

رویارویی اولیه و روشنفکری ایران با مدرنیته؛ در روایتی از سید روح‌الله خمینی

استدلال من در این نوشته این است که رویارویی روشنفکری ایران با مدرنیته در نیمه دوم سده نوزدهم، با اقتباس دو جنبه متنافر ولی کاملاً وابسته مدرنیته مشخص می‌شود: یکی پذیرش عنصر بالقوه‌رهایی‌بخش مدرنیته، و دیگری بخش "تاریک‌تر" مدرنیته، یعنی جنبه‌ای از جهان مدرن که بیشتر به سلطه و شئی‌وارگی هدایت‌گر است. این اقتباس دوگانه مدرنیته، در گفتار ثئوریک عمده روشنفکران اواخر سده نوزدهم در ایران، جلوه‌گر می‌شود که نتایج مهمی بر سیر تطور وقایع کشور در سده بیستم میلادی داشته است. برای انجام این تحلیل، ابتدا به تفسیر ثئوریک پدیده‌ای که آن را مدرنیته به حساب می‌آوریم نیازمند خواهیم بود.

برای نقد فلسفه و پدیده مدرنیته نظریه انتقادی را به کار خواهیم برد. از دید نظریه انتقادی، مقوله سوپزکتیویته (ذهنیت) یک ویژگی کلیدی مدرنیته است.^۱ سوپزکتیویته را می‌توان همچون توانایی‌ای دید که خودگردانی، خودرأیی، خودتبینی و خودآگاهی عامل انسانی را مشخص می‌کند. سوپزکتیویته، تا حد زیادی ریشه در سنت انسانگرایی دارد، سوپزکتیویته به این گرایش دارد که فرد انسانی را همچون عامل تعیین‌کننده روند زندگی خود دانسته و به مفاهیمی چون آزادی انسانی، اختیار، آگاهی، عقل، فردیت، حقوق مختلف و ... اهمیت دهد. جنبه مهمی که باید به یاد داشت این

است که سوبزکتیویته هم برای آزادی مبنایی فراهم می‌کند وهم برای سلطه. در حالی که "می‌اندیشم" دکارتی همچون سوزه‌ای صرفاً مدرن منبع آزادی است (برای مثال، به عنوان شالوده‌های حق شهروندی). سوبزکتیویته، همچنین مسئول عینیت بخشیدن به طبیعت سایر افراد، مثل انسان‌های تحت استعمار و زنان، و خود به موضوع شناسایی (ابزکتیویته) است. ویژگی دیالکتیکی و رهایی بخش مدرنیته و نیز سلطه‌ای که بالقوه در خود دارد از همین جا ناشی می‌شود. به این دلیل از هگل تا هابرماس بسیاری از متفکران اجتماعی و فیلسوفان تلاش‌هایی برای آشتی دادن این دو مدرنیته کرده‌اند.

اغلب کوشیده‌اند که این آشتی را با توسل به چیزی صورت دهند که می‌توان آن را عمومیت بخشیدن به سوبزکتیویته، و نزدیک شدن به توان رهایی‌بخش آن توصیف کرد. هگل این تطابق را به عنوان سنتزی ارائه کرد که پیش از هر چیز به وسیلهٔ تعمیم حاصل می‌شود. به این صورت عمومیت که مقولهٔ گنگ‌تری برای تحلیل است، ممکن است همچون شناسایی متقابلِ فاعل‌های شناسایی متکثر، از سوبزکتیویته‌های یکدیگر به حساب آید. از یک دیدگاه صرفاً تاریخی، اغلب، عمومیت به مثابه حذف محدودیت‌هایی در نظر گرفته می‌شود که مبتنی بر امتیاز، جایگاه و یا سایر ملاحظات ذاتی است. در یک معنای محدود، عمومیت همچنین به عنوان برابری صوری بورژوازی در مقابل قانون در نظر گرفته می‌شود. در این مسیر، هگل دو مفهوم سوبزکتیویته و عمومیت را آنچنان که در مفهوم جامعه مدنی تجلی یافته‌اند، تفسیر می‌کند، ولی از آن به خاطر آن چیزی که آن را صورت و بی‌محتوایی می‌نامد، انتقاد می‌کند. از نظر او کنده شدن از طبیعت و جامعه و "هرج و مرج" اخلاقی ناشی از روند ذهنی شدن و استقلال بنیادین انسان است که با سوبزکتیویته‌گرایی همبسته بوده و نمی‌تواند با فراگیری جامعه مدنی بر طبق فرمول کانتی آن التیام یابد. هگل یکی از برجسته‌ترین افرادی بود که کوشید به این بحران صوری بودن جامعهٔ مدرن بپردازد و برای حل تضادهای بین سوبزکتیویته و عمومیت در یک ترکیب بنیادی تلاش کند که در تقابل با ترکیب صوری آن دو اصل است.^۱

اکنون اگر به گونه‌ای دیگر به مسئله نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که اصل سوبزکتیویته به برآمدن آزادی و مفهوم فرد و استدلال جمعی در عصر مدرن انجامیده است. به هر حال، سوبزکتیویته افسارگسیختهٔ مدرنیته، همچنین، مسئول هرج و مرج اخلاقی و سیاسی و انواع سلطه بر «دیگران» بوده است. به همین دلیل، بیشتر افکار روشنفکرانه و سیاسی از زمان هگل، به راه‌های مختلف تلاش کرده‌اند که دقیقاً همان موضوع مجرد و تجزیه ناپذیر مدرنیته را مورد توجه قرار داده و تلاش نمایند که آن را در یک چارچوب گسترده‌تر جای دهند.^۲ یکی از آخرین و جامع‌ترین

تلاش‌ها برای ترکیب سوبژکتیویته و عمومیت، در کارهای هابرماس و سعی وی در انتقال مبنای هستی‌شناسانه مدرنیته از سوبژکتیویته (ذهنیت) صرف به اینترسوبژکتیویته (بین‌الذهان) از طریق زبان است. هابرماس این تلاش را از طریق نظریه‌اش درباره‌ی کنش ارتباطی انجام داده است.^۱ سایر نظریه پردازان انتقادی، چون آدورنو و هورکهایمر نیز مفصلاً درباره‌ی جنبه‌ی سلطه‌گرانه و شی‌کنندگی سوبژکتیویته مدرن بحث کرده‌اند. مقوله‌هایی چون، پوزیتیویسم، عقلانیت ابزاری، دیوانسالاری، ظهور فاشیسم، و آنچه که آنان "صنعت فرهنگی" می‌نامیدند، از جمله شاخه‌های سوبیه‌های سلطه‌گرانه سوبژکتیویته و سوبیه‌های مخرب آن است.

در این نوشته، کوشیده‌ام عمده‌ترین گفتارهای فلسفی و سیاسی اجتماعی متفکران ایران نیمه سده نوزدهم میلادی، یعنی افکاری را که به روشنی توسط میرزا ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، عبدالرحیم طالبوف، میرزا فتحعلی آخوندزاده و سید جمال‌الدین اسدآبادی بیان شده‌اند، در پرتو بینش نظری برگرفته از نظریه انتقادی مرتبط با دو مقوله سوبژکتیویته و عمومیت و آشتی آن‌ها به منابه سوبژکتیویته نعمیم یافته تحلیل کنم. سعی خواهم کرد نشان دهم که در گفتارهای این پنج شخصیت، دو وجه وابسته ولی متمایز سوبژکتیویته همزمان متجلی هستند. دو وجهی که یکی بیشتر به ظرفیت‌های بخش حاصل از ترکیب سوبژکتیویته و عمومیت و اینترسوبژکتیویته گرایش دارد و دیگری که بیشتر منشأ سلطه و تفوق مبتنی بر سوبژکتیویته اثبات‌گرایانه است.



اقتباس دوگانه مدرنیته: سوپزکتیویته اثباتی و سوپزکتیویته تعمیم‌پذیر

همچون بسیاری از دیگر کشورها، در ابتدای سده نوزدهم، مدرنیته، در تکان‌دهنده‌ترین و در نتیجه بیدارکننده‌ترین شکل آن با ایران برخورد کرد. ضربه خشن مدرنیته در ابتدای سده نوزدهم به شکل فشار نظامی و تهاجم، در ابتدا از مرزهای شمالی از طرف امپریالیسم روسیه و بعدها از طرف بریتانیا در نیمه سده نوزدهم وارد آمد. توسعه طلبی روسیه، که با ابزارهای مدرن تجهیز شده بود، ارتش فاقد آمادگی ایران را که بیشتر متکی بر نیروی نظامی و سازماندهی ایللیاتی بود، به راحتی شکست داد. نتیجه این شکست معاهده‌های خفت‌بار گلستان (۱۸۱۳) و ترکمانچای (۱۸۲۸) بود که طبق آن ایران قلمروهای خود را در قفقاز و همچنین حقوق دیگری چون حق دریانوردی برای کشتی‌های جنگی خود را در دریای خزر از دست داد.^۹

در نتیجه از همان ابتدای برخورد ایران با جهان مدرن، می‌توانیم یک رویکرد دوگانه با مدرنیته را ببینیم. از طرفی یک نفع شدید برای اقتباس "تکنیک" غرب مدرن از جمله تکنولوژی نظامی وجود دارد و از طرف دیگر اشتیاق و کنجکاوی برای عقاید و نهادهای جدید جامعه مدنی غرب. در آنچه که بعداً خواهد آمد، سعی خواهیم کرد که این سرشت دوگانه اقتباس مدرنیته را در گفتار این پنج متفکر اجتماعی مهم در نیمه سده نوزدهم و اهمیت نتایج آن را برای تاریخ کشور در ادوار بعدی نشان داده و توضیح دهیم. لازم به تأکید است که این دوگانگی در اقتباس مدرنیته در ایران دقیقاً همان دوگانگی‌ای بود که مدرنیته در زادبوم اروپایی‌اش نیز نشان داده‌بود.^{۱۰} بنابراین در ایران نیز ما هم با یک تعبیر مثبت‌گرایانه از سوپزکتیویته در عین حال، همراه با آن آنچه را که می‌توان به عنوان یک "سوپزکتیویته تعمیم" نامید، مشاهده می‌کنیم. برای مثال، مفهوم پیشرفت هم در متن اروپایی و هم در متن ایرانی از اهمیت محوری برخوردار است. در تفسیر اثبات‌گرایانه این مفهوم توسط روشنفکران ایرانی، پیشرفت به عنوان توسعه علم و تکنولوژی و کاربرد آن در سپهر اجتماعی معنی می‌شود. در حالی که در سوپزکتیویته تعمیم، مفهوم پیشرفت بیشتر به امکان تغییر دموکراتیک و دگرگونی نهادهای استبدادی ناظر است که در آن، مفهوم نقد، نقشی مرکزی بازی می‌کند. همین دوگانگی در مفهوم قانون در دوران اولیه اقتباس مدرنیته به چشم می‌خورد. بنا به تفسیر اثبات‌گرایانه، قانون بیش از هر چیز به عنوان نظم، مقررات و تدوین قانون بود و در مقابل "قانون تئوبینی" قابلیت تعمیم آزادی و حقوق و مسئولیت‌های یک شهروندی فراگیر و مفهوم حکومت با رضایت و اجماع را بازتاب می‌داد که در نهایت مفهوم قانونگذاری بر مبنای حاکمیت عمومی را

تثبیت می‌کرد^۶. در سطح نهادی، همین تباین، در تفاوت جین منافع صرفاً یک دیوانسالاری کارا، همچون ایجاد مجلس تنظیمات از طرفی و برپاداشتن قانون اساسی‌ای پارلمانی و مجلس نمایندگی از طرف دیگر نشان داده شد.

هردوی این گرایشات نیز ایده دولت-ملت و ملی‌گرایی را از غرب مدرن اقتباس کردند. ولی در حالی که گرایشات اثبات‌گرایانه تأکید بیشتری بر مفهومی مبتنی بر هویت قومی و تاریخی داشت - هویت ماقبل اسلامی که هویتی آریایی دانسته می‌شد- رهیافت تعمیم‌پذیر بیشتر متمایل به مفهومی از ملی‌گرایی مبتنی بر حاکمیت عمومی در درون مرزهای یک دولت-ملت بود. درک این مسئله بسیار مهم است که هر دو تعبیر مدرنیته، همزمان، در گفتارهای نیمه دوم سده نوزدهمی که من در اینجا بحث خواهم کرد، مطرح بودند. در واقع هر یک از تئوری‌هایی که ما در این دوره با آن روبرو می‌شویم، همزمان، هر دوی این رهیافت‌ها را در خود ملحوظ دارند. هر چند هر کدام بر جنبه‌های مختلف یک گرایش به میزانی متفاوت تأکید دارند.

پیش از بحث درباره موضوعاتی که در ایران در پایان سده نوزدهم در رهیافت دوگانه به مدرنیته ظهور کرد، ضروری است به طور مختصر درباره شرایطی که منجر به تباین آنچه "سوبزکتیویته اثبات‌گرایانه" و "سوبزکتیویته تعمیم‌پذیر" می‌نامیم، بحث کنیم. همانطور که پیش از این اشاره کردیم، این تباین تا حدودی انعکاس همان تباینی است که در محل ظهور مدرنیته در اروپا موجود بود. با این همه، آنچه در اقتباس دوگانه مدرنیته در ایران نقش داشت، نه فقط تأثیر امپریالیسم خارجی بلکه خودکامگی داخلی نیز بود.^۸ آشکارا، دست‌اندازی امپریالیسم خارجی به ایران که اغلب با دخالت نظامی همراه بود نمی‌توانست مگر به گرایشی در اکتساب سوبزکتیویته اثبات‌گرا بینجامد. در اینجا، بی‌حرکی خودکامگی داخلی و ناتوانی‌اش در رویارویی با سلطه اروپایی دو نتیجه دربرداشت. تا حدودی موجب تقویت توجه به سوبزکتیویته اثبات‌گرا شد ولی تا اندازه‌ای نیز موجب افزایش آگاهی درباره سرشت خودکامگی در ایران و جستجو برای راه‌هایی برای تقسیم قوا گردید. قدرتی که در خودکامگی متجلی و متمرکز شده بود، باعث به وجود آمدن تعلق خاطری نسبت به سوبزکتیویته تعمیم‌پذیر گشت.

ملکم خان: قانون اثبات‌گرایانه و قانون مثبت

مفهوم قانون به عنوان یک موضوع محوری در گفتارهای سیاسی-اجتماعی اواخر سده نوزدهم، در میان مدافعان پیشرو اصلاح در ایران قاجار ظهور کرد. میرزا ملکم خان (۱۹۰۸-۱۸۳۳) یکی از متقدم‌ترین و مؤثرترین نظریه پردازان اواخر سده نوزدهم بود که به طور منظم موضوعاتی را در

ارتباط با مدرنیته در ایران مطرح کرد. او در یک خانواده ارمنی در اصفهان به دنیا آمد. برای تحصیل مهندسی از طریق یک بورس دولتی به فرانسه فرستاده شد. در آنجا بود که به فلسفه سیاسی و به ویژه عقاید سن سیمون درباره مهندسی اجتماعی و همچنین مذهب انسانیت اگوست کنت علاقمند شد. وی بعد از بازگشت به ایران ظاهراً به اسلام گروید و یک شغل آموزشی در پلی تکنیک مدرن که به تازگی در دارالفنون تأسیس شده بود برای خود تأمین کرد. پس از این، سرریعا یک انجمن نیمه مخفی که از فراماسونری اروپایی الگوبرداری شده بود ولی با آن ارتباطی نداشت ایجاد کرد و در مبارزه‌های درگیر شد که هدف تشویق شاه و دربار به اجرای اصلاحات مدرن که عمدتاً مبنی بر مفهوم عثمانی سازمان، یعنی تنظیمات بود. در آغاز، ناصرالدین شاه (دوره حکومت ۱۸۹۶-۱۸۴۸) به پیشنهاد او برای اصلاحات روی خوش نشان داد، ولی به زودی نسبت به نیات ملکم مظنون گشت و وی را به عثمانی تبعید کرد. پس از این ماجرا زندگی روزمره و حرفه‌ای ملکم با ادوار متناوبی از حمایت از طرف شاه و سپس بی‌مهتری او نسبت به عقاید و اصلاحات مورد نظر ملکم مشخص می‌شود، تا این که در آخرین دهه سده نوزدهم، هنگامی که او از مقام سفارت ایران در بریتانیا برکنار شد، به یک منتقد رادیکال وضعیت سیاسی ایران مبدل گشت و روزنامه معروف و مؤثر خود، *قانون*، را در لندن منتشر کرد.^{۱۰}

بحث ملکم درباره مدرنیته رهیافت دوگانه‌ای را که پیش از این از آن صحبت شد، منعکس می‌کند. از یک طرف، او ورود کامل دیوانسالاری اروپایی و نمونه عثمانی آن یعنی تنظیمات را توصیه می‌کرد، و از طرف دیگر توجهاتی نیز به بعضی از اشکال ابتدایی نهادهای دموکراتیک و بیش از آن به مبانی هستی‌شناختی این نهادها داشت. در وجه اثبات‌گرایانه‌اش، او پیشرفت را با اصول نظم و سازمان یکی می‌دانست. ملکم می‌نویسد: "اگر شما بخواهید که راه ترقی را به عقل خود پیدا کنید باید سه هزار سال دیگر منتظر بمانیم. راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلگرافیا پیدا کرده‌اند و بر روی یک قانون معین ترتیب داده‌اند."^{۱۱}

پس از آن او "تأسیس" فوری و بدون اتلاف وقت "اصول نظم" در ایران را توصیه می‌کرد درست به همان راحتی که می‌توانیم تلگراف‌خانه را در تهران نصب کنیم.^{۱۲} و سواس ملکم در ارتباط با مسئله سازماندهی، بازتاب فقدان آشکار یک نظام دیوانسالاری در ایران قرن نوزدهم است. او گفت: در ایران، در یک کلام، ما دستگاه اجرایی نداریم و تا زمانی که این دستگاه اصلی را نداشته باشیم، تمام گفته‌ها و نوشته‌های ما، تماماً بیهوده و مایه شرم است.^{۱۳} همچنان، ملکم بسیار مجذوب تأثیر دیوانسالاری اروپایی، به ویژه دیوانسالاری دولتی شده بود؛ از دیدگاه وی، اروپایی‌ها، نه فقط کارخانجاتی را برای تولید توسعه داده بلکه برای تولید "انسان" نیز کارخانه‌هایی به وجود آورده

بودند. همانطور که در کارخانجات تولید کالا، مواد خام از یک طرف وارد و کالای ساخته شده از طرف دیگر خارج می‌شود، در کارخانجات انسان سازی نیز از یک طرف بچه‌های نادان وارد شده و از طرف دیگر مهندسان و متفکران تمام‌عیار بیرون می‌آیند. ملکم، تمثیل کارخانه را برای توضیح کار نظام قانونی اروپایی و بانکداری مدرن، با اصطلاحات "تولید" عدالت و پول نیز به کار می‌برد.^{۱۷} به هر حال، برای ملکم جذاب‌ترین این "کارخانه" نوع دوم، "دستگاه دولت" بود. او نوشت:

"در فرنگ میان این کارخانجات انسانی یک کارخانه دارند که در مرکز دولت واقع شده است و محرک جمیع سایر کارخانجات می‌باشند. این دستگاه بزرگ را "دستگاه دیوان" می‌نامند. هر کسی که بخواهد بداند عقل انسانی قابل چه معجزات می‌باشد باید این دستگاه را تحقیق کند. نظم و آسایش و آبادی و بزرگی و جمیع ترقیات یورپ از حسن ترتیب این دستگاه است."^{۱۸}

ملکم همچنین نیاز فوری به اصلاح ارتش ایران را با توجه به شکست ایران از روسیه در سال‌های ۱۸۱۳ و ۱۸۲۸ یادآور می‌شد.^{۱۶} با این همه او خاطر نشان می‌کرد که موفقیت در اصلاح ارتش بستگی به سازماندهی دستگاه دولت دارد.^{۱۷} توجه ملکم به "سازمان" (نظم) که در حد یک وسواس ذهنی بود، معمول عصر او و در منطقه بسیار رایج بود.^{۱۸}



به هر حال این مشغله ذهنی از ضربه هولناک امپریالیستی‌ای که ایران و تمام منطقه با آن روبرو بودند نشأت می‌گرفت. او به نحو هوشمندانه‌ای مشاهده کرده بود که حکومت ایران در رویارویی با فرادستی اروپایی‌ها هیچ‌گونه تفاوتی با حکومت عثمانی ندارد و این که موج قدرت اروپا، بقاء "حکومت‌های وحشی" را غیرممکن ساخته است. از این پس، تمام حکومت‌های روی زمینی می‌بایست همچون حکومت‌های اروپایی سازماندهی شوند؛ در غیر اینصورت مقهور و منقاد آنان خواهند شد.^{۲۱}

ملکم بر این باور بود که پیش‌شرط کسب سازمان دیوانسالار غرب، علوم و فناوری مدرن است. او فکر می‌کرد که علت بداقبالی فرمانروایان پیشین ایران در بی‌خبری آنان از علوم و فناوری جدید بوده است. او تأکید می‌کرد که منشأ موفقیت ژاپن نحوه نگرش دولتمردان آن به علم و فن‌آوری جدید است، حتی اگر خود آنان آموزشی در زمینه این علوم نداشتند. سپس او نتیجه گرفت که در حالی که در عصر پادشاهان قدیم ایران، "نظم امور مبتنی بر خرد طبیعی" قرار داشت، نظم جدید تمام حکومت‌های اروپایی، تماماً مبتنی بر علم است.^{۲۲}

دو دیدگاه در مورد قانون

بحث بعدی ملکم‌خان در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰، در پاسخ به استبداد سرسخت ناصرالدین شاه و ناتوانی او در رویارویی با فرادستی غرب، بر نقش قانون تمرکز داشت.^{۲۳} ملکم دیدگاهی بسیار ایزاری از نقش قانون به عنوان وسیله‌ای برای رویارویی با نیروی فرادست و سلطه گر خارجی بر ایران ارائه می‌دهد. دیدگاهی کاملاً هماهنگ با گرایش اثبات‌گرایانه‌ی او که هنگام تأکیدش بر نظم و سازمان که در خطوط پیشین بازگو شد قابل مشاهده بود. در مقاله‌ی او در روزنامه‌اش *قانون*، وی درباره بهره‌گیری روس‌ها از نهادهای شدن دیوانسالارانه قدرت به نفع خود و بدون محدود کردن قدرت امپراتور، به عنوان الگویی برای یک دولت ایرانی بحث می‌کرد. او استدلال می‌کرد که: "منتها قدرتی که به خیال بشری برسد امروز در دست امپراطور روس جمع است با وصف چنان قدرت قاهره بدون حکم دیوانخانه ممکن نیست که هیچ جزایی بر احدی وارد بیاورد. هیچکس بر قدرت امپراطور حدی نگذاشته است. خود امپراطور به یمن تربیت و به انوار علم خود از روی میل و بصیرت وضع و رعایت قانون را رکن شوکت خود قرار داده است. خود را بیش از همه کس مطیع قانون ساخته زیرا که اطاعت قانون وجود او را بر بیست پادشاه بی‌قانون سوار کرده است"^{۲۴}.

ممکن است که عبارات فوق به عنوان ترفندی جهت تشویق شاه برای رها کردن بخشی از قدرت خویش تعبیر شود، ولی در عین حال حرکتی است قوی به طرف تأسیس یک دیوانسالاری

مدرن در دستگاه دولتی ایران. به نظر می‌رسد که این حرکت، یکی از اولیه‌ترین تلاش‌های نظری برای جایگزین کردن حکمرانی استبداد خودکامه با حکمروایی دیوانسالاری است.^{۲۳} ملکم برای نهادی کردن عقایدش در ارتباط با این مفهوم از قانون، پیشنهاد ایجاد مجلسی به نام "مجلس تنظیمات" نمود. ولی اصرار داشت یادآور شود که این نوع مجلس، ارتباطی با نظام پارلمانی و یک مجلس نمایندگی ندارد، یعنی آن توصیفی از مجلس که وزرای دربار به منظور دلسرد کردن شاه از دست زدن به چنین اصلاحاتی سعی می‌کردند در ذهن او بگنجانند. ملکم وظیفه این مجلس تنظیمی را ایجاد قانون برای مملکت می‌دانست.

بررسی مختصر درک ملکم از این نوع قانون آموزنده خواهد بود. او در رساله دفتر قانون نوشت: "هر حکمی که بر طبق یک "قرار معین" از دستگاه قانون صادر شود، قانون نامیده می‌شود، و برای این قانون ضروری است که توسط دستگاه قانونی صادر شود"^{۲۴}. آنچه در این رهگذر اهمیت حیاتی دارد، عبارت "قرار معین" است، زیرا علی‌رغم آن که این قرارداد از مجلس تنظیماتی ناشی نمی‌شود که بر اساس نمایندگی شکل گرفته است، همچنان شامل مفهوم مؤثر قرارداد است و بنابراین به طور بالقوه شکل و شمایل قانون مبتنی بر اجماع را داراست. این دیدگاه اخیر در گفتار بعدی ملکم بیشتر توسعه یافت و منعکس گردید. برای مثال، در نامه‌ای به میرزا نصراله خان مشیرالدوله به تاریخ ۲۸ مه ۱۹۰۳ ملکم استدلال می‌کند که:

"در طول تاریخ پنج هزار ساله جهان خمیره خرد آدمی عرصه‌ای برای ظهور و بیان نیافته مگر در عرصه تقابل و تبادل آراء."^{۲۵}

چنین دیدگاهی به نوبه خود بسته به تلقی از حقوق اساسی فرد دارد که ملکم در سال ۱۸۸۱ در مقاله‌ای تحت عنوان "صراط مستقیم" بیان کرده است. در این مقاله، ملکم چهار اصل اساسی را برای تضمین حقوق بشر مفروض می‌داند که عبارتند از امنیت، اختیار یا آزادی، برابری و شایستگی. او امنیت را به دو بخش امنیت افراد و امنیت اموال تقسیم می‌کند. او همچنین آزادی را مشتمل بر آزادی ابدان، بیان، قلم، اندیشه، کسب و اجتماعات به شمار می‌آورد.

مبانی هستی‌شناختی آزادی

توجه به این نکته مهم است که تبیین آزادی توسط ملکم، مبنایی هستی‌شناختی در ارتباط با سوبژکتیویته ذهنیت انسانی دارد. او نوشت: "شرافت خلقت ما در این است که ما را فاعل مختار آفریده و به اقتضای این شرافت ما را مأمور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق آدمیت باشیم."^{۲۶}

سپس او درباره تفکیک ناپذیری این سوبزکتیویته و لزوم تأسیس مجدد آن می‌نویسد: "گناه بزرگ و تمام سیاه بختی ما این است که این شرافت و این مأموریت مقدس خود را به کلی از دست داده‌ایم و قرن‌هاست که نعمت حقوق خود را عوض این که از خود بخواهیم از مرحمت دیگران منتظر هستیم."^{۲۷}

اصطلاحی که ملکم برای عمومی کردن این مفهوم به کار برد، "آدمیت" بود. ریشه گرفته از اصطلاح آدم در زبان‌های سامی به معنای انسان، ملکم آن را به عنوان یک اصطلاح آشنا در فرهنگ اسلامی، برای ترویج برداشت خود از مفهوم سوبزکتیویته به کار برد. او از این امر خشنود بود که بنا به تمام ادیان و فیلسوفان اخلاق، خداوند، ما را همچون آدم آفرید، و به دلیل آدم بودن، خداوند هر فرد انسانی را وارث "موهبت اکبر" که در مجموع می‌توان آن را "حق آدم بودن" خواند، ساخته است.^{۲۸} یکی از مهم‌ترین جنبه‌های گفتار ملکم درباره آدم بودن، تأثیر آن بر رویکردی جدید بود به تبیین اندیشه عدالت. برای سده‌ها در خاورمیانه، اندیشه عدالت ناظر بر حاکمان سیاسی به محدود کردن تعدی‌شان به رعایا بود. ملکم سعی کرد از مفهوم عدالت تعریف دیگری به دست دهد. او این کار را از طریق مطرح کردن این عقیده که برای دستیابی به عدالت بر مظلومان واجب است که ظالم را تحمل نکرده و او را سرنگون کنند، انجام داد.^{۲۹}

ملکم همزمان با انتشار روزنامه قانون در دهه ۱۸۹۰، مسئول تأسیس جامعه آدمیت نیز بود. سازمانی که وقف ترویج دیدگاه‌های وی به ویژه دیدگاه‌هایی بود که با ارتقاء آگاهی درباره حقوق شهروندان ارتباط داشت. در تبعید، تأثیر ملکم بیشتر روشنفکرانه بود و سازمان مزبور به وسیله هواداران وی در تهران و سایر شهرها اداره می‌شد.^{۳۰} شکی نیست که هم عقاید ملکم درباره آدمیت، یا آدم بودن، آن طور که او مفهوم سوبزکتیویته را می‌فهمید و هم انجمن آدمیت هر دو تحت تأثیر مفهوم مذهب انسانی آگوست کنت بود.^{۳۱} با وجود این، یعنی علیرغم این تأثیر شدید اثبات‌گرایی، انجمن آدمیت در دوران انقلاب مشروطه ۱۹۰۹-۱۹۰۵، در ترویج عقیده حقوق شهروند بسیار سرنوشت ساز بود. این واقعیت یعنی نقش انجمن آدمیت در انقلاب مشروطه، بار دیگر سرشت دوگانه رویکرد نظریه‌پردازان ایرانی نسبت به مدرنیته را تأیید می‌کند همین رویکرد دوگانه را می‌توان در هستی‌شناسی ملکم و سپس رویکرد بسیار مکانیکی وی نسبت به رشد آگاهی درباره حقوق انسانی مشاهده کرد: همانطور که پیش از این دیدیم، او پیشنهاد "تولید" آدم‌هایی از این دست، یعنی انسان‌های آگاه به حقوق خود را توسط تأسیس "کارخانه آدم‌سازی" می‌کرد.

همچنین، گفتار ملکم، متوجه پرسش‌هایی بود مربوط به مسائل اجتماعی تعمیم‌پذیر و مسائلی مرتبط با حقوق عامه مردم. وی غالباً برای تبیین عقاید جدید خود متوسل به مفاهیم و رسوم اسلامی

می‌شد. این شیوه وی را قادر می‌ساخت که تا آنجا که ممکن است به افراد بیشتری دسترسی داشته باشد و نه صرفاً به بخش کوچکی از روشنفکران. همچنین است در مورد بحث او در مورد قانون. علی‌رغم تبیین اثبات‌گرایانه او از قانون (که در خطوط پیشین دیدیم)، قانون او، قانونی بود تعمیم یافته. او اصرار داشت که قانون برای همه ملت ایران و در ارتباط با هر فرد رعیت ایرانی برابر است.^{۳۲} جنبه دیگری از تعمیم‌پذیری ملکم، بحث منزلت اکتسابی به جای منزلت انتسابی بود که او به ویژه به عنوان تنها ملاک استخدام در خدمات حکومتی و نظامی پیشنهاد می‌کرد.^{۳۳}

در گفتار ملکم، تلاشی برای تمایز بین دو جنبه مدرنیته که من تحت عنوان سوئزکتیویته اثبات‌گرایانه و تعمیم‌پذیر قابل شده‌ام، نشده است. در واقع، گفتار وی غالباً مخلوطی از هر دو است. هر چند که با گذشت زمان او بیشتر به سمت درک تعمیم‌پذیر از سوئزکتیویته گرایش پیدا می‌کند. این مخلوط به آشکارترین وجهی در صورت‌بندی موجز او از آنچه که او فکر می‌کرد قانون باید باشد، قابل رؤیت است. او نوشت: قانون باید انعکاسی از اراده امپراتور باشد و منافع عامه را تضمین کند.^{۳۴} در حالی که این گفته قدمی در جهت محدود کردن اراده خودسرانه شاه و تأسیس حکومت عامه بود، ابهام آن منعکس‌کننده ابهام مشابهی است در ارتباط با تعهدات شاه و حکومت عامه که سنگ بنای قانون اساسی مشروطیت ایران می‌باشد.

در حالی که گفتار ملکم خان، عمدتاً بر پرسش‌هایی مربوط به حوزه سیاسی و قانونی متمرکز است، در کارهای میرزا آقاخان کرمانی یکی دیگر از متفکران اثرگذار سده نوزدهم، پرسش‌های شناخت‌شناسانه نیز همچون پرسش‌های مربوط به هویت برجسته بودند.^{۳۵}

میرزا آقاخان کرمانی: توجهات معرفت‌شناسانه و هویت ملی

میرزا آقاخان کرمانی را، علیرغم روش غیرنظام‌مند خود، می‌توان یکی از نخستین متفکران ایران دانست که توجه جدی به پرسش‌های فلسفی و موضوعات معرفت‌شناسانه سده نوزدهم داشت. در گفتار او نیز می‌توانیم مخلوطی از سوئزکتیویته اثبات‌گرایانه و انواع سوئزکتیویته‌های رهایی‌بخش را مشاهده کنیم. اولین کتاب فلسفی مدرن غرب که به فارسی ترجمه شد، کتاب *گفتار در روش عقل* بود که در سال ۱۸۷۰ منتشر گردید.^{۳۶} ولی به نظر می‌رسد که کرمانی اولین شخصی در ایران بود که تلاش کرد فکر ایرانی را بر اصول فلسفه مدرن غربی استوار سازد. همچنین به نظر می‌رسد که او یکی از اولین نظریه پردازان ملی‌گرای مدرن در ایران باشد که سعی کرد یک هویت ملی ماقبل اسلامی نیز برای ایران خلق کند.

ابوالحسن‌خان که بعدها به نام میرزا آقاخان کرمانی شناخته شد، در سال ۱۸۵۳ در روستای کوچکی نزدیک کرمان به دنیا آمد. به نظر می‌رسد که پیشینه خانوادگی پدری و مادری او تأثیر مستقیم بر آموزش او داشته است. هم از جانب مادری و هم از جانب پدری پیشینیان بلافصل او اعضای برجسته نسب کرمانی، شامل پزشکان معروف، قضات برجسته و اشراف باسابقه بودند و یکی از اجداد وی به علت فتوای صادره از سوی یک ملای سنتی کشته شد.^{۳۷} همانطور که منگل بیات اظهار کرده است، یک چنین پیشینه متکثری می‌بایستی تأثیر عمیقی بر دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی کرمانی داشته باشد.^{۳۸}

کرمانی از یک آموزش سنتی ایرانی، از جمله ادبیات فارسی، عربی، تاریخ اسلام و "مکاتب اندیشه" حقوق اسلامی و حدیث، ریاضیات، منطق، فلسفه و عرفان و طب سنتی بهره برد. در میان آموزگاران وی در فلسفه و طبیعیات، فیلسوف پرآوازه ایرانی، حاج ملاهادی سبزواری نام برد. بعدها، کرمانی، فرانسه و کمی انگلیسی و نیز زبان‌های پیش از اسلام ایران را آموخت.^{۳۹} زمانی که سی ساله بود، در نتیجه یک اختلاف شدید با حاکم کرمان، زادگاه خود را به طور مخفیانه ترک کرد و برای فرار از تلاش‌های حاکم کرمان برای استرداد وی، در استانبول پناهنده شد. در استانبول، کرمانی همچنان که با حلقه‌های مختلف سیاسی و روشنفکران پایتخت عثمانی پیوند می‌یافت، بیشتر با عقاید و فلسفه‌های جدید آشنا می‌شد. در این دوره او و همفکر سراسر زندگی‌اش، شیخ احمد روحی، با دو دختر صبح ازل ازدواج کردند.^{۴۰} زندگی کرمانی، هنگامی که او و روحی به طرح‌ریزی ترور ناصرالدین‌شاه در سال ۱۸۹۶ متهم شده و در همان سال اعدام شدند، به نحو دردناکی خاتمه یافت.

فلسفه و صورت‌بندی مادی سوبژکتیویته

کرمانی برای فلسفه به عنوان یک "علم اعلی و علم کلی" جایگاه مؤثری قائل بود. برای او فلسفه "دانستن حقایق اشیاء و موجودات است بر ترتیب اصلی و نظم طبیعی" بود. بالاتر از این او معتقد بود که هدف فلسفه "ازالۀ هرج و مرج ظلمات جهل و عمش است به انوار نظام عقلی"^{۴۱} است. او همچنین درباره این "علم شریف" به عنوان علت اولیه "جنبش فکرت" و انتقال ملت‌ها از بدویت وحشیانه به سوی جهان متمدن و شهرنشینی نام برد. او قانع شده بود که بدون فلسفه هیچ نتیجه واقعی‌ای از هیچ یک از علوم دیگر نمی‌توان به دست آورد.^{۴۲} در عین حال، ارزیابی کرمانی از فلسفه کلاسیک یونان، نکات جالب توجهی را درباره گفتار خود او آشکار می‌سازد. کرمانی خود را یک ماتریالیست متقدم تصور می‌کرد و از سقراط به خاطر کشیدن فلسفه از آسمان به زمین بسیار

تمجید می‌نمود، ولی از آنجا که رویکرد فلسفی سقراط ذهن را به جای دادن تقدم به ماده، به عنوان مرکز عالم‌شناخت می‌دانست، کرمانی بیشتر به فیلسوفان "مادی‌گرای" یونان، چون فیثاغورس، دموکریتوس و هراکلیتوس گرایش داشت.^{۲۲}

علیرغم چنین ترجیحی، کرمانی در روش اثبات‌گرایانه خود بر محوریت ذهن انسانی نسبت به ماده اذعان داشت. او می‌گفت: این "حیوان دوبا همچون تمام موجودات از قانون طبیعت پیروی می‌کند، ولی از آنجا که در ارتباطش با ماده و طبیعت در آن‌ها دخالت می‌کند، از قانون طبیعت عدول می‌کند. او فکر می‌کرد که این حقیقت از نتایج تصرف انسان در طبیعت قابل مشاهده است. او می‌گفت که ما از طریق تجربه می‌بینیم که نهادهای اجتماعی‌ای که توسط خرد انسانی خلق شده‌اند، در بیشتر مواقع همخوان با قانون طبیعت نیستند."^{۲۳} با همه این‌ها، کرمانی جسم بشری را به ترکیبات شیمیایی تنزل می‌داد و کار ذهنی انسان را یک کارکرد فیزیکی سیستم عصبی مرکزی می‌دانست. او می‌گفت "عصب‌هایی" در مغز انسان هستند که در بیشتر اوقات در حالت جنبش هستند و "فکر و اندیشه در نتیجه این جنبش ظاهر می‌شود."^{۲۴}

بر اساس صورتبندی ماده‌گرایانه او از سوبژکتیویته، برای سرشت پایدار استبداد ایران، توجیهاتی بر حسب شرایط جغرافیایی ارائه می‌کرد و با وجود این، آزادی فرد و فکر را ضروری می‌دانست.^{۲۵} در مقاله‌ای تحت نام *انشاءالله، ماشاءالله*، کرمانی ایرانیان را برای ترک اختیار انسانی و توسل به تبیین‌های متافیزیکی حوادث و قدرت مشیت الهی مورد انتقاد قرار می‌داد. او فکر می‌کرد که مسلمانان به جای عمل در جهان، می‌خواهند با ذکر عباراتی چون انشاءالله یا به خواست خدا بر جریان حوادث اثر بگذارند.



او استدلال می‌کرد که همان بی‌حرکی تقدیرگرایانه که سرنوشت مسیحیان بیزانسی در دوره محاصره قسطنطنیه را رقم زده بود نیز موجب شکست ایرانیان در تقابل با متجاوزان افغان که در سده هجدهم به امپراتوری صفویه پایان دادند، شد.^{۲۷} در واقع، خداوند تعالی اسباب دستیابی به هر هدفی را تعیین کرده و سعادت نوع بشر را به کوشش شخصی افراد واگذار کرده است.^{۲۸} در کتابی به نام *رضوان*، پیرو سنتی در ادبیات فارسی مبنی بر مناظره دو حریف فرضی، کرمانی، اختیار انسانی و آزادی را با عقیده مشیت الهی مقایسه می‌کند. او با بیان:

"جوهر انسانی همیشه ترقی پذیر و قابل کمالات لایتناهی است که حق سبحانه لباس تکریمش پوشانیده و بر اساس تقدیمش نشانیده، ولی ترقی و تنزل آن تماما به اختیار نفس و مجاهدت شخصی او بسته است"^{۲۹}، به مخالفان فرضی خود هشدار داد.

در کتابش، *آینه سکندری*، کرمانی، تسلیم شدن به قدرت‌های دنیوی را نیز محکوم کرد. او نوشت: این "جبلیت" از دیرباز در نهاد قوم ایرانی مرکز گردیده که همه چیز حتی تغییرات فصول سال و ازمه را به پادشاهان نسبت دهند و خرابی و آبادانی را بسته به اراده آنان دانند. سپس در پانویشت اضافه می‌کند که سبب عدم ترقی ملت ایران همین "اعتقاد باطل" بود که خود را در "حقوق مملکت حصه‌دار" نمی‌دانستند.^{۳۰}

علیرغم وجود این عنصر در دیدگاه کرمانی درباره سوبزکتیویته بشری، نظریه ناسیونالیسم او مبتنی بر تعبیر تعمیم‌پذیر سوبزکتیویته بود. وجه تقابلی که او سعی کرد برای حل آن یک سوژه (فاعل) ملی‌گرایانه جمعی خلق کند، عنصر عرب و اسلام بود. او در این عقیده با فشاری می‌کرد که ایرانیان هرگز به طور خودخواسته عرب‌ها و فرمانروایان اسلامی را نپذیرفتند و اینکه همه فرمانروایان ایران به وسیله کشت و کشتار و ستم حکمرانی کردند. بنا به این تحلیل، سیاست ستم هم مبتنی بر فاسد و هم بر فساد است. ایرانیان را فاسد کرده است، زیرا هر دمی که تحت ستم و وحشت زندگی می‌کنند، شجاعت و فضیلت خود را از دست داده و بیماری‌های مهلکی چون ترس، جبن، فریب، ریا و تملق دچارشان می‌شود. بنابراین ازدید کرمانی عرب‌ها و سلطه اسلام بر ایران، ایرانیان را از "شهامت و فضیلت اخلاقی" محروم کرد.^{۳۱}

توصیف کرمانی از اعراب با میهن‌پرستی متعصبانه و صفات نژادپرستانه و رویکرد شبه‌علمی مشخص می‌شود. او برای توصیف اعرابی که او آن‌ها را مسبب فلاکت ایران از زمان فتح کشور در سده هفتم می‌دانست، صفاتی همچون "نادان، وحشی، سوسمارخور، سفاک، پاپتی، شترسوار، چادرنشینی بیابانگرد" به کار می‌برد.^{۳۲} او منطبق با سمت و سوی گرایش اثبات‌گرایانه خود، نظریه های نژادپرستانهٔ مجمله‌شناسی سده نوزدهم را برای تمایز قایل شدن بین اعراب و یهودیان به

عنوان نژاد سامی و ایرانیان به عنوان آریایی از طریق ویژگی‌های متناظر فرضی آن‌ها به کار می‌برد.^{۵۴} راه حل کرمانی برای این "بیگانگی" ملی سوپزکتیویته جمعی که اسیر دست اعراب و اسلام، بازگشت به مذهب پیش از اسلام ایران، یعنی زرتشتی‌گری و افتخارات پنداشته سلسله‌های پادشاهی پیش از اسلام ایران بود.^{۵۵}

همانطور که پیش از این ذکر شد، دیدگاه‌های کرمانی درباره شیوه تجدد در ایران، تا حد زیادی تحت تأثیر هستی‌شناسی اثبات‌گرایانه او بود. او از مکتب اثبات‌گرایی فکری در میان "ایسم"‌های اروپایی آگاه بود و از آن‌ها نام می‌برد.^{۵۶} نسبت دادن روش‌ها و الگوهای علوم طبیعی و کاربرد آن‌ها در گفتارهای اجتماعی و سیاسی که در آن زمان در غرب بسیار رایج بود نوشتار و افکار کرمانی را تحت تأثیر قرار داد. بنابراین در آغاز پایه‌گذاری هستی‌شناختی خود، او معتقد بود که نه تنها روند تفکر از فعالیت‌های فیزیکی سیستم عصبی مرکزی ناشی می‌شود، بلکه ادراک درونی و پدیده‌های خارجی نیز به وسیله اصول مکانیکی تعیین می‌شوند. آنطور که او مطرح می‌کند، "معادلات هندسیه و اعمال حسابیه مدل و مقوم کیفیات آفاقی و انفسی" گردیده است.^{۵۷}

هستی‌شناختی مکانیکی جنبش

از طرف دیگر حضور همزمان عناصر اثبات‌گرایانه و نیز بالقوه رهایی‌بخش در گفتار کرمانی، در تجربدهای او از هستی‌شناسی جنبش آشکار است. او فرض می‌کرد که اساسا هستی مادی انسان با هستی مادی گیاهان و حیوانات یکی بوده است، ولی بعدها متمایز گشته است. او فکر می‌کرد که جوهر هستی حیوان و انسان از چرخ‌ها، ابزارهای مکانیکی و وسایل حرکت الکتریکی تشکیل شده است.^{۵۸} بنابراین در مقایسه با دیدگاه ایستای هستی‌شناسی سنتی، دیدگاه هستی‌شناسی کرمانی از جنبش، حاکی از یک ادراک پویا از هستی انسانی است. کرمانی با اقتباس از ملاصدرا فیلسوف ایرانی سده هفدهم، دیدگاهی از تغییر، بر حسب "حرکت جوهری" ارائه داد.^{۵۹} ولی در عین حال همزمان این پویایی را با انقیاد به اثبات‌گرایی علمی و نیز جبرگرایی داروینستی اجتماعی در معرض خطر تنزل قرار می‌دهد.^{۶۰} کرمانی در همسویی کامل با جنبه اثبات‌گرایانه هستی‌شناختی‌اش، به تأکید بیش از حد بر یک نگرش توسعه‌گرانه در رویکردش به تجدد و کاهش سوپزکتیویته انسان به ابعاد فاستی صرفا اقتصادی توسعه‌گرانش داشت. برای مثال، او صرفا زمانی یک جامعه را متمدن می‌دانست که: "ضروریات حیات و لوازم معاش و زندگی خود را کامل یا ناقص داشته باشد. نهایت هر چه تمدن کامل‌تر است اسباب زندگی مکمل‌تر خواهد بود."^{۶۱}

به همان سان، او با صراحت دیدگاهی فوق‌مدرن و فاوستی درباره دخالت در طبیعت به عنوان یک عامل انسانی مطرح کرد. طبق نظر او انسان "ناآگاه دون پایه ابتدایی" حال به مرتبه‌ای رسیده است که

"عالم دره علوی را مشهود ساخت ... ماهتاب مصنوعی و انوار لایتناهی را به میان آورد ... با آتش یخ ساخت و از یخ الکتریست... و عنقریب کار را به جایی خواهد رسانید که در کرات فلکی تصرفات کند و از بذر الکتریست شمس و سیارات تعبیه نماید و کرات را از صدمت انشقاق و تلاشی نگاه دارد و با سکته آنها مرآورده و دوستی مفتوح سازد و حیات جاوید خود را به دست آورد ... و بر تخت سعادت خود نشیند."^{۶۱}

رهیافت انتقادی و قانون اثباتی

علیرغم جنبه قوی اثبات گرایانه در افکار کرمانی، گفتار وی یک رگه انتقادی کاملاً توسعه‌یافته را آشکار می‌سازد. در بخش‌های کمتر انتزاعی گفتار او، کرمانی بر دولت، مذهب و فلسفه [حکمت] می‌پردازد. او فکر می‌کرد، آنچه که در ارتباط با دولت اساسی است، زور و ترساندن است. از طرف دیگر، مذهب عمدتاً نگران باوراندن و اعتقاد است. در این میان، فقط فلسفه علاقمند به فهماندن از طریق استدلال و منطق برتر است.^{۶۲} متناسب با این دیدگاه، او یک نگرش مستقل و انتقادی نسبت به مقولات شناخت بود. او نوشت:

"تنها افتخار به این می‌کنم که بعد از شنیدن اقوال منشسته و مخالطه با اقوام مختلفه و مطالعه کتب و آثار بسیار از مردم بدون محاکمه و امان نظر حرف تقلید و بوالهوسی را کار نبستم و زمام عقل را به دست این و آن ندادم، بلکه با پای خود راه رفتم و بسا چشم خود نظر کردم"^{۶۳}.

او سپس از معتزله، فلاسفه اسلامی انتقادی متقدم، به دلیل کاربرد اصل شک در هر اعتقاد و اینکه در جستجوی خرد بودند و "بی پرده" بحث می‌کردند، تقدیر می‌کند.^{۶۴}

کرمانی از این رویکرد به نگرش انتقادی، قوام بخشیدن به قانون اثباتی را نتیجه می‌گیرد. او استدلال می‌کند که انسان‌ها بنا به آگاهی مستقل‌شان قادرند هزار نوع علم، فن و صنعت را سامان دهند. پس "مطمئناً در ایجاد قوانین و اخلاق عملی درمانده نیستند". همان گونه که پیش از این یادآوری شد، کرمانی به احتمال زیاد طرفدار همگانی کردن روند قانون‌گذاری بوده است، زیرا بر این باور بود که هیئت جامعه "احکام و تکالیف خود را به اجماع عقول خود" معین کند.^{۶۵} کرمانی در مقاله مشهورش، *هفتاد و دو ملت*، همه مذاهب و فرقه‌هایی را که می‌شناخت به ویژه برای به حاشیه

راندن لادریون و دگراندیشان مورد انتقاد قرار می‌داد، در حالی که شدیدترین محکومیت‌ها را متوجه جوامعی می‌کرد که بر مبنای یک نظام کاستی عمل می‌کنند. بی‌جهت نیست که او این مقاله را با یادآوری نظریات یک پاریای هندی [عضو پایین‌تر کاست هند] که عمومیت نظام قانونی مدرنی را که در بریتانیا حاکم است ارج می‌نهد، پایان می‌برد.^{۶۶}

در مجموع، گفتار کرمانی کاملاً پیچیده و شامل دو وجه مهم مدرنیته است که در سراسر این مقاله از آن بحث شده است. طرفه آن که این دوگانگی در گفتار کرمانی به طور نمادینی در ارج‌گذاری او به اختیار انسانی ضبط شده است، اختیاری که او تجسم آن را در شخص ناپلئون می‌دید.^{۶۷} هر چند بیشتر آثار کرمانی در زمان حیات خود او منتشر نشد، اما تأثیر او بر روند روشنفکری و حوادث سیاسی بعدی ایران بسیار مهم بود.

همان گونه که دیدیم، هسته آثار کرمانی شامل موضوعات بنیادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی با اهمیت و همچنین پرسش دربارهٔ هویت ملی بود. آخوندزاده که اکنون به شرح آثار او خواهیم پرداخت، بیشتر به موضوع قلمرو فرهنگ پرداخته است.

آخوندزاده: فرهنگ و تحول فرهنگی

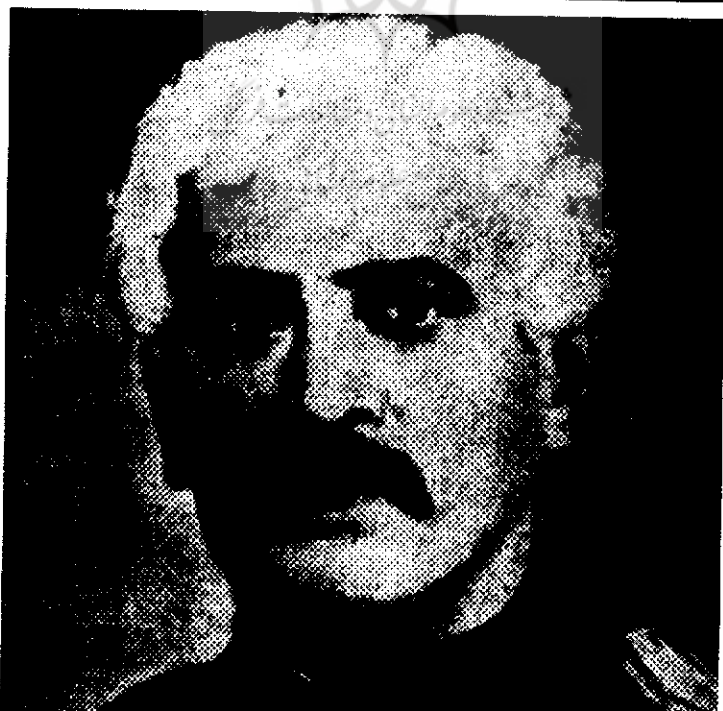
از بسیاری از جوانب کار و دلمشغولی‌های دورهٔ زندگی آخوندزاده بسیار شبیه دلمشغولی‌هایی بود که کرمانی داشت. به هر حال، شاید به علت محیط‌های فرهنگی متفاوتی که هر یک در آن به سر می‌بردند، تأکید موضوعی آن‌ها نیز متفاوت بود. آخوندزاده، درست همانند کرمانی از خارج از مرزهای ایران، در قفقاز که در زمان نوجوانی وی، در نتیجه قرارداد ۱۸۲۸ توسط روسیه به آن کشور منضم شده بود، می‌نوشت. در نتیجهٔ یک رشته خیزش‌های متعدد و سرکوب، سرزمین قفقاز شاهد به وجود آمدن یک فضای بارور روشنفکری بودند که در آن تبعیدی‌های روسی در شکل دادن یک بحث انقلابی و تأثیرگذاری بر موضوعات فرهنگی بسیار فعال بودند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۷۸-۱۸۱۲) در روستای نوخه نزدیک شهر شاکی در بخش جنوبی قفقاز به دنیا آمد. وقتی بسیار جوان بود، مادر آخوندزاده از پدر او جدا شد و آموزش او تحت نظارت عموی مادرش که مردی ادیب بود قرار گرفت. در ۱۹ سالگی شروع به تحصیل فقه و اصول نزد ملایی با گرایشات دگراندیشانه کرد که او را از ادامه حرفه روحانیت منصرف نمود.^{۶۸} پس از آن به مدت یک سال به یک مدرسه روسی رفت. سال پس از آن، در تفلیس که در آنجا با حلقه‌های گوناگون روشنفکر و پیشتاز آشنا شد، به عنوان مترجم استخدام گردید. سپس با بعضی از برجسته‌ترین متفکران معاصر خود نظیر گوگول و پوشکین آشنا گردید.^{۶۹} همچنین او، هر چند به طور

غیرمستقیم و از طریق ترجمه‌های روسی، تحت تأثیر روشنفکری فرانسوی قرار گرفت.^{۷۰} آثار روشنفکری آخوندزاده را می‌توان به سه دوره نسبتاً مجزا تقسیم کرد. در ابتدا وی چند نمایشنامه و یک رمان نوشت که همگی روح انتقاد اجتماعی را ترویج می‌کرد. پس متوجه مسأله اصلاح خط به عنوان یک وسیله ریشه‌ای تغییر فرهنگی که می‌بایست از طریق آموزش توده‌ای به آن دست یافت شد. هنگامی که از عقیده اصلاح خط به عنوان وسیله دستیابی به تغییر فرهنگی مأیوس شد، تلاش‌های خود را متوجه مبارزه برای اصلاح دینی کرد تا بدینوسیله تحولی در مقیاس توده‌ای در فرهنگ ایجاد کند. در همین دوره بود که کتاب بحث‌انگیز خود *مکتوبات کمال‌الدوله* را نوشت و بدون هیچگونه موفقیتی تا زمان مرگ خود سعی در چاپ آن کرد.^{۷۱}

تحول فرهنگی و رهایی

آخوندزاده در مرحله اول فعالیت خود، فکر می‌کرد که زمان برای سبک کلاسیک ادبیات فارسی، که در *گلستان سعدی* و *زین‌المجالس* نمود می‌یابد به سر آمده است و حال مؤثرترین وسایل تغییر فرهنگی، نمایشنامه و ناول است که وی آن را به عنوان نوعی رمان در نظر می‌گرفت.^{۷۲} او همچنین استفاده از طنز و هجو را به عنوان ابزار تحلیل انتقادی بر تأکید سبک ملال‌آور سنتی بر ترغیب و اندرز ارجح می‌شمرد. در دوره‌ای متأخرتر از رشد اندیشه‌اش، آخوند زاده می‌نویسد:



«کرتیکا بی‌عیب‌گیری و بی‌سرزنش و بی‌استهزا و بی‌تمسخر نوشته نمی‌شود. مکتوبات کمال‌الدوله کرتیکاست، مواعظ و نصایح نیست. حقی که به رسم کرتیکا، بلکه به رسم مواعظ و نصیحت و مشفقانه و پدرانانه نوشته شود در طبایع بشریه بعد از عادت انسان به بدکاری هرگز تأثیر نخواهد داشت بلکه طبیعت بشریه همیشه بعد از خواندن و شنیدن مواعظ و نصایح تنفر دارد. اما طبایع به خواندن کرتیکا حریص است.»^{۷۳}

این رویکرد جدید به ادبیات توسط آخوندزاده، دو عنصر مهم کار و فکر او را آشکار می‌سازد. اول، این که او از ظرفیت کلان ادبیات برای هر گونه قصد تحول فرهنگی آگاه بود. دوم و مهم‌تر، به هر حال تشخیص این نکته بود که اقتدارگرایی موجود در شیوه قدیمی وعظ و اندرز غیردموکراتیک بوده و همین امر او را به عنوان یک وسیله دموکراتیک‌تر برای دستیابی به اهدافی فرهنگی سوق می‌داد.

به نظر می‌رسد که این تأکید بر فرهنگ ناشی از چرخشی در انتخاب مدرنیته توسط روشنفکران ایرانی در پایان سده نوزدهم بود. آخوندزاده با اظهار یأس در پافشاری برای اتخاذ جنبه‌های فنی غرب متجدد که در روند تنظیمات منجلی شده است، به این باور رسید که شکست کشورهای اسلامی در تلاششان برای تجدد به علت امتیاز دادن عناصر فنی و عملی پیشرفت اروپا بر جنبه‌های نظری پیشرفت بوده است.^{۷۴} آخوندزاده اظهار می‌کرد که:

«باید مردم به قبول خیالات یوروپائیان استعداد به هم رسانند. باید خیالات یوروپائیان در عقول مردم ایران به تجارت و مصنوعات یوروپائیان سبقت و تقدم داشته باشد.»^{۷۵}

برای رسیدن به چنین آمادگی و انتقال فرهنگی‌ای، آخوندزاده بر دو موضوع کاملاً مرتبط با هم تأکید می‌کرد. او ایده الفبا و پس از آن اصلاح خط را به عنوان ابزار افزایش سریع سواد توده پیشنهاد کرد. با استدلال این که خط عربی-فارسی به علت حروف مرتبط آن مانع گسترش سواد در میان مردم مسلمان شده است، در ابتدا او پیشنهاد اصلاح نظام نوشتاری عربی-فارسی و سپس اختیار شکلی از خط لاتین اصلاح شده را دارد.^{۷۶} او همچنین مسئله مرتبط آموزش عمومی برای همه به عنوان مهم‌ترین وسیله تجدد کشورهای اسلامی را به راه انداخت. آگاه از اهمیت عمومی آموزش مدرن، آخوندزاده با هوشیاری انحصار سواد را به شهرنشینان و محروم کردن روستائیان از آن مورد نقد قرار داد. همانند کشورهای پروس و آمریکا او اعلام کرد که برای منفعت عموم تمام مردان و زنان بایستی از آموزش بهره‌مند شوند.^{۷۷} شکی نیست که این عقاید دارای هسته‌های ارزشی رهایی‌بخش در چارچوب آن دوره خاورمیانه و ایران بود یا این همه آخوندزاده همراه با این امکان

آزادی یک عنصر "زور" را نیز وارد مفهوم آموزش کرد که توسط نظام آموزشی ایران اقتباس شد و ظرفیت‌رهای بخش جهانشمول آن را تا حدی تباه کرد. آموزش اجباری‌ای که او پیشنهاد می‌کرد، نتیجه فرمان اصلاحگران کبیر - از پطر کبیر و یا فردریک کبیر - و نه برآمده از خواست عمومی مردم.

"بنابر قانون فردریخ کبیر پادشاه، که حارس مملکت و حامی ملت است، در حق هر طفلی که از افراد تبعه دولتش بوجود می‌آید آن اختیار را دارد که پدرش را هست. پس اگر پادشاه این طفل را برای سعادت خود او از نه سالگی تا پانزده سالگی محض به خواندن و نوشتن مجبور سازد آشکار است که این گونه اجبار را ظلم نمی‌توان نامید بلکه نشانهٔ رأفت و مهربانیست که به اصطلاح ما آن را توفیق اجباری می‌گویند."^{۷۸}

از طرف دیگر یکی از مفاهیم اصلی‌ای که آخوندزاده توسعه داد، مفهوم نقد و یا به قول او کریستیکا بود. بر طبق این مفهوم، او آزادی افکار را شرط مطلقاً ضروری برای دستیابی به کریستیکا می‌دانست، زیرا او عقیده داشت که در نهایت و تدریجاً "در نتیجه برخورد نظریات و عقاید، حقیقت آشکار خواهد شد" به همین سان، تا زمانی که به جوامع بشری "به افراد خودشان در خیالات آزادی نبخشند و ایشان را مجبور سازند که هر چه از آباء و اجداد و اولیای دین مقرر است به آن اکتفا کنند ... و عقل خودشان را در امور مدنیت کارگر نسازند افراد آن‌ها شبیه اسبهای آسیابند که هر روز در دایرهٔ معینه گردش می‌نمایند..."^{۷۹}

عامل انسانی: تقابل بین فاعل انسانی و پروردگار یگانه

تصور آخوندزاده از آزادی بر مبنای یک تصور عمیق‌تر و رادیکال‌تر از مفهوم علیت و عاملیت انسانی بنا شده و از آن موقع تا کنون او این مفهوم را بیش از همهٔ نظریه‌پردازان همتای خود، بر حسب رابطهٔ تقابل‌گونه بین فاعل انسانی و پروردگار یگانه به وضوح بیان کرده است. رابطهٔ سروری-بندگی بین انسان و خدا در توحید به عنوان امری متباین با هر تصویری از عدالت و برابری با تنسدی موضوع بحث قرار گرفته و مفاهیم جهنم و بهشت را به عنوان انعکاسی از ستم و غضب در نظر می‌گرفت که از این رو منفعتی برای طبیعت بشر ندارند.^{۸۰} همچنین او خالق را متهم به این می‌کرد که هرگز قدرت ادراک بشر را "به دلیل این که ما برده هستیم" به رسمیت نمی‌شناسد.^{۸۱} از نظر آخوندزاده اقتدارگرایی آسمانی و دنیوی خودکامگان نتیجهٔ نگرش حقیرانه و مداحانه به قدرت در میان مردم شرق است.^{۸۲} پس آخوندزاده بار دیگر انتقاد خود را متوجه مردم می‌کند و می‌گوید که فکر خدای یگانه بازتاب عشق، تنفر، آرزوها، طلب منزلت و حیثیت و انتقام‌جویی خود آن‌ها

دانست.^{۸۳} به همین دلایل وی خرد انسانی را برتر از اِلهام می‌دانست و بر این نظر بود که روندی را که اولیاء مذهب آن را برای چند هزار سال به تعویق انداخته و به بند کشیده‌اند، معکوس کرده است.^{۸۴}

به هر حال آنچه آخوندزاده محتوای این خرد انسانی می‌شمرد، چیزی نبود جز دید اثبات‌گرایانه علم جدید. آخوندزاده که صحبت‌هایش بازتابی بود از این نگرش اثبات‌گرایانه، از آن می‌نالید که خدای ما به جای آگاه کردن ما از وجود آمریکا، نیروی بخار و الکتریسیته، برای ما درباره بلقیس، شهر صباح و داستان سلیمان و هدهد می‌گوید.^{۸۵} او بر این نظر بود که این نوع مرئیه‌خوانی‌ها بهانه‌ای شده‌اند تا ما برای تغییر دیدگاه خویش از دیدگاهی مذهبی و ماوراءالطبیعه به جهان به دیدگاهی مبتنی بر علوم طبیعی تلاشی نکنیم. آخوندزاده در همین کتاب *مکتوبات کمال‌الملک*، با طرح شاهزاده‌ای خیالی به نام جلال‌الدوله که نامه‌های او را دریافت می‌کند، نوشت:

”مادام که تو و هم‌مذهبان تو از علم طبیعت و نجوم خبردار نیستید و مادام که به دانستن خوارق عادات و معجزات از ممتنعات در دست تو و هم‌مذهبان تو یک قاعده علمی نیست و تو و ایشان همیشه به خوارق عادات و معجزات و جادو و سحر و ملائکه و جن و شیاطین و دیو و پری و سایر این قبیل موهومات باور خواهید کرد و همیشه در جهالت خواهید ماند.“^{۸۶}



مهم‌ترین مسئله از نظر آخوندزاده این است که علوم طبیعی می‌بایست راهنما و معیار پرسش‌های حوزه اخلاق عملی باشند. او استدلال می‌کرد که در هر مذهبی سه حوزه وجود دارد. این‌ها عبارتند از حوزه اعتقادات، حوزه عبادات و حوزه اخلاق عملی. و همین حوزه آخری مقصود اصلی تمام مذاهب است و دو حوزه اول اهمیت ثانوی دارند.^{۸۷} ما تا کنون به منظور دستیابی به حوزه اخلاق عملی به دو حوزه اول نیاز داشته‌ایم، ولی در صورتی که وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف عملی بدون تعلق و بندگی بیابیم، در آن صورت نیازی به اعتقادات و عبادات نداریم.^{۸۸} پس او نتیجه می‌گیرد که این وسایل توسط علوم اروپایی جدید که نیاز به حوزه‌های عبادات و اعتقادات را از میان برده‌اند، در دسترس قرار گرفته است.^{۸۹}

آخوندزاده برای این که این عقاید را روشن سازد از دوره کوتاهی از تاریخ اسماعیلیه به عنوان مرجع بهره برد.^{۹۰} او شرح زندگی حسن‌ابن‌محمد معروف به علی ذکرة السلام پرداخت که به عنوان امام فرقه اسماعیلیه در پایان سده دوازدهم اعلام بر بطلان شریعت داد و فتوای رفع حجاب از زنان و همچنین چندهمسری را موقوف کرد.^{۹۱} به دلیل یک چنین موضع‌گیری‌هایی بود که آخوندزاده، حسن‌ابن‌محمد را بنیانگذار "پروتستانیسیم اسلامی" می‌نامید و منظور او مذهبی بود که در آن "حقوق الله و تکالیف عبدالله" لغو و صرفاً حقوق انسانی باقی می‌مانند.^{۹۲}

وحدت وجود گرایی و جبرگرایی

آنچه در هسته افکار آخوندزاده قرار دارد را می‌توان در دیدگاه‌های هستی‌شناختی که وی بر پایه رویکرد وحدت وجود قرار دارد، یافت. او پیش از هر چیز، مفهوم یک خالق متعال و مخلوقی را که در رابطه خدایی-بندگی‌ای تثبیت شده قرار دارد، رد می‌کرد. او نوشت: "این کائنات یک قوه واحده و کامله است". سپس او مفهوم وحدت وجودی دیگری را مطرح کرد که قائل به این است که تمام بخش‌های وجود، چه تجلی‌کننده و چه تجلی‌شونده، خاص یا عام، همه یکی بیش نیستند. او نوشت: "اولش هم این است و آخرش هم این است؛ نه اول به او سبقت کرده و نه آخر به او خاتمه خواهد شد."^{۹۳} بنابراین همه "اجزاء" این "هستی" یکپارچه برابر هستند و هیچکدام اقتداری بر دیگری نداشته و هیچ‌یک از اجزاء این کل، نمی‌توانند معجزه کنند. آخوندزاده دلیل این امر را آن می‌داند که آنچه که به روابط بین این اجزاء هستی حکم می‌راند، یک قانون جاودانی و مطلق است که تمام حوادث این جهان را تعیین می‌کند.^{۹۴} بر اساس این استدلال است که آخوندزاده منکر اراده آزاد بود. زیرا به نظر او حتی تجلی نیز اراده آزاد نیست زیرا هرگونه قبول اراده آزاد نافی برابری عام و خاص است:

"در حقیقت کل و جزو یک وجود واحد است که ظهور کرده است باز بلا اختیار در کثرات لاتحصى و انواع و اشکال مختلفه بر وفق قاعده مذکوره در تحت قوانین خود یعنی در تحت شروط خود."^{۱۵۰}

سپس او در پانوشتی باز هم توضیح می‌دهد که جبر همان نبود اختیار از جانب وجود کل در تجلی خود است و اگر کسی جبر را به نحو دیگری تعبیر کند مسئله را اشتباه فهمیده است.^{۱۵۱} جالب این که هگل نیز یک چنین مفهومی از وحدت وجود را برای رسیدن به سوپزکتیویته و آزادی به کار برده است. در اینجا آخوندزاده از همان ایده، صرفاً برای ورود به مبحث ضرورت و جبر قوانین و اصولی که در اثر آنها قوانین علمی اشکال مشخص را به وجود آورده است، بهره می‌برد. در نتیجه تصادفی نیست که آخوندزاده در همان بخش، در جایی که این مفاهیم نسبتاً مجرد را مورد بحث قرار می‌دهد، به قوانین فیزیکی‌ای که در عالم بر حوادث حاکمند، اشاره کند. برای مثال، او خورشید و ماه را به عنوان "ذراتی" از عالم به حساب می‌آورد که خود تابع قانون ازلی‌ای هستند که حالت همه "ذرات" دیگر را معین می‌کند.^{۱۵۲}

همانطور که کوشیده‌ام در این بخش نشان دهم، اشاره آخوندزاده به امکان وجود یک سوپزکتیویته به نیابت از امر خاص از یک سو و نفی امکان وجود همین سوپزکتیویته به واسطه ملحوظ دانستن جبرگرایی در علوم طبیعی سوی دیگر، باعث دوگانگی‌ای در هسته هستی‌شناختی گفتار اوست که خود را در اشکال بسیار ملموس جنبه‌های مختلف افکار او نمایان می‌سازد. در حقیقت این دوگانگی با دوگانگی بین سوپزکتیویته اثبات‌گرایانه و سوپزکتیویته تعمیم‌پذیر که پیش از این از آن بحث شد و از همان تنش حکایت می‌کند، همخوانی دارد. شاید بدیهی‌ترین مظهر اثبات‌گرایی آخوندزاده آن چیزی باشد که می‌توان "روشنگری از بالا" خواند، همانطور که مریم سنجایی نشان داده است، این رویکرد به مدرنیته با دعوت از یک خودگامه روشن‌اندیش همچون پتر کبیر و یا فردریک دوم که ایران را سامان داده و مدرنیته را به آن بیاورد پایان یافت.^{۱۵۳} آنطور که تاریخ ایران بعدها به روشنی نشان داد، این نقش را نظام پهلوی به بهای کنار گذاردن وجه‌رهای بخش مدرنیته انجام داد. شاید طنزآمیزترین جنبه نتایج ناخواسته گفتار آخوندزاده این بود که او در تلاش خود برای ایجاد مفهومی از سوپزکتیویته انسانی از خلال دیدگاه‌های رادیکال‌ش درباره اسلام، در واقع شنوندگان بالقوه اش را که اکثراً وابستگی قوی‌ای نسبت به مذهب داشتند، از خود دور کرد. به نظر می‌رسد که وی از این نتیجه آگاه بوده است ولی بر این نظر بود که اگر جنبه اعتدال را در گفتارش رعایت کند، آثار او در زمره آثار بی‌فایده سایر صوفی‌های دیگری که پیش از او وجود داشتند آثار رومی، شبستری، جامی قرار خواهد گرفت.^{۱۵۴} دیدگاه‌های آخوندزاده درباره ناسیونالیسم ایرانی نیز

نتوانست به تبیین مفاهیم آزادی و دموکراسی بینجامد، زیرا تعریف او از ملت ایران عمدتاً در تقابل با دیگری، یعنی اعراب بود و نه مبتنی بر مفهومی از حقوق شهروندی.

بدین ترتیب، در ارتباط با آخوندزاده نیز، ما با مخلوطی از عقاید بالقوه رهایی‌بخش و در عین حال عقایدی که نافی این وجه است، روبروئیم. این دوگانگی درخواست‌های وی برای برخورداری از یک قانون اساسی، آموزش عمومی، رهایی زنان و نیز اثبات‌گرایی در اخلاق عملی، ناسیونالیسم نژادپرستانه و ایده روشنگری از بالا که توسط مردان بزرگ به اجرا در آید، متجلی بود.

طالبوف: گفتاری در باب رویارویی و مصالحه

طالبوف در مقایسه با سایر همقطاراننش و مضامینی که دربارهٔ مدرنیته مورد بحث قرار داده بودند، مفاهیم فکر شده‌تری را در زمینهٔ سوبژکتیویتهٔ تعمیم‌پذیر ارائه می‌دهد. هر چند همان‌طور که خواهیم دید، او نیز گرایش آشکاری به سمت سوبژکتیویتهٔ اثبات‌گرایانه نشان می‌دهد. این گرایش نزد طالبوف با تمایلی به شناسایی و تلاش برای آشتی دادن تناقضاتی همراه است که در رویارویی اولیهٔ ایران با مدرنیته بروز کردند. با توجه به این‌که طالبوف در پایان سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم می‌نوشت، در مقایسه با دیگران شاید بیشتر در معرض این تناقضات بود و بنابراین از پیچیدگی‌هایی که این روند رویارویی با آن مواجه بود، بیشتر آگاهی داشت.

عبدالرحیم طالبوف (۹۲-۱۸۳۲) در یک خانوادهٔ طبقهٔ متوسط صنعتگر در تبریز به دنیا آمد. پدر و پدربزرگ او هر دو نجار بودند.^{۱۱۱} این پیشینه و موفقیت بعدی وی در امر تجارت در قفقاز را می‌توان با دیدگاه‌های پیچیده‌تر و کمتر جزمی وی دربارهٔ تجدد در ایران نسبت به سایر متفکرانی که دربارهٔ آنها صحبت شد، مرتبط دانست. او در سن شانزده سالگی ایران را به قصد تفلیس ترک کرد و در آنجا در مدرسه‌های جدید به تحصیل پرداخت و پس از آن در تمرخان شوره در داغستان سکنی گزید. مجموعاً یازده کتاب به وی نسبت داده می‌شود.^{۱۱۲} ظاهراً او همهٔ این کتاب‌ها را پس از ۵۵ سالگی نوشته است.^{۱۱۳} نوشته‌های طالبوف مستقیماً بر انقلاب مشروطه در ایران تأثیر گذاشت و او به عنوان نمایندهٔ زادگاه خود، تبریز، به عضویت اولین مجلس ایران که در سال ۱۹۰۶ تشکیل شد، انتخاب گردید. اما به دلایلی که تمامی وجوه آن روشن نیست، در مجلس شرکت نکرد.

نقد، آزادی و حق

یکی از مفاهیم پایه‌ای گفتار طالبوف نیز حول مفهوم نقد دور می‌زند. او کتاب معروف سه جلدی خود، کتاب/احمد را با این حرف آغاز می‌کند که انسانیت ما زمانی آغاز شد که شروع به

جلدی خود، کتاب/احمد را با این حرف آغاز می‌کند که انسانیت ما زمانی آغاز شد که شروع به

پرس و جو از طبیعت کردیم^{۱۰۲}. او همچنین عمیقاً، امکان پیشرفت را منوط به عمل کردن به امر کریتیکه (نقد) در "فضای گفتار عملی منافع طبیعی" می‌دانست^{۱۰۳}. درک این نکته که برداشت طالبوف از نقد بر نوع برداشت وی از آزادی به مثابه یکی از مقولات اساسی امور انسانی، استوار بود پدیدهٔ دشواری نیست.^{۱۰۴}

اما این "انتزاع" در گفتار طالبوف، عملاً به منزلهٔ حق تعیین می‌یابد. او در مسائل حیات می‌نویسد که "حق با انسان زاده شده" و "از روز تولد تا روز مرگ" همراه اوست^{۱۰۵}. در این مرحله از گفتارش، طالبوف با مسئلهٔ تبیین مفهوم آزادی و حق روبرو بود.^{۱۰۶} برای این منظور او از کلمه‌ای که معنایی بسیار نزدیک به سوبژکتیویته دارد استفاده می‌کند: "منی" یا "منیت". از لحاظ سنتی این کلمه و معادل عربی آن "انانیه" دارای مفهوم ضمنی و منفی‌ای هستند معادل خودخواهی. اما در اینجا طالبوف آن را در معنای مثبت به کار می‌گیرد. به نوشتهٔ وی پیدایش حق منوط به یک ریشه و سرچشمهٔ واحد است که در "منی" من، "منی" شما و "منی" او ریشه دارد. این ریشه به زبان ما بازمی‌گردد که از طریق آن حق را بیان می‌کنم.^{۱۰۸}

بحث طالبوف دربارهٔ آزادی منحصر به آزادی فردی نبود بلکه او از آزادی فرد را به آزادی عمومی جمع تعمیم می‌داد. شالودهٔ تعمیم او در آنچه او "تلاقی" میان حقوق "خود" و حقوق "دیگران" می‌نامد قرار دارد.^{۱۰۷} او بر این نظر است که بدون چنین تلاقی‌ای میان حقوق و در نتیجه بدون خلق حقوق عام، سعادت متقابل ممکن نیست^{۱۰۹}. پس از این که حق از خاص به عام انتقال یافت، این امر برای جماعت "منیت" ایجاد می‌کند. این دیدگاه از سوبژکتیویتهٔ فردی و جمعی، طالبوف را به سمت تعریف قانون هدایت می‌کند.



این مفهوم نزد طالبوف، همانطور که پیشتر اشاره شد در واقع چیزی بیش از قانونمند کردن یک حکمروایی استبدادی یا دیوانسالاری کردن استبداد با کلمات حقوق فردی و حقوق جمعی نیست. طالبوف می‌نویسد؛ قانون بیان منظم رشته‌ای از اصول و مبانی حقوق سیاسی و مدنی است که محدودیت‌هایی را برای شخص و جمع نیز پدید می‌آورد، که از طریق آن‌ها هر شخص می‌تواند جان و مال خود را حفظ کرده و متقابلاً مسئول اعمال نادرست خود نیز باشد.^{۱۱۱}

ذکر این نکته ضروری است که طالبوف میان مفهوم قانون به منزلهٔ یک خودکامگی سازماندهی شده (منتظم) و قانون به معنای آنچه از حاکمیت عمومی مشتق می‌شود، فرق می‌گذاشت. همانطور که او خود می‌گوید، روسیهٔ تزاری نمونه‌ای از قانون نوع اول بود.^{۱۱۲}

به همین سان رویکرد اوست به مسئلهٔ ملت و ملی‌گرایی که چون به شوینیسف افراطی آلوده نبود، وجهی روشن‌تر و هدایت‌کننده به سوی رهایی عام داشت. او آزادی را به منزلهٔ "سرمایهٔ معنوی مشترکی (می‌دانست) که فرد فرد ایرانیان به تدریج انباشته و به خزانه‌ای به نام ملت سپرده‌اند"^{۱۱۳}. طالبوف این نتیجه‌گیری خود را به میزانی گسترش داد که نه فقط شامل روابط میان اعضای یک ملت بود، بلکه حقوق بین‌ملت‌ها را نیز شامل می‌شد. همین منیتی که در درون یک ملت وجود دارد، بایستی به جامعه بین‌الملل نیز تعمیم داد.^{۱۱۴} به همین منظور او پیشنهاد تأسیس جامعه‌ای از ملل را برای حل اختلافات بین‌المللی پیشنهاد می‌کند.^{۱۱۵} او بعدها در کتابش، مسائل حیات، امیدی را ابراز کرد مبنی بر ایجاد یک فدراسیون سوسیالیستی از ملل که در آن با همهٔ ساکنین ارض به منزلهٔ اعضای یک فامیل رفتار شود.^{۱۱۶}

تئوریزه کردن مفهوم آزادی توسط طالبوف به حوزهٔ مجردات محدود نبود. او حوزهٔ آزادی را به سه سپهر اساسی زندگی، عقیده و بیان تقسیم می‌کرد. او همچنین از این آزادی‌ها، آزادی‌های ثانوی‌ای همچون آزادی انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات را که به نوبهٔ خود منجر به بعضی آزادی‌های ثالث می‌شد، استنتاج می‌کرد.^{۱۱۷} جالب این‌که او استعارهٔ دارایی‌ها را برای توصیف "مالکیت" عقاید به کار می‌برد، که بر مبنای آن هر شخصی یک حق قانونی برای حفاظت از عقایدش داشته و نبایستی مجبور به مبادلهٔ نابرابر و یا ترک آن شود.^{۱۱۸}

همانطور که پیش از این گفتیم، طالبوف بعضی رویارویی‌هایی را که روند تجدد در کشوری مانند ایران باعث می‌شد، شناسایی و دربارهٔ آنها بحث کرده است.

برای او تقابل جمع و فرد یکی از انواع مشخص این رویارویی‌ها بود. هنگامی که حقوق فرد بسا حقوق جامعه تلافی پیدا می‌کند، علیرغم آن که حقوق فرد اساسی است و نمی‌تواند ملغی گردد، اما می‌تواند به حالت تعلیق درآید. طالبوف می‌نویسد: "از سوی دیگر، از ترکیب این دو حق، می‌توان حق

سومی ایجاد کرد^{۱۱۹}. او از حوزه عالی به منزله موردی مشروع برای به تعلیق در آوردن حقوق فرد هنگام تلاقی با حقوق جمع مثال می‌آورد^{۱۲۰}. با این همه، طالبوف کوشش کرد که همزمان هر دوی این حقوق را حفظ کند. او این کار را نه از طریق تفاوت گذاری در مبانی اصولی آنها بلکه از طریق تفاوت گذاری در گستره شمول‌شان تمایز دهد: "حقوق فردی و حقوق جمعی یا ملی دو قسم حق هستند" متقارن در اصول اما متفاوت در شمول^{۱۲۱}. او سپس پیشنهاد می‌کند که یک نظام قانونی مبتنی بر حاکمیت عمومی و رأی اکثریت ایجاد شود برای ایجاد توازن میان این دو حق^{۱۲۲}.

حوزه رویارویی دیگری که طالبوف سعی در آشتی دادن عناصرش دارد، رویارویی میان مفهوم حاکمیت جمعی و نتیجه منطقی آن یعنی حقوق مثبت است از طرفی، و حق الهی از طرف دیگر. او هیچگاه صراحتاً این مسئله را به شکل یک تضاد بین این دو حوزه مطرح نکرد. با این همه رجوع مکرر وی به تفسیرهای متعدد از باورهای دینی از آگاهی او درباره رویارویی این دو حوزه و تلاش وی برای آشتی آنها حکایت دارد. او در حالی که قانون را ناشی از حاکمیت جمعی می‌دانست، درباره شریعت به عنوان "مبنای" قانون در ایران می‌نوشت و قانون را به عنوان کمال و تحکیم قانون الهی به شمار می‌آورد^{۱۲۳}. پیش از آن او در جلد دوم کتاب احمد صراحتاً بیان کرده بود "که اگر ما می‌خواستیم فقط برای خودمان قانون وضع کنیم، مبنای آن بدون شک شریعت خالص و نصوص مقدس قرآن^{۱۲۴} می‌بود. آنچه این سازش را برای او ممکن می‌ساخت، برابری مفروض وی بود از اراده خداوند و اراده مردم. طالبوف می‌نویسد: "از آنجا که قانون برای اصلاح شخصیت مردم با رأی اکثریت وضع می‌شود، تأثیر کلام آسمانی را خواهد داشت، زیرا ندای مردم، ندای خداوند است"^{۱۲۵}.

هسته متافیزیکی: توحید راست‌آئین یا وحدت وجودی کثرت‌آئین

در هسته نظریه‌های تناقض‌آمیز طالبوف، یک دیدگاه تناقض‌آمیز خدا-هستی‌شناسی قرار دارد که تناقض بین توحید راست‌آئین و وحدت وجودی کثرت‌آئین را نمایان می‌سازد. طالبوف در کتابش، *مسائل المحسنین*، که یک سفرنامه تخیلی است، قصه‌ای از خلقت ارائه می‌دهد که در آن، تبیین جهان، همزمان با خلقت و تجلی امکان‌پذیر است.^{۱۲۶}

با این وجود، همزمان او از کائنات و موجودات به منزله تجلیات وحدت وجود صحبت می‌کند، با لحنی که در تقابل با لحن "خالقانه" ای است که در فوق یادآور شدیم.^{۱۲۷}

از این رو آن دسته از نظریه‌پردازانی که دیدگاه ذات‌شناسانه‌شان در نوعی ماوراءالطبیعه وحدت وجودی ریشه دارد با سهولت بیشتری می‌توانند به نظریه‌ای از سوبژکتیویته آدمی و تعمیم‌پذیری آن برسند؛ نظریه‌ای که در نهایت می‌تواند در مفهومی از یک شهروندی تعمیم‌یافته و حاکمیت عمومی

تلور یابد در اینجا چنین به نظر می‌آید که طالبوف سعی دارد با ارائهٔ یک ذات‌شناسی وحدانی و همچنین یک ذات‌شناسی وحدت وجودی "شکاف موجود میان این دو رویکرد را که در نهایت در رابطه‌ای گاه متعارض و گاه هماهنگ میان قوانین عرفی و قوانین شرعی متجلی می‌شد، را پر کند. طالبوف به منظور حل و فصل این تعارض، مفهومی قرآنی را پیش می‌کشد که بر اساس آن، انسان در مقام یک فاعل محدود از نیابت الهی در زمین برخوردار است.^{۱۲۸}

طالبوف در یکی از بخش‌های *مسائل المحسنین*، تعارض موجود میان قوانین مثبت و قوانین شرعی را به نحوی مشخص مورد بحث قرار می‌دهد. وی در خلال یک گفت‌وگوی خیالی با یک عالم سنت‌گرا، از جانب عالم مزبور با تأکید بر دقایق و جزئیات نهفته در قانون شرع، بحث ناکارآمدی قوانین مثبت را مطرح می‌کند.^{۱۲۹} پاسخ طالبوف بر آن قرار دارد که این قوانین زادهٔ زمانهٔ خود بودند و اینک به قوانین جدیدی احتیاج می‌باشد.^{۱۳۰}

در اینجا ست که وی باز هم بر آن می‌شود که با طرح دیدگاهی فلسفی مشابه آنچه قبلاً در بیان دوگانگی تجلی و "خلقانیت" بیان کرده بود، یعنی دیدگاهی که جهان را به مثابهٔ یک "حادث" می‌نگریست و لهذا موضوع تغییر و دگرگونی، این تعارض را برطرف کند. البته این دگرگونی یک استثناً دارد و آن وجود لازم است و کلام او یعنی قرآن که هیچگاه مشمول تغییر و دگرگونی نمی‌باشد. و بر همین اساس است که وی نتیجه می‌گیرد که در عین حال که قرآن جاودانی و ازلی است، آن بخش از مفاهیمش که به حوزهٔ حادث تعلق دارند، مشمول تغییر می‌باشند.

مدرنیته و معارضان آن

طالبوف یکی از نخستین نظریه‌پردازانی بود که به نوعی به تعارض نهفته و بالقوه میان تجدد و هویت ملی پی برد. وی آن دسته از "مفرنگ"های ایرانی را که سعی داشتند لباس و گفتار غربی‌ها را به نوعی کورکورانه الگو قرار دهند مورد انتقاد قرار داد.^{۱۳۱} وی در نقل قولی معروف از ایرانیان خواست که هویت ایرانی خود را حفظ کرده و فریب تلالو غرب را نخورند. به عقیدهٔ طالبوف هدف از فراگیری از بیگانگان آن بود که با نحوهٔ ادارهٔ امور آشنایی حاصل شده و وطن پرستی بیاموزیم؛ پادشاه را محترم داشته و سنن خویش را پاسداریم و جز عثم و صنعت و اطلاعات مفید چیز دیگری را از کشورهای خارجی فرا نگیریم.^{۱۳۲}

همچنین به نظر می‌رسد که طالبوف از تعارض‌های تجدد کاملاً آگاه بود. او دربارهٔ ناکجاآبادی که مفهوم سیویلی‌زاسیون (او کلمهٔ فرانسوی را در متن به کار می‌برد) وعده‌اش را داده، هشدار می‌دهد. شخص می‌تواند "بوی عفن شیطانی" این مفهوم را که بعدها توسط عاملان آن متداول گشت

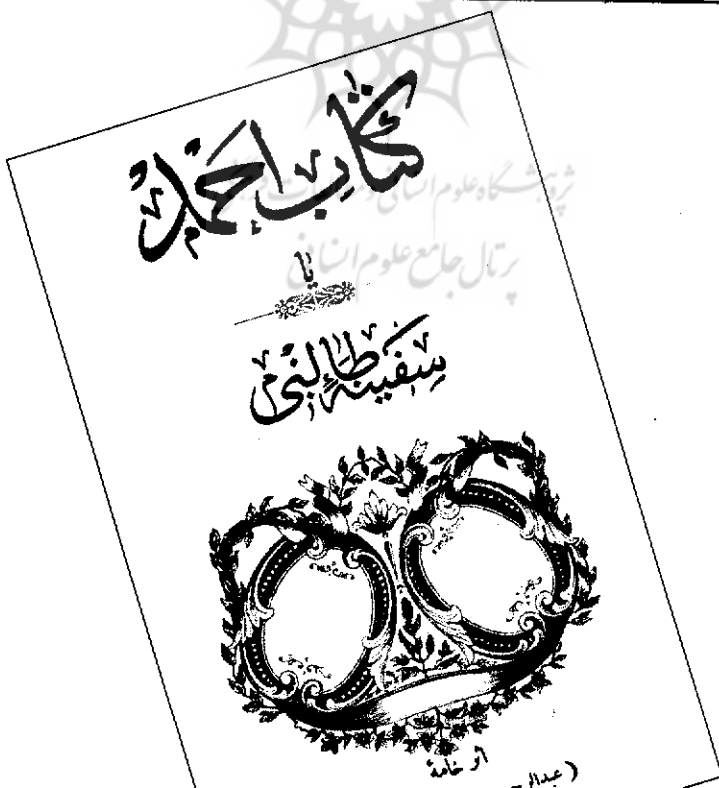
استشمام کند و کمبود آگاهی و همدلی آن را به روشنی ببیند. او همچنین تجلی خودخواهی را در فقر توده‌ای، آوارگی و فحشا که در شهرهای اروپای آن زمان یافت می‌شد، می‌دید.^{۱۳۳} با این وجود و علیرغم این انتقادات، طالبوف به این نکته آگاه بود که نمی‌تواند منکر تجدد شود. در جلد سوم کتاب *احمد، مسائل حیات*، او بین پسر خیالی خود احمد که اینک رشد کرده و در علوم جدید و فلسفه کاملا خیره شده است و یک شخصیت خیالی دیگر به نام عبدالله، جدلی برقرار می‌کند. آقا عبدالله که مشاهده کرده است که تمامی پیشرفت غرب چیزی نبوده مگر فتح مواضع و سرزمین های دیگر در اقصی نقاط جهان و آن نیز از طریق نیروی نظامی که منجر به کشت و کشتار وحشتناک و خونریزی و سلطه مستعمراتی و رقابتی بی‌سابقه در تاریخ بشر بوده است، به رد روند تجدد در ایران می‌پردازد.^{۱۳۴} احمد، پسر خیالی طالبوف با گفتن این که مبارزه بین انسان‌ها به دلیل این که ماده‌ای که ما از آن ساخته شده‌ایم متشکل از دو عنصر "حفظ منافع خود" و "رد منافع دیگران" است، طبیعی می‌باشد، بر این اعتراض خط بطلان می‌کشد.^{۱۳۵} نزدیک به پایان مجادله، احمد نتیجه می‌گیرد که "حفظ خود" و "حق حیات"، به طور طبیعی مفروض است و برای اثبات نظر خود مبتزره بین هابیل و قابیل را ذکر می‌کند. سپس احمد با تشبیه مبارزه هگلی خدایگان و بنده، سعی می‌کند جنگ‌های سده نوزدهم را به منزله نتیجه این روند حفظ منافع خود که در نهایت به خلق ملت‌هایی آگاه به حقوق خود در عرصه بین‌المللی منجر شد، تبیین کند.^{۱۳۶} در نتیجه، طالبوف با تحلیل مبارزه برای سلطه - که ذاتی منیت است - به وجود آمدن حق را که سپس آن را به حقوق ملت‌ها و ظهور تدریجی حقوق ملل تسری می‌دهد، نتیجه می‌گیرد.

بیچیدگی نظری قابل ملاحظه طالبوف درباره مفهوم حق، او را به سرشت محدود شهروندی - در صورتی که صرفا محدود به حوزه‌های قانونی و سیاسی شود - آگاه کرد. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که او برای اولین بار فکر این که بدون توزیع زمین میان دهقانان نمی‌توان شهروند به وجود آورد را پیش کشید. این تشخیص مهم بود، زیرا از سرزدن نیازی حکایت می‌کرد برای گسترش و تعمیق مفهوم منیت تعمیم‌پذیر به منزله شهروند.

آنچه باعث غنای رویکرد طالبوف است، سرشت دیالکتیکی گفتار اوست که در برخی تناقضات متجلی بود، تناقضاتی که به نظر نمی‌رسید چندان باعث نگرانی او باشند. به عنوان مثال، این نوع تناقض در مقاله‌ای که در آن، او اعتقاد عمیق خود را به علوم جدید همزمان با تأکید بر امکان نقض اصول فیزیک به وسیله یک یوگی هندی بیان داشته، به نمایش گذاشته شده است.^{۱۳۷} به همین منوال، او آزادی و ضرورت و اختیار و تقدیر انسانی را همه متعلق به معجون زندگی می‌دانست.^{۱۳۸}

در مجموع، در مقایسه با سایر نظریه‌پردازانی که در اینجا مورد بررسی قرار گرفتند، به نظر می‌رسد گفتار طالبوف پیچیده‌ترین گفتار باشد و همچنین از سایر گفتارها بیشتر به سمت تعمیم سوبزکتیویته هدایت‌کننده باشد. با این وجود، نظریه وی هنوز کاملاً از عناصر سوبزکتیویته اثبات‌گرایانه عاری نیست. هر چند اساس دیدگاه وی درباره قانون همان دیدگاه قانون مثبت مبتنی بر حاکمیت عمومی بود، گاه پیش می‌آمد که نظراتی را درباره قانون بیان کند که شدیداً با دیدگاه اثبات‌گرایانه‌ای که قانون را صرفاً قانونی کردن حکومت مطلقه می‌دانست، همسو بود.^{۱۳۹} همچنین او گاهی در زمره طرفداران پر و پا قرص "روشنگری از بالا" در می‌آمد، به نحوی که الگوی ژاپنی مدرنیته را الگویی می‌دانست لازم‌الاجرا در ایران.^{۱۴۰} به این اعتبار، نزد طالبوف نیز می‌توانیم دوگانگی یادآوری شده در آغاز بحث را مشاهده کنیم؛ هر چند به میزان کمتری.

گفتار طالبوف به ویژه از این نظر مهم است که پرسش سوبزکتیویته و مبارزه علیه امپریالیسم را در جریان توسعه آگاهی ملل شرق از منزلت مقهور شده خود پیش می‌کشد و لزوم تلاش برای اتحاد جهت مبارزه علیه سلطه و برای دست‌یابی به حقوق خود را مطرح می‌سازد.^{۱۴۱} ولی همانطور که در بخش بعدی مقاله بحث خواهم کرد، این مضمون در گسترده‌ترین شکل آن توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی به منزله قهرمان ضد امپریالیستی توسعه یافت.



سیدجمال‌الدین اسدآبادی: ضدامپریالیسم و سوپزکتیویته

سید جمال‌الدین اسدآبادی، مشهور به اسدآبادی، متفکر و فعال سیاسی بزرگی بود که شخصیت افسانه‌ای و گفتار او تأثیر پایایی بر مبارزه بومی ضدامپریالیستی نه فقط در ایران بلکه مهم‌تر از آن در سراسر کشورها و جوامع اسلامی داشت. همانطور که پیش از این اشاره شد، بخش عمده‌ای از گفتار و عمل سوپزکتیویته مدرن در ایران، عکس‌عملی به امپریالیسم غرب بود. این سوپزکتیویته واکنشی به نوبه خود از طریق گفتار درباره علوم اثباتی، نظم عقلانی، دیوانسالاری و ملی‌گرایی شووینیستی بازتاب یافت. منشأ تمامی لحظات این سوپزکتیویته واکنشی نسبت به امپریالیسم از خود غرب نشأت می‌گرفت. گفتار اسدآبادی متأثر از این لحظات و نیز از ابعاد انتقادی و رهایی‌بخش سوپزکتیویته بود، ولی او آنها را به عنوان مؤثرترین ابزار مبارزه علیه امپریالیسم به قالب اسلامی در آورد. همانطور که در اینجا نشان خواهیم داد، در جریان این به قالب نو در آمدن، گفتار اسدآبادی به دلیل یک رشته تناقضات که نتایجی حیاتی برای وجه رهایی‌بخش سوپزکتیویته داشت، از پای در آمد.^{۱۲۲}

گفتار اول اسدآبادی: تفکر فلسفی و انتقادی

همانطور که نیکی کدی گفته‌است، آنچه شالوده گفتار اسدآبادی را می‌سازد، یک پیش‌فرض بسیار قوی است مبنی بر این که جهان مدرن مستلزم داشتن دیدگاهی از عاملیت انسانی است که در "فعالیت سیاسی، استفاده آزادانه از خرد انسانی و قدرت سیاسی و نظامی" بیان می‌شود.^{۱۲۳} جالب این که در رویکرد اسدآبادی به مدرنیته بعد انتقادی گسترده‌تر از بعد اثبات‌گرایانه‌ای است که قاعدتاً می‌بایست با توجه به اعتقادات اسلامی غیر متعارف او شدیدتر می‌بود. او می‌نویسد: «اگر در موضوع غور کافی کنیم، در می‌یابیم که در جهان قانونی جز علم نبوده، نیست و نخواهد بود»^{۱۲۴}. با این همه چند صفحه بعد توضیح بیشتری در این مورد با مضمون زیر می‌دهد:

"پس علمی باید که آن بمنزله روح جامع کلی از برای تمام علوم بوده باشد تا آنکه صیانت وجود آنها را نموده هر یکی از آنها را بموارد خود بکار برد. و سبب ترقی هر یکی از آن علوم گردد. و آن علم که بمنزله روح جامع و بنیاده قوت حافظه و علت مبقیه بوده باشد آن علم فلسفه یعنی حکمت است زیرا آنکه موضوع آن عام است. و علم فلسفه که لوازم انسانی را بر انسان نشان میدهد. و حاجات بعلم را آشکارا می‌سازد. و هر یک از علوم را بموارد لائقه خرد بکار میبرد بآن علومیکه موضوعات آنها خاص است ممکن نیست که آن علوم در آن امت مدت یکقرن یعنی صد سال بماند و ممکن نیست که آن

امت بدون روح فلسفه استنتاج نتایج از آن علوم کند دولت عثمانی و خدیویت مصر از مدت شصت سال است که مدارس از برای تعلیم علوم جدید گشوده‌اند و تا هنوز فائده از آن علوم حاصل نکرده‌اند و سببش این است که تعلیم علوم فلسفه در آن مدارس نمیشود و بسبب نبودن روح فلسفه از این علومیکه چون اعضاء میباید نمره ایشان را حاصل نیامده است^{۱۲۵}.

آنچه اهمیتی محوری دارد این است که اسدآبادی مفهوم‌سازی فلسفی خویش را بر ایدة تعقل و استدلال انتقادی استوار می‌سازد و می‌گوید که "پدر و مادر علم برهان است و برهان نه ارسطوست و نه گالیله. حقیقت آنجاست که برهان است..."^{۱۲۶}. در مقاله دیگری تحت نام فواید فلسفه، بحث خود را با اظهار این‌که فلسفه حتی بر وحی نیز مقدم است و وحی مرحله مقدماتی‌ای برای فلسفه است، قدمی فراتر می‌برد. به بیان دیگر، اسدآبادی بر له محوریت قوه انتقادی نزد بشر استدلال می‌کند: "فلسفه خروج از تنگنای مدارک حیوانیت است بسوی فضای واسع مشاعر انسانیت وازاله ظلمات اوهام بهیمیه است بانوار خرد غریزی و تبدیل نابینایی است به بصیرت و بینایی..."^{۱۲۷}.

سپس وی درباره نقش اسلام و قرآن در مهیا ساختن عرب‌های "وحشی" پیش از اسلام برای پذیرفتن سنت فلسفی‌ای که توسط ملت‌های متمدن‌تر توسعه یافته بود، صحبت می‌کند:

"وبالجمله در آن گرامی نامه بآیات محکمه جراثیم فنون حکمیه را در نفوس مطهره نهاد و راه انسان را بانسان وانمود و چون امت عربیه بر آن گرامی نامه ایمان آورد از عالم جهل بعلم و از عمی به بصیرت و از توحش بمدنیت و از بدوات بحضارت منتقل گردید و احتیاجات خود را در کمال عقلی و نفسی و در معیشت فهمید..."^{۱۲۸}.

اسدآبادی که بعداً این افکار خود را پرورانده است، می‌گوید که اعراب تشخیص دادند که بدون یاری سایر ملل قادر نخواهند بود بیشتر توسعه یابند؛ "لهذا در عین شوکت و سطوت و عزت اسلام و مسلمین به جهت شرف و رفعت علم و علو مقام آن به پیش خوارترین رعایای خود که نصاری و یهود و مجوس بوده باشد، سر فرود آورده، اظهار فروتنی نمودند تا آن که به واسطه آن‌ها فنون حکمیه را از فارسی و سریانی و یونانی عبری ترجمه کردند و از این معلوم شد که آن گرامی نامه نخستین معلم حکمت بود مسلمانان را."^{۱۲۹}

اسدآبادی در همان مقاله، دیدگاهی از کنش انسانی ارائه می‌دهد که ممکن است بسیار با منطقی دیدگاه فائوستی سوبزکتیویته همسو باشد. او ضرورت پاسخگویی به نیازهای مادی انسان همچون کشاورزی و دامداری، آبرسانی و ساخت سربناه و حفظ بهداشت از طریق علوم و تکنولوژی

را می‌پذیرد.^{۱۵۰} با این همه او فلسفه انتقادی را مبنای این علوم و تکنولوژی دانسته و می‌نویسد، فلسفه "علت‌العلل تولید دانش، خلق علوم، اختراع صنایع و راه‌اندازی حرف است"^{۱۵۱}. علاوه بر این او بر این نظر است که برآورده ساختن نیازهای مادی پیشین‌بازی است که ما را قادر می‌سازد به روح خود توجه کنیم.^{۱۵۲} صریح‌ترین بازتاب تفکر انتقادی اسدآبادی در مقاله منتشره در ۱۸ ماه مه ۱۸۸۳ در نشریه ژورنال د دبا (روزنامه مباحثات) و در پاسخ به حمله غیرنقادانه ارنست رنان به اسلام به عنوان مذهبی که ذاتا در تقابل با تمدن مدرن است، بیان شده‌است. اسدآبادی در این مقاله بی‌پایه بودن تفکر نژادپرستانه رنان نسبت به اعراب را در همان حالی که از برتری تفکر انتقادی، یعنی تفکر فلسفی بر وحی ستایش می‌کند، نشان داد.^{۱۵۳} آن جنبه‌هایی از گفتار رنان که در خطوط پیشین مورد بحث قرار دادم، آن بخشی از نوشته‌های او هستند که در آنها او مسلمانان روشن‌اندیش را مخاطب قرار داده بود و به زبانی فلسفی و بسیار پیچیده نوشته شده‌اند. اما همانطور که پیش از این نیز متذکر شدم، او همچنین گفتار موازی دیگری دارد که "توده‌ها" را مخاطب قرار می‌دهد، گفتاری که او برای رسیدن به اهداف ضدامپریالیستی‌اش توسعه داده بود و در تناقضی با گفتار انتقادی اولیه‌اش قرار داشت.

گفتار دوم: سویدکتیویته جمعی علیه امپریالیسم

گفتار دوم اسدآبادی در واضح‌ترین شکل آن در مقاله‌ای مشهور به نام "حقیقت درباره فرقه نیجری و شرح نیجری‌ها"، در سال ۱۸۸۱، حتی پیش از نوشتن مقالاتی در خصوص گفتار انتقادی تحریر شده‌است.



در این مقاله، اسدآبادی تصویری را از سوبز کتیوئتهٔ جمعی ضد امپریالیست که دارای قدرت سیاسی و نظامی تجسم یافته در یک ملت اسلامی است را توصیف می‌کند که می‌تواند در مقابل سلطهٔ غرب بایستد.^{۱۵۴} او مفهوم "همبستگی اجتماعی" را به عنوان رکن اصلی این سوبز کتیوئتهٔ جمعی می‌داند و معتقد بود غرب از طریق عوامل خود نظیر سراحمد آقاخان قصد تخریب آن را دارد. مفهوم همبستگی اجتماعی اسدآبادی که به نظر می‌رسد از مفهوم "عصبیه" متعلق به ابن‌خلدون به عاریت گرفته شده است، ماندگاری تمدن‌ها و ملت‌ها را به واسطهٔ رشته اعتقاداتی که اعضای یک جامعه را به هم وصل کرده و جامعه را در مقابل تجاوز خارجی و فروپاشی داخلی حفاظت می‌کند، تبیین می‌شود.

از نظر اسدآبادی، نیجری‌ها یا مادی‌گرایان، یعنی تمامی کسانی نظیر متفکران غیر سنتی و منتقد، سوسیالیست‌ها کمونیست‌ها و نیپیلیست‌ها که او در گفتار دوم خویش آنها را یک کاسه می‌کند، همواره در طول تاریخ مصمم به از بین بردن همبستگی اجتماعی ملت‌ها اعم از اسلامی و غیره هستند.^{۱۵۵} در تحلیل او، آنچه همبستگی اجتماعی را ممکن می‌سازد، ایمان مذهبی و به‌ویژه ایمان به یک الوهیت متعالی است که در جهان دیگر، پاداش و جزا را برای جبران اعمالی که هر فرد معتقد در این جهان انجام داده است، مقرر می‌کند.^{۱۵۶} اسدآبادی در مقام توضیح عناصر اعتقاد مذهبی که زمینهٔ نظم اجتماعی و همبستگی اجتماعی را در جامعه مهیا می‌سازند، بر می‌آید. این‌ها که او "سه اعتقاد مذهبی" می‌نامد، عبارتند از: ۱- اعتقاد به وجود یک فرشتهٔ زمینی (انسان) که اشرف مخلوقات است؛ ۲- اطمینان از این امر که جماعتی که هر فرد بدان تعلق دارد شریف‌ترین است و تمامی کسانی که بیرون از آن قرار دارند در خطا و بندگی به‌سر می‌برند؛ و ۳- اعتقاد به اینکه "...انسان در این عالم آمده‌است از برای استحصال کمالات لائقه که بدان‌ها منتقل گردد به عالمی افضل و اعلی و اوسع و؟؟ از این عالم تنگ و تاریک..."^{۱۵۷}. از آنجا که عناصر اول و دوم اعتقاد مذهبی برای همبستگی اجتماعی ضروری هستند، اسدآبادی استدلال می‌کند که وجود آنها برای وجود یک سوبز کتیوئتهٔ اجتماعی در تقابل با طبیعت و سایر جماعت‌های اجتماعی ضروری هستند.^{۱۵۸} با این همه، این سومین اعتقاد است که از نظر اسدآبادی:

"...بهترین داعی است بسوی مدنیته که اساس آن بر معارف حقه و اخلاق مهذبه میبایشد و نیکوترین مقتضاست از برای اقوام هیئت اجتماعیه که عماد آن معرفت هر شخص است حقوق خود را و سلوک او است بر صراط مستقیم عدالت و قویترین باعث است بجهت روابط اممی که بناء آنها در صورت حدود معاملات است و موادعت اصناف انسانها بجهت

آنکه مسالمت ثمره محبت و عدالت است و محبت و عدالت نتیجه سجایا و اخلاق پسندیده می‌باشد.

و اوست آن یگانه عقیده که انسانها را از جمیع شرور باز میدارد و از وادیهای شقا و بدبختی آنها را نجات داده در مدینه فاضله بر عرش سعادت بنشانند^{۱۵۹}.

دزتقابل با این مقوله جمعی عاملیت انسانی، اسدآبادی می‌گوید که نیجری‌ها و غیرسنتی‌ها مؤثرترین ابزاری که یافتند تا از طریق آن در سست کردن همبستگی اجتماعی بکوشند، چیزی نبود جز ارائه سوبزکتیویته فردی که اسدآبادی از آن به عنوان "کتیسم" (تحریر اسدآبادی از واژه فرانسوی اگوئیسم به معنی خودخواهی) یاد می‌کند و آن را از بین برنده اعتقاد به پاداش و جزا در زندگی پس از مرگ می‌داند:

"و چون بسبب آن تعلیمات فاسده هر یکی را چنان گمان می‌شد که بغیر از این حیات حیات دیگری نیست وصف اکثست بر وی غلبه میکرد و وصف اکتیستی عبارت است از محبت ذات بدرجه‌ئیکه اگر منفعت جزئیة صاحب آن صفت مستوجب ضرر کل عالم گردد دست از آن منفعت بر ندارد و بضرر همه جهانیان رضا در دهد"^{۱۶۰}.

مصالحه: "سوبزکتیویته بواسطه"

با این همه اشتباه خواهد بود اگر این نتیجه گرفته شود که گفتار اسدآبادی علیه سوبزکتیویته انسانی است. مفهوم سازی او و دیگر نظریه‌پردازان مذهبی نیمه دوم قرن بیستم که از مذهب در تحلیل‌های اجتماعی سیاسی خود بهره گرفته‌اند از سوبزکتیویته انسانی را می‌توان به بهترین نحوی تحت عنوان "سوبزکتیویته بواسطه" توصیف کرد. منظور من از "سوبزکتیویته بواسطه" آن مفهومی از سوبزکتیویته انسانی است که در صفات الهی بازتاب یافته‌است، صفاتی همچون قدرت مطلق، علم مطلق و اختیار که انسان بخشی از آنها را مجدداً کسب می‌کند. در این صورت، سوبزکتیویته انسانی وابسته به سوبزکتیویته خداوند است. در نتیجه، در عین حالی که سوبزکتیویته انسانی انکار نمی‌شود، هیچگاه مستقل از خداوند نیست و به این معنا "بواسطه" است. در گفتار اسلامی این مفهوم معمولاً در تصور انسان همچون جانشین خداوند که در عربی به آن خلیفه‌الله می‌گویند، بیان می‌شود. هرچند اسدآبادی هیچگاه صریحاً از مفهوم خلیفه‌الله صحبت نکرده‌است، اما شالوده هستی‌شناختی گفتار او کاملاً تحت تأثیر آن است.

سوبزکتیویته‌ای که به خداوند نسبت داده شده است و سوبزکتیویته‌ای که به انسان نسبت داده می‌شود، در اندیشه اسدآبادی در مقاله‌ای به نام قضا و قدر به سوی یکدیگر میل می‌کنند. در این

مقاله، اسدآبادی به تبیین تفاوت میان مشیت‌الهی و جبر می‌پردازد و می‌گوید که مشیت‌الهی، اصول کلی پدیده‌ها را تعیین می‌کند، و تمایل انسانی نقش مهمی در تعیین اتفاقات دارد.^{۱۶۱} اسدآبادی بر این نظر است که اگر مشیت‌الهی با جبر یکی گرفته نشود، منجر به ایجاد شجاعت و ابتکار، جسارت و جوانمردی شده و مشوق انسان خواهد بود تا جرئت انجام اعمالی را پیدا کند که شخص بی‌دل و جرئت از انجام آن خائف است.^{۱۶۲} او بر این نظر است که کسی که به مشیت‌الهی در عین حال باور به اراده آزاد و توان محقق کردن آن مشیت معتقد است، هرگز از مرگ در دفاع از حقوق و برتری ملت هراسی ندارد.^{۱۶۳} اسدآبادی نتیجه می‌گیرد که اعتقاد به مشیت‌الهی همزمان با رد جبر، موجب موفقیت اولیه مسلمانان و سلطه و برتری بر سایر ملت‌ها بوده و بار دیگر باید سرمشق آنان قرار گیرد.^{۱۶۴}

همان‌گونه که نیکی کدی یادآور شده است، اسدآبادی نیز در ادامه سنت فیلسوفان کلاسیک مسلمان به عدم امکان آزادی "توده‌ها" اعتقاد داشت و این وجه از اندیشه او که در گفتار دومش بازگو شده است کاملاً در تقابل با وعده او مبنی بر اقتباس مدرنیته به منزله یک سوبزکتیویته تعمیم‌پذیر است. با این وجود، کارکرد گفتار دوم اسدآبادی آن بود که به نیاز برآمدن یک سوبزکتیویته بومی که از فرهنگ وطنی سر بزند و مقاومت در برابر فرادستی غرب را ممکن سازد، پاسخ می‌داد.^{۱۶۵}

نتیجه‌گیری

وجه دوگانه اقتباس مدرنیته توسط روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم در ایران در جنبش‌های اجتماعی‌ای همچون انقلاب مشروطه و نهادهایی که در گذار از این قرن و پیرو آن انقلاب پدید آمدند، بازتاب یافته است. از این رو در اوایل قرن بیستم، ما شاهد محدود شدن قدرت خودکامه پادشاهان قاجار، تأسیس مجلس نمایندگی، شروع اصلاحات در نظام قضایی و تأسیس احزاب سیاسی و انجمن‌های مدنی و همچنین آزادی نسبی مطبوعات و ارتقاء حقوق شهروندی به عنوان مظاهر سوبزکتیویته تعمیم‌پذیر هستیم. در عین حال و از سوی دیگر، شاهد تأکید شدید بر لزوم توسعه اقتصادی و نظامی و گسترش کنترل دیوانی و نیز ظهور ناسیونالیسم افراطی می‌باشیم که همگی از وجه اثبات‌گرایانه مدرنیته و روح سده نوزدهمی عقلانیت‌ابزاری و جهان‌بینی علمی حکایت دارند. پس از فروکش کردن تب و تاب انقلاب مشروطه، زمینه برای کاهش تأکید بر وجه‌رهایی‌بخش مدرنیته و غلبه وجه اثبات‌گرایانه آن فراهم شد. بدون شک شرایط ملی و بین‌المللی حاصل از تخریب‌های جنگ اول جهانی نیز مشوق یک چنین گرایشی بود.

شرایط اجتماعی سیاسی ایران در فاصله بین تأسیس مجلس قانونگذاری در سال ۱۹۰۹ و ظهور رضاشاه پس از جنگ اول جهانی، را می‌توان به بهترین وجه به عنوان هرج و مرج و تلاشی ناشی از جنگ داخلی، تجاوز خارجی، و اشغال نظامی، باندبازی سیاسی میان احزاب، نزاع میان ایلات و تسلط آنان بر سیاست و بعدتر ظهور جنبش‌های بالقوه تجزیه طلبانه که ریشه در ادعاهای نوظهور قومی داشت، توصیف کرد. نارسایی تکنولوژیک و فقدان توسعه اقتصادی در مقایسه با اروپا و آمریکا در سده بیستم^۱ به آن صورت که مورد توجه روشنفکران ایرانی قرار گرفت نیز در تضعیف دوگانگی اقتباس مدرنیته از سوی روشنفکران و پذیرش وجه اثبات‌گرایانه این اقتباس نقش داشت.

این تلاشی و نیروهای آشوب‌طلب شرایطی را بوجود آوردند که اولین گام‌ها در راه به فراموشی سپردن وجه‌رهایی‌بخش مدرنیته برداشته شد. در همین دوره بود که رویارویی دوگانۀ ایران با مدرنیته که در آن وجه‌تعمیم‌پذیر سوبژکتیویته و وجه‌اثبات‌گرایانه آن در کنار هم وجود داشتند، جای خود را به وضعیتی داد که در آن سوبژکتیویته اثبات‌گرایانه نیروی غالب در زمینه فرهنگ، جامعه و دولت شد و منجر به ایست توسعه جامعه مدنی گشت. این گرایش توسط روشنفکران پس از انقلاب مشروطه تقویت شد؛ روشنفکرانی که راه را برای ظهور رژیم پهلوی مهیا ساختند و برنامه‌های او را که سخت بر وجه‌اثبات‌گرایانه مدرنیزاسیون ایران استوار بود، تأیید کردند و از آن پس این وجه، وجه غالب مدرنیته در ایران شد. این مدرنیته دو تأثیر داشت و دو پاسخ نیز گرفت. از سویی به منزله جایگزینی بر این مدرنیته اثبات‌گرایانه، در ایران همانند بسیاری از کشورها، مفهوم مارکسیستی‌ای از سوبژکتیویته جمعی ظهور کرد که فاعل مدرن را در وجه اجتماعی‌تعمیم‌پذیر تحلیل برد تا او را به عامل تقدیر تاریخ تبدیل کند و به این ترتیب آزادی‌ای را که در زمره الزامات سوبژکتیویته است، نفی کرد. از سوی دیگر، جنبش اسلامی مطرح شد که نسبت به سوبژکتیویته و فرد به منزله منتفع‌نهایی آن سخت‌مردد است و به این خاطر رفتار دوگانه‌ای نسبت به وجه اجتماعی و نتایج سیاسی سوبژکتیویته‌تعمیم‌پذیر یعنی مفاهیم و نهادهایی که مربوط به شهروندی عمومی هستند. با این همه، اندیشه‌ای که به وجه‌رهایی‌بخش مدرنیته گرایش دارد به بقای خود ادامه داده و نشانه‌هایی از تصدیقات آن در ایران پس از انقلاب به چشم می‌خورد.

یادداشت‌ها

کتابخانه
۱۶۱

۱- هگل برای تفسیر مفهون هنجاری جهان مدرن. همدتا با توجه به اصول سوبژکتیویته به هگل استناد می‌کند: «اصل جهان مدرن آزادی سوبژکتیویته است. اصلی که تمام عوامل ضرور موجود در تمامیت مغلطت، حال در جریان توسعه خود جایگاه مناسب خود را می‌یابند.»
GWFHegel, Hegel's Philosophy ... of Right (oxford: Aup, 1976, p. 286.)

- ۲- در رابطه دیالکتیکی بین دو مفهوله سوزکویتونه و عمومیت و ایراد هگل به "صورت" کانت و تلاش خودش در یک ترکیب بنیادی بین آنها به چارلز تایلر، هگل و جامعه مدرن (کمبریج، انتشارات کمبریج ۱۹۷۹)، لارنس ای کاهون، محفل [معمای] درنیت، فلسفه، فرهنگ و ضدفرهنگ (۱۹۸۷)، دیوید کلب، نقد مدرنیت محض، هگل، هایدگر و بومد (۱۹۸۶) و جی. دابلیو. اف هگل، مدرنیت و سیاست (۱۹۳۳) مراجعه کنید.
- ۳- برای مثال، برای بحث درباره تلاش برای چالنداختن موضوع بی‌مهار مدرنیت، بدون مصالحه آزادی سوزکویتونه، مراجعه کنید به سیلابین حبیب، نقد، هنجار و ناکجاآباد (۱۹۸۶).
- ۴- به نظریه کنش ارتباطی هابرماس جلد یک، عقل و عقلانیت در جامعه (۱۹۸۱)، و همان، نظریه کنش ارتباطی، جلد ۲، جهان زندگی و انتظام [سامانمندی] نقد عقل عمل‌گرا (۱۹۸۴) مراجعه شود.
- ۵- کاظم زاده، فیروز، روابط ایران با روسیه و اتحاد جماهیر شوروی تا ۱۹۲۱، ۱۹۹۱، ص ۳۳۴، شخص می‌تواند ضربه و تحقیر شکستی را که ایرانیان هنگامیکه ارتش روسیه صرفاً با ۲۲۶۰ جنگاور، ارتش ایران را با ۳۰۰۰۰ جنگاور در نبرد که علیرغم شجاعتی که ایرانیان از خود نشان دادند، صرفاً دو روز به درازا کشید، تصور کنند. همان صفحات ۸- ۳۴۴. همچنین برای متن این معاهدات به علی اکبر بیبا، تاریخ سیاسی و دیپلماسی ایران، جلد اول، چاپ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ مراجعه شود.
- ۶- برای مثال برای بحثی درباره سرشت دوگانه مدرنیت و جنبه‌های رهایی بخش و در عین حال سلطه‌گرانه، بنگرید به جان فورمان، نظریه فرهنگی و مدرنیت متأخر (۱۹۹۵).
- ۷- در این مقوله باید توجه داشت که قانون مشته با یک تغییر اثبات‌گراییانه از حقوق خلط نگردد.
- ۸- برای بحثی درباره محوریت خودکاظمی در ایران، مراجعه شود به همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران مدرن، خودکامی و مدرن گرایی کاذب، ۱۹۷۶ - ۱۹۲۶ (نیویورک، انتشارات دانشگاه نیویورک، ۱۹۸۱).
- ۹- پروانده آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۱۰- به گزارش مفصلی از شغل و زندگی ملکم بنگرید به حامد گلکار، میرزا ملکم خان: مطالعه‌ای در تاریخ مدرنگرایی ایرانی (پرکلی: انتشارات دانشگاه تبرک، ۱۹۷۳).
- ۱۱- میرزا ملکم خان، کتابچه غیبی، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷، ص ۱۲.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- میرزا ملکم خان، دستگاه دیوان، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، تهران، دانش، ۱۳۲۷، ص ۱۴۸.
- ۱۴- میرزا ملکم خان، کتابچه غیبی، صص ۱۲۰۱۱.
- ۱۵- همان ص ۱۱.
- ۱۶- میرزا ملکم خان، دستگاه دیوان، ص ۹۸.
- ۱۷- همان ص ۹۰.
- ۱۸- مفهوم تنظیمات برای اولین بار در عثمانی و به علت این که اصلاحات در آنجا آغاز گردید، با این اصطلاح نام‌گذاری شد. این اصطلاح از ولزا عربی نظم مشتق شده است.
- ۱۹- میرزا ملکم خان، دستگاه دیوان، ص ۹۵.
- ۲۰- آدمیت، فکر آزادی، ص ۱۱۷.
- ۲۱- انگیزه‌های ملکم خان در انتقاد از استبداد ناصرالدین شاه تماماً نועدوستانه نبود، رنجش شخصی او از بی‌توجهی شاه نسبت به خود عنوان سفیر بریتانیا و پس از جریمان آبروریزی لائاری به همان نسبت مؤثر بوده است.
- ۲۲- میرزا ملکم خان، قانون، ۲۰ آوریل ۱۸۹۰.
- ۲۳- همان طور که با ظهور سلسله پهلوی (۱۹۷۹-۱۹۲۵) در سده بیستم پیش آمد، استبداد و عقلانیت دیوانسالارانه دست به دست هم دادند تا قدرت دولتی را در دستان سلاطین پهلوی نهادینه کنند.
- ۲۴- میرزا ملکم خان، دفتر قانون، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان.
- ۲۵- آدمیت، فکر آزادی، ص ۱۲۱.
- ۲۶- میرزا ملکم خان، ندای عدالت، در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، ص ۲۱۵.
- ۲۷- همان.
- ۲۸- همان، ص ۲۱۴، با توجه به این که ملکم در یک محیط بسیار مذهبی می‌نوشت، در اینجا ملکم مفهوم ذهنیت را همچون ذهنیت یا واسطه تعریف کرد. پیرو مرحله پیشین این دوره بعضی از رویکردهای مذهبی به ذهنیت، با اصطلاحات ذهنیت یا واسطه تعلیم داده شده است. برای شرحی بر مفهوم ذهنیت یا واسطه مراجعه شود به فرزین وحدت، مسائلی متافیزیکی بحث انقلاب اسلامی در ایران، تردیدهایی درباره ذهنیت انسانی، نقد، جلد ۱۴ (بهار ۱۹۹۹).
- ۲۹- آدمیت، فکر آزادی، ص ۲۱۳.
- ۳۰- برای شرح مفصلی از جامعه آدمیت و اعضای آن به همان منابع مراجعه شود.
- ۳۱- همان، ص ۲۰۰.
- ۳۲- ملکم خان، کتابچه غیبی، ص ۲۶.
- ۳۳- ملکم خان، دستگاه دیوان، ص ۷۵.
- ۳۴- ملکم خان، کتابچه غیبی، ص ۲۵.
- ۳۵- ملکم خان تنها شخصی نبود که در آن زمان بر پرسش‌های سیاسی-حقوقی و مفهوم سازی قانون تمرکز کرد. رساله‌های میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله یکی دیگر از متفکران معاصر او، تحت عنوان یک کلمه که به قانون به عنوان کلید گشایش در ایران به مدرنیت ارجاع دارد نیز تأثیر گذار بوده است. بحث‌هایی که در این کتاب به پیش کشیده می‌شود، کاملاً نزدیک به بحث‌های میرزا ملکم خان است ولی در کل بیشتر بار مذهبی دارد. چالب‌تر از همه استمداد مستشارالدوله از آیه ۷۰ سوره اسراء برای بنای یک ذهنیت یا واسطه که در آنجا انسان‌ها به عنوان نایب خداوند بر روی زمین تصویر شده‌اند، به میرزا یوسف خان مستشارالدوله، یک کلمه (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۹۸۵)، ص ۵۵ مراجعه شود.
- ۳۶- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی (تهران: نشر پیام، ۱۳۵۷) ص ۷۳.
- ۳۷- همان، ص ۱۴.

۳۸- مگول بیات، میرزا آقاخان کرمانی: یک ملی گرای سده نوزدهم، مطالعات خاورمیانه‌ای، جلد ۱۰، شماره ۱ (۱۹۷۴)، ص ۳۰.

۳۹- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۱۴.

۴۰- پس از سرکوب شورش بابیه در ایران در نیمه سده نوزدهم، این حرکت به دو بخش تجزیه شد. یک بخش که توسط میرزا یحیی صبح ازل رهبری می‌شد به آسوزا اولیبه بابیه و فادانفر ماند و بخش دیگر که توسط برادر ناتنی ازل به‌الله رهبری می‌شد، مذهب بهایی را به عنوان یک فرقه جدید تأسیس کرد.

۴۱- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۶. هرچند کرمانی نویسنده‌ای پرکار بود و بیست کتاب و مقاله به او نسبت داده می‌شود، تعداد کمی از آثار او منتشر شده که تعداد بسیاری از آثار منتشر نشده او نیز در دسترس نمی‌باشد. به نظر می‌رسد که اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی فریدون آدمیت، به عنوان منبعی دست دوم، یک ارائه کامل از کارهای او باشد. من برای این بخش، این کتاب را به عنوان منبع عمده، ولی نه تنها منبع به کار بردم.

۴۲- همان

۴۳- همان، ص ۷۷

۴۴- همان، ص ۹۹

۴۵- همان

۴۶- همان، ص ۱۷۳

۴۷- همان، ص ۲۰۰ تا ۲۰۲

۴۸- همان، ص ۲۰۱

۴۹- همان، ص ۲۰۰

۵۰- میرزا آقاخان کرمانی، آینه اسکندری، ۱۹۰۶، ص ۴۷.

۵۱- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۵۲.

۵۲- بیات، میرزا آقاخان کرمانی، صص ۴۷-۴۵

۵۳- همان

۵۴- همان، ص ۴۸

۵۵- بیات، میرزا آقاخان کرمانی، ص ۴۸. همان‌طور که حوادث تاریخی در سده بیستم، پس از پیروزی مدرنیته متبینه، همراه با ظهور سلسله پهلوی در ایران نشان داد، ملی‌گرایی ایرانی موضوعات مربوط به پیش از اسلام را که توسط کرمانی بحث شده بود به شدت طرح کرد. با وجود این، ذکر این نکته اهمیت دارد که تجدید ایران باستان به عنوان یک منبع هویت فرهنگی توسط کرمانی تک بعدی نبود. در حالی که او از مذهب دولتی زرتشتی ایران امینان و اصل حقوق شاه و مسئولیت مردم در اطاعت از او به عنوان یکی از ارکان خوشبینی ایران یاد می‌کرد. همچنین توجه زیادی به مزدک، پیامبر رادیکال ایران در پایان سده پنجم به خاطر عقاید مساوات طلبانه و جمهوری خواهانه او داشت.

۵۶- همان، ص ۱۰۰

۵۷- همان، ص ۸۹

۵۸- همان، ص ۹۶

۵۹- همان، صص ۹۶ و ۹۷

۶۰- همان، ص ۱۰۶

۶۱- همان، ص ۹۲

۶۲- همان، صص ۱۱۱ و ۱۱۲

۶۳- همان، ص ۸۰

۶۴- همان، ص ۸۱

۶۵- همان، ص ۱۲۰

۶۶- میرزا آقاخان کرمانی، هفتاد و دو ملت (تهران: عطایی، ۱۳۸۲)، صص ۱۲۱-۱۱۸. این را نباید به حساب عدم حساسیت کرمانی نسبت به مسائل امپریالیسم و مستعمره سازی دانست او سخنان تندی برای استعمار و استعمار غرب از شرق دارد. در واقع می‌توان در این مقاله به مراحل جنبی عدم رضایت از مدرنیته در شکل پاسخی به استعمار دید. مراجعه کنید به آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، صص ۲۸۹-۲۸۸.

۶۷- همان، صص ۲۹۵-۲۹۴

۶۸- آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی، ص ۱۴۳

۶۹- همان، ص ۱۹

۷۰- مریم سنجابی، فراتر روشنگری: آخوندزاده و ولتر، او مطالعات ایرانی، جلد ۲۸، ص ۲۹

۷۱- برای شناخت زندگی آخوندزاده و پیشرفت روشنفکری او به آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده و خود زندگینامه او به مقالات آخوندزاده اباقر مؤمنی، تهران، آرا، ص ۱۵۴ مراجعه کنید.

۷۲- آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۵۴

۷۳- میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات و الفبای جدید (تهران، امیر، ۱۹۷۸)، ص ۲۰۶

۷۴- همان، ص ۲۸۹

۷۵- آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۶۵

۷۶- برای بحث کامل درباره پیشنهاد آخوندزاده برای اصلاح الفبا و خط. مراجعه شود به مکتوبات و الفبای جدید.

۷۷- آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۸۱



۷۸ - میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات و الفبای جدید، ص ۱۵۸

۷۹ - آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۲۲

۸۰ - میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات و الفبای جدید

۸۱ - همان، ص ۸۸

۸۲ - همان، صص ۵۳-۵۲

۸۳ - همان، ص ۱۰۸

۸۴ - همان، ص ۹۴

۸۵ - همان، ص ۸۸

۸۶ - همان، ص ۹۴

۸۷ - همان، صص ۲۲۱-۲۲۰

۸۸ - همان، ص ۲۲۲

۸۹ - همان

۹۰ - آسماعیلیه لره‌ای در میان شیعیان افراطی بودند که به واسطه دیدگاه‌ها و اعمال بدعت‌گزاران می‌شناسند.

۹۱ - میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات و الفبای جدید، صص ۱۳۷-۱۳۴

۹۲ - همان، ص ۳۲

۹۳ - همان، صص ۹۶-۹۵

۹۴ - همان، صص ۹۷-۹۶

۹۵ - همان، صص ۱۰۳-۱۰۲

۹۶ - همان، ص ۱۰۳

۹۷ - همان، ص ۹۷

۹۸ - مریم سنجایی، فراتر روشنگری، آخوندزاده و ولتر او، مطالعات ایرانی، جلد ۲۸

۹۹ - میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات و الفبای جدید، ص ۱۸۴

۱۰۰ - آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، (تهران: انتشارات دماوند، ۱۹۸۲)، ص ۱

۱۰۱ - ایرج افشار، عبدالرحیم طالبوف تبریزی، آزادی و سیاست، تهران: انتشارات سحر، ۱۹۷۸، صص ۲۰-۱۹

۱۰۲ - آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۳

۱۰۳ - عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد، ج ۱، (استانبول، اختر ۱۸۹۲) ص ۲، کتاب احمد اولین بار در سال‌های ۱۸۹۲ و ۱۸۹۴ در استانبول در دو جلد منتشر گردید. هر دو جلد شامل بحث‌هایی درباره‌ی زبان عموماً فهمیده شده علم بود که برای وی شناخته شده بود. او در روش تدوین کتاب تأخیر زیادی از امیل روسو تأثیر پذیرفته بود. بعدها در ۱۹۰۶ جلد سومی با موضوع فرعی مسائل حیات به آن اضافه کرد و در این جلد توجه بیشتری به موضوعات فلسفی و اخلاقی نمود.

۱۰۴ - عبدالرحیم طالبوف، مسالک‌المحسنین، (تهران: جیبی، ۱۹۶۸)، ص ۱۰۰

۱۰۵ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، (تفیس، غیرت، ۱۹۰۶)، صص ۹۶-۹۵

۱۰۶ - همان، ص ۷۴

۱۰۷ - او همچنین مفهوم ساری خود از آزادی را بر پایه اصطلاح حق طبیعی در رساله‌اش توضیحات درباره‌ی آزادی استوار کرد.

۱۰۸ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، ص ۷۴

۱۰۹ - همان، صص ۷۳-۷۲

۱۱۰ - همان، صص ۷۵-۷۴

۱۱۱ - عبدالرحیم طالبوف، مسالک‌المحسنین، ص ۹۴

۱۱۲ - آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۳۹

۱۱۳ - ایرج افشار، عبدالرحیم طالبوف تبریزی، ص ۸۹

۱۱۴ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، صص ۷۶-۷۵

۱۱۵ - طالبوف، کتاب احمد، ج ۱، ص ۱۴۴

۱۱۶ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، ص ۹۱

۱۱۷ - همان، ص ۹۷

۱۱۸ - همان، صص ۹۸-۹۷

۱۱۹ - همان، ص ۷۹

۱۲۰ - همان، ص ۷۷

۱۲۱ - همان، ص ۸۰

۱۲۲ - همان، ص ۸۲

۱۲۳ - همان

۱۲۴ - طالبوف، کتاب احمد، ج ۲، (استانبول، خورشید ۱۸۹۴)، ص ۱۱



- ۱۲۵ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، ص ۱۲۷
- ۱۲۶ - عبدالرحیم طالبوف، مسالک‌المحسنین، صص ۱۲۲-۱۳۱
- ۱۲۷ - همان، ص ۱۳۰
- ۱۲۸ - همان، صص ۱۴۵-۱۴۴
- ۱۲۹ - همان، ص ۹۴
- ۱۳۰ - همان، ص ۹۵
- ۱۳۱ - همان، ص ۹۴
- ۱۳۲ - همان، ص ۹۵
- ۱۳۳ - همان، ص ۹۳
- ۱۳۴ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، صص ۵۴-۵۵
- ۱۳۵ - همان، صص ۵۶-۵۷
- ۱۳۶ - همان، صص ۶۸-۶۴
- ۱۳۷ - برای دلاخ از علم به صفحات ۲۲۱ - ۲۲۰ و برای نخستین یوگی هندی به صفحات ۲۲۹-۲۲۸ کتاب مسالک‌المحسنین مراجعه کنید.
- ۱۳۸ - همان، صص ۶۵ و ۱۵۰
- ۱۳۹ - طالبوف، کتاب احمد، ج ۲، صص ۸۱-۸۰
- ۱۴۰ - قابل ذکر است که در میان نولین اساسی مکتوبی که در دسترس می‌باشد، طالبوف، قانون اساسی ژاپن را انتخاب، ترجمه، ضمیمه پایان کتاب خود کرد که طبق آن، امپراتور نقش مستبد روشنگر را در پایان سده نوزدهم بازی کرد. مراجعه شود به عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، صص ۱۳۷ و ۱۵۱.
- ۱۴۱ - عبدالرحیم طالبوف، مسائل حیات، صص ۹۰-۸۹
- ۱۴۲ - برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به نیکی کدی، سید جمال‌الدین افغانی، لس آنجلس، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۲.
- ۱۴۳ - کدی، پاسخ اسلامی به امپریالیسم؛ نوشته‌های سیاسی و مذهبی سید جمال‌الدین افغانی (لس آنجلس، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۶۸).
- ۱۴۴ - سید جمال‌الدین افغانی، خطبه‌هایی در مورد آموزش و یادگیری، در کدی، پاسخ اسلامی به امپریالیسم؛ نوشته‌های سیاسی و مذهبی سید جمال‌الدین افغانی.
- ۱۴۵ - همان
- ۱۴۶ - همان، ص ۱۰۴
- ۱۴۷ - همان، ص ۱۰۷، نقل به مضمون
- ۱۴۸ - سید جمال‌الدین افغانی، فواید فلسفه، در کدی، پاسخ اسلامی به امپریالیسم؛ نوشته‌های سیاسی و مذهبی سید جمال‌الدین افغانی، ص ۱۱۰.
- ۱۴۹ - همان، ص ۱۱۴
- ۱۵۰ - همان
- ۱۵۱ - همان، ص ۱۱۰، همچنین به سید جمال‌الدین افغانی، آرا و معتقدات سید جمال‌الدین افغانی، (تهران، المپال، ۱۹۸۵)، ص ۱۱۸.
- ۱۵۲ - همان
- ۱۵۳ - همان، ص ۱۱۱
- ۱۵۴ - سید جمال‌الدین افغانی، پاسخ جمال‌الدین به رنان، Journal des debats ۱۸ مه ۱۸۸۳، در کدی، پاسخ اسلامی به امپریالیسم؛ نوشته‌های سیاسی و مذهبی سید جمال‌الدین افغانی، جالب اینجاست که این مقاله هرگز به فارسی ترجمه نشده است. شاید برای پنهان نگاه داشتن جنبه دگر اندیش و ضد مذهب انکار اسدآبادی از طرفداران وی.
- ۱۵۵ - نچری‌های پیرو سر احمد خان (۱۸۹۷-۱۸۱۷)، بودند ووازا نچری از کلمه nature که افغانی آن را به عنوان واژه‌ای عام که معرف دیدگاههای غیرستی و خداناباورانه است به کار برد. برای اطلاعات بیشتر به کدی، پاسخ اسلامی به امپریالیسم؛ نوشته‌های سیاسی و مذهبی سید جمال‌الدین افغانی، مراجعه کنید.
- ۱۵۶ - سید جمال افغانی، حقیقت درباره فرقه نچری و شرحی بر نچری‌ها، همان، ص ۱۴۰.
- ۱۵۷ - همان، ص ۱۶۷
- ۱۵۸ - همان، ص ۱۴۱
- ۱۵۹ - همان، ص ۱۴۲
- ۱۶۰ - همان، ص ۱۴۴
- ۱۶۱ - همان، ص ۱۵۱
- ۱۶۲ - سید جمال‌الدین افغانی، اسلام و علم، به ضمیمه قضا و قدر، تبریز، انتشارات سعیدی، ۱۹۶۹، صص ۱۴۷-۱۴۴
- ۱۶۳ - همان، صص ۱۴۲-۱۴۳
- ۱۶۴ - همان، ص ۱۲۳
- ۱۶۵ - همان، صص ۱۴۲-۱۴۳