

فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته

* علی بیگدلی

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

کشور ما در طول حیات پرفراز نشیب خود و در رویارویی با فرهنگ‌های مختلف، براساس اصل انعطاف‌پذیری فرهنگی، فرهنگ بیگانه را در ظرف فرهنگ و هویت خود باز تفسیر کرده است. پس چگونه است که طی یکصد سال گذشته در برخورد با فرهنگ غرب دستخوش نوعی بلاتکلیفی شده است؟ در پاسخ، مقاله به تحلیل موارد زیر پرداخته است: اولاً این بود تکلیفی ناشی از فقدان معرفت‌شناسی فلسفی روشنفکرها، نسبت به این تمدن بوده است، زیرا شناخت ما از غرب یک شناخت جغرافیایی و متکی بر داوری مدرنیستی بوده است، در حالی که غرب یک مفهوم فلسفی چند بعدی است که شناخت آن نیازمند تأملات فلسفی است. ثانیاً فهم روشنفکر ایرانی از تمدن غرب یک درک صوری و برپایه جلوه‌های ظاهری بوده است، نه برداشتی مدرنیته‌ای. ثالثاً قضاوت او در مورد مغرب زمین متکی بر ترجمه متون دست دومی بوده، بنابراین نه تنها واقعیت‌های پنهان غرب، بلکه لایه‌های فرهنگی جامعه خودی را نیز به خوبی درک نکرده بود. به این دلیل به جای غرب فهمی، اسیر غرب‌زدگی شد.

کلیدواژه‌ها: روشنفکر، مشروطه‌خواه، مدرنیته، مدرنیزاسیون، پروتستانتیسم، دولت پیشامدرن و مدرن.

Constitutionalist Intellectuals' Understanding of the Concept of Modernity

Ali Bigdeli, Ph.D.

Professor, Department of History
Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University

Abstract

During her long life, which has been full of ups and downs of coping with different cultures, our country Iran, has erratically had to absorb aspects of other cultures fusing them into that of her own. That being the case, how is it that our country has drifted towards the crossroads of culture over the course of the last century? This article is an attempt to consider the following argument: In the first place, lack of philosophical recognition on the part of our intellectuals could be a contributory factor in giving rise to the emergence of such a dilemma concerning Western Civilization. It might also be said that our piece-meal knowledge of the west is rather a geographical knowledge based on distorted modernizational judgement; whereas the west is a multipurpose philosophical perspective, the precognition of which is in need of philosophical deliberation. In the second place, Persian intellectuals' realization of western civilization is simple and based on observed phenomena which may not accurately embody a modern grasp of transpired realities. In the third place, their judgement is based on some second hand translations, and thus they neither understand the hidden realities of the west, nor the cultural layers of their own society. Consequently this leads to an infatuation with the west instead of having a comprehensive understanding of what really the west is.

Keywords: Intellectual, Constitutionalist, Modernity, Modernization, Protestantism, Premodern and Modern State.

* دکتری تاریخ از دانشگاه لومبرای فرانسه، استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

مقدمه

مسأله مقاله حاضر این است که کمتر جامعه‌ای مانند ایران به دلیل موقعیت جغرافیایی تا این اندازه در مسیر و معرض تهاجم فرهنگ و تمدن اقوام و ملل مختلف قرار داشته است. با وجود این، مردم ما برای جلوگیری از نابودی و محو فرهنگ و هویت خود به جای اعمال سیاست مقاومت در برابر فرهنگ مهاجم، رویکردی انعطاف‌پذیر از خود نشان داده و عناصر فرهنگ بیگانه را در ظرف فرهنگ خود ریخته و به منظور حفظ فرهنگ و هویت خویش آن را بومی کرده است. به همین اعتبار، کشور ما در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود در رویارویی با فرهنگ و تمدن بیگانه از جمله یونانی، رومی، اسلامی و مغولی کمتر دچار چالش شده، بلکه فرهنگ «دیگری» را مبتنی بر تقدم فرهنگ و هویت «خودی» باز تفسیر کرده است.

اما بحث بر سر این است که چرا با شروع جنبش مشروطه، حوزه روشنفکری و حتی محافل سیاسی ما در مواجهه با تمدن مدرن مغرب زمین گرفتار نوعی جدال و چالش و بلاتکلیفی شده است؟ جالب این که طی یک قرن اخیر برخلاف انتشار کتب و مقالات متعدد در داخل و خارج از کشور، هنوز نقطه‌های ناسازگاری میان دو حوزه تمدنی شناخته نشده و یا اگر شناخته شده، روشی برای برون رفت از این چالش تبیین نگردیده است. این مقاله نیز در پی رهگشایی این بن‌بست نیست، بلکه در حد بضاعت خود به دنبال بیان برخی از ویژگی‌های مدرنیته و اشاره محدود به شیوه نگرش و نحوه داوری روشنفکر مشروطه نسبت به مدرنیته در رویارویی با تمدن مدرن و توضیح مختصر برخی از دلایل ناسازگاری و چالش میان این دو تمدن است.

دلیل اول این که روشنفکر عصر مشروطه، نه بنیادها و شالوده‌های فکری - فلسفی غرب را به خوبی می‌شناخت و نه حتی با لایه‌های اجتماعی - فرهنگی و هویت ملی خودی آشنایی کامل داشت. درک روشنفکر ما از غرب، یک درک مدرنیزاسیونی و یک برداشت مقطعی و موردی بود، زیرا با فرایند تاریخی و سیر تکاملی تمدن غرب آشنایی تحقیقاتی نداشت؛ در حالی که از این فهم سطحی می‌خواست یک الگوی نوسازی تبیین و روی جامعه سنتی خود اجرا کند؛ بدون این که به این دریافت مهم بپردازد که مدرنیته برآیند یک فرایند طولانی در تاریخ غرب بوده است و این فرآیند بنیادها و کارکردهای متناسب با تحول فکری و فرهنگی همان جامعه را به بار آورده است و قابل انطباق با یک جامعه سنتی نیست.¹ هانتینگتون بر این

1- گیروشه جامعه‌شناس برجسته معاصر، تغییرات اجتماعی یا نوسازی را عبارت از دگرگونی قابل رؤیت و با دوام در طول تاریخ می‌داند به طوری که روی ساخت، یا وظایف سازمان اجتماعی یک جامعه اثر بگذارد و جریان تاریخ را دگرگون کند. این مفهوم ریشه در تاریخ غرب و به ویژه در اروپای غربی دارد (گیروشه 1366: 26).

باور است که چون اصلاحات و نوسازی در عرصه اقتصادی و اجتماعی، مستلزم تمرکز قدرت است و اصلاحات سیاسی به گسترش قدرت نیازمند است، لذا اصلاحگر باید بین دگرگونی در ساختار اجتماعی - اقتصادی و دگرگونی در نهادهای سیاسی و فضای فرهنگی توازن و ارتباط برقرار کند (چیلکو 1377: فصل نوسازی).

هیچ یک از روشنفکران مشروطه به حوزه نفوذ کانون‌های قدرت و روابط میان آنان - ساختارها و گروه‌های اجتماعی و اقتصاد معیشتی و حتی اصول اساسی ناظر بر مناسبات مردم مثل اصل مذهبی بودن جامعه - اصل مالکیت و اصل ظل الهی بودن قدرت شاه، اشاره نکرده‌اند. به همین دلیل، کمتر شاهد یک منظومه فکری منضبط و مستقل در میان روشنفکران هستیم.

دلیل دوم این که تمدن مدرن غربی دارای ابعاد مختلف، ولی هماهنگ با یکدیگر است که در یک توالی تاریخی شکل گرفته است و همین چند بعدی بودن آن باعث فهم ناقص روشنفکر مشروطه از لایه‌های پنهان تمدن غرب بوده است.

جنبش مشروطه از نخستین فریادهای آزادی‌خواهانه در میان ملت‌های شرقی بود که به دست روحانیت و روشنفکران و از میان لایه‌های اجتماعی بدون رهبری مشخص و مستقل سر برآورد.

دلیل سوم این که نطفه فرهنگ و هویت روشنفکر مشروطه از جمله آخوندزاده و طالبوف که بیشتر از دیگران خارج از کشور بودند، در ایران شکل گرفته بود و سپس در منطقه قفقاز با فرهنگ ترجمه شده غرب آشنا شدند؛ آن هم فرهنگ استحاله شده‌ای که از طریق زبان روسی و ترکی دریافت کردند. از میان روشنفکران ما حتی یک نفر مقیم اروپای غربی نبود تا ضمن تنفس در فضای مدرن به‌طور مستقیم موفق به درک مدرنیته و فهم تغییرات در مبانی نظری و ساختاری و روند تحول‌پذیری این تمدن شود.

دلیل چهارم این که ما غرب را غالباً به عنوان یک مفهوم تاریخی - جغرافیایی می‌شناسیم و با یاد آن، سلطه‌گری تداومی می‌شود. در حالی که غرب یک مفهوم درهم تنیده فلسفی است، با ابعاد کاملاً متنوع و غیرقابل تفکیک؛ به طوری که رشد معرفت‌شناسی آن همزاد توسعه عقلانیت ابزاری آن بوده است (گیدنز 1375: 56).

بنابراین شرط اول ورود به مدرنیته «عقلی شدن» فرد و مناسبات جمعی است و لازمه عقلی شدن آزاد شدن از قید هر آنچه غیرعقلی است. عقل نیرویی است که به دنبال کشف

دلیل بروز وقایع و قضایا است. پس خاصیت عقل جستجوگری است و این خصلت عملی نمی‌شود، مگر زمانی که عقل آزاد شود.

بنابراین مدرنیته محصول آزادی تفکر فرد و جامعه از حوزه هر قید و قیمی است. این مسأله مهمی است که روشنفکر ما با کمترین عنایت به این اصل می‌خواهد بدون کوچکترین کوشش در بسترسازی عقلی شدن و تغییر در مبانی معرفتی جامعه ایران، کشور را به سمت نوسازی و مدرن شدن هدایت کند. به همین دلیل است که هم روشنفکر مشروطه و هم محافل سیاسی ما حتی امروز در فهم غرب دچار بلاتکلیفی اندیشگی و چالش در کاویدن تأملات فلسفی غرب شده‌اند.

دلیل پنجم این که فهم و دریافت روشنفکر ما از غرب تابع یک داوری منطقی و عقلی نبوده است، بلکه روشنفکر مشروطه به جهت فقدان منظومه فکری و عدم استقلال از قید و بند کانون‌های قدرت یا به اندازه دریافت خود از مدرنیته، یا از پشت ارزش‌های خودی به قضاوت در مورد غرب نشسته، یا تحت تأثیر محافل قدرت نگاهی تحسین‌آمیز، یا تنفرانگیز به غرب داشته است و هیچ‌گاه قدم در وادی غرب‌شناسی معقول و منطقی نگذاشته است؛ بلکه یا اسیر دلباختگی به غرب مدرن یا دلزدگی صرف از آن شده که هر دو گونه آن حاکی از واکنش ذائقه‌ای و عاطفی او بوده است.

به این ترتیب این دو نگرش متناقض هر روز پیچیدگی چالش با غرب را گسترده‌تر و عمیق‌تر می‌کرد و می‌کند و تا زمانی که روشنفکر دیروز و امروز ما خود را صرفاً بر پایه آرمان‌های «خودی» در ستیز و تقابل با ارزش‌های غرب ارزیابی می‌کند، در چالش با تمدن مدرن باقی خواهد ماند. احتمالاً راه برون رفت از این بن‌بست، ناگزیر خودشناسی برمبنای شناخت «غیر» است. به همین دلیل ایرانیان ناخواسته به بن‌بست تعریف «خود» برمبنای «غیر» رانده شده‌اند. لذا هرگونه درک و شناخت واقعی از غرب باید لزوماً متکی بر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مدرن باشد و تنها این شیوه است که می‌تواند به فهم منطقی روشنفکر ما از غرب مدرن کمک کند.

فرنگی‌مآبی و غرب‌زدگی یا غرب‌گرایی روشنفکر مشروطه، ضرورتاً ناشی از غرب‌فهمی او نبود، بلکه ناشی از معرفت‌سطحی و موردی او نسبت به چیستی تمدن غرب بوده است. آخوندزاده، مدرن شدن را در تغییر الفبا می‌دانست؛ طالبوف در داشتن راه‌آهن و برق؛ و ملک‌خان در داشتن قانون. این شکل از داوری نشان می‌دهد که روشنفکر ما در پی درک

مظاهر و صورت‌های مادی مدرنیته حرکت می‌کرد. گرچه این‌گونه پدیده‌ها جلوه‌هایی از تمدن غرب هستند، ولی شناخت و درک تمدن نوین غرب در گرو درک چگونگی تغییر مبانی نظری، مبانی ساختاری و مبانی رفتاری این تمدن است. مگر می‌توان بدون درک مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی یک تمدن، آن تمدن را شناخت و در مورد آن داوری کرد؟ متقابلاً مگر بدون اصلاح مبانی معرفتی و بدون عقلانی شدن مناسبات اجتماعی و فراهم آوردن بسترهای نوسازی، روشنفکر ما می‌توانست ایران را به سوی مدرنیته هدایت کند؟

شاید یکی از راه‌های شناخت مدرنیته، مطالعه فرایند تحول‌گرایی سخت‌افزاری و نرم‌افزاری فنی - فلسفی آن باشد؛ و در این راه می‌توان حداقل دلایل و نتایج بروز چهار انقلاب پراهمیت را که بنیان‌های فکری و ابزاری تمدن نوین را پی‌ریزی کردند، مورد بررسی قرار داد.

ویژگی‌های مدرنیته

1- **انقلاب مذهبی:** مقدمات رهایی فرد از سلطه مطلق کلیسا را فراهم کرد و فرد، صاحب یک وجدان شخصی غیردینی شد و همین وجدان موجبات آزادی و رهایی انسان مسیحی را از حوزه نفوذ قدرت مادی و معنوی فراهم کرد. اصلاح دینی نخستین اقدام در جهت ظهور فردگرایی غیردینی است که رفته‌رفته منجر به مدرنیته سیاسی شد، زیرا به گفته هابز تحقق آزادی و فردگرایی سیاسی، منوط به تحقق آزادی و فردگرایی دینی است. همچنین پروتستان‌تیسیم از یک‌سو زمینه کثرت‌گرایی دینی را به‌وجود آورد و از طرف دیگر منتهی به پلورالیسم سیاسی شد و تمایز میان حوزه دین و دولت را به صورت دولت پیشامدرن به‌وجود آورد. «کلیسای کاتولیک اصرار به ایجاد تقید جمعی برای پیروان خود داشت، ولی جنبش پروتستانی برجسته رستگاری فردی تأکید می‌کرد» (موریس باربیه 1383: 73).

2- **انقلاب سیاسی:** گرچه جنبش اصلاحات موجب تغییراتی در ساخت قدرت سیاسی - مذهبی شد و برخلاف قرون وسطی دولت را از چنبره نفوذ کلیسا رها کرد و مقدمات ظهور ملت-دولت² را فراهم آورد، اما هنوز دولت مدرن شکل نگرفته بود. دولت مدرن زمانی شکل گرفت که نهادهای مدنی در مقابل دولت سر برآورد و سازمان اجتماعی (نظام فئودالی) که مبتنی بر مناسبات خانوادگی (اشرافیت - ایلیاتی) بود جای خود را به قشرهای مدرن شهرنشین مثل

2 - Nation-State.

صاحبان صنایع داد؛ و مناسبات سرمایه‌داری حاکم شد. از همه مهمتر این که در دولت مدرن تمایز میان شهروند و فرد - جامعه و فرد نیز به وجود آمد، به طوری که عبور از دولت پیشامدرن به دولت مدرن فرایند طولانی را طی کرد؛ زیرا دولت مدرن ابتدا در انگلیس قرن هفدهم، سپس در امریکا و فرانسه قرن هجدهم با شکل‌گیری سرمایه‌داری صنعتی شکل گرفت.

دولت مدرن، محصول انقلاب سیاسی فرانسه است که همراه با لشکرکشی ناپلئون به سراسر اروپا کشیده شد. همزمان با این لشکرکشی در قرن نوزدهم، شکل‌گیری و سرشت دولت مدرن نیز موضوع اندیشه‌ورزی و تحلیل متفکران سیاسی شد. البته همه متفکران غربی نظر یکسانی در خصوص دولت مدرن و پیامدهای آن نداشتند. بنیامین کنستان³ نظریه‌پرداز دولت مدرن، آن را تحقق یک مرحله تاریخی می‌دانست و گریز از آن را غیرممکن. اما توکویل⁴ گرچه بازگشت‌ناپذیری دولت مدرن را تصدیق می‌کرد، اما پیامدهای آن را خطرناک می‌دانست. مارکس به شیوه ژرف و روشن به تحلیل پیدایش دولت مدرن پرداخت و از دولت مدرن و مدرنیته انتقاد کرد. «مارکس معتقد است که نمی‌توان دولت مدرن را بر مبنای رابطه فرد و دولت تحلیل کرد، زیرا انسان موجودی انتزاعی نیست که خارج از جهان منزل کرده باشد. بلکه انسان همان جهان اجتماعی - دولت و جامعه است» (بشریه 1383: 30).

«انقلاب کبیر فرانسه، مدرنیته را با جداسازی دولت از جامعه مدنی تحقق بخشید.» این واقعه با برانداختن قشرهای حاکم بر سازمان اجتماعی فئودالی و تبدیل فرد به شهروند و تضمین حقوق عمومی او در مقابل دولت براساس قانونی که تجلی اراده خود فرد بود، صورت گرفت.

مدرنیته سیاسی در انگلستان قرن هفدهم با فردگرایی و در فرانسه با آزادی و برابری تحقق یافت. زیرا در انگلیس اسپینوزا با اعطای آزادی فکر و بیان برای فرد، میان دولت و فرد فاصله انداخت، در حالی که در فرانسه براساس نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو فرد همانند عنصری از پیکره اجتماع یا عضوی از دولت پدیدار شد. از نظر روسو فرد در شرایط طبیعی صاحب آزادی و برابری است، ولی زمانی که به پیکره جامعه می‌پیوندد و نظام سیاسی را به وجود می‌آورد آزادی طبیعی او به آزادی مدنی تبدیل می‌شود. منتسکیو برخلاف اصحاب قرارداد اجتماعی نه تنها به برابری اعتقادی ندارد، بلکه آزادی را نیز در چهارچوب قانون و حدنصاب دارایی محترم می‌شمارد (جونز 1358: 299 - 341).

3 - Benjamin Constant (1767-1830).

4 - Charles Alexis Tocqueville (1805-1859).

آنچه قطعی است مدرنیته در شکل سیاسی‌اش با محوریت «قرارداد اجتماعی» تجلی می‌یابد. در قرارداد اجتماعی جان لاک، آزادی فرد مبتنی بر شروط و محدود کردن قدرت پادشاه به قانون است، در حالی که در قرارداد اجتماعی روسو فرد از وجود فردی خود دست می‌کشد و به جزئی از کل اجتماع تبدیل می‌شود و به این ترتیب، علم سیاست مدرن شکل می‌گیرد (رنال: 1376: 371، 407).

3 - **انقلاب علمی:** این انقلاب برجسته‌ترین نقطه عطف در شکل‌گیری مدرنیته است، زیرا از یک سو داورى فرد را نسبت به قضايا و امور زندگى، عقلانى کرد، به طوری که می‌توان گفت مضمون این انقلاب، غیردینی (لایک) شدن اندیشه و عقلانی شدن داورى بود که این همان هدف جنبش روشنگری است. نتیجه جنبش این شد که متن‌های دینی با همان روش‌هایی بررسی و مطالعه می‌شدند که متن‌های کهن غیردینی. بنابراین متون مقدس از نظر شرایط تاریخی نیز برمبنای هرمنوتیک تفسیر شدند (Durand 1997: 45).

جنبش روشنگری هدف اساسی‌اش جامعه‌شناسی سیاسی بود؛ زیرا می‌خواست رابطه میان حوزه قدرت و نیروهای اجتماعی را انتظام بخشد و نوعی ارتباط منطقی بین ساختار سیاسی - اقتصادی و فرهنگی به وجود آورد. در حالی که انقلاب علمی در پی شناخت طبیعت و علمی کردن تعامل آن با انسان است. به همان اندازه که در عصر مدرنیته و جنبش روشنگری اراده انسان از حوزه کلیسا رها شد، در انقلاب علمی نیز همان انسان با تکیه بر تئوری‌های نیوتن و لاپلاس بر راز و رمز طبیعت مقدس که کلیسا نگاه جستجوگرانه به آن را تکفیر می‌کرد، مسلط شد و کیهان‌شناسی مدرن بر پایه قوانین نیوتونی شکل گرفت. کیهان‌شناسی مدرن از یک سو هویت ملی را به عنوان پدیده‌ای مدرن به وجود آورد و از جهت دیگر مدرنیته به عنوان جهان‌بینی بر پایه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جدید استوار شد.

4 - **انقلاب صنعتی:** در انقلاب صنعتی، جلوه بیرونی مدرنیته یا مدرنیزاسیون ابزاری یا اجتماعی شکل گرفت. شهرنشینی گسترش یافت؛ قشرهای جدید شهری گرچه از نظر تقسیم کار اجتماعی و حوزه منافع از هم جدا بودند، ولی از نظر سازمانی تابع همبستگی اورگانیکی شدند - رشد شهرنشینی و ظهور سرمایه‌داری صنعتی باعث شکل‌گیری دولت مدرن - جامعه مدنی و تفکیک میان شهروند و فرد شد و حقوق شهروندی تضمین گردید.

انقلاب صنعتی، موجب مدرنیزاسیون نظام تولید شد و به تبع آن شبکه راه‌آهن نیز گسترش یافت و این انقلاب قطعاً نتیجه همکاری و همپوشانی سرمایه و خرد در یک نظام سیاسی دموکراتیک بود که امنیت فرد و سرمایه و اندیشه او را تضمین می‌کرد.

اینک پس از شرح مختصری برای هرکدام از این چهار انقلاب به عنوان سرپل‌های مدرنیته، سؤال اصلی مقاله حاضر این است که فهم روشنفکران مشروطه از غرب یک درک مدرنیته‌ای بوده، یا یک برداشت مدرنیزاسیونی؟

سؤال دیگر این است که باتوجه به گذار غرب از مراحل تکاملی و بسترسازی‌های فکری و ساختاری مدرنیته، آیا جوامع غیرغربی بدون انجام تغییرات بنیادی قادرند به روند مدرنیته بپیوندند؟ فرضیه مقاله این است که فهم روشنفکران مشروطه از تمدن نوین غرب یک فهم سطحی - بدون تکیه بر تأملات فلسفی و بیشتر ناشی از برداشت مدرنیزاسیونی بوده است و اینان بدون آگاهی از روند شکل‌گیری مدرنیته در غرب و بدون توجه به مبانی نظری و ساختاری کهن و سنتی ایران، قصد داشتند با نوعی برداشت ذوقی از تمدن مدرن، جامعه خود را مدرن کنند.

روشنفکر ما کاملاً تحت‌تأثیر مظاهر مادی و جلوه‌های دلربای تمدن غرب قرار گرفته بود، بدون این‌که نسبت به لایه‌های درونی این تمدن معرفت علمی داشته باشد. به همین دلیل به جای غرب‌شناسی به دنبال غرب‌گرایی رفت. بنابراین، فهم او از مدرنیته یک فهم دست‌دومی بود که از طریق مطالعه رسالات ترجمه شده متفکران عصر روشنگری به دست آمده بود. از همه مهمتر این‌که گویا روشنفکر مشروطه با عمق تمایلات سنتی - علایق دینی - آداب ایلی و وجاهت سلطانی که ریشه در فرهنگ و هویت ایرانی داشت، آشنا نبود؛ یا می‌خواست یک شبه و با نوشتن چند رساله و انتشار چند روزنامه با آن‌ها مبارزه کند. همچنین مشخص نبود که روشنفکر مشروطه پیام‌های روشنگرانه خود را خطاب به کدام گروه اجتماعی می‌فرستاد. زیرا از یک‌سو اکثر قابل ملاحظه‌ای از جمعیت ما فاقد خرد اجتماعی برای دریافت پیام‌ها بودند و از جهت دیگر طبقه و گروه منسجمی شکل نگرفته بود تا پیام‌ها را به صورت سازمان یافته دریافت کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سرشت روشنفکر مشروطه

مهمترین مشکلات قابل ذکر در خصوص قشر روشنفکر مشروطه‌خواه، اولاً متجانس بودن حوزه معرفت‌شناسی آن بود. ثانیاً گسل فکری که بر جریان روشنفکری مسلط بود؛ به این

معنا که کمتر ارتباطی میان طرز تفکر آخوندزاده، ملک‌خان و طالبوف وجود داشت و هریک مستقل از گذشتگان و معاصران خود می‌اندیشیدند. ثالثاً از منظر شناخت‌شناسی فاقد منظومه فلسفی نسبت به بنیادهای سیاسی - اجتماعی «خود» و «غیر» بودند. همین فقدان منظومه اندیشگی، باعث شد تا از یک‌سو سرشت روشنفکر ما متأثر از معرفت سطحی و تقلیدی تمدن غرب باشد و مهمتر این‌که غالب روشنفکران مشروطه (به جز آخوندزاده) اسیر بلا تکلیفی و سردرگمی میان حوزه نفوذ دین و لائسیته⁵ بودند، زیرا هیچ‌یک از روشنفکران، خود بر اساس درک شرایط عمومی جامعه خویش، تولید کننده فکر نبودند.

اگر ساختار و کارکرد جمعیتی ایران را در آستانه مشروطه در نظر بگیریم خواهیم یافت که جمعیت کشور در سال 1906 م تقریباً نه میلیون نفر بوده است. از این رقم حدود 85 درصد در شهرهای کوچک و روستاها زندگی می‌کردند و تقریباً همگی فاقد سواد اجتماعی بودند. از 15 درصد دیگر که غالباً در شهرهای بزرگ زندگی می‌کردند، 13 درصد دارای سواد عمومی بودند و فقط 1/5 تا 2 درصد بقیه قادر به خواندن رسالات روشنفکری - روزنامه‌های داخلی و خارجی بودند و با پیشرفت‌های غرب آشنایی داشتند و اصطلاحات رایج در محافل فرنگی مآب مثل مشروطه - قانون اساسی و پارلمان را می‌شناختند⁶ (عیسوی 1376: 17).

در این دوره جمعیت شهری به دلیل فقدان ارتباط سازمانی مشاغل، فاقد گروه‌بندی اجتماعی، همبستگی ملی و ضرورتاً درک منافع ملی بود که این خود ناشی از وابستگی شدید شهریان به تعلقات قومی، قبیله‌ای و مذهبی و محلی بود. این پراکندگی از یک‌سو کشور را با چالش‌های فرهنگی روبه‌رو می‌کرد و از جهت دیگر میل به مشارکت سیاسی و بسیج‌پذیری انقلابی را کاهش می‌داد.

5 - Laicite جدا شدن نهادها و اعضای جامعه از تعلقات دینی و پیوستن به تعهدات عرفی است به همین دلیل به جدایی دین از سیاست شهرت یافته است.

6 - تا سال 1335 ش که نخستین آمارگیری رسمی انجام شد، تعداد و ترکیب جمعیت ایران مبتنی بر حدس و گمان بوده است. نخستین مقام رسمی خارجی که جمعیت ایران را در سال 1800 به میزان 9 میلیون نفر حدس زده، ژنرال گاردان بود. لرد کرزن در سال 1891 همین رقم را برای جمعیت ایران حدس زده است. البته بایستی تصرف بخشی از خاک ایران توسط روسیه را با جمعیتی حدود یک میلیون نفر و بروز حوادث طبیعی و بیماری‌های کشنده را که باعث کاهش چشمگیر جمعیت می‌شود، در نظر گرفت، اما مدردف جمعیت ایران را در سال 1910 با رشد 1/6 درصد 10 میلیون نفر اعلام کرده است که باتوجه به بهبود شرایط بهداشتی درمانی، دقیق‌تر به نظر می‌رسد. آمار ذکر شده در متن با برداشت و محاسبه تقریبی از: چارلز عیسوی (تاریخ اقتصاد ایران)، کاتوزیان (اقتصاد سیاسی ایران)، آبراهامیان (ایران بین دو انقلاب؛ و مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران) ارائه شد (رتیز 1374: 21).

بنابراین پراکندگی جمعیتی - تنوع قومی - مذهبی - فرهنگی و هویتی و فقدان عوامل تحکیم‌بخش همبستگی و منافع ملی، نشان می‌داد که کشور ما حتی برای رسیدن به دولت پیشامدرن راه درازی در پیش دارد. زیرا ایران اواخر قرن نوزدهم به یک جامعه ایستا و سیستم بسته شباهت بیشتری داشت.

براساس نظریه همبستگی دورکیم⁷، جوامع ایستا زمانی دستخوش تحول و انقلاب می‌شوند که ساختار جامعه متکی بر همبستگی مکانیکی در آستانه نابسامانی قرار گیرد و این زمانی است که میل به همبستگی ارگانیکی پدیدار می‌شود. همبستگی مکانیکی خاص جوامع روستایی و غیرمتحرک و ایستا است که یک وجدان عمومی مثل سنت و دین افراد را به هم وابسته و پیوسته می‌کند. اما زمانی که مهاجرت روستاییان به شهر سرعت می‌گیرد، همبستگی مکانیکی می‌شکند و در شهر همبستگی ارگانیکی حاکم می‌شود و جامعه را دستخوش آنومی (Anomie) می‌کند که نشانه عبور از سنت به مدرنیسم است. این آنومی به نوعی روشنفکر مشروطه را دستخوش سردرگمی فکری - ارائه راه‌حل‌های عجولانه و سلیقه‌ای و غیرقابل انطباق با شرایط عمومی جامعه کرد. میرزا ملکم‌خان تا زمانی که عضو هرم قدرت (سفیر ایران در لندن) بود و با ناصرالدین شاه حشر و نشر داشت، هیچ‌گونه ندای اعتراضی سر نداد، اما به مجردی که به هر دلیل مورد غضب شاهانه قرار گرفت، فریاد قانون‌خواهی سر داد. در حالی که روشنفکر باید شخصیتی مستقل از قدرت باشد، زیرا چسبندگی به قدرت اصل روشنفکری را نفی می‌کند. نمی‌شود در کشتی نشست و در عین حال با ناخدا جنگید. دقیقاً همان روشی را که سیدجمال‌الدین اسدآبادی به کار برد. او با ناصرالدین شاه و دربارهای اروپایی آمد و شد داشت، ولی در همان حال می‌خواست از طریق نصیحت و انقلاب، از بالا جامعه را اصلاح کند.

جهان‌بینی روشنفکر مشروطه

یکی از مشکلات معرفت‌شناسی قشر روشنفکر مشروطه، فقدان نظامندی فکری مستقل و غیرشفاف بودن جهان‌بینی او بود. دلیل این نقصان در ناآگاهی فلسفی روشنفکر ما نسبت به روابط و مناسبات محافل قدرت و حوزه‌های نفوذی آنان در میان توده‌های ایران بود. آخوندزاده به عنوان شاخص‌ترین روشنفکر مشروطه بدون شناخت علایق دینی مردم،

7 - Emil Durkheim (1858 - 1917).

جهان‌بینی افراطی سکولاریستی خود را طرح کرد. طالبوف نیز دستخوش نوعی بی‌تصمیمی در آراء خود بود، زیرا به دلیل نزدیکی با برخی علماء گاهی در گفتارهایش نشانه‌هایی از ضرورت به کارگیری احکام فقهی در امور سیاسی به چشم می‌خورد و زمانی نیز جانب سکولاریزاسیون، لای‌سیزاسیون⁸ و لیبرالیسم و ناسیونالیسم را می‌گیرد.

همچنین روشنفکران ما به دلیل فقر فلسفی نسبت به مضامین تمدن مغرب زمین و روند شکل‌گیری آن یا دچار حیرت‌انگیزی شدند - که «حیرت‌نامه» نویسی‌ها شاهد این مدعا است - یا اسیر تناقض‌گویی و ستایش‌گری. به این دلیل، هریک از روشنفکران مشروطه برداشت متفاوتی نسبت به مجموعه فرهنگ و هویت «خود» و «غیر» داشتند. هنوز هویت ملی در ایران شکل نگرفته بود، زیرا هویت اگرچه عمری به قدمت تاریخ زندگی بشر دارد، اما مراد ما هویت ملی به عنوان پدیده‌ای تاریخی و محصول مدرنیته و دولت مدرن است و ریشه آن را بایستی در معرفت‌شناسی انسان مدرن باز یافت. هویت همانند شخصیت، نه یک امر ثابت بلکه، موضوع پویایی است که به موازات ترقیات اجتماعی و رشد فکری، تحرک و تحول پیدا می‌کند (Bauman 1991: 22 - 27).

هویت ملی زمانی شکل می‌گیرد که جامعه به یک وجدان عمومی به عنوان گفتمان مسلط دست می‌یابد. بنابراین در آستانه مشروطه به دلیل چند پارچگی فرهنگی، عدم شکل‌گیری دولت ملی و فقدان تمرکز قدرت مشروع، هنوز هویت ملی شکل نگرفته بود. از سوی دیگر، در جامعه بسته‌ای مثل ایران عصر مشروطه، هویت ملی نمی‌توانست تبلور پیدا کند، زیرا «هویت در جریان کنش متقابل فرد با «دیگری» رشد می‌کند» (ساروخانی 1365: 532) هابرماس معتقد است تحرک خصوصیت اساسی تجدد است.

روشنفکران مشروطه از نظر جهان‌بینی به سه گروه تقسیم می‌شوند:

1- روشنفکران سکولار که نمونه افراطی آن آخوندزاده و اعتدالی آن طالبوف تبریزی بودند. اطلاق افراطی به آخوندزاده ناشی از رویکردهای ضددینی اوست. این رویکرد بزرگترین

8 - Laicisation - Secularisme. بعد از جنبش اصلاح دینی در اروپا مردم سه شکل از جهان‌بینی را عمل می‌کردند: کسانی که به عنوان کشیش در کلیسا بودند. 2 - کسانی که در کسوت روحانی نبودند ولی قواعد و احکام دینی را محترم می‌شمردند - روزهای یکشنبه به کلیسا می‌رفتند و صدقه پرداخت می‌کردند. 3 - مردمی که کاملاً نسبت به کلیسا و احکام دینی بی‌تفاوت بودند. اینان کسانی بودند که سکولاریزه شدند یعنی از قید دین جدا و به زندگی غیردینی یا عرفی پیوستند و بر اساس قرارداد اجتماعی، قانون موضوعه را جایگزین دین در روابط اجتماعی کردند.

خطای آخوندزاده بود، زیرا او نسبت به تقیّدات مذهبی مردم ایران که ریشه در عمق زندگی آنان دارد، غافل بود. آخوندزاده تحت تأثیر روشنفکرانی مثل ولتر⁹ - منتسکیو¹⁰ و دیوید هیوم¹¹ قرار گرفته بود. در حالی که شرایط اجتماعی ایران در زمان آخوندزاده با شرایط اجتماعی اروپا تفاوت عمده داشت. دویست سال جلوتر از زمان منتسکیو در اروپا جنبش اصلاح دینی قدرت کلیسا را متزلزل کرده بود، در حالی که در آستانه مشروطه، تشییع به قدرت بی‌رقیبی حتی در برابر شاه تبدیل شده بود. با توجه به جنبش اصلاح دینی، زمانی که منتسکیو نخستین رساله جنجالی خود تحت عنوان «نامه‌های ایرانی» را در لیدن هلند با رویکردی ضددینی منتشر کرد، از طرف پاپ تکفیر و نویسنده مجبور به عذرخواهی از پاپ شد. با این حال، آخوندزاده به دلیل پیشکسوت بودن در جریان روشنفکری و به جهت اندیشیدن و کاویدن در یک چهارچوب نظری نسبتاً خوب، از جایگاه برتری در میان دیگران برخوردار است.

طالبوف بین شرع و عرف - سنت و مدرن - گرفتار شده بود به خصوص در اواخر عمر و به سال 1329 هـ. وقتی سر راه حج به ایران آمد و از طرف مردم تبریز به نمایندگی پارلمان انتخاب شده بود (از نمایندگی کناره‌گیری کرد)، بیشتر اسیر دوگانگی در تصمیم‌گیری شد. رسالات طالبوف نیز مؤید بلاتکلیفی و تذبذب آراء نویسنده است، زیرا از یک طرف مطالبش فاقد روند و ارتباط منطقی است و از سوی دیگر در آثار فکری خود از یک جهان‌بینی مستقل و شفافیت تبعیت نمی‌کند.

2 - روشنفکران اسکولاستیکی که طرفدار آشتی و همزیستی میان شریعت و مشروطه بودند، مثل مستشارالدوله و میرزا ملکم‌خان، احتمالاً نه به دلیل ارادتی که به ذات دین داشتند، زیرا حداقل ملکم‌خان مسیحی بود (بعدها اعلام کرد که تغییر مذهب داده است) و مستشارالدوله رابطه سازمانی با محافل دینی نداشت، اما این گروه خواهان کاهش چالش میان مذهب‌یون و سیاسیون برای رسیدن به سامان سیاسی و همچنین رعایت باورها و اعتقادات مردم بودند. در حالی که دو عنصر شریعت و مشروطه دارای سرشت کاملاً متفاوت در نگرش‌های اصولی و جهان‌بینی هستند، زیرا مشروطه نظامی است محصول فرایند تاریخی اروپای غربی که حداقل بر سه پایه نظری لیبرالیسم (رهایی از قید دین و مقید شدن به قید قانون) سکولاریسم (تبدیل تمام بخش‌های زندگی از وضعیت دینی به وضعیت عرفی) و

9 - Frarcqis Marie Arquet valtaire (1694 - 1778).

10 - Charles de Secondat Montesquieu (1689 - 1755)

11 - David Hume (1711 - 1771).

ناسیونالیسم (ساخت هویت ملی بر پایه افتخارات تاریخی و سرزمینی که مغایر است با هویت دینی که خود را محصور در باورهای تاریخی و سرزمینی نمی‌داند) مستقر است و هر سه عامل ساخته و پرداخته ذهنیت انسان غیردینی پس از عصر اصلاحات دینی است.

3 - روشنفکران روحانی مثل شیخ فضل‌الله نوری، علامه نائینی و سیدجمال‌الدین اسدآبادی. این سه شخصیت فقط از نظر لباس شبیه هم بودند، اما از نظر سرشت و جهان‌بینی برداشت‌هایی کاملاً متفاوت و گاهی متناقض در خصوص فهم از دین با یکدیگر داشتند. جنبش مشروطه یک امتیاز برجسته و یک لطمه بزرگ برای روحانیت تشیع به همراه داشت: امتیازش این بود که روحانیت شیعی برای نخستین بار به یک بازیگر قدرتمند سیاسی تبدیل شد و برای مقابله با متفکران مشروطه‌خواه و جلوگیری از قرار گرفتن شرع مقدس در سایه مشروطه که اندیشه‌ای غربی و سکولاریستی بود، مجبور شد از لابه‌لای فقه سیاسی شیعه استناداتی علیه مشروطه‌خواهان جمع‌آوری و تدوین کنند. به این ترتیب، برای نخستین بار علماء شیعه موفق به تنظیم اندیشه سیاسی در شیعه شدند. مهم نیست که شیخ فضل‌الله نوری با تکیه بر مستندات فقهی در پی طرد و نفی مشروطه و علامه نائینی و ملامحمد کاظم خراسانی با نوشتن رسالاتی در پی اثبات حقانیت مشروطه و حق حکومت توسط «جمهور» بودند. مهم این است که مکتب تشیع احیا شد و از درون آن اندیشه سیاسی جدیدی در تقابل با اندیشه مشروطه‌خواهی تحت عنوان «مشروع‌خواهی» شکل گرفت.

اما لطمه مشروطه به تشیع این بود که گرچه علماء موفق شدند همان شعار مشروطه مشروعه را به کرسی بنشانند و طبق اصول متمم قانون اساسی پنج تن از فقها بدون حق رأی باید در پارلمان حضور داشته باشند تا قانونی مغایر با شرع منور به تصویب نرسد، اما در مبارزه قدرت و در انتهای بازیگری، علماء شیعه در مظان بی‌حرمتی قرار گرفتند و برای نخستین بار تعدادی از علماء کشته و ترور شدند و به ویژه شیخ فضل‌الله نوری که از نظر آگاهی به مبانی فقهی سرآمد زمان خود بود، اعدام شد. به نظر می‌رسد که شیخ فضل‌الله نوری اصالتاً با مشروطه مخالفتی نداشته است، بلکه رقابت او با سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبایی او را به جهت مخالف سوق داد. نکته مهم قابل ذکر این است که تمام علمای شیعه اعم از مخالف یا موافق مشروطه، با اتکا به اصل ولایت فقیه، حکومت مشروع را از آن فقیه می‌دانستند، ولی چون فقیه‌ی وجود نداشت تا این مسؤولیت را به عهده بگیرد، بنابراین حکومت را از آن مردم دانستند، البته با رعایت موازین شرع.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی گرچه زبان اروپایی نمی‌دانست، ولی به دلیل اقامت در اروپا، مصر و اسلامبول، با مظاهر تمدن غرب آشنا شده بود و بهره‌گیری از این مظاهر و حتی علوم جدید را مغایر با چهارچوب‌های اعتقادی اسلامی نمی‌دانست.

تمام روشنفکران مشروطه‌خواه اعم از روحانی و غیرروحانی هدفشان اصلاح ساختار اجتماعی و ساخت قدرت از طریق مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی خود و در حوزه‌های تصمیم‌گیری مثل پارلمان و احزاب سیاسی بود، اما به دلیل فهم متفاوت از دین و درک سطحی از تمدن مغرب زمین که بیشتر ذائقه‌ای و سلیقه‌ای بود و همچنین ناآشنایی با ساختارها و کارکردهای محافل قدرت داخلی، جنبش روشنفکری دچار شکاف و حتی از هم پاشیدگی شد. این در حالی بود که مشروطه به هر حال با محوریت شریعت حاکم شد و پس از آن دیگر صحبتی از آخوندزاده و ملک‌خان به میان نیامد. طالبوف حتی از نمایندگی مجلس دست کشید. علامه نائینی از طرف علمای ضد مشروطه تحریم و خانه‌نشین شد و رساله جنجالی خود را در آب دجله انداخت و ملک‌خان قبلاً به اروپا رفته بود.

ناکامی جنبش مشروطه و روشنفکری به ویژه پس از تقسیم ایران (1907) التیماتوم روسیه (1911) و جنگ جهانی اول (1914) نشان داد که با وجود تلاش روشنفکران، متن جامعه ما ظرفیت پذیرش و بستر مناسب را برای جذب نوآوری‌های تمدن مغرب زمین نداشت و با وجود تغییراتی که مشروطه با خود آورد - مثل قانون اساسی و تفکیک قوا - ساختارهای قدرت - مثل محافل دینی اشرافیت ایلات و عشایر و بازار - همچنان و شاید بیش از گذشته قدرتمند باقی ماندند.

مدرنیته و فهم روشنفکران مشروطه

با احتیاط می‌توان ادعا کرد که تا امروز محافل روشنفکری غرب نتوانسته‌اند بر سر تعریفی جامع از مدرنیته به یک توافق همه جانبه دست یابند. شاید به این دلیل است که مدرنیته دارای ابعاد و اضلاع متفاوت و گاه متضاد است. میشل فوکو¹² که خود از نظریه‌پردازان برجسته و مشهور پست‌مدرن است می‌گوید چیزی از مدرنیته نفهمیده است. احتمالاً منظور فوکو بیشتر تخریب و بی‌ارزش کردن مدرنیته است.

12 - Michel Foucault.

هابرماس¹³ نیز در کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته* (Habermas 1987: 43)، آن را یک پروژه ناتمام می‌داند. ماکس وبر¹⁴ نیز در کتاب *معروفش اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری* (وبر 198: 1373) مدرنیته را «قفس آهنین» معرفی می‌کند. مگر می‌شود میشل فوکو مدرنیته را نفهمیده باشد، ولی پسا مدرنیته را طراحی کند. از طرف دیگر نه تنها اختلاف در مفهوم‌شناسی مدرنیته میان متفکران غربی وجود دارد، بلکه بر سر تبیین یک برداشت عمومی از پسا مدرنیته نیز بین فلاسفه و مورخین تعارض به چشم می‌خورد. برخی پسامدرنیته را آخرین مرحله مدرنیته، رویگردانی از مدرنیته، گذار از مدرنیته، بحران مدرنیته، یا نقد مدرنیته می‌دانند. با این همه پسا مدرنیته را می‌توان واکنش در مقابل فلسفه مدرنیته و روشنگری دانست (بزرگی 1376: 145).

با وجود مخالفت‌هایی که به ویژه با مدرنیته می‌شود، رد کردن آن در تمام ابعاد، جدال با واقعیت‌های تاریخی است، زیرا از دوره رنسانس مدرنیته معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روند تاریخی غرب را دگرگون کرد. منتهی فلاسفه نوگرایی مثل دکارت، کانت و هگل که روی فاعل‌شناسایی، عقل‌گرایی بی‌قید و شرط، مطلقیت حقایق و سلطه قوانین واحد، عام و کلی روی جریان تاریخی اصرار داشتند، پسا نوگرایان مثل میشل فوکو را وادار کردند که با نگرش تک بعدی نوگرایان مخالفت کنند و به جای مطلق‌گرایی مدرن‌ها نسبی‌گرایی؛ و به جای وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی؛ و به جای پیوستگی تاریخ بر گسست جریان‌های تاریخی، تأکید کنند. احتمال می‌رود هدف نهایی پسا مدرنیته نوعی نزدیکی میان مفاهیم سنتی و مدرن باشد. اصولاً چیستی مدرنیته یک پدیده چند بعدی فلسفی است و فقط با نگرش فلسفی مبتنی بر خود آگاهی می‌توان وارد پیچیدگی‌های آن شد. نکته‌ای که روشنفکر مشروطه از آن غافل بود و مسأله عمده مقاله حاضر نیز همین است. دیگر کشورهای غیرغربی نیز به دلیل عدم درک همین پیچیدگی‌های مدرنیته، با غرب دچار چالش شده‌اند. از دیدگاه جامع‌تر، مدرنیته در حالی که برپایه عقل و خردورزی مدعی شفافیت و وضوح است، ولی همین نگرش و ادعا، ابهامات و تاریکی‌هایی را در فهم آن به وجود آورده است. بنابراین مدرنیته هرگز نتوانسته سرشت روشن و فارغ از ابهام خود را به نمایش بگذارد. اما آنچه مسلم است این است که کسانی که با مدرنیته یا پسامدرنیته مخالف، یا موافق هستند ریشه، مفاهیم و صور ظاهری و

13 - Jurgen Habermas.

14 - Max weber (1864 - 1920).

باطنی آن را فهمیده‌اند که با آن‌ها برخورد می‌کنند. از طرف دیگر، غرب در پناه مدرنیته به پیشرفت‌های فکری و تکنولوژیک دست یافته و هژمونی خود را بر جهان تحقّق بخشیده است.

جایگاه انسان در هستی‌شناسی مدرن

هستی‌شناسی مدرن تفاوت اساسی با عصر ماقبل خود دارد، انسان در دوره‌های سنتی، اساساً جزء کوچکی از هستی بود و نیروی خود را وام‌دار نیروهای ماوراءالطبیعه می‌دانست؛ در حالی که انسان مدرن به «سوژه» تبدیل می‌شود، یعنی فاعل مایشاء خود بنیاد، خود کارگزار و خود سامان‌بخش و خودانگیخته است. طالبوف در نگاهش به انسان، تلاش می‌کند تا از سرکوفتگی تاریخ که با تحمیل دیدگاهی جبرگرایانه و اشعری مسلک، انسان شرقی به ویژه مسلمان و ایرانی را زیر چنبره سکون قرار داده به انسانی سرنوشت‌ساز با منزلتی فرا دستانه برساند. اما در تحلیل نهایی خویش قادر نیست تا از پارادایم مسلط دینی عصر خود خارج شود. در صورتی که انسان مدرن نگاه تئولوژیک به انسان را رها می‌کند و او را بر سرنوشت و تقدیر مسلط می‌سازد. اما نگاه مسلط طالبوف به انسان، انسان خلیفه الهی است. طالبوف، با جایگاه انسان در هستی به گونه‌ای متناقض‌نما برخورد می‌کند: از سویی در پی تعریفی از انسان به عنوان موجودی خودمختار، آزاد و سازنده است، از سوی دیگر این اختیار را با جبر دینی جمع می‌کند. طالبوف در *مسالك المحسنين* می‌نویسد: «اگر انسان نبود، تعریف حقیقت مجهول می‌ماند و تعریف فاعل و مفعول مجهول می‌شد» (2536: 144). این یک اظهار نظر بدون پشتوانه فلسفی است. زیرا طالبوف کاملاً اسیر فقدان فهم معرفتی از انسان مدرن است؛ چون از یک طرف حوزه مطالعاتی او در این خصوص محدود است و از سوی دیگر در محیطی نبوده است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی انسان مدرن را درک کرده باشد. به نظر می‌رسد طالبوف تحت تأثیر ادبیات زمان خود، گرفتار نوعی بازی با کلمات شده است.

یکی از نقاط ضعف روشنفکران مشروطه ضعف در شناخت و توجیه انسان مدرن به منزله تجلی مدرنیته بود. اصولاً مدرنیته با تغییر نگرش و داوری انسان اروپایی شروع شد، زیرا بدون تغییر در مبانی نظری انسان، امکان نوسازی و تحقّق مدرنیته وجود ندارد. روشنفکر، به انسان نگاهی عاطفی، همراه با محبت و احترام داشت؛ در حالی که مدرنیته می‌خواهد انسان را از سلطه اراده‌های بیرون از خود، چه زمینی و یا آسمانی رها کند و او را بر پایه اراده منبعث از عقل سلیم خویش بر سرنوشت خود حاکم نماید. حقیقتی را که طالبوف در بالا از آن بحث

می‌کند، معلوم نیست حقیقتی است که باید کشف کرد و یا باید ابداع کرد، زیرا یکی از ویژگی‌های تفکر مدرن اختراع و ابداع حقیقت است. از جهت دیگر نمی‌دانیم حقیقت طالبوفی را با حقیقت سقراطی و یا حقیقت هگلی مقایسه کنیم. زیرا حقیقت سقراطی که حقیقتی عاطفی است، با فهم همگی از حقیقت مدرن تفاوت دارد.

طالبوف در همین کتاب تحت‌تأثیر ناپلئون آورده است: در جنب عزم بشری، محال محال است. باز به نقل از ناپلئون، مدعی است: «غیرممکن را بایستی از لغت خود بیرون کنیم» (آدمیت 1360: 3 - 4) براساس این دو نظر، اراده و شخصیت انسان از نظر طالبوف با نگاهی اومانستی عموم ابناء بشر را در جمع افعال و اقوال، آزاد و مختار می‌داند و جز اراده او مانع، قول و فعلی نیست. اما در جای دیگر سرنوشت انسان را مقهور اراده الهی می‌داند و به خلیفه‌الله بودن انسان اصرار دارد. در جامعه سنتی عصر مشروطه، تمام نهادهای اجتماعی دارای یک نوع پیوستگی هستند. به این عبارت که حوزه دین و بازار آن قدر درهم تنیده‌اند که یکی بدون دیگری قابل تصور نیست. انسان - جامعه و طبیعت نیز همچنان اسیر پیوستگی بنیادین هستند، زیرا انسان به دلیل جهل نسبت به طبیعت، خود را جزیی جدا نشدنی از طبیعت می‌داند و بهترین قانون را «قانون طبیعی» تلقی می‌کند.

در حالی که انسان مدرن نه تنها با طبیعت فاصله می‌گیرد، بلکه به صورت سرور و سوژه آن درمی‌آید و طبیعت به صورت خام در دست او مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و انسان در طبیعت به موجودی فرا دستانه تبدیل می‌شود. اما نکته جالب و قابل ستایشی که در اکثر نوشته‌های طالبوف به چشم می‌خورد، «حس وطن‌پرستی» است؛ در حالی که بیشتر در قفقاز، استانبول و حتی قاهره بوده است. طالبوف درصدد عرضه تعریف و تأسیس یک نظام فکری بر محور «عصبیت ملی» است. او می‌نویسد: «غیریت، منیت و عصبیت بشری فقط در حفظ سربستگی به وطن و ناموس وطن و ازدیاد ثروت وطن و احترام به مذهب و رسوم وطن است و بس» (همان: 91). طالبوف تا آن جا پیش می‌رود که وجود آدمی را منوط به حب وطن می‌داند. او در کتاب احمد به سبکی بسیار شیرین و جذاب درصدد است تا فواید ملت‌خواهی را در میان مردم رواج دهد (طالبوف 1312: 92).

طالبوف در مسالک‌المحسنین نخست تلاش می‌کند، تا به یک قاعده کلی و عمومی دست یابد و اعلام کند که «ملت دوستی» و تشکیل ملت یک اصل حیاتی برای بقای انسان است. دوم کوشش می‌کند در مقابل «خودی» به «غیر» سازی دست بزند، تا خود ایرانی را با یک

بررسی و مرور تاریخی تعریف کند. به این ترتیب احتمالاً طالبوف نخستین روشنفکری است که دست به «هویت‌سازی» و «ملت‌سازی» زد و به فکر نوسازی و جنبش مدرنیزاسیونی ایران افتاد؛ چون دغدغه عمده او قطار و ترانسفورماتور و جاده‌سازی بود. گرچه طالبوف گفتمان فلسفی مدرنیته را به تمام و کمال درک نکرده، اما توانسته با مطالعه در روابط جمعی در غرب، به مفهوم هویت ملی و تعریف آن در ایران دست یابد. «در واقع تلاش ایرانیان برای تعریف خودشان از دوره مشروطه آغاز شد. تا قبل از این دوره یعنی در عصر نظام‌های امپراتوری و شاهنشاهی، صورت غالب سیاسی، نژاد - سرزمین و قومیت ملاک هویت بخشی بود. بنابراین، صاحب هویت ایرانی بودیم، ولی با هویت ملی از جنبش مشروطه آشنا شدیم. در نظام خلیفگی نیز مبنای تجمع افراد در حوزه دین، امت اسلامی را به وجود آورد و تنها ملاک هویت بخش دین بود» (آشوری 1376: 188).

اما در غرب، هویت ملی شکل سیاسی مدرنیته است که به تأسیس دولت‌های ملی منجر شد و شاید با تأسیس دولت‌های ملی، هویت ملی نیز شکل گرفت؛ زیرا دولت‌های ملی باعث‌گذار اروپا از هویت فردی به هویت جمعی سیاسی شد. بنابراین دولت‌های ملی را می‌توان به «خودهای جمعی» تعریف کرد. ژان بُدن فیلسوف سیاسی قرن شانزدهم فرانسه مؤسس نظریه «حاکمیت» می‌گوید: «اجتماعات همسان در یک قلمرو سرزمینی با قدرت فائده‌دارای حاکمیت، به مثابه واحدهای هویتی شکل گرفتند» (جونز 1358: 65 - 73).

فرضیاتی در معرفت‌شناسی آخوندزاده

صحبت در مورد آخوندزاده باید با دقت و احتیاط بیشتری نسبت به سایر روشنفکران مشروطه صورت گیرد؛ زیرا آخوندزاده در میان روشنفکران مشروطه به دلیل درک خوب زمانه خویش و محیط انقلابی قفقاز و مطالعه آثار متفکران جدید تقریباً صاحب نوعی اصول و چهارچوب اندیشه‌ای است. وی نسبت به طالبوف و دیگران از یک خط مشی مستقل و شفاف‌تری در استفاده از وضع موجود در ایران و دستیابی به تجددخواهی ایرانیان تبعیت می‌کند.

گرچه آخوندزاده مصراً خود را از نژاد پارسیان می‌دانست، ولی به دلیل این‌که از سنین کودکی در روسیه (قفقاز) زندگی می‌کرد و از نوجوانی به کار ترجمه پرداخت، از آیین ملی و تعلقات دینی مردم ایران غافل بود. اولاً هنوز هویت ملی و همچنین ملت - دولت در ایران شکل نگرفته بود؛ زیرا همچنان‌که قبلاً اشاره شد هویت ملی یکی از جلوه‌های بارز عصر

مدرنیته است. ثانیاً اگر ملیتی هم وجود داشت، در لفافه‌ای از علایق دینی پیچیده شده بود و تنها دین بود که به عنوان وجدان عمومی موجب همبستگی می‌شد. آخوندزاده گرچه به ایرانی بودن خود فخر می‌کرد، ولی قالب‌های فکری او در محیط جنجالی و انقلابی قفقاز تغییر شکل یافت و بیش از این که با مفاخر ملی آشنایی داشته باشد، به دلیل تسلط به زبان روسی و مطالعه آثار نویسندگان و متفکرانی مثل گریبایدوف، شکسپیر، مولیر، ولتر و منتسکیو تحت تأثیر فرهنگ غربی قرار گرفت.

آدمیت ضمن توصیف محیط آزادی‌خواهی تفلیس آورده است: «روشنفکران دکابریست که آرمان‌ها و شعارهای انقلاب فرانسه را در قفقاز (بادکوبه) و تفلیس رواج می‌دادند، روی شکل‌گیری شخصیت سیاسی آخوندزاده اثر گذاشتند» (آدمیت 1349: 23).

آخوندزاده تنها روشنفکری بود که اقامت دائم در خارج داشت و بدون پیوستگی با مراکز قدرت داخلی، همه چیز و همه کس را بی‌پروا به باد انتقاد می‌گرفت و از همه بیشتر سلطه ظل الهی شاه - سیطره اشراف بر مناصب سودآور اقتصادی، سیاسی، جزمیت دین و به ویژه نفوذ آداب و رسوم دست و پاگیر را مورد نقد و تمسخر قرار می‌داد.

معرفت‌شناسی آخوندزاده

اگر بپذیریم که آخوندزاده (متولد 1228 ق / 1812 م) نسبت به روشنفکران بعد از خود با معرفت‌شناسی مدرنیته آشنایی بیشتری داشته، این سؤال مطرح می‌شود که آیا آخوندزاده باتوجه به محیط فکری و آشنایی با آثار متفکران مدرن، توانسته بود روند شکل‌گیری مدرنیته و اصول بنیادین آن را در چهارچوب تأملات فلسفی درک کند؟

در پاسخ به این سؤال باید یادآور شویم همان‌گونه که در معرفت‌شناسی طالبوف به اختصار اشاره کردیم، مبنای معرفت‌شناسی مدرن نگرش اومانیستی نسبت به جایگاه و رسالت انسان است. در حالی که فهم روشنفکران مشروطه به ویژه روشنفکران مقیم ایران نسبت به انسان غالباً درک خلیفه الهی بود. بنابراین، اگر با اتکا بر مبنای اومانیستی به دنبال بازیافت اندیشه‌های انسان‌مدارانه آخوندزاده و مخصوصاً دیگران باشیم، نتیجه مطلوبی حاصل نمی‌شود. علت این است که روشنفکران ما فاقد چهارچوب نظری خود ساخته و ابداع اندیشه مستقل بودند. بلکه آن چه را که از لابه‌لای ترجمه آثار متفکران غربی فرا گرفته بودند، می‌خواستند بدون توجه به ساختارها، کارکردها و بسترهای سیاسی - دینی جامعه ایرانی بر مضروف فرهنگ خودی تحمیل کنند. به

همین جهت است که خواننده آثار روشنفکران مشروطه احساس می‌کند که اینان دستخوش نوعی بلاتکلیفی، حیرت‌زدگی‌اند و به جای «غرب فهمی» اسیر غرب‌زدگی عجولانه شده‌اند. اگر روشنفکران عصر روشنگری توانستند بنیادهای کهن و پادشاهی - پاپی و فئودالی را در انقلاب کبیر فرانسه سرنگون کنند، به این جهت بود که عقاید خودجوش آنان محصول دیالکتیک درونی اندیشه‌ورزی و شرایط خاص اجتماعی - اقتصادی فرانسه بود. در حالی که روشنفکران، روزنامه‌نگاران و نویسندگان مشروطه بدون توجه به نوع و جنس انتظارات جامعه ایرانی با برداشت ذوقی از الگوهای روشنفکرانه فرانسه قصد مدرن کردن نظام سیاسی - اجتماعی ایران را داشتند.

«آشنایی ایران با تمدن و تجدد غربی از همان ابتدا همانند اغلب جوامع غیراروپایی به صورت حضور در مسابقه‌ای ناخواسته بود» (غنی‌زاده 1371: 12). ناخواسته از این جهت که جوامع شرقی به آن‌چه داشتند دلخوش کرده بودند و شرایط تغییر را نمی‌توانستند تحمل کنند، اما با موجی که به‌وجود آمده بود، نیز نمی‌توانستند مقابله کنند. بنابراین اکثر کشورهای شرقی به نوعی به چرخه این مسابقه افتادند و هرکدام نتیجه متفاوتی از یکدیگر به‌دست آوردند از جمله انقلاب مئیجی¹⁵ در ژاپن (1867) انقلاب دکتر سون یاتسن در چین (1916) و انقلاب مشروطه ایران.

با وجودی که شناخت آخوندزاده از تمدن مغرب‌زمین یک آگاهی دست‌دومی بود، اما وی نسبت به سایر روشنفکران مشروطه فهم روشنتری از مدرنیته داشت و به مبارزه با مسایل مهمی در فرهنگ سنتی ایرانی برخاست. آخوندزاده در معرفت‌شناسی انسان مدارانه خود به نفی تقدیرگرایی به عنوان مهمترین مانع در سر راه مدرن شدن جامعه ایرانی می‌پردازد. وی بر این نکته تأکید مکرر دارد که انسان فارغ از هر اراده‌ای و خارج از حوزه عقل خود باید بر سرنوشت خویش حاکم باشد. «اگر ایرانی عرف و عادات بی‌فایده را کنار گذارد، می‌تواند درجات سیویلزاسیون (تمدن) را بی‌ماید و رسیدن به این امر نیازی به نیروهای آسمانی ندارد، بلکه خود انسان به یاری عقل و خرد خواهد توانست به شاهراه ترقی دست یابد» (صدیق 2537: 51). آخوندزاده با نقد از مقهوریت انسان شرقی و حمایت از اصل برابری بشر به

2 - انقلاب Meiji انقلابی از بالا بود که در سال 1867 به فرمان مونتسوهیتو امپراتور ژاپن به اجرا گذاشته شد. این انقلاب اصلاحاتی بود که براساس الگوهای توسعه اروپایی به اجرا درآمد و مورد مخالفت شگون‌ها (اشراف) قرار گرفت، اما آنان به فرمان امپراتور سرکوب شدند. Meiji یک جنبش روشنگری و مشروطه‌خواهی بود که تا 1912 عملاً دنبال شد و این تاریخی است که پایتخت از کیوتو به توکیو منتقل شد.

رویکرد اومانیستی مدرنیته نزدیک می‌شود. اما در بحث ناسیونالیسم به حمایت از عنصر ایرانی (آریایی) و به ضدیت با عنصر عرب و انتقاد از تمایلات اسلامی می‌پردازد. از نظر علم سیاست این نظر صحیح نیست، زیرا در اندیشه سیاسی مدرن، ناسیونالیسم اروپایی به دنبال تفکیک یک قوم از اقوام دیگر نیست، بلکه ناسیونالیسم غربی در پی تأسیس ملت - دولت است. در حالی که آخوندزاده بدون طرح ملت - دولت و بحث هویت ملی، خود را اسیر عرب و عجم می‌کند؛ ولی هیچ‌گاه به اروپا به عنوان «غیر» نظر ندارد و به همین دلیل در کل آثار خود اشاره‌ای به دو جنگ ایران و روسیه و تجاوزات روسیه بر ضد ایران نمی‌کند.

یکی از ویژگی‌های اندیشه آخوندزاده که او را بیشتر از هم‌ردیفانش به فلسفه مدرنیته نزدیک‌تر می‌کند، اتکا و باور به عقل بشری است. وی کوشش می‌کند با پیروی از فلسفه سقراطی و با حربه عقل به جنگ جهل برود و ذهنیت انسان ایرانی را از حیطة نفوذ اوهام و خرافات رها کند. او نشان می‌دهد که انسان قادر است با قابلیت‌های عقلی بر مشکلات فایق شود و به سعادت دست یابد. نهایتاً نقطه مشترک تمام روشنفکران موج اول مشروطه این است که عموماً دچار ناآگاهی، یا بی‌توجهی به مبادی قدرت و رابطه دین و دولت و نفوذ این دو در لایه‌های جامعه ایرانی شده‌اند. در تاریخ ایران تا عصر مشروطه هیچ‌گونه تمایزی میان دولت، دین، فرهنگ، اقتصاد و جامعه وجود نداشته است؛ و این از ویژگی‌های دولت پیشامدرن است. حال روشنفکر مشروطه و به ویژه آخوندزاده می‌خواهد براساس الگوهای اروپایی میان این نهادها تفکیک به‌وجود آورد که در مشروطه تا حدودی این کار صورت گرفت. جداسازی این حوزه‌ها از یکدیگر نشانه‌ای از تحقیق جامعه مدرن است.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله در خصوص روشنفکران مشروطه آورده شد، ظاهراً از نوعی داوری سلبی و انتقادی برخوردار است؛ در حالی که غالباً قضاوت‌های سلبی در درون خود داوری‌های ایجابی را نیز به همراه دارد. در سنجش ارزش روشنفکران مشروطه همین بس که تاکنون صدها کتاب و مقاله موافق و مخالف آنان نوشته شده است که حتی سنجش سلبی نیز از ارزش آنان نمی‌کاهد؛ زیرا ارزش کار اینان در همین اندازه قابل ستایش است که بپاخاستند و چون دیگران تن به بی‌دردی ندادند و در غم عقب‌ماندگی و خواب‌آلودگی سرزمین و مردم خود فریاد کشیدند و تعارضات درونی جامعه را آشکار کردند.

اهمیت و احترام روشنفکران مشروطه در بیدار کردن وجدان خفته جامعه و در شماتت عصیانگری‌های صاحبان قدرت بود. حال معلوم نیست که جنبش مشروط محصول جنبش روشنگری متفکران بوده یا برعکس؛ ولی به نظر نگارنده نقطه دگراندیشی در جامعه ما از زمان و زبان عباس‌میرزا شروع شد، زیرا در میان دربارنشینان تاریخ ایران او نخستین شخصیتی است که به چرایی عقب‌ماندگی ایران پی برد و در راه جبران آن، به اصلاحات نواندیشانه، از جمله اعزام نخستین گروه دانشجویی به خارج، دایر کردن مدارس مدرن، اصلاح ارتش و جز این‌ها، دست زد؛ هرچند این اقدامات با تکفیر و تحریم برخی صاحبان قدرت روبه‌رو شد. این اصلاحات گرچه سازمان یافته نبود، ولی روح دگراندیشی در ایران را بیدار کرد. سقراط معتقد بود برای این که «بدانیم» ابتدا باید بدانیم که نمی‌دانیم.

با وجود انتقاداتی که از برخی روشنفکران در متن مقاله به عمل آمد، باید بپذیریم که اینان حریم‌های حرمت و قداست و قدرت را شکستند و با اعتراض به وضع موجود، کشور را به سمت وضع مطلوب هدایت کردند. در این‌جا، به چند و چون عملکرد روشنفکران کاری نداریم و به میزان توفیق و یا عدم کامیابی مشروطه نمی‌پردازیم، بلکه فقط نکته مهم در این است که حادثه‌ای در سال 1906م / 1324 ق در کشور ما رخ داد که حداقل معرفت‌شناسی سیاسی ما را تا حدود زیادی بیدار کرد و ما صاحب ملت دولت، هویت ملی و مظاهری از نظام سیاسی مدرن مثل قانون اساسی، پارلمان، احزاب سیاسی و سرانجام مشروطه شدیم. هرچند مقاله حاضر در حد ستایش به روشنفکر مشروطه ارج می‌نهد، ولی ضمناً باید دانست چنانچه روشنفکر، ساختارهای قدرت و رابطه میان آنان را مطالعه و به قومی بودن جمعیت کشور و پراکندگی آن توجه می‌کرد و شرایط عقب‌ماندگی و فقر اقتصادی - اجتماعی مردم را در نظر می‌آورد، می‌توانست با اطلاع کسب شده بهتر از ارکان مدرنیته بهره‌مند شود و الگوهای نوسازی اروپا را باز تفسیر کند. دقیقاً همان‌گونه که موتسوهیتو عمل کرد. وی ضمن حذف مخالفان سنتی، بسترهای لازم را با وضع قوانینی که فرانسویان برای آنان نوشتند و به اجرا گذاشتند، مهیا کرد. یکی از چشمگیرترین اقدامات این امپراتور، حذف و بی‌اعتبار کردن تمام مناسبات خانوادگی و برقراری اصل شایسته‌سالاری در تصدی خدمات دولتی بود. در کنار و به موازات اصلاحات ساخت‌افزایی، این امپراتور فرمان اصلاحات آموزش و پرورش تأسیس دانشگاه، انتشار آزاد روزنامه‌ها، نوسازی تئاترها را برای مدرن شدن صادر کرد. در همین زمان، امپراتور مردم ژاپن را در رویارویی با شرف و پرستیژ ملی قرار داد.

در حالی که در جنبش مشروطه، مظفرالدین شاه نه از روی صدق باطن، بلکه در نتیجه فشار و تهدید مردم فرمان مشروطه را صادر کرد، ولی در فرمان دیگری مردم را همچنان رعیت خواند، اما باز هم به سلطنت خود ادامه داد؛ اشراف تصدی‌گری بر مقامات پردرآمد را دنبال کردند؛ عین‌الدوله بار دیگر به قدرت برگشت و نهادهای اقتصادی در همان کهنگی باقی ماندند، به این ترتیب جنبش مشروطه بدون تغییر در نهادها و ساختارهای قدرت و مبانی ارزشی جامعه و بدون اعمال سیاست بسترسازی فکری و ابزاری برای عمومی کردن اندیشه مشروطه‌خواهی، تنها به تدوین قانون اساسی و تأثیر پارلمانی که هیچ‌گونه پشتوانه فکری اجتماعی نداشت، بسنده کرد. جنبش مشروطه چون ریشه در عمق اندیشه اجتماعی نداشت، با به توب بستن مجلس توسط محمد علی‌شاه و کودتای رضاشاه به انحراف و فراموشی کشیده شد. روشنفکر مشروطه، دست به یک اقدام عجولانه در گزینش برخی جلوه‌های تمدن مدرنیته زد و آن‌هایی را که با مذاق ملی - مذهبی‌اش تناسب نداشت، کنار گذاشت؛ در حالی که نمی‌دانست تمدن غرب یک کلیت درهم تنیده غیرقابل تفکیک است که در یک روند تاریخی حداقل سیصد ساله شکل گرفته است.

روشنفکر مشروطه، غرب را یک واحد جغرافیایی - اقتصادی تصور می‌کرد، در حالی که غرب یک فلسفه بود با ابعاد و زوایای مختلف که برای بهره‌گیری از آن باید ابتدا چگونه مدون شدن آن را شناخت. روشنفکران، چون هیچ‌یک صاحب استراتژی فرهنگی و منظومه فکری که برخاسته از تعارض دیالکتیکی بحران‌های داخلی باشد، نبودند؛ به سرعت تحت تأثیر ابزارهای فرهنگی غرب قرار گرفتند. بنابراین، این شکل از نگرش به غرب بخشی از روشنفکران را دچار غرب‌ستیزی و گروه دیگری را اسیر غرب‌ستایی کرد. هنوز هم پس از یک قرن، جامعه ما با همین شکل متعارض از داوری در خصوص غرب، هر روز در هاله‌ای از تعارض عمیق با غرب دستخوش چالش می‌شود.

منابع

- آبراهامیان، پروانده. 1378. *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و مجد ابراهیم فتاحی. تهران: شرقی. آدمیت، فریدون. 1349. *اندیشه‌های فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- _____ 1363. *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*. تهران: انتشارات دماوند.
- آشوری، داریوش. 1376. *ما و مدرنیته*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- باربیه، موریس. 1383. *مدرنیته سیاسی*. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: نشر آگاه.

- بزرگی، وحید. 1376. دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل. تهران: نشرنی.
- بشیریه، حسین. 1383. جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشرنی.
- جونز، م.ت. 1358. خداوندان اندیشه سیاسی. جلد دوم، قسمت دوم. ترجمه علی رامین. تهران: امیرکبیر.
- چیلکوت، رونالد. 1377. نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای. ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب. تهران: رسا.
- رنال، هرمن. 1376. سیر تکامل نوین. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریتز، جورج. 1374. نظریه‌های جامعه‌شناسی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- ساروخانی، باقر. 1365. دایره المعارف علوم اجتماعی. تهران: نشر کیهان.
- صدق، ح. 2537. میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات فلسفی. تهران: انتشارات ساوالان.
- طالبوف، عبدالرحیم. 1312. کتاب احمد یا سفینه طالبی، مسالک الحسین. تهران: خوارزمی.
- عیسوی، چارلز. 1362. تاریخ اقتصادی ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: شرکت افست.
- غنی‌زاده، موسی. 1371. تجدیدطلبی و توسعه در ایران مردم. تهران: نشر مرکز.
- کاتوزیان، همایون محمدعلی. 1372. اقتصاد سیاسی ایران. ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکزی.
- کاتوزیان، همایون محمدعلی. 1381. تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران). ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشرنی.
- گیدنز، آنتونی. 1376. سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی. ترجمه منوچهر صیوری. تهران: نشرنی.
- گیروش، 1366. تغییرات اجتماعی. ترجمه منصور وثوقی. تهران.
- مازلیش - برونکسی. 1379. سنت روشنفکری در غرب از لئونادر تا هگل. ترجمه لی لاسازگار. تهران: نشر آگه.
- مور، برینگتون. 1369 «ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و توسعه» ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر دانشگاهی.
- وبر، ماکس. 1373. اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Buman, Zugmunt. 1991. *Modernity and Aunbivafence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chatefet. Francais- Pisier ErePyne-kauchner. 1981. *Less cancertions Poftelues du xx Sieefe Presses universitaires de. France: Ed. P.u.F. Paris.*
- Durand, Jean Pierre. 1997. Robert weil sociofogie coutewyor aine ED. Paris: Vigot
- Habermas, Jurge. 1987. *The PhiPosorhicap Discourse ot Madernuty*. Cambridge: Mass. M.t. Press.