

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شانزدهم، بهار ۱۳۸۹: ۲۰۳-۱۷۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۶/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۸/۱۱

نگرش دینی شاعران دوره مشروطه

* محمد غلامرضایی

** زهره ملاکی

چکیده

در دوره مشروطه که فرهنگ اسلامی و تمدن نوین با یکدیگر روبرو شدند، به دلیل تفاوت‌هایی که میان آن دو وجود داشت، روشنفکران و روحانیون که نیروهای مؤثر اجتماعی بودند هر یک در مقابل تجدد و دین دیدگاه‌های خاصی ابراز کردند. روشنفکران به سه گروه مخالف دین، طرفدار استفاده ابزاری از دین و معتقد به سازگاری اسلام و تمدن نوین و روحانیون به دو گروه محافظه‌کاران مخالف تجدد و مشروطه‌خواهان طرفدار سازش اسلام و دموکراسی تقسیم شدند. این مقاله با روش تحلیل محتوای کیفی و با تأمل در اشعار هفت تن از شاعران مردمی این دوره، به بررسی نگرش دینی آنها پرداخته است و به این نتیجه رسیده که سه جریان فکری عمده در میان شاعران وجود داشته است. یک جریان، دین را در مقابل تجدد قرار می‌دهد و متجدد شدن را منوط به حذف دین از جامعه می‌داند. جریان دیگر، به حذف بسیاری از سنت‌های دینی و تغییر در کارکرد آن معتقد است و بیشتر بر بعد ایمانی دین تأکید می‌کند. جریان سوم تجدد را بر بستر سنت‌های دینی می‌پذیرد و با استفاده از ابزار اجتهاد، خواهان تغییر در بعضی از سنت‌ها و اصلاح آنهاست. این جریان به حفظ دین در جامعه تأکید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: شاعران مشروطه، نگرش دینی، تجدد و مشروطه، سنت و مدرنیته در

شعر فارسی.

M_gholamrezaei@sbu.ac.ir

Mallaki_zohre@yahoo.com

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

جامعه ایران از دیرباز مستعد ایجاد و پرورش ادیان گوناگون بوده است. این ادیان، خواه مثل یهودیت و مسیحیت توحیدی بوده و خواه مثل آیین‌های ویژه ایرانی، زرتشتی و مانوی ثنوی بوده باشند، همواره در میان ایرانیان جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. در جامعه باستانی ایران، اعتقاد به فرّه ایزدی پادشاه، سبب نزدیکی حکومت و دین گردید و روحانیون زرتشتی، در استحکام پایه‌های سلطنت و تقدس‌بخشی به آن نقش مؤثری ایفا کردند و به علاوه، در پیشامدهای تاریخی و دگرگونی‌های اجتماعی، موقعیت تعیین‌کننده‌ای یافتند. مهمترین پیشامدی هم که در این جامعه روی داد و آن را به کلی دگرگون کرد، ورود دین اسلام بود. ایرانیان که سابقه طولانی دینداری داشتند، با انتقال برخی مفاهیم و اعتقادات گذشته خود به دین تازه، به آن هویتی تازه بخشیدند (کدی، ۱۳۸۵: ۱۸) و پس از گذشت چند سده، تمدنی ایرانی-اسلامی بنا نهادند، که تا پیش از عصر جدید، در جهان کم نظیر بود. دین اسلام، در سیزده، چهارده سده حضور در ایران، خود نیز دستخوش دگرگونی‌های بسیاری شده است. به گروهها و مذاهب مختلف تقسیم شده، زمانی مورد بی‌مهری حکومت قرار گرفته و روزگاری در کنار حکومت ایفای نقش کرده، دانش‌های مختلف دینی ایجاد کرده، زمانی عامل جنگ و خونریزی شده، زمانی پررنگ و زمانی کم‌رنگ جلوه کرده است. اما هیچ‌گاه از ذهن جامعه پاک نشده و به هر شکل که خود را نشان داده، به‌گونه‌ای فراگیر همه ابعاد زندگی دنیوی و اخروی ایرانیان را در بر گرفته است. در روزگار گذشته تا پیش از عصر جدید، اگر در مورد دین بحث و مجادله‌ای درمی‌گرفته، بر سر حضور اندیشه دینی خاص و یا جایگزینی اعتقاداتی ویژه بوده و گرنه دین به مفهوم عام بجز در نزد پاره‌ای دهریون که اندک و انگشت‌شمار بودند، هیچ‌گاه مورد شک و تردید قرار نمی‌گرفته است. اما با ظهور تمدن نوین در غرب و ورود آن به ایران در دوره قاجار، مدرنیته (تجدد) به‌عنوان یک الگوی (پارادایم) فرهنگی و تمدنی سیال که همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی را در برمی‌گیرد (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۵: ۳۶) جایگاه دین را در جامعه ایران دگرگون ساخت. این دگرگونی را با توجه به ماهیت سکولار تمدن نوین و انسان‌محوری آن به جای خدامحوری و تکیه بر «عقلانیت و استقلال» فرد (جهانبگلو، ۱۳۸۳: ۹۱) که در غرب،

ابتدا به منظور درهم شکستن سطوت کلیسا شکل گرفت و در نهایت منجر به تقابل دین و مدرنیته شد، می توان توضیح داد.

پذیرش این فرهنگ و تمدن با اختصاصات دنیاگرایانه آن در جامعه‌ای که تارو پود آن را باورهای دینی تشکیل می‌داد به آسانی ممکن نبود. به این دلیل، اولین کوشندگانی که می‌خواستند توجه ایرانیان را به آنسوی جلب کنند، آگاهانه یا ناآگاهانه، وجوه تناقض را پنهان کردند و بیشتر بر دستاوردهای علمی و صنعت غرب تأکید می‌کردند. قائم مقام، امیرکبیر و میرزا حسین خان سپهسالار از این دسته‌اند (آدمیت، فکرآزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، امیرکبیر و ایران). اما با گسترش روابط ایران و اروپا و افزایش شمار تحصیل کرده‌های غرب، توجه به علوم نظری بیشتر شد و وجوه تفاوت دو فرهنگ آشکارتر گشت. این نسل جدید که از علوم تجربی و دستاوردهای آن آگاهی بیشتری داشتند و اغلب در بطن فرهنگ اروپایی قرار گرفته بودند، با مقایسه جامعه فرتوت ایران و جوامع پیشرفته، متوجه کاستی‌های بسیار در جامعه خود شدند و به فکر افتادند راه و چاره‌ای بیابند تا حصارها را بشکنند و موانع را بردارند و ایران را به نقطه‌ای برسانند که اروپائیان رسیده بودند. این گروه در ایران به «منورالعقول»^(۱) یا روشنفکر شهرت یافتند. اینان دریافتند که «ترقی معنوی و خیالی بدین ترقی صوری و فعلی» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۶۸) تقدم دارد و «اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان باسواد خیال و طرح اندازی عقول ارباب تجربه پی نبرده باشد» (همان: ۲۶۸). این گروه که متوجه اختلافات جهان‌بینی غربی و جهان‌بینی دینی ایرانیان شده بودند، با توجه به اینکه طالب تمدن غرب بودند، می‌کوشیدند زمینه پذیرش همه‌جانبه فرهنگ جدید را فراهم کنند. آنها در برخورد با این تضادها به سه طرز فکر متفاوت معتقد شدند.

۱- یک گروه مثل آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی ورود تمدن جدید به ایران و پیشرفت‌های مادی آن را منوط به پشت سر گذاشتن مرزهای دین دانستند. آنها به ستیز با دین و تخطی فرهنگ اسلامی پرداختند و کوشیدند به مخاطبان بفهمانند که دین مانع پیشرفت و بهبود زندگی مادی آنهاست (آخوندزاده، مکتوبات، تمثیلات، مقالات و آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی).

۲- دسته دوم اگرچه زیربنای فکری همانندی با دسته اول داشتند، این نکته را دریافته بودند که زدودن دین از جامعه ایران ناممکن است، بنابراین به فکر استفاده ابزاری از دین افتادند و کوشیدند اصول دموکراسی را در لفافه دین بیوشانند. مهمترین افراد این گروه، میرزا یوسفخان مستشارالدوله و میرزا ملکمخان ارمنی بودند. اینان درصدد بودند اندیشه‌های نو را با مقولات دینی پیوند بزنند و حتی ردپای دموکراسی را در دین اسلام دنبال کنند. اینان اسلام را منشأ همه قوانین معرفی می‌کردند و منظور آنها از دین، دینی بود که برنامه‌ای جامع برای زندگی دنیوی بشر داشته باشد. (میرزاملکم خان، روزنامه قانون و حجت‌الله اصیل، رساله‌های میرزاملکم خان)

۳- دسته سوم که می‌توان آنها را نواندیشان دینی نامید، حضور دین را در جامعه ضروری می‌شمردند و آن را برنامه زندگی دنیوی و اخروی بشر می‌دانستند، اما معتقد بودند که دین باید مطابق با مقتضیات زمان، قابلیت تغییر و تحول داشته باشد. ویژگی‌های این دیدگاه عبارتند از وحدت جوهری ادیان، تساوی حقوق انسانی پیروان همه ادیان، ضرورت پویایی و قابلیت اجتهاد و تناسب با مقتضیات زمان و پذیرش اصلاحات دینی، ضرورت تغییر کاربری بعضی از احکام دین مثل زکات و قربانی حج، تکیه بر عقل و علم به‌عنوان عوامل بازدارنده از گناه، تفکیک علما به سنت‌گرا و اصلاح‌طلب، پای‌بندی به اصول و فروع دین و سنت‌های نیکوی دینی، نکوهش تعصبات و خرافات مذهبی، جدایی دین از سیاست، فلسفه الهی و . . . مهمترین عضو این گروه و اولین عرضه‌کننده این دیدگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی و دنباله‌رو او در میان روشنفکران طالبوف‌تبریزی است (طالبوف، مسالک المحسنین، سفینه طالبی، مسائل الحیات).

اما روشنفکران تنها نیروی مؤثر در جامعه نبودند. در مقابل این تحصیل‌کرده‌های علوم جدید، دانش‌آموختگان علوم قدیم و علوم اسلامی قرار داشتند که حوزه نفوذ و قدرت اثرگذاری بیشتری نسبت به گروه قبل داشتند. همانگونه که متجددان در مواجهه با دین مواضع مختلفی در پیش گرفتند، این گروه نیز در برخورد با تمدن جدید به دو دسته عمده تقسیم شدند. روشنفکران از منظر تجدد به دین می‌نگریستند و علما از منظر دین به تجدد. یک گروه از علما معتقد بودند که به دلیل وجود تفاوت‌ها و تضادهای بسیار میان فرهنگ اسلامی و فرهنگ جدید غربی، تجدد در ابعاد سیاسی و

اجتماعی خود نباید وارد جامعه دینی ایران شود. این گروه حتی با ایجاد مدارس جدید، ایجاد خط‌آهن، تعلیم و تربیت زنان و مواردی از این دست مخالفت می‌کردند. یکی از مهمترین افرادی که در این طیف قرار داشت، شیخ‌فضل‌الله نوری بود. او که یکی از مجتهدان طراز اول تهران بود، با شناختی که از مشروطه‌خواهی و دموکراسی پیدا کرده بود، دریافت که مشروطیت و اسلام نقاط مشترکی ندارند. او و همفکرانش ادعای سازگاری مشروطیت و اسلام را بی‌پایه و اساس و غیر قابل دفاع می‌دانستند، بنابراین به مخالفت با آن پرداختند (آجدانی، ۱۳۸۳: ۵۰). علاوه بر شیخ‌فضل‌الله نوری، میرزا ابوالقاسم امام‌جمعه تهران، ملا محمد آملی، میرزا حسن مجتهد تبریزی و بسیاری از طلاب علوم دینی دارای این طرز فکر بودند. این گروه از علما را سنت‌گرا و محافظه‌کار می‌نامیدند.

اما «گروه دوم علما از درآشتی با تمدن جدید در آمدند. پیشوای این گروه سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود. او به دلیل پیوندی که با هر دو گروه علما و روشنفکران داشت، کوشید تا نقش میانجی را در همگام ساختن این دو گروه که بنا به علت‌های گوناگون سقوط رژیم قاجاریه را خواستار بودند، بازی کند. او با فعالیت‌های ویژه خود یک نوع آشنایی و همگامی میان روشنفکران و مذهبیان بوجود آورد و هر دوی آنها را تحت تأثیر اندیشه خود قرار داد» (حائری، ۱۳۸۱: ۲). علمایی که به او گرویدند، متأثر از او کوشیدند تا دموکراسی را با اسلام پیوند بزنند و خواستار حکومت دموکراتیک دینی بشوند. آنان پدیده‌های غربی را توجیه دینی می‌کردند و بهبود شرایط زندگی ملت را منوط به برقراری مشروطیت می‌دانستند (نایینی، تنبیه‌الامه، و حائری، تشیع و مشروطیت). این دیدگاه در میان علما بویژه مجتهدان طراز اول و طلاب علوم دینی خواهان بسیاری داشت. آخوندمحمد کاظم خراسانی، حاج شیخ عبدالله مازندرانی، میرزا محمدحسین نائینی، سیدمحمد طباطبائی، سیدعبدالله بهبهانی و سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی از مهمترین اعضای این طیف بودند.

این مقاله، می‌کوشد به بیان دیدگاه دینی گروه سومی بپردازد که در دوران تحول جامعه ایران، به یکباره نقشی مهم در آگاهی بخشی به گروه‌های مختلف اجتماع پیدا نمودند و در خیزش انقلابی، مؤثر ظاهر شدند. این گروه شامل همه نویسندگان و شاعران و گویندگانی است که در این برهه از زمان قلم به دست گرفتند و به مبارزه برخاستند.

ما از میان این گروه، شاعران را انتخاب کرده‌ایم که عبارتند از: عارف قزوینی، میرزاده عشقی، ایرج میرزا، دهخدا، فرخی یزدی، ملک الشعرا بهار و نسیم شمال. اینان شاعرانی هستند که با دگرگونیهای اجتماع همراه شده، سخنگوی ملت مشروطه خواه گردیدند.

طرح مسئله و پیشینه آن

همچنان که گفته شد، در کنار دو گروه مهم و تأثیرگذار در جامعه در حال گذار (امین پور، ۱۳۸۳: ۳۴۹) ایران، عده‌ای از شاعران قرار داشتند که با دگرگونی‌های اجتماع همراه و سخنگوی ملت مشروطه‌خواه شده بودند. آنها از یک سو تحت تأثیر اندیشه‌های روشنفکران قرار داشتند و چاره مشکلات را در رویکرد به تمدن جدید می‌دانستند و در نشر افکار نوگرایانه می‌کوشیدند، از دیگر سو نیز مخاطبانشان، مردمی بودند که بیش از هشتاد درصد آنان از سواد خواندن و نوشتن بی‌بهره بودند و پایبندی‌های عمیق مذهبی داشتند. سؤالی که در اینجا قابل طرح است این است که با توجه به این شرایط، سیاست مذهبی این شاعران چگونه بوده و چه راهی در قبال احساسات مذهبی مردم در پیش گرفته بودند تا به مقصود خود که حرکت جامعه ایران به سوی تجدداست، نائل آیند و از اینها گذشته دین در نزد خود این افراد چه جایگاهی داشته است؟

پژوهش‌هایی که تاکنون در مورد اندیشه‌های دینی و غیر دینی دوره مشروطیت انجام گرفته، بیشتر به بررسی افکار و مواضع روشنفکران و علما اختصاص دارد. بخشی مهم از این پژوهش‌ها مربوط به بیان دیدگاههای روشنفکران است. مهمترین آنها آثار فریدون آدمیت است که اندیشه‌های روشنفکرانی مثل آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان، طالبوف، میرزا آقاخان و مستشارالدوله و دیگران را در کتب متعدد و با جزئیات فراوان بررسی کرده و وجوه مختلف آن را نمایانده است. پژوهش زنجیره‌ای دیگری که از نگاه پژوهشگری مذهبی نوشته شده، کتاب چندجلدی محمد مددپور با عنوان سیر تفکر معاصر است که مسئله اصلاح دین و تجددگرایی را از سیدجمال‌الدین اسدآبادی تا میرزا آقاخان کرمانی بررسی کرده و آثار چندجلدی سیدجوادطباطبائی که به بررسی مبانی تجددخواهی و جدال سنت و تجدد پرداخته است. همچنین باید به کتابهای «رسائل مشروطیت» از حسین زرگری نژاد که یک متخصص مشروطه شناسی است و «مشروطه

ایرانی» اثر ماشاءالله آجودانی که حاوی دیدگاه جدیدی در مورد مشروطه است اشاره کرد. آثار بی‌شمار دیگری هم از نویسندگان مختلف ایرانی و غیرایرانی در این مورد به چاپ رسیده که هر یک از دیدگاهی خاص به تجددخواهی ایرانیان نظر افکنده‌اند. نقش علما در انقلاب مشروطیت و دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های آنها در مقابل تجدد هم، موضوع پژوهش‌های بسیاری بوده که از جمله می‌توان به این آثار اشاره کرد: «تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق» نوشته عبدالهادی حائری، «نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت» و «نهضت بیدارگری در جهان اسلام» هر دو از حامد الگار.

اما آثاری که به شاعران آن دوره پرداخته‌اند اغلب به تحول فرم و محتوای کلی شعر آنها و به نقشی که در اطلاع‌رسانی به توده مردم و ایجاد هیجان و شور و حال انقلابی داشته‌اند، اختصاص دارد. مهمترین کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده، مجموعه دوجلدی «از صبا تا نیما» نوشته یحیی آرین‌پور و «ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت» نوشته دکتر شفیع کدکنی است. همچنین می‌توان به کتاب «یا مرگ یا تجدد» نوشته ماشاءالله آجودانی اشاره کرد. در این آثار که حاصل تلاش محققان نویسندگان آنهاست، به نگاه دینی شاعران این دوره اشاره‌هایی شده، اما با توجه به سیاست کلی هر یک از آنها، مجال پرداختن به جزئیات آن وجود نداشته است. این مقاله برآنست تا با مطالعه آثار شاعران مردمی و درگیر در انقلاب و تجددخواهی دوره مشروطه (یعنی عارف، عشقی، ایرج‌میرزا، دهخدا، بهار، فرخی‌یزدی و نسیم شمال) به بررسی جزئی‌تر دیدگاه دینی این شاعران پرداخته و به پرسش بالا پاسخ گوید.

منابع و روش تحقیق

برای بررسی پرسش فوق و سنجش نگرش دینی شاعران دوره مشروطه با توجه به روش‌های موجود، روش تحلیل محتوا، مناسب‌ترین روش است زیرا مستندترین منبع در اختیار، آثار شاعران مورد نظر است.

تحلیل محتوا عبارت است از برجسته‌ساختن محورها یا خطوط اصلی یک متن یا متون مکتوب، مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، سلسله‌ای از تصاویر، نامه‌ها، سوال‌های باز یک پرسش‌نامه و در مواردی چند، تحلیل محتوا روشی توصیفی یا تشریحی است که در

نهایت تحلیل وصفی را به دست می‌دهد (ساروخانی، ۱۳۸۳: ۲۸۱). همچنین تحلیل محتوا در تحقیق‌های ادبی می‌تواند بطور معکوس موجبات شناخت اندیشه و سبک نویسنده یا شاعر را فراهم سازد و با مدلی که از این طریق بدست می‌آید، دیگر اشعار یا نوشته‌هایی که به او منتسب شده‌اند، بعنوان اصیل یا کاذب معرفی شوند (همان: ۲۸۳). در این تحقیق ابتدا متغیر اصلی تحقیق را که نگرش دینی شاعران مورد نظر است تعریف و سپس با استفاده از شاخص‌های ساخته‌شده برای این متغیر شاعران را دسته‌بندی می‌کنیم. منابع اصلی این تحقیق، دیوان اشعار شاعران مورد نظر است که با استفاده از روش اسنادی و مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. مهمترین مؤلفه‌هایی که در اندیشه این شاعران وجود دارد و می‌تواند بازتاب نگاه مذهبی آنها باشد، انتخاب شده‌اند و هر یک به واحدهای کوچکتر و جزئی‌تری تقسیم شده‌است که از خود متن استخراج گردیده‌است و سپس بر اساس آنها شاعران را دسته‌بندی کرده و هر گروه را در طیف‌های اندیشگی سه گانه قرار داده‌ایم.

ضروری است که قبل از پرداختن به تعریف شاخص‌ها و یا هر گونه بحث در مورد اندیشه شاعران، تحولات ایجاد شده در شعر دوره مشروطه به اختصار بیان شود تا فضای فکری شعر این دوره بهتر ترسیم شود و زمینه برای درک بهتر مفاهیم ایجاد گردد.

تحول شعر در دوره مشروطه

لزوم ایجاد تحول در سنت شعری فارسی، انتقاد از شعر دوره بازگشت و ضرورت همگامی شعر با زندگی و واقعیت‌های اجتماعی، اولین بار از زبان روشنفکران شنیده شد. آنان تغییر فرهنگی را دریچه ورود به دنیای جدید می‌دانستند. بنابراین «در تلاش برای اصلاح ساختارهای فرهنگی موروث که از نظر آنها مانعی در راه «پیشرفت» و «نوسازی» به حساب می‌آمد، خود را درگیر رویارویی و برخوردی اجتناب‌ناپذیر با نهادها و نیروهای اجتماعی متکی بر سنت یافتند؛ نهادها و نیروهایی که شعر و شاعران بخش مهمی از آن را شکل می‌دادند» (کریمی حکاک، ۱۳۸۴: ۶۳). مثلاً آخوندزاده به نقد ادبی علاقه‌مند بود. او با نقد ادبیات سنتی فارسی و با تعریف جدیدی از شعر که منطبق با تعریف پوئزی^(۲) در ادبیات اروپایی است، برای شعر کارکرد جدیدی قائل شده‌است. او معتقد بود که ایرانیان در درک معنی پوئزی دچار اشتباه شده‌اند چرا که «هرگونه منظومه‌های

پروچ را پوئزی حساب می‌کنند و چنان پندارند که پوئزی عبارتست از نظم کردن چند الفاظ بی‌معنی در یک وزن معین و از قافیه‌دادن به آخر آنها و از وصف نمودن محبوبان با صفات غیرواقع دیگر خیال نکرده‌اند که در پوئزی مضمون باید به مراتب از مضامین منشآت نثریه مؤثرتر باشد». (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۳).

میرزا آقاخان کرمانی هم از روشنفکرانی است که به این بعد از تحول توجه ویژه‌ای داشته است. او بیشتر به وجه اجتماعی شعر و کارکرد اجتماعی آن تأکید کرده است. او ادبیات گذشته ایران را فاسدکننده اخلاق جوانان می‌داند و این فساد اخلاق را نتیجه مبالغه و اغراق، مدح و مدهانه، عرفان و تصوف، تغزل و هزل و مطایبه (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۱۸) که مضامین رایج شعر در ادوار پیش بوده است، می‌داند.

میرزا ملکم‌خان، زین‌العابدین مراغه‌ای و دیگران هم گاه‌گاهی به این مسئله پرداخته‌اند و توصیه کرده‌اند که شاعران، خود را با دگرگونی‌های جدید هماهنگ کنند. دیدگاه‌های روشنفکران در این مورد هرچند که با اغراق و گونه‌ای بی‌انصافی توأم است، اما بر پایه واقعیت بنا شده است. توضیح اینکه در دوره‌های گذشته سنت‌های لایتغیر شعری بر روح و روان و ویژگی‌های فردی شاعر غلبه کامل داشت و مفاهیم و مضامین و قانون و قاعده‌های کلی به شاعر اجازه نمی‌داد که جهان‌بینی اصیل او در گفتارش ظاهر شود و البته ایستایی و سکون جوامع و تکرار همیشگی حوادث و اتفاقات تاریخی که عمدتاً در غارت‌ها و نهب‌ها و جابجایی سلسله‌ها و پادشاهان و حکام خلاصه می‌شد، در این امر بی‌تأثیر نبود.

همگان معشوق را به گونه‌ای می‌دیدند که شعرای متقدم دیده بودند و با طبیعت به شکلی ارتباط برقرار می‌کردند که پیشینیان کرده بودند. اما شعر دوره مشروطه از این لحاظ ممتاز است. تحولاتی که در اجتماع در حال وقوع بود، روی ادبیات بویژه شعر تأثیر چشمگیری داشت. علاوه بر مسائلی مثل «تغییر روابط اقتصادی و حرکت آرام از یک جامعه فئودالی به سمت سرمایه‌داری و در نتیجه تغییر مخاطبان شعر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۴۱) و تأثیر ترجمه‌ها و گسترش صنعت چاپ و نشر روزنامه‌ها و آرای روشنفکران که به آن اشاره شد، مهمترین مسئله اثرگذار رشد فردگرایی در جامعه بود. برخلاف اندیشه سنتی، در اندیشه جدید افراد دارای ارزش و اعتبار شدند، جان و مال آنها محترم دانسته شد و حق و حقوقی برایشان تعیین شد که با تولد هر انسان به

او تعلق می‌گرفت. «طرز فکر جدید کوشید تا در برابر دیدگاه کلی‌گرا از فرد، یک پیکربندی فردگرایانه از اندیشه‌ها و ارزش‌ها ارائه دهد. . . . روح فردی مدرنیته و توجه و گرایش آن به کرامت انسانی بطور مسلم با دیدگاه «کلی‌گرا» و دیدگاهی که دیگران را بیشتر در چارچوب نظم جمعی درمی‌یابد تا بعنوان افراد برابر، در تخالف است. یک جامعه سنتی، به عکس جامعه مدرن دارای فرهنگی است که حقوق فرد را به نفع کلی قربانی می‌کند». (جهانبگلو، ۱۳۸۳: ۹۲) فرد که در جامعه سنتی در مجموعه‌ای از وابستگی‌های ماوراءالطبیعی ناپیدا بود با ورود به دنیای جدید به خود متکی شد و «طی این فرایند اندیشه، عواطف، تمایلات و رفتار فرد از هرگونه بستگی، تعلق و پایبندیهای ماوراءالطبیعی رها گردید و تأثیر عناصر و عوامل فوق‌بشری و فرادنیایی بر جهت‌گیری، انتخاب و شیوه عمل او کاهش یافت». (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۲۳۲) و در عوض تکیه بر «عقلانیت و استقلال» (جهانبگلو، ۱۳۸۳: ۹۱) فرد جایگاه ویژه‌ای یافت. به این ترتیب، هم او قادر بود راه و روش مخصوص به خود را در زندگی اتخاذ کند و هم توانایی این را داشت تا در مورد نحوه اداره جامعه تصمیم‌گیری کند.

این‌گونه افکار انسان‌گرایانه وقتی وارد جامعه ایران شد، در اندک زمان به‌گونه‌ای رواج یافت که عالی‌ترین جلوه آن در انقلاب مشروطه به ظهور رسید. اثرگذاری آن بر ادبیات هم به‌گونه‌ای بود که باعث شد صداهای مختلفی به گوش برسد و شاعران نسبت به مسئله‌ای یکسان عقاید گوناگونی ابراز بدارند. هر فرد چنان که می‌اندیشید، شعر می‌سرود و از مفاهیم و مضامین ویژه استفاده می‌کرد. زبان و قالب‌های شعری او در تعامل با اجتماع انتخاب می‌شد و شاعر دیگر مجبور نبود از قالب‌های یکسان و غیرقابل انعطاف استفاده کند. چنان‌که عارف قزوینی با تکیه بر خاصیت موسیقایی شعر و اثرگذاری عمیق آن بر اذهان، تصنیف‌هایی سرود و اجرا کرد که سالها در خاطره‌ها باقی ماند. نسیم‌شمال به زبان طنز عامیانه و قالب‌های شعری مورد علاقه عوام روی آورد و اقبال عمومی یافت. عشقی اغلب اشعار خود را در حال و هوای انتقادهای تند سیاسی و اجتماعی، با زبان و لحن جدی و گاهگاهی با چاشنی طنز، عرضه کرد. بهار با زبان ملایم و آرام و محافظه‌کارانه انتقاد کرد، ایرج‌میرزا زبان تند هزلی و انتقادی برگزید و فرخی‌یزدی به شیوه مصلحی اجتماعی سخن گفت و دلسوزانه خواهان زدودن محرومیت‌ها و خرافات از چهره اجتماع گردید.

اما این امر تنها جنبه صوری نداشت و محدود به شیوه‌های گوناگون ارائه سخن نبود، بلکه بیشترین نمود آن در محتوا رخ داد و هریک از شاعران با افکار و اندیشه‌های خاص خود شعر سروده‌اند، آنچنان که از خلال دیوان‌های اشعارشان می‌توان به جهان‌بینی آنان پی برد. همچنان که بیان شد ما برای بررسی بُعد دینی جهان‌بینی این شاعران، و مبتنی بر اشعار آنها، مفاهیم و شاخص‌هایی را در نظر گرفته‌ایم که اکنون به شرح آنها می‌پردازیم.

شاخص‌ها و مفاهیم

در رویارویی فرهنگ دینی با فرهنگ جدید غربی با سه دسته مفاهیم مواجه‌ایم؛ یک دسته آنهایی که در هر دو فرهنگ مشترک است اما برداشت‌ها و تعبیری که از آنها می‌شود یکسان نیست و معمولاً در دو قطب مقابل قرار می‌گیرند. آزادی و وطن‌پرستی از این نوعند. دسته دوم آنهایی که مشترک هستند اما با وجود تفاوت فراوان در عملکرد، از جانب نوگرایان، به قیاس، یکسان شمرده می‌شود؛ مثل جایگاه و عملکرد روحانیون و دسته سوم آنهایی که به مذهب یا مدرنیته اختصاص دارند مثل ماده‌گرایی و دفاع از حقوق و آزادی زنان که به مدرنیته مربوط است و سنت‌های دینی که به فرهنگ اسلامی اختصاص دارد. اینک برای روشن شدن مطلب شرح مختصری درباره هریک از این موارد می‌آوریم.

مفاهیم مشترک

همانگونه که ملاحظه می‌شود وطن‌پرستی و آزادی‌خواهی از مفاهیم مشترک میان دو فرهنگ اسلامی و غربی است. اما برداشتی که از آنها در هریک از دو فرهنگ می‌شود متفاوت است. مثلاً «سواى از دیدگاه ناسیونالیستی شعوبیه که نخستین تصویرها و جلوه‌های آن در شاهنامه به چشم می‌خورد و بر قومیت ایرانی تأکید دارد، در ادوار اسلامی، ایرانیان تصویری از وطن در ذهن داشتند که نتیجه برخورد با فرهنگ و تعالیم اسلامی بود. اسلام که براساس برادری جهانی، همه اقوام و شعوب را یکسان و در یک سطح شناخت، اندیشه‌هایی را که بر محور وطن در مفهوم قومی آن بودند تا حدزیادی تعدیل کرد و مفهوم تازه‌ای بعنوان وطن اسلامی بوجود آورد»^(۳). بنابراین «وطن برای

مسلمانان، یا ده یا شهری بوده که در آن متولد شده بودند یا همهٔ عالم اسلامی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۹) اما ناسیونالیسم جدید به مفهوم «آئین اصالت‌دادن به ملیت و ملیت‌گرایی است و ملت‌گروهی هستند که خود را دارای پیوندها و علقه‌هایی می‌بینند که این پیوندها نسبت به دیگر علقه‌ها ارجحیت دارد» (کاتم، ۱۳۸۵: پنج). سابقهٔ یکسان و مشترک تاریخی و فرهنگی، اقتصادی، زبانی، نژادی و... این علقه‌ها را تشکیل می‌دهند که بعنوان رکن اتصال دهنده به کار می‌روند. «اندیشهٔ قومیت ایرانی هم به شکل خاص امروزی آن که خود متأثر از طرز برداشت ملل اروپایی از ملیت است، یک مسئله جدید به شمار می‌رود که با مقدمات انقلاب مشروطیت از نظر زمانی همراه است» (شفیعی کدکنی، الفبا، ش ۲: ۵) ناسیونالیسم ایرانی با تکیه بر نژاد، زبان، موقعیت جغرافیایی و مذهب باستانی ایران و زنده کردن یاد و خاطرهٔ سلسله‌های پادشاهی ایران قبل از اسلام و آرمان‌شهری که تصور می‌رفت با در کنار هم قرارگرفتن این عناصر، وجود داشته است، با روشنفکرانی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزای قاجار و میرزا آقاخان کرمانی وارد فرهنگ ایرانی-اسلامی شد و بوسیلهٔ سایر نویسندگان و شاعران و متفکران رواج یافت. در بُعد افراطی آن، نژاد برتر ایرانی، آمیزش با سایر نژادهای پست و فرهنگ‌های بیگانه را نمی‌پذیرد و به همین دلیل، دردناکترین حادثهٔ تاریخ ایران هجوم اعراب بدوی به ایران و حاکمیت دین و خط و زبان عربی، معرفی می‌شود و به همین دلیل، مسئلهٔ تغییر خط و الفبا و پالودن زبان از کلمات عربی و نوشتن فارسی سره، در آن زمان طرفداران زیادی داشت. اما از وجه مثبت ناسیونالیسم هم نمی‌توان غافل بود و آن ایجاد خودآگاهی در میان ملت‌هاست. «با ناسیونالیسم عصر بی‌خبری و بیگانگی آحاد یک ملت نسبت به هم و به سرنوشتشان، سپری می‌شود و افق جدیدی در تاریخ سر می‌زند. شعرا در وصف ملت و تبعات آن شعر سرودند و نویسندگان به تنویر افکار پرداختند و تجار مصنوعات وطنی را گوشزد ساختند و بالاخره توده‌های مردم به تناسب تأثیرشان از مفاهیم طرح‌شده شروع به احساس خویشتن‌یابی و کسی بودن کردند» (کاتم، ۱۳۸۵: یازده).

همچنین درک و دریافتی که نسبت به مقولهٔ آزادی در فرهنگ دینی وجود دارد با مفهوم آزادی در تمدن جدید غرب با هم تفاوت دارد. در اندیشهٔ اسلامی، مفهوم «حرّ» در برابر «عبد» قرار داشت و بیانگر رابطهٔ فردی انسان با دیگری بود و به هیچ وجه رابطهٔ

میان فرد و دولت را نشان نمی‌داد. برای این اساس «حریت در تمدن اسلامی صرفاً در برابر «بردگی» به مفهوم کلاسیک آن بود و تا ظهور جنبش مشروطه‌خواهی به معنای آزادی از انقیاد دولت تفسیر نشده بود». (روزنتال، ۱۳۷۶: ۳۰ و ۳۱) اما آزادی در مفهوم جدید، با اندیشه‌های نوگرایانه دوره مشروطه وارد ایران شد و عبارت از این است که «انسان حق داشته باشد هرکاری که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد». (منتسکیو، ۱۳۳۹: ۲۹۲). آزادی در این مفهوم به همراه مساوات به این معنی که «افراد در حقوق برابر باشند تا همه مردم متساویاً بتوانند استعدادها و قوای نهفته خود را پرورش دهند و برآن اساس از نعمات اجتماع بهره‌مندگردند» (همان: ۲)، بعنوان یکی از پایه‌های دموکراسی غربی است. در دوره مشروطه، تقابل این دو مفهوم بحث‌های زیادی در محافل دینی و روشنفکری برانگیخته بود. گروهی می‌کوشیدند آن دو را با هم سازگار نشان بدهند، چنانکه نائینی در مورد آزادی و مساوات می‌گوید: «چنان چه اساس قسم اول بر استبعاد و استرقاق رقاب ملت در تحت ارادت خودسرانه و عدم مشارکت فضلا از مساواتشان با سلطان و عدم مسئولیت هم متفرع برآن است، اساس قسم دوم هم بر آزادی از این عبودیت و مشارکت و مساوات آحاد ملت حتی با شخص ولی نوعی در جمیع نوعیات مبتنی و مسئولیت هم از فروع آن است» (نائینی، ۱۳۷۸: ۴۱). و گروهی هم به حق تشخیص داده بودند که این دو نوع آزادی با هم متفاوتند. شیخ فضل‌الله نوری می‌گوید: «چرا خواسته‌اند اساس را بر مساوات و حریت قرار دهند، که هر یک از این دو اصل مؤذی، خراب نماینده رکن قویم قانون الهی است، زیرا قوام اسلام به عبودیت است، نه به آزادی» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۷۷). بر مبنای برداشت شیخ فضل‌الله، این آزادی که انواع مختلفی همچون آزادی سیاسی، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی انتخاب، آزادی زنان و غیره را در برمی‌گیرد، قید عبودیت انسان درمقابل خداوند را بر اساس آزادی عقیده برمی‌دارد و به همین دلیل با مفهوم اسلامی آن تفاوت بسیار دارد.

قیاس مفاهیم (عملکرد روحانیون)

ایرانیان اغلب از طریق فرانسه با افکار نوین آشنا شدند و آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی آنها تحت تأثیر مستقیم انقلاب فرانسه بود. تأثیرگذاری فرانسویان بر

ایرانیان به حدی بود که آنان تمام اروپا را فرنگ می‌خواندند. ماهیت انقلاب فرانسه سکولار، ضد دین و ضد ارباب کلیسا بود. عملکرد روحانیون مسیحی حتی باعث شده بود که بعضی از روشنفکران مثل اصحاب دایره‌المعارف موضع ضد دینی بگیرند. روشنفکران ایرانی نظیر آخوندزاده و میرزا آقاخان بطور مستقیم از افکار اندیشمندان فرانسوی بویژه منتسکیو، روسو و ولتر تأثیر پذیرفتند. آنها با مقایسه علمای اسلام و روحانیون مسیحی به این نتیجه رسیدند که هر دوی آنها از یک قماشند و همه ویرانی‌ها و مشکلات جامعه ایران از علماست. آخوندزاده ایرانیان را برده و بنده دو گروه می‌داند یکی سلاطین و دیگری علما: «حریت روحانیه ما را اولیای دین اسلام از ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبدردیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند و ما را در این ماده هرگز اختیار مداخله نیست. پس ما در ماده حریت روحانیه بنده فرمانبردار اولیاء دین بوده از نعمت آزادی محرومیم و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسپوتی از دست ما گرفته، در این حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده‌اند» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۵۵). این دیدگاه منفی نسبت به روحانیت که در نهایت منجر به دین‌ستیزی می‌شد، با زمینه‌چینی‌هایی که روشنفکران کرده بودند، روز به روز قوت می‌گرفت و همه نوگرایان در این امر همانند هم می‌اندیشیدند و تنها افرادی از جمع روحانیون مورد پذیرش قرار می‌گرفتند که دیدگاه‌های نوین داشتند و نسبت به تمدن غرب مثبت فکر می‌کردند. البته تنها دلیل مخالفت‌هایی که با روحانیون می‌شد تأثیرپذیری از غرب نبود، بلکه عملکرد بعضی از روحانیون هم در ایجاد چنین طرز تفکری دخالت داشت، بویژه روحانیونی که با توجیهات دینی و توسل به روایات و احادیث، همراهی خود را با استبداد موجه جلوه می‌دادند و یا به مال‌اندوزی می‌پرداختند. اما بی تردید بذر اولیه این دیدگاه از دل تعلیمات نوین بیرون آمده است.

اختصاصات مدرنیته

اصالت حس و تجربه و گرایش به طبیعت، انتساب امور به آن و اعتقاد به منشأ مادی برای انسان مثل بنیاد انواع داروین که نقض‌کننده بسیاری از آیات و روایات مذهبی است، محصول عصر جدید بویژه عصر روشنگری به این سو است. خلاصه‌کردن کائنات، هستی و امور انسان در ماده، فلسفه زندگی او را هم مادی تعریف می‌کند. آغاز انسان که

بر مبنای تصادفات دنیای مادی، در اثر تکامل نوع خاصی از حیوان، رخ داده باشد، بی شک پایان او هم به همان شکل خواهد بود و با مرگ همه چیز پایان می‌پذیرد. بنابراین باید دم را غنیمت دانست و از انواع لذت‌های دنیوی بهره‌مند شد. مذهب، اخلاقیات و پایبندی‌های مذهبی که در صدد مهار کردن تمایلات نفسانی انسان است، در این‌گونه جهان‌بینی‌ها جایی ندارد و در مقوله موهومات غیرقابل اثبات و غیر قابل استناد می‌گنجد. گاهی که شخص به تأمل و تدبیر در فلسفه زندگی می‌پردازد، پایان غم‌انگیز انسان و نابودی بیرحمانه و زندگی بی‌برنامه و هدف، او را به پوچی و سردرگمی و گاهی بی‌خیالی و غرق شدن در لذت‌ها می‌کشاند. یکی از روشنفکران ماده‌گرا می‌گوید: «حالا وقت است که حواس پنجگانه خودتان را در حیات دنیا به تعیش نمودن و در امور دنیا به فضیلت یافتن صرف کنید. در حیات دنیا برای شما علم و بعد از علم آزادیت و پس از آزادیت، استطاعت لازم است که پنج روز در عمر خودتان آسوده تعیش بکنید و خودتان را به عمر و زید خواه پیغمبر باشد، خواه امام و خواه دیسپوت باشد عبد ردیل ندانید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۵۴). همچنین شاعر دیگری می‌گوید:

من در اندیشه که این عالم موجود چه؟ هیچ
 بود آنگاه چه؟ اینک شده نابود چه؟ هیچ
 بود و نابود چه؟ موجود چه؟ مقصود چه؟ هیچ
 چون به کنه همه باریک شدم

منکر روشن و تاریک شدم (عشقی، ۱۳۵۷: ۲۰۹)

در این بینش مادی، هر مسئله‌ای که باعث وابستگی انسان به منشأ غیرمادی و غیرقابل درک با حواس پنجگانه انسان شود، به نام خرافات خوانده می‌شود. اگرچه بسیاری از باورهای افراد در اثر ناآگاهی از دلایل منطقی امور ایجاد می‌شود، نگاه مادی‌گرایانه، دین و اعتقادات مذهبی را هم به‌عنوان خرافات کنار می‌زند. در این دیدگاه علوم تجربی جدید جای دین را می‌گیرد و دین، یادگاری از دوران جهالت انسان تصور می‌شود. در دنیای جدید، انسان در جایگاه خدا می‌نشیند که قادر است طبیعت را مهار کند و به خدمت خود درآورد. او دیگر دستورپذیر نیست بلکه دستوردهنده است. اجتماع آحاد انسانی، پیغمبران دوره خویشند و قادرند مکاتب، اصول و قوانینی را بیافرینند که خود و جامعه را اداره کنند.

در فرهنگ و تمدن جدید، زنان که تا پیش از این جنس دوم و پست نامیده می‌شدند و از حقوق اجتماعی برخوردار نبودند و همیشه و همه جا در تبعیت کامل از مردان بسر می‌بردند، مورد توجه قرار گرفتند و نه به عنوان جنس بلکه بعنوان انسان دارای حق و حقوق شدند، آزادی عمل یافتند، به علم‌آموزی روی آوردند و به جایگاه و منزلت اجتماعی مناسبی دست پیدا کردند. قرن نوزدهم اوج مبارزات حامیان حقوق زنان بود که از نابرابری زنان و مردان انتقاد می‌کردند. این مسئله در کشورهای اسلامی هم از این زمان راه یافت و جنبش‌های آزادیبخش زنان و طرفداران حقوق زنان را به تکاپو انداخت. در کشورهای اسلامی و در سنت‌های مذهبی، اگرچه به حکم بسیاری از آیات قرآن و روایات دینی، انسان‌ها اعم از زن و مرد در مقابل خداوند یکسان پنداشته شده‌اند. مثلاً در آیه: *مَنْ عَمِلَ سِئَةً فَلَا يَجْزِيهَا مَثَلَهَا مِنْ ذَكَرِهَا* (من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مومن فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیها بغير حساب) (۴۰:۴۰) اما مردان با تکیه بر آیاتی از قبیل: *الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم* . . . (۴:۳۴) زنان را تحت‌الحمایه مردان دانسته و از لحاظ موقعیت‌های اجتماعی زیردست قرار داده‌اند. سایر احکام فقهی مثل قصاص، ارث و حجاب هم این عقیده را تقویت کرده که زنان در خلقت پایین‌تر از مردان قرار دارند. بنابراین سختگیری‌های بسیاری از جانب مردان نسبت به زنان اعمال شده است. در دوره مشروطه با رویکرد به تمدن جدید، مسأله حق و حقوق زنان نیز مطرح شد و روشنفکران و شاعران به مبارزه با بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها برخاستند و بحث و جدل‌های فراوانی میان موافقان و مخالفان صورت گرفت. اندیشه غالب در آن روزگار این بود که مهمترین عامل عقب ماندگی زنان در جامعه ایران، حجاب اجباری است و تا زمانی که زنان از حجاب بدرنیايند و با مردان همراه و همگام نشوند، ایران کشوری متمدن نخواهد شد: (عارف قزوینی، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

از دیگر ویژگی‌های مدرنیته که در ادبیات دوره مشروطه کرد یافته و «از مهمترین وجوه امتیاز شعر دوره مشروطه با شعر دوره بازگشت است، باید از نوعی اندیشه سوسیالیستی یاد کرد که بخشی از ادبیات مشروطه به ادبیات کارگری اختصاص می‌یابد و از این راه بهره‌ای از تفکر جدید سوسیالیستی وارد عرصه شعر فارسی می‌شود و در

همین ارتباط نوعی اندیشه الحاد و رفرم مذهبی در شعر مشروطه راه می‌یابد» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۴۲).

اختصاصات مذهب

در این مقوله می‌توان اصول پنجگانه و فروع دهگانه، اخلاق مبتنی بر مذهب، سنت‌های دینی مثل بزرگداشت اعیاد مذهبی و حرمت‌گذاری به ایام سوگواری، احترام به خاندان پیامبر و امامان و پذیرش کرامات و خوارق عاداتی که به آنها نسبت داده شده، لزوم تبعیت از قوانین مندرج در قرآن و به طور کلی پایبندی و ایمان به حقانیت دین را گنجانند.

به عقیده نویسنده، شدت و ضعف هریک از شاخص‌ها در اشعار شاعران مورد نظر می‌تواند تعیین‌کننده نگرش دینی این افراد باشد و بر همین مبنا هم می‌توان آنها را دسته‌بندی کرد.

به منظور دسترسی یکجا و سهولت مقایسه میان اندیشه شاعران، ما جدول زیر را ترسیم کرده‌ایم. این جدول در بُعد عمودی، اسامی افراد و در بُعد افقی، محورهای اصلی اندیشه آنان یا شاخص‌ها را در بر می‌گیرد. اگرچه بنای ما در دسته‌بندی شاعران، مشابهت‌های فکری آنها بوده است، اما در مواردی ناگزیر شده‌ایم تفاوتها را هم لحاظ کنیم که به نظر می‌رسد به جز در مورد دسته سوم، در سایر موارد تأثیر زیادی در ایجاد فاصله فکری میان اعضای یک گروه نداشته است.

جدول:

| دسته سوم | | دسته دوم | | | دسته اول | | مفاهیم مشترک در مبانی نظری |
|---|---|--|---|--|--|--|----------------------------|
| نسیم شمال | بهار | دهخدا | فرخی بزدی | ایرج میرزا | عشقی | عارف | |
| وطن پرستی دینی / تأکید بر ملیت و مذهب | وطن پرستی / ناسیونالیسم / ستم افراطی / تکیه بر جلال و شکوه پادشاهان ایران / باستان پرستی / تری نژاد ایرانی | وطن پرستی و استقلال طلبی بدون باستان گرایی و تری نژاد پرستی | استقلال طلبی با تأکید بر روحیه جنگاوری و دلآوری گردان باستان / تسلیم ناپذیری در مقابل بیگانه گاهی دین و وطن را در کنار هم قرار می دهد | وطن پرستی متعادل | وطن پرستی / ناسیونالیسم افراطی / تکیه بر جلال و شکوه پادشاهان ایران / باستان پرستی / تری نژاد ایرانی / عرب ستیزی | وطن پرستی / ناسیونالیسم افراطی / تکیه بر ایران باستان / عرب ستیزی | مفاهیم مشترک در مبانی نظری |
| آزادی خواهی | آزادی خواهی | آزادی خواهی | آزادی خواهی | آزادی خواهی محدود | آزادی خواهی | آزادی خواهی | تصور |
| دسته بندی علما به مشروطه طلب و سنت گرا / انتقاد از دسته دوم | دسته بندی علما به مشروطه طلب و سنت گرا / انتقاد از دسته دوم | دسته بندی علما به مشروطه طلب و سنت گرا / انتقاد از دسته دوم | دسته بندی علما به خوب و بد / انتقاد از دسته دوم | مخالفت با علما / روحانیون عامل نشر خرافات و مانع ترقی | مخالفت با علما / روحانیون عامل نشر خرافات و مانع ترقی / دلیل دیدگاه مخالف سیاسی | مخالفت با علما / روحانیون عامل نشر خرافات و مانع ترقی | فاسد کننده مفاهیم |
| دنیا گرایی و لزوم بهبود زندگی مادی افراد جامعه | دنیا گرایی و لزوم بهبود زندگی مادی افراد جامعه | دنیا گرایی و لزوم بهبود زندگی مادی افراد جامعه | دنیا گرایی و لزوم بهبود زندگی مادی افراد جامعه | مادی گرایی / عدم را غنیمت دانستن / اعتراف به آزادی های جنسی و اخلاقی | مادی گرایی / تحبیر فلسفی / پوچی آفرینش کائنات / خلقت تکاملی و اصل انواع داروین | مادی گرایی / عدم را غنیمت دانستن / اعتراف به آزادی های جنسی و اخلاقی | اختصاصات مدرنیته |
| انتقاد از خرافات و جهالت عوام | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / پویزه تعصب مذهبی / آکار آمدی برخی از احکام دین | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / پویزه تعصب مذهبی و پاره ای سنتهای مذهبی | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / سکوت و تسلیم در برابر بیگانه و عدم رغبت به علوم جدید | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / پویزه تعصب مذهبی | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / علوم جدید نبود کننده خرافات مذهبی | انتقاد از خرافات و جهالت و تعصب عوام / پویزه تعصب مذهبی | اختصاصات مدرنیته |
| دفاع از حقوق و آزادی زنان / لزوم تعلیم و تربیت آنان با حفظ حجاب | دفاع از حقوق و آزادی زنان / حجاب مغایر با آزادی و مانع تعلیم و تربیت | دفاع از حقوق و آزادی زنان / حجاب مغایر با آزادی و مانع تعلیم و تربیت | دفاع از حقوق و آزادی زنان بدون اظهار نظر درباره حجاب | دفاع از حقوق و آزادی زنان / حجاب مغایر با آزادی و مانع تعلیم و تربیت | دفاع از حقوق و آزادی زنان / حجاب مغایر با آزادی و مانع تعلیم و تربیت | دفاع از حقوق و آزادی زنان / حجاب مغایر با آزادی و مانع تعلیم و تربیت | اختصاصات مدرنیته |
| ندارد | تا حدودی | ندارد | افکار سوسیالیستی با تکیه بر اشتراک و عدالت اجتماعی و بن مایه مذهبی | ندارد | افکار سوسیالیستی | افکار سوسیالیستی | اختصاصات مدرنیته |
| ندارد | ندارد | ندارد | ندارد | نگرش منفی نسبت به دین | نگرش منفی نسبت به دین / گاهی جانب احساسات دینی عوام را نگه می دارد | دین ستیزی / دین مانع پیشرفت | اختصاصات مدرنیته |
| انتقاد از محوشدن اخلاق مذهبی و رواج فساد اخلاقی / انطباق مشروطیت با اسلام / تأکید بر اصول و فروع دین / حفظ سنتهای مثل عزاداری محرم و حرمت به خاندان پیامبر و امام زاده ها / ضرورت حضور دین در جامعه | انتقاد از محوشدن اخلاق مذهبی و رواج فساد اخلاقی / انطباق مشروطیت با اسلام / تأکید بر اصول و فروع دین / حفظ سنتهای مثل عزاداری محرم و حرمت به خاندان پیامبر و امام زاده ها / ضرورت حضور دین در جامعه | تأکید بر ایمان به خدا و تحقق وعده هایش با دیدگاهی عارفانه | تأکید بر ایمان به خدا با دیدگاهی عارفانه | عدم پابندی | عدم پابندی | عدم پابندی | اختصاصات مدرنیته |

طیف‌های فکری شاعران

بر مبنای جدول فوق، سه طیف فکری در میان شاعران این دوره مشاهده می‌شود: دسته اول: این گروه، که عارف، ایرج‌میرزا و عشقی را در آن قرار داده‌ایم، رویکردی کاملاً نوگرایانه دارند. آنها تجدد را در مقابل سنت قرار می‌دهند. از مفاهیم مشترک میان دو فرهنگ که دچار دگرگونی معنایی شده‌اند، آنها به مفهوم غربی آن معتقدند چنانکه وطن‌پرستی آنها، ناسیونالیسم شدید، گاهگاهی شوونیزم^(۳) با اعتقاد و تعصب نسبت به نژاد و سرزمین و سایر اختصاصات ملی و ستیز با همه مظاهر فرهنگ‌های بیگانه مثل دین عربی و غیره است و آزادیخواهی آنها حذف قید و بندهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی مانع بر سر راه پیشرفت انسان است، که باز هم تلقی غربی آن است. آنها تحت تأثیر القائنات جدید، روحانیون دینی را سدّ راه ترقی و تمدن جدید می‌دانند. اگرچه تجربیات شخصی کسانی مثل عارف، در ایجاد بدبینی نسبت به روحانیون بی‌تأثیر نبوده است، اصل موضوع به مبارزات روشنفکران غربی با ارباب کلیسا و خاطرات سیاه قرون وسطایی برمی‌گردد. از دید آنها، روحانیون فرصت‌طلب، مزور و فریبکار، دنیاپرست، کهنه‌پرست، مخالف تجدد و همراه با استبداد هستند.

آنان ماده‌گرا، منتقد خرافات اجتماعی و سنت‌های مذهبی از قبیل عزاداری محرم و بزرگداشت مقبره‌های امامزاده‌ها و ادعیه و اذکار، مدافع حقوق زنان و مخالف حجاب، مبلغ افکار سوسیالیستی و هوادار بلشویسم هستند. به عقیده این گروه، سنت‌ها بویژه سنت‌های مذهبی را باید دور ریخت و بر ویرانه‌های آنها بارگاه تجدد را بنا کرد. اگرچه گاهگاهی در مقابل مخاطبان که قرار می‌گیرند، می‌کوشند جانب احساسات مذهبی آنها را نگاه دارند (عشقی، ۱۳۵۷: ۲۱۸-۲۱۵).

همچنین هیچ نشانی از پایبندی به اصول و فروع دین و انجام عبادات و اعمال مذهبی و بطور کلی حق‌الله، در اشعار آنها مشاهده نمی‌شود، بلکه گاهی به صراحت موضع مخالف خود را ابراز می‌کنند.

در مجموع باید گفت که این گروه دین را در دنیای جدید، ضروری نمی‌بینند بلکه فرهنگ و تمدن جدید را با علوم تجربی و قضایای منطقی خود و نگرش تازه به دنیا، جایگزین مناسبی برای آن در زندگی جدید ایرانیان می‌دانند.

دسته دوم: این گروه نیز همچون گروه اول، رویکرد نوگرایانه دارند اما به نظر می‌رسد که دیدگاه آنها واقعیات بیشتری از جامعه ایران را در بر می‌گیرد. این گروه که فرخی یزدی و دهخدا را در آن قرار داده‌ایم، نگاه معتدل‌تری نسبت به قضایا دارند. بطور مثال در مورد مفاهیم مشترک مثل وطن‌پرستی، به هر دو وجه آن به شکلی پای‌بندند. ناسیونالیسم آنها نوعی خودآگاهی و وقوف بر مشکلات و کمبودهاست نه تعصبات ملی‌گرایانه و نژادپرستی غیرقابل توجیه. آنها بیشتر به حفظ استقلال کشور در مقابل هجوم نیروی استعمار می‌اندیشند و واقعیات کنونی جامعه را با بازگشت به جامعه آرمانی دوران باستان و وصف جلال و شکوه پادشاهان و گستره قلمرو آنان نمی‌پوشانند و اگر گاهگاهی به دوران باستان باز می‌گردند بیشتر بر وجه جنگاوری و ایستادگی گردان و دلاوران و پادشاهان در مقابل بیگانگان تأکید می‌کنند. مثلاً اشاره به قیام کاوه آهنگر در مقابل ضحاک تازی، یکی از موارد پربسامد دیوان فرخی است (رجوع کنید به دیوان فرخی یزدی، ۱۳۸۰: ۱۸).

همچنین دیدگاه این گروه نسبت به روحانیون دینی از انعطاف‌پذیری بیشتری دارد. آنها علما را به دو دسته تقسیم می‌کردند. یک دسته علمای سنت‌گرا و همراهان استبداد و یا مخالفان تمدن جدید بودند که جهان‌بینی بسته آنها، به ناچار نتیجه‌ای به جز ماندن در همان وضعیت پیشین ندارد. این دسته مورد بغض بسیاری از افراد حتی عامه مردم بودند. دسته دوم علمای نوگرا بودند که با دیدگاهی مثبت نسبت به تحولات غرب و تمدن جدید می‌نگریستند و ضمن تأکید بر حفظ و حراست از دین، به پذیرش جوهری از تمدن جدید که به بهبود زندگی عموم مردم کمک کند، تمایل داشتند. معمولاً این گروه مورد توجه و علاقه عموم مردم بویژه شاعران مورد بحث بودند. همچنین نوگرایی این گروه به معنای حذف کامل سنت‌های فرهنگی و مذهبی خود و پذیرش درست‌تجدد نیست. مثلاً آنها مادیگرا و دم‌غنیمت‌شمار نبودند، بلکه به اعتراف خود آنها: نور یزدان هر مکان سرتا به پا هستیم چشم حرف ایمان هر کجا، پا تا به سر گوشیم ما (فرخی یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۳)

همچنین تمام تلاش این گروه در جهت بهبود زندگی عمومی بویژه گروه‌های زیردست اجتماع بود و رسیدن به این هدف را در پرتو آموزش علوم جدید و اجرای بعضی از اصول دموکراسی، عملی می‌دیدند. در این دیدگاه از خرافات، جهالت و تعصبات

انتقاد می‌شود. این مسئله به‌گونه‌ای است که به سنت‌های دینی آسیبی نمی‌رساند. دهخدا با وجود اینکه حجم زیادی از نوشته‌های نظم و نثر خود را به انتقادات اجتماعی اختصاص داده است، اما با توانایی خاصی که در کالبدشکافی مشکلات اجتماعی داشته، تفاوت خرافات و سنت‌های دینی را به خوبی تشخیص داده و وارد حیطة اعتقادات مذهبی مخاطبان نشده است. فرخی یزدی هم به جز اشاره‌هایی کوتاه به خرافات دینی به حوزه مذهب نزدیک نمی‌شود و همه جا به احساسات دینی مردم احترام می‌گذارد. فرخی در مورد زنان و حق و حقوق آنها هم با احتیاط سخن گفته و ضمن حمایت از آزادی و تعلیم و تربیت زنان، در مورد داشتن یا نداشتن حجاب، ابراز عقیده نکرده است. اما دهخدا، آزادی زنان و کسب علم و معرفت را منوط به ترک حجاب دانسته و معمولاً زنان را «اسیرالجوال» خوانده است.

فرخی را معمولاً سوسیالیست و بهترین مدافع حقوق کارگر و رنجبر معرفی می‌کنند. اگرچه این مسئله واقعیت دارد، مطلب قابل ذکر این است که حتی عقاید سوسیالیستی او هم بن‌مایه‌ای مذهبی داشته است. او در جایی ابراز می‌کند که مسلک تساوی (سوسیالیسم) اسباب خیر بشر است:

چون تساوی در بشر اسباب خیر عالم است بی تفکر منکر این مسلک نیکو مباش
(فرخی یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

همچنین خود را خیرخواه بشر معرفی می‌کند:

تا عمر بود درستی آیین من است بدخواه کژی، مسلک دیرین من است
آزادی و خیرخواهی نوع بشر مقصود و مرام و مسلک دین من است
(همان: ۱۷۳)

زیربنای این‌گونه افکار را شرع می‌داند. بویژه خدمت به خلق و عدالت و انصاف: در شرع ما که خدمت خلق از فرائض است انصاف طاعتی است که کم از نماز نیست
(همان: ۳۴)

بنابراین او تمایل داشته که افکار سوسیالیستی خود را با آموزه‌های دینی پیوند بزند تا بدینگونه پذیرش بیشتری داشته باشد. نهایت اینکه، برآیند افکار در این دیدگاه نشان می‌دهد که دین آن جایگاه سنتی گذشته را ندارد، بلکه اکنون دین با تغییر عملکرد، موجودیت خود را بیشتر به گونه‌ای شخصی ادامه می‌دهد. تأکید این دیدگاه بیشتر بر

بعد ایمانی دین است که با درونیات هرفرد ارتباط دارد و عملکرد اجتماعی آن مورد توجه قرار نگرفته و در بعد سیاسی هم با توجه به مبارزات آزادی خواهانه و مشروطه طلبانه آنها، جدایی دین از سیاست مورد نظر بوده است. دین در این دیدگاه در حضور خدا و وحدانیت او خلاصه می شود و احساسات خداپرستانه به گونه ای عارفانه روی می نماید: (دهخدا، ۱۳۶۲: ۱۳۳)

دسته سوم: این گروه تجدد را بر بستر سنت ها می پذیرند و معتقدند که بخش قابل توجهی از سنت های مذهبی را باید حفظ کرد اما برخی از آنها را مطابق با مقتضیات زمان تغییر داد یا اصلاح کرد تا دین با استفاده از ظرفیت خود بتواند به موجودیتش در دنیای جدید ادامه دهد. این دیدگاه خود به دو طرز فکر نزدیک به هم تقسیم می شود که یکی مربوط به ملک الشعراء بهار و دیگری مربوط به نسیم شمال است. این دو از یک طرز فکر دینی محض به طرف تجددخواهی آمده اند. ملک الشعراء در کسوت روحانیت و شاعر خاص آستان قدس بود و سید اشرف سال ها در حوزه های عتبات تحصیل علوم دینی کرده بود. اما گویا کشش این دو به طرف نوگرایی یکسان نیست، چرا که اصلاحات پیشنهادی بهار در دین بسیار بیشتر از نسیم شمال است و تجددطلبی او هر چند محتاطانه و محافظه کارانه است اما پر قدرت تر از تجددطلبی نسیم شمال است. همین امر باعث شده است تا ملک الشعراء به دیدگاهی نزدیک شود که حضور دین را در جامعه می پذیرد و نسیم شمال حضور دین را در جامعه ضروری می داند.

وطن پرستی بهار از نوع ناسیونالیسم حاکم بر زمانه است. اما او در کنار بازگشت به ایران باستان و یادکرد افتخارات ایرانیان در جامعه آرمانی و اعتقاد به برتری نژاد ایرانی، از ایران پس از اسلام هم غافل نمی ماند و دستاوردهای آن را بزرگ می داند و از عملکرد کسانی مثل شاه اسماعیل صفوی و نادرشاه افشار و تقدیر می کند. او هر چند از اعراب به خوبی یاد نمی کند اما میان عرب و دین اسلام تمایز قائل می شود و همچون عشقی و عارف، گناه عقب ماندگی ایرانیان را به گردن دین نمی اندازد. اما به هر حال همان دیدگاه ناسیونالیسم تندرو را دارد. وطن پرستی سید اشرف ملی-مذهبی است. او دین و وطن را در کنار هم قرار می دهد و تمامیت ارضی ایران و افتخارات تاریخی ایرانیان را به همراه آیین اسلام از دارائیهای ملت می داند و می گوشت مردم را به حفظ هر دو تحریض کند.

هر دو شاعر آزادیخواه و مشروطه‌طلبند و هر دو علما را به دو دسته سنت‌گرا و محافظه‌کار مخالف تجدد و مشروطه‌طلب و نوگرا تقسیم می‌کنند. از گروه اول به سختی انتقاد می‌کنند و به گروه دوم ارادت می‌ورزند. هر دو به بهبود زندگی مادی مردم جامعه می‌اندیشند و تلاششان را در آن جهت قرار داده‌اند. اما بهار گاهی دید مادی‌گرایانه دارد. مثلاً یافته‌های علوم جدید او را در برابر پرسش‌های فلسفی قرار می‌دهد که دیدگاه طبیعی پاسخی قانع‌کننده برای آنها نمی‌یابد و اندکی دچار سردرگمی می‌شود:

شده‌ام در همه اشیا باریک رفته تا سرحد اسرار وجود
چيست هستی افقی بس تاریک واندر آن، نقطه شکی مشهود
به جز آن نقطه نورانی شک نیست در این افق تیره فروغ
عشق بستم به حقایق یک یک راست گویم همه وهم است و دروغ
(بهار، ۱۳۸۰: ۳۶۵)

اما نسیم شمال که به دیدگاه مذهبی وابستگی بیشتری دارد، درگیر این‌گونه پرسش و پاسخ‌ها نیست و نشانی از بن‌بست‌های فلسفی در دیوان او نمی‌یابیم. همچنین بهار خردگراست. به عقیده او احکام دین باید با عقل قابل توجیه باشد. چنانکه در جایی نسبت به حکم قصاص اعتراض می‌کند:

قصاص از زادم کشی کاستی ز آدم‌کشان نام برخاستی
گنه‌کار را نیست کشتن هنر گنه را بپایست کشت ای پسر
(همان: ۳۰۰)

به عقیده او بسیاری از گناهان با حاکمیت عقل از بین می‌روند:

قتل و دزدی و غیبت و بهتان نیست گردد چو عقل شد سلطان
چون خرد گشت بر جهان سالار شیخ و شحنه روند و منبر و دار
(همان: ۳۷)

اما نسیم شمال احکام دین را به همان شکل که در قرآن آمده می‌پذیرد و نیازی به تغییر و اصلاح آنها نمی‌بیند. تفاوت دیگر که میان دیدگاه این دو مسئله زنان و حق و حقوق آنهاست. اگرچه هر دوی آنها خواستار آزادی و تعلیم و تربیت زنان هستند بهار بر مبنای دیدگاه رایج، چاره را در حذف حجاب می‌داند. درحالی‌که نسیم شمال میان درس و تحصیل و حضور در اجتماع و حفظ حجاب تناقضی نمی‌بیند. دیگر اینکه بهار از

پاره‌ای سنت‌های مذهبی مثل مراسم عاشورا انتقاد و به اعتقادات شیعیان در مورد بهشت و جهنم اعتراض می‌کند، اما نسیم شمال خود مبلغ طرز فکر مذهب در این‌گونه موارد است. همچنین هردو شاعر از محو شدن اخلاق و رواج فساد و لامذهبی‌نگراند و خواهان تبعیت مردم از فرمان‌های اخلاقی مذهبند.

نسیم شمال اغلب بر اصول و فروع احکام دینی و انجام عبادات تأکید می‌کند اما بهار به جزئیات امر اشاره‌ای نمی‌کند و بیشتر به کلیت دین توجه دارد. در مجموع دیدگاه این دو را به این شکل می‌توان خلاصه کرد: بهار به گونه‌ای پروتستان‌تیسیم اسلامی معتقد است. زنگار و خرافات را باید از دین زدود، مطابق با مقتضیات زمان اجتهاد کرد و پاره‌ای احکام را تغییر داد، پاره‌ای را حذف کرد و پاره‌ای را پذیرفت. باز است در اجتهاد تا تو نامقتضی از مقتضی برآری (بهار، ۱۳۸۰: ۵۹۹)

بنابراین دین باید حضور علم جدید را بپذیرد و اجازه دهد که قوانین عرفی جای بعضی از قوانین دینی را بگیرد: (همان: ۶۰۰)

همچنین نسیم شمال پایبندی بیشتری به سنت‌های مذهبی نشان می‌دهد و اگر چه به اجتهاد و تغییر نگرشها اعتقاد دارد در این زمینه زیاده‌روی نمی‌کند. او آزادی‌هایی را که از قبل تمدن نوین در جامعه ایجاد شده عامل رواج بی‌اعتقادی و کمرنگ شدن مذهب می‌داند، بنابراین گرایش او به تجددهمراه با احتیاط است. به نظر می‌رسد که نسیم شمال از لحاظ ثبات اندیشه دینی، در میان شاعران این دوره جایگاه ممتازی دارد و از آنجا که خود با قوانین اجتهاد آشنایی داشته، به گزینش اقدام کرده و مواردی از سنت و تجدد را در کنار یکدیگر قرار داده است، به گونه‌ای که در دیدگاه او فرهنگ دینی و غربی با هم سازگار شده‌اند؛ چنانکه می‌کوشد میان اسلام و مشروطیت پیوند برقرار کند و پایه دموکراسی را بر قوانین دین اسلام بگذارد. دیدگاه نسیم شمال به دیدگاه روحانیون نوگرا نظیر نائینی و طباطبایی بسیار نزدیک است و همانگونه که نائینی و طباطبایی هدف خود را حفظ دین در دنیای جدید و رفع ظلم و ستم و بهبود معیشت مردم اعلام می‌کردند، نسیم شمال نیز به چنین هدفی می‌اندیشید.

نتیجه‌گیری

شاعران دوره مشروطه که با هدف عبور دادن ایران از شرایط عقب‌ماندگی به وضعیت پیشرفته، در بستر جامعه وابسته به سنت‌های بازدارنده و مذهب می‌کوشیدند، در رویارویی فرهنگ دینی با فرهنگ و تمدن غربی، بر اساس شاخص‌های تعریف‌شده به سه گروه فکری تقسیم می‌شوند: گروه نخست فرهنگ اسلامی (سنت) را مقابل فرهنگ غربی (تجدد) قرار می‌دهند و برقراری تجدد را منوط به حذف سنت می‌دانند. در این طرز فکر دین در جامعه جایگاهی ندارد. گروه دوم بعضی از وجوه سنت را می‌پذیرند و بخش نسبتاً زیادی از آن را کنار می‌گذارند و یا در مسایل زندگی نوین اجتماعی دخالت نمی‌دهند. این گروه بیشتر بر بُعد ایمانی دین تأکید می‌کنند. گروه سوم تجدد را بر بستر سنت‌ها می‌پذیرند. در این دیدگاه فرهنگ اسلامی با پذیرش میزانی از دگرگونی و اصلاح، خود را با فرهنگ جدید سازگار می‌کند و به موجودیت خود در جامعه ادامه می‌دهد.

پی‌نوشت

(۱) یکی از نخستین کسانی که تعبیر «روشنفکر» را به کار برد، میرزا آقاخان کرمانی، از فعالان سیاسی تندرو بود که فیلسوف‌های عصر روشنگری را می‌ستود و آنان را «منورالعقول» و رافع‌الخرافات می‌خواند. اشاره کرمانی به منورالعقول ظاهراً منشأ اصطلاحی است که بعدها به صورت «منورالفکر» درآمد و نهایتاً به روشنفکر بدل شد. در دوره مشروطه، روشنفکران اغلب، متجددین یا معارف‌پروران هم خوانده می‌شدند.

(۲) پوئزی کلمه فرانسسه به معنی شعر. آخوندزاده در تعریف آن می‌نویسد: پوئزی عبارت است از آن چنان انشایی که شامل باشد بر بیان احوال و اخلاق یک شخص یا یک طایفه‌ای کما هو حقه، یا به شرح یک مطلب، یا بر وصف اوضاع عالم طبیعت، با نظم، در کمال جودت و تأثیر (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۸).

(۳) شوونیزم

منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۳) علما و انقلاب مشروطیت ایران، تهران، اختران.
- آجودانی، ماشاء‌الله (۱۳۸۲) یا مرگ یا تجدد، تهران، اختران.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷) مکتوبات، چاپ افست، تبریز، احیا.
- آخوندزاده (۱۳۴۹) تمثیلات، ترجمه میرزا جعفر قراچه داغی، و مقدمه باقر مؤمنی، چاپ افست، تهران، اندیشه.
- آخوندزاده، فتحعلی (۲۵۳۵) مقالات فارسی، به اهتمام حمید محمدزاده، چاپ افست، تهران، نگاه، ۲۵۳۵.
- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷) مکتوبات والقبای جدید، با مقدمه حمید محمدزاده، چاپ افست، تبریز، احیا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷) اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، چاپ دوم، تهران، پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
- اسدآبادی، سیدجمال الدین (بی تا) نیچریه، بی جا، کتابخانه شرق.
- امین پور، قیصر (۱۳۸۳) سنت و نوآوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایرج میرزا (۱۳۵۳) دیوان اشعار، به اهتمام محمدجعفر محبوب، چاپ افست.
- برقی، محمد (۱۳۸۱) سکولاریزم از نظرتاعمل، تهران، قطره.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۳) موج چهارم، چاپ سوم، تهران، نی.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱) تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۲) دیوان اشعار، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، چاپ سوم، تهران، تیراژه.
- روزنتال، فرانس (۱۳۷۶) مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- زرگری نژاد، حسین (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت، تهران، کویر.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۳) روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، چاپ نهم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۰) دین، جامعه و عرفی شدن، تهران، مرکز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰) ادوار شعر فارسی، تهران، سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۳) ((تلقى قدما از وطن))، مجله الفبا، شماره ۲.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۶) مسالک المحسنین، چاپ دوم، تهران، شبگیر.

- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۳۶) سفینه طالبی، چاپ دوم، تهران، گام.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۹۰۶. م) مسائل الحیات، تفلیس، چاپخانه غیرت.
- عارف قزوینی (۱۳۸۱) دیوان اشعار، تدوین محمدعلی سپانلو و مهدی اخوت، تهران، نگاه.
- فرخی یزدی، محمد (۱۳۸۰) مجموعه اشعار، تدوین مهدی اخوت و م. ع. سپانلو، تهران، نگاه.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵) نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، تهران، اختران.
- قزوینی، سید اشرف‌الدین (۱۳۷۵) کلیات اشعار، به اهتمام احمد اداره چای گیلانی، تهران، نگاه.
- کاتم، ریچارد (۱۳۸۵) ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمدتدین، چاپ چهارم، تهران، کویر.
- کدی، نیکی (۱۳۸۵) آر، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ پنجم، تهران، علم.
- کریمی حکاک، احمد (۱۳۸۴) طلوع تجدید در شعر فارسی، ترجمه مسعود جعفری، تهران، مروارید.
- ملک‌الشعرا بهار (۱۳۸۰) دیوان اشعار، به کوشش چهرزاد بهار، ویرایش دوم، تهران، توس.
- منتسکیو، روح القوانین (۱۳۳۹) ترجمه‌ی علی اکبرمهدتی، چاپ چهارم، تهران، اقبال.
- میرزاده عشقی، محمدرضا (۱۳۵۷) کلیات مصور، به کوشش علی‌اکبر مشیرسلیمی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر.
- میرزاملکم خان (۱۳۸۱) رساله‌ها، گردآوری حجت‌الله اصیل، تهران، نی.
- میرزاملکم خان (۱۳۵۵) روزنامه قانون، به کوشش هماناطق، تهران، امیرکبیر.
- نابینی، محمدحسین (۱۳۷۸) تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، با مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، چاپ نهم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- نظامی عروضی (۱۳۷۵) چهارمقاله، تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران، جامی.

