



گذری بر تجدد قاجاری: تجدد ابزاری و تجدد ماهوی فریده فرهمندزاده^۱، سعید صادقی^۲

۳۰

چکیده

طی جنگ با روسیه در دوره فتحعلی‌شاه، عباس‌میرزا نایب‌السلطنه مصمم شد به ابزار نظامی اروپایی مجهز شود. کوشش‌های او به تجلی خوانشی نوگرایانه از زیست اجتماعی انجامید: تجدد. ولی دل‌بستگی ایرانیان به سنت‌های خود از سویی و کراهت از بیگانگان از سوی دیگر، دو رویکرد عمده پدید آورد: گروهی کوشیدند با نادیده‌گرفتن ماهیت تجدد تنها به ابزار -تکنولوژی- مورد نیاز مجهز شوند، و گروهی تلاش کردند با برگزیدن راهی میانه، هر دو جنبه ماهوی و شکلی تجدد را بومی کنند. بومی کردن فرآیندی بیگانه تنها پس از درک ماهیت آن بر اساس عقل سلیم ممکن است. ولی نوگرایی جزم‌اندیش قاجاری مبتنی بر عینیات صرف بود و از اساس نقض غرض می‌کرد. جرح و تعدیل نیازمند گذار از کاسبان سنت‌های ناکارآمد بود؛ اما نوگرایان قاجاری با تعلقات طبقاتی محافظه‌کارانه از وضع موجود منتفع و نگران پایگاه سستی خود بودند، و بنابراین تأکید بر عینیات و رویکرد عمودی و آمرانه را ترجیح می‌دادند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، امکان برخورداری کارآمد از مواهب ابزاری تجدد بدون توجه به ماهیت آن و بازخوانی فرهنگی-اجتماعی تجدد بر اساس مقتضیات بومی وجود ندارد. روش پژوهش، تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است.

کلیدواژه‌ها: تجدد، قاجار، تجدد ابزاری، تجدد ماهوی.

دوره ۸، شماره ۳، پیاپی ۳۰

پاییز ۱۴۰۳

مقاله علمی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۲۹

صص: ۲۷۴-۲۵۳

شابا چاپ: ۴۵۶۵-۲۵۸۸

الکترونیکی: ۰۳۸۱-۲۷۱۷



f.farahmandzadeh@pnu.ac.ir

saeedsadeghi@pnu.ac.ir

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

مقدمه

به دلیل شرایط جنگی، تجلی تجدد در آغاز دوره قاجار عمدتاً عملگرا و در پی حصول نتایج آنی بود. عباس میرزا ولیعهد که در آغاز بر پیشرفت‌های نظامی تاکید داشت، کوشید تا با اصلاح شیوه‌های حکمرانی در نایب‌السلطنه‌نشین آذربایجان، از خدمات اجتماعی و رفاهی اروپایی الگوبرداری کند که منجر به گشایش مقطعی صنعت و اقتصاد محلی شد.

او نیز چون دیگر مصلحان قاجاری با موانع عمده‌ای از جمله عدم همراهی شاه به عنوان راس هرم قدرت، دغدغه‌های اعتقادی، و کاستی‌های زیرساختی و محدودیت‌های اجرایی روبه‌رو بود. ولی مانع عمده جلوه‌گری تجدد، تکیه بر محصولات ابزاری آن و عینیات صرف بود. اگرچه در آغاز تعجیل در حصول نتیجه قابل درک بود، ولی بی‌توجهی و پس از مدتی رویکرد سلبی نسبت به ماهیت تجدد، تاثیر نامطلوب خود را در ناکارآمدی تجدد ابزاری نیز نمایان کرد. بدون توضیح ماهیت تجدد و چارچوب بینشی آن که منجر به پدیده‌های عینی و عملی آن در عرصه اقتصاد و صنعت و سیاست می‌شد، توضیح مسایل فرهنگی و اجتماعی نوظهور دشوار بود؛ به ویژه که ساختار و مرجعی برای پاسخ‌گویی پیش‌بینی نشده بود. تشتت آرا و تردید در انکار، نادیده گرفتن، و یا بومی کردن پیامدهای نظری آشنایی با تجدد وضعیت را پیچیده‌تر کرد. عباس میرزا و بیشتر متجددین کوشیدند تا از طریق سنت‌های موجود و حتی سنن ناکارآمد، شبهات اعتقادی-اجتماعی و سیاسی را رفع کنند. ولی این شیوه هم به دلیل نداشتن روالی منظم و مدون، و هم به دلیل تعارض بینش میان نوگرایان و سنت‌گرایان راه به جایی نبرد.

مراد اصلی از نگارش این مقاله این است که با نگاهی به آغاز این رویکرد در دوره قاجار، میزان کارآمدی تجدد ابزاری و تجدد ماهوی در ایجاد تحول اجتماعی بنیادین را با تکیه بر تحلیل هرکدام از آن‌ها بررسی کند. درواقع این پژوهش افزون بر چگونگی تجلی تجدد در آغاز دوره قاجار، رویکردهای عینی و ذهنی نوگرایان را تحلیل کرده و می‌کوشد تا میزان تاثیر و کارآمدی هر یک از این وجوه را در تعامل با یکدیگر ارزیابی کند. این مقاله می‌کوشد تا اثبات کند که تسلسل آزمون و خطای نوگرایان بیش از هرچیز مرهون تاکید انحصاری ایشان بر سویه ابزاری تجدد است، بی‌آنکه تکلیف خود را با ماهیت تجدد و مفاهیم سنت‌شکن آن روشن کنند.

پیشینه پژوهش

آثار فراوانی نخستین نوگرایی قاجاری در زمان عباس میرزا و پیامدهای آن در سال‌های پس از آن را بررسی کرده‌اند؛ چه منابعی چون *مآثر سلطانیه* (مفتون دنبلی، ۱۳۵۱) که به شرح جزئیات اصلاحات عباس میرزا پرداخته‌اند، چه آثاری چون *احکام الجهاد و اسباب الرشاد* (قایم‌مقام فراهانی، ۱۳۸۰) که از موضع‌گیری نهاد دین در این پیوند گزارش می‌دهد، چه سفرنامه ایرانیان و بیگانگانی که شرح اشتیاق، کراهت و شگفتی ایشان را بازگو می‌کند و از آن جمله می‌توان به یادنامه‌های گاردان (گاردان، ۱۳۶۲) و افسران همراهش از جمله گاسپار دروویل (دروویل، ۱۳۶۷) و نیز شرح مسافرانی چون میرزا ابوالحسن خان ایلچی در *حیرت‌نامه سفر* (ابوالحسن خان ایلچی، ۱۳۶۴) و میرزا صالح شیرازی (شیرازی، ۱۳۶۲) و *سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی در ایران* از جیمز موریه اشاره کرد، و چه مآخذ جدیدتر که بیش از آثار یاد شده به تحلیل پیامدهای نوگرایی در دوره‌های پسین علاقمندند. از جمله آثار فریدون آدمیت، کتاب *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب* (حائری، ۱۳۶۵) و *تاریخ موسسات تمدنی جدید* (محبوبی‌اردکانی، ۱۳۵۴). کتب متأخر فراوانی در زمینه چگونگی ورود و تاثیر تجدد به ایران نگاشته شده که گاه روند نوسازی از عباس میرزا تا پایان قاجار را بررسی کرده‌اند. به عنوان نمونه کتاب *اصلاحات و تجدد در عصر قاجار* (قرگزلو، ۱۳۸۶) به سه مصلح برجسته دوره قاجار، عباس میرزا، قایم‌مقام فراهانی و میرزا تقی خان امیرکبیر پرداخته و سپس به تاثیر کارهای میرزا حسین خان سپهسالار تا عصر مشروطیت اشاره کرده است. رویکرد او مقایسه‌ای است و تلاش می‌کند تا فضایی از ارتباط بخش‌های تشکیل‌دهنده جامعه ایرانی سده نوزدهم و واکنش آنها به روند نوسازی ترسیم کند.

مقاله‌ها به اصلاحات عباس میرزا بیشتر از منظر توصیفی و مقدمه‌ای برای مدرنیسم برآمده از مشروطه‌خواهی می‌نگرند. ولی اصلاحات از نظر شکلی و کمی بیشتر موردتوجهند تا کیفی. مقاله عباس میرزا از نظر یک جهانگرد آلمانی از اکبر اصغری تبریزی در مجله بررسی‌های تاریخی از این نمونه است. مقاله‌های جدید بیشتر به پیامدها و کیفیت نوگرایی پرداخته‌اند. از جمله قباد منصوربخت و بهزاد جامه‌بزرگ در مقاله وابستگان دربار قاجار و نهادهای سیاسی مدرن اروپایی، از آغاز تا پایان عصر محمدشاه به عدم درک از روح و ساختار سیاسی مدرن اشاره کرده‌اند. از نظر ایشان سپردن سرنوشت توسعه-تجدد- به «آزمون و خطای تاریخی» شاهان از همه‌جایی خبر قاجار دلیل ناکامی

نوگرایی دوره قاجار بوده است. نویسندگان بر اشخاصی که اشتیاق یا شگفتی و کنجکاوی داشته‌اند از جمله میرزا صالح، خسرو میرزا، رضاقلی میرزا، میرزا ابوالحسن خان و میرزا حسین خان آجودانباشی بیشتر متمرکز بوده‌اند تا عباس میرزا که بانی اصلاحات بود. رضا داوری اردکانی در مقاله نخستین گرایش به غرب و گسست از سنت با رویکرد نظری به اجباری بودن و ناخوداختیار بودن گرایش به غرب می‌پردازد. داریوش آشوری در مجموعه مقالات ما و مدرنیت و محمد توکلی طرقی در مقاله تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی به مفاهیم نظری پرداخته‌اند. نویسندگان فراوانی نیز چون عباس قدیمی‌قیداری در مقاله رویکرد مورخان قاجاری به اروپا و استعمار به غرب به‌عنوان کلیتی ناشناخته، مهاجم، نیرومند و جذاب پرداخته‌اند.

اما رویکرد غالب در این مقاله توضیح خوانش قاجاری از تجدد، اگرچه معیوب و مغلوط، است و دو رویکرد ابزاری و ماهوی به تجدد که در واکنش به آشنایی اجباری و کراهت آمیز با آن ایجاد شد.

تجدد قاجاری و امکان تجلی آن

واژه مدرنیته برای بیان یک دوره خاص زمانی استفاده می‌کنند، ولی مدرنیسم^۱ اشاره به نوعی گرایش و جریان دارد. مدرنیسم روندی است که در یک یا چند کشور پیدا می‌شود (لگنهاوسن، ۱۳۷۹: ۱۸۳). در مدرنیته «سخن بر سر منطق نوینی است که میدان معنایی را که در گذشته ناشناخته بود ساخت‌مند می‌کند. به دیگر سخن مدرنیته منطق یک جهان‌نگری نوین است.» این فرایند نه یکباره، که در پی چهار انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی و فنی - صنعتی در اروپا ایجاد شد (باربیه، ۱۳۸۳: ۳۹۶). رولان بارت می‌گوید: «مدرن بودن، یعنی علم به آنچه دیگر ممکن نیست.» به عبارت دیگر، هر جامعه از لحظه‌ای که دیگر سنت‌ها را به منزله یک مدل در زندگی روزمره خود نمی‌پذیرد و رفته رفته بار آنها را از دوش خود برمی‌دارد، جنبش مدرنیته در ضمیر و تفکرش راه می‌یابد (ایمانی، ۱۳۸۳: ۹۱).

در دوره قاجار که سرآغاز مدرنیته در ایران است، آنچه واکنش کلی به نوگرایی را شکل می‌داد تحت‌تأثیر شیوه قهرآمیز و تقریباً اجباری آشنایی با تجدد و حاملان متجاوز، «کافر» و «اجنبی» آن بود. به دیگر زبان، کراهت از شیوه آشنایی با نوگرایی اروپایی که در مسایل اعتقادی و فرهنگی ریشه

^۱ Modernity

^۲ Modernization

داشت، همواره بر اقبال مشتاقانه نسبت به محصولات آن سایه می‌انداخت. شکست ایرانیان نیز بدبینی آن‌ها نسبت به فاتحان را افزایش داد. به گزارش فابویه، مستشار فرانسوی، سربازان ایرانی در تحقیر روس‌ها لفاظی می‌کردند که «روس‌ها از سگ کمترند»^۱ (موریه، ۱۳۸۶: ۳۰۵). در پس این لاف سربازی، جهان‌بینی نهفته بود حاکی از این‌که خیری از «اجنبی» به جهت بیگانگی و کفر به ما نمی‌رسد. ترجیح‌بند مخالفان تجدد این بود که آن‌ها سراپا عیب و ما سراپا حسن هستیم و بنابراین لزومی به الگوبرداری از ایشان نیست.

با این پیش‌فرض که تجدد راه تسلط کفار بر مسلمانان را باز می‌کند، نه فقط تشبث به غربیان، که برخی علوم جدید نیز حرام فرض می‌شد. پیشتر نیز جزم‌اندیشی و محدود کردن علم به الهیات باعث قهقرای آن شده بود. در واقع رکود علمی دوره قاجار حاصل دهه‌ها کشمکش نظامی و ناپایداری سیاسی و اقتصادی بود. اگرچه اندیشمندان طی آن سال‌ها کوشیدند تا چراغ علم را روشن و پویا نگاه دارند، ولی فقر علوم عمل‌گرا به ویژه از دوره قاجار لزوم مراجعه به علوم اروپایی را الزامی می‌کرد. مسئله این بود که حتی علوم عملی اروپایی نیز مبنای جهان‌شناختی خاصی داشتند که لزوماً با دیدگاه‌های سنتی دوره قاجار همخوانی نداشت. جهل عمومی نسبت به جهان خارج و محصولات مادی و معنوی آن هم بر کراهت و بدبینی دامن می‌زد و بنابراین فرض غالب بر رد و نفی همه فرایندهای «فرنگی» استوار شده بود. ایده بومی کردن مظاهر تجدد به درستی نگرانی‌های اعتقادی و سیاسی را در نظر می‌گرفت. مشکل آنجا بود که این مهم بدون شناخت و توضیح ماهیت تجدد انجام گرفت.

تجدد در دوره قاجاری در وضعیت انقباضی رخ داد. ساختار قدرت نه تنها قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه نبود، که به بحران‌ها دامن می‌زد. در چنین شرایطی، معمولاً راهکارها یا به عبارت دیگر سنت‌های نوینی طرح یا تقلید می‌شود و چارچوب ارزشی و زیستی جامعه پوست‌اندازی می‌کند. وقتی بخش بزرگی از جامعه وضعیت موجود را ناکارآمد می‌دانند، وضعیت جایگزینی که در دسترس بوده و راه‌حلی قابل آزمون و مطمئن ارائه می‌دهد، مورد توجه قرار می‌گیرد. در مقابل بحران ناشی از وضعیت انقباضی، انتظار می‌رود که ماهیت تجدد بهبودطلب و متکثر باشد و منجر به وضعیت

۱- همچنین بنگرید به یادداشت‌های فابویه در: نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، ج ۱، ۱۳۶۸، ۲۵۲-۲۵۶.

۲ - بنگرید به لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری در: رضوانی، لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، ۱۳۶۲.

انقباضی دیگری نشود. بنابراین انتظار می‌رود که نوگرایی منظومه فرهنگی جدیدی خلق کند که اثرات بیرونی ملموس و قابل ارزیابی داشته باشد.

ذکر این نکته لازم است که سنت‌های بحران‌زا زمانی خود راه‌حل بحران دیگری بوده‌اند. به زبان دیگر، چارچوب ارزشی هر سنت ناکارآمدی، زمانی به نوبه خود راه‌حلی مترقی بوده و سپس در گذر زمان کارآمدی خود را از دست داده است.^۱ بر این پویه، قرار است که رویکرد نوگرا معرف سستی پیشرو باشد که بدون تمایل به تقدیس در شرایط بحرانی منعطف و کارساز بماند.

توهم تقدس در سنت‌ها دلایل گوناگونی دارد که برجسته‌ترین آن‌ها در آمیختن با ارزش‌های مذهبی است، بدون این‌که خاستگاه دینی داشته باشند. تمایل به تقدیس سنن در جوامع دیرپا بیشتر است. چنین جوامعی تداوم حیات خود را مدیون پاسداشت این سنت‌ها می‌دانند. اسپایسر معتقد است که «مردم همواره راه و روش خود را به تدریج تغییر می‌دهند ولی در سه حالت زیر در برابر دگرگونی مقاومت می‌کنند: نخست، هنگامی که دگرگونی تهدیدی بر امنیت اساسی تلقی شود، دوم هنگامی که دگرگونی خوب درک نشود و در نهایت سوم هنگامی که تحمیلی باشد» (رابرت لاور، ۱۳۷۳: ۶). در معنای خاص و محدودتر دگرگونی و تغییرات و تحولات اجتماعی به نظر ادواردز اقناع مردم به اینکه تغییر وضع موجود تنها راه خروج از یک وضعیت تحمل‌ناپذیر است، به دلیل ارزش‌های عمیق مردم، دست کم سه نسل زمان می‌برد (استانفورد کوهن، ۱۳۶۹: ۵۰). توجه به تاریخ بلند و پر فراز و نشیب ایرانیان و تلاش آن‌ها برای جان به در بردن از یورش بیگانگان با تکیه بر سنن مشترک، تصویر روشنی از اهمیت حفظ هویت کهن و مشترک اقوام ایرانی به دست می‌دهد. قوام این اصول هم باعث وفاداری عمیق نسبت به آن‌ها شده و هم آن‌ها را غیرقابل پرسش کرده است. ارزش‌های برآمده از این اصول همچون پیش‌فرض‌های بدیهی در غریزه اجتماعی و نهان فرهنگی جامعه رسوخ می‌کنند. اشکال آن‌جاست که در شرایط حاد و در اشکال ناکارآمد منجر به تقویت رویکرد قدری در جوامع می‌شوند. چنین جوامعی رفته‌رفته مسخ می‌شوند؛ چون باور دارند که امور تنها از مجرای اراده نیروهای ماورایی اداره می‌شود و گریزی از پذیرش تقدیر مقدر نیست. آسیب این رویکرد در شرایط انقباضی ناگفته پیداست.

۱ - بنگرید به پارادایم کوهن در: کوهن، تئوری‌های انقلاب، ۱۳۶۹.

از آنجاکه عرضیات جامعه پیوسته در حال دگرگونی است، همیشه امکان ایجاد بحران‌های اجتماعی وجود دارد. ولی در جوامع محافظه‌کار، هم آشکار شدن بحران‌ها زمان بیشتری می‌برد، و هم مقاومت بیشتری در برابر گذار از وضع موجود صورت می‌گیرد.

توضیح این مهم الزامی است که منظور از سنت‌های مقاوم در برابر تجدد، سنت‌های بحران‌زا بود و نه سنت‌های کارآمد که مقوم حیات و هویت اجتماعی بودند. حذف سنت‌های بحران‌زا به هویت جمعی آسیب نمی‌زد، ولی منافع کاسبان وضع موجود را تهدید می‌کرد. بنابراین هشدار می‌دادند که وضعیت جایگزین، شیرازه نظام اجتماعی را بر باد خواهد داد. ایشان از ابزاری چون طرد و تکفیر، و رویکرد قدری در مقابل خردگرایی استفاده می‌کردند. به سخن دیگر، قداست سنت‌های ناکارآمد مانع از اعمال نوگرایی می‌شد. وضع موجود گربه‌ای بود که نه تنها موش نمی‌گرفت، که خود موش می‌زایید!

از دیگر جلوه‌های نوگرایی، تلاش برای برابری آحاد جامعه از حیث حقوق انسانی و امکان بهره‌مندی از مواهب اجتماعی آن بود. تجدد در ذات ناظر به حقوق صرفاً انسانی است و در این باره تفکیک‌های عرضی مانند جنسیت، قومیت، نژاد، و جهان‌بینی را نادیده می‌گیرد. در آغاز سده نوزدهم، روشن است که این نگرش در اروپا نیز به تمامی معنا نشده بود تا چه رسد به جامعه سنتی فاجار. با این حال مفاهیم تازه‌ای در زمینه حقوق و قوانین شهروندی اروپایی وجود داشت که برای ایرانیان نوگرا بدیع می‌نمود؛ چه اهالی قشون که با نظام رتبه‌بندی نظامی جدید ناگزیر از گذر از تفاوت‌های قبیله‌ای بودند؛ چه دانشجویانی که در اروپا شاهد ساختار اجتماعی-فرهنگی و سیاسی انسان‌گرا بودند؛ و چه مسافرانی که له یا علیه شگفتی‌هایی که در فرنگ دیدند، داستان‌سرایی کردند.^۳ قدر

۱ - به عنوان نمونه مفتون دنبلی، مآثر سلطانی، ۱۳۵۱.

۲ - شرح مسافرت و عملکرد دانشجویان در: شیرازی، گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، ۱۳۶۲. مینوی، تاریخ و فرهنگ، ۱۳۶۹. محبوبی‌اردکانی، تاریخ موسسات تمدنی جدید در ایران، جلد اول، ۱۳۵۴. بهار، سبک‌شناسی، ج ۳، ۱۳۴۹. آدمیت، امیرکبیر و ایران، ۱۳۸۵.

۳ - حکایات فراوان در تحسین و تقبیح فرنگ در: توکلی طوقی، تجدد بومی و بازان‌دیشی تاریخ، ۱۳۸۳. شیرازی، گزارش سفر میرزا صالح شیرازی. ۱۳۶۲. گرمودی، سفرنامه میرزا فتح گرمودی، ۱۳۴۷. علوی شیرازی، دلیل‌السفر/ افشار بهاء‌الملک و مستوفی انصاری، سفرنامه خسرومیرزا، ۱۳۴۹. جهانگیرمیرزا، تاریخ نو، ۱۳۸۴. رضاقلی میرزا، سفرنامه رضاقلی میرزا، ۱۳۴۶.

مسلم این بود که تجدد اروپایی برای ایجاد تحول و گذار از ساختاری که بر پایه تفاوت‌های عرّصی بنا شده، نیازمند استقرار نظام ارزشی متکثر بود و این با مقتضیات موجود دوره قاجار منافات داشت. از جمله پیامدهای تجدد پیدایش گروه‌های مرجع جدید بود. گروه‌هایی که قبله‌های فرهنگی جامعه بوده و در تعیین سبک زندگی قاطبه افراد و بنابراین زوال یا رشد جامعه تاثیر مستقیم داشتند. در حالت کلی، تكثر عوارض انحصار طبقاتی یا صنفی را کاهش داده و باعث می‌شود تا تعادلی میان شایستگی افراد و امتیازهای موروثی ایجاد شود. کارآمدی تكثر از آن روست که با نگاه به نیاز آحاد جامعه و بر پایه عقل سلیم شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که سنن بحران‌زا با این استدلال که خرد جمعی برای درک مسایل نیازمند متولی است تکیه بر عقل سلیم را گمراه کننده می‌دانند و بر تکرار رسوم تاکید می‌ورزند. رویکرد نظری تجدد با عنایت به آموزه‌های عصر روشنگری مهندسی اجتماعی بر مبنای عقل است. به سخن دیگر خرد و اراده انسانی برای حل بحران‌های موجود قابل‌اعتماد و کم‌هزینه‌ترین گزینه است، در حالی که قول ادموند برک رویکرد محافظه‌کارانه منحصرأ در حوزه سنت‌های جاافتاده است و با تاکید بر اطاعت محض و حفظ نظم موجود باور دارد که رمه باید به دنبال چوپانش برود و گرنه طعمه گرگ خواهد شد. پیشتر اشاره شد که ناآگاهی از احوال جوامع دیگر نیز دلیلی بود تا مشکلات ناشی از ناکارآمدی داخلی به بیرون نسبت داده شود.

به ویژه در حوزه سیاست و فرهنگ، سنت‌های ناکارآمد نابرابری را ترویج و برجسته می‌کردند. سلب حقوق ذاتی ریشه در همان سنت‌های ناکارآمدی داشت که منجر به وضعیت بحرانی شده بود. حقوق برآمده از این سنت‌ها معمولاً موروثی و دور از دسترس «دیگران» بود.^۱ اندیشه واپس‌گرای قَدّری برابری انسان‌ها را با دلایلی از جمله اعطای شرافت ذاتی یا خداداده به گروه خاصی نفی می‌کرد. سنت‌های ناکارآمد دوره قاجار برای حفظ وضع موجود، انشقاق اجتماعی را تشویق می‌کردند. رویکردی که فارغ از شایستگی افراد بر برتری خودی بر غیرخودی تاکید داشت و مانع از انسجام اجتماعی بود. قشریون به عنوان کسانی که گروه برگزیده را به شرافت ممتاز شدن از «غیر» واقف و نایل گردانده بودند، پیوسته به چنددستگی دامن زده و نسبت به نوگرایی و نوگرایان هشدار می‌دادند.

۱ - نویسنده رساله *حکایات السلاطین* در تشریح عدالت عصر ناصری می‌گوید: «کسی از گلیم خویش پای بیرون نهد، ندار به نداری خود خرسند باشد. هرکس در منزلت اجتماعی‌اش ثابت بماند. ورنه در احوال جماعت اختلال پدید می‌آید.» در: رهبری، مشروطه ناکام، ۱۳۸۷، ۴۱.

برای ایجاد عدالت اجتماعی که هم ناظر به حقوق شهروندی و هم ناشی از آن باشد، شناخت و ترویج این حقوق الزامی بود. در پی اصلاحات عباس میرزا، خوانش نویی از تعاملات انسانی مطرح شد که گاه در جزئی ترین موارد با مواهب موروثی در تعارض بود. مثلا وقتی نایب السلطنه ساختار جدید رده بندی قشون را ابلاغ کرد، با مخالفت های جدی روبه رو شد؛ چراکه «نظام جدید» جایگاه سنتی خوانین به عنوان سران نظامی قبیله را زیر سوال می برد. سربازان هم معترض بودند که در رده بندی جدید تعلقات ایلی در نظر گرفته نشده است. ممکن بود چند قبیله که عموماً دچار دعوای های حیدری-نعمتی بودند، در یک رسته قرار بگیرند و اوضاع وقتی بدتر می شد که همه تحت فرماندهی خانی از قومی دیگر قرار می گرفتند که به نوبه خود از همه ماجرا بیزار بود. درحالی که نابرابری بخشی از مبانی هویت جامعه بود، نه فقط پیاده کردن مفاهیم جدید، که حتی تعریف ارزش های نوگرایانه به سختی ممکن می شد. هر اندازه که سنن معارض کهن تر بودند، نابرابری نهادینه تر و برای گذار از آن توجیحات فرهنگی نیرومندتری مورد نیاز بود. موانع ظاهراً مذهبی خود داستان دیگری بود. ترجیح بند مخالفان ولیعهد این بود که او «فرنگی شده» و می خواهد «آداب و رسوم مسیحیان را رواج دهد» (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳۷).

ساختار قدرت ناکارآمد نیز منافع خود را در جداسازی قومی و تفرقه عمومی می جست. مثلا فتحعلی شاه برای گذار از عوارض ناکارآمدی بین ارکان دولت تفرقه می انداخت و در برابر بحران برآمده از شکست نظامی به قدرت نمایی داخلی متوسل می شد. او از آغاز به اختلاف ها در خانواده اش، دیوان، و همه ارکان قدرت دامن زد تا سرگرم رقابت شوند و درصدد دسیسه علیه او برنایند. با وجود ارکان ضعیف یا نالایق در قدرت، شاه هم نیازی به ارتقای کیفی عملکرد سیاسی خود نداشت. البته که چگونگی رقابت و مناسبات قدرت تا حد زیادی آینه دار فرهنگ عرفی بود. نهادینه شدن حس عدم امنیت خواص^۱ و نابرخورداری از عدالت اجتماعی نزد عوام، منجر به ناسازگاری طبقات می شد. این عدم انسجام اجتماعی نابرابری را تشدید و پایگاه کاسبکاران وضع موجود را تقویت می کرد و بر

۱- موارد فراوان تحت الحمایگی و حقوق بگیری از روس و انگلیس و عثمانی در: علوی شیرازی، دلیل السفرا، ۳۹۲-۳۹۵. اشاره به سرنوشت میرزا ابراهیم خان کلانتر در: سپهر، نسخ التواریخ، ۱۳۸۰، ۳-۷۵۰۱/ خورموجی، حقایق الاخبار، ۱۳۶۳، ۱۲/ سایکس، تاریخ ایران، ۱۳۷۰، ۴۳۹/ شیرازی خاوری، تاریخ ذوالقرنین، ۱۳۸۰، ۳۸۴-۳۸۵/ هدایت، روضه الصفا، ج نهم، ۷۸۲۱/ دالمانی، سفرنامه، ۳۷/ حسینی فسایی، فارسنامه ناصری، ۱۳۸۲، ۷۰۱.

تجلی تجدد تأثیر منفی می‌گذاشت. در واقع برای پوشاندن ناکارآمدی ساختار اجتماعی موجود، چرخه نابرابری سیستماتیک در همه ارکان جامعه بازتولید می‌شد.

نسبت مستقیمی میان میزان ناکارآمدی حکومت با تمایل به دامن‌زدن به چنددستگی اجتماعی وجود داشت. هدف از ایجاد تفرقه این بود که ناکارآمدی در پرتو تشویش عمومی پنهان شود. وقتی پاره‌هایی از خاک ایران طی جنگ اول ایران و روس از دست رفت، فتحعلی‌شاه نگران تأثیر سوء این موضوع بر التزام خوانندان اتحادیه ایلی شد. از همین رو با تصور جلوگیری از شورش پسران و متحدانش شروع به قدرت‌نمایی و زهرچشم گرفتن کرد. تواریخ بفرموده شرح بلندی از کرّ و فرّ شاهانه او در سراسر کشور می‌دهند که برای ارباب «رعایا» کجا نسق چه کسانی را گرفت و چه جزاها به ایشان روا داشت (جهانگیر میرزا، ۱۳۸۴: ۱۳۹). شاه همچنین از تفرقه‌افکنی بهره‌ها برد؛ او آگاهانه و به قصد تشدید رقابت‌های سیاسی و حتی نظامی به ایلات چراغ سبز نشان می‌داد، و از آن‌جاکه قبایل عموماً از سوی شاهزادگان و منسوبان خاندان پشتیبانی می‌شدند، این در عمل به معنی درگیری ارکان حکومت بود (فلور، ۱۳۶۵: ۲۰). تأثیر رقابت ویرانگر شاهزادگان بر ثبات سیاسی و اقتصادی البته مثنوی هفتاد من کاغذ است که از آن می‌گذریم، ولی تبعات چندپارگی اجتماعی و فرهنگی اجزای جامعه بارها ویرانگرتر از درگیری‌های نظامی بود.

در برابر این ساز و کار بی‌نظام، شیوه فرمانروایی بر اساس معیارهای نوگرایانه بر اساس تعامل فرمانروا و اتباعش بر مبنای قانون بود. حتی مستبدین اروپایی نیز می‌کوشیدند تا با فاصله گرفتن از روش‌های قرون وسطایی، خود را ملزم به قانون و در خدمت تأمین سعادت «رعایا» معرفی کنند، چه رسد به تمایلات جمهوری‌خواهی در فرانسه و پادشاهی پارلمانی در انگلیس که مفاهیم پیشرو و بی‌سابقه‌ای را در حقوق مدنی و سیاسی مطرح می‌کرد. در حکومت تزاری روسیه که بر تعلقات استبدادی پیشین با شدت سابق تأکید می‌کرد نیز تفکیک و تنظیم امور کشوری و لشگری بر مبنای قانون مدون انجام می‌گرفت. پیش از مشروطه حکومتی خودسر فرمانروای ایران بود که اصولاً شکلی

۱ - نویسنده ناشناس رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران در شرح رفتار و شیوه فرمانروایی شاهزادگان قاجار می‌نویسد: «بر فقیر و غنی نبخشاید، و از نفیر و قطمیر نگذرد، دود از دل آن‌ها [مردم] برآورد، و فریاد ضعف و عجز را بر آسمان‌ها رساند»، ۱۴۲.

از حکومت مطلقه یا استبدادی^۱ از نوع اروپایی نبود. تفاوت مهم دو نظام این بود که دولت مطلقه به طبقات مالک تکیه داشت و بنابراین مقید به چهارچوب حقوقی معینی بود. درحالی که دولت خودسر مستقل از تمام طبقات اجتماعی و در رأس، بلکه بر فراز جامعه قرار داشت. از این رو اراده فرمانروای خودسر نه با قانون یا سنت، بلکه صرفاً بوسیله دامنۀ قدرتش و توان اعمال آن محدود می‌شد؛ که به نوبه خود تحت تاثیر شرایط بود. به سخن دیگر، مادامی که دولت امکان اعمال زور داشت، می‌توانست هرکاری که می‌خواهد انجام دهد؛ از جمله گرفتن خودسرانۀ جان و مال بلندپایگان. چنین قدرتی کاملاً دور از دسترس حتی قوی‌ترین فرمانروایان مطلقه اروپای غربی و مرکزی بود. حتی تزارهای روسیه که قدرتمندتر از آنها بودند نیز نمی‌توانستند خودسرانه حکومت کنند (اتابکی، ۱۳۸۵: ۲۴-۲۳). آشنایی ایرانیان با شیوه‌های حکمرانی برآمده از تجدد (میرزا صالح، ۱۳۶۲: ۲۶۹/ رضاقلی میرزا، ۱۳۶۴: ۵۳۹-۵۴۰) دریچه تازه‌ای برای اداره امور بر ایشان گشوده بود که برای ساختار قدرت متزلزل حاکم که درگیر شکست خارجی و چالش‌های داخلی بود و قصد ارتقا نداشت، نه به منزله فرصت که به مثابه تهدید تلقی می‌شد.

اگرچه ایرانیان به ناگزیر با تجدد آشنا و دچار پیامدهای آن شدند، اما فعالانه به آن واکنش نشان دادند. هم‌راستا با بررسی چگونگی این واکنش‌ها، دو سویه عمده تجدد که دو رویکرد کلی در مقابل نوگرایی را شکل داد نیز مورد گفتگو قرار می‌گیرد.

تجدد ابزاری و ماهوی؛ تعریف و قیاس

تجلی تجدد از اصلاحات عباس میرزا نایب‌السلطنه به بعد در دو رویکرد کلی خلاصه شد که به نوبه خود گرایش‌های گوناگونی را در بر گرفت. این دو رویکرد عبارت بودند از تجدد ذاتی و ماهوی که ناظر به دگرگونی ارزش‌های جامعه بود، و تجدد شکلی و ابزاری که قصد تغییر ظاهری و ابزاری در جامعه داشت. در میان پیروان هر دو سویه گروهی پیرو دیدگاه بومی کردن و گروهی هواخواه الگوبرداری صرف بودند.

هدف تجدد ماهوی دگرگونی تعاملات اجتماعی است و با راهکارهای تازه می‌خواهد که جامعه را به سوی بهبود و پیشرفت هدایت کند. تجدد شکلی یا ابزاری در پی عملیات اجرایی و زودبازده

^۱ Absolute or Despotic

است که آثار عینی و تغییر تکنولوژیک به همراه داشته باشد. این رویکرد در صورتی که به همراه یا پیرو استقرار نظام ارزشی تجدد رخ دهد، مکمل عملیاتی شدن تجدد در جامعه است. چنان‌که اشاره شد ماهیت تجدد ترقی‌خواه و تاثیر طلب است و انتظار می‌رود که اثرات بیرونی ملموس و قابل ارزیابی داشته باشد. اگر مفاهیم تجدد ماهوی به روشنی تبیین شوند، عملیاتی کردن تجدد ابزاری اثرات پایداری خواهد داشت. وگرنه برای رفتاری کردن تجدد شکلی که فاقد رویکرد علی و معلولی باشد، گریزی از رویکرد آمرانه نیست که خود معارض ماهیت تکنرگرای تجدد است.

درواقع آفریدن منظومه فرهنگی جدید، یعنی تبیین ماهیت نوگرایی، مقدمه رفتاری شدن تجدد در جامعه است. تا زمانی که منظومه تازه بدل به عرف نشود، تجدد جلوه‌گر نخواهد شد. رفتاری شدن نوگرایی یعنی وقتی که بخش قابل توجهی از اقشار جامعه ارزش‌های جدید را به عنوان شیوه زندگی بپذیرند و به آن عمل کنند؛ وگرنه روح نوگرایی و نواندیشی محقق نخواهد شد حتی اگر مظاهر تکنولوژی در جامعه مشهود باشد. البته تحقق شکلی نوگرایی به صورت مقطعی و موقتی امکانپذیر است؛ چنان‌که توسعه ابزاری رخ می‌دهد بدون این‌که دایره ارزشی مخصوص به خود را پدید آورد. چنین توسعه‌ای در بهترین حالت صرفاً مقلد است و نه مولد؛ زیرا از چرخه نظری که منجر به پدید آمدن محصول عینی شده است محروم مانده است. به زبان دیگر، این شکل از توسعه چالش‌های ارزشی ناشی از نقد و آزمون را تجربه نکرده، و بنابراین از زمینه ارتقا و پیشرفت یعنی اندیشه مولد بی‌بهره است. به این دلیل بود که نوگرایی شکلی از دوره قاجار تجربه شد، ولی روح کلی جامعه نخبه ستیز باقی ماند. وقتی نخبگان نوگرا قادر به غالب کردن ارزش‌های خود نشدند، در حد متولیان خرده فرهنگی دگراندیش تنزل کرده و در سایه باقی ماندند. آن‌ها ابتدا از بدنه جامعه و واقعیات آن فاصله گرفته، و بعد از مدتی تسلیم شرایط موجود شدند.

تجدد آمرانه که بر تغییرات از بالا تاکید دارد معمولاً در پی تجلی تجدد ابزاری است. رویکردی که از اصلاحات عباس میرزا نایب‌السلطنه آغاز شد و پس از آن نیز ادامه یافت. رویکرد آمرانه که با تاکید بر کیش شخصیت می‌کوشید تا عملیاتی شدن نوگرایی عینی را تسریع کند، با روح تجدد که متکی بر اندیشه نقادانه بود تعارض داشت. حتی آرای مصلحان دولتی به مخالفت با قدرت فائقه تعبیر شده و تحمل نمی‌شد. بنابراین عرصه حتی بر اندیشه‌ورزان موافق هم تنگ شده، یا از صحنه خارج

می‌شدند و یا به جرگه موبدان فرمایشی در می‌آمدند. درحالی‌که توسعه جز در توافقی فعال و متساهل ممکن نبود و اکتفا به تجدد ابزاری آمرانه نیز چنین فضایی را فراهم نمی‌کرد.

با توجه به این‌که جریان‌های پیشرو از دوره قاجار به بعد به قول فریدون آدمیت زاده نیاز آنی بود (آدمیت، ۱۳۸۵: ۱۴)، فوریت و عمل‌گرایی بر فرهنگ‌سازی تقدم داشت. نوگرایان از سویی گرفتار شرایط بحرانی و نیازمند حصول نتیجه بودند و از سوی دیگر آگاهی و تمایل چندانی به رویکرد انتقادی و فربه کردن حکمت نظری نداشتند. بر همین پویه ایشان فاقد دستگاه اداری مستقل و روشمندی بودند که از ارکان لازم برای اعمال دگرگونی از بالاست. در اصلاحات عمودی معمولاً ساختار اداری و ارزشی مرتبط با اهداف مورد نظر از قبل فراهم شده است. چنین ساختاری در گذر زمان قوام یافته و مستقل از بنیان‌گزاران اولیه هم تداوم خواهد داشت.^۱ با این همه نوگرایان قاجاری به دلایلی که خواهد آمد ترجیح دادند تا با جلب رضایت نخبگان سنتی نوگرایی را پیاده کنند. این

۱ - لوازم و نتایج نوسازی حتا در کارگزاران اصلاحات نهادینه نشده بود. هانتینگتون باور دارد که نوسازی فرآیندی با جنبه‌های گوناگون است: «نوسازی از جنبه فکری، به گستردگی وسیع دامنه دانش انسان درباره محیطش و پراکندگی این دانش در سراسر جامعه از رهگذر افزایش روزافزون سواد، ارتباطات توده‌گیر و آموزش، نیاز دارد. از نظر جمعیت‌شناختی، نوسازی به معنای دگرگونی در الگوهای زندگی و افزایش شاخصی در امید بقا و تندرستی، فزونی تحرک شغلی، عمودی و جغرافیایی و به ویژه رشد شتابان جمعیت شهری در برابر جمعیت روستایی است. از نظر اجتماعی، نوسازی به این گرایش دارد که خانواده و دیگر گروه‌های نخستین را که نقش‌های پراکنده دارند، از طریق پیوستگی‌های آگاهانه سازمان گرفته دومین، دارای کارکردهای تخصصی‌تر سازد. توزیع سنتی منزلت اجتماعی بر پایه یک ساختار واحد منشعب شونده با خصلت «نابرابری‌های انباشته»، جایش را به ساختارهای منزلتی متنوع‌آمیزی می‌دهد که ویژگی آنها «نابرابری‌های پراکنده» است. از نظر اقتصادی، یک نوع تنوع در فعالیت پدید می‌آید، چندان‌که مشاغل ساده و محدود، جای‌شان را به مشاغل پیچیده و گوناگون می‌دهند؛ سطح مهارت شغلی بس بالا میرود؛ نرخ سرمایه نسبت به کار، افزایش می‌یابد؛ کشاورزی بازار جای کشاورز معیشتی را می‌گیرد؛ اهمیت کشاورزی در برابر فعالیت‌های بازرگانی، صنعتی و فعالیتهای غیرکشاورزی دیگر، کاهش می‌یابد. گسترش پهنه جغرافیایی فعالیت اقتصادی و تمرکز چنین فعالیتی در سطح ملی و پیدایش یک بازار ملی، منابع ملی سرمایه و نهادهای اقتصادی ملی دیگر، از پیامدهای نوسازی‌اند. [در زمینه سیاسی] ... مردم رویکردها، ارزش‌ها و چشمداشت‌های‌شان را که وابسته به جهان سنتی پیشین بوده است رها می‌کنند و به ارزش‌های ویژه جهان نوین روی می‌آورند. این دگرگونی در نتیجه سوادآموزی، آموزش، ارتباطات گسترده‌تر ... پدید می‌آید ... « ۵۴-۵۵.

روش شاید در کوتاه‌مدت و برای گذار از بحران‌های نظامی یا اقتصادی سودمند بود، ولی زمانی که ادامه یافت، فربه شد و از تکثر آرا جلوگیری کرد، مشکل‌ساز شد.^۱

گفته شد که اعمال تجدد نیازمند پشتیبانی مالی، نظامی و حقوقی است؛ ساختاری روشن و مستقل که با در نظر گرفتن ملاحظات عرفی و اعتقادی، مشوق نظریه‌پردازی و آسیب‌شناسی اجتماعی باشد. درحالی‌که محافظه‌کاری دوره قاجار در برابر سنت‌های بحران‌زا مانع شکل‌گیری چنین ساز و کاری بود، تشخیص اولویت و چگونگی عملیاتی کردن تجدد مبنایی صرفاً حکومتی داشت و میزان توفیق وابسته به خرد حاکمان بود. مثلاً در زمینه تامین بودجه، فتحعلی‌شاه اگرچه ظاهراً مخالف برنامه‌های عباس میرزا نبود، اما بودجه و امکاناتی در اختیار شاهزاده اصلاحگر نمی‌گذاشت (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۲۴۱). خاقان اعتراف می‌کرد که «اگر یک روز برایش پول نیاورند احساس اندوه و دل‌تنگی می‌نماید». حتی فرزندان خود را به نجبای دربار می‌سپرد تا خرج تربیت و تحصیلشان را به گردن ایشان بیندازد و متنی هم نهاده باشد (ناطق، ۱۳۵۷: ۱۲۸).

بنیان اصلاحات عمودی در ایران نسبت به تجدد ماهوی محافظه‌کار و از عواقب بر هم زدن نظم موجود نگران بودند. ناکارآمدی نوگرایی دوره قاجار تا حدی بود که مورخ حکومتی، رضاقلی خان هدایت محتاطانه اقرار می‌کرد که «پیداست که نظام هزارساله را با نظام یکساله چه فرقه‌هاست ...» (هدایت، ۱۳۸۰: ۷۵۸۵). «نظام هزارساله» در واقع نظم اجتماعی قاجاری بود که منافع و معیشت کاسبان وضع موجود را تامین می‌کرد و در نظام جدید به خطر می‌افتاد.

اگرچه خواص حکومتی خود بانی و مجری نوگرایی بودند، ولی همواره درباره تجدد نگرانی‌های سیاسی داشتند. حتی مشروطه پارلمانی انگلیس نیز برای ایشان به سختی قابل هضم بود، چه رسد به انقلاب فرانسه با شهرت موحش شاه‌گشی. حتی پیش از شکست همکاری مستشاری فرانسه در اصلاحات عباس میرزا، میرعبدالطیف شوشتری از ایشان به عنوان «طایفه مخدوله فرانس، قاتلهم الله» یاد کرد که «فتنه و فساد» انقلاب فرانسه را آفریده و «گوی سبقت از ملاحده اولین و آخرین برده‌اند» (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۵۵).

هم مخالفان تجدد و هم آن دسته از نوگرایانی که خواهان جنبه‌های صرفاً ابزاری نوگرایی بودند، نگرانی‌های مشابهی داشتند. آنها نگران خطر تسری رسوم اروپایی به فرهنگ و اعتقادات جامعه بودند.

۱ - بنگرید به آرای مهدی رهبری درباره لوازم مدرنیته در: رهبری، مشروطه ناکام، ۱۳۸۷، ۴۶.

به ویژه وقتی که رده‌بندی‌های عرضی قومی، دینی، جنسیتی و طبقاتی که شالوده جامعه سنتی بود، توسط دانشجویان فرنگ‌دیده و جهانگردان با نمونه اروپایی مقایسه شد و مورد پرسش قرار گرفت. حفظ فاصله با «کفار» تا آغاز قاجاریه مراعات شده بود، اما پیاده کردن اصلاحات نایب‌السلطنه عباس میرزا و تداوم تجدد ساختارهای کهن را در معرض تغییر قرار داد.

جنبش‌های اجتماعی در ایران معمولاً مایل به تحول عمیق در وضع موجود نبودند و بیشتر در ظرف اعتقادی عرضه می‌شدند تا سیاسی و ملی. از نظر نوگرایان و از جمله عباس میرزا نایب‌السلطنه راهکار عرضه و اجرای تجدد ابزاری توسط مذهب و فقها بود. اگرچه این راهکار در نهایت به اختلاف ولیعهد و فقها انجامید، بهره‌برداری از ابزار مذهبی پس از عباس میرزا روال غالب جریان‌های دگرگون‌خواه در ایران شد.

از نظر متجددان و روحانیان همفکر ایشان دین به مثابه ابزاری در جهت هموار کردن گرت‌برداری از غرب به کار می‌آمد. بهره‌گیری از زبان دینی از آن‌رو کارساز می‌نمود که همه امور -از جمله غیردینی- در همین بیان عرضه و پذیرفته می‌شد. مثلاً رساله یک کلمه میرزا یوسف خان مستشارالدوله که برداشت آزاد او از قانون اساسی انقلاب فرانسه بود، با تعبیری روایی و قرآنی بیان شد. اعتراض آخوندزاده به برداشت دینی مستشارالدوله از «کد» فرانسه این‌گونه پاسخ داده شد: برای اینکه مردم آن را بپذیرند و علماً به آن اعتراض نکنند؛ زیرا این حرف کافران است (مدپور، ۱۳۸۰: ۴۳). رساله‌هایی مانند *مکتوبات کمال‌الدوله* که بر این سیاق نوشته نشدند عموماً به صورت نسخه خطی باقی می‌ماندند. عباس میرزا هم تلاش مشابهی داشت تا فقها را با خود همراه سازد. با این‌همه تلاش در استفاده از سلاح مذهب در تایید یا رد نوگرایی نه محدود به اصلاحات عباس میرزا می‌شود و نه با او به پایان می‌رسد (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۲۴۱).

بعدها هم مشروطه‌خواهان با هراس از اتهام کفراندیشی ادعا کردند که سیاست مدرن گامی در راه شناخت مقام الهی است و یا وعده دادند که دست فقها در حک و اصلاح مفاهیم نوگرایانه بازخواهد بود. تغییر مفاهیم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی پیام‌آور دگرگونی بنیادین بود. اندک زمانی پس از اصلاحات عباس میرزا و سپس در آستانه جنبش مشروطه، عالم نه به مفهوم مجتهد، که بر مبنای واقف بر علوم غیردینی بود و روسای ملت به جای روحانیان به اهالی مجلس شورای ملی، و واژه ملت نیز به ایرانیان -و نه امت مسلمان- اطلاق گشت. اگرچه این تکوین چند دهه زمان برد، از

آغاز حساسیت سنت‌گرایان را برانگیخت. مجهول بودن پیامدهای تجدد به خودی‌خود نگران‌کننده بود، چه رسد به این‌که ریشه‌ای مشکوک نیز داشته باشد.

حتی مجریان اصلاحات نیز با وجود تلاش برای اسلامی و ایرانی کردن اصلاحات در سودمندی راه و رسم اروپاییان برای مسلمانان تردید داشتند. همانندسازی‌ها شگردی برای تبلیغ نوگرایی بود؛ ولی در واقع نشان از خودپسندی و نگاه منفی به غیر داشت. نوگرایان استفاده از شیوه جنگی اروپایی را با «آثار قدیم ابنیه پارسیان» (هدایت، ۱۳۸۰: ۷۵۸۵) مقایسه می‌کردند و مدعی بودند که این شیوه در حقیقت از ایران «به دولتهای دیگر نشر کرده» است. در واقع این دیدگاه باور داشت که هر چه نیکوست، اگرچه در دیار کفر باشد برداشتی از راه و رسم پیشین ماست و نه هنر فرنگی. این نگرش که پذیرش ارمغان «کفار» را موجه و آسان‌تر می‌کرد، در اصل گویای مقاومت روحی ایرانیان در برابر عناصر واردتی حتی کارآمد بود.

در سال ۱۸۵۵ در میانه دوران قاجاری، گوینو در کتاب *سه سال در ایران* (ص ۱۶۱) می‌گوید که در بزرگان ایران هیچ‌کس در فکر اصلاح و تغییر آینده کشور نیست و در عوض همه به بزرگان و پهلوانان کهن افتخار کرده و فکرشان معطوف به گذشته است. او می‌افزاید: «شاید حق با آنها باشد، چرا که ... هر پیشرفتی که نصیب بشر شده از مشرق زمین سرچشمه گرفته است. منتهی ما پس از این که افکار و علوم را از آنها اقتباس کردیم، به نوبه خویش در آنها دخل و تصرف نمودیم و تغییراتی به وجود آوردیم که باعث کمال یا رفع نقایص آنها شد» (انصاف پور، ۱۳۶۳: ۲۷).

اشتیاق روح جستجوگر ایرانی به ویژه در سفرنامه‌ها آشکار است؛ اما دو نکته اصلی برای دگرگونی اجتماعی عموماً در این متون به چشم نمی‌خورند: نخست پذیرش این‌که برخلاف تصور رایج، ایران نه محل صدور تمام عناصر سودمند، که بانی بروز بخشی از دستاوردهای تمدنی بوده و دستاوردهای دیگر به وسیله دیگرانی از جمله «کفار» حاصل شده است. دوم این‌که به دلیل همین نگرش برتری‌جویانه، عیب و آسیبی در فرآیندهای خودی دیده نمی‌شد. هر آسیبی ناشی از «اجانب» بود و همین مانع از نگرش کثرت‌گرا^۱ به دستاوردهای دیگر جوامع و نگاه نقادانه به خویش می‌شد. در این صورت آسیب‌شناسی کاستی‌های داخلی تابو می‌شد و امکان بهره‌مندی از دستاوردهای خارجی از میان می‌رفت.

بخش بزرگی از آداب و رسوم آمیخته با خرافات بود و خلاف منطق بودن آن، پیش بردن نوگرایی را دشوارتر می‌کرد. گذشته از منشا «کفرآمیز» تجدد، الگوی خردگرا و انسان‌گرا نیز برای مروجان خرافه تهدیدآمیز بود. بدون پذیرش ارزش‌های خردمحور تجدد، اجرای برنامه‌هایی از قبیل آموزش دختران یا آبله‌کوبی همگانی امکانپذیر نبود. باورهایی از این دست که اجنبی‌ها اجنه را از طریق واکسیناسیون وارد کالبد مسلمین می‌کنند، منجر به شکست طرح آبله‌کوبی در آذربایجان شد (حائری، ۱۳۶۵: ۳۱۳-۳۱۴)، و حرام بودن استعمال مسکر -الکل- در واکسیناسیون، نجس بودن «کفار» و شیوه‌های درمانی ایشان خود داستان‌های دیگر بودند.^۱ به دلیل تفاوت‌های اعتقادی و فرهنگی تمایل به شیوه‌های فرنگی تابو به شمار می‌رفت. شمار اقلیت‌های مسیحی و یهودی ایرانی نیز تا آن اندازه نبود که به سبب ارتباط با هم کیشانشان در اروپا، بتوانند دستاوردهای غربی را به شکل موثری به ایران منتقل و معرفی کنند (عیسوی، ۱۳۶۹: ۲۳).

با وجود تاکید نوگرایان قاجاری بر تجدد ابزاری، لزوم شناخت ماهیت تجدد و مفاهیم نظری برآمده از آن به زودی آشکار شد. اگرچه ایشان در بازخوانی مفاهیم نو تا حد امکان محافظه کار بودند، اجرا و یا بومی کردن ارزش‌های نوظهور همچنان چالش برانگیز بود. تمایل نخبگان به شناخت ماهیت تجدد و منشا آن پیوسته بیشتر می‌شد، و اکراه حکومت و سنت‌گرایان نیز تاثیر چندانی در کنترل این روند نداشت. حتی نخبگان دولتی نیز به طوع و کره لزوم شناخت ماهوی نوگرایی را تایید می‌کردند. میرزا مصطفی افشار، نویسنده *سفارت‌نامه خسرومیرزا* درباره امکان ارتباط نخبگان با خارج از کشور آرزو می‌کرد:

«... اگر دولت اعیان مملکت را خواه به مسافرت یا به درس خواندن السنه و علوم و تاریخ دول دیگر، به این آگاهی وامی‌داشت، احتمال کلی می‌رفت که از آگاهی اعیان مملکت آگاهی به عموم سرایت کند و زبان قدح و شکایت به مدح و منقبت بدل شود، ... و به این سبب دولت دوام و ثبات پذیرد ...».

اگرچه به دلیل بافت خاص اجتماعی و سیاسی دوره قاجار تاکید بر تجدد ابزاری همچنان ادامه یافت، ولی روزه‌ای که در پی توسل ابزاری به تجدد غربی در جامعه گشوده شده بود، گشایش عرصه نظری تجدد را غیرقابل اجتناب می‌کرد.

۱ - به تعبیر سیریل الگود، طب غربی با ملایمت و آهستگی در سنگرهای طب جالینوسی نفوذ کرد. در: الگود، تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی، ۱۳۵۶، ۴۹۱.

نتیجه‌گیری

تجلی تجدد ماهوی در آغاز قاجار به سختی قابل‌تصور بود؛ چراکه ارزش‌های انسان‌گرا و پیامدهای آن به کل ناشناخته بود. نخستین انگیزه نوگرایان در گرده‌برداری از تجدد اروپایی به واسطه کارنامه موفق نظامی آن‌ها بود. اما مناسبات ایلی قاجار و هراس سنتی از تغییر، نوگرایان را محدود می‌کرد. بنابراین کوشیدند تا تنها به ابزار جدید مجهز شوند و مناسبات اجتماعی و سیاسی که منجر به تولید آن‌ها شده بود را نادیده بگیرند. درحالی‌که دگرگونی شکلی برآمده از رویکرد ابزاری خواه‌ناخواه منجر به تغییرات ذهنی نیز می‌شد. نخبگان اجتماعی و سیاسی تلاش می‌کردند تا با کمترین تغییر در مناسبات موجود از مواهب ابزاری تجدد بهره‌مند شوند، ولی در عمل جداکردن محصولات عینی از منظومه ذهنی که آن‌ها را تولید کرده بود، میسر نشد.

گوهر تجدد قدرت انطباق منطقی با نیازهای اجتماعی که به اقتضای زمان در حال تغییر هستند را دارد. تجدد مبتنی بر عقل سلیم مایل است به جای توسل متعصبانه به شیوه‌های سنتی، ساز و کار اقناعی جدیدی عرضه کند. تنها پس از چالش‌های فکری متعدد است که محصول عینی در قالب ابزار متناسب با نیاز روز عرضه می‌گردد. بر این پویه، بومی‌سازی نوگرایی پیش از هرچیز نیازمند نواندیشی بومی است. گرچه الگوپردازی ابزاری دوره قاجار در آغاز صرفه‌جویی در زمان و هزینه بود، بدون شکل‌گیری منظومه فکری منجر به تسلسل آزمون و خطاها شد. درواقع نوگرایی قاجاری در وهله نخست نیازمند اندیشه‌نویسی بود که بتواند تعادلی میان ملاحظات بومی و نیازهای متغیر جامعه ایجاد کند.

تجلی تجدد در صورت همه‌گیری اجتماعی رخ می‌دهد. در حقیقت غلبه اندیشه نوگرایی بود که منجر به کارآمدی ابزاری تجدد می‌شد. تاکید می‌شود که غرض انکار لزوم تجدد ابزاری و تحول شکلی برآمده از آن نیست؛ که تاکید بر این مهم است که عدم توجه فرهنگی و رفتاری کردن ماهیت تجدد، تجدد شکلی را هم از کار می‌انداخت.

فهرست منابع

- آدمیت، فریدون (اسفند ۱۳۸۵). امیرکبیر و ایران (چاپ نهم)، تهران: خوارزمی.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۵). تجدد آمرانه، برگردان مهدی حقیقت‌خواه، مشهد: انتشارات شمشاد.
- افشار بهاء‌الملک، مصطفی و مستوفی انصاری، مسعود (۱۳۴۹). سفرنامه خسرو میرزا به پترزبورگ و تاریخ زندگی عباس میرزا نایب‌السلطنه، به تصحیح فرهاد میرزا معتمدالدوله، به کوشش محمد گلبن، تهران: کتابخانه مستوفی.
- اصغری تبریزی، اکبر (۱۳۵۷). عباس میرزا از نظر یک جهانگرد آلمانی، بررسی‌های تاریخی، ۱۳ (۳)، ۱۶۱-۱۷۴.
- الگار، حامد (بهار ۱۳۶۹). دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار، برگردان ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). میرزا ملکم، برگردان جهانگیر عظیمی، تهران: انتشارات مدرس.
- الگود، سیریل لوید (۱۳۵۶). تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی، برگردان باهر فرقانی، تهران: امیرکبیر.
- انصاف‌پور، غلامرضا (۱۳۶۳). ایران و ایرانی به تحقیق در صد سفرنامه خارجی، تهران: نشر زوار.
- ایمانی، مصطفی (۱۳۸۳)، نخبگان ایرانی، غرب و مدرنیته، فرهنگ اندیشه، ۳ (۱۰).
- باربیه، موریس (۱۳۸۳). مدرنیته سیاسی، برگردان عبدالوهاب احمدی، تهران: انتشارات آگاه.
- بهار، محمدتقی (آذر ۱۳۴۹). سبک‌شناسی (چاپ چهارم)، ج ۳، تهران: کتابهای پرستو.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۳). تجدد بومی و بازانديشي تاريخ، تهران: نشر تاريخ ايران.
- توکلی طرقي، محمد (بهار و تابستان ۱۳۸۱). تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی، ایران‌نامه، ۷۸ و ۷۹، ۲۳۶-۱۹۵.
- جامی، مهدی (اکتبر ۲۰۱۵ / مهر ۱۳۹۴). ما و مدرنیته: گفت - و - گو با داریوش آشوری، آمستردام: آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران، توانا.
- جهانگیرمیرزا (۱۳۸۴). تاریخ نو شامل حوادث دوره قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری، (ذیل تاریخ مآثر سلطانیه از مفتون مفتون دنبلی)، به سعی و اهتمام عباس اقبال، تهران: نشر علم.
- حایری، عبدالهادی (فروردین ۱۳۶۵). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.

- حسینی فسایی، حسن (۱۳۸۲). فارسنامه ناصری (چاپ سوم)، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.
- خاوری شیرازی، فضل‌الله (۱۳۸۰). تاریخ ذوالقرنین، ج ۱، تصحیح و تحقیق ناصر افشارفر، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خورموجی، محمدجعفر (۱۳۶۳). حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: نشر نی.
- دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۶). سفرنامه از خراسان تا بختیاری، برگردان فره‌وشی، تهران: ابن‌سینا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳). نخستین گرایش به غرب و گسست از سنت با رویکرد نظری، در مجموعه مقالات شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما، تهران: سروش.
- درویل، گاسپار (۱۳۶۷). سفر در ایران، برگردان منوچهر اعتماد مقدم، تهران: نشر شب‌اویز.
- رضاقلی میرزا (۱۳۴۶). سفرنامه رضاقلی میرزا نوه فتحعلیشاه درباره احوال خود و عموها و برادرانش در ایران و اروپا، وقایع سالهای اول سلطنت محمد شاه، به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضوانی، هما (۱۳۶۲). لویح آقا شیخ فضل‌الله نوری، تهران: نشر تاریخ ایران.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۷). مشروطه ناکام، تهران: کویر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷). سنت و مدرنیته، تهران: روزنه.
- سایکس، پرسی (۱۳۷۰). تاریخ ایران، برگردان سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: نشر دنیای کتاب.
- شیرازی ایلچی، ابوالحسن (بهمن ۱۳۶۴). حیرت‌نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به کوشش حسن مرسل‌وند، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- شیرازی، صالح (پاییز ۱۳۶۲). گزارش سفر میرزا صالح شیرازی، ویرایش از همایون شهیدی، تهران: راه‌نو.
- شوشتری، میرعبدالطیف (۱۳۶۳). تحفه‌العالم، تهران: طهوری.
- علوی شیرازی، محمدهادی (۱۳۶۳). دلیل‌السفر، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان شیرازی ایلچی به روسیه، به کوشش محمد گلبن، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- عیسوی، چارلز (بهار ۱۳۶۹). تاریخ اقتصادی ایران (عصر قاجار ۱۳۳۲-۱۲۱۵ ه.ق)، برگردان یعقوب آژند، تهران: گستره.
- فلور، ویلم (۱۳۶۵). جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران عصر قاجار، ج ۲، برگردان ابوالقاسم سری، تهران: توس.

- قائم مقام فراهانی، عیسی (۱۳۸۰). احکام الجهاد و اسباب الرشاد، تصحیح و مقدمه تاریخی از غلامحسین زرگری نژاد، تهران: بقیه.
- قرگللو، ناصر (زمستان ۱۳۸۶). اصلاحات و تجدد در عصر قاجار، بی جا: کتابخانه رستار.
- کوهن، آلوین استنفورد (۱۳۶۹). تئوری های انقلاب، برگردان علیرضا طیب، تهران: نشر قومس.
- گاردان، آلفرد (۱۳۶۲). ماموریت ژنرال گاردان در ایران، برگردان عباس اقبال، تهران: نگاه.
- گرمودی، فتاح (۱۳۴۷). سفرنامه میرزا فتاح گرمودی باروفا مو سوم به چهارفصل و دو ر ساله دیگر بنام: شب نامه و سفرنامه مہ سنی در زمان محمد شاه قاجار، به سعی و کوشش فتح الدین فتاحی، بی جا: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- گوبینو، ژوزف آرتور (۱۳۸۵). سه سال در ایران، برگردان ذبیح الله منصور، تهران: نگارستان کتاب.
- لاور، رابرت (۱۳۷۲). دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی، برگردان کاووس سیدامامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لسان‌الملک سپهر، محمدتقی (۱۳۸۰). ناسخ التواریخ (تاریخ قاجاریه) از آغاز تا پایان سلطنت فتحعلیشاه، ج ۱، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: اساطیر.
- لگنهاوسن، گری (۱۳۷۹). گفتگو درباره سنت و تجدد، حوزه اندیشه، ۶ (۱).
- محبوبی اردکانی، حسین (تیر ۱۳۵۴). تاریخ موسسات تمدنی جدید در ایران، جلد اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مددپور، محمد (۱۳۸۰). خودآگاهی تاریخی، تجدد و سنت، ج سوم، تهران: منادی تربیت.
- مفتون دنلی، عبدالرزاق (۱۳۵۱). مآثر سلطانیه (تاریخ جنگهای ایران و روس)، به اهتمام غلامحسین صدری افشار، تهران: ابن سینا.
- منصوربخت، قباد و جامه‌بزرگ، بهزاد (۱۳۹۰). وابستگیان دربار قاجار و نهادهای سیاسی مدرن اروپایی، از آغاز تا عصر محمدشاه، جستارهای تاریخی، ۲ (۲)، ۱۴۷-۱۱۷.
- موریه، جیمز (۱۳۵۱). سرگذشت حاجی بابای اصفهانی در ایران. برگردان میرزا حبیب اصفهانی «دستان»، به کوشش دکتر یوسف رحیم‌لو، آذربایجان شرقی: انتشارات حقیقت.
- مینوی، مجتبی (۱۳۶۹). تاریخ و فرهنگ (چاپ سوم)، تهران: خوارزمی.
- ناطق، هما (۱۳۵۷). از ماست که برماست، تهران: آگاه.
- نقیسی، سعید (۱۳۶۸). تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۱، تهران: بنیاد.

نویسنده ناشناس (۱۲۷۵ق). رساله شرح عیوب و علاج نواقص مملکتی ایران، در: زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۰). رسایل سیاسی عصر قاجار، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، برگردان محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.

هدایت، رضاقلی (۱۳۸۰). تاریخ روضه‌الصفای ناصری، ج نهم، به تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر، تهران: اساطیر.