

بررسی تطبیقی تحول‌خواهی میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و دکتر علی شریعتی

مسعود غفاری*
محمد رادمرد**



چکیده

پژوهش حاضر در راستای واکاوی اندیشه روشنفکری در جریان دو انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، به مقایسه تحول‌خواهی در اندیشه میرزا ملکم‌خان و دکتر علی شریعتی می‌پردازد. مسئله پژوهش حاضر این است که چه تفاوتی میان اندیشه تحول‌خواهی در اندیشه این دو متفکر با توجه به شرایط زمانه‌شان وجود دارد؟ در این راستا، این مقاله با استفاده از رهیافت توماس/اسپرینگر (کشف بحران، شناسایی علل آن و ارائه بدیل و راهکار) اندیشه این

; عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (ghaffari@modares.ac.ir)
; دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (mohamadradmard@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۳، صص ۶۳-۹۳

دو روشنفکر را مورد تحلیل قرار می‌دهد. جوهر اندیشه ملکم بر رویارویی با عقب‌ماندگی و ترویج آیین ترقی استوار است و با تمجید از مدرنیزاسیون، دین را تنها برای توجیه و یاری اندیشه خود مورد تأکید قرار می‌دهد. وی با دغدغه رفع عقب‌ماندگی در پاسخ به مسئله چه باید کرد، پیروی از غرب را مطرح می‌کرد. در مقابل او، شریعتی به احیای هویت دینی و طرح و ساخت الگو برای مقابله با برداشت‌های سطحی از غرب و مدرنیته و مدرنیزاسیون پرداخت و در پاسخ به مسئله چه باید کرد، احیای اندیشه‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه (بازگشت به خویشتن) را مطرح می‌کرد. ایران امروز برای تأکید بر بنیان‌های هویتی خود و همچنین دستیابی به پیشرفت، به رویکردهای اندیشه‌ای و الگوهای مناسب توسعه نیاز دارد تا بتواند ضمن جمع میان پیشرفت و هویت، هیچ‌کدام از آنها را به مخاطره نیندازد و هیچ‌یک را برتر جلوه ندهد. زیرا تاریخ معاصر ایران نشان داده است، ارجحیت هر یک از این دو باعث برهم‌خوردن تعادل جامعه و موجب ناپایداری آن در بلندمدت می‌شود.

واژگان کلیدی: انقلاب مشروطه، انقلاب اسلامی، پیشرفت، هویت، میرزا ملکم‌خان، دکتر علی شریعتی

ژوئیه‌شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

ایران در فاصله‌ای کمتر از هشتاد سال دو انقلاب بزرگ را در تاریخ معاصر خود تجربه کرده است. دو انقلابی که بر تمامیت حیات سیاسی-اجتماعی ایرانیان تأثیر نهادند. حاصل انقلاب اول، قانون اساسی مشروطه بود و در دومین انقلاب، حکومتی دینی پایه‌گذاری شد. جدا از اینکه این انقلاب‌ها براساس بسترهای عینی جامعه زمان خود روی دادند، منطق حاکم بر آنان ناشی از تحولات فکری خاصی بود که در وضعیت پیشانقلابی نقد وضع وجود را هدف قرار داده بود. زیرا هر انقلابی به‌ذات در نقد وضع موجود پدید می‌آید؛ بنابراین از آنجاکه انقلاب‌ها براساس شرایط عینی و فکری خاصی که در وضعیت پیشانقلابی به‌وجود می‌آید، رخ می‌دهند، بررسی آن شرایط پیشانقلابی می‌تواند جنس، ماهیت و اهداف انقلاب و چرایی نظام برآمده از آن را روشن کند. براین اساس می‌توان از منظر فکری با درک اندیشه روشنفکران پیشانقلابی که با توجه به وضعیت زمانه آنان خلق شده است، به فهم مسئله آنان و پاسخی که آنان به آن مسئله دادند، رسید. در این چارچوب، پژوهش حاضر قصد دارد انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی را از منظر اندیشه دو تن از روشنفکران آن در مرحله پیشانقلابی مورد مقایسه قرار دهد. درواقع، در این راستا آنچه مدنظر است، مقایسه اندیشه‌های دو تن از روشنفکرانی است که سال‌ها پیش از اینکه انقلاب آغاز شده و پایان یابد، آمل و اهداف خاصی را برای جامعه خود جستجو می‌کردند.^(۱) مقاله حاضر با بررسی اندیشه تحول‌خواهی میرزا ملکم‌خان به‌عنوان متفکر دوره پیشامشروطه و دکتر علی شریعتی به‌عنوان متفکری احیاگر پیشانقلاب اسلامی براساس رهیافت نظری توماس اسپریگنر، در نظر دارد به دغدغه‌های اجتماعی-سیاسی آنان در آن برهه زمانی پی

برود. براین اساس مسئله پژوهش حاضر این است که چه تفاوتی میان اندیشه تحول‌خواهی میرزا ملکم‌خان و اندیشه احیاگری دکتر علی شریعتی وجود داشت؟ آنچه مشخص است اینکه آرمان‌های این دو روشنفکر مبتنی بر کمبودهای زمانه‌شان بود. از دیدگاه نویسندگان این پژوهش درحالی‌که میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله به‌جد به دنبال پیشرفت و ترقی ایران، مبتنی بر قانون‌گرایی بود، دکتر علی شریعتی بیشتر دغدغه هویت دینی و ازدست‌رفتن آن زیر بار حضور و گسترش شبه‌مدرنیته را داشت. دلیل انتخاب این روشنفکران از میان روشنفکران هم‌دوره‌شان، تأثیرگذاری بیشتر آنان بر نخبگان هم‌عصر و جامعه آن زمان ایران است. چنان‌که در زمان مشروطه اگرچه میرزا ملکم‌خان پیر شده بود، اما اندیشه‌هایش در میان مشروطه‌خواهان جایگاه بلندی داشت (کسروی، ۱۳۸۵: ۲۶۴). همچنان‌که نمی‌توان به تاریخ‌نگاری دو دهه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ پرداخت، بدون آنکه از شریعتی یاد کرد (نجاتی، ۱۳۸۴: ۴۷۸).

همان‌گونه که می‌دانیم، هر دو روشنفکر موردنظر این پژوهش، در پاسخ به بحران‌های زمانه‌شان به تدوین آثار فراوانی همت گماردند. آنان درصدد بودند که راه‌حلی برای مشکلاتی که در جامعه خود مشاهده می‌کردند، ارائه دهند. نوع طرح مسئله و شیوه ارائه راه‌حل برای رسیدن به جامعه‌ای ایده‌آل این روشنفکران را می‌توان براساس مدل توماس اسپریگنز به‌خوبی بررسی کرد. اسپریگنز در اثر مشهور خود «فهم نظریه‌های سیاسی» فرایند آغاز تا ارائه راه‌حل در یک نظریه سیاسی-اجتماعی را بیان داشته‌است. او معتقد است: «نظریه سیاسی، نوعی جستار است برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها است، کوشش نظریه سیاسی تجویزی این است که به ما پیام‌وزد چه باید بکنیم و مدعی است که وظایف، تکالیف و آرمان‌ها را می‌داند» (اسپریگنز، ۱۳۸۷، ۳۰-۲۹). همان‌گونه که اسپریگنز اشاره می‌کند، هدف اصلی یک نظریه‌پرداز، ارائه راه‌حلی برای مشکلات است. نظریه‌پرداز از بحران‌هایی که جامعه با آنها درگیر است شروع می‌کند و تلاش می‌کند تا ابعاد و سرشت بحران‌های اجتماعی را دریابد. از نظر او، به‌غیر از موارد استثناء، تمام نظریه‌پردازان از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند. به‌واقع اکثر نظریه‌پردازان، آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که احساس می‌کنند جامعه‌شان دچار بحران شده است. «گاهی این کار

ساده است. بحران‌های رکود اقتصادی و یا جنگ‌های داخلی احتمالاً برای همه قابل درک است. اما گاهی صرف شناسایی مشکل، خود به تعمق نیاز دارد» (اسپریگنز، ۱۳۸۷: ۳۹). به اعتقاد اسپریگنز، نظریه‌پرداز پس از شناسایی بحران و در مرحله دوم به سراغ ریشه مشکل می‌رود تا متوجه شود، دلیل شرایط بحرانی پیش‌آمده چیست. در مرحله و گام بعدی، نظریه‌پرداز، جامعه‌ای را تصور می‌کند که در آن مشکل یا معضل سیاسی به شیوه درست مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و مشکل مورد نظر حل شده باشد. در واقع در این مرحله به بازسازی خیالی دنیای اطراف در ذهن خود می‌پردازد. آخرین مرحله از نظر اسپریگنز، ارائه راه‌حل است. نظریه‌پرداز، طبعاً توصیه‌هایی ارائه می‌دهد که به نظر وی به بهترین وجه مشکل جامعه را حل و فصل می‌کند.

اسپریگنز اگرچه مراحل نظریه‌پردازی را از مشاهده بحران تا ارائه راهکار به ترتیب بیان می‌کند، اما خود اشاره می‌کند: «ترتیب این مراحل احتمالاً در عمل تا حد کاملاً محدودی پس و پیش می‌شود» (اسپریگنز، ۱۳۸۷: ۴۰). اشاره او به‌طور خاص به مرحله «تصویر جامعه احیاشده» است که «ممکن است پیش و یا پس از تشخیص علل بی‌نظمی ارائه شود». در واقع اسپریگنز مرحله سوم روند نظریه‌پردازی، یعنی بازسازی جامعه احیاشده را «جسمی شناور» می‌داند که ممکن است در هر مرحله‌ای از نظریه‌پردازی ارائه شود یا به ذهن متبادر گردد. در واقع نظریه‌پرداز ممکن است در هر مرحله تصویر جامعه آرمانی خود را در ذهن داشته باشد. اما از نظر او در هر نظریه‌پردازی یک روند رعایت می‌شود که به ترتیب زیر است: ۱- مشاهده بی‌نظمی؛ ۲- تشخیص علل آن؛ ۳- ارائه راه‌حل» (اسپریگنز، ۱۳۸۷، ۴۱). در این چارچوب پژوهش حاضر با تأکید بر این مراحل سه‌گانه، از روش اسپریگنز برای تحلیل اندیشه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و دکتر علی شریعتی سود خواهد جست.^(۲)

۱. بحران: بسترهای تحول‌خواهی میرزا ملکم‌خان

میرزا ملکم‌خان، پسر میرزا یعقوب‌خان از ارامنه اصفهان بود که در سال ۱۲۴۹ هجری قمری در اصفهان زاده شد. در سال ۱۸۴۳ (۱۲۵۹ هـ.ق) به پاریس رفت تا در

مدرسه ارامنه تحصیلات مقدماتی‌اش را پشت سر بگذارد (رائین، ۱۳۵۳: ۸). وی در حین تحصیلات به فلسفه سیاسی و به‌ویژه عقاید سن‌سیمون درباره مهندسی اجتماعی و مذهب انسانیت‌گرا علاقه‌مند شد (وحدت، ۱۳۸۵: ۶۱). ملکم یک‌بار در کنار سپهسالار تلاش کرد تا گوشه‌ای از اندیشه خود را در قالب اصلاحات در ایران پیاده کند، که البته با مخالفت نیروهای متعارض روبه‌رو شد. اما گسترش و انتشار تفکرات وی چه در قالب رساله‌هایش و چه روزنامه قانون، بذره‌های انقلاب مشروطه را گستراند. ایران در دوره جوانی او فرازوفرودهای بسیاری را سپری کرد. بسیاری از این فرازوفرودها برای او در زمان حضور در غرب جنبه مقایسه‌ای یافت. ایران دوره قاجار، کشوری عقب‌مانده بود. چرایی افتادن ایران در ورطه عقب‌ماندگی در چارچوب این پژوهش نمی‌گنجد.^(۳) اما نکته مهم این است که تلاش برای رهایی از آن در آن برهه، کمتر نتیجه‌بخش بود. در ایران دوره ناصری و مظفری اگرچه به تدریج مظاهری از تجدد ایجاد شد، اما کشور همچنان در عقب‌ماندگی به سر می‌برد. مصلحانی که برای اصلاحات و نجات کشور پا به میدان نهادند، هیچ‌یک عاقبتی خوش نیافتند. عباس میرزا، قائم‌مقام، امیرکبیر، سپهسالار و امین‌الدوله، مشهورترین این مصلحان بودند. مصلحانی که اصلاحاتشان ناتمام ماند. «مخالفان اصلاح برخی با انگیزه شخصی و برخی برپایه اعتقاد، مانعی محکم در راه آن ایجاد کردند» (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۱۸۰). آن‌گونه که یک سیاح از دوره فتحعلی‌شاه حکایت می‌کند، مخالفان مذهبی اصلاحات عباس میرزا، وی را لایق ولایت‌عهدی نمی‌دانستند «زیرا او فرنگی شده است و چکمه فرنگی می‌پوشد» (آجدانی، ۱۳۸۷: ۲۲). مرگ عباس میرزا پیش از رسیدن به پادشاهی اتفاقی تأسف‌بار بود، زیرا ایران و ایرانیان فرصتی مغتنم برای اصلاح را از دست دادند؛ اینکه یکی از خاندان سلطنت به دنبال اصلاح کشور باشد. این‌گونه بود که «سلطنت ایران به فرزند بی‌استعداد و کوتاه‌بین و خرافاتی عباس میرزا، یعنی محمدشاه رسید که از حل و فصل مسائل مملکتی پاک عاجز و درمانده بود» (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۹۱).

پس از عباس میرزا، این ابوالقاسم فراهانی بود که تلاش کرد اندیشه اصلاحات را به پیش برد. او که ابتدا قائم‌مقام ولیعهد جدید در تبریز بود، هشت ماه پس از قائم‌مقامی در تهران توسط محمدشاه به قتل رسید. پس از او امیرکبیر نیز عاقبت

بهتری نیافت. مخالفان وی نیز شامل خاندان سلطنت و درباریان که منافع خود را درخطر می‌دیدند، سنت‌گرایان افراطی که هرگونه نوگرایی را مخالف حفظ وضع موجود می‌دانستند و نیز دولت‌های روس و انگلیس که سیاست‌های وی را مخالف اهداف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود در ایران می‌دانستند، بودند. (آجدانی، ۱۳۸۷: ۲۶). این ترکیب مخالفان تقریباً در مقابل همه مصلحان دوره قاجار یکسان بود. اما پس از وی، و در همان زمان ناصرالدین‌شاه یکبار دیگر نیز اصلاحات از بالا آغاز شد. این بار این سپهسالار بود که یک کار نیمه‌تمام را آغاز کرد و نیمه‌تمام رها نمود. البته این بار مقام صدرات به قتل نرسید. در واقع «در زمان مشیرالدوله ترس از واکنش اروپاییان باعث شده بود که دیگر صدراعظمی کشته نشود» (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۱۸۱). در زمان مظفرالدین‌شاه نیز یکبار دیگر این اصلاحات ناتمام آغاز و پایان‌نیافته تمام شد. این بار امین‌الدوله بود که از این مهم بازماند.

بنابراین، همان‌گونه که گفته شد، شاه، درباریان و حکام محلی، سنتی‌های افراطی و نیروهای خارجی سه ضلع مثلث مقابله با اصلاحات بودند. پادشاهان قاجاری هیچ‌یک مصلح نبودند و اندیشه تدبیر امور مملکت را نیز درسر نداشتند. همان‌گونه که ناظم‌الاسلام کرمانی درباره ناصرالدین‌شاه می‌نویسد: «پنجاه سال بهترین اوقات مغتتم ایران را به رایگان از دست داد... این پادشاه را خودنمایی و تلون مزاج به درجه کمال بود و به هر کاری اقدام کرد، ناتمام گذارد. اداره پلیس دایر کرد، برخی کارخانجات دولتی آورد، صحبت از بعضی اصلاحات هم نمود ولی هیچ‌یک را به اتمام نرسانید» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۹۹ و ۱۰۰). وضع مظفرالدین‌شاه از این نیز بدتر بود. او که در چهل‌وسه سالگی بر تخت نشست، مردی بود بیمارگونه و ضعیف و نیک‌نهاد که تحصیلاتی نداشت. همسران و خویشاوندان و ستاره‌شماران و کسانی که به تصادف نورچشمی و سوگلی شده بودند بر مزاج او مسلط بودند. وی چندان سرگرم کارهای روزانه بود که برای رسیدگی به امور جهان‌داری که مایه ملالش نیز بود، مجالی نداشت (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۲۸۴).

به‌غیر از بی‌تدبیری حاکمان، فضای سنتی جامعه نیز هیچ‌گونه اصلاحاتی را برنمی‌تافت. «علما تنها از خطر اروپایی شدن نگران نبودند، بلکه اساساً با هر دستگاه اداری متمرکزی مخالف بودند» (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۱۸۰)؛ امری که بعدها تبدیل به

یکی از اهداف دولت مشروطه در ایران شد. جدای از این، دو قدرت خارجی شمال و جنوب نیز حاضر به بهبود اوضاع ایران نبودند. از بد حادثه «جامعه‌ایرانی در دوران فرمانروایی قاجارها پا به عرصه روابط بین‌المللی نهاد و نیروهای استعماری در شمال و جنوب کشور شرایط نیمه‌استعماری را بر کشور ما تحمیل کردند» (اشرف، ۱۳۵۹: ۴۱). به این ترتیب ضعف روزافزون حکومت قاجار در برابر دولت‌های شمال و جنوب و سلاح و اقتصاد قدرتمندشان به بحران مالی و بحران مشروعیت در داخل کشور دامن زد. «تماس با اقتصاد جهانی، موجب پیدایش فشار برای ایجاد اصلاحات و نوسازی پاره‌ای از نهادها شد... از بخت بد، دودمان قاجار نه مانند صفویه قدرتمند بودند و نه همچون سلسله‌های زودگذر سده هجدهم دور از دسترس استعمار غرب قرار داشتند که به راحتی تحت سلطه درنیایند» (فوران، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

شکست اصلاحات در دوره قاجارها اندیشه ترقی را در قالب تجدد (مدرنیته) مطرح کرد. تجربه‌های گذشته به روشنفکران ایرانی نشان داد که رسیدن به جنبه‌های مادی تمدن غرب مستلزم فهم و دستیابی به جنبه‌های فکری آن است. رساله‌های روشنفکران پیشامشروطه به خوبی بیانگر آن است که آنها می‌فهمیدند «ترقی معنوی و خیالی» بر «ترقی فعلی و صوری» سبقت دارد (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۲۸۹). منظور از ترقی در اندیشه روشنفکران پیشامشروطه حرکت در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در راستای آنچه غرب داشت، بود. زیرا غرب آن مدینه فاضله‌ای بود که ذهن روشنفکر ایرانی را دچار شگفتی کرده بود. عبارات میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله در ابتدای کتاب مشهورش، «یک کلمه» به خوبی بیانگر این مسئله است: «... در فرانسه و انگلیس انتظام لشکر و آبادی کشور و ثروت اهالی و کثرت هنر و معارف و آسایش و آزادی عامه، صد آن قدر است که در مملکت سابق‌الذکر (تفلیس گرجستان) دیده بودم و اگر اغراق نشمارند، توانم گفتن که آنچه در مملکت سابق‌الذکر مشاهده کرده بودم نمونه بوده است، از آنچه در فرنگستان می‌دیدم (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۰). بنابراین ملکم در ترسیم راهی که مبتنی بر تأکید بر پیشرفت براساس مؤلفه‌های غربی آن بود، تنها نبود. «عدم ترقی»، «بدبختی ملت»، «عقب‌ماندگی»، «خرابی»، «مفلوکی»، «فقر»، «ذلت و خاکساری ایران»، «پیشانی امور

ایران» از جمله واژگانی است که در سراسر آثار ملکم، در توصیف شرایط ایران به کار برده می‌شود.

۲. تشخیص درد و جامعه احیاشده در اندیشه میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله

نکته‌ای که پیش از بیان علل بحران در اندیشه ملکم نیاز به یادآوری دارد این است که آرای ملکم محصول دوره‌ای از تاریخ ایران است که اندیشه ترقی علاوه بر تلاش‌های عباس میرزا، قائم‌مقام و امیرکبیر شکست خورده بود. همچنین اندیشه دارالشورا نیز که پس از شکست ایران در جنگ هرات و انعقاد معاهده پاریس در ذهن ناصرالدین شاه متبلور شده بود، ناکام مانده بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۷۷)؛ بنابراین در شرایطی که ایران در وضعیتی عقب‌مانده به سر می‌برد، «نخستین چیزی که جوهر اندیشه ملکم و شاه‌بیت گفتار و نوشتار او است، آیین ترقی است» (اصیل، ۱۳۷۶: ۷۱). جامعه مترقی را می‌توان آن جسم شناور مورد نظر اسپریگنز در اندیشه ملکم دانست. مفهومی که در کل مراحل نظریه‌پردازی، او را همراهی می‌کند. ملکم در این زمینه متأثر از اندیشمندان سده نوزدهم اروپا است. آنچه ملکم در اندیشه‌اش برای کشورش، ایران جستجو می‌کند، تأکید بسیاری بر بخش مادی تمدن غرب داشت. ملکم ثمره لزوم اخذ تمدن غرب را عمران و آبادی دنیا می‌دانست (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۱۵). نگاهی به رساله «اصول ترقی» ملکم نشان می‌دهد وجه اقتصادی تمدن غرب برای وی از اهمیت زیادی برخوردار است. ملکم در اصول ترقی «آبادی یک ملک» را «بسته به مقدار امتعه‌ای» می‌داند «که در آن ملک به عمل می‌آورند». آهن، گندم، زغال، الماس، معادن طلا، ابریشم، تنباکو و معادن زغال‌سنگ از جمله کالاهایی هستند که ملکم از آنها نام می‌برد. این مصادیق تأییدی بر آن است که در اندیشه ملکم منظور از پیشرفت و ترقی بیشتر و به‌طور ملموس‌تر تأکید بر جنبه‌های مادی آن است. از همین رو سعی می‌کند تا با تقلید و تلاش در راستای ورود اندیشه غربی به ایران، پیشرفت ایران را میسر سازد. او توجه لازم را نیز برای اخذ تمدن غرب دارد: «آیین ترقی در همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند» (ملکم، ۱۳۸۸: ۷۳).

ملکم در برخی از آثار خود به‌شکلی صریح به طرح پرسش درباره علت درد و چرایی عقب‌ماندگی ایران می‌پردازد: به‌عنوان مثال، او در مقدمه رساله گلستان خود

به شکلی صریح به این مشکل اشاره می‌کند: «در نظر ارباب بصیرت دیگر هیچ جای تردید باقی نمانده که ملل اسلام در جمیع ترقیات دنیوی از ملل فرنگستان بی‌اندازه عقب مانده‌اند. سبب این حالت تأسفانگیز چیست؟» (ملکم، ۱۳۸۸: ۴۱۶).

در اندیشه ملکم در پاسخ به این پرسش، چند محور به‌عنوان کمبودهایی که در ایران می‌بیند و به‌عنوان عوامل سبب‌ساز بحران، حائز اهمیت می‌شود، نخست اینکه از نظر او «خبط دائمی اهل ایران» را در این می‌داند که «خیال می‌کنند خلق یک ملک می‌توانند در عالم تجارت یک ملک را غارت کنند». او این دیدگاه را که «کمپانی‌های خارجه... آنچه در ایران باقی مانده آن را هم خواهند برد» به نقد می‌کشد (ملکم، ۱۳۸۸: ۱۹۱). در واقع ملکم بیگانه‌هراسی ایرانی‌ها که سبب شده است راه‌آهن، بانک و مظاهر برجسته تمدن در آن زمان وارد ایران نشود را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ما یاد می‌کند. اگرچه او در این تحلیل خود از یاد می‌برد که در بسیاری از مواقع اگر ایرانیان می‌خواستند نیز رقابت قدرت‌ها، عملاً مانعی برای ورود تکنولوژی‌هایی چون راه‌آهن به ایران می‌شد.

مشکل دومی که به‌عنوان سد راه ایران در پیشرفت و ترقی در اندیشه ملکم مطرح می‌شود، ناامنی و بی‌ثباتی است. او به‌خوبی می‌داند میان پیشرفت و ترقی و امنیت و ثبات ارتباط مستقیم وجود دارد. جالب آنکه او زمانی که از امنیت سخن می‌گوید، بیش از آنکه به نیروهای شرور برآمده از جامعه توجه داشته باشد، به خود دولت به‌عنوان پتانسیلی برای ناامنی تأکید دارد: «وقتی از امنیت حرف می‌زنیم وزرای ما چنان خیال می‌کنند که منظور ما دفع دزدی‌های ولایتی است... فریاد ما از شر خود دولت است» (قانون، شماره بیست و دوم: ۱). البته مشکلات دولت ایران برای ملکم پیچیده‌تر است. او از بی‌نظمی‌های دولت گلایه می‌کند؛ دولتی که رجالش «هیچ وسیله مؤثری برای اعمال قدرتشان نداشتند» (آبراهامیان، ۱۳۹۰: ۱۶). از همین رو است که ملکم در رساله تنظیمات خود می‌گوید: «مانع اصلی، مانع مطلق و مانع واحد ترقی ایران، در نقص ترکیب دولت است» (ملکم، ۱۳۸۸، ۷۶). او با زبردستی و در نقد نوع حکمرانی دولت عثمانی از سوی فرنگی‌ها نکاتی می‌گوید، که به نظر می‌رسد بیشتر می‌خواهد ایرانیان را روشن کند: «چیزی که مثل آفتاب روشن شده است، این است که (فرهنگی‌ها) یا دولت عثمانی را در این صفحات

بالمهره محو خواهند کرد، یا آن دولت را مجبور خواهند کرد که اصول حکمرانی خود را به کلی تغییر دهد» (ملکم، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۲).

مشکل دیگری که ملکم به عنوان علت بحران عقب‌ماندگی در ایران مطرح می‌کند، جهل و بی‌سوادی است. او در نقد خود، درباره چرایی این بی‌سوادی گسترده، علت را در دشواری الفبای فارسی می‌داند: «سبب عدم ترقی ملل اسلام چیست؟ بی‌آنکه داخل تفصیل بشویم، به جرئت و به آواز بلند این جواب را می‌گوییم: وضع خطوط ملل اسلام زیاده از حد معیوب است و محال خواهد بود که ملل اسلام بتوانند به درجه حالیه فرنگستان ترقی کنند» (ملکم، ۱۳۸۸، ۴۱۶). از نظر او دشواری الفبای فارسی، سوادآموزی و گسترش علم و در پی اینها راه پیشرفت را دشوار می‌کرد. در واقع ملکم معتقد بود نقصان الفبا باعث جهل مسلمانان و جدایی‌شان از پیشرفت‌های دنیای امروز شده است (Algar, 1931: 90).

جدول شماره (۱). شرایط پیشاانقلابی در انقلاب مشروطه

مؤلفه‌ها	پیشامشروطه
وضعیت ایران از دید روشنفکران	کشوری عقب‌مانده با دولتی مستبد و اندیشه دینی غیرمثمر
نیروهای (طرفدار) کمک به حفظ شرایط بحرانی	شاه، درباریان، سنتی‌های افراطی و نیروهای استعماری
اقدام اولیه دولت برای حل بحران	پذیرش بحران و اجازه اصلاحات ناقص

۳. راه‌حل‌های ملکم برای پیشرفت و ترقی

اندیشه ملکم اگرچه منسجم است، اما او از زوایای مختلفی به مشکلات متعدد پیش روی ترقی ایران پاسخ می‌دهد. نگاه او به ترقی برون‌زا است. به عنوان مثال، او تأکید بسیاری بر حضور کمپانی‌های غربی در ایران دارد. از نظر او «فوائد حضور کمپانی خارج از برای ایران ممکن است که کرورها باشد...» (ملکم، ۱۳۸۸: ۱۹۱). براین اساس توجیه حضور روبرتر در ایران از نظر ملکم قابل تأمل می‌شود. او که در انعقاد این قرارداد نقشی فعال داشت، در گمان خود راه درست پیشرفت و ترقی ایران را طی می‌کرد. اینکه ملکم از «خیرخواهی» استعمارگران سخن به میان می‌آورد، به این دلیل است که وی در تلاش است تا در چارچوب «غربی‌سازی» از طریق تقلید، جامعه سنتی را به آنچه در غرب از پیشرفت و ترقی دیده بود، رهنمود سازد (قاضی‌مرادی، ۱۳۸۷: ۱۴). از نظر ملکم اصول تمدن را به راحتی می‌توان از اروپا به

آسیا منتقل کرد، مشروط به آنکه آسیایی‌ها این اصول را منبعث از فرهنگ خود بدانند و نه برگرفته از فرهنگ اروپایی. «این است که ملکم در تمام عمر خود سعی می‌کرد اندیشه‌های تجددطلبانه را با رنگ و لعاب اسلامی عرضه کند» (غنی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۹). مسئله قابل‌ذکر اینکه، مصادیق و رویکردهای وی در تجددخواهی تاحدی برگرفته از فضای عثمانی است. توقف ملکم در عثمانی (۱۸۷۱-۱۸۶۳) که مصادف با دومین دوره مشروطه‌خواهی در عثمانی بود و تماس او با پیشروان اصلاحات عثمانی مانند *کمال‌پاشا*، *عالی‌پاشا* و *فوائد‌پاشا* بر اصلاح‌طلبی او افزود (حائری، ۱۳۶۴: ۴۱).

نکته دوم اینکه ملکم به‌خوبی قادر به درک این مسئله بود که تلاش برای پیشرفت و ترقی نیازمند وجود یک‌سری بسترها است و ازجمله مهم‌ترین این بسترها قانون‌گرایی است. ملکم تلاش می‌کند تا در چارچوب قانون، امنیت، عدالت و آزادی را گسترش دهد. به‌عنوان مثال وی از «امنیت جانی و مالی» با عنوان «تدبیر بزرگ» یاد می‌کند. همچنان‌که تلاش می‌کند تا میان آبادانی غرب و گسترش قانون در آن دیار ارتباط برقرار کند: «از قوانین انگلیس و سایر دول چیزی نمی‌گویم، زیرا مثل آفتاب روشن است که آن‌همه آبادی‌های حیرت‌انگیز و آن‌همه آسایش و آن تسخیرات بی‌پایان و آن دریا‌های ثروت که در ممالک خارجه مشاهده می‌کنیم همه از اثر استقرار قانون است» (قانون، شماره سوم: ۳). ملکم نخستین متفکری بود که چارچوبی سیستماتیک - یک طرح اولیه- برای ایجاد قانون در ایران ارائه داد (Katouzian, 2000: 17). قانون‌گرایی در اندیشه وی جایگاهی رفیع دارد. درواقع قانون‌گرایی در اندیشه ملکم در راستای تبیین گسترش ثبات و امنیت که از بسترهای ترقی و پیشرفت محسوب می‌شوند، به‌کار می‌رود. لازم به ذکر است، میرزا ملکم بسیار متأثر از فضای روشنفکران عثمانی بود: به‌گونه‌ای که وی «پس از یک دیدار با رشید پاشا، معمار اصلی تنظیمات در سال ۱۸۵۹، دفاعیه گسترده‌ای برای معادل‌سازی یک تنظیمات در ایران نوشت» (Bigdeli, 2011: 24). ملکم در نگارش تنظیمات و قانون، با توجه به احتمال تقابل علمای اسلام، تاحدی محافظه‌کارانه برخورد می‌کرد. به‌طورکلی ملکم تلاش می‌کرد تا از پتانسیل و قدرت علما در زمینه اصلاحات سود جوید. این مسئله به‌طور ویژه در دوره نگارش روزنامه قانون که

میان او و دربار نزاع وجود داشت، پرننگ‌تر است؛ آنچنان‌که می‌نویسد: «ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب همه‌جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا یاد می‌دهد» (قانون، شماره یک: ۴).

به‌طورکلی اگرچه ملکم همچون عباس‌میرزا و امیرکبیر توجه زیادی به جنبه‌های عینی پیشرفت و ترقی داشت، اما راه متفاوتی را برای رسیدن به این هدف طی نمود و سعی کرد با ایجاد بسترهای انسانی، یعنی فضای ذهنی، فضای عینی را تغییر دهد؛ بنابراین روشنفکران ایرانی در دوره پیشامشروطه و به‌طور ویژه ملکم، به این درک رسیده بودند که شرط ترقی اقتصادی غیر از شرایط مادی مزبور نیازمند فراهم‌آوردن شرایط اجتماعی معینی است. نظر ملکم در این مورد برگرفته از اندیشه‌های غربی است. به‌عنوان مثال در ارتباط میان دو مفهوم پیشرفت و امنیت او متأثر از اقتصاد سیاسی لیبرالیسم است. شکوفایی اقتصاد سیاسی لیبرالیسم مستلزم امنیت و نظم است (بوردو، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۴). تأکید بر «تأمین امنیت به‌عنوان شرط اصلی بسط تولید سرمایه‌داری و دادن آزادی‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی» در کنار گسترش دیگر اصول لیبرالیسم است که ملکم را به‌عنوان پدر لیبرالیسم در ایران معرفی کرده است (مددپور، ۱۳۷۳: ۷۶). اگرچه ملکم در نخستین آثار خود راهی دیگر را برای رسیدن به این هدف رفته بود. ملکم در آثار اولیه خود مدلی از حکومت موناشرسی را برای ایران توصیه می‌کرد که در آن شاهی خیرخواه و مقتدر، هرگونه تجاوز به خاک ایران را دفع کند و درعین حال به اصلاحات داخلی متعهد باشد (Amanat, 1997: 276)؛ امری که هدف دولت مشروطه‌خواهان و انقلاب مشروطه نیز بود. «هدف این انقلاب آشکارا افزایش اقتدار حکومت مرکزی برای ایجاد نظام سیاسی یک‌دست و یکپارچه به‌عنوان جانشین نظام ازهم‌گسیخته و ضعیف دولت قاجار، ایجاد تحولات اقتصادی و اجتماعی و تشویق مشارکت مردم در زندگی سیاسی بود» (بشیریه، ۱۳۸۴ الف: ۳۷)؛ اصولی که چارچوب اولیه آن در اندیشه روشنفکران دوره پیشامشروطه به‌عنوان نخستین نظریه‌پردازان انقلاب رقم خورد. انقلاب مشروطه ایران در نتیجه ناکامی اصلاحات از بالا صورت گرفت. اصلاحاتی که بیشتر به‌دنبال دستاوردهای فنی‌زیربنایی و اقتصادی برای برون‌رفت ایران از

بن بست عقب ماندگی بود. اصلاحاتی که به دنبال «تقویت دولت» بود و این نوع از مدرنیزاسیون، «بعدها در سراسر جهان به مدرنیزاسیون دفاعی معروف شد» (آبراهامیان، ۱۳۹۱: ۸۰).

سوم اینکه ملکم علاوه بر تعقل، علم را از مهم ترین لوازم پیشرفت می دانست. از نظر او غربی ها در زمینه پیشرفت و ترقی از ما عاقل تر برخوردار نمی کنند. بلکه هرچه هست در علوم آنها است: «امروز درجه اجتماع علوم بشری به جایی رسیده که عقل طبیعی در تصور آن حیران است... عقل فرنگی به هیچ وجه بیشتر از عقل ما نیست. حرفی که هست در علوم ایشان است...» (ملکم، ۱۳۸۸: ۲۸). مسئله پیشرفت برای ملکم از چنان اهمیتی برخوردار بود که او در این راستا حاضر به تلاش برای تغییر الفبای فارسی نیز شده بود. میرزا ملکم خان در زمینه تلاش برای تغییر خط فارسی رسائلی چند را به رشته تحریر درآورد. رساله های «شیخ و وزیر»، «نمونه خطوط آدمیت»، «معایب خط ملکمی» و «مقدمه گلستان سعدی (بیان)» (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۳۱۹).

جدول شماره (۲). اندیشه میرزا ملکم خان

مؤلفه ها	ملکم
جوهره اندیشه	آیین ترقی
نگاه به اسلام	نیاز به تفسیری از دین برای همراهی با اندیشه های مدرن در غرب
نگاه به مدرنیزاسیون	تمجیدآمیز ولی مقهور
بهره گیری از غرب	لزوم پیروی از اندیشه های غرب و اعتقاد به رویکرد خطی در توسعه
اصالت دهی به علم	لزوم علم باوری و علم آموزی / علم ورای عقل است
چه باید کرد؟	چاره در پیروی از غرب است

دیدگاه های میرزا ملکم خان به عنوان کانونی برای شوق انقلابی - که به انقلاب مشروطه منجر شد- بود (Balaghi in sajo, 2004: 328)، اگرچه بخش عمده ای از این خواسته ها در دوره رضاشاه به ثمر رسید. در واقع آنچه در دوره رضاشاه مورد غفلت قرار گرفت، بیشتر بسترهایی چون قانون بود که به شکلی ناقص به بار نشست. اگرچه دادگستری جدید در دوره رضاشاه و به همت داور بنیان نهاده شد و گسترش یافت، اما خود شاه یک ناقص قانون بود. همچنان که هرگز به قانون اساسی مشروطه و محدودیت قدرتش، که شاه در آن می بایست سلطنت کند و نه حکومت، احترام نگذاشت. شاه در پی تجدد و مدرنیزاسیون بود، اما تجدیدی آمرانه که سال ها بعد، هم خود او و هم پسرش را از تخت سلطنت به زیر کشید.

۴. بحران: بسترهای تحول‌خواهی شریعتی

حدود هشتاد سال پس از آنکه روشنفکران ایرانی به دنبال تحقق اندیشه پیشرفت و ترقی در ایران بودند، وضعیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران راه به‌سویی برد که روشنفکران آن دوره از بسیاری جهات، خلاف جهت اندیشه متفکران پیشامشروطه حرکت کردند. شریعتی، متولد آذر ۱۳۱۲ بود و دکترای خود را از دانشگاه سوربن دریافت کرد. اما پیش از آن، او پرورش‌یافته محیطی مذهبی و پدری روحانی بود. در مدت حضور در پاریس، جدا از برخی فعالیت‌های سیاسی «در کلاس استادان مارکسیست حضور یافت، و آثار رادیکال‌های معاصر چون ژان پل سارتر، چه‌گوارا، و البته فانون را خواند» (آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۴۲۸).

بحرانی که شریعتی اندیشه‌ورزی‌اش را بر آن مبتنی می‌کرد، را باید در ایده مشروطه‌خواهان جستجو کرد. انقلاب مشروطه ایران اگرچه تلاشی برای ایجاد دولت مرکزی ترقی‌خواه و راهیابی ایران به مدار پیشرفت بود، لیکن به دلایل متعدد این تلاش نافرجام ماند و نتوانست به هدف پیشرفت و ترقی ایران جامه عمل بپوشاند. حضور بیگانگان در ایران، درگرفتن جنگ جهانی اول و کشیده شدن آن به ایران در کنار عوامل داخلی آن، از جمله دلایل این ناکامی بود. به‌این ترتیب آغاز اصلاحاتی که می‌خواست ایران را به سمت تجدد بکشانند، حدود یک دهه عقب افتاد. تا اینکه رضاشاه و نخبگان همراه او در عرصه سیاسی کشور ظاهر شدند؛ تجددطلبانی که مجلس پنجم را قبضه کردند و توانستند رضاشاه را به سریر قدرت برسانند. نخستین و مهم‌ترین دستاورد رضاشاه برای ایران آن زمان امنیت بود؛ مقوله مهمی که تا زمان نبود یک قدرت مرکزی در ایران، متاعی گرانها محسوب می‌شد. به‌این ترتیب رضاشاه اگرچه نخستین هدف انقلاب مشروطه، یعنی نفی استبداد را برآورده نکرد، اما «به‌خاطر موفقیتش در تحقق دومین هدف مهم انقلاب - ایجاد یک دولت مقتدر متمرکز با یک ارتش مدرن ملی در مرکز آن - از حمایت گسترده‌ای برخوردار شد» (کرونین در اتابکی، ۱۳۹۱: ۱۳۹)، عاملی که بعدها به‌همراه دو عامل «دیوان‌سالاری و حکومت به‌طور اخص (کابینه و مجلس)، سه ستون نهادین» نظامی که رضاشاه بر آن حاکم بود را تشکیل داد (فوران، ۱۳۸۰: ۳۳۱).

آنچه رضاشاه و نخبگان همراه او در پی دستیابی به آن بودند، نوعی تجدد آمرانه

بود؛ تجددی که بتواند با سرعت به پیش رود و سرعت سال‌ها رکود و عقب‌ماندگی ایران را نیز جبران کند. این تجدد آمرانه که به‌نوعی تقلید از برخی پیشرفت‌ها و نهادهای غربی بود، اغلب دستگاه‌های سیاسی، اقتصادی و حتی اجتماعی مملکت را دستخوش تغییر کرد. قانون خدمت اجباری (۱۳۰۵)، اصلاحات مربوط به خدمات مدنی (۱۳۰۵)، و وزارت جدید دادگستری (۱۳۰۶) از جمله مهم‌ترین این اصلاحات هستند. به تدریج «کار تجدد به زندگی خصوصی شهروندان نیز کشید. در سال ۱۳۰۸ قانونی تصویب شد که شهروندان مرد را ملزم می‌کرد تا به جای لباس‌های سنتی و جامه روحانیت، پوشش خاص فرنگیان را بر تن کنند... سال بعد زنان از پوشیدن چادر در مکان‌های عمومی منع شدند» (قیصری، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۲). این‌گونه بود که کلیت اصلاحات رضاشاهی به جنگ با ساختار هویتی جامعه سنتی ایران رفت و تلاش کرد تا آنان را از عاداتشان جدا کند و وارد دنیای جدید نماید؛ دنیایی که در آن غرب ایده‌آل بود. در این راستا مهم‌ترین کسانی که رضاشاه به مقابله با آنان برخاست، علما و جامعه روحانیت بودند. به‌ویژه آنکه این گروه به‌عنوان گروه مرجع سنتی ایران، حلال بسیاری از مشکلات جامعه بود. درحالی‌که نظام سیاسی، خواهان تجمیع مرجعیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در خود بود.

رضاشاه جسارت آتاتورک را در بدنام کردن روحانیون یا بازگشت اسلام به حوزه خصوصی نداشت. کمبود رسانه‌های جمعی، شکاف فرهنگی قابل توجه میان شهر و روستا، جایگاه باورهای مردمی و آیین و رسوم، استقلال مالی علمای شیعه، تعهد و قابلیت عامه مردم در انجام اعمال مذهبی روزمره، گرایش به سکولاریسم را ناقص و پرنوسان می‌کرد (Cronin, 2007: 156). با همه این احوال، تجدد رضاشاهی تأثیر زیادی بر بافت سنتی جامعه ایرانی گذاشت. قیاس میان طلاب علوم دینی و دانشجویان مدارس شاید بتواند این تغییر مرجعیت را تا حدودی نشان دهد. درحالی‌که «شمار طالبان علوم دینی در حوزه‌های علمیه از ۵۹۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۳-۱۳۰۴ به ۷۸۴ نفر در سال تحصیلی ۱۳۲۰-۱۳۱۹ فروکاسته شد، شمار دانشجویان نام‌نویسی‌شده در مدرسه‌های دولتی از ۷۴۰۰۰ نفر در سال تحصیلی ۱۳۰۴-۱۳۰۵ به ۳۵۵۵۰۰ در سال تحصیلی ۱۳۲۱-۱۳۲۰ می‌رسید» (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

این گونه بود که رضاشاه و طیف همراه او سکولاریزه کردن جامعه را آغاز کردند؛ یعنی این مهم امری آگاهانه بود. یکی از اهداف رضاشاه «نابودی هرگونه نهاد اجتماعی و مجرای همبستگی و ارتباط عمومی مستقل از دولت» بود و مذهب، نهاد مستقلی بود که در دست روحانیون بود (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۷۴). تلاش رضاخان برای مقابله با ایلات و عشایر نیز در همین راستا قابل تحلیل است؛ تلاش برای از بین بردن هرگونه نهاد مستقل و مرجع. تا این زمان بخش قابل توجهی از جامعه ایران را ایلات و عشایر تشکیل می دادند. جالب آنکه شرایط اقتصادی نیز به گونه ای پیش می رفت که زمینه تجدد آمرانه را فراهم می کرد. در حالی که در قرن نوزدهم، نود درصد درآمد دولت از مالیات زمین بود، در قرن بیستم وابستگی دولت به مالیات زمین کاهش یافت و بخش عمده درآمد دولت از گمرک و نفت بود (کرونین در اتابکی، ۱۳۹۱: ۱۷۴)؛ نگاهی به آمارها به خوبی بیانگر این واقعیت است. در حالی که در سال ۱۹۲۰-۱۹۱۹ (۱۲۹۹-۱۲۸۹) حق الامتياز ایران از درآمد نفت ۴۶۹ هزار دلار بود، در ۱۹۴۰ (۱۳۲۰) درآمد سالیانه دولت ایران به ۴ میلیون دلار رسید (Ghaffari, 2000: 106-111).

با همه اینها با سقوط رضاشاه، قدرت در ایران یکبار دیگر تا حد زیادی به طبقات سنتی جامعه بازگشت. بنابراین روند تجدد آمرانه تا حد زیادی متوقف شد. در واقع هجوم شوروی و انگلیس به ایران، پیامدهای جنگ جهانی دوم برای کشور ما و روی کار آمدن محمدرضاشاه جوان و بی تجربه باعث توقف روند تجدد آمرانه در ایران شد. اما باین حال پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به تدریج شاه جوان قدرت را در کشور قبضه کرد و نیروهای کنشگر سیاسی سنتی را کنار زد و ایران یکبار دیگر رو به سوی تجدد آمرانه آورد.

در پیشرفت های ایران در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، دو عامل، اراده معطوف به تجددخواهی دولتی را یاری کرد. نخست اینکه پشت همه پیشرفت های داخلی و حتی پرستیژ بین المللی ایران، ایالات متحده حضور داشت. امری که در نهایت به ضرر شاه تمام شد و همه تلاش های او در راستای تجددخواهی را به عنوان کوشش های یک دست نشانده تقلیل داد. دوم اینکه توسعه اجتماعی و اقتصادی بیشتر به واسطه درآمدهای روزافزون نفت ممکن شد. درآمدهای نفتی با رقم جدید ۵۵۵ میلیون دلار در سال های ۱۳۴۳-۱۳۴۲، همچنان سیر صعودی خود را طی کرد

و در ادامه روند مذکور به ۲۰ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۵-۱۳۵۴ رسید (آبراهامیان، ۱۳۸۱: ۳۹۰). به این ترتیب «درآمد نفت، به عنوان درصدی از کل عایدات دولت، از ۱۱ درصد در سال ۱۳۲۷ به ۴۱ درصد در ۱۳۳۹ و بالاخره ۸۴/۳ درصد در سال ۱۳۵۳-۱۳۵۴ فزونی یافت» (بروجردی، ۱۳۸۴: ۴۸).

به این ترتیب در دو دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ جامعه ایرانی در معرض یک برنامه مدرنیزاسیون دولتی قرار گرفت. کارخانه‌های گوناگون تأسیس شد و حتی در روستاها نیز تولید مکانیزه و به عبارتی ماشین جایگزین انسان‌ها شد. اصلاحات و به‌طور ویژه توسعه اقتصادی این دوره تأثیر عمیقی بر جمعیت شهری گذاشت. در حالی که در سال ۱۳۴۰، ۳۴/۵ درصد جمعیت کشور در شهر زندگی می‌کردند و باقی در روستا، در سال ۱۳۵۷ میزان جمعیت شهرنشین به ۴۸/۹ درصد افزایش یافت (ازغندی، ۱۳۷۹: ۶). در این چارچوب طبیعی بود که «ساختارهای اجتماعی سنتی، از قبیل اصناف، خانواده، نهادهای دینی و لایه‌بندی‌های مکانی در مراکز شهری، همگی در معرض تحول و تغییر قرار می‌گیرند» اما مسئله قابل تأمل این بود که مدرنیزاسیون مدنظر دولت پهلوی کاملاً گزینشی بود. به عبارت دیگر در تلقی دولت پهلوی از مدرنیزاسیون و اصلاحات، این مناسبات اقتصادی و اجتماعی بود که دچار تحول می‌شد و از مدرنیته سیاسی و فرهنگی خبری نبود (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۷)؛ انجام اصلاحات ارضی مثالی در این زمینه است.

جامعه ایرانی به دلیل وابستگی‌های هویتی خود با سنت‌ها آنچنان که متخصصان و نخبگان دولتی به غرب گزینش شده باور داشتند، به آن معتقد نبود، در حالی که روند نوسازی توسعه ایران کاملاً براساس شیوه‌های غربی بود. زیرا «متخصصان ایرانی تصور می‌کردند هرچه مدرن و غربی است، الزاماً خوب است» (کدی، ۱۳۷۷: ۲۴۷). بنابراین از این دیدگاه میان جامعه ایران و نخبگان حاضر در نظام سیاسی تفاوت‌های نگرشی عمیق و مهمی وجود داشت.

این شیوه از توسعه مشکلات فرهنگی و هویتی را نیز با خود به همراه داشت. در سال ۱۳۵۶ در شرایطی که روستاییان ۵۵ درصد جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند، سهمشان از مصرف، یک‌سوم شهرنشینان بود. این همان نابرابری بود که به مهاجرت گسترده به شهر انجامید و مشکلاتی در زمینه اشتغال، مسکن و...

به‌وجود آورد (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۳۱۲). مهاجران جدید که از ریشه کنده شده بودند، حسی از انزوای اجتماعی و نابسامانی را تجربه کردند. مجبور بودند خود را با زندگی نامأنوسی وفق دهند. «اقتصاد پولی، ساعات کار منظم، فقدان کانون گرم خانوادگی، افزایش تماس‌های غیرشخصی با انسان‌های دیگر، اشکال جدید سرگرمی و مجموعه‌های فیزیکی کاملاً متفاوت...» (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۴۰). تنها چیزی که در این میان از بیزاری آنها می‌کاست، پیوندهای آنان با نهادهای دینی بود؛ همان مبانی هویتی که از پیش به آن دلبسته بودند. این‌گونه بود که حتی روشنفکرانی که خواستار تجدد و توسعه اجتماعی و اقتصادی بودند، وقتی دیدند حکومت پیوند خود را با جامعه و نیروهای مذهبی و سنتی گسست و درمقابل با سرمایه‌گذاری در صنعت نوین، فرهنگ غربی را تشویق کرد، تغییر موضع دادند و اظهار داشتند راهی که حکومت درپیش گرفته توسعه نیست، بلکه وابستگی به امپریالیسم غرب است. «بسیاری از سکولارترین روشنفکران، فضیلت‌هایی را در فرهنگ و سنت‌های دینی کشف کردند، غرب‌زدگی را نکوهش کردند و خواستار اصالت فرهنگی و بومی‌گرایی شدند».

به‌این‌ترتیب «زمانی که تکیه بر غرب به‌معنی همراه شدن با تمدن و فرهنگ غربی و فرهنگ غربی نیز توأم با فساد اخلاقی قلمداد می‌شد، طبیعی بود که نجات ایران نه در غرب‌گرایی موردنظر شاه، بلکه در بازگشت به اسلام اصیل و ذاتی و کامل جستجو شود» (کدی، ۱۳۷۷: ۳۰۳). اندیشه‌ای که به‌تدریج و همگام با سرعت‌پذیری نوسازی محمدرضاشاه در ایران قوت گرفت و نه‌تنها تجدد آمرانه شاه، بلکه پایه‌های نظام پهلوی را نیز به‌چالش طلبید. جلال‌آل‌احمد، مرتضی‌مطهری، احسان‌نراقی، داریوش شایگان، فخرالدین شادمان و علی شریعتی از جمله متفکرانی بودند که در این‌باره به قلم مباحثه پرداختند.

جدول شماره (۳). شرایط پیشانقلابی در انقلاب اسلامی

مؤلفه‌ها	پیشانقلاب اسلامی
وضعیت ایران از دید روشنفکران	مدرنیزاسیون از بالا و تجددآمرانه
نیروهای (طرفدار) کمک به حفظ شرایط بحرانی	شاه و نهادهای سلطنتی، اقتصاد رانتی، قدرت‌های هژمون جهان سرمایه‌داری
اقدام اولیه دولت برای حل بحران	پذیرش بحران با اندیشه و اقدامات ناکارآمد

۵. تشخیص درد و جامعه احیاشده در اندیشه علی شریعتی

شریعتی نه تنها از بسیاری جهات با ملکم تفاوت داشت، بلکه حتی روبه‌روی وی ایستاد. اگر ملکم به‌دنبال مدرنیزاسیون بود، اندیشه شریعتی پاسخی بود به نتایج مدرنیزاسیون پهلوی دوم و تناقضات هویتی که به‌دنبال این مدرنیزاسیون ایجاد شده بود. در واقع شریعتی به نتایج فرهنگی این تحول بیشتر توجه داشت.

به‌طور کلی نگاه شریعتی به مدرنیزاسیون تحقیرآمیز بود. در واقع در نظر او مدرنیزاسیون بخش مهمی از خود درد بود. آنچنان‌که مدعی بود «مدرنیزاسیون سریع و ترقی شگفت‌انگیز تنها دو شرط» می‌خواهد: «یکی نداشتن شعور و شخصیت و دوم داشتن پول و امکانات» (شریعتی، بی‌تا: ۱۴۰). آنچه شریعتی در کشورهای جهان سوم می‌دید «برنامه‌های چندساله» ای بود که هدفشان رسیدن به قله تمدنی بود که خود غربی‌ها در آن «اکنون پوچی و بیهودگی نظام زندگی جدید خود را دریافته‌اند» (شریعتی، ۱۳۵۹ ب: ۸۳).

از همین رو بود که شریعتی به روشنفکرانی که مروج رسیدن به این قله بودند، نقد داشت. در نظر او روشنفکران متجدد ایرانی «پیشگامان تهاجم غرب» به ایران بودند (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۶۵). شاید هیچ روشنفکری به اندازه میرزا ملکم‌خان، هدف این نقد شریعتی قرار نگرفته باشد. میرزا ملکم‌خان، برای شریعتی، نمونه الگویی است که اروپایی به شرق و به‌ویژه به جامعه ایرانی می‌نگرد؛ الگویی که همه قرار است در آن قالب ریخته شوند (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۱۰۲). مشکل شریعتی با روشنفکران و به‌طور ویژه میرزا ملکم‌خان ناشی از مسئله‌ای است که برای او در مقابل کل جامعه مطرح است. اما نکته این است که روشنفکران، مروجان این رویکرد هستند: گسست از جامعه خویش و به‌عبارت روشن‌تر از تاریخ، فرهنگ، سنت‌ها، زبان و به‌طور کلی محتوای معنوی یک ملت و در مقابل آن، گرایش به سوی محتوای فرهنگی غیر که محصول آن انسانی بیگانه از خویش است.

الیناسیون، تعبیری است که شریعتی برای بیان این از خود بیگانگی از آن بهره می‌برد.... این مفهوم در میان تعبیر او از علل بحران جایگاه ویژه‌ای دارد. از نظر او الیناسیون «حلول دیگری در خود» است که بیانگر این مهم است که «عناصری که سازنده فرهنگ و روح ملتی دیگر بوده‌اند» در «فرهنگ و روح» ما «حلول» کرده‌اند

و جامعه را «به سوی از خود بیگانگی کشانده‌اند» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۵۳-۱۵۲)؛ امری که شریعتی آن را «تحمیل روبناهای وارداتی از کشورهای صنعتی» «بر زیربناهای جامعه‌های غیرصنعتی که با آن روبنا سازگار نیستند»، می‌داند (شریعتی، ۱۳۵۹ ب: ۷۷). آنچه شریعتی را نگران می‌کرد، تغییری بود که به واسطه «ماشین، بوروکراسی و سازمان اقتصادی (تولید، توزیع و مصرف)» به وجود می‌آمد و «تیپ خاصی از انسان» را می‌طلبید: «نتیجه آنکه یکی از ویژگی‌های قرون معاصر، قالبی شدن و یکنواخت شدن انسان‌ها است». حاصل این امر از بین رفتن تیپ‌های انسانی است که از میان آنها یک تیپ باقی می‌ماند: آنکه ماشین به آن رأی داده است (شریعتی، ۱۳۵۹ ب: ۲۴).

بنابراین دغدغه او کلیت تغییر انسان در دنیای مدرن است؛ تغییری که او آن را در قالب الیناسیون تعبیر می‌کند. به اعتقاد شریعتی الیناسیون ابعاد گوناگونی دارد اما الیناسیون فرهنگی و خیم‌ترین نوع آن است که در مانش نیز دشوارتر است: «اسیمیله یا مشبه کسی است که به وسیله فرهنگ و خصایص قوی دیگر الینه شده است...» (شریعتی، بی تا: ۱۰۶ و ۱۰۸). از نظر او این امر با قطع رابطه نسل‌های حاضر با تاریخشان صورت می‌گیرد.

شریعتی غرب را آن «غول موحشی» می‌بیند که «هم شاخ می‌زند و هم افسون می‌کند» و در تلاش است تا با «تسخیر معنوی و عقلی و تخلیه روحی و انسانی» انسان مسلمان و یا شرقی و «فلج شدن قدرت مقاوت منطقی» اش به تسخیر اقتصادی-سیاسی او پردازد.... (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۳۵۶). از همین رو است که او در میان چهره‌های گوناگون استعمار غرب، «استعمار فرهنگی» را «بیش از همه ویرانگر» می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۲۱۴). اگرچه در میان چهارگانه‌های شریعتی (استعمار، استثمار، استبداد و استحمار) مفهوم استعمار بیشتر مورد پردازش وی قرار گرفته است، اما او، نقش استعمار را عمیق‌تر می‌داند و بر این اعتقاد است که جعل، عامل اصلی وضعیت موجود است. به همین دلیل است که رسالتی که شریعتی برای خود در نظر گرفته، آگاه‌سازی جامعه است. در واقع شریعتی به دنبال آن بود که مردم جامعه را نسبت به جامعه احیاشده و ایده‌آل و همچنین راهکارهای رسیدن به آن جامعه آگاه کند. جامعه احیاشده‌ای که شریعتی تصویر آن را در گذشته جستجو

می‌کرد:

«چرا گذشته‌گرایی در من به وجود آمده است، چرا از گذشته با حسرت یاد می‌کنم و در برابر چه چیز از گذشته‌ام صحبت می‌کنم؟ در برابر دستی که می‌خواهد به من ایرانی، به من شرقی... بگوید که اکنون ما ارزش‌های مترقی آگاهانه والا و متعالی به تو داده‌ایم و جانشین ارزش‌های ارتجاعی منحط کرده‌ایم... من می‌خواهم به او ثابت کنم... آنچه از بین رفته است، ارزش‌های کهنه و منحط غیرانسانی نیست، بلکه ارزش‌های انسانی‌تر و بسیار مترقیانه‌تر است» (شریعتی، ۱۳۵۹ ب: ۱۲۴).

جامعه‌ای که شریعتی به دنبال احیای آن بود، جامعه‌ای بود مبتنی بر عدالت و آزادی. در جامعه مورد نظر شریعتی سه اصل و جریان اساسی وجود دارد که عبارتند از: الف) عرفان، که انسان را به سوی آنچه باید باشد سوق می‌دهد و جلوه معنوی و متعالی انسان است؛ ب) برابری و عدالت، که منظور از آن برابری میان همه ملت‌ها و طبقات و حاکمیت برپایه قسط است؛ و ج) آزادی که از نظر او جوهره اساسی انسان است و بدون آن هیچ‌گونه رشد و کمالی وجود نخواهد داشت و این اصل در نظام سرمایه‌داری نفی شده است. به اعتقاد او این سه اصل در کنار هم، دست به ساختن انسانی نو می‌زنند (منوچهری، ۱۳۸۷: ۱۵۵). اما از نظر شریعتی برای رسیدن به جامعه احیاشده نیاز نبود که از غرب پیروی کنیم. شریعتی معتقد بود «اگر جهان سوم به جای کسب بی‌چون و چرای تمدن صنعتی جدید به بینایی خود بپردازد... یک تمدن ابداعی و نو خلق خواهد کرد...» (شریعتی، ۱۳۵۹ ب: ۸۳). در چارچوب ایدئولوژی مذهبی، شریعتی با تفکیک میان «جوامع مختلف بشری» و امت اسلام، هدف آن جوامع را سعادت و درمقابل، هدف امت را کمال، ترسیم می‌کرد (شریعتی، ۱۳۶۹: ۴۲).

۶. راه‌حل‌های شریعتی برای بازسازی هویت از دست رفته

تمام تلاش‌های شریعتی در قالب کتاب، سخنرانی و... تلاش برای خارج کردن مردم ایران از جهل، خرافه و خواب غفلتی است که به آن گرفتار بودند. در مقابل این استحمار و جهل، هجوم استعمار به‌ویژه در قالب فرهنگی و سایه الیناسیون بر یک جامعه مسلمان، شریعتی به دنبال پاسخ به این پرسش بود که «چه باید کرد؟» پاسخ

شریعتی به این پرسش در قالب «بازگشت به خویشتن» مطرح شد. در واقع شریعتی در پی آن بود تا نشان دهد در مقابل اندیشه‌های وارداتی «تعالیم اسلامی اگر به شیوه‌ای مترقی تفسیر شوند، قادرند به مسائل و نیازهای جامعه پاسخ دهند» (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۶۹). او در این زمینه گام برداشت: شریعتی به بازتعریف برخی از مفاهیم بنیادین اسلامی پرداخت. همچنان‌که از داستان هابیل و قابیل به‌عنوان سمبلی از مبارزه تاریخی ظالم/استعمارگر و مظلوم/استثمارشونده بهره برد. انتظار نه به‌معنی صبوری برای عدالت، بلکه فعالیت مبارزاتی علیه ظالم بود و تشیع هدف مبارزه میان این دو را دنبال می‌کرد (Bayat, 1990: 32).

بازگشت به خویشتن برای شریعتی، همان بازگشت به اسلام بود، لیکن نگاهی که شریعتی به اسلام داشت، آن اسلامی نبود که در میان علما و محافل مذهبی آن زمان حاکم بود. شریعتی به اسلام به‌عنوان «مجموعه انباشته کلام و لغت و فلسفه و رجال و اصول و غیره» نمی‌نگریست، بلکه او بازگشت به اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی می‌دید: «اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی را از شناخت علمی و مقایسه‌ای پنج اصل می‌توان یافت» ۱- الله؛ ۲- قرآن؛ ۳- محمد؛ ۴- صحابه نمونه؛ ۵- مدینه» (شریعتی، ۱۳۶۱ ب: ۷۲).

دلیل رویکرد ایدئولوژیک شریعتی به اسلام، تضادی است که در مفهوم ایدئولوژی ساری و جاری است؛ تضاد میان وضع موجود و ایده‌آل. زیرا «هرکس که ایدئولوژی دارد، ایده‌آل هم دارد، هم جامعه ایده‌آل و هم انسان ایده‌آل» (شریعتی، ۱۳۵۹ الف: ۱۴۸-۱۴۷). درحقیقت در اندیشه شریعتی، ایدئولوژی رادیکال اسلامی نخستین و مهم‌ترین گام تغییر بود (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۳۲۶). به‌این ترتیب نگاه شریعتی به مذهب از پایه با نگاه عالمان دینی متفاوت بود. شریعتی آنچنان‌که خود می‌گفت مذهب را به‌مثابه «راه» می‌دید و نه «هدف». او تمام بدبختی جوامع مذهبی را در این می‌دید که «مذهب را هدف کرده‌اند» (شریعتی، ۱۳۶۱ ب: ۴۷). شریعتی هدف غایی ایدئولوژی مذهبی را «رستگاری» می‌دانست. «رستگاری از چهار زندان همیشگی انسان: جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر اجتماع و بالاخره جبر خویش» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۲۴۶).

نکته آنکه شریعتی در راستای مبارزه خود با رژیم حاکم، مذهب به‌عنوان

ایدئولوژی را تخصص نمی‌دانست و از این رو اسلام‌شناسی را نه در حیطه وظایف عالم دینی و یا مؤمنان، بلکه به‌عنوان وظیفه فرد فرد مسلمانان می‌دانست. از نظر او اسلام‌شناسی «نه تقلیدی و نه غریزی بلکه آگاهانه» است (شریعتی، ۱۳۶۰ ب: ۱۲۱). با همه این احوال از دیدگاه شریعتی مسئولیت روشنفکران در این میان سنگین‌تر بود.

در اندیشه وی «مسئولیت روشنفکر حکم می‌کرد، ضمن ردیابی نارسایی‌های جامعه، راه‌حل‌هایی ارائه کند که با فرهنگ جامعه، یعنی فرهنگ اسلامی دم‌ساز باشد» (فوران، ۱۳۸۲: ۴۴۶-۴۴۵). شریعتی برای روشنفکر جامعه اسلامی وظیفه سنگینی قائل بود و آن «ایجاد یک پروتستان‌سیسم اسلامی» بود. پروتستان‌سیسم همچون پروتستان‌سیسم مسیحی که «عوامل انحطاطی که به‌نام مذهب، اندیشه و سرنوشت، جامعه را متوقف و منجمد کرده بود» سرکوب کند (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۲۹۳-۲۹۲). خود شریعتی در این راه پیشگام بود. شریعتی می‌کوشد تا با ارائه تعریفی تازه از مبانی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، آنچه به‌تعبیر وی اسلام رهایی‌بخش بود، ارزش‌ها، سنت‌ها و مسئولیت‌های یک مسلمان اصیل را در جهان کنونی تبیین کند (رهنما، ۱۳۸۱: ۴۲۹-۴۲۸).

جدول شماره (۴). اندیشه دکتر علی شریعتی

مؤلفه‌ها	شریعتی
جوهره اندیشه	تفسیر انتقادی و مترقی روه‌پیشرفت از اندیشه‌های دینی، تعلیم اسلامی
نگاه به اسلام	نگاهی تمدنی به دین به‌عنوان بدیلی برای بحران هویت
نگاه به مدرنیزاسیون	تحقیق‌آمیز، انتقادی و رادیکال
بهره‌گیری از غرب	به‌دنبال توسعه‌ای ملی با راهکارهای داخلی، نقاد رویکرد خطی و یکسان‌سازی
اصالت‌دهی به علم	تلاش برای الینه نشدن و خودباوری، با اصالت‌دهی به علم مخالف بود
چه باید کرد؟	اعتماد به ظرفیت‌های دینی و ملی، بازگشت به خویشتن

درواقع راه‌حل شریعتی در چارچوب اسلام که او در قالب یک رسالت برای خود دنبال می‌کرد، این بود که این دین را «از صورت تکراری و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است» بیرون آورده و «به صورت یک اسلام آگاهی‌بخش مترقی معترض و به‌عنوان یک ایدئولوژی‌دهنده و روشنگر» مطرح کند...» (شریعتی، بی تا (الف): ۱۲ و ۳۲)؛ رسالتی که دست‌کم در قامت انقلابی که مبتنی بر خیزش اسلام بود، خود را نشان داد و به سامان‌دهی ایدئولوژی پرداخت که با محتوای اسلامی، رژیم‌ها را که داعیه‌دار تجدد بود، از پا درآورد.

مقایسه و نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم مقایسه این دو روشفکر را براساس مدل اسپریگنز مورد واکاوی قرار دهیم باید بگوییم، روشنفکران موردبحث این پژوهش با دو بحران متفاوت روبه‌رو بودند. به عبارت دیگر، آنچه برای یکی جامعه ایده‌آل محسوب می‌شد، برای دیگری خود بحران بود. ملکم به غرب می‌نگریست و براساس آن نسخه جامعه ایده‌آل برای ایران تجویز می‌کرد. زیرا معتقد بود: «آیین ترقی همه‌جا بالاتفاق عبور می‌کند» (ملکم، ۱۳۸۸: ۷۳). شاید برای ملکم این مسئله طبیعی بود، زیرا در شرایطی که مسئله او عقب‌ماندگی بود «در ذهن نظریه پیشرفت و ترقی ایران، الگویی جز پیشرفت و ترقی جوامع غربی که در مقایسه با عقب‌ماندگی‌های انباشته‌شده ایران از جلوه‌ها و جاذبه‌های خیره‌کننده‌ای برخوردار بود، وجود نداشت» (آجدانی، ۱۳۸۷: ۱۶۹). در مقابل برای شریعتی این رویکرد به منزله استفاده از رویکردهای خطی و یکسان‌سازی جوامع بود. نماد این رویکرد خطی مدرنیزاسیونی بود که دولت پهلوی دنبال می‌کرد.

این‌گونه بود که این دو روشنفکر به تشخیص دردهای مختلف می‌رسیدند. اگر ملکم به بی‌نظمی و هرج‌ومرج دولت و جامعه، ناامنی و بی‌ثباتی حاکم بر کشور و دولت، جهل و بی‌سوادی مردم، و مشکلات دستگاه دیوان اهمیت ویژه می‌داد، شریعتی به فقدان یک اندیشه پویا در بازسازی مترقی باورهای دینی، اغتشاش هویتی در فرهنگ عمومی، برداشت‌های غیرواقع از فلسفه توسعه و پیشرفت در غرب که از نظر او انتقال مفاهیم بدون توجه به پایه‌های فرهنگ ملی محسوب می‌شد، توجه می‌کرد. از نظر شریعتی الیناسیون و یکسان‌سازی انسان در جامعه مدرن به منزله علل بحران بود. البته شاید بتوان گفت هر دو روشنفکر در یک مسئله اشتراک نظر داشتند، و آن وجود یک دولت خودکامه به‌عنوان علت اصلی این بحران‌ها بود؛ ساختاری که سد راه تحقق جامعه احیاشده آنها بود. جامعه احیاشده‌ای که برای ملکم با معیار غرب قابل ارزیابی بود. درواقع او به دنبال فاصله گرفتن از ایران عقب‌مانده براساس الگوسازی غرب بود. تصویری که با جامعه احیاشده شریعتی بسیار متفاوت بود. به عبارت دیگر، شریعتی به دنبال جامعه‌ای براساس نقادی رویکردهای فکری موجود در جهان و در جستجوی هویتی عدالت‌طلبانه و

آزادی خواهانه بود.

به این ترتیب این دو روشنفکر به راه حل های جداگانه ای رسیدند که در موارد متعددی با یکدیگر متفاوت بود؛ از جمله اینکه، اگر ملکم به پیروی از غرب می اندیشید، آنچه شریعتی و طیف روشنفکران همراه او دنبال می کردند، «احیای اسلام به عنوان یک نظام سیاسی و اجتماعی در مقابل نظام سرمایه داری بود» (بشیریه، ۱۳۸۴ (ب): ۲۶۰) اگر ملکم به باور علمی در غرب اعتماد داشت و معتقد بود «یکی از بدبختی های ایران» «این است که رؤسای ما فرق عقل و علم را نفهمیده اند...» (ملکم، ۱۳۸۸: ۹۱)، شریعتی علم را به مثابه «ابزار گونگی جدید» معنی می کند و معتقد است: «علم در قرن ۱۷ و ۱۸ با هیاهوی بسیار جانشین مذهب شد» (شریعتی، بی تا (د): ۱۱).

جدول شماره (۵). مقایسه اندیشه ملکم و شریعتی بر اساس مدل اسپریگنز

مراحل اسپریگنز	اندیشه میرزا ملکم خان	اندیشه علی شریعتی
مشاهده بحران	فقر، توسعه نیافتگی، عقب ماندگی و نابسامانی های اجتماعی ایران	کاستی های اندیشه دینی در پاسخ به چالش های فکری روز، بحران هویت، مشکلات ناشی از مدرنیزاسیون
تشخیص درد (علل بحران)	بی ثباتی، بی نظمی، از هم پاشیدگی و آشفتگی جامعه، مشکلات حکومت داری و نقص های موجود در دستگاه، ناامنی ناشی از استبداد حکام	فقدان تئوری و اندیشه پویا در امور دینی، اغتشاش هویتی در فرهنگ عمومی، برداشت های غیرواقع از فلسفه توسعه و پیشرفت در غرب، الیناسیون، یکسان سازی انسان با علم مدرن
جامعه احیاشده	فاصله گرفتن از ایران عقب مانده با الگو گرفتن غرب	جامعه ای مبتنی بر نقادی رویکردهای فکری موجود در جهان و در جستجوی هویتی عدالت طلبانه و آزادی خواهانه
راه حل ها (درمان)	قانون گرایی، علم و تفاسیر علمی به عنوان لازمه پیشرفت، غرب باوری، دعوت علمای دین برای تطبیق با تمدن جدید، تغییر القبا، تنظیمات و اصلاح دستگاه دیوان	باز تولید و احیای اسلام به عنوان یک نظام سیاسی-اجتماعی، بازگشت به خویشتن، باز تعریف مفاهیم و اندیشه های دینی، باز آرای الگوهای مناسب برای هویت یابی، ارائه اندیشه انتقادی-تلفیقی در نقد تمدن جدید غرب

مقاله حاضر در تلاش بود تا بر اساس بررسی اندیشه دو روشنفکر پیشانقلابی به طور غیر مستقیم به داوری درباره اهداف ترسیم شده دو انقلاب مشروطه و اسلامی در شرایط پیشانقلابی بپردازد. در حالی که انقلاب مشروطه دغدغه پیشرفت داشت، انقلاب اسلامی دغدغه هویت و احیای فرهنگ اسلامی را پیگیری می کرد. مطالعه

این دو روشنفکر پیشاانقلابی در چارچوب رویکرد اسپرینگز می‌تواند بیانگر این نکته محوری باشد که در تاریخ معاصر ایران دو انقلاب رخ داده، که هرکدام از دیدگاهی متفاوت و گاه متباین به‌دنبال راه‌حل برای مشکلات جامعه بودند. نگاهی به مصائب جامعه از منظر دو روشنفکر، ریشه‌های آنها و آرمان‌ها و راه‌حل‌هایی که بیان می‌کردند، می‌تواند این دیدگاه را به‌اثبات برساند. رویکرد یک‌جانبه هر یک از این دو انقلاب، با تأکید بر یکی از دو مفهوم پیشرفت و توسعه، خلاء آن مفهوم دیگر را در مدت‌زمانی کوتاه موجب شد. همه این مسائل باعث شد تا تاریخ معاصر ایران شاهد گسست‌هایی در نسبت میان خواست پیشرفت و هویت داشته باشد. سرگذشتی که حل مشکل تجمع دوگانه «پیشرفت» و «هویت» را بغرنج جلوه می‌دهد. جامعه امروز ما نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی، متأثر از آرای اندیشمندانی چون شریعتی با دغدغه هویت‌خواهی، کمتر توانسته است در برابر چالش‌ها و بحران‌های پیشرفت و توسعه در جهان امروز پاسخ لازم را دریافت کند. حل نشدن این بحران می‌تواند جامعه را با مخاطرات فراوانی روبه‌رو کند که حتی بازتاب خود را در جنبه‌های هویتی و گرایش به فرهنگ‌های بیگانه بروز دهد. حل بحران توسعه نیازمند بازتعریف دغدغه‌های فرهنگی و هویتی و نگاهی جهانی و نه محلی از دین به مسائل جدید است. این امر به‌طور ویژه در عصر جهانی‌شدن که امواج اطلاعاتی فراتر از موانع فیزیکی به درون کشورها رسوخ می‌کند، عزم و راهکار منطقی را برمی‌تابد، تا بتوانیم با نگاهی متعادل‌تر میان دو مقوله هویت و توسعه، به جمع میان آن دو برسیم؛ بدون آنکه هر یک از آن دو بر دیگری تسلط یابد و باعث کنار زدن هم شوند. این مقوله بیش از هرچیز نیازمند فکر و اندیشه برای ارائه پاسخ‌های حساب‌شده به مسائل جدید جامعه ایران با تمام ویژگی‌های آن، بدون هیچ‌گونه افراط و تفریط است.*

یادداشت‌ها

۱. مفهوم روشنفکر تعاریف متعددی دارد. از جمله از نظر ژان پل سارتر «روشنفکر کسی است که در وجود خودش و در جامعه به تضاد بین حقیقت عملی (با همه معیارهایی که دارد) و ایدئولوژی مسلط (با سیستم ارزش‌های سنتی‌اش) آگاهی پیدا می‌کند (سارتر، ۱۳۸۰، ۶۶-۶۵). از نظر ادوارد سعید نیز «روشنفکر کسی است که همه هستی‌اش به یک تشخیص و تمیز انتقادی موقوف است؛ تشخیص و تمیزی که حاضر به قبول فرمول‌های ساده، عبارت‌های پیش‌پاافتاده یا یکنواخت و درواقع همسازی با آن چیزی نیست که قدرت یا سنت باید بگوید و انجام دهد» (سعید، ۱۳۸۲، ۶۱-۶۰).
۲. بر همین اساس در این پژوهش تصویر جامعه احیاشده و تشخیص درد زیر یک تیتراژ مورد بررسی قرار می‌گیرند.
۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه می‌توانید به این کتاب‌ها رجوع کنید:
 - رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، *تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین (از آغاز دوره قاجار تا پایان دوره پهلوی)*، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی.
 - رضاقلی، علی (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی نخبه‌کشی قائم‌مقام، امیرکبیر، مصلدق: تحلیل جامعه‌شناختی برخی از ریشه‌های تاریخی استبداد و عقب‌ماندگی در ایران*، تهران: نشر نی.
 - علمداری، کاظم (۱۳۸۰)، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟*، تهران: نشر توسعه.
 - سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۰) *عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران*، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- همچنین از جمله کتاب‌هایی که به بررسی زمینه‌های خارجی عقب‌ماندگی ایران می‌پردازند:
 - کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱)، *روس و انگلیس در ایران ۱۹۱۴-۱۸۶۴: پژوهشی درباره امپریالیسم*، نوشته فیروز کاظم‌زاده، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

منابع

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۱)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه: کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۹۱)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۰)، *مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نشر شیرازه، چاپ دوم.
- اتابکی، تورج (۱۳۹۱)، *تجدد آمرانه: جامعه و دولت در عصر رضاشاه*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*، تهران: نشر اختران، چاپ دوم.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۹۶۳)، *الفبای جدید و مکتوبات*، باکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۷۹)، *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران*، تهران: سمت.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، تهران: نشر آگه، چاپ پنجم.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، *موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه*، تهران: انتشارات زمینه.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶)، *زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، تهران: نشر نی.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۹۰)، *غرب‌زدگی*، قم: پیرامید.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، چاپ چهارم
- _____ (۱۳۸۹)، *تراشیدم، پرستیدم، شکستیم: گفتارهایی در سیاست و هویت ایرانی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴ الف)، *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۴ ب)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، چاپ یازدهم.
- بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۹)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران*، تهران: نشر علم.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران:

- انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- رائین، اسماعیل (۱۳۵۳)، *میرزا ملکم‌خان؛ زندگی و کوشش‌های سیاسی او*، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۰)، *در دفاع از روشنفکران*، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران، انتشارات نیلوفر.
- رهنما، علی (۱۳۸۱)، *مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲)، *نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، *بازگشت*، (مجموعه آثار ۴)، بی‌جا: حسینیه ارشاد.
- _____ (بی‌تا، ب)، *نیازهای انسان امروز*، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۹)، *شیعه، یک حزب کامل*، (مجموعه آثار ۷)، بی‌جا: انتشارات الهام.
- _____ (۱۳۵۹ الف)، *تاریخ تمدن، جلد اول*، (مجموعه آثار ۱۱)، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (۱۳۵۹ ب)، *تاریخ تمدن، جلد دوم*، (مجموعه آثار ۱۲)، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۱ ب)، *اسلام‌شناسی ۱*، (مجموعه آثار ۱۶)، بی‌جا: انتشارات قلم.
- _____ (۱۳۶۰ ب)، *اسلام‌شناسی ۲*، (مجموعه آثار ۱۷)، بی‌جا، انتشارات قلم.
- _____ (۱۳۶۰ الف)، *چه باید کرد؟*، (مجموعه آثار ۲۰)، بی‌جا: بی‌نا.
- _____ (۱۳۶۱ الف)، *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی*، (مجموعه آثار ۲۷)، بی‌جا: انتشارات الهام.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۹)، *تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر*، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
- فوران، جان (۱۳۸۰)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدماتی فرهنگی رسا، چاپ سوم.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۸۷)، *ملکم‌خان: نظریه پرداز نوسازی سیاسی در عصر مشروطه*، تهران: اختران.
- قیصری، علی (۱۳۸۳)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، تهران: هرمس، مرکز گفتگوی تمدن‌ها.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۱)، *ایرانیان*، ترجمه حسین شهیدی، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۹)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
- کازم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱)، *روس و انگلیس در ایران ۱۹۱۴-۱۸۶۴*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کدی، نیکی. آر (۱۳۷۷)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات قلم، چاپ دوم.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۸۴)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
- کسروی، احمد (۱۳۸۵)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: انتشارات نگاه، چاپ سوم.
- مددپور، محمد (۱۳۷۳)، *سیر تفکر معاصر*، تهران: نشر تربیت.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۸۶)، رساله موسوم به یک کلمه، تهران: انتشارات بال.
ملکم خان (۱۳۸۸)، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، گردآوری حجت‌الله اصیل،
تهران: نشر نی، چاپ دوم.

_____ (۱۳۵۵)، روزنامه قانون، به کوشش و مقدمه هما ناطق، تهران: امیرکبیر.
_____ (۱۳۸۹)، نامه‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، به کوشش علی‌اصغر
حقدار، تهران: نشر چشمه.

منوچهری، عباس؛ سالاری، عاطفه (۱۳۸۷)، از خودبیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی
شریعتی، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۵.
میرسپاسی، علی (۱۳۸۹)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو،
چاپ سوم.

نجاتی، غلامرضا (۱۳۸۴)، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران، تهران: مؤسسه خدمات
فرهنگی رسا، چاپ هفتم.
وحدت، فرزین (۱۳۹۰)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه،
تهران: انتشارات ققنوس، چاپ سوم.

Algar, Hamid (1931), MirzaMalkum Khan, University of California.

Amanat, Abbas (1997), Pivot of the Universe, University of California Press.

Bayat, Assef (1990), "Critique of an "Islamic" Critique of Marxism", Alif: Journal
of Comparative Poetics, No. 10, Marxism and the Critical.

Bighdli, Sadeq z. (2011), The First Generation of Muslim Intellectuals and Right
of Man, University of Western Sydney Law Review, Vol. 15.

Cronin, Stephanie (2005), The Making of Modern Iran, London and New York:
Rutledge, Taylor and Francis Group.

Ghaffari, masoud (2000), Political Economy of Oil in Iran, London: Bookextra.

Katouzian, Homa (2000), "European Liberalism And Modern Concept of Libertyin
Iran", Journal of Iranian Research and Analysis, Vol. 16, November.

Sajo, Anderas (2004), Human Right Modesty: The Problem of Universalism,
Springer.