

اندیشه دولت‌گرایی و ضد دولت‌گرایی در عصر مشروطه؛ بازخوانی سه اندیشه

محمد تقی قزلسفلی*

نگین نوریان دهکردی**



چکیده

انقلاب مشروطه، طلیعه تجدد و برآمدن گونه‌ای از دولت مشروطه است که با گذار از مبانی معرفتی-سیاسی رژیم قدیم و سنت قدمایی امکان‌پذیر شد. آنچه در این رخداد، غیرقابل‌انکار است، جدال بر سر مبانی دولت جدید له و علیه آن- از سوی نسل نخست روشنفکران ایرانی دوره مشروطه است. هدف پژوهش حاضر این است که با بازخوانی نمونه‌هایی از آثار سه تن از این

* (نویسنده مسئول) دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (m.t.ghezel@gmail.com)

** دکترای اندیشه سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران (negin_nooryan@yahoo.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲۷

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۷، صص ۷۳-۱۰۲

روشنفکران، یعنی میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، و میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشان دهد که آنها برای گذار از مبانی دولت قدیم و ماهیت نظام جدید، چه درمانی ارائه داده‌اند، در این میان چه نقش و جایگاهی برای دولت قائل هستند، و بر این اساس، چگونه می‌توان آنها را در گروه دولت‌گرایان و ضد دولت‌گرایان دسته‌بندی کرد. به این منظور دیدگاه‌های این سه روشنفکر دربارهٔ مسائلی مانند تصویر تمدن ایران و غرب، نقش و جایگاه دولت، و دلایل تنزل و کسالت تمدن ایران و راه‌های غلبه بر آن، بررسی، و الگویی اجمالی از رویکرد آنها، ترسیم شده است. در پایان نیز تلاش بر آن بوده است که مکان و موقعیت نسبی هریک از این سه تن، بر طیفی که در یک سوی آن دولت‌گرایی افراطی، و در سوی دیگر آن، ضد دولت‌گرایی افراطی قرار دارد، مشخص شود.

واژگان کلیدی: تمدن ایران، ملکم خان ناظم‌الدوله، آخوندزاده، مستشارالدوله، دولت‌گرایی، ضد دولت‌گرایی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، و غرش دو «سیل مهیب» روس و انگلیس که می‌رفت خاک ایران را فروبلعد، به تدریج تکه‌های آینه به هم می‌پیوست و پیش روی ایرانیان، تصویری از خود نقش می‌بست و آنان ناباورانه در این تصویر نظر می‌کردند^(۱). برخی روی برمی‌گرداندند، دلخوش به «میوه‌های بهشتی و عطر نان»، حیران که «وطن چه عیب دارد که اصلاحش لازم باشد». (طالبوف، ۱۳۲۴: ۱۰ و ۱۱)، اما برخی دیگر، هرچه ژرف‌تر در آینه می‌نگریستند، رنجشان بیشتر می‌شد. ذلت ایران و «قرب انقراض» (طالبوف، ۱۳۲۴: ۱۳) آن را می‌دیدند.

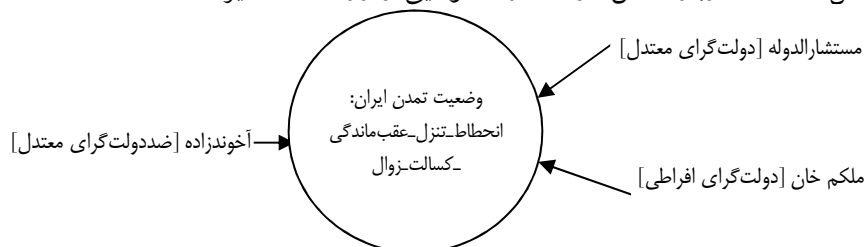
درست‌تر این است که بگوییم، سرآغاز بیداری و تجدد ایرانی، ماهیتی آسیب‌زنده و درعین‌حال، بیدارکننده داشت (وحدت، ۱۳۸۳: ۵۷). در این تصویر، ملت ایران چنان «در تنزل [بود]... که گویی» تعزیه‌ای که [ایرانیان]... هر سال برای امامان خود... [برپا می‌داشتند] درحقیقت، تعزیه‌ای [بود بر]... تیره‌بختی خود ایشان». (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۴). آنان ایرانی می‌دیدند، «مرکزش بی‌قانون... میرزاهایش، علم‌حساب‌ناخوانده... [و] تجارش، فجار». (طالبوف، ۱۳۲۴: ۱۱). گاه این تصویر مُعَوِّج در آینه، چنان خفت‌بار بود که حسی نوستالژیک به گذشته‌ای غرورآمیز را در آنان برمی‌انگیخت، درحالی‌که ملل متمدن دنیا، گام در راه پیشرفت نهاده بودند، «اهالی ایران، خاک بر سر، در این مدت، ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده [بودند]». (کرمانی، ۱۳۸۷: ۳۶۲). برای اینان، موجود غریبی که در آینه می‌دیدند، چهره‌ی دیگرگون‌شده‌ی شکوه و غنایی به‌تاراج‌رفته بود و تذکر این عظمت بربادرفته شاید می‌توانست هم‌چنان‌که باران بر سنگ خاره- «در دل جماد ایرانی» (طالبوف، ۱۳۲۴: ۱۰) اثر کند. برای برخی از این حسرت‌مندان گذشته، تمدن ایران باستان، به

«شجره‌نامه ملت نجیب» (کرمانی، ۱۳۸۷: ۴۲۴) تبدیل شد، قباله و سند اعتبار ایرانیان که باید آن را از زیر آوار ویرانه‌های پاسارگاد بیرون می‌کشیدند. برای برخی دیگر، این گذشته در اوج شکوه تمدن اسلام تبلور می‌یافت، در «عصر زرین» عظمت و هیمنه جهان اسلام که در برابر ظلمات قرون وسطای غرب، نماد درخشش بود و روشنایی. گاهی نیز حسرت گذشته، شکلی باز هم ناب‌تر و ساده‌تر می‌یافت و در تصویر مدینه‌النبی پیامبر اسلام (ص) به نهایت پالودگی و خلوص می‌رسید.

در این میان، مفاهیمی مانند کسالت، بی‌نظمی، سقوط، قهقرا، تنزل، انحطاط، عقب‌ماندگی، و زوال، بسیار شنیده می‌شد (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۴)، اما درمان چه بود؟ در میان روشنفکران نسل نخست که وارد پیکار بر سر سنت و مدرنیته شده بودند (میرسپاسی، ۱۳۸۲، ۱۰۹)، دو گرایش عمده و اصلی شکل گرفت؛ گروهی که حرکت خود را از درون دولت، نهادهای سیاسی، و دستگاه‌های حکمرانی آغاز می‌کردند که آنان را دولت‌گرا می‌نامیم، و گروه دیگری که به دگرگونی بنیادین در شیوه تفکر، هنجارها، و آداب و رسوم ایرانیان و به عبارتی، دگرگونی‌های اجتماعی در ایران باور داشتند که در دسته ضد دولت‌گرایان جای می‌گیرند. بر این اساس، در پژوهش حاضر، تمرکز ما بر رویارویی روشنفکران با معضل تنزل ایران، با توجه به مختصات این دو گروه دولت‌گرا و ضد دولت‌گرا، خواهد بود.

همان‌گونه که اشاره شد، دولت‌گرایان، دولت را قلب تپنده تمدن و فرهنگ در نظر می‌گرفتند و برای آنان هرگونه بحث از انحطاط و شکوفایی تمدن ایرانی، ناگزیر به دولت ختم می‌شد. البته تمام اندیشه‌پردازان دولت‌گرا، درباره نقش دولت در شکوفایی و زوال تمدن، نظر یکسانی نداشتند. اگرچه از نظر تمام روشنفکران این گروه، اصلاح و بهبود تمدن ایران نمی‌توانست گسسته از دولت باشد، اما در میان آن‌ها، در مورد میزان دخالت دولت در حوزه‌های گوناگون به نفع «ترقی» و «توسعه»، اختلاف نظر وجود داشت. برخی از آنان، به دنبال تحدید و برخی در پی گسترش قلمرو اختیارات دولت بودند. از سوی دیگر، ضد دولت‌گرایان در رویارویی با قهقرای ایران، راه خود را از جای دیگری آغاز می‌کردند. برای آنان، کندوکاو ریشه‌های انحطاط تمدن ایرانی، باید در خاک دیگری جز دولت انجام می‌شد. با

چنین رویکردی، نوشتار حاضر در پی بررسی اندیشه‌های سه تن از روشنفکران نسل نخست، درباره نقش دولت در شکوفایی و زوال تمدن ایران است.



۱. مبانی نظری

بحث درباره نقش دولت در مدیریت اجتماعی و تأثیر آن بر جامعه، بحث مناقشه‌برانگیزی است که با شکل‌گیری دولت مدرن، پیوندی ناگسستنی دارد؛ به‌گونه‌ای که سخن از ماهیت قدرت دولت، به‌گونه‌ای فزاینده به کانون تجزیه و تحلیل مدرن و اختلاف‌های ایدئولوژیک و نظری تبدیل شده است. این بحث‌ها در تلاش برای یافتن پاسخ به پرسش‌هایی هستند درباره موضوعاتی مانند میزان استقلال دولت از جامعه، اینکه دولت در خدمت خیر مشترک است یا مدافع سود گروه‌های مسلط، و سازندگی یا مخرب بودن موجودیت دولت. پیر بوردیو در درس‌گفتارهای خود، دولت را در دو معنا به‌کار برده است: یکی معنای محدود آن در فرهنگ لغت، که «به معنای مدیریت کلان و همان مدیریت وزارتخانه‌ها است و دیگری دولت اقلیمی با مجموعه‌ای از شهروندان و تابعان» (بوردیو، ۱۳۹۷: ۱۷). به‌طور کلی، در علوم اجتماعی، هنگامی که سخن از مقوله دولت به میان می‌آید، به چهار نظریه رقیب درباره دولت اشاره می‌شود. نظریه دولت پلورالیستی، دولت سرمایه‌داری، دولت لویاتان، و دولت مردم‌سالار. بدیهی است که هر یک از این دیدگاه‌های کم‌ویش متعارض، پاسخ‌های متفاوتی برای پرسش‌های بالا ارائه می‌دهند (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

از آنجاکه فهم سیاست مدرن، بدون تأمل در ماهیت و نقش دولت امکان‌پذیر نیست، هرگونه تلاش برای درک فرایند شکل‌گیری دولت مدرن در ایران نیز نمی‌تواند به برداشت روشنفکران ایرانی از دولت و کارکردهای آن، بی‌توجه باشد. درست به همین سبب، توجه به نقش دولت و به‌ویژه رویارویی با این مسئله که آیا

دولت، نیرویی مثبت یا سازنده است و تا چه میزان مسئولیت پیشبرد فرایند مدرنیزاسیون را به عهده دارد، و اینکه چنین مسئولیتی باید گسترده‌تر یا محدودتر شود، به دغدغه اصلی پژوهشگرانی مانند داوود فیرحی تبدیل شده است. او در این راستا تلاش می‌کند، استعاره‌هایی را در تفکر سیاسی اندیشمندان مسلمان درباره اشکال هندسی دولت و نهادهای سیاسی متناسب با آن‌ها برجسته کند و به نقشی که آن‌ها برای دولت در جامعه مدرن در نظر گرفته‌اند، توجه نشان دهد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۰۶).

پژوهش حاضر نیز همسو با تلاش نظری چنین اندیشمندانی انجام شده است و برداشت روشنفکران مشروطه را از نقش و جایگاه دولت در شکوفایی تمدن ایران بررسی و بازبینی می‌کند.

اما با توجه به پیشینه استبدادی دولت در ایران و از آنجاکه اغلب دیدگاه‌ها درباره نقش دولت در ایران، با نظریه‌های تام‌گرایانه همسوئی دارد (رنجبر، ۱۳۹۶: ۸۱)، در اینجا اصطلاح دولت‌گرایی^(۲) به کار رفته است تا معیار و محکی برای تعیین نقش دولت در شکوفایی تمدن از دیدگاه روشنفکران ایرانی باشد. دولت‌گرایی، باوری کلی است مبنی بر اینکه دولت باید کنترلی بنیادین و متمرکز بر امور سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی داشته باشد و «بر این ایده مبتنی است که دخالت دولت، ستوده‌ترین ابزار حل مسائل سیاسی و دستیابی به توسعه اقتصادی و اجتماعی است. بنیان این دیدگاه، باور عمیق و خلل‌ناپذیر به نقش دولت است و تأکید بر سازوکارهای دولتی که از مجرای آن می‌توان اقدام و کنش جمعی را ساماندهی کرد و به اهداف مشترک دست یافت. به این ترتیب، دولت به مثابه ایده‌آلی اخلاقی نگریسته می‌شود (به بیان هگل) یا به ابزاری برای خدمت به «اراده عمومی» یا منافع همگانی تبدیل می‌شود. از این منظر، سیاست‌های دولت‌گرایانه، طیف گسترده‌ای، از ملی‌سازی گزینشی و مدیریت اقتصادی تا کورپوراتیسم (در هر دو شکل لیبرال و فاشیستی آن)، و همچنین، اشتراکی‌سازی دولتی به سبک اتحاد جماهیر شوروی را دربر می‌گیرد» (Heywood, 2007: 102).

در بُعد اقتصادی، دولت‌گرایی با در نظر گرفتن دوگانه دولت و بازار بر این نظر است که قدرت سیاسی می‌تواند بازار و اقتصاد خصوصی را ساماندهی کند. در این

بعد، دولت‌گرایی با دخالت دولت در اقتصاد، یا اقتصاد دولتی و مالکیت دولتی همراه است و مالکیت خصوصی جایگاه بالایی ندارد. به لحاظ اجتماعی و اخلاقی، دولت‌گرایان بر این نظرند که فعالیت تمام افراد، گروه‌ها، و نهادها باید در راستای تقویت و افزایش قدرت و وجهه دولت باشد. دولت‌گرایان اقتدارگرا، به‌ویژه در اشکال فاشیستی آن، به ملت به‌مثابه اندامی زنده نه به‌صورت مجموعه‌ای از افراد می‌نگرند، که وجودی متمایز از افراد تشکیل‌دهنده آن دارد. در شکل کورپوراتیستی، ماهیت یک گروه صنفی، مستقل از اعضای گروه بوده و تکلیف اخلاقی هر یک از اعضا، خدمت به گروه است. به این ترتیب، دولت‌گرایان آماده‌اند که در راستای اقتدار بیشتر دولت، از آزادی و مالکیت فردی چشم‌پوشی کنند. دولت‌گرایی راست در افراطی‌ترین شکل خود، هماهنگ با الگوی فاشیستی، و دولت‌گرایی چپ، در افراطی‌ترین صورت آن، یادآور الگوی استالینیستی است (Scruton, 2007: 223).

۲. دولت‌گرایی افراطی در اندیشه میرزا ملکم خان

۲-۱. تصویر تمدن ایران

میرزا ملکم خان، که از روشنفکران سیاسی آستانه مشروطه است، در پیشبرد آنچه «فکر قانون‌خواهی» نامیده می‌شود، تأثیر بسزایی داشته است (آجودانی، ۱۳۸۲: ۲۸۱). هنگام بررسی و بازخوانی اندیشه‌های ملکم در توصیف ایران و تمدن ایرانی، یکی از تکان‌دهنده‌ترین تصاویری که پیش روی خواننده قرار می‌گیرد، روایتی است از ایران در اثری کوتاه به نام «نوم و یقطه». ملکم در آنجا در رؤیای خود، «پیرمرد محاسن سفیدی را در نظر [می‌آورد]... ژولیده‌مو و پریشان‌احوال و هراسان، با اعتدال قامت و... لباس‌های فاخره و مکمل به انواع جواهر» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۶۸). پیرمرد در خیابان ناصریه دست در دست «جوانی... که آثار نجابت و فرزاندگی از جبین او هویدا [است]... به سیر و تفرج مشغول [است]»، اما ناگهان این رؤیای آرام، جای خود را به کابوسی شوم می‌دهد. «شورش عظیمی برپا [می‌شود]... و گروهی از اجامر و اوباش، جمعیت نموده گرداگرد آن پیرمرد را فراگرفته، هرکس چیزی از او [می‌رباید]... و هر شخصی صدمه‌ای به وی [می‌رساند]... بعضی سر و صورتش را [می‌خراشند]... و برخی دست‌وپا و اندامش را پاره‌پاره [می‌کنند]... قومی دیگر

جواهرهای جامه‌اش را به‌یغما [می‌برند]... تا آنکه او را از همه‌چیز مُعری، بلکه از زندگانی مبرا کرده، جسمش را [زخمی و مجروح ساخته]... در رهگذر [می‌اندازند]...» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۶۸). ملکم، هراسناک و ناباور از این کابوس از رفیق خود حکایت این بلوا را جويا می‌شود. جواب می‌شنود «که این پیرمرد را ایران‌مرز و آن جوان را مرزبان می‌نامند، و این قوم، فرزندان ایران‌مرزند که به‌واسطه نافرمانی پدر و عدم تربیت، از تخت‌وتاج و دولت و مکنّت، محروم مانده به‌گدایی و راهزن افتاده‌اند و دفاین پدر را غارت کرده‌اند و مملکت او را بر باد داده‌اند و پدر خود را به این‌گونه ظلم و خواری گرفتار کرده‌اند» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۶۹).

در این رؤیای نه‌چندان دور از واقعیت، برای ملکم، ایران موجودیتی است کهن، ثروتمند، و ستودنی، ولی، شرافت و نجابت این پیر کهنسال، ربط چندانی به زادگان ناخلف او ندارد. پیرمرد، زخم‌خورده و درحال احتضار است، خرابی‌ها از حد گذشته‌اند، «پیشانی لشکر... گرسنگی نوکر، تعدی حکام، ذلت رعیت، هرج‌ومرج دستگاه دیوان، افتضاح و خطرات خارجه» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۶). ایران در آستانه نابودی است. «جمیع دوایر دولت، مختل، خزانه خالی، حقوق آدمیت همه در عزا، بنیان استقلال از هر طرف متزلزل...». ملکم می‌پرسد: «... چه بدبختی است که بر این خاک مستمند مستولی نباشد؟ انجام این وضع چه خواهد بود؟» و برای او فرجام این اوضاع اسفناک روشن و «مطلب معلوم [است]...» دول خارجه، ایران را خواهند گرفت» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۹۹).

جالب است که ناظم‌الدوله، برای ایرانیان نسبت به سرزمین آبا و اجدادی‌شان حقی‌قائل نیست. همچنان‌که در تصویر بالا دیده می‌شود، تمدن ایران را نمی‌توان برآیند یا حتی دستاورد مادی و معنوی ساکنان ایران زمانه ملکم دانست. دیری است که پیوند میان ایران و تمدن ایرانی با ساکنان آن، گسسته است. او در شرحی ساده‌سازی‌شده‌تر، ایران را این‌گونه تعریف می‌کند: «ایران، عبارت است از: بیست کرور خلق، شصت و چهار هزار فرسخ زمین مربع، پانصد قسم معدن، و هر نوع محصول طبیعی» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۴۹). با وجود اینکه ملکم از این نکته مهم آگاه بود که علاج خروج کشور از بحران عقب‌ماندگی، نوسازی شیوه‌های مملکت‌داری و اصلاح امور نظامی و مالیه و به‌تعبیر دقیق‌تر، «ایجاد دولت منتظم» (ناظم‌الدوله،

۱۳۹۶: ۱۵) است، اما بررسی و تأمل دقیق در اندیشه‌های او نشان می‌دهد، به عناصر سازنده هویت یک ملت نگاهی ابزاری دارد، به گونه‌ای که هریک از این عناصر می‌تواند در راستای رسیدن به اهداف تمدنی جهانشمول، به سرعت تغییر کرده یا حذف شود.

۲-۲. نقش و جایگاه دولت

۲-۲-۱. دوری‌گزینی از بحث درباره منشأ دولت

پاسخ ملکم به پرسش از چیستی دولت، به خوبی نشان می‌دهد که تصور او از آن تا چه میزان با دولت در معنای مدرن، فاصله دارد و یکی از دلایل بیگانگی اندیشه‌های او بالاک و هابز، همین مسئله است. ملکم، در پاسخ به پرسش: «دولت چیست؟» می‌نویسد: «دولت در عالم حکمرانی، یعنی سیاست، سیاست عبارت است از حکم و تنبیه، بدون تنبیه حکم نیست، بدون حکم نه سیاست است نه دولت. شرط اول حکم این است که تنبیه مخالفت با آن مشخص باشد. هر حکمی که تنبیه مخالفت با آن مشخص نباشد، یا نصیحت است یا آرزو است و یا ظلم بین» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۲۷). به نظر می‌رسد، ملکم در عبارت‌های بالا، بحث از دولت را در نهایت به نوعی با ضمانت اجرای حقوقی، معادل قرار داده است. در این تعریف، اثری از مباحثی مانند حاکمیت و اقتدار دیده نمی‌شود. مشخص نیست که او «حکم» را در چه معنایی به کار می‌برد و چون اغلب در متون خود به «حکم شاه» و «حکم اعلیحضرت همایونی» اشاره می‌کند، آن را، در اساس، دستورات و اوامر صادرشده توسط شاه می‌داند. در برداشت امروز ما از دولت، عناصر چهارگانه حکومت، حاکمیت، جمعیت [ملت]، و قلمرو، و البته عنصر پنجم شناسایی بین‌المللی، قوام‌بخش دولت هستند. اینکه تعریف ملکم از دولت با تصور امروز ما تفاوت داشته باشد، طبیعی است، اما روشن است که برداشت ملکم، حتی ربط چندانی به مباحث اصحاب قرارداد نیز ندارد.

درواقع، در اندیشه‌های ملکم، اثری از بحث جدی درباره علت پیدایش دولت و سرچشمه‌های آن دیده نمی‌شود. اگرچه درک او از دولت در قالب جانبداری از تمدن جدید، تجلی یافته است، اما او به موضوعات اساسی و مبنایی علم سیاست،

درباره نسبت میان مردم و حاکمان، ماهیت اقتدار، ریشه‌های حاکمیت، و چرایی و چگونگی حکم و اطاعت، علاقه‌ای ندارد و هیچ تلاشی نمی‌کند تا منشأی برای دولت یا توجیهی برای وجود آن بیابد، مگر در جمله‌هایی گذرا و جسسته‌وگریخته: «خداوند عالم، جمیع این نفوس و کل اشیاء را مختار و بی‌صاحب آفریده بود، ولیکن به اقتضای انقلاب اوضاع انسانی، الان اختیار جمیع این نفوس و جمیع این اشیاء، در دست یک وجود واحد ضبط است و این وجود واحد، به واسطه ضبط چنین اختیار عظیمی، خود را کاملاً مختار می‌داند، مال و جان این بیست کروار خلق و حاصل کل این زمین را به هر قسم که میل دارد، استعمال نماید» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۴۹)؛ هرچند حتی همین جمله‌های فاقد دقت و ژرفای کافی می‌توانند بر ابعادی از اندیشه ملکم پرتو بیفکنند. همان‌گونه که از جمله‌های بالا برمی‌آید، از یک سو، تمام اشیاء و نفوس، به حکم پروردگار عالم، مختار و بی‌صاحب هستند، از سوی دیگر، اکنون، وجود واحدی آن‌ها را ضبط کرده و دارای آنچنان قدرت مطلقه‌ای شده است که اختیار جمیع نفوس و اشیاء را در دست قدرت خود گرفته است. اگر از ناظم‌الدوله بپرسیم که چرا و چگونه چنین هیولایی شکل گرفته است، پاسخی که خواهیم شنید در چند کلمه خلاصه می‌شود: «به اقتضای انقلاب اوضاع انسانی» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۴۹). به نظر می‌رسد، او این غول قدر قدرت را که نمی‌داند از کجا آمده است، به عنوان یک هستی موجود می‌پذیرد و در نفس وجود او بحث نمی‌کند. او می‌گوید: «عقل من... از درک بنیان این اختیار عاجز است» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۴۹) و اگر هم چنین نباشد، عبارت‌های او نشان می‌دهد که در همان گام نخست، تعیین نسبت این موجود واحد قدر قدرت با نفوس و اشیائی که تا پیش از آن مختار و بی‌صاحب بوده‌اند، دغدغه اصلی ملکم خان نیست. گفتنی است که این شیوه بحث از هر نوع دقت در ماهیت قدرت و سرچشمه حاکمیت عاری است و از آن طفره می‌رود.

درواقع، ملکم، راه خود را برای اصلاح ایران ویران زمانه‌اش، با عدم تأمل در ماهیت دولت و دوری از هرگونه پرسش درباره منشأ وجودی آن آغاز می‌کند. دولت، وجود دارد، چون هست. رابطه این موجود نیز با ایران و ایرانیان، روشن نیست. در فقدان این دو پرسش، ملکم از بحث بنیادین درباره دولت، گذر می‌کند

تا به مسائلی برسد که برای او بسیار مهم تر هستند. بی دلیل نیست که او به سرعت از دولت به حکومت و دستگاه حکمرانی می‌رسد و از آنجا نیز وارد بحث دیوانسالاری و دستگاه بوروکراسی می‌شود.

۲-۲-۲. تکالیف دولت و حقوق رعیت

ملکم در جای دیگری تلاش می‌کند نشان دهد، «دستگاه حکمرانی» به چه منظور و هدفی ایجاد شده است. در اینجا منظور او از دولت، همان حکومت و دستگاه حکمرانی است که باز هم در شکل تقلیل یافته‌تری به دستگاه‌های اداری فروکاسته شده است. اما «تکلیف دولت ایران چیست؟» از نظر ملکم، «تکلیف عامه دول، سه چیز است: اول حفظ استقلال، دوم حفظ حقوق جانی، سوم حفظ حقوق مالی. خارج از این سه، هیچ تکلیفی بر دولت وارد نیست». ملکم توضیح می‌دهد که «ملت انگلیس از دولت خود هرگز متوقع نیست که فلان کارخانه را بسازد یا فلان گوهر را سوراخ نماید یا فلان معدن را دریاورد... [اما] در ایران، دولت مشغول همه چیز می‌شود، مگر اجرای این سه تکلیف که لازمه وجود دولت است» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۳۷). شاید آشکارترین وجه در برداشت ملکم از تکالیف دولت این باشد که در فهرست مسئولیت‌های عامه دولت، از آزادی اثری نیست و بحث امنیت بر آزادی سایه افکنده است. در این میان، رویکرد ملکم بیشتر به دیدگاه‌های هابز شبیه است، اما حتی این شباهت را نیز نباید چندان جدی گرفت، زیرا ناظم‌الدوله، درکی از قرارداد ندارد و در مورد منشأ حاکمیت بحث نمی‌کند. دست‌کم در عالم نظر، لویاتان هابز را اتباع دولت و با عهد و پیمان و رضایت خود آفریده‌اند، اما دستگاه حکمرانی ملکم، یا کارخانه دیوانسالاری او، ماشین وارداتی‌ای است که در ایجاد آن، عقل و شعور ایرانیان، جایی ندارد و نباید داشته باشد.

به این ترتیب، مهم‌ترین تکلیف دولت، حفظ «امنیت جانی و مالی» است. این همان قانونی است که «در جمیع ملل متمدنه... اولین مبنای آبادی دنیا» است. اما جالب است که برداشت ملکم از «امنیت مالی و جانی» همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، به شکل اسباب و دستگاه است (ناظم‌الدوله، بی تا: ۲۰۱). ناظم‌الدوله، حتی لازم نمی‌بیند که ساکنان ایران یا اتباع دولت ایران را برای حفظ امنیت جان و مال خود،

دست‌کم وارد پیمان و قرارداد تاریخی مفروض کند. او نه تنها با فاصله‌ای بسیار دور از لاک، بلکه همچنین از هابز، وزرای ایران را خطاب قرار می‌دهد که: «چه معطلی دارید... که «این دستگاه امنیت جانی و مالی» را یک دقیقه زودتر در این ملک تشنه عدالت برپا نمایید؟» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۲۰۳).

۳-۲-۲. مکانیزه کردن استبداد

با وجود اینکه ملکم، استبداد را یکی از عوامل عقب‌ماندگی ایران می‌داند (نصری، ۱۳۸۶: ۱۳۶)، اما شیوه‌ای که برای اصلاح و نوسازی دستگاه حکمرانی در ایران به کار می‌گیرد، به گونه‌ای است که گویی در راستای مکانیزه کردن استبداد، گام برمی‌دارد. در واقع، ملکم با نپرداختن به پرسش‌های بنیادین درباره منشأ اقتدار، به سادگی از ریشه‌یابی خودکامگی دیرپای دولت در ایران می‌گذرد و بر آن چشم می‌بندد. در همان حال، با تمرکز بر دستگاه دیوان، در تلاش است از طریق «تنظیم» و ساماندهی آن و به‌راه انداختن این دستگاه در ایران، هدف مهم‌تر ترقی و سیویلیزاسیون را برآورده کند و آن را برای این هدف، کارآمدتر سازد (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۱۹). بحث از منشأ و ماهیت قدرت سیاسی، اکنون به بحث درباره اجزای ماشین وارداتی‌ای فروکاسته شده است که قرار است ساختار استبدادی را قدرتمندتر از گذشته کند.

به نظر می‌رسد، در طرح ملکم، در نهایت شاهد گسترش قلمرو قدرت دستگاه خودکامه خواهیم بود. ملکم می‌خواهد با نصب «کارخانه دیوانسالاری» و «دستگاه امنیت جانی و مالی» و با «اصول نظم» خود، بر هرج و مرج و اغتشاش استبداد ایرانی غلبه کند، نه اینکه میزان استبداد را تخفیف دهد. هدف ناظم‌الدوله این نیست که سلطنت را در ایران مانند انگلیس و فرانسه به «سلطنت معتدل» تبدیل کند، بلکه در پی آن است که دست‌کم آن را با الگوی «سلطنت مطلق» روس و عثمانی، تطبیق دهد (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۴). او به‌صراحت می‌گوید: «اوضاع سلطنت‌های معتدل به حالت ایران اصلاً مناسبی ندارد، چیزی که برای ما لازم است، تحقیق اوضاع سلطنت‌های مطلق است» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۵). درست است که ملکم این جمله‌ها را در متنی آورده است که برای راهنمایی شاه تألیف شده و در آن جانب احتیاط را فرو نگذاشته است و در آثار

بعدی خود بی پرواتر به استبداد می تازد، اما در واقع، در سایر نوشته‌های خود نیز هرگز به اصل و اساس مناسبات قدرت خودکامه در ایران نپرداخته است. به هر حال، او در علم تنظیم خود به دنبال «مزید تسلط پادشاه» (ناظم الدوله، بی تا: ۱۱۹) است. در مواردی ملکم حتی لزومی نمی بیند که در راستای اصلاح دولت خودکامه، خود را رویاروی «سلطنت مستقل» قرار دهد و به صراحت می نویسد: «به جهت تعریف سلاطین مستقل، همین قدر بس که مانع ترقی ملت نباشند» (ناظم الدوله، بی تا: ۱۲۱). همان گونه که گفته شد، ملکم حتی زمانی که به حقوق و تکالیف رعیت و دولت اشاره می کند، اساس تکلیف دولت را در «امنیت» خلاصه می کند؛ آن هم امنیتی که باز بر استعاره کارخانه منطبق است. این به آن معناست که دستگاه دیوانسالاری باید درست و دقیق عمل کند، تا «حکم مطلق» شاه به شکل کارآمدتری مجری شود (ناظم الدوله، بی تا: ۲۲). این دستگاه، «در وسط دولت به منزله چرخ بخار است، تا این چرخ اصلی درست نشود، آن نتایج بزرگ که منظور ماست، ابداً حاصل نخواهد شد» (ناظم الدوله، بی تا: ۹۴)، اما این نتایج و خیالات بزرگ چیستند؟ ملکم پاسخ خواهد داد: «اداره قانونی، تحدید اختیار عمل، مزید تسلط پادشاه، انتظام کل ایران، ازدیاد مالیات، قدرت عسکریه» (ناظم الدوله، بی تا: ۹۵).

۴-۲-۲. دستگاه اعجاب انگیز قانون

شاید در نگاه نخست، هنگامی که خواننده با پافشاری ملکم بر قانون و نظم روبه‌رو می شود، چنین بیندازد که او در پی علاج استبداد ایرانی است، ولی با خواندن عمیق تر آثار او به تدریج درمی یابد که هدف از نظم و قانون از نظر ناظم الدوله، چیز دیگری است. ملکم در جایی قانون را چنین تعریف می کند: «هر حکمی که از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید، آن حکم را «قانون» می گویند» (ناظم الدوله، بی تا: ۱۵)، و در جای دیگری در پرسش از چیستی قانون، این بار توصیف کامل تری از نظر خود ارائه می دهد: «قانون چیست؟... دیده‌ام که می گویند، قانون آن حکمی است که از دستگاه حکمرانی صادر شود و امتثال آن بر عامه رعیت بالمساوی واجب باشد. این قسم تعریف قانون، باعث اشتباه جمعی شده است... قانون یک شرط عمده دارد که... از دقایق علوم تنظیم است. عمل حکمرانی چنان که مکرر گفته‌ایم، مرکب است

از دو عمل علیحده، یکی وضع قانون و دیگری اجرای قانون. این دو عمل، هرکدام، یک دستگاهی لازم دارند که جمیع اشکالات حکمرانی در ترتیب آنها است. هر حکمی که موافق قرار معین از دستگاه قانون صادر شود، آن حکم را قانون می‌گویند و لازمه قانون این است که حکماً از دستگاه قانون صادر شود؛ بنابراین، آن قراری که پادشاه، یا فلان وزیر... بنویسند، آن قانون نخواهد بود، در صورتی که بهتر از قوانین جمیع روی زمین باشد و بهتر از جمیع احکام مجری بشود، باز قانون نخواهد بود، منتهاش حکم خوب خواهد بود، زیرا چنان که گفتیم، قانون باید لامحاله از دستگاه قانون صادر بشود» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۳۷ و ۱۳۸).

در کشورهایی مانند ایران و در بحث ملکم درباره قانونیت، منشأ قانون، «حکم پادشاه» است و نه اراده مردم و مراد از قانونیت جز این نیست که این حکم شاه را به صورت قاعده و قانون درآورند. منظور از تفریق اختیارات اجرایی و تقنینی نیز، تفکیک قوا نیست، بلکه به این معنا است که مجلسی که دستورات شاه را به قانون تبدیل می‌کند، از دستگاهی که مسئول اجرای آن است، جدا باشد؛ برای نمونه، ملکم توضیح می‌دهد که «وقتی پادشاه حکم می‌کند که از فلان ولایت باید سالی صد هزار تومان گرفته شود، بدیهی است که این مالیات را به هزار قسم می‌توان گرفت، ولی اگر بخواهند از روی قاعده بگیرند، لازم می‌آید که اول قاعده را مشخص کنند. پس این حکم پادشاه، دو عمل عمده لازم دارد: یکی گرفتن مالیات، یکی تعیین قاعده گرفتن مالیات» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۱۶).

اکنون به تدریج روشن می‌شود که منظور ملکم از قانون چیست. قانون، یعنی فراورده کارخانه بوروکراسی، یعنی محصول ابزارها و ادواتی که حکم مطلق شاه را به شکل منظم و دائمی بسته‌بندی کرده است. قانون، نه بیان اراده ملت است و نه ربط چندانی به عرف و هنجارهای اجتماعی دارد، بلکه همان حکم شاه خودکامه است که اکنون دستگاه‌های وارداتی که اختراع علمی فرنگستان هستند، با اعمال رویه‌های بوروکراتیک آن را به صورت قانون مورد نظر ناظم‌الدوله فراوری کرده‌اند. نظم و قانون برای ملکم این است که گروهی «بالاستمرار در دیوان تنظیم جمع [آیند]... و قوانین اجرای حکم مطلق [اعلیحضرت همایونی]... را مشخص [کنند]» (ناظم‌الدوله، بی تا: ۲۲). به این ترتیب، «اعلیحضرت که شب و روز مشغول صدور

احکام هستند و با همه مواظبت شاهنشاهی، نمی‌توانند از اجرای هیچ حکمی مطمئن باشند» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۱۵۴)، از بابت اجرای موبه‌موی فرامین خود که به شکل قانون در خواهد آمد، آسوده خاطر خواهند بود. با این وصف، قانون‌گذاری بیشتر چیزی است در حد «شرح احکام شاهنشاهی و تحریر قوانین» (ناظم‌الدوله، بی‌تا: ۲۳) آن. به نظر می‌رسد که باید معنای قانون از نظر ملکم را در ایجاد نوعی ثبات و نظم در آشفته‌بازار ایران جست‌وجو کرد.

۳. میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله: دولت‌گرای معتدل

۳-۱. تصویر تمدن ایران

میرزا یوسف‌خان، به دلیل خدمت در وزارت خارجه، تجربه خوبی کسب کرده بود. در واقع، مشاهده «نظم و ترقیات» فرنگستان و مقایسه آن با وضعیت ایران بود که او را واداشت تا به جست‌وجوی «سیر این معنی... [برآید] که چرا سایر ملل به چنان ترقیات عظیمه‌ای رسیده‌اند و ما در چنین حالت کسالت و بی‌نظمی باقی مانده‌ایم» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۳). وی هرگونه ترقی، شکوفایی، و آبادانی را عدل می‌دید و ویرانی ایران برای او نشانه بی‌عدالتی بود. این خود، پرسش‌های بیشتری را درباره وضعیت ایران که مملکتی اسلامی بود، در خیال میرزا یوسف‌خان ایجاد می‌کرد. مگر نه اینکه «بنیان دین اسلام بر عدل و انصاف است... و در چندین جای قرآن مجید، خدای تعالی عدل را ستوده و سلاطین و حکام اسلام نیز هیچ‌وقت منکر عدل نبوده‌اند... پس چرا ما چنین عقب مانده‌ایم و چرا این‌طور از عالم ترقی خود را دورتر داشته‌ایم» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۱). این‌گونه بود که در تصویری که یوسف‌خان از تمدن ایرانی ترسیم کرد، بی‌عدالتی به علت‌العلل دردهای ایران تبدیل شد و به تبع آن، قانونی که عدالت بتواند بر بنیان آن شکل گیرد، در کانون تفکر او قرار گرفت. در تلاش برای ایجاد نظم، اقتدار، آسایش، و آبادانی ایران به جست‌وجوی «بنیان و اصول نظم فرنگستان» درآمد و دریافت که «هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آنجا... نتیجه... یک کلمه قانون است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۳) و از این‌رو، راه ترقی ایران نیز جز از مجرای همین کلمه واحد قانون نخواهد بود.

۲-۳. نقش و جایگاه دولت

۲-۳-۱. تحدید قدرت دولت

پیشتر اشاره شد که به نظر مستشارالدوله، حُسن سیاست و عدالت است که سبب آبادانی و عمارت می‌شود؛ به‌این ترتیب، روشن است که از نظر او، دولت در شکوفایی و کسالت هر تمدن، نقش کلیدی ای ایفا می‌کند و از این منظر، در دولت‌گرایی او تردید چندانی نمی‌توان داشت. جالب است که اگرچه بحث مستشارالدوله، بحثی حقوقی است و نه فلسفی، اما نباید چنین پنداشت که او در اندیشه‌های حقوقی خود، یکسره به بنیان دولت و منشأ قانون بی‌توجه است و مانند ملکم خان، بحث درباره آن‌ها را مسکوت می‌گذارد.

نفس پیوندی که مستشارالدوله میان سیاست و عدالت برقرار می‌کند، نشان می‌دهد که برداشت او از سیاست و دولت، با عرف و هنجارهای اجتماعی، پیوند می‌خورد و مانند جهازی مکانیکی، زائده‌ای بر استبداد ایرانی نیست. باید توجه داشت که او حقوق بشر فرانسه را ترجمه کرده است و همین‌گزینه‌ها نیز بر نوع نگاه او به حوزه اختیارات دولت و نقش و جایگاه آن پرتو می‌افکند. اقدام مستشارالدوله به ترجمه حقوق بشر، شاهی بر این مدعا است که دولت موردنظر میرزا یوسف‌خان نمی‌تواند دولت تمامیت‌خواه و اقتدارگرای ملکم باشد. قانونی که او بر آن پای می‌فشارد، قانونی است که راه را بر خودکامگی می‌بندد و در شکل‌گیری آن، عرف و شرع -البته با نوع نگاه ویژه او به شریعت- باید در نظر گرفته شوند؛ به‌این ترتیب، قانون از نظر او نمی‌تواند به شیوه ناظم‌الدوله از حکم و اراده اعلیحضرت همایونی برآید، زیرا قانون اساساً برای آن نگاشته می‌شود که سرچشمه عدالت باشد و راه را بر اراده مطلق و تصرفات عنان‌گسیخته ببندد.

دولت‌ها نیز سربسته رشته همین قانون هستند و حوزه اختیار آن‌ها را دایره قانون تعیین می‌کند. این‌گونه است که می‌توان گفت، حقوقی که مستشارالدوله از آن سخن می‌گوید، ناظر به حقوق اساسی است و با تحدید قدرت دولت و جلوگیری از دست‌درازی حاکمان به زندگی سیاسی و اجتماعی، قرابت دارد. حقوق اساسی و به‌عبارتی، حقوق بشر، حقوقی فسخ‌نشده در نظر گرفته می‌شوند و میرزا

یوسف‌خان با ترجمه آن‌ها در پی این است که در نظام خودکامه‌ای که در آن دست تعدی حاکمان را هیچ حد و مرز قانونی‌ای کوتاه نمی‌کند، سپهری ایمن از تجاوز مستبدان تعریف کند.

۲-۳. در جست‌وجوی روح قوانین

همان‌گونه که فریدون آدمیت تصریح کرده است، در عصر مشروطه، حکومت قانون، حدیث مهم زمان بود (آدمیت، ۱۳۹۲: ۱۷۰). اگرچه بحث مستشارالدوله، به‌ظاهر بحثی حقوقی است و در آن از استدلال‌های فلسفی درباره دولت و حاکمیت، اثری دیده نمی‌شود، اما همان‌گونه که آمد، حقوق موردنظر او ناظر به حقوق اساسی بوده و در اساس، سیاسی است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۹). به همین دلیل است که قانون موردنظر میرزا یوسف‌خان، راه خود را یکسره از «اصول نظم» و «علم تنظیمات» ناظم‌الدوله جدا می‌کند. نکته بسیار مهم در اندیشه‌های مستشارالدوله، توجهی است که او به «روح قوانین» نشان می‌دهد. او قانون را به شیوه ملکم، همچون محصول کارخانه بوروکراسی نمی‌فهمد، و روح و جان آن را در انتصاب میرقضا و عمل به قانون جست‌وجو نمی‌کند. روح قانون از نظر مستشارالدوله، همان حقوق انسانی‌ای است که هیچ دولتی، حق تعدی و تعرض به آن‌ها را ندارد. در اینجا است که روح قانون او می‌تواند پیامدهای سیاسی مهمی داشته باشد و خواب خودکامگان را برآشوبد، زیرا بحث حقوقی او، از علم اداره شهری فراتر می‌رود، شالوده روابط شاهان مستبد را با رعیت به پرسش می‌گیرد و می‌تواند تیشه‌ای باشد بر ریشه درخت شوم استبداد. او خود در این باره در «فصل حقوق عامه فرانسه» از رساله‌اش توضیح می‌دهد که بحث او به قوانین جاری که برآمده از مقتضیات زمان و مکان هستند، ناظر نیست، بلکه در پی بنیان پایدارتری است.

این حقوق اساسی و درواقع، این جان قوانین از نظر مستشارالدوله، در اسلام و مسیحیت یکسان است و مستشارالدوله با ذکر نمونه‌هایی از آیه‌ها و احادیث نشان می‌دهد که اسلام نیز این حقوق را تأیید می‌کند؛ از این رو، اگرچه حقوق یادشده، «حقوق عامه فرانسه نام دارد، ولی در معنی حقوق عامه مسلمانان در کل جماعت متمدنه است و چون جمیع آن‌ها با احکام و آیات قرآنیه مؤید آمده، پس احکام الهی است و واجب

است که آن‌ها را به عمل آوریم و به احکام الهی امتثال کنیم» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۷۰). با چنین استدلالی است که او در نامه‌ای به آخوندزاده رساله خود را «روح اسلام» می‌نامد، زیرا اسلام، دین عدالت است و قوانین آن نمی‌تواند با روح عدالت ناسازگار باشد؛ روحی که در اعلامیه حقوق بشر فرانسه نیز بازتاب یافته است.

البته او می‌داند که میان قانون شرع و کودهای فرانسه تفاوت وجود دارد و به تفاوت‌های پنج‌گانه شریعت و قانون نیز اشاره کرده است (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۹-۲۵)، اما این موارد، ایرادهای قابل‌رفعی خواهند بود و مهم همان روحی است که بر قوانین حاکم است و چنانچه به این نکته اساسی در تألیف و تدوین قانون دقت شود، عدالت و در سایه آن، عمارت و آبادی دست‌یافتنی است. بدیهی است که هر جامعه‌ای، عرف و هنجارهای ویژه خود را دارد و دیانت مردم نیز در جوامع گوناگون متفاوت است؛ از این رو، «اگرچه کودها، جامع حق است و سرمشق چندین دول متمدنه، مع‌هذا... [لازم نیست ایرانیان]... کود فرانسه یا سایر دول را برای خود... استنساخ کرده معمول [بدارند]»، بلکه کافی است، کتابی تدوین کنند «که جامع قوانین لازمه و سهل‌العبارت و سریع‌الفهم و مقبول ملت باشد» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۰).

بدیهی است که طرح مستشارالدوله بی‌اشکال نیست، به‌ویژه اینکه او بسیاری از تناقضات و دشواری‌های تدوین کتاب قانون را نادیده می‌انگارد و مدعی می‌شود که «آنچه قانون خوب در فرنگستان هست و ملل آنجا به‌واسطه عمل کردن به آن‌ها خود را به‌اعلی‌درجه ترقی رسانیده‌اند، پیغمبر [عظیم‌الشان] هزار و دویست و هشتاد سال قبل از این، برای ملت اسلام مقرر و برقرار فرموده» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۲)، اما با توجه به روح قوانین و حقوق اساسی که او به‌مثابه بنیانی برای بحث خود در نظر گرفته است و آن‌ها را در تناقض با اسلام نمی‌داند، راه‌حل او پذیرفتنی و دست‌یافتنی است.

۴. میرزا فتحعلی آخوندزاده: ضد دولت‌گرای معتدل

۴-۱. تصویر تمدن ایران

فتحعلی آخوندزاده، پیشوای خیل عظیم روشنفکرانی است که در بی‌اعتنایی مطلق به نظام سنت و در شرایط اطلاع نادرست از روند تحولات غرب، دیدگاه‌های خود را

عرضه می‌کردند (آبادیان، ۱۳۹۲: ۱۳۰). براین اساس، ایران و تمدن ایران در نگاه آخوندزاده، تصویر تمدنی روبه‌زوال است؛ «ظلم دیسپوت و زور فئاتیزم علما به ضعف و ناتوانی اهل [او]... باعث شده و جوهر قابلیت [آن‌ها]... را زنگ‌آلود [کرده] و... به دنائت طبع و رذالت و ذلت... خوگر ساخته و جمیع خصایص حسنه فطریه را از صداقت و عدالت... و جوانمردی و شجاعت... از [آن‌ها]... سلب کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۴). وضعیت مدنیت آن‌ها را می‌توان از اسب‌های آسیا قیاس گرفت که «هر روز در دایره معینه گردش می‌نمایند و در وقت خود، جو و کاه می‌خورند و آب می‌نوشند و می‌خوابند و باز بیدار می‌شوند و همان گردش دیروزی را تکرار می‌کنند، الی انقراض عالم، و... هرگز خبر ندارند که در دنیا، چمن‌ها و علفزارها و مرغزارها و گلزارها و چشمه‌ها و کوه‌ها و دره‌ها هست» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۴).

آخوندزاده، آغاز تنزل تمدن ایران را حمله اعراب می‌داند و این نگاه بیشتر به این سبب است که گمان می‌کند، اسلام در زمانه او چون مسیحیت در قرون تاریکی، با نوعی خشکاندیشی و جمود همراه شده و سبب شده است که نقل بر عقل چیره شود که عامل اصلی خرابی و ویرانی است (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۱۷). باوجود این، او در نامه‌ای به مانکجی صاحب می‌نویسد: «در ایران، دین اسلام، پایدار و برقرار خواهد بود...، اما نه بدان روش و حالت که سابقاً بود» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۲۷).

آخوندزاده در تصویری که از تمدن ایران ترسیم می‌کند، رویکرد کاملاً ملی‌گرایانه‌ای در پیش می‌گیرد و در جست‌وجوی متمایز کردن عناصر هویتی مشخص ایرانی است. او بارها و بارها در نوشته‌های خود در راستای یافتن ریشه‌های عقب‌ماندگی و انحطاط ایران، با حسی نوستالژیک از ایران باستان سخن می‌گوید و بسیاری از بیماری‌های زمانه خود را از انحطاط اخلاقی گرفته، تا استبداد، و تا دشواری‌نویسی و ایرادهای موجود در الفبا، به هجوم عرب‌ها نسبت می‌دهد؛ به این ترتیب، او در پی غربال کردن عناصر فرهنگی ایرانی و جدا کردن آن‌ها از عناصر دیگر فرهنگ و تمدن اسلامی است و گاهی حتی چنین به نظر می‌رسد که در اصلاح الفبا که در بخش‌های بعد به آن خواهیم پرداخت نیز چنین هدفی را دنبال می‌کند، زیرا حتی در پی آن است که خط دینی را از خط علمی جدا کند (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۰۱). او در تأکید بر عناصر هویت ملی، در نوشته‌ای به

منشی روزنامه ملت ایران که علامت مسجد را به عنوان نماد این روزنامه برگزیده است، ایراد می‌گیرد که «اولاً شکل مسجد که تو در روزنامه خود علامت ملت ایران انگاشته‌ای، در نظر من، نامناسب می‌نماید. به علت اینکه اگر از لفظ ملت، مراد تو معنی اصطلاحی آن است، یعنی اگر قوم ایران را مراد می‌کنی، مسجد، انحصار به قوم ایران ندارد، بلکه جمیع فریق اسلام، صاحب مسجدند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۴۴ و ۴۵). سپس از او می‌خواهد که نمادی را برگزیند که ویژه ایران باشد؛ به این معنا که به نوعی با ایران باستان یا مذهب تشیع در پیوند باشد؛ برای نمونه، «علامت قوم ایران قبل از اسلام، آثار قدیمه فرس است، از قبیل تخت جمشید و قلعه اصطخر... و بعد از اسلام یکی از مشهورترین آثار پادشاهان صفویه است که در ایران مذهب اثنی‌عشری را رواج داده‌اند و عواطف مختلفه آن را در سلک ملت واحد منتظم داشته‌اند و باعث سلطنت مستقله جداگانه ایران شده‌اند؛ پس بر تو لازم است که به جهت اشعار ملت ایران، علامتی پیدا کنی که از یک طرف، دلالت بر دور سلاطین قدیمه فرس داشته باشد، و از طرف دیگر، پادشاهان صفویه را به یاد آورد» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۴۵).

۲-۴. نقش و جایگاه دولت

۱-۲-۴. دولت و پارادوکس آخوندزاده

با بررسی جایگاه و نقش دولت در اندیشه‌های آخوندزاده، به تدریج درمی‌یابیم که او روشنفکری انقلابی است که در پی دگرگونی بنیادین جامعه و رسوم و هنجارهای آن است. او عامل شکوفایی و زوال تمدن را در جایی غیر از دولت جست‌وجو می‌کند و نیروی محرکه پیش‌برنده تمدن را در حوزه اندیشه و عقلانیت مدرن می‌جوید. این همان چیزی است که او با عنوان «عقل‌گرایی» و «آزادی خیالات» از آن یاد می‌کند.

هرچند، درست در همین نقطه است که تناقض دیدگاه ضد دولت‌گرای آخوندزاده رخ نشان می‌دهد، یعنی دقیقاً در جایی که تلاش می‌کند، اصلاحات خود را در عمل، اجرا کند. این‌گونه است که او در نهایت، برای عملی کردن همین طرح‌های اصلی، ناگزیر به دولت یا دست‌کم نخبگان دولتی تجددخواه، متوسل

می‌شود؛ برای نمونه، با اینکه باسوادی عامه مردم برای او برتری دارد و به این منظور، «الفبای جدید» خود را ابداع کرده است، در پایان، طرح تغییر الفبا را به دولت‌های ایران و عثمانی می‌فرستد تا شاید آن را در نظام آموزشی به‌کار گیرند و به شیوه اصلاح از بالا به جامعه تزریق کنند. اگرچه آخوندزاده در این راه ناکام ماند، اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که در این صورت، ضد دولت‌گرایی فتحعلی‌خان می‌تواند در عمل، به دولت‌گرایی تمامیت‌خواهانه بینجامد و به عکس خود تغییر چهره دهد. دولتی که به بهانه رفع مشکل اصلی که سوادآموزی و علم‌آموزی است، اجازه و اختیار دارد که به سپهر زیست‌جهان، حمله کند و حتی زبان و نوشتار مردم را نیز دست‌کاری کند.

با این حال از نظر آخوندزاده دست‌کم به لحاظ نظری - راه اصلاح ایران و تمدن ایرانی از اصلاح دولت آغاز نمی‌شود. بدون علم، ظلم رفع نمی‌شود و عدالت دست‌نیافتنی است. استبداد بر جهالت تکیه دارد و برای رفع استبداد باید بنیاد آن را برانداخت و ریشه‌های آن را خشکاند. درخت خبیث دیسپوتیسم نیز در نادانی و بی‌سوادی عامه، در فئاتیسم و تعصب دینی ریشه دارد. این نکته‌ای کلیدی است که «حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغای... فرنگستان، مثل وولتر و روسو و مونتسکیو، و... هم فهمیدند که به جهت رفع ظلم از جهان، اصلاً به ظالم نباید پرداخت، بلکه به مظلوم باید گفت:... تو که در قوت و عدد و مکتب از ظالم به مراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم می‌شوی. از خواب غفلت بیدار شو، گور پدر ظالم را بسوز! الان اداره و سلطنت قونستی توتوسی که در اکثر ممالک یورپا موجود و معمول است، نتیجه همین افکار حکما است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۱۲).

بدون آگاهی ملت و دگرگونی اجتماعی، نوشتن قانون، سودی نخواهد داشت و این همان نقدی است که او بر یک کلمه مستشارالدوله نیز وارد می‌داند. مادامی که به تربیت فرهیختگان نپردازیم و در آموزش و تربیت افراد شایسته نکوشیم، خودکامگی از میان نخواهد رفت و دگرگونی حاصل نخواهد شد. نمی‌توان منتظر ظهور پادشاهان عادل بود، زیرا آنان خود، محصول فرهنگ و تمدنی بوده‌اند که افرادی لایق و کارآمد می‌پرورد. اگر ایرانی که روزگاری دیار فرشتگان بود، امروز جایگاه اهرمن گشته و فرشته توانسته به دیو بدل شود، «اهرم‌ن نیز فرشته می‌تواند

شد. باید سبب را منظور نماییم. آیا به چه سبب، فرشته، اهرمن شده است، وقتی که همان سبب رفع شد، باز اهرمن فرشته خواهد گشت... شما می‌گویید که اردشیر بابک و کیخسرو بافرهنگ می‌خواهد که اهرمن فرشته گردد. من می‌گویم که خیر، سبب معلم باید رفع شود که اردشیر بابک و کیخسرو بافرهنگ ظهور کند تا اینکه اهرمن را فرشته گرداند. مادام که همان سبب باقی است، الی انقراض عالم، نه اردشیر بابک ظهور خواهد کرد، نه کیخسرو بافرهنگ!» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۲۵).

با وجود پارادوکسی که آخوندزاده در اجرای اصلاحات اجتماعی موردنظرش با آن روبه‌رو است، یکی از نمونه‌های جالبی که در آن رویکرد ضد دولت‌گرایی آخوندزاده، هم در نظر و هم در طرح عملی او، بازتاب می‌یابد، نامه‌هایی است که در مورد مسائل مکتب و تدریس، میان او و سردبیر روزنامه «کینچی»^(۳) رد و بدل شده است. فتحعلی‌خان در آنجا به حسن‌بیگ می‌نویسد: «تو در هر روزنامه‌ها فضیلت و ثمرات علم را به ما طایفه مسلمان یادآور شده و مرتباً تأکید می‌کنی: علم بیاموزید، علم بیاموزید... بسیار خوب، حرفت بامعنی، نصیحتت مفید... اکنون ما آماده‌ایم که نصیحت تو را به‌جا آوریم، ولی به ما بگو که علم را در کجا بیاموزیم و از کی بیاموزیم، و در چه زبانی بیاموزیم؟... منفعت علم در صورتی پدیدار است که کافه ناس، مانند مردم پروس و مردم ینگن دنیا، اناث و ذکور، از علم بهره‌یاب باشند... مراد تو وقتی کاملاً برآورده می‌شود که حتی چوپان‌های ما نیز مانند چوپان‌های پروس، خواندن و نوشتن بدانند و طایفه اناث ما نیز بتوانند بخوانند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۶-۱۱۴).

نکته جالب این است که در این نمونه، آخوندزاده در راه‌حل عملی‌ای که ارائه می‌دهد نیز برای دولت و هیئت حاکمه، نقش اصلی‌ای قائل نمی‌شود. در مقابل، برای تأمین منابع مالی و تصمیم‌گیری درباره سوادآموزی و تربیت عامه، زاویه نگاه یکسره متفاوتی درپیش می‌گیرد. او به سردبیر می‌نویسد: «بیا تدبیری اندیشیم، بیا و تو از هر نفر به‌جای صد منات، پنجاه منات درخواست کن که به هیئت بدهند... بعد نتیجه این تدبیر هرچه شد، در روزنامه‌ها بنویس و اعلان کن تا من نیز بخوانم. اگر اهل باکو به چنین عمل خیر اقدام کنند، تأسیس مدارس در سایر شهرها و تشکیل جمعیت‌ها را یقین کن. من ضامن» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۷).

۲-۲-۴. تألیف قانون برای ملت مُرده

آخوندزاده از وضعیت اسفناک بی‌قانونی و هرج و مرج حاکم بر استبداد ایرانی، آگاه است و می‌داند که شاه در ایران، پادشاه حقیقی نیست، زیرا «به اصطلاح اهل یورپا، اسم پادشاه حقیقی به کسی اطلاق می‌شود که تابع قانون بوده و در فکر آبادی و آسایش وطن، و در فکر تربیت و ترقی ملت باشد. [حال آنکه] در مملکت ایران، بعد از غلبه تازیان و زوال دولت پارسیان و فانی شدن پیمان فرهنگ...، سلطنت حقیقی نبوده است. در مدت تاریخ هجری، فرمانروایان این مملکت کلاً دیسپوت و شبیه حرامی‌باشیان بوده‌اند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۳)، اما آیا با نوشتن قانون می‌توان به این وضعیت سامان داد؟ پاسخ فتحعلی‌خان، منفی است.

او در جایی، میرزا حسن‌خان مشیرالدوله را که وزیر عدلیه بوده و گویا در تهران، بنای وضع قوانین گذاشته است، دیوانه می‌خواند و می‌نویسد: «نمی‌دانیم که این قوانین را که خواهد خواند، وقتی که ملت کلاً و عمومیتاً بی‌سواد است. در این عصر، واجب است که حتی نفرات لشکر نیز صاحب سواد و صاحب علم باشند، مثل نفرات لشکر پروس، اما اکثر حکام و ایل‌بگیان و کلخدایان و خدام در ایران سواد هم ندارند، کجا مانده که علم داشته باشند. به کوران قوانین وضع کن یا نکن چه تفاوت خواهد داشت!» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۱). شالوده و بنیان هر تجدید و هر تنظیم در ایران، علم و دانش و سوادآموزی است و بدون آن‌ها «جمع تنظیمات و تجدیدات... [چون] بنایی است [که] پای‌بست ندارد و بی‌دوام است، امر موقتی است. بعد از چند روز، نسیباً منسی خواهد شد. باید علوم و معارف فیما بین کل اصناف ملت از اعلی و ادنی، از وضع و شریف، بلااستثنا عمومیت پذیرد، شبان و کشت‌کار و تاجر و عطار نیز آن استعداد را داشته باشند که وزرا دارند و جمیع ملت در جمیع تدابیر اولیای دولت شرکت داشته باشد» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۲).

به این ترتیب، به نظر فتحعلی‌خان، علاج دردهای ایران را نباید در قانون جست و وضع قانون، نقش اصلی و محوری‌ای، حتی در اصلاح دولت، رفع خودکامگی، یا رویارویی با انحطاط و تنزل تمدن ایران، ندارد. البته انتقادهای فراوانی می‌توان به این رویکرد وارد کرد، ولی از منظر شناخت زاویه نگاه او می‌توان دید که برداشت آخوندزاده از نقش و جایگاه دولت، قانون، و سیستم قانونی با روشنفکرانی مانند

ملکم و مستشارالدوله از اساس، متفاوت است. او به مستشارالدوله -که کلمه واحده قانون را کلید گشایش عقب ماندگی ایران می‌داند- می‌نویسد: «مادام که... جمیع مردم، بدون استثنا، از دهاتی و شهری، صاحب سواد و صاحب معرفت نگشته است، جمیع زحمات شما باطل است. رساله‌ای که شما از یوروپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه خیالات یورویپیان است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۰). به این ترتیب، اصلاحات باید از همین «خیالات» آغاز شود و در حوزه اندیشه رخ دهد.

۳-۲-۴. اصلاح الفبا، جایگزین وضع قوانین

مبدأ کل آبادی‌ها و عمارت‌ها، انتشار علوم است و تازمانی که راه بر گسترش علوم گشوده نشود، سایر اصلاحات، بازیچه‌ای بیش نخواهد بود. راه انتشار علم نیز اصلاح الفبا است که آخوندزاده در الفبای جدید خود آن را به ایرانیان نشان داده است (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۱۲). از آنجاکه ریشه مشکل انحطاط و شکوفایی تمدن در خیالات و اندیشه است، اصلاح را نیز باید از این نقطه شروع کرد، اما به نظر آخوندزاده، یکی از دلایل اصلی و عمده جهل و تاریک‌اندیشی مردم، در کشورهای اسلامی و به‌ویژه در ایران، بی‌سوادی و علت آن نیز، دشواری خط است. نخستین گام در راه اصلاح در هر حوزه‌ای، اصلاح الفبا است. آخوندزاده در این باره می‌نویسد: «اگر برسید چه باعث شده من زیاده از پانزده سال است برای تغییر الفبا اسلام دست‌وپا می‌زنم، سخن درست بگویم: نمی‌توانم دید که امروز جمیع ملل دنیا آنآ فآنآ در علوم و صنایع ترقی بکنند و حتی اهل مملکت یاپونیا نیز قدم به دایره سویلیزاسیون گذاشته از خط یریغلیفی خود دست بردارد، اما ملت اسلام به واسطه صعوبت آلت تعلم خود از ایشان عقب بماند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۰۰). او توضیح می‌دهد که «غرض من از تغییر خط حاضر اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع، سهولت پیدا کرده، کافه ملت اسلام، شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً و اناثاً... به تحصیل سواد و تعلم علوم و صنایع امکان یافته، پا به دایره ترقی گذارند و رفته‌رفته در عالم تمدن، خود را به اهالی اروپا برسانند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۹۶).

اما آخوندزاده ناگزیر است که برای اجرای همین اصلاحات اصلی، طرح خود

را به دولت‌هایی عرضه کند که مدعی قائل شدن نقش فرعی برای آن‌ها است. در نهایت، همان‌گونه که پیشتر آمد، آخوندزاده در این زمینه با نوعی پارادوکس روبه‌رو است. الفبای جدید او، راه به‌جایی نمی‌برد و برنامه اصلاحی او عقیم می‌ماند، زیرا هیئت حاکمه ایران و عثمانی، دست‌کم در دوران زندگی او، علاقه و توجهی به آن نشان نمی‌دهند. دست‌شسته و ناامید از بهبود «فهم عامه» از طریق اصلاح خط، این بار در اندیشه رواج عقول اروپاییان در «خواص ملت» می‌افتد و به طرح تأسیس دانشگاه می‌اندیشد و ناامیدانه می‌نویسد: «افسوس که خیالم صورت نگرفت، مفهوم اولیای ملت اسلام نشد و اولیای ملت اسلام از اصل کار غفلت ورزیده به فروع مشغول می‌شوند و فرع را بر اصل، مرجح می‌انگارند و بدین سبب، عامه ملت اسلام، الی انقراض دنیا، از علوم و صنایع اهالی اروپا بی‌بهره خواهد ماند. الان افسوس من به‌جایی نمی‌رسد. من دیگر از ترقی کافه ملت و از معرفت عامه امت، صرف‌نظر کردم. حالا رجوع می‌کنم به خواص» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۹۶-۱۹۷). البته آموزش خواص از طریق تأسیس آکادمی نمی‌تواند به اندازه انتشار علوم در میان عوام، در ترقی مؤثر باشد و مشکلاتی به‌همراه دارد. با این‌همه، اگر اولی ممکن نشود، دومین راه، باز هم بهتر از پرداختن به سایر فروع خواهد بود (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۹۷).

در همین راستا، آخوندزاده به اصلاح سبک نگارش نیز توجه نشان داده و ساده‌نویسی را توصیه می‌کند که به بهبود فهم و انتقال آسان‌تر معانی یاری رساند. از نظر او، نوشتن به شیوه‌ای روشن و به‌زبانی قابل‌فهم، گام مهمی در راستای رشد عقل و نشر علم است. اکنون، زمانه ایجاب می‌کند که «این قاعده... را که از عرب‌ها به ما یادگار مانده... اما خطای محض است... ترک نموده... و از عمل کودکانه دست برداریم، زیرا به‌خاطر قافیه الفاظ مترادفه و تکرارات کثیره وقوع می‌یابد و معانی زاید غیرواجبه پیدا می‌شود، کلام از وضوح می‌افتد، طبایع از آن تنفر می‌کنند، و تصنیف شهرت نمی‌یابد؛ چنان‌که تاریخ و صاف و دره شهرت نیافتند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

واکاوی اندیشه‌ی این سه روشنفکر مطرح عصر مشروطه، نشان می‌دهد که همان‌گونه که اندیشمندانی مانند طباطبایی و فیرحی دریافته‌اند که از همان نخستین گام‌ها، بحث در مورد مبانی دولت مدرن در ایران، به‌گونه‌ای ناقص و معیوب پیش رفته است، اگر جنبش مشروطه را تاریخ زایش دولت مدرن در ایران بدانیم، می‌توان دید که چگونه دولت مدرن در ایران معاصر، «خصلتی منشوری دارد و ترکیبی است از ذهنیت سنتی نظیر استبداد و امپراتوری، به‌علاوه‌ی جوهری از افزونه‌های متناقض حکومت‌داری‌های جدید» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۳). به‌این ترتیب، دولت جدید نه‌تنها محصول اندماج حکمرانی سنتی و مدرن، بلکه حاصل در کنار هم نشستن تصورات گوناگونی از دولت مدرن و نقش آن در توسعه و مدرنیزاسیون است. از این منظر، در ایران با گذاری منطقی از حکومت‌داری سنتی به نوعی حکومت‌داری مدرن در فرایندی تاریخی روبه‌رو نبوده‌ایم، بلکه این سیستمی است که در آن افزونه‌های متعدد و ناهمساز، تناقض درونی نظام را شدت بخشیده‌اند و گویی «دانلودهای ناتمام و مداوم بر روی سیستمی منفعل بوده‌اند که کمتر قادر به ارتقای نرم‌افزاری مؤثر خود بوده است» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۲ و ۱۳).

در این میان، دیدگاه‌های هر سه روشنفکری که از آن‌ها سخن رفت، این ناهمسازی‌ها و افزونه‌های تناقض‌آمیز را به‌خوبی بازتاب می‌دهند. همان‌گونه که بخشی از این آشفتگی درباره‌ی نقش دولت در شکوفایی تمدن ایران، به‌روشنی قابل مشاهده است. در پایان می‌توان با توجه به آنچه در پژوهش حاضر درباره‌ی سه روشنفکر عصر مشروطه مطرح شد، جدول تطبیقی اندیشه‌های آن‌ها را به‌شکل زیر سامان داد تا وجوه شباهت و تفاوت آن‌ها روشن‌تر شود.

جدول شماره (۱). جدول تطبیقی سه روشنفکر نسل نخست بر مدار دولت‌گرایی و ضد دولت‌گرایی

نسل نخست روشنفکری	میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله	میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله	میرزا فتحعلی‌خان آخوندزاده
بر مدار دولت‌گرایی و ضددولت‌گرایی	دولت‌گرایی افراطی	دولت‌گرایی معتدل	ضددولت‌گرایی معتدل
تصویر تمدن ایران	عقب‌ماندگی	کسالت	تنزل
تصویر تمدن غرب	فرنگستان و قانون آبادی فرنگستان و کارخانات انسانی کارخانه دیوانسالاری علم تنظیم	عدالت و حسن سیاست مایه عمارت کلمه یگانه قانون قانون در برابر تصرف مطلق و خودسری	شان فرنگستان عقل‌گرایی و آزادی خیال کریستیکا پروتستانتیسیم
نقش و جایگاه دولت	روی‌گردانی از بحث در مورد منشأ دولت تکالیف دولت و حقوق رعیت مکانیزه کردن استبداد دستگاه اعجاب‌انگیز قانون قوانین شرع	تجدید قدرت دولت در جست‌وجوی روح قوانین	دولت و پارادوکس آخوندزاده تألیف قانون برای ملت مرده اصلاح الفبا جایگزین وضع قوانینتجدید اختیارات علما
علت زوال ایران و راه درمان	اصلاح کارخانه دیوانسالاری	تدوین کتاب قانون	الفبای جدید سوادآموزی پروتستانتیسیم اسلامی

✱

یادداشت‌ها

۱. این مقاله، برگرفته از طرح پژوهشی‌ای است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه مازندران انجام شده است.
۲. اگرچه اصطلاح دولت‌گرایی (étatisme) در معنایی محدودتر از دهه ۱۹۲۰ به بعد توسط نویسندگان فرانسوی به کار رفت تا به دخالت‌های مستقیم دولت در زندگی اقتصادی جامعه سرمایه‌داری اشاره کند، اما در این پژوهش، معنای گسترده‌تری از آن مدنظر است. در اینجا، دولت‌گرایی، واگذاری قدرت به دولت است، به‌مثابه شرایط لازم برای تحولات و دگردیسی‌های سیاسی (Scruton, 2007: 223).
۳. کینچی به‌معنای دهقان یا کشاورز است.



منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۹۲)، *بحران آگاهی و تکوین روشنفکری ایران*، تهران: کویر.
- آجودانی، ماشالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۱)، *مقالات*، به اهتمام باقر مؤمنی، تهران: انتشارات آوا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۲)، *اندیشه ترقی*، تهران: خوارزمی.
- بورديو، پير (۱۳۹۷)، *درباره دولت*، ترجمه سروش قرائی، تهران: مولی.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲)، *تاریخ علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمین*، تبریز: دانشگاه تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی.
- رنجبر، مقصود (۱۳۹۶)، «تأملی در رویکرد اسلام‌گرایی به دولت»، *فصلنامه دولت‌پژوهی: مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، سال سوم، شماره ۹.
- طالبوف تبریزی، میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۴ ه. ق.)، *مسائل الحیاة یا کتاب احمد*، چاپ سربی تفلیس.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶)، *نظریه حکومت قانون؛ بخش دوم مبانی نظری مشروطه‌خواهی*، تبریز: ستوده.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه*، جلد ۱، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۳)، *فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی*، جلد ۲، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۰)، «استعاره‌های دولت در فقه سیاسی معاصر شیعه»، *فصلنامه سیاست: مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، دوره ۴۱، شماره ۳.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۸۷)، *آیین سکندری*، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، تهران: نشر چشمه.
- مستشارالدوله تبریزی، میرزا یوسف‌خان (۱۳۸۶)، *رساله موسوم به یک کلمه*، به اهتمام علیرضا دولتشاهی، تهران: بال.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، *مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۸)، «بنیان‌های مدرنیته ایرانی»، در *نقد ساختار اندیشه*، به کوشش علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران: آشیان.
- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۹۶)، *نامه‌ها: زبده و متن برخی نامه‌ها*، به اهتمام علی‌اصغر

حقدار، تهران: نشر چشمه.

_____ (۱۳۸۸)، رساله‌ها، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.

_____ (بی‌تا)، مجموعه آثار، تدوین و تنظیم محمد محیط طباطبایی، بی‌جا.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

Bied, Colin (2006), *An Introduction to Political Philosophy*, London: Cambridge.

Heywood, Andrew (2007), *Politics*. Palgrave Macmillan.

Scruton, Roger (2007), *Dictionary of Political Thought*, Palgrave Macmillan.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی