی از بزرگترین نقاشان معاصر ایرانی است. آثار نقاشی او بیشتر در کاخهای سلطنتی ضبط است و چون خود او گوشه‌گیر بود، چندان به گوش آشنا نیست. حیدریان در گذشته از اساتید دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران بوده است (۱۱۰). او هیچ‌گاه اختلافات خود را با کمال‌الملک پنهان نمی‌کند. به اعتقاد این شاگرد استاد در حق او ناروایی بسیار روا داشته است.

حسین شیخ، فرزند میرزا محمد علی خان بین سالهای ۱۲۷۹ تا ۱۲۸۹ متولد شده است و وی از شاگردان برجسته کمال‌الملک بود و تابلوهای وی بیشتر در کاخهای سلطنتی نگهداری می‌شود، حسین شیخ در قدیم به نام حسین احیاء‌الملک شیخ خوانده می‌شد. هفت سین و سقا از آثار مشهور اوست (۱۱۱).

از نقاشان مشهوری که هیچ‌گاه نزد کسی نقاشی نیاموخته و فقط مدت کوتاهی در اواخر عمر پدرش توانسته از محضر وی استفاده کند و فقط با ذوق شخصی که به کار نقاشی داشته و به مقام یکی از مشهورترین نقاشان سبک جدید نقاشی ایران رسیده

است، حسین مصورالملکی معروف به حاج مصورالملکی فرزند محمد حسین نقاش است. وی در سال ۱۲۶۹ خورشیدی متولد شد، پدرش آقا زین‌العابدین نقاش و جد بزرگش محمد کریم نقاش است و پدران او تا زمان صفویه همه نقاش بوده‌اند (۱۱۲). وی در سن سی هشت سالگی سفری به پاریس رفت و پس از ۶ ماه که در آنجا به نقاشی اشتغال داشت، اول به مکه مسافرت نمود و سپس به ایران مراجعت کرده و در اصفهان به نقاشی و تعلیم شاگردان مشغول گردید در سال ۱۳۱۲ تابلوهایی به سبک مینیاتور به دستور دربار انگلستان ساخته و موفق به دریافت یک قطعه مدال تاجگذاری جرج پنجم شد. حاج مصور مدتی نیز معلم نقاشی مدرسه کالج انگلیسی در اصفهان بوده است. وی در همه رشته‌های نقاشی شرقی و غربی، قدیم و جدید، آب و رنگ و روغن، تذهیب و نقشه‌قالی، مینیاتور و طبیعت و سایر رشته‌ها دست داشت. از تابلوهای معروف او آبادی تخت جمشید و سلام عید نوروز داریوش کبیر و جنگ نادرشاه افشار با محمد شاه هندی و شکست محمود و فتح متفقین است (۱۱۳).

از مینیاتورسازان مشهور معاصر که برخی از سنن نقاشی اروپایی را در کار خود مورد استفاده قرار داد و می‌توان او را در مسیر طریقه نقاشی سنتی ادامه دهنده راه رضا عباسی دانست، حسین بهزاد است. وی در سال ۱۲۷۳ شمسی متولد شد (۱۱۴).

کتابشناسی فصل پنجم

۱. محبوبی اردکانی، ص ۲۳۲.
۲. سیلا شوستر والسر، صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۵۹.
۳. یحیی ذکاء، محمد زمان: اولین نقاشی که به اروپا رفت، مجله سخن، دوره سیزدهم، ش ۹-۱۰، ص ۱۰۰۸.
۴. سیلا شوستر والسر، ص ۵۹.
۵. یحیی ذکاء، ص ۵۹.
۶. همان، ص ۱۰۱۰، جان لوکاس هلست در ترجمه سفرنامه کمپر به لوکاس هاسولد Lucase de Hasveld تلفظ شده است.
۷. سیلا شوستر والسر، ۵۹-۶۰.
۸. همان، ص ۵۹-۶۰.
۹. یحیی ذکاء ص ۱۰۱۰، و محبوبی اردکانی، مقدمه‌ای در باب آشنایی ایران با مظاهر تمدن غربی، Hasveld تهران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵، ص ۴۱.
۱۰. محبوبی اردکانی، ص ۶۰.
۱۱. تاورنیه، سفرنامه ناورنیه (۱۶۶۸) (۱۶۳۲)، ترجمه ابوتراب نوری (منظم‌الدوله)، با تجدیدنظر کلی در تصحیح حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶، ص ۴۵۴ و ۴۹۱، و نیز نصراله فلسفی، تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۰۴.
۱۲. سیلا شوستر والسر، ص ۶۰-۶۱.
۱۳. یحیی ذکاء، ۱۰۱۰.
۱۴. رجوع شود به عبدالهادی حائری، ص ۱۴۸-۱۵۳.
۱۵. محبوبی اردکانی، مقدمه‌ای در...، ص ۴۰.
۱۶. لورنس بینیون و دیگران، سیر تاریخ نقاشی ایرانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۲۸۰.
۱۷. همان، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۱۸. همان، ص ۳۰۰، و سیبلا شوستر والسر، ص ۱۶.
۱۹. رجوع شود به: س. م. دیمانند، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ص ۶۸.
۲۰. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام: مقاله نقاشی، تألیف م. اجمل، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۸۷.
21. Ernest Kuhnel, in a survey of Persian art, axford university Press, 1938, Vol. 3, P. 1865.
۲۲. اکبر تجویدی، نقاشی ایرانی از کهن‌ترین روزگار تا دوران صفویان، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۵۲، ص ۱۵۹-۱۶۰.
۲۳. یحیی ذکاء، ص ۱۰۰۸، و محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات، ج ۱، ص ۲۳۲، اسکندر بیگ منشی، تاریخ عالم آزادی عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۱۷۶.
۲۴. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۳۷.
۲۵. همان، ص ۳۰۰.
۲۶. چنانکه محمد خدابنده نیز گویی قبح استفاده از معلم خارجی را با دعوت از سفیر پرتقال جهت تدریس ریاضی و نجوم از بین برد و این دومین اقدام در فراگرفتن علم بنابر اطلاعات و روش اروپایی بود. محبوبی اردکانی، مقدمه‌ای در...، ص ۴۰.
۲۷. یحیی ذکاء، ص ۱۱۰۹.
۲۸. همان، ص ۱۰۰۹.
۲۹. ارنست کونل، هنر اسلامی، ترجمه مهندس طاهری، تهران، مشعل آزادی، ۱۳۴۷، ص ۲۲۲.
۳۰. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۰۸.
۳۱. پیتر و دلاواله، ص ۱۵۰.
۳۲. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۷۷-۳۷۴.
۳۳. همان، ص ۳۷۶.
۳۴. همان، ص ۳۷۸.
۳۵. همان، ص ۳۷۸.

۳۶. همان، ص ۳۷۸.

۳۷. زکی محمد حسن، تاریخ نقاشی در ایران، ترجمه ابوالقاسم سحاب، تهران، کتاب سحاب، ۱۳۶۶، ص ۱۵۲.

۳۸. همان، ص ۱۵۳-۱۵۴. زکی محمد حسن به نقل از بازیل گری آغاز آشنایی ایرانیان با تصاویر اروپاییان را اوایل قرن دهم/ شانزدهم می‌داند. آلبومی در کتابخانه ملی پاریس که در آن بسیاری از آثار نقاشی دورر آلمانی تقلید شده و احتمال دارد که آنها را مبلغین مسیحی یا بازرگانان اروپایی آورده باشند، نقطه‌ای برای آغاز است رجوع شود به: بازیل گری، نگاهی به نگارگری در ایران، ترجمه شیروانلو، تهران، یساولی، ۱۳۵۵، ص ۱۷۴. بازیل گری در این کتاب مولانا محمد سبزواری را با محمد زمان یک نفر تصور نمی‌کند. علی الظاهر برخی در زمان تحقیق او این دور را یک نفر تلقی کرده بودند و نقاشی خمسة نظامی را با زیل گری به محمد سبزواری نسبت داده است.

۳۹. زکی محمد حسن، ص ۱۵۵.

۴۰. همان، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۴۱. ارنست کونل، ص ۱۹۰.

۴۲. س. م. دیماند ۷ ص ۶۸.

۴۳. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۹۲.

۴۴. یحیی ذکاء، ص ۱۰۱۰.

۴۵. همان، ص ۱۰۱۰، و لورنس بینون و دیگران، ص ۳۹۲، و زکی محمد حسن، همان،

۱۶۱، و محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات ...، ج ۱، ص ۲۳۴.

۴۶. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۲۹. طاهر کریم‌زاده تبریزی، احوال و آثار نقاشان

ایران و برخی مشاهیر هند و عثمانی، لندن، ۱۳۶۲-۱۳۷۰، ج ۳.

۴۷. یحیی ذکاء ص ۱۰۱۱، و محبوبی اردکانی، ص ۲۳۴، برای کسب اطلاعات بیشتر

در باره محمد زمان رجوع شود به:

Journal of the American oriental society, vol. 56, 1925, P. Thomas

Arnold, Painting in Islam: A study of place 106-109. art in Muslim cultur,

oxford, 1928, P. 148-149. of Pictorial

۴۸. یحیی ذکاء، ص ۱۰۱۱-۱۰۱۲.
۴۹. محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات...، ص ۲۳۴.
۵۰. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۹۲.
۵۱. یحیی ذکاء، ص ۱۰۱۴.
۵۲. از این تصاویر مجلس پیکار بهرام گور با اژدهاست.
۵۳. لورنس بینون و دیگران، ص ۳۹۳، زکی محمد حسن، ص ۱۶۱.
۵۴. موضوع یکی از این تصاویر، سلطان سنجر و پیرزن متظلم است که دارای رقم و تاریخ ۱۰۸۶/۱۶۷۶-۱۶۷۵ است، همان، ص ۳۹۲، و یحیی ذکاء، ص ۱۰۱۴.
۵۵. این شاهنامه اکنون متعلق به کتابخانه «چستریتی» لندن است. همان، ص ۱۰۱۴.
۵۶. در حاشیه این تصویر با خط نستعلیق نوشته شده است: «جهت سرکار نواب اشرف اقدس ارفع همایون اعلی به رقم کمترین بندگان ابن حاجی یوسف، محمد زمان صورت اتمام یافت سنه ۱۰۸۹» نام این تصویر در سیر تاریخ نقاشی ایران «دیدار» تعبیر شده است، لورنس بینون و دیگران، ص ۳۹۲.
۵۷. در حاشیه این تصویر نیز ضمن ذکر تاریخ اثر، نام خود را ذکر کرده است. این تصویر در کتاب سیر تاریخ نقاشی ایران «فرار به مصر» نامیده شده است.
۵۸. یحیی ذکاء ص ۱۰۱۵، و نیز Bazil Gray, Persian Painting, London, Batsford, 1948.
- ۵۹ و ۶۰. همان، ص ۱۰۱۶.
۶۱. همان، ص ۱۰۱۶، و محبوبی اردکانی، ص ۲۳۴-۲۳۵. برای آشنایی به مقالات درباره صنایع الملک رجوع شود به، محمد گلین، کتابشناسی نگارگری ایران، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵.
۶۲. زکی محمد حسن، ص ۱۶۱-۱۶۲.
۶۳. برای آشنایی با تاریخ نقاشی در دوره نادری و قاجار رجوع شود به مقالات کتابشناسی نگارگری ایران و مقالات:
- ریچارد اتینگهاوزن، نقاشی ایرانی از ۱۲۰۰-۱۹۷۰، یادنامه فرهنگی، تهران شورای جشنها، ۱۳۵۱.
- خسرو اتابکی، تابلوهای قرن ۱۳ ایران، پایان نامه لیسانس، تهران، دانشگاه، تهران،

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۳۸.

کریم امامی، مروری در نقاشی سده‌های دوازدهم و سیزدهم ایران، نگاهی به نگارگری ایران در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، تهران.

به خامه یکی از نقاش شناسان، روزگار نو، دوره ۱ ش ۳، زمستان ۱۹۴۲، ص ۸-۲۰، ش بهار ۱۹۴۳، ۲۶-۳۷.

ب.و. رایسنون، نگارگران درباره فتحعلی شاه، ترجمه کلارا کرباسی، نگاهی به نگارگری ایران... هادی سیف، تقلید، ارثیه نقاشی صفوی برای نقاشی زنده، رستاخیز، ش ۷۰۴، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۲-۱۳.

_____، تکرارهای پیاپی باعث مرگ مکتب قاجار شد، رستاخیز، ش ۷۰۹ (مهر ۱۳۵۶)، ص ۱۲.

_____، لطفعلی خان، خالق تک‌گل‌های بی‌مرگ یا موج نو نقاش فقط تسلیم بود و...، رستاخیز، ش ۷۰۴، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۲-۱۳.

_____، مکتب قاجاری با ظهور کمال‌الملک جای خالی کرد، رستاخیز، ش ۷۲۹، مهر ۱۳۵۶، ص ۱۲.

_____، نقاشی قاجار مجذوب هنر و هنرمندان غربی بود، رستاخیز، ش ۷۱۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۲-۱۳.

_____، هنرمند قاجار مجذوب هنر و هنرمندان غربی بود، رستاخیز، ش ۷۱۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۴-۱۵.

اس. جی. فالک، نقاشیهای قاجار، ترجمه بهزاد خاتم، رودکی، دوره ۲، ش ۱۹، اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۲۸.

فربا بهمنی، نفوذ هنر غرب در ایران (رساله لیسانس)، دانشگاه، تهران، دانشکده هنرهای زیبا (شماره ۱۹۳۸).

درباره هنرمندان این دوره رجوع شود به کتابشناسی نگارگری ایران، ص ۸۶-۱۱۹.

۶۴. بازیل‌گری، نگاهی به نگارگری در ایران، ترجمه شیروانلو، تهران، یساولی، ۱۳۵۵، ص ۱۶۶. ۶۵. همان، ص ۱۸۴-۱۸۶.

۶۶. لکه‌پارت، نادرشاه، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۷۰.

۶۷. نوشین نفیسی، میرزا محمد هادی طراح گلها و پرنده‌ها، مجله هنر و مردم، ش ۱۲۹ - ۱۳۰.
۶۸. کریستین پرایس، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۶۹. محبوبی اردکانی، ص ۱۲۳.
۷۰. همان، ص ۱۲۸.
۷۱. اقبال آشتیانی، حسینعلی آقا کیست، مجله یادگار، سال سوم شماره سوم، ص ۶۸-۶۹، و محبوبی اردکانی، ص ۱۹۳-۱۹۴.
۷۲. محمد تقی مصطفوی، چند نسل هنرمند در یک دوران چند ساله، مجله نقش و نگار، دوره سوم، ش ۷، ص ۳۰.
۷۳. سعید نفیسی، نخستین چاپهای مصور در ایران، مجله راهنمای کتاب، دوره اول، ش ۳، ص ۲۳۴، و محبوبی اردکانی، ص ۲۱۸.
۷۴. همان، ص ۲۳۵ و همان، ص ۲۱۸-۲۱۹.
- ۷۵، ۷۶، ۷۷. همان، ص ۲۳۵، و همان، ص ۲۱۹.
۷۸. عباس اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان امیرکبیر، تهران، توس، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱، و محبوبی اردکانی، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۷۹. یحیی ذکاء، ص ۱۰۱۴.
۸۰. سعید نفیسی، ص ۲۷۳.
۸۱. همان، ص ۲۳۷-۲۳۹، و محبوبی اردکانی، ص ۲۲۰.
۸۲. همان، ص ۲۲۰، همان، ص ۲۲۱-۲۲۰.
۸۳. تاریخچه معارف ایران، مجله تعلیم و تربیت، سال ۴، ش ۶، ص ۳۶۱ به بعد، و محبوبی اردکانی، ص ۲۵۳.
۸۴. محبوبی اردکانی، ص ۲۷۰.
۸۵. همان، ص ۲۷۱.
۸۶. همان، ۲۷۸.
۸۷. همان، ص ۲۸۳.

۸۸. همان، ص ۲۸۹ و مقالات محیط طباطبایی درباره دارالفنون، درباره مزین الدوله رجوع شود به: علی آذری، علی اکبرخان نقاشباشی مزین الدوله نطنزی، پیام نوین، دوره ۵، ش ۱۲، مهر ۱۳۴۲، ص ۱-۵. م. بکتاش، شرح احوال میرزا علی اکبرخان نقاشباشی، فردوسی، ش ۹۱۷، تیر ۱۳۴۷، ص ۲۷.
۸۹. برای آشنایی با نقاشی های ناصرالدین شاه رجوع شود به: محمد گلین، کتابشناسی نگارگری ایرانی، ص ۱۱۶.
۹۰. لورنس بینون و دیگران، ص ۲۷۰.
۹۱. محبوبی اردکانی، ص ۳۲۸-۳۲۹، مجدالاسلام کرمانی، محصلین ایران در اروپا، مجله آموزش و پرورش سال ۲۴، شماره ۱، ص ۲۶ به بعد.
۹۲. عباس اقبال آشتیانی، فرستادن محصل به فرنگستان، مجله یادگار، سال سوم، ش ۸، ص ۴، حاج مخبرالسلطنه هدایت، خاطرات و خطرات، ج ۱، ص ۷۵.
۹۳. محبوبی اردکانی، ص ۳۳۲-۳۳۳.
۹۴. روزنامه دولت علیه ایران سال ۱۲۸۰، شماره ۵۵۵، ۱۰ رمضان و محبوبی اردکانی، ص ۳۴۴.
۹۵. کمال الملک در سالهای سلطنت مظفرالدینشاه، اطلاعات ماهانه، سال ۳، شماره ۴، ص ۱۲.
۹۶. مارکار قرباگیان، محمد غفاری کمال الملک، هنرمند و نقاش بزرگ، پیام نو، دوره ۲، شماره ۱۰ و ۱۱ و ص ۸۶.
۹۷. همان، ص ۱۲ به بعد، و حبیب الله ابهری، سخنی درباره زندگی کمال الملک ضمیمه کتاب کمال الملک اثر حسنعلی وزیر، تهران، هنرمند و فرهنگ و هنر، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۹۸. همان، ص ۸۶.
۹۹. همان، ص ۸۴.
۱۰۰. حبیب الله ابهری، ص ۱۰۳-۱۰۴.
۱۰۱. کمال الملک، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، موزه هنرهای معاصر، مقدمه.
۱۰۲. محمود کتیرایی، فراماسونری در ایران، تهران، اقبال، ۱۳۶۱، ص ۸۳ و ۸۷ و ۸۸.

۱۰۳. کمال‌الملک در سالهای مظفرالدینشاه، ص ۱۲ به بعد، درباره ارتباط کمال‌الملک با مشروطیت رجوع شود به میرزا ابوالحسن علوی، کمال‌الملک یکی از رجال مشروطیت، یغما، دوره ۵، ش ۹، آذر ۱۳۳۱، ص ۱۰.
۱۰۴. قراگیان، ص ۸۷.
۱۰۵. حسنعلی وزیری، ص ۱۸-۱۹.
۱۰۶. همان، ص ۵۰، کمال‌الملک در سالهای سلطنت مظفرالدین شاه، ص ۱۲ به بعد.
۱۰۷. همان، ص ۲۳-۲۴.
۱۰۸. کمال‌الملک در سالهای سلطنت مظفرالدین شاه، ص ۱۲ به بعد.
۱۰۹. امیر مسعود سپهرم، تاریخ مشاهیر ایران و غرب، تهران، زوار، ۱۳۴۱، ص ۵۰۱-۵۰۳.
۱۱۰. همان، ص ۵۰۶-۵۰۷.
- ۱۱۱، ۱۱۲. همان، ص ۵۱۰.
۱۱۳. همان، ص ۵۱۳.
۱۱۴. همان، ص ۵۰۴.

فصل ششم

از نمایش سنتی تا نمایش غربزده، پیدایی قصه جدید: رمان

آنچه که در میان هنرها از نظر پذیرش اصول و ارزشهای فکری غرب در تاریخ معاصر ایران اهمیت اساسی دارد، هنرهای نمایشی و نمایشنامه‌نویسی است. در واقع نمایشنامه‌نویسی که مهمترین وسیله انتقال تفکر غربی به ایران محسوب می‌شود، در زمینه مستعد دوران پایانی حکومت قاجاری نقشی حیاتی پیدا می‌کند.

زمینه‌های هنر نمایشی در ایران

هنر نمایشی یا تئاتر به معنی جدید در ایران پس از اسلام به علت مشکلات مضمون داستانهای نمایشی که متأثر از فرهنگ شرک یونان و ایران بود و مخالفت افکار عمومی جامعه دینی ایران با بسیاری از امور ذوقی و هنری عصر شرک تا اواخر قرن چهارم هجری به کلی منسوخ و متروک شد، اما بتدریج با تغییر مضامین داستانهای نمایشی که صورت دینی و اسلامی پیدا کرده بود، دوباره فعالیت یافت. اصل اساسی این نمایشها بیان احساسات و بینش دینی مردم بود چه خیمه‌شب‌بازی و روحوضی و چه تعزیه. این نمایشها تا عصر قاجاریه استمرار یافت.

نمایش خیمه‌شب‌بازی که نمایش سنتی و بسیار کهن است اصطلاحاتش حاکی از توجه ایرانیان به جهان دیگر است. کلماتی ابداعی چون صندوق عدم و لعبتکان (عروسکها) که چندی پا به عرصه صحنه می‌گذارند و بازی چرخ روزگار را شاه‌دند و تقدیر آنها را وادار به امتحان می‌کند، همگی از روح دینی و آن جهانی این نمایش حکایت می‌کند. بدایت و نهایت کار لعبتکان عدم است. آنان از عالم عدم برمی‌خیزند و به عالم

عدم برمی گردند و مرگ را پس از تولد تجربه می کنند. گرچه این نمایشها بطور خاص وقایع دینی را بازگو نمی کنند اما چنانکه از مضامین رویدادهای آن می توان دریافت همگی روح دینی و بینش سنتی آدمی را بیان می کنند. اسبابی که در خیمه شب بازی در کار می آید نیز تفسیری دینی متناسب با تفکر عصر پیدا می کند. فانوس خیال از این اسباب است که با نور و عروسکهای آن گونه ای تصاویر ابداع می شود. خیام در صورتهای خیالی شعر خویش عالم و آدم را با فانوس خیال وصف می کند:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم

فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغدان و عالم فانوس

ما چون صوریم کاندرو حیرانیم

یا غزالی در مکاشفات خویش چنین می بیند:

دهر فانوس خیالی، عالمی حیران در او

مردمان چون صورت گردان در او

شبیهِ خوانی و تعزیه احتمالاً با تراژدیهای مذهبی که به نام نمایشهای رمزی دینی mystery یا اخلاقی morality plays در قرون وسطی در اروپا نمایش داده می شد، ارتباط داشته است، اما به هر حال قدمت آن پیش از نمایشهای دینی مسیحی و سوگواری مسیح است و احتمالاً به سوگ سیاوش در ایران باستان ارتباط پیدا می کند.

اما تعزیه ابتدا به بیان واقعه خاص دینی که مصیبت وارده بر اولیاء الهی علی الخصوص سیدالشهداء امام حسین (ع) بود، اختصاص داشتند. دیلمیان شیعی مذهب مظالم خلیفگان در واقعه کربلا را به صورت شبیه مجسم می کردند که همراه با شعر و آواز بود و نمایش آهنگین جلوه می کرد اما شبیه خوانی و تعزیه ناطق را می توان چون نقاشی عصر قاجاری، اختلاطی میان هنر نمایش غرب با هنر نمایش سنتی ایران تلقی نمود که مضمون (معنی) و صورت آن گهگاه در تعارض ذاتی و جدی با یکدیگرند چنانکه از همین وجهه نظر بوده که برخی از علما به آن به دیده تردید می نگریستند و همین دوگانگی موجب شقاق نمایش دنیوی و دینی در دوره های بعدی گردید.

قرن سیزده دوران نمایش سنتی بود. این نمایشها در تعزیه به کمال رسید. گرچه

فقها و علما به علت طرز نمایش غربزده برخی تعزیه‌ها با آنها موافق نبودند، اما به هر حال این نمایشها موجودیت خود را با حمایت عامه در دربار علی‌الخصوص ناصرالدین شاه حفظ کردند حتی زمانی که او دستگاه تئاتر را به ایران وارد کرد، عملاً به جهت مشکلاتی به ابراز نمایش سنتی در تکیه دولت تبدیل گردید. در اواخر عهد ناصرعی تجمل و تفریح نمایش مذهبی بیش از جنبه عزاداری و سوگواری آن گردید و حتی قصه‌ها و داستانهایی مانند داستان درة الصدف، تعزیه امیر تیمور، تعزیه حضرت یوسف و عروسی دختر قریش که هیچ ارتباطی با فاجعه کربلا نداشتند، در این هنر نمایشی وارد شد (۱). عنوان تعزیه شادی آور در شرح انواع تعزیه نشان این تحوّل است و بدین ترتیب نمایش غیر دینی از درون نمایش دینی به ظهور آمد^۱.

تقلیل معنویت تعزیه

نمایش ناطق ظاهراً در دوره ناصرالدین شاه در ایران رواج یافت، یا اگر چیزی از آن قبیل بود، در دوره سلطنت ناصرالدین شاه رونقی روزافزون یافت و شبیه‌خوانهای زبردستی پیدا شدند. بی‌تردید مشاهدات شاه در سفرهای خود از تئاترهای اروپا در پیشرفت کار تعزیه و شبیه‌خوانی جدید بی‌تأثیر نبوده است و تجددزدگی را برای آن به ارمغان آورده است. با این اثرپذیری بود که به هر حال نحوی تجدد در تعزیه ناطق راه یافته بود.

در کنار تعزیه نوعی نمایش غیردینی در دربار و بازار وجود داشته که صورت فکاهی و هجو و طنز داشته است. در این نمایشها غالباً اعمال ناروای فرمانروایان و حاکمان و قاضیان مورد نقادی قرار می‌گرفت یا صرفاً نوعی مسخره‌بازی دلچسب و مسخرگان و لوطیان و مطربان بود مانند «حاجی الماس»، «خانم خرسوار» و «بقال‌بازی» و هر قدر که از رونق نمایشهای دینی کاسته می‌شد، بر گرمی بازار بازیهای خنده‌دار افزوده می‌گردید که این خود بر اثر توسعه روابط ایران با غرب و بسط فرهنگ و دانش اروپایی و تحوّل روحی و تغییر افکار عمومی نسبت به جهان و انسان بود.

۱. در یونان نیز با شروع عصر کلاسیک نمایشهای تراژدی از درون مراثی و دعاهای معابد که برای نیایش دیونوسوس خوانده می‌شود زایش یافته است و نمایش مذهبی به نمایش تراژیک و حماسی تبدیل شده است که موضوع آن انسان است نه خدایان.

ترجمه نمایشنامه‌های اروپایی و پیدایی زبان جدید فارسی

نمایشنامه‌نویسی به معنی اروپایی آن در ایران با تأسیس دارالفنون و ترجمه نمایشنامه‌های مولیر آغاز به کار کرد. به روایت حسن مقدم در سال ۱۲۶۶ که بنای دارالفنون به فرمان ناصرالدین شاه در زمین شمالی شرقی ارگ سلطنتی تهران نهاده شد، در گوشه‌ای از آن، تالار بزرگی به گنجایش قریب سیصد نفر به سبک تئاترهای اروپا بنا گردید ولی به علت مخالفت روحانیون نتوانستند از آن استفاده کنند و بعدها بطور خصوصی در آنجا نمایشهایی به وسیله لومر معلم موزیک دارالفنون و میرزا علی اکبرخان مزین‌الدوله نقاش‌باشی شاه، و چند تن دیگر داده می‌شد که تنها شاه و خانواده سلطنتی در آن حضور می‌یافتند. پیداست که در حضور سلطان مقتدری مانند ناصرالدین شاه نمایشنامه‌های انتقادی و اجتماعی به معرض نمایش گذاشته نمی‌شد، ناچار آثار کم‌دی بی‌آزاری که مطابق ذوق و سلیقه شاه است، در آنجا به نمایش درمی‌آمد. نقاش‌باشی که از دانشجویان اعزامی به اروپا بود، پس از بازگشت به ایران این تالار را به دستور شاه در دارالفنون آماده کرد و یکی از نمایشنامه‌های مولیر به نام «گزارش مردم گریز» را معرض نمایش گذاشت (۲). آراین‌پور با روایتی دیگر می‌نویسد هنگامی که ناصرالدین شاه برای نخستین بار به فرنگ رفت و تئاترهای اروپا را دید، پس از مراجعت به ایران (سال ۱۲۹۰ هـ.ق) تکیه دولت را برای این منظور با توجه به سبک معماری «آلبرت هال» لندن، بنا نهاد. اما چون علما با نمایش و تئاتر مخالفت کردند، تماشاخانه تبدیل به تکیه و محل تعزیه‌خوانی گردید. بزرگترین برنامه‌های شبیه‌خوانی در تکیه دولت برپا می‌شد و با آهنگ موزیک به رهبری تعزیه‌گردان یا معین‌البکاء اجراء می‌شد (۳).

رشید یاسمی در کتاب «ادبیات معاصر» می‌نویسد: گویند ناصرالدین شاه در سفرهای فرنگستان ترتیب تیاتر آن ممالک را پسندیده و مزین‌الدوله معلم دارالفنون را مأمور کرد، در تالار دارالفنون نمایشهایی بدهد و او نخستین کسی است که تیاتر را از صورت تعزیه و تقلید (ادا در آوردن) خارج کرد و بعضی آثار مولیر را بقدری که در آن زمان میسر بود به معرض نمایش گذاشت. دلکهای درباری در همین مکان نمایش می‌دادند و مزین‌الدوله اولین نمایشنامه‌ها را به ذوق و سلیقه خود ترجمه کرده بود.

مترجم نمایشنامه «گزارش مردم گریز» احتمالاً میرزا حبیب اصفهانی بوده است.

پس از این نیز نمایشنامه‌هایی نظیر «طیب اجباری» ترجمه محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، «گیج»، «عروسی جناب میرزا» ترجمه شاهزاده محمد طاهر میرزا (سال ۱۲۸۱)، «عروسی مجبوری» ترجمه حسینقلی میرزا عماد السلطنه (سال ۱۲۹۰)، «حاجی ریایی خان یا تارتوف شرقی» ترجمه میرزا احمد خان کمال‌الوزاره محمودی (سال ۱۲۹۵) و ترجمه‌های سیدعلی خان نصر «عوام‌فریب سالوس»، «سه عروسی در یک شب»، «طلبکار و بدهکار» و «میرزا قهرمان» (به سال ۱۳۱۸) و «عروس و داماد» ترجمه میرزا جعفر قراچه داغی منتشر شد (۴).

بدین ترتیب تئاتر نیز تحت نفوذ تمدن جدید اروپا در میان طبقه منورالفکر و ترجمه بعضی از آثار نویسندگان خارجی، خاصه فرانسوی، به فارسی، و چاپ و انتشار جزوه‌های علمی معلمان اروپایی دارالفنون و آشنا شدن محصلین اروپا دیده ایرانی به مظاهر ذوقی و فکری اروپاییان توجه به نمایشنامه‌نویسی و اجرای بعضی از نمایشنامه‌های اروپایی را در ایران به دنبال داشت (۵). در این دوران نشر افکار متجددانه و گرایش به فرهنگ فرنگ، موجی را به نام «تیارتر» و «تیارتر نویسی» به وجود آورد. اعزام محصلین ایرانی به اروپا که هر یک به نحوی واسطه انتقال فرهنگ و هنر فرنگی به ایران شدند و مشاهده تئاترهای اروپایی و اقتباس تدریجی از آنها موجب تقویت این امر می‌شد. اما دوره اصلی رونق تئاتر جدید در ایران عصر حکومت ناصرالدین شاه است. در همین دوره مدرسه دارالفنون گشایش یافت و اولین نطفه‌های نمایش اجرایی نیز در تالار مدرسه دارالفنون و با همکاری معلمان فرنگی و با دستیاری تنی چند از ایرانیان بسته می‌شود (۶).

اما آنچه در تسهیل و توسعه نمایشنامه‌نویسی مؤثر بود، بیش از همه نشر روزنامه‌های مختلف در داخل و خارج بوده و هم‌چنانکه اشاره شد تأسیس دارالفنون و نیاز به ترجمه کتب علمی و فنی همه از عوامل تأثیرگذارنده بر روی نثرنویسی در دوره قاجاریه بودند و در اثر همین عوامل بود که کم‌کم نثری نیمبند و عامیانه و ترجمه‌وار به تقلید از اروپاییان در ایران شروع به شکل‌گیری نمود و به نام ساده‌نویسی و ساده‌گویی رواج یافت (۷). در حقیقت این نوع نثرنویسی بیشتر بر مشترکات فرهنگی غرب و شرق تکیه داشت و الفاظ عمومی دو فرهنگ را استعمال و اصطلاحات خاص فرهنگ دینی را

اغلب حذف می‌کرد یا تقلیل می‌داد و زبان دینی قدیم بتدریج در آن مغفول می‌ماند، بی‌آنکه زبان غیردینی فرهنگ غرب عمیقاً اخذ شود.

نهضتی که می‌توان آن را مقدمه نمایشنامه‌نویسی و ادبیات جدید ایران دانست، نهضت بازگشت ادبی است. در این نهضت سخن از بازگشت به سبک عراقی و خراسانی است، اما در واقع به دنبال تحولات جدید زمینه پذیرش مضامین جدید در آن فراهم شده است. نثرهای بالنسبه ساده بازگشت ادبی امکان دیالوگ‌نویسی برای نمایش غربی را فراهم می‌ساخت (۸). اساساً نثر فارسی قدیم که برای نگاشتن فرهنگ سنتی خواص و عوام پدید آمده و در پایان خود به تکلف و تصنع گراییده بود اکنون خود مانعی برای بیان فرهنگ و تفکر جدید بود، اما با تحولات جدید نویسندگی منشیانه پر قید و تکلف قدیم عقب‌نشینی کرد.

به هر حال فرهنگ جدید بتدریج در همه شئون حیات ایرانیان و مسلمانان تأثیر نهاد. در این میان هنر نمایش برجسته‌ترین هنری است که افکار جدید در دوران قبل از انقلاب مشروطیت و طی انقلاب در آن متجلی می‌شود.^۱

مرگ آگاهی در تراژدی و تعزیه

اعتقادات دینی همواره آدمی را به سوی یاد مرگ و مرگ آگاهی می‌کشاند. از این رو غم و شادی او نمی‌تواند بی‌یاد مرگ حاصل شود. به همین جهت نیز مضمون بسیاری از قصص و داستانهای کهن با مرگ پیوند می‌خورند. این مرگ در تراژدی‌ها حالتی با عظمت پیدا می‌کند. اما در تفکر دینی تراژدی وجهی ندارد، بدین معنی که تراژدی متعلق به عصر

۱. اهمیت تئاتر و نمایشنامه از جهت فراهم کردن زمینه انقلاب فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و حتی اقتصادی و تبلیغ ارزشهای غربی است. آخوندزاده دربارهٔ تأثیر اجتماعی آن در پاسخ به میرزا حسین خان سپهسالار که از نمایشنامه‌های او اظهار ناراحتی کرده بود، چنین می‌نویسد: «قبل از آمدن به اسلامبول من مجلدات عدیده از تمثیلاتم به طرف ایران فرستاده بودم که همکیشان من در فن شریف «دراما» یعنی «طیاطر» معرفی حاصل بکنند. من به اعتقاد خود این نوع تصنیف را عین ملتخواهی می‌پنداشتم. چونکه جمیع ملل یورپا و این‌گونه تصنیفات در حق احوال و اطوار مردم نوشته‌اند و این فن را باعث تهذیب اخلاق می‌شمارند و آشکار است که در هر ملت متقلبان و اشرار و حمقا هستند. احوال و اطوار چنین کسان را بر سبیل تمسخر در فن دراما بیان می‌کنند که «به سایرین عبرت گردد» (۹)

حماسی فرهنگ میتولوژیک است. در اینجا قهرمانان یعنی انسانهای استثنایی در حیات این جهانی خویش در دام سرنوشت و تقدیر گرفتار می‌آیند، تقصیری از آنان سر می‌زند و بدان تقصیر عقوبت می‌شوند. اما در حیات دینی، تراژدی (مصیبت) در مرگ باشکوهی است که از سوی اشقیاء به قضا و قدر الهی بر اولیاء و معصومان بی‌گناه وارد می‌شود، یا ابتلاء به رنجی است که اولیاء در مسیر دعوت به حق و حقیقت بدان مبتلا می‌شوند.

هسته نمایشهای یونانی در برخورد خدایان با خدایان یا انسانها با خدایان شکل می‌گیرد این مواجهه در نمایشهای متأخر عصر کلاسیک تبدیل به مواجهه انسان با انسان می‌شود. در نمایشهای یونانی و حتی نمایشهای دینی قرون وسطایی، انسان با سرنوشت و تقدیر و آلودگی اش به گناه اولیه می‌جنگد و گاه پیروز و گاه شکست می‌خورد. اما در نمایشهای دینی ایران انسان در برابر مشیت الهی تسلیم محض است و مظلومیت او در این تسلیم ظاهر می‌شود. پیروزی در ظاهر از آن اشقیاء است ولی در باطن اولیاء بدان نایل می‌شوند (۲). مؤمنان با دیدن نمایش دینی به لهو و لعب بودن حیات دنیوی و اصالت حیات اخروی پی می‌برند و به فقر ذاتی خویش متذکر می‌شوند. در حالی که در نمایش تراژدیک یونانی نوعی پالایش روانی و روحی (کاتارسیس) ناشی از برخورد احساس خوف و شفقت در وجود تماشاگر ایجاد می‌گردد، تا درد و رنج ناشی از نیست‌انگاری و ناآرامی و پریشانی و اضطراب روحی او از حیات دنیوی و فنا و مرگ و استحاله در جهان (کاسموس) تسکین یابد. پس نمایش دینی صرفاً برای تسکین دردهای این جهانی انسانی شکل نگرفته بلکه معنایی عمیق را در بر می‌گیرد.

در میان ملل و نحل جهان اسلامی فرهنگ و تفکر شیعی وضعی خاص دارد، ابتلائات و مصیبت‌های ائمه (ع) چنان در تلطیف حیات شیعیان مؤثر بوده که نمایش و ذکر این مصیبت‌ها مانع نزدیکی این جریان فکری به تصوف و آداب صوفیه شده که برای اهل سنت امکان تجربه معنوی متنوعی را فراهم ساخته است. مجالس عزاداری و ذکر مصیبت و تنوع شعایر و آداب و رسوم در نذورات و ادعیه و امثال آن خود، تا قرون اخیر، مانع از تشکیل خانقاههای بزرگ در قلمرو اندیشه شیعی شد و حتی در دوران متأخر در بسیاری از جریان‌های گرایش به عرفان صرفاً از جنبه نظری بوده بی‌آنکه به آداب عملی (خانقاهی) آن توجه خاصی مبذول گردد.

تکوین تعزیه جدید از ماده تعزیه قدیم

ذکر مصیبت و نمایشهای دینی به صورت تعزیه و شبیه خوانی بر بنیاد نمایش شهادت امام حسین (ع) و اصحاب او تکوین می یابد، و بدین طریق یاد مرگ حاصل می گردد. تعزیه و شبیه خوانی مشابه نمایشهای دینی قرون وسطای مسیحی اروپا - و نزدیکتر از آن به سوگ سیاوش - بود. نمایش دینی در ایران شیعی از عصری که شیعیان به قدرت سیاسی قابل توجهی رسیدند، اوج می گیرد. به هر حال این نمایشها بر ذکر مصیبتهای ائمه و علی الخصوص امام حسین (ع) مبتنی و در عزا و شادی به نحوی ابداع گردیدند. اگر در عزا سخن از شهادت غم انگیز علی اصغر در میان بود، در عروسها داستان عروسی قاسم روایت می شد. تعزیه و شبیه خوانی به صورتی که در دوره قاجاری مشاهده می شود و به صورت ناطق تجددزده شکل می گیرد، بر ماده همین مجالس زده می شود و چنانکه اشاره کردیم در دوره ناصرالدین شاه رونقی می یابد و شبیه خوانهای زبردستی پیدا می شوند (۱۰) لازم به تذکر است که بسیاری از علما به جهات مختلف موافق این وضع نبودند علی الخصوص که شبیه خوانی به صورت جدید پس از مشاهدات شاه در سفرهای خود از تئاترهای اروپا به وجود آمد. با این وجود چنانکه برخی نویسندگان گفته اند: «شبیه، یگانه شکل هنر ایرانی است که میان ارزشهای زیبایی شناسانه آن و بینش اجتماعی - فلسفی اش، هماهنگی کامل وجود داشته و برخلاف هنرهایی که از فرنگ به سوغات آورده شدند، از حمایت وسیع و گسترده طبقات مختلف اجتماعی هم برخوردار بوده است.» (۱۱)

از درون همین نمایشها با تکیه بر جنبه های دنیوی و کاتارسیسی آن بتدریج شبیه خوانیهای خنده داری چون عروسی قریش، سلیمان و بلقیس و امیر تیمور و والی شام شکل گرفت. احتمالاً همین جنبه های دنیوی که در بطن تعزیه نهفته بود، موجب شد علما از آغاز با آن مخالفت کنند. چنین است که تمایلات و جلوه های غیردینی و دنیوی را بر عناصر دینی و اخروی آن مسلط می کند و اصل تراژیک مصیبت در میان حواشی کمیک و مسخره محو می گردد و به مجالس لهو و لعب تبدیل می گردند تا آنجا که فرنگیان نیز به استقبال آن می آیند.

اعتمادالسلطنه درباره یکی از این تعزیه ها چنین می نویسد: «دیشب در تکیه دولت

تعزیه دیر سلیمان بوده و سفرای انگلیس و ایتالیا با اتباعشان آمده بودند تماشا. بعد از ختم تعزیه اسماعیل بزاز مقلد معروف با قریب دوست نفر از مقلدین و عمله طرب بودند که با ریشهای سفید و عاریه و لباسهای مختلف از فرنگی و رومی و ایرانی ورود به تکیه کردند و حرکات قبیح از خودشان بیرون آوردند طوری که «مجلس تعزیه» از «تماشاخانه» بدتر شده. در فقره‌ای دیگر اعتمادالسلطنه با انزجار از قباحت و زشتی این تعزیه‌ها سخن گفته است: «دیشب تعزیه عروسی رفتن حضرت فاطمه در تکیه بیرون آوردند. این تعزیه را به قدری رذل کرده‌اند، دیشب مخصوصاً زیادتر رذل شده بود. تعزیه خوانها زوزه سگ می‌کشیدند. وقاحت به قدری شده بود و خنده اهل حرم خانه طوری از بالاخانه‌ها بصحن تکیه می‌آمد که اشخاصی که آنجا بودند، نقل می‌کردند که از تماشاخانه مضحک فرنگستان خیلی باخنده‌تر بود.» (۱۲)

بدین ترتیب در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه بتدریج تعزیه مراحل را برای رها شدن از مضامین دینی طی کرده بود. به طوری که به گمان بعضی از مستشرقین احتمالاً روزی می‌آمد که این حواشی از خود تعزیه جدا می‌شد و راهی مستقل برای خود انتخاب می‌کرد همان طوری که در نمایشهای دینی یونان چنین شده بود. اما انقلاب مشروطیت و هجوم ارزشهای فرهنگ غربی، تجددخواهی و زیون اندیشی منورالفکران غربزده که دل و دین باخته بودند از هرگونه تعزیه و نمایش سنتی اظهار انزجار کرده و طالب نمایشهای فرنگستان بودند و از همین صورت ممسوخ دنیوی ولی تعزیه نیز خشنود نبودند و عملاً نیز در سالهای بعد (در سال ۱۲۹۹ شمسی) از طرف حکومت رضاخان ممنوعیت یافت. به هر حال نمایشهای دینی مدتها در برابر فرهنگ غرب مقاومت کرد و در کنار نمایشها، بازیهای فکاهی برای سرگرمی عامه و خاصه در جشن و عروسی و تفریح نیز رونق گرفت. در دربار نیز از دلچکاکان «گروه مقلدان شاهی» برای تفریح استفاده می‌کردند. کریم شیرای و اسماعیل بزاز از دلچکهای مشهور دربار ناصرالدین شاه بودند. حسین دودی، شیخ شیپور، شیخ کرنا، حسن گربه و شغال‌الملک نیز در این زمان شهره بودند، به این گروه تقلیدچی می‌گفتند (۱۳). سیاه‌بازی نیز در این زمان رونقی داشته که در آن غلام سیاهی ارباب خود را به تمسخر می‌گرفت.

بازیها و نمایشهای دیگری نیز در زندگی روزمره ایرانیان حضور داشته است.

شعبده‌بازی، بندبازی، رقص و آواز، نقالی و قوالی و معرکه، خیمه‌شب‌بازی و دهها بازی دیگر قبل از پیدایی تئاتر و سینما نقش اصلی در تفکر و بعد تفنن ایرانیان داشته‌اند. معرکه خود از بازیهای مختلف شامل می‌شده است که بتدریج صورت دینی به خود گرفته است. ملا حسین واعظ کاشفی که کتاب روضة الشهدا را نوشته و مایه اصلی تعزیه را فراهم کرده است. دربار معرکه حرام و حلال چنین سخن می‌گوید: «... اگر پرسند که معرکه چند نوع است؟ بگوی دو نوع: یکی مقبول و پسندیده و آن معرکه‌ای است که در وی سخنان خوب گذرد و بر وجهی باشد که از فایده دین و دنیا حاصل شود. دوم: نامقبول و ناپسندیده و آن معرکه‌ای بود که در وی سخنان نامشروع و حرکات نالایق باشد. اگر پرسند که اهل معرکه چند طایفه‌اند؟ بگوی سه طایفه‌اند: اول اهل سخن، دویم اهل زور، سیم اهل بازی...» به اعتقاد او رکن اساسی معرکه فیض گرفتن و فیض رساندن است. جالب آنکه کاشفی آغاز معرکه را به «زمان آدم صفی علیه السلام که ملایکه را تعلیم اسماء می‌داد» برمی‌گرداند. از جمله معرکه‌گیران عبارتند از مداحان، بساط اندازان، نقالان، قصه‌خوانان و قصه‌بازان، افسانه‌گویان، سنگ‌گیران، طاس‌بازان و لعبت‌بازان (۱۴). ملک الشعرای بهار درباره مجالس قصه‌خوانی می‌نویسد: «مجلس گفتن یا خواندن قصص نیز در انجمنها با آهنگ یعنی به اصطلاح «تکیه بصوت» نیز هنوز در بلاد اسلام معمول است (۱۵).

ابتدال فزاینده در این بازیها و نمایشها از یک سو و فراموشی روح دینی آنها از سوی دیگر، پس از طی دوران رونق و اصالت، موجب گردید از هر لحاظ به انزوا رسند و روشنفکران نیز همین جنبه منفی را مورد تعرض قرار داده و هر چه سریعتر مقدمات نابودی آنها را فراهم کردند. درحالی‌که در گذشته متفکرانی چون ملاحسین واعظ کاشفی با تبیین نظری و دینی آنها صورتی موجه به جهت دینی آنها داده بودند.

نمایش به راه و رسم فرنگستان

علی‌رغم مخالفت با نمایش فرنگستان و تئاتر و بازیها و نمایشهای غیرشرعی که بازشتی آمیخته بود، نمایش غربی سرانجام بر ایران مسلط شد. بنا به گزارش اعتمادالسلطنه در روزنامه ایران در زمان صدارت میرزا حسین‌خان سپهسالار در «انجمن موزیکان» در

بیست و نهم شوال ۱۲۸۸ ه. ق. مجلسی انعقاد شده که در آن بازیگری به رسم تماشاخانه‌های فرنگستان اجرا شده است که اغلب فرنگیهای ساکن پایتخت به انضمام ایلچی دولت روس و اجزای سفارتخانه‌های خارجه حضور داشته‌اند (۱۶).

بدین ترتیب بر اثر توسعه روابط ایران با غرب و بسط فرهنگ و دانش اروپایی بتدریج بازی و نمایش جدید نیز توسعه یافت و هر چه از رونق تعزیه و شبیه‌خوانی کاسته شد، برگرمی بازار بازیهای خنده‌دار افزوده گشت و بازیگران مقلد که کارشان جز تقلید و مسخرگی و درآوردن ادا و اطوار و رقص و آواز و خندانیدن شاه و درباریان نبود، بر آن شدند که جانشینی از انتقاد اشخاص و اوضاع و شیرینکاری خود وارد کنند و بدین ترتیب نخستین آثار فکر جدید در نمایش‌ها بروز می‌کند. کاملترین نمونه این نمایشنامه‌ها بقال‌بازی در حضور بود (۱۷) که مجری آن کریم شیرهای و دیگر دلکشان دربار ناصرالدین شاه بودند.

اما آشنایی با نمایش به معنی اروپایی آن در ایران با تأسیس دارالفنون و ترجمه نمایشنامه‌های مولیر آغاز گردید قبل از این ایرانیان در دوره فتحعلی شاه و محمد شاه ابتدا با گزارشهایی که از سوی مسافران ایرانی به غرب و اروپا نوشته می‌شد با هنر تئاتر آشنا شده بودند. میرزا ابوطالب خان (در مسیر طالبی)، میرزا صالح شیرازی (در سفرنامه)، ابوالحسن خان ایلچی (در دلیل السفر) و حسین خان آجودانباشی نظام‌الدوله سفیر محمد شاه به اروپا (در شرح مأموریت آجودانباشی با تحریر میرفتح گرمودی) و میرزا مصطفی افشار عضو هیأت اعزامی ایران برای عذرخواهی قتل گریبایدوف (در احوالات سفر میرزا مسعود) به این هنر اشاراتی کرده بودند. میرزا مصطفی، اولین کسی است که لفظ «طیاطر» را وارد فرهنگ لغات فارسی می‌کند. از نظر او تئاتر و توسعه هنر نمایش به جهت جلوگیری از مفاسد ناشی از بیکاری است (۱۸).

سلطه نظام استبدادی مقارن ایام ورود نمایش فرنگستان اجرای نمایشنامه‌های انتقادی و اجتماعی را فراهم نمی‌کرد، به ناچار به نمایشی گرایش می‌یافتند که از آثار کمیک و خنده‌دار بوده و حتی المقدور با ذوق و سلیقه شاه سازگار باشد. از این رو همه نمایشنامه‌ها فاقد ساحت فلسفی جدی بوده و به مسائل سطحی بریده از وقایع سیاسی و اجتماعی می‌پرداخت و همین جنبه نمایش است که در ادوار بعدی بر تئاتر و سینمای

ایران مسلط می‌شود. اولین نمایشنامه فرنگی ترجمه شده (به سال ۱۲۸۶ ه. ق.) که در ایران به سبک جدید به نمایش گذاشته می‌شود. از این پس شاهد نهضت ترجمه در عرصه نمایش نویسی هستیم.

سفر اول ناصرالدین شاه به فرنگ در سال ۱۲۹۰ که منجر به تأسیس تکیه دولت شد، تأثیرات تئاترهای اروپایی بر نمایشهای دینی ایران را تشدید کرد، سفرهای بعدی نیز در علاقه او به هنر نمایش افزود. از اینجا هر چه بیشتر در تقویت آن در دربار خود کوشید^۱.

آغاز داستان نویسی جدید

این وقایع در داخل کشور رخ می‌داد، در حالی که از مدتها قبل نمایشنامه نویسی از سوی ایرانیان در دیار بیگانه آغاز شده بود. این نمایشنامه‌ها در پی فضای آزادی که دولت‌های بیگانه برای مخالفان دولت ایران ایجاد کرده بودند تکوین یافت. آنها می‌توانستند هر آنچه مطلوبشان است، بگویند و بنویسند. به همین دلیل نیز نخستین جراید انتقادی که ذکرشان رفت در خارج از کشور از جمله پاریس، لندن، قاهره و دهلی و روسیه و عثمانی منتشر شدند و مقارن آن طرح و داستان واره‌هایی به شیوه جدید نیز رواج یافت. از این داستانها، «کتاب احمد» یا «سفینه طالبی» اثر طالبوف است. این کتاب گفتگوی پدری با پسر خیالی خویش است. پدر، فرزند خود را با مؤسسات تمدنی جدید و اکتشافات و مظاهر و آثار علوم و تمدن «قوی و متین و منصف و انسان‌پرور» غرب آشنا می‌سازد. خلاصه کتاب احمد یک دوره علم الاشیاء شیرین و ساده با یک داستان علمی سودمند است (۱۹). رمان دیگر طالبوف «مسالك المحسنين» داستان یا سفرنامه‌ای خیالی است که به تقلید «آخرین روز حکیم» اثر سرهمفری دیوی نوشته شده است. این کتاب تقابل دو فکر قدیم و نو را بیان می‌کند. همفری دیوی انگلیسی یکی از بزرگترین شیمیدانان انگلستان در داستان سفرنامه وارث تحت عنوان آخرین روز حکیم عقاید خود را در باب کیفیت تکوین و ترکیب اشیاء و مرور زمان و ترقی و تنزل ملل به شکل مکالمه در میان چند مسافر بیان کرده است. شخصی که دارای افکار کهنه و معتقد به مذهب کاتولیک و اخبار و

۱. دو سفر بعدی در سال‌های ۱۲۹۵ و ۱۳۰۶ رخ داده است.

احادیث عیسویت و صاحب‌نظر تاریخی است با شخص دیگری از نجبای انگلیسی که بی‌اعتقاد و شکاک و معتقد به اصل وراثت و نجابت است به تماشای عمارات خراب و قدیم رم می‌روند و از دیدن آثار آن تمدن قوی و کهن، افکاری مختلف در دماغ هر یک تولید می‌شود و از گفتگوی آنها شمه‌ای از تاریخ و فلسفه طرح و تا زمان حاضر کشیده می‌شود و مؤلف چنین نتیجه می‌گیرد که همه ترقیات امروز از ملل قدیم اقتباس شده است (۲۰).

در میان رمانهای انتقادی فارسی باید پیش از همه از رمان سیاسی «سیاحتنامه ابراهیم بیگ یا بلای تعصب او» (۲۱) که در زمان خود شهرت فراوان یافته بود و در سرتاسر ایران با حرص و ولع بسیار خوانده می‌شد، سخن گفت. نویسنده این رمان حاجی زین‌العابدین مراغه‌ای است. وی که ایرانی الاصل بود ساکن قفقاز شد و در شهر تفلیس مدتی اقامت گزید و سپس به استانبول رفت و برای زندگی راحت در یالتا در شمار اتباع دولت روس درآمد و سپس در سال ۱۳۲۲ از تبعیت خارج شد و برای همیشه در ترکیه ساکن گردید.

احمد کسروی در کتاب تاریخ مشروطه در باب سیاحتنامه ابراهیم بیگ که در انقلاب مشروطه و ایجاد روح انقلابی علیه نظام سنتی و استبدادی مؤثر بوده است، می‌نویسد: «داستان جوانی را از بازرگان زادگان ایرانی چنین می‌سراید که به آرزوی دیدن میهن خود، همراه لاهش یوسف صمو، به ایران آمده و در پایتخت دیگر شهرها هر چه دیده از ناآگاهی مردم و سرگرمی آنان به کارهای بیهوده، و فریبکاری ملازمان و ستمگریهای حکمرانان و بی‌پروایی دولت و مانند اینها، با زبان ساده و شیرینی، و با آهنگ دلسوزی، به رشته نوشتن کشیده است. انبوه ایرانیان که در آن روز، به این آلودگیها و بدیها خو گرفته بودند، و جز از زندگانی به خود به زندگانی دیگری گمان نمی‌بردند با خواندن این کتاب، توگفتی از خواب بیدار می‌شدند، و تکان سخت می‌خوردند. بسیار کسان را توان پیدا کرد که از خواندن این کتاب بیدار شده و برای کوشیدن به نیکی کشور آماده گردیده و به کوشندگان دیگر پیوسته‌اند.» (۲۲)

رمان حاج زین‌العابدین مراغه‌ای در کنار آثار آخوندزاده میرزا آقاخان شدیداً به ناسیونالیسم ایرانی گرایش می‌یابد. قهرمان او «در تعصب ملی چندان سخت است که

در ظرف چندین سال یک کلمه عربی باکسی حرف نزد و بلکه نخواست یاد بگیرد. و حتی نام اسکندر را به خاطر لشکرکشی اسکندر به ایران و خراب کردن بسیاری از آبادیهای آن کشور و آتش زدنش به شهر استخر پایتخت قدیم ایران و کشته شدن دارا به زبان نمی آورد. داستان، هجویه استادانه‌ای است که اصول قدیمه ایران و اخلاق و عادات ناپسند ایرانیان را با به تصویر کشیدن مورد انتقاد قرار می دهد. به اعتقاد آرن پور این کتاب نخستین رمان اصیل اجتماعی از نوع اروپایی در زبان فارسی است که زندگانی مردم ایران را همچنان که بود، تشریح کرده و از این حیث شباهت زیادی به رمان نفوس مرده نیکلای گوگول، نویسنده بزرگ روس پیدا می کند. نمی توان تصور کرد که مؤلف از طرح ناتمام نویسنده روس اطلاع داشته است. اما به طور حتم آثار کلاسیکهای روس در تألیف این کتاب دخالت و تأثیر زیاد داشته و نویسنده طرز انتقاد از حیات و معیشت ملی و فاش کردن عیوب جامعه و تصویر وضع زمان خود را از آنان آموخته است. بهره گیری نویسنده از رساله «الغفران» ابوالعلاء معری یا «کمدی الهی» داتته در جلد سوم هنگامی که مسافرت یوسف عمو را در عالم رؤیا به بهشت و دوزخ بیان می کند، کاملاً بارز است (۲۳).

نمایشنامه نویسی جدید

اما قدیمترین نمایشنامه هایی که به تقلید اروپاییان نوشته شد، آثار میرزا فتحعلی خان آخوندزاده است که برخی آراء او را به تفصیل شرح کردیم. اما به شیوه نمایشنامه نویسی او کمتر پرداختیم. در واقع بسیاری از آراء انتقادی او از خلال عبارات نمایشنامه های او ابراز می شود و اندیشه اصالت انسان و سلطنت عقل جزوی در حوزه فرهنگ جدید ایران، شکل می گیرد. محیط امن تئاترهای تفلیس و اوضاع فرهنگی سیاسی دولت روس امکان هر گونه انتقاد از فرهنگ و نظام سنتی ایران را به او می داد. او در کنف حمایت ژنرالها و شاهزادگان روس طرح اصلاح الفباء اسلام را نزد اولیای دولت عثمانی می آورد، اما با مخالفت علما مواجه می شود و یکی از آنان به نام سعاوی افندی بر آن ردیه می نویسد (۲۴).

قولونل مترجم با اطلاعاتی سطحی بی رحمانه ادبیات قدیم ایران و تاریخ نگاری

کهن و دیانت و فقاقت اسلامی را به نقد می‌گیرد، و در «هدم اساس دین اسلامی و فناتیزم آن» که به زعم او «سد راه الفباء جدید و سویلزاسیون در ملت اسلام» بود، می‌کوشید. از نظام دولت روسیه تزاری که مدتها از مرحمتش برخوردار بوده، ستایش می‌کرد و بارها پیوند عاطفی خود را با دولت روس و ژنرالها و شاهزادگانش که آنان را به عنوان ولی نعمت برگزیده بود، اظهار می‌داشت.^۱

در نمایشنامه نویسی آخوندزاده نیز شیفتگی و تسلیم فکری مطلق او را نسبت به فرهنگ غرب می‌بینیم^۲، آنچه در غرب از سوی هیوم و باکل و دیگران به نام مطالعات تطبیقی بسط یافته و به انتقاد از دین انجامیده، در این آثار کاملاً آشکار است. چنانکه به اعتقاد یکی از نویسندگان در نمایشنامه «ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر» با نهمان‌روشی هجونا‌مه‌ای علیه رسالت ادیان توحیدی ابراهیمی را می‌توان دید. که ضمن آن با هدف قرار دادن شخص ابراهیم خلیل الله (ع)، تلاش فراوانی می‌کند تا اعتقاد به «وحی» انبیاء و بیعت با دین حنیف اسلام (از نظر او اعتقادات خرافی) را پوچ جلوه دهد و مردم مؤمن را به نادانی متهم کند و انبیاء (ع) را ساحران عوام‌فریب معرفی نماید، و اومانیسیم (اصول تجدد آدمیت) و خود بنیادی معاصر را جایگزین تفکر دینی سازد (۲۷):

«من ملا خلیل را ندیده‌ام، اما به فراست می‌دانم دستگاه عوام‌فریبی باز کرده است... اکسیر در عالم وجود ندارد... صنعت هر کس برای خودش اکسیر و مایه‌گذران اوست دیگر چه لازم پشت سر کیمیاگرها بیفتد.» (۲۸)

۱. بر خلاف گمان فریدون آدمیت همفکر و شارح آراء آخوندزاده، سرهنگ تبعه دولت روس با حکومت روس پیوند عاطفی داشته است و چون در امور خارجه کار می‌کرد، جستجوی اسنادش ناشی از نوع کار او بوده نه دشمنی با شخص او (۲۵).

۲. علاوه بر آدمیت برخی نیز بدون تذکر خود آگاهانه نسبت به پژوهشهای خود، آخوندزاده را ستوده‌اند، چنانکه ملک‌پور نویسنده کتاب ادبیات نمایشی که در این نوشته بارها از مواد پژوهش مفصل او و یادداشت‌های مستند و کتابش استفاده کرده‌ایم، در فهم مقاصد آخوندزاده قصور کرده است: او می‌نویسد: «آخوندزاده با تسلط بر روش مطالعه تطبیقی - انتقادی از فرهنگ شرق و غرب، توانسته سنتها و آداب و رسوم را که در فرهنگ ایرانی سد راه پیشرفت و ترقی اندیشه‌ها می‌شد، شناسایی کرده و در پی یافتن راه‌حل‌هایی برآید. او یکی از معدود روشنفکران آن عصر است که بطور درست شیفته و تسلیم فرهنگ غرب نشده است.» (۲۶). لابد سد راه همان دین اسلام است. و نشانه تعهد او نیز به اسلام و ایران همین نابودی فرهنگ حتی فروپاشی آن از طریق تغییر در خط و زبان ایرانی - اسلامی است.

در تفکر اومانیستی دوران جدید با عقیده به ترقی و تکامل دائمی و جبری بشری، طبیعی است که اکسیر وحی الهی و اعتقاد به هدایت ادیان متفی می شود و جز نفس اماره خودی چیزی باقی نماند، بنابراین چه نیازی است که پشت سر کیمیاگران (پیامبران) راه بیفتیم؟ آنان که خاک را به نظر کیمیاکنند، اکسیر ندارند و هوام فریب‌اند، حقیقت تنها از آن مسیوژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه جادوگر در قراباغ رخ داده به سال ۱۲۶۳. مسیو ژوردان «داناى فرانسوی» است که برای مطالعات نبات شناسی به قفقاز آمده، و مستعلی شاه ساحری است نیرنگ باز که دیو عفریت را در خدمت خود دارد... درویش جادوگر همه سخنان خود را به زبان فارسی بیان می نماید چه در اصل نمایشنامه عنوانش «جادوگر ایرانی مشهور» آمده است. نویسنده برخوردار «خرافات کهنه» را با «دانش نو» می نمایاند. در این نمایشنامه او با انقلاب نیز سرسازش نشان نمی دهد و آن را چون فاجعه‌ای نابودکننده مدینت معرفی می کند. اشاره مسیوژوردان به انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه - ایده آل قولونل مترجم در این نمایشنامه، که یکی از شش نمایشنامه تمثیلات اوست^۱، در چهره یک «فرنگی» است. جادوگر فریبکار و دغل را «ایرانی» معرفی می کند که زبان خدعه و فریب و چپاول را فارسی قرار داده است.

این نمایشنامه برای اهالی قفقاز چه تأثیری می توانسته داشته باشد جز سلب مقاومت آنان در برابر دولت روس، خلاصه اینکه نمایشنامه مسیوژوردان بیان بارزی از تحقیر ایرانیان و ستایش از غربیان است. او حتی مخالفت انقلاب است و آن را ویرانگر می داند. اما وابستگی به قدرتهای علمی و صنعتی جهان می توان راه حل باشد. از جمله وابستگی به دولت روس که میرزا فتحعلی از مرحمت آن برخوردار بود. او در نمایشنامه خرس دزدافکن بی پرده این اعتقاد خود را آشکار می کند: «ای جماعت الحال برای شما عبرت باشد. دیگر وقتی است، منتقل بشوید بر اینکه شما مردمان وحشی نیستید.. هیچ می دانید دولت روس چه خوبیها به شما کرده و شما را از چه نوع بلاها محافظت می کند؟

۱. تمثیلات آخوندزاده مشتمل بر شش نمایشنامه و یک حکایت است: ۱. حکایت ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر ۲. حکایت مسیوژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه جادوگر معروف ایرانی ۳. حکایت خرس دزدافکن ۴. سرگذشت وزیر خان لنکران ۵. سرگذشت مرد خسیس یا حاجی قرا ۶. حکایت وکلای مرافعه در شهر تبریز ۷. حکایت شاه یوسف سراج.

بر شما لازم است که بزرگ خود را بشناسید... همیشه به امر و نهی او مطیع بشوید، «رسوم بندگی» و «آداب انسانیت» را یاد بگیرید (۲۹). آری آزادی از دین و عبودیت حق و بندگی نفس اماره بیگانه.

به عقیده فریدون آدمیت این عبارات به متن افزوده شده اما نمی‌توان در این تردید کرد که همه نویسندگان قفقازی و روسی جز یک نفر بنام رفیعلی این عبارات را از او می‌دانند. زیرا قاطعه فوق در ترجمه فارسی نمایشنامه نیز که از سوی همفکر او میرزا محمد جعفر قراچه داغی صورت گرفته و مورد تأیید میرزا فتحعلی بوده، آمده است. از طرفی چنین عباراتی با توجه به ولی نعمت پروری او بی‌وجه نیست، مگر همینان همه گونه «انعمات وافر» در حق وی مبذول نداشته بودند و ثبات بزرگ تغلیس را بی‌دریغ در اختیار وی نهاده بودند؟ «خاصه از ژنرال فیلدمارشال قیناز وارانصوف (کنیاز وارانصوف) مرحوم شاکرم که بعد از بارون روزین ولی النعمه ثانوی من بوده و به واسطه التفات این امیر کاردان و حکیم در من قابلیت تصنیف بروز کرد. شش «قامیدیا» (کمدی)، یعنی تمثیل، در زبان ترکی آذربایجانی تألیف کردم و معروضش داشتم، مورد تحسین زیاد و مشمول انعمات وافر آمد. تمثیلاتم را در تیاتر تغلیس که احداث کرده این امیر فیاض است در آوردند.» (۳۰)

در نمایشنامه مرد خسیس میرزا فتحعلی سعی کرد تفوق روس متمدن را بر اهالی بربر قفقاز به انحاء مختلف بیان کند و رعب آنها را در دل همه بنشانند. او تسلط روسیه بر مناطق اشغال شده را تأیید می‌کند.

نمایشنامه‌های ششگانه آخوندزاده با داستانی تکمیل می‌شود که به نام «ستارگان فریب خورده یا حکایت یوسف شاه سراج» در سال ۱۲۷۳ نوشته شده است. در این داستان نیز دو جناح مترقی و ارتجاعی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، علمای دین در جناح ارتجاعی و مردی قزوینی به نام یوسف سراج در جناح مترقی است. تصویری که از علما در داستان رقم زده می‌شود، کینه توزانه است. گویی آخوندزاده در این طبقه جز فریبکاری و دروغ چیز دیگری ندیده بود. اما افراد بی‌ریشه‌ای که وهم حب وطن دارند و وظیفه‌ای جز مبارزه با علما و درهم شکستن مقاومت آنهایی که بزرگترین موانع فرهنگ و سیاست بیگانه بوده‌اند، ندارند. از نظر یوسف سراج اجتهاد لازم نیست و خمس خلاف

است و گویا از آن جهت برای مردم در رأی مجتهد متوفی ماندن را جایز نمی‌بینند که بازار خودشان رواج بگیرد. چنین عقایدی را می‌توان حدیث نفس و نفسانیات خود آخوندزاده و بیگانگی او از عالم روحانی و دین سنتی دانست.

احساس کینه و نفرت آخوندزاده نسبت به علما و روحانیت در واقع شبیحی از کینه منورالفکران بورژوا نسبت به روحانیون مسیحی است که در مسیر فرهنگ ترجمه از طریق میرزا شفیع به او منتقل می‌شود. در قاموس میرزا شفیع روحانیون شالارتان و فریبکار بوده‌اند و منورالفکران ضد روحانی مظهر سلامت و آدمیت!! و این همان نزاع تاریخی دوره جدید بین طبقات فکری جدید و قدیم است که در عصر فروپاشی تمدن مسیحی قدیم و پیدایی تمدن جدید رخ می‌دهد.

میرزا فتحعلی شش‌نمایشنامه‌کمدی و یک داستان (ستارگان فریب‌خورده) را بین سالهای ۱۲۶۶ تا سال ۱۲۷۳ ه. ق. نوشته است که همه آنها در اصل به زبان ترکی آذربایجانی نگاشته شده است. بعداً این آثار توسط خود میرزا فتحعلی به روسی ترجمه و منتشر و در ایران از سوی میرزا جعفر قراچه‌داغی ترجمه می‌شود. در سال ۱۲۹۱ همه نمایشنامه‌ها تحت عنوان تمثیلات در یک مجلد به چاپ رسید (۳۱). میرزا فتحعلی چندین نسخه از تمثیلات خود را به زبانهای ترکی و روسی برای میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا ملکم خان که او را به نام روح‌القدس می‌خواند، می‌فرستد (۳۲).

با توجه به اینکه اصل نمایشنامه‌های آخوندزاده فارسی نیست از این لحاظ نمی‌توان او را نخستین نمایشنامه‌نویس در زبان فارسی دانست، بلکه بی‌تردید نخستین مبدع آن در میان ایرانیان بوده و ترجمه و تألیف نمایشنامه‌های بعدی در ایران تحت تأثیر کارهای او بوده است. علاوه بر این انتقاد ادبی (کرتیکا) به شیوه جدید با او آغاز شده است.^۱ در بین آثار انتقادی او نقد از شیوه تاریخ‌نگاری مؤلف الصفا ناصری و نقدی از

۱. آخوندزاده نقد ادبی را در نامه‌ای به اعتضادالسلطنه هنگامی که نوشته انتقادی خود را از روضه الصفا برای وی می‌فرستد، چنین وصف می‌کند: «این قاعده در یورپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج، مثلاً وقتی که شخصی کتابی تصنیف می‌کند، شخصی دیگر در مطالب تصنیفش ایرادات می‌نویسد به شرطی که حرف دل آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد. و هر چه گفته آید به طریق ظرافت گفته شود. این قریباً، به اصطلاح فرانسه کرتیک می‌نامند... اگر این قاعده به واسطه روزنامه تهران در یاران نیز متداول شود، هر آینه موجب ترقی طبقه آینده اهل ایران... خواهد شد. (۳۳)». البته ←

مثنوی ملای رومی بیش از آن‌که از نظر مضامین نقد اهمیت داشته باشد، از نظر عصیان نویسنده نسبت به عقاید موجود و جاری و علاقه او به فکر ترقی قابل توجه است. از بی‌اعتباری سخنان او همین بس که به زعم او «مولوی به نبوت اعتقاد ندارد». به عقیده آخوندزاده دور گلستان و زینت المجالس گذشته است، و باید به درام و رمان‌نویسی روی آورد (۳۶). در زمینه شعر میرزا فتحعلی اعتقاد دارد که باید از سرودن غزلیات و اشعار بی‌مضمون و بی‌لذت و در زمینه نثرنویسی از «قافیه و اغراق‌ات کودکانه و تشبیهات ابلهانه» و در زمینه تاریخ‌نگاری از «تاریخ پردازی و اغراق‌گویی» پرهیز کرد.

به هر حال نقد ادبیات کهن ایران و مضامین آن با انتقادات آخوندزاده جهت کاملاً جدیدی پیدا می‌کند. و نتیجه آن در حوزه نمایش این شده است که او: «لزوم جانشینی نمایش فرنگستان را به جای تعزیه تلویحاً بیان کند. این نظر و پیشنهاد را می‌توان آغاز نخستین مخالفت‌ها از طرف متجددین و وابستگان به فرهنگ غرب نسبت به تعزیه محسوب کرد. مخالفت‌هایی که از درک غلط و ارزشیابی ناصحیح ابراز می‌شد، در غیر این صورت، اکنون می‌توانستیم صاحب یک شکل هنری مستقل و ملی در زمینه نمایش باشیم. تعزیه در طول قرن سیزدهم و چهاردهم هجری از طرف علمای سنتی مورد تردید قرار گرفته و هرگز این امکان را پیدا نکرد تا از برکت حمایت منورالفکران علاوه بر ارزشهای اجرایی در متن ادبی نیز صاحب موقعیت جدی شود.» (۳۷)

بی‌وجه نیست که در اینجا قول یکی از فضلای معاصر ادبیات و تاریخ را درباره آخوندزاده ضمن نقد کتاب از صبا تا نیما من باب تتمه بحث در باب آراء آخوندزاده

→ کرتیکا وسیعتر از نظر آخوندزاده معنایی وسیعتر دارد و به انتقاد از هر آنچه قدیمی است و به فرهنگ گذشته تعلق دارد مربوط می‌شود. «از دوره شاه عباس تا این عصر برای ملت ایران در عالم تربیت از تأثیر عقاید باطله ترقیات زیاد رو نداده است... اگر این حرکتها را خاطر نشان نکنی و متنبه نمی‌گردند و در غفلت می‌مانند. اگر خاطر نشان می‌کنی تعرض شمرده می‌شود. پس چه باید کرد؟ اما صلاح ملک و ملت مقتضی آنست که خاطر نشان شود. فن کرتیکا همین است. این گونه مطالب را با مواعظ و نصایح بیان کردن ممکن نیست. وقتی که بیان کردی، کرتیکا خواهد شد. وعظش و نصیحتش نمی‌توانی نامید. امروز در هر یک از دول یوروپا روزنامه‌های ساطریق (طنز) یعنی روزنامه‌های کرتیکا و هجو در حق اعمال شنیعه هموطنان در هر هفته مرقوم و منتشر می‌گردد. دول یوروپا بدین نظم و ترقی از دولت کرتیکا رسیده‌اند، نه از دولت مواعظ و نصایح.» (۳۴) «کرتیکا بی‌غیب‌گیری و بی‌سرزنش و بی‌استهزاء و بی‌تمسخر نوشته نمی‌شود.» (۳۵)

بیاوریم. او دربارهٔ این «اولین نویسندهٔ نمایشنامه در شرق» به سبب تمثیلات می‌نویسد: «در واقع شور و هیجان عمده‌ای که در آن ایام وجود آخوندزاده را مشتعل می‌داشت، عبارت بود از فکر پروقره (پروگره: ترقی) و تجدد. همین توجه به تجدد و ترقی بود که او را وامی‌داشت، نسبت به هر چه در ایران عهد ناصری می‌گذشت، بدبین، بهانه‌جوی و معترض باشد، بر شعار روزنامهٔ دولتی که عبارت از مسجد بود، نکته‌گیری کند. بر شیوهٔ تحریر روضة الصّفاى ناصری که هر چه بود، سبک تاریخ‌نویسی رایج عصر را نشان می‌داد «ایراد» بگیرد. بر آنچه در روزنامه دولتی در باب شمس الشعرا سرورش اصفهانی درج شده است، اعتراض کند و با این همه، در عین آنکه خود را به زبان و نژاد پارسیان منسوب می‌یافت و وطن واقعی خود را ایران می‌شمرد، مانعی نمی‌دید که در خارج از قلمرو ایران با حکومت غاصب تزار که قفقاز را از ایران جدا کرده بود همکاری کند. در دستگاه نایب‌السلطنه قفقاز عنوان قولونل مترجم بگیرد، و حتی در بعضی نمایشنامه‌های خویش به صراحت یا کنایت اهل قفقاز را به تبعیت و انقیاد از حکومت تزار اندرز دهد. البته ممکن است، تصور آخوندزاده از ایرانیگری به هیچ وجه در چهار چوبهٔ دین و نژاد و زبان و حکومت محدود نبوده باشد و حتی شاید مفهوم «ملیت» در نظر او چنان با مفهوم «پروگره» ملازم بوده است که وی نمی‌توانسته است، از سرزمینی که در آن دوران شکوفایی صنعت و علم اروپایی در امواج جهل و استبداد و انحطاط غوطه می‌خورد جز با تأثیر یا نفرت یاد کند. اما می‌توان با تعجب پرسید که آیا نفرت و تأثر وی از این عوامل انحطاط ایران در آن زمان تا چه پایه شدید بوده است که برای اجتناب از وقوع در آن وی به تقویت و تأیید حکومت جابر غاصبی پردازد که خود وی نیز از سختگیری آن نارضایی‌های به حق داشته است؟ در مورد تشویق عامه به تمکین و تبعیت از حکومت روس که در جای خود نمایشنامه‌های میرزا فتحعلی به چشم می‌خورد کسانی که خواسته‌اند وی را تبرئه کنند در یک مورد خاص، می‌گویند این قسمت می‌بایست به دستکاری‌های مدیر تیاتر تفلیس در تصنیف وی منسوب شود. این ادعا مقبول به نظر نمی‌آید چرا که در صورت صحت آن، آخوندزاده می‌توانست، در ترجمه کتاب که با سفارش خود او به وسیله میرزا جمفر قراچه‌داغی صورت می‌گرفت، این‌گونه چیزها را حذف کند. به‌علاوه این توفیق به اطاعت و انقیاد از دولت روس تنها در یک دو مورد

نیست که تا آن را بتوان منسوب به تغییراتی کرد که گراف سالاکوب مدیر و گرداننده تیاتر تفلیس در پایان مجلس نمایشنامه خرس دزدافکن افزوده باشد. در مجلس دوم این نمایشنامه نیز دیوان بیگی با بایرام از اطاعت دولت روس صحبت می‌کند و از اینکه باید به شکرانه امنیتی که دولت روس به وجود آورده است، تابع نظام آن شد.

به علاوه در نمایشنامه مرد خسیس نچالنیک در خطاب به بیگها تخطی از امر دولت (= روس تزاری) را در حکم تخطی از فرمان خدا و پیغمبر نشان می‌دهد و حیدریگ در پیش او متعهد می‌شود که تقصیر خود را با پیکار بر ضد دشمنان تزار جبران کند. در نمایشنامه موسیو ژوردن انگیزه مسافرت شهباز خان به پاریس این است که شهرت و لیاقت پیدا کند برای نوکری، نوکری حکومت روس در تفلیس.

این علاقه‌ای که میرزا فتحعلی نسبت به روس تزاری نشان می‌دهد، ممکن است فقط ناشی از دلخوری شدیدی باشد که نسبت به ایران و عقب‌ماندگی آن از تمدن و مسلک پروگروه و «دایرة اقوام سیویلزه شده» دارد. همین نکته است که او را در نوشته‌های دیگرش به مخالف با دین که وی آن را مایه عمده عقب‌افتادگی ایران و تمام شرق می‌داند، می‌کشانند و در «مکتوبات کمال‌الدوله» به نفی روح و انکار صانع و انتقاد شدید از شرایع الهی و از اسلام و پیغمبر و او می‌دارد و حتی از قول «کل فیلسوفان» می‌گوید که «اعتقادات دینی موجب ذلت ملک و ملت است در هر خصوص»، رساله «ایراد» او در نقد شیوه تاریخ‌نگاری مؤلف «روضه الصفاى ناصری»، و نقدی که بر سروش و بر مولوی دارد، نیز بیش از هر چیز از همین فکر عصیان بر «اعتقادات جاریه» ناشی است. درباره ارزش این انتقادات جای بحث نیست و مخصوصاً اهمیت اقدام آخوندزاده در ترویج روش تازه قریتقا (کریتیکا، نقد ادبی) در خور یادآوری است. البته نقدی که در باب مثنوی دارد، سطحی و شتابزده است چنانکه در آن ادعا دارد که تمام «مثنوی را از اول تا آخر مطالعه کرده» است و با این همه مثلاً نتیجه مطالعه‌اش این است که مولوی به نبوت اعتقاد ندارد و این معنی از جواب اهل سبابه پیغمبران معلوم است. بدون شک هیچ عبارتی جز سوء تعبیر یا سوء تفاهم نمی‌تواند چنین رأی ناروایی را که آخوندزاده در باب مولوی اظهار کرده است تفسیر کند. کسی که درباره مولوی چنین سخن می‌گوید اگر در مثنوی مطالعه‌ای کرده باشد سرسری و سطحی است و عجیب این است که میرزا فتحعلی با این

دید سطحی و خالی از تعمق حتی جرأت می‌کند «همه عقاید مولوی را مخالف شرع شریف» بشمارد و شارحان مثنوی را هم که به این نتیجه عجیب نرسیده‌اند، تخطئه کند. درباره نمایشنامه‌های آخوندزاده نیز جای نقد و بحث بسیار هست و مؤلف از صبا تا نیما با آنکه مثل بعضی مؤلفان دیگر چون آدمیت نکوشیده است تا از میرزا فتحعلی حتی در قلمرو ابداعات هنری یک قهرمان بی‌بدیل بسازد باز توجه کافی به ارزیابی بی‌طرفانه‌ای از این آثار نشان نداده است. واقع آن است که آخوندزاده نمایشنامه را به مثابه اسلحه‌ای برای مبارزه با آنچه خرافات می‌پندارد (یعنی دین) و مخصوصاً با روحانیت که در نظری منشأ خرافات و موجب عقب‌افتادگی‌هاست، به کار برده است و با آنکه وی را از روی مبالغه «مولیر شرق» و «گوگول قفقاز» هم خوانده‌اند آثار وی از لحاظ فنی چندان مرغوبیتی ندارد. جنبه ضدیت با روحانیت که روح تعلیم این نمایشنامه‌هاست از همان ابتدا چنان مشهود بود که حتی مدتها بعد از مرگ آخوندزاده وقتی نمایشنامه‌ی کیمیاگر در نخجوان بر روی صحنه آمد آن‌گونه که جلیل محمدقلی زاده نقل می‌کند علما ناچار شدند توقیف آن را از حاکم نخجوان خواستار شوند. مخالفت آخوندزاده با علما بقدری بود که حتی گهگاه می‌گفت علم بچه‌های مکتبی بیش از علم مجتهدین است و به همین سبب بود که وی در آنچه خود آن را پروتستانتیسیم اسلامی می‌خواند خواستار تفکیک قدرت دینی از قدرت دنیوی بود و حتی قدرت دینی را مبتنی بر نوعی سوپرستیسیون (superstition = خرافات) می‌خواند و مانع عمده ترقی و تجدد. البته این‌گونه افکار در نمایشنامه‌های وی جلوه بارز ندارد چرا که در نمایشنامه سر و کار با عامه است و آنجا افشاء این‌گونه مطالب دشوار. با این همه در سراسر آن آثار نفرت از روحانیت جلوه دارد و شاید همین نکته نیز تا حدی از اسباب شهرت این نمایشنامه‌ها باشد. تمام این نمایشنامه‌ها از لحاظ تکنیک و اصول فنی در خور ایراد است و آنها را به هیچ‌وجه نمی‌توان با آثار درام‌نویسان معروف سنجدید. بطور کلی این نمایشنامه‌ها غالباً هیجان و تحرک کافی ندارند، هیچ نوع رشد و نمو تدریجی در وجود اشخاص بازی مشهود نیست، تعداد این اشخاص غالباً بدون ضرورت زیادست و گفت و شنودهایشان نیز در بیشتر موارد فاقد نظم و انسجام در اماتیک است. از جمله در نمایشنامه ابراهیم خلیل کیمیاگر نه اشخاص بازی درست تصویر شده‌اند نه تناسب بین پرده‌ها بطور معقول

رعایت شده است. بین اشخاص بازی چنان که باید کشمکش در اماتیک نیست و گفت و گوهایشان نیز گهگاه بیشتر به پراکنده‌گویی می‌ماند. در حمایت موسی زور دادن جنبه قدرت و هیجان درام ضعیف است و اوج ندارد، اشخاص بازی بطور بارزی تعدادشان زیادست و شاید بتوان گفت عدهٔ زیادیشان سیاهی لشگرند. به علاوه می‌توان پرسید که اگر قضیه دریا که «خان» بر خلاف انتظار و علی‌رغم سیر طبیعی حوادث در آن غرق می‌شود، نبود، عقدهٔ داستان چگونه ممکن بود به نفع «تیمور» باز شود؟ وجود این دریا را که به خاطر آن آخوندزاده عنوان نمایشنامه را از وزیرخان سراب به وزیرخان لنکران عوض کرده است و حتی در مکتوبی خطاب به میرزا جعفر مترجم سبب ضرورت این تغییر عنوان را این نکته می‌داند که نزدیک سراب دریا نیست و کنار لنکران هست، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در واقع وجود این دریا در این ماجرا فقط نوعی «تصادف» است و عقده‌گشایی به وسیله تصادف چنانکه نقادان گفته‌اند، ضعیف‌ترین نوع عقده‌گشایی است. این مایه ضعف حتی در آخرین نمایشنامه میرزا فتحعلی که وکلاء مرافعه در شهر تبریز نام دارد، نیز هست. در واقع آقا مردان حيله باز چنان تمام وسائل و اسباب را به زیان سکینه خانم و به نفع خود و زینب خانم جور می‌کند که ممکن نیست در محکمه شرع حکمی جز به نفع او داده شود. اینکه جریان محاکمه به نفع سکینه خانم تمام می‌شود ناشی از یک «تصادف» است: از اینکه شهود کاملاً برخلاف انتظار می‌روند، به نفع سکینه خانم شهادت می‌دهند و عقدهٔ نمایشنامه در واقع به وسیله این تصادف گشوده می‌شود.

باری نمایشنامه‌های آخوندزاده از لحاظ تکنیک البته قوی نیست و با آنکه وی به شهادت نقدی که بر تمثیلات میرزا آقا تبریزی نوشته است، خود با تکنیک تئاترنویسی آشنایی داشته است به سبب ضعف قریحه در کار ابداع چندان توفیقی نیافته است.

در شعر فارسی هم اقوال و آراء آخوندزاده چندان بر تجربه و دریافت ذوقی مبتنی نیست و کسی که بر حسن الفاظ شمس الشعراء سروش ایراد می‌کند و به ناروا وزن پاره‌ای افراد شعر وی را خالی از خلل نمی‌بیند آنچه خودش در همین طرز قصیده سرایی می‌گوید، سست و ضعیف است و حتی از حد متوسط پایین‌تر است. چنانکه آنچه او در رثای پوشکین سروده است «نه حسن مضمون دارد نه حسن لفظ». این حکم در باب مربی و مرشد دوران جوانی میرزا شفیع گنجوی هم صادق است که شاعری پایین‌تر از

متوسط بود و قول مؤلف کتاب از صبا تا نیما که درباره وی می‌گوید «با غزلیات خود در اروپا شهرت فراوان پیدا کرد»، کاملاً پذیرفتنی نیست چون غزلیاتی که نام این میرزا را در اروپا شهرت داد در واقع مال خود او نبود و بودنش شاعر و محقق آلمانی در ترجمه خویش آنها را از خود به نام او بر ساخته بود.

این بودنش در تفلیس قدری فارسی نزد میرزا شفیع خواند و ظاهراً به وسیله وی با بعضی اشعار شاعران قدیم ایران نیز آشنایی یافت و از مجموع این آشناییها بعدها مجموعه شعری به سبک دیوان شرقی گوتته نظم کرد، به نام ترانه‌های میرزا شفیع مجموعه وی در تمام اروپا شهرت یافت، صدها بار تجدید طبع و ترجمه شد و با تمایلات رماتیک اروپا چنان موافق افتاد که مظهر واقعی حکمت و عرفان شرقی تلقی شد. بیست سال بعد از نشر اولین چاپ کتاب بود که پرده از راز برافتاد و بود نشئت خود را سراینده واقعی اشعار خواند در حالی که بعداً جماعتی اصلاً منکر وجود کسی به نام میرزا شفیع شدند و ادعا کردند که این نام را شاعر آلمانی فقط از روی تفتن و هوس انتخاب کرده است. جماعتی دیگر مدعی شدند که اشعار واقعاً از میرزا شفیع بوده است و بودنش «که سالیان دراز خود را مترجم و ناشر اشعار میرزا شفیع معرفی می‌نمود پس از مدتی شهرت بی سابقه اشعار را دیده آنها را به خود نسبت داد و خود را مؤلف آن اشعار خواند.» با این همه رنگ غربی که در این ترانه‌ها هست و لطف بیان بعضی قطعات آن که به هیچ وجه با سستی و پستی اشعار واقعی میرزا شفیع طرف نسبت نیست جای تردید در صحت دعوی بودنش باقی نمی‌گذارد و این نکته‌ها محتاج بحثی است که از کتاب از صبا تا نیما فوت شده است و باید در جای دیگر به آن پرداخت (۳۸).

میرزا آقا تبریزی، نخستین نماینده نویسنده فارسی زبان

تا سال ۱۹۵۵ میلادی چهره نخستین نماینده نویسنده فارسی زبان مبهم مانده بود تا این زمان «سه تیاتر» که در سال ۱۳۴۰ ه. ق در برلن منتشر شده بود، منسوب به میرزا ملکم خان ناظم الدوله پنداشته می‌شد. در این سال (۱۹۵۵) ابراهیموف پژوهشگر آذربایجان شوروی با انتشار آرشیو اسناد و نامه‌های آخوندزاده پرده از روی این ابهام برداشته و معلوم کرد که این نماینده‌ها متعلق به شخصی به نام «میرزا آقا» است و میرزا ملکم خان

در این مورد نقشی نداشته است.

میرزا آقا تبریزی منشی اول سفارت فرانسه مقیم تهران بوده و مدتها شغل منشیگری داشته است و در معلم خانه پادشاهی و مأموریت در بغداد و استانبول به کار پرداخته است (۳۹). وی ابتدا قصد ترجمه تمثیلات آخوندزاده را داشته ولی بعداً منصرف شده و خود به تألیف نمایشنامه‌هایی چند پرداخته که برخی از آنها را برای اخذ نظر او نزدش فرستاده است و آخوندزاده نیز مفصلاً آن را نقادی کرده و برای آشنایی بیشتر او به «طباطر» مطالبی نوشته است.

نمایشنامه‌های میرزا آقا تبریزی احتمالاً بین سالهای ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ نوشته شده است. از آنجا که این نمایشنامه‌ها برای اجرا نوشته نشده و تقلیدی از نمایشنامه‌های آخوندزاده و ترکیب آن با تجربیات نمایشی در ایران است، بیشتر جنبه اجتماعی آن مورد توجه است. زمانی که مردم آن زمان از ظلم و استبداد بیزار و طالب عدالت و منورالفکران آن عصر تشنه فرهنگ و آزادی نفسانی غرب بوده‌اند از خواندن این نمایشنامه‌ها متأثر و ارضاء می‌شدند.

از مطالعه نمایشنامه‌های میرزا آقا تبریزی می‌توان دریافت که وی فاقد نظریه‌های اصلاحی آخوندزاده است، گرچه از اندیشه ترقی منورالفکران و دفاع از آزادی جدید در این نمایشنامه‌ها تلویحاً سخن رفته اما چندان ستیزی نسبت به فرهنگ اسلامی در آنها نمی‌بینیم و اگر سخنی برخلاف اسلام در میان است، ناشی از تقلیدی سطحی از آثار آخوندزاده و عادات و رسوم منحط اخلاقی اجتماعی عصر قاجاری است که در میان طبقات اشراف و عوام رایج بوده است، میرزا آقا نیز دنبال آخوندزاده بنیادهای اخلاقی جامعه قاجار را که آمیخته‌ای از آداب و سنن اسلامی و سنتهای اشرافی - تیولداری پس از غلبه ترک و مغول و تجربه‌های معنوی هزار و سیصدساله که مراحل انحطاط و مسخ را می‌گذراند بود، مورد تعرض قرار داد و از بنیادهای فلسفی و نظری این جامعه غافل ماند و حتی به آخوندزاده که تحت تأثیر فلاسفه قرن هجدهم فرانسه بود، نزدیک نشد، «رساله اخلاقیه» او نیز چنین واقعیتی را نشان می‌دهد.

سنت ستیز با بنیادهای اخلاقی و سیاسی جامعه در ادوار بعدی نیز در جریانات عقیدتی سیاسی باقی ماند و حتی در عصری که مورد منازعه، امپریالیسم غرب بود،

بیشتر به این بنیادها توجه می‌شد، تا بنیادهای نظری و فلسفی. بنابراین از روزی که هنر نمایشنامه‌نویسی با محملی از اندیشه سیاسی اجتماعی و انتقادی همراه شد، به مثابه ژورنالیسم در ایران عمل کرد و بی‌آنکه به تعبیر هگل حضور روح زمانه و خودآگاهی نسبت به ماهیت تفکر جدید رابه‌دست آورد^۱.

به هر حال تأکید بر سیاست موجب نحوی سیاست‌زدگی در تاریخ اندیشه معاصر ایران شده است و فراموش گردیده که سیاست فقط هموارکننده و شرط لازم تفکر و فرهنگ است، نه شرط کافی آن. تفکر با جان آدمیان سر و کار دارد و اگر جان رو به سوی تفکر نیاورد با سیاست نمی‌توان به حقیقت تفکر رسید.

پس از آثار تألیفی میرزا آقا تبریزی ترجمه‌هایی که از آثار مولیر و دیگران صورت گرفته در هنر نمایشی و تأثیر تفکر غرب در هنر ایران قابل توجه است. این تحولات در تألیف و ترجمه رمان و نمایشنامه با ترور ناصرالدین شاه و تشدید تحولات در آستانه انقلاب مشروطه استمرار یافت.

نمایشنامه‌نویسی و اجرای نمایشنامه و تئاتر در دوران مشروطه از اهمیت بسیاری برخوردار شد. بعد از استقرار مشروطیت نمایشنامه‌ها عموماً به صورت کم‌دی به تقلید تئاتر قدیم فرانسه نوشته می‌شد. روزنامه «تئاتر» نیز در این ایام (۱۳۲۶ ه.ق) منتشر شد. اما مجلس با لفظ تئاتر هنگامی که قانون بلدیه را تصویب می‌کردند، مخالفت کرد و استعمال این لفظ فرنگی را توهین به ساحت مقدس مجلس دانست.

تئاتر مکتوب مشروع میرزا رضاخان

مدیریت و سردبیری اولین روزنامه تئاتر به عهده میرزا رضا خان طباطبائی نائینی بود که یکی از مشروطه‌خواهان محسوب می‌شد. وی در مدرسه امریکایی به تحصیل پرداخته، وسیع‌المشرب و شیفته فرهنگ جدید بود و تئاتر را یکی از مبانی و اصول تمدن و ترقی می‌دانست. او در یکی از مقالاتش چنین می‌نویسد: «عقیده عقلای عالم و حکمای

۱. هگل که همواره پیشامدهای زمان خود را از نزدیک دنبال می‌کرد، نوشته بود: «مطالعه روزنامه‌های صبح نماز انسان متجدد به شمار می‌رود.» (۴۰) در ایران نیز روزنامه قبل و بعد از مشروطه برای متجددین جایگزین نماز صبح شده بود، بی‌آنکه مقدمات آن یعنی خودآگاهی حاصل شود.

بنی آدم در این مسئله مسلم است که تبدیل اوضاع بربریت و تکمیل لوازم تمدن و تربیت در هیچ مملکت ممکن نخواهد شد، مگر به ایجاد سه چیز که اصول سیویلزاسیون و ترقی و تمدن می باشد، و اگر یکی از آنها قصور داشته باشد، تمدن ناقص است. اول مدرسه... دوم روزنامه... سیم تیاتر که تجسم اعمال نیک و بد و ارائه و عرضه داشتن آن است به مناظر و مشاهده بینندگان.»

و چنانکه در یکی از مقالاتش می نویسد: «اصل عمل تئاتر که از لوازم آن پاره اصول و تغنیات است و از آنجا که این اصول با شریعت مخالف اند حرام است، ولی تیاتر به صورت مکتوب حلال است.» او این نظریه را برای اشاعه هنر نمایش مهیا می کرد، نمایشنامه «شیخعلی میرزای حاکم ملایر و تویسرکان» و «عروسی با دختر شاه پریان» مشتمل بر پنج پرده که از نمایشنامه های انتقادی سیاسی دوران مشروطه بود و به سبک و سیاق آثار میرزا آقا تبریزی تنظیم یافته بود، موجب گردید سرانجام روزنامه با کودتای محمدعلی شاه بسته شود.

استمرار ترجمه نمایشنامه های اروپایی

در طی دوران انقلاب مشروطه ترجمه و اقتباس نمایشنامه های اروپایی رواج بیشتر یافت و از آثار مولیر فراتر رفت. از جمله این آثار یکی از نمایشنامه های الکساندر دوما بود که تحت عنوان «تمثیل تآتر» از سوی شاهزاده عبدالحسین میرزا مؤید الدوله در سال ۱۳۲۲ از زبان عربی به فارسی ترجمه شد و در سال ۱۳۲۳ منتشر گردید. «تاجگذاری و مرگ ناپلئون» نمایشنامه ای از دوما ی پدر بود که توسط محمدعلی حشمت السلطان در سال ۱۳۳۳ ترجمه گردید. «خدعه و عشق» اثر شیلر در سال ۱۳۲۵ از سوی میرزایوسف خان اعتصام الملک ترجمه گردید. علاوه بر اینها نمایشنامه هایی که به زبان ترکی نوشته شده بود نیز به فارسی ترجمه گردید (۴۱).

در اواخر دوران مشروطیت ترجمه رو به گسترش نهاد. حسن ناصر تعداد زیادی از آثار اوژن لاییش و مولیر را به فارسی ترجمه کرد که بعضاً اقتباس و ترجمه آزاد بودند. محمدعلی فروغی نیز دو نمایشنامه به نامهای «میرزا کمال الدین» و «عروس بی جهاز» را ترجمه کرد. از آثار شکسپیر نیز دو نمایشنامه از سوی ابوالقاسم ناصرالملک

نایب السلطنه احمد شاه به نامهای «اتللو» و «بازرگان و ندیک» به فارسی ترجمه شد. در همین اوان نمایشنامه‌ای از کرنی تحت عنوان «عشق و شرافت» به فارسی برگردانده شد و زمینه‌آشنایی با آثار نئوکلاسیک فرانسه فراهم گردید (۴۲).

از نمایشنامه‌هایی که در آغاز انقلاب مشروطه به فارسی ترجمه شد «تیا تر ضحاک» نوشته سامی بیک عثمانی و به ترجمه میرزا ابراهیم خان پسر میرزا علی اکبرخان آجودان باشی ملقب به امیر تومان بود که در سال ۱۳۲۳ منتشر گردید. این کتاب مضمون ناسیونالیستی و ضداستبدادی داشت. فریدون آدمیت در کتاب «ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران» در بخش ادبیات اجتماعی و سیاسی راجع به اهمیت ترجمه این نمایشنامه چنین می‌نویسد: «پس از دوران مشروطه میرزا آقاخان کرمانی به جنبه ملی قیام مردم علیه دستگاه ضحاک ماردوش کلدانی تأکید کرده بود ایرانیان بواسطه غیرت و همت ملی این درس را به ملل عالم آموختند که کاخ ستمگری رابه نیروی شورش ملی درهم فروکوبند.» (۴۳)

تألیف نمایشنامه نیز در کنار ترجمه و اقتباس در طی دوران مشروطیت ادامه یافت. نخستین نمایشنامه‌نویس ایرانی در این دوره مرتضی قلی خان قاجار ملقب به مؤید الممالک^۱ یکی از رجال میانه روی دوره مشروطه است. وی که سه روزنامه به نامهای «صبح صادق» (۱۳۲۵)، «پلیس ایران» (۱۳۲۷) و «ارشاد» (۱۳۳۱) منتشر کرد. پنج نمایشنامه او که بعضاً در روزنامه ارشاد بود به معرض نمایش گذاشته شد. این نمایشنامه‌ها عبارتند از «سیروس کبیر» (۱۳۳۲) «سرگذشت یک روزنامه‌نگار» (۱۳۳۲)، «عشق پیری» (۱۳۳۲)، «حکام قدیم و حکام جدید» (۱۳۳۴) «سه روز در مالیه» (۱۳۳۴). این نمایشنامه‌ها به شرح اوضاع زمانه و انتقاد از سیاست موجود می‌پرداخت. نخستین آثار مؤید الممالک ترکیبی از قصه و نمایش بود و از این لحاظ به نمایشنامه‌های میرزا آقا تبریزی مشابهت داشت. آثار متأخرویی به اصول و قواعد نمایشنامه‌نویسی قرابت بیشتری یافت و وحدتهای سه‌گانه زمان و مکان و موضوع در آنها اعمال شده بود. به هر حال مؤید الممالک فکری مشهور به ارشاد که با آثار

۱. وی با نام م. فکری (ارشاد) نیز نمایشنامه‌هایش رابه چاپ رسانده است.

نمایشی‌اش پرکارترین نمایشنامه‌نویسان دوران مشروطه است، نمایشنامه‌نویسی سیاسی است. همگی آثار او با وقایع اجتماعی و سیاسی پیوند دارند (۴۴)، و هنوز از زمینه تاریخی جامعه ایرانی نگسته‌اند؛ یعنی همان عارضه‌ای که بتدریج بر داستانها و نمایشنامه‌های ایرانی پس از شکست مشروطه در سالهای ۱۳۳۰ به بعد غلبه می‌کند و در سال ۱۳۴۴ با روی کار آمدن رضاخان به سرعت رو به فزونی می‌گذارد و بر سینمای ایران نیز مسلط می‌گردد.

کمال‌الوزاره، نخستین نمایشنامه‌نویس دوره معاصر

یکی از چهره‌های مشهور ادبیات نمایشی ایران پس از مشروطه میرزا احمدخان کمال‌الوزاره محمودی (احمد محمودی) است. به عقیده برخی «وی اولین نویسنده ایرانی است که می‌توان او را به تمام معنی نمایشنامه‌نویس دانست و بنابراین او را نخستین نمایشنامه‌نویس دوره معاصر تثاتر به حساب آورد.» (۴۵) وی یکی از محصلان مدرسه دارالفنون و فرزند یکی از نویسندگان دوران ناصری است که بیشتر عمر خود را به اشتغال در وزارت دارایی گذرانده است. محمود در دوره هرج و مرج پس از مشروطه دائماً با عوامل فساد مبارزه و کشمکش داشت و چند ماه به اتهام عضویت در «کمیته مجازات^۱» گرفتار و زندانی شد (۴۷). از محمودی چند نمایشنامه برای ما باقی مانده است از میان نمایشنامه‌های وی دو نمایشنامه «حاجی ربایی خان یا تارتوف شرقی» و «استاد نوروز پینه‌دوز» قابل ذکر است. اما نمایشنامه‌های دیگری نیز از او به نمایش گذاشته شده که جنجال آفرین بوده است.

معارضه با فرهنگ منحط فتودالی و فساد اخلاقی اشراف و کج فهمی عامه،

۱. در سالهای انقلاب از آنجا که مشتی فتودال و درباری و شارلاتان یا با انقلاب مشروطه مخالفت می‌ورزیدند و کارشکنی می‌کردند و یا با ظاهرسازی و عوام فریبی خود را به لباس مشروطه درآورده بودند و از درون به این نهضت ضربه وارد می‌کردند، و برای مقابله با ظلم و تعدی نسبت به اهالی ایران و مخالفت با قرارداد ۱۹۱۹ میلادی که به دست وثوق‌الدوله فراماسون سرسپرده انگلیس با دولت بریتانیا بسته شده بود از طرف چند تن از آزادیخواهان باگرایشهای مختلف کمیته‌ای مخفی به نام مجازات تشکیل می‌شود تا با اعمال ترور از مشروطه دفاع کنند، اما این نهاد بتدریج وسیله انتقام شخصی و ابزار دست قدرتمندان می‌شود (۴۶).

از نمایشنامه‌های محمودی بارز است. از این نظر می‌توان او را معتقد به نوعی سوسیالیسم یا عدالت اجتماعی جدید دانست. میرزا برگزیده محروم الوکاله یکی از نمایشنامه‌هایی است که فساد در انتخابات را به‌عنوان موضوع اصلی انتخاب کرده است. اما نمایشنامه حاجی ربایی خان متأثر از اثر معروف مولیر «تارتوف» است که در سالهای ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ ه. ق تألیف یافته است. با این تفاوت که مولیر نمایشنامه خود را که توقیف شد، به قصد حمله به کلیسا و فساد حاکم بر روابط شبه دینی قرن هفدهم فرانسه تصنیف کرده بود و نمایشنامه کاملاً بر انتقاد از بنیادهای اخلاقی مسیحیت رسمی استوار بود در حالی که قصد کمال الوزاره انتقاد از مسائل اجتماعی و دورویی رجال سیاسی است که در سال قحطی به ربا و تظاهر عمل می‌کنند و کیسه‌های خود را انباشته و به‌واسطه عوامل سرسپرده (روزنامه‌ها) در پی شهرت‌اندوزی بودند (۴۸).

نمایشنامه «استاد نوروز پینه‌دوز» که در سال ۱۳۳۷ ه. ق نوشته شده مضمونی خانوادگی دارد، استاد دائماً در فکر تجدید فراش است، در حالی که خود دوزن عقدی دارد، در آخرین ازدواج او زنان که به ماجرا پی برده‌اند با توسل به سحر و جادو چندان موفق نمی‌شوند، سرانجام به کمک دوستان و همسایه‌ها وارد معرکه شده و به حساب استاد نوروز می‌رسند. نمایشنامه با آداب و رسوم ممسوخ سنتی خانوادگی پایان عصر قاجار درافتاده و با بیانی کاملاً ایرانی که در قواعد از نمایشنامه فرنگی تقلید می‌کند به اعتقاد برخی نویسندگان اثری قابل تأمل و نخستین نمایشنامه به خصلت کاملاً ایرانی است. از نظر زبان نیز این نمایشنامه به لهجه عامیانه مقالات چرند و پرند دهخدا در صور اسرافیل، تکیه کرده است، روشی که بعداً محمدعلی جمالزاده در داستانهای «یکی بود یکی نبود» پیش گرفت. (۴۹)

درویش غریبه هنر نمایش

در دورانی که ایران در کوران انقلاب دگرگونیهای اجتماعی و سیاسی قرار داشت از همان تاریخ که مظفرالدین شاه به قول کسانی مشروطیت را اعطاء کرد و طی سالیانی که آزادیخواهانی چون ستارخان و باقرخان با تیر و تفنگ مشروطیت را از چنگ

محمدعلی میرزا به درآوردند و سپس مشتی رجال مستبد و نالایق و متظاهر که رهبری قشون فتح تهران را به عهده داشتند و عضو لژهای فراماسونری بودند، سپردند، نمایش نیز از جهت کمی توسعه یافت اما به همان نسبت از لحاظ عمق به تنگی رسید و گروههای نمایش در این دوران به نفع جریانها و احزاب سیاسی به فعالیت پرداختند و هر یک جناحی را تقویت می‌کردند، در حالی که در اساسنامه و مرامنامه خویش اعلام جدایی سیاست از فعالیتهای فرهنگی خود کرده بودند. از جمله گروههای فعال در این دوران «انجمن اخوت» بود که با سران فراماسون و درویش خود به نمایش و موسیقی روی آوردند.

شالوده این انجمن به دست حاج میرزا محمد حسن اصفهانی (صفی علیشاه) ریخته شد. این شخص مانند بسیاری از اقطاب درویش دوره قاجار با تشکیلات فراماسونری ارتباط داشت و انجمن اخوت نیز بر همین بنیان شکل گرفت.

قدر مسلم این است که انگلیسیان بویژه در دوران فرامانروایی خود در سرزمین هند تا قلب فرقه‌ها و جریانات فکری هند و شرق نفوذ کرده و از آنها به نفع فعالیت‌های امپریالیستی خود استفاده کرده‌اند. در این دوران چه بسا جاسوسان انگلیسی جانفشانی‌ها کردند و شگردها به کار زدند، «وامبری» در جامه درویش سوره‌های قرآن می‌خواند و دست‌نماز می‌گرفت و نماز می‌خواند و چون از خرج راه او می‌پرسیدند می‌گفت: «ما درویش در باب مخارج خود هیچ وقت فکر نمی‌کنیم، این موضع برای ما اهمیتی ندارد، انفاس قدس معاش ما را همیشه می‌رسانند. من برای چهار تا پنج روز محتاج به غذا نمی‌شوم.» (۵۰) «به هر حال درویشانی چون صفی علیشاه با دستگاههای جاسوسی انگلستان سر و سر داشته‌اند و تساهل و تسامح شبه صوفیانه آنها می‌توانسته زمینه فروپاشی دیانت مبتنی بر شریعت را تسهیل کند. از فراماسونهای برجسته انجمن اخوت میرزا علی خان قاجار (ظهیرالدوله)، وزیر نشریات مظفرالدین شاه و حاکم همدان و کرمانشاه و رشت بود. وی که جانشین صفی علیشاه بود لقب طریقتی صفا علی شاه داشت.

ظهیرالدوله هم در زمان محمد علی شاه نیز مقام حکومتی داشته و در زمانی که استبداد صغیر به پایان می‌رسد به مقامات مختلف دولتی می‌رسد. او چنان معتدل و

میانہ رو است! کہ ہم با مردم است و ہم با استبداد وی در سال ۱۳۱۷ انجمن اخوت را کہ تا آن زمان پنهانی کار می کرد، علنی کرد و تأسیس آن را بہ تصویب مظفرالدین شاه رساند و محل آن را خانہ خود قرار داد.» (۵۱) در اساسنامہ انجمن اخوت قید شدہ بود کہ ہر گونه فعالیت سیاسی در ارتباط با فعالیتہای انجمن ممنوع است، اما در عمل چگونہ می شد انجمن با عضویت رجال سیاسی از سیاست بازماند. از این رو انجمن در نہان بہ پخش اندیشہ فراماسونری یعنی ترقی و آزادی و مشروطہ خواهی می پرداخت و در این راہ بہ نمایش تئاتر کہ در آن بہ گوشہ و کنایہ ستمگری فرامانروایان دورہ خودکامگی را نکوہش می کرد، دست یازید. در واقع امثال انجمن اخوت وظیفہ دفع فاسد بہ افسد داشتند و در جنگ قدرت دوران مشروطہ در خدمت جناحی از فراماسونری شرکت کردند. اینان در واقع لباس آزادیخواہی پوشیدہ بودند اما در دل با استبداد ہمراہ بودند. احمد کسروی در این بارہ نکاتی را دربارہ ظہیرالدولہ افشاء کردہ کہ قابل توجہ است (۵۲): «در سال ۱۳۲۵ ظہیرالدولہ نمایشی سیاسی کہ اتحاد شاه (محمد علی شاه) و ملت را نشان می داد، بہ روی صحنہ آورد. پس از سقوط استبداد صغیر محمد علی شاه و آغاز دوران استبداد جدید فراماسونہای فاتح تہران بہ انتقاد از حاکمان گذشتہ پرداخت در حالی کہ خود مقام حکومت تہران را داشت و نمایشنامہ ہایی نوشت. انجمن اخوت از ارکستری کہ رہبری آن بہ عہدہ درویش خان (غلامحسین درویش خان همان درویش غریزہ موسیقی) بود، برخوردار بود. سرودہای این گروه را میرزا علی اکبر شیدا از تصنیف سازان صوفی مسلک اہل عشق و حال جنون آمیز آن دورہ کہ بہ عشق رقاصہ ای یہودی دچار جنون گردید می ساخت.» (۵۳)

نمایشنامہ «کابوس استبداد یا گناہکاران» تنها نمایشنامہ ای است کہ از ظہیرالدولہ باقی ماندہ است. موضوع اصلی آن انتقاد از استبداد است و از برخی مشروطہ طلبان نیز انتقاد می کند. این نمایشنامہ در سال ۱۳۲۷ نوشته شدہ است. جالب این است کہ ظہیرالدولہ در ہمہ حال از خود محافظت کردہ و در ضمن نزدیکی بہ ہمہ زیرکانہ حفظ مراتب کردہ و خود را علناً مدافع کسی نشان ندادہ بہ همین جہت ہم پیرطریقت است و ہم عملہ تشریفات استبداد، دو دولت مشروطہ و استبداد او را تأیید کردہ اند.

فراماسون ناسیونالیست!!

سید عبدالرحیم خلدخالی یکی دیگر از لیبرالهای دوره دوم و همفکران تقی زاده است که به نمایشنامه نویسی پرداخته است. او از نخستین محققین ادبیات فارسی جدید و در جریانات سیاسی و اجتماعی و ادبی عصر خویش فعال بوده است. وی پس از سپری کردن مدتی در خارج، در رشت انجمنی ماسونی تشکیل می دهد که احتمالاً وابسته به لژ آلمانی بوده از این رو از سیاست آلمان طرفداری می کرده است.

نمایشنامه سیاست گریز اخلاقی

یکی از نویسندگان پرکار اواخر دوره مشروطیت و یکی از آغازگران نحله نمایش اخلاقی در ایران «افراسیاب آزاد» وکیل عدلیه بود که تعداد بسیاری نمایشنامه نوشته است و بیشتر آنها به معرض نمایش هم گذاشته شده اند (۵۴).

موضوع «نمایشنامه اخلاقی» در نمایش ایران جای خاصی دارد، زیرا که یکسره نمایش ایران رادر مسیر جدیدی قرار می دهد. از ویژگیهای نمایشهای دوران قاجاریه و بویژه مشروطیت، زمینه سیاسی و اجتماعی آنهاست، اما در دوره های بعدی به سبب اعمال سانسور و کنترل شدید حکومتی بر تماشاخانه ها، نمایشنامه های اجتماعی - انتقادی کم کم ناپدید شده و جای آنها را نمایشنامه های اخلاقی می گیرد. مشخص ترین چهره این نوع نمایشها، سیدعلی نصر بود که با تکیه بر مسند ریاست بخش نمایش «سازمان پرورش افکار» (سازمان سانسور و کنترل افکار حکومت رضاخان) تأثیری قاطع در ترویج این گونه نمایشها داشت.

پس از شکست دموکراسی در ایران و قدرت گیری حکومت رضاخانی، داستانها و ادبیات نمایشی به سوی مسائل اخلاقی سوق داده می شود. در این دوره، مضرات الکل، تریاک، قماربازی و امثالهم در حالی که رژیم خود مروج آنهاست، مضمون اصلی نمایشنامه هاست. بتدریج که در دوره سلطنت رضاشاه (۱۳۳۴ ه. ق به بعد) سیاست کاملاً ضد مذهبی می شود و چهره ریاکار رضاشاه آشکار می گردد، مضامین ضد اخلاقی که بر تجاوز و خشونت تکیه داشتند مد روز می شود و نویسندگان به این مضامین توجه می کنند، سازمان پرورش افکار فقط مخالف طرح مسائل جدی نظری و سیاسی است،

اما با طرح مسائل ضد دینی و اخلاقی چندان مخالفتی نمی‌کند، این وضع بتدریج پس از شهریور ۲۰ به اوج می‌رسد.

قبل از آنکه سیدعلی نصر این‌گونه نمایشنامه‌نویسی را در ایران باب کند، کسان دیگری هم بودند که قبل از وی دست به این کار زده بودند و یکی از آنها همین افراسیاب آزاد است (۵۵). فضای این نمایشنامه‌های وهمی با زندگی واقعی مردم کمتر ارتباطی دارد از این لحاظ می‌توان جدایی کامل جهان نمایشی و دنیای واقعی را در ایران دید که در مراحل بعدی در سینمای ایران نیز بروز و ظهور می‌کند و اساساً سینمای ایران بر این اساس شکل می‌گیرد. نمایشنامه‌های اخلاقی گهگاه به مراتب از نمایشنامه‌های تاریخی ناسیونالیسم شاهنشاهی رضاشاه نسبت به حقیقت و واقعیت دورتر می‌شد.

یکی از نمایشنامه‌های افراسیاب آزاد «احساسات جوان ایرانی» است که در تئاتر ملی در سال ۱۳۳۳ به موقع اجرا گذاشته می‌شود. شخصیت‌ها بطور مبهم بریده رنگ و کاریکاتوروار و سطحی و آشفته ترسیم شده‌اند و داستانی با اتفاقی نمایشی هم وجود ندارد. داستان نمایش از این قرار است که «پندار میرزا» که به تازگی تحصیلات خود را به اتمام رسانده، قصد دارد با زراعت یا سربازی خدمت خود را در جامعه آغاز کند. در همین هنگام، سه تن از دوستانش که گویا چندی روزی هم در مدرسه سن‌لونی و امریکایی به تحصیل مشغول بوده‌اند و به همین سبب زبان مادری را پاک فراموش کرده‌اند به دیدارشان می‌آیند و او را به زور و التماس بیرون برده و به دکان عرق‌فروشی می‌برند. بین دو تن از دوستان او مسیو رحمان و میرزا بهمن کتک‌کاری شده و کارشان به محکمه می‌کشد و در محکمه با راهنماییها و نصیحت‌های قاضی مجاب شده که من بعد دست از مشروب‌خوری برداشته و جای آن در راه سعادت وطن بکوشند (۵۶).

نزاع با فرنگی مآبی در نمایشنامه‌های ایرانی

نمایش احساسات جوانان ایرانی مقدمه پیدایی کم‌دیهای است که موضع آنها فرنگی مآبی و غربزدگی است، در این سبک چند اثر قابل توجه به وجود آمده که از جمله «جعفرخان از فرنگ آمده» اثر حسن مقدم را می‌توان نام برد.

گفتیم که تجدد و نوگرایی را ملکم «اخذ بدون تصرف تمدن فرنگی» می‌دانست،

بنابراین باید ایرانیان همه شئون فرهنگ غربی را بدون تصرف و تفکر می‌پذیرفتند و این مسلماً شامل مسائل جدی و اساسی و نهادها و سازمانهای بنیادی جدید نیز می‌شد، اما عملاً تجدد بیشتر با تقلید از ظواهر زندگی مردم اروپا آغاز شد و لباس و ائانه و شیوه گذران بر صنعت و فرهنگ مقدم گرفته شد، بسیاری بر این تصور بودند که با پیروی از مبتذل‌ترین جلوه حیات فرنگیان می‌توان فرهنگ فرنگی را نیز به خود گرفت. بنابراین فکر تسلیم بلا شرط ملکم به تقلید محض آداب و رسوم و سنن غرب انجامید و بیش از همه به توصیه او که عبارت از تسلط اقتصادی کمپانیهای خارجی بر ثروت ایران بود^۱، عمل شد.

گرایش ایرانیان به تقلید از ظواهر زندگی اروپایی سابقه‌ای طولانی داشته است. ساختن بناهای چند اشکوبه، بر سر صندلی نشستن، بر تخت خفتن، با قاشق غذا خوردن، مصرف تنباکو و دخانیات، بی‌حجابی زنان، مجالس رقص و امثال آن قرنهایست که در اروپا مرسوم است که در شرق سابقه نداشته است. در دوران یونانی مآبی اشکانیان و ساسانیان، شاهان ایران از البسه یونانی استفاده می‌کردند و کمدهای و تراژدیهای آشیل و اریبید را در قصرهای خود با شرکت بازیگران یونانی به صحنه می‌آوردند. پادشاهان صفوی بویژه شاه عباس شیوه لباس پوشیدن مرسوم در برخی کشورهای اروپایی زمان خود را تقلید می‌کردند و ریش می‌تراشیدند و قهوه‌خانه به سبک کافه‌های اسپانیا دایر می‌کردند. این جریان در دوران ناصرالدین شاه با وسعت انجام گرفت. ریش تراشیدن و زلف گذاشتن و فکل زدن و شلوار دکمه‌دار و کفش و پوتین بسرعت رواج یافت و این جریان در مرکز ایران شدیدتر بود در حالی که در بسیاری نواحی، مقاومت قابل توجهی بروز می‌کرد. به همین نسبت مرکز ایران در مقایسه با مراکز دیگر سرزمینهای اسلامی شدت فرنگی مآبی در ظاهر را نشان می‌دهد.

۱. ملکم خان نوشته بود: «ملل فرنگستان در ممالک خارجی هیچ کار و مقصدی ندارند، مگر ازدیاد آبادی و توسیع تجارت دنیا خبط دائمی اهل ایران در تحقیق تجارت، این است که خیال می‌کنند، خلق یک ملک می‌تواند در عالم تجارت ملک یکدیگر را غارت نمایند... باید اولیای دولت راههای آهن و عمل معادن و ترتیب بانک و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلا تردید محول به کمپانیهای خارجی نماید.» دولت ایران باید هر قدر می‌تواند به کمپانیهای خارجی امتیاز بدهد.»

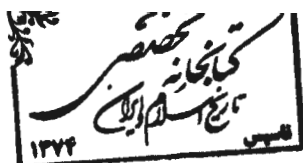
مقایسه‌ای میان پوشش کنونی ترکها و عربها و ایرانیان شهرنشین و پاکستانی‌ها به وضوح، شدت گرایش و تقلید را از لباس غربی نشان می‌دهد. این وضع با اقدامات رضاشاه و آتاتورک عملاً به انجام رسیده است، اما در پاکستان رهبران جامعه چنین گرایشی در استفاده از پوشش اروپاییان نداشتند، در حالی که مدتها استعمارگران انگلیسی مستقیماً بر آنان تسلط داشتند.

پس از انقلاب مشروطه تقی‌زاده شعار فرنگی مآبی را رواج داد. این شعار در آن زمان طینی خوش داشت و بسیاری از منورالفکران جوان ایرانی آن را تنها کلید گشودن درهای تمدن می‌شناختند. دو مجله «کاوه» (دوره جدید) و «فرنگستان» که در برلین منتشر می‌شد، در این مسئله بیش از همه تبلیغ کردند.

نویسندگان کاوه «قبول و ترویج بلاشرط 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 از زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن‌پرستی ناشی می‌شود و آن را وطن‌پرستی کاذب می‌توان خواند و اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن و نشر علوم فرنگ و اقبال عمومی به تأسیس مدارس و تعمیم تعلم و صرف تمام منابع قوای مادی و معنوی از اوقات و ثلث و وصیت تا مال امام و احسان و خیرات از یک طرف و تشویق و اعظین و علما و سیاسیون و جراید و انجمنها و غیره از طرف دیگر در این خط کار، تا جایی که مجلس شورای ملی به جای سالی ده روز روضه‌خوانی در بهارستان سالی یک ماه مجلس درس اکابر شبانه ترتیب دهد» را توصیه می‌کردند. و شعار آنان بطور خلاصه این بود که «ایران باید ظاهراً و باطناً و جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس!» تقی‌زاده صاحب روزنامه کاوه که این مقاله به قلم او تهیه شده و حاکی از عقیده شخصی او بوده بعدها ضمن آنکه قائل به تقدم خود در شعار فرنگی مآبی بر دیگران بوده نظر خود را تعدیل و از جمله سخنرانی خود در باشگاه مهرگان در سال ۱۳۳۹ ه. ش چنین گفت: «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران (اگر هم قدری به خطا و افراط) پیشقدم بوده‌ام، و چنانکه اغلب می‌دانند اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را چهل سال قبل بی‌پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می‌شد،

در تاریخ زندگانی من مانده اگر تفسیر و تصحیحی لازم داشته باشد، البته بهتر آن است که خودم قبل از خاتمه حیات خود نتیجه تفکر و تجربه بعدی این مدت را روزی بیان و توضیح کنم. من باید اقرار کنم که تقوای تند و انقلابی من در این امر در چهل سال قبل در روزنامه کاوه و بعضی مقالات بعدی مبنی بر دعوت به تغییرات کلی انقلابی نیز متضمن مقداری از این نوع افراط بوده، خاصه که به تجربه دیده شد که بعضی از تبدلات در آداب ملی گاهی موجب بعضی تسلسلهای نامطلوب می شود و حتی منتهی به خلل در زبان هم که اختلال آن باعث تزلزل ارکان ملیت تواند شد، می گردد و این اندیشه باید همچون عایقی جلو سستی و مسامحه در حفظ و حتی تندروری در ترک آداب ملی دیگرگشته و محرک اعتدال باشد.»

بعد از مقاله تقی زاده، گردانندگان نیز در مقاله افتتاحیه مجله در سال ۱۳۴۲ شیفتگی خود را به تمدن اروپایی نشان می دهند. آنان که بی نهایت در برابر ترقی علمی صنعتی و قدرت سیاسی جهان غرب خیره شده بودند، چنین نوشتند: «خوشبختانه یا بدبختانه ما امروز در محیط آزادی زندگی می نمایم که در آنجا خرافات سلطنت ندارد. مردمان جاهل پیشوا و قائد جمعیت نیستند. هر کس در اظهار عقیده خود آزاد است. نه کسی قلم می شکند، نه زبان می برد و نه تهدید به حبس می نماید. خواهران و برادران جوان، ما می خواهیم این سعادت و خوشبختی را که قضا و قدر نصیب ما نمود، با شما قسمت نمایم. دماغهای تند فکر و قلبهای پر احساسات شما را که محیط ایران به خصومت محکوم نموده است، برای سعادت ایران به کار بیندازیم. بیایید بکوشیم ایران را از جهل و بدبختی برهانیم. بیایید ایران را برای یک انقلاب اخلاقی که ما را از «انسان قرون وسطی» به «انسان قرن بیستم» ترقی دهد، مستعد کنیم. دماغهای ما همه از یک نوع افکار انباشته است. قلوب پاک ما همه مأمن یک نوع احساسات است، زیرا ما جز سعادت ایران مقصودی نداریم، ما فقط می خواهیم زندگانی نمایم، اما یک زندگانی که شایسته قرن بیستم باشد. ما همه جوانیم، ما همه امید زندگانی داریم، ما می خواهیم سالیان دراز با سربلندی و افتخار بگذرانیم. ما همه یک آرزو داریم، و همه به طرف یک مقصود می رویم: سلطنت فکر جوان بر فکر پیر... ما نمی ترسیم، ما به ظفر خود مطمئنیم زیرا حق با ماست. ایران باید زندگانی از سرگیرد. همه چیز باید نو گردد.»



ما ایران نو، مردم نو می خواهیم. ما می خواهیم ایران را اروپایی نماییم. ما می خواهیم سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهیم. ما می خواهیم با حفظ مزایای اخلاقی ذاتی ایران سخن بزرگ را به کار بندیم «ایران باید روحاً، جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی مآب شود.» (۵۷)

عجیب آن است که همان کسان که دعوت به فرنگی مآبی یا غربزدگی می کردند، خود از نخستین کسانی اند که با فرنگی مآبی مخالفت می کنند. جمال زاده در «فارسی شکر است» و حسن مقدم (علی نوروز) در «جعفرخان از فرنگ آمده»، نمایندگان این فکر بودند. جالب این است که سالها قبل از علی نوروز یک نویسنده مصری هم به نام عبدالله ندیم پاشا (۱۳۱۳-۱۲۶۱) در قطعه‌ای تحت عنوان عربی «تفرنج» که در «روزنامه التئکیت و التبکیت» منتشر کرد، همین مسأله را طرح نمود. در این اثر نویسنده مصری جوانی را توصیف می کند که از میان طبقه فلاخان برمی خیزد، در مصر درس می خواند و برای اتمام تحصیلات به اروپا می رود. آنجا بشدت تحت تأثیر آداب و رسوم اروپایی واقع می شود و تقریباً پیوند معنوی خود را با فرهنگ بومی از دست می دهد (۵۸).

جعفرخان از فرنگ آمده

حسن مقدم که در سال ۱۳۱۶ ه. ق (۱۲۷۷ ه. ش) در تهران به دنیا آمد، بیشتر تحصیلات خود را در سوئیس گذراند. حسن در بیست و یک سالگی به خدمت وزارت خارجه ایران درآمد و در استانبول به کار پرداخت. در این زمان مقالات متعددی برای نشریات با اسم مستعار علی نوروز نوشت. در اواخر جنگ جهانی اول انجمنی نخست به نام «سروش دانش» و اندکی بعد به نام «ایران جوان» از جوانان اروپا رفته تشکیل شد که افکاری متجددانه و تندرو و انقلابی داشتند. اینان طرفدار آزادی زنان، اقتباس و ترویج تمدن غربی و جدایی سیاست از دیانت بودند، حسن مقدم نیز از اعضای این انجمن بود. حسن مقدم در جوانی (بیست و هفت سالگی) در سال ۱۳۴۴ ه. ق (۱۳۰۴ ه. ش) در حالی که چهار سال بیشتر از پایان عمر خود را در ایران سپری نکرده بود، در سوئیس درگذشت.

در نمایشنامه «جعفرخان از فرنگ آمده» نظیر «فارسی شکر است» دو قطب

متضاد، نسل قدیم و جدیدند: در یک طرف جوانان از فرنگ برگشته‌ای‌اند که طرز رفتار و گفتارشان مظهر ابتدال محض و سطحیتی تمام است، در طرف دیگر افرادی قرار می‌گیرند که زندگی‌شان با خرافات و عقاید موهوم آکنده است. دعوت مقدم به زندگی عقلانی و علمی جدید است، برکنار از ابتدالات آن. نکته‌ای که در اینجا غفلت شده، این است که نویسندگان این عصر نمی‌توانستند بپذیرند که اقتباس فرهنگ غربی با اقتباس شئون جدی و مبتذل آن همراه خواهد بود و موانع سیاسی در کشور و نصیحت و موعظه نمی‌تواند از این امر ممانعت کند. در حقیقت غرب کلیتی است که نمی‌توان شئون آن را از هم جدا کرد و پس از اخذ شئون مثبت و قسمتهای خوب آن، شئون منفی و بد آن را به حال خود وا گذاشت. البته از آنجا که شرق و ایران در اقتباس تمدن به ظاهر بسنده کردند اغلب ادا و اطوار و خلیقات سطحی و تقلید مضحک بر اوضاع مسلط گردید. مدها و زبان مکالمه و ادبیات ژورنالیستی بر تأملات فلسفی و غیره غلبه یافت. شبهه نویسندگان و شبهه‌نرمندان نیز صرفاً در مقام تقلید بودند و در عرصه هنری جهان نتوانستند ظاهر شوند.

نمایشنامه «ایرانی‌بازی» نیز مشابه «جعفرخان از فرنگ آمده» بود که بعد از آن نوشته شد. با این کار یکی از آثار برجسته نمایشی تا سال ۱۳۰۴ ش پیدا آمد.

شهرزاد (رضا کمال) و راه و رسم خودکشی در تئاتر

یکی از مهمترین بنیانگذاران تئاتر ایران رضا کمال معروف به شهرزاد است. وی در نمایشنامه‌های موزیکال و تاریخی آثار عدیده پدید آورده، درام «پریچهر و پریزاد»، اولین اثر او محسوب می‌شود و پس از تنظیم نمایشنامه‌هایی تحت عنوان «شب هزار و یکم الف لیل»، «عباسه خواهر امیر»، «اپرت عروسی ساسانیان» یا «خسرو و شیرین». نمایشنامه «در سایه حرم» اثر لوسین برنار فرانسوی را ترجمه کرد. همه این آثار به اجرا درآمد. سال ۱۳۰۹ ه. ش مهمترین اثر او «شب هزار و یکم الف لیل» با استقبال بی نظیری روبرو شد. بدین قرار شهرزاد در اوایل سلطنت رضا شاه بزرگترین نمایشنامه‌نویس ایران شناخته شده بود. او که امیدوار بود، تئاتر ایران روز به روز رونق بیشتری بگیرد، دچار سانسور شدید سازمان پرورش افکار گردید. زندگی او از این زمان به سردی گرایید و امید

خود را از دست داد و سرانجام در شهریور ۱۳۲۶ خودکشی کرد و این نشان از زندگی سرد هنرمندان و روشنفکرانی داشت که حضوراً نیست‌انگار شده بودند بدون آنکه خودآگاهی عمیقی نسبت به آن به دست آورند.

از آنجا که تا این زمان زنان مسلمان ایرانی همه محجبه بودند بازیگران تئاتر در افکار عمومی قدر وارجی بیش از مطربان و دلککان نداشتند، اقلیتهای یهودی و ارمنی نقشهای مختلفی رابه عهده می‌گرفتند. پس از رفع نسبی قبح بازیگری زنان بتدریج عده‌ای از زنان در تئاتر مستقیماً شرکت کردند.

نمایشهای منظوم در دوران مشروطه رونق داشت، سرگذشت «پرویز» اثر علی محمد خان اویسی (۱۳۳۰)، «خسرو پرویز» اثر تقی رفعت (۱۳۳۸ هـ ق) و «شیدوش و ناهید» یا داستان «عشق و مردانگی» که ابوالحسن فروغی در سال ۱۳۳۵ هـ ق سروده و «رستم و سهراب» که کاظم‌زاده ایرانشهر به سال ۱۳۴۲ ابداع کرده است، مهمترین‌شان است. همه این نمایشنامه‌ها چنانکه از عناوینشان پیداست به ایران باستان می‌پردازند و به صورتی نازل همان سخن میرزا آقاخان کرمانی و متجددان را تکرار می‌کنند که دیگر در دوره رضاشاه تبدیل به فلسفه رسمی نظام سیاسی شده بود.

رضا کمال از هنگامی که دچار یأس و سرخوردگی از حیات هنری خود شد، تصمیم به خودکشی گرفت و این را با چهار تن از دوستان خود در میان گذاشت. چهار تن از پنج نفر که عبارت بودند از مجتبی طباطبائی، سیدرضاخان صدر، حبیب میکده و خود شهرزاد به باند خودکشی معروف شدند.

جوانمرگ شدن مقدم و خودکشی رضا کمال و دوستان او در حقیقت پایان و مرگ دوره اول هنر نمایشی بود که با آخوندزاده آغاز شده بود. از این پس سازمان پرورش افکار، تئاتر را کاملاً تحت کنترل درآورد و مضامین تاریخی - اساطیری و اخلاقی و ضد اخلاقی را اساس آن قرار داد. دیگر راه تفکر جدی بسته شد و بی‌وجه نیست که منورالفکران دوران مشروطیت را باید بزرگترین آنان نیز محسوب دانست، پس از آنان کمتر کسی در دیدگاه به قوت نظری و عملی آنان رسیده است و نسلهای روشنفکری همواره در سراسیمه تنزل فکری بوده‌اند، تا دهه چهل و پنجاه قرن اخیر که در ایران راهی برای خودآگاهی گشوده شد.

پیدایی قصه جدید و رمان نویسی

قصه و قصه‌نویسی به سبک اروپایی و به معنای امروزی آن تا هفتاد سال پیش که فرهنگ غرب بطور جدی در ایران رخنه کرد، در ادبیات ایران سابقه نداشت و پدیداری جدید محسوب می‌شد. در دوران مشروطه ترجمه‌های مختلف از آثار نویسندگان مشهور جهان به فارسی ترجمه شد. در این میان قصه‌نویسان ایرانی نیز ظهور کردند که کارشان بر اساس تقلید بود و اغلب فاقد توانمندی فوق‌العاده در تجربه حضور عالم نو بودند که خود منشأ تکنیک و قاعده و اصول صوری و فیزیکی رمان‌نویسی است. اما همینان بتدریج شبیحی از عالم جدید را به ذوق حضور درمی‌یافتند^۱. قصه جدید حکایت ناقصی از عالم رنسانسی بود. در اینجا قصه‌نویس در طلب بازگشت به گذشته باستانی است و احساس نوعی آزادی از قیود سنتی می‌کند.

تاریخ باستان، ماده رمان‌ها و آغاز آرتیسم ایرانی

زمینه و مواد داستانی رمان‌های این دوره مانند آثار منورالفکران عصر مشروطه چون میرزا آقاخان کرمانی بر وقایع و حوادث تاریخ باستان پیش از اسلام ایران و ذکر احوال و اوضاع دوران طلایی پرعظمت و ایران باستان و امثال آن بود. یکی از این رمان‌ها به نام «شمس و طغرا» اثر خسروی است. وی که از مشروطه‌طلبان و پیرو افکار جدید بود، این کتاب را در سالهای ۱۳۲۷ و ۱۳۲۸ ه. ق. نوشته است. داستان مربوط به دوران تسلط مغول بر ایران و اتابکان فارس است؛ عشق مضمون اصلی داستان را تشکیل می‌دهد. شمس و طغرا عاشق و معشوقی اند که پس از گذشت ماجراهایی سرانجام به هم می‌رسند و دیگر ماجراها. رمان تصویری تاریک و پر وحشت از جامعه قدیم ایران به دست می‌دهد که خواننده رامی‌هراساند و از آن دوران منزجر می‌کند و حس قومی و

۱. تا آنجا که جهان فرشتگان آسمانی هنوز به قوت خود باقی است، واقعیت صورتهای رمزی دارد و بنابراین شناخت ممکن است به صورت تمثیل‌های عرفانی و اشرافی درآید. اما آنجا که نبود جهان فرشتگان سخت احساس می‌شود رمان پدید می‌آید. و تصادفی نیست که می‌بینیم رمان نو، به عنوان نتیجه خصلت یکسویه‌نگر علوم اروپایی - که به گفته هوسرل «جهان زندگی» را از میدان پژوهش خود کنار گذاشته بودند - همزمان با جنبش رنسانس در اروپا پیدا می‌شود.

ناسیونالیستی آنان را برمی‌انگیزد. قهرمان داستان، فردی است عادی، با تمایلات قومی که مقصدش زندگی و بهره‌مندی از خوشیهای دنیاست و به سیاست از این لحاظ نزدیک شده. بنابراین چهره او با مشروطه‌طلبان آرام و معتدل متناسب است.

در کتاب خسروی هیچ فلسفه عمیق اجتماعی و جهانی طرح نشده و عقاید و مطالبی که در خلال داستان به میان می‌آید، همگی تصادفی است. نویسنده طبعاً در دین اسلام متعصب است و همه‌جا از آن تمجید و ستایش می‌کند و نهایتاً به نوعی تجدد در اصول و فروع اسلامی می‌رسد و از راه و رسم پروتستانی کم و بیش حمایت می‌کند. و معتقد است که اگر پاره‌ای از مسلمانان برخلاف آن رفتار می‌کنند، نه از بدی دین آنان بلکه از بدی فطرت و عدم تربیت آنهاست. با این همه نویسنده بعضی عادات زشت را که در اسلام رسوخ کرده، نکوهش می‌کند و تأثر خود را از بدعتها که در دین پیدا آمده و باعث تفرقه امت شده، اعلام می‌کند. از طرف دیگر اگرچه با عبارات تند و زننده‌ای به روحانیون مسیحی می‌تازد و آنها را به فسق و بدکاری متهم می‌کند، ولی نمی‌تواند از ستایش راستی و درستی و محبت مسیحیان به اسرا و صفات پسندیده دیگر آنان خودداری کند و از مقایسه عادات و آداب و روحیه مردم مغرب زمین و آبادی سرزمینهای مسیحی (غرب) با کشور خود ابراز تأثر نکند. او از نظر سیاسی استبداد را مذمت می‌کند و خواهان حکومت مردمی است.

تجسس در احوال خصوصی و رفتن به خصوصی‌ترین مسائل جنسی - یعنی آرتیسیم - به مثابه رمانهای غربی در اثر خسروی دیده می‌شود و بدین ترتیب عشق و زن کاملاً جنبه دنیوی و مبتذلی در این داستان پیدا می‌کنند (۵۹).

همان‌طوری که ملاحظه می‌شود زمینه داستانی و ماجراهای خیالی رمان شمس و طغرا اولین رمان در نوع خود است و از این لحاظ در سر دو راهی ادبیات قدیم و جدید ایران قرار دارد. ضمن آن‌که صورت نوعی و روح رمان‌های غربی را اخذ کرده، از داستانهای قدیمی ایران در حکم ماده بهره‌جسته است (۶۰).

دومین رمانی که در این دوران (۱۳۳۴ ه. ق) نوشته شده و در سال ۱۳۲۷ ه. ق. منتشر شده، عبارت است از رمان «عشق و سلطنت یا فتوحات کورش کبیر» اثر شیخ موسی نثری که از شارحان جدید مثنوی مولوی در ایران بوده است. داستان چنانکه

پیدا است مربوط به ظهور کوروش و به سلطنت رسیدن اوست که با چاشنی عشق و جنگ آمیخته شده است. در اینجا نیز توجه به گذشته تاریخ ایران، مورد نظر نویسنده است و تحت تأثیر فرهنگ ترجمه‌ای و تحقیقات ایرانشناسی غربیان در آن دوره است (۶۱). مشابه همین رمان، «داستان باستان یا سرگذشت کورش» است که میرزا حسن خان بدیع نصرت الوزاره نوشته. وی از مشروطه خواهان بوده و در روزنامه حبل المتین مقالاتی نوشته است، رمان دیگر او «داستان باستان» در سال ۱۳۳۹ در تهران چاپ شد. موضوع اصلی رمان، داستان تفزلی بیژن و منیژه است که ماده آن از شاهنامه اخذ شده، نویسنده سعی کرده این داستان را با تاریخ هرودت بر اساس تحقیقات علمی مستشرقین تنظیم کند از این لحاظ این رمان برجستگی خاصی در میان رمانهای جدید پیدا می‌کند (۶۲).

رمان «دام گستران یا انتقامخواهان مزدک» اثر صنعتی‌زاده کرمانی که در سالهای ۱۳۳۹ ه. ق. و (جلد اول) و ۱۳۴۴ ه. ق. (جلد دوم) منتشر شده است، داستانی مربوط به عهد انوشیروان و پایان دوران پادشاهی ساسانیان و فتوحات مسلمین در ایران. موضوع اصلی رمان مزدکیان و غدر و حيله شاهان ساسانی و یزدگرد سوم آخرین آنهاست. نویسنده روی هم رفته توانسته است در این داستان منظور اصلی خود، یعنی انحطاط اخلاقی و اجتماعی و فساد معنوی ایرانیان را در دوران فتوحات اسلامی تشریح کند و بخوبی نشان بدهد که چه عواملی باعث شد که حاملین قرآن توانستند در اندک مدتی بر نظام شاهنشاهی عظیم ساسانی مسلط گردند. شرحی بر این کتاب در جلد چهارم «تاریخ ادبیات ایران» ادوار براون آمده است و تشویقات مجتبی مینوی نیز در نشر جلد دوم آن در خرداد سال ۱۳۰۴ شمسی (۱۳۴۴ ه. ق.) مؤثر بوده است. رمان انتقام خواهان مزدک یادام گستران تنها تابلویی از انحطاط اخلاقی و سیاسی دولت ساسانی نیست، بلکه می‌خواهد مخاطرات شبیه به آن زمان را که در این موقع انقراض سلسله قاجار را تهدید می‌کند به مردم عصر خود بفماند و برساند که در این موقع هم مانند همان زمان مخاطرات داخلی و خارجی ایران را تهدید می‌کند. (۶۳)

«داستان مانی نقاش» رمان تاریخی دیگری از صنعتی‌زاده است، که در سال ۱۳۴۵ ه. ق. نوشته شده است، داستان مانی؛ روحیه ناسیونالیستی و فداکاری نسبت به دولت و ملت را در خاطرها القا می‌کند (۶۴). وی از طریق رمان خود سعی به آموزش اخلاقی و

تاریخی مردم دارد.

در این دوره که رضاخان بر اوضاع مسلط می‌شود و سلطنت خود را تثبیت و قاجاریه را خلع می‌کند، اندیشه شوونیستی (ناسیونالیسم افراطی) را بر فرهنگ رسمی غالب می‌گرداند. محمد علی فروغی، تقی زاده، علی اصغر حکمت و پیرنیا مروج این نوع ناسیونالیسم شاهنشاهی می‌شوند که همین زمینه را برای رمانهای تاریخی فراهم کرده است. عباس خلیلی نیز که ذکرش به میان خواهد آمد از رمان نویسانی است که در خدمت این نوع بینش قلم می‌زند.

بدین سان راهی که آخوندزاده و علی‌الخصوص میرزا آقاخان کرمانی آغاز کرده بودند اینان به کمال نقصان رساندند. کتاب از «پرویز تا چنگیز» تقی زاده، کتاب سه جلدی «ایران باستان» مشیرالدوله پیرنیا و ترجمه کتاب «ایران در زمان ساسانیان» تألیف کریستین سن از سوی رشید یاسمی و چاپ جدید شاهنامه و آثار ادبی قدیم از این بینش متأثر می‌شد.

رمان اتوپیایی با مذهب اصالت غرب

«مجمع دیوانگان» یکی از آثار برجسته صنعتی زاده، رمان ناتمامی است؛ اولین رمانی که مضمونی اتوپیایی دارد. مدینه فاضله نویسنده «کشور خرد» است. دیوانگان فراری از تیمارستان با هدایت پیری به این سرزمین وارد می‌شوند به عقیده پیر همه جا دارالمجانین است و این جامعه محبس تنگ و تاریکی است که عقول بشری در آن محبوس و مقید است ولی انسان در این حبس احساس زحمت نمی‌کند و در فکر رهایی خویش نیست با این همه گاهی نوع بشر «جست و خیز» هایی می‌کند که موجب تغییرات عمده در وضع زندگانی مردم می‌شود و عالم را فرسخها به آینده روشن و امیدبخش نزدیک می‌کند. شرط ورود به «سرزمین عقل» که دیوانگان با مسافرت روحی به آن رسیده‌اند، ترک افکار کنونی و خلع عادات و تقلیدهاست. در این سرزمین تقسیم کار انجام گرفته بدون آنکه خادم و مخدومی وجود داشته باشد. در این بهشت زمینی مواد و قوای طبیعت، از باد و باران و حرارت خورشید و جزر و مد دریاها و نیروی نهانی اتم، همه مقهور اراده بشر شده و اداره بهداشت سیصد سال عمر را بیمه کرده است. سرود ملی آنان چنین است:

«ما آدم هستیم، اشرف مخلوقات هستیم، راستی و محبت روش ماست، علم نگهبان ماست، برادری با هم نسب ماست، برابری با همه حسب ماست». پیر زاهدی که همراه مجانین به این سرزمین وارد شده، دریافته‌اند که عمری بیهوده تلف کرده و ریاضت و گوشه‌گیری کار ابلهانه‌ای بوده‌است، باید در میان مردم زیست و به سود مردم کار کرد. دیوانگان این سرزمین نیز کسانی‌اند که وظیفه خود را بخوبی انجام نداده‌اند (۶۵).

نزاع سنت و تجدد در رمان‌های اجتماعی

نوع دیگری از رمان‌ها که در این دوران نوشته می‌شود، رمان‌های اجتماعی است که نویسندگان برای بیان دردها و گرفتاریهای جامعه از آن بهره می‌بردند و عقاید خود را ضمن آن ترویج می‌کردند. در همه این رمان‌ها موضوع اصلی نزاع میان افرادی از طبقه قدیم و جدید و یا بیان زشتیها و ناهنجاریهای اجتماعی است.

مشفق کاظمی یکی از نخستین نویسندگان رمان‌های اجتماعی است، کتاب «تهران مخوف» در دو جلد طی سالهای ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۲ ه.ق تألیف و منتشر شده است. موضوع رمان، داستان عشق یک جوان فقیر با دختر مرد ثروتمندی است که از طریق نامشروع به این ثروت رسیده است. فرخ که ظاهراً انقلابی است، همراه انقلابیون به ایران می‌آید و پس از شکست از قزاقها در رشت به آنها می‌پیوندد و جزو بریگاد قزاق در بهار سال ۱۳۳۹ ه.ق به پایتخت وارد می‌شود، کودتا شکست خورده و ایران «دوبار به پرتگاه نیستی نزدیک شده است». چاره‌ای نیست، بایستی امید به انتقام‌خدايي داشت. در این عبارات به وضوح می‌توان امید نویسنده را برای به قدرت رسیدن رضاخان دید.

تهران مخوف در آستانه کودتای سیدضیاء و پس از آن محیطی تاریک و عاری از فضل و کمال و پاکدامنی را نشان می‌دهد، جهل و فریب و دروغ و نوزادهای نامشروع، هرزگی و جلفی و روابط آزاد جنسی در عیش با زنان روسپی در این شهر بیداد می‌کند، زنان و دختران در معرض تعدی و تجاوزند، آزادیخواهان در حبس و زندان بسر می‌برند، یأس و انتظار و نگرانی در همه جا نمایان است و همه آرزومند اصلاحات هستند، آرزویی که راه حصول آن را بطور مشخص نمی‌دانند. فرخ قهرمان داستان به تنهایی در برابر اشراف فاسد ایستاده و اعلان جنگ می‌کند، اما قادر به انجام این مهم نیست. کودتا

نمی‌تواند عدالت را برپا کند و نظم جدیدی که آرزومند آن است، به کار اندازد. در اینجا انقلاب فقط آلت تخریب به شمار می‌رود، نه وسیله تشکل و سازندگی. به همین دلیل نیز هنگامی که یکی از انقلابیون شکست می‌خورد به دسته قزاق می‌پیوندد و با آنان به تهران می‌آیند. او که شخصی متزلزل است، حتی در راه انتقام نیز ناتوان است. به هر حال رمان کاظمی در آستانه سیطره رضاخان و دوران هرج و مرج پس از مشروطه ادعای نامه و سند اتهام مستدلی است که در معرض قضاوت افکار گذاشته شده و نویسنده شهادت آن را داشته است که تاریکترین گوشه‌های زندگی ایرانی را که ریاکاران همیشه کوشیده‌اند، در زیر پرده‌ای از افتخارات بپوشانند، لخت و عریان بنمایاند. مناظری که در مدنظر خوانندگان گسترده می‌شود، همه طبقات و همه شئون زندگی و هستی جامعه ایرانی را دربردارد. صفات زشت عمومی مانند رشوه‌خواری و خیانت و فساد طبقات حاکمه و دستگاه‌های دولتی دوره پس از مشروطه و کودتای بی‌پروا فاش می‌شود. نویسنده تصویرهای زنده و روشنی از وضع محلات، قهوه‌خانه‌ها، شیره‌کشخانه‌ها، اماکن فساد، راه‌ها و چاپارخانه‌های عرض راه و مسافرت باگاری و درشکه و واگن شهری، لباسها و اندیشه‌ها، توطئه‌های سیاسی، جهل و نادانی و تعصبات مردم و اعتقاد آنان به خصوص زنها، به سحر و جادو و به طور کلی از وضع زندگی مردم ایران به دست می‌دهد (۶۶). این رمان نخستین بار احساس ترس و لرز جدید را که لازمه نیست‌انگاری است به جان می‌آزماید.

پس از «تهران مخوف» رمان‌های اجتماعی دیگری نوشته شد که به وضع ناگوار زنان ایرانی می‌پرداخت از این رمان‌ها مهمترینشان آثار عباس خلیلی به نامهای «روزگار سیاه» (مهر ۱۳۰۳)، «انتقام» (مرداد ۱۳۰۴)، «انسان» (۱۳۰۴) و «اسرار شب» (فروردین ۱۳۰۵) است.

عباس خلیلی^۱ از نوادگان حاج ملاعلی کنی (از علمای فعال قرن سیزدهم هجری و مخالفان امیتاز رویترو و تشکیلات فراماسونری ملکم) بود. خلیلی در نجف به دنیا آمد و در نهضت ضدانگلیس عراق شرکت کرد، جمعیتی به نام «نهضت اسلام» تشکیل داد و

۱. خلیلی جایزه ادب عرب را برده بود و در عربی تبحر داشت و نقاشی نیز می‌کشید.

خود در رأس آن قرار گرفت و مدتها تحت تعقیب انگلیسها بود.

در رمان‌های خلیلی گذشته از وضع نامطلوب زنان، مسائل دیگری مانند ازدواج اجباری، فحشاء و رواج فساد در میان جوانان طبقه ثروتمند کشور به میان آمده است. در این میان «روزگار سیاه» بهترین آنهاست، موضوع این رمان مسئله بیچارگی و بدبختی زنان مسلمان است که از مدتها پیش در جهان اسلامی مطرح شده بود در این مباحث احساسی دوگانه ناشی از ظلم و جور خانواده‌ی مردسالار قاجاری و آزادی زنان از قید و بندهای سنتی و کهن وجود دارد که بتدریج جنبه‌ی دوم بر جنبه‌ی اول غلبه می‌کند. در اینجا سخن از زنی هرچایی است که به یکی از شهرستانها پناه می‌برد و آنجا با نویسنده‌ای که از همه‌ی سیاست و ولوله‌ی اجتماع گریخته، آشنا می‌شود. زن مسلول است، برای درمان او دو پزشک متجدد و حکیم متقدم با هم نزاع می‌کنند، اولی زبان مادری خود را بر اثر فرنگی مآبی فراموش کرده و دومی از فن طبابت به کلی عاری است این ماجرا حاکی از مواجهه‌ی دو قوه‌ی تجددزده‌ی فرنگی مآب و سنتی درمانده و بی‌سواد است، هر دوی این قوا بیگانه‌اند.^۱ سرانجام پزشکی مطلع بیماری وی را تشخیص می‌دهد، پس از اندکی بهبودی، زن شرح حال بینوایی و بیچارگی و چگونگی کشیده شدنش به اماکن فساد را شرح می‌دهد.

مانند «تهران مخوف» بدینی نسبت به انقلاب مشروطه و هر انقلابی را در این رمان، هنگامی که خانواده‌ی قهرمان داستان بر اثر انقلاب تبریز و قیام خیابانی ورشکست می‌شوند، می‌توان ملاحظه کرد، برادر او نیز در واقعه‌ی رشت و جنگ با میرزا کوچک خان کشته شده است، چهره‌ی علما نیز در این رمان تیره است، آخوندی که با مادرزن قهرمان داستان ازدواج کرده او را از ارث پدر محروم می‌کند، و زن درمانده در فاحشه‌خانه‌های تهران سرگردان روزگار را سپری می‌کند تا دچار بیماری سل و سفلیس می‌شود.

بدین ترتیب تهران مخوف دیگری در درون زندگی خانواده‌ها و فاحشه‌خانه‌ها در این رمان ظاهر می‌شود، تهرانی هرزه و فاسد و منهک در عیش و خوشیهای نفرت‌آور و دردناک. در داستان دیگری (اسرار شب) زن داستان در نتیجه‌ی خیانت شوهر به بدکاری

۱. در زمانی دیگر نویسندگانی چند با قرار دادن ملای شیاد در برابر فرنگ رفته بی‌هنر بر این تقابل صحنه می‌گذارند و طالب فرنگ رفته یا فرنگ آموخته با هنر می‌شوند که ملای فاضل در برابر آن قرار نمی‌گیرد. هر یک به کار خویش مشغولند حوزه‌ی عمل هر یک جداست، و مانند قدیم ملا در سیاست مداخله نمی‌کند.

می‌افتد. و می‌خواهد انتقام خود را از این طریق از هر چه مرد است، بگیرد (۶۷). این موضوع یعنی انتقام از مرد از طریق خودفروشی سوژه‌ای برای سینمای روشنفکری دهه چهل و پنجاه است.

خلیلی از نظر فکری علی‌رغم تربیت دینی خود به اندیشه ناسیونالیسم شاهنشاهی گرایش یافت و کتاب «ایران در عالم اسلام» را نوشت و به محمدرضا شاه تقدیم کرد (۶۸). این کتاب قبلاً در پی مذاکره با رضاشاه و به واسطه تقی‌زاده قرار بود با استفاده از منابع تاریخ و ادب ایران به زبان عربی تألیف گردد، اما به علت تبعید خلیلی توقف یافت و به سخن خلیلی از «پرویز تا چنگیز» تقی‌زاده حلقه مفقود تاریخ بشر شد. علت انتخاب این بخش از تاریخ به عقیده تقی‌زاده حلقه مفقود تاریخ بشر بود که بایستی بازنویسی شود. به هر حال پس از مدتها خلیلی به نگارش این تاریخ توفیق یافت و با هزینه محمدرضا شاه کتاب خود را منتشر کرد. او سعی کرده بود به نقش ایرانیان در تاریخ صدر اسلام بپردازد در این کتاب همواره به نوعی همدردی با وجهه‌نظر ناسیونالیستی داشته است.

«شهرناز» داستانی است که میرزا یحیی دولت‌آبادی از سران مشروطه طلب که در تأسیس مدارس و شرکت در انجمن‌های ماسونی معارف و نشر علوم جدید در ایران سهم بوده، نوشته شده است. این داستان در سال ۱۳۳۵ هنگامی که بر اثر جنگ جهانی در استانبول به سر می‌برده، تألیف کرده است. موضوع این داستان زنی اشرافی است که با ازدواج‌های متعدد روزگار را سپری می‌کند و سرانجام همه چیز خود را از دست می‌دهد.

مذهب اصالت غرب و طرد سنن دینی در داستان نویسی جدید رئالیستی جمالزاده

رمان‌نویسی در ایران رونق و رواج زیاد نیافت و مؤلفین ایرانی مدتها نتوانستند در این رشته ادبی آثار بدیع و با ارزشی پدید آورند، ترجمه رمان‌های خارجی بازار تألیف رمان‌های بزرگ را از رونق انداخته بود، اما گرایش به نوشتن داستانهای کوتاه افزایش یافت و در این میان نویسندگانی چون محمد علی جمال‌زاده فرزند سید جمال‌الدین واعظ از ناطقین وسیع‌المشرب تشرف یافته بنام نهضت مشروطیت برجسته است. وی در یک دبستان غیرمذهبی (لایک) دوره تحصیلات ابتدایی جدید را سپری کرده بود، دوره

متوسطه رانزد کشیشان لازاریست در جبل لبنان (مدرسه آنطورا) به پایان برد و در سال ۱۳۲۸ ه.ق از طریق مصر عازم پاریس شد، سپس به لوزان رفت و در اوایل ۱۳۳۳ ه.ق در رشته حقوق از دانشگاه دیژون فرانسه فارغ التحصیل شد. این چنین جمالزاده به تعبیر میرزا محمد خان قزوینی esprit اروپایی پیدا کرده بود. در جنگ بین الملل اول به برلین رفت و در کنار تقی زاده و گردانندگان مجله کاوه و ایرانشهر^۱ به نفع آلمانیها به فعالیت پرداخت، پس از جنگ در نخستین شماره دوره جدید مجله کاوه و مجله فرنگستان با همفکران خود اعلام کرد که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس»

اولین اثر داستانی جمالزاده مجموعه داستان «یکی بود یکی نبود» است که طی سالهای ۱۳۳۳ تا ۱۳۴۰ ه.ق در مجله کاوه به چاپ رسیده و بعد به سال ۱۳۴۰ به صورت کتابی مستقل در برلین منتشر می شود. این کتاب در ایران از لحاظ ادبی - زبان عامیانه و محاوره ای آن - و نیز از لحاظ مضامین اعتراضاتی را برانگیخت. با یکی بود و یکی نبود سبک رئالیستی در داستان نویسی جدید ایران شکل می گیرد. جمالزاده در این مجموعه داستانها آداب و سنن قدیم ایران را به سخره گرفته و از انحطاط و فرهنگ مسموخ دوران پس از مشروطه سخن می گوید و فساد وابستگان به دولت را به انتقاد می گیرد و تلویحاً از اصلاح زبان و راه زندگی جدید گفتگو می کند (۶۹).

۱. ایرانشهر نام مجله ای است، برگرفته از نام حسین کاظمزاده، ایرانشهر از روشنفکران آذربایجان بود وی پس از طی مقدمات و آموزش زبان فرانسه در سال ۱۳۳۲ ه.ق به کشور عثمانی رفت و سپس بلژیک و پاریس و انگلستان سفر کرد و بعد از جنگ اول به دعوت کمیته نجات ملی ایران به برلین رفت و به سود آلمانها برای تبلیغ به تهران آمد. در سال ۱۳۳۸ به آلمان بازگشت و مجله ایرانشهر را منتشر کرد. کاظمزاده در سال ۱۳۳۵ ه.ق عازم سویس شد در دهکده داگراس هایم (در ایالت کانتون) اقامت گزید و در نوعی تصوف متجددانه که قائل به نیل به معرفت خدا از راه کشف و شهود و عرفان جدید است، به مطالعه پرداخت و از علایق دنیوی گسیخت و فلسفه ای از خود ساخت و مریدانی گرد خود جمع کرد، وی به شیوه روایان می زیست و تمدن اروپایی را به شرط توافق با سنن باستانی و مخصوصاً معنویات و عرفان ملی ایران قبول داشت و معتقد بود که باید در ایران یک نهضت معنوی عمیق به وجود آید و جوانان ایران باید طوری تربیت داشته باشند که به وطن خود عشق بورزند.

کتابشناسی فصل ششم

۱. درباره این نمایشها رجوع شود به کتاب بنیاد نمایش در ایران، اثر ابوالقاسم جنتی عطایی.
۲. یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷.
۳. همان، ص ۳۲۳.
۴. همان، ص ۳۴۱-۳۴۲، جمشید ملک پور، ادبیات نمایشی در ایران (جلد اول): نخستین کوششها تا دوره قاجار، تهران، توس، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۱.
۵. جمشید ملک پور، ص ۳۱.
۶. محمد تقی بهار، سبک شناسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹، ج ۳، ص ۳۷۰.
۷. جمشید ملک پور، ص ۳۱.
۸. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، ۱۹۶۴، ص ۱۰۸-۱۰۹.
۹. رجوع شود به جمشید ملک پور، ج ۱، ص ۲۳۱.
۱۰. یحیی آرین پور، ج ۱، ص ۳۲۲.
۱۱. جمشید ملک پور، ص ۲۱۱.
۱۲. اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰، ص ۱۳۲، ۵۹۱.
۱۳. یحیی آرین پور، ص ۳۲۳.
۱۴. ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، ص ۲۷۶-۲۷۷.
۱۵. محمد تقی بهار، ج ۲، ص ۳۲۵.
۱۶. جمشید ملک پور، ص ۸.
۱۷. یحیی آرین پور، ص ۲۹۵.
۱۸. جمشید ملک پور، ص ۸۳.
۱۹. مشخصات کتابشناسی این اثر چنین است: عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، تهران، نشر شبگیر، ۱۳۵۶.
۲۰. یحیی آرین پور، ص ۲۹۵. دیوی چند سال (۱۸۱۴-۱۸۱۸) در ایتالیا بوده است.

۲۱. این کتاب منتشر شده است و مشخصات کتابشناسی آن چنین است:
حاج زین العابدین مراغه‌ای، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، تهران، سپیده، ۱۳۵۷.
۲۲. احمد کسروی، ج ۱، ص ۴۵.
۲۳. یحیی آرین‌پور، ص ۳۱۰.
۲۴. رجوع شود به زندگینامه آخوندزاده در مقدمه کتاب الفبای جدید و مکتوبات که در سال ۱۹۶۴ در باکو منتشر شده است.
۲۵. رجوع شود به: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۲۷.
۲۶. جمشید ملک‌پور، ص ۱۳۰.
۲۷. مقدمه‌ای بر انقلاب فرهنگی اسلامی، دفتر هفتم، ص ۲۱-۲۲.
۲۸. فریدون آدمیت، ص ۴۳.
۲۹. همان، ص ۴۷.
۳۰. آخوندزاده، ص ۳۴۹-۳۵۵.
۳۱. این کتاب مکرراً در ایران به چاپ رسیده از آخرین چاپهای این مجموعه چاپ خوارزمی است با کتابشناسی ذیل: فتحعلی آخوندزاده، تمثیلات، ترجمه محمدجعفر قراچه‌داغی، خوارزمی، ۱۳۴۹.
۳۲. جمشید ملک‌پور، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷.
۳۳. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۱۲-۲۱۳.
۳۴. فریدون آدمیت، ۲۴۳-۲۴۴.
۳۵. همان، ص ۵۷.
۳۶. همان، ص ۵۷.
۳۷. جمشید ملک‌پور، ص ۱۷۷.
۳۸. عبد الحسین زرین کوب، نه شرقی نه غربی انسانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۲۹۰-۲۹۳.
۳۹. جمشید ملک‌پور ص ۱۸۵-۱۸۶، و یحیی آرین‌پور، همان، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹.
۴۰. آندر پی‌یتر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائی‌ان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۲.

۴۱. جمشید ملک‌پور، ص ۲۶۹-۲۷۰.
۴۲. همان، ص ۲۷۰-۲۷۱.
۴۳. همان، ص ۲۷۳-۲۷۴. و فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۶۶، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۴۴. همان، ص ۱۵۵-۱۸۲.
۴۵. مهدی فروغ، نمایش، ایرانشهر، ج ۱، ۱۹۶۳، ص ۹۱۹.
۴۶. رجوع شود به محمد تقی بهار، تاریخ احزاب سیاسی ایران، تهران، حبیبی، ۱۳۵۷، و حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۴۷. یحیی آرین‌پور، ص ۲۹۴.
۴۸. جمشید ملک‌پور، ص ۲۹۴.
۴۹. همان، ص ۱۹۵-۱۹۷، یحیی آرین‌پور، ص ۲۹۷.
۵۰. محمود محمود، ج ۳، ص ۶۶۳، و محمود کتیرایی، ص ۹۸.
۵۱. محمود کتیرایی، ص ۱۰۱-۱۰۳ و مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، تهران، زوار، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹.
۵۲. رجوع شود به: تاریخ مشروطه ایران، ج ۱، ص ۶۵۷.
۵۳. ابراهیم صفایی، ج ۱، ص ۱۴۰.
۵۴. جمشید ملک‌پور، ص ۲۲۵-۲۲۶.
۵۵. همان، ص ۲۲۶.
۵۶. همان، ص ۲۶۶-۲۷۷.
۵۷. یحیی آرین‌پور، ۲۳۲-۲۳۵.
۵۸. رجوع شود به عبدالحسین زرین‌کوب، نه شرقی نه غربی انسانی، ص ۲۸۷. فصل دهم
- ۵۹ و ۶۰. یحیی آرین‌پور، ص ۲۲۸-۲۵۲.
۶۱. همان، ص ۲۵۲-۲۵۴.
۶۲. همان، ص ۲۵۴-۲۵۵.
۶۳. همان، ص ۲۵۵-۲۵۷.
۶۴. همان، ص ۲۵۷-۲۵۸.

از نمایش سنتی تا نمایش غربزده... ۳۱۵

۶۵. همان، ص ۲۷۴ - ۲۷۷.

۶۶. همان، ص ۲۵۸ - ۲۶۴.

۶۷. همان، ۲۶۴ - ۲۷۱.

۶۸. عباس خلیلی، ایران در عالم اسلام، تصحیح دکتر مصطفی نراقی، تهران، شرکت

سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، مقدمه تاریخ ۱۳۵۰ ه. ش، ص چهار. درباره

نقاشی عباس خلیلی رجوع شود به: شاهین، چشمی آموخته به طبیعت، رستاخیز،

ش ۲۸، یکشنبه ۲۵ خردادماه ۱۳۵۴، ص ۷.

۶۹. یحیی آرین پور، ص ۲۷۸ - ۲۸۸.

فصل هفتم

غربزدگی در موسیقی سنتی ایران

زمینه غربزدگی و لومر فرانسوی

تأثیر هنر غرب در موسیقی ایرانی نیز از تاریخ نقاشی جدا نیست اما در این هنر به جهاتی تأثیر دیرتر پیدا می‌شود. قبلاً به اشاره سخن از حضور موسیقی و آواز اروپایی در دربار صفویان به میان آمد اما این حضور به معنی تأثیر گذاشتن در موسیقی ایرانی نبود. کراهِت غنای بزمی از عواملی بود که مانع می‌شد، علناً به آن توجه شود در حالی که نقاشی غربی به جهت محدودیت بصری و ابزار، طرح و اجرای ساده آن بسرعت گسترش یافت. علاوه بر اینکه وابستگی موسیقی به علوم عقلی و ریاضی آن را فنی‌تر کرده و این خود عاملی بوده است که موسیقی ایرانی که بر مبنای علوم عقلی و ریاضی عصر اسلامی شکل گرفته، دیرتر به سوی تأثیر از غرب رو کند.

چنانکه روح الله خالقی در کتاب سرگذشت موسیقی ایران می‌نویسد موسیقی ایرانی تا اواسط قرن نهم هجری جنبه علمی داشته است، بطوری که کتابهایی تا آن زمان در دست است. مانند: نوشته‌های فارابی، ابن سینا، صفی‌الدین ارموی، قطب‌الدین شیرازی و عبدالقادر مراغه‌ای، و پس از آن به بعد نه تنها کتابی در موسیقی نظری نوشته نشده، از لحاظ عملی هم به واسطه مساعد نبودن اوضاع اجتماعی چندان رونق نیافته است (۱). در حقیقت از این پس بخش بزرگی از موسیقی اسیر دست مطربان و لوطیان و عمه‌طرب گردید این یعنی نابودی ساحت مابعدالطبیعی موسیقی سنتی.

موسیقی در ایران به دنبال تحولات فرهنگی و اجتماعی عصر قاجار بتدریج صورت جدیدی به خود گرفت. اما مایه اصلی موسیقی در یک جامعه دینی رنگ و وجه دینی آن است. مقامات، گوشه‌ها و آهنگهای موسیقی ایرانی از دستگاههای مختلف با عبارات منظوم دینی توأم گردید و به وسیله بازیگران (شبه خوانان) نمایشهای دینی

(شبهه خوانی) که اکثراً دارای صوت خوش و دلنشین بودند، اجرا می شد و بدین ترتیب آهنگها و ترانه هایی که می توان موسیقی دینی نامید، به وجود آمد (۲). تهزیه خوانی خود موجب تقویت آهنگها شد.

اما موسیقی نظری و علمی جدید از تأسیس دارالفنون و استخدام معلم و مربی اروپایی برای فن موسیقی کم کم رواج یافت و دسته موزیک نظامی جای نقاره خانه دولتی را گرفت اندکی بعد مجموعه دروس نظری موسیقی که استادان اروپایی در دارالفنون تعلیم می دادند به دوزبان فرانسه و فارسی به صورت کتاب در چاپخانه دارالفنون به چاپ رسید و در دسترس محصلین فن موسیقی قرار گرفت. دسته موزیک دارالفنون با نواخت آلات بادی موسیقی نظامی آشنا شدند و از سال ۱۳۰۴ هجری قمری به بعد در روزهای سلام رسمی دسته موزیک به جای نقاره خانه در مراسم سلام شرکت می کرد و آهنگ سلام رسمی را که لومر معلم و مربی موسیقی دارالفنون ساخته بود، می نواخت. این آهنگ تا پایان سلطنت محمد علی شاه قاجار (سال ۱۳۲۷ ه ق) معمول بود و پس از فتح تهران و افتتاح مجدد مجلس در زمان احمد شاه قاجار تغییر کرد.

ساختن آهنگهای جدید برای آلات موسیقی زهی و سازهای سیمی و پیانو و امثال آنها از اواخر سلطنت ناصرالدین شاه، پس از بازگشت آن پادشاه از سفر سوم فرنگ آغاز گردید و یک نفر فرانسوی به نام دووال که به خدمت دولت ایران درآمده و ویولن زن بود، به تشکیل ارکستری از آلات زهی اقدام کرد ولی دو سال بعد از ایران رفت و کار موزیک همچنان بر عهده لومر باقی ماند. وی در دوره سلطنت مظفرالدین شاه چند آهنگ ایرانی را برای پیانو نوشت و در پاریس به چاپ رسید (۳).

بدین سان تطور موسیقی و تحول آن از دربار آغاز شد. این تحول با مستشاران موسیقی دان اروپایی شکل گرفت پس از تشکیل دسته موزیک نظامی با روش فرانسوی عملاً نقاره خانه که نهادی مبتنی بر الحان سنتی بود کنار رفت. مزین الدوله نقاش باشی در ترجمه کتابهای تئوریک موسیقی لومر همت گماشت و لومر کتابهایی در تئوری موسیقی نوشت. که به اصول هارمونی (آهنگ می پرداخت و قطعاتی را بر اساس فیزیک دستگاههایی چون چهارگاه، همایون و ماهور برای پیانو تنظیم کرد که ذکرش به میان آمد. مدارس موسیقی نیز با راه و رسم نو زمینه غریزدگی موسیقی ایرانی را فراهم

کردند. سالار معزز شاگرد لومر پس از یک دوره بحران در دسته موزیک نظامی و بحث موسیقی در دارالفنون، مؤسس کلاس موزیک گردید که بخش جدا شده موسیقی دارالفنون بود. پس از سالار معزز از سال ۱۳۱۷ علینقی وزیر ری رئیس مدرسه گردید و نام آن به مدرسه موسیقی دولتی تغییر یافت. ظهور وجهه نظری غربی وزیر ری از این مدرسه آغاز گردید. همین مدرسه در سالهای بعد به «مدرسه موسیقار» و «هنرستان موسیقی» تبدیل شد. سرانجام اداره موسیقی کشور به سرپرستی غلامحسین مین‌باشیان فرزند سالار معزز مقصد غایی موسیقی ملی را فقط گام‌های موسیقی غربی تلقی کرد. در این میان علینقی وزیر موسیقی سنتی را بر اساس طرحی غربی بازسازی نمود و به این دلیل جناح سنتی موسیقی تلقی می‌شد و در برابر مین‌باشیان قرار گرفت. سپس محافظه‌کارانی چون پرویز محمود بر اوضاع مسلط شدند^۱. نکته قابل تأمل اینکه استادان موسیقی سنتی به هیچ‌یک از جریانهای تجدیدزده موجود وقعی نمی‌نهادند و همان‌طور که غربزدگانی چون محمود و مین‌باشیان و گریگوریان را طرد می‌کردند به ابداعات وزیر ری نیز که بالتمام تجدیدزده بود و موسیقی سنتی را از منظر فیزیک آن نه روح ماوراء طبیعی و دینی آن، بر اساس اصول موسیقی غربی تنظیم کرده بود، به دیده تردید و انکار می‌نگریستند. آنها به ذوق حضور دریافته بودند که غرب از طریق موسیقی سنتی تجدیدزده وزیر ری و تاروسمت یافته او تحقق یافته است که مختصری شرحش خواهد آمد.

بطور کلی از اوایل قرن اخیر تغییراتی اساسی در فرهنگ جامعه پدید آمده که آن را به سوی حیات دنیوی سوق داد. این تحولات در هنرها به خصوص موسیقی بی‌تأثیر نبود. در سالهای مقارن مشروطه که طبقه منورالفکر در ایران رو به رشد نهاد، کم و بیش از لحن عارفانه و دینی و به‌زعم خودشان بی‌تحرك و در عین حال نامناسب موسیقی ایرانی خسته شده بود. در نتیجه موسیقی‌دانانی که کسوت منورالفکری داشتند بتدریج تحولی جدید در موسیقی ایران پدید آوردند که سبب گردید، اصالت موسیقی بتدریج نظیر نقاشی از میان برود.

۱. به اعتقاد محمود موسیقی سنتی ایران فاقد ساحت علمی و نظم فنی و نظری است بنابراین نمی‌تواند موضوع آموزش آکادمیک قرار گیرد.

درویش غریزده موسیقی سنتی

چنانکه اشاره کردیم، ابتدا دارالفنون در این تأثیر نقش اساسی پیدا کرد و بعد در مراحل دیگر عواملی چند مؤثر گردید. نخستین بار درویش خان تحت تأثیر موسیقی غرب که آن زمان در شعبه موزیک نظام مدرسه دارالفنون تدریس می شد، الحانی چند از آن موسیقی گرفته و وارد موسیقی ایرانی کرد. وی در سال ۱۲۵۱ شمسی متولد شد، در تار و سه تار مهارت یافت. مدتی در دستگاه شعاع السلطنه، پسر مظفرالدین شاه بود، پس از چندی در منزل خویش کلاس موسیقی تشکیل داد. از شاگردان مشهور او موسی معروفی و ابوالحسن صبا را باید نام برد.

درویش خان که خود وارد مجامع منورالفکری شده و در سلک اخوان صفا بود، به ظهیر الدوله، صوفی مشهور عصر قاجاری و از فراماسونهای انجمن اخوت سرسپرده بود. وی در کنسرتهای انجمن اخوت شرکت می کرد و مبتکر پیش درآمد به سبک امروزی است. سفرهایی نیز به لندن و دیگر شهرها داشته است.

وزیری کمال الملک موسیقی سنتی

پس از درویش خان، علینقی وزیری این مهم یعنی آمیختن و اختلاط الحان موسیقی غرب با موسیقی ایرانی را ادامه داد وی به سال ۱۲۶۶ شمسی متولد و به نظر شاگردان خود نظیر خالقی از اساتید مسلم موسیقی عصر خود محسوب می شد اما در واقع او بیشتر یک مجری زبده تار بود تا تئورسین و اهل نظر. موسیقی نظری و نت خوانی را وی از صاحب منصب موزیک، لومر فرانسوی آموخت و نزد کشیشی به نام «پرزوفروا» که معلم مدرسه سن لوئی بود، موسیقی نظری غرب و مقدمات هماهنگی را تحصیل کرد.

وزیری در مدت یک سال و نیم موفق شد تمام ردیفهای هفت دستگاه میرزا عبدالله^۱

۱. میرزا عبدالله از موسیقیدانان مشهور قرن اخیر است که در سال ۱۲۲۲ شمسی متولد شد. وی ردیف موسیقی ایرانی را در هفت دستگاه: شور، سه گاه، چهارگاه، همایون، ماهور، نوا و راست پنجگاه معمول ساخت و به شاگردان سپرد. میرزا عبدالله به واسطه آقا غلامحسین به آقا علی اکبر متصل است، که ردیف دستگاههای موسیقی سنتی کنونی روایت اوست. میرزا عبدالله بدون نت به همان شیوه سماعی سنتی به تجربه موسیقی می پرداخت و آن را به مشق و ذوق حضور در دل و خیال شاگردان خود مرکوز می ساخت.

را با نت بنویسد، پس از شروع نهضت مشروطه به این نهضت پیوست و پس از جنگ اول به اروپا سفر کرد و مدت پنج سال در فرانسه و آلمان به تحصیل موسیقی پرداخت و به ایران بازگشت و در سال ۱۳۰۲ خورشیدی مدرسه موسیقی را دایر کرد.

وزیری به اقتضای روح زمانه طالب تغییر و تجدید موسیقی سنتی بر همان ماده نخستین بود. از این نظر به فیزیک موسیقی سنتی توجه نمود اما روح موسیقی جدید را به مثابه صورت بر این ماده زد.

مهمترین عنصر تجددزدگی در موسیقی وزیری قرار دادن گام ۲۴ ربع پرده‌ای در فاصله اکتا و در موسیقی سنتی است که به اعتقاد او این ربع پرده نیز مساوی است. این نظریه پس از چند قرن اولین بحث نظری در باب موسیقی نظری بود، از اینجا حتی یک نفر برای ارزیابی نظر وزیری دیده نشد و همین به طریق تعبدی و مذهب اصالت و قول به حجیت رجال از سوی شاگردان وی پذیرفته شد. این نظریه بی‌تردید خطایی فاحش بود زیرا اساساً ربع پرده در موسیقی سنتی وجود نداشت از اینجا این نظریه و گام ۲۴ ربع پرده‌ای وزیری کوچکترین تأثیری در موسیقی سنتی ایران نداشت. در واقع او چون غربیان فواصل ربع و ثلث پرده (کوچکتر از نیم‌پرده) را مخل ترقی موسیقی پنداشته بود. این نظریه به مثنای مقدمه برای ورود عنصر دیگر غربی در هنر سنتی ایران بود و آن هارمونی (آهنگ) غربی است. او که تحصیلات علمی موسیقی مختصری کرده بود و مجذوب هارمونی غربی شده بود می‌خواست که نوعی هیئت تألیفی (سیستم) چند صدایی در موسیقی ایران به وجود آورد از این رو به تبعیت از موسیقی جدید غرب فواصل را تعدیل کرد. قبل از این در دوره مسیحیت در هنر موسیقی سنتی غرب نیز، فاصله فواصل، نامعقول به عقل طبیعی تشخیص داده شد و ضرورت هارمونی جدید در عصر رومانسک و گوتیک مسیحی موجب تجدید فواصل در موسیقی غرب شد.^۱ و پس از رنسانس بر اساس همین مواد یعنی دو فاصله پرده و نیم‌پرده تجربیات موسیقی تکوین

۱. در اواخر قرون وسطی موسیقیدانان فواصل ربع یا ثلث پرده را مخل موسیقی علمی و بسط آن در غرب تشخیص دادند و کنار گذاشتند از این پس علی‌الخصوص در موسیقی گوتیک قرن دوازده و سیزده موسیقی غربی بر بنیاد دو فاصله پرده و نیم‌پرده منظم گردید اما موسیقی محلی بر همان فواصل سابق استمرار یافت تا آنکه برخی موسیقیدانان پست مدرن فواصل ربع و ثلث تا $\frac{1}{6}$ را در آثار خود آوردند.

یافت تا در عصر مدرنیسم و پست مدرنیسم فواصل کوتاه شد و به $\frac{1}{6}$ پرده نیز رسید. بدین ترتیب وزیری در واقع این سیستم گام را - چند صدایی - برای وارد کردن هارمونی غربی در موسیقی ایران ایجاد کرد. او در حقیقت ماده‌ای کاذب از نزد خویش - متأثر از مفروضات غربی - برای موسیقی سنتی فرض کرده و سپس تعدیلش کرده بود.

خطای وزیری که در ورود هارمونی ظاهر شده بود اصل پنداشتن «گام» بود نه «دانگ». علاوه بر این به تفاوت میان گامهای بزرگ و کوچک توجه نشده بود و به تفاوت درجات این گامها با درجات مقامهای موسیقی ایران نیندیشیده مانده بود و همین غفلت موجب می شد قواعد حاکم بر هارمونی غربی بدون توجه به ماهیت و هویت و عملکرد فیزیک آن بر موسیقی ایران اعمال گردد. و این به معنی غفلت از فواصل موسیقی سنتی بود در حالی که این موسیقی با سیستم‌های غربی بالذات مغایر بود. حتی در غرب بسیاری از موسیقیدانان برای موسیقی محلی از اعمال این سیستم تخطی می کردند زیرا مسأله مطبوعیت و نامطبوعیت فواصل در موسیقی غربی و شرقی اساساً متفاوت است. خطای دیگر وزیری این بود که این تئوری رابه عنوان تئوری موسیقی ایران پنداشت. در حالی که اگر وزیری مقوله موسیقی سنتی و تئوری فواصل حقیقی آن را مستثنی کرده و نظریات خود را نه به عنوان موسیقی سنتی که به عنوان نمونه‌ای مثلاً از موسیقی جدید ایرانی ارزیابی می کرد کمتر دچار خطا می شد. به هر حال تعدیل فواصل غیرحقیقی بر سنت موسیقی در ایران انطباق ناپذیر بود.

اساساً حالات گوناگون نغمات در موسیقی سنتی ایران پیوسته مانعی برای تشکیل یک رده بندی ثابت درجات گام که همگانی باشد بوده است، از این نظر مبانی موسیقی سنتی همواره کیفی باقی ماند. وزیری چیزی را برگزید - تقسیم اکتاوه ۲۴ ربع پرده مساوی - که از رده بندی دو تنی (دیاتونیک) رده بندی فیثاغورث که از اتصال ملایمات چهارم و پنجم به دست می آید برید. صفی الدین ارموی نخستین بار به این فکر افتاده و درجات گام رابه ۱۸ درجه و ۱۷ فاصله در اکتاوه همگی از تسلسل ملایمات چهارم و پنجم به دست می آیند محدود کرده است. این دو درجه که در تقسیمات ۲۴ ربع پرده وزیری نمی گنجد از درجات مشخص مقام راست در موسیقی غربی و بسیاری از مقامهای موسیقی ایرانی و ترکی به شمار می روند. همین دو درجه هستند که به گوش

اشخاص ناآشنا به موسیقی شرقی مصنوعی جلوه می‌کنند^۱. در حالی که تحقیقات علمی بر مبنای آزمایشهای آکوستیکی نشان می‌دهد که این درجات نه تنها مصنوعی نیستند بلکه با بعضی از درجات اصلی گام فواصل طبیعی را که مبنای هارمونی موسیقی بین‌المللی است تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر با احساس ملایمت سه فاصله چهارم و پنجم و ششم تمام درجات گام موسیقی سنتی ایران تثبیت می‌شود. طریقه یافتن درجات گام به وسیله احساس ملایمت کار تازه‌ای نیست. فارابی در یافتن پرده‌های گام روی طنبور خراسان همین روش رابه کار برده است و کوک کردن سازها چه در شرق و چه در غرب به همین طریقه انجام می‌شود ولی تعیین و تشخیص صحیح درجات گام تنها عامل موسیقی سنتی به شمار نمی‌رود و برای فراگرفتن دوپست و بیست و هشت گوشه از ردیف هفت دستگاه موسیقی ایران تفقهی باطنی باید که با ریاضت حاصل می‌شود.

به هر تقدیر وزیری تأثیر خود را در تاریخ هنر ایران نهاد. او بیشتر در مرحله انهدام موسیقی سنتی حضور به هم رساند اما در تدوین تئوریهای مدون برای اثبات نوع ابداعی موسیقی سنتی فرو ماند و به قول نویسنده‌ای فاضل او نسبت به نیما همواره در حد «افسانه» باقی ماند و در مقام ایجاب نتوانست چون کمال الملک یا نیما باشد.

از شاگردان برجسته وزیری می‌توان سلیمان سپانلو، حسین سنجری، جواد معروفی، عبدالعلی وزیری، روح‌الله خالقی، ابوالحسن صبا، معز دیوان فکری، منوچهر وارسته و پرویز ایرانپور را نام برد. (۴). در میان این افراد، ابوالحسن صبا چهره برجسته‌ای دارد. وی که به سال ۱۲۸۱ شمسی متولد شد، نزد میرزا عبدالله به نواختن تار پرداخت و سپس آن را در مدرسه درویش خان تکمیل کرد و سرانجام در سال ۱۳۰۲ به مدرسه موسیقی علینقی وزیری رفت و از آنجا فارغ التحصیل شد تا به جایی که مشهورترین و بزرگترین نوازنده آهنگهای ایرانی با ویلن گردید. مهدی خالدی، پرویز یا حقی، مهندس همایون خرم، علی تجویدی و حبیب‌الله بدیعی از شاگردان ابوالحسن صبا بوده‌اند.

۱. بر همین اساس نیز متجددین شرقی تحت تأثیر غربیان برای رهایی از این وضع، تمام حالات و کیفیاتی را که در موسیقی سنتی بر اثر تعداد درجات ایجاد شده و به نظر آنان مصنوعی جلوه می‌کند زائد تشخیص می‌دهند و پیشنهاد می‌کنند که درجات اضافه بر درجات گام دیاتونیک و کروماتیک موسیقی غرب شود.

کتابشناسی فصل هفتم

۱. روح‌الله خالقی، سرگذشت موسیقی ایران، بخش اول، تهران، ۱۳۳، ص ۱۴-۱۵.
۲. علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجاریه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۳۳۲-۳۳۴.
۳. همان، ص ۳۳۵.
۴. رجوع شود به روح‌الله خالقی، همان، کاوشی در قلمرو و موسیقی ایران تألیف پرویز منصوری، و تاریخ مشاهیر ایران و عرب، تألیف سپهرم، فصل مشاهیر موسیقی.

فصل هشتم

غربزدگی در مدرنیسم دینی معاصر

مدتی است در جراید مباحثی ذیل تجدد و تکامل معرفت دینی در میان است که با عنوان قبض و بسط تنوریک شریعت آغاز شده. مقدمتاً درباره لفظ قبض و بسط توضیح بفرمایید تا به سؤالات بعدی برسیم.

الفاظ قبض و بسط و مشتقات آن سابقه‌ای بیش از هزار سال در اسلام دارد و قبل از اسلام نیز در ذیل مباحث نظری یونانیان و قبل از آن در عرفان و حکمت شرقی علی‌الخصوص هند مورد تأمل بوده است. این الفاظ هم به بیان احوال عالم وجود و هستی و هم به بیان احوال عالم انسانی مدد رسانده است. در معارف و فرهنگ اسلامی این الفاظ بیشتر در حوزه علوم عقلی و ذوقی اعم از فلسفه و عرفان و کمتر از آن در علم کلام و فقه و اصول و ادب مورد بحث و نظر بوده است. بی‌مناسبت نیست نگاهی به متون کهن عرفان اسلامی بیندازیم و برخی از شواهد را ذکر کنیم.

این متون عمدتاً «قبض» و «بسط» را دو حال آدمی دانسته‌اند که بعد از گذشت سالک و عابد از حال «خوف» و «رجاء» حاصل می‌شود. این نظر قشیری در آثار دیگر عرفا نیز آمده است. نظر عزالدین محمود کاشانی را در این باب می‌خوانیم: «مراد از قبض انتزاع حظ است از قلب به جهت امساک، و قبض حال سرور از او، مراد از بسط اشراق قلب است به لمعان نور. حال سرور سالک طریق حق از مقام عام بگذرد و به اوائل محبت خاص رسد، داخل در زمره اصحاب قلوب و ارباب احوال شود و حال قبض بر دل او فرود آمدن گیرد و مقلب القلوب قلب او را همواره میان این دو حالت متعاقب و متناوب منقلب می‌دارد تا به کلی حظوظ او را از او قبض کند و از نور خودش منبسط گرداند. گاهی در قبضه قبضش تنگ بفشارد تا نضارت وجود حظوظی از او مترشح گردد و گاهی در میدان

بسطش عنان فرو گذارد تا مراسم عبودیت و اخلاص به پای می دارد.» جرجانی در تعریفات می نویسد: «قبض و بسط دو حال است که پس از ترقی عبد از حال خوف و رجا پیدا می شود. قبض برای عارف چون خوف است برای مستأمن. تفاوت میان قبض و بسط و خوف و رجاء آن است که خوف و رجاء مربوط است به امری مکروه یا محبوب در حال حاضر که بر دل عارف از وارد غیبی غلبه یابد.»

به اعتباری در عرفان از قبض و بسط، مظهریت جمال و جلال حق را تلقی کرده اند. جلال عبارت از احتجاب حق از دیده و غیب هویت و ذات اوست در ادراک آدمی. اوصاف قهر الوهیت را نیز صفات جلال حق گفته اند. عراقی در شرح جلال می گوید: «ظاهر کردن بزرگی معشوق است از جهت استغنائی از عاشق و نفی غرور عاشق و اثبات بیچارگی و اضطراب او.» در شرح تعرف آمده است که: «جلال بزرگی بود به معنی قهر و سلطنت و غلبه، چنانکه هر که امر او نافذتر باشد و حکم او روان تر باشد و پادشاهی او بیشتر باشد گویند فلان جلیل است در جلال جبروت. و جبروت از جبر گرفته اند و جبر بر دو قسم است یکی قهر کردن بود و قهر خدای راست، و بدین معنی خدا را جبار گویند چنانکه می گویند: «و هو القاهر فوق عباده» و نیز می گویند «عزیز الجبار». پس جبر است بدان معنی که همه چنان بود که او خواهد و کسی خواست او را خلاف نتواند کرد و همه مرادها تابع اوست که «ماتشاؤن الا ان یشاء الله». صفات جلال صفاتی است که متعلق و مفاد آن قهر و غضب است. صفات سلویه خدا را نیز صفات جلال می نامند چنانکه صفات ثبوتیه او را صفات کمال نامند و صفاتی که مفاد آنها لطف و رضاست جمال می نامند. عراقی در شرح جمال می گوید: «ظاهر کردن کمال معشوق است از جهت استغنائی از عاشق و نیز اوصاف لطف و رحمت خداوند است.» شاه نعمت الله ولی در رسائل جمال را تجلی حق به وجه حق برای حق دانسته است. در نظر او جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است، در بطن هر جمالی را جلالی است و در هر جلالی جمالی است و بالأخره خواجه عبدالله انصاری می گوید: «عارف به جلال او نگردد نالد، محب به جمال او نگردد نازد.»

حال با توجه به شرح الفاظ قبض و بسط و شرح جمال و جلال از منظر عرفان اسلامی و تذکر به رجوع این دو به نسبت خاص آدمی با حق تعالی می توانیم به طرح

مسائل دیگر پردازیم. قدر مسلم دو اصطلاح قبض و بسط کنونی کاملاً متفاوت از معانی عرفانی این دو است. در اینجا مراد از قبض و بسط، گرفتگی و محدودیت از یک سو و گستردگی و وسعت شریعت است که در ادوار مختلف علوم دینی، بر آن عارض شده است. تأثیر دین از علوم دنیوی اساس فرضیه قبض و بسط است و به عبارتی سخن از تأثیرات علوم عصر بر دانشهای دینی است. از این نظر با بسط و گسترش و تحول علوم دنیوی علوم دینی نیز بر اثر آن بسط و گسترش می‌یابند و قبض و محدودیت علوم دنیوی منشأ عدم تحول در علوم دینی است. البته گاهی علوم دنیوی یا دینی در مقام بسط خودند اما دیگری از این بسط روی می‌گرداند و بالتیجه انحطاط عارض بر آنها می‌شود. از اینجا تکامل هر یک از این دو معرفت در تأثیر و تأثر آن دیگری است نه بر دوری یکی از آن دو و اکنون که علوم دینی اسلامی از این اوضاع دور مانده‌اند دچار قبض و ناتوانی در عرصه علوم گشته‌اند و چاره آن است که این علوم در خود را به روی علوم دنیوی بازکنند و خود را با یافته‌های تجربی که محک علم تلقی می‌گردد تطبیق دهند.

با این اوصاف معانی الفاظ قبض و بسط در علوم و عرفان اسلامی کاملاً متفاوت و حتی متباین با قبض و بسط به این مفهوم جدید است. در واقع قبض و بسط در اینجا معادل انحطاط و ترقی علوم شرعی و دینی استعمال شده است.

بله. البته اگر این الفاظ را بنا بر علم‌الاسماء تاریخی و بحث ادوار و تجلی اسماء در عالم با رجوع به اسماء‌الحسنی و اسماء متقابله جمال و جلال الهی تفسیر و شرح کنیم باز نتایجی متباین و متناقض با این نظر کاملاً دنیوی شده حاصل می‌شود. بدین معنی که اگر در دوره‌ای از ادوار تاریخی بنا بر غلبه حجب کفر به اقتضای غلبه مطلق جلال الهی، آدمی غیرحق را اصیل بینگارد که همان طاغوت است، قبض و بسط و جمال و جلال شرح دیگری پیدا می‌کند. در این مقام او قبض و بسط و جمال و جلال را در نسبتی که با طاغوت دارد درک و تفسیر و شرح می‌کند. فی‌المثل اکنون که در غرب غلبه با طاغوت انسانی است و بشر قائل به اصالت وجود بشری در برابر اصالت خداست. این طاغوت همان نفس اماره آدمی است که چونان مبدأ تفکر و فرهنگ تلقی می‌شود. البته این تعبیر از نفس با نفس اماره به معنی اخلاقی متفاوت است، زیرا نفس اماره در اصطلاح خاص به شخص

مربوط می‌شود اما در فلسفه و هنر جدید نفس شأنی جهانی پیدا کرده و در اندیشه غربیان صورت شبه متعالی پیدا می‌کند و صور مختلف معقول و خلاف عقل به خود می‌گیرد، حتی در فلسفه هگل به صورت «ایده» که در مقام خدا و مبدأ در این فلسفه است تجلی می‌کند.

قبلاً در فلسفه دکارتی نفس موجودیت شبه متعالی پیدا کرده بود. عبارت «می‌اندیشم پس هستم» اثبات شأن جهانی و استعلایی نفس و هستی آدمی است. این سخن دقیقاً مقابل نظر سن آوگوستینوس حکیم مسیحی است که گفته بود: «خدا هست پس هستم». نکته قابل ذکر در اینجا این است که در عبارت دکارتی تلویحاً نفس مکتفی بذات تلقی شده است و ملاک و میزان حقیقت. در اینجا نمی‌خواهم وارد بحث منطقی شوم این بحث از نظرگاه منطق اسلامی و مسیحی و یونانی و حتی منطق جدید مورد تعرض قرار گرفته است. حتی متأخرینی چون کارناب در کتاب «قطع ریشه مابعدالطبیعه» در این باب به مناقشه می‌پردازند که چرا دکارت از مقدمه «من فکر می‌کنم» نتیجه می‌گیرد که «من هستم».

اما تفسیر تاریخی از تجلی اسماء الهی و غلبه طاغوت و حال آدمی در نسبت با آن. در دوره غلبه طاغوت جدید قبض عبارت خواهد بود از گرفتگی نفس اماره و مستوری ولایت رحمانی و بسط عبارت است از گشایش و رهایی نفس اماره و سلطه ولایت شیطانی. در اینجا جمال، احساس کمال و توهم لطف انسانی نفس اماره، و جلال، احساس عظمت و هیبت قدرت شیطانی انسان و مقام تکنیکی اوست. آزادی، حقوق بشر، عفو بین‌المللی، کمکهای بلاعوض و صلح، برابری و برادری و را می‌توان در زمره ظهورات جمال طاغوتی جدید دانست که حاصلش بسط نفس است. و در مقابل، استبداد و تروریسم و بحرانهای اقتصادی و جنگ و نابودی محیط زیست و قدرت نابودکننده و سیطره‌ماشین و تواناییهای انسانی در زمره ظهورات جلال انسانی دانست که حاصلش قبض و خوف است. سیطره عقل و حکمت بشری و بطور کلی ادراکات و عقل انسانی منفصل از وحی که در معارف دینی به اهواء و شیطنت و نکراه تعبیر شده، در این دوره، بسط نظری نفس شبه متعالی دکارتی را به دنبال خواهد داشت و در مقابل، معارضه نقل و حکمت الهی با عقل و حکمت و علومات بشری این دوره را می‌توان قبض نظری این نفس دانست.

باتوجه به این معنای قبض و بسط، معرفت دینی در ادوار تاریخی چه سیر و تحولی داشته است.

در سیر ادواری تاریخ، معارضه عقل و نقل و ملل و نحل تا آنجا که متباین بوده‌اند رجوع به قبض و بسط نظری نفس اماره و نفس مطمئنه داشته است که بنابر مظهریت نسبت به حقیقت و انکشاف حقیقت وضع نویی نسبت به عالم وجود و مبدأ گرفته است. تجلی حقیقت به اسماء متکثره و مظهریت آدمی از این اسماء منشأ تفکر بشر است. این نظر با هیستوریسیسم (مذهب اصالت کل تاریخی) و هیستوریسم (مذهب اصالت تاریخ) متباین است زیرا کل تاریخی در فلسفه تاریخ جدید همان نفس شبه متعالی دکارتی و هگلی است، اما کل تاریخی در حکمت دینی عبارت است از اسماء الهی که اجزاء عالم سراسر مظاهر آن است. بنابراین فرهنگ و شئون تمدنی باطنی دارند که فرع آن باطنند. زمانی که حقیقت در شهود و حضور باطنی بشر انکشاف حاصل می‌کند تاریخ بشر نیز تغییر می‌کند، تفکر سیرش به سوی حقیقت و کل متجلی است. و هنگامی حقیقت محجوب می‌گردد بشر خویش یا طاغوت شبه متعالی را اساس تفکر و محک و میزان آن تلقی می‌کند. پس قبض و بسط تفکر نسبت به حقیقت است. قبض، محجوب شدن حقیقت و بسط انکشاف آن است. در آغاز تاریخ بشر یعنی، عصر امت واحده غلبه با تفکر معنوی انبیاء و اولیاء است که بر اثر آن نفس اماره دچار قبض می‌گردد. اما با دوری تدریجی از تفکر دینی و معنوی، تاریخ بشر وارد مرحله بسط نظری القانات و شهودات نفس اماره می‌شود. در این مرحله عقل ناسوتی بشری با آغاز تفکر متافیزیک یونانی سیطره پیدا می‌کند و عقل لاهوتی و تفکر شهودی و معنوی دینی به طاق نسیان سپرده می‌شود.

از جمله حوادث دوران قبض حقیقت این است که بعضی مفسران معارف دینی، متافیزیک و عقل یونانی را میزان و باطن شریعت و دیانت الهی تلقی می‌کنند از جمله این مفسران فیلون یهودی است. عقل و منطق یونانی در این دوره بر بسیاری از مراکز علمی جهان سیطره می‌یابد و در منطقه‌ای از جهان که تحت سیطره امپراطوریهای یونانی-رومی است تنها طریق اندیشیدن درباره خدا، جهان و انسان می‌شود. در واقع پس از هجوم اسکندر به شرق و سیطره رومیان بر بخش بزرگی از جهان، تفکر یونانی، جهانی شده، و

فقط بخشی از شرق از جمله ایران و هند و چین از سیطرهٔ این تفکر و روح متافیزیک شرک آمیز آن دور می ماند.

با ظهور انقلاب دینی مسیحی و اسلامی در جهان و فروپاشی فرهنگ و تمدن ناسوتی و یونانی - رومی، وحی و نقل (Tradition) که همان سنت و مآثر مآثرات و به صورت شهودی و الهامی است، غلبه یافت. در این وضع عقل یونانی که به نحوی سعی به بقاء داشت اما با مقاومت نقل و تفکر دینی مواجه می شد، به نحوی از انحاء باقی ماند. در این دوران روح متافیزیک اثر خود را از دست داده بود اما برخی از بقایای آن به طور پنهانی در تفکر شبه دینی برخی فرق چون اسماعیلیه و علما و فلاسفه یونانی روش و عرف نظامات رسمی موجود رسوخ کرد و در تفکر دینی و معنوی اختلال می کرد. البته همین جنبش محدود روح یونانی از سوی حکیمان انسی و عالمان ربانی به شدت طرد و نفی می شد و متفکران به معارضه با ذات آن می پرداختند. از اینجاست که سنایی می گوید:

مسلمانان مسلمانان مسلمانی مسلمانی

از این آیین بیدینان پشیمانی پشیمانی ...

بمیرید از چنین جانی کزو کفر و هوا خیزد

ازیرا در چنان جانها فرو ناید مسلمانی

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین

که محرومند از این عشرت هوس گویان یونانی

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

آنانی که گرفتار روح یونانی بودند آنچنان روزگار برایشان تنگ می شد که انزوا پیشه می کردند. اما فقراتی از اندیشهٔ یونانی و مباحثی از متفکران یونانی حکم ماده برای روح دینی عصر پیدا کرد چنانکه دیگر از ارسطو و افلاطون شبیحی بیش باقی نمانده بود آنان روح متافیزیک خود را از دست داده بودند. و فلسفهٔ این عصر بالذات روح اسلامی پیدا کرده بود.

به هر تقدیر فرهنگ و تمدن اسلامی کم و بیش عرصهٔ جدال فلسفهٔ یونانی

و حکمت اسلامی که بعضاً از مواد فلسفه یونانی پس از زایل شدن روح آن بهره می‌برد، بوده است. تألیف کتب ملل و نحل، تاریخ نزاع میان عقل و نقل را در تاریخ اسلام و تاریخ قرون وسطای مسیحی بیان می‌کند. همانطوری که در عالم اسلامی نزاعهایی میان پیروان عقل یونانی و نقل دینی رخ داد، در عالم مسیحیت نیز جدالی دائمی میان تالّه عقلی و تالّه نقلی از آغاز بسط فرهنگ عیسوی به وقوع پیوسته است که سرانجام با سیطره تالّه عقلی به صورت توجه تام و تمام به احکام عقل و غفلت از احکام نقل و شریعت در انقلاب رنسانس که تا قرن هجده بسط پیدا می‌کند پایان می‌پذیرد. در این عصر که به دوران روشنائی تعبیر می‌شود هر آنچه مربوط به دین است به جهل و اوهام و خرافات و تقلید و تعبد و تعصب تاریک‌اندیشی تعبیر می‌شود و وحی و نبوت انکار می‌گردد. در این دوران مجدداً شاهد بسط نظری شهودهای نفس‌آماره هستیم. تنها طریق رسمی اندیشیدن طریق عقل تجربی دوره جدید است که از جهت خودبنیادی به مراتب از تفکر و طریق عقل شبه‌متعالی یونانی به تفکر دینی دورتر است زیرا اساساً تفکر یونانی علی‌رغم اصیل پنداشتن جهان cosmos و سرنوشت جهانی Moira در برابر خدا و امر قدسی و الوهیت و نیز تفسیر کاسموساتریک خدا و امر قدسی، هنوز بشر را دایر مدار جهان نمی‌پنداشت. از اینجا عقل نیز صورتی جهانی و کاسموساتریک داشت، و باید آدمی را به سوی واقعیت این جهانی یا شأن معقول آن جهانی عالم و آنچه که ارسطو اعتدال می‌خواند سوق دهد و با آن منطبق سازد. در حالی که در دوره جدید انسان دایر مدار جهان می‌شود و همه امور با معارف و علوم می‌گردد حاصل عقل و ادراکات انسانی است، بدون ذره‌ای تقید و ربط به تفکر دینی سنجیده می‌شود، حتی دین. در حقیقت طریق عقل تجربی دوره جدید صورتی اومانستی و سکولر (دنیوی شده) دارد که با عقل و تجربه دینی تباین ذاتی پیدا می‌کند. باید متوجه بود که تجربه دینی در این دوره به محاق نیسان نمی‌پیوندد و در حاشیه کم و بیش حضوری منفعل پیدا می‌کند. حتی در دوره‌های بحرانی علوم جدید توجه به منطقات معنوی قرون وسطی در غرب رشد می‌کند که آغازکننده آن «شلایر ماخر» و تدوین‌کننده رسمی و عام آن در علوم انسانی «دیلتای» است. این منطوق، منطوق هرمنوتیک یا تاویلی و تفقهی است.

پس در این اوضاع عقل و ادراکات منفصل نفسانی بشری باید مرجع تشخیص حسن و قبح، زشت و زیبا، و درست و نادرست و بالأخره مرجع تمیز حق و باطل شود اما انفعال تفکر دینی در برابر تفکر جدید یونانی یا غرب چگونه است؟

گفتیم که تاریخ ادیان همواره شاهد جدال میان عقل و وحی بوده است و کتابهای متعددی در عصر حاضر در اروپا و امریکا در این باره نوشته شده است. از جمله می توان از کتاب «عقل و وحی در قرون وسطی» اثر اتین ژیلسون یاد کرد. برخی از مستشرقین نیز با مطالعه سطحی یا عمیق متون اسلامی و کتابهای فرق و مذاهب اسلامی به آن پرداخته اند کتاب «عقل و وحی در اسلام» اثر اربری از این باب است که بالنسبه وجهه نظری منصفانه نسبت به تحولات دینی در عالم اسلامی داشته و حتی از کسانی که معتزله را آزاداندیش معرفی می کنند انتقاد کرده است. به عقیده او معتزلیان که در محاصره علمای ظاهری که از دانش جدیدالورود یونانی سخت نفرت داشتند و یا غلاة شیعه که به الوهیت حضرت علی علیه السلام اعتقاد داشتند و یا عیسویان معتقد به تثلیث و مانویان قائل به ثنویت که تبلیغات فتنه انگیزشان تیشه به ریشه مذهب توحید می زد، قرار داشتند با تدوین مباحث کلامی و در سایه شمشیر تیز استدلال جدلی که از یونانیان گرفته بودند از معرکه های پرخروش بسیاری فاتحانه بیرون آمدند اما گرفتار غروری مهلک شدند که آنها را به زمین زد. آنها را در حقیقت باید متأثر از شیوه جدلی شاگردان امام صادق علیه السلام دانست که توانستند مشرکین را منفعل و نابود کنند. هشام بن حکم استاد مسلم جدل با خصمان مشرک و منحرف از راه حق و حقیقت بوده است. اوست که اولین کتاب را در طرد فلسفه ارسطو نوشته است که در زمان ابن ندیم موجود بوده و در «الفهرست» آمده است (کتاب الرد علی ارسطالیس فی توحید). به هر حال زمانی که دین در کمال قدرت معنوی باشد قدرتهای مشوب به زندقه و کفر را منفعل می کند. متکلمان و متفکران اسلامی در دفاع از دین از دوستان زندقه زده خویش نیز می بریدند، آنها با عزم تمام به دفاع از بیضه اسلام می پرداختند و در جدلهای فکری خود گاه چندین هزار نفر را وارد اسلام می کردند. آنچه این متفکران می ساختند، سلاطین و حکمرانان ویران می کردند فی المثل برخی از آنها حکم به پرداخت جزیه از سوی نومسلمانان می کردند. صورت جدی تخریب تفکر دینی و انفعال آن در برابر فلسفه یونانی از سوی کسانی تکوین می یافت که فلسفه یونانی یا

اسکندرانی و عقل بشری را مرجع تفسیر و تأویل کتاب و سنت می‌انگاشتند. از این رو می‌توان آنها را در کنار عرف جاهلی حکمرانان اموی و عباسی دانست. آنها نظراً به انفعال تفکر دینی مدد می‌رساندند و اینها عملاً عرف و عادات جاهلی و رسوم و آداب قبیله‌ای یا یونان‌زده را ترویج می‌کردند و مانع تحقق احکام شریعت بودند که در فقه تنظیم شده بود.

برخی از انفعالات در اندیشه عده‌ای این بود که آنها در تفسیر کلماتی چون عقل و فکر و علم در کتاب و سنت آن را به معانی عقل و فکر و علم یونانی تفسیر می‌کردند. حاصل تفسیر عقلی چنین مفسرانی بیشتر بیان فلسفه یونانی بوده تا حکمت قرآنی. البته تابعان نقل از محدثین و متکلمین و عرفا و فقها و حتی کثیری از فلاسفه اسلامی به نحوی از انحاء تا آنجا که مقدورشان بود به جدال و معارضه با عقلی مذهبان یونانی زده می‌پرداختند و حریم دین را حفاظت می‌کردند، اما در کلام اینان نیز بعضی مفاهیم منطقی و فلسفه یونانی نفوذ کرده بودند. به هر حال یونان‌زدگی عارض بر بخشی از فرهنگ و تمدن اسلامی بود اما تفکر یونانی نتوانست بالذات بر تفکر اسلامی مسلط گردد از اینجا فلسفه و فقه بنیاد دینی و اسلامی داشتند و عوارض یونانی کم و بیش بر فلسفه و عرفان و گاهی فقه علی‌الخصوص فقه رسمی که استبداد سلاطین یا مرجعیت و حجیت شبه دموکراتیک اهل حل و عقد غیر امام معصوم را موجه تشخیص می‌داد یا بر عرف قبیله‌ای و جاهلی صحنه می‌گذاشت، آشکار می‌شد، اما این عوارض در برابر ریشه قدسی معرفت دینی همواره بیگانه می‌ماند. فی‌المثل هیئت بطلمیوسی و طبیعیات یونانی چون مابعدالطبیعه یونانی همواره تباین ذاتی خود را با نجوم و حکمت قرآنی آشکار می‌کرد.

آنچه که در تفکر و علوم دینی تأثیر گذاشت هیچ‌گاه منشأ تکامل معرفت دینی نبود بلکه به انحطاط فرهنگ دینی مدد می‌رساند. البته علوم بیگانه (علم اوائل) در پیچیدگی و طرح مسائل جدید مؤثر افتاد اما این بدان معنی نبود که بر غایت و روح و شهود متعالی معرفت دینی تأثیری جدی بگذارد. نهایتاً اینکه این مسائل و مفاهیم بیگانه پس از زایل شدن روح‌شان صورت نوعی و روح قدسی اسلام را پذیرفتند و در دانشهای اسلامی حل شدند. همانطوری که اشاره رفت حتی متفکران یونانی هویت شرک‌آمیز خود را از دست دادند و چهره‌ای توحیدی و الهی به خود گرفتند.

معرفت دینی در دوره جدید چه وضعی پیدا کرد؟

غرب با ظهور تفکر جدید به تجدید تفکر دینی سنتی پرداخت. ابتدا عده‌ای از کاتولیک‌ها که از فساد دربارهای مجلل پاپ‌ها احساس خسران می‌کردند به انتقاد از آن پرداختند بی‌آنکه در اصول آن تشکیک به عمل آورند. رهبانان دومینیکنی و فرانسیسکنی در قرن سیزده در جهت تجدید عظمت معنوی کلیسا کوشیدند اما نتیجه معکوس بود. دومینیکن‌ها درگیر دادگاه‌های تفتیش عقاید شدند هر چند بزرگترین متفکران پایان قرون وسطی چون سن‌توماس آکوئیناس و سن‌آلبرت نیز از جمع آنان بودند و فرانسیسکن‌ها نیز در دیرهای رهبانی به غفلت کشیده شدند.

قرن چهاردهم دوران فروپاشیء کلام و الهیات هزار و چند صدساله مسیحی بود. ویلیام اوکامی و جان اسکات روح دینی کلام مسیحی را از آن گرفتند. آنها طور دین را طوری ورای طور عقل و غیرنظری انگاشتند و به تأسیس نوعی فلسفه دنیوی جدا از دین مسیح مدد رساندند و در حوزه سیاست نیز به همراه بسیاری از متفکران به انکار سلطنت دینی پایی پرداخته و خواستار استقلال کلیساهای محلی و بومی شدند. این جدایی در قرن پانزدهم بطور جدی استقرار یافت. کلیسای انگلیکان از سوی هنری هشتم پادشاه بریتانیا از کلیسای کاتولیک اعلام استقلال کرد.

اما تعرض جدی‌تر از سوی لوتر مؤسس رسمی نهضت پروتستان آغاز گردید او که از میراث رومی کلیسای کاتولیک بهره‌مند بود در بیانیه خویش پاپ و برخی آداب و رسوم کاتولیکی را طرد و نفی نمود. برخی از این آراء دو قرن پیش، از سوی وایکلیف کشیش انگلیسی و جان هوس کشیش بوهمی اعلام شده بود اما در آراء جدید بنیاد قدرت دنیوی و دینی کلیسای سنتی نابود می‌شد. وجوهات شرعی پرداخت شده به کلیسا و مرجعیت دینی پاپ هر دو نفی شد و فهم بشری برای درک حقیقت انجیلی بسنده تلقی گردید. زبان لاتینی به عنوان زبان بین‌الملل مسیحی با ترجمه آلمانی انجیل اثر خود را از دست داد تا پایان قرن ۱۶ برتری از آن پروتستان‌ها بود اما در پایان این قرن و سرتاسر قرن ۱۷ کاتولیک‌ها نیز کوشیدند با اصلاحات تجدیدزده خویش از غافله تفکر اومانیستی عصر عقب نمانند. در این دوران کلیسای کاتولیک بسرعت روح دینی خود را از دست داد و روحانیون مسیحی منزوی شدند و قدرت سیاسی جدیدی که از طبقه نوظهور بورژوا

نشأت می‌گرفت تکوین یافت، این طبقه از قدرت فکری جدیدی بهره می‌گرفت. تئوری حق الهی پادشاهان که به تفکیک قدرت دنیوی از قدرت دینی می‌پرداخت حتی از سوی حکمرانان کاتولیک فرانسه و اسپانیا مورد تأیید قرار گرفت. بوسوئه کشیش کاتولیک دربار لویی چهاردهم قدرت استبدادی او را وجهی کلامی می‌بخشید و عجیب آنکه علی‌رغم پروتستانی بودن نظریه حق الهی او محکمترین پراهمین را برای اثبات مشروعیت حکومت مطلقه لویی که تمام شئون زندگی اش غیردینی و فرعونی بود اقامه کرد.

تعارضات درونی خانواده مسیحی روزه‌روز از قدرت دینی و دنیوی آنها کاست. غرب از قرن هجده که با تبختر و فرعونیت بی سابقه‌ای دوران روشنایی پرتوافشانی عقل و دانش طبیعی و ناسوتی نام گرفت با تحقیر به دوران معنویت نگریست و آن را با تمام عشقها و انسانیتها دوران تاریکی و مظلومه خواند. در این دوران کاتولیک‌ها و پرتستان‌ها کاملاً تجددزده بودند و روح خبیثی که فلسفه انسان‌مدارانه را به شهود و عقل ناسوتی فیلسوفان غربی القاء می‌کرد تاریخی جدید را پی در پی به صور و نحل مختلف تفسیر و شرح می‌کرد و عالمان علوم تحصیلی نیز در مقام شیء کردن (objectivization) و تقلیل (reduction) همه امور عالم و موالید سه گانه بودند و اگر دستشان به عالم غیب نیز می‌رسید آن را در اوهام خویش به شیء محاسبه شدنی تقلیل می‌دادند. به هر حال قرن هجده و نوزده و بیست دوران سیطره روح خبیث فلسفه جدید بوده است. در نیمه دوم قرن نوزدهم که مدرنیسم به سیطره خود آغاز می‌کند بحران و تزلزل در مبادی تفکر غربی نیز آغاز می‌شود. تمدن بیمار غربی اکنون به تعبیر اشپنگلر به دوران فسیلی خود رسیده است و روح فائوستی به حفظ وضع موجود می‌پردازد. نخستین رویکردها به قرون وسطای مسیحی نیز با نهضت رمانتیک آغاز می‌شود. منطق هرمنوتیک شلایر ماخر که به نحوی بازگشت به تأویل کتاب مقدس از سوی قدیسین و متفکران مسیحی است با نوعی تجددزدگی همراه است. ماخر نخستین متفکر جدی مسیحی پس از گذشت چهارصد سال تاریخ جدید است که دین را ذاتی وجود آدمی تلقی می‌کند، و او را بی آن بیگانه می‌داند. سنت هرمنوتیک پس از او در علوم انسانی گسترش می‌یابد و در برابر نحله‌های پوزیتیویستی قرار می‌گیرد. نمونه‌ای جدی از این منطق مأخوذ از دیانت و تفکر دینی قرون وسطی را در آثار رودلف اوتو دین‌شناس آلمانی در کتاب «تجلی امر قدسی» می‌بینیم. از

سویی نوعی بازگشت به کلام مسیحی قرون وسطی نیز در همین دوران به وقوع می‌پیوندد. سن توماس آکوئیناس بزرگترین متفکر قرون وسطایی است که از سوی نئوتومیستها مجدداً در عرصه اندیشه دینی ظاهر می‌گردد. اتین ژیلسون و فردریک کاپلستون از متألهان تومیسیم جدید محسوب می‌شوند. اما هنوز اندیشه دینی در غرب در برابر روح فائوستی منفعل است و کلیسای ممسوخ مسیحی قادر به احیای خود نیست و بیشتر تابع سیاست و فرهنگ موجود است. از این روست که عده‌ای از متفکران سرخورده غرب به شرق و عالم اسلامی روی آورده‌اند. عرفان اسلامی چشمه‌ای است که همه اینان را سیراب می‌کند. گنون آغازگر راهی است که بورکهارت و کربن و فریتهوف شوان و کوماراسوامی و دیگران آن را طی می‌کنند. گرچه این راه نیز از آسیب روح خبیث غرب مصون نمانده است اما بی‌تردید راه بی‌سابقه‌ای در پانصد سال اخیر تاریخ بشرانگاری غربی است. حتی اگر عده‌ای بحران‌زده برای خاموش کردن التهاب و تشویش خاطر ناشی از سیطره روح خبیث نیست‌انگاری غرب به تفکر اساطیری شرق و اساطیرالاولین افریقایی و آسیایی و غیره پناه می‌برند باز محل تأمل و اندیشه است.

آنچه فرمودید به تاریخ غرب مربوط می‌شد. بر جهان اسلامی علی‌الخصوص بر اندیشه دینی ایرانیان چه گذشت؟

زمانی که تاریخ غرب به پایان رسید و مدرنیسم استقرار یافت، نیچه پایان مدرنیسم و آغاز عصر پست مدرن را اعلام کرد. در نظر نیچه دوران نیست‌انگاری منفعل در حال سپری شدن و جهان در آستانه استقرار در ساحت نیست‌انگاری فعال بود. در دوران نیست‌انگاری منفعل، روح فائوستی عالم را ماده خویش می‌کرد. سراسر شرق و افریقا و آمریکا در حال نابودی و استحاله فرهنگی بود. نظام تکنیک تنها نظام قدرتمند و نابودکننده جهانی محسوب می‌شد. در این زمان اقوامی که دور از نظام تکنیک مانده بودند در برابر غرب امپریالیست احساس حقارت و عجز می‌کردند. این وضع زمانی به اوج خود رسید که اندیشه دینی بیش از پیش از سوی عرف غیردینی محدود و منزوی می‌شد. به جای احکام شریعت، احکام جاهلی اقامه می‌شد و اوضاع چنان بود که بتدریج امر بر این مشتبّه شده بود که احکام شریعت فقط در دوران خاصی قابل تحقیق‌اند. برای

برخی نیز احکام عرف بر احکام شرع برتری یافته بود و یا چون احکام شرع تلقی می‌شد. چنانکه علمای بسیاری در این دوره در مکتوبات خود از بیگانگی دینی عالمان و عوامان و حکمرانان سخن گفته‌اند و دوری بی سابقه جامعه را از عصر ایمان متذکر شده‌اند.

در این اوضاع دو طبقه در جامعه دینی و سنتی اسلامی تکوین یافت که به طرح مباحث نوبی پرداختند که در جامعه سنتی، جدید و بی سابقه تلقی می‌شد اما همگی از مسائل چند صدساله اروپایی اخذ شده و صورت بومی و محلی پیدا کرده بودند. طبقه اولی که به طرح مسائل نو پرداختند از جامعه دینی برخاسته و به آن وابسته بودند، اما طبقه دوم از اشراف کهن یا طبقات جدید محسوب می‌شدند که از جامعه دینی بیگانه بودند و چندان وقعی به مسائل دینی و اسلامی آنچنان که شایسته بود نمی‌نهادند. به هر حال نظام تکنیک بر جهان مستولی و ممالک اسلامی به صورت مستعمره یا شبه اومانستی دوره جدید در این سرزمینها مدد می‌رساند. اکنون باید صوری از تجربه روح اومانستی که صورت بیرونی آن در نظام تکنیک تجلی می‌کرد می‌آزمودیم، و دین را از منظر علوم و بینش نو موردنظر قرار می‌دادیم. آن هم زمانی که نظام تکنیک و عظمت جهانی آن نفسها را بریده و همه را شیفته و مات و مبهوت خود کرده بود و آنهایی که از نظام تکنیک غافل مانده و کار خویش را محدود به خانه و مدرسه کرده بودند از گردونه نظام جهانی خارج و در حقیقت بی تاریخ شده بودند. البته این بی تاریخی عارض بر همه کسانی بود که در فرهنگ و مدنیت جدید شرکت نداشتند از این رو در تاریخ جهانی بی تأثیر و خنثی و بیشتر تأثیرپذیر و منفعل بودند، در این مرحله طبقات سابق الذکر در تلاشی برای سهم شدن در بینش جهانی و ورود به تجدد و حضور جدی در تاریخ و فرهنگ جدید، شرکت کردند. آنان گرچه روشهای مختلفی پیش گرفتند اما تجدد روح عمل سیاسی و تفکر آنان بود.

اینکه در میان اهل دیانت نخستین کسی که در ممالک اسلامی خواهان نگاه جدید به دین و تجدیدنظر در نگرش سنتی مسلمانان به دین از منظر علم جدید می‌شود چه کسی است شاید نامعلوم باشد. اما با توجه به آثار مکتوب موجود سید جمال‌الدین اسدآبادی از همه جلوتر است. او که یکی از وارثان فرهنگ و تمدن اسلامی بود در برابر روح و قدرت علوم و تمدن صنعتی غرب در قرن نوزدهم مسلمانان را ناتوان دید. سید با این

وضع فکری طالب آشنایی ملل مسلمان با علوم و صنایع جدید و قوانین مدنی و اجتماعی غرب بود تا بدینوسیله پیشرفت و آزادی و بازگشت حیثیت سیاسی مسلمانان ممکن گردد. به عقیده او دین اسلام ذاتاً مانع پیشرفت نیست بلکه سوء تعبیر احکام گاهی چنین توهمی را به وجود می آورد.

در نظر سیدجمال الدین اسدآبادی چگونه باید از سوء تعبیر احکام رهایی یافت علی الخصوص که می دانیم او مردم شرق را خرافه زده، موهوم پرست و بی خبر از علوم حقیقی می دانست و حتی در مواقعی اروپاییان را از مسلمانان مسلمان تر می دانست زیرا به احکام اسلامی عمل کرده اند و مسلمانان علی رغم نزدیکی به این دین بزرگ از آن دوری جسته اند. او در مقاله رد مذهب نیچری عمل لوتر رئیس پروتستان را علیه کلیسای کاتولیک اقتداء به مسلمانان می داند.

مرحوم سیدجمال از دین اسلام و قرآن تفسیر جدیدی می کند و نظری پروتستانی دارد یعنی معتقد است که علوم اسلامی اکنون منشأ اثر نیستند. در مقاله «لکچر در تعلیم و تعلم» همه علوم اسلامی را در عمل ناتوان می خواند. در رساله رد بر مذهب نیچری نیز بر خرافه زدایی تأکید می کند. اما چگونه باید با دانشهای اسلامی و خرافه های رسوخ یافته در ذهن مسلمان مواجه شد که دین نیز چون خرافه طرد نشود؟ در این مورد سید نظر روشنی ندارد شاید هنوز زود بوده که چنین مسئله ای طرح شود. او اولین کار برای رفع سوء تعبیر از احکام شریعت را در مطابقت ایمان و شرایط علمی دنیای جدید که در آن اعتقادات را به محک عقل می سنجند، می بیند. به عقیده او باید قرآن را در جهت آزادی سیاسی و بی نیازی اقتصادی مسلمانان و تحقق حقوق حقه آنها فهمید. مسلمانی که بدین سان از بند خرافات و تعصبات ناروا رها می شود، به حقایق دینی خود آگاهی می یابد و امکانات جدید آن را درمی یابد. و بدین ترتیب توانایی اسلام به عالی ترین درجه می رسد.

آیا این نظر نزدیک به تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت و تکامل معرفت دینی نیست؟ از جهاتی بله، اما جوهر این نظر بنا بر اضطراری که در آن زمان بر اذهان متفکران اسلامی غالب بوده ظاهر می شود. مرحوم سید حقیقتاً در مقام رهایی مسلمانان از یوغ استعمار

بوده از این رو سلاح موجود یعنی عقل و نظام تکنیک جدید را محک قدرت تلقی می‌کرد. تفکر سید آغاز راه است و همواره در آغاز راه سنگلاخی و ناهموار خطاهای بزرگی نیز ممکن است رخ دهد. اساساً هنوز سید از موج سیانتیسم اروپایی نگذشته بود و این موج در آن زمان متفکران اسلامی را کم و بیش مرعوب کرده بود. اما سید گرچه از نظام تکنیک ستایش می‌کند اما خواهان نوع بومی و اسلامی آن است او هیچ‌گاه مرعوب نظام مسیطر غرب نشد. انتقاد او از علوم اسلامی و علما یک انتقاد از سر درد و در پی یک نوع ایجاد شوک برای تحرک است نه آنکه به قصد طرد و نفی آنها باشد. البته نمی‌خواهم بگویم که سید عالمی متجدد نبوده و تحت تأثیر سیانتیسم رایج قرار نگرفته و در نتیجه به تحقیر علوم اسلامی نپرداخته است اما به هر حال در درون خانواده بزرگ اسلامی لب به انتقاد گشوده است و مانند منورالفکرانی چون ملکم و میرزا فتحعلی آخوندزاده از بیرون و بیگانه وار متعرض علما و علوم اسلامی نشده است. همین تعلق به اسلام است که بسیاری از مخالفان او علی‌رغم پذیرش تجدد و پیشگامی سید، شاید به جهت نفرت آنان از اسلام داعیه اسلامی‌اش را تقبیح می‌کنند. به هر تقدیر اسلام و روحانیت او همان اسلام سنتی و حیاتی نبود. او به عنوان متفکری نو که نسیم فرهنگ او مانستی غرب در افق اندیشه‌هایش وزیده، دریافته بود که تفاسیر دینی در عصرش به صورتی درآمدہ‌اند که دیگر منشأ اثر نیستند. از این رو مسلمین را به کسب علوم و فنون جدید که منشأ اثرشان می‌دانست دعوت می‌کرد. اشتباه او این بود که تفاسیر قدیم را منشأ خطاها تلقی می‌کرد در حالی که علت عقب ماندگی، بیگانگی تدریجی مسلمانان از شریعت و حقیقت و حیاتی آن بود. غفلت مسلمانان نسبت به احکام شریعت و فقدان تحرک تفکر نظری قرآنی امری درونی و سیطره امپریالیسم و نظام تکنیک و اوضاع جهانی امری بیرونی بود. هر دو باید تغییر می‌کردند نه آنکه این دو با یکدیگر آشتی کنند و جمع شوند یعنی شریعت با نظام تکنیک و عقل ناسوتی جدید تفسیر گردد.

اینکه عده‌ای مرحوم سید جمال را منورالفکری سکولر و دور از دین معرفی کرده‌اند چگونه باید ملاحظه شود؟

سید بی‌تردید اندیشمند منحصر به فرد فعالی است که همه فعالیت‌های فکری و

سیاسی‌اش رنگ اعتقادات اسلامی گرفته و با ویژگیهای فرهنگ اسلامی تکوین یافته است و برداشت مردم خاورمیانه نیز از او در قلمرو جهان اسلام چهره می‌بندد بنابراین آراء امثال «الی خضوری» و «نیکو کدی» در باب بی‌دینی باطنی سید جمال و عبده بی‌شبهه سخیف است. تنها ضعف سید صرف‌نظر از مبانی نظری او و برخی اعمالش، گرفتاری‌اش در چنگ نظریه تجدد است. وی از همین منظر نیز به عالم اسلامی می‌نگریست. در زمان او علمایی پارسا بوده‌اند که به برخی مسائل مسلمین می‌اندیشیدند اما حوزه فعالیت آنها محدود به مسائل شخصی یا برخی عناصر جامعه اسلامی آن عصر بوده است. تحرک علما پس از شوکهای سیدجمال و یارانش در سرزمینهای اسلامی اوج گرفت اما بر اثر وقوع انقلاب دوم مشروطه و نظام رضاخانی در ایران که غایاتی غیردینی را جستجو می‌کرد و با فروپاشی دولت عثمانی و پیدایش نظام غریزه اتاتورک در ترکیه، فروکش کرده و موقتاً تضعیف گردید و اکنون مجدداً نهضت علما بسیار فراگیرتر از گذشته حتی قبل از مشروطه است.

از نظر سید چگونه باید به رشد و توسعه علمی و صنعتی اروپاییان نائل آمد بی آنکه دچار همان آلودگیهای آنها شد؟

سید دریافته بود که علوم جدید چه بسا به نام حقیقت وارد سرزمینهای اسلامی شود اما به تخریب می‌پردازد. این حالت را در چهره سرحامدخان هندی و نحوه تفسیر او که نیچری مذهب و طبیعی می‌خواند، می‌دید. او در رساله رد بر مذهب نیچریه گفته بود که اباحی مذهبان و ناتورالیستها از طریق افکار ولتر و روسو به اسم رافع الخرافات و منورالعقول، افکار اپیکوری خود را منتشر کردند و آداب و رسوم دینی را خرافات و ادیان را اختراعات انسان ناقص‌العقل پنداشتند. با این اوصاف سید در مقام دفاع از اسلام متذکر خطر عقل جدید است اما در مقام تعرض به بی‌جنبشی و بی‌تفاوتی جامعه اسلامی ابایی از این خطر ندارد و حتی خود در مقام پیشتازی است و روح فلسفی را بر روح دینی ترجیح داده است. در مقالات لکچر در تعلیم و تربیت و فوائد فلسفه مرحوم سیدجمال به بیان نسبت میان دین و فلسفه و علم پرداخته است. از نظر سید دین و فلسفه به مثابه «روح علم» اند، در صدر اسلام دین روح علمی را در جامعه اسلامی ایجاد کرد و اکنون دوره

روح فلسفی است که به علوم حیات بخشیده است و علت عقب ماندگی مسلمانان در غفلت از این روح است. او دولت عثمانی و خدیویت مصر را به جهت این غفلت مذمت می کند زیرا آنان مدت ۶۰ سال علوم جدید را در مدارس تعلیم می دادند اما به سبب فقدان روح فلسفی هیچگاه چون ممالک غربی به نتیجه نرسیدند.

سید جمال مدرسین و دانشمندان اسلامی را به جهت اینکه علم را بر دو قسم کرده اند و یکی را علم مسلمانان و یکی را علم فرنگ می گویند مورد سرزنش قرار می دهد و اضافه می کند که چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علوم می که به ارسطو منسوب است آن را به غایت می خوانند گویا که ارسطو یکی از اراکین مسلمانان بوده است و اما اگر سخن به کلیکو (گالیله) و نیوتون و کپلر نسبت داده شود، آن را کفر انگارند. پدر و مادر علم برهان است و نه دلیل ارسطو است نه کلیو. حق در آنجاست که برهان در آنجا بوده باشد و آنها که منع از علوم و معارف می کنند به زعم خود صیانت دیانت اسلامی را می نمایند آنها فی الحقیقه دشمن دیانت اسلامی هستند. نزدیکترین دینها به علوم و معارف دیانت اسلامی است. سید جمال با توجه به عبارات فوق دین را در صورت فلسفه تحصیلی و تحقیقی غرب ملاحظه کرده که باید مقوم علوم استقرایی دوره جدید باشد. این فلسفه مسلماً با سنت فلسفی یونانی متباین است و آنچه موجب عقب ماندگی مسلمانان شده غفلت از همین روح فلسفی جدید است. البته اینجا باید توجه داشت که تعلیمات سید جمال و دعوت او به ایمان به عقل و علوم جدید که در نظرش شرط رستگاری و نجات مسلمانان است نباید همچون تلقی احمدخان هندی که به قول سید جمال نیچری مذهب بوده یکی دانست. گرچه در تعرض به علوم سنتی اسلامی نظر مشابهی در نظر هر دو می توان دید و تجدد و قبول روح علمی جدید مطلوب هر دو است اما غایات و مقاصد آنها متباین است. راهی که احمدخان هندی می رفت سیر به سوی دنیوی کردن انفعالی دین بود. همان تطوری که اندیشه دینی را به سوی سکولاریسم و دنیوی شدن (secularisation) سوق می داد و ادب دین و دنیای مسلمین ذیل ادب دنیای اروپاییان قرار می گرفت. در این سیر گرچه سید غیر مستقیم یا مستقیم سهم بود اما بیشتر این جهت را در مقام تعرض نسبت به وضع موجود و گذشته می توانیم دید. در حالی که منورالفکران سکولاریست بالذات از دین بیگانه، هیچگونه حساسیتی نسبت به از میان رفتن اندیشه و

تفکر دینی نداشتند، در مقابل، سید در مبارزه با فیزیکالیسم احمدخان افکار دئیستی و لیبرالی امثال روسو و ولتر را برای جامعه اسلامی خطرناک تشخیص می داد.

تجدد تفکر دینی در اسلام و ایران چگونه بسط یافت؟

قدر مسلم همه متفکران متعهد عالم اسلامی در جستجوی راهی برای نجات مسلمین از انحطاط فرهنگی و جور سیاسی بودند فکر آنان بیشتر معطوف به عمل بود حتی فلسفه را به تحقق تجدد و ترقی پیوند می زدند و آن را اسباب گذر روح انسانی از عالم حیوانی به عالم عقل تلقی می کردند. البته بسیاری از ماهیت این فلسفه غافل بودند و بیشتر به نتایجش در رشد و توسعه نظام تکنیک می اندیشیدند. این مطلب تفصیل دارد که در کتاب «سیر تفکر معاصر» بدان پرداخته ام. اما در اینجا اجمالاً این را بگویم که سیاست در تجدد فرهنگی و دینی اصل تلقی شد، و این پندار در اذهان تکوین یافت که گویی نظام تکنیک با اتخاذ سیاستهای مطلوب در قلمرو صادرات و واردات تکنولوژی تحقق می یابد غافل از اینکه سید گفته بود نظام تکنیک باطنی دارد و آن روح فلسفی است که مسلمانان فاقد آنند.

آیا نظر سیاسی در تفاسیر نیز غالب گردید؟

کم و بیش بله. پس از نشر افکار اصلاحی مرحوم سید از سوی عبده و دیگر شاگردانش، شاهد یک دوره تفاسیر جدید سیاست دینی جهت بیداری مسلمین نسبت به اوضاع موجود و تجدید عظمت اسلام، براساس کتاب و سنت هستیم. کتاب «طبایع استبداد» کواکبی و «تنبيه الامة و تنزیه الملة فی لزوم مشروطية الدولة المنتخبة لتقليل الظلم علی افراد الامة» اثر مرحوم میرزا حسین نائینی که در آنها حکومت عرفی و حکومت شرعی جمع شده بود. این آثار صورت متجدد تفکر سیاسی اسلام از اینجا با تفاسیر سیاسی فقها قبل از این ماهیتاً متفاوت بود. براساس همین سیاست بود که مرحوم میرزا با شیخ شهید فضل الله نوری از در مخالفت درآمد زیرا شیخ قانون موضوعه عرفیه را بدعت در برابر وحی و کتاب و سنت تلقی می کرد. اما مرحوم نائینی آن را ذیل مقتضیات مذهب می دید که به محدود ساختن استیلای جور و استبداد مدد می رساند.

به اعتقاد نائینی قانون اساسی قواعدی غیر شریعت است چونان قواعدی که اشخاص عادی ممکن است برای تنظیم برنامه‌های زندگی خویش برای خود وضع کرده از آن تعیت کنند، رسائل عملیه از نظر او نوعی قانون اساسی بود. نائینی از این نکته غافل مانده بود و شاید عملاً خود شاهد نوعی دموکراسی نبود که ببیند چگونه نظام مشروطه مبتنی بر قانون اساسی و مجلس قانونگذاری غربی از حدود شرع خارج می‌شود. اساساً نظامهای دموکراتیک دنیا اساس عمل خود را بر جدایی سیاست و اقتصاد از دین قرار داده بودند. نکته قابل تأمل این است که رویکرد مرحوم نائینی رویکردی از منظر شریعت اسلامی به دموکراسی بود، لذا نسبت به آن چون نهاد حکمرانی سنتی می‌نگریست که فقط عواملی آن را محدود می‌کنند. او نیز چون فقهای سلف حکومت عرفی را غاصب و خبیث بالذات تلقی می‌کرد اما بنا بر مصلحت عقلی آن را جانشین حکومت عصمت و طهارت و «قوة عاصمه عصمت» می‌دانست که با برقراری خود مقام امامت را غصب می‌کند ولی می‌توان آن را به عنوان مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی پذیرفت. پس او می‌پذیرد که رژیم مشروطه حق امام عصر را پایمال می‌کند ولی در حال حاضر یعنی در غیبت امام برقراری چنین رژیمی با اسلام هماهنگی دارد. زیرا در آن نسبت به رژیم استبدادی ظلم و اغتصاب کمتری است و علاوه بر آن به برقراری نظم و ایجاد محدودیت قدرت و اختیارات حکمران غاصب مدد می‌رساند و این دفع افسد به فاسد است.

اما بالأخره آنچه شهید از نظام مشروطیت و دموکراسی به الهام و به ذوق حضور دریافته بود و به خیانت ذاتی حکومت اهواء ناس که از حد نظام شرعی می‌گذرد پی برده بود اثبات گردید. روح خبیث دموکراسی غلبه کرد و وابستگان به بیگانه و دموکراتهای ملحد پس از قدرت ابتدا شیخ را شهید کردند و پس از مدتی سید عبدالله بهبهانی از بزرگترین حامیان دموکراسی شرعی (آنچنان که در فقه سیاسی جدید استنباط می‌شد) و انقلاب مشروطه را ترور کردند و ستارخان و باقرخان منزوی و محبوس گردیدند. بدین سان گند و کثافت باطنی و روح خبیث نظام مشروطه آشکار شد. نمایندگان مجلس دوم آشکارا قانونی را که بر پایه شریعت بنیان نهاده شده باشد نمی‌خواستند. آنها می‌گفتند که اکنون دیگر درگیر بحثهای مذهبی نیستند بلکه به امور سیاسی رسیدگی می‌کنند. اصرار می‌ورزیدند که اگر قرآن بسنده بود چرا بایستی که مسلمانان این همه از

اروپا واپس مانده باشند؟

علماء بزرگ مشروطه خواه، نظام شبه دموکراتیک ایران را از جهت بسیاری برخلاف انتظار خویش یافتند. آزادی مطبوعات که بر عقاید غیردینی دامن می زد و لامذهبی شخصیت‌های سیاسی را عیان می کرد بیش از استبداد، علما را در مقابل تیر ملامت و اتهام قرار داده بود، که نمونه اش در چرند و پرند دهخدا دیده می شد، همین اوضاع موجب شد علما از انقلاب مشروطه ناامید شوند. آنانی که از مشروطه حمایت کرده بودند محبوبیت خود را از دست می دادند اما بزرگانی چون سید کاظم یزدی که از انقلاب حمایت نکردند، و در کنار شیخ فضل الله از نظام سنتی در صورت مشروع خود حفاظت می کردند، بتدریج به مرجع عام و برترین چهره دینی عصر تبدیل شدند. مرحوم سید کاظم همواره استقلال خود را نسبت به علمای مشروطه خواه از جمله مرحوم خراسانی حفظ کرد و حتی اعلامیه های ضد استعماری خود را مستقلاً امضاء کرد. مرگ ناگهانی و سؤال برانگیز مرحوم آخوند خراسانی نقصان ذاتی مشروطه و نظام جدید سیاسی را که بر مکر و فریب استوار بود بیش از پیش آشکار ساخت. در این اوضاع احتمالاً مرحوم نائینی نیز دستور جمع آوری کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله را صادر کرده است.

چه مسائلی موجب شده بود بسیاری از متفکران و علمای اسلام آنچه را که در غرب رخ می داد و بالذات بیگانه از اسلام بود، شرعی تصور کنند؟

سیطره بینش دینی بر اذهان علما و متفکران اسلامی و اعتقاد راسخ آنها که اسلام کاملترین دین و جامع احکام حقیقی زندگی انسانی است از یک سو و توهم جهانی سیانتیسم و قدرت برتر نظام تکنیک از سوی دیگر موجب گردید که نظام تکنیک و متعلقات آن در افواه عام و خاص دارای ریشه اسلامی تلقی گردد. در ذهن این متفکران محال بود که کمالی در جهان وجود می داشت که اسلام فاقد آن باشد.

قبلاً اشاره کردیم که سید جمال معتقد بود پروتستانتیسم ریشه ای اسلامی دارد، نائینی دموکراسی غرب را شبیه حکومت عدل اسلامی و مأخوذ از قرآن و نهج البلاغه تلقی می کرد. سید در رساله نیچریه و مقالات خود لوتر را در اعمال خویش مقلد مسلمانان می دانسته است یکی از نخستین منتقدان مدنیت و فرهنگ غربی در رساله ای به

نام «شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی» می‌نویسد: «فرنگیان اصول اسلام را قوانین خودشان قرار داده و به موجب آن احکامات مملکت خودشان را از ظلم و تعدی پاک، و جاده ملوث و پر خس و خاشاک عیسویان را به آب و جاروی محمدیان گلستان کرده‌اند.» مرحوم میرزای نائینی نیز معتقد بود اروپاییان «اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت علیه افضل الصلوة والسلام اخذ و به آن عمل کرده‌اند. و گرفتاری اسلامیان در غفلت آنان از این اصول بوده است. همین غفلت موجب شد که غریبان عقب‌ماندگی مسلمانان را از لوازم اسلامیت پنداشتند و از این رو احکامش را با تمدن و عدالت که سرچشمه ترقیات است منافی و با ضرورت عقل مستقل مخالف و مسلمانی را اساس خرابیها شمردند.»

خوب، همین تصور خطا که نظام تکنیک و دموکراسی عین کمال و از لوازم اسلامیت است بسرعت آشکار گردید که شرحش به میان آمد. اکنون ما به حواله تاریخی خود یک خودآگاهی بالنسبه کاملی داریم که می‌توانیم نظام تکنیک و مشروطه را متباین با نظام ولایت ببینیم.

فرقه‌های شبه‌دینی چه نسبتی با تجددزدگی داشته‌اند؟

در دوره ورود تفکر جدید، تفکر دینی که به غلط احیاء تفکر دینی خوانده می‌شود و بالذات با احیاء فکر دینی ائمه اطهار سلام‌الله‌علیهم و برخی متفکران شیعه و سنی نظیر غزالی تفاوت بنیادی دارد، در سراسر ممالک اسلامی مشاهده می‌شود. همه این جنبشها از سنجش کلمات دینی با میزان خرد و عقل و علوم غربی و یا پیرایه‌زدایی از دین سخن گفتند و یا مدعی رجوع به اصل اسلام بودند. باییت و بهاییت، و هابیت، قادیانیه و دیگر فرقه‌ها با تفاوتی همه از اصل اسلامی یا تجدد مطابق عقل سخن می‌گفتند، همه این فرقه‌ها کم و بیش در برابر سیاست استعماری منفعل بودند.

فراشد فکر دینی به سوی تجدد و اصالت فرهنگ جدید تا پایان مشروطه چگونه بود؟

با نهضت جدید این اصل مستدل افتاد که گویا علم جدید غربی نه تنها هیچ مباینتی با علم موهوبی و آسمانی قرآنی ندارد. بلکه عین آن و میزان فهم معرفت دینی است و باید

مطابق این علم و از منظر جهان بینی جدید به دین نگر است آن را کنونی و امروزی کرد. این نهضت در ایران با ظهور سید جمال در جناح متفکران متجدد دینی که در جهت عظمت و تجدد قدرت مسلمان می کوشید و میرزا آقاخان کرمانی و ملکم خان و سایر منورالفکران در جناح غیردینی و سکولاریستی بسط یافت و بدین سان مدرنیسم دینی که از لوازم ذات رفرمیسم است، استقرار یافت. این منورالفکران که نیاکان روحی روشنفکران و اتلکتونل های اخیرند، هیچ گونه درد دینی و یا تعلقی به تجدید عظمت اسلام و اتحاد اسلامی و ایمان به دیانت اسلامی نداشتند آنان با دین ستیزی عیان از پروتستانتیسم اسلامی سخن می گفتند از این جمله است میرزا فتحعلی آخوندزاده که مؤسس نمایشنامه نویسی در جهان اسلامی و ایران است. بدین ترتیب موجی از تفکر غربی با غربزدگی مضاعفی که بالذات همراه با تفکر غربی است به سراغ و سروقت منورالفکران ایرانی می آید. علما فعالیت خود را بیشتر محدود به مبارزه با استعمار انگلیس و روس کردند و در حوزه های علمیه در برابر سیانتیسم و تئوریهای سیاسی جدید وضعی منفی گرفتند. شاید فقط حوزه ها به جهت ساخت محکم سپر سنتی تفکر شیعی و تئوریهای سیاسی و علمی آن از تعرض علوم اومانیستی غرب مصون مانده باشند وگرنه همه جوامع دینی اسلامی بشدت در برابر علوم غربی منفعل شدند هر چند پس از دوره وی شیخ محمد عبده به نتایجی شبیه علمای شیعه دست یافت و از تجدد سطحی دوری گزید و همین در جهان تسنن اثری مثبت نسبت به انفعال در برابر فرهنگ شیطانی غرب داشته است. از این لحاظ گرچه بسیاری از علمای پارسای سنی نظراً تابع تئوریهای مأخوذ از «صحاح سته» اند اما عملاً از راه و رسم ائمه و متفکران شیعه پیروی می کنند. این را ما در دوران انقلاب اسلامی به وضوح می بینیم.

ممکن است قدری درباره لفظ غربزدگی توضیح دهید؟ چون چندبار در سخنانتان به آن اشاره کردید و امروزه نیز بسیار مورد توجه است.

غربزدگی اصطلاحی جدید است این اصطلاح از سوی برخی متفکران وضع شده است که تقدم آن با استاد دکتر سیداحمد فرید است. غربزدگی از نظر ایشان ذات تفکر غربی است. در اینجا غربزدگی عبارت است از نیست انگاری و نیهلیسم که به دو صورت

بنیاداندیشان یونانی و خودبنیادانه جدید در تاریخ تفکر غربی بسط یافته و گهگاه به عالم اسلامی و مسیحی نیز تسری یافته است. با توجه به مراتب فوق غربزدگی یونانی غربزدگی بسیط است و غربزدگی جدید مضاعف و تجددزدگی اغلب با این دومی مناسبت پیدا می‌کند. اصطلاح غربزدگی مرکب نیز مناسب این حالت است.

غربزدگی مورد نظر جلال آل احمد که سابقه‌ای طولانی داشته از طالبوف آغاز می‌شود. او تقلید آداب فرنگی را به اروپایی مآبی تعبیر می‌کند. پس از او بسیاری به انتقاد از عمل انفعالی ایرانیان پرداخته‌اند از جمله حسن مقدم و شادمان و دیگران که با مرحوم جلال که مظهر ورشکستگی باطنی و ظاهری طبقه منورالفکر و روشنفکری است، بطور جدی مورد بحث قرار می‌گیرد. و اکنون از لفظ غربزدگی در افواه عام این حالت انفعالی مورد نظر است اما من همان معنای فوق را در نظر دارم و غرب مآبی را نوع انفعالی و متبذل غربزدگی تلقی می‌کنم.

مدرنیسم دینی دوره رضاخان چه صورتی داشت؟

استبداد مطلقه و مروجان ایدئولوژی شاهنشاهی از طریق سازمان پرورش افکار رضاخانی مجال حضور سیاسی را به علما نمی‌داد. مدرس پنهانی مورد حمایت علما بود اما او بسیار بود و آخر نیز کارش به شهادت انجامید و همه نفسها پس از او تقریباً بریده شد. بنابراین علما در حوزه کم و بیش منزوی ماندند و علمای شیعه نیز چندان گرایشی به سیاست نشان نمی‌دادند علی‌الخصوص شیخ عبدالکریم حائری مؤسس و مجدد حوزه علمیه قم که از سیاست بشدت پرهیز داشت. او محافل حوزوی را چون آتشی زیر خاکستر گرم نگهداشت و به ترتیب نسلی پرداخت که حضرت امام خمینی قدس سره شریف از مظاهر کامل آن بودند. اما محدود علمایی بودند که از حوزه خارج شده و در دام تجدد افتاده بودند. اینها جریان را به وجود آوردند که می‌باید معرفت دینی را بر اساس علم جدید تبیین کند. علم جدید و روشهای پژوهش نو مسلط بر این دوره نیز همان پوزیتیویسم اوگوست کنت و پیروان اوست.

رضاخان ابتدا از در مذهب و دین وارد شد و به تظاهرات دینی و جلب قلوب علما پرداخت، به زیارت عتبات رفت و دست علما را بوسید و در دسته‌های عاشورا شرکت

کرد و مجالس عزاداری به راه انداخت اما به محض سوار شدن بر خر مراد و نابودی سلسله قاجاری رنگ عوض کرد و باطن خود را آشکار ساخت. سیاست اصلی او نابودی اقتدار معنوی روحانی بود که به هر حال در امور دنیوی شهروندان تأثیر می گذاشت. او اقدام به خلع لباس روحانیت کرد، محاضر شرع را به محاضر رسمی تبدیل کرد و برخی علما را مجبور به وابستگی به دولت و کارمندی در قوه قضایی و وزارتخانه‌ها و دانشگاه کرد و اکثر آداب دینی که به صورت جمعی صورت می گرفت ممنوع و یا محدود ساخت. او احساس کرده بود که روحانیتی که در سیاست و فرهنگ حضور جدی می تواند داشته باشد محدودکننده قدرت او خواهد بود، علی الخصوص که این حضور گهگاه صورت بین‌المللی و جهانی پیدا می کرد. علاوه بر این او نمی توانست روحانیتی را تحمل کند که او را غاصب حکومت امام زمان (عج) می دانست و دیوانیان را جائر و ظالم تلقی می کرد. بنابراین دین سنتی را با تمام آداب و رسوم کهن نمی توانست بپذیرد. پس چاره در رفرمیسم و تجدد و مدرنیسم دینی بود البته او خود نمی توانست مستقیماً به این عمل دست یازد و بیشتر حالت محدودکننده پیدا کرده بود. از این رو به تقویت جریاناتی چند کمک کرد یا به سکوت در برابر آن پرداخت.

دو چهره اصلی این جریان شریعت سنگلجی و احمد کسروی بودند در کنار این دو از عرفان اباحی نیز حمایت می شد و بازار احضار ارواح و هیپنوتیزم گرم بود بطوری که علوم غریبه به شهربانی مختاری نیز سرایت کرده بود!! بهائیت نیز با تسامح و تساهل روبرو می شد و محافل و بیت‌العدل‌های خود را دایر می ساخت زیرا مخالف مبارزه با دولت لائیک و قیام علیه آن و مدافع مدرنیسم عقل‌انگاری مالیکولیایی جدید شده بود. شریعت سنگلجی در مکتب قرآن خود مفسر جدیدی بود از قرآن و سنت اسلامی. او کم و بیش با اندیشه‌های سنتی شیعه درگیر شد. قیام حضرت مهدی (عج) را تفسیر پوزیتیویستی و سوسیولوژیستی کرد و آن را نوعی نهضت ترقیخواه اجتماعی دانست. این آراء مقبول نسل متجدد مذهبی بود زیرا اصولی نو را در تفکر دینی عرضه می داشت. او که از سوی هوادارانش مصلح کبیر لقب گرفت همواره کوشید اسلام سنتی و حیانی را با تفسیر به رأی با تفکر جدید سازگار کند. حتی در بنای مساجد نیز تصرفاتی را پیشنهاد کرد که در نظرش می بایست تجدید شود. چونان بنای اسلام و شیعه که باید

نوسازی و بازسازی گردند!! او «رجعت» و قیام به سیف حضرت مهدی (عج) و بسیاری از اعتقادات شیعی و اسلامی را بر اساس مدرنیسم غربی و علوم جدید تفسیر کرد. همین وضع فکری او موجب گردید که مؤمنان و علما سنتی با او به ستیز پردازند. آنان پی برده بودند که «پاکی روزهای اولیه» که شعار شریعت سنگلجی است اکنون به فروپاشی عقاید اصیل و سنتی انجامیده است این ادعایی بود که مسیحیان پروتستان چهارصدسال پیش مدعی شده بودند و نتیجتاً به هدم عقاید دینی و سنتی و نابودی فکر دینی اصیل مدد رسانده بودند. پاکی نخستین لوتر به آلودگیهای ابتدایی نیز نرسید بلکه منجر به پنهان شدن تام و تمام خورشید و آفتاب مسیحیت در حجاب ظلمت فکر بشرانگاران و نیهیلیستی غرب گردید.

مواجهات مدرنیستی شریعت سنگلجی با دین برای نظام تکنیک رضاخانی مطلوب بود علی‌الخصوص که منفعل و خنثی تلقی می‌شد و بیشتر به منزل دکوراسیون اندیشه‌های دون ژوانها و متجددان به کار می‌آمد. کارمندان مذهبی وابسته به دولت یا نسل جوان بیگانه از دین حقیقی آن را می‌پسندیدند. دین تجددزده، دیگر دین پرخاشگر مدرس و حتی سیدجمال نبود، موجود ناتوانی شده بود که فقط در عرصه حیات اخلاقی فردی به کار می‌آمد. این موجود حتی مؤید فرهنگ شاهنشاهی می‌شد. اما دین اصیل و سنت کهن نبوی هنوز در انزوای حوزه‌ها حضور داشت و پرتو آن دل علمای پارسا و مؤمنان حقیقی را روشن می‌کرد.

در این میان جناح منورالفکر، مدرنیسم دینی را در الحاد احمد کسروی یافت. او پاکدینی را اسباب هدم عقاید سنتی قرار داده بود. البته کمال نقصان این اندیشه پس از دوره رضاخان ظاهر می‌شود اما از همان آغاز دعوت به خرافه‌زدایی و عرفان ستیزی در جوهر پاکدینی الحادی کسروی آشکار می‌گردد. کسروی نیز رجوع به اصل را برای اسلام بی‌معنا می‌دانست و اعتقاد داشت دوره اسلام گذشته و برای جهان امروز کهنه شده پس باید با آیین خودپرستی به تجدد تفکر دینی پرداخت. به اعتقاد او قضا و قدر، معجزات، احتراز از تعقل و خوارداشتن دنیا منشأ عقب‌ماندگی است پس باید طرد شوند. علاوه بر این از آنجا که به مبدأ مفهومی اعتقاد داشت به تدوین نوعی دین عقلانی از نوع دین طبیعی قرن روشنایی اروپا پرداخت. او جهان را آفریده خدا دانست که پس از آفرینش به

حال خودرها شده است و قوانین ازلی و ابدی که موضع تجسس علمی است بر آن حاکم است. دخالت خدا در جهان گهگاه صورت می‌گیرد و برگزیدگانی پیدا می‌آیند که حقایق معقول را به سمع مردم می‌رسانند. روح دارای معادای روحانی است. کتاب پاکدینی او «ورجاوند بنیاد» یا اصول مقدس است که با فارسی سره نوشته شده بود. بدین سان او به مدرنیسمی گرایید که دین را از اصول مقدس خود تهی و صورتی معقول و تجددزده به آن می‌داد. علوم در نظر کسروی باید جای دین و دانشهای دینی کهن را بگیرند.

مدرنیسم دینی پس از رضاخان آیا با اصول جدیدی تجربه شد یا آنگاه فقط در فروع تنوع یافت؟

در اصول تغییری حاصل نشد اما بر فروع افزوده شد. در این دوره نیز فیزیکالیسم غالب در علم را مدار مطالعات و پژوهشهای دینی قرار دادند. هنوز برای متجددان احکام علمی قطعیت و وجوب مطلق داشت و جهان نیوتونی - انیشتنی با نظرگاه مکانیستی - زیستی داروین نسبت به حیات، جهانی مطلق و فرو ناریختنی به نظر می‌رسید. از سویی موفقیت علوم طبیعت و ریاضی منجر بدان شده بود که متدهای این علوم به علوم انسانی نیز سرایت یافته و انسانشناسی و روانشناسی و جامعه‌شناسی و حتی حقوق بر اساس اصولی مکانیک و فیزیک و ریاضی تبیین گردد. بر این اساس مدرنیسم دینی مبتنی بر علوم دقیقه تکرین یافت. آثار مهندس بازرگان و دکتر سبحانی و بعضی آثار متأخر نظیر «دین ارکان طبیعت» نمونه‌هایی از این تفاسیر مدرن هستند. از نظر اجتماعی و اقتصادی این آثار متأثر از لیبرالیسم اروپایی بود. اما در این دوره عنصر فرعی جدیدی در اومانیسم دینی ایران وارد شد، و آن قدرت تأثیربخش جهان سوسیالیسم بود که در حکم عدالت اجتماعی مورد قبول قرار گرفت. بدین سان در برابر لیبرالیسم، جناح رسمی دیگری به وجود آمد. عده‌ای از لیبرالیسم دینی حمایت می‌کردند و عده‌ای از سوسیالیسم دینی، این اوضاع تقلید از گرایشات موجود در اروپا بود. مؤمنان متجدد مسیحی میان لیبرالیسم و سوسیالیسم موجود سرگردان بودند آنها جوهر تفکر ضد لیبرال و ضد سوسیال دین مسیحی را درک نکردند. آنها به مالکیت فردی تأکید کردند و از روح احسان و برابری مسیحی غافل شدند. و قضایای دینی و ایمانی را بر طبق عقل همگانی یا به وسیله ایمان

تجدد یافته تفسیر کردند. در مدرنیسم دینی غرب، برخی به وسیلهٔ جذب و مکاشفات نفسانی و برخی از طریق استدلال و منطق به تفسیر پرداخته بودند از اینجا عرفان تجدد زدهٔ مسیحی که پس از نیکولاس کوسایی بسط و تفصیل یافته بود مورد توجه عده‌ای بود. این نوع سوم مدرنیسم دینی نیز که از طریق برخی اندیشمندان عارف مسلک به ایران و جهان اسلامی انتقال می‌یافت که محمد اقبال لاهوری جلوهٔ کامل آن بود. رماتیسم اروپایی نیز که واکنش علیه روح عقل‌انگار قرن روشنایی هجدهم بود خود را در آثار اقبال ظاهر می‌کرد پس در این دوره ما شاهد اقسامی از لیبرالیسم یا سوسیالیسم رماتیک و شبه عرفانی هستیم، و عده‌ای نیز با روش راسیونالیستی به لیبرالیسم و سوسیالیسم گرایش می‌یابند. جناح منشعب شده نهضت آزادی که گروه سوسیالیستهای خداپرست را تشکیل دادند بر این وجه مدرنیسم دینی تأکید داشتند اما رهبران اصلی نهضت آزادی که جنبشی سیاسی بود از لیبرالیسم سنتی دفاع می‌کردند. بر این جنبش سوسیالیستی که به شورش مسلحانه علیه نظام شاهنشاهی منجر گردید، روشنفکرانی که از عالم روشنفکری بریده بودند نیز افزوده شدند. جلال آل احمد مظهر این روشنفکران است که در خسی در میقات به تجربهٔ دینی روی می‌آورد او در غربزدگی عالم روشنفکری را ترک گفته بود و در خدمت و خیانت روشنفکران این طبقه را اعم از لیبرال و سوسیالیست مورد موأخذه قرار داده و از روحانیت نیز دفاع کرده بود که در دورهٔ سیطرهٔ منورالفکری و روشنفکری بسیار در فشار بودند. این گروهها مظهر مدرنیسم و زایدهٔ آن در سرزمینهای شرقی اند.

دکتر شریعتی را باید گزیدهٔ تجربیات صدسالهٔ مدرنیسم دینی دانست که بازگشتش به مبادی اصیل دینی نبود. او متأثر از عرفان اقبال و برگسون، به نوعی سوسیالیسم انسانی گرایش داشت. تب و تاب و روح پرتلاطم او موجب سرگردانی اش میان ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌های رایج زمانی بود تحصیل در کارتیبه لاتان فرانسه و تجهیز به جامعه‌شناسی و روح‌شناسی سالهای دهه ۷۰ که به انقلاب دانشجویی در اروپا و شورش جوانان در آمریکا منجر شده، در او تأثیر بزرگ گذاشته بودند. تفسیر به رأی قرآن و احکام شریعت بشدت در آثار او ظاهر شده است اما علی‌رغم این وضع او از همان راهی به دل روشنفکران و جماعت دانشگاهی تعرض کرد که می‌شد در آن زمان تصور کرد. جامعه دین‌گریز روشنفکری تقریباً در برابر او خلع سلاح شده بودند. ارسطو

گفته بود اگر فلسفه را بخواهیم اثبات کنیم باید فلسفی بیندیشیم و اگر آن را انکار و رد نمایم نیز باز باید فلسفی بیندیشیم. از اینجا شریعتی از طریق دانش متعارف و عقل همگانی متزلزل پست مدرنیسم آغاز شده اروپا که در کارتیه لاتان فرانسه تجلی یافته بود موجب تزلزل شبح قرن روشنایی در ایران شد. به نظر من شریعتی را نه از منظر تفکر سنتی اسلامی و اصول اصیل تشیع بلکه از جهت غایات و مبادی اندیشه او باید مورد توجه قرار دهیم. او آتشی بود که در دل کفر روشنفکری که از دین می‌رمید افتاد و آنها را متزلزل و سرگردان‌تر از پیش ساخت. شریعتی فرزند جمع میان تجدد و تشیع بود همو زمینه ورود بسیاری از روشنفکران را به عالم اسلامی مهیا کرد. علی‌رغم آشفتگی فکری و اصطلاحاتی نظیر اومانیسیم اسلامی یا الهام از جامعه‌شناسی سوسیالیستی فرانسه و عرفان تجددزده برگسونی، او به اسلام معاصر تعلق داشت و اکنون باید منصفانه اندیشه‌هایش مورد نقد قرار گیرد. تأثیر کنونی او بر اذهان مسلمانان سرزمینهای اسلامی نیز شایان ذکر است.

به هر حال دوره شریعتی دوره تفسیر جامعه‌شناسانه معارف و مآثورات دینی است که اغلب صورت رماتیک پیدا کرده بود. حتی مؤسسين سازمان مجاهدین خلق یعنی محسن و حنیف نژاد و بدیع زادگان متأثر از سوسیالیسم رماتیک بوده‌اند و لیبرالیسم کلاسیک منفرد و عقل انگار بازرگان و سحابی را نمی‌پسندیدند. حتی شکل‌های مدرن‌تر فیزیکیالیسم که در کتاب «دین ارکان طبیعت» جمع آمده بود نیز نمی‌توانست مورد قبول نسل هیجان زده و شورشی که به تخریب نوع سوسیالیستی نظام سنتی می‌اندیشیدند قرار گیرد.

روانشناسی و روانکاوی نیز در این دوره مورد توجه بود و بسیاری از کتابها در زمینه پسیکولوژی به وجود آمد. تعلیم و تربیت موضوع فکر بسیاری از روشنفکران دینی شده بود و برخی از علمای متجدد نیز به بحث روانشناسانه درباره کودک و نوجوان و ... پرداختند و کتابهای زیادی از نحله آمریکایی پراگماتیسم از جمله دیویی و جیمز ترجمه گردید. جیمز در ترجمه ناقص «تنوع تجربیات دینی» که عنوان «دین و روان» به خود گرفت روحیه برگسونی خود را که به او استاد عنوان می‌داد بسیار مورد توجه قرار داد. کتابهای فیزیکیالیستی در زمینه طب و بهداشت نیز از جمله نوشته‌های صبوری اردوبادی

را باید ذکر کرد که میکربها در آن به جن و شیطان تبدیل شده‌اند یا به تعبیری جن و شیطان به میکرب پاسطوری تقلیل یافته‌اند.

نکته قابل توجه در سه جریان اصلی مدرنیسم دینی در ایران این است که دسته اول و سوم (یعنی لیبرالها و سوسیالیستها) ستیزی جدی یا سطحی با تفاسیر قدیمی معارف و مآثورات اسلامی داشته‌اند. بازرگان و شریعتی با برداشتهایی کاملاً متضاد از بعضی جهات تا آنجا که به نزاعی رسمی تبدیل می‌گردد در یک جهت با هم توافق داشتند و آن نفی و انکار و مذمت شناخت فلسفی، عرفانی، کلامی، و فقهی گذشته معارف دینی بود. در اینجا هر دو نویسنده معتقدند باید به جای پرداختن به مباحث انتزاعی فلسفی و کلامی و عرفانی و فقهی به علوم جزوی و استقرایی طبیعت و ریاضی و یا علوم انسانی روی آورد.

حوزه‌های علمیه با مدرنیسم دینی چگونه مواجه شدند و عکس‌العمل آنها جدی بود یا نه؟
در حوزه‌ها جریاناتی متعدد وجود داشت. برخی بالکل از عرصه حیات اجتماعی نو دور بودند و جز در حدود مسائل سنتی فاقد منشأ اثر بوده و اجتهاد خود را محدود به مسائل قدیم و برخی مسائل مستحدثه کرده بودند. اما جریاناتی نیز بودند که ضمن حفظ ارتباط با حوزه‌ها و تربیت حوزوی با جهان نو مواجهه‌ای جدی داشتند. برخی نیز به اقدامات جهادی علیه نظام جور پرداختند که بیشتر وجهه نظر سیاسی داشتند تا علمی و تحقیقی. عده‌ای نیز وارد انجمنهای ضدبهایبی شده و تحت تربیت آنها قرار گرفته بودند. نکته قابل تأمل این بود که این انجمنها از روحانیت کمتر بهره‌مند بود و عوامل خود را از عناصر غیرروحانی برمی‌گزید و برخی از جریانات آن نیز با نظام درگیر نمی‌شدند و به شیوه‌های شبیه یسوعیان (ژوئیت‌های مسیحی) از هر وسیله‌ای برای نفوذ به سازمانهای سری بهایی توسل می‌جستند و چنانکه شایع بود عده‌ای از افراد شورای عالی بهائیان در عکا اسرائیل از اعضاء این انجمنها بودند. اما اینکه در این مسیر خود چه تحولاتی پیدا کرده بودند به جهت نهان روشی شبه ماسونی انجمنها هنوز بسیار مبهم است. عده‌ای نیز از روحانیون علی‌الخصوص در مشهد با وضعی ضد فلسفی به طرح مباحث می‌پرداختند که فاقد جذابیت لازم در طبقات روشنفکر آن زمان بود و عده‌ای از علمای متجدد قم نیز

مباحثی در نقد مارکسیسم و طرح این مسائل جوانان پرداخته بودند که در محافل دانشگاهی مورد تمسخر بودند از جمله این آثار فیلسوف‌نماها بود که جایزه سلطنتی را به خود اختصاص داد.

در این بین کسانی بودند که بیشتر به حفظ ثغور دین براساس معارف و مآثورات سنتی مطرح در مراکز علمی قدیم و کهن اسلامی می‌پرداختند. و در این مباحث از حقیقت اسلام و دیانت اسلامی دفاع و در حاشیه از آثار فلسفی جدید غرب نیز بهره می‌گرفتند. البته قدر مسلم این است که در این وضع کلامی و فقهی که در آثار مختلف مرحوم علامه طباطبایی تکوین یافت مایه بحث به قدری قوت و تأثیر داشت که به و رای ایران و جهان اسلام می‌رسید. این تأثیر همگانی نبود زیرا بسیاری قادر به فهم و درک مباحث کلامی و فلسفی نبودند. علاوه بر این شوق شورشگری و انقلاب که در این آثار آشکار نبود مانع سوق روشنفکران به سوی آنان می‌شد. بی‌تردید در این مقام کمتر سخن از علم نفسانی جدید و برداشتی آزاد از تفکر دینی مطرح می‌شد اما به هر حال بر اثر اوضاع غالب، صُوری ناچیز از علوم تجربی و انسانی غرب در این مباحث نفوذ کرده بود. این نوع تفکر دینی در مقام تجدّدزدگی منفعل جریانات سه‌گانه سابق‌الذکر قرار نمی‌گرفت و بیش از همه از سرچشمه ازلی شریعت و دین و سنت بهره‌مند بود. در این جا انکار تفاسیر فلسفی، عرفانی، کلامی و فقهی سنتی در میان نبود. استاد شهید مطهری مظهر کامل این نظرگاه محسوب می‌شد. او با شجاعت در برابر بدعتها و تفاسیر سطحی فیزیکالیستهای لیبرال و سوسیال وضع گرفت و به همین جهت نیز مورد نفرت مبتدعان سطحی و روشنفکران ملحد بود. اما همه می‌دانستند که مطهری با قوت عملی بر اوضاع فکر دینی مسلط است. علی‌الخصوص که برداشتهای مطهری از علوم جدید بهره می‌گرفت و به طرح تناقضات ذاتی آن یا نفی غایات نفسانی آن می‌پرداخت و به هر حال انفعال در برابر علم جدید در آثار او ناچیز و اندک بود.

شما هیچ اشاره‌ای به حضرت امام قدس سره نداشتید در حالی که ایشان نسبت به جریانهای دیگر مؤثر بودند.

امام استثنایی بود. در حالی که مرحوم مطهری و طباطبایی به نوعی فلسفه صدرایی و کلام

شیعه تمایل داشتند. امام وجهه نظری وسیعتر داشت. او که در جنت خاص اولیاء مأوی گرفته و انفاس قدسی اش عالم شیطانی غرب را ویران می‌کند وضعی و رای طوور متعارف مدرنیسم و یا تفکر کلامی گرفته بود. ایشان بی آنکه به یکی از معارف نظری یا عملی تعلق بیابند بر هر چهار حکمت دینی عالم اسلامی که بنا به نظر متفکران اسلامی طرق وصل به حقیقت است مسلط بود. حتی از این چهار حکمت گذشته و حقیقت دین و قرآن را و رای حقیقت این حکمتها می‌دانست، که این حکمتها صرفاً وجهی از حقیقت قرآنی در آنها انکشاف حاصل کرده است.

در مرتبه نظر و عمل وضع انقلابی، ایشان در زمانی که جهان را ظلمتی فراگیر و مسیطر فراگرفته است بی سابقه بود. با توجه به فکر حکمی و فقهی و مهمتر جهش‌های شهودی، ایشان وضعی جدید را با انقلاب اسلامی برای مسلمانان فراهم آوردند. در این وضع جدید دیگر لازم نبود که حکومت شرعی با دموکراسی جمع گردد و یا برای افزایش توانایی تفکر معنوی دینی نیازی به فیزیکیالیسم یا پسیکولوژیسم غربی باشد. با ابتدای از تفکر امام اکنون برای برخی روشن شده است که احیای تفکر دینی به معنی جذب در مدرنیسم دینی و تفسیر برگسونی یا نیوتونی یا لیبرالیستی و سوسیالیستی معرفت دینی نیست. این تجددزدگی نه تنها به بسط و تکامل معرفت دینی نمی‌انجامد بلکه منشأ قبض و فروپاشی دین و غفلت از روح قدسی معرفت دینی است. اساساً تجدد در برابر احیاء روح قدسی و انکشاف مجدد حقیقت دینی است.

پس تجدد و مدرنیسم در برابر احیاء قرار می‌گیرد؟

بله. احیاء دین هنگامی صورت می‌گیرد که آدمی بخواهد به سرچشمه‌های ازلی دین بازگردد و حقیقت قدسی آن را به الهام و شهود بنابر استعداد فطری و ذاتی خود دریابد. دین به معنی عام عبارت است از اعتقاد به امر قدسی و مبدأ ربوبی و اطاعت از آن. هنگامی که آدمی به امر قدسی و حق روی می‌آورد خویش را با مبادی و اصول تفکر دینی و مدینه معنوی منطبق می‌سازد و ظاهر و باطن او متحول می‌گردد. جان کلام اینکه در مرتبه احیاء دین و تفکر دینی، عهد قدیم و سنت که جوهر دین است تازه می‌شود. نه آنکه دین و معرفت دینی با اهواء متفکران غربی و اراده همگانی انسانی که به تعبیر روایات،

همچ رعاع شده است مطابقت داده تا مردم به دین روی آورند. همچنان که امروز در کلیسای رسمی غرب می‌توان مشاهده کرد. آنان گام به گام به رفرم در معارف دینی و تفاسیر خود از دیانت مسیحی بنابر تحولات علومات انسانی و تجربی و فلسفی غرب پرداخته‌اند و بالتیجه امروز، قالبی از الفاظ قرون وسطایی که روح دینی نداشته و کاملاً دنیوی شده‌اند باقی مانده است. از جهت مبانی عملی نیز کلیساهای ملی پروتستان و یا کاتولیک کاملاً با جریانات سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی هماهنگ شده و به جریان ضدانقلاب جهانی علیه وضع شیطانی موجود تبدیل شده‌اند و به جای آنکه بر اثر مدرنیسم دینی مردم مغرب زمین به تدین روی آورند با سرعت هر چه بیشتر از دیانت مسیحی تجدّدزده دور می‌شوند. گرایش عده‌ای اندک به سوی مسیحیت تجدّدزده نیز اغلب به انگیزه‌های نفسانی بازمی‌گردد.

همه مسیحیان چنین گرایشی دارند؟

در مسیحیت جریانهای غیررسمی مسیحی نیز وجود دارند که از مدرنیسم رسمی برکنارند و از منظری دیگر دربارهٔ جهان و تفکر دینی و مدینهٔ معنوی سخن می‌گویند که خلاف آمد عادت کلیسای مسیحی است. در اینجا خودآگاهی دینی و مبدأ و معادشناسی انقلابی به نحوی از انحاء طرح می‌شود. در این جریانات مواضع کلیسای رسمی و پاپ تأیید نمی‌شود و طرحی دیگر از افق آیندهٔ جهان عرضه می‌گردد. این متفکران دریافته‌اند که باطن و روح شیطانی فائوستی علم و تفکر جدید در حال بحران و احتضار است و آینده از آن تفکر غربی نیست، و با افقی دیگر مواجه خواهد گردید و تلقی غیرمعنوی چندصدساله غربی فرو خواهد ریخت. و این را با تشریح بحران متافیزیک و فلسفه و سیاست و علوم انسانی و هنر پست مدرن غرب بیان می‌کنند. اینها از تفکر آماده‌گر برای عالم و آدمی دیگر سخن می‌گویند. بنابراین دیگر نمی‌توان در اینجا از تطبیق با جهان کنونی و امروزی و علوم اکنون زدهٔ غربی سخن گفت، بلکه سخن از گذشت از این علومات و تازه کردن عهد با حق و حقیقت در میان است. عده‌ای نیز به سنت شرقی و مسیحی روی آورده‌اند که ذکرشان به میان آمد. البته از معارف و مآثورات دورهٔ جدید غافل نباید شد علی‌الخصوص هنگامی که هنوز وضع موجود جهانی به تمام قوت حفظ

می‌شود. اما به هر تقدیر فلسفه و علم جدید نمی‌تواند انسان را به جایی حتی ذیل مدنیت غربی، جز سیطره هر چه بیشتر تکنیک و مصرف سوق دهد. برنامه‌ریزیهای توسعه و رشدی که از وحی جدا افتاده‌اند و بر تصرف طبیعت و جامعه انسانی و رفاه و مصرف تأکید می‌کنند نهایتاً به تحقق روح امپریالیستی اقوام مدد می‌رسانند. از سوی فلسفه غربی اکنون در پایان دوران خود تأثیر خویش را در شتون تمدن غربی از دست می‌دهد و در هیئت علوم منفرد نظیر روانشناسی، منطق، سیاست‌شناسی و غیره منحل گردیده است و سبیرنتیک جای فلسفه را می‌گیرد که همان علم کنترل اطلاعات و برنامه‌ریزی است. از اینجا فلسفه غربی رسمی که بر تفکر معنوی و رای تفکر فلسفی صحنه می‌گذارد، محرک و تغییردهنده جهان و سازنده عالم و آدمی دیگر است. این تفکر یک جهت آماده‌گرانه دارد که به قول هیدگر آمادگی را برای ظهور خدا فراهم می‌سازد، در حالی که در مرحله انحطاط و غفلت آمادگی را برای غیاب خدا مهیا می‌کند. به سخن او اکنون فقط خدایی است که می‌تواند ما را رهایی بخشد، و رجوع تام و تمام دوباره به تفکر اصیل را در این زمانه سیطره روح خبیث مهیا گرداند.

آیا هنوز نظریه‌های پوزیتیویستی دین‌شناسانه نظیر نیبرگ و هنینگ و هستینگز بر مطالعات مدرن دینی مسلط است؟

بر آگاهی‌هاکم و بیش مسلط است اما متزلزل. علی‌الخصوص اکنون با احیای تفکر دینی و منطق‌های قرون وسطایی و اسلامی تأویل و هرمنوتیک که آن را استاد فردید زند آگاهی تعبیر کرده‌اند، دین از نظرگاهی نو ملاحظه می‌شود. پدیدارشناسان و فیلسوفان اگزیستانس راه نویی را برای تجربه دینی در قلمرو فلسفه در میان آوردند که در میان آنها رودلف اتو و پیروان او بسیار مورد توجه‌اند. مورخان و دین‌شناسانی چون میرچا الیاده گرچه دچار سوپزکتیویسم غالب بر پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانس و منطق هرمنوتیک‌اند اما به هر حال راه بالنسبه نویی را می‌جویند. گنون مؤسس تفکر نویی با رویکرد عرفانی به سنت و دین به نفی و طرد فلسفه‌ها و اندیشه‌های آخرالزمانی می‌پرداخت و شاگردان او راهش را ادامه می‌دهند. با توجه به نظرگاه جدید اکنون در بسیاری از حوزه‌های تفکر غربی و چنانچه در حوزه عرفان قدیم و سنتی مطرح بوده دین

را متعلق یک بحث منطقی و فلسفی نمی‌دانند و به طریق اولی دین موضوع تجسس علم تحصیلی قرار نمی‌گیرد. راه معرفت دینی همان طریق شناخت فطری و قلبی و شهودی است. در این طور تفکری که ورای عقل، متحقق می‌شود، غایتش شناخت بی‌واسطه یا حضوری اشیاء و امور و از اینجا عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است. بر این اساس شناخت دینی مبتنی بر علوم حصولی آن هم علوم سوبژکتیو و خودبنیاد دوره جدید نمی‌تواند مسائل مستحدثه موجود در برابر انقلاب اسلامی را حل کند، بلکه با راه یافتن به اصل دیانت و قرب به حق می‌توان از پیرایه‌هایی که طی چند قرن بر دین بسته شده آزاد شد. انقلاب اسلامی به وضوح نشان داد که خود انقلاب دینی و تحولات مقدماتی آن صرفاً با اصلاح و رفرم در آراء دینی بوجود نمی‌آید و اگر چه ظاهراً قبل از انقلاب عده‌ای سعی در مدرن کردن دین و امروزی کردن آن داشتند اما عملاً اغلب آراء آنان امروزه نظراً طرد شده و عملاً وضعی دیگر پیدا آمده است. در حقیقت دین همواره زنده است و این انسانها هستند که دلشان می‌میرد و دیگر معانی و روح دینی را درک نمی‌کنند. هرگاه دین از نظر وحی و دین مورد تأمل قرار گرفته حقیقت آن انکشاف یافته و گرنه به حجاب کشیده شده است، همانطوری که صدر اسلام چنین بوده و در مسیحیت نیز همین وضع بروز کرده است.

ممکن است قدری روشنتر توضیح دهید چه تفاوت‌هایی میان وجهه نظر دینی و غیردینی در نگرش به دین در عالم اسلامی و مسیحی وجود داشته است؟

بینش دینی اساساً فطری است هر کسی قبل از قبول ذهنیت فلسفی یا کلامی و حتی عرفانی به معنی متعارف لفظ دین ورز است. بعضی از متألهان انسان را حیوان دین‌ورز و موجودی دینی تعریف کرده‌اند و عقل و نطق را فرع بر دینداری انسان دانسته‌اند. آنها چنین می‌اندیشیدند که فقط در پرتو ایمان امکان تعقل و عقل‌ورزی حقیقی پیدا می‌شود. فقدان نفحات و نور ربانی دین و وحی، عقل را در مظلمه‌ای بی‌انتها پرتاب می‌کند که جز حیرت و سرگردانی نمی‌یابد. اکنون که روح القدس به آدمی وحی نمی‌کند و عقل و خیال از دلی که فرش روح خبیث شیطانی شده جز القانات سوء نفسانی دریافت نمی‌کند، پس روی دل به سوی ملک سافل و اسفل و عوالم شیطانی است نه ملکوت و عوالم ملکی و

رحمانی. این وجه دوم همان وجه نظر غیر دینی است و ممکن است صورت فلسفی و کلامی نیز پیدا کند همانطوری که فی‌المثل فلسفه جدید تماماً تبیین عقلی شهود و الهام شیطانی است. چنانکه دکارت خود را ملهم از روح خبیثی می‌داند که او را به دگرگونی و انقلاب در تفکر سنتی سوق داده است.

در صدر تاریخ ادیان غلبه با روح قدسی است اما بتدریج روح خبیث شیطانی نیز کم و بیش عارض بر تفکر دینی و عمل مؤمنان می‌شود. معصومان از سلطه روح خبیث بالکل آزادند و کافران فطری همواره اسیر این روح‌اند، اما اکثریت بشر میان روح قدسی که در اسلام «حقیقت محمدی» است و عالم در پرتو آن موجودیت پیدا می‌کند: (لولاک لما خلقت الافلاک) و «روح خبیث» که همان شیطان و نفس اماره مظهر قهر و اسم مضل الهی است سیر می‌کنند. گاه رو به حق می‌کنند و پشت به خلق و گاه رو به خلق می‌کنند و پشت به حق که اکنون سیر بشر به سوی خلق و غفلت از ساحت حقی وجود عالم و آدم است. در صدر اسلام مسلمانان روی به حق داشتند، از این رو سعی نکردند تعلیمات آسمانی را برطبق علوم غیردینی زمانه یعنی علوم اوائل یونانی و سریانی و پهلوی و هندی تفسیر کنند. اما هر قدر بینش دینی خود را از دست دادند از سرچشمه وحی دور شدند، و ائمه اطهار علیهم‌السلام را ترک و از سنت پرهیز کردند و به این علوم پناه بردند.

در آغاز، اساطیر و امانی اسرائیلی از سوی یهودیانی نو مسلمان و اهل کتاب در تفاسیر قرآن تأثیر گذاشت (علی‌الخصوص در تفسیر آیات آفرینش و قصص‌الاولین از آن بهره گرفتند). عادات و آداب قبیله‌ای و عرف یونانی - رومی سرزمینهای فلسفه‌زده و رواقی منشی در آثار مسلمانان رسوخ کرد و چهره‌هایی چون ابوالعاهیه و بشاربن برد و زکریای رازی و عمر خیّام و ابوالعالم‌معمری را ظاهر کرد. این اندیشمندان و شاعران که بشدت یونانی‌زده و نیست‌انگار شده بودند، با خمربات و زهدیات در نفی غیبیات و معاد و شک در حکمت بالغه الهی چونان لوکرسیوس رومی می‌اندیشیدند. به هر تقدیر با بعد بیشتر و احساس نیاز بیشتر به مدد گرفتن از معارف و مآثورات ملل و نحل دیگر که عمدتاً ناشی از غیبت مرجع تشخیص حق و باطل دینی بود، غریب‌دگی ناشی از بینش غیردینی یونانی سراغ و سر وقت مسلمانان آمد، و در دوره غیبت کبری به نهایت رسید.

زیرا مسلمانان از ولایت و هدایت خاص امامان و اولیاء حقیقی محروم گردیدند. حتی سیاست موجود که در جهت دینداری می‌کوشید آلوده به غفلت از بینش دینی می‌شد. بسیاری از کتب اخلاقی تحت تأثیر حکمت عملی یونانی تنظیم یافت. حتی در آثاری چون اخلاق ناصری نصیرالدین طوسی آداب خمر معقول و معتدل!! تحت فشار اسماعیلیه الموت تفسیر شد.

شیعه بر این حقیقت اذعان و اصرار دارد که سیاست و حکمت رسمی موجود در عصر غیبت مشوب به کفر و ضلال است. دین که از روح دنیوی و اولیاء معصوم پرتو می‌گیرد در غیاب آنان که مرجع اصیل تأویل و تفسیر دینند و میزان حق و باطلند از مسیر اصلی خود گهگاه بیرون می‌رود. در بینش دینی، معصومان از آنجا که مظهر اسماء الحسنای الهی اند می‌توانند کل کتاب و سنت را دریابند اما دیگران حتی اگر از عالی‌ترین مراتب ولایت عام برخوردار باشند باز از کشف حقیقت کتاب و سنت ناتوانند. از این رو بسیاری از رازهای قرآنی و روایی بر آنان نامکشوف است و متفکران اسلامی فقط حصه‌ای از معارف الهی می‌توانند دریابند که آن هم بخشی در آثارشان مضبوط است و امروز به جهت بُعد از این متفکران نمی‌توان به حد آنان نیز معارف دینی را چشید. البته این به معنی محدودیت تفکر دینی نیست بلکه عمق و وسعت آن را می‌رساند که هر کسی را طاقت در رسیدن به شهود ذات آن نیست. امروز به جهت بعد از این معارف و تفکر قدسی کمتر می‌توان از حقیقت دین سخن گفت.

بی‌تردید معرفت دینی با معرفت اولیاء الله - به مثابه حقیقت معرفت دینی - سنجیده و به آن رجوع داده می‌شود. چهار حکمت نظری که طرق وصول به حقیقت در معارف اسلامی اند به همراه حکمت عملی اسلامی که در فقه و اخلاق تحقق پیدا کرده است بی‌مدد انفاس قدسیه ائمه و انبیاء علیهم السلام نمی‌توانست تکوین یابد، چه رسد به اینکه حقیقتاً آدمی را به جوهر قدسی معارف الهی رساند. از اینجا می‌توان گفت که تمام معارفی که در غیبت ائمه معصومین سلام الله علیهم تکوین یافته است صرفاً وجهی از وجوه این معارف را می‌گشایند، در این دوران روح قدسی ائمه اطهار (ع) در شهود دینی متفکران اسلامی گشایش یافته است. در دوره قدیم و جدید بسا پیرایه‌هایی بر این معارف بسته می‌شود که از حقیقت اسلام و قرآن به مراتب دور است.

خلوص و توانایی دین و معارف دینی چه نسبتی با هم داشته‌اند آیا با پیرایه بستن بر معارف دین و تجربیات آزاد غیردینی بر توانایی دین افزوده نشده است همانطوری که برخی از نویسندگان معتقدند استاد مطهری رحمه‌الله علیه به جهت حفظ اصول و مبانی کهن و بالنتیجه خلوص گذشته، توانمندی و قدرت کمتری داشته است، در حالی که تجربیات فکری دکتر شریعتی موجب توانمندی و قدرت معارف دینی شده است؟

در حقیقت معارف رسمی و عرفی چون فاقد خلوص معارف اصیل دینی‌اند به همان نسبت فاقد توانایی دینی و نفوذ معنوی اصیلند، هر چند توانایی و قدرت فزاینده غیردینی ممکن است جهانی باشد و بسیاری را به دور معرفت شبه دینی گرد آورد. حتی اگر معرفت دینی با تجددزدگی به خواسته اکثریت نیز پاسخ گوید در حقیقت باطن و روح دینی خود را از دست داده است. این فراشد مسخ خلوص دینی با قصد افزایش قدرت آن در مسیحیت با ژروئیتها به نهایت رسید. در فراشد نهضت اصلاح دین مسیحی در غرب جوهر قدسی دین بیش از پیش مستور و نهان گردید. با ظهور علوم جدید و تئوریهای کیهانی و زیستی و امثال آن بعضی نویسندگان دینی کوشیدند حتی به نام افزایش خلوص دینی و رهایی از پیرایه‌های قرون وسطایی، آن را با آراء همگانی تطبیق دهند و توانایی آن را به ظاهر حفظ کنند. اما عملاً نه تنها به توانایی آن افزوده نشد، بلکه به عنوان یک جریان مخالف در برابر معارف قرون وسطایی که درجه خلوصش به مراتب بیش از معارف مسیحی جدید است قرار می‌گیرد و موجب تسریع فروپاشی نظام و مناسبات مسیحی در غرب می‌گردد که این را همان مرحله بسط نظری و عملی نفس آماره غربی نام نهاده‌ایم. در عالم اسلامی نیز جهت افزایش قدرت آن و در ظاهر به نام رجوع به خلوص اولیه دین به نوعی تفکر پرتستانی روی آورده‌اند. اما با انقلاب اسلامی و احیاء عهد قدیم همه بافته‌های نویسندگان تجدد زده تا حدودی گسیخته شده است. اکنون بسیاری به تفکر دینی روی آورده‌اند بی آنکه مجبور باشند از مبادی و اصول اصیل دینی، فکر خود را فارغ کنند. آنان دریافته‌اند که مسأله اساسی در تحقق دین تحول باطنی مؤمنین است و گرنه با تغییرات بیرونی نمی‌توان به حقیقت دین رسید و چه بسا که حقیقت آن پوشانده شود. به هر حال اکنون در جریان دنیوی شدن (سکولاریزاسیون) جامعه دینی توفقی نسبی ایجاد شده است و حتی قوی‌ترین جریانهای سکولر دچار شوکه شده‌اند. حتی غربیان که ناظر

اصلاح دین در جوامع اسلامی و غربی کردن دین بوده‌اند اعتراف می‌کنند که اکنون برخی بررسیها و مطالعات دینی و دنیوی در جامعه اسلامی روندی جدید پیدا کرده است، و آنچه که در گذشته مطلوب جوامع اسلامی بود یعنی دموکراسی و حاکمیت ملی و نظام تکنولوژی و رفاه اقتصادی با نگاه تردیدآمیز روبه‌رو می‌گردد. امروز دیگر به طور مطلق سخن از رسیدن به جامعه مصرف غربی که ممیزه آن اصالت اصول سابق الذکر است، در میان نیست. بلکه سخن از نیل به جامعه دینی به مدد تفکری معنوی است. این جامعه مورد تأمل برخی از متفکران غربی است که به تمدن خویش نه گفته‌اند. اکنون در پایان عصر پست مدرن متألهان مسیحی دریافته‌اند که خلوص دینی در رهایی از الهیات سوپرناتو جدید و تحول بنیادی روحی است. همانطوری که بر اثر این تحول روحی بسیاری از مسلمانان مواجهه‌ای نو با حقیقت داشته‌اند و بسیار خطرناکتر از جریان نیست‌انگارانۀ نیچه‌ای - اگزیستانسیالیستی در غرب می‌نمایند. سیطره فکر دینی بنیادی و اصیل، شیطان و روح خبیث غرب را دچار وحشتی بی سابقه کرده است، علی‌الخصوص که فکر نو پس از نابودی عصر پست مدرن می‌تواند در قلمرو مسیحیت نیز رسوخ پیدا کند. الهیات رهایی بخش گرچه متأثر از سوسیالیسم است اما با تفسیر هرمنوتیک انجیلها و مکاشفات یوحنا به عصر و رای عصر شیطانی ظلمت‌زده کنونی می‌اندیشد. این الهیات در جستجوی فرّه الهی (charisma) در قدرت دنیوی است، روح گوتیک مستور اسپانیایی - سرخپوستی آمریکای لاتین مستعد چنین افکاری است.

جنبش نیست‌انگارانۀ اگزیستانسیالیستی - نیچه‌ای چه کسانی را شامل می‌شود؟

این اصطلاح از سوی عده‌ای از تئورسین‌های وابسته به جناحهای مخالف نظام حاکم بر آمریکا به عده‌ای اطلاق می‌شود. البته این طبقه‌بندی مشوب به سطحیت مسلط بر افکار پوزیتیویستی و پراگماتیستی آمریکایی است. لیندون اچ. لاروش در بولتنی به نام *A new thirty years war in Mideast* به دیدگاه خود درباره صلح جهانی و حفظ مدنیت مسیحی غربی می‌پردازد. او که از برخی متفکران پوزیتیویست و نئولیبرال اروپایی تبعیت کرده است قبلاً از زندانیان سیاسی جرج بوش محسوب می‌شد، زیرا از منتقدان نظم نوین جهانی بوش بود. اما این اطلاعات از سوی طرفداران اوست. در نوشته‌ها و سخنرانیهای او

می‌توان دریافت که فکرش بالکل بیمار و با غایات این جهانی، در جهت حفظ وضع موجود غرب است، ولی احتمالاً در درون خانواده امپریالیستها با دیگران در ستیز است. هنری کیسینجر از مخالفان جدی اوست و او را با اتهامات حقوقی دچار یکی از زندانهای فدرال کرده است. به هر حال دیدگاه او از دیدگاههای غیررسمی مطرح در غرب و آمریکا است. از نظر لاروش جنبش اگزیستالیستی - نیچه‌ای جنبشی شیطانی علیه تمدن مسیحیت غربی بود. این جنبش نمایندگانی چون فردریش نیچه، گروه آکسفوردی - کمبریجی حول افرادی از قبیل بنجامین جوئیت و جان راسکین و جنبش عرفانی از انگلستان و اروپا و همراه با جریانهای معین فراماسونی و فلسفه‌هایی چون فلسفه مارتین هیدگر و کارل یاسپرس و فلاسفه حوزه فرانکفورت مانند آدرنو دارند. او حتی موسولینی و هیتلر را نیز در این زمره می‌آورد. همانطوری که می‌بینیم در طبقه‌بندی او روش صرف مخالفت با وضع موجود و جنگ با نظام مسلط جهانی در یک مرتبه قرار می‌گیرد. جالب آنکه او جنبش ضدفرهنگی (Anticulture) راک - مواد مخدر - سکس را نیز به این جنبش مربوط می‌کند. بنیانگذاران جنبش ضدفرهنگی چنین طرح کرده بودند که در پایان قرن حاضر، این نهضت منجر به آن می‌شود که عصر دلو (یازدهمین برج فلکی) که عصر دیونوسوس (خدای خلسه و باروری، خدایی که در یونان و روم پرستش با مراسمی توأم با شرابخواری و اعمال جنسی مرسوم بود. کوموس اصل کمدی و تراگودیا اصل تراژدی از نمایشهای آیین پرستش دیونوسوس بوده است.) و لوسیفر و شیطان است، آغاز می‌شود و عصری را که آنها عصر سقراط و عیسی خوانده‌اند نابود می‌کند و در هم می‌کوبد و کنار می‌زند، این همان چیزی است که ما امروزه با آن روبرو هستیم. از نظر لاروش برتراند راسل مقام شیطانی‌ترین بشر قرن بیستم را دارد، زیرا او نیز با عقلانیت موجود در نظام تکنیک معارض است. او در کنار نیرویی است که درون گروه‌های انگلوامریکن رخنه کرده و با نظریه ضدفرهنگی مالتوس جدید موافق است. آنها و همراهان عقیدتی‌شان از قبیل فردریش نیچه و جانشینان نیچه و هیدگر و یاسپرس و امثال آنها بودند که به تمدن سقراطی - مسیحی اروپایی حمله کردند و در پی نابودی آن برآمدند. آنها از نظر لاروش در جستجوی سرکوب تمدن مسیحی و بازگرداندن نوعی مدینه فاضله جدید به سبک تمدن الحادی روم باستان به سراسر جهانند، تا آنچه را که

عصر حوت می‌نامند - یعنی عصر سقراط و عیسی (ع) - محدود و نابود شود و دیونوسوس و شیطان بر سراسر جهان حکمفرما گردد. نظام نوین جهانی که با قدرت مادی امریکا و مغز انگلوساکسون انگلیسی در شرف وقوع است از این فکر نشأت می‌گیرد. این نیروهای شیطانی همه ارزشهای موجود را نابود خواهند کرد. این ارزشهای مسیحی در اعلامیه‌های استقلال امریکا تجلی کرده است. اما پوزیتیویسم افراطی، حقوق طبیعی اقوام را نفی کرده و آزادی آنها را سلب می‌کند، فرهنگ راک - مواد مخدر در حال نابود کردن تمدن مسیحی آمریکاست. شیطان پرستان در این تمدن به قتل‌های فجیعی دست می‌زنند و هیچ‌گونه تعقیب و منعی علیه آنها صورت نمی‌گیرد.

بدیهی است که افکار لاروش آشفته و پریشان است. اختلاس مالی و یا هر اتهام دیگر بر مشوب شدن افکار و اعمال او کمک کرده است او به همه کسانی که در عصر پست مدرن به نفی و طرد وضع موجود می‌پردازند نه می‌گوید. در طبقه‌بندی او از جنبش اگزیستانسیالیستی - نیچه‌ای، فراماسونها و ضد فراماسونها، یهودیها و صهیونیستها و ضد صهیونیستها در کنار هم قرار گرفته‌اند. امثال موسولینی همچون یاسپرس و مارکوزه تلقی شده‌اند که نشانه آشفته‌گی و نابسامانی فکری اوست.

مواجهه و معارضه با نظام جهانی اکنون در عصر انقلاب اسلامی به چه صورت شکل می‌گیرد؟
 بی‌تردید در حال حاضر که اسلام مجدداً به عنوان تنها معارض جدید در مواجهه با فرهنگ شیطانی غرب است، اوضاع بسیار بحرانی است. آدمی اکنون ذیل تاریخ و تفکر تفصیلی، روابط حیاتی خویش را تنظیم می‌کند و در ذیل این تفکر و حواله تاریخی به عالم نظر و با این حالت دین را تفسیر می‌کند. همانطوری که در تاریخ پانصد ساله غرب پس از رنسانس دیده‌ایم در یک سیر تاریخی دیانت رسمی مسیحی در تفکر رسمی اومانیستی جدید منحل گردیده است و تنها گروهی اندک از جامعه مسیحی در مقام گذشت از مظهریت تاریخ جدید بوده‌اند. این متفکران دینی که در دل و سر سویدای خویش طلب بازگشت به عهد دین داشتند کمتر از منظر علوم و معارف دینی دوره جدید به دین نگاه کردند. گرچه در این گروه اندک، باز تعداد انگشت‌شماری توانسته‌اند در این گذر به بیراهه نروند اما به هر حال هستند متفکران شوریده سری که سعی در گذشت از

این مدنیت فاسد و افسد موجود دارند. در مقابل این جریان غیررسمی جامعه مسیحی، در جامعه اسلامی نیز عده‌ای سعی داشتند از وضع موجود بگذرند اما مشکل آنها این بود که حوالت تاریخی و روح خبیث غرب را در تفکر و نظام تکنیک آن ندیدند از اینجا فقط در مقام معارضه سیاسی یا اخلاقی با شئون فرهنگ و تمدن غرب بودند. این مسأله را اکنون نیز پس از انقلاب در جریانهای مختلف می‌بینیم. اعتقاد به برنامه‌ریزی مطابق نظام تکنیک، همراه با نحوی معارضه سیاسی و اخلاقی با نظام کنونی جهانی از عوارض چنین فکری است. در این جریان هیچ‌گونه تعرضی نسبت به علم جدید احساس نمی‌شود برای این گروه که طالب جامعه باز علمی‌اند، این علم، علمی است مطلق که اسلامی و مسیحی و ایرانی و آلمانی ندارد و برای هر جامعه و تمدنی رهگشاست. آنها معتقدند با این علم و صنعت ناشی از آنکه جای علم جدید و حتی فقه را گرفته است می‌توان به رستگاری رسید. از نظر آنها برای اینکه به دین و فهم حقیقی آن نزدیک شویم باید از علوم جدید انسانی و طبیعی و ریاضی و فلسفه بهره‌گیریم، با این بهره‌گیری از علوم غربی است که مسائل مستحدثه جامعه ما حل می‌شود. به عبارتی تا جهان‌بینی و ایدئولوژی‌مان را مطابق علم جدید تغییر ندهیم نخواهیم توانست فهم درستی از دین داشته باشیم و بالتیجه نمی‌توانیم به صورت صحیح مشکلات اجتماعی را حل کنیم.

بنابراین، گذشت از جهان غربی و حوالت تاریخی و تفکر جدید چگونه حاصل می‌شود؟ برای این جریان اصلاً گذشت از تفکر غربی بی‌معنی است و حوالت تاریخی نیز مفهومی هگلی است که باید از آن پرهیز کرد.

چند بار از تفاوت تجدید تفکر دینی و احیاء آن سخن گفتید، قدری بیشتر توضیح بدهید. دو گرایش نسبت به دین همواره وجود داشته است. یک گرایش به تجدید تفکر دینی است و دیگری متمایل به احیاء تفکر دینی است و تجدید در اینجا به معنی جدید کردن و مدرن‌سازی است. معادل انگلیسی آن Modernize و در آلمانی Modernisieren است. مدرنیسم یعنی قول به اصالت اشیاء و امور نو نسبت به اشیاء و امور کهنه، علی‌الخصوص اندیشه و آداب و رسوم اجتماعی. قائلان به این نظر و رأی معتقدند که همواره هر تفکری در حال تجدید و نوسازی و بازسازی اصول و فروع خود است ادیان نیز از این قاعده

مستثنی نیستند. پس اصحاب همه ادیان و مذاهب در تجدیدنظر می‌کوشند و به عبارت دیگر معرفت دینی همواره در حال ترقی و تکامل و اصلاح و تجدید دائم‌التزاید است و غفلت از این مراتب موجب فروپاشی دین و بی‌اعتنایی مردم به آن خواهد شد. درحقیقت در این نظر دین تابع عقول و اذهان خاصه و عامه و به عبارتی تابع عقل مشترک همگانی می‌شود و در ذیل این عقل همواره تجدید ساختمان و معرفت می‌کند و با اهواء مردم تطبیق پیدا می‌کند. از نظر آنها نهضت‌های پرستان‌تیسیم و نحله‌های آن از جمله پیوریتانیسم و به عبارتی سکولاریزاسیون (دنیوی شدن) تفکر دینی و به تعبیری جامعه‌شناسانه، «تطور نهاد دینی» را جریان و نهضتی اصیل می‌پندارند که موجب تعالی دین در جامعه گردیده و گرنه دین بتدریج از عرصه فعالیتها و تجارب اجتماعی خارج می‌شود. البته سخن با ملاک سنجش حسن و قبح و حق و باطل جدید که عقل مشترک همگانی و اهواء نفسانی مردمان عصر است، تأیید می‌شود. اما دین فی‌نفسه به معنی حقیقی لفظ در فرهنگ جدید منحل شده و به صورت شأنی از شئون و فرهنگ جدید و در مظهریت نسبت به روح و باطن این فرهنگ قرار می‌گیرد. همچنان که در تاریخ ادیان مشاهده کردیم هر تجدیدی مستلزم رها کردن خصیصه‌ای از خصایص دیانت است تا اینکه سرانجام از دین جز صرف صورت متغیر و ظاهر دین و شریعت باقی نمی‌ماند.

اما در برابر این جریان، نهضت احیاء دین قرار می‌گیرد. در احیاء که به معنی زنده کردن است. دین فراموش شده، دوباره در قلوب بشر احیاء می‌شود و احساس دینی قدرت می‌گیرد. انسان به یاد عهد قدیم که دین حامل آن است، می‌افتد. در این احیاء که به انگلیسی معادل revive و آلمانی آن beleben است، حیات دینی احیاء می‌شود. محیی دین از مجدد دین این تفاوت را دارد که او متذکر به حقایق معنوی دینی است و مردمان را بی‌تصرف نفسانی به دیانت دعوت می‌کند. او دیانت را با تجربه‌های معنوی همواره زنده نگه می‌دارد. از این رو مصباح هدایت است. در تاریخ ادیان پس از انبیاء (ع) اولیاء، به این مهم می‌پردازند. پس تأویل ائمه (ع) بر مبنای علم و هبی و لدنی و سیر به باطن و حقیقت دین در اینجا به معنی احیاء روح دینی است. به عبارتی ولایت که باطن ولایت اولیاء الهی است مقدمه تأویل و تفسیر کلام الله شده است. در این دوره احیای حقیقت تفکر دینی، محییان به جای آنکه در اصول و فروع دین تجدیدنظر کنند، مردم بیگانه از دین را

کجاندیش و بددل و محبوب می‌دانند، نه دین را. آنها با جریان تجدید تفکر دینی و یا تقلیل و نوسازی آن، مطابق آراء و افکار عصر، به مبارزه برمی‌خیزند و با جریانهای رسمی دینی که دین را از مسیر اصیل خویش خارج کرده‌اند می‌ستیزند. همانطوری که در تاریخ اسلام این واقعه را شاهد بوده‌ایم، در دیگر ادیان نیز به نحوی بنابر تعبد و تجربیات قلبی و تذکر به عهد، نهضت‌های احیاء دین همواره در میان بوده است، اما در حقیقت در این جریان تجدید و تجدد تفکر دینی است که در تاریخ بنابر به حجاب کشیده شدن حقیقت آسمانی و کلام الهی و غیب و غیاب حقی که در دوره غلبه دین ظاهر می‌شده، غلبه یافته است. در این مرحله دین بنیاد معنوی خویش را برای آدمی از دست می‌دهد و باطن دین فراموش می‌شود. فراموشی حقیقت دین همواره ملازمه با احیاء یا تجدید و تجدد دین داشته است. عمل تجدیدنظر در معرفت دینی از سوی متألهان و متکلمان و فلسفه هر عصری روی می‌نماید و از دین دائماً تفسیری جدید صورت می‌گیرد. این تفسیر مبتنی بر غفلت از حقیقت دین و ضعف تجربیات ایمانی و هجوم فرهنگ غیردینی، سرانجام به احتجاب تام و تمام دین منجر می‌گردد.

کدام دین بیشترین تجددزدگی را به همراه دارد؟

دین یهود از آغاز عصر متافیزیک با یونانیت و روح ناسوتی آن آمیخته است، اما تجددزدگی پیش از آغاز متافیزیک و تفکر یونانی بر دین یهود عارض شده بود. این دین در چند مرحله تفسیری جدید به خود گرفت و تحت تأثیر افکار غیردینی قرار داشته است. متفکران و متألهان یهود در عصر اساطیر و امانی، تعلیمات کهن کنعانیان، فلسطینیان و اسطوره‌های بابلی و سومری را وارد دین یهود کردند و آن را با عصر خود هماهنگ نمودند پس عصری کردن دین از دوران غلبه اساطیر و امانی در سرزمینهای شرقی آغاز گردید. در مرحله دوم که سیطره با فرهنگ فلسفی و عقلی یونانی اسکندرانی بود، تورات از سوی فیلون فیلسوف یهودی تفسیری یونانی زده شد. و سرانجام در عصر جدید با پیدایش نحله‌های منورالفکری و علی‌الخصوص اوج قرن روشنایی که با آزادی تام و تمام یهودیان سوداگر همراه بود، جریانهای جدید یهودی - لیبرال تکوین یافتند و به یهودیت هیئت متجددی بخشیدند. در این دوره فراماسونری بر ویرانه‌های اصول سنتی اندیشه

یهودی - یونانی و معماران آزاد مسیحی شکل گرفت. در واقع در این فراشد اصول کهن یهودیت در اندیشه اومانستی منحل و دگرگون شد.

مسیحیت به نحو دیگری شاهد عصری شدن خود بود. ابتدا اساطیر و امانی یهودی جزئی از کتاب مقدس تلقی شد و رسمیت یافت. بنابراین یهودیت به مسیحیت منضم گردید. در مرحله دوم متفکران فلسفه آموخته یونانی - رومی که مسیحی شده بودند در مقام دفاع به آن صورت معقول - متناسب با روحیه یونانی زده عصر - دادند. اپولوژیست‌ها و آباء کلیسا و نویسندگان انجیلی از جمله یوحنا و پولس روح یونانی را به صورتی تقلیل یافته در تعلیمات انجیلی گنجانند از جمله تثلیث و شرارت ذاتی آدمی که اندیشه یونانی آن را جوهر انسان‌شناسی خود قرار داده بود. گناه اولیه گرچه بر فقر ذاتی آدمی تأکید می‌کرد اما وجه نظر یونانی را نیز القاء می‌کرد. همان غربی که خدایانش از معصومیت مبرا بودند و آدمش بی‌گناهی را نمی‌شناخت، مسیحیت را نیز در اندیشه شرّ مستغرق ساخت. اما مسیحیت قرون وسطی هر چه بود از چاله هرز این شرارت ذاتی در مراتبی رهایی یافت و حتی بر این نظریه یونانی زده روح معنوی دمید و آن را تعالی بخشید.

دوران تجدید حیات فرهنگی یونان و روم، با آغاز رنسانس و تفکر اومانستی به مثابه جوهر این دوران، پایان عصر معنویت و ایمان مسیحی سنتی بود. در دوره جدید حقیقت دین مسیحیت در سیطره تفکر بشرانگاران بالکل مستور و نهان شد و فرق کهن صورت کاملاً جدید به خود گرفتند.

در طی این فراشد تقلیل یابنده در دیانت یهودی و مسیحی مصلحان و محییانی سعی کردند به ذوق حضور و شهودهای ایمانی در برابر جریان تجددطلبی و مدرنیسم موانعی ایجاد کنند ولی همواره این جریان تضعیف شد و بعضاً خود در نهایت تحت سیطره جریان تجددزدگی عصر قرار گرفت.

در اسلام چنانکه اشاره کردیم دو جریان احیاء و تجدد از آغاز ظهور اسلام وجود داشته است. همواره عده‌ای تحت تأثیر جریانهای غالب اساطیر و امانی یهودی و یا فلسفه یونانی به تفسیر تقلیلی و تحویلی اسلام پرداختند. ائمه اطهار (ع) و در عصر غیبت علمای ربانی بزرگترین احیاگران اسلام بودند. پس از بسط رنسانس و ورود اندیشه‌های جدید به جهان اسلامی، معرفت دینی برخی متألهان مشوب به جریانات و نحله‌های اومانستی

گردید. و عده‌ای از علماء متجدد از طریق علم نبوی و ولوی فاصله گرفتند و چونان برخی علمای سلف یونانی زده یا متأثر از مشهورات و عادات و رسوم جاهلانۀ جامعه ظلمت زده عصر، حقیقت دین برایشان مستور و نهان گردید. در دوره متأخر، فلسفه و علوم طبیعی و انسانی جولان داد و متجددین را گرفتار کرد و سرانجام پس از انقلاب اسلامی نحلۀهای پراگماتیستی-لیبرالیستی و بالآخره متدلوزی و اندیشه بازپویی که بر مبنایی غیر از وحی و الهام آسمانی و القائنات رحمانی تکوین یافته است آفت معرفت دینی انقلاب و حوزه‌ها گردید. اما ایمانیان که از سرچشمۀ ایمان و تفکر معنوی حضرت امام (ه) برخوردار بودند روح خبیث این اندیشه را درک کردند و به معارضه با آن پرداختند.

شما که تجدید و احیاء را متفاوت تلقی می‌کنید چه نسبتی میان اجتهاد و تجدد قائل هستید آیا اجتهاد تجدید کردن امور شرعی نیست؟

ابتدا این مطلب را گفته باشم که کلمۀ جدید، ترقی و تقدم در فرهنگ دینی و ادبیات اسلامی ما نیز وجود داشته است اما جدید و قدیم دو اثر وضعی متقابل دارند. در اینجا جدید به معنی بی سابقه است زیرا اثر وضعی روح متجلی در یک فرهنگ را که بدین صفت موصوف است بیان می‌کند. جدید در زبانهای اروپایی به صورت new به انگلیسی (و neu, niwe, neujaz, niuwi, niujist, nyr به دیگر زبانها) درآمده است که هر یک شأنی از آن را بیان می‌کنند. new به معنی آنچه قبلاً وجود نداشته یا برای اولین بار به وجود آمده و در حکم فعل به معنی به وجود آوردن است. اما modern به معنای کنونی و امروزی و معاصر، و در واقع بسط new است. تا چیزی نو به وجود نیاید و صفت نو بودن و جدید بودن نداشته باشد مدرن و اکتونی و مطابق روح زمانه نخواهد بود. از اینجا مدرن عبارت از چیزی است در زمان حاضر و کنونی، لفظ modernism در عرف فلسفی و دینی همانطور که در فرهنگ بزرگ O.E.D آمده است جریانی است در مباحث مربوط به عقاید دینی که به تابع کردن و هماهنگ و عصری کردن سنت با اندیشۀ کنونی می‌انجامد. بنابراین مدرنیسم دینی عبارت است از اکتون زدگی دیانت و عصری کردن آن.

اما در گذشته، جدید و تجدید بدین معنی به کار نیامده است اساساً در تفکر دینی هیچ چیزی تازه نیست بلکه تازگی آن در کهنگی اش ظهور پیدا می‌کند. کامل آن است که با

نمونه اولی تطبیق کند و با آن همراه گردد. از اینجا همه انبیاء (ع) جلوه حقیقت ازلی محمدی (ص) اند. ابداع نیز به پیدایی آوردن امر نهانی است. بنابراین نوآوری با ظهور امر نهان مناسبت دارد و نو نسبت به بیرون است اما ذاتش قدیمی است. همه ادیان در تفکر اسلامی از یک ریشه‌اند و به اسم اسلام جمع می‌گردند لفظ جدید اسلام نیز از جهت بیرونی چنین نسبتی یافته است. مثلاً جدیدالاسلام نام تازه مسلمانی است که سابقاً دین مسیحی داشته و در کتاب سیف‌المؤمنین پیروان مسیحیت منسوخ را در زمان سلطان حسین صفوی در قرن دوازده هجری قمری و هجده میلادی رسوا کرده است. بنابراین اسلامیت او از نظر بیرونی جدید است اما ذات اسلام جدید نیست و هیچ یک از احکام شریعت اسلامی نیز جدید نیستند بلکه از فیض علم الهی است که در همه ادیان تجلی کرده و در اسلام تمامیت یافته است و از اجمال به تفصیل درآمده است.

با این اوصاف اجتهاد به معنی عصری کردن و اکنونی و امروزی کردن دین نیست بلکه برعکس آن دینی کردن مسائل براساس ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل قدسی و اجماع دینی) است. مسائل مستحدثه که بر اثر تنوع تجربیات انسانی تکوین می‌یابد به میزان شریعت عرضه می‌گردند و در صورت تأیید آن موجودیت مشروع می‌یابند و گرنه مطرود می‌شوند. به عبارتی مسائلی که در حوزه شرع قرار نمی‌گیرد اساساً نمی‌توان چون مسائل قابل تأمل اجتهادی مستحدثه تلقی نمود، اما همجنس‌بازی مدرن یا قمارهای جدید و امثال آن از دایره طرح تفصیلی در فقه خارج است و بیشتر از باب انکار و رد مطرح می‌شوند. اما مسائلی چون بیمه یا به کارگیری مالیه عمومی و یا بهره‌گیری از جنگ‌افزارهای شیمیایی و هسته‌ای و مصرف دخانیات و از این موارد از نظر فقهی قابل بحث و مطالعه‌اند و در زمره مسائل مستحدثه مقبول مباحث فقهی محسوب می‌شوند.

بنابراین اگر اجتهاد فقیه به ما بگوید در فلان شرایط و اوضاع باید چنین عمل نمود این بدان معنی نیست که این فتوی از اوضاع و شرایط خارجی متأثر شده است. بلکه در حقیقت دین خواسته اوضاع و شرایط تغییر یافته را با روح دین متناسب سازد، و شرایط و اوضاع عصر را دینی کند، نه دین را عصری و مطابق شرایط و اوضاع بیرونی. از این رو اولی را باید از نوع احیاء دانست و دومی را باید همان تجددزدگی و عصری کردن دائمی دین تلقی کرد.

آیا پرهیز از مواجهه با مسائل مستحدثه و محدود شدن به طرح مسائل قدیم می‌تواند مورد تأیید شرع باشد؟ آیا بدین سان باب اجتهاد مسدود و این به تحجر و قسریت در نظر و عمل منجر نخواهد شد؟

تحجر و قسریت نه در مقام تجدد و نه در مقام احیاء دین است. متحجرین از تاریخ و عالم کنونی منزوی شده‌اند. ظاهر و نشان در زمان ماست. آنها از مظاهر تمدن جدید از طب و صنعت و فرهنگ جدید اضطراباً و انفعلاً برخوردارند اما روحشان از زمان کنونی بیگانه است. در واقع دچار زمان و زمین وهمی‌اند و روح دینی آنها به سنگواره‌ای تبدیل شده است. اینها نیز مانند منورالفکران نسبت به عالم تدین حقیقی بیگانه و از اینجا چون آنان در بی‌تاریخی سکنی گزیده‌اند. با این تفاوت که روشنفکران با زمین و زمان غربی کم و بیش درگیرند، آنها تعلق به تاریخ غرب دارند و نظرگاه فقهی و عرفانی‌شان بیگانه از روح زمانه و زمین و زمان غربی و شرقی است. منظور من از زمینی و زمانی نبودن، بدین معنی نیست که زمینی و زمانی شدن نوع برگسونی و دین و عرفان باز او را تأیید می‌کنم که مدرن و اکنون زده است. بلکه توجه من معطوف به تعرض فقه و معرفت فقهی و عرفانی به زمین و زمان است. چنانکه فقه و عرفان و فلسفه دینی حضرت امام قدس سره با زمین و زمان درگیر بود و صورت و روح دینی به آن می‌زد و روح زمانی را به نابودی و فروپاشی می‌کشاند.

بہتر است قدری به مباحث اولیه برگردیم و مجدداً دربارهٔ قبض و بسط گفتگو کنیم. بنا بر نظر شما قبض و بسط حقیقتی تاریخی دارد و به اقتضای مظهریت آدمی نسبت به اسماء لطف و قهر الهی صور مختلفی پیدا می‌کند. فهم شریعت و استنباط دینی و حس دینی که به تعبیر مولانا نردبان آسمانی است متأثر از این مظهریت است؟

بشر در مقام فطرت با حس دینی با دنیا مواجهه دارد. اما در ادوار تاریخی بشر غالباً با حس دنیا با عالم مواجهه داشته است. در اینجا حس دنیا است که واسطه برای فهم دین و حتی خداشناسی شده است. چنانکه در عالم اساطیری با تشبیهات مذموم، حق را با خلق یکی گرفتند. در عالم فلسفه نیز وجود را عین موجود پنداشتند، و این اندیشه از سقراط و افلاطون آغاز شد. گرچه در تفکر افلاطونی وجود متعالی از محسوس و عالم شهادت

است اما درحقیقت او وجود را که علم آدمی به آن نمی‌رسد از منظر عقل و سوزه (مدرک) در صورت دیدارها و مُثُل جاویدان می‌بیند و وجود را با موجود یکی می‌گیرد. در این نوع معرفت انسانی غالباً وحی و الهام دینی و آسمانی در حجاب کثرت نفسانی و شیطانی تفسیر شده است.

در دوره جدید آدمی نیوشای وحی شیطانی است و تذکری به اسم الله ندارد: «لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكَرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ أِنَّهُ لَفَسَقٌ» و «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ». اكل و نکاح و عبادت او اغلب به اسم غیر خدا صورت می‌گیرد و در اولاد و اموال شریک شیطان است: «و شارکهم فی اموال و الاولاد و عدهم و ما یعدهم الشَّیطان الّا غرورا». به اعتراف دکارت و کثیری از فلاسفه جدید وجود از حجاب شیطان به بشر تجلی کرده است.

ما اگر مروری در تاریخ فرهنگ و آیینهای شبه دینی بشر بکنیم تجلیات شیطانی را بسیار قوی می‌بینیم. در دوران تمدن کهن شرقی استمداد از ارواح خبیثه و شیطان در فرهنگ و تمدن حضوری جدی داشته است. در یونان و روم نیز شیاطین پرستیده می‌شدند و گاه در چهره خدایان تجلی کرده‌اند. در قرون وسطا بسیاری به شیطان پرستی و جادو که با آن کارهای محیرالعقول دست می‌زده‌اند گرایش داشته‌اند. می‌نویسند سن توماس به نیروی جادوگران بسیار توجه داشته است. علی‌رغم سوزاندن بسیاری از شیطان پرستان در قرن پایانی قرون وسطی و اوایل رنسانس، در مدت دو سه قرن، شیطان پرستی و جادوگری که فکری در برابر خداپرستی و دین است مورد توجه قرار می‌گیرد. منظومه رنسانسی دکتر فانوستوس همین تذکر به برتری قدرت شیطانی است. گوته نیز با بیان مجدد داستان فانوستوس گویی روح تمدن جدید را شیطانی می‌خواند که اسپنگلر در فلسفه تاریخ خود از این روح مسیطر و خبیث در حکم صورت نوعی تمدن جدید سخن گفته است. نکته جالب این است که بسیاری از درام‌نویسان جادویی و قرون وسطایی مآب به شیطان پرستی و علوم غریبه توجه تام و تمام دارند، حتی پوزیتیویستهای قرن نوزده به محافل جادوگری می‌رفته‌اند حال با این مقدمات که فرمایشات جنابعالی در یکی از مقالات و کتاب چاپ نشده‌تان به نام «سیر حکمت و هنر مسیحی در جهان غرب» است،

چگونه می‌توان شیطانیت و شیطنت فلسفه دکارتی را شرح کنیم؟

فلسفه دکارتی روح فائوستی غرب را حامل بود. این روح برای همه عیان نیست و صورت اجمالی دارد. اولین اصل فلسفه دکارتی این است که باید فلسفه قرون وسطایی کهن را که الهیات مسیحی است ویران کرد و بت آن را شکست تا بر ویرانه‌های آن فلسفه و اندیشه‌ای نو برپا کرد. گرچه الهیات مسیحی تجلی تام و تمام حقیقت نبود اما به هر تقدیر بر اصالت خدا و تفکر دینی صحنه می‌گذاشت در این تفکر عالم جلوه حسن و جمال و جلال الهی بود، اما در معرفت فلسفی دکارت عالم چون جلوه و آینه حق در نظر نمی‌آید. تنها رابطه جدی میان جهان و خدا در القاء مفاهیم فلسفی فطری در ذهن بشر و دیگر تحریک مکانیکی جهان از سوی خداست. در تفکر دینی «روح» صورت تن است و تن تمثل آن بنا بر این بیگانگی میان روح و عالم جسمانی و خاک وجود ندارد. پس خدا و جوهر روحانی دکارت هیچ نشانی در جوهر جسمانی ندارد. جوهر جسمانی صفتش «بُعد» است و صفت ذاتی جوهر روحانی «فکر» است. با تفکر دکارتی جهان به مثابه ماشین تصور می‌شود. از اینجا فرضیه‌های ریاضی درباره جهان و تشریح و تبیین ریاضی جهان تأسیس می‌شود. و چون در جهان، امر روحانی و قدسی جدا از امر جسمانی و بیگانه از آن است و روح از بعد و حرکت میراست، جدایی امور روحانی از امور جسمانی امکان مطالعه کمی جهان و تصرف آن را فراهم می‌آورد. پس می‌توان ملاک شناسایی عالم را فرضیه‌های کمی و ریاضی و تجربه حسی جدید دانست. فرضیه‌های جدید بالذات از تفکر شهودی و تفقهی دینی بیگانه است و تماماً بر وهم و پندار بشر و شهود نفسانی او صحنه می‌گذارد. البته در این وهم و شهود نفسانی است که شیطان و روح خبیثی که در مقام سحر و جادوی نویی است القاء و ساوس و خواطر می‌کند. دکتر فائوستوس با استمداد مستقیم از شیطان، در ارواح و ابدان مردمان عصر تصرف می‌کند و بر آنها استیلا می‌یابد. این استیلا و سیطره اکنون باید از طریق فرضیه‌های علمی اعمال گردد بی آنکه انسان به شیطان‌پرستی کهن روی آورد. بلکه نوع شیطان‌پرستی او نیز متفاوت از عرف کهن است. در حقیقت بشر جدید جز نفس خویش نمی‌پرستد، این پرستش در تفکر جدید منظوری است. علی‌رغم آنکه او پرستش را از لوازم فرهنگهای گذشته می‌داند، ناخودآگاه خود به نفس‌پرستی مطلق گرایش می‌یابد، از اینجاست که هیدگر با تذکر به

حقیقت تاریخی غرب بازگشت همه مذاهب فلسفی، سیاسی، هنری، علمی، و عرفانی دوره جدید را به مذهب اصالت بشر و خوداثباتی مطلق و اصالت موضوعیت نفسانی و نیست‌انگاری حق و حقیقت می‌داند.

با توجه به این نکات شیطنت جدید یا شیطنت قدیم تفاوت ماهوی دارد حتی سحر در عرف جدید را باید با علم و تکنولوژی پیوند زد، زیرا فکر اعداداندیش جدید با هر مفهوم غیرطبیعی یا ماوراء طبیعی مناسبتی ندارد اما در ذات خویش هر دو را می‌پروراند.

اندیشه دکارت غایت اندیشی و غایت‌شناسی مسیحی را مطرود می‌داند زیرا به اعتقادش فایده‌ای برای دانش بشری ندارد. این مسأله را چطور باید بازاندیشی کرد؟

دکارت علت غایی امور عالم را برای انسان معلوم نشدنی می‌داند. به عقیده او بشر نباید مدعی باشد که می‌تواند در مشورت خانه خدا راه یابد، پس در علم و حکمت دنبال غایت امور نباید رفت و فقط چگونگی اسباب و علت‌های فاعلی و محدثه آنها را باید جست. با طرد غایت‌اندیشی در علم یکی از عناصری که بر غایت الهی پیدایی موجودات تأکید می‌کرد حذف می‌گردد.

اصالت اندیشه ریاضی و مکانیکی در فلسفه دکارتی به چه نتایجی می‌انجامد؟

با حذف عناصر روحانی و لطیف علم طبیعی و انسانی زمینه برای اثبات ریاضی و بینش مکانیکی فراهم می‌شود دکارت می‌گوید: «بُعد و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم» در اینجا علم جدید می‌خواهد همان کاری که سحر و جادو در عرصه روح مدعی بود به انجام برساند، طبیعت را کنترل و جامعه انسانی را تحت نظارت درآورد و بر روح آدمی از طریق روانکاوی و روانشناسی سیطره پیدا کند و نیروهای روحانی و جسمانی را از طریق علم جدید در جهت نفسانیات و خواسته‌های عقل جزوی او سامان دهد. همین نظرگاه است که موجب می‌شود، موجودات و عالم انسانی صورت ماشینی پیدا کنند. در تلقی دکارت اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی‌جانند و جان داشتن مستلزم وجود امری زائد بر خواص جسم که بُعد و حرکت باشد نیست، در این حالت

جانوران فقط ماشین و یا سیستم ماشینی محسوب می‌شوند البته ماشینهایی کامل. حتی تن انسان نیز این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست. علاوه بر این انسان نفسی یا روانی دارد که مایه حس و شعور و تعقل و تخیل اوست. نفس جوهری مستقل و جدا از تن و جسم آدمی است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد. نفس بعضی اعمال خود را مستقل از تن انجام می‌دهد، مانند تعقل و تفکر حسابگرانه و حصولی. اعمال دیگر مانند احساس، درک لذت و درد و مهر و کین و غیر آنها به تن مربوط است. از نظر دکارت جانوران فاقد نفس و روانند به این سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند حرکات ماشین است. چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف‌نظر کنیم حرکات حیاتی‌اش مانند جانوران حرکتی ماشینی خواهد بود از این رو «معرفت‌الحیات» یا «زیست‌شناسی» شعبه‌ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.

در الهیات و کلام مسیحی میان تن و جان، علی‌رغم مراتب دوگانه، بیگانگی وجود نداشت. از نظر سن توماس جان و روح صورت تن بود پس ضمن دوگانگی وحدتی میان این دو وجود داشت و آدمی نسبت به عالم جسمانی به تبع آشنایی با جسم خود احساس بیگانگی نمی‌کرد. سیر این بیگانگی در فلسفه دکارتی به کجا انجامیده است؟

فلسفه دکارت عالمی انتزاعی را ابداع می‌کند که ذاتش در دوگانگی و نفی و طرد جسم از سوی روح است. مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتس کم‌وبیش گرفتار این دوگانگی هستند. مالبرانش به اصالت روح می‌گراید که بار کلی آن رابه کمال می‌رساند. اسپینوزا در اندیشه وحدت موجود به دو شأن طبیعت پذیر و طبیعت بخش که دو جلوه طبیعت وجودند می‌رسد و لایب نیتس مونادها را اساس وحدت میان تن و روح می‌داند اما همه این اندیشه‌ها جز افزایش و بسط عناصر انتزاعی فلسفه دکارتی چیزی نیست. بر این عناصر انتزاعی معقول، تخیلات بی‌حد و حصر و سیستم‌های انتزاعی شبه رماتیک فلاسفه‌ای چون فیشته، شلینگ و هگل افزوده می‌شود. در آغاز این راه فیلسوفی منورالفکر قرار دارد که کانت است. فلسفه کانت فلسفه‌ای است دنیوی است که الهیات یعنی قلمرو و سیر روح مسیحی را بالکل دور از دسترس فلسفه قرار داد و مفاهیم انتزاعی خدا، روح و معاد را به صورت تقلیل یافته‌ای در نقادی عقل عملی پذیرفت. با این اوصاف

دوگانگی فلسفه دکارت به جدایی کامل میان عالم روح و عالم جسم انجامید. انسان در عصر روشنایی خود را از آسمان و عالم غیب بالکل بیگانه احساس کرد. بیگانگی ابتدایی روح از تن به تشبه روح به تن انجامید و روح تقلیل یافته فلسفه جدید سرانجام خود را از عالم ملکوت بیگانه دید. بر اثر این بینش جدید که صورت انتزاعی آن در «جهان بینی» تفصیل می‌یافت، عالم ملکوت و مقام واحدیت اسماء الهی مظهر اسم بشری تلقی گردید. به پندار فویرباخ این بشر بود که خدا را به صورت خویش آفرید. فویرباخ مفهوم بیگانگی هگل را که در سیر روان مطلق و تحولات مظاهر روان در کار می‌آورد به مفهومی زمینی و غیر هگلی تقلیل داد. در نظر فویرباخ پرستش خدا به جای انسان به بیگانگی دینی می‌انجامد. بنابراین فلسفه جدید غرب در دوران مدرنیسم به انسان‌مداری مطلق می‌انجامد از این نظر تنها خدای انسان خود انسان است. مارکس به پندار خویش تیر خلاص را به شقیقه دین شلیک می‌کند. او در دیباچه نقد فلسفه حقوق هگل می‌نویسد: انتقاد از دین انسان را سر خورده می‌کند تا چون سر خورده‌ای بر سر عقل آمده، بیندیشد، عمل کند و به حقیقت خویش شکل بخشد، تاگرداگرد خویش و خورشید واقعی وجود خویش بچرخد، خورشید پنداری است که بر گرد انسان می‌چرخد پس وظیفه تاریخ است که بعد از ناپدید شدن «حقیقت اخروی»، «حقیقت دنیوی» را برقرار سازد. نخستین وظیفه فلسفه‌ای که در خدمت تاریخ قرار گرفته باشد این است که پس از آنکه پرده از پیکر مقدس بیگانگی انسان درید، از پیکرهای نامقدس بیگانگی او پرده بردارد. بدین سان انتقاد از آسمان به انتقاد از زمین، انتقاد از دین به انتقاد از حقوق و انتقاد از الهیات به انتقاد از سیاست مبدل می‌شود. از نظر مارکس بیگانگی انسان‌مدارانه نوع فویرباخی به جای توجه به اوضاع زمین در وجود انتزاعی انسان تمرکز پیدا می‌کند و اکنون زمانی است که باید به زمین و زمان و اوضاع اجتماعی انسان پرداخت.

همانطوری که از آراء بارکلی و مالبرانش در یک طرف و آراء ماتریالیستها و فویرباخ و مارکس در سوی دیگر می‌توان دریافت، بیگانگی آدمی و شقاق روح و جسم و عالم ملکوت و ملک به اصالت روح و یا اصالت ماده انجامیده است اما هر دو این آراء روح غیر دینی و بشرانگاران خود را به جهت تمرکز بر انسان و نحوه ادراکات او ظاهر می‌کنند.

خدا در فلسفه دکارت چه شأنی در عالم وجود دارد

به عقیده اتین ژیلسون دکارت می‌بایست عالم طبیعت را یکسره از وجود صور و طبایع و قوای روحای محاسبه‌نشدنی پاک سازد و چیزی در آن باقی نگذارد صرف امتداد و مقداری حرکت که معلول خداست و مقدارش هم همیشه ثابت است. راستی که خدای دکارت خدایی فکور و محاسبه‌گر بود. این قادر مطلق عالم را طوری آفریده که فلسفه دکارت بتواند آن را تبیین و توجیه کند او نظم موجودات را آنچنان هوشمندانه حفظ می‌کرد که دکارت بتواند جهان را بدون تحمل مشقت و صف نماید. پاسکال عمق گفته دکارت را خوب دریافته بود که نوشت: «غرض دکارت در سرتاسر فلسفه‌اش این است که خدا را برکنار کند، چون او را فقط برای همین می‌خواهد که تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت درآورد و گرنه احتیاجی به خدا ندارد.» اساساً از این منظر دکارتی، علم جدید چنان به تبیین جهان می‌پردازد که گویی خدایی وجود ندارد و علم می‌تواند آزاد پیش برود. این یعنی گامی دورتر رفتن از خدای ارسطو که وجودش برای جهان به مثابه «صورت‌الصّور» بود، چنانکه نفس آدمی صورت تن اوست این صورت‌الصّور مبدأ و غایت جهان است. اوست که وجود (صورت نوعی) آنها را به آنها می‌بخشد پس واهب‌الصّور است. اما شأن خدای حضوری و شهودی ادیان را ندارد، زیرا ارسطو گفته بود خدا به غیر خود علم ندارد و چون علم به غیر منشأ تعلق و عشق و محبت است لذا خدا از این صفت دور است و اگر عشق را در اینجا به کار بریم منظور عشق تکوینی است نه عشق مبتنی بر علم و معرفت یکسویه یا دوسویه.

رساله «گفتار در روش درست راه بردن عقل» دکارت چه ارتباطی با فلسفه او دارد؟

این رساله چونان منطق علوم جدید تلقی می‌شود گرچه بسیاری از آراء دکارت در این گفتار بی‌وجه است اما تأثیر آن بیشتر از جهت تبدیل فکر فلسفی و متافیزیکی به راه و رسم عملی جهت تصرف در عالم است. اگر در قرون وسطی راه و رسم نظر و عمل راتورات و علی‌الخصوص انجیل می‌آموخت. در دوره جدید رساله دکارت شأنی مشابه انجیل دارد زیرا از این پس همه در تفکر و عمل کم و بیش نظر به این رساله و عقل اعداداندیش و حسابگران دارند. این گفتار و عقل جدیدی که در آن تحقق یافته و راه و

رسمی که دکارت آغازگر آن است بی تردید در نحوه تفکر نیوتون، انیشتین، داروین و ماکس پلانگ استمرار یافته. تأثیر دکارت بسیار جدی تر از تأثیر گالیله در تقسیم پدیداری متعلق علم جدید است هر چند روش گالیله عملی تر است اما فاقد بنیادی مابعدالطبیعی است. به هر حال در همه این عالمان حس دنیا اساس حس دینی تلقی شده است چه بسا که از حس دینی ودیانت نیز سخن گفته و با مماشات با دین باز مواجهه داشته باشند.

تأثیر دکارت چنان است که نمی توان علوم فلسفی، طبیعی و انسانی غرب را مبرا از آن چیزی که هیدگر آن را مفسر تفکر تکنیکی می خواند و منشأبی خانمانی بشر تلقی می کند، دانست. اساس طبیعت شناسی، انسان شناسی و دین شناسی جدید بر همان اصول دکارتی بنیاد نهاده شده و تا قرن نوزده استمرار یافته است. سقوط ناپلئون و بسط مدرنیسم رماتیک آن را متزلزل کرده و در ستیزی نو به اثباتش پرداخته است که نمونه ای از آن را در تفکر هگلی و بعد مارکسیستی می بینیم. اصول فلسفه و بینش دکارتی برخلاف نظر پیروسو با نیوتن توقف نیافه بلکه استمرار یافته حتی در تفکر اگزیستانسیالیستی - نیچه ای تجلیاتی از آن را می توان دریافت. روح خبیثی که در فلسفه دکارتی تجلی کرده در فلسفه فیلسوفان کلاسیک آلمانی از کانت تا هگل بسط یافته و حتی فلسفه متفکرانی چون هیدگر و یا سپرس را به خود و انهاده هر چند هیدگر فاصله ای بسیار از آن گرفته و در آستانه رهایی از روح خبیث فلسفه غربی است.

اشاره وار به کانت پرداختید اما این اجمال تفصیلی نیز می طلبد اگر ممکن است قدری مطالب را توضیح کنید.

کانت فیلسوفی است که به اعتقاد ما با او عصر جدید به مدرنیسم می پیوندد. نیچه منادی عصر پست مدرن Post-Modern است. در کانت با انتشار کتاب نقادی عقل نظری سوپژکتیویسم تمام عیاری استقرار می یابد. او گرچه ماده ادراکات بشری را عالم خارج تلقی می کند اما از آنجا که صورت ادراکات از ناحیه بشر است ماده و ذات عالم خارج ادراک ناپذیر می ماند. با نقادی عقل نظری، کانت به دیگران آموخته بود که به جنگ «وحي و دین» با «علم و عقل» خاتمه دهند زیرا علم و عقل رادر حریم عالم معقول و غیب راهی نیست. در حقیقت او نزاع سه قرن تاریخ جدید و علی الخصوص نزاع دوره روشن رایی قرن

هجدهم که عقل و تأله عقلی را در برابر دین و تأله نقلی قرار داده بود پایان داد و حتی ادعای فیلسوفان درباره معرفت به ماهیت اشیاء و علم به احکام و احوال عالم غیب و شهادت و اعیان امور را منکر شد. این نظر در عصر پست مدرن نیز کم و بیش در حوزه فلسفه مورد قبول قرار گرفت هر چند نئوتومیستها و اسکولاستیستهای جدید آن را منکر بودند. هوسرل و بسیاری از پدیدارشناسان متأله و هرمنوتیستها این را پذیرفتند که حقیقت دین غیر از حقیقت علم و فلسفه است و نحوه تعلق معرفت فلسفی و دینی آدمی رابه عالم معقول و ذوات و عالم دین، از سنخ حضور و شهود تلقی کردند. در برابر اینان نئوتومیستها و بعضی از متکلمان و فلاسفه غرب در قبول دیانت عقلی مصرند اما به هر حال نقادی عقل نظری کانت پایه‌های دیانت عقلی و فلسفه کلاسیک را سست کرد اما اساس دیانت قلبی را نیز توانست با فتوای وجدان و عقل عملی استوار کند.

کانت با فلسفه خویش علم جدید و جهان علم رابه صورتی نو تصور کرد که سابقه نداشت. برای او نفس آدمی موضوعیت تام و تمامی یافته بود. اگر در فلسفه یونانی موضوعیت از آن جهان است و فلسفه و الهیات مسیحی و حکمت نظری و عملی اسلامی به موضوعیت خدا و عالم غیب می‌اندیشد، در فلسفه کانت موضوعیت نفسانی subjectivity که در فلسفه دکارت در یک گشت از شک در ماهیت جهان تجلی یافته بود، اکنون بالأصالة موضوعیت پیدا می‌کند و موردیت جهان به گشت از شک در ماهیت نفس و ادراکات نفسانی آغاز می‌گردد که خود حکایت از تزلزل و بحران سوژکتیویته را نیز با خود دارد. همین تفاوت بنیادی موضوعیت در دوره جدید و موضوعیت کهن موجب می‌شود که هیدگر موضوعیت قدیم رابه سوژکتیویته subjectivity تعبیر کند.

آیا فلسفه در کانت نابود شده است؟ بسیاری از نویسندگان فلسفی معتقدند که او فلسفه و مابعدالطبیعه را بالکل متزلزل ساخته است.

این نظر برخی از پیروان کانت یعنی نئوکانتی‌ها و پوزیتیویست‌هاست که مابعدالطبیعه کانت را تا حد یک اپیستمولوژی و مبحث شناسایی تقلیل می‌دهند و آن را وسیله‌ای برای تحکیم مبانی ریاضیات و علوم تلقی می‌کنند. آنچه او اصرار می‌ورزد این است که با فلسفه کلاسیک نمی‌توان متعرض عالم ذوات شد و ماهیات اشیاء را شناخت نه اینکه این

مراتب بالکل متعلق شناخت آدمی نیست. در نقادی عقل عملی که نتایج فلسفه و اصول فلسفه نظری اوست به اثبات فلسفه می‌رسد، وی به زعم خویش بحران مابعدالطبیعه را به پایان می‌رساند و چون علم خدشه‌ناپذیرش می‌کند. کانت می‌دید که فیلسوفان اسکولاستیک به شرح و حاشیه آثار قدیم اشتغال می‌ورزند و مسائل قدیم را تکرار می‌کنند و فیلسوفان جدید نیز جز ابهام و سردرگمی و آشفتگی که نهایتاً به انکار مبادی و اصولی چون اصل علیت و جوهر جسمانی که در فلسفه هیوم رسیده بود، کاری نمی‌کنند و به جای آنکه کار فروبسته مابعدالطبیعه را بگشایند آن را فرو بسته‌تر و آشفته‌تر می‌کنند. کانت دریافته بود که علم قادر نیست مبادی خویش را تنقیح نماید و علاوه بر اینکه علم را در قلمرو مباحثی از قبیل وجود جهان و خدا و روح و بقای آن و آزادی اراده راهی نیست پس فلسفه باید اصول علم و مباحث فوق را تنظیم کند. از این رو مابعدالطبیعه و فلسفه از نوع علم تجربی نیست. فلسفه به متعلقاتی فوق حس و تجربه از عالم طبیعت یا فوق‌الطبیعه می‌اندیشد. او راه رسیدن به این مابعدالطبیعه ثانوی را در اخلاق می‌بیند. ضرورت عمل اخلاقی عقل عملی را او می‌داند که به وجود خدا و روح و معاد اعتراف می‌کند و آنها را ضروری و واجب تلقی کند. او که علم عقل نظری را به فی‌نفسه (نومن) ممکن نمی‌دانست، عقل عملی را در اثبات معقولات کهن مابعدالطبیعی ممکن می‌داند البته این سخن بدان معنی نیست که فتوای باطن به معنی شناسایی شیء فی‌نفسه و حقیقت ذات است، بلکه تأیید وجود آن است. به هر تقدیر بیگانگی انسان از فی‌نفسه و نومن بر جای خود باقی است و میان آدمی و عالمی که در آن سکنی گزیده هیچ‌گونه اتحادی وجود ندارد مگر اتحادی که به ضرورت عمل اخلاقی پذیرفته می‌شود.

آیا کانت اخلاق را مبنای اعتقادات قرار نداد در حالی که در گذشته اعتقادات تعیین‌کننده اخلاق بود؟ آیا دین در اینجا تابع ضرورت اخلاقی است؟

بله. بنابر مبادی مابعدالطبیعه کانت معرفت به اصول اعتقادات از نظر عقل نظری منتفی بود. در حقیقت عقل نظری با داده‌های شبه‌متعالی فاهمه سروکار دارد که از امور عینی و انضمامی در این مرتبه عاری است و کارش تحلیل مفاهیمی است که با عالم نومن مغایر است. بیگانگی عقل نظری از مبادی علم کلام و الهیات به سالبه به انتفاء موضوع شدن

الهیات طبیعی برمی‌گشت اما موضوعیت این اصول هنوز منتفی نشده بود بلکه عقل نظری نمی‌توانست آنان را موضوع شناسایی خود قرار دهد. از اینجا از طریق عقل عملی و تکلیف اخلاقی می‌توان به موجودیت آنها پی برد و الهیات طبیعی را از لحاظ مبادی اخلاقی موجه کرد. دین نیز با توجه به مبادی اخلاقی به صورت غیرمتمین پذیرفته می‌شود. این به لحاظ عقلی توجیه‌ناپذیر اما از لحاظ اخلاقی ضروری و موجه بود. پاسکال قبلاً عالم دین را عالم دل می‌دانست اما کانت آن را به عقل عملی مربوط می‌داند اساساً کانت با هرگونه شهود عقلانی یا قلبی نیز مخالف است. او فتوهای وجدان را به مثابه اصل موضوع ضروری و غیر قابل چون چرا می‌پذیرد. اصل موضوع قابل اثبات نیست می‌توان آن را انکار کرد اما انکار آن با ضرورت عملی و اخلاق مغایر است. همین مبادی کانتی موجب می‌شود که کانت به علمای علم کلام و الهیات بگوید اکنون دیگر از قید و بند الهیات جزمی که مورد انکار هیوم و فلاسفه ماتریالیست است، رهایی یافته‌اند و دیگر در دژ کلام جدیدی که براساس تکلیف اخلاقی تکرین یافته است رخته‌ای ایجاد نتوانند کرد.

برخی کانت را ریاکار می‌خوانند زیرا در نقادی عقل نظری امکان اثبات عقلی خدا، روح و معاد را انکار می‌کند اما در نقادی عقلی به تأیید وجود آنها می‌پردازد.

هاینه که کانت را روبسپیر فلسفه می‌خواند و او را متزلزل‌کننده ارکان تخت الهی و اساس الهیات می‌داند، او را شخصی مصلحت‌اندیش معرفی می‌کند که خواسته رعایت حال خدمتکار پیر خانه‌اش را بکند از این رو جایی برای ایمان باز گذاشته است. او در مقدمه نقادی عقل نظری به کسانی که او را متهم به بی‌دینی و پایین آوردن شأن دیانت و علم کلام و الهیات در مقابل علم جدید کرده‌اند پاسخ می‌دهد که من علم را محدود کردم تا جایی برای ایمان باز کنم. این سخن او را خیلی‌ها چون هاینریش هاینه قبول نکردند و او را دروغگو و ریاکار خواندند. نیچه نیز از کانت انتقاد کرده او را ریاکار خواند اما نظر او با وجهه‌ای دیگر متعرض اندیشه کانتی می‌شد او نمی‌گفت که کانت تظاهر به دینداری و اخلاقیت کرده بلکه اساساً او را در وضعی می‌دید که در آن بی‌ارزش شدن ارزشهای غربی را پوشانده است.

بی تردید دین در نظر کانت دین در حدود عقل است که نام یکی از آخرین کتابهای کانت بود که بسیاری از متألّهان را علیه او برانگیخته است. اما نسبت حيله و فریب نمی تواند برای متفکران صادق باشد آنان بر اساس اصولی به تبیین مباحث مابعدالطبیعی می پردازند اگر روح فلسفه شان شیطانی و خبیث است نباید آن را از دید نفسانیات و اخلاقیات ملاحظه کرد. بنابراین کانت در بیان خود صادق بوده است. مشکل فلسفه کانت در اصول و مبادی و نتایجش است نه بیماری اخلاقی او. بی تردید فلسفه کانت چنانچه فلاسفه های دیگر پس از رنسانس خدا را از عرش به زیر آورده و اساس دیانت را برهم می زند اما این به تدبیر عقل متعارف و حيله گری نبود. فیلسوف آنچه برایش انکشاف حاصل کرده بود بیان می کرد فلسفه در واقع مجلای حقیقت است. چه در حجاب و چه بدون حجاب حقیقت، فلسفه کانتی مسلماً حقیقت عرشی دین نیست.

چه تأثیری در پی فلسفه کانت در علم کلام و تجدد دینی رخ می دهد

فلسفه کانت نوعی دنیسم عصر روشنایی است وی قائل به الهیات طبیعی است. الهیات طبیعی الهیاتی در حدود عقل است نه ایمان اما در عمل فلسفه کانتی در فلسفه های شهودی و حیوی پس از خود و علی الخصوص فلسفه رماتیسم و فنومنولوژی و اگزیستانس تأثیری جدی گذاشته و مدرنیسم دینی را تسهیل بخشیده است. همین وضع او موجب شده است که روحانیون سنتی با کانت مخالفت کنند و عقل او را ناتوان در درک عالم خلقت تلقی نمایند. کانت نیز می گفت که مسیح ملکوت را به زمین نزدیک کرد ولی نیت او را دریافتند و به جای ملکوت الهی بساط سلطه و استیلای کلیسا را گسترده کردند. این آراء و وجهه نظر پرستانه او را که از پیتیستها (اهل تقوی و ورع) بود بیان می کند. جان کلام اینکه کانت دین را با صورت معقولی مجدداً مورد بحث قرار می دهد و آن را فرغ بر اخلاق تلقی کرد چنانکه فلسفه نیز برای او چنین است. او به هیچ وجه امکان جولان را به ماتریالیستها نداده بود زیرا فلسفه را سلباً یا ایجاباً ناتوان در خداشناسی می دانست. اما مسأله اساسی در قبول یا رد خدا در فلسفه کانت نیست. مسأله این است که او در هر حال به اثبات نفسانیت شبه متعالی نه نفسانیت اخلاقی مدد رسانده و دین محبوب نفسانی شده رنسانس را در قلمرو عقل تأیید کرده است. از اینجا اثری از تعالی

Trancendance ترانساندانس دینی در فلسفه کانت نیست هر چند که او ساحت سومی برای حیات آدمی قائل است که در آن هنر و دین و اخلاق تحقق می‌یابد و امور متعالی در آنها بی‌غرضانه تجلی می‌کند اما در هر صورت این به معنی تفکر معنوی و سنتی معطوف به امر قدسی نیست. مقدس چونان نومن در فلسفه کانت و مدرنیسم او مستور و نهان شده است و آنچه در این تفکر شبه متعالی وجود دارد امر غیر مقدس عصر روشنایی است. اگر از نظرگاه حوالت تاریخی عصر مدرن به فلسفه کانت بنگریم آن را باید آغاز مدرنیسم و سوپزکتیویسم رسمی غرب تلقی نمود. عجیب آنکه آخرین آثار فلسفی کانت که نوعی تجربیات عرفانی را بیان می‌کند «من» را چون خدا تلقی می‌کند که این نظر در فیشته و شلینگ و هگل به کمال می‌رسد.

فلسفه بعد از کانت چه راهی را طی کرد؟

فلسفه کانتی در قرن نوزده با فلاسفه‌ای که معمولاً رمانتیک می‌خوانند، هرچند هگل از این نسبت اظهار نارضایتی می‌کرد، به تمامیت رسید. هگل خود اذعان کرد که فلسفه به پایان رسیده است نیچه پس از او پایان منطق را اعلام کرد. فلسفه‌های پس از نیچه فلسفه‌های پست مدرنند که غایتشان نفی موجودیت و ارزشهای غربی است گرچه فلسفه یوزیتویسم و تحلیل منطقی و راسیونال کریتیک در مقام دفاع از این ارزشها هستند اما به هر حال هر دو جریان نمی‌توانند از نیست‌انگاری و بشرمداری بگذرند. فلسفه کلاسیک آلمانی چنانکه کی‌یرکه‌گار گفته بود انسان را عملاً از حیات خویش بیگانه کرده و عالمی انتزاعی طرح افکنده که میان او و عالم حقیقی اش فاصله ایجاد می‌کند. در حالی که انسان بودن انسان عبارت است از زیستن با خوف و حیرت، فلسفه هگل با این معانی بیگانه است. در نظر کی‌یرکه‌گار انسان موجودی است که در برابر عالمی غیر عقلانی قرار گرفته است. ایمان می‌تواند به سکنی گزیدن او در عالمی چنین پاسخ دهد. نیچه که اصلاً کی‌یرکه‌گار را نمی‌شناخت راه حل نجات از چنین عالمی را طرد عقلانیت و گرایش به شکاکیت در بنیاد ارزشهای موجود و حتی اصول اخلاق و تعمیق بحران دید. به اعتقاد نیچه با تمامیت یافتن بحران، نظام ارزشی غرب که بر پایه‌های نامطمئن استوار شده به همراه عقیده‌های کهن یکسره فرو می‌ریخت ویرانگری نیست. انگاری Nihilism و نیهلیسم

در بنیاد همه ارزشها می افتاد و از میان ویرانه های آغازی دیگر پدیدار می آمد. پیش بینی نیچه از ویرانی نیست انگارانه در غرب اکنون کاملاً آشکار شده است فلسفه کلاسیک اثر خود را از دست داده است اکنون با افول ایمان دینی و فقدان سنت فلسفی زنده نیهلیسم مورد نظر نیچه کار خود را کرده است. اما از نظر نیچه آینده از آن نیهلیسم دیگری بود که از آن به نیست انگاری فعال تعبیر می کرد، در برابر نیهلیسم کلاسیک و مدرن که نیهلیسم و نیست انگاری منفعل است.

صرف نظر از وضع فلسفی نیچه، فلسفه های موجود عملاً آنچه را که وظیفه فلسفه و از میراث ذاتی آن بود به علوم منفرد سپرده اند و برای تنظیم روابط علوم، متدلوژی و سبیرنیتک را به جای فلسفه و تفکر نظری نشانده اند. علم تحصیلی اساساً تفکر گریز است و فقط بر محاسبه می اندیشد. در جهان مرگ آلوده کنونی، پوزیتیویسم و نحله های فرعی آن فارغ از مرگ اندیشی و ترس آگاهی به تنظیم روابط تکنیکی همت گمارده است و اقوام و مردمان را چون اشیایی تلقی می کند که به صور مختلف قابل تصرفند در مقابل این وجهه نظر باید از سنت اندیشه مسیحی و گرایشات به تفکر معنوی شوق نام برد که کاملاً در همان مسیری اند که نیچه به عنوان نابودی ارزشهای مسلط از آنها ذکر می کرد، اما اینان تفکر نیچه ای را نیز طرد می کنند.

با سیطره تفکر و نظام سبیرنیتکی و کامپیوتریسم چگونه درباره شریعت که بر مبنای اعتقاد به امر قدسی و جاودانی است می توان اندیشید. با این نوع تفکر منفصل از وحی و دین چه فهمی از دین حاصل می شود؟

در همین عصر سبیرنیتک ما شاهد عالمانی چون تیلهار دوشاردن هستیم که به قول فیلیپ شرارد دانه های ایدئولوژیک به آسیای نظام تکنیک می آورد. به اعتقاد دو شاردن نظام تکنیک در نتیجه تثبیت نوسفر (noospher) (لایه و قشر خود آگاه زمین) است که نقطه کمال زندگی مدام تحت سلطه فکری بشر و نقشه هایش قرار می گیرد و بنی نوع آدمی بر آن است که وظیفه ای که از سوی خداوند به وی محول شده به انجام برساند و به تحقق سرنوشت خود نایل شود. عجیب تر آنکه برخی از رهبران سیاسی نظام تکنیک از دوشاردن بسیار بهره می گیرند. ریگان طرح جنگ ستارگان خود را به طرح خدایی نسبت

داده بود که مطابق مکاشفات یوحنا شیطان بابلی همان روسپی سوار بر جانور هفت سر و ده شاخ را که همان روس است نابود می‌کند.

در عصر سیطرهٔ سبیرنیتک بشر آن‌سان که در عصر دین از او تلقی می‌شد دور شده است و موجودی افتاده در «درکه» نظام مصنوعی و تکنیکی است که بسیاری در حال گریز از آن به سنت‌های منسوخ شرقی و مذاهب ال‌اس‌دی - سکس - راک پناه می‌پرند. اکنون بسیاری با ولع آثار گنون و کوماراسوامی و نوشته‌هایی از مذهب ذن، بودایی، تائو و جین و حتی آیینهای جادوگری آفریقا و عرفان سرخپوستی و غیره را می‌خوانند تا آتش رنج‌زای نیست انگاری را قدری خاموش کنند و به آرامش برسند. به همین جهت است که نویسندگان غربی به مآثورات شرقی روی آورده‌اند. و نویسندگانی چون میرچالیاده از عالم اساطیری و هنر قدسی سخن می‌گویند. حتی آخرین دایرة‌المعارف که از سوی الیاده ویرایش شده است با ابتدای به نحوی منطبق هرمنوتیک و تأویل و کشف معنای باطنی ادیان همراه با پلورالیسم فارغ از حق و باطل به ویرایش و تهیه مقالات پرداخته است.

این تحولات آیا با تکامل معرفت دینی همراه نبوده؟ آیا هیچ‌گاه در جهان تنوعی در مباحث دینی وجود نداشته است؟

مشکل اساسی این مباحث علی‌رغم تنوع مباحث کلامی و دینی این است که غرب را بیش از پیش از دین بیگانه کرده‌اند. پس از آغاز مدرنیسم و بحران فلسفی پست مدرن بسیاری از مردمان غرب تمایل به اندیشهٔ دینی پیدا کرده‌اند. اما مسأله اساسی این است که تمایلات صورت بالفعل دینی ندارند علاوه بر این غایات و روح تفکر دینی هنوز بر عالم مستولی نشده است و هنوز نفس متعالی و سوپژکتیویسم و روح خبیث شیطانی بر نظر و عمل غرب و جهان استیلا دارد. از اینجا مباحث دینی جدی هنوز در غرب رسمی تلقی نمی‌شوند. آنچه بر آکادمی‌های غرب و عمل سیاسی و اخلاقی و دینی غرب مسلط است همان روح رنسانسی است.

هنگامی که امر قدسی از افق دید و شهود دل و عقل غریبان نهان می‌شود دیگر نمی‌توان از مفهوم سوپژکتیو فلسفی خدا و روح انتظاری در دینی کردن یا آشنایی

غریبان با امر قدسی داشت. تفکر عقلی منفصل از وحی که دین را در یک تقلیل تاریخی تابع تحولات خود می‌کند خود راه بسط و گسترش را طی می‌کند نه آنکه جایی برای تفکر دینی بگذارد. هنوز انسان‌شناسی آکادمیک با ابتدای به نظریه پیچیده شده داروین و موتاسیونیسیم در آکادمی‌ها آغاز می‌شود یا تئوریهای پیدایش ماده و حیات و جان با فرضیات و مدل‌های حسابگرانه و تبیین زمانی و مکانی صرفاً به جهت این جهانی تنها توجه و ظاهری کمی از آنها را بیان می‌کنند. ظاهر در اینجا «ظاهر قدیم» نیست که با مظهر مناسبت داشته باشد بلکه صورت حسی - ریاضی - منطقی مفروضی است که آدمی بر ماده عالم می‌زند. از این تبیین، برای داستان رمزی آدم و معانی لطیف آن چه می‌ماند یا اگر محک شناخت و مناط اعتبار دین و فهم آن امر غیر قدسی و فانی باشد، چرا خداوند انبیاء (ع) را برای هدایت بشر مبعوث و کتاب و میزان برای بشر نازل می‌کند. اگر عقل و علم جدید او شریعت ناطقش را تعیین می‌کردند چرا فلسفه یونانی که زمانی برای بعضی تنها طریق اندیشیدن بود اکنون باید مطرود شود. آیا فلسفه جدید تابع همان حکم فلسفه یونانی نیست و از اینجا چرا باید طبیعت‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و خداشناسی مبتنی بر تفکر دکارتی برای کلام جدید محمود و نحوی تکامل تلقی شود؟ اگر بی طرف باشیم باید هر دو را ندیده تلقی کنیم زیرا دین را از راه اصلی خود منحرف می‌کنند و زمام اندیشه و حیانی به تفکر عقلی جزوی منفصل از وحی سپرده می‌شود.

با قبول نظریه ترقی چه نتایجی از تحول فکر دینی وجود خواهد داشت؟

با قبول نظریه ترقی و تقدم لیبرالیسم قرن هجده و کندرسه و نئولیبرالیسم معاصر که صورتی از آن در نظریه سه جهان پوپر در میان است دیگر محک حق و باطل بودن علوم و معرفت بشری فقط در قلمرو پاسخگویی به اهواء و نیازهای انسانی معنا پیدا خواهد کرد. اگر این نظر را بپذیریم باید ذیل آن هر چه موجود و منشأ اثر و امروزی و مدرن است حقیقی تلقی کنیم و دیگر از حق و باطل شرعی نباید سخن گفت و به صلاح و فساد نیز قائل نشد بلکه این دو را امروزی نسبی بدانیم و هر صلاحی را نوعی فساد و هر فساد را مرتبه‌ای از صلاح تلقی کنیم.

مسأله دیگر اینکه اگر علوم طبیعت و ریاضی و نیز فلسفه و متدلوژی غرب را به مثابه کاملترین اندیشه تلقی کنیم که باید معرفت دینی براساس آن سامان گیرد چرا نظریه‌های سیاسی - اقتصادی غرب را انکار کنیم. آیا بهتر نیست لیبرالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی و غیره را محک ارزیابی و نقد ولایت فقیه و نبوت و امامت قرار دهیم و ولایت فقیه را نوعی دموکراسی یا توتالیتراریسم تلقی نماییم و اقتصاد اسلامی را چنانکه اکنون در اذهان برخی مسلط است از نظر لیبرالیسم ببینیم و طرفدار اقتصاد آزاد و جامعه باز سودگراانه و سرمایه‌داری با صبغه شرعی و رنگ دینی باشیم و چرا مکاسب مرحوم شیخ مرتضی انصاری (ره) و لمعه و شرح لمعه را مدخل فهم و اثبات اقتصاد سرمایه‌داری و یا سوسیالیستی قرار ندهیم.

با این اوصاف با مدرنیسم و پروگرسیسیم دیگر اثری از دیانت و تدین باقی نخواهد ماند و احکام شریعت یکسره تابع احکام عقل و تجربه نفسانی جدید خواهد شد و عالم اسلامی ذیل عالم غرب مورد تأمل قرار خواهد گرفت علی‌الخصوص در عصر ما که تفکر تکنیکی نفس‌ها را بریده و بر عالم و آدم سیطره پیدا کرده است و به نسبت این سیطره، غفلت از تفکر معنوی دینی به تمامیت رسیده است.

به هر حال باید بپذیریم که مدرنیسم و پروگرسیسیم بر تفکر رسمی دین تأثیر گذاشته است؟ بله، تأثیر دو گذشته و حال جدی بوده که قبلاً به آن اشاره کردم. علی‌رغم سیطره تفکر نفسانی جدید و مدرن چنان نیست که راهی به سوی تفکر دینی وجود نداشته باشد و فقط تفکر حسابگرانه فلسفی - علمی جدید یا قدیم منظر و محک و میزان فهم دینی ما باشد و یا اینکه تفکر و فهم دینی همواره مبراز تفکر قدیم و جدید بماند. به هر صورت دین همواره میان تفکر دینی و دنیوی سیر کرده است. بدین معنی که رکن بیرونی شریعت یعنی علوم بشری و اطلاعات و تجربیات و اجتهادات انسانی در کجی فهم دینی همواره مؤثر بوده است نه آنکه آن را نوعی تکامل معرفت دینی تلقی کنیم. در حقیقت علوم نفسانی بشری در فهم دین اغلب اخلال ایجاد کرده است. چنانکه در صدر اسلام اجتهاد به رأی در برابر نص قرار می‌گیرد و نصوص بر مبنای اصول رأی و قیاس و استصلاح و استحسان استنباط شده است. اصول رأی و استصلاح یعنی توجه به مصلحت عامه از

اصولی است که مالک بن انس در استنباط احکام فقهی از آن مدد می‌گرفت. اصل رأی و قیاس چون اصل استحسان یعنی اتخاذ آنچه برای مردم احسن باشد در مذهب ابوحنیفه و اصل قیاس در مذهب شافعی و اصل رأی برای احمد بن حنبل اصولی بوده‌اند که در اجتهاد و مذاهب اربعه اهل سنت و جماعت تأثیر اساسی داشته است. البته این اصول خود بعضاً از کتاب و سنت استنباط شده بود. از این لحاظ چونان اصول تفکر خودبنیادانه جدید نیستند در همین دوران غلبه قیاسات در حوزه استنباط فقهی رکن درونی دیانت یعنی علم لدنی و الهامات ربانی و وحی آسمانی و قدسی که تفکر اصیل معنوی بر آن مبتنی است کم و بیش فراموش می‌گردد. چنانکه مشاهده کرده‌ایم غالباً بشر از آن گریخته و به اهواء خویش پناه برده و طالب آن شده که خود راه خود را بنماید و ببیند. و آنچه در عصر قدیم با تعرض یونانیت و آیینها و ادیان شرک‌آلوده حاصل شده بود، در دوره معاصر پس از تماس مسلمانان با غرب رخ داده، گرایش به این سمت و سو تشدید شده است. اگر در گذشته معارف و مآثورات اساطیری و یونانی محل فهم دینی می‌شدند و سیاست غیر دینی طبیعی و یا عقل خلفا و سلاطین، به تعبیر ابن خلدون، مؤید این اخلال بوده اکنون نیز سیاست و هنر و فلسفه و علم جدید محل فهم دین شده است به استناد همین علوم، علوم رسمی قدیم «راه طی شده» تلقی شد. کتاب مهندس بازرگان به همین نام، تأیید این نظر است چنانکه اسلام‌شناسی دکتر شریعتی چنین است با این تفاوت که در اولی اصالت با علوم ریاضی و طبیعت و لیبرالیسم است و در دومی اصالت با علوم انسانی و جامعه‌شناسی و سوسیالیسم.

آیا همه علوم که به عالم اسلامی وارد شده و از علوم بیگانه محسوب می‌شود، چنین وضعی داشته است؟

این وضع تابع انفعال یا فعالیت تفکر دینی است. اگر تفکر دینی به صورت اصیل وجود داشته باشد روح دینی به علوم که به عالم و نظام اسلامی وارد می‌شوند تسری می‌یابد و آنها را در خود جذب می‌کند. اما اگر تفکر فقط اسماً نام دین داشته و در برابر علوم بیگانه منفعل باشد خود از روح این علوم متأثر می‌شود. در دوره اسلامی غلبه با روح دینی بوده است و تأثیر علوم بیگانه نیز کم و بیش وجود داشته است.

آیا این نظر به معنی تابع حکم تاریخ شدن نیست و تبعیت از احکام زمانه و افتادن در دام هیستوریسم یعنی مذهب اصالت حوادث تاریخی و یا هیستوریسیسم یعنی مذهب اصالت کل تاریخی نیست؟

در هیستوریسم اثری از توجه به باطن وجود ندارد در این وجهه نظر تاریخی همه امور تاریخی متفرقند. اما در هیستوریسیسم که هگل بر آن صحه می‌گذارد و قائل به روح زمانه و تاریخی است از حوالت تاریخی و روح مسلط غرب خبر می‌دهد اما مشکل اساسی فلسفه هگلی همان سوپژکتیویته فلسفه جدید است. بسط این سوپژکتیویته را هگل به معنی تکامل گرفته است، در حالی که ظهور روح جدید با تکامل معرفت دینی مغایر است هگل فلسفه را کمال دین و هنر تلقی کرده است و بر اندیشه فلسفی صحه می‌گذارد و معتقد است دوران دین و هنر سپری شده است. بنابراین توجه به باطن گرچه در فلسفه هگلی در میان آمده است اما همان راه نیست انگاری رسمی اندیشه غربی را سپری می‌کند.

نظریه اصالت تطور پوپر و عالم سوم پوپر مطابق با کدام نظر است؟

پوپر اندیشه هیستوریستی دارد زیرا اصالت به اجزاء و کثرات می‌دهد و کل را «روح تاریخی» و ورای تاریخ تلقی نمی‌کند و این نظر را به هیستوریسیسم نسبت می‌دهد که در کتاب «بینوایی تاریخ‌انگاری» به نقد آن پرداخته است و در «جامعه باز و دشمنانش» نیز آن را طرد می‌کند. عالم سوم پوپر عبارت است از عالم مصنوعات بشری که از نظر پوپر همواره بر اثر انتقاد راه کمال می‌پیماید البته نه آنکه این جریان نقشه و برنامه معینی داشته باشد چنانکه مارکس می‌گفت. و یا روح یا قوه‌ای از درون، آن را به حرکت درآورد چنانکه هگل تصور می‌کرد. پوپر وضعی کاملاً خودبنیادانه نسبت به تکامل می‌گیرد و نظری مشابه داروین دارد. محرک حیات از نظر او حل کردن مسأله است که اولین مسأله بقاء است. زبان را پوپر مصنوع بشر تلقی می‌کند که امکان ظهور و رشد عقل و مفاهیم را فراهم آورده است. عالم انسانی پوپر از عالم حیوانی برآمده است زبان خودآگاهی را در عالم انسانی ممکن کرده است اولین صورت خودآگاهی وصف اولیه جهان براساس اصالت ارواح و اساطیر، جادوگری است. تشکیک در آنها که موجب وحدت هویت واحد قبیله

می‌باشد، مرگ‌زا بوده است. پس هر انسانی به عالمی قدم می‌گذارد که تحت تسلط انتزاعیاتی است که مصنوعات اندیشه بشری است. این مصنوعات به تدبیر و قصد به وجود نیامده بودند چونان کوره راه جانوری یا انسانی که ناخودآگاه شکل گرفته است از اینجا در عالم اشیاء یعنی در عالم اول با امکاناتی که عالم دوم یعنی عالم ذهن و عقل و فهم و انتظارات و واکنشها و پاسخهای فطری دارد، عالم سوم می‌تکون می‌یابد. این عالم عبارت است از عالمی که بر اثر مواجهات میان انسان و جانوران با جهان بیرونی پیدا می‌آید. پدیدارهای این عالم نتیجه اغراض و مقاصد قبلی و از نتایجی که مقصود بوده است یا نبوده، تکوین و رشد می‌یابند، به این نحو جهانی تمام از امکانات و مقدرات بالقوه پیدا می‌آید. این عالم بیشتر خودمختار است. یعنی بناها و ساختهای عینی ضرورتاً بعمد و قصد پدید نمی‌آیند و چون حاصل شدند به استقلال از اذهان و عقول وجود خواهند داشت این آثار برای حل مسائل زندگی شکل گرفته‌اند بی آنکه بر قصد و تدبیر خودآگاهانه‌ای مبتنی باشد چنانکه مثلاً بعضی جانوران برای رفع تشنگی از زیر بوته‌ها و شاخه‌ها راه به آب‌شخور پیدا می‌کنند. بر اثر استفاده بی درپی این گذرگاه به کوره راه تبدیل می‌شود پس ایجاد این کوره راه حاصل قصد و تدبیر قبلی نبوده است بلکه نتیجه غیر عمدی لزوم جابه‌جایی و حرکت سریع بوده است. راههایی که آدمیان ایجاد می‌کنند نیز به همین منوال ساخته می‌شود. برخی از مصنوعات انتزاعی و اعتباری است. این ساخته‌ها از حیث مرتبه و درجه تفصیل مطابق با تغییراتی بوده است که آدمی در محیط مادی خود داده است. مثل زبان، لغت، اخلاق، قانون، دین، فلسفه، علوم، هنرهای زیبا و تأسیسات اجتماعی دیگر. انسان قادر به نقادی مصنوعات خود است و می‌تواند آنها را دگرگون سازد و کشفیات نوینی را در آنها حاصل کند. انسان که آفریننده عالم سوم است، نمی‌تواند عوارض ذاتی این مصنوعات را تغییر دهد. او که سلسله اعداد طبیعی را ساخته اما مسائل داخلی آن مانند تمایز بین اعداد فرد و زوج که نتیجه غیر عمدی و اجتناب‌ناپذیر خلق آدمی است، در خود مستقلند. از اینجا است که عالم سوم بیشتر خودمختار و مستقل از اراده آدمی است آنچه از این عالم از اندیشه و هنر و علوم و زبان و اخلاق و مؤسسات اجتماعی مکتوب و مضبوط در اعیان و اشیاء عالم اول است، مثل مغزهای انسانی، کتابها، ماشینها، فیلمها، کامپیوترها، تصاویر و عکسها و صفحه‌ها یا نوارهای ضبط و غیره

تعلق به عالم سوم دارد. خطوط کهن تمدن مینوا چون مکتوب و مبسوط در عالم اول است از عالم سوم محسوب می‌شود.

نکته اساسی دربارهٔ عالم سوم پوپر این است که این فیلسوف سیاسی تئوری خود راجعت ارائه راه‌حلهای خاص و از اینجا تغییرات فلسفی و هنری را ذیل توجه به تغییرات سیاسی قرار داده است. از نظر پوپر اساس سیاست انتقاد است، یعنی مهمترین اختراع بشری بعد از زبان نزد پوپر همین انتقاد روح نحوهٔ تلاشی و تغییرات اندیشهٔ بشری است. در حالی که اساطیر یا ادیان یعنی نخستین اندیشه‌هایی که تعبیری از عالم به دست می‌داده‌اند انتقاد را بشدت طرد می‌کردند. در این ادیان حقیقت را باید بکر نگهداشت و از نسلی به نسل دیگر بی‌هیچ کاستی و نقصی منتقل کرد برای این منظور مؤسساتی پدید آمده بودند از جمله: مجامع سری و عرفانی، نظام کاهنان و کشیوها، و مدارس و مکاتب بعدی در دوران اخیر. در این مکاتب عقاید جدید بدعت و حرام محسوب می‌شوند و تکفیر در پی آن است. اما بدعت‌گذاران مدعی بودند که تعلیم حقیقی و اصل بنیانگذار اولیه دین از نظر ایشان در میان است و پیشینیان راه خطا پیموده‌اند. به عقیدهٔ پوپر نخستین تشویق‌کنندگان انتقاد، فلاسفهٔ قبل از سقراط در یونان بوده‌اند که انتقال حقیقت را کنار نهاده و سنت عقلانی جدیدی را تأسیس کردند که تفکر نظری را تابع بحث انتقادی می‌کرد که در حقیقت مبدأ روش علمی بود. بدین سان دوران نابودی نظریات کاذب به جای نابودی انسان آغاز گردید. از این دوران انسان جسارت خطر کردن را یافت در حالی که قبلاً تماماً در وضع دفاع از نظریات و حفظ حقیقت بود، ذهن شکاک و جوینده به نیروی تغییردهنده تبدیل شده بود.

آیا این نظریه کاملاً مطابق هیستوریسم نیست؟

دقیقاً بله. یک نوع هیستوریسم است که پوپر آن را براساس راسیونالیسم کربتیک یا مذهب اصالت عقل انتقادی با التقاط نظریه داروینی و نسبیت انیشتین و وایتهد شکل داده است. گرچه او مدعی است که ورای هیستوریسیسم و حتی هیستوریسم به بحث پرداخته اما ذاتاً در زمرهٔ هیستوریستها و پیروان مذهب اصالت حوادث و آثار تاریخی است، و کل روح تاریخی ورای نظرگاه هیستوریستی را منکر است از اینجا در نظرگاه دین‌گریز او

تجلی اسماء‌الله در تاریخ و مظهریت آدمیان از اسماء‌الله منتفی است. عالم سوم پوپر در مواجهه عالم انسانی با عالم طبیعت تکوین می‌یابد و آن نیز با طرد مقدسات و قدوسیت به مرحله علمی می‌رسد که تنها علمی است که بدین نام موسوم است. علمیت علم نیز در ابطال‌پذیری آن است، از این جهت نیز دین و فلسفه علم نیستند زیرا ابطال‌ناپذیرند و در قلمرو دیانت و عالم قدسی دین انتقاد راهی ندارد. عالم سوم پوپر منحط‌ترین و ضد‌دینی‌ترین تئوری هیستوریستی است زیرا به جزئی از مجموعه اجزاء و عناصر ظاهری تاریخی اصالت می‌دهد و آن علم تحصلی و شکاکیت نسبت به مقدسات است. در این پلورالیسم یکجانبه دین و فلسفه نظری بالکل در پای علم جزوی قربانی می‌شود تا دموکراسی قدری بیشتر بیاید.

با این اوصاف نظریه قبض و بسط و تئوری تکامل معرفت دینی نوعی انحلال فکر دینی و تحلیل آن در نظریه عالم سوم است زیرا که همه ارکان مؤثر دین که به شریعت ناطق تعبیر می‌شود زمانی است و تحت تأثیر انتقاد علمی در معرض تطوری دائمی قرار می‌گیرد. تفاوت این دو نظریه فقط در ظاهر بیان آن دو است و باطناً به یک جهت کشیده می‌شوند. تئوری تکامل معرفت دینی با سفسطه تابعیت فهم شریعت را به تطور و تحول علوم و فلسفه زمانه «تفاعل و ترابط» می‌خواند. اما در حقیقت چه فرقی می‌کند که ما بگوییم شریعت تابع تاریخ و تحولات تاریخی است یا اصرار ورزیم که شریعت تابع علم حصولی و تحولات علمی - فلسفی است، مگر علم و تحولات فلسفی - که شریعت آینه‌گردان آن است - در تاریخ و به صورت حوادث و آثار تاریخی به پیدایی نمی‌آیند. و اگر شریعت تابع علوم زمانه شود، این قدر مسلم به معنی تابعیت از تاریخ و روح زمانه و کل تاریخی کنونی به معنی مذموم آن خواهد بود. در حقیقت اگر شریعت تابع زمانه شود دین نه تنها راه کمال نمی‌جوید بلکه باید آن را نقص و کمال نقصان و التقاط و اختلاط شریعت انگاشت. غرب همین راه را طی کرده است. به همین سبب شریعت تابع اهواء و نحل غیرشرعی و دینی شده است و نگاه چنان است که همین اهواء و نحل تنها طریق تفکر تلقی می‌گردند. این واقعه را در مباحث قبل به بسط نظری نفس اماره و قبض نظری نفس مطمئنه تعبیر کرده‌ایم که حکایت از غربزدگی در تفکر دینی می‌کند.

مدافعان تنوری تکامل معرفت دینی برخلاف نظریه پوپر که اندیشه دینی را بالکل باطل و خطای تاریخی بشر می‌داند قائلند به اینکه شریعت ثابت است اما فهم شریعت متغیر است. این نظر نوعی سفسطه است اساساً در این نظر شریعت صامت که ثابت تلقی شده لاتعین و بی‌هویت است و اندیشهٔ عصری است که متعین و باهویت است. اگر گفته می‌شد مصادیق احکام شریعت متغیرند شاید می‌توانستیم بپذیریم اما اینکه فهم شریعت متغیر است و شریعت ثابت چه معنایی را مراد کرده‌ایم؟ این شریعت ثابت و ثابتات شرعی در آسمان است یا در زمین، در شرق است یا در غرب و تغییرات شریعت (نسخ شرایع) را چگونه باید تلقی کرد آیا شرایع ابتدا به واسطه بعثت انبیاء (ع) نسخ می‌شوند و سپس این نسخ به علما انتقال پیدا می‌کند، یا آنکه شرایع دائماً در حال نسخ‌اند؟ آیا اجتهاد به معنی نسخ شریعت است؟ یا فهم مصادیق آن هم با قوهٔ قدسیه اجتهادیه و استنباط فروع از اصول و ادلهٔ دینی؟

نکته در اینجا است که شریعت و فهم شریعت اساساً جدا از هم نیستند و دوگانگی ندارند. شریعت اقوال نبی (ص) است و فهم شریعت نیز فهم این اقوال است آنچنانکه نبی (ص) می‌فهمیده و بدان عمل می‌کرده است. البته این فهم با تفقه روح شریعت و باطن آن ملازمه داشته است نه آنکه در مراتب فهم حصولی سعی به درک آن کرده باشد. روح شریعت همان است که نبی (ص) به اقتضای احوالش آن را مشاهده کرده است و این روح همان حقیقت است. و آنچه در این میان وسیله و راه نیل به حقیقت تلقی می‌شود همان طریقت است و آن افعال نبی (ص) است و سلوک طریقت هم بدون شریعت و آراستن ظاهر به احکام شریعت ممکن نیست. حقیقت یک بار به معنی احوال آمده است و یک بار به معنی آنچه در این احوال، آدمی شاهد آن است. در اینجا عرفاً حقیقت را مقام ولایت و توحید تعبیر کرده‌اند و آنچه آدمی در مرتبه ولایت و توحید بدان می‌رسد، همان حقیقة الحقایق یا اسم و اسماء الهی است که معنی دوم حقیقت است. به این معنی شریعت مظهر حقیقت است چنانکه عوالم همه مظاهر اسماء الهیه‌اند و نسبت میان عوالم و اسماء نسبت تن و جان و جسم و روح است.

پس فهم شریعت را با تفقه حقیقت و باطن شریعت پیوند می‌زنید. این معنا در حدیثی از

حضرت نبی مکرم صلوات الله علیه و آله آمده که فرمود: الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی، چنانکه آیات عراقی در لمعات نیز ناظر بر این معانی است:

احکام شریعت همه اقوال من است

اسرار طریقت همه افعال من است

بیرون از من حقیقتی دیگر نیست

عالم تفصیل و آدم اجمال من است

بله. تجلی و انکشاف نیز در همین معنای حقیقت مستقر است زیرا شریعت مظهر حقیقت است. به هر حال با توجه به معانی فوق است که علی بن ابیطالب علیه السلام فرمود: من قرآن ناطقم. به اعتباری سخن علی (ع) ناظر بر این معناست که روح قرآن و باطن و حقیقت قرآن در نطق او ظاهر می شود نه در نطق عمرو و عاص ها، و به تعبیری در نطق نیوتونها و کانتها و پوپرها، تا نطق اینان را ملاک و مدار تفسیر شریعت و فهم دین و دیانت قرار دهیم. به هر حال اگر قدری - حتی با واسطه - با روح و حقیقت شریعت آشنا بودیم، می توانستیم دریابیم که سیر و سلوک و راه تفکر معنوی دینی غیر از راه و رسم تفکر تکنیکی دکارتی است چه رسد به تفکر تکنیکی انتقادی پوپر و نباید دین را با این دو جمع کرد. بدتر آنکه تفکر تکنیکی را ملاک فهم درک شریعت یعنی شناسایی حقیقت و روح شریعت و دیانت قرار دهیم تا به توانایی برسیم. به اعتقاد من این نظر عین پذیرش و اقبال به سوی استیلا و سیطره امپریالیسم است. این توانایی و قدرت مقدمات و مبنای توطئه گری و تحریف و نیرنگ و دغل و استکبار و شیطنت جدید و پراکندن شبهات و میراننده تقوی و عفت و سدادی است که در مغرب زمینیان سست عقیده که دل و دینشان را به شیطان فروخته اند به نهایت رسیده است و اکنون می رود که هر چه بیشتر جهانی شود.

آیا این نوع کسب قدرت همان نوع فانوستوستی است که از نظر اسپنگلر صورت نوعی

انسان غربی است و از نظرگاه قرآنی نیز جلوه و سوسه شیطنانی است؟

بله. دکتر فانوستوس کریستوفر مارلو و گوته نیز که علوم روحانی قرون وسطی را که به اندراس رسیده بود به بهای کسب قدرت و سیطره و سلطنت و دستیابی به سحر جدید که

همان علوم و تکنیک و تفکر حسابگرانه دوره جدید است فروخته و به سخن گونه روح خود را به شیطان می فروشد تا به قدرت دنیوی قناعت کند و به ارضای شهوات از طریق تکنیک (مظهر سحر جدید) پردازد.

همین وجهه نظر فائوستوس است که در جریان سکولاریزه شدن علوم دینی و مباحث حکمی در حوزه های الهیات مسیحی (با جدایی فلسفه و دین به صورت کلامی) بسط پیدا می کند. جان هوس و وایکلیف و لوترو کالون و نهضت اصلاح دین پرستان و کاتولیک از همین قدرت فائوستی در غرب نشأت گرفته است. همین قدرت جریان کلی، مدرنیسم را در غرب طی سه قرن تفکر جدید در اروپا به تمامیت رساند که در نهایت به خاموشی تام و تمام تفکر معنوی در عصر روشنایی گرایید. در حقیقت غرب تفکر معنوی را قربانی تفکر تکنیکی کرد و تقریرات دکارت و روش پژوهش ناسوتزده او را که بر مدار اصالت بشر و این جهان دایر گردیده بود ملاک فهم شریعت و دین قرار داد. اکنون نیز هنوز بینش دکارتی بر اذهان و افهام و قلوب سیطره دارد و جامعه روشنفکری ما نیز نوعی از اصالت بشر را تجربه می کند و مباحث راقم تئوری تکامل معرفت دینی تکرار تعارضات تأله عقلی و تأله نقلی اروپاست که در حوزه اسلام طی صد سال اخیر آغاز گردیده است ولی هیچ گاه بصورت جدی آنچنان که در غرب وقوع حاصل کرده، تحقق نیافته است. چرا که هنوز قوم ما به معنی اصیل لفظ تفکر تکنیکی را با جان و دل نیازموده است. ما هنوز با فلاسفه غرب همدل و همزبان نشده ایم و اغلب آنان را از منظر راز شرق می بینیم از اینجا است که تکنولوژی را نیز چون معجزه و کرامات تلقی می کنیم. بی آنکه به مرتبه نازلی از آن که در همه شئون حیات انسان غربی سریان دارد رسیده باشیم. ما بیشتر با اسباب و ابزار تکنولوژیک سروکار داریم تا اینکه با تفکر باطنی این اسباب و ابزار آشنا باشیم اما اغلب «چیزانگاران» در باب اسباب و ابزار تکنولوژیک بحث می کنیم و قائل به خوب و بد آن می شویم. ما تصور می کنیم که آدمی این ابزار خوب و بد را به کار می گیرد و این ابزار خوب و بدش تابع اخلاق و حسن و سوء خلق آدمی است به همین جهت نیز غربزدگی ما برخلاف غربزدگی غربیان که خود آگاهانه است با نحوی بد آگاهی و جهل مرکب توأم شده است. از ملازمات این جهل غفلت از ریشه تکنولوژی و علوم و فنون منفرد آن است. چنانکه اغلب می گوئیم طب و صنعت غربیان را که خوب

است وارد کنیم و اخلاق آنان را به خود واگذاریم. گرچه ظاهر این امر ممکن و سهل به نظر می‌رسد و چنین اتفاقی کم و بیش رخ داده، اما به همین جهت نیز بیشتر پریشانی ایجاد کرده تا نظم.

این وضع بی‌تردید از غفلت ما حکایت می‌کند بی‌آنکه نسبت به این امر که با ورود طب بتدریج اخلاق ما نیز از آن متأثر می‌گردد خود آگاهی داشته باشیم. ما هر روز احساس می‌کنیم که از احوال انسانی و روح معنوی دور شده‌ایم بی‌آنکه رسماً به تبلیغ آن همت بگذاریم اما هیچ‌گاه متوجه و متعرض این نمی‌شویم که گویی طب و اخلاق یا علوم طبیعی و انسانی - که بعضی معتقدند باید اولی را چون خوب است و منشأ آثار مفید وارد کنیم و دومی را به جهات کفر جلی غالب مباحث آن به حال خویش رها کنیم - ریشه واحدی دارند. چنانکه دکارت در مقام خود آگاهی غربی با اصالت دادن به من متفکر (کوگنیو) که در حکم بیانیه تاریخی اصالت بشر است، مابعدالطبیعه را ریشه درخت علم و فیزیک را تنه آن و اخلاق و طب و مکانیک را شاخ و برگ و بر و بار این درخت انگاشت. ما زمانی با غرب آشنا شدیم که بوزیتیویسم و مذاهب شوکانتی قهارانه بر سر فلسفه و مابعدالطبیعه غریب را در حکم و یا در عرض رمان و قصه‌ها و اشعار ویکتور هوگو و لامارتین و تراژدی‌های کرنی و راسین پنداشتیم و هیچ‌گاه با این مابعدالطبیعه و روح خبیث آن انس پیدا نکردیم.

در حالی که غریبان دل آگاهانه و خود آگاهانه در ذیل غریبزدگی اصیل و تام و تمامشان به تفسیر همه شئون حیاتی‌شان بر مبنای متافیزیک جدید پرداختند و پذیرفتند که برای کمال باید آدمی روح خویش را به شیطان بفروشد و حقیقت بسط تمدن خویش را در مشارکت با شیطان و نفس اماره دیدند حال آنکه ما همواره در یک معارضه نیمبند با شیطان و نفس از یک سو و غرب و خود آگاهی و دل آگاهی غربی از سوی دیگر بوده‌ایم، نه قبولش کردیم و نه از آن گذشتیم و اکنون راه بیموده غریبان را باز نه از سر خود آگاهی بلکه به ذوق حضور قلبی و غریبده خویش که به هر طریق گوش جانمان در معرض ورزش نسیم آن است و در قلمرو موج‌الحان و نغمات و هواهای گوساله سامری غرب قرار گرفته‌ایم و مدهوش زرق و برق و الوان و نظم و ساز و کار آن شده‌ایم، می‌آزماییم. علی‌رغم این وضع که آن را دوران بی‌تاریخی قوممان می‌خوانم در

غرب متفکرانی انگشت‌شمار و استثنایی خویش را خودآگاهانه و دل‌آگاهانه از این موج شیطانی می‌رهانند و در سرّ سویدایشان طلب گذشت از این عالم پیدا شده است. در عالم اسلامی نیز اقلیتی دل‌آگاهانه بی‌آنکه از خودآگاهی فلسفی بهره برده باشند با غرب و عالم غرب و کل منحوس روح زمانه می‌ستیزند اما اینان به جهت فقدان خودآگاهی اغلب اسیر دست و پا بسته غربند زیرا اسباب و ابزار تکنیک غربی را از روح غربی و اخلاق غربی جدا می‌پندارند و یا اساساً روح غربی را که در مابعدالطبیعه آن بالتمام تجلی می‌کند و علوم نیز محمل آن می‌شود فراموش می‌کنند. بسط انقلاب اسلامی و ظهور صورتی از خودآگاهی غرب ستیز که بر میراث معنوی مآثرات اسلامی روی آورده است، امکانات نویی برای گذشت از خودآگاهی سویزکتیو و خودبینادانه را فراهم می‌کند در چنین زمینه‌ای که عالم اسلامی مجدداً احیاء می‌شود آثار تکنولوژیک غربی در حکم ماده به کار می‌آیند.

در چه صورت این امکانات دچار قبض خواهند شد؟

با توجه به اوضاع و احوال فکری، جامعه ما قدر مسلم، به جهت حوالت تاریخی غالب، می‌تواند با سرعتی مضاعف به سوی غرب گام بردارد مگر اینکه از ایمان و تفکر ایمانی خودآگاهی خویش بهره گیرد. تاکنون به جهت سیطره جور شاهنشاهی بخشی از حوزه‌های علمیه از تعرض اندیشه جدید مصون مانده که امکان دارد به گونه‌ای جامعه باز تبدیل شوند و تحت تأثیر شدید غرب قرار گیرند علی‌الخصوص که قیاس تمثیلی ساده‌ای بر اذهان پاره‌ای از طلبه‌های متجدد مستولی ست که می‌پندارند آنچه کمال است در اسلام مورد تأیید است و این کمالات در غرب بروز کرده‌اند که باید از آنها برخوردار بود. به هر تقدیر اکنون شرق و غرب عالم، غربزده و بنابر مراتب در مظهریت یک حوالت و کل تاریخی بحرانزده بسر می‌برند. اقلیتی از شرفیان از حوالت تاریخی جدید گذشته‌اند یا از آن گریزان بوده‌اند. تفاوتی که شرق و غرب با یکدیگر دارند در این است که تفکر تکنیکی از آن متأثر شده است و در حکم ماده برای صورت این تفکر درآمده و برای اینکه دوباره از این صورت مجرد گردد باید مردانی ظهور کنند که روح دیانت و حقیقت دین را به دل تجربه و مشاهده و آن را عاری از شوائب

غریب‌دگی اصیل و غیر اصیل درک نمایند و به فهمی اصیل از شریعت در طوری و رای طور تفکر تکنیکی برسند.

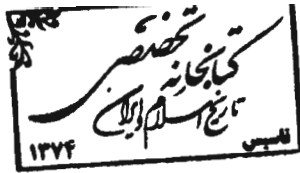
انقلاب اسلامی در سیطره تفکر عقلانی و تکنیکی تزلزل ایجاد کرد اما هنوز سیطره با این تفکر است. در این چند ساله دوران برنامه‌ریزی جهت توسعه و رشد از همان عناصر برنامه‌ریزی متعارف استفاده شده است. کامپیوتریسم به سرعت در حال گسترش است. شهرداری‌ها از همان الگوهای رسمی زیباسازی شهرهای غربی استفاده می‌کنند. تبلیغات بازرگانی کنونی مؤید تفکر سوداگرانه است. دانشگاهها و آکادمیها تحت سیطره تنوریهای موجود در علوم و سیاست و هنرند. طلاب متجدد حوزه تمایلات شدید به علوم جدید دارند در حالی که علوم قدیمه دینی شتابزده مطالعه می‌شود و از روزهای درس کاسته شده است و گرفتاری اقتصادی طلبه‌ها اگر بیش از گذشته نباشد کمتر نیست. بسیاری از آنها قبل از آنکه مقدمات لازم را طی کرده باشند درس را رها یا نیمه رها می‌کنند و به فعالیت می‌پردازند. خطرناکتر از همه باز جاذبه‌های تمدن صنعتی و علوم جدید است. در این باره نظر شما چیست؟

البته در دنیایی که غلبه و سلطه با پژوهش و برنامه‌ریزی مبتنی بر متدلوزی و سبیرنیتک چشمها را بسته و نفسها را بریده است ممکن است وضعی خلاف اینها ناشی از نوعی خیالبافی انگاشته شود و به زعم بعضی نویسندگان شبه فلسفی غربزده سخن دیوانگان و فاشیستها!! علت این است که آنقدر دانششان زیاد است و آنقدر قیل و قال و مسائل عملی و اختراعات فکرشان را مشغول می‌دارد که قدری نمی‌توانند از وقایع روی برگردانند و در منظر راز، حقیقت را مشاهده کنند. ما صد سال است که به عقل جزوی و تفکر حسابگرانه غربی بدون آنکه عمیقاً آنرا تجربه کرده باشیم پناه برده‌ایم و هرچه بیشتر از مراتب موهوم و وهمی غرب و جهان علمی و حوادث آن در عصر حاضر که عین وهم شده دفاع کرده‌ایم بی آنکه بدانیم که تاریخ جدید و تفکر تکنیکی طرحی درانداخته که همه چیز را به حجاب خویش می‌کشد و باطل، حق و حق، باطل انگاشته می‌شود و مدافعان وضع موجود، بر اهل حقیقت و معرفت که باطن پلید موهوم و شیاطین حیلت آموز آن را افشاء می‌کنند به صرف استناد به متدلوزی پوپری مهر باطل فاشیست مآبی و برهان‌گریزی و منطق‌ستیزی

می‌زنند بی آنکه فهمی اصیل و درست از برهان و منطق جدید داشته باشند و روح آن را درک کنند و به این حقیقت خودآگاهی داشته باشند که منطق و برهان بنابر اصلی که اصیل تلقی می‌شود چهره می‌بندد. از اینجا حق و باطل راست و ناراست و زشت و زیبا و خیر و شر همه تابع آن اصلی هستند که در دوره تاریخی اصیل انگاشته می‌شود و این اصل در دوره جدید اصالت انسان و فهم انسانی و بشری است، آن هم فهم زمینی و زمانی و این جهان اوست نه فهم دینی و معنوی و آسمانی اش.

آیا تطوّر علمی و فلسفی نیز باید تابع همین اصول باشد و همه انتقادات درونی و تحولات جزئی آنها تابع کل گردد؟

معمولاً ذیل پلورالیسم و نظریه مکانیستی تطوّر فلسفی و علمی فراموش می‌شود که علم و جهان‌شناسی جدید صرفاً با تطوّر و جهان‌شناسی قدیم بنا نگردیده بلکه اساساً در پس پیدایی شهودی نواز عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم و در ذیل نظر و عملی انقلابی حاصل شده است. این چنین است که شریعت اسلام با اصول و مبانی افلاطونی - ارسطویی فلسفه یونانی متباین می‌شود و یا فلسفه جدید این چنین با اصول و مبانی ادیان نبوی و حتی تفکر یونانی تعارض پیدا می‌کند. هیچ‌گونه همزیستی مسالمت‌آمیزی میان این دو و پیروانشان به وجود نخواهد آمد، تنها راه جمع این دو نابودی و محجوب شدن یکی در حجاب دیگری (در حکم ماده) است. ما نباید در بحث از تئوریهای علمی از روح تئوریهای علمی غافل شویم و در قلمرو مظاهر تفکر تکنیکی به چون و چرا بپردازیم. تردیدی نیست که علم جدید و بینش اومانیستی با خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود به عنوان سه رکن اساسی معرفت حصولی و حضوری جدید در معرفت دینی مؤثر بوده است و در آن تحولاتی ایجاد کرده است، اما این تحول را نه به معنی کمال بلکه نقصان معرفت دینی باید تلقی نمود. در این تحولات بر حقیقت و شریعت اصیل حجابی وهمی کشیده می‌شود و آدمی در جریان مدرنیسم از سرچشمه وحی دور می‌شود و در باتلاق نیست‌انگاری دست و پا خواهد زد و خواهد پنداشت که به حقیقت نایل شده یا به آن نزدیک شده است. چنانکه امروز می‌بینیم با نظریه نسبیّت علمی و فهم نسبی حقیقت و تئوری تکامل معرفت دینی پیرای همین نظوری ذاتی قائل شده‌اند.



آیا در برابر این جریان کاری می‌توان کرد؟

حوالت تاریخی غرب چنین است که می‌خواهد عالم را ماده خود کند. این استحاله از دوران استعمار آغاز شده و گاه به نسل‌کشی در افریقا و آمریکا و آسیا کشیده شد و منورالفکرانی چون ارنست رنان تفنگها و توپهایی که به سوی مردمان وحشی!! این سه قاره هدف‌گیری کرده بودند ستودند. قدر مسلم راه ناپیموده غربی نیز در کشورهای اسلامی بنا بر حوالت تاریخی غالب یعنی سیر به سوی نگاه و نظرگاه غیرمعنوی و ظاهرپرستانه بنا بر قابلیت انفعالی مردمان این سرزمین‌ها طی خواهد شد و اقوام بسیاری به علمی دل بسته و خواهند بست که از معنویت و الوهیت تهی است. البته قدس‌زداری مطلق در شرق و عالم اسلامی جایی نخواهد داشت و در این مرحله، نیست‌انگاری منفعل در سرزمین‌های اسلامی به پایان می‌رسد. انقلاب اسلامی آماده‌گری عالم اسلامی را نسبت به گذشت از سلطنت شیطان و پذیرش ولایت رحمان جلوه‌گر ساخت. این انقلاب گرچه با انفاس قدسی آن عالم ربانی راه خود را یافت اما در راهی صعب قرار گرفته است که از یک سوی آن را منورالفکران و روشنفکران غیردینی و از سوی دیگر متحجران سد راه آن می‌شوند اینان نیز مانند روشنفکران در بی‌تاریخی سکنی گزیده‌اند.

از حوالت تاریخی و روح زمانه بارها سخن گفتید. دومی بارها از سوی هگل و دیلتای برای بیان روح جمعی امور جزئی و شأن آنها به کار رفته است اما اصطلاح اول کمتر مورد نظر بوده است. ضمن قدری توضیح در باب این اصطلاح لطفاً بفرمایید منطق و برهان چه شأنی در فرهنگ و معارف و مآثورات یک قوم دارد.

حوالت تاریخی اصطلاحی است که استاد فردید آن را وضع کرده است. «حوالت» آن چیزی است که به عهده کسی محول می‌گردد یا به کسی واگذار می‌شود. خلاصه حوالت سپردن امانت است. از اینجا انسان که با خداوند عهد کرده بنده او باشد، امانت او عهدی است. مانند بر این عهد از روز ازل برگردن او بوده است چنانکه در قرآن آمده: «الست بر بکم قالوا بلی» و یا «انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فاین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولاً»

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

در نظر عرفا غرض از امانت جامعیت است نسبت به مظهریت جمیع اسماء و صفات الهی زیر انسان نسخه آینه تمام‌نمای کلیه اسماء و صفات است. انسان ظلوم و جهول در مقام فطرت این امانت را پذیرفت. دیوانگی از نظر حافظ همین مقام فطرت انسانی است. ابن عربی ظلوم را از ریشه ظلمات دانسته از آنجا که انسان آخرین مرتبه نزول وجود است، یک سوی وجود بشر ظلمانی و عدم است از سویی او جاهل است در مقام فطرت به ماسوی‌الله. پس این دو لفظ به ظاهر ذم است اما در باطن مدح شأن انسانی. علما امانت را امامت دانسته‌اند که شأنی همانند بانظر عرفا دارد. پس با توجه به این نکته انسان که بار امانت را به دوش می‌کشد متکفل تذکر به عهد قدیم است. انسان تذکر یا غفلت خویش را در تاریخ ظاهر می‌کند. از اینجا برخلاف سایر موجودات موجودی تاریخی است. اگر چه حقیقت و رای تاریخ است و عین ثابت انسانی حقیقت محمدی (ص) متعالی از حوادث تاریخی است، اما این حقیقت همواره در تاریخ بنا به مظهریت جامعش متجلی می‌شود. انبیاء و اولیا از مشکات نبوت او بهره‌مندند. اینان صلوات‌الله علیهم پاسدار امانت و متذکر به عهد‌الست‌اند. دایره نبوت از آدم تا خاتم حوالتش احیاء و تذکر پی‌درپی امامتی است که در روز‌الست به انسان داده شده است. پس حوالت نبی و ولی که به همه تسری پیدا می‌کند صورت تاریخی دارد. هر نبی مظهر اسمی است و امت او نیز چنین است و هر یک متذکر به اسمی از اسماء‌الله یا چند اسم از اسماء‌الله‌اند، حضرت نبی ختمی مرتبت (ص) متذکر به کل اسماء غیر مستأثر است. با توجه به مراتب فوق حوالت تاریخی انسان در هر دوره تاریخی بیان اسمی است که مظهر آن است. دوره جدید تاریخ بشر مظهر اسم قهر الهی است که حجابش طاغوت و کفر و غفلت است فلسفه و هنر و سیاست و حتی دینش بیان همین غفلت و بُعد و طاغوت پرستی است...

اما منطق و برهان نهایی دوره جدید یا روح زمانه و بهتر بگوییم حوالت تاریخی این دوره چیست؟

در اینجا لازم است مقدمه‌ای را بیاورم و بعد به سؤال شما پاسخ بدهم. خوزه ارتگای گاست Gasset متفکر معاصر اسپانیایی در کتاب فلسفه چیست می‌نویسد:

«اگر ما اسپانیایی‌ها در تجدد به جایی نرسیده‌ایم از آنجاست که مدرنیته Modernity یعنی

تجدد نفسانی را دریافته‌ایم. به نظر او راهی برای مقابله با این خودبنیادی و سوبژکتیویته Subjectivite یعنی موضوعیت نفسانی نیست بلکه تنها چاره این است که صبر کنیم تا بگذرد.» او می‌گوید متکلمان و مدرسان کلیسایی هرگز راهی به تفکر جدید نیافته‌اند بلکه اصراری داشته‌اند که بیرون از آن بمانند. سخنان گاست اکنون بالتمام در مورد جامعه علمی و روحانی ما مناسبت دارد بی‌آنکه نظر انفعالی او را در برابر سوبژکتیویته تأیید کنیم. از عصر مشروطه تاکنون ما همواره در معرض ایلغار و هجوم روح زمانه بوده و به نحوی ناقص این روح را تجربه کرده‌ایم و در آثار خویش از آن سخن گفته‌ایم بی‌آنکه نسبت بدان خودآگاهی داشته باشیم و این همان غربزدگی ناقصی است که ما دچار آنیم، بیرون ماندن ما از تفکر جدید به نحوی با این غربزدگی مناسبت دارد. البته مطالب فوق به این معنی نیست که ما نیز به سخن گاست اقتدا جویم و خویش را بالکل در معرض غربزدگی و نیست‌انگاری تام و تمام قرار دهیم، بی‌آنکه نسبت به آن وضع فعالی داشته باشیم. وضع فعال را در سخنان متفکری دیگر می‌توانیم جست. در اینجا باید متذکر شویم که تمسک به کلمات فلاسفه و متفکران غربی به جهت تجربه معنوی تام و تمامی است که طی چهارصدسال تاریخ نیست‌انگاری خودبنیادانه غرب بدان دست یافته‌اند و اکنون نیز بیش از دیگران بدان آلوده‌اند. توجه به سخنان آنان اگر با خودآگاهی ایمانی همراه باشد می‌تواند راه نجات را به ما بیاموزد علی‌الخصوص که آنان نیز طالب گذشت از وضع موجودند.

هیدگر در سال ۱۹۶۶ در مصاحبه‌ای با مجله اشپیگل با توجه به مبادی تفکرش پس از طرح حوالت تاریخی دوره جدید که از نظر او بشرانگاری و سوبژکتیویته و خودبنیادی است، می‌گوید: برای نجات از این حوالت تاریخی که در فلسفه و سیاست و هنر و علم جدید متحقق می‌شود، می‌توان با تفکر آماده‌گر در برابر خودبنیادی و تفکر حسابگرانه و روح زمانه وضع گرفت.

اما از اشارات گاست و هیدگر می‌توان دریافت که منطق و تفکر بشر نمی‌تواند آزاد از روح زمانه یا حوالت تاریخ باشد. این حوالت و روح امری معقول است نه محسوس به حس ظاهر. و قدر مسلم این است که نمی‌توان با فلسفه‌های تجربی که در نهایت به انکار امر معقول و کلی می‌انجامد و به کثرت واقعیات - نه به معنی نفس‌الامر بلکه به معنی

پدیدارهای نفسانی - بسنده می‌کنند، به امری متعالی اندیشید. این نوع تفکر و فلسفه خود به اقتضای همین روح زمانه است که به انکار هر امر معقول و معنوی متعالی از اشیاء متکثره می‌پردازد تا هر چه بیشتر به جهان نفسانی نزدیک گردد و به واقعیت این جهانی تقرب جوید. عوام و خواص همه به انحاء مختلف در مقامات و منازل روحی خویش به ذوق حضور روح زمانه را درک می‌کنند. پس چنانکه پسیکولوژیسم و سوسیولوژیسم یا امپریسم و هیستوریسم مظهر روح جدید است. منطق امپریستی یا راسیونال کربیتیستیک نیز که با اصول و مبانی خاص خود به شناسایی عالم می‌پردازد و به انکار کل متعالی و ماهیت به معنی فلسفی و حقایق معنوی در عالم می‌رسد و همه امور را تابع الفاظ وضعی بشری می‌انگارد، نیز تابع این روح است که گفتیم در سوژکتیویته و خودبنیادی است. حال چه این کلمات را ضد برهان بگیریم و چه ضد منطق و فاشیت مابی و هگلی مشربی و امثال آن فرقی نمی‌کند در هر صورت این سخنان نیز از برهانی مطابق روح زمانه نشأت می‌گیرد. و اگر طالب آئیم که روح زمانه را در لابراتوار به مشاهده و تجربه تکرارپذیر بیاییم مسلماً آن را چون واقعیتی تجربی - حسی نخواهیم یافت چنانکه کلود برنار مدتی با چاقوی جراحی به جستجوی روح پرداخت و سرانجام به انکارش پرداخت.

شما بارها اصطلاح روح زمانه را به کار می‌گیرید که ممکن است برخی آن را به معنی هگلی مشرب بودن شما بدانند.

استعمال لفظ روح زمانه یا روح تاریخی که از اصطلاحات هگلی است صرفاً به معنی هگلی لفظ تعبیر نشده است، بلکه منظور همان حوالت تاریخی و عالمی است که همه در معرض تجربه حضوری و مشاهده باطنی آن قرار می‌گیرند. عالم در اینجا نحوه ظهور وجود موجود و اسماء الهی است چنانکه ابن عربی و حکمای اسلامی تعبیر کرده‌اند. اسم و عالمی که در دوره جدید بشر مظهر آن قرار می‌گیرد چنانکه گفتیم در عهد بستن با شیطان و مظهریت قهر و سخط الهی است. از اینجاست که دوره جدید نمی‌تواند منطق و برهانش برهان رحمانی باشد و دلیل و راهنمایی برای او جهت هدایت به حق و حقیقت رحمانی تلقی گردد. غایت تفکر نیز باطل خواهد بود. حتی در اینجا از تباین میان برهان فلسفی و برهان ذوقی که مولانا بدان اشاره می‌کند سخنی در میان نیست. این عصر به

اقتضای طوری از اطوار دیانت از ظاهر تا باطن متحقق می‌شد و حکمای انسی معتقد بودند برهان فلسفی را راهی به حریم قدس حق و عالم عشق و توحید و حق پرستی نیست و نمی‌تواند آدمی را به وادی ایمان هدایت کند چنانکه شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هرآنکس را که ایزد ره ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود
حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان

به اعتقاد حکمای انسی حکیم فلسفی در مفاهیم انتزاعی گم می‌شود، این مفاهیم حجاب عقل و فهم دینی او می‌شود. او نمی‌تواند جهان را به منزله فروغ الهی بنگرد که حق از نهایت پیدایی در آن پنهان است. فیلسوف یونان زده قادر نیست مظهریت اشیاء و ظهور حق را در آنان ببیند اساساً مفاهیم انتزاعی امکان و وجوب و امثالهم و تفکر منطقی عقلانی یونانی تاب نور حق را ندارد زیرا این تفکر و عقل از انوار حق محروم است قلب سلیم محل ظهور انوار الهی است.

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب نور ندارد چشم خفاش
بود نور خرد در ذات انور بسان چشم در چشمه خور

اما به هر طریق عرفا در حد مقدمه و آغاز راه می‌پذیرند که عقل جزوی راه بجوید اما پایان کار از آن دل مؤمن سالک است.

آیا روح زمانه را نمی‌توان مفهوم تقلیل یافته حوالت تاریخی دانست؟

دقیقاً همین‌طور است. فلسفه هگل بسیاری از مفاهیم موجود در الهیات مسیحی را صورتی خودبنیادانه داده است. مفهوم روح زمانه بر مکتفی بذات بودن بشر در عمل تاریخی او تأکید نمی‌کند. اما صیوررت روان مطلق یا ایده که شأن خدا را در اندیشه هگلی دارد از سوی بسیاری متفکران به مرگ خدا تعبیر شده است. از سویی روان در وجود آدمی و موجودیت کامل او در فلسفه که تجلی روان و حلول آن در انسان است و به عبارتی در صورت ذهنی انسان تحقق می‌یابد. اما به هر حال وجود روح زمانه چه به معنی هگلی چه دینی از مفاهیم معقول است و هم محسوس به حواس باطنی و درونی و قابل تجربه به حس باطن و شهود عقلی. و این روح را که همان بشرانگاری و خودبنیادی (سوبژکتیویته) است همه کم و بیش تجربه می‌کنند. اما عده‌ای اکنون به جهت تزلزل و

بحران این روح و فقدان استعداد دفاع از این روح منحوس، که ظهوراتی از آن در اندیوید و آلیسم سرمایه‌داری و ظهوراتی از آن در کلکتیویسم سوسیالیستی تحقق یافته است، زمانی که از ماهیت آن پرسش می‌کنند و طالب آنند که از این روح بگذرند و انقلاب اسلامی اگر طالب گذشت از این روح نباشد در واقع در مسیر همان انقلاب بشرانگاران فرانسه و روسیه خواهد بود. روشنفکران اهل قبض و بسط تئوریک معرفت دینی در مقام دفاع از این روح هستند و طالب جمع نظام و تفکر تکنیکی با تفکر دینی اند که در نهایت جز به غفلت و دوری بیش از پیش از تفکر دینی نخواهد انجامید.

آیا قوانین منطقی که ثابت و لایتغیرند از روح زمانه برخوردارند؟

منشائیت اثر یک منطق و ابداع آن به روح زمانه بر می‌گردد از همین روست که فی‌المثل منطق یونانی با منطق شرقی و منطق اسلامی و مسیحی و منطق جدید متباین است. البته منطق دوره اسلامی گرچه ترجمه منطق یونانی است اما عملاً تحولات بسیار به خود می‌گیرد هم از جهت صورت و هم از جهت ماده، علی‌الخصوص ماده. زیرا منطق صوری با تفسیراتی در جهت اثبات توحید و صورت معقول حکمت قرآنی به کار می‌آید و روح یونانی خود را از دست می‌دهد البته انتقاداتی نیز از آن می‌شود. و «علم اصول» به مثابه منطق استنباط فقهی به کار می‌آید. منطق ارسطویی در دوره جدید اثر خود را به‌طور مضاعف از دست می‌دهد و منطق‌های مختلفی مورد توجه قرار می‌گیرند. چنانکه گفتیم این به معنی تکامل منطق یا علم نیست بلکه تابعیت علم نسبت به روح زمانه و حوالت تاریخی است. منطق اسلامی و مسیحی اصلش بیان الوهیت مبدأ و بیان حقیقت مسیحایی و محمدی (ص) است. در اینجا هیچ‌گونه قول به تطور مستقل و مکانیکی یا انتقادی علم در میان نیست. بلکه منطقیان هر دوره رجوع به کل غالب و حوالت تاریخی عصر خود کرده‌اند و بر اثر این رجوع دین را صورتی نفسانی زده‌اند و این به معنی انحطاط و بُعد دین از حقیقت آن است. بدترین نوع قبول تکامل دینی به صورت تابعیت از علوم دنیوی و فلسفه حاصل از عقل جزوی و عقل طبیعی در تئوری تکامل معرفت دینی مطرح می‌شود. نویسندگان مقالات قبض و بسط از سخنان پیشین خود در کتاب دانش و ارزش و دیگر مقالات خود تکامل را به صورت ارزشی خوب و بد آن رد کرده بود و از آن معنایی

ارزشی مراد کرده بود و در زمره نظریه‌های غیر علمی و متافیزیکی تلقی کرده بود اکنون از تکامل یا برآمدن و تطوّر معنایی ارزشی و مثبت تصور می‌کند.

ممکن است برخی چنین تصور کنند که شما با تکامل بطور کلی مخالفید آیا شما مخالف ترقی و تکامل و یا تطوّر در عالم هستید؟

من با تطوّر و تکامل خود به خودی آن هم تدریجی مخالفم اما تردیدی نیست که ادیان آسمانی یکی در پی دیگری صورتی از کمال عالی‌تر را عرضه کرده‌اند و اسلام کاملترین ادیان است. ادیان در اثر مواجهه با علوم دنیوی و تفکر سکولر راه کمال را نیموده‌اند بلکه علوم موجود را ماده روح خویش کرده‌اند، چنانکه فی‌المثل اسلام و مسیحیت اندیشه یونانی و رومی و هندی و ایرانی را ماده خویش کرده‌است و به آن هویتی جدید بخشیده. حتی علوم دنیوی نیز به یک کل متجلی در دوره‌ای خاص رجوع می‌کنند و اصلاً مکتفی بذات نیستند زیرا عقل و فهم آدمی، چون وجود او، تابع عالمی است که مظهر آن است. اگر این عالم حجاب عالم حقیقی رحمانی باشد عقل و فهم آدمی حجاب موجودات را با موجودات اشتباه می‌گیرد و اغلب از مظهریت آنها غفلت می‌کند. جان کلام اینکه در هر دوره‌ای ادیان یا شبه ادیان و اساطیر و امانی یا فلسفه‌ها و علوم که مسبوق به شهود ذاتی‌اند، به اثبات یک نظر کلی در باب عالم می‌پردازند و نحله‌های متکثره که در فروع با یکدیگر متعارضند اما در اصول مشترکند، حتی خیر و شر هر نظام به این اصول بر می‌گردد.

از این باب است که روح فلسفه قرون وسطی و اسلام و جریانه‌ها و فرق مسیحی و اسلامی را نمی‌توان جدا از اصول مسلط عصر یعنی خداانگاری و مظهریت و مخلوقیت عالم در نظر گرفت یا روح فلسفه یونانی را جهان و عالم واقع ندانست. در این دو فرهنگ و تفکر، حقیقت را با توجه به روح تفکر و فرهنگ خویش، عالم واقع (جهان) یا خدا تفسیر می‌کردند و مطابقت و اعتدال عبارت بود از تطبیق وجود و اراده خودی با تقدیر جهانی یا الهی هر چند هر یک به نحل و ملل مختلف می‌گراییدند و راههای مختلفی را برای وصول به حقیقت واحد می‌جستند. چگونه می‌توان پیروان افلاطون و ارسطو، رواقیان و اپیکوریان و شکاکان یونانی را که مقصود واحدی داشته‌اند و تمدنی واحد ایجاد کرده‌اند

متفرق دانست و آنها را چون متفکران قرون وسطی و اسلام چون اکوئیناس و ابن‌سینا تلقی کرد. مگر اینان با کلام الهی سخن خویش را آغاز نمی‌کردند و در اثبات مراتب و شئونی از عالم دینی سعی مجددانه مصروف نمی‌داشتند. مگر اینان برهان و منطق خویش را که در مسیر اثبات عالم مبدأ و معادگرچه متفاوت با مبدأ و معاد قرآنی یا انجیلی، برهان و منطقی جاویدان نمی‌دانستند. اما چگونه شد که این متفکران تفکر آنان و جهان یونانی یا جهان دینی مسیحی و خرد جاویدان آنان ناگهان با انقلاب فکری رنسانس پایه‌هایش فرو ریخت و از آن جسد بی‌جانی باقی و روحش مستور ماند تا اینکه این جسد در تفکری نو، روح جدید پیدا کرد، چرا این عقل جدید با روح جدیدش که اکنون دوران پست مدرن خود را نیز سپری کرده است الی‌الابد پاینده و جاوید باشد؟

قدر مسلم با داشتن قدری صفای باطن و روشنی فکر در برابر حق و حقیقت می‌توان به بدهت، روح زمانه و روح خبیثی که فرهنگ و تمدن غربی مظهر آن است، دریافت. اما اگر از صفای باطن و تفکر معنوی در وجود آدمی اثری نباشد، این روح خبیث جهنم غرب را با بهشت برین یکی خواهد گرفت.

در پایان اگر مطلبی باقی‌مانده بفرمایید. در ضمن از حضور شما در این مصاحبه طولانی تشکر می‌کنیم.

مطالب که زیاد است من فرصت نکردم حتی به عشر پرسشها پاسخ دهم با این وجود برخلاف مصاحبه‌های ژورنالیستی متعارف پاسخها بسیار طولانی شده است. در این مجال باید عرض کنم که آنچه در طی مدرنیسم و تجدد از دین مورد تفسیر و شرح قرار می‌گیرد مفاهیم تقلیل یافته‌ای از دین است نه آنکه حقیقت شریعت آشکار شده باشد. بلکه به تلاشی دائم‌التزاید دین می‌انجامد و قرآن را به حجاب می‌کشد. دوره جدید تکیه‌گاهش ظلمات نور طبیعی چراغ مرده عقل خودبنیاد دکارتی و از آنجا غربی است که از عقل یونانی نیز به مراتب از حق دور است. اگر در دوره یونان ناطقیت و عقل فصل انسان است، در دوره جدید این حیوانیت است که فصل عقل و ناطقیت انسان می‌شود. اگر شهرستانی در کتاب ملل و نحل خویش عقل یونانی و اساطیر و امانی را به اهواء و نحل رجوع می‌دهد، در دوره جدید این اهواء بطور مضاعف سیطره بر عقل انسانی پیدا

می‌کنند و عقل اهواء مضافی می‌شود که مدارش شهوات و حیات شهوانی آدمی است. در چنین اوضاع و احوالی تنها با انقلاب معنوی است که می‌توان از حیات مرگ‌آلوده غربی گذشت و از فرهنگ تقلیل یافته و مسموخ شرقی که در جریان مدرنیسم فروپاشیده یا مستور و نهان شده است، رها شد و با تفکر قلبی و ایمانی راهی به سوی هدایت گشود. در اینجا عقل مشترک همگانی خودبنیاد نفسانی که ظاهر کتب آسمانی را نیز در خویش منحل کرده، رفع می‌شود و تجدد به احیاء تفکر دینی و شهود حقیقی انقلاب پیدا می‌کند. و این ممکن نخواهد شد جز با ظهور حق و آماده شدن زمینه این ظهور با تفکر آماده‌گر و انقلابیون دینی آماده‌گر.

بحران تفکر قلبی دوره جدید که حکایت از پایان عصر تجدد می‌کند، بسیاری از تفاسیر و آراء متجددان رابه دور می‌ریزد و حیات ایمانی را پس از عصری که دچار مرگ بوده احیاء می‌کند. ایمان در اینجا با تفکر قلبی حقیقی مناسبت دارد نه با تفکر حسابگرانه و عقل‌انگارانه و یا خلاف عقل، و یا عقل ستیزی جدید که در صورت تفکر عقلی و قلبی، غرب را در خود عرضه می‌دارد. انقلاب اسلامی به وضوح با ظهور جلواتی از حقیقت دین این دو رکن حیات غربیان را در بخشی از جهان به تزلزل انداخته و تاج و تخت شیطان در خطر سقوط و فروپاشی است. اما شیطان بسیار قوی است زیرا شاگردی چون نفس اماره انسانی دارد که از رنسانس به بعد سیطره تام و تمام پیدا کرده و خود استاد شیطان شده است.

فهرست تفصیلی مباحث

درآمد

فصل اول. مبانی فرهنگ و هنر در شرق و غرب

انسان‌شناسی در شرق و غرب، انکار ساحت معنوی عالم، جامعه مقدس و جامعه نامقدس، عقل لاهوتی و عقل ناسوتی، تجربه حقیقت و کل در فلسفه ماقبل یونانی، نزاع فلسفه و شعر در دوره متافیزیک یونانی، عقل لاهوتی مسیحیت و اسلام، رنسانس و جدایی فلسفه و هنر و علم از دین، سوداگری جدید و طبقه بورژوا، اصول نامقدس فرهنگ و قدس‌زداری علم جدید: ایدآل جامعه جدید، اصالت این جهان، اصول تفکر تکنیکی و ریاضی، تفاوت ماهوی تکنیک در شرق و غرب، وجهه نظر ریاضی غیر مقدس جهان‌شناسی جدید: خدا، و جهان و انسان به مثابه ماشین، تحول نظریه‌های مکانیکی علم، مدل‌های ظریف و شبه معنوی علوم ریاضی، مبادی تجربه علمی و منابع الهام و عقل، علمای الهی و تسلیم الهیات در برابر علم جدید، نتایج تحقیقات علمی، نابودی طبیعت، تجلیات تفکر تکنیکی در اخلاق و سیاست غربی، داروین‌یسم اجتماعی. هنر تجلی حقیقت در صورت خیالی، هنر مسیحی و شمایل مقدس، هنر جدید و شمایل مقدس، محاکات طبیعت بیجان در هنر جدید و صورت‌شکنی، ظهور بحران در تجربه هنری مدرنیسم، تجربه ممنوع در هنر غرب، روحانیت در هنر مدرن و اشراق الهی، پیدایی و بسط هنر جدید با گذر از هنر گوتیک، انقلاب در عالم و فضای نقاشی، پایان هنر غرب، تجربیات هنری پست مدرن، هنر تکنولوژیک، سینما هنر تکنولوژیک.

فصل دوم. زمینه‌های روابط فرهنگی و هنری ایران و غرب

وزش نسیم فرهنگ شیطانی در کاخهای غفلت سلاطین شرقی، فروپاشی نگرش سنتی مسیحی در رفرمیسم دینی غرب، نخستین حضور آثار هنری و تکنولوژیک

غرب در شرق و ایران، فقدان خودآگاهی نسبت به ماهیت غرب، سنت انتقاد سیاسی اخلاقی، ادراک ماهیت شیطانی غرب به ذوق حضور، حضور غرب در ایران مقارن رنسانس، رنسانس و اصلاح دین در اروپا، پیوندهای سیاسی - نظامی زمینه روابط فرهنگی ایران و غرب در عصر صفوی، فقدان یا ضعف استعداد تفکر نیست‌انگارانه در شرق، حضور هنر غرب در ایران و انفعال صوری و سطحی هنرمندان عصر صفوی.

فصل سوم. منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی

تقدم عمل بر نظر (ظاهر و باطن) در اخذ تمدن فرنگی، آداب و علوم فرنگ در ایران عصر صفوی، آغاز سنت غرب ستیزی اخلاقی، نخستین دانشجوی ایرانی در غرب، حضور فرنگ در ادب عصر نادری وزندی، نخستین نشانه‌های حیرت‌زدگی در برابر غرب در دوره آقامحمدخان قاجار، ادب دنیای نخستین ایلچی لیرال دوره قاجاری، نخستین گزارش اصلاح دین پروتستانی در سفرنامه‌های ایرانی، سنت انتقاد اخلاقی سیاسی عصر قاجاری، تحیر و زبونی در برابر نظام تکنیک، جریان منورالفکری سکولر و روشنفکری دینی بستر پیدایی فرهنگ معاصر ایران، فرقه‌های شبه دینی بستر پیدایی روشنفکری دینی، تأسیس نخستین نهاد منورالفکری در عصر قاجاریه، نخستین منورالفکران و علمای متجدد و اصول منورالفکری، معارضه و جدال عقل و نقل (وحی)، آخرین فلاسفه سنتی، سید جمال‌الدین و تجدد و روشنفکری دینی، عجز متجددین و روشنفکران دینی از ادراک ماهیت غرب، بنیاداندیشی علما در برابر تجربه روح زمانه و حوالت تاریخی خودبنیادی و مدرنیته، چهارمنورالفکر صدر مشروطه، میرزاملک‌خان، ناظم‌الدوله پدر روحانی منورالفکری سکولر، میرزا فتحعلی آخوندزاده و الحاد تمام عیار منورالفکری، میرزا آقاخان کرمانی مظهر پریشانی اندیشه ناسیونالیسم ایرانی، طالبوف تبریزی حاجی ساده‌اندیش غربزده، ژورنالیسم منورالفکری. ریشه لغوی مشروطه، انقلاب مشروطه، نقص ذاتی مشروطه ذیل فرهنگ منورالفکری، گذر از شعر و ادب دینی، مذهب اصالت غرب مشروطه، رونق تئاتر در عصر مشروطه، رونق ادبیات ژورنالیستی در عصر مشروطه.

فصل چهارم. شعر و ادب دنیای نفسانی

پایان عصر عظمت شعر سنتی در عصر صفوی، گذر از روح کهن زمانه در نهضت بازگشت، سنت ستیز اخلاقی با غرب، ظهور فرنگ در شعر فارسی، بیان صورت عالم قدیم در شعر بازگشت، خروج تدریجی ادب قاجاری از صورت عالم قدیم، نیست‌انگاری منفعل و فلسفه بدینی در شعر بازگشت، نقد آداب و رسوم غربی و دفاع از مشروطه، شعر و ادب سیاسی مشروطه، آخرین مرز ماندن در شعر قدیم، شازده متجدد، یک ناسیونالیست میلیتاریست و یک سوسیالیست دموکرات، آزادی صورت و معنی شعری از ادب قدیم: چهارپاره، مباحث جدلی متقدمان و متجددان در صورت شعری، وحدت صورت و معنی در شعر نیما یوشیج.

فصل پنجم. غربزدگی در نقاشی سنتی ایران

حضور نقاشان اروپایی در ایران و پایان نقاشی سنتی، نخستین نقاش ایرانی فرنگی‌ساز، سبک شبه اروپایی نقاشی رضاعباسی، محمد زمان نخستین مقلد جدی نقاشی فرنگی و اولین دانشجوی ایرانی در غرب، بسط نقاشی غربزده در دوره نادری و زندگی و قاجار، فراگیری نقاشی غربی از سوی محصلان اعزامی به اروپا در دوره قاجار، میرزا ابوالحسن خان غفاری صنیع‌الملک، آغاز چاپ مصور، معلمان نقاشی دارالفنون و مزین‌الدوله، کمال‌الملک و تحقق نقاشی کلاسیک غرب در ایران

فصل ششم. از نمایش سنتی تا نمایش غربزده، پیدایی قصه جدید: زمان

زمینه‌های هنر نمایش سنتی در ایران، تقلیل معنویت در تعزیه ناطق، ترجمه نمایشنامه‌های اروپایی و پیدایی زبان جدید فارسی، مرگ آگاهی در تراژدی و تعزیه، تکوین تعزیه از ماده تعزیه قدیم، نمایش فرنگستان، آغاز داستان‌نویسی جدید، نمایشنامه‌نویسی جدید، میرزا آقا تبریزی نخستین نمایشنامه‌نویس فارسی‌زبان، تئاتر مکتوب مشروع میرزا رضاخان طباطبایی، استمرار ترجمه نمایشنامه‌های اروپایی، کمال الوزاره نخستین نمایشنامه‌نویس دوره معاصر، درویش غربزده نمایشنامه‌نویس، فراماسون ناسیونالیست، نمایشنامه سیاست‌گریز اخلاقی، نزاع با فرنگی‌مآبی در

نمایشنامه‌های ایرانی، جعفرخان از فرنگ آمده، شهرزاد (رضاکمال) و راه و رسم خودکشی در تئاتر، پیدایی قصه جدید و رمان به سبک اروپایی، تاریخ باستان ماده رمان‌ها و آغاز اروتیسم ایرانی، رمان اتوپیایی با مذهب اصالت غرب، نزاع سنت و تجدد در رمان‌های اجتماعی، مذهب اصالت غرب و طرد سنن دینی در داستان‌نویسی جدید رئالیستی جمالزاده.

فصل هفتم. غربزدگی در موسیقی سنتی ایران

زمینه غربزدگی و لومرفرانسوی، درویش غربزده موسیقی سنتی، وزیر کمال‌الملک موسیقی سنتی

فصل هشتم. غربزدگی در مدرنیسم دینی معاصر (مصاحبه)

سوابق مفهوم قبض و بسط در تفکر اسلامی، قبض و بسط نفس اماره، بسط نفس در صورت «ایده» هگلی و «من متفکر» دکارتی، قبض و بسط حقیقی معرفت دینی در ادوار تاریخی، مرجعیت عقل در تشخیص حق و باطل و... انفعال دین یا دین فعال، جدال وحی با عقل یونانی، یونان‌زدگی در معارف اسلامی، پایان قرن وسطی و انفعال معرفت دینی در دوره جدید، حق الهی فرمانروایان دنیوی، شیء کردن و تقلیل عالم در علم جدید، بحران تفکر غربی، پیدایی منطق هرمنوتیک، گرایش به عرفان و سنت شرق در غرب، اعلام پایان دوران نیست‌انگاری منفعل از سوی نیچه، دوگرایش در جامعه اسلامی معاصر، تجدد سیدجمال‌الدین اسدآبادی و قبض و بسط شریعت، علمای سنتی و متجدد در مشروطه، پذیرش غرب به مثابه کمال اسلامی، مدرنیسم دینی دوره رضاخان، تجدد شریعت سنگلجی، مدرنیسم پاکدینی احمدکسروی، لیبرالیسم و سوسیالیسم در جریانهای دوره پس از رضاخان، عرفان نفسانی و رومانتیسم، جلال‌آل احمد و غربزدگی، دکتر شریعتی و تجدد، مدرنیسم و حوزه‌های علمیه، علامه طباطبایی و شهید مطهری در برابر مدرنیسم منفعل راست و چپ، امام خمینی (ره) در طوری و رای طور مدرنیسم، تجدد در برابر احیاء دینی، گرایش جدید معنوی مسیحی، پایان عصر فلسفه و سیطره سبیرنیتک، مطالعات پوزیتیویستی، نسبت خلوص و قدرت دینی، تردید در تجدد و

دنیوی کردن دین، جنبشهای توانمند دینی، جنبش اگزیستانسیالیستی - نیچه‌ای، آفت مواجهه و معارضه با نظام جهانی در عصر انقلاب اسلامی، تفاوت تجدید و تجدد با احیاء تفکر دینی، عصری کردن دین یهود، عصری کردن دین مسیحی، تفاوت «جدید» و «مدرن»، مفهوم جدید در اسلام، اجتهاد در اسلام، تحجر و قشریت و بی‌تاریخی بشر، فهم شریعت با حس دنیا و حس دینی، شیطان‌پرستی عصر جدید، فلسفه دکارتی و دوری خدا از عالم و آدم، تقلیل عالم به مدلهای ریاضی، طرد غایت‌شناسی در فلسفه دکارت، اصالت اندیشه ریاضی و مکانیکی در فلسفه دکارتی، بیگانگی تن و جان و جسم و روح در فلسفه جدید، رفع بیگانگی در تفکر مارکس با تعلق به زمین و زمان فانی، خدا در فلسفه دکارت، خدا در فلسفه ارسطو، راه و رسم و روش علمی دکارت، تأثیر دکارت در علوم جدید، حضور روح خبیث فلسفه در فلسفه‌های مدرن، تفکر کانتی و موضوعیت نفسانی، پایان فلسفه در نظر کانت، نسبت اخلاق و دین در فلسفه کانت، اعتقاد کانت به دین، تأثیر فلسفه کانت در علم کلام و تجدد دینی، فلسفه بعد از کانت: کی‌یرکه‌گور و نیچه، نظام تکنیک و تفکر دینی، تأثیر تحولات کلامی تجددزده در دین، تأثیر قبول نظریه ترقی (مدرنیسم و پژوهگریسم) در فکر دینی، انفعال دین از علوم بشری، هیستوریسم جدید و هیستوریسم هگلی، نظریه عالم سوم پوپر و هیستوریسم، رابطه عالم سوم پوپر و پیروان قبض و بسط نفس، فهم شریعت و نسبت شریعت ثابت و متغیر (صامت و ناطق)، تفقه حقیقت و باطن شریعت، کسب قدرت فائوستی از طریق علم جدید، احتمال غربزدگی در جامعه باز حوزه‌ها، استمرار سیطره تفکر غربی، شهود اساس تطور علمی و فلسفی و دینی، حوالت تاریخی و روح زمانه، تجربه مدرنیته در روحانیت از نظر گاست، موضوعیت نفسانی برهان نهایی علم جدید، اسماء‌الله روح زمانه، روح زمانه و منطق، تکامل دینی.

کتابشناسی

۱. فیلیپ شرارد، علوم جدید و غیرانسانی شدن انسان، ترجمه هادی شریفی، نشریه جاویدان خرد، سال سوم، شماره دوم، پائیز ۱۳۵۶.
2. E. Carid, Hegele, Edinburgh and London, 1989.
۳. امام خمینی، مصباح الهدایه، به اهتمام احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
4. George Tomsom, Pre-Socratics, London.
5. Ibid, P. 162; and M. Heidegger, Vortraege und Aufsaezte, 1956.
- فردریک کاپلسون، تاریخ فلسفه، جلد اول؛ و شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان.
6. Maritain, Science et Sagesse, Paris.
۷. تئودور اویزرمان، تاریخ مسائل فلسفه، ترجمه بابایی، تهران، نگاه، ۱۳۵۸.
8. J. Hirschberger, Geschichtede de Philosophie, Freiburg, 1954, BD, I. S. 280.
۹. احسان نراقی. علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
۱۰. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۱۱. رضا داوری، وضع کنونی تفکر در ایران، تهران، سروش، ۱۳۵۷.
12. Titus Burckhardt, Sacred Art, in East and west, it Principle and Methods, Trans, Lord Northbourne, Bedford, Middlesen, 1967.
13. Gilson, L'esprit de la Philosophie Medivale.
۱۴. شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، با تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵.
۱۵. خواجه عبدالله انصاری، کشف الاسرار و عدةالابرار، تألیف میبدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.

16. Philip sherrard, *Modern Science and the Dehumanization of Man*, studies in comparative religion, vol. 10, no. 2, spring 1976.
17. Neil Postman, *Amusing, ourselves to death*, public discours in in the age of show business, New York, Pengum Book, 1976.
۱۸. محمد مددپور، مابعدالطبیعه و ما فی الطبیعه سینما، نشریه سوره، شماره مهر و آبان، ۱۳۷۱.
۱۹. پرویز مرزبان، خلاصه تاریخ هنر، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۲۰. جنسن، تاریخ هنر، تهران، فرانکلین، ۱۳۵۷.
۲۱. نقاشی رنسانس، جزوه درسی دانشگاه، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تاریخ ثبت ۱۳۶۳.
۲۲. هربرت جورج ولز، کلیات تاریخ، با تجدیدنظر ریموند پوستگیت، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، سروش، ۱۳۶۵.
۲۳. حسین محبوبی اردکانی، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۲.
۲۴. جوزافا باربادو و دیگران، سفرنامه های ونیزیان در ایران: سفرنامه های ونیزیایی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران سفر کرده اند، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹.
۲۵. والتر هنتیس، تشکیل دولت ملی در ایران: حکومت آق قویونلو و ظهور صفوی، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱.
۲۶. عبدالهادی حائری: نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران یا دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۲۷. کاسمینسکی، تاریخ قرون وسطی، ترجمه صادق انصاری و باقر مؤمنی، تهران، نشر اندیشه، چاپ چهارم، ۱۳۵۳.
۲۸. محمود محمود، تاریخ روابط ایران و انگلیس، تهران، اقبال، ۱۳۶۰.
۲۹. سفرنامه برادران شرلی در زمان شاه عباس کبیر، ترجمه آوانس، تهران، توس، ۱۳۵۷.
۳۰. مینوروسکی، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا.

۳۱. سفرنامهٔ پیتر و دلواله: قسمت مربوط به ایران، ترجمه و شرح و حواشی از شجاع‌الدین شفاء ۱۳۴۸.
۳۲. میرزا مهدی خان استرآبادی، جهانگشای نادری، به کوشش سید عبدالله انوار.
۳۳. رستم الحکما (محمد هاشم آصف)، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۸-۳۸۶.
۳۴. عبداللطیف شوشتری، تحفة العالم و ذیل التحفه، به کوشش صمد موحد، تهران طهوری، ۱۳۶۳.
۳۵. ابوالحسن ایلچی، حیرت السفرا.
۳۶. جواد بهمنی، فاجعه قرن، تهران، بی‌نا.
۳۷. علی دوانی، وحید بهبانی: سرآمد محققین و دانشمندان در سدهٔ دوازدهم هجری.
۳۸. رضا قلی خان هدایت، روضة الصفاى ناصری، تهران، حکمت، ۱۳۳۹.
۳۹. یحیی آربن‌پور، از صبا تا نیما.
۴۰. فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۳۶ و ۴۵.
۴۱. محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، اقبال، ۱۳۶۰.
۴۲. احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران: از آغاز تمرکز قاجار تا آستانه انقلاب مشروطیت، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۷.
۴۳. عبدالهادی حائری: تشیع و مشروطیت در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
44. Ernest Cassirer, the Philosophy of the Enlightenment, Trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Boston, 1961.
۴۵. منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکما و عرفا متأخرین صدرالمآلهین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۹.
۴۶. سفرنامهٔ اول خراسان حکیم‌الملک، تهران، آقامیرمحمدباقر، ۱۲۸۶.
۴۷. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴۸. رضا داوری، شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما وضع کنونی تفکر در ایران، تهران،

سروش، ۱۳۶۳.

۴۹. کریم مجتهدی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، انتشارات نهضت زنان، ۱۳۵۸.

۵۰. سید جمال‌الدین اسدآبادی، مقالات جمالیه، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸ (چاپ اول ۱۳۱۲).

۵۱. ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲.

۵۲. مهدی ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران، علمی، ۱۳۶۳.

۵۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۵۴. احمد خان‌ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، تهران، طهوری، ۱۳۴۶.

۵۵. محمد قزوینی، یادداشتهای قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی ۱۳۶۳.

۵۶. اسماعیل راین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

۵۷. رجوع شود به مقدمه‌ای بر انقلاب فرهنگی اسلامی، فراماسونری در ایران، دفتر

ششم، تهران، اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان مسلمان، ۱۳۵۸-۱۳۵۹.

۵۸. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۴.

۵۹. مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، فراماسونری در ایران، دفتر ششم.

۶۰. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹.

۶۱. محمدبن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳، ص ۲۶۷.

۶۲. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، پیام، ۱۳۵۷.

۶۳. رضا داوری، ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال، اصفهان، پرشش، ۱۳۶۴.

۶۴. احسان طبری، برخی بررسیها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۴۷.

۶۵. میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، به کوشش اسماعیل راین، تهران، روزن، ۱۳۴۷.

۶۶. جواد شیخ‌الاسلامی، ایرانیان در میان انگلیسها، نشر دانش، دوره هفتم، سال ۱۳۶۶.

۶۷. رضا داوری، انقلاب اسلامی ایران و وضع کنونی عالم، تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۱.

۶۸. محمد مددپور، ملاحظاتی دوباره در تاریخ‌نگاری ادبیات در اولین شماره ویژه‌نامه ادبی مجله سوره.
۶۹. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی غرب، تهران، حبیبی، ۱۳۶۳.
۷۰. حجت‌الله اصیل، سیری در اندیشه سیاسی کسروی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۷۱. حسین یزدانیان، یادى از گفتگوی کسروی، دشتی و لیتوانی درباره پیروی از تمدن غرب، امید ایران (مجله)، شماره ۹۱۶، ۱۶ تیر ۱۳۵۱.
72. Bernard Lewis, the middle east and west, London, weidenfeld and Micolson, 1964, P.33.
۷۳. رشید یاسمی، ادبیات معاصر، تهران، بی‌جا، ۱۳۱۶، ص ۱۲۷.
۷۴. رجوع شود به هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده، شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، ص ۱۹.
۷۵. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، فردوسی، ۱۳۶۳.
۷۶. صادق رضازاده، شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران، دانشگاه ملی، ۱۳۶۱.
۷۷. رعدی آذرخشی، شعر معاصر ایران، مجله یغما، شماره دی‌ماه ۱۳۴۷.
۷۸. سیلا شوستر والسر، صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۷۹. یحیی ذکاء، محمدزمان: اولین نقاشی که به اروپا رفت، مجله سخن، دوره سیزدهم، ش ۹-۱۰.
۸۰. محبوبی اردکانی، مقدمه‌ای در باب آشنایی ایران با مظاهر تمدن غربی، تهران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵.
۸۱. تاورنیه، سفرنامه تاورنیه (۱۶۶۸-۱۶۳۲)، ترجمه ابوتراب نوری (منظم‌الدوله)، با تجدید نظر کلی در تصحیح حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶.
۸۲. نصرالله فلسفی، تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۰۴.
۸۳. لورنس بینون و دیگران، سیر تاریخ نقاشی ایرانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۸۴. س. م. دیماند، راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۸۵. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام: مقاله نقاشی، تألیف م. اجمل، تهران، نشر

۴۲۰ تجدد و دین زدایی

دانشگاهی، ۱۳۶۲.

86. Ernest Kuhnel, in a survey of Persian art, Oxford University Press, 1938, Vol. 3, P. 1865.

۸۷ اکبر تجویدی، نقاشی ایرانی از کهن‌ترین روزگار تا دوران صفویان، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۵۲.

۸۸ اسکندربینگ منشی، تاریخ عالم آرادی عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.

۸۹ ارنست کونل، هنر اسلامی، ترجمه مهندس طاهری، تهران، مشعل آزادی، ۱۳۴۷.

۹۰ زکی محمد حسن، تاریخ نقاشی در ایران، ترجمه ابوالقاسم سبحان، تهران، کتاب سبحان، ۱۳۶۶.

۹۱ بازیل گری، نگاهی به نگارگری در ایران، ترجمه شیروانلو، تهران، یساولی، ۱۳۵۵.

۹۲ طاهر کریم‌زاده تبریزی، احوال و آثار نقاشان ایران و برخی مشاهیر هند و عثمانی، لندن، ۱۳۶۲-۱۳۷۰.

93. Journal of the American oriental society, vol, 56, 1925, P. Thomas Arnold, Painting in Islam: A study of place 106-109. art in Muslim cultur, Oxford, 1928, P. 148-149. of Pictorial.

94. Bazil Gag, Persian Painting, London, Batsford, 1948.

۹۵ محمد گلبن، کتابشناسی نگارگری ایران، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۳.

۹۶ ریچارد اتینگهاوزن: نقاشی ایرانی از ۱۲۰۰-۱۹۷۰، یادنامه فرهنگی، تهران شورای جشنها، ۱۳۵۱.

۹۷ خسرو اتابکی ۷ تابلوهای قرن ۱۳ ایران، پایان‌نامه لیسانس، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۳۸.

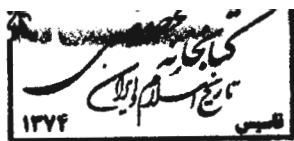
۹۸ کریم امامی، مروری در نقاشی سده‌های دوازدهم و سیزدهم ایران، نگاهی به نگارگری ایران در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، تهران.

۹۹. به‌خامه یکی از نقاش‌شناسان، روزگار نو، دوره ۱ ش ۳، زمستان ۱۹۴۲، ص ۸-۲۰، ش بهار ۱۹۴۳، ۲۶-۳۷.

۱۰۰. ب. و. رایبسون، نگارگران دربار فتحعلی شاه، ترجمه کلاد کرباسی، نگاهی به

نگارگری ایران.

۱۰۱. هادی سیف، تقلید، ارثیه نقاشی صفوی برای نقاشی زندیه، رستاخیز، ش ۷۰۴، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۲-۱۳.
۱۰۲. _____، تکرارهای پیاپی باعث مرگ مکتب قاجار شد، رستاخیز، ش ۷۰۹ (مهر ۱۳۵۶).
۱۰۳. _____، لطفعلی خان، خالق تک‌گل‌های بی‌مرگ یا موج نو نقاش فقط تسلیم بود و...، رستاخیز، ش ۷۰۴، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۲-۱۳.
۱۰۴. _____، مکتب قاجاری با ظهور کمال‌الملک جای خالی کرد، رستاخیز، ش ۷۲۹، مهر ۱۳۵۶، ص ۱۲.
۱۰۵. _____، نقاشی قاجار مجذوب هنر و هنرمندان غربی بود، رستاخیز، ش ۷۱۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۴-۱۵.
۱۰۶. _____، هنرمند قاجار مجذوب هنر و هنرمندان غربی بود، رستاخیز، ش ۷۱۹، شهریور ۱۳۵۶، ص ۱۴-۱۵.
۱۰۷. اس. جی. فالک، نقاشیهای قاجار، ترجمه بهزاد خاتم، رودکی، دوره ۲، ش ۱۹، اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۲۸.
۱۰۸. فریبا بهمینی، نفوذ هنر غرب در ایران (رساله لیسانس)، دانشگاه تهران، دانشکده هنرهای زیبا (شماره ۱۹۳۸).
۱۰۹. لکه‌هارت، نادرشاه، ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۷۰.
۱۱۰. نوشین نفیسی، میرزا محمدهادی طراح گلها و پرنده‌ها، مجله هنر و مردم، ش ۱۲۹-۱۳۰.
۱۱۱. کریستین پرایس، تاریخ هنر اسلامی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۱۲. اقبال آشتیانی، حسینعلی آفاکیست، مجله یادگار، سال سوم، شماره سوم.
۱۱۳. محمدتقی مصطفوی، چند نسل هنرمند در یک دوران چندساله، مجله نقاش و نگار، دوره سوم، ش ۷.
۱۱۴. سعید نفیسی، نخستین چاپهای مصور در ایران، مجله راهنمای کتاب، دوره اول، ش ۳.



۱۱۵. عباس اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان امیرکبیر، تهران، توس، ۱۳۶۳.
۱۱۶. تاریخچه معارف ایران، مجله تعلیم و تربیت، سال ۴، ش ۶.
۱۱۷. علی آذری، علی اکبرخان نقاش باشی مزين الدوله نطنزی، پیام نوین، دوره ۵، ش ۱۲، مهر ۱۳۴۲.
۱۱۸. م. بکتاش، شرح احوال میرزا علی اکبرخان نقاش باشی، فردوسی، ش ۹۱۷، تیر ۱۳۴۷، ص ۲۷.
۱۱۹. مجدالاسلام کرمانی، محصلین ایران در اروپا، مجله آموزش و پرورش سال ۲۴، شماره ۱، ص ۲۶ به بعد.
۱۲۰. عباس اقبال آشتیانی، فرستادن محصل به فرنگستان، مجله یادگار، سال سوم، ش ۸.
۱۲۱. حاج مخبرالسلطنه هدایت، خاطرات و خطرات، ج ۱، ص ۷۵.
۱۲۲. روزنامه دولت علیه ایران سال ۱۲۸۰، شماره ۵۵۵، ۱۰ رمضان.
۱۲۳. کمال الملک در سالهای سلطنت مظفرالدین شاه، اطلاعات ماهانه، سال ۳، شماره ۴، ص ۱۲.
۱۲۴. مارکار قرابگیان، محمد غفاری کمال الملک، هنرمند و نقاش بزرگ، پیام نو، دوره ۲، شماره ۱۰ و ۱۱.
۱۲۵. حبیب الله ابهری، سخنی درباره زندگی کمال الملک ضمیمه کتاب کمال الملک اثر حسنعلی وزیر، تهران، هنرمند و فرهنگ و هنر، ۱۳۶۳.
۱۲۶. کمال الملک، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، موزه هنرهای معاصر، مقدمه.
۱۲۷. میرزا ابوالحسن علوی، کمال الملک یکی از رجال مشروطیت، یغما، دوره ۵، ش ۹، آذر ۱۳۳۱.
۱۲۸. امیرمسعود سپهر، تاریخ مشاهیر ایران و غرب، تهران، زوار، ۱۳۴۱.
۱۲۹. ابوالقاسم جنتی عطایی، بنیاد نمایش در ایران.
۱۳۰. یحیی آرین پور، از صبا تا نیما، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۱۳۱. جمشید ملک پور، ادبیات نمایشی در ایران (جلد اول): نخستین کوششها تا دوره قاجار، تهران، توس، ۱۳۶۳.
۱۳۲. محمد تقی بهار، سبک شناسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۹.

۱۳۳. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، ۱۹۶۴.
۱۳۴. اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۱۳۵. ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰.
۱۳۶. عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، تهران، نشر شبگیر، ۱۳۵۶.
۱۳۷. حاج زین العابدین مراغه‌ای، سیاحتنامه ابراهیم بیگ، تهران، سپیده، ۱۳۵۷.
۱۳۸. آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، ۱۹۶۴.
۱۳۹. فتحعلی آخوندزاده تمثیلات، ترجمه محمدجعفر قراچه داغی، خوارزمی، ۱۳۴۹.
۱۴۰. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی و نه غربی انسانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۱۴۱. آندر پی یتر، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
۱۴۲. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، پیام، ۱۳۶۶.
۱۴۳. مهدی فروغ، نمایش، ایرانشهر.
۱۴۴. محمدتقی بهار، تاریخ احزاب سیاسی ایران، تهران، حبیبی، ۱۳۵۷.
۱۴۵. حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.
۱۴۶. مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، تهران، زوار، ۱۳۵۷.
۱۴۷. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی و نه غربی انسانی، ص ۲۸۷، فصل دهم.
۱۴۸. روح الله خالقی، سرگذشت موسیقی ایران، بخش اول، تهران، ۱۳۳، ص ۱۴-۱۵.
۱۴۹. علی اصغر شمیم، ایران در دوره سلطنت قاجاریه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۳۳۲-۳۳۴.
۱۵۰. پرویز منصوری، کاوشی در قلمرو موسیقی ایران.
۱۵۱. سپهرم، تاریخ مشاهیر ایران و عرب.
۱۵۲. عباس خلیلی، ایران در عالم اسلام، تصحیح دکتر مصطفی نراقی، تهران، شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، مقدمه تاریخ ۱۳۵۰ ه.ش.
۱۵۳. شاهین، چشمی آموخته به طبیعت، رستاخیز، ش ۲۸، یکشنبه ۲۵ خردادماه ۱۳۵۴، ص ۷.

