

## جامعه‌شناسی تحولات تجدد در ایران

روح‌الله رشید کرشان<sup>۱</sup>

صمد صباغ<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۳/۲۹

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۷/۱/۱۸

### چکیده

این پژوهش، به دنبال ارائه تبیینی جامعه‌شناختی از «تجدد» در ایران است. پرسش اصلی پژوهش این است که «نهادهای اجتماعی در ایران با «تجدد» چه کرده است؟» در این پژوهش، ترکیبی از نظریات «مدرنیته ایرانی»، «تجدد بومی» و «تجدد ملی و تجدد ظلی» مورد استفاده قرار گرفته است. این نظریات توسط صاحب‌نظرانی مانند تقی آزاد ارمکی، جمشید بهنام و موسی نجفی ارائه شده است. مجموعه این نظریات مبتنی بر دو نکته است: اول این که مدرنیته با تجدد متفاوت است. دوم این که هر جامعه‌ای می‌تواند تجدد ویژه‌ی خود را تجربه کند.

روش پژوهش، اسنادی است. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که حکومت‌ها در دو‌یست سال اخیر، زمینه‌سازان اصلی ظهور تجدد در ایران بوده‌اند. آن‌ها، غالباً وجه تکنولوژیک و مادی تجدد را دنبال کرده‌اند. روحانیت ذیل سه دسته «موافقین»، «مخالفین» و «منتقدین» در جریان‌سازی نسبت به تجدد نقش داشته‌اند. روشنفکران ایرانی، در قالب «اثبات، نقد و نفی» به استقبال تجدد رفته‌اند. خلوص شناخت و دلبستگی روشنفکران به تجدد و اصول و دستاوردهای آن، هم نسبت به حاکمان و هم نسبت به روحانیت بیشتر بوده است.

**واژگان کلیدی:** جامعه‌شناسی، تجدد، ایران، حکومت، روحانیت و روشنفکران.

### مقدمه

اروپا، با رنسانس و مجموعه‌ای از رویدادهای بعد از آن، جامه نو بر تن کرد. آن چنان که از ساحت فکر و اندیشه و نظر گرفته تا عرصه عمل اروپایی‌ها، تحت تاثیر این رویدادها متحول شد. رشد شهرنشینی، گسترش و توسعه علوم جدید، پدید آمدن نهادهای جدید اجتماعی، سیاسی و آموزشی، سکولاریسم،

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز - ایران.

E-mail: shidi58@hotmail.com

۲. گروه علوم اجتماعی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز - ایران.

تضعیف تدریجی نظام‌های سنتی، توجه به آزادی‌های فردی و ... از ثمرات نوشدگی اروپایی‌ها بود. این تغییرات گسترده، قدرت اقتصادی - نظامی دولت‌های اروپایی را دو چندان کرد و این احساس قدرت، انگیزه اروپایی‌ها را برای ورود به ممالک دیگر و تسلط بر منابع و سرزمین آن‌ها تقویت کرد. آسیا و آفریقا و آمریکا، مقصد اروپایی‌های مدرن شده بود. ایران نیز به عنوان یکی از ممالک مهم آسیا، هدف مراودات دولت‌های اروپایی بود. ورود آن‌ها به ایران، از عصر صفویان رونق گرفت. اگرچه در آن عصر، حضورشان به مراودات سیاسی و نظامی محدود بود و آن چنان فرصتی برای سلطه کامل به دست نیاوردند، اما آشنایی‌های اولیه ایرانی‌ها با اروپای جدید، در تحولات بعدی موثر بود. این حضور ادامه داشت تا دوره قاجار. در این دوره، رابطه اروپایی‌ها با ایرانی‌ها، دیگر رابطه صرفاً سیاسی و نظامی نیست. دامنه مراودات گسترش پیدا کرده و در شرایطی که قدرت ایران رو به افول نهاده، زمینه برای شکل‌گیری یک رابطه نامتوازن آماده شده است. از اوایل قرن نوزده و بعد از شکست‌های ایران در جنگ‌های پی در پی با دولت روسیه، به یکباره، حضور اروپای جدید با همه مشخصات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی‌اش در ایران، همه جانبه و دائمی شد. «یعنی ما در نزاع با همسایه شمالی متوجه شدیم که قدرت نظامی آن‌ها فوق‌العاده برتر از قدرت نظامی ماست و این قدرت نظامی در شکل و محتوای خود با قدرت‌های نظامی سنتی، از جمله قدرت نظامی سنتی کشور ما، بسیار متفاوت است ...» (گودرزی، ۱۳۸۶: ۲۳). از این زمان است که گروهی از ایرانی‌ها متوجه ضعف ایران شده و متقاعد می‌شوند که ایران دیگر آن قدرت بزرگ آسیایی نیست که اراده خود را بر همسایگان تحمیل کند. «نتیجه این رویدادها خودآگاهی گروهی از زمامداران و تحصیل‌کردگان است ...» (بهنام، ۱۳۸۳: ۱۷). با این آگاهی است که ایرانی‌ها، با هدف بهره‌گیری از تکنیک اروپایی‌ها برای ارتقاء توانایی‌های نظامی، خود را در معرض دستاوردهای اروپای جدید قرار می‌دهند. «عباس میرزا» ولیعهد «فتحعلی شاه قاجار»، نخستین اقدامات جدی را در این مسیر صورت می‌دهد. «مهم‌ترین اقدام عباس میرزا، فرستادن دانشجو به فرنگ بود ... بازگشت دانشجویان، برخی افکار جدید را دست کم میان گروهی از سردمداران رایج کرد» (همان: ۲۴). از این زمان است که جدی‌ترین چالش‌ها در باب موضوع تجدد اروپایی سر بر می‌آورد. چالشی که تا امروز نیز برقرار بوده است. در همه‌ی این سال‌ها، موضع‌گیری نسبت به تجدد، از سوی نخبگان فکری و ابزاری در جامعه ایرانی، متفاوت و متنوع بوده است. این که با این پدیده، چگونه باید روبرو شد، محل دعوا قرار گرفت. دامنه و گستره رویارویی ایرانیان با تجدد به گونه‌ای بوده است که به باور برخی اندیشمندان، «برخورد ایران با تمدن غرب، بعد از برخورد ایران با اسلام، مهم‌ترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران است» (همان: ۱۴).

فهم دقیق و شناخت عمیق و کامل این پدیده مهم، می‌توانست ایرانی‌ها را به مواجهه‌ای اصولی با آن برساند. اما، این اتفاق نیفتاد تا در این عرصه، شاهد تشتت مستمر باشیم. فراز و نشیب نوع برخوردها با تجدد در ایران، همپای خود، حیات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی ایرانی‌ها را نیز دچار فراز

و نشیب کرد. مواجهه با این مسئله مهم در دویست سال گذشته، از قاعده‌ای نظام‌مند که متضمن ویژگی‌های اختصاصی جامعه ایران باشد، پیروی نکرده است. این مواجهه، بر روی یک طیف تاریخی شکل می‌یابد که در یک سوی آن، رد مطلق و در سوی دیگرش، تایید مطلق قرار دارد و نگاهی انتقادی در میانه این دو. وقتی صحبت از «جامعه ایران» می‌شود، ناگزیر باید به سراغ «نهادهای اجتماعی» برویم. «جامعه‌شناسی تحولات تجدد در ایران» می‌تواند برآوردی واقعی از سرگذشت تجدد در ایران به دست داده و تحلیل‌های امروزی و چالش‌های برآمده از مواجهه با تجدد را سامان دهد. بی‌توجهی به چنین زمینه‌ای، ما را در تحلیل بسیاری پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ناتوان می‌کند.

### اهداف تحقیق

#### هدف کلی

تعیین رابطه نهادها و نیازهای اجتماعی با تجدد در ایران.

#### اهداف اختصاصی

۱. شناخت رابطه نهاد حکومت و دولت با تجدد در ایران
۲. شناخت رابطه نهاد دین و روحانیت با تجدد در ایران
۳. شناخت رابطه نخبگان فکری با تجدد در ایران.

### پیشینه تحقیق در ایران

موضوع تجدد، با توجه به آثار و پیامدهای پرشمارش در جامعه ایرانی، همواره مورد توجه و تامل پژوهشگران بوده است. پژوهشگران متعددی با خاستگاه‌های فکری مختلف، به این موضوع پرداخته‌اند. به گونه‌ای که امروزه، آثار مکتوب فراوانی به صورت کتاب و مقاله در دسترس قرار دارد. افزون بر این‌ها، مناظره‌ها و مباحثه‌های پر تعدادی در رسانه‌های دیداری و شنیداری برقرار بوده است. رویکردهای تاریخی، جامعه‌شناختی و فلسفی، غالب‌ترین رویکردهای حاکم بر پژوهش‌های ایرانی حول تجدد بوده است. در مجموعه این مطالعات و پژوهش‌ها، نهادهای اساسی جامعه ایرانی، از قبیل سیاست و قدرت، دین و روحانیت و روشنفکران موضوعیت داشته است. در این بخش، با توجه به کثرت عناوین پژوهش‌ها، تعدادی از این مطالعات را مرور می‌کنیم.

- عبدالهادی حائری (۱۳۸۰)، از عبارت «تمدن بورژوازی غرب» به جای «مدرنیته» استفاده کرده و سپس از دو رویه تمدن غرب سخن می‌گوید: «رویه دانش و کارشناسی و رویه استعماری». دو رویه‌ای که «در پهنه عمل، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و ایران و دیگر سرزمین‌های جهان از واپسین دهه‌های سده ۱۸ و آغازین سال‌های سده ۱۹ بدین سو ناگزیر از رویارویی با آن بوده است» (حائری، ۱۳۸۰: ۲۰). حائری در این پژوهش، ضمن این که هر دو وجه تمدن غرب را معرفی و تبیین می‌کند، کانون تمرکزش را بر

بررسی نوع مواجهه ایرانیان با وجه استعماری تمدن غرب قرار می‌دهد، چرا که معتقد است «کوششی پیگیر و پنهانی» وجود دارد که «آگاهانه یا به شیوه‌ای ناخودآگاه عاملی بس نیرومند به نام استعمار، از حوزه پژوهشی دلبستگان به تاریخ جنبش‌ها و اندیشه‌های نوین در جهان اسلام دور بماند و به عنوان مطلبی دور از ذهن، ناسودمند و نابه‌جا نادیده انگاشته شود» (همان: ۹). او در کنار نشان دادن دستاوردهای علمی و کارشناسی غرب و نیز ویژگی‌های رویه استعماری این تمدن، «خواست بنیادی» پژوهش خود را «بررسی اندیشه‌های اندیشه‌گران ایران و به ویژه شیوه رویارویی آنان به رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب» عنوان می‌کند (همان: ۱۷).

- مسعود پدram (۱۳۸۲)، سه رویکرد اساسی نسبت به مدرنیته را در دیدگاه روشنفکران ایرانی بررسی کرده است. او معتقد است «هنگامی که ذهن به پدیده‌ای توجه می‌کند، آن را یا نفی می‌کند، یا می‌پذیرد، یا بخشی از آن را نفی و بخشی را می‌پذیرد» (پدram، ۱۳۸۲: ۷). بر اساس این تقسیم‌بندی، به سراغ سه روشنفکر معاصر ایران به نمایندگی از سه جریان مذکور رفته و آرای آن‌ها را به تحلیل نهشته است. «رضا داوری» به عنوان کسی که «مدرنیته را به عنوان یک کل به چالش می‌گیرد»، «عبدالکریم سروش» که «به نحوی نظام‌مند مبانی مدرنیته را می‌پذیرد» و «علی شریعتی» که «نگاهی انتقادی به مدرنیته می‌افکند». نگارنده می‌خواهد از خلال آثار این اندیشمندان مورد مطالعه‌اش را «فرا رفتن از تقسیم‌بندی رایج و دوگانه مدرن و سنت و به تبع آن، اسلام سنتی و اسلام نوگرا یا مدرن» می‌داند (همان: ۸)، که «نه تلاشی دل‌بخوایی، که پیامد بررسی دقیق آثار اندیشمندان غربی و اسلامی، در مورد مدرنیته و نسبت آن با سنت و دین است» (همان). دغدغه اصلی نویسنده تبیین نسبتی است که هر یک از این نظریه‌پردازان با مدرنیته برقرار می‌کنند تا اندیشه دینی در درون گفتمان مدرنیته بازسازی شود. در این مسیر، جنبه‌هایی از اندیشه‌های مدرن مطرح می‌شود که در ایجاد بنای اندیشه دینی این نظریه‌پردازان سهم دارد.

- علی میرسپاسی (۱۳۸۴)، یک مسئله محوری دارد و آن «امکان تجدد بومی غیر غربی» است. میرسپاسی با این ذهنیت، تاریخ مدرنیته در ایران را بازخوانی کرده است. پژوهشگر، اثر خود را با فصلی با محوریت «روایت‌های غربی مدرنیته» آغاز می‌کند. سپس پژوهشی پیرامون جنبش‌های فکری و اجتماعی ایران از جنبش مشروطیت در آغاز قرن بیستم تا تاسیس جمهوری اسلامی را ارائه می‌کند. آن گاه با تمرکز بر آثار دو تن از پرنفوذترین روشنفکران معاصر ایرانی، یعنی «جلال آل احمد» و «علی شریعتی» توضیح داده است که اسلام سیاسی در بهترین تفسیر خود، کوششی بود برای طراحی مجدد مدرنیته.

به اعتقاد میرسپاسی، تجربه مدرنیته در ایران «حکایت جامعه‌ای است که میان دو وضعیت متعارض گیر کرده بود: از طرفی در آتش اشتیاق برای نیل به پیشرفت مادی می‌سوخت و از طرف دیگر، نگران از دست دادن هویت منحصر به فرد ملی، اخلاقی و فرهنگی خود بود» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۳۷).

– جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷)، کوشیده‌اند تا مولفه‌های مرتبط با مدرنیته را در نسبت با معارف تشیع مورد توجه قرار داده و چگونگی مواجهه علما و صاحب‌نظران دینی را با این مولفه‌ها بررسی نمایند. در این مجموعه، پرسش‌هایی نظیر «نقش قرآن کریم در پذیرش یا طرد مدرنیته در جامعه شیعی» و «عوامل و موانع اصولی و فقهی مدرنیته (تجددپذیری) در جوامع شیعی» مورد توجه قرار گرفته. هم‌چنین نمونه‌هایی تاریخی از تعامل مثبت و منفی نخبگان شیعه با مدرنیته ذکر شده است. نگارندگان این مجموعه، هم‌چنین عناصری مانند «عقلانیت»، «دموکراسی»، «مدرنیزاسیون» و «عرفی شدن» را به عنوان ارکان و ثمرات مدرنیته در فضای فکری و اندیشه‌ای تشیع دنبال کرده و فراز و فرود برخورد روحانیون و علمای شیعه را با این عناصر به تحلیل نهشته‌اند. در یکی از مقالات این کتاب آمده است: «هر چه برای بشر سودمند باشد، ماندنی خواهد بود و غیر از جنبه دین‌زدایی (سکولاریزاسیون) بخش اعظمی از دستاوردهای مدرن بشر غربی، قابل بازسازی در جوامع شیعی است. همان گونه که خلافت به دو گونه خاص و عام است، بخشی از عوامل پذیرش یا رد مدرنیته در میان خواص شیعه و بخش دیگری از آن هم در میان توده شیعیان به چشم می‌خورد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷: ۲۹۷).

– پروانه آبراهامیان (۱۳۸۹)، به شرح دگرگونی‌های اثرگذاری می‌پردازد که در ایران قرن بیستم به وقوع پیوسته است (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۵). هسته اصلی مطالعه تاریخی آبراهامیان «دولت مرکزی» است چرا که معتقد است «در ایران، آغازگر دگرگونی‌های اساسی، همیشه دولت مرکزی بوده است» (همان: ۱۶). دوره مورد بررسی این کتاب دوره یک صد ساله سده بیستم است.

از شکل‌گیری انقلاب مشروطه در اواخر دهه ۱۲۶۰/۱۸۹۰ تا دوره تثبیت جمهوری اسلامی در اوایل دهه ۲۰۰۰/۱۳۸۰ (همان: ۱۴-۱۳). آبراهامیان، این دوره را به نام «ایران مدرن» معرفی می‌کند. بنابراین، پژوهشگر می‌کوشد تا نقش و تاثیر نهاد دولت را در شکل‌دهی به جامعه مدرن بررسی نماید. او در ترسیم فرآیند مدرن شدن ایران چنین تصویری را پیش روی می‌نهد: «ایران با گاو و خیش قدم به قرن بیستم گذاشت و با کارخانه‌های فولاد، یکی از بالاترین نرخ‌های تصادف خودرو و در کمال ناباوری و حیرت بسیاری، یک برنامه هسته‌ای از آن خارج شد» (همان: ۱۵).

### چارچوب نظری تحقیق

بررسی جامعه‌شناختی پدیده تجدد در ایران، با اتکا به نظریاتی مقدور است که قائل به «امکان تجدد ایرانی» باشند. این دسته از نظریه‌ها، عموماً با تعبیری نظیر «مدرنیته ایرانی»، «تجدد بومی»، «تجدد درون‌زا» و «تجدد ملی» مشخص شده‌اند. لزوماً همه این نظریه‌ها، خاستگاه فکری واحدی ندارند و ناظر به معانی واحدی نیز شکل نگرفته‌اند. برخی از این نظریه‌ها، از موضعی همدلانه با مدرنیته غربی روبرو شده‌اند و برخی دیگر از موضعی منتقدانه. هسته اصلی غالب این نظریه‌ها، جامعه ایران به عنوان واحد مطالعه، بوده است. بنابراین، هر کدام به شکلی نسبی، در مسیر تحلیل جامعه‌شناختی از پدیده تجدد در

ایران، قرار گرفته‌اند. ویژگی اساسی این دسته نظریات، تمیز قائل شدن میان «مدرنیته» (به‌عنوان پدیده‌ای ویژه دنیای غرب) و «تجدد» (پدیده مربوط به ایران) است. در این پژوهش، از سه نظریه عمده زیر، به صورت ترکیبی، بهره گرفته شده است.

### نظریه تجدد ملی و تجدد ظلی

«موسی نجفی» در سال‌های اخیر، در جهت پایه‌ریزی و قوام بخشیدن به نظریه «تجدد ملی و ظلی» کوشیده است. نقطه کانونی این کوشش‌ها را می‌شود در کتاب «فلسفه تجدد در ایران» (شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۵)، ملاحظه کرد. به اعتقاد نجفی، تجدد با مدرنیته متفاوت است. او، تجدد را «تحول و نوزایی بومی و ملی» می‌داند و «مدرنیته» را «نوزایی و تحولی که از پی ورود مغرب زمین به ایران مطرح شده» (نجفی، ۱۳۸۶: ۸). بر این اساس، مفهوم «تجدد» ویژه جامعه ایران و مفهوم «مدرنیته» معطوف به جامعه اروپا به کار می‌رود. با این تمایز مفهومی، نجفی، بحث‌هایش را حول مفهوم «تجدد» پیش می‌برد. آن چنان که در یک تقسیم‌بندی دیگر، تجدد ایرانی را نیز بر دو نوع معرفی می‌کند: ۱. تجدد ملی ۲. تجدد ظلی.

او «تجدد ملی» را تجددی برخاسته از سنت ملی و بومی ایران (همان: ۲۶)، دارای «رشد و توسعه‌ای با زمینه‌ای داخلی، طبیعی و بومی، همگام و همپا با فرهنگ حاکم بر جامعه شیعی ایران» (همان: ۲۸)، می‌داند. «تجدد ظلی» را نیز «تجددی برخاسته از مدرنیسم و با نگاه به جعبه جادویی شهر فرنگ» (همان: ۲۶)، و «دور از زمینه‌های سنتی و بومی و ملی و نامتجانس با آن‌ها» (همان: ۳۳)، تعریف می‌کند. او این تجدد را تجددی می‌داند که «از متن جامعه و با توجه به فرهنگ بومی و سنن ملی و افکار داخلی نبوده و به طور انضمامی و به صورت نوعی پیوند و یا نوعی زایده اجباری در بخش‌هایی از جامعه حیات خود را نشان می‌دهد ... نوعی شبه مدرنیسم و ترجمان ناقص از حال و هوای عصر جدید در مغرب زمین است» (همان: ۳۱).

نجفی نمونه تحقق یافته «تجدد ملی» را مربوط به عصر «صفویان» می‌داند: ایران «از صفویه تا دوران «عباس میرزا» با نوعی رشد ملی و تجدد بومی از دل فرهنگ شیعه همراه است» (همان: ۲۷). ویژگی بارز این دوره تاریخی در نسبت با غرب این است که «ورود غرب به ایران در این دوره، در حد ابزاریت متوقف مانده و در جهت حفظ هویت ملی و مذهبی و تقویت قوای نظامی و اقتصادی ایران به کار می‌رفته و کمتر اثری از جنبه و ابعاد فرهنگی و فکری توانسته است بروز دهد» (همان). یعنی این ارتباط، ضمن این که وجه ابزاری دارد، منفعلانه نیز نیست و قابلیت‌های ابزاری غرب، در خدمت نیات و مقاصد ایرانی‌ها به کار گرفته شده است.

او سرآغاز غلبه «تجدد ظلی» بر جامعه ایران را «از آغاز انحطاط ایران بعد از جنگ‌های ایران و روس و معاهدات گلستان و ترکمانچای» می‌داند که در آن مقطع «شاهد غلبه جنبه فرهنگی و ایدئولوژیک مدرنیسم

غربی بر جنبه ابزاریت آن هستیم» (همان). او می‌گوید این دوران که تا حول و حوش سنوات مشروطیت ادامه دارد «با جریان تضعیف هویت ملی ایرانیان، عصر امتیازات خارجی و به انحطاط رفتن تجدد بومی و ملی همراه بوده است» (همان).

### مدرنیته ایرانی

«تقی آزاد ارمکی» در سامان دادن به نظریه مدرنیته ایرانی، مشخصات و ویژگی‌هایی را در کتاب «بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایران (۱۳۹۱)، برای این مفهوم بر شمرده است. از جمله این که:

۱. تجربه مدرن ایرانی، خود به عنوان یک عامل تعیین‌کننده در ساماندهی زندگی و تفسیر از آن برای همه کسانی که مرتبط با آن هستند قلمداد می‌شود. به عبارت دیگر، الزام‌های روشی و اجتماعی را تولید کرده است (آزاد ارمکی، ۱۳۹۱: ۳۴۰).

۲. مدرنیته ایرانی، در متن فرهنگی اجتماعی ایرانی و توسط ایرانیان به دست آمده ولی دیگرانی چون غربی‌های دیروز یعنی اروپاییان و غربی‌های امروز یعنی آمریکایی‌ها و اروپاییان در شکل دادن آن سهیم هستند. در این صورت، مدرنیته ایرانی امری بدون رابطه با مدرنیته غربی نمی‌توانسته است شکل بگیرد. زیرا تعامل مابین ایرانیان و جهانیان در دنیای مدرن زمینه شکل‌دهی به مدرنیته ایرانی بوده است. نیازها، اقدام‌ها، افراد، شرایط بین‌المللی، فضاهای فکری و فنی بین‌المللی و ... سازندگان مدرنیته ایرانی هستند (همان: ۳۴۰).

۳. مدرنیته ایرانی، بیشتر صبغه فرهنگی دارد تا سیاسی و اقتصادی. به عبارت دیگر، گفتمان‌های اصلی شکل گرفته در آن را هم ادیبان، شاعران، دانشگاهیان، روحانیان مطرح کرده‌اند، هم سیاست‌مداران و برنامه‌ریزان (همان: ۳۴۴).

۳. مدرنیته ایرانی، بسیار معطوف به زندگی روزمره مردم است تا ساختارهای کلی. از این رو، علایق توده مردم در آن بیشتر قابل پیگیری و جست‌وجوست (همان).

۴. مدرنیته ایرانی، چه در بعد ملی و چه در سطح جهانی، تلفیق‌گرایانه است (همان: ۳۴۵).

### تجدد درون‌زا

«جمشید بهنام» در کتاب «ایرانیان و اندیشه تجدد» (۱۳۸۳)، بر مفهوم «تجدد درون‌زا» متمرکز است. نقطه عزیمت بهنام در سامان دادن به این نظریه، این است که هر جامعه‌ای می‌تواند تجدد خاص خود را داشته باشد. او این امکان را به «تجدد درون‌زا» تعبیر کرده است. از نظر بهنام «تجدد، طرز جدیدی از تفکر و نگرشی تازه به جهان است که امری درون‌زا است و از دینامیسم درونی جوامع و با آگاهی از پیشرفت علوم و ماهیت فرهنگ‌های دیگر حاصل می‌شود» (بهنام، ۱۳۸۳: ۲). و این معنا با مدرنیته متفاوت است. «اما مدرنیته مقوله‌ای دیگر و به معنای دگرگونی‌هایی است که در اندیشه فلسفی و علمی

و سیاسی غرب طی سه قرن اخیر روی داده است» (همان: ۲). او شرط تحقق تجدد درون‌زا را «اعتقاد به تازه شدن و تغییر» می‌داند (همان: ۱۷۸).

او همچنین مترادف دیدن تجدد با غرب‌گرایی را، نادرست خوانده و در توضیح معنای غرب‌گرایی می‌گوید: «غرب‌گرایی، تمایلی فرهنگی است که از طریق ستایش ممالک صنعتی غرب جلوه می‌کند. غرب‌گرایان معتقدند که شرط پیشرفت لزوماً قبول ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها، نوآوری‌های سیاسی و هنرهای غربی است. این نوع غرب‌گرایی منجر به نفی میراث فرهنگی و هویت ملی می‌شود (همان).

### فرضیه‌های تحقیق

۱. نهاد حکومت و دولت، اصلی‌ترین زمینه‌ساز ظهور و بروز تجدد و آثارش در ایران بوده است.
۲. نهاد دین و تشکل روحانیت، در نوع برخورد ایرانی‌ها با پدیده تجدد در ایران، موثر و جریان‌ساز بوده است.
۳. نخبگان فکری یا روشنفکران، مهم‌ترین و جدی‌ترین عناصر شکل‌دهنده تجدد در ایران بوده‌اند.

### روش‌شناسی

روش تحقیق در این پژوهش اسنادی است. تکنیک گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای است. ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش، فیش است که شامل منابع موجود در کتاب‌ها، مقالات، سایت‌های اینترنتی و بانک‌های اطلاعاتی می‌شود.

### تعریف نظری مفاهیم

«تجدد» اسم مصدر عربی است. «لغت‌نامه دهخدا»، «تجدد» را به معنای «نو شدن» و «نو گردیدن» آورده است. «فرهنگ معین» نیز این واژه را «نو شدن»، «تازه شدن»، «گرایش به نو شدن و نوخواهی» معنا کرده است. «فرهنگ عمید» تجدد را «به نویی و تازگی گراییدن» و «نو شدن» ترجمه کرده است (عمید، ۱۳۷۶: ۳۷۶).

آن‌چه به عنوان معادل برای «تجدد» در ادبیات روزمره ایرانیان به کار می‌رود عبارت «مدرنیته» (modernity) است. اگرچه برخی بر این باورند که تجدد، برگردانی دقیق برای واژه مدرنیته نیست. چرا که تمامی معنا و مفهوم مدرنیته را نمی‌رساند (احمدی، ۱۳۷۳: ۴).

با همه این اوصاف و مناقشه‌ها، با اندکی تسامح، اجمالاً تجدد را در معنای مدرنیته به کار می‌بریم. به لحاظ معنای لغوی، مدرنیته را واژه‌ای هم خانواده «مدرن» (modern) می‌دانند و «مدرن» در زبان انگلیسی از ریشه «مودو» (modo) مشتق شده است که به معنی «اخیراً» و «در این زمان بودن» است. بدین ترتیب می‌توان واژه مدرن را به روزآمد بودن، بهنگام بودن و با زمان همراه شدن تعبیر کرد (رجایی، ۱۳۸۳: ۱۶۸).



بر اساس تعاریف ارائه شده در منابع، مجموعاً می‌توان چهار معنای اصلی مدرنیته یا تجدد را به این قرار بیان کرد: «اول، مدرنیته یا تجدد سیاسی است، که در قالب مفاهیم مدرنی از دموکراسی و حقوق شهروندی شکل می‌گیرد. دوم، مدرنیته یا تجدد علمی و تکنولوژیکی است که نتیجه آن گسست معرفتی یا کیهان‌شناسی ارسطویی، ایجاد علم تجربی جدید، انقلاب صنعتی و تکنولوژی یا فن‌آوری نوین است. سوم، مدرنیته یا تجدد زیبایی‌شناختی است که از رابطه جدید انسان با زیبایی و مفهوم جدید ذوق و سلیقه نشأت می‌گیرد و چهارم، مدرنیته یا تجدد فلسفی است، که به معنای آگاهی سوژه فردی از طبیعت و سرنوشت خویش است و پایه تفکر و اندیشه بشر امروز محسوب می‌شود» (گودرزی: ۵۰).

### تعریف عملیاتی

متغیر ملاک در این تحقیق «تحولات تجدد در ایران» است. در این پژوهش، با توجه به تعاریف و مناظر یاد شده، مجموعه‌ای از ویژگی‌های اساسی تجدد، مبنای تعریف عملیاتی در نظر گرفته شده است. بنابراین، تجدد پدیده‌ای است با این ویژگی‌ها: «رشد شهرنشینی، گسترش و توسعه علوم جدید، پدید آمدن نهادهای جدید اجتماعی، سیاسی و آموزشی، پدید آمدن یک قلمرو همگانی برای بحث و گفتگو، از میان رفتن تدریجی نظام‌های سنتی، جدایی مذهب از سیاست و ایجاد نظام‌های قانونی» (حقیقی، ۱۳۸۱: ۲۰).

متغیر «پیش‌بین» در این تحقیق «میزان اثرگذاری نهادهای اجتماعی» است.

مراد از میزان اثرگذاری، کیفیت تأثیری است که از رهگذر تغییرات و تحولات نهادهای اجتماعی، در تجدد ایرانی ایجاد شده است. بنابراین، سیر تحولات این نهادها، در این بررسی مورد توجه است. نهادهای اجتماعی مورد مطالعه در این پژوهش، عبارت است از «حکومت و دولت»، «دین و روحانیت» و «نخبگان و روشنفکران».

نهاد حکومت و دولت: در این پژوهش، شامل بررسی سه دوره اصلی ۱. حاکمیت سلسله قاجار ۲. حاکمیت سلسله پهلوی ۳. حاکمیت جمهوری اسلامی می‌شود.

نهاد دین: از ریشه‌دارترین نهادهای اجتماعی در ایران است که محوریت آن، با تشکل روحانیت و حوزه‌های علمیه بوده است. این نهاد، همواره نقش پر رنگی در کیفیت وقوع تحولات اجتماعی ایران داشته است. از جمله این که نسبت به پدیده مدرنیته در ایران، بدون موضع نبوده است. در ادوار مختلفی که ایرانیان با تجدد مواجهه داشته‌اند، نهاد دین، یکی از جدی‌ترین جریان‌های درگیر با آن بوده است.

نخبگان و روشنفکران: دانشجویان، نویسندگان، روزنامه‌نگاران، پژوهشگران، اندیشمندان، مدرسان، سیاحان و سفرنامه‌نویسان در دوره‌های مختلف، یکی از طرف‌های اصلی در جریان مواجهه‌ی ایرانیان با تجدد بوده‌اند. از زمان اعزام نخستین گروه دانشجویان ایرانی توسط عباس میرزا به اروپا تا دوره اخیر که مراودات روشنفکران با دنیای متجدد بیشتر و متنوع‌تر شده، شاهد اثرگذاری جدی روشنفکران و نخبگان ایرانی در موضوع تجدد بوده‌ایم.

### یافته‌های تحقیق

یافته‌های تحقیق، در سه بخش عرضه شده است: بخش اول شناخت رابطه نهاد حکومت و دولت با تجدد، بخش دوم شناخت رابطه نهاد دین و روحانیت با تجدد و بخش سوم شناخت رابطه نخبگان فکری و روشنفکران را دنبال کرده است.

#### رابطه نهاد حکومت و دولت با تجدد در ایران از صفویه تا آغاز قاجاریه

برخورد یا رویارویی ایران با تمدن غرب، به تعبیری مهم‌ترین اتفاق فرهنگی بعد از ورود اسلام به ایران محسوب می‌شود و «اکثر مورخان سرآغاز این برخورد را دوره صفوی می‌دانند و رفت و آمد سیاحان و یا چند جنگ نافرجام در خلیج فارس را نشانه این برخورد می‌شمارند» (بهنام، همان: ۱۴). اگر چه «تماس‌های پیگیر تجاری ایران با اروپا تازه در دهه ۱۶۲۰م / ۱۰۰۰ش آغاز گردید» (فوران، ۱۳۸۲: ۱۱۱). اما عده‌ای بر این باورند که «ایران در سده هفدهم (۹۷۹ تا ۱۰۷۹ش) هیچ نوع وابستگی به غرب نداشت» (همان: ۱۱۳). حتی «اگر اوضاع ایران را در اواسط سده شانزدهم میلادی و یا به طور مشخص در زمان سلطنت شاه عباس کبیر (۱۵۸۷-۱۶۲۹م)، با وضع اروپا مقایسه کنیم، در می‌یابیم که در آن روزگار ایران از بسیاری جهات دست کم همپای اروپا بود. قدرت اقتصادی و نظامی‌اش، عظمت شهرهایش، استقلال سیاسی‌اش با بزرگ‌ترین نیروهای اروپا پهلو می‌زد» (میلانی، ۱۳۷۸: ۱۰۶). در دوره صفویه ارتباطات ایران با اروپا بیشتر در قالب مراودات نظامی و تجاری بود و نخستین اروپایی‌ها نیز در این دوره و در هیئت مستشاران نظامی و تجار وارد ایران شدند.

#### دوره قاجار

از زمان صفویه تا آغاز قاجاریه، ارتباط ایرانی‌ها با دنیای غرب و مواجهه شان با مدرنیته غربی، در قالب مراودات نظامی است. در این مراودات، ایرانی‌ها مقهور نیستند. تعیین کننده‌ترین اتفاق مرتبط با تجدد در عصر قاجار، جنگ‌های ایران و روس است. عباس میرزا تحت تاثیر شکست‌های ایران در این جنگ‌ها، به دنبال بازسازی ارتش و بهره‌گیری از دستاوردهای ممالک اروپایی می‌رود. امیرکبیر، با اندیشه بیشتری، امکان بهره‌مندی ایرانی‌ها از دستاوردهای علمی و صنعتی اروپا را فراهم می‌کند. مشیرالدوله، اگرچه مسیر امیرکبیر را پی می‌گیرد اما دلبستگی‌هایش به مدرنیته غربی، به تدریج زمینه‌های غلبه‌ی وجه ایدئولوژیک تجدد اروپایی را بر ایرانی‌ها مهیا می‌کند. مشروطیت، از ثمرات اطلاع ایرانی‌ها از مزایای اجتماعی و فرهنگی مدرنیته بود که البته نافرجام ماند.

### شبه مدرنیسم رضاشاهی

برخی بر این باورند که «دولت رضاشاه نخستین دولت مدرن مطلقه در ایران بود و با آن که برخی از ویژگی‌های آن ریشه در گذشته داشت لکن نظام سیاسی جدیدی به شما می‌رفت» (بشیری، ۱۳۸۱: ۶۸). او «با متمرکز ساختن منابع و ابزارهای قدرت، ایجاد وحدت ملی، تاسیس ارتش مدرن، تضعیف مراکز قدرت پراکنده، اسکان اجباری و خلع سلاح عشایر، ایجاد دستگاه بوروکراسی جدید و اصلاحات مالی و تمرکز منابع اداری» (همان)، دولت مدرن خود را شکل داد. هم‌چنین، عده‌ای معتقدند که «سال ۱۳۰۵ سرآغاز غلبه شبه مدرنیسم در ایران است» (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۴۵). در تعریف «شبه مدرنیسم» نیز به «برداشتی سطحی از مدرنیسم اروپایی» (همان: ۱۴۷)، اشاره دارند که ویژگی‌هایی چون «عدم شناخت از تحولات علمی و اجتماعی اروپا و دامنه، حدود، الزامات و چگونگی پیدایش آن» را در خود جای داده است (همان). به بیان دیگر از این تاریخ «یک نوع نوسازی آمرانه در ایران شروع شد و نقش اساسی را در این زمینه، دولت به عهده گرفت. دستگاه اداری و ارتش بر اساس الگوهای غربی سازمان یافت. مدل اقتصادی ارشادی و ملی آلمان سرمشق قرار گرفت و صنعتی شدن کشور و حمایت از صنایع داخلی هدف اصلی برنامه‌های دولتی گردید» (بهنام: ۵۸). سیاست‌های فرهنگی رضا شاه نیز «بر بنیاد فرمالیسم (نفی مظاهر تنوع و تکثر از طریق همانندسازی تعمدی و شکلی، تغییر ظواهر، متحدالشکل کردن البسه مردم و طرد حجاب)، ترویج باستان‌گرایی و ایرانی‌گرایی افراطی، نفی مظاهر اسلامی، کاهش قدرت روحانیت از طریق تغییر در نظام آموزشی، قضایی، کاهش تعداد نمایندگان روحانی در مجلس، اعمال محدودیت در بهره‌گیری از منابر، مساجد، لباس روحانیت، موقوفات و برگزاری شعائر مذهبی، به کارگیری تحقیرهای رسمی و افواهی، اعمال سانسور خبری و اطلاعاتی شدید، بستن انتشاراتی‌های غیر فارسی، تغییر نظام آموزشی از مکتب خانه به نظام غربی، تعطیل مدارس اقلیت‌های دینی، تغییر نظام موسیقی به صورت بخشنامه‌ای و حذف موسیقی ملی و ایرانی و جایگزین ساختن موسیقی غربی به ویژه با الهام از ارکستر «بلدیه سی» ترکیه دوره آتاتورک بوده است» (مقصودی، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۳). رضا شاه از طریق «دایره تنویر افکار عامه» که در اواخر دهه ۱۹۳۰ م / ۱۳۱۰ ش در وزارت آموزش و پرورش ایجاد گردید، به تبلیغ افکار متجددانه خود همت گماشت. «این سازمان طی برگزاری سخنرانی‌های عمومی توسط صاحب‌نظران مشهور و شناخته شده و مردان حرفه‌ای، طیف گسترده‌ای از مسائل و موضوع‌ها و از جمله اخلاق، تاریخ، بهداشت، ادبیات، علوم اجتماعی، آموزش و پرورش، «تجدد» و میهن‌پرستی، وفاداری به شاه و ذکر پیشرفت‌های نمایان کشور در سال‌های اخیر را به بحث می‌نهاد» (فوران: ۳۳۹). به تعبیری دیگر، در این دوره، اروپایی شدن آداب و رسوم و طریق معاشرت، به عنوان مرکزی‌ترین هدف مورد توجه قرار گرفته بود. اگرچه دولت، این اقدام را در ردیف صنعتی شدن و توسعه فنی کشور قرار داده بود. به واسطه این تلقی، به زودی ایران در ردیف جوامع مصرفی قرار گرفت که بازار مصرف خوراک، پوشاک و سایر ابزار زندگی اروپایی در آن بسیار داغ شد.

### محمد رضا شاه؛ پسر در راه پدر

نگاه محمد رضا به موضوع تجدد هم‌چون پدرش «آمرانه» بود. «در واقع فرایند نوسازی که در دوره محمد رضا انجام می‌شود چیزی جز گسترش و توسعه آن چه پدرش در ابتدا طراحی و عمل کرد نیست» (پدرام: ۶۳). «ترکیب خصلت‌های شبه مدرنیسم، شبه ناسیونالیستی و استبداد ایرانی در شخص شاه به پیدایش رویایی انجامید که آن را با کمک درآمدهای نفتی و به بهای تباهی مردم ایران و سرانجام خودش متحقق ساخت» (کاتوزیان: ۲۸۲). دلارهای نفتی مهم‌ترین پشتوانه محمد رضا محسوب می‌شد. «درآمد نفت شاه دوم، سلسله پهلوی را قادر می‌ساخت که فارغ از وابستگی به گروه‌ها و طبقات اجتماعی، برنامه اصلاحات بلندپروازانه خود را در زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی ادامه دهد ... روند مدرنیزاسیون موجب کنار گذاشته شدن گروه‌ها و نیروهای اجتماعی گردید و بحران مشارکت و نیز مشروعیت عمیقی در سطح جامعه ایجاد کرد» (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۴۴).

اساسی‌ترین محور برنامه‌های اقتصادی محمد رضا در جهت «نوسازی اقتصادی» عبارت بود از: «مدرنیزه کردن اقتصاد سیاسی ایران از طریق سرمایه‌گذاری در صنایع سنگین، افزایش چشمگیر مصرف با تعقیب سیاست جایگزینی واردات و اشاعه کالاهای مصرفی بادوام که طبقات مرفه و تحصیل کرده را ساکت نگاه می‌داشت» (کاتوزیان: ۲۸۲). او هم‌چنین، مانند پدرش قدرت خود را بر پایه سه رکن نیروهای مسلح، شبکه حمایت دربار و بوروکراسی گسترده دولتی استوار ساخت.

«هدف شاه از اصلاحات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در واقع کشاندن جامعه به سوی نظام سرمایه‌داری غرب بود، بنابراین نهادهای مختلف مخصوصاً آموزش، رسانه‌های گروهی و بوروکراسی دولتی در حوزه‌های خانواده، مذهب و اقتصاد همگی در راستای «سکولاریزاسیون فرهنگی» به کار گرفته شدند، که در دراز مدت، شتاب برای زدودن فرهنگ بومی و ترویج جنبه‌های سطحی فرهنگ غربی باعث بروز سرخوردگی و طغیان در میان آحاد جامعه شد» (مقصودی، ۱۳۸۰: ۲۷۸). فشار و تحدید فعالیت روحانیون، با شدت و ضعف در مقاطع مختلف، در راستای همین سکولاریزاسیون فرهنگی معنا پیدا می‌کرد. «شاه می‌خواست روحانیت اسلام مانند مسیحیت باشند و به طور ضمنی به توده‌های مردم می‌گوید که رسیدن مردم اروپا و آمریکا به تمدن به این دلیل بوده که مذهب از تمام شئون زندگی خارج شده است و ایران نیز باید چنین کند ...» (مدنی: ۱۹-۱۸). محمد رضا با این تصور حتی به تغییر مبداء تاریخ اسلامی نیز اقدام کرد. او از سال ۱۳۵۴ مبداء تاریخ کشور را از هجری به شاهنشاهی تغییر داد. بدین ترتیب، سال ۱۳۲۰ هجری با سال ۲۵۰۰ شاهنشاهی تطبیق داده شده و به دوایر دولتی و سازمان ابلاغ شد که از این تاریخ تمامی مکاتبات و معادلات را بر مبنای تاریخ شاهنشاهی انجام دهند. حرکت کلی محمد رضا در مسیر نوسازی و تجدد به گونه‌ای بود که نمی‌توان هارمونی مشخص و چارچوبی شکل یافته برای برنامه‌هایش متصور بود. «راهبرد نوسازی او موجد دوگانه‌گرایی وسیعی در زمینه اقتصاد، در قلمرو فرهنگ و در شیوه‌های اندیشه

بود. قدرت بخش‌های مدرن اقتصاد را بدون در هم شکستن قدرت بازار افزایش داد و تا حدی جامعه را به سوی سکولار شدن راند، اما نتوانست قدرت علما را به نحوی اساسی کاهش دهد» (پدرام: ۶۳). «استبداد پهلوی به رغم آن که خود یک ساخت به شدت «سنتی» بود، نوعی گفتمان به ظاهر «مدرن» و نوعی صوری‌گرایی بسیار افراطی را پیش گرفت تا از طریق اشاعه نمادها و نشانه‌های «غربی» گاه حتی در مبالغه‌آمیزترین اشکال آن‌ها، خود را بانی «مدرنیزاسیون» ایران نشان دهد» (فکوهی، ۱۳۸۳: ۹۰). از این رهگذر تناقضی سخت میان محتوای «سنتی» جامعه و اشکال «مدرن» ایجاد شد و این تناقض شکافی عمیق را در جامعه شکل داد که بحران عمومی و فراهم آمدن شرایط یک انقلاب از ثمرات این شرایط بود. «در روند نوسازی لازم است روابط اجتماعی و نظام اجتماعی تعریف شده باشد و فرایند نوسازی از ماهیت و کارکرد مشخصی بهره‌مند باشد. شرایط اجتماعی رژیم محمدرضا شاه فاقد چنین تناسب اجتماعی بود. ترکیبی از عناصر ناهمگون و نامناسب مبنای روابط اجتماعی دولت و مردم را تشکیل می‌داد. این امر باعث شکاف بین حکومت و اقشار و طبقات اجتماعی شد» (مقصودی، ۱۳۸۰: ۳۳۳). در شرایطی که رژیم پهلوی با تکیه بر درآمدهای کلان نفتی، پروژه نوسازی خود را تکمیل شده تصور می‌کرد، انقلاب سال ۱۳۵۷ به وقوع پیوست تا نشان دهد هنوز «سنت» تسلیم نشده است.

#### دوره جمهوری اسلامی

رژیم پهلوی در بهمن ۱۳۵۷ از هم فروپاشید تا عصر جمهوری اسلامی آغاز شود. با این که برخی معتقدند که «اندیشه انقلاب اسلامی واکنشی مستقیم و غیر مستقیم به گفتمان مدرنیته و روند و نتایج سیاست‌های مدرنیته اثبات‌گرایی بود که دودمان پهلوی به اجرا درآورده بود» (وحدت: ۱۹۵)، و همچنین قائل به ماهیت ضد مدرنیستی انقلاب اسلامی هستند، اما در تاریخ جمهوری اسلامی می‌شود ظهور و بروز تجلیات مدرنیته را در بدنه حاکمیت دید. این ظهور و بروز، به دو صورت خودنمایی کرده است: ۱. به صورت غیر رسمی ۲. به صورت رسمی. مراد از صورت غیررسمی، حضور و ایفای نقش افراد و چهره‌هایی با گرایش‌های مدرنیستی در جای جای حاکمیت است که بیشتر در حدود شخصی محصور بوده و قابلیت جریان‌سازی و تاثیرگذاری فراگیر نداشته‌اند. مانند بروکرات‌هایی که هواداری مدرنیته، صرفاً یک گرایش شخصی برای آن‌ها است. اما در صورت رسمی، با دولت‌ها و دولت‌مردانی مواجه هستیم که نه تنها باورهای ناظر بر تایید تمام یا بخشی از مدرنیته را داشته‌اند، بلکه این باورها را در چارچوب قوه مجریه و حتی مقننه، تبدیل به قاعده و قانون کرده‌اند. این جا دیگر با گرایش شخصی محدود رو به رو نیستیم. بلکه مجموعه‌ای به هم پیوسته از گرایش‌ها و عملکردها را شاهدیم که تاثیرات مشخص و عینی در جامعه ایران داشته است. با توجه به نکات مذکور، می‌توان ادعا کرد که تجددگرایی در سال‌های بعد از انقلاب اسلامی، عموماً در سه بستر مفهومی عمده در دولت‌های جمهوری اسلامی، دنبال شده است:

۱. لیبرالیسم، توسط دولت موقت انقلاب در فاصله سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۵۸

۲. تکنوکراتیسم، توسط دولت سازندگی، در فاصله سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶

۳. رفرمیسم، توسط دولت اصلاحات، در فاصله سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴.

### رابطه نهاد دین و روحانیت با تجدد در ایران

آشنایی با مدرنیته، چشم‌انداز فرهنگ سیاسی و فکری ایران را دستخوش تغییرات اساسی کرد. «این تغییرات تنها به بخش سکولار تحصیل کرده‌های ایرانی محدود نماند، بلکه شامل علمای شیعه نیز می‌گشت. بدین معنا که آنان نیز به رویارویی با غرب و چالش‌های مدرنیته تن دادند» (میرسپاسی: ۱۱۳). نوع مواجهه علما و روحانیون ایران را با پدیده تجدد، می‌شود در سه دسته طبقه‌بندی کرد: ۱. مخالفان ۲. موافقان ۳. منتقدان

این تقسیم‌بندی، به بیان دیگر شامل سه دسته «سنتی حداکثری، سنتی نواندیش و نواندیش حداکثری» می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۵۲).

«ویژگی و شاخص اصلی جریان «سنتی حداکثری» نداشتن شناخت دقیق و تخصصی از مدرنیته و تاکید حداکثری نسبت به حفظ میراث گذشته و جلوگیری از تحول در آن است» (همان: ۵۳). این‌ها را می‌شود مخالفان کامل تجدد نامید.

«جریان سنتی نواندیش هم از میراث سنتی گذشته اسلامی و متون دینی بهره می‌برد و هم آگاهی بیشتری از غرب و مدرنیته دارد و با پرسش‌های دنیای مدرن در مغرب زمین، درگیری نسبی یافته است...» (همان: ۵۴). این‌ها معتقدند که «حوزه‌های علمیه باید تحول یابند و متناسب با پرسش‌های زمان و دنیای مدرن، پاسخ مناسب دینی پیدا کنند و جامعه اسلامی با به کارگیری پیامدهای مثبت مدرنیته مانند تکنولوژی به جوامع پیشرفته نزدیک شود ولی به هیچ وجه در عرصه فرهنگ و اقتصاد و سیاست غربی و غرب‌زده نشود و با شیوه‌های استعماری غرب مبارزه کند» (همان: ۵۵). این‌ها را می‌شود منتقدان یا موافقان مشروط تجدد نامید که قائل به امکان تفکیک تجدد به وجوه مثبت و منفی هستند.

«جریان نواندیش حداکثری بر این باور است که باید زندگی بشر بر اساس عقل مدرن بچرخد و سنت دینی بازسازی و بسیاری از آموزه‌های سنتی کنار زده شود. این جریان با شورش بر ضد گرایش حدیث محوری بر قرآن محوری و عقل‌زمانه تاکید می‌ورزد» (همان: ۵۷).

شاخص‌ترین عرصه ظهور تجدد در تاریخ دویست ساله اخیر مربوط به جنبش مشروطیت است. «بسیاری از متفکران مشروطه یا از نخبگان سیاسی بودند یا به بخشی از طبقه روحانیت تعلق داشتند» (میرسپاسی: ۱۱۳).

در حالی که تا قبل از ورود تجدد به ایران، علما غالباً تنها در راستای اجرای شرعیات، امر به معروف و نهی از منکر و ذکر وظایف شرعی حکومت عمل می‌کردند، در عصر مشروطیت با مسائل بسیار پیچیده‌ای مواجه شدند که می‌توان از آن به عنوان چالش میان سنت و تجدد یاد کرد. رویارویی علما و روحانیون با مسائل، بیشتر در درون سنت اتفاق می‌افتاد، در حالی که از این بعد، بیشترین مواجهه علماء با مسائل،

بیرونی بوده است. این بار باید با مفاهیمی چون اومانیسیم، عقلانیت ابزاری، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی، سکولاریسم روبرو می‌شدند. با صدور فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار و سپس اقدام برای تنظیم قوانین، تعارضات جدی درون علما سر برآورد. تعارضاتی که براساس تقسیم‌بندی سه‌گانه نخستین، منجر به شکل‌گیری جبهه‌ای سه‌گانه درون نهاد روحانیت شد. اگر بخواهیم سه‌گانه یاد شده را به بیانی دیگر یاد کنیم می‌توانیم علما و روحانیت در عصر مشروطه را به نسبت شدت و ضعف موافقت یا مخالفت‌شان با تجدد به سه دسته «شریعت‌مداران، عدالت‌محوران و نوگرایان دینی» تقسیم کنیم (رهبری، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۹۵).

رویارویی میان شریعت‌مداران یا مشروعه‌خواهان با مدرنیته نسبت به سایر رویارویی‌ها سخت‌تر بوده است. در این تقابل، این‌ها طرف شریعت را می‌گرفتند. نماینده برجسته این دیدگاه در سطح مجتهدان تهران «شیخ فضل‌الله نوری» و در سطح مرجعیت نجف «سید محمد کاظم طباطبایی یزدی» بود. در مقابل مشروعه‌خواهان که با انگیزه‌های مذهبی و از موضع سنت به ضدیت با مشروطیت و مدرنیته پرداختند، دسته دیگری از روحانیت وجود داشتند که پیروزی مشروطه بیشتر مدیون تلاش آنان بود. این‌ها گرچه هر دو ارزش‌های مدرنیته (مانند آزادی و پیشرفت) را پذیرفته بودند، ولی هرگز حاضر به پذیرش بنیادهای مدرنیته نشدند. آیت‌الله سیدمحمد طباطبایی، آیت‌الله بهبهانی، آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی و جمعی دیگر از علمای ایران و نجف در زمره این دسته‌اند که از آنان به «عدالت‌خواهان مشروطه‌طلب» تعبیر می‌شود.

این‌ها کسانی بودند که «اصلاحات و نوسازی را برای نفع مردم و پیشرفت آن‌ها خواسته‌اند» (جمعی از نویسندگان: ۳۲۲). در جمع این روحانیون، کسی که بیشتر از همه در جهت تثویز کردن دیدگاه‌هایش کوشید «میرزا حسین نایینی» بود. نایینی «مشروطه‌خواهی را نوعی نهی از منکر و طرف‌داری از محدودیت سلطان و نظارت و مراقبت بر او و حساب کشیدن از او توسط مجتهدان و عقلای قوم و مشورت سلطان با آن‌ها می‌داند» (همان: ۳۲۴).

دسته سوم، پذیرشی حداکثری نسبت به دستاوردهای مدرنیته و گرایش به اصلاح سنت‌های منفی داشت. «شریعت‌مداران، تنها راه حل جبران عقب‌ماندگی را در شریعت جستجو نموده و مدرنیته را سلطه خارجی و در ضدیت با دین می‌خواندند و عدالت‌مداران نیز با رجوع به شریعت، چهرگان تجدد را نه بر پایه بنیادهای مدرنیته بلکه بنیادهای دینی قابل قبول می‌دانستند و از همین رو بود که برخلاف شریعت‌مداران، آن‌ها با مشروطه‌طلبان نوگرا همراه شده و تنها در پی غفلت بعدی از آرمان‌های انقلاب، تندروی برخی از اعضای جبهه نوگرا که جایی برای روحانیت در سیاست قائل نبودند و اختلافات و جنگ‌های داخلی، از آن‌ها دوری جستند» (رهبری).

جریان نوگرایی دینی به منظور رهایی از بن‌بست تضاد میان سنت و تجدد و در نزدیکی بیشتر با عدالت‌مداران، اما برخلاف آن‌ها، نه تنها به دنبال پالایش تجدد و بومی ساختن آن برآمدند بلکه حتی درصدد پالایش اعتقادات مذهبی جامعه نیز بوده‌اند.

«در حالی که برای بسیاری چون ملکم خان و مستشارالدوله، سازگاری میان اسلام و مدرنیته از روی مصلحت‌اندیشی و برای پیشبرد نوسازی و ترقی کشور بوده است تا بتوانند موانع موجود در سر راه تجدد را بدون چالش بردارند (وطن‌دوست، ۱۳۸۴: ۳۵۹). برای نوگرایان دینی، چنین تلاشی به منظور سازگاری اسلام با تحولات و اندیشه‌های جدید از روی اعتقاد عقلی‌شان به این مسئله بوده است و نه از سر ضرورت. این گرایش، برای نخستین بار به رهبری «سید جمال‌الدین اسدآبادی» و شاگردش «شیخ محمد عبده» در جهان اسلام آغاز شد.

### رابطه نهاد نخبگان و روشنفکران با تجدد در ایران

همزمان با دل‌مشغولی‌های دولت‌مردانی چون عباس میرزا و امیرکبیر و سپهسالار، روشنفکران ایرانی نیز در تکاپوی مواجهه با تجدد بودند. آن‌ها فرصت‌های بیشتری برای آشنایی دقیق با تجدد داشتند. از این رو، جدی‌تر و گاه عمیق‌تر از حاکمان، با این پدیده رو به رو شده‌اند. ما برخوردهای روشنفکران ایرانی با تجدد را به دو مقطع یا موج تقسیم می‌کنیم. موج اول، نسل اول روشنفکران ایرانی مواجه با تجدد را شامل می‌شود. از میان این افراد که در اواخر دوره قاجار و در آستانه انقلاب مشروطیت ندا دهنده تجددگرایی بودند می‌توان به اشخاصی هم‌چون فتحعلی آخوندزاده، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، عبدالرحیم طالبوف و سید حسن تقی‌زاده اشاره نمود.

موج دوم نیز شامل روشنفکرانی می‌شود که در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی در این مسیر قرار گرفته‌اند. در میان روشنفکران این دوره، می‌توان از جلال آل‌احمد، مهدی بازرگان، علی شریعتی و رضا داوری اردکانی نام برد. این‌ها هرکدام نماینده جدی نوعی تلقی از تجدد هستند.

به طور خلاصه می‌شود محورهای فکری فتحعلی آخوندزاده را این چنین جمع‌بندی کرد: «ماتریالیسم، اومانیسم، ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، غرب‌زدگی، دین‌ستیزی، تغییر خط و الفبای فارسی» (نصری: ۹۳). او در مواجهه با غرب «به شدت تحت تاثیر پیشرفت‌های علمی و فنی آن قرار گرفته است» (همان).

سید جمال اسدآبادی «کوشید تا با تلفیق احکام فرهنگی اسلام با علوم و تکنولوژی غربی، ناسیونالیسمی ضد استعماری و پان اسلامی پدید آورد. هدف متفکرانی چون او، خلق یک جنبش اصلاح‌گرایانه اسلامی بود، که ضمن آن که با علوم و اندیشه‌های مدرن سازگاری دارد، حافظ ارزش‌ها و فرهنگ جامعه اسلامی نیز است» (میرسپاسی: ۳۱۵).

اندیشه‌های میرزا ملکم خان، آشکارا حاکی از این است که می‌توان اصول تجدد اروپایی را به آسیا منتقل کرد، «به شرط این که آسیایی‌ها این اصول را منبعث از مذهب و فرهنگ خود بدانند، نه بر گرفته



از اصول مسیحی و فرهنگ اروپایی. این است که ملکم در تمام عمر خود سعی می‌کرد اندیشه‌های تجددطلبانه را با رنگ و لعاب اسلامی عرضه کند» (غنی‌نژاد: ۱۹).

میرزا آقاخان کرمانی، نیز با مشاهده عقب‌افتادگی‌های ایران، راه چاره را در رجوع حداکثری به تمدن غرب می‌داند و از این رو، هر عاملی که به نوعی مانع این رجوع شود، از نظر او باید کنار گذاشته شود. او بر اقتباس از جنبه‌های مثبت تمدن غرب تأکید می‌کند و «به انتقاد از عالمان می‌پردازد که استفاده از دستاوردهای فرهنگی‌ها، به ویژه در عرصه اندیشه‌های سیاسی را تشبه به کفار و حرام می‌پندارند. به زعم وی این عالمان از این نکته غافلند که جمیع قوانین سیاسی و مدنی و تاریخچه آن‌ها مقتبس از اسلام است» (نصری: ۲۲۹).

اگر چه اندیشه‌های عبدالرحیم طالبوف، در باب ترقی و تجدد، متنوع و پراکنده‌اند اما بدیع و ابتکاری نیستند و به نوعی تکرار همان اندیشه‌هایی است که پیش از او از جانب آخوندزاده و ملکم خان صادر شده بود. او در ریشه‌یابی علل عقب‌افتادگی جامعه ایرانی بر اموری چون «بی‌اعتنایی به علوم جدید، نقص در نظام تعلیم و تربیت، غفلت از مفاهیم مدرن، بی‌توجهی به رابطه اسلام و مقتضیات زمان، سوء استفاده روحانی‌نماها، دولت‌مردان فاسد و عدم التزام به دین» تأکید دارد (نصری: ۱۹۳).

سیدحسن تقی‌زاده، اندیشه خود را در باب تجدد به صورت یک مانیفست در «کاوه» این چنین ترسیم نمود: «قبول و ترویج بلاشرط و قید تمدن اروپا و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و رسوم، تربیت، علوم صنایع، زندگی و کل اوضاع فرنگستان را بدون هیچ استثنا (جز زبان) و کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی که از معنی غلط وطن دوستی ناشی می‌شود و آن را وطن پرستی کاذب می‌توان خواند و اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیان فارسی» (نصری: ۴۸۲). او البته سال‌ها بعد کوشید تا ایده اولیه‌اش مبنی بر قبول بی‌قید و شرط تمدن اروپایی را اصلاح کند. او در یک سخنرانی گفت «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران پیشقدم بوده‌ام و چنان که اغلب می‌دانند اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی را در چهل سال قبل بی‌پروا انداختم که با مقتضیات و اوضاع آن زمان شاید تندروی شمرده می‌شد» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۱۴).

اگرچه نگاه سراسر منفی جلال آل‌احمد به تجدد غربی در همه آثارش نمایان است، لیکن او هیچ‌گاه در «نفی مطلق» به سر نمی‌برد و به دنبال یافتن راهی است تا ضمن حفظ سنت‌های بومی و مذهبی، قدرت غیر قابل انکار ماشین را نیز به خدمت گیرد. دغدغه او دقیقاً در این محدوده است. «اکنون ما به عنوان ملتی در حال رشد در برابر ماشین و تکنیک ایستاده‌ایم و از سر بی‌ارادگی، یعنی به هر چه پیش آید خوش آید، تن داده‌ایم. چه بایدمان کرد؟ آیا هم چنان که تاکنون بوده‌ایم باید فقط مصرف‌کننده باقی بمانیم؟ یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و به قعر رسوم عتیق و سنن ملی و مذهبی بگریزیم؟» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۱۷). او نمی‌تواند تکنیک و فن غربی را نادیده بگیرد و در همان حال از تبدیل ماشین به هدف نگران است.

برخی معتقدند که گفتمان تجددگرایی دینی با مهدی‌بازرگان شکل گرفت و «او روشنفکر دینی بود که دغدغه‌اش این بود که در ترکیبی از مبانی دینی و فرهنگ غرب، علمی بودن احکام و اعتقادات اسلامی را ثابت کند» (پورفرد، ۱۳۹۲: ۱۴۸). بازرگان «درصد اثبات این مسئله است که نشان دهد کیش با دانش سازگار است و نه تنها با هم منافات ندارند که در اصل مقصد نهایی علوم بشری چیزی نیست جز رسیدن به همان چیزی که انبیا گفته‌اند» (آل سیدغفور: ۳۲۰). در عین حال، او سعی بر آن داشت تا جلوه‌های مثبت و مطلوب از تجدد غربی را برجسته نموده و به مردم مسلمان عرضه بدارد.

علی شریعتی را به تعبیری می‌توان، مهم‌ترین نماینده جریان فکری‌ای دانست که به نقد همزمان «مدرنیته» و «سنت» پرداخته است. او «علی‌رغم انتقادات بسیار که بر پیامدهای مدرنیته دارد، هرگز آن را نفی نمی‌کند، بلکه به دنبال راهی برای کنترل و اصلاح آن است» (نصری، ۱۳۸۶: ۱۱۲). او گام در راه سومی نهاده است که نه «تجدد» را کاملاً نفی می‌کند و نه «سنت» را. ضمن این که «او روشنفکران متجدد را به عنوان کارگزاران غرب می‌بیند که هیچ‌گاه نمی‌توانند با واقعیات جامعه خود سازگار شوند و مردم خود را رهبری کنند و نیز از سنت‌گرایانی که تنها مدرنیته را به نحوی منفی نقد می‌کنند ناامید است و اعتقاد دارد که آن‌ها نمی‌توانند مشکلات جامعه را چاره‌گشایی کنند» (پدرام: ۱۴۰). نگاه نقاد او دو سویه بوده و تلاش دارد حقایق را ببیند.

غرب و مدرنیته در نگاه رضا داوری اردکانی، در هم تنیده شده‌اند و در بسیاری موارد هر دو به یک مفهوم دلالت دارند. او برخلاف شریعتی، که به کل بودن مدرنیته بی‌اعتقاد است، عقیده دارد که تجدد غربی یک «نظم واحد» است. او می‌گوید: «غرب با تفکری که در آن بشر به صورت موجودی صاحب علم و اراده و قدرت ظاهر شد و می‌بایست همه چیز را در تصرف و تملک خود در آورد، پدید آمد. در این طریق احراز قدرت، حوادث مهمی مثل اصلاح دینی و مواجهه با سنن و رسوم و رجوع به علم و تقدس‌زدایی و بسیاری چیزهای دیگر پیش آمد، ولی این‌ها حوادث پراکنده و بی‌ارتباط نبود که اتفاقاً باهم جمع شود یا یکی در پی دیگری بیاید و تاریخ غرب را قوام دهد، بلکه هر یک با دیگری تناسب داشت و مظهر تاریخ جدیدی بود که تجدد خوانده می‌شد. این تاریخ یک نظم واحد است و شئون متفاوت آن به یک اصل بازمی‌گردد» (همان: ۱۵). او این تفکر را که «غرب خوب و بد دارد و باید خوب آن را گرفت و از بدش دوری جست» سطحی و نیندیشیده و همراه با «نشانی از غرور و خودپسندی در آن» می‌یابد (همان: ۱۸).

### نتیجه‌گیری

– فرضیه اول این تحقیق این بود که «نهاد حکومت و دولت، اصلی‌ترین زمینه‌ساز ظهور و بروز تجدد و آثارش در ایران بوده است.» برای بررسی این فرضیه، عملکرد حکومت‌های ایران در نسبت با پدیده تجدد در سه دوره قاجار، پهلوی و جمهوری اسلامی مورد توجه قرار گرفت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد نخستین تحرکات تجددطلبانه جدی در ایران، توسط عباس میرزا، ولیعهد فتحعلی شاه قاجار

صورت گرفته است. بعد از شکست ایران در جنگ با روسیه، انگیزه‌هایی برای تقویت قوای نظامی و تکنولوژیک در عباس میرزا، شکل گرفت. او از راه‌های مختلف از جمله اعزام محصل به اروپا و برقراری ارتباطات با مستشاران خارجی، درصدد بود تا ضعف ایرانی‌ها را ترمیم کند. گسترش دامنه‌ای این ارتباطات، ورود اندیشه‌های تجددطلبانه را به ایران تسهیل کرد. مجموعه نظام فکری عباس میرزا بر این عقیده استوار بود که ضمن توجه به جنبه پیشرفت در علوم و فنون، نباید فرصت غلبه و چیرگی بیگانگان را فراهم ساخت. امیرکبیر نظام‌مندتر از عباس میرزا، دست به اقدامات اصلاحی زد. او، در سه عرصه کوشید: اول اصلاحات اداری، اقتصادی و نظام قضایی، دوم اصلاحات درحوزه فرهنگ و دانش و سوم امور مربوط به سیاست‌گذاری خارجی. امیر برای تامین نیروهای مورد نیاز، مدرسه «دارالفنون» را تاسیس کرد. اقدامات اصلاحی امیرکبیر روندی «از بالا به پایین» داشت. او نیز معتقد به دریافت و نهادینه‌سازی نقاط قوت اروپایی‌ها در زمینه تکنیک و دانش و مقابله با نفوذ و تاثیرگذاری آن‌ها بر مدیریت کشور بود. میرزا حسین‌خان سپهسالار، دیگر چهره شاخص سیاسی عصر قاجار، همواره از ناسیونالیسم، حکومت قانون، مشروطیت و ضرورت اخذ تمدن اروپایی سخن می‌گفت. او برای تسریع در اقدامات خود، تصمیم گرفت شاه را به اروپا برده و جلوه‌های پیشرفت در آن سرزمین را برای او نشان دهد. سپهسالار اقداماتی را در مسیر توسعه صنعتی و تاسیس کارخانه‌های مختلف به انجام رساند. در زمان صدارت او، برخلاف زمانه عباس میرزا و امیرکبیر، فکر اروپایی نیز همراه با دستاوردهای تکنولوژیک، وارد کشور شد که بارزترین نشانه‌ی این تحول، شکل‌گیری جنبش مشروطیت در زمان مظفردالدین شاه بود.

حکومت پهلوی با رضاشاه آغاز شد. در این دوره، تجدد در دو وجه تکنولوژیک و ایدئولوژیکش پیگیری شد. در رویکرد تکنولوژیک به تجدد، مواردی همچون بازسازی نیروی نظامی، گسترش دیوان‌سالاری مدرن، توجه به صنایع نوین، احداث کارخانه‌های مختلف، ایجاد راه‌آهن سراسری و ... مورد توجه است. در وجه ایدئولوژیک نیز، اقداماتی همچون اعزام دانشجویان به خارج، تاسیس دانشگاه، توسعه مدارس غیر دینی، محدود ساختن فعالیت روحانیون، تغییر لباس و کلاه در مردان و زنان، کشف حجاب از زنان و ... صورت گرفت. بسیاری بر این باورند که ایران در دوره رضا شاه، نوعی «تجدد آمرانه» و «شبه مدرنیسم» را تجربه کرد. نگاه محمدرضا شاه نیز به موضوع تجدد همچون پدرش «آمرانه» بود. در واقع فرایند نوسازی که در دوره محمدرضا انجام می‌شود چیزی جز گسترش و توسعه آن‌چه پدرش در ابتدا طراحی و عمل کرد نیست. در این دوره هم، در هر دو وجه تکنولوژیک و ایدئولوژیک، شاهد حرکت‌های گسترده از جانب حکومت هستیم.

در دوره جمهوری اسلامی، سه دولت تاثیر عمده را در نشر و نهادینه‌سازی اصول تجدد داشته‌اند. دولت موقت با گرایش لیبرالی، دولت سازندگی با رویکرد تکنوکراتیک و دولت اصلاحات با جهت‌گیری رفرمیستی. در این دوره، هر دو وجه تجدد (تکنولوژیک و ایدئولوژیک) از سوی دولت‌های جمهوری اسلامی دنبال شده است. اگرچه این روند، همراه با فراز و نشیب بوده و در مقطعی، شاهد مقاومت دولت‌ها و

دولت‌مردان در قبال مظاهر تجدد هستیم. در مجموع می‌شود حکومت‌های معاصر در ایران را نخستین و جدی‌ترین زمینه‌سازان ظهور و بروز تجدد در ایران دانست. حکومت‌ها، غالباً وجه تکنولوژیک و مادی تجدد را دنبال کرده‌اند.

- فرضیه دوم تحقیق عبارت است از این که «نهاد دین و تشکل روحانیت، در نوع برخورد ایرانی‌ها با پدیده تجدد در ایران، موثر و جریان‌ساز بوده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که با توجه به نفوذ و تاثیر روحانیت در جامعه ایرانی، چگونگی برخورد آن‌ها با مظاهر تجدد، در جهت‌گیری کلی جامعه نسبت به تجدد تاثیر داشته است. نوع مواجهه روحانیت با تجدد را در سه دسته طبقه‌بندی می‌کنیم: ۱. مخالفان ۲. موافقان ۳. منتقدان.

مخالفان با کلیت تجدد غربی مخالف بوده و مظاهر و تجلیات این تجدد را به تمامی مردود می‌دانند. موافقان تجدد غربی، قائل به کنار زدن سنت‌های کهنه و پیروی از اصول مدرن در تمام ساحات هستند. منتقدان نیز کسانی هستند که قائل به تفکیک میان وجوه منفی و مثبت تجدد غربی بوده و برآنند تا از دستاوردهای تجدد غربی برای آبادانی و پیشرفت کشور بهره‌جویند.

این نوع دسته‌بندی، رایج‌ترین دسته‌بندی میان روحانیت در موضوع تجدد در سال‌های اخیر بوده است. از زمان مشروطیت گرفته تا دوره اخیر، شاهد تداوم چنین رویارویی‌هایی هستیم. مجموعه روحانیت در ادوار مختلف، نوعاً موضعی واکنشی نسبت به مدرنیته داشته و با توجه به خاستگاه دینی این مجموعه، همواره پرسش‌ها و تاملات آن‌ها نسبت به مدرنیته و عوارضش، مورد توجه بوده است. سه طیف مذکور از روحانیت، با وجود تفاوت‌هایی در نوع برخوردشان با مدرنیته، اما در نهایت دغدغه دیانت جامعه را داشته‌اند.

- فرضیه سوم تحقیق این است که «نخبگان فکری یا روشنفکران، مهم‌ترین و جدی‌ترین عناصر شکل‌دهنده تجدد در ایران بوده‌اند.» یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که روشنفکران ایرانی در دوره اول مواجهه با تجدد (دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی اول) به خاطر عدم تسلط بر مبانی تجدد غربی، بر این باور بودند که اولاً گریزی از پیوستن به قافله تجدد نیست و ثانیاً به هر نحو ممکن بایستی این باورها را در جامعه ایرانی درونی نمود. به تعبیری می‌توان این دوره را «دوره حیرت» نامید. اگرچه برخی روشنفکران در این دوره با موضعی چالشی با موضوع تجدد برخورد نمودند، لیکن نتوانستند پندار «برتری» بی‌چون و چرای غرب را از ذهن بزدایند و همواره از موقعیتی «فروستانه» به تجدد غربی نگریستند.

در دوره دوم (از زمان پهلوی دوم تا دوره اخیر) در کنار گروه‌های روشنفکری که هم‌چنان موضعی هوادارانه و همدلانه با تجدد داشتند، شاهد سرب‌آوردن روشنفکرانی با موضع مخالفت و نقد نسبت به تجدد هستیم. بنابراین، عملکرد روشنفکران ایرانی با پدیده تجدد را در این دوره می‌توانیم روی طیف سه‌گانه «نفی، نقد و اثبات» بررسی کنیم. هر کدام از این سه دسته، به اعتبار گرایش فکری خود، سهمی

در ساماندهی نظام فکری جامعه در موضوع تجدد داشته‌اند. در مجموع می‌شود گفت میراث و جوهره اصلی تجدد را باید در منظومه فکری روشنفکران ایرانی جستجو کرد. خلوص شناخت و دلبستگی روشنفکران به تجدد و اصول و دستاوردهای آن، هم نسبت به حاکمان و هم نسبت به روحانیت بیشتر بوده است. همچنین، روشنفکران ایرانی، بیشتر به وجه غیرمادی، فرهنگی و ایدئولوژیک تجدد نظر داشته‌اند.

### پیشنادهای عملی

- با توجه به میل جامعه به نو شدن و مواجهه اجتناب‌ناپذیر مردم با آثار و عوارض تجدد، هرگونه بی‌توجهی و بی‌اطلاعی نسبت به پیوستگی آن، قطعاً خسارت‌بار خواهد بود. پیشنهاد می‌شود، محافل علمی کشور، نسبت به تدوین «نظریه تجدد ایرانی» همت گماشته و بدنه علمی کشور را در جهت فهم روزآمد از تجدد ترغیب نمایند.

- سرفصل مهم «جامعه‌شناسی تجدد» می‌تواند یکی از رئوس برنامه آموزشی گروه‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های کشور در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری باشد.

### محدودیت‌های تحقیق

مهم‌ترین محدودیت در چنین تحقیقی، که روشی اسنادی و مبتنی بر متن دارد، کمبود منابع معتبر با رویکرد «جامعه‌شناختی» است. عمده منابع منتشر شده در سال‌های گذشته، رویکردی تاریخی یا فلسفی داشته‌اند که این قبیل منابع، از تبیین جامعه‌شناختی تجدد، ناتوان هستند. برای رفع این کاستی، باید به منابع متعددی مراجعه می‌شد تا با کنار هم قرار دادن عناصر متفرق، به یک منظومه قابل مطالعه در حوزه جامعه‌شناسی برسیم.

### منابع

- آبراهامیان، پروانه. (۱۳۸۹). *تاریخ ایران مدرن*. تهران: نشر نی. چاپ اول.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*.
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۱). *بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایران*. تهران: نشر علم. چاپ اول.
- آل سیدغفور، محسن. (۱۳۹۴). *سنت اسلام نواندیش در ایران*. تهران: نشر رخداد نو. چاپ اول.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: نشر مرکز. چاپ دهم.
- بهنام، جمشید. (۱۳۸۳). *ایرانیان و اندیشه تجدد*. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز. چاپ دوم.
- پدرام، مسعود. (۱۳۸۲). *روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*. تهران: انتشارات گام نو. چاپ اول.
- پورفرید، مسعود. (۱۳۹۲). *صورت‌بندی روشنفکری در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۷). *تشیع و مدرنیته در ایران معاصر*. (جلد دوم)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ اول.

- حائری، عبدالهادی. (۱۳۸۰). **نخستین رویارویی‌های ایرانیان با دو رویه تمدن بورژوازی غرب**. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ چهارم.
- حقیقی، شاهرخ. (۱۳۸۱). **گذار از مدرنیته (نیچه، لیوتار، دریدا و فوکو)**. تهران: انتشارات آگاه. چاپ اول.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). **جریان‌شناسی فکری ایران معاصر**. قم: نشر رشید. چاپ دوم.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۳). **مشکله هویت ایرانیان امروز ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ**. تهران: نشر نی. چاپ دوم.
- رهبری، مهدی. (۱۳۸۷). **روحانیت، انقلاب مشروطه و ستیز میان سنت و تجدد. دو فصلنامه دانش سیاسی**. سال چهارم. شماره اول.
- عمید، حسن. (۱۳۷۶). **فرهنگ فارسی عمید**. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ یازدهم.
- غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۸۲). **تجددطلبی و توسعه در ایران امروز**. تهران: نشر مرکز. چاپ دوم.
- فوران، جان. (۱۳۸۲). **مقاومت شکننده؛ تاریخ تحولات اجتماعی ایران**. ترجمه: احمد، تدین. تهران: انتشارات موسسه خدمات فرهنگی رسا. چاپ چهارم.
- گودرزی، غلامرضا. (۱۳۸۶). **تجدد ناتمام روشنفکران ایران**. تهران: نشر اختران. چاپ اول.
- مدنی، جلال‌الدین. (۱۳۶۱). **تاریخ سیاسی ایران معاصر**. (جلد اول). تهران: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول.
- مقصودی، مجتبی. (۱۳۸۰). **تحولات سیاسی اجتماعی ایران ۵۷-۱۳۲۰**. تهران: انتشارات روزنه. چاپ اول.
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴). **تاملی درباره مدرنیته ایرانی**. تهران: طرح نو. چاپ اول.
- میلانی، عباس. (۱۳۷۸). **تجدد و تجددستیزی در ایران**. تهران: نشر آتیه. چاپ اول.
- نجفی، موسی. (۱۳۸۵). **فلسفه تجدد در ایران**. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل. چاپ دوم.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۶). **رویارویی با تجدد**. تهران: نشر علم. چاپ اول.
- وطن‌دوست، غلامرضا. (۱۳۸۴). **اندیشه سیاسی میرزا یوسف خان مستشارالدوله و مشروطه ایرانی**. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی. چاپ اول.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۴). **اقتصاد سیاسی ایران، از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی**. ترجمه: م، ر، نفیسی؛ و دیگری. تهران: نشر مرکز. چاپ چهارم.