

## فریدون آدمیت، تاریخ‌نگار اندیشه ترقی و آزادی خواهی

خسروزمانی امیرآباد<sup>۱</sup>

سید حسن ملائکه<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۸

### چکیده

فریدون آدمیت، یکی از مورخین مهم تاریخ معاصر ایران است. او را می‌توان «تاریخ‌نگار ترقی» در ایران دانست، چرا که در عمده آثار او، اشاره به اصول تجدد و ترقی‌خواهی و در تک‌نگاری‌ها، اشاره به مهم‌ترین ترقی‌خواهان ایرانی نمایان‌گر این مسئله است. نگرش وی به سنت و هویت و نیز عناصر تجدد در نوشته‌هایش دارای اهمیت زیادی است، چرا که بخش مهمی از آگاهی‌های تاریخی پیرامون تاریخ تجدد در عصر قاجار، از دل آثار او به دست آمده یا متأثر از آثار او است. این مقاله، به دنبال آن است که به این پرسش پاسخ دهد که رویکرد آدمیت به تجدد چگونه بوده است؟ آدمیت اندیشه ترقی بر آمده از غرب را اصلی‌ترین زمینه ترقی‌خواهی در ایران می‌دانست و با بررسی‌های تاریخی خود با در نظر داشتن اسناد و نوشته‌های درجه اول به تحلیل آن‌ها می‌پرداخت. با این هدف که با تحلیل نوشته‌های او درباره تجدد، به فهم اندیشه تاریخی او و نیز تاریخ‌نگاری تجددخواهانه او دست پیدا کند.

**واژگان کلیدی:** فریدون آدمیت، قانون، ترقی، تاریخ‌نگاری، آزادی‌خواهی

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری، دانشکده علوم انسانی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران ( khosrouzamani@gmail.com )

<sup>۲</sup> - استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران (نویسنده مسئول)

(hmalaekeh@gmail.com)

## مقدمه

آدمیت را باید یکی از برجسته‌ترین مورخان معاصر ایران دانست که وجه تمایز تاریخ‌نگاری او، نسبت به دیگران، که مقامی جداگانه برای او ایجاد می‌کند، توجه او به مسئله ترقی و تجددخواهی در ایران عصر قاجار دانست و در ادامه تاریخ‌نگاری او پیرامون مشروطیت نیز همین وجه تا حدودی وجود دارد، از این‌رو می‌توان او را «مورخ تجدد و ترقی» نامید. آثار آدمیت، اعم از تک‌نگاری‌ها و نوشته‌ها درباره تاریخ قاجار و مشروطه، تا حد زیادی بر اسناد دست اول و رساله‌ها و نوشته‌های تجددخواهان ایرانی عصر قاجار استوار است. از این‌رو، خود آثار او مرجع بسیاری از نوشته‌هایی شده که درباره مسائل این دوره نوشته شده است. نگرش آدمیت یا جایی که او ایستاده و از آنجا تاریخ معاصر را می‌نگرد، پایگاه «تجدد» است. او، بر اساس نگرش خود به فلسفه ترقی و تجدد، به دنبال آن است که رگه‌های آن را در دل تاریخ قاجار و مشروطه پیدا کند و از همین دیدگاه، هنگامی که به روشنفکران عصر قاجار و مشروطه می‌پردازد، در خلال تبیین دیدگاه‌های آن‌ها، دیدگاه خود پیرامون ترقی‌خواهی و تجدد را بروز می‌دهد. توجه آدمیت به قانون و مسئله حکومت قانون در عصر قاجار، نقطه اوج درکی است که او از تجدد در عصر قاجار پیدا کرده و بروز می‌دهد. او، در تبیین اندیشه‌های کسانی چون ملکم، مستشارالدوله، میرزا حسین خان سپهسالار، طالبوف و نیز اندیشه‌های مشروطه‌خواهان، قانون را مورد بررسی قرار می‌دهد و بدون فهم ایده او از قانون‌خواهی، که ذیل اندیشه روشنفکران این دوره بیان می‌کند، نمی‌توان به عمق اندیشه او پی برد. در این مقاله، ضمن توجه به ایده ترقی در آثار آدمیت، به قانون و حکومت قانون در آثار او توجه خواهد شد تا تصویر روشنی از ایده‌های او در این زمینه‌ها به دست آید.

## پیشینه پژوهش

نعمتی و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «نقد نظریه تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه»، ضمن بررسی نگاه انتقادی فریدون آدمیت به جنبش مشروطه، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های او را در آثارش نشان داده می‌دهند و عوامل و دلایل شکل‌گیری جنبش مشروطه و مسیر حرکت را از دیدگاه او، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهند. همچنین در اظهارنظرهای وی درباره وقایع مختلف به جست‌وجوی مشرب فکری و جهت‌گیری‌های سیاسی‌اش نیز پرداخته تا بتوانند نقد وی درباره جنبش مشروطه را بهتر ارائه داده و ابعاد آن را تبیین کنند.

حقدار (۱۳۹۷)، در کتاب «فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت»، به مجموعه نوشته‌ها و تحقیقات آدمیت می‌پردازد که دوره زمانی تقریباً پنجاه ساله دگرگونی‌های اجتماعی سیاسی از جنبش تنباکو (۱۲۶۹ش) تا استبداد صغیر (۱۲۹۰ش) را شامل می‌شوند، که به

اعتقاد حقدار به تحلیل و گزارش اندیشه‌های مترقی و متجدد روشنفکران اولیه ایرانی در تحکیم و پی‌ریزی نهادهای مدنی و ساختارهای سیاسی مدرن، بخش دیگر تألیفات آدمیت را در بر می‌گیرد. حقدار این دوره را با پیش زمینه‌های آن در جنگ با روسیه تا تغییر سلطنت «دوران کلاسیک فرهنگ مدرن ایرانی» می‌داند و در این اثر به بررسی تحلیل آدمیت از این دوره می‌پردازد. مرتضی مصاحب‌نیا (۱۳۹۱)، در پایان نامه خود با عنوان «بینش و روش در تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت»، به دنبال آن است که به کشف و دست یافتن به مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت پرداخته تا به واسطه آن بتواند نگاه و تفکر کلی او را نسبت به تاریخ، فلسفه تاریخ و تاریخ‌نگاری بفهمد و در این راه از متدولوژی قرائت زمینه‌گرا استفاده نموده است. یکی از اصلی‌ترین یافته‌های این تحقیق تأثیر فراوان آموزه‌های عصر روشنگری مثل اندیشه ترقی بر ذهن آدمیت است و او در تمام آثارش با عینک روشنفکری بر تاریخ معاصر نظر افکنده است.

محمد پزشکی (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی مقایسه‌ای تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت و عبدالهادی حائری»، در بخشی که به آدمیت می‌پردازد، او را مورخ اندیشه‌های جدید اجتماعی و سیاسی ایران می‌داند و مجموع آثار او در واقع بیان این تاریخ می‌باشد و او در هر یک از کتاب‌های خود گوشه‌ای از این تاریخ را روایت کرده است.

مقاله حاضر با در نظر داشتن این پیشینه، قانون را اصلی‌ترین مضمون ترقی خواهی در اندیشه آدمیت می‌داند و تاریخ‌نگاری آدمیت را از این وجه، یعنی قانون، مورد مطالعه قرار می‌دهد، چرا که قانون را می‌توان وجه اساسی ترقی خواهی در عصر قاجار دانست که در آثار آدمیت در مورد عصر قاجار و مشروطیت انعکاس یافته است.

### ترقی در تاریخ‌نگاری آدمیت

در بحث از مفهوم ترقی از منظر تاریخ‌نگاری آدمیت درباره اندیشه سیاسی روشنفکران مشروطه خواه ابتدا باید به بحث درباره پایگاه اجتماعی حامی اندیشه تجدد و ترقی خواهی در آثار آدمیت پرداخته شود. آدمیت منشأ تحول خواهی و پایگاه اجتماعی اندیشه تجدد و ترقی را در طبقه روشنفکر می‌داند. وی سه نیروی اجتماعی را در پیدایش و تکوین و پیروزی جنبش مشروطه خواهی موثر می‌داند که عبارتند از روشنفکران اصلاح طلب و ترقی خواه، تجار ترقی خواه و روحانیون روشن بین وی می‌نویسد: «نهضت ملی مشروطیت از نوع جنبش‌های آزادی خواهی طبقه متوسط شهرنشین بود. مهم‌ترین عناصر تعقل اجتماعی و ایدئولوژی آن نهضت را دموکراسی سیاسی یا لیبرالیسم پارلمانی می‌ساخت. در این جنبش، همچون اغلب حرکت‌های اجتماعی طبقات و گروه‌های مختلف مشارکت داشتند. طبقات و گروه‌هایی با افق اجتماعی گوناگون و وجه نظرهای متمایز. روشنفکران

اصلاح طلب و انقلابی هر دو، بازرگانان ترقی خواه و روحانیان روشن بین سه عنصر اصلی سازنده آن نهضت بودند.» (آدمیت، ۱۳۸۸: ۳)

وی صراحتاً روشنفکران را نماینده عقلانیت سیاسی غربی می‌داند که خواهان دگرگونی سیاسی بنیادی در ایران بودند. پس روشنفکران سکولار به دنبال مدرنیزاسیون سیاست و فرهنگ ایران بر اساس برداشتی از مدرنیته بوده‌اند. آدمیت روشنفکران فعال در جنبش ترقی خواهی و جنبش مشروطه خواهی را متأثر از انقلاب کبیر فرانسه می‌داند و می‌نویسد: «روشنفکران که جملگی در زمره درس خواندگان جدید به شمار می‌رفتند نماینده تعقل سیاسی غربی بودند خواهان تغییر اصول سیاست و مروج نظام پارلمانی. تکیه‌گاه فکری این گروه در درجه اول اندیشه‌های انقلاب بزرگ فرانسه بود. حتی در اوائل نهضت می‌شنویم که جوانان پرشور هر کدام رساله‌ای از انقلاب فرانسه در بغل دارند. و می‌خواهند رل ریسپر و دانتن را بازی کنند ... گرم کلمات آتشینند. شگفت نیست که در اوان مشروطیت هم دو کتاب در انقلاب فرانسه ترجمه شده باشد» (آدمیت، ۱۳۸۸: ۳). آدمیت اساساً منبع اصلی عقاید مترقی را در زمانه مورد مطالعه‌اش، قاجار، کشور فرانسه می‌داند و افراد طبقه تحصیل کرده و صاحب نظری که در این زمان به وجود آمده بودند، و منوال فکر و بعداً روشنفکر نامیده شدند، آرایشان را مستقیماً از مغرب اخذ کرده بودند (نورایی، ۱۳۷۶: ۱۱۸).

در باب ریشه اندیشه پیشرفت در اروپا و به طور کلی غرب آدمیت می‌نویسد که اندیشه ترقی ریشه در اندیشه فلسفی رواقیون داشته است. اما در عصر جدید با پیدایش پوزیتیویسم یک بستر علمی برای اندیشه پیشرفت مهیا شده است که پیشرفت را عبارت از تکامل جامعه بشری می‌داند. به نوشته آدمیت: «فکر ترقی در عصر روشنایی ریشه رواقی داشت یعنی از عقل و طبیعت بر می‌خواست. مذهب اصالت تحقیقی (اصالت علم) فکر ترقی را به بستر تازه ای انداخت-هوشمندانی به جست‌وجوی قانون ترقی برآمدند و آن را بر فرض علمی نهادند. ترقی از اصول دانش نویند جامعه‌شناسی گردید و با فرض تحول در زیست‌شناسی پیوستگی یافت. فلسفه داروین پایه علمی ترقی را محکم ساخت- آیین اجتماعی نوبی پرداخته شد. می‌دانیم مفهوم تغییر مانند تحول به خودی خود دلالت بر کمال ندارد ممکن است تکاملی باشد یا نباشد، اما ترقی حکایت از تغییر تکاملی می‌کند ارزش برتر را می‌رساند. برای اینکه فرض ترقی بر پایه قانون تحول تکاملی قرار گیرد وجود دو شرط لازم بود: ثابت گردد زندگی اجتماعی تابع همان قانون تغییر طبیعت است و این تغییر سعادت آدمی را در بر دارد. در این صورت فرض ترقی اجتماعی اعتبار قانون تکاملی تبدیل انواع را پیدا می‌کند. چون فلسفه داروین را بر جامعه‌شناسی به کار بستند- این نتیجه بدست آمد: اصل تغییر حاکم بر کارگاه هستی است نفس آدمی مشمول همان قاعده کلی است. در این تبدیل بدی‌ها از میان برداشته شوند و آدمی راه کمال سپرد. مدنیت جزئی است از جهان هستی و

تابع قانون تحول تکاملی حیات و ترقی عین سیر مدنیت است. بنابراین ترقی کار تصادف نیست بلکه ضرورت است و کمال آدمی در کمال مدنیت باشد. اعتقاد به قانون ترقی فرض دوری تاریخ را یکسره نفع کرد.» (آدمیت، ۱۳۹۲: ۱۴۵).

### قانون: نماد اصلی ترقی خواهی

یکی از ابعاد مهم اندیشه تجدد و ترقی خواهی نزد روشنفکران مشروطه خواه بحث از قانون می باشد. این موضوع از این نظر حائز اهمیت می باشد که قانون از نظر گاه روشنفکران مشروطه خواه لگامی برای مهار قدرت و اختیارات بی حد و حصر استبداد تلقی می شده است. بلحاظ سیاسی استبداد مهمترین عامل عقب ماندگی ایرانیان تلقی می شده است. یکی از کسانی که آدمیت در تاریخ‌نگاری خود از اندیشه سیاسی جنبش مشروطه بر عقاید وی تأکید گذاشته است میرزا یوسف خان مستشار الدوله می باشد. این را باید در نظر داشت که «حکومت قانون بر اساس اصل عدالت و استیلا» «قانون» بنیان گذاشته شده و از مبنای اصلی و حیاتی این قانون این است که اجازه نمی دهد فرد، افراد، گروه، مجلس یا شورایی قصد و عزم الغا و بر هم زدن اصل تساوی و مساوات حقوق انسانی (بین مسلمان، مسیحی، یهودی، زن و مرد...)، آزادی فردی و امنیت مال و جان را که به‌ویسئه قانون تضمین شده است را داشته باشد. در حقیقت، تحقق عینی حقوق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی بر اساس عدالت را می توان از اهداف قانون دانست» (اصلان زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

به باور آدمیت یکی از تجلیات اندیشه پیشرفت و ترقی ایجاد حکومت قانون بوده است که محدود کننده استبداد و قدرت بی حد و حصر پادشاهان قاجاری بوده است. میرزا یوسف خان مستشارالدوله نویسنده رساله «یک کلمه» است که از منادیان حکومت قانون در ایران بوده است. در آن رساله میرزا یوسف خان مستشارالدوله منشا حاکمیت و قدرت سیاسی را اراده جمهور مردم می داند. عقیده‌ای که توسط فیلسوفان عصر روشنگری مطرح گشت. نکته دیگر در باب این کتاب مطرح شدن عقیده به سکولاریسم و طرفداری از جدایی دین از سیاست و نیز جانبداری از حقوق اقلیت‌ها به خصوص اقلیت‌های دینی در یک کشور اسلامی است. به نوشته آدمیت: «در تاریخ نشر اندیشه آزادی در ایران مستشارالدوله مقامی ممتاز داراست. اصول افکار سیاسی خود را در رساله موسوم به یک کلمه بیان کرده است. آن را در سال ۱۲۸۷ در پاریس نگاشت. تا جایی که به تحقیق پیوسته او در ایران اولین نویسنده‌ای است که گفت منشأ قدرت دولت اراده جمهور ملت است. می نویسد: اختیار و قبول ملت اساس همه تدابیر حکومت است و این کلمه از جوامع الکلام است. در خصوص تفکیک قدرت دولت از قدرت روحانی نیز اولین بار او سخن راند. این فکر نو و مترقی را نیز در ایران آورد که افراد مسلم و غیر مسلم (اقلیت‌های دینی و مذهبی) از نظر حقوق اساسی

برابرد و همچنین قبل از میرزا ملکم خان صریحا گفت شاه و گدا در برابر قانون مساوی هستند.» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

نکته مهم اما در اینجا است که به اذعان خود آدمیت میرزا یوسف خان مستشارالدوله برای توجیه عقایدی که نشأت گرفته از غرب می‌باشد ناگزیر از تطبیق آن با فرهنگ بومی و سنت‌های دینی ایران می‌باشد. آدمیت تلویحا معتقد است میرزا یوسف خان مستشارالدوله برای توجیه عقاید خود به آیات قرآن و احادیث و روایات استناد کرده چرا که با توجه به نفوذ اجتماعی روحانیت در ایران و نقش مذهب در فرهنگ عمومی وی نمی‌توانسته تنها به استدلال‌هایی که ریشه در اندیشه سیاسی جدید غرب داشته‌اند بسنده کند و ناگزیر می‌بایست به اقتناع روحانیون و علما می‌پرداخته است: «رساله یک کلمه اقتباس از اصول قانون اساسی فرانسه است. مستشارالدوله با توجه به افکار عامه و مقتضیات زمان کوشش کرده آن اصول را با مبانی شرع اسلامی تطبیق دهد. از این رو در تأیید اصول مزبور از آیه‌های قرآن و احادیث و اخبار و گفته‌های علمای بزرگ اسلام شواهدی آورده و در این کار مهارت قلمی خاص به خرج داده است.» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

میرزا یوسف خان قانون اساسی فرانسه را قانونی کامل و جامع می‌داند و در مقابل فقه اسلامی را ناقص تلقی می‌کند. وی معتقد است که قانون باید عرفی باشد و مبنای قانون باید عقل بشری باشد و نه شریعت. وی معتقد است قانون فرانسه با اجماع حکومت و مردم نگاشته شده است و از یک اراده واحد نشأت نگرفته است. به باور وی قانون باید ناظر به مصالح دنیوی مردم باشد در حالی که شریعت ناظر به آخرت انسان است. مستشارالدوله در این باره می‌نویسد: «راجع به فرق قوانین شرع و قوانین مدون فرانسه می‌نویسد: کود (قانون) فرانسه به قبول دولت و ملت نوشته شده و نه به رأی واحد. آن همه قوانین را جامع است و بر خلاف کتب فقه اسلامی از اقوال غیر معمول و آرا ضعیف و مختلف عاری است. در رفع این نقص بهتر بود علما متفق شده و قوانین شریعت را معین نموده و بنویسند و همه مهر کنند و اولیا دولت و وکلای ملت نیز مهر کرده به طبع برسانند و تمام حکام از اعلی و ادنی حتی کدخدایان شهرها بدانند که بنای عمل عامه مردم بر شریعت می‌باشد و قادر به اجرای حکم خلاف قانون شریعت نخواهند بود. فرق دیگر اینکه کود فرانسه فقط مصالح دنیویه را شامل است چنانکه به حالت هر کس از هر مذهب و ملت که باشد موافقت دارد. و امور دینی را کتاب مخصوص دیگر است. اما در کتاب شرعی مسلمانان مصالح دنیا با امور اخروی مخلوط است و بعضی قواعد آن با مذهب ملل غیر مسلم موافق نیست. از این رو برای سیاست عامه ضرر عظیم دارد.» (مستشارالدوله، ۱۳۹۴، ۲۶۸-۲۶۹)

وی روح دوران صدارت اعظمی میرزا حسین خان سپهسالار را «حکومت قانون» می‌داند و معتقد است که تاریخ قانونگذاری در ایران در پیوند با قرار گرفتن سپهسالار بر مسند وزارت عدلیه

می‌باشد. و می‌گوید به همت میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا یوسف خان مستشارالدوله بوده است که دستگاه قضایی در ایران بوجود آمده است. آدمیت می‌نویسد: «روح عصر سپهسالار حکومت قانون است: نظم قانونی برقرار گردد حقوق اجتماعی مردم شناخته شوند، حد قدرت دولت معین باشد، و اداره مملکت بر اصول استواری نهاده شود. تاریخ قانون‌گذاری جدید ایران با وزارت عدلیه سپهسالار آغاز گردید و دستگاه عدلیه جدید به کوشش او و میرزا یوسف خان مستشارالدوله تأسیس یافت. قوانین نو وضع شدند، دستگاه قضاوت استقلال نسبی پیدا کرد، و قانون اساسی نوشته شد. نظام قانونی جدید بر اصول موضوعه عرفی، بر پایه علم و عقل و در جهت عدالت و مساوات به وجود آمد.» (آدمیت، ۱۳۹۲: ۱۷۲-۱۷۳) او، بر اساس بنیانی که در یک کلمه ایجاد کرده بود، به درستی به این مسئله التفات پیدا کرده بود که راه درست در پیشرفت ایران از جایی خواهد گذشت که ساختار سیاسی و اجتماعی ایران مبتنی بر قانونی نوشته شده و سامان امور جامعه، در معنای وسیع آن فقط بر مدار قانون باشد. از این‌رو در هر تلاشی که برای تجددخواهی در عرصه‌های گوناگون انجام می‌دهد، سامان آن را جز استقرار قانون نمی‌بیند (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

او در جای دیگر و در بررسی اندیشه سیاسی میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی به بحث از مفهوم قانون و نیز منشأ قانون می‌پردازد. در رابطه با مفهوم قانون وی می‌نویسد که طالبوف تبریزی قانون را از حیث سودمندی می‌سنجد و از این لحاظ تحت تاثیر افکار سیاسی جرمی بنتهام فیلسوف سیاسی لیبرال بریتانیایی می‌باشد. معتقد است قانون باید در خدمت منافع انسانی باشد. اما در باب منشأ قانون می‌نویسد که منبع اقتدار و وضع قوانین اراده و خواست ملت می‌باشد آدمیت می‌نویسد: «قانون را در منطقه فایده مندی و انتفاع که با انگیزه فعالیت انسانی در جست‌وجوی خوشی و نیک‌بختی است، توجیه می‌نماید. در این باره مستقیماً متأثر از عقاید بنتهام متفکر قانون‌گذاری انگلیس است که از او نام می‌برد. بشریت بالطبع در تحت اراده دو ریاست فائقه راحت و زحمت خلق شده فقط در اقتدار راحت و زحمت است که نشان بدهد که چه بکنیم و چه باید کرد. زیرا نمونه نیک و بد یا سبب و فعل مسلماً در قبضه اقتدار این دو قوه تعبیه شده. راحت و زحمت در همه اقوال و افعال و خیال بشری مدیر اولند. همه مساعی انسانی از استخلاص تبعیت این دو ریاست مطلقه ادله اثبات عبودیت یک کوچه می‌باشد ... اعتراف این تبعیت اساس منافع انسانی است. و اساس منافع زمینه آن نقشه و ترسیمات است که مهندس عقل امارت با شکوه سعادت تمدن را از مصالح تشخیص یقین از تردید، صدق از کذب، عدل از ظلم، نور از ظلمت، و عقل از دیوانگی در آن زمینه برافراشته و او را قانون نام نهاده است. می‌رسد به منبع اقتدار قانون‌گذاری و آن اراده ملت است: باید مشخص و معین باشد که واضع قانون ملت است. اما به چه مأخذی؟ به

مأخذ اکثریت آرای عموم ملت که قوانین برای سعادت ایشان وضع می‌شود. منظورش اینکه قانونی که سعادت گروه محدودی را تأمین نماید مطرود است. اینجا هم به آرای بنتهام توجه دارد که معیار قانون گذاری نیکو را تأمین بیشترین سعادت برای بزرگ‌ترین اکثریت جامعه می‌شناخت» (آدمیت، بی‌تا: ۵۷).

اگر به دیدگاه طالبوف دربارهٔ توجه شود، او قانون را عبارت از احکام ادارهٔ دولتی می‌داند، ولی قانون اساسی را قوانینی می‌داند که در آن حقوق پادشاه و رعیت معین می‌باشد (طالبوف، ۱۳۵۷ الف: ۱۲۰). از دیدگاه او، «قانون کلمهٔ جامعهٔ دارای همهٔ محسنات تمدن است. بدون قانون نه ملک پاینده است و نه استقلال تأمینات دارد» (طالبوف، ۱۳۵۷ ب: ۱۵۳). به باور طالبوف، همین که قانون نوشته شود کار تمام شده نیست و لازم است مردم هم به آن معتقد باشند، پس قانون باید به تصویب خود مردم برسد. جز این کاغذپارهای بیش نیست (مرادخانی، ۱۳۹۸، ۱۱۳).

در مورد نظرات میرزا ملکم خان در باب اصلاحات سیاسی می‌نویسد که ملکم در نگارش دفتر تنظیمات برای انجام اصلاحات سیاسی به طور صریح از مشروطیت و محدودیت قدرت سلطنت سخن به میان نیاورده بلکه به گونه‌ای مکانیسم‌های محدودکنندهٔ قدرت را طراحی نموده که در عمل تحدید کنندهٔ قدرت مطلقه سلطنت باشند. به نوشته آدمیت: «ملکم طرح مواد اساسی حکومت ایران را در رساله دفتر تنظیمات عرضه داشته است این نکتهٔ پرمعنی و قابل توجه است که در این طرح پیشنهادی ملکم اساس حکومت ایران بر پایهٔ سلطنت مطلق نهاده شده و موضوع محدودیت و مشروطیت حقوق سلطنت در آن رسماً عنوان نگردیده تا مانع برانگیختن مخالفت ناصرالدین شاه شود ولی ضمن بیان اصول مزبور با مهارت و نکته‌سنجی که خاص اوست عملاً خاصیت مطلق بودن را از حقوق سلطنت سلب کرده و حکومت قانون را جایگزین آن ساخته است. ملکم در نوشته‌های بعدی خود از محدودیت حقوق سلطنت و اینکه ارادهٔ ملت منشأ قانون می‌باشد سخن گفته است. اصول طرح ملکم مربوط به اساس و طرز حکومت ایران، تفکیک قوای دولت، دستگاه وضع قانون و دستگاه اجرای قانون می‌باشد.» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۹۵) ملکم از بنیان اندیشهٔ قانون‌خواهی و ایجاد اصلاحات در راستای ایجاد حاکمیت قانونی در ایران است. چند دهه خدمت در دستگاه دولتی و به ویژه مأموریت‌های سیاسی خارج از کشور و زندگی در میان علل و ملل خارجی او را با علل عقب‌ماندگی جامعه و دولت ایران واز سوی دیگر، علل و مبانی پیشرفت دنیای غرب آشنا کرده بود. او در این زمینه بیش از هر چیز بر قانون و حاکمیت آن تأکید می‌کرد. (زندیه، ۱۳۸۷، ۱۳۸) در نظام فکری ملکم، قانون تنها محدود کنندهٔ قدرت بی‌حد و حصر است و قانون با قانون مهار می‌شود. بنابراین، تفکیک قوا در این چارچوب، وجوب می‌یابد. (قربانزاده سوار و امیدپور، ۱۳۹۷، ۱۸۲)



## مفهوم آزادی در تاریخ‌نگاری آدمیت

مبحث دیگر که در بحث از اندیشه تجدد باید مورد مذاقه قرار گیرد بحث از آزادی در نزد روشنفکران مشروطه‌خواه می‌باشد. جوهر باور آدمیت را نسبت مدرنیته که آن را منادی آزادی بشر می‌داند، در عبارات زیر که در کتاب «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» آمده است می‌توان دید. وی می‌نویسد: فلسفه آزادی به عنوان عالی‌ترین مظاهر مدنیت فکری و عقلی مغرب زمین به دنبال تمدن مادی اروپا در دنیا انتشار یافت و تخم نهضت‌های ملی را در کشورها پراکند. نهضت مشروطیت ایران نیز در این جریان عمومی تاریخ ظهور کرد. (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۸)

مراد روشنفکران مشروطه‌خواه از آزادی، آزادیهای سیاسی بوده است بمانند آزادی بیان و آزادی اندیشه. برای مثال آخوندزاده شیفته آزادی اندیشه در جوامع اروپایی می‌باشد که به افرادی که فاقد اعتقادات دینی می‌باشند اجازه نشر آرا و عقایدشان را می‌دهد. آدمیت به نقل از آخوندزاده می‌نویسد که همیشه در همه زمان‌ها و جوامع مختلف افراد به گفته آخوندزاده ملحد (بی‌دین) خالی نبوده است و سخت‌گیری مذهبی اثری بر پیدایش این افراد نخواهد داشت. آخوندزاده شیفته آزادی‌های موجود در اروپا بوده که به افرادی که فاقد ایمان دینی می‌باشند مجال برای بیان و نشر اندیشه‌هایشان را می‌دهد. آخوندزاده، که یکی از متفکران مهم مورد توجه آدمیت است درباره آزادی می‌نویسد: «هر فردی از نوع بشر که از کتم عدم به عالم وجود قدم گذاشته است، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است یکی حریت روحانیه است، دیگری حریت جسمانیه. در این دو ماده مذکوره اصول حریت کامله شمرده می‌شوند و هر یک از این اصول فروع متنوعه دارد که در کتب مبسوطه فرنگستانیان مشروح است و مساوات عبارت بود از وجود این دو ماده به زبان فرانسه حریت روحانیه را لیبرته مورال می‌گویند و حریت جسمانیه را لیبرته فیزیق می‌نامند.» (آخوندزاده، ۱۳۶۳: ۸۰)

آدمیت در کتابش درباره آخوندزاده می‌نویسد: «بر خردمندان پوشیده نیست که جهان در هیچ عصری از ملاحظه و زنادقه خالی نبوده است و هم نخواهد بود. تشدد و تعییز در حق این طایفه هرگز مثمر نتیجه نمی‌شود، به علت اینکه این طایفه گمراه یک نفر دو نفر و هم در داخل مملکت نیستند- و در یک عصر مخصوص ظهور نمی‌کنند که از عهده ایشان توان برآمد. از نگاه که در اقلیم اروپا هرکس را از افراد نوع بشر در نشر خیالاتش خواه باطله و فاسد و خواه صحیحه و سلیمه اذن آزادی داده شده است از هر گوشه جهان زنادقه سر بر زده خیالات خودشان را به قلم در می‌آورند و کسی مانع ایشان نمی‌شود و در پی آزار ایشان نمی‌باشد.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۸۹).

میرزا فتحعلی آخوندزاده پایه آزادی را در حقوق طبیعی انسان جست‌وجو می‌نمود. یعنی همان مفهومی که از مفاهیم سیاسی مهم در تاریخ فلسفه سیاسی جدید اروپا می‌باشد. وی آزادی را که

از آن با عنوان حریت نام می‌برد به دو دسته تقسیم می‌کند یکی آزادی فکری (حریت روحانیه) و دیگری آزادی جسمی (حریت جسمانیه). آدمیت می‌نویسد: «اندیشه سیاسی میرزا فتحعلی بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا گردیده، حقوقی که بنیان فلسفه سیاسی جدید مغرب زمین را می‌سازد. شروع می‌کنیم با حقوق آزادی. می‌نویسد: هر فرد آدمی که قدم به عالم هستی نهاد باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است: یکی حریت روحانیه است و دیگری حریت جسمانیه.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۱-۱۴۰)

میرزا فتحعلی آخوندزاده مورد عوامل ناقض آزادی در ایران آن زمان عقیده داشت که آزادی ایرانیان را استبداد و روحانیون در تبنی با یکدیگر نقض نموده‌اند. استبداد را ناقض آزادی جسمانی و روحانیون را ناقض آزادی روحانی یا فکری ایرانیان می‌دانست. به باور او آزادی کامل که حاصل ترکیب آزادی جسمانی و آزادی روحانی می‌باشد را ابتدا فرنگیان (اروپاییان) در کتاب‌های خود توضیح داده‌اند. وی نقض آزادی را البته تنها مختص به ایران نمی‌داند و معتقد است در تمام جوامع شرقی وضع به همین منوال است و بیشتر جوامع آسیایی برخوردار از آزادی نمی‌باشند. در این رابطه چنین می‌خوانیم: «حریت روحانی ما را اولیای دین اسلام از دست ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بلکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند. پس در ماده حریت روحانی از نعمت آزادی محرومیم. همچنین حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دسپوتی از دست ما گرفته و در این حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده ... بارکش انواع و اقسام تحمیلات و تکلیفات شاقه نموده‌اند. در این ماده هم ما عبد ذلیل و بندگان بی اختیار ظالمان بوده از نعمت آزادی بی بهره‌ایم. جمع حریت روحانی و جسمانی حریت کامله انسانی است. و هر کدام از آن‌ها فروعات متنوعه دارد که در کتب مبسوط فرنگستانیان مشروح است. اما مردم آسیا حریت کامله را به یک‌بارگی گم کرده‌اند و از لذت مساوات و از نعمت حقوق بشریت کلیتاً محرومند و بر فهم حرمان عاجزند.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۱).

آدمیت زمانی که درباره طالبوف صحبت می‌کند و عقاید او را واری می‌کند نیز به یکی از مهم‌ترین مباحثش، یعنی آزادی می‌پردازد. طالبوف، علم و آزادی را عوامل اصلی پیشرفت تمدن می‌داند. و در تعریف از آزادی آن را عبارت می‌داند از عدم وجود هر گونه فشاری از خارج بر انسان. وی انسان را موجودی می‌داند که آزاد خلق شده است. آدمیت درباره عقاید طالبوف تبریزی درباره آزادی می‌نویسد: «نظر گاه کلی طالبوف علم و آزادی است. این دو را عوامل اصلی ترقی مدنیت می‌شناسد. آزادی یعنی مختار بی قید و حر. لفظ حر را زائد آورده زیرا مترادف با آزاد است و در مفهوم سیاسی دلالت بر معنای دیگر ندارد. این که آزادی نبودن قید و مانع است در بحث کلی صحیح است و یکی از تعریف‌های آزادی است. گر چه تعریف جامعی نیست. اما نکته بامعنی‌تر

تأکید او است بر اینکه: آزادی باید متحد با مساوات باشد. مساوات یعنی برابری، بی تفاوتی و بی امتیازی. در واقع خواسته بگوید برابری عنصر اصلی آزادی است و بدون آن آزادی تصور ناقص است و دیگر اینکه در حقوق برابرند. از پیروان کسانی است که آزادی را از حقوق طبیعی می‌دانند و نه از حقوق مثبت یا موضوعه. عقیده خود را در این باره در همه جا و به صورت مختلف می‌آورد: آزادی فرد ودیعه طبیعی مصون از تصرف و تغییر خود و دیگران است و و حقیقت آن تنظیم شرف نفس، احساس علویت وجدان آدمی است. مقصود از کلمه مجرده آزادی همان آزادی طبیعی است که عموم انبای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع افعال و اقوال خود آزاد و مختار است و جز امر یعنی اراده او مانع قول و فعل او نیست. به گفته یکی از حکما: آدمی آزاد خلق شده و منکر آن کافر طبیعت است. از قول ارنست رنان گوید نظام طبیعی بشریت برابری و برادری و آزادی. برادریم برای اینکه همه اولاد آدمیم، برابریم چون امتیازی در تولد و مرگ نداریم، به جهت آنکه اقتضای طبیعت مانع نیافریده و شخصیت آدمی آزاد و از تحت ریاست خود و دیگران بیرون است. از قول ولتر در برابری افراد و نفی ارزش اجتماعی نسب و تبار می‌نویسد: فقرا از مادر با پالان نزیاده‌اند و اشراف با مهمیز آفریده نگردیده‌اند.» (آدمیت، بی تا: ۴۳-۴۴)

### آدمیت، تاریخ‌نگار اندیشه

فریدون آدمیت را باید تاریخ‌نگار اندیشه دانست و از این حیث پیش‌گام تاریخ‌نگاری اندیشه و خصوصاً اندیشه سیاسی جنبش مشروطه می‌باشد. به عقیده مهرزاد بروجردی: «آدمیت پیش‌گام تاریخ‌نگاری اندیشه در ایران نوین بود و پنجاه سال در خط مقدم تاریخ‌نگاری قلم و قدم زد. پیش از آدمیت کسانی چون عباس اقبال آشتیانی، خان‌بابا بیانی، حبیب یغمایی، قاسم غنی، ذبیح‌الله صفا، علامه قزوینی، فخرالدین شادمان و احمد کسروی بوده‌اند که تاریخ نوشته‌اند. اما با آدمیت یک شیوه تاریخ‌نگاری تازه آغاز شد... پس از آدمیت پژوهندگانی مانند انجوی شیرازی، عبدالحسین زرین‌کوب، امیرحسین آریان‌پور، عباس زریاب خویی، شاهرخ مسکوب، ایرج افشار و احسان یارشاطر در گروه این تاریخ‌نگاران نوین جای می‌گیرند.» (بروجردی، ۱۳۸۹: ۱۷۳)

پیش‌فرض آدمیت در نگاه وی به تاریخ به طور عام و تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی جنبش مشروطه به طور خاص اعتقاد به پیشرفت و تکامل جامعه انسانی بود. پیشرفت و تکامل نیز برای آدمیت در اخذ تمدن غربی و فراورده‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن خلاصه می‌شد. توکلیان درباره پیشرفت‌باوری آدمیت می‌نویسد: «آدمیت معتقد به اندیشه پیشرفت بود و به منازعات تاریخی از این منظر نگاه می‌کرد. زمانی که او قلم‌زنی خود را آغاز کرد دست کم در ایران اندیشه پیشرفت در اوج صلابت خود بود و مایه اصلی این اندیشه را می‌شد در آثار نویسندگان راست‌گرا (متاثر از

آگوست کنت و جان استوارت میل) و چپ‌گرا (متاثر از مارکس) پیدا کرد. از منظر این نویسندگان تاریخ تجلی نزع میان عقل و خرافه بود و ترقی می‌شد و به شکل خطی در عرصه تاریخ نشان داد. این نظریه به دلایل مختلف و به خصوص پس از فجایع انسانی دو جنگ جهانی اعتبار خود را از دست داد، اما آدمیت از ۲۷ سالگی که اندیشه ترقی و حکومت قانون را نوشت تا آن اواخر که تاریخ فکر را نوشت با این پیش فرض به تاریخ نگاه می‌کرد.» (توکلیان، ۱۳۹۳: ۱۷۴)

بنا بر این عقیده است که آدمیت، در جمیع جهات تمدن‌های شرقی را در جایگاهی پایین‌تر از تمدن‌های غربی و ایشان را فاقد توانایی مقابله با هجوم امپریالیستی اروپاییان می‌داند وی با بیان اینکه هم از لحاظ مادی و هم معنوی اروپاییان برتر از جوامع شرقی بوده‌اند شکست شرقیان در برابر غربیان را امری محتوم می‌داند. وی همچون متفکران غربی فرهنگ‌ها و تمدن‌های شرقی را ایستا و سترون می‌داند. او معتقد است که این ایستایی و سترونی تمدن‌ها فرهنگ‌های شرقی موجب می‌شد تا در موقعیت پایین‌تری نسبت به تمدن جدید غربی (اروپایی) پیدا کنند و چیزی برای عرضه کردن در مقابل آن نداشته باشند. وی می‌نویسد: «حقیقت دیگر اینکه باید معترف باشیم که در مرحله تصادم مغرب و مشرق همه جامعه‌های آسیایی در جهات مادی و عقلی و مدنی در سطح خیلی پایین‌تری از مدنیت قرار داشتند: علمشان عین جهل بود، هنرشان کمال بی‌هنری، صنعتشان ابتدایی، حکومتشان مظهر بیدادگری و پست‌ترین انواع حکومت و ساختمان اجتماعی شان قرون وسطایی یا پیش از قرون وسطایی. و از همه مهم‌تر و بدتر انسان آسیایی صاحب اعتبار و ارزش و حقوقی که قائم به خود باشد نبود ولی در همه آن رشته‌ها غربیان پس از یک دوران طولانی پستی و بی‌دانشی به راه ترقی روزافزون افتاده بودند- و هر پیشرفتی که در تعقل سیاسی صورت گرفت ثمره تمدن غرب بود، اما مشرقیان متاعی نداشتند که به بازار جهان نو عرضه دارند، و آنچه در عالم اندیشه داشتند دواي درد واماندگی آنان را نمی‌کرد و نمی‌توانست مشرق زمین را در مقابله با تعرض مادی و عقلی اروپا مجهز گرداند چنانکه نکرد.» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۴۳-۲۴۲)

در پرداختن به مبانی فکری جنبش ترقی‌خواهی ایران آدمیت اندیشه ترقی و پیشرفت را برگرفته از تمدن جدید غربی می‌داند. وی معتقد است که برخورد شرق با غرب (که ناشی از سیاست‌های امپریالیستی اروپاییان بوده است) ناشی از پیشرفت اروپاییان بوده است. آدمیت پیشرفت را عبارت می‌داند از تکامل جامعه بشری در رابطه با تمدن غربی که دارای ویژگی عام‌گرایی و جهانشمول بودن می‌باشد. این اندیشه دگرگونی کلی در همه ابعاد زندگی اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایجاد نموده است. در دیدگاه غرب‌محور او غرب یا در واقع اروپا سرمنشا پیشرفت می‌باشد. آدمیت در این رابطه چنین می‌نویسد: «ترقی به مفهوم تاریخی پدیده عظیم سازنده تمدن جدید غربی است. و برخورد مشرق و مغرب از مظاهر همان پدیده تاریخی است. ترقی به مفهوم

دانش سیاسی و جامعه‌شناسی تغییر و تحول تکاملی هیئت جامعه است در رابطه با مدنیت مغرب تحولی که عام و همه جانبه است و شامل سیاست و اخلاق و اقتصاد و عقاید و کردار اجتماعی و ارزش‌های آدمی است. ماورای همه آن‌ها ترقی تغییر وجهه نظر کلی آدمی است نسبت به مفهوم عینی زندگی.» (آدمیت، ۱۳۹۲: ۱۴۴)

آدمیت برخورد اروپا با ملل شرقی را برخورد جدید و قدیم می‌داند و نه هجوم امپریالیستی کشورهای اروپایی و این برخورد را سرآغاز اخذ تمدن غربی تلقی می‌کند و معتقد است ایستادگی در برابر هجوم امپریالیستی اروپاییان کاری عبث و بیهوده تلقی می‌شده است. به باور او تنها راه مقابله با غرب و هجوم آن به جوامع شرقی مجهز شدن به دانش غربیان است. وی می‌نویسد: «پس شگفت نیست که برخورد فرهنگ مشرق و مغرب از جهتی به صورت تصادم و کشمکش نیروهای کهنه و نو ظهور کرده باشد- و از جهت دیگر به صورت تجاوز سیاسی و نظامی و اقتصادی اروپا و دفاع حیاتی آسیا درآمده. در همین نقطه بود که مسئله نوجویی و اخذ تمدن فرنگی به وجود آمد و ذهن افراد بیدار دل مشرق زمین را ربود. نوآوران و دانایانی که در این باره می‌اندیشیدند همه واقعاً شیفته و دل‌باخته فرنگستان نبودند اتفاقاً اغلب از فرنگیان بدشان می‌آمد. اما مسئله بود و نبود و هست و نیست کشورشان در میان بود. آن کسان پی بردند که تمدن اروپایی سیلی است روان، ایستادگی سرسختانه در برابرش بی حاصل و آب در هاون کوبیدن است. یا باید به خواری و بندگی و استعمار وحشتناک غرب تن در دهند یا اگر طالب حیثیت و شخصیت خویش‌اند خود را به همان حربه برنده دانش مغربیان مجهز گردانند و با همان اسلحه به مقابله فرنگیان زبردست زورگویی برخیزند.» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۴۳)

آدمیت در تاریخ‌نگاری اندیشه، توجه زیادی به اندیشه‌گران ایرانی عصر قاجار دارد. یکی از کتاب‌های مهم او «اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده» است که آدمیت او را متفکر فلسفه ناسیونالیسم مدرن، مروج اصول مشروطیت و حکومت قانون، نماینده فلسفه سیاست عقلی عرفی<sup>۳</sup> و جدایی کامل دین از سیاست معرفی می‌کند. (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰۸) آخوندزاده از جهات زیادی پیش‌رو بود و یکی از زمینه‌های ترقی خواهی او نمایشنامه‌نویسی و بعد از آن نقد ادبی بود. او هدف خود از نمایشنامه‌نویسی را «باخبر کردن ملت خود از فن دراما و طیاظر که در اروپا معمول است» می‌دانست و می‌خواست که دیگران نیز به این «فن شریف» آگاهی پیدا کرده و «از شروط آن آگاه شوند و به تصنیف این قسم حکایات اقدام نمایند.» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۷۳) آخوندزاده نقد ادبی را از ادبیات شروع کرده به الفبا و خط رسانیده سرانجام به نقد ساختار دینی و سیاسی جامعه ایران در زمان خود پرداخت به عقیده او نقد حقیقی باید به کمک دلایل مشخص درستی یا

3 . secularism

نادرستی اندیشه مندرج در یک اثر ادبی را ثابت کند. این دلایل باید علمی و مستند و بدون جعل در روایت باشد. (پارسی نژاد، ۱۳۸۰: ۴۹) همچنین آخوندزاده، که گرایش‌های اومانیستی قوی‌ای دارد خود را «در عقیده حکمای فرنگستان» دانسته یعنی لیبرال و از «سالکان مسلک پروقره» و «طالبان سیویلیزاسیون» می‌داند. (آخوندزاده، ۱۳۶۳: ۲۱۹)

برای نمونه می‌توان به توصیف آدمیت از اندیشه سیاسی میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله اشاره کرد که وی را شیفته تمدن غربی می‌دانست تا بدان حد که خواستار جایگزینی آن با فرهنگ بومی ایرانی بوده است. آدمیت معتقد است که میرزا ملکم خان به جهان‌گستری مدرنیته که ریشه در غرب داشت باور داشته است و تنها راه سعادت جوامع انسانی گوناگون و تکامل آن‌ها را در پذیرش تمدن اروپایی و مدرنیته می‌دانسته است. به نوشته آدمیت ملکم خواهان انطباق ایران با تمدن جدید غربی بود. وی را طرفدار غربی شدن به شیوه ای خالص و بدون دستکاری آن می‌دانست. یعنی ملکم خواهان دور ریختن هرآنچه که به فرهنگ بومی و سنت دینی ایران مربوط می‌شد بوده است. به نوشته آدمیت: «اصول عقاید ملکم بر این پایه بنا شده بود که اشاعه مدنیت غربی در سراسر جهان نه تنها امری است محتوم تاریخ، بلکه این تحول از شرایط تکامل هیئت اجتماع و موجد خوشبختی و سعادت آدمی است. بنابر این شرط فرزاندگی و خردمندی آن است که آیین تمدن اروپایی را از جان و دل بپذیریم و جهت فکری خود را با سیر تکامل تاریخ و روح زمان دم‌ساز کنیم. در تاریخ نشر مدنیت غربی در ایران ملکم پیشرو اصلی و مبتکر واقعی **اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی** بود. در واقع فلسفه عقاید سیاسی او مبتنی بر تسلیم مطلق و بلا شرط در مقابل تمدن اروپایی بود. عقیده داشت که ایران در تمام ارکان زندگی سیاسی و اقتصادی باید اصول تمدن غربی را بپذیرد چه آیین ترقی همه جا بالتفاق حرکت می‌کند. می‌گفت در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم در صدد اختراع باشیم بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سر مشق غیر بوده و هستیم.» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۸۳) ملکم همه جا نظم و ترتیب و آسایش «جمیع ترقیات یورپ» را از حسن «دستگاه دیوان» می‌داند، و با اغراق و برای بزرگ نشان دادن اهمیت این دستگاه می‌نویسد که اگر این دستگاه دیوان از کشورهای اروپایی برداشته شود، «در همان ساعت» تمامی کشورهای اروپایی به «بلوچستان» تبدیل خواهند شد. او در اهمیت این وضعیت و این دستگاه اغراق فراوانی می‌کند و همه‌جا به دنبال این است که با بزرگ‌نمایی این مسئله شاه را متوجه اهمیت آن کند. به اعتقاد ملکم هر چقدر ما در صنایع و اختراعات از ملل اروپایی عقب افتاده باشیم، در فقره «ترتیب دستگاه دیوان» صد مرتبه بیشتر عقب مانده‌ایم. در همین رساله و در ادامه این بحث، ملکم، اصول کشورداری و نظم را به اصول «تلغرافیا» تشبیه نموده و بدون هیچ

نگرانی‌ای تجویزی می‌کند «همان‌طور که تلغراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد. به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان [اروپاییان] را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت.» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱، ۳۰-۲۹)

آدمیت در جای دیگری نیز به تصریح درباره این باور ملکم می‌گوید که وی خواهان تسلیم بی‌قید و شرط در برابر تمدن نوین فرنگی بوده. آدمیت در توجیه این عقاید ملکم با مطرح کردن مخالفت روحانیون شیعه من جمله ملا هادی سبزواری با فن عکاسی در صدد تبرئه میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله برمی‌آید: «چنانکه می‌دانیم و نوشته‌های ملکم گواهی می‌دهد تسلیم مطلق در برابر تمدن اروپایی از افکار خاص او بوده است. گرچه بر حسب موازین جامعه شناسی بر این عقیده ایرادهای اصولی وارد است ولی صرفاً از نظر حقیقت‌گویی در تاریخ باید اذعان داشت در هشتاد و پنج سال قبل میرزا ملکم خان منادی تمام عیار تسلیم به تمدن فرنگی بود. و آن عهدی بود که به تصریح مرات‌البلدان حاجی ملا هادی سبزواری عمل عکاسی را مخالف قانون و براهین علمیه حکمای سلف می‌دانست و وقتی عکس خود آن مرحوم را برداشتند انگشت حیرت به دندان گزید. سخن ملکم در آن روزگار و با مقتضیات و کیفیات آن زمان به مراتب نو و دلیرانه بود تا چهل و پنج سال بعد تا دیگران افکار ملکم را تقلید و اقتباس کردند.» (آدمیت، ۱۳۹۴: ۸۴-۸۳)

آدمیت عواملی را که موجب توجه ایرانیان به غرب و تمدن اروپایی شد را بر شمرده و معتقد است که سرآغاز آن با شکست‌های ایران از غرب بوده است که در ادامه ایرانیان را به کوشش‌های فکری برای درک و شناخت عوامل این شکست‌های تاریخی برانگیخته است و نیز ایدئولوژی ناسیونالیسم اروپایی که در تهییج ایرانیان نقش مهمی داشته است. وی می‌نویسد: «۱. استیلای مغرب که به دنبال شکست‌های نظامی و سیاسی ایران تحقق یافت اذهان را تکان داد و یکی از عوامل بیداری افکار گردید؛ ۲. پژوهش‌ها و کاوش‌های جدید تاریخی که معرفت درباره تاریخ و مدنیت ایران باستانی را خیلی ترقی داد و این خود موجب هشیاری و دل‌بستگی بیشتر به تاریخ ملی گذشته شد؛ ۳. نمو ناسیونالیسم اروپایی که پس از انقلاب بزرگ فرانسه به صورت آیین سیاسی سده نوزدهم درآمد و با بسط روابط ایران و اروپا آن اندیشه‌ها در ایران نفوذ یافتند.» (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۴)

### نگاهی انتقادی به تاریخ‌نگاری آدمیت

تاریخ‌نگاری آدمیت در باب جنبش ترقی‌خواهی و اندیشه سیاسی جنبش مشروطه ایران معتقد است که هرچند وی توانست تاریخ این جنبش و ایده‌های آن را به خوبی تصویر کند ولیکن به علت منطبق دوگانه انگار و مطلق انگار تاریخ‌نگاری آدمیت که ره به قضاوت‌های نادرست می‌برد توانسته

است پیچیدگی‌های جنبش مشروطه و اندیشه سیاسی آن را به خوبی بنمایاند. میر سپاسی در این رابطه می‌نویسد: «آدمیت در روایت خود موفق می‌شود تاریخ جنبش اصلاحی را که منجر به رواج ایده‌های انقلاب مشروطیت شد به خوبی بازگو کند و جریان‌های روشنفکری را که در این فرایندها پدید آمده توضیح دهد. او گرچه در آثار خود به برخی از عناصر بسیار تعیین کننده که در شکل گیری ایده‌های مدرن و گفتمان فکری در نیمه دوم قرن نوزدهم موثر بودند توجه دارد. اما می‌توان مدعی بود که روایت تاریخی او در باب جنبش در مجموع از پیچیدگی تهی است.» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۱۱۵)

باید توجه داشت که ایران در دوران سلطنت قاجاریه در مقام مقایسه با جوامع اروپایی در انحطاط و عقب ماندگی بسر می‌برده و نخبگان فکری و اجرایی ایران در صدد رفع عقب ماندگی کشور بوده اند. اما فهم ناقص آنها از مدرنیته غربی، ندیدن جنبه‌های سرکوبگر و سلطه گر مدرنیته، الگو برداری سطحی از مدرنیته که ریشه در تجربه فرهنگی اروپاییان داشته است و طرد و نفی هر آنچه که بومی بوده است تنها راه گشای سلطه غرب در ابعاد مختلف آن بوده است. برای مثال فدایی و معینی درباره فهم ناقص از مدرنیته و الگو برداری سطحی از غرب توسط میرزا ملکم خان ناظم الدوله می‌نویسند: «میرزا ملکم خان در جامعه‌ای آکنده از جهل و انحطاط می‌زیست که فرورفته در فقر و درماندگی و استبداد بود. غربی که بعدها با آن آشنا شد در مرز علم و دانش قرار داشت و در وفور نعمت و آبادانی و آزادی به سر می‌برد. این دو جامعه در ابعاد مختلف متفاوت بودند. سؤالی که با مشاهده و مقایسه این دو وضعیت در ذهن ملکم یا هر متفکر دیگری چون او شکل می‌گرفت این بود که با کدام ابزار می‌توان جامعه ایران از عقب ماندگی و سقوط در مقابل غرب نجات داد؟ در این شرایط ملکم برای پاسخ به پرسش عقب‌ماندگی زمان خود دم دست‌ترین و آسان‌ترین پاسخ را انتخاب کرد و به تجویز آئین ترقی و تقلید از غرب پرداخت. ملکم با برداشتی سطحی از تجدد در پی نوسازی ایران بود، بدون اینکه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران توجهی داشته باشد.» (فدایی مهربانی و معینی، ۱۳۹۶: ۷۱۶)

روشنفکرانی که آدمیت آنها را پیش قراولان مشروطیت می‌داند چنان شیفته جلوه‌های گوناگون تمدن جدید اروپایی شده بودند که کمتر به نیات و اهداف و مقاصد امپریالیستی غرب توجه می‌کردند. در واقع مدرنیته و مدرنیزاسیون به آن سبکی که روشنفکران مود توجه در تاریخنگاری آدمیت از اندیشه سیاسی جنبش مشروطه به دنبال آن بوده اند، موجد بستر و زمینه ای بوده است که موجب تداوم سلطه سیاسی و اقتصادی غرب می‌شده است. به نوشته لطف‌الله آجدانی: «دوران پیش از مشروطه ستایش از غرب بر چهره استعماری و مداخله جویانه آن سایه افکننده بود و فعالان و روشنفکران انقلاب مشروطه با همه تفاوتی که داشتند غرب را تمدنی مترقی می‌دانستند که با



برخورداری از مفاهیم مدرنی همچون آزادی، مشروطیت، قانون، عدالت، علم و فناوری و غیره مسیر ترقی اجتماعی را به شکلی مطلوب طی کرده است.» (آجدانی، ۱۳۸۷: ۱۴)

نکته دیگری که باید در تاریخ‌نگاری اندیشه آدمیت در نظر داشت این است که «آدمیت به تاریخ اندیشه در نیمه نخست سلطنت قاجاریه و تداوم نظام سنت قدمایی، به رغم اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز، چندان وقعی نمی‌نهد. در واقع می‌توان بر این باور بود که پرداختن به این دوره می‌توانست پرتوی بر سیر تاریخی مشروطیت در ایران بیفکند.» (نعمتی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۶۹)

این موضوعی است که کسی چون طباطبایی در طرح فکری‌اش «تأملی درباره ایران» در آنجا که به اصلاحات عباس میرزا می‌رسد، از آن به نام «مکتب تبریز» یاد می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۲)

### نتیجه‌گیری

فریدون آدمیت، مهم‌ترین مورخ اندیشه در تاریخ معاصر ایران است که کانون بحث او اندیشه ترقی‌خواهی در ایران و سیر تحول آن است. از دیدگاه آدمیت، تاریخ مدرنیته و ترقی در ایران با تحولاتی که در عصر ناصری آغاز می‌شود، شروع شده و تا عصر مشروطه ادامه می‌یابد، جایی که او یک گستره بیش از پنجاه ساله را به عنوان عصر ترقی و مشروطه‌خواهی در نظر دارد. او با تک‌نگاری‌ها درباره روشنفکران این دوره و نیز توجه به عصر ترقی‌خواهی سلطنت ناصرالدین شاه، یک اتصال تاریخی عمیقی میان آن‌ها می‌بیند و این اتصال را پس از تأسیس مشروطه نیز تداوم می‌بخشد. برای او، عنصر ترقی‌خواهی اساساً برآمده از غرب است و در مشروطیت کمتر به نقش علما و فقیهان مشروطه‌خواه توجه دارد و آن‌ها را ذیل ترقی‌خواهی غربی تعریف می‌کند و اگرچه سخن او در باب غربی بودن منشأ مشروطه درست است، اما اینکه هیچ اصلاتی برای دیگر نظرات قائل نیست، تا حدی مناقشه‌برانگیز است. همچنین او، نقش استعماری قدرت‌های بزرگ را در عصر قاجار و مشروطه تا حد زیادی کمرنگ می‌بیند و در تاریخ‌نگاری‌اش غایب است، چرا که او بیش از هر چیز عنصر ترقی و آزادی و اندیشه نو را از غرب آمده می‌داند و کمتر به وجوه دیگر تمدن جدید غربی توجه داشت.

## کتابنامه

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۷)، **روشنفکران ایران در عصر مشروطیت**، تهران: اختران.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷)، **القبای جدید و مکتوبات**، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز: انتشارات احیا.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۶۳)، **مکتوبات**، به کوشش م. صبحدم، برلین: مردامروز.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، **اندیشه‌های میزا فتحعلی آخوندزاده**، تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، **اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی**، تهران: پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۸)، **فکر دموکراسی اجتماعی نهضت مشروطیت ایران**، تهران: گستره.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۲)، **اندیشه ترقی و حکومت قانون**، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۴) **فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت**. تهران: گستره.
- آدمیت، فریدون (بی‌تا)، **اندیشه‌های طالبوف تبریزی**، بی‌جا: بی‌نا.
- اصلان‌زاده، مهدی (۱۳۹۴)، «زمینه‌های تحولات فکری جنبش مشروطه‌خواهی در ایران»، **مطالعات جامعه‌شناسی ایران**، سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۹)، **تراشیدم، پرستیدم، شکستم**، تهران: نگاه معاصر.
- پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۰)، **روشنگران ایران و نقد ادبی**، تهران: سخن.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۸)، «بررسی مقایسه‌ای تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت و عبدالهادی حائری»، **آینه پژوهش**، شماره ۱۱۵، فروردین و اردیبهشت.
- توکلیان، جلال (۱۳۹۳)، **نخبگان ایرانی در دوران گذار**، تهران: نگاه معاصر.
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۹۷)، **فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت**، نشر الکترونیکی، باشگاه ادبیات.
- زندیه، حسن (۱۳۸۷)، «نخستین چالش‌های نظام کهن قضایی و تجارب عصر جدید (عصر حکومت سنتی قاجار - عصر پیش از مشروطیت)»، **فرهنگ**، شماره ۶۸، زمستان.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۷الف)، **ایضاحات در خصوص آزادی**، در «**آزادی و سیاست**»، به کوشش ایرج افشار، تهران: سحر.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۷ب)، **سیاست طالبی**، تهران: انتشارات علم.

- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، **تأملی درباره ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی**، تهران: مینوی خرد.
- عامری گلستانی، حامد (۱۳۹۴)، **تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله**، تهران: نگاه معاصر.
- فدایی مهربانی، مهدی و امین معینی (۱۳۹۶)، «بررسی تطبیقی اندیشه میرزا ملکم خان و جلال آل احمد؛ از تجددگرایی تا هویت ایرانی-اسلامی»، **سیاست**، دوره ۴۷، شماره ۳، پاییز.
- قربانزاده سوار، قربانعلی و سجاد امیدپور (۱۳۹۷)، «مطالبه اصلی نسل اول روشنفکران ایران: تحدید قدرت سلطنت»، **دولت‌پژوهی**، سال چهارم، شماره ۱۳، بهار.
- مرادخانی، فردین (۱۳۹۸)، «مفهوم قانون در اندیشه طابوف تبریزی»، **مطالعات تاریخی فرهنگی**، سال دهم، شماره ۱، سی و نهم، بهار.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۹۴)، **رساله یک کلمه**، در: حامد عامری گلستانی، **تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله**، تهران: نگاه معاصر.
- مصاحب‌نیا، مرتضی (۱۳۹۱)، **بینش و روش در تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)، **تأملی در مدرنیته ایرانی**، ترجمه جلال توکلیان، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- نعمتی، نورالدین و همکاران (۱۳۹۹)، «نقد نظریه تاریخ‌نگاری فریدون آدمیت درباره نهضت مشروطه»، **پژوهش‌های ایران‌شناسی**، سال ۱۰، شماره ۱، بهار و تابستان.
- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم خان (۱۳۸۱)، **رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله**، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.
- نورایی، فرشته (۱۳۷۶)، «اندیشه ترقی و کنسپتیوسون (فریدون آدمیت)»، **کلک**، شماره ۹۴، دی.