

چالش‌های روشنفکران ایرانی نسل اول در مواجهه با تمدن جدید: تحلیلی

سنخ‌شناختی در چارچوب تاریخ فکری^۱

مهدی رفعتی پناه مهرآبادی^۲

استادیار گروه مطالعات تاریخی و محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران.

چکیده

این مقاله با تحلیل محتوای آثار اندیشه‌گران ایرانی پیشامشروطه، مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، آخوندزاده و طالبوف به بررسی الگوهای متفاوت مواجهه روشنفکران ایرانی نسل اول با تمدن جدید می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان الگوهای فکری آنان را در مواجهه با مفاهیم نوین غربی دسته‌بندی کرد؟ بر این مبنا، چهار سطح اصلی در مواجهه آنان با تمدن جدید قابل‌شناسایی است: اخذ دستاوردهای مادی تمدن غرب، بازتعریف یا انکار مفاهیم معرفتی و غیرمادی، توجه یا بی‌توجهی به خطر استعمار، و نقد یا غفلت از مبانی فلسفی مدرنیته. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که تمامی منورالفکران موردبحث نسبت به اخذ وجوه مادی تمدن جدید اتفاق‌نظر داشتند، اما نحوه رویارویی آنها با اخذ وجوه معنوی متفاوت بود. درحالی‌که مستشارالدوله، ملکم و طالبوف در پی از آن خودسازی مفاهیم نوین بودند، آخوندزاده با نفی داشته‌های فرهنگ خودی، نظر به تسلیم تمدنی داشت. همچنین درحالی‌که مستشارالدوله، طالبوف و آخوندزاده نسبت به خطر استعمار هشدار می‌دادند، میرزا ملکم خان در برابر این پدیده خاموش بود. نکته قابل‌تأمل اینکه هیچ یک از منورالفکران مزبور، به نقد ماهوی تمدن جدید و بیان بن‌مایه‌های فلسفی آن نپرداخته‌اند و همین امر شاید مهم‌ترین کاستی منورالفکری ایرانی در دوره پیشامشروطه است، غفلتی که فهم مبانی ساختاری تمدن جدید را برای ایرانیان دشوار کرد و نتوانستند موضعی اصولی در برابر آن اتخاذ کنند.

کلیدواژه‌ها: روشنفکری ایرانی، آخوندزاده، مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، طالبوف، تمدن جدید.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

۲. رایانامه: rafatipanah@samt.ac.ir

مقدمه

هر چند که نخستین برخوردها با تمدن جدید و دول غربی به دوره صفویه و استمداد شاهان این سلسله از کشورهای غربی به منظور مقابله با عثمانی به ویژه برای تجهیز و نوسازی ارتش باز می گردد، اما مواجهه قاجارها با روسیه در خلال جنگ های دوازده ساله را می توان به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران به حساب آورد که منشأ تحولات گوناگون گردید. شکست در برابر ارتش روسیه و ازدست دادن بخش های وسیعی از سرزمین های ایرانی سؤال از عقب ماندگی را در بین ایرانیان و به خصوص عباس میرزای ولیعهد و برخی از رجال و درباریان پیش کشید و سبب پیگیری تلاش هایی از سوی اینان برای حل مسئله عقب ماندگی گردید؛ چنان که عباس میرزا در سال های ۱۲۲۶ و ۱۲۳۰ ق دست به اعزام محصلانی به اروپا زد و همچنین اقداماتی را برای ایجاد صنایع و استقلال اقتصادی به انجام رساند. پس از وی افرادی نظیر میرزا تقی خان امیرکبیر و کمی بعدتر میرزا حسین خان سپهسالار نیز همین راه را پی گرفتند، ولی تمام این تلاش ها به دلایل گوناگون به موفقیت لازم دست پیدا نکرد و تحول عینی و ماندگاری را ایجاد نکرد.

با این همه اعزام محصلان و سفرها به کشورهای اروپایی نه تنها سبب افزایش تعاملات ایرانیان با کشورهای اروپایی و بیان مشاهداتشان از وضعیت این کشورها شد، بلکه نهایتاً موجب طرح مسائلی راجع به حقوق فردی و اجتماعی، انواع آزادی ها، حدود و اختیارات حاکمان و ماهیت اعمال قدرت آنان گردید. به عنوان نمونه میرزا صالح شیرازی، یکی از محصلان اعزامی از سوی عباس میرزا به انگلستان، در خاطراتش (۱۲۳۱-۱۲۳۵/۱۸۱۵-۱۸۱۹م) به برخی از ویژگی های متفاوت جهان جدید از جمله آزادی و قانون اشاره کرد (میرزا صالح شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۰۵). به همین نحو، رضاقلی میرزا نائب الایاله (در حدود سال ۱۲۵۳ق) به مانند میرزا صالح شیرازی به قانون و آزادی در انگلیس اشاره می کند (رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۵۲۵).

چندی بعد و در دوره ناصرالدین‌شاه افرادی نظیر میرزا ملکم خان، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف تبریزی و میرزا یوسف خان مستشارالدوله با انتشار رساله‌ها و نوشته‌هایی در صدد تنویر افکار عمومی برآمدند و اصلاحات اساسی در ساختار فرهنگ، سیاست، اقتصاد و جامعه را خواستار شدند. این افراد نسل اول روشنفکران ایرانی بودند که قبل از شکل‌گیری انقلاب مشروطیت با انتشار آثار و عقاید خود در شکل‌گیری افکار و خواسته‌های مشروطه‌خواهان تأثیر به‌سزایی بر جای نهادند.

با این‌همه باید توجه داشت که مواجهه روشنفکران ایرانی با تمدن جدید، از یک سنخ نبوده و هر یک در افکار و آرایشان راه‌حل‌های خاصی را برای حل مسئله عقب‌ماندگی و مواجهه با تمدن جدید نشان دادند. پرسش بنیادین آن است که این نسل از روشنفکران، چه الگوها و سنخ‌هایی را در مواجهه با تمدن جدید برگزیدند؟ و چه راه‌حل‌هایی را ارائه دادند؟ روش این پژوهش مبتنی بر «تاریخ فکری» است؛ یعنی تحلیل محتوای آثار و رساله‌های روشنفکران در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی عصر قاجار، با تأکید بر منطق درونی متن‌ها و مفاهیم کلیدی آنان. ابزار تحقیق، تحلیل کیفی متون (مانند یک کلمه مستشارالدوله، کتابچه غیبی و روزنامه قانون ملکم، مسالک المحسنین و کتاب احمد طالبوف، و مکتوبات کمال‌الدوله آخوندزاده) است. تمایز این رویکرد با تاریخ سیاسی و اجتماعی در آن است که به‌جای تمرکز بر رویدادها یا ساختارها، به «مقولات اندیشه‌ای» و «منطق مفهومی» توجه دارد.

منطق بررسی آرای هر یک از اندیشه‌گران ایرانی نسل اول به تقدم و تأخر اینان در طرح گفتمان اصلاحی باز می‌گردد. از آنجاکه آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ق) هم به لحاظ زمانی و هم از جهت طرح گفتمان تجدد، نسبت به سایر اندیشه‌گران تقدم دارد، ابتدا به بررسی آرای وی پرداخته می‌شود و سپس آرای میرزا ملکم خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ق) که به رغم هم‌دوره بودن با مستشارالدوله (۱۲۳۹-۱۳۱۱ق)، در طرح گفتمان اصلاحی قدری مقدم بر وی بوده

است، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آخر به اندیشه‌های طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ق) پرداخته می‌شود.

به‌رغم آنکه پژوهشگرانی چون سید جواد طباطبایی، ماشالله آجودانی، فریدون آدمیت، عبدالهادی حائری، باقر مؤمنی، داریوش رحمانیان، حسین آبادیان، حسن قاضی مرادی و دیگران در باب مسئله رویارویی با تمدن جدید در ایران آثار متعددی نگارش کرده‌اند، ولی بیشتر این آثار بر تحلیل کلی روشنفکری، مطالعه فردمحور، ابعاد نظری و تاریخی روشنفکری پرداخته‌اند و تمرکز هیچ‌کدام بر سنخ‌شناسی روشنفکران نسل اول در مواجهه با تمدن غرب نبوده است. به همین نحو مقالات متعددی که در باب مستشارالدوله، ملکم، طالبوف و آخوندزاده نگارش شده است از زوایای مختلفی به موضوع پرداخته و نسبت به سنخ‌شناسی موردنظر این پژوهش بی‌توجه بوده‌اند. با این حال می‌توان از برخی مقالات نام برد که گاه اشاراتی به موضوع داشته‌اند. از این قسم است مقاله «دیدگاه طالبوف تبریزی درباره دو رویه تمدن غرب» (فلاح و جعفری، ۱۳۸۶) و مقاله «واکاوی آرای طالبوف تبریزی در موضوع تعامل اسلام و غرب بر مبنای کتاب مسالک المحسنین» (علیزاده و باغدار دلگشا، ۱۳۹۳). هر دو مقاله با واکاوی رویارویی طالبوف با تمدن جدید پرداخته و دیدگاه‌های انتقادی او را بررسی می‌کنند. در کنار مقالات مزبور باید به مقاله «رویکرد مستشارالدوله به نظام مشروطه غرب» (حسینی و پاشازاده، ۱۳۸۸) اشاره کرد که هر چند به‌مواجهه مستشارالدوله با مشروطه غربی می‌پردازد؛ ولی به رویکردهای انتقادی او اشاره‌ای ندارد. همچنین لازم است به مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» در دانشنامه جهان اسلام (هاشمی، ۱۳۹۴: ۲۰ / ۵۷۹-۶۰۹) اشاره کرد. این مقاله ضمن آنکه به موضوعات مختلفی چون ایضاح مفهوم روشنفکر، زمینه‌های پیدایش آن در غرب، پیدایش این مفهوم در ایران و معانی مختلف آن می‌پردازد، به سابقه تاریخی روشنفکری در ایران نیز پرداخته و مسائل مدنظر روشنفکران ایرانی در طول تاریخ را در قالب شش دوگانه دسته‌بندی می‌کند: «دوگانه سنت و تجدد، دوگانه تکلف و حق، دوگانه دین و علم، دوگانه شرق و غرب، دوگانه

عدالت و آزادی، و دوگانه انقلاب و اصلاح» (هاشمی، ۱۳۹۴: ۵۹۱/۲۰). مسئله اینجاست که نویسنده، این تقسیم‌بندی را در افق تاریخ روشنفکری ایران و نه صرفاً روشنفکران نسل اول طرح کرده است، امری که موجب تمایز با مقاله حاضر می‌شود. به علاوه باید توجه داشت که منطق دسته‌بندی نویسنده مقاله مزبور، «آگاهی از ضعف ایران و جهان اسلام»، «بحران قدرت» و تلاش برای رهایی از «فروپستی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی» بوده است (هاشمی، ۱۳۹۴: ۵۹۱/۲۰). این منطق با منطق سنخ‌شناسی مقاله حاضر متفاوت است، چرا که مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» عمدتاً بر اساس مسائلی که در فضای کلی روشنفکری ایرانی در طول تاریخ مطرح شده، دست به تقسیم‌بندی زده است، درحالی‌که سنخ‌شناسی مقاله حاضر بر اساس تحلیل محتوای متون خود روشنفکران نسل اول و تمرکز بر مقولاتی استخراج شده که در کانون اندیشه آنان قرار داشته است، امری که موجب تمایز دیگری با مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» می‌شود؛ بنابراین، نوآوری مقاله حاضر در آن است که با تعریف چهار سطح مواجهه (وجوه مادی، وجوه معرفتی، استعمار، نقد فلسفی) و تطبیق آنها با آثار متفکران موردنظر، گونه‌بندی‌ای جدید از اندیشه روشنفکری ایرانی ارائه می‌دهد.

۲- میرزا فتحعلی آخوندزاده

۱-۲- تسلیم تمدنی

اگر چه، آن‌چنان که نشان داده خواهد شد، منورالفکرانی چون مستشارالدوله، ملکم و طالبوف در اخذ وجوه مادی و غیرمادی تمدن جدید، به تطبیق مفاهیم نوین با داشته‌های فرهنگ خودی تأکید می‌کردند، ولی برخی دیگر چون آخوندزاده اصولاً چنین کاری را بیهوده و نافرجام می‌دانستند و به همین جهت در برخورد با تمدن جدید، تسلیم تمدنی را مدنظر داشتند. آخوندزاده در مکاتباتش با مستشارالدوله و ملکم تلاش‌های اینان برای مشارکت در اصلاح حکومت از جمله سعی‌شان برای تدوین و اجرای قانون و حرکت به

سمت استقرار حکومت قانون را عبث می‌داند. او در نامه‌ای به مستشارالدوله اگر چه رساله یک کلمه را بی‌نظیر و به تعبیر خودش «یادگار خوب» و «نصیحت مفید» می‌داند، ولی معتقد است که این کتاب برای «ملت مرده» نوشته شده است (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۱). وی باور دارد که از یکسو ملت قادر به زدودن استبداد نیست و از سوی دیگر با احکام شریعت نمی‌توان به عدالت در معنای غربی آن به عنوان بخشی از اصول کونستسیون دست یافت. وی متذکر می‌شود که «اگر شریعت چشمه عدالت است باید اصل اول را از اصول کونستسیون که مساوات در حقوق نیز در این اصل مقدر است مع مساوات در محاکمات مجری بدارد. ... شریعت چه حق دارد که طایفه اناث را به واسطه آیه حجاب به حبس ابدی انداخته مادام العمر بدبخت کند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۲). عمده حملات و انتقادات آخوندزاده در نامه مزبور متوجه دین و شریعت است، چنانکه با طرح اصل سوم از کتاب مستشارالدوله، «حریت شخصیه یعنی هر کس حر و آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست»، آن را با دین در تعارض و تضاد می‌داند و جایز دانستن خرید و فروش غلامان و کنیزان در اسلام را به عنوان شاهی بر این مدعایش می‌آورد (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۳). به همین نحو وی اصول دیگر اعلامیه حقوق بشر و کتاب یک کلمه را پیش می‌کشد و آنان را با شریعت در تضاد معرفی می‌کند (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۳-۶۶). نتیجه اینکه، آخوندزاده کوشش مستشارالدوله را برای اثبات سازگاری میان شریعت و قانون بی‌معنی و بی‌نتیجه می‌داند چرا که از منظر وی این دوازده اساس و ریشه با هم ناسازگار هستند (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۷۳). این در حالی است که آخوندزاده در مثال‌هایی که در نامه مزبور می‌آورد عمدتاً به مواردی اشاره می‌کند که یا اصولاً ربطی به تعالیم اسلامی ندارند و یا مواردی هستند که در خلال زمان تغییر می‌یابند و از آنها به عنوان اصول لایتغیر نمی‌توان نام برد. عینی‌ترین این موارد را می‌توان «خرید و فروش غلامان و کنیزان» دانست.

آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله همچنان به انتقاد از دین و جامعه ایرانی می‌پردازد و بر عقلای ملت واجب می‌داند که برای رسیدن به اقتدار ملی و حراست از وطن در مقابل

بیگانگان در پی «رد آنگونه ذلت که عبارت است از اسیری و فقدان آزادی و استقلال، باشند» و معتقد است که راه آن نیز «منحصر است به انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت‌دوستی و وطن‌پرستی در دل مردم». وی ادامه می‌دهد که این امر میسر نمی‌شود مگر به «هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده، ایشان را از ترقیات در امور دنیویہ مانع می‌آید» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: چهار). او استبداد سیاسی و تعصب دینی را دو عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران می‌داند و برای تشریح وضعیت بغرنج روزگار خود دست به مقایسه وضعیت آن زمان کشور با ایران باستان می‌زند. هر چند او متذکر می‌شود که وضعیت ایران باستان نسبت به وضعیت کنونی اروپا مانند شمعی در مقابل آفتاب است، ولی در برابر وضعیت کنونی ایران مثل نور است در برابر ظلمت (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۶). به‌واقع او در ایران آن روز جز فقر، بدبختی، عقب‌ماندگی، بی‌قانونی، بی‌عدالتی و فقدان آزادی چیزی نمی‌دید و تقصیر را نیز به گردن اعراب می‌اندازد: «حیف تو ایران، کو آن شوکت، کو آن قدرت، کو آن سعادت. عرب‌های برهنه و گرسنه یک هزار و دویست و هشتاد سال است که تو را بدبخت کرده‌اند. زمین تو را خراب و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت است. تأثیر ظلم دیسپوت و زور فناتیزم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده و جوهر قابلیت تو را زنگ‌آلود و تو را به دنائت طبع و رذالت و ذلت و عبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و جبن و تقیه خوگر ساخته» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۱) و ادامه می‌دهد که «پادشاه تو از پروقری^۳ دنیا غافل و بیخبر در پایتخت خود نشسته چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان بی‌حد و انحصار، و رکوع و سجود کردن مردم به او و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد رذیل» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۲). وی به‌مانند ملکم و مستشارالدوله

۳. منظور progress به معنای پیشرفت است.

درهم‌ریختگی امور قضایی و عدم وجود قوانین مشخص و فراگیر برای دادرسی و نیز صدور احکام مختلف در مورد یک جرم واحد را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ضرورت تغییر این شرایط را گوشزد می‌کند (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۴۱).

آخوندزاده انتقاد از وضعیت موجود را صرفاً به موارد مذکور محدود نمی‌کند و حتی شیوه تعلیم و تربیت، نحوه سوادآموزی، شکل خط و حروف الفبا را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و به نفی آنها می‌پردازد. در یکی از نامه‌هایش به بی‌سوادی غالب ایرانیان اشاره می‌کند و تقصیر را به گردن حاکمان مستبد، بی‌انصافی علما و خط و حرف الفبا می‌اندازد (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۱) و دستیابی به قدرت، عظمت و پیشرفت را منوط به تربیت ملت می‌داند و معتقد است که تربیت ملت میسر نمی‌گردد مگر با کسب سواد، و «کسب سواد برای عموم ناس» حاصل نمی‌شود مگر با تغییر و اصلاح خط. از دید آخوندزاده تغییر و اصلاح خط جز از طریق «تدابیر مؤثرانه حکیمانه» امکانپذیر نیست و اضافه می‌کند که «از دیگر وسایل تحصیل این مرام رفع تعصب از حالت ملت است» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۲).

بدین ترتیب آخوندزاده دوام کشور و سلطنت را منوط می‌کند به علم و آزاد شدن ملت از عقاید پوچ (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۳) و در بیان عقاید پوچ به بسیاری از اعتقادات جامعه ایرانی به ویژه آنها که ریشه در اسلام دارند حمله می‌کند و حتی به مسائلی چون غیبت امام زمان نیز می‌پردازد، در حالی که پر واضح است وی تسلط تاریخی و دینی لازم در این موارد را ندارد. او حتی پا را فراتر گذاشته و قرآن را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و در جایی می‌نویسد: «آیا عقل سلیم تجویز می‌دهد که آدم با شعور موجد عالم را بدان اغراض موصوف بدانند که پیغمبر ما او را در قرآن وصف می‌کند و مثلاً ثبت یدی ابی‌لهب. به به، نگاه کن به خدای ما، نگاه کن که خدای ما چگونه مانند بیوه‌زنان ابولهب را نفرین می‌فرستد، بدان سبب که او چرا عقل و هوش دارد و میفهمد که برادرزاده‌اش می‌خواهد دستگاه عوامفریبی بر پا کند و برای پنج روزه حظ نفس خود در این دنیای فانی هزاران هزار مردم را به کشتن بدهد...» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۱۱). به واقع آخوندزاده تمام پیشینه

تاریخی، اعتقادی، علمی، تربیتی و تمدنی ایران را نفی می‌کند و بدون داشتن توان علمی لازم در نفی سرمایه‌های تمدنی و فرهنگی ایران، تسلیم تمدنی را پیش می‌کشد. این در حالی است که شکل‌گیری هر گونه نهاد، اعتقاد، قانون، ساختار و روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در جوامع انسانی به دلیل قدرتی است که آنها در حل مسائل انسانی داشته‌اند و طبعاً تمام آنچه را که آخوندزاده مورد حمله قرار می‌دهد، ساختارهای حل مسأله‌ای بوده‌اند که جامعه ایرانی در طول قرون برای تنظیم روابط خود پدید آورده بود، و طبعاً نفی تمام آن‌ها برابر می‌شد با نفی تمام هستی و هویت جامعه ایرانی. در این معنا آخوندزاده، همانطور که در نامه به مستشارالدوله نیز اشاره کرده بود، جامعه ایرانی را مرده‌ای می‌دانست که توان هیچ تحرک و اصلاحی را نداشت. نادرستی این ادعا چهار دهه^۴ بعد و در جریان انقلاب مشروطه به اثبات رسید، جامعه‌ای پویا در همکاری بین طبقات مختلف مردم، روحانیون اصولی و روشنفکران ایرانی توانست، بر استبداد سیاسی نائل آید.

۲-۲- مواجهه با استعمار

هر چند که آخوندزاده به «هدم اساس دینیه» و وانهادن نهادهای مختلف تمدنی در برخورد با تمدن جدید حکم می‌کند؛ ولی به نظر می‌رسد بر خلاف ملکم و به‌مانند مستشارالدوله و طالبوف نسبت به خطر استعمار هشدار می‌دهد. وی در بخشی از مکتوبات، از زبان جلال‌الدوله خطاب به کمال‌الدوله به بیان رفتار استعمارگران انگلیس با هند و هندیان می‌پردازد. آخوندزاده حتی در مقایسه رفتار استعمارگران خارجی با حکومت استبدادی داخلی، دومی را هزار بار به اولی ترجیح می‌دهد: «کمال‌الدوله، اگر واقعاً تو چنین فیلسوف بودی... پس چرا به پدرت اورنگ زیب از این وعظ‌ها ندادی تا به گفته‌هایت عمل کردی و انگلیس آمده مملکتش را از دستش نگرفتی و تو را و برادرانت را در به در نساختی و ملت شما را خوار و ذلیل ننمودی؛ پادشاه ما اگر دیسپوت هم باشد، شکر خدا را که باز از خود

۴. نامه آخوندزاده در سال ۱۲۸۰ ق نوشته شده است.

مانست، شکر خدا که ما نیز مثل شما در دست ملت بیگانه گرفتار نشده ایم. به کل جهانیان معلوم است که انگلیس با اهالی هندوستان چگونه رفتار می کند، مگر انگلیس سیویلزه یافته و انگلیس صاحب قوانین با اهالی هندوستان بهتر از دیسپوت معامله می کند؟ نسبت به انگلیسان باز هزار رحمت به دیسپوت» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۹۹؛ مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۳). آخوندزاده می اندیشید که پیشرفت علم و صنعت فرنگی امری مقدور و ناگزیر خواهند بود و اگر مردم هر کشور، این علوم و صنایع را فراگیرند و بکار نبندند ناچار خواهند شد که «فرنگان و انگلیسان را به وطن خود دعوت کنند» و هر کاری را فقط به کمک آنان پیش برند که این امر هم مشکل و هم زیان آور است. وی معتقد است برای پیشگیری از استعمار و ضرر و زیان آن باید به ایجاد آکادمی پرداخت تا اعضای آن تمام «کتب علوم و صنایع اهالی اروپا» را ترجمه کنند و در اختیار عموم بگذارند. تنها در این صورت است که ملت از یاری دولت های استعماری بی نیاز و از استعمار آنان در امان خواهد بود (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۳).

۳- میرزا ملکم خان: تلاش برای از آن خودسازی مفاهیم نوین و بی توجه به ماهیت استعماری غرب

ملکم حرکت به سمت ترقی و اخذ دستاوردهای مادی و غیرمادی تمدن جدید را ضروری می داند، ضرورتی که ریشه در وضعیت موجود جامعه ایرانی داشت. وی در کتابچه غیبی (حدود ۱۲۷۷ق) در تلاش است تا با مقایسه پیشرفت های کشورهای غربی و وضعیت جامعه ایرانی ضرورت گذار از عقب ماندگی و دستیابی به ترقی را گوشزد کند (میرزا ملکم خان، ۱۳۲۷: ۵-۶). او در بیان وضعیت موجود جامعه ایرانی نشان می دهد که پریشانی امور در تمام بخش ها و لایه های نظام سیاسی، اداری، اجتماعی و اقتصادی سبب عقب ماندگی گردیده است و می نویسد: «کدام یک از خرابی های ایران را گوئیم؟ پریشانی لشکر، چه احتیاج به بیان دارد؟ اغتشاش استیفاء، بیش از این چه خواهد بود؟ گرسنگی

نوکر، تعدی حکام، ذلت رعیت، هرج و مرج دستگاه دیوان، افتضاح و خطرات خارجه، همه این معایب از آفتاب آشکارتر است» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۶-۷). درعین حال ملکم به وجود تأخر تاریخی در ایران، به‌ویژه میان سیاست‌مداران و اولیای دولت اشاره می‌کند و آن را عامل دیگری در عقب‌ماندگی بر می‌شمرد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۸). در آخر میرزا ملکم خان متذکر می‌شود که راه برون‌رفت از این وضعیت حرکت به سمت ترقی از طریق علم است (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۹)؛ بنابراین ملکم، اخذ تمدن جدید و اقتباس از دستاوردهای مادی آن را ضرورتی زمانی بر می‌شمارد و آن را گریزناپذیر می‌داند.

هر چند بررسی آثار ملکم نشان می‌دهد که او لزوم اخذ جلوه‌های مادی تمدن جدید را ضروری می‌داند، اما به نظر می‌رسد به جنبه استعماری دول اروپایی و خطر استعمار توجه نداشته است. با این همه و به‌رغم عدم توجه ملکم به ماهیت استعماری دول غربی، محتوای آثار ملکم به‌روشنی نشان می‌دهد که وی در برخوردش با وجوه غیرمادی تمدن جدید به‌ویژه مفاهیمی چون عدالت، آزادی و... پذیرش بی‌قیدوشرط را بدون تطبیق با داشته‌های فرهنگ خودی به صلاح نمی‌داند؛ هر چند که اخذ آنها را ضروری می‌داند (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۳). وی خاطر نشان می‌کند که ما باید به حکم عقل و دین خود همه اصول ترقی را چه از لندن و چه از ژاپن بی‌درنگ اخذ کنیم و «از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر معرب دنیا مشخص» نماییم. ملکم در عین حال معتقد است هنگام اخذ اصول جدید باید اصلاحاتی در آنها صورت گیرد و سپس به «مجالس اعظام مجتهدین جامع الشرایط» فرستاده شود تا مورد تأیید قرار گیرد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۹۷-۱۹۸).

وی در برخورد با مفاهیم نوین و از جمله مفهوم آزادی معتقد به تطبیق این مفهوم با فرهنگ خودی و از آن خود کردن آن است. چنان‌که برای بیان مفهوم آزادی شخصی یا به قول خودش «اختیار بدنی» به قواعد فقهی اسلامی رجوع کرده و با استفاده از قاعده «تسلیط» که بر مبنای حدیث نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» بنا شده است، به توضیح

«اختیار بدنی» می‌پردازد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۴۸۲). وی در مورد «اختیار زبان»، این نوع اختیار را همان امر به معروف و نهی از منکر خوانده و «اختیار خیال» را که از دید وی عبارت است از اینکه «هر شخصی اختیار خیال خود را داشته باشد در هر مذهبی که هست متعرض او نشوند و خیالات او اگر موافق قانون نظام است فیهالمراد و اگر نیست مادامی که به فعلیت درنیامده، مورد بحث نباشد» را منطبق بر آیه «لا اکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۵) می‌داند (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۴۸۲). او همچنین «اختیار جماعت» را با احادیثی چون «ید الله مع الجماعه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷) و «لاخیر الا فی الجماعه» انطباق می‌دهد (ملکم، ۱۳۸۱: ۴۸۴). بدین‌گونه ملکم از شیوه استدلال و شرح و توصیف شکل غربی آزادی عدول یافته است. چرا که مفاهیم نوین و از جمله آزادی بر پایه‌هایی غیر از پایه‌های دینی و شرعی بنا شده بودند. نمونه ملموس و مشخصی که از این اختلاف درک مفاهیم نوین و کهن می‌توان بر شمرد، تطبیق آزادی بیان با امر به معروف و نهی از منکر است. به نظر می‌رسد افرادی چون ملکم به ظرفیت‌های فرهنگ ایرانی - اسلامی برای تطبیق با این مفاهیم توجه کرده‌اند و تطبیق مفاهیم دینی و اسلامی را با مفاهیم نوین غربی راهی برای قابل فهم کردن و در نتیجه تأثیرگذاری در جامعه ایران یافتند. به عبارتی اینان با استفاده از ظرفیت‌های این فرهنگ، دریافتند که مفاهیم نوین غربی، همانندهایی در فرهنگ خودی دارد.

برخورد ملکم با مفهوم قانون به مانند رویارویی‌اش با مفهوم آزادی است. وی رونق و ترقی دولت را در «نظم» می‌داند و نظم را محصول قانون (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۳۹). او برقراری عدالت را بدون وجود «قوانین حسنه» ناممکن می‌شمارد (روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، ۲). بنابراین قانون محور اصلی بحث‌هایی است که ملکم مطرح می‌کند، محوری که عدالت و آبادی و انتظام امور بدان وابسته است.

ملکم در «دفتر قانون» ضمن پیش کشیدن شرایط ایران، لزوم حرکت به سمت حکومت قانون را متذکر می‌شود و با انتقاد از عدم جدایی وضع قانون و اجرای آن، معتقد است که «اختیار وضع قانون از اختیار اجرای آن» باید جدا باشد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۴) و

می‌نویسد: «هر قانون و قراری که با اتفاق کل، مقبول شد، اجرای آن باید منحصرراً بر عهده وزراء باشد و اگر وزراء منکر قراردادی باشند باید قرار مزبور را در همان مجلس قانون به حکم دلیل، رد نمایند نه اینکه بروند خارج از مجلس قانون، هم مدعی، حاکم، هم مقنن و هم مجری واقع بشوند» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۵). بنابر این ملکم یکی از مهمترین موانع حاکمیت قانون در ایران را عدم جدایی وضع قانون از اجرای آن به حساب می‌آورد: «تا در ایران این دو اختیار ... از یکدیگر جدا نشده است هر چه بگویند و هر چه بکنند به جز بربری مطلق و خرابی ناگزیر هیچ حاصلی نخواهند دید» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۶). او با پیش کشیدن این وضعیت، سه راه را مطرح می‌کند، «ما در اعمال دیوان یا باید مقلد متقدمین باشد و یا از فرنگی سرمشق بگیریم یا خود مخترع باشیم» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۶). وی با رد کردن راه‌های اول و سوم، معتقد به الگو گرفتن از فرنگ است. بنابراین مسأله ملکم در ارتباط با قانون به شرعی یا عرفی بودن و یا به نوع قانون باز نمی‌گردد،^۵ بلکه او عدم وجود سازوکارهای مشخص و مدون برای چگونگی تدوین و اجرای قوانین و نیز ضمانت‌های اجرایی را مدنظر دارد و به همین دلیل است که وی بحث «دستگاه قانون» را پیش می‌کشد. در حقیقت ملکم فارغ از نوع قانون (شرعی، عرفی و یا غربی و اسلامی) معتقد است سازوکارهای تدوین و اجرای قانون (دستگاه قانون) در ایران وجود ندارد و باید از غرب الگو گرفت (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۵۰)، لذا نه تنها ملکم هیچ اصراری به اخذ قوانین غربی ندارد، بلکه به نظر می‌رسد توجه به قوانین موجود در ایران را در این زمینه لازم می‌شمرد. بحث ملکم ناظر بر سازوکار تدوین، اجرا و ضمانت اجرای

۵. ملکم در روزنامه قانون در این ارتباط می‌نویسد: «ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب همه جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا به ما یاد می‌دهد». روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، غره رجب ۱۳۰۷ ق. ۴.

قانون است. مثلاً در جایی می‌نویسد: «...نباید چنان استنباط کرد که مقصود من تغییر شریعت اسلام است. حاشا و کلاً! جمیع فقرات ضمانت جانی در شریعت مطهره اسلام بر وجه اکمل وضع شده است و الان کاری که داریم این است که جمیع احکامی که در باب ضمانت جانی در احادیث متفرق است به همان طریقی که دول فرنگ این مطالب را ترتیب داده و بر آن دولت ساخته‌اند ما نیز رسماً ترتیب داده مبدل به قوانین دولتی سازیم» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۴۱). وی بارها به عدم نیاز مسلمانان به اقتباس و ابداع قوانین تازه و عدم تعارض اسلام با اصول تمدن جدید اشاره می‌کند. او در برابر تردید افرادی که دین را با پیشرفت جامعه در تقابل و تعارض می‌دیدند اظهار می‌کرد که روح اصول و مأموریت اسلام در ترقی دنیا است. او متذکر می‌شد که اسلام هر قدر «جامع سعادت اخروی است به همان پایه نیز باید محرک آبادی و مربی ترقی باشد». ملکم اسلام را دریایی می‌دانست که همه علوم گذشته مشرق را در خود جمع کرده و این ظرفیت را دارد که هر قانون جدید و تازه‌ای را در خود جای دهد و با استناد به آن ضوابط و احکام جدیدی را وضع کند. او همچنین بیان می‌کرد که قرآن در کنار احادیث اسلامی دریای بیکران را تشکیل می‌دهد که آنچه «شایسته دانستن است در آن یافت می‌شود، و اقسام تسهیلاتی که لازمه ترقی می‌باشد در آن یافت می‌شود». از دید او اسلام تنها یک دین نیست بلکه سیستم گسترده‌ایست که زندگی فرد را از تولد تا مرگ در بر دارد و همچنین شامل تمام شئون هیأت اجتماع می‌باشد (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۹۰). به همین نحو در روزنامه قانون می‌نویسد: «قوانین خوب در این چند هزار سال به واسطه انبیاء و حکما به شرح کامل نوشته شده و الان به ترتیب صحیح جمع و حاضرند... اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم. اشکال مطلب به هیچ وجه در انتخاب قوانین نیست» (روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، ۲).

۴- میرزا یوسف خان مستشارالدوله

۱-۴- تلاش برای از آن خودسازی مفاهیم نوین

از نخستین منورالفکرانی که ضمن تأکید بر اقتباس و اخذ تمدن جدید، به داشته‌های فرهنگ خودی توجه کرد و سعی نمود در رویارویی با تمدن جدید مواجهه‌ای فعالانه داشته باشد میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود. وی در دوره ناصرالدین‌شاه، با انتشار یک کلمه اصلی‌ترین مواد اعلامیه حقوق بشر را که در مقدمه قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود به زبان فارسی ترجمه کرد و آنها را با آیات و احادیث تطبیق داد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۵۶). وی در مقدمه این اثر با اشاره به پیشرفت‌های غربیان، متذکر می‌شود که دلیل تمام آن پیشرفت‌ها فقط یک کلمه، یعنی قانون، است (مستشارالدوله، بی‌تا: ۷۴-۷۵).

مستشارالدوله بین قانون یا آن‌چنان که او ذکر می‌کند «کود»^۶ با قانون آن‌چنان که در ایران مصطلح بود پنج تفاوت را می‌بیند. فرق اول اینکه «کود به قبول دولت و ملت نوشته شده و نه به رأی واحد»، دوم آنکه کُد فرانسه «از اقوال غیر معموله و آرای ضعیفه و مختلف عاری و منقح است» درحالی‌که در کتاب‌های فقهی اسلام هم اقوال ضعیف وجود دارد و هم اختلاف نظرهای زیادی. همین امر سبب می‌گردد که تشخیص صحیح از ضعیف دشوار گردد و توافق روی یک حکم یا موضوع به‌سادگی حاصل نشود. تفاوت سوم از نظر مستشارالدوله این است که قوانین فرانسه به زبان عامه نوشته شده است و «معانی و مقاصدش به‌سهولت مفهوم می‌شود و شرح حاشیه را احتیاج ندارد». فرق چهارم، و مهم‌تر از نظر وی، آن است که «کود فقط مصالح دنیویه را شامل» می‌شود، اما در کتاب‌های شرعی و فقهی مسلمانان، مصالح دنیا و آخرت با هم مخلوط شده‌اند. فرق پنجم نیز این است که کد قوانین «عرفیه و عادیه را» در بر می‌گیرد؛ ولی در نزد مسلمانان مسائل بسیاری که به عرف و عادت تعلق دارند مکتوب نشده و به همین دلیل تا زمانی که قوانین عرفی «در

6. code.

کتاب محدود نیست وقوع مظالم بیشمار به اسم عرف و عادت آسان است... پس قید و تسجیل قوانین عرفیه نیز واجب است» (مستشارالدوله، بی تا: ۷۶-۷۷). نتیجه اینکه مستشارالدوله هر چند که به تحسین قوانین فرانسه می پردازد، ولی نگاهش به قوانین موجود در ایران چه قوانین شرعی و چه عرفی، نگاهی سلبی نیست، بلکه وی بر خلاف افرادی چون آخوندزاده، معتقد است که باید به نقد وضعیت قانون و قانون گذاری در ایران پرداخت و با استفاده از مزایایی که نحوه قانون گذاری در کشورهای دیگر به ویژه فرانسه دارد، به اصلاح قوانین موجود و وضع قوانین لازم پرداخت. نقد او بر قوانین موجود و شیوه قانون گذاری، بیشتر ناظر بر عدم وجود قوانین واحد در موضوعات واحد، عدم وضوح قانونی به ویژه در عبارت پردازی ها، پیچیدگی زبانی قوانین موجود و همچنین عدم کتابت قوانین عرفی است. مجموع این شرایط از نظر مستشارالدوله از یکسو، سبب ایجاد رویه های متکثر و بعضاً متعارض در صدور احکام برای یک مسئله واحد و نیز به هم ریختگی رویه های قضایی می شد و از سوی دیگر، سبب سوء استفاده دستگاه حاکمه از عدم کتابت قوانین عرفی و رواداشتن ظلم بر مردم؛ بنابراین مستشارالدوله در برخوردش با قوانین فرانسه و لزوم اقتباس آنها، بیش از هر چیز بر اصلاح نظر دارد تا نفی نظام حقوقی و شرعی موجود. در نهایت اینکه مستشارالدوله رونویسی از قوانین فرانسه را نمی پذیرد و می نویسد: «... [دوستم] در جوابم گفت اگر چه کودها جامع حق است و سرمشق چندین دول متمدنه، مع هذا من نگفتم که کود فرانسه یا سایر دول را برای خودتان استنساخ کرده معمول بدارید، مراد من کتابی است که جامع قوانین لازمه و سهل العبارة و سریع الفهم و مقبول ملت باشد. تدوین چنین کتابی با شروطی که در شرح تفاوت های پنجگانه بیان کردم ممکن است، خصوصاً در دیوانی که اجزای آن از رجال دانش و معرفت و ارباب حکمت و سیاست باشند همه کتب معتبره اسلام را حاضر و جمله کودهای دول متمدنه را جمع کنند، در مدت قلیل کتابی جامع نویسند» (مستشارالدوله، بی تا: ۸۰).

به‌مانند مواجهه با مفهوم قانون، مستشارالدوله در رویارویی با مفهوم آزادی، سعی به تطبیق اصول مطروحه در قانون اساسی فرانسه با داشته‌های فرهنگ خودی دارد. در حقیقت وی در فرهنگ اسلامی-ایرانی بدیل‌هایی برای اقسام آزادی در قوانین فرانسه می‌بیند که قابلیت ایفای نقش در فرایند پیشرفت جامعه ایرانی را دارند. به‌عنوان نمونه وی در فصل سوم یک کلمه به «حریت شخصیه» پرداخته، می‌نویسد: «هرکس آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست.» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۴) او مصداق این نوع از آزادی را در عدم تجاوز دیگران می‌داند به حقوق شخصی افراد، چه به‌صورت ضرب و شتم بدنی، وارد شدن به منازل افراد، تنبیه و مجازات انسان‌ها بدون حکم قانونی یا تجسس در امور دیگران. میرزا یوسف خان در تلاش برای تطبیق اصول قانون اساسی فرانسه و اعلامیه حقوق بشر و شهروند با آیات قرآنی و احادیث نبوی و ارائه تفسیری اسلامی و شرعی از مقولات حقوق غربی در مورد آزادی شخصی با توسل به آیات متعددی از قرآن (الحجرات/۱۲ و ۶، بقره/۱۸۹، النور/۲۷ و ۲۸) به دنبال همین معنی است. در فصل هشتم در شرح آزادی «مطبعه» می‌آورد: «هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود به شرط آن که مخالف احکام کد (قانون) نباشد. اگر مخالف و مضر باشد، منع و ازاله ضرر واجب است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۴). میرزا یوسف خان بخشی از احکام آزادی مطبعه را در امر به معروف و نهی از منکر وارد دانسته و بر این باور است اگر مطلب چاپ شده موجب ضرر به دین یا اخلاق عامه شود «ازاله آن ضرر واجب است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۴۹). به همین صورت، درباره آزادی سیاسی می‌نگارد: «اهالی حق دارند در انتخاب وکلا و نواب برای دیوان "کورلژیسلاطیف"^۷ یعنی دیوان قانونگذار (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۵). به این جهت اهالی را در بحث و تدقیق افعال حکومت مداخله عظیم هست» (مستشارالدوله،

7. cour legislative.

۱۳۸۶: ۵۲). وی سپس باز به جستجوی همین اصل در اسلام پرداخته و آن را با مشورت در اسلام یکی می‌داند و با استناد به آیه «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/ ۱۵۸) و یا برخی از وقایع صدر اسلام چون جنگ احد قصد بیان همانندی این اصل را با برخی از آیات و روایات دارد (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۵).

با این همه باید توجه داشت که مستشارالدوله صرفاً به ترجمه اعلامیه حقوق بشر و شهروند اکتفا نکرد. بلکه بررسی مقایسه‌ای ۲۱ اصلی که مستشارالدوله در رساله یک کلمه می‌آورد و به توضیح آنها بر اساس فرهنگ اسلامی - ایرانی می‌پردازد با مفاد اعلامیه حقوق بشر (۱۷۸۹) نشان می‌دهد که وی نه فقط به لحاظ کمی، بلکه به لحاظ محتوایی کاملاً متفاوت عمل کرده است، به این معنی که اعلامیه حقوق بشر صرفاً ۱۷ اصل دارد در حالی که یک کلمه دارای ۲۱ اصل می‌باشد. همچنین ترتیب اصول مطروحه در اعلامیه با کتاب یک کلمه کاملاً متفاوت است. تفاوت این دو به اندازه‌ای است که اگر مستشارالدوله در مقدمه کتابش به اعلامیه حقوق بشر و «اصول کبیره فرانسه» اشاره‌ای نکرده بود، شاید امکان فهم اخذ مطالب یک کلمه از اعلامیه حقوق بشر فراهم نمی‌شد. با مقایسه مطالب رساله یک کلمه با اعلامیه حقوق بشر می‌توان به میزان تغییراتی که مستشارالدوله در آن، جهت تطبیق مفاهیم اعلامیه و به خصوص مفهوم آزادی با محیط ایران و شرایط حاکم بر کشور داده، آگاه شد. اعلامیه حقوق بشر سال ۱۷۸۹م فرانسه هر چند که از اعلامیه‌های حقوق بشر برخی از ایالات آمریکای شمالی و به ویژه ایالت‌های ویرجینیا و ماساچوست تاثیر پذیرفته است ولی با این حال بیشتر بر پایه دیدگاه‌های لاک، روسو و ولتر تدوین شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۷). مستشارالدوله در رساله یک کلمه با تغییر دادن برخی از مطالب سعی در تطبیق مفاهیم جدید با وضعیت ایران آن روز داشت. بحث وی درباره مفاهیم مختلف چون آزادی نیز خارج از این چارچوب نبود، چنانکه اعلامیه حقوق بشر در نخستین اصل، «آزادی» را به عنوان اساسی‌ترین اصل مطرح کرده و همه اصول ناشی از آن شمرده می‌شده است. مفهوم آزادی (liberté) در زبان فرانسوی زمانی که میرزا یوسف خان مستشارالدوله رساله یک کلمه را می‌نوشت، هنوز معادلی در فارسی نداشت. واژه‌هایی چون

«حریت» که مستشارالدوله به کار می‌گیرد در تعارض آن با بردگی فهمیده می‌شد و واژه آزادی به معنای «آزادی از» به کار می‌رفت و ربطی به مفهوم مجرد آزادی انسانی که قانون با اراده اوست و از قانون‌هایی که خود او وضع کرده است، تبعیت می‌کند، نداشت (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۲۳). بدین‌سان آن چه مستشارالدوله در «فقره سوم» از رساله یک کلمه می‌آورد معادلی در اعلامیه حقوق بشر ندارد، بلکه او با تلفیق چند اصل از اعلامیه، «حریت شخصیه» و امنیت فردی را به عنوان اصل واحد می‌آورد. همچنین آزادی مجامع را که میرزا یوسف خان در یک کلمه ذکر می‌کند در اعلامیه حقوق بشر نیامده است ولی مستشارالدوله آن را به موارد دیگر افزوده است (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۲۶). لذا مستشارالدوله با تفاسیر خود از این مفهوم نوین که در غرب براساس پایه‌های فلسفی خاص که برخاسته از تأملات فلسفی و تفکرات اندیشه‌گرانی چون لاک و روسو و... که ریشه در بحث قرارداد اجتماعی داشت، سعی کرد آن را با جامعه ایران تطبیق دهد و مواجهه‌ای فعالانه داشته باشد، مواجهه‌ای که در پی از آن خودسازی مفاهیم نوین بود.

۲-۴- توجه به ماهیت استعماری و ذات سلطه‌جویانه دول غربی

مستشارالدوله به ماهیت استعماری دول غربی و ذات سلطه‌جویانه آنها توجه نشان داده است. در نامه‌ای که در سال ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م به مظفرالدین میرزای ولیعهد می‌نویسد، به جنگ بین روس و عثمانی (۱۸۸۷) اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که «پیش از جنگ... اعتقاد همه ملت‌های متمدنه بر این بود که هیأت دول اروپا همه در خیال این هستند که روز به روز اوضاع آسایش ابناء بشر و رفاهیت جهانیان را رونق داده آیین عدالت، حریت و حقانیت را در جهان عمومی کنند»، اما وقوع جنگ نشان داد که بر خلاف آنچه که غربیان در مورد ملل شرقی می‌اندیشند و اینان را به نادانی، وحشیگری و بی‌علمی، و خودشان را به «تربیت و مدنیت و انسانیت» منتسب می‌کنند، «اگر انصاف را به دقت همراه کنیم خواهیم دید وضع حالیه اروپائیان با حالت وحشیان افریقایی فرقی ندارد» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۵۶). وی معتقد است که وحشی‌گری بسیار ترسناکی در میان دول اروپایی شایع و رایج

شده است و هشدار می‌دهد که «اگر به حقوق خودشان راضی هستند و مقصودشان رفاه حال عمومی است، پس چرا این قدرها به قوت جنگ و قهر و استیلاي خود می‌افزایند و نام آن را حقوق می‌گذارند و کرور کرور مخلوق خدا را بی‌جهت و به واسطه پیروی و تأسیس به خیالات نفسانیه خود فدا می‌کنند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۵۶). با این همه، مستشارالدوله بین استعمار روس و انگلیس با فرانسه فرق می‌گذارد و همکاری با فرانسه را بدون ضرر می‌داند. وی می‌نویسد: «با دولت فرانسه که بعد از آمریکایی‌ها و انگلیس‌ها متمول‌ترین دول روی زمین است و مضرتی به حال ایران ندارد عهدنامه تجارتي و سیاسی مبادله نمایند. کشیدن خطوط راه‌های آهن و ساختن کارخانجات در داخله مملکت را به آنها واگذار نمایند». و استدلالش این است که فرانسوی‌ها «شبهت تامه به اهالی ایران» دارند و «با هر دولتی که طرف شده‌اند طالب نیک‌نامی بوده‌اند نه تقلب و بدنامی» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۵۷). جای بسی شگفتی است که اندیشمندی چون مستشارالدوله، تاریخ روابط ایران با فرانسه در دوره فتح‌علی‌شاه و بدعه‌های ناپلئون بناپارت را در پابندی به عهدنامه فین‌کن اشتاین از یاد برده باشد. وی توجه به ماهیت یکپارچه استعمار ندارد و در این خیال است که ماهیت استعمار از مصداقی به مصداق دیگر تفاوت می‌کند، در حالی که اگر به گذشته تاریخی روابط با غرب رجوع می‌کرد، متوجه نادرستی این خیال می‌شد.

۵- میرزا عبدالرحیم طالبوف و نقد تمدن جدید

به‌مانند ملکم و مستشارالدوله، طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ق) در برخوردش با مدرنیته مواجهه‌ای فعالانه و انتقادی داشت. او از جمله افرادی است که آثار و اندیشه‌هایش در دوران انقلاب مشروطه به دفعات مورد رجوع قرار گرفت. وی در بحث از مفاهیم جدید همواره در تلاش بود تا آنها را مطابق با بافتار فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی تطبیق دهد (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴-۵).

هر چند که طالبوف بسیار تحت تأثیر تمدن جدید قرار داشت؛ ولی با تسلیم مطلق در برابر غرب مخالف بود و تقلید کورکورانه و تسلیم تمدنی را که هویت ملی و ارزش‌های دینی و اخلاقی ایرانیان را نادیده می‌گرفت، مورد نکوهش قرار می‌داد، چنان‌که می‌نویسد: «هر ایرانی که وطن خود را مثل بلاد اروپا بخواهد و آرزوی آزادی و مساوات آنها را بکند و بر کثرت جمعیت ایشان حسد ببرد و در اعمال و اقوال تقلید آنها را... دشمن دیرین وطن خود می‌باشد» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۱). او همچنین در نگاهش به تمدن جدید و کشورهای اروپایی به فقر، فساد اخلاقی و برخی از لایه‌هایی که اندیشمندانی چون ملکم و آخوندزاده چندان توجهی به آنها نداشتند، می‌پردازد و ادامه می‌دهد که:

«کلمه سیویلیزاسیون از آن الفاظ خوشایند و گوش‌پسند است که هر کس بشنود، استشمام روایح ملکوتی را می‌کند. بعد از آنکه حاملین آن را دید و عاملین او را شناخت، استنشاق کثافات اهریمنی را می‌نماید، و عوض تهذیب اخلاق هیولای بی‌حس و وجدان را می‌شناسد. آزادی و مساوات آنها، بی‌لجامی محض، خودپسندی صرف، بی‌عصمتی درجه قصوی است. کثرت نفوس بلاد ایشان، جز اینکه فقرا گوشت سگ و گربه و خرچنگ بخورند فایده دیگر ندارد، و نتیجه بهتر نمی‌دهد. شبها در سواحل رودخانه، و زیر دیوار محوطه کارخانه‌ها، چندین هزار زن و مرد بی‌خانمان که رقعۀ لباسشان کاغذ، و بالاپوش ایشان اوراق بزرگ جراید منطبعه است، می‌خوابند. هر کس از غربا بعد از نصف شب در خیابان‌ها و کوچه‌های آن بلاد بگردد، از دو هزار نسوان بی‌صاحب دعوت عیاشی، و در عدم اجابت صد توبیخ و فحاشی می‌شنوند» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۱).

طالبوف در عین اینکه می‌پذیرفت «علم و صنعت و معلومات مفیده مغرب‌زمینیان» را باید به دست آورد، هشدار می‌داد که نباید فریب «شعشعه ظاهری» آنها را خورد (طالبوف، ۱۳۲۳: ۱۵۰). وی در عین اصرار به ایجاد کارخانه‌ها و ترویج صنایع نوین فرنگی در کشور، باور داشت که ایرانیان پس از آشنایی با فناوری‌های لازم، باید خودشان امور را به دست گیرند: «باید در ایران کارخانه بسازیم، از فرنگیان اوستاد چیت‌ساز و ماهوت‌ساز و

مکانیک بیاوریم. وقتی که خودمان یاد گرفتیم باید آنها یعنی خارجه را بیرون کنیم» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۸-۴۹). او هشدار می‌داد که اگر ایرانیان نتوانند این کار را انجام دهند، باید «هر روز اسباب نوظهور... و مال اجنبی را که هیچکدام در خور مقتضایات زندگی ما نیست، ترویج نماییم و پیش چشم ما متولیان اجنبی استخوان اجداد ما را کنده در جای آنها بازیگرخانه درست خواهند نمود» (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷) و تأکید می‌کرد که جوان ایرانی ضمن آموختن علم جدید باید وطن خود را دوست بدارد و آداب و رسوم ملی خود را حفظ کند و از تقلید پرهیزد و «در همه جا و همیشه ایرانی» بماند (طالبوف، ۱۳۲۳: ۱۵۰).

طالبوف در برخوردش با استعمار بر خلاف ملکم و همراه با مستشارالدوله به خوبی ماهیت کشورهای استعماری را تشخیص داده بود. وی در کتاب احمد هم‌وطنانش را از اینکه آلت دست بیگانگان قرار بگیرند بر حذر می‌دارد و به نقش قدرت‌های استعماری در غارت منابع کشورهای دیگر اشاره می‌کند: «اکثر متمولین این مغربیان متمدن‌نمای خوش‌ظاهر و خلق مثل موش صحرایی دور عالم را می‌گردند که هر جا انبار جدید پر از حبوبات ثروت پیدا کنند همراهان خود را دعوت نمایند و به هر حیلۀ روباهی که ممکن باشد رخنه بر آن انبار آکنده بیندازند و در مدت قلیل هر چه هست و صدسال دیگر خواهد بود بی‌رحمانه بپردازند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۳-۸۴). او در ادامه به فریبکاری و تزویر استعمارگران که پشت ظاهری از مفاهیم جذاب چون آزادی، برادری و برابری پنهان شده‌اند، می‌پردازد و خواننده را از نگاه متفرعانه استعمارگران اروپایی نسبت به ایرانیان آگاه می‌سازد و می‌نویسد: «بعد از آن به صورت انسان متمدن بر آیند و از مراعات حقوق دیگری و آزادی و برادری و برابری الحان خوشایند بسرایند و حل و تسویه مسائل متنازع فیه را مطلق در قوه خود و ضعف دیگری شناسند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۴). طالبوف همچنین مخاطب را متوجه سوءاستفاده بیگانگان از رجال متنفذ و مسئولانی می‌کند که سود شخصی را به منافع جامعه ترجیح می‌دهند و ادامه می‌دهد که استعمارگران غربی «هر ملتی را که رجال متنفذ او زودباور

و لین‌العریکه^۸ و بی‌علم و بی‌تجربه و طلادوست باشند با سرپنجه صیدا فکن شاهین اقتدار استرلیغ^۹ و روبل و دالر^{۱۰} و فرانک^{۱۱} زودتر از دیگران شکار نمایند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۴).

نتیجه

بررسی آثار منورالفکران ایرانی دوره مزبور نشان می‌دهد که احتمالاً می‌توان حداقل دو طیف را در این زمینه از هم تشخیص داد. بر این مبنا برخی از آنان و به‌صورت مشخص میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان و تا حدودی طالبوف، در تبیین و توضیح مفاهیم و مقولاتی چون آزادی، عدالت، قانون، حیطه اختیار حاکم و حقوق فردی و اجتماعی به داشته‌های فرهنگ خودی توجه کردند و در تلاش برای از آن خودسازی این مفاهیم سعی به مواجهه‌ای بینابینی و نه منفعلانه داشتند، به این معنی که در فرهنگ خودی مفاهیم و عناصری را می‌دیدند که قابلیت تطبیق با بدیل‌های غربی داشت و به همین جهت در توضیح مفاهیم غربی به داشته‌های فرهنگ خودی نیز استناد می‌کردند و از طریق ادغام مفاهیم جدید غربی با فرهنگ ایرانی تلاش می‌کردند تا زمینه را برای حرکت به سمت پیشرفت مهیا کنند. در مقابل، برخی از منورالفکران، به‌صورت مشخص آخوندزاده، با نفی هر آنچه در فرهنگ خودی وجود داشت، به بیان تناقض و تضاد ذاتی فرهنگ غربی با فرهنگ ایرانی - اسلامی اشاره می‌کردند و راه رسیدن به پیشرفت را کنارگذاشتن تمام میراث تاریخی، دینی و فرهنگی می‌دانستند. به عبارتی این دست از روشنفکران قائل به تسلیم تمدنی در مقابل تمدن جدید بودند و مواجهه‌شان مواجهه‌ای منفعل بود.

۸. نرمخو.

۹. لیره استرلینگ.

۱۰. دلار.

۱۱. فرانک.

به علاوه باید توجه داشت که دربارهٔ رویارویی با دولت‌های پیشرفته استعماری اروپایی، به عنوان عینی‌ترین محصول تمدن جدید، و رابطه با آنها نیز دو دیدگاه متفاوت در بین اندیشه‌گران و روشنفکران ایرانی وجود داشت. به این اعتبار هر چند که منورالفکران ایرانی عموماً به ترقی، پیشرفت مادی، فناوریانه و صنعتی این دولت‌ها و تنظیمات اداری و اجتماعی‌شان نظر داشتند، ولی برخی از اینان، اصولاً به جنبهٔ استعماری دولت‌های غربی و خطری که از جانب استعمار متوجه کشورهای دیگر بود، توجه نداشتند و این در حالی است که برخی دیگر با گذشت زمان و عیان شدن ماهیت استعماری دول اروپایی، به این جنبه توجه نشان دادند. از دسته اول می‌توان به میرزا ملکم خان اشاره کرده و در دسته دوم می‌توان از مستشارالدوله، آخوندزاده و طالبوف نام برد.

بنابراین، می‌توان در بررسی آرا و اندیشه‌های منورالفکران ایرانی و بیان نحوهٔ مواجهه‌شان با تمدن جدید حداقل چهار سطح را مورد توجه قرارداد: ۱- نحوهٔ مواجهه اندیشمندان ایرانی با اخذ وجوه مادی تمدن غرب، ۲- نحوهٔ مواجهه اینان با اخذ وجوه معرفتی و غیرمادی تمدن غرب در قالب اندیشه آزادی، عدالت، قانون و مواردی از این دست، ۳- توجه به ماهیت استعماری دول غربی و ۴- نقد ماهوی تمدن جدید (در قالب بیان بن‌مایه‌های فلسفی و اخلاقی). این چهار سطح را می‌توان در دو قالب زیر ارزیابی کرد: الف) مواجههٔ فعال و نقادانه که در فرهنگ خودی عناصری را برای امتزاج با تمدن جدید می‌یافت و رغبتی به تسلیم تمدنی نداشت و ب) مواجههٔ منفعلانه، غیرنقادانه و تسلیم‌گونه که نه به نقد ماهیت استعماری دول غربی می‌پرداخت و نه به قابلیت‌های فرهنگ خودی برای مواجهه و اقتباس از تمدن جدید باور نداشت و اصولاً تسلیم تمدنی را پیشنهاد می‌کرد. و البته طبیعی است که تمام سطوح فوق را نتوان در آثار یکایک روشنفکران مشاهده کرد؛ ولی می‌توان یکی از سطوح و گاه بیش از آن را در آثار اندیشمندان ایرانی تشخیص داد. به نظر می‌رسد تمامی منورالفکران ایرانی از نقد ماهوی بن‌مایه‌های فلسفی تمدن غرب غفلت کرده‌اند، هر چند که گاه به ماهیت استعماری دول غربی توجه نشان داده‌اند.

نقد ماهوی تمدن جدید	توجه به ماهیت استعماری دول غربی		مواجهه با وجوه معرفتی و غیرمادی		مواجهه با اخذ وجوه مادی		
	آری	خیر	آری	خیر	عدم‌پذیرش	پذیرش	
*			*			*	مستشارالدوله
*		*				*	ملکم خان
*			*			*	طالبوف
*			*	*		*	آخوندزاده

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). مشروطه ایرانی. تهران: اختران.

آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۰). مکتوبات کمال‌الدوله. به کوشش باقر مومنی، بی‌جا: بی‌نا.

آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). اندیشه‌های طالبوف تبریزی. چ ۲، تهران: دماوند.

حسنی، عطاءالله، غلامعلی، پاشازاده (۱۳۸۸). «رویکرد مستشارالدوله به نظام مشروطه غرب». تاریخ

ایران، س ۴، ش ۶۲، صص ۴۷-۷۲.

رضاقلی میرزا نایب‌الایاله (۱۳۷۳). سفرنامه. به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران: اساطیر.

روزنامه قانون (غره رجب ۱۳۰۷ق). س ۱، ش ۱.

طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۳ق). مسالک المحسنین، قاهره.

طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۶). کتاب احمد. با مقدمه باقر مومنی، تهران: شبگیر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶). تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران. تبریز: ستوده.

فلاح، مرتضی و جعفری، لیلا (۱۳۸۶)، «دیدگاه طالبوف تبریزی درباره دو رویه تمدن بورژوازی غرب»،

پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۵، ش ۹، صص ۵۵-۷۲.

علیزاده، محمدعلی، باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۳). «واکاوی آرای طالبوف تبریزی در موضوع تعامل اسلام

و غرب بر مبنای کتاب مسالک المحسنین». بررسی‌های نوین تاریخی، س ۱، ش ۲، صص ۷۳-۸۱.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (بی‌تا)، یک کلمه. به کوشش باقر مومنی، بی‌جا: بی‌نا.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۸۶)، یک کلمه. به کوشش علیرضا دولتشاهی، تهران: بال. مؤمنی، باقر (۱۳۸۶). نواندیشی و روشنفکری در ایران. کلن: چاپخانه مرتضوی.

میرزا صالح شیرازی (۱۳۶۲). گزارش سفر میرزا صالح شیرازی. ویرایش همایون شهیدی، تهران: راه نو.

میرزا ملکم خان (۱۳۲۷). مجموعه آثار میرزا ملکم خان. کتابچه غیبی، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران: علمی.

میرزا ملکم خان (۱۳۸۱). رساله‌های میرزا ملکم خان: رساله صراط المستقیم. گردآوری و مقدمه حجت اله اصیل، تهران: نی.

هاشمی، احمد (۱۳۹۴). «روشنفکر / روشنفکری». دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، صص ۵۹۷-۶۰۹.

