

Monavar al-Fekr and the duality of “law” and “consciousness”

Ata’ollah Karimzadeh*
Abbas Manoochehri**
Sohrab Yazdani***

The engagement of Iranian intellectuals in the late Qajar era with the concept of “progress” led to the emergence of the idea of “progress” as a central concern for Iran. In other words, the idea of “progress” was understood as a comprehensive framework within which the crises and issues of Iran’s political and social structures during the Qajar period could be addressed. This article argues that, regarding the idea of “progress” in Iran, two distinct intellectual currents can be identified: “rule-of-law orientation” and “consciousness-orientation.” The first current views Iran’s progress as achievable through liberation from decline and social malaise via the establishment of law and governance under the rule of law. The second current, by contrast, conceives of progress as attainable through the creation of public and social consciousness among Iranians. Despite their differences, neither current was able to formulate fundamental questions or corresponding solutions independently of what they had borrowed from the European conception of “progress,” due to internal intellectual contradictions

*Corresponding author: Ph.D in Political Thought, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Iran.
atakarimzadeh@yahoo.com
0009-0004-9777-4244

**Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Iran.
Amanoocheri@yahoo.com
0009-0009-4908-6013

***Retired Associate Professor of History, Faculty of Humanities, Kharazmi University, Iran.
yazdanis1948@gmail.com
0009-0003-0829-6803

and a lack of historical contextualization. As a result, both faced various forms of “impasse in thought and action.” The research methodology of this article is based on content analysis and library research, employing Gadamer’s “fusion of horizons” as the interpretive framework.

Keywords: intellectual history, progress, law, Consciousness, Impasse.

Introduction

The encounter of Iranians with Western civilization during the Qajar era, particularly in the Nasserian period, gave rise to a dual negative and positive orientation. From the negative perspective, attention was directed toward identifying the causes of Iran’s backwardness and decline, while from the positive perspective, the demand for progress and reform emerged among reformists and officials operating within the state. This process gradually led, in the intellectual sphere, to the appearance of Iranian “intellectuals.”

As a result of Iran’s encounter with modernity, a form of “de-historicization” took shape, whereby contemporary Iran was perceived as backward and the West as “advanced,” producing a condition of historical “non-simultaneity.” Consequently, Iranian intellectualism severed its connection with ancient tradition and was unable to clearly determine its “point of standing” in relation to that tradition.

Nevertheless, Qajar-era Iranian intellectuals cannot be subsumed under a single, unified idea. This article maintains that because the various intellectual approaches of the Qajar period were shaped by Eurocentrism, they were unable to pose fundamental questions that could yield contextually appropriate answers.

Research Background

Based on the literature reviewed in this article, two categories of works can be identified. According to researchers such as Seyyed Javad Tabataba’i, Mashallah Ajoudani, and Hasan Ghazi Moradi, the questions and responses of Iranian intellectuals were largely Eurocentric from the outset, and they often linked their thoughts, sometimes inconsistently, to pre-Islamic or Islamic Iran. This, in turn,

led them to encounter different forms of “impasse” in both thought and action. In contrast, scholars such as Hossein Abadian and Davoud Firouhi argue that the Iranian intellectuals sought to establish a connection between tradition and modernity, though they were not necessarily successful, because fundamental questioning of tradition was lacking. Endless debates arose, which were characterized by a “continuity in rupture.”

Research Approach and Methodology

The research method employed in this article is based on document study and the exegesis and interpretation of the texts of the thinkers under discussion. Using the approach of “intellectual history” and the method of Gadamer’s “fusion of horizons,” the understanding of Iranian intellectuals during the Nasserian era regarding the concepts of “law” and “consciousness” will be analyzed in relation to the idea of “progress.” While “history of thought” studies ideas and works over time, “intellectual history” elucidates the conceptual characteristics of a particular historical period. That is, the “spirit of the age” becomes significant within a specific place and time. Moreover, in the method of “fusion of horizons,” understanding the ideas and thoughts of a historical period other than the researcher’s own context can be achieved by posing questions or applying concepts that have defined meaning within the researcher’s horizon to interpret the ideas in another horizon, that of a different historical period. Gadamer’s “fusion of horizons” holds that new perspectives can emerge from the interaction of horizons, surpassing fixed and static viewpoints.

Research Findings

The idea of “progress” as the Intellectual basis of Monavar al-Fekri

The encounter of Iranians with the West, like other Eastern and Muslim nations, gave rise to thinkers who faced the question of how to respond to Western civilization in both religious and non-religious domains. What occupied the Iranian intellectuals was the issue of Western civilizational, scientific, and technological progress; that is, while they regarded the West as progressive and civilized, Iran was

perceived to be in a state of “decline.” Although these intellectuals sought progress and advancement, different pathways, whether individual or collective, are evident in their writings. Overall, the main framework of Qajar-era Iranian enlightenment thought can be examined through two dimensions: “law” and “consciousness.”

The “Law-Oriented” Current

According to Malek al-Molk Khan, “law” provides the means to overcome the humiliation and suffering that characterized Iran at the time. He advocated a “regulatory system,” whose outcome would be “rule of law,” situating the Shah within a context of “constitutional despotism.” It can be argued that Malek al-Molk Khan’s “regulated state” did not aim to limit the king’s power, but rather sought to ensure that all institutions were legally subordinate to the monarch in order to enable progress. Moreover, while the government establishes laws, the subjects do not gain rights *per se*; rather, equality is realized in the obligation to obey. Malek sought to integrate certain Shari‘a rulings under the cover of governmental laws, which, alongside existing civil laws, would serve as a model for Iranian governance.

Mostashar al-Dawla similarly considered the establishment of new laws as the path to progress and the means to avoid dangers for Iran. The creation of “law” was viewed as indispensable, both to institute positive rights and to ensure equality before the law, with government agents held accountable to the public. In this way, both “state and nation” are obliged to comply with the instituted law, which he described as “one word,” a principle with precedent in Islam. The cornerstone of Mostashar al-Dawla’s idea is that establishing law and rights as a prior condition, while legalizing the system of power and monarchy and determining its authority, could also recognize the rights of Iranian subjects based on Shari‘a. The integration of Shari‘a-based pre-existing rights with Western-adopted positive rights would accomplish this objective.

The “Consciousness-Oriented” Intellectual Current

Akhundzadeh argued that kings, rulers, and all inhabitants of Iran were largely unaware of science, law, and politics, and that there was little inclination toward learning. Therefore, these elements had to be

acquired from Europe to reform politics and monarchy in Iran. According to Akhundzadeh, the king of Iran was ignorant and unaware of the spirit of the age, and the court environment constituted his world. He also criticized the people of Iran, arguing that if the subjects were aware of “freedom and human rights,” they could free themselves from despotism. Thus, Akhundzadeh viewed the possibility of liberation from despotism and fanaticism as achievable through engagement with knowledge, which in turn required progress. Another pro-“consciousness” thinker, Mirza Agha Khan Kermani, argued that contemporary European progress was founded on “ideas of freedom and equality of rights,” whereas the inhabitants of Iran had experienced reverse progress, regression, and decline. Coercion, oppression, and domination had served as the model for all Iranian rulers. In effect, the history of Iran was a “history of kings” or “history from above,” in which the people (the subjects) were not only ignored but lacked objective existence. Mirza Agha Khan also held princes, governors, scholars, and the clergy responsible for the perpetuation of this situation. Like Akhundzadeh, he argued that “the foundation of civilization and progress for any nation lies in the advancement of knowledge,” which in turn generates “consciousness.”

Conclusion

Although all thinkers of the Qajar era adhered to the idea of “progress” until the establishment of the Constitutional Revolution, the rupture–continuity of ancient traditions and their connection with modernity were not adequately traced, and their imported ideas ultimately led to a form of “equivalence” with ancient and Islamic thought. The Iranian intellectuals, since they mostly focused on the technical aspects of Western progress and civilization and were largely unaware of its political, social, and intellectual history, paid little attention to, or were unaware of, the historically grounded political, social, and intellectual realities of Iran. The “law-oriented” intellectual current emphasized “law” within a monarchical system, exemplifying a form of “constitutional despotism.” Consequently, their ideas did not produce an epistemological transformation in Iran’s

intellectual system or in its political and social history. The “consciousness-oriented” current, although politically and socially revolutionary in orientation, faced internal contradictions that made the creation of coherent, actionable ideas impossible. Even when they spoke of public awareness, tyranny, oppression, and religious rigidity, they lacked self-contained, contextually rooted questioning, instead primarily referencing European civilizational developments.

References

- Abadian, H. (2013) *The crisis of consciousness and the formation of intellectualism in Iran* (2nd ed.). Tehran: Kavir.
- Adamiyat, F. (1961) *The idea of freedom and the prelude to the constitutional movement*. Tehran: Sokhan.
- Adamiyat, F. (1972) *The idea of progress and the rule of law: The Sepahsalar era*. Tehran: Kharazmi.
- Ajodani, M. (2007) *Iranian constitutionalism* (8th ed.). Tehran: Akhtaran.
- Akhundzadeh, M. F.-A. (1978). *The new alphabet and Letters* (H. Mohammadzadeh, Ed.). Tabriz: Ehya.
- Akhundzadeh, M. F.-A. (1985) *Letters* (M.-B. Momeni, Ed.). Tehran: Shabgir.
- Algar, H. (1990) *Religion and state in Iran: The role of the ulama in the Qajar period* (A. Seri, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Toos.
- Amanat, A. (2021) *Pivot of the universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian monarchy, 1831–1896* (H. Kamshad, Trans.; 8th ed.). Tehran: Karnameh.
- Ashuri, D. (1997) *We and modernity*. Tehran: Serat Cultural Institute.
- Bayat, M. (1982) *Mysticism and dissent: Socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
<https://doi.org/10.2307/1864689>
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique*. New York: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315112558>
- Burns, R. M., & Pickard, H. R. (2021) *The philosophy of the science of history* (A. Manoochehri et al., Trans.). Tehran: SAMT.
- Doustdar, A. (1998) *Dark gleams* (2nd ed.). Paris: Khavaran.
- Fīrāqī, D. (2020) *The concept of law in contemporary Iran: Pre-constitutional transformations*. Tehran: Nashr-e Ney.
- Haeri, A.-H. (1988) *The first encounters of Iranian thinkers with the two faces of Western bourgeois civilization*. Tehran: Amir Kabir.

- Hashemi, A. (2019) Rival conceptions of freedom in modern Iran: An intellectual history of the Constitutional Revolution. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429427121>
- Hughes, H. S. (2007) *Consciousness and society* (E. Fooladvand, Trans.; 4th ed.). Tehran: ElmivaFarhangi.
- Kermani, M. A. K. (1326 AH). *The Alexandrian mirror: History of Iran* (Vol. 1). Tehran.
- Kermani, M. A. K. (2000) *Three epistles* (B. Choubineh, Ed.). Essen, Germany: Nima.
- Kermani, M. A. K. (n.d.). *One hundred sermons* (M.-J. Mahjub, Ed.). N.p.: Sherkat-e Ketab.
- Malkom Khan, M. (2002) *Treatises of MirzaMalkom Khan Nazem al-Dawla* (H. Asil, Comp. & Intro.). Tehran: Nashr-e Ney.
- Malkom Khan, M. (2535 Imperial Calendar). *The journal of Qanun* (H. Nategh, Ed.). Tehran: Amir Kabir.
- Manoochehri, A. (2016) *Beyond suffering and dream: A paradigmatic-indicative narrative of political thought* (Book 1). Tehran: Research Institute of Islamic History.
- Mostashar al-Dawla, M. Y. (2018) *One word* (B. Momeni, Ed.). London: Nashr-e Mehri.
- Qazi-Moradi, H. (2020) *Political modernization in the era of the Iranian Constitutional Revolution*. Tehran: Akhtaran.
- Tabatabaei, J. (2013) *Reflections on Iran: The theory of the rule of law in Iran; Theoretical foundations of constitutionalism* (Vol. 2, Pt. 2). Tehran: Minavi-ye Kherad.
- Tabatabaei, J. (2016) *Reflections on Iran: The theory of the rule of law in Iran* (Vol. 2, Pt. 1: The Tabriz School and the foundations of modernism; 3rd ed.). Tehran: Minavi-ye Kherad.
- Tavakoli-Targhi, M. (2016) *Indigenous modernity and rethinking history*. Toronto: Iran-Nameh Book.
- Zia-Ebrahimi, R. (2018) *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation* (H. Afshar, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Markaz.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۵۵-۲۹
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸
نوع مقاله: پژوهشی

منورالفکری و دوگانه «قانون» و «آگاهی»

* عطاءالله کریمزاده

** عباس منوچهری

*** سهراب یزدانی

چکیده

مواجهه منورالفکران ایرانی در اواخر عصر قاجار با مفهوم «ترقی» موجب مطرح شدن ایده «ترقی» برای ایران شد. یعنی ایده «ترقی»، موافقی جامع تلقی می‌شد که بحران‌ها و مسائل ساختار سیاسی، اجتماعی و... ایران عصر قاجاری درون آن حل می‌شد. بحث این مقاله این است که می‌توان در رابطه با ایده «ترقی» در ایران، دو جریان فکری، یعنی «قانون‌محوری» و «آگاهی‌محوری» را از هم متمایز کرد. جریان نخست، نیل به «ترقی» ایران در رهایی از زوال و بیماری را از مسیر «قانون و حکومت قانون» می‌داند. برای جریان دوم نیز «ترقی» در ایجاد «آگاهی» عمومی و اجتماعی ایرانیان، امکان‌پذیر است. با وجود این هر دو جریان به دلیل تناقض‌های فکری و عدم تاریخ‌مندی نتوانستند منفک از آنچه از ایده «ترقی» اروپایی اقتباس کرده بودند، پرسش بنیادین و به تبع آن راه‌حل متناسب با آن را

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران
atakarimzadeh@yahoo.com
0009-0004-9777-4244

** استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران
Amanoocheri@yahoo.com
0009-0009-4908-6013

*** دانشیار بازنشسته گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، ایران
yazdanis1948@gmail.com
0009000308296803



داشته باشند و با اشکال متفاوتی از «امتناع در فکر- عمل» مواجه شدند. روش پژوهش این مقاله مبتنی بر تحلیل محتوا و مطالعه کتابخانه‌ای است که برای تبیین آن از روش‌شناسی «امتزاج افق‌ها»ی گادامر استفاده شده است.

واژه‌های کلیدی: منورالفکری، ترقی، قانون، آگاهی و امتناع.

مقدمه

آنچه در تاریخ سیاسی، اجتماعی و فکری عصر قاجاری قابل دریافت است، این است که تا پیش از به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه، در نتیجه برخورد با تمدن غربی، اشکالی از خواست ترقی و اصلاحات ایجاد شد که هرچند در برخی زمینه‌ها موجب تحولات و دگرگونی‌هایی شد، با این حال در ساحت‌های مختلف نظام قدرت دینی، سلطنتی و... با موانع جدی روبه‌رو می‌شد. از این‌رو در «دوره ناصری» ترقی، اصلاح‌طلبی و دگرگونی در ساحت سیاسی به حیطه‌های فکری و اندیشه‌ورزی رسید؛ یعنی اصلاح‌طلبانی در دستگاه قدرت سعی کردند که شاه را به عنوان رأس قدرت تشویق به اصلاح امور کنند. چنان‌که به نظر فریدون آدمیت به تناسب تحولات جهانی و حاکم شدن مظاهر غربی، به ضرورت تاریخی به تمدن و مدنیت غربی گرایش پیدا شد. یعنی هرچند در ابتدا نیاز را فقط به علم و صنعت غرب می‌دانستند، با این حال تحول ذهنی همزمان با آن نبود و از زمان اصلاحات امیرکبیر تا سپهسالار، تحول ذهنی به تدریج نیز ایجاد شد (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۴). به بیان روشن‌تر، نوعی تحول در قلمرو «نظر» در ایران به وجود آمد که ناشی از «آگاهی تاریخی» جدید ایرانیان بود که قائل به نظم جدید و نهاد قانون بود (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۲، ب ۱: ۳۲-۳۴).

به تدریج «اندیشه جدید» توسط منورالفکر و اصلاح‌گر ایرانی به عنوان عضو جامعه غیر غربی در این لحظه سر برآورد. البته این منورالفکران درصدد فهم اندیشه و اندیشمندان غیر غربی نبودند، بلکه مسئله اساسی آنها این بود که در حد دانسته‌ها و آموخته‌هایشان از نظام و اندیشه‌های سیاسی مدرن غربی بتوانند از نظر سیاسی آینده‌ای را متصور شوند که «برای جامعه ایران، دست‌یافتنی یا تحقق‌پذیر می‌بود» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۹: ۳۱). در نتیجه مواجهه ایرانیان با «تجدد»، نوعی از «تاریخ‌زدایی» در عقب‌مانده پنداشتن ایران معاصر و «پیشرفته» دانستن غرب ایجاد شد؛ یعنی ایران در برهه تاریخی مشترک، در آن واحد با اروپا «ناهم‌زمان» بود. اروپا، مدرن و ایران، پیشامدرن تلقی می‌شد (توکل‌طرقی، ۱۳۹۵: ۱۰). چنان‌که نویسندگان و منورالفکرانی که درصدد تطبیق ایران با اروپا بودند، تلاش داشتند آنچه را «ایران بیمار» می‌انگاشتند، به زعم خود با راه‌طی شده غربی همگام

کنند. ابتدا وارد کردن تکنولوژی و صنعت غربی را راه حل می دانستند؛ سپس وارد کردن نهادهای غربی نیز برای آنها مسئله شد (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۶۶).

تلاش برای اصلاحات و نوسازی به دلیل خودکامگی و استبداد دیرینه اساساً امکان تحول را با مانع مواجه کرده بود و «منورالفکری» تحت تأثیر تمدن غرب و محصول مدرنیته در ایران شکل گرفت. روشن فکران در غرب با نقد و نوآوری خود و عقل گرایی، مدرنیته را به جلو سوق دادند؛ اما روشن فکری شرقی و جهان سوم که بعد از رویارویی با غرب شکل گرفت، خود را در مواجهه با غرب دید و با نگرش به تمدن و فرهنگ خود و نقد تمدن غرب که ترجمه‌ای از آن را گرفته بود، فکر می کرد می تواند بدون توجه به سنت تاریخی خود، به توسعه و تمدن غربی دسترسی پیدا کند. چنان که منورالفکری ایران که «در غیاب طرفداران نظام سنت قدمایی ایجاد شده بود»، هرگز نتوانست پرسش اساسی مبنی بر «مکان ایستادن خود را در نسبتی با سنت و طرفداران نظام سنت قدمایی» ایجاد کند؛ زیرا از منظر تاریخ اندیشه نمی توان غیبت «حاضران غایب» هواداران نظام سنت قدمایی در ایران را نادیده گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۹۰-۹۱).

آنچه باید توجه داشت این است که منورالفکران دوره قاجاری را نمی توان ذیل یک ایده خاص دانست؛ بلکه بر اساس ایده‌ها و مقوله‌هایی که مطرح می کنند، می توان آنها را ذیل دو ایده «قانون» و «آگاهی» تقسیم بندی کرد. به همین خاطر مسئله مقاله حاضر مبتنی بر این است که نگرش حاکم بر جریان غالب منورالفکری ایران عصر قاجاری بر اشکالی از ترقی خواهی تمدنی و تکنیکی شکل گرفت که ساحت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، حقوقی و... را تحت تأثیر قرار می داد. از این رو برخی عدم ترقی را با «بی قانونی» و «فقدان حکومت قانون» مرتبط می دانستند و برخی دیگر هرچند قائل به خودسرانه بودن حکومت و حاکمیت سلطنت، شریعت و... بودند، با وجود این آن را ناشی از «جهل و ناآگاهی» حاکم بر عموم جامعه می دیدند که بی قانونی و فقدان حکومت قانون، نتیجه عدم آگاهی رعایای ایرانی است.

از این رو آنچه به عنوان مسئله قابل تبیین است، این است که «بحران یا انحطاط» عصر قاجاری به طور اعمّ و عصر ناصری به طور اخصّ در نظر منورالفکران، چگونه دیده

می‌شد. پاسخ آنها اغلب این بود که «ترقی» از دو مسیر «قانون» و «آگاهی» که متأثر از اروپامحوری بود، میسر می‌شد. در واقع آنچه باید در نظر داشت این است که هرچند «ترقی»، مقولۀ بنیادین اغلب منورالفکران ایرانی عصر قاجاری بود، آنها فهم و بیان متفاوتی در ایده‌پردازی آن داشتند که موجب شد دو جریان غالب «قانون» و «آگاهی» شکل گیرد. جریان «قانون» را می‌توان در ملک‌مخا و مستشارالدوله دید و جریان «آگاهی» نیز در آرا و نوشته‌های کسانی چون آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی قابل واکاوی است.

پیشینه پژوهش

به تعبیر پژوهشگرانی چون سید جواد طباطبایی، ماشاالله آجودانی، حسن قاضی مرادی، پرسش و پاسخ منورالفکران از پیش اروپامحور بود و افکارشان را به صورت تناقض‌آمیز آنها به ایران پیش از اسلام یا دوران اسلامی پیوند می‌زدند و همین امر نیز موجب می‌شد به اشکال متفاوتی دچار «امتناع» در فکر و عمل شوند. سید جواد طباطبایی در اثر خود با عنوان «تأملی درباره ایران: مبانی نظریۀ مشروطه‌خواهی»، قائل به این است که روشن‌فکری در ایران در خلأ ناشی از «غیاب هواداران سنت قدمایی» ایجاد شد و هیچ‌گاه پرسش بنیادی در نسبت با سنت ایجاد نکرد و نه تنها موجب امتناع آنها در مواجهه با هواداران سنت گردید، بلکه در افق دید محدود و تنگ سیاست عملی گرفتار شدند. به علاوه فقدان جدال «قدیم و جدید» در اندیشۀ آنها نمایان است و نوشته‌های آنان به اصلاحات نظام اداری و دستگاه حکومت منتهی می‌شد. بنابراین نمی‌توان از اندیشۀ سیاسی نزد آنها صحبت کرد. به عبارت دیگر، آنچه از ادبیات موجود در رابطه با «منورالفکری» و جریان‌های آن قابل دریافت است، این است که روشن‌فکری در ایران در اعراض و دوری از سنت قدمایی و امتناع با رویارویی هواداران آن ایجاد و تکوین یافت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۹۰-۹۱).

قاضی مرادی از سوی دیگر در نوشته‌اش با عنوان «نوسازی سیاسی در عصر مشروطۀ ایران»، به مسئلۀ گذار از جامعۀ سنتی به جامعۀ متجدد، اقدام به سنخ‌شناسی

جریان‌های اندیشه سیاسی پیشامشروطه می‌کند. به نظر او، روشن‌فکران ایرانی در برخورد با تمدن اروپایی، به نوسازی سیاسی یا همان حکومت توجه نمودند؛ در عین اینکه نوسازی در تمام انحای آن را به عنوان گذر از عقب‌ماندگی تصور می‌کردند (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۹: ۸).

آجودانی نیز در کتاب «مشروطه ایرانی»، قصه روشن‌فکری در ایران دوره قاجار را پرتناقض می‌داند. به نظر او، برای فهم اندیشه و آرای روشن‌فکران این دوره، باید به تناقض‌های اساسی تجدد و مشروطیت فکر کرد. برخی از روشن‌فکران صرفاً تسلیم شدن مطلق در برابر تمدن اروپایی را در سر داشتند و برخی نیز به واسطه تمایلات ضد دینی و تمایل به ایران‌گرایی، «مترقی» قلمداد می‌شدند، در صورتی که فهم روشنی از «ترقی» نزد آنها نمی‌توان یافت (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

برخلاف تعابیر یادشده، کسانی چون حسین آبادیان و داود فیرحی بر این نظرند که منورالفکران درصدد پیوند بین سنت و تجدد بودند، هرچند الزاماً موفق نشدند. حسین آبادیان در کتاب «بحران آگاهی و تکوین روشن‌فکری در ایران»، پرسش‌ها و به تبع آن پاسخ‌های روشن‌فکران آستانه مشروطه را به عنوان مردان زمانه خود واجد اهمیت می‌داند. به نظر وی، تقریباً رویکرد غالب جریان روشن‌فکری عصر قاجاری درصدد پیوند اندیشه‌های دینی و فقهی با اندیشه‌های منبعث از تمدن غربی و اروپایی بود که آبشخورهای متفاوتی از نظر مبانی فکری، چارچوب‌ها و مصادیق خود داشتند؛ با این تفاوت که در واقع اگر در غرب، تجدد، تداوم بازبینی و بازیابی سنت عصر باستان یونانی و رومی بود، اما در ایران، پرسش از سنت اساساً وجود نداشت و «تداوم در گسست» غالب بود (آبادیان، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

داود فیرحی در این ارتباط در آثاری چون «مفهوم قانون در ایران معاصر» و «دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر»، قانون را مهم‌ترین واژه در ایران معاصر می‌داند که حدود دو قرن در جدال سیاست، دین و تجدد مورد توجه بوده است؛ زیرا قانون، قلب دولت مدرن است. وی همچنین در اینکه اساساً انقلاب مشروطه ایران بر خواست قانون و ارجاع قانون موضوعه به اراده ملت است، تلاش دارد به جدال‌های فکری در حدود دو قرن تاریخ ایران معاصر بپردازد (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۱-۱۵).

رهیافت و روش پژوهش

بر اساس تحلیل‌های یادشده، ایده «ترقی» نزد اصلاح‌طلبان و منورالفکران پیشامشروطه، موجد گسستی بین قدیم و جدید و شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌های جدید بود. برای یک مورخ اندیشه و فکر یا «اندیشه‌شناسی»، آنچه به‌صورت یک اصل مهم است، متغیر بودن مضمون واژگان و مفاهیم است؛ زیرا هر واژه و مفهوم می‌تواند با توجه به زمان و محیط خود، از یک محیط فرهنگی به محیطی دیگر تغییر کند (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۷). پژوهش‌هایی که درباره دو مفهوم «قانون» و «آگاهی» در عصر ناصری انجام شده است، تبیین روشنی از نظر روش‌شناسی علمی ندارند. اکنون تلاش می‌شود با استفاده از رویکرد «تاریخ فکری» و روش «امتزاج افق‌ها»، فهم و نظر منورالفکران عصر ناصری از دو مفهوم «قانون» و «آگاهی» بر اساس ایده «ترقی» تبیین شود.

«تاریخ فکر» یا «تاریخ اندیشه‌ها» با «تاریخ فکری» یا «تاریخ‌نگاری فکری»^۱ متفاوت است؛ زیرا «تاریخ فکر» به مطالعه آثار و افکار طی زمان می‌پردازد، اما «تاریخ فکری»، مختصات فکری «یک دوره معین تاریخی» را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر در «تاریخ‌نگاری فکری»، فهم آثار فکری و امر تاریخی به شکل «افقی و هم‌زمانی»^۲ انجام می‌شود. «تاریخ فکری» در پی شناخت یک دوران تاریخی با تمرکز بر جریان‌های فکری آن دوران است؛ یعنی آرا و ایده‌های جریان‌های فکری را مدنظر قرار می‌دهد. پس می‌توان افکار و آرا را در جایی و زمانی از تاریخ، یعنی «روح زمانه»^۳ در نظر داشت. به همین خاطر باید در جایگاه کسی که «تاریخ فکری»^۴ را بر اساس «لحظة خاصی» می‌نویسد، به این توجه داشت که نه صرفاً دست به «واقع‌نگاری» زد و نه در نقش یک «دانای کل» ظاهر شد (استیوارت هیوز، ۱۳۸۶: ۵-۶).

از طرف دیگر برای فهم آرا و افکار در یک دوره تاریخی غیر از زمینه و زمانه محقق، می‌توان با طرح پرسش‌ها یا کاربرد مفاهیمی که در افق محقق، معنای معینی دارند، به

1. Intellectual Historiography

2. synchronic

3. Geist der Zeiten

4. Intellectual history

سراغ آرا و افکار در افق دیگر، یعنی در دوره تاریخی دیگر رفت. «امتزاج افق‌ها»^۱ گادامر، آن چیزی است که قائل به این است که از تعاطی این افق‌ها، موقعیت‌های جدیدی را می‌توان ایجاد کرد که فراتر از دیدگاه ثابت و ایستاست. کار اصلی آن است که مفسر خود را در دل افق دیگر جای ندهد، بلکه افق خود را چنان بگسترده که افق دیگر را در برگیرد. واقعیت تاریخ در فرآیند فهم گادامر، رابطه بین گذشته و حال را از طریق «امتزاج افق‌ها» به هم مرتبط می‌کند؛ یعنی افق مفسر گسترده می‌شود تا افق متن را در برگیرد (Bleicher, 1980: 126).

به بیان گادامر «در سپهر فهم تاریخی و به‌ویژه هنگامی که به دعوی درک تاریخی مبنی بر اینکه گذشته را از منظر هستی خود آن... مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم از «افق‌ها» نیز سخن بگوییم. کار فهم تاریخی همچنین شامل رسیدن به افق تاریخی خاصی نیز می‌شود که در نتیجه آن بتوان آنچه را به دنبال فهم آن هستیم، با ابعاد واقعی‌اش مشاهده کنیم. افق، چیزی است که ما به درون آن حرکت می‌کنیم و آن نیز با ما حرکت می‌کند. فهم در واقع همیشه امتزاج این افق‌هایی است که خیال می‌کنیم به‌تنهایی وجود دارند... هر مواجهه‌ای با سنت که در چارچوب درک تاریخی روی می‌دهد، مشتمل است بر تجربه تنش میان متن و اکنون... در اینجا در فرایند فهم، یک امتزاج واقعی افق‌ها صورت می‌پذیرد» (گادامر، به نقل از ام. برنز و پیکارد، ۱۴۰۰: ۳۷۴).

ایده «ترقی» مبنای فکری منورالفکری

ایرانیان در برخورد با غرب که سیر تاریخ آن به صورت یک نظم سیاسی-اجتماعی شکل گرفته و در راه علم و فناوری پیش‌رو بود و نیز جنبه‌های آشکار تمدن غربی و دیدن آنها و سنجیدن وضع خود با آنها، احساس یأس، ضعف و حقارت کردند و راه نجات و رهایی را در این دیدند که «آستین‌ها را بالا [زدند] و نمونه‌هایی از آنها را وارد [کردند]: چند تا کارخانه، یک مدرسه بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید» شکل گرفت (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۵۴). به طوری که جهان اسلام و کشورهای ایران، وقتی با

تمدن غربی مواجه شدند که دو رویه «دانش و کارشناسی» و «استعمار»، اساس تمدن آنها بود و درصدد پیدا کردن راهی شدند. این جوامع هم نمی‌خواستند زیر سلطه استعمار غرب باشند و هم به واسطه نیاز به دانش و کارشناسی غرب نمی‌توانستند از آن چشم‌پوشند. تنها راهی که در پیش داشتند، یک راه سخت و پرپیچ و خم بود که در عین بهره‌جویی از دانش و کارشناسی غرب، درصدد به دست آوردن بالاترین راه خودبسندگی و جدال با استعمار و استثمار غرب بودند و «راه سوم» که ترکیبی از این دو بود، شاید تنها مسیر مناسب بود. در واقع پایان قرن ۱۸ و آغاز قرن ۱۹ از این حیث برای مسلمانان سخت بود که اگر مسیر خودبسندگی را در پیش می‌گرفتند، ممکن بود همه اصلاحات روی نوسازی و بهره‌جویی از نوآوری و دانش غرب تمرکز یابد و به ویژگی‌های فرهنگی و فکری مسلمانان توجهی نشود؛ به طوری که جنبه استعماری تمدن غرب نادیده گرفته می‌شد و افتادن در گودال غرب‌زدگی و وابستگی به استعمار و بازارهای استعماری، پیامد ناگزیر آن بود. از دیگر سو، ترس و بیم از کفر و مسیحی‌گری اروپا و آسیب به فرهنگ و عرف و دین مسلمانان نمی‌توانست به نوسازی و نوگرایی و آموختن دانش و کارشناسی غرب کمکی کند و در نهایت به عقب ماندن و وابستگی به استعمار ختم می‌شد (حائری، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

این امر در ایران به تبع دیگر ملل شرقی و مسلمان، موجب ظهور اندیشه‌گرانی شد که در ساحات مختلف دینی و غیر دینی آن با این پرسش مواجه شدند که در نتیجه برخورد با تمدن غربی باید چه پاسخی داده شود. همین امر منجر به مجادلات فکری‌ای شد که نه تنها تا پیروزی و استقرار مشروطیت، بلکه تاریخ معاصر ایران، مشحون از آن است. آنچه منورالفکران را درگیر کرد، مسئله ترقی تمدنی، علمی و فناورانه غربی بود؛ یعنی در حالی که غرب را واجد ترقی و تمدن می‌دانستند، ایران برای آنها در وضع انحطاط قرار داشت (Bayat, 1982: 142).

از این رو نوشته‌های میرزا ملکم خان حدود نیم‌سده، یعنی از اولین نوشته‌اش «کتابچه غیبی» که حدود سال ۱۲۷۵ ق. نوشته شد تا سال ۱۳۲۳ ق. در آستانه مشروطه که «ندای عدالت» را نگاشت، حول محور «ترقی اقتباسی» اروپایی بود. به نظر او، عقل‌فرنگی، برتر از عقل ما نیست و آنچه آنها را متمایز و موجب ترقی‌شان بوده است، «علوم» است.

البته ترقی آنها صرفاً در صنایع نیست، بلکه اصل ترقی آنها در آیین تمدنشان است. بر همین اساس نیز باید اصول تمدن و ترقی غرب را وارد کرد تا نیازی نباشد که راه چند هزار ساله غربی‌ها را رفت؛ یعنی «اصول نظم ایشان را اخذ کرد». بنابراین به نظر وی، در ایران باید «کارخانجات انسانی» را مانند کارخانجات مالیات، عدالت، علم، امنیت و... گسترش داد. البته این کارخانجات را یک کارخانه در مرکز دولت به نام «دستگاه دیوان» انجام می‌دهد که در ایران سه هزار سال عقب مانده است و باید تجدید شود (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰). بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر ملکم، «روح زمانه»، ایرانیان را بیدار نکرده است و اساس فکر دولت در ایران، «گذشته‌نگر» است و ایده «ترقی‌محور» اروپایی، مسیری است که ایران عقب‌مانده از نظر علم، صنعت، فناوری و فقدان افراد توانا و تحصیل‌کرده غربی «می‌تواند/ باید» طی کند.

مستشارالدوله نیز چونان ملکم‌خان، وجه پوزیتیویستی ترقی و تمدن را اولی می‌دانست. از این‌رو در سال ۱۲۸۶ ق. در «کتابچه بنفش»، لزوم تأسیس راه‌آهن سرتاسری ایران و «کشیدن راه‌آهن» را مقدم بر هر امر دیگری در بسط ترقی و تمدن غربی می‌دانست که در «عرض سه سال، حالت ایران را بالکلیه منقلب خواهد کرد» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۸۳). این رویکرد، حاصل رویارویی و دیدار او از شهرهای اروپایی پاریس و لندن بود که پیشرفت و ترقی آنجا را به موجب عدل و عدالت می‌دانست و می‌گفت: «بنیان دین اسلام مبنی بر عدل و انصاف است»، اما در ممالک اسلامی و نزد سلاطین آنها، عدل جایی ندارد (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۴۷-۴۸). پرسش مستشارالدوله، یادآور پرسش عباس‌میرزا از ژوبر فرانسوی است؛ زیرا نوشتن «یک کلمه» نیز با پرسش از نسبت تفاوت ایران با اجنبی‌ها (اروپاییان) آغاز می‌شود. پرسش از اینکه «چرا سایر ملل به چنان ترقیات عظیمه رسیده‌اند و ما در چنین حالت کسالت و بی‌نظمی باقی مانده‌ایم». او پاسخ آن را در بنیان و نظم فرنگستان، «یک کلمه» یعنی «قانون» می‌دانست که «هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آنجا دیده می‌شود، نتیجه همان یک کلمه است» (همان: ۴۹).

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از دیگر نویسندگانی است که بنیاد فکری‌اش از برخورد با اندیشه‌های اروپایی شکل گرفته است و به اصلاح و ترقی ملل شرقی و آسیایی و

مسلمان می‌اندیشید. آخوندزاده در نامه به مستشارالدوله درباره کنار ماندن ملل شرقی و آسیایی از ترقی و تمدن می‌نویسد: «سبب عقب افتادن ایشان در مراحل سیویلیزاسیون، عدم آلت علوم و صنایع است... طب را، فزقا را، ماتیماتیکا را، علم معاش را و امثال این علوم و صنایع را چگونه توان آموخت، وقتی که اصطلاحات جدید اهل یوروپا درین علوم را ما سابقاً نشنیده‌ایم و... انواع کتب را از السنه یورپاییان به زبان عربی یا فارسی یا ترکی چگونه ترجمه بکنیم، وقتی که در لغات السنه ثلاثه خودمان، اصطلاحات علوم آن کتب را نداریم» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۷۶). یعنی به عنوان نخستین منتقد «تاریخی/ اجتماعی» ایران و نیز نخستین کسی است که به صرف آشنایی با ابزار فرهنگ غربی، حل مشکلات ما (ایرانیان) را آسان و قابل حل دانسته است، بدون اینکه چگونگی بیگانگی ابزار موجود در فرهنگ بومی را که دشوار است در نظر گیرد (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

در عین حال آخوندزاده، امکان ایجاد هرگونه ترقی و تنظیمات جدید و قوانین پولتیکی در جغرافیای اسلامی را منوط به اصلاح خط و تغییر الفبا می‌دانست؛ زیرا هرگونه تنظیمات و قوانین مبتنی بر علم است که مردم صرف‌نظر از زن و مرد بودن باید به آن دست یابند. یعنی با وجود پذیرفتن نظر کسانی چون ملکم و مستشارالدوله که راه‌آهن و تلگراف را واجب و ضروری برای ترقی می‌دانند، او تغییر الفبا را مهم‌تر از هر چیزی می‌داند، به طوری که می‌گوید: «من مخالف وضع قوانین دولتی نیستم، نهایت تغییر الفبا را از آن مقدم شمرده‌ام، به علت اینکه بدون تربیت ملت، قوانین فایده نخواهد بخشید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸).

میرزا آقاخان کرمانی، دیگر نویسنده مهم عصر ناصری، متأثر از اندیشه‌های اروپایی و پیشرفت علوم، اندیشه و تاریخ باستانی ایران و... است. به نظر میرزا آقاخان، تنها ایرانیان در توجه به ترقی و علم هنوز دوری می‌گزینند، چنان که «در عصر ما که سیل علم از فرنگستان سرازیر شده» و به صورت فراگیر، همه سرزمین‌ها و ملت‌ها از آن متأثر شده‌اند و موجب رهایی از جهل و ناآگاهی و نیل به تمدن شده است: «باز یک قطره از آب این سیل علم به خانه مسلمانان ایران لاسیما [بی‌نشان] شیعیان ایشان داخل نشده... و پروگرام رفتار و کردار و علم حقوق خویش را در صحاح بخاری استخراج می‌نمایند و عوض مدرسه‌های دارالفنون، در مدارس ایران، حکمت ملاصدرا و اصول شیخ مرتضی^(۱)

را تحصیل می‌نمایند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۲۷). میرزا آقاخان چون دیگر منورالفکران هم‌عصر خود، علم و ترقی اروپایی را مسیری جهان‌شمول، همه‌شمول و گریزناپذیر می‌داند؛ زیرا به نظر او هرچند جوهری از مظاهر ترقی چون دارالفنون متأثر از مدارس و دانشگاه‌های اروپایی ایجاد شده است، با این حال فقط نمودی ظاهری از آنهاست و تغییری در اسلوب نسبت به آنچه پیشتر رواج داشته، رخ نداده است. میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، مسیر ترقی را اصلاح زبان و الفاظ می‌داند که خواندن و نوشتن را امکان‌پذیر کرده است. پس «اساس تمدن و ترقی هر ملت روی پروگره علم است» (همان: ۳۹۶).

بر اساس آنچه بیان شد، هرچند همه منورالفکران مطرح‌شده، خواست ترقی و پیشرفت داشتند، مسیرهای متفاوتی، چه به صورت فردی و چه جریانی در نوشته‌های آنها قابل دریافت است. به طور کلی شاکله اصلی منورالفکری عصر قاجاری را می‌توان ذیل دو ساحت «قانون» و «آگاهی» بررسی کرد؛ هرچند باید به این امر توجه کرد که هم می‌توان انحای دیگری بیرون از این دو را نیز متصور بود و هم اینکه یک نویسنده می‌تواند در عین حال واجد هر دوی این وجوه باشد، در عین اینکه یکی از آنها، وجه غالب‌تر نوشته‌هایش باشد.

دو جریان فکری «منورالفکری»

جریان هوادار «قانون»

منورالفکران، اغلب تمدن و ترقی اروپایی را راه‌رهای ایران از زوال و بیماری می‌دانستند که گذار آن از طریق قانون و حکومت قانون بود. «قانون»، محل‌ابتناي جریان منورالفکری دوران پیشامشروطه بود؛ بدین معنا که فقدان قانون، بغرنج اساسی ایران تلقی می‌شد. تقریباً همه نویسندگان و منورالفکران اصلاح‌طلب ایرانی در قرن ۱۹، بی‌قانونی حکومت و خودسرانه بودن آن را عامل افول می‌دانستند. یعنی حکومت خودسرانه با ساحت مختلف با آزادی در تضاد قرار می‌گرفت و برای حاکم، محدودیت و مانعی برای انجام خودسرانه امور مدنظر او وجود نداشت. این اعمال خودسرانه توسط حکام مرکزی و محلی تشدید می‌شد و امنیت جان و مال رعایا را تهدید می‌کرد (Hashemi, 2019: 26).

در این میان به نظر ملکم‌خان، ذلت و بدبختی و بیماری ایران و اهالی آن، امری عَرَضی است که امکان رهایی از آن وجود دارد و «قانون»، امکان رهایی از ذلت و رنج را که وضع حالیهٔ ایران است، فراهم می‌کند و هدف اصلی آن نیز «خدمت پادشاه و ترقی دولت» خواهد بود (ملکم‌خان، دفتر قانون، ۱۳۸۱: ۱۰۲). ملکم برای نخستین‌بار از حکومتِ قانون سخن گفته بود و قانون را قراردادی اجتماعی می‌دانست که شاه و مردم در برابر یکدیگر مسئول هستند و در واقع شاه را تشویق به ایجاد شکلی از «استبداد مشروطه» می‌کند (امانت، ۱۴۰۰: ۴۷۲). از آنجا که نیاز ایران به «دستگاه تنظیمات» است، پس تا زمانی که دستگاه تنظیمات در ایران ناقص است، زحمات پادشاه و وزرا، بدون نتیجه خواهد بود. او تنظیمات را نشأت‌گرفته از نظام عقلایی حاکم بر جوامع اروپایی می‌داند، که همین مسئله، سبب تفاوت عمدهٔ ساختار قدرت سیاسی در ایران و اروپا نیز شده است (ضیاء‌ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۴۳).

بر این اساس ملکم هرچند جوهری از تجددخواهی را می‌بیند، تصور او از نهادهای سیاسی جدید اروپایی، پیشتر نمی‌رود؛ زیرا از مبانی اندیشهٔ تجدد و روح قوانین آنها، چیزی نمی‌دانست (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۲، ب ۱: ۱۰۳). آنچه می‌توان گفت این است که «دولت منتظمه» ملکم‌خان نه تنها درصدد محدود کردن قدرت پادشاه نیست، بلکه در پی این است که همهٔ ارکان به صورت قانونی تحت سیطرهٔ پادشاه باشند تا امکان ترقی فراهم شود. او در نوشته‌های اولیه‌اش، قانون را دَوای دردِ دولت ایران و ایرانیان دانسته بود و می‌نوشت که قانون، «حکمی [است] که از طرف حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامهٔ طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید» (ملکم‌خان، کتابچه، ۱۳۸۱: ۳۱). همچنین به نظر وی، هرچند حکومت قانون می‌نهد، رعایا واجد حقوق نمی‌شوند، بلکه لازمهٔ مساوی بودن آنها در «امر اطاعت کردن» است (ملکم‌خان، مجلس تنظیمات، ۱۳۸۱: ۷۹).

ملکم در نوشته‌های پسین‌تر تقریباً همهٔ ارکان دولت ایران را زیر تیغ نقد قرار می‌داد. بدین ترتیب به نظر او، ایران مملو از نعمات خدادادی، به‌واسطهٔ فقدان قانون در یک دور باطل قرار دارد و «هیچ‌کس در ایران، مالک هیچ‌چیز نیست، زیرا که قانون نیست» و تعیین حاکم و عزل سرتیپ و حبس رعایا، بذل و بخشش و... همه بدون قانون می‌باشند (ملکم‌خان، ۲۵۳۵: نمرهٔ ۱). بنابراین اکنون قانون تنها مساوی با اطاعت افراد عامه نبود، بلکه

قانون به حقوق عامه و رعیت نیز توجه می‌کرد. ما «خلق ایران» هنوز معنی و قدرت قانون را نفهمیده‌ایم؛ زیرا «قانون عبارت است از اجتماع قوای حاد، یک جماعت به جهت حفظ حقوق عامه» و باید مبتنی بر عدالت باشد. این تعریفی روشن‌گرانه‌تر از بیان پیشین قانون از او است و قانون حالا در مصادیق حقوق عامه معنا می‌یابد (همان: نمره ۲).

بدین ترتیب باید عموم اهالی ایران بفهمند که «این دولت، تنها مال من نیست، مال همه ماست» و در واقع نظم دولت به اتفاق خلق و ملت خواهد بود و حتی مجتهدین و علما و ارباب قلم و کلام به فواید قانون بیردازند. به همین دلیل، «باید ایران را طوری مملو صدای قانون نمایید که کل صنوف مردم، ملا و تاجر، سرتیپ و سرباز، شاهزاده و رعیت در طلب قانون، هم‌رأی و هم‌زبان و هم‌دست بشوند» (همان: نمره ۱). در این صورت عدالت دولتی ایجاد خواهد شد که «هیچ حکمی بر رعیت جاری نشود، مگر به حکم قوانین و حکم قوانین از هیچ‌جا صادر نشود، مگر از دیوانخانه‌های عدلیه» (همان: نمره ۳). این بیان ملکم برای ایران آن زمان که تعدی و ظلم به رعایا «تکین» بود و هیچ‌کس مصون از تعرض از شاه و دربار و شاهزاده‌ها و حکام و .. نبود، رویکردی مترقی به حساب می‌آمد که ایجاد نظام عدلیه، اساس آن بود؛ امری که خواست اساسی مشروطه‌خواهان نیز شد.

هرچند برای تنظیم یک دولت به قوانین متعدد مانند عدالت، سیاست، زراعت، تجارت، لشکر، مالیات و... نیاز است، یک قانون اصلی، مبدأ و محرک قوانین و اولین شرط نظم و اعظم و اشرف قوانین دنیوی است. معنی قانون اعظم این است که «یک دولت به حکم آن قانون، طوری ترتیب بیابد» که عنان امور و مصالح دولت به دست افرادی بیفتد که «افضل و اعلم و اکمل» قوم و ملت باشند. با وجود این ملکم، «قانون اعظم» را منشأ همه سعادت دول و ملل قلمداد می‌کند که برای ایرانیان نیز مفید فایده خواهد بود و بر این نظر است که «اولاً اصول این قانون به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول، قانون اعظم خود را از اسلام اخذ کرده‌اند و ثانیاً ترتیب این قانون اعظم را در سایر دول مثل تلغراف و چرخ ساعت به طوری سهل کرده‌اند که ما هم می‌توانیم بدون هیچ مرارت داخله و خارجه، مثل سایر ترقیات این عهد به یک وضع مناسب، اخذ و بر طبق اصول اسلام در ملک خود جاری نماییم» (ملکم‌خان، ۲۵۳۵: نمره ۴ و ۵).

به همین خاطر به نظر وی، درد ایران از فقدان قانون نیست، زیرا قانونی عالی تر و صریح تر از قوانین خدا که ۱۳۰۰ سال برقرار است، وجود ندارد. بلکه درد و مصیبت اصلی، کاملاً غافل بودن از شرایط اجرای قانون است. یعنی ملکم قائل به ایجاد قانون موضوعه نیست (همان: نمره ۲۴). او به نقش علما در تدوین قوانین نیز اشاره دارد؛ به طوری که حتی نجات ایرانیان به دست مجتهدان امکان پذیر است که حکومتشان مشروع است.

در همین زمینه، الگار بر این نظر است که ملکم، معنا و مفهوم واژه «قانون» را از ترکی عثمانی اقتباس کرده است، اما از تعبیر و تفسیر غیر دینی مفهوم قانون و تشریح آن با شریعت، قاصر مانده است و در عوض در پی این بوده است که این دو سیستم قانونی را یکی بداند که یکی از اندیشه اروپایی ریشه گرفته است و دیگر از وحی (الگار، ۱۳۶۹: ۳۱). به طور کلی می توان گفت که ملکم در پی این بود که پاره‌ای از قوانین شرع در پوشش احکام دولتی درآیند و در کنار قوانین مدنی رایج، الگوی ایرانیان در اداره کشور شود؛ تا هم صورت شرع از تعرض مصون ماند و هم امکان گفت‌وگوی با غیر نیز پیدا شود. در واقع ملکم در پی دو مقوله‌ای است که ماهیتاً متفاوت از هم هستند و چون با «سنت» میانه‌ای نداشت، پس تأمل و پرسش جدی‌ای نیز نداشت تا بتواند آن را در نسبت به تجدد قرار دهد.

مستشارالدوله، نویسنده دیگری است که «قانون»، شاکله فکری او بود. او درباره نوشتن «یک کلمه» به آخوندزاده می نویسد: «به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفباست، مشغول هستم»؛ یعنی مستشارالدوله، متفاوت از کسانی چون آخوندزاده و میرزا آقاخان و...، راه تحول و ترقی ایران را نه در اصلاح و تغییر الفبا و خط، بلکه «قانون» می دانست (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۶۸). او بر این نظر است که در مملکت ایران به ظواهر توجه دارند و کسی به همان «یک کلمه» که اساس است، توجه ندارد؛ و «یک کلمه‌ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، کتاب قانون است که جمیع شرایط و انتظامات معمول بها که به امور دنیویه تعلق دارد»؛ به طوری که در فرنگستان در امر محاکمه، مرافعه، سیاست و... به هوای نفس خود عمل نمی کنند. بدین ترتیب «شاه و گدا و رعیت و لشکری» در بند قانون مقید هستند و هیچ کس قدرت و توان

مخالفت با کتاب قانون ندارد (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۵۰). به همین خاطر مستشارالدوله، چاره رفع هر مشکلی را ایجاد قانون می‌دانست و بر این نظر بود که «مصلحت دولت و ملت» در این است که مهاجرت اروپایی‌ها به ایران ترغیب شود، تا ترویج علم، معرفت، فنون فرنگی و تحول و دگرگونی اوضاع فراهم شود (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۸۴).

از این رو فقدان «قانون»، مسئله اصلی او است. وی در نامه به مظفرالدین شاه ولیعهد در ۱۳۰۶ ق. با تأکید بر اینکه ایران در خطر است و از ترقیات عالم، مانده است، رفع خطرها و چاره اشکالات ایران را در این می‌داند که «از اعمال گذشته چشم پوشید و شروع به تأسیس قوانین تازه نمود» و مأموران و اوامر دولت «خود را به انقیاد و اطاعت مواد و احکام قانونیه مکلف بدانند و مساوات حقوقیه به عموم اهالی و زیردستان» داده شود (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۱۱۴). یعنی تأسیس «قانون»، امری گریزناپذیر است که می‌تواند حقوق موضوعه را نه تنها ایجاد کند، بلکه مساوات در حقوق برای همه ایجاد شود. در این صورت امکان ترقی و سعادت دولت و ملت ایران فراهم خواهد شد. به عبارتی مستشارالدوله به رغم تأثیرپذیری از منورالفکران و رجال هوادار حکومت در ایران، دریافتی نو از تجددخواهی در ایران داشت. دریافتی از مفهوم سنت قدمایی که او را از دیگر منورالفکران هم‌عصرش جدا می‌کرد و می‌دانست که «تدوین مجموعه‌های قانونی نیازمند مبانی نظری ویژه‌ای است که او آن را «روح الاسلام» می‌خواند» و قانون شرع تنها در صورتی می‌توانست به حقوق جدید تبدیل شود که الزامات دوران جدید تاریخ ایران را بفهمد و متکی به «روح قانون‌ها»، مبانی نظری جدیدی تدوین کند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۲۰۷).

به نظر او، چون «کود»^(۲) فرانسه و دیگر دولت‌ها کامل است، نباید آن را برای خود برداریم، بلکه باید کتابی نگاشت که «جامع قوانین لازمه و سهل‌العبار و سریع‌الفهم و مقبول ملت باشد» و لازمه‌اش این است که رجال دانش و معرفت و ارباب حکم و سیاست هم‌زمان «کتب معتبره اسلام را حاضر و جمله کودهای دول متمدنه را» جمع‌آوری کنند و کتابی بنویسند که «عقلای ملت» بپذیرند و شاه آن را توشیح کند و مجلس مخصوصی نیز از آن محافظت کند. در این صورت «دولت و ملت»، هر دو وظیفه دارند به قانون تأسیسی گردن نهند که همان «یک کلمه» است که در اسلام مسبوق به

سابقه است. او همچنین مانند ملک‌خان بر این نظر است که با تحقیق و تدقیق اصول قوانین فرانسه و دیگر دول متمدنه به این نتیجه رسیده است که همه آنها در سیزده قرن پیش که قرآن نزول یافت، بیان شده است (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۵۳-۵۴).

با وجود این مستشارالدوله هرچند دو وجه سلطنت و دین را در تدوین قانون اساسی مؤثر می‌داند، برخلاف ملک‌خان بر این نظر است که قوانین ایجادشده برای تأسیس امری جدید هستند که ملت و دولت در ساحتی جدید شناسایی می‌شوند. یعنی مستشارالدوله از معدود نویسندگان و منورالفکران دوران مشروطه است که به صورت اقلی، «رعیت ایرانی» را به رسمیت می‌شناسد تا از «رعیت سلطان» و «مقلد روحانیت» خارج شود. مستشارالدوله از مقایسه اصول قانون اساسی فرانسه و احکام شرعی، دو نتیجه گرفت: یکی اینکه «بر اساس قوانین و اصول سیاست فرنگستان، هیچ‌کس اعم از شاه، گدا و سایر توده‌های مردم، حاکم نیستند، بلکه محکوم و مکلف می‌باشند. حاکم واقعی خداست و نظر شریعت اسلام و علمای غرب در این باب یکسان است». دوم اینکه «اصول قانون اساسی فرانسه، مطابق با آیات قرآنی است و نه تنها به فرانسویان، بلکه به کل تمدن غرب و نه تنها به غرب، بلکه به عالم اسلامی نیز تعلق دارد. پس بر مسلمانان واجب است که به آن اصول عمل کنند تا به سعادت نائل شوند و رستگار گردند» (آبادیان، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

آنچه باید توجه داشت این است که اساس اندیشه مستشارالدوله، متأثر از دوگانه سنت دینی- اسلامی و سنت غربی- اروپایی بود که در پی تلفیق آن دو بود. در واقع گرانی‌گاه ایده مستشارالدوله، تأسیس قانون و حقوق به عنوان امری پیشینی است که ضمن قانونی کردن نظام قدرت و سلطنت و تعیین حقوق آن، می‌تواند حقوق رعایای ایران را مبتنی بر شرع به رسمیت بشناسد و تلفیق حقوق پیشینی شرع و حقوق موضوعه اقتباسی غربی، متضمن این امر خواهد بود. در صورتی که قانون و حقوق، پیامد تحول و ترقی است و صرف ایجاد و وجود قوانین، آن هم از سوی خود حاکمان و متنفذان نمی‌تواند به رفع تعدی و ستم بینجامد.

جریان منورالفکری هوادار «آگاهی»

اگر برخی اساس ترقی و تمدن را «قانون و حکومت قانون» می‌دانستند، اما دیگرانی نیز بودند که هرچند قائل به فقدان قانون در ایران بودند، مقدم بر قانون، به ایجاد

«آگاهی» در ایران آن دوره نظر داشتند و رویکرد آنها، وجه سیاسی داشت تا حقوقی. چنان که معتقد بودند نخست باید نظام استبدادی و متعلقات ستم و تعدی آن فروکاسته شود تا امکان شکل‌گیری قانون فراهم شود. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، دو نویسنده مهم این جریان فکری هستند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده با رویکردی نوستالژیک، بر این نظر است که «در عهد سلاطین فارس» نسبت به آنچه از رعایا گرفته می‌شد، نظارت بود و وقایع‌نگاران، کارگزاران، کارآگاهان و داروغگان بودند و شغل و حرفه هر کدام مشخص بود. ضمن اینکه از «احوال مملکت و رعایا» آگاه بودند و آنها را به عرض پادشاه می‌رسانند. چنان که «کسی در حق احدی بر جور و تعدی یارا نداشت» و حکام و فرمانروایان نمی‌توانستند موجب ستم و قتل کسی شوند و در عین حال «پادشاه با رعایا در یک خوان طعام می‌خورد» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۶-۱۸).

در نتیجه او، ستم دیسپوتیسم، فئاتیسم و خشک‌مذهبی علما را نتیجه حمله اعراب و ورود اسلام به ایران می‌داند که سبب رعیت‌بودگی مستمر ایرانیان شد؛ به طوری که در دوران معاصر نویسنده، دیسپوتیسم موجب ظلم و تعدی بدویانه سیاست حاکم بر ایران شده است: «می‌بینی آدم دو نیمه شده از دروازه‌های شهر آویزان گشته است. می‌شنوی که امروز پنج دست مقطوع گشته، پنج چشم کنده، پنج گوش و دماغ بریده شده است». این مسئله ناشی از این است که سلاطین و امرای ایران و حتی همه اهالی ایران از علم و قانون و پولیتیک آگاه نیستند و اساساً به تحصیل و یادگیری علوم رغبتی وجود ندارد و تصور بر این است که علم اداره و پولیتیک با عمل سلطنت ارتباطی ندارد. وی در عین حال بر این نظر است که چون علم اداره و قانون و پولیتیک در ایران امکان‌پذیر نیست، پس باید آن را از فرنگستان اخذ نمود، تا سیاست و سلطنت در ایران اصلاح شود (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۵۸-۵۹).

به نظر آخوندزاده، پادشاه ایران، جاهل و ناآگاه به روح زمانه است که محیط دربار، دنیای او را تشکیل می‌دهد و فکر می‌کند سلطنت، «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» است (همان: ۲۲).

چنین پادشاهی نه تنها به قانون تمسک نمی جوید، بلکه درکی از آن هم ندارد و همه چیز تحت هوا و هوس اوست و انحصار جان و مال مردم در ید اختیار اوست و مردم، رعایایی هستند که پست و فرومایه تلقی می شوند و از هرگونه حقوق آزادی و بشری محروم هستند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۹).

این فهم آخوندزاده درباره سلطنت در ایران بیانگر این است که به نظر او زمان سلطنت مستقل در ایران به سر آمده است و باید در بنیان های آن، تغییری صورت گیرد تا سلطه و ستم و تعدی از آن رخت ببند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۱۰۲). آخوندزاده تنها شاه را منشأ ظلم و تعدی نمی داند، زیرا شاهزادگان در ولایات نیز نسبت به مردم، برخوردی هم با رذالت و عبودیت دارند و مردم صرف نظر از اینکه امرا یا عوام باشند، نزد آنها ارج و قربی ندارند و باید مطیع اوامر آنها باشند. مردم از تأثیر ظلم دیسپوت و نتایج عقاید پوچ، هرگز معنی این را درک نمی کنند که هرچند در بشریت با آنها مساوی و از علم و فضل آنها محروم، پس چطور مستحق این امر می شوند. امرا نیز در اخلاق ذمیمه و فسق و اخاذی و طمع و تشخیص فروشی به شاهزادگان هستند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۴). این نگرش درباره حکومت و ارکان آن، موضعی تجددخواهانه است که آخوندزاده از طریق آشنایی با آرا و افکار اروپایی به آن پرداخته است و با مبنا قرار دادن آنچه در اروپا رخ داده است، به تبیین اندیشه نظام تعدی و ستم پادشاهی در ایران می پردازد که مردم به عنوان رعیت به صورت عینی و انضمامی موجودیتی ندارند، بلکه در بهترین حالت، ابزاری در خدمت شاه و شاهزادگان هستند.

آخوندزاده، علاوه بر تعدی و ستم شاه، امرا و... به نگرش دینی و مذهبی حاکم نیز نقب می زند که از جمله عوامل ناآگاهی هستند؛ چنان که علما به جای اینکه عوام را از اعتقادات پوچ منع کنند و مردم را تشویق به ساخت مدارس و مریض خانه و... کنند، مردم را به اعمال بی فایده و عوام فریب و ناپسند سوق می دهند (همان: ۳۶-۳۷). به همین خاطر به نظر او در ایران، فناتیزم رواج دارد. فاناتیک، کسی است که «قیودات مذهبی و دینی و تعصبات ملتی» او به حدی باشد که هیچ گونه مدارا و پذیرش را جز در مورد هم مسلمان خود روا نمی دارد و حتی حمله به جان و مال و ناموس آنها مشروع تلقی می شود (همان: ۱۰).

در نهایت آخوندزاده به ملت (توده) و اهالی ایران نیز خرده می گیرد که اگر رعیت از

«آزادیت و حقوق انسانیت» آگاه بود و «با اینگونه عبودیت و به اینگونه رذالت متحمل نمی‌گشت»، از جهت آنکه از نظر تعداد و توانایی از دیسپوت بیشتر است، می‌توانست خود را از ستم دیسپوت نجات دهد (همان: ۵۵). بنابراین آخوندزاده، امکان رهایی از دیسپوتیزم و فئاتیزم را در پذیرش و رجوع به علم می‌داند که آن نیز مستلزم پروقره و ترقی است؛ در عین حال که ایده «پروقره و ترقی» را منوط به لیبرال بودن می‌داند. البته لیبرال، معادل مکتب سیاسی آن نیست، بلکه آن را آزاداندیشی و رهایی از بند عقاید و مذهب می‌داند (همان: ۵۵-۵۶). می‌توان گفت آخوندزاده راه رهایی رعیت ایرانی از ستم دیسپوت را در گرو الگو گرفتن از ترقی اروپایی و اندیشه لیبرالی می‌داند؛ در عین حال که دین اسلام و مسلمانی با این مرام‌ها در تقابل است و امکان رهایی موقوف خواهد بود و این تناقضی حل‌ناشدنی است که برای آن پاسخی ندارد.

بر اساس آنچه بیان شد، آخوندزاده در نهایت مسیر «آگاهی» را منوط به تغییر و اصلاح خط و الفبا می‌داند. به نظر او، با تغییر و تجدید الفبای تازه، «کل طایفه اسلام... خصوصاً طایفه اناث» قادر به تحصیل و کسب سواد خواهند بود که نگاهی نو به ایده عمومی شدن تحصیل و توجه خاص به زنان بود. به همین خاطر به واسطه اینکه خط جدید، «ایده عموم ملت» را در نظر می‌گیرد، پس باید با آن همراهی کنند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۷).

او در نامه به ملک‌خان در سال ۱۸۷۲ م. می‌نویسد: «هرگونه اقدامات بر قوانین و تنظیمات قبل از تغییر و اصلاح الفبا بی‌ثمر است»؛ زیرا تاکنون در ملل اسلامی، ترقی معنوی و خیالی بر ترقی صوری پیشی نگرفته است؛ «یعنی ترقی علمی که به اصطلاح فرنگیان، ترقی theorie است، به ترقی عملی یعنی pratique سبقت نکرده است» (همان: ۲۸۹). پس هر نوع تدبیر و تنظیمی باید ابتدا تغییر الفبا را در نظر گیرد و اگر قانونی نگاشته شود، باید کسی باشد که آن را بتواند بخواند. گذشته از این در یک ملت بی‌سواد، امکان تهیه قوانین و تنظیمات وجود ندارد. پس در دوره معاصر، همه افراد ملت باید سواد و علم داشته باشند، در حالی که در ایران حتی حکام و طبقات بالا، نه سواد و نه علم دارند. پس «به کوران، قوانین وضع کن یا نکن، چه تفاوت خواهد داشت» (همان: ۱۹۷). در عین حال به نظر او، رواج سواد و دانش و نیز اصلاح و تغییر الفبا و خط نه تنها

موجب انقراض سلطنت حاکم نمی‌شود، بلکه با انتشار علوم «سلطنت مستقله مبدل به سلطنت معتدله» می‌شود و انقراض سلسله پادشاه عصر ناممکن خواهد شد و راه بر هرگونه سلطنت جدیدی را نیز خواهد بست؛ یعنی اصلاح خط امکان ایجاد انقلاب سیاسی و اجتماعی را مانع خواهد شد (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۷۳-۲۷۴).

آخوندزاده هرچند به کمتر کردن نقش علما و دین در امور قائل بود، به نظر او، حکومت باید هم از نظر ظاهری و هم باطنی از نقش علما بکاهد؛ هرچند در نظر وی، پادشاه باید خود نقش مرجع تقلید خود را داشته باشد و ابزار و امور را طوری کنار هم بچیند که بتواند وظایفش را انجام دهد و مردم به او اعتماد کنند (Bayat, 1982: 163).

میرزا آقاخان کرمانی، نویسنده دیگری است که رویکرد وی را می‌توان ذیل «آگاهی» طرح کرد. کرمانی به‌مانند آخوندزاده با رویکردی رمانتیک به ایران پیش از اسلام، بر این نظر است که پادشاهان ایران هرچند واجد اقتدار بسیاری بودند، از فرهنگ قدرت مرسوم، انحرافی نداشتند و با رعایا، مطابق احکام و قواعد رفتار می‌کردند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۹-۱۲۱). او «دولت، شاه و رعیت» را سه رکن اساسی ایران پیشااسلامی می‌داند که در پیوند با هم، سبب شوکت و قانون‌مندی بودند، چنان‌که جور و تعدی وجود نداشت. اما در ایران پس از اسلام، خودکامگی و استبداد مبتنی بر تعدی و ستم در جغرافیا و تاریخ آن رواج یافت. به همین خاطر نیز همواره «جمعیت جباران و خرابی رعایا و افزودن اسارت»، اساس کار بوده است و اهالی ایران همیشه در تحت سیطره اینگونه حکومت بوده‌اند و خیالی برای تغییر «وضع حکومت و طلب مساوات حقوق و آزادی هرگز نیامده و اگر وقتی از حکومت به ستوه آمده‌اند، به جای تغییر وضع، تغییر شخصی را کافی دیده‌اند»؛ زیرا اگر چنین بود، امروزه ایران پیش‌رو ملل متمدنه بود و مردم ایران در آن زمان، رویکرد امروزمین اروپاییان را داشتند (کرمانی، ۱۳۲۶: ۵۲۱-۵۲۲). از این‌رو ترقی امروزمین اروپا در «افکار آزادی و مساوات حقوق» است؛ اما اهالی ایران، ترقی معکوس و حرکت قهقراپی را طی کرده‌اند. در واقع به دلیل اینکه سلطنت در ایران به عدل و حکمت حرکت نکرد، به خرابی و زوال رفت که «انقراض ملت و انحطاط دولت و مملکت»، نتیجه آن بود (همان: ۵۲۳).

به نظر میرزا آقاخان کرمانی، از زمان استیلای اعراب بر ایران که قانون و فرهنگ پیشین از بین رفت، تا ۱۲۷۰ خ. قانون مملکت‌داری و نظام شهریاری و قرار رعیت‌پروری برای ایران نوشته نشده است و یا در صورت نوشته شدن، موافق طبع و صلاح نبوده است. زور، تعدی و سلطه، سرمشق همه سلاطین ایران بوده است و به انتخاب ملت و رضایت رعیت نبودند و قدرت خودسرانه در ایران رواج داشته است. حتی هر ستمگری به پادشاهی رسید، «آنقدر بار سنگین ستم بر پشت بیچاره رعیت بست که همه به فغان و الامان آمده» و آرزوی پادشاه خودکامه پیشین را می‌کردند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۰۴-۳۰۵).

بنابراین به نظر او، تاریخ در آسیا و به‌طور ویژه در ایران نه درباره احوال عمومی یک ملت، بلکه احوال خصوصی سلاطین و امور شخصیه آنها بوده است و در واقع تاریخ ایران، «تاریخ شاهان» و «تاریخ از بالا»ست که مردم (رعیت) در آن تاریخ نه‌تنها نادیده گرفته شده‌اند، بلکه وجود عینی و ابژکتیو ندارند. به‌ویژه اینکه این تاریخ، مصداق چاپلوسی و تملق است و یک متن تاریخی می‌تواند برای همه شاهان ایران قابل تعمیم باشد؛ زیرا «جز جناب جهانبانی، حضرت کشورستانی و خاقان صاحب‌قران و سلطان عظیم‌الشأن و شاهنشاه جمجاه ملایک سپاه و ملک‌الملوک عجم و شهریار جهانگیر و اعلی‌حضرت اقدس شهریار همایونی، عنوانی ندارد» (همان، ۱۳۲۶: ۱۶-۱۸). این تاریخ‌نویسی مدیح‌سرایانه و خوشامدگویانه علیه مردم است و «راه ترقی و پیشرفت را به کلی بر روی مردم بسته است» (همان: ۱۹-۲۰). بنابراین تاریخ باید در مردم بنگرد و برای مردم باشد و «بایست حاوی حدود مملکت و اخلاق و آیین ملت و کیفیات هر ایالت و قانون و روش سلطنت... و معارفه رجال قوم و ملت و شرح معیشت و ثروت و تجارت رعیت و ترقی و انحطاط مدنیت در هر عصر» و موقعیتی باشد (همان، ۲۰۰۰: ۲۳۴).

بر این اساس میرزا آقاخان چون آخوندزاده پادشاه زمان خود، ناصرالدین‌شاه را که نشان خودکامگی و استبداد تاریخ ایران است، چنین توصیف می‌کند: از «پروگره [ترقی] دنیا غافل و از معنی پادشاهی بی‌خبر و به رعیت‌داری جاهل و... پنداشته است که سلطنت عبارت از پوشیدن لباس‌های فاخر... و تسلط بر مال و جان و عیال رعایاست... او نیز [شاهی همان تعدی بر زیردستان و تعظیم و کرنش چاکران... و ستایش کردن

پوسیده مُلا نادانان و...» است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۳۴). بیان او از سلطنت استبدادی در ایران بیانگر خودکامگی سنتی در ایران است که تا زمان او تداوم یافته بود و انحطاط فعلی گریزناپذیر بوده است. بدین ترتیب برای میرزا آقاخان، سلطنت استبدادی در ایران مساوی با ظلم و تعدی، تملک و توانایی تملک بر هر چیز و هر کس و در هر زمان است که مصداق فقدان قانون است و شاهزاده‌ها و حکام نیز در تداوم سیر سلسله‌مراتبی این «نظام تعدی و ستم»، دخیل هستند.

میرزا آقاخان کرمانی، علما و روحانیون ایران را نیز همپای نظام سلطنت در وضع معاصر زمانه خود مقصر می‌داند و می‌نویسد: «گویا مسئله‌ای مهم‌تر از حل کردن استحاضهٔ قلیله و کثیره ندارند و علمی شریف‌تر از علم استبرا و استنجا پیش ایشان نیست. اعلم علمای ایران ... جز چند مسئلهٔ مهممل طهارت و نجاست، آب قلیل و کثیر و نماز حائض و... چیزی نمی‌دانند، و... دیگر حقوق ملت، حقوق سلطنت، حقوق دولت، حقوق معیشت، حقوق حیات و ... نزد ایشان مجهول است؛ و علم کیمی و اکونومی پولیتیک و علم تشریح و... نامعلوم است» (همان، بی‌تا: ۱۱۶-۱۱۷). این بخش، نقدی معرفت‌شناسانه به روحانیت است که در عین اینکه قدرت و نفوذ زیادی در تمام ساحات ملک و ملت داشتند، اما نسبت به وضعیت زمانه در ناآگاهی به سر می‌بردند و به علوم و ترقی امروزین واقف نبودند. با وجود این او هرچند ضد اسلام و عرب و تشیع و روحانیت بود، با این حال در تناقضات روشن‌فکری ایرانی مانند ملکم‌خان به علما رجوع می‌کرد (آجودانی، ۱۳۸۶: ۳۳۸). با وجود این میرزا آقاخان به صورت متناقض بر این نظر است که علم و دانش امروزین با اسلام منافات ندارد. پس علما و دانشمندان روحانی را دعوت می‌کند که «در تأسیس قوانین عدلیه موافق احکام الهیه» که حقیقت و اساس مشروطیه است کوشش کنند؛ چنان‌که روحانیون نیز خود بر این عقیده بودند؛ چنان‌که اروپاییان قائل به این هستند که «جميع قوانین سیاسیه و مدنیه و تاریخیه آنها، مقتبس از اسلام است» (کرمانی، ۱۳۲۶: ۶۳۱-۶۳۳).

میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، مسیر ترقی و به تبع آن «آگاهی» را اصلاح زبان و الفاظ می‌داند که خواندن و نوشتن را امکان‌پذیر کرده است. پس «اساس تمدن و ترقی

هر ملت، روی پروگره علم است». البته باز هم با رویکرد ناسیونالیستی، ترقی علم را بر کنار گذاشتن زبان عربی می‌داند که در زبان و فکر ایرانی، اختلال ایجاد کرده است. به همین خاطر به نظر او، «ملت، امتی است که به یک زبان سخن می‌گویند»؛ یعنی زبان مشترک، مشخصه وجودی یک ملت است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۹۶). «آگاهی» مدنظر میرزا آقاخان وابسته به این است که «به جهت همت مردانه و قوت پاتریوت... که شانزمانی ناگهانی در ایران نموده، رولوسینی برپا نمایند و این زنده‌به‌گوران ایران را به قوه الکتریک لیتر [اتور] خود و قدرت آثار و انوار قلم خویش از قبر ذلت و قید اسارت رهاانیده، خلاص فرمایید و از چنگ این علمای فنتایک و سلاطین و حکام دیسپوت، آزاد و مستخلص دارید» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۴۰۵). بر این اساس میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، از هواداران «انقلابی» در قلمروهای مختلف زندگی ایرانیان بود؛ یعنی تحول در همه عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... باید اتفاق می‌افتاد. «انقلاب» به‌مثابه رستاخیزی بود که روحی در زنده‌به‌گوران کهنه گورستان ایران می‌دمید (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

تقریباً همه اندیشه‌گران عصر قاجاری تا شکل‌گیری مشروطه به ایده «ترقی» باور داشتند؛ باور به اینکه ترقی تکنیکی، امکان تحولات سیاسی و اجتماعی را در ایران فراهم می‌کند. حتی اگر اصلاحات سیاسی و ایجاد ساختارهای نهادینه را در نظر داشتند، آن را در گرو ایده «ترقی» طرح می‌کردند. ایده‌های قانون، حکومت قانون، اصلاح خط، الفبا و... همه مفاهیم و مقوله‌هایی وارداتی بود که استقرار آنها، نشانه ترقی و تمدن تلقی می‌شد. به همین خاطر، گسست- پیوست سنت قدمایی و پیوند آن با مدرنیته، محل افتقا واقع نشد و اندیشه‌های وارداتی آنها در نهایت به «این‌همان‌سازی» با اندیشه‌های باستانی و اسلامی می‌رسید. «منورالفکران» از آنجا که اغلب سطح تکنیکی ترقی و تمدن غربی را در نظر داشتند و از تاریخ سیاسی و اجتماعی و فکری آنها آگاه نبودند، پس اساساً به تاریخ‌مندی سیاسی، اجتماعی و فکری در ایران توجهی نداشتند یا آگاه نبودند.

در جریان فکریِ هوادار «قانون»، کسانی چون ملک‌خان «کتابچه تنظیمات» را نوشت تا به زعم خود، حکومت در ایران قانون‌مند شود؛ یعنی قانون را باید حکومت ایجاد کند که خیر و صلاح عمومی را در نظر داشته باشد و کارکرد آن نیز به اطاعت مساوی افراد وابسته باشد. «یک کلمه» مستشارالدوله نیز پاسخی به فقدان قانون از این بابت بود که آنچه در غرب روی داده است، در بنیان اسلام وجود دارد و ایرانیان مسلمان، آنها را فراموش کرده یا نادیده گرفته‌اند و عدم ترقی ایرانیان نیز در فقدان همین «یک کلمه» است؛ یعنی «قانون»، ایجاد سازوکارهایی است که کسی مطابق میل و نفس شخصی خود عمل نمی‌کند و فصل‌میزه آن، «برابری همگانی» در برابر آن است.

اما در جریان فکریِ هوادار «آگاهی»، «قانون» نقطه کانونی نیست و تحولات و تغییرات بنیادین در آگاهی ایرانیان در فهمی نو است که می‌تواند متضمن ایجاد «قانون» در شکلی بنیادین باشد. در واقع منورالفکران دوران مشروطه، «قانون» را ساحتی از جهت تنظیم امور می‌دانستند که تغییری بنیادین در ساحت نظام اجتماعی و سیاسی حاکم ایجاد نمی‌کرد. یعنی «قانون» مدنظر آنها تأسیسی نیست که بتواند دگرگونی‌هایی ایجاد کند که رعیت ایرانی هم به عنوان فرد و هم به عنوان مردم شناسایی شود.

جریان فکری «قانون‌محور» در نهایت «قانون» در یک نظام سلطانی (شاهی) را مدنظر دارد که مصداقی از یک «استبداد مشروطه» است. به همین خاطر آرای آنها، تحول‌آپیستمولوژیک در نظام فکری و تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران به وجود نیاورد. جریان فکری «آگاهی» نیز هرچند از نظر سیاسی و اجتماعی، رویکرد انقلابی داشتند، تناقضات اندیشگی آنها، ایجاد ایده‌های متقن به عنوان راهکار را امکان‌ناپذیر می‌کرد و حتی اگر از آگاهی مردم، نظام تعدی، ستم و خشک‌مذهبی صحبت می‌کردند، پرسش خودبنیاد نداشتند، بلکه تحولات تمدن‌اروپایی را در نظر داشتند. پس فرد و جامعه ایرانی به عنوان ملت و مردم در متن تاریخ و فرهنگ و سرزمین ایران فهمیده نمی‌شد.

پی‌نوشت

۱. شیخ مرتضی انصاری مجتهد اصولی قرن ۱۳ هجری قمری
۲. «قانون» معادل loi در زبان فرانسه است و هر «لوا» از تعدادی code تشکیل شده است.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۹۲) بحران آگاهی و تکوین روشن فکری در ایران، چاپ دوم، تهران، کویر.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۶) مشروطه ایرانی، چاپ هشتم، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷) الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیاء.
- (۱۳۶۴) مکتوبات، به اهتمام محمدباقر مؤمنی، تهران، شبگیر.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
- (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- استیوارت هیوز، هنری (۱۳۸۶) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹) دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران، توس.
- ام. برنز، رابرت و هیو ریمنت پیکارد (۱۴۰۰) فلسفه علم تاریخ، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت.
- امانت، عباس (۱۴۰۰) قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران ۱۳۱۳-۱۲۴۷، ترجمه حسن کامشاد، چاپ هشتم، تهران، کارنامه.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵) تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تورنتو، کتاب ایران نامه.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷) نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر.
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۷) درخشش های تیره، چاپ دوم، پاریس، خاوران.
- ضیاء ابراهیمی، رضا (۱۳۹۷) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی جاسازی، ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲) تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران؛ مبانی نظریه مشروطه خواهی، جلد دوم، بخش دوم، تهران، مینوی خرد.
- (۱۳۹۵) تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، جلد دوم، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی، چاپ سوم، تهران، مینوی خرد.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۹) مفهوم قانون در ایران معاصر: تحولات پیشامشروطه، تهران، نشرنی.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۹۹) نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، چاپ یکم، تهران، اختران.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۲۶ ق) آیین اسکندری: تاریخ ایران، جلد اول، تهران.
- (۲۰۰۰) سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، اسن آلمان، نیما.
- (بی تا) صد خطابه، ویراستاری محمدجعفر محجوب، بی جا، شرکت کتاب.

مستشارالدوله، میرزایوسف (۱۳۹۷) یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی، لندن، مهری.
ملکم‌خان، میرزا (۱۳۸۱) رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران، نشرنی.

----- (۲۵۳۵ شاهنشاهی) روزنامه قانون، با کوشش و مقدمه هما ناطق، تهران، امیرکبیر.
منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا (روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، کتاب اول)، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

Bleicher, Josef (1980) Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy, and critique. New York, Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315112558>.

Bayat, Mangol (1982) Mysticism and Dissent: socioreligious Thought in Qajar Iran, Syracuse University Press.
<https://doi.org/10.2307/1864689>.

Hashemi, Ahmad (2019) Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual of the Constitution Revolution, London and New York, Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429427121>.