

تعارض دین و مدرنیته در اندیشه روشنفکران غیردینی عصر مشروطه:
مقایسه آخوندزاده و ملک‌خان

دکتر سعید گازرانی* / رضا امینی**

چکیده

در دوره قاجار و در آستانه انقلاب مشروطه، از یک سو شاهد برقراری ارتباطات گسترده میان ایران و غرب و از سوی دیگر نظاره‌گر شکل‌گیری نیروی اجتماعی نوظهوری هستیم که به تدریج با نیروهای سنت‌گرا به چالش برمی‌خیزد. این گروه که روشنفکر نوگرا بودند، نقش مهمی در پیدایش افکار اصلاحی در جامعه و وقوع انقلاب مشروطه داشتند. بدین سبب در نوشته حاضر ابتدا مدرنیته و پیشینه تاریخی آن در ایران بررسی می‌شود، و آنگاه مواضع دو تن از مهمترین روشنفکران غیردینی یعنی میرزافتحعلی آخوندزاده و میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله نسبت به مدرنیته و مذهب مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

سنت، تجدد، مدرنیته، مشروطه، مذهب، روشنفکر، نقد اجتماعی.

* عضو هیات علمی و استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

** دانش‌آموخته دوره کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

مقدمه

طی قرون گذشته که کشورهای اسلامی با چالش مهم رویارویی سنت و مدرنیته مواجه شدند و اضطراب فکری و عملی ناشی از مواجهه با پدیده جدید غرب پیکره آرام این جوامع را آشفته کرد، صاحبان اندیشه در این کشورها به حرکت درآمدند تا مساله پدیدآمده را حل کنند و هر یک، برای آن راه حلی یافتند.

این کشورها در قبال پدیده مدرنیته دارای سه رویکرد بودند. پاره‌ای به تبعیت مطلق از آن پرداختند، از پیشینه خود کاملاً فاصله گرفتند و تنها الگوی غرب را ملاک و معیار خود دانستند. گروه دیگر، در برابر پدیده مدرنیته به‌زعم خود به ترکیب مناسبی دست یافتند، یعنی ضمن تلاش برای حفظ هویت فرهنگی بومی خویش کوشیدند تا عناصر مثبت مدرنیسم را نیز جذب نمایند و گروه سوم کشورها، نه از نوع اول بودند و نه از نوع دوم، یعنی نه یکسره در مسیر مدرنیسم قرار گرفتند و نه به ترکیبی درخور از عناصر مثبت مدرنیسم با فرهنگ بومی خویش دست یافتند.

نخستین تلاش‌های نوگرایانه در ایران عصر قاجار و مشروطیت، با تمایلات ترقی‌خواهانه برآمده از آگاهی نسبت به عقب‌ماندگی ایران و آشنایی روزافزون با پیشرفت و ترقی علوم و فنون در غرب و نیز ضرورت تاریخی انجام اصلاحات و دگرگونی‌های نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در ایران پیوند نزدیک داشت. افزایش استبداد سلطنت مطلقه، ضعف حکومت مرکزی و ناتوانی‌اش در برابر دستیازی‌ها و رخنه بیگانگان و عقب‌ماندگی بنیادهای ساختار و نظام کهن مسلط بر جامعه ایران، برخی از مهمترین مسائلی بود که ترقی‌خواهان ایران را به تلاش برای اصلاحات نوگرایانه برانگیخت.

روشنفکران ایرانی نیز وقتی همچون اکثر مسلمانان در معرض سیطره غرب قرار گرفتند، تحت تأثیر گفتمان‌های شرق‌شناسی و ایدئولوژی‌های غربی که هویت و ماهیت خویش را بویژه در تباین با شرق اسلامی تعیین می‌کردند، دستخوش این ذهنیت شدند که اسلام با مدرنیته و تمدن جدید ناسازگار است. بدین سبب روشنفکران اولیه در تقابل میان اسلام با مدرنیته، گزینه دوم یعنی مدرنیته به مفهوم غربی آنرا برمی‌گزیدند، چه برای آنها این‌گونه تعریف شده بود که مدرنیته رو به آینده دارد و اسلام با خاطره‌هایی از شکوه از دست‌رفته گذشته همراه است (سعید، ۱۳۷۹: ۷۱). در این فضای فکری، روشنفکران برای اصلاح کشور سه اندیشه مشروطیت

(برای کاهش سیطره استبداد)، سکولاریسم (برای نابودی نفوذ روحانیون محافظه‌کار) و ناسیونالیسم (برای خشکاندن ریشه‌های استعمار) را در سرلوحه کار خود قرار دادند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۷).

از جمله خواسته‌های عمده این روشنفکران - متأثر از روشنفکران غربی - تجدید هویت و سنت‌های ملی ایران، منع دخالت روحانیون در سیاست، وضع نظام قانون اساسی جدید به شیوه اروپا، تأسیس نهادهای سیاسی جدید بر اساس حاکمیت ملی و ایجاد مبانی دولت ملی مدرن بود (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۵۷). در این دوره حاملان تفکرات و ارزش‌های غربی که در آراء آنان می‌توان به نوعی رویکردهای ضد مذهبی را نیز یافت افراد زیادی بودند، اما از جمله مؤثرترین بارزترین آنها می‌توان به «میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله» اشاره کرد.

گفتار اول: تبیین مفهومی مدرنیته

واژه «مدرن»^۱ در شکل لاتین آن یعنی «مدرنوس»^۲ به شیوه زندگی اجتماعی و تشکیلات و سازمان‌های اجتماعی اشاره دارد که از حوالی قرن هفدهم به این طرف در اروپا ظاهر شد و به تدریج دامنه تأثیر و نفوذ آن کم‌وبیش در سایر نقاط جهان نیز بسط یافت (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴). اما در کاربست کنونی، اصطلاح مدرن مشتق از ریشه لاتینی «مودو»^۳ به معنی امروزی، آنچه رایج است، و در تمایز با ادوار قبل، معنا می‌دهد (کهن، ۱۳۸۱: ۱۱). به این ترتیب با استفاده از این واژه به عنوان صفت، تمایز شیوه‌های معاصر را از نوعی کهن‌تر و سنتی اعلام می‌کنیم. در چنین تعریفی از امر مدرن پیوسته با نوعی مقایسه تاریخی روبرو هستیم؛ عصر مدرن در مقایسه با عصر قدیم معنی پیدا می‌کند و تعریف می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۱: ۳۵).

استفاده از اصطلاح مدرن که در فارسی به‌جایش واژه‌هایی چون نو و جدید بکار رفته است - نشان‌دهنده تاریخ و زمانی خاص نیست و به بیان دیگر دو پدیده مدرن می‌توانند همزمان نباشند (آشوری، ۲۵۳۵: ۱۸۶). برای مثال وقتی از شعر مدرن فارسی و رایانه‌های مدرن صحبت

۱- Modern

۲- Modernus

۳- Modo

می‌کنیم؛ دو مدرن متفاوت را در نظر داریم. احتمالاً هنگام استفاده از شعر مدرن فارسی منظورمان شعر نو از نیما به بعد و مقصودمان از رایانه مدرن، ابزاری پیشرفته، پیچیده و روزآمد است که قابلیت‌های فراوانی دارد.

مدرن‌شدن که در فارسی معادل آن را نوسازی یا نوین‌سازی گذاشته‌اند - تنها وجه مدرنیته نیست؛ بلکه مدرنیته با بعضی صفات دیگر همراه است که عموماً جنبه غیرتکنولوژیک آن را نشان می‌دهد. برخلاف اجزای تکنولوژیک، این صفات منسوب به مدرنیته، پیش‌تر در تمدنهای دیگر نیز دیده شده است و تنها محدود به تمدن غرب نیست (آشوری، ۲۵۳۵: ۱۸۶).

«بشیریه» برای مدرنیسم، چهره‌ای «ژانوسی» (دوگانه) ترسیم می‌کند؛ پیش از انقلاب فرانسه، مدرنیته نیم‌رخ خوش‌بینانه دارد، ولی پس از انقلاب وضعی متفاوت پیدا می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۱). مدرنیته نه مفهومی جامعه‌شناسانه است، نه مفهومی سیاسی و نه مفهومی دقیقاً تاریخی. مدرنیته مشخصه تمدن است؛ مشخصه‌ای که به مقابله با همه فرهنگهای سنتی پیش از خود برمی‌خیزد. مدرنیته در تقابل با تنوع جغرافیایی و نمادین فرهنگ سنتی، خود را در سراسر جهان به عنوان وحدتی همگن تحمیل می‌کند (لیوتار و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۰). در این تعریف، نکته محوری همان سنت‌شکنی است.

«آشوری» در زمینه ارتباط با مدرنیته می‌گوید:

مدرنیته جسارت شگرف انسان است برای هر چه دورتر رفتن، هرچه بیشتر دیدن، هر چه بیشتر شناختن، هر چه بیشتر چیره شدن و در چنگ گرفتن. او همان‌گونه که طبیعت را ابزارگونه در چنگ می‌گیرد و باز می‌سازد، در قلمرو زبان نیز هر چه دورتر می‌رود تا هر چه بیشتر بداند و هر چه بیشتر بر آن چیره شود، تا آن را هر چه کارا تر به کار گیرد... این انسانی است پیشرو زیرا به پیشرفت ایمان دارد. جهان او جهان ساکن «بودن» نیست بلکه جهان بی‌مهار «شدن» است (آشوری، ۱۳۷۲: ۱۷۲).

چند عامل دیگر نیز سبب تمایز جامعه مدرن از جامعه سنتی می‌شود:

۱. شتاب دگرگونی
۲. دامنه دگرگونی
۳. وجود نهادهای مدرن مثل دولت ملی، کالایی شدن کامل محصولات کار و نیروی کار و وجود شهرهای مدرن (گیدنز، ۱۳۷۷: ۹).

این عوامل بر روی هم سبب پیدایش زمینه‌ای می‌شوند که «آنتونی گیدنز» آنرا «جنبه پر امکانات» مدرنیته می‌داند و خود سبب «از جاکندگی» می‌شود. از جاکندگی یعنی جدایی روابط اجتماعی از محیط‌های محلی و پیوند خوردن آن با پهنه نامحدود زمانی و مکانی. به گفته وی، دو عامل سبب «از جاکندگی» می‌شود، یکی ایجاد و آفرینش نشانه‌های نمادین است که در آن میان مهمترین نماد پول است و دیگری تخصص (همان، ۳۲).
از دیگر معیارهای مدرنیسم، تضاد با سنت است. «گیدنز» این مسأله را در قالب «بازاندیشی» توضیح می‌دهد:

در تمدنهای پیش از مدرن «بازاندیشی» تا اندازه زیادی محدود به بازتفسیر و توضیح سنت می‌شد، چندان که در کفه ترازوی زمان، کفه «گذشته» بسیار سنگین‌تر از کفه «آینده» بود. وانگهی از آنجا که نوشتن در انحصار اقلیتی قرار داشت، روال عادی بخشیدن به زندگی روزانه همچنان به سنت به معنای کهن آن وابسته بود. با پیدایش مدرنیت، بازاندیشی خصلت دیگری به خود می‌گیرد. در این دوره بازاندیشی وارد مبنای بازتولید نظام می‌شود، بگونه‌ای که اندیشه و کنش پیوسته در یکدیگر انعکاس می‌یابند. عادی‌سازی زندگی اجتماعی هیچ‌گونه ارتباط ذاتی با گذشته ندارد (همان، ۴۶).

در حقیقت این «بازاندیشی» در سایه خردباوری و تعقل امکان‌پذیر شده است. این است که خردگرایی هم یکی دیگر از معیارهای مدرنیته قلمداد می‌شود: «تجدد (مدرنیته) نوعی جامعه است که در تعریف آن در آغاز، بها دادن به عقلانی‌ساختن و غیرمذهبی کردن زندگی اجتماعی است.» (جهانبگلو، ۱۳۷۳: ۱۵۷).

گفتار دوم: مدرنیته در دوره مشروطه

تا پیش از سده نوزدهم میلادی و آشنایی بی‌واسطه جامعه ایران با مردم، فرهنگ و تمدن اروپایی، نخبگان و سیاست‌گذاران کشور شاید چندان خود را ملزم به ایجاد تحول و دگرگونی در ساختارهای مختلف جامعه ایرانی نمی‌دیدند، گرچه از مدتها قبل با مظاهر تمدن غربی آشنا بودند (محبوبی‌اردکانی، ۱۳۷۶: ۴۸).

پس از قتل «امیرکبیر»، «میرزا آقاخان نوری» به صدارت رسید. در بیان کوتاه جایگاه اجتماعی «امیرکبیر» در فرایند اصلاحات انجام شده از سوی او، به چند جنبه اصلی بر می‌خوریم. نخست اینکه در برخورد با استعمار سیاسی و اقتصادی اروپائی، او نماینده ناسیونالیسم ایرانی بود؛ دیگر اینکه، نماینده اصلاح سازمان سیاسی جامعه و اصلاحگر اخلاق مدنی به‌شمار می‌آمد؛ و سوم اینکه مروج دانش و فرهنگ و صنعت جدید غربی بود. کارنامه خدمت «امیرکبیر» بر این سه پایه اصلی نهاد شده و نگرش ملی او بر تمامی اعمال و افکارش سایه افکنده بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۲۱۶-۲۱۵). ولی با قتل «امیرکبیر» قطار نوسازی هایش نیز متوقف شد.

«آقاخان نوری» بطور کلی با نوگرایی و نوسازیهای «امیرکبیر» مخالف بود؛ برای مثال با ترجمه کتب و روزنامه‌های خارجی که در زمان «امیرکبیر» بنیان گذاشته شده بود مخالفت و دلیل آن را نیز این‌گونه عنوان می‌کرد که «مصلحت نمی‌داند برای مردم فرق اوضاع اروپا با اوضاع ایران درست معلوم شود». (همان، ۱۶). همچنین با وسایل جدیدی که باعث ایجاد ارتباطات بیشتر شود مخالف و از جمله مانع راه‌اندازی تلگراف بود. در این زمینه، «میرزا ملکم‌خان» می‌نویسد: «چندین سال با مرحوم میرزا آقاخان جنگیدم که باید تلگراف ساخت». (همان، ۱۶). در طول هفت سال صدارت «میرزا آقاخان نوری» افغانستان از ایران جدا شد؛ اوضاع کلی کشور در جنبه‌های مختلف رو به خرابی گذاشت و نفوذ روسیه و انگلیس در ایران بیشتر شد، تا نهایتاً به برکناری وی انجامید.

خراب‌تر شدن اوضاع عمومی کشور و از دست رفتن افغانستان شرایط مناسبی را فراهم کردند تا موج جدید گرایش به نوسازی ایجاد شود. این بار «ناصرالدین شاه» خود در رأس کسانی قرار گرفت که خواهان نوسازی بودند. در این زمان وی به این مسئله پرداخت که به جای انتصاب یک نفر به مقام صدراعظمی و سپردن تمام کارهای کشور به او، یک شورای دولتی تشکیل دهد و شش وزارتخانه داخله، خارجه، جنگ، مالیه، عدلیه، و ظایف و اوقاف که در رأس هر کدام یک وزیر قرار گرفته باشد امور را اداره نمایند. این وزرا تنها در مقابل شاه مسؤولیت داشتند و البته تنها در پی جلب رضایت وی نیز بودند. در سال ۱۲۷۶ قمری «ناصرالدین شاه» فرمان تشکیل «مصلحت‌خانه عامه» را داد (زبیاکلام، ۱۳۸۲: ۱۷۹).

شاه تعداد اعضای مصلحت‌خانه را بیست و پنج نفر تعیین کرد، اما نه شورای دولتی و نه مصلحت‌خانه هیچیک نتوانستند به نوسازی کشور کمک کنند، زیرا مانع اصلی نوسازی در خود حاکمیت سیاسی قاجار و شخص شاه نهفته بود. به سخن دیگر، «ناصرالدین شاه» نوسازی می‌خواست و حتی حاضر بود تغییرات را بپذیرد، اما همه اینها را به این شرط می‌پذیرفت که قدرت مطلقه او را تهدید نکند. وی که از معطل ماندن کارها و افزایش مشکلات خسته شده بود و از طرفی با رشد آگاهی مردم مواجه بود در ۱۲۸۷ قمری «سپهسالار» را به‌عنوان صدراعظم خود برگزید. آنچه این روند را تسریع کرد ادامه نابسامانی‌های ناشی از خشکسالی بود.

در زمینه دیوان‌سالاری دولتی، سپهسالار اقدام به تأسیس «مجلس شورای دربار» کرد تا برای اولین بار اداره حکومت در ایران به شیوه کشورهای غربی، بر مبنای هیأت دولت و از طریق مشورت، تصمیم‌گیری و مسؤولیت دسته‌جمعی صورت گیرد. برای رسیدگی به امور دیوانی نیز محل مخصوصی معین کرد. او مدارس جدید ایجاد کرد؛ به تقویت «دارالفنون» پرداخت و برای اولین بار در آنجا کلاسهای آزاد در زمینه‌هایی چون فیزیک، شیمی، پزشکی، جغرافیا و... برای استفاده عموم دایر کرد؛ و برای بهره‌برداری از معادن طبیعی، مهندس معدن‌شناس از اتریش استخدام کرد و کارخانه چدن‌ریزی، چراغ الکتریسیته و روشنایی چراغ گاز را از اروپا آورد (همان، ۲۰۹). از دیگر اقدامات اصلاحی «سپهسالار» تلاش در جهت گسترش آزادی بویژه برای مطبوعات بود، که این روند مخالفین قدرتمندی نیز داشت.

تلاش دیگر «سپهسالار» تدوین یک مجموعه حقوقی به صورت قانون اساسی بود که در آن حقوق مردم را - بالاخص در رابطه با حکومت - روشن کرد. این تحول، با تلاش او زیر عنوان «قانون تنظیمات» به اجرا درآمد. جوهره تنظیمات، تحدید قدرت مطلقه حکام و ایجاد درجه‌ای از مسؤولیت‌پذیری و رعایت حقوق رعیت در آنان بود. نوسازی مالی، مبارزه با رشوه‌خواری و جلوگیری از دریافت پیشکش و هدایا جبهه دیگری بود که «سپهسالار» در برابر هیأت حاکمه قاجار گشود.

نکته‌ای که در مورد «سپهسالار» باید گفته شود آن است که در بین صدراعظم‌های سلسله قاجار اعمال و رفتار کمتر کسی مانند وی شک‌برانگیز است؛ بدین معنی که در رفتار پسندیده و وطن‌پرستی «امیرکبیر» و یا خیانت «میرزا آقاخان نوری» جای تردید زیادی وجود ندارد، اما عملکرد «سپهسالار» انسان را در میان وطن‌پرستی و یا خیانت او مردد می‌گذارد.

از نیمه دوم سده نوزده به این سو، تأثیرگذاری غرب در جامعه ایران به شدت گسترش یافت. این نفوذ و تأثیرگذاری به دو شیوه متفاوت، روابط سست و شکننده دولت قاجار با جامعه ایران را تضعیف کرد: نخست، نفوذ اقتصادی غرب بیشتر بازارهای شهری را تهدید کرد و به تدریج تجار و بازرگانان پراکنده محلی را در قالب طبقه متوسط فرامحلی یکپارچه ساخت؛ طبقه‌ای که اعضای آن برای نخستین بار از دردها و مشکلات مشترک خود آگاه شده بودند. این طبقه متمول به دلیل پیوندهایش با اقتصاد سنتی و ایدئولوژی تشیع در سالهای بعد به «طبقه متوسط سنتی» معروف شد. دوم، برخورد با غرب، بویژه تماس فکری و ایدئولوژیک از طریق نهادهای نوین آموزشی، زمینه رواج مفاهیم و اندیشه‌های جدید، گرایش‌های نو و مشاغل جدید را فراهم کرد و طبقه متوسط حرفه‌ای جدیدی با نام «طبقه روشنفکر» بوجود آورد. به گفته «آبراهامیان: آرای غربی، بویژه روشنگری فرانسوی، به آنان آموخت که تاریخ نه آن طور که روحانیون معتقد بودند نمایش اراده خداوند، و نه آن طور که وقایع‌نگاران دربار لاینقطع اظهار می‌کردند ظهور و سقوط سلسله‌ها، بلکه بیشتر سیر مداوم پیشرفت بشر است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۶).

در هر صورت وضعیت و شرایط نفوذ غرب و مواجهه با آن در دوره مشروطه نشان می‌دهد که این پدیده عمدتاً امری شهری بود؛ یعنی پیامدهای تمدن و نوسازی، بیش از همه در زندگی شهری دیده شد و در نتیجه اعتراضات مردمی به مسائل غرب نیز بیش‌تر در مراکز شهری آن زمان نمود پیدا کرد. در مجموع، اگر چه آرمانهای انقلاب مشروطه نخست از سوی روشنفکران مطرح شد، ولی جنبش اجتماعی - سیاسی عمیق و وسیعی در این سطح بی‌تردید بدون حمایت گسترده توده‌ای ناممکن بنظر می‌رسید. گذار از نارضایتی‌های روشنفکرانه نخبگان به جنبشی توده‌ای به واسطه علمایی تحقق یافت که موافق قانون اساسی و دگرگونی شرایط بودند، و در نتیجه آرمان‌های مشروطه را به میان توده‌های مردم بردند؛ ضمن آنکه با حمایت از نیروهای مشروطه‌خواه به مخالفت با استبداد سلطنتی مشروعیت مذهبی (۲۷-۲۶: ۲۰۰۶، Nasr&Gheissari).

گفتار سوم: بررسی تعارض دین و مدرنیته در اندیشه آخوندزاده و ملکم خان (الف) میرزا فتحعلی آخوندزاده

وی به سال ۱۲۲۸ قمری (۱۱۹۱ شمسی) در «نوخه» یکی از محلات «شکی» از ایالات قفقاز، که آن زمان جزو ایران بود، متولد شد. در بیست و دو سالگی به تغلیس آمد و به‌عنوان وردست عباسقلی بیگ، معروف به «بکی خان»، مؤلف و نویسنده و مترجم فرمانفرمای روس در قفقاز، استخدام شد. در برگه استخدای، آغاز خدمتش به تاریخ اول نوامبر ۱۸۳۴، برابر با یازدهم رجب ۱۲۵۰ قمری (۱۲۱۳ شمسی) پس از تصرف خاک قفقاز توسط دولت روسیه ثبت شده است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰-۱۴). «آدمیت» همچنین می‌نویسد:

در همان مدرسه‌ای که میرزا فتحعلی در تغلیس زبان ترکی درس می‌داد، با همکار و همفکر ارمنی‌اش خاچاطور ابوویان (۱۸۱۰-۱۸۴۶) دوستی یافت. ابوویان، نویسنده رمان زخم ارمنستان است، وی به همان اندازه که میرزافتحعلی از مسجد بیزار بود، با کلیسا سرستیز داشت (همان، ۱۶).

قفقاز در آن روزگار دروازه تمدن غرب به ایران به حساب می‌آمد؛ چرا که روشنفکران روسیه به شدت تحت تأثیر پیشرفت‌های غرب قرار گرفته بودند، آثار و کتب اندیشمندان غرب را ترجمه و ترویج می‌کردند و «پترکبیر» امپراتور روسیه، در صدد غربی کردن روسیه بود. از اینرو، پس از فتح قفقاز توسط روسیه، در خلال جنگ‌های ایران و روس، زمینه آشنایی و ارتباط نزدیک ایرانیان با روشنفکران روسیه فراهم آمد. در اثر این آشنایی، اندیشه‌های اصلاحی غربی از طریق زبان و قلم افرادی همچون «آخوندزاده» به مناطق داخلی ایران وارد می‌شد. «آخوندزاده» نسبت به مسایل اجتماعی پیرامون خود نگاهی شدیداً نقادانه داشت: «به هر چه که دست می‌زنی ایجاب می‌کند که از آن انتقاد شود.» (مؤمنی، ۱۳۵۷: ۱۲۱).

در مورد شخصیت «آخوندزاده» می‌توان گفت که وی در عین دغدغه‌های اصلاح‌گرایانه، غایت رشد ملت‌ها را در پیشرفت مادی آنان و رفتن به سوی تمدن غرب می‌دید. به همین دلیل، جدایی ملت از شریعت و اقتباس و ستایش مؤلفه‌های عصر نوزایی را راه نجات ایران می‌پنداشت. از این رو، «آدمیت» در معرفی او می‌نویسد: «داعی اخذ دانش و حکمت و مدنیت غربی است، اندیشه‌ساز ناسیونالیسم ایرانی است، نقاد سیاست و دین است و معتقد به تفکیک

مطلق سیاست از دیانت. دشمن دولت استبدادی و هرگونه حکمرانی فردی است، هواخواه مشروطیت عقلی - عرفی بر پایه حقوق طبیعی است، هاتف اصلاح دینی و پروتستانتیسم اسلامی است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۲-۵).

در نفی اندیشه‌های دینی، «آخوندزاده» از همان آغاز دین و مبانی دینی را به کلی نفی می‌کرد. او به مسیری که اومانیسیم در اروپا پیموده بود، توجهی نداشت. به بیان دیگر، بدون این که به تجدیدنظر و اصلاح در اصول دینی بپردازد، به دئیسم (نفی همه چیز جز خدا) روی آورد. گرایش‌های اومانستی، غرب‌گرایی و روحیات دین‌ستیزانه‌اش به حدی بود که وی را به الحاد نزدیک می‌کرد، تا جایی که بر آن شد تا کتاب «مکتوبات کمال‌الدوله» را به زعم خویش در جهت نابودی اسلام بنویسد (الگار، ۱۳۶۹: ۸۶). او تشکیک در امور دینی برای رسیدن به شناخت تجربی را از وظایف انسان کامل و دانشمند می‌دانست: انسان کامل و محب نوع بشر عبارت از دانشمندی است که در کشف اسرار حقیقت و هم اساس اعتقادات دینی، ترس مال و جان را نیابد و این دانشمند را به هر نوع واجب است که فقط تشکیکی در حقیقت ادیان و مذاهب در خیال مردم اندازد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹۱).

«آدمیت» همچنین در مورد عقاید سکولاریستی «آخوندزاده» می‌نویسد:

در میان همه نویسندگان دنیای اسلامی در آن دوره، تنها میرزا فتحعلی را می‌شناسیم که تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد؛ مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود و تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد ... و به عدالت دینی از پایه اعتقاد نداشت و بالاخره مخالف هر تلفیقی میان آیین سیاست اروپایی و اصول شریعت بود (همان، ۱۵۴).

او متأثر از دنیاگرایی تمدن غرب، هدف زندگی را آسودگی و خوشی می‌دانست و بر اصل لذت‌گرایی که شاخصه دیگر تمدن جدید غرب است صحنه می‌گذاشت:

حال وقت آن است که پنج حس خود را صرف تعیش و زندگی در جهان و کسب فضیلت در امور دنیا کنید. در زندگی جهان برای شما علم و سپس آزادی و نگاه استطاعت (قدرت) لازم است، که بتوانید در عمر پنج روزه به آسودگی تعیش کنید و خود را عبد رذیل عمرو و زید... نکنید و در نظر مللی که به سیویلیزاسیون (تمدن) رسیده‌اند خوار و ذلیل و احمق و نادان (جلوه نکنید) به کشف کرامات و خوارق عادات باور نیاورید (گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

وی عقیده داشت که اسلام و علمای دین مانع فراگیری علوم و صنایع جدید هستند: «ای عالمان دین، چرا بیچاره عوام را از نعمات پروردگار عالم محروم می‌سازید؟ چرا عیش او را تلخ می‌کنید؟ چرا نمی‌گذارید علوم و صنایع پا بگیرند؟ دنیا محل اقتباس است. اما بدانید جهنم و بهشت مسلمانان هر دو در شمار لغویات است. در واقع، جهنم خود مجلس وعظ واعظان است.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰۰).

و در جایی دیگر می‌گوید: «علمای ما به جای اینکه ملت را از اعتقادهای پوچ برهانند و آنان را تشویق کنند که مریضخانه بسازند، مدارس عالی به جهت طب و حکمت و شیمی و سایر علوم با منفعت بنا نموده و ملت را از ظلمت جهالت خلاص کرده، به روشنایی علم و بصیرت داخل سازند، به اعمال بی‌فایده و ناپسند ترغیب شان می‌کنند که یکی از آنان همین بساط تعزیه و عزاداری ائمه است.» (گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۳۲).

او بر مبنای همین اعتقاد، به «میرزا یوسف خان» می‌نویسد: «جناب شیخ‌الاسلام من چنان صلاح می‌بینم که امر مرافعه را در هر صفحه از صفحات ایران، بالکلیه از دست علمای روحانیه باز گرفته، جمیع محکمه‌های امور مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید که بعد از این علمای روحانیت هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند. تنها امور دینی از قبیل نماز و روزه و وعظ و پیش‌نمازی و نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذالک در دست علمای روحانیت بماند...» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۹۹).

«آخوندزاده» با مقایسه فرهنگ اسلامی و فرهنگ غرب، فرهنگ اسلام را در ابعاد گوناگون عقب‌مانده تلقی می‌کرد و در مقابل، تمدن غرب را می‌ستود. وی با مقایسه کتاب‌های ایرانی و کتاب‌های اروپایی و امریکایی به این نتیجه می‌رسد که «ما امروز به غیر از کتب فقهیه و تفاسیر و کتب لغات و بعضی تصانیف در علم حساب و نجوم و جغرافیا و بعضی وقایع تاریخیه و امثال آنها کتاب نداریم.» (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۷۸). او دین را افیون دولت و ملت می‌شمرد و می‌گفت: «یک چند نیز خدمت معشوق می‌کنیم... با دین و مذهب و با اعتقاد و ایمان زندگانی کرده‌ایم... یک چند نیز برای امتحان، بی‌دین و بی‌مذهب و بی‌اعتقاد و بی‌ایمان، با معرفت و فیلسوفیت تعیش بکنیم تا ببینیم حالت ما بدتر می‌شود یا بهتر» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۹۳ - ۱۹۱).

وی همچنین معتقد بود همانطور که اروپا پس از پشت‌کردن به دین در عصر نوزایی، به چنین ترقی خیره‌کننده‌ای رسید و از حسیض ذلت به اوج عزت نایل آمد، سعادت سایر ملت‌ها

نیز در گرو نفی دین از صحنه زندگی سیاسی و اجتماعی‌شان است. از این رو، بر خلاف «ملکم خان» با صراحت لهجه می‌گفت: «لان در کل فرنگستان و ینگ‌دنیا، این مسأله دایر است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقادات دینیه موجب سعادت ملک و ملت است یا این که موجب ذلت ملک و ملت است؟ کل فیلسوفان آن اقالیم متفقند در این که اعتقادات دینیه موجب ذلت ملک و ملت است در هر خصوص.» (همان، ۲۱۰).

«آخوندزاده» به آموزش و پرورش نیز توجهی خاص داشت و هدف اصلی آنرا گسترش اندیشه و علوم جدید در میان مردم می‌دانست. اما به نظر او کسب چنین دانشی بدون «ترقی» و ترقی بدون «لیبرال‌شدن» ممکن نیست، و لیبرال‌شدن نیز در صورتی دست‌یافتنی است که فرد خود را از ارزشها و رسوم عبث و بی‌معنی مذهبی رها کند (kia, ۱۹۹۵:۴۳۴).

«آخوندزاده» دو عامل اساسی را در بقا و استمرار حیات دینی در ایران مؤثر می‌دانست: نخست سنت عزاداری و دیگر تقلید از مراجع بزرگ دین. از این رو، در نوشته‌های خویش، به جنگ این دو پدیده می‌رفت و از عزاداری سه انتقاد می‌کرد:

نخست این که عزاداری را در تعالیم دین، امری بی‌ریشه و بی‌اصالت می‌خواند. دوم، عزاداری را از جهت روان‌شناختی، عامل شیوع غم و اندوه به جای شادی و نشاط می‌دانست و آن را برای جامعه ایران که درگیر صدها مشکل پیچیده و تلخ بود مضر می‌شمرد. انتقاد سوم او به پیامدهای منفی اقتصادی عزاداری و تعطیلات ناشی از آن برمی‌گشت. به باور او، سنت عزاداری به بازماندن مردم از دادوستد و تعطیلی مشاغل منجر می‌شود. وی در این زمینه می‌گفت: «بنای تعزیه را روزگاری دیلمیان و صفویان به اقتضای پولیتکای خودشان رواج دادند. آن سبب حال از میان رفته، اما به هر کجا می‌روی، تعزیه برپاست. مگر مصیبت و درد خود آدم کم است که با نقل گزارش هزارساله اوقات خود را دائماً تلخ بکند و به جهت عمل بی‌فایده از کسب و کار باز بماند؟ از این تعزیه‌داری اصلاً نه برای تو فایده‌ای است و نه به جهت امام.» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۷۷).

از نگاه «آخوندزاده» ملتی که بخواهد راه پیشرفت را بی‌ماید و در مسیر تمدن قرار گیرد، چاره‌ای جز تقلید از فرهنگ و تمدن غرب ندارد. از اینرو، از روحیه تقلیدناپذیری ایرانیان انتقاد می‌کرد و می‌گفت: «این حالت نیز در مزاج ایرانیان رسوخ دارد که به دانش خودشان اعتماد می‌کنند و هیچ‌گونه مصلحت‌نمایی از دیگران قبول نمی‌کنند و بدین سبب تا امروز از امم

سیویلیزه شده در عقب مانده‌اند. بابا! اول آدم باید مقلد و مقتبس شود و بعد از تکمیل یافتن در علوم و فنون، به دیگران مجتهد راهنما گردد. امم یورپا اختراعات و ایجادات را از یکدیگر اقتباس کرده‌اند که بدین درجه معرفت و کمال رسیده‌اند.» (الگار، ۱۳۶۹: ۸۵).

او گشودن باب اجتهاد و در پی آن رواج تقلید در ایران را عامل رکود و تشمت می‌شمرد و آن را مغایر سبک علمی می‌دانست و می‌گفت: «ما دیگر از تقلید بی‌زار شده‌ایم. تقلید خانه ما را خراب کرده است. حالا در این صدد هستیم که قلاده تقلید را از گردن خودمان دور انداخته، از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاد و آزاده خیال بشویم.» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۷۲).

البته وی با نگاهی ابزارانگارانه به دین معتقد بود اخلاق دینی برای هر جامعه‌ای ضرورت دارد، ولی با یافتن بدیلی برای آن، خودبه‌خود این بخش از دین نیز مطرود خواهد شد. او می‌گفت: هر دین متضمن سه گونه امر مختلف است: اعتقادات، عبادات و اخلاق، و مقصود اصلی از ایجاد هر دینی، امر سیمین است. اعتقادات و عبادات نسبت به آن مقصود اصلی، فرغند ... پس اگر ما وسیله‌ای پیدا کنیم که بدون فرض مستوجب التعظیم و التّعبد، صاحب اخلاق حسنه بشویم، آن وقت فروع دوگانه اصل مقصود که عبارت از اعتقادات و عبادات است، از ما ساقط است ... انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگی دنیا، مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هر دین است، مستغنی داشته است (همان، ۲۹۴-۲۹۳).

از سویی دیگر از نظر «آخوندزاده» آزادی اینگونه تأمین می‌شود که جامعه از دو عنصر «اولیای دین» و «فرمانروایان دیسپوتی» [استبدادی] آزاد گردد. او می‌گوید: هر فرد آدمی که قدم به عالم هستی نهاد، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامل، بهره‌مند شود. حریت کامل عبارت از دو قسم حریت است: یک حریت روحانی است، دیگری حریت جسمانی... حریت روحانی ما را اولیای دین اسلام از ما گرفتند... حریت جسمانی ما را فرمانروایان دیسپوتی (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۰).

وی در جای دیگری می‌نویسد: «دوره معجزه گذشته است. امروزه خداوند به ما اعتنایی نمی‌کند، جبرئیل خود را دیگر پیش هیچ کدام از ما نمی‌فرستد... و دعای هیچ کدام از ما را به اجابت نمی‌رساند... امروزه ما همه به حال خودمان گذاشته شده‌ایم. نیک و بد ما همه به عهده

کفایت اعمال خودمان است. امروز هرگونه اصلاحی باید بر وضع طبیعی صورت پذیرد.» (گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

نگاه ابزاری به دین در نزد «آخوندزاده»، گاه جلوه‌ای فریبکارانه به خود می‌گیرد. وی با مشاهده مقاومت‌های مذهبی در برابر ستیزه‌جویی با دین، به همفکران خود این‌گونه توصیه می‌کرد: «از مذهب آبا و اجداد نیز، کناره‌جویی لازم ندارد. در ظاهر باید با هم‌مذهبان خودمان برادرانه راه برویم و در باطن، سالک راه حق بشویم.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۳۴۳).

یکی از مسائلی که ذهن «آخوندزاده» را در بخش عمده‌ای از زندگی فکری‌اش سخت به خود مشغول کرده بود، اندیشه اصلاح الفبا بود. او برای نخستین بار در سال ۱۸۵۷ با نگارش رساله «الفبای جدید» این بحث را مطرح کرد و از آن پس تا پایان عمر برای تحقق این امر تلاش کرد (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۰۶). پیشنهاد تغییر خط از سوی «آخوندزاده» گام دیگری برای اصلاحات مترقیانه به حساب می‌آمد. به گفته «آدمیت»، اندیشه وی در مورد تغییر خط در دو مرحله متمایز تحول کلی یافت: یکی مرحله اصلاح الفبا و دوم تغییر خط (آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۳). صرف‌نظر از جزئیات اندیشه «آخوندزاده» در این باره، مهم انگیزه او از اصلاح و تغییر خط است. از لابه‌لای کلماتش انگیزه‌های متفاوتی مشاهده می‌شود. بخشی از نوشته‌هایش نشانگر آن است که وی در این امر متأثر از «پترکبیر» بوده است (همان، ۷۴). بخشی دیگر به چگونگی نگرش او نسبت به اسلام برمی‌گردد. وی با اعتقاد به برتری و مزیت ذاتی تمدن اروپایی، اسلام را سد راه گسترش فرهنگ و تمدن غرب در ایران می‌دانست و لزوم اصلاح در آن را یادآور می‌شد: من متوجه شدم که دین اسلام و تعصب مانعی در راه بسط و انتشار تمدن در میان مردم مسلمان می‌باشد. بنابراین، خود را صرف این وظیفه می‌کنم که شالوده دین را ساده کرده و تعصبات را از آن جدا سازم و تاریکی جهل مردم شرق را پراکنده نمایم (الگار، ۱۳۶۹: ۸۵).

«آخوندزاده» در برخی سخنانش، ضمن اهانت به مسلمانان فاتح ایران، خط عربی را موجب دشواری تحصیل می‌داند و می‌نویسد: یکی از آثار شوم غلبه تازیان وحشی بر مرز و بوم ایران این است که خطی را به گردن ما بسته‌اند که به واسطه آن تحصیل سواد متعارف هم برای ما دشوارترین اعمال شده است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۴).

سپس از آرزوی خود چنین پرده بر می‌دارد:

الآن منتهای تلاش و آرزوی مصنف کمال‌الدوله این است که ملت خود را باری از دست این خط مردود و ناپاک، که از آن قوم به یادگار مانده است، خلاص کند؛ ملتش را از ظلمت جهالت به نورانیت معرفت برساند (همان، ۷۴).

برخی نویسندگان، وجود این قبیل اظهارات در ضدیت با زبان و خط عربی در آثار «آخوندزاده» را نشانه «عرب‌هراسی» وی دانسته‌اند (De Groot, ۲۰۰۷: ۱۸۰). به هر حال، موضوع اصلاح الفبای فارسی آنچنان ذهن او را به خود مشغول کرده بود که در مورد اهمیت آن به اغراق افتاده و آن را حلال همه مشکلات جامعه قلمداد می‌کرد (رئیس‌نیا، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۵). نگاه «آخوندزاده» به رابطه علم و دین نیز مبتنی بر رابطه‌ای تعارض‌آمیز بود، چه آن دو را متعلق به دو دوره تاریخی متفاوت می‌دانست. او از سویی به اندیشه «کنت» در باره دوران‌های سه‌گانه تاریخ معتقد بود و از سوی دیگر، بر این باور که اروپا عصر دین و فلسفه را پشت سر گذاشته و به روشنایی علم پا نهاده، ولی آسیا هنوز در دوران ماقبل علم است. در نتیجه، تا به دوران علم نرسیده است باید مقولات دینی را در آن مراعات و به‌گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که به پیشرفت آنها کمک کند. در واقع «آخوندزاده» باورهای دینی را تنها برای مردم عقب‌مانده از قافله علم در آسیا تجویز می‌کرد. از نگاه او، هر جا علم راه پیدا کند موجب نظم امور، حسن سلوک و بی‌نیازی از دین و آموزه‌های دینی خواهد شد (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۷۰).

به این ترتیب، او علت پیشرفت و ترقی غرب را رهاکردن دین و توجه به علم، و در مقابل عامل عقب‌ماندگی شرق را دل‌بستگی به آموزه‌های دینی و دوری از علم می‌دانست. ملل یورپا، خصوصاً انگلیس و فرانسه و ینگى دنیا (اروپا) که از قید عقاید باطله وارسته، پیرو عقل و حکمت شده‌اند، در علوم و صنایع روزبه‌روز و ساعت‌به‌ساعت در ترقی هستند. چه اختراعات غریبه و چه ایجادات عجیبه، از نتیجه علم ایشان در عالم ظهور کرده، موجب سعادت و آسایش بنی نوع بشر گردیده است... مصنف نسخه کمال‌الدوله، نیز در عقیده علمای انگلستان است. یعنی لیبرال و از سالکان مسلک پروقره (ترقی و پیشرفت) و طالبان سیویلیزه (تمدن) است (همان، ۷۶).

از سخنان «آخوندزاده» برمی‌آید که نه تنها علوم دینی، بلکه دیگر آثار فکری اندیشمندان شرقی را هم علم نمی‌دانست و همه چیز را در یافته‌های فلاسفه، جامعه‌شناسان و اندیشمندان غربی خلاصه می‌کرد. از اینرو، از مسدود بودن راه انتقال آسان علوم غربی به مدارس مسلمانان

سخت تأسف می‌خورد و آنها را به دلیل ناآشنایی با آن علوم بیسواد می‌خواند. وی در نامه‌ای به «ملکم خان» چنین می‌نویسد: «دولت روس پس از تسخیر داغستان - یعنی از دو سال پیش - برای زبان‌های مردم آوار و چچن و چرکس الفبای جداگانه‌ای با حروف لاتین درست کرده‌اند و در مدارس آنجا، که تازه گشاده‌اند، خط جدید را تدریس می‌کنند و پاره‌ای کتاب‌های اسلامی را به همان خط برگردانده‌اند. آنان صاحب سواد و علم خواهند شد. اما اهل بسایط قفقاز، قریب به دو میلیون، از نکبت خط قدیم اسلام، مثل حیوان هنوز کور و بیسواد مانده‌اند.» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۷۶-۷۵).

«عبدالهادی حائری» در اشاره به تأثیر اندیشه‌های «آخوندزاده» بر انقلاب مشروطه معتقد است که نوشته‌های او بسیاری از روشنفکران ایران را تحت تأثیر قرار داد، و عده‌ای از همین روشنفکران بودند که انقلاب مشروطه ایران را رهبری کردند (عبدالهادی حائری، ۱۳۶۴: ۳۰).

ب) میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله

«میرزا ملکم خان» از سوی اغلب تحلیلگران تاریخ ایران در دوره قاجار به عنوان یکی از چهره‌های اصلی نوگرایی و اصلاح‌طلبی کشور در قرن نوزدهم شناخته شده است؛ مردی که افکاری مترقی داشت، مخفیانه رسالتی می‌نوشت و از ضرورت اصلاحات حکومتی در ایران سخن به میان می‌آورد (Keddie, ۱۹۹۹:۳۴; Avery et al, ۱۹۹۱:۱۸۴). او پسر «میرزا یعقوب ارمنی» و متولد ۱۲۴۹ قمری (۱۲۱۲ شمسی) بود که با حمایت پدر از ده‌سالگی برای تحصیل علم و دانش به اروپا رفت و در فرانسه تحصیل کرد. پس از بازگشت به ایران برای نخستین بار، خط تلگراف بین مدرسه «دارالفنون» و قصر شاهی را راه‌اندازی کرد. مهارت‌های ویژه او مایه حیرت مردم آن عصر می‌شد، به‌گونه‌ای که «آدمیت» در این باره می‌نویسد: این آزمایش‌هایی که از خواص شیمیایی و فیزیکی در مدرسه و خارج می‌کرد، چون برای مردم آن زمان جنبه غرابت و تازگی داشت و جز معدودی از خواص، کسی به علل و اسباب طبیعی آن - چنان که باید - آشنا نبود، برای او یک امتیاز زبردستی و تردستی و چشم‌بندی در اذهان ساده تولید کرد (آدمیت: ۱۳۴۰: ۹۴).

اقدامات چشمگیر و قابلیت‌های ممتاز او در کشور به زودی موجب جلب نظر دربار و فرهیختگان کشور شد. از اینرو، به تدریج، با نشر اندیشه‌های اصلاحی خود، زمینه مشروطیت را فراهم آورد؛ از جمله پس از بازگشت از پاریس، رساله‌ای به نام «کتابچه غیبیه» تنظیم کرد و به پیروی از آنچه در کشور عثمانی «تنظیمات» خوانده می‌شد، اصول و قواعدی برای اصلاح امور پیشنهاد کرد، و به وسیله «میرزا جعفرخان مشیرالدوله» به «ناصرالدین شاه» داد. «ملکم» را می‌توان از پیشگامان حقوق زنان نیز به‌شمار آورد، زیرا وی در مقالاتی که در روزنامه قانون در لندن منتشر می‌کرد هرگونه پیشرفت و بهبود کشور را در گرو جلب همکاری زنانی می‌دانست که نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. بنابراین، از لزوم احترام و ارج نهادن به زنان ایران به‌شدت حمایت می‌کرد (Fathi, ۲۰۰۲:۲۱۵).

«ملکم» از سال ۱۳۰۷ قمری (۱۲۶۸ شمسی) سفیر ایران در انگلیس بود. در همین مدت، امتیاز «لاتاری» را منعقد کرد که به عزل وی از تمام مناصب دولتی منجر شد. مدتی بعد از سوی دادگاهی در انگلستان و در ارتباط با یک کلاه‌برداری محاکمه شد. در مدتی که بیکار بود، نامه‌های ملتمسانه‌ای خطاب به دربار برای ارجاع شغلی دوباره به وی نوشت، ولی از سوی شاه پاسخ مثبت دریافت نکرد. همین موجب شد تا به مبارزه با دربار برخیزد؛ روزنامه قانون را تأسیس کرد و در آن به نکوهش حکومت ایران و وزرای فاسد «ناصرالدین شاه» پرداخت.

در طول این مدت، وی افکار خود را در روزنامه می‌نوشت و به مجامع فرهنگی ایران عرضه می‌داشت و راهکارهای پیشرفت و تمدن را به ایرانیان ارائه می‌کرد (آدمیت، ۱۳۴۰:۱۱۰-۱۰۸). از واکنش افراد در قبال سکوت یک‌ساله «ملکم» در مورد اصلاحات در ایران آشکار است که نوشته‌های او نقش مهمی در تکوین جنبش و اندیشه‌های ترقی‌خواهانه بزرگان ایران داشته است. «امین‌الدوله» در این زمینه خطاب به «ملکم» چنین می‌گوید «راستی بد می‌کنید، بکلی ترک ما گفته‌اید. بنده هم از لاج جناب عالی تنبلی پیش گرفته، نه می‌نویسم نه می‌گوییم، نه به پروگه [پیشرفت و ترقی] کار دارم، نه معتقد به سی‌ویلیزاسیون [تمدن] هستم...» و در نامه بعدی به‌طور جدی، نوشت «خیلی به مرقومات شما محتاجیم، تنها مهیج و محرک، همان نوشتجاتی است که از جنابعالی برسد...» (نورایی، ۱۳۵۲: ۱۲۳-۱۲۲).

«ملکم» علت عدم پیشرفت ایران را عامل خانگی می‌داند، به این معنا که ایرانیان خود را بی‌نیاز از علوم کسبی می‌دانند و در بررسی امور به عقل خود بسنده می‌کنند. وی می‌گوید:

ترقی ایران علاوه بر این یک مانع خانگی هم دارد... خلق ایران به واسطه حدت مشاعر طبیعی خود، عقل ساده و انفرادی خود را با قدرت علوم مجتمعه دنیا مشتبه کردند و اغلب وزرای ما به گرفتاری این خبط موروثی، عقل شخصی خود را واقعاً مستغنی از علوم کسبی می‌دانند و به این سهو دایمی خود می‌خواهند اعظم مسائل دولت‌داری را فقط به عقل بی‌علم حل نمایند (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۴۸).

«میرزا ملکم‌خان» ده سال پس از برکناری از پست‌های دولتی و زندگی در اروپا، به سال ۱۳۱۶ قمری (۱۲۷۷ شمسی) در دوران پادشاهی «مظفرالدین شاه»، سفیرکبیر ایران در رم شد و تا ده سال این سمت را دارا بود. وی دو سال پس از پیروزی انقلاب مشروطه در سال ۱۳۲۶ قمری (۱۲۸۶ شمسی) در سوئیس درگذشت (فشاهی، ۱۳۵۴: ۹۸).

یکی از ویژگی‌های «ملکم»، اعتقاد او به غرب و تمدن آن بود. وی در این اعتقاد تا بدانجا پیش می‌رفت که راه ترقی و نجات همه ملل را تبعیت بی‌چون‌وچرا از ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری فرهنگ غرب، می‌دانست.

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 کفش‌دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۵).

او حتی ایجاد نظم در امور اجتماعی به سبک و سیاق غربی را توجیه می‌کرد و می‌گفت: راه ترقی و اصول نظم را فرنگی‌ها در این دو سه هزار سال مثل اصول تلگرافیا پیدا کردند و بر روی یک قانون معین ترتیب دادند. همان طوری که تلگرافیا را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت. و لیکن چنانچه مکرر عرض نمودم و باز هم تکرار خواهم کرد، هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلگرافیا را از پیش خود پیدا نمایید (اصیل، ۱۳۷۶: ۳۰).

روزنامه قانون در ایران توسط همکار «ملکم»، «میرزا آقاخان کرمانی»، توزیع می‌شد (فشاهی، ۱۳۵۴: ۲۰۷). «ملکم» در مقالات این روزنامه، طرح نظم نوین اداره ایران را ارائه می‌کرد تا بدین وسیله، کشور از عقب‌افتادگی و واپس‌ماندگی بیرون آید و به پیشرفت‌های غرب نزدیک شود. نظام مورد نظر «ملکم» سلطنت مشروطه بود. وی اعتقاد داشت برای ترقی ایران،

چاره‌ای جز تغییر ساختار نظام حکومتی از سلطنتی مطلقه به مشروطه نیست. در واقع، همان‌گونه که غرب نظام سلطنتی فئودالی استبدادی را کنار گذاشت و به جایش نظام مشروطه را جایگزین کرد و در نتیجه به تمدن خیره‌کننده‌ای دست یافت، رشد تمدن ایران نیز در گرو چنین تغییری است. به گفته «نورایی» روزنامه قانون در جریان جنبش مشروطه‌خواهی تأثیر عمده دارد و اهمیت آن یکی در نشر عقاید آزادی و قانون‌طلبی و دیگر در تعالیم ایجاد جمعیت حزبی است (نورایی، ۱۳۵۲: ۱۴۹).

«میرزا ملکم‌خان» در یک خاندان ارمنی به دنیا آمده و در مدارس ارامنه پرورش یافته بود، از این رو هیچ‌گونه دلبستگی به اسلام نداشت. ولی به دلیل دینی‌بودن جامعه ایران صلاح نمی‌دید با احساسات دینی مردم روبه‌رو شود. به همین دلیل، در نوشته‌هایش ضمن ترویج مشروطه غربی و سیاست منهای دیانت، از ستیز مستقیم با دین خودداری می‌کرد و به دوستان روشنفکر خود نیز توصیه می‌کرد برای رسیدن به مقصود خود، ابتدا به جنگ دین مردم نروند. وی در گفتگو با «آخوندزاده» در مورد ارشاد و راهنمایی مردم ایران، عثمانی و قفقاز، تأکید می‌کرد: «از آن جا که آن‌ها پیرو یکی از ادیان سه‌گانه اسلام و نصرانیت و یهود هستند، نباید ارشاد را از انتقاد دینی شروع کرد.» (همان، ۴۶).

به نظر «آدمیت»، «ملکم» در زمره آن گروه اندیشمندان ایرانی بود که از یکسو به میزان زیادی به شیوه حکومت غربی باور داشت و گرایش فکری و درونی وی معطوف به دولت مشروطه و عرفی غربی بود، و از سوی دیگر به تناقض شریعت با اصول نظام سیاسی اروپایی خوب پی برده بود؛ اما - خواه از نظر مصلحت‌اندیشی سیاسی و خواه به لحاظ واقع‌بینی و آگاهی نسبت به نفوذ دین در جامعه - در پیشبرد افکار خود به شریعت متوسل می‌شد و اخبار و احادیثی را که جنبه آزادمنشانه داشت زیرکانه چاشنی نوشته‌های خود می‌کرد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۵۴). به همین دلیل، «فراموش‌خانه ملکم تألیفی از اصالت عقل، مشرب انسانیت، فلسفه علمی تحقیقی و اصول اعلامیه حقوق بشر» بود (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۴).

البته اندیشه‌های «ملکم‌خان» تفاوت‌های چشمگیری نیز با «آخوندزاده» داشت. او برخلاف «آخوندزاده» ژست دین‌ستیزی را کنار گذاشت و هوشیارانه کوشید با تحمیل اندیشه‌های غربی به اندیشه‌های اسلامی، نوعی تجدیدنظرطلبی و به اصطلاح پروتستان‌تیسیم اسلامی به راه بیندازد. او در این باره در نامه‌ای می‌نویسد:

افتخار شرق، دین آفرینی و افتخار غرب، آفرینش سیستم سیاست است؛ طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق به هم می آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی فایده‌ای است؛ از این رو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. در محفل خصوصی [احتمالاً فراموشخانه] از لزوم پیرایشگری [پروتستانتیسم] سخن راندم (همان، ۶۴).

او همچنین برخلاف «آخوندزاده»، با توجه به هویت مذهبی جامعه ایران و نیز حزم و احتیاطی که همیشه در نظر داشت، در نوشته‌ای با عنوان «اختیار کلام، اختیار قلم» می‌گوید: «هیچ احمقی نگفته است که به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهانشان می‌آید بگویند؛ بلی، عموم طوایف خارجی به جهت ترقی و آبادی ملک به جز آزادی حرف دیگر ندارند؛ اما چه آزادی؟ آزادی قانونی، نه آزادی دل‌خواه» (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۱۷۲-۱۷۱).

در پرتو آنچه در باره تلاش «ملکم خان» برای ایجاد پروتستانتیسم اسلامی گفته شد، می‌توان برخی مواضع حمایت‌گرانه او را از دین مورد ملاحظه قرار داد. «الگار» از جمله کسانی است که متوجه این حقیقت شده است؛ از این رو ضمن تصریح به هدف «ملکم» مبنی بر تلاش او برای تلفیق عقل عملی اروپا با عقل مذهبی آسیا، اذعان می‌کند که او بنا به اقتضای زمان، از حربه کهن «تقیه» استفاده می‌کرده است (الگار، ۱۳۵۵: ۲۶۷).

نگاه «ملکم» به علم جدید مفهومی محوری داشت که نقطه عزیمت نگرش او به علم و تمدن جدید به‌شمار می‌رفت و آن مفهوم ترقی بود. او از عقب‌ماندگی ایران رنج می‌برد و چنین وضعیتی را نه تنها شایسته ایران نمی‌دانست، بلکه ادامه آن را غیرممکن تصور می‌کرد (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۳۷)؛ سرزمینی که برای او «مقدس‌ترین» بود (De Groot, ۲۰۰۷: ۱۵۰). از نظر او این مساله دو راه‌حل بیشتر نداشت، «یا ایران باید عقب‌افتادگی را برطرف کند یا بقای احتمالی خود را از دست بدهد؛ زیرا در جهان جدید راز بقا صرفاً در ترقی است.» (اصیل، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

«ملکم» معتقد بود جوامع غیراروپایی از جمله ایران هنوز به مرحله علمی نرسیده‌اند، پس باید زمینه پیشرفت این ملل را با رواج تفکر علمی آماده کرد. ولی چون فرهنگ دینی در این کشورها هنوز اهمیت زیادی دارد، نباید آن معتقدات را مورد حمله قرار داد؛ زیرا کمکی به ترقی و پیشرفت نمی‌کند و برعکس موجب واکنش منفی مردم خواهد شد (نورایی، ۱۳۵۲: ۴۶). او در این باره به «آخوندزاده» می‌نویسد:

تو، میرزا فتحعلی بدان که به دین هیچ یک از ایشان نباید بچسبی و نباید به ایشان بگویی که اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید ... تو بدین شیوه ناملایم برای خود هزار قسم مدعی و بدگو خواهی تراشید و به مقصود خود هم نخواهی رسید. هرکس از ایشان از روی لجاجت و عناد حرف تو را بیهوده و دلایل تو را پوچ خواهد شمرد و زحمت تو عبث و بی‌جا خواهد شد. چرا به دین ایشان می‌چسبی؟ تو دین ایشان را کنار بگذار و در خصوص بطلان آن هیچ حرف مزین (همان، ۴۶).

این در حالی است که «ملکم» در گفتگویی دیگر با «آخوندزاده» ضمن مورد پرسش قرار دادن همه ادیان شیوه دین‌زدایی مدرن را به وی می‌آموزد. او ابتدا با اشاره به این واقعیت که پیش از ادیان ابراهیمی، ادیان شرک‌آمیزی چون آتش‌پرستی و بت‌پرستی وجود داشته است، می‌گوید: ادیان متعدده باطله در دنیا ظهور داشته است؛ از قبیل دین بت‌پرستی و آتش‌پرستی و برهمنی و کثرت آلهه یونانیان... عقل انسانی متحیر است که آیا به چه سبب خداوند عالم آن نوع ادیان باطله را چندین هزار سال قبل از ظهور ادیان ثلثه صحیحه پایدار و برقرار گذاشته است. حکم عقل آن است که خداوند در ظهور و بقای آن ادیان باطله مداخله‌ای نداشته، بلکه همه آن‌ها را مردمان زیرک و ریاست‌طلب به جهت نیل خودشان احداث نموده‌اند (همان، ۴۷-۴۶).

سپس وقتی که بی‌اعتباری ادیان قدیمی را بر پیروان اهل کتاب توجیه کرد، می‌گوید: آن وقت بلااختیار بطلان ادیان خودشان را نیز از آنها قیاس خواهند کرد و خواهند فهمید که اگر دین در دنیا لزوم می‌داشت، چرا چندین هزار سال خداوند عالم پیغمبر برحق نفرستاده که آن ادیان باطله را از روی زمین کم کند تا زمان حضرت موسی. مگر تا آن زمان این دنیا و این بندگان تعلق به او نمی‌داشت؟ یا مگر تا آن زمان خوابیده بود و بعد بیدار شده دید که دنیای او را ادیان باطله ملوث کرده‌اند. آن وقت به فکر فرستادن حضرت موسی و دیگر رفقاییش افتاد؟ (همان، ۴۶-۴۷).

سخنان بالا نشانگر آن است که «ملکم» اساساً به هیچ دینی اعتقاد نداشت و حتی به دین خانوادگی ارمنی خود نیز پایبند نبود، چون برخلاف عرف خاکسپاری در مسیحیت، پس از مرگ وی در شهر «برن»، بر طبق وصیت او جسدش را سوزاندند، خاکسترش را در کوزه‌ای ریختند و به وارث او تحویل دادند (فشاهی، ۱۳۵۴: ۴۴۸).

«ملکم» در باره رابطه دین و علم، تفکری همانند اندیشمندان دین‌ستیز غرب داشت. از نگاه او، دین و علم در مقابل یکدیگرند و هیچ‌گونه سازگاری با هم ندارند. دین و خدا چیزی جز وهم و خیال نیستند و این علم است که پشتوانه کسب اخلاق در زندگی انسانهاست. به عقیده «ملکم»، هر دین متضمن سه رکن مختلف است: اعتقادات، عبادات و اخلاقیات. مقصود اصلی هر دین رکن سوم است و اعتقادات و عبادات فقط به تقویت و تضمین اصول اخلاقی کمک می‌کند. بنابراین، امید به پاداش و ترس از مجازات در آخرت مؤثرترین ضامن حفظ مناسبات اجتماعی معقول در دنیاست. از همین رو، لازم است حضور موجودی ماوراءالطبیعی را که پاداش می‌دهد و مجازات می‌نماید، بپذیریم. ولی اگر بتوان اخلاقیات را به وسایل غیرمذهبی حفظ کرد، اعتقادات علت وجودی خود را از دست خواهند داد و از میان خواهند رفت (اصیل، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

«ملکم» علم را وسیله‌ای غیرمذهبی می‌دانست که می‌تواند پشتوانه اخلاق باشد. او در این باره می‌نویسد: انتشار علوم در اکثر ممالک یورپا و ینگو دنیا، مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقادات و عبادات، که شرط دوگانه هر دین است، مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد. بنابراین، در این اقلیم حفظ این دو شرط برای اکتساب حسن اخلاق، که مقصود اصلی هر دین است، از واجبات است (الگار، ۱۳۶۹: ۱۰۴).

او استیلای دین را موجب پرده‌پوش شدن عقل می‌دانست و می‌گفت:

امروز خرابی کل دنیا از این جهت است که طوایف آسیا عموماً و طوایف یورپا خصوصاً به واسطه ظهور پیغمبران از اقلیم آسیا که مولد ادیان است و از اینجا ادیان به یورپا مستولی شده است... عقل انسانی را که اثری است از آثار انوار الوهیت... به سبب انواع و اقسام اغراض نفسانیه خودشان بالکلیه از درجه شرافت و اعتبار انداخته، تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته، در امورات و خیالات اصلاً آن را بسنده نمی‌شمردند و نقل را همیشه بر آن مرجح و غالب می‌دانند. مثلاً، عقل به حدت علوم عقلیه قبول نمی‌کند که حضرت عیسی فرزند خداست... ولیکن حواریون و اولیای دین می‌گویند که به تحقیق و حکم عقل اعتقاد نباید کرد (همان، ۱۲۰).

به این دلیل می‌نویسد: سعادت و فیروزی نوع بشر وقتی روی خواهد داد که عقل انسانی کلیه، خواه در آسیا، خواه در یورپا، از حبس خلاص شود و در امورات و خیالات تنها عقل بشری سند و حجیت گردد و حاکم مطلق باشد نه نقل (همان، ۱۲۲).

«الگار» در مورد نقش «ملکم خان» در مشروطیت می‌نویسد: «عموماً معترفند که میرزا ملکم خان در ایجاد شرایط فکری مناسب برای انقلاب مشروطیت نقش درخور تأملی داشته است» (الگار، ۱۳۵۵: ۲۵۸). این نظری است که نویسندگان دیگری چون عبدالهادی حائری نیز بر آن تأکید کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که دیدیم، این نوشتار معطوف به تجزیه و تحلیل چگونگی برخورد «میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله» با مدرنیته و دین در ایران دوره قاجار و در آستانه انقلاب مشروطه بود. در این دوره ما کلمات و جملاتی می‌شنویم که تا قبل از آن در ایران سابقه‌ای نداشت؛ واژه‌هایی چون ملت، قانون، حزب، مجلس، ترقی و توسعه، توجه به عقل، مشروطه و ... برای نخستین بار به گوش می‌رسید. نکته حائز اهمیت این است که در این زمان، در نزد شاهان قاجار نیز میل به نوسازی نمودار شد. نمونه بارز این مدعا، نوسازی‌هایی بود که «ناصرالدین شاه» در رأس آن قرار داشت. ناگفته پیداست که بیشتر این نوسازی‌ها شروع نشده، متوقف گردید. اما در پی همین میل به نوسازی در جامعه بود که به تدریج پای روشنفکرانی چون «ملکم خان»، «آخوندزاده» و... به دربار باز شد. متفکرانی که آراء و عقاید سیاسی و اجتماعی آنان در روشن کردن افکار عمومی و آماده ساختن مردم برای یک جنبش اجتماعی و سیاسی کاملاً مؤثر بود.

«آخوندزاده» در جایگاه یکی از روشنفکران مؤثر در زمینه‌سازی فکری انقلاب مشروطه با حکومت دینی به شدت مخالفت می‌کرد و معتقد بود که دین و حکومت دینی در انتها به حکومتی استبدادی تبدیل خواهد شد و راه‌هایی از این استبداد را دست‌کشیدن از عقاید مذهبی می‌دانست. از نظر او آشتی میان دموکراسی غربی و شریعت اسلامی امری محال است، زیرا یکی از اصول اساسی نظام قانونی و مشروطه جدید که عدالت و برابری حقوق است، در شریعت اسلام جایی ندارد.

در واقع، از میان نویسندگان آن دوره «آخوندزاده» در زمره اصلی‌ترین کسانی بود که صریحاً به تناقض میان فلسفه سیاست غربی و شریعت اشاره می‌کرد. وی طرفدار قانون‌اساسی عرفی

غربی بود، جدایی مطلق سیاست از دین را لازم می‌شمرد، عدالت را در قانون موضوعه عقلی جستجو می‌کرد، به عدالت دینی از پایه اعتقادی نداشت و سرانجام اینکه مخالف هرگونه تلفیق میان اصول سیاست اروپایی و اصول شریعت بود.

در همین راستا و همسو با آراء «آخوندزاده»، «میرزا ملکم‌خان» نیز دین را امری موهوم می‌دانست و نه تنها هیچ اعتقادی به دین و ماوراءالطبیعه نداشت، بلکه آن را موجب سقوط عقل، ترجیح نقل بر عقل و محبوس کردن عقل معرفی می‌کرد. وی متأثر از نگرش‌های جدید و با توجه به مقتضیات جامعه ایرانی در آن زمان، با دین برخوردی ابزاری داشت. او اندیشه تجدیدگرایی و اقتباس مدرنیته را در لفافه دین می‌پیچید و تنها راه اخذ مدرنیته را این می‌دانست که به مسلمانان گفته شود آنان با دنبال کردن مبانی پیشرفته‌های غرب، در واقع آنچه را خود داشته‌اند، بار دیگر باز می‌جویند و این کار آنان به هیچ‌وجه به منزله تسلیم به مسیحیت نیست. او همچنین، این باور غربیان را که اسلام مسوول واپس ماندگی مسلمان است رد می‌کرد و می‌گفت اسلام تنها یک دین نیست، بلکه سیستم گسترده‌ای است که زندگی فرد را از تولد تا مرگ و نیز تمام شئونات جامعه را زیر پوشش قرار می‌دهد. به نظر «ملکم» چون مسلمانان با برخی اصول اعتقادی مسیحیت تعارض دارند و از طرفی مدرنیته غربی نیز زیر چتر حمایت از مسیحیت به مسلمانان عرضه می‌شود، لذا مسلمانان به آنچه به نام پیشرفت عرضه می‌شود بدبینانه می‌نگرند و آن را رد می‌کنند.

نکته آخر، دیدگاه «ملکم» در مورد روحانیت است که نسبت به این طبقه رویکردی متعارض داشت. از سویی بر این باور بود که علما و مجتهدین باید تابع مقررات وزارت علوم باشند و آموزش و پرورش عرفی یا سکولار را ترویج کنند، که در این زمینه منتقد آنها بود؛ اما از سوی دیگر در برخی موارد نسبت به روحانیت نگاهی مثبت داشت. آنچه درباره این رویکرد متعارض می‌توان گفت اینکه وی قلباً برای آنها ارزشی قائل نبود. البته چون به جایگاه علمای دین و قدرتی که آنها در جامعه داشتند پی برده بود، سعی می‌کرد با آنها از در سازگاری وارد شود و نه تنها مقاومت احتمالی آنها را در برابر اخذ تمدن غربی از بین ببرد بلکه آنها را نیز به حامیان این امر تبدیل کند.

در مجموع، اگرچه پیدایش اندیشه روحانیت‌ستیزی و سکولاریسم به آثار افرادی چون «آقاخان کرمانی»، «آخوندزاده» و «ملکم» در دوران قاجار مربوط می‌شود، ولی تجلی آن

به‌مثابه عنصر اصلی تلاش برای نوسازی جامعه ایران به آغاز سلسله پهلوی بازمی‌گردد (De Groot, ۲۰۰۷: ۲۲۴-۲۲۵) که پرداختن به آن مجال دیگری را می‌طلبد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی. تهران: مرکز.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷). *الفبای جدید و مکتوبات*، گردآورنده حمید محمدزاده. تبریز: احیاء.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*. تهران: سخن.
- (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*. تهران: خوارزمی.
- (۱۳۵۱). *اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار*. تهران: خوارزمی.
- آشوری، داریوش (۲۵۳۵). *واژگان فلسفه و علوم اجتماعی (برابرنهاده‌های مترجمان و مؤلفان ایرانی)*. تهران: انتشارات آگاه.
- (۱۳۷۲). *بازاندیشی زبان فارسی*. تهران: نشر مرکز.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶). *زندگی و اندیشه‌های میرزاملکم خان*. تهران: نشر نی.
- (۱۳۸۱). *رساله‌های میرزاملکم خان ناظم‌الدوله*. تهران: نشر نی.
- الگار، حامد (۱۳۵۵). *نقش روحانیت مبارز در جنبش مشروطه*، ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- (۱۳۶۹). *پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان: میرزاملکم خان*، ترجمه جهانگیر عظیمی. تهران: توس.
- (۱۳۶۹). *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). *جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: نشرنی.
- (۱۳۷۹). *درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- جهانگیلو، رامین (۱۳۷۳). «گفتگو با آلن تورن»، *فصلنامه گفتگو*، شماره ۳، فروردین.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*. تهران: امیرکبیر.

- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴). *ایران و عثمانی در آستانه قرن ۲۰*. تبریز: ستوده.
- زیبا کلام، صادق (۱۳۸۲). *سنت و مدرنیته*. تهران: انتشارات روزنه.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری. تهران: دانشگاه تهران.
- فرستخواه، مقصود (۱۳۷۴). *سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۴). *تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی ایران*. تهران: گوتنبرگ.
- کهن، لارنس، (۱۳۸۱). *متنهایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مرکز.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۳). *دین و روشنفکران مشروطه*. تهران: انتشارات اختران.
- بودریار، ژان، احمد مومیایی رازی (۱۳۷۴). *سرگشتگی نشانه‌ها*، ترجمه بابک احمدی. تهران: نشر مرکز.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹). *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- محبوبی‌اردکانی، حسین (۱۳۷۶). *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*. تهران: دانشگاه تهران.
- مؤمنی، باقر (۱۳۵۷). *ایران در آستانه انقلاب مشروطیت*. تهران: نشر سپیده.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۱). *دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی*. تهران: انتشارات طرح نو.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۸). *مدرنیته و مدرنیسم: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی*، مدرنیته – *پروژه‌های ناتمام (مدرنیته در برابر پست‌مدرنیته)*. تهران: انتشارات نقش.
- نورایی، فرشته (۱۳۵۲). *تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

(ب) منابع انگلیسی

- Avery, Peter et al. (۱۹۹۱). **The Cambridge History of Iran: From Nadir Shah to the Islamic Republic**. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Groot, Joanna (۲۰۰۷). **Religion, Culture & Politics in Iran**. London: I.B. Tauris.
- Fathi, Asghar (۲۰۰۲). "Communities in Place and Communities in Space: Globalization and Feminism in Iran". In Sarah Ansari; Vanessa Martin (Ed.). **Women, Religion and Culture in Iran**. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Gheissari, Ali; Vali Nasr (۲۰۰۶). **Democracy in Iran: History and the Quest for Liberty**. New York: Oxford University Press.
- Keddie, Nikki (۱۹۹۹). **Qajar Iran and the Rise of Reza Khan: ۱۷۹۶-۱۹۲۵**. Costa Mesa, California: Mazda.
- Kia, Mehrdad (۱۹۹۵). "Mirza Fath Ali Akhundzadeh and the Call for Modernization of the Islamic World". **Middle Eastern Studies**. Pp: ۴۲۲-۴۴۸.