

نسل اول روشنفکران ایرانی و مدرنیته سیاسی

رحیم خستو**

چکیده

این مقاله سعی دارد ضمن توجه به مدرنیته سیاسی، فهم روشنفکران ایرانی را از آن، بررسی نماید و بر این فرض استوار است، از آنجایی که جوامع اروپایی تجربیات متفاوتی را در راه مدرنیته سیاسی پشت سر گذارده‌اند، و چون روشنفکران ایرانی به دلیل شیوه آشنایی با آن، هم زمان از آن تجربیات تأثیر پذیرفتند، نتوانستند اندیشه‌های خود را انسجام بخشیده و گفتمانی منسجم در باب مدرنیته سیاسی ارائه نمایند. لذا با تعاریف متفاوت و بعضاً متضاد از مدرنیته سیاسی در بدفهمی، یا تأخیر در فهم صحیح جامعه از آن، نقش مؤثری ایفا نمودند.

کلید واژه‌ها

مدرنیته سیاسی، تعامل دین و دولت، سکولاریسم، لائیسیت، ناسیونالیسم، روشنفکر، انتلکنتوئل، انتی‌جنس‌پسند، مشروطیت.

** عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

مقدمه

ایران از اولین کشورهای غیر اروپایی است که در رویارویی با مسائل دنیای مدرن تجربه مهمی چون انقلاب مشروطه را تحت تأثیر گفتمان روشنفکری در کارنامه خود دارد، اما همزمان با این تجربه، مناقشات عظیمی را به چشم دیده است. و پس از سالها از آن رخداد علاوه بر اینکه مدرنیته سیاسی نهادینه نشده، بسیاری از نیروهای اجتماعی نیز طی سالهای قبل و بعد از انقلاب مشروطه، فهم مناسبی از این مفهوم نداشته‌اند، سئوالی که در این خصوص مطرح می‌شود این است که روشنفکران نسل اول ایرانی به عنوان حاملین اندیشه‌های نو و مدرن چه نقشی در این وضعیت داشته‌اند؟ آنان نسبت به مدرنیته سیاسی چه فهم و نظری داشتند، دیدگاه آنان در قبال دین و دولت چگونه بود، و یا رابطه و تعامل این دو را چگونه تبیین می‌کردند؟ تبعات و پیامدهای اندیشه آنان بر جامعه و اقشار اجتماعی چه بوده است؟

این مقاله سعی دارد ضمن ارائه تعریفی از مفاهیمی چون مدرنیته سیاسی و روشنفکری و به ویژه جریان روشنفکری عصر مشروطیت به دیدگاه‌های آنان در ارتباط با سوالات مطرح شده بپردازد.

۱. مدرنیته سیاسی

یکی از مفاهیم بحث‌انگیز طی سده‌های اخیر «مفهوم مدرنیته» بوده و فلاسفه و جامعه‌شناسان در پی ارائه تعریفی از آن و نمودهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی آن بوده‌اند. طی سالهای اخیر در ایران نیز تلاش‌هایی برای شناخت مفهوم فوق صورت گرفته است، و آثار متعددی در این زمینه منتشر شده است، لذا تکرار مطالب فوق ضرورتی ندارد و فقط به تعریفی که گیدنز ارائه می‌دهد، قناعت می‌ورزیم. گیدنز مدرنیته را شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی می‌داند که از سده هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی جهانی پیدا کرد. تعریف ابتدایی مدرنیته را به یک دوره زمانی و یک جایگاه جغرافیایی اولیه مربوط می‌سازد ولی ویژگی‌های عمده‌اش را در جعبه سیاه باقی می‌گذارد. [۱]

در دیدگاه گیدنز مدرنیته دنیای متفاوت و جدیدی است که ویژگی‌های آن با نظم و سامان

سنتی متفاوت است، سنت شیوه سازماندهی باورها و عملکردها به ویژه در رابطه با زمان می‌باشد. سنت شیوه متمایزی از تنظیم گذشت زمان را بازتاب می‌دهد و گذشته و سیله‌ای برای سازماندهی آینده است. روی به گذشته داشتن که ویژگی سنت است با دیدگاه مدرنیته تفاوتی ندارد، مگر از این جهت که به جای نگاه به پیش، نظر به پس دارد. [۲] در دنیای متفاوت و جدیدی که گیدنز در نظر می‌گیرد اصول فلسفی آن نگاه خاصی به دنیا دارد، دنیایی که انسان با تسلط بر آن قادر به دگرگونی آن نیز می‌باشد، و این توانایی به مفاهیمی چون آزادی، فردگرایی، خردگرایی معنا می‌بخشد. البته این سامان جدید در مباحث فلسفی خلاصه نمی‌شود. بلکه در حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با ایجاد نهادهای خاص خود، از سازمان سنتی متمایز می‌شود و با شتاب و پویایی، برخلاف سنت، مدام خود را از نو می‌سازد. مدرنیته در وجه سیاسی خود با بازتعریف ماهیت قدرت و مبانی مشروعیت بخش تحولی اساسی را ایجاد می‌نماید و با خروج از یک نظم کیهانی منظم و مقدس که غایت سیاست در آن فضیلت یا سعادت بود، مبانی قدرت زمینی شده و در اراده انسانها قرار می‌گیرد که با مشارکت مدنی و قرارداد اجتماعی تبلور می‌یابد و به دنبال ارضای اهداف و تمنیاتی چون رضایت و امنیت، آزادی، حقوق شهروندی و... می‌باشد. در مدرنیته سیاسی مفاهیمی چون نهادهای مدنی، حوزه قدرت دین و دولت و تعامل آنها با هم، حوزه عمومی و حوزه خصوصی. اعتبار ویژه‌ای می‌یابند. مورس باریه از پژوهشگران برجسته فرانسوی با آثاری چون مدرنیته سیاسی [۳] و دین و سیاست در اندیشه مدرن [۴] در این دهه تلاش نموده است که تعریف‌های دقیقی از مدرنیته سیاسی ارائه دهد که می‌تواند، به عنوان بخشی از مباحث نظری در این مقاله مورد استفاده قرار گیرد. مدرنیته سیاسی در تعریف باریه با توجه به تجربه تاریخی اروپا، پروژه‌ای است که تلاش دارد با ایجاد و گسترش نهادهای مدنی حوزه قدرت دولت را محدود نماید و با تعریف حوزه نفوذ کلیسا، جایگاه آن را مشخص کند و آن را به حوزه خصوصی هدایت نموده تا در سایه این تحولات آزادی شهروندان، حقوق فردی و حق مالکیت آنان حفظ شود و این امکان نخواهد یافت مگر براساس نظام دموکراتیک، نظامی که اعتقاد به جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی و دولت از جامعه مدنی، از ارکان آن می‌باشد.

باریه دو ویژگی مهم برای دولت مدرن بر می‌شمارد:

۱- دولت به معنای سیاسی آن که به قلمرو سیاسی ربط دارد.

۲- جامعه به معنای دقیق آن، شامل جامعه مدنی است. این تقسیم‌بندی دو گستره متفاوت را به وجود می‌آورد: یکی پهنه عمومی که گستره دولت به شماره می‌آید و دیگری گستره خصوصی که به جامعه مربوط می‌شود، انسان نیز به همین سان به دو موجود متمایز تقسیم می‌شود: از یک سو شهروند است، از این لحاظ عضو دولت شمرده می‌شود، یعنی دولتی که از مجموعه شهروندان تشکیل شده است و از سوی دیگر فرد خصوصی است از این حیث که به جامعه مدنی تعلق دارد، جامعه‌ای که از مجموعه فردا شکل گرفته است. [۵] باریبه وجود تفکیک قوا یا مراجعه به افکار عمومی را الزاماً به معنای تحقق مدرنیته سیاسی نمی‌داند، بلکه معیار اصلی تمایز دولت مدرن را در جدایی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی جستجو نمود. چنین تعریف و تفکیکی است که ضمن تعیین حوزه عمومی و خصوصی معیارهای شهروندی و فردیت انسان را مشخص می‌نماید. لذا نکته قابل توجه در تعریف دولت مدرن ماهیت و سرشت دولت مدرن است. بر پایه این استدلال باریبه، حتی الزاماً نمی‌توان دموکراسی را با مدرنیته سیاسی یکسان گرفت، در دولت شهر یونان دموکراسی بود ولی هیچ شناختی نسبت به مدرنیته سیاسی وجود نداشت، چرا که دولتشهر، بر فرد مسلط بود و مرزی میان حوزه عمومی و زندگی خصوصی کشیده نشده بود. دولت و جامعه با تشکیل کلیتی یکپارچه به تعیین همه امور زندگی اعضایش می‌پرداخت، مرگ سقراط بیانگر این نکته است که «فرد» هستی مستقلی ندارد. باریبه مقوله‌ای همچون رشد ناسیونالیسم و توتالیتراریسم را موانع تحقق مدرنیته سیاسی می‌داند.

وی از دو نوع ملت نام می‌برد، ملت قومی - فرهنگی که از عناصری چون عوامل طبیعی و تاریخی مانند قوم، فرهنگ زبان و دین شکل می‌یابد، و معیارهایی چون اشتراک عناصر فوق در یک گروه ملی و عدم اراده انسان‌ها در پذیرش آنها را دارد. لذا با توجه به مشخصات فوق باید گفت که چنین ملیتی را اعضایش آزادانه تشکیل نداده‌اند. افراد نیستند که ملت را تشکیل می‌دهند، بلکه برعکس ملت است که به افراد هویت می‌بخشد. لذا گروه ملت ارزش و اعتبار بیشتری از افراد تشکیل دهنده آن دارد. افراد و اعضا تابع کل هستند و فردیت و خودمختاری فردی اهمیتی ندارد. چنین وضعیتی باعث نابردباری نسبت به سایر گروه‌های قومی یا فرهنگی خواهد بود و لذا امکان هیچ نوع سازگاری میان ملت قومی و دولت مدرن و مدرنیته سیاسی وجود ندارد، درحالی که ملت در مفهوم سیاسی خود می‌تواند با مدرنیته سیاسی سازگار باشد. ملت سیاسی

دارای دو ویژگی است: یکی این که ملت محصول پیمان آزادی است و امری تأسیسی بوده که با یاری اراده اعضایش تحقق می‌پذیرد و دوم ملت سیاسی از عناصری عینی مانند قوم، زبان، دین، فراتر می‌رود - ملت سیاسی می‌تواند همه آنها را دربرگیرد بدون اینکه خود را با یکی از آنها همسان انگارد. پدیده دیگری که نافی مدرنیته می‌باشد، دولتهای توتالیتر است. چون جدایی بین دولت و جامعه مدنی را نمی‌پذیرد و تمایزی بین قلمرو عمومی و خصوصی و شهروند و فرد قائل نیست. دولت توتالیتر در پی حاکم نمودن کلی و یگانگی است و هر نوع تنوع را نفی می‌نماید و با حذف هر گونه آزادی فردی و ابتکار خصوصی تمام فعالیت‌های بشری را در سیطره خود می‌گیرد، جامعه مدنی، حقوق بشر در آن نفی می‌گردد و فرد را به جزئی از کل فرو می‌کاهد.

۲. رابطه دین و دولت و مدرنیته سیاسی

موریس باربیه در کتاب دین و سیاست در اندیشه مدرن، اندیشه متفکران برجسته غربی از رابطه دین و دولت را طی چهار سده ۱۹-۱۶ مورد بررسی قرار می‌دهد و چند روش و رویکرد را برجسته می‌نماید.

روش اول: غلبه دین بر دولت است، که افرادی چون لوتر، کالون، بوسوئه و دومستر از چهره‌های شاخص این رویکرد می‌باشند و مؤلفه‌های اصلی آن: اعتقاد به برتری مطلق دین بر سیاست و در نتیجه تبعیت بی‌چون و چرای دومی از اولی است، منشأ و منبع قدرت خداوند است و با توجه به شرارت ذاتی انسانها ماهیت الهی قدرت در پی رفع شر می‌باشد (لوتر). مقامات کشور از سوی خدا مأموریت دارند (کالون)، شهریار نماینده خدا روی زمین و نقش او تحقق عدالت در زمین است (بدن). جهان با مشیت الهی اداره می‌شود، دین و عدالت مبانی دولت محسوب می‌شود، دولت به دلیل اهمیت دین باید به آن متکی باشد و خدمت به خدا مقدم بر خدمت به مردم است (بوسوئه). انسان ابزار خداوند است و نظام ولایی پاپ مطلوب‌ترین است، مفاهیمی چون قرارداد اجتماعی، حاکمیت مردم بی اعتبار است و انقلاب فرانسه قابل سرزنش است، چون دین و دولت را از هم جدا نمود (دومستر).

روش دوم، برداشت ابزاری از دین: رویکرد فوق در مقابل به امر سیاسی اولویت می‌دهد و

دین را تا حد ابزار ساده سیاست تقلیل می‌دهد، دین خادم دولت برای ثبات جامعه به حساب می‌آید ماکیاوولی با توجه به دغدغه استقلال دولت دین را تابع دولت و ابزار قدرت می‌داند که حتی شه‌ریار هم می‌تواند برای حفظ منافع خود دین را تحریف و یا دستکاری نماید. متسکیو با رویکردی کارکردگرایانه به دین، آن را برای جامعه سودمند می‌داند، چرا که اطاعت از اقتدار را تسهیل می‌نماید و هابز با توجه به آشوب‌های انگلستان که ناشی از اختلافات دینی است، دین تابع دولت را ضامن صلح می‌داند، هابز حتی مخالف جدایی امر دینی و امر سیاسی (دولت و کلیسا) است و بر این نظر است که اگر دو قدرت باشد، الزاماً دو حکمران نیز وجود خواهد داشت و یک تبعه نمی‌تواند در آن واحد از دو حکمران اطاعت کند. این دولت است که هم ماهیت دنیوی را دارد و هم روحانی - اسپینوزا نیز بر تبعیت کامل دین از قدرت سیاسی تأکید می‌نماید و معتقد است قدرت سیاسی حق ارزیابی اعمال، در قلمرو دین را دارد، در حالی که عالمان دین نباید نقشی در حوزه سیاست داشته باشند؛ روسو نیز دین را حافظ اخلاق و ضامن انجام وظایف توسط آدمی می‌داند و پاسدار میثاق و قرارداد اجتماعی است و به قوانین اقتدار و قدرت لازم را می‌دهد.

برداشت سوم رویکرد لیبرالی به رابطه دین و سیاست می‌باشد. این رویکرد در مقابل دو رویکرد گذشته مطرح می‌شود و خواهان جدایی دین از دولت است. این نظریه در پی کشف مجدد ارزش خاص دین برای فرد و جامعه و به دنبال آزاد کردن دین از تسلط دولت است که در تقابل با برداشت ابزاری قرار می‌گیرد. جان لاک در اثر معروف خود نامه‌ای در باب تساهل بر جدایی دین از دولت صحنه می‌گذارد. «پیش از هر چیز ضروری است که امور مربوط به جامعه مدنی و امور مربوط به دین از یکدیگر تفکیک شود و قلمرو فعالیت هر یک دقیقاً مشخص و معین گردد.» [۶] ماهیت دولت در نگاه لاک دین دنیوی است و ابزار دنیوی نیز دارد، رستگاری روح انسانها و مراقبت از دین مردم از حوزه صلاحیت قدرت سیاسی بیرون است. مبنای قدرت حاکم بر زور است و دین بر ایمان درونی استوار است. از سوی دیگر حوزه اقتدار کلیسا در امور دنیوی، دولت، امور مدنی نیست، کلیسا اجتماعی آزاد و داوطلبانه است. زیرا هر انسانی دین و کلیسای خود را آزادانه انتخاب می‌کند و به عبادت خداوند می‌پردازد. بنژامین کنستان نیز با تقسیم دین به دو وجه ظاهری و احساس درونی، احساس دینی و درونی را تغییرناپذیر، دائمی و سازگار با آزادی می‌داند و بر جنبه‌هایی بخشی آن تأکید دارد. در حالی که شکل ظاهری دین

تغییرپذیر و موقتی است و در بسیاری مواقع دشمن آزادی به نظر می‌رسد و ممکن است از استبداد حمایت کند، وی بر این اساس دو شکل متمایز دین را مورد توجه قرار می‌دهد: شکل ایستا که تابع صنوف خاص، یعنی روحانیت است و شکل پویا که تابع هیچ اقتداری نیست. وی اتحاد دین و دولت را رد می‌نماید. چون تضاد عمیقی بین اقتدار و عقیده وجود دارد، با دخالت قدرت در دین آن را جزمی و ستمگر می‌سازد و ریشه‌های تساهل را می‌خشکاند، کسانی ادعای دین خواهند نمود که به آن باور نداشته و صرفاً استفاده ابزاری از آن نموده و باعث تحقیر دین می‌شوند و استبداد دنیوی و روحانی حاکم می‌گردد. مخالفان، تکفیر و شکنجه و آزادی‌های مدنی و مذهبی نفی می‌گردد. [۷] لامنه کشیشی سرخورده از میراث انقلاب فرانسه به دلیل نفی دین، ضمن تأکید بر جدایی دین و قدرت سیاسی، دین را امری اجتماعی دانسته و تلاش دارد مسیحیت را از سلطه قدرت آزاد و آن را با آزادی‌های سیاسی و ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، مردم‌سالاری آشتی دهد، توکویل نیز در پیوند دین و سیاست مضاری را مشاهده می‌کند. دین در بدنامی حکومت‌کنندگان شریک می‌شود و باعث روی گردانی مردم از دین می‌شود. قدرت شکننده است و تغییرپذیر، درحالی که دین با سرشت انسان پیوند دارد و دائمی است. پیوند فوق به ضرر دین است ولی علت روبرگردانی مردم اروپا از دین را پیوند دین و سیاست می‌داند. «... وقتی کشیش را از خود می‌رانند به این مسئله که نماینده خداست توجهی ندارند، نفرت آنها نسبت به کشیش از آن جهت است که او را دوست حکومت می‌شناسند.» [۸] در مجموع باید گفت با تعریفی که باریه از مدرنیته سیاسی ارائه می‌دهد فقط با برداشت و رویکرد لیبرالی رابطه دین و سیاست امکان تحقق می‌یابد، هیچ یک از دو رویکرد «دین مستولی بر سیاست» و یا «دین به عنوان ابزار سیاسی» اجازه تحقق مدرنیته را نخواهد داد.

۳. در مفهوم روشنفکری

روشنفکری از مفاهیم منافشه‌برانگیزی است که دست‌یابی به تعریف جامعی از آن بسیار دشوار می‌باشد. خصوصاً وقتی از مصادیق آن سخن به میان می‌آید، مناقشات بیشتر می‌شود، برخی از تعاریفی که برای روشنفکری ارائه گردیده عبارتست از: نقادی، سنت شکنی، اندیشه‌ورزی، نواندیشی، خلق ارزشهای نوین، تبلیغ دانایی، تشخیص دهنده مصائب و دردهای

اجتماعی و سیاسی و یا براساس مؤلفه‌های روشنگری، جسارت دانستن داشتن، استفاده عقل در حوزه عمومی و... را می‌تواند در برگیرد. دکتر بشیریه روشنفکران را در سه مجموعه کلی قرار می‌دهد: اول، روشنفکران کسانی هستند که در خلق و حفظ ارزشهای غایی تغییرناپذیر در زمینه حقیقت و زیبایی و عدالت نقش دارند. دوم، روشنفکران به عنوان مبلغان عقاید، بنیانگذاران ایدئولوژی‌ها و نقادان وضع موجود و سوم، از نظر جامعه‌شناسی به عنوان قشری اجتماعی که در توسعه و پیشبرد فرهنگ جامعه نقش دارند. [۹] در مجموع بشیریه از روشنفکران به عنوان ذهن جامعه نام می‌برد که معمولاً با ساخت قدرت سیاسی تعارض دارند. از دیدگاه تاریخی مفهوم مدرن روشنفکران محصول خردورزی اجتماعی اروپایی است که عنصر تجریدی و بخردانه سنت روشن‌گری و دگرگونی فکری ناشی از انقلاب بورژوازی را به شکل استعاری یا نمادین در یک فرد خاص و مشخص، یعنی یک موجود اجتماعی نمایان می‌کرد. این تبار تاریخی مهر خود را بر کاربرد این اصطلاح زد و هنوز هم بسیاری از مردم روشن فکری راستین را روشنگران و متفکران خرد باور، علم باور، معتقد به پیشرفت اجتماعی و به لوازم سیاسی و اجتماعی آن چون حقوق بشر و دموکراسی می‌دانند. [۱۰]

در اواخر قرن نوزدهم با اتفاقاتی که به دنبال محکومیت درفوس منجر به صدور بیانیه‌ای توسط جمعی از متفکرین و دانشمندان و هنرمندان فرانسوی که به بیانیه روشنفکران معروف گردید واژه Intellectual یا روشنفکران را اعتباری خاص در فرانسه بخشید و حتی بار ارزشی مثبت بدان داد.

این در حالی است که با توجه به سنت اجتماعی و سیاسی متفاوت در انگلستان نوع نگاه به واژه فوق نیز متفاوت است. ریمون آرون روشنفکران فرانسوی را در مقایسه با روشنفکران بریتانیا و آلمان یا ایالات متحده دارای اعتبار اجتماعی بالاتر می‌داند، روشنفکران فرانسوی کمتر با جنبه اداری، زندگی عملی و سیاسی سر و کار داشته و به شکل افراطی تری از جامعه خویش انتقاد می‌کنند، دزای فرهنگ مجادله بوده و مصالحه‌ناپذیرند، در حالی که متفکرین انگلیسی به دلیل اینکه کمتر اهل مجادله و نقادی هستند کمتر مورد توجه افکار عمومی قرار گرفته و از شأن اجتماعی کمتری برخوردارند. [۱۱] لذا در نظر آرون دو سنت روشنفکری فرانسوی و انگلیسی قابل مشاهده است. در سنت فرانسوی به دلیل خاستگاه اجتماعی، روشنفکران اگرچه درآمد پایین تری دارند اما به دلیل توجه به منافع عمومی مورد احترام هستند، هرچند آنان به دلیل

ذهنیت فلسفی و انتزاعی در عرصه عمل ممکن است راه حل‌های غیر واقع بینانه ارائه دهند. اما در سنت انگلیسی با توجه به خاستگاه اجتماعی رویکردی اشرافی داشته و کمتر به نقد از سنت‌های اجتماعی خود می‌پردازند و معمولاً با دولت همکاری نیز دارند و یا در انتقادهای مسالمت جویانه عمل می‌کنند، لذا از منظر متفکرین انگلیسی روشنفکران فرانسوی معمولاً رادیکال و یا ضد نظام اجتماعی تلقی می‌شوند. ادوارد سعید که خود را بیشتر به سنت فرانسوی نزدیک می‌داند، بر این نکته تأکید دارد که تا اواسط قرن بیستم واژه‌هایی چون روشنفکر و وظایف روشنفکران در انگلستان مطلوب نبوده است. [۱۲] سعید روشنفکر را فردی می‌داند که در امور مربوط به منافع و مصالح عمومی جامعه دخالت می‌کند و دارای معیارهای جهانشمول و منحصر به فرد است، و بر علیه امتیاز ناسیونالیسم میهن پرستانه، تفکر جمعی، حس طبقاتی، نژادی یا جنسی دست به روشنگری می‌زند. وظیفه او تلاش برای شکستن قالب‌های ذهنی و مقولات تقلیل پذیری است که محدود کننده تفکر و ارتباط‌های بشری هستند. لذا نقش روشنفکر عمل است و به نوعی از آگاهی بستگی دارد که شکاک، درگیر و به صورتی بی‌امان وقف تحقیق و بررسی عقلانی و قضاوت اخلاقی است و علت وجودش بازی کردن نقش نمایندگی همه آن مردم و مباحثی است که در فرایند یا جریان عادی فراموش شده‌اند. در مجموع می‌توان گفت ادوارد سعید وظیفه روشنفکر را حقیقت‌گویی به قدرت می‌داند، بر این اساس وی روشنفکران را به دو دسته تقسیم می‌کند، روشنفکران حرفه‌ای که به گونه‌ای مختلف در خدمت یا پیوند با صاحبان قدرت سیاسی - اقتصادی قرار دارند، در حالی که روشنفکران آماتور در مقابل، از حقیقت‌گویی استقبال می‌کنند و خطرات آن را می‌پذیرند.

بسیاری از محققین علوم اجتماعی بین Intellectual و واژه روسی Intelligentsia تمایز قائل می‌شوند و کارکردهای متمایزی برای آنها قائل هستند. با تامل قبل از هرگونه توضیحی در مورد روشنفکر با تمایز بخشیدن این دو لفظ کار خود را شروع می‌کند، توضیح می‌دهد اصطلاح Intelligentsia نخستین بار در قرن نوزدهم در روسیه برای اشاره به افرادی به کار رفت که دارای تحصیلات دانشگاهی بودند و صلاحیت مشاغل علمی را به دست آورده بودند، پس از آن برخی نویسندگان دایره شمول این اصطلاح را گسترش داده و تقریباً همه مشاغل غیر یدی را در داخل آن گنجانده‌اند. در این مفهوم اصطلاح مزبور با عبارت طبقه متوسط جدید معادل است که در درون آن می‌توان بین قشرهای بالاتر متشکل از افراد شاغل در حوزه‌های علمی، فنی،

مدیریت‌های سطح بالا و اقشار پایین‌تر مرکب از شاغلان حرفه‌های عادی‌تر دفتری و اجرایی تمایز قائل شد. در حالی که روشنفکران متشکل از گروه‌های بسیار کوچکتری از افرادی هستند که در آفرینش، انتقال و نقادی محصولات فرهنگی و اندیشه نقش مستقیمی دارند این عده شامل نویسندگان، هنرمندان، دانشمندان، فلاسفه، اندیشمندان مذهبی، نظریه پردازان اجتماعی، مفسران سیاسی می‌باشند. هرچند مرزهای دقیقی این گروه کار بسیار دشواری است. [۱۳] اما آیزایا برلین با توضیح دقیق‌تر در مورد واژه Intelligentsia این نکته را نمایان می‌سازد که واژه فوق معنای محدود و مشخص‌تری از روشنفکر Intellectual دارد. کلمه Intelligentsia [مترجم محترم آقای دریابندری معادل جامعه روشنفکران را استفاده می‌کند که واژه‌ای روسی است و امروز در تمام زبان‌های اروپایی مورد استفاده قرار می‌گیرد] برلین بر این نظر است که پدیده Intelligentsia با عواقب تاریخی و ادبی و انقلابی خود نقش ویژه‌ای در تحولات اجتماعی جهان دارد. به نظر او مفهوم (Intelligentsia) را نباید با افراد روشنفکر (Intellectual) اشتباه گرفت. انتیلی جنتسیا به دلیلی بیش از علاقه خشک و خالی به اندیشه‌ها خود را وابسته به یکدیگر می‌دانستند. این‌ها خود را یک فرقه مؤمن و معتقد، چیزی شبیه به یک جامعه روحانیت غیر دینی، می‌انگاشتند و هدفشان ترویج یک برداشت خاص از زندگی یا تبلیغ یک نوع مذهب بود. [۱۴] برلین بر این نکته اشاره دارد که وضعیت جامعه روسیه یعنی فقر و بیسوادی روستائیان، استبداد سیاسی، تحجر دینی امکان فراهم آمدن بستر و بنیان روشنفکری به مثابه آن چه که در غرب خصوصاً در فرانسه رخ داد را فراهم نمی‌آورد. لذا (Intelligentsia) شکل گرفت که با اراده معطوف به کنش سیاسی و با هدف دگرگونی اجتماعی از برخی اندیشه‌های غربی استفاده می‌کنند و معتقد به هنر و ادبیات و اخلاقی بودند که می‌بایست متعهد بوده تا بتوانند به وسیله آن در راه خدمت به خلق و اجتماع مبارزه نمایند. چنین وضعیتی عملاً آنان را از روشنفکران متمایز می‌کند. [۱۵] آنان مدعی داشتن اندیشه‌هایی بودند که قادر به تغییر سرنوشت هموطنانشان بود و مدعی ساختن جهانی بهتر بودند، آنان کمتر تولیدکننده اندیشه بلکه بیشتر انتقال دهندگان اندیشه‌های غربی به روسیه بودند، از لحاظ پایگاه اجتماعی نسل اول انتیلی جنتسیا بیشتر برخاسته از اشراف، زمین داران و عناصری از طبقه متوسط جدید بودند که برخی از آنان توسط پطر کبیر برای فراگیری آموزش‌های غربی برای ساختن روسیه نوین به اروپا اعزام شده بودند.

۳.۱. وضعیت اجتماعی روشنفکران

در جامعه‌شناسی سیاسی رابطه میان روشنفکران و طبقات اجتماعی بحث‌های گسترده‌ای را ایجاد نموده است. از آن جایی که روشنفکران، نقش و پایگاه روشنی در زندگی اقتصادی جامعه ندارند، طبعاً نمی‌توان آنها را در طبقه‌ای از طبقات جامعه به مفهوم اقتصادی آن قرار داد. البته منشأ اجتماعی و طبقاتی روشنفکران قابل شناسایی است لیکن نمی‌توان گفت ضرورتاً منشأ طبقاتی با آگاهی طبقاتی ملازمت دارد. روشنفکران در همه جوامع دارای شأن اجتماعی ناهمگون و نامتجانسی هستند. [۱۶] در جامعه‌شناسی مارکسیستی نمی‌توان تعریف یکسانی از خاستگاه اجتماعی و کارکرد روشنفکران مشاهده نمود. مارکس روشنفکران را در طبقه مزدبگیران، کائوتسکی آنها را در طبقه ممتاز و مانهایم از آنان به عنوان قشری شناور و بی‌طبقه یاد می‌کند و لنین و گرامشی هم از ارائه تعریفی واحد امتناع نموده‌اند. لنین از دو سنخ روشنفکر بورژوا و روشنفکر پرولتاریا یاد می‌کند و گرامشی از دو نوع روشنفکر سنتی و ارگانیک نام می‌برد. اریک رایت با تفسیری مارکسیستی روشنفکران را در روابط طبقاتی دارای جایگاه‌های طبقاتی متضاد در نظر می‌گیرد، به این معنا که روشنفکران در سطح اقتصادی در جایگاه طبقاتی متضادی بین طبقه کارگر و خرده بورژوا قرار می‌گیرند، اما در سطح ایدئولوژی میان طبقات کارگر و سرمایه‌دار قرار می‌گیرند. [۱۷]

هالوی با رد نظریات طبقاتی در مورد روشنفکران معتقد است روشنفکران سلسله مراتب یا نردبانی را می‌سازند که پله‌های مختلف آن از لحاظ فرصت‌های زندگی اقتصادی و درجه قدرت تفاوت زیادی دارند. وی روشنفکران را به عنوان نخبگان در نظر می‌گیرد و مزیت استفاده از واژه نخبه به جای طبقه را در این می‌داند که مستلزم هیچ وجه مشترکی چه در فرصت‌های زندگی اقتصادی یا حتی قدرت و نفوذ نیستند. [۱۸]

در نظر وبر روشنفکران به عنوان تولیدکنندگان ایده‌ها و سازندگان ایدئولوژی هم برای خودشان و هم برای دیگر قشرها و طبقات نمی‌توانند برحسب نظریه‌ای یکپارچه فهمیده شوند. بر طبق نظر وبر گرچه روشنفکران در بیشتر موارد قشر جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند اما ضرورتاً منافع قشر خود را در تاملات فکریشان دنبال نمی‌کنند، این امر تنها روشنفکران را قادر می‌سازد تا فراتر از منافع طبقاتی‌شان بروند، زیرا آنها حاملان اشکال و سطوح مختلف عقلانیت می‌باشند. [۱۹]

۳-۲. آموزشهای نوین عامل هویت بخش روشنفکران

با ملاحظه اندیشه‌های متفکرین و از جمله مارکسیست‌ها عوامل اقتصادی را نمی‌توان به‌عنوان معیار اصلی تقسیم طبقاتی روشنفکران پذیرفت در حالی که آموزش مدرن و نهادهای آموزشی جدید به زعم بسیاری از صاحب‌نظران از عوامل مهم هویت بخش روشنفکران محسوب می‌شود. ما نهایتاً آموزش و تربیت مشترک را عامل وحدت بخش روشنفکران می‌دانند و وضعیت فوق را محصول اندیشه مدرن به حساب می‌آورد. [۲۰] گرامشی نیز مدارس جدید و نوع و سطح تحصیلات را در پیدایش نوع روشنفکران مؤثر می‌داند. [۲۱] لوگوف روشنفکری غربی را محصول رشد سریع شهرنشینی و مؤسسات فرهنگی و آموزشی جدید و عرضه محصولات فرهنگی می‌داند. [۲۲] لیپست، دابسون، پریم، روشنفکران را به‌عنوان اشخاصی تعریف می‌کنند که به‌طور حرفه‌ای در خلق و پردازش نظری آراء و نمادها مشغولند، تعریف آنان شامل گروه‌های متداخل (overlapping) دانشگاهیان، دانشمندان، دانشمندان علوم اجتماعی، محققان، روزنامه نگاران و نویسندگان می‌شود، یعنی افرادی که صرفاً یا بیشتر به‌کار دانش نظری و آراء اشتغال دارند. [۲۳] با تامور و آیزیا برلین نیز تحصیلات مدرن را معیار شکل‌گیری انتیلی جنتسیا در نظر می‌گیرند. رژی دبره در کتابی تحت عنوان «معلمان، نویسندگان و اشخاص سرشناس روشنفکران فرانسه مدرن» به چگونگی پیوند روشنفکران با دانشگاه سوربن اشاره دارد. در مجموع می‌توان گفت مسأله آموزش و تعلیم براساس آموزه‌های مدرن، انسان جدیدی را ابداع می‌نماید که به تنهایی قادر به اندیشیدن باشد. [۲۵]

۳-۳. روشنفکری در ایران

یرواند آبراهامیان روشنفکران را در قرن نوزدهم قشری محدود به شمار می‌آورد که به دلیل کم‌شماری و ناهمگونی فاقد معیارهای طبقه‌ای اجتماعی بودند. وی اشراف، شاهزادگان سلطنتی و گروهی کارمند و حتی افراد ارتش و روحانی و تاجر را نیز در این جرگه قرار می‌دهد. که البته با معیارهایی که خود برای روشنفکری ارائه می‌دهد نیز همخوانی ندارد ولی بر این نکته اشاره دارد که وجه مشترک همگی تمایل به دگرگونی‌های بنیادی اقتصادی، سیاسی و

ایدئولوژیک بود. [۲۶] وی در ادامه بر مواردی اشاره دارد که به الگوی مدرن از تعریف روشنفکری نزدیک شده و از مصداق‌هایی که او ارائه می‌دهد فاصله بسیار می‌گیرد. او آموزش به سبک غربی را نقطه مشترک آگاهی آنان می‌داند، زیرا به سبک غربی آنان را متقاعد ساخته بود که دانش حقیقی نه از راه مکاشفه و آموزش مذهبی بلکه از راه خردورزی و علوم جدید به دست می‌آید. پس بر خلاف عالمان سنتی که می‌توانستند بر کمیت دانسته‌های حوزوی شان مباحثات کنند، ادعای روشنفکری آنان بر کاردانی و مهارت در ساختن جامعه‌ای مدرن مبتنی بود. [۲۷] او در ادامه به شاخص‌هایی از ارزشهای غربی به عنوان معیار روشنفکری تأکید می‌ورزد. مواردی چون باور به تاریخ به عنوان جریان پیشرفت مطلوبی که با اراده بشری صورت می‌گیرد، و مشروطیت، سکولاریسم و ناسیونالیسم ابزار کنیدی پیشرفت محسوب می‌شوند. طبیعتاً با چنین تعریفی باید بر این نکته تأکید کرد که افرادی که در دوره قاجار این گونه می‌اندیشیدند بسیار محدود بودند. جان فوران نیز جامعه شهری را پایگاه روشنفکران در نظر می‌گیرد. وی اگر چه روشنفکران را نسبتاً طیف گسترده‌ای شامل طبقه متوسط جدید یعنی کارکنان دولت، آموزگاران، افسران ارتش و روزنامه‌نگاران در نظر می‌گیرد اما با در نظر گرفتن تمایز منابع آموزشی روحانیون و روشنفکران آنها را از هم جدا می‌کند و منابع آموزشی روشنفکران را مراکز آموزشی غرب یا دارالفنون بر می‌شمارد. [۲۸] فوران مرز میان روحانیون و روشنفکران را مرزی مغشوش می‌داند که از یک سو بعضاً قلمروهای مشترکی وجود داشت و از سوی دیگر در بسیاری مواقع روشنفکران برای پیشبرد اهداف خود ناچار به استفاده از روحانیون می‌شدند. فوران به این نکته اشاره دارد که همگرایی فوق‌سوء برداشت‌هایی نیز به ارمغان آورد، به عنوان مثال اگرچه روحانیون و روشنفکران در حوادث سالهای ۱۲۸۴ و ۱۲۸۵ در کنار هم بودند اما مطالبات کاملاً متفاوتی داشتند. علی قیصری نیز تاریخ پیدایش روشنفکری در ایران را قرن نوزدهم می‌داند که محصول تعلیمات و تربیت نوین و مدرسه دارالفنون می‌باشد. وی اولین نیروهای روشنفکر را در مقامات و اصلاح‌طلبان دربار می‌بیند، وی معتقد است به دلیل خودکامگی دربار و شکست اصلاحات روشنفکری موضعی مشخص و به صورت نوعی کردار درآمد که دارای جنبه‌های اجتماعی و سیاسی خاص خود بود و به صورت نوعی حد و مرز سنخ‌شناسی درآمد که سنخ متجدد را از سنخ غیر متجدد جدا می‌کرد. اما تمایزها کم‌کم بیشتر نیز شد. با گسترش چشم‌گیر نشریات و روزنامه‌ها بود که روشنفکران مدرن کم‌کم به گروهی مستقل بدل گردیدند و از منابع و

پشتوانه‌های سنتی، مذهبی و دربار جدا شدند. [۲۹] راوندی تحصیل کرده‌های اروپایی و محصلینی که در عهد فتحعلیشاه به اروپا رفته بودند را در این سلک قرار می‌دهد «کسانی که در مراجعت به ایران صمیمانه کوشیدند به انواع وسایل مردم را از خواب غفلت بیدار کنند و مردم بی‌خبر را به مزایای حکومت ملی و زیان‌های حکومت فردی و استبدادی واقف گردانند.» [۳۰]

ماشاءالله آجودانی با الهام از آیزیا برلین و با توجه به مقایسه وضعیت ایران و روسیه وضعیت ایران را به مراتب بدتر از روسیه ارزیابی می‌کند و معتقد است در ایران روشنفکر به معنای صاحب اندیشه مستقل وجود ندارد و عمده نیروها را Intelligentsia که وی آن را به کوشنده فرهنگی ترجمه می‌کند تشکیل می‌دهند. آنان فاقد اندیشه‌ای از پیش خود و در بهترین حالت ناقل اندیشه دیگران هستند که اهداف و آرمان‌های سیاسی خاصی را دنبال می‌کنند. وی معتقد است روسیه عقب مانده قرن نوزدهم دست کم روشنفکران و آزاد اندیشانی چون تولستوی، گوگول، چخوف یا حتی تورگنیف داشته است. اما گل‌های سرسید کوشندگان Intelligentsia ایرانی کسانی چون آخوندزاده، ملکم‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، مستشارالدوله... بوده‌اند که بیشتر تلاش نظری شان در این خلاصه شده بود که بخشهایی از میراث فکر و اندیشه و فرهنگ و تمدن غربی را در لباس ایدئولوژی‌های ریز و درشت به جامعه ایران انتقال دهند و در پرتو همان اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها به جستجوی راه نجات ایران بربینند. [۳۱]

در هر نقطه‌ای از جهان روشنفکران ویژگی‌های خاص خود را دارند، هرچند آنان از منظر تحولات روشنفکری (Enlightenment) به جهان می‌نگرند اما با توجه به ویژگی‌های مناطقی که در آن زندگی می‌کنند در مواجهه با امواج تمدن جدید، اندیشه و واکنش‌های متفاوتی از خود بروز داده‌اند. در این مقاله روشنفکران عصر قاجار هم شامل انتلکتوئل و هم انتلی جنتسیا می‌شوند، افرادی که با آشنایی از مفاهیم مدرن و برخورداری از آموزش مدرن در پی تغییر وضع موجود بودند، اما از آن جایی که دامنه این قشر اجتماعی در عصر قاجار بسیار محدود است هم می‌توان شامل برخی اهل تفکر و هم شامل دیوان‌سالاران گردد، البته دیوان‌سالارانی که سعی داشتند، از حوزه نظری نیز در باب پیشرفت و مدرن‌سازی مؤثر باشند.

۳-۴. روشنفکران ایرانی و مدرنیته سیاسی

با نگاهی تاریخی به رویکرد روشنفکران ایرانی نسبت به مدرنیته سیاسی، تعامل دین و دولت و یا ناسیونالیسم چند دوره قابل تمایز است، اگرچه در هر دوره گفتمان خاصی غالب است اما اندیشه روشنفکران فاقد انسجام نظری می‌باشد. در این مقاله تمرکز بحث بر روشنفکران نسل اول ایران می‌باشد، که برجسته‌ترین شخصیت‌های آن عباتند از: آخوندزاده، آقاخان کرمانی، مستشارالدوله، مشیرالدوله، ملکم‌خان و طالبوف. گرچه توجه به غرب و اندیشه جامعه مدرن و نقد و طرد مظاهر و نهادهای سنتی، از ویژگی‌های مشترک نظری آنان محسوب می‌شود، اما در خصوص چگونگی مواجهه آنان با دین و جایگاه آن در اجتماع و سیاست و یا ناسیونالیسم، انسجام خاصی براساس نمونه تاریخی باریبه به چشم نمی‌آید. شاید عواملی چون نوع آشنایی با تجربیات غرب و شکل و مسیر ورود اندیشه در این وضعیت بی‌تأثیر نباشد، «اندیشه‌های ناسیونالیسم از یک سو و دموکراسی لیبرال از سوی دیگر به ترتیب از طریق عثمانی و هندوستان [تحت تأثیر بریتانیا] وارد ایران شد اما اندیشه‌های تندروانه سوسیالیستی و کمونیستی از راه روسیه [رشت - باکو] به ایران سرایت کرد.» [۳۲] اثرپذیری همزمان از تجربیات متفاوت جوامع اروپایی خصوصاً فرانسه و انگلستان به ویژه در ارتباط با تعامل دین و دولت و ناسیونالیسم از عوامل دیگری است که به انسجام نظری آنان لطمه می‌زند. میر سیاسی بر این نکته اشاره دارد که روشنفکران ایرانی از یک سو به شدت تحت تأثیر اندیشمندان فرانسوی، انقلاب فرانسه و نقد دین و فرهنگ بودند و از سوی دیگر به فرهنگ و نظام سیاسی انگلستان و لیبرالیسم اقتصادی تمایل داشتند. [۳۳]

و این در حالی است که این دو کشور دو تجربه متفاوت از تعامل دین و سیاست را پشت سر گذرانیده بودند. فرانسه تجربه لائیسسته را در کارنامه خود داشت که به شکلی رادیکال و انقلابی تحقق یافته بود. منطق لائیسسته از ویژگی کشورهای کاتولیک است. آن جا که دستگاه نیرومند و متمرکز و سلسله مراتبی کلیسای کاتولیک برای خود در اداره و رهبری زندگی اجتماعی رسالت قائل است. در نتیجه به مثابه یک قدرت در برابر دولت و رقابت با آن قرار می‌گیرد. پس در اینجا دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه کلیسا بسیج می‌شوند، علیه کلیسا سالاری مبارزه می‌کنند و قدرت سیاسی را از چنگ نهاد کلیسا خارج می‌کنند. اما در منطق

سکولاریزاسیون که با سنت سیاسی انگلستان توأم است، ما با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت و دین و بخش‌های مختلف اجتماعی مواجه هستیم، این منطبق کشورهای پروتستان است، آن جا که کلیسای پروتستان برخلاف کلیسای کاتولیک نهادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. پس در اینجا فرآیند دنیوی شدن نهادهای اجتماعی به صورت تدریجی و کم و بیش آرام و بدون دور شدن دولت و کلیسا انجام می‌شود. [۳۴]

روشنفکران ایرانی حتی اگر قصد الگو برداری از سنت‌های سیاسی غرب را نیز داشتند، اما از یک سو نتوانستند بین دو سنت تاریخی فوق تمایز قائل شوند و از سوی دیگر ظاهراً اهتمام خاصی در شناخت وضعیت ایران در این زمینه، صورت ندادند. از عصر صفویه دو نهاد دین و دولت از هم تمایز یافته و در غالب ایام در عین تعامل با هم حدود هم را نیز مراعات نمودند. این مرز بندی اگر چه مطلق نبود، اما دولت در امور عرفی و روحانیت عهده‌دار امور شرعی بودند، وضعیت فوق ناشی از مبانی نظری، در یاب حکومت در عصر غیبت بود که توسط علمای صفوی شکل گرفت و تا عصر مشروطه گفتمان غالب را تشکیل می‌داد. این رویکرد بر این نکته تأکید دارد که حاکمیت از آن خداوند است که به پیامبر اسلام واگذار شده است، پیامبر اسلام (ص) هم حامل وحی است و هم حاکم سیاسی، اما از آنجایی که در عصر غیبت امکان تجمیع آن دو در یک فرد یا نهاد وجود ندارد لذا علما متکفل شعبه دین هستند و نایبان جنبه نبوت انبیاء و فرمانروایان متکفل امور مملکت و ملک و نایبان جنبه سلطنت انبیاء. این دو جنبه سوا از هم اما معاون و مکمل هم هستند هر چند بسیاری از فقها و مجتهدین سلطانی را می‌پذیرند که متشرع و ماذون از مجتهد باشد. اگرچه چنین تقسیم بندی بین امور شرعی و عرفی می‌توانست مناقشه‌آمیز باشد و یا بنا به اعتبار سخن نگار هر کدام از این دو نهاد در صورت ضعف دیگری تمایل بر غلبه رقیب را می‌یافت. [۳۵] این شرایط می‌توانست بعضاً اجازه تحول در حوزه‌های عرفی و اجتماعی را فراهم آورد، علاوه بر این وضعیت روحانیون براساس معیارهای طبقه بندی اجتماعی و یا اقتصادی به گونه‌ای بوده است که امکان صورتبندی آنان در یک طبقه اجتماعی وجود ندارد. از لحاظ موقعیت اقتصادی و اجتماعی عده‌ای در بالاترین سطوح سیاسی و اقتصادی بودند همچون حاج زین‌العابدین ظهیرالسلام و پسرش میرزا ابوالقاسم و یا محمد باقر شفتی تا روحانیون طبقه متوسط که البته جزء زاهدترین روحانیون نیز بودند مانند نجم‌آبادی، فاضل محمد خراسانی یا محمد تقی و محمد باقر درجه‌ای تا روحانیون

طبقات پایین که با موعظه مختصر ارتزاقی می‌کردند و از لحاظ منزلت اجتماعی و علمی نیز سطوح متنوعی قابل مشاهده است که یک طیف آن را مجتهد اعلم تشکیل می‌دهد و طیف دیگر آن را روضه خوانان و یا حتی کسانی که فقط قادر به نگارش نامه برای افراد بی‌سواد بودند. [۳۶] و علاوه بر این نیز فاقد نظام سلسله مراتبی چون نهاد کلیسا می‌باشند. [۳۷] و اعتبار روحانیون و مجتهدین براساس سلسله مراتب از بالا تعیین نمی‌شود، بلکه مشروعیت و اعتبار خود را از شاگردان می‌یابد و نظریه اجتهاد نیز در تکرر آنها مؤثر است و لذا از لحاظ فکری نیز ما با طیف وسیعی از آنان روبرو هستیم که دیدگاه‌های متفاوت و حتی متضادی با هم در خصوص مسائل سیاسی و اجتماعی دارند. لذا شبیه سازی وضعیت ایران با غرب در رابطه با تعامل دین و دولت خود باعث عدم انسجام نظری اندیشه ورزان گردیده است. لذا نوسان زیادی در اندیشه روشنفکران نسل اول ایران در این خصوص به چشم می‌آید. از اتخاذ مواضع ضد دینی و حمله به ماهیت دین گرفته، تا اعتقاد به عدم سازگاری دین با تمدن جدید، و یا از بیان صریح جدایی دین از دولت تا اتخاذ رویکردی محافظه کارانه و استفاده ابزاری از دین و مفاهیم دینی، از تبعات چنین وضعیتی است. نوسان فوق‌نه تنها در میان روشنفکران مختلف این دوره بلکه حتی در آثار هر کدام از آنها نیز این موارد متضاد و یا متناقض قابل رویت است.

۴. آخوندزاده (۱۲۵۷-۱۱۹۱ ه. ش)

فتحعلی آخوندزاده از اولین روشنفکرانی است که در مواجهه با دنیای جدید سعی دارد به چگونگی تمدن غرب و چرایی وضع ایران بپردازد. وی اگر چه در خانواده‌ای مذهبی دوران طفولیت خود را سپری می‌کند و در دوران جوانی مهبای روحانی شدن می‌شود اما آن گونه که در بیوگرافی خود آورده، آشنایی با میرزا شفیع نگرش منفی وی را به روحانیون شکل می‌بخشد:

«روزی این شخص محترم (میرزا شفیع) از من پرسید: میرزا فتحعلی! از تحصیل علوم چه منظور داری؟»

جواب دادم که می‌خواهم روحانی بشوم. گفت: می‌خواهی ریاکار و شارلاتان شوی؟ تعجب کردم و حیرت نمودم که آیا این چه سخن است، میرزا شفیع به حالت من نگرسته گفت: میرزا فتحعلی عمر خود را در این گروه... ضایع مکن، شغل دیگر پیش گیر» [۳۸]

وی در کتابی که در خصوص تغییر الفبا می‌نویسد، پیشنهاد می‌دهد، در صورت مخالفت شرع با تغییر فوق، باید مصلحت ملت را در نظر گرفت و یا توجیه شرعی توسط علما ساخته شود. [۳۹]

مکتوبات کمال‌الدوله که مهمترین اثر آخوندزاده محسوب می‌شود به صورت گسترده به دین و سیاست می‌پردازد، اما دقیقاً مشخص نیست که به کدام سنت فکری و تجربه عملی اروپایی پای‌بند است، از این رو ما با دو گانگی عقاید روبرو هستیم. از یک سو حکومت مشروطه، آموزش همگانی، حقوق زنان و از سوی دیگر نقیض آنها (اثبات‌گرایی عملی - اخلاقی ملی‌گرایی نژادپرستانه و روشنگری از بالا توسط یک مرد کبیر) روبرو می‌شویم. [۴۰]

وی هدف از نگارش کتاب مکتوبات کمال‌الدوله را ایجاد پروتستانتیزم می‌شمارد:

«بعد از چندی به خیال اینکه سد راه الفبا جدید و سد راه سویل‌زاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیزم آن است برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات و جوب پروتستانتیزم در اسلام تصنیف کمال‌الدوله شروع کردم.» [۴۱] در تعریفی که او در پایان مکتوبات از مفاهیمی چون پروتستانتیزم و لیبرالیسم ارائه می‌دهد گویای این نکته است که فهم وی با واقعیات مفاهیم فوق در تجربه غرب به چه میزان متفاوت می‌باشد. وی تعریفی که از پروتستانتیزم ارائه می‌دهد این است: «عبارتست از مذهبی که حقوق‌الله و تکالیف عبادۀ... جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند» [۴۲] و یا لیبرال را کسی می‌داند که: «در خیالات خود به کلی آزاد بوده و ابداً به تحدیدات دینیه مقید نشده و به اموری که خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره قانون طبیعت باشد، هرگز اعتناء نکند.» [۴۳]

آخوندزاده دین و اعتقادات دینی را در تضاد با پیشرفت و عقل قرار می‌دهد. وی در مقدمه کمال‌الدوله پیشرفت برخی ملل اروپایی را راهی از قید پاپ و عقاید آنان می‌داند «... اما سایر ملل اروپا خصوصاً انگلیس و فرانسه و ینگه دنیا [آمریکا] که از عقاید باطله و ارسته، پیرو عقل و حکمتند و در علوم صنایع و در اقتدار ملتی روز به روز ساعت به ساعت، رو در ترقی و سعادت هستند.» [۴۴] وی همچنین در نامه‌ای به یکی از اعضای اداره روحانیت قفقاز، آخوند ملاعلی اکبر سالیانی در سال ۱۲۹۰ ضمن طرح تضاد عقل و نص معتقد است یکی از این دو را باید انتخاب کرد و می‌نویسد: «اگر مرا در اختیار یکی از این دو شق مختار گذارید... نماز و روزه را ترک می‌گویم... در این عبادات فایده نیست جز تزیین وقت و بازماندن از کسب معاش...» [۴۵] در

اندیشه آخوندزاده دین و دنیا در تقابل هم قرار می‌گیرند و امکان کنار آمدن این دو را محال می‌داند: «اگر به حرف اولیای دین اسلام گوش بدهیم (و دین و ایمان داشته در دنیا چند روز به امید حیات سرمدی زندگی بکنیم)، باید لامحاله از انوار علوم و سیویلیزاسیون محروم بشویم چنانکه هستیم و اگر حرف علما و حکمای یورپا را گوش داده قدم به دایره علوم و سیویلیزاسیون بگذاریم و طالب نجات از بربریت و حیثیت و جهالت باشیم، در آن صورت خدا حافظ دین ما آرزوی شیرین ما که در شوق دیدار حوریان بهشتی می‌داریم! یعنی در آن صورت امید حیات اخروی و سعادت سرمدی خود به خود زایل می‌شود، خوشا به حال کسی که این دو حالت متناقضه را در ذات خود جمع تواند کرد، اما به نظر من محال می‌آید» [۴۶] وی در معدود مواردی که به ارکان دین توجه دارد آن هم البته در صورت فقدان علم است اما نه باور به حقیقت و ماهیت دین بلکه به صورت ابزاری بدان می‌نگرد و معتقد است سه رکن دین یعنی اعتقادات، عبادات و اخلاقیات در صورت پیشرفت جوامع از اعتبار ساقط می‌گردد، وی جوامع غربی را مستغنی از این ارکان می‌داند اما «در آسیا علوم انتشار ندارد، بنابراین در این اقلیم حفظ این دو شرط [اعتقادات و عبادات] برای اکتساب حسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است از واجبات است» [۴۷] رویکرد فوق با رویکرد لیبرالیستی که بر عناصری همچون جنبه‌های اعتقادی، ایمانی و حتی رهایی بخشی دین وقتی از دولت جدا می‌شود، در تضاد قرار می‌گیرد. اتخاذ چنین رویکردهایی علاوه بر اینکه باعث بدفهمی مدرنیته سیاسی می‌گردد، بسیاری از نیروهای مذهبی و اجتماعی را که بعضاً دل در گرو اصلاحات دارند را نیز از خود می‌داند، آخوندزاده در اواخر عمر خویش در نامه‌ای که به مستشارالدوله (۱۸۷۱ م) می‌نویسد تا حدود زیادی به تفسیر لیبرالیستی از تعامل دین و دولت نزدیک می‌شود:

«امر مرافعه را در هر صفحه از صفحات ایران [باید] از دست علمای روحانیه بازگرفته جمیع محکمه‌های امور مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید که بعد از این علمای روحانیه هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند، تنها امور دینیه از قبیل نماز، روزه و وعظ و پیش نمازی و نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذلک دردست علمای روحانیه بماند، مثل علمای روحانیه یورپا» [۴۸]

در رویکرد ناسیونالیستی آخوندزاده نیز ویژگی‌های ناسیونالیسم قومی - فرهنگی نسبت به ناسیونالیسم با محوریت ملت سیاسی به صورت نمایان‌تری به چشم می‌آید و چنین رویکردی

که بسیاری از اقوام، گروه‌های مذهبی و زبانی از آن کنار گذاشته می‌شوند، در تعارض با مدرنیته سیاسی قرار می‌گیرد، چرا که مفهوم ملت سیاسی که محصول پیمانی ارادی است از عناصری چون قوم، زبان، دین، نژاد، فراتر می‌رود، آخوندزاده در توجه به گذشته و پی شکل بخشیدن و یا تعریف هویت ایرانی بخشی از تاریخ را مورد ستایش قرار می‌دهد:

«ای ایران کو آن شوکت و سعادت تو که در عهد کیومرث، جمشید و گشتاسب و انوشیروان و

خسرو پرویز بود.» [۴۹]

و یا «ملت فارس برگزیده ملل دنیا بود» [۵۰] و این در حالی است که بسیاری از گروه‌های

قومی به عنوان غیر طرد و مستوجب لعن و نفرین وی هستند:

«از هجرت تا این زمان به ایرانیان مصیبت‌هایی رسیده است که در هیچ یک از صفحات دنیا خلق بدان گونه مصایب گرفتار نگردیده است. آیا لشکرکشی و خونریزی عرب‌ها را بگویم یا لشکرکشی و خونریزی دیالمه و صفاریان و سامانیان و غزنویان و ملوک طبرستان و ملوک مازندران و ملوک اولاد زیاده و ملوک طبقه اسماعیلیه و ملوک سلجوقیان و اتابکیان و خوارزمشاهیان و چنگیزیان و آل مظفر و تیموریان و سلاطین غور، ملوک رستم‌داران و سریداران و ملوک کرت شیانیان و چوپانیان و آق قویونلو و قراقویونلو و پادشاه صفویه و خوانین افغانیه و افشاریه و زندیه و قاجاریه» [۵۱] این نوع تاریخ‌نگاری که در نزد روشنفکران و تاریخ‌نگاران ایرانی صدر مشروطه و حتی رضا شاه شکل غالب را می‌یابد، همچون سازه‌ای است که بر مفروضات ذهنی و طلایی نمودن گذشته ایران باستان استوار بوده و فضای تنفسی را برای ملت سیاسی و مدرنیته سیاسی تنگ می‌نماید، گذشته‌ای که حتی اگر با برخی بنیان‌های نظری روشنفکرانی چون آخوندزاده در زمینه تعامل دین و دولت نیز سازگار نباشد، باز هم مورد ستایش قرار می‌گیرد. وی در مکتوبات کمال‌الدوله یکی از دلایل عظمت ایران باستان را این نکته می‌داد:

«در حضور پادشاه موبد بزرگی نیز قیام داشت که از جمیع علوم خصوصاً حکایات تواریخ و

احکام پیمان فرهنگ با خبر می‌بود و در امور مشکله به پادشاه مصلحت‌نما و راهنما

می‌شد.» [۵۲]

۵. میرزا آقاخان کرمانی

میرزا عبدالحسین، معروف به میرزا آقاخان نیز با توجه به تأثیرپذیری از افراد و جریان‌های متعدد نتوانسته است اندیشه منسجمی از خود ارائه دهد، مفاهیم و مباحثی چون چگونگی تعامل دین و دولت، و یا جایگاه هر کدام قابل تشخیص نیست و لذا اندیشه‌های او قادر به تبیین مدرنیته سیاسی نیست. میرزا آقاخان تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی کتاب هفتاد دو ملت را به نگارش در می‌آورد و در آن بر یگانگی ادیان تأکید ورزیده و اختلافات مذهبی را رد می‌نماید و جهانیان را به مدارا و شکیبایی دعوت می‌کند و از زبان میرزا جواد، اسلام را مجمع عقاید کل فرق و اقوام دنیا می‌خواند، «اسلامی که بدون تحریف و ابطال مبطلین؛ روز نخست خدای تعالی بر پیامبر خود نازل فرموده و مقصود همه انبیاء و مرسلین در عصر و زمان همین حقایق آسمانی بوده که به زبان‌های مختلف بیان کرده‌اند... اسلامی که فرنگیان به برکت اتخاذ پاره مواد آن به درجات عالیّه ارتقا جستند» [۵۳]

آقاخان همچنین تحت تأثیر محمد جعفر و فرزند او شیخ احمد روحی و با الهام از عقاید حاج جواد کربلایی از رهبران بابیه کتاب هشت بهشت را می‌نویسد. تساهل کتاب هفتاد دو ملت در آن دیده نمی‌شود، وی در این کتاب جمهوری و روشنفکران اروپایی را مورد حمله قرار می‌دهد. وی حکومت جمهوری را تضعیف‌کننده قوای دولت می‌داند و معتقد است در این حکومت مردم از شرف و افتخار فاصله می‌گیرند و واگذاری تمام امور به دست نمایندگان مردم را وهنی بزرگ می‌داند که جامعه را از اعتدال خارج می‌نماید و زمینه ساز فساد اخلاقی اهالی و تشتت آراء بر آنها می‌گردد. [۵۴] وی علت انحطاط و فساد اخلاقی و آشوب ملت فرانسه را در روشنفکران این کشور جستجو می‌کند:

«ملت فرانسه آنچنان امت قوی و غنی و جرار نامداری بود که دول اروپا علم و صنعت و ترقی را از آن یگانه ملت آموختند و در میان حرکات جوهری این ملت بود که همه فرنگستان از حسیض ذلت به اوج رفعت رسیدند ولی همین که تمدن ترقی نمود و از میان آن ملت چند نفر از قبیل ولتر، ژان ژاک روسو، با اسم منورالعقول و رافع انحرافات پیدا شدند و پاره‌ای طوایف مانند نهیلیست و ماسون و سوسیالیست و رادیکال و آناشویست طلوع نمودند و اخلاق آن ملت شریف را فاسد ساخته موجب آن همه انقلاب و آشوب در مملکت فرانسه گشتند.» [۵۵] نتیجه

چنین نگاهی تلاش وی برای تقدس بخشیدن به سیاست را فراهم می‌کند، وی در هشت بهشت «سعی دارد روابط روحانیت را در قالب سیاست بگنجانند و صیغه (آنچه در حصار و پناه دیگر باشد) سیاسی را به جناح تقدس طیران دهد» [۵۶] و از آن‌جایی که حکومت‌های دنیوی از سلطنت گرفته تا جمهوری فساد پذیرند، بر حاکمی مهر تأیید می‌زند که حاکم عقل کل و برخوردار از روح قدسی باشد و در نهایت بر این عقیده است حاکمی که قوه نبوت و حکمت را متحد نماید، براساس وعده الهی، زمین پر از عدل و داد خواهد نمود. [۵۷]

اما اثر پذیری آقاخان از روشنفکران فرانسوی و اندیشه‌های سوسیالیستی نیز غیر قابل انکار است. وی با گرایش به اصالت عقل و حقوق طبیعی حسن و قبح اشیا را عقل دانسته و حقوق طبیعی را زمینه ساز قوانین مدنی برمی‌شمارد و قانونگذار حکیم را کسی می‌داند که تمام احوال مدنی ملتی را مد نظر داشته باشد و پس از آن به موضع قانونی که در خور اوضاع آن باشد قدم بردارد. [۵۸] بر این اساس وی قوانین موضوعه عقلی و رأی ارباب تعقل را بر احکام ربانی ترجیح می‌دهد. چون خرد آدمی در نزد او معیار صحیح و کافی می‌باشد. ممکن است هیئت جامعه احکام و تکالیف خودی را به اجماع عقول خود معین کند زیرا حسن و قبح اشیا عقلی است و هر کسی خیر و شر را از هم تمیز می‌دهد به همین قیاس است که وجود حکما و اهل علم را کافی از وجود انبیا دانسته و می‌گوید علم به مراتب اشرف از اعتقادات است و فهمیدن بهتر از باور کردن است. [۵۹]

و حتی به سبک آخوندزاده گاهی اوقات موضع ضد دینی نیز می‌گیرد و به همه ادیان می‌تازد. از این عبارت گمان نکنی که من سایر ادیان را بر دین اسلام ترجیح می‌دهم و یا عقاید آنها را صحیح می‌دانم. به جان تو اگر چنین باشد امروز تمام ادیان و مذاهب عالم پر است از افسانه‌های دروغ و قصه‌های خنک بی فروغ و قواعد مخالف عقل و قوانین مضیع (ضایع کننده) ملت [۶۰] آقاخان در این وجه از اندیشه خود به بسیاری از ادیان می‌تازد و عملاً رویکرد وی نه با سنت سکولاریسم و نه آزادی اندیشه شباهت ندارد و حتی به ساحت دین در وجه حضور در جامعه مدنی نیز باور ندارد، و به گونه‌ای که عملاً جایی برای آزادی اندیشه و دموکراسی باقی نمی‌گذارد سخن می‌گوید:

«مذاهب مخترعه مانند سنی و شیعه، خارجی رافضی و صوفی و شیخی، بابی، حنفی و

مالکی و زیدی، اشعری و معتزلی تمام باطل است» [۶۱]

وی در عین حال برخی از ادیان را در تقابل با علم و ترقی و مدنیت می‌بیند و یا پیشنهاد و کنار گذاشتن کتابهای مقدس توسط هندی‌ها و یهودیان را ارائه می‌کند و شرط عقب ماندگی این ملت‌ها را متابعت از کتابهای مقدسشان و علت پیشرفت مسیحیان را ترک انجیل می‌داند. «ملت یهود اگر توره (تورات) جعلی پوسیده غریر (جمع آورنده تورات) ساخته را... کنار می‌گذاشتند یا به دایره مدنیت می‌نهادند و بدین ذلت نمی‌زیستند، برعکس نصاری اگر انجیل را نمی‌بوسیدند و بر طاق کلیسا نمی‌نهادند و به آنچه در انجیل است عمل می‌کردند امروز گدا تر و فقیر تر و جاهلترین ملل عالم نصاری بودند» [۶۲]

البته گاهی نیز او با رویکردی ابزاری به دین و علما می‌نگرد و سعی دارد از آنان در جهت ترقی جامعه استفاده نماید وی دینی را مورد توجه قرار می‌دهد که با طبیعت هماهنگ بوده و اگر بتواند از چنگ استبداد و علمای فئاتیک نجات یابد قادر به فراهم نمودن زمینه‌های ترقی و سعادت بشر خواهد شد. آقاخان در بسیاری از آثار خود از عزلت نشینی و عدم مداخله علما در امور اجتماعی و سیاسی شکایت دارد و از اینکه جغرافیای آسمان را و جب به و جب می‌دانند ولی نسبت به دنیای اطراف خود خیر ندارد. [۶۳] عصبانی است و لذا از آنها می‌خواهد سکوت خود را بشکنند. «گیرم تارک دنیا هستید، تارک قوت و شوکت این دنیا که نباید بشوید، این زهدها حقوق دیانت را پامال می‌کند و استخفاف به شریعت وارد می‌آید که ظلمه پدر مسلمانان را بسوزاند و نایب امام زمان با وجود نفوذشان ساکت و صامت بنشینند» [۶۴] و لذا بعد از واقعه رژی میرزا محمد حسن شیرازی و سایر علمای بانی این کار را مورد تحسین قرار می‌دهد: «الحق شایسته تمجید شده‌اند به شرط آنکه تا نقطه آخر کار را اصلاح کنند.» [۶۵] اتخاذ چنین موضعی بیشتر استفاده از علما به عنوان بسیج‌کنندگان سیاسی می‌تواند باشد، آقاخان معتقد است با توجه به فقدان عقلانیت و فئاتیزم در مردم و پیوند آنها با روحانیون، نقش علما در بسیج مردم اهمیت ویژه‌ای می‌تواند داشته باشد. در آموزه‌های ناسیونالیستی آقاخان نیز گرایش نوستالژیک نسبت به ایران قبل از اسلام و غیر سازی دوره و نیروهای اسلامی وجود دارد:

«کو آن دولت عظیم، کو آن شوکت جسیم، چه شد آن قدرت، کجا رفت آن سلطنت خدایی کجاست آن شرف و در کجاست آن شرف و در کجاست آن سعادت.» [۶۶]

وی تمام بدبختی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی حاضر را در حمله اعراب و مسلمین جستجو می‌کند. اعرابی که از آنها به عنوان عرب و وحشی، گرسنه و بی سر و پا، خون ریز یاد

می‌کند. در نزد آقاخان هوبت ایرانی با تأکید بر دین ایران قبل از اسلام یعنی آئین زرتشت معنا می‌یابد و در پناه چنین بازگشتی است که افتخار پیشین قابل احیا است. [۶۷] در چنین آموزه‌ای از ناسیونالیسم که بر محور ملت فرهنگی و قومی و نژادی است، طرد و ضدیت با دین اسلام به چشم می‌آید و همانگونه که قبلاً اشاره رفت آئین‌های غیر زرتشتی به عنوان آیین بیگانه مورد حمله قرار می‌گیرد و یا گروه‌های نژادی یهود و سامی نمی‌توانند جایگاهی در سازه ذهنی آقاخان به عنوان ملت داشته باشند.

بعد از آخوندزاده و آقاخان کرمانی، سایر روشنفکران این دوره از حمله بی‌مهابا به دین و باورهای دینی پرهیز می‌نمایند و با تأمل بیشتری در باب نهادهای مدرن سخن می‌گویند، اگر چه بسیاری از آنها متهم به ریاکاری شده‌اند ولی شواهد گویای این نکته است که نگاه آنان آگاهانه یا غیرآگاهانه با رویکرد لیبرالی تعامل دین و دولت و سیاست قرابت بیشتری دارد، اگر برخی اهمال کاری آنان در ترجمه واژه‌ها و یا مفاهیم را نادیده انگاریم و یا با توجه به فاصله ذهنی و عینی توده‌ها با گفتمان روشنفکری برخی تلاش‌ها برای این همانی خواندن مفاهیم و واژه‌های مدرن با مباحث دینی و سنتی را سیاسی در جهت تشویق مردم به پذیرش افکار جدید بنامیم و یا آن را تلاشی برای حفظ جان و در امان بودن از تکفیر تلقی نماییم، که در جای خود قابل نقد است چون بدفهمی‌های مهمی را سبب گشت. آن گونه که آجودانی نیز در مشروطه ایرانی بر این نظر است اما می‌توان به این جمع بندی رسید که افرادی چون ملک‌خان، طالبوف، سپهسالار، مستشارالدویه در عین پذیرش اندیشه‌های عصر روشنفکری حداقل درک بهتری از تعامل نهاد سیاسی و دینی داشته‌اند اگر چه افراد یاد شده از آن جایی که خود مردان سیاست بوده‌اند اراده معطوف به کنش سیاسی آنان و ادارشان می‌نمود که بعضاً رویکردی ابزاری نسبت به دین اتخاذ نمایند.

۶. میرزا حسین خان سپهسالار

وی فردی برخوردار از آموزش مدرن و از روشنفکرانی است که به مسئولیت‌های سیاسی و حتی صدر اعظمی دست یافت. آدمیت در مورد وی می‌نویسد وی قبل از رسیدن به پست‌های سیاسی شناخت کافی از مفاهیم مدرنی چون ناسیونالیسم، ملت، مشروطیت، قانون و حقوق

فردی داشت و لزوم اخذ فرهنگ تمدن غرب در نوشته‌های او ملاحظه می‌شود. [۶۸] وی با اعتقاد به تأسیس دولت مدرن بر پایه قوانین در پی تعریف و تعیین حدود حوزه نهادی دین و دولت است: اعتقاد من درباره حضرات ملاها بر این است که ایشان را باید در کمال اکرام و احترام نگه داشت و جمیع اموراتی که تعلق به آنها دارد از قبیل نماز جماعت، موعظه به قدری که ضرر به حمیت دولت نیابد و اجرای صیغه عقد و طلاق و حل مسائل شرعیه مایتعلق بها رابه ایشان واگذار کرد و به قدر ذره‌ای در امورات حکومتی آنها را مداخله نداد و مشارالیهم را ابدا واسطه فی مابین دولت و ملت مقرر نکرد. [۶۹] و در تعامل با روحانیون و نهادهای تحت کنترل آنان، دست به اقداماتی چون نصب مقام وزیر عدلیه، انتصاب مجتهدان قابل اعتماد خود بر محاکم شرع و محدود نمودن و یا جلوگیری از برخی مجازات‌های بدنی شدید، مجلس تنظیمات و محکمه‌های تجدید نظر زد، [۷۰] اقدامات فوق که در راستای ایجاد دولت مدرن بود، رنجش و خشم علما را به دنبال داشت، گرچه وی به عنوان دولتمرد سعی نمود نظر علما را جلب نماید و از خصومت آنان نسبت به خود بکاهد اما در نهایت تمهیدات وی در این زمینه کارگر نمی‌افتد وی در نامه‌ای به ناصرالدین شاه که نمایانگر مبانی نظری اوست می‌نویسد:

ملاها در هیچ عهدی مثل ایام صدرات من عزیز و محترم نبودند اما بلافاصله می‌افزاید که مداخله در امور دولت را به ایشان تجویز نمی‌کردم. [۷۱]

تلاش‌های میرزا حسین‌خان برای تغییر و عقلانی کردن ساختارهای سیاسی و اداری و همچنین توسعه اقتصادی می‌توانست بسیار حائز اهمیت باشد، و حتی در برخی موارد همچون تأسیس راه آهن می‌توانست پشتیبانی برخی از علما را نیز به دنبال داشته باشد.

۷. مستشارالدوله

میرزا یوسف مستشارالدوله از دوستان و همراهان میرزا حسین‌خان نیز با الهام از تحولات غرب حل مشکلات ایران را در یک قانون جستجو می‌کند، کتاب یک کلمه برداشتی از نخستین قانون اساسی فرانسه (۱۷۱۹) است، در آن بر قانون تأکید می‌شود که اراده جمعی جامع همه مسائل، قابل فهم بودن و دنیایی بودن از الزامات آن است. تأکید وی بر مفاهیمی چون آزادی، اراده مردم، برابری همه پیروان مذاهب در مقابل قانون وجود قوانین دنیوی محصول اراده جمعی

برای همه اتباع، برابری حقوقی در میان همه مردم بدون توجه به مذهب، رنگ، طبقه و احوال شخصی، نشانه فهم و درک وی از مفاهیم مدرنیته است. او سعی داشت مفاهیم و نهادهای مدرن را با مفاهیم دینی مترادف نشان دهد لذا نظام پارلمانی را با مساوات یکسان می‌بیند و آزادی بیان را همان امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌کند و قوانین مدرن را همان فقه می‌داند. چنین شیوه‌ای اگر چه باعث قبول عام در عصر خود گردید و محبوبیت زیادی کسب نمود اما در فهم مدرنیته سیاسی تأخیر ایجاد نمود و زمینه‌ساز سوء تفاهماتی شد که در صحنه سیاسی ایران عصر انقلاب مشروطه مناقشات بسیاری را به دنبال داشت، مرحوم عبدالهادی حائری شیوه فوق را بیشتر رویکردی ابرازی می‌داند:

به نظر ما مستشار الدوله که قصد ایجاد و همانگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپایی داشته جدی نبوده و خود می‌دانسته که این دو مطلب یعنی اسلام و اصول مشروطه غربی با هم تفاوت دارند ولی از سوی دیگر او آگاه بود که مردم میهن او برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد بیشتر آمادگی داشته‌اند بنابراین کوشید اندیشه‌های نو را با آیات قرآن و حدیث بیاراید تا همانطور که در نامه مورخ ۱۲۸۶ خود به آخوندزاده اشاره می‌کند «کسی نگوید که فلان چیز بر ضد اسلام یا اسلام مخالف ترقی و تمدن است.» [۷۲]

۸. میرزا ملکم‌خان

وی تحت تأثیر کنت پوزیتیویست و با الهام از جان لاک گرایش اومانیستی می‌یابد و شخصیت مورد علاقه او میرابو، انقلابی فرانسوی است، اگر چه وی ارادات ویژه‌ای به میرابو دارد اما ظاهراً بنا به دلایلی رویکرد و سنت اندیشه ورزان انقلاب فرانسه در خصوص تعامل دین و دولت را نمی‌پذیرد. «من به اروپا رفتم و در آنجا در نظام‌های مذهبی، اجتماعی و سیاسی غرب به مطالعه پرداختم، ماهیت فرقه‌های مختلف مسیحیت و سازمان محافل سری فراماسیونری را شناختم و معتقد شدم که باید عقل عملی اروپا را با عقل مذهبی آسیا تلفیق داد» [۷۳] حامد الگار نسبت به این ادعا تردید روا می‌دارد و معتقد است وی صرفاً از تاکتیک دین برای بسط و توسعه اصلاحات غربی استفاده می‌کرد. [۷۴] با توجه به مبانی نظری ملکم‌خان و رویکرد پوزیتیویستی وی که علم و دین از هم جدا می‌شوند سیاست نیز در مقوله علم قرار می‌گیرد و لذا متمایز از دین

می‌باشد، سخن‌الگوار در خصوص ملک‌خان پذیرفتنی می‌نماید:

«ما در اعمال دیوان یا باید مقلد متقدمین باشیم و یا از فرنگی سر‌مشق بگیریم یا خود مخترع باشیم اولاً بفرمایید که این پانصد سال گذشته در صنایع ظاهری کدام اختراع کرده‌ایم که بتوانیم در صنایع علمی اختراع بنماییم؟ اگر ما در کشتی‌سازی یا راه آهن یا نقاشی یا زرگری یا شماعی یا در هر صنعت جزئی که شما بخواهید یک نقطه از پیش خود اختراع کرده باشیم آن وقت که در علوم دولتی هم قابل اختراع هستیم... چگونه می‌توانیم در صنایع دیوانی که هزار مرتبه دقیقتر از جمیع علوم و صنایع دیگر است از پیش خود اختراع نمائیم.» [۷۵] آجودانی با نقد دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه، در خصوص ملک‌خان مبنی بر سیاه و سفید بودن دیدن وی یا خادم و خائن نامیدن وی و یا آزادی خواه و وطن‌پرست تلقی کردن او یا ریاکار قلمداد کردن او معتقد است که باید سیر تحولات فکری او را مد نظر قرار داد زیرا ملک‌خان نویسنده روزنامه قانون با ملک «کتابچه غیبی و اصول ترقی» متفاوت است. آجودانی آثاری چون کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات رامتعلق به دوران جوانی ملک‌خان می‌داند در حالی که روزنامه قانون متعلق به دوران متاخر زندگی وی می‌باشد دوره‌ای که به بدترین شیوه از سر فرصت‌طلبی‌های کاسبکارانه سیاسی در بسیاری از اصول اساسی عقاید و اندیشه‌های پیشین خود تجدیدنظر و گاه از پاره‌ای از آنها عدول کرده بود. [۷۶]

ملک‌خان هیچ‌گاه در تعارض با دین قرار نگرفت و بنا به روایت الگار هیچ‌گاه آشکارا به علما حمله نکرد و حتی در نامه‌ای به آخوندزاده می‌نویسد: «تو نباید به دین ایشان بچسبی و نباید که به ایشان بگویی اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید. تو بدین شیوه ناملایم برای خود هزار قسم مدعی و بدگو خواهی تراشید و به مقصد هم نخواهی رسید.» [۷۷] آیا چنین موضع‌گیری در قبال دین و علما تلاش برای استفاده از نفوذ آنان در راه انجام هدف‌هایش است؟ آیا تلاشی برای تشویق مردم به پذیرش افکار جدید است؟ آیا ترس از سرنوشت اصلاح‌طلبانی چون امیرکبیر یا روشنفکرانی چون آقاخان است؟ عاملی که می‌تواند به عنوان پاسخی مثبت به سئوالات فوق باشد عمل‌گرایی و اراده معطوف به عمل سیاسی وی می‌باشد و لذا او نیز قادر به ارائه تئوری یا دیدگاهی منسجم در حوزه اصلاحات و تبیین چگونگی تعامل دین و دولت نیست، وقتی او متن خطابه‌ای را برای سخنرانی مظفرالدین شاه در سفر سوم او به فرنگ تنظیم می‌کند مخالف دانستن اسلام و ترقی را تقبیح می‌کند و حتی ادعا می‌کند علمای اعظام و مجتهدین جامع‌الشرایط می‌توانند بر طرح‌های علمی نظارت کنند. [۷۸] این در حالی است که

وی در کتابچه غیبی مدعی شده بود که در این عهد ملعون هزاران علم و فن و رندی برای ملک و رعیت داری و ریاست ضرور و واجب شده که آقایان عظیم یکی راندانند. او همچون سپهسالار در پی ریزی سنتی از تعامل دین و مفاهیم جدید مؤثر است و سعی دارد چهره غرب را اسلامی سازد تا سهل تر مورد پذیرش قرار گیرد. «ما دریافتیم که همان عقایدی که به یاری نمایندگان شما از اروپا می آمد، به هیچ روی قبول نمی شد. وقتی ثابت می شد که در اسلام هم هست بی درنگ با خوشحالی پذیرفته می شود.» [۷۹]

قیصری می نویسد دیدگاه ملکم خان درباره اسلام نشان می دهد که نه از نقش اساسی و پیچیده اسلام در جامعه ایران آگاه بود و نه از تنش منحنی آن با تجدد در عوض اسلام را فقط وسیله ای برای ایجاد نوعی برنامه عمل سیاسی می دید. [۸۰] این سنت فکری اگر همچون نقش سپهسالار در آشنایی مردم با برخی مفاهیم مؤثر بوده است و نظر طیفی از علما برای حضور در انقلاب مشروطه را جلب نمود، اما صرفاً در کنش و بسیج سیاسی مؤثر واقع شد ولی پیامدهای آن نشان داد که تلفیق های سطحی و خوش بینی ها و یا زیرکی هایی از این دست علاوه بر تاخیر مهم مدرنیته سیاسی واقعیت دیگری را نیز می توانست به نمایش بگذارد. یعنی سیاسی شدن روحانیون، اماکنش روحانیت در انقلاب مشروطه نشان داد که علمای اسلام و شیعه مأموران سربه زیر و روبه راهی نبودند که به اندک سهمی قناعت کنند. [۸۱] آجودانی تلاش برای برقراری رابطه این همانی بین اسلام و قوانین غربی را تلاش بسیاری از متفکرین عصر مشروطه می داند که زمینه های پذیرش مشروطیت در جوامع شرقی را فراهم آورده اند اما ملکم خان را نخستین روشنفکر غرب گرایی می داند که در تاریخ جدید ایران، صرفاً به جهت مصلحت های سیاسی و برای دست یافتن به قدرت و برانداختن حکومت ناصرالدین شاه و صدارت امین السلطان مبلغ این اندیشه عرف ستیز می شود که «رئیس روحانی ملت» و «امام شرعی امت» باید بالاتر از هر شاه و مهمتر از آن «فایق بر جمیع امرای عرفی» باشد و بدتر از همه تاج شاهی را از سر ناصرالدین شاه بر می دارد و بر سر میرزای شیرازی می نهد و وقتی با یک پرسش فرضی روبرو می شود که اگر میرزای شیرازی بمیرد چه خواهد شد پاسخ می نویسد: فضلالی ملت [علمای اسلام] جمع می شوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیای اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می دهند، سلسله ریاست علما ادامه خواهد یافت و بدین ترتیب صاحب یک «دولت مشروعه» خواهیم شد و «روح اسلام» شاد می شود. [۸۲]

۹. میرزا عبدالرحیم طالبوف

وی در تفلیس با زبان و ادبیات روسی آشنا می‌شود و بسیاری از آثار اروپایی که به زبان روسی ترجمه شده بود را مطالعه می‌نماید، در آثار وی از افرادی چون بتنام، هنری توماس، ولتر، روسو یاد می‌شود که تا حدودی نشانه اثرپذیری از اندیشه‌های آنان نیز می‌باشد. حائری در مقایسه بین آخوندزاده و طالبوف، معتقد است این دو از سایر نویسندگان روشنفکر تفسیر صحیح‌تری از مشروطه ارائه داده‌اند، اما وی آخوندزاده را فردی ضد مذهب و طالبوف را فردی می‌داند که به اسلام باور داشت، اما آن را امری فردی و قلبی می‌دانست، هرچند با توجه به همزمانی حیات طالبوف و مشروطیت و کنش سیاسی وی، او در مواقع نادری نیز با رویکردی ابزاری دین و سیاست را در هم می‌آمیخت [۸۳]. با بررسی اندیشه‌های طالبوف این نکته نمایانگر می‌شود که وی در سنت فکری لیبرالی در تعامل دو حوزه دین و دولت قرار می‌گیرد، مبادی ورودی بحث طالبوف نگرشی عقلانی است و معیار عقل و زندگی محک اعتبار دین تلقی می‌شود:

«دین حق آن است که عقل او را قبول کند و علم آن را تصدیق کند» [۸۴] وی حتی هدف ادیان آسمانی و قوانین زمینی را راحتی بشر می‌داند. [۸۵]

وی قدرت حکومت را ناشی از ملت (nation) می‌داند و مردم اراده خود را به وسیله قانون‌گذاری در حوزه مدنی و سیاسی و با آزادی انتخاب و اکثریت آراء به نمایش می‌گذارند. وی در اثر خود مسالک المحسنین آزادی را چون لفظی مجرد که در حق تجلی می‌یابد در نظر می‌گیرد که امری ذاتی در انسان است و هر قانونی باید آن را مد نظر قرار دهد، البته حقوق فردی همراه حقوق جمعی اعتبار می‌یابد و قانون باید جامع این دو باشد. [۸۶]

طالبوف از دو نوع قانون سخن می‌گوید: «یکی راجع به روح است و دیگری درباره جسم، قوانینی که راجع به روح است، واضع آنها انبیای اعظم هر عصر است که به صورت وحی و الهام به نام شرع به امت خودشان تبلیغ شده‌اند، اما قوانینی که راجع به جسم است، عبارت است از تعیین حقوق و حدود، که عقلاً و حکمای هر ملت در طبق اقتضای وقت و اطوار ملیه و هیئت جامعه خود به عنوان مدنی و سیاسی وضع می‌کنند.» [۸۷]

وی در کتاب مسالک المحسنین در گفتگوی خیالی با یک روحانی سنتی که از او می‌پرسد:

«مگر احکام شرعی ما حقوق و حدود را مشخص نکرده است» بدون حمله به قوانین شرعی از ضرورت احکام جدید سخن می‌گوید و پاسخ می‌دهد: «چرا، برای هزار سال پیش بسیار خوب و به جا... و بهترین قوانین تمدن و شرایع ادیان دنیا بوده و هست... ولی در امتداد زمان پیر و علیل و خسته شده [آنها را] آسوده می‌گذاریم و احکام جدیده و مقتضیه را به کار کردن وا می‌داریم.» [۸۸]

چنین رویکردی با تعریف دو حوزه، ضمن ضرورت تحول‌پذیری قوانین برای پاسخ‌گویی به نیازهای جدید، آن را از اختیارات اکثریت می‌داند و لذا قوانین سکولار بنیاد نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد، وی در تبیین ناسیونالیسم نیز از همین مبنا استفاده می‌کند و چون آخوندزاده و آقاخان و یا روشنفکران عصر رضا شاه به دام تعصبات قومی، زبانی، نژادی برای تعریف هویت ملی، نمی‌افتد و اثبات هویت ایرانی خود را منوط به طرد و غیرسازی سایر اقوام و گروه‌های اجتماعی و سیاسی نمی‌داند. ایران و هویت ایرانی در نزد او مکانی است که افراد با برخورداری از آزادی در آن تجمع می‌یابند و ملت (nation) بر مبنای ملاحظه حقوق مردم اعتبار می‌یابد. او ستیزی با غرب یا اعراب ندارد، بلکه آن چیزی که در نزد او مذموم تلقی می‌شود «عرب زدگی» و «غرب زدگی» است. اگر چه وی سعی دارد غرب و تمدن مدرن را از رویه استعماری آن جدا ببیند. وی در مجموع تعارضی بین قومیت، ملیت و جامعه جهانی نمی‌بیند:

«بنده محب عالم و بعد از آن محب ایران و بعد از آن محب خاک پاک تبریز هستم» [۸۹]

نتیجه‌گیری

ایران در عصر قاجاریه به عرصه نظام جهانی وارد شد و با تمدن مدرن مواجه گردید. تمدنی که بسیاری از جنبه‌ها و شئونات زندگی اجتماعی و سیاسی ایران را درگیر خود نمود و لذا سؤالات اساسی در مورد چیستی تمدن جدید و چرایی وضعیت ایران ایجاد نمود، نیروهای سیاسی و اجتماعی سنتی موجود هر کدام با مقتضای موقعیت و فهم خود سعی کرده‌اند، با وضعیت جدید روبرو شوند، اگر چه برخی از نیروهای فوق آن را امری جدی تلقی نکرده‌اند، اما شرایط جدید نیروهای تازه‌ای را نیز وارد عرصه اجتماعی نمود که بنام «منورالفکر» یا منورالعقول خوانده شده‌اند که می‌توانست مجموعه‌ای از دیوانسالاران تا بازرگانان و اهل فکر و

ادب را دربرگیرد. اینان که خود را به عنوان سخن‌گویان وضعیت نوین معرفی نموده‌اند به گونه‌ای مستقیم و یا غیر مستقیم با تمدن و مفاهیم مدرن آشنا شده بودند و از آموزش‌های مدرن برخوردار بودند، و لذا پرچم دار و مدعی یا حتی مجری تغییر جامعه و مدرن نمودن آن شدند. آنان بسیاری از مفاهیم و نهادهای مدرن را وارد عرصه گفت‌وگو اجتماعی و سیاسی نمودند، که پیامدهای مختلفی از جمله انقلاب مشروطه را در پی داشت.

اگر چه آنان در خصوص طرح برخی از الزامات مدرنیسم و نهادهای آن تأثیرات مثبت و غیر قابل انکاری داشته‌اند و حتی در این راه با وجود همه موانع و محدودیت‌ها و فاصله عظیم ایران با دنیای جدید، مراتب‌های زیادی تحمل کرده‌اند اما مسئله مناقشه برانگیز این است که آیا روشنفکران توانستند نظریاتی منسجم در باب مدرنیته سیاسی ارائه دهند.

از آنجایی که آنان به شیوه و کانالهای مختلفی با تمدن مدرن آشنا شده بودند که هر کدام سنت تاریخی خاص خود را داشتند از یک سو به صورت همزمان از این تجربیات الهام می‌گرفتند و در شناخت دقیق مفاهیم با توجه به جوامع فوق‌اهتمام نمی‌ورزیدند و از سوی دیگر سعی داشتند با همسان‌پنداری ساده‌انگارانه، جامعه ایران را با اروپای ماقبل مدرن مقایسه و شبیه‌سازی نمایند و از کنش تاریخی آنان اقتباس کنند.

چنین وضعیتی در عدم انسجام نظری آنان نقش ویژه‌ای ایفا نموده است. فقدان انسجام در اندیشه این روشنفکران، زمینه‌هایی را فراهم آورد که ما شاهد دیدگاه‌های بسیار متناقض در باب مدرنیته سیاسی هستیم که البته در بسیاری از موارد این تناقضات در اندیشه یک فرد نیز به چشم می‌آید، به عنوان مثال در خصوص دین و جایگاه آن در عصر مدرن از یکسو با ادعاهای معارض با دین و حتی دین ستیزانه و یا دئیسم روبرو هستیم که حتی به تمامی اعتقادات و باورهای دینی می‌تازد و برای دین جایگاهی در جامعه مدنی و حوزه خصوصی قائل نمی‌شود و با در تقابل قرار دادن اعتقادات دینی و تحولات جدید، باعث ترس جامعه از تحولات جدید می‌گردد و یا رودرروی بسیاری از نیروهای اجتماعی قرار می‌گیرد.

و از سوی دیگر عده‌ای از روشنفکران این دوره سعی دارند با این همانی خواندن مفاهیم مدرن و سنتی، پذیرش مفاهیم و اندیشه مدرن را تسهیل نمایند، که با توجه به فقدان زمینه‌های اجتماعی جدید، چیزی جز احیاء و حتی غلبه گفت‌وگو و نیروهای سنتی را به دنبال ندارد، این وضعیت در خصوص مفاهیم دیگری چون ناسیونالیسم و ماهیت و کارکرد دولت نیز می‌تواند

مصادق داشته باشد، اگر چه بسیاری از آنان بر حقوق شهروندی، رهایی زنان، آزادی، قانون، برابری... تأکید می‌ورزیدند. اما با تعریف خاصی که از ناسیونالیسم قومی که آمیخته با احساسی نوستالژیک به ایران باستان ارائه می‌دهند بسیاری از اقوام و گروه‌های زبانی، مذهبی را به عنوان غیر طرد می‌کردند و یا با تأکید بر ایجاد دولتی قوی به عنوان عامل نوسازی و مدرنیزاسیون زمینه‌های تضعیف جامعه مدنی را فراهم می‌کردند.



یادداشت‌ها

۱. آنتونی گیدنز، پیامد مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷) ص ۴.
۲. همان، ص ۱۲۵.
۳. موریس باربیه، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، (تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۳).
۴. موریس باربیه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیرضایی، (تهران: انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۴).
۵. موریس باربیه، مدرنیته سیاسی، ص ۱۸.
۶. موریس باربیه، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ص ۲۱۱.
۷. همان، صص ۲۴۳-۲۲۶.
۸. همان، ص ۳۰۰.
۹. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، (تهران، نشر نی، ۱۳۸۱) ص ۲۴۷.
۱۰. بابک احمدی، کار روشنفکر، (تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۸۴) ص ۲۰.
۱۱. تی. بی باتامور، نجبگان و جامعه، ترجمه علیرضا طیب، (تهران: انتشارات شیرازه، ۱۳۷۷) صص ۹۰-۹۱.
۱۲. ادوارد سعید، نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) ص ۳۳.
۱۳. باتامور، همان، ص ۸۴.
۱۴. آیزیا برلین، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱) صص ۱۸۳-۱۸۲.
15. Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*. (London: Pimlico 2001) p. 106.
۱۶. بشیریه، همان کتاب، ص ۲۵۰.
۱۷. اریک رایت، جایگاه اجتماعی روشنفکران، ترجمه فتنه رهنواز، مجله کتاب آگه (تهران: انتشارات آگه، ۱۳۶۰) ص ۱۰۸.
۱۸. ایورتزیونی و هالوی، روشنفکران و شکست در پیامبری، ترجمه حسین کچویان، (تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۸) صص ۱۱-۱۰.
۱۹. احمد صدری، جامعه‌شناسی روشنفکران ماکس وبر، ترجمه حسن آبنیکی، (تهران: نشر کویر، ۱۳۸۶) ص ۹۱.

۲۰. کارل مانهایم، ایدئولوژی و بوتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵) ص ۱۷۱.
۲۱. آنتونیوگرامشی، پیدایش روشنفکران، ترجمه منوچهر هزارخانی، مجله آرش (شماره ۱۶-۱۵، ۱۳۵۵) ص ۱۷۱.
۲۲. ژاک لوگوف، روشنفکران در قرن وسطی، ترجمه حسن افشار، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶).
۲۳. ایوراتزیونی وهالوی، همان کتاب، ص ۲.
۲۴. ادوارد سعید، همان.
۲۵. رامین جهانگیلو، مدرنیته، دموکراسی، روشنفکران، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴) ص ۶۷.
۲۶. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۷۹.
۲۷. همان، ص ۸۰.
۲۸. جان فوران، مقاومت شکننده، ترجمه احمدتدین، (تهران: انتشارات رسا، ۱۳۸۲) ص ۲۰۴.
۲۹. علی قیصری، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۳) صص ۱۳-۲۷.
۳۰. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد دوم، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵) ص ۵۴۱.
۳۱. ماشاءالله آجودانی، یا مرگ یا تجدد، (تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۳) ص ۳۷.
۳۲. علی قیصری، همان کتاب، ص ۲۸.
۳۳. علی میرسپاسی، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیمان، (تهران: انتشارات طرح نو ۱۳۸۴) ص ۱۱۸.
۳۴. شیدان وثیق، لایسته چیست، (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴) ص ۱۹.
۳۵. حامد الگار، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار) ترجمه ابوالقاسم سزّی (تهران: انتشارات توس ۱۳۶۹)
36. Ahmad Ashraf & Ali Banuazizi, The Qajar class Structure <http://WWW.iranin.com/Dec96/iranica/Qajar/Qajar.html>.
۳۷. ریچارد کاتم، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمدتدین (تهران: نشر کویر ۱۳۷۱).
۳۸. فتحعلی آخوندزاده، مقالات، گردآورنده باقر مومنی، (تهران: انتشارات آوا، ۱۳۵۱) ص ۱۰.
۳۹. همان، ص ۱۹۰.
۴۰. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت خواه، (تهران: انتشارات ققنوس

۸۰. ۱۳۸۳) ص ۸۰.
۴۱. آخوندزاده، همان، ص ۱۵.
۴۲. فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، (بی‌جا، بی‌تا) ص ۹۲.
۴۳. همان، ص ۹۲.
۴۴. همان، ص ۳.
۴۵. آخوندزاده، مقالات، ص ۱۳۴.
۴۶. آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، ص ۸۷.
۴۷. فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده (تبریز: انتشارات مهر، ۱۳۵۷) ص ۲۹۳.
۴۸. آخوندزاده، مقالات، ص ۱۰۵.
۴۹. آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، ص ۵.
۵۰. همان، ص ۶.
۵۱. همان، ص ۱۰.
۵۲. همان، ص ۵.
۵۳. آقاخان کرمانی، هفتاد و دو ملت، (برلین، انتشارات ایرانشهر، ۱۳۴۳) ص ۱۲۲.
۵۴. آقاخان کرمانی، هشت بهشت (Bayani Digital Publications 2001) ص ۱۶۳.
۵۵. همان، ص ۱۰۸.
۵۶. همان، ص ۱۱۷.
۵۷. همان، ص ۱۲۹.
۵۸. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی (تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷) ص ۱۱۹.
۵۹. همان، ص ۱۲۵.
۶۰. آقاخان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه (Essen: Nima, 2000) ص ۲۱۳.
۶۱. همان، ص ۱۷۵.
۶۲. همان، صص ۲۲۴-۲۲۵.
۶۳. آقاخان کرمانی، رساله ماشاالله در رد رساله انشالله، (بی‌جا، بی‌تا) ص ۲۰.
۶۴. آدمیت، همان، ص ۳۱.
۶۵. همان، ص ۳۱.
۶۶. آقاخان کرمانی، سه مکتوب، ص ۱۲۸.

67. Mangol Bayat, "Mirza Aqa Khan Kirmani: A Nineteenth - Century Persian Nationalist" Middle Eastern Studies 10, no. 1 (jan). P.48.

۶۸. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عرضه سپهسالار)، (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱) ص ۱۳۰.

۶۹. همان، ص ۱۷۶.

۷۰. الگار، همان. ص ۲۶۱.

۷۱. همان، ص ۲۶۲.

۷۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴) ص ۳۹.

۷۳. الگار، همان، ص ۲۸۱.

۷۴. حامد الگار، میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمیا و مجید تفرشی (تهران: انتشارات سهامی نشر، ۱۳۶۹) ص ۱۷.

۷۵. محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان (تهران: انتشارات علمی - بی تا) ص ۱۲۷.

۷۶. ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی، (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴) ص ۲۸۸.

۷۷. آخوندزاده، مکتوبات کمال الدوله، ص ۸۴.

۷۸. محمد محیط طباطبایی، همان، ص ۱۹۶.

۷۹. حامد الگار، دین و دولت، ص ۲۸۷.

۸۰. علی قیصری، همان، ص ۳۹.

۸۱. مقصود فراستخواه، سرآغاز نواندیشی معاصر، (تهران: انتشارات، سهامی انتشار، ۱۳۷۳) ص ۹۶.

۸۲. آجودانی، مشروطه ایرانی، ص ۳۴۳.

۸۳. حائری، همان، ص ۵۴.

۸۴. فریدون آدمیت، اندیشه های طالبوف، (تهران: نشر دماوند، ۱۳۶۳) ص ۴.

۸۵. همان، ص ۸۱.

۸۶. عبدالرحیم طالبوف، مسالک المحسنین، (تهران: انتشارات جیبی، ۱۳۴۷) ص ۹۴.

۸۷. عبدالرحیم طالبوف، کتاب احمد (سفینه طالبی)، (استانبول، انتشارات گام، ۱۳۱۹) ص ۱۳.

۸۸. طالبوف، مسالک المحسنین، صص ۹۵-۹۴.

۸۹. ایرج افشار، آزادی و سیاست، (تهران: نشر سحر، ۱۳۵۷) ص ۹.