

سیر تحولی اندیشه‌های یوسف علی آبادی در بارهٔ تمدن

لذا در اینجا از بودن مشوق‌هایی مکفی می‌توان سخن گفت که در نهایت شور و شوق، در هر دولت آزاد، اشکال و نهادهایی را بر پا می‌دارد که از طریق آنها آزادی تأمین، مصالح عمومی ملحوظ و آز یا جاه‌طلبی برخی اشخاص تحدید شده و تنبیه می‌گردد.

دیوید هیوم^۱

۱
روشن‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اندیشه‌های مربوط به آزادی‌های مدنی که در هر جامعه‌ای که با هنجارهای فرهنگی تمدن معاصر غربی موافق است، رایج‌اند، به رغم پیشینه‌ای که می‌توان برای آنها برشمرد مفاهیم‌شان را مدیون روشنگری اروپایی‌اند. «روشنگری» نامی است که به «شیوهٔ زندگی» تامی اطلاق می‌شود که پیش درآمدی شد بر یک رشته تغییرات فرهنگی که در اواخر قرن هفدهم در بخش‌های گوناگون اروپا آغاز شد و در پایان قرن هجدهم به بلوغ رسید. بر این اساس به معنای دقیق کلمه روشنگری نه تنها موجب ظهور دریافت جدیدی از شکل‌بندی ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی، شیوه‌های رفتار عمومی و سازمان‌دهی امور اجتماعی-سیاسی و اقتصادی شد، بلکه به بار آورندهٔ نگاه بی‌سابقه‌ای به فرد انسانی و جوامعی که او در آن زندگی می‌کرد نیز بود. به باور من تنها و مؤثرترین عنصر محرک تکوین این تغییر چشمگیر در یک بازنگری ریشه‌ای (رادیکال) نهفته است که به یمن کارهای کپلر، گالیله و در صدر همه نیوتن حاصل شد

و به تدوین اصول جدیدی منجر گردید که ناظر بر تئوری و عمل تحقیق علمی است. یکی از محصولات فوری و به طرز شگفت‌انگیزی موفقِ اعمال این اصول، یعنی جهان‌نگری مکانیستی^۱، سرمشقی بود که برای بازیگران اصلی این دوره که سرگرم تئوری پردازی درباره سرشت افراد انسانی^۲ و جامعه ایده‌آل متناسب با این سرشت بودند، ارائه کرد. این موضوع در بحثی که می‌خواهم متعاقباً ارائه دهم اهمیت زیادی دارد. بنابراین سرآغاز بحث من بسط نگاه به افراد انسانی و آزادی‌های مدنی آنها براساس شیوهٔ درک مکانیکی^۳ خواهد بود که تمام ایده‌آل‌های روشننگری را به طور خلاصه بیان می‌کند. این سرآغاز می‌تواند درکی را که من از «نگاه روشننگری» به آزادی‌های مدنی دارم، روشن سازد. بعد از آن که درک روشنی از این نوع ویژه از آزادی‌های مدنی حاصل شد به بررسی چگونگی ورود آن به «روح» جامعهٔ ایرانی خواهم پرداخت. به این منظور ابتدا نگاهم معطوف به اندیشه‌های روشنفکران اولیه و بنیان‌گذاران آن پدیده‌ای که انقلاب مشروطیت سال ۱۹۰۶ نام گرفته است خواهد بود. حداقل در میان آن نویسندگان ایرانی که دربارهٔ مشروطیت نوشته‌اند وسیعاً پذیرفته شده است که انقلاب مشروطیت اولین محمل انتقال اندیشهٔ روشننگری به ایران بود. سپس سرنوشت این اندیشه‌ها را در طول دوران پهلوی و به دنبال آن بعد از انقلاب اسلامی پی‌خواهم گرفت. به این نتیجه رسیده‌ام که هر آنچه که تحت عنوان «آزادی‌های مدنی» در ایران رخ داده و در حال رخ دادن است، به آنچه در روشننگری اروپایی شاهد بوده‌ایم شباهتی ندارد. در واقع، این مقوله بر اساس یک یا چند مفهوم بحث نشده و خام از جامعه و اجزاء متشکلهٔ آن استوار است که اجزاء اصلی و عمومی آن دقیقاً همان مفاهیمی هستند که روشننگری خواهان سرنگونی آنها بوده است و جایگزینی [مفاهیمی دیگر] به جای آنها. و به این نتیجه خواهم رسید که این آشفتگی دلیلی است برای این که چرا یک قرن تلاش برای استقرار دستگاه دولتی مدرن و کارآمد و دولتی نهادهی در ایران به دستاورد چشمگیری منتهی نشده است.

۲

وقتی کانت (۱۷۸۴) تلاش کرد روح روشننگری را فهم کند نمی‌دانست که اندیشه‌ای را بیان می‌کند که به قول ایمره لاکاتوش ابطال شده به دنیا آمد.^۵ تصور بر این بود که روشننگری به معنای رهایی افراد انسانی از سرسپردگی خودساخته به اقتدار است و تفویض متقابل مسئولیت به یکدیگر به منظور قضاوت شخصی آگاهانه دربارهٔ همه نوع موضوع. اینکه مشخصاً هیچ فرد صاحب نامی را نمی‌توان نام برد که در طول دوران روشننگری اروپایی عملاً به این ایده‌آل وفادار مانده باشد، می‌تواند مثالی باشد بر ابطال اندیشهٔ کانت. مثالی جدی‌تر را

می‌توان در یادآوری این موضوع یافت که در حدود قرن دهم و یازدهم میلادی، فرهنگی در در نواحی شمال شرقی ایران آن زمان شکوفا شد، افرادی را به بار آورد که با شناساندن خود به عنوان افراد خیره در زمینه‌هایی مانند الهیات، منطقی، متافیزیک، روانشناسی، پزشکی و موسیقی، بدون شکل دادن به چیزی شبیه روشنگری اروپایی عملاً به ایده‌های کانت باور داشتند (یکی از نمونه‌های قابل توجه ابن‌سینا یا آنگونه که در غرب شناخته می‌شود، اوی‌سینا است)^۶ خود نمونه‌ای است از ابطال جدی این نظریه.^۷ اما ابطال به معنای شکست در همه موارد نیست. یک ایده ممکن است تنها به دلیل کمی انحراف از مسیر حقیقت شکست بخورد. در این مورد به نظر می‌رسد آنچه کانت بیان می‌کرد، نه دربردارنده شرط لازم و نه شرط کافی برای روشنگری بود. با این حال در آنچه او می‌گفت چیزهایی وجود داشت که به رغم این که به شکل مناسبی بیان نشده‌اند، گام قابل ملاحظه‌ای به سوی انعکاس روح این فرهنگ شکفت‌انگیز به حساب می‌آید.

عناصر نادیده گرفته شده به بهترین شکلی در مقایسه بین دو فرهنگ، فرهنگی که کانت ارتقای داد و فرهنگی که افرادی مانند ابن‌سینا را پرورش داد، برجسته شده‌اند. تفاوت بین این فرهنگ‌ها در نظریه‌های مربوط به جامعه انسانی نهفته است که در هر کدام از آن فرهنگ‌ها مسلط بود و نیز در توافقی که بین اجزاء [آن فرهنگ] بر روی چیستی آنها به عمل آمده بود. اولی که من آن را «ارتودوکس» می‌خوانم، به ترکیبی از اندیشه‌های سیاسی افلاطونی و ارسطویی وفادار است و جامعه را به مثابه کلیتی «انداموار» می‌بیند که متشکل از «عناصر»^۸ یا اندام‌های گوناگون است. خط مشترکی که با مرور آثار گوناگون نویسندگان آن دوره شامل خود ابن‌سینا^۹ و دوره‌های نزدیک به آن به چشم می‌آید، عنصری را ارائه می‌دهد که اگر از ترجمه لمتون از ترمینولوژی خواجه نصیرالدین طوسی استفاده کنیم به این قرارند، «اهل قلم»، «اهل شمشیر»، «اهل معامله» و «اهل مزارع»^{۱۰}. به معنای دقیق کلمه تصور می‌شد که وضعیت ایده‌آل برای جامعه انسانی شبیه وضعیت سلامت در موجودات زنده است. در این وضعیت هر بخش جامعه کارکرد «طبیعی» خود را انجام می‌دهد تا «هدفی» که جامعه انسانی برای آن شکل گرفته است تحقق یابد.

همانگونه که رسم آن زمان بود، نگاه ارتودوکس صرفاً با «عقلانی بودن» کیهان‌شناسی مسلط و جایگاه انسان در آن «توجیه» می‌شد (بدون این که هیچ توافقی بر سر معیارهای عقلانی بودن وجود داشته باشد). این کیهان‌شناسی، به نوبه خود، بدو مبتنی بود بر مفاهیم مبهمی مانند «سرشت‌ها»، «اهداف» و «[امر] ذاتی» در برابر ویژگی‌های «تصادفی». دقیقاً به همین دلیل اصول آن را نمی‌شد بدون گرفتار ساختن کل جامعه اهل دانش در ورطه بی‌پایان جبر و

بحث و سردرگمی سنجید و ارزیابی کرد. درغیاب یک توافق جهانی، معیار این که چه چیزی «عقلانی» است و چه نیست، باید به آراء گروهی از مراجع ازلی و تلاش و تکاپوی افراد فانی دوره‌های بعدی احاله می‌شود. بنابراین مشکلات، مجادلات و ناسازگاری‌های هر دوره الزاماً به افراد فاضل زمانه ارجاع داده می‌شود و توسط همان‌ها حل می‌گردید؛ همان افرادی که ادعای دسترسی‌شان به بصیرت مراجع جاویدان دست‌کم مورد نزاع یک یا چند گروه نبود. این ضرورت، به معدودی افراد البته افرادی متفاوت در گروه‌های مختلف، به عنوان مراجع دائمی یا موقتی دانش و عالم به اینکه چه قوانینی (توسط اعضای یک گروه در هر پایه‌ای) باید پذیرفته می‌شدند و نیز به عنوان مرجع نهایی حل هر مشکل غیرقابل حلی که ممکن بود بروز کند، برتری می‌داد.^{۱۱}

این باید همان چیزی باشد که کانت هنگام اشاره به فرهنگی در نظر داشت که به نظر او در آن روشنگری انسان را به رهایی می‌رساند. خودمختاری در برابر اقتدار می‌بایست نشانه بارز این فرهنگ جدید باشد. اما همانگونه که موارد چشمگیری مانند ابن سینا، فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی نشان می‌دهند، عناصری که ایده‌آل خود مختاری روشنگری را می‌سازند، با دستیابی افراد به تخصص در هر سنت یادگیری و تحقیق، فراهم نمی‌آیند. قهرمانان ایرانی ما، با این که هر کدام به شخصه خودمختار بودند، اما خود مراجعی ثابت برای این یا آن گروه از ایرانیان، حتی در دوره کنونی، محسوب می‌شوند. آنچه آنها را [از هم‌تایان اروپایی‌شان] متمایز می‌کند دقیقاً همان سنتی است که در آن توسل به مرجع برای رسیدن به حقیقت کاملاً غیرضروری است. چنین سنتی در اروپا حتی قبل از تولد کانت به خوبی جا افتاده بود. این سنت با ظهور علم جدید پایه‌ریزی شده بود که توسط کپلر و گالیله آغاز شد و توسط سر ایزاک نیوتن به بلوغ رسید.

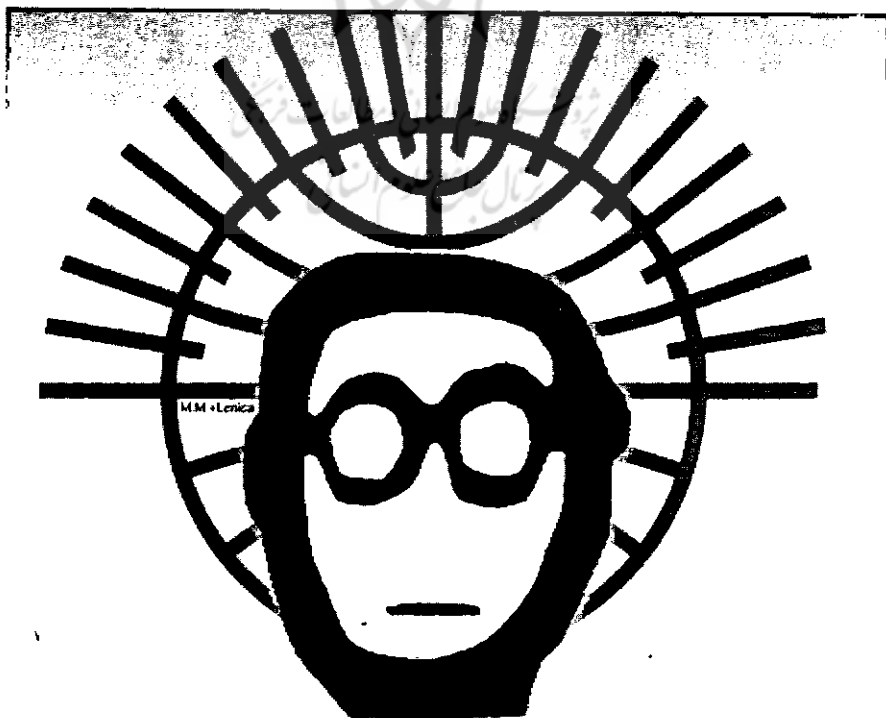
می‌توان آنچه که علم جدید را از سنت تحقیقی پیشین متمایز می‌کند به دو ویژگی آن نسبت داد. علم جدید از ویژگی‌های محوری هندسه تاسی کرد و رویکردی تحلیلی به تحقیق بخشید. این ترکیب، موضوع تحقیق را به امری پیچیده متشکل از عناصر ساده بدل می‌کند که هر کدام از این عناصر تنها چند ویژگی ساده دارند. کارکرد هر یک از این عناصر و تعامل بین آنها موضوع چند قانون جهان‌شمول است که با شباهت زیادی به قضیه‌های هندسه، برای حل مسائل به کار برده می‌شوند. ویژگی دیگر علم جدید آن بود که قوانین و احکام جنبی را که ضرورتاً از آنها استنتاج می‌شوند به تعداد قلیلی قانون محدود کرد. مطابق این محدودسازی، قوانین و احکام جنبی باید با زبانی بیان شوند که امکان دهد نتایج به صورتی قابل مشاهده ارائه گردند. اولین ویژگی تضمین می‌کند که استدلال به چند قاعده و گام ساده محدود باشد که هر کسی که در

استدلال ریاضی سررشته دارد بتواند آن را به کار ببرد و ارزیابی کند. این موضوع به مثابه یک معیار متعارف عقلانی بودن کفایت می‌کند و به سادگی می‌توان بر سر آن به توافق رسید. دومین ویژگی تضمین می‌کند که ادعاها و مخالفت‌های با آن، می‌تواند به منظور بررسی [صحت و سقم آن] به داوری مشاهده و آزمایش سپرده شوند. مشاهده و آزمایشی که همه بتوانند خود آن را انجام دهد. به این ترتیب ضرورت وجود مراجع در امر داوری منتفی می‌شود.

۳

موفقیت چشمگیر علم مکانیک و همچنین این واقعیت که روش علمی جدید به باور عمومی توانسته بود دستیابی به حقیقت را هر جا که در تاریکی پنهان بود تسهیل کند طبیعتاً مشوق آن بود که دامنه این روش به حوزه‌های دیگر تحقیق کشیده شود.

در انگلستان قرن شانزدهم شتاب و سرعت تسری این تحولات به عرصه‌های گوناگون علوم انسانی مانند روان‌شناسی، تئوری اجتماعی و سیاسی، اقتصاد و همین‌طور تئوری ارزش اخلاقی بسیار بیشتر از سرعت توسعه الگوی اولیه در این کشور بود.^{۱۱} در آن زمان ولتر، قهرمان آزادی‌های مدنی در فرانسه، این وضعیت انگلستان را چنان جذاب دید که در کنار مطالعه عمیق شکسپیر، میزان قابل توجهی از وقت و انرژی خود را به یادگیری اصول نیوتن اختصاص داد.^{۱۲}



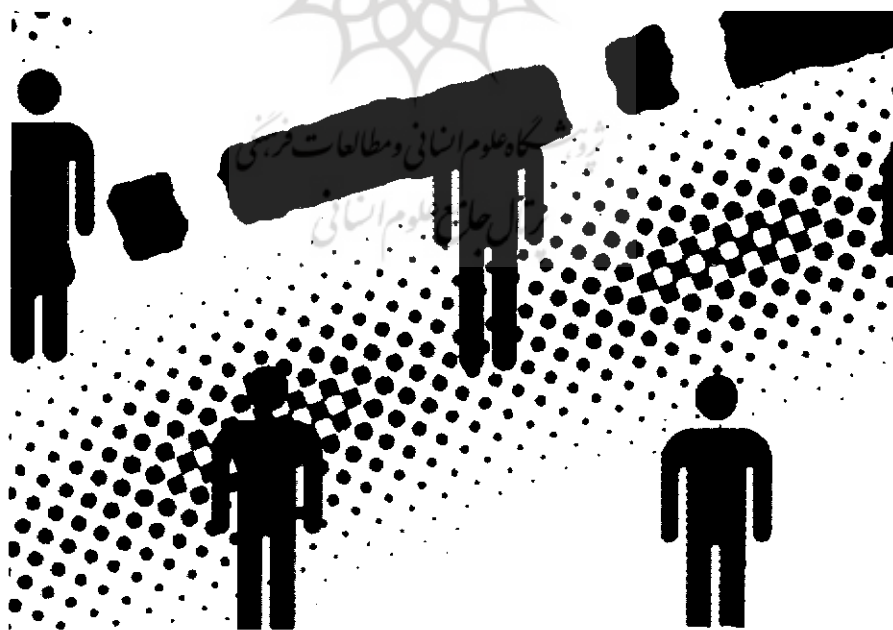
کاربرد اصول نیوتن به عنوان یک سرمشق و شرحی بر جامعه انسانی ممکن است به صورت‌های زیر بازسازی شود: اول اینکه افراد انسانی عناصر ساده‌ای هستند که از طریق آنها اجتماع به عنوان کلتی پیچیده قابل تحلیل می‌شود. دوم اینکه آن ویژگی‌های اصلی که این عناصر را به تحرک وا می‌دارد، آرزوها، تمایلات و ظرفیت تصمیم‌گیری آنها است. بدین ترتیب این ویژگی‌ها نیروهای درونی‌ای ایجاد می‌کنند که فقط تحت تأثیر آنها واحدهای فردی که به صورت منفرد فعالیت می‌کنند، به منظور حفظ و تداوم سلامتی خود، پرداختن به فعالیت‌های سودآور، تأمین آسایش و بهبود شرایط زندگی خود، به شیوه خاصی رفتار خواهند کرد. وقتی چنین واحدهایی در شرایطی که منابع محدودی در محیط زیست‌شان وجود دارد، با هم تعامل می‌کنند، نیروهای محرکه‌ای که هر یک همچون نیروهای دیگران عمل می‌کنند. بنابراین اگر قرار باشد که از یک چنین انسان‌هایی جامعه‌ای درست شود و تداوم بیابد، باید کنش این نیروهای مخالف به تعادل برسد. این امر مشابه تعادل نیروها در علم مکانیک است؛ جایی که لازم نیست هیچ‌یک از نیروهای فعال دست از عمل بکشند به شرط آنکه کنش آنها در هماهنگی با ترکیب دیگر نیروهای فعال باشد.^{۱۴}

اگر منابع نیروهای درونی که محرک واحدهای اجتماعی ما هستند، (به طور طبیعی یا برحسب قرارداد) همچون حقوق واحدهای مزبور در نظر گرفته شوند، وضعیت تعادلی‌ای که در بالا توضیح داده شد یگانه شرایط اجتماعی‌ای خواهد بود که در آن حقوق فرد انسانی ممکن است محفوظ بماند. دلیل این ادعا این است که وقتی گروهی از افراد در یک ساختار اجتماعی با هم در تعامل هستند آنچه هر فرد انسانی می‌تواند به عنوان حق خود از آن بهره ببرد، آن بخش از نیروهای درونی اوست که به یمن کنش متعادل‌کننده‌ای که وضعیت تعادل تحمیل می‌کند، اجازه بروز یافته است. بدون این کنش متعادل‌کننده، نیروی درونی یکی از این واحدها همیشه در معرض این خطر است که به طور کامل توسط نیروهای درونی دیگران مغلوب شود.

سوال بعدی این است که این حالت تعادل چگونه باید به دست آید؟ تحلیل شبه‌مکانیکی بالا پاسخی هابزی را کنار می‌گذارد. لویاتان هابز، چه در قالب یک فرد یا گروهی از افراد، به ناچار نیرویی درونی است که اگر بخواهد کارکرد مؤثر و پایداری داشته باشد، باید آنقدر بزرگ و گسترده باشد که بر همه دیگر نیروهای درونی اجتماع فائق آید. در واقع این نوع نظم به برخی نیروهای اجتماعی اجازه می‌دهد که بر دیگران برتری یابند و بنابراین بخشی از جامعه را در مقابل مابقی آن قرار می‌دهد. هرگاه چنین جامعه‌ای مورد هجوم نیروهای خارجی قرار گیرد (حال چه این نیروها به شکل کمبود جلوه‌گر شوند یا سوءتدبیر یا تهدیدات طاقت‌فرسای

نیروهای خارجی و مانند آن)، شرایطی بروز خواهد کرد که باعث می‌شود عدم تعادل بتواند بازگردد و بنابراین کلیت ساختار را بی‌ثبات سازد.

تنها راهی که از طریقش می‌شود نیروهای بازدارنده را که نیروهایی درونی نیستند وارد جامعه کرد، ساختن نهادها است (در معنای فنی‌ای که ذیلاً به آن اشاره خواهیم کرد). در نوشته‌های پیشگامان روشنگری ممکن است به این مسئله به روشنی اشاره نشده باشد، اما اگر بخواهیم ایده‌های مربوط به جامعه مطلوب آنها را به طور کامل بشناسیم، ضروری است که به آن توجه کنیم.^{۱۵} نهادها کلیت‌های ماشین‌گونه‌ای هستند که (۱) طوری طراحی شده‌اند که نوع ویژه‌ای از افراد انسانی آنها را اداره کنند، (۲) ورودی آنها اطلاعات و فرمان است و (۳) خروجی آنها نیز اطلاعات و فرمان است. کارکرد آنها براساس قواعد و ترتیبات مشخصی تعریف شده است و اگرچه سهمی در قابلیت‌های تصمیم‌گیری افراد انسانی دارند، اما این سهم را در رویه‌های شبه الگوریتمی ادا می‌کنند. باید یادآوری کرد که نهادها با ماشین‌های فیزیکی در جوانب مهمی تفاوت دارند. یک اتومبیل حتی در صورتی که بد کار کند یا اصولاً از کار افتاده باشد باز هم اتومبیل باقی می‌ماند. اما در مورد نهادها این‌گونه نیست. نهادی که مورد سوء استفاده قرار گیرد یا بلااستفاده مانده باشد، دیگر در مجموع یک نهاد نیست. نهادی که مورد سوء استفاده قرار گیرد به وسیله‌ای برای اعمال اقتدار در دست برخی افراد بدل می‌شود.



محیط اجتماعی‌ای که در آن نهادها متولد می‌شوند و فعالیت می‌کنند با حفاظت از نهادها ارتباط کاملی پیدا می‌کند. این محیط به نوبه خود محصول توافق جامعه است بر سر این که به عناصر اصلی آن که اجزاء تشکیل دهنده آن را می‌سازند چگونه نگریسته شود. این موضوع مرا به مهم‌ترین میراث روشنگری، یعنی مفهوم کارگزار اجتماعی (social agent) می‌رساند. مطابق این مفهوم واحدهای اصلی که جامعه انسانی را می‌سازند اشخاص هستند، یعنی کارگزاران اجتماعی‌ای که بر حسب مجموعه مشترکی از حقوق و مسئولیت‌ها تعریف می‌شوند.^{۱۶} تنها چنین کارگزارانی ملزومات آن نوع خودمختاری را خواهند داشت که کانت (۱۷۸۴) آن را ویژگی برجسته‌ای می‌شمارد که روشنگری آن را از نوع انسان می‌طلبد.

استدلالی که می‌توان در این زمینه مطرح کرد آن است که خودمختاری کارگزار اجتماعی می‌تواند در دو زمینه درونی و بیرونی باشد. زمینه درونی به آن ویژگی‌هایی که کارگزاران خود کسب می‌کنند مربوط است. امری که ادعای خودمختاری آنان را توجیه می‌کند. حقوق و مسئولیت‌ها تنها به این معنا است که حقوق پایه‌ای یک شخص او را محق می‌سازد که راه زندگی خودش را آنگونه که مناسب می‌بیند ترسیم کند و مسئولیت‌های او، او را، و نه هیچ شخص دیگری را، در قبال اعمالش مسئول به حساب می‌آورد. بنابراین بدل شدن فرد به کارگزار اجتماعی دارای حقوق و مسئولیت‌ها، به معنی کنار زدن هرگونه وابستگی به اقتدار یا به دیگر موضوعات اجتماعی، سیاسی، اخلاقی یا روشنفکری است. زمینه بیرونی به شرایطی مربوط می‌شود که کارگزار در آن قرار دارد. شرایطی که به او امکان می‌دهد خودمختار باقی بماند. در جامعه متشکل از اشخاص، هر فردی به عنوان یک کارگزار اجتماعی هم‌عرض دیگران است. هیچ میزانی از دانش، ثروت، قدرت، تخصص، پرهیزگاری یا هر نوع معرفتی نمی‌تواند به دارنده آن این ویژگی را بدهد که بر دیگر کارگزاران اجتماعی اعمال اقتدار کند. بنابراین، هرگونه تقاضایی از فرد برای تحت اقتدار دیگری قرار گرفتن، از نگاه روشنگری به کارگزار اجتماعی به هیچ شکلی، قابل توجیه نیست.

نهادها فقط برای چنین کارگزاران اجتماعی‌ای طراحی شده‌اند و تنها باید توسط آنها حفاظت و نگهداری شوند: به این دلیل که نهادها به عنوان عناصر لازم برای ایجاد وضعیت تعادل بین نیروهای اجتماعی نه تنها خود نمی‌توانند به مثابه نیروهای درونی عمل کنند بلکه در مقام بازوهای امتداد یافته آن نیروهای اجتماعی نیز از این کار عاجزند.

یکی از جنبه‌های ضروری امر آن است که کسانی که موقعیتی در اداره نهادها دارند، نباید به واسطه قرار گرفتن در آن موقعیت، مشخصه اجتماعی - سیاسی‌ای کسب کنند که آنها را به چیزی بیش از کارگزار اجتماعی هم‌تراز دیگران متصف کند. جنبه دیگر ایجاد می‌کند که

آنهايي که به اجرای تصمیمات اتخاذ شده توسط نهادها موظف می‌شوند، نباید به دلیل قرار داشتن در چنین موقعیتی هیچ ویژگی‌ای را که لازمه کارگزار اجتماعی بودن است از دست بدهند. این بدان معنا است که همه افراد درگیر در ادارهٔ تشکیلات نهادها که تصمیم‌گیرنده‌اند و فرامین را صادر می‌کنند، باید به مثابه کارگزار اجتماعی هم‌تراز کسانی باشند که از این تصمیمات و فرامین تأثیر می‌پذیرند. بر اساس تعریف اندیشهٔ روشنگری از کارگزار اجتماعی، سهمی برابر در حقوق و مسئولیت‌ها ملاک ضروری ایجاد چنان موقعیت اجتماعی - سیاسی‌ای برای افراد است که در آن، افراد درون و بیرون نهادها، از این لحاظ، همسطح و هم‌تراز یکدیگر باقی بمانند. بنابراین، این ملاک تضمین می‌کند که نهادها صرفاً نیروهای محدودکننده باقی بمانند و تا زمانی که وجود دارند هرگز به وسیله‌ای برای اعمال قدرت برخی افراد بر دیگران بدل نشوند.

بنابراین، این ایده که همهٔ اعضای جامعه شخص هستند، تضمین می‌کند که مجموعهٔ صفات اجتماعی - سیاسی هر دو سوی این تقسیم‌بندی، یعنی اعضای نهادها و اعضای جامعهٔ بزرگ‌تر، همسان باشند. اما برای تحقق این اندیشه در مقیاس اجتماعی وجود توافقی بین اعضای جامعه دربارهٔ اینکه چه هستند لازم است. بنابراین، شرط لازم و کافی موجودیت و عملکرد نهادها وجود اجماع بر سر این موضوع است که افراد انسانی، در مقام اعضای جامعه، شخص هستند. حصول چنین اجماعی به نوبهٔ خود نه تنها مستلزم این است که هر فرد انسانی عضو جامعه، عملاً شخص باشد، بلکه باید باور نیز داشته باشد که دیگران همانند خود او، شخص هستند.

هرگاه چنین اجماعی حاصل شد، آنگاه می‌توان نهادهایی - و همراه با آنها ابزارهایی که فرامین این نهادها را اجرایی کنند - را بر پا داشت که به عنوان تنها نیروهای بازدارندهٔ عرصهٔ اجتماعی عمل کنند. اجازه دهید این نهادها را «نهادهای بازدارنده» بنامیم. بنابراین، حالت تعادل بین نیروهای اجتماعی، با تنظیم رفتار اجتماعی و سیاسی اشخاص از طریق مداخلات نهادهای بازدارنده، تحقق می‌یابد. مهم‌ترین این نهادها، نهادهای قضایی هستند که نزاع‌های بین اعضای جامعه را داوری کرده و به عنوان آخرین شکل بازدارندگی، احکام مجازاتی صادر می‌کنند. دیگر نهادهای مهم از این دست آن نهادهایی هستند که مسئول وضع قوانین و اعمال آنند.

اعمالی که از نهادهای بازدارنده سر می‌زند، هر یک به طریقی نیروهای درونی محرک اشخاص را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. بنابراین، برای اینکه حالت تعادل بین نیروهای اجتماعی، با زیاده‌روی محتمل ناشی از قدرت تفویض شده به این نهادها به هم نخورد و شرط دیگر نیز باید وجود داشته باشند. یکی اینکه هرچه این نهادها از یکدیگر بیشتر جدا بوده و از تأثیرات سوء یکدیگر در امان باشند و زیاده‌روی در آنها کمتر رخ دهد. دیگر اینکه هرچه فعالیت این نهادها بیشتر در معرض بررسی مداوم اشخاصی باشد که بر آنها اعمال

قدرت می‌کنند، اشتباهاتی که به تدریج در عملکردشان صورت گرفته و نهایتاً به سوء استفاده می‌انجامد، کمتر خواهد بود.

برای اینکه فرهنگ روشنگری رایج شود دو شرط باید تحقق یابد. نه تنها لازم است که (۱) نیروهای بازدارنده در جامعه شکل نهادی به خود بگیرند، بلکه لازم نیز هست که (۲) دیگر نهادها برای نظارت بر عملکرد نهادهای نوع اول و همین طور بهبود عملکرد آنها ایجاد شده باشند. این دو شرط با هم شرایط مناسبی برای شکل‌گیری و تداوم تعادل بین نیروهای اجتماعی فراهم می‌آورند. بنابراین زمینه را برای شکوفایی اندیشه روشنگری فراهم می‌کنند. کانت در ۱۷۸۴ درک باطنی درستی از این مقوله داشت ولی نتوانست در مورد آن تصمیم گرفته و به نتیجه‌ای قطعی برسد.

مجموعه نهادهایی که برای شرط دوم لازمند (اجازه دهید آنها را نهادهای کمکی^{۱۳} بنامیم)، نهادهایی مانند مطبوعات، انواع گوناگون مؤسسات، احزاب سیاسی و مجموعه‌ای از دیدبانان عمومی را در بر می‌گیرند. این نهادها ابزار کمکی برای تقویت توان اشخاص در اعمال حقوق خود در زمینه مدیریت اجتماع، به شکلی که مناسب می‌دانند، هستند. به معنای واقعی کلمه این نهادها برای تنظیم عملکرد نهادهای بازدارنده، ابزار قدرتمندی مانند تحقیق، ارزیابی فعالیت‌ها و بهبود عملکرد آنها، فراهم می‌آورند. بنابراین عملکرد مطلوب نهادهای کمکی، عملکرد بهینه نهادهای بازدارنده را تضمین می‌کند.

این خط فکری طبیعتاً درکی از آزادی‌های مدنی را ارائه می‌دهد که اصول پایه‌ای علم جدید در اروپای قرن هجدهم آن را به بار آورد و با درک جدیدی از افراد انسانی و جامعه‌ای که متشکل از آنها است پیوند خورده است. مطابق این دریافت، آزادی‌های مدنی مجموعه‌ای مجوز^{۱۴} هستند در قالب روبه‌ها و فعالیت‌های نهادها، برای تضمین مطلوبیت عملکرد آنها در ایجاد و حفظ وضعیت تعادل اجتماعی. به عنوان نتیجه‌گیری و در جمع‌بندی مطالب این بخش می‌توان گفت که: آزادی‌های مدنی در سنت روشنگری ضروری‌اند تا نهادهای کمکی بتوانند عملکرد مطلوبی داشته باشند، و این سطح از عملکرد به نوبه خود لازم است تا نهادهای بازدارنده بتوانند عملکرد بهینه‌ای داشته باشند. سطح بهینه عملکرد نهادهای بازدارنده را حفظ وضعیت تعادل بین نیروهای اجتماعی تعیین می‌کند. در نهایت اینکه فقط در این وضعیت است که اشخاص می‌توانند از حقوق خود متناسب با مسئولیت‌های‌شان بیشترین بهره را ببرند. به این معنا اندیشه روشنگری درباره آزادی‌های مدنی به طرز جدایی‌ناپذیری به نگاه روشنگری به شخص مربوط است و به کارگیری اندیشه روشنگری در جامعه با حفاظت بهینه از حقوق او مرتبط است.

اگر هم از این مباحث چیزی به اندیشه فعالان هواخواه اصلاحات در ایران پایان قرن نوزدهم راه یافته باشد، در بیانات ثبت شده یا آثار منتشر شده‌شان وجود ندارد که نشانگر این مطلب باشد. بدون شک مشهورترین این فعالان میرزا ملکم خان است. کسی که حدود نیم قرن پیش از انقلاب مشروطه مدافع اصلاحات بود و برای اعمال آن تلاش می‌کرد. عمر او کفایت این را داد که اولین مجلس مشروطه را در ۱۹۰۶، هر چند در تبعید خودخواسته، ببیند. به گفته یکی از شاهزادگان قاجار که ملکم به او فرانسه آموخته بود، او [ملکم خان] «قابل قیاس با ارسطو و افلاطون بود»^{۱۹}، و به گفته یک مقام متنفذ دربار قاجار، «او ولتر ایران بود».^{۲۰} خواسته‌های او برای اصلاح حکومت و دولت از طریق جزوه‌ها، نامه‌ها و گزارش‌های رسمی او بین عموم و نیز بین وزرا و مقامات دربار منتشر می‌شد و حتی به دست خود شاه هم می‌رسید. بعدها او از طریق نشریه نامنظم اما برانگیزاننده قانون که خود در لندن منتشر می‌کرد و به ایران می‌فرستاد، حتی مخاطبان بیشتری در شهرهای مختلف پیدا کرد.^{۲۱}

مقالات ملکم موضوعات متعددی را از قشون و نظام گرفته تا اقتصاد سیاسی شامل می‌شد. در این مقالات ارجاعاتی به حقوق انسان، حاکمیت قانون و تفکیک قوا، و نیز اشاراتی به اسامی افرادی مانند ولتر، روسو، مونتسکیو، میرابو، جان استوارت میل و نیوتن شده است.^{۲۲} علاوه بر این ملکم مقاله‌ای تحت عنوان «روشنائی» (روشنگری) نوشت که موضوعش اصلاح القبا‌ی فارسی بود.^{۲۳}

(رساله)



✦ برلین میرزا ملکم خان ✦

✦ ناظم الدوله ✦

✦ باقیام هاشم ربیع زاده ✦

آنچه که از نوشته‌های او برمی‌آید، شیفتگی اوست نسبت به پیشرفتی که در اروپای سال‌های سازندگی می‌دید، و نیز ناشکیبایی او از نبود آن در هیچ گوشه‌ای از جامعه ایرانی. (هر دوی این احساسات در میان تمام نسل‌های ایرانیانی که بخشی از تحصیلات خود را در غرب دنبال کرده‌اند، مشترک است). شهرت او به عنوان مقاله‌نویس و فعال اجتماعی بیشتر از موفقیتش در انتقال این احساسات به کسانی بود که با او تماس داشتند یا کارهایش را مطالعه می‌کردند، و نه لزوماً از صحیح بودن تلاش‌هایش برای شناسایی موانع تغییرات در جامعه ایرانی.

پیش از هر چیز در اندیشه ملکم این باور وجود داشت که پیشرفت در غرب (و همین‌طور ژاپن) به طور کلی حاصل سازماندهی مجدد نظام اداری حاکم بر زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. راز این سازماندهی مجدد، که به باور او علت اصلی دست‌آورد‌های علمی و فنی غرب است، در طراحی سیستمی برای اداره امور در هر عرصه‌ای که شبیه یک «کارخانه» عمل می‌کند نهفته است.^{۳۳} در این سیستم نه تنها گردآوری مالیات و عوارض بلکه مصرف عواید دولتی و همین‌طور آموزش شهروندان، برقراری عدالت و اداره قشون به شیوه‌ای مشابه سامان داده می‌شوند. حدود این سامان بخشیدن‌ها چنان است که «... اگر از پانصد کرور مالیات دیوان کسی ده تومان بخورد، در آن کارخانه لامحاله معلوم می‌شود... اگر در میان هفتاد کرور نفوس به یکی ظلم شود حکماً در آنجا بروز می‌کند...»^{۳۵}.

این قیاس به مثابه یک ابزار خطابی به شدت نیرومند است. ملکم ادامه می‌دهد، «راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلغرافیا پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند. همان طوری که تلغرافیا را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت...» بنابراین دولت ایران در عرض سه ماه می‌تواند پیشرفتی معادل سه هزار سال داشته باشد.^{۳۶} این بیانات به روشنی نشان‌دهنده اساس ساده‌انگارانه‌ای است که او حرکت به سوی اصلاحات را از آن می‌آغازد. ملکم سرنوشت عقیم مجلس مشورتی را که ناصرالدین شاه (تا حد زیادی تحت تأثیر ملکم) در دربار خود راه انداخته بود، شاهد بود و زنده ماند تا شکست اولین مجلس مشروطه را که به توطئه دربار علیه آن منجر شد، ببیند. اما در زمان مرگش در ژولای ۱۹۰۸، ذهن او آشکارا قادر نبود دریابد که کارکرد نهاد روشنگری مستلزم انسان‌هایی است که شخصیت آنها توسط روشنگری شکل گرفته باشد. بهترین متفکران همه اعصار در طول دو قرن در اروپا فعالیت کردند تا اجماعی عمومی بر سر اندیشه‌های روشنگری صورت گیرد. با افرادی در قد و قامت ملکم، که حتی امثال او هم در ایران پا نگرفته‌اند، رسیدن به اجماعی مشابه در ایران شاید با تخمینی خوشبینانه به چهار قرن

نیاز می‌داشت.

در هر صورت، سیر تاریخ غرب از نگاه ملوک و پادشاهان به نظر می‌رسد: این نهادهای غربی بودند که انسان مدرن غربی را خلق کردند و نه برعکس. او می‌نویسد: «بدون اخذ اصول مملکت‌داری فرنگ نه تنها مثل فرنگی لشکر نخواهیم داشت بلکه محال خواهد بود که بتوانیم مثل فرنگی آهنگر داشته باشیم».^{۲۷} نگاه او به نهادهای غربی نیز نادرست است؛ او این نهادها را فرآوردهٔ روشنگری که برای حفاظت حقوق افراد انسانی (نسبت به مسئولیت‌های آنها) ایجاد شده‌اند، در نظر نمی‌گیرد، بلکه آنها را نهادهایی برای عملی کردن آرزوها و دستورهای شاه با بیشترین کارآمدی می‌داند. او می‌نویسد:

بنیان حکمرانی در ایران بر ادارهٔ اختیاری است یعنی وقتی که پادشاه یک حکم می‌کند عمال دیوان مختار هستند که حکم پادشاه را به هر قسمی که خود می‌خواهند مجری بدانند ... حکمرانی دول فرنگ بر ادارهٔ قانونی است یعنی تکالیف عمال به حکم قوانین صریح به نوعی محدود و معین است که در اجرای حکم دولت به هیچ طریق نمی‌توانند به قدر ذره‌ای دخل و تصرف نمایند...^{۲۸}

این همان چیزی است که او هنگام سخن گفتن از حاکمیت قانون به مثابه کلید پیشرفت در نظر دارد: گذار از ادارهٔ امور «اختیاری» به «قانونی»^{۲۹}. اشاره به توجیه ملوک برای ادعایش بیشتر روشنگر است: «... اگر حالا دلیل این مطلب را از من بپرسند خواهم گفت به دلیل اینکه به فرنگ رفته‌ام، به دلیل اینکه ده سال عمرم را صرف این مطلب کرده‌ام به دلیل اینکه علم اکونومی را که از جمیع علوم وسیعتر است آموخته‌ام...»^{۳۰} در واقع، به نظر می‌رسد او خود را در این امور مرجع باصلاحیتی می‌داند و به همین دلیل است که می‌بایست بدون هیچ چون و چرایی به او باور داشته باشند.

این موضوع مرا به اندیشهٔ ملوک دربارهٔ سازمان دولت می‌رساند. در این باره او یک مجلس قانونگذاری و شورای وزیران را در نظر دارد.^{۳۱} او اصرار دارد که این دو باید از هم جدا باشند. به این معنا که حق قانونگذاری نباید با اجرای آن «مخلوط شود»: «... وزرا جدا، مقننین جدا...»^{۳۲}. نورائی^{۳۳} پافشاری ملوک بر تفکیک این دو مجموعه را ناشی از باور او به تفکیک قوا می‌داند. این نتیجه‌گیری عجولانه که با قرائت آشفته‌ای از تمایز ملوک بین شکل «اختیاری» و «قانونی» ادارهٔ امور تقویت شده، کاملاً بی‌پایه است. ملوک به روشنی می‌گوید که هم مجلس و هم شورای وزیران باید تحت اختیار قانونی شاه باشد، یعنی تنها کسی که «اختیار وضع قانون و اختیار اجرای قانون هر دو حق...»^{۳۴} این مجموعه‌ها، به عنوان بازوهای شاه و تنها برای بازداشتن مأموران از اجرای فرامین مطابق میل شخصی خود، کمابیش جداگانه عمل

می‌کنند.^{۳۶} این ایده کجا و ایده تفکیک قوای روشنگری کجا!

درابتدا، تأکید ملکم بر بازسازی دستگاه دولت به عنوان کلید پیشرفت با این استدلال توجیه می‌شود که همه حاکمانی که بازسازی مشابهی را عملی کرده‌اند، پیشرفت مشهودی را باعث شده‌اند. بعدها (بعد از قتل ناصرالدین شاه در ۱۸۹۶)، به توجیه متفاوت و تاحدودی تئوریک‌تر رسید. او در نوشته‌ای تحت عنوان «ندای عدالت» حوالی سال ۱۹۰۲ نوشت: «... اولین مبنای آبادی دنیا بر آن قانون است که در ممالک خارجه «امنیت جانی و مالی» می‌گویند...»^{۳۷}. پیشرفت با رفاه حاصل می‌شود و این دومی ثمرهٔ پرکاری است؛ مردم زمانی سخت کار می‌کنند که زندگی و املاکشان در امنیت باشد.^{۳۸} در اینجا او معتقد است که حاکمیت قانون باید به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به این امنیت استقرار یابد تا این که «... هیچ امیر، هیچ پادشاهی ... به هیچ وجه نتواند بدون حکم عدالت قانونی به حقوق هیچ‌کس به قدر ذره‌ای خلل وارد بیاورد...»^{۳۹}.

این اولین جایی نیست که ملکم دربارهٔ حقوق سخن می‌گوید. پیش‌تر با برشمردن مواردی مانند برابری در مقابل قانون، آزادی عقیده و مالکیت، بدون هیچ‌گونه توضیحی دربارهٔ این عقاید یا در حقیقت توجیهی برای پذیرش آنها، از «حقوق ملت» یا حقوق شهروندان سخن گفته بود.^{۴۰} اکنون او آزادی قلم و بیان را مطرح می‌کند و برای آنها چنین توجیهی می‌آورد: اگر مردم بخواهند از خودشان در مقابل سوءاستفاده از قدرت توسط وزرای دولت محافظت کنند، این آزادی‌ها ضروری‌اند.^{۴۱} آیا این بیان به ایده روشنگری که آزادی‌های مدنی برای حفاظت از حقوق افراد ضروری‌اند، نزدیک است؟ اگر چنین است پس با باور ملکم مبنی بر اینکه حاکمیت قانون تضمین می‌کند که وزرا فرامین شاه را در اثربخش‌ترین شکل آن اجرا کنند و این تماماً آن چیزی است که برای پیشرفت ضروری است، ناسازگار می‌نماید. تا آنجایی که ما به یاد داریم [به باور ملکم] هدف غایی قوانین دقیقاً جلوگیری از سوءاستفاده مأموران از قدرت بود که ابتدا می‌پنداشت تنها مانع بر سر راه پیشرفت است. دلیل اینکه این مانع در نگاه او به سرعت می‌توانست کنار زده شود این است که او دخالت‌گری وزرا در اجرای فرامین شاه را علت اصلی به تأخیر افتادن پیشرفت می‌دانست. اظهار عقیدهٔ بعدی او مشخصاً حاکی از آن است که رفع این مانع برای قرار دادن امور ملت در مسیر درست، یعنی به دور از عقب افتادگی، کافی نخواهد بود. یعنی شهروندان حتی بعد از آن که ادارهٔ امور تحت «حاکمیت قانون» قرار گرفت، هنوز در معرض سوءاستفاده وزرا هستند. اما اگر مسئله این است پس تمام نیروی نهفته در تلاش او در پافشاری بر این مسئله که اصلاحات می‌تواند به راحتی به صورت تقلیدی از کشورهای غربی تحقق یابد، یکسره از دست می‌رود. مسئله ایمن‌سازی شهروندان

در مقابل سوءاستفادهٔ کسانی که قدرتی در دست دارند، عرصهٔ دیگری را می‌گشاید که نه تنها در راه‌حل‌های اولیهٔ او پوشش داده نشده بود، بلکه مستلزم تلاش‌های تازه‌ای برای تشخیص مشکل و درمان آن است. اما در این رابطه او نه در این نوشته چیزی ارائه کرد و نه چیزی درباره‌اش نوشت.

با وجود این ملکم در همان نوشته اشاره می‌کند که «... وقتی در این باب با علمای فرنگستان حرف می‌زنیم... می‌گویند بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را کم کرده‌اند. همین آزادی کلام و قلم که کل ملل متمدنه اساس نظام عالم می‌دانند امر به معروف و نهی از منکر... است.»^{۳۳} و این بدان معنا است که اگر این دو آزادی همانند آزادی‌های مدنی مورد نظر اندیشه‌های روشنگری در نظر گرفته شوند، آزادی‌های مدنی روشنگری با احکام اسلامی سازگار می‌شوند بلکه درحقیقت (و قویاً) بر پایه آن قرار می‌گیرند. اینکه تا چه حد اندیشه‌های اسلامی و عموماً آن نگاه به انسان به عنوان کارگزار اجتماعی که اسلام بر آن صحنه می‌گذارد، با نگاهی که روشنگری ارائه می‌دهد سازگار است، جای بحث دارد (و حتی در آن دوران هم موضوع بحث بود). ملکم مطمئناً نتوانست دربارهٔ موضعی که به نظر می‌رسید به آن علاقه دارد، هیچ استدلالی ارائه دهد (یا حتی یکی از استدلال‌های کسانی را که ادعا می‌کنند در این باره صاحب نظرند، بازگو کند). به همین دلیل، بازهم بیانات او عامدانه شباهت زیادی به ابزاری خطایی دارد تا این که واقعاً مبتنی بر موضع فکر شده‌ای درباره این سؤال مهم باشد که می‌دانیم در ایران، موضوع بسیاری از بررسی‌های احساسی و غیر جدی بوده است.



تمام این مباحث دست کم پرسش قرابت مواضع ملکم را با اندیشه‌های روشنگری بدون پاسخ باقی می‌گذارد. به نظر می‌رسد ذکر نام‌ها و ارجاع‌های مکررش به تجربیات شخصی در اروپا تلاشی باشد برای پوشاندن سطحی بودن مبناهایی که واقعاً برای دفاع از ادعایش دارد. با این حال در متن این اندیشه‌ها است که سخن از حق رأی عمومی، حاکمیت قانون و حکومت مشروطه در ایران مطرح می‌شود. تأثیری که ملکم بر پیدایش و توسعه جنبش اصلاح‌طلبانه‌ای بر جای گذاشت که به استقرار حکومت مشروطه در ایران انجامید، بی‌همتا است. دوست و دشمن به یکسان به بزرگی او واقف بودند. او تقریباً به تنهایی توانست نه تنها روشنفکران هواخواه اصلاحاتِ نحله‌های مختلف سیاسی بلکه درباریان و مراجع مذهبی برجسته دوران خود را نیز برای یک هدف مشخص، یعنی استقرار مشروطیت بسیج کند. آخوندزاده که خود در آن زمان اصلاح‌طلب فعالی بود، او را «روح‌القدس» می‌خواند^{۴۳}؛ بخش‌هایی از چهار رساله او وسیعاً بازتکثیر می‌شدند و آثار تأثیرگذاری در ادبیات سیاسی چون سیاحتنامه ابراهیم بیک مراغه‌ای (۱۲۷۴) بر جای گذاشتند. آقاخان کرمانی دیگر فعال خستگی‌ناپذیر که زندگی‌اش را بر سر این راه گذاشت، داوطلبانه تصمیم گرفت به طور قاچاق قانون ملکم را از استانبول وارد ایران کند و در میان اجتماع ایرانیان تبعیدی آنجا انجمن‌های طرفداری ملکم ایجاد کند.^{۴۴}

در میان تمام اهل قلمی که درگیر جنبش مشروطه بودند، ملکم به عنوان برجسته‌ترینشان، کسی است که می‌تواند به روشنگری مربوط باشد.^{۴۵} اما اگر هم واقعاً روشنگری به عنوان عامل مؤثر و ایده‌آلی که باید وارد جامعه ایرانی شود، مد نظر ملکم بوده باشد، نوشته‌های او چنین چیزی را منعکس نمی‌کنند. در عوض این نوشته‌ها تصویر ساده‌انگارانه‌ای را منعکس می‌کنند که مبتنی بر مشاهداتی ابتدایی است: غرب در کسب ثروت و قدرت پیشرفت بزرگی کرده است، جوامع غربی با نهادهایی که آزادی‌های مدنی را به رسمیت می‌شناسند اداره می‌شوند. ملکم می‌گفت که تنها راهی که ما در ایران داریم که امیدوار باشیم از طریق آن جامعه‌ای مشابه جوامع غربی بسازیم، تقلید کردن نحوه اداره امور در غرب است. این تصویر ساده‌انگارانه است زیرا در شکل‌گیری آن به نظر نمی‌رسد که درباره مهم‌ترین پرسش که به عملی بودن تقلید در این زمینه برمی‌گردد، فکری شده باشد. یعنی، این پرسش که چه چیزی موجب کارکردِ نهادهای غربی است و چرا این کارکرد به آزادی‌های مدنی نیاز دارد؟

در نوشته‌های دیگر نویسندگان اصلاح‌طلب ایرانی در آن ایام که نظری به غرب داشتند نیز مضامینی مشابه آراء ملکم - با توجیهاتی کم و بیش همسو با نکاتی که وی مطرح کرده است - ملاحظه می‌شود^{۴۶} اما خط دیگری هم در اندیشه‌های ملکم وجود دارد که آن را خاستگاه

نوع نگاه خاصی در زمینه مسئله اصلاحات می‌توان برشمرد. ملکم به تشخیص جدیدی از علت عقب‌افتادگی دامنگیر جامعه ایرانی می‌رسد^{۴۷} که انعکاسی است از آنچه که قبلاً دیده‌ایم: ایده‌های مربوط به پیشرفت از غرب می‌آیند و ایرانیان که به مذهب جامعی همچون اسلام باور دارند، از این ایده‌ها در هراسند. بنابراین طبیعتاً در مقابل پذیرش این ایده‌ها از خود مقاومت نشان می‌دهند. برای شکستن این مقاومت ملکم پیشنهاد می‌کند که اسلام باید به مثابه منبع این ایده‌ها معرفی شود، چون در نوع شیعه اسلام که در ایران رایج است و در آن تفسیر اصول دینی و احادیث مجاز است، و چون این مذهب از دیگر مذاهب به لحاظ تأیید اصلاحات اجتماعی پیشرفته‌تر است، بنابراین ایده اصلاحات باید به مثابه اندیشه مورد تأیید اصول و احکام مذهبی تبلیغ شود. او استدلال می‌کند که بدین ترتیب موانع عملی پذیرش ایده‌های معطوف به پیشرفت در ایران می‌تواند به شکل مؤثری رفع شود.

این استراتژی که در طرح آن از دخالت شخصی ملکم در مسئله نیز نشانه‌هایی به چشم می‌خورد^{۴۸}، نقش مؤثری در کسب مشروعیت لازم برای جنبش مشروطه را میسر ساخت. در نتیجه مقامات متفکری مانند سید محمد طباطبائی و سید عبدالله بهبهانی توانستند در کنار سازماندهی انجمن‌های مخفی که گروه منسجم و گرداننده وقایع منتهی به استقرار مجلس مشروطه و بعد از آن بودند نقش برجسته‌ای نیز در تهییج عمومی ایفا کنند.^{۴۹}

اهمیت محوری نقش فعال مقامات مذهبی در این بخش از تاریخ ایران را در وقایعی می‌توان دید که بعد از بسته‌شدن اولین مجلس در نتیجه توطئه محمدعلی شاه در سال ۱۹۰۸، رخ دادند.^{۵۰} بعد از اسکات مقامات مذهبی در داخل ایران در پی آن توطئه، کانون تهییج مردم به نجف یکی از مراکز مهم مدارع دینی شیعی، منتقل شد. به یمن امکانات تلگراف که آن زمان شهرهای اصلی را پوشش می‌داد (که اتفاقاً با ابتکار ملکم برای اولین بار در ایران راه‌اندازی شد)، خط ارتباطی مؤثری برای صدور احکام و ارائه راهنمایی در پاسخ به سیل سئوالاتی که از ایران می‌رسید برقرار شده بود. سه مرجع اصلی در نجف، آقایان خراسانی، مازندرانی و حاج میرزا خلیل، اکنون به عنوان ضرورتی برای حفاظت از اصول اسلام و مصونیت سرزمین‌های اسلامی در برابر آلودگی اجانب، خواهان استقرار مجلس مشروطه بودند.^{۵۱}

در سال ۱۹۰۸ نایینی، یکی از پیروان محمد کاظم خراسانی کتابی انتشار داد که در آن برای اولین بار نظریه‌ای درباره دولت و حکومت مشروطه مطابق دین اسلام ارائه شده بود. این اثر در مجموع هیچ ارجاعی به روشنگری نداده بود و اشارات کمی به اداره امور در غرب دربرداشت. در عوض ایده‌آل‌های انقلاب مشروطه به عنوان تنها مواردی توجیه شده بود که

می‌تواند ماهیت اسلامی حکومت را در غیاب امام دوازدهم شیعیان تضمین کند. مطابق این تئوری، حکومت امت‌های اسلامی بعد از درگذشت پیامبر، طبق قوانین الهی، حق امامان معصوم است. بعد از غیبت آخرین امام، مسلمانان مؤمن می‌توانند امور خود را از طریق مشروطه‌ای که تحت نظارت عالی‌ترین مراجع زمان باشد، اداره کنند.^{۵۲}

این طرح که با آیه‌ها و احکام اسلام و همین‌طور روایاتی از ائمه معصومین توجیه شده بود، مسلمانان را از تحمل بی‌عدالتی و رضایت دادن به بردگی برای حکومت فاسدان و ستمگران منع کرده و از آنان می‌خواست که برای اداره امورشان با یکدیگر مشورت کنند.^{۵۳} اما برای تضمین این که نتایج مشاوره در محدوده احکام اسلامی باقی بماند دو شرط تعیین کردند: یکی اینکه تنها کسانی که شایستگی نمایندگی در مجلس مشورتی را دارند، آنهایی هستند که «علمیت کامله در باب سیاسات... حقوق مشترکه بین الملل... بی‌غرضی و بی‌طمعی... غیرت کامله نسبت به دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین...» داشته باشند. شرط دوم اینکه تنها آن تصمیماتی مشروع هستند که به «... اذن مجتهد نافذ الحکومه و اشمال مجلس ملی به عضویت یک عده از مجتهدین عدول به عالم سیاسات برای تصمیم و تنفیذ آراء...» رسیده باشد.^{۵۴} دو شرط مورد بحث برای مشروعیت قانون‌گذاری تقریباً مو به مو در قانون اساسی کنونی جمهوری اسلامی محفوظ مانده‌اند.

۵

محصول اولین تجربه حکومت مشروطه در طول دوره بیست ساله‌ای که به تغییر نظام سلطنتی منجر شد، تحلیل اقتدار دولتی در مقابله با ناتوانی در انجام اصلاحاتی مؤثر بود. هر دو خط فکری اندیشه ملکم کاملاً از توان افتاده بودند. استقرار نهادهای شبه‌غربی که احزاب سیاسی و بانک‌ها را در بر می‌گرفت رؤیاهای کسی را متحقق نکرد. بعد از کناره‌گیری اجباری رضا شاه در سال ۱۹۴۱ که دومین تجربه حکومت مشروطه به سرنوشت غم‌انگیزی دچار شد، نشانی از بهتر شدن اوضاع دیده نمی‌شد. دور بعدی مشروطه که حدود ۱۲ سال دوام آورد، پی‌درپی دولت‌های بی‌دوام و ناکارآمدی را سرکار آورد و که منتهی به خالی شدن خزانه دولت شد، کشور را به سوی ورشکستگی و کودتا توسط نیروهای مخالف اندیشه‌های روشنگری کشاند.^{۵۵}

مشخصه دوره‌ای که دربرگیرنده حکومت دو شاه پهلوی تا انحلال پادشاهی در ۱۹۷۹ است، تقریباً فقدان کامل توجه به روشنگری است. درعوض توجه فعالان مخالف که نسبت به عملی بودن اندیشه‌های تحقق روشنگری در ایران نیز امیدی نداشتند، جلب ایده‌های کمونیسم در

اشکال مختلف آن شد و از اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی نیز توجه آنها به آنچه که اسلام برای رهایی از سلطه غرب ارائه می‌داد، سوق یافت. نهادهای اجتماعی-سیاسی دیگر به عنوان کلید پیشرفت مورد بحث واقع نمی‌شدند. اگر هم از آزادی‌های مدنی سخنی به میان می‌آمد از فحوای کلام آشکار بود که هدف جز تأکیدی بر تمایل صاحبان ایدئولوژی‌های مختلف بر پیشبرد همه چیز بر وفق خواسته‌های‌شان، چیز دیگری نیست. مشخصه پایان این دوره اما، اجماع تقریباً عمومی بر نامطلوب بودن حکومت مطلق موجود بود. با وجود این، برخلاف دوره پیشین، این پرسش که چگونه می‌توان حکومت مطلق را برای رسیدن به آزادی‌های مدنی ریشه کن کرد، به طور جدی پس‌زمینه ذهنی کسی نبود.

اولین نه سال پس از استقرار جمهوری اسلامی دوره تلاطم بود، که محرک آن نزاع‌های داخلی و تجاوز خارجی بود. وقتی امواج فروکش کردند، توجه‌ها دوباره بر سئوال پایه‌ای درباره سازمان دولت متمرکز شد و به بحث‌های زیادی دامن زد. آنچه به طور خیلی خلاصه از خلال این بحث‌ها روشن شد این بود که اندیشه حاکم بر سازماندهی دولت در ایران ترکیبی است از دو اندیشه. یکی اندیشه سنتی درباره حکومت است. مطابق این نظر مسلمانان مؤمن باید تحت حاکمیت یک مرجع عادل و با تدبیر در موضوعات مذهبی و دولتی باشند. دیگری با توجه به آن سنت، اندیشه‌ای کاملاً جدید است که به حاکمیت مبتنی بر تفکیک قوا و انتخاب مقامات رسمی نظر دارد. زمینه اصلی مناقشاتی که از سال ۱۹۹۷ آشکارا بالا گرفته، بر این تنش بنیادی حاصل از ترکیب این دو اندیشه استوار است.

گفتاری که در مجادلات عمومی به کار گرفته می‌شود، مملو از ارجاع به مفاهیمی است چون «حقوق»، «آزادی‌ها»، «تساهل» و «آزادی‌های مدنی»، اما تا کنون هیچ تلاش جدی‌ای صورت نگرفته که (۱) دقیقاً روشن سازد که به چه معنایی این اصطلاحات باید فهمیده شوند، (۲) به دقت نشان دهد این مفاهیم چگونه به اصول اسلام ربط پیدا می‌کنند و (۳) شیوه‌هایی را که مفاهیم مورد نظر می‌توانند از طریق آنها در ساخت و کارکرد حکومت نهادی تأثیر گذارند. در فقدان این شفافیت و توافق بر اصول اساسی این مفاهیم ابعادی نزدیک به پوچی می‌یابند.

این اظهار عقیده‌ها و بسیاری دیگر شبیه این‌ها، ایده آزادی‌های مدنی و افراد انسانی را برای مردم به تصویر می‌کشد. این تصویر دقیق‌تر از آنچه‌ی نیست که پیش‌تر نگاهی به آن انداختیم. در دوره اسلامی نیز همانند عصر انقلاب مشروطه مؤسساتی ایجاد شده‌اند که لاقلاً از لحاظ صوری با نهادهای سیاسی-اجتماعی و اقتصادی ایجاد شده توسط روشنگری شباهت‌هایی دارند. مفاهیمی مانند آزادی مطبوعات، حاکمیت قانون و حقوق بشر که بر زبان‌ها جاری‌اند نیز به روشنی میراث همان فرهنگ هستند.

نتیجه‌ای که در نگاه اولیه می‌توان گرفت این است که در ایران و در هر دو سوی تقسیم‌بندی حاکمان و حکومت‌شوندگان، تصور بر این است که جناح مقابل از ابزار قدرت و کنترلی که در اختیار دارند سوءاستفاده می‌کند. حکومت‌شوندگان معتقدند افرادی در حلقه حاکمیت که مستقیم یا به طور غیرمستقیم مسئول دستگاه قدرت هستند، منابع عمومی تحت کنترل‌شان را برای تعقیب اهداف آمرانه به کار می‌گیرند. آنها این باور را مجوزی کافی می‌دانند برای استفاده از هر وسیله‌ای برای افشا و تخریب آن اهداف. برخی هم در جناح حاکمیت به نوبه خود، افراد جناح مقابل را عوامل نفوذی و یا اخلاقاً فاسدی می‌دانند که «ارزش‌های منحط» غربی را ترویج می‌کنند. بنابراین آنها برحسب وظیفه و تنها بر اساس همین تصور حق خود می‌دانند که برای ریشه‌کن کردن آنها به هر طریق ممکن تلاش کنند. همچنین آنها در معرض این خطر هستند که در سازمان‌های دولتی به مثابه افرادی فاقد حقوق و مسئولیت با آنها رفتار شود.

تأثیرات اجتماعی این باورها دوگانه است. از یک سو کسی که در مقام کارگزار قرار دارد به آحاد ملت درکی از فرد مطلوب را تحمیل می‌کند که با شخص بودن ناسازگار است. نتیجه این تحمیل‌ها این است که دست‌کم یک بخش از جامعه برخی از سازمان‌های اجتماعی سیاسی (یا حتی اقتصادی) را نهاد به حساب نمی‌آورد. از سوی دیگر به دلیل داشتن این باورها برخی از چهره‌ها و مقام‌های دولتی از موقعیت خود در دستگاه قدرت و کنترل به شکلی که با نقش و عملکرد شخص در نهادها سازگار نیست، استفاده می‌کنند. در نتیجه این سازمان‌های، نه نهاد به حساب می‌آیند و نه می‌توانند به مثابه نهاد عمل کنند.

اگر تعبیر شبه‌مکانیکی از جامعه و نیروهای اجتماعی که آن را در آغاز مقاله بسط دادم به عنوان چارچوبی مرجع در نظر گرفته شود، نارسایی تلاش‌ها برای استقرار دولت نهادی در ایران، تبیین روشنی خواهد داشت. اول اینکه تشکیلاتی که برای سازمان دولت در نظر گرفته شده است با کارگزارانی که بدو با آنها و برای آنها کار می‌کند، سازگار نیست، زیرا هیچ اجتماعی درباره اینکه این کارگزاران چه هستند و چگونه تعریف می‌شوند وجود ندارد. دوم این که همه نظریه‌های «دولت نهادی»، که مطرح کردیم، با یکدیگر شباهت قابل ملاحظه‌ای در زمینه قرار دادن کل دستگاه «دولت نهادی» در تحت انقیاد یک مقام مرجع دارند.

در تاریخ معاصر ما در واقع تمامی سازمان‌های اجتماعی - سیاسی‌ای که برای بیرون کشیدن مان از گذشته تاریک ساخته شده‌اند تنها در ظاهر شبیه نهادهای روشنگری هستند. با این حال در مورد عناصری که به روشنی برای اداره این تشکیلات لازم است، و همین طور شرایطی که عملکرد مطلوب آن را تضمین کند، نه توافقی وجود دارد و نه تلاش جدی‌ای برای

ایجاد آن. از چنین دستگامی توقع عملکرد مؤثر در جهت تحقق اهدافی که سازندگان آن داشتند، به معجزه شبیه خواهد بود.

یادداشت‌ها:

* این مقاله در اصل با مشخصات ذیل شده و توسط آقای یوسف صفاری برای این شماره گفتگو ترجمه (و تلخیص) شده است.

Youssef S. Aliabadi, "The Idea of Civil Liberties and The Problem of Institutional Government in Iran", in *Social Research*, Vol. 67, No. 2, Summer 2000.

1. Copley and Edgar, (eds.) *David Hume Selected Essays*, Oxford: OUP, 1993, p.21

2. mechanistic world view

۳. یکی از موارد اصلی در این باره اثر هیوم است تحت عنوان *A Treatise of Human Nature* در این اثر تمام فعالیت‌های شناختی ذهن درباره حقیقت، از تجربیات ساده ادراکی تا پیچیده‌ترین فرضیات درباره پدیده‌های طبیعی، بر حسب نیروهای جاذبه (که سه نوع‌اند) در نظر گرفته شده‌اند که بین ایده‌ها و احساسات عمل می‌کنند و نیز حفظ «انگیزه» تخلیل، وقتی که از یک ایده به ایده دیگری حرکت می‌کند. مراجعه کنید به:

Selby -Bigge edition, Book I, especially pp.12 and 198.

4. mechanical style of conception

5. I. Lakatos, "History of Science and Its Rational Reconstruction" in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. VIII eds. R.L. Buck & Cohen, eds., 1971, P.114

۶. یک منبع روشنگر (به زبان فارسی) درباره آن دوره کتاب حجت الحق ابوعلی سینا گهرین است. (تهران: کتابخانه ایران، ۱۳۳۱) این کتاب بر اساس حجم زیادی از اطلاعات شامل تاریخ کلاسیک و نیز ادبیات، مذهب و متون فلسفی، تصویر روشنی از فرهنگی ارائه می‌دهد که در آن یک بقال محلی در شهر معلم ریاضی و زاوی اعجاب انگیز اصول اقلیدسی و مجسطی بظلمیوس است.

همچنین مراجعه کنید به:

R. N. Frye, "The Period from The Arab Invasion to Saljuq", *Cambridge History of Iran*, Vol.

4. CUP, 1975 and A. Mez, *The Renaissance of Islam*, London, Luzac & Co. 1937.

7. Lambton, A.K.S. *Continuity and Change in Medieval Persia*. London: I.B. Tauris 1988, p.223

۸. برای یک بحث مفید درباره این موضوع مراجعه کنید به:

E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. N.Y. Dover, 1959. (chs 3&4 and 6&2).

۹. ابن سینا، شفا: الهیات، تهران، ۱۳۰۳

10. Lambton, A.K.S. *Continuity and Change in Medieval Persia*. London: I.B. Tauris 1988, p223

۱۱. برای مطالعه تفسیری جالب و جزئی از این نوع تحقیق و نیز نقدی ویرانگر بر آن به مراجعه کنید به:

G. Galileo (1632): *Dialogue Concerning the Two Chief World System*. Trans, S. Drake, Berkley: University of California Press, p.53.

۱۲. برای آشنایی با وضعیت علم مکانیک در انگلستان قرن ۱۸ به مراجعه کنید به:

R. Grant, *History of Physical Astronomy*, London: Henry G. Bohn 1852.

برای آشنایی با وضعیت دیگر علوم مورد اشاره به:

H. E. Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, Vol 2., N.Y. dover, 1965.

۱۳. محصول کار ولتر:

(The Elements a *Sir Isaac Newton's philosophy* Trans. J. Tlana London: Franck Cass Co, 1967)

یکی از بهترین شرح‌های غیر ریاضی از ایده‌های نیوتن در فلسفه طبیعی است و نقش قابل ملاحظه‌ای در معرفی او به فرانسه داشت؛ جایی که توسعه و به کارگیری علم مکانیک از نیمه دوم قرن ۱۸ تا نیمه اول قرن ۱۹ جایگاه مرکزی را در اروپا به خود اختصاص داد.

۱۴. برای مطالعه مقدمه‌ای شفاف و عموماً قابل فهم در باره ایده‌های پایه‌ای مکانیک به:

J.F.W. Herschel(1830) *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 1989.

به ویژه فصل دوم آن مراجعه کنید. کل این کتاب شرح خواندنی‌ای از تاثیر علم مکانیک بر پیشرفت‌های عمومی در کیفیت دانش و زندگی در اروپای قرن ۱۹ است.

۱۵. توجه کنید به چیزی که پوپر درباره نهادها می‌گوید به ویژه در:

K. R. Popper(1962) *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge, 1962, pp.67f,121and 126).

۱۶. دقیقاً آنچه که شامل فهرستی از حقوق و مسئولیت‌ها می‌شود، از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. برای منظور من موارد مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر کفایت می‌کند.

17. auxiliary institutions

18. sanctions

۱۹. ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، قسمت دوم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۲۹، ص ۱۵۰. به نقل از تاریخ مسعودی ظل السلطان

۲۰. (از نامه امیر نظام گروسی به مستشارالدوله، به نقل از فرشته نورانی، تحقیق در افکار میرزا ملکم خان، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲، ص ۱۷۴

۲۱. برای شرحی گویا از زندگی و کارهای او به نورانی (پیشین) مراجعه کنید. همچنین برای شرحی کوتاه و فشرده از زندگی و فعالیت‌های او:

D.Wright, *The Persians Among The English*, London: I.B. Tauris, 1985.

۲۲. دو مجموعه از مقالات چاپ شده او در دست است، یکی در تهران که حدود یک سال قبل از مرگش منتشر شد و دیگری

در ۱۳۲۷، من تمام ارجاعاتم به مجموعه دوم است: محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تهران: دانش، ۱۳۲۷

۲۳. ارتباط بین الفبا و روشنگری ظاهراً مبتنی است بر باور ملکم به این که روشنگری تماماً درباره پیشرفت است و هیچ پیشرفتی بدون ترویج علم ممکن نیست. و چون ترویج علم هم بدون وجود الفبایی با کاربرد آسان ممکن نیست، بنابراین لازم است الفبای موجود، که به نظر او مانعی بر سر راه گسترش علم آموزی است، اصلاح شود. مراجعه کنید به نورانی (پیشین، صص. ۹۸ و ۱۰۳).

۲۴. محیط طباطبایی پیشین، صص ۱۰-۱۱

۲۵. همان، ص ۱۰

۲۶. همان، ص ۱۳

۲۷. همان، ص ۹۹

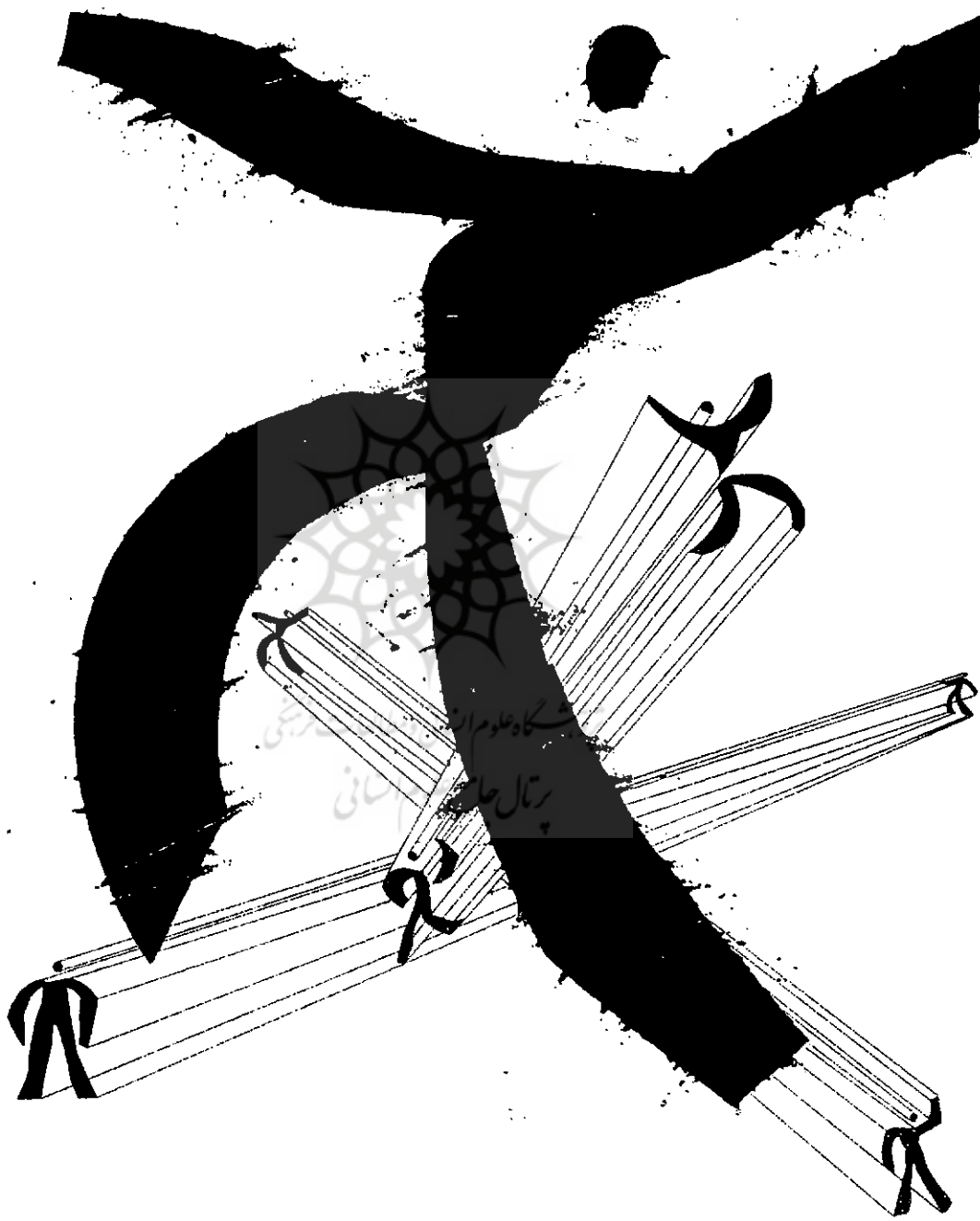
۲۸. همان، صص ۱۰۶-۱۰۵

۲۹. همان، ص ۱۰۸

۳۰. همان، ص ۱۰۳

۳۱. همان، ص ۲۴

۳۲. همان، ص ۱۱۰
۳۳. ۱۹۷۳، صص ۶۳-۶۶
۳۴. همان، ص ۶۳
۳۵. همان، ص ۲۴
۳۶. همان، صص ۱۰۵-۱۰۸
۳۷. همان، ص ۲۰۱
۳۸. همان، ص ۲۰۰
۳۹. همان، ص ۲۰۱
۴۰. همان، ص ۲۶
۴۱. همان، ص ۲۰۶
۴۲. همان، ص ۲۰۷
۴۳. نامه‌های آخوندزاده به نقل از نورانی (پیشین، صص ۳۱ و ۱۰۳).
۴۴. برای جزئیات بیشتری درباره طرفداری میرزا آقاخان کرمانی از ملکم و همکاری او با جنبش ملکم مراجعه کنید به نورانی (پیشین، صص ۲۰۷-۲۱۲). همچنین مراجعه کنید به فریدون آدمیت، زندگی و افکار میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۴۶، صص ۱۵-۳۰.
۴۵. نورانی (پیشین، ص ۲۶) ادعا می‌کند که ملکم سیاست را از منظر علوم طبیعی بررسی می‌کرد... و منبع اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی او اندیشه روشنگری قرن هجدهم و همین‌طور پیش‌کسوتان پیشرفت در قرن نوزدهم بودند.
۴۶. آدمیت نمونه‌هایی شامل مشیرالدوله پیرنیا (ص ۲۰۸)، ذکاءالملک فروغی (ص ۲۱۰)، منصورالسلطنه (ص ۲۲۱)، و میرزا ابوالحسن فروغی (ص ۲۲۳) را مورد بحث قرار می‌دهد. ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: پیام، یک استناد در اینجا میرزا آقاخان کرمانی است (برای شرحی بر زندگی و کارهای او مراجعه کنید به آدمیت (۱۳۴۶)). اندیشه‌های او چنان‌الاقط درهم برهمی از عرفان اسلامی، روایات تاریخی و قرائتی سطحی از نویسندگان غربی است که مانع می‌شود هیچ پیام روشنی از آنها استنباط شود. علاوه بر این نوشته‌های او هرگز انتشار قابل توجهی در ایران نداشته‌اند.
۴۷. ملکم، ۱۸۹۱
۴۸. ناظم‌الاسلام (۱۳۴۶، ص ۱۵۲) ماجرایه را نقل می‌کند از جلسه‌ای بین یک مقام بی‌میل اما متنفذ مذهبی با ملکم که ۵ یا ۶ ساعت طول می‌کشد و نهایتاً به غلبه تقریباً کامل مقام مذهبی بر ملکم منتهی می‌شود.
۴۹. برای جزئیات بیشتری درباره شرح فعالیت‌هایشان به ناظم‌الاسلام (۱۳۴۹) مراجعه کنید.
۵۰. برای جزئیات تاریخی بیشتر مراجعه کنید به:
- E. G. Brown, *The Persian Revolution of 1905-1909*, London: Frank Cass, 1966.
- شرح کوتاه‌تری را نیز می‌توانید در جلد هفتم تاریخ ایران کمبریج پیدا کنید:
- P. Avery, G. Hamblly and C. Melville (eds.), Cambridge University Press, 1991, pp. 174-212
۵۱. نمونه‌ای از اطلاعاتی‌های این مراجع برای راهنمایی پیروانشان در تهران به ترتیب زمان در ناظم‌الاسلام (۱۳۴۹) گردآوری شده‌اند. به ویژه تلگرافی را که از طرف سه مرجع برای شاه فرستاده شده است در صفحات ۲۲۹-۲۳۱ ببینید.
۵۲. نائینی، تبیة‌الامه و تزیه‌المله: یا حکومت از نظر اسلام، تهران: فردوسی، ۱۳۳۵، صص ۶-۱۵
۵۳. همان، صص ۱۶-۵۷
۵۴. همان، صص ۸۶-۹۰
۵۵. نه این که آنهایی که مسئول پایان دادن به حکومت مشروطه بودند به حمایت از اندیشه روشنگری باور داشتند. برای شرح مختصری از دوره پهلوی مراجعه کنید به: مجلد هفتم تاریخ ایران کمبریج (پیشین).



کتابخانه ملی
پستال ملی
کتابخانه ملی